

فصلنامه آیین حکمت

سال اول، پاییز ۱۳۸۸، شماره مسلسل ۱

فص یونسی در حکمت نفس انسانی

حمید پارسانیا*

مطالب مقاله شرح مختصری از «فص حکمة نفسیه فی کلمة یونسیة» است که همگام با فص هجدهم از فصوص الحکم ابن عربی و شرح قیصری بر آن پیش می‌رود. در این فص به کرامت نفس انسانی و منافات نداشتن کرامت انسان با مرگ سخن به میان می‌آید، مباحثی که به تناسب در طی مقاله مطرح می‌شوند، عبارتند از: حقیقت مرگ، بدن برزخی، خلود در نار و انقطاع عذاب، حقیقت و مراتب ذکر و نقش آن در تداوم حیات و بقای عالم، چگونگی تجلیات مختلف امر واحد الاهی برای بینندگان گوناگون، تأثیری که استعدادها و ظرفیت‌های معرفتی و جهان بینی‌ها برای چگونگی ظهور حق در عالم و یا شهود عالم در مرآت حق دارند. مسأله اخیر نوع خاصی از هرمنوتیک را که مختص به نگاه معنوی و دینی اسلام به هستی است بیان می‌دارد.

واژه‌های کلیدی: کرامت انسان، مرگ و توفی، ذکر، تناسخ، رجعت، خلود،

شفقت و مدارا، عفو و قصاص، حسن و قبح اشیاء، تجلیات الاهی

* استادیار دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)

مقدمه

فص کلمه یونسی در حکمت نفس انسانی است و سبب اختصاص این حکمت به یونس علیه السلام در مناسبت‌هایی است که بین قرار گرفتن یونس در شکم ماهی و تعلق نفس به بدن وجود دارد. چون یونس علیه السلام با پشت کردن به قوم خود، حریم نشئه انسانی را آن چنانکه باید پاس نداشت، این فص به بیان کرامت نشئه انسانی می‌پردازد. مهم‌ترین مباحث مطرح شده در این فص عبارتند از:

۱. کرامت نشأت انسانی و لزوم رعایت آن؛ از آنجا که مبدأ فاعلی، صوری و غایی انسان، خداوند سبحان است، وی مورد تکریم و کرامت ویژه است و انحلال او جز به توالی الهی سزاوار نیست و خداوند سبحان نیز با آنکه به حکمت حیات، قصاص را تشریح کرده است، در همه موارد، شفقت و بخشش را مقدم داشته و اجر عفوکننده را نیز خود عهده‌دار شده است.

۲. حقیقت مرگ؛ فص با این مطلب پایان می‌پذیرد که اگر مرگ و قتل، نابودی و اعدام آدمی می‌بود، خدای تعالی اصلاً آن را تقدیر و یا تشریح نمی‌کرد و به این مناسبت، درباره حقیقت مرگ که انتقال از تحت پوشش اسم ظاهر به ذیل نام باطن است، بحث می‌شود.

۳. در طی فصل، مطالب مهم دیگری مطرح می‌شود که از آن جمله، افضل بودن ذکر بر جهاد می‌باشد که به‌عنوان شاهد بر مرجح بودن نشئه انسانی ذکر شده و در آن دو شرط است: یکی اینکه ذکر، صورت مطلوب داشته باشد و دیگر اینکه جهاد با ذکر الهی همراه نباشد و یا در نظر گرفته نشود.

۴. حقیقت و مراتب ذکر و نقش ذکر و ذاکر در تداوم حیات آدم و بقای عالم.

۵. بدن برزخی و نفی تناسخ؛ مسأله رجعت نیز به تناسب این بحث مطرح می شود.

۶. خلود در نار و انقطاع عذاب الاهی؛ این بحث در فص اسماعیلی نیز مطرح شده است.

۷. تجلیات مختلف امر واحد الاهی برای بینندگان گوناگون؛ این مسأله نیز که از مهم ترین مسائل این فص است، از دو جهت ظهور کثرت در وحدت و شهود کثرت در وحدت تبیین می شود. در این بحث، سوزان بودن آتش برای نمرود و سرد و سلامت بودن آن برای ابراهیم مطرح می گردد و از تأثیری که استعدادها و ظرفیت های معرفتی و جهان بینی ها برای چگونگی ظهور حق در عالم و یا شهود عالم در مرآت حق دارند، یاد می شود. این مسأله، نوع خاصی از هرمنوتیک را که مختص به نگاه معنوی و دینی اسلام به هستی است، بیان می دارد. این نوع هرمنوتیک برای آنکه منجر به نسبی گرایی حقیقت و یا معرفت نشود، نسبت های مختلفی را که حق تعالی با آدمی به حسب ظرفیت های مختلف انسانی در شرایط گوناگون تاریخی - فرهنگی برقرار می کند، تبیین می گرداند.

مباحث فص یونسی، افق های نوینی را فراروی مسائل مختلف معرفتی کلامی، فلسفی، انسانی و اجتماعی معاصر می گشاید. موضوع اصلی که فص با آن آغاز شده و به پایان می رسد، یعنی کرامت انسانی و ضرورت رعایت حریم آن، در تبیین مبنای اسلامی حقوق بشر تأثیرگذار است. کرامت آدمی در این دیدگاه براساس خلافت انسان و نه اومانیسیم و اصالت انسان دنیوی، پایه گذاری می گردد.

در تبیین ذکر مطلوب، به نقش ذکر زبانی و همچنین به جایگاه انسان کامل در نظام تکوین اشاره‌هایی می‌شود. مسأله خلود و چگونگی عذاب می‌تواند در حل برخی مشکلات کلامی نجات راهگشا باشد و بالأخره بحث تجلیات مختلف خداوند از طریق یک امر واحد بر بینندگان مختلف، علاوه بر آنکه دیدگاهی بی‌بدیل را در عرصه مسائل معرفت‌شناختی و مباحث تأویلی عرضه می‌کند، ظرفیت مناسبی را برای نوع خاصی از فلسفه علوم اجتماعی، دانش اجتماعی، فلسفه تاریخ و مانند آن پدید می‌آورد.

مطالب این مقاله، شرح مختصری از «فص حکمة نفسیة فی کلمة یونسیة» است و همگام با مباحث فص و شرح قیصری بر آن پیش رفته است. این مقاله درحقیقت، گزیده و تلخیصی از دروس حضرت استاد آیت‌الله جوادی آملی است که قبل از نشر، شرح تفصیلی آن تقدیم می‌گردد.

فص یونسی در حکمت نفس انسانی

نفس انسانی

«نفس» کلمه مختص به فص یونسی است و قرائت آن می‌تواند به سکون فاء و فتح آن باشد. قیصری و بسیاری از شارحان، آن را به سکون فاء خوانده‌اند و در مناسبت آن با مطالب فص، وجوهی را بیان داشته‌اند؛ لکن کاشانی آن را به فتح فاء خوانده است و قبل از ایشان، جندی این قرائت را به خط مصنف نیز نسبت داده است.

نفس ناطقه انسانی، مظهر اسم جامع الاهی و نام اعظم اوست و از جهت

مظهر بودن برای اسم جامع، شامل همه صفات الاهی و کونی و معانی کلی و جزئی است. مراد از کون در اصطلاح عرفانی وجود نیست؛ بلکه ماسوی الله است که مظاهر وجود هستند و مراد از کلی در اینجا کلی سعی است.

برزخیت نفس آدمی موجب می شود تا نفس به بدن تعلق داشته باشد؛ زیرا در برزخ، ناگزیر از دو سوی آن، آثاری نیز هست و بهمین دلیل، نفس بین آنچه روحانی محض و معنای صرف مقدس از زمان و مکان و منزه از تغییر و حوادث است با آنچه جسمانی مطلق، محتاج به مکان و زمان و متغیر به تغییرات زمان و اکوان است، جمع می کند. نفس با این جمع، عالم علوی روحانی و سفلی جسمانی را دارا بوده، در ملک حق تعالی به تدبیر رعایای او می پردازد.

خلافت نفس در ملک الاهی، مناسبت حکمت مربوط به فص یونسی را با دو حکمت قبل از آن، یعنی با حکمت سلیمانی و داودی روشن می کند؛ زیرا آن دو حکمت نیز متعلق به خلافت است.

حکمت نفسی و کلمه یونسی

مناسبت حکمت نفسی با یونس عليه السلام که کلمه‌ای الاهی است را می توان در امور زیر یافت.

۱. همان گونه که خدای تعالی یونس را به ماهی در دریا مبتلا ساخت، نفس را به تعلق در جسد مبتلا نموده است.

۲. همان گونه که یونس در ظلمات شکم ماهی به مصداق کلام الاهی: «نادی فی الظلمات ان لاله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین». بر توحید و تسبیح

خداوند ندا در داد و به ظلم خود اعتراف کرد و خدای تعالی نیز او را از غم نجات داد و فرمود: «و نجیناه من الغم و كذلك ننجی المؤمنین»، بر همین قیاس، نفس در ظلمات طبیعت و دریای مادی و جسم ظلمانی به پروردگار خود توجه می‌نماید و به دنبال آن، وحدانیت حق و فردانیت او برایش روشن می‌گردد و او به آن و نیز به عجز و قصور خود اعتراف می‌کند و خدای تعالی او را از مهلکه‌های عالم طبیعت می‌رهاند و در انوار شریعت، طریقت و حقیقت که در مقابل ظلمات طبیعت و دریای مادی و جسم ظلمانی است، نجات می‌دهد و نعیم روحانی را در متن دوزخی جسمانی روزی او می‌گرداند.

۳. ماهی رحم، نطفه انسانی را که مشتمل بر روحانیت نفس مجرد و انوار آن است، می‌بلعد و نطفه در ظلمات سه‌گانه رحم، مشمیه و پوست رقیقی که جنین در آن است، قرار می‌گیرد.

مناسبات تمثیلی دیگری می‌تواند وجه اشتراک یونس و فص باشد. این‌گونه مناسبات که به شیوه تأویل و تمثیل دریافت می‌شوند، راه برهانی ندارند و راسخان در علم، آنها را می‌شناسند.

کسانی که نفس را به فتح فاء خوانده‌اند، در وجه مناسبات یونس با حکمت نفسیه گفته‌اند، یونس به اندوه و غم مبتلا بود و حق تعالی با نفس رحمانی از او تنفیس کرب کرده است و این تناسب گرچه بین نفس و یونس علیه السلام وجود دارد، در مطالب فص، اثری از تنفیس کرب نیست و حال آنکه در طی فص، از خلافت انسان و خلقت او به صورت خداوند رحمان یاد شده است.

کرامت نفس انسانی

چون یونس علیه السلام با پشت کردن بر قوم خود، نشئه انسان را رها کرد، فص یونسی با تبیین احترام این نشئه آغاز می‌گردد و در پایان نیز به همین مسأله خاتمه می‌یابد.

خداوند سبحان، نشئه انسانی را با همه کمالات ظاهری و باطنی، روحانی و جسمانی و نفسانی، اولاً خود آفریده است و ثانیاً، آن را به صورت خود قرار داده است و مراد از صورت حق، صورت معنوی یعنی صفات کمالی اوست و چون مبدأ فاعلی و صورت درونی آن الاهی است، مورد تکریم و کرامت است. تولی انحلال آن جز به مباشرت او نیست و او یا به مصداق «یتوفی الانفس حین موتها»، به دست خود، آن را منحل می‌کند و یا به وساطت فرشتگانی که جز به امر او عمل نمی‌کنند. ملک را نیز از آن جهت که با امر الاهی موجود می‌شود، ملک نامیده‌اند؛ چه اینکه عالم ارواح را نیز به همین دلیل، عالم امر می‌خوانند.

پس متولی انحلال امر انسانی یا خداوند است و یا کسی که به امر او کار کند. کسی که بدون امر الاهی چنین کند و از حد الاهی نسبت به این نشئه تعدی نماید و در خراب آنچه خداوند به عمارت آن فرمان داده، تلاش کند، به نفس خود ظلم کرده است؛ همان‌گونه که خدای تعالی می‌فرماید: «و من يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه». (طلاق / ۶۷)

شواهد اولویت شفقت بر بندگان

ابن عربی پس از آنکه تولی انحلال نشئه انسانی را مختص به خداوند

می‌خواند، شواهدی از آیات و روایات را اقامه می‌کند که خداوند سبحان، رعایت شفقت بر بندگان را برتر از قتل می‌داند که در اثر غیرت فی‌الله انجام شود؛ یعنی خداوند، استمرار این نشئه را بر انحلال آن مقدم می‌دارد.

۱. بنای بیت‌المقدس به دست سلیمان

شاهد اول براساس نقلی تاریخی است که می‌تواند از اسرائیلیات باشد. چون داود علیه السلام خواست بیت‌المقدس را بنیان نهد، بر ساختن آن اقدام کرد و هر بار که از ساخت آن فارغ شد، بنا منهدم گشت. پس شکوه به نزد حق برد و حق تعالی فرمود: این خانه من به دست کسی که خون مردم ریخته، بر پا نمی‌گردد. او عرض کرد: پروردگارا! آیا این قتال در راه تو نبود؟ حق تعالی فرمود: آری! ولی آیا آنان نیز بندگان من نبودند؟ داود از خدا خواست تا بنای بیت‌المقدس به دست کسی از او باشد و خداوند سبحان به او وحی نمود که فرزند تو سلیمان آن را بنا می‌نهد.

غرض از حکایت، اهمیت مراعات نشئه انسانی و شایسته بودن حفظ آن در قیاس با هدم آن است.

در مقام مجاهد در راه خدا تردیدی نیست ولیکن چون معبد، جای نیایش و مظهر رحمت خاصه خداوند است، آنسب آن است که بنیان آن به دست مظهر قهاریت او نباشد؛ بلکه به دست کسی باشد که رحمت در او بیشتر ظهور کرده است. پیامبر خاتم نیز که مظهر رحمت خاصه الهی بود، با دست خود کسی را اعدام نکرد. ابن عربی در فتوحات نیز حکایت بنای بیت‌المقدس را بیان کرده

است و در باب ۱۷۹ که در شناخت مقام خلت است، لطیفه مربوط به ساختن بیت المقدس را به دست کسی که رحمت بیشتر در آن ظهور داشته، آورده است. (۱۳۹۳: ۳۶۳/۲) آنجا درباره مقام خلت می نویسد: شایسته است احسانی عام به جمیع خلق خدا اعم از کافر و مؤمن و اطاعت کننده و عاصی داشته باشد و این شمول و عموم بگونه ای باشد که آنان ندانند احسان از اوست... و هنگامی که بنده به حسب ظاهر و امکانات مادی توان آن را نداشته باشد که به همه بندگان احسان نماید، آنان را بحسب باطن امداد کند و حال خلیل چنین باشد.

۲. فرض جزیه و صلح

شاهد دیگر، فرض جزیه و صلح با کفار و اعدای دین است. خداوند سبحان می فرماید: «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله». (انفال / ۶۱) اگر با تو میل به انقیاد و صلح داشتند، پس به سوی آنان میل کن، توکل بر خدای نما و سلامتی و صلحی که از تو می خواهند، به آنان عطا کن. ضمیر «لها» در کلام خداوند به «سلم» باز می گردد؛ زیرا سلام مؤنث سماعی است؛ یعنی اگر به صلح و سلامت گرایش یافتند، تو نیز به آن تمایل نما.

۳. تشریح صلح و فدیة

در کنار حکم قصاص، دو حکم دیگر بیان شده است؛ نخست، صلح و اخذ فدیة به مقدار تراضی و دوم، عفو و اگر قاتل راضی به پرداخت فدیة نشد و یا اولیای دم عفو نکردند، قصاص اجرا شود.

۴. تقدم حکم عفو برخی از اولیای دم

در جایی که اولیای دم متعدد باشند و یکی از آنها به دیه راضی شود و عفو نماید و بقیه اولیا به قتل او اصرار ورزند، جانب کسی که عفو کرده است، مقدم می‌گردد و قاتل قصاص نمی‌شود. البته باید توجه داشت که اولاً، دیه در این مورد به معنای مصطلح نیست؛ بلکه فدیة‌ای است که براساس مصالح اخذ می‌گردد. ثانیاً، برغم آنکه مدلول آیات وارد شده به اقتضای مباحث تفسیری، تقدم عفو است، روایات در این باب مختلف است و مشهور فقها این است که قصاص ساقط نمی‌شود. و شیخ حر عاملی در *وسائل الشیعه* بعد از نقل برخی از روایات که عفو را مقدم می‌دارند، آورده است:

حمله الشیخ و غیره علی ما اذا لم یؤد الباقی فاضل الدیه لما تقدم و یمکن
حمله علی الاستحباب بالنسبة الی الباقی؛ شیخ طوسی در تهنذیب و استبصار و
همچنین غیر او این روایات را حمل بر وقتی کرده‌اند که اولیائی که قصد قصاص
دارند، فاضل دیه و سهم دیگرانی را که عفو کرده‌اند را نپردازند و دلیل این
حمل، روایات باب پنجاه و دوم است. و می‌توان این روایات را حمل بر استحباب
نسبت به بقیه اولیا نمود؛ یعنی اگر آنها نیز از قصاص بگذرند، مستحب است.
(بی تا: ۱۲/۱۱۶)

در صورتی که روایات مذکور حمل بر استحباب شوند، مرجوح بودن قصاص استفاده خواهد شد.

۵. احتیاط در دماء

فردی برای جمع هیزم و یا غیر آن به بیابان رفته بود که کشته او را یافتند. یکی از اولیای دم، طناب مربوط به مقتول را در دست شخصی دید و خواست تا او را به قتل برساند. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: اگر ولی دم او را می‌کشت، با او همان رفتار می‌شد؛ یعنی ولی دم، قاتل به حساب می‌آمد؛ زیرا صرف یافتن طناب در دست کسی، دلیل بر قاتل بودن آن نیست و قصاص اثبات نمی‌شود. ابن عربی واقعه فوق را به عنوان یک شاهد ذکر کرده است؛ در حالی که این واقعه مربوط به مقام اثبات است و فقط نمونه‌ای برای احتیاط در دماء می‌باشد.

۶. تقدم عفو بر قصاص

آخرین شاهد قول خداوند سبحان است که: «و جزاء سیئته سیئته مثلها فمن عفی و أصلح فأجره علی الله إنه لا یحب الظالمین؛ و جزای بدی، بدی مانند آن است. پس کسی که عفو کند و اصلاح نماید، اجرش بر خداوند است. به درستی که خداوند ظالمان را دوست نمی‌دارد». (شوری / ۴۰)

ابن عربی در بیان آیه آورده است که خدای تعالی قصاص را با آنکه مشروع است، مانند اصل فعل و یا اصل قتلی که موجب قصاص شده است، بد و ناپسند می‌خواند و بیان ایشان بنابر این است که آیه در مقام اخبار باشد و بنابر اخبار نیز بد بودن قصاص در قیاس با عفو، امری نسبی است، مانند بد بودن عدل در قیاس با احسان؛ اما اگر آیه در مقام انشاء باشد، در مقام بیان مقدار قصاص است، مانند «النفس بالنفس والعین بالعين و السن بالسن». بر این اساس، آیه در مقام بیان

مقدار قصاص می‌فرماید: جزای سیئه حسنه نیست؛ بلکه سیئه‌ای مثل خود سیئه انجام شده است.

اگر آیه در مقام انشاء باشد، با آنکه قصاص سیئه، بد دانسته شده است، آیه در مقام ترجیح عفو بر قصاص است؛ زیرا عفو، مخالف را از بین نمی‌برد؛ مخالفت را نابود می‌کند.

خداوند سبحان به این دلیل، در سوره شوری اجر عفوکننده را بر خود می‌داند که انسان بر صورت او آفریده شده است. کسی که از او در گذرد و او را نکشد، اجرش بر کسی است که فرد عفو شده بر صورت اوست؛ زیرا او شایسته‌تر به عفو است؛ چون خداوند او را برای خود یعنی برای اینکه اسما و صفات خود به وسیله او ظاهر شود، آفریده است؛ چنانکه در حدیث قدسی نیز آمده است: ای فرزند آدم! اشیا را برای تو آفریدم و تو را برای خود.

اجر عفوکننده بر خدا

خدای تعالی در مقام تشریح جهت مراعات نسل و بقای آن، امر به قصاص کرد و از خطاکار در نگذشت؛ لکن اگر ولی دم به دلیل اینکه جانی ظهور حق است؛ از او درگذرد، اجر او بر خداوند است و او بهشت را به عفوکننده پاداش می‌دهد، گناهانش را می‌بخشد و بدی‌هایش را می‌پوشاند. اسم ظاهر با وجود بنده آشکار می‌شود، پس کسی که از بنده بگذرد و بر او نیکویی کند، پاداشش بر خداوند است. رعایت انسان، مراعات حق است؛ چون انسان مظهر حق و اسم ظاهر اوست.

مقایسه سیره نوح و یونس علیهما السلام

خداوند سبحان صبر نوح علیه السلام را که بیش از نه قرن با رنج امت خود ساخت، می ستاید و از پیامبر خاتم می خواهد تا چون پیامبران اولوالعزم شکبیا باشد: «فاصبر كما صبر اولوالعزم من الرسل و لا تستعجل لهم». (الاحقاف/ ۳۵) و از او می خواهد تا چون یونس نباشد که نسبت به امت خود صبوری نکرد: «و لا تکن کصاحب حوت». (قلم/ ۶۸)

در سیره یونس علیه السلام به امت کم لطفی شد و خداوند سبحان براساس شواهدی که ارائه شد، اعمال رأفت و شفقت را شایسته تر می داند. ترجیح رأفت و شفقت به بندگان، این پرسش را به دنبال می آورد که انسانها یکسان نیستند، برخی از آنها صالح و ممدوح و بعضی طالح و مذموم هستند و پاسخ در دو مقام است: مقام نخست اینکه، مدح انسان صالح و ذم انسان طالح، متوجه اصل هستی آنها نیست؛ بلکه متوجه افعال ذمیمه آنهاست و فعل انسان، عین ذات او نیست و استدلالی که بر ترجیح شفقت و رأفت نسبت به انسان بیان شد، ناظر به ذات انسان است که مظهر حق تعالی است. مقام دوم اینکه، استدلال مزبور، تقدیم شفقت نسبت به فعل را نیز دربر می گیرد؛ زیرا فعل انسان هم با دو تحلیل به حق باز می گردد؛ یکی اینکه فعل به صفت و صفت به ذات باز می گردد و ذات جز وجود متعین نیست. حق تعالی وجود مطلق است؛ پس فعل انسان از طریق وصف او به ذات و به خداوند بازگشت می کند. تحلیل دوم اینکه، براساس توحید افعالی، همه افعال به حق تعالی باز می گردد و او فاعل حقیقی است. اگر افعال انسان نیز از طریق رجوع به ذات آدمی و یا براساس توحید افعالی به حق

باز می‌گردد، ذم و مدحی که با این همه نسبت به افعال انسان‌ها می‌شود و یا حتی ذم و مدحی که نسبت به اعیان آدمیان می‌گردد، نباید براساس اغراض و اهداف آدمیان باشد؛ بلکه به دست حق و براساس علم و حکمت او می‌باشد و به همین دلیل، اگر ذم فعل براساس غرض باشد، در نزد حق سبحانه و تعالی مذموم است. اگر مدح و ذم براساس اهو و اغراض افراد باشد، صورتی نسبی پیدا می‌کند و اگر زمام مدح و ذم به دست شارع باشد، شارع بدون آنکه خود غرضی را دنبال نماید، از آنچه در نفس الامر هست، به همان‌گونه که هست، خبر می‌دهد؛ زیرا او هیچ غرضی را دنبال نمی‌کند. چون شارع نفس الامر اشیا را اظهار می‌دارد، هر آنچه را ذم نماید، مذموم است و ذم شرع - همان‌گونه که اعتقاد امامیه و عدلیه است - براساس حکمتی است که خدای تعالی و راسخان در علوم بر آن آگاهند.

شریعت و حسن و قبح اشیا در مقام اثبات

عقل به لحاظ مقام اثبات از ادراک حسن و قبح، نفس الامر و حکمت اشیا عاجز و ناتوان است و جز از طریق شرع نمی‌تواند به آن پی ببرد و به همین دلیل، در مقام اثبات جز آنچه را شرع بیان کرده باشد، مذمومی نیست. البته عقل، حسن و قبح برخی امور نظیر حسن عبودیت نسبت به خداوند و قبح عصیان را به استقلال ادراک می‌کند؛ اما حسن و قبح اموری که در زمره اعتبارات اجتماعی و مانند آن قرار می‌گیرند را به یاری شریعت در می‌یابد؛ مانند قصاص که برای مصلحت ابنای نوع و باز داشتن کسانی که از حدود الهی تجاوز می‌کنند، وضع نشده است و قول خدای تعالی که می‌فرماید: «ولکم فی القصاص حیوة یا اولی

الالباب». (بقره/ ۱۷۹) بر آن دلالت دارد؛ چون ذم و مدح مبتنی بر حکمت را خدای تعالی و کسی می‌داند که خداوند به او آگاهی بخشیده است. خداوند سبحان نیز در این آیه اولوالالباب را مخاطب قرار داده و حکمت قصاص را با آنان در میان گذارده است. اولوالالباب اهل لب شیء هستند. کسانی که بر اسرار نوامیس و شرایع الهی و اسرار و حکم عقلی پی می‌برند.

ابن عربی در فص شیشی (۱۴۱۲: ۱۲۳) قول اشاعره یعنی نفی حسن و قبح عقلی را به صاحبان عقول ضعیف نسبت داده و در فتوحات نیز بر نیاز به شریعت در شناخت حسن و قبح اشیا که مربوط به مقام اثبات است، تصریح کرده است. (بی تا: ۲/ ۲۴۰)

آثار مراعات نشئه انسانی

چون دانستی که حق تعالی نشئه انسانی و استمرار آن را موردنظر دارد، پس تو بر مراعات آن اولی هستی؛ زیرا مراعات آن موجب سعادت تو می‌گردد. مادام که انسان زنده باشد، امید حرکت او به سوی کمال که برای آن خلق شده است، وجود دارد و اگر تو او را به امید رسیدن به کمالش کمک نمایی، به بهتر از آن جزا داده خواهی شد و کسی که در جهت نابودی آن تلاش کند، مانع از رسیدن آن به کمالش شده است و به همین دلیل، از ناحیه حق به مثل آن جزا داده خواهد شد و در نتیجه از رسیدن به کمال خود باز می‌ماند.

افضلیت ذکر بر جهاد

با آنکه هدم نشئه انسانی به امر و فرمان خداوند در برخی موارد براساس حکمت الاهی جایز است، حق سبحانه تعالی رعایت آن را حتی المقدور مرجح دانسته است و بهترین شاهد بر این مدعا کلام رسول خدا ﷺ است:

«الا انبئکم بما هو خیرکم و افضل من ان تلقوا عدوکم فتضربوا رقابهم و یضربوا رقابکم؟ ذکر الله؛ آیا شما را باخبر سازم به آنچه برای شما بهتر است و برتر از جنگیدن و رویاروی با دشمن باشد؛ برتر از اینکه گردن آنان را زده و آنان گردن شما را زنند. آن امر افضل و بهتر، ذکر خدای تعالی است. (متقی هندی، ۱۴۱۸: ۲/۴۱۶)

شرح قیصری درباره افضلیت ذکر بر جهاد و شهادت این است که جهاد موجب اعلائی کلمة الله و برتری پرچم حق بوده، ثواب شهادت را دارد؛ لکن سبب انهدام نشئه انسانیت از دو طرف جنگ می شود و شر بالعرض را به دنبال می آورد. ثواب جهاد و شهادت در راه خدا بهشت است و ثواب ذکر، هم نشینی با خداوند است. به دلیل قول خدای تعالی که می فرماید: «انا جلیس من ذکرنی» و هم نشینی شهود است، پس حق تعالی مشهود ذاکر است و شهود حق، افضل از حصول بهشت است و به همین دلیل نیز رؤیت حق در قیامت، بعد از حصول جنت حاصل می شود و کمال نعمت بهشت است.

کاشانی و جندی در سرّ برتری ذکر بر جهاد می نویسند: جهاد اگر به پیروزی مسلمین منجر شود، استقرار دولت مسلمین است و اگر به شکست آنان منجر شود، نقصان بندگان خداوند و نقصان کسانی است که ذکر حق می گویند. پس در

جهاد، احتمال قتل اولیا و ذاکرین حق است و حال آنکه در ذکر خداوند، فتنه و قتل اولیا وجود ندارد.

افضل بودن ذکر بر جهاد را براساس عبارات ابن عربی و آنچه او در فتوحات بیان کرده است، را می‌شود به این صورت بیان کرد که اولاً، جهاد و ذکر دارای مراتبی هستند؛ برخی از مراتب ذکر تنها به زبان است و برخی از مراتب آن، ذکر مطلوب است که شرح آن بیان خواهد شد.

ستیز و جهاد نیز دارای مراتب است، برخی برای دفاع از خاک و خون و یا رسیدن به باغ‌های بهشتی است و گاهی نیز با ذکر الاهی و یاد او قرین است و تنها برای اوست. وقتی که ذکر در قبال جهاد قرار می‌گیرد و جهاد بدون ذکر ملاحظه می‌شود، ذکر بر جهاد برتری دارد؛ لکن هنگامی که معیار برتری و افضل بودن (ذکر مطلوب) با طرف مقابل خود یعنی جهاد و شهادت نیز همراه باشد، در این صورت نمی‌توان طرف مقابل را مرجوح دانست. ابن عربی به همین دلیل، در فتوحات ادعای افضلیت ذاکر بر شهید را مربوط به شهیدی می‌داند که ذاکر حق نباشد و برای غیر از اعلائی کلمه الاهی جنگیده باشد. (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۴/۴۶۲)

ذکر مطلوب

ابن عربی ضمن سنجش ذکر و جهاد در جمله معترضه به حقیقت ذکر و مراتب آن اشاره می‌کند و آن جمله این است که قدر نشئه انسانی را جز کسی که خدای تعالی را ذکری مطلوب داشته باشد، نمی‌داند. انسان با شناخت ذکر مطلوب به زبانی که هم‌نشین با ذاکر است، پی می‌برد.

ذکر، یاد حق است و ذکر مطلوب، تنها یاد حق به زبان نیست. بنده هنگامی ذکر مطلوب دارد که خدا را به زبان بخواند و قلب او در مقام تفصیل چیزی جز اسمای حسناى حق را در خود نپذیرد و روح او در مقام جمع، چیزی جز یاد حق را در خود راه ندهد و نفس و قوای نفسانی او نیز در مقام مادون قلب، جز خاطرات الهی را در خود نپروراند. اگر ذکر، استمرار داشته باشد، بنده با تمام حقیقت خود متوجه پروردگار خود می‌گردد و به دنبال آن، خاطرات رخت برمی‌بندد و حدیث نفس پایان می‌پذیرد؛ زیرا خاطرات و احادیث نفسانی هنگامی فرصت بروز می‌یابند که روح و قلب، نفس را مشغول نکرده باشد.

تداوم ذکر، یاد حق را از زبان به قلب منتقل می‌کند و چون قلب بر نفس تسلط یابد و خاطرات و احادیث نفس زائل شود، دل صحنه حق می‌گردد و زمینه برای ظهور حق آماده می‌شود و به تدریج، نور حق از فراسوی پرده‌های غیبی طلوع می‌کند با ظهور انوار حق بر قلب، زمینه وجود انسان به مصداق «و اشرققت الارض بنور ربها» (زمر/ ۳۹) نورانی می‌گردد و تجلیات فعلی، صفاتی، اسمایی و ذاتی، به حسب قوس صعود به ترتیب ظاهر می‌شود. بنده ابتدا مجلای صفات و سپس مجلای اسما و در نهایت، مجلای ذات قرار می‌گیرد و آنگاه که مجلای ذات شود، فانی در حق می‌شود و خود را نمی‌بیند. عبد تا قبل از فنای ذاتی در تلاش است که بیگانه را نبیند. او در فنای ذاتی، خود را نمی‌بیند و چون خود را ندید، حق را می‌بیند که نفس خود را آنگونه که شایسته جلال و جمال اوست، یاد می‌کند.

ذکر حقیقی

ذکر حقیقی مربوط به خداوند است و حقیقت ذکر عبارت از تجلی ذات خداوند بر ذات اوست، اگر این تجلی از حیث متکلم جهت اظهار صفات کمال برای ذات باشد. خداوند سبحان در مقام احدیت که بنابر بعضی اصطلاحات، مقام جمع و بنابر برخی دیگر، جمع الجمع است به یاد خود است و در مقام تفصیل، یعنی واحدیت که تفصیل اسمایی است و در مقام اعیان ثابته که تفصیل علمی است و در فیض مقدّس که تفصیل عینی است، به یاد خود است. پس در حقیقت، حق تعالی قبل از همه، در مقام ذات به یاد خود است و از آن پس، مظاهر حق به یاد او هستند؛ بلکه در مظاهر نیز او به حسب تفصیل به یاد خود است.

یاد حق به حسب ذات و مظاهر حق، نظیر شهادت بر وحدانیت اوست: «شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولوالعلم قائماً بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم». (آل عمران / ۱۸)

خداوند سبحان بر وحدانیت خود گواهی می‌دهد و به دنبال آن ملائکه و عالمانی که قیام به قسط دارند بر وحدانیت او گواهی می‌دهند و بلکه گواهی آنان نیز جز ظهور گواهی خداوند به حسب تفصیل نیست.

مراتب ذکر

مراتب ذکر حقیقی به حسب مقام جمع و تفصیل را می‌توان در پنج مقام بیان کرد.

یکم، مربوط به مقام جمع است و آن ذکر حق تعالی است که نفس خود را با نام متکلم یاد کند. و این ذکر با حمد و ثنای ذاتی حق همراه است و عالی‌ترین مراتب می‌باشد: «لا احصی ثنائک کما اثنت علی نفسک».

دوم، ذکر و یاد ملائکه مقرب است و آن تحمید ارواح و تسبیح آنها برای پروردگارشان است.

سوم، ذکر ملائکه آسمانی و نفوس ناطقه مجرده است.

چهارم، یاد ملائکه زمینی و نفوس منطبه است، با همه درجاتی که دارند.

پنجم، ذکر بدن‌ها و اعضایی که در بدن است.

سریان ذکر حق در مراتب تکوین

سریان ذکر حق در مراتب تکوین و اجزا، نتیجه سریان ظهور حق در همه مراتب است. اجزای بنده حتی هنگامی که خود او در غفلت از یاد حق است، ذکر حق می‌گویند و روح عبد در مقام اجمال و قلب و نفس و جمیع قوای روحانی و جسمانی او در مقام تفصیل به یاد او هستند و این سریان یاد الاهی، نتیجه سریان ظهور حق در همه مراتب است.

در عبارت «فان ذکر الله سار فی جمیع العبد» اضافه ذکر به الله را اضافه مصدر به فاعل نیز می‌توان دانست؛ به این معنا که ذکر حق نسبت به نفس خود و مظاهر خود دارد، در اجزای عبد ساری است و همین یاد، اصل وجود کمالات بنده را تأمین می‌کند. توصیف سریان ذکر حق، این تکلیف و توصیه را نیز به دنبال می‌آورد که پس بنده نیز باید از باب «و اذکروا نعمتی الی انعمت علیکم».

(البقره/ ۴۰) به یاد حق باشد و اگر یاد بنده، کامل و همه‌جانبه باشد و مختص به زبان نباشد، ذکر مطلوب خواهد بود.

ذکر خداوند به شرحی که گذشت، در اجزا سریان دارد و ذکر مطلوبی که شناخت منزلت و قدر نشئه انسانی را به دنبال می‌آورد و برتر از جهادی است که بدون آن باشد، ذکر عبد است و این نوع از ذکر، هر نوعی از ذکر نیست تا صرف ذکر زبانی را هم شامل شود؛ بلکه ذکر همه‌جانبه عبد می‌باشد که همان ذکر مطلوب است.

ذکر زبان

اگر بنده به ذکر زبانی بسنده کند، حق در این حال تنها جلیس و همنشین زبان اوست و چون هر جا مجالست است، شهود نیز هست، پس درحالی که او خدا را نمی‌بیند، زبانش خدا را می‌بیند و زبان، حق را با چشمی می‌بیند که شخص غافل آن را نمی‌بیند؛ یعنی زبان دارای چشمی مخصوص به خود است و با همان چشم خدا را می‌بیند و حال آنکه انسان غافل از جهت روح و قلب خود در غفلت بوده، از همان جهت از مشاهده حق عاجز است. این بیان به این حقیقت اشاره دارد که هر شیء در جهان از صفات هفت‌گانه کمال مثل حیات، علم، قدرت، سمع و بصر و نطق نصیبی دارد و این صفات در مثل حیوان، از طریق بصر و سمع بروز می‌یابد و به همین دلیل، حیوان با قوه بصر می‌بیند و با قوه سمع می‌شنود؛ اما رؤیت زبان و شنیدن آن، به قوه باصره و سامعه نیست؛ بلکه از طریق روحانیت مختص به زبان است.

ذکر غافل

شناخت شئون مختلف انسان و غافل و ذاکر بودن انسان نسبت به شئون مختلف آن، این بشارت را برای اهل غفلت به دنبال می‌آورد که انسان غافل با آنکه از ذکر مطلوب محروم است، می‌تواند به مراتب نازل آن نائل گردد. سالکی که طالب اسرار وجود است، در تلاش برای فهم سر ذکر غافل، با درک بساطت وجود به این حقیقت پی می‌برد که لوازم و کمالات وجود در همه مراتب و یا مظاهر هستی حضور دارد، هر چند این لوازم در برخی مراتب، ظاهر و آشکار و در برخی دیگر، باطن و پنهان باشند. بر همین اساس، سریان علم، قدرت و حیات در همه مراتب روشن می‌شود، هرچند این کمالات در برخی از مراتب، بروز و ظهور نداشته باشند. بنابراین زبان انسان غافلی که ذکر می‌گوید، نسبت به ذکر خود آگاه است و درک مجالست و هم‌نشینی با حق دارد؛ هرچند غافل از جهت غفلت خود، ذاکر حق نخواهد بود و حق تعالی نیز از آن جهت جلیس او نیست.

ذکر و غفلت

ذکر و غفلت انسان و همچنین شهود و غیبت او نسبت به حق، تناقضی را به دنبال نمی‌آورد؛ زیرا انسان دارای جهات متکثر است. انسان احدی‌العین نیست و حق تعالی نیز که احدی‌العین است به حسب اسما و ظهورات خود، شئون کثیر و فراوان دارد. کثرت اسمای الاهی، نظیر کثرت اجزا و اعضای آدمی است و همین کثرت، مانع از تناقض می‌شود.

انسان دارای وحدت حقیقی نیست؛ بلکه مرکب از حقایق مختلف روحانی و جسمانی است. هرچند آدمی دارای ترکیب حقیقی است و از جهت کلیت خود وحدت دارد، ترکیب حقیقی انسان مانع حضور اجزا در آن نمی‌باشد و آدمی به لحاظ جزئی از خود می‌تواند ذاکر و به حسب جزئی دیگر غافل باشد.

توجه به مراتب اسما و صفات الاهی و کثرت شؤنات انسانی، جهت تنبیه بخشیدن به نسبت بین انسان و پروردگار اوست. خدای تعالی احدی‌العین و دارای وحدت حقیقی و کثرت اسما و صفات است و انسان نیز دارای جهت وحدت ظلی و ترکیبی است و اجزای مختلف دارد و هر یک از اجزای انسان، متناظر نامی از نام‌های الاهی است و ذکر و غفلت هر جزء انسان با ذکر و غفلت او نسبت به مرتبه‌ای از مراتب اسمای و صفات همراه است.

تداوم آدم و عالم به دوام ذکر

انسان در حال غفلت با آنکه فاقد ذکر مطلوب است، از مطلق ذکر تهی نیست و هر عضو او که خدای تعالی را به یاد داشته باشد، حق سبحانه تعالی هم‌نشین همان جزء اوست و انسان نمی‌تواند با همه اجزا و ابعاض خود در غفلت تام به سر برد؛ بلکه جزئی از آن باید به یاد حق مشغول باشد و حق تعالی جلیس آن عضو باشد، تا آنکه دیگر اجزا به برکت آن شأن از عنایت الاهی بهره برده، باقی باشند. امداد وجودی حق به واسطه نسبتی که بنده با حق دارد، تأمین می‌شود و نسبت وجودی مقتضی حضور است و حضور و شهود، قرین ذکر هستند.

نسبت بین عبد و حق در عالم صغیر، نظیر نسبت خلق و حق در عالم کبیر

است. حفظ عالم نیز به وجود انسان کاملی است که خدای تعالی را در جمیع احوال یاد کند و تا هنگامی که انسان کامل و کسی که الله الله می گوید، باشد. دنیا خراب نمی شود و آنچه در دنیاست، مستأصل و در مانده نمی گردد. در حدیث صحیح آمده است: «لما تقوم الساعة و علی وجه الارض من يقول الله الله». (ترمذی، ۱۴۱۹: ۵۷/۹)

همان گونه که عالم به وجود کاملی که ذکر خدای می گوید، باقی است، وجود انسان نیز با عنایت ازلی الاهی تا هنگامی که جزئی از آن در یاد خداوند باشد، باقی بوده، خراب و فانی نمی گردد.

حقیقت مرگ

اگر مادام که جزئی از انسان ذاکر است، آدمی باقی می ماند، جای این پرسش هست که پس چرا مرگ همه انسان ها اعم از آنکه دارای ذکر مطلوب یا غیر آن باشند، امر حتمی و مقضی الاهی است. چه اینکه انسان غافل نیز به لحاظ همه اجزا و اعضای خود هیچ گاه خالی از ذکر حق نمی باشد.

پاسخ این است که تولی حق در آنچه مرگ و موت نامیده می شود، تولی در اخذ حقیقت انسان و انتقال آن به نشئه ای دیگر است و اعدام کلی حقیقت انسانی و نابود کردن مطلق آن نیست. خداوند سبحان در هنگام مرگ با تفریق اصل و فرع، روح و جسم، روح آدمی را اخذ کرده، حفظ می نماید. همان گونه که نظام فاعلی و صوری انسان به دست حق است، نظام غایی او نیز در دست اوست و غایت بازگرداندن انسان به سوی حق و واصل نمودن انسان به کمال اوست و

مراد و مطلوب انسان چیزی جز این نیست که حق تعالی حقیقت او را از دنیا اخذ کند تا آنکه از عالم کون و فساد و نقائص آن خلاص شده، به کمال مختص خود واصل گردد.

بدن برزخی

بازگشت به سوی حق، مختص به انسان نیست. خداوند سبحان بازگشت همه عالم را به سوی او می‌داند: «و الیه یرجع الامر کله». (هود/۱۱) توفی و اخذ حق و بازگرداندن انسان به سوی خداوند، تنها به معنای بازگشت روح نیست. خداوند سبحان بعد از آنکه روح آدمی را قبض می‌کند، غیر از بدن دنیوی، مرکبی مناسب با محلی که انسان به سوی آن منتقل می‌گردد، برای او آماده می‌گرداند. محلی که انسان به سوی او می‌رود، دار بقاست و مرکب اخروی به سبب اعتدالی که دارد، مناسب آن محل بوده و باقی است. مراد از اعتدال بدن اخروی یا اعتدال حقیقی، منزه از کون و فساد و یا اعتدال مزاج روحانی است که از اجتماع قوای روحانی با یکدیگر و با هیأت‌ها و خلقیات پدید آمده در نشئه دنیا وی به وجود می‌آید. این اعتدال با بطلان مزاج جسمانی زایل نمی‌شود، همان‌گونه نفس ناطقه با نابودی تعیین بدن فانی نمی‌گردد.

نفی تناسخ

تأکید و تصریح بر اینکه آن بدن از جنس داری است که به سوی آن منتقل می‌شود، برای نفی قول به تناسخ است. بدنی که نفس پس از مرگ به آن تعلق می‌گیرد، بدن مثالی برزخی است. آن بدن که محصول قوا و هیأت حاصله دنیوی

و در حقیقت کمال، باطن و حقیقت همین بدن می‌باشد، برای هر یک از اهل کمال به صورت درجات و مناسباتی است که با ملاءاعلا و ارواح سماوی و غیر آنها داراست و آنها با این بدن در تنعم به سر می‌برند و این بدن برای اهل نقصان به حسب درکات و نقائص آنها است که با آن در عذاب هستند.

اگر نفس بعد از مرگ به عالم اجسام تعلق داشته باشد، تعلق او به جرمی از اجرام زمینی و یا به بدنی از بدن‌های زمینی و یا به جرمی از اجرام سماوی و یا به کوکبی از کواکب آسمانی خواهد بود و تعلق نفس به بدنی از ابدان زمینی همان قول به تناسخ است.

برخی از حکمای اشراق به رغم نفی تناسخ، تعلق برخی از نفوس را که به مجرد تام نرسیده‌اند، به برخی از اجرام فلکی و یا غیر آن جایز دانسته‌اند تا آن جرم در حکم ابزاری برای تنعم یا عذاب نفس باشد. خواجه در شرح اشارات به تبع متن، این قول را به فارایی نیز نسبت داده است. براساس حرکت جوهری و «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس، مجالی برای هیچ‌یک از اقوال فوق باقی نمی‌ماند. نفس حاصل حرکت جوهر بدن است و بعد از پدید آمدن در سلسله علل وجودی بدن قرار می‌گیرد و وحدت و هویت آن را حفظ می‌کند. روح از طریق بدن، رفتار و اعمال طبیعی و از طریق ملکاتی که به وسیله آنها کسب می‌کند، مزاج و بدن برزخی خود را تسهیل می‌نماید و پس از ساختن آن به مصداق: «و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون» با آن بدن در برزخ محشور می‌شود. براساس حرکت جوهر، رابطه نفس با بدن و عالم طبیعت، نمی‌تواند

رابطه صناعی و از نوع تعلق به ابزار و آلات باشد و استفاده ابزاری از اشیای طبیعی مختص به بدن است.

ملاصدرا بر استحاله تناسخ و استحاله تعلق ابزاری نفس به اجرام زمینی و آسمانی براهین عقلی اقامه می‌کند و با اقامه دلیل بر استحاله، مجالی برای گمان و ظن به تعلق ابزاری و یا تناسخ باقی نمی‌ماند و لکن قیصری به این مقدار اکتفا می‌کند که عقل راهی برای اثبات تناسخ و تعلق نفس به اجرام ندارد و با ظن و گمان هم چیزی اثبات نمی‌شود و نصوص شرعی هم بر عدم بازگشت نفس به دنیا تا روز قیامت دلالت می‌کنند. نصوص شرعی علاوه بر نفی بازگشت به دنیا، بر تعلق نفس به بدنی مثالی و برزخی نیز دلالت دارد.

معنای رجعت

روایات با آنکه بازگشت به دنیا را نفی می‌کنند، از رجعت برخی نفوس که با کمالات روحانی در عوالم آزادانه حضور به هم می‌رسانند، خبر می‌دهند که این رجعت از نوع تخصیص نیست؛ زیرا قواعد عقلی تخصیص بردار نیستند و تخصیص در قاعده عقلی در حکم بطلان آن است؛ زیرا سالبه جزئی، نقیض موجب کلیه است.

در رجعت، روح به بدنی تعلق نمی‌گیرد تا از اجرام طبیعی استفاده ابزاری کند؛ بلکه روح با همه فعلیت خود ظهور می‌کند، به گونه‌ای که محذور رجوع از فعلیت به قوه و یا تعلق به بدن و جسمی دیگری را ندارد. رجعت نظیر احیای اموات است. بدنی که نفس در رجعت در او ظاهر می‌شود، قائم به خود اوست.

همان‌گونه که بدنی که در طول زندگی پس از پیدایش دارا می‌شود، با همه تحولاتی که دارد، قائم به اوست و از راه او تشخیص وحدت و هویت خود پیدا می‌کند. رجعت با اینکه به امر الاهی رخ می‌دهد، به سبب اغراضی، مانند تکمیل ناقصین و اخراج مؤمنین از ظلمات و رهایی آنان از آتش عالم تضاد و یا تکمیل خود نسبت به آنچه استعداد آن را از ازل داشته و به دلیل موانع و فقدان شرایط از رسیدن به آن باز مانده‌اند، صورت می‌گیرد. قرآن کریم بازگشت کسانی را که فاقد چنین استعدادی باشند با این عبارت نفی می‌کند که: «کلا انها کلمة هو قائلها»، نه چنین است! این کلمه‌ای است که او می‌گوید. «هو قائلها» در این آیه به دلیل خصیصه مورد لقبی است که مفهوم دارد. یعنی او چنین می‌گوید و از گفتار فراتر نرفته است و به آن عمل نمی‌کند. چنانکه در دنیا نیز بارها به او مهلت داده شد و او استفاده نکرد.

بازگشت حضرت عیسی برای رسیدن به کمالی که خداوند برای او مقدر کرده و برای او در نشئه نخست حاصل نشده است، نمونه‌ای از رجعت می‌باشد که قرآن از آن خبر داده است. قیصری در این باره می‌نویسد: او در نشئه نخست به نبوت رسید و در نشئه دوم به ختم ولایت می‌رسد. اقتدای به امامت حضرت مهدی علیه السلام که ختم ولایت مطلق است، موجب می‌شود تا او به خاتمیت ولایت عامه نائل گردد و مقام ولایت را اسراری است که این مختصر را مجال پرداخت به آن نیست. عبارت فوق از قیصری برخی مشکلات اهل عرفان را درباره مسائل مربوط به ولایت مطلقه و مراتب آن، که مورد نقاش مرحوم آقا محمدرضا

قمشه‌ای و سیدحیدر آملی است، حل می‌کند. رجعت علاوه بر دو غرض اکمال دیگران یا به کمال رسیدن خود، می‌تواند برای عبرت‌آموزی به دیگران و ابتلای آنان نیز باشد، چنانکه برخی روایات بر آن دلالت دارد.

استمرار بدن برزخی

نفس مادامی که با بدن برزخی است، هرگز نمی‌میرد؛ زیرا اجزای بدن اخروی ابدی است و نظیر عالم کون و فساد مبتلا به تفرقه نمی‌شود. موت مربوط به بدن است و روح نمی‌میرد؛ بلکه بدن را با تفرق اجزای آن رها می‌نماید و با بدن برزخی که از طریق ملکات ساخته است، همراهی می‌کند. مرگ در حقیقت مربوط به بدن دنیوی است و خداوند سبحان نیز مرگ را مختص به زندگی دنیا دانسته است: «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى». (الدخان/۵۶) و عالم پس از مرگ را ابدی می‌خواند: «خالدین فیها ابداء». (النساء/۵۷) بهشتیان پس از مرگ از نعمت‌های بهشتی جاودان بهره می‌برند و دوزخیان نیز جز آنان که پس از برخی عذاب‌ها به بهشت منتقل می‌شوند، در آتش، جاودان خواهند بود.

خلود در نار و انقطاع عذاب

ابن عربی همان‌گونه که در فص اسماعیلی نیز بیان می‌دارد، اصل عقاب و خلود و دوزخ را می‌پذیرد؛ اما معتقد است آنان که اهل نار هستند، پس از آنکه عقاب عمل و رفتار خود را در آتش می‌بینند، بدون خروج از آتش، از نعیم الاهی بهره‌مند می‌شوند و نعیم آنها متناسب با حال آنهاست و یا به اینکه عذاب پس از مدتی از آنها برگرفته می‌شود و یا به این است که به عذاب عادت می‌کنند و یا

آنکه خدای سبحان از سر لطف بر آتش تجلی می‌نماید و آتش درحالی‌که در آن هستند، بر آنها برد و سلام می‌شود. آن چنانکه برای ابراهیم علیه السلام شد و ممکن است راه‌های دیگری برای متنعم شدن اهل نار وجود داشته باشد و لکن هیچ‌یک از این راه‌ها با عذاب آنها منافات ندارد؛ زیرا متنعم شدن بعد از به پایان رسیدن زمان عذاب است؛ چنانکه در برخی روایات وارد شده است: در قعر جهنم نوعی گیاه (جرجیر یعنی شاهی) می‌روید.

قیصری مدعی است در آیات، نصی بر خلود عذاب وجود ندارد و نصوصی که در این باره وجود دارد، مربوط به خلود در آتش است و نعیم اهل نار هم بعد از استیفای حقوق خداوند و حقوق مردم، از آنان است.

صدرالمتألهین با آنکه در علم‌النفس / سفار، مطابق با قول فوق سخن گفته است، در مشاعر که از آخرین رساله‌های ایشان است، بر خلود عذاب نیز تصریح کرده است و بر مبنای حکمت متعالیه راهی را برای اثبات آن طی کرده است و مرحوم علامه طباطبایی نیز آیه «و ما هم بخارجین من النار» (البقره/ ۱۶۷) را در حکم نص بر خلود در عذاب دانسته است.

تجلیات مختلف الاهی در امر واحد

مسأله تجلی لطف حق در صورت آتش و تمثیل آن به برد و سلام شدن آتش برای ابراهیم خلیل علیه السلام طرح یکی از مسائل مهم عرفانی را به دنبال می‌آورد و آن تجلیات مختلف الاهی در شیء واحد و ظهورات مختلف شیء واحد برای بینندگان گوناگون به حسب استعدادات و قوایل متفاوت است. ابراهیم خلیل علیه السلام

هنگام پرتاب شدن در آتش به سبب دو چیز، به سختی عذاب گرفتار بود و خود را برای صبر آماده می‌کرد. یکی دیدن آتش و دیگری، آنچه در علم او به حسب عادت مشهور مقرر شده بود که آتش صورتی سوزان دارد و برای هر حیوانی که در مجاورت آن قرار گیرد، دردآور است. او در این هنگام نمی‌دانست خداوند در آتش و از آتش در حق او چه اراده کرده است و نمی‌دانست خداوند در متن آنچه برای او دردناک و عذاب بود، اراده آسایش نموده و در عین جحیم، نعیم او را خواسته است.

سردی آتش سوزان بر ابراهیم خلیل علیه السلام

ابراهیم علیه السلام بعد از دیدن آتش و آلام مربوط به آن، چون در آن افکنده شد، درحالی که هنوز صورت ناری را می‌دید، آن را برد و سلام یافت. سردی آتش تنها در حق او بود. مردم آن را همچنان گرم و سوزان می‌دیدند و او آن را نور و راحتی می‌یافت. پس ممکن است یک شیء واحد در چشم بینندگان متفاوت به انواع مختلف دیده شود و همچنین تجلی الهی به حسب قوایل و استعدادهای مختلف، متنوع ظهور می‌کند.

اثر متفاوت شیء واحد در چشم بینندگان از باب: «سحروا اعین الناس» (الاعراف/ ۱۱۶) و تصرف در دیده آنها نیست؛ بلکه اثر واقعی است. آتش که به راستی دیگران را می‌سوزاند، برای ابراهیم سرد و سلامت بود.

دو وجه در ظهورات مختلف تجلی واحد

ظهورات گوناگون تجلی واحد برای افراد مختلف را به دو وجه می‌توان تبیین

کرد:

یکم، از باب ظهور وحدت در کثرت؛ به این بیان که خداوند سبحان بدین سان تجلی کرد! یعنی او یک تجلی واحد در مجالی و مرایای اعیان مختلف کرد و هر یک از آینه‌های اعیان به حسب قابلیت و استعداد خود، صورت خاصی از آن را دریافت. مانند نار که ابراهیم علیه السلام سردی و سلامت را از آن یافت و چشم دیگران سوزندگی و حرارت را.

دوم، از باب شهود کثرت در وحدت، به این بیان که عالم چون به سوی حق نظر کرد و در او می‌نگرد، در مرآت وجود حق به صورت‌های مختلف ظهور کرده، صور گوناگونی را می‌یابد. پس عالم در آینه حق همانند حق در آینه خلق، به صور گوناگون ظاهر می‌شود.

تنوع تجلی حق در آینه نظر بینندگان به حسب مزاج‌های روحانی و استعداد حالی آنان است و تفاوت مزاج‌ها ناشی از تنوع تجلی حق در آنان است.

تأثیر عقاید در شهود حقایق

مزاج جسمانی افراد گرچه در استعداد قبول تجلی بی‌اثر نیست، تأثیر مهم از مزاج روحانی، حاصل از ادراکات و اعتقادات و اوصاف اخلاقی است. تجلی حق بر هر کس متناسب با این مجموعه و این مجموعه هم به نوبه خود، متأثر از تجلی خداوند است. تجلی‌ای که در شکل‌گیری استعدادها تأثیرگذار است، به فیض اقدس است و تجلی‌ای که به حسب استعدادها انجام می‌شود، به فیض مقدس است و تفاوت تجلیات و استعدادها در تبیین حقایق تأثیرگذار است.

هر یک از دو وجهی که برای تبیین شیء واحد در دیده ناظرین مختلف بیان شد، به حسب غلبه حکم متجلی له و محل تجلی و یا غلبه حکم تجلی است. اگر متجلی له و محلی که تجلی بر آن واقع می‌شود، بر حکم تجلی غلبه پیدا کند، تجلی در امر واحدی جلوه کرده است که به حسب حکم محل، تنوع پیدا می‌کند. در این حال، حکم محل یعنی حکم کثرت بر حکم تجلی، یعنی بر حکم وحدت غالب می‌آید. اگر حکم تجلی بر حکم محل و متجلی له غالب شود، عقل ابتدا تحمل حکم آنچه بر او غالب شده را ندارد و لذا متجلی ابتدا به فیض اقدس، استعداد و ظرفیت تحمل را به آن عطا می‌کند و او را از این طریق، مناسب احکام خود می‌گرداند و سپس احکام وحدت را بر او که متعلق به نشئه کثرت است، غالب می‌گردد و بدین سبب، هر یک از اشیا در نظر به مرآت واحد حق، صورت مناسب با استعداد خود را می‌یابند.

در فص شیئی این حقیقت بیان شده است که خدای تعالی دارای دو تجلی غیب و شهادت است. در تجلی غیبی به فیض اقدس، ظرفیت و استعداد عطا می‌شود و در تجلی شهادت به فیض مقدس مظروف داده می‌شود.

پیدایش عوالم متفاوت در اثر جهان‌بینی‌های مختلف

ظهور عوالم متکثر به هر یک از دو وجه ظهور وحدت در کثرت و یا کثرت در وحدت اعتباری نیست. جهان‌بینی‌های مختلف که در اثر استعدادهای متفاوت و تجلیات غیبی خداوند پدید می‌آیند، عوالم متفاوت را به دنبال می‌آورند و تفاوت این عوالم ذهنی، خیالی و یا از نوع اعتبارات محض اجتماعی و مانند آن

نیست؛ زیرا نار بودنِ مثل آتش برای نمرود و نور بودن آن برای ابراهیم علیه السلام به اعتبارات اجتماعی و اراده‌های افراد باز نمی‌گشت. آتش به راستی بدان سان که نمرود می‌دید، می‌سوزاند و بدان سان که ابراهیم می‌یافت، سرد و سلامت بود؛ نمرود آن آتش را برای کمک به الهه‌های خود برافروخت و همان آتش به یکی از دو وجه مزبور برای ابراهیم نه تنها سوزان نبود که برد و خنک بود.

عدم‌پذیر نبودن نشئه انسانی

در آغاز فص از دو سبب فاعلی و صوری تمایز و احترام نشئه انسانی سخن به میان آمد و اینک در پایان فص از باب «رد العجز الی الصدر» اهمیت این نشئه دیگر بار مطرح می‌شود. به این بیان که نشئه انسانی به سبب حرمت خاصی که دارد، هرگز عدم‌پذیر نیست و اگر موت و قتل به معنای نابودی و اعدام می‌بود، خدای تعالی نه موت را مقدر می‌ساخت و نه قتل را تشریح می‌کرد. مقتول اعم از اینکه به ظلم و یا به حق کشته شده باشد و مرده اعم از اینکه سعید و یا شقی باشد، از بین نمی‌رود.

اعدام، نابود کردن و معدوم نمودن است و عدم، شر محض است و شر محض از خیر محض نشأت نمی‌گیرد. اعدام با ربوبیت الاهی نیز ناسازگار است. اگر اعدام انتقال دادن از دار فانی به دار باقی نباشد، موجب فنای ربوبیت خداوند می‌گردد؛ زیرا ربوبیت او با مربوب تحقق می‌پذیرد و با از بین رفتن مربوب، ربوبیت او نابود می‌شود.

مرگ و سلطه اسم باطن

حقیقت مرگ، چیزی جز خروج بنده از تخت سلطنت و پوشش اسم ظاهر و ورود آن به ذیل سلطنت اسم باطن نیست. با انتقال عبد که مربوب است، ربوبیت حق و عبودیت بنده نیز در ذیل پوشش باطن قرار می‌گیرد. پس با مرگ بنده نابود نمی‌گردد و از تحت عنوان بنده خارج نمی‌شود و ربوبیت خداوند منتفی نمی‌گردد. در قیامت هر آنچه در آسمان و زمین است، به عبودیت نزد خداوند می‌آیند و در تحت قبضه‌الاهی قرار می‌گیرند و درباره حق نیز فقدان نیست و او فاقد ربوبیت و مانند آن نخواهد بود. او هستی مطلق و وجود محیط است و چیزی از احاطه او خارج نمی‌شود؛ بلکه اشیا از ذیل یک نام او به ذیل نام دیگر منتقل می‌گردند و چون او می‌داند با مرگ یا قتل، فوت و اعدامی رخ نمی‌دهد، هم قتل را در نظام تقنین تشریح نمود و هم موت را در نظام تکوین تقدیر کرد.

بازگشت امور به سوی حق

دلایل عقلی و نقلی دلالت بر عدمی نبودن مرگ دارد؛ از جمله دلایل نقلی، گفتار خداوند است: «و الیه یرجع الامر کله» (هود/۱۲۳) رجوع یک شیء به شیء گاه در امور اعتباری است و گاه در امور حقیقی. در امور اعتباری، نظیر رجوع امیر و فرمانده به سلطنت و اقتدار خود، بین رجوع‌کننده و آنچه رجوع به سوی آن رخ می‌دهد، وحدتی حقیقی نیست و بازگشت در این امور نیز اعتباری است. رجوع تکوینی و حقیقی، مثل رجوع اجزای بدن به عناصر و اصول اولیه خود

است و در این رجوع، اجزای بدن حقیقتاً و تکویناً به همان اصول اول بازگشت می‌کنند. رجوع اشیا به سوی خداوند نه به مبنای نابودی اشیا و نه رجوع اعتباری است؛ بلکه از نوع رجوع فرع به اصل است. بازگشت مخلوقات به خداوند به این معناست که مخلوقات که قابل فیض الاهی هستند و تصرف الاهی در آنها رخ می‌دهد، به او که تصرف‌کننده و فاعل در آنهاست، باز می‌گردند و در نتیجه متصرف و متصرف‌فیه، یکی می‌شوند.

خدای تعالی را مثل و مانندی نیست؛ اما در مقام تنظیر، وحدت متصرف و متصرف در حق تعالی را می‌توان به تصرف انسان در قوای او تشبیه کرد. هنگامی که حق تعالی در عالم تصرف می‌کند، در بیگانه تصرف نمی‌نماید؛ بلکه در ظهورات و تجلیات خود تصرف می‌کند.

حقیقت بازگشت

در بازگشت امور به سوی خداوند، اگر به نیکی تأمل شود، دانسته می‌شود که این بازگشت در حقیقت نسبت به انسان و از منظر اوست و گرنه حق سبحانه و تعالی در کمال عز خویش مستغرق است و هرگز چیزی از او بیگانه نمی‌شود تا به سوی او باز گردد. خروج از او به معنای ظهور اوست و از او چیزی ظاهر نمی‌شود که در مقام ظهور عین تجلی حق نباشد. و هویت حق در مقام ظهور، عین شیء ظاهر و در همان مقام حاضر است و خدای تعالی به اسم ظاهر و باطن تجلی می‌کند و از آن جهت تفاوتی نیست. تفاوت از طرف نشئه انسانی است. انسان آنگاه که به سوی حق باز می‌گردد، این حقیقت را می‌یابد که چیزی از

قلمرو پادشاهی او خارج نشده بود تا به سوی او بازگردد.

آنچه در شرح آیه «و الیه یرجع الامر کله» بیان شد، ممکن است از افق فهم اهل ظاهر فراتر باشد و لکن کسی که صاحب کشف باشد و آنچه را در قیامت ظهور می‌کند، هم اینک دریابد، او می‌داند این رجوع به حسب بنده است و نه به اعتبار حق؛ هرگز، هویت حق بیگانه از اشیا نیست و هیچ‌گاه از آنها دور نخواهد بود تا آنکه اشیا دیگر بار به او باز گردند. او در مقام ظهور و تجلی نیز با آنهاست و لکن چون اشیا در تحت پوشش اسم باطن قرار می‌گیرند، او را که از آغاز با آنهاست، می‌یابند.

منابع

- ابن عربی، محی الدین، ۱۳۹۳، *الفتوحات المکیة*، قاهره: المكتبة العربية.
- ———، ۱۴۱۲، *قصص الحكمه*، بیروت: دارالکتب.
- ترمذی، ۱۴۱۹، *سنن الترمذی*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- حر عاملی، محمد بن حسن، بی تا، *وسائل الشیعه*، بیروت: آل البیت.
- متقی هندی، محمد، ۱۴۱۸، *کنز العمال*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.