

فهم فلسفی بهشت و دوزخ از نگاه عزیز نسفی

عزیز الله افشار کرمانی*

چکیده

مبدأ و معاد دو بنیان تفکر دینی است و بهشت و دوزخ از ارکان بحث معاد است. متکلمان، حکما و عارفان درباره معاد و بلاخص بهشت و دوزخ نکات بسیاری را کشف کرده اند. عزیز نسفی اندیشمند بزرگ قرن هفتم از سه منظر عقلی، عقلی و کشفی به بررسی مسأله بهشت و دوزخ پرداخته است. در این مقاله ماحصل یافته‌های وی بر اساس روش عقلی بررسی می‌شود. مبانی وی در تفسیر معاد همان اصول فلسفه مشائی است که با بعضی از نکات فلسفه اشراقی تلفیق شده است.

نسفی با تکیه بر تجرد نفس و امکان به فعلیت رسیدن عقل نظری و عقل عملی و وابستگی یا رهایی نفس از جسم و اوصاف و احوال آن مسأله بهشت و دوزخ را تفسیر می‌کند و مفاهیمی همانند مراتب بهشت و دوزخ، صحیفه اعمال، لذت و رنج اخروی، درخت طوبی و زقوم، حوران بهشتی، انهار اخروی، ملائکه عذاب و میزان و... را با نوعی تاویل فلسفی ارایه می‌کند.

کلید واژه: عزیز نسفی، معاد، بهشت، دوزخ، لذت، رنج، آخرت، نفس

مقدمه

عزیز نسفی از عارفان بزرگ قرن هفتم هجری است. از وی آثار گوناگونی بر جای مانده است که نشانگر دامنه وسیع معلومات وی و نکته سنجی و آزاد منشی اوست. نسفی همانند متفکران بزرگ میان علوم و معارف مختلف جمع کرده است او گرچه عارف است ولی آثارش نشان می‌دهد که از فلسفه، کلام، تفسیر، طب و سایر علوم روزگار خود بهره بسیاری دارد.

وی از میان همه علوم به کلام، فلسفه و عرفان دلبستگی بسیار نشان می‌دهد و می‌کوشد که بر اساس این سه دسته معرفت مهمترین مقولات عالم هستی را تفسیر کند و یا دست کم ماحصل یافته‌های متکلمان، فیلسوفان و عارفان را تا زمانه خود به نحو هماهنگی ارایه نماید. نسفی از متکلمان، فلاسفه و عارفان به ترتیب با عنوان اهل شریعت، اهل حکمت و اهل وحدت یاد می‌کند. منظور نسفی از حکمت عقاید فلسفی رایج در قرت هفتم است که جو غالب آن فلسفه مشائی بود و هنوز فلسفه اشراق رواج چندانی نیافته بود. مشائین فقط به معاد روحانی عقیده داشتند و خلقت دوباره بدن را در آخرت نوعی اعاده معدوم می‌دانستند چنان که ملاصدرا

می‌گوید اکثر فلاسفه و پیروان مشائین معتقدند که معاد فقط روحانی است زیرا صور و اعراض بدن با قطع رابطه اش با نفس معدوم می‌شود و همان بدن دوباره عینا اعاده نمی‌شود زیرا معدوم اعاده نمی‌گردد (همو، الحکمه المتعالیه ، ۹/ ۱۶۵).

نسفی در طرح مسایل غالباً نظر اهل شریعت را ابتدا می‌آورد و پس از آن به اهل حکمت می‌پردازد و در نهایت نظر اهل وحدت را بیان می‌کند. رعایت این ترتیب نشان می‌دهد که نسفی درک علم کلام را مقدمه فهم حکمت و درک این دو را شرط فهم عرفان می‌داند.

نسفی از نظر روش ، آن‌ها را به ترتیب اهل تقلید ، اهل استدلال و اهل کشف می‌نامد (نسفی ، مقصد اقصی ، ۲۴۷). در نگاه نسفی کلام ، فلسفه و عرفان ناسازگاری بنیادی با هم ندارند بلکه مراتب مختلفی از فهم حقیقت می‌باشند. در این مقاله فهم فلسفی بهشت و دوزخ از نظر نسفی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نسفی ظهور بهشت و دوزخ بر آدمیان را وابسته به مرتبه وجودی آن‌ها می‌داند. اگر کسی به مرتبه عقل نرسیده باشد بهشت و دوزخ را به نحوی می‌یابد و اگر به مرتبه عقل نائل شده باشد به گونه ای دیگر می‌یابد. و اگر به مقام عشق رسیده باشد ظهور آن‌ها بر وی متفاوت است. نسفی می‌گوید بدان که دوزخ و بهشت مراتب دارند و راه سالکان جمله بر این بهشت‌ها و دوزخ‌ها بود و دوزخ و بهشت ابلهان دیگر است و دوزخ و بهشت عاقلان دیگر است و بهشت و دوزخ عاشقان دیگر است و بهشت و دوزخ ابلهان مخالف و موافق است و دوزخ و بهشت عاقلان بایست و ترک است و دوزخ و بهشت عاشقان حجاب و کشف است (نسفی ، انسان کامل ، ۳۰۳). منظور نسفی این است که اهل تقلید مخالفت یا موافقت ظاهری با دین را مبنای بهشت و دوزخ می‌دانند ولی اهل استدلال عمل به فرامین دینی و تحقق حقایق دینی را مبنای دانند. و اهل کشف شهود حق و یا غفلت از او را اساس بهشت و دوزخ می‌دانند.

مبنای نسفی برای فهم و تبیین مساله معاد و دوزخ و بهشت پذیرش مراتب متفاوت در عالم هستی است. وی همانند مشائین به دو عالم متغیر و ثابت قائل است

و موجودات را به سفلی و علوی تقسیم می‌کند و نفس آدمی را سالکی می‌داند که می‌تواند در عالم متغیر بماند و یا به عالم ثبات منتقل شود و ابزار گذر نفس از عالم طبع به عالم عقل را علم و طهارت می‌داند و حصول علم و طهارت را موجب پیدایش لذت و عدم آن را موجب پیدایش الم می‌داند. نفسی تمام کمالات بهشتی را زاده علم و تقوی می‌داند و همه نعمت‌های آن را به نحوی به نفس انسان و کمالات و درجات آن تاویل می‌کند. بنابراین سلوک نفس آدمی در عوالم هستی اصل اساسی فهم معاد و بهشت و دوزخ از نگاه فلسفی است. لازم به ذکر است که نفسی گرچه بحث معاد را در آثار مختلف خود از دید کلام، فلسفه و عرفان مطرح کرده است ولی در آثار وی درک فلسفی مساله با تفصیل بیشتری آمده است و در مجموع نفسی با نوعی همدلی به آن‌ها می‌نگرد.

این که مساله حیات اخروی به نفس و سلوک آن وابسته است نکته ای است که متفکران پیش از نفسی نیز به آن توجه داشته اند. به عنوان مثال امام محمد غزالی در این مورد می‌گوید: «منازل سفر آدمی در عالم‌های ادراکات بود و به آخر منازل خویش باشد که به درجه ملائکه رسد. پس از آخر درجه بهایم تا اعلی درجات ملائکه منازل معراج آدمی است و نشیب و بالای کار وی است» (همو ۱/ ۱۱۲).

البته غزالی نیز برای انسان به چهار منزل در معرفت قائل است و عقیده دارد آدمیان از محسوسات شروع می‌کنند و به ترتیب به متخیلات، موهومات و معقولات سیر می‌کنند. و البته نحوه ظهور خالق و مخلوق بر سالک به مرتبه ادراک وی بستگی دارد و آدمی حقیقت وجود خود را در عالم معقولات می‌یابد. نفسی در معرفت شناسی به ابن سینا شباهت بسیار دارد و به ویژه در تبیین حواس باطنی و کسب معرفت از غیب و علم انبیاء تحلیلی مشابه ابن سینا دارد (ریجون، عزیز نسفی، ۱۶۱).

انواع بهشت و دوزخ

نفسی برای بهشت و دوزخ انواعی قائل است. به نظر وی آن بهشتی که آدم و

حوا در آن بودند یکی از انواع بهشت است ولی در برابر آن بهشت، دوزخی وجود ندارد. غیر از آن بهشت اولیه دو بهشت و دو دوزخ دیگر مطرح است یکی بهشت و دوزخی که در ماست و هر کس با نظر به خود فی الحال می‌تواند آن را کشف کند و دیگری بهشت و دوزخی که بیرون ماست (نسفی، انسان کامل، ۳۰۱).

بهشت و دوزخ از نظر اهل حکمت

از نظر اهل حکمت عالم مخلوقات به دو عالم تقسیم می‌شود، عالم سفلی و عالم علوی. عالم سفلی همان عالم زیر فلک قمر است و عالم علوی همان عالم بالای فلک قمر است. عالم سفلی عالم عناصر و طبایع و معادن و نبات و هیولا است. این عالم همواره در معرض کون و فساد است و این عالم عالم طبایع و شهوات نیز نامیده می‌شود. عالم سفلی همان دوزخ و درکات دوزخ است. اما عالم علوی که همان عالم بقاء و ثبات است عالم افلاک و انجم و عقول و نفوس است و این عالم همان عالم بهشت و درجات بهشت است (نسفی، کشف الحقایق ۱۷۶ و ۱۷۵ و زبده الحقایق، ۷۱). این نظر که عالم خاک همان عالم دوزخ است در میان متفکران دیگر نیز مرسوم بوده است. به عنوان مثال اخوان الصفاء نیز دوزخ را همان مرکز خاک می‌داند (مجمل الحکمه، ۱۱۵).

لازم به ذکر است که تطبیق جهنم بر عالم تحت القمر مورد قبول همه حکماء نیست. به عنوان مثال ملاصدرا معتقد است برای بهشت و جهنم مکانی در این عالم ظاهر جسمانی وجود ندارد و هر چه با حواس پنجگانه ظاهری قابل درک است از سنخ دنیا است. در حالی که بهشت و جهنم از سنخ عالم آخرت است. به نظر وی مکان بهشت و جهنم در درون حجب سماوات و عرض است و روایاتی را که در مورد تعیین بعضی از مکان‌ها به عنوان بهشت و جهنم وارد شده است به عنوان مظاهر آن‌ها در این عالم تفسیر و توجیه می‌کند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۳۰۰).

نفس ناطقه

نفس ناطقه آدمی محور بحث بهشت و دوزخ است زیرا این کیفیت نفس در

افکار ، اخلاق و اعمال است که موجب وصول به بهشت و دوزخ می شود. به نظر نسفی نفس در آغاز پیدایش نه پیوندی با عالم جسم دارد و نه پیوندی با عالم روحانی. نفس آدمی در اوان پیدایش نه نقشی از عالم محسوس دارد و نه نقشی از عالم معقول. بنابر این نفس لوحی ساده و پاک است. اما نحوه زیستن نفس می تواند او را دلبسته مال و جاه و لذات و شهوات بدنی کند و یا او را از بند آن ها آزاد سازد و موجب معرفت حقیقی و معقول شود. اگر نفس از بند بدن و عالم طبایع آزاد شود و به معرفت حقیقی از خداوند دست یابد و به اخلاق نیکو آراسته گردد به کمال خود می رسد و به جوار حضرت حق نائل می گردد. پس کمال در معرفت و اخلاق بنیان رشد و تعالی نفس و عامل وارستگی آن از دوزخ است (نسفی ، کشف الحقایق ، ۱۷۴ و ۱۷۵).

درجات کمال در معرفت و فضیلت با درجات مجرد نفس ناطقه تلازم دارد. یعنی وارستگی نفس در فعل به درجات کمال علمی و ارزشی آن وابسته است.

تجرد نفس ناطقه

تقوای هر که تمام تر باشد و انقطاع و تجرد او زیادتر ، او کامل تر است و مفارقت او از این قالب و گذشتن او از این عالم طبایع آسان تر است. بلکه در وقت مفارقت خرم و شادان باشد و علم هر کس تمام تر باشد مناسبت او با عالم خود بیشتر است و رفتن او به آن عالم و پیوستن او به عقول و نفوس سماوی و گذشتن او از درجات بهشت و رسیدن وی به جوار حضرت حق آسان تر است (نسفی ، کشف الحقایق، ۱۷۷). رهایی نفس از عالم ماده به عنوان اساس تعالی و کمال نفس قاعده ای است که پیش از نسفی هم مورد توجه حکماء بوده است. به عنوان نمونه بوعلی کسانی را که به تجرد عقلی نرسیده اند صبیان العقول می خواند (ابن سینا ، المبدأ و المعاد ، ۱۱۴). منظور وی افرادی است که در حصار ادراک حسی و خیالی محبوس هستند و توانایی تعقل خود و نظام موجودات را ندارند و به معرفت عقلی نرسیده اند.

لذت و الم

انسان دارای دو نوع لذت و دو نوع آرامش است لذت جسمانی و لذت روحانی و آرامش جسمانی و آرامش روحانی. لذت جسمانی مانند لذت خوردن و خوابیدن، مال و جاه و لذت روحانی مانند ادراک معانی و فهم معقولات و دانستن اسرار موجودات. حال لذت و رنج آدمی در عالم پس از مرگ بستگی دارد به لذت و رنج وی در دنیا. نفسی برای انسان‌ها سه حالت قائل است: ۱- کسانی که دارای لذت‌های جسمانی اند و فاقد لذت‌های روحانی، این گروه پس از مرگ دچار عذاب و رنج هستند زیرا ابزاری برای لذت خود در اختیار ندارند ۲- کسانی که دارای لذت روحانی اند و از لذات جسمانی رهایی یافته اند، این گروه پس از مرگ در آرامش و لذت به سر می‌برند ۳- کسانی که فاقد لذت جسمانی و روحانی اند، چنین افرادی پس از مرگ نه رنج و عذابی دارند و نه لذت و راحتی (نسفی، کشف الحقایق، ۱۷۸).

علم و لذت

درجات لذت اخروی به درجات علم و معرفت نفس بستگی دارد. زیرا هر چه بر وسعت و عمق معرفت افزوده شود جهانی که بر او ظاهر می‌شود از وسعت و عمق بیشتری برخوردار است. آدمیان از این لحاظ به چهار دسته تقسیم می‌شوند ۱- کسانی که حیات دارند ولی از علوم و معارف بهره ای ندارند مانند نفوس اطفال و ابلهان ۲- افرادی که به مبادی و ظواهر علوم رسیده اند، این دسته همان عوام مردمند ۳- افرادی که به حقایق و غوامض علوم رسیده اند، این گروه خاص الخاص خلق اند ۴- افرادی که میان دسته دوم و سوم قرار می‌گیرند. به نظر نسفی چون ادراک سبب لذت خلق است پس ادراک هر که قوی تر باشد و معلوم و مدرک هر که شریف تر باشد لذت او قوی تر و کامل تر است و این راحتی و لذت هم پیش از مرگ وجود دارد و هم پس از مرگ (همانجا، ۱۷۹).

البته نفسی معتقد است لذت و رنج پس از مرگ قابل قیاس با لذت و رنج دنیوی نیست زیرا نفس در دنیا مانع و مزاحم دارد ولی پس از مرگ مانع و مزاحم برداشته می‌شود و نفوس واقعیت لذت‌ها و رنج‌های موجود در خود را درک می‌کنند. رابطه میان لذت و رنج و وجود درجات مختلفی از علم در آدمی و درجات مختلفی از لذت ناشی از آن‌ها نکته ای است که مورد توجه اندیشمندان قبل از نفسی بوده است. ابن سینا در آثار مختلف خود به این مسئله پرداخته است و پس از وی سهروردی هم با تفصیل بیشتر آن را آورده است. حکماء به سطوح چهارگانه معرفت حسی، خیالی، وهمی و عقلی معترف بوده اند و متناسب با عمق و وسعت ادراک، لذت ناشی از آن را هم شدیدتر و کامل تر می‌دانستند. به عنوان مثال ابن سینا می‌گوید مبدا ادراک یا حس است یا خیال یا وهم و ظن یا عقل. و به هر حال هر چه ادراک عمق و تحقق بیشتری داشته باشد و هر چه آن حقیقت مدرک زیباتر و شریف تر باشد علاقه قوه درک کننده و لذتش از آن بیشتر است (ابن سینا، النجاه، ۵۹۱).

گذر از دوزخ

چون جمله آدمیان در عالم کون و فساد آفریده می‌شوند و مراحل حیات آن‌ها از عالم تحت القمر آغاز می‌شود به ناچار همه از دوزخ گذر می‌کنند. اما بعضی در دوزخ می‌مانند و بعضی از دوزخ می‌گذرند و به بهشت می‌رسند و این ماندن و یا گذر کردن به استعداد آدمیان و علل و اسبابی که فراهم می‌کنند بستگی دارد و این آیه بر این مطلب دلالت دارد که فرمود: «و ان منکم الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا ثم نجی الذین اتقوا و نذر الظالمین فیها جثیا» (مریم، ۷۱، ۷۲). (نفسی، کشف الحقایق، ۱۷۶). نفسی گرچه می‌گوید همه انسان‌ها در دوزخ آفریده می‌شوند ولی معیار وی در ماندن در دوزخ و یا عبور از آن نحوه ارتباط آدمیان با عالم جسم است. اگر نفس آدمی همان گونه که آفریده شده است تابع طبیعت باقی بماند و به معرفت و تجرد لازم نایل نشود در عالم دوزخ می‌ماند و استعداد ورود به عالم بهشت را پیدا نمی‌کند.

به عبارت دیگر مادامی که نفس آدمی در اسارت هیولی باقی بماند دچار عذاب است و رهایی از هیولی همان تجرد و سبب وارستگی است. اخوان الصفاء نیز در رسائل خود عین این نظر را آورده اند. اما عذاب جان آن باشد که به عالم خاک باز ماند و در بند هیولی باشد (مجمل الحکمه ، ۳۳۳).

پس می توان گفت انسان ها از نظر نوع و درجه معرفت ، نوع و درجه تجرد و نوع و درجه لذت و رنج مراتب مختلفی دارند و این اختلاف در حیات دنیوی به ناچار اختلاف در حیات اخروی را پدید می آورد. لازم به ذکر است که ملاصدرا نیز در باره این که همه افراد وارد دوزخ می شوند نظری شبیه نسفی دارد. وی می نویسد : «هر فردی از افراد انسان به واسطه آن که ابتدا در عالم محسوسات قرار گرفته است استحقاق ورود به آتش را به دست آورده است مگر این که با انجام طاعات و کسب حسنات آن را جبران کند.» (ملاصدرا ، المبدأ و المعاد ، ۵۶۳).

حالات نفس بعد از مرگ

حالات نفس بعد از مفارقت از شش حالت بیرون نیست. یا نفس ساده است و یا غیر ساده. نفس ساده یا پاک است و یا غیر پاک. و نفس غیر ساده یا کامل است یا ناقص. و کامل یا پاک است یا غیر پاک. و ناقص هم یا پاک است و یا ناپاک. منظور از پاک و ناپاک ، داشتن تقوی و یا نداشتن آن است و مراد از کامل و ناقص آن است که علم و تقوی به کمال دارد یا به کمال ندارد و و حالت هر یکی از این نفوس شش گانه بعد از مرگ متفاوت است (نسفی ، کشف الحقایق ، ۱۸۵ ، بیان التنزیل ، ۱۳۰).

بنابراین ، معیار درجه بندی نفوس علم و تقواست و چون در علم و تقوی مراتب متفاوتی وجود دارد به ناچار تعالی آدمیان هم مراتب دارد. نسفی در این تقسیم بندی کاملاً از شیخ اشراق متأثر است. زیرا عین این تقسیم بندی در آثار سهروردی هم آمده است. سخنان نسفی در باره نور و کاربرد اصطلاحات برارخ علوی و سفلی و طبقه بندی بالا نشان می دهد که نسفی با آثار سهروردی آشنا بوده است (سهروردی ، حکمة الاشراق ، ۲۲۹ و مجموعه مصنفات ۳ / ۴۳۷).

رابطه علم و تقوی با مراتب بهشت

به نظر اهل حکمت اگر آدمی در طول حیات دنیوی خود نفس ناطقه را با علم و تقوا پرورش دهد بعد از مرگ به بهشت وارد می‌شود و درجات وی در بهشت به مرتبه علم و تقوای او بستگی دارد. اما اگر علم و تقوی حاصل نکرد بعد از مفارقت نمی‌تواند به عالم خود وارد شود و همواره در زیر فلک قمر باقی می‌ماند. اما بعضی گفته‌اند که به قالب دیگری وارد می‌شود و در آن قالب علم و تقوی حاصل می‌کند و هر راحتی و آسایش و جمعیتی که به این فرد می‌رسد از مدرکات هشت گانه حاصل می‌شود و هر یک از این مدرکات دری باشد از درهای بهشت. قرآن کریم رابطه علم و تقوا با بهشت را بدین گونه بیان می‌کند: «و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی فان الجنة هی الماوی» (النازعات، ۴۰ و ۴۱)، (نسفی، کشف الحقایق، ۱۸۲).

تکیه بر علم و نیکو کاری مبنایی است که ابن سینا نیز پیش از نسفی مطرح کرده است. وی پس از طرح نظرات مختلف در باره معاد می‌گوید کمال نفس به دانش و نیکوکاری است و رهایی از آثار طبیعت مانند حرص و شهوت و دوستی دنیا. (ابن سینا، مجموعه رسائل، ۵۵۷).

نسفی برای ترقی انسان‌های سالک نه مرتبه قائل است و سالکان را به ترتیب چنین درجه بندی می‌کند؛ مومن، عابد، زاهد، عارف، ولی، نبی، رسول، اولوالعزم و خاتم (نسفی، مقصد اقصی، ص ۲۶۸ و ۲۶۹). به نظر وی حکما نیز این مراتب نه گانه در طول هم را می‌پذیرند ولی حکما معیار ترقی را علم و طهارت می‌دانند و عقیده دارند هر نفسی که در یکی از این مراتب نه گانه باشد پس از مفارقت از قالب به عقل متناسب با خود جذب می‌شود و هر عقل که به عقل فلک الافلاک نزدیک تر است علم و طهارت او بیشتر است و هر کس با این عقول و نفوس عالم علوی مناسب کسب نکرده باشد روح وی در زیر فلک قمر بماند و زیر فلک قمر همان دوزخ است. البته حکما هر نه مرتبه را کسبی می‌دانند و معتقدند مقام و مرتبه هیچ

کس از قبل معلوم نشده است و مقام هر کس جزای علم و طهارت وی است (همان ، ۲۷۰ و ۲۷۱).

به نظر نسفی عقل کل و نفس کل که عقل و نفس فلک الافلاک است بهشت خاص است و بندگان خاص خداوند در این بهشت اقامت دارند و آیه: «یا ایها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی» (الفجر ، ۲۷ تا ۳۰) بر این مطلب دلالت دارد (نسفی ، کشف الحقایق ، ۱۷۶). بنابراین عقول و نفوس مختلف عالم فوق قمر همان مراتب بهشت در جهان آخرت هستند.

درهای دوزخ و بهشت

بهشت و دوزخ درهای بسیاری دارند. جمله اقوال و افعال پسندیده و اخلاق حمیده درهای بهشتند و جمله اقوال و افعال ناپسندیده و اخلاق ذمیمه درهای دوزخند. از جهت آن که هر رنج و ناخوشی که به آدمی می‌رسد از اقوال و افعال ناپسندیده و اخلاق ذمیمه می‌رسد و هر راحت و خوشی که به آدمی می‌رسد از اقوال و افعال پسندیده و اخلاق حمیده می‌رسد (نسفی ، انسان کامل ، ۳۰۲). نسفی اقوال و افعال ناپسند و اخلاق ذمیمه را ناشی از فقدان عقل و عدم کاربرد درست مجاری معرفتی می‌داند و بر این اساس درهای بهشت و جهنم را با مجاری ادراک یکی می‌داند و عقیده دارد حاکمیت عقل بر آدمی است که او را بهشتی و یا جهنمی می‌کند. به نظر وی دوزخ هفت در دارد و بهشت هشت در. هفت در دوزخ ادراکات حیوانی اند. یعنی پنج حس ظاهر و دو حس باطن ، یکی خیال و دیگری وهم. خیال مدرک صورت هاست و وهم مدرک معنای محسوسات. در هر کس عقل نباشد و اگر هست به فرمان عقل عمل نکند به ناچار از این مدرکات هفتگانه پیروی می‌کند و در عاقبت کارها اندیشه نمی‌کند و هر یک از این مدرکات هفتگانه سبب رنج و عذاب وی می‌شود و هر زحمت و ندامت و عذابی که به آدمی می‌رسد از این مدرکات است. پس هر یک از این مدرکات هفتگانه دری باشد از درهای دوزخ ؛ لها

سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم (الحجر ، ٤٤) و در هر کس عقل باشد و او تابع عقل شود در هر چه پیش آید از عاقبت آن اندیشه کند و به هوای نفس عمل نکند. این مدرکات هفتگانه با مدرک عقل هشت مدرک خواهند شد. و هر یک از این مدرکات هشتگانه سبب راحتی و آسایش وی شود (نسفی ، کشف الحقایق ، ١٧٦ و ١٧٧ و انسان کامل ٣٠٢).

سوالی که در رابطه با ادراک و عمل و اخلاق مطرح می‌شود این است که چرا حکماء مجاری ادراک را درهای دوزخ و بهشت محسوب کرده اند و عمل و یا اخلاق را به عنوان درهای اصلی ذکر نکرده اند. دلیل آن در این نکته نهفته است که عمل و اخلاق مبتنی بر علم است و چون انسان فاعل علمی است اساس اخلاق و رفتار وی همان علم و معرفت است و به نظر نسفی اگر عقل این علوم را برای کمال به کار گیرد این مجاری درهای بهشت خواهند بود و گرنه به درهای دوزخ تبدیل می‌شوند. ملاصدرا در بعضی از آثار خود همین مطالب را ذکر می‌کند و در مجموع از آن دفاع می‌کند (ملاصدرا ، اسرار الایات ، ٣٨٠ ، مفاتیح الغیب ، ٦٦٨ و ٦٧٠ ، الشواهد الربوبیه ، ٢٩٣).

لازم به ذکر است که علامه طباطبایی در مورد درهای دوزخ و بهشت بیان دیگری ارائه می‌کند. وی می‌نویسد: «معنای هفت در داشتن جهنم این است که هفت نوع عذاب دارد و هر نوع آن به مقتضای واردین برای خود چند قسم دارد و این مطالب خالی از دلالت بر این معنا نیست که گناهی که مستوجب آتش است هفت قسم و طرقی که آدمی را به هر یک از آن گناهان می‌کشاند نیز چند قسم است. از رسول خدا روایت آورده اند که فرمود برای بهشت هشت در و برای جهنم هفت در است که بعضی افضل از بعضی دیگر است» (طباطبایی، المیزان، ١٢/٢٤٦).

جوی‌های بهشت و دوزخ

در قرآن کریم در توصیف نعمت‌های بهشتی آمده است که چهار جوی در بهشت جاری است ؛ جوی‌های آب ، شیر ، عسل و خمر. مثل الجنة التي وعد المتقون

فيها انهار من ماء غير آسن و انهار من لبن لم يتغير طعمه و انهار من خمر لذة للشاربين و انهار من عسل مصفى (محمد ، ۱۵).

نسفی استفاده از این انهار را به درجات کمال اهل بهشت وابسته می‌داند. وی آب را سبب حیات می‌داند و آن را معادل حیات در بهشت به حساب می‌آورد که همه از آن برخوردارند. منظور از شیر همان مبادی و ظواهر علوم است که عوام در بهشت از آن برخوردارند و نهرهای عسل مختص خواص از اهل بهشت است که بر علوم خواص تطبیق می‌شود و خمر مختص خاص الخاص است و بر علوم خاص الخاص تطبیق می‌شود و اثر خمر زایل کردن خوف و حزن است. در دوزخ به ازای این چهار نهر چهار نهر دیگر وجود دارد یعنی حمیم ، غسلین ، قطران و مهل (نسفی ، کشف الحقایق ، ۱۷۹ و ۱۸۰).

از این تاویلات نعمت‌های مادی به نعمت‌های روحانی معلوم می‌شود که نسفی در درک فلسفی خود فقط به معاد روحانی عقیده دارد و می‌توان گفت از این نظر کاملاً از ابن سینا متأثر شده است و گرچه از آثار سهروردی بهره برده است ولی گویی نظریه مثل معلقه سهروردی نتوانسته است او را قانع کند.

صحیفه اعمال و کرام الکاتبین

اقوال و افعال آدمی عوارضی هستند که بر نفس او عارض می‌شوند و این اصوات و حرکات بقاء و ثبات ندارند. ظهور این عوارض نفس را متأثر می‌کند و تکرار آن‌ها موجب می‌شود که اثری ثابت و باقی در نفس پدید آید. این اثر ثابت همانند کتابت است زیرا به نفس شکل خاصی می‌دهد و مبنای پیدایش همه علوم و صنایع همین ویژگی نفس است. اگر این حالت نبود هیچ انسانی در کاری مهارت پیدا نمی‌کرد.

اهل بینش به این حالت ثابت نفس ، ملائکه گویند و اهل دانش آن را ملکه می‌نامند. به نظر نسفی منظور از نزول ملائکه و شیاطین همین است. نسفی می‌گوید این آثار باقی و ثابت احوال و احوال در نفس آدمی را کتابت گویند و محل این کتاب

را کتاب اعمال و صحیفه اقوال گویند و کاتب این کتاب را کرام الکتابین می‌گویند.... البته این نفس آدمی است که هم کاتب است و هم کتاب و هم مکتوب و هم قاری خود (همان، ۱۸۳ و ۱۸۴).

لازم به ذکر است که ملاصدرا در بعضی از آثار خود در بحث معاد عین همین مضامین را آورده است و حتی عبارات وی تا حدی شبیه به عبارات نسفی است و این نشان می‌دهد که وی از آثار نسفی مستقیم و یا غیر مستقیم متأثر بوده است (ملاصدرا، اسرارالایات، ۳۵۶، مفاتیح الغیب ۶۴۶ و ۶۴۷).

البته باید توجه داشت که اگر اندیشه یا عملی بخواهد بقاء اخروی داشته باشد باید به ملکه تبدیل شود وگرنه امور عرضی وجودی گذرا دارند و زائل شدنی هستند و در نتیجه بقاء نخواهند داشت. با توجه به همین نکته است که شیخ اشراق می‌گوید اگر برای نفس ملکات اخلاق و علوم حاصل شود بعد از مرگ به لذتی می‌رسد که قابل وصف نیست (سهروردی، پرتونامه، ۶۹).

علامه طباطبایی در باره احوال و ملکات نفسانی و نقش آن‌ها در محاسبه اخروی می‌گوید احوال و ملکات نفسانی که منشاء افعال است از طاعات و معاصی به شمار می‌رود و خدا حساب آن‌ها را از انسان می‌خواهد (طباطبایی، میزان، ۶۰۸/۲).

ملائکه عذاب

حکماء به نوزده مدبر علوی و نوزده مدبر سفلی عقیده دارند. منظور از مدبران علوی، هفت کوکب است که در دوازده برج حرکت می‌کنند و منظور از نوزده مدبر سفلی، هفت قوه نباتی و دوازده قوه حیوانی است. هفت قوه نباتی عبارتند از قوه غذایی، نامیه، متولده، جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه. دوازده قوه حیوانی عبارتند از پنج حس ظاهر، پنج حس باطن و دو قوه تحریک؛ یکی جاذبه و دیگری دافعه.

به نظر حکماء مدبران آسمان و زمین این دودسته نوزده گانه اند که آسمان‌ها و زمین را تدبیر می‌کنند. به نظر نسفی اگر آدمی در زندگی به مرحله قطع تعلق از این کارگزاران نرسیده باشد، پس از مرگ، این تعلقات موجب عذاب وی می‌شوند.

نسفی می‌گوید انسان‌ها مادامی که در زندان دنیا محبوسند اسیر تاثیر این نوزده کارکنان عالم علوی و عالم سفلی اند. اگر در حالی که آثار آن‌ها در انسان باقی است از دنیا برود و قطع تعلقات نکرده باشد آن آثار او را عذاب می‌کنند و اگر در این دنیا لوح نفس را از آثار آن‌ها پاک کند هم در دنیا و هم در آخرت از عذاب رسته باشد و النوم اخوالموت (محمدی، ۱۳/ ۶۵-۶۸) بر این معنا دلالت دارد (نسفی، کشف الحقایق ۱۸۳).

بحث ملائکه عذاب با همین مضمون که آورده شد در آثار ملاصدرا نیز آمده است. او نیز همانند نسفی مدبران نوزده گانه علوی و مدبران نوزده گانه سفلی را ملائکه عذاب می‌داند (ملاصدرا، اسرارالایات، ۳۸۶).

میزان و وزن اعمال

یکی از حوادث زندگی اخروی، سنجش اعمال انسان‌ها و داوری در باره ارزش آن‌هاست. روشن است که اندازه‌گیری ارزش اعمال نیازمند میزانی است که اعمال را بسنجد. نسفی می‌گوید میزان همان وجود آدمی است و استعداد آدمی برای نیکی و بدی کفه‌های میزان است و اعمال نیک و بد همان چیزی است که وزن می‌شود. اگر آدمی افعال و اقوال نیک داشته باشد، وقار، اطمینان و جمعیت در وی پدید می‌آید و اگر افعال و اقوال بد داشته باشد دچار اضطراب، شک و تفرقه می‌شود. یقین و جمعیت سبب رضا می‌شود و رضا خازن بهشت است و شک و تفرقه موجب سخط می‌شود و سخط خازن دوزخست (نسفی، کشف الحقایق، ۱۸۴).

بنابراین به نظر نسفی ثقل عمل به این است که بر کمال آدمی افزوده شود و فضایل او کاملتر شود و خفت عمل به این است که بر نقص و کاستی آدمی بیفزاید و از غایت خود دورتر گردد.

علامه طباطبایی در توضیح وزن اعمال می‌گوید معنای وزن اعمال در روز قیامت تطبیق اعمال است بر حق. به این معنا که هر شخص پاداش نیکش به مقدار

حقی است که عمل او مشتمل بر آن است... و برای هر انسانی میزان‌های متعددی است که هر کدام از عمل‌هایش با یکی از آن‌ها سنجیده می‌شود و میزان هر عملی همان مقدار حقی است که عمل مشتمل بر آن است (طباطبایی، المیزان، ۸/ ۱۷ و ۱۸).

حوران بهشتی

به نظر نسفی همانطور که جسم، طعام و شراب جسمی و حوران و غلمان صوری دارد عقل را هم طعام عقلی و حوران و غلمان معنوی است. عقل که سلیمان است زبان مرغان را می‌داند، هر فردی از افراد موجودات خود مرغی هستند. حوران بهشتی همان اسرار و مکنونات علومند که از اهل حس و خیال پوشیده‌اند و این نامحرمان عالم عقل از مشاهده جمال آن‌ها محرومند و اهل بهشت که مردان کامل هستند هر نوبت که به آن‌ها می‌رسند آن‌ها را بکر و تازه می‌یابند و از آن‌ها لذتی می‌برند که قبلاً نیافته بودند. نسفی می‌گوید منظور از کوشک‌ها و خیمه‌ها که حوریان در آن‌ها پنهان‌اند همان موجودات عالم هستی‌اند، آن کوشک‌ها و خیمه‌ها بعضی وجود خارجی و بعضی وجود ذهنی و بعضی وجود لفظی و بعضی وجود کتبی‌اند (نسفی، انسان کامل، ۱۹۲ و ۱۹۱، کشف الحقایق ۱۸۱).

درخت طوبی و زقوم

درخت طوبی درختی است که در هر قصری از قصرهای بهشت و در هر درجه‌ای از درجات آن شاخه‌ای از آن وجود دارد و آسایشی که به هر کس از اهل بهشت می‌رسد از آن شاخه‌ای است که در خانه وی است و آن درخت عقل است که موجب شناسایی عاقبت کارها می‌شود تا آدمی از انجام آن پشیمان نشود.

و درخت زقوم درختی است که در هر خانه و هر درکه‌ای از درکات دوزخ شاخه‌ای از آن وجود دارد و آن درخت طبیعت است. هر کس از طبع پیروی کرد و از فرمان عقل سرباز زد و بی فکر و اندیشه رفتار نمود از عاقبت کار خود پشیمان می‌شود و نشانه نادانی، پشیمانی از قول و فعل است (نسفی، کشف الحقایق، ۱۸۰).

پس نزاع طبیعت و عقل در آدمی و جدا شدن انسان‌ها به عنوان اهل طبیعت و اهل عقل، به زبان استعاره و تمثیل به شکل درخت طوبی و زقوم بیان شده است و ملاصدرا نیز مثال درخت طوبی را مثالی برای نفس انسان نیک بخت می‌داند که در علم و عمل به مرتبه کرامت و بزرگواری رسیده است و حتی نقل می‌کند که از طریق احادیث شیعی روایت شده است که طوبی درختی است که ریشه آن در خانه حضرت علی(ع) است و هیچ مرد مومنی نیست مگر آن که در خانه اش شاخه ای از شاخه‌های آن وجود دارد(مجلسی، بحارالانوار، ۸/۸۷و۸۸). (ملاصدرا، اسرارالایات، ۳۹۳).

بر خلاف نسفی که تمام آیات مبنی بر معاد جسمانی را تاویل می‌کند علامه طباطبایی معتقد است همه نعمت‌ها و نعمت‌های جسمانی که قرآن کریم ذکر کرده است در عالم آخرت وجود دارد. هر چند نظام آخرت با نظام دنیا متفاوت است و عوارض دنیوی نیز با عوارض اخروی فرق دارد. علامه طباطبایی می‌گوید: «آخرت با تمام نعمت‌ها و نعمت‌هایش گرچه شبیه دنیا و لذائذ و آلام آن می‌باشد و انسانی که وارد آخرت می‌گردد به حکم ظواهر کتاب و سنت بعینه همین انسان دنیوی است ولی نظام آخرت غیر از نظامی است که حاکم بر تشکیلات دنیا می‌باشد... انسان با این که در آخرت می‌خورد، می‌آشامد، ازدواج می‌کند و از نعمت‌های بهشت بهره مند می‌شود ولی در عین حال عوارضی که در دنیا بر این حالات عارض می‌گردد در آنجا عارض بر او نمی‌شود.» (طباطبایی، المیزان، ۴/۳۸).

نتیجه گیری

درک عقلانی نسفی از بهشت و دوزخ مبتنی بر ساختار جهان هستی و فهم وی از انسان است. نسفی نفس را موجود مجردی می‌داند که نوعی تعلق به جسم دارد و هدف از این تعلق به فعلیت رسیدن کمالات نفس در حدی است که بتواند از عالم جسم‌رهایی یابد و به تجرد کامل برسد. اگر نفس آدمی دارای افکار، احوال و اعمالی باشد که به مرحله تجرد عقلی برسد پس از مرگ وارد عالم نفوس و عقول

Archive of SID

می‌شود و از مشاهداتی برخوردار می‌شود که موجب مسرت وی می‌گردد. نسفی همه مفاهیم مربوط به عالم آخرت را بر مجرد نفس و معرفت ناشی از تجرد مبتنی کرده است و از این لحاظ کاملاً از افکار ابن سینا و اسماعیلیه متاثر است. تاویلات عقلی او نشان می‌دهد که به معاد جسمانی عقیده ندارد. هر چند قبل از او سهروردی و ابن عربی مسأله عالم مثال را به نحو مبسوط مطرح کرده بودند ولی ظاهراً این نظر او را قانع نکرده است که از کنار آن با سکوت گذشته است.

کتابشناسی

۱. قرآن مجید
۲. ابن سینا ، رساله اضحویه ، ضمن مجموعه رسائل ، سید محمود طاهری ، آیت اشراق ، تهران ، ۱۳۸۸
۳. همو، المبدأ و المعاد ، عبدالله نورانی ، موسسه مطالعات اسلامی ، تهران ، ۱۳۶۳
۴. همو ، النجاه ، محمد تقی دانش پژوه ، دانشگاه تهران ، تهران ، ۱۳۶۴
۵. اخوان الصفا ، مجمل الحکمه (ترجمه ای از رسائل اخوان الصفا) به کوشش محمد تقی دانش پژوه ، ایرج افشار ، پژوهشگاه علوم انسانی ، تهران ، ۱۳۷۵
۶. ریچون لوید ، عزیز نسفی ، مجدالدین کیوانی ، نشر مرکز ، تهران ، ۱۳۷۸
۷. سهروردی شهاب الدین ، حکمه الاشراق ، پژوهشگاه علوم انسانی ، تهران ، ۱۳۷۳
۸. همو، پرتونامه ، مجموعه مصنفات ، دکتر سید حسین نصر ، پژوهشگاه علوم انسانی ، تهران ، ۱۳۸۰
۹. همو، یزدان شناخت ، مجموعه مصنفات ، دکتر سید حسین نصر ، پژوهشگاه علوم انسانی ، تهران ، ۱۳۸۰
۱۰. طباطبایی ، محمد حسین،المیزان ، بنیاد علمی طباطبایی،تهران،بی تا
۱۱. غزالی امام محمد ، کیمیای سعادت ، علمی فرهنگی ، تهران ، ۱۳۷۳
۱۲. مجلسی ، محمد باقر ، بحارالانوار، دارالکتب الاسلامیه ، تهران ، بی تا
۱۳. محمدی ، محمد ، میزان الحکمه ، دارالحديث ، قم ، ۱۳۷۷
۱۴. ملاصدرا ، صدرالدین محمد ، الحکمه المتعالیه ، داراحیاء التراث ، بیروت ، ۱۴۱۰
۱۵. همو ، اسرار الایات ، محمد خواجوی ، موسسه مطالعات فرهنگی ، تهران ، ۱۳۶۳
۱۶. همو ، مفاتیح الغیب، محمد خواجوی ، موسسه مطالعات ،تهران،۱۳۶۳.
۱۷. همو ، الشواهدالربوبیه ، سید جلال آشتیانی، مرکز الجامعی، بیروت، ۱۳۶۰ه.ش
۱۸. همو، المبدأ و المعاد ، سید جلال آشتیانی ، تبلیغات اسلامی ، قم ، ۱۳۸۰
۱۹. نسفی ، عزیز ، انسان کامل ، ماریژان موله ، طهوری ، تهران ، ۱۳۷۹
۲۰. همو ، بیان التنزیل ، سید علی اصغر میرباقری فرد ، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ، تهران ، ۱۳۷۹
۲۱. همو ، زبده الحقایق ، حق وردی ناصری ، طهوری ، تهران ، ۱۳۸۱
۲۲. همو ، کشف الحقایق ، احمد مهدوی دامغانی ، علمی فرهنگی ، تهران ، ۱۳۸۶
۲۳. همو ، مقصد اقصی ضمن اشعه اللمعات جامی، حامد ربانی، کتابخانه علمیه ، تهران ، بی تا