
نام کتاب : اتحاد عاقل به معقول

تعداد جلد : 0

جلد :

تعداد صفحه : 57

موضوع سند :

ناشر :

محل نشر :

نام کتاب : اتحاد عاقل به معقول

مجموعه

علوم و معارف اسلامی

اتحاد عاقل به معقول

سید ابوالحسن رفیعی قزوینی

مقدمه و تعلیقات

حسن حسن زاده آملی

مرکز انتشارات علمی و فرهنگی

چاپ اول 1361

چاپ دوم 1362

مرکز انتشارات علمی و فرهنگی

وابسته به

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

ده هزار نسخه از این کتاب در سال 1362 در چاپخانه مرکز انتشارات علمی و فرهنگی چاپ شد

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

صفحه : 1

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين

یکی از امهات مسائل مهم حکمت متعالیه که فهم اسرار بسیاری از اصول عقائد حقه محمدیه (ص) بر فهم آن مبتنی است، و استنباط کثیری از نتایج علمی در مسیر تکامل انسانی و سلوک معارف قرآنی متفرع بر آنست، مسأله اتحاد عاقل و معقول است. تنی چند از اساتید بزرگوارم رضوان الله تعالی علیهم در بیان این موضوع گرانقدر، مقالاتی بلند و ارزشمند که هر يك خود رساله ای موجز و مفید است نوشته اند که همه آنها در تصرف این کمترین محفوظ است و برخی از آنها به خط مبارک خود آن بزرگان است، از آن جمله همین رساله اتحاد عاقل به معقول به قلم وزین و رصین علامه آیه الله حاج میرزا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی رفع الله تعالی درجاته است که با ضمیمه تعلیقات این جانب حسن حسن زاده آملی بر آن، به حضور ارباب کمال اهدا می گردد

آیه الله علامه رفیعی نابغه ایست که در علوم عقلیه و نقلیه از مفاخر امامیه و از اعظام شیعه است. و در این

عصر از بزرگترین صفحه : 2

استادان حکمت متعالیه در حوزه های علمیه اسلامی بشمار می رفته است. آنجناب در حدت ذکا و قوت حافظه، و حسن و لطف تقریر، و جودت و فصاحت گفتار، و حلاوت و سلاست بیان، زبان زد خواص بوده است. و به ویژه در تعبیر و تفسیر آرا و افکار ملاصدرا و حل معضلات اسفار تبحر و تمهیری شگفت داشت. در سال 1315 هق، در شهرستان قزوین از بین علم و تقوی قدم به عرصه وجود نهاد و دیده به چهره جهان گشود، و در تحت مراقبت و تربیت والد ماجدش در قزوین به تحصیل کتب مقدماتی متداول در میان طلاب علوم پرداخت، و پس از آن به قصد عزیمت تهران و قم، اقامت قزوین را ترک گفت و در محضر مبارک آیات علم و اعلام دین : آقا میرزا حسن کرمانشاهی، و آقا میرزا هاشم اشکوری، و حاج فاضل تهرانی و میرزا محمود رضوان قمی، و آقا سید محمد تنکابنی، و آقا شیخ محمد رضای نوری، و آقا شیخ علی رشتی، و آقا میرزا ابراهیم زنجانی، و حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، قدس الله اسرارهم به مقامات شامخه و معارج و

مدارج عالیله نائل آمد . معظم له مثل فارابی و مفید , موجزنویس بود , و مؤلفاتی چند در معقول و منقول دارد و برخی از آنها به طبع رسیده است , از آن جمله همین رساله و جیز و عزیز در اتحاد عاقل به معقول است که به مناسبت [جشن چهارصدمین سال تولد صدرالمتألهین در کلکته] نگاشته است .

فیلسوف بزرگ الهی و فقیه بنام اسلامی آیه الله علامه رفیعی قدس سره العزیز در تهران در غره محرم هزار و سیصد و نود و شش هجری قمری علی هاجرها آلاف التحیه والسلام ندای حق را لبیک گفت و به خطاب یا ایتهای النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی

صفحه : 3

مخاطب شد , و پیکر شریفش به ارض قدس قم که هنالك الولایه لله الحق , انتقال و در مسجد بالا سر حرم مطهر حضرت سنی فاطمه معصومه بنت باب الحوانج الی الله موسی بن جعفر علیهم السلام به خاک سپرده شد . اعلی الله تعالی مقاماته القدسیه , و افاض علینا من برکات انفاسه النفیسه سه شنبه یازدهم شوال المکرم 1401 هـ مطابق بیستم مرداد ماه 1360 هـ

حسن حسن زاده آملی

صفحه : 4

صفحه : 5

رساله در بیان اتحاد عاقل به معقول

بسم الله الرحمن الرحیم

این مطلب که اتحاد عاقل به معقول است (1) یکی از مطالب بسیار مهم فن اعلا یعنی علم آلهی و مافوق الطبیعه می باشد که خیلی دانایان مثل شیخ الرئیس ابن سینا نیز قصور از درک آن داشته (2) و از همین جهت انکار بلیغ بر قائلین آن داشته اند .

از متأخرین حکیم سبزواری (3) با اینکه بارع در فن است در فهم آن و تمامیت برهان بر آن اضطراب در کلمات خود نمودار کرده . ابتکار این موضوع و تصحیح علمی آنرا قبل از اسلام از مردی به نام فرفور یوس که از بزرگترین شاگردان صاحب اثولوجیا : ارسطو , است (4) می دانند و در دوره اسلام صدرالمتألهین شیرازی عقیده بر این دارد که افاضه و الهام این مطلب بر او شده است و چنین می نماید که پیش از او کسی از محققین به غور این امر نرسیده است . لکن حق این است که صفحه : 6

مسئله اتحاد عاقل به معقول در کتب عرفان مثل مصباح الانس و نظیر آن مورد توجه بوده است (5) و هم در بعضی اشعار جلال الدین بلخی اشارتی در این باب دارد بلکه صریحا در آن مندرج است (6) . بلی بسط کلام و تحقیق وافی و اقامه برهان در باب اتحاد عاقل و معقول از خصائص مرحوم صدرالمتألهین است , و ناچار قبل از ذکر برهان بر مقصود , تصویر اتحاد عاقل به معقول را به نماییم و توضیحاتی در اطراف آن ذکر کنیم و تمام این امور را در سه فصل بیان کنیم :

فصل اول :

باید دانست که مراد از معقول آن امریست که مورد ادراک عقلی قرار گرفته است , مثل تعقل و ادراک حقیقت انسان یا تعقل حقیقت حیوان , لیکن حقیقتی که ادراک عقلی تعلق به آن دارد معقول بالعرض است نه معقول بالذات , زیرا که معقول بالذات آنست که موجود به وجود عقلی باشد و وجودی غیر این وجود نداشته باشد چنانکه توضیح آن در فصل دیگر خواهد آمد . و در این مقام همینقدر باید دانست که مراد از اتحاد عاقل به معقول بالعرض نیست که اشیای خارجه از عالم نفس و بیرون از صقع قوه عاقله می باشند زیرا که هیچ عاقلی نمی گوید که جوهر عاقل با انسان و فلک و ملک و حیوان که در خارج از نفس وجود دارند یکی می باشند (7) و این در نهایت ظهور است بلکه مراد اتحاد عاقل به چیز نیست که در صقع وجود نفس وجود دارد و اعتبار وجود و

صفحه : 7

هستی او در خارج از عالم نفس نیست و آن معقول بالذات است . فصل دوم در بیان تشریح حقیقت معقول بالذات

(8) :

بدانکه نفس ناطقه در علم و ادراک حقائقی که از ذات خود بیرون می باشند محتاج است به صورتی و مثالی از آن حقائق که آن صورت با حقائق خارجه در ماهیت یکی باشند و در وجود و هستی مغایر و مخالف , و آن صورت را علم و صورت علمیه و معقول بالذات گویند و اشیای خارجه به توسط آن صورت , معلوم نفس و حاضر در عالم نفس هستند و بدون توسط آن صورت ربطی و اتصالی به نفس ندارند . ولیکن آن صورت علمیه

معقول، بخودی خود بدون واسطه چیز دیگر در نزد نفس حاضر و متمثل است و مثل خود نفس عاقله مجرد و غیر محسوس است و قائم به ماده و جسم نیست و وجودی غیر وجود ارتباطی و اتصالی به جوهر نفس ندارد. و از این جهت است که گویند صورت علمیه که معقول بالذات است، وجود واقعی آن همان وجود اوست برای نفس (9)، یعنی هرگز اضافه و اتصال آن به نفس از وجودش زائل نخواهد شد بلکه اگر اضافه آن صورت معقوله علمیه وقتی از نفس قطع و زائل شود وجود واقعی آن هم محو و باطل خواهد شد نه اینکه خود صورت باشد و اضافه به نفس نداشته باشد. خلاصه چنین صورتی که از اشیای خارجی منعکس به جوهر نفس می شود و منشأ انکشاف

صفحه : 8

و معلومیت آنها می گردد همان معقول بالذات است که در فصل اول اشاره کردیم.

فصل سوم در اقسام اتحاد بین دو شیء و تصور آن (10) :

بدانکه اتحاد چیزی با چیز دیگر سه قسم است، آن دو قسم آن ممکن و یک قسم دیگر محال و ممتنع است. قسم اول اتحاد معانی و مفاهیم مختلفه در موجودیت و هستی است به این معنی که دو شیء یا چند شیء که از حیث معنی و تصور با هم فرق دارند در مقام هستی و تحقق به یک وجود و تحقق موجود باشند، و تفاوت آنها فقط از لحاظ تصور باشد که هر یک را بتوان جدا از دیگری تصور کرد و این قسم از اتحاد ممکن و وقوع هم دارد مانند اتحاد جنس و فصل در وجود نوع که به یک وجود موجودند و تفاوت در معنی و مفهوم دارند همچون معنی حیوان و ناطق که در مقام وجود یک وجود دارند که آن وجود انسان است و در معنی از هم جدا می باشند، و مثل صفات کمالیه حضرت حق جلت اسمانه که عین ذات باری تعالی می باشند، مثل علم و قدرت و حیات که از لحاظ مفهوم مختلف ولی همه موجود به یک وجود احدی الهی هستند (11) که می توانیم بگوئیم باری تعالی عین علم و عین قدرت و حیات می باشد. قسم دوم اتحاد دو شیء موجود که در عرض هم واقع هستند مثل اتحاد زید و عمرو، یا اتحاد نار و ماء، و نظیر این اشیا، و

صفحه : 9

بدیهی است که این قسم از اتحاد محال است و بیان لازم ندارد، چنانکه شیخ الرئیس در ابطال آن اطاله کلام قائل شده و در اشارات توضیح بدیهی را فرموده است.

قسم سوم اتحاد دو امر که در طول هم قرار دارند به این معنی که یکی ناقص در هستی و آن دیگر، صورت کمالیه آن ناقص است که بواسطه آن استکمال بیابد و رفع نقص از او بشود و از قوه به فعل خارج گردد، مثل اینکه طفل جوان شود و جاهل عالم گردد و عاجز توانا و قادر شود. خلاصه آنچه را که استکمال و ترقی گویند از قسم سوم است و این قسم هم ممکن و وجود خارجی دارد. و بدانکه اتحاد عاقل به معقول از این قسم است چنانکه معلوم خواهد شد.

بعد از تمهید مطالب گذشته گوئیم: حق در این مساله با کسانی است که اتحاد عاقل به معقول را در تعقل حقائق اشیا قائل هستند و برهان بر آن این است که عاقل و معقول دو امر اضافی و به عبارت دیگر متضایفین هستند یعنی هر یک از مفهوم عاقل و معقول در وجود خارجی و وجود ذهنی با هم هستند (12). در خارج وجود عاقل با وجود معقول در یک درجه باید اعتبار بشوند و از هم تفکیک نمی شوند. در ذهن هم تصور معنی عاقل و معنی معقول در یک مرتبه و یک رتبه خواهند بود و هرگاه عاقل بالفعل عاقل باشد معقول آن هم بالفعل معقول خواهد بود، و هرگاه عاقل بالقوه باشد معقول هم بالقوه خواهد

صفحه : 10

بود، زیرا که تضایف برابری دو طرف اضافه را اقتضا کند و این بسیار واضح است. پس هرگاه نفس مطابق حکم فصل دوم در تعقل حقیقتی، صورت علمیه را که معقول بالذات است در خود پدید آورد بدون شك علم و معقول او بالفعل معقول است و نورانیت و درخشندگی علم از قوه به فعل آمده است و باید عاقل هم عاقل بالفعل باشد چنانکه دانستی، و در این صورت اگر علم و تعقل و معقول بالفعل عرض باشد و از ذات عاقل جدا باشد چنانکه هر عرضی از ذات معروض جدا است به ضرورت عقل در مرتبه متأخره از وجود عاقل خواهد بود زیرا که حکم عرض همین است و ذات عاقل در مرتبه مقدمه بر معقول خواهد بود، آنوقت گوئیم عاقل بالقوه به چه سبب از قوه به فعل خارج شده و کدام سبب عاقلیت او را فعلیت بخشید و با کدام چشم باطن معقول را نگریم؟ (13)

و اگر همین صورت معقوله را که عرض گرفتند او را سبب عاقلیت بالفعل نفس بدانند (14) و جهت استکمال جوهری نفس بشمارند، گوئیم هرگز عرض که مقام آن بعد از مقام جوهر است مکمل جوهر و جهت فعلیت جوهریت او نخواهد بود زیرا که عرض وقتی عارض جوهر می شود که ذات جوهر از هر جهت در جوهریت

خود تمام باشد و سیر کمالی خود را در جوهریت ممکن نیست از عرض بگیرد و استفاده کند , پس

صفحه : 11

عاقل در قوه عاقلیت باقی مانده است در صورتی که معقول همین عاقل , معقول بالفعل است و این محال است که يك طرف اضافه از قوه به فعل آمده باشد و طرف دیگر در همان حد سابق خود که قوه صرف بود باقی بماند چنانکه قبلا بیان کردیم . پس ناچار صورت معقوله را عرض و عارض به جوهر نفس نتوان دانست بلکه بایست صورت معقوله را که معقول بالفعل است مرتبه کمال جوهریت عقلی نفس بدانیم که به همین صورت معقوله , عاقل بالقوه عاقل بالفعل گردد و چشم بینش و دانش عقلی نفس خود صورت معقوله باشد (15) , و اینجاست که عاقل عین معقول و عین عقل و تعقل است یعنی علم که صورت عقلیه و معقول بالذات است هم معقول است , و هم چشم عقلی نفس است , و هم حیثیت نوریه ادراک است . (16) پس مدرک و مدرک و ادراک یکی است (17) و این سخن در نهایت عظمت و متانت است .

و به همین بیان محقق گردد که انسان با مدرکات خود محسوس شود (18) و نوری که در گوهر انسانیت است که از ذات او جدا نیست و از بهائم جدا گردیده همین معقولات اوست که با گوهر ذات انسان سرشته است و او را از بهائم در جوهر و گوهر جدا نموده است .

و تعجب از شیخ الرئیس است که اتحاد را منحصر در دو قسم اول نموده و متوجه به قسم سوم که مبنای این

کلام

صفحه : 12

حقیقت انتظام است نگردیده .

و هم عجب از حکیم سبزواری حاج ملا هادی مرحوم دارم که برهان تضایف را بر اتحاد عاقل به معقول ناتمام دانسته است , و هم تصویر مطلب را کما ینبغی نفرموده با اینکه برهان تضایف به تقریری که کردیم در نهایت قوت و صحت و متانت است و به هیچ وجه مورد خدشه و نظر نیست . خطابه

:

نفس نوریست مجرد از ماده (19) وحی است به حیات معنویه (20) چنانکه شیخ الاشراق نفس را نور اسفهب نامیده و عقل را نور قاهر خوانده است , و علم عقلانی هم نوریست مجرد چنانکه در محل خود هم تجرد نفس و هم تجرد صورت معقوله و ادراک عقلی به برهان پیوسته است . خلاصه چون عاقل و معقول هر دو از سنخ نور معنوی هستند وقتی که بهم برسند امتیاز و جدائی از بین آنها برود و هر دو یکی شوند همچنانکه در دو نور حسی ظاهری این مطلب هویدا است که چون دو چراغ در يك مکان گذارند (21) جسم و ماده چراغ تا آنجا که بونی از ماده باقی است دو چیز جدا هستند و به محض اینکه از چراغ و جسم آن عبور کنیم و شعاع هر دو را بنگریم محال است دونیت و مغایرت بین دو شعاع تصور کنیم . و این سخنها عمق دیگری دارد که مجال و حال

صفحه : 13

برای بیان آن باقی نیست . و بدانند که تحقیق این مطلب نفیس بطوریکه در این مختصر بیان شد در هیچ کتابی نخواهند یافت , و الحمدلله علی انعامه و افضاله .

صفحه : 14

صفحه : 15

بسم الله الرحمن الرحيم الحمدلله رب العالمين

تعليقه 1

قوله قدس سره] : (این مطلب که اتحاد عاقل به معقول است) [جناب استاد روحی له الفداء در این رساله گرانقدر , اتحاد عاقل به معقول را به برهان تضایف بین نفس ناطقه عاقله و صورت معقوله مبرهن فرموده است . و در آخر این رساله آنجا که گفته است] (پس مدرک و مدرک و ادراک یکی است) [اشارت فرمود که همین برهان در اتحاد حاس به محسوس و متخیل به متخیل و واهمه به متوهم نیز جاری است که اتحاد مدرک به مدرک است مطلقا , اعم از اینکه مدرک عقل باشد یا غیر آن , و مدرک معقول باشد یا غیر آن . و بدانکه صدرالمتألهین در اتحاد مدرک به مدرک از راه تضایف فقط در صورت معقوله پیش آمده است و در کتابهای خود تصریح فرموده است که این برهان تضایف در سایر ادراکات نیز جاری است چنانکه در مشاعر (1) فرموده است : و هذا البرهان جار فی سائر الادراکات الوهمیه و الخیالیه و الحسیه , الخ . و در فصل هفتم طرف اول مرحله دهم اسفار فرمود : الصوره المعقوله من الشیء المجرده عن الماده سواء كان تجردا بتجرید مجرد اياها عن الماده ام بحسب

پاورقی :

1 رساله المشاعر (چاپ سنگی) ص 81

صفحه : 16

الفطره فهی معقوله بالفعل سواء عقلها عاقل من خارج أم لا (ص 278 ج 1) . ولی جناب استاد چنان که گفته ایم از راه تضایف بین نفس ناطقه عاقله و صورت معقوله پیش آمده است لذا در آخر رساله فرمود : تحقیق این مطلب نفیس بطوریکه در این مختصر بیان شد در هیچ کتابی نخواهند یافت . فتبصر

تعلیقه 2

قوله قدس سره] : (خیلی دانایان مثل شیخ الرئیس ابن سینا نیز قصور از درک آن داشته) [شیخ رئیس در چند کتابش اتحاد عاقل به معقول را رد کرده است ، در فصل ششم مقاله پنجم فن سادس طبیعیات شفا (2) در رد اتحاد عاقل به معقول گوید : و ما یقال من ان ذات النفس تصیر هی المعقولات فهو من جمله ما یتحیل عندی فانی لست أفهم قولهم ان شینا یصیر شینا آخر و لا عقل ان ذلك کیف یکون . و نیز از فصل هفتم تا فصل دوازدهم نمط هفتم اشارات در ابطال اتحاد عاقل به معقول حرف زد و در اتحاد دچار به معنایی شده است که قائل به اتحاد عاقل به معقول ، آن اتحاد را نمی گوید چنانکه در قسم دوم فصل سوم همین رساله بیان خواهد شد . لکن از این استنکار به استبصار عدول کرده است و در چند جای فصل هفتم مقاله نهم الهیات شفا که در معاد است به صحت آن نص دارد هم به اتحاد نفس ناطقه با عقل بسیط ، و هم به اتحاد آن با معقول . در امر اول گوید : ان النفس الناطقه کما لها الخاص بها أن تصیر عالما عقليا مرتسما فیها صوره الكل الی قوله : مشاهده لما هو الحسن المطلق و الخیر المطلق و الجمال الحق المطلق و متحد به و منتقشه

پاورقی :

2 شفا طبیعیات (چاپ سنگی) ج 1 ص 358

صفحه : 17

بمثاله و هیاته . و در امر دوم گوید : و اما شده الوصول فکیف یکون حال ما وصوله بملاقاه السطوح بالقیاس الی ما هو سار فی جوهر قابله حتی یکون کانه هو بلانفصال ، اذا العقل و العاقل و المعقول واحد أو قریب من الواحد . و همچنین در معاد نجات ، و به خصوص در کتاب مبدأ و معاد در تقریر برهان اتحاد عاقل به معقول به طریق استدلال داد سخن داده است اگر چه صدرالمتهین در اسفار (1) آنرا به تکلف اسناد داده است . این کمترین ، استدلال او را به تفصیل شرح کرده است و در رساله ای که در اتحاد عاقل به معقول نوشته است آورده است .

تعلیقه 3

قوله قدس سره] : (از متأخرین حکیم سبزواری) [حکیم سبزواری در اتحاد عاقل به معقول ، سخت متصلب است ، در مسفوراتش چند دلیل بر اثبات آن آورده است . آری ابتدای امر در مسلک تضایف به تعبیر معظم له اضطراب در کلمات خود نمودار کرده است و بر این مسلک اعتراض نموده است چنانکه در آخر مبحث وجود ذهنی منظومه حکمت فرمود : و اما مسلک التضایف الذی سلک صدرالمتهین فی المشاعر و غیره لاثبات هذا المطلب فغیر تام لما ذکرنا فی تعالیک الاسفار ، ولی در انتهای امر از اضطراب بدر آمده است و بدان اعتراف نموده است ، چنانکه به مراجعه به کلماتش در آخر مبحث وجود ذهنی منظومه حکمت (2) و به مبحث علم واجب آن (3) و به تعلیقاتش بر علم آلهی اسفار (4) ، صحت گفتار ما پاورقی :

1 اسفار (چاپ سنگی) ج 1 ص 308

2 منظومه حکمت ص 33

3 منظومه حکمت ص 158

4 حاشیه اسفار (طبع رحلی) ج 3 ص 40 .

صفحه : 18

دانسته می شود و ما چون در پیرامون اعتراض و اعتراف آن جناب در رساله نام برده در اتحاد عاقل و معقول به تفصیل بحث کرده ایم ، در این تعلیقه به همین قدر بطور ایما و اشاره اکتفا می کنیم . خلاصه اینکه مثاله سبزواری ابتدای امر در برهان تضایف کوتاه آمده است ولی آخر الامر به صحت آن اعتراف کرده است ، علاوه بر مصنفات خود چندین دلیل بر اتحاد عاقل و معقول اقامه کرده است . و مثل مثاله سبزواری در برهان تضایف خاصه ، مثل شیخ رئیس در اصل مساله اتحاد عاقل و معقول است ، چنانکه شیخ پس از آن همه اعتراض و رد و ایراد بر ادله اتحاد عاقل به معقول در آخر به صحت آن اعتراف کرده است همچنین حاجی در برهان تضایف خاصه .

تعلیقه 4

قوله قدس سره] : (فرفور یوس که از بزرگترین شاگردان صاحب اتولوجیا ارسطو است) [حکمای اسلام عموماً اتولوجیا را از ارسطو می دانند و در ابتدای اتولوجیا بدین انتساب تخصیص شده است : المیمر الاول من کتاب ارسطو طالیس الفیلسوف المسمی بالیونانیه اتولوجیا , و هو القول علی الربوبیه , تفسیر فرفور یوس الصوری , و نقله الی العربیه عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمه الحمصی , و اصلحه لاحمد بن المعتصم بالله , ابو یوسف یعقوب بن اسحق الکندی . لکن دانشمندان اروپا آنرا از فلوطین می دانند و گویند که اتولوجیا اجزائی از کتاب تاسوعات افلوپین است . و پورفیر که از شاگردان ممتاز فلوطین بود آثار وی را جمع آوری کرد و آنها را به شش بخش و هر بخش را بر نه رساله تنظیم نموده است که آنها را صفحه : 19 تاسوعات می گویند یعنی رسائل نه گانه فلوطین . و اتولوجیای معروف يك قسم از تاسوعات است که از تاسوع چهارم تا ششم است .

آنچه که در آغاز اتولوجیای معروف آورده شد که فرفور یوس صوری آن را تفسیر کرده است , مؤید قول کسانی است که اتولوجیا را از فلوطین دانستند زیرا که در شرح حال فرفور یوس نوشته اند که حال وی رساله ها و نوشته های فلوطین را ترتیب داد و تنظیم کرد و خود مدت شش سال در نزد فلوطین بود . پورفیر نام برده گفته است افلوپین از کتاب ما بعد الطبیعه ارسطو استفاده های بسیار کرده است . و قفطی تاریخ الحکما و دیگران نیز نوشته اند که فرفور یوس در شرح و تربیت و تفسیر کتابهای ارسطو توجه و عنایت خاصی داشت لذا قول بعضی از دانشمندان که اتولوجیا را به فلوطین نسبت داده است از این جهت که مشابهت با تاسوعات فلوطین دارد و یا شرح منتخبات برخی از تاسوعاتست , ناتمام می نماید . والله تعالی اعلم . تعلیقه

5

قوله قدس سره] : (در کتب عرفان مثل مصباح الانس و نظیر آن مورد توجه بوده است) [در مصباح الانس صفحه هشتاد و دوم , و نظیر آن در نفحات صدرالدین قونوی نفعه ششم و هشتم و نهم و مواضع دیگر آن , و همچنین در نصوص او نص سیزدهم در اتحاد علم و عالم و معلوم (1) و نیز در رسائل باب افضل کاشی (2) و نیز در شرح

پاورقی :

1 نصوص (چاپ سنگی) ص 196

2 رسائل افضل الدین کاشانی ج 2 ص 666 .

صفحه : 20

تمهید القواعد ابن ترکه (1) و در چندین موضع فتوحات شیخ اکبر محیی الدین عربی که هم خودش استاد همه اینان است و هم فتوحاتش ام الکتاب همه این کتب و رسائل است . و این مواضع و غیر آنها را در رساله اتحاد عاقل به معقول به تفصیل آورده ایم و بیان کرده ایم .

در مصباح الانس گوید : قال الشيخ فی النفحات , نفعه تتضمن التعریف لحقیقه العلم , اعلم ان حصول العلم بالشیء کان ما کان و کمال معرفته موقوف علی الاتحاد بذلک المعلوم , الخ . مرادش از شیخ صدرالدین قونوی است که ما تن مصباح الانس است که متن به نام مفتاح غیب الجمع و الوجود است , مصباح تألیف علامه محمد بن حمزه شهیر به ابن فناری , شرح مفتاح صدرالدین قونوی است و یکی از کتب عرفانی استدلالی و برهانی نظیر مقامات العارفین اشارات است و آنرا مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود نامیده است .

قونوی در نص سیزدهم نصوص گوید : نص شریف اعلم ان اعلی درجات العلم بالشیء ای شیء کان و بالنسبه الی ای عالم کان و سواء کان المعلوم شینا واحدا أو اشیاء انما يحصل بالاتحاد بالمعلوم و عدم مغایره العالم له , الخ .

تعلیقه 6

قوله قدس سره] : (و هم در بعضی اشعار جلال الدین بلخی اشارتی در این باب دارد بلکه صریحاً در آن مندرج است) [عارف رومی در چندین جای کتاب عالی الشأن مثنوی در اتحاد عالم به

پاورقی :

1 شرح تمهید القواعد (چاپ سنگی) ص 88 .

صفحه : 21

معلوم که همان اتحاد عاقل به معقول و اتحاد مدرک به مدرک است سخن گفته است مثلاً در دفتر دوم گوید : جان نباشد جز خبر در آزمون

هر کرا افزون خبر جانش فزون
 جان ما از جان حیوان بیشتر
 از چه زانرو که فزون دارد خبر
 و در دفتر ششم آن گفته است :
 چون سر و ماهیت جان مخبر است
 هر که او آگاه تر با جان تراست
 اقتضای جان چوایدل آگاهی است
 هر که آگه تر بود جانش قوی است
 و نیز در اوائل دفتر دوم مثنوی گوید :
 ای برادر تو همین اندیشه ای
 ما بقی تو استخوان و ریشه ای
 گر گلست اندیشه تو گلشنی
 و ر بود خاری تو هیمة گلخنی

متأله سبزواری در شرح مثنوی در این مقام گوید: (1) (گر گلست اندیشه تو گلشنی) , این قول به اتحاد عالم و معلوم است که بسیاری از محققین حکما بر آنند . مجملی از بیان آنست که معلوم دواست : معلوم بالذات چون صورت کلیه گل که در عقل , و صورت جزئی آن که در خیال است , و معلوم بالعرض که گل طبیعی مادی باشد و این محققین نمی گویند که روح با گل طبیعی اتحاد دارد بلکه با معلوم بالذات از گل . دیگر آنکه آن گل معلوم بالذات ماهیتی دارد و وجودی . و نمی گویند با ماهیت و مفهوم آن اتحاد دارد بلکه با وجود او و به این معنی که همه مفاهیم و ماهیات حاصله در روح به وجود روح موجودند چنانکه در عالم خارج به وجودات منشئت موجود بودند در

پاورقی :

1 شرح مثنوی حکیم سبزواری (چاپ سنگی رحلی) ص 103 .

صفحه : 22

روح به يك وجود بسیط مبسوط موجودند , الخ .

تعلیقه 7

قوله قدس سره] : (هیچ عاقلی نمی گوید که جوهر عاقل با انسان و فلک و ملک و حیوان که در خارج از نفس وجود دارند یکی می باشند) (بلکه این مطلب هم صحیح و مسلم است به این بیان که نفس ناطقه انسانی از راه ارتباط و اتصال بلکه اتحاد با علل و مبادی عالی به خصوص با عقل بسیط می تواند با اعیان خارجی متحد گردد ولی نه اینکه در عین حدود آنها محدود گردد یعنی عین حدود آنها شود که هیچ عاقلی اینچنین تفوه نمی کند بلکه این نحو اتحاد نفس با اعیان خارجی اتحاد تعلقی است که اعیان موجودات به منزله اعضا و جوارح نفس می شود , و بنابراین نحوه اتحاد , اعیان خارجی مراتب وجود و شئون نفس می گردند و از این جهت نفس عین موجود خارجی را ادراک می کند , مثل اینکه متن اعیان خارجی صفحه علم باری , بلکه عین علم و معلوم باری تعالی , بلکه شئون ذاتیه حق تعالی اند , چنانکه در حکمت متعالیه و صحف عرفانیه محقق گشته است ولی آن بحثی سواى این بحث , و طوری و رای این طور است , و این بنده این نحوه اتحاد را به] (اتحاد تعلقی) اصطلاح کرده است , و در رساله اتحاد عاقل به معقول انحاء اتحاد را به شش قسم تفصیل داده است .

تعلیقه 8

قوله قدس سره] : (فصل دوم در بیان تشریح حقیقت معقول بالذات) (علم مطلقاً حضوری است و معلوم بالذات نفس , حتی در محسوسات همان مدرکات اوست . و آنچه خارج از مرتبه ذات اوست معلوم بالعرض اوست و لکن معلوم بالعرض نیز باید با نفس يك

صفحه : 23

نحو تعلق و ارتباط داشته باشد و اضافه به حضور وضعی بین شخص انسان و خارج تحقق یابد نه اینکه بطور مطلق هر چه که خارج از نفس است آنرا معلوم بالعرض گفت , خلاصه اینکه معلوم بالعرض باید محکی معقول بالذات که معلوم بالذات است بوده باشد . در معلوم بالذات و معلوم بالعرض , در دو جای اسفار بحث شده است یکی در فصل سوم مقاله سوم چهارم جواهر و اعراض (1) و دیگر در فصل اول موقف ثالث الهیات (2) (جز اینکه در جواهر و اعراض به اشاره گذشت و در الهیات شرح و بسط داد و ما در رساله اتحاد عاقل به معقول به تفصیل بحث نموده ایم . در الهیات اسفار فرمود :

الذی یطلق علیه اسم المعلوم قسمان : احد هما هو الذی وجوده فی نفسه هو وجوده لمدرکه و صورته العینیة هی بعینها صورته العلمیه و یقال له المعلوم بالذات .
و ثانيهما هو الذی وجوده فی نفسه غیر وجوده لمدرکه و صورته العینیة لیست هی بعینها صورته العلمیه و هو المعلوم بالعرض .

فإذا قیل : العلم عبارہ عن الصورة الحاصلة عن الشیء عند المدرك أريد بالمعلوم به الامر الخارج من القوة المدركة كالسما والارض والبيت والحجر والشجر والفرس والانسان و سائر المادیات واحوالها . و اذا قیل : العلم عبارہ عن خصوص صورہ شیء للمدرک عنی به العلم الذی هو نفس المعلوم لاشیء غیره . و فی کل من القسمین المعلوم بالحقیقه و المكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود

پاورقی :

1 اسفار (چاپ سنگی رحلی) ج 2 ص 65 .

2 اسفار (چاپ سنگی رحلی) ج 3 ص 31 .

صفحه : 24

نوری ادراکی خالص عن الغواشی المادیة غیر مخلوط بالاعدام و الظلمات . مرحوم صدر المتألهین در مرحله دهم اسفار که بحث از اتحاد عاقل به معقول است متعرض فرق بین معلوم بالذات و بالعرض نشد , در حقیقت این مطلب را باید متمم آن بحث قرار داد .

تعلیقہ 9

قوله قدس سره] : (صورت علمیه که معقول بالذات است وجود واقعی آن همان وجود اوست برای نفس) بلکه در حقیقت وجود واقعی آن همان وجود نفس است نه برای نفس , زیرا که نور علم عین نفس ناطقه می گردد و نفس به انوار معارف متدرجا اشتداد نوری می یابد و ان شئت قلت اشتداد وجودی پیدا می کند . به تعبیر استاد علامه حاج میرزا مهدی قمشه ای الهی رضوان الله تعالی علیه :
[(خدای آفریننده موجودات عالم که هر چیز را از مقومات و اجزائی آفریده نفس ناطقه انسان را از جوهر علم و صور ادراکی خلق فرموده و اصل ذات انسان علم و دانش است و این قول را حرکت جوهری به خوبی روشن ساخته که طفل انسانی نخست انسانیتش ضعیف و ناتوان است و هر چه در مقام علم و هوش او بالطبع و الفطریه , یا بالنظر والاکتساب افزوده شود حقیقت انسانیت وی قوی تر و تواناتر می گردد گویی صور علمی و دانش و فکرت و هوش خشت و گل عمارت جان انسانی است و کاخ رفیع مقام انسانیت را تدریجا حصول صور علمی بنیان می کند هر چه در مقام علم بالاتر رود این کاخ ناطقه عالی تر و روح بزرگتر و قوی تر و کاملتر می گردد] . و به تعبیر استاد علامه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی

صفحه : 25

رضوان الله تعالی علیه که برای فهم آن به چراغ مثال زده است] : (مثلا وقتی فتیله نازک و سر پیچ نمره سه روی چراغ بگذاریم روشنائی آن کمتر است وقتی فتیله را عوض کردیم همان چراغ روشنتر می شود . انسان وقتی هیچ یاد نگرفته به منزله چراغ نمره سه , کور کوری می کند یا بگونهی چراغ که کیریت به آن زده نشد , وقتی آمد خدا را شناخت قدری فتیله روشن تر می شود , وقتی فهمید سمیع است و بصیر است و قادر است و سایر صفات کمالیه را درک کرد و احکام او را یاد گرفت فتیله قوی تر و روشنائی بیشتر می شود . غرض اینکه علم مانند نقش پرده نیست بلکه خود روح را روشن می کند و عین روح می شود و با آن متحد می گردد , و از این تعبیر کرده اند به اتحاد عاقل و معقول و حاس و محسوس] .
و جناب استاد علامه رفیعی نیز در آخر نتیجه گفتارش تصریح می فرماید که چشم بینش و دانش عقلی نفس , خود صورت معقوله است و صورت معقوله عین نفس می گردد که در حقیقت وجود واقعی صورت علمیه همان وجود نوری نفس است نه برای نفس است .

تعلیقہ 10

قوله قدس سره] : (فصل سوم در اقسام اتحاد بین دو شیء و تصور آن) (در این اقسام سه گانه اتحاد , ناظر به کلام صدر المتألهین در فصل هشتم طرف اول مرحله دهم اسفار (1) است و نیز مرحوم آخوند در فصل دهم فن ششم جواهر و اعراض اسفار (2) در اتحاد و در لزوم

پاورقی :

1 اسفار (چاپ سنگی رحلی) ج 1 ص 280 .

2 اسفار (چاپ سنگی) ج 2 ص 196 .

صفحه : 26

بودن مدرک و مدرک در هر ادراک به مرتبه واحده , بحث فرموده است که در این رساله عمده نظر استاد و اعتماد کلامش در اتحاد به لزوم بودن مدرک و مدرک در مرتبه واحده است .
در فصل هشتم مرحله دهم پس از آنکه کلام شیخ رئیس را از چند فصل نمط هفتم اشارات , و از فصل ششم مقاله پنجم فن ششم نفس شفا در ابطال قول به اتحاد عاقل به معقول نقل کرده است گفت :
والذی یجب أن یعلم أولا قبل الخوض فی دفع ما ذکره الشیخ فی نفی الاتحاد بین الامرین عاما و بین العاقل و المعقول خاصا أمران :

أحدهما أن الوجود فی کل شیء هو الاصل فی الموجودیه و هو مبدأ شخصیه و منشأ ماهیه , و أن الوجود مما یشتدو یضعف و یكمل و ینقص والشخص هو هو , الأتری أن الانسان من مبدأ کونه جنینا بل نطفه الی غایه کونه عاقلا و معقولا جرت علیه الاطوار و تبدلت علیه النشئات مع بقاء نحو وجوده و شخصیه .
و ثانيهما أن الاتحاد یتصور علی وجوه ثلاثه :

الاول أن یتحد موجود بموجود بان یصیر الوجود ان لشینین وجودا واحدا و هذا لاشک فی استحالتیه لما ذکره الشیخ من دلایل نفی الاتحاد . و الثانی أن یصیر مفهوم من المفهومات أو ماهیه من الماهیات عین مفهوم آخر مغانرله , أو ماهیه أخرى مغانره لها , بحيث یصیر هو هو أو هی هی حملا . ذاتیا اولیا . و هذا ایضا لاشک فی استحالتیه فان المفهومات المتغانره لا یمکن أن تصیر مفهوما واحدا , أو یصیر بعضها

صفحه : 27

بعضا بحسب المفهوم ضروره أن کل معنی غیر المعنی الاخر من حیث المعنی , مثلا مفهوم العاقل محال أن یصیر عین مفهوم المعقول نعم یمکن أن یتحد وجود واحد بسیط یتصدق علیه انه عاقل و یتصدق علیه انه معقول حتی یتحد الوجود واحدا والمعانی متغانره , لاتغایرا یوجب تکثر الجهات الوجودیه . و الثالث صیروره موجود بحيث یتصدق علیه مفهوم عقلی و ماهیه کلیه بعد مالم ین صادقا علیه أولا , لاستکمال وقع له فی وجوده . و هذا لیس بمستحیل بل هو واقع فان جمیع المعانی المعقوله التي وجدت متفرقه فی الجماد و النبات و الحیوان یوجد مجتمعه فی الانسان الواحد . در امر اول دو مطلب را افاده فرموده است : یکی اینکه وجود در هر چیز اصل در موجودیت است , و دیگر اینکه وجود اشتداد و ضعف و کمال و نقص می یابد و در تمام این اطوار وجودی و تبدل نشئات , تشخیص وجودی شخص محفوظ است . و باید بین تشخیص که همان هویت شخص است , و بین امتیاز فرق گذاشت , که در این تبدل نشئات و اطوار وجودات , تشخیص محفوظ است و امتیازات متفاوت است . این نکته را مرحوم حاجی در شرح اسرار دفتر سوم مثنوی (1) آنجا که ملای رومی می گوید :

از تورسته است ارتکویست اربد است

ناخوش و خوش هم ضمیرت از خود است

به این عبارت افاده فرمود : (بدانکه تشخیص به روح است و روح پاورقی :

1 شرح مثنوی (چاپ سنگی رحلی) ص 233 .

صفحه : 28

محفوظ است چنانکه اینجا با تفاوت عظیم به حسب اسنان اربعه از صبا و شباب و کهولت و شیخوخت چون نفس ناطقه او یک شخص از نفس است این انسان جسمانی یکی است , گو مراتب امتیازی داشته باشند که تشخیص و هویت غیر امتیاز است) .

اصل این مطلب شریف که فرق میان تشخیص و امتیاز است و ریشه بحث و تحقیق آنرا در فصل دوم و سوم مرحله چهارم اسفار که در ماهیت و لواحق آنست , طلب باید کرد (1) .

در امر دوم , وجوه اتحاد را به سه وجه بیان فرموده است که مطابق بیان استاد رحمه الله علیه قسم اول در رساله , ذیل وجه دوم در اسفار است , و قسم دوم در رساله , وجه اول در اسفار است , و قسم سوم در رساله , همان وجه سوم در اسفار است .

در اسفار وجه دوم اتحاد به دو قسم شده است :

قسمی باطل و آن اینکه مفهومی از مفاهیم عین مفهوم دیگر گردد مثل اینکه مفهوم علم عین مفهوم قدرت گردد . این قسم اتحاد باطل را مرحوم استاد متعرض نشد مگر اینکه به نظری در قسم دوم رساله که اتحاد دو شیء در عرض هم است مندرج شود .

و قسمی حق و آن اینکه وجود واحد بسیط مصداق معانی متغایره گردد مثل موجود مجرد عاری از ماده قائم بذات خود که به اطلاق و اجماع علما چنین موجودی عقل و عاقل و معقول است و به تفصیل در فصل یازدهم طرف اول مرحله دهم اسفار (2) و در فصل .

پاورقی :

1 اسفار (چاپ سنگی رحلی) ج 1 ص 113 , 114 .

2 اسفار (چاپ سنگی رحلی) ج 1 ص 286 .

صفحه : 29

نوزدهم نمط سوم اشارات (1) از آن بحث شده است . قسم اول اتحاد در رساله استاد , این قسم اتحاد حق وجه دوم در اسفار است که ما از آن تعبیر به ذیل وجه دوم کرده ایم . و آن اینکه اشیائی در معانی و مفاهیم تفاوت داشته باشند و به يك وجود موجود باشند مانند اتحاد جنس و فصل در وجود نوع , و مثل صفات کمالیه حضرت حق جلت اسمانه که عین ذات باری تعالی به يك وجود احدی الهی می باشند . در فرق میان وجه سوم اتحاد و میان قسم دوم وجه دوم که از آن تعبیر به ذیل کرده ایم , دقت به سزا لازم است . زیرا که هر دو به حسب وجود مصداق مفاهیم و معانی متعدده متغایره اند ولی در قسم دوم وجه دوم سخن این است که موجودی به وجود واحد , بالفعل مصداق مفاهیم متعدده هست مانند موجود مفارق که بالفعل هر چه باید باشد هست , و امکان استعدادی و استکمال در آن راه ندارد , به خلاف وجه سوم اتحاد که اختصاص به موجودی دارد که به امکان استعدادی و حرکت جوهری در اشتداد وجودی از نقص به کمال و از قوه به فعلیت می رسد مثل نفس مستکمله انسانی , لذا مرحوم آخوند فقط در وجه سوم فرموده است [بعد مالم یکن صادقا علیه أولا] و در دلیل آن فرمود : (لاستکمال وقع له فی وجوده) .

اما کلام صدر المتألهین در فصل دهم فن ششم جواهر و اعراض اسفار در مرتبه واحده بودن مدرک و مدرک اینکه : (کما ان الماهیه الموجوده فی الخارج کلیه بالقوه جزئیه بالفعل من شأنها أن تتجزد . عن المواد و تنتزع عنها الغواشی بتعمل و تجرید و نزع , كذلك

پاورقی :

1 اشارات و تنبیهات (چاپ شیخ رضا) ص 96 .

صفحه : 30

القوه الانسانیه المدرکه لها عاقله بالقوه اذمن شأنها أن تنتزع عن نفسها ماده و غواشیه فتصیر عند ذلك عاقله ای مدرکه للکلیات بالفعل , و بالجمله مرتبه المدرک و المدرک فی کل ادراک مرتبه واحده] . فذلکه و نتیجه بحث : از آنچه که در این تعلیق نقل و تحقیق کرده ایم مطالبی چند بدست آمد , از آن جمله : یکی اینکه وجود اصل در تشخیص است و امتیازها تفاوت می یابد و هویت شخصیه باقی است . و دیگر اینکه وجود نفس ناطقه به سبب حرکت در جوهر از قوه به فعل یعنی از نقص به کمال می رسد که به ذیل صور علمیه و معارف الهیه اشتداد وجودی می یابد یعنی آن صور علمیه و معارف الهیه با نفس ناطقه اتصال بلکه اتحاد وجودی می یابند بلکه اطلاق اتحاد نیز از باب تنگی لفظ و ضیق عبارت است و در حقیقت , فوق اتحاد است زیرا صور حقائق علمیه , اطوار وجود و شئون ذاتی نفس و عین نفس ناطقه می گردند . و دیگر اینکه مرتبه مدرک و مدرک در هر ادراک اعم از معقول و متوهم و متخیل و محسوس , مرتبه واحده است . یعنی باید مدرک و مدرک مطلقا هر دو در يك مرتبه باشند .

بدانکه این سه مطلب , اساس فهم مسأله اتحاد عاقل به معقول در این رساله است .

تعلیق 11

قوله قدس سره] : (ولی همه موجود به يك وجود احدی الهی هستند) احد فوق مرتبه واحد است چه در وحدت آکد و آشد از آنست . در واحد سخن این است که یکی است و دو نیست و در احد اینکه علاوه بر یکی بودن یکتا هم هست که منزله از هرگونه انقسام

صفحه : 31

است . باری تعالی واحد احدی الذاتست یعنی بسیط الحقیقه است لانه صمد لاجوف له و غیره اجوف و کل

ممکن زوج ترکیبی و کل مرکب مزوج الحقیقه . تعلیق 12

قوله قدس سره] : (یعنی هر يك از مفهوم عاقل و معقول در وجود خارجی و وجود ذهنی با هم هستند) این همان مطلب سوم است که مدرک و مدرک مطلقا هر دو باید در يك مرتبه باشند . و مطلب اول و دوم در اتحاد قسم سوم بکار برده شده است .

تعلیق 13

قوله قدس سره] : (و در این صورت اگر علم و تعقل و معقول بالفعل عرض باشد الی قوله : با کدام چشم باطن معقوله را نگریم) صدر المتألهین در فصل هفتم طرف اول مرحله دهم اسفار (1) فرماید : ثم انهم یعنی القائلین بارتسام صور المعقولات المتبانه الماهیات فی العقل زعموا أن الجوهر المنفعل العقلی من الانسان الذی کان عقلا و معقولا بالقوه مما یصادف الصور العقلیه و یدرکها ادراکا عقلیا .

فَنَقُولُ تِلْكَ الْقُوَّةُ الْإِنْفَعَالِيَّةُ بِمَاذَا أُدْرِكُ الصُّورَةَ الْعَقْلِيَّةُ؟ أَدْرِكُهَا بِذَاتِهَا الْمَعْرَاهُ عَنِ الصُّورِ الْعَقْلِيَّاتِ؟ فَلَيْتَ شَعْرَى كَيْفَ تَدْرِكُ ذَاتَ عَارِيهِ جَاهِلُهُ غَيْرَ مُسْتَتِيرِهِ بِنُورِ عَقْلِي، صُورَهُ عَقْلِيَّةً نِيرَهُ فِي ذَاتِهَا مَعْقُولَهُ صَرَفَهُ؟ فَأَنْ أَدْرِكْتُهَا بِذَاتِهَا فَالذَّاتُ الْعَارِيَّةُ الْجَاهِلَةُ الْعَمِيَاءُ كَيْفَ تَدْرِكُ صُورَهُ عِلْمِيَّةً؟ وَ الْعَيْنُ الْعَمِيَاءُ كَيْفَ تَبْصُرُ وَ تَرَى فَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَالَهُ مِنْ نُورٍ؟ وَ أَنْ أَدْرِكْتُهَا بِمَا أُسْتَتَارَتْ بِهِ مِنْ صُورِهِ عَقْلِيَّةً فَكَانَتْ تِلْكَ الصُّورَةُ عَاقِلُهُ بِالْفِعْلِ كَمَا كَانَتْ مَعْقُولُهُ

پاورقی :

1 اسفار (چاپ سنگی رحلی) ج 1 ص 279 .

صفحه : 32

بالفعل بلا حاجة الى صورته أخرى والا لكان الكلام عاندا ويلزم تضاعف الصور الى غير النهايه , فكان المعقول و العاقل شيئا واحدا بلا اختلاف . خلاصه جواب اينکه چون قوه مدرکه انفعاليه يعنى نفس ناطقه به ادراک صورت عقليه بينا و دانا می شود پس صورت علميه خود نور و بينا و دانا است , و چون صورت علميه , معقول نفس گرديد به حکم تضایف , معقول بدون عاقل نیست . و اگر چنانچه صورت علميه معقوله , در متن قوه مدرکه انفعاليه و در مرتبه وی قرار نگیرد , باید در خارج ذات او باشد مثلا مثل دیوار و بیاض روی آن که ذات دیوار سفید نیست . پس نفس ناطقه در مرتبه ذاتش بينا است وگرنه لازم آید موجودی بی چشم و بی نور بينا باشد و من لم يجعل الله له نورا فماله من نور .

تعليقه 14

قوله قدس سره] : (و اگر همین صورت معقوله را که عرض گرفتند او را سبب عاقلیت بالفعل نفس بدانند) صورت معقوله که سبب عاقلیت بالفعل نفس و جهت استكمال جوهری نفس است , محال است که در مرتبه قوه انفعاليه مدرکه اعنی نفس عاقله , و در متن ذات وی نباشد زیرا بفرض اينکه در مرتبه وجودی او نباشد باید یا عرض باشد یا جوهر , اگر عرض باشد باید چنانکه به عنوان مثال در تعليقه قبل گفته ایم ذات نفس و صورت علميه معقوله مثل دیوار و بیاض عارض وی باشد که جوهر و ذات دیوار سفید نیست چه بیاض خارج از جوهر ذات اوست , پس نفس ناطقه در این فرض از قوه به فعل نرسیده است و صورت معقوله عین ذاتش نشده است . وانگهی عرض وقتی عارض جوهر می شود که ذات جوهر از هر جهت در صفحه : 33 جوهریت خود تمام باشد پس سیر کمالی خود را در جوهریت ممکن نیست از عرض بگیرد و استفاده کند . و اگر صورت معقوله جوهر خارج از مرتبه وجودی نفس عاقله و سبب و واسطه عاقلیت بالفعل نفس باشد علاوه اينکه همان اشکال در عرض بودن صورت علميه لازم آید که نفس در مرتبه ذاتش عاری از نور علم باشد , و در عین حال موجودی بی نور و بی چشم , بينا باشد باید صورت علميه را واسطه ای مانند آلات صناعيه دانست که در حقیقت دارائی نفس نیستند بلکه يك نحو اضافه و انتساب اعتباری بدانها دارد مثل اينکه می گوید اموال و اولاد من . در اسفار فرماید :

و ليس لقائل أن يقول تلك الصورة واسطه في كون النفس عاقله لماسواها و هي معقوله للنفس بذاتها بمعنى أن ماورائها هي مطابقيه اياه تصير معقولا للنفس بتلك الصورة .
لانا نقول : لو لم تكن تلك الصورة معقوله للنفس أولا لم يمكن أن يدرك بها غيرها و ليس توسط تلك الصور في ادراك الأشياء كتوسط الآلات الصناعيه في الاعمال البدنيه بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور أولا و بتوسطه غيره . و ليس وجود الصورة الإدراكيه عقليه كانت أوحسيه للجوهر المدرك كحصول الدار و الاموال و الاولاد لصاحب الدار و المال و الولد فان شيئا من ذلك الحصول ليس في الحقيقه حصولا لذات شيء لدى ذات أخرى بل إنما ذلك حصول اضافه لها فقط (1) .

پاورقی :

1 تلخیص از آخر فصل هفتم طرف اول مرحله دهم اسفار (چاپ سنگی رحلی) ج 1 ص 279 .

صفحه : 34

تعليقه 15

قوله قدس سره] : (چشم بینش و دانش عقلي نفس خود صورت معقوله باشد) . پس صورت معقوله خودش وجود نوری است و چشم و دانش و بینش است و الا چگونه چشم و دانش و بینش نفس می گردد . مرحوم آخوند در اسفار فرماید : الصورة المعقوله من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجردا یاها عن المادة أم بحسب الفطره فهي معقوله بالفعل سواء عقلا عاقل من خارج أم لا (1) .

تعليقه 16

قوله قدس سره] : (علم که صورت عقليه و معقول بالذات است هم معقول است و هم چشم عقلي نفس است

و هم حیثیت نوریه ادراک است] (علم را به حیثیت نوریه ادراک , تعبیر فرموده است چه در جای خود محقق است که العلم هو کل وجود صوری مجرد عن الماده (2) و بتعبیر متاله سبزواری : العلم وجود نوری محیط مبسوط بسیط (3) و چون علم وجود صورت و حقیقت عاری از ماده است لاجرم وجود نوری محیط مبسوط بسیط است پس علم مطلقاً گوهری نوری قائم بذات خود است . آن طبایع خارجی که پاینده ماده اند , ماده حجاب آنهاست و چون حجاب از آنها گرفته شود صورت مجرد نوری معقول قائم بذات خود خواهند بود که عقل و عاقل و معقول خواهند بود و به بیان شریف معلم ثانی فارابی در مدینه فاضله [(4) (المانع للصوره من أن تكون عقلا و أن تعقل بالفعل هو الماده التي فيها يوجد الشی فتمتی كان الشی فی وجوده غیر محتاج الی ماده كان ذلك الشی

پاورقی :

1 اسفار (چاپ سنگی رحلی) ج 1 ص 278 .

2 اسفار (چاپ سنگی رحلی) ج 1 ص 286 .

3 حاشیه اسفار (طبع رحلی) ج 1 ص 291 .

4 مدینه فاضله (چاپ مصر) ص 9 .

صفحه : 35

بجوهره عقلا بالفعل] (و صوری که عاری از ماده اند یا صور علمیه نوریه قائم به نفس اند به نحو قیام فعل به فاعلش که از شئون نفس و عین گوهر او گردیده اند , و یا جواهر قائم به ذات خودند چون عقل بسیط . پس هر صورت عاری از ماده علم است و علم عقل و عاقل و معقول است چنانکه علم و عالم و معلوم است . لذا در تعریف علم فرموده اند : علم عبارت از وجود مجرد از ماده است . و در تعریف دیگر : علم نفس وجود غیر مادی است . و در تعریف دیگر : علم هر وجود صوری مجرد از ماده است . و فرموده اند : وزان علم بعینه وزان وجود در قوه و ضعف و علیت و معلولیت است .

تعبیر متین علم به حیثیت نوریه ادراک , مرا به یاد بیان رفیع اکبر محیی الدین عربی در فتوحات , برده است که : لولا النور ما ادرك شیء لا معلوم و لا محسوس و لا متخیل اصلا . و یختلف علی النور الاسماء الموضوعه للقوی فهی عند العامه موضوعه للقوی و عند العارفین اسماء النور المدرك به فاذا ادركت المسموعات سمی ذلك النور سمعا , و اذا ادركت المبصرات سمی بصرا , و غیر ذلك لمسا و ذوقا و شما و خیالا و وهما و عقلا و حافظه و مفکره و مصوره , و کل مایقع به ادراک فلیس الا النور . (1) از آنچه که تقدیم داشته ایم سر حدیث شریف : العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء , و حدیثی که اهل بهشت از هر جانب می بینند , و آنچه که افاضل حکما فرموده اند : النفس بصر کله و سمع کله و نظائر آنها , دانسته می شود .

پاورقی :

1 فتوحات مکیه (طبع بولاق) وصل اول باب سیصد و شصت ج 3 ص 309 , 310 .

صفحه : 36

تعلیقہ 17

قوله قدس سره] : (پس مدرک و مدرک و ادراک یکی است] (اسلوب بحث اقتضا می کند که در نتیجه بفرماید : پس عاقل و معقول و عقل یکی است , تغییر اسلوب برای اینجهت است که بحث اختصاص به اتحاد عاقل به معقول ندارد بلکه مطلقاً در ج مبع قوای مدرکه و مدرکات آنها جاری است و همین برهان تضایف در همه ادراکات جاری است و لکن چون ادراک معقولات اختصاص به انسان دارد که صاحب نفس مدرکه معقولات و کلیات است و بدن گوهر گرانبها از انواع حیوانات ممتاز است , و آنچه برای انسان من حیث هو انسان بکار میآید و بدان مجد و عظمت می یابد همان ادراک معقولات است که کلیات وجودیه اند و محیط بر زمان و مکان اند , بحث را به اسم اتحاد عاقل به معقول عنوان کرده اند . تفصیل بیشتر را از رساله ما در اتحاد عاقل و معقول باید طلب کرد .

تعلیقہ 18

قوله قدس سره] : (و به همین بیان محقق گردد که انسان با مدرکات خود محسوس شود] (یکی از نتایج بسیار مهم مسأله اتحاد عاقل و معقول همین است که انسان با مدرکات خود محسوس می شود بلکه انسان همان مدرکات خود است .

بدانکه مبحث نفس ناطقه انسانی , قلب و قطب جمیع مباحث حکمیه , و محور تمام مسائل علوم عقلیه و نقلیه , و اساس همه خیرات و سعادات است . و معرفت آن اشرف معارف است .

در معرفت نفس چند امر از اصول و امهات است , از آن جمله : الف مغایرت نفس با مزاج است که نفس

مزاج نیست تا به فساد مزاج فوت گردد و تباه شود ، بلکه نفس است که حافظ مزاج

صفحه : 37

است . و بر این امر ادله ای چند اقامت شده است .
ب و دیگر مغایرت نفس با بدن است ، و بر این امر نیز ادله ای چند اقامه شده است . این ادله نظر به مجرد نفس ناطقه ندارند بلکه همین اندازه مغایرت نفس را با بدن اثبات می کنند یعنی علاوه بر این که نفس مزاج نیست ، گوهری قائم به خود و مغایر با بدن محسوس است . ج و دیگر مجرد نفس ناطقه است به مجرد برزخی که در مقام خیال نفس و مثال متصل است و بر این مجرد چندین دلیل اقامه شده است . د و دیگر مجرد نفس ناطقه است در مقام مجرد عقلانی و بر این امر ادله بسیار اقامه شده است و هر يك از ادله مجرد ، منتج این نتیجه اند یعنی همه در این نتیجه شریک اند که چون نفس عاری از ماده و احکام ماده است گوهری بسیط غیر محسوس از عالم و رای طبیعت است و از فساد و اضمحلال که لازمه مرکبات طبیعی است ، مبرا است . و چون فساد نمی پذیرد هیچگاه زوال و فنا نمی یابد و برای همیشه باقی است .
ه و دیگر فوق مجرد بودن نفس است که علاوه بر مجرد و عاری بودن از ماده و احکام آن مجرد از ماهیت نیز هست که او را حد یقف نیست و بر این امر نیز ادله عقلی و نقلی اقامه شده است .
و و دیگر اینکه نفس ، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا است که به کسب کردن معارف و حقائق و تحصیل ملکات أعمال فاضله انسانی اشتداد وجودی و سعه مظهری پیدا می کند و به اتحاد

صفحه : 38

علم و عالم ، و عمل و عامل به سوی کمال مطلق ارتقا می یابد . ز و دیگر بودن نفس عین مدرکات خود است که اتحاد مدرک و مدرک و ادراک است و ادله اتحاد عاقل به معقول متکفل اثبات این امر است . ح و دیگر اتحاد نفس به عقل فعال یعنی مفیض صور علمیه ، و فنای نفس در آن است .
ط و دیگر جوهر بودن علم و عمل و انسان سازی آنها است . یعنی علم و عمل عرض نیستند بلکه جوهر و انسان سازند . علم سازنده روح و عمل سازنده بدن است و همواره در همه عوالم ، بدن آن عالم مرتبه نازله نفس است . و بدنهای دنیوی و آخروی در طول یکدیگرند و تفاوت به نقص و کمال است و ادله عقلی و نقلی بر این امر قائم اند .
ی و دیگر جزا نفس علم و عمل بودن است چه جزا در طول علم و عمل است و ادله عقلی و نقلی بر آن قائم اند

یا و دیگر اینکه ملکات نفس مواد برزخی اند یعنی هر عملی صورتی دارد که در عالم برزخ آن عمل بر آن صورت بر عاملش ظاهر می شود که صورت انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیا است و هم نشینهای او از زشت و زیبا همگی غایبات افعال و صور اعمال و آثار و ملکات او است که در صقع ذات او پدید می آیند و بر او ظاهر می شوند که در نتیجه انسان در این نشاء نوع و در تحت آن افراد ، و در نشاء آخرت جنس و در تحت آن انواع است . و از این امر تعبیر به تجسم اعمال ، یا تعبیر به تجسد اعمال ، و یا تعبیر به تجسم

صفحه : 39

اعراض ، و امثال این گونه تعبیرات کرده اند و مقصود تحقق و تقرر نتیجه اعمال در صقع جوهر نفس است .
یب و دیگر تکامل برزخی نفس بعد از انفصال از بدن عنصری است . در این امر اثبات می شود که نفس پس از انقطاع بدن استکمال می یابد . پس به ادله مجرد نفس ، بقای نفس پس از انقطاع از بدن اثبات می شود و به تکامل برزخی استکمال آن . خلاصه اینکه نفس نه اینکه فقط به انقطاع از بدن فانی نمی شود بلکه زنده تر می گردد .

یج و دیگر بحث در سعادت و شقاوت نفس است .

ید و دیگر عود نفوس به منشی و مبدعشان بعد از انقطاع از دنیا است . به و دیگر اینکه موت در حقیقت مفارقت نفس از غیر خودش است . یو و دیگر اینکه علم ذاتی نفوس ناطقه نیست .
یز و دیگر اینکه علم تذکر نیست .

یح و دیگر اینکه وزان قبر در این نشاء و نشاء آخرت وزان انسان در نشاتین است .

امور مذکور بعضی قابل ادغام در دیگری است و ما از جهت اهمیت آنها به تفصیل نام برده ایم .

عالم جلیل محمد دهدار را در رساله قضا و قدر در بیان امور نهم و دهم و یازدهم بیانی رسا است که : (از جمله ضروریات دانستن این است که هر فعلی و عملی صورتی دارد در عالم برزخ که آن فعل بر آن صورت بر فاعلش ظاهر میشود بعد از انتقال او به عالم

صفحه : 40

برزخ و جزا همین است که انما هی أعمالکم ترد علیکم، و جزاء بما کانوا یعملون (الواقعه: 24) و الناس مجزیون باعمالهم. و نیز باید دانست که علم انسان مشخص روح است و عملش مشخص بدن او در نشاء اخروی، پس هر که به صورت علم و عمل در نشاء اخروی برانگیخته می شود چنانچه در اخبار و آثار وارد است بسبب خصوصیت خود که او آنست هر جا که باشد. و سر آن آنست که به موجب کریمه و لقد خلقکم أطوارا (نوح: 14) هر چیزی در وجود خود اطوار هست و هر طوری حکمی و صورتی دارد، مثلا انگور را چون در خم کنی در اول حال جوش می زند و تلخ می شود و مسکر و در اینحال حکمش حرام است و نجس است و در آخر حال ترش می شود و اسکارش و تلخی زایل می گردد و در اینجا حکمش حلیم است و طهارت]] (1)

به بیان واضحتر گوئیم: علم و عمل عرض نیستند بلکه دو گوهر انسان سازند چنانکه در علم ادب هر دو از یک باب و از یک ماده اند. نفس انسانی به پذیرفتن علم و عمل توسع و اشتداد وجودی می یابد و گوهری نورانی می گردد، هر نیکبختی که بهره او از آنها بیشتر است به حسب وجود، انسان تر است و وزن انسانی او افزون تر است. علم سازنده و مشخص روح انسانی، و عمل سازنده و مشخص بدن انسانی در نشئات اخروی است. و انسان از آن حیث که انسان است خوراک او علم نافع و عمل صالح است. و هر کس به صورت علم و عمل خود در نشئات اخروی برانگیخته می شود، چه اینکه روح

پاورقی:

1 یاد نامه استاد شهید مرتضی مطهری ج 1 ص 294.

صفحه: 41

غیر از بدن عنصری محسوس است و او را بدنهای در طول هم به وفق نشئات اخروی است و تفاوت ابدان و نشئات به نقص و کمال است. و جزا نفس علم و عمل و در طول آنها است. و هر کس در تحصیل علم و عمل، زرع و زارع و مزرعه و بذر خود است. و صورت هر انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیا است، که الدنیا مزرعه الاخره پس ریشه اشجار مثمره آخرت در نفس غرس شده است. و لذات و آلام او همه انحاء ادراکات اوست، و همنشینهای او از زشت و زیبا همگی غایات افعال و صور اعمال و آثار ملکات اوست که ملکات نفس مواد صور برزخی اند لذا انسان که در اینجا نوع است و در تحت او اشخاص است، در آن نشاء جنس است و در تحت او انواع است و آن انواع صور جوهریه اند که از ملکات نفس تحقق می یابند از صقع ذات نفس بدر نیستند. و به عبارت دیگر عود ارواح بسوی آن چیزهائی است که از آنها خلق شده اند و صور برزخی او را جسد مثالی و بدن مکتسب گویند، پس بدن اخروی تجسم صور غیبی است نه خود ماده. و قیامت هر کس قیام کرده و حساب او رسیده است. و باطن انسان در دنیا عین ظاهر او در آخرت می گردد که یوم تبلی السرائر است. و اینها همه تمثیل و تجسم علوم و اعمال است. و موت عدم انسان نیست بلکه در حقیقت جدائی انسان از غیر خودش است که اضافات و انتسابات اعتباری با این و آن داشت و همه در واقع غیر از او بودند، از آنها منقطع گردید، چگونه نفوس معدوم می گردند و حال آنکه در سر و سرشت آنها محبت وجود و بقا و کراهت عدم و فنا سرشته شده است ان الله تعالی قد جعل لواجب حکمته فی طبع النفوس محبه الوجود و البقاء و جعل فی

صفحه: 42

جبلتها کراهه الفناء و العدم (1) و هر کس از مرگ می ترسد در واقع از خودش می ترسد. و چون موت فنا و عدم نیست بلکه جدائی او از غیر خودش و انتقال او از نشاء ای به نشاء دیگر است در آیات قرآنی تعبیر به وفات شده است نه فوت و وفات أخذ شیء بتمامه است، و اگر احیانا در روایتی تعبیر به فوت شده است تعبیر راوی است نه نبی و وصی.

و وزان قبر در این نشاء و نشاء آخرت و زان انسان در نشئاتین است یعنی چنانکه انسان در این نشاء افراد متشابه و متمائل اند و در آن نشاء به حسب علوم و افعالشان بصور مختلفه اند، قبرهای این نشاء نیز افراد متشابه اند اما قبرهای آخرت قبری روضه ای از ریاض جنت است و قبری حفره ای از حفره های نار است. این همه مسائل مهم و بسیاری از نظائر آنها متفرع بر اصول و امهات مذکور به خصوص بر اتحاد مدرك و مدرك است. در شگفتی از کسانی که اتحاد مدرك و مدرك را انکار دارند، اینگونه مسائل اصیل انسانی مؤید و معاضد به منطق وحی را چگونه انگاشتند و پنداشتند؟! و مثل شیخ رئیس که در نمط هفتم اشارات و نفس شفا در رد اتحاد عاقل و معقول به سبب اشتباهی که در بعضی از اقسام اتحاد خارج از نحوه اتحاد عاقل و معقول بدو روی آورده است آن همه اصرار و ابرام شدید و اکید دارد، چگونه در همان نمط اشارات و الهیات شفا در وجوب بقای نفوس با معقولاتی که در آنها مقرر است، بعد از مفارقت از ابدان، حرف زده است و گذشت؟

! هر چند

پاورقی :

1 اسفار (چاپ سنگی رحلی) ج 4 ص 163 .

صفحه : 43

در کتاب مبدأ و معاد بلکه در معاد نجات و شفا (ص 282 و 283 ج 2 ط 1) و در برخی از رسائل دیگرش جبران فرموده است . و ما در يك يك امور و مسائل مذکوره در دروس معرفت نفس , و در اتحاد عاقل به معقول , و در شرح فصوص فارابی و غیرها به تفصیل بحث کرده ایم و ادله عقلی و نقلی اقامه نموده ایم و در این جا به ذکر بعضی از آیات و روایات به عنوان مزید بصیرت تبرک می جوئیم :

ولا تقولوا لمن يقتل فی سبیل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون (1) قاضی ناصر بن عبدالله بیضاوی متوفی 685 هج در تفسیر گرانقدرش به نام انوار التنزیل و اسرار التأویل در تفسیر همین آیه کریمه افاده فرمود : فیها دلالة علی أن الارواح جواهر قائمه بانفسها مغايره لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت دراکه و علیه جمهور الصحابه و التابعین و به نطقت الایات و السنن .

این کلام بیضاوی را خیلی قدر و مرتبت است و اگر وی را در تفسیرش جز این مطلب مهم کلامی نبود در ارزش کتابش کافی بود . گوید : آیه دال است بر اینکه ارواح , جواهر قائم بذات خود و مغایر با این ابدان محسوس و بعد از مرگ باقی و دراکند , و جمهور صحابه و تابعین بر این عقیدت بودند و آیات و سنن بدان ناطقتند .

ولا تحسبن الذين قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون (1) این کریمه نیز دلالت دارد بر اینکه انسان غیر از این هیكل محسوس است بلکه بذات خود جوهر مدرك است و به خرابی بدن فانی نمی شود و تالم و التذاد و دیگر ادراکاتش توقف بر بدن ندارد .

پاورقی :

1 البقره / 2 : 154

2 آل عمران / 3 : 169 .

صفحه : 44

ولا تجزون الا ما كنتم تعملون (1) هل يجوزون الا ما كانوا يعملون (2) هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون (3) (مشابه این آیات کریمه چند آیت دیگر نیز هست . نفرمود بما كنتم تعملون , یا ما كنتم تعملون برای اینکه افاده فرماید جزا نفس عمل است , و همچنین آیات دیگر . قال یا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غیر صالح (4) آیه کریمه انسان را نفس عمل معرفی کرده است که آن فرزند ناصالح عمل غیر صالح است و تقدیر کلمه ذوکه انه ذو عمل غیر صالح , و هم است . و قرانت عمل بصورت فعل و نصب غیر , مرجوح است زیرا قرانت مشهور که از هر حیث بهترین قرانات است قرانت حفص و ابوبکر از عاصم است . امین الاسلام طبرسی در مجمع البیان آورده است که قرانت حفص از عاصم , قرانت امیرالمؤمنین علی علیه السلام است مگر در ده کلمه . و علامه حلی در تذکره الفقها فرمود آن ده کلمه را ابوبکر در قرآن آورده است که روایت ابوبکر از عاصم کاملاً همان قرانت امیرالمؤمنین (ع) است . و بقرانت هر دو انه عمل غیر صالح به فتح میم و تنوین لام و رفع غیر است . پس بدانکه جنت و نار در ارواح اند نه ارواح در جنت و نار , بلکه در اطلاق کلمه در که مشعر به ظرفیت است خیلی دقت باید .

جزآ و وفاقا (5) می فرماید جزاء موافق اعمال و عقائد است . وفاق مصدر دوم باب مفاعله از وفق است و مفاعله بین دو چیز است یعنی عمل را با جزا و جزا را با عمل موافقت است .

پاورقی :

1 یس / 36 : 54 .

2 الاعراف / 7 : 147 .

3 مطفین / 83 : 36 .

4 هود / 11 : 46 .

5 النبأ / 78 : 26 .

صفحه : 45

مرگ هر يك ای پسر هم رنگ اوست

آینه صافی یقین هم رنگ روست

ای که می ترسی ز مرگ اندر فرار

آن ز خود ترسانی ای جان هوش دار
زشت روی تست نی رخسار مرگ
جان تو همچون درخت و مرگ برگ
از تو رسته است ارنکوئیست اربدست
ناخوش و خوش هم ضمیرت از خودست
گرچه خاری خسته ای خود کشته ای
ور حریر و قزدری خود رشته ای (1)

صدوق ابن بابویه رضوان الله علیه در حدیث چهارم مجلس اول امالی به اسنادش روایت کرده است که قیس بن عاصم گفت با جماعتی از بنی تمیم به حضور رسول الله صلی الله علیه و آله رسیدیم , پس گفتم ای پیغمبر خدا به ما اندرزی بفرما تا از آن بهره بریم که ما گروهی هستیم در بیابان بسر می بریم , رسول الله فرمود : یا قیس ان مع العزذلا , و مع الحیوه موتا , و ان مع الدنیا آخره , و ان لكل شیء رقیبا , و علی کلی شیء حسیبا , و ان لكل اجل کتابا , و انه لا ید لك من قرین ید فن معك و هو حی , و تدفن معه و أنت میت , فان كان کریمًا اکرمك , و ان كان لنیما أسلمك , ثم لا یحشر الامعك ,

پاورقی :

1 دفتر سوم مثنوی .

صفحه : 46

ولا تحشر الامعه , و لاتسنل الا عنه , فلا تجعله الا صالحا , فانه ان صلح آنست به , و ان فسد لاتستوحش الا منه , و هو فعلك .

این حدیث شریف اگر چه همه آن نور است , و هر جمله آن بابی از حقیقت را به روی انسان می گشاید , و برای اهل سر به سری اشارت می کند , مع ذلك باید در این چند جمله دقت و تأمل بسزا کرد که فرمود : با دنیا آخرت است , نفرمود بعد دنیا آخرت است تا آخرت در طول زمانی قرار گیرد . و فرمود قرینی که با تو دفن می شود حی است و محشور نمی شوی مگر با او , و وحشت نمی کنی مگر از وی , به خصوص که فرمود آن قرین فعل تو است . این حدیث را عارف رومی در دفتر پنجم مثنوی به نظم آورده است : پس پیمبر گفت بهر این طریق

با وفاتر از عمل نبود رفیق

در کلمه حکمت دویست و پنجم نهج البلاغه از برهان المتألهین امیرالمؤمنین علی علیه السلام :

كل وعاء یضیق بما جعل فیہ الا و عاء العلم فانه یتسع . یعنی هر ظرف جسمانی به آنچه که در او نهاده شد گنجایش او تنگ می شود مگر ظرف علم که گنجایش او بیشتر می گردد .

هر يك از ظرفهای جسمانی را حد معینی است که گنجایش آنها را تحدید می کند , مثلا پیمانها ها و برکه ها و دریاچه ها و دریاها هر یکی را اندازه ایست که بیش از آن اندازه آب را نمی پذیرند , به خلاف نفس ناطقه انسانی که هر چه مظروف او که آب حیات علوم و معارف است در او ریخته شود سعه وجودی و ظرفیت ذاتی و گنجایش او بیشتر و برای فرا گرفتن حقائق بیشتر آماده تر می شود . پس این برهان نازل از بطنان عرش تحقیق ناطق صفحه : 47

است که نفس ناطقه علاوه بر اینکه موجودی عالی از جسم و جسمانیات و عاری از احکام نشأه طبیعت است که خلاصه موجودی مجرد است , بیان مقام فوق مجرد نفس نیز هست که مجرد از ماهیت هم است و او را حد یقف نیست و گوهری فوق مقوله است , زیرا مجرد بودن موجودی از ماده غیر از مجرد از ماهیت بودن او و عدم وقوف او در حدی و مقامی است . این است معنی صحیح گفتار امام علیه السلام که به اختصار تقریر کرده ایم نه آنکه ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه یکی از ادله مجرد نفس ناطقه را که حکمای پیشین نگفته اند نقل کرده است و آنرا بدون مناسبت و یا به ادنی مناسبت , بیان منطق امام (ع) قرار داده است .

پوشیده نیست که این گونه معجزات قولی را بعد از قرآن و پیغمبر از هیچ صحابه و تابعین و بعد از آنان , بجز از انمه اثنی عشرما علیهم السلام نمی توانی بیابی و تنها همین معجزات قولی در حقانیت امامت آنان کافی است .

صدوق ابن بابویه رحمه الله علیه در من لایحضره الفقیه آورده است که امیرالمؤمنین علی علیه السلام در وصیتی که به فرزندش محمد بن حنفیه کرد فرمود : اعلم ان درجات الجنة علی عدد آیات القرآن فاذا كان یوم القیمة یقال لقاری القرآن اقر اوراق (1) .

ثقه الاسلام کلینی در کتاب فضل القرآن کافی به اسنادش از حفص از امام هفتم موسی بن جعفر علیهما السلام

روایت کرده است که امام به حفص فرمود : یا حفص من مات من اولیائنا و شیعتنا
پاورقی :

1 وافى ج 14 ص 65 .

صفحه : 48

و لم یحسن القرآن علم فی قبره لیرفع الله به من درجته فان درجات الجنة على قدر آیات القرآن یقال له اقر اوراق
فیقر أتم یرقی .

این دو حدیث گرانقدر نیز مقام فوق مجرد نفس ناطقه انسانی را بیان می فرمایند که وعاء علم حد یقف ندارد و
هر چه آب حیات معارف و حقانق الهیه را بنوشد سعه وجودی او بیشتر و حیات او قوی تر می گردد زیرا
آیات قرآن که درجات آن است ، کلمات الله است ، و کلمات الله را نفاد نیست و لو ان ما فی الارض من شجره
اقلام والبحر یمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله ان الله عزیز حکیم (1) و فی ماده ج م ع من مجمع
الطریحی روی عنه صلی الله علیه و آله انه قال : ما من حرف من حروف القرآن الا وله سبعون الف معنی . و
هر آیه ای خزانه ای از خزائن الله است کما فی کتاب فضل القرآن من الکافی باسناده عن الزهری قال سمعت
علی بن الحسین علیهما السلام یقول : آیات القرآن خزائن فکلما فتحت خزانه ینبغی لك ان تنظر ما فیها ، و
درجات قرآن همه حکمت بلکه حکیم است یس والقرآن الحکیم (2) و حکمت بهشت است کما فی المجلس (شصت و یک)
من امالی الصدوق ره قال رسول الله (ص) لعلی بن ابی طالب : یا علی انا مدینه الحکمه و هی
الجنة و انت یا علی بابها و امام علیه السلام فرمود : درجات بهشت بر عدد آیات قرآن ، و بر قدر آیات قرآن
است . و فرمود هر مقامی از مقامات قرآن را قرانت کرده ای توقف نکن و بالا برو که آنرا مقامات دیگر است
و خبرهائی است . و بدانکه این قرانت لفظی ما در این نشأه مثالی از قرانتهای ما پاورقی :

1 لقمن / 31 : 27 .

2 یس / 36 : 1 ، 2 .

صفحه : 49

در نشئات دیگر است چنانکه جمیع آثار و احوال این نشأه امثله و اضلال عوالم ماورای آنند و فقط نفس ناطقه
را قابلیت چنین ارتقا است و این همان مقام فوق تجردی است که او را است . تفصیل این مباحث را از رساله
ما در درجات قرآن طلب باید کرد .

تعلیقه 19

قوله قدس سره] : (نفس نوریست مجرد از ماده) [اطلاق نور بر جوهر نفس انسانی در روایات اهل بیت
عصمت و وحی آمده است کما فی الکافی باسناده عن ابی عبدالله علیه السلام قال : ان ابلیس قاس نفسه بادم
فقال خلقتنی من نار و خلقته من طین فلو قاس الجوهر الذی خلق الله منه آدم بالنار کان ذلك اکثر نورا و ضیاء من
النار (1) .

مرحوم استاد علامه شعرانی در تعلیقاتش بر وافى در بیان این حدیث شریف فرمود : و یعلم منه ان شینیه
الشیء بصورته لابمادته و غلط ابلیس و توهم ان الشرف بماده البدن و لم یعلم ان الانسان انسان یعقله و العقل
افضل من الوهم . و هذا الحدیث من دقائق العلوم التی لم یعهد صدور مثلها عن غیر ائمتنا علیهم السلام فی ذلك
العصر .

تعلیقه 20

قوله قدس سره] : (حی است به حیات معنویه) [نفس ناطقه که صورت انسان است مظهر لاتأخذه سنه
ولانوم است در خواب و بیداری بدن ، بیدار است . این گوهر گرامی ولید عناصر و طبایع نیست که چون
دیگر مرکبات دیر یا زود فساد پذیرد و تباہ شود بلکه حی بن یقظان است یعنی فرزند پدری بنام عقل کل و
مادری بنام نفس کل است هر چند این مولود کریم الاویین بدو حدوثش از

پاورقی :

1 وافى ج 1 ص 58 .

صفحه : 50

نشأه طبیعت است و مرکب عنصری او که مرتبه نازله اوست مرکب از طبایع عنصریه است . شیخ رئیس را
رساله ای به نام حی بن یقظان است که در شناخت این مولود نیک مطلوبست .

خواجه طوسی در حیات نفس و عدم فساد او به فساد بدن گوید : النفس الدراکه یمتنع أن تفسد بفساد البدن و
تموت بموته ، لانا نعنی بالنفس الدراکه الجوهر الذی تفیض منه الحیاه فی آلتها ، و هی الجسم الذی یقال له انه
ذونفس . فلاشک أن الاجسام لیست حیه لذواتها و لابذاتها ، لانه لوکانت الاجسام حیه بذاتها لکان کل جسم حیا و

یمنتع علیها أن تموت أبدا , وليس كذلك فان الحياه تفارق الاجسام . و النفس حیه بذاتها و یحیی بها غیرها . و کل ماکان حیاته لذاته یستحیل علیه الموت دائما فاذن تبین ان الاجساد میته بذاتها حیه بغيرها . و النفوس حیه بذاتها میته بغيرها و هی الاجساد . فاذا فارقت الاجساد تحیی بذاتها , كما أن الاجساد اذا فارقت النفوس تموت بموتها (1) .

نفس که بذات خود حی است چون مستکمل است خوراک او هم حی است و آن علم و عمل است چه بین غذا و معتذی مجانست باید , و نیز محیی نفس که مخرج او از نقص به کمال است , بذاته حیات است . ترجمان قرآن و کشاف حقائق , امام صادق علیه السلام به زید شحام که از آن جناب در معنی این کریمه [(فلینظر الانسان الی طعامه)] پرسید : ما طعامه ؟ فرمود : علمه الذی یاخذہ عن یاخذہ . موضوع در این آیه انسان است و انسان بما هو انسان

پاورقی :

1 رسائل خواجه نصیر ص 524 .

صفحه : 51

طعامی که غذای او و سازنده او است علم است و علم همان عقل و معرفت است .

تعلیقه 21

قوله قدس سره] : (چون دو چراغ در يك مكان گذارند) نظر به گفتار ملای رومی در اوایل دفتر اول مثنوی دارد :

ده چراغ ار حاضر آری در مکان

هر یکی باشد به صورت غیر آن

فرق نتوان کرد نور هر یکی

چون به نورش روی آری بی شکی

خاتمه :

برهان تضایف مطلقا چه بدین نحو که در این رساله تقریر یافت که از راه تضایف بین نفس ناطقه عاقله و صورت معقوله است , و چه بدان نحو که از راه تضایف در صورت معقوله فقط که ملاک معقولیت مجرد تام شیء از ماده است با قطع نظر از عاقلیت نفس آن صورت مجرده معقوله را , به نظر راقم در نهایت قوت و بدون هرگونه دغدغه است . این برهان نفیس چنانکه تکافو عاقل و معقول را به حسب رتبه اثبات می کند , اتحاد آن دو را نیز به حسب وجود اثبات می کند .

در رساله ای که در اتحاد عاقل و معقول نوشته ایم این مطلب قویم را تقریری کرده ایم که شاید در نیل به آن سودمند باشد , و هر چند به ظاهر تکرار می نماید ولی چون موضوع را اهمیت بسزا است در این خاتمه آن را بازگو می کنیم :

عاقل و معقول متضایف اند یعنی دو امر اضافی هستند و وصف عنوانی عاقل بر ذاتی صادق نمآید مگر آنگاه که برای او

صفحه : 52

معقولی بوده باشد و بالعکس , و به حکم تضایف اگر عاقل , عاقل بالفعل است معقول او هم باید با او بالفعل باشد و بالعکس , و اگر عاقل بالقوه است معقول او هم بالقوه است و بالعکس , خواه عاقل و معقول در وجود خارجی باشند و خواه در وجود ذهنی .

حال گوئیم که مفهوم عاقل و مفهوم معقول مثل مفاهیم دیگر اشیا و ماهیات آنها با یکدیگر متغایر و متخالفند و هیچگاه یکی از آن مفاهیم و ماهیات , دیگری نخواهد گردید و در استحاله اتحاد یکی از آنها به دیگری جای اعتراض نیست چنانکه در استحاله هر دو موجودی که چون الف و با در عرض هم اند .

شیخ اجل ابن سینا قدس سره الشریف در این قسم اتحاد در شفا و اشارات بحث کرده است و آنرا محال دانسته است و حال آنکه سخن در این قسم اتحاد نیست و در امتناع و استحاله آن جای انکار نیست بلکه سخن در اتحاد دو امری است که در طول یکدیگرند و به حسب وجود یکی ناقص و دیگری مرتبه کامل او است و ناقص به استکمال و اشتداد وجودی از مرتبه نقص به مرحله وجود کامل می رسد , و مدرک در ادراک خود از مرتبه وجود خود به مرتبه وجود مدرک نائل می گردد که ناقص و کامل نفس است در دو مرتبه به این معنی که نسبت به علمی که کسب نکرده است ناقص است و چون آن علم معلوم او شده است نسبت به آن معلوم تام و کامل می گردد و از وجودی ناقص به وجودی کامل ارتقا می یابد .

و چون عاقل و معقول متضایفند , می پرسیم که در صورت حصول و فعلیت صورت معقوله , عاقل کیست ؟

البته جواب صواب این است که عاقل، گوهر نفس ناطقه و عین ذات اوست. اکنون در

صفحه: 53

این مقام دقت بسزا لازم است تا به سر اتحاد عاقل به معقول از طریق تضایف بتوان رسید. حال چون ذات نفس ناطقه، عاقل است معقول او هم باید به قاعده تضایف با عاقل در مرتبه متن ذاتش متکافی باشد یعنی معقول باید در مرتبه ای باشد که عاقل در آن مرتبه است و بالعکس. و مرتبه عاقل، ذات نفس به شراشرها است پس معقول در حاق ذات نفس و در مرحله تمام هویت وجودی او باید باشد و الا معقول معقول او نخواهد بود و نفس بدان دانا نخواهد شد، زیرا در حقیقت بنابراین فرض دارای آن نیست و معقول در واقع از ذات او خارج است مثل بیاض عارض دیوار است که ذات دیوار از بیاض بیخبر است و ابیض نیست و ترکیبشان در خارج انضمامی است نه اتحادی، یعنی بیاض، صورت دیوار نیست و دیوار ماده بیاض نیست ولی ذات نفس ماده و یا به منزله ماده صورت عقلیه است و در فرض مذکور نفس ناطقه که عاقل بالقوه بود از قوه به فعلیت نرسیده است و نور علم در جوهر ذات او و صمیم حقیقت او رسوخ نکرده است و لازم آید که مدرک عاقل بالقوه باشد و معقول او معقول بالفعل و دانستی که این معنی به حکم تضایف نادرست است. این تقریر اختصاص به عاقل و معقول ندارد بلکه هر مدرک با مدرک خود اینچنین است که اتحاد مدرک به مدرک است مطلقا.

پس دانسته شد که گوهر نفس ناطقه به نور علم سعه وجودی می یابد زیرا که علم وجودی نوری و فعلیت مجرد از ماده است و نفس ناطقه به یافتن فعلیتهای وجودی نوری تدریجا از مرتبه ای به

صفحه: 54

مرتبه دیگر که مرتبه مدرک او است انتقال و استکمال می یابد و ترقی وجودی می کند، و از نقص به کمال می رود و فعلیت بر فعلیت می افزاید، به قول منوچهری دامغانی:

به کردار چراغ نیم مرده

که هر ساعت فزون گرددش روغن

ولایتزیده کثره العطاء الاجودا و کرما، و از ظلمت به نور می رسد هو الذی ینزل علی عبده آیات بینات

لیخرجکم من الظلمات الی النور (1).

مرحوم آخوند از این انتقال و استکمال نوری تدریجی در اسفار چنین تعبیر کرده است: المدرك و المدرك یتجردان معا، و ینسلخان معا من وجود الی وجود الی وجود و ینتقلان معا من نشأه الی نشأه، و من عالم ألی عالم حتی یصیر النفس عقلا و عاقلا و معقولا بالفعل، بعد ما کانت بالقوه فی الکل (2).

این تعبیر و بیان بدین سبب است که به تحقیق عرشی و تشبیه و تحکیم آنجناب، چنانکه صورت نوعیه جوهریه که او را طبیعت خوانند در تبدیل و تغیر است که از آن به حرکت در جوهر تعبیر می گردد، همچنین نفوس ناطقه بشریه که به منزله صور نوعیه اجساد و ابدان خود هستند حرکت جوهری و تغیر ذاتی دارند، و نفس ناطقه در ابتدای فیضان بر بدن بسیار ضعیف و ناتوان است و به اشتداد جوهری ذات او در حرکت و تبدیل جوهری است تا به مرتبه نهایت قوت برسد، و به همین علت صفات و افعال و احوال طفل در ابتدا بسیار ضعیف است و به اشتداد جوهر ذات نفس احوال و صفات نیز

پاورقی:

1 الحدید / 57 : 9

2 اسفار (چاپ سنگی رحلی) آخر فصل سیزدهم طرف اول مرحله دهم ج 1 ص 292.

صفحه: 55

اشتداد یافته رفته رفته قوت گیرند.

ولکن مخفی نماند که این حرکت جوهری نفس با حفظ وصف عنوانی نفس بودن است یعنی به لحاظ تعلق روح با بدن عنصری است که شخص انسان يك موجود ممتد ثابت سیال است. سیال است در طبیعت، و ثابت است در گوهر روح که مغذی به صور نوری مجردة حقائق علمیه است و حقائق علمیه صور فعلیه اند که به کمال رسیده اند و حرکت در آنها راه ندارد و گرنه باید بالقوه باشند و لازم آید که هیچ صورت علمیه ای متحقق نباشد و به فعلیت نرسیده باشد لذا علم و وعای علم چه در واهب و چه در متهب، مجرد و منزله و عاری از ماده و احکام آنند و چون انسان ثابت سیال است، هم براهین تجرد نفس در وی بر قوت خود باقی است، و هم ادله حرکت جوهر طبیعت صورت جسمانیه بر روی صادق است.

شیخ اکبر در اواخر فص شعبیی فصوص الحکم بر مبنای محکم تجدد امثال که حرکت در جوهر شاخه ای از آنست، در همین انتقال و استکمال نوری تدریجی و اشتداد جوهر ذات نفس گوید: و من اعجب الامر انه فی

الترقی دائما و لایشعر بذلك للطافه الحجاب و رفته و تشابه الصور مثل قوله و اتوا به متشابهها (1) .
یعنی عجب اینکه آدم به دم در ترقی است و از جهت لطافت و رقت حجاب توجه بدان ندارد . لطافت و رقت
حجاب به این معنی است که صانع از بس که نقاش و مصور چیره دست است از تجدد امثالی که پی در پی
مآورد , به تجدد و آمدن امثال آن پی
پاورقی :

1 فصوص الحکم (چاپ سنگی) ص 285 .

صفحه : 56

نتوان برد بلکه محجوبین يك چیز پندارند و حجاب همین صور اشیاست یعنی همین مظاهر متکثره که حجاب
ذاتند , به مثل کسی که در کنار نهر آب تندر و , عکس خود را در زمان ممتد , ثابت و قار می بیند و حال اینکه
عکس از انعکاس نور بصر در ابست و آب قرار ندارد و دمبدم عکس جدیدی احداث می شود , به قول عارف
رومی :

هر نفس نو می شود دنیا و ما

بی خبر از نو شدن اندر بقا

این درازی مدت از تیزی صنع

می نماید سرعت انگیزی صنع

و چون میرهن است که نفس فی وحدتها کل القوی است , پس آنچه را ادراک می کند همه آنها به ادراکات
حضوری است و اتحاد مدرک با مدرک است مطلقا , خواه مدرک حاس باشد یا متخیل و یا متوهم و یا عاقل که
با مدرکاتشان که محسوس و متخیل و متوهم و معقول است , متحدند . و اگر صور نوریه علمیه در گوهر نفس
و در حقیقت ذات او را رسوخ نکنند و عین او نگردند , استکمال و سلوک تدریجی و ترقی و انتقال نوری
وجودی تحقق نمی یابد , و حال اینکه نفس بدانستن چیزی , چنین استکمال را در جوهر ذات خود دارا است زیرا
که ملاک فعلیت و تجردش و منشأ استکمال جوهر ذاتش همین ادراک است .
برخی از صد و پانزده مسأله که اسکندر از استاد خویش ارسطاطالیس پرسیده است این است که : اسکندر می
گوید :

گفتم معدن ما از کجاست ؟ گفت از آنجا که آمدیم .

گفتم از کجا آمدیم ؟ گفت از آنجا که اول کار بود .

گفتم به چه دانیم که از کجا آمدیم ؟ گفت زیرا که چون