

بسم الله الرحمن الرحيم

مبدأ و معاد

یا

ازلیت و ابدیت

فلسفی و حکمی

استاد علی اللهوردینخانی

فهرست مطالب

۳۰	حقیقت واجب‌الوجود	۹	مقدمه
۳۳	حدود معرفت به ذات خدا		فصل اول - صرف وجود
	فصل دوم - صفات الهی: صفات ثبوتیه	۱۵	جهان واقعی
۳۶	صفات ذات	۱۷	مراتب وجود در مشهودات
۳۸	صفات فعل	۱۷	عوالم وجود
۳۹	مفهوم نفی صفت از خدا	۱۹	عقل، هستی مجرد
۴۰	وحدت خدا	۲۰	مراتب عقل
۴۰	انواع وحدت	۲۱	اصالت وجود
۴۱	اثبات وحدت در میدان جنگ	۲۲	شرّ نسبی است
۴۲	دلایل وحدت	۲۳	برهان حدوث و امکان
۴۳	اراده واحد	۲۴	ماده، علت نخستین؟!
۴۴	فرق احد و واحد	۲۵	بطلان جزء لا یتجزّأ
۴۵	یک نکته عرفانی	۲۷	حرکت جوهری ماده
۴۷	معانی الصّمد	۲۹	محرک سکون محض
۴۸	علم خدا	۲۹	برهان صدیقین

۷۸	اتّحاد	۴۸	دلایل علم
۸۰	تجسّم	۴۹	علم حصولی و علم حضوری
۸۱	تشبیه	۵۰	علم بلامعلوم
۸۱	رؤیت	۵۱	نحوه علم خدا به موجودات
	فصل چهارم - اسماء الهی	۵۴	معلومات خدا
۸۴	معنای اسم	۵۴	مُدِرک، سمیع و بصیر
۸۵	حکمت خلق اسماء	۵۶	لطیف بودن خدا
۸۶	اسم الله	۵۷	بداء در علم خدا
۸۷	احصاء اسماء و مفهوم آن	۶۰	قدرت خدا
۹۰	مظهر تامّ اسماء	۶۱	دلایل قدرت
۹۲	نفس، آئینه شناخت خدا	۶۱	قدرت بر ظلم و قبح
	فصل پنجم - معاد جسمانی و روحانی	۶۲	اختیار
۹۷	تعریف معاد	۶۳	فرق فاعل مختار و موجب
۹۷	ضرورت معاد	۶۴	حیات خدا
۱۰۰	اقوال مختلف در معاد	۶۴	کلام خدا
۱۰۰	نظریه معاد روحانی	۶۵	کلام لفظی و کلام وجودی
۱۰۱	نظریه جسد هور قلیایی	۶۵	تکلم در همه عوالم وجود
۱۰۳	قول متوقّفین	۶۶	صدق در کلام الهی
۱۰۳	معاد جسمانی و روحانی	۶۶	عدل خدا
	فصل ششم - شبهات پیرامون معاد جسمانی	۷۰	جبر و اختیار
		۷۲	قضا و قدر الهی
			فصل سوم - صفات الهی: صفات سلبیّه خدا
۱۰۵	شبهه آکل و مأكول	۷۵	مفهوم صفات سلبیّه
۱۰۵	پاسخ قرآن و پیشوایان الهی	۷۶	شریک و احتیاج
۱۰۷	مفهوم اجزاء اصلی و فرعی	۷۶	تغیّر و حدوث
۱۰۸	محور ثابت در بدن	۷۶	ترکیب
۱۰۹	شبهه امتناع اعاده معدوم	۷۷	عروض حالات
۱۱۱	خلاصه و نتیجه	۷۸	حلول
	فصل هفتم - مسأله روح		

۱۵۲	آثار متأخر	۱۱۲	وحدت و ثبات شخصیت
۱۵۵	تبدیل سیئات به حسنات	۱۱۴	اختلاف آراء در کیفیت روح
۱۵۵	ضرورت توجه به اموات	۱۱۵	دلایل تجرد نفس
۱۵۷	پیام اموات	۱۱۸	خلقت ارواح
	فصل دهم - سیر تکامل بعد از مرگ	۱۱۹	روح، علم خلاق الهی
۱۵۸	منازل وجودی انسان	۱۱۹	تناسخ و انواع آن
۱۶۰	وقفه ناپذیری تکامل	۱۲۰	انواع تعلّق نفس بر قالب
۱۶۱	مرگ، وسیله کمال	۱۲۲	قوای نفس نباتی، حیوانی و انسانی
۱۶۲	غلبه قوای معنوی بر مادی در بهشت	۱۲۳	قوای اصلی و فرعی در انسان
۱۶۴	تکامل مستضعفین	۱۲۶	فرق نفس ناطقه با نفس حیوانی
۱۶۴	ادراک هجران و فراق	۱۲۶	رابطه نفوس ناطقه با روح ملکوتی
	فصل یازدهم - رجعت دنیوی	۱۳۰	ادراک ملکوت
۱۶۶	رجعت، حشر خاص		فصل هشتم - موت، قیامت صغری
۱۶۸	رجعت در زمان ظهور	۱۳۳	موت چیست؟
۱۶۹	زمان ظهور از غیوب پنجگانه	۱۳۴	مراتب موت
۱۷۱	صالحان، وارثان زمین	۱۳۵	فرق اِماتِه و قتل
	فصل دوازدهم - انقراض عالم در آستانه قیامت	۱۳۶	مصاداق انسان
۱۷۴	خاموش شدن خورشیدها	۱۳۶	خوف از مرگ
۱۷۷	گسترش عالم و انقراض آن	۱۳۹	کیفیت موت مؤمن و کافر
۱۷۸	ثبت و ضبط اعمال	۱۴۰	قابض الارواح
	فصل سیزدهم - عوامل اسقاط عذاب	۱۴۱	کیفیت قبض روح
۱۸۲	توبه	۱۴۲	فرصت بی نظیر عمر
۱۸۶	درجات توبه		فصل نهم - عالم مقدس برزخ
۱۸۷	اضطراب السرّ	۱۴۵	برزخ
۱۸۷	شفاعت	۱۴۶	سرنوشت روح در عالم برزخ
۱۸۸	ضرورت شفاعت	۱۴۷	احضار و تماس ارواح
۱۹۱	سعداء و اشقیاء	۱۴۹	فشار قبر و تصفیه روح
		۱۵۰	تجلی اعمال در سیمای انسان

۱۹۳	مظهر اعلای شفاعت
۱۹۵	فهرست آیات
۲۰۳	فهرست احادیث
۲۰۵	فهرست راهنما
۲۱۳	گزیده منابع و مآخذ

مقدمه

حمد بی‌قیاس خدایی را سزااست که ابتهاج کمال معرفت به توحید، موجب وصال و محرمیت اسرار است. فیاضی که برای اثبات حقیقت محض و نمایاندن جمال و کمال خود، کاینات را بیافرید تا انسان از آثار صورت وجودی پی به معانی برد و با تحصیل تعالیم عالیه، با عالم بی‌نشان آشنا گردد: «سُرِّیْهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ یَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ: به زودی نشانه‌های خود را در آفاق و در درونشان به آنان خواهیم نمود تا برایشان روشن گردد که او حق است».

علیمی که به حکمت بالغه خود، خلعت خلافت را بر قامت رسای آدم بیاراست: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ: و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم» و او را وارد عالم کلّ اسماء گردانید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا: و خدا همه نام‌ها را به آدم آموخت» تا به صورت الهی که «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَيَّ صُورَتِهِ: به تحقیق، خدا آدم را بر صورت خود آفرید» مزین شده و شایستگی ولایت مطلقه بر عالمیان را داشته باشد.

خدایی که به مقتضای حکم الهیه، ولایت مطلقه را به آدم واگذاشت و او را برای ارشاد خلائق بگماشت و تمام کاینات را مسافر سفر انسانیت و طایر معارج آدمیت قرار داد تا انسان از همه آنها، تعالیم باطنیه را اخذ نموده و از باب‌الآبواب، وارد عالم ربّ‌الآرباب گردد: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً

وَ هِيَ تَمْثُرُ مَرَّ السَّحَابِ: و کوه‌ها را می‌بینی، می‌پنداری که آنها بی‌حرکتند، و حال آن که آنها ابرآسا در حرکتند».

پروردگاری که بساط ارشادیه را در جامعه بشریت منبسط ساخت و بعضی از افراد انسانی را به جهت عروج قلبیه، به تشریف منصب رسالت و امامت بنواخت، تا آراء باطله و فاسده و آهواء عاطله و کاسده را از خیال و دماغ خلاق خارج سازند و آنان را به صراط مستقیم هدایت نمایند.

حکیم مطلق در تنگنای تجسس حقایق، وسایل سعادت را تأمین نموده است و برای کمال موفقیت، وسیله مهمی به انسان ارزانی داشته، و آن وسیله همانا «عقل» است که در نهاد آدمی به ودیعه نهاده تا پایه خود را بداند و مقام ارجمند خویش بشناسد. اما برای تکمیل رحمت و تتمیم عنایت، به این حد هم بسنده نکرد و برای شناختن راه از چاه و تحرّز از غلط و اشتباه، انبیا و اوصیا و اولیا را تعیین فرمود تا راه تقویت آن نیروی مقدس و طریق استعمال آن را بیاموزند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أُنْزِلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ: به راستی ما پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند».

اگر انبیا و اوصیاء و اولیا و معارف الهی و حیات‌بخش آنان نبود، تطهیر قلوب از آدناس اخلاق دنیّه ممکن نبود و مردم به پریشانی خاطر مبتلا می‌گشتند. ولی در پرتو انوار و اشراقاتی که از سوی آنان بر نفوس ناقصین افاضه می‌شود و به سبب صفای باطن و به شرط تَوَعُّل در تَأَلُّه و اجتناب و تنزّه از ماسوای حق، حقایق به قدر استعداد نفس سالک مخلص، ظاهر می‌شود. در این وقت است که او از عالم ظلمانی رهایی یافته و بر صراط مستقیم و عالم نورانی انتقال می‌یابد.

آری، خداوند متعال علم و بینش را علّت اساسی آفرینش معرفی نموده و این خود برای ارزش علم و بینش، بهترین دلیل گویا و قاطع‌ترین گواه می‌باشد. علم توحید اساس و بنیاد هر دانشی و محور هرگونه شناخت و معرفتی است، بدین جهت خداوند متعال ارزش علم و بینش را در اوج همه مراتب و مقامات قرار داده است.

امام صادق^(ع) در توصیف خداوند متعال فرموده: «هُوَ نُورٌ لَا ظُلْمَةَ فِيهِ، هُوَ حَيَاتٌ لَا مَوْتَ فِيهِ، هُوَ عِلْمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ، هُوَ حَقٌّ لَا بَاطِلَ فِيهِ: او نوری است که ظلمتی ندارد، او زنده‌ای است که موتی در پی او نیست، او علمی است که جهل بدان راه ندارد، حقی است که باطل را به او راهی نیست».

توان گفت که تمام علوم حکمیه الهیه، در کلام این استاد الهی جمع است، لکن هر کسی نمی‌تواند از آن به حد کافی برخوردار باشد، جمع شرایطی لازم است. حکمای الهی نیز هر یک به

فراخور حال و به نسبت تقوای خود، از بزرگان برخوردار گشته، و علاوه بر این که خود را احیاء نمودند، طالبینی را نیز احیاء کردند و آنان را به کوثر آب حیات زنده نمودند.

بنابراین، تحصیل علوم توحیدی جز از راه تقوی و تزکیه امکان پذیر نیست، لذا بزرگان فرموده‌اند: علم حکمت ناشی از ترشح افکار بشر نیست، واضع این علم خداست؛ علمی است که مستقیم یا غیر مستقیم از ناحیه اعلا و به وسیله حضرات انبیا و اوصیاء به انسان می‌رسد. وظیفه اصلی ما همانا تحصیل علم توحید است و باید در تحصیل علم نظری و عملی یعنی حکمت نظری و عملی کوشا باشیم و یقین بدانیم که علم حکمت، جز از راه تقوی حاصل نمی‌شود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ: وَ بَكَوْا سَتَائِشَ خَدَائِي رَا كِه نِه فِرْزَنْدِي گِرْفْتِه وَ نِه دَر جِهَانْدَارِي، شَرِيكِي دَارِد.»

در میان آیات قرآن مجید، بالاترین آیه‌ای که برای تحمید و تنزیه و توحید الهی نازل شده و حضرت رسول اکرم (ص) نیز برای تعلیم این علم از ناحیه حق ارسال گردیده، این است که خداوند تعالی به حبیب خود می‌فرماید: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ: پس بدان که هیچ معبودی جز خدا نیست».

در میان علوم توحیدیه، هیچ کلمه یا جمله‌ای که نسبت به توحید ذکر شود به عظمت «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نیست، این است که حبیب خدا (ص) می‌فرماید: «مَا قُلْتُ وَلَا مِنْ قَبْلِي مِثْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»: نه من گفته‌ام و نه کسی پیش از من کلمه‌ای به این عظمت «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» گفته است.

آری، لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ پایه دین است و رکن مهین اسلام، حصار امان است و شعار اهل ایمان، بی‌پذیرفتن آن، نه امان است و نه ایمان. اگر لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ را به زبان دل‌نگویی، در عقبی نه سلامت است و نه کرامت.

کسی که به حمایت لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ آمد، به سراپرده امن خدای جبار آمد و کسی که تحت حمایت این خورشید ازلی آمد، در صدر توحید در مسند امن نشست. بیگانه‌ای که خواهد از در آشنایی درآید، مفتاحش لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ است؛ و کسی که در حظیره اسلام است، بخواهد که از کوره صُور بگذرد و به مناهج معانی رسد، به وسیله لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ است؛ و کسی که بخواهد از حجره رسوم عادات هجرت کند، بدرقه راه او این لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ است.

حضرت آدم، بدیع قدرت، صنیع فطرت، نسیج ارادت که در اولین وجود در دولت انس بر تخت بخت نشست و مسجود مقربان الهی گشت، به وسیله همین لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بود. حضرت ادریس که از وهده ظلمت خاک به سرای پاک گام نهاد، معتصم وی در آن عالم، لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بود. حضرت نوح

شکور که در سفینه نجات به عافیت و کرامت رسید، به وسیله لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بود. حضرت ابراهیم خلیل که آتشگاه دشمن بر وی گلستان اُنس و روضه قدس گشت و از روح نسیم برخوردار گردید، ترنم حال وی در طنین لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بود. آن کلیم خدا که از مجاورت ظلمت آن فرد برست و او را به مقام رسالت و مکالمت بردند، همین حال بود. مهترِ عالم، مقتدای جهانیان تا بود بر مطاف الطاف لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بود.

امید حق که به کیمیای معارف الهیه، جماعت عالم ناسوتیه به حقیقت گراییده و حالات پریشان ایشان به حالات ملکوتیه مبدل شده و بذور حقایق در مزارع دل‌های آنان بنای روئیدن و رشد و نمو کند. استیلای کمالی قوانین شرع انور و کلام مقدس حضرت نبوی (ص) و حضرات اوصیاء و توسعه دایره نفوذ کلام حضرات اولیا را از خالق رحمان خواهانیم.

بخش اول

مبدأ

صِرف وجود

جهان واقعی

آیا این جهان حقیقتی دارد؟ یا مانند سرابی است که به صورت آب می‌نماید؟ گروهی گویند این جهان را حقیقتی نیست. آنان منکر بدیهیات و حسیات و نظریات هستند و گویند هم‌چنان که سوار در کشتی، ساحل را متحرک می‌بیند، هر چند ساحل متحرک نیست سخن دربارهٔ بدیهیات و نظریات نیز چنین است.

یکی از دلایل ایشان این است که میان ادراک حواس در محسوسات اختلافی است. گویند برای ادراک راهی جز حواس نیست و یک بیننده، چیزی را از دور کوچک می‌بیند و از نزدیک بزرگ، و چشنده‌ای در موقع سلامتی مزاج، عسل را شیرین می‌یابد و موقعی که دارای تب صَفاوی است، تلخ؛ و بر این قیاس است ادراکات حواس دیگر. دیگر از دلایل ایشان این که انسان در موقع خواب دیدن، در حق بودن آن شک ندارد با این که حق نیست؛ مثلاً کسی خود را در یکی از شهرهای دوردست می‌بیند با این که در آن شهر نبوده است.

اکنون بینیم که ایشان در این عقیدتشان راه صواب رفته‌اند یا خطا؟ از ایشان می‌پرسیم که شما در این ادعای خود حقّید یا ناحق؟ اگر گویند حقّیم، پس در جهان حقیقتی وجود دارد. و اگر گویند ناحقیم، به بطلان ادعای خود اعتراف کرده‌اند. وانگهی آن که می‌گوید این جهان حقیقتی ندارد، کیست و هویت او چیست و چگونه به این مسأله پی برده؟ آیا این دریابنده حق است یا باطل؟ اگر حق است، پس در جهان حقیقتی وجود دارد، و اگر باطل است، باطل چگونه می‌تواند حکم کند؟

این که می‌گویند برای ادراک راهی جز حواس نیست و حقیقتی وجود ندارد، سؤال می‌کنیم که حکم شما بر این که «در جهان حقیقتی نیست» محسوس است یا غیر محسوس؟ اگر محسوس است به کدام قوه حاسه ادراک کرده‌اید؟ و اگر غیر محسوس است، پس باید غیر از این حواس ظاهری، حواس باطنی دیگری نیز داشته باشیم که از جنس آنها نبوده و غیر محسوس را ادراک کند.

پرسش دیگر این که اگر حقی نباشد، چگونه می‌توان به باطل اعتبار قائل شد؟ و اگر حقیقتی نباشد، مجاز چگونه صورت می‌بندد؟ و اگر راست نباشد، دروغ چه معنی دارد؟ و اگر واقع نباشد، خلاف واقع را چگونه می‌توان اثبات نمود؟

می‌گویند انسان در موقع خواب دیدن، شک در حق بودن آن ندارد، با این که حق نیست. در اینجا باید دانست که خواب چیست و خواب دیدن چگونه است. آیا قوای انسان تنها منحصر است به حواس ظاهری؟ و این خواب دیدن‌های بسیاری که بعد از بیداری، هم‌چنان که در خواب مشاهده شده به وقوع می‌پیوندد، چگونه است؟

اگرچه انسان بسیاری از اندیشه‌ها و پندارها و خواسته‌های خود را در خواب می‌بیند، اما آیا تمام خواب‌ها چنین است؟ بسیاری از خواب‌ها، اطلاع بر نهانی‌ها و اخبار از گذشته و آینده است. یعنی آنچه را که در خواب می‌بیند، بعد از بیداری به وقوع می‌پیوندد. آیا می‌توان این حقیقت را انکار کرد که ایشان خواب و بیداری را یکسان دانسته و نیز مشاهدات خواب و بیداری را از حیث باطل بودن یکسان می‌دانند؟

اینان در یکجا می‌گویند برای ادراک راهی جز حواس نیست، و در جای دیگر می‌گویند انسان در موقع دیدن خواب، شک در حق بودن آن ندارد، با این که حق نیست. ایشان در گفتار دوم خود، اعتراف می‌کنند که راهی برای ادراک جز حواس نیز هست. زیرا که حواس در موقع خواب، همه از کار خود دست کشیده و تعطیل کرده‌اند. بنابراین، انسان باید غیر از این حواس ظاهری، دارای قوای باطنی دیگری نیز باشد.

ضمناً بنا بر آنچه گذشت، مطلبی را که باید اعتراف کنیم این است که هر یک از ما، دارای چیزی است که تمیز می‌دهد و مقایسه می‌کند و حکم می‌نماید و نتیجه می‌گیرد؛ آن چیز را به هر اسمی که خوانیم مختاریم. در نامگذاری، دعوی نداریم، خواه قوه ممیزه‌اش خوانیم یا قوه عاقله‌اش نامیم، یا نفس ناطقه‌اش دانیم و یا به روح و عقل یا «من» و دیگر نام‌ها بدان اشارت کنیم.

مراتب وجود در مشهودات

آنچه وجود است، مشهود ماست. ما موجودیم و جز وجود نیستیم و جز وجود را نمی‌یابیم. وجود را در فارسی به هست و هستی تعبیر می‌کنیم. در مقابل وجود، عدم است که به نیست و نیستی تعبیر می‌شود. چون عدم، نیست و نیستی است، پس عدم، هیچ است و هیچ، چیزی نیست که مشهود ما گردد. و اگر بحثی دربارهٔ عدم پیش آید، به طفیل وجود است، پس وجود است که دارای آثار گوناگون می‌باشد.

اکنون بینیم کدام یک از اقسام این مشهودات، اشرف از دیگران است. یک قسم از مشهودات ما، به ظاهر حس و حرکت نداشته رشد و نمو نمی‌کنند، مانند سنگ‌ها و خاک‌ها، این قسم را جماد گویند. قسم دیگر موجوداتی هستند که تا حدّی حس و حرکت داشته رشد و نمو می‌کنند، مانند نباتات که رستنی‌ها باشند از گیاه گرفته تا درخت.

چون جماد را با نبات بسنجیم، می‌بینیم که در اصل داشتن وجود مشترکند. جماد حجم و وزن دارد، نبات نیز حجیم و وزین است. ولی نبات دارای حس و حرکت ظاهر بوده و رشد و نمو می‌کند، لیکن جماد فاقد این کمال است، پس رتبهٔ نبات برتر از جماد می‌باشد.

قسم دیگر، مشهوداتی هستند که حرکات گوناگون دارند و حس آنها به مراتب قوی‌تر و شدیدتر از نبات بوده و افعال گوناگون از آنها بروز می‌کند، اینها انواع حیوانات برّی و بحری‌اند. چون نبات را با حیوان بسنجیم، می‌بینیم که از حیوان، حرکات و افعالی سر می‌زند و نیز واجد کمالاتی است که نبات فاقد آن است، که همان حرکات و افعال ارادی و گوناگون اوست. ناچار، شعور و نیرو و بینش ظاهری و قوی‌تری سبب بروز آن امور مختلفه می‌گردد. پس، رتبهٔ حیوان برتر از نبات می‌باشد.

قسم دیگر از مشهودات خود را می‌بینیم که تمام آثار وجودی را داراست و علاوه بر آن، افعال و حرکاتی از او سر می‌زند و حرکاتی از او بروز می‌کند که از حیوان ساخته نیست، بلکه حیوان و نبات و جماد، مسخر اویند. این موجود، «انسان» است و رتبهٔ او برتر از حیوان می‌باشد. باز اگر در افراد این نوع، فحوص عمیقی به عمل آوریم، می‌بینیم که رتبهٔ شخص دانا بالاتر از نادان است، بلکه نادان محکوم و تابع دانا است. پس، علم است که محور جمیع محاسن است.

عوالم وجود

با علم و برهان معلوم می‌شود که وجود، منحصر به محسوسات و مشهودات نیست، بلکه در ماوراء اینها، عوالم دیگری هست که از نظر رتبهٔ وجودی، در افقی برتر از عالم مادی است. حکمای اسلامی،

عوالم وجود را کلاً به چهار مرتبه تقسیم کرده‌اند: عالم لاهوت، عالم جبروت، عالم ملکوت و عالم ناسوت. هر یک از عوالم مذکور، به ترتیب بر عالم بعدی سیطره دارد و عالم ناسوت پایین‌ترین و نازل‌ترین مراتب وجود است.

در همهٔ عوالم فوق، صورت و معنی، دیدن و شنیدن و ... اصل و فرع وجود دارند. اصولاً وجود بی‌صورت مساوی با عدم است و هیچ عالمی نیست که فاقد صورت باشد. ولی مراتب صور در عوالم مختلف، تفاوت زیادی با هم دارند، تا آنجا که برای ذات اقدس الهی صورت اطلاق نمی‌شود، زیرا صورت او قابل قیاس به هیچ صورتی نیست.

منظور از تنزه مجردات از رنگ‌ها، طعم‌ها، صور و ابعاد نیز، مجرد آنها از رنگ، طعم، صور و ابعاد ظاهر و ناسوت است و گرنه هر یک از آنها این خصوصیات را متناسب با مرتبهٔ عالم خود داراست. به عنوان مثال، هر موجودی در آن عوالم رنگ مخصوص به خود دارد از جمله رنگ خدایی، و رنگ‌ها در عوالم بالاتر دارای معانی مخصوص به خود هستند.

ابعاد مجردات نیز غیر از ابعاد جسمی و مادی است، به طوری که عوالم علوی در قبال موقعیت، به مانند موجودات مادی، محتاج زمان و مکان نیستند. بنابراین آنچه در عالم ناسوت است، در عوالم بالاتر نیز هست، با این تفاوت که:

اولاً - عوالم ماوراء طبیعت نسبت به عالم ناسوت مانند اصل و فرعند. ولی تفاوت این اصل با فرع، ماوراء تفاوت‌ها و تفاضلهای اصل و فرع عالم مادی و دنیوی است.

ثانیاً - هر آنچه در عالم ملکوت و عوالم بالاتر از آن است، مراتب بالاتر و اعلا تر موجودات ناسوتی است، به طوری که این ادنی، مراتب نازلۀ آن اعلی است و به هیچ وجه قابل مقایسه با هم نیستند. ثالثاً - هر چه در عالم مادی است، صورت عوالم معنوی است، یعنی حقیقت اشیاء در عوالم بالاتر است. هر یک از عوالم معنوی سایه‌ای نسبت به خود دارند و عالم مادی نیز یکی از سایه‌های عوالم معنوی است.

به عبارت دیگر، اگر کسی از روی فهم و تدبر نظری در خلاقیت افکند، در هریک مظهر قدرت خدا بیند که هیچ اختلافی مابین این مظاهر نیست و هر کدام از قدرت مطلقیهٔ صانع خویش سخن می‌راند. در این مقام معلوم می‌گردد که، هر چه در آسمان‌هاست در زمین است، و هر چه در زمین است در آسمان‌هاست، و آنچه در غیب است در شهادت است، و ظاهر عنوانی است بر باطن.

کسی که خیال می‌کند، خیال خود را به حروف و کلمات تعبیر آورد، و این حروف و کلمات را به صورت خیال خود ترکیب نماید و عکس مسأله، اگر عیبی در حروف و کلمات افتد که عاقل بشنود و

ببیند، می‌فهمد که آن کس چه خیال کرده است. همچنین، عکس عوالم به دنیا افتاده و عکس جملگی با عکس صانع آنها در دل ماست و هر چه دل صاف‌تر بود، عکس‌ها روشن‌تر نمایان گردد. بنابراین، در انسان عوالم چهارگانه مذکور وجود دارند، ولی برای اذهان عمومی که در زندان عالم طبیعت محبوس است، ادراک آن سخت و دشوار است. اما با این همه، اگر به استعدادها و قوای عالیۀ ادراکی خود نظری بیفکنیم، می‌بینیم که از وجود عقل و علوم و افکار ذهنیه، راهی به تصویر مجردات آماده است.

عقل، هستی مجرد

اگر در صورت عقلیه که در ذهن مُرْتَسَم است تأملی نماییم، درمی‌یابیم که این صورت موجود بوده و دارای هویت و هستی است. برهان بر هستی صور عقلیه، آثاری است که بر آنها مترتب است و این آثار موجودات خارجیه، از آن صُور است. مخترعان و ارباب صنایع و هر فاعل مختاری که از روی قصد و اراده کاری را انجام می‌دهد، بر طبق نقشه علمیه و صورت ادراکیه‌ای است که در ذهن قبلاً آماده نموده، و پیدایش فعل و عمل در خارج، نمود و ظهوری است از آن صور.

گرچه صُور علمیه و عقلیه، هستی واقعی دارند اما هستی آنها از سنخ محسوسات نیست، زیرا اشاره حسیه بر آنها راه ندارد و دارای ماده، مقدار، سمت و مکان نیستند. چه اگر ماده و جسم بودند، چندین صور عقلیه از آن اشیاء مختلفه به جهت تزامم اجسام در ذهن جمع نمی‌شدند.

موجودیت و هستی صور عقلیه، نوعی از هستی مطلق است و بهترین تعبیر برای مجردات این است که گوییم، هر یک از آنها از امواج هستی مطلق است.

برای مجرد از ماده، هستی و موجودیت حقیقی است و صور عقلیه و علمیه، وسیع و محیط و برتر از هستی حسیه است. کسانی که هستی را منحصر به ماده و مادی دانسته‌اند، نهایت قصور ادراک و محدودیت در تفکر دارند.

و اما خود عقل، جوهری است مجرد از ماده و جسم و صفات آن، یعنی بُعد و مساحت جسمی ندارد و اشکال هندسی، عارضی او نیست و از صفات طبیعیۀ مانند حرارت و برودت و رنگ‌ها و طعم‌ها منزّه است.

مقام عقل مجرد، برتر است از صور عقلیه، زیرا که عقل جوهر است و از توابع و ظهورات موجود دیگری نیست، بلکه در حد ذات خود حقیقی بوده و قائم به خود می‌باشد، لیکن صور عقلیه، قائم به خود نیستند.

فعلیت عقل، ادراک و تعقل است و در ادراک، حاجت به آلت دیگر و قوای خارج از خود ندارد، ولی نفس در ادراک حسی مانند دیدن و شنیدن، نیاز به آلت باصره و سامعه دارد.

مراتب عقل

عقل مجرد، دارای مراتبی است و در هر یکی از این مراتب، از برای جوهر عقلی حدی است در وجود که با مراتب دیگر متفاوت است.

مرتبه اول: عقل هیولائی است و آن جوهری است که در شؤن و کمالات حیوانی به مقام تام رسیده و همه جهات و قوای حیوانی در او بالفعل است، ولی مستعد برای قبول صور علمیه است و هرگاه تعالیم فراهم شود، بی‌درنگ صور علمیه را می‌پذیرد و مثل صفحه ساده، لوحی است که از همه نقوش عاری است، ولیکن مهیا برای قبول نقش‌های مختلفه است.

فرق بین حیوان محض و انسان، همین عقل هیولائی است و حیوان محض، استعداد حصول کمال عقلی را ندارد، ولی انسان هرچند عاری از ادراکات عقلی شود، استعداد حصول کمالات عقلی را دارد. صورت حیوانیت و قوای حیوانی در انسان به واسطه عقل، ضعیف است، از اینرو نتوانسته تمام قوه و استعداد انسانی را تبدیل به شؤن حیوانیت کند و در عین این که او حیوان بالفعل است، استعداد کمالات عقلی را دارا است.

مرتبه ثانیه: عقل بالمکه است. نفس در این مرتبه آقوی و برتر از کیفیت عقل هیولائی است، زیرا در این مرتبه، رفته رفته مقداری از قوه محض کمال عقلی به فعلیت رسیده، بدین معنی که نفس قضایای کلیه بدیهیه را درک می‌کند، مانند ادراک این که «جمع نقیضین محال است» یا «معلول بی علت نیست و به محض عدم علت، معلول نیز معدوم است».

مرتبه ثالثه: عقل بالفعل است. نفس در این مرتبه، جوهری است که دارای قدرت و نیروی تفکر و استخراج مطالب نظریه مشکله که مورد نظر و بحث عقلا است، گردیده و می‌تواند به قدرت نظم و برهان و استدلال منطقی دقیق، مجهولات علمیه را از مبادی بدیهیه واضح استخراج کند. و می‌تواند به همین قوه، حل مشکلات نموده و صور علمیه را در آئینه نفس نمایان سازد.

صاحب این مرتبه، از قوه و استعداد انسانی به فعلیت کامل رسیده ولی انحراف برای او امکان‌پذیر است، زیرا غبار عالم حسی، بالمره از چهره اندیشه او زدوده نشده است و تعلق نفس بر بدن و اشتغال علایق به ماده، هنوز در او باقی است.

مرتبه رابعه: عقل مستفاد است. در این مرتبه، غباری که گاهی فضای عالم اندیشه را می‌گرفت و

غفلت رخ می‌داد، نفس از همه آنها منزّه و مبراّ است و در جوهریّت عقلی و فرو رفتن در ادراک معقولات، به قدری شدت یافته که مشاهده معقولاتِ خود کند، و هیچ نیرویی نمی‌تواند او را به عالم حس جذب نموده و پرده بر رخ ادراکات عقلیه اندازد و این مرتبه، نهایت مرتبه کمال عقلی و فضیلت انسانی است.

همان‌طور که در قوس نزول، نخستین صادر عقل است، در قوس صعود نیز کامل‌ترین بازگشت‌کننده، جوهر عاقل است. یعنی مدار عالم امکان، از جوهر عقل شروع شده و در جوهر عاقل ختم می‌شود، و اگر این عقل شکوفا نگردد و تفکر و تعقل به مرتبه کمال نرسد، عبادت نیز در حقیقت به مقام تحقق نخواهد رسید.

اصالت وجود

واقعیت و اصالت، معادل وجود است، و هرچه هستی ندارد اصالت ندارد. حقیقت هستی در مورد خود، عین واقعیت و اصالت است و در ماهیات، هستی‌بخش و حقیقت‌دهنده، وجود است. اگر نور وجود بر ماهیات پرتوافکن نگردد، اشیاء به کلی از دایره هستی محو و در تاریکی عدم ناپدید شوند. زیرا، هستی هر شیء همان نحوه پیدایش اوست که از منبع آفرینش، بدان اشراق می‌گردد. بنابراین، جای تردیدی نیست که وجود، مرادف با کمال، و کمال به هر معنی که باشد، به حقیقت هستی مرتبط است. پس، خیر مساوی وجود، و وجود مساوی با خیر است. این که وجود خیر می‌باشد، از بدیهی‌ترین مسائل حکمت است که چندان نیاز به استدلال نیست؛ فقط با یک تذکار، هر عقل سلیمی که درصدد انکار ضروریات نمی‌باشد، به درستی آن اعتراف دارد. بنا به همین اصل، باید شرّ را که فقدان کمال شیء است، مساوی با عدم، تفسیر کرد.

اگر مسلّم گردید که وجود، خیر و عدم، شرّ است، ماهیت در حد ذات که نه موجود است و نه معدوم، به خودی خود، نه خیر تواند بود نه شرّ. نکته جالب‌تر که از اصل تساوی خیر و هستی به دست می‌آید، آن است که اگر وجود در موردی قصور و نقصان پذیرفت و با فقدان هماهنگ شد، به همان نسبت، خیر آمیخته به شرّ خواهد شد. و در صورتی که وجود، منزّه از هر گونه نقص و ناروایی شد، به شرّ آلودگی ندارد؛ از همین جهت، خیر محض را در هستی مطلق، که ذات اقدس حضرت باریتعالی است، باید جستجو کرد.

شرّ، نسبی است

در اینجا ممکن است تردیدی وارد آید که اگر به راستی خیر همه جا معادل وجود است، در این جهان که جز هستی نیست، جز خیر هم وجود ندارد و شرّور همه امور عدمی هستند، پس این ناروایی‌ها و ناملايمات و زیان‌ها و پلیدی‌ها چیست که در جهان طبیعت، بالعیان مشاهده می‌کنیم؟ و چگونه حکما در این که وجود خیر محض است، دعوی ضرورت کرده‌اند؟

پاسخ منطقی و صحیح آن است که اگر ما هر چه را شر نام دارد، زیر نظر قرار دهیم و هر یک را تجزیه و تحلیل کنیم، سرانجام به این نتیجه قطعی می‌رسیم که شرّور یا مستقیماً از امور عدمی هستند، و یا در نبود کردن اشیاء دیگر مؤثرند. از باب مثّل، مرگ و نادانی و ناتوانی را باید از دسته اول به حساب آورد، چون مرگ جز نابودی زندگانی، و جهل جز نادانی، و ضعف جز ناتوانی، که همان فقدان شیء یا فقدان کمال شیء است، چیز دیگری نیست. ولی درد و نظایر آن، که احساس ناراحتی و ادراک امر منافی با اعتدال مزاج است، هم‌ردیف دسته اول نیست که همه امور عدمی بودند.

در احساس ناراحتی، چند چیز را توأم می‌توان یافت:

اول - احساس ناراحتی که هنگام قطع و جرح عضوی در شخص دردمند حاصل می‌شود.

دوم - تفرّق اتصال یا اختلالی که در دستگاه منظم بدن حاصل می‌شود.

سوم - عوامل داخلی که در اثر ترک مقاومت، این اختلال را به خود راه داده است.

چهارم - عوامل خارجی موجب وقوع حادثه، که باعث قطع یا جرح عضوی گشته‌اند.

تردیدی نیست که احساس و ادراک، هر دو امر وجودی هستند، و ادراک را هر قدر هم که ناملايم باشد، شرّ نتوان گفت. چه، ادراک، یک نوع فزونی و کمالی است که در شخص درک‌کننده حاصل می‌شود، لذا به هر نحو که باشد، خیر و کمال است و برتری انسان از حیوان و حیوان از جماد، به طرز فکر و نحوه ادراک اوست. عوامل داخلی نیز که سستی و ترک مقاومت از خود نشان داده، شر خواهند بود، ولی از جهتی که یک سلسله عوامل تعبیه شده در مزاجند که انتظام داخلی را حفظ می‌کنند، از امور وجودیه بوده و خیر محسوب می‌شوند.

در مثالی دیگر، سرما که از بین برنده میوه‌ها و محصولات است، شرّ است و شرّیت او نه از آن جهت است که کیفیتی است از کیفیات، بلکه از این جهت، کمالی است از کمالات، بلکه شرّیت آن از این جهت است که سبب عدم وصول ثمرات به کمالات لایقّه خود شده است.

هم‌چنین، قتل که شرّ است، نه از جهت قدرت قاتل است بر قتل، یا قاطعیت آلت یا قابلیت قطع عضو مقتول، بلکه شرّیت آن، از جهت زوال حیات است و آن امری است عدمی.

خلاصه آن که، چیزهایی که در حد خود به طور اصل، هستی دارند خیرند، اما در صورتی که وجود آنها نسبت به موجودات دیگر زیان بخش گردد، و در نابودی یک ذات و فقدان کمال آن ذات مؤثر واقع شوند، شر خواهند بود.

این یک مقیاس کلی و حقیقی است که نیک و بد را به وسیله آن می‌توان تشخیص داد، که هر چه خیر است، وجود بوده و هر چه شر است، مرجع آن جز به نیستی نخواهد بود، و این خود یک واقعیت علمی است.

زیبایی و زشتی نیز چنین است چه، آفرینش با زیبایی دوش به دوش هم می‌روند. هر آنچه در جهان دارای هستی است، دارای زیبایی است و این که ما بعضی را زیبا و بعضی را زشت می‌گوییم، به واسطه نسبت و مقایسه است، وجود قیاسی و نسبی دارند نه نفسی. اگر از این قیاس و نسبت درگذریم، دست به روی هر چه بگذاریم زیباست.

این زیبایی که سراسر عالم را فراگرفته، در حقیقت زیبایی ساحت کبریایی است. به عبارت دیگر هر کدام دریچه‌ای است که بخشی از عالم لایتناهی یا زیبایی آن زیبای مطلق را نشان می‌دهد. چه، عالم تعین و شهادت، جز انتشار جلوات علت خود چیز دیگر نیست؛ این انتشار همانا تجلی ذات خداوندی است، پس در این صورت، هر چه هست همه اوست و جز او چیزی نیست و کلام «لَا وَجُودَ إِلَّا اللَّهُ: هیچ وجودی جز خدا نیست» حقیقت محض است.

اما، این زبان ما شایستگی توصیف آن زیبایی را ندارد. وصف زیبایی را از زبان زیبا باید شنید. آن زیبایی که مطلقیت را دربر گرفته، هیچ کس قادر به توصیف آن نیست: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» خدا منزّه است از آنچه در وصف می‌آورند»، اما چه حکمت است که می‌فرماید: «إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» به استثنای بندگان مخلص خدا؟ آری، در این مقام، موصوف به زبان واصف سخن می‌گویند و به عبارت دیگر، موصوف به زبان واصف، زیبایی خود را توصیف می‌نمایند.

برهان حدوث و امکان

در دار وجود و هستی هر کدام از موجودات، متصف به امکان و حدوثند، از نیستی قدم به دایره هستی گذاشته‌اند و بعد از مدت کمی، به سوی نیستی و عدم رهسپار خواهند شد، یعنی در موجودیت خود، محتاج دیگری هستند.

به عبارت دیگر، چون می‌بینیم که موجودات، زمانی موجود و زمانی دیگر فاقد وجودند، درمی‌یابیم

که وجود و هستی نسبت به همه آنها عَرَضی است نه ذاتی، و مسلماً هر چیزی که عَرَضی باشد، منتهی به ذات دیگری است. پس معلوم می‌شود که ممکنات و حادثات، خود به خود به وجود نیامده و در موجودیت خود، محتاج دیگری هستند.

اگر کسی تمام ممکنات را ملاحظه نموده و به نظر کنجکاوی به آنها بنگرد و در سلسله علل و معلولات آنها دقیق شود، خواهد دید که همگی از نظر امکان، برابرند و از این نظر بین آنها فرقی نیست. زیرا نقص و احتیاج از ذات ممکن جدا نتواند بود، و چون همگی ممکنند، لذا خود به خود به وجود نیامده و عقل، حکم به واجب‌الوجود می‌نماید. بنابراین، ممکن، موجود به غیر و قائم به واجب است. در باب خداشناسی و علت و معلول، فلاسفه عقاید گوناگونی دارند. عده‌ای از آنان معتقدند که چون ذات حق تعالی وجود دارد، مخلوق هم وجود دارد و چون خالق بسیط است، از مخلوق بی‌نیاز نیست! اینان در توضیح نظر خود گویند: هم‌چنان که خورشید هست، اشعه آن نیز وجود دارد؛ خورشید نور ایجاد می‌کند و از آن بی‌نیاز نیست.

اشتباه این عده از فلاسفه به روشنی دیده می‌شود، زیرا:

اولاً تقدّم و تأخّر در علت و معلول، به لحاظ ذاتی است نه زمانی. خداوند متعال ازلی است، در حالی که موجودات نبودند و صرفاً مشیت و اراده الهی آنها را به وجود آورد. هم‌چنان که اگر موقعی مشیت و اراده او ایجاب نماید، در آن واحد همه آنها را نابود می‌کند. زیرا ممکن، هم در حین حدوث و هم در بقاء خود، نیازمند علت است.

ثانیاً فلاسفه‌ای که خدا را به آفتاب تشبیه کرده و گفته‌اند هم‌چنان که آفتاب از اشعه خود بی‌نیاز نیست، خداوند نیز از مخلوق خود بی‌نیاز نمی‌باشد! نتوانسته‌اند تفاوت مابین فاعل مختار و فاعل موجب را دریابند.

ماده، علت نخستین؟!

یکی از صفات و خصوصیات ذاتی واجب‌الوجود یا علت نخستین، آن است که غنی‌بالذات باشد، یعنی هیچگونه نقص و احتیاج به وجود او راه نیابد. چه، احتیاج نقص است و نقص، مُنافی وجود ذاتی اوست. از اینجا معلوم می‌شود که علت نخستین، نباید مرکب باشد، زیرا هر مرکبی به اعتباری نیازمند اجزاء خود است و لذا ناقص است. از سوی دیگر، تردیدی نیست که هر مرکبی بالاخره منحل می‌شود و به طور قطع ثابت شده، هر چه اجزاء ترکیبیه زیادتر باشد، زودتر فانی می‌شود. در مورد مسأله جزء لایتجزّاً از دیر زمان اختلاف است: گروهی معتقد بودند، هر جسمی مرکب

است از اجزائی که به هیچ وجه قابل قسمت نیست. جماعتی را عقیده بر این بود که اجسام تا حدی قسمت پذیرفته و سرانجام توقف می‌پذیرد. دسته‌ای دیگر گفتند جزء لایتجزّاً محال است و هرگز جسم از فراهم گشتن چیزی که نیست، حاصل نمی‌شود.

اما در این میان، مادیون و آنهایی که علت نخستین را ماده می‌دانند، تلاش می‌کنند که ماده را امری بسیط فرض و قلمداد نمایند، زیرا می‌دانند که هر چه شیء بسیط‌تر باشد، از فناء به دورتر است. بدین جهت، آنان علت نخستین یا جوهر فرد را آنقدر با صلابت و کوچک می‌دانند که دیگر قابل تقسیم نباشد.

بطلان جزء لایتجزّاً

برخلاف تصور مادیون، در فلسفه، بطلان ظهور جوهر فرد و صحت زوال صورت و عرض، و پوشیدن صورت و عرض دیگر، ثابت شده است و محقق گردیده که جوهر فرد یا جزء لایتجزّاً که در اصطلاح متأخرین از آن به اتم تعبیر شده، باطل است. ذیلاً به عنوان نمونه به ذکر برخی دلایل در این زمینه می‌پردازیم:

مقدمتاً باید دانست که قسمت‌پذیر بودن، چند گونه است:

اول - آن که جسمی را دو پاره کنند از هم جدا، این گونه قسمت، شاید در جزء لایتجزّاً از غایت خردی ممکن نباشد، و آلتی که در آن اثر کند به دست انسان نباشد.

دوم - قسمت در واهمه، ممکن است جسمی به غایت خرد باشد و وسیله‌ای برای تقسیم آن نباشد، اما واهمه می‌تواند امتداد کوچکی تصور کند، مانند میلی‌متر و آن را تقسیم کند.

سوم - قسمت به حکم عقل، چه ممکن است واهمه گاهی از تصور حقیقت بعضی امور عاجز شود و عقل برخلاف آن حکم کند. مانند این که عقل گوید از میت نباید ترسید و واهمه می‌ترسد. واهمه یک‌هزارم میلی‌متر را بی‌طول و عرض می‌پندارد، اما عقل گوید که آن هم طول و عرض دارد و هر چه بُعد است، نصف و ثلث و ربع دارد الی غیرالتهایه.

نخستین دلیل بر این که جزء لایتجزّاً باطل است، آن که به فرض سه جزء لایتجزّاً را کنار هم قرار می‌دهیم. البته آن چیز میانه، دو طرف را از تماس با یکدیگر بازمی‌دارد و نمی‌گذارد جزء واقع در یک طرف، به جزء واقع در طرف دیگر مماس گردد، لذا ناچار جزء میانی تقسیم شود، یک جانبش مماس طرفی است و جانب دیگرش مماس طرف دیگر، هر چه اجزاء را نرم فرض کنیم مانند سرمه سائیده، باز هم هر جزء به همین دلیل تقسیم می‌گردد.

دلیل دوم بر بطلان جزء لایتجزّاً این که، پنج جزء لایتجزّاً را به فرض در نظر می‌گیریم و سه جزء آنها را کنار هم در یک ردیف می‌چینیم و جزء چهارم را روی یک جزء کناری، و جزء پنجم را روی جزء دیگر کناری قرار می‌دهیم. آنگاه فرض می‌کنیم آن دو جزء فوق به سمت هم حرکت می‌کنند، چنان که یکدیگر را روی جزء میانی ردیف پایین ملاقات کنند، آن دو جزء فوق بر مفصل‌های ردیف پایین قرار گرفته، همه تقسیم می‌شوند.

دلیل سوم آن که دو جزء را کنار هم می‌گذاریم و جزء سوم را زیر یکی از آنها و جزء چهارم را روی دیگری قرار می‌دهیم، بعد جزء بالا و پایین را طوری حرکت می‌دهیم که یکدیگر را در مفصل اجزاء میانه ملاقات کنند، در این صورت همه اجزاء تقسیم خواهند شد.

البته شواهد دیگر نیز بر بطلان جزء لایتجزّاً داریم: آسیا و هر چه مانند آن بر دور خود می‌گردد، به فرض مرکب بودن از اجزاء لایتجزّاً، معلوم است که اجزاء محیط دایره بیشتر است از اجزاء نزدیک‌تر به مرکز، و هر چه از محیط دورتر شود، اجزاء کمتر خواهد شد. فرضاً در قسمتی از دایره، هفت جزء در نظر می‌گیریم و آسیا را به اندازه آن هفت جزء حرکت می‌دهیم. چون آسیا به اندازه هفت جزء محیط حرکت کند، مرکز مثلاً به قدر یک جزء حرکت خواهد کرد. و اگر محیط آسیا به اندازه دو جزء حرکت کند، به همین نسبت حرکت مرکز دایره کمتر از یک جزء خواهد شد، یعنی آن جزء قابل تقسیم است. بعضی از طرفداران جزء لایتجزّاً در برابر برهان فوق، مدعی شده‌اند که در شرایط مذکور، محیط آسیا به اندازه یک جزء حرکت می‌کند با یک جزء مرکزی، بعد جزء مرکزی می‌ایستد تا پیرامون دایره به اندازه شش جزء دیگر حرکت کند، پس جزء لایتجزّاً قسمت‌پذیر نیست. اما این امر امکان‌پذیر نیست، زیرا در آن صورت باید آسیا از هم بپاشد و اجزاء آن پراکنده شود، چه اگر قسمتی از آن را نگه دارند و قسمت دیگر را حرکت دهند، مسلماً آن دو قسمت از هم جدا خواهند شد.

بنابراین، عنصر فرد، نه وجود ذهنی دارد و نه وجود خارجی، بلکه در فرضیه وهمی نیز چنین جوهر به تصور نمی‌آید و چون مورد دقت نظر از جنبه علمی قرار می‌گیرد، حکم به بطلان آن می‌نماید. زیرا ممکن نیست شیء مادی از مقوله جوهر، بدون این که تجزیه‌پذیر باشد، موجود شود. از این رو، هیچ موجودی به حال بساطت در جهان مادیات یافت نمی‌شود و تمام موالید مرگبند و در فلسفه ثابت شده که قوه متلاشی کردن کره آفتاب با قوه متلاشی نمودن یکی از اتم‌ها و ذرات آن کره، متساویند. پس در عالم ماده، موجودی که بسیط حقیقی باشد، وجود ندارد. هر چه را بسیط تصور کنیم، مرکب است، نهایت این که در تشخیصات اولیه با اختلاف و تفاوت به نظر می‌رسد که بسیط است و چون دقت شود، مرکب بودن آن ثابت خواهد شد و در مقام حکومت عقل، همه یکسانند. ساختمان یک حیوان یک

سلولی با ساختمان یک حیوان چند سلولی که اعضاء و جوارح مختلفه دارد، از این جهت در نظر عقل برابرند.

اتم نیز مانند سایر اشیاء دارای ماده و صورت و عَرَض است، و هر یک از این صُور و أعراض را خواص و مبادی و فعل و انفعالی می‌باشد که به واسطه آنها اتم‌ها مانند اجسام و انواع خود از یکدیگر امتیاز و جدایی دارند. کشفیات بعدی در علوم تجربی نیز این موضوع را ثابت کرد و بدین جهت، اکثر دانشمندان جدید نیز اعلام کردند که جزئی از اجزاء ماده را نمی‌توان یافت که قابل تقسیم نباشد، ماده به هیچ وجه نمی‌تواند بسیط باشد و علت نخستین تلقی شود.

حرکت جوهری ماده

از علایم بارز و مسلم دیگر نقص و نیازمندی ماده، حرکت است. در عالم ماده هر چیزی دائماً در حرکت است و اصولاً چیزی در آن یافت نمی‌شود که بی‌حرکت باشد. حتی کوه‌ها نیز دائماً در حرکت هستند: «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» کوه‌ها را جامد و ایستاده می‌بینی ولی مانند ابر در حرکتند».

علاوه بر حرکت در أعراض، موضوع اساسی و مهم، حرکت جوهری عالم ماده است که ذیلاً تحقیق در آن، طی اصولی چند بیان می‌شود:

اصل اول - به حکم عقل و طبق قاعده مشهور، هر مابالعرض منتهی به مابالذات است. بنابراین حرکت در أعراض، منتهی به حرکت در ذات است.

اصل دوم - أعراض، هم در وجود و هم در احکام و آثار، تابع جوهرند. بنابراین، می‌توان گفت که دوام و ثبات أعراض، منتهی به دوام و ثبات جوهر و همچنین تجدد و حدوث در أعراض، تابع تجدد و حدوث در جوهر می‌باشد.

اصل سوم - سیر تکاملی و ناموس نشو و ارتقاء در سرتاسر عالم کون و هستی، محسوس و مشهود و به حکم عقل، ثابت و مسلم است، زیرا میل به تحصیل کمالات در هر مادونی، با توجه به نقص و قصور ذاتی خویش، غریزی و طبیعی است. بنابراین، توقف هر موجود ناقص‌الوجودی در یک حد معین، برخلاف طبیعت و ناموس ارتقااست. به عبارت دیگر، تعطیل در افاضه و سد باب فیض، مخالف با غرض اصلی از ایجاد است.

بنابراین، هیچ موجودی در هیچ حدی از حدود توقف نکند، بلکه هر موجودی به خصوص موجود ناقص‌الوجود، به حکم غریزه و طبیعت ذاتیه خویش، هر لحظه به جلوات و مظاهر گوناگون وجود، نگران

و به دنبال کمال جدید، روان است. بدین جهت هر لحظه تغییر صورت دهد و تبدیل هویت کند و از نقص به کمال آید، تا آن گاه که از هر نقص تهی شود و به کمال نهایی خود نایل آید.

وقتی قابلیت قابل با فاعلیت فاعل توأم شود، و از طرفی موانع به کلی مفقود گردد، کیمیای تربیت، هر ذی نقصی را به کمال تبدیل کند. علاوه بر این، هر لحظه از خورشید وجود، پرتوی جدید و جلوه‌ای تازه پدید آید که از آن، ناچار مظه‌ری از مظاهر وجود موجود گردد، و هر موجودی که محل انعکاس این تجلیات پی در پی است، از هر جلوه، کمالی جدید برای او حاصل شود.

اصل چهارم - معنی حرکت جوهریه این است که هیولای جسم از بدو پیدایش تا آخرین مراحل کمال، در هر لحظه و آنی یک فرد از جنس صورت نوعیه که مقوم ذات و حقیقت نوعیه خویش است، به او اضافه می‌گردد و این فرد لاحق در وجود، اکمل از فرد سابق است و در عین حال، فرد لاحق، تمام کمالات و مزایای فرد سابق را واجد است.

هر موجودی که در صراط ترقی و کمال است، در هر مرتبه از مراتب حرکات، کمال مرتبه سابق را از دست ندهد و در عین حال مرتبه لاحق، کمالات و مزایای مرتبه سابق را نیز حائز است.

اصل پنجم - هیولای جسم، در هر لحظه و آنی، صورتی کامل‌تر از صورت اول خود به دست می‌آورد، ولی امتیاز صور متعاقبه از یکدیگر به واسطه اتصال حرکت، معلوم نمی‌گردد. شدت اتصال در حرکت و اتحاد صور در وجود، مانع تشخیص حرکت است و این، موجب جهل عامه و انکار بعضی از خواص، به این حقیقت شده است.

به حکم اصل نخستین، باید کلیه حرکات عَرَضیه منتهی به حرکات جوهریه گردد. ولی تغییر و تبدیل و اوصاف اجسام در أعراض، محسوس و مشهود ماست، لیکن تغییر و تبدیل جوهر، مشهود ما نیست و این موجب انکار و استبعاد منکرین شده است.

به حکم لزوم سنخیت و تناسب بین علت و معلول، باید معلول از سنخ علت و حاکی از وی و مشابه با او باشد، بنابراین علت وجود ثابت، باید ثابت باشد و علت وجود متجدد، متغیر. علیهذا باید أعراض معلول جوهر باشد و تغییر جوهر، دلیل واقعی بر حرکت ذات و گوهر جسم است. به عبارت دیگر، حرکت در کمیت، اثر نیروی ذاتی جسم است. با اعتراف به لزوم سنخیت و مشابهت بین علت و معلول و تصدیق به این که معلول، شأنی از شؤون نازله علت است، باید اقرار کرد به این که ذات و طبیعت اجسام، دائماً در تجدد و حدوث و تبدلند تا بتوانند علت تجدد و حدوث در کمیت و کیفیت و اوصاف عَرَضیه خود باشند.

أعراض در مقابل جوهر، مستقل نیستند و در اصل وجود و صفات، تابع جوهرند. پس صفت تجدد و

حدوث در أعراض، تابع صفت تجدد و حدوث در جوهر و ناشی از اوست. بنابراین، ماده نه تنها نمی‌تواند بی‌نیاز از علت و واجب‌الوجود باشد، بلکه سراپا غرق در نیاز و احتیاج و حرکت است، و اگر هر آن، فیض و رحمت نامتناهی به عالم نرسد، همه ممکنات نابود می‌شوند.

محرک سکون محض

موجودی که عدم‌پذیر نیست، واجب‌الوجود، و موجودی که عدم‌پذیر است، ممکن‌الوجود می‌باشد. به عبارت دیگر، ممکن‌الوجود یعنی مسبوق به عدم یا مسبوق به او. تمام موجودات ممکن‌الوجود، یا مُحْتَجِزْند، و یا صفت مُحْتَجِزْ، و یا نه مُحْتَجِزْند و نه صفت مُحْتَجِزْ. موجودی که مُحْتَجِزْ است، یا قسمت‌پذیر است مانند جسم، و یا قسمت‌پذیر نیست مانند جوهر، و ممکن‌الوجودی که صفت مُحْتَجِزْ است، عبارت است از عَرَضْ.

در مورد موجودی که نه مُحْتَجِزْ باشد و نه صفت مُحْتَجِزْ، بعضی از علما و فلاسفه گفته‌اند که چنین موجودی نیست جز ذات باریتعالی! در حالی که این اشتباه بزرگی است، زیرا مساوات در صفات سلبی الهی به مانند جسمیت، جوهریت و عَرَضِیت، به مفهوم مساوات در کل ماهیت نیست. در تمامی ممکن‌الوجود، تقدّم و تأخّر وجود دارد. تقدّم و تأخّر در موجودات، علامت حرکت است. یعنی موجوداتی که متقدّم و متأخّرند، همه متحرک هستند و حرکت، یعنی افتراق موجودی از موجوداتی و اجتماع آن با موجودات دیگر. بنابراین، تمامی ممکن‌الوجود ناچار از حرکت است و حرکت، لازمه‌اش محرک است.

گرچه محرک انواع و اقسام دارد، ولی آیا محرک در عین حرکت دادن غیر، خود نیز در حال حرکت است؟ اگر خود او هم در حال حرکت باشد، حتماً برای خودش نیز محرکی هست و باید این حرکت، به محرکی پایان یابد که علت‌العلل بوده و به ذات خویش، متحرک نباشد. به عبارت دیگر، هر محرک نماینده معلول خود یعنی متحرک، و نیز نماینده علت یا محرک خویش است، جز محرک اصلی. لذا، نهایتاً آن محرک، لازمه‌اش محرک نیست، که خود «محرک سکون محض» باشد؛ و این محرک سکون محض عبارت است از خَلْق متعال.

برهان صدیقین

معرفت دسته‌ای در خداشناسی از طریق برهان حدوث و حرکت و امکان است که به وسیله استدلال

و آیات آفاقی، او را شناخته‌اند. معرفت دسته‌ای دیگر، از راه برهان معرفت نفس است که ایشان به وسیله آیات انفسی، خدا را شناخته‌اند. اما معرفت دسته‌ای، به طریق برهان صدیقین است که از ذات خدا به وجود او پی برده‌اند، بدین ترتیب که:

درک و شعور انسان در نخستین قدمی که برمی‌دارد، هستی خدای جهان را روشن می‌سازد چه، هریک از پدیده‌های واقعیت‌دار را که در جهان می‌بینیم، دیر یا زود واقعیت خود را از دست داده و نابود می‌شوند. از اینجا روشن می‌شود که جهان مشهود و اجزاء آن، عین واقعیت نیستند بلکه به واقعیتی ثابت تکیه داده و با آن واقعیت، واقعیت‌دار می‌شوند و تا با آن ارتباط و اتصال دارند، هستی‌شان باقی است و چون از آن بریدند، نابود می‌شوند و آن واقعیت اصیل، جز وجود مقدس حق تعالی نیست. بنابراین، راه خداشناسی، راهی است بسیار روشن و انسان با نهاد خدادادی، آن راه را می‌پیماید و هیچ پیچ و خمی ندارد. از این‌رو خداوند متعال امر می‌کند مردم در آیات قرآن مجید تدبّر کنند و به مجرد ادراک سطحی قناعت نکنند و در بسیاری از آیات، جهان و جهانیان را علامت و نشانه‌های خود معرفی فرموده است و با کمی تعمق و تدبّر روشن می‌شود که آیه و نشانه آن است که دیگری را نشان دهد نه خود را.

بنابراین اگر جهان و پدیده‌های جهان، آیات و نشانه‌های خدای جهان باشند، هیچ موجودی استقلال وجودی از خود نخواهد داشت و جز خدای پاک نشان نخواهد داد و کسی که به تعلیم و هدایت قرآن مجید، با چنین چشمی به چهره جهان بنگرد، جز خدای پاک درک نخواهد کرد، و به جای این زیبایی که مردم در نمود جهان می‌یابند، زیبایی نامتناهی خواهد دید که از دریچه تنگ جهان، خودنمایی و تجلی می‌کند. آن وقت است که خرم هستی خود را به تاراج داده و دل به دست محبت خدایی می‌سپارد.

حقیقت واجب‌الوجود

حقیقت واجب‌الوجود که وصول به کُنْهِش محال بود، وجود صرف یا صرف حقیقت وجود باشد، و محال است که حقیقت اقدسش ماهیتی از ماهیات یا مرکب از ماهیت و وجود، یا مؤلف از سنخ وجود و سنخ عدم وجود، یا مُزدَوَج از وجدان شیء و فقدان شیء دیگر باشد. به عنوان مثال، صرف حقیقت بیاض، آن بود که از قَد و نداشتن بیاض، خالی و مُعَرّاً باشد و به هیچ نحوی از انحاء، فاقد بیاض را مَتَّصِف نباشد، و نیز حقیقت بیاض آن بود که جمیع مراتب سواد را فاقد بود و جمله جهات بیاض را واجد باشد. در چنین صورتی، حدی از حدود بیاض را در آن اعتبار نتوان کرد، چه اگر محدود به حدی

از حدود بیاض شود، بالاتر از آن حدّ، مقامی دیگر به تصور آید.

پس، حقیقت واجب‌الوجود، وجودی بود که از جمیع جهات عَدَمِیه و جمله جهات هُویّه و کافّه مفاهیم، در مرتبه ذات خود خالی و مبرراً باشد. چون چنین شود، جمیع انحاء وجود را به نحو بساطت واجد بود، چه اگر واجد ترکیب بود، محدود شود و محدودیت، مخالف صِرافت است.

پس صِرف حقیقت یا صرف وجود از جمیع جهات امکان و امتناع، و صِرف علم از جمله جهات جهل، و صرف قدرت از کافّه جهات عجز، و صرف حیات از همه جهات موت، خالی باشد. پس اوست صرف حقیقتی که وجود اقدسش از تمام جهات عدم و جمله مراتب امتناع و کلیه مفاهیم ماهیات و جمیع سمات امکانات، پاک و منزّه بود.

«فَهُوَ صِرفُ الْوُجُودِ الَّذِي لَا أَمَّ مِنْهُ وَلَا أَعْلَى وَلَا أَكْمَلَ مِنْهُ وَلَا أَقْوَى وَلَا أَظْهَرَ مِنْهُ وَلَا أَحْلَى فَهُوَ الْمُبْدِعُ الْأَعْلَى وَالْمَقْصَدُ الْإِنْسَانِي رَبُّ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى، تَبَارَكَ وَتَعَالَى، فَهُوَ الثَّابِتُ الْحَقُّ وَالْغَنِيُّ الْمَطْلُوقُ: پس اوست صرف وجودی که نیست کامل‌تر و بلندتر از آن، و نیست تمام‌تر و کامل‌تر و قوی‌تر از آن، و نیست ظاهرتر و زیباتر از آن، پس اوست ابداع کننده اعلی، و اوست مقصد روشن و اوست پروردگار اول و آخر، بزرگ است و بلندمرتبه، و اوست حق لایزال و غنی مطلق».

وجود موصوف به جاعلیه، جهت ذاتش بعینها جهت جاعلیه و فیاضیه بود؛ و وجود موصوف به مجعولیّه، جهت ذاتش بنفسها جهت مجعولیّه و مفاضیه باشد. به عبارت دیگر، هر وجودی که جاعل بالذات باشد و مُفیض تامّ بود نسبت به وجود دیگر، باید جهت ذاتش بعینها جهت اقتضاء و افاضه باشد به وجودی که مجعول بالذات اوست، و هر وجودی که مجعول بالذات باشد، باید جهت ذاتش بعینها، جهت مقتضائیه و مفاضیه وجودی باشد که جاعل بالذات او بود.

تجدّد و تبدّل مفاض، مستلزم تجدّد و تبدّل افاضه مطلقه نمی‌باشد، یعنی احاطه او مداوم است به نحو قادریت به جمله مقدورات، و عالمیت به کلیه معلومات، و قاهریت به کافّه مقهورات، و علیت به همه معلولات «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ: مسلماً او به هر چیزی احاطه دارد».

جاعل بالذات باید که از کلّ نقایص مبرراً بوده و از جمیع جهات بسیط و صرف وجود باشد. علم صرف وجود باید عین ذاتش باشد، چون ذات او صرف وجود است باید که علم او نیز صرف علم باشد، پس اگر فردی از افراد یا درجه‌ای از درجات را فاقد بود، لازم آید که صرف علم نباشد.

جاعل بالذات باید نسبت به مجعول بالذات خود، غنی بالذات باشد، و مجعول بالذات نسبت به جاعل بالذات خود، باید فقیر بالذات باشد؛ قرآن نیز می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ

الْغَنِيِّ الْحَمِيدُ: ای مردم شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز ستوده است.»

هیچ مخلوقی قائم در ذات او نباشد، بلکه به ذات او قائم بود و به افاضه او مَدَوَّت. ذات او نه عَرَض بود نه عَرَضی و کَیف به ذات او راه نیابد زیرا که کَیف ذاتاً از أعراض بود. احاطه او، احاطه وجودی بود، زیرا اگر احاطه وجودی نباشد، محیط نقل مکان کند به انتقال مُحاط. بر ساحت اقدس باریتعالی، اضافه راه نیابد، زیرا اضافه عبارت بود از عَرَضی که تَفَعَّل او بی‌تَفَعَّل دیگری ممکن نشود و در مفهوم هر یک، معروضی مأخوذ است.

ظهور و خفای شؤون و اعتبارات به سبب تَلَبُّس، علت تَغییر حقیقت وجود و صفات حقیقیه او نمی‌شوند، بلکه مبتنی بر تَغییر نسبت و اضافات است و مقتضی تَغییر ذات نیست. اگر عمرو از یمین زید برخیزد و بر یسارش نشیند، نسبت زید با او مختلف نمی‌گردد؛ هم‌چنین است حقیقت وجود و صفات حقیقیه او.

به عبارت دیگر، حقیقت وجود محض، با تَلَبُّس به امور شریفه کمال، زیادتی نگیرد و به جهت ظهور مظاهر خسیسه، نقصانی نپذیرد؛ چنان که اگر نور آفتاب بر پاک و پلید تابد، تَغییری به بساطت نوریت او راه نیابد، نه از مُشک بو گیرد نه از گل رنگ، و نه از خار، عار و نه از خارا، ننگ.

حقیقت حق تعالی جز هستی نیست، و هستی او را انحطاط و پستی نی، منزّه است از تَغییر و تبدل، و میراست از تعدد و تکثر. خدایی که از همه نشان‌ها بی‌نشان، نه در علم گنجد و نه در عیان؛ همه چندها و چون‌ها از او پیدا و او بی‌چون و چند؛ همه چیزها از او مُدَرک و او از احاطه ادراک بیرون، چشم سر از مشاهده جمالش خیره و دیده دل بی‌ملاحظه جمال و کمالش تیره.

حق تعالی همه جا حاضر است و به ظاهر و باطن همه ناظر، زهی خسارت که ما دیده از لقای او برداشته، سوی دیگر نگریم و طریق رضای او بگذاشته، راه دیگر سپریم.

ماسوای حق تعالی در معرض زوال است و فناء. حقیقتش معلومی است معدوم، و صورتش موجودی است موهوم. دیروز نه بود داشت و نه نمود، امروز نمودی است بی‌بود، پیداست که فردا از وی چه خواهد گشود. زمام انقیاد به دست آمال چه دهیم و پشت اعتماد بر این دنیای فانی چه نهیم؟! باید که از همه برکنیم و در خدای بندیم و از همه بگسلیم و با خدای پیوندیم. اوست که همیشه بوده و همیشه باشد و چهره بقایش را خار هیچ حادثه نخراند.

جمیل علی‌الاطلاق اوست، هر جمال و هر کمال که در جمیع مراتب ظاهر است، پرتو جمال و کمال اوست که آنجا تابیده. ارباب مراتب، سِمَت جمال و صفت کمال از او یافته، هر جمالی که بینیم اثر جمال او و هر کمالی که مشاهده کنیم، ثمره کمال اوست.

این صفات از اوج کلیّت و اطلاق، تنزّل کرده و در حسیّیّ جزئیّت و تقید، تجلّی نموده تا ما از جزء به کلّ راه بریم و از تقید به اطلاق روی آوریم، نه آن که جزء را از اطلاق، ممتاز دانیم و به مقید از مطلق بازمانیم.

«توحید»، یگانه گردانیدن دل است، یعنی تخلیص و تجرید آن از ماسوای حق، هم از روی طلب و ارادت و هم از جهت علم و معرفت، یعنی طلب و ارادت او از همه مطلوبات و مرادات منقطع شود و همه معلومات و معقولات از نظر بصیرت وی مرتفع گردد، از همه، روی توجه بگرداند و به غیر از حق، او را آگاهی نماند.

سپاس موفور و ستایش نامحصور بر صِرف وجودی که مستور است از غایت ظهور، و محجوب است از شدّت نور. از توحّد در ذات، برتر است از درک هر عارف، و از تفرد در صفات برتر است از وصف هر واصف. اوست مختصّ به وجود و قدّم، و ماسوای اوست مخصوص به حدوث و عدم. اوست ابتدای هر وجود و اوست انتهای هر موجود.

حدود معرفت به ذات خدا

علم تامّ به کُنّه حقیقت هر چیز حاصل نشود مگر آن که مُدرک را احاطه تامّه به کُنّه آن حقیقت باشد. در معرفت به کُنّه حقیقت، احاطه مُدرک باید به نحوی باشد که هیچ وجه از وجوه ذاتیه آن از احاطه مُدرک خارج نشود. اگر احاطه مُدرک به طریق مذکور نشود، لازم آید که علم تامّ به کُنّه آن حقیقت، از برای مُدرک حاصل نشده باشد.

معرفت حقیقت برای هر فردی از افراد به وسیله علم حصولی بود، یعنی علمی که صورت علمیه آن بعینها صورت عینیه نبود. علم نفس به هریک از صورّ خارجی به واسطه صورتی بود که در نفس حاصل می شود، یعنی به واسطه وجود ذهنی. اما وجود ذهنی، وجودی است غیر اصیل، لیکن صورت اولیه، وجودی است عینی و اصیل. ماهیات اشیاء خارجی بعینها، یعنی به ذوات ماهویّه عاریه از وجود خارجی، در مُدرک حاصل شود. به عبارت دیگر، اشیاء خارجی در ذهن موجود شوند به وجوداتی که آثار ظواهر خارجی در آنها مترتب نشوند.

اگر ذات باری تعالی در مُدرک حاصل شود، لازم آید که ذات او مانند اشیاء خارجی شود، لذا معرفت کامله مُحاط بر محیط وجودی، غیر ممکن بود و الا لازم آید که علم تامّ مُدرک به مُدرک شود. بنابراین مخلوق را راه معرفت به کُنّه حقیقت حق تعالی مسدود، و احاطه عقول و اوهام بر حقیقت ذات اقدس الهی مُحال و ممتنع است.

این که گفته می‌شود معرفت به او به واسطه علم حصولی ممکن نیست، بدین جهت است که مستلزم حصول صورت است در ذهن، و حق تعالی را صورت و شبیه نیست، لیکن معرفت به او با علم حضوری ممکن است. در این مرحله نیز اگر مراد کسی از علم حضوری، همین معرفت مجمل باشد، نعم‌المطلوب، و اگر مراد کسی غیر از این و معنی دیگری باشد، توان گفت که چنین شخصی از شدت فطانت و کثرت حکمت کذایی، داخل در سلسله مشرکین گردیده است.

«هرکس بگوید در خداوند عالم، چرا، به تحقیق معلل کرده است او را، و هرکه گوید از کدام زمان است، به تحقیق ابتدا قرار داده است او را، و هرکه بگوید در چه چیز است، به تحقیق ضم کرده، یعنی چسبانیده است او را به چیزی، یا مظروف کرده است او را به ظرفی از زمان یا مکان، و هرکه بگوید تا کدام زمان است، به تحقیق انتها قرار داده است او را، و هرکه بگوید تا فلان غایت، به تحقیق دو تا کرده است او را، که یکی او و دیگری فلان غایت، و هر که دو تا کند او را، به تحقیق جزء جزء کرده است او را، و هر که مجزاً کرد او را، به تحقیق ملحد شده است در او و از اعتقاد حق برگشته است به سوی ضلالت و گمراهی».

به درستی که نمی‌شناسد خلق حق تعالی را، مگر با درک احتیاج این عالم منظوم و محکم به صانعی که مدبر و حی و قادر و عالم و سمیع و بصیر است، و این معرفت را دو طرف می‌باشد: یکی تعلق به عالم دارد و معلوم آن، محتاج مدبری است و دیگری تعلق به حق تعالی دارد و معلوم آن، اسماء مشتقه است از صفات، که داخل در حقیقت و ماهیت او نیست. این هم ثابت است که اگر کسی اشاره کند به سوی چیزی و بگوید که چه چیز است آن، ذکر اسماء مشتقه او، اثبات کیفیت ماهیت نمی‌کند. ما مشاهده می‌کنیم وجود و علم و قدرت خود را و می‌دانیم که از ذوات ما نیستند، بلکه همه اینها از فیاض حقیقی است، و نیز مشاهده می‌کنیم نقایص آنها را که عدم و عجز و جهل باشد. در اینجا توصیف می‌نماییم حق تعالی را با کمالات، و تنزیه می‌کنیم او را از نقایص، و می‌بینیم که صفات و افعال و آثار او در بدن ما هویدا است.

این که گوییم اوست واجب‌الوجود، عبارت است از استغناء او از فاعل، یعنی سلب سبب است از وی، و یا این که گوییم اوست موجد کل موجودات، اشاره است به افعال خداوند، که همه اینها اخبار است از غیر ذات حق تعالی.

حق تعالی تغییر نمی‌یابد به تغایر مخلوق و متجدد نمی‌شود به تجدّد محدود، و نمی‌توان وصف کرد او را با کیف، به جهت آن که کیف از جمله مخلوقات اوست. وجود او اظهر موجودات است و ظاهر نمی‌کند او را غیر او؛ او حقیقت وجود محض است و تمام‌تر از او نیست، و وجود ممکن، رشحه فیض

اوست. پس زعم وصول به کُنه حقیقت مقدسه، باطل و مدعی آن کاذب است.

صاحبان نعمت عالیه، ذات اقدس او را ادراک نمی‌کنند، و خردمندان زیرکی که در دریای فکر غوطه می‌خورند، در حقیقت ذات او چیزی درک نمی‌کنند. جمال احدیتش از وصمت ملاحظه افکار مبرا و جلال صمدیتش از ضخمت ملابسه اذکار معرا. مبارزان میدان فصاحت را در وصف او مجال عبارت تنگ و سابقان عرصه معرفت را در تعریف او پای اشارت لنگ است. پایه رفعت ادراکش از مناو له حواس متعالی، و ساحت عزت و معرفتش از تردد اوهام و تعرض افهام خالی.

نتیجه تفکر در ذات باریتعالی، حیرت و دهشت و اضطراب است؛ چنان که فرموده‌اند: تفکر کنید در نعمت‌های خدا و در ذات احدیت، تفکر نکنید. صفات او عین ذات اوست، به همان ترتیب که وصف ذات او غیر ممکن است، وصف صفات او نیز ممکن نیست، الا سیر در صفات با تفکر.

بنابراین، ادراک هیچ موحدی به کُنه واحد نتواند رسید، و هرچه ادراک او بدان منتهی گردد، غایت ادراک او بود نه غایت واحد. عجز از رسیدن به مقام ادراک، خود نوعی از ادراک است. اگر سالک دستش از خارج کوتاه و دلش به نور حق روشن گردد، ولایت تامه و حکومت مطلقه را در همه عوالم مشاهده کند و می‌بیند که اسباب در انجام امور، اراده ندارند. از ادراک ذات الهی عقول قاصر است، و منازعاتی که عقلا روی این موضوع دارند، همه از عقل قاصر ریشه گرفته، زیرا عقل عاجز است که در این مورد حکمی قاطع صادر کند. اما موحدی که از درون فیض می‌گیرد و از علم لدنی برخوردار است، قصارت عقل را به خوبی مشاهده می‌کند و می‌بیند که عقلا عاجزند از این که در این مورد سخنی ابراز دارند، لذا پای روی منازعات نهاده و از آنها می‌گذرد.

نهایت معرفت عارفین، اظهار عجز است از معرفت به کُنه ذات الهی. زیرا ساحت عظمت او، اجل است از این که شریعه شود به هر واردی، و یا مطلع شود بر او هر واحدی، «ما عَبَدْنَاكَ: ترا عبادت نکردیم چنان که حق عبادت تو بود» اجتهاد همه، و «ما عَرَفْنَاكَ: ترا نشناختیم چنان که حق شناخت تو بود» اعتقاد همه.

پاکا خداوندی که نهایت عقول را بر بدایات او جز تحیر دلیلی نه، و بصیرت صاحب‌نظران را بر اشعه انوار عظمت او سبیلی نه، ذات نامحدود او را بدایت نه، و صفات نامحدود او را نهایت نه. ازل و ابد در تحت احاطت او، و کون و مکان در طی بساطت او. اوایل در اولیت او، و اواخر در آخریت او، اوایل. ظواهر اشیاء در ظاهریت او، باطن، و بواطن اکوان در باطنیت او، ظاهر، جمیع آزال در ازلیت او، حادث، و جمیع آباد در ابدیت او، وارث.

صفات الهی

صفات ثبوتیه

صفات مقدّسه الهی دو نوع است: سلبی و ثبوتی. صفات سلبی مانند جسم و جوهر و عَرَض و محتاج بودن، و صفات ثبوتیه حق تعالی به مانند علم و قدرت و رحمت و حیات و اراده و ادراک و کلام و صدق و سرمدیه. صفات ثبوتیه حق بر دو قسم است: صفات ذات و صفات افعال.

صفات ذات

صفت ذاتیه عبارت است از آن که برای او در موصوف، مبدأ محقّقی باشد که ظاهر شود به جهت آن، آثار فعلیه در عالم شهود. این مبدأ در ممکن، هیئت مستقرّهای است در ذات آن ممکن، که این صفت قائم است به آن، مانند جود که مبدأ آن، کیفیت نفسانیه‌ای است و اثرش بذل و اعطاء است، ولی این مبدأ در واجب، ذات اقدس است بدون تعدّد جهت، و صادر می‌شود از این ذات بنفْسِها، آثار و افعال، و وحدت ذات به اختلاف آثار، متعدّد نمی‌شود.

صفات ذات حق تعالی، حقیقت واحده است که عین ذات او می‌باشد و آثار این صفات، معانی و مفاهیم متکثره است که همه اشاره به سوی یک مصداق است، زیرا چون مفهوم، غیر وجود خارجی است، تعدّد آن، تکثر عین نمی‌باشد.

در صفات ذات حق تعالی که مقتضی آثار است، تعدّد نیست ولی نظیر نقضیه آن در مخلوق است، به طوری که بر شخص صادق آید که گفته شود معلوم و مقدور و زنده و مراد و مخلوق و مرزوق.

گاهی صفت قائم به موصوف است مانند حیات، علم و قدرت که با هر شخص زنده و دانا و توانا قائم هستند و ما می‌توانیم انسان را به آنها مُتَّصِف کنیم، اما گاهی صفت به موصوف قائم نیست و اگر موصوف بخواهد با آن وصف مُتَّصِف شود، نیازمند به تحقق چیز دیگری است. از اینجا روشن می‌شود که صفات ذات باریتعالی از قسم اول است، و صفاتی که برای خدا پس از تحقق آفرینش اثبات می‌کنند، عین ذات نیستند بلکه زاید بر ذات و صفت فعل‌اند.

فرقه‌ای صفات خدا را زائد بر ذات می‌دانند و گویند اگر صفات خدا عین ذات او شود، پس خدا صفاتی ندارد، در حالی که از عینیت صفات، خالی بودن از صفات لازم نمی‌آید. چه، وقتی ذات از صفات خالی می‌شد که آثار صفات از او ظاهر نمی‌شد، و چون آثار صفات از او ظاهر و صادر می‌گردد، پس در این صورت خُلُوّ صفت لازم نمی‌آید.

در صورتی که صفات ذات او، زائد بر ذاتش باشد، از دو حال بیرون نیست: یا قدیمند یا حادث. در صورت اول تعدد قَدْماً لازم آید و در صورت دوم خُلُوّ ذات از کمالات لازم آید، در این وقت ذات حق تعالی مُتَّصِف به نقایص گردد، و اتّصاف او به نقایص به بدهات عقل باطل است.

از سوی دیگر، اگر صفات ذات حق تعالی زاید بر ذاتش باشد، خالی نیست از این که یا مستند به غیر است و حال آن که ورای او چیزی نیست، و یا مستند به ذات خود است، در این حال چگونه می‌شود که مُفِیض کمالات، قاصر آن کمالات باشد؟! پس چنین نیست که ذات او چیزی و صفات او نیز چیز دیگری باشد، که این مستلزم ترکیب است.

حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام می‌فرماید: «جایز نیست که گفته شود خدا موجودات را با قدرت آفریده، زیرا که در این صورت، قدرت را غیر از خدا قرار داده، بلکه آن را آلت بر خدا مقرر داشته که با آن موجودات را آفریده، بلکه باید گفته شود که خدا موجودات را به قدرت آفریده، این است و جز این نیست که خدا خلق کرده موجودات را به جهت اقتدار بر آنها». حضرت محمد باقر علیه السلام نیز فرموده: «خداوند عالم می‌شنود و می‌بیند، می‌شنود با آنچه که می‌بیند و می‌بیند با آنچه که می‌شنود».

بنابراین، صفات ذات حق تعالی، عین ذات او است و ذات اقدس او حقیقت نور است، زیرا نوری اظهر از وجود و ظلمتی خفایر از عدم نیست، و نور ظاهر است در نفس خود و مُظهِر است در غیر خود، لذا لازم می‌آید که آن نور منشأ ظهور موجودات بوده و حقایق و اکوان از آن ظاهر شوند.

صفات ذات الهی، حقیقیه کمالیه است و انفکاک ذات اقدس او از آنها محال است، و

اتّصافش به اضداد آنها ممتنع است، مانند قدرت، علم، حیات، سمع و بصر که خُلُوّ از اینها موجب نقص و احتیاج است. پس، ممکن نیست که خداوند متعال در زمانی قادر و در زمان دیگر عاجز باشد، و در زمانی حیات داشته باشد و در زمانی دیگر ضد آن را، یا در زمانی عالم و در زمانی دیگر جاهل باشد و همین طور است سمع و بصر که علم به مُبَصَّرات و مسموعات است، امکان ندارد که در زمانی عالم به اینها شود و در زمانی عالم بدانها نشود.

بنابراین اگر وصف کنیم خدا را با صفات ذات، نفی می‌کنیم از او اضداد آن صفات را. پس هرگاه گوییم خداوند عالم حی است، نفی کرده‌ایم از او ضد حیات را که مرگ است؛ و هرگاه گوییم علیم است، نفی کرده‌ایم از او ضد علم را که جهل است؛ و هرگاه گوییم سمیع است، نفی کرده‌ایم ضد شنوایی را که کری است و هرگاه گوییم بصیر است نفی کرده‌ایم از او ضد آن را که کوری است؛ و هرگاه گوییم عزیز است نفی کرده‌ایم از او ضد آن را که خواری است؛ و هرگاه گوییم حکیم است، نفی کرده‌ایم از او ضد آن را که خطا کردن در امور است؛ و هرگاه گوییم غنی است، نفی کرده‌ایم از او ضد بی‌نیازی را که نیازمندی است؛ و هرگاه گوییم حلیم است، نفی کرده‌ایم از او ضد آن را که تعجیل در انتقام است.

جایز نیست که گوییم خداوند عالم اراده کننده است، زیرا که اراده و مشیت و قضا و غضب و آشابه اینها از صفات افعالند، لیکن جایز است که بگوییم خدا قادر و عالم است، زیرا که قدرت و علم و سایر صفات ذاتی حق، عین ذات اوست.

آثار صفات ذات حق در حدوث مشاهده می‌شود، ولی راه بر عقول از ادراک کمالی آن مسدود است؛ چنان که اگر ما وصف کنیم خدا را به بقاء و دوام، تصور نمی‌توانیم بکنیم مگر امتداد زمانی متعاقبه را که می‌آید و می‌رود، در صورتی که این امتداد بر وی جاری نیست، به جهت آن که ماضی و مستقبل و حال بر او نیست.

صفات فعل

مراد از صفت فعل آن است که پس از تحقّق فعل، صفت از فعل گرفته می‌شود، مانند آفریدگار که پس از تحقّق آفرینش، از آفریده‌ها، آفریدگار بودن او مأخوذ و مفهوم می‌شود و این صفت، قائم بر فعل است نه قائم بر ذات اقدس الهی. به عبارت دیگر، هر صفتی را که با ضد آن برای خدا ثابت کنیم، صفت فعل است مانند اراده و لطف. چه، اگر اراده مانند قدرت و علم از صفات ذات الهی بود، اثبات آنچه را که خدا اراده نکرده، نقیض اثبات چیزی می‌بود که خدا اراده

کرده است، و نیز اگر لطف از صفات ذات باشد، قبض، نقیض آن خواهد بود. بنابراین در صفت فعل، جایز است که بگوییم خدا عبادت‌کنندگان را دوست دارد و عاصیان را دشمن، ولی نمی‌توان خدا را وصف کرد به قدرت و عجز که ضد آن است، زیرا در اثبات هر صفتی از صفات ذات، ضد آن را از او نفی می‌نماییم.

صفات افعال که آثار صفات ذات هستند، اتّصاف خداوند عالم به آنها کمال نیست، بلکه قدرت بر آنها کمال است مانند خلق کردن که فی نفسه کمال نیست، بلکه قدرت بر خلق کردن کمال است، و ممکن است که حق تعالی در زمانی به مصلحتی خلق کند و در زمانی دیگر خلق نکند، و همچنین است احیاء کردن و رازق بودن و میراندن که اینها کمال نیستند بلکه قدرت بر اینها کمال است، چه امکان دارد که در زمانی ایجاد اینها مصلحت نباشد و از او صادر نگردد.

مفهوم نفی صفت از خدا

هر واقعیتهایی که از واقعیت‌های جهان را فرض کنیم، واقعیتهایی است محدود و بنا به تقدیری، هستی را داراست و بنا به تقدیری، منفی است، یعنی این واقعیت را مرزی است که بیرون از آن مرز یافت نمی‌شود، تنها خداست که هیچ حدّ و نهایی برای او نمی‌توان فرض کرد، زیرا واقعیت او مطلق است و به هیچ سبب و شرطی مرتبط و نیازمند نیست.

روشن است که در مورد امر نامحدود و نامتناهی نمی‌توان عدد فرض کرد، زیرا هر دوّم که فرض شود غیر از اوّلی است و در نتیجه هر دو محدود و متناهی هستند؛ چنان که اگر حجمی را نامحدود و نامتناهی فرض کنیم، در برابر آن نمی‌توان حجم دیگری فرض کرد و اگر هم فرض نماییم، دوّمی همان اوّلی خواهد شد.

اگر انسان را مورد بررسی عقلی قرار دهیم، می‌بینیم که ذاتی دارد که همان انسانیت ظاهری و شخصی اوست، و نیز صفاتی همراه دارد که ذاتش به آن شناخته می‌شود، مانند این که گوییم زاده فلان شخص و پسر فلان کس است، دانا و تواناست، و یا خلاف این صفات را دارد. این صفات اگرچه برخی از آنها مانند صفت اوّلی و دوّمی هرگز از ذات جدا نمی‌شود، ولی توانایی و دانایی، امکان جدایی و تغییر را دارد، در هر حالی که باشند همه آنها غیر از ذات و هریک از آنها غیر از دیگری است.

این مطلب، یعنی مغایرت ذات با صفات و صفات با همدیگر، بهترین دلیل است بر این که، ذاتی که صفت دارد و صفتی که معرفّ ذات است، هر دو محدود و متناهی هستند، زیرا اگر ذات

نامحدود و نامتناهی بود، صفات را فرامی‌گرفت و صفات نیز همدیگر را فرامی‌گرفتند، در نتیجه همه یکی بود و انسان مفروض، همان توانایی، و توانایی و دانایی عین یکدیگر بودند و این معانی یک معنی بیش نبود.

از این بیان روشن می‌شود که برای ذات اقدس الهی، صفت به معنایی که ذکر شد، نمی‌توان فرض کرد، زیرا چنان صفت، بی‌تحدید صورت نمی‌گیرد و ذات اقدس الهی از هر تحدیدی منزّه است.

ما کمالات زیادی در جهان سراغ داریم که در صورت صفات ظاهر می‌شود و این صفات در هر جا ظاهر شوند، موصوف خود را کامل‌تر نموده و ارزش وجودی بیشتری به آن می‌دهند. بی‌شک همه این کمالات را خدا آفریده و اگر اینها را خود نداشت، به دیگران نمی‌بخشید و تکمیل‌شان نمی‌کرد. پس بنا به قضاوت عقل سلیم، باید گفت خدای تبارک و تعالی هر کمالی را داراست، ولی نظر به این که ذات اقدس باری تعالی نامحدود و نامتناهی است، این کمالات که در صورت صفات ظاهر می‌شوند، در حقیقت عین ذاتند و عین همدیگر، و مغایرتی که در میان ذات و صفات و نیز در میان خود صفات دیده می‌شود، در مرحله مفهوم است و به جهت حقیقت محض بودنش، غیر واحد قابل تقسیم در میان نیست.

وحدت خدا

قال الله تعالى: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَدَّاعُونَ شَهِدَاتٍ مِی‌دهد که جز او معبودی نیست». در این آیه شریفه، خداوند تبارک و تعالی شهادت می‌دهد که معبودی جز او که قابل ستایش باشد، نیست. اما، شهادت بشر و ملک با شهادت حق، متفاوت است. بشر از پشت پرده آثار، و ملک از پشت پرده انوار، و حق تعالی از ذات خود، این شهادت را می‌دهد. توحید مصدر باب تفعیل، اقرار به یگانگی خداست، و متضمن تقدیس و تنزیه نیز هست. مراتب توحید، روی مقامات معنوی مردم مختلف است. هر قدر کمال بیشتر، توحید کامل‌تر و خالص‌تر.

انواع وحدت

وحدت در مقابل کثرت است و آن بر دو قسم است: وحدت مجازی و وحدت حقیقی. اگر وحدت، صفت واحده نباشد، وحدت مجازی است که خود اقسامی دارد:

اول - وحدت عددی: مثل این که گوییم، یک، دو و سه ... این نوع وحدت، فقط در ذهن و تصوّر ما صورت می‌گیرد و حقیقت خارجی ندارد.

دوم - وحدت جنسی: مثل این که گوییم، جنس انسان و اسب یکی است، یعنی انسان و اسب در معنای حیوانیت مشترکند.

سوم - وحدت نوعی: مثل این که گوییم، تمام افراد بشر از سفیدپوست و سیاه‌پوست را انسان نامند و معنای انسانی بر همه صادق آید.

چهارم - وحدت کمی: مثل این که اجسامی را در نظر بگیریم که اینها در مقدار و اندازه، یکی هستند.

پنجم - وحدت کیفی: تأثیر واحدهای که از شمول و جریان و اصابت چند نیروی ظاهری یا باطنی به مقام تحقّق رسد. مثل این که چندی از صنوف و انواع مأكولیه، از لحاظ صحت جسمی یا روحی، تأثیر واحدهای را به مقام ظهور رسانند.

ششم - وحدت وصفی: مثل این که گوییم، تمام افراد یک نوع، مثلاً سیب، در طعم و وصف، یکی هستند.

هفتم - وحدت شخصی: مثل این که گوییم، هرکسی به اعتباری، یکی است و تعدّد ندارد. مقابل وحدت مجازی، وحدت حقیقی است، و آن وحدتی است که از جنس وحدت عددی، جنسی، نوعی، کمی، کیفی، وصفی و شخصی نباشد. ذات اقدس الهی بالاتر از آن است که از این نحو وحدت بر او تصور کرد، آنچه شأن اوست، وحدت حقیقیه الهیه است.

به عبارت دیگر، اگر وحدت صفت واحد بود، ولی صفت از واحد مجزاً بود و هر دو قابل قسمت شوند، این گونه وحدت، وحدت حقیقی غیر حقّه است. اما اگر وحدت صفت واحد باشد، و صفت و واحد از هم مجزاً نبود و قابل قسمت نشوند، یعنی صفت، عین ذات و ذات، عین صفت باشد، چنین وحدت را، وحدت حقیقی حقّه گویند، که نمی‌شناسند آن وحدت را به حدّ کمال مگر راسخون در علم.

اثبات وحدت در میدان جنگ

در جنگ جمل، حضرت امیر^(ع) مشغول صف‌آرایی بود. مرد اعرابی نزد آن حضرت آمد و عرض کرد: آیا تو می‌گویی خدا یکی است؟ بعد از آن که مردم بر وی هجوم آوردند که مگر نمی‌بینی حضرتش مشغول صف‌آرایی است، چه وقت سؤال است؟ آن حضرت فرمود: «دست از

وی بدارید، چون مقصود ما از این همه فعالیت، برای این است که مردم را موحد و خداشناس نماییم».

بعد از آن فرمود: «ای اعرابی، قول در این که خدا یکی است، به چهار وجه تصوّر می‌گردد: دو وجه آن بر خدا روا نیست و دو وجهش بر خدا ثابت است. اما آن دو وجهی که نمی‌توان بر خدا اطلاق نمود، این است که گوییم خدا یکی است و مقصود ما از یک، در مقابل دو و سه و چهار باشد. وجودی که ثانی برای او ممکن نیست، در باب اعداد شمرده نمی‌شود، زیرا آن وحدت را، وحدت عدد می‌گویند. دوم: وحدت جنسی، مثل این که بگوییم یکی از مردم، یعنی از نوع بشر. این دو قسم وحدت، یعنی وحدت عدد و جنس، بر خدا روا نباشد.

اما آن دو وجهی که بر خدا ثابت است، این است که گوییم خدا یکی است، یعنی در تمام موجودات شبیهی ندارد، همین طور است پروردگار ما. دیگر این که گوییم خدا یکی است در معنی، و به هیچ وجه تجزیه نمی‌شود، و برای خدا اجزاء نمی‌توان فرض کرد، نه اجزاء خارجی نه اجزاء عقلی، نه اجزاء وهمی».

دلایل وحدت

در مقام اثبات توحید خداوند جهان، منطق‌های مختلفی وجود دارد که ذیلاً به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم:

اول - اگر واجب‌الوجود متعدّد باشد، هیچ یک بر دیگری تلازمی ندارد، زیرا به حکم عقلی، ارتباط از دو جهت بیرون نیست: یا یکی علت دیگری است، در این صورت بین آن دو ارتباط علت و معلولی برقرار است، و یا این که هر دو، معلول علت دیگرند. در صورت اول، علت خدا و معلول، شایستگی مقام خدایی را ندارد؛ و اما بطلان صورت دوم، آشکار است.

بنابراین در صورت تعدّد واجب‌الوجود، هریک از آنها مستقلاً واجد تمام کمالات و منزّه از تمام نقایص خواهد بود. بدیهی است که به حکم تعدّدشان، هریک واجد کمالات خود و فاقد خصوصیات و امتیازات دیگری است و گرنه تعدّدشان، غیر معقول خواهد بود. و اما در این صورت، هر واجب‌الوجود، مرکّب از وجود و عدم خواهد بود و این شرایط مسلماً در واجب‌الوجود باطل بوده و هر آنچه چنین شود، حادث خواهد بود.

دوم - منطق قرآن کریم است که می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» اگر در جهان، خدای دیگری غیر از خداوند می‌بود، هر آینه عالم فاسد

می‌گشت. پس منزّه است پروردگار عرش از آنچه وصف می‌کنند». چه، اگر دو واجب‌الوجود، دارای قدرت و صفت اراده باشند و هریک از آنها بخواهد در جهان آفرینش، به چیزی هستی بخشد، از سه وجه بیرون نخواهد بود: یا اراده یکی عملی شده و اراده دیگری عملی نخواهد شد، یا این که اراده هر دو جامه عمل خواهد پوشید، و یا این که اراده هر دو عملی نخواهد شد. در صورت اول، یکی واجب‌الوجود و دیگری ممکن‌الوجود خواهد بود، و صورت دوم، باطل است چنان که فوقاً اشاره شد، و در صورت سوم، هر دو عاجز و هیچ یک شایستگی مقام خدایی را ندارد.

اگر کسی اشکال کند که ممکن است دو واجب‌الوجود در هر کار توافق کامل داشته باشند، چنین پاسخ گوییم که واجب‌الوجود باید ذاتی باشد که صفاتش عین ذات، و ذاتش عین صفت او باشد. زیرا اگر موجودی، صفت و ذات او از هم جدا باشد، مرکب است، و چیزی که مرکب باشد حتماً از اجزاء به وجود آمده، پس اجزاء بر خود مرکب، مقدّم می‌گردند و مرکب نسبت به آنها مؤخّر، و لذا چنین موجودی، قدیم و ازلی نبوده و حادث است.

اگر گفته شود که مرکب هم مقدّم است و هم مؤخّر، پاسخ این است که این اجتماع ضدّین و نقیضین بوده و امکان‌پذیر نیست، به علاوه مرکب چون از اجزاء به وجود می‌آید، حادث است و بعداً به وجود می‌آید نه اوّل. بنابراین اگر دو واجب‌الوجود از حیث قدرت و صفت متحد، و در اراده هم متّفق باشند، این دو در ذات هم، متحد بوده و جز یکی نتوانند بود.

سوم - اگر دو واجب‌الوجود فرض کنیم، یا هریک می‌تواند جلوگیری از اراده دیگری کند و یا نمی‌تواند؛ در صورت اوّل عجز هر دو آشکار، و در صورت دوم، عجز هر دو آشکارتر است.

اراده واحد

یکی از احکام مخصوص به علت فاعلی این است که: از واحد جز واحد صادر نگردد، یعنی اگر فاعل، از تمام جهات واحد بوده و به هیچ نحو، تکثر و اجزائی نداشته باشد، جز یک چیز از او صادر نمی‌گردد، چنان که در آب و آتش خصوصیتی است و به آن خصوصیت است که سردی و گرمی از آن دو حاصل می‌شود، اگر این خصوصیت نباشد، لازم می‌آید که از آب، گرمی و از آتش، سردی حاصل شود. در این صورت علت، دارای دو خصوصیت است که به یک خصوصیت معلولی و به یک خصوصیت، معلول دیگری از او حاصل شود و لذا اگر علت دارای دو خصوصیت باشد، از جمیع جهات واحد نخواهد بود.

اگر از واحد، کثیر صادر شود، اجتماع نقیضین لازم آید. به عنوان مثال اگر واحد، علت برای دو چیز باشد مثل «الف» و «ب»، این واحد یا علت، خصوصیتی دارد که بدان جهت منشأ «ب» است و منشأ «ب»، غیر از خصوصیت «الف» است. پس خصوصیت «ب»، نیستِ خصوصیت «الف» است. در این صورت، با اجتماع خصوصیت «الف»، نیستِ خصوصیت «الف» نیز لازم آید و این محال است. بنابراین چنان که فرموده‌اند: «الْوَحْدُ لَا يَصْدُرُ مِنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ: از واحد جز واحد، صادر نمی‌گردد».

بنابراین، جمیع وجودات به اراده بسیط ذاتیه و اقتضای بسیط ذاتی او موجود شوند. چون چنین باشد، باید که فعل او واحد بود و جمیع وجودات به اراده واحد و ایجاد فارید او موجود شوند.

فرق احد و واحد

دو اسم مبارک «واحد» و «احد»، از جهت وحدانیت حق تعالی مشترکند، لیکن از هم امتیاز یافته‌اند به چند چیز:

اول - آن که «احد»، به معنای نفی اجزاء و اعضاء است، یعنی ترکیب نیافته از دست و پا و چشم و گوش و غیر اینها. اما «واحد»، به معنای نفی شریک و نظیر و مثل و مانند است، یعنی شریک و مثل و مانند ندارد. پس «واحد» یعنی مُتَّفَرِّد بِالذَّاتِ و «احد» یعنی مُتَّفَرِّدٌ به معنی.

دوم - آن که «واحد» را از جهت استعمال، اطلاق بر عاقل و غیرعاقل می‌توان کرد، به خلاف «احد» که مخصوص به عاقل است. مثلاً وقتی گوییم در خانه احدی نیست، چنین فهمیده می‌شود که احدی از انسان در خانه وجود ندارد، ولی ممکن است حیوانی در خانه باشد؛ اما «واحد» شامل حیوان هم می‌شود.

سوم - این که «واحد» داخل در اعداد است ولی «احد» داخل در اعداد نیست، گاهی به معنای یکدیگر نیز استعمال می‌شود، چنان که «واحد» را بر نفی اجزاء و «احد» را بر نفی شریک اطلاق می‌نمایند.

در اینجا نکته‌ای به نظر می‌رسد، این که در سوره توحید فرموده: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ: بگو اوست خدای یگانه» و نفرموده «قُلْ هُوَ اللَّهُ وَاحِدٌ»، به جهت آن است که «واحد» مبدأ اعداد است،

لذا وحدتی که از «واحد» استفاده می‌شود، پس از تصوّر دوئیت و نفی آن است. یعنی «یک» در مقابل «دو» در جایی تصور می‌شود که احتمال دوئیت برود، اما «احد» مبدأ اعداد نیست و در اثبات وحدانیت، محتاج به تصوّر دومی و نفی آن نیستیم.

به عبارت دیگر، «احد» صفتی است که انتزاع می‌شود از ذات باریتعالی به اعتبار نفی اجزاء، و «واحد» صفتی است که انتزاع می‌شود از ذات باریتعالی به اعتبار نفی شریک و دوئیت. پس وحدتی که لایق مقام الوهیت و وجوب ذات احدی است، از «احد» استفاده می‌شود نه از «واحد» که مبدأ اعداد است.

یک نکته عرفانی

اگر نور شمس بر جسم لطیف صیقلی مانند شیشه سفید صافی بتابد، آن را چگونه نشان می‌دهد؟ و برعکس، اگر بر جسم سیاه ضخیمی افتد مانند سنگ، مانع اضاءه و انعکاس وی می‌گردد. همین طور نور حقیقی شمس عالم وجود، در هر موجودی جلوه‌گر است، اگر بر قلب پاک بتابد، به قدر صفا و به اندازه نورانیت و استعدادی که در وی است، منعکس می‌شود و بعضی از اوصاف الوهیت را حکایت می‌کند. این است که عارف، به آئینه وجود موجودات و به قدر وعاء و ظرفیت و سعه نفس خود، خدا را می‌شناسد و در وقت ظهور نور احدی خود را در بین نبیند، فقط یک وجود ازلی و ابدی مشاهده کند که به تمام قوا و مشاعر او احاطه دارد، همه را قائم به او و مُستغرق در بحر عظمت جمال و جلال خداوندی مشاهده نماید. در این وقت است که، هر که را بنگرد او را نگریسته، و هر که را دوست بدارد او را دوست داشته، و رو به هر که آرد رو به او آورده است.

اما وقتی آن نور حقیقی بر دل تاریک بتابد، تنها کاری که می‌کند شیئیت و خودیت او را نشان می‌دهد، این است که ماوراء خود را نمی‌بیند و نفس او، پرده و حجاب او می‌گردد. هر چه نظر کند، غیر از خود و محسوسات و چیزهایی که در پیش روی وی قرار گرفته است، چیز دیگری برای او هویدا نیست، مانند همان سنگ سیاه ضخیم که به تابش آفتاب، از غلظت و سیاهی او کاسته نمی‌شود، قابل این نیست که نور در اعماق وی فرو رود و از پشت او خورشید جهانتاب جلوه‌گر گردد.

ولی با این حال در اینجا نکته‌ای است، و آن این که، اگر مدتی اشعه نور خورشید بر همان سنگ سیاه ضخیم بتابد، نور در اعماق وی فرو رود و سنگ بودن او را مبدل به لؤلؤ و گوهر، و

سیاهی او را مبدل به سفیدی، و کثافت او را مبدل به لطافت می‌گرداند. البته قلب انسان از آن سنگ خارا سخت‌تر و سیاه‌تر نیست و اشعه نور وجود الهی کمتر از اشعه نور خورشید نیست، بلکه فیض او غیرمتناهی و رحمت واسعه او بی‌انتهاست.

اگر انسان چندی با خلوص نیت، توجه کامل به مبدأ نماید و روی دل را متوجه به عالم ربوبی گرداند، اشعه نور حقیقی بر اعماق آن دل تاریک نفوذ نموده، رحمت واسعه او، نفس وی را پاک کند، نور در وی منعکس و صفحه قلب نورانی، و پرتو او به ظاهر هویدا گردد و به قلب و قوا و مشاعر او رونق تازه‌ای بخشد، تا آن که عارف در معرفت به جایی رسد که چشم به او بیند، گوش به او شنود، دست و پا به او حرکت کنند و خود را غرق در بحر عظمت وجود خداوندی مشاهده کند، و بعد از آن که خودیت خود را در بین ندید، باقی به حق گردد و در نظر حق بین او یک حقیقت وحدانی جلوه کند.

عارف وقتی مراحل تکامل را پیمود و به منتهی درجه کمال رسید، به عین‌الیقین نور احدی را مشاهده کند و به قلبی که به نور احدی منور گشته، تمیز می‌دهد بین نور حقیقی و نور وحدت بسیط و نور اعتباری را؛ و به چشم بصیرت می‌بیند که وحدت و یکی بودن حق تعالی، غیر از آن وحدت و یگانگی است که در ممکنات تصور می‌گردد.

البته این طریق خداشناسی و درک آن وحدت حقیقه الهیه به وجدان است نه به برهان، و این وحدت به نظر ادراک نمی‌شود، مگر کسی که کمال سعادت و توفیق، شامل حال او گردد و قلب خود را از آرایش طبیعت پاک و پاکیزه نماید. در این وقت ممکن است به اشراق نور معرفت، آن وحدت حقیقه را ادراک نماید و به دل و زبان موحد گردد.

بزرگان فرموده‌اند: حقیقت بسیط که به هیچ‌وجه ترکیبی بر وی راه نیابد، تمام چیزهاست ولی هیچ یک از آنها نیست، یعنی وجود بسیط، همان وجود مطلق است، یعنی وجود لایشرط، که حد و اندازه ندارد. این معنی را می‌توان از لفظ «هُوَ» در «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ: بگو اوست خدای یگانه» استفاده کرد. حضرت امیر علیه‌السلام می‌فرماید: «او داخل در هر چیزی است نه به طوری که ممزوج به او شود و خارج از هر چیزی است نه به طوری که جدا و بی‌ربط با او شود».

و اما این که در حدیث قدسی آمده: «بنده همیشه تقرب می‌جوید با انجام دادن نوافل، تا می‌گردم من چشم او، که به او می‌بیند هر چیزی را، و می‌گردم گوش او، که می‌شنود به او هر چیزی را...»، مقصود از این که خدا چشم و گوش و سایر اعضا بنده می‌شود، این است که عارف از شدت ارتباط و اتصال به او، از خود بیگانه شده و با او آشنا گشته، و چنان غرق در بحر عظمت

حق تعالی می‌گردد، که به او می‌بیند و به او می‌شنود، گویا وجود کونیّه او، مُندک در وجود حق تعالی گشته و خودیت را از دست داده و باقی به حق گردیده است.

معانی الصّمد

یکی از صفات ثبوتیه خداوند، صمد بودن اوست. الصّمد را می‌توان به چند معنی به حق تعالی نسبت داد:

اول - سید مُطاع.

دوم - پناه دهنده از بلیات و آفات.

سوم - آن که منزّه و مبرّاست از نقایص ممکنات، مانند جسمیت و جوهریت و احتیاج به زمان و مکان و غیر اینها از خواص اجسام.

در اخبار معانی بسیار برای «الصّمد: بی‌نیاز» وارد شده است. حضرت باقر^(ع) می‌فرماید: الصّمد آن کسی است که جوفی بر او نباشد، که کنایه از وجود بسیط است، یعنی از چیزی ترکیب نیافته، و نیز فرموده: «الصّمد» یعنی قائم به ذات و غنی از غیر. بزرگان فرموده‌اند: «الصّمد» یعنی بالاتر و برتر از آن است که تغیر و تبدّل پیدا کند و در معرض فساد و فناء واقع گردد.

از حضرت زین العابدین^(ع) پرسیدند از معانی «الصّمد»، فرمود: «الصّمد» کسی است که شریکی برای او نیست و خسته نگرداند او را حفظ چیزی، و نیز چیزی از او غایب و دور نیست.

حضرت صادق^(ع) فرمود: جماعتی خدمت پدر بزرگوارم آمدند و سؤال کردند از معانی «الصّمد»، فرمود: «الصّمد» پنج حرف است، «الف» آن دلالت می‌کند بر اصل و حقیقت وجود او، و «لام» دالّ بر الهیت اوست، و این که «الف» و «لام»، در هم ادغام می‌شود و در کلام ظاهر نمی‌گردند و به گوش شنیده نشده فقط نوشته می‌شوند، دلالت می‌کند بر این که الهیت او از جهت لطافت، مخفی گشته و به حواس، ادراک او نتوان کرد و به زبان، وصف او را نتوان گفت و به گوش، اوصاف او را نتوان شنید. و این که «الف» و «لام» «الصّمد» ظاهر گشته در کتابت، دلالت می‌کند بر این که الهیت او ظاهر گشته به سبب ایجاد خلق، و تعلّق دادن ارواح لطیف به جسدهای کثیف، که اگر کسی بر نفس خویش بنگرد، روح خود را نمی‌بیند، چنانچه «الف» و «لام» «الصّمد» ظاهر نمی‌گردد به حواس، ولی در کتابت ظاهر می‌گردد. اگر کسی تفکر کند در

حقیقت وجود او، متحیر و سرگردان شود، و فکر او احاطه نمی‌کند به چیزی که وی را تصوّر کند، زیرا که او خالق صور است.

«صاد» در «الصمد» دلالت دارد بر این که او راستگو، و قول و کلام او صادق است، و دعوت نموده بندگان خود را که متابعت کنند طریق راستی را. «میم» دلالت می‌کند بر مُلک و سلطنت او، که اوست مالک حقیقی، و همیشه بوده و خواهد بود، و زوال بر سلطنت او راه نیابد. «دال» دلالت می‌کند بر دوام سلطنت او، و این که تغییر و تبدیل و عدم، بر ساحت قدس او راه ندارد، زیرا که او تکوین‌کننده کائنات است. معانی بسیار برای «الصمد» وارد شده که همه مُندرج است بر وجوب ذاتی که از کلّ نقایص ممکنات منزّه و مبرا است.

علم خدا

یکی از صفات ثبوتیه خداوند، علم است. به عبارت دیگر، چنان که جمیع صفات اثر است از او، جمیع کمالات نیز اثر است از او و از جمله کمالات، علم اوست.

دلایل علم

در اثبات علم خداوند متعال، دلایلی چند اقامه شده است که اهمّ آنها بدین قرار است:

اول - وجود اصیل است و محقق در خارج، و هر جا وجود باشد، توابع آن نیز با او می‌باشند. یعنی آنچه که قابل وجود است، به علم نیز قابل است؛ منتها تفاوت علم در حقایق، به نسبت قبولی وجود است. اختلاف بین حقایق، مربوط به غالبیت و مغلوبیت احکام وجوب و امکان است. به هر حقیقت که احکام وجوب غالب‌تر است، در آنجا وجود و علم، کامل‌تر می‌باشد و به هر حقیقت که احکام امکان غالب‌تر است، در آنجا وجود ناقص‌تر می‌باشد. هیچ موجودی از موجودات، عاری از صفت علم نیست.

بنابراین، چون خداوند کمال شدّت وجود است و وجودی اتمّ از او نیست، باید تمام کمالات تابع وجود را نیز به نحو اکمل دارا باشد، و یکی از توابع این وجود، علم است، پس خداوند متعال به نحو اکمل دارای علم است.

دوم - خداوند تبارک و تعالی، افعالش محکم و متّقی است و هر که افعالش محکم و متّقی باشد، عالم است. خداوند تعالی، عالم را به هیئت و نظامی ساخته که هرکه تعقل کند، به اندک توجهی درمی‌یابد که عالم را از روی حکمت بالغه آفریده است؛ از اجرام سماوی و طلوع و افول

کواکب گرفته تا کوچک‌ترین موجودات، در کمال حکمت آفریده شده است، و این خود دلیل محکمی است بر وجود علم باریتعالی.

آری، تدبیر امور عالم با مصالح و انتساق آن با یک نَسَق، دلیلی است قاطع بر این که، اوست عالم کامل و اوست قادر مطلق، و وقوع این صفت غریب، و خَلْق این مخلوق عجیب، از غیر حکیم و علیم، محال و ممتنع است.

سوم - خداوند متعال مجرد است، یعنی معرّا از ماده و لوازم ماده است، پس عاقل است. زیرا هر مجرد عاقل است، به جهت این که مانع تعقل، ماده و لوازم ماده می‌باشد و هر چیزی که مادّی باشد، حضور در نزد خود ندارد و حقیقت علم، حضور مجرد است برای مجرد، و چون مجرد غیبتی ندارد همیشه نزد خود حاضر است و علم به ذات خود دارد. حال، چون واجب تعالی علت برای تمام معلولات است و علم به علت، مستلزم علم به معلول می‌باشد، پس خداوند متعال به همه مخلوقات، عالم است.

چهارم - ذواتی را که علم به غیر دارند، خدا آفریده مانند عقول، مجردات و نفوس انسانی، که عالم به غیر هستند، و خالق متعال که آفریننده این عالمین به غیر است، اولی^۱ خواهد بود به این که علم به ماسوی داشته باشد، زیرا علت همیشه اشرف است از معلول، و معلول همواره أضعف است از علت، پس خداوند تعالی علم به ماسوای خود دارد.

علم حصولی و علم حضوری

پس از اثبات علم خدا، آنچه لازم است اشاره به سوی آن، حقیقت علم اوست. علم بر دو قسم است: حصولی و حضوری.

علم حصولی علمی است که انکشاف و ظهور معلوم به وسیله صورت و عکسی باشد که دستگاه ادراکی از واقعیت خارج در ذهن می‌سازد، مانند علم ما به آسمان و زمین که در اینجا علم به این دو واقعیت خارجی، عبارت است از حاضر بودن صورت آنها در ذهن، نه ذات آنها. علم حضوری علمی است که واقعیت معلوم با واقعیت علم، متحد بوده و بدون واسطه صورت و عکسی، معلوم و آشکار شود، مانند علم عالم به ذات خود یا علم او به این که بیناست. البته در اینجا علم عالم به این که بیناست، به واسطه قائم بودن قوه بینایی بر نفس نیست، چه قوه بینایی قائم است بر عضوی، بلکه سبب حضور، معلولیت قوه بینایی است مَر نفس را، زیرا که قوه بینایی و سایر قوای انسانی از نفس فایض می‌شوند.

خداوند عالم، عالم است بر جمیع معلومات، جزئی باشد یا کلی، متغیر باشد یا ثابت، و علم او به اشیاء عبارت است از انکشاف آنها بر وجه اکمل، چنان کمالی که بالاتر از آن متصور نباشد و تغییری در ذات اقدس او حاصل نشود، بدین معنی که نسبت اول به او، مانند نسبت آخر است به او. اختلافات و اضافات و تبدلات از حیث حدوث و قدم، در بین معلومات است، لکن تغیر و تبدلی بر ذات اقدس او راه نمی‌یابد.

برای واجب‌الوجود به ایجاد، علمی زیاد نشود و علم او قبل از خلقت، مطابق است با علم او بعد از خلقت. حضرت خاتم‌الانبیاء علیه آلاف التحية والسلام فرموده: «عِلْمُهُ بِهَا قَبْلَ كَوْنِهَا كَعِلْمِهِ بِهَا بَعْدَ تَكْوِينِهَا: یعنی علم او به آنها قبل از وجود آنها، مانند علم اوست بعد از به وجود آوردن آنها».

صفات واجب‌الوجود عین یکدیگرند و تمایزی در آن صفات نیست. از این رو، علم فعلیه او مطابق است با علم ذاتی و ازلی کمالی او، پس باقی است علم فعلیه او به بقاء علم ذاتی او. علم خداوند متعال عین ذات اوست، چنان که احاطه به حقیقت و گنه ذاتش محال است، هم‌چنین احاطه به حقیقت علم او نیز محال می‌باشد. علم خدا مانند علم انسان از صفات اضافیه نیست. چه، صفات اضافیه صفاتی هستند که از اول در ذات شخص یا نفس وجود نداشته و بعداً تحصیل شده‌اند. بنابراین، چنان که معلومی در علم او وجود داشته باشد، مخلوق نیست. زیرا آنچه با ذات احدیت متحد است، ازلی و واجب است، و ازلیت و وجوب، با مجعولیت و مخلوقیت منافات دارد.

علم بلامعلوم

موضوعی که لازم است در اطراف آن بحث شود، این است که آیا علم بلامعلوم عقلاً جایز است یا نه؟ البته این امر در نظر بدوی محال می‌نماید، لکن با اندک تفکری حقیقت آن ثابت می‌شود، مانند علم به معدومات و ممتنعات، اجتماع نقیضین و ضدین و شریک باریتعالی، چنان که اگر علم خود را به این امور نفی کنیم، چگونه می‌توانیم درباره آنها قضاوت کنیم؟ پس ما به این امور علم داریم اگرچه واقعیت ندارند. چنان که واقعیت وجود به علم پیداست، هم‌چنین نقیض وجود یعنی معدومات نیز به علم مُنْكَشِف و هویداست، و لذا علم به معدوم مطلق و معدوم خاص، علمی است بلامعلوم.

خالق متعال، عالم است بر جزئیات و کلیات، و محال است افتقار و احتیاج او بر امری که مَغایر ذات اوست، و متساوی است نسبت او بر همهٔ اشیاء، به سبب تجرّد و بساطت او چه، هرگاه عالم بر جمیع اشیاء نباشد، لازم آید تخصیص بلامُخصّص. کلّ اشیاء داخل در معلومات و مقدورات اوست، و فرق مابین معلومات و مقدورات او، آن است که معلومات او اعم است از مقدورات او، هرچند که هر دو در قبال علم و قدرت او متناهی‌اند، خواه ممکن باشد و خواه واجب یا ممتنع، همه اینها معلوم اوست و در صحّتِ معلومیت بر او متساویند.

خالق متعال همه چیز را می‌داند، واجب را واجب و ممکن را ممکن، کلّی را کلّی و جزئی را جزئی، لکن مقدور او نباشد الا ممکنات، و محال است واجب و ممتنع بالذات، داخل در مقدورات او شوند؛ زیرا که قدرت اثر می‌کند بر معدومات و اعدام، و این اثر در واجب و ممتنع متصور نیست، به جهت عدم قابلیت ممتنع بالذات در تعلّق علم.

نحوه علم خدا به موجودات

برای پی بردن به نحوهٔ علم خداوند به موجودات، ابتدا به بررسی انواع فاعل و چگونگی علم آنها نسبت به خود و فعلشان می‌پردازیم. فاعل بر چند نوع است:

اول - فاعل بِالطَّبْع: و آن فاعلی است که نه به خودش آگاه است و نه به فعلش، و از هرگونه آگاهی و شعوری معرّاست و فعلش به اقتضای طبع است، مانند احراق آتش و اشراق خورشید، که آتش نسبت به فعل احراق و خورشید نسبت به فعل اشراق، فاعل بِالطَّبْع است.

دوم - فاعل بِالْقَسَر: فاعلی است که مانند فاعل بِالطَّبْع از هرگونه شعوری معرّاست و نه به خود آگاهی دارد نه به فعلش، و برخلاف فاعل بِالطَّبْع، فعلش به اقتضای ذات نیست بلکه به قَسَر قاسری به آن مقسور است مانند سنگی و یا تیری که به بالا پرتاب شود. بنابراین سنگ و یا تیری که در اثر این پرتاب به بالا حرکت می‌کند، فاعل بالقسر است که از هرگونه شعوری خالی است و حرکت آن به مقتضای طبع نیست.

سوم - فاعل بِالْجَبَر: فاعلی است که دارای علم و شعور است، هم به خود علم دارد هم به فعلش، ولی صدور فعل از آن، برابر خواست و اراده‌اش نیست، بلکه در اثر اجبار فاعل جباری آن عمل را انجام می‌دهد و او را از آن حکم و جبر، گریزی و گزیری نیست.

چهارم - فاعل بِالْقَصْد: فاعلی است که هم به ذاتش عالم است و هم به فعلش، و علم او نسبت به فعل، قبل از پیدایش آن، تفصیلی است و آن را برای غایتی و قصدی انجام می‌دهد،

مانند اغلب نویسندگان و گویندگان و مهندسين و کارگران که پیش از پیدایش فعل، به آن، علم تفصیلی دارند و برای قصدی و غایتی انجام می‌دهند.

پنجم - فاعل بالتَّسخیر: که هم ذاتش تحت قدرت و اراده فاعل دیگری است و هم فعلش. نفس، بدن را به قدرت و اراده خود به حرکت آورده و او را به انجام عملی وا می‌دارد. نفس، فاعل بالقصد است که به قدرت و اراده خود و برای غایتی بدن را به انجام عملی وا می‌دارد و بدن، فاعل بالتَّسخیر است که در اثر الزام نفس و بدون علم و اراده، عملی را انجام می‌دهد.

ششم - فاعل بالعِنايه: که هم به ذات خود علم دارد و هم به فعلش. و علم به ذات، منشأ علم به فعل، و علم به فعل، منشأ پیدایش فعل است، چنان که مهندس در اثر علم به ذات و کمال ذات، علم به فعل دارد و در اثر علم به فعل، صور علم را در خارج تحقق می‌بخشد و نیز فاعل بالعِنايه نسبت به فعلش قبل از پیدایش آن، علم تفصیلی دارد.

هفتم - فاعل بالرِّضا: و آن فاعلی است که علم به ذات خویش دارد و از راه علم به ذات، علم به فعل دارد، و این علم به فعل، سبب پیدایش آن می‌گردد. ولی علم فاعل بالرِّضا نسبت به فعلش قبل از پیدایش آن، اجمالی است و منشأ فاعلیت فاعل بالرِّضا هم، مانند فاعل بالعِنايه از راه علم به ذات است، با این فرق که علم فاعل بالعِنايه به فعلش قبل از پیدایش آن، تفصیلی، و علم فاعل بالرِّضا نسبت به فعلش قبل از پیدایش آن، اجمالی است که بعد از پیدایش آن، تفصیلی می‌گردد. چنان که نفس ناطقه نسبت به صور معقوله، فاعل بالرِّضا است که از راه علم به ذات، علم اجمالی به آن صور دارد و این باعث پیدایش آنها در نفس می‌گردد. بنابراین، علم فاعل بالرِّضا نسبت به فعلش قبل از پیدایش آن، اجمالی و بعد از پیدایش آن، تفصیلی است.

هشتم - فاعل بالتَّجَلِّي: فاعلی است که هم علم به ذات خویش دارد و هم به فعل خویش، و علمش نسبت به فعل خویش قبل از پیدایش آن و بعد از پیدایش آن، تفصیلی است. بنابراین در فاعل بالتَّجَلِّي دو گونه علم تفصیلی است در حد کمال: یکی در مرتبه ذات و پیش از افعال؛ و دیگری بعد از پیدایش افعال. بنابراین فاعل بالتَّجَلِّي، کمالات فاعل بالعِنايه و فاعل بالرِّضا را واجد، و نقص آنها را فاقد است.

در فاعل بالعِنايه این کمال است که علمش نسبت به فعلش قبل از پیدایش آن، تفصیلی است و این نقص را داراست که علمش زاید بر ذات اوست، لکن علم فاعل بالتَّجَلِّي عین ذات اوست.

در فاعل بِالرَّضَا، این کمال است که علم او عین ذات اوست و نقضش این است که علم او نسبت به فعلش قبل از پیدایش آن، اجمالی است، لکن چنان که ذکر شد فاعل بالتَّجَلَّى واجد این کمالات و فاقد این نقایص است. پس او را دو گونه علم تفصیلی است نسبت به اشیاء: قبل از پیدایش آنها و بعد از پیدایش آنها.

فاعلیت حق تعالی از نوع فاعل بالتَّجَلَّى است و لذا علم باری تعالی، علم اجمالی است بر ماسوی در عین کشف تفصیلی، به مانند آن که کسی می‌خواهد حروف تَهجی را بیان کند، تمام حرف‌ها در ذهنش حاضر است و لازم نیست برای هر یک فکری کند.

علم باری تعالی اجمالی است، به اجمالی که عین تفصیل است، زیرا خداوند متعال بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقه کلّ اشیاء است. چه، اگر فاقد وجودی باشد، مثلاً فاقد وجود انسان شود، لازم آید که خداوند مرکّب باشد از وجود و عدم، و هر مرکبی محتاج است و هر محتاجی ممکن می‌باشد. پس، واجب تعالی باید در مقام ذات دارای تمام وجودات باشد و مقصود از وجودات، حقیقت آنهاست نه خود آنها.

آری، علمی که عین ذات اوست، امری است بسیط و حدانی که نسبتش با کلّ موجودات مساوی است. چنان که حضرت امیر^(ع) می‌فرماید: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» با همه چیز است نه به نزدیکی جسمی، و غیر از هر چیزی است نه به دور شدن و زایل شدن^۸.

چنان که همه ممکنات اثر وجود او هستند، علم و کمالات آنها نیز به سوی او منتهی می‌شود. اوست صاحب لطف کامل و رحمت شامل به جمیع موجودات، و حافظ و خالق و مربّی همه اوست، و او داناست به کلّ خفایای امور دقیقه.

علم حق تعالی سرّی است دقیق، و بحر بی‌پایانی است عمیق، خوض در آن به نحو تفکر و تأمل میسر نیست، چنان که حضرت رسول اکرم^(ص) و حضرات ائمه اطهار علیهم السلام در سؤال راجع به علم الله، جوابی نفرموده‌اند الا کلماتی چند به طریق مُجْمَل نه به طریق تفصیل.

ادلّه نقلیه ساطعه و براهین عقلیه قاطعه، دلالت می‌کند بر این که، طریق بر ما از ادراک کمالی علم خدا مسدود، و عقول و اوهام در بیابان ادراک کمالی، حیران و غوطه در بحر عمیق این مطلب، بر احدی از ممکنات میسر نیست، و هر چه طایر افکار در اوج ادراکی آن، بال و پر تأمل و خیال به هم زند، به مقصود نخواهد رسید و اخبار کثیره در نهی از چنین تفکر وارد است. پس، چگونه ممکن است ادراک کمالی علم خدا که عین ذات اوست؛ چنان که حضرت رسول

اکرم^(ص) در مقام عجز از معرفت حق، عرض می‌کند: «مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ: ترا نشناختیم چنان که حق شناخت تو بود».

معلومات خدا

چون خالق متعال جاعل کلّ اشیاء است، ذات او بنفسِها علم است، یعنی علم او عین ذات اوست. کثرت و اختلافات و تراکیب، همه در جانب معلومات اوست نه در ذات و علم او؛ بدین معنی که اختلافات و تغییرات در قوایل است نه در قوایل، چنان که ذات شمس، اشراق و اضائه است و تغییر و تبدل متنور، موجب تغییر و تبدل شمس نیست که عین ذات اشراق و اضائه است. پس، ذات شمس قبل از وجود متنور، همانا ذات اوست بعد از وجود متنور. علم او عین ذات اوست، و ذات او واقع نشود بر معلوم، و متحول از حالی به حالی نمی‌باشد، و علم واقع او بر معلوم، اثر فعل اوست. علوم مبذوله بر حضرات انبیا و ائمه اطهار علیهم السلام، معلومات اوست نه علم ذاتی او.

علم خدا ازلی است اگرچه در مرتبه اول از معلومات اثری نبود. او خدائی است ازلی و علم او عین ذات او و ذات او عین علم اوست و عدم تحقق معلومات، منافی عالمیت و مستلزم عدم علم واجب نیست.

معلومات او بر دو قسم است: قسم اول حقایق امکانیه و صور قابلیه هستند که مجعول او می‌باشند قبل از خلق اکوان آنها، و عدم، سابق نیست بر این قسم معلومات، و اول نیست بر آنها غیر از جاعل آنها، و قسم دیگر مکنوناتی است که خلق کرده آنها را به ترتب تقدّم و تأخر، و همه آنها حاضرند پیش او با اوقات مترتبه و امکانه مختلفه و جهات متشتته.

مشغول نمی‌کند او را زمانی از ازمینه، و نمی‌پوشاند او را مکانی از امکانه، و استدبار و استقبال در اوقات او نمی‌باشد، به جهت آن که او به کلّ اشیاء و موجودات احاطه سرمدیه دارد. اوست خدای ازلی و ابدی، مسبوق بر علت نیست، بوده است پیش از پیش، بدون پیش، و خواهد بود بعد از بعد، بدون بعد.

مُدْرک، سمیع و بصیر

خداوند عالم مُدْرک است و ادراک او به حواس نیست، زیرا ادراک با حواس ناقص است و خداوند متعال مُسْتَجِمِع جمیع کمالات است. خداوند متعال سمیع است ولیکن نه به آلت سمع،

و بصیر است نه به جارحهٔ ابصار، زیرا اگر چنین شود صاحب اجزاء باشد و لازمهٔ آن، مکان است و همهٔ اینها محال است بر او. اوست واجب‌الوجود و واجد و منزّه و مبرّاست از نقایص.

مراد از سمیع و بصیر بودن او، آن است که باریتعالی عالم است به جمیع مسموعات و مُبصّرات بدون آلت، یعنی علم حضوری دارد به مسموعات و مشهودات. بدیهی است خداوند متعال علم به ملموسات و مَذَوّقات نیز دارد، ولی خداوند را سمیع و بصیر گویند لیکن ذائق و لامس نمی‌گویند، چون لمس و ذوق، اطلاق می‌شود به جسمانیات.

آری، شنوایی، ذات او بود و از مسموعات چیزی نبود، و بینایی، ذات او بود و از دیدنی هرگز نبود که در حیطة بینایی درآید، و توانایی، ذات او بود و از مقدورات چیزی نبود که تحت توانایی درآید.

خدای تبارک و تعالی در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» مسلماً او به هر چیزی احاطه دارد» او در هر زمان و مکانی حاضر و ناظر است و بر همه چیز احاطه دارد. لکن شرط عمدهٔ ادراک حضور او، شمول فضل و رحمت واسعه و نظر و توجه خاص اوست. البته فیاض مطلق، آنی از فیضان و سریان نمی‌ایستد، اما استعداد قبول نیز شرط است و لذا به علت اختلاف استعدادها و کیفیت قلوب، همه نمی‌توانند یکسان از آثار رحمت و فضل و توفیق الهی برخوردار باشند.

حضور انواع و مراتبی دارد و گرچه به طریق فرع و مجاز به کلّ ماسوای حق نیز صدق می‌کند، ولی حضوری که ماوراء حضورات دیگر است، حضور ذات اقدس الهی است. کمال حضور الهی را در موارد کثیره می‌توان مشاهده کرد که هر کدام علائم و آثار و خواصی دارند، اما موردی که بر تمام موارد دیگر امتیاز و برتری دارد، شمول رحمت و ظهور توفیق او در محبوبین درگاه الهی است.

در هر حضور، امکان فراق و هجران نیز هست، یعنی فراق و هجران بود که تبدیل به حضور و وصال شد. هر حضور ظاهر و باطنی دارد. امکان دارد فردی حضور داشته باشد، لکن آن حضورش عین فراق باشد. برعکس ممکن است فردی غایب باشد، اما غیبت او کمال حضور باشد. ولی حضور واقعی در اشرف کاینات، نه تنها حضور ظاهری که حضور باطنی است و بلکه حضور ظاهری و باطنی.

لطیف بودن خدا

مکتب اسلام، علم توحید را به سبکی بیان فرموده که عقول در آن متحیرند. حضرت رسول اکرم (ص) در آغاز رسالت به مردم تعلیم داد که من شما را به سوی خدایی دعوت می‌کنم که در عقل و فکر قاصر بشر نمی‌آید. در ذات او فکر نکنید که جز تحیر دست ندهد. احاطه به او امکان ندارد، ولی او بر هر چیزی محیط است. او را نتوان دید ولی او همه چیز را می‌بیند: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» چشم‌ها او را در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را درمی‌یابد و او لطیف آگاه است.

او خدای لطیف است و بر هر چیزی احاطه دارد و چیزی بر او احاطه ندارد. مسلم است هر چیزی که لطیف‌تر است، احاطه او بر اجسام کثیفه، بیشتر است. این مطلب با مثالی تا حدی روشن می‌شود: مثلاً خاک غلیظ است و آب نسبت به خاک لطیف، و حرارت از آب و خاک هم لطیف‌تر است و اینها همه از نظر لطافت و کثافت، مکانی دارند جداگانه، و با یکدیگر نیز معیت دارند. اگر ظرفی را از خاک پر کنیم که در آن ظرف هیچ خاک دیگر را جای نباشد، باز در میان آن خاک، آب را مکانی است که در آن، خاک نتواند بود و در میان آن آب، حرارت را مکانی است که در آن آب نتواند بود.

هر چیزی که لطیف‌تر است، نفوذ و شمول احاطه او بیشتر است. هیچ ذره‌ای از ذرات خاک یافت نمی‌شود که آب به آن محیط نباشد و همچنین حرارت نسبت به آب. اینها همه با همدیگر و با هم معیت دارند؛ ولی هر کدام را مکانی است جدا، و کثیف نمی‌تواند در مکان لطیف باشد و لطیف، کثیف را خرق نکند و جای آن را تنگ ننماید.

هرگاه چراغی را در خانه تاریک آورند و آن خانه به نور چراغ روشن گردد، جای هوای اتاق تنگ نمی‌شود و احتیاج نیست که قسمتی از هوای اتاق خارج شود تا نور چراغ به آن راه یابد، زیرا نور در مکان خود، و هوا در مکان خاص خویش قرار گرفته، و نور هوا را خرق نکند و جای او را تنگ ننماید.

پس، با این که عناصر در مکانی و جهتی هستند و قابل تجزیه و تقسیم می‌باشند، در عین حال هیچ تراحمی بین آنها نیست؛ لطیف محیط بر کثیف است و با هم نیز معیت دارند. ولی ذات باری تعالی جسم نیست، در مکانی قرار نگرفته، و لطیف حقیقی اوست و هیچ موجودی از موجودات بر او احاطه ندارد، زیرا کثیف نمی‌تواند بر لطیف محیط شود و هیچ چیز نتواند حجاب ذات او باشد، این است که: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» چشم‌ها او را

در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را در می‌یابد و او لطیف آگاه است» آیا اهل دنیا نباید به همین یک آیه شریفه، ایمان به خاتم الانبیاء (ص) بیاورند و تصدیق کنند که آن حضرت در علمِ عالی توحید، آخرین تعلیمات را در دست بشر نهاده است.

بداء در علم خدا

بداء در لغت به معنی تجدد و رأی تازه‌ای است و اصطلاحاً دارای سه معنی است:

اول - بداء در علم، و آن چنین است که برای شخص، خلاف آنچه را که می‌دانسته ظاهر شود.

دوم - بداء در اراده، و آن بدین طریق است که برخلاف اراده سابق، اراده‌ای که حق است ظاهر شود.

سوم - بداء در امر، و آن بدین معنی است که شخص، اول به چیزی امر نماید سپس برخلاف آن امر کند. به حکم عقل، این سه نوع بداء، در علم حق تعالی نیست. بنابراین آنچه معلوم می‌شود و عقل هم آن را اعتراف می‌کند، بداء در تکوین به منزله نسخ در تشریع است و برای آن که معنی بداء در تکوین روشن‌تر گردد، ناگزیر از مقدمه‌ای است که به نحو اجمال توضیح داده می‌شود:

اسماء حسنی را مظاهری است و در طبقات ملکوت آسمانی، موجوداتی است روحانی، و نفوسی است مدبّر، که اراده و فعل و حکم آنها در اراده و فعل و حکم حق، مستهلک است. زیرا افعال و صفات، کلیه تابع ذاتند، اگر ذات نفسانی باشد، متعلقات او نیز نفسانی است، و اگر عقلانی باشد، متعلقات او عقلانی، و اگر الهی باشد، متعلقات او نیز الهی است. در هر صورت این موجودات مذکور، مطیع فرمان حقند و ابداً تخلف و تخطی نمی‌ورزند.

اطاعت آنها نسبت به حق، مانند اطاعت حواس ماست نسبت به نفس ناطقه عقلیه، که به هیچ وجه در اطاعت آنچه نفس بخواهد، تخلف و مخالفتی روانمی‌دارند و در اطاعت، نفس را هیچ حاجتی به امر و نهی و ترغیب نیست، بلکه هر وقت نفس ناطقه به امری همت گماشت، هریک از حواس، بدون درنگ اطاعت می‌کنند، هم‌چنین این موجودات مذکور به اوامر الهی مطیع محضند. چنان که افعال حواس، فعل نفسند، افعال و تدبیرات و تصوّرات و تصرّفات این موجودات عالی‌رتبه از حق و به حق می‌باشد، و آنچه در الواح سماویه و صحایف قدّریه نقش می‌بندد، مکتوب حقند، و این الواح و صحایف، کتاب محو و اثبات است که در این آیه شریفه:

«يَمَحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ: خدا آنچه را بخواهد محو یا اثبات می‌کند و اصل کتاب نزد اوست» اشاره به آن گردیده.

بنابراین آنچه در دل‌ها و سینه‌های بشر و سایر نفوس و طبایع عالمِ تکوین نقش می‌بندد، ممکن است زوال و تغییر و تبدیل یابند زیرا مرتبهٔ آنها از این تغییر و تبدیل ابا و امتناعی ندارد، اما در نفس خود این نوع زوال و تغییر و تبدیل نیست؛ به همین جهت است که در حواس و جوارح، سهو و نسیان و اشتباه گاهی روی می‌دهد، در صورتی که در خودِ نفس، این سهو و نسیان و اشتباه نیست.

پس، نفس با مراجعه به خود، مطلب فراموش‌شده را می‌داند و نسبت به قوای فراموش‌کننده یادآوری می‌کند، این است که در عالم آخرت، تمام افعال و اعمال و ملکات نفس که از حواس و جوارح دور افتاده‌اند، یکجا حاضر و آشکارند و سهو و نسیان در آن مرحله از حیات نیست.

این قوا و حواس، در عین این که مطیع نفس‌اند و لوح محو و اثبات او محسوب می‌شوند، از امور خارج و اسباب خارجیۀ متأثر می‌شوند و بر طبق آن تأثرات، صورت‌های نقش‌بسته ممکن است زایل شده به جای آنها صورت‌های دیگری نقش بندد، و تأثر آنها مقدمه‌ای است که از نفس صورت دیگری بر آنها افاضه شود، بدون این که صورت اول و دوم از صُقعِ نفس محو گردد، و همین طور است در سلسلهٔ کاینات، تغییر و تبدیل، که این تغییرات و تبدیلات موجب حصول صورت‌های دیگری است.

اگر این امور بدون تغییر و تبدیل بمانند، در این صورت فیض الهی منحصر شود به عدد معینی از موجودات، و هیچ حادثی به وجود نمی‌آید، و هیچ مُتکَوِّنِي تجدد پیدا نمی‌کند، و تمام راه‌های هدایت برای اشخاصی که می‌خواهند از مراتب و منازل پست، به مراتب و منازل عالیۀ مسافرت کنند، بسته و مسدود شده ابداً بر نفوس انسانی پرتوی نورافشان نمی‌شد، و از ظلمات بُعد به روشنایی قرب استخلاص حاصل نبود. خلاصه، اگر بداء نبود، هر فردی از افراد هر سلسله، نمی‌توانست از مرحله اولی خود قدمی فراتر نهد و به حق تقرب جوید، در صورتی که اصول و نصوص قرآنی این مطلب را، یعنی عدم بداء را باطل می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفِي عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ: در حقیقت هیچ چیز نه در زمین و نه در آسمان بر خدا پوشیده نمی‌ماند. اوست کسی که شما را آن گونه که می‌خواهد در رحم‌ها صورت‌گیری می‌کند، هیچ معبودی جز آن توانای حکیم نیست».

حضرات انبیاء و اولیا حق، نظر به تکامل سیر و سلوک، با الواح سماویه اتصال و ارتباط یافته و با دیده بصیرت، قضایا و حقایق عالم را مشاهده می‌کنند و در موقع مقتضی خبر می‌دهند. هنگامی که اتصال و ارتباط ثانوی پیدا شد، در آن الواح، غیر از آنچه دفعه اول دیده‌اند می‌بینند، و غیر مناسبات صورت‌های سابق را مشاهده کنند، به امثال چنین امری نسخ یا بداء اطلاق می‌شود.

آنچه در این عالم از حوادث واقع می‌شوند دو گونه است: قسم اول حوادثی هستند که به اسباب طبیعی واقع می‌شوند و قسم دوم حوادثی هستند که بر سبیل ندرت با غیر اسباب طبیعی انجام می‌یابند. سبب حدوث این قسم، گاهی از این عالم ابتدا می‌شود از قبیل دعای دعاکننده که به سمع طبقه‌ای از ملکوت اعلا می‌رسد، چون تأثیر بر آنها محال نیست، از این اسباب متأثر می‌شوند و این تأثر سبب تأثیر ایشان به این عالم می‌شود.

تمام این امور از قانون محیط علم ازلی خارج نیستند و این طبقه از نفوس در جمیع احوال، از حیطة اقتدار و ایجاد پروردگار بیرون نیستند، هم‌چنان که حواس ما مسخر نفس ناطقه هستند و افعال حواس همانا افعال نفس ناطقه می‌باشند؛ اگر کسی گوید دیدم یا شنیدم، یا این که بگوید چشم دید و گوش شنید، هر دو صحیح است و عبارات یدالله و عین الله و امثال آنها که شرع هم اجازه به استعمال آنها داده است، از وجهی صحیح می‌باشد.

خداوند در قرآن مجید می‌فرماید: «فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ» و چون ما را به خشم درآوردند، از آنان انتقام گرفتیم و همه آنان را غرق کردیم». حال ببینیم خداوند تعالی چگونه به خشم می‌آید و تأسف می‌خورد. باید دانست که خشم و غضب الهی مانند خشم و غضب مخلوق نیست، بلکه او دوستانی برای خود آفریده که تأسف و خشنودی ایشان، مانند تأسف و خشنودی خداست. به همین جهت است که خشم حضرت موسی (ع) و حضرت هارون را خشم خود محسوب نموده و از آن قوم ظالم انتقام کشیده و تمام فرعونیان را غرق و مایه عبرت آیندگان قرار داد.

خداوند متعال از حیث ایجاد نتیجه، که انتقام و فرستادن عذاب است، خشم را به خود نسبت داده و به این عبارت تعبیر فرموده است. چنان که باز می‌فرماید: هر که پیغمبر را اطاعت کند، پروردگار را اطاعت کرده است، و باز به پیغمبر خود خطاب فرمود که هر که با تو بیعت کند، خدا را بیعت کرده است.

موجد خشم و غضب خداست و اگر خشم و غضب واقعی بر او وارد گردد، ناچار تغییر حال

پیدا می‌کند و در این صورت از هلاک شدن ایمن نیست، چنان که ورود حوادث گوناگون، مخلوق را از پای درمی‌آورد و مضمحل می‌کند، اگر چنین باشد لازم آید که ایجادکننده، از ایجاد شده، و قادر از مقدور و خالق از مخلوق، فرقی نداشته باشند، خداوند متعال از این نسبت‌ها مبرا است.

کسی که در مراتب علم و معرفت به مقام عرفای موحد و علمای کامل رسید، به قوت ایمان و عرفان، در سلسله نزول، وحدت را در کثرت، و در سلسله صعود، کثرت را در وحدت مشاهده کند، گاهی حق را با مخلوق و گاهی مخلوق را با حق ببیند.

تقدم و تأخر و سایر اوضاع و کیفیات زمانی و مکانی در مراتب پایین است، وقتی که مدرک از تنگنای زمان و مکان بری شد، در ادراک او تقدم و تأخر راه نیابد، ادراک او تام و به هر چیز محیط و به هر حادثی داناست، که در کدام زمانی واقع خواهد شد. اختصاص به حضور و غیبت و جهت، برای موجودی است که در زمان و مکان معینی واقع شده، ولی آن که آفریننده تمام ازمنه و امکانه و جهت حضور و غیاب است، چگونه به زمان و مکان محدود شود؟

کسی که در مراحل سیر و سلوک به مرحله عبودیت رسد، و باطنش در نیروی حق فانی گردد، مظهر صفات حق شود. اما اطاعت نیز که امتثال اوامر و نواهی و قبول تکلیف نفسی و مالی و بدنی است، در مدار عبودیت و تسلیم است؛ اگر این انقیاد نباشد، عبودیت نیز حاصل نمی‌شود، زیرا فروتنی باطنی و سیر و سلوک واقعی، بدون مراقبت و ممارست اعمال تشریعی صورت نمی‌بندد.

قدرت خدا

صفات ثبوتیه که آن را صفات جمال یا صفات کمال گویند، منحصر یعنی محدود و محصور نیست، به جهت آن که خلوص از کمال، نقص است. چه، هر نقص دارای کیفیتی است و هرچه دارای کیفیت باشد، مسلماً محدود بوده ابتدا و اختتام دارد و آثارش نیز کامل نیست. بنابراین هر نقص و کیفیتی، منفی و مسلوب است از صانع عالم، و صفات صانع عالم را کیفیت نیست و چنان که گذشت، سبیل ادراک به گنهش مسدود است بر عقول.

این که گوییم صانع عالم قادر است و عالم، یعنی عاجز و جاهل نیست، به جهت آن که عاجز و جهل، نقص است و سزاوار قادر و عالم بالذات نیست. به عبارت دیگر، قدرت او ابطال در حد است: یکی آن که خدا معطل و درمانده نیست در قدرت و علم، و دیگری آن که قدرت و علم

او شبیه قدرت و علم بندگانش نیست، زیرا علم و قدرت ما، لذاته نیست بلکه لغیره است. اشتقاق قدرت از قَدْر است، به جهت آن که قادر، ایقاع فعل می‌کند به مقدار قوت یا به مقدار مقتضای اراده خود. قدرت در انسان، مُتَسَوِّق است با اختیار نسبی او، لیکن اوست عالم مطلق و قادر محض.

آثار قدرت صانع عالم عبارت است از وجود و فیض‌یابی و تغیر موجودات به سبب قدرت او، چنان قدرتی که زاید بر ذاتش نیست، بلکه عین ذاتش است؛ در حالی که قدرت و اراده بشر یا سایر مخلوقات، عین ذاتشان نمی‌باشد. چه، بشر و سایر موجودات زنده صاحب اراده، بسیط نیستند، بلکه موجوداتی مرکبند که از کالبد مادی یا ظاهری و موجودیت و قوای روحی یا باطنی به وجود آمده‌اند. مثلاً انسان که وجودش، از تجمع قوا و نیروها و عوامل گوناگون به وجود آمده، در حین ممات، به اجزاء گوناگونی تجزیه شده و قوایش از وجودش، مجزاً و جدا می‌گردند، ولی در خالق چنین نیست، بلکه نه مماتی هست و نه تجزائی مابین وجود و قدرت‌هایش.

دلایل قدرت

صانع عالم، قادر است و عالم، و برای قدرت و علم او، دلایل عقلی و نقلی بسیار است. دلیل عقلی برای قدرت و علم او، اولاً: استحالة صانعیت است بدون قدرت. پس صانعیت را قدرتی لازم است که بالذات بوده و قوت و قدرت لغیره نباشد، زیرا که قدرت و قوت لغیره نقص است و لایق کامل و کمال نیست. ثانیاً: صدور افعال عجیبه، دلیلی است بر قدرت صانع عالم، چنان که اگر در خلقت انسان و حیوان و نبات تفکر نماییم، می‌بینیم چه قدرت‌هایی به کار برده، از تناسب اعضاء و تجاذب اغذیه و اخراج فضلات و استار مخارج، که اگر بنا به تعداد مقدرات الهی و شمردن مصنوعات لایتناهی گذاشته شود، مجلّدات کثیره را محتاج است، بلکه به آخر نمی‌رسد، زیرا که قدرت او در حدی، نه ایستاده و حدّ یقف برای آن متصور نیست.

دلیل نقلی بر قدرت صانع عالم از آیات قرآنی بسیار است که در چند موضع به عبارت «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا» و همواره خداوند بر هر چیزی تواناست» و در مواضع کثیره به عبارت «إِنَّ اللَّهَ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» در حقیقت، خدا بر هر چیزی تواناست» اشاره فرموده است.

قدرت بر ظلم و قبح

فرقه‌ای معتقدند بر این که صانع عالم، قادر بر قبیح نیست، به دلیل آن که وقوع قبیح از

خداوند عالم محال است و هر محال، غیرمقدور می‌باشد، و وقوع قبیح از خداوند عالم، دلالت می‌کند بر جهل و حاجت و یا بر سَفَه او، و همهٔ اینها بر او محال است. و نیز گویند محال آن است که وقوع آن ممتنع باشد، و مقدور آن است که وقوع آن ممکن باشد، و جمع بین اینها محال است. در پاسخ از این استدلال، ما ردّ می‌کنیم غیر مقدور بودن هر محالی را، به جهت آن که محال بر دو قسم است: محال لذاته و محال لغيره. آنچه منافی قدرت است اولی می‌باشد، ولی محال لغيره از قبیل ممکنات است و او قادر است بر ممکن، ولی وقوع قبیح از صانع عالم محال است، لیکن استحالة وقوع قبیح مستلزم عدم قدرت نیست.

طایفه‌ای دیگر اعتقاد دارند بر این که قادر متعال، قدرت بر شرّ ندارد، به جهت آن که شرّ، مستلزم ظلم است و هرگز ظلم از خدا صادر نمی‌گردد. ما در جواب ایشان می‌گوییم، قدرت قادر متعال، عامه است بر کل مقدورات، و دلیل بر این، عقل است که حکم می‌کند اگر قدرت او عامه نباشد، لازم آید عجز پروردگار، در صورتی که او پاک و منزّه است از کل نقایص.

دلیل دیگر آن که، قدرت بر شر ظلم نیست، بلکه ارتکاب و اِتیان آن ظلم است. خالق متعال، قادر است بر فعل آن، لیکن پاک و منزّه است از فعل آن، چنان که بندهٔ صالحی را می‌بینیم که قدرت بر انجام افعال قبیحه را دارد، لیکن انجام نمی‌دهد به جهت علم بر قبح آن، پس خداوند متّصف بر عجز نیست.

اختیار

صانع عالم مختار است، و قادر مختار آن است که اگر بخواهد بکند و اگر نخواهد نکند، یعنی ایجاد فعل و ترک آن، هر دو در قدرت او مساوی است و موجب نیست که در کردن و نکردن مضطر شود.

اثر مؤثر یا فعل فاعل، به نحوی است که فعل او یا به مقتضای ذات و طبیعت او نیست، یا فعل او به مقتضای ذات و طبیعت اوست، اولی را مختار و دومی را موجب نامند. به عبارت دیگر، سبب تأثیر مؤثر و فعل فاعل، یا ذات و طبیعت اوست بدون ملاحظهٔ مصلحت و مفسده، و علم و اراده را مدخلیت در آن نیست، مانند سوزاندن آتش و اشراق آفتاب؛ یا به مقتضای ذات و طبیعت او نیست و علم و اراده را در آن مدخلیت است با ملاحظهٔ مصلحت و مفسده.

فرق فاعل مختار و موجب

فرق مابین مختار و موجب چند وجه است: اولاً مختار، قادر است بر ایجاد فعل و ترک آن، ولی موجب برخلاف این است. ثانیاً علم و اراده مختار، سابق است بر فعل او، یعنی فعلش مسبوق است بر علم و اراده او، ولی در موجب چنین نیست. ثالثاً تأخیر در فعل مختار جایز است، لیکن موجب از فعل خود جدا نیست، مانند آفتاب که هرگز از اشراق خود مُنْفَك نمی‌باشد.

اگر قادر متعال موجب بود، لازم می‌آمد عالم یعنی ماسوی‌الله که اثری است از او، قدیم می‌شد، به جهت این که خالق، قدیم است، و این باطل است در اثبات قدرت محض خالق عالم، پس او مختار است و موجب نیست، یعنی فعل او به ایجاد است نه به ایجاب.

انکار کمال اختیار از صانع عالم کفر محض است، به جهت آن که، کمال خواستن و نخواستن از فاعل مختار صادر می‌گردد و از مضطر هرگز ملحوظ نمی‌باشد، چنان که آتش نمی‌تواند خود را از احتراق و احراق نگهدارد. وجوب فعل مضطر، به مقتضای ذات و لاعن شعور است، و وجوب فعل مختار، به مقتضای علم و شعور است. فعل هریک از مضطر و مختار، واجب است لیکن، فعل مضطر به مقتضای طبع و ذات اوست و تخلف از آن ممکن نیست، ولی فعل مختار به مقتضای علم و اراده اوست و تخلف او در صورتی که اصلح نباشد یا افسد باشد، جایز است.

بنابراین صانع عالم، فاعل مختار است، یعنی فعل او به جهت داعی از دواعی باشد که افعال محکمه و مُتَقَنَه مشتمل بر مصالح غریبه، و محتوی فواید عجیبه از او صادر می‌شود که دلالت می‌کند بر این که اوست فاعل مختار، و ظاهر است آثار فعل او بر کسی که نظر کند به مخلوقات غریبه و مصنوعات عجیبه او بالخصوص بر اهل تدبّر. ما بالعیان می‌بینیم فعل او را بر آنچه مصلحت است، و ترک بر آنچه مفسده است به جهت آن که فعل و ترک او مسبوق بر علم و حکمت اوست.

بنابراین خداوند عالم، مُرید و کاره است. مرید یعنی اراده کننده اما نه همیشه، بلکه به مصلحتی اراده کند و به مصلحتی اراده نکند، یعنی اراده‌اش تابع حکمت است و این نوع اراده، از صفات افعال است، نه از صفات ذات او مانند علم و قدرت که عین ذاتش است.

اراده او مر افعال خود را عبارت است از، علم او که موجب است بر ایجاد فعلی به سبب اشتغال آن فعل بر مصلحتی؛ و اراده او مر افعال عبادش را آن است که، اراده کرده ایقاع طاعت را بر ایشان به اختیار، و کراهت او مر افعال عبادش را آن است که، نهی کرده ایشان را از ایقاع

معاصی به وجه اختیار، زیرا که در ارتکاب آن مفسده‌ای هست.

حیات خدا

خداوند عالم حی است و علم و قدرت او دلیل است بر حیات او، زیرا حیات شرط علم است، اگر علم پیدا شد، حیات هم پیدا است. حیات ممکنات متحقق می‌شود به عروض صفات زایده بر ذات، همین که آن صفات عارضه زایده، از حد تعادل خارج گردید، به همان نسبت حیات رو به ضعف می‌رود، ولی حیات خالق متعال عین ذات اوست، بلکه مرجع جمیع صفات او، ذات اقدس اوست.

ما می‌بینیم این عالم را از سماوات و ارضین و آنچه در آنها و بین آنهاست که به قدرت کامله و علم شامله خود بنا کرده است آنها را، و نیز می‌بینیم تجدد حوادث را در آن و انتظامش را از امات و احیاء و نمو نباتات و تحرک هوا و دوران افلاک و سیر کواکب و افقار و اغناء و تملیک و افناء و تمریض و شفاء، و می‌دانیم که فاعل همه اینها حی است، چنان که می‌فرماید: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» خداست که هیچ معبودی جز او نیست و زنده پاینده است» و در آیه دیگر می‌فرماید: «الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» زنده‌ای که نمی‌میرد» و آیات داله بر بقاء و عدم زوال او بسیار است.

کلام خدا

از جمله صفات فعل باری تعالی تکلم است. علما در این که کلام خدا قدیم است یا حادث، اختلاف کرده‌اند. گروهی گویند کلام خدا یعنی قرآن مجید، با تمام حروف و اعراب و جزئیات، قدیم است، این عقیده باطل است. برخی گویند کلام خدا حادث است. اگر مقصود از کلام، قدرت بر ایجاد کلام است، قدیم است و اگر الفاظ و حروف مسموعه است، حادث می‌باشد. فرقه‌ای کلام خدا را دو قسم می‌دانند: لفظی و نفسی، کلام لفظی را حادث دانند و کلام نفسی را قدیم. در اینجا باید دید مقصود آنان چیست. مثلاً در گفتن «زَيْدٌ قَائِمٌ» ابتدا تصور زید و قیام می‌شود، سپس نفس در مقام قیاس برمی‌آید، یعنی تخیل «زَيْدٌ قَائِمٌ» و بعد آن را به مقام لفظ می‌آورد. اگر مقصود از کلام نفسی، همان تخیل است، خداوند متعال منزّه و مبرا است از تخیل؛ و اگر مراد علم به معانی است در آن صورت، علم و کلام تفاوتی نخواهد داشت.

کلام لفظی و کلام وجودی

خداوند عالم متکلم است، و تکلم خدا عبارت است از، اظهار کمال نهانی خود به وسیلهٔ ایجاد کلام لفظی یا ایجاد کلام وجودی. تکلم خدا به کلام وجودی یا به کلام تکوینی که احتیاج به لفظ ندارد، عبارتست از ابداع و اختراع و تکوین موجودات.

کلام لفظی مرکب است از اصوات و حروف که عَرَضِ قائم به غیر می‌باشد و آن حادث است، و آن غیر هم که محلّ حادث است، خود نیز حادث می‌باشد. بنابراین، متکلم بودن خدا عبارت است از ایجاد کلام در جسمی از اجسام.

مقصود از توصیف کلام حق، قدرت اوست بر ایجاد کلام. چون قدرت او عام است بر جمیع مقدرات، و از جملهٔ مقدرات او کلام است، بنابراین کلام از صفات افعالِ حادثه است مانند خالقیت و رازقیّت.

چون در کلام، بعضی کلمه‌ها مقدّم هستند بر بعضی دیگر، این خود نیز دلیل محکمی است بر حادث بودن آن، و بناء تکلیف و مبنای بعثت و وحی بر آن است. زیرا خطاب قبل از وجود مخاطب لغو است، و نیز خطاب به معدوم و امر بر او یا امر بی‌مأمور و نهی بی‌منهی عبث است، و صدور لغو و عبث از حکیم، غیر صحیح می‌باشد.

تکلم در همه عوالم وجود

خداوند متعال متکلم است و امر و نهی او در جمیع عوالم در کار است، بلکه کلامی که در این عالم به صورت و کسوت حروف و اصوات است، باید در آن عالم ایجاد شده، سپس به این عالم آید، و کلام خدا در عالم ملکوت و ارواح، به غیر این صورت و به غیر این کسوت است. چه، کلامی که مرکب است از حروف و اصوات و فهمانندهٔ معنی است، در وقتی به عمل آید که مقام مکالمه و مقابله با خداوند عالم در دو عالم حس و مثال که جای حروف و اصوات است باشد، اما مکالمه و مقابله در دو عالم مافوق حس و مثال و مافوق اجسام و اجساد، یعنی در دو عالم ملکوت و ارواح، به کلامی است که از جنس آن عالم شود، و آن عالم، از حروف و اصوات عالم حس و مثال، منزّه است.

این که خداوند عالم فرموده: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» چون به چیزی اراده فرماید، امرش این بس که می‌گوید باش، پس بی‌درنگ موجود می‌شود»، لفظ امر، اشاره به عالم «امر» است که عالم بدایتِ ظهور و تعلق قدرت است، و لفظ «شیء» اشاره به عالم «ذات» و

ماهیات است، و لفظ «آرَادَ» اشاره است به صفت مشیت و اراده، و معنی آن، علم به مصلحت وجودِ شیء و ماهیات است که سبب تعلّق و ظهور قدرت است و علم، و لفظ «أَنْ يَقُولَ» که کُنْ فَيَكُونُ، اشاره به صفت کلام است که آثار صفت ذات می‌باشد.

پس، تکلم خدا، از صفات ذات نیست و قرآن و سایر کتب سماوی، از صفات افعال و حادث هستند و علم خدا که به آنها قدیم است، به غیر کلام می‌باشد. حقیقت تکلم عبارت است از اظهار کمال باطنی که نهان است، و اگر به اجزاء عالم بنگریم، هریک را تعبیر به کلمه‌ای می‌کنیم، زیرا دلالت بر وجود باریتعالی دارند و خداوند عالم متکلم است، چون اموری را که در غیب مخفی و مکنون است، اظهار می‌دارد. بنابراین توان گفت که مجموع جهان، کتاب خداست.

صدق در کلام الهی

خداوند عالم صادق است و نسبت کذب بر او جاری نیست. زیرا کذب، قبیح است و صانع عالم منزّه است از قبايح، ولی کذب مصلحت‌آمیز جایز است بر خلق، به جهت آن که ایشان در بعضی مواقع از دفع فساد صدق که بر آن مترتب می‌شود عاجزند، ولی خدا بر همه چیز قادر و تواناست.

دلیل دیگر این که صدق، کمال است و ضدّ آن نقص است، و واجب است که حق تعالی از هر نقصی منزّه باشد.

عدل خدا

عدل از صفات عظیمه الهی است. لفظ عدالت از روی دلایل، منبئ است از معنی مساوات، و تعقل مساوات بی اعتبار وحدت ممتنع است. وحدت به مرتبه اقصی و درجه اعلی، از مراتب و مدارج شرف و کمال است، و سریان آثار آن در جملگی معدودات، از مبدأ اوّل که واحد حقیقی است، مانند فیضان انوار وجود است در جملگی موجودات، از علت اولی که وجود مطلق است. پس هر چیز به وحدت نزدیک‌تر، وجود او شریف‌تر، و به این سبب، نسبت عدل و مساوات، شریف‌ترین نسبت‌ها است.

چنان که وحدت، مقتضی شرف بل موجب ثبات و قوام موجودات است، کثرت مستدعی خساست بل مستدعی فساد و بطلان آنهاست، و اعتدال، ظلّ وحدت است. اگر اعتدال نمی‌بود،

دایره وجود به هم نمی‌رسید، چنان که تولّد موالید ثلاثه از عناصر اصلیّه مادیّه مشروط است به امتزاجات معتدل؛ این است که حکما فرموده‌اند: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضُ: برپایی آسمان‌ها و زمین به عدل است».

عدالت و مساوات، مقتضی نظام مختلفاتند، و در اموری که نظامی بود، به وجهی از وجوه، عدالت در آن موجود است و الّا مرجع آن، به فساد و اختلال باشد. واضع تساوی و عدالت، ناموس الهی است زیرا که منبع وحدت اوست و از منبع وحدت جز جمیل صادر نگردد.

به عبارت دیگر، عدل وضع و نهادن هر چیزی است به جای خود، و اعطای هر حقّی است به صاحب حق، بی‌کم و زیاد. عدل، اصل و ریشه کلّ خیرات است و مدار هر چیزی به اوست.

عدل از اوصاف حق تعالی بوده و از اصول دین و مذهب شمرده می‌شود. روی همین اصل است که حق تعالی هر چیزی را به جای خود نهاده و به قدر استحقاق عطا نموده، و روی عدل اوست که باید پیغمبر بفرستد و قیامت را که روز بازخواست است، قرار دهد؛ و نیز حسن عدل و احسان و قبح ظلم، از مستقلات عقلیه است.

خداوند تبارک و تعالی فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» و در جای دیگر می‌فرماید: «فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» یعنی حکم کن بین ایشان با عدالت که خداوند متعال عدالت‌کنندگان را دوست می‌دارد.

آری عقل، مستقلاًّ به نِزاهت و پاکی خداوند متعال و عدم آرایش او به ظلم و ستم گواهی می‌دهد، و اذعان دارد به این که، خالق متعال منزّه است از هر گونه ظلم و نقص، چه، توان گفت که ظلم سرآمد همه نقص‌هاست. قرآن نیز صریحاً به این موضوع تأکید می‌نماید: «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» و پروردگار تو به هیچ کس ستم روا نمی‌دارد.

اکثر بلاها و بدبختی‌های مردم، چنان که امروز گرفتارند، نتیجه اعمال و افکار گذشته ایشان می‌باشد، و علل این بدبختی‌ها را اکثر عقول نمی‌توانند دریابند. بدین جهت در مقابل این همه ناراحتی‌های فردی و اجتماعی حیران و متعجب مانده، از فرط نادانی حکم بر بی‌عدالتی خدا داده، وجود عدالت و حکمت خدائی را انکار می‌کنند.

اما در نظر مرد بینادل که با دیده حقیقت‌بین از پشت پرده، اسرار خلقت را می‌بیند، همه آنها مبنی بر عدالت و حکمت محض است و به هیچ کس ذره‌ای رنج که شایسته آن نیست نمی‌رسد، و اگر هم از راه دیگر و به مصلحتی و یا از طریق آزمایش رنجی رسد، بدون مکافات

نمی‌ماند و غالباً هر کسی امروز آن می‌دروَد که دیروز کاشته است.

از این حقایق نیز ثابت می‌شود که ساحت عظمت باریتعالی، از هرگونه آلائش ظلم، پاک است؛ فقط نابینایی دل و کوتاهی عقل بشر است که حقیقت را درک نمی‌کند. یعنی از یک طرف نمی‌تواند اسرار خلقت را بفهمد و بشناسد، و از طرف دیگر نیز هر لحظه از غفلت و نادانی با دست خود، تخم بدی و ستم می‌افشاند و نمی‌داند که به موجب قانون ازلی طبیعی، این تخم‌ها دیر یا زود می‌رویند و نتیجه خود را ظاهر می‌سازند.

بنابراین، سعادت و خوشبختی انسان، و یا شقاوت و بدبختی او، در اصل به دست خود اوست. اما برخی که در ادراک واقعیات امور، راه حق و حقیقت را نیپیموده‌اند، مرتکب اشتباهات و خطاهایی شده‌اند. اینان از جمله در قرآن به آیاتی متشابه برخورد کرده، امر برایشان مشتبه شده است، مانند آیه: «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنِ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنِ يَشَاءُ» این گونه خدا هر که را بخواهد بیراه می‌گذارد و هر که را بخواهد هدایت می‌کند» و از آن چنین نتیجه گرفته‌اند که ضلالت و هدایت انسان‌ها کلاً به دست خداست. یعنی اگر خداوند متعال اراده کند، کسی را بدون جهت و علت گمراه می‌کند و یا اگر بخواهد، دیگری را بدون جهت و سبب هدایت می‌نماید. اما آیا جایز است شخصی، دیگری را به کاری امر کند و بعد از انجامش، او را عقوبت نماید؟! در این صورت، جبر در معاصی بوده و عقاب نمودن عاصی از سوی خدا ظلم است.

در اثر این شبهه از همان صدر اسلام، اختلاف در میان مسلمین پیدا شد. دسته‌ای معتقد شدند که خداوند تعالی از ظلم و اضلال بندگان منزّه است، لیکن دسته‌ای دیگر ظلم و اضلال بندگان را از سوی خدا جایز دانستند. در این میان، عموماً غلبه با آن دسته بود که عقل معین آنها و نقل مؤید گفتار و عقیدتشان بود و لذا رفع شبهه نموده، ذات اقدس باریتعالی را از ظلم و اضلال تنزیه می‌کردند.

«ضلال» را در لغت به معنی گمراهی، بی‌سامانی، فراموشی و سرگردانی تفسیر کرده‌اند و البته این معانی با هم نزدیک هستند. ولی چون «ضلال» در مقابل «هدی» واقع شده است، قطعاً به معنی گمراهی است. قرآن کریم این حال و کردار را اصولاً به انسانی که قائم به این حالت و کردار است نسبت می‌دهد، و مقتضای ظاهر آیات نیز چنین است مثل آیه: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى» آنان همان کسانی هستند که گمراهی را به بهای هدایت خریدند».

حق این است که اضلال ابتدایی از جانب خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد، یعنی این که

اراده و مشیت الهی بدان علاقه گیرد که کسی در ضلالت بماند. اما اضلال کیفری و مجازاتی از سوی خداوند هست، یعنی در نتیجه انحراف و عصیان و طغیان در مقام مجازات، خداوند انسان را به حال خود رها کرده و در گمراهی وا می‌گذارد.

بنابراین، در آیه مورد بحث، ضمیر فاعل مُسْتَتِر در کلمه «یشاء» به موصول برمی‌گردد، یعنی به «مَنْ» نه به خدا، و معنی آیه چنین است: خداوند متعال گمراه می‌کند هرکسی را که گمراهی خود را بخواهد، و هدایت می‌کند آن کس را که هدایت خود را می‌خواهد.

کسی که خود طالب است که در ضلالت بماند و به وادی گمراهی برود، اگر خداوند متعال بخواهد او را به هدایت مجبور نماید و او را با کسانی که راه هدایت می‌پیمایند، مساوی قرار دهد، ظلم است و چنین ظلمی هرگز از خداوند متعال صادر نمی‌شود. هم‌چنین شخصی که راه حق و طریق مستقیم می‌رود، جایز نیست که خداوند متعال او را از این فکر و طریقه، با اکراه بازدارد. این از الطاف پروردگار متعال است که طُرُقِ غَی و رشد را به بندگان خود روشن نموده و هرگز بشر را بر ضد دلخواهش، به عملی وادار نمی‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» در دین، هیچ اجباری نیست و راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است.

بنابراین، خالق متعال ما را با اکراه از ضلالت منع نمی‌فرماید، همان گونه که از هدایت هم مانع نمی‌شود. چه، اگر خداوند متعال مانع هدایت می‌شد، به چیزی امر نمی‌فرمود، و اگر از ضلالت مانع می‌شد، دیگر ما را در گناه نکردن، فخر و افتخاری نبود و انتظار پاداش و ثواب نیز موردی نداشت.

شخص با ایمان را حصول ثوابِ عمل بدون قصد قربت محال است. پاداشی که خداوند متعال به بندگان خود کرامت می‌فرماید از سه قسم خارج نیست:

اول - بنده را استحقاقی نباشد و اگر آن پاداش را ندهد خلاف عدل نیست، مانند حج نیایی و عبادات استیجاری که میت را از آن هیچ استحقاقی نباشد، اما خداوند متعال بدان، میت را هم بهره می‌دهد که آن را تَفَضُّل نامند.

دوم - بنده را استحقاق است به جهت تحمل مشقتی که از جانب خدا به او رسیده، مانند درد و بیماری و فقر و آفات زمینی و آسمانی، اما به قصد قربت نباشد؛ پاداش داده شده به او عَوَض نام دارد.

سوم - ثواب و آن پاداش مَشَقَّاتی است که در راه اطاعت فرمان خدا به قصد قربت باشد، این پاداش مُتَضَمَّن تعظیم و اجلال است.

پس عوض، نفعی است که از روی استحقاق دهند بدون تعظیم و اجلال، و نیز در عوض دو شرط قید شده: اول استحقاق که اگر نباشد، تفضّل نامند و دیگر این که با تعظیم و اجلال نباشد که اگر توأم با آن گردد، ثواب نام دارد.

علت استحقاق، مشقّتی است که از جهت خدا رسد، اگر کسی رنج و مشقّتی کشیده به حجّ رود و حجّ نگزارده بمیرد یا مانع او شوند، چون این مشقّت به سبب امر خداست، او را پاداشی باشد با تعظیم و اجلال، و با وجود خدمت و قصد قربت، بی‌اجر گذاشتن، قُبْح و ظلم باشد. بعضی از فقهای عصر اخیر گویند این عبادت ثواب ندارد و مدّعی‌اند که عقل بالاستقلال حکم می‌کند که هیچ مشقّت در راه خدا ثواب ندارد، مگر این که به واجب نفسی منتهی گردد، و ثواب برای واجب نفسی است. آنان آیات قرآن و روایات دالّه بر اصول مذهب را تأویل کرده‌اند، لیکن چیزی را که موافق اصول مذهب نیست قبول نتوان کرد.

اصلی از اصول مذهب، عدالت است و مراعات مقدمه واجب به قصد قربت و اطاعت فرمان حق، استحقاق ثواب دارد، حتی سایر عبادات نیمه تمام مانند روزه ماه مبارک رمضان که نزدیک غروب بدون تقصیر مکلف، باطل شود به سبب حیض یا موت یا غش، یا حجّ نیمه‌تمام، اگرچه قضای آن واجب باشد.

مقتضای عدل الهی است که هر کسی را رنج و آزار و آسیبی از ناحیه خدا رسد، همه آنها را عوض دهد تا نعمت او به همه بندگان یکسان بوده و تفاوتی نباشد، مگر بر حسب قابلیت بندگان.

جبر و اختیار

از جمله موضوعاتی که پیرامون عدل الهی مطرح می‌شود، مسأله جبر و اختیار است. مقدمتاً باید دانست که به طور کلی چند گونه جبر یا مشیت قطعی در نظام عالم خلقت وجود دارد:

- ۱- جبر کلی که عبارت است از تأثیر اطلاق ایجادی بر هیکل ماهیات امکانیه.
- ۲- جبر تعینی که عبارت است از تعینات و حدود و مشخصاتی که موجودات دارند.
- ۳- جبر تخلّفی که عبارت است از این که تغییرات فیزیکی یا شیمیایی، خواص اشیاء را دگرگون سازند.
- ۴- جبر جزئی که عبارت از جبری است که در اعمال انسان تا حدّی مؤثر است نه به طور کامل.

بنابراین اعمال بشر که مدت‌هاست میان دانشمندان مورد بحث و گفتگو واقع شده، در ارتباط با جبر جزئی است. در این زمینه نظریه‌های مختلفی اظهار شده که می‌توان آنها را در سه نظریه زیر خلاصه کرد:

اول - نظریه تفریطی، جبر: عده‌ای از خداپرستان و منکرین خدا، بشر را در اعمال خود مجبور می‌دانند. برخی از آنان، بشر را به سنگی تشبیه کرده‌اند که در هوا پرتاب شود. گویند ممکن است سنگ تصور کند که آزاد است و هر کجا که می‌خواهد می‌تواند حرکت کند، ولی ما می‌دانیم که این خیال سنگ، باطل است. چه، قوه جاذبه زمین او را به سوی خود می‌کشد و مجبور است از قوه جاذبه زمین اطاعت کند، پس آزاد نیست، ما نیز به مانند آن آزاد نیستیم.

دوم - نظریه افراطی، تفویض: بعضی دیگر از خداشناسان و منکرین خدا، معتقد بر آزادی مطلق انسان در اعمال خود می‌باشند، و اظهار می‌کنند که بشر در انجام اعمال خود، اختیار تام دارد. هم می‌تواند در جهت ارضاء غرایز پست خود قدم بردارد و عمر خود را در طریق شهوات حیوانی و تمایلات نفسانی بگذرانند، و هم قادر است در نتیجه محدود ساختن غرایز پست، راه فضیلت و کمالات انسانی را بپیماید و هیچ نیرویی نمی‌تواند از انتخاب او جلوگیری کند.

سوم - امر بین الامرین: جمعی از دانشمندان اهل معرفت و اهل حق و تحقیق، به استناد فرمایش امام صادق (ع)^۴، دو نظریه فوق را رد کرده، معتقدند: نه جبر در کار است و نه تفویض. یعنی جبر و تفویض هر یک به تنهایی استقلال ندارند، بلکه امر یا واسطه‌ای است میان جبر و تفویض و لذا در اعمال بشر تا حدی جبر جزئی مداخله می‌کند و نه بیش.

ما که معتقد به این نظریه هستیم، برای صحت آن، ابتدا به ابطال دو نظریه مذکور پرداخته، سپس به شرح معنای امر بین الامرین می‌پردازیم.

واقعیت این است که اشتباه بزرگ و خطای عظیم جبریون، از آنجا سرچشمه می‌گیرد که تصور نموده‌اند، در جهان هستی هر پدیده‌ای زائیده علتی است که با بود آن وجودش حتمی و با نبود آن، عدمش یقینی است و لذا با وجود چنین جبری، دیگر جایی برای اختیار انسان نیست. در حالی که ایمان به قانون علیت، که هر معلولی بدون علت به وجود نمی‌آید، منافاتی با اختیار و آزادی بشر ندارد. چه، معنی اختیار و آزادی نسبی بشر در اعمال خود، این است که فعل انسان متوقف به انتخاب و اراده اوست.

گاهی انسان با وجود فراهم بودن مقدمات و وسایل، دچار شک و تردید شده و اراده که

علتی از علل افعال اوست، محقق نمی‌شود و در نتیجه، عمل نیز تحقق نمی‌یابد. برای وضوح بیشتر مطلب، فعلی از افعال انسان را مورد توجه قرار داده، مقدمات و علل آن را بررسی می‌کنیم: کسی که قصد اقدام به امری را دارد، ابتدا باید تصوّر ذهنی عمل مربوطه و منافعی را که از آن عاید او خواهد شد بنماید، سپس با علّتی که از علل فعل است، به مقام موازنه آمده با توجه به وسایل و امکانات خویش، سود و زیان آن را تعیین کند، در صورتی که زیانش غالب بر سود آید، منصرف شده، با وجود اشتیاق بدان از اقدام خودداری کند.

گاهی انسان در نتیجه ضعف قوه عاقله و دستگاه کنترل، اشتیاق مفرطی به انجام امری پیدا می‌کند و علت موازنه را که یکی از علل یا یکی از حلقه‌های سلسله افعال است، به کار نینداخته و اراده به انجام فعل می‌کند، و در نتیجه با گرفتاری‌ها و ناملایماتی رو به رو می‌شود.

همچنین گاهی انسان در نتیجه ناتوانی قوه عاقله و دستگاه کنترل، کیفیت نتایج فعل را تشخیص نداده، در حال شک و تردید باقی می‌ماند، در این حال نیز دارای اختیار است، یعنی قدرت اراده به اقدام یا ترک آن فعل را دارد.

و اما خداپرستانی که معتقدند خداوند متعال پس از خلقت بشر، تمام اختیار افعال را به او کرامت فرموده و بشر در زندگی خود، از جهت همه افعالش به نیروی دیگری نیازمند نیست، به طور واضح در خطا و اشتباه بوده عقیده ایشان نیز باطل است. چه، وجدان و عقل فطری گواه است که بشر هم‌چنان که در اول خلقت محتاج به خداست، در بقاء خود و نیل به کمالات نیز به خداوند نیازمند است.

چون بطلان عقیده اهل جبر و تفویض واضح شد، برای اثبات صحت امر بین‌الامرین نیازمند به اقامه برهان نیستیم، زیرا که بطلان آن دو نظریه، مستلزم درستی این اعتقاد است. برای توضیح معنای «أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ: امری است بین دو امر»، ذیلاً به بررسی جایگاه اختیار بشر در نظام قضا و قدر الهی می‌پردازیم.

قضا و قدر الهی

قضا خواست الهی است و قدر، کیفیت خواست او. جهان هستی روی قضا و قدر و اندازه‌گیری اجمالی و تفصیلی استوار شده است: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ما ییم که هر چیزی را به اندازه آفریده‌ایم». کوچک‌ترین ذرات ارضی و بزرگ‌ترین اجرام سماوی، به حساب دقیق خلق

شده و به اندازه‌گیری صحیح در جای خود قرار گرفته است: «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ: خورشید و ماه بر حسابی هستند». تمام فعالیت قوا و حرکات و سکنات انسان نیز به قضا و قدر الهی است.

برخلاف اهل تفویض که روی بی‌ایمانی یا بی‌اطلاعی، اصل قضا و قدر را انکار کرده، آن را امری بی‌اساس تصور نموده‌اند، و نیز برخلاف اهل جبر که روی بی‌خبری از مبانی دینی و علمی و یا سوء فهم از آنها، تمام قضایا و وقایع را به حساب قضا و قدر گذارده، بشر را در برابر آن عاجز و ناتوان خیال کرده‌اند، قسمتی از قضا و قدر در مورد انسان، حتمی و جبری و غیر قابل اجتناب است و قسمتی از آنها در اختیار ارادهٔ آدمی قرار گرفته است.

به عنوان مثال، زبان که یک عضو بدن است، مقدّرات بسیاری دارد: یکی از آنها این است که خون در عروقش جریان دارد، و مقدّر دیگرش این که سخن می‌گوید. جریان خون در زبان تحت قدرت و اختیار ما نیست و خداوند متعال در این امر، دو قضا و قدر دارد: یکی این که خون به تقدیر او در رگهای زبان جاری است، و تقدیر دیگر این که جریان خون در زبان حتمی و جبری بوده و ما را در آن، اراده و اختیاری نیست.

مقدّر دیگر زبان، سخن گفتن است که آن در اختیار ماست، می‌توانیم سخن گوئیم یا ساکت باشیم، می‌توانیم راست گوئیم یا دروغ. پس، قضا و قدر الهی دربارهٔ سخن گفتن نیز دو قسم است: یکی این که به تقدیر الهی و به قضا و قدر او، زبان حرف می‌زند؛ قسم دیگر آن که سخن گفتن در اختیار ماست.

مرگ، قضاء قطعی الهی است: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ: هر نفسی چشنده مرگ است». پیرمرد صد ساله‌ای که مرده و جوانی که اختیاراً به حیات خود خاتمه داده، هر دو به قضا و قدر الهی است، با این تفاوت که، آن به قضا و قدر حتمی و غیر اختیاری بوده، و این از قضا و قدر اختیاری خود، سوء استفاده کرده و به حیات خویش خاتمه داده است.

اشتباه اینجاست که هرگاه اسم قضا و قدر ذکر شود، بعضی چنان گمان کنند که حتمی و جبری و غیر قابل اجتناب است، حال آن که در موارد بسیاری، قضا و قدر الهی، اختیار و ارادهٔ ماست.

حدیثی از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام این مطلب را به خوبی روشن می‌سازد. بعد از جنگ صفین و مراجعت از شام، مردی از آن حضرت سؤال کرد: آیا شام رفتن ما به قضا و قدر الهی بود؟ آن حضرت فرمود: «بلی، از هیچ تپه‌ای بالا نرفتید و از هیچ وادی سرازیر نشدید مگر به

قضا و قدر الهی». آن مرد گفت: ما را در این سفر اجری هست؟ فرمود: «خداوند متعال به شما اجر بزرگی عنایت فرمود؛ اجر رفتن به جنگ زیرا به اراده خود رفتید، و اجر اقامه در جبهه جنگ زیرا به اراده خود مقیم بودید، و اجر برگشت از میدان زیرا به اراده خود برگشتید، و در هیچ یک از اینها مجبور و مضطر نبودید. این که گفتم سفر شما به قضا و قدر الهی بود، مقصودم قضا و قدر حتمی و جبری که غیر قابل اجتناب باشد، نیست. اگر اعمال مردم چنین باشد، پاداش و مجازات باطل خواهد شد و ثواب و عقاب ساقط».

بزرگ‌ترین امتیاز انسان نسبت به سایر موجودات زمین، آزادی و حریتی است که خداوند متعال به او کرامت فرموده و هر ترقی و تکاملی که نصیب انسان می‌شود، به واسطه همان آزادی است. قضا و قدر الهی درباره انسان در بیشتر موارد، اختیار و اراده اوست. سرنوشت بشر، آزادی اوست که می‌تواند همواره راه زندگی و رویه خود را عوض کند.

بنابراین، جهان هستی روی قضا و قدر و سنن و قوانین الهی اداره می‌شود و امور مربوط به انسان نیز به قضا و قدر الهی است، که قسمتی از آنها قضا و قدر حتمی و جبری و غیر قابل اجتناب بوده، و قسمتی از آنها به اختیار بشر سپرده شده است.

بندگان صالح خدا، کسانی هستند که با بهره‌گیری کامل از قضا و قدر اختیاری خود، و در سایه ایمان و تقوی، و در پرتو ملکات پاک و فضایل اخلاقی، و در اثر سعی و کوشش، به مرتبه کمال مقام معنوی نایل آیند.

آری، خدای رحمان، آن منبع لایزال رحمت که هیچ موجودی قدرت ادراک گنه کریمیت او را ندارد، مسلماً در فجر نظام هستی، با قلم تقدیر در لوح قضا، سعادت همه بندگان را نوشته است. اما، این انسان است که مقدرات الهی را با اعمال خود تغییر می‌دهد و نعمت‌ها را به نعمت‌ها و سعادت را به شقاوت مبدل می‌نماید.

صفات الهی

صفات سلبيه خدا

مفهوم صفات سلبيه

چنان که قبلاً اشاره شد، صفات دو قسم می‌باشند: صفات کمالی و صفات نقص. صفات کمالی، صفاتی هستند که بر حسب ارزش وجودی، بیشتر و آثار وجودی آن فزون‌تر است به موصوفات خود.

اگر در معانی صفات نقص دقیق شویم، می‌بینیم که در معنی منفی بوده به جهت فقدان از کمال، لیکن اگر نفی صفات نقص کنیم، معنی کمال می‌دهد؛ چنان که اگر نفی نادانی کنیم، معنی دانایی، و نفی ناتوانی، معنی توانایی می‌دهد. از اینجاست که قرآن مجید، هر صفت کمالی را مستقیماً برای خدا اثبات می‌کند و هر صفت نقص را نفی کرده و منفی آن را برای خدا ثابت می‌کند. مانند این که می‌فرماید: «هُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ: اوست دانای توانا»؛ «هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ...: اوست زنده پاینده، نه خوابی سبک او را فرو می‌گیرد و نه خوابی گران».

در آیه دیگری می‌فرماید: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ: خجسته باد نام پروردگارت که صاحب جلال و اکرام است». جلال و اکرام هر دو از صفات ثبوتیه خالق به شمار می‌آیند و در اینجا جلال، اشاره بر مُبرّا بودن او از صفات سلبيه، و اکرام، اشاره به سوی صفات ثبوتیه اوست. خداوند متعال در ذکر، مقدم داشت صفات سلبيه را بر صفات ثبوتیه، به جهت آن که، دفع مَضَرَّتْ اِهْمَّ است از جلب منفعت، و تحلیه به اوصاف جميله، موقوف است بر تخلیه از اخلاق رذيله. چنان که زراعت و اشجار، خوب نمو نمی‌کنند مگر به تصفیه زمین آن از خس و خار و احجار، کمال خدا نیز اثبات نشود مگر به نفی و ابطال نقایص از او.

ما دیدیم نقایص خود را که مستهجن شد پیش عقل، و فهمیدیم که این نقایص از عجز ماست که در دفع آن معطلیم، لیکن تنزیه می‌کنیم خدا را از نقایص به سبب کمال و قدرت او.

شریک و احتیاج

خداوند عالم را شریک نیست، نه در واجب بودن و نه در خداوندی، و نه در خلق کردن موجودات، و نه در استحقاق عبادت و پرستیدن.

خداوند عالم محتاج نیست، نه در ذات و نه در صفات به سوی غیر خود، از مکان و زمان، و از کیفیت و حالات و آلات. عدم احتیاج او از جهت ذات، آن است که او واجب‌الوجود لذاته است و لازمه آن، استغناء است از همه چیز و این منافی حاجت است. عدم احتیاج او از جهت صفات، آن است که صفات او عین ذات اوست، مثلاً قدرت او عبارت است از ذات او به اعتبار صحت فعل او.

تغییر و حدوث

تغییر و تبدل به ذات اقدس خدای ازلی و لم یزلی راه نمی‌یابد. زیرا تغییر، حادث شدن صفتی است که در ذات نبوده و برای این حدوث، سبب لازم است. اما آن سبب، غیر نمی‌تواند باشد چون این امر با وجوب وجود مباینیت دارد. از طرف دیگر، آن علت در ذات الهی هم نیست، زیرا شیء واحد نمی‌تواند هم قابل باشد و هم فاعل. بنابراین جمیع صفات الهی عین ذات اوست و هیچ گونه تغییری بدان راه ندارد.

خداوند متعال، قدیم است و قدیم آن است که مقدم باشد بر کلّ، و کلّ ماسوای او محتاجند به او به جهت امکان آنها، نه اتمّی از اوست و نه اشدّی از او، و متناهی به حدی نمی‌باشد تا مرتبه‌ای بالاتر از آن متصور شود، که او فاقد آن مرتبه باشد. او را عدم نیست تا حاجت، داعی شود به سوی سبب، و برای او مطلبی نیست تا محتاج به معین باشد، و واسطه بر فعل او نیست زیرا او مبدأ کلّ وجود و مصدر کلّ فیوض است، و موقوف بودن خلق بعضی اشیاء به واسطه، به جهت احتیاج مخلوق است بر واسطه، و کلّ واسطه، مخلوق اوست.

ترکیب

خداوند عالم مرکب نیست، نه از اجزاء خارجی و نه از اجزاء ذهنیه، زیرا مرکب آن است که ملّتّم باشد ماهیت او از اموری چند، و تحقق مرکب بودن، موقوف است بر تحقق آن چند امور. در هر مرکب علی‌الاطلاق، احد اجزاء محتاج است به دیگری که مغایر اوست، زیرا اگر محتاج

نباشد، حقیقت متحدّه حاصل نشود. علاوه بر این، ترکیب خارجی، با انفعال باشد و انفعال از لوازم مزاج است، و مزاج لازم گرفته تغییر را، و تغییر هم در خدا محال است. بنابراین، ذات واجب تعالی، وجود صرف و نور محض و اَبَسَطِ بسایط است. بساطت را بر حسب اختلاف ترکیبات، درجات مختلفه است:

درجهٔ اول بسیط، آن است که مرکب از اجسام مختلف الطّبیع و مُتَباین در حس نباشد، مثل بدن انسان یا حیوان که مرکب است از اجسامی که طبیعتاً مختلف و حساً متباینند، مانند جلد، لحم و عَظْم آنها.

درجهٔ ثانیّه بسیط، آن است که مرکب از اجسام مختلف الطّبیع و متشابه در حس نباشد، مانند لحم یا عَظْم و مانند اینها که مرکّبند از عناصر مختلفه و بر حسب حس، متشابهند. چه، هر جزئی از اجزاء لحم، باز لحم است، یا هر جزئی از یاقوت، باز یاقوت است. درجهٔ ثالثه بسیط، آن است که مرکب از اجزاء متشابهه، نباشد، مانند مقادیر که مرکب است از اجزاء مقداریّه متشابهه یا هر یک از عناصر بسیط که قابل قسمتند به اجزاء متشابهه الی غیرالنهاییه.

درجهٔ رابعه بسیط، آن است که مرکب از هیولی و صورت نباشد، مانند جمیع موجوداتِ ظاهریّه مادیّه که مرکّبند از هیولی و صورت.

درجهٔ خامسه بسیط، آن است که مرکب از جنس و فصل نباشد. درجهٔ سادسه بسیط، آن است که مرکب از وجود و ماهیت نباشد و این درجه، آخرین درجهٔ بساطت است که در هیچ ممکنی حاصل نشود، ولی این بساطت در واجب تعالی، واجب و ثابت و محقّق است.

عُرُوضِ حالات

واجب تعالی محل حوادث نمی‌باشد مثل نوم و بیداری و قیام و قعود و پیری و جوانی و ضعف و قوّه و فرح و حزن و رضا و غضب، به جهت آن که قدیم، محال و ممتنع است که محلّ شود بر حوادث، چه همهٔ اینها از لوازم جسم و مزاج بوده و دلیل نقص و احتیاج است. خداوند عالم غنی بالذّات و قادر مطلق بود و همهٔ این مذکورات، مخلوق او می‌باشند و لذا ممتنع است اتّصاف خداوند به آنها.

آنچه از آیات و اخبار وارد شده در مورد اتّصاف خدا به بعضی از این صفات، مراد غایات آنهاست نه مبادی آنها، این است که پیشوایان مقدس اسلام^(ع) فرموده‌اند در اتّصاف خدا به بعضی از این صفات: «اخذ کنید غایات را و ترک نمایید مبادی را».

حُلُول

واجبُ تعالی حُلُول بر چیزی نمی‌کند، لکن بعضی از نصاری معتقدند بر حُلُول خداوند در حضرت عیسی علیه‌السلام، و بعضی معتقدند به حُلُول خداوند در بعضی از عارفین، در صورتی که حُلُول خداوند محال و ممتنع است به جهت آن که:

اولاً - حال، محتاج مکانی است که در آن حُلُول بکند و احتیاج از صفات ممکن است نه واجب.

ثانیاً - حُلُول در مکانی، مستلزم خُلُوء از مکان دیگر است و حال آن که خداوند عالم، موجود است در هر مکان نه با مداخله خارجی.

ثالثاً - انتقال از جایی به جایی و از حالی به حال دیگر، علامت زوال است و زوال بر ذات اقدس حق تعالی راه نمی‌یابد.

رابعاً - حُلُول از لوازم جسمیه یا عَرَضیه و مکانیه است و خداوند تعالی منزّه است از جمیع آنها.

خامساً - مقصود از حُلُول، قیام موجودی است با موجود دیگر بر سبیل تبعیت، به شرطی که قیام حالّ بذاته ممکن نباشد، و این معنی در خدا ممکن نیست، زیرا که این از خواصّ أعراض و صُور است که ممکن نباشد تعین آنها مگر به واسطه محلّ، و خدا از قبیل أعراض و صُور نیست.

اتّحاد

خداوند تعالی متحد نمی‌شود، لیکن بعضی معتقدند بر این که: بنده، زمانی که رسید به درجه عرفان و فایز گشت به مرتبه ایقان، باطل می‌گردد مغایرت بین او و پروردگار، و تکلیف از او ساقط می‌گردد! این اعتقاد و خیال، باطل و فاسد است و از این گونه اعتقاد و خیال غیرمعقول، بسیار دارند که فضایح و قبایح آن لایق تحریر نیست.

این اعتقاد و خیال، برخلاف نصّ آیات قرآن مجید است، به جهت آن که اگر عبادات ساقط

می‌شد از عارفِ موقِن، هر آینه ساقط می‌شد از سَنَدِ العارفین و سَیدِ الموقنین حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام! کسی که محبوب خود را کَمَا هُوَ حَقُّه بشناسد، چگونه اوامر او را در حقّ خود ساقط می‌داند؟!

دلیل دیگر این که، خدا که با غیرِ مَتَّحِد شد، در حالت بقاء اگر موجود شوند، دو تا خواهند بود نه یکی، و در صورت معدوم شدنِ هر دو، اتّحاد بی‌معنی است، و اگر یکی معدوم شد و دیگری باقی ماند، اتّحاد در این موقع نیز بی‌نتیجه است.

برهان دیگر این که، حاصل اتحاد آنها یا واجب خواهد شد یا ممکن. اگر حاصل، واجب شود، تعدّد واجب لازم آید و این باطل است؛ و اگر حاصل، ممکن شود، در نتیجه استیلائی ممکن است به واجب، و این نیز باطل است. پس، انقلابِ واجب به ممکن و انقلابِ ممکن به واجب، محال است.

طریقه وصول بر یقین که موافق شرایع دینیه باشد، آن است که حضرت ختمی مرتبت (ص) قرار داده و رفتار این طریقه را بهتر از اوصیای او کسی نخواهد دانست، و توحید خداوند عالم، بالاتر و بهتر از ایشان، احدی را میسر نخواهد شد.

اکثر اوهام باطله مَتَّصِفَه و اغلب خیالات فاسده مَتَفَلْسِفَه بر این است که گویند، اوست ذات‌الحق و تعینات و کثرات، اطوار و شؤون اوست، و با این سخنان، پر کرده‌اند طوامیر خود را و وصف نموده‌اند خدا را با کلمات ظریفه و با تمویهات لطیفه و تشبیهات سخیفه، که همه آنها خبط و غلط است. و نیز گویند هر چیز خداست بدون خصوصیت، مثلاً گویند سنگ مرکب است از وجود، که آن خداست، و از ماهیت که آن خلق است و کثرات، اطوار او و حدوث، تطوّر اوست به صور مختلفه و ظهور او با تمنیاتِ مُشْتَتَه است. هم‌چنین مثل زده‌اند تَقْوَم خلق را با حق به تَقْوَم امواج با بحر، و تَقْوَم نقوش با مداد و تَقْوَم اعداد با واحد.

چگونه جایز است تکذیب اجماع جمیع علماء اعلام و عدول از طریقه اُمناء الرحمان، که آن طریقه است صراط‌المستقیم و مَنَهَج قَویم و ابواب معرفت ربّ کریم؛ و ما مأموریم به دخول بیتِ حقیقت از آن ابواب، چنان که حضرت صادق (ع) می‌فرماید: «ما ابواب معرفتیم و کسانی که عدول کنند از ولایت ما و تفضیل دهند بر ما غیر ما را، ایشان گمراهانند».

علاوه بر این، اگر اعتقاد آنان حق باشد، چرا حضرات ائمه اطهار علیهم السلام از ارشاد ما به آن طریق خودداری نموده‌اند؟ و حال آن که ایشانند هادی عباد بر طریق حق. و اگر گویند این سرّ مخزون است و واجب بود بر ایشان کتمان آن، جواب گوییم پس چرا شما ترک واجب کرده

و افشاء و اظهار نموده‌اید؟! اگر آن بزرگواران مبالغه نمودند در کتمان آن، چرا مبالغه نمودند در اشاعه و اضاعه آن سرّ مشایخ شما؟ به طوری که این سرّ مخزون به مقام لهُو و بازیچه عوام آمده و حکایت افواه جهال گشته و تابع شدند بر ایشان تقلیداً و تَوْسُّلاً!

تَجَسُّم

اثبات نفی جسمیت از باریتعالی، به چند وجه امکان‌پذیر است که ذیل بعضی از آن وجوه را بیان می‌کنیم:

وجه اول خداوند عالم، جسم نیست چه، جسم آن است که قبول ابعاد کند و احتیاج ابعاد به مکان بدیهی است و خداوند عالم غنی مطلق است از ماسوای خود. هم‌چنین خداوند عالم، جوهر نیست که آن ماهیتی است که قائم لذاته باشد و مقابل عَرْض است که قائم به غیر است. خداوند عالم عَرْض نیست چه، عَرْض ماهیتی است که در هستی، متکی و نیازمند به محل باشد، و واجب‌الوجود از هر جهت بی‌نیاز است و جمع بین بی‌نیازی و نیازمندی نشاید.

وجه دوم هر شیء که دارای کمیت و کیفیت باشد، قابل انقسام است و در هستی خود، به اجزایش نیازمند است، بدین معنی که تا آن اجزاء به مقام اجتماع در نیایند، آن شیء به مرتبه کلیت نرسد. بنابراین جسم نیز که دارای کمیت بوده و قابل انقسام به اجزاء است، در کلیت یافتن خود نیازمند به اجزاء خود می‌باشد. یعنی مادام که آن اجزاء بسیطیه مجازی به مقام اجتماع نرسند، آن جسم مرکّب به مرتبه کلیت نرسد؛ و چون خداوند تبارک و تعالی منزّه و مبرّا از هر نیازی است، لذا جسمیت به ذات اقدسش راه نیابد.

وجه سوم هر جسمی مرکب است از صورت و هیولی، که اگر صورت یا هیولی به مرتبه انهدام و انعدام رسد، جسم به وجود نخواهد آمد، زیرا که هستی هر یک از این دو، تعلق دارد به هستی دیگری و به عبارت دیگر، این دو در وجود یافتن خود، محتاج همدیگر هستند. اما چون واجب حق تعالی وجود محض و قائم به ذات خویش است باید با نفی ذاتش معدوم گردد نه با نفی و معدومیت غیر، و این نسبت در خدای ازلی باطل است، چرا که وجودش متعلق به غیر نیست.

از سوی دیگر، واجب حق تعالی، مانند صورت نیست تا حالّ بر شیء گردد. چه، خاصیتی از خواصّ صورت، حُلُول است، و هم‌چنین مانند هیولی نیست که محلّ برای شیء شود. چه، صورت همواره محتاج به محلّ است و بدون هیولی به وجود نمی‌آید، هیولی نیز بدون صورت به مقام

فعلیت درنیاید. بنابراین، هستی هریک به هستی دیگری بستگی دارد، لذا جسمیت که مرکب از صورت و هیولی است، هرگز به ساحت اقدس واجب تعالی راه نیابد.

تشبیه

حق تعالی شبیه مخلوقات خود نیست، به جهت آن که هر صانعی مغایر با مصنوع خود بوده و شبیه آن نمی‌باشد. به عبارت دیگر، علت و معلول، محال است که از یک نوع باشند، زیرا علتِ موجدۀ اشدّ است از وجودِ معلولِ مجعوله، و تفاوت با شدت و ضعف در وجودات، مستلزم اختلاف در ماهیات آنهاست؛ و نیز مَصَوَّرٌ صَوْرٌ، محال است که خود صورتی باشد از نوع آن صَوْرٌ. صانع این همه صنایع محکم، با این نظام عجیب و نَسَقِ غریب که عقول در آنها حیرانند، واجب است در کمال به مرتبه‌ای باشد که مافوق غایت آن متصور نباشد، و واجب است همه کمالات او بالفعل شود وگرنه لازم آید که ذاتی نبوده و مستلزم ترکیب از دو جهتِ قوه و فعل باشد و این نقص است و «تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» خدا برتر است از آنچه با وی شریک می‌سازند.

رؤیت

خداوند عالم را رؤیت به بصر، ممکن نیست به جهت آن که مرئی به بصر، لابد باید از قبیل اجسام شود و در جهت مقابله، صاحب مکان و جهت و زمان باشد و خدا منزّه است از همه اینها. و نیز مرئی، مُحَاط به حاسه نظر باید شود و خداوند متعال محیط است بر کلّ اشیاء و چنین محیط، محاط نمی‌باشد، پس مرئی نیست.

دیگر آن که، واجب است فاصله میان رائی و مرئی، چنان که موقع دیدن، علاوه بر سایر شرایط رؤیت، مدّی از چشم ناظر خارج شده و متصل به مرئی می‌گردد، و در این وقت لابد است از فاصله و مقابله، و همه اینها از لوازم اجسام هستند و خدای متعال جسم نیست. هم‌چنین است عدم ادراک حق تعالی با سایر حواس، یعنی شنیدنی و بوئیدنی و لمس‌کردنی و چشیدنی نیست و با حواس باطنی نیز ممکن نیست رؤیت کُنه حق تعالی.

دلیل دیگر آن که، خداوند عالم را رؤیت به بصر ممکن نیست، این است که مرئی باید محسوس باشد، و محسوس مستلزم جهت و مکان و زمان و محتاج کمّ و کیف است، و خداوند عالم از جمیع اینها منزّه و مبرا است.

در قرآن مجید، خالق متعال می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ: دیدگان او را در نمی‌یابند و او دیدگان را درمی‌یابد». وجه استدلال آن است که، خداوند عالم نفی فرمود رؤیت خود را به بصر، به جهت آن که خداوند عالم بزرگ‌تر است از آنچه دیده شود با چشم، و اوهام قلب نیز نمی‌تواند او را درک کند، و در قول حق تعالی خطاب به حضرت موسی^(ع) که فرموده: «لَنْ تَرَانِي: هرگز مرا نخواهی دید»، کلمه «لَنْ» موضوع است بر نفی ابدی که در لغت فارسی به معنی «هرگز» آمده، یعنی ای موسی هرگز مرا نخواهی دید. اما رؤیت خداوند به حقایق ایمان، ممتنع نیست و بر این، محمول است اخباری که وارد شده در امکان رؤیت حق؛ چنان که شخصی به خدمت حضرت امیر^(ع) آمد و عرض کرد: یا امیر، آیا خدای خود را دیده‌ای؟ آن حضرت فرمود: «هرگز عبادت نمی‌کنم خدائی را که او را نبینم». عرض کرد: چگونه دیده‌ای؟ وصف کن او را. آن حضرت فرمود: «نمی‌بیند او را چشم‌های ظاهر و لیکن می‌بیند او را قلوب به حقایق ایمان». در این مقام است که معقولات واقعیه مثل محسوسات ظاهریه می‌شود.

عده‌ای گویند مناط دیدن چیزی، وجود اوست، پس هرچه وجود دارد، دیدارش ممکن، و هرچه دیدارش ممکن نیست وجود ندارد. این همان اعتقاد باطل است که موجب انحراف مادیون گشته، و نظر بر این که خدا را نمی‌بینند، انکار می‌کنند وجود او را، و بطلان این عقیده پیش عقل و حس و وجدان، بدیهی است. چه، هر عاقلی به بدهت تصدیق می‌کند که دیدن، چیزی است که وجود دارد، ولی دیده نمی‌شود، و یا احساسات درونی ما مانند تشنگی و گرسنگی و مهر و خشم، چیزهایی هستند که وجود دارند، ولی دیده نمی‌شوند.

به دلایل علمی ثابت شده است که زمین چند نوع حرکت دارد، و هوا به طور متوسط، شانزده هزار کیلوگرم بر بدن فشار وارد می‌کند، و به آزمایش و تجربه، نیروهایی مانند نیروی جاذبه ثابت شده و قوای انسانی از قبیل واهمه و حافظه همه موجودند، ولی هیچ یک دیده نمی‌شوند.

دلیل دیگر آن که، غالباً کلّ، در این عالم، وجود خارجی ندارد و وجود خارجی اغلب در جزء است مانند خیر که کل خیر در عالم ظاهر، نمی‌تواند وجود خارجی داشته باشد، ولی جزئی از آن را می‌توان در شخصی مشاهده و درک کرد. همین طور زیبایی در کلّ، وجود خارجی ندارد، ولی می‌توان جزئی از زیبایی را در کسی دید چه، برای درک کلّ در عالم ظاهر، محمولی وجود ندارد

که از آن متجلی گردد. زیرا عالم ظاهر با تمام وسعت خود، تا آنجا که برای ما قابل درک و رؤیت است، جزئی از کلّ خود است نه کلّ آن، و برای ما که جزئی از کلّ هستیم، کلّ آن قابل درک و رؤیت نیست.

البته گاهی کلّ می‌تواند وجود خارجی داشته باشد. به عنوان مثال، در ریاضیات، گاه کلّ معلوم است و جزء مجهول، ولی در حقیقت، این «کلّ مطلق» نیست بلکه «کلّ جزئی» است و تنها در برابر جزء، کلّ محسوب می‌شود. هم‌چنین موقعی که کل مجهول است و از روی جزء می‌توان آن را به دست آورد، در آنجا نیز کل مطلق به دست نمی‌آید، بلکه قسمتی و جزئی از کلّ برای ما معلوم می‌شود؛ بنابراین از روی جزء نمی‌توان برای رسیدن به غایت استفاده کرد. پس، درک کلّ جز در کلّ و برای کلّ میسر نیست و لذا در عالم ظاهر، کلّ را نمی‌توان درک نمود. بنابراین رؤیت خداوند چون کلّ است، برای ما که جزء هستیم، قابل حصول و ادراک نیست.

اسماء الهی

معنای اسم

مراد از اسماء صانع عالم، عبارت است از معانی عقلیه دالّه بر هستی ذات الهیه، نه بر هوّیات وجودیه که فهم را سبیل ادراک آن نیست.

اسم دلالت می‌کند بر ذات موصوفه به صفت معینه، مانند رحمان که دلالت می‌کند بر ذاتی که متّصف باشد به صفت قهر.

اسم الله تعالی غیر ذات اوست، اعمّ از این که اراده شود با آن اسم، لفظ آن یا مفهوم آن. چه، مفهوم امری است که محتاج است در وجود و تعلقش به سوی غیر، که خلق شده باشد. هرآنچه تعبیر آورده شود با زبان، مانند اسماء ملفوظه، و یا به عمل آورده شود مانند اسماء مکتوبه، مخلوق است.

اسم الله تعالی غایتی است از غایات، یعنی علامتی است از علائم هستی او، و هر غایت، موصوف است به صفت زایده، و هر موصوف و صفت زایده، مصنوع است، و صانع موجودات، غیر موصوف است به حدّ مسمّی، به این معنی که معانی اسماء و صفات، غیر ذات اوست. صانع عالم، وجود محض است و حدّی و جزئی برای او نیست، به جهت آن که حدود، مأخوذ است از ذاتیات شیء و صفت کلیه او، و ذات باری تعالی از حیث هویت وجودیه، غیر محدود است. خداوند عالم مُدرک به ادراک حصولی نمی‌باشد، به جهت آن که هر آنچه متصوّر باشد در عقل یا در وهم و یا در حس، برای او ماندی است، و خداوند عالم منزّه است از امثال و أشباه، و هر فکری که منتهی شود به سوی غایتی از غایات، آن غیر خداست.

مراد از اسم، معنی و مفهوم است و مراد از معنی و مفهوم، اشاره کمالیه است به وجود الهیه و ذات

احدیه، پس هر که مجرد معنی یا مفهوم را پرستش کند، به تحقیق عبادت کرده است چیزی را که برای او وجودی نیست.

مراد از اسم، مفهوم ذهنی اوست نه مسموع لفظ حادثه به اراده لافظه. در اسماء الله، مسمای آنها قدیم، و الفاظ آنها حادث، و مفهومات آنها خارجند از ذات احدیت، و حمل اسم و معنی و مفهوم بر ذات احدیت غیر معقول است.

اسماء و مفهومات، کثیر است ولیکن همه آنها غیر ذات الهی است، چنان که معنی مأکول، غیر از نان است و معنی مشروب، غیر از آب و معنی ملبوس، غیر از قباست؛ پس از این توجیه و بیان، ثابت می شود که اسماء با مدلولات خود، غیر ذات احدیت هستند. این مطلب دقیق و مقصد عمیق، از دریای تحقیق و معدن حکمت و ثمره شجره نبوت است که عاجز گشته از درک آن، عقل اصحاب عقول، و قاصر گردیده از فهم آن، افهام رجال فحول.

علامت ادراک شیء به طور دقیق، و فهم مطلبی بر وجه عمیق، آن است که مُدرک به نحوی باشد که متمکن شود از توضیح و توجیه کامله آنها.

عبادت حق تعالی با توهم دو معنی دارد، یکی آن است که داخل کند شیء را در یکی از قوای احساس خود، و دیگری آن که بشناسد آن شیء را با اقرار به این که برای این عالم، صانعی و مُبدعی است، که اولی کفر است و خیال، و دومی حق است و کمال.

فیض مقربین از معانی و مفهومات اسماء، بر سه وجه است:

اول - معرفت این معانی بر سبیل مشاهده، تا مُنکشف شود برای ایشان اتّصاف حق تعالی به آنها، چنان انکشافی که جاری مجرای یقین شود.

دوم - این که تقرب جویند به سوی حق و مُتَحَلّی شوند به حلیه این معانی.

سوم - چنان کنند که مصداق این معانی شوند.

حکمت خلق اسماء

اسماء الله منقسم می شود بر جمالیه مانند لطیف و غفار، و بر جلالیه مثل مُنْتَقِم و قهار. خداوند تعالی گرچه بی نیاز است از ماسوای خود، لیکن اسماء غیر متناهیّه او تقاضا می کند که هر یک از آنها را در خارج مظهری باشد، و اگر مرحومی و مقهوری در خارج نمی باشد، قدرت رحمانیه و قهاریه او ظاهر نمی گردید.

سرّ این که حق تعالی اسماء و معانی را خلق کرد، دو چیز است:

اول آن که مخلوقات او محتاجند به سوی او، و تحقیق این مطلب آن است که خداوند عالم من جمیع الجهات، باین است با مخلوقات خود، و واجب گردید که در بین، واسطه‌ای باشد که به وسیله آن نسبتی شود به سوی حق.

دوم آن که احدی را ممکن نیست توسل بر کبریای احدیت، چنان کبریایی که حقایق و ذوات همه مُستهلک‌اند پیش او، لذا واجب گردید خلق اسماء و معانی، و این وجه، برهان است برای خلق اسماء از جهت علت غائیة. چه، موجودات بعد از آن که صادر گردیدند از علت خود، محتاج شدند به سوی او بر اداء شکر نعم غیرمتناهیة و جلب منافع متصوره و دفع مضار متوهمه. به عبارت دیگر، هر موجودی از موجودات، طلب می‌کند از خداوند عالم به لسان استعداد خود، کمالی را و این استعداد نیز از مواهب الهی است.

طریق وصول بر اشیاء منحصر است در سه چیز: عقل و تخیل و احساس. حقیقت محسوس، گاه با ذوق و گاه با شمع و گاه با لمس و گاه با بصر و گاه با سمع معلوم می‌شود، و حقیقت شیء متخیل آن است که قوه خیاله آن را می‌یابد، و حقیقت شیء معقول درک می‌شود با قوه عقلیه. این سه طریق، طرق تذکر حقایق و احضار آنهاست و خداوند عالم، اجل است از این که مذاهب عقول بر آن رسد، تا چه رسد خیال و حس. پس خالق عالم، اسماء و معانی را خلق کرد که آنها وسیله‌ای باشند بر ذکر عباد پروردگار خود را، و این اسماء، اقرب اشیاءند به سوی حق تعالی.

اسم الله

در بین اسماء الهی، اسم «الله» از باقی اسماء، به چند چیز امتیاز یافته است:

اول - مشهورترین اسماء، الله است.

دوم - محل آن در قرآن مجید، بالاترین آنهاست.

سوم - در دعا نیز بالاترین آنهاست.

چهارم - کلمه اخلاص یعنی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» به آن اختصاص یافته است.

پنجم - شهادت به آن تحقق پذیرد.

ششم - اسم است برای ذات مقدس حق تعالی و اطلاق بر غیر نمی‌شود.

هفتم - اسم است و باقی اسماء صفت که بر غیر اطلاق می‌شود، مانند این که گوییم فلانی عالم است.

هشتم - تمامی اسماء نام برده می‌شود به اسم «الله»، چنان که گوییم مثلاً صابر اسمی است از اسماء الله، و نمی‌گوییم «الله» اسمی است از اسماء صابر.

بنابراین «الله» جامع معانی کل اسماء الحُسْنای الهی است، به طوری که این اسم مبارک، «اسم اعظم» است.

احصاء اسماء و مفهوم آن

حضرت رسول اکرم (ص) فرموده: «به درستی که از برای حق تعالی نود و نه اسم است، کسی که احصاء کند آنها را، داخل بهشت می‌شود». و نیز فرموده: «از برای خدا نود و نه اسم است، کسی که بخواند خدا را با آنها، دعایش مستجاب می‌گردد». اخبار دیگری نیز به این مضمون وارد شده است. البته بر طبق روایات دیگری، تعداد اسماء الهی به مراتب بیش از این است؛ چنان که به فرموده حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام: «اسماء الهی به تعداد موجودات عالم وجود و ارکان آنهاست». از این رو همان‌طور که موجودات عالم به حساب نیایند، اسماء الهی نیز از حدّ حساب و عدد خارج است.

بنابراین با توجه به مجموعه روایات مربوطه، در اینجا دو معنی حاصل می‌شود: یکی اسماء به طور اعم، که در معنایی خود، کنایه از کثرت است؛ دیگری اسماء به طور اخصّ، که منظور اسماء الحُسْنی می‌باشد که تعداد آنها نود و نه است و اگر در آنها سیر شود، منظور از کثرت اسماء نیز معلوم می‌شود.

در اینجا چند نکته باید مورد توجه قرار گیرد:

اول - مقصود از احصاء که در این حدیث آمده، چیست؟

معنای احصاء فقط تعداد و شماره کردن اسماء الهی نیست، زیرا تلفّظ به الفاظ و شماره نمودن آنها، به تنهایی باعث دخول در بهشت نمی‌شود. هم‌چنین تصوّر مفاهیم و فراگرفتن معنای تحت‌اللفظی آن نیز مراد نیست، زیرا این دو جهت، اختصاص به مؤمن و موحد ندارد بلکه هر عرب بدوی نیز معنای این الفاظ و مفاهیم را می‌فهمد.

تصوّر اجمالی و تصدیق به این که، حق تعالی متّصف به صفات حسنه است، ولو این که فضیلتی است و ایمان ظاهری بدان محقّق می‌گردد، لیکن در اینجا مقصود امری است فوق آن، و آن شناسایی حق تعالی است به تمام مدالیل اسماء و اوصاف جمال و جلال.

اسم دالّ بر مسمّی است و وضع اسم برای این است که مسمّی شناخته شود. چنانچه به مجرد شنیدن اسم شخص، فوراً آن شخص به نظر می‌آید. حال اگر شخصی دارای اسامی متعدّد شود و هریک

را به لحاظی بر وی اطلاق کنند، اگر خواهیم در مقام معرفی وی برآییم، باید به تمامی آنها او را معرفی کنیم وگرنه او را به تمام معنی معرفی نکرده‌ایم. بنابراین، برای ذات احدیت که مَتَّصِف است به معانی این اسماء، وقتی گفتیم «الله»، «رحمن»، «رحیم» و غیر اینها از اسماء، باید فوراً متوجه شویم به ذاتی که مصداق این الفاظ است.

انتقال از اسم به مسمی در صورتی ممکن است که بتوانیم او را در ذهن آوریم و تصوّر کنیم و به او اشاره نماییم. تصوّر ذات غیرمتناهی حق تعالی محال است، پس چگونه ممکن است بشر به مجرد ذکر اسمی از اسماء الهی، فوراً به او منتقل گردد و او را تصوّر نماید؟ هم‌چنین وجودی که بالاتر از تصوّر انسانی است و انسان نتواند آن را تصوّر کند، چطور می‌تواند او را بپرستد؟ چه، تصدیق بِلَا تَصَوُّر محال است.

بلی، گرچه ذات حق تعالی بالاتر از آن است که ممکن، بتواند به او احاطه کند و ادراک کنه ذاتش به نحو احاطه محال است، لیکن تصور اجمالی وجود بسیط غیر محدود که ازلی و قائم به ذات و مَتَّصِف به اوصاف عظمت و جلال، و منزّه و مبرا از نقایص است، ممکن می‌باشد. و نفوس قدسیه را سِزَد که اجمالاً در مرآت کاینات، مشاهده کنند ذاتی را که جامع تمام کمالات و فوق هر کمالی است که تصوّر شود. لذا هر وقت متذکّر اسمی از اسماء شوند، فوراً متوجه آن حقیقت وحدانی گردانند.

البته مقصود این نیست که شناختن مفاهیم و اجمالاً شناختن صفات، همانا شناختن کنه ذات و حقیقت احدیت است چه، محالیت آن به دلایل عقلی و نقلی مَبْرَهَن گشته است. زیرا شناختن حقیقت هر چیزی عبارت است از ادراک انکشاف تامّ و علم حضوری، و این نحوه ادراک و علم حضوری، منحصر است به خود باری تعالی که عالم به خود و معالیل و آثار خود می‌باشد.

خلاصه آن که، حق تعالی مُسْتَجْمِع جمیع کمالات و منزّه و مبرا از نقایص ممکنات است. هر اسمی دلالت بر صفتی و هر صفتی مُنْبَعِث از نحو کمالی است که عین ذات اوست. لذا شارع مقدس، اسماء بسیاری وضع کرده که اگر همه آنها را ملاحظه کنیم و در تمامی آنها آینه‌مانند، یک معنی و یک مصداق را مشاهده نماییم، آن وقت به قدر استعداد نفس خود، او را شناخته‌ایم.

دوم - چگونه احصاء اسماء الحُسنى باعث ورود به بهشت می‌شود؟

هیچ جای شبهه و تردید نیست که بهشت جایگاه مؤمن کامل و عارف موحد است؛ بهشت محل نیکان و مقربین درگاه الهی است، زیرا بهشت، دار کرامت و ضیافت‌خانه خدایی است، جای هر کسی نیست، جای آشنایان است نه بیگانگان. کسی را سِزَد که آرزوی بهشت را در دل پیروارند، که طریق حق رود و به اکسیر محبت، قلب او زنده گشته و راهی به سُرَادِقِ عظمت او پیدا کند.

چیزی که ما را به جاده هدایت رهبری می‌کند و در معرفت و شناسایی حق را به روی ما می‌گشاید، همان اسماء الحسنای است که در سورة اعراف، خداوند متعال به آن اشاره فرموده است: «وَاللّٰهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا» و نامهای نیکو به خدا اختصاص دارد پس او را با آنها بخوانید» عباد خود را امر فرمود که او را به آن اسماء بخوانند.

چنان که به دلایل عقلی و نقلی معلوم گشته، بهشت را درجاتی است و هر درجه از آن، مخصوص به طایفه‌ای است، و درجات بهشت بر طبق ایمان و معرفت است. کسی که می‌خواهد بداند در بهشت حائز چه مقام و مرتبه‌ای است، به ایمان و معرفت خویش بنگرد. عمل بدون معرفت در بازار قیامت ارزشی ندارد و ارزش مقام هرکسی در پیشگاه احدیت، به نسبت ایمان و معرفت اوست. اعلی درجه بهشت جایگاه کسی است که حق را به حق بشناسد نه به غیر. حضرت امیر علیه‌السلام در دعای صباح به خدای خویش چنین عرض می‌کند: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَيِّ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ: اَيَّ اَنْ كِه رِه نَمَايِد بِر خُود بِه ذَات خُويش».

موحد کاملی که قوت نفس و فعالیت خود را به جایی رسانده، که حق را به حق می‌شناسد و آثار جمال و جلال را در مرآت کاینات مشاهده می‌کند، چگونه ممکن است شیئی محیط بر او گردد؟ او فعال مایشاء است و بهشت در سعة نفس فعاله او قرار گرفته است.

سوم - چگونه می‌توان متصف به صفات خدایی و متخلق به اخلاق الهی گردید؟

مدعیانی که شیفته و فریفته ظاهرند، در تصور خود برای وصول به عشق، صور و ظواهری بر زبان می‌آورند، در حالی که این ادعاها، توهم و پندار غلط است. بهره ایشان از اسماء و صفات الهی، توهمی بیش نیست. ایشان اسماء و صفات را به معانی جزئی آنها درک کرده‌اند. مثلاً از اسم رازق و رزاق چنین فهمیده‌اند که خدای تعالی به ایشان روزی کرامت فرموده، و رزق را نیز تنها به معنی لقمه و طعام حسی می‌گیرند و از طعام غیبی بویی نبرده‌اند. خدا را رحمان و رحیم می‌دانند و رحمت او را درخور تمنیات خویش تصور می‌کنند، در صورتی که مقصود از رحمت و اسماء و صفات الهی، تحقق یافتن به معانی آنهاست نه تکرار آنها بر زبان و ادراک آنها در ذهن، زیرا که وهم، مدرک معانی جزئی است و آنچه از وهم می‌گذرد، آفریده انسان است و اکثر این مدعیان، اوهام خود را می‌پرستند نه خدا را.

بنابراین فردی که می‌خواهد مظهر صفات الهی، مثلاً صفت کریمی او شود، تنها تکرار آن صفت به زبان ظاهر نتیجه‌ای برای او ندارد، بلکه حقیقت این است که معنای آن صفت، باید در او تحقق یابد، یعنی مظهر جود و کرم حق شود، و این زمانی است که عملاً آثار این صفت در او ظاهر شود. در این صورت است که اسم مبارک کریم را توانسته است بگوید، و همچنین است سایر صفات.

خداوند متعال در حدیث قدسی امر فرموده به حضرت داود علیه السلام «مُتَخَلِّقٌ شَوْ بِه اخلاق من»، منتهای کمال انسان نیز همین است که در آئینه وجودش، ظاهر گردد بعضی از اوصاف الهی، یعنی مظهر و نماینده صفات حق باشد و این مقام، وقتی وی را میسر گردد که آئینه دل را از گرد و غبار معاصی پاک سازد.

اگر آئینه پاک و صیقلی شده را در مقابل چشمه خورشید قرار دهند، منعکس شود در او و نمایش دهد صفات و آثار خورشید را، چنان که اگر شخص ساده لوحی به آئینه نظر افکند، شاید گمان کند که خورشید در آئینه نفوذ کرده یا این که آئینه، خورشید جهانتاب است، با آن که هیچ یک از آنها نیست، بلکه آئینه از جهت لطافت نماینده خورشید گشته است.

اگر کسی آئینه خود را مصفا سازد، به قدر صفای نفس، ظهور وجود احدی، و تَلَاؤُ انوار لاهوتی را در خود مشاهده می کند و به قدر کمالات خود، وجود و صفات حق را می بیند، در این وقت تمام کمالات را از خود سلب کرده به او نسبت می دهد و به قلب و زبان می گوید: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ: هیچ جنبش و نیرویی نیست مگر به یاری خدا» بلکه دیگر خود را در میان نمی بیند و حقیقتی مشاهده می کند که به تمام ذرات موجودات، احاطه کرده است.

مظهر تام اسماء

خداوند متعال به ذات خود، مُستغنی از عالم و عالمیان است، ولی باید هر اسمی از اسماء او، مظهري داشته باشد تا اثر اسم در آن مظهر به ظهور رسد. زیرا کمال هر چیزی، از اظهار خاصیت آن معلوم می گردد. در مظهر، مسمی در نظر موحد جلوه کند، مثلاً الرحمن، الرزاق، القهار، هر یک اسمی از اسماء خداست و مظهر آن، به راحم و مرحوم و رازق و مرزوق و قاهر و مقهور تواند بود. تا در خارج، راحمی و مرحومی نباشد، رحمانیت معلوم نگردد، هم چنین است رزاقیت و قاهریت. جمیع این اسماء در حیطة اسم «الله» می باشند؛ پس این اسم، اقتضای مظهر کل کند و آن جامع مظهر کل، انسان کامل است که مخزن انوار الهی و فیوض نامتناهی، بل مخزن کل وجود و مفتاح جمیع خزائن وجود است.

انسان کامل مظهر صفات الهی و خلیفه الهی است. انسان کامل مصداق «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ: اوست اول و آخر» و «الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ: اوست ظاهر و باطن» و نیز مصداق «هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ: او به هر چیزی داناست» است؛ چنین انسان کامل، فناء پذیر نیست. توجه به مراتب و تعینات طبیعی، بدون توجه به نقائص خود، مانع بزرگ و حجاب کبیری است برای حرکت در راه حق، اما انسان کامل، انسانی است که

مراتب و تعینات طبیعی را در خود فانی کرده است و لذا او فناء‌ناپذیر است. تمام تعینات کاینات و موجودات فانی شدنی است، ولی در اصل، انسان تعینی جز حقیقت ندارد، زیرا که انسان متعین بالله است و فانی شدنی نیست.

یکی از اسماء الحسنای الهی، «الْوَارِث» است به معنی «الْآخِر» بودن. مقابل الوارث، اول بودن است، یعنی خدا ازلی و ابدی است. انسان کامل، مظهر اسم «الْآخِر» و مظهر اسم «الْأَوَّل» است. مظهر اول بودن او در اینجا اشاره به اعطاء امتیاز «مِنْ رُوحِي» از روح خودم و «مِنْ أَمْرِي» از امر من است که ازلی و لابدایت است، و مظهر اسم «الْآخِر» بودن او بدین سبب است که بعد از فانی شدن تعینات، حقیقت او باقی است، یعنی که او را نهایی نیست و بقاء او، بقاء ابدی است. چنین انسان کاملی، وارث و خلیفه خدا در زمین است. حضرات انبیا و حضرات اوصیا، وارثان خدایند، در غیاب ایشان، حضرات اولیا، خلیفه و وارث خدایند «وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و میراث آسمان‌ها و زمین برای خداست». بنابراین، خلافت و وارثیت یعنی مظهر صفات خدا بودن.

کل موجودات و کاینات، هرچه را تصور کنیم، مشتق از انسان و منتهی به انسان است. انسان محیط بر تمام موجودات است و کل موجودات نسبت به انسان مُحاطند. انسان مشتق از حق و منتهی به حق است. انسان کامل به سبب کمالات خود، باقی ابدی است و می‌تواند دارای حیات طیبۀ ابدی باشد. برای مقام انسان همین بس که خدای تبارک و تعالی در حق او می‌فرماید: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است»، و حضرت مولای متقیان، انسان کامل را «نُسَخَةُ الْأَحَدِيَّةِ فِي اللَّاهُوتِ» نسخه احدیت در عالم لاهوت نامیده است.

بنابراین، همان طور که اسم دال بر مسمی است و به قدر دلالت، معنی را نشان می‌دهد، پیشوایان معظم آسمانی نیز به تمام معنی، دال بر وجود و صفات حقند، و خداوند متعال به وجود آنها ظاهر گشته، ایشان مظهر و نماینده اتم صفات حق و اسماء الحسنای الهی هستند؛ باطنشان گنجینه اسرار علم لدنی، و ظاهرشان محل بروز کمالات کم یزلی و حقیقت ایشان، آئینه وجود سبحانی است.

چون انسان کامل، نمونه موجودات است، در مرآت وجودش ظاهر می‌گردد صفات حق، و نشان می‌دهد بعضی از اوصاف و اسرار الوهیت را، این است که بعضی از کوتاه‌بینان و بی‌خردان، نسبت الوهیت به این اشخاص داده‌اند؛ چنان که مسیحیان چون دیدند حضرت مسیح علیه‌السلام مرده را زنده می‌کند و کور مادرزاد را بینا می‌سازد، او را خدا یا پسر خدایش خواندند. هم‌چنین جماعتی از شیعیان مشاهده

نمودند که حضرت امیر علیه السلام کار خدایی می‌کند، خدایش گفتند با آن که ایشان خدا نبودند و نیز مُتَّصِف به عین صفات خدا نبودند، بلکه ایشان از شدت قُرب و منزلت، مظهر اتم صفات خدا گشتند. متَّصِف شدن به عین صفات حق تعالی مطلبی است، و نشان دادن صفات او مطلب دیگر، اولی محال و غیر واقع، و دومی ممکن و واقع. این که خداوند متعال در بسیاری از آیات، موجودات را نشانه و آیات خود قرار داده و امر به تدبّر و تفکر در خلقت آسمان‌ها و زمین فرموده، از جهت تظاهر و نمایندگی آنهاست و هر موجودی مَظْهَر وجودِ مَوْجِدِ خود می‌باشد.

بنابراین، حضرات انبیا و اولیا مُتَّصِف به عین صفات حق تعالی نیستند. حاشا، هرگز ممکن نیست، زیرا همان طور که خداوند متعال در مقام ذات، بی‌مثل و بی‌همتاست، در مرتبه صفات نیز بی‌مثل و بی‌نظیر است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ: چیزی مانند او نیست». ذات او عین صفات او و صفاتش با ذات او یکی است و به هیچ وجه تعددی در کار نیست.

نفس، آئینه شناخت خدا

چنان که هر مُرْتَسِمِ آینه حکایت کند از مُرْتَسِمِ خود، خدا را نیز در هر مرآت، ظهوری است؛ به طوری که اگر در نفس خود، که اقرب اشیاء است برای ما، فکر کنیم، می‌بینیم که او را مؤثری است قادر و حی و حکیم، که آفریده است او را بر صُنع محکم و خلق مُتَقَن.

آری، هر که در عجایب صنع الهی، و لطایف حکمت‌های لایتناهی، که در نفس نفیس انسانی مقرر فرموده، اندک تفکری نماید، شبهه‌ای برایش باقی نماند، بلکه بالبداهه درمی‌یابد که پیدایش این پیکر عجیب و خلقت این هیكل غریب که بالاستقلال حاوی جمیع عوالم علوی و سُفلی می‌باشد، به خودی خود موجود نشده و آنچه در سماوات و اَرْضین آفریده، در کالبد تن آماده فرموده است.

حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب^(ع) می‌فرماید: «تو خود را پنداشته‌ای که چیز کمی هستی و حال آن که جمیع عوالم در تو وجود دارد، تو آن کتاب روشنی که به هر حرفش هزاران اسرار نهانی پنهان است».

مدیر این عوالم، تنها روح است لیکن دیده نمی‌شود؛ روحی که داخل است در همه اعضا، نه به طریق آمیختگی، و خارج است از همه اعضا، نه به طور بیگانگی. پس به خوبی معلوم می‌شود که عالم را مدیریت می‌کند و در همه جا حاضر که به هر چیزی قادر و تواناست.

شناختن آدمی نفس خود را، ارشاد می‌نماید به معرفت حق، و می‌توان گفت که روح از جهاتی چند، دلیل است بر ثبوت وجود خالق کائنات:

اول - آن که روح حرکت می‌دهد جسد را و تدبیر می‌کند در آن، پس برای عالم کبیر نیز محرّکی و مدبّری است که خدا نام دارد.

دوم - وحدت روح در تدبیر تن که عالم صغیر است، دلالت می‌کند بر وحدت خداوند عالم که مدبّر عالم کبیر است.

سوم - قدرت روح در حرکت دادن هر جزئی از اجزاء بدن به هر طریقی که خواهد، دلالت می‌کند بر قدرت خالق متعال بر کلّ موجودات.

چهارم - اطلاع روح از همه اعضا بدن، دلالت می‌کند بر احاطه علم خداوند به کلّ موجودات.

پنجم - تساوی روح بر همه اعضا تن، دلالت می‌کند بر شمول ربوبیت به کلّ مخلوقات و رحمانیتش به جمیع کائنات.

ششم - تقدّم روح بر جسد، معلوم می‌کند ازلی بودن خداوند عالم را، یعنی ابتدایی برای او نمی‌توان تصوّر کرد.

هفتم - بقاء روح بعد از فناء جسد، معلوم می‌کند که انتهایی برای خدا نیست.

هشتم - عدم اطلاع هر کسی به کیفیات روح، دلالت می‌کند بر این که پی بردن به کُنه ذات او ممکن نیست.

نهم - ندانستن محل معین برای روح که در کدام موقعیتی از جسد قرار گرفته، دلالت می‌کند بر این که برای خدا مکانی نیست، زیرا زمان و مکان مخلوق و مُحاطند.

دهم - نامرئی بودن روح، دلیل است بر عدم رؤیت حق.

حمد و سپاس نامعدود و شکر و ستایش نامحدود، خدای را سزااست. هر عبارت که در نعت او ایراد نمایند، و هر بیان که در وصف او بر زبان جاری سازند، اگر صفت ثبوتی بود، از شائبه تشبیه مبرّا و معرّا بوده و در تصوّر نیاید؛ و اگر صفت سلبی باشد، از غائله تعطیل در قوّه واهمه قرار نگیرد.

الها! دریای فیض اقدس را به هر آنی تلاطمی، و تجلیات انوار رحمت مقدّست را در هر زمانی شوّارقی است.

اَکْرَمُ الْأَکْرَمِینَا! کَرَمَت بی‌حدّ است و لطف بی‌پایان، هر موجودی را خلعت وجود کرامت فرمودی و وجود انسانی را به لطف خاص، مظهر جامع و جامع خاص‌الخاص نمودی، عقلش سپردی و بر صنایع و اطوار خود دلالتش کردی.

پروردگارا! همواره هجوم نیازمندان، گرداگرد ابواب رحمت، به صیحه یا رحیم یا رحمان، در جلوه و در ظهور است.

کریم! وجود هر موجودی به تعظیم و تمجید استوار، و وجود هر مخلوقی به تسبیح و تقدیس برقرار است.

أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ! لُمَعَاتُ كَامِلَةُ نُورٍ وَجْهِ مُكَرَّمَتٍ رَا فِي هَٰذَا جِلْبَابِ جِسْمَانِي دَرْآوردی، که اینان حضرات انبیا و ائمه اطهارند، و اشعَّةُ جَمَالِ عَدِيمِ الْمِثَالِ خود را در مشکاتِ عَنَصَرِيَّةِ بیاوردی، که اینان حضرات اولیاءاند، درود فراوان بر ایشان باد.

بخش دوم

معاد

یا
ابدیت

معاد جسمانی و روحانی

تعریف معاد

معاد یعنی برگشتن از حیات به سوی ممات در دنیا، و از ممات به سوی حیات ابدی. درباره معاد بین طوایف، اختلافات عظیم واقع است. شیعیان قائلند بر ثبوت معاد جسمانی، و طوایفی قائلند بر معاد روحانی، اما منکر اصل معاد، طایفه دهریه‌اند. دهریه غیر از دهر، مُحیی و مُمیتی را قائل نیستند و صانع را دهر دانسته‌اند، لهذا بَعث و اعاده را منکرند، چنان که قرآن کریم از ایشان حاکی است: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» و گفتند غیر از زندگانی دنیای ما چیز دیگری نیست، می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز طبیعت هلاک نمی‌کند».

ایشان حیات و ممات را تعبیر کرده‌اند بر تحلل طبایع محسوسه و ترکیب آنها، عقیده ایشان نیست مگر الحاد و زندقه، و کلام ما در این مقام از این جهت به این طایفه نیست. زیرا بعد از ثبوت وجود صانع و اثبات وجود ارسال رسل، فساد مقالة ایشان، بی‌نیاز از اقامه دلیل و برهان است.

ضرورت معاد

ملاحظه فلاسفه که متمسک شده‌اند به امتناع اعاده معدوم، نه دلیلی دارند کافی و نه برهانی دارند وافی، بلکه در مقابل قرآن کریم، تمسک به شبهات واهی کرده‌اند. عقل سلیم و نظر صریح حکم می‌کند به وجوب معاد، و حاصل این است که ایقاع به مشقت تکلیف بلا اجر و جزا، عبث و لغو است و این لایق حکمت و بی‌نیازی حضرت باری تعالی نیست، چنان

که خداوند متعال در قرآن مجید در چند جایگاه تقریر فرموده که یکی از آیات این است: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ، أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ؟» و آسمان و زمین و آنچه را که میان این دو است به باطل نیافریدیم، این گمان کسانی است که کافر شده‌اند، پس وای از آتش بر کسانی که کافر شده‌اند؛ یا مگر کسانی را که گرویده و کارهای شایسته کرده‌اند، چون مفسدان در زمین می‌گردانیم؛ یا پرهیزگاران را چون پلیدکاران قرار می‌دهیم؟!».

چون وعده به ثواب و وعید به عقاب متحقق شده، و ایصال هیچ کدام در دنیا وقوع ندارد، و نیز دنیا خانه‌ای است محفوف به مکاره، و مملو از کدورت روحانی و جسمانی، و بنا بر این که اکثر کفار و فجّار در دار دنیا طریق نفسانیت که ملایم نفوس خسیسه و طبایع سخیفه ایشان است را می‌پیمایند، پس دار دیگری اگر نباشد، هر آینه تکلیف عاقل و وعد و وعید باطل گردد، و این عقلاً محال و از واجب الوجود حکیم، ممتنع‌الصدور است.

حق تعالی عباد را مکلف کرده و تکلیف، مستلزم پاداش است، پس اگر معاد واجب نبود، لازم آید حصول ظلم، و این که تکلیف عبث و لغو شود، و این خود دور از حکمت الهی است. از سوی دیگر، در این آیات ظرایف بسیاری است در تقریر جهان دیگر و اثبات معاد جسمانی.

باید دانست خداوند متعال که انسان را بیافرید، آیا از برای راحت آفرید یا رنج؟ یا نه از برای راحت و نه از برای رنج؟ پس گوییم روا نباشد که از برای رنج آفریند که این لایق رحمت او نیست، و روا نبود که نه از برای راحت و نه از برای رنج آفریند، به جهت آن که، وقتی ما در عدم بودیم، این معنی خود حاصل بود. پس معلوم شد از برای راحت آفریده و این راحت نیز در دنیا نیست و آنچه را مردم راحت پندارند، دفع آلم است. چنان که کسی گرسنه می‌شود و طعام می‌خورد، خوردن طعام را لذت پندارد، در صورتی که دفع الم جوع است، و از این است که هرچه گرسنگی صعب‌تر باشد، لذت بیشتر نماید، پس جهان دیگری باید که لذت و سعادت حقیقی و جاودانی در آن عالم حاصل آید.

اگر معاد نباشد، مظالم عباد زایل و اهل صلاح با اهل فساد یکی، و ارسال رسل لغو، و وعد و وعید و ترغیب به طاعات و تهدید از معاصی، عبث بوده و باید که افضل انبیا با شقی‌الاشقیاء برابر باشد. و این راحت و رنج و فقر و غنا و صحت و مرض این جهان، پاداش نیست بلکه امتحان و ابتلاء است: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ» همان که مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید و اوست ارجمند آمرزنده».

در ایجاد این مخلوقات متکثره، و تکوین این همه مکنونات مختلفه که حق تعالی از روی حکمتی در هر نوعی از آنها اثری، و در هر صنفی خاصیتی به ودیعه نهاده است، برخی به طور اخص منظور نظر بوده و حق تعالی آنها را غایت صنع عظیم خویش قرار داده است.

در میان این همه مخلوقات نامحصور و صنایع عجیبه از علویات و سفلیات، که برای تعیش این زندگی چند روزه اندک و فانی است به قسمی که هریک از آنها در موقع اقتضاء، ضروری می‌باشند وجود بنی نوع انسان، اکمل و اشرف آمده و خلقت او، بر احسن قوام و اتم نظام صورت گرفته است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» به راستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم و نفوس کلیات و جزئیات و قوای ممیزه در او مودوع گردیده، تا به واسطه آنها از مرتبه حیوانیت ترقی نموده، خود را به اوج کمالات عالیه برساند.

پس این خلقت بدیع و صنع لطیف، دلالت کند بر این که مقصود از انشاء وجود انسانی و ابداع این عالم دنیای، نه همین زندگی خسیس و پست است که در ظرف این مدت قلیل با مشوب بودن آن به انواع آلام، و مخلوط گشتن آن به همه کدورات و اسقام به طور کلی مضمحل گردد: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و این که شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟».

انشاء این عالم عظیم و آیات قرآنیّه و فرمایشات سفراء الهیّه خبر می‌دهد از وجود عالم دیگری که او را زوال نبوده و راحتی آن به تکدرات و اسقام مشوب نگردیده، و نعم آن هرگز مقرون به تخفیف و انقضاء نخواهد بود.

علوم تحقیقی امروزه محسوس می‌کند آنچه را که در حدود چهارده قرن پیش، قرآن مجید اعلام فرموده: «وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» و زمین را خشکیده می‌بینی و چون آب بر آن فرود آوریم به جنبش درمی‌آید و نمو می‌کند و از هر نوع رستنی‌های نیکو می‌رویاند. این استدلال به وجود نباتات و حیات و ممات آنها برای محسوس کردن، کمال دلیل معقول است، به جهت آن که بهترین دلیل عقلی و نظری آن است که به حس منتهی گردد. گویا منکران معاد را به آزمایشگاه دعوت می‌کند تا عودت اشیاء را به ایشان بنمایاند.

از سوی دیگر، چنان که گذشت، خداوند تبارک و تعالی به جهت عدل و حکمت خود، استدلال می‌کند به وجوب معاد برای مجازات و اثابۀ محسن، و تعذیب عاصی، و تمیز خوب از بد، و تشخیص

حقوق از ارباب آن، و استقرار مَظْلَمه‌ها در اصحاب آن، که لابد است از عالم دیگری که مجازات شود از انتصاف مظلومین از ظلام و ایصال ذوی الحقوق به حق‌های ایشان.

در هر آیه از قرآن کریم که کلمه «قیامت» و «یَوْمَئِذٍ» و «جَنَّتْ» و «جَهَنَّمَ» و «وَعْدٌ» و «وَعِیدٌ»، و رجوع به سوی حق و عقاب بعد از موت، و لفظ «یُحیی» و «یُمیت» و روز «نَفخ صور» ذکر شده و آیات کثیره دیگر، دلالت دارد به زوال جهان طبیعت و وجود و وجوب قیامت.

علما و دانشمندان طبیعی نیز معتقدند به زوال و اضمحلال جهان طبیعت، و یقین دارند که این جهان دوام نخواهد داشت و گویند این زمین و آسمان‌ها و هرچه در آنهاست، دستخوش نابودی و فناء هستند و حکمای الهی نیز به این حقیقت اعتراف دارند. یعنی حکمای طبیعی و حکمای الهی، در این زمینه، به یک نتیجه می‌رسند که آن عدم بقای این جهان است، جز این که حکیم طبیعی، انقراض جهان را امری طبیعی دانسته و برای این موضوع، علل طبیعی جستجو می‌کند، گوید زمین داغ شده دیگر جای اقامت نیست، ولی حضرات انبیا علیهم‌السلام، آن را معلول اراده الهی دانسته می‌فرمایند: روز قیامت زمین چون کوره حدادان شده و وضع کنونی خود را از دست خواهد داد: «یَوْمَ تُبَدِّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» روزی که زمین به غیر این زمین و آسمان‌ها به غیر این آسمان‌ها مبدل گردد و مردم در برابر خدای یگانه قهار ظاهر شوند».

اقوال مختلف در معاد

پس از ثبوت ضرورت تحقق معاد، اولی^۱ و آنسب، برگردانیدن عنان کلام است به اقوال طوایف مختلف در چگونگی آن. در مسأله معاد چند قول است: یا معاد جسمانی، یا معاد روحانی، یا قالب مثالی، یا هور قلبی، یا توقف در این أقسام. بنابراین در میان پیروان اسلام، خلافتی در وقوع اصل معاد نیست، بلکه خلاف در کیفیت و حقیقت آن است.

نظریه معاد روحانی

قائلین بر معاد روحانی دو فرقه‌اند از حکمای فلاسفه: فرقه مشائیین و فرقه اشراقیین. فرقه اول قائلند بر این که، لذاذ و آلام جسمانی بعد از موت بالمره منقطع می‌شود از نفس ناطقه، و نیز گویند لذت روحانی اشد و اشرف از لذاذ جسمانی است.

اینان گویند لذاذ و آلام جسمانی وارده در کتاب و سنت به جهت ترغیب و تشویق نفوس بشری است که انس گرفته‌اند بر لذاذ و آلام بدنیه و غیر از لذاذ و آلام جسمانی، لذت و آلم دیگر

تعقل نکنند. گویند معاد، معاد روحانی است و آن عبارت از مُفَارَقَتِ نفس است از بدن و اتصال آن است به عالم مجردات، و گویند معاد نامیده شد زیرا روح، عود کرد به حالت اصلیه که تجرّد محض است.

ایشان گویند تعلّق روح بر بدن، به جهت تحصیل کمالات است در دنیا نه مقتضای ذات او، و استدلال کرده‌اند بر بطلان معاد جسمانی به این که تولّد اشخاص وقت اعاده، بدون توالد از پدر و مادر باطل است، و نیز گویند دوام احتراق به ابقاء جسم محال است، به این جهت قول بر معاد جسمانی باطل است.

این استدلالات ایشان باطل است: اولاً با امکان عقلی نسبت به ملاحظه قدرت‌الله، ثانیاً با امکان وقوع تولّد بدون پدر و مادر. ثالثاً با ادله قائلین بر اعاده معدوم که ذکر خواهد شد. ایضاً دوام احتراق به ابقاء جسم، اولاً با استحالة جسم بر اجزاء ناریه ممکن است. ثانیاً به تبدیل اجزاء سوخته شده به اجزاء غیر اولی از جای سوخته شده که در دنیا مشاهده می‌کنیم، و حق تعالی در قرآن کریم به این قسمت تصریح فرموده است: «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ: هر چه پوستشان بریان گردد پوست‌های دیگری بر جایش نهیم تا عذاب را بچشند».

اما طایفه ثانیه که اشراقیین نامیده شده‌اند، قائلند به تجرّد، و اثبات لذایذ و آلام جسمانی نیز کرده‌اند، گویند چون لذت و الم جسمانی، بدون تعلّق به جسم شاید نتواند حاصل شود، در این صورت محتاج است به قالب مثالی. ولی قالب مثالی مختص است به عالم برزخ، نه روز قیامت که خداوند متعال فرموده: «الَّذِينَ يَرْتُوبُونَ الْفِرْدَوْسُ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ: همانان که بهشت را به ارث می‌برند و در آنجا جاودان می‌مانند» و یا دوزخی که «هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ: در آنجا جاودان می‌مانند»، و نه اعراف که خداوند تعالی فرموده: «وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ: و میان آن دو گروه حایلی است و بر اعراف مردانی هستند که هر یک از آن دو دسته را از سیمایشان می‌شناسند».

نظریه جسد هور قلیایی

آنچه از کلمات بعضی از فلاسفه ظاهر می‌شود، تلخّش آن است که انسان را دو جسد است: یکی جسد عنصری که مرکّب است از عناصر اربعه، و این جسد به منزله کثافتی است در سنگ که چون آن را در آتش آب کنند، حاصل می‌شود از آن، شیشه صاف و این شیشه بعینه همان سنگ است که چون آب شد، کثافات از آن زائل گردید. آیا نمی‌بینی آب را که چون ایستاده و ساکن است،

هرچه تحت آن باشد دیده می‌شود، و چون حرکت کرد و جاری شد، تحت آن چنان که باید دیده نمی‌شود، به جهت تَصَادُفِ بعضی اجزاء به اجزاء دیگر.

گویند این جسد عنصری، در قبر فانی می‌شود و هریکی از عناصر آن به سوی اصل خود برمی‌گردد: آب آن به مرکز آب، و هوای آن به مرکز هوا، و نار آن به مرکز نار، و تراب آن به مرکز تراب برمی‌گردد، و جسد عنصری اصلاً دوباره بر نمی‌گردد و آن به منزلهٔ ثوبی است که انسان آن را از تن خود برکند و بیندازد. جسد دیگری که در واقع جسد اصلی است عبارت است از جسد هور قلیایی، که در قیامت به صورتی می‌باشد که در دنیا بود و روح بر آن تعلّق می‌گیرد، و این جسد است که به حساب برخاسته، در بهشت یا در دوزخ باقی خواهد ماند.

اینان گویند، تصفیهٔ انسان به واسطهٔ زایل شدن جسد عنصری است از جسد اصلی هور قلیایی، و نیز گویند جسد عنصری نسبت به جسد اصلی به منزلهٔ گردی است که روی آئینه نشسته، در قیامت آن گرد زایل شود و در آئینه جلا حاصل آید و این آئینه، همان جسد اصلی هور قلیایی است که در بهشت یا در دوزخ این جسد باقی خواهد ماند.

این قول نیز باطل است و احدی از علما و حکمای سَلَف، قائل به مقالهٔ او نیستند، ولی چون میان اَعْوَان شیاطین شهرت یافت، لهذا فی الجمله تعرّض و ردّ آن خالی از وجهت نیست.

این که گفته، بعد از ازالهٔ بدن عنصری از جسد هور قلیایی اگر آن را بکشی، وزن آن کم و زیاد نمی‌شود، این از بدیهیات است که رنگ بالای رنگ، وزن همان رنگ را کم و زیاد نمی‌کند و با زوال تندی رنگ از شدت به سوی ضعف، از وزن اولی کاسته نمی‌گردد، چنان که اگر تغییری هم در وزن آنها پیدا شود غیر محسوس است، لیکن جسد را نمی‌توان به این معنی تشبیه به رنگ کرد.

اگر مراد آن است که بدن عنصری مانند رنگ حنائی است که در دست گذاشته شود، ما تصوّر عَرَض بودن بدن عنصری را به این معنی نتوانستیم کنیم، که چگونه بعد از ازالهٔ بدن عنصری، وزن بدن کم و زیاد نمی‌شود، مگر بدن عنصری غیر از جسد، و جسد غیر از بدن عنصری است؟! و اگر آن را تشبیه به آب صاف نموده که به گل آلوده شده، بعد از تصفیهٔ آن از گل به طور یقین از وزنش کاسته می‌گردد.

این که گفته، هریکی از عناصر به اصل خود برمی‌گردد و عود آن به طریق مُمَازَجَت و استهلاک است، آیا عنصری بعد از برگشتن به اصل خود، محال است که دوباره به اصل جسد خود برگردد؟ اگر گوید محال است، قدرت را از خدای قادر سلب کرده است. گوید مرگ معلول کثافات است و به این ادّعا دلیلی ندارد، و حال آن که خداوند متعال می‌فرماید: «خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ

أَحْسَنُ عَمَلًا: مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید و اوست ارجمند آمرزنده».

چنان که در اوّل مرّه به مقتضای حکمت، انسان آفریده شد، روز معاد هم به همان نحو به مقتضای حکمت، با همین بدن عنصری عود خواهد کرد، چنان که خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ: همان گونه که شما را پدید آورد به سوی او برمی‌گردید». و همین اعضای عنصری بنا بر آیه شریفه قرآن مجید، مسؤول شهادت به اعمال شخص خواهند شد: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا: به تحقیق گوش و چشم و قلب همه مورد پرسش واقع خواهند شد» و بعد از شهادتِ اعضا، شخص خطاب به آنها کرده که چرا گواهی دادید؟ گویند به سخن آورد ما را خدایی که به تکلم آورد همه چیز را: «وَقَالُوا لِيَجْزُوهُمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ: و به پوستِ بدنِ خود می‌گویند چرا بر ضدّ ما شهادت دادید؟ می‌گویند همان خدایی که هر چیزی را به زبان درآورده، ما را گویا گردانیده است».

اگر محاسبات و تکلمات با جسد هور قلیایی شود، این برخلاف معانی قرآن مجید است و اصلاً در قرآن و اخبار به جسد هور قلیایی اشاره نشده، ولی در اخبار نسبت به عالم برزخ، «قالب مثالی» اشاره شده است.

قول متوقّفین

اما قول در توقّف، اگر توقّف در معاد از حیث عدم دلیل و برهان است، ادله و براهین عقلی و نقلی و کتابی و سنتی بسیار است. و اگر از حیث عدم دلالت آنهاست، کمال بی‌فهمی است، بلکه ناشی از اعتقادات فاسده می‌باشد. و اگر از حیث وقوع و لاوقوع است، ناشی از عدم تصدیق حضرات انبیا علیهم‌السلام است که این خود، محض زندقه و کفر محض می‌باشد.

معاد جسمانی و روحانی

با تصدیق حضرات انبیا و ائمه اطهار علیهم‌السلام، و به مفاد آیات محکمات قرآن مجید، معاد جسمانی ثابت می‌شود. اعتقاد به معاد جسمانی، از ضروریات دین مبین اسلام، و منکر آن، خارج از عداد مسلمین می‌باشد، چنان که نصّ است در آیات کریمه که تأویل آنها معقول نیست. بعضی از آیات، مطابقاً، و بعضی تضمناً، و بعضی التزاماً، و بعضی نصّاً، و بعضی ظاهراً، و بعضی

تأویلاً، دلالت دارند بر زوال دنیا و وجود و وجوب معاد. آیات مذکوره همه دلالت دارند بر قدرت کامله حق تعالی به ایجاد کلّ اشیاء از کتمِ عدم و اعدام آنها بعد از موجود شدن، و این که فرموده: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» همانا خدا بر هر چیزی تواناست» اشاره است به قدرت مطلقیه، و «كُلُّ شَيْءٍ» جهات کلی و عمومی دارد، یعنی دارای هر نوع قدرت و شامل استیلا به هر چیز از حیث قدرت است، و نیز تمام ادله عقلیه دلالت دارند بر وجود و وجوب معاد و بعث ابدان و اعاده تعلق روح مفارقت کرده به سوی او، و ادخال وی در بهشت که دار لذت حسیّه و عقلیه است، و نار که دار آلام جسمیه می‌باشد.

پس، جمع کردن میان انکار معاد جسمانی، و تصدیق نمودن قرآن مجید و نبوت حضرت ختمی مرتبت^(ص) ممکن نیست. زیرا کسی که در آیات قرآن کریم خوض کند، می‌داند که مسأله معاد جسمانی، نه چنان است که قابل تأویل شود، چنان که خداوند متعال در قرآن مجید می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» و اوست آن که آفرینش را آغاز می‌کند و باز آن را تجدید می‌نماید». این آیه دلیل است بر جواز عود فی نفسه، و اگر ممتنع بود، می‌بایست که از آغاز موجود نمی‌شد. در قدرت مطلقه حق تعالی، بدو خلقت انسان و اعاده آن بعد از خاک شدن و پوسیدن جسد، تفاوتی ندارد: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» همان گونه که شما را پدید آورد، به سوی او برمی‌گردید» و «وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» و او نخستین بار شما را آفرید و به سوی او برگردانیده می‌شوید».

در آیه دیگر می‌فرماید: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد، گفت: چه کسی این استخوان‌ها را که چنین پوسیده است، زندگی می‌بخشد؟ بگو همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورد». این آیه نیز دلیل است به دو اصل مهم: یکی جواز اعاده ذاتی و دیگری کمال قدرت، و این که در آخر آیه می‌فرماید: «وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» و اوست که به هرگونه آفرینشی داناست» دلیل است بر کمال علم.

بنابراین، چنان که انشاء خلاق در اول مرّه ظهور دارد، هکذا اعاده آن در مرتبه ثانیه ظاهر است در همان خلقت و ترکیب و هیکل که در دنیا بوده، و لذا قول قائلین بر معاد جسمانی و روحانی معاً، از باب اراده الله، جمع بین حکمت و شریعت است، و اعتقاد پاک و خالص همین بوده و اقوال اقوال است. و خدای تبارک و تعالی نیز به رأفت و لطف خویش در قرآن مجید، در چند جایگاه به طریق عدیده و از جمله در آیات فوق، معاد جسمانی را بیان فرموده است.

شبهات پیرامون معاد جسمانی

شبهه آکل و مأکول

مهم‌ترین شبهه عده‌ای از فلاسفه در انکار حشر اجساد، آن است که چون شخصی را بکشند و دیگری این شخص را بخورد و اجزاء این تن کشته شده، اجزاء تن شخص دوم شود، و این شخص در این حالت بمیرد، از دو حال بیرون نیست، یا این اجزاء را به شخص اول دهند یا به شخص دوم. اگر به شخص اول دهند، دومی محروم ماند، و اگر به دومی دهند، شخص اول محروم ماند، و این هر دو باطل است، پس باید که حشر اجساد باطل شود.

بزرگ‌ترین شبهه منکران معاد جسمانی، همین شبهه آکل و مأکول است که از دیر زمان، ملحدان و بعضی از فلاسفه، پیکوبان و طعن‌زنان، استحاله معاد را اعلام کرده‌اند. عجب این که برخی از فضلا و متشبهین به علما تحت تأثیر قرار گرفته‌اند و برخلاف نصوص قرآنی و کتاب آسمانی و ضرورت دین اسلامی، معاد جسمانی را محال گفته‌اند و گفته ایشان را پذیرفته‌اند! در حالی که پاسخ این شبهه در معارف الهی داده شده است.

پاسخ قرآن و پیشوایان الهی

ملجدی از حضرت حسین بن علی^(ع) از روح و جوهر باد سؤال کرد، آن حضرت فرمود: «باد هوایی است که اگر حرکت کند باد، و اگر ساکن شود هوا نامیده می‌شود، و با اوست قوام دنیا، و هرگاه سه روز باد نوزد و نگهداشته شود، هر آینه فاسد و گندیده می‌گردد هرچه در روی زمین

است، و این باد به منزلهٔ بادزن است که فساد هر شیء به آن دفع می‌گردد و پاکیزه می‌شود، و روح هم در بدن، به منزلهٔ باد است، چون از قالبِ خود بیرون شود، بدن فاسد شده و تغییر می‌یابد. ملحد گفت: چون روح از بدن خارج شد، آیا متلاشی می‌گردد یا باقی می‌ماند؟ آن حضرت فرمود: «روح باقی می‌ماند تا وقتی که صورِ دمیده شود. در این وقت همهٔ اشیاء باطل و فانی می‌گردد. نه حس ماند و نه محسوس و بعد از آن به امر الهی مردگان زنده می‌شوند».

ملحد گفت: اعادهٔ بدنِ روح چگونه باشد؟ آن حضرت فرمود: «خدایی که آنها را در مرتبهٔ اول از کتمِ عدم به وجود آورده، قادر است که در مرتبهٔ ثانیه نیز به وجود آورد».

ملحد گفت: اعادهٔ بدنِ روح چگونه می‌شود و حال آن که اعضاء به تحقیق مُتَفَرِّق شده و بعضی از عضوی را سَباع خورده‌اند و بعضی خاک شده، دیوار از آن بنا کرده‌اند؟ آن حضرت فرمود: «روح مؤمن در کمال ضیاء و قُسَحَت، و روح عاصی در ضیق و ظلمت است. آنچه را که از جسد، سباع خورده‌اند، بیرون می‌اندازند و سایر اعضاء جسد که خاک شده‌اند، در این موقع تمام اجزاء جسد که خاک شده‌اند جمع شده، و به امرِ قادرِ رحمان منتقل شوند به جایی که روح آنجا است، و روح به اذنِ مصورِ خود، عود می‌کند به قالب خویش، چنان که گوید این قالب من است که اصلاً تغییر نیافته».

از این حدیث شریف، شبههٔ مذکور رفع می‌شود. اول کسی که حلّ این مسأله را از خدای رحمان مسئلت نمود، حضرت ابراهیم خلیل‌الله^(ع) بود که گفت: پروردگارا، بنمای مرا که چگونه زنده می‌سازی مردگان را، حق تعالی فرمود: ای ابراهیم باور نداری؟ گفت: آری باور دارم ولیکن می‌خواهم که دلم بیارامد. حضرت باری تعالی فرمود: بگیر چهار پرده و پاره پاره کن آنها را، و هر جزئی از آنها را بر سر کوهی قرار داده، بعد بخوانشان که می‌آیند شتابان به سوی تو:

«وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ رَبِّ اَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتٰى قَالَ اَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَّ لٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يٰٓاٰتِيْنٰكَ سَعِيًّا وَاَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَزِيزٌ حَكِيْمٌ» و یاد کن آنگاه که ابراهیم گفت: پروردگارا، به من نشان ده؛ چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ فرمود: مگر ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: چرا، ولی تا دلم آرامش یابد. فرمود: پس، چهار پرده بگیر، و آنها را پیش خود، ریز ریز گردان؛ سپس بر هر کوهی پاره‌ای از آنها را قرار ده؛ آنگاه آنها را فراخوان، شتابان به سوی تو می‌آیند، و بدان که خداوند توانا و حکیم است».

بنابراین، جواب شبهه مذکور در حشر اجساد این است که: اجزاء اصلی، دیگر است و اجزاء فضلی، دیگر، و اعتبار در بعث، به اعاده اجزاء اصلی است، و اجزاء اصلی گوییم وقت مرگ یا منفصل نشود یا منفصل شود. اگر اجزاء اصلی منفصل نشود، اشکال زایل است و اگر منفصل شود، چون اجزاء شخصی نسبت به شخص دیگر، یا اجزاء مؤمن نسبت به شخص کافر، اجزاء فضلی است، پس باید آن اجزاء را به شخص مؤمن دهند نه به مکلف دوم.

مفهوم اجزاء اصلی و فرعی

اجزاء اصلی، اجزایی است که ناشی از فعل و انفعالاتِ جوهرِ بدن می‌باشند، و جوهر بدن نیز در حقیقت مظهرِ قوهٔ مصوره است. اما اجزاء فرعی که دائماً عوض می‌شوند، تابع محور جوهر بدن، و جوهر مذکور نیز تابع قوهٔ مصوره است.

به عبارت دیگر، اجزاء اصلی، اجزاء آن هیئت و هیکل و ترکیب هستند که پس از صدور فرمانِ نهایی از قوهٔ مصوره، فعل و انفعالِ کمالیهٔ جوهرِ بدن به مقام تحقق رسند. اجزاء مذکور را بقاء است ولو در صور و اشکال مختلفه باشند که در ساعت موعود به هم پیوندند و همان هیئت و هیکل و ترکیب به صورت اولیه، باز به مقام تحقق درآیند. ولی اجزاء فرعی، یعنی اجزاء هیئت و ترکیب مراحل قبلی را، نه ابقاء است نه عود و نه ترکیب. چنانکه در جریان آیات مذکور نیز به وضوح ملاحظه می‌شود که اجزاء هیئت و ترکیب آخرین مراحل حیاتِ آن پرندگان، به اذن الهی مجدداً به هم پیوستند.

حشر افراد ناقص‌العضو مادرزادی یا اشخاصی که در مراحل از عمر، عضوی از اعضا خود را از دست داده‌اند، نیز با تحقق آخرین مرحلهٔ اجزاء و هیکل و ترکیب است.

لازم به تذکر است که اجزاء اصلی هر کس که اجزاء هیئت و ترکیب او را در آخرین مرحلهٔ حیات تشکیل می‌دهند، اجزاء اختصاصی او هستند. یعنی مشیت و ارادهٔ الهی بر این تعلق گرفته که آن اجزاء و عناصر شیمیایی مربوطه‌اش، هرگز از آغاز خلقت تا انتهای آن، جزو اجزاء اصلی فرد دیگری قرار نگیرد.

و اما این که کدام اجزاء انسان، مسؤول شهادت اعمالی است که او در طول عمر دنیوی خود انجام داده؟ باید دانست که شهادت، در مقام انکار است، و هنگامی که برای روشن‌تر شدن کیفیات و کمیات و موارد ظاهری و باطنی، حجابی و موانعی نباشد، دیگر جایی برای انکار نبوده و حاجت به شهادت نمی‌باشد. این شهادت، کفار راست به سبب این که هنوز هم برای آنها حجابات کاملاً

برطرف نگردیده، این است که به مقام انکار درآیند و در این صورت، شهادت به اذن پروردگار با اجزاء و اعضاء و ترکیبی است که به سوی عصیان حرکت کرده است.

اینک با درک این حقیقت که تشخص بشر به اجزاء فرعی که در عرض چند روز عوض می‌شوند، نیست، جواب علمی شبههٔ آکل و مأكول آسان می‌شود:

اجزاء اصلی شخصی نسبت به شخص دیگر، و اجزاء مؤمن نسبت به کافر، و اجزاء کافر نسبت به مؤمن، و اجزاء انسان نسبت به حیوان، و اجزاء حیوان نسبت به انسان، اجزاء فضلی هستند نه اصلی. مثلاً نان و گوشت و میوه، که وارد دهان و معده و کبد انسان یا حیوان می‌شود، در اوّل درجهٔ هضم، صورت گوشتی و غذایی از آن گرفته می‌شود و به صورت اخلاطی درمی‌آید. در درجهٔ دوّم، صورت خلطی نیز از آن گرفته شده و به صورت رطوبت مصوّر می‌گردد. و در درجهٔ آخر صورت رطوبتی هم از آن گرفته شده به حساب جوهر بدن می‌رود. در این وقت قوهٔ مصورهٔ آن را به صورت انسان یا حیوان مصوّر می‌نماید، بدین معنی که مادهٔ اوّل، کاملاً صورت و آثار و خواصّ خود را از دست داده است.

چنان که گوشت حیوان و سایر اغذیه و میوه‌جات، موجودی علیحده هستند، وقتی که جزء بدن انسان شدند، موجودی جداگانه می‌شوند، هم‌چنین گوشت انسان، وقتی جزء بدن حیوانی شد و صورت گوشت اوّلیه را از دست داد و صورت گوشت حیوانی به خود گرفت، موجود دیگر و گوشت جداگانه خواهد بود. پس از این تحقیق معلوم می‌شود، گوشت بدن انسان، جسم دیگر و گوشت بدن حیوانی جسمی است جداگانه. اشتباه از این راه است که بعضی از فلاسفه خیال می‌کنند، وقتی که گوشت بدن انسان جزء بدن حیوان شد، بدان صورت هست که در انسان مصوّر شده بود.

اگر مسلمانی گوشت سگ و خوک بخورد و به خرج بدن او رود و قوهٔ مصوره، صورت انسانی بدان پوشاند، آن شخص پاک است نه نجس. پس معلوم می‌شود، وقتی گوشت بدن کسی جزء بدن شخص دیگر یا حیوانی شود، صورت گوشتی و بدنی او کاملاً از بین رفته و در عالم محسوس، معدوم، و در عالم الهی، محفوظ می‌ماند.

محور ثابت در بدن

یکی از عجایب خلقت آن است که بدن، پیوسته کم و زیاد می‌شود و حرارت غریزیه، موجب تفرّق اجزاء عنصری می‌گردد و به تحلیل می‌رود و به بدل ما یتحلّل نیازمند است. بدن پیوسته به تحلیل می‌رود و تجدید می‌شود با این حال، یک امر ثابت و مسلم نشان می‌دهد و مدلل می‌دارد که،

در بدن عضو است که از اوان طفولیت تا دوران کهنولت، قابل تغییر نیست و به وسیله همین عضو اصلی است که هر کس در همه حال، یک شخص واحد به نظر می‌آید و اختلاف زیادی در وی نیست، آن هم در أعراض امراض و عللی که معلول جوانی و پیری هستند، دیده می‌شود که اختلاف بسیار در وی نیست و هر کسی نمی‌تواند او را غیر آن شخص ببیند.

کسی که در جوانی مسافرت کرده و در دوران پیری به وطن خود بازگشته، هر کسی از دوستان و آشنایان و خویشان او را ببیند می‌شناسد و هرگز نمی‌تواند او را غیر آن شخص ببیند، در صورتی که چندین صد بار، بدنش عوض شده و تغییر یافته است. این تغییرات و تبدیلات بدنی ثابت می‌کند که در وجود انسان محوری است اصلی و اساسی که تمام اجزاء و اعضاء دور آن می‌گردند، چنان محوری که قابل محو و زوال نیست.

اگر این محور ثابت و در نتیجه، ثابت هیئت و ترکیب نبود، کسی قادر به شناسایی او نبود، هرچند وی از ثبات در شخصیت برخوردار بود، زیرا تشخیص هویت و شناسایی بعد معنوی او مستقیماً میسر نیست.

شناسایی فرد مذکور برای دیگران بدین گونه است که، آنان تصویری از خصوصیات ظاهری سال‌ها پیش او را در ذهن خود دارند و اینک که با او رو به رو می‌شوند، هیئت و ترکیب فعلی وی را با آن تصویر مضبوطه تطبیق داده و بازشناسی می‌کنند، و این تشخیص و بازشناسی، هم دلالت بر وجود یک محور ثابت مادی در فرد مذکور دارد، و هم دلالت بر ثبات شخصیت و وجود بعد مجرد در فرد بازشناسنده.

و اما این اجزاء و اعضاء ثابته در بدن کدام است؟ توجیه و تشریح آن به عهده متخصصین و متفکرین و محققین این رشته است.

شبّه امتناع اعاده معدوم

عده‌ای از فلاسفه معتقدند بر استحاله معدوم، و عود اصلی را منکرند. جواب از اصل امتناع عود این است که آیا اعاده، ممتنع بالذات است یا ممتنع للغير؟ اگر ممتنع بالذات است، باید هم در اولی و هم در مرتبه ثانی ممتنع باشد و حال آن که در ابتدا ممکن بود. و اگر ممتنع للغير است، زوال امتناعی غیر جایز است، زیرا که ممتنع بالذات نیست، پس مرتبه ثانی اعاده آن، جایز و اصلی و عینی است.

نکته دیگر این که معدوم، چه چیز است؟ اگر صورت شخصی است که اجزاء آن در تشخص آن صورت مدخلیت دارد، مسلم است که آن اجزاء، معدوم صرف نخواهد شد و به محض اجتماع ترکیبی آن اجزاء، لابد صورت شخصیه عود خواهد کرد، زیرا که تشخص هر شخصی قائم است به اجزاء او. تشخص هر چند معدوم می‌شود، لیکن اعاده آن تشخص، باز به اعاده شخصی اجزاء محال نیست، پس اجزاء شخصی چون بعینه عود کند، تشخص او نیز عود خواهد کرد.

ذرات هر جسم قابل تألیف است و خدا قادر است به تألیف آنها، و حشر در لغت به معنی جمع مطلق است و آیه: «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ: و آنکه که وحوش را گرد آرند» دلیل کامله است بر حشر اجساد. آیه شریفه: «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ: و قطعاً پدیدار شدن نخستین خود را شناختید، پس چرا سر عبرت گرفتن ندارید؟» دلیل است بر بدو خلقت که اعاده آن در قدرت الهی آسان‌تر از آن است و وقوع آن را مخیران صادق خبر داده‌اند.

بعضی قائلین بر امتناع اعاده معدوم گفته‌اند، اگر اجساد عود کند، مثلی خواهد شد نه اصلی. جواب آن استدلال از آیه شریفه: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ: و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد. گفت: چه کسی این استخوان‌ها را که چنین پوسیده است زندگی می‌بخشد؟ بگو همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورد، و اوست که به هرگونه آفرینشی داناست» این که همین عظام رمیم عود خواهد کرد نه مثل آنها.

آیه شریفه: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنَّنَا نَجْمَعُ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ: آیا انسان می‌پندارد که هرگز استخوان‌های او را جمع نخواهیم کرد؟ آری قادریم که حتی خطوط سر انگشتان او را موزون و مرتب کنیم» که مراد از عظام، همین عظام جسدی یا عنصری دنیوی است؛ و در آیه شریفه: «ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ: آنگاه شما در روز رستاخیز برانگیخته خواهید شد» مراد از لفظ «كُم: شما»، همین بندگان است و همین بدن دنیوی و نفرموده «ثُمَّ إِنَّ أَمْثَالَكُمْ يَا أَرْوَاحَكُمْ» (آنگاه امثال شما یا ارواح شما) پس لفظ «كُم: شما»، همین هیکل و جسد دنیوی انسانی است نه غیر آن.

از جمله شبهات ایشان این است که، اگر عین جسد عود کند، مستلزم محال است زیرا ترکیب، مستلزم مزاج است و کمال مزاج مستحق فیضان روح از خود بدن باید باشد و اگر روح اولی عود کند، بدن واحد دارای دو روح خواهد شد و این بالضرورة باطل است و لذا عود، مثلی خواهد بود نه اصلی.

جواب این است که خداوند متعال فاعل مختار است نه قادر مُوجَب که مانند آتش، نتواند خود را از سوزانیدن نگه دارد. او هر دو را مختار است و قادر است بر این که در آن صورت، تعلیقِ روحِ اوّل کند و تأخیر روح ثانی.

جواب دیگر این که روح بعد از تفرّق، عندالله باقی است و اخبار کثیره در این باب وارد شده است. پس از قابلیتِ جسدِ اوّلی، چه مانع دارد که همان روحِ اوّل به قالبِ خویش عود کند به قدرتِ الهی، و بدن محتاج روح دیگری نباشد؛ و کمالِ مزاجِ مستحقّ فیضانِ روح، لازم نمی‌گیرد که باید روح از خودِ بدن باشد و علاوه بر این، استحقاق هر شخصی به چیزی، عقلاً و عرفاً وصول آن چیز را بر آن، مستحقّ ملزوم و محتوم نگرفته است.

خلاصه و نتیجه

پس از این مذکورات، معلوم شد که عقیده صحیح آن است که شخصِ مکلف معتقد باشد بر رجوع خود با همین بدنِ عنصری. اوست محلّ ثواب و عقاب و مورد خطاب و عتاب و سؤال و جواب، و آیات و اخبار هم به این دلالت دارند و آیات بسیار دالّه بر شهادتِ اعضاء است، از جمله خداوند متعال می‌فرماید: «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَعْيُنُهُمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» امروز بر دهان‌های آنان مهر می‌نهمیم و دست‌هایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان بدانچه فراهم می‌ساختند گواهی می‌دهند.

این آیه شریفه از زبان کفّار نزد بعث: «يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا؟» می‌گویند ای وای بر ما چه کسی ما را از آرامگاهمان برانگیخت؟ و آیات دیگر دلالت دارند بر بعث با همین جسدِ عنصری، لیکن دانستن کیفیتِ بعث و رجوع و تحقیق آن در گُنه رجوع، بر عوام‌الناس واجب نیست، بلکه همین قدر از ایشان کافی است معتقد باشند بر این که خداوند متعال، روز قیامت ما را زنده کرده، طائعان را مَثاب و طاغیان را مُعاقَب خواهد فرمود و زیاده از این، تکلیف ایشان نیست، زیرا ممکن است به فساد منجر شود. چنان که امیرالمؤمنین حضرت علی بن ابیطالب علیه‌السلام فرموده: هرگز به تکلف نیندازید خود را در تحصیل چیزی که دانستن آن، تکلیف شما نیست، زیرا ممکن است که برخلاف آن قائل شوید و پیش خلاقِ احدیت معذور نباشید.

مسأله روح

وحدت و ثبات شخصیت

از جمله موضوعاتی که فلاسفه از قدیم به آن پرداخته و علم روانشناسی امروز هم به آن توجه دارد، موضوع خودآگاهی است. یعنی هر کسی از وجود خویش آگاه است و به خود توجه دارد و خویشتن را یک موجود مستقل می‌داند؛ اعمال و افعالی که از او صادر می‌شود، همه را به خود نسبت داده می‌گوید: من رفتم، من گفتم، من تصمیم گرفتم، من تشخیص دادم و من حکم کردم. اینک ببینیم که این «من» چیست؟ آیا در بیرون از وجود ماست یا در خود ماست؟ اگر در بیرون از ماست، پس با ما چه ارتباطی دارد و چگونه ما انجام کاری را به خود نسبت می‌دهیم و ما کیستیم؟ اگر در خود ماست، در کجای وجود ما قرار گرفته است؟ اگر یکی از اعضاء پیدا و یا پنهان ماست، کدام عضو است؟

آیا «من» یعنی تشکیل دهنده شخصیت انسان، فقط سلول‌ها و دستگاه‌های بدن است، یا حقیقت دیگری در وجود هر کس هست که اعضاء و اندام او را اداره می‌کند و منشأ احساسات و ادراکات آدمی است؟

ما می‌بینیم که اعضاء و جوارح شخص مرده به جای خود باقی است، ولی او دیگر ممیز و حکم‌دهنده نیست، در این صورت آن حاکم و ممیز کجا رفت؟ آیا معدوم گشت یا باقی است؟ اگر معدوم گشته، آیا خود خویشتن را معدوم نموده یا دیگری، و منظور دیگری از معدوم نمودن او چه

بود؟ و چرا در این مقام او از خود دفاع نکرده است؟ و اگر خود، خویشتن را نابود کرده، علت چیست؟ اصولاً نابود کردنِ بود چه معنی دارد؟ آیا او اکنون به کلی معدوم گشته یا باقی است و در این صورت، کجا رفته است؟

فلاسفه بزرگ اسلام، هم‌چنین بسیاری از حکمای بزرگ عالم و دانشمندانی که تحت تأثیر تبلیغات سوء، واقع نشده و بساطت روحی خود را از دست نداده‌اند، معتقدند که شخصیت انسانی و تشکیل دهنده «من»، فقط بدن نیست، بلکه شخصیت هر کس در اصل، وابسته به روح اوست و بدن، آلت و ابزاری برای روح محسوب می‌گردد. اینان برای اثبات وجود و بقاء «من» یا روح، دلایل عقلی زیادی اقامه کرده‌اند از جمله:

بدن انسان مرکز سوخت و ساز است، یعنی پیوسته در حال تغییر است، سلول‌هایی از بدن، کهنه و فرسوده شده از بین می‌رود و در نتیجه تغذیه، سلول‌های تازه‌ای جایگزین آنها می‌شود. این مطلب از نظر دانشمندان امروز مسلم است، چنان که از تحقیقات علمی آنان برمی‌آید، سلول‌های بدن انسان در ظرف هفت سال به کلی عوض می‌شوند ولی آثار و خواص خود را به سلول‌های دیگر انتقال می‌دهند، به طوری که از نظر ترکیب و کیفیت جسمی، پیکر انسان معلول همان انتقال آثار و خواص سلول‌های قبلی است. از طرف دیگر، هر یک از ما در وجود خود، ثبات و وحدتی می‌بینیم، مثلاً می‌بینیم که همان شخص بیست یا سی سال پیش هستیم، در حالی که در طی این مدت، بدن بارها عوض شده و از بین رفته ولی «من»، همان هستیم و تغییری نیافته‌ام. بنابراین معلوم می‌شود که شخصیت انسان، در اصل غیر از بدن اوست و تشکیل دهنده «من»، روح او است که با از بین رفتن بدن، از بین نرفته و پایدار است.

در زمینه اثبات وجود روح و بقاء آن پس از مرگ، دلایل نقلی از آیات و روایات نیز بسیار است: به عنوان مثال قرآن مجید می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ: تا آنگاه که مرگ یکی از ایشان فرارسد می‌گوید، پروردگارا مرا بازگردانید» وقتی که بدکاران از دنیا می‌روند می‌گویند: پروردگارا، ما را به دنیا برگردان تا عمل نیکی انجام دهیم، ولی خداوند متعال پاسخ مثبتی بدانها نمی‌دهد. و نیز می‌فرماید: «وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ: و پیشاپیش آنان برزخی است، تا روزی که برانگیخته خواهند شد» پس از مرگ تا روز قیامت، عالم برزخی است که در این فاصله زنده‌اند. در حالی که بدن متلاشی شده و از بین رفته، این زنده چیست که هم چنان باقی

می‌ماند؟ از اینجا نیز معلوم می‌شود، انسان که می‌میرد زندگی او پایان نمی‌پذیرد، بلکه او را روحی است پایدار که به زندگی خود ادامه می‌دهد.

بر طبق تعالیم عالیه دین، انسان که می‌میرد، منطقه دیدش وسعت بیشتری پیدا می‌کند، بینا تر و هشیارتر می‌شود، چنان که حضرت رسول اکرم (ص) می‌فرماید: مردم چندگاهی که زنده‌اند در خوابند، چون مُردند از خواب بیدار می‌شوند، یعنی حقایق را بهتر درک می‌کنند. از این قبیل روایات فراوان است که به مردم گوشزد می‌نمایند که انسان با مردن، نیست و نابود نشده، رشته زندگی قطع نمی‌شود، بلکه پس از مرگ زنده‌تر بوده و شخصیت حقیقی انسان وابسته به روح اوست.

اختلاف آراء در کیفیت روح

میان علما و عُقلا درباره کیفیت روح اختلاف عظیم واقع است و خداوند متعال نیز در کلام مجید خود فرموده: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» و در باره روح از تو می‌پرسند. بگو روح از عالم امر پروردگار من است، و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است».

در این آیه شریفه، کیفیت و کمیت روح را حق تعالی بیان نفرموده، لهذا علما در کیفیت آن متحیر مانده‌اند. بعضی از ایشان، روح را به نفس ناطقه تعبیر کرده و گفته‌اند، چنان که به گُنه ذات حضرت احدیت پی بردن ممکن نیست، هکذا به گُنه نفس نیز نمی‌توان پی برد، و این که امیرالمؤمنین حضرت علی بن ابیطالب علیه‌السلام فرموده: کسی که خود را شناخت، خدا را شناخت، معرفت رب را تعلیق به معرفت نفس کرده‌اند.

اصل اختلاف علما در این است که، آیا روح جوهر است یا عَرَض، و بر تقدیر اول، آیا مجرد است یا غیر مجرد، و مراد از مجرد آن است که قابل انقسام ابعاد ثلاثه نشود و از برای او، نه صورتی است و نه ماده و مُتَحِیز نیست. نه در جهتی است و نه در زمانی، و برای او حرکت نیست و اجتماع و افتراق بر او نی، موصوف به ثقله و خِفّه نمی‌باشد، و نه در شکلی است و نه در وضعی، بالجمله معرّا از صفات جسام و مبرّا از اوصاف مادیات است.

بعضی گفته‌اند که روح عبارت است از جوهر مجرد که تعلّق گرفته به بدن، به تعلّق تدبیر مدبّر مثل تعلّق عاشق به معشوق؛ و بعضی گفته‌اند که روح عبارت است از اجزاء اصلیه باقیه؛ و برخی گفته‌اند که روح جسم لطیفه‌ای است که نافذ است در جواهر اعضاء و در آنها ساری است،

مثل سرّیان آب در برگ گل و سرّیان آتش در زغال، و تبدّل و انحلال بر او نیست، بقاء او در اعضا، حیات اوست و انتقال او از اعضا به سوی عالم ارواح، موت او.

بعضی از دانشمندان، روح و نفس را یکی دانسته و بر این ادعا شواهد آورده‌اند این آیه شریفه را «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» ای نفس مطمئنه، خشنود و خدایسند به سوی پروردگارت بازگرد» و گویند مراد از ارّجعی خطاب است به روح که برگردد به جسد خود.

از این آیه شریفه معلوم می‌شود یکی بودن نفس و روح، و فرق آنها به ملاحظه حالت است. مادامی که مشغول به تدبیر عالم بدن و مربی اوست، نفس نامیده می‌شود و چون تعلّق او از بدن بریده شود، روح نامیده می‌شود؛ و چون از بدن مفارقت کرد و در عالم تجرّد خود قرار گرفت، شناختن آن مشکل است؛ از این جهت خداوند متعال در جواب سائلین از کیفیت روح، به برگزیده خود حضرت محمد صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي: بگو روح از عالم امر پروردگار من است»، و اصلح به حال عباد این است که خالق روح فرموده تا ایشان در کیفیت روح به ضلالت نیفتند.

در خبر است که طایفه یهود به کفّار قریش گفتند سؤال کنید از محمد (ص) کیفیت روح را، اگر جواب داد پیغمبر نیست بلکه یکی از حکماست، و اگر جواب نداد او پیغمبر است زیرا که ما در کتاب خود چنین یافته‌ایم. این بود که حق تعالی به رسول خود فرمود که از جواب سؤال ایشان عدول نماید، و از این جا معلوم می‌شود که حضرات انبیا سلف نیز، کیفیت روح را بر امت خویش بیان نفرموده‌اند.

نتیجه وفاق تحقیقات اکثر محققین آن است که، نفس وجود دارد و در وجود آن شک و شبهه‌ای نیست، لکن جوهری است، نه جسم و نه جسمانی و نه محسوس با یکی از حواس، بلکه جوهری است بسیط نورانی لطیف که از شأن اوست ادراک معقولات از کلیات و جزئیات، و به نفس خویش در بدن حاصل است و متصرّف است در آن، و غنی است از اغتذاء و مبرّا است از تحلّل و نما، و ملّتد است به ملایم خود، و متألّم است به ناملایم خود.

دلایل تجرّد نفس

اثبات نفس، هیچ محتاج به دلیل و برهان نیست، زیرا اوضح اشیاء نزد هر کسی، ذات و حقیقت خود اوست، به نحوی که ممکن است گاهی از همه چیز غافل شود اما از خود غافل نتواند بود و علاوه بر این، دلیل آن است که واسطه باشد که مستدلّ را به مدلول رساند. اگر هر کسی بر

هستی خود دلیل گوید، آن دلیل واسطه‌ای باشد میان یک چیز تنها که خود را به خود رسانده باشد و این لغو و باطل است.

اما این که جوهر است، اجمالاً دلیلش آن است که او مستقل است. زیرا عَرَض آن است که مستقل نباشد مانند سیاهی که در جسمی حال است، و هیئت تخت که تَبَع وجود چوب می‌باشد، چه اگر جسم نباشد، سیاهی نتواند بود و اگر چوب نباشد، صورت تختی نتواند شد، پس سیاهی نسبت به جسم و تخت نسبت به چوب، عَرَض است. اما چیزی که او را به نفس خود، بی‌تبعیت مستقل دیگر استقلال تواند بود، مانند جسم و چوب که در مثال مذکور است، آن را جوهر خوانند. و نیز خاصیت عَرَض آن است که محمول و مقبول چیز دیگری شود که آن را استقلال تواند بود که حامل و قابل آن عَرَض شود. چون این قسمت معلوم شد، پس نشاید که ذات و حقیقت انسان عَرَض شود، زیرا که ذات و حقیقت بشر، حامل و قابل صور معقولات و معانی مُدرکات است، نتیجه این که نفس، جوهر است و عَرَض نیست.

اما این که نفس بسیط است، دلیلش آن است که، هر موجودی یا قابل تجزیه بود یا قابل تجزیه نبود. هر آنچه قابل تجزیه نبود بسیط خوانند و آنچه قابل تجزیه بود، مرکب نامند. پس گوییم نفس، تصوّر معنی واحد می‌کند و کثرت را تصوّر نتواند کرد و قابل انقسام نیست، زیرا از محلّ انقسام حال، لازم آید معنی واحد که در او حال بود هم قابل قسمت باشد، و قابل قسمت واحد نبود، پس نفس بسیط است و اگر بسیط نباشد، تصوّر معنی واحد را نمی‌کند.

اما این که نفس، نه جسم بود نه جسمانی، دلیلش آن است که، هرچه جسم بود، مرکب است و قابل انقسام، و انقسام محلّ موجب انقسام حال است، پس هیچ جسمی بسیط نبود و چون نفس بسیط است، نه جسم باشد نه جسمانی.

وجه دیگر آن که هیچ جسم، قبول صورتی نتواند کرد مگر این که صورتی که پیش از آن داشته از او زایل شود، مثلاً پاره شمع که نقش مُهری در آن است، تا آن نقش برنخیزد، نقش مُهر دیگری بر او متصوّر نشود، و اگر از نقش اولی هنوز چیزی مانده، هر دو نقش مختلط شوند و هیچ کدام مُنتَقَش تمام نشود. ولی حال نفس به خلاف حال جسم است، چندان که صور معقولات و محسوسات بر وی حاصل شود، یکی پس از دیگری، جمله را قبول می‌کند بی‌آن که استدعای زوال صور سابقه کند، و تمام صور در او تام و کاملند و هرگز به جایی نرسد که از بسیاری صور که در او حاصل آید، از قبول صورت دیگر عاجز آید، بلکه خود بسیاری صور در قبول صورت دیگر، او

را مُعین است، از این جهت، هر که را علوم و آداب مُسْتَجَمَع تر، فهم و کیاست او را بیشتر، و تعلّم و استفاضه را مستعدّتر. پس خاصّیت نفس ماورای خاصّیت جسم است.

وجه دیگر آن که، قبول صورّ اضداد، هر جسمی را در یک حال محال است چه، جسمی در یک حال، هم سفید و هم سیاه نتواند شد و هر کیفیتی که او را حاصل آید، به سبب آن کیفیت، صفت تازه‌ای در جسم پدید آید، چنان که از حرارت، حارّ شود و از سَواد، اَسَوَد گردد. ولی صورّ اضداد در یک حال، بر نفس جمع آیند بدون این که در او صفت تازه‌ای پدید آید، چنان که از تصوّر حرارت، حارّ نشود و از تصوّر طول و عرض، طویل و عریض نباشد و این خاصّیت در جسم و جسمانی نتواند بود.

وجه دیگر آن که قوای جسمانی از ادراکات لذایذ مادی و ملایست شهوات قوی‌تر شوند، ولی نفس از حصول این معانی ضعیف‌تر شود، و چندان که نفس از ممارست لذات دنیوی و ملایست شهوات دورتر بود، رأی‌های صحیح و معقولات صریح از او ظاهر شود و حرص و رغبت او بر معرفت حقایق الهی بیشتر گردد.

به عبارت دیگر، گنجایش هر ظرفی به وسیله مظلوفش کاهش می‌یابد و حتی ممکن است مظلوف به حدّی رسد که گنجایش آن را تهدید کند. اما نفس انسان چنین نیست، هرچه مظلوفش بیشتر شود، مراتب گنجایش آن زیاده‌تر می‌شود. یعنی هرچه آب حیات علوم و معارف، بیشتر در آن ریزند، مراتب رغبت انسان به تحصیل علوم و معارف زیاده‌تر گردد. پس نفس نه جسم بود نه جسمانی، زیرا هر چیز از جنس خود قوّت گیرد و از ضدّ خود ضعف پذیرد، و نفس از ادراکات جسمانیات ضعیف‌تر شده و به اجتناب از آنها قوی‌تر می‌گردد.

وجه دیگر این که، هر حسی جز محسوس خود را درک نتواند کرد، چنان که بصر جز مدرکات بصری خبری ندارد و سمع جز آوازه‌ها، چیز دیگری در نمی‌یابد. هیچ حس، ادراک احساس خود و ادراک آلت احساس خود نتواند کرد؛ مثلاً باصره، بینایی را ادراک نمی‌کند و نیز چشم را نمی‌بیند. هیچ حس، از غلطی که بر او افتد متنبّه نشود، چنان که چشم، آفتاب را به اندازه کف دستی می‌بیند و از این تفاوت فاحش آگاهی ندارد، و درختانی را که در کنار آب نگویند، علت و سبب آن را به باصره در نمی‌یابد.

نفس، محسوسات حواس را به یک دفعه ادراک می‌کند و می‌داند که قوّه هر حاسّه چیست و آلت ادراک او کدام است، و اسباب و علل اغلاط حواس را استنباط می‌کند و میان حقّ و باطل از احکام آنها را تمیز می‌دهد، پس بعضی را تصدیق کند و بعضی را تکذیب نماید، و معلوم است که

این علوم، او را به توسط حواس جسمانی حاصل نشده است، پس نفس انسانی ماوراء حواس جسمانی او است.

اما این که ادراک نفس به ذات او است و تصرف او به آلات، از این جهت است که او خود را می‌داند و می‌شناسد و نشاید که شناختن او خود را به آلت باشد، زیرا مُدرک به آلت، نه خود را و نه آلت خود را ادراک نتواند کرد. پس قدرت نفس، شریف‌تر و کامل‌تر از قدرت حواس جسمانی است و هرچه تقوای سالک بیشتر شود، دید و سیر و قدرت نفس او بالاتر گردد.

نفس، خود می‌داند که بعد از انحلال بدن باقی خواهد ماند و مرگ را به اِفاء او طریق نبود و بعد به عدم زوال و عدم جواز فنای خود، اقامه برهان می‌کند.

نفس انسان علاوه بر این که عالی‌تر از جسم و جسمانیّت است، برتر از همه مجرّدات نیز هست، زیرا مجرّدات هم انواع و اقسامی دارند. ممکن است چیزی مجرّد از ماده باشد، لکن مجرّد از ماهیّت نباشد، یعنی حدّ و حدودی داشته وقوف برای او امکان‌پذیر باشد. اما نفس ناطقه انسان، علاوه بر این که مجرّد است، از ماهیّت نیز مجرّد بوده، خلاصه مجرّدات است.

خلقت ارواح

خلقت روح انسان‌ها، مقدم بر خلقت حیوانات و سایر موجودات است، ولی از نظر مادی و کالبد جسمانی، اوّل سایر موجودات خلق شده‌اند بعد انسان.

در خلقت ارواح انسان‌ها نیز، اوّل روح انسان‌هایی که اشرفند خلق شده، یعنی تقدّم در خلقت، بر حسب اشرفیّت ارواح بوده است. بنابراین ارواح انسان‌ها در بدو خلقت، خلق شده و تا مرحله دمیده شدن در کالبد مادی، در عالم ارواح یا عالم ذرّ بوده و حیات مجرّد داشته‌اند، نه این که در موقع چهار ماهگی که روح در جنین دمیده می‌شود، روح هر شخص در آن هنگام خلق گردد.

پس خدای تعالی ارواح را که از مجرّداتند، سال‌ها پیش از ماده خلق کرده است. منتها وقتی ماده در مراحل تکاملی خود به مرتبه‌ای رسد که شایستگی تماس با روح را پیدا کند، به امر پروردگار متعال، روح که از ردیف مجرّدات است به آن افزوده می‌شود. به محض تماس روح با بدن، تغییراتی ایجاد می‌شود که هیچ تغییری قابل قیاس با آن نیست. این خود دلیل بر قدرت لایتناهی او است که اضداد را با هم هماغوش می‌کند، هرچند از روی دلایل علمی قابل قبول نباشد که روح و جسم که متضادند با یکدیگر هماغوش شوند. بنابراین، همه اقوال در مورد چگونگی پیدایش نفس و روح، در مقابل آن حدیث شریف که روح از مجرّدات است، محکوم است.

روح، علم خلاق الهی

روح در قرآن مجید به معنای علم آمده است. چه، خدای تبارک و تعالی می‌فرماید: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي: بگو روح از عالمِ امرِ پروردگار من است»، طبق مدلول این آیه، «روح» از امر پروردگار است، و اگر بخواهیم بدانیم

روح چیست، کافی است که دریابیم «امر» چیست. در بیان «امر» می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ: چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: باش پس بی‌درنگ موجود می‌شود» پس معلوم می‌شود امر خداوند تبارک و تعالی، کُنْ فَيَكُونُ، خلق‌کننده و هستی‌بخش است.

به موجب این آیات، روح مساوی امر پروردگار است و امر پروردگار نیز مساوی علم خلاق خدا است. پس، روح همان علم خلاق الهی است و این که در آخر آیه شریفه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ: و در باره روح از تو می‌پرسند» آمده «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا: و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است» در حقیقت، کلمه علم در این آیه شریفه، مترادف کلمه روح است که به جای روح، علم آمده است؛ و این جهان هستی و آسمان‌ها و زمین و ماه و خورشید و ستارگان و همه موجودات از جمله انسان، به برکت علم خدای تعالی خلق شده‌اند.

تناسخ و انواع آن

اختلافات واقعه میان بعضی از فلاسفه آن است که، آیا نفوس با ابدان مساوی است در عده، یا نفوس کمتر از ابدان است و یا ابدان از نفوس کمتر می‌باشد. ظاهر آن است که، تعلق نفس واحد بر زیاده از یک بدن در دار دنیا، قول اهل تناسخ است و این طایفه را مذهب عدیده می‌باشد که عبارتند از:

اول - آن که گویند، نفس کامله بعد از خروج کمالات آن از عالم قوه به عالم فعل، باقی می‌ماند در حال تجرد از ابدان، و بعد این نفس متصل می‌شود به عالم قدس.

دوم - آن که نفس ناقصه که باقی می‌ماند قسمتی از کمالات آن متردد در بدن، و بعد از بدن انسانی منتقل می‌شود به بدن دیگر تا برسد به غایات کمالات خود از علوم و اخلاق، و این انتقال را نسخ نامند.

سوم - آن که نفس منتقل می‌شود از بدن انسانی به بدن حیوانی که در اوصاف مثل او بوده

باشد، مثل این که نفسِ حریص، به بدن خنزیر، و نفس دزد به بدن موش، و نفس شخص جَبَان به بدن خرگوش، و نفس شریر به بدن سگ منتقل می‌شود، و این انتقال را مسخ نامند. چهارم - آن که نفس منتقل شود بر اجسام نباتیه و این انتقال را رسخ نامند. پنجم - آن که نفس منتقل شود بر اجسام جمادیّه و این انتقال را فسخ نامند. ششم - آن که نفس منتقل شود بر بعضی از اجسام سماویّه به جهت استکمال. نسبت داده‌اند به این طایفه انکار معاد جسمانی را و گویند بهشت و دوزخ، دارِ ثواب و عقاب نیست و منکرند لذّات و آلام حسیّه را.

ایشان گویند، معاد عبارت است از مُفارقت نفس از بدن، و بهشت عبارت است از اِبتهاجِ نفس به کمالات خود، و دوزخ عبارت است از انتقالِ نفسِ انسانی به بدن حیوانات، تا می‌رسد به بدن مورچه، که عذاب او در این مراتب به حدّ کمال می‌رسد و اوساخ صفاتِ رذیله از او زایل می‌گردد، و بعد متصل می‌شود به عالم عقول، چنان که اهل حقّ می‌گویند شخص عاصی، بعد از سوختن به قدر گناهان خود، رحمتِ الهی شامل حال او شده و داخل کنند او را به بهشت، و استدلال کرده‌اند ادعای خود را به وجوه واهیه که قابلِ تَفَوُّه نیست.

از جمله گویند که اگر نفوسُ تعلّق نگیرند به ابدانِ دیگر، معطل می‌مانند و حال آن که جایز است تعلّق نگیرند و معطل هم نمانند، بلکه مشغول شوند به لذّات یا آلام روحانیّه. اما این که گویند، نفوسِ مَجْبُولند بر استکمال، و این هم ممکن نیست مگر با تعلّق به ابدان، این خود اشتباه محض است، زیرا بسا که طالب کمالند لیکن مطلوب حاصل نمی‌شود به جهت عدم اسباب و علل و اِنْتِفَاءِ آلات کمال، و استکمال بدون حصول شرایط، علتِ وصول کمال نمی‌شود و اسباب و علل مذکوره ایشان موجب ایجاد کمال و یا تقویت کمال نمی‌شود، و نیز انکار ایشان معاد جسمانی و ضروری دین را، خود دلالت می‌کند بر کفر و ضلالت ایشان.

انواع تعلّق نفس بر قالب

تعلّق نفسِ واحده بر زیاده از یک بدن، به چند وجه است:

- اول - تعلّق نفس بر سبیل تصرّف در بدن اصلی و مثالی، به حال بیداری در دار دنیا، و این وجه جایز است بر حضرات معصومین علیهم‌السلام که ایشان در دار دنیا بدن مثالی را مَتَصَرِّفند.
- دوم - تعلّق نفس بر سبیل تصرّف در بدن اصلی و مثالی، به حال نوم در دار دنیا، که این وجه تا حدّی بر همه جایز است.

سوم - تعلّق نفس بر سبیل انتقال از بدن اصلی به بدن مثالی، لیکن بعد از موت در عالم برزخ.

چهارم - تعلّق نفس بر سبیل انتقال از بدن مثالی به بدن اصلی بعد از موت، و این وجه جایز است بر حضرات معصومین علیهم السّلام و بعضی از حضرات اولیا که ایشان هر وقت که خدا خواهد، بدن اصلیّه را متصرّفند.

پنجم - مسخ، و آن برگشتن و تبدیل هیئت و صورت انسانی به هیئت و صورت حیوانی است در اثر طغیان ایشان، و در اخبار صحیحّه چنین است که مَسُوخات، بیش از سه روز زنده نمی‌مانند. البته در اصل، مسخ جنبه معنوی دارد، و اگرچه قالب نیز تا حدّی از آن متأثر است، اما این تغییر نیز معلول حوادث مادی و استیلای عناصر و عوالم طبیعیّه نیست.

ششم تعلّق نفس بر سبیل تصرّف در بدن اصلیّه بعد از پوسیده شدن آن در روز قیامت، و این وجه نزد قائلین بر جواز اعاده معدوم چنین است که، اجزاء اصلیّه، باقی و غیر متبدّل بوده و اعاده آن حتمی است. چنان که گذشت، اجزاء متفرّق جسد، معدوم صرف نمی‌شود که اعاده آن محال شود، بلکه عندالله باقی است هرچند «هَبَاءٌ مَّنْثُورٌ: غباری پراکنده» باشد، و اکثر علما قائلند بر این که اجزاء متفرّقه جسد، معدوم نمی‌شود. جمع کردن اجزاء متفرّقه، از ممکنات است و آنچه ممکن‌الوجود بود، متعلّق به قدرت الهی است و خداوند متعال قادر و عالم است بر همه ممکنات. بنابراین، نظریه تناسخ ارواح و رجعت به این جهان برای تزکیه و تصفیه و سیر تکامل که موضوع بحث برخی فرّق و مسالک است، صحیح نیست و برگشت به این عالم برای تکامل غیر ممکن است.

برای تکامل انسان‌ها، بعد از حیات دنیوی هم منازلی است که البته طی آنها برای خواصّ نیست. چه، آن عده از اهل ایمان که برایشان در همین دنیا تزکیه و تصفیه حاصل شده است، پس از مرگ، بلافاصله به وصال نایل می‌گردند، ولی برای افراد عادی که مراتب تزکیه و تصفیه را طی نکرده‌اند، تکامل ابدی آنها در منازلی است که بعد از این جهان در سر راه وصالشان قرار گرفته و راه را طولانی نموده است.

اما برای مخلصین، چون روحشان آزاد است، بعد از فوت، باز هم امکان برگشت به این دنیا هست، که برای تقویت معنویّات افراد دیگر، در این جهان سیر می‌کنند، ولی خود آنان احتیاج ندارند که در این دنیا برای طی مراتب کمال وارد شوند. این سیر آنان، تنها به صورت سیر روحی خالص نیست، بلکه آنان چون در مراتب کمال تکامل هستند، می‌توانند همان جسم و ماده اولیه را

ایجاد کرده و به صورت اولیّه، یعنی قالب جسمانی اصلی خود یا به صور و اشکال مختلف ظاهر شوند.

ظاهر شدن به صور و اشکال مختلف در اصل، مخصوص حضرات معصومین علیهم السلام و به خصوص حضرت ولی عصر علیه السلام است. زیرا چون قدرت آنان مظهر قدرت خداست، از این لحاظ، در ایجاد اشکال مختلف، قدرت کامل دارند.

از حضرات اولیا^(ع)، آنان که در این جهان به وصال نایل آیند، در حال حیات ظاهری نیز چنین قدرتی را می‌توانند دارا باشند، ولی برای آن عده که پس از مرگ به وصال نایل شوند، امکان دارد که در آنان نیز چنین قدرتی باشد و برای مراجعت به این جهان و سیر به اشکال مختلف، آزادی عمل داشته باشند.

در هر حال، این شخصیت‌های والامقام معنوی، با مشیت الهی قادرند اگر بخواهند در این دنیا سیر کنند، ولی در مواقعی ممکن است سیر ارواح مقدس حضرات اوصیا و اولیا علیهم السلام، بنا به مأموریت‌های معنوی از جانب خدا در روی زمین باشد.

قوای نفس نباتی، حیوانی و انسانی

نفس به اشتراک اسم، شامل چند معنی مختلف است که هر یکی را آثاری است: معنی اول از آن معانی، نفس نباتی است که ماده نمو می‌باشد. دوم نفس حیوانی است که به آن بهیمی هم گویند. سوم نفس انسانی است که نوع مردم بدان از حیوانات دیگر امتیاز دارد. هریکی از این نفوس، دارای چند قوه است که هر قوه مبدأ فعلی خاص بود.

نفس نباتی: نفس نباتی دارای سه قوه اصلی است:

اول - قوه غاذیه که عمل او با اعانت و مهار چهار قوه دیگر تمام می‌شود که عبارتند از جاذمه، ماسکه، هاضمه و دافعه.

دوم - قوه تنمیه که عمل او به اعانت غاذیه و قوه دیگر که آن را مُغیره خوانند صورت بندد.

سوم - قوه مولده که عمل او به اعانت غاذیه و قوه دیگر که آنرا مُصوره نامند به کمال رسد.

نفس حیوانی: نفس حیوانی را دو قوه است:

اول - قوه ادراک آلی که دو قسمت است: قسم اول، مشاعر ظاهر بود که عبارتند از: قوه

باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه. قسم دوم، حواس باطن بود که عبارتند از: حس مشترک، خیال، وهم، حافظه و متصرفه.

دوم - قوه تحریک ارادی که آن نیز به دو قسمت است: قسم اول آن که، مُنبَعث شود به سوی جذب نفعی که آنرا قوه شهوی خوانند، و قسم دوم آن که، منبعث شود به سوی دفع ضرری که آن را قوه غضبی نامند.

نفس انسانی: نفس انسانی که به سایر نفوس امتیاز دارد، به جهت قوه ناطقه است که هرگاه این قوه، توجه به معرفت حقایق موجودات و احاطه به اصناف معقولات داشته باشد، به این اعتبار او را «عقل نظری» خوانند و چون این عقل به مقام تصرف درآید، او را «عقل عملی» نامند.

قوای اصلی و فرعی در انسان

در وجود انسان، مراتب نفس نباتی و حیوانی نیز هست و لذا رئیس کل قوای معمولی سه قوه است:

اول - قوه طبیعی، که مشترکند در آن جمیع اجساد نامیه، و برای آن روحی است طبیعی که حامل آن است و محل آن در حیوانات، کبد است که سرایت می‌کند به واسطه آورده به همه بدن. این قوه بر دو قسمت تقسیم می‌شود: قسمت اول غاذیه و نامیه و مولده و مصوره؛ قسم دوم جاذمه یا جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه می‌باشد.

دوم - قوه حیوانیه، که در آن مشترک است جمیع حیوانات، و برای آن روحی است که حامل آن می‌باشد و محل این قوه در انسان، قلب است که سرایت می‌کند به واسطه شرابین به همه بدن، و فایده آن مستعد کردن اعضاء است.

سوم - قوه نفسانیه، که مشترک است در آن همه حیوانات، و برای آن روحی است که حامل آن است و محل آن همه دماغ می‌باشد که سرایت می‌کند به واسطه اعصاب به همه بدن.

این قوه به دو قسمت تقسیم می‌شود: محرکه و مدبرکه. محرکه نیز دو قسم است: باعثه و فاعله. باعثه قوه‌ای است که از آن است بعث بر تحریک که در خیال مرتسم شود صورت مطلوبه، و این قسم را شوقیه و نزوعیه هم گویند که اگر شوق به سوی جذب نفعی شود، شهویه، و اگر به سوی دفع ضرری باشد، غضبیه نامند. اما قوه مدبرکه، آن هم به دو قسمت تقسیم می‌شود: قسمت اول حواس پنجگانه ظاهریه، و قسمت دوم حواس پنجگانه باطنیه است.

حواس پنجگانه باطنیه عبارتند از:

اول - حس مشترک که موضع آن، مقدم بطن مقدم دماغ است.

دوم - خیال که موضع آن، مؤخر بطن مقدم دماغ است.

سوّم - وهم که موضع آن، بطن اوسط دماغ است.
 چهارم - حافظه که موضع آن، اوّل بطن آخر دماغ است.
 پنجم - قوّه متصرّفه که محلّ آن، همه دماغ است.

در این جا مراد از بطن نسبت به جهاتی، اشاره به نقطه یا نقاطی است که در حقیقت نسبت به آن جهات، مقام محوریّت دارد که در آن حیطة، کلّ فعل و انفعالات آن جهات، در همان نقاط یا از همان محور است.

ادراک همه محسوسات مثلاً دیدن شیء یا شنیدن صوت، به وسیله قوّه مشترکه انجام می‌گیرد. آلات قوای خمسّه ظاهری در قالب جسمانی است، ولی از پنج قوّه باطنی، تنها قوّه مشترکه است که هم در قالب مادی است و هم در قالب مثالی، و چهار قوّه دیگر آن، فقط در قالب مثالی است.

قوّه خیال موظف بر ضبط محسوسات است. وقتی انسان شیئی را می‌بیند، بعد از غیبت آن، هنوز تصویر و شکل آن در ذهن او هست. به عبارت دیگر، قوّه خیال یا خزینه خیال، آن شکل و نیز کلیّه ادراکات محسوسه را در خود ضبط می‌نماید، به طوری که با فقدان آنها در عالم ظاهر، باطناً بر موجودیتشان در ذهن، لطمه‌ای وارد نمی‌شود.

قوّه واهمه یا تفکّر، عهده‌دار درک معانی و مدرّکات دیگری است؛ احساس هنر در برخی اشخاص، مثلاً ادراک صفات حسنه و فضایل، با قوّه واهمه است. همان‌طور که مدرّکات حواس ظاهری را خزینه خیال ضبط می‌کند، مدرّکات قوّه واهمه یا تفکّر را نیز قوّه حافظه ضبط می‌نماید. بنابراین فرق است بین وهم و خیال. خیال، سیر نفس است در عالم محسوسات، ولی وهم یا تفکّر، جَوَلان نفس است در عالم معقولات؛ با این تفاوت که خیال دارای ارزش واقعی نبوده و به دور از معقولات است، ولی فکر دارای ارزش واقعی است. خیال، انعکاس نفوذ اثر اشیاء است در روح، که در واقع سایه‌ای از معنی اشیاء می‌باشد و معنی مجازی دارد، ولی فکر دارای معنی حقیقی است.

قوّه متصرّفه می‌تواند چیزهایی بیافریند که وجود خارجی ندارد؛ وقتی انسان در ذهن خود، پاره‌ای تصاویر باطنی را به وجود می‌آورد، مثلاً تصویر شخصی یا باغی را که وجود خارجی ندارد و یا سایر تصوّرانی را که خود نفس می‌آفریند، این ایجاد به وسیله قوّه متصرّفه انجام می‌گیرد. علاوه بر آن، قوّه متصرّفه مأموریّت دیگری دارد که اختیاری است، یعنی قدرت دارد که در خزینه خیال جَوَلان کند یا در خزینه حافظه نوسان نماید.

قوة متصرفه همان قوة اختیار است، این قوة می تواند کم و یا زیاد شود. اگر تمایل قوة متصرفه به خزینه خیال زیاد شود، ضعیف می گردد، و اگر تمایل آن به خزینه حافظه فرونی یابد، قوی خواهد شد.

جولان قوة متصرفه را در خزینه خیال، متخیله گویند و نوسان آن را در خزینه حافظه، متفکره نامند. جولان بیشتر قوة متصرفه در خزینه خیال، رغبت انسان را به مادیات افزایش می دهد، و نوسان بیشتر قوة متصرفه در خزینه حافظه، موجب رغبت وافر انسان به معنویات می گردد.

گرچه مواضع حواس پنجگانه باطنیه در دماغ انسان و حیوان یکسان است، اما آثار آن مواضع، در حیوان محدود و در انسان بالاخص در اولیا، غیر محدود است، زیرا گاهی یا اکثر اوقات، روح علوی را با آنها ارتباطی است.

ولی در حقیقت، انسان به واسطه سه قوة اصلی دیگر که عبارتند از: عاقله، نظریه و نطقیه، از غیر تمیز می یابد. به واسطه این سه قوة است ادراک حقایق و نظر به سوی عواقب امور، تا مصالح معنوی خود را از مفاسد تمیز دهد.

علوم عقلیه مطلوبیت ذاتیه دارد و ادراک حقایق و دقایق علمی و عقلی است که آدمی را به عالم عقول مجرده نزدیک می سازد. عقل عادی در کسب علوم، از روزنه های حواس، به تابش دانش مستفیض و کامیاب می شود. به عبارت دیگر، عقل ظاهری به وسیله حواس خمسۀ ظاهر، صورت محسوسات را در خود منعکس کرده و معلوماتی که از راه محسوس اکتساب نموده، اول ترکیب و بعد تجزیه و تحلیل می نماید، لیکن با این عقل، کسی نمی تواند درک حقایق کند، این است که همه بزرگان برای درک حقایق، عقل باطنی را به کار می برند.

جهان طبیعت و حواس خمسۀ، ایجاد موانع می کنند که موجب تفرقه است، زیرا که کثرت هرگز با وحدت جمع نمی شود. این همه شکایات بزرگان از مردم زمان خویش و ابراز تمایل به خلوت گزیدن و ارتیاض نفس پرداختن و تهجد داشتن، و تحمل رنج و ریاضت و مخالفت با نفس، برای آن بوده که از تشّت و تفرّق و پراکندگی رهایی یافته به وحدت جمعی خود برسند. چه، تا کسی نفس انسانی یا ملکی را نپرورد و عقل باطنی را به کار نیندازد، به حقیقت نرسیده هم چنان در قدم اول خواهد ماند.

قرآن مجید از عقل باطنی تمجید کرده و عالم را تجلیل نموده و دستور تفکر در خلقت آسمان و زمین داده، می فرماید: «أَفَلَا تَعْقِلُونَ: آیا باز تعقل نمی کنید»، و بزرگ ترین انتقاد قرآن

مجید از کفار به عدم تفکر و برهان عقلی ایشان است که می‌فرماید: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» بگو اگر راست می‌گویید دلیل خود را بیاورید؛ پس وسیله مواصلت به حقیقت، جز تفکر و پیروی از عقل باطنی، امر دیگری نیست.

فرق نفس ناطقه با نفس حیوانی

انسان مرکب از دو عنصر یا دو قوه مخالف و مُخَصِّص است که یکی جسمانی و دیگری روحانی است. و به عبارت دیگر، یکی حیوانی و دیگری انسانی، و یا یکی سُفلی و دیگری عُلیّی است. ما عنصر عالی و ملکوتی را «نفس ناطقه» و عنصر سفلی و جسمانی را «نفس حیوانی» می‌نامیم.

برای نشان دادن فرق میان نفس ناطقه و نفس حیوانی، محتاج شرح مفصلی نیستیم، بلکه همین قدر باید بدانیم که، نفس ناطقه قائم به خویش بوده و حرکت ذاتی دارد، یعنی هم محرک است و هم متحرک، و دارای نیروهای مجرد است که به وسیله آنها اکتساب و نشر انوار فیض خدایی می‌کند، و پس از نابود شدن بدن هم باقی می‌ماند. ولی نفس حیوانی هیچ یک از این صفات را ندارد و قیام او با بدن بوده و استقلال فردی ندارد. پس از مرگ بدن و متلاشی شدن آن، که هریک از اجزاء به سوی عنصر اصلی خود برمی‌گردد، نفس حیوانی هم به آغوش مادر طبیعت خود برمی‌گردد و مانند نفس ناطقه که یک جوهر مجرد منفرد است، مستقل نمی‌ماند.

بنابراین نفس حیوانی بیشتر با جسم مادی ارتباط و پیوستگی دارد و همواره می‌کوشد تا نفس ناطقه را به سوی خود کشد و نیروهای او را در راه احتیاجات و آرزوهای خود به کار برد. از طرف دیگر، نفس ناطقه که بیشتر با روح ملکوتی ارتباط دارد، همیشه می‌کوشد بلکه موظف است که نفس حیوانی را به طرف خود کشد و ماهیت و نیروهای او را در راه رسیدن به مقصد خود به کار برد و او را پیرو اوامر خود کند، یعنی با خود همجنس و همطراز ساخته به عالم ملکوت پرواز کند و با روح عُلیّی همدم و همنشین گردد، و مقصد اصلی او هم از فرود آمدن بدین جهان و تن خاکی، همین است.

رابطه نفوس ناطقه با روح ملکوتی

نفس ناطقه از طرف روح ملکوتی که سلطان عالم ملکوت است، به ساکنان تن انسانی فرستاده شده است تا آنها را تربیت و هدایت کند و در پرتو انوار قدسی و ملکوتی او، مراحل ترقی و تکامل را بپیماید و به کمال و جمال روحانی آراسته شده، به سعادت جاودانی نایل آید.

برای نشان دادن ماهیت و مبدأ نفوس ناطقه، مثالی را یادآوری می‌نماییم: روح ملکوتی به منزله آفتاب معنوی است و نفوس ناطقه اشعه بیکران اویند. چنان که آفتاب برای ما ساکنان زمین یکی است ولی اشعه آن بیکران و از حد تصور ما بیشتر است، همان‌طور روح ملکوتی نیز یکی است ولی نفوس ناطقه که اشعه بیکران این آفتاب معنوی هستند، بی‌شمارند.

در قرآن مجید روح به صیغه مفرد آمده، در صورتی که نفس بیشتر به صیغه جمع ذکر شده است. قرآن مجید در آفرینش حضرت آدم علیه‌السلام می‌فرماید: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» از روح خود در او دمیدم و نمی‌فرماید روح خودم را، و این می‌رساند، آنچه به سرشت انسان دمیده شده، همین نفس ناطقه است که شعاع و شراره و پرتوی است از روح نه همه روح.

آیه شریفه «مَا خَلَقْكُمْ وَلَا بَعَثْكُمْ إِلَّا كُنُفْسٍ وَاحِدَةٍ» آفرینش و برانگیختن شما در نزد ما، جز مانند آفرینش یک تن نیست» اشارت و دلالت دارد بر وحدت روح، زیرا اگر مراد نفس ناطقه باشد، می‌بینیم که نفوس ناطقه متعدد و بی‌شمارند، بلکه وحدت منشأ و مبدأ نفوس ناطقه را که روح است، نشان می‌دهد.

با مثالی وحدت روح و تعدد نفوس ناطقه را می‌توان محسوس و آشکار کرد و گفت: روح مانند درختی است و نفوس ناطقه، برگ‌ها و شاخه‌ها و غنچه‌ها و میوه‌های آن درختند. چنان که علوم طبیعی ثابت می‌کند، هیچ دو برگ عین همدیگر نیستند، همین‌طور نفوس ناطقه در باطن انسان‌ها از حیث تکامل با هم فرق دارند. «سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى» که بنا به روایات بسیار، درختی است زیر عرش که دارای هزار شاخه، و هر شاخه دارای هزاران هزار برگ می‌باشد، رمزی است از وجود روح علوی ملکوتی، و این مقام یعنی مقام سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى، آخرین درجه سیر عارفان و کاملان است.

نفوس ناطقه که از منبع خود یعنی روح ملکوتی به زمین ابدان فرود آمده‌اند و به اصطلاح شرع دمیده شده‌اند، مانند انوار آفتاب، در وقت فرود آمدن یکسانند، ولی چون ابدان دارای نفوس حیوانی هستند و عناصر مرکبه آن از موالید سه‌گانه برداشته و سرشته شده است، از این‌رو از حیث استعداد و ماهیت متفاوتند، زیرا که این عناصر مرکبه، مراحل جمادی و نباتی و حیوانی را پیموده و بسیاری از صفات و طبیعت‌های گوناگون آن موالید را اکتساب نموده است. از این جهت، میان نفوس ناطقه از آغاز کار اختلاف پیدا شده و این حال نیز مانند آن است که هر نفس ناطقه به شهری وارد شده که آب و هوا و سکنه و محصولاتش مانند شهرهای دیگر نیست و او باید با

ساکنان آن دیار بسازد و عمر خود را در آنجا به سر برد و وظیفه اساسی خویش را نیز در آن محیط بیگانه انجام دهد. اختلاف طبایع و زندگی و توانایی و ناتوانی مردم از اینجا سر زده است، چنان که آفتاب در همه جا یکی است و خواص آن نیز یکی می‌باشد، ولی نسبت به محل و زمینی که انوار آفتاب می‌تابند، به جهت کیفیات استعداد زمین‌ها، تأثیرات مختلفی به وجود می‌آیند.

در حقیقت، روح یک آفتاب معنوی است و نفوس ناطقه انوار او هستند که به زمین ابدان انسانی فرستاده می‌شوند تا آنها را زنده و کامل سازند، یعنی آنچه را که در نهاد آنها بالقوه گذاشته شده است، از استعداد و کمال، به فعل درآورند، از خاک تن، کیمیا، و از دیو، فرشته سازند.

چنان که اشعه آفتاب در قسمت بالایی خود که متصل به منبع خویش است، نسبت به قسمتی که با زمین در تماسند پاک‌تر می‌مانند، همان‌طور نفوس ناطقه که انوار آفتاب معنوی روحند، از جهتی که متصل به منبع فیض خود می‌باشند، اساساً پاک‌تر و روشن‌ترند. ولی از جهت تماس با ابدان و نفس حیوانی آنها، کم‌کم آلوده به گرد و غبار زشتی‌ها و پلیدی‌ها و تاریکی‌های هوی و هوس‌ها و شهوات حیوانی می‌شوند، به طوری که کم‌کم اصل و موطن خود را فراموش کرده و خویشتن را با نفس حیوانی همدم و هم‌عیار می‌سازند.

چنان که اشعه آفتاب، با وجود نفوذ کردن و داخل شدن به اجزای زمین، باز با مرکز خود که آفتاب است مربوط و پیوسته می‌مانند، همان‌طور نفوس ناطقه نیز با وجود تعلق و فعالیت در ابدان و همدم شدن با نفس حیوانی، بلکه بسته شدن به زنجیر عناصر مادی، باز با منبع فیض خود یعنی روح علوی ملکوتی مربوط و پیوسته می‌مانند، و گرنه نمی‌توانستند انوار علم و معرفت و حقیقت و عشق را از روح علوی دریافت کرده به اجسام و نفوس حیوانی ابدان انتقال دهند و وظیفه اساسی خود را به جا آورند.

هریک از عناصر زمین، اشعه آفتاب را نسبت به درجه استعداد خود در طرز مخصوصی و درجات مختلف، جذب کرده گوارش می‌دهد و در ذات خود تبدیل نموده در شکل‌ها و صورت‌ها و رنگ‌ها، و خاصیت‌های گوناگون بیرون می‌دهد، چنان که این حال را در معدنیات و نباتات و حیوانات می‌بینیم، حتی بعضی از معادن و عناصر شیمیایی، نور آفتاب را در خود ذخیره می‌کنند و مانند رادیوم پس می‌دهند که اینها را در فن فیزیک، به اسم عناصر نورپاش یا رادیواکتیو می‌نامند. همان‌طور نفوس ناطقه نیز انوار فیض خدایی را از منبع خود اخذ کرده و در مقاصد و مقامات گوناگون به کار می‌برند، و از اینجا اختلاف افکار و مقاصد و طبایع در نفوس بشری حاصل می‌شود. ولی اکثر نفوس ناطقه در کشورهای مخصوص خود، دچار غفلت گشته مغلوب نفس حیوانی

می‌شوند، یعنی اقتدار و نفوذ خود را گم کرده، به تدریج دستخوش هوی‌های نفسانی و قوای حیوانی می‌گردند و آن مقام بلند و صفات علوی خود را از دست داده، و کسب غلظت و کثافت و ظلمت جسمانی نموده، همرنگ جماعتِ مادونِ خود می‌گردند. به عبارت دیگر، آن جمال ملکوتی و رونق آسمانی نفوس ناطقه، مانند آفتاب که در زیر ابرهای تاریک پنهان شده، نهان می‌گردد. از این جهت است که گفته‌اند انسان دارای دو جنبه است: هم ناری و هم نوری، هم جسمانی و هم روحانی؛ یعنی نفس ناطقه، روشن‌تر و صاف‌تر و پاک‌تر، ولی نفس حیوانی، پلیدتر و تاریک‌تر و تیره‌تر است.

پس روح جامع انسانی یا عقل فعال که شهریار بزرگ نفوس ناطقه است، در ذات و در مرتبه، از نفوس کامل‌تر و مربوط به عالم امر و ربوبیت است. این همان جوهر مجردی است که نه در بیرون و نه در اندرون بدن است و نه از اینها جدا و نه به اینها پیوسته است، بلکه همه را محیط و نافذ است. ولی این شهریار بزرگ، نفوس ناطقه را به کشورهای مختلف بدن برای سیر و سفر و کشفیات و ایصال فیوضات می‌فرستد، تا از یک طرف، به وسیله نفوذ بر طبیعت، تحصیل تجربه‌ها و معلومات کنند، و از طرف دیگر، انوار فیض خدایی را به طبیعت و موالید سه‌گانه برسانند.

آری، وظیفه قدسی نفس ناطقه همین است و این همان بار امانتی است که کوه‌ها تاب کشیدن آن را نیاوردند، ولی نفس ناطقه این بار را به دوش همت خود کشید. اما از روزی که نفس ناطقه، شروع به سیر و سفر طولانی خود نمود و از عالم نور به عالم تاریک فرود آمد و تن انسان را نشیمنگاه خود قرار داد، غالباً در ظلمت فرو رفت و مبدأ و موطن اصلی خود را کم‌کم فراموش کرد، مانند مرغ آزادی که سالیان دراز در قفس زندگی کند، یا مردی که از بچگی از وطن خود جدا شده، ایام جوانی و پیری را در غربت و در کشور بیگانه به سر برد. چنان که این مرد، کم‌کم آداب و رسوم و عادات و زبان و قوانین کشور اصلی خود را فراموش می‌کند، به طوری که یادی از وطن و آب و هوا و ساکنانِ مرز و بوم نژادی خود جز در خواب نمی‌کند، همان‌طور نفوس ناطقه، در مدت طولانی سیر و سفر خود و در نتیجه همدم و همنشین شدن با نفس حیوانی، مولد اصلی خود را کم‌کم فراموش می‌کنند، به طوری که خود را از ساکنان و پروردگان همین عالم مادی می‌شمارند، حتی بسیاری از نفوس ناطقه، امروز به مادیت خود، راضی و قانع گشته‌اند!

خوشا به حال آنان که از قوای خلاقه روح علوی ملکوتی که همیشه حاضر به یاری کردن است، مدد جسته و بر نفس حیوانی غالب آیند، و خوشا به حال عارفانی که به سبب ارتیاض،

نفوس نفیسه خود را از نفس حیوانی و تیرگی‌های عالم مادی مصفا کرده، و خویشتن را به آغوش محبوب ازلی انداخته، و دل را از جام عشق و حقیقتِ وی سیراب سازند.

ادراک ملکوت

همان‌طور که در عالمِ ظاهر، شنیدن یا دیدن تنها با گوش و چشم نیست، بلکه گوش و چشم وسیله‌اند، در عالم خواب و رؤیا نیز آلت دیدن یا شنیدن، دیده باطن یا گوش باطن است، و در آن مقام، اراده دیده و گوش باطن، توأم با اراده دیده و گوش ظاهر است. ولی نتایج به دست آمده برای ما از این دیدن و شنیدن موقعی صادق است که، آلت دیدن منحصر به دیده باطن، و آلت شنیدن منحصر به گوش باطن شود.

چشم آلت دیدن است، ولی فقط برای دیدن ظواهر و مادیات، و گوش آلتی است برای شنیدن، ولی تنها شنیدن اصوات ظاهری و عالم مادی، و این اعضاء برای دیدن و شنیدن معنی، نمی‌توانند آلت و وسیله گردند.

هم‌چنان که دیده ظاهری دارای خواصی است، دیده باطن هم دارای خواصی است. البته امکان دارد که انسان در همین قالب مادی و با همین دیدگان ظاهری، حقایقی را ببیند و باطن را درک نماید، به شرطی که قوای خواص دیده باطنی، بر قوای خواص دیده ظاهری غالب آید. یعنی اگر نیروی باطنی و معنوی، بیشتر از نیروی ظاهری شود، در این موقع تا اندازه‌ای می‌توان حقایق را دید و شنید.

به عبارت دیگر، همین چشم و گوش تا حدودی باطن را می‌بیند و می‌شنود، ولی موقعی هم هست که با چشم و گوش ظاهری، می‌توان به طور کامل و بدون هیچ تردیدی، باطن را دید و شنید، و آن در صورتی است که خواص مادی دیده و سمع ظاهر، در خواص معنوی دیده و سمع باطن مستهلک گردد، و این وقتی ممکن است که دیده و سمع ظاهر، حالت ملکوتیت به خود گیرند تا صور و اصوات مادی، مغلوب صور و اصوات ملکوتی شوند، زیرا همیشه عالم مادون، مطیع عالم مافوق است و در این صورت، این چشم و گوش، هم از ظاهر و هم از باطن بهره‌مند است.

بنابراین، تمتع انسان از بینش حقایق و بواطن و برخورداری او از استماع اصوات حقایق، به نسبت ازدیاد قوای خواص معنوی و کاهش قوای خواص مادی است. البته مقام چنین نفسی به مراتب بالاتر از مرتبه نفس ملهمه است چه، نفس ملهمه در مرتبه‌ای است که قوای خواص بصیرت باطن، اندکی بر قوای خواص ظاهر غالب است. ولی در این مقام که قالب، حالت ملکوتی

به خود می‌گیرد، قوای خواصّ ظاهر، کاملاً در قوای خواصّ باطن مستهلک گردیده است.

به طور کلی، مرکزیتی که رؤیت باطنی مربوط به آن است، قالب مادّی بشر نبوده، مربوط به قالب دیگر است، یعنی مرکزیت این استعداد در قالب مثالی است. از حواس پنجگانه باطنی، تنها حس مشترک، هم مربوط به قالب مادی و هم قالب مثالی است، ولی چهار قوّه دیگر آن، مربوط به قالب مثالی است.

درک زمان گذشته و حال و آینده برای روح میسر است، اما کسی که فاقد تزکیه بوده و تنها ادراک او قوی باشد، چنین ادراکی برای او کمالاتی به دنبال ندارد. بنابراین، قوی بودن قوّه دید باطن در بعضی افراد، لزوماً دلیل بر حُسن و کمال معنوی آنان نیست، بلکه تنها، علمی از عالم معنوی به آنان می‌رسد که توسط آن، بدون اطلاع قبلی یا مدرّکی، قادر به دیدار آن هستند. ولی اگر از معنویات بهره‌ای نداشته باشند، قادر به توضیح کیفیت رؤیت خود نیستند. لذا قدرت دید باطنی به تنهایی، علامت فضیلت و کمال و پاک و موحد بودن نیست تا حائزین آن، شایستگی ارشاد و پیشوائی داشته باشند. اما برای افرادی که در اثر تزکیه، به مراتبی از تجرّد روحانی و موحد بودن نائل شده‌اند، علاوه بر این که چنین ادراکی برای آنان امکان‌پذیر است، کمالات روحی نیز در اثر این ادراک، برایشان حاصل می‌شود. آنان با دیدگان قلب، می‌توانند باطن اعمال خود و دیگران را ببینند، و وقتی جسم آنها حالت ملکوتی به خود بگیرد، با دیدگان ظاهری نیز آن را می‌بینند. و این در معنی علمی است که انسان می‌تواند خود را به جایی رساند که اشیاء را از مسافات بعیده ببیند و حرکات و گفتگوها را بشنود و درک نماید.

بنابراین، بزرگان دین همیشه مسافات بعیده را می‌بینند و کلامی را ولو به طور آهسته بیان شود، می‌شنوند و از حرکات افراد مطلع هستند، اما چه بسا مأموریت نداشته باشند که به صراحت اظهار نمایند، هرچند در مقامی به طریق رمز و اشاره، قُصور فرد را به او گوشزد می‌کنند. ولی با این همه، رحمت الهی چنان لایتناهی است که حرکت زشت انسان را خداوند تبارک و تعالی، گاهی حتی به مقربین درگاهش نیز نمایان نمی‌سازد.

برای مقربین درگاه الهی، به خصوص حضرات اوصیا علیهم‌السلام که قلب عالم امکان بوده و در حدّ اعلای عصمت و علم و کمالات الهیه هستند، امکان دارد که قالب مادی در حال بیداری تلطیف گشته و حالت جبروتی و ملکوتی به خود گیرد و بدون احتیاج به زمان و مکان، سیر نیز پیدا کند. این امر بدین صورت نیست که نفس از قالب اصلی یعنی بدن مادی، به قالب مثالی منتقل گردد، بلکه امکان دارد که همان قالب مادی تلطیف شده، حالت ملکوتی پیدا نماید و مانند

طی الارض، سیر نماید. حتی ممکن است اثرات این تلطیف و ملکوتی شدن، از طی الارض نیز بالاتر شده به سیر سماوی منتهی شود.

حمد و سپاس بی‌قیاس، واحد یگانه راست که برای سیر در معارج علیا و مراتب قُصوی، رهبرانی قرار داده که طالبان و سالکان طریق حق، از نیل به مأمول، ملول و مأیوس نگردند. سلام بی‌احصاء و درود نامنتها بر هادیان و رهبران طریق حق باد.

موت، قیامت صغری

موت چیست؟

باید اول حیات را بدانیم تا معلوم شود که مرگ چیست. اما حیات، صفتی است که بتوان بر دارنده او، عالم و قادر اطلاق نمود. پس، مرگ فاقد این دو صفت است، و این تعریف مُنتَقَض نشود با خواب، چون علم و قدرت از نائم بِالْمَرَّة زایل نمی‌گردد.

مرگ امری است وجودی نه عدمی، زیرا که عدم را نمی‌توان خلق گفت، چنان که حق تعالی در قرآن مجید می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ: همان که مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید». پس موت، مخلوق خداست که آن ازاله صفت حیات است یا خالی شدن وجود حی است از صفت حیات، نه معدوم شدن آن.

موت امری است طبیعی، و حرکت هر انسانی به سوی غایتی، لابد است از مرور به منازل و عبور به مراحل. عمر دنیوی انسان شامل سه مرتبه است، چنان که حق تعالی در قرآن مجید می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِيَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِيَكُونُوا شُيُوخًا: او همان کسی است که شما را از خاکی آفرید سپس از نطفه‌ای آنگاه از علقه‌ای و بعد شما را به صورت کودکی برمی‌آورد تا به کمال قوت خود برسید و تا سالمند شوید».

خداوند متعال در این آیه شریفه تَكُونُ بدن را از نطفه بودن و جنین شدن که مُتَكَوِّن از تراب است، بیان فرموده که بعد از طی مراتبی، از بطن اُمّ صغری^۱ منفصل شده، و در دنیا، بطن اُمّ کبری^۱، مکث نماید و این مقدار مکث، عمر دنیوی اوست.

حرکت هر کسی به سوی غایتی است و انتقال می‌یابد از طوری به طوری، تا منتهی گردد به آخرین اطوار دنیویّه، و چون به این حدّ رسید، ممکن نیست وصول به حدّ بالاتری مگر به انتقال و

ارتحال از این دنیا. چنان که در حدود نه ماه، عمرِ بطنِ امّ اوست که مستلزم حرکات کونیّه و کیفیه است، هم‌چنین عمر دنیوی او نیز پایدار نیست، لیکن عمر آخرت او بلانهایت است.

عمر دنیوی انسان شامل سه مرتبه است که از اختلاف استحالات کونیّه به وجود می‌آید:

اول - يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا: شما را به صورت کودکی برمی‌آورد.

دوم - لَتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ: تا به کمال قوّت خود برسید.

سوم - لَتَكُونُوا شُيُوخًا: و تا سالمند شوید.

در مرتبه اول در تزايد و نشو و نماست که قوّه طبیعیّه می‌باشد. مرتبه دوم بلوغ به کمال نشو است که آن را قوّه شَبَابِیّه گویند. سوم رجوع این قوّه است به حدّی که منتهی به مرگ شود. در اثبات مرگ، محتاج به اقامه ادله و براهین نیستیم زیرا وقوع آن بر همه محسوس و مُشاهد است.

مراتب موت

موت در کلام عرب اطلاق می‌شود بر سکون، و واقع شود به حسب انواع حیات. نوعی در ازاء قوّه نامیه، و نوعی در زوال قوّه حسیّه، و نوعی در زوال قوّه عاقله. از جمله اطلاقات موت، بر حزن و خوف است که مکدر حیات است؛ و گاه استعاره می‌آورند در احوال شاقّه مانند فقر و ذلت و پیری؛ و گاه اطلاق می‌شود بر کاهش عقل و تمیز؛ و گاه اطلاق می‌شود بر فناى صورت مانند انتفاء اجساد، لکن موت کلی وقتی است که کلیه صفات حیات از حی سلب شود.

بنابراین، گرچه موت کلی هنگامی است که روح از بدن خارج شود، ولی در معنا، موت نه فقط در انسان، بلکه علاوه بر آن در حیوانات و نباتات و جمادات نیز انواع و اقسامی دارد:

در جمادات، فلز خالص مثل زر ناب، موقع امتزاج با فلز دیگر، مرده، و در هنگام خلوص، زنده است. اگر در حالت امتزاج از بعضی جهات، مفید باشد، از آن جنبه زنده است، اما بعد از تصفیه و خالص شدن، از جهات دیگر هم زنده است. همین طور تا هنگامی که زمین، مستعدّ رشد و نمو نباتات باشد، زنده و در غیر آن بایر و موات است.

در نباتات نیز در صورت مُثمر ثمر نبودن نباتی، در ردیف اموات و به هنگام ثمربخش بودن، در جرّگه نباتات زنده محسوب می‌شود.

در حیوانات، حیوان از جنبه غیر اهلی بودن، مرده، و از جهاتی که اهلی است، زنده می‌باشد. در تمام موارد فوق، قضاوت به زنده و مرده بودن، در اصل نسبت به حصول منافع آن برای انسان است. اما در مورد بشر، اختصاصاً مراتب موت و حیات، بیشتر بوده و انواع و اقسامی دارد تا آنجا که فردی

که فاقد علم است، یا کسی که از معرفت و ایمان بهره‌ای ندارد، و یا قلبی که معصیت کار است، مرده محسوب می‌شود.

از موارد مذکور معلوم می‌شود که به طور کلی در حالت موت، حصول منافع، کمتر، و به هنگام زنده شدن، بیشتر است، زیرا هرچه درجه حیات بالاتر رود، سطح فعالیت، به ویژه حرکت روحی و معنوی افزایش یافته، و بر مراتب مفید بودن و فیاضیت افزوده می‌شود. به عنوان مثال، کسی که فاقد علم و یا ایمان و معرفت است، منافع وجودی چنین فردی، به ویژه منافع معنوی او نسبت به خود و سایرین، کم و ناچیز است. لذا برای احیاء معنویات و تقویت آن، امر شده که قبل از رسیدن موت طبیعی، به موت ارادی بمیرید که البته مقصود، موت قوای نفسانیّه به طریق مشروع، و غلبه عقل بر نفس است. چه، این موت، ماوراء موت‌های دیگر است و هر کس بدان موفق شود، آثار وجودی و کمالی او برای خود و اجتماع بشریت، فوق‌العاده است.

گرچه برای احیاء زمین، نبات و حیوان مرده توصیه شده، اما مهم‌ترین توصیه و تأکید، تلاش برای زنده کردن نفوس انسانی است. زیرا بالاترین خیرات نزد پروردگار، آن است که انسان موفق شود بعد از اصلاح خود، شخص مرده‌ای را خصوصاً از لحاظ روحی و قلبی زنده نماید که آثار معنوی آن از حیز حساب، خارج است.

مسئلاً قلبی که معصیت کار است، مرده، و احیاء آن بدون توبه واقعی امکان‌پذیر نیست، چنان که حضرات معصومین^(ع) در مقام دعا به درگاه الهی عرض می‌نمایند که: خدایا به آب توبه قلب مرا زنده کن.

معلمین و مربیان الهی، که صاحبان تزکیه نفس هستند، و با قلم و تقریر خود، قلوب را زنده و نفوس را احیاء می‌کنند، در حقیقت مظهر اسم شریف محیی خداوند می‌باشند.

فرق اِماتِه و قتل

فرق میان اِماتِه و قتل آن است که، موت را کسی قادر نباشد مگر حق تعالی، و آن خروج روح است از بدن زنده، بدون حدوث فعل خارجی در بدن و این از قدرت بشر خارج است، به خلاف قتل که آن لابد است از اِحداث فعل خارجی که متصل باشد به بدن، و این از قدرت بشر خارج نیست. واجب است اعتقاد کردن بر این که، هر زنده‌ای جز واجب‌الوجود خواهد مُرد و شخص منکر، توان گفت که منکر هستی خویش است، زیرا کسی که نیستی را نفهمد هستی را نخواهد فهمید چه، موت از قبیل محسوساتِ واضحه است و برای هر زنده‌ای حتمی است، چنان که حق تعالی

فرماید: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ: هر نفسی چشنده مرگ است».

انسان به مقتضای فطریّه اصلیه، میل و رغبت و اشتیاقِ تمام به لقاء خالق الانام دارد و از حیات دنیوی و اوضاع آن وحشت دارد، لیکن خداوند متعال آلم و وَجَع و خوف را در طبایع ایشان گذاشته به جهت ترغیب نفوس به حفظ ابدان خویش از عُرُوضِ بلیات و سُنُوحِ حادثات، تا تحصیل خیرات کنند و به نور معرفت و ایمان، تعمیر باطن نمایند تا وصول به درجاتِ عالیّه را نایل گردند. انسان در اثر ضعف قوای اصلیه، مرگ را مکروه دارد، لیکن آنان که قوای اصلیه ایشان قوی است، لذّت دنیوی را لذّت حقیقی نخوانند و لذا یذ ظاهری را نعمت دانند و مرگ را یگانه علتِ حصول و وصول لذا یذ اصلیه می‌شمارند.

مصدق انسان

بعضی معتقدند که انسان مُغایر این جسد محسوس و بُنیّه محسوسه بوده، و غیر از این جثّه که مجموعه عناصر می‌باشد، هست. گویند اگر جسد، انسان باشد، جایز است مثل او در جمادات، لذا به نظر آنان، انسان، حی و میت، جسد است و جایز نیست که جسد را انسان خوانند. علمای طریق حقّ معتقدند که، این هیکل محسوس که مَدْخول و ظرف روح است، مصداق انسان می‌باشد، چنان که حق تعالی فرماید: «قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرُهُ: کشته باد انسان، چه ناسپاس است. او را از چه چیز آفریده است؟ از نطفه‌ای خلقش کرد و اندازه مقررش بخشید» که همه این ضمایر در این آیات دلالت می‌کند بر انسان در همه حالات، از اوّل خلقت تا نشر او، این نیست مگر صحت اطلاق بر او. چنان که انسان زنده را انسان حی، و اگر مریض باشد، انسان مریض، و اگر مرده باشد، انسان مرده نامند، و همه این اطلاقات بر آن حقیقت است.

در آیات دیگر هم «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ: و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد» خداوند متعال از نشو تا بَعث، انسان نامیده و در این که او در همه حالات انسان نامیده شده، حکمت‌های بی‌شمار است که عقول از ادراک آنها حیران است.

خوف از مرگ

خوف از مرگ که سخت‌ترین خوف‌هاست، کسی راست که نداند مرگ چیست یا نداند معاد نفس تا کجاست، یا گمان کند با انحلال اجزاء بدن و بطلان ترکیب بُنیّه او، عدم ذات او لازم آید تا

عالم موجود، بماند و او از آن بی‌خبر، یا گمان کند که مرگ آلمی عظیم دارد به مانند الم امراض که مؤدّی به مرگ بود، یا بعد از موت از عقاب بترسد، یا متحیر ماند و نداند که حال او چگونه خواهد شد، یا بر اموال و اولادی که از او می‌ماند متأسّف شود. اما اکثر این ظُنون، باطل و بی‌حقیقت بوده منشأ آن، جهل محض است.

کسی که نداند حقیقت مرگ چیست، باید بداند که مرگ عبارت از استعمال ناکردن نفس آلات بدنی را، مانند آن که صاحب صنعتی، ادوات و آلات خود را استعمال نکند زیرا نفس، جوهری باقی است که به انحلال بدن، فانی و معدوم نمی‌شود.

اما اگر خوف او از مرگ به سبب آن بود که نداند معاد نفس تا کجاست، این خوف از جهل خویش است نه از مرگ، و حذر از این جهل است که علما و حکما را بر تعقیب تحصیل علم و ریاضات و مجاهدات واداشته و در نتیجه، ترک لذّات جسمانی و راحت بدنی نموده و بی‌خوابی و رنج و مشقّت اختیار کرده‌اند، تا از رنج این جهل و محنت این خوف، ایمن مانند.

راحت حقیقی آن است که از رنج برهند و رنج حقیقی، جهل بود. پس راحت حقیقی، علم است و اهل معرفت را روح و راحتی، از علم حاصل آید که دنیا و مافیها در نظر ایشان حقیر و بی‌وقع بود، زیرا که بقای ابدی و دوام سرمدی را در حصول علم دانسته‌اند، و سرعت زوال و انتقال و آفت فناء و قلت بقاء و کثرت هموم و انواع عناء را در امور دنیوی یافته‌اند. پس بر قدر ضروری قناعت کرده و از فضول عیش، دل بریده‌اند.

مرگ دو نوع است: یکی ارادی و دیگری طبیعی. به موت ارادی، اِماتِ شهوات خواسته‌اند و به موت طبیعی، مفارقت نفس از بدن. هم‌چنین حیات نیز دو نوع است: ارادی و طبیعی. به حیات طبیعی، حیات فانی دنیوی مشروط به مآکل و مَشارب، و به حیات ارادی، بقای جاودانی و سعادت ابدی خواسته‌اند.

کدام جهل زیاده از آن که کسی گمان برد کمال او در نقصان اوست و نقصان او در کمال او؟ انسان عاقل با کمالات مُستأنس شود و طالب چیزی بود که او را تامّ و شریف و باقی گرداند، و از قید آسِر طبیعت بیرون آرد و آزاد کند، و بداند که چون جوهرِ شریفِ روح از جوهرِ ظلمانی بدن خلاصی یابد، به عالم ملکوتی و جوار خداوندی و مُخَالَطَتِ ارواحِ پاکان رسیده، از اضداد و آفات نجات یابد.

پس معلوم می‌شود، بدبخت کسی است که نفس خود را پیش از مُفارقت، به آلات جسمانی و لذاّیذ نفسانی مایل و مشتاق گرداند، و از مُفارقت آنها خائف و متأسّف شود، چنین کس از قرارگاه

حقیقی خویش، در غایت دوری است.

اما آن که از مرگ ترسان بود به سبب ظنی که به آلم آن دارد، باید بداند که آن ظن کاذب است، چه آلم، زنده را بود و بدن زنده قابل اثر نفس باشد، و هر جسم که در آن، اثر نفس نیست، احساس آلم ندارد، پس بدن با وجود مرگ، متألم نیست چه، نفس از آن مفارقت کرده و تألم آن به سبب نفس بود.

اما آن که از عقاب می ترسد، از موت نمی ترسد چه، عقاب هر چیزی باقی بود. پس چنین کس، به بقای خود بعد از موت، معترف بود و به ذنوب و سیئاتی که بدان مستحق عقاب شود مقرر. بنابراین، خوف او در حقیقت از ذنوب خویش باشد نه از مرگ و باید که به ذنوب اقدام ننماید و سبب اقدام بر گناه، ملکه های تباه است در نفس که باید به قلع آثار آنها پردازد.

پس شخص عاقل، از چیزی ترسد که او را اثری باشد و اکثر این ترس ها، بی حقیقت بوده منشأ آن، جهل محض است. هم چنین است حال کسی که نداند وضع او بعد از موت چگونه خواهد شد چه، هر که به حالی بعد از مرگ اعتراف کرده، به بقای خود اعتراف نموده است. و اگر گوید ندانم حال من بعد از مرگ چگونه خواهد بود، از جهل خویش است و علاج جهل، علم بود که چون واثق شد، از خوف ایمن ماند.

اما آن که از تخلیف اولاد و اموال و املاک خائف و متأسف است، باید بداند که حزن، استعجال آلم و مکروهی بود بدانچه حزن را در آن فایده ای نبود، و هر که چنین خیال کند، معلوم است که خود را منشأ اثری می داند و برای خود مدخلیتی در عزت دیگران یا ثروت و قدرت ایشان می پندارد، این جهل و نادانی، به خداوند متعال و قضا و قدر اوست. شخص عاقل، اهل و عیال خود را به خدا می سپارد که هزاران مرتبه از او به ایشان مهربان تر است. پس مسکین و بیچاره کسی است که، دوستی فرزند و عیال و جاه و مال بر او غلبه کند و محبوب های او در دنیا بمانند، در این صورت، مرگ بر او مانند این است که از بهشت بیرون رود، و این اولین المی است که به او دست می دهد، علاوه بر تکان شدیدی که بعد از مرگ نیز به او خواهد رسید.

اما کسی که دل به دنیا بسته و به قدر امکان، طاعت خدا را به جا آورده، مرگ برای او رهایی از زندان است و این اولین بهجتی است که بر او دست می دهد، علاوه بر نعمت هایی که پس از مرگ هم از برای او آماده و مهیاست.

حضرت امیر مؤمنان علیه السلام در یکی از خطب شریفه خود فرموده: «ای مردم! بر حذر باشید از دنیای فریبنده و مکرکننده که او خود را آرایش کرده به زینت های خود، و ربوده است دل ها را به

باطل‌های خود، و بیهوده امیدوار کرده است به امیدهای خود، و آراسته خود را تا بنگرد به کسانی که خواستگاری او را می‌کنند و او تمام شوهران خود را کشته، لیکن چشم‌ها به سوی او نظر افکنده و نفوس شیفته او شده و دل‌ها آرزومند او گشته‌اند، چرا اشخاص از گذشته‌ها عبرت نمی‌گیرند؟!»

انسان، دست برداشتن از لذایذ دنیا را صعب می‌داند، لهذا مرگ را مکروه دارد. بعضی از صاحبان عقول که ملاحظه می‌شود مرگ را مکروه دارند، به جهت آن است که از حُسن عاقبتِ مرگِ خود مطمئن نیستند. آنان که طالبند سعادت ابدی را، باید اخذ معرفت از مکتب اولیا کنند.

ذات واجب تعالی، وجودِ صرف و نورِ محض و آبسط بسایط است، و این بساطت را مظاهری است که از جمله آن، عقول باطنیه و نفوس قدسیه‌اند، و این هر دو از صُقعِ عوالمِ جبروت و ملکوت و از مجرداتند، و کمال این مظاهر را در سفیران حق می‌توان مشاهده نمود.

در این عصر، آثار مظاهر کمالی الهیه، از آن سفیر حق، توسط اولیا در قلوب قدسیه جاری و ساری است. اوست قائد امت به سوی معرفت و سعادت ابدی. او قائد است در دنیا و قائد است در عقبی، در دنیا به جانب معرفت و تکلیف، و در عقبی به سوی نتایج آنها.

تحیات حضرت احدیت بر آن حقیقت ولایت باد که سرّ اسرار خلقت است و شرقِ طلوعِ انوار احدیت، والی ولایت ناسوت، مصوّر هیولای ملکوت، سرّ انبیای مرسلین و اوصیای صدیقین، امانت الهیه، ماده علوم غیر متناهی، بِسْمَلَه کتاب موجودات، آغاز مُصحف وجود، صلوات خدا بر او و آباء او.

کیفیت موت مؤمن و کافر

موت، نسبت به مؤمن و کافر و فاجر متفاوت است از جهت اعمال حسنه و سیئه که در دار دنیا کرده‌اند. از حضرت صادق علیه‌السلام پرسیدند: چگونه است این که ما می‌بینیم بعضی از کفار را که جان‌کندن بر او سهل می‌شود، به نحوی که می‌خندد و حرف می‌زند، و در آن حالت روح از بدن او خارج می‌شود و هکذا بعضی از مؤمنین هم، چنین جان می‌دهند، ولی در میان مؤمنین و کفار بعضی را می‌بینیم که جان‌کندن بر او سخت می‌شود؟

«آن حضرت فرمودند: این که بر مؤمن جان‌کندن سهل می‌شود، جهتش آن است که تعجیل کند به سوی سعادت ابدی، و این که مؤمن سخت جان می‌دهد، به جهت خالص شدن اوست از گناهان، که بعد وارد شود به عالم آخرت تا مستحق سعادت ابدی گردد و مانعی نیست به رسیدن آن مؤمن به ساعات ابدی مگر جان دادن او. این که می‌بینید سهولت جان‌کندن کافری را، جهتش آن است که در دنیا حسناتی از او صادر شده که جزا می‌خواهد، سهولتِ جان دادن، جزای اوست که

بعد از آن وارد شود به عالم آخرت که دیگر نباشد بر او مگر استحقاق بر عذاب الهی. این که می‌بینید بعضی از کفار را که جان کندن بر او سخت می‌شود، آن ابتدای عذاب اوست که دیگر راحتی نخواهد دید و این همه، دلیل است بر این که خداوند عالم عادل است و احدی را ظلم نمی‌کند.

آن حضرت فرمود: چه بسا بر کفار، سهولتِ جان دادن، زحمت و مشقت باشد و در نظر ناظرین چنین می‌نماید که روح از بدن او خارج شده و حال آن که روح هنوز در بدن اوست، بلکه نفس او قطع شده و قطع شدن نفس، دلیل بر خروج روح نیست.»

مؤمن اگر حق الناس و حقوق واجبی در ذمه‌اش نباشد، بنا به مفاد اخبار صحیحه منقوله، از اوّل مرض او تا آخر دخولش به قبر، آن قدر حسنات در نامه اعمال او ثبت می‌شود که به شمار نمی‌آید و معلوم می‌شود که انشاءالله طایفه مُحِقّه را حَرَجی نبوده باشد در زمان فوت و حالات کیفیات موت، لهذا مؤمن باید همه اوقات، تسلیم اراده حق شده و آرزوی لقای پروردگار خود را کرده و مرگ را مکروه ندارد.

موت از جمله نعمت‌های الهی است بر مؤمنین، «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِّلْأَبْرَارِ» و آنچه نزد خداست برای نیکان بهتر است». موت، نعمت و حیات، خیر است بر کافرین، چنان که حضرت رسول اکرم (ص) فرموده: «الدُّنْيَا جَنَّةُ الْكَافِرِ: دنیا بهشت کافران است»، لیکن خداوند تبارک و تعالی درباره ایشان فرماید: «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ: و البته نباید کسانی که کافر شده‌اند تصور کنند این که به ایشان مهلت می‌دهیم برای آنان نیکوست. ما فقط به ایشان مهلت می‌دهیم تا بر گناه خود بیفزایند و آنگاه عذابی خفت‌آور خواهند داشت».

موت، قهر و غلبه است بر عاصیان و انتقام کشیدن است از ظالمان و اگر موت نمی‌شد، عیش بر اهل عالم تیره، و دنیا تنگ و معیشت ضنک می‌گردید.

قابض الارواح

واجب است اعتقاد کردن به قابض الارواح و در این باب، آیات بسیار نازل شده است که در بعضی نسبت قبض روح به مَلَك الموت داده شده مثل آیه شریفه «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ: بگو فرشته مرگی که بر شما گمارده شده جانتان را می‌ستاند، آنگاه به

سوی پروردگارتان بازگردانیده می‌شوید» و در بعضی نسبت به خودِ خداوند عالم است مثل آیه شریفه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا: خدا روح مردم را هنگام مرگشان به تمامی باز می‌ستاند» و در بعضی نسبت به رُسُل داده شده مثل آیه شریفه «إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَ هُمْ لَا يُفَرِّطُونَ: هنگامی که یکی از شما را مرگ فرا رسد، فرشتگان ما جانِش بستانند در حالی که کوتاهی نمی‌کنند». از این آیات معلوم می‌شود که به امر خداوند متعال، یا مَلَكُ الْمَوْتِ قبض روح می‌کند، یا رُسُل و در آیه شریفه مراد از رسل، اعوان مَلَكُ الْمَوْتِ می‌باشند که ملائکه رحمت و ملائکه غضب هستند که به امر ملک‌الموت، قبض روح می‌کنند و به این جهت، در آیه شریفه «قُلْ يَتَوَفَّاكُم بَـٰرُئُونَ فرشته مرگ جانتان را می‌ستاند» نسبت قبض روح به مَلَكُ الْمَوْتِ داده شده است.

پس، این که در بعضی آیات، نسبت قبض روح به خودِ خداوند و در بعضی به مَلَكُ الْمَوْتِ و در بعضی به رسل داده شده است، این نسبت‌ها تنافی با یکدیگر ندارند. این از عرفیات متداوله است که گویند فلان امیر بلد را فتح کرد و حال آن که امیر خودش حاضر نبوده است، بلکه رئیسی از رؤسای خود را مأمور به فتح کرده بود، و هکذا نسبت فتح به رئیس هم جایز است بلکه چون با دست سربازان آن بلد فتح شده، لذا نسبت فتح به عساکر نیز جایز می‌باشد.

اختلاف است در این که آیا حیوانات را هم مَلَكُ الْمَوْتِ و اعوان او قبض می‌کنند یا نه؟ هر طایفه‌ای طریقه‌ای انتخاب کرده، ولی چون از حضرات اهل بیت‌الوحی، در این باب خبری به ما نرسیده، لذا خوض در آن سزاوار نیست و همین قدر کفایت می‌کند که معتقد باشیم مُحیی و مُمیت خداوند عالم است و قابض‌الارواح هم به امر او قبض روح می‌کند، لیکن نفی ملک‌الموت و اعوان او و تأویل آن به کاهش نیروی بدنی و قوای دیگر، کفر بوده مخالف کتاب الله است.

کیفیت قبض روح

قبض روح کَفَّار و فَجَّار به نَسَق واحد نیست، نه در شدت و نه در سهولت. در اخبار صحیحه منقول از حضرات معصومین علیهم‌السلام است که مَلَكُ الْمَوْتِ و اعوان او نزد قبض روح شونده به صورت خاصه و هیئت واحد نیست که متبدل نشوند، بلکه متصور گردند به صورتی که مناسب اعتقاد و اعمال شخص باشد. چنان که اگر مؤمن، صاحب اعمال حسنه بوده و اشتیاق به لقاءالله داشته باشد، قابض‌الارواح در حُسن صورت می‌آید، به طوری که اگر مؤمن را در وقت موت، هیچ لذتی نباشد، لذت تماشای صورت قابض‌الارواح او را کفایت می‌کند، و اگر کافر و فاجر و مُعْرِض از

خدا باشد، قابض الارواح در صورتی می‌آید که اگر آن شخص را وقت موت، هیچ عذابی نباشد، دیدن صورت قابض الارواح او را بس است.

آنان که لذاذ دنیا را لذت حقیقی ندانند و از کمال ایمان و یقین و نورانیتِ باطن اطاعت نموده و منتظر ساعت لقاءالله باشند، مرگ را اولین لذاذ و نخستین آسایش خود می‌دانند.

فرصت بی‌نظیر عمر

منظور از خلقت و غرضِ عمده از عبادت و طاعت، رسیدن انسان به لقاء الهی است و هر کسی باید بداند که در این دنیا، سرمایه‌ی زندگی او بیش از یک عمر نیست، اگر در این عالم، کسب فضایل نمود، به سعادت ابدی فائز خواهد شد. اما اگر نفس او را از کسب فضایل محروم کرد و از دنیا رفت، دیگر محال است که مهلتی به او داده شود، زیرا که آخرت، دارِ حصاد است نه دارِ زرع.

در خبر آمده که چون بنده عاصی، ملک‌الموت و احوال مرگ را مشاهده کند، گوید: ای ملک‌الموت، یک روز دیگر مرا مهلت ده تا توبه کنم و عمل صالحی به جای آورم. ملک‌الموت گوید: ایام عمر تو سپری شد. گوید: یک ساعت مرا مهلت ده، ملک‌الموت گوید: ساعات عمر تو به پایان رسید و هیچ نماند. در این وقت از ندامت و حسرت، او را آن روی نماید که از حیز بیان خارج است.

آری، لحظات عمر، بدون کم‌ترین توقفی از آینده آمده، به سرعت وارد گذشته می‌شوند و دیگر هرگز احتمال بازگشت ندارند. اما عده‌ی کثیری آن را بسیار طولانی می‌دانند، زیرا در موقعیتی قرار گرفته‌اند که نمی‌توانند یا نمی‌خواهند از قید و بند زمان خارج شده، از دیدگاه بالاتری زمان و گذشت آن را بنگرند. حال اینان شبیه افرادی است که به خواب رفته‌اند، چنان که حضرت پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: مردم در خوابند، وقتی بیدار می‌شوند که مرگ به سراغ ایشان می‌آید، که مراد از خواب، خواب غفلت است. چنان شیفته و فریفته دنیا گشته‌اند که اصلاً توجهی به انقراض حیات دنیوی و خاموش گشتن شعله‌ی فروزان زندگی ندارند، اگر هم توجهی نمایند، این فاصله را بسیار طولانی می‌بینند: «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَ نَرَاهُ قَرِيبًا: ایشان وقوع آن را بسیار دور می‌دانند و ما آن را بسیار نزدیک می‌بینیم». چنان در کشش زمان و زندگی دنیوی، خود را گم کرده‌اند که می‌گویند: «وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً: و گمان نمی‌کنم که قیامتی بر پا شود». در حالی که پیشوایان الهی هشدار می‌دهند که: «مَا بَيْنَ أَحَدِكُمْ وَ بَيْنَ الْجَنَّةِ أَوْ النَّارِ إِلَّا الْمَوْتُ أَنْ يَنْزِلَ بِهِ: فاصله میان یکی از شما و جنت و نار نیست، مگر موت، که آن هم می‌آید و فاصله را از میان برمی‌دارد».

خداوند متعال در قرآن مجید برای بیان ارزش والا و بی‌نظیر سرمایه عمر، به عصر و زمان سوگند یاد می‌فرماید: «وَالْعَصْرِ: سوگند به عصر» که از لحاظ معنی کمالیه، اشاره بر تعلیم بسیار عظیمی است و آن، کمال توجه به استمرار حرکات زمان است، که هر لحظه انقطاع خود را اعلام می‌کند؛ حرکت مستمری که قابل بازگشت نیست، بالاخص کمال توجه به آن عصر و لحظاتی که تعالیم عالیّه الهیه متجلی است، که هر بیداردل می‌تواند از آن لحظات برخوردار شده و به کمال مطلق برسد. چنان که بیداردلان و تشنگان آب زلال معرفت به وسیله امکاناتی که خدای تبارک و تعالی در اختیار آنان گذاشته، واقعیّات و حقایق این حرکات را از این جویبار دائماً در جریان، بهره‌برداری می‌کنند و در نتیجه در حدّ کمال، مجذوب جاذبه الهیت می‌شوند. بنابراین، سوگند مذکور اشاره‌ای است بر عظمت اعلاّی آن زمانی که عالی‌ترین استعدادهای عالی انسانی به مقام فعلیت می‌آید و جوهر اصیل انسانی او بارور می‌شود.

آری، اگر انسان بتواند خود را از قید و بند دنیا برهاند، عالی‌ترین محاسبات را انجام می‌دهد و هرگز خود را به ضلالت نمی‌افکند، چنان که آن دسته از انسان‌های رشدیافته و به تکامل رسیده که از جویبار زمان بیرون آمده‌اند، واقعیّات را در زنجیر به هم پیوسته علت و معلول، و عمل و عکس‌العمل مشاهده می‌کنند و می‌دانند که هر کس نتایج اعمال خود را هرچه زودتر خواهد دید. در این باره احادیث بسیاری وارد شده است از جمله:

«مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ ثُمَّ إِنْ كَانَ مِنَ السُّعْدَاءِ فَيَكُونُ قَبْرُهُ رَوْضَةً مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ وَإِنْ كَانَ مِنَ الْأَشْقِيَاءِ فَيَكُونُ قَبْرُهُ حُفْرَةً مِنْ حُفْرِ النَّيِّرَانِ: کسی که از دنیا رفت، قیامتش بر پا می‌شود. اگر از سعداء باشد، قبر او باغی است از باغ‌های بهشت، و اگر از أشقیاء باشد، قبر او گودالی است از گودال‌های دوزخ».

بنابراین، کسی که عمر خود را به غفلت سپری سازد و راه‌های باطله را پیموده کسب شقاوت کند، و تا در دنیاست از معاصی خویش نادم نشده و موفق به توبه نشود و با همین حال از دنیا رود، محال است که سعادت حقیقی نصیب او گردد.

پس بیاییم با معانی الهیه، مرآت دل را جلوه‌گر سازیم و به مقام توبه درآییم. بیاییم لباسی را بر جان کنیم که تار و پودش از تقوی باشد، بیاییم به خواسته‌های نفس خطّ بطلان بکشیم، و خود را از بن‌بست شقاوت‌ها برهانیم. سوگند به خدا، این لذّات دنیا همه می‌گذرد، لکن بدانیم که آثار زشت آن علاوه بر دنیا، در آخرت نیز باقی است.

بیاییم توبه نماییم و در قبال این نعمت‌های الهی شاکر شویم. چنین نیست که خدای تبارک و تعالی در شکرگزاری را بگشاید، لکن درِ فزون‌نعمتی را ببرند. چنین نیست که خدای تبارک و تعالی درِ دعا را بگشاید، لکن درِ اجابت را ببرند. چنین نیست که خدای تبارک و تعالی درِ توبه را بگشاید و درِ آمرزش را ببرند.

بیاییم دل از محبت و عشقِ ماسوی برکنیم که نجات ما در گرایش به خداست. بیاییم به خدا عشق ورزیم. سوگند به خدا، عشق و علاقه ما نسبت به ماسوی تا دم مرگ است، در دم مرگ پایان می‌پذیرد. ممکن است که قبل از مرگ هم طوری شود که این عاشقِ مجازی و کذایی اگر به وصال رسد، دیگر از مراتب تلاشش کاسته شده یا به کلی عشق او از میان برود.

می‌دانیم که در عشق به ماسوی، مقدمه‌اش صورت است و جمالِ مایهٔ اول است. اما این چه عشقی است نسبت به محبوب ازلی، نسبت به خالق کائنات که پس از موت، قوی‌تر می‌گردد و تعلّق محکم‌تر می‌شود؟! این قابل قیاس نیست به عشق کذائی که تنها صورت را بیند و جمالِ مایهٔ اول شود. در این عشق، صورت و معنا یکی است، جمال و کمال یکی است.

بیاییم دل به این دنیا نبندیم. این دنیا برای این است که به آبادی جهان دیگر پردازیم. سرانجام همان ساعتِ موعود فرا می‌رسد، می‌بینیم که این رؤیا چه رؤیایی بود! رؤیایی بود که تعبیر نداشت، امید و آرزویی بود که از جامهٔ تحقّق برهنه ماند.

خوشا به حال کسانی که به یاد محبوب ازلی زیستند، به انتظار وعدهٔ دیدار نشستند، و عاقبت به وصال دوست پیوستند.

عالمِ مقدسِ برزخ

برزخ

دنیا محلی است ناقص، و موجودات او ضعیف، و قابلِ تغیر از حالی به حالی، که محتاج است مانند اطفال ضعیف به مهد و گهواره، که تعبیر از آن به مکان آورند، و محتاج است به دایه و مربی، که تعبیر از آن به زمان آورند، و مکان و زمان این دنیا در غایتِ ضعف و کمالِ نقصان است.

وجود هر جزئی از مکانِ دنیا مقتضی عدمِ غیرِ خود می‌باشد و حضور هر جزئی از زمانِ دنیا، مستدعی غیبتِ ماسوای خود می‌باشد به خلافِ آخرت، که آن محلی است تامّ و مستقل، و موجودات آن قوی و معرّاً از تفاسد و مبرّاً از تضارّ، و زمان و مکانِ آن را انقضاء و احتجاب و انتها نیست.

خداوندِ عالم، تمام نعمت‌های خود را برای بنی نوع انسان آفریده و مقصود او بعد از ایصالِ نعمتِ وجود و تلبّس به لباسِ حیات و ایجاد ایشان از کتمِ عدم در عرصهٔ شهود، اعطای وجودِ سرمدی و حیاتِ ابدی است و نشئهٔ دنیا را مزرعهٔ نشئهٔ آخرت مقرر فرموده است.

کوچ کردن از عالمِ فناء به عالمِ بقاء، موقوف است به طی مسافتی و خداوند عالم «برزخ» را مسافت آن نعمتِ جاودانی قرار داده، و امتحان‌خانهٔ حُسن و قُبْحِ عملِ بندگان را اجلی مقرر فرموده، که بعد از انقضاء مدت، جزای اعمال ایشان را در خانهٔ مقصودِ جاودانی عطا فرماید: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَنِّيَكُم أَحْسَنُ عَمَلًا وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ» همان که مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید و اوست ارجمند آمرزنده.

از کلمات حضرات ائمه اطهار علیهم‌السلام معلوم می‌گردد که بعد از موت، نفس باقی بوده و

فناء بر او راه نمی‌یابد و در آن حال، یا در نعمت و لذت است اگر از محض اهل ایمان باشد، و یا در نعمت و زحمت است اگر از محض کفار باشد، و یا مهمل می‌ماند اگر داخل در مستضعفین بوده باشد.

واجب است اعتقاد بر سؤال قبر یعنی عالم برزخ، و سؤال و جواب، مستلزم حیات و قدرت بر تکلم است. بنابراین قبر دو معنی دارد یا قبر بر دو نوع است: یکی محلی که شخص در آنجا مدفون است. دیگری محلی که روح توقیف شده، در مقام سؤال و جواب است، و منظور از قبر اصلی و فشار قبر، همین قسم اخیر است نه آن قبر ظاهری.

ادله داله بر التذاذ مؤمنین و تعذیب کفار بعد از مرگ از آیات، بسیار است از جمله این آیه شریفه در حق شهدای طریق حق می‌باشد که در حقیقت، ایشان را نمی‌توان از اموات محسوب داشت بلکه ایشان زندگانند: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند مرده مپندار، بلکه زنده‌اند که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند».

اما کلام در این که کیفیت ادراک روح در عالم برزخ چگونه است؛ دانستن آن واجب نیست. اعتقاد اجمالی بر این که روح را در عالم برزخ ثواب و عقاب روحانی است، کفایت می‌کند و فهمیدن کیفیت ادراکات، بر مکلف واجب نیست نه شرعاً و نه عرفاً، بلکه تدقیق در این باب برای اکثر مردم، موجب زلق اقدام و اغتشاش افهام است.

سرنوشت روح در عالم برزخ

روح انسان پس از خروج از کالبد مادی، عقباتی سیر می‌نماید و پس از سیر عقبات، وارد عالم مقدس برزخ می‌شود. اگرچه خود عالم برزخ به معنایی، از عالم عقبات عظیمه است. روح در عالم برزخ در مقام سؤال و جواب و صدور حکم است. تردیدی نیست که روح پس از خروج از کالبد جسمانی، داخل قالب مثالی می‌شود و در قالب مثالی عقباتی سیر می‌کند و با همان قالب مثالی وارد عالم برزخ شده، منتظر سؤال و جواب و صدور حکم می‌شود.

برای بعضی از ارواح، سؤال و جواب و صدور حکم پس از اندک مدتی پایان می‌یابد. برخی از افراد، سؤال و جواب و صدور حکمشان در مدت درازی انجام می‌یابد. برخی از ارواح بنا به مشیت علیای حق تعالی، سؤال و جواب و صدور حکم آنان در مدت بسیار طولانی انجام می‌یابد. پس از صدور حکم، معین و مسلم می‌شود که آیا این ارواح از محبوسین هستند یا در مقام

أعرافند یا از مُتَنَعِّمین می‌باشند. حاصل، پس از صدور حکم، روح یا محبوس است یا در مقام أعراف و یا متَنَعِّم است.

کلیه محبوسین چند قسمند:

قسمی از محبوسین، پس از اندک مدتی نجات یافته، وارد مقام أعراف می‌شوند. قسمی از ارواح، پس از مدت درازی از این محبوسیت خارج شده، وارد مقام أعراف می‌شوند. قسمی از ارواح هستند که پس از مدت بسیار طولانی، برای آنها نجاتی حاصل شده، وارد مقام أعراف می‌شوند. اما قسمی از ارواح هستند که تا قیام قیامت در آتش حسرت و عذابند.

محبوسین هر کدام از لحاظ عذاب و عدم آسایش و نیز از جهت حسرت و ندامت، مراتب دارند. در کلام بزرگان دین و آیات قرآن، به پوشاک و غذایشان اشاره شده که آنان بنا به مرتبه خود، لباس و غذایی دارند و هر کدام به نوعی معذب هستند.

افرادی که در مقام أعراف هستند، آنها نیز چند قسمند:

بعضی از آنها امکان دارد پس از اندک مدتی نجات یافته، مُتَنَعِّم شوند. بعضی از آنها امکان دارد پس از مدت درازی نجات پیدا کرده، متَنَعِّم شوند. بعضی امکان دارد پس از مدت بسیار طولانی نجات برایشان حاصل شده، متَنَعِّم شوند. بعضی امکان دارد تا قیام قیامت در همان مقام أعراف باقی بمانند.

افرادی که متَنَعِّم هستند، آنها نیز چند قسمند:

برخی از آنان در مرتبه ادنای جنتِ عالمِ برزخ، متَنَعِّم هستند. برخی از آنان در مرتبه اعلای جنتِ عالمِ برزخ، متَنَعِّم هستند. برخی در عالی‌ترین مرتبه جنتِ عالمِ برزخ، متَنَعِّم هستند.

احضار و تماس ارواح

آیا احضار ارواح امکان‌پذیر است؟ گرچه در برخی نشریات و کتب، اظهار می‌شود که روح بعضی از مطرودین درگاه الهی احضار شد و چنین جواب داد، اما همه اینها موهومی است، زیرا اصولاً احضار ارواح محبوسین در هر مرتبه‌ای باشند، امکان‌پذیر نیست.

ارواحی که در مقام أعرافند، احضار برخی از آنها امکان‌پذیر است نه همه آنها، آن هم در لیالی و ایام مُتَبَرِّکه. یعنی در یکی از لیالی و ایام متبرکه ممکن است این امر حاصل شود، شاید در بعضی شب‌ها و روزهای عید جمعه، نه هر شب و روز جمعه.

فردی که احضار روح می‌کند، باید واجد شرایط شود، زیرا روحی که در أعراف است با قالب

مثالی یا قالب ملکوتی حاضر می‌شود. قالب مثالی یا ملکوتی را دیدگان ظاهری نمی‌توانند مشاهده نمایند، لذا احضارکننده باید به مقامی از اتصال برسد و جسمش تا حدی تبدیل به قالب ملکوتی شود. به عبارت دیگر، کالبد جسمانی او حالت ملکوت بگیرد تا بتواند اتصال پیدا نماید.

فردی که واجد شرایط باشد، پس از آن که در اثر اتصال کالبد جسمانی او حالت ملکوتی به خود گرفت، تا حدی که مجاز باشد، می‌تواند سؤال نماید و آن روح نیز اسراری را که مجاز است به او می‌رساند نه همه اسرار را.

ارواحی که متنعم هستند، بعضی از آنها را فقط در شب و روز مقدس جمعه می‌توان مشاهده کرد، یعنی شب و روز جمعه می‌توان روح آنها را احضار کرد. در غیر از این روزها، احضار متنعمین عالم آدنای برزخ امکان‌پذیر نیست. اما آنها که در مرتبه اعلاّی عالم جنت سیر می‌کنند، احضار ارواح آنها در کلیه لیالی و ایام متبرکه امکان‌پذیر است. آنان نیز در مقام احضار، در لباس ملکوتی یا اعرافی و یا جنتی مشاهده می‌شوند، و فردی که می‌خواهد از این اسرار باخبر شود، باید کالبد جسمانی‌اش حالت ملکوتی بگیرد، و گرنه معانی اخذ شده چندان معتبر نیست.

افرادی که در عالی‌ترین مرتبه عالم جنت برزخ هستند، روح آنها همیشه آزاد است. اکثر اوقات فرد حائز شرایط می‌تواند با آنها تماس بگیرد و آنان نیز می‌توانند در قالب مثالی و بالاتر از آن، در کالبد جسمانی هم تشریف آورند.

به طور کلی، حضرات انبیا بالاخص حضرات معصومین^(ع) با وجود این که سال‌هاست از دنیا رفته‌اند، می‌توانند هم در کالبد جسمانی و هم در کالبد مثالی تشریف بیاورند، و فردی که حائز شرایط باشد می‌تواند آنها را، هم در قالب مثالی و هم در قالب جسمانی مشاهده کند.

حال، آیا محبوسین و یا کسانی که در مقام اعراف هستند و یا متنعمین، اگر خودشان بخواهند می‌توانند تماس بگیرند؟ محبوسین، همان‌طور که احضار آنها محال است، خود آنها هم نمی‌توانند تماس بگیرند. ارواحی که در مقام اعرافند، فقط بعضی از آنها اجازه تماس دارند. اما آنهایی که در عالم آدنای جنت برزخی هستند، در اوقات معینه، هر موقع اراده کنند، می‌توانند در همان قالب مثالی بیایند و فرد مورد نظرشان را ببینند، اما فردی که مورد نظر است، امکان دارد آنها را نبیند بلکه با اشاراتی متوجه حضور آنها شود. ارواحی که در عالم اعلاّی جنت برزخ هستند، در هر موقع می‌توانند هم در قالب مثالی و هم در قالب جسمانی با سایرین تماس بگیرند مگر در موارد استثنایی.

فشار قبر و تصفیه روح

ماده موجودات، ظاهری باشد یا غیر ظاهری، بسیط است یا مرکب. هر عنصر بسیط، قبل از ترکیب و میل به آن، خود و خواص مربوطه‌اش را بیشتر ظاهر می‌کند. بنابراین، موجودی که مرکب از عناصر مختلفه است، اگر بخواهیم هر عنصر آن را بهتر بشناسیم تا بتوانیم از خواص اختصاصی آن استفاده بیشتر بنماییم، احتیاج به تجزیه دارد. هم‌چنین ممکن است در بین عناصر آن، عنصری باشد که نیاز بشر به شناسایی و درک خواص آن، از سایر عناصر بیشتر باشد. در هر دو صورت، برای رسیدن به مقصود، از اقدام به تجزیه و تصفیه ناچاریم.

به بیان دیگر، تهیه جوهر و چکیده هر شیء بدون تجزیه و تصفیه امکان‌پذیر نیست. هم‌چنان که برای تحصیل جوهر اشیاء ظاهری تجزیه و تصفیه لازم است، برای حصول جوهر عوالم باطنی و معنوی نیز تجزیه و تصفیه ضروری است.

قالب بشر از عالم مادیات است و روحش که جوهر اصلی وجود اوست از عالم مجردات. و کمال مباینیت بین مجرد و مادی است و به حکم تقابل، هریک از آنها در حین غلبه، دیگری را مغلوب کرده تحت تصرف خود درمی‌آورد.

در اثر غلبه جسم خاکی، روح از اظهار خصوصیات ملکوتی خود بازماند. چه، حق تعالی روح را بی‌رنگ آفریده و رنگ آن از اعمال نفسانیّه یا عقلانیّه است که رنگ کفر یا ایمان به خود گیرد، چنان که خداوند تبارک و تعالی در قرآن مجید فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ: اوست آن که شما را آفرید، برخی از شما کافرند و برخی مؤمن، و خدا به آنچه می‌کنید بیناست».

بنابراین، روح در قالب خاکی امکان دارد که موحد کامل باشد یا موحد ناقص یا این که موحد نباشد. حصول هر سه حال در نتیجه تزکیه کامل یا تزکیه ناقص یا عدم تزکیه است. در عدم تزکیه، آزادی برای روح چندان میسر نیست تا از عالم مجردات فیض‌یاب شود. در نتیجه تزکیه ناقص، تا اندازه‌ای برای روح آزادی میسر است و می‌تواند نتایج حقیقی توأم با نتایج مجازی از عالم مجردات و مادیات حاصل نماید، ولی در نتیجه تزکیه کامل، روح آزاد است و می‌تواند از عالم مجردات نتایجی به تمام معنا معنوی و رحمانی حاصل نماید. به عبارت دیگر، آلودگی روح در نتیجه ارتباط با قالب ظاهر است؛ هرچه ارتباط روح با قالب و تعلقات مربوطه‌اش بیشتر قطع شود، روح موحدتر است و در موقع قطع ارتباط کامل، روح موحد کامل است و سیر آن به عالم مجردات یا موحدین کامل می‌باشد.

بنابراین، سیر در عوالم روحانی و اخذ نتایج معنوی برای بارور ساختن استعدادهای عالیۀ انسانی و تکامل جوهر اصیل روح الهی، نیاز به تزکیه و تصفیۀ روح از آلائش‌های نفسانی و تعلّقات غیر الهی دارد.

تجزیه و تصفیۀ ظاهر و باطن، به خصوص تجزیه و تصفیۀ باطن، بدون فشار میسر نیست. فشار در ظواهر خصوصاً در بواطن، در اثر حکم است و حکم بدون حاکم به وجود نمی‌آید. هر تجزیه و تصفیۀ نوعی فشار دارد. گرچه در بعضی موارد امکان دارد که فشار تجزیه و تصفیۀ، تأثیر و تألم باشد ولی منظور از فشار، لزوماً تأثیر و تألم نیست. ممکن است فشار بعضی تجزیه و تصفیۀ‌های توأم با تفکّر یا عمل، سرورآور باشد.

در حقیقت، فشار که وسیلۀ تجزیه و تصفیۀ است، عبارت از نیرویی است که در اثر غلبه، اجزاء بیگانه و خارجی جسمی یا موجودی را خنثی کرده و از میان بردارد تا با رفع آن عوارض، ماهیّت و جوهر اصلی آشکار گردد. فشار وارده به روح در عالم دیگر نیز برای تجزیه و تصفیۀ آن است.

آنان که در دار دنیا، به تصفیۀ نفس خود از رذائل اخلاق و ذمائم اعمال نپرداخته‌اند، و در انجام حسنه و اکتساب فضایل مُستَحْسَنه قُصور ورزیده‌اند و در نتیجه، روحشان به صیقل تزکیه، روشنی و صفا نیافته تا انکشاف حقایق در آن حاصل شود، بلکه در اثر ورود آثارِ ظلمانیّه، از قبولِ اشراق و انوار محروم مانده‌اند، بعد از مرگ، برای طی مراحل تکامل، ناچار از تحمل فشار قبر یعنی عالم برزخ و نیز عالم آخرت هستند.

تجلی اعمال در سیمای انسان

در عالم برزخ تمام صورت‌ها، صورت عمل به خود می‌گیرند و نتیجه اعمال انسان را منعکس می‌نمایند. سیما و صورت محبوسین، ماوراء عالم مادی بوده، بسیار زشت‌تر از سیمای دنیوی آنان است. اهل اعراف و مُتَعَمِّین گرچه صورتشان شبیه صورت دنیوی و عالم مادی آنان است، اما در آنجا هرگونه مرضی جسمی و روحی و نقص عضو برطرف می‌شود.

زیبایی صورت متعّمین، ماوراء زیبایی عالم مادی است. پیری، امراض جسمی و روحی به کلی برطرف شده با صورّ زیبای عمل آراسته هستند؛ به اندازه‌ای زیبا هستند که هرگونه جاهتی تصوّر شود، هرگز قابل مقایسه با آن نیست. زیبایی صورت آنان، زیبایی عملشان است. آری، علم و عمل، دو گوهر نورانی هستند و نفس به وسیلۀ این دو گوهر، نورانی می‌گردد.

بهره انسان هرچه از این دو گوهر فروزان بیشتر باشد، مراتب وزن انسانی او بالاتر است. آلام و لذات اخروی انسان، به نسبت ادراکات یا عدم ادراکات اوست. ادراکات الهی در اصل نصیب کسانی است که از علم و عمل الهی بیشتر و بلکه در حدّ اعلا بهره‌مندند.

در نشئه دیگر، انسان به صورت علم و عمل خویش برانگیخته می‌شود و بدنی را که با خود به نشئه دیگر می‌برد، بدنی است که خود او ساخته است. آن بدن را تخم‌هایی ساخته‌اند که در مزرع دل کاشته است چه، هر کسی زارع و مزرعه و بذر خویش است: «الدُّنْيَا مَرْعَى الْآخِرَةِ: دنیا کشتزار آخرت است».

هر عملی ظاهری و باطنی دارد، زیرا در اعمال قدرتِ خلاقیه وجود دارد و هر عملی، اعم از این که خیر باشد یا شرّ، خالق صورت باطنی خود است. صورت باطنی اعمال چند قسم است که از جمله آنها، صورت ملکوتی و لاهوتی است، و پاداش و مجازات اخروی هر کس، همان تجسم باطنی اعمال اوست که ممکن است در سه مرحله بر او محیط و جلوه‌گر شوند: دنیوی، برزخی و اخروی.

حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید: آن قرینی که با تو دفن می‌شود و با تو در عالم برزخ و قیامت است، آن غایات و نهایات اعمال و افعال تو است. یعنی موت، جدایی از غیر خود است و همه انتسابات اعتباری انسان در موقع مرگ، از او جدا می‌گردد و همنشینان او از زشت و زیبا، غایات اعمال و افعال اوست. چنان که در اخبار و احادیث صحیح آمده که «در نشئه دیگر، اگر انسان از دوستان خدا باشد، کسی نزد او می‌آید که زیباترین و خوشبوترین و خوش‌جامه‌ترین افراد است و به او گوید، ترا بشارت باد به نسیم‌های جانفزای الهی، و گل‌های خوشبو و بهشت پر نعمت، مقدّمات مبارک باد. ولیّ خدا می‌پرسد: تو کیستی؟ او در پاسخ گوید: من عمل نیکوی تو هستم که از دنیا به سوی بهشت آمده‌ام. و اگر آن شخص از دشمنان خدا باشد، کسی به نزد او آید که زشت‌ترین و بدبوترین و بدلباس‌ترین خلق است و به او گوید: ترا به ورود به دوزخ و عذاب الهی خبر دهم! از او پرسد: تو کیستی؟ پاسخ دهد که من عمل و کردار زشت تو هستم».

آری باطن اعمال انسان همواره قرین اوست و لذا توان گفت که ریشه اشجار سعادت در نفس انسان غرس شده است. این است که حضرت علی^(ع) می‌فرماید: وزن انسانی خود را با علم و عمل بالا ببرید و بدانید که با دنیا، آخرت است. یعنی هم اکنون بهشت و جهنم موجود است نه این که آخرت بعد از دنیا باشد تا در طول زمانی آن قرار گیرد.

مردان الهی آنانند که قبل از روز حساب، هر روز به محاسبه وزن انسانی خود می‌پردازند،

زیرا آنان این تعلیم الهی را خوب فرا گرفته‌اند که: «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ: روز قیامت، وزن حق است» و موزون، اعمال انسان‌هاست.

آثار متأخر

موقعی که جان به درگاه ربوبیت تسلیم می‌شود، دفتر حساب او بسته می‌شود و دیگر او را آن قدرت نیست که در آن، عمل نیکی ثبت نماید، اما استثنائاً دفتر حساب شش فرقه بسته نمی‌شود.

از جمله افرادی که دفتر حسابشان بسته نمی‌شود، دانشمندان و علمایی هستند که از خود، کتبی به یادگار گذاشته‌اند که موجب ارشاد جامعه باشد. اینان در اعمال افرادی که از طریق آن کتب ارشاد شوند، سهیم می‌باشند و از لحاظ مقام معنوی و نعم الهی، از آثار خیر این عمل برخوردارند. البته به شرطی که آن نوشته‌ها به رضای حق و با اخلاص باشد و خود آن عالم نیز عاقبت به خیر شود.

اگر فردی با رنج و زحمت، کتبی بنویسد که سبب ارشاد و هدایت جامعه باشد، ولی عملش توأم با جاه‌طلبی، شهرپرستی و سایر أغراض غیر الهی باشد، اگر به توفیق الهی به مقام توبه برآید و توبه‌اش مقبول درگاه الهی قرار گیرد، آنگاه مورد عنایت پروردگار واقع شده از آثار معنوی آن کتب، روز به روز استفاده خواهد بُرد.

دانشمند و عالم ربّانی که آثار هدایت‌بخشی از خود به یادگار می‌گذارد، اگر ستمکاران روزگار موانعی ایجاد نمایند که جامعه از برخورداری آن کتب محروم شود، باز این عالم از ناحیه آن کتب مقدسه، از نعم و مواهب الهی برخوردار است.

بالاخر از همه وقتی است که در حال حیات یا ممات یک دانشمند ربّانی، موانعی ایجاد شود که مردم از کتب الهی او بهره‌ای نداشته باشند و یا حتی آن کتاب‌ها را بسوزانند و از بین ببرند، باز هم تا قیام قیامت خداوند تعالی، مقام معنوی آن عالم را بالا می‌برد. زیرا در پیشگاه الهی، مقام معنوی هر کس به نسبت اخلاص و انجام وظیفه اوست، و آن مرد الهی حتی‌الامکان به دین خدا خدمت و انجام وظیفه نموده است. حال اگر جامعه به عللی نمی‌تواند از آن کتب بهره ببرد، این نارسایی متوجه او نیست. چنان که در مورد حضرت رسول اکرم (ص) در آیات قرآن آمده که، ای حبیب ما در قبال گمراهی گمراهان محزون مباش، تو انجام وظیفه کرده‌ای. بنابراین در شخص واجد شرایط، مقام معنوی تا قیام قیامت رو به ازدیاد است.

فرد دیگری که دفتر حسابش بسته نمی‌شود، دانشمندی است که افراد برجسته تربیت نموده تحویل جامعه دهد، و آن افراد و شاگردان در جامعه مشغول خدمت و هدایت باشند. آنها هر قدر تبلیغ حقایق نمایند و مردم را ارشاد کنند، آن دانشمند نیز بهره خود را در پیشگاه الهی خواهد بُرد و در اعمال خیر آنان سهیم است. اما اگر این تعلیم و تربیت توأم با اخلاص و رضای خدا نباشد، علاوه بر این که چنین فردی در پیشگاه خدا مأجور نیست، گنهکار نیز هست.

از کلام الهی و سخنان حضرات معصومین^(ع) چنین برمی‌آید که شریرترین و بدترین مردم در دنیا و آخرت، عالمی است که به علم خود عمل نکند، و اهل دوزخ نیز از بوی بد عالم بی‌عمل متأذی می‌شوند! و برعکس، بهترین و مقدس‌ترین مردم، عالمی است که به علم خود عمل نماید. عالمی که به علم خود عمل نکند، علم او بزرگ‌ترین حجاب اوست و در آخرت نیز، حسرت و ندامت او از همه بیشتر است؛ چنان که حضرت رسول اکرم^(ص) می‌فرماید: شدیدترین مردم از لحاظ حسرت و ندامت در روز قیامت، عالمی است که دیگری را به سوی خدا دعوت نموده و او استجاب کرده و به سعادت جاودانی رسیده است، لکن خود آن عالم به جهت ترک عمل، گرفتار عذاب الهی شده است. ولی اگر آن عالم قبل از موت، موفق به توبه شود، امید است که مورد عنایت باری تعالی قرار گیرد و از آثار زحماتش بهره‌مند گردد، به شرطی که عاقبت به خیر شود.

فرقه دیگر، کسانی هستند که پس از خود بنای خیری به یادگار گذاشته‌اند که هر قدر در آن بنا تحصیل حقایق کنند، سهمی هم به بانی آن می‌رسد. اما در همه این اعمال، اخلاص شرط است و فردی که بنای خیر ایجاد می‌کند، باید با مال حلال باشد و گرنه برای او هیچ آثار خیری به دنبال ندارد، اعم از این که مسجد باشد یا ظاهراً بنای خیر دیگری.

بنابراین، اگر ایجاد بنای خیر از طریق حلال و توأم با اخلاص نباشد، نه تنها در پیشگاه الهی مأجور نیست، معصیت نیز به شمار می‌آید. ولی اگر بانی آن به مقام توبه برآید و عاقبت به خیر شود، در این شرایط از آثار خیر آن اقدام، برخوردار خواهد شد.

سه فرقه دیگر که دفتر حسابشان بسته نمی‌شود، عبارتند از:

افرادی که در حال حیات یا ممات، از خود کتب مُضِلّه باقی گذاشته‌اند، کتبی که جوانان را گمراه نماید و موجب انحراف مردم شده آنان را به سوء عاقبت مبتلا نماید. در این صورت، مادام که آن کتب، سبب ضلالت دیگران باشد، در انحراف و گناهان آنان شریک است مگر این که تائب شود و بتواند همه آثار سوء آن کتب را از بین ببرد. اما اگر افرادی در نقاط دور دست به وسیله

آن کتب گمراه شوند و یا در آن حال از دنیا رفته باشند، قبولی توبه او چگونه میسر است؟! این است که پیشوایان عظام دین توصیه فرموده‌اند که دقت کنید گناه نکنید و اگر هم زمانی مرتکب گناهی شدید، در مقام توبه و جبران برآیید، حداکثر طوری باشد که با فوت شما، آن گناهتان نیز بمیرد، وای به حال فردی که پس از مرگ او، آثار گناهانش در دنیا باقی بماند.

فرقه دیگر، علما و دانشمندانی هستند که موجب گمراهی شاگردان خود شوند، که در آثار سوء گمراهی آنان و افراد دیگری که از طریق آنان گمراه شوند، سهیم می‌باشند. در صورتی توبه آنها در درگاه الهی مورد قبول قرار می‌گیرد که، به شاگردان خود اقرار و اعتراف کنند که آنان را گمراه کرده‌اند. ولی قبولی چنین توبه‌ای به آسانی میسر نیست، زیرا چه بسا آن شاگردان، موجب گمراهی عده‌ای دیگر شده و دسترسی به آنها مشکل باشد، و یا پاره‌ای از آن گمراهان از دنیا رفته و عمر و امکانات تکاملی آنها ضایع شده باشد.

و بالاخره فرقه دیگر، افرادی هستند که بنائی ساخته باشند که در آنجا فسق و فجور انجام گیرد، که بانی آن در گناه و انحراف آنان شریک است. توبه چنین کسی نیز مشکل است که مورد قبول حق قرار گیرد. حتی اگر پس از توبه و اقدام در جهت مثبت، در آن بنا نشر حقایق نیز صورت گیرد، از کجا معلوم کسانی که از آن طریق گمراه شده‌اند، قابل دسترسی باشند و یا عده‌ای از آنان وفات نکرده باشند؟

بنابراین، دقت زیاد لازم است که تا فرصت باقی است هر کسی در حد کمال، مراقب اعمال خود باشد، و اولی این است که به مقام توبه برآید. مبدا در ردیف بدعت‌گزاران باشد که گناه بدعت، هرگز مورد عفو قرار نمی‌گیرد.

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ: تا در روز قیامت علاوه بر حمل بار گناهان خویش، بار گناه کسانی را که به نادانی گمراهشان کرده بودند، بردارند. آگاه باش که چه بار بدی برمی‌دارند!» و در آیه دیگر اشاره می‌فرماید که هیچ یک از اعمال و آثار آنان، از قلم نمی‌افتد: «و نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَارَهُمْ: آنچه را از قبل فرستاده و آثار آنان را می‌نویسیم». بنابراین فرد بدعت‌گزار هرچه بدعت گذاشته، همراه با آثار بعدی آن، در نامه عملش ثبت و ضبط می‌شود، و هرچه افراد در اثر بدعت او مرتکب گناه شوند، بر مراتب عذاب او افزوده می‌شود و سرانجام «روز قیامت به همه کرده‌های پیش و پس خود، آگاه می‌شود: يُنَبِّئُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَ أَخَّرَ».

تبدیل سیئات به حسنات

در قرآن مجید و در کلام حضرات پیشوایان معصوم دین مکرر آمده که خداوند متعال در مقام توبه، سیئات را تبدیل به حسنات می‌کند. این موضوع نیازمند تفسیر و تأویل است، زیرا کلامی متشابه بوده چه بسا عده‌ای از این راه گمراه شوند. فردی که مرتکب اعمال شنیع و قبیح به مانند زنا، شرابخوری، قتل نفس، بدعت و امثال آن شده، چگونه ممکن است در مقام توبه، این سیئات تبدیل به حسنات شود؟! مثلاً تبدیل به این شود که او کتب ارشادی نوشته یا بنای خیری ایجاد نموده است؟!

در مقام توبه، تنها آن سیئاتی تبدیل به حسنات می‌شوند که از ابتدا صورتِ حسنه دارند، اما چون توأم با شرایط لازم نیستند، در ردیف سیئات محسوب می‌شوند. به عنوان مثال، فردی که کتب دینی و ارشادی نوشته ولی دارای اخلاص نبوده، در مقام توبه، چنین سیئه‌ای تبدیل به حسنه می‌گردد، یعنی آن کارها و زحماتش جزو حسنات او منظور می‌شود، مشروط بر آن که توبه او حقیقتاً مورد قبول حق واقع شود و عاقبت به خیر گردد.

خداوند متعال در قرآن مجید توصیه بر توبهٔ نصوح می‌فرماید. نصوح، فرد گمراهی بود که موفق به توبهٔ واقعی گردید، توبهٔ کاملی که دیگر بازگشتی برای آن نبود. چه، نصوح چیزی را گویند که از جایش خارج شود و دیگر به جای اولیه برنگردد، به مانند شیر خارج شده از پستان.

ضرورت توجه به اموات

از جمله تعالیم مهم دین، توجه به اموات و زیارت اهل قبور است. رفتن به گورستان در تذکر مرگ، اثر عمیقی دارد و موجب دلسردی و کاهش علاقه به لذات دارِ غرور است. پیشوایان مقدس اسلام دستور داده‌اند که برای زهد در دنیا، باید از داروی مرگ استفاده شود. چه، در این حال، انسان متوجه می‌شود که گرفتاری‌ها و ابتلائاتی در پیش دارد که ناراحتی‌های دنیوی در قبال آن ناچیز است. و این یک اصل روحی و روانی است که، کسی که خود را با مصیبتی بزرگ مواجه ببیند، مصائب کوچک را فراموش می‌نماید. این چنین توجهی به مرگ و درگذشتگان، در تقویت جنبه‌های معنوی و الهی انسان مؤثر شده، او را آمادهٔ مسافرت به عالم آخرت می‌کند.

از سوی دیگر، همان‌طور که قُصور در انجام سایر وظایف سبب ضعفِ دل و روح انسان شده چه بسا از اسباب شقاوت او شود، بی‌اعتنایی به اموات نیز مسئولیتِ عظیمی در پیشگاه الهی دارد، تا آنجا که فرد بی‌اعتناء به مردگان، به سعادت و کمال نخواهد رسید. لذا فریضه‌ای از

فرائض برای هر فرد مسلمان، کمال توجه به درگذشتگان است، بالخصوص به افرادی که در ذمه او حقی دارند. از جمله افرادی که بر ذمه اهل ایمان حق بزرگی دارند، حضرات انبیا و اوصیا و اولیاء و ابرار و آخیارند، و هر موفقیتی که برای مؤمنین حاصل شود، آنان نیز در آن سهیم هستند.

در عالم بعد از مرگ، عده‌ای از مردگان نومیدند؛ این نومیدی آنان از دو جهت است: یکی ناشی از غفلت خود آنان است؛ زیرا موقعی که در دار تکلیف بودند و امکان نیل به کمال و سعادت اخروی داشتند، در اثر تبعیت از هوی و هوس، غافل شده و از سعادت واقعی محروم شدند. دیگری غفلت بازماندگان ایشان است که چنان که باید، توجهی به آنان نمی‌کنند. در حالی که در آیات و اخبار، توصیف زیادی به توجه به اموات شده است.

احسان و عبادت و تلاوت آیات به رضای حق و اهداء اجر آن به اموات، سبب برخورداری آنان از الطاف الهی می‌شود. همچنین رعایت نکاتی که در احکام دینی نسبت به اموات بیان شده، اثرات روحی و معنوی خاصی برای زندگان و مردگان دارد، ولی برای ادراک اثرات آنها باید از مرتبه مجاز و مادیات قدم به مرتبه حقیقت و معنویات نهاد. به عنوان مثال، در موقع دست گذاشتن بر روی قبر، به محض این برخورد و تماس، نشانه‌ها و علایمی به وجود آمده، ارتباط روحی برقرار می‌شود، منتها هر کسی به نسبت مراتب ادراک معنوی خود می‌تواند از این ارتباط روحی بهره‌مند شود.

در اقدامات خیری که به نیت بهره‌مندی اموات انجام می‌گیرد، نکته مهم این است که آثار معنوی و تکامل‌بخش این امور در وهله اول، برای فردی است که بدان اقدام کرده است و در مرتبه ثانی، اجر و پاداشی هم به اموات مورد نظر تعلق می‌گیرد. زیرا فردی که در موقع انجام عبادت و امور خیر، دل خود را به خدا متوجه نموده و در اثر اتصال با مبدأ، موفق به سیر معنوی شده است، در اصل چنین کسی شایسته تعظیم و تکریم است نه شخص متوقی که این مراحل را سیر نکرده و تنها به خاطر دیگری به او هم چیزی کرامت می‌شود.

بهره‌مندی همه اموات از آثار اقدامات خیر بازماندگان در حق آنان، یکسان نیست. حتی ممکن است برخی اموات نه تنها بهره‌مند نشوند، که بر مراتب عذابشان نیز افزوده شود! زیرا سعاد و آسقیاء از لحاظ مراتب سعادت و شقاوت یکسان نیستند. میزان سعادت و شقاوت افراد بستگی به مراتب کیفیت قلبی آنان دارد. کسی که قلباً سیر صعودی بالاتری داشته باشد، برخورداری او از سعادت بیشتر است و برعکس هرچه سیر نزولی قلبی کسی پایین‌تر باشد، از

سعادت دورتر و مراتب شقاوتش بیشتر است.

همان‌طور که امور منفی، سبب شقاوت و قساوت قلبی می‌شود، امکان دارد بعضی افراد در مرتبه‌ای از قساوت و تیرگی قلب باشند که حتی استماع آیات و حقایق، که از موجبات تقویت کمال و معرفت است نیز بر شقاوتشان بیفزاید. چنان که در کلمات پیشوایان اسلام آمده که در آخرالزمان افرادی هستند که به محض شنیدن حقایق و مشاهده افراد مؤمن، شقاوتشان افزایش یافته، تا آنجا که آماده می‌شوند مردان الهی را از بین ببرند، و در از بین بردن آنان فخر و مباهات نیز می‌نمایند! افرادی که در دار دنیا به محض استماع آیات الهی بر شقاوتشان افزوده می‌شود، در دار عقبی نیز به محض شنیدن آیات، بر عقاب و عذابشان افزوده می‌شود.

پیام اموات

حضرت مولای متقیان علی^(ع) وقتی با یاران خود از گورستانی می‌گذشتند، فرمودند: «سلام بر شما یا اهل القبور، سلام بر شما ای اهل دیار برزخ. سلام بر شما ای کسانی که زمانی در این خراب‌آباد زندگی می‌کردید. کاروان ما هم امروز و فردا راه این بیابان را به پایان می‌رساند و در کنار شما قرار گرفته به شما ملحق می‌شود. بگویید حال شما چگونه است؟ ای اهل دیار برزخ، ای ساکنین عالم برزخ، چه می‌پرسید از آنچه گذاشتید؟ از حال بازماندگان خود می‌پرسید؟ از آنچه در دنیا از مال و منال باقی گذاشتید، از آنها می‌پرسید؟ من به شما بگویم: «وَأَمَّا الدُّوْرُ فَقَدْ سَكَنَتْ وَ أَمَّا الْأَزْوَاجُ فَقَدْ نُكِحَتْ وَ أَمَّا الْأَمْوَالُ فَقَدْ قُسِمَتْ: در خانه‌هایی که شما ساکن بودید و دوستان و اقوام و نزدیکان شما به آنجا رفت و آمد می‌کردند، دیگران در آنجا ساکن شدند؛ همسران شما به نکاح دیگران درآمدند؛ اموال شما را قسمت کردند، قسمتی را این برد و قسمتی را آن دیگری».

ای اهل دیار برزخ، شما چه سخنی برای ما دارید؟ «در این وقت آن بزرگوار چشمان الهی خود را به سوی یاران خود کرد و فرمود: «ای یاران من، به دقت گوش فرا دهید تا ببینیم که این ساکنین دیار برزخ به ما چه می‌گویند، آری همگان با یک زبان می‌گویند: «إِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى: بهترین توشه برای زادِ راهِ این سفر، تقواست».

سیر تکامل بعد از مرگ

منازل وجودی انسان

باید دانست که انسان را پنج حالت است که هیچ یک بدون توفیق الهی صورت نیندد تا به حدّ کمال خود رسد:

اول حالت عدم است: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا: آیا زمانی طولانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکرى نبود» يعنى انسان ابتدا معلومى در علم خدا بود، و اين معلوم نه بر هستى، خود شعورى داشت و نه ذاكر و مذكور خود بود.

دوم حالت موجود در عالم ارواح، يعنى چون از كتمِ عدم در عالم ارواح پيوست، او را شعورى بر هستى خود پديد آمد و ذاكر و مذكور خود شد.

سوم تعلق روح به قالب: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي: و از روح خویش در آن دمیدم».

چهارم مفارقت روح از قالب: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ: هر نفسی چشنده مرگ است».

پنجم اعاده روح بر قالب: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ: بگو همان کسی که نخستین بار آن را پديد آورد».

این پنج حالت، انسان را به ضرورت می‌بایست تا در معرفت ذات و صفات حق، به کمال خویش رسد و آنچه حکمت الهی است در آفرینش موجودات، به حصول پیوندد: «كُنْتُ كَنْزًا مَّخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ: من گنج نهانی بودم پس خواستم که شناخته شوم».

حالت اول، عدم است که چون بر عالم ارواح پیوندد، او را بر هستی خویش شعوری پدید آید و به معرفتِ قدّمِ صانع ازلی، عارف گردد.

حالت دوم، این که می‌بایست از کتم عدم بر عالم ارواح پیوندد که پیش از تعلّق او به قالب، به شهود بی‌حجاب نایل آید در صفای روحانیت، و مُستفیض فیض بی‌حجاب گردد و استعدادِ استماعِ خطاب «اَلْکُتُّ بِرَبِّکُمْ: آیا پروردگار شما نیستم؟» گیرد و به استعداد مقام «قَالُوا بَلٰی: گفتند آری» رسد.

حالت سوم، این که باید روح تعلّق به قالب گیرد تا آلاتِ کمالاتِ معرفت با آن اکتساب کند و بدان به عوالم غیب و شهادت وقوف یابد.

حالت چهارم، این که مفارقتِ روح از قالب باید، از دو وجه: اوّل آرایشِ روح که از صحبت اجسام و اجساد حاصل شده، در مفارقت به تدریج از آن برخیزد و صفایی که در قالب او را حاصل می‌شد، بی‌مزاحمتِ قالب، آن صفا را به حدّ کمال دریابد. دوم این که ذوقی از معارف غیبی در قالب او را حاصل بود، در مفارقت، ذوق کامل‌تری از معارف غیبی بی‌حجابِ قالب، او را حاصل شود که این ذوق او را نه در عالم ارواح حاصل بود نه در عالم قالب، اگرچه به حدّی ذوقی او را حاصل می‌شد، لکن حصول این ذوق از پسِ حجابِ قالب بود.

شخص انسانی بر مثال شجره‌ای است و این شجره از تخم شجره روح پاک محمدی (ص) است: «اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ رُوْحِي: نخستین چیزی که خدا خلق فرمود، روح من بود». هم‌چنان که ابتدا از تخم، بیخ‌هایی در عالم محسوس ظاهر شود، و از آن بیخ‌ها شجره‌ای در روی زمین پدید آید و بر شجره نیز ثمره پدید آید، هم‌چنین از تخم شجره روح محمدی (ص)، بیخ‌های ارواح ملکوت، و از آن بیخ‌ها، شجره اجسام و اجساد و از آن برگ‌های حیوانات برخاست و ثمره انسانیت بر شاخ شجره کائنات پدید آمد.

ثمره درخت تا در درخت است ذوقی دیگر دهد مانند انگور و زردآلو، و چون آنها را از درخت برچینیم و پیش آفتاب بگذاریم، انگور مویز شیرین گردد و زردآلو کشته شود. اگرچه میوه قبل از چیدن، از تصرف آفتاب برخوردار بود، ولی چون پای در طینت شجره داشت، خواصّ و آثاری از شجره مانند رطوبت و حموضت در میوه باقی بود. اکنون تصرف شجره از او قطع شده و از کمال تصرف آفتاب، بی‌مزاحمتِ شجره برخوردار است. اگرچه میوه ابتدا محتاج درخت بود و به مجرد آفتاب میوه پدید نمی‌آمد، ولی چون میوه پخته شد، مثلاً انگور در درخت به کمال ثمرگی رسید، به مقام مویزی نرسد مگر این که آن را از شجره برکنیم تا به مجرد کمال تربیت و تصرف آفتاب، مویز شیرین گردد.

هم‌چنین روح آدمی برای رسیدن به کمال و ثمرگی، او را به قالب حاجت آید، ولی تا پای او در

طینتِ قالب است، از خواصّ قالب خالی نیست، پس او را مفارقت از قالب باید تا کمال تصرّفِ عنایت آفتابِ ازلی، بی‌مزاحمتِ حجابِ قالب دریابد.

حالت پنجم، اعادهٔ روح به قالب است، زیرا کمال قالب در آن است که عوالم غیب و شهادت، دنیوی و اخروی را سیر کند و به خلافت خداوندی مُتصرّف شده و از انواع تنعماتِ خدایی که در دو جهان مهیاست برخوردار گردد، چنان برخوردار می‌گردد که «مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَي قَلْبٍ بَشَرٍ» چیزهایی که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و به هیچ قلبی خطور نکرده است».

وقفه‌ناپذیری تکامل

از جمله کلمات مقدسی که ورد زبان عامّ و خاص شده، کلمهٔ «تکامل» است. معمولاً از این کلمه در اذهان عمومی مفهوم خاصی منظور می‌شود. بدین معنی که در تکامل، هدف یا مرتبه و درجه‌ای به نظر می‌رسد که دیگر بالاتر از آن به تصوّر نیاید. مثلاً وقتی گفته می‌شود که بشر به تکامل می‌رسد، چنین تصوّر می‌شود که در حال حیات یا بعد از وفات، به مرتبه‌ای از کمال می‌رسد که بالاتر از آن، مرتبه و مقامی نیست.

تردیدی نیست که اعتقاد به چنین تکامل که ابتدا و اختتام دارد، محدودیت می‌آورد. زیرا در اثر رسیدن به هر مرتبه‌ای از کمال، نوعی ادراکِ الهی و معنوی برای انسان عاید می‌شود و اگر بنا باشد که در آخرین مرتبهٔ تکامل، ادراکی حاصل شود که بالاتر از آن ادراکی نباشد، چنین ادراک و تکاملی خاتمه می‌یابد.

هم‌چنان که اگر سیر علم و تکامل یکنواخت گردد و به مرز معینی رسیده متوقف شود، مسلماً آن علم یا تکامل محدود شده است. هم‌چنین، اگر سیر کمالی به مرتبه‌ای ختم شود، در لذّت معنوی ناشی از آن، محدودیت به وجود می‌آید، و هر ادراک و لذّتی که حدود داشته باشد، تا مدت معین و مشخصی می‌توان از آن برخوردار شد چه، لذّتی که به یک حال ماند، اشباع‌شدنی است.

اگر تکامل محدود شود، نتایج و ثمرات آن نیز محدود می‌شود، و امکان دارد که سرور معنوی و ثمرات ناشی از آن تکامل، نقصان پذیرد، زیرا آثار و نتایج آن، تابع کیفیتِ اشجارِ تکامل است. چه، حصول نتایج در مرحلهٔ اوّل، سروری ایجاد می‌کند، ولی اگر یکنواخت شود، از سرور معنوی آن کاسته می‌شود و در این کاهش، امکان پیدایش غم معنوی هست، در حالی که در دار آخرت، محال

است که برای متنعّمین، غم و اندوهی باشد. زیرا غم و غصه در قبال برآورده نشدن خواسته‌هاست، ولی وقتی تمام خواسته‌های انسان تحقّق یابد، دیگر غم و اندوه معنی ندارد.

اساساً واجب است که صفات الهی مظهر داشته باشد و لازمه آن، این است که در هر آن، تکامل و ارتقاء روحی انسان ادامه داشته و محدود نباشد. به عبارت دیگر، همانطور که ذات باری تعالی لایتناهی است، کرم و فیض و عطای او نیز نامتناهی است و لذا در هر آن، حصول نعمت و ادراک و در نتیجه لذّت، افزون می‌شود.

هر لحظه که زیبایی الهی متجلّی می‌شود، آن زیبایی افزایش می‌یابد و بهشت نیز که اثری از آثار خالق است، زیباییش هر آن رو به افزایش است. اما بالاتر از همه انسان کامل که مظهر اعلای اسماء و صفات الهی است، جمال معنویش یکنواخت نبوده، پیوسته بر جلوه او افزوده می‌شود و در اثر اضافه شدن جلوه و ادراک، لذّت او بالاتر خواهد بود. اگر جلوه جمال و کمال انسان کامل یکنواخت شود، تا مدت محدود می‌توان از آن برخوردار شد و نقص در مظهریت پدید می‌آید. بنابراین، تکامل انسان محدود نیست و ترقی ادراکات او انتها ندارد، و هر آن ادراک و برخوردارگی او از نعم الهی افزایش یافته، نوعی حلاوت و زیبایی مشاهده خواهد کرد که قبل از آن ندیده بود.

مرگ، وسیله کمال

هم‌چنان که تکامل مراتب دارد، ادراک و معرفت الهی نیز مراتب و انواعی دارد: در مقامی معرفت حسی، در مقامی معرفت استدلالی، در مرتبه‌ای معرفت شهودی و در مرتبه‌ای معرفت کشفی یا وصالی است. از دیدگاه دین مقدس اسلام، تکامل انسان در این است که به کمال مرتبه انسانیت قدم گذارد، نفسش به مرتبه اعلای پاکی رسد تا ایمانش به خالق متعال کامل شود.

در مرتبه کمال، نفس در مقام نفس مطمئنه و ایمان در درجه حقّ الیقین است. بنابراین، تکامل عبارت است از این که، نفس انسان به مرتبه اطمینان و ایمانش به درجه حقّ الیقین رسد و وصال او را حاصل آید؛ البته وصال نیز مراتبی دارد. عده قلیلی در این دنیا به آن مقام می‌رسند و در مراتبی که بعد از موت سیر خواهند کرد، ممکن است برای آنان تغییری نباشد، زیرا دنیا و مرگ برایشان یکسان است، چنان که حضرت علی^(ع) می‌فرماید: «اگر پرده‌ها و حجاب‌ها از قبال دیده‌ام کنار رود، بر ایمانم افزوده نمی‌شود». ولی اکثریت افراد، به آن مرتبه نرسیده در مرتبه نفس لوّامه‌اند و چه بسا در طول عمر خود، از مرتبه علم‌الیقین نیز قدمی فراتر نگذاشته، در شک و شبهه باقی بمانند. زیرا مقام

استدلال، خبر و دلیل است اما مقام عین‌الیقین، دیدن و استشهاد است. لذا موت برای آنها که به مرتبه عین‌الیقین و بالاتر از همه، حق‌الیقین نرسیده‌اند، علت و سبب تکامل است و حقایقی که در دنیا برای آنان آشکار نبود، بعد از مرگ روشن‌تر شده و به تکامل می‌رسند.

بنابراین برای اکثر مردم، ایمان و معرفتی که بعد از موت نسبت به ذات اقدس الهی به وجود می‌آید، ماوراء ایمان و معرفت دنیوی آنان است، ولی سرعت سیر تکاملی آنان متفاوت است و در آن تکامل، اراده انسانی مداخلت ندارد. به عبارت دیگر، ایمان و معرفت بعد از موت در هر فردی، به پایه و نسبت ایمانی است که در نتیجه تعلیم و تعلّم و تزکیه نفس، و ریاضات و مجاهدات و عبادات و طاعات در دنیا برای او حاصل شده است.

آری، هر کس ایمان و معرفتش در دنیا بالاتر باشد، بعد از مرگ هم ایمانش بالاتر خواهد بود، و روحی که پس از خروج از کالبد مادی، قادر به بهره‌مندی از نعمت‌های الهیه نمی‌شود، در معنا در حال ممات است. حیات حقیقی در آنجا نصیب روحی است که دارای تزکیه و تصفیه است. گرچه حضرت علی^(ع) می‌فرماید که اگر پرده‌های ظاهر از جلو دیدگانم برافتم، ذره‌ای بر ایمانم افزوده نگردد، ولی از آنجا که ذات اقدس الهی لایتناهی و رحمتش نامتناهی است، و آن بزرگوار از مظاهر اتم صفات و اسماء الهی است و نیز به علت پاره‌ای از عوامل، امکان دارد که لذت و حلاوتی که ایشان در مرتبه کمال در این دنیا ادراک می‌نمودند، بعد از موت، مراتب احساس لذت برایشان بالاتر باشد. چه، احساس لذت و حلاوت، هر چقدر نسبت به ذات الهی بالاتر باشد، به همان نسبت انسان به لقاء حق نزدیک‌تر است، و مسلّم است لذت و حظّی که ماوراء سایر لذایذ و حظوظ می‌باشد، عبارت است از لذت دیدار لقاء حق.

غلبه قوای معنوی بر مادی در بهشت

نکته قابل توجه، غلبه قوای معنوی بر آثار مادی در دار آخرت است. چه، غلبه قوای باطنی بر قوای ظاهری و مادی امکان‌پذیر است. وقتی قوای معنوی و باطنی بر قوای ظاهری غلبه نماید، اثرات قوای ظاهری مغلوب اثرات قوای باطن می‌گردد، تا آنجا که قوای ظاهری معدوم‌الاثّر می‌شود. زیرا حرکت در نتیجه قدرت است و کیفیات حرکات هر موجودی، بسته به کیفیات قدرت اوست، هرچه قدرت او کمتر شود، حرکت هم کم شده تا حدّی که از بین می‌رود.

در این جهان مادی، امکان دارد که پاره‌ای از مادیات در عین حال، داخل در جرگه معنویات باشد، مانند آن که شخصی به نیت عبادت و اطاعات و انجام وظیفه، غذا بخورد. لذا همان‌طور که در

این عالم، در اثر غلبه قوای معنوی از قدرت صفات مادی که ناشی از قوای ظاهری است کاسته می‌شود، به طریق اولی در عالم آخرت، آثار قوای مادی به کلی محو می‌شود. چه، در آن عالم که حجاب‌های ظاهری از بین می‌روند و شخص به مقام وصال می‌رسد، قدرت باطنی او در حد کمال است و قدرت ظاهریش را مغلوب خود می‌نماید.

در این عالم، امکان و بلکه احتمال قوی وجود دارد که اغذیه و اشربه در تقویت جنبه‌های نفسانی و حسیه مؤثر افتد، ولی در آن عالم چنین نیست، و در مأكولات و مشروبات آنجا، این خاصیت وجود ندارد. هم‌چنین بعضی از دستگاه‌های بدن که در این نشئه دنیوی صرفاً وسیله دفع مواد زائدند، وظیفه و خاصیتشان نسبت به مأكولات و مشروبات عالم سُفلی چنین است نه نسبت به عالم علوی، بالاخص پس از تلطیف، زیرا خواص و خصوصیات اغذیه و اشربه آن عالم، ماوراء اغذیه و اشربه این عالم خاکی است. بنابراین، تناول در بهشت الهی گرچه جنبه مادی دارد، ولی در تقویت معنویات و سیر تکامل مؤثرتر است.

در حقیقت، جملگی اعمال حمیده و صفات پسندیده و اخلاق ستوده، نتایج معرفت و بصیرت است و نِعَم و قَواکِه بهشت، اجساد معارف و احوال است و معارف و احوال، همچون روح آن نِعَم؛ هم‌چنین نیران و عذاب دوزخ، اجساد کفر و معاصی است.

گرچه در آیات قرآن و کلام حضرات معصومین^(ع)، بهشت به زیباترین وجهی توصیف شده، ولی تشابه بین نِعَم دنیا و آخرت، تنها از لحاظ ظاهر است، و از لحاظ لذت و طعم، تشابهی وجود ندارد و فاصله بی‌نهایت است. اما با این همه، اگر از اهل جنت، ایمان و معرفت نسبت به خداوند سلب شود، دیگر برایشان آن لذت و حلاوت وجود نخواهد داشت. چه، حلاوت اصلی آن نِعَم را، لقاء حق می‌افزاید که حقیقتاً منتهای لذت و حلاوت است.

تکامل مذکور، در اصل مخصوص مؤمنین است، اما برای آن دسته از اهل ایمان که نافرمان و گنهکار بوده‌اند، راه برخورداری از لذات الهی، تنها از طریق حصول نعمت و آسایش نیست، زمانی عذاب هم باعث نجات و تکامل آنان می‌شود. زیرا دار تکلیف دنیا است، و توبه و ندامت از گناهان و تعهد به فرمانبرداری از اوامر الهی، تنها در این سرای است و در آخرت، توبه تحقق نمی‌پذیرد. در آنجا ندامت هست اما تکلیف نیست تا کسی با تلاش در انجام آن بتواند گناهان گذشته را جبران نماید. در آنجا ندامت و تحمل مشکلات و عذاب‌ها می‌توانند ادراک و قدرت معنوی انسان را بالاتر برده و سبب تکامل او شوند.

تکامل مستضعفین

برای مستضعفین در سرای دیگر، امکان تعلیم حقایق وجود دارد. تکامل آنان در اثر آن تعالیم، تدریجی است و طی هر منزل، آنان را به کمال نزدیک‌تر می‌کند، و چون آنجا دارِ تکلیف نیست تا در اثر تمرّد و عصیان، از انجام تکالیف مستحقّ عذاب شوند، لذا نجاتشان حتمی بوده عاقبت به خیر می‌شوند.

مستضعفین افرادی هستند که حقایق و تعالیم عالیّه دین بدانان نرسیده و برای اخذ حقایق، امکان چندانی نداشته‌اند. کسانی که به مرضِ جنون مبتلا شده و پدر و مادر یا سبب‌های دیگر موجب ناقص شدن آنان شده‌اند، و در نتیجه مدتی در زجر و ناراحتی بوده و مرتکب معاصی نیز نشده‌اند؛ هم‌چنین افرادی که از لحاظ درک حقایق، در سطح پایین‌تری از دیگران بوده و با وجود ضعفِ عقل، بدانچه ایمان آورده‌اند از آن اعراض نکرده و به محرّمات نگرویده‌اند، اینان نیز اهل نجاتند. آری، چه بسا ابلهانی اهل بهشت باشند و دانشمندانی به علت انحراف از گوهر دین، اهل دوزخ.

ادراک هجران و فراق

هر فردی آرزوهای بی‌پایان و حاجات متعدّدی در کانون قلبش نهفته است، و ممکن است ظاهراً و باطناً امراض و دردهای زیادی داشته باشد. مسلم این که در میان آرزوها و دردهایش، آرزو و دردی از همه مهم‌تر است که کمالِ توجّهش بدان است؛ پس توجه نسبت به حاجات و آرزوها و دردها مراتب دارد.

گاهی مراتب توجه فرد نسبت به آرزو و حاجتی، به قدری می‌شود که سایر آرزوها و حاجاتش فراموش می‌شود، به طوری که حاضر می‌شود تنها به آن آرزوی اصلی و نهایی برسد اما از رسیدن به سایر آرزوهایش صرف‌نظر کند؛ یا اگر به او بگویند فقط دردی که اشتیاق تو شفای آن است، شفا خواهد یافت و نه سایر دردها، می‌پذیرد. اما در میان آرزوها، اگر بگویند که به تمام آرزوهایت نایل خواهی شد به جز آرزویی که کمالِ توجّهت بدان است، علاوه بر این که دردش تقلیل نمی‌یابد، شدیدتر نیز می‌شود.

البته در اینجا نکتهٔ باریکی وجود دارد: اگر به صاحب معرفتی بگویند که به آرزوی نهائیت نخواهی رسید مگر بعد از انتظار، و خداوند تعالی چنین صلاح می‌داند که آنچه منتهای آرزوی تو است بعد از گذشت مدتی برآورده شود، در این موقع عارف و عاشقِ کامل، این را هم استقبال

می‌کند. اگر چه اشتیاق زیادی به وصال دارد و هجران و فراق برایش سخت ناگوار است، لکن در معنایی کاملان، فراق و هجران را با آغوش باز می‌پذیرند، زیرا یگانه بشارت برای وصال ابدی، همانا تلخی فراق انتظار است که در حدّ کمال، وصال را جلوه‌گر نموده، حلاوت و لذّتش را می‌افزاید. لذا وصال، بدون هجران و فراق جلوه‌ای ندارد و برای فرد واجد شرایط، هجران از محبوب ازلی، استعدادهای معنوی او را شکوفا کرده آماده برای مقام راز و نیاز می‌کند، تا در قلبش عروجی پیدا شود.

پس درد در معنایی، خودش درمان است و شفای بدون درد، مفهوم ندارد و برای شخص عارف، همان‌طور که وصال، نعمتِ عظماست، در مرحله‌ای فراق و هجران نیز نعمت عظمایی است.

رجعت دنیوی

رجعت، حشر خاص

واجب است اعتقاد به رجعت دنیوی عده‌ای که خدا خواهد. منکرین گفته‌اند رجعت بعد از موت به این عالم، منافی تکلیف است، زیرا کسی که از این دنیا رحلت نمود، تکلیف از او مرتفع شده و آمدن او دوباره به این عالم ثمری ندارد، و گویند مراد از رجعت، رجوع دولت حقّه است نه رجوع اشخاص و احیاء اموات.

دلیل ما منحصر نیست به اخبار که تطرّق تأویل بر آنها ممکن باشد، بلکه به اجماع اکثر علمای شیعه و آیات و اخبار صریحه غیر قابل تأویل که از حدّ تواتر بالاتر است، رجعت حتمی الوقوع است و عقل نیز حکم می‌کند به جواز آن، زیرا رجعت دوباره به همین عالم، مقدور خداست و هرچه داخل در مقدور خدا شود، ممکن است وقوع آن، چنان که در سایر اُمم نیز واقع شده: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ مَرَّكَ مِنْ خَنَازِيرِهِمْ أَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ لَكُمْ رَيْبٌ أَنْ يَرْجِعُوا إِلَى اللَّهِ وَأَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ لَكُمْ رَيْبٌ أَنْ يَرْجِعُوا إِلَى اللَّهِ وَأَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ لَكُمْ رَيْبٌ أَنْ يَرْجِعُوا إِلَى اللَّهِ» پس خداوند به آنان گفت بمیرید، آنگاه آنان را زنده ساخت.

و نیز در خصوص حضرت عزیر نبی الله، که صد سال از موت او گذشته بود که خداوند متعال او را زنده کرد، چنان که می‌فرماید: «فَأَمَّا نَسُفٌ فَهُوَ الْمَوْتُ فَمِنْهُمُ الْمَوْتُ فَكَانَ اللَّهُ مُبْصِرًا» پس خداوند، او را صد سال میراند. آنگاه او را برانگیخت» و همه اینها در عالم تکلیف واقع شده است.

باید دانست که قیام حضرت قائم^(ع) از رجعت نیست، زیرا که رجعت بعد از موت می‌شود و آن بزرگوار هنوز زنده است در عالم تکلیف، و اطلاق رجعت بر زمان آن حضرت، به اعتبار مبعوث شدن عده‌ای از حضرات اولیا است که زنده شده، و آن حضرت را نصرت و یاری خواهند کرد.

در اثبات رجعت کفایت می‌کند آیات صریحه و اجماع علمای شیعه، بلکه آن را از ضروریات مذهب شمرده‌اند. آیاتی است که خود اهل ذکر و اهل بیت^(ع) تفسیر کرده‌اند به رجعت، از جمله این آیه شریفه: «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا: و آن روز که از هر امتی گروهی را محشور می‌گردانیم» که مربوط است به رجعت، لیکن آیه شریفه: «وَحَشَرْنَا لَهُمْ فَلَمَّ نُبْعَادْ مِنْهُمْ أَحَدًا: و آنان را گرد می‌آوریم و فرو نگذاریم از ایشان احدی را» مربوط است به روز قیامت.

مراد از حشر در آیه اولی، «حشر خاص» است که آن حشر، بعضی را هست و بعضی را نیست و آن را «حشر اصغر» فرموده‌اند که عبارت است از رجعت، و مراد از حشر در آیه ثانیه، «حشر عام» است که مربوط است به روز قیامت و آن را «حشر اکبر» فرموده‌اند.

مراد از محشور شدگان در آیه اولی، فوجی است از هر امت، ولی در آیه دومی، بر هر امتی و هر کسی است که می‌فرماید: «و فرونگذاریم از ایشان احدی را». تفسیر آیه اولی را از حضرت صادق علیه‌السلام پرسیدند، آن حضرت فرمود: آیا حق تعالی روز قیامت فوجی را محشور می‌کند و باقی می‌گذارد دیگران را؟ این است، جز این نیست که آن آیه مربوط است به رجعت، لیکن این آیه مربوط است به روز قیامت که حق تعالی فرماید «و آنان را گرد می‌آوریم و فرو نگذاریم از ایشان احدی را: وَحَشَرْنَا لَهُمْ فَلَمَّ نُبْعَادْ مِنْهُمْ أَحَدًا».

شخصی از حضرت امام محمد باقر^(ع) پرسید: کدام آیه در قرآن مجید دلالت دارد بر رجعت؟ آن حضرت فرمود: «آیا اهل عراق رجعت را انکار می‌کنند؟» آن شخص عرض کرد بلی. آن حضرت فرمود: «مگر نخوانده‌اند در قرآن این آیه را «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا».

وجه استدلال آیه «وَيَوْمَ نَحْشُرُ» و روزی که محشور می‌گردانیم» به رجعت آن است که کلمه «مِنْ» تبعیض است، یعنی بعضی محشور خواهند شد نه همه ایشان و «این روز»، صفت روز قیامت نیست.

رجعت در زمان ظهور

اخبار بسیار از حضرات ائمه اطهار^(ع) وارد شده است که در قیام حضرت حجّت^(ع)، عده‌ای از دوستان ما زنده شده و از دیدن دولت حقّه شاد خواهند شد، و نیز زنده می‌شوند عده‌ای از دشمنان و فجّار که آن حضرت از ایشان انتقام می‌گیرد.

هیچ عاقل در این مطلب شک نمی‌کند که رجعت مقدور الهی است، چنان که در اُمم سابقه نیز واقع شده، مانند رجعت حضرت عَزِیز و اصحاب کهف و غیر آنها.

اثبات رجعت با ظواهر اخبار ثابت نشده است که تَطَرُّقُ تأویل بر آنها ممکن باشد، بلکه کفایت می‌کند بر اثبات آن، آیات صریحه و اجماع علمای شیعه، و قول اولیا هم مؤید و مُعْتَصِدِ آن است.

شرطی از شروط مقبولى عبادت، اعتقاد و ایمان به امامت است، چنان که حضرت رضا^(ع) فرمود: «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ بِشَرْطِهَا وَ شُرُوطِهَا وَ أَنَا مِنْ شُرُوطِهَا: هر که بگوید معبودی جز خدا نیست، وارد بهشت گردد به شرط و شرایط آن، و من از جمله آن شرایط هستم». بدان ملاحظه، حضرت قائم سلام الله علیه، شرطی از شرایط مُعین توحید بلکه در حقیقت، کلیه شروط مُعین توحید می‌باشد، و سعادت جاودانی در معرفت قلبی به آن حقیقت الهی است و بس، صلوات خدا بر آن مُعین شجره طیبه توحید و نور درخشنده وادی ایمن و جامع کمالات صوری و معنوی باد. اما کیفیت رجوع بنا بر آنچه از اخبار صحیحه معلوم می‌شود، مؤمنین لبیک گویان از قبور خویش برمی‌خیزند و به سوی مطلوب می‌شتابند و در آن عصر درخشان، مُضْمَحِل گردند مُخْلُون، و هلاک شوند کاذبون، و نجات می‌یابند مقربون.

رجعت برای همه اولیا عصر غیبت کبری و عده‌ای از مؤمنین محض و کفار محض است و برای غیر مؤمن محض و غیر کافر محض نیست، بلکه ایشان تا روز حشر اکبر در عالم برزخ باقی خواهند ماند.

آن حضرت، پاک خواهد نمود روی زمین را از کفار و فجّار و منافقین، ولی وقت ظهور آن حضرت معلوم نیست و آن مکتوب است نزد حق تعالی، و کسی که توقیت نماید کاذب است، حتی حضرات ائمه اطهار علیهم السلام نیز توقیت نفرموده‌اند.

استعجال در این امر، تعجیل امر خدا را لازم نگرفته است، لیکن استدعای فرج حضرت قائم سلام الله علیه از ناحیه حق، امری است مطلوب و موجب ثواب عظیم و اجر جزیل است.

حضرات ائمه اطهار علیهم السلام فرموده‌اند ما توقیت نمی‌کنیم و این امر داخل در اسرار و مُغِیَّبات الهی است و احدی را بر آن علم نیست و خداوند متعال وقت آن را از مردم، به مصلحتی

پنهان و مستور گردانیده است.

از جمله آیات دالّه به رجعت، این آیه شریفه است: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» و در حقیقت در زبور پس از تورات نوشتیم که، زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد». حضرت امام محمد باقر^(ع) فرماید: مراد از عباد در این آیه شریفه که وارث زمین می‌شوند، یاران حضرت حجت بن الحسن العسکری^(ع) است. نیز در تفسیر این آیه شریفه، علمای عامّه و خاصه اتفاق کرده‌اند بر این که حضرت رسول اکرم^(ص) فرمود: نمآند اگر از عمر دنیا مگر یک روز، خداوند متعال به قدری آن روز را طولانی کند که شخصی از اهل بیتم را برانگیزاند تا روی زمین را از عدل و داد پر کند، آن وقت است که مؤمنین و صالحین وارث زمین می‌گردند.

زمان ظهور از غیوب پنجگانه

وقت ظهور آن حضرت از امور پنجگانه است که علم آنها را خداوند متعال مخصوص به خود گردانیده است، مگر این که در مواردی بنا به مصلحتی، کسی را از آن غیوب آگاه گرداند:

اولی - علم السّاعه.

دومی - نزول غیث.

سومی - علم مافی الارحام.

چهارمی - کیفیت و چگونگی کسب فردا.

پنجمی - این که کس نمی‌داند در کدام ساعت و در کدام نقطه زمین خواهد مُرد، مگر این که به مصلحتی خدا او را عالم گرداند، چنان که در قرآن مجید می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» در حقیقت خداست که علم قیامت نزد اوست و باران را فرو می‌فرستد و آنچه را که در رحم‌هاست می‌داند و کسی نمی‌داند فردا چه به دست می‌آورد و کسی نمی‌داند در کدامین سرزمین می‌میرد، در حقیقت خدا دانای آگاه است».

اگرچه خداوند متعال، حضرات انبیا و حضرات ائمه اطهار علیهم‌السلام را علم غیب تعلیم فرموده و حضرات ائمه اطهار علیهم‌السلام غیب را می‌دانند چنان که از غیوب خبر می‌دهند حتی از آن امور پنجگانه مذکوره، ولی ممکن است حق تعالی در مواردی بنا به مصلحتی، بعضی غیوب را از ایشان مستور گرداند. مؤید عدم علم ایشان به بعضی غیوب، امر کردن خداوند متعال است به رسول

خود، که ای پیغمبر من «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» که آن حضرت سؤال کند «خدایا علم مرا زیاد کن»، یعنی چیزهای مکنونی از علم خود را به من تعلیم فرما. و معلوم است که علم حضرات ائمه اطهار علیهم السلام هم، از علم حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله که واسطه بین ایشان و خداوند عالم است، بالاتر نبوده.

از دیاد علم ایشان در غیر احکام است و حق تعالی جمیع احکام شرعی را به رسول خود القا فرموده، و اعتقاد حق در خصوص علم ایشان آن است که، دانستن و فهمیدن علم غیب آن حضرات، موقوف به تعلیم حضرت اقدس سبحانی است.

آیه شریفه: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ: خدا آنچه را بخواهد محو یا اثبات می کند و اصل کتاب نزد اوست» دلالت دارد بر این که اگر چه علم ایشان در مرتبه کمال است، لیکن مفاد آیه شریفه محو و اثبات هم دلیل تغیر و تبدل علم است، و معلوم می شود حق تعالی هر که را از رسل خود خواهد، اظهار کند او را علم غیب، و اگر خواهد مستور گرداند.

حق تعالی اختیار کرد حضرت رسول اکرم (ص) و آل او و هکذا سایر انبیا را به علم غیب خود، چنان که حضرت یوسف علیه السلام به آن دو نفر که در سجن خواب دیده بودند، از چگونگی آینده ایشان خبر داد، و در خصوص حضرت عیسی علیه السلام است که فرمود خبر می دهم شما را به آنچه می خورید و آنچه در خانه هایتان ذخیره می کنید: «وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ: و شما را از آنچه می خورید و در خانه هایتان ذخیره می کنید خبر می دهم».

علم غیب منحصر است به مواردی که حق تعالی هر که را خواهد تعلیم نماید و چون وجود حضرت رسول اکرم (ص) و آل او به حسب قابلیت وسیع تر از همه مخلوقات بوده، لذا بهره ایشان از این علم از سایر انبیا بالاتر بوده است، و اگر وجود ایشان نبود، همه موجودات در کتم عدم بودند: «لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكُ: اگر تو نبودی، افلاک را نمی آفریدم» و به سبب ایشان قائم است ارض و سماء، و ایشانند علت غایی کل موجودات.

علم ایشان لایتناهی است بالنسبه به ماسوای خود، زیرا دیگران تحمل نتوانند کرد آنچه را که ایشان تحمل کردند و انا فانا علم آن حضرات در تزاید است، و همیشه ایشان را از حق تعالی استمدادی است، و استمداد نمی باشد مگر آنچه را که برایشان معلوم نیست. خلاصه، قبض و بسط علم آن حضرات، در ید قدرت الهی است.

حضرت قائم سلام الله علیه در یکی از توقیعات شریفه خود اشاره به این مطلب فرموده که: «ما

در قدرت و علم خدا شریک نیستیم» و این جمله مقدسه، باطل می‌کند افراط غالبین و تفریط قالیین را، و زیاده از این تحقیق و مُدَاقَقه در علوم ایشان، موجب اضلال عباد است.

صالحان، وارثان زمین

«وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» و در حقیقت در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد». صالحون اصحاب هُداَیند، و در اخبار خاصه وارد شده که مراد از عبادِ صالح در این آیه شریفه، شیعیان آل محمد صلوات الله علیهم اجمعین است، و در آخرالزمان، بعد از این که حضرت قائم سلام الله علیه، روی زمین را از وجود کفّار پاک ساخت و همه موحد گردیدند و روی زمین پر از عدل و قسط شد، آنان وارثان زمین خواهند بود. و صالح بودن مقامی است که حق تعالی، حضرات انبیا علیهم السلام را مخصوص به آن فرموده است.

هر کسی به صفت صلاح مُتَّصِف گردد، حشر او روز قیامت با صالحین خواهد شد و اما کیفیت حشر علمای صالح و عامل به علم خود چنان است که اهل محشر، ایشان را پیغمبران گمان کنند.

اشرف و افضل عبادات، تحصیل علم و عامل بودن به آن است و جمیع حضرات انبیا و اوصیا علیهم السلام به شرف علم، مُطاع و پیشوای خلق گردیده‌اند، و عقل و نقل هم دلالت می‌کند بر اشرفیت و افضلیت علم و عمل بر جمیع آنچه در عالم وجود و شهود است.

صالح کسی است که صاحب تقوی باشد و تقوی عبارت است از حفظ نفس از ایقاع چیزی که مستحقّ عقوبت بر آن می‌شود، چه فعل باشد یا ترک، و بعضی گفته‌اند تقوی عبارت است از اِتیان عبادت و طاعت، و ترک مخالفت با خدا و رسول، قولاً و فعلاً.

جامع همه این معانی آن است که گفته شود **تقوی عبارت است از استعمال جمیع جوارح در اِتیان آنچه واجب است فعل آن و حرام است ترک آن، و ترک آنچه حرام است فعل آن و واجب است ترک آن.**

تمام امور دنیا چهار قسم است: قسمی آن است که عقل بر آن راضی است و شهوت از آن ناراضی است، مثل امراض و مکاره دنیویه. قسمی آن است که عقل بر آن راضی نیست و شهوت بر آن راضی است، مثل معاصی جمیعاً که معلوم است حلاوت محرّمات به ذائقه قوّه شهویه. و قسمی آن است که عقل و شهوت هر دو راضیند بر آن، مثل علم که هر دو طالب و راغبند بر دانستن

مطلقاً. قسم چهارم آن است که نه عقل و نه شهوت هیچ کدام راضی نیستند، مثل جهل و نادانی. بزرگان، علم و عمل را تشبیه به جنت، و جهل و نادانی را تشبیه به دوزخ نموده‌اند، به این دلیل که لذت در ادراک و وصال محبوب است و عدم ادراک، ناشی از عدم علم است، و آلم در عدم ادراک و وصال است. لذت عبارت است از ادراک و وصال محبوب، چنان که لذت غذا در ادراک طعم موافق و ملایم بدن است، و لذت نظر که قوه باصره مشتاق است به ادراک مرئیات، و هم‌چنین است لذت حس سامعه و شامه و حواس دیگر.

کمال لذت در کمال ادراک و وصال محبوب است و کمال آلم بعد از ادراک، در عدم وصال است. هرگاه ادراک و وصال به حد کمال رسید و مُدرک و محبوب جمیل مطلق شد، واجب است که لذت نیز اشرف و اکمل گردد، ولیکن چون در عالم بقاء، ادراک همه به حد کمال است و لذت او در وصال، لذا آلم او در عدم وصال است، چنان که در یکی از ادعیه معتبره وارد است که: «الهی! اگر مرا در دوزخ بسوزانی، چگونه توانم صبر کنم بر عذاب تو، گیرم صبر کردم، پس چگونه صبر توانم کرد بر فراق تو: فَهَبْنِي يَا إِلَهِي وَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ رَبِّي صَبْرْتُ عَلَيَّ عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَيَّ فِرَاقِكَ». آیات دالّه بر فضیلت علمای ربّانی بسیار است، از جمله این آیه شریفه است که حق تعالی خَشیت را منحصر بر علما کرده است: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ: یعنی این است و جز این نیست که از حق تعالی می‌ترسند از بندگان او طایفه علما» که: «جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا: پاداش آنان نزد پروردگارشان بهشت‌های همیشگی است که از زیر درختان آن نهرها روان است جاودانه در آن می‌مانند» و می‌فرماید: «ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ: این پاداش برای کسی است که از پروردگارش بترسد» و در آیه دیگر نیز می‌فرماید: «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ: و برای کسی که از مقام پروردگارش بترسد، دو بهشت است».

اما سرّ این که حق تعالی در آیه اولی به عبارت خَشیت فرموده نه به عبارت خوف، آن است که، هرچند خوف و خَشیت در لغت به یک معنی است، لیکن ارباب قلوب بین آنها فرقی قائل شده‌اند؛ و آن این است که خوف عبارت است از تَأَلُّمِ نفس به سبب ارتکاب مَنهیات و تقصیر در عبادات، که این ترس در اکثر مردم حاصل می‌شود، هرچند به اختلاف مراتب بوده باشد، و مرتبه علیای آن، در عده قلیلی از ایشان حاصل می‌گردد.

اما خَشیت، که آن حالتی است، حاصل نمی‌شود مگر بر آنان که مطلع شوند بر عظمت کبریا

و چشیده باشند لذت قرب الهی را، این است که خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» این است و جز این نیست که از حق تعالی می‌ترسند از بندگان او طایفه علما.

در هر آیه که علما و اولوالعلم آمده، حق تعالی صفتی از صفات خاصه را بر علمای ربّانی ثابت کرده، چنان که در آیه «يَخْشَى اللَّهَ» از حق تعالی می‌ترسند» صفت خشیت را با حصر فرموده است. شخص عاقل از خدا می‌ترسد و کدام عاقل است که عقل از عالم ربّانی شود؟ کسی که فاقد عقل باطنی شود، از خدا نمی‌ترسد و عدم خوف، مبدأ و منشأ تمام معاصی است.

علم اگر از اصل سرچشمه علوم که حضرات ائمه اطهارند^(ع) اخذ نشود، یقین حاصل نخواهد شد، بلکه سبب تشکیک مُشکک، زایل و بی‌مدرک خواهد شد. خشیت برای هر عالمی ممکن نیست، بلکه برای عالمی است که قول او مُصدّق فعل او باشد، و سرّ او موافق ظاهر او شود، و عمده مکارم صلحا و اصل صفات اتقیا، و زهد در دنیا و میل و رغبت بی‌حدّ به آخرت، و ماعندالله در او جمع شود و برخلاف آن، رغبت در دنیا و بی‌میلی به آخرت و ماعندالله در جهلاً جمع می‌شود: «قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ» پس قارون با کوبه خود بر قومش نمایان شد، کسانی که خواستار زندگی دنیا بودند گفتند: ای کاش مثل آنچه به قارون داده شده به ما هم داده می‌شد، واقعاً او بهره بزرگی از ثروت دارد». و برخلاف اهل دنیا، علمای ربّانی گویند، اجر خدا از همه چیز بهتر است برای کسانی که ایمان آورده‌اند: «وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَكُنْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِّمَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ» و کسانی که دانش واقعی یافته بودند گفتند وای بر شما برای کسی که گرویده و کار شایسته کرده پاداش خدا بهتر است و جز شکیبایان آن را نیابند».

علم است که حضرات انبیا علیهم‌السلام را به مقام قرب می‌رساند، و علم است که صاحب خود را مثل انبیا کند در شفاعت روز جزا، و مقام و منزلت عالم ربّانی را نزد حق تعالی نهایی متصور نیست.

انقراض عالم در آستانه قیامت

خاموش شدن خورشیدها

آیا خورشید تا ابد خواهد درخشید و منظومه‌های شمسی هرگز متلاشی نخواهند شد؟ آیا ستارگان و کهکشان‌ها برای همیشه پابرجا خواهند بود؟ امروز فکر بشر به فهم این مسائل از گذشته مأنوس‌تر است و در این زمینه به نکات و مطالب قانع کننده و قابل قبولی دسترسی پیدا کرده است.

از مسائلی که قرآن مجید بارها از آن صحبت کرده و علم نیز مسلم می‌داند، آن است که نظام فعلی جهان، ابدی نیست. خورشید، ماه، ستارگان و زمین هریک مدت معینی دارند، چون مدتشان سرآید، جواز مرگ خود را دریافت خواهند کرد، آن گاه درهم ریخته و از هم گسیخته خواهند شد. قرآن مجید به تمام گرات، زمین، انسان، حیوان و نبات، از لحاظ سن و سال و تولد و مرگ، با یک چشم نگاه می‌کند و مرگ و فنا را شامل همه آنها می‌داند.

ابتدا به آیاتی چند از قرآن مجید و سپس به نقل گفتار دانشمندان می‌پردازیم تا روشن شود که بشر با پای خود، راه زیادی را تاکنون در این خصوص پیموده است و کسی که بهره‌ای اندک از دانش داشته باشد، تصدیق خواهد کرد که قرآن، زبان گویای طبیعت است:

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى: آیا ندیده‌ای که خدا شب را در روز درمی‌آورد و روز را نیز در شب درمی‌آورد، و آفتاب و ماه را تسخیر کرده است، که هر یک تا وقت معلومی روانند»؛ «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى: خدا همان است که آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که آنها را ببینید برافراشت، آنگاه بر عرش استیلا یافت و خورشید و ماه را رام گردانید، هر کدام برای مدتی معین به سیر خود ادامه می‌دهند»؛ «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَ

الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى: آیا در خودشان به تفکر نپرداخته‌اند، خداوند آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است، جز به حق و تا هنگامی معین نیافریده است؛ «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى: ما آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است، جز به حق و تا زمانی معین نیافریدیم».

همه این آیات دلالت دارند بر این که آسمان‌ها و خورشید و ماه و ستارگان و زمین، تا مدت معینی برقرار خواهند بود که چون مدتشان سرآید، درهم ریخته و از هم گسیخته خواهند شد. آیه اول که تنها شمس و قمر در آن ذکر شده، دلالت بر از بین رفتن آنها می‌کند، ولی سه آیه دیگر که جمع محلی به الف و لام «السَّمَاوَاتِ» را دارند، ویرانی عموم جهان را می‌رساند.

علم امروز نیز می‌گوید که خورشید جرم خود را به صورت تشعشع به تدریج از دست می‌دهد و روزی خواهد آمد که سوخت آن تمام شده، مُنقبض و خاموش می‌گردد و با این خاموشی، درهم ریختگی منظومه شمسی حتمی است.

ما می‌دانیم که اگر به آتشی مایه‌ای نرسد، خاموش می‌شود و نیز می‌دانیم که اگر غذا نخوریم می‌میریم، این خورشید نیز که چیزی از خارج نمی‌گیرد، با گذشت زمان سرد و خاموش خواهد شد. وزن مقدار انرژی که در هر ثانیه به وسیله خورشید مصرف می‌شود، بالغ بر چهار میلیون تن است و این مجازگویی نیست، زیرا نور لامپ الکتریکی هم کمی وزن دارد، اگرچه در اندازه‌گیری سخت ناچیز است. خورشید می‌درخشد برای آن که طی فعل و انفعالات هسته‌ای، هیدروژن آن تبدیل به هلیوم می‌شود و روزی خواهد آمد که هیدروژن آن به انتها خواهد رسید. چنین برآورد شده است که تقریباً پنج میلیارد سال که از عمر خورشید می‌گذرد، نصف هیدروژن خود را مصرف کرده و باقی هیدروژن آن برای پنج میلیارد سال دیگر نیز کفایت می‌کند و تا هیدروژن در خورشید هست، تسلسل دوره‌ها ادامه دارد و پس از تمام شدن آن، خورشید منقبض و پژمرده شده، ضعیف و ناچیز می‌گردد.

به طور ساده، خورشید را مانند ماشین عظیمی می‌دانند که اتمها را خرد می‌کند و همه این نور و حرارت، از فعل و انفعال چهار اتم شیمیایی معمولی یعنی هیدروژن و کربن و اُزت و هلیوم است، و روزی خواهد آمد که هیدروژن آن تمام شده و خورشید بی سوخت خواهد ماند.

این نمونه‌ای بود از گفتار علمی نسبت به خاموش شدن خورشید. اگرچه محاسبه دانشمندان راجع به گذشته و آینده خورشید متفاوت است، ولی در این که خورشید تا ابد نخواهد درخشید و روزی خاموش خواهد شد، مُتَّفَقُ الْقَوْلِند.

بنابراین، قرآن مجید که خاموش شدن خورشید را مطرح کرده، یک مسأله طبیعی و قطعی را بیان فرموده است. «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ: یعنی آنگاه که خورشید درهم پیچیده شود»، و این درهم پیچیده شدن، توأم با خاموش شدن آن است. اخگری را به قدر هندوانه در نظر بگیریم، آن گاه که اخگر شروع به خاموشی می‌کند، مقداری خاکستر در سطح آن می‌نشیند، تدریجاً بر وسعت خاکستر افزوده به طوری که تمام سطح اخگر را می‌پوشاند و روشنائی ناپدید می‌شود، در این صورت صحیح است که گوییم، اخگر با خاکستر پیچیده شد. این حساب در خورشید هم جاری است زیرا سوخت اصلی آن که هیدروژن است، دائماً تبدیل به هلیوم که غیر قابل سوختن است، می‌شود. در این هنگام لگه‌ای بر سطح خورشید می‌نشیند و با گذشت میلیاردها سال، آن لکه تمام خورشید را می‌پوشاند و بدین طریق خورشید در لفافه‌ای پنهان شده، تکویر مصداق پیدا می‌کند.

آنچه تا اینجا بیان شد راجع به از بین رفتن خورشید بود، ولی این قانون شامل حال تمام ستارگان و کهکشان‌هاست و همه خورشیدها مانند خورشید ما، به تدریج سوخت خود را مصرف کرده، سرانجام خاموش خواهند شد.

به عبارت دیگر، حکم تمام شدن سوخت در همه ستارگان یکی است و امکان ندارد که تا ابد در یک حال بمانند و بدرخشند و چه بسیار از ستارگانی که تاکنون متلاشی شده و از بین رفته‌اند؛ چه، خورشید تنها منحصر به خورشید ما نیست.

ستارگان ثابت، خورشیدها هستند و هر یک از کهکشان‌ها شامل خورشیدهای بی‌شماری است. مثلاً ستاره درخشانده شعرای یمانی، نسبت به زمین پانصد هزار مرتبه از فاصله خورشید دورتر است، و اگر در فاصله خورشید ما قرار می‌گرفت، چهل بار بیشتر از خورشید ما به زمین حرارت و روشنائی می‌فرستاد، به هر حال، شعرای یمانی خورشیدی است که درخشندگی چهل بار از خورشید ما بیشتر است، و وزن سنگی به اندازه یک فندق معمولی، در قمر شعرای یمانی در حدود یک تن است و این در اثر چگالی یعنی فشردگی ذرات آن می‌باشد.

تمام جهان و منظومه شمسی، نطفه مرگ و فنا را در وجود خود می‌پروراند، لذا مسأله «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ: جز وجه او همه چیز نابودشونده است» یک مسأله طبیعی است و قانون مرگ و فنا شامل حال تمام موجودات است. آن روز که قرآن مجید در محیط تاریک عربستان، ویرانی نظام فعلی جهان را اعلام نمود، مردم به این دلایل و تجربیات آشنایی نداشتند. چنان که ملاحظه می‌شود، قرآن مجید زبان گویای طبیعت است و آنچه خداوند تعالی در جهان آفریده، قرآن آنها را در قالب الفاظ بیان می‌کند.

گسترش عالم و انقراض آن

اینک می‌خواهیم طریق دیگری را که قرآن مجید در این زمینه برای ما نشان می‌دهد، بررسی کنیم و آن این که در ابتدای خلقت، آسمان‌ها و زمین همه یک چیز فشرده و محکم بوده‌اند، ولی در اثر انبساط، تدریجاً وسعت یافته و جهان فعلی را به وجود آورده‌اند. این انبساط هنوز ادامه دارد و تا حدی ادامه خواهد یافت که در اثر آن، تمام منظومه‌ها و کرات متلاشی شده به غباری از اتم‌های غیر قابل لمس تبدیل خواهند شد، همچون بالنی که آن قدر باد کنیم که در اثر فشار باد و نازک شدن جدارش منفجر گردد، یا تکه سنگی که در اثر منفجر شدن ذراتش، توده غباری چندین کیلومتر مکعب از هوا را بگیرد.

اکنون قدم به قدم با آیات قرآن مجید و علم پیش می‌رویم: در سوره انبیاء می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا: یعنی مگر کافران ندانستند که آسمان‌ها و زمین پیوسته و گره شده بود، پس بازشان کردیم».

«رَتَقَ» به معنی پیوسته و گره شده و «فَتَقَ» به معنی باز کردن و جدا نمودن دو چیز متصل است. بنا بر این آیه، آسمان‌ها و زمین در روز نخستین، پیوسته و گره شده بود و خداوند متعال با انبساط، این جهان فعلی را به وجود آورد.

آیات بسیاری در قرآن مجید هست که خداوند متعال را با جمله «فَاطَرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ: شکافنده آسمان‌ها و زمین» توصیف می‌کند. «فَطَرَ» به معنی شکافتن است و جمله مذکور که به معنی شکافنده آسمان‌ها و زمین است، نشان می‌دهد که خداوند متعال با شکافتن هسته ابتدایی، این منظومه‌ها و کرات و کهکشان‌ها را به وجود آورده است.

آیه دیگری از قرآن مجید به ما می‌فهماند که انبساط هنوز ادامه دارد و آسمان، پیوسته در حال گسترش است: «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ: و آسمان را به قدرت خود برافراشتیم و بی‌گمان ما وسعت‌دهنده هستیم». «مُوسِعُونَ: وسعت‌دهنده» از ماده اتساع است و اتساع به معنی وسعت دادن چیزی از همه جهات آن است و جمله «إِنَّا لَمُوسِعُونَ: ما وسعت‌دهنده‌ایم» جمله اسمیه است و دلالت بر دوام دارد، یعنی پیوسته گسترش‌دهنده‌ایم؛ نتیجه این که انبساط ادامه دارد.

علم امروز با آن همه نَخَوَت و غرورش، جز آنچه قرآن فرموده چیزی نگفته است و در میان دانشمندان غرب، نظریه «جهان در حال انبساط» منسوب به دانشمندی است، در حالی که این حقیقت را نخستین بار قرآن مجید طرح نمود ولی در اثر عدم توجه، این شهرت ظاهر، نصیب او گردید.

حال آیاتی چند از قرآن مجید را بررسی می‌کنیم و خواهیم دید که تحولات آینده، از خاموشی خورشید و انبساط و اتساع عالم، از قرآن سرچشمه خواهد گرفت:

«وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ: و آنگاه که ستارگان تیره شوند». اگر مراد از نجوم در آیه شریفه سیارات منظومه شمسی باشد، روشن است که به دنبال خاموشی خورشید، سیارات نیز تیره گردند و اگر مراد ثوابت باشد، آنها نیز چون خورشیدند که در اثر تشعشع، به سرنوشت آن دچار خواهند شد.

«وَ إِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ: و آنگاه که کوهها به راه افتند». این آیه شریفه صراحتاً به ما خبر می‌دهد که در آینده کوهها مانند غبار و پشمِ حلاجی شده روان شده، از دور به شکل کوه دیده می‌شوند، لکن جز غباری بیش نیستند و این در اثر انبساط است.

«وَ إِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ: و آنگاه که آبستن‌ها خالی شوند». «عِشْرَاء» شتری را گویند که ده ماه از مدت آبستنی او بگذرد. بعد این کلمه عمومیت یافت و به هر حامله، عشاء گفته شد و جمع آن عِشَار است، و «تعطیل» به معنی تفریغ و خالی کردن است. در یکی دیگر از آیات قیامت می‌فرماید: «وَ تَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا: یعنی در آن روز هر باردار بار خود را می‌گذارد». پس معنی آیه چنین می‌شود: آنگاه که آبستن‌ها خالی شوند و هیچ چیز در درون چیزی نماند. هسته‌ها و الکترون‌ها می‌زایند و الکترون‌ها بزرگ شده، پروتون‌های نوین تولید می‌کنند، ولی در آن روز حامله‌ای باقی نماند، ذره‌ای در بطن هسته‌ای، و گره‌ای در توی گره‌ای باقی نخواهد ماند.

آنچه قرآن مجید در چهارده قرن پیش فرموده، اکنون بشر با پای خود به سوی آن می‌رود، هرچه زمان پیش می‌رود، پایه‌های قرآن محکم‌تر می‌گردد، آنچه دیروز در نظر مردم جاهل افسانه تلقی می‌شد، امروز بزرگ‌ترین قهرمانان جهان‌شناسی را به اعجاب و ا می‌دارد.

تدبّر در قرآن مجید نشان می‌دهد که جهان فعلی در اثر انبساط، در هم ریخته و از هم گسیخته و متلاشی خواهد شد و نقصان سوخت خورشیدها و انبساط و اتساع جهان، ثابت می‌کند که نظم فعلی جهان، در آینده ناپدید خواهد شد.

ثبت و ضبط اعمال

هر چیزی اسرار گذشته خود را در درون خود حفظ می‌کند، گذشته‌ها در دل آینده‌ها موجودند، حلقه‌های درون درختان، سن و سال آنها را معین می‌کنند، آثار گذشتگان در دل سنگ‌ها و اعماق زمین باقی مانده و پس از گذشت قرن‌ها، میزان هنر و صنعت و ترقی و جاه‌طلبی مردمان گذشته را

روشن می‌سازند.

کیست که از اهرام مصر و تخت جمشید، هنر اقوام گذشته و جاه‌طلبی و خودپرستی سلاطین باستان را نخواند، و از دیدن آنها به یاد هزاران برده بی‌پناهی نیفتد که زیر شلاق مأمورین با بدن‌های کبود، عرق‌ریزان سنگ آن بناها را حمل می‌کردند تا از رنج و جان‌کندن هزاران بی‌گناه، کامرانی یک مرد مغرور و آزمند تأمین گردد.

دانشمندان اکنون با کاوش‌های مخصوص، جزئیات تمدن و مذهب و اعمال مردمان گذشته را می‌خوانند و از یک تکه استخوان پوسیده، رنگ و قیافه و قامت مرده را تشخیص می‌دهند، زیرا علائم و آثار فعلی، حاکی از اسرار دوران‌های گذشته و زبان گویای آنهاست.

وجود انسان نیز از این ثبت و ضبط سهم بسزایی دارد، نیروی حافظه که ما از حقیقت آن اطلاع نداریم، اعمالی را که آدمی انجام داده و منظره‌هایی را که مشاهده نموده، ضبط کرده و در خزانه خود نگه می‌دارد.

انسان در عرض یک ساعت می‌تواند، اعمال انجام شده پنجاه ساله خویش را از مدّ نظر بگذراند و به دیگران توصیف کند. واقعاً عجیب است که انسان می‌تواند اعمال خود را از دیگران مخفی دارد، لکن نمی‌تواند از خود پنهان دارد، خود در دست خویش ناتوان است.

حافظه همچون نوار ضبط صوت، اصوات و اعمال و آثار انسان را ضبط می‌کند، این کتاب مرتّب و پرونده مضبوط را اگر روزی پیش روی او نهند، می‌تواند درباره خویش داوری کند، «اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» بخوان نامه‌ات را، کافی است که امروز خودت بر خویشتن حسابگر باشی.

ضعف بدن از مرض خبر می‌دهد و پریدگی رنگ از ترس، و افروختگی چهره از شرم و غضب، و ضخیم شدن پوست کف دست از کثرت کار خبر می‌دهد. بدن، این واقعیات را در خود ضبط کرده و آشکار می‌سازد، «يُعَرِّفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ» شناخته می‌شوند گنهکاران به علامتشان.

این ثبت و ضبط از ابتدا در جهان بوده و هست، سپس بشر ضبط صوت و سینما را اختراع کرد و توانست صدای خود را از ضبط صوت بشنود و اعمال خود را در آن پرده ببیند، به طوری که پس از مردن نیز باقی می‌ماند و هر وقت خواستند می‌توانند صدای او را از ضبط صوت بشنوند و اعمال او را در آن پرده ببینند.

از کجا می‌توان گفت که اصوات و اعمال و آثار ما، در ذرات زمین و هوا ثبت و ضبط نمی‌شود و روزی آشکار نخواهد شد؟ کوه و دشت، در و دیوار جاسوسانی هستند که نه تنها اصوات، بلکه اعمال و آثار ما را به نحوی از انحاء ضبط می‌کنند، وقتی اسباب و وسایل دقیق به کار می‌رود، این اسرار آشکار

می‌شود. ثبت اسرار، تنها در سطح اشیاء و شکل خارجی آنها انجام نمی‌یابد که در صورت متلاشی شدن هیکل محو گردد، بلکه در ذرات آنها نیز ریشه دوانیده است.

آیات قرآن مجید از حیث ثبت و ضبط اعمال به چند دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول، آیاتی هستند که دلالت دارند بر نوشته شدن و محفوظ ماندن اعمال. دسته دوم، آیاتی هستند که دلالت دارند بر مجسم شدن اعمال و جمع شدن آنها در یک محل و دیده شدن آنها.

دسته سوم، آیاتی هستند که دلالت دارند بر شهادت اعضاء. «إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ: همانا ما مییم که مردگان را زنده می‌سازیم و آنچه را از پیش فرستاده‌اند با آثارشان درج می‌کنیم و هر چیزی را در کتابی روشن برشمرده‌ایم». در آیه شریفه، مراد از «نَكْتُبُ: می‌نویسیم» نوشتن در روی کاغذ نیست بلکه یک نوع نسخه‌برداری و نوشتن به خصوص است. آری، همه چیز در کتاب روشن طبیعت و جهان بزرگ ضبط می‌گردد، حرکات ظاهریّه در عالم مادی و حرکات باطنیّه در عالم معنا، «وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ: و هر چه کرده‌اند در کتاب‌ها است» و نیز می‌فرماید: «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا: آنگاه که زمین به لرزش خاص خود لرزانیده شود، و زمین بارهای سنگین خود را برون افکند، و انسان گوید زمین را چه شده است، آن روز است که زمین خبرهای خود را بازگوید».

وقت نزول قرآن مجید، عده‌ای از مردم نادان، این آیات و نظایر آنها را مسخره می‌کردند و نشدنی می‌پنداشتند، لکن امروز روشن شده که در صورت جمع شرایط و فراهم بودن محیط مساعد، اسرار آشکار می‌گردد.

همان‌طور که تکلم نوار ضبط صوت و محسوس شدن اعمال در پرده سینما بعد از یک حرکت نوار و فیلم است، بعد از جنبش همگانی، نیز زمین اخبار خود را آشکار خواهد نمود. وقوع آیه شریفه «تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا: خبرهای خود را بازگوید» در ردیف آیاتی که بعد از آیه شریفه «إِذَا زُلْزِلَتِ: آنگاه که لرزانیده شود» آمده‌اند، قابل توجه است و معلوم می‌شود که اخراج اَثْقَال و حدیث اخبار، بعد از جنبش زمین خواهد بود.

نقل شده است که حضرت رسول اکرم (ص) از هیچ منزلی نمی‌گذشت مگر این که در آنجا دو رکعت نماز می‌خواند و می‌فرمود: من برای آن نماز می‌خوانم که این محل به نماز خواندن من شهادت دهد.

شخصی از حضرت صادق علیه‌السلام پرسید: انسان نماز و نافله‌های خود را در یک محل بخواند یا در چند محل؟ فرمود: اینجا و آنجا بخواند، زیرا روز قیامت هر محل به نماز خواندن او شهادت دهد و نیز فرمود: نماز را در جاهای متعدد از مساجد بخوانید، زیرا هر بقعه‌ای روز قیامت برای نماز خواندن شما شهادت خواهد داد.

حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: می‌دانید اخبار زمین چیست؟ گفتند خدا و رسول او داناترند. فرمود: اخبار زمین آن است که بر هر مرد و زنی گواهی دهد به آنچه در روی زمین کرده‌اند. و نیز فرمود: به بهترین اعمالتان که نماز باشد مواظبت کنید و از زمین برحذر باشید، زیرا زمین روز قیامت، هر عمل نیک و بدی را که از شما سر می‌زند، آشکار خواهد ساخت.

همان‌طور که زمین با کلاوش‌های مخصوص اسرار خود را آشکار می‌کند، روز قیامت نیز اسراری را که در خود ضبط نموده، آشکار خواهد ساخت، اگرچه امروز وسیله‌ای برای بیرون کشیدن آنها نداریم. کتاب و قرائت مراتبی دارند. سیر باطنی در اعمال، خود نوعی قرائت است و در آیه شریفه: «اقْرَأْ كِتَابَكَ: کتاب خود را بخوان» مراد از کتاب، یکی هم پرونده داخلی انسان است. حافظه هر شخص، انبار محفوظات اوست و می‌تواند با مراجعه به آن، قضایای گذشته خود را بررسی کند و این قضایا و حوادث در ذرات مغز و زمین و هوا ریشه دوانیده است و هیچ تغیر و تبدل، قدرت از بین بردن آنها را ندارد. در روز قیامت، شهادی حقیقی در اصل حضرت رسول اکرم (ص) و حضرات ائمه اطهار و حضرات معصومین علیهم‌السلام می‌باشند. افرادی از امت نیز امکان دارد در اثر مجاهدت به آن مقام برسند که آن مراتب را سیر کنند و شاهد باشند.

شهادت مقربین درگاه الهی و شهادت زمین، حافظه، اعضا و سایر شهود که همه به اذن پروردگار متعال است، ماورای شهادت‌های ظاهری می‌باشد. گرچه بدون این شهادت‌ها نیز خداوند تعالی آگاه به حقایق امور است، اما وقتی قاضی به مجازات مجرمی امر کند ولی آن جرم در خاطر مجرم نباشد، شاید در قضاوت حاکم تردید نماید و او را عادل نداند. اما این کمال حکمت است که موقع قضاوت و صدور حکم، خود فرد هم مقرر و معترف به گناه و کرده خویش باشد.

شهادت این شهود، به خیر باشد یا به شر، از آشتیاء باشد یا از سُدءاء، اثرات معنوی خاصی نسبت به آن افراد دارد و در مجموع به نفع آنان است. زیرا خداوند تبارک و تعالی اَرْحَمُ الرَّاحِمِین است و در شرایطی که مجرم معصیت خود را درک و در حین عذاب، خویشتن را مستحق آن می‌داند و غیر از حق پناهی نمی‌یابد، امکان دارد که چنان ادراکی برای او، سبب تخفیف عذاب یا نجات او شود.

عوامل اسقاط عذاب

توبه

توبه وسیله‌ای برای اسقاط عقاب است و در لغت، «توبه» بازگشت را گویند. توبه رجوع و بازگشت است از معصیت به طاعت، و مرکب است از علم به عقوبت گناه و خطر و آفت آن، که نتیجه‌اش ندامت و پشیمانی بر گذشته و قوّات مطلوب است، و از این ندامت و پشیمانی معنی دیگری به حصول می‌پیوندد و آن اراده و اهتمام به تدارک مافات است.

توبه عقد قلب است به ترک معصیت و اقبال به طاعت، و دوام آن مشروط است به کسر شهوت و جهاد با نفس، زیرا اگر سالک مراقب احوال نفس خود نباشد، هر آنی ممکن است آرزوهای نفسانی در دل وی نیرو گیرد و میل به معصیت، اساس توبه را هرچند هم محکم باشد، فرو ریزد و در هم شکند.

اختلاف است میان مسلمین در وجوب توبه و عدم وجوب آن، و علمای خاصه جمیعاً قائلند بر وجوب توبه از کبائر، ولی میان ایشان در وجوب توبه از صغائر اختلاف است که آیا وجوب توبه از صغائر، عقلی است یا سمعی. بعضی برآنند که وجوب آن عقلی و سمعی است، و بعضی گویند وجوب آن سمعی است نه عقلی، لیکن محققان علمای ربّانی گویند توبه از کبائر و صغائر و ندامت از قبايح عقلاً واجب است.

اگر کسی گوید در توبه، حاصل کار به ایمان راجع است، زیرا ترک گناه ممکن نیست مگر به صبر، و صبر نشود مگر به خوف عاقبت، و خوف عاقبت حاصل نشود مگر به وسیله علم بر ضرر

ذنوب، و تصدیق به آن نشود مگر به تصدیق خدا و رسول او صلی الله علیه و آله، بنابراین کسی که مُصِرّ است بر ذنوب، لازم آید که مؤمن نباشد. جواب این است که اصرار بر ذنوب، گاهی به واسطه فَقْد ایمان است و گاهی به واسطه ضعف ایمان، و با ایمان قوی نیز فی الجمله جمع می‌شود، و با تصدیق صدق رسل و حَقّانیت حضرات انبیا و اوصیا علیهم السّلام و وقوع عذاب اخروی نیز ارتکاب معاصی ممکن است.

ترک واجب، داخل در کبائر است و عزم بر حرام، اگرچه گناه نیست تا مادامی که به خود حرام مرتکب نشده، لیکن تَجَرّی و بی‌باکی است. عزم بر اعمال حسنه را حق تعالی ثواب می‌دهد، ولی عزم بر شرّ و نیتِ معصیت را عِقاب نمی‌کند، و این هم نوعی از تفضّلات خداوند عالم است.

بعضی گفته‌اند که اسقاط عِقاب از مؤمنینِ عاصی، منافی عدل است و چون عدل از صفات عظیمه به شمار می‌رود، مخالفت آن، أَقْبَحِ قَبایح است. ایشان نفهمیده‌اند که مُنْعِمی و مغفرت، منافی عدل نیست زیرا که گذشتنِ خدای کریم از مؤمنینِ عاصی، بعد از اثبات معاصی ایشان، با عدل منافات ندارد.

بعضی گفته‌اند که توبه کس مقبول درگاه الهی نیست مگر این که از تمام گناهان توبه کند، ولی عارفینِ علما تصریح فرموده‌اند که صحیح است توبه از بعضی گناهان به شرطی که از نوع گناهانِ دیگرش نباشد، مثل این که تنها از زنا یا شُرْب خمر یا از حقّ الناس توبه کند، که در این وقت عِقاب آنچه توبه کرده از او ساقط می‌شود.

توبه بعضی گناهان که از نوع گناهانِ دیگر شود، صحیح نیست، مثل این که کسی توبه کند که نان حرام نخورد ولی از خوردن گوشت حرام خودداری ننماید، یا توبه کند که غیبت زید را نکند، لیکن از غیبت دیگران خودداری ننماید، در این صورت، توبه صحیح نیست زیرا معنی توبه که رجوع از معصیب به سوی صلاح است، در آن صدق نمی‌کند، و توبه نوعی، اهمّ است از توبه صنفی، و توبه نوعی، موجب اسقاط عِقاب است ولی توبه صنفی، موجب اسقاط عِقاب نیست.

توبه مرکّب است از نَدَم و عزم. بسا که توبه کاذب بود و اسم توبه بر آن راست نیاید. علامت صدقِ عزیمت آن است که در اوقات متجدّده، پیرامون اهل آن نگردد، از اهل معصیت نفرت داشته و به دیدن و شنیدن معصیت، لذّت نیابد، بلکه استِکراه از آن در نفسِ خود مشاهده کند.

بر هر عضوی توبه‌ای است: توبه دل، نیت است بر ترک حرام، و توبه چشم، فرو خوابانیدن چشم است از محرّمات و توبه دست، ترک گرفتنِ مناهی است، و توبه پا، ترک رفتن به مَلاهی، و توبه گوش، نگاهداشتن آن است از شنودن اَباطیل.

اما عزم بر عدم عود در توبه هم محلّ خلاف است که آیا آن شرط است در توبه یا نه. بعضی برآنند که شرط نیست، لیکن بعضی گفته‌اند که عزم بر عدم عود در توبه شرط است، چنان که حضرت علی^(ع) فرموده توبه را چند شرط است: ندامت بر معاصی ماضی، و عزم بر عدم عود، و اعاده فرائض، و ردّ مظالم و استحلال.

عزم بر حرامّ معصیت نیست تا مرتکب آن نشود و لیکن تجرّی بر مولی است و معنی توبه، پشیمانی بر معصیت است، و اگر عقل حکم می‌کند بر عدم عود و وجوب ندم، به قاعده ملازمه، شرع هم حکم می‌کند به وجوب آن.

بعضی گفته‌اند بعد از تذکر معصیت، واجب است توبه و مَعْلَل کرده‌اند به این که اگر بعد از تذکر معصیت، نادم نشود، لازم آید که مُشتهی آن باشد و این موجب ابطال ندم و رجوع بر اصرار است.

خلاف است در این که آیا بعد از تذکر معصیت، تجدید توبه واجب است یا نه. بعضی قائلند بر عدم وجوب آن، لیکن از اخبار و آیات چنین مستفاد می‌گردد که تا حضور موت، توبه مقبول درگاه الهی است و بعد از حضور موت، دیگر توبه مقبول درگاه الهی نیست.

چون خداوند متعال خود را به توّاب و رحیم و غَفّار وصف نموده، و وعده قبول و مغفرت به تائبین داده، و باب توبه را تا حضور موت مفتوح فرموده، واجب است که بندگان، معصیت بر این خدای رحمان نکنند، و اگر وقتی مغلوب نفس اماره شدند، به زودی توبه و استغفار کنند و عدم عود را از حق تعالی مسألت نمایند تا این که دوباره شیطان بر قلب ایشان راه نیابد.

خلاف است در این که آیا توبه صحیح است با عدم تمکّن، بعضی بر آنند که با عدم تمکّن به گناه، توبه صحیح نیست، لیکن از کلام بزرگان چنین استفاده می‌گردد که توبه او صحیح است به جهت آن که، عدم عود در توبه معتبر است و این در حقّ شخص غیر متمکّن ممکن است و بر فرض تمکّن، عدم عود بر او محال نیست، و نیز ترک گناه در آینده، خود یکی از ثمرات توبه است.

استدلال می‌کنیم به این که اگر توبه غیر متمکّن صحیح نباشد، ناامید شود و این خود از گناهان کبیره است و با عدم صحت توبه، اگر شخص مکلف شود، تکلیف ملایطاق لازم آید.

خلاف است در این که آیا سقوط عقاب به سبب کثرت ثواب توبه است یا به جهت نفس توبه، بزرگان قائلند بر دوّمی. قائلین بر کثرت ثواب در توبه چنین استدلال می‌کنند که، اگر سقوط عقاب به سبب نفس توبه باشد، هر آینه ساقط شود عقاب از کفّار به محض معاینه آتش دوزخ، و حال این که چنین نیست. جواب می‌دهیم که توبه یا عدم توبه در دار تکلیف است و آخرت دار تکلیف نیست.

دَرِ تَوْبَةِ الْهَى همیشه باز است و حاجبی نیست و یدِ رحمت خداوند رحمان هر آن باز است. او دوست می‌دارد توبه‌کنندگان را و توبه‌ایشان را نیز قبول می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» خداوند توبه‌کاران و پاکیزگان را دوست می‌دارد و در حدیث آمده: «الْكَاتِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ» توبه‌کننده از گناه، همانند کسی است که گناهی ندارد.

توبه و انابت، از جمله فرایض مقررّه است. آیات بینات قرآنی و شواهد عقلیه بر وجوب توبه و فوریت آن، بسیار است. بنابراین، از اهمّ مهمّات برای طالب، مبادرت است بر توبه و ترک تسويف و تأخیر آن.

برای اهل تسويف دو خطر عظیم است: یکی آن که به کثرت معاصی، قَسَوَتْ قلب حاصل گردد و آئینه دل زنگ گیرد و از قبول جلا مُتَعَسِّر گردد، غالباً در این حال بماند. دوّم امکان معاجله موت و ضیق وقت از توبه و عمل به مقتضای آن از تدارکات لازمه. پس چگونه شخص عاقل تسويف توبه کند و حال آن که در خبر آمده، فریاد و استغاثه اهل دوزخ، بیشتر از جهت تسويف توبه است.

پشیمانی از معصیت باید به جهت قبح آن بوده و به رضای حقّ باشد و گرنه توبه قبول نخواهد شد. بعضی گفته‌اند توبه باید خالصاً لَوَجْهِ اللَّهِ باشد و اگر مُشَوَّب به قصد بهشت و خوف عقاب باشد، توبه صحیح نیست، لیکن محققین علمای ربّانی فرموده‌اند: توبه طَمَعی و خوفی نیز خالی از اجر نیست و در صحت آن اشکالی نمی‌باشد. زیرا که حبیب، خود این عمل را دوست دارد، پس ابتغاء وَجْهِ اللَّهِ با نظر طمع و خوف معنوی، منافات ندارد.

توبه نصوح آن است که خالص از شوائب بوده و به رضای حقّ باشد، در این مقام است که در دل خشوع و انکسار ظاهر گردد، و زایل می‌شود حقد و حسد و سایر صفات رذیله، و کمال همت به سوی کسب رضای خدا باشد.

یکی از ندیمان حضرت امام محمد باقر علیه‌السلام از آن حضرت پرسید: به درستی که ما می‌آییم خدمت شما، پس بیرون می‌رویم در حالی که قلوب ما رقیق شده و مال و منال دنیا پیش ما خوار و ذلیل می‌گردد، بعد از این که از خدمت شما خارج شدیم و با مردم معاشرت نمودیم، باز دنیا در نظر ما محبوب می‌گردد، علت این را بیان فرمایید. آن حضرت فرمود: این است، جز این نیست که قلوب به سبب توجه به حق، رقیق‌تر شده و به سبب عدم توجه به حق، صعب‌تر می‌گردد.

یکی از اصحاب حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله خدمت آن سرور عرض کرد که ما می‌ترسیم بر خود از نفاق. آن حضرت فرمود: برای چه می‌ترسید؟ عرض کرد وقتی که خدمت شما می‌آییم و شما ما را متذکر شده و راغب می‌کنید به آخرت، در نتیجه دنیا را فراموش می‌کنیم و زهد

می‌ورزیم، به مرتبه‌ای که گویا آخرت و بهشت و دوزخ را می‌بینیم، و بعد از این که از خدمت شما خارج شدیم و با مردم مجالست نمودیم و بوی اولاد شنیدیم و اهل و عیال را مشاهده کردیم، نزدیک می‌شود که از حالت اولی که نزد شما بودیم برگردیم، گویا که ما هیچ بر سرِ حالتی نبودیم، آیا این برای ما نفاق نمی‌شود؟

آن حضرت فرمود: نه چنین است، بلکه اینها خُطواتِ شیطانند که شما را ترغیب می‌کنند به دنیا. هرگاه شما همیشه بر آن حالتی باشید که وصف کردی، به خدا سوگند هر آینه ملائک با شما مُصافحه می‌کنند.

درجات توبه

توبه را درجاتی است:

اول - توبهٔ عُمال، و آن رجوع است از اعمال بی‌فایده به اعمال صالحه.
دوم - توبهٔ متَّقیان، و آن رجوع است از فُضولات و شُبّهات و اکثر مُباحات.
سوم - توبهٔ زُهّاد، و آن رجوع است از غفلت به حضور و از رغبت دنیا به نفرت از آن.
چهارم - توبهٔ مقربّین، و آن رجوع است از حسناتِ خود به سوی حق تعالی.
بزرگان فرموده‌اند: حسنات ابرار، سیئات مقربّین است و بعد از انتقال به درجهٔ علیا، آنچه را که اهل درجهٔ سُفلی، حسنه دانند، اصحاب درجهٔ علیا از آن تائب شوند و آن را گناه اعتبار کرده و توبه از آن را بر نفسی خود لازم دانند.

پنجم - توبهٔ موحدّین، و آن رجوع است از ماسوای حقّ به سوی حق تعالی.
اگر توبه را که حسنه‌ای است از خود دانی، باید از آن خودبینی توبه کنی و بدانی که تیسیرِ این حالت ترا از مخفیِ لطف الهی است. و نیز فرموده‌اند: اگر کسی به طاعت خدا بازگردد به جهت خوف عقاب، رجوع او را «توبه» گویند. و اگر به طاعت خدا بازگردد به جهت طمع ثواب، رجوع او را «انابت» خوانند. و اگر بازگشت او به جهت امتثال امر و استحقاق عبودیت باشد نه از جهت خوف عقاب و طمع ثواب، او را صاحب «اُوبت» گویند.

عارفین، مطلقاً انواع توبه را که از مؤمنین واقع می‌شود، تا به درجهٔ ولایت نرسیده‌اند و عروج به ذَرّوهٔ مقربّین ننموده‌اند، تسمیه کنند به توبهٔ مطلقه: «تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» ای مؤمنان همگی به درگاه خدا توبه کنید، امید که رستگار شوید؛ و توبهٔ عارفین را انابت گویند «و

جَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ: و با دلی توبه‌کار باز آید» و توبه حضرات انبیا و اوصیا و اهل توحید را اَوْبَت خوانند: «نِعَمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ: چه نیکو بنده‌ای به راستی او توبه‌کار بود».

اضطرابُ السِّرِّ

بزرگان فرموده‌اند که توبه حضرات انبیا علیهم‌السلام از «اضطرابُ السِّرِّ» است و اشاره می‌باشد به تنزیه انبیا که در مقام عصمت، صدور معصیت از ایشان محال است و آن که در روایات و اخبار از صدور معاصی وارد شده، محتاج به تأویل است.

دنیا عالمی است ناقص و ظلمانی و جمیع آنچه در آن است از سُور و سیئات، قبیحی است که انسان به سبب ضرورت به آن مباشرت می‌کند مثل شهوت و غضب، و جمیع آنچه منسوب است به هیئت نفسانیّه که ناشی می‌شود در نفس از تعلق به ماده، که تبری از آنها بالکلیّه ممکن نیست. حق تعالی تفضیل داد نفوس انسانی را بر نفوس سایر حیوانات و غیر آن، به قوه علم و عمل که به منزله دو جناحند به جهت طیران و عروج از این دایرِ غرور و عالمِ پر شر و شور به عالم نور و دارُ السُّرور.

بالجمله، جوهر این دنیا جوهری است ظلمانی و مملو از آفات، و وجود آن مُظْلِمِ قلوب است که مستلزم ذنوب و سیئات می‌باشد.

حضرت خاتم الانبیاء(ص)، آن نور محض، بعضی اوقات از مباشرت و مجاورت ظلماتِ عالمِ تکلیف و اشتغال به آنچه از مقتضیاتِ عالمِ عنصری است، قلب منیرش ناراحت می‌گشت که مبادا زیاده از حدّ مشغول امور مباحی و بدنیّه گردد، از این جهت استغفار می‌کرد و اِلّا از آن حضرت اصلاً و قطعاً معصیتی و ترک اولایی صادر نشده و اضطرابُ السِّرِّ اشاره به این معنی است.

شفاعت

علت دیگر برای رفع عذاب، شفاعت است. شفاعت مشتق است از کلمه «شَفَع» یعنی جفت کردن چیزی با چیز دیگر، و به معنی تقویت و اعانت هم آمده است. گویا شفیع، زیاد می‌کند بر منافع دنیوی و اخروی کسی به تحصیل مغفرت و درخواست از حق تعالی یا صاحب مقامی، و معانی اصطلاحی مستعمل در آیات و اخبار؛ همه مناسب با وجه اشتقاق آن است.

به حکم فطرت و غریزه متداوله، اگر بخواهند شخص با عظمتی را ملاقات و عَرْضِ حاجت نمایند و یا برای مجرم و مقصّری طلب عفو کنند، فرد والامقام و بزرگی را که ردّ قول و طرد

درخواست او نشود، به وساطت می‌برند و بدین ترتیب به مقصد و مراد خود می‌رسند.

ضرورت شفاعت

میان دو چیزی که به هیچ وجه شباهت و سنخیت وجود ندارد، اگر یکی بخواهد در دیگری تأثیر کند و دیگری هم متأثر شود، میان آنها واسطه‌ای لازم است؛ و این واسطه باید دارای دو جنبه باشد: از یک جنبه مماثل با عالی و از جنبه دیگر مشابه با سافل، تا اثر را از مؤثر گرفته و در متأثر باقی گذارد. چه اگر شبیه مؤثر نشود، اثر نتواند گرفت و نیز اگر سنخیتی با متأثر نداشته باشد، تأثیر نتواند گذارد. بنابراین، اگر چنین واسطه‌ای نباشد، افاضه فیض از عالی به دانی و از مُفیض به مُستفیض، عادتاً محال و غیر ممکن است.

به عنوان مثال، میان گوشت و استخوان سنخیتی وجود ندارد، و اگر عضلات و رگ‌ها بخواهند خون و غذای لازم و مورد نیاز استخوان را که کلسیم است، از گوشت بگیرند و به استخوان رسانند، به حکم سنت آفرینش الهی، محال است و این امور جز در موارد معجزه و خرق عادت امکان‌پذیر نیست. بدین جهت خداوند متعال، میان گوشت و استخوان بدن، غضروف آفرید که نه به صلابت و استحکام استخوان است و نه به نرمی و سستی گوشت، و این غضروف غذای لازم را از گوشت به استخوان رسانده و آن دو را به هم اتصال می‌دهد.

حکم برزخ و واسطه میان اشیاء متضاد در مقام فعل و انفعال، در همه جا جریان دارد تا چه رسد به خدا و خلق، که تباین و تضادش به مراتب از آنها بالاتر و آشکارتر است. خداوند متعال به هیچ وجه با بشر و خلق، سنخیتی ندارد چنان که بین وجود و عدم، نور و ظلمت، حیات و موت، علم و جهل، سنخیتی نیست. برای ورود به بارگاه حکیم علی‌الاطلاق، از آنجا که فرد عاصی در نهایت درجه حقارت و کوچکی است، به حکم قانون مذکور، وسیله و واسطه برایش لازم‌تر و اصح است.

تردیدی نیست که خداوند تبارک و تعالی، بلاواسطه قادر به افاضه فیوضات خویش است، لیکن چنان که ذکر شد، این برخلاف سنت اوست. پس اگر مردم بخواهند به او توسل کنند و حوایج خویش و همه گونه سعادت‌ی را از او طلب نمایند، یگانه وسیله برای اخذ فیوضات، سلسله جلیله حضرات اوصیاءاند، باید با اخلاص کامل به آنان توسل کنند تا به نتایج مطلوب نایل آیند.

خداوند متعال در قرآن مجید فرموده: زمانی که مردم به نفس خود ظلم کنند و پیش تو آیند و آمرزش طلبند، و پیغمبر خدا(ص) برای ایشان طلب مغفرت کند، خداوند تعالی توبه ایشان را قبول و حوایجشان را اجابت فرماید، و نیز می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا بپرهیزید و

وسيله‌ای به سوی او بجوید، یعنی با وسیله پیش خدا روید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ**.

البته شفاعت در اصل مخصوص ذات اقدس الهی است، ولی خداوند تبارک و تعالی برای نشان دادن مقام حضرات انبیا و اوصیا و اولیا و شهدا و اخیار و مؤمنین، آنان را در پیشگاه خود شفیع قرار می‌دهد. در آن مقام که شفیع از خود فانی و به حقّ باقی است، ظاهراً تمام فعل و انفعالات و حرکات از اوست، ولی در معنا مُتَصَرِّفِ حقیقی و محرّکِ اصلی آن حرکاتِ معنوی، خداوند تبارک و تعالی است.

اختلاف کرده‌اند در این که آیا شفاعت برای مؤمنین مستحقّ بر ثواب است یا بر اهل کبائر که مستحقّ عقابند؟ طایفه مُعْتَزِلَه قائلند بر اوّلی و گفته‌اند شفاعت موجب تقویت و ازدیاد منافع استحقاقی اخروی است نه برای اسقاط عذاب، اما طایفه عامّه و شیعه قائلند بر این که شفاعت موجب اسقاط و دفع مَضَرّ است از مؤمنین عاصی.

طایفه مُعْتَزِلَه که نفی شفاعت می‌کنند در حقّ اصحاب کبائر، دلیل ایشان یکی این آیه است: **«وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ»** و بترسید از روزی که هیچ کس چیزی از عذاب خدا را از کسی دفع نمی‌کند و نه بدل از وی پذیرفته شود و نه او را میانجیگری سودمند افتد و نه یاری شوند.

قطع نظر از جواب دیگران، به این استدلال ما چنین جواب می‌دهیم که مراد از «یوماً: روزی» در این آیه شریفه، روز قیامت نیست بلکه روز موت است. دلیل دیگر ایشان بر نفی شفاعت در حقّ اصحاب کبائر، آیات نافیۀ مطلقۀ شفاعت است مثل آیه: **«لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى: احدی از بزرگان، شفاعت بر کسی نمی‌کنند مگر این که خدا از او راضی شود»** و مثل آیه: **«فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ: پس شفاعتِ شفاعت‌کنندگان به حال آنها سودی نمی‌بخشد»**.

جواب این که مُسَلِّم صاحب کبیره، به جهت ایمان بر توحید و حقایق، داخل است در «لِمَنْ ارْتَضَى: افراد مورد رضایت» پس، از شفاعت محروم نخواهد ماند، و آیه: **«فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ: پس شفاعتِ شفاعت‌کنندگان به حال آنها سودی نمی‌بخشد»** در حقّ کفّار است و ما هم معتقدیم بر آن. پس چون عدمِ نفعِ شفاعت در حقّ کفّار ثابت شد، واجب است که حال مسلمین به خلاف حال ایشان باشد.

اهل بهشت می‌پرسند از اهل دوزخ که شما در دنیا چه کردید تا این گونه به عذاب الهی گرفتار

شدید؟ جواب می‌دهند: «وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ: و روز جزا را دروغ می‌شمردیم». از این آیه شریفه که تکذیب روز قیامت است، معلوم می‌شود که ایشان کفارند و روز قیامت را انکار می‌کردند، این است که می‌فرماید: «فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ».

دلیل دیگر بر ثبوت شفاعت در حق اهل کبائر، این آیه شریفه است: «وَاسْتَغْفِرْ لَذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ: و برای گناه خویش آمرزش جوی و برای مردان و زنان با ایمان، طلب مغفرت کن». این آیه خطاب است به حضرت رسول اکرم (ص) که: ای رسول من، استغفار کن بر هر مؤمن و مؤمنه، چون حق تعالی امر کند به دعا، لابد است که دعای او را قبول کند وگرنه لازم آید که خدا پیغمبر خود را امر کند به دعا و ردش نماید، و این موجب تحقیر آن حضرت بوده و سزاوار شأن حق تعالی نیست. پس ثابت می‌شود که دعای آن حضرت در حق عصاة، مستجاب خواهد شد.

خداوند متعال در قرآن مجید می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا: و ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر آن که به توفیق الهی از او اطاعت کنند. و اگر آنان وقتی به خود ستم کرده بودند پیش تو می‌آمدند و از خدا آمرزش می‌خواستند و پیامبر نیز برای آنان طلب آمرزش می‌کرد، قطعاً خدا را توبه‌پذیر مهربان می‌یافتند». این آیه شریفه دلالت می‌کند بر این که، هرگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله استغفار کند بر عصاة مؤمنین، حق تعالی ایشان را خواهد بخشید. معلوم می‌شود از این آیه شریفه که خداوند متعال در دنیا، دعای آن حضرت را قبول فرموده، پس در آخرت هم قبول خواهد فرمود، زیرا که در آیه شریفه، قائل به فرق نیست.

علاوه بر این، اخبار کثیره از خاصه و عامه وارد شده که شفاعت آن حضرت و اولاد طاهرین او و علمای ربّانی، مختص بر عصاة مسلمین است و آیه: «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ: کیست آن کس که جز به اذن او در پیشگاهش شفاعت کند» دلالت می‌کند بر این که، کسی شفاعت نمی‌کند در روز قیامت مگر به اذن و امر پروردگار متعال، و این آیه هم در خصوص مشرکین است که خیال می‌کردند اَصنام برایشان شفاعت خواهند کرد.

به اجماع امت، کفار خارجند از شفاعت، پس باقی می‌ماند عصاة مسلمین که شفاعت برایشان خواهد شد و از آیات کثیره و اخبار معلوم می‌گردد که شفاعت بر عصاة مسلمین از محتومات است. بنابراین، از چیزهایی که باعث نجات مؤمنین است، شفاعت شافع روز قیامت و ائمه طاهرین علیهم السلام می‌باشد که چون عرصه قیامت برپا شود، آن حضرت، خود و آل طاهرین او، دامن

شفاعت برزنند و کمرِ عذرخواهی نامه‌سیاهان بر میان بندند و عفو گناهان مؤمنین را از درگاه الهی مسألت نمایند؛ چنان که خداوند مهربان بر آن برگزیده جهانیان وعده داده شفاعت او را قبول خواهد فرمود: «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ» و بزودی پروردگارت تو را عطا خواهد داد تا خرسند گردی».

از بشارت‌هایی که وارد شده، معلوم می‌شود که شخص مؤمن در دوزخ، مُخَلَّد نخواهد بود و از آیات و اخبار بسیار معلوم می‌شود که خداوند متعال آتش دوزخ را از برای کَفَّار خلق کرده و با آن مؤمنین را می‌ترساند و تخویف می‌کند، چنان که می‌فرماید: «يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ» این کیفری است که خدا بندگان را به آن بیم می‌دهد».

از آنچه ذکر شد معلوم می‌شود که رَجَاء و امیدواری به عفو و رحمت الهی، بعد از طاعت و عبادت است و بدون آن، امیدواری به رحمت الهی، غرور و حماقت است، و آیات و اخبار بسیار در این باب وارد شده، چنان که خدای تعالی فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» راستی آنان که ایمان آوردند و آنان که در راه خدا مهاجرت و جهاد کردند، امیدوار به رحمت خدا می‌شوند و خداوند آمرزنده مهربان است».

آری، حضرت خاتم الانبیاء (ص) راضی نخواهد شد که یک نفر هم از امت او داخل دوزخ شود، لیکن این هم وقتی است که توبه انسان خالص بوده، به نحوی که اعمالش قابلیت و استعداد عفو را داشته باشد، مثل برزگری که تخم سالمی در زمین مستعدی بکارد و در موقعش آبیاری کند و علف‌هایی که مانع نمو و رشد کردن آن تخم است پاک کند، بعد از آن امیدوار به برکت و رحمت الهی گردد، و الا به سبب غفلت زارع، تخم ضایع شده و ثمر نخواهد داد.

ایمان به منزله تخم، و قلب به منزله زمین است، و طاعات، آب آن زراعت می‌باشد، و تطهیر نفس از معاصی به منزله تنقیه آن زرع است، و محض امیدواری و منتظر رحمت خدایی بودن، بدون عمل، سودی نخواهد داد و از اینجا معلوم می‌شود معنی توبه خالص که خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا» ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به درگاه خدا توبه‌ای راستین کنید».

سعداء و اشقیاء

رَوْنَدگان راه معاد دو قسمند: سعدا و اشقیا. هر قسمی را قدمی است که بدان قدم روند، و جاده‌ای است که بر آن جاده سیر کنند. سعدا دو طایفه‌اند: خواص و خاص‌الخاص. خواص آنانند که

به مخالفت نفس و هوی و ترک لذات و شهوات برخاسته و به قدم «يُجِبُّونَهُ: خدا را دوست دارند» بر جاده اطاعت روند، «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ: و اما کسی که از ایستادن در برابر پروردگارش هراسید و نفس خود را از هوس باز داشت، پس جایگاه او همان بهشت است».

خاص الخاص آنانند که به معاد «مَقْعَدِ صِدْقٍ: قرارگاه صدق» می‌رسند و در مقام «عِنْدَيْتِ: قُرب الهی» ساکن شوند «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ: در حقیقت مردم پرهیزگار در میان بهشت‌ها و نهرها، در قرارگاه صدق نزد پادشاهی توانايند».

اما آشقیا هم دو طایفه‌اند: شقی و آشقی. شقی بعضی عاصیان امتند که بر موافقت هوای نفس ثابت، و بر مخالفت فرمان حق، مُصِرّ، و به قدم استیفای لذات و شهوات، بر جاده عصیان به معاد دوزخ و دَرَکات آن رسند: «فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَ آتَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ: اما هر که طغیان کرد، و زندگی پست دنیا را برگزید، پس جایگاه او همان آتش است».

حضرت رسول اکرم (ص) فرموده: بیشتر چیزی که امت مرا بر دوزخ برد، دهان و فرج است، یعنی به دهان، خوردن حرام و خوردن حلال به طریق اسراف و عدم تفکر قبل از تکلم، و به فرج، راندن شهوت به طریق حرام.

اما «آشقی»، صفت کافر منافق است که به کلی به طلب دنیا و تمتعات آن روی آورده و عمر خویش را در استیفای لذات و شهوات نفسانی و حیوانی مصروف داشته، و پشت به دین و آخرت کرده و نعیم باقی بر تنعم فانی باخته، «وَ مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَّصِيبٍ: و کسی که کشت این دنیا را بخواهد به او از آن می‌دهیم، ولی در آخرت او را نصیبی نیست».

فرق بین شقی و آشقی آن است که شقی اگرچه به شقاوت عاصیان گرفتار است، ولی گاهی دلش، به سعادت قبول ایمان و تسلیم فرمان حق بر کار است و ممکن است عاقبت نجات یابد. اما آشقی در دوزخ مُؤَبَّد و مُخَلَّد است و در او نور «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نباشد که رهایی یابد و اهلیت شفاعت ندارد، چنان که فرموده: «لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَ تَوَلَّى: جز بدبخت‌ترین مردم در آن دوزخ درنیاید، همان که تکذیب کرد و رخ برتافت» که جز چنین کسان در عذاب الهی مخلّد نیست.

مظهر اعلای شفاعت

فردا چون صبح قیامت بدمد، سراپرده عزت در آن صحرای قدرت بزنند و ترازوی عدل بیاویزند، زندان عذاب از حجاب برخیزد، ندای سیاست در آن عرصه عظمی دهند. در آن روز، مسمار بر زبان‌ها زنند و سلسله‌های عدل بر پای‌ها بسته شود، آثار مذلت بر رخساره‌ها نشیند. مُنادی عدل ندا کند:

ای زبان‌های گویا خاموش شوید، ای دست‌های ناگویا به تکلم درآیید. ای گواهان بارگاه قدس، آنچه دیده‌اید بگویید، اکنون نوبت گفتار شماسست. ای جواسیس قدرت، آنچه دیده‌اید اظهار کنید.

در آن ساعت است که بسی پرده‌ها دریده شود، بسی نسبت‌ها بریده شود، بسی سپیدرویان سیه‌روی شوند، زبان‌های فصیح گنگ گردند. هزاران نقطه نبوت و عصمت به زانو نشینند. از فرع اکبر آن روز، حضرت آدم پیش آید و گوید: الهی، بر ما رحم کن. حضرت نوح آید و گوید: الهی، ممکن است بر ضعیفی ما رحم کنی؟ حضرت ابراهیم خلیل الله، حضرت موسی کلیم الله، حضرت عیسی روح الله پیش آید که الهی، بر ما رحم کن که ما را طاقت این فرع اکبر نیست.

آن حبیب خدا، مهتر عالم، سید آدم، مایه فطرت، نقطه نبوت پیش آید: الهی، گنهکاران امت مرا بیامرزد و با محمد^(ص) هرچه خواهی کن! خطاب آید: ای حبیب من، کسی که به وحدانیت ما و به رسالت تو اقرار نمود، شفاعت را بر فتراک دولت تو بستیم، به فضل و رحمت خویش گناهان آنها را پوشیدیم، از فرع اکبر ایمن گردانیدیم، به ایشان زلفی و حسنی دادیم.

خوشا به حال کسی که قلباً دین حنیف اسلام را پذیرفت و در طاعات و عبادات دست در متابعت حبیب خدا زد. مدال سعادت ابدی بر سینه او نصب کردند و مفاتیح کنوز خیرات بر دست کفایت او نهادند.

الهی! توفیق توبه نصوح امروز بر همه ما کرامت فرما تا مبادا در روز بازپسین، پیش تو و پیش مقرّبین درگاهت شرمسار شویم. روزی که گروهی را بنوازند به فضل، گروهی را براندازند به عدل، گروهی را بر سرای دوست آرند با روی‌های تازه مانند گل شکفته، گروهی را به زندان محنت برند با روی‌های شکسته و خوار شده.

حمد بی‌پایان بر خدای منان، مُحدث کون و مکان، و درود نامعدود بر رهبر ما خاتم پیغمبران و آل طاهرین او، و سلام بر محبان مخلص سفیران حق.

فهرست آیات

متن آیه	سوره/آیه	صفحه
أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى	بقره/۱۶	۶۹
إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	بقره/۲۰	۶۱
وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا	بقره/۳۱	۹
وَالَّذِينَ كَفَرُوا ... هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ	بقره/۳۹	۱۰۱، ۱۰۴
وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ...	بقره/۴۸	۱۸۹
قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ	بقره/۱۱۱	۱۲۶
إِنْ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى	بقره/۱۹۷	۱۵۷
إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ...	بقره/۲۱۸	۱۹۱
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ	بقره/۲۲۲	۱۸۵
أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ...	بقره/۲۴۳	۱۶۶
اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا ... مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ	بقره/۲۵۵	۶۴، ۷۵، ۱۹۰
لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ	بقره/۲۵۶	۶۹
فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ	بقره/۲۵۹	۱۶۶
وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُ تُؤْمِنُ ...	بقره/۲۶۰	۱۰۶
إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ هُوَ الَّذِي ...	آل عمران/۵	۵۸
شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ	آل عمران/۱۸	۴۰

متن آیه	سوره/آیه	صفحه
وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ ... وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنْفُسِهِمْ... وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ كَلَّمَ نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلَنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا ... وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاوَوْكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ لَا تَدْرِكُهُ الْآبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْآبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ رَبِّ أَرْنِي أُنْظِرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى ... يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ ... وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ ... إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا	آل عمران/٤٩ آل عمران/١٦٩ آل عمران/١٧٨ آل عمران/١٨٠ آل عمران/١٩٨ نساء/٥٦ نساء/٦٤ مائده/٣٥ مائده/٤٢ مائده/٥٤ انعام/٦١ انعام /١٠٣ اعراف/٨ اعراف/٢٩ اعراف/٤٦ اعراف/١٤٣ اعراف/١٧٢ اعراف/١٨٠ رعد/٢ رعد/٣٩ ابراهيم/٤٨ حجر/٢٣ حجر/٢٩ نحل/٢٥ نحل/٩٠ اسراء/١٤ اسراء/٣٦	١٧٠ ١٤٦ ١٤٠ ٩١ ١٤٠ ١٤١ ١٩٠ ١٨٩ ٦٧ ١٩١ ١٤١ ٥٦، ٨٢ ١٥٢ ١٠٣، ١٠٤ ١٠١ ٨٢ ١٥٩ ٨٩ ١٧٤ ٥٨، ١٦٩ ١٠٠ ٩١ ١٢٧، ١٥٨ ١٥٤ ٦٧ ١٧٩ ١٠٢

متن آیه	سوره/آیه	صفحه
وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ	اسراء/۷۰	۹
وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ ...	اسراء/۸۵	۹۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۹
أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ	اسراء/۱۱۱	۹
وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً	كهف/۳۶	۱۴۲
وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا	كهف/۴۷	۱۶۷
وَلَا يَظِلُّمُ رَبُّكَ أَحَدًا	كهف/۴۹	۶۷
قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا	طه/۱۱۴	۱۷۰
لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ	انبیاء/۲۲	۴۲
لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى	انبیاء/۲۸	۱۸۹
أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا ...	انبیاء/۳۰	۱۷۷
وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ...	انبیاء/۱۰۵	۱۶۹، ۱۷۱
وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتٍ حَمْلًا حَمْلَهَا	حج/۲	۱۷۸
وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ...	حج/۵	۹۹
الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ	مؤمنون/۱۱	۱۰۱
فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ	مؤمنون/۱۴	۹۱
ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ	مؤمنون/۱۶	۱۱۰
وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ	مؤمنون/۸۰	۱۲۶
حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ	مؤمنون/۹۹	۱۱۳
وَمِنْ ورائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ	مؤمنون/۱۰۰	۱۱۳
أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ	مؤمنون/۱۱۵	۹۹
تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ	نور/۳۱	۱۸۶
هَبَاءً مَنْثُورًا	فرقان/۲۳	۱۲۱
الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ	فرقان/۵۸	۶۴
تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ	نمل/۶۳	۸۱
وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا	نمل/۸۳	۱۶۷
وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادًا وَ هِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ	نمل/۸۸	۹۰، ۲۷
قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ ...	قصص/۷۹	۱۷۳

متن آیه	سوره/آیه	صفحه
وَقَالَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنَ آمَنَ وَ...	قصص/٨٠	١٧٣
كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ	قصص/٨٨	١٧٦
كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ	عنكبوت/٥٧	٧٣، ١٣٦، ١٥٨
أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ ...	روم/٨	١٧٤
هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ	روم/٢٧	١٠٤
هُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ	روم/٥٤	٧٥
مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بِعُثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ	لقمان/٢٨	١٢٧
أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ ...	لقمان/٢٩	١٧٤
إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ ...	لقمان/٣٤	١٦٩
وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ	سجده/٧	١٣٦
قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَيَّ رَبُّكُمْ ...	سجده/١١	١٤١
وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا	احزاب/٢٧	٦١
يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ	فاطر/١٥	٣١
إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ	فاطر/٢٨	١٧٢، ١٧٣
إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ ...	يس/١٢	١٥٤، ١٨٠
يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا	يس/٥٢	١١١
الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ ...	يس/٦٥	١١١
وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ	يس/٧٨	١١٠، ١٥٨
قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ	يس/٧٩	١٥٨
إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ	يس/٨٢	٦٦، ١١٩
سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ	صافات/١٥٩	٢٣
إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ	صافات/١٦٠	٢٣
وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ ...	ص/٢٧	٩٨
أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ ...	ص/٢٨	٩٨
نَعَمْ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ	ص/٤٤	١٨٧
يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ	زمر/١٦	١٩١
اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا	زمر/٤٢	١٤١

متن آیه	سوره/آیه	صفحه
هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ ... يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِيَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لَتَكُونُوا شُيُوخًا وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا ... وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَالِيهِ تَرْجَعُونَ	غافر/۶۷	۱۳۳، ۱۳۴
سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ ... أَلَّا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ... وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ فَلَمَّا أَسْفَوْا أَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَ جَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ ... هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا	فصلت/۲۱ فصلت/۵۳ فصلت/۵۴ شوری/۱۱ شوری/۲۰ زخرف/۵۵ جاثیه/۲۴ احقاف/۳ محمد/۱۹ ق/۳۳ ذاریات/۴۷ نجم/۱۴ قمر/۴۹ قمر/۵۲ قمر/۵۴ رحمان/۵ رحمان/۴۱ رحمان/۴۶ رحمان/۷۸ واقعه/۶۲ حدید/۳ حدید/۲۵ تغابن/۲ تحریم/۸	۱۰۳، ۱۰۴ ۹ ۳۱، ۵۵ ۹۲ ۱۹۲ ۵۹ ۹۷ ۱۷۵ ۱۱، ۱۹۲ ۱۸۶ ۱۷۷ ۱۲۷ ۷۳ ۱۸۰ ۱۹۲ ۷۳ ۱۷۹ ۱۷۲ ۷۵ ۱۱۰ ۹۱ ۱۰ ۱۴۹ ۱۹۱

متن آیه	سوره/آیه	صفحه
خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا	ملک/٢	٩٨، ١٠٢، ١٤٥
إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَنَرَاهُ قَرِيبًا	معارج/٦، ٧	١٤٢
كَذَلِكَ يَضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ	مدثر/٣١	٦٨
وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ	مدثر/٤٦	١٩٠
فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ	مدثر/٤٨	١٨٩، ١٩٠
أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَيَّ أَن تُسَوَّىٰ ...	قيامت/٣، ٤	١١٠
يُنَبِّئُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ	قيامت/١٣	١٥٤
هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا	دهر/١	١٥٨
فَأَمَّا مَن طَغَىٰ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا	نازعات/٣٧، ٣٨	١٩٢
فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ	نازعات/٣٩	١٩٢
وَأَمَّا مَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ	نازعات/٤٠	١٩٢
فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ	نازعات/٤١	١٩٢
قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ مِنْ أَىٰ شَيْءٍ خَلَقَهُ	عبس/١٧، ١٨	١٣٦
مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ	عبس/١٩	١٣٦
إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ	تكوير/١	١٧٥
وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ	تكوير/٢	١٧٨
وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ	تكوير/٣	١٧٨
وَإِذَا الْعُشُورُ عُطِّلَتْ	تكوير/٤	١٧٨
وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ	تكوير/٥	١٧٨
يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً	فجر/٢٧، ٢٨	١١٥
لَّا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ	ليل/١٥، ١٦	١٩٢
وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ	ضحى/٥	١٩١
لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ	تين/٤	٩٩
جَزَاءُ لَهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ...	بينه/٨	١٧٢
إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا	زلزال/١	١٨٠
وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا	زلزال/٢	١٨٠
وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا	زلزال/٣	١٨٠

متن آیه	سوره/آیه	صفحه
يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا وَالْعَصْرِ	زلزال / ۴	۱۸۰
قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ الصَّمَدُ	عصر / ۱	۱۴۳
	توحید / ۱	۴۴، ۴۶
	توحید / ۲	۴۷

فهرست احادیث

متن حدیث	صفحه
أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ	۷۱، ۷۲
إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ	۹
أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي	۱۵۹
بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضُ	۶۷
التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ	۱۸۵
الدُّنْيَا جَنَّةُ الْكُفَّارِ	۱۴۰
الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ	۱۵۱
عِلْمُهُ بِهَا قَبْلَ كَوْنِهَا كَعِلْمِهِ بِهَا بَعْدَ تَكْوِينِهَا	۵۰
فَهَبْنِي يَا إِلَهِي وَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ رَبِّي صَبَرْتُ عَلَى عَذَابِكَ فَكَيْفَ ...	۱۷۲
كُنْتُ كَثْرًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ	۱۵۸
لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ	۹۰
لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتَ الْأَفْلَاكَ	۱۷۰
مَا بَيْنَ أَحَدِكُمْ وَ بَيْنَ الْجَنَّةِ أَوْ النَّارِ إِلَّا الْمَوْتُ أَنْ يَنْزِلَ بِهِ	۱۴۲
مَا عِبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ	۳۵
مَا قُلْتُ وَ لَا مِنْ قَبْلِي مِثْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	۱۱

صفحه	متن حدیث
١٦٠	ما لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ
٥٣	مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ
١٤٣	مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ ثُمَّ إِنْ كَانَ مِنَ السُّعْدَاءِ فَيَكُونُ قَبْرُهُ ...
١٦٨	مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ بِشَرَطِهَا وَشُرُوطِهَا وَآتَا ...
٩١	نُسَخَةُ الْأَحَدِيَّةِ فِي اللَّاهُوتِ
١٥٧	وَأَمَّا الدُّورُ فَقَدْ سَكِنَتْ وَأَمَّا الْأَزْوَاجُ فَقَدْ نَكَحَتْ وَأَمَّا الْأَمْوَالُ ...
١٠	هُوَ نُورٌ لَا ظُلْمَةَ فِيهِ، هُوَ حَيَاتٌ لَا مَوْتَ فِيهِ، هُوَ عِلْمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ، هُوَ ...
٨٩	يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ

فهرست راهنما

آ

- آب حیات، ۱۱۷
- آتش حسرت، ۱۴۷
- آتش دوزخ، ۱۸۴، ۱۹۱
- آخرالزمان، ۱۵۷، ۱۷۱
- آدم^(ع)، ۹، ۱۱، ۱۲۷، ۱۹۳
- آل طاهرین^(ع)، ۱۹۰، ۱۹۳
- آیات انفسی، ۳۰
- آیات آفاقی، ۲۹

ا

- ائمه اطهار^(ع)، ۵۳، ۵۴، ۷۹، ۱۰۳، ۱۴۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۱
- ابراهیم^(ع)، ۱۲، ۱۹۳
- اَتم، ۲۵، ۲۷، ۱۷۵
- اجزاء اصلی، ۱۰۷، ۱۰۸
- اجزاء فرعی، ۱۰۷، ۱۰۸
- ادریس^(ع)، ۱۱
- ادعیۀ معتبره، ۱۷۲
- ارادۀ بسیط ذاتیه، ۴۴
- ارادۀ واحد، ۴۴
- ازت، ۱۷۵
- استحالة معدوم، ۱۰۹
- اسم اعظم، ۸۷
- اسماء الحسنی، ۸۷، ۸۸
- اسماء الہی، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۱۶۲
- اسماء حسنی، ۵۷
- اشراقیین، ۱۰۰، ۱۰۱
- اشرف کائنات، ۵۵
- اصحاف کھف، ۱۶۸
- اضطراب السرّ، ۱۸۷
- اضلال ابتدایی، ۶۸
- اضلال کیفری، ۶۹
- اعاده معدوم، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۱
- اعراف، ۸۹، ۱۰۱، ۱۴۷، ۱۴۸

اعضاء ثابتة، ١٠٩	بدن عنصري، ١٠٢، ١٠٣، ١١١
اعوان ملك الموت، ١٤١	بدن مثالي، ١٢٠، ١٢١
الحاد، ٩٧	بسيط الحقيقه، ٥٣
الكترون ها، ١٧٨	بهشت، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ١٠٢، ١٠٤، ١٢٠، ١٣٨، ١٤٣، ١٥١، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٨٥، ١٨٦
الواح سماويه، ٥٧، ٥٩	بين الامرين، ٧١، ٧٢، ٢٠٣
امّ صغرى، ١٣٣	
امّ كبرى، ١٣٣	
اموات، ١٣٤، ١٤٦، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٦	پ
امير المؤمنين ^(ع) ، ٧٣، ٧٩، ٨٧، ٩٢، ١١١، ١١٤، ١٣٨	پردۀ سينما، ١٨٠
انبساط و اتّساع جهان، ١٧٨	
انبيا ^(ع) ، ١٠، ١١، ٥٤، ٥٩، ٩١، ٩٢، ٩٤، ٩٨، ١٠٠، ١٠٣، ١١٥، ١٤٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٧٧، ١٨٣، ١٨٦	ت
انسان كامل، ٩٠، ٩١، ١٦١	تبدیل سیئات، ١٥٥
اوصيا ^(ع) ، ١٠، ١١، ١٢، ٩١، ١٢٢، ١٣١، ١٧١، ١٨٣	تجسم باطن اعمال، ١٥١
١٨٦، ١٨٩	تخت جمشيد، ١٧٩
اوليا، ١٠، ١٢، ٥٩، ٩١، ٩٢، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٣٩	تناسخ، ١١٩، ١٢١
١٥٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٨٩	توبۀ حضرات انبياء، ١٨٧
اهرام مصر، ١٧٩	توبۀ مقربين، ١٨٦
اهل اعراف، ١٥٠	توبۀ موحدين، ١٨٦
اهل بيت ^(ع) ، ١٤١، ١٦٧	توبۀ نصوح، ١٥٥، ١٨٥، ١٩٣
اهل عراق، ١٦٧	توقيعات شريفۀ، ١٧٠
اهل قبور، ١٥٥	توقيت، ١٦٨
اهوال مرگ، ١٤٢	ث
	ثبات شخصيت، ١٠٩
ب	ج
باطن اعمال، ١٣١، ١٥١	جان كندن، ١٣٩، ١٧٩
باقر، ٣٧، ٤٧	جبر تخلفی، ٧٠
بداء، ٥٧، ٥٨، ٥٩	جبر تعينی، ٧٠
بدن اصلي، ١٢٠، ١٢١	جبر جزئی، ٧٠، ٧١
	جبر کلی، ٧٠

- جبروت، ۱۸، ۱۳۹
 جزء لایتجزا، ۲۴، ۲۵، ۲۶
 جسد عنصری، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۱
 جنگ جمل، ۴۱
 جوهر اصلی، ۱۴۹، ۱۵۰
 جوهر بدن، ۱۰۷، ۱۰۸
 جوهر عاقل، ۲۱
 جوهر فرد، ۲۵
 جوهر مجرد، ۱۱۴، ۱۲۶
- ح
- حافظه، ۸۲، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۷۹، ۱۸۱
 حبیب خدا(ص)، ۱۱، ۱۹۳
 حجت بن الحسن العسکری(ع)، ۱۶۹
 حجرة رسوم، ۱۱
 حرکت جوهری، ۲۷
 حسین بن علی(ع)، ۱۰۵
 حشر اجساد، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۰
 حشر اصغر، ۱۶۷
 حشر اکبر، ۱۶۷، ۱۶۸
 حشر خاص، ۱۶۶، ۱۶۷
 حشر عام، ۱۶۷
 حضرت امیر(ع)، ۴۱، ۴۶، ۵۳، ۸۲، ۸۷، ۸۹، ۹۲
 حضرت رضا(ع)، ۳۷، ۱۶۸
 حضرت صادق(ع)، ۱۳۹، ۱۶۷، ۱۸۰
 حضرت علی(ع)، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۸۴
 حضرت قائم(ع)، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱
 حضرت محمد(ص)، ۱۱۵
 حق الناس، ۱۴۰، ۱۸۳
 حق یقین، ۱۶۱
 حقوق واجبی، ۱۴۰
- خ
- خاتم الانبیاء(ص)، ۵۰، ۵۷، ۱۸۷، ۱۹۱
 ختمی مرتبت(ص)، ۷۹، ۱۰۴
 خزینة حافظه، ۱۲۴، ۱۲۵
 خزینه خیال، ۱۲۵
- د
- دانشمندان طبیعی، ۱۰۰
 دانشمندان غرب، ۱۷۷
 داود(ع)، ۹۰
 دعای صباح، ۸۹
 دفتر حساب، ۱۵۲
 دهریه، ۹۷
- ر
- رادیواکتیو، ۱۲۸
 رادیوم، ۱۲۸
 راسخون در علم، ۴۱
 رجعت، ۱۲۱، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸
 رسول اکرم(ص)، ۱۱، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۸۷، ۱۱۴، ۱۴۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۹۰
 ۱۹۲
 رضا(ع)، ۷۷
- حکماء، ۱۳۷
 حکمای اسلامی، ۱۷
 حکمای الهی، ۱۰۰
 حکمای طبیعی، ۱۰۰
 حلول، ۷۸، ۸۰
 ، ۱۲۲
 حواس باطنی، ۱۶، ۸۱

ط

طعام غیبی، ۸۹
طی الارض، ۱۳۱

ع

عالم ارواح، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۵۸، ۱۵۹
عالم امر، ۶۵، ۱۲۹
عالم جیروت، ۱۸
عالم ذرّ، ۱۱۸
عالم عقول مجردّه، ۱۲۵
عالم لاهوت، ۱۸
عالم مجردات، ۱۰۰، ۱۴۹
عالم ملکوت، ۱۸، ۱۲۶
عالم ناسوت، ۱۸
عربستان، ۱۷۶
عرش، ۴۳، ۱۲۷
عزیر، ۱۶۶، ۱۶۸
عقل باطنی، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۷۳
عقل سلیم، ۴۰، ۹۷
عقل عملی، ۱۲۳
عقل فَعّال، ۱۲۹
عقل مستفاد، ۲۰
عقل نظری، ۱۲۳
علت موازنه، ۷۲
علت نخستین، ۲۴، ۲۵، ۲۷
علم اجمالی، ۵۲، ۵۳
علم بلامعلوم، ۵۰
علم تفصیلی، ۵۲، ۵۳
علم خَلّاق خدا، ۱۱۹
علم لدّنی، ۳۵، ۹۱
علوم تجربی، ۲۷

روح ملکوتی، ۱۲۶، ۱۲۷
رؤیا، ۱۳۰، ۱۴۴
ریاضات، ۱۳۷، ۱۶۲

ز

زندقه، ۹۷، ۱۰۳
زیبای مطلق، ۲۳
زین العابدین (ع)، ۴۷

س

سرنوشت، ۷۴، ۱۴۶، ۱۷۸
سلسله صعود، ۶۰
سلسله نزول، ۶۰
سؤال قبر، ۱۴۶
سیر سماوی، ۱۳۱
سیر عقبات، ۱۴۶
سینما، ۱۷۹

ش

شِعْرای یمانی، ۱۷۶
شهود بی حجاب، ۱۵۹
شیطان، ۱۸۴

ص

صحایف قدریه، ۵۷
صور معقولات، ۱۱۶
صور و اصوات ملکوتی، ۱۳۰
صورت باطنی اعمال، ۱۵۱

ض

ضبط صوت، ۱۷۹، ۱۸۰

- عناصر شیمیایی، ۱۰۷، ۱۲۸
عناصر نورپاش، ۱۲۸
عنصر فرد، ۲۶
عوالم وجود، ۱۷، ۱۸، ۶۵
عیسی (ع)، ۷۸، ۱۷۰، ۱۹۳
عین الیقین، ۴۶، ۱۶۲
- غ
- غالین، ۱۷۱
- ف
- فاعل بالتجلی، ۵۲، ۵۳
فاعل مختار، ۲۴، ۶۳، ۱۱۱
فاعل موجب، ۲۴
فَزَع اکبر، ۱۹۳
فشار قبر، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰
فلاسفه، ۲۴، ۲۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲،
۱۱۳، ۱۱۹
فواکه بهشت، ۱۶۳
- ق
- قابض الارواح، ۱۴۰، ۱۴۱
قالب اصلی، ۱۳۱
قالب جسمانی، ۱۴۸
قالب مثالی، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۶،
۱۴۸
قالب ملکوتی، ۱۴۸
قبر، ۱۰۲، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۶
قبر اصلی، ۱۴۶
قبر ظاهری، ۱۴۶
قبض روح، ۱۴۰، ۱۴۱
- قضا و قدر اختیاری، ۷۳، ۷۴
قضا و قدر حتمی، ۷۳، ۷۴
قوای خلاقه روح علوی، ۱۲۹
قوه اختیار، ۱۲۵
قوه متصرفه، ۱۲۴، ۱۲۵
قوس صعود، ۲۱
قوس نزول، ۲۱
- ک
- کمال لذت، ۱۷۲
- ک
- کتاب محو و اثبات، ۵۷
کتاب سماوی، ۶۶
کتاب مُضَلَّه، ۱۵۳
کربن، ۱۷۵
کلام تکوینی، ۶۵
کلام خدا، ۶۴، ۶۵
کلام لفظی، ۶۴، ۶۵
کلام نفسی، ۶۴
کلسیم، ۱۸۸
کوره صور، ۱۱
کهکشان‌ها، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷
- گ
- گورستان، ۱۵۵
گوش باطن، ۱۳۰
- ل
- لامپ الکتریکی، ۱۷۵
لباس ملکوتی یا اعرافی و یا جنتی، ۱۴۸

- لذات اخروی، ۱۵۱
لذت تماشاى صورت قابض الارواح، ۱۴۱
لقاء حق، ۱۶۲، ۱۶۳
لقاء الله، ۱۴۱، ۱۴۲
لوح قضا، ۷۴
لوح محو و اثبات، ۵۸
- م
- مادیون، ۲۵، ۸۲
متصوفه، ۷۹
متفلسفه، ۷۹
متنعمین، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۱
مجردات، ۱۸، ۱۹، ۴۹، ۱۱۸، ۱۴۹
محبوسین، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰
مستضعفین، ۱۴۶، ۱۶۴
مسخ، ۱۲۰، ۱۲۱
مسیح^(ع)، ۹۱
مسیحیان، ۹۱
مشائیین، ۱۰۰
مظهر اعلاى اسماء، ۱۶۱
مظهر صفات، ۶۰، ۸۹، ۹۰، ۹۱
معتزله، ۱۸۹
معدوم خاص، ۵۰
معدوم مطلق، ۵۰
معرفت شهودی، ۱۶۱
معرفت کشفی یا وصالی، ۱۶۱
معصومین^(ع)، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۶۳
مقام اعراف، ۱۴۷
مقام سدره المنتهی، ۱۲۷
مقام سؤال و جواب، ۱۴۶
- مقام وصال، ۱۶۳
ملاحظه فلاسفه، ۹۷
ملائکه رحمت، ۱۴۱
ملائکه غضب، ۱۴۱
ملحد، ۳۴، ۱۰۶
ملحدان، ۱۰۵
ملک الموت، ۱۴۰
ملکوت اعلا، ۵۹
منظومه‌های شمسی، ۱۷۴
موالید ثلاثه، ۶۷، ۱۲۷
موت ارادی، ۱۳۵، ۱۳۷
موت طبیعی، ۱۳۵، ۱۳۷
موت کلی، ۱۳۴
موحد کامل، ۱۴۹
موحد ناقص، ۱۴۹
موسی^(ع)، ۵۹، ۸۲، ۱۹۳
مولای متقیان^(ع)، ۹۱، ۱۵۷
- ن
- ناسوت، ۱۸
نور وحدت بسیط، ۴۶
نیروی جاذبه، ۸۲
- و
- وادی ایمن، ۱۶۸
وحدت حقیقی، ۴۰، ۴۱
وحدت حقیقی حقه، ۴۱
وحدت حقیقی غیر حقه، ۴۱
وصال، ۹، ۵۵، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۴۴، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۷۲
ولایت مطلقه، ۹
ولی عصر^(ع)، ۱۲۲

ه	هیلای جسم، ۲۸	هارون ^(ع) ، ۵۹
	هیلای، ۷۷، ۸۰	هلیوم، ۱۷۵، ۱۷۶
ی	یوسف ^(ع) ، ۱۷۰	هور قلیایی، ۱۰۲، ۱۰۳
	یهود، ۱۱۵	هیدروژن، ۱۷۵، ۱۷۶

گزیده منابع و مآخذ

- ۱- قرآن
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- آغاز و انجام
- ۴- احیاء علوم الدین
- ۵- اخلاق ناصری
- ۶- اسرار عبادت
- ۷- اسفار جلد ۱ و ۲
- ۸- اسماء الهی با شرح آن
- ۹- اصول اساسی روانشناسی
- ۱۰- اصول کافی
- ۱۱- انسان کامل
- ۱۲- انوار الحکمه
- ۱۳- الایقاظ
- ۱۴- البراهین
- ۱۵- بحار الانوار
- ۱۶- بهارستان جامی و رسائل
- حضرت علی^(ع)
- خواجه نصیرالدین طوسی با تعلیقات آیت الله حسن زاده آملی
- امام محمد غزالی
- خواجه نصیر الدین طوسی
- آیت الله جوادی آملی
- نگارش جواد مصلح
- بانو مجتهدده امین
- حسین کاظم زاده ایرانشهر
- محمد بن یعقوب کلینی
- عز الدین نَسَفی
- مولی محسن فیض کاشانی
- شیخ حرّ عاملی
- فخر الدین رازی
- علامه محمد باقر مجلسی
- عبد الرحمان جامی

- ۱۷- تجرید الاعتقاد خواجه نصیر الدین طوسی
- ۱۸- تحفه الاولیاء محمد علی نحوی اردکانی
- ۱۹- تذکره الاولیاء شیخ فرید الدین عطار
- ۲۰- تفسیر کشف الاسرار رشید الدین ابوالفضل مِیبدی
- ۲۱- تفسیر المیزان علامه محمد حسین طباطبائی
- ۲۲- تفسیر قرآن منسوب به امام حسن عسگری
- ۲۳- توحید صدوق شیخ صدوق
- ۲۴- الاوبه الی التوبه آیت الله حسن زاده آملی
- ۲۵- حق الیقین علامه محمد باقر مجلسی
- ۲۶- حق الیقین سید عبد الله شُرّ
- ۲۷- حکمه الاشراق شهاب الدین یحیی سهروردی
- ۲۸- الحکمه المتعالیه صدر الدین محمد شیرازی
- ۲۹- رسائل الرشرف المرتضی علی بن الحسین علم الهدی
- ۳۰- رساله قشیریه ابوالقاسم قشیری
- ۳۱- زندگانی امام محمد باقر^(ع) حسین عماد زاده
- ۳۲- سیر و سلوک در روش اولیاء بانو مجتهدہ امین
- ۳۳- شرح توحید صدوق قاضی سعید قمی
- ۳۴- شرح رساله المشاعر صدرا به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی
- ۳۵- شرح الزبارة شیخ احمد احسائی
- ۳۶- شیعہ در اسلام علامه محمد حسین طباطبائی
- ۳۷- الشواهد الربوبیه ملا صدرا
- ۳۸- علم کلام احمد صفائی
- ۳۹- علم الیقین مولی محسن فیض کاشانی
- ۴۰- علم کلی مهدی حائری یزدی

- ۴۱- عین الیقین مولی محسن فیض کاشانی
- ۴۲- قرآن در اسلام علامه محمد حسین طباطبایی
- ۴۳- کشف المحجوب علی بن عثمان هجویری
- ۴۴- کشف المراد علامه حلی با ترجمه ابوالحسن شعرانی
- ۴۵- گزیده حق الیقین علامه محمد باقر مجلسی
- ۴۶- گفتار فلسفی محمد تقی فلسفی
- ۴۷- گناهان کبیره آیت الله دستغیب شیرازی
- ۴۸- گوهر مراد عبد الرزاق لاهیجی
- ۴۹- المبدأ و المعاد ملا صدرا با تصحیح جلال الدین آشتیانی
- ۵۰- المبدأ و المعاد ملا صدرا با ترجمه عبدالله نورانی
- ۵۱- مجمع البیان ابوعلی فضل بن الحسن الطبرسی
- ۵۲- مجموعه رسائل و مقالات فلسفی علامه رفیعی قزوینی
- ۵۳- محیی الدین عربی محسن جهانگیری
- ۵۴- مرصاد العباد نجم الدین رازی
- ۵۵- مصباح الشریعه حضرت امام جعفر صادق^(ع)
- ۵۶- المصباح الکفعمی تقی الدین العاملی الکفعمی
- ۵۷- مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه عز الدین محمود کاشانی
- ۵۸- معاد از نظر علم روز علی اکبر قرشی
- ۵۹- معاد از نظر جسم و روح محمد تقی فلسفی
- ۶۰- معراج السعاده مولی احمد نراقی
- ۶۱- معرفت نفس آیت الله حسن زاده آملی
- ۶۲- مقامات معنوی محسن بینا
- ۶۳- المقصد الاسنی فی شرح الاسماء الحسنی امام محمد غزالی
- ۶۴- مناقب محیی الدین عربی با شرح سید صالح موسوی

