

أصول المعارف

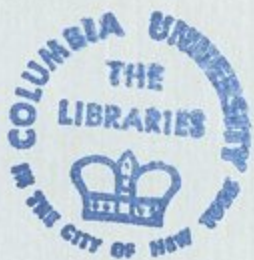
تأليف: فقيهه وفيلسوف محقق

ملا محسن فيض

با تعليق وتصحيح ومقدمة

سيد جلال الدين آشتياني





أُصُولُ الْإِسْلَامِ الْمَعَارِ

تَأَلِيفُ

فَتِيهِ وَفَيْلسُوفُ مُحَقِّقُ مَلَا مُحَسِّنُ

بِأَعْلَى وَبِصَحِيحٍ وَمَقْدَمًا

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ سَيِّدِنَا

~~GIX
Reyat
ACX
1873~~

Butkbaa
B
753
.F3
U89
1983g

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ
فِئْتَانًا مِنَّا إِلَّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

اصول المعارف	نام کتاب:
ملاحسن فیض	نویسنده:
سید جلال الدین آشتیانی	تعلیق و تصحیح:
مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی	ناشر:
دوم	چاپ:
آذر ۱۳۶۲	تاریخ انتشار:
۵۰۰۰	تیراژ:

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

me 02/21/2000

فلسفہ اسلامی

الإهداء

الى روح استاذي المحبوب ، وحيد عصره و صفوة دهره ،
الأستاذ الفيلسوف المتأله ، والبارع المتبحر في العلوم النقلية والعقلية،
المفطور له ، الحاج ميرزا سيد ابوالحسن القزويني قده-

سيد جلال الدين اشثيني

KSM 99/09128

اصول المعارف خلاصه‌ی است
از افکار و عقاید صدر المتالین محمد بن
ابراهیم ملا صدرا ی شیرازی فیلسوف بزرگ
ایرانی تألیف شاگرد نامدار او ملا حسن
فیض کاشانی که با تطبیقات و مقدمه مفصل
و محققانه استاد سید جلال الدین آشتیانی
منتشر میشود.

فهرست مطالب مقدمه اصول المعارف

بیان خصوصیات (۱) رساله اصول المعارف و کیفیت سیر حکمت اسلامی در دوران محقق ملا جلال دوانی و میردشتکی و میرفخر سماکی ص ۱، ۲، ۳، ۴ .
تأثیر ایرانیان در پیدایش تمدن اسلامی (۲) و تقدم اولاد عجم در طب و فلسفه و کلام و تصوف و تفسیر و حدیث و دیگر علوم اسلامی ص ۷، ۸، ۹، ۱۵، ۱۶ .
معرفی رساله اصول المعارف و بحث مختصر در خصوصیات مباحث این کتاب و ترجمه احوال فیض و اشاری بی معاصران او، و بیان این معنی که اصول المعارف خلاصه کتاب دیگر مؤلف علامه است به نام عین الیقین و نقل بیان مؤلف حول خصوصیات کتاب و بیان آنکه - لا منافات بین ما ادركه العقول السلیمة و ما اعطته الشرایع الالهیة ص ۲۰، ۲۱، ...، ۲۵، ۳۴ .

* * *

الباب الأول فی الوجود والعدم و فیہ معرفة الذات (ص ۶- اصول المعارف) بیان

- ۱- نگارنده، مطالب موجود در رساله اصول المعارف را در مقدمه مورد بحث قرار داده و پیرامون مضامین کتاب مفصل بحث کرده ام، و در مقدمه خود موضع مطالب را در صفحات مشخص کرده ام.
 - ۲- باید توجه داشت که بهترین آثار در تفسیر و حدیث بدست ایرانیان بوجود آمد و در قرون بعد از ظهور صفویه فقه و اصول فقه در حوزه های علمی شیعه در حد اعلای از کمال رسید. علم اصول فقه که پایه و اساس فقه است و وسعت پیدانمود مدار بحث در اصول فقه بین علمای عامه و اهل سنت بیشتر همان مباحث پوسیده و فرسوده اصول است که در اعصار اولیه پیدایش اصول مورد توجه بود.
- باید شخص محقق صاحب نظری راجع به کیفیت پیدایش علم فقه و اصول در عالم تشیع و مقایسه آن با سایر تکاملی آن در حوزه سنت و نحوه وجود فعلی فقه و اصول در عالم تشیع و سنت اثری جامع بوجود آورد.

تعریف وجود و تحقیق در اصل و حقیقت وجود، و بیان آنکه حقیقت وجود و مقام سراف هستی، مقام ذات حق است ص ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷.

بیان مسلک عرفا در اصل وجود و تقریر وجوه فرق بین مذهب عرفا و حکما در این مسأله که اساس مباحث عالیة فلسفه است و بیان اصالت وجود و اثبات اعتباری بودن ماهیات و معانی کلیه، و اثبات تشکیک در اصل وجود و نحوه وجود تشکیک بنا بر مسلک عرفا و مسمای حکما و نحوه ظهور یا وجود تمیز در مراتب وجودی و نفی ماهیت از اصل وجود ص ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۲.

فصل دوم نفی شریک از حق اول و نحوه نفی تعدد در وجود حق بنا بر مشارب مختلف فلسفی و عرفانی، و تحقیق در این معنا که اصل وجود است که منتزل از سماء اطلاق و متجلی در اعیان و اراضی ممکنه است، و نحوه ظهور وجودات و تقریر آنکه برخی از حقایق ابداعی و برخی در مقام اخذ وجود از ناحیه حرکت و تکامل ماده، بفعلیت میرسند و بیان وجوه فرق بین قوس صعودی و قوس نزولی و تقسیم وجود بمجردات و مادیات و برزخیات و تقریر این معنا که ماهیت امری اعتباری و قطع نظر از وجود امری عدمی است و بیان آنکه عدم دارای ماهیت و حقیقت نمیباشد ص ۴۲، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۴۸.

الباب الثانی فی العلم والجهل (ص ۱۹)

بیان تعریف علم و تحقیق حول معنای انکشاف و ظهور معانی و صور در نشأت ادراک و تقریر شروط وجود ادراکی و علت عدم تحقق ادراک در مواد و صور حاصله در ماده و بیان انواع ادراک از حصولی و حضوری و فرق بین احساس و تخیل و تعقل و نحوه سریان علم در کافه موجودات و نحوه تسبیح و تنزیه و تقدیس اعیان مادی حق اول تعالی را و نحوه سریان وجود و لوازم آن از علم و قدرت و عشق و ابتهاج در شراش وجود و بیان معنای حیات و بیان لزوم رجوع کمالات وجودی حق اول ص ۴۸، ۴۹، ۵۰، تا ص ۵۴.

بیان نسب موجود بین ذات و صفات و اسماء و نحوه ظهور اسماء در اعیان و

کیفیت تجلی حق در مظاهر خلقیه و اثبات دوام الهیّت حق و اثبات ازلیت فیض حق اول ونحوه وحدت ذات وصفات و یگانگی ذات و اسماء و کیفیت انطواء کثرات صفتی و اسمی و خلقی در ذات و بالآخره بیان معنای کلمه قدسیّه بسیط الحقیقه کُلّ الأشياء، ونحوه علم حق باشیاء در موطن ذات و بیان وجود فرق بین علم تابع و علم متبوع ص ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸.

بیان آنّه تعالی مبتهج بذاته ابتهاجاً منزهاً عن الإنفعال ونحوه ابتهاج حق بذات خود و عشق بمعرفیّت اسماء و صفات و وجود ملازمه بین حبّ بذات و عشق بحقایق وجودیه و حضرات امکانی و تحقیق آنکه عشق بذات مبدأ و علت حبّ باشیاء و سریان حب در مظاهر امکانی و سریان عشق حق در ذراری و دراری وجود و بیان کمال جلاء و استجلاء و تقریر آنکه غایت تجلی ظهور جلاء و استجلاء و اثبات علم تفصیلی حق باشیاء در موطن ذات و آنّه یعلم الحق الخلاق بعین علمه بذاته و آنّه یحبّ الأشياء من جهة حبّه بذاته و اثبات تعلق علم حق و قدرت و اراده و سمع و بصر او بجمیع اشیاء و عمومیت قدرت و اراده و علم از ناحیه صرافت وجود و صرف الشیء لا یتمدّد ولا یتکرّر ولا یتثنی ص ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳.

بیان معرفت ذات و صفات و افعال حق و تحقیق آنکه معرفت ذات حق و اکتناه مقام غیب ذات محال است، لذا از مقام ذات به کثر مخفی، و عنقاء مغرب تعبیر نموده اند، یحذّرکم الله نفسه والله رؤوف بالعباد و تحریر این اصل مهم که مفاهیم صفات و اسماء الهیه در عرصه تمقل ممکن است ولی معرفت افعال حق امری ممکن و قابل حصول و ادراک است، اگرچه باعتبار حصول علم حقیقی و شهود و ادراک حضوری، معرفت حقایق امکانی از ناحیه شهود اسباب و علل وجودی معالیل امکانی حاصل میشود و نیز معرفت صفات و اسماء باعتبار اتحاد صفات و اسماء بالذات و مسمای اسماء در عرصه تفکّر و علم حصولی مثل ادراک ذات محال است مگر بفناء ذات سالک در احدیّت وجود و فنای شاهد در مشهود ص ۶۳، ۶۴، ۶۵.

الباب الثالث في الغنى والفقير وفيه معرفة الأسماء (ص ۳۸)

غنا و فقر از اوصاف وجودند، بی نیاز موجودی را گویند که بوجه من الوجوه محتاج بغیر نباشد بل که جمیع وجودات بآن توقف داشته باشند، غنی و بی نیاز محض حقیقت مقدس حق و فقیر انحای وجودات امکانی و محتاج وصف حقایق جایز الوجود است، غنای حق، منتزع از ذات و حقیقت او عین غنا و نفس بی نیازی و فقر نیز نحوه وجود حقایق امکانی است و تقریر این اصل که حقایق امکانی در مقام تحقق خارجی از باب تساوی ذات ماهیت نسبت بوجود و عدم و بطلان اولویت بجمیع اعضا و اقسام آن توقف برحق بی نیاز واجب الوجود بالذات دارند و تحقیق در این مهم که برخی از حقایق در مقام اخذ وجود محتاج بامری غیر حق نمی باشند باین معنی که نفس امکان ذاتی کافی از برای اخذ فیض و قبول وجود از حق اول بوده و برخی از حقایق چون دارای حالت منتظره اند غیر از امکان ذاتی بیک نحو از امکان دیگر که از آن بامکان استعدادی تعبیر نموده اند، دارند، ناچار مسبوق الوجودند بماده و استعداد و توقف دارند بر ماده و هیولای حامل امکان، لذا گفته اند: هر حادثی محتاج بماده و استعداد و از باب اتصاف بتحصّل تدریجی توقف دارند بر زمان متحد با حرکت که وصف ماده متحرک و متحول بصور و فعلیات است، و بیان فرق بین امکان وصف ماهیت و امکان وجودی و فقری که عین وجود امکانی میباشد ص ۶۵، ۶۶، ۶۷.

بیان تعریف امکان استعدادی و امکان ذاتی و تقریر فرق بین امکان ماهوی و امکان وجودی و بیان فرق اجمالی بین ذات و اسماء و ارتباط بین ذات و اسماء و مظاهر علمی - یعنی اعیان - و مظاهر خلقی و تقریر آنکه جمیع حقایق خارجی از لوازم ذاتی اعیان ناسته و اعیان از لوازم غیر متأخر الوجود اسماء و اسماء صورت ذات و استعدادات متعیّن در حضرت علم غیر معمولند بلامجمولیه ذاته المقدسه الالهیه، والی هذا الاصل اساطین مدینه المعرفة والی هنا ینتهی القول ص ۶۷،

الباب الرابع - در ماهیات و تعینات اعیان تحقیق در معرفت ماسوی الله

بیان و تقریر معنای ماهیت باصطلاح عرفا و تحقیق آنکه عین ثابت و ماهیت تعین و صورت اسم حق و اعیان قیود وارد بر صور ذاتند که همان اسماء باشند و این اعیان وجودات خاصه علمیه اند و تعریف معنای ماهیت باصطلاح حکمت که همان کلی طبیعی باشد که نسبت بوجود و عدم و وحدت و کثرت لا بشرط و در مقام تحقق خارجی محتاج بوجود وجهت تشخیص است، و بیان اعتبارات وارد بر ماهیت و تحقیق در این معنا که - المهیة من حیث هی لیست الاهی - و بیان معنای قول اهل معرفت در لزوم تقدیم سلب بر حیثیت و لحاظ سلب، سلب بسیط تحصیلی نه معدوله و تقریر اعتبارات لا بشرطی و بشرط لایی و... در ماهیت و بیان معنای جنسی و فصلی و وجوه فرق بین این دو ص ۷۰، ۷۱، ۷۴ .

بیان این اصل موروث از ملا صدرا که برگشت کلیت و جزئیّت بدو نحو از وجود است و وجود کلی بلحاظی همان ربه النوع معقول از هر نوع است و تحریر آنکه سنخ ماهیت قبول جعل نماید و فقط امر اعتباری حاصل در ذهن است و لوازم ماهیات در جعل تابع وجودند، و جعل تألیفی بین شیء و لوازم آن معقول نمیباشد و تحقیق در تعین و سبب آن در ماهیات و تحقیق در بیان معانی وحدت و مساوقت آن با وجود و تقریر وجوه فرق بین وحدت عددی و وحدت اطلاقی و بیان آنکه وحدت اطلاقی حق سبب محو و فنای جمیع کثرات و وحدت حقه اطلاقی او ملاک محوالموهوم و صحوالمعلوم و نحوه سریان وحدت اطلاقی در کثرات بدون حصول اثتلام در وحدت ذات بل که موجب تأکد وحدت و قیود حاصل از وحدت باصل وحدت رجوع نماید و بیان اعتبارات وارد بر اصل وجود، نظیر اعتبارات لاحق بر ماهیت از اطلاق و تمیید و لا بشرطیت و بشرط لائیت و... و تحقیق در ولایت کلیة علویه و نحوه سریان آن در ولایات سایر اولیا از

محمدیین و غیرهم ص ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰.

الباب الخامس فی السبب والمسبب و بیان معرفت غایات و نهایات

در مطاوی اصول و فصول این باب علامه مؤلف بذکر امور مهمی در حکمت الهی پرداخته است از جمله، تعریف علت و معلول و انواع و اقسام آن و تحقیق در وجوب و امکان و علت احتیاج معلول ممکن بعلت واجب، وجوه فرق بین علل مجرده و علل مادیّه و بیان فرق بین ابداعیّات و مکونات و منشآت و تحریر اقسام علت از فاعلی و غایی و صوری و مادی، علل قوام و علل وجود، و ارجاع علل غایی به علل فاعلی و نفی علت غایی در حق بمعنای متمم فاعلیّت فاعل و بیان آنکه اجزاء و علل قریب شیء واحد در مادیات مجموعاً بمنزلۀ شیء واحد و علیّ که زمینه وجود معلول را فراهم نمایند، ناچار از ناحیۀ حرکت و حرکات مستندند بجوهر و طبیعت سیال متوجه از نقص بکمال و بیان تقسیمات علل و معالیل از بالذات و بالعرض و بعید و قریب ص ۸۱، ۸۲، ۸۳ الی ۸۷.

تحقیق حول کلام صدرالحکما در اینککه فرماید، وجود علت باعتبار و لحاظ ماهیت موجود مبدأ وجود معلول و نسبت بمعلول فاعل است و وجود علت نسبت بوجود معلول مقوم است نه فاعل و بیان و تقریر این مسأله و تحریر وجوه مناقشات و لرد باین مطلب و تقریر این اصل مهم که تا علت جمیع انحصار عدم معلول را سد نماید و معلول بمقام وجوب وجود و به سرحد امتناع عدم نرسد موجود نشود و حق اول مرجع جمیع سلسلۀ حاجات و امکانات است و کلیۀ جهات وجوبی بوجود واحد و ذلیه و جودات بوجودی واحد منتهی شوند و روی همین اصل کلیه صفات باید منتهی شوند بمقام ذات که صرف کافۀ کمالات است و تقریر کلام امام ع- کمال التوحید نفی الصفات عنه - و ابطال کلام اشاعره و معتزله و تحقیق مسلک ائمۀ شیعه - علیهم السلام - و نفی علیّت و معلولیّت از سنخ ماهیات و نفی توهم قائلان باصالت ماهیت و بیان لزوم سنجیّت در علت و معلول ص ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰.

. ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱

بیان قاعده الواحد و تقریر آنکه صادر اول دارای و خدت اطلاق و بسیط الحقیقه است و تحقیق در عدم جواز توارد علل متعدد بر معلول واحد شخصی و بیان اقسام علل و معالیل از بسیط و مرکب و بیان احکام واحد شخصی و نوعی و جواز استناد واحد جنسی از باب ابهام لازم جنس به متعدد و نفی علیت در مواد و اجسام و امتناع مبدئیت وجودی جسم جهت جسم دیگر و تقریر آنکه علیت در اجسام همان تأثیر و تأثر عرضی است و جسمی مبدأ جسم دیگر نمیشود و بیان آنکه نفس نیز از باب تعلق بمواد و استعدادات از این جهت محکوم بحکم اجسام است و بیان معنای وضع و وساطت آن در تأثیرات و تأثرات مادی و تحقیق آنکه به نظر تحقیق مفیض وجود باید مطلقاً دارای جهت قوه نباشد و از ماهیت معرّا باشد و تحقیق در کلام بهمنیار «لیس لما بالقوة مدخلية فی افاضة الوجود» و کلام متألهان لا مؤثر فی الوجود الا الله و تقریر آنکه در بسیط قیام فيه و عنه واحد است ص ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹.

تحقیق در مباحث غایات و اثبات غایت در جمیع حرکات و لزوم تحقق غایت در کافه مبادی افعال و عدم منافات بین آنچه که ذکر شد و آنچه که اهل تحقیق از حکما و متکلمان و طایفه ناجیه شیعه فرموده اند فعل حق معلل بفرض و غایت خارج از ذات او نمیباشد بل که اوست غایة الغایات و نفی عبث از افاعیل بطور مطلق ص ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳.

تحقیق مفصل پیرامون مآله غایات و نقل اقوال حکما و متکلمان و نقل شکوک صعب - واعلم ان فی المقام شکوکاً صعبة، منها شبهة البخت و الإنفاق و تفریر شکوک قائلان به بخت به تفصیل و نقل کلمات شیخ اعظم - ابن سینا - و صدر الحکما و لاهیجی و محقق شریف و ملا جلال دوانی و آقا جمال - جمال المحققین - و سید میردشتکی ص ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰.

نقل اشکال و تقریر شیعه‌یی دیگر در این مقام بقولنا: ومن الشکوک الصعبة،

آنکه لا ینجب ان یکون لكل فعل غایة ، چه آنکه برخی از افعال از امور عبث و بقول فارسی زبان بیهوده و عاری از غرض و غایت و فاقد خیر حقیقی یا غیر مظنون است و نقل کلام شیخ از طبعی و الهی و شفا و بیان اقوال محقق طوسی و شارحان تجرید ، لاهیجی و قوشچی و ملاجلال و میرصدر و دیگران ص ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴ .

بیان کلام صاحب شوارق در نحوه معلل بودن افعال حق به غایت بنا بر مشرب علمای امامیه و مناقشه بر کلام اشاعره و تحقیق در آنکه فعل حق معلل است بذات خود و غایت اولی ذات اوست و بیان فرق بین ترتب مصالح بر افعال حق و بودن آن غرض و منشا صدور از حق چه آنکه ، العالی لا یرید السافل و بیان آنکه غرض منفی در کلام حکما همان غرض منفی نزد علمای اتباع ائمه اهل بیت -ع- است ، و نقل کلام شیخ از الهی شفا ص ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰ .

بیان کلام خواجه طوسی «اما القوة الحيوانية للحركة فغايتها الوصول الى المنتهى» و تحقیق آنکه وصول بمنتهای حرکت گاهی غایت قوه شوقیه است و گاهی نیست، و بیان مراد از عبث موجود در کلام شیخ و نقل کلام شارح اصفهانی و میرسید شریف و شارح مواقف ص ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳ .

«ومن الشكوك الصعبة ما اورد على اثبات الغايات للطبیعیات» و تقریر وجوه فرق بین غایت در افعال اختیاری و افاضیل صادر از مبادی غیر صاحب شعور و دفع شبهات از قبیل «ان الطبيعة لا روية لها» و نقل کلام شیخ «ان الروية ليست لنجعل الفعل ذاغاية» و بیان وجوه فرق بین غایات بالذات و بالعرض، و ضروری، و نقل کلام صدرالحکما از حواشی شفا ص ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸ .

جواب از شکوک در مباحث غایت و نقل کلام - انباز قلس - در تگون اجرام و مواد اصلیه از ناحیه بحث و بیان دلائل او و تزییف این دلائل و تقریر صاحب شوارق شکوک وارد در باب وجوب از اشکالات و مناقشه بر قائلان به بحث در

تشویحات و زوائد وموت در طبیعت ونقل جواب شیخ در این باب وجواب از این اشکال «ان كانت الطبيعة تفعل لغرض فينقل الكلام فيه، ويتسلل الأعراض» و جواب آنکه «لا يلزم ان يكون للغرض غاية» ص ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱-۱۳۵، ۱۳۶.

نقل شك چهارم «ومن الشكوك، انه لو كانت الطبيعة تفعل لغرض، فالسؤال ثابت في ذلك الشيء نفسه...» و نقل تقرير اشکال در کلام - ابن سینا - ونفی کلام قائلان به ضرورت ماده در ترتب غایات بر مبادی متحرک و تحقیق آنکه غایات صادر یا مترتب بر طبایع. نسبت بطبیعت خیر و کمال ذاتی است ص ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲.

بیان آنکه حق اول فاعل و غایت کل است و جمیع موجودات در طلب او متحرکند و نفوس منغم در شهوات نیز خالی از شوق عقلی نیستند و بیان فاعلیت حق اول و تقریر آنکه ایجاد عبارتست از تجلی حق بصور خلقی بواسطه حب بذات و عشق بمعروفیّت اسما و صفات و تحقیق آنکه خلق عین ظهور کمالی حق و حق اول در اظهار کمالات توقف بر مجالی خلقی ندارد و بیان آنکه شیء واحد ممکن است که ظاهر و مظهر باشد، ظهور بحسب ذات و مظهریت بحسب فعل و تدلی و تجلی اعرابی و بیان - ان الشیء لایشمر ما یضاده و بیاینه من جمیع الوجود ص ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰.

الباب السادس فی الطبيعة وتجدها و بیان حدوث عالم

تحقیق در مقدمات حرکت جوهری، ترکیب جسم از ماده و صورت و ترکیب اتحادی بین صورت نوعیه و ماده محل صور جوهری و تقریر دلائل ترکیب جسم از دو جزء جوهری و اثبات صورت نوعیه و نقل اقوال در جسم و بیان مسلك شیخ اشراق و بیان فرق بین صورت جسمی و صورت نوعی و تحقیق در حرکت جوهری و حدوث عالم جسمانی به حدوث زمانی ص ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، تا ۱۵۸.

بیان آنکه فاعل مباشر حرکت طبیعت است در انواع و اقسام حرکات از طبیعی

و قسری و ارادی و تحقیق در آنکه فاعل مباشر حرکت شاید ثابت باشد، و نقل قول شیخ از شفا و نجات در بیان توجیه علیّت طبیعت ثابت نسبت به حرکات عرضیه از حرکت کمی و کیفی و وضعی و اینی... و ایراد و مناقشه بر کلام مشهور و اثبات تجدد و سیلان طبایع جوهریه و تقریر آنکه طبیعت با انضمام حالات متوارده و تحقق در سلسله از متغیّرات لاحق طبیعت مشکل ربط متغیّر به ثابت را حل ننماید و کلام در علت مبدأ حرکت است نه علت معده ص ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲.

بیان و تحقیق در حرکت جوهری از ناحیه تبعیّت اعراض در وجود و اطوار هستی نسبت بموضوعات و تقریر آنکه در جواهر سیال بقا عین فناء و ثبات عین سیلان است و خفایق تدریجی الوجود مطلقاً ثبات خارجی ندارند و طبیعت سیال عین حرکت است و زمان مقدار حرکت جوهری طبایع است و صورت و ماده بلحاظ دثور و تجدد واسطه سیلان جوهر مادی و از جهت ثبات در حرکت و انغمار در زوال سبب ربط تغیرات به ثابتات اند و نفی شبهه لزوم ثبات موضوع در حرکات جوهری و تقریر آنکه در حرکت جوهری سیلان در مراتب وجود واحد واقع است و لازم نیاید که نوع حفظ نشود چه آنکه حافظ نوع اصل ثابت دهری از هر فرد مادی و نوع سیال و روان است و اشاره بوجود انسان دهری و ارباب انواع حافظ نوع ص ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸.

اشاره به تقریر دلائل حرکت جوهر و بیان آنکه برخی از دلائل بر مبنای قوم و بعضی مبتنی بر اصولی است که صدر الحکماء خود تأسیس فرموده است و تحقیق آنکه فیض وجود اول بصورت میرسد و بعد از مرور از صور بمواد و نیز از صور نوعی باعراض سرایت نماید و تقریر آنکه حرکت اشتدادی از لوازم وجود خارجی جوهر است نه مفهوم ذهنی، و تقریر آنکه متحرك بصور جوهری در حرکات اشتدادی جوهری ماده است مع صور ماء، تقریر آنکه حرکت جوهری در نفوس ناطقه نیز جاری است بل که تجرد نفوس از ناحیه حرکت ذاتی حاصل آید و نفوس در

ابتدای وجود عین مواد و اجسام و طبایند ص ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۷.
 نقل اقوال اهل کلام در حدوث عالم و تحقیق آنکه ملاک احتیاج به علت امکان
 است نه حدوث و حدوث ممکن مدخلیت در قبول وجود آن ندارد .

الباب التاسع در حرکت و زمان ص ۹۶، ۹۷ رساله اصول المعارف

بیان آنکه حرکت از احوال مشترک اجسام است، بیان وجوه فرق بین حرکت
 توسطی و حرکت قطعی، اشاره به تعریف حرکت و بیان اقسام حرکت و فرق بین
 حرکت و زمان و طبیعت و زمان، و فرق بین زمان و دهر و اثبات موضوع در
 حرکات جوهری بوجوه عرشیة ص ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴ .

تحقیق در حرکت جوهر و حدوث عالم بوجه تفصیلی و بیان حال سایر
 حرکات و اثبات حرکت در چهار مقوله عرضی و سیلان جوهر مبدأ تحقق عرض
 و تقریر آنکه زمان مقدار طبیعت است و هیچ طبیعتی از زمان جدا نمیباشد ص ۱۸۴،
 ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸ .

اشکالات و تقصیبات : نقل اشکالات سیدالحکماء بر دلائل حرکت جوهر از
 رساله سید حکما آقامیرزا ابوالحسن جلوه و تقریر مرام ملاصدرا در آنکه : فرق
 است بین اخذ حرکت در مفهوم امری و ملاحظه حرکت در نحوه وجود آن شیء ،
 و اثبات حرکت در جوهر از ناحیه و جانب حرکت در اعراض و اثبات اتحاد بین
 جوهر و عوارض لازم و نقل مناقشه جلوه بر این برهان و تقریر جواب از اشکال جلوه
 و بیان آنکه در ثبات موضوع فرق بین حرکت در عرض و حرکت در جوهر نمیباشد
 ص ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲ .

بیان نحوه وجود مرکبات حقیقی و تقریر فرق بین آن مرکبات اعتباری و
 تحریر آنکه مجرد اتحاد وجودی اجزاء ملاک ترکیب حقیقی نمیباشد ، و نقل کلام
 آقاعلی مدرّس در این مسأله و بیان کیفیت تقوّم ماده بصورت و نقل کلام شیخ
 در این مسأله و اشکال بر مبنای شیخ و تقریر دلیل آخوند و تریف مبنای شیخ و
 تقریر مناقشه بر فرموده ملاصدرا و تحقیق حق در این مبحث و تحقیق آنکه ورود

صور بر مواد بدون حصول تدریجی محال است و بنا بر مبنای شیخ و دیگران لازم آید که هنگام حصول صورت در ماده، جسم بکلی معدوم و از کتب عدم دوباره موجود شود و تقریر آنکه این معنا با قول حکما که هر حادثی باید مسبوق الوجود بسامکان استعدادی باشد منافات دارد ص ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵ تا ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰.

در بیان آنکه ماده و صورت بوجدی واحد موجودند و حصول صور از ناحیه تکامل تدریجی مواد است و نقل کلام حکیم دانا آقاعلی مدرس از بدایع الحکم در بیان آنکه هیولا در حال فصل و وصل باقی نمی ماند و تقریر آنکه صورت مطلقه بانضمام مجرد قدسی دارای وحدت اعتباری است و نشاید که علت واحد شخصی شوند ص ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴.

دفع اشکال آقاعلی حکیم بر ملاحظه و تقریر بیان استادنا الحکیم المتأله آقا میرزا ابوالحسن قزوینی «قدمه» در بیان اتحاد بین ماده و صورت، وقوه و فعلیت و تحقیق آنکه هیولا و ماده از جمله اشیا مضاف و دارای اضافه نمی باشد، اضافه جوهر متعدد، بصور و فعلیات از باب مضاف نیست و ماده مطلقاً از فعلیت جدا نیفتد ص ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰.

نقل کلام میرمدر در اتحاد ماده و صورت و بیان ماقبل ان تشخیص الحركة انما یکون بالموضوع و نقل حاشیه استاد متأله بر بدایع در باب حرکت و تشخیص آن و اثبات وحدت در مراتب حرکت جوهری نظیر وحدت و اتصال واقع بین حقایق خارجی در قوس نزولی ص ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۷.

بیان لزوم مناسبت بین علت مبدأ وجود معلول، و معلول مفاض از علت و تحقیق آنکه وجود در مقام تنزلات از مقام اطلاق خارج میشود تا بمرتبه می میرسد که از نهایت انحطاط، قوه الوجود متصل بعدم میشود و بیان احکام خاص وجود در حرکت جوهر و حالات مخصوص ماهیات و بیان آنکه حرکت در اصل وجود است در صورت و اشتداد در مراتب وجودی واحد واقع میشود، لذا موضوع باقی و بوجهی ثابت و مراتب اشتدادی متصل واحد است و حدود حاصل از حرکت مضمّن

در وجودی واحد است ص ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱.

نقل اشکال آخوند ملاعبدالرزاق در حرکت جوهری و بیان مناقشه او و حکیم طوسی در اشتداد وجودی و تحقیق آنکه اشتداد در وجود واقع و امری مسلم است و نقل تقریرات کلام خواجه از جانب آخوند لاهیجی در نفی حرکت از ناحیه بقای موضوع، و نقل بیان شیخ از جواهر و اعراض تجرید در نفی حرکت جوهری و بیان تقریر لاهیجی در حول کلام خواجه ص ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸.

تمهید مقدمه جهت رفع و دفع اشکالات خواجه و صاحب شوارق از حرکت جوهر و تقریر کلام آخوند ملاصدرا در اشتداد جوهر، و تقریر مطلب آخوند در آخر مشاعر در حدوث عالم و بیان اقوال در حدوث و قدم عالم، و نفی قول به زمان موهوم، و تقریر حدوث دهری و اسمی میرداماد و حکم سبزواری و بیان مناقشه برمسأله حدوث دهری ص ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶.

بیان اقسام امکان و تحقیق در امکان استعدادی و تقریر آنکه امکان استعدادی منشأ تحقق عالم ماده و مبدأ فیضان قوس صعودی است و نقل تعلیقات استاد حکیم الهی آقامیرزا ابوالحسن قزوینی در بیان دوام فیض و تغیر و فناء و زوال و حدوث مناض و تحقیق در ربط متغیّرات بشوایت از دهریات ص ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰.

بیان حدوث زمانی عالم به تقریری دیگر و تقریر عدم منافات بین دوام و قدم فیض و حدوث مناض و تحریر این اصل مهم که افاضت حق بحسب مدت و شدت و عدت تناهی ندارد و بیان آنکه اسم -الله- دلالت بر دوام افاضت نماید، و همانطوری که صفت حق حد محدود ندارد، فیض او نیز ازلی و دائمی است و نقل کلام قائلان بانقطاع فیض و تریف دلالت آنکه -تصحیح آنکه حق فیض علی الاطلاق است و فیض او دائم و افاضت او ازلی و ابدی است ص ۲۴۱، ۲۴۲، تا ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰.

بیان حرکت جوهر و اثبات حدوث ماسوی الله دوام فیض و تحریر وجوه از

دلایل در عدم منافات بین حدوث عالم و قدم فیض حق بوجه تفصیلی، و نقل روایات از ائمه اطهار بر ازیلت فیض و عدم جواز انقطاع تجلی حق در مظاهر وجودی و بیان کیفیت احاطه حق بر زمانیات و دهریات به نسبت واحد ص ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵ .

بیان سستی ادله معتقدان بعدم ازیلت فیض و تحقیق آنکه نفی دوام فیض منافات با اعتقاد بوجوب وجود دارد، و آیات و روایات کثیری دلالته بر قدم فیض حق دارند، مناقشه بر کلام غزالی و فخر رازی و تحقیق در این مبحث که شیخ رئیس در کافه مواردی که دلیل بر امتناع حرکت جوهری اقامه نموده است بین احکام ماهیت و احکام وجود خلط کرده است و در حرکت اشتدادی ماهیات تابع وجوداتند و اشتداد در وجود امر مسلم در معود و ترول وجود است، و فرقی حرکت جوهر و عرض در مسأله بقاء موضوع نیست ص ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۳ .

در بیان آنکه برخی از دلایل منکران حرکت اشتدادی در وجود جوهری مبتنی بر نفی تشکیک در ذاتیات است، و حال آنکه تشکیک در ذاتیات واقع است و نقل کلام استادنا المتأله العظیم در بیان ثبات موضوع در حرکت جوهری، و نقل اشکالات شیخ در تبدل موضوع و عدم بقای آن و تحقیق آنکه در حرکت جوهری صورت قائم به موضوع فاسد نمی شود و کون و فساد بنا بر حرکت در جوهر در صورت طولی و عرضی باطل است و نقل دلایل شیخ از طبیعی شفا در مقام لزوم تشکیک در جوهر بنا بر حرکت در جوهر و جواب از اشکالات او بنا بر اصالت وجود و ثبوت تشکیک در مراتب حقیقت واحد ص ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۱ .

تقریر کلام صدر الحکماء در این مطلب مهم که «... لما كانت الحركة والسكون من آثار الطبيعة، وقد تقرر ان كل ساكن من شأنه ان يتحرك، فالطبيعة ان متحركة دائماً، أما بالفعل او بالقوة فهي امر سیال الذات» چون طبیعت ثابت مبدأ حرکت نشود و نقل مناقشه سید حکما میرزا ابوالحسن جلوه و جواب از

مناقشات او بنا بر تحقیق آخوند ص ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳ .

نقل اشکالات میرزای جلوه از ناحیه بقای موضوع و جواب تفصیلی از مناقشات او و تقریر آنکه منافات بین کلمات آخوند در بقای موضوع که گاهی ملاک در بقا را، ماهیت و گاهی وجود و تارة رب النوع میداند و یا آنکه نفس را منشأ تشخیص و ثبات طبیعت دانسته است، نقل اشکال جلوه از ناحیه تحقق ماده بصورت - ما - و موضوع حرکت بودن آن مع صورۃ ما، و بیان وجوه اشکال بر مناقشات او بر ملا صدرا، و تحقیق آنکه او نیز از ناحیه عدم غور در تشکیک خاص و عدم نیل بمرام صدر الحکماء، در اتحاد ماده و صورت، بر کلام آخوند اشکال نموده است و عدم توجیه اشکالات او و عدم غور او در این مسأله که حرکت در وجود به نحو عام جاری است و در اصل وجود مادی ما منه و ما الیه و مافیہ واحد است ص ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰ .

بیان آنکه بنا بر حرکت در جوهر، متحرك که جوهر سیال باشد در اصل وجود بدجمل بسیط، محتاج بعلت است ولی در وصف تحرك مستغنی از علت است از باب ذاتی بودن حرکت و - الذاتی لا یعلل - و نقل اشکال مفصل جلوه بر آخوند از راه حرکت توسطی و تقریر این معنا که حرکت در جوهر مستلزم آنستکه بین مبدأ و منتهای حرکت امور غیر منتهای متحقق شوند و اشکال بر کلام او و بیان آنکه حرکت توسطی مسبوق است بحرکت قطعی و در حرکت اشتدادی صور اشتداد یافته دائماً مضمّن در وجود واحد از مقوله جوهرند و تقریر اشکال دیگر از جلوه که دلالت نماید بر اینکه آن مرحوم در تصویر حرکت جوهر گرفتار است ص ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۷ .

مناقشه دیگر بر کلام آقامیرزا ابوالحسن جلوه در نحوه بقاء و ثبات موضوع در حرکات جوهریه و تقریر آنکه بنا بر کون و فساد لازم آید تجرد هیولی از صورت فی آن ما - و بیان توجیه مرحوم جلوه، و ایراد اشکالات بر گفته آن مرحوم و اثبات بقای موضوع در کلیه حرکات جوهری و عرضی و تحقیق آنکه بنا بر فرض

حرکت در وجود عام، وجود سازی در مراتب ملاک بقای ذات متحرک و در این فرض مامنه، وما فيه وما اليه و فاعل حرکت يك حقیقت واحد است و بیان آنکه در قوس محمود و نزول همه مراتب بوجدی واحد موجودند ص ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱.

نقل کلام زیتون اکبر در باب حرکت و بیان آنکه در حرکت جوهری موضوع حرکت امری بالقوه و ماده بانضمام صورت مبهمه، موضوع حرکت است و این ابهام از خواص وجود متحرک سیال است و از لحاظی حکایت از سه درجات متحرک نماید و بیان مناقشه بر کلام میرزای جلوه و عدم و جاهت توجیه او از کلام زیتون و صدرالحکما و تقریر آنکه صدرالحکما تصلب تامّ در اثبات بقای موضوع حرکت و تحقق آن دارد و کلام او دلیل بر صحت کون و فساد نمی باشد و توجیه کلام ملا صدرا در موضوع حرکت و جهت ثبات آنکه گاهی ملاک ثبات را فرد مجرد و گاهی عقل عاشر و تارة ماهیت وجود متحرک و با اصل وجود ساری داند و تقریر آنکه مراد از تجدد همان تجدد تدریجی مصطلح در باب حرکت است نه امری دیگر ص ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵.

در بیان آنکه منکران حرکت جوهر در تمقلّ موضوع حرکت دوچار اشتباه شده اند و تحقیق آنکه اعراض ذاتی منبعث از ذات موضوع با اصل موضوع متحدند و تبدل اعراض جدا از تبدل موضوع نمی باشد، و تقریر اشکال میرزای جلوه بر ملا صدرا ایراد مناقشه بر کلام او و تحقیق آنکه عوارض با عرض عریض و سعه یی که دارند در مقام تبدل آن اعراض بر موضوعات تابع موضوعند و مطلق جدا از مقیدات وجود دارند و اشاره بکلام آخوند ملا عبدالله زنوزی و آقاعلی مدرس و اثبات یگانگی در وجود خارجی اعراض و موضوعات و نقل استدلال آقاعلی حکیم از سبیل الرشاد در نفی، ترکیب انضمامی بین اعراض و جواهر و اثبات آنکه تبدل عرض عین تبدل موضوعاتست ص ۱۹۸، ۱۹۹، ۳۰۰، ۳۰۴.

تقریر مطالب باب هفتم ص ۱۲۰ - اصول المعارف در آنکه جسم و جسمانی

مبدأ فاعلی اشیاء نشود، و اثبات حدوث عالم و فی زمان موهوم و بیان آنکه در مجردات امکان ذاتی و در مادیات امکان ذاتی و استمدادی - معاً - شرط تحقق وجود و ثبوت خارجی آنهاست و اثبات مکان و زمان و جهت در حقایق مادی و مناقشه بر کلام غزالی و تقریر آنکه اول صادر از حق وجود عام و فیض منبسط است
ص ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸.

الباب الثامن فی السماوات والأرض

این باب مشتمل بر احوال سماویات و مادیات و بیان کیفیت وجود اجسام عالیه و حقایق مادیّه و کیفیت تکوین نفوس و ابدان و تحقق موالید ثلاث و بیان وجوه فرق بین مجردات و مادیات و اثبات سر بیان علم و قدرت و اراده در مراتب وجودی و کیفیت تحصیل مرکبات عنصری ص ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳.

کیفیت حصول موالید و تحقیق آنکه ممتزج عنصری تا درجات اخص را طی نکند بدرجات اشرف نرسد و بیان آنکه مواد در انواع متکامله در هر فردی استمداد خاصی دارد و نحوه پیدایش نفوس و کیفیت تجرد نفوس حیوانی و انسانی ص ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷.

بیان تفصیلی لذات و آلام جسمانی و روحانی خاص نفوس انسانی در نشأت آخرت و نحوه وجود سعدا و اثقیاء و بیان کیفیت ورود عذاب بر مذبذبان در نار و نحوه تجلی حق با سماء منشأ عذاب در اثقیاء و مظاهر مبعدان و نقل اقوال قائلان باقطع عذاب و نحوه انقطاع و سبب قابلی آن و نقل کلام شیخ اکبر محیی الدین از فصوص و تحقیق پیرامون افکار او و تقریر مرام او در فصوص و نقل کلمات شارحان فصوص و اشاره بآنکه محیی الدین اول کسی نیست که باقطع عذاب قائل شده است ص ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸.

نقل کلام محیی الدین : انّ الله الصراط المستقیم... الی قوله: ولهذا وسعت

رحمته و شرح کلمات او و تقریر خواص اسم رحمان و رحیم در مظاهر اشقیاء و نقل کلام او در فص زکریاوی فی بیان ان رحمته واسعه و تقریر آنکه: الثناء بصدق الوعد و بیان تحقیق عارف کامل عبدالرزاق کاشی در پیرامون کلام شیخ و استدلال کاشانی بکلام امام محقق و ولیّ مطلق جعفر الصادق راجع بخواص اسم رحمان و رحیم ص ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲.

تقریر نگارنده در اثبات عدم انقطاع عذاب از نفوس شریره و جبّاران و قداران از حکام که تجاوز به نفوس و نوامیس امری عادی و طبیعی و منشأ تجاوز و ظلم آنان ملکات جوهری و ذاتی از صور شقاوت در ممکن نفوس آنهاست و بیان آنکه در این مبحث باید به نحوه دلالت روایات و آیات قرآنیّه در باب عذاب و خاصیت اسماء منشأ عذاب رجوع نمود و استبداد در فکر و عقل در این قبیل از مسائل راجع بامور اخروی موجب ضلالت است و اصولاً کمیّت عقل در کثیری از امور مربوط بآخرت لنگ است و عقل در اولیّات امور آخرت اعجمی و گنگ است ص ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵.

بیان کیفیت تأثیر نیّات سوء و خیر در پیدایش اعمال و کیفیت تقرّر و تحقیق مبادی خیر و شرّ در نفس و تقریر آنکه کثرت صدور اعمال زشت از نفس بتدریج در نفس ملکه‌یی بوجود آورد که سهولت انسان اقدام بامور قبیحه نماید و کم‌کم، قبیح عمل زائل شود و ندامتی نیاورد و نفس بعد از آنکه بصور قبیحه منشأ عذاب و ملکات مبدأ اعمال شرّ متصور شود و چون در آخرت حرکت مستقیم نباشد ناچار نفس از باب آنکه متصور شده است بصورت عذاب، و مبدأ حرکات وی در صور منشأ عذاب امری ذاتی و داخلی است، خلاصی از عذاب ندارد و نقل روایات مؤید این اصل و تحقیق در بیان معانی روایات ص ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷.

نقل کلام بعضی از اکابر در انقطاع عذاب و تقریر کلام او و نقل کلمات شارحان فصوص در این باب و بیان علل انقطاع عذاب و تقریر آنکه عذاب مطلقاً از اهل نار قطع نمیشود، عذاب از جهتی و رخت از جهت دیگر و بیان کلام امام صادق

در شرح کاشانی بر فصوص، و بیان: ان الاعیان مرحومة بالرحمة الراحمانية، ای التجلی الذاتی من الفیض الأقدس و تقریر آنکه اختصاص رحمت رحیمیة به مستعدان و مؤمنان منافات با انقطاع عذاب ندارد و سکنان جهنم و اهالی نار این موطن را ترک نمایند و اشاره به آنکه بنا بر حرکت در جواهر، برخی از نفوس، دار عذاب و ابتلا به آلام غایت وجودی انسان است ص ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۴.

بیان ما ذکره المحقق الشارح القیصری داود بن محمود رومی در انقطاع عذاب و ذکر سبب فاعلی آن و نقل کلام عارف محقق کاشانی استاد شرف الدین قیصری و بیان سبب قابلی در انقطاع عذاب و بیان انقطاع عذاب از جانب انتهای حکومت و دولت اسمای سبب عذاب و حاکم بر مظاهر ناری و تبدیل نار عذاب به نور رحمت، و بیان درجات اهل رحمت و عذاب و اثبات تنوع عذاب در آخرت، و بیان تفصیلی در عدم انقطاع عذاب از اهل عذاب و عدم منافات آن با فطرت اصلیه و عدم تحقق قسر دائم ص ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸.

بیان احکام اسم رحمان و رحیم و خواص هر یک، و بیان فرق بین رحمان و رحیم در «بسمله» و سوره توحید و بیان علت اجتماع اسم رحمان و رحیم و بیان آنکه رحمت مثل وجود دارای سعه ذات و صاحب مراتب است و تقریر آنکه اسم رحیم در عوالم مادیات از اسم رحمان متمیز شود و بیان تخلیص از آلام در مقام حکم اسم رحیم و نقل کلام قونوی در بیان آنکه تخلیص و تمیز و تخصیص حکم اسم رحیم بر دو نوع است ص ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، تا ص ۳۵۲، ۳۵۳.

در بیان آنکه تخلیص و تمیز رحمت از عذاب و آلام از خواص اسم رحیم است و این تمیز در بهشتیان و جهنمیان دو قسم است و نقل کلام شیخ کبیر قونوی و شیخ اکبر ابن عربی و تحقیق در مراتب و درجات اهالی جنان و ساکنان جهنم و نحوه عذاب عصات از مؤمنان و عذاب کفار و منافقان و بیان مراتب غضب الهی، و کیفیت شفاعت و درجات شفاعت و تحقیق در مراحل شفاعت حضرت ختمی مرتبت و

اقسام شفاعت و تحقیق آنکه : اخر من شفیع هو الله ص ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷ .

بیان ادوار شفاعت حقیقت محمدیه بحسب ولایت کلیّه و بیان قوله: یا محمد؟ ما تَرکت لغضب ربّک شیئاً، و تقریر آنکه حضرت ختمی رحمت واسعه الهیه و صاحب شفاعت کلیه است و مقام او مقام - انن - است و در جلاب^۱ و مشکات ولایت عمویّه حق اول شفیع کتاب است و تقریر آنکه: حبّ علی حسنة لا یضر معها السیئة، و تقریر آنکه شفاعت از ارکان و اصول اسلام است و کلیّه فرق اسلامی آن را مسلم دانند و اختلاف در کیفیت آنست و بیان آنکه شفاعت از اسباب و علل سریان رحمت رحیمیّه حق است و اشاره بدفع اشکال برخی از اصحاب خنّاس از وهّابیه خذّ لهم الله تعالی در نفی شفاعت و بیان آنکه مناسبه ذاتیه اقتضا نماید شمول رحمت رحیمیه را و خلاصی عصات از نار و الم و عذاب بغیر حساب که یرزق من یشاء بغیر حساب، و یغفر من یشاء بغیر حساب و تحت هذا سرّ لا یجوز افشائه «نه زما و نه زتو، رودم مزن» ص ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰ .

۱ - مقام اذن و مرتبه آن ، مقام جمع شفاعت کلیّه الهیه است و حقیقت محمدیه واسطه ظهور ایجاد در مقام قوس نزولی، و مرتبه و ساطت و واسطه ابصال حقایق نفوس ، بحق در قوس صعودی است .

«بکم رزق الوری و بوجودکم ثبتت الارض و السماء و بکم عرف الله و عباده»

أصول المعاني

تأليف

فقيه وفيلسوف محقق ملامحسين

بإشراف وتصحيح وقيادتنا

سيد جلال الدين آشتياني

مقدمه مرکزانتشارات

یاد داشتی بر چاپ دوم اصول المعارف

فقیه و فیلسوف و دانشمند متأله قرن یازدهم هجری، آخوند ملا محسن کاشانی، متخلص به فیض، یکی از عرفا و حکماء و محدثان و مفسران بزرگ عالم اسلام و تشیع است، که در مشارب مختلف فلسفه استاد، و در علم سلوک و اخلاق ممتاز، و از معدود دانشمندان اسلامی است که بین علم و تقوی جمع کرده است. این عالم بزرگ ربانی پس از حدود ۹۲ سال زندگی، به سال ۱۰۹۲ هجری قمری به سرای باقی شتافت.

رساله اصول المعارف، که قریب ۲۰۵ صفحه‌ی این کتاب را شامل است، و پس از مقدمه‌ی تحقیقی دانشمند بزرگوار استاد سید جلال الدین آشتیانی و هم به تصحیح و تعلیقات عالمانه ایشان، به چاپ رسیده است، مخنصری است از مباحث کتاب مستطاب الشواهد الربوبیه صدر المتألهین شیرازی، که تقریباً یک دوره فلسفه اسلامی را دربر گرفته است.

این رساله مشتمل است بر مباحث تحقیقی و عالمانه‌ای در وجود و عدم، و معرفت ذات-باریتعالی، و صفات اسماء الهی، علم و جهل، ماهیات و تعینات آن، علت و معلول و معرفت غایبات، و بیان آنکه خداوند غایت جمیع اشیاء است، و فاعل تام در دار وجود اوست- حرکات و تجدد طبیعت، و حدوث عالم از طریق حرکت جوهر، بیان حرکت و زمان و معنای ازل و ابد، و تنزه خداوند از حدوث و حرکت، سماوات و ارض و برزخ و بین

این دو، معرفت نفوس و عقول و ملائکه و شیاطین، و بیان معانی خیر و شر و لذت و الم، و معرفت ثواب و عقاب و ناره، و بیان انقطاع عذاب از اهل ناره، اقسام جنت و نار و بیان اصول نشأت و حقایق موجودات و ارواح، تفصیل وجوه فرق بین دنیا و آخرت و نحوه وجود جسمانی.

در مجموع اصول المعارف یکی از آثار گرانبهای دانش است که اینک برای بار دوم توسط «مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم» در دسترس طلاب علوم دینی و دیگر دانش پژوهان معارف اسلامی قرار می گیرد.

تحقیقات مفصل دانشمند گرانقدر استاد سید جلال الدین آشتیانی و تعلیقات ایشان، که نزدیک به چهارصد صفحه یعنی تقریباً دو برابر اصل رساله است، بر ارزش کتاب افزوده است.

استاد آشتیانی کلیه مطالب رساله «اصول المعارف» فیض را مورد بحث قرار داده اند و مشکلات و غوامض آن را شرح و بسط کافی داده اند، و در موارد متعدد اقوال حکمای دیگر را در نظرات مشابه مورد بررسی دقیق قرار داده اند، بخصوص در مبحث حرکت جوهر، که ضمن آن شبهاتی را که برخی از متأخرین در این باره عنوان کرده اند، جواب گفته اند.

در مورد چاپ دوم اصول المعارف نکاتی را لازم است یاد آور شویم:

- ۱- این کتاب بار اول در سال ۱۳۵۴ هجری شمسی در چاپخانه دانشگاه مشهد به چاپ رسیده است، و طبیعتاً مطالب آن در سالهای قبل از سال ۱۳۵۴ تحریر شده است. بنابراین چنانچه خوانندگان گرامی به نکاتی در متن مقدمه، و حواشی و جزآن برخورد کنند که بازبان حال مغایرت دارند، بدینجهت می باشد که در آن سالها نگارش یافته است.
- ۲- در این چاپ ناآنجا که سلامت مطالب و نظر نگارنده دانشمند آن به خطر نیفتد در آغاز مقدمه حذف یا اضافاتی صورت گرفته است. مثلاً در آن زمان که کتاب برای اولین بار بزرگ چاپ می رفته است، دانشمندانی چون علامه طباطبائی و استاد شهید مطهری «علیهما الرحمة» در قید حیات بوده اند و مطالب مقدمه ناظر به حیات آنان بوده است که با جملات تصحیح گردیده است و یاد برخی موارد در حواشی یادآوری شده است. و در مواردی که اصلاح کلمات مستلزم حذف یکی یا دو پاراگراف و یا تغییر متن بوده برای رعایت امانت، از انجام چنین کاری خودداری شده است.
- ۳- استاد آشتیانی علاقمندند کلیه آثار ایشان برای چاپ دوم مورد تجدید نظر کلی در

تمام مطالب، قرار گیرد، که متأسفانه ضعف شدید جسمی سه، چهار ساله‌ای که برایشان مستولی شده است، و خورد و خواب را از ایشان سلب کرده است، مسئله تجدید نظر کلی را منتفی ساخته است و باز متأسفانه چندین جلد از نفیس‌ترین آثار معظم له در همین سالهای بستری بودن، به چاپ دوم و سوم رسیده است، بدون آنکه فرصت کوچکترین تغییری در مطالب آن دست داده باشد.

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
حوزه علمیه قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

رساله حاضر — اصول المعارف — تألیف دانشمند نامدار ایرانی معاصر صفویه، محمدبن مرتضی، آخوند ملامحسن فیض کاشانی جزء سلسله آثاری است که نگارنده جهت معرفی حکما و عرفای ایرانی در چهار قرن اخیر و کیفیت سیر حکمت و عرفان در این دوران، از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، در دسترس طالبان حکمت و معرفت قرار می دهد. علاوه بر تألیف منتخبات فلسفی و عرفانی از حدود چهل (۴۰) فیلسوف و حکیم متآله در چهار صد سال اخیر که در ۶ جلد (۱) با قسمت فرانسوی تألیف مستشرق نامدار و محقق آقای هنری کرین توسط انستیتوی ایران و فرانسه منتشر می شود (۲) تا آنجایی که از عهده نگارنده ساخته است، بچاپ

۱- می بایست این منتخبات از (۵) قرن پیش، یعنی از دانشمندانی نظیر میرسیدشریف و ملاجلال دوانی، خفری، فخرالدین سماکی، میرصدر دشتکی و غیاث الحکما و بعضی دیگر از اعلام که در تقریر معضلات و تحریر مشکلات و تحقیق در مسائل مهم حکمی، سهمی در بوجود آمدن انقلاب عظیمه فلسفی در دوران اخیر دارند و آثار آنان مورد توجه صدرالمطالبین شیرازی و استاد او میرداماد بوده است تهیه می شد و امیدواره این مهیه انجام بگیرد.

۲- اکنون که چندسال از انتشار آخرین جلد «منتخبات» یعنی جلد چهارم می گذرد بجای پیش روداشتن جلدهای پنجم و ششم، تنها غم و اندوه بیکران و تاسف فراوان در کنار نشسته است. غم و اندوه از فقدان پروفیسور کرین که با مرگش عالم علم محقق پرکار و دانشمندی بزرگ را از دست داد. مردی که تمام عمرش را وقف خلعیات انتشاراتی در زمینه علوم الهی کرده بود. تاسف فراوان از تحمل بیماری ناشناخته و ظاهراً غیرقابل علاجی

وانتشار رسائل و کتب نفیسی که مورد توجه اهل فن واقع می شود و مجموعه این آثار چه بسا مقدمه‌یی باشد از برای تدوین یک تاریخ مبسوط در چهار قرن، قرونی که از جهاتی ناشناخته‌ترین دوران از حیث تحول فکری و پیدایش افکار فلسفی است مبادرت می‌شود تا بلکه خدمتی بفرهنگ پهناور و عریق کشور خود نموده باشیم.

یکی از مجهول‌ترین دوران افکار فلسفی، دوران بعد از خواجه نصیر طوسی است تا عصر نزدیک بزمان محقق دوانی شیرازی ملا جلال و سید المدققین میر صدر دشتکی شیرازی و اساتید و تلامذ آنان و همین دوره میر سید شریف جرجانی و ملا جلال دوانی و میر صدر و غیاث الحکمای شیرازی و خفزی مولانا شمس الدین شیرازی، و فخر الدین سماکی، مقدمه ظهور میر داماد و میر فندرسکی، و بالاخره این عصر متصل می شود بدوره صدر الدین محمد بن ابراهیم شیرازی معروف بملا صدرا. از برای روشن نمودن جهات مجهول این ادوار، و جهت تدوین تاریخ مفصل کامل در فلسفه و عرفان، نباید در انتظار مستشرقان نشست و اگر دانشمند علم دوستی از مردم مغرب زمین در صدد تحقیق افکار فلسفی و نحوه سیر آن در ایران بر آمد و یا از روی خلوص نیت بطبع آثار فلسفی و عرفانی حکما و عرفای ایرانی، همت گماشت باید دانشمندان ما با آنها همکاری نمایند و آن‌ها را بحال خود نگذارند که: «اهل البیت ادری بمافی البیت» و باید توجه داشت که: مادر را دل سوزد، دایه را دامان.

در مسائل فلسفی و عرفانی باسانی انسان تسلط پیدا نمی نماید، یک عمر باید شب و روز خود را صرف مطالعه و تحقیق و سیر در آثار حکما و عرفا نمود، و در مقام تحصیل باید محصل نزد استاد ماهر، بقرائت کتب فلسفی مبادرت نماید که از همان اوائل درک مسائل فلسفی ذهن محصل از استقامت خارج نشود چه آنکه بچشم خود دیدیم بعضی از اشخاص بسیار با هوش بواسطه تحصیل نزد برخی از مردم دارای

که بنا بر گفته پزشکان میتوان به ضعف عمومی تعبیرش کرد. مرضی که برتن ناتوان من ضعیف تسلط کامل پیدا کرده است، چنانکه توان لحظه ای مطالعه و نوشتن را با آنهمه علاقه که داشتم از من سلب کرده است چه رسد به تحقیق و انتشار.

این دو عامل سبب شد که علی‌رغم عشق وافر که به انتشار آثاری متعدد و از جمله مجلدات پنجم و ششم «منتخبات» داشتم نتوانم بقول خود وفا کرده این خدمت بزرگ را به پایان برم.

اعوجاج سلیقه، بکلی استقامت فکری را از دست دادند و از جاده اعتدال خارج شدند و هرگز مستبصر نشدند تا چه رسد بمردمی بیگانه که روی علم دوستی یا ذوق و عشق و یا بعمل دیگر بمطالعه آثار شرقی می پردازند، لذا نباید از آنها تخصص توقع داشت^(۱).

۱- منظور آنکه نوع اشخاص که نزد معلم ماهر درحکمت، حکمت می آموزند، اغلب بجایی نمی رسند، تا چه رسد به کسی که بخواهد از راه مطالعه ازحکمت و عرفان آگاهی پیدا نماید. فهم مسائل مدون درکتاب حکمای اسلامی بسیارمشکل است و اغلب اشکالاتی که بر فلسفه نموده اند و یا روی جهاتی به جنگ فلسفه برخاسته اند، ناشی از عدم درک مباحث فلسفی است. روی جهل و نادانی چه اشخاص بزرگ و مردم متورع را تکفیر نمودند و خدا را باید شکر نمود که این سنت سیئه از بین رفت. کسانی که به دشمنی حکمت و فلسفه کمر بسته اند دودسته اند، برخی از جهل و نادانی، و عدم وجود انصاف جهت اعتراف به جهل و یا وجود جهل مرکب به نبرد با عقل کمر بسته اند، و جمع کثیری جهت تقرب بعواء و جهال (نعمو ذبالله تعالی من الشیطان) مبادرت بانکار اهل حکمت نموده اند، و یکی از علل اساسی همین امر است یکی از اساتید ما می فرمود: ملا محمود لنگ روضه خوان قمی، روزی در مسجد شاه به منبر می رود و فریاد می دهد که «مردم چه نشسته اید که شریعت از دست رفت و شخصی بنام آقا محمد رضا اصفهانی در کنار همین مسجد و خانه خدا درس وحدت وجود می دهد». مرحوم آقا محمد رضا در مدرسه صدر جلوه خان مسجد شاه ساکن بود و در همان جا تدریس می نمود، بعضی از متورعان و ثقات که محضر او را درک کرده اند نوشته اند: چنان مواظب آداب و سنن شوع بود که گویی سلمان زمان و ابوذر عصر است، اگر بعضی از تلامیذ، او را مخفی نمی نمودند به عاقبت عین القضاة، گرفتار می شد. معروف است که مرحوم حجة الاسلام کنتی - حاج ملا علی - دستور می دهد، ملا محمود را تنبیه کنند. مولانا محمد صادق اردستانی که در زهد و ورع و ریاضت شرعی و ظهور کرامات حالاتی حیرت انگیز داشت. در اصفهان تکفیر، و از اصفهان به نجف آباد تبعید شد، عجب آنکه در علوم نقلی نیز از افاضل زمان بود، و آثار او نیز حکایت از نهایت تعبد و پای بندی بشریعت می نماید، و ملازمت دائمی به عبادت و دوری از احوال برخی از قلندران منحرف از خواص او می باشد.

مرحوم شیخ انصاری، معروف به شیخ اعظم همیشه تلامیذ خود را از این رو به بر حذر می داشته و به آنان سرزده است که علت تکفیر برخی از مردمان متشرع و متدین را مطالعه می کنیم، و حسن می کنم که فقط هوای شهرت (بقول خواجة طوسی برای تقرب بجهال) و تعصب خام، سبب آن بوده است مثل بید بخود می لرم، و ... را شکر می کنم، که در عمر خود، بچنین ذنب لایغفری آلوده نشده ام. غزالی نیز، از کسانی است که در این راه افراط نموده است، و از چماق بدستان تکفیر است، بعضی این رو به را حاصل بزیادی ورع و کثرت علاقه او با اسلام نموده اند، ولی کثرت ورع با اتصال و شیفتگی او بخلافت بغداد تناسب ندارد. انکار ضروری موجب کفر است، و اینکه ضروری چیست؟ مفصل در آن بحث شده است، ولی برخی دامن ضروری را وسعت داده، و بعضی دیگر، چیزهایی را موجب کفر دانسته اند، که انسان به حیرت می افتد، مثل اینکه بعضی از مشاهیر صریحا نوشته اند: اگر کسی غیر از حق اول، موجود دیگری را مجرد،

حقیقاً صریحاً اعتراف می کند که در کارهایش نقایص فراوان وجود دارد، ولی اهل علم تصدیق می فرمایند، که به تنهایی و بدون یار و مددکار، در بشر رسانیدن کارهایی از این قبیل که هم به تفکر و مراجعه بافکار و دقت در آثار مهم فلسفی و عرفانی، و هم به تتبع فراوان احتیاج دارد، انجام کار بهتر از این، از عهد نگارنده خارج است.

استنتاج نسخ بد خط و تهیه نسخ با دست خالی، تصحیح اوراق چاپی و غیر این ها از عهد یک نفر ساخته نیست. تألیف منتخبات فلسفی و انتشار آن با شرح و مقدمه و تعلیق بزبان فرانسه بوسیله دانشمند فقید پروفیسور کربن که صلاحیت انجام این مهم

نداند، کافر است! لابد نظر قائل این است که لازمه این قول ترکیب دربرده وجود است، چون حق اول مجرد است و اگر غیر از او مجرد باشد، با حق اول مشترک است در معنای مجرد، جهت اشتراک، ملازم است با جهت امتیاز و لازم می آید ترکیب حق اول از جهت اشتراک و منشاء امتیاز، و باید دانست قائل به این قول اصلاً بضاعت علمی در کلام ندارد، برای آنکه باید لا اقل در کتب کلامی معروف، این معنی را دیده باشد که اهل کلام، از جمله علامه حلی گویند: مجرد از امور سلبی است و در امور سلبی ترکیب لازم نمی آید، و نیز مجرد، از معانی عامه و مفاهیم مطلقه است که مثل وجودی و امر، بر حقایق متباینه واقع در مقولات مختلف صدق می نماید.

قائلان به تجسم، یعنی مجسمه را کسی تکفیر نمی نماید زیرا آنها با آنکه حق را جسم می دانند بلوازم آن ملتزم نیستند لذا گویند: و هو تعالی جسم، لا کالاجسام. یکی از علل کم رشدی فلسفه در بررسی از ادوا و یکی از موجبات عدم تظاهر جمعی از اکابر و نیز نیافتن فلسفه مقام کامل خود را، همین مسأله تکفیر و انتساب ارتداد، به اعظام اهل معرفت است. خیلی نادر افتاده است فلسفی بتواند از این تعرض دامنه دار مصون بماند، مگر اشخاص نادری مثل خواجه طوسی و میرداماد و بعضی دیگر، که مسلمیت آنها مانع می شده است که ذهن کجی اهل ظاهر مفید واقع شود. اغلب فلاسفه بخصوص حکمای شیعی مذهب در علوم نقلی نیز متبحر و صاحب نظر بوده اند، و اصولاً دیده نشده است که فلسفی نسبت به تعالیم عالیه اسلام (اصولاً و فروعاً) ذره بی تشکیک نماید، و یا آنکه بین حقایق وارده از غیب وجود، توسط انبیاء و اولیاء و دلائل عقلی تعارضی موجود باشد اختلاف در کیفیت فهم و ادراک معارف اسلامی و نحوه تلقی حقایق از کتاب و سنت است، و نمی توان معتقد شد که شخصی که در مسائل کلامی را جل است و عمر خود را صرف بحث در فروع و ابواب عبادات و معاملات و... نموده باشخص ورزیده در اصول و عقاید و بحاث در معارف، در معرفت ربوبی در یک رتبه باشند، اکثر اختلافات از این جا برخاسته است، و جمعی نخواسته اند بفهمند که در اصول و عقاید نیز باید بدرس استاد حاضر شد، و تکلیف در این باب، بسیار مشکلتر است، محققان از علمای اعلام باین امر توجه داشته اند، عالم بزرگوار مرحوم آقای حاج میرزا احمد کفایی فرزند مرحوم محقق خراسانی آقای آخوند ملا کاظم «رحمة الله تعالی علیهما» کراراً برای بنده نقل فرمودند که مرحوم (آقای آخوند) همیشه می فرمودند کسی که در علم معقول تخصص ندارد از عهد فهم اخبار آل محمد (ص) در اصول عقاید بر نمی آید.

Fayḍ al-Kāshī, Muḥammad ibn Murtaḍ'a, 1598 or 9-1680
or 81.

Uṣūl al-ma'ārif / ta'līf Muḥsin Fayḍ ; bā ta'līq
va taṣḥīḥ va muqaddamah, Jalāl al-Dīn Āshtīyānī.
-- Chāp-i 2. -- [Qum] : Markaz-i Intishārāt-i
Daftār-i Tablīghāt-i Islāmī, 1362 [1983]

23, 360, 203, 8 p. ; 25 cm.

In Arabic; introd. in Persian and pref. in
English; romanized record.

Includes bibliographical references.

680.00IR

~~For requesting libraries only~~

(A newly discovered text on Sufism; includes a
360-page introduction by Jalāl al-Dīn Āshtīyānī)

AACR 2 8My D

IP3 () / LC) AM
Ir86-2473 25/1

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

4087

را حتماً داشت اهمیت خاص پیدا می نماید و سبب می شود، که دانشمندان غرب با اهمیت آثار و افکار علمی محققان از حکما و عرفای ایران در قرون اخیر پی ببرند باین کار مبادرت نمودم و یقین دارم که این مهم از عهده همه کس ساخته نیست و چنان مردم مانسبت بگذشته مملکت خود بی خیال و بی تفاوتند که گویا هویت اصلی خود را گم کرده اند. (۱)

دانشمندان مملکت عزیز ما در تدوین و تألیف و تحریر و بوجود آوردن علوم اسلامی یعنی علمی که بعد از ظهور اسلام در دنیای اسلامی بوجود آمد سهم اساسی دارند در بین حکمای اسلامی، علمای ایرانی درخشندگی خاصی دارند، و در کلیه فنون فلسفی بهترین آثار را این اکابر بوجود آورده اند، و از عصر خواجه نصیر باین طرف، ایران بهترین مرکز تحقیقات فنون فلسفی و حکمی بود، و در زمانی که فلسفه و حکمت الهی در دنیای اسلام، رونق خود را، بجهت وعللی که ذکر خواهد شد از دست داد، فلسفه و عرفان، در مملکت ما بر شد و نمو خود ادامه داد، و در چهار قرن اخیر بلکه در پنج قرن اخیر، قبل از علامه دوانی و بعد از او تا عصر نزدیک بما عالی ترین آثار در حکمت الهی بوجود آمده است.

با وجود صدها، کتاب و رساله در حکمت و الهیات (آنچه که از گزند حوادث محفوظ مانده است)، هنوز سیر قابل توجهی در مطالب این آثار انجام نگرفته است. حدود ۶۰ (شصت) سال است که در مدارس عالیّه جدید، فلسفه و تصوف تدریس می شود، باصرف وقت ممتد، و مصرف مال فراوان، از این راه چیز قابل توجهی عاید مملکت ما نشده است، و اگر مرد محققى در این محیط، در رشته فلسفه و تصوف (سایر رشته ها به نگارنده ارتباطی ندارد) دیده می شود، جزء آنهایی است که در مدارس تعلیماتی قدیم پرورش یافته اند، مثل اینکه در علوم ادبی هم این امر صادق است یا قضیه از همین قرار است و در بین اساتید محقق در ادبیات نیز، مشعل فروزان در علوم ادبی، همان فضیلابی هستند که در مدارس قدیم مدارج عالیّه را پیموده اند و بواسطه فرا گرفتن علوم مختلف، و تبحر خاص در ادبیات گل کردند، برای آنکه ادبیات ایران

۱- باید توجه داشت که این مقدمه در سالهای قبل از ۱۳۵۴ هجری شمسی تحریر شده است.

ریشه دارد و عمیق است، و امکان ندارد کسی بتواند حافظ و سعدی و مولانا جلال الدین رومی، و سنایی و جامی و... غیر این‌ها از اکابر را بشناسد، مگر آنکه در فلسفه و تصوف و حدیث و ادبیات عرب، دارای اطلاعات وسیع باشد، و اگر امر بهمین منوال بگذرد، باید مثلاً حافظ شناس و مثنوی شناس نیز از خارج استخدام نمود. و خداوند بزرگ چنین روزی را نصیب ما نکند.

دورانی که مذهب تسنن در ایران رواج داشت و جماعت شیعه (۱) در اقلیت واقع بودند، بزرگترین دانشمندان فقه و اصول و حدیث و علم کلام و دیگر علوم متعارف زمان از طب و فنون ریاضی و فلسفه، از مملکت عزیز ما برخاسته‌اند. دانشمندان ایرانی در مسائلی که جنبه فکری و عقلی در درک آنها مدخلیت دارد و از عقاید محسوب

۱- باید دانست که در هیچ جای دنیا، مثل ایران زمینه از برای پذیرفتن تشیع مهیا و مستعد نبوده است و قبل از ظهور صفویه نیز، دانشمندان شیعه در علوم و فنون، بخصوص فلسفه و علوم الهی، درخشندگی خاصی داشته‌اند، و در معارف اسلامی محققان متبحر شیعه در عالم اسلام دارای مقام رفیع و مکانت خاص می‌باشند، بخصوص فقه شیعه که از جهت وسعت، و روشن‌بینی خاص لازم فتح باب اجتهاد برتری واضح و آشکاری را واجد است و ترقی و تکامل اصول فقه بوسیله دانشمندان شیعه در اعصار اخیر، اهمیت شایانی دارد، و علم اصول در عاقد عمده، همان مباحثی است که در قرون ماضیه تالیف شده است و فاقد جلاء و روشنی خاص فقه اسلامی است و علم اصول در شیعه چنان دقیق و تحقیقی و جامع رشد نموده است که در استحکام قواعد و ابتدائی بر اصول محکم نوعی از فلسفه محسوب می‌شود.

اخبار و احادیث وارد از طرق ائمه شیعه در باب اصول عقائد از توحید، و مباحث مربوط به توحید، مباحث صفات و کیفیت انبعاث اسماء و صفات از تجلی غیبی ذات، و مسائل مربوط بافعال عباد و اخبار مرتبط به محکومات و متشابهاات، و احادیث راجع به مباحث نبوت و اخبار وارد در باب ولایت و وصایت حضرت ختمی و تحقیق این اصل ولایت، که منشاء تقدم انبیاء بر یکدیگر بمنزله روح و بالآخره جهت باطن نبوت و جنبه حقی انبیاء است. و بیان این معنا که ولایت هرگز منقطع نشود و دیگر تحقیقات مربوط به اصول عقاید چیزی است که اختصاص به شیعه و پیروان ائمه دارد و عرفای اسلامی در عالی‌ترین مباحث عرفانی متأثر از این طریقه‌اند، و رموز و اشارات موجود در اخبار وارد از طرق ائمه «علیهم السلام» در علم توحید و معارف بزرگترین فیلسوف و حکیم الهی را به تحسین و حیرت وامی‌دارد. اکثر حکمای اسلامی دارای مذهب شیعه و یا تمایل تام به تشیع دارند، و در بین مذاهب اسلامی در اصول عقائد، آراء فلاسفه، بافکار ائمه شیعه خیلی نزدیک است، و در مسأله توحید و مبحث صفات و نسبت ذات به صفات و در مسأله خلق اعمال و افعال عقاید حکمای اسلامی همان عقاید و آراء ائمه شیعه است، و با آراء اشاعره و معتزله مابینت دارد، مسلک عرفای اسلامی در اصل توحید و اسماء و صفات و مسأله ولایت عین عقاید شیعه است و عقاید عرفا بکلی مابین افکار معتزله و اشاعره است.

می شود، بهتر از دیگر ملل تسلط داشته اند شرح مواقف و شرح مقاصد از جهت اشتمال بر مباحث عالیّه علم کلام در بین متکلمان اسلامی نظیر ندارند. بر تجرید علامه طوسی، خواجه نصیر (رض) حدود متجاوز از سیصد شرح و تعلیق نوشته اند و احتمال نمی رود هیچ کتابی این قسم مورد توجه اعلام فن حکمت قرار گرفته باشد، و استقصای کتب و رسائل مؤلفه در فنون علمی که بدست دانشمندان ایران انجام گرفته است از حوصله این مقدمه خارج است.

بعد از ظهور شاه اسماعیل کبیر، و از بین رفتن ملوک الطوائفی و حصول وحدت بین ممالک ایران و انتقال مرکز سلطنت باصفهان، دانشمندان بزرگی در فنون و علوم مختلف اسلامی، بوجود آمدند و حوزه حکمت و فلسفه رنگ و بوی تازه ای پیدا نمود و از حوزه تدریس میرداماد و میرفندرسکی که هر دوی این اعظام از بزرگترین فلاسفه در ادوار فلسفی محسوب می شوند، افاضل بزرگی در فنون حکمیّه برخاسته اند که آثار آنان بحسب کم و کیف و تحقیق تاریخی در این دوران خیلی باید بسیار قابل توجه و با اهمیت تلقی شود و مؤرخان و ارباب تراجم در این امر مسامحه نموده اند و بعضی اهمیت نضج فلسفه و تکامل آن و نحوه تأثیر آن را در اعصار بعد خیلی دست کم گرفته اند. از میرفندرسکی آثار زیادی در دست نداریم، ولی عدد تلامیذ او و نیز رساله صناعیه اثر عالی این فیلسوف بزرگ، حکایت از عظمت مقام وی می نماید. از میرداماد، آثار متعددی در علوم عقلی و نقلی در دست است، و آثار فلسفی او که ما باید در آن تحقیق نمائیم حکایت از اهمیت این مرد بزرگ در فنون حکمت می نماید و بمعقیده نگارنده کتب میرداماد از جهت عمق و کثرت تحقیق، در بین کتب و مسفورات حکمای مشایخ اسلام، کم نظیر و در مرتبه عالی ترین آثار فلسفی قرار دارند، و باید بررسی کامل در افکار و عقاید او بعمل آید، تا معلوم شود که آثار میرداماد چه اندازه تأثیر در افکار دیگر حکمای بعد از او داشته است.

بر کتاب قبسات او چند شرح نوشته شده است، یک شرح از یکی از تلامیذ او بنام سید احمد عاملی در دست است که استاد، او را مأمور تدوین این شرح نموده است.

کتاب قیسات را مرحوم فاضل کامل حاج شیخ محمود بروجردی از افاضل دوران قاجاریه، طبع و منتشر نموده است، و جای بسی خوشوقتی است که این کتاب، برای دومین بار توسط مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل - مونترال کانادا - شعبه طهران - منتشر شده است.

باید از دانشمند بزرگوار جناب آقای دکتر مهدی محقق^(۱) استاد دانشگاه طهران

۱- دوست دانشمند جناب دکتر محقق وابسته تحقیقاتی دانشگاه مک گیل، قسمت موسسه مطالعات اسلامی بعد از یکسال تدریس در این دانشگاه، مقامات دانشگاهی آنجا را متوجه اهمیت تاسیس شعبه‌یی از این مؤسسه در ایران نمودند و با پشت کار و عشق و علاقه و برخورداری از همکاری استاد محقق نظیر پروفیسور ایزوتسو سبب شدند که این موفقیت عالی بدست آید.

چاپ کتاب شرح منظومه حکیم سبزواری و طبع و نشر حواشی فیلسوف نامدار مشعل فروزان فلسفه و عرفان، آقای میرزا مهدی آشتیانی (الف) پر شرح منظومه حکیم سبزواری «قدس الله اسرارها» با مقدمه و تعلیقات انگلیسی جهت معرفی این آثار بدانشمندان مغرب زمین بسیار با اهمیت است، و یقیناً مقامات ایرانی به اهمیت شایان کارهای علمی این مؤسسه وقوف کامل دارند.

آقای دکتر محقق چندسال قبل که نیت خود را در همکاری با این مؤسسه جهت به ثمر آوردن فعالیت علمی آن اظهار نمودند شاید بعضی ها در موفقیت معظم له تردید داشتند ولی عشق بکار و ایمان و اعتقاد به اهمیت قابل توجه فرهنگ و معارف گذشته ایرانی منشاء موفقیت ایشان شد، و چیزی که موجب توفیقات بهتر و با ارزش تر این مؤسسه در آینده می شود، وجود همکاران شایسته ولایقی است که در این مؤسسه علمی همکاری دارند آقایان: دکتر موسوی بهبهانی و سیدابراهیم دیباجی که در کار کتاب مستطاب قیسات با آقای دکتر محقق و پروفیسور ایزوتسو، همکاری دارند و این خدمت بزرگ بدست آنان انجام می گیرد منشاء خدمات علمی قابل توجهی قرار خواهند گرفت.

(الف) حکیم محقق و عالم جامع کامل آقای حاج میرزامهدی مدرس آشتیانی، یکی از اساتید بزرگ در علوم معقول و منقول قرن حاضر بشمار می روند. مرحوم میرزا در علوم عقلی متداول اواخر عصر قاجار متبحر بود، در طب قدیم و تدریس کتب شرح قانون و شرح نفیسی و دیگر آثار طبی مهارت داشت و در علوم ریاضی متداول آن عصر کاملاً وارد بود. در الهیات و عرفان و تصوف از تلامیذ برجسته آقای میرزاهاشم رشتی و در حکمت مشایی از شاگردان آقای میرزا حسن کرمانشاهی و در کتب ملاصدرا و حکمت متعالیه صدرالحکما از شاگردان میرزا آقای میرزا شهاب الدین نیریزی شیرازی بودند (باید دانست که در بین متاخرین کمتر کسی را می توان نشان داد که مانند مرحوم آقای میرزا شیرازی با آثار صدرالمتألهین اعم از آثار فلسفی و شروح و تعلیقاتی که به اصول کافی نوشته اند و شرح مبسوط و تفسیری که به بعضی از سوره قرآنی آخوند باقی مانده است احاطه داشته باشد) زمانی که آقا میرزامهدی به تدریس اشتغال داشتند حقیر لیاقت حضور به حوزه درس ایشان را نداشت و اواخر حیات مرحوم میرزا که این جانب به قرائت کتب فلسفی مشغول بودم ایشان سخت مریض بود، و مرحوم آقای میرزامهدی از شهریور ۱۳۲۰ - باینطرف

و وابسته تحقیقاتی دانشگاه مک گیل و همکار محقق آقای محقق، مستشرق نامدار

بواسطه عروض کسالت‌های متعدد، نشاط سابق را از دست داده بودند و ابتلای بخونریزی شدید که گاهی گریبانگیر او می شد و علت آن بدردستی معلوم نشد، او را به حالت ضعف مفرط درمی آورد.

میرزا در احاطه بکتاب عرفا مثل فصوص و شروعی که به آن نوشته‌اند و فتوحات مکی و دیگر آثار عرفانی نظیر نداشت تمام کتاب مصباح الانس ابن قناری (شرح برمفتاح قنوی) را حفظ بود و در حکمت اشراق و مشاء و حکمت متعالیه تبحر داشت و از تقریری بسیار عالی در بیان مطالب حکمی برخوردار بود، در سرعت انتقال و حفظ عجیب بهره‌ی قابل توجه داشت، در اخلاق و سلامت نفس و پاکی طینت و طهارت سرشت نمونه بود نسبت به اهل بیت عصمت و طهارت عشق می ورزید، بخصوص نسبت به جده سادات حضرت فاطمه زهرا «ارواحنا فداها» و در مقام ذکر نام آنحضرت چشمانش پرازاشک می شد، و تصمیم داشت رساله‌ی مستقل در اثبات ولایت کلیه آنحضرت، نظیر ولایت مطلقه و عامه سایر ائمه تالیف نماید چه آنکه حضرت فاطمه (ع) از مقام باطن ولایت کلیه الهیه علوم لندیه گرفته و روح القدس در جان صاغوره قذاق عن حدائقها الباکوره «نخل بلند علم بود احمد ام‌الکتاب فاطمه شد بارش». به نگارنده این سطور لطف مخصوص داشتند و مانند پدری در حد اعلا‌ی مهربانی و عطوفت همیشه راهنمای این جانب بودند، در سفرهای متعدد که برخی از ایام تابستان در خدمت آن مرحوم بودم قسمتی از شرح تجرید علامه، و مقداری از منظومه منطوق را به حقیر درس دادند ولی اوقاتی که اینجانب به قرائت کتب شفا و اسفار اشتغال داشتم مرحوم میرزا سخت مریض بودند و بنده مرتب در ایام تعطیلی زیارت ایشان می شتافتم و در سفر اخیر که برای عیادت و زیارت میرزا رفتم، در اثر کسالت شدید حال میرزا خیلی وخیم بود. بعد از مراجعت به قم، آقای صدر (آیت‌الله سید صدرالدین - رض - که آن مرحوم هم انسانی کامل و بی نظیر بود) و آیت الله بروجرودی (اعلی الله مقامه) را از وخامت حال و کیفیت مزاج استاد بزرگوار آگاه نمودم ولی دیگر دیر شده بود و اطباء هم نومید از معالجه آن مرحوم بودند و بعد از چند روز دیگر جلیب بدن را خلع فرمود و روح پرفروش بملکوت اعلی پوست و از آلام و مصائب جسمی و روحی خلاص شد.

ذکر این نکته لازم است که در حوزه تدریس اساتید اخیر طهران (آقامیرزا هاشم، و آقامیرزا هاشم، و آقامیرزا حسن و...) شاگردان لایقی تربیت شدند که اگر اوضاع مساعد می ماند آنها هم قطعاً شاگردان محقق تربیت می نمودند و بی موجبات به خوردن حوزه‌های علمی و ابتلای طلاب حوزه‌های تعلیماتی قدیم به موجبات فناء، مجال را از آنها گرفت.

از شاگردان حوزه‌های فلسفی و عرفانی اساتید طهران و معاصران مرحوم آقامیرزا مهدی، فقط آقامیرزا احمد آشتیانی و آقاسید محمد کاظم عصار و آقا میرزا محمود آشتیانی و آقا میرزا ابوالحسن قزوینی در قید حیاتند. این اساتید بزرگ علاوه بر تبحر و تخصص در شعب مختلف فلسفه و عرفان، در علوم نقلی نیز از اکابر دانشمندان شیعه در اعصار اخیرند که بحق در جامعیت و احاطه به مراتب معقول و منقول نظیرشان در اعصار سابق نیز کمیاب و عزیزالوجود است، و متأسفانه این آقایان در ستین کهولت بسر می‌بینند (۱) و باعتباری خاتم حکما و عرفای شیعه

(۱) همانظوری که از دیگر ستورمتن پیداست این مقدمه قبل از سال ۱۳۵۴ تحریر شده است و امروز که چاپ دوم انتشار می یابد هیچک از این بزرگان در قید حیات نیستند.

و استاد دانشمند جامع حضرت آقای پروفیسور توشی هیکو ایزتسو، استاد دانشگاه مک گیل کانادا و استاد دانشگاه (کی او) ژاپن، متشکر بود (۱) که چنین خدمت عظیمی راعهده دار شده اند و این کتاب را با مقدمه فارسی و انگلیسی، و تعلیقات بزبان انگلیسی در دسترس اهل حکمت قرار میدهند.

شرح دیگر بر کتاب قیسات شرح حکیم محقق و دانشمند جامع و بارع ایرانی محمد بن علی رضابین آقا جانی شاگرد صدر الحکماء مولانا صدر الدین شیرازی معروف بصدر المتألهین است که حقیر قسمتی از شرح او را بمواضع مشکل و عویص کتاب قیسات در منتخبات فلسفی آورده است که جزء منتخبات فلسفی، (جلد دوم) چاپ شده است. شارح علامه تمام عبارات قیسات را در شرح خود آورده است باین

در این قرن باید بحساب آیند. حقیر مدتی به حوزه درس آقای میرزا احمد آشتیانی در طهران، ومدتی در قزوین به حوزه پرفیض آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی حاضر شده است.

از آقای آقامیرزا محمود چند کتاب تحقیقی عالمانه در فقه استدلالی: (کتاب نکاح تقریر درس مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری - رض - و کتاب صلوة و کتاب اجاره) منتشر شده است.

معظم له در فقه و اصول از تلامیذ معروف و مراجع بزرگ علمی آقامیرزا حسین نائینی و آقا ضیاء الدین عراقی و حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی «قدس الله اسرارهم»، و در علوم عقلی از بهترین شاگردان اساتید بزرگ طهران، آقامیرزا هاشم رشتی، و آقامیرزا حسن کرمانشاهی، و آقا میرزا شهاب الدین حکیم شیرازی و در علوم طب تحصیلی او اخرا قاجار از افاضل روزگار به شمار می روند. آقامیرزا محمود، فرزند مرحوم آقای حاج شیخ مرتضی آشتیانی عالم معروف دوران اخیر، و حاج شیخ مرتضی فرزند بزرگ آقای حاج میرزا حسن آشتیانی فقیه و اصولی و مجتهد بزرگ نامدار دوران قاجاریه است، و آقامیرزا احمد آشتیانی بحسب سن کوچکترین فرزند میرزای آشتیانی است، و آقا میرزا مهدی آشتیانی - طاب ثراه - نوه دختری میرزای آشتیانی و پدر آقامیرزا مهدی، مرحوم آقامیرزا کوچک برادر زاده آقای حاج میرزا حسن است. برادر بزرگ آقا میرزا محمود (فرزند مرحوم حاج شیخ مرتضی آشتیانی) جناب آقای حاج میرزا ابراهیم آشتیانی (فقه) است، که حق پدروی و تربیت برگردن نگارنده دارند، و برادر کوچک ایشان مرحوم استاد فقیه حاج میرزا اسماعیل آشتیانی است که از اساتید بزرگ هنر نقاشی در ادوار اخیر و بزرگترین شاگرد مرحوم استاد بزرگ کمال الملک می باشند، مرحوم کمال الملک غفاری آقامیرزا اسماعیل را بهترین شاگرد خود بلکه بهترین استاد در هنر نقاشی می دانست.

(۱) آقای ایزوتسو از مستشرقان کم نظیرند که علاوه بر زبان اصلی خود ژاپنی بزبانهای یونانی و فرانسه و عربی و فارسی وارد و بزبان انگلیسی برآراری که ذکر شد حواشی و تطبیقات نوشته اند و در درک مباحث فلسفی و عرفانی ذوق خاصی دارند و ادامه همکاری معظم له بادانشمندان ایران ثمرات قابل توجسی در بر خواهد داشت.

معنی که فصل به فصل عبارات قبسات را تماماً نقل نموده و بعد پرداخته است بشرح همه مطالب مشکل کتاب، و عجب آنکه از شخص باین بزرگی هیچ جا اسمی دیده نشده است و فقط مرحوم حاج شیخ محمود بروجردی در آخر کتاب قبسات در طی ترجمه مؤلف کتاب از این شرح که بطور تصادف آن را در شهر گرگان (استرآباد) در منزل یکی از افاضل آن سامان دیده است و از مطالعه فهمیده است که شارح از تلامیذ ملا صدرای شیرازی از کتاب مؤلف اسم برده است و اسم مؤلف را هم فراموش کرده بود و مؤلف در اول شرح اسم خود را ذکر کرده است. نگارنده مدتها دنبال این شرح بود و برای اولین بار همین کتاب را که حاج شیخ محمود در گرگان دیده است، در کتابخانه آقای کرین، روابط فرهنگی فرانسه و ایران مشاهده نمود.

امری که باید مورد توجه مصادر امور قرار گیرد، آنست که حدود نیم قرن است در مدارس تعلیماتی جدید و دانشگاه، فلسفه و عرفان اسلامی تدریس می شود، و مسلماً، آثار موجود در فلسفه و عرفان، میراث فرهنگی ما ایرانیان است و دانشمندان ما در ادوار مختلف به تأسیس و تکمیل آن پرداخته اند، و در این مدت طولانی و صرف وقت و مال، نتیجه قابل توجهی عاید مملکت ما نشده است، بی توجهی مصادر امور در ادوار گذشته و عدم اهتمام استاد و شاگرد بوظیفه مهم خود، از این مراکز در این مدت طولانی نه اشخاص قابل ذکری تربیت شده اند و نه در احیای آثار گذشتگان کاری قابل توجه انجام گرفته است، و اگر بندرت شخص قابل ذکری، بچشم خورده است در حوزه های قدیم پرورش یافته است و بواسطه عدم وجود شرایط پرورش افکار، منشأ اثر قرار نگرفته است.

کسانی که در خارج ایران فلسفه جدید تحصیل کرده اند، بواسطه عدم مهارت در حکمت قدیم، و جهات دیگر چیزی از آنها عاید ما نگردیده است، و آثار قابل توجهی از این آقایان نیز بروز نکرده است و نتیجه حوزه های فلسفی در کشور ما رنگ و بویی ندارد، نه آثار مورد توجهی از فلاسفه غرب مورد تفسیر و تحلیل قرار گرفته و نه کتب فلاسفه جدید، بفارسی ترجمه شده است تا مورد استفاده قرار گیرد، در حالتی که در بعضی دیگر ممالک اسلامی که هرگز سابقه فلسفی مملکت ما را ندارند ده ها کتاب

فلسفی ترجمه و چاپ شده است و در دسترس اهل فلسفه قرار گرفته است اگر گذشتگان غفلت نورزیده بودند، می بایست هم اکنون ما بزبان فارسی عالی ترین آثار فلسفی و عرفانی در اختیار داشته باشیم.

دانشمندان مصری که در غرب درس فلسفه و تصوف فرا گرفته اند اغلب آنها بعد از مراجعت به تألیف آثار علمی و یا ترجمه افکار فلسفی و عرفانی پرداخته اند. و ظاهراً در شعب علمی دیگر هم امر بهمین منوال است آثاری که بقلم دانشمندان مصری در علم حقوق تألیف یا ترجمه شده است و در سایر ممالک عربی اسلامی مورد توجه قرار گرفته است بسیار است.

دانشمندان به تدریج شروع نموده اند به چاپ آثار حکمای اسلامی که همین آثار در مملکت ما سالیان دراز تدریس شده است و بعضی از این آثار در زمان قاجاریه بچاپ سنگی منتشر شده است. اشارات شیخ الرئیس با شرح خواجه طوسی و شرح امام فخر رازی چندین مرتبه در مصر چاپ شده است. از نجات شیخ چند نسخه در دست است که چاپ قاهره است و نجات اصلاً در ایران چاپ نشده است. الهی و طبیعی شفا در طهران حدود صد سال قبل بچاپ سنگی رسیده است و نسخ آن کمیاب بود اخیراً کلیه مجلدات شفا را بمناسبت هزاره بوعلی در متجاوز از ۲۰ جلد (طبیعیات، الهیات، ریاضیات قسمت موسیقی) با بهترین اسلوب بانضمام مقدمه های علمی چاپ و منتشر نموده اند. با اینکه شیخ ایرانی است و این کتاب فقط در ایران تدریس می شد و بدست ایرانیان در همین چند قرن اخیر متجاوز از ۳۰ حاشیه بر این کتاب نوشته شده است که اصلاً دانشمندان مصری اشاره باین جهات نکرده اند و شیخ را بنام فیلسوف عرب معرفی نموده اند، و این اواخر در صد چاپ کلیه آثار علمی شیخ اشراق برآمده اند و همه آثار عربی و فارسی او را بهمین زودیاها منتشر می نمایند.

دانشمندان مصری در مقدمه خود بر کتاب شفای شیخ الرئیس با اینکه کتاب را بانسخه هایی که از ایران بکتابخانه های آنها منتقل شده است تصحیح نموده اند و با این ملاحظه که یکی از نسخ مورد استفاده آنان نسخه چاپی طبع سنگی طهران است و این نسخه مشتمل است بر چند حاشیه از محققان ایرانی بر کتاب شفا، از جمله

تعلیقات ملا صدرا قسمت الهی بر کتاب شفا، کتاب را بعنوان: الالهیات فی العالم العربی. معرفی کرده‌اند و اصلاً اسمی از حواشی آخوند ملا صدرا نبرده‌اند و چنین وانمود کرده‌اند که اصلاً چنین حواشی بر شفا نوشته نشده است، و آقایان ترسیده‌اند که مبادا ناچار شوند با اعتراف باین معنی که شفا و سایر کتب تحقیقی فلسفی وده‌ها شرح و تعلیق بر این کتاب ساخته و پرداخته دانشمندان شیعی ایرانی است و حواشی آخوند ملا صدرا بر کتاب شفا، کتاب رازنده ساخته است و این حواشی حاوی عالی‌ترین افکار فلسفی است که حول افکار شیخ در ایران بوجود آمده است و از حیث اهمیت و از لحاظ در برداشتن افکار جدید و درخشان فلسفی، بر اصل کتاب ترجیح دارد و خلاصه آنکه حواشی ملا صدرا نشان دهنده این اصل مهم است که افکار فلسفی بعد از شیخ و تلامیذ او و تلامیذ تلامیذ او و به تکامل رفته است و حکمت‌مثنایی و یا بطور مطلق بحث در مباحث عالیة فلسفی به این رشد ختم نشده است، و دانشمندی نظیر ابن رشد و محققانی که از حیث وسعت نظر و کثرت تحقیق وجودت فکر و استقامت در تعقل بر مراتب از ابن رشد قوی‌تر بوده‌اند، در ایران، این مملکت عظیم اسلامی بوجود آمده‌اند و انشاء الله تعالی در آینده خیلی نزدیک دانشمندان جهان باین امر مهم واقف خواهند شد که اینک کثیری از دانشمندان مغرب زمین در همین عصر، کم و بیش از این مهم اطلاع حاصل نموده‌اند، و در افکار عرفانی نیز بر خلاف زعم برخی از دانشمندان معاصر عرب و بر خلاف نوشته بعضی از دانشمندان مغرب زمین در ایران رواج داشت، در ایران محققانی به تدریس مسائل عرفانی و مباحث تصوف اشتغال داشته‌اند که در تحریر عالی‌ترین مسائل عرفانی، همان تسلط تلامیذ محی‌الدین را داشته‌اند و بعضی از این محققان ایرانی از این جهت که در جمیع شعب فلسفه از مشایی و اشراقی، و حکمت متعالیه ملا صدرا استاد و مدرس بوده‌اند و شارحان کلمات و مروجان افکار محی‌الدین (شیخ اکبر - ابن عربی) تمحض بیشتر در همان مسائل تصوف داشتند و در افکار فلسفی ضعیف و در تقریر مباحث به سبک برهان محض احیاناً راجل می‌بودند بر عرفای سابق ترجیح دارند.

مرحوم عارف محقق آقا میرزا عبدالجواد شیرازی، و سید عارف زاهد متأله آقا سید

رضی لاریجانی مازندرانی و شیخ کامل و عارف نامدار قدوه ارباب الحق والیقین آقا محمد رضا قمشه‌یی اصفهانی و شاگرد بزرگ حوزه او استاد مشایخنا العظام آقا میرزا هاشم رشتی و... از این طبقه از عرفا باید محسوب شوند که در تحریر و تقریر عرفانیات متبحر و متضلع و در تقریر مباحث بسبک و طریق برهان نیز از راسخان بشمار می‌روند و علت این امر را باید در طریقه آخوند ملا صدرا جستجو نمود که بین مشارب حکمی و مسالک عرفانی سازش برقرار نمود و از برکت وجود او نزاع و تخالف بین مشرب عرفان و بسبک برهان برطرف و تصالح برقرار شد^(۱).

شکر ایزد، که میان من و او صلح افتاد صوفیان رقص کنان ساغر مستانه ززند



دانشمند فقید هنری کربن، از همه دانشمندان مغرب زمین، در ترویج افکار فلسفی و عرفانی دانشمندان مملکت عزیز ما موفق‌تر بوده است تعداد آثاری که ایشان در این زمینه بزبان غربی (فرانسه) منتشر کرده‌اند بمراتب بیش از آثار دیگران است، و در انتخاب کتب و رسائل فلسفی و عرفانی نیز، سلیقه خاص داشتند و بواسطه اطلاع وسیع در شعب حکمت و عرفان و نیز بواسطه تحصیلات عالی و عمیقی که در فلسفه داشتند حدود ۱۲ سال در آلمان فلسفه جدید تحصیل کرده بودند و در مراجعت بفرانسه بعد از تکمیل تحصیلات کتب متعددی تألیف و منتشر کردند، بهتر از سایر مستشرقان و نیز سهل‌تر از دیگر همکاران غربی خود در این راه موفق شدند. علاقه شدید پروفیسور کربن به عرفان شیعه و مسأله ولایت، و این مسأله مهم که اصل ولایت در جمیع ادوار باقی و متجلی در نفوس کتمل از اولیای محمدیین (ع) قطع نمی‌شود، در نظر ایشان پایه و اساس معرفت ربوبی است که یکی از امور مهمی است که بهمکاری اینجانب با آقای

(۱) حواشی آقامیرزاهاش رشتی را بر رساله عرفانی شیخ بارع کامل صدرالدین فرنیوی و حواشی و تعلیقات آقامحمد رضا قمشه‌یی بر قسمتی از مواضع شرح شرف الدین رومی قیصری بر فصوص و نیز بر قسمتی از مقدمه او بر شرح فصوص، که با مقدمه و توضیحات نگارنده این حروف در دست طبع است مبین این امر است که دانشمندان ما تا این اواخر در عرفان نظری عالی‌ترین کتب عرفانی را تدریس می‌نمودند و خود در تصوف راسخ و در رتبه اکابر محسوب می‌شوند و عرفان نیز مانند فلسفه در ایران رواج کامل داشت.

کربین قوت می بخشید. وما امیدواریم که اصول تشیع، وقواعد وارکان محکم آن بصورتی روشن ودور از تعصب وبرکنار از طرح مباحثی که بین مسلمانان منشأ اختلاف شود، به دانشمندان ومحققان مغرب زمین که در مباحث ومسائل اسلامی کار می کنند، از طریق آقای پروفیسور کربین عرضه شود، ونیز بوسیله این استاد بزرگوار که در سنین کهولت باعشق وعلاقه وافرتوجه خاص به سیر افکار فلسفی وعرفانی در ایران در پانصد یا چهارصد سال اخیر دارند، فلاسفه ومتألهان اعظمی که از زمان میرداماد ومیرفندرسکی تا عصر قریب بزمان ما بوجود آمده بدانمندان غربی معرفی شوند واز ناحیه مطالعه در آثار وافکاری که از آنان بوجود آمده است به حال آنها معرفت پیدا نمایند واز این راه بهتر وآسان تر، دانشمندان دیگر ممالک اسلامی به اهمیت این موضوع که از آن سخت غفلت دارند واقف خواهند شد.^(۱)

نگارنده معتقد است طبع ونشر آثاری که بزبان فارسی از دانشمندان مملکت عزیز ما باقی مانده است بسیار با اهمیت است ودانشمندان ما در گذشته در ترویج زبان فارسی از این راه خیلی موفق بوده اند واز راه تکلم ومحاوره بزبان فارسی وتحریر مقاصد خود بزبان فارسی در مقام تبلیغ ونشر احکام اسلامی خارج از ایران به این زبان خدمات شایانی نموده اند واین امر که مسلمین چین وبعضی دیگر از بلاد در مقام نیت نماز، بزبان فارسی نیت خود را اظهار می نمایند، بسیار قابل توجه است واین امر خود نشان دهنده علاقه مردم مملکت ما بوطن وموجودیت خود بوده است.

آیا ما حس مسئولیت نمی نمائیم که اصلاً باین مهم در این عصر، که همه قسم وسائل ارتباط موجود است تأثیری در فارسی زبانان سایر ممالک نداریم؟ آیا نباید دانشمندان ما از این وسیله مهم در مقام برقراری ارتباط جهت ترویج این زبان وتکمیل آن در دنیای خارج از ایران وبالأخره اثر گذاشتن در افکار آنان از طرق

(۱) لازم به یادآوری است که در این زمان گرچه پروفیسور کربین در قید حیات نیست تا خدمات ارزنده خود را بی گیرد ولی آثاری که از وی برجای مانده است زبان گویای تلاش وكوشش زائیده از عشق وعلاقه وافر او به معرفی معارف اسلامی است. کربن تا آخرین روزهای عمر باتمام ناتوانی ناشی از کهولت سن آثار متعددی را تصحیح کرد و باخود نوشت وانتشار داد که برتر از همه سبب معرفی علوم الهی واسلامی به دانشمندان مغرب زمین شد. امید آنکه که دیگران هم راه آن مرد بزرگ را ادامه دهند.

متعدد از ناحیه هم‌زبانی و برقرار نمودن هم‌دلی از ناحیه هم‌زبانی در عقاید و اصول استفاده کامل نمایند.

فضلا و دانشمندان ایرانی در سابق برای تبلیغ اسلام و خواندن مردم دنیای خارج باسلام و اعلاى كلمه توحيد علاوه بر كسب توفيق در انجام اين خدمت مهم دينى و تبليغ و نشر زبان و تهيه دوستان مخلص: براى ايران عزيز چه زحماتى را متحمل شده‌اند و ثمره زحمات آنان وجود ميليونها دوست صميمى در هند و پاكستان و ديگر بلادى كه بين ما و مردم آن بلاد سنگ تفرقه افتاده است ولى مبده و منشأ رشته ارتباط باقى است و ما بايد از اين امكانات استفاده نمائيم.

طبع كتب اعم از فلسفى و عرفانى، دينى وادبى، در خور استفاده فارسى زبانان و يا صاحبان علاقه بفارسى كه در خارج از ايران بسر مى‌برند يكي از وظيفات دانشمندان مملكت ماست و مسافرتهاى علمى نيز يكي از طرق كسب اين موفقيت است. ايران بايد در اين عصر بزرگترين مركز تدريس علوم فلسفى باشد و مى‌بايست از اين راه با تمام مراكز علمى در جهان كه فلسفه تدريس مى‌شود و عدد اين مراكز در اين عصر بسيار است، رابطه برقرار كرد، چون زمينه اصلى اين مهم در دست ما بود و بيقدر ضعيف نيز هست و از اين خواهد رفت، مسئوليت هست، اصلاً احساس نمى‌شود!

بزبان فارسى، كتب و رسائل زياد، در عرفان و حكمت و اخلاق تأليف شده است كه حتماً بايد چاپ و منتشر شود، نيز بايد تمام متون فلسفى كه اساتيد ايران بعرى نوشته‌اند و فعلاً از كتب درسى يا مورد مراجعه فضلا است، بفارسى ترجمه و يا با مقدمه و شرح بزبان فارسى، بديگران معرفى گردد.

يكي از دوستان سؤال فرموده بود آيا در عصر اساتيد بزرگ فلسفه در طهران، عصر آقا على مدرس، و آقا محمد رضا قمشه‌يى، و آقا ميرزا ابوالحسن جلوه و غير اين اعظام، دانشمندان، از افكار و عقايد حكماى غرب خبر داشته‌اند يا مثل ساير امور جاريه در عالم از اين مهم هم‌بي اطلاع بودند.

تا آنجایی که حقیر اطلاع دارد، مرحوم ملا لاله زار یهودی که به بیروت سفر می کرد قسمتی از عقاید کانت و دکارت را از عربی بفارسی ترجمه نمود و بین دانشمندان توزیع نمود، ولی چون ارکان دولت زمان حس مسئولیت نمی نمودند و یا نمی توانستند واسطه رابطه معقولی بین طالبان علم و دانش از مردم مملکت ما و دنیای متمدن مغرب بنحو جامع الأطراف در جمیع شعب علوم و فنون علمی، واقع شوند (واصلاً قدرتمندان ما در عالم خیال بسر می بردند و خود را محیط بجمیع شراشر وجود می دیدند و احساس کم بود نمی کردند) غیر ارکان دولت زمان موانع دیگری نیز وجود داشت، دانشمندان ما از آنچه در غرب در علوم میگذشت غافل ماندند، و سفرهای تحصیلی عده معدودی بمغرب زمین نمیتوانست تحول در همه شعب بوجود آورد. آنچه که باید مورد اهمیت واقع شود این است که دانشمندان حوزه های قدیمی، باید تا آنجا که میتوانند از تحول علمی برخی از مسائل که با فلسفه رابطه دارد اطلاع حاصل کنند، مسأله ترکیب اجسام از مواد و بسایط و نحوه حدوث موالید از ناحیه حرکت و تکامل و نحوه وجود قوه و استعداد در اجسام و مواد متحرک، مسأله مواضع ادراکات حسی و نیز مبحث قوای باطنی، در علم جدید تحول حیرت آور پیدا نموده است، و بحث در قوای نفس بسبب قدما درست نیست و خیلی از مسائل ادراکی مبتنی باصول جدید است. نحوه حصول اعراض و تحقق برخی از مقولات نحوه وجود و یا پیدایش انواع و کیفیت ترکیب مواد و فعلیات، همه این ها اموری است که در پاره یی از مسائل مهم سبک بحث را عوض می نماید، و تحریر مسائل فلسفی در مباحث مذکور بسبب قدیم، چه بسا عالی ترین مباحث فلسفی را بی اهمیت جلوه دهد.

مسأله تجرد نفس، و قوای جزئی ادراکی آن و نیز تجرد مدرکات نفس ناطقه و اصلاً نحوه تعلق نفس بدن یا پیدایش آن در عالم حدوث، از مباحث مهمی است که تحقیقات و اکتشافات جدید در مهمترین موضوعات و مسائل مباحثی را در مقابل حکیم الهی و معتقد بوجود ماورای محسوسات قرار می دهد. تحقیق کامل در این مباحث و حل معضلات و جواب از شبهات مایه قوی فلسفی و قدرت فکری و تضلع تام در ربوبیات لازم دارد، و اصلاً در عصر ما، بواسطه پیدایش عقاید مختلف، خود بخود با

مشکلاتی مواجه می شویم که باید مطرح نموده و راه پیشرفت در مباحث را باز نماییم. شبهات دانشمندان مادی عصر جدید در انکار مجرد بطور مطلق و انکار مفاهیم کلیه که مقید بقیود زمان و مکان و سلاسل ماده و لوازم آن نیستند و به قوه ادراکی انسان قیام دارند، غیر از شبهاتی است که در کتب دانشمندان قدیم موجود است و اصولاً نحوه انتقاش صور اجسام و اعراض خارجی در ماده دماغی و سلولهای مغزی با این ملاحظه که مبداء ادراک در مواضع مختلف ادراکی صورت واحد قائم بماده واحد نیست و مبادی و انفعال مغزی باعتباری دارای وحدت حقیقی حاصل از قوام ماده بصورت نوعی واحد نمی باشد، مسائل تازه‌یی را پیش می آورد که نمی شود از رجوع بآنها صرف نظر نمود، و پیدایش برخی از آراء و عقاید لازمه تکامل علم طبیعت است.

اصولاً تحقیقات وسیع در علم طبیعی در بسیاری از مباحث فلسفی اثر می گذارد و سبب بحث در کثیری از مباحث باید عوض شود، و نیز بسیاری از مسائل مهم که مبتنی بر طبیعیات است و با بحث در اجسام و عناصر سروکار دارد، قهراً در مسیری دیگر قرار می گیرد.

چهره مباحث ماده و صورت نحوه عروض حرکت در اجسام و مواد و نیز مباحث مربوط به حصول انواع متوالده و حدوث انواع^(۱) و امتناع قدم انواع متوالد از مواد عوض می شود و می بایست در ایران حوزه فلسفی عمیقی وجود داشت که علاوه بر تبحر در

(۱) برطبق تحقیقات مسلم هر کره‌یی از کرات عالم وجود، (کراتی که بغرض مثل زمین دارای استعداد و پرورش انواع مختلفه از معادن و نباتات و حیوانات باشد و کراتی که بواسطه عدم مساعدت محیط انواع جانور و یانباتات و یا معادن در آن پدید نیامده باشند) دارای عمری محدود می باشند، و همین زمین که ما در آن زندگی می کنیم، مسلماً روزگاری فاقد شرایط زیست بوده است و این شرایط در اثر تکامل و ظهور شرایط و رفع موانع، و یابجهات دیگر حاصل شده است. مراد این نیست که حوادث بدون سبق ماده و استعداد حاصل شده است. این امر قابل تعقل نیست و از جمله محالات است در شرع فلسفه، و امکان ندارد حادث بدون استعداد قبل وجود آید ولی قدم انواع و عدم تناهی نفوس متوالده و عقول لاحق نیز بنا بر قواعد مسلم علمی درست نیست و مواد موجود در عوالم جسمانی بحکم قانون کلی حرکت دائماً در حرکت و سیلانند و احوال متوارد بر این مواد یک نوع استکمال است و از ناحیه اصل حرکت کلی که منشاء زمان کلی است عوالم بوجود آمده‌اند و علل اعدادی در عالم ماده تناهی ندارد.

حکمت الهی و فلسفه متعالیه و احاطه بر مسائل عالیه فلسفی، فلسفه الهی را با تجدید نظر کامل، بصورتی متعالی و مورد پسند محققان امروزی، و با تحقیقاتی زنده در سطح جهانی، بعالم علم عرضه می نمود، نه آنکه به ندرت در بین ارباب علوم و معارف، کسی پیدا شود که قدرت فهم سطحی همان مطالب موجود در کتب فلسفی اقلیم را داشته باشد، تا چه رسد به محقق صاحب فکر و نظر که بخواهد مبدء تحول فلسفی شود.

استاد نگارنده^(۱) در حکمت و فلسفه «أدام الله علوه و اذیمت برکاته» متوجه این امور بودند و باندازه امکان شاگردان را آشنا به بعضی از امور می نمودند و به تلامیذ خود عملاً تذکر می دادند که باید قدری به آینده هم نظر انداخت. معظم له در لیالی تعطیل برای شاگردان خود برخی از مسائل نوین را در عقاید طرح می نمودند، و این مسائل حول شبهاتی که در رد مباحث ماوراء طبیعت عنوان شده است دور می زد.

از زمان قدیم تا عصر ما، در مقابل فلاسفه و حکمای قائلان بماوراء طبیعت و عالم مجردات، جمعی منکر ماوراء طبیعت می باشند. منکران عالم مجرد و ملکوت عالم را منحصر به عالم حس و محسوس می دانند، امور مجرد از مواد و استعدادات و حقایق

(۱) استاد علامه و عالم بارع کامل حضرت آقای حاج میرزا محمد حسین طباطبائی «دامت برکاته» (الف) که حقیر سالیان متمادی بدرس فلسفه و اصول فقه و تفسیر معظم له حاضر شده است. روش رئالیسم که مشتمل است بر چند رساله فلسفی، خلاصه مباحثی است که استاد برای جمعی از تلامیذ عنوان می نمودند و مورد بحث واقع می شد. این رسائل باحواشی و توضیحات جناب آقای مطهری چاپ و منتشر شده است. آقای حاج شیخ مرتضی مطهری «أدام الله تعالی افاضاته» یکی از افاضل بزرگ عصر ما در علوم عقلی و نقلی می باشند. مدتها در قم بدرس اساتید بزرگ حاضر شده اند، و خود ایشان دارای حوزه های گرم در معقول و معقول بودند، حقیر مدتی به درس مطول معظم له و مدتی نیز بدرس رسائل (اصول فقه) جناب مطهری حضور بهم رسانیده است. باید تصدیق نمود که نظیر آقای مطهری در حوزه علمی قدیم نیز عزیزالوجود و کمیاب است، و از همین حواشی بر روش رئالیسم مراتب علمی و قدرت فکری و استقامت نظر معظم له لایح و ظاهر است. (ب)

(الف) علامه طباطبائی در روز ۲۴ آبان سال ۱۳۶۰ دارفانی را وداع گفت. فوت علامه ی طباطبائی برای اسلام ضایعه ای جبران ناپذیر است.

(ب) آقای مطهری نیز در روز ۱۹ ربیع الثانی سال ۱۳۵۸ به درجه رفیع شهادت نائل شدند و اهل اسلام را در غم و اندوه فرو بردند.

ملکوتی را منکرند، و اصولاً این اصل اساسی را که حکمای الهی گویند: شیء یا محسوس است و یا غیر محسوس و موجود اعم است از محسوس و غیر محسوس، قبول ندارند و گویند: موجود همان محسوس است و غیر محسوس وجود ندارد و تقسیم شیء بمحسوس و غیر محسوس، امری ذهنی و ادراکی است که حکایت از ماورای ذهن نمینماید. و در همین جا این جماعت بوجود غیر محسوس اقرار نموده اند چه آنکه معنای معقول قابل صدق بر محسوس و غیر محسوس، خود اعم است از محسوس، چه آنکه تا تصور امری اعم از محسوس و غیر محسوس نشود، نمی شود گفت موجود همان محسوس است چه متصور در این مقام خود قابل ادراک حسی نیست و منشأ ادراک امری اعم از محسوس و غیر محسوس، نشاید خود موجودی حسی باشد باین معنا که در جهتی از جهات عالم ماده واقع گردد، و آنچه که قابل اشارت حسی نباشد، قهراً دارای جهت حسی نیست، و مجرد از حس است. امکان ندارد جهت عدم وجود مجرد و انکار عالم ملکوت و انحصار اشیاء بحقایق موجود در عالم حواس و مواد و استعدادات برهان اقامه نمود، و شخص مادی و منکر عوالم مجرد، فقط می تواند در این مسأله متحیر باشد و بگوید تصور شیء ماوراء حواس و مواد برای من امکان ندارد، و یا آنکه آثار مترتب بر اشیاء مادی را، فقط بماده مستند بدارد، شک در وجود حقیقی، غیر قطع بعدم وجود آن شیء است، چه شیء مجرد، بحواس ادراک نشود، و حسیتون که منکر غیر حسند، نتوانند چیزی را انکار نمایند که اصلاً قابل درک حسی نیست، اگر قابل تعقل باشد، امکان آن تصدیق شده است اگر چه فقط در موطن ادراک و عالم ذهن وجود داشته باشد. بنا بر قانون کلی حرکت هیچ امری ثابت نمی ماند، اگر کسی تصدیق نماید بوجود قاعده‌ی کلی که دارای عمومیت باشد، مثل اصل قانون حرکت که گویند: هیچ شیء مادی از قوانین عمومی حرکت بر کنار نمی ماند، خود امری غیر محسوس و شیء مجرد منطبق بر امری را که در حال موجودند و یا بعد موجود می شوند و یا موجود بوده اند و معدوم شده اند، درک نموده است و بوجود امری ثابت و لایستغیر تصدیق نموده است و عجب آنکه بعضی از منکران شیء مجرد، قانون علیت و معلولیت را امری دائمی و همیشگی می دانند، و مدبرک آنها امری ثابت است و حتماً

باید قوه‌یی غیر محسوس ودائمی چنین امری را که دائمی وابدی است ادراک نماید. این اشخاص خیال کرده‌اند که شیء مجرد، بکلی جدا از حس و ماده و روح امری بیگانه از جسم است غافل از آنکه هر شیء ظاهری دارد و باطنی، ظاهر آن حس و باطن آن برتر از حس و محیط و مسلط بر حس است و دو موجود متمایز در میان نیست بلکه یک شیء ظاهر آن حس و باطن آن مقوم حس است و در عالم ادراک، هر ادراک حسی متوقف بر ادراک خیالی و هر خیال نیز متقوم به درک عقلی است، و شیء گاهی از کثرت ظهور مخفی می‌شود، و باید بدان‌شمنده‌مادی فهماند که مجرد، امری شاخ دار و هیولائی رعب آور نیست امری در باطن تو، و باعث بقا و دوام تو، که منشأ شعور باطنی و آگاهی دائمی است، حصول و تحقق علم مضاعف و مرکب، یعنی وجود علم به علم که از آن به: می دانم که می دانم، تعبیر شده است، در علم به (من)، من می دانم، علم و عالم و معلوم بیک وجود موجودند و اگر حضور ذات نباشد، لازم آید، انفکاک شیء، از شیء، و همین حضور ذاتی نه دارای شکل است و نه مقدار و نه دیگر امور مربوط به شیء واقع در جهات، و چنین حقیقتی چون ماده و استعداد فناء ندارد، دائمی و ابدی است، ظاهر آن فانی و باطن آن باقی و دائمی است.



یکی از اموری که باید مورد توجه قرار گیرد و عدم توجه باین مسأله برای خیلی از مدعیان علم و دانش منشأ اشتباه شده است آنست که در بین مردم کم عمق معروف شده است که فلسفه اسلامی همان فلسفه ارسطوست و گویند: شیخ الرئیس هم تصریح کرده است که ما آنچه داریم از ارسطوست با اینکه مدتها غور در این مسائل نمودیم و شبها بیدار ماندیم و عمر خود را صرف تحقیق در آن نمودیم نه توانستیم بر آن ایرادی اساسی وارد کنیم و نه توانستیم چیزی بر آن بیفزائیم. اولاً آنچه که شیخ گفته است ارتباط دارد با برخی از مباحث منطقی که آنهم ارسطو واضع آن نیست بلکه آن را تدوین نموده است و این مسائل حکم برخی از مسائل موجود در علم ریاضی یا علوم دیگر را دارد که اصلاً قابل اشکال و ایراد نیست، مثلاً بر قضایا، و قیاسات از باب

آنکه عدد آنها نظیر انحصار مفاهیم وجوهات قضایا در وجوب وامکان و امتناع بحصر عقلی تعیین شده است نمی توان چیزی بر آن افزود و نه از آن کم نمود و این چه ارتباط دارد بمسائلی که مورد تشاجر و محل نزاع واقع شده است و هرگز بوعلی سینا نفرموده است، در حکمت هر چه داریم از ارسطوست (۱) و عقل ما نیز به چیزی ماوراء آنچه ارسطو گفته نرسیده است، لذا ابن سینا تصریح نموده است که چون طلاب در عصر ما، بفلسفه ارسطو وسبک او در مباحث تمایل دارند، ما نخواستیم آنها را از این راه (مثلاً) منع نمائیم و گر نه، نزد ما اصول و قواعدی دیگر نیز هست.

اگر کسی اهل فن باشد، خوب درک می کند که شیخ در مقام تقریر مباحث همه جا از خود دارای انظار و افکار اجتهادی است، و منشأ اشتباه بعضی، که خیال کرده اند فلاسفه اسلام از خود چیز قابل توجهی نیاورده اند آنست که اصولاً سبک بحث در حکمت الهی، و فلسفه ماوراء طبیعت، چه شخص باحث، حکیم مشایی باشد، یا فیلسوف اشراقی و یا متأله رواقی، یک نحو است؛ مثل این که کلیه حکما در صدر مباحث، وجود را تقسیم نمایند به ممکن و واجب؛ و ممکن را تقسیم نمایند به مجرد، و مادی، و مجرد را تقسیم نمایند به مجرد تام و تمام (ذاتاً و فعلاً) و مجرد بحسب

(۱) ابن سینا، اگر برای خود مرتبه بی بالاتر از ارسطو قائل نباشد، بوجه من الوجوه، خود را کمتر از وی نمی داند، و احترام شیخ به ارسطو از این باب است که ارسطو در تندی و تحریر آثار و افکار متشنت فلسفی حقی عظیم بردنیای علم دارد، کیست که بتواند حکم قطعی در این باب بدهد و گوید: ابن سینا در جودت فهم، و تیزی هوش، کمتر از ارسطوست، و با ارسطو بحد اعلی و قابل توجه، از شیخ الرئیس، با فهم تر و دراک تر است ۱۹
بوعلی در همه مسائل عالی حکمت، بعد از تحریر مسأله بطریق حکمای مشایی (که در این تقریر هم خود، دارای تصرف عالمانه است) در بیان اثبات مسأله گاهی چنان جولان فکری از خود نشان می دهد که آدمی یقین می کند، شیخ از هیچ دقیقه بی فروگذار نمی کند، شیخ اشراق نیز در حکمت اشراق همین حکم را داراست، بعد از ذکر مدعا بطریق حکمای اشراق، در تقریر و تحریر و بیان مقدمات برهان، و تمهید زمینه جهت اثبات مدعا، خود، چنان مسلط بر مطالب طرح شده است که گویی، در عالمی محیط بزمان و مکان، و مشرف بر عالم معرفت متمکن است. مباحث فلسفی در طی قرون متعاقبه، در هر قری از افکار محققان لونی خاص هر عصر و رنگی مخصوص افکار عالمانه متصددیان تحریر و تقریر و تدریس معارف حکمیه گرفته است و امارات ترقی و تکامل و در برخی از اعصار علائم جهش در آن مشهود اهل فن است.

حکم به این معنا که در کلیه ادوار و قرون، دانشمندان ما، فقط محرر یا مقرر کلمات حکمای یونان بوده اند از انصاف بدور است و باید قائل باین کلام خیلی نادان و بی اطلاع از علم و معرفت باشد.

ذات و مادی بحسب فعل و هکذا مباحث دیگر، سر کلام در این جااست که متألهان اسلامی یکی بعد از دیگر، بطرزی که گفته شد در مسائل فلسفی وارد شده و بعد از سیر در افکار عقاید در ادوار فلسفی، خود نیز رأی خویش را در مطاوی بحث بیان می نمایند و شخص وارد می فهمد که هر اثری از هر استاد و حکیمی چه اندازه دارای افکار مستقل است و چه اندازه به تشریح و تحریر عقاید دیگران پرداخته است و در تقریر و تحریر افکار دیگران چه اندازه مهارت داشته است و چه بسا اشخاصی که افکار مؤلفی را مورد بحث و تفتیش قرار داده اند و در مقام تحریر و تقریر مسائل از شخص مؤلف بهتر و ورزیده تر باشد در تحریر و تقریر این مسائل بر خلاف سبک بحث و روش تحقیق در مغرب زمین که چه بسا شخصی که عالم ریاضی است از خود مسأله‌یی را ابداع نموده که مسأله بتمام معنی فلسفی هم نیست و اسم او را مردم فیلسوف می گذارند، و ما کسی را فیلسوف می دانیم که افکار مدون در آثار حکما را عالمانه تقریر نماید و خوب از عهده فهم و تقریر و تحریر مباحث علمی بر آید؛ این نوع از فلاسفه چند قسمند؛ برخی خود در مباحث دارای انظاری وسیعند و یا در برخی از مسائل افکار تازه دارند و سلسله فلاسفه در ادوار اسلامی تابع روشی هستند که ذکر شد، نه آنکه ریاضی دان و یا عالم طبیعی، از خود فکری ابداع نماید و چه بسا، آن فکر جزء مباحث فلسفی اصلاً قرار نگیرد، و یا بسبب فلسفه تقریر نشود و یا قائل آن بکلی (بدون احاطه بمباحث فلسفی موجود در آثار فلاسفه اسلامی) منکر فلسفه باشد، اسم خود را فیلسوف بگذارد و یا دیگران، به وی فیلسوف اطلاق نمایند.

نگارنده رساله اصول المعارف را جهت تدریس در دوره فوق لیسانس دانشکده الهیات تهیه و با نسخه علم الهدی فرزند دانشمند مؤلف علامه فیض «قدس الله سرهما» مقابله و تصحیح کردم و اکنون و با مقدمه‌یی مشتمل بر معرفی مطالب موجود در رساله برای بار دوم چاپ و در دسترس اهل معرفت قرار می گیرد. علم الهدی نسخه را با نسخه والد استاد — رض — مقابله و به تصدیق او رسانده است.

این رساله مشتمل است بر یکدوره از مباحث مهم فلسفه بطریقه صدر المتألهین. قبل از چاپ اول این رساله، رساله المسائل القدسیه ملا صدرا را که مشتمل است بر

مباحث عالیة فلسفی بطریقه خاص آخوند، که از اول امور عامه، تا آخر وجود ذهنی، تألیف شده است، چاپ نمودیم. مؤلف این کتاب را با تمام نرسانده است و اگر این کتاب تمام میشد مشتمل بود، بریکدوره فلسفه بطریقه حکمت متعالیه نه به تفصیل اسفار و نه به تلخیص شواهد، بلکه برزخی بین این دو. مسائل قدسیه، جزء انتشارات دانشکده بطبع رسیده است. این رساله نیز برای تدریس در حوزه های علمیه و دوره دکتری بسیار مناسب است و برای بار اول بچاپ می رسد. منضم باین رساله، دو اثر نفیس دیگر از صدرالحکماء، که تا کنون بطبع نرسیده است چاپ شده است، یکی رساله متشابهات القرآن و دیگری، رساله اجوبه المسائل که حقیر روی برخی از قرائن حدس می زند که سائل این مسائل، محمد بن علیرضا بن آقا جانی مؤلف شرح قبسات میرداماد باشد و هنوز باین امر یقین ندارد، بلکه بعدها معلوم شود.

• • •
سید جلال الدین آشتیانی

مشهد رضوی

تحقیق در مباحث اصول المعارف

مؤلف دانشمند کتاب حاضر (اصول المعارف) آخوند ملا محسن کاشانی (۱۰۹۲ هـ. ق. م) متخلص به فیض - یکی از اساتید بزرگ علوم عقلی و نقلی (فلسفه و حکمت مشایی و اشراقی، عرفان و تصوف نظری و عملی و فقه و حدیث و رجال و تفسیر و علم اخلاق بسبک عرفا و حکما) بشمار می‌رود و در جامعیت و تبحر در علوم مختلف و تخصص در دو رشته عقلی و نقلی یکی از نوادر دانشمندان مملکت ما، در دوران اسلامی محسوب می‌شود.

محقق فیض - قده - یکی از پرکارترین علمای شیعه است که آنچه به رشته تحریر آورده جالب و آموزنده و دقیق و نفیس و در خور تقدیر است. این مرد بزرگ و محقق عظیم‌الشان بواسطه دوری از مراکز قدرت، و احتراز از موانع توفیق، اوقات خویش را صرف کارهای علمی نمود و در نتیجه آثار نفیس و گرانبهایی از خود باقی گذاشت. ملا محسن در حکمت و فلسفه از تلامیذ صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی - ملا صدرا - و در مشرب و ممشای حکمی از شارحان و مروجان افکار و عقاید آخوند ملا صدراست و در فن تفسیر و حدیث نیز مشرب او همان مشرب صدرالحکماست (۱) شرح و تعلیقات آخوند ملا محسن فیض با حدیث وافی حاکی از

۱ - باین معناکه معضلات و مشکلات اخبار و احادیث وارد در عقاید ابراهیمان طریق استاد تقریر و تحریر نموده است آخوند ملا صدرا علاوه بر علوم عقلی در نقلیات از اعلام شیعه و بخصوص در علم تفسیر و حدیث از اساتید مسلم است و تلمیذ عظیم‌الشان او ملا محسن در مقام تحریر و تألیف وافی قسمت مربوط به اصول بشرح اصول کافی استاد مراجعه می‌نموده است احیاء العلوم غزالی نیز از کتب مورد مراجعه او بوده است و در علم سلوک و اخلاق بسبک غزالی کمتر می‌توان برای او همسنگ پیدا نمود.

این معناست . کتاب وافی فیض قسمت مربوط به عقاید و اصول مشتمل است بر بیان مشکلات مقاصد اهل عصمت و طهارت در عقاید .

فیض معاصر است باملا عبدالرزاق لاهیجی ، شیخ حسین تنکابنی و اراجعلی تبریزی و آقامیرزا رفیعای نائینی و آقاحسین خوانساری و محقق سبزواری ملا محمدباقر و غیر این اعظام از محققان و دانشمندان (۱) .

→

فیض از لحاظ جامعیت در ادوار اسلامی کم نظیر است و در شان و مقام و عظمت رتبه او همین کافی است که در علوم فلسفه و حکمت (علمی و عملی) و در عرفان و تصوف (نظری و عملی) و در فقه و حدیث و رجال و تفسیر متخصص و صاحب نظر و بارع و در این فنون استاد ماهر است. هوالبحر مرای النواحی اثیته - و در مراتب و درجات اخلاق و سلوک و زهد و تقوی و اعراض از مشتهیات نفسانی و توجه بحق و اقبال بمبده معبود ان قلت : ان سلمان عصره صدقت. فیض در طریق سلوک و زهد در سلك سالکان متشروع و در مواظبت بر نوامیس شریعت صیرف قواعد اسلامی و نصوص و ظواهر مآثور از اهل طهارت و عصمت و معرض از کجرویهای برخی از قلندران افراطی است .

روش و مسلک فیض در فروع ، طریقه مخصوص علمای اخباری است و طریقه آخوند ملاصدرا در فروع ، روش علمای اصول است . بین صاحبان این دو طریق سالیان متمادی در طرز استنباط احکام و فهم معارف از کتاب و سنت اختلاف شدید موجود بود تا اینکه استاد بزرگ آقا باقر بهبهانی در مسند تدریس قرار گرفت و مهارت او در استادی و نبوغ فکری او در تدریس و تحریر و تقریر قواعد و اصول مقرر در شریعت و انتخاب طریق حق و حقیقت ، مشرب اخباری را از رونق انداخت و چه خوب شد . اگر مسلک اخباری در این عصر رونق داشت خیلی برای دین گران تمام میشد و چه بسا ، فضاحت بیامینمود .

۱- یکی دیگر از تلامذ ملاصدرا که معاصر بامؤلف این رساله می باشد شارح کتاب فبسات محمد بن علی رضا بن آقا جانی است که اگر چه ارباب تراجم از او دیگری بمیان نیاورده اند ولی شرح او بر فبسات حاکی از عظمت مقام وی در علوم متداول عصر است و در مواضع مختلف این شرح از استاد خود ب عظمت یاد نموده و او را جزء انمفحکمت و دزد ردیف اکابر از حکمای یونان و اعظام حکمای مشاء و اشراق در ادوار فلسفی میدانند .

نگارنده چون در جلد اول منتخبات فلسفی مقام و مرتبه فلسفی اساتید محقق دوران صفویه را مطابق آثار موجود از این اعظم و ضوئه تفکر فلسفی این دانشمندان تحریر نموده‌ام در این مقدمه متعرض این جهت نمی‌شوم .

فیض در عصر خود مشهور و معروف و مورد احترام فضلا و دانشمندان زمان بود و نیز حکام عصر کمال احترام را نسبت بوی قائل بودند (۱) .

فیض با کمال فراغت بال در گوشه دارالایمان کاشان به تدریس و تألیف پرداخت و در فنر تألیف استادی ماهر است و همه آثار او باولمی که مؤلف به تألیف دارد سودمند است و از جمله درازنویسانی نیست که بندرت در آثارشان مطلب قابل توجه دیده میشود نگارنده این سطور در منتخبات فلسفی (جلد دوم انتشارات انستیتوی ایران و فرانسه) قسمتی را اختصاص داده‌ام به معرفی افکار این مرد بزرگ لذا در این مقدمه می‌پردازم به معرفی این اثر نفیس - کتاب حاضر - محقق فیض - قده - فیض علت تألیف (۱) اصول المعارف را که تلخیص کتاب عین‌الیقین (۲) است

۱- شاه عباس صفوی (ع) در نامه‌ای که در آن فیض را جهت تفویض منصب شیخ‌الاسلامی به اصفهان دعوت نموده او را بسیار ستوده است فیض دعوت سلطان صفوی را نپذیرفت و معذرت خواست و در همان بلده کاشان به تدریس و تألیف و عبادت اشتغال داشت تا آنکه دعوت حق را لبیک گفت . فیض علاوه بر مقامات و مراتب عالیّه در علوم عقلی و نقلی ، از زهد و عبادت مصر خود بشمار میرود . و بواسطه توأم ساختن علم را با عمل دارای ارزش و نورانیت خاصی است . قبر او در شهر کاشان مورد توجه خاص و عام است . حقیر بزبانت روضه‌پاک و توفیق حاصل نمود و از آن تربت پاک همت طلب نمود .

۱- همانطوری که ذکر شد مؤلف در عقاید فلسفی تابع استاد علام خود و از شارحان افکار و عقاید او و مقرران کلمات ملا صدرا باید محسوب شود آنچه در عقاید تحریر نموده است همان افکار فلسفی استاد است .

۲- کتاب عین‌الیقین بضمیمه چند کتاب دیگر از فیض (علم‌الیقین و مرآت الاخره) به

در مقدمه بیان نموده و گوید :

« و انما حدانی الی املاء ذلك و جمعه امور : منها ، كثرة محبتی للعلوم الحقیقیة و المعارف البرهانیة ، و شدة رغبتی الی معرفة الاسرار الدینیة ، و الرموز الفرقانیة ، و مزید اعتنائی بضبط ما تحقق به ، و اعتقده من امر الدین ، و ما اعتمد علیه فی طریق الحق و الیقین .

و منها ، حبیبی لبالمبانی و فصوص المعانی ، و ملالی من الاقوال المختلفة ، و الآراء الغير المؤتلفة و تطویل المقال بالقیل و القال ... » .

لذا از نقل کلمات مشهوره و اقوال و آرای که مسلم نیست و مورد نقض و ابرام و متحمل شکوک و مناقشات و منشأ ردود و مناقضاتست احتراز جسته فقط به ذکر طریق حق و نقل مطالب و تحقیق در آرای که مورد تأیید بل که مختار و

→

چاپ سنگی رسیده است .

فیض در عرفانیات تسلط کامل داشت و برخی از کتب عرفانی را تدریس می کرده است . قاضی سمید قمی در عرفان از تلامید فیض است و کتب حکمت مشائی را از محضر ملا درجیبلی و کتب شیخ اشراق را از حوزه تدریس ملا عبدالرزاق استفاده نموده است .

نگارنده در جلد اول منتخبات فلسفی مشرب لاهیجی را در حکمت و فلسفه بیان نمودم بعد از رجوع بآن کتاب (قسمت مخصوص لاهیجی) معلوم می شود که منجب برخی از مترجمین از این معنا که ملا عبدالرزاق در فلسفه تابع حکمت بحثی است و بعید است که قاضی سمید در حکمت اشراق شاگرد او باشد ، بی جاست .

بر ما معلوم نشد که آیا فیض در الهیات استاد دیگری غیر از ملا صدرا که منغمرو متحضر در تصوف و عرفان باشد داشته است یا نه ؟ اگر چه همان اندازه از مبانی متصوفه که در آثار ملا صدرا موجود است ، برای مطالعه عالی ترین آثار عرفانی کافی است و شخص مستعدی مانند فیض می تواند بمدد همین مطالب بر مشکلات عرفانی فائق آید .

ممشای اهل توحید و سالکان مسلک ایقان است اکتفا نموده است .

سبب دیگر تألیف این اثر منیف آنستکه مؤلف علامه - رض - خواسته است بین طریقه حکمت و معرفت حاصل از طریق برهان و فلسفه معهود بین حکمای اوائل و اساطین فن از اعظم حکمای یونان و بین معارف وارد از طریق شریعت محمدیه و انوار فیض از طریقه ائمه شیعه جمع نماید و اثبات کند که بین اسرار نازل از حق اول بوساطت انبیاء و اولیاء و حکمت فائض بر نفوس مستعدین از حکمای الهی تهافت و تناقض وجود ندارد (ان لامنافات بین ما در کتبه عقول العقلاء ذوی المجاهدات والخلوات ... و بین ما اعطته الشرایع والنبوات ونطقت به السنة الانبیاء والرسل - صلوات الله علیهم - من اصول المعارف، غیر انه بقی لاولی العقول الصرفة من العلم بالله والیوم الاخر، مما هو وراء طور العقل الجمهوری امور تممها لهم الرسل وان نظر الانبیاء اوسع واحد (۱) و معرفتهم بالغه الی جزئیات الامور و تعیین الاعمال المقربة الی الله

فیض مثل استاد خود معتقد است که سهم حکمای مشاء و اشراق در کثیری از مباحث عالیّه بخصوص مباحث مربوط به نشئات و عوالم نفوس بعد از موت و مبلغ علم آنان در مسائل مربوط به خودشناسی و علم آغاز و انجام وجود انسانی و جهات مربوط به عوالم روح بعد از خلع جلاب بدن چندان زیاد و با اهمیت نیست برخلاف عرفای از علمای امت مرحومه که در بسیاری از مباحث عالیّه مربوط به عوالم بعد از موت و جهات مختص نفس انسانی بواسطه حسن متابعت از مقام

۱- صدر المتألهین نیز باین اصل تصریحات و اشاراتی دارد و اصولاً فلسفه اومبیتی است بر برهان مستفاد از عقل نظری خالص معرراً از ضوابط مغاض بر نفوس کمال از اولیاء بحسن متابعت از اولوالعزم از انبیاء - صلوات الله علی نبینا و آله و علیهم - لاسیما قواعد و اصول مانور از اهل بیت که در لسان نبوت از آن بزرگواران به معترت و اهل بیت تعبیر شده است و بالاخص حقایق مستفاد از باب اعظم مدینه علم آن حضرت سلطان اولیاء شاه مردان علی مرتضی (صلی الله علیه و آله) .

وحی و تنزیل ، میدان ، میدان آنهاست .

با این وصف نباید آنها را سرزنش نمود « . . . ومع ذلك لا يجوز التقصير في شأنهم على وجه يفرض الی الازراء لهم وبایمانهم ، حاشاهم عن ذلك ، لاسیما وکلماتهم مرموزة وماورد علیهم وان كان متوجهاً علی ظاهر اقاویلهم ، لم يتوجه علی مقاصدهم ولا رد علی الرمز (۱) .

* * *

الباب الأول

فی الوجود والعدم وفيه معرفة الذات ص ۶

باب اول اصول المعارف مشتمل است بر بحث وجود و معرفت هستی و شناسایی حقیقت وجود ، و حقیقت وجود و مقام صرافت هستی همان مقام و مرتبه ذات است باصطلاح اهل عرفان (۲) .

۱- فیض در آخر مقدمه گوید که در این باب کتابی در سالف زمان مرتب و به تفصیل عقاید خود را تحریر نمودم و اکنون این رساله که مختصر آن مفصل است مشتملست بر ضوابط و اصول موجود در عین الیقین ، اصول المعارف نام دارد که مشتمل است بر ... عشرة ابواب ، ذات فصول ، فنوراته به قلوب الطالبین و سکن به ائدة المسترشدين و جعله لى ذخراً لیوم الدین و عصمة من ...

۲- عارف قیصری در اول مقدمه خود بر فصوص شیخ اکبر ابن عربی گفته است: الفصل الاول فی الوجود و انه الحق . یعنی مقام و مرتبه اصل وجود بدون لحاظ تعین در آن حقیقت مقام ذات است که از آن به حق تعبیر شده است و گفته اند : حقیقت هستی حق ، و وجود مقید به اطلاق و سربان و ظهور در غیر فعل حق و وجودات مقید حاصل از وجود مقید به تعینات جوهریه و عرضیه اثر حق اول است .

استدلال از وجود و حقیقت هستی به وجود و بیان آنکه اصل وجود در مرتبه و موطن

بمقیده اهل معرفت اثبات این اصل اساسی بنا بر حکمت (۱) بحثی و نظری توقف دارد بر اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیات و ابطال تحقق غیر وجود

→

ذات محیط بمقام وجود و مقدم بر مرتبه ملاحظه وجود مقید بعدم تعینات امکانیه و استدلال از وجود بجامعیت هستی نسبت به اسماء و صفات وجود و سیر از باطن وجود بمقام ظاهر و استدلال از اسماء الهیه بحقایق کونیه و سیر از اسماء به مظاهر اسماء و صفات و صور اسماء الهیه و مظاهر صور و کیفیت تجلی حق با اسماء الهیه در حقایق کونیه ، همان سفر و سیر علمی در اصل وجود و استدلال از اصل وجود بوجوب وجود و سیر از اسماء در حقایق وجودی همان سیر و سفر از حق است بحق و سفر از حق به خلق . ولی استدلال از وجود امکانی بوجوب وجودی و تقسیم وجود به واجب و ممکن و استدلال از ممکن بواجب ، سفر از خلق است بحق استدلال از اصل وجود بجامعیت وجود نسبت با اسماء کمالیه و حقایق کونیه همان سیر از وحدت بطرف کثرت است و کثرت اعم است از کثرت اسماء و کثرت خلقی .

۱- بنا بر مسلک کشف و شهود ، حق اول اظهر از هر ظاهری است و خلق مخفی و باطن... باید دانست بین وصول بحق از طریق شهود و حصول علم بحق از طریق برهان، فرق بسیار است. عارف مرتبه بمرتبه مراتب رانفی نموده و اثبات اصل واحد مینماید . و حکیم صاحب برهان مراتب را یکی بعد از دیگری اثبات نموده و از آنها بحق اول پی می برد . بمبارت اوضح، سالک راه ظاهر، چون بانزدبان عقل و نظر بطرف حق سیر نماید از طریق عقل مرتبه بمرتبه اثبات اشیاء نماید تا برسد به اثبات بمقام و مرتبه ای که علت صرفه است و وجود محض ، که ماورای وجود او حقیقتی متصور نمی باشد . ولی سالک طریق باطن بابرآق شهود و رفرق کشف و معیان بحقیقت واصل شود لذا باید مرحله بمرحله اشیاء را نفی نماید تا بحق متصل شود و به نهایت سیر خود که فنای فی الله و بقای بالله است برسد . سلوک راه ظاهری مقدور اغلب اشخاص است برخلاف راه باطن که بسیار مشکل و صعب است جزئیای. هجر و نیستی نتوان بمقصود رسید و اوحدی از مردم استمداد و توان طی این طریق را واجدند.

بطور مطلق، و بالاخره بیان آنکه تحقق و تحصیل خارجی شأن حق تعالی است و آنچه که تحقق دارد و موجود واقعی و حقیقی است حق تعالی و شئون ذاتیه اوست و وجودات امکانی جلوه و ظهور حق اولند و تحقق آنها تحقق رهلی و اعتباری و اضافی است.

لذا مؤلف علامه فرموده اند (۱): در دار وجود غیر از اصل وجود چیزی تحقق ندارد، یعنی اصالت و تحقق و مبدئیت اثر اختصاص بوجود دارد، و دیگر آنکه امر موسوم بماهیت که جمعی از اهل بحث باصالت آن اعتقاد دارند غیر از

→

و باید دانست که انبیا و اولیاء علیهم السلام - مأمور به ارائه و کشف سلوک باطنند و خواص از پیروان خود را بمقام احادیث جمع و وجود خوانده اند و با چشم قلب بملکوت وجود نظر نموده و ببارق شهود واصل شده اند.

عاقل زهست گوید و عارف ز نیستی من در میان آب و گلر هست و نیستم

۱- یعنی آنچه که تحقق خارجی دارد وجود است که بود است و ماهیت نمود و سراب وجود و ثانیة مایه الاحوال است که مصداق واقعی - خیال فی خیال - می باشد و از عوارض وجود در واقع بشمار میرود، وجود متنزل از حق تابع حدود متعدد، محدود نشود و صرف هستی تا مقید بقیود نگردد، ماهیت متصور نیست لذا موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیت بالمجاز متصف بوجود می شود نه بحقیقت.

نزد عارف مکاشف وجود امکانی نیز سراب وجود حق و نقش در زمین چشم احسول است آنچه که تحقق دارد حقیقت و شئون ذاتیه او. ولی اذعان باین اصل بدون کشف معنوی حاصل از تجلیات حق به اسم قهار ورد امانات باهل آن معلوم نگردد. چه آنکه تا وجود مجازی سالک باقی است و فبار چهره معشوق ازلی را ساز است حقیقت مکتشف نمی شود

لذا گویند وجود سالک حجاب و صورت علمی حاکی از محبوب کل حجاب اکبر است

مارا ز جام باده گلگون خراب کن زان پیشتر که عالم فانی شود خراب

تعیین و نفاد وحد و بمعنایی ظل و سایه وجود چیزی نیست که عقل از حقایق وجودیه انتزاع می‌نماید و این مفهوم امری مبهم و لاتحصل و وبال حقایق وجودیه است که قهراً به تبعیت وجود مثل تبعیت ظل و شبح نسبت بمنذی ظل و ذی شبح تحقق دارد مؤلف در ذیل این بحث باثبات اصالت وجود و ابطال اصالت ماهیت پرداخته است و از باب آنکه ماهیات در مرتبه ذات موجود نیستند و امکان که همان تساوی ذات ماهیات نسبت بوجود و عدم باشد ذاتی ماهیاتست و قبل از انضمام وجود بماهیت با اعتبار وجود با آن و یا گردیدن ماهیت و صیورورت آن بنحوی که منشأ انتزاع وجود شود، تحقق ندارد و ماهیت در هر ظرف و وعایی که بدون وجود لحاظ شود معدوم است و بخودی خود نه موجود و نه معدوم است و اگر وجود با آن اعتبار نشود (اگرچه مفهوم اعتباری وجود باشد) ماهیتی تحقق ندارد بنابراین اصالت اختصاص بوجود دارد.

مؤلف بطور اختصار بعضی از دلائل آخوند ملاصدرار (۱) در این باب ذکر کرده است اگرچه برخی از این دلائل تمام نیست و احتیاج بنحوی دیگر از بیان و گونه‌ای دیگر از تحقیق دارد (۲) ولی دلیل متقن و محکم نیز برای اثبات این

۱- اغلب ادله اصالت وجود که صدرالحکما در اسفار و شواهد تقریر فرموده اند مؤلف علامه تلمیذ بارع اودر این کتاب و کتاب غیرالبقیین ذکر نموده خالی از مصاده نمی‌باشد و توقف دارد بمقدمه‌ای که در دوسه برهان صدرالمناهلین ذکر نموده است. نگارنده در شرح و تعلیقات خود بر مشاعر مفصل متعرض این اصل عظیم شده‌ام.

۲- در مباحث بعد خواهد آمد که برگشت علیت به تشان و تجلی علت العلل است در صور و مظاهر معنول که عند التحلیل و التحقیق تجلی واحد و مظاهر متعدد نمایشگر يك اصل واحدند که بوحده اطلاقیه خود باحفظ وحدت در صور کثیره ظاهر می‌شود و عند التحقیق ظاهر و مظهر يك شیء واحد است که در مظاهر متعدد بصور متعدد ظاهر شده است و تجلی چون صورت علتست و ظهور و بطون وصف يك واحد است آنچه بالحقیقه موجود است و حقیقت وجود ←

معنا ذکر نموده است .

اصل دوم کتاب اصول المعارف ص-۸- مشتمل است بر بیان نحوه موجودیت ماهیت و تقریر آنکه موجودیت ماهیت عبارتست از تحقق آن به نحوی که مرتبط و متناسب به فاعل خود باشد (موجودیة الماهیة عبارة عن كونها بحيث تنسب الی موجدها و ترتبط به فهی موجودة بهذا الکنون لبالذات . . . و الموجود بالذات کونها علی هذه الحیثیة دون نفسها هی هی) یعنی در انسان موجود ، ملاک موجودیت عبارتست از تحقق خارجی آن به نحوی که به فاعل خود نسبت داده شود . بنابراین ماهیت عبارتست از امری که بواسطه ارتباط بمبدء خود متحقق شده است و چون معلول ، حقیقتی غیر از نفس ارتباط بعلت حقیقی ندارد و معالیل امکانیه عین ارتباط به حق اولند و نفس احتیاج و فقرند نسبت به غنی مطلق ماهیات بواسطه وجود مرتبط بعلت می باشند پس ملاک موجودیت در ماهیات بآنستکه با وجود متحد شوند و یا منضم بآن گردند لذا بوجود موجودند و موجود حقیقی شأن وجود است و ملاک معلولیت نیز در وجود موجود است پس مرتبط بعلت و صادر از علت وجود است نه ماهیت .

مؤلف بعد از بیان این معنا و تحقیق در بیان وجوه فرق بین وجوب وصف حقایق امکانیه و وجوب محمول برحق اول و تقریر آنکه امکان وجودی همان عین بطبودن وجود بمبدء و جویی است و تحقیق آنکه جمیع مراتب وجودی در سلك بك اصل واحد قرار دارند و تحقق بحسب حقیقت شأن آن اصل رفیع الدرجات است و غیر حق فانی و هالك می باشند در اصل سوم ص-۹- به اثبات وجود قیوم و مبدء حقایق پرداخته است و در اصل چهارم (ص ۱۰) اثبات کرده است که سیط حقیقی حق اول است و هیچ موجودی غیر از او از شوب ترکیب مترا

حقاً محسوب می شود و احدساری درمظاهراست و مظهر همان ظاهراست باضافه تمبین و صرف الشیء لا یتمدد .

نمی‌باشد (۱) .

مؤلف در (اصل - ۵ - ص ۱۱) از کتاب اصول المعارف درصدد اثبات تشکیک در مراتب وجودی برآمده است و از باب آنکه صدق وجود بر وجودی که ، وجود ذاتی آن می‌باشد و در مقام اتصاف بوجود بی‌نیاز از علت است اولی و اقوی و اتم است از صدق آن بر وجود محتاج بفاعل یا قابل و كذلك صدق وجود بر وجود میرا از ماده و طبع اتم و اقوی است از صدق بر وجود واقع در عالم ماده و طبع از این باب اثبات نموده است که وجود قطع نظر از حصص ذهنی دارای افراد متعدد است. لاتصافه بلو از مالماهیات المتخالفه المراتب . بعد به تبع استاد خود شمول اصل وجود را از باب انبساط و تجلی در مظاهر متعدد و سریان آن در هیاکل موجودات را سریان مجهول‌الکنه دانسته و گفته است : وجود باحفظ وحدت شخص و تشخص

۱- غیر از حقیقت وجود ، هیچ امر خارجی و عقلی از ترکیب مفری ندارد. وجود منبسط با آنکه از جهت مین حق و از جهت ساری در خلق است و بحسب اصل ذات از ماهیت مراسم ولی از آنجایی که از مرتبه ذات متنزل شده است و قبول تمیین^۱ نموده است و بالاخره انحطاط و تنزل آن از مقام صرافت وجود ، و صرف ربط بودن آن نسبت به اصل وجود صرف آنرا از بساطت حقیقی خارج ساخته است و یک نوع ترکیبی در آن پدید آمده است که بان ترکیب مرجی اطلاق شده است .

بدین سبب برخی از ابنای حقیقت آنچه را که عارض بر مقام ذات می‌گردد و نسبت به اصل مقام ذات و مرتبه صرف الوجود (که این صرف الوجود یا موجود بحت و حقیقت وجود هم از باب تفهیم و تفهم بان اطلاق می‌گردد) تمیین^۲ محسوب می‌شود بان مخلوق و حادث اطلاق نموده‌اند نه مخلوق متمیین^۳ به تمین عقلی یا نفسی یا مثالی ، و مادی و نه حادث مسبوق بعدم زمانی یا عدم دهری و سرمدی بل که قسم دیگر از خلق و تجلی و ظهور که لا یرفیه الا الراسخ فی المعرفة^۴ كما هو المذكور فی لسان واحدی من المعترة - ارواحنا فداء - و ماورد عنهم (ع) من حدوث الاسماء لابد ان يحمل علی هذا .

ذاتی درعین آنکه مبده. تشخیص جمیع ماهیات مبهمه است از اموری است که میشود گفت از حقایق مختلفه است ولی از باب اتحاد آن با ماهیات و از باب ظهور آن در مراتب متفاوته که تفاوت بحسب مراتب تفاوت تشکیکی است که تفاوت و اختلاف با این فرض تفاوت به نفس حقیقت است در وجودات متشخصه که علاوه بر وحدت اصل حقیقت با حفظ تفاوت در مراتب همه وجودات مصداق مفهوم عام بدیهی وجود اعتباری وجودند .

بنابر این تخصص و تمایز مراتب وجود یا بتقدم و تأخر است بکمال و نقص و یا غنا و فقر و یا اختلاف و تمایز بعوارض مادی است در صورتی که وجود (مرتبه) اخیر تحقق که عالم زمان و مکان و ماده باشد) تنزل نماید و هر مرتبه‌یی از وجود در سلسله طولیه و عرضیه دارای حکم خاص است و وقوع وجود در مرتبه عالی در صورتی که وجود علت باشد یا وقوع آن در مراتب متوسطه و نازل بنا بر وقوع غنیت و معلولیت در اصل وجود مقوم (یعنی مالیس بخارج) وجود واقع در این مراتب است نه وجود غنی علت از مقام خود تنزل و تجافی نماید و نه وجود فقیر و محتاج معلول با فرض معلولیت در رتبه علت واقع گردد .

محقق مؤلف در (وصل اول) مربوط باصل -۵- درصدد اثبات جواز وقوع تشکیک در ذاتیات برآمده و به تبع استاد بزرگ خود و شیخ اشراق، برهان مشائیه از حکما را در نفی جواز تشکیک در ذاتیات مورد مؤاخذه و مناقشه قرار داده و بالاخره بنابر اصالت وجود انواع و اقسام تشکیک و تفاوت را درسخ وجود قرار داده . و از آنجایی که وجود دارای مراتب متعدد و اطوار مختلف است و معانی و ماهیات و مفاهیم ناچار تابع وجودات هستند بین جواهر و اعراض از این جهت که قبول تشکیک می نمایند فرقی قائل نشده است .

در اصل ۶ از اصول باب اول اصول المعارف ص ۳ از وجود نفی اجزاه نموده است و از آنجایی که اصل حقیقت وجود جامع جمیع کمالات و منزله از جمیع نقایس است قهراً علاوه بر مبرا بودن این حقیقت از اجزا بطور مطلق - اجزای

خارجی و ذهنی - نه فاعل دارد و نه غایت نه دارای موضوع است و نه ماده و نه صورتی دارد که بآن متصور گردد و چون وجود نفس تحقق در اعیان است نه کلی و نه جزئی است و نه عام است و نه خاص ، نه مطلق است و نه مقید .

چون وجود از سنخ مفاهیم و ماهیات نیست دارای وجود ذهنی نیز نمیباشد و مفهوم عام بدیهی وجود ، از حقیقت وجود نیست بل که این وجود عنوانی و جهی از وجوه اصل وجود است که امری اعتباری است نظیر مفهوم شیء و امر که از حقایق متباینه انتزاع میشوند .

فصل اول از باب اول در بیان نفی ماهیت از حقیقت وجود و مبرا بودن آن از لوازم ماهیت

نظر بآن که وجود (حقیقت وجود) بخودی خود بدون تعین بجوهریت و عرضیت یعنی مقام صرافت ذات و محوخت حقیقت بوجه من الوجوه ترکیب ندارد و آنچه فرض میشود در اصل وجود موجود است (لذا تعدد و تکرر نمی پذیرد و افراد و تجلیات خارجی وجود نیز عین تحقق خارجی و عین منشأیت اثر است) قابل اکتناء و تصور نیست و وجود ذهنی ندارد و چون معانی و مفاهیم جوهری و عرضی بحسب اصل حقیقت در ذهن حاصل میشوند اگر وجود آتش نه مفهوم آن در ذهن حاصل شود باید آثار خارجی آن نیز بر آن مترتب شود و آتش ذهنی خاصیت سوزندگی داشته باشد . درحالی که فرق بین وجود خارجی و ذهنی آنستکه شیء در وجود خارجی دارای آثار است و در وجود ذهنی فقط شیء حاصل آید .

اصل حقیقت وجود بحسب حقیقت بی نیاز و تمام و هستی و فعلیت محض است و مبرا و منزله است از جهات عدمی و چون صرف حقیقت وجود قابل تعدد و تکثر نمی باشد غیر از اصل حقیقت هر چه فرض شود ظهور و تجلی و تدلی آن حقیقت است و تفصیل و ظهور و بروز محسوب میشود لذا نه اسم دارد و نه رسم و چون فوق مرتبه آن اصل ، چیزی متصور نیست قابل تحدید و تعریف نمی باشد .

فصل دوم نفی شریک از حق

بنابر آنکه حقیقت وجود نه تعدد پذیرد و نه تکثر قبول نماید

چون صرف وجود قبول تعدد ننماید شریک در وجود ندارد چون غیر او حقیقت دیگر در مرتبه او متصور نمی باشد اصل وجود ماوراء ندارد هر چه که موجود است و بوجود متصف می شود مرتبه ای از آن اصل واحد و یا مظهری از مظاهر اسما و صفات او محسوب میشود لذا هیچ کمال وجودی از علم و قدرت از حیثه او خارج نمی باشد و غیر او حقیقت دیگر در مرتبه او متصور نمی باشد اصل وجود ماوراء ندارد هر چه که از سنخ وجود و کمال وجود باشد عین اوست هیچ کمال وجودی از علم و قدرت و اراده و . . . فرض نمیشود مگر آنکه آنرا داراست بنحوی تمامتر ، هر چه از سنخ کمال فرض شود نمونه بی از اصل بی پایان اوست ، بر همه اشیا احاطه دارد چون همه اشیا از تجلی او ظاهر شده است .

بهمین لحاظ احاطه او احاطه قیومی و احاطه فعل او ، احاطه سریانی است و این الغیر «زین سبب اصل جمله ، اشیا شد» .

* * *

(اصل هفتم از باب اول ص - ۱۴-) : الوجود یتنزل من سماء الاطلاق الی اراضی التقیید . . . وجود در مقام فعل و اظهار کمالات وجودی ناچار باید فیض و بخشش و خلق او از مقام صرافت ذات و اطلاق حقیقی احاطی تنزل نماید و نورش وجود از سماء اطلاق باعیان ثابته و ماهیات امکاپیه (ارضی تقیید) تابش نماید تا همه را بدنور خود که همان وجود منبسط بر ماهیات باشد روشن نماید (چه نور عبارت است از وجود، و ظلمت نیست جز عدم) و از آنجایی که عوالم مختلف و متعدداست و از برای جود مراتب متعدد متصور است هر مرتبه بی که باصل وجود تریک تراست

حظ آن از کمال وجودی بیشتر و فیض مفاض بر آن تمامتر میباشد لذا در قوس نزولی وجود در مقام افاضه از عقل اول شروع نموده و بعد از طی درجات عقل بمقامات عوالم برزخی رسیده و از این عوالم هرورنموده بعالم طبع و ماده میرسد و چون عنایت حق مقتضی اتمام فیض وجود و علت تمامیت دائره وجود است قوس دوم این دائره را باید فیض حق تمام نماید لذا ماده که مقام نازل وجود است باید بحرکت ذاتی بسوی کمال پیش رود و بعد از طی درجات نباتی و حیوانی و انسانی بحق متصل شود . در قوس نزول از عقل شروع نموده و بماده ختم شد ، در قوس صعودی از ماده شروع نموده بمقل بل که بفناء در حق ختم میشود .

واسطه فیض در ابتدای وجود و اول ظهور حقیقت انسان کامل است و چون فیض توسط او باشیاء میرسد واسطه در تدبیر نیز اوست و همین انسان است که در مقام قوس صعود نیز قافله سالار وجود است و به تبعیت او اشیاء بحق اول متصل میشوند و قیامت هر شیء بر جوع مظهر کامل به غیب وجود قائم میشود (این که تو داری قیامتت نه قیامت) .

* * *

برخی از موجودات چون حالت منتظره در قبول فیض از فیاض مطلق ندارند صرف امکان ذاتی آنها کافی از برای قبول فیض از جواد مطلق است لذا وجود آنها مسبوق بعدم زمانی نیست و قدیمند بقدم حق و لذا بحسب نفس ذات و بلحاظ مرتبه ماهیت از باب آنکه (کل ممکن لیس ومن حیث وجود علتی ایس) وجود از مقام ذات آنها مرتفع است ، مسبوق الوجودند بعدم مجامع نه عدم مقابل . این قسم از حقایق وجودیه باقی ببقاء حقند نه باقی به ابقاء حق . عقول مجرد و عوالم برزخی در قوس نزول و مراج تحلیل ازلی الوجودند و قدیم به قدم حق و ازلیت وجود مطلق ولی وجودات برزخی و عقول مجرد در قوس صعود مسبوق بعدم زمانی و مآلاً متصف بحدوث زمانی میباشد . حقایق موجود در عالم مادی و زمان و مکان و بمبارت تمامتر عالم ماده و جواهر و اعراض عالم مادی مسبوقند بعدم زمانی

و چون هر حادثی باید مسبوق الوجود بعدم زمانی باشد و در ماده و هیولای مستعد از برای قبول صور جوهری تحقق پذیرد ناچار غیر از امکان ذاتی بامکان استعدادی نیز در قبول فیض محتاج است لذا نحوه وجود موجود مادی متجدد و متصرف و سیلان و متحرک بل که سراسر عالم ماده نفس حرکت و تجدداست و هر جسم مادی غیر از ابعاد ثلاثه از باب آنکه حرکت رخنه در ذات و نحوه وجود آن نموده است بُعد دیگری نیز دارد که زمان باشد چون حرکت بحسب وجود با زمان متحد و بحسب تحلیل عقلی زمان از عوارض حرکت محسوب می شود .

در مقام خلق و ایجاد حقایق وجود از عقل شروع نموده بماده ختم می شود دوباره از ماده شروع نموده بعد از طی درجات و منازل وجودی بمرتبه عقل میرسد در برخی از نفوس از عقل گذشته و در حق فانی می شود فالوجود ابته و کان عقلاً ثم برزخاً و خیالاً ثم صوره و ماده فعاتت متعاکسه فکانه دار علی نفسه .

(وصل ۲ ص ۱۶ در بیان اتصال مراتب نزول و صعود وجودات و عدم جواز طفره در دایره هستی) مؤلف محقق در این وصل کیفیت ظهور و بروز وجود را در سلسله بده وعود تقریر نموده و در این وصل چند مطلب اساسی را برشته تحریر آورده است یکی آنکه فیض وجود دائماً باید بحسب سنت الهی از عالی بسافل برسد و این همان مدلول قاعده امکان اشرف است که از قدما نیز نقل شده است و در کلمات اهل عصمت و طهارت نیز بآن اشارت شده است .

دیگر آنکه بین مراتب وجودی در نزول و صعود وجود همان طوری که طفره محال است و امکان ندارد که فیض قبل از مرور به مراتب وجود اشرف و مراحل وجود اکمل بموجود اخس واصل شود ، بین مراتب وجودی عدم وجود ندارد و هر معلولی در خارج متصل بعلت خود میباشد .

مثلاً مقام صرافت وجود و مرتبه ذات حق بعد از تجلی در مقام احدیت و واحدیت که شئون ذات محسوب میشوند متصل بعقل اول است یعنی : آخر مراتب

الوهیت (بعد از مرتبه ذات که از باب عدم تعین به جهتی از جهات خلقی و مصدری منعین نمی‌باشد) اول مرتبه عقل است و آخر درجه وجودی عقل اول متحمل بعقل ثانی است لذا جمیع مراتب عقول طولیه در سلك وجود واحد قرار دارند و این مطلب را محقق فیض جهت رفع شبهه‌یی که چه‌با بنابر قول بدتشکیک در مراتب وجودی و اینکه بین عقل و عقل دیگر و برزخی و برزخ دیگر وجودی متوسط بین این دو امکان دارد و بنابر قاعده امکان اشرف باید از حق صادر شود (۱) .

چون طفره در مراتب عقول و تنزلات وجودی و حرکات غیبی (علی اصطلاح) مثل طفره در حرکات حسی و مادی محالست باید فیض بعد از مرور بدرجات عالی بدو وجود سافل و اخس برسد بنحوی که هر غیر عالی بوجود عالی متقوم باشد بنابراین موجوددانی محقق نمیشود مگر آنکه موجود عالی قبل از آن تحقق یافته است .

در قوس صعودی و معراج ترکیب نیز فیض بعد از قبول تنزلات و استقرار در رحم عالم طبع و ماده باید تمام درجات سافل را ببیماید تا بدرجات عالی برسد و هر وجوددانی زمینه و ماده است جهت تحقق وجود عالی بدون تحقق طفره . مثلاً وجود قبل از طی درجات نباتی و حیوانی بعالم انسانی وارد نمیشود بحسب قاعده امکان اخس و عدم جواز بل که امتناع طفره در قوس صعود، و در این قوس از دایره وجود جمیع مراتب وجودی بحسب واقع در سلك وجودی واحد قرار دارند تا آنکه بین شریف و یا اشرف و اخس امور غیر متناهی محقق نشود .
و دیگر مقدمه از برای تحقق قوس صعود و زمینه از برای حصول دایره

۱- مفاد قاعده امکان اشرف آنست که باید فیض قبل از وصول به اخس باشرف برسد و واجب است تحقق اشرف قبل از اخس ، و عدم تحقق اشرف قبل از اخس از چند شق خارج نیست ، باینکه اشرف بعد از اخس واقع میشود و یا قبل از اخس ، صدور این دو در یک رتبه معاً مستلزم صدور کثیر از واحد حقیقی است .

تأمه در عالم هستی و رجوع حقایق الی مابدهت منه حرکت ذاتی و تحول جوهری است (۱) .

و نیز در این (وصل) بیان نموده‌اند که حقایق وجودی در قوس صعودی (از باب اتصال مراتب بیکدیگر) برخی در مرتبه عالی و برخی در مرتبه نازل و برخی اوساط و متمایل بطرفین اعالی و ادانی میباشند و این خود دلیل بر عدم تحقق طفره در نظام هستی است بطور مطلق مثل اینکه برخی از نباتات متمایل به عالم حیوان و شاید قدمی کوتاه بباب حیوانیت نهاده باشند مثل درخت خرما و برخی از حیوانات بافق عالم انسانی باشند مثل - قرده - که دزای بعضی از خواص و عوارض مختص به انسانند و هكذا (چون وجود دارای عرضی عریض و تشکیک خاصی است چنین امری امکان دارد مثل اینکه ملامدرا در مقام تبدیل عنصر آب بهواء گوید ممکن است صورتی نسبت بهواء محض آب و نسبت بآب محض هواء و یا واسطه بین این دو واقع شود) .

در فصل آخر (فصل ۳ - ۱۷) باب اول ، مؤلف موجودات را منقسم نموده است به وجود مجرد قائم بذات و غیر حال در ماده و موضوع که در مقام تحقق، فیض وجود حق بدون فراهم نمودن زمینه بآن هستی میبخشد و وجود مادی و صور حال در مواد که تحقق خارجی صورت قائم بماده و یا ماده متقوم بصورت بدون

۱- اصولا و بنابر قواعد مقرر در فن حکمت متعالیه قول نباین در انواع اصل و اساس صحیحی ندارد و عالم وجود ، از باب آنکه وجود نور و ظهور محض است در سلك وجودی واحد شخصی قرار گرفته و تجلیات و مظاهر وجود متصف به تشکیک و اماکن و بکون بك حقیقت و اصل متفنن و وسیع الدرجات است که :

این نقطه که صعود نماید گهی نزول يك نقطه دان حقیقت اماکن و مابکون موافقا لقوله تعالی : هو الاول والاخر وهو الظاهر والباطن ، الاله الخلق والامر ، وهو الکبیر المتعال ، والیه يرجع الامور .

حصول وحدت و اتحاد بین این دو شیء مرکب از صورت و ماده وجود خارجی بخود نمی‌گیرد مثلاً انسان مرکب از ماده و صورت بدون آنکه دوجزء خارجی آن بوجود واحد متحقق شوند موجود نمیشود و همیشه بین دوجزء صوری وجوهری (ماده و صورت) وحدت محقق نمیشود و دوجزء منشأ محقق مرکب نمی‌گردند مگر آنکه در خارج متحدشوند و در ترکیب اتحادی از آنجایی که دو موجود بالفعل متحد نمیشوند و اتحاد دو وجود متحصّل و غیر مبهم محال و ممتنع است باید یکی از دوجزء مبهم و قوه و لامتحصّل و جزء دیگر منشأ تحصيل آن گردد لذا اهل تحقیق گفته‌اند: حصول شیء برای شیء دیگر و تقوم شیء بشیء دیگر (در صورتیکه احدهما قوه وجود دیگر باشد) یا وجود یکی از برای دیگری محقق نمیشود مگر آنکه یکی بمنزل قوه و دیگری ملاک تحصيل و جهت فعلیت آن واقع شود.

اصل آخر باب اول کتاب در این مسأله است که عدم دارای ماهیت و حقیقت نیست و عدم هر شیء همان رفع آن شیء است و بین اعدام از جهت عدم (بدون اضافه بمملکات و وجودات) تمییز نیست، و وجود هر شیء عبارتست از نحوه تحقق و ثبوت خارجی هر شیء و وجود هر شیء نفس هویت شیء است و عدم آن شیء رفع آن میباشد. هر شیء دارای یک هویت و حقیقت و یک وجود و تحقق است، ذات واحد دارای وجودی واحد و عدم واحداست.

مؤلف برخی از فروع مربوط باین بحث را در این جا بیان نموده است (۱).

۱ آنچه که فیض در این مباحث بیان نموده است تلخیص مباحث موجود در کتب کبیر خود است و در بعضی از مواضع عین عبارات استاد را بدون تغییر و تبدیل تحریر نموده است از جمله همین بحث که «العدم لیس له ماهیة الرفع الوجود...» این همان بحث امتناع و عدم جواز اعاده معدوم است که اهل عرفان آنرا از فروعات قاعدة کلیه (لا تکرار فی التجلی، وان الشیء لا ینمّر ما یشابه کل المشابهة...) دانند.

باب ثانی در علم و جهل و ما فی معناهما و فیہ معرفة الصفات

اصل اول از باب ثانی مشتمل است بر تعریف معنای علم و جهل و تقریر این اصل که علم همان حصول صورت شیء است از برای عالم و ظهور شیء (معلوم) نزد عالم یا از برای عالم بنحو مجرد و عدم ملائمت بآماده و جهات مانع از علم و حضور و کشف و انکشاف است. بنابراین جهل مقابل علم است و دوشیء متقابل اجتماع نکنند لذا برگشت علم و جهل به نحوی از وجود و عدم است. مؤلف علامه در این مبحث اقسام علم را بیان و تحقیق نموده است و بعد از بیان وجه فرق بین علم بذات و علم بغير و نیز فرق بین حضور ذات معلوم از برای عالم یا صورت و نقش مرسم آن در مقام بیان علم نفوس انسانی بحقایق خارج از ذات خود، طریقه استاد خود ملاصدرا را انتخاب نموده است که همان اتحاد نفس عاقل با عقل فعال یا رب النوع انواع مادی باشد. و نیز بیان نموده که لازم است نفس مسافر الی العقل الفعال در اول مرحله وجود قوه و هیولای صور عقلیه باشد تا بتواند بحسب نفس ذات و جوهر وجود بحرکت ذاتیه بعقل فعال پیوندد، چه آنکه عقل مجرد صورت تمامیه و علت غائیة نفس انسانی است و هر معلولی باید باصل وجود متصل شود. کنایه آنکه نفس اگر جوهر مجرد بالفعل و امر محتمل تام الوجود (در مقام ابتدای وجود) باشد و نسبت بصور عقلیه، و خزینة عقول مفصله لا بشرط و مبهم و غیر متمحیل نباشد متحد با عقل نشود (۱).

۱- لا العلم بالامر الخارج عن ذات العالم هو العلم بذات العالم، وبما فی ذاته فلا یحقق الا بالاتحاد بالمعلوم والاستكمال به بان یكون العالم فی نفسه ناقصاً من جهة هذا العلم، فیصیر ناما بالمعلوم ..

مؤلف محقق در این مسأله برخی از ادله استاد عظیم خود را بر اتحاد نفس با صور عقلیه و اینکه نفس قبل از صور عقلی و ظهور صور عقلی در جوهر نفس مظلم و کدر بود و بواسطه صور عقلی حقایق را رؤیت می‌نماید، پس نفس صور منافی بر لوح نفس چشم عقلی و بصر معنوی آن محسوب میشود و اگر جوهر ذات نفس متحول بصور عقلی نشود و صور عرض زاید و مرتسم بر جوهر روح باشد، با چه قوییی همین صورت را مشاهده می‌کند (۱).

مؤلف در وصل (اول ص ۲۰) مربوط باین اصل بذکر این نکته پرداخته است که علم به صور حال در ماده و اعراض متعلق بصور جسمانیه تعلق نمی‌گیرد، بعلم آنکه صور قائم جاده و جسم مرکب از اجزاء مقدریه، فاقد صراحت ذات و صمیمیت وجود و تحقق است و در آن ملاک جهل که همان تفرق اجزاء و وقوع در مکان و زمان و قبول اوضاع و اشارات حسیه باشد موجود است که بالذات مانع علم و ملائمت با جهل و عدم انکشاف است نه خود را ادراک نماید و نه مدرك واقع شود و امری که از خود جدا و متفرق و خود حصول جهت ذات خود ندارد باین نحو از وجود مشهود و معلوم نگردد، الا بالعرض کما حقیقه استاذه العلیم . . . فالمعلوم بالذات من کل شیء لیس الا موراً ادراکیه قائمه بالنفس متحده معها لاصورا مادیه خارجیه، سوا کان العلم بطریق الاحساس او . . .

فیض در فصل اول باب دوم (ص ۲۱) از برای تصحیح معلومیت صور جسمانیه جهت علل عالیه برهانی اقامه نموده است که بصب ظاهر منافات با گفته او دارد و سید محقق داماد نیز بهمین طریق خواسته است سجل کون و دفتر وجود را مشهود حق و آخر مراتب علم بداند و آن این که اجسام از آنجایی که ظلال وجودات معنویه و اشعات حقایق مجرده‌اند و از باب آن که تقشوم اجسام

۱- برهان فیض در این مسأله نارساست چه آنکه خود گفت ملاک جهل در حقایق مادیه حکم فرماست و موجود مادی بهیچ نحو از آنجا با حفظ این وجود معلوم و مشهود واقع نشود.

به نفوس و عقول متصل بعلم طولیه خود میباشد و بقدر اتصال بعلم خود و باندازه وسع وجود خود، خود و علل خود را درک نمایند و مآلاً معلوم علل خود نیز از آن جهت که معلولند میباشند. لابد مراد ایشان همان علم بسیط است که هر شیء بقدر حوصله وجود خود از بابسریان علم و شعور و عشق و بهجت و اراده، در همه حقایق سریان ظهور حق مطلق در مرئی آفاق و انفس بحق اول و نفس وجود خود عالمند. برای اثبات این اصل اصیل لابد من بیان مطلب آخر و تحقیق طور دیگر در بحث بسبب اهل الله که: وان شیء الا یسیح بحمده ولكن لا یتفقهن تسبیحهم اولایفقهن. مؤلف در اصل (دوم ص ۲۱، ۲۲) از باب دوم اصول المعارف در صدد تعریف (نور) برآمده است و بمتابعت حکمای اشراق نور را بد: الظاهر لنفسه والمظهر لغيره تعریف فرموده است. چه آنکه هر چه بحسب ذات واجد ظهور نباشد، واسطه ظهور غیر نشود (۱). پر معلوم است که ظلمت برخلاف نور، ندر خودداری ظهور است و نه غیراً ظاهر نماید (۲) مؤلف نور را بوجود و عدم را بظلمت ارجاع داده است، و وجود

۱- الله نور السماوات والارض. قرآن کریم از عجایب آیات الهیه است شخص مثل نگارنده متغیر در او هام را متجیر مینماید تا چه رسد بکسانی که بواسطه حصول سنخیت بین آنها و مبده کلام الهی همه معارف را از قرآن میفهند. آیه بمعنای منور سماوات و ارض آمده است؛ (بنا بر تفسیری که اهل ظاهر از آن نمایند) بمعنای موجد سماوات و ارض و مبده ظهور آن می شود سربسته گفت: سنخ وجود از صقع ربوبی است اگر تعین سماوی و ارضی مرتفع شود کما اینکه در واقع همیشه مرتفع است باقی نمی ماند مگر حق و شئون ذاتی او، آنچه که اختصاص بجهت قابلی ممکن دارد تعین امکانی لازم ظهور حق و تنزل وجود مطلق و امری اعتباری و عارض وجود مطلق است و وجود مطلقاً از صقع ربوبی است وجود صرف تعدد نپذیرد پس مراد از سماوات و ارض قوا بل امکانیه است که وجود آن از حق است که بحق بر میگردد.

۲- آخوند ملاصدرا در تعلیقات بر حکمت اشراق نور را مساوق وجود و ظلمت را مساوق عدم داند و بر شیخ اشراق و شارحان کلمات او که لفظ نور را فقط بر مجردات اطلاق نموده اند

مظلم از باب آنکه در دسترس بصر قرار نمی‌گیرد، مظلم و تاریک است با اینکه در مقام ذات خود موجود است آنچه نه خود موجود است و نه برای غیر تحصیل و وجود دارد ظلمت حقیقی است، پس مظلم بودن اجسام و صورتی که مورد ادراک بصری واقع نشوند امری نسبی است.

محقق فیض، فروع متفرع بر این مسأله را در این اصل تقریر نموده است و بیان وسیع تر جمیع مدرکات قوای انسانی را اعم از مدرکات ذائقه و لامسه و سامعه و... به نور بر گردانده است و از باب آنکه همان نحوی که ضوء ظاهر است جهت قوه باصره بذات خود و غیر رانیز ظاهر می‌نماید همین نحو، صوت نیز جهت سامعه بذات خود ظاهر است همین نحو است مشومات و مذوقات برای شامه و ذائقه (لذا صوت جهت غیر حاسه سمع و طعم جهت غیر حاسه ذوق ظاهر نمی‌شود) ضوء نیز از برای غیر باصره ظهور ندارد بنابراین حصول هر مدرکی برای مبده ادراک خود به نحو ظهور و انکشاف است. از این باب می‌شود گفت: لولا النور، ما ادرك شیء، لا معلوم ولا محسوس ولا معقول. کما اینکه اگر اصل وجود پادرمیان تنهد نه مدرکی تحقیق دارد، نه مدرکی. بناً علی هذا بحسب برهان نور و وجود يك اصلند وظلمت و عدم نیز جدا از هم نشوند.

* * *

اصل سوم (ص ۲۴، ۲۵) این باب در بیان حقیقت حیات است (الحيات ما

→
(د نور حسّی و اعراض نفسانی مانند علم رانیز، نور دانسته‌اند) اشکال نموده است چه آنکه هر وجودی در مقابل عدم ظاهر است و نور، بنابراین اطلاق ظلمت بر مادیات بی‌وجه است.

از باب آنکه ذات حق بصریح ذات که عین وجود است مبده تجلی اشبه است وجود در جمیع مراتب تجلی و ظهور عین جمیع اوصاف وجودیه است از جمله هم و اینکه در اجسام عین و حجب واراده وجود ندارد، علم و حجب و عشق و اراده مضاعف منفی است نه علم بسیط که عین وجود است.

يساق الفعل والإدراك) و تحقیق اینکه حیات با فعل و ادراک مساوق است ، و موت مقابل این دو قرار دارد ، و حیات و موت بوجود و عدم راجعند . النهایه حیات بر دو قسم است حیات ذاتی و حیات عرضی و هر موجودی بقدر حوصله وجود خود حی و مدرك و فعال است و از باب سریان علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و حب و عشق در ذراری وجود همه حقایق حی و زنده اند حتی مادیات و جمادات و در جمادات که مشهور از حکما و فلاسفه آنها را میت میدانند حیات در کمون است و ظهور ندارد لذا بنا بر وجهی خود از این امر غفلت دارند و یا آنکه منفران در عالم طبع از این معنا غفلت دارند ولی هوشمندان (۱) صومعه ملکوتی بر این امر واقفند که :

استن حنانه از هجر رسول گریه می کردی چو ارباب عقول

و - وان شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم - که :

ما سیمیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

* * *

محقق فیض در اصل چهارم این باب برهان بر لزوم رجوع جمیع کمالات وجودیه بحق مطلق اقامه نموده است چه آنکه همانطوری که اصل وجود ممکنات و حقایق فقیرالذات بمبده غنی بالذات منتهی میشود صفات امکانیه لازم حقایق ممکنات بصفات واجب غنی بالذات منتهی میشود .

علم و اراده و اختیار و قدرت و حیات در ممکنات مثل اصل وجود امکانی

۱- وان شئت قلت : هر موجودی باعتباری مظهر جمیع اسماء و صفات و مشتمل بر جمیع کمالات و نیز باعتباری مجمع جمیع حضرات . حتی برخی از ابنائه شهود معتقدند اسماء مستأثره نیز در حقایق مظهر دارند ولی مظهر آنها مثل مبده آن مستأثر است که : ما من دابة و... ان ربی علی صراط مستقیم .

بصفتی وجوبی مبده این صفات برمیگردند . و از آنجایی که وجود در مبده عین همه کمالات است ، صفات امکانی منبث از وجود جامع جمیع کمالات است و تعدد مفهومی صفات ، منافات با وحدت آنها در عین وجود و استهلاك این صفات در مقام ذات ندارد که « کمال التوحید نفی الصفات عنه (۶) » لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف . . . » جمیع صفات در مقام احدیت وجود عین ذات حقاقت و برگشت همه عناوین بوجود ذاتی ازلی سرمدی و جمیع اضافات و نسب باضافه واحد اشراقی برمیگردد ، کما اینکه مبده جمیع سلوب ، سلب امکان است .

* * *

وصل دوم بعد از اصل چهارم از باب دوم ص ۲۶ ، ۲۷ در بیان نسبت ذات بلسما و صفات و تقریر مناسبت بین اسماء الهیه است بما سوای خود از حقایق امکانیه (۲) و معالیل خارجیه .

کثرت حقایق وجودی و اختلاف ممکنات بحسب مجرد بودن و مادی بودن

- ۱- کمال توحید نفی صفات زائده از مبده وجود است چه آنکه زیادت صفات بر ذات منافات با وحدت حقه حقیقیه اطلاقیه دارد. ممکن است این کلام معجز نصاب از رئیس الموحدین و قبلة المعارفین اشاره باشد به استهلاك جمیع تمینات از جمله صفات در مقام ذات چه آنکه مقام ذات مقام نفی تمینات است و اطلاق هر اسم و رسمی بر آن مقام مستلزم تمین مقام غیب ذات است
- ۲- اسماء الهیه صورت ذات و اعیان ثابته و صور علمیه صورت اسماء الهیه و حقایق خارجیه صور علمیه و مظهر اعیان لایته اند و از باب اتحاد ظاهر و مظهر ، اسماء مبن ذات ، و اعیان مبن اسماء و اسماء مبن صور خلقیه و صور خلقی مبن مظاهر خارجی و نتیجه حق و خلق متحدند ولی اتحاد حقیقت و رتبیقت باعتبار فنای حقایق در مقام تجلی و ظهور حق به اسم الهی :

ما عدمائیم و هستیها نما تو وجود مطلق و هستی ما

و زمانی و دهری بودن و اتصاف برخی از حقایق به ازلت وجود و وقوع برخی در دار حرکات و متحرکات سبب نمیشود که نسبت حق اول باین حقایق مختلف گردد. معیت ذات او با حقایق معیت قیومی و نسبت فعل او بوجودات نسبت سریانی است و نسبت ایجابی و معیت قیومی او به همه اشیا مساوی است و چون محیط بزمان و مکان و متغیرات است تغییر، و تصرف مخلوق موجب تغییر در خالق بل که سبب تغییر در وجود منبسط که فعل وحدانی اوست نمیشود و تحقق تدریجی و زمانی برخی از حوادث مستلزم وجود صفت امکانی در حق اول و علت اتصاف حق بصفت امکانی ذات حق با اضافه بممکنی از ممکنات نمیگردد و منافاتی بین ثبات خلق و دوام و تغییر و حدوث و تصرف و تجدید مخلوق و معلول و منافات بین قدم علم و تغیر معلوم و ثبات فاعل ثابت قیومی نمیباشد (۱) بخصوص بنا بر حرکت در جوهر و ثبات تغیر در زمانیات و ذاتی بودن حرکت در جوهر و اصول و تبعیت اعراض و فروع از ذاتیات و استغناء ممکنات متحرکات از جمل در تصرف ذاتی و مسلم بودن این اصل که فیض ثابت حق در مخلوق زمانی متصرف ذاتی و در ابداعات ثابت دائمی است.

وصل سوم از اصل چهارم از باب دوم (فی اثبات دوام الهیته تعالی) - از آنجایی که جمیع جهات لازم ایجاد و خلقت و فیاضیت عین ذات حقاقت و آنچه که مدخلیت در علیت تامه واجبی حق دارد، در مقام ذات او متحقق است بدون حصول صفات متجدد و حادث حق اول دائم الفاعلیه است.

چون مبده جمیع حقایق اوست، نمیشود دارای صفات زائد باشد بواسطه آنکه همه صفات باید منتهی شوند بمبده واحدی که واحد حقیقی اطلاقی باشد و در آن کثرت بوجه من الوجوه موجود نباشد.

۱- سئل عن بعض المرفاه عن قوله: «کل یوم هو فی شان ...» قال: شئون یبدها

لذا فیاض علی الإطلاق است و حقیقت او از نهایت تمامیت و ذات از غایت صمدیت مبداء سریان وجود و صفات وجودیه است در قوابل امکانیه (ولا یزیده کثرة العطاء الا جوداً و کرمأ . و در وصل - ۴ - ص ۲۸ - بیان نموده است که چون ذات حق مبداء جمیع صفات کمالیه است و بحسب علم و قدرت و سمع و بصر احاطه بر جمیع معلومات و مسموعات و مقدورات دارد و جمیع اشیاء را در موطن ذات شهود می نماید و احاطه علم و قدرت و سایر صفات کمالیه او ، احاطه قیومی است بهمه اشیاء بجهت ثبات عالم است و بهم چیز به نحو ثبات احاطه دارد و در فصل دوم و سوم این باب بیان نموده است که چون علم و قدرت و اراده عین ذات اوست و فاعلیت او نیز همان نحوه وجود و ذات اوست و در مقام ذات به وجود و علم و قدرت و علیت ذاتی متصف است ، در اتصاف بجهت مذکوره توقف بر غیر ندارد ، چون علم او عین وجود صرف اوست بهم چیز عالم است ، علم صرف ، علم بهمه اشیاء است و چون صرف وجود است شامل همه اشیاء و مبداء جمیع حقایق وجودیه است در وصل پنجم و ششم و هفتم در مسأله کیفیت انطواء کثرات در وجود واحد و نحوه احاطه و وجدان بسیط الحقیقه همه حقایق وجودیه را از آن جهت که حقیقت وجود است برهان استاد خود را تقریر نموده است .

فیض در وصل (۸ ، از باب دوم ص ۳۱ ، ۳۲ ، ۳۳) در مقام بیان مطلب نفیسی است که عرفان آن را در مسفورات خود تقریر نموده اند و آن مسئله متبوعیت اشیاء نسبت به علم حق و تابعیت اشیاء نسبت به علم حق در نشأت وجود حق و خلق (۱)

۱- مرفا علم ذاتی را که همان حضور و نور و شهود باشد مبداء ظهور و تمین حق و اشیاء در مقام احدیت و واحدیت دانسته اند و باین اعتبار خلق و ایجاد نیز تابع این علمست ولی از آنجائی که صور علمی اشیاء که همان اعیان ثابت و تمینات امکانیه باشد بر طبق استمداد و ذابیات خود طلب ظهور وجود نمایند و حق بر طبق استمدادات کائن در اعیان بفیض ظهور و نور وجود خود آنها را ایجاد کند از این جهت علم تابع معلوم است و این تبعیت سبب نمی شود که علم حق علم

است. ولی عبارت عرفاً و مقصود آنان بحسب ظاهر غیر آن چیزی است که مؤلف فرموده است بنا بر این علم مقدم بر ایجاد که سبب وجود اشیاست متبوع و اشیا و معلومات خارجی تابع علم حقند و از طرفی صور خارجی اشیا چون از مراتب علم حقند از این لحاظ این علم فعلی تابع و مقارن بل که عین اشیا است. حقیقت علم مثل وجود دارای مراتب متعدداست علم در مرتبه وجود حق علمی تام و فوق التمام و غیر متناهی و تام الانکشاف و در مجردات و حقایق عقلیات محدود و متنزل و در حقایق مادیات مشوب با ظلمت و ممزوج با جهات جهل و اشیا باعتبار وجود علمی در موطن علم حق کامل و تام الانکشاف و در مرتبه نازل وجود ناقص و بحسب وجود علمی ضعیف و بالاخره... ما عند الله منها احق مما عند انفسها و...

* * *

فیض در - وصل هشتم - از باب ثانی اصول المعارف - ص ۳۵ ، ۳۶ ، ۳۷ - در صدر دفع شبهه‌یی بر آمده است که از تقریر معضلات سابق چه بسا در اذهان خطور نماید. فاعلیت حق نسبت با اشیا و حصول و حضور اشیا در موطن علم حق و حصول حقایق در مقام احدیت وجود و بودن حقیقت بسیط عین کل فعلیات و وجودات مستلزم آنکه حقایق مخلوقات باعتبار نحو وجود تکثری در ذات حق موجود باشند و کثرت آنها باعث انتلام وحدت حق او شود نیست (۱) برای آنکه وجود

انفعالی باشد نظیر علم متحد از سور خارجیة . حکمای مشایی با آنکه بصور مرتسمه و نقوش ذهنی در علم حق قبل از کثرت به اشیا قائل هستند ولی این علم را چون سبب وجود معلوم در خارج است علم فعلی دانند باین معنا که ذات حق معنایات این صور و بر طبق نقوش عرضی مرتسم در ذات مبده ایجاد حقایق است .

۱- این شبهه از دو جهت ممکن است حاصل شود . یکی اینکه حق باعتبار علیت از آنجائی که علت تمام معلول و معلول باید باعتبار وجوب سابق در مرتبه وجود علت بکنحو نبوت و تحقق داشته باشد که از آن به سنخیت نیز تعبیر شده است و دیگر آنکه وجود علمی اشیا سبب انکشاف و بالاخره منشاء تحقق خارجی آنهاست پس باید خلق در موطن حق موجود باشد و این خود مستلزم کثرت و موجب بودن علت و معلول در بکسنخ از وجود و حقیقت خواهد شد .

دارای مراتب مختلف و مشکک است و هر وجود کامل مشتمل است بر وجود دانی ولی با قطع نظر از حد و نقص و این حد و نقص لازم معلولیت و امکان مانع از تحقق و ظهور و انکشاف ناقص در مرتبه وجود عالی نیست بلکه از شرایط تجلی و علیت و معلولیت همین اشتمال علت بر وجود معلول و انکشاف خلق در مرتبه وجود حق میباشد. حقیقت وجود بحسب مقام احدی جامع جمیع حقایق وجودیه و در مقام ظهور و تجلی فعلی محیط بر هر شیء است و این خود ملازم است با تنزیه حق از جهات کثرت و عدم اتصاف اوبه نقایص و امتناع اتصاف اویجهت امکانی و اینکه برخی از این مطالب در ورطه شبهات افتاده اند و بواسطه غفلت از سیر وحدت اطلاقی حق که مبده کثرات و سازنده حقایق است حلول و یا اتحاد فهمیده اند، باید خود را ملامت نمایند چه آنکه قصور ذاتی و یا تفصیر آنان از عدم اقبال بمعرفت سبب گمراهی آنان شده است و یا آنکه اهل تحقیق را رمی بقصور نموده اند.

(اصل ۵ ص ۳۳، ۳۴) در کلام اهل عرفان و محققان از حکما از جمله استاد مؤلف علامه - صدرال حکماء العظام - این جمله دیده میشود: «انه تعالی مبتهج بذاته ابتهاجاً منزهاً (۱) من الانفعال» این ابتهاج همان اندراک ملایم و معلول تمامیت ذات و جامعیت حق، نسبت بکافه فعلیات و کمالات، و تنزه ذات او از جمیع نقایص و شرور است و همین حب بذات و عشق به اسماء و صفات مبده وجود حقایق امکانیه و منشأ (۲) سریان عشق و حب و شوق در جمیع ذراری وجود

۱- وانه تعالی مبتهج بذاته وصفاته و اسمائه و بتبهما عشقه بظهوره فی صورة اسمائه فی هیاکل مظاهر اسماءه «وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع ... وانه عاشق ذاته وانه اعظم عاشق واعظم معشوق ... وانه بذاته معشوق وعاشق وعاشق ...» بارمان در حکمت متعالیه نیز باین اصل تصریح نموده اند - کما صرح الرئیس فی الشفاء والنجاه. رجوع شود به نجات چاپ قاهره قسمت دوم الهیات ۲۴۵، ۲۴۶، شفا ط قاهره جمله دوم الهیات ص ۲۶۲، ۲۶۳، ۶۴.

۲- در مبحث غایت در این مسأله که عالی هرگز اراده سافل ننماید بیان کامل نشود و از طرفی علت غائی متمم فاعلیت فاعل است بنابراین حق اول در مقام ایجاد باعتبار عشق بداد و جب

است چون حب بذات منشا ظهور اسماء و صفات و مبده تعین صور اسماء و صفات (اعیان ثابته) و بالآخره موجب تجلی حق در مرآت آفاق و انفس است (۱) لذا در (وصل ۱۰) بعد از این اصل مؤلف علامه گوید :

از آنجایی که حق باعتبار نفس ذات مبده کمالات و عین صفات کمالیه است بحسب اصل ذات عاشق و معشوق است و ، از آنجایی که صفات کمالیه عین ذات و جمیع صفات بوجود جمعی احدی ذات موجودند ، بازلت ذات و سرمدیت آن ازلی و سرمدی میباشد ، ادراک ذات ، ادراک جمیع صفاتست و بعین ادراک و شهود ذات در موطن و مشهد ذات جمیع حقایق را مشاهده می کند ، چون این احاطه و جمعیت در ذات و شهود و ظهور حقایق در ذات صرف وجود و صرف انکشاف است، هیچ موجودی و وجودی از مشهد علم او خارج نیست و فرقی از این جهت بین موجودات مجرد و مادیه و حقایق موجود در زمان و مکان نیست . چون ذات او صرف علم و صرف قدرت و صرف اراده و صرف حب و محض عشق و بهجت و سرور است معلوم و مقدور و مراد و معشوق بالذات اوست و احاطه تامه او نسبت بجمیع حقایق ناشی از اشمال اوست بر جمیع حقایق در موطن ذات لذا تحقق خارجی اشیاء چیزی بر شهود او نمی افزاید . «ولایزیده کثرة العطاء، الا

→

بمعروفیت اسماء و صفات اراده نماید ایجاد حقایق امکانیه را از باب ملازمه بین حب بذات و عشق به آثار که : مراحب شیئا احب آثاره. بهمین لحاظ علت غایی و غرض نهایی از ایجاد و خلق همان ذات حق اول است تعالی جدر بنا . بالاخره حق تعالی دوست می دارد آثار خود را چون خود را دوست می دارد و در واقع «لا یحب الا نفسه» .

۲- کمال جلاء و استجلاء (مصطلح اهل عرفان) ناشی از حب بذات و عشق بمعروفیت اسماء و صفاتست که همان تجلی در جمیع اصول و فروع وجود و امهات و ذراری کمال جلا و تجلی در انسان کامل بجمیع اسماء و صفات کمال استجلاء است . لذا عندلیب گلستان توحید فرماید: نظری کرد که بیند بجهان قامت خویش خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد

جوداً و کرماً، چون ابتهاج و عشق اوبذات و بالملازمه حب باسما و صفات از جهتی عین ذات و از جهتی ملازم ذات است چه آنکه اسما باعتباری صورت و ظهور ذاتند و از آنجایی که حقایق خارجی صورت اسما الهیه اند، حب بذات و عشق بمعرفیت اسما و صفات مستلزم عشق و حب حقا است نسبت به صور اسما و صفات و بالملازمه ملازم است با عشق به نفس حقایق کونیه و وجودات مفیده و این عشق بظهور صور اسما الهیه و اعیان کونیه همان اراده حقا است جهت تجلی و ظهور در اشیاء و ایجاد اکوان و اظهار اعیان و تلبس به ملابس امکانی و اخفای ذات خود در جلباب خلقی که (هر لحظه بشکلی بتعیار درآمد - دل بردونهان شد).

فصل سوم از باب دوم اصول المعارف در بیان آنکه حقا اول بسیط الحقیقه است وجوداً و علماً و قدرة و سمعاً و بصراً و... نظر بآنکه کمالات ذاتیه و شئون حقیقیه وجود عین ذات و منبعث از اصل حقیقت اوست، و صفت زائد بر ذات در حق متصور نیست، کمال او بعلم ذاتی و قدرت ذاتی و اراده و حیات ذاتی اوست نه بصور و حقایق مشتأ از ذات. و ملاک معلومیت اشیاء چون نفس ذات اوست منشأ اتراع علم و قدرت و مبدئ انصاف او بصفات کمالیه معلومات و مقدرات و مرادات خارجی نمی باشد. لذا ورد عنهم (علیهم السلام): لعمنی الربوبیه اذ لا مروب و حقیقه الإلهیه اذ لا مالوه و معنی العالمیه اذ لا معلوم (۱).

و از آنجایی اصل وجود کمالات وجودی سازی در امهات و اصول و ذراری و فروع وجود از اوست ناچار همانطوری باید اصل وجود ممکنات منتهی شود بوجدی صرف و بسیط الذات و غیر قابل تکرر و تعدد، باید علم و قدرت و اراده و حیات و...

۱- اشاعره و معتزله چون محروم از فیض علم باب مدینه علم حضرت ختمی مرتبت بودند نوبق استفاضه از محضر فائان به این کلمات نوبه را از دست دادند لذا آنهمه هفوات از متکلمان بعضی از مذاهب صادر شده است نفی صفات بطور مطلق از برخی از این اصحاب خناس و انبات صفات زائد بر ذات و ارادات منجده از اهل وسوسه و اخوان شیاطین و قول به تعطیل از جمیع دیگر.

امکانی باید منتهی شود بعلم صرف و قدرت صرف و اراده بیط جامع جمیع معلومات و مقدورات و مرادات و قاعده بیط الحقیقه کل الاشیاء در علم و قدرت و سایر صفات کمالی جاری است لذا در علم بذات منطوی است کل المعلومات و کذا کل المقدورات و الارادات و هكذا .

از آنچه که ذکر شد معلوم میشود که ملاک علم حق بحقایق و منشا کشف خلاقیت قبل از ایجاد صور مرتسمه در ذات نیست و این قول باطل است و نمیشود مفاهیم عرضی و صور علمی منشاء انکشاف نفس حقایق وجودیه باشد و نیز امکان ندارد ملاک علم تفصیلی مبده وجود بحقایق نفس حقایق اشیاء باشد باعتبار وجود خارجی چون این معنا مستلزم نفی علم عنایی حق و اثبات جهل نسبت باشیاء در مشاهد ذات و موطن و مقام ربوبی است و هكذا سایر مشارب در علم حق .

* * *

از آنچه محقق فیض در مبحث قبل فرمود معلوم میشود که مبده وجود بحسب صرافت ذات و محوصت وجود جامع جمیع نشئات وجودیه است و ذات او مشتمل است بر کافه حقایق و مقام ذات حق واحدیت وجود ... کجملات یری بها و فیها صور الموجودات من غیر حلول واتحاد از این مقام بمقام و مرتبه کثرت در وحدت تعبیر نموده اند . کما این که از آن مقام به وحدت در کثرت تعبیر شده است و این دو مرتبه و مقام بحسب اصل ظهور و وجود اختصاص بحق دارد و

بهره خلق از آن تعینات لازم تجلی وجود است (۱) ملاک علم حق و شهود حقایق در موطن وجودیه همین است . غفلت از سر وجود و ششون و لوازم ذاتی آن از علم و قدرت سبب شده است که برخی از اکابر نتوانند علم باشیاء را بنحو تفصیل در علم بذات منطوی بدانند و ظهور مشارب متعدد در علم حق باشیا ناشی از جهل باصل

۱- معنی وحدت وجود که محققان بان رفته اند همین است و اصل وجود اختصاص بحق دارد در دار وجود جز حق و ششون ذاتی او چیزی نیست ظاهر و مظهر اوسته ظاهرست از جهت ذات و مظهر است باعتبار فیض و تجلیات در کسوت موجودات .

وجود است که سبب انکار علم حق (بحسب کیفیت) شده است و گرنه باعتبار کمیت احدی از حکمای اسلامی نفی علم از حق ننموده اند .
ولما لم یکن للمخلوق حیثیة سوی کونها اثرأ من آثار ذاته ورشحاً من رشحات فیضه و - جوده - فلا یمكن ان یتعلق بها ابتهاج و محبة مند سبحانه الامن جهة ابتهاجه بذاته (۱) .

از مباحث مقرر در این فصل معلوم میشود که جمیع صفات وجودی که عین اصل وجودند مثل اصل وجود در حق اول یعنی مقام صرافت و محضت هستی اصل و در حقایق امکانی فرع و ظلتند لذا اطلاق شون و لوازم ذاتی وجود ، مثل علم و قدرت و ... مثل اصل وجود بر حق و خلق بر یک نهج و بر یک معنی و در یک درجه نمی باشند لذا صدق وجود و صفات وجودی به نحو تشکیک اطلاق میشود در عین آنکه معانی و مفاهیم علم و قدرت و اراده مشترک است بین حقایق وجودی از حق و خلق نه لفظ آنها ولی اصل معنا دارای درجات است و از آنجایی که وجود عین جمیع صفات بل که کلیه صفات در ظاهر و عین وجود مستهلکند و اصل وجود عین علم صرف و قدرت صرف و اراده صرف است همانطوری که اکتناه اصل وجود که ذات حق باشد محال است و ملاک عدم معرفت تام بذات عدم بل که امتناع نیل بکنه ذات

۱- برخی از غافه ناس از مسأله تشکیک امری دیگر فهمیده اند و خیال کرده اند که سختی بین حق و خلق و تشکیک بین وجود خالق و مخلوق سبب می شود که این دو فرد یک طبیعت و در مرض یکدیگر باشند کما اینکه برخی از قاصران در اصالت وجود به اشتباه افتاده اند و گفته اند: وجود در صورتی که حقیقت واحد باشد چون وجود با وجود مساوق است و حقیقت واحد است باید تمام افراد واجب باشند اگر این طبیعت اقتضای وجود با وجود دارد باید تمام افراد آن واجب بالذات و اگر مقتضی معلولیت است باید تمام افراد ممکن باشند .

بنابر تشکیک در مراتب این توهم چه بسا در بادی نظر بوجود آید ولی حق آنست که معلول ممکن از سنخ حقیقت وجود نیست بل که ظهور اصل وجود و بل که ظهور نیزشان حقت و ممکن ثانیة مابراه الاحوال است .

است لذا علم بصفات در عرصه اطلاقی ذات از محالات است .

* * *

محقق فیض در فصل آخر باب دوم از طریق صرافت ذات و از باب آنکه حق تعالی وجود صرف است و صفات کمالیه وجود عین وجود اوست و ذات و صفات او همه بسیط الحقیقه و حقیقت بسیط و نامحدود از هر امری جامع جمیع مراتب آن سنخ و شامل کافه مظاهر موجود از سنخ خود میباشد حق او ل صرف وجود و جامع و واجد کافه وجودات و صرف علم یعنی واجد جمیع انحاء و اقسام علم و محیط بر کافه اقسام کشف و شهود است و کذلک صرف قدرت و صرف اراده و صرف حیات است و در (وصل ۱۱- باب دوم) بعد از این فصل درصدد رفع شبهه‌ای که چه‌با در این مقام وارد آید برآمده و گوید : باید دانست که وجود و علم و قدرت و سایر صفات کمالیه که از عوارض ذاتی وجودند اگرچه مشترکند بین حق و خلق بحسب مفهوم و از یک سنخ و حقیقت هستند بحسب مصداق ولی در درجه واحد نمیباشند و در حقایق تشکیکی میشود حقیقتی دارای عرضی عریض باشد بنحوی که یکمرتبه آن غنی محض و مرتبه دیگر فقیر محض ، مرتبه‌ای در نهایت بی‌نیازی از غیر و استقلال در وجود و مرتبه دیگر عین فقر و نفس احتیاج باشد (۱) .

* * *

۱- مگر باعتبار فنای مبدء در مبدء و محو وجود و تمین شاهد در مشهود و شهود تجلی ذاتی حق و انهدام ارکان وجود مجازی ظهور حق در مقام تجلی باسم تبارک در این مقام از مبدنه اسمی ماند و نه رسمی . این فنا برای سالک محقق در نشات دنیا و جهت خلاق در آخرت حاصل می‌شود :

هر که امروز ، معاینه رخ دوست ندید طفل راهبست که او منظر فردا شد
مولانا جلال‌الدین رومی سرش- این مسأله را در موارد زیادی از کتاب مستطاب خود بابانی
عالی و تقریر بی‌نظیر آورده است از جمله این ابیات :

زاده ثانی است احمد در جهان صد قیامت خود از او گشته میان
بهر این گفت آن رسول خوش پیام رمز موتوا ، قبل موت ، باکرام

(وصل ۱۲) بعد از فصل -۱۲- در معرفت صفات حق است و محقق مؤلف بیان فرموده‌اند که اکتناء صفات حق باعتبار آن که صفات عین ذاتند محال است.

ولی مفاهیم صفات و اسماء الهیه از باب ظهور آن مفاهیم در عرصه تعقل و معرفت امکان دارد و از باب سریان احکام صفات در حقایق، علم بصفات در مرتبه علم ذات نمیباشد، معرفت ذات از باب آنکه ذات حق، مقام غیب وجود و مرتبه کثر مخفی است بوجه من وجوه الادراک بحسب علم حصولی، قابل ادراک نیست. اما معرفت افعال برای انسان حاصل میشود از مشاهده آیات جلال حق در مراتب وجودیه و هرچه مرتبه ادراک در مقام سیر در حقایق تمامتر و جامعتر باشد معرفت کاملتر است، اگرچه باعتبار علم حقیقی و کشف تام علم باشیاء و وقتی بنحو تام و تمام حاصل شود که سالک حقایق را از طریق مشاهده حق شهود نماید که: ذوات الاسباب لا تعرف الاسبابها.

و از باب آنکه مقام ذات کبریت احمر و عنقاء مغرب است مطلقاً در عرصه ادراک واقع نشود و در صحنه مشاهده نیز باندازه قابلیت شهود سالک مشهود شود، نه بحسب اصل حقیقت و ذات و محیط حقیقی مطلقاً محاط واقع نگردد از آن مقام تعبیر به «عنقاء مغرب» نموده‌اند باین لحاظ که مجهول محض است و باین وصف اظهار ظاهر ظاهری است، خفا بحسب اصل ذات و ظهور باعتبار سریان و تجلی در جمیع مراتب وجودی و مراحل شهودی منافات ندارد و عدم خلط بین این دو مقام اساس حل مسأله متشابهاست. مسأله تنزیه حق از تقایص و عدم استناد فعل امکانی بحق منزّه، شأن ذات معر از صفات امکان است و تشبیه و اتصاف حق بصفات خلاق و ایهام تجسیم و غیر اینها از مباحث مربوط به متشابهاست کتاب و سنت باعتبار اسماء و صفات (وجود معیت او با اشیاء، قرب و بعد حق و نحوه احاطه بر اشیاء) حق است نغذات او که: (کسی ندانست که منزله معشوق کجاست) - آفتاب هست که بانگ جرسی میآید.

فیض در این محث واجب را منقسم بواجب بالذات و واجب بالغیر و واجب بالقیاس الی الغیر نموده و نیز ضروری العدم و ممتنع را نیز باقسام مذکور تقسیم نموده ولی در ماده امکان امکان بالغیر را نفی کرده است چون امکان ذاتی ممکن است و اگر از ناحیه غیر باشد شیء معروض امکان فی نفسه یا ممکن است یا واجب و یا ممتنع در صورت اول تحصیل حاصل و در دو صورت دیگر انقلاب ذات لازم آید .

(اصل ۳) این باب - ص ۳۹، ۴۰ - در بیان عدم جواز ترجیح یکی از دو متساوی است بر دیگری باین معنا که ذات ممکن با آنکه نسبت بوجود و عدم از حیث نسبت متساوی است یکی از دو طرف بر طرف دیگر خود بخود بدون علت خارجی رجحان پیدا نماید . و یا آنکه علت طرف وجود را با فرض تساوی و عدم رجحان ایجاد نماید که اولی ترجیح و دومی ترجیح یکی از دو متساوی بر دیگری نام دارد ، و نزد اهل معرفت ترجیح و ترجیح بدون مرجح هر دو باطل و ممتنع است .

و نیز هیچ امری در دار هستی بنحو جزاف یا اتفاق موجود نمیشود (۲) .

وصل اول بعد از اصل دوم باب سوم در بیان این معناست که با فرض امکان ماهیت و تساوی وجود و عدم نسبت بذات رجحان موجب ترجیح یکی از دو طرف تا بسرحد وجوب وجود و امتناع عدم نرسد شیء موجود نمیشود و قول بأولویت بانواع و اقسام آن باطلست بنابراین واجب بالذات محققاً باید قبل از ممکن تحقق داشته باشد لذا مبده ممکنات واجب بالذات و غنی بالذات مرجع فقر است .

* * *

فصل مربوط باین باب (فصل اول ص ۴۰، ۴۱) در بیان وجه فرق بین امکان

۲- چون ممکن بدون علت موجود نمیشود و شیء مادام که جمیع انحاء عدمش از ناحیه غیر منسد نشود متحقق نگردد، پس ممکن باید از ناحیه غیر واجب شود و وجود غیر مبده وجود ممکن گردد و نتیجه علت مفیض وجود باید بحسب اصل وجود مشتمل باشد بر وجود معلول که از آن بهسختی و باوجوب سابق بر معلول تعبیر شده است .

وصف ماهیات و امکان متعلق به نفس و جودات خارجی و معالیل امکانیه است که امکان درباب ماهیت تساوی ذات و امکان درباب وجود همان نفس ربط و عین فقر بودن وجود معلولت نسبت بعلت غنی مطلق (۱) .

فصل دیگر این باب (فصل دوم ص ۴۱، ۴۲) در تحقیق این اصل است که در برخی از حقایق امکان ذاتی شیء کافی است جهت فیضان شیء از علت و معلول در این فرض حالت منتظره ندارد بنابراین فرض چنین معلول دائمی است بدوام وجود واجب و مبدء فیض و قدیم و ازلی است .

برخی از موجودات در مقام اخذ فیض و قبول وجود بغیر از امکان ذاتی بشیء دیگر نیز احتیاج دارند که ماده و استعداد حاصل در ماده و حصول تهیئو جهت رسیدن بمقام فعلیت و تحقق و قرار گرفتن در عالم انواع موجوده . بنابراین موجود حادث محتاج بماده و استعداد است و تحقق آن از ناحیه حرکت و حصول تدریجی شیئاً فشیئاً امکان پذیر است .

* * *

چون سخن از استعداد بمیان آمد، فصل سوم ص ۴۲، ۴۳، در این مسأله است که امکان استعدادی دارای بهره‌ی از وجود و فعلیت می‌باشد و این منافات ندارد با اتصاف آن بقوه از جهت دیگر، پس فرق بین امکان ذاتی که سلب محض است با امکان استعدادی که از جهتی بالفعل است معلوم شد. مؤلف علامه فرق‌های دیگر بین این دو امکان را تقریر نموده است و متذکر شده است که: اگر امکان منحصر بامکان ذاتی بود دایره وجود تمام نمیشد و کثیری از حقایق در کتم عدم میماندند.

اصل دیگر (اصل سوم ص ۴۲، ۴۳) این باب تحقیق این امر است که ذاتیات

۱- لذا حقایق وجودیه واجبه بوجوب ذاتی حق نه آنکه جهت احتیاج و ارتباط بعلت در مرتبه متاخره از ذات معالیل فرض شود تا مستلزم فنا دلالی و احتیاج مرضی آنها بحق اول باشد .

ماهیت محتاج بجعل مستقل غیر ذات شیء نمیباشند چون ملاک احتیاج بجعل امکان
 است بنابراین لوازم ذاتی شیء نیز بی نیاز از جعل میباشند و جعل بعوارض ذاتی
 تعلق نمی گیرد و عوارض مفارق بلحاظ جهت امکان محتاج بجعلند. بنابراین ماهیت
 محتاج و ممکن بحسب اصل وجود محتاج بعلت واجب است نه درصفت لازم وجود
 خاص چون جعل وجود، جعل همین لوازم است (۱).

وصل دوم باب سوم ص ۴۴، در بیان این اصل مهم است که شیء بحسب وجود

و اصل هستی وابسته و محتاج بغیر است و ملاک احتیاج بعلت وجود تعلق است نه

حدوث که وجود بعد از عدم زمانی باشد تا معلوم نماید و لیتنا نیز برین مرتبه

اصل چهارم این باب ص ۴۵، در بیان آنستکه هر ممکن محتاج بالذات

از جهتی قهر امکان و فقیر از کفایت جهات و حیثیات خواهد بود و احتیاج و تعلق

بغیر در جهتی ملازم با احتیاج از جمیع جهات میباشد و اصل آخر (ص ۴۵) در بیان

و تحقیق این مسأله مهم و تحقیقی است که واسطه در افاضه فیض و مربی حقایق

وجودیه اسماء حق است و فیض وجود از طریق اسماء بر هیات کل ممکنات میرسد و مبدء

و معاد حقایق اسماء الهیه اند؛ ذات حق باعتبار غیب وجود از تباط یا اشیاء اندازد و او

از باب عدم تعین ذات اعتبار جهتی دون جهتی در مقام کنز مخفی و مقام غناء عن

نیز متعدد خواهد بود.

المالین تصور نمیشد (۱).

تساؤل اولیه

مؤلف بعد از تقریر وجه فرق بین ذات و صفت و نیز بیان فرق بین اسم و صفت و وجه تمییز بین اسم و ذات در وصل (۳ ص ۴۶) بعد از اصل پنجم باب سوم (ص ۴۶) عبارت قیصری را بمناسبت مقام آورده است و می گماید: فالوجود يتجلی بصفة من الصفات فیتعین و یتمایز عن الوجود المتجلی بصفة اخرى، فیمیر حقیقه ما من الحقایق الاسمائیة (۲).

و در این وصل (۳ ص ۴۶) به بیان وجوه فرق بین اسماء و صفات و ذات پرداخته و به تبع اهل عرفان گوید:

فرق بین ذات حق و بین اسماء و صفات او مثل فرق بین وجود و ماهیت در حقایق ممکنه است که وجود باعتبار تجلی یا تحقق خارجی مبدء انتزاع ماهیت، و ماهیت و عین ثابت باعتبار ثبوت و تقرر علمی در واحدیت وجود، مبدء تعیین و تعدد وجود است.



۱- این مسأله که رابط بین حق و خلق اسماء الهیه است و مبدء ظهور و تعیین اسماء حق و بحسب غنای ذاتی ارتباطی با حقایق ندارد از غنای مباحث عرفانی است و در کتاب و سنت (بواسطه همین سرائلی است که) جهت ارتباط حق همیشه اسماء قرار گرفته اند نه ذات مع ذلك بحسب احاطه قیومی، سری از ذات که همان حقیقت مستأثر باشد در اشرا و وجودی موجود است و جواهر عالم مظهر ذات و عوارض مظاهر صفات حقند.

کس ندانست که منزله معشوق کجاست آنقدر هست که بانگ جرسی می آید

مثلاً وجود باعتبار تجلی بصورت اسم سمیع با بصیر و بارخیم در حقیقتی از حقایق اعیان بواسطه آنکه بصورت اسم خاص تجلی نموده از تجلی بصورت اسماء دیگر، مثل تجلی باسم قهار متمایز می شود پس سبب تعیین ذات اسماء منجلیه اند و سبب تمایز بین صفات و اسماء متعدد همان ظهور باسم دیگر در جلیاب و صورت عین ثابت دیگری است و از ناحیه تکثر صفات با آنکه ذات واحد در مقام صرف وجود تمیز اسمی و صفتی در کار نمی باشد و تباین و تمایز در عوام ظاهر می گردد و اگر فرضاً حق فقط يك صفت داشت تمایز خارجی و تعدد خلقی متحقق نمیشد.

سهم ممکنات از معرفت حق ، معرفت اسماء و صفات عناوین ذات می باشد و ذات مجهول مطلق است .

چون حقایق وجودیه مظاهر اسماء حقند در وصل آخر باب سوم (یعنی وصل ۴ ص ۴۶) به تحریر این مسأله پرداخته و بکلام اهل عصمت استشهاد نموده است (بالاسم الذی خلقت (۱) به العرش وبالاسم الذی خلقت به الکرسی ، والاسم الاعظم هو رب الانسان الكامل) .



۱- اسم در اصطلاح ارباب توحید عبارتست از تعین اصل حقیقت وجود بصفتی از صفات الهیه و قیدی از قیود منزل یا متمین از تجلی ذات وجود ، مثل اینکه از تجلی ذات بصورت علم به علم و از ظهور ذات بنحوسریان در کافه اصول و فروع اکوان جهت اظهار حقایق از مقام علم و عین ثابت بمقام وجود و ظهور و تحقق خارجی به اسم رحمان و از تجلی حق در آخرت جهت رجوع کلیش، الیه تعالی باسم فهار تعبیر نموده اند . کما اینکه از تجلی حق در مقام رجوع وجود بمقام غیب ورد امانات وجود عارضی بمبداء اصلی آن باسم وارث تعبیر شده است «و نه میراث السماوات و...» .

باب رابع

در ماهیات و تعینات اعیان ثابتة (۱)

وفیه معرفة ماسوی الله تعالی

نظر بآنکه در دار تحقق و واقع آنچه که مبدء اثر و منبع کمال و وجود است وجود و شئون ذاتیه و تجلیات اسمائی و صفاتی حق تعالی شانه است آنچه که بآن عالم و ماسوی الله اطلاق میشود، اعیان ثابتة و ماهیات امکانیه است که این تعینات امکانیه هم ناشی از تجلیات و منبعث از صور وجود مطلق می باشند و اعتبارات عارض بر مرتبه اصل وجود که معتبر آن نیز نفس رحمانی است سبب ظهور تمایز و تعدد و تکثر و منشأ تمییز حق از خلق و عابد از معبود میباشد. بهر حال مؤلف در اصل اول این باب (ص ۴۷) در مقام تعریف و شرح معنا و مفهوم ماهیت معتقد است ماهیت باعتبار مفهوم و حصول در عقل کلی و باعتبار وجود خارجی جزئی و مشخص و ناچار مقید بکلیت و جزئیت و وحدت و کثرت نیست. چون ماهیت و کلی طبیعی از هر حقیقتی باعتبار حمل اولی خالی از وحدت و کثرت و تشخص و عموم و خصوص و اطلاق و تقیید است لازم نیست بحسب واقع نیز این احکام بر آن صادق آید تاشی. واحد مصداق امور متقابل و منشأ انتزاع امور ایجابی و سلوب این امور واقع گردد (سلب الاتصاف من حیثیة لاینافی الاتصاف من حیثیة اخری، ولیس

۱- علت آنکه ماهیات و اعیان ثابتة را در عین آنکه از تعینات اسماء و صفات الهیه می داند و مع ذلک قسمتی از این باب از تعینات اعیان ثابتة که خود تعین اسماء الهیه اند آنست که غیر از حق اول یعنی غیر از مرتبه و مقام ذات که مقام اطلاق وجود آنها مقام اطلاق عاری از فید اطلاق است هیچ موجودی خالی از تعین نمی باشد اگر چه نسبت بمظاهر و تعینات حاصل به تعین و عدم آن لا بشرط محسوب شود.

تقیض اقتضاء شیء شیناً، الا لا اقتضاء له، لا اقتضاءه مقابله . . .) بحسب ذات ماهیت
 نه موجود است و نه معدوم یعنی مفهوم انسان بحمل اولی باعتبار مفهوم بما هو مفهوم
 غیر مفهوم وجود و عدم است. نه آنکه انسان بحسب وجود خارجی و حمل شایع
 عرضی صناعی نه موجود است و نه معدوم خالی بودن شیء از دو تقیض در مرتبه مفهوم
 ماهیت باید واقع باشد و گر نه امکان لازم ماهیت نبود و تقسیم مفاهیم بوجوب و
 امکان و امتناع و تقسیم مفهوم بواجب بالذات و واجب بالغير و ممتنع بالذات و

ممتنع بالغير صحیح نبود. اما سببه در اینجا آتی و قیاس و تقیض است. ممتنع بالذات
 در مسائل بی که باید متوجه بود آنستکه ماهیت بحسب نفس ذات ماهیت است و لا
 غیر و اعتبارات لا بشرطی و بشرطی شیء و بشرط لاین وارد بر نفس ماهیت بحسب نفس
 ذات ماهیت نمیباشد، بل که ماهیت باعتبار امور خارج از ذات خود مورد لحاظات
 متعدد واقع میشود و تعقیده اهل تحقیق ماهیت بماهی همی کلی طبیعی نیست و مسلماً
 ماهیت بحسب نفس نه مطلق است و نه مقید، نه لا بشرط قسمی است و نه لا بشرط مقسمی
 و لا بشرط مقسمی ممکن نیست کلی طبیعی باشد آنچه آنکه عموم در مقسمی اعمیت
 بالا اعتبار است. چه در مقسمی ممتنع و چه در مقسمی واجب و ممتنع و چه در مقسمی
 اصل دوم این باب در اعتبارات ماهیت است و تحقیق در اینکه ماهیت کلی مثل
 انسان حیوان و ناطق - بجه اعتبار نوع عقلی است و بجه اعتبار بالقیاس الی ما یقارن بها
 ماده، و اصل ماهیت بجه اعتبار جنس و فصل و بجه اعتبار ماده و بصورت خارجی، و
 یا ماده و صورت عقلی است؟ فرق بین سابق و مرکبات از حیث تحلیل آن باجناس و
 فصول چیست؟ مؤلف به تبع استاد علامه خود این مطالب را با ذکر اصل عبارات شواهد
 ربویه بیان کرده است.

بجه اصل سوم در این باب (ص ۴۷، ۴۸) منشأ اتراع جنس و فصل در مرکبات
 خارجی و نحوه تقویم ماده بصورت و کیفیت ابهام ماده و فرق بین ماده و جنس و صورت
 و فصل و تحقیق در اینکه اجناس در مرکبات بجه اعتبار بمنزله شروط و معدنات و یا
 بجه نحوالات و فروع نسبت بذات و احده اند و وصل (وصل اول از اصل سوم ص ۴۹)

متصل باین اصل در نحوه افتقار جنس بفصول و نحوه تحصیل فصول و بیان این اصل موجود در کلام استاد غلام او که فصول وجودات خاصه اند (۱) تحریر شده است و تفصیل این کلام در کتاب حق الیقین مؤلف و کتب اسفار و شواهد مذکور است و وصل دیگر مشتمل است بر اینکه تقوم ماهیات در مراتب و بسایط بفصل اخیر که عین صور نوعیه است می باشد و فصول و صور واقع در مراتب استکمالات معدات و شرایط و آلات و موجبات تهیة زمینه جهت وصول ماهیات نوعیه بغایات وجودیه خود و صور نوعیه فصول بالاخره نفس وجود خاص و وجود خاص از هر ماهیت منشأ تحقق ماهیت است و مفاهیم کلیه اجناس و فصول و انواع از حدود وجودات خاصه باعتبار اشتراك حقایق وجودیه در آثار و وقوع تشکیک در حقایق عرَضی باعتباری انتزاع می شود .

فیض در آخرین بحث باین تحقیق رشیق که (۸) ملاک کلیت عبارتست از تعقل فرد مجرد عقلانی محیط واسع و ساری در افراد مثالیه و مادیه و ملاک جزئی بودن وقوع شیء است در دار حرکات و متحرکات می باشد و نیز در آخرین مبحث بیان نموده اند که موجب تعیین و سبب تشخیص در حقایق ماهویه وجود است و آنچه را که قوم ملاک تشخیص دانسته اند از امارات تشخیص محسوب باید نمود ، چه آنکه اگر انسان هر ماهیتی موجود را ، مجرد و معرراً از وجود ملاحظه نماید قهراً از صدق بر کثیرین امتناع ندارد و ملاک کلیت ماهوی همین است ، پس ملاک جزئی بودن در وجود است و مادامی که وجود لحاظ نشود ماهیت کلی است اگر چه صد تخصیص قبول نماید و

-
- ۱- این کلام دارای معنا و بطنی است غیر ما هو الظاهر منہ مگر امکان دارد وجود جزء ماهیت قرار گیرد و داخل در ذوات ممکنات گردد باعتبار آنکه فصول با صور نومی وجودات خاصه اند.
 - ۲- کما ذکره صدراعظم العرفاء و الحکماء فی الاسفار و الشواهد و غیرهما . و مؤلف این تحقیق رشیق را مانند سایر تحقیقات خود از استاد غلام خود اخذ نموده است . نفس مفهوم ماهیت نه کلی و نه جزئی است . این کلام و نیز کلام قوم در این باب منبایی دارد که نگارنده در رساله که در عالم مثال تألیف کرده ام مفصلاً ذکر نموده ام .

بوجود خارجی شیء قبول تعین نماید اگرچه ماهیتی از ماهیتی بلحوق تخصیص متمیز شود ولی باوجود متشخص و جزئی گردد ، و چون وجود درعالم ماده دارای لوازم متعدداست از قبیل وضع و زمان و مکان برخی باشتباه رفته‌اند و گویند : ملاک تشخص دروضع است یا دروضع باقیدزمان و هکذا ...

* * *

مؤلف درفصل اول ازباب چهارم (ص ۵۱ ، ۵۲) بیان نموده است بنابر آنکه وجود مبدء تعین و منشأ تشخص باشد باید صادر از علت نفس حقایق وجودی باشد نه معانی و ماهیات و وجود باعتبار اصالت در تحقق تقدم بر ماهیت دارد و لوازم وجود چون منفک از وجود نمی‌شوند بجعل وجود موجودند نه بجعل دیگر بنابر این تحصیل ماهیت بوجود خاص است فاذا کان تعین ماهیه بوجودها و کانت العوارض الشخصیه لها من توابع وجودها و لوازمها و لوازم تعینها کان جعلها و وجودها تابعاً لجعل ماهیه و وجودها من غیر علت. بنابراین سؤال در طلب تعیین لوازم نظیر سؤال در طلب تعیین وجود است (۱) .

اصل بعد از فصل مذکور (اصل ۴ ص ۵۲ ، ۵۳) در این مسأله است که ماهیات نوعیه مثل انسان مثلاً تکثر فردی آن از ناحیه نفس ماهیت امکان ندارد باین معنا که طبیعت انسان علت تکثر فردی آن شود ، و این تکثر فردی معلول صفت لازم نوع هم نمی‌تواند باشد . تکثر فردی ناشی از عوامل و عوارض خارجی مثل ماده و لوازم آن می‌باشد لذا حقایق مجردة دارای تکثر (۲) افرادی نیستند بل که نوع آنان منحصر در

- ۱- مؤلف باین مقدمه خواسته است از شبهه مشهوره در باب فلك از اختصاص منطقه و نطب بموضع معین با فرض تشابه مواضع فلك و بودن آن جرم بسیط جواب بدهد . این بحث در اسفار ذکر شده است و صدور الحکماء بهمین تقریر تلمیح جواب داده است .
- ۲- باین معنا که طبیعت انسان عقلی مثلاً درعالم دهر اعلانچه از وجود و کمالات در این نوع متصور است در فرد واحد آن مجتمع و فرد واحد در صورتی که این نوع دارای افراد غیر منتهایه مادی باشد جامع همه کمالات افراد واقع در طول وجود خواهد بود .

فرد واحداست .

متکثر بالذات بالقوة والقبول ماده است و سبب تکثر حدوث قطع (در مقابل وصل) و حدوث قطع در زمینه جسم تحقق یابد .

در وصل (۴ ص ۵۲ ، ۵۳) بعد از این بحث این مسأله مسلم می شود که موجود بلا سبب و حقیقت غنی قائم بالذات بنفس ذات خود متعین است و حقایقی که از ماده مبرا هستند فقط بفاعل مفیض وجود خود متعین و مشخص می شوند و موجودی که غیر از فاعل قابل هم دارد ولی این قابل لجهة قبول انفصال نمی نماید تعین آن بسبب وضع لازم قابل حاصل می شود و گرنه منشأ تعین وضع و زمان خواهد بود و نفس ناطقه به بدن و لوازم و عوارض بدن قبول تعین نماید و از آنجایی که وجود دارای اصالت و حقیقت است و قابل شدت و ضعف و سایر انحاء تشکیکی تعین نمی شود و بنحوه وجود هر شیء است و اموری را که سبب تعین معرفی نمودیم خارج از اصحاء و وجودات نمی باشند .

در اصل پنجم (ص ۵۳ ، ۵۴) مؤلف به تحقیق و تقریر در بیان نحوه سریان وحدت در اشیاء پرداخته و نیز علت تساوق وجود و وحدت را تقریر نموده و در اصل ششم (ص ۵۴ ، ۵۵) باین نکته که وحدت داخل در عدد نیست ولی مبده ظهور اعداد و سبب تحقق آنهاست اشارت نموده و در مقایسه وحدت حقه حقیقیه (و نحوه سریان آن در مراتب و مظاهر وجودی و اتحاد آن با صور خلقی) با وحدت ساری در اعداد گوید : ایجاد الواحد ، بتکرار العدد مثال لا یجاد الحق الخلق بظهوره فی آیات الاکوان و مراتب الواحد مثال لا یطهار الأعیان احکام الاسماء الإلهیة ...

* * *

محقق فیض در اصل آخر باب (اصل ۷ ص ۵۵ ، ۵۶) وجوه فرق بین وحدت حقیقیه و وحدت عددیه را بررسی و تحقیق نموده است از جمله گفته است : وحدت عقلی از اقسام وحدت حقه است که باعتبار سه و اطلاق بر متکثرات صادق است (۱) و این شأن

۱- وحدت عقول و وحدت صور عقلیه از جهت وحدت اطلاعاتی ساری در متکثرات و صادق بر افراد متممداست . غفلت از سر وحدت عقلی و وحدت حقیقی سبب شده است که جمعی انعداد

وحدت عددی است که از اتحاد با متکثرات ابا و امتناع می‌ورزد و اتحاد اثبتین در وحدت عددی باعتبار عدم اتحاد دو موجود متحصّل بالفعل باطل است نه وحدت اطلاق چه آنکه اتصال یا اتحاد با وحدت اطلاق عبارتست از اتحاد لا متحصّل با متحصّل و اتحاد جهت قوه با جهت فعل چه آنکه نفس باعتبار اتصاف بقوه و هیولا و یابودن آن هیولا جهت صور عقلی در مقام نیل بفعلیت با عقل متحد شود .

و حق اول چون متصف بوحدت حقه حقیقه اطلاق است و از آنجایی که وحدت حقیقی غیر نسبی ، صرف وجود و صرف کافه کمالات وجودی است باعتبار اصل وحدت ذاتی اطلاق ، جمیع کثرات را بنحو اتم و اعلی (نه بنحو کثرت و نقص) در بر دارد که : آنچه از نعمت کمال آید و از وصف جمال . همه در روی نکوی تو مصور بینم

لذا در مقام وحدت اطلاق حق اول همه کثرات محو و موهومند که «الحقیقه صحوا المعلوم و محوا الموهوم» و غیر او مثل عقول اگر چه باعتبار سریان در حقایق مادون متصف بوحدت اطلاقیه اند ولی باعتبار حد و وجودی و اتصاف بماهیت ، نسبت بحق اول محدود ، و هر محدودی نسبت بنا محدود ، معدوم یعنی مقهور بحساب آید که : (پیش بی حد ، هر چه با حداثت ، لاست) . علامه مؤلف - رض - در وصل ۵ (ص ۵۶) به بیان و نقل کلام (بعض اهل المعرفة) پرداخته و بدقت قول وی گفته است در مقام ذکر

نفس را با عقل فعال انکار نموده اند از این باب که در صورت تلقی نفس عقل کلی را و اتحاد آن با خازن عقلیات باید نفس متحد با عقل بشمار صور معقوله و معانی موجوده در عقل علم حاصل نماید . اتحاد نفس با عقل فعال و اتحاد حقیقت متحرک و سیال مادی با حقایق منجرده همان خروج شیء از قوه بمقام فعلیت است و صور علمی و عقلی جهت کمال نفس و سبب تحصیل وجودی و ضرورت آن عقل بالفعل و اتصال باصل خود و نیل بعلم غایی خویش می‌باشد .

ای برادر ^{همه} نفس اندیشه‌ی	ما بقی خورد استخوان و ریشه‌ی
گر بود اندیشه‌ات گل ، گلشنی	و ربود خاری تو همه گلشنی
این بضاک اندر شد و کل خاک شد	و آن نمک اندر شد و کل پاک شد
و این هلیله پروریده در شکر	چاشنی تلخیش نبود ، دگر

مثال جهت مقایسه بین حق و خلق (یعنی نحوه وجود او ، و وجود حقایق امکانی) -
 حق اول بمنزل دریای بی ساحل و له المثل الأعلى - باید گفت و حقایق امکانی بمنزل
 امواج حاصل از حرکت دریای بی تناهی وجود است و موج و حباب نمود دریا و وجود
 ممکن، ناچار سراب وجود حق و درحقیقت ثانیه مایراه الأحوال یعنی نقش دومین چشم
 احولند (۱) و از آنجایی که اطلاق و تقيید از امور نسبی محسوب شوند ، می شود ،

(۱) عبارتی را که محقق فیض در آخر باب چهارم از یکی از اهل معرفت نقل نموده است در
 رساله بی که شرف الدین ، داود بن محمود قیصری رومی - فونیوی - تلمب عارف نامدار ملاحظه
 الرزاق کاشانی - قدس - در تحقیق در اقسام وحدت تألیف نموده و این رساله با مقدمه بی از نگارنده
 این حروف در دست طبع و نشر است موجود است و فیض عبارات قیصری را تلخیص نموده است.
 ولی باید دانست که دریا ساری در امواج است و آنچه که ساری در حقایق امکانی است و بالاخره
 احاطه آن ، احاطه سریانی است نه احاطه قیومی ، فعل حق است که همان وجود منبسط باشد ،
 و وجود منبسط از جهت ارتباط بحق واحد ، بوحدت اطلاق سریانی است ، یعنی سریان
 در اشیاء ، و نور متجلی از نور الانوار و نور محض ، و وجود منبسط وجه حق ،
 و نور ، نور حقیقی ، و نور صرف است و از آن جهت که از مقام غیب ذات انحطاط
 دارد ، دارای ترکیب مزجی است از جهت وجدان و فقدان ، و این ترکیب نزد اخواننا
 من ارباب التجرید و اهالی مدینه النوحید ، غیر از ترکیب شیء از ماهیت و وجود است. و نیز بنابر
 وقوع علیت و معلولیت در وجود ، هر شیء علاوه بر ترکیب از وجود وحد وجودی که ماهیت
 باشد در اصل وجود ترکیبی نهفته است و ترکیب از وجود و ماهیت در فیض ساری و نور متجلی حق
 که از آن به نفس رحمانی و کلمه «کن» وجودی و «حق مخلوق به» و «ما جاری از سماه اطلاق
 در اودیه و اراضی تقيید» وجود عام و مطلق و غیر اینها از القاب تعبیر شده است غیر از ترکیب
 مزجی مصطلح ارباب عرفان است .

بهین ملاحظه برخی از ارباب تحقیق از اهل معرفت فعل حق را به دریا ، و عالم حاصل از
 تنزلات این حقیقت را ، موج دریا دانسته اند و از وجود منبسط و نور متجلی در قوایل امکانی
 به آب نیز در لسان شریعت تعبیر شده است که «اول ما خلق الله ، الماء» چه آنکه اصل وجود میده
 حیات حقیقی است و از فیض نخست اگر چه بماء و نور و عقل و روح و قلم و نور حضرت ختمی و غیر
 اینها از الفاظ مختلف تعبیر شده است ولی از باب ملاحظه روح ممانی همه این الفاظ حکایت از
 مصداق واحد نمایند ، که : «عبارتانا شتی و حسنک واحد» «وکلالی ذالک الجمال شیر» .

در آیه شریفه - الله نور السماوات و الارض - چون اسم - الله برای ذات متعین با سماه و
 صفات کماله و نموت و جمالیه و جلالیه وضع شده است و اصل ذات ، اسم ندارد ، از اسم الله ، به

امری ازجهتی مطلق و ازجهتی مقید، ازجهتی محیط و ازجهتی محاط باشد ولی محیط حقیقی و مطلق حقیقی محاط و مقید نشود، لذا باعتباری اصل ولایت محمدیه مطلق و ساری و محیط بر کافه ولایات است و باعتبار ظهور در اولیای محمدیین (یعنی اهل بیت او که در لسان ختمی مقام به عترت تعبیر شده است) مقید است و همین ولایت کلیه، باعتبار تحقق در مقام حقیقت محمدیه و باعتبار ظهور در اولیای محمدیین مطلق و باعتبار تجلی در اصحاب قلوب از تابعان آنان مقید است. از مقام و مرتبه ولایت حضرت علوی به خاتم ولایت مطلقه محمدی تعبیر شده است درحالی که این ولایت باعتبار آنکه از تجلی ولایت محمدیه حاصل شده است، مقید است لذا برخی از اهل معرفت حضرت مهدی موعود را خاتم ولایت مقیده محمدیه دانسته اند و مرادشان، از این ولایت موروث از شخص ولایت محمدیه است که از مشکات مهدی موعود ظاهر شده است و قهراً، از باب آنکه، آن حضرت وارث ولایت محمدیه است، خاتم ولایت مطلقه محمدیه است و از باب خلط این اصطلاحات بعضی از اهل معرفت (۱) در مقام شرح کلمات شیخ اکبر،

→

نورسماوات و ارض، تعبیر شده است. و این اسم باعتباری تجلی در صور اسماء الهیه، همان وجود منبسط است، و تعینات خلقی از تابش این نور واحد، منورند، و این نور صورت ذات و تعین اصل وجود است و ذات نسبت به تعینات وارد بر اصل وجود و مقام غیب، نسبت مصدر به مشتقات و اطوار حاصل بر مصدر (ضرب) نیست، بل اصل مادّهش، ر، ب، که عاری از کافه تعینات است اصل است و همین طور اصل وجود و اصل مقام ذات لا بشری نسبت به ظهور و بطون، و غیب و شهادت که قهراماری از همه فیودحتی قید اطلاق است، متصف و متعین می شود به تعینات و جویی و امکانی که اگر بخواهیم این حقیقت را لا بشری نسبت بکافه تعینات تعریف نمائیم، ناچار، باید از لا بشری - لا بشری مقسمی اراده شود کمانبّه علیه بعضی مشابهاً من المتأخرین *

۱- نگارنده این حروف، در شرح خود بر رساله (توحید و نبوت و ولایت) تألیف شرف الدین نصیری رومی قونیوی مفصل در این مسأله، بحث نموده ام، و عارف نامدار خاتم المحققین و المترفی باعلی مدارج الحق والیقین آقا محمد رضا قمشاهی اصفهانی - اعلی الله مقامه و حشره فرزمره الملائکه المقربین - در حواشی خود بر نص شیخی از فصوص الحکم و تعلق بر مقدمه

←

ابن عربی -رض- باشتباه افتاده‌اند و خیال کرده‌اند که شیخ اکبر، از این که گفته‌است حضرت عیسی -ع- خاتم ولایت مطلقه‌است و مهدی -صلوات الله علیه- خاتم ولایت مقیده‌است، عیسی را افضل از اولیای محمدیین از جمله حضرت مهدی -ارواحنا له الفداء- می‌داند، درحالی که مراد وی از ختم ولایت مقیده، ولایت مقید بحقیقت محمدیه مضاف بولایت تاممه مهدویه که ولایت خاصه محمدیه باشد، می‌باشد و فرق بین ولایت محمدیه و ولایت اولیای قبل از او مثل موسی و عیسی و غیر آنها از انبیای اولوالعزم -علی نبینا و آله و علیهم السلام- باطلاق و تقيید است باین معنی که حقیقت محمدیه مظهر جمیع اسماء الهیه است و آنها مظهر برخی از اسماء او و مظهر تجلی ذاتی است و دیگران مظهر تجلی صفاتی و سیر او در تمام اسماء است و بعد از سیر ذاتی و رجوع با اسماء، سیر نموده‌اند، لذا اعتدال حاصل در مزاج احدی احمدی بحسب باطن ولایت در آنها حاصل نشده‌است و مراد از صراط مستقیم، صراط محمدی است.

و مراد اهل معرفت از ولایت وراثت محمدی، یعنی اولیاء محمدیین که از آنها بعنرت تعبیر فرموده‌اند، اولیایی است که مأخذ معرفت آنان، همان مأخذ معرفت حاتم الانبیاء است؛ باین فرق که این مقام، برای آنحضرت بالاصاله و برای اولیای او بالوراثه، و بالتبع حاصل شده‌است. لذا در برخی از مقامات بآنها خلفاء الله اطلاق شده‌است و در این خودسیری است که بعضی از گوش‌ها، تابشیدن آنرا ندارد که:

«گوش خربفروش، دیگر گوش، خر

این سخن باور ندارد گوش خر»

→

فیصری بر فصوص ابن عربی (الف) در این مبحث مطالبی عالی تحریر، و در این مساله تحقیقات رشیدی که لب لباب مسأله ولایت محسوب شود افادت فرموده‌اند و دره، و علی الاولیاء المحمدیین اجره.

(الف) حقیر تعلیقات آقا محمد رضا و حواشی تلمیح اعظم آنحضرت استاد مشایخنا المظام آقا میرزا هاشم گیلانی بر فصوص صدرالدین قونوی را مرتب برای طبع و نشر کرده‌ام جزء منتخبات فلسفی دودسترس اهل معرفت قرار می‌گیرد.

در اینکه تمام تجلی حق بتمام اسماء و صفات از امهات اسماء و ذراری این اسماء در ولایت کلیه مهدی موعود ظاهر می شود و نصر عزیز بظهور وی صورت وقوع پیوند شکی نیست ، و از باب توحید از عرفای اسلامی بخصوص اتباع شیخ اکبر در این معنا متفقند ، لذا مأخذ ولایت او را مقام احدیت جمعی بلا واسطه ولیکن بالوراثه دانسته اند ، و در این که حضرت ولایتمدار امیر اهل یقین علی «علیه السلام» افضل اولیای محمدیین است شکی نمی باشد ، اما در افضلیت مهدی «ارواحنا له الفداء» از سایر صاحبان ولایت مطلقه اختلاف دارند لکن کثرت عبادته مع المشاهدة الحضوریه و مظهریته لکافة الاسماء و تحققه بالتوحید بحيث یسمع من شرک نعله نداء الحق و اسرار الوجود ، كما قال العارف العالم و فی المقام سراخر لا یمکن افشائه ، والله یقول الحق و یمهدی السبیل: «مدح تو حیفاست با زندانیان گویم اندر مجلس روحانیان» .



الباب الخامس

فی السبب والنسب وفیه معرفة الغایات

علامه فیض در این باب عالی‌ترین مباحث علت و معلول را بالفاظی فصیح و ساده و از باب عمیق بودن این مباحث با کلماتی سهل - ممتنع ، برشته تحریر آورده است .

سبب در اصطلاح ایشان همان علت است که شیء یعنی معلول ممکن (یعنی مسبب و معلول) بوجود آن از امکان بوجود می‌رسد و عدم آن با فرض علت ممتنع و شیء با فرض عدم آن ممتنع می‌گردد و معلوم است که مراد از امتناع ، امتناع بالغیر است و در مقام علیت و مبدء بودن از برای وجوب ، علت اگر دارای اجزاء است ، همه اجزاء آن باید موجود شود تا شیء واجب گردد و اگر جزئی از اجزاء موجود نباشد ، عدم معلول حتمی و امتناع آن مسلم است .

و اگر مراد از سبب ، چیزی باشد که مدخلیت در تحقق معلول داشته باشد ، باین معنی که بوجود آن مسبب واجب نشود ولی از عدم آن ، عدم معلول لازم آید ، در این صورت علت مرکب است از جهات مختلف و در حقیقت واجبی که تمام جهات علیت عین ذات اوست و در معالیل مجرده و عقول طولیه و عرضیه که مبرا از اجزاء خارجیّه ، و غیر قائم بمحل و موضوعند ، از آنجایی که فاعل و عنایت در مجردات یک چیز است ، علت ، دائماً متصف بعلیت و معالیل ازلاً متصف بمعلولیت هستند و بصرف وجود علت در این مقام واجب و بملاحظه قطع نظر از علت ، معلول معدوم و ممتنع است .

و در موجودات مرکبه و علل و معالیل موجود در عالم مواد استعدادات، معلول به لحاظ نبودن یکی از اجزاء، علت تامه، ممتنع الوجود و با وجود تمام اجزاء واجب الوجود است، و در این صورت سبب عبارتست از: فاعل و غایت، ماده و صورت، فاعل مبدء و وجود معلول و غایت متمم فاعلیت فاعل و ماده زمینه از برای وجود معلول و امری که بآن شیء، بالقوه است و صورت جهت فعلیت معلول و امری که شیء بآن بالفعل و مبدء اثر است (اصل اول ص ۵۷).

* * *

اصل دوم باب خامس (ص ۵۷) در این است که: ثلث فاعلی یعنی: مابه وجود الشیء، نسبت به ماهیت موجود مسبب و معلول دارای سمت فاعلیت است، باین معنی که ماهیت ممکن را از حد امکان خارج، و بمقام وجوب و ضرورت هستی رسانده است ولی نسبت به نفس وجودی که ماهیت باین وجود متصف است (۱) مقوم است نه فاعل. در حالتی که این وجود مقوم است و وجود فاعل و علت مثل امری داخل در ذات آن شیء است چه آنکه علت مبدء و وجود مقوم معلول و موجود در مرتبتهای معلول است و امری غیر مابین یا معلول و معلول تثنان و جلوه آن است. این لحاظ در صورتی صحت دارد که ماهیت ممکن از مقام امکان مرتبه وجود و وجوب رسیده باشد. و اما نفس ماهیت ممکن متساوی النسبه، نسبت بوجود و عدم، نه معلول است و نه غیر معلول؛ چه آنکه بنابر اصالت وجود، و وقوع علیت و معلولیت در نسخ وجود، ماهیات که همان اعیان ثابتة باصطلاح عرفا باشند، بوی وجود را، نه استشمام نموده اند و نه استشمام می نمایند.

اصل سوم در بیان علت غایی و نحوه ارتباط علت غایی با علت فاعلی است که اهل

۱- اصل دوم همان عبارات موجود در شواهد ربوبیه است که مؤلف در این جا نقل کرده است و مادر حواشی بر شواهد کفیم که اصلاً ماهیات بالمرض موجودند و برگشت علیت به نشان و تجلی و ظهور است و احاطه فیومیه علت بر معلول همان تجلی علت است بصورت معلول و ملاتذ علیت و معلولیت تباین بین علت و معلول نمی باشد.

تحقیق گفته‌اند ، علت‌غایی متمم فاعلیت فاعل است ، پس سبب علیت ومبده اتصاف علت ، بفاعلیت است ، لذا غایت باعتبار مفهوم ، قبل از تحقق خارجی ، مبده حصول شوق در فاعل است جهت بوجود آوردن معلول ودر وجود خارجی باین اعتبار که آنچه که فاعل را وادار بایجاد فعل نماید ، ترتب غایت است بر وجود خارجی معلول ، علت‌غایی معلول فاعل است ، لذا به لحاظی غایت ، وبه لحاظی ، علت غایی است . انسان برای رسیدن به خیرات ونیل بعواقب خیر ، مبده خیر است پس تصور رسیدن به خیر ، مبده حصول شوق واراده در فاعل است وبمجرد حصول فعل و صدور معلول از فاعل ، خیر بر همین فعل مترتب است .

اصل چهارم (ص ۵۸) مشتمل است بر تعریف علت مادی و بیان نسبت آن بامرکب ، و كذلك بیان نسبت صورت بمرکب ، و بیان انحصار علل ، در علل چهارگانه در نظام وجود ، و تقریر این اصل که علت مادی زمینه‌است از برای حصول صورت ، و صورت وارد بر ماده و حال در ماده است لذا ، علت مادی ، نسبت باین صورت محل و از آنجایی که جهت قوه بدون جهت فعلیت تحقق ندارد ، صورت علت ماده ومبده تحصیل و سبب وقوع آن در یکی از انواع متحصّل بالفعل است و تقریر این اصل مهم که ، علیت صورت نسبت بماده ، غیر علیت صورت است نسبت بمرکب چه آنکه مرکب نیز معلول و متحصّل از اجزاء خود است ولی بین این دونحوه از علیت و معلولیت فرق موجود است (فالصورة مبده فاعلی لثماده ومبده صوری للمرکب) ونیز تقریر فرموده‌اند که در اشیا ی مرکب از ماده و صورت درست است که مرکب معلول ماده و صورت و متحصّل الوجود از این دوشی است ولی از آنجایی که یکی از این دو جزء جهت قوه و جزء دیگر جهت فعلیت است و جهت قوه خود قائم به جهت فعلیت است و از طرفی همین جهت قوه علت معده جهت حصول و فیضان صورت از و اهب و خالص صورت است ، صورت جهت فعلیت مرکب ومبده حصول آن ومنشأ آثار مترتب بر مرکب و باعتباری تمام حقیقت مرکب است ، و جزء مادی فقط جهت قوه و زمینه جهت تحصیل و تحقق

آن می‌باشد لذا ممکن است شیء بواسطه استکمالات از ماده بی‌نیاز شود ولی برفع صورت شیء معدوم می‌شود ، و شیء باعتبار نقص وجودی در برخی از مراحل هستی محتاج بماده است ولی صورت دائماً ضووه وجودشیء است لذا برخی صورت و فصل را وجودات خاصه دانسته‌اند که عاری از ترکیب می‌باشند . لذا ماده ، باین اعتبار ماده وزمینة ومبدء تهیؤ واستعداد از برای حصول صورت است که مبهم ولاتحصل و غیر متعین است ، واگر لحاظ تحصیل و تعین در آن شود ، ماده نیست بل که خود از فعلیات و صور ومبادی آثار می‌باشد وهمین وجود جهت ابهام وعدم تحصیل وقوه است که واسطه حصول برکات و صور و فعلیات وزمینة برای نیل حقایق ویافیضان حقایق از مبدءفعال وبالأخره ، تحقق قوس صعودی وجود ، درمقابل قوس نزولی ، وظهور عقول لاحقہ درمقابل عقول سابقه وپیدایش معراج ترکیب ورجوع اشیا. ببدایات وجود است (ص ۵۸، اصل ۶۰ و ۶۱) .

* * *

همانطوری که اشاره نمودیم در برخی از حقایق وجودی ، فاعل و غایت متحد وبوجود واحد تحقق دارند وباعتباری مبدءکل ، غایت کل است وحق اوز فاعل است واول ، وغایت است وآخر ، وواجب است رجوع نهایات ببدایات درنظام کل وهستی مطلق ، وفاعل وغایت گاهی باصورت متحدشوند ، مثل اب(پدر) باین اعتبار که پدر ، مبدء تکون صورت آدمی است از نطفه بصورت آدمی وانسانی ، چه آنکه حاصل از نطفه فقط بصورت آدمی است وهمین صورت آدمی غایت حرکت نطفه است برای نیل بصورت آدمی ، پس صورت آدمی غایت است به لحاظ آنکه منتهای حرکت نطفه است ، واز باب آنکه نوع انسان از ناحیه ماده ونطفه قابل بقا است بصورت است ، وچون مبدء ترکیب است فاعل است (اصل ۷ ص ۵۹) .

وصل اول باب پنجم در این اصل است که علت غایی بحسب حقیقت از جهت وجود وماهیت باعلت فاعلی متحد است و تغایر اعتباری صرف است ؛ چه آنکه شخص گرسنه

وقتی برای حصول سیری ، چیزی می خورد از این جهت می خورد که سیر شود . پس تخیل سیری مبدئه سیری است ، پس شخص واحد از برای آنکه سیر شود از حالت خیال سیری بحالت تحقق سیری درمی آید (فهوم من حیث هو شعبان تخیلاً ، هو الذی یا کل لیصیر شعبان وجوداً) بنابراین شخص واحد (شعبان تخیلاً) علت فاعلی است و تخیل سیری ، منضم بفاعل بافاعل مبدئه فعل است و (شعبان وجوداً) علت غایی است چه آنکه سیری مترتب است بر وجود خارجی فعل که اکل باشد ، و خوردن فعل شخص سیرو مبدئه است از برای سیری ولی بدو اعتبار متعدد .

وصل دوم (ص ۶۰) در این مسأله است که علل و اسباب قریب و نزدیک شیء واحد بحسب مجموع شیء واحد متوجه از نقص بکمال و سالك از جهت قوه ، به فعلیت و تمامند . نجار بالفعل يك انسان واحد بشرط لا و مجرد از خصوصیات خارجی نیست ، و انسان لا بشرط ، نیز مبدئه فاعلی نجر نیست ، بل که انسان مهیا از برای بوجود آوردن در ، یا میز ، یا پنجره ، یعنی انسان مهیا و آماده با آلت نجاری و موجود در مکان خاص و زمان خاص و معین نجار بالفعل است . علت مادی نیز مثلاً چوب مطلق نیست ، بل که چوب مستعد و آماده از برای قبول تراش و موجود در اختیار نجار و واقع تحت عمل نجاری ماده است از برای حصول در ، پنجره و لوازم دیگر . پس نجار با شرایط خاص و چوب با شرایط خاص واقع در سلطه نجار و مقارن با کار نجار مجموعاً واحدی را تشکیل می دهند ، و اگر این امور که وقوع نجار در حالت خاص و وجود چوب در شرایط تحت اختیار نجار و نجار متصرف در چوب باعتبار تصور فعل و عمل خود و وجود صور ادراکی و حصول فعل و انفعالات واقع از چوب در نجار و اعمال متعدد و ارداز نجار در چوب با حصول وحدت اوضاع - ما - و نیز حصول صور متوارده حاصل از عمل و کار نجار تارسیدن این عمل در وضع خاص و حصول صورت اخیر حاصل از افعال و انفعالات کثیره و بالأخره حصول صورت اخیر که غرض از این همه فعل و انفعالات بوضع خاص لحاظ نشود . فاعل بالفعل و غایت و صورت و ماده متحقق

نگردد تمام اینها مبده حصول وحدت خاص در وضع و مکان و زمان خاص است و این صورت اخیراً حاصل درآمده ، که نتیجه افعال و انفعالات متعدد بود ، صورت است باعتباری ، غایت است باعتباری و همان غایت باعتباری فاعل و بجهتی غرض و مبده و متمم فاعلیت فاعل است و هکذا .

* * *

اصل ۸- در این بحث است که در برخی از اشیا جمیع این علل و ذر بعضی از اشیا، برخی از علل مذکور در برخی از اشیا از اسباب مذکور سبب موجود است در برخی دو سبب، در عقل اول بل که در جمیع ابداعات، فقط علت فاعلی و علت غایی موجود است و علت غایی نیز در حق اول به علت فاعلی بزمی گردد ، در حقایق موجود در عوالم مثالی علت مادی موجود نیست ولی باقی علل تحقق دارند، در اشیایی که کافه اسباب موجود است، قهراً ، در این اشیا علل قوام ، غیر علل وجودند ؛ یعنی سبب مفارق در آنها مختلف است ، و معلولی که فقط محتاج بعلت است ، ماهو ، ولم هو ، در او یک شیء است .

در اصل نهم (ص ۶۰ ، ۶۱) ، اقسام علل باعتبار دیگر از تقاسیم ذکر شده است مثل این که فاعل بالذات دارای معلول بالذات است که این معلول بالذات دارای لازمی است که یابین فاعل بالعرض منسوب است ، مثل تبرید مزاج حاصل از برخی از علل مثل سقمونیا ، که این تبرید از باب آنکه فعل بالذات آن است فراغ صفراء است بالعرض به سقمونیا منسوب است ، چه آنکه نقصان (۱) حرارت لازم تابع است فراغ صفراء است ، نه منسوب بالذات به سقمونیا . و از این قبیل است علیت طیب نسبت بصحت و حصول سلامت و یا علیت بناء ، نسبت به بنا ، بنا بر این ، به تقسیم مذکور ، علت یا علت بالذات است ، یا بالعرض در اصل (۱۰) اقسام فاعل را بفاعل بالطبع و فاعل بالقدر و فاعل بالقصد و فاعل بالجبر و فاعل بالرضا ، و فاعل بالعنایه و فاعل بالتجلی نیز تقسیم نموده اند .

۱- رجوع به عین الیقین مؤلف و اسفار ، مؤلف به تبع استاد عظیم خود ، استاد او به تبع

شیخ رئیس مفصل در این قسمت بحث نموده اند .

و سپس پرداخته به بیان وجوه فرق بین این اقسام از فواعل و تقریر آنکه کدام قسم از این اقسام ، لایق به جناب کبریایی است ، و چون در جای دیگر این اقسام بیان می شود ، لازم نیست مابه تفصیل ، وجوه فرق بین این اقسام را تقریر نمائیم (ص ۶۱ ، ۶۲ ، ۶۳) .

تقریر و تحقیق

برای توضیح کلمات مؤلف علامه ناچاریم از تحریر مسأله ای غامض در امر علیت و معلولیت و تقریر مناقشه بر این کلام که برخی از اعلام از جمله مؤلف گویند وجود علت نسبت بوجود معلول از آن جهت که وجود است مقوم است نه فاعل ، در حالتی که از شرایط علیت و فاعلیت تقویم معلول ، و در شرایط معلولیت تقوم به علت است و این تقوم به علت همان صرف ربط بودن نسبت بعلت است و ملاک احتیاج و معلولیت امری غیر صرف ربط و محض تعلق به غیر نیست و اضافه علت بمعلول اضافه اشراقی است نه اضافه مقولی ، و در اضافه اشراقی متجلی در اعیان خود طرف ساز است و صرف تشآن ، طرف موجود می شود ، نه آنکه اضافه قائم بدو طرف باشد و متأخر از هر دو ، تا آنکه معلولیت امری زائد بوجود معلول باشد ، و اصل مسأله سنخیت و لزوم مناسبت بین علت و معلول ، امری حتمی و ضروری ، و بر این اصل اصیل متفرع است تشکیک خاصی در مراتب علل و معالیل و در این امر باید توجه داشت . مؤلف در اصل (۱۱) ، از باب ۵ گوید: وجوب مبدء و منتهای سلسله حاجات و مراتب امکانی است ، و شیء ممکن تا واجب نشود و عدمش ممتنع نگردد ، موجود نمی شود . این مسأله دارای فوائد مهمی است و می توان با ذکر مقدمه یی ، از ممکن بواجب استدلال نمود ، و اثبات نمود که علیت شأن حقا است ، و غیر واجب معطی وجود نیست ، در نتیجه تسلسل هم باطل می شود و این برهان در کمالات لازم وجود نیز جاری است . مبدء وجود باید وجودی واجب و مبدء علم نیز باید علمی واجب و مبدء قدرت نیز باید واجب القدره باشد و هکذا سایر صفات کمالیه متشأن از اصل وجود ، چه آنکه در ظاهر وجود

همه کمالات ، متجلی و ظاهر و درهاطن وجود ، هممشون ذاتیه آن ، بل که جمیع معانی و اوصاف و اسماء و صفات ، باعتباری منفی ، و باعتباری مستهلاک است ، باعتبار نفی و استهلاک ، اطلاق لفظ وجود و شیء ، نیز از باب تفهیم است ، نه آنکه ذات معلمات باسما و مفاهیم باشد . و افصح عن هذا رئیس الموحدين و سيد اقطاب الوجود « علیه السلام » : « کمال التوحيد نفی الصفات عنه » یا باعتبار آنکه در ذات حق ، انحلال عقلی و تغایر ذات و صفات و تغایر اسماء و مسمیات ممنوع است ، و یا آنکه مقام ذات ، مقام نفی صفات است از باب عدم تمایز ذات و صفات در مقام احدیت ذاتیه وجود . بنابراین مراد از مرجع ضمیر (عنه) احدیت اسمائیه و بنابراین مراد ، احدیت ذاتیه است باین اعتبار ، که در احدیت ذاتیه تجلی تعیین را ندارد (۱) .

۱- جماعت اشاعره اگر در طریق ضلال قدم نمی زدند و بباب مدینه علم حضرت ختمی ، خواجه کائنات رجوع نموده بودند ، بزبانی صفات بر ذات در (حاق واقع) معتقد نمی شدند و از فهم توحید حقیقی ، که همان اعتقاد بوحده صرفه ذاتیه اطلاقیه باشد ، محروم نمی بودند ، و جماعت معتزله نیز صفات کمالیه را از حق اول نفی نمی نمودند . بحث تحقیقی در این مسأله از جهتی بمسأله وحدت حقیقت وجود ، و حفظ مراتب در حقایق وجودی ، و بالاخره فهمیدن وجوه فرق بین احکام مربوط باصل حقیقت وجود ، و رجوع همه کمالات بمقام غیب وجود و عینیت شئون وجود بمقام احدیت ذاتی ، تنزه ذات از اعتبارات و اوصاف امکانی و عدم جدایی بین اوصاف و اسماء و ذات ، و انبساط نور وجود بر مظاهر ، بل که وحدت ظاهر و مظهر در مقام تجلی ذاتی و فعلی و انصاف وجود تمینات خلقی و جان کلام : حفظ یا جمع بین تشبیه و تنزیه ، و فرار از اعتقاد به تنزیه صرف ، و تشبیه محض . در کتاب کافی شیخنا الکلبینی «رض» از اهل عصمت و طهارت اخباری نقل نموده است که حل کنیری از معضلات مبتنی بر فهم آن اخبار است از جمله مسأله جبر و تفویض و تقریر عالی جهت جمع بین تنزیه و تشبیه که مسأله جبر و تفویض از فروعات آن اصل کلی است که امام (ع) افادت فرموده اند : «خارج عن الحدین ، الابطال و التشبیه» . مطابقاً کلام علی (ع) : داخل فی الاشیاء لا کدخول شیء فی شیء ... و خارج عن الاشیاء لا ... قریب من کل شیء ، غیر ملابس له ، بعید عن کل شیء غیر مباین عنه ... احتیاج بوجود امام و مرشد عالم بحقایق کتاب و سنت نبوی از این جا احساس می شود که مراجعان بقرآن - سالیان ، و قرون متعادی طریق ضلالت پیبوندند و مستند عقیده همه آنها قرآن بود در حالتی که عقیده هر طایفه بی درست نقیض عقیده طوایف دیگر بود .

بهر حال مبده وجود حق واجب و منشا خروج ماهیات از حد امکان بمقام ضرورت و جوب ذاتی حق است که وجود آن بالذات واجب و عدم آن ممتنع بالذات است و ممکن تاموقعی که واجب نشود، موجود نمی شود، شیء تا عدم آن ممتنع نشود و وجودش واجب نمی شود، و ممکن در هر حال جایز العدم است، امتناع عدم، باید مستند بامتناع عدم ذاتی شود، و وجوب بالغیر تا متکی بواجب بالذات نشود، جواز عدم از آن منسلخ نشود، پس سلسله ممکنات، باید مستند شود بموجودی که عدم آن بالذات ممتنع، و وجود آن بالذات واجب باشد «هذه طريقة حسنحقة اخترعها، الشيخ الكامل البارع الحكيم القدوسی مولانا نصیر الدین الطوسی» .

باید بدانیم اکثر ادله امتناع تسلسل، که از باب استناد ممکن بعلمت واجبی، رجوع سلسله، بمبده واجبی مسلم دانسته شده است، مستند است به تقریر این اصل مهم که اگر واجب بالذات نباشد، از آنجایی که ممکن جائز العدم است، و مادامی که عدم ممتنع نشود، شیء واجب نمی شود، و واجب بالعرض باید بواجب بالذات متکی، و ممتنع بالعرض باید به ممتنع بالذات مستند شود؛ توقف دارد، و این دلیل در متن تجرید خواجه موجود است، در بین شارحان، فقط محقق لاهیجی مولی عبدالرزاق، بمغزای آن رسیده است، حتی علامه حلی و برخی دیگر، بآن مناقشه نیز نموده اند (علی مایاتی بالبال، والله ولی الاقبال) .

واز آنجایی که بحکم مقدمه مذکور باید جمیع ممکنات که وجود آنها بغیر مستند است، منتهی بواجب بالذات شوند، توقف صدور اشیاء، یا استناد حقایق بهر امری، اعم از وسایط فیض، یا صفات زائد بر ذات، و اراده قدیم، یا حادث، بر امری که جمیع جهات حیثیاتی که، لازم خالقیت و مبدئیت است عین ذات او باشد، امری ضروری و مسلم است (پس لازم است که در ذات تحقق، امری موجود باشد که جمیع امور لازم مبدئیت عین ذات او باشد - فهو الحق الاول، القیوم للغیر و القائم بذاته) شهود حق و استدلال بحق مطلق گاهی بنحو کثرت در وحدت است، و گاهی به

نحو وحدت در کثرت ، و بهر دو طریق عندلیب گلستان توحید ، و طوطی شکرشکن دیار تجرید در دیوان خود مترنم است .

آنچه ، از نعمت کمال آید و از وصف جمال

همه در روی نکوی تو ، مصور بینم

خیز تا بر ، کلک این نقاش جان افشان کنیم

کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

بنابر این هر چه مبده جهت سلاسل امکانی فرض شود که مبدئیت آن ذاتی و جمیع جهات علیت عین ذات او نباشد باید بامری برگردد ، که بالذات علت باشد و علّیت نحوه وجود او باشد . اگر معلول امکانی دارای مبدئی باشد ، که آن مبده با ضمیمه قیود و شرایطی ، تأثیر در معلول نماید ، علت ، علت بالذات نیست و علت تامه ، مجموع شرایط و قیود است ، مجموع این شرایط و قیود باید بحقیقتی مستند باشند که بحسب نفس ذات علت باشد ، و چیزی که بالذات مبده باشد جهت امری باین نحو که جهت علیت عین ذات آن باشد ، قهراً این حقیقت علت تامه است ، و معلول از لوازم ذات آن و حقیقتی غیر منفک از آن محسوب می شود . در وصل (۴) علامه مؤلف این مسأله را که ممکن همانظوری که بحسب اصل وجود مستند بغیر است ، چون ذات ممکن نسبت بوجود وعدم متساوی است ، قهراً عدم آن نیز ، مستند بعدم علت است ، و اگر کسی وجود معلول را مستند بوجود علت بداند ولی معلول را مستند بعدم علت نداند ، باید قهراً عدم را ذاتی معلول بداند و عدم فقط ذاتی متمتع است نه ممکن ، و اگر فرض شود که ذات شیء نسبت بوجود وعدم متساوی است و طرفی بر طرف دیگر رجحان ندارد ، استناد وجود شیء بوجود علت وعدم آن بذات شیء ، ترجیح بلامرجح است ، و در امتناع عقلی ، مثل آن میماند که وجود ممکن بدون استناد بعلمت موجود شود و اگر وجود شیء مستند بامری غیر ذات شیء باشد ،

وعدم آن مستند بذات شیء، از باب تساوی ذات ممکن بوجود وعدم، لازم آید که در وجود نیز مستغنی از غیر باشد.

اصل (۱۲) باب پنجم ص ۶۴، ۶۵) درمسأله مهم لزوم و وجوب مناسبت و سنخیت بین علت و معلول است و از باب آنکه حق اول وجود صرفاًست باید معالیل امکانیه نیز از سنخ وجود باشند، نه ماهیت، و قول به دواصل در دارهستی، اصالت وجود، درحق، و تأصل ماهیت در مراتب خلق، همان انکار اصل سنخیت است.

فیض در این اصل بجواب شبهه برخی از قائلان باصالت ماهیت پرداخته است از جمله معاصر نحریر خود، ملا عبدالرزاق که گویند اگر سنخ ماهیات صادر از حق نباشند لازم آید که ماهیات بدون استناد بعلت متحقق شوند، و لزوم استناد بعلت وعدم جواز بل که امتناع انقلاب ممکن بالذات بواجب بالذات مقتضی آنست که ماهیات صوادر از جاعل مطلق باشند، جواب آنکه عدم استناد ماهیات بجاعل از باب عدم صلاحیت ماهیت است جهت صدور از علت و کأنه نارسایی و بطلان ذاتی ماهیت سبب شده است که فقط مفهوم ذهنی اعتباری باشد و بهیچ اعتبار رنگ وجود بخود نگیرد و اصلاً استشمام وجود ننماید. حق اول از فرط تحصیل مستغنی از غیر است و ماهیات از فرط بطلان بی نیاز از علت میباشند.

بحث و تحقیق

جهت بیان مراد محقق فیض ناچاریم از بحث و تحقیقی که اصل و اساس علیت بر آن استوار است که همان به لزوم مناسبت بین علت و معلول باشد، فنقول: مسأله سنخیت بین سبب و مسبب و مناسبت تامه، بین هر علت مغیض و معلول مفاض از امور مسلمه بین اهل عرفان و محققان از فلاسفه است و هر مبتدی در عقلیات بعد از تصور علت و معلول و تعقل این اصل که معطی شیء، فاقد آن نخواهد بود، و فاقد کمال و قاصر از درجه فعلیت، منشاء فعلیت و کمال نشود، خوب درک می کند که علت بمعلول

می‌بخشد از آنچه دارد، نه آنچه را که فاقد است، جاهل منشاء علم و معدوم، مبده وجود نشود. از طرف دیگر این نیز مسلم است که معطی وجود، باید خود واجد وجود باشد و افاضه هستی بغیر نماید بدون آنکه از مقام شامخ خود تجافی نموده، و افاضه بغیر موجب انحطاط درجه و مسبب انعدام علت شود، چه آنکه ظهور فیض از فیاض حکایت از تمامیت سنخ فیض در فیاض نماید، و افاضه آن بقابل فیض، با اندازه استعداد و قابلیت قابل است. از آنجایی که تساوی مرتبه منافات با اصل علیت و معلولیت، دارد، قهرآ معلول بحسب رتبه وجودی، مرتبه نازل علت، و علت در همان سنخ افاضه، مرتبه عالی معلول است. و چون انشکاک معلول از علت محال است، مرتبه وجود معلول متصل بعلت است، و علت محیط و معلول محاط و علت اصل و معلول فرع آن می‌باشد و از باب لزوم معیّت وجودیه، بین سبب و مسبب، وجود واحد و سنخ فارد دارای دوم تنه است که این دو مرتبه در سلك یک وجود قرار دارند که دارای ظهور و بطون است، ظهور و صورت، معلول، و باطن و معنا، شأن مقام و مرتبه علت است.

و این که برخی از اساتید، از طریق سنخیت، و لزوم مناسبت، بین علت بالذات و معلول بالذات، اثبات تشکیک خاصی نموده‌اند، مرادشان همانست که ذکر شد و در مسأله سنخیت، برخی از قاصران، با اشتباه افتاده‌اند و خیال کرده‌اند که این سنخیت از اقسام سنخیت تولیدی است که وجود معلول ملازم است با تجزی و تقشّر و تحلیل رفتن وجود علت، و برخی دیگر از ابناء زمان خیال کرده‌اند که سنخیت ملازم است با بودن معلول در عرض وجود علت، و تحقق این دو در یک رتبه و وقوع هر دو، در سنخ افراد ماهیات متواطئه، در حالتی که معلول خود شانی از وجود استقلالی ندارد و عین فقر و صرف ربط است نسبت بعلت. جهت تفریر و توضیح این اصل مهم اهل حکمت از قدها گویند: «کل فاعل، ففعله مثل طبیعته» و نیز شیخ گفته است «ولا یبغد لکل معلول ان یناسب علته، مناسبه، مصححه

لصدوره عنها . . . و فی کلامه تعالی «قال کل یعمل علی شاکلته» . اهل حکمت متفقد که هر معلولی لازم وجودی تام علت خود می باشد . بدیهی است که لازم هر گز منافی وجود ملزوم نیست . لذا ارباب تحصیل از متأخران معتقدند که عنیت و معلولیت در باب وجود است نه در سنخ ماهیت ، چه آنکه ماهیت از آن جهت که ماهیت است ، نه مقتضی عنیت را داراست و نه استدعای معلولیت نماید ، و از باب سنخیت بین وجودات و از جهت وجود اشتراك معنوی بین حقایق وجودی ، بمسأله تکشیک خاصی بل که تشکیک اخص الخواصی متفطن شده اند ، و اصل وجود است که عین جهت فعلیت ، و محض مبدئیت اثر و باعتباری عین تاصل و تحقق و در مقامی عین استقلال و در مرتبه‌ی عین ربط بعلت است و وجود است که دارای عرضی عریض و قابل درجات رفیع است و از باب اتصال مراتب وجودی است که یک اصل محیط واسع در مقامی غنی بالذات و در مرتبه‌ی فقیر بالذات ، در موطنی مجرد ، و در موطنی مادی و برزخ بین این دو می باشد . در کلمات ائمه اهل حق و حقیقت تصریحات و اشارات و عباراتی لطیف در نفی تباین بین حق و خلق بسیار است ، و باید فهمید که این مناسبت در عین کمال تناسب ، نیز عین تباین است ، تباین تام ، و این از لوازم و خواص اصل وجود است که جامع اضداد است ، بطون و ظهور ، وحدت و کثرت ، تقدم و تأخر ، غنی و فقر ، و وجوب و امکان را در خود جمع کرده است .

سیداهل معرفت خاتمه ولایت محمدیه در نهج فرماید : «توحیده ، تمییزه عن خلقه ، و حکم التمییز بینونه صفة لاینونه عزلة . . .» .

برهان بر لزوم وجود تقدم علت بر معلول از جهت تمامیت و شرافت ذات و بالجمله اقوی بودن علت از معلول در جمیع جهات راجعه بوجود (با وجود بدیهی بودن آن) ، از این قرار است : اگر بین این دو تساوی باشد از بودن یکی علت و مؤثر و مفیض ، و دیگری معلول و متأثر و مفاض ، ترجیح لازم آید ، و اگر علت مؤخر از معلول باشد ،

لازم آید که متقوم بمعلول و بحسب درجه وجود از معلول ناقص تر باشد و اگر مقدم بر معلول باشد، ناچار اشرف و اتم از معلول خواهد بود.

باید توجه داشت که شدت وضعف و تقدم و تأخر و غنا و فقر و سایر انحاء تشکیکی، در حقیقت واحده متصور است نه حقایق متباینه. و لذا قالوا: ان العقل یستنکر ان یقول ان هذا السواد، اشد من ذلك الخط. و نیز باید فهمید که اختلاف و تباین شدت وضعف، و غنا و فقر اتم انحاء تباین است، چون علیت در سنخ وجود است، و وجود از سنخ معانی و مفاهیم کلیه نمی باشد، ناچار مراتب وجودی، جهت جامع جنسی و نوعی ندارند و در بسط حقیقی بخصوص بسط البسائط که وجود باشد، متخالف جنسی و نوعی و تمایز فعلی و صوری، و متخالف و تغایر مقداری و مادی وجود ندارد، و در بسط خارجی و عقلی، جهت اشتراك و امتیاز بیک اصل واحد بر می گردد، و شیء بتمام ذات، و هویت بسط، که حقیقت وجود باشد، چون صرف است و صرف شیء، تمایز و تعدد بر نمی دارد، قهراً بنظر دقیق، افراد ندارد، و اگر خوب دقت شود، دارای مراتب نیز نیست، بل که واحد شخصی است و از ناحیه تجلیات در مظاهر، تشکیک و تفنن در تجلی پذیرد. بنابر مسلک اتباع متألهان از حکما، وجود در حال بساطت و مبرابون از قبول افراد، تعدد بحسب مراتب را داراست و هر مرتبه‌ی، مبده و مقوم مادون، و معلول و متقوم به مافوق خود می باشد و بنابر این مشرب بامبده تجلی دارای وحدت نیستند و تکثر حقیقی است، و معلول بجهت کمال در علت متحقق و علت مقام تمام معلول، و معلول مرتبه انحطاط یا تنزل علت است و چون وحدت سنخ در مراتب محفوظ است، جهت اختلاف و اتحاد اگر متمیز و متغایر باشد، ترکیب در سنخ واحد و اصل فارذ لازم آید.

و مافقر ناظروجه مذهب الیه اهل التحقيق و منهم العلامة ان مؤلف (رض) بقولهم: و لولا السخية و المناسبة التامة و المملول لجاز صدور کل شیء عن کل شیء. جمعی خیال کرده اند سخیت ناقض اصل علیت و معلولیت است. ندانسته اند که جهت قاهریت

وخالقیت و غنا ذاتی، عین صمیم ذات و نحوه وجود و صریح وجود حق، و مقهوریت و فقر شرشر وجود مخلوقات را فرافته و نیز ندانسته اند که تباین ذاتی، منشأ عدم ارتباط بین حق و خلق است، متباینات بالذات، در عرض یکدیگر قرار دارند و معالیل امکانیه، در طول واجب، و اصل ذات آنها متأخر و محتاج بحق اول است.

چون حق بسیط بتمام ذات و هویت، و حقیقت معرّا از کافه تراکیب، مبداء صدور خلق است، و در حق اول جهتی دون جهتی وجود ندارد، و ذات نامتناهی، وجود غیر محدود و علم و قدرت و اراده غیر متناهی است و بصریح ذات متجلی در خلائق است و جهت ذات اگر مبداء تجلی باشد، بحسب نحوه وجود فیاض وجود است، لذا فیض صادر از او نیز بسیط و مبرا از ترکیب و معرّز نقایص است و نور صرف است، مگر ترکیب مزجی مبرا از حد لازم تشآن حق، لذا از وی صادر نشود مگر شیء واحد عام منبسط در کافه حقایق وجودی.

بهمین ملاحظه، محقق فیض در اصل ۱۳ (باب پنجم ص ۶۵) گفته است: بسیط غیر مرکب، و وجود صرف حقیقی، نشاید مبداء دوشی شود که آن دوشی در عرض هم واقع باشند. چه آنکه ذات حق مبداء وجود است بدون لحاظ امری زائد و شرطی متأخر از ذات حق. چه آنکه اگر مبداء دوشی، با ملاحظه امری زائد بر ذات مثل اراده و علم و قدرت و اختیار زائد بر اصل ذات، علت امری شود، ذات متصف بعلیت نمی باشد، نقل کلام می شود در نحوه استناد صفات زائد، بذات و بالأخره جهت علیت باید بامری برگردد که بحسب خارج و ذهن تغایر نداشته باشند. صدور دو معلول در عرض یکدیگر، مستلزم تکرر در ذات علت، و انقسام ذات، بجهت متعدد و حصول ترکیب و وجود جهتی دون جهتی در مبداء بسیط صرف و واحد غیر قابل تعدد و تکرر است. و از آنجایی که اصل وجود علت بتمام هویت در معلول متجلی است، معلول امری غیر نفس ظهور و تجلی و تشآن علت نمی باشد، و این همان معنای اضافه علت است در مقام خلق و ایجاد که طرف اضافه را خود بوجود می آورد، و نفس فیض صادر از حق، باعتبار اضافه بحق ایجاد و اشراق و از جهت انتساب این فیض بمعلول مفاض

وجوب و وجود و ظهور است ، یعنی ظهور حق در صورت خلق و ایجاد خلق از مقام علم بدعین لذا گویند اضافه اشراقی حق ، امری مصدری قایم بدو طرف نیست نظیر اضافات متحقق در مقولات عرضی که تحقق آنها مستلزم تکرر نسبت است ، بهمین لحاظ مؤلف در (وصل ۴) گوید : از لفظ صدور ، نباید امراضافی قایم باطراف اضافه توهم شود ، لازم ایجاد و ایجاد همان وجود مناسبت تامه بین علت و معلول است که این مناسبت قبل از وجود خارجی معلول در علت باحاط ضرورت وجود وجوب سابق بر معلول ، و در وجود معلول ، عین وجود معلول است که بآن وجوب لاحق هم اطلاق کرده اند و از باب وجود همین مناسبت تامه است که اهل تحقیق گفته اند از علت بسیط تام البساطه ، صادر نشود مگر معلول بسیط واحد که تکرر حاصل در آن ، همان تأخر از مقام ضرورت ازلیه واجبی است و هر معلول متکثر الوجود ، صادر است از علت مرکب از دو جهت مختلف .

اصل (۱۴) اصول المعارف مشتمل است بر این اصل مهم که معلول واحد شخصی ، قبول صدور از دو علت مستقل الوجود و دو فاعل متباین را ننماید . عبارت دیگر دو علت مستقل در تأثیر و ایجاد دو مید ، تام التاثر در افاضه وجود معلول ، مبدء معلول واحد نشوند مطلقانه بنحو اجتماع و نه بنحو تبادل ، اعم از تبادل ابتدایی یا تعاقبی .

برای آنکه با فرض لزوم سنخیت تامه بین علت و معلول ، و وجوب تحقق معلول در مقام علت بنحوی تام تر از وجود خارجی که باین لحاظ مقتضی وجود معلول واقع شود و بآن تمین و تشخیص بخشد ، چنین حقیقتی قبول تعدد و تکرر ننماید چه آنکه تحقق دوشی ، فرع بر تمایز وجودی است ، دوشی ، متماثل من جمیع الجهات ، نه وجود خارجی پذیرند و نه بفرض تحقق ، معلول آنها متعدد ، شود . چه آنکه فرض آنست که این دوشی ، از لحاظ صلاحیت جهت ایجاد علت عین یکدیگرند .

صدور معلول واحد شخصی یا نوعی از دو علت تامه ، مستلزم عدم تمایز بین دو علت است و نیز معلول صادر از دو علت ، اگر خصوصیت موجود در دو علت ، شرط تحقق معلول است ، یکی از این دو ، علت تامه نیست بل که مجموعاً علت صدور معلولند ،

و یا آنکه جهت موجود در یکی از این مبده صدور معلول است ، دیگری مبده تأثیر نخواهد بود . اما واحد جنسی از آنجایی مبهم است بواسطه ضعف وحدت و ابهام خاص به متعدد مستند می شود ، مثل حرارت حاصل از حرکت و شعاع شمس و آتش و غیر اینها از اشیاء .

اصل (۱۵ ، ص ۶۷) در این مسأله است که جسم و جسمانیات باعتبار حصول در مواد و استعدادات و انغمار در هیولا و فقدان صریح ذات و متشابک بودن با اعدام ، علت فاعلی امری نمی شود ، و از آنجایی که جسم دارای اجزای مقداریه است و تفرق در اجزاء نحوه وجود آن می باشد و نیز از لحاظ تقویم بماده ، چه بحسب تمام وجود ، و چه بحسب اجزاء وجودی و از باب آنکه شیء غیر مجرد فاقد صریح ذات و غیر واجد تمامیت هویت امری عدمی است ، مبده صدور امری نمی شود ، و صورت جسمانی متقوم بماده در اصل وجود ، در مقام ایجاد نیز باید بماده متکی باشد ، و شیء مبده صدور شیء دیگر باید قائم بذات باشد نه متقوم و متحصّل بامر عدمی . بهمین جهت تأثیر و تأثر در انوار جسمانی ، بوضع محتاج است ، در حالتی که معلول باید بحسب اصل ذات مترشح از علت شود ، و احتیاج بوضع منافات با صدور معلول از علت دارد ، چه آنکه علت مبده هویت معلول و منشأ خروج شیء از کتم عدم بوجود است .

شیء مجرد بحسب ذات و مادی بحسب تأثیر و تأثر ، مثل نفوس نیز ، مبده ایجاد و منشأ صدور شیء دیگر نمی شود ، چه آنکه ماده ، شرط تأثیر موجود مادی بحسب فعل است ، و موجود مادی نمی شود مبده اثر شود در امر دیگر بنحو اطلاق ، چه آنکه وضع و محاذات شرط تأثیر و تأثر در مادیات است .

هراد از وساطت وضع در تأثیر و تأثر ، وضع مطلق نیست ، بل که شیء متأثر در غیر باید بامنفعّل از خود دارای وضع خاص باشد ، و در مفارقات و مجردات وضع موجود نمی باشد ، و اگر قوه جسمانی در شیء مجرد یا معدوم مؤثر واقع شود ، لازم آید که وجود ماده ، یعنی تقویم آن بماده لفو و عبث باشد ، و حال آنکه قوام بماده ، بالاستغناء شیء از ماده ، نحوه وجودی است ، و وقوع هر وجودی در مرتبه ای از مراتب

هستی، ذاتی آن شیء باعتبار تعیین خاص محسوب می‌آید. اما شیء مجرد، چون نسبت وجود آن بهمه مواد و مستعدات، متساوی است، واحاطه بر همه موجودات واقع در مواد دارد و قرب و بُعد او نسبت به اشیاء واقع در عالم ماده، مختلف نمی‌باشد، در مواد مستعد بدون لحاظ وضع اثر می‌گذارد، و حقایق متقوم با وضاع و جهات و اشیاء قابل اشارت حسیه، نسبت بمجردات، مجرد از وضعیت، و چون مجرد محیط است بموجودات ماده، و از طرفی صور مادی، بحسب نفس ذات منتمل از مجرد است، در مقام تأثر و قبول فیض، محتاج بتوسط وضع نیست کما اینکه در مقام تأثیر در غیر مجرد، و یا تأثر از غیر مجرد محتاج به توسیط ماده است.

اما فاعلیت نفس نسبت بصور موجود در باطن ذات خویش، از قبیل ایجاد صور خیالی و عقلائی، نفس اگر چه در این مقامات بواسطه اعداد حاصل از حواس، خلاق صورت است در غیب وجود، ولی بحول و قوه بل که به اتصال و اتحاد با عقل مجرد صرف، سمت خارقیت، پیدامی‌کند و در مقام مبدئیت از برای صور باطنی متکی بمواد نمی‌باشد. و از سنلت المحق در عالم ماده، از موجودات قائم بمواد، فعل و تأثیر ساخته نیست، و جسمانیات فقط، در جهت اعداد مدخلیت دارند، نه در جهات مرتبط با ایجاد، و فاعل در اصطلاح حکیم الهی، امور مجرد و با اصطلاح خواص از متألهان، عقول نیز، مبداء اعداد و واسطه و زمیندهاند از برای افاضه وجود، و موجود حقیقی حق اول است (و لا حول و لا قوه، الا بالله).

لذا بهمینار گوید: لیس لما بالقوة مدخلية فی افاضة الوجود.

و دیگران گفتند: لا مؤثر فی الوجود، الا الله.

اصل ۱۶ (ص ۶۹، باب پنجم) در این اصل مهم است که شیء واحد از جهت واحد نشود که فاعل و قابل باشد و جهت فعل و قبول در یک شیء واحد، واقع نشود، چه آنکه قابل از آن جهت که قابل است فاقد کمال است و فاعل از آن جهت که مبداء فعل است، واجد کمال این فعل است، و اتحاد این دو جهت، ملازم است با اتحاد جهت فقدان و وجدان و بالضروره باطل است.

شیء اگر واجد کمالی باشد بطرف نیل و وجدان آن نمیرد ، بل که طالب کمال مفقود دیگری است که متحرك است ، و شیء فاقد کمال ، طالب آن وبالضرورة متحرك بطرف آن است لذا باید مفیض کمال مبرا از استعداد و ماده باشد و در موجودات مادی و متحرك اتحاد جهت قبول و انفعال و جهت فعل و ایجاد بالضرورة محال است و قیام (فیه) و (عنه) در بسایط واحداست و نیز در مبدئیت ماهیات نسبت بلوازم خود ، از باب آنکه در این قسم از اتصاف ، صرف اتصاف در بین است نه فعل و انفعال حقیقی ، اجتماع فعل و قوه ، و اتحاد جهت فعل و انفعال در واقع لازم نمی آید و از همین باب است ترد حکمای مشائیه ، قائلان بارتسام صور علمی در ذات حق ، چه آنکه حق بسیط از همه جهات است و از آنجایی که در بسایط قیام (فیه) و (عنه) واحداست لازم نمی آید که ذات حق از جهت مصدریت نسبت باین صور فاعل و از جهت اتصاف باین صور علمی و قبول این صور ادراکی قابل باشد لذا میرداماد و تلمیذ اعظم او صدرالحکما اشکال شیخ اشراق و خواجه طوسی را بر صور ارتسامی ، غیر وارد میدانند .

* * *

اصل ۱۷ ، از باب ۵ ، در مبحث غایات است و تحقیق این اصل اساس که فعل از فاعل بدون غرض و غایت صادر نمیشود و در فواعل طبیعی نیز هر حرکتی غایت و هر جنبش ، مقصود و هر متحرکی متوجه جهتی است که غایت آن می باشد و به نیل باین مقصود ، کامل می شود ، در همین باب بیان شده است که غایت بطور مطلق ، متمم فاعلیت فاعل نمی باشد ، و شیء غنی بالذات که غایت جمیع اشیاء و کعبه مقصود کافه انیئات است مصدر فعل و مبدء ایجاد نمیشود مگر آنکه تجلی و ظهور او در حقایق امکانی بغایتی و غرضی معلل باشد ، اگر چه فاعل مبدء فعل و غرض مترتب بر فعل بیک وجود ، موجود باشند .

هر فاعل مصدر فعل بواسطه غرض مترتب بر فعل ، مبدء فعل است ، و حصول این غرض بر عدم تحقق آن مسلماً رجحان دارد ، این رجحان و اولویت (اولویت

صدور فعل از عدم صدور آن) بحسب موارد متعدد و متنوع است. گاهی غرض از فعل اکمال غیر یا نفی فقر از غیر و یارسانیدن نفع به اوست و در صورت تساوی وجود و عدم غرض نسبت بصدور فعل از فاعل، انقداح اراده ایجاد در فاعل محال است چه آنکه ممکن بدون مرجح موجود نمیشود و ترجیح بلامرّجح مثل ترجیح بلامرّجح باطل است ترجیح بلامرّجح راجع بفاعل و علت و ترجیح بلامرّجح راجع بمعلول، حصول فعل بدون رجحان اگر به فاعل نسبت داده شود، ترجیح و اگر بقابل و ممکن نسبت داده شود، ترجیح است.

صدور فعل از فواعل مادیه و مصادر واقع در عالم حرکات و متحرکات، معلل باغراض موجب کمال فاعل و حصول فعل از عقول مجرد، ناشی از تشبّه ما آنکه بحق مطلق مبدا کافه خیرات، و صدور فعل از مبدا اعلی، معلل بذات کروی صفات فیاض علی الاطلاق و ناشی از ظهور ذات للذات و شهود ذات، خویش را در مابس اسماء و صفات اولاً، و شهود خود در مرایی آفاق و انفس و مجالی ممکنات و بالآخره غایت ایجاد باعتباری، ذات مطلق متصف بکافه صفات کمالیه، و باعتباری حصول کمال جلاء و استجلاء است، ظهور ذات و شهود اصل کمال در ام الكتاب و مقام احدیت و واحدیت و اظهار اصل وجود در جلباب حقیقت محمدیه در مقام ظهور فعلی چه آنکه تعیین احدیت و واحدیت باعتباری همان حقیقت محمدیه است.

نظری کرده بیند بجهان، قامت خویش خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد
هر فاعل مبدا فعل جهت حصول غرض و تحمیل مقصود و غایت، ناچار غرض
امری اشرف و اعلی است لذا در مادون غرض حاصل نمیشود و علت بمعلول خود
کامل نمیگردد و آنچه که فاعل را وادار بمعند نماید و فاعل برای آن بحرکت
درآید، لابد امری اعلی و بالآخره مقصود اولی از قصد است. لذا اهل معرفت
اتفاق دارند که: العالی لایرید السافل ولا یتکمل به. (اصل ۱۸، وصل ۶ ص

غایت دارای اقسامی است ، غایت مترتب برشی ، بالذات و غرض مترتب برشی ،
بالعرض ، غایت عرضی منقسم میشود به ضروری و غیر ضروری .

* * *

یکی از مباحث مهم در مسأله علت و معلول آنست که هر علت فاعلی مبدء مدور
معلولی است که این معلول از غایت جدا نمیباشد و هر ممکنی بدون علت موجود
نمی گردد و هر علتی بدون غرض مبدء مدور فعل نمیشود و ممکن مادی که جمیع
انحاء عدم آن سد نشود . بنحوی که وجودش واجب و عدم آن ممتنع گردد ، و
بحد ضرورت نرسد و وجود آن نسبت بعدم راجح نشود ، موجود نخواهد شد ،
لذا عبث نیز دارای غایت است ، و لازم نیست غرض در جمیع موارد ، غایت عقلی
باشد ، و غایت مترتب بر هر فعلی ، مناسب است با فاعل مبدء مدور فعل ، و مبدء عبث
امری عقلی نمیباشد و معذالك هر فعلی نسبت بفاعل خیر و هر غرضی نسبت بدفعل
و فاعل متعلق باین غرض ملایم و غیر منافی آن است و مسلم است که فعل باید امری
ملایم با ذات فاعل باشد تا از فاعل صادر شود (فکل فعل نفسانی فاشوق مع تخیل،
وان لم یکن ذلك التخیل ثابتاً ...) .

* * *

از آنجایی برخی از افعال عبث و بعضی از حرکات برسبیل جزاف صادر شوند
و نیز در مواردی این شبهه پیش آمده است که افاعیلی از فاعل بدون رجحان ،
صادر شده است و نیز بعضی از قدها خیال کرده اند که عالم وجود (عالم ماده) بر
سبیل اتفاق حاصل شده است و این مقصود را به صور متعدد ذکر کرده اند ، ناچار
باید این مطلب را توضیح داد . این مبحث را آخوند فیض بنحو تلخیص از کتب
ملاصدرا استاد عظیم الشان خود ، در این رساله ذکر کرده است و نگارنده برای رفع
ابهام از عبارات مذکور ، با کمال اختصار ، بدون آنکه دقتی در این بحث مهم
فوت شود ، بیان مینماید

آنچه باید در این مقام ذکر شود چند مطلب است : یکی بیان غایت در حصول

صور و فعلیات در مواد و استعدادات موجود در عالم ماده و اثبات غایت در حرکات و استحالات غیر متناهی در عالم زمان و حرکت باعتبار سلسله عرضیه و تحقیق این معنی که تعاقب صور و فعلیات بر مواد باعتبار امتداد زمانی با اینکه تناهی ندارد، دارای غایت است و نیز اعتبار غایت در صور بحسب سلسله طولیه و تقریر حق در این بحث از جهات مختلف و اصولاً تحقیق تام در فواعل غائیه از عالی‌ترین و غامض‌ترین مسائل حکمت الهی است.

مسئله دوم دفع شبهات اشاعره یعنی جهال و معطله دوران اسلامی و همفکران آنها از معطله دوران قبل از اسلام از اخوان شیاطین. و مطلب سوم در بیان عقیده قائلان باتفاق و ابطال عقاید آنان و اثبات آنکه قول باتفاق مطلقاً باطل است و محال است که شیء بدون فاعل مرجع و غایت وجودی موجود شود. مبحث چهارم نفی عبث و بیان این حقیقت که هر فعل ارادی بر مبادی متعدد مستند است که یکی از آنها اراده است و بعد از حصول اراده نفس از طریق قوه مباشر حرکت که از قوای جسمانی بدنی حیوان محسوب میشود فعل خود را اظهار می‌نماید. مبده قبل از اراده شوق است که بعد از تأکد اراده میشود، و یا آنکه اراده اجماع نفس و شوق مقدم بر اجماع است و شوق از فکر و تخیل و تصور فعل و تخیل غایت مترتب بر آن حاصل میشود چه آنکه تصور فعل ملایم باطبع فاعل با وجود رجحان تام سبب حصول شوق میگردد.

بحث در غایت کائنات و صور لاحق بر موارد برسبیل دوام و حصول صور متعدد و متکثر از معادن و نباتات و حیوانات، از دوره متصور است یکی از طریق سلاسل طولی و تقریر این اصل مهم که هر نوع متحصل در عالم مواد دارای افرادی است که این افراد از جهت قوه و استعداد و صورت و فعلیت موجود شده‌اند و از آنجایی ماده جسمانی قابل صور است و صور حاصل از حرکت، جهت فعلیت ماده محسوب میشود، و از آنجایی که فاعل و قابل نمیشود بیک وجود موجود باشند،

ماده در مقام خروج از قوه به فعلیت ، محتاج است به امری غیر جسمانی و فاعل دور
فهرآ باید از ماده و جسم مجرد باشد و ناچار مخرج مواد و استعدادات بفعل موجود
عقلانی است و عقل از باب تشبیه بمبدئه وجود محرك مواد و استعدادات و سبب خروج
قوای مادی بفعلیات و مبدئه تحصیل صور است .

اما حصول صور باعتبار سلسله عرضی ، از این باب است که هر صورتی از باب
آنکه موجود مادی و صورت جسمانی بدون سبق قوه و استعداد حاصل نشود ، باید
در ماده مستعد حاصل شود ، و سبب حصول استعداد امور متعدداست ، از قبیل تابش
شعاع شمس و حصول اعتدال بین عناصر مبدئه مرکبات و بالاخره هر مبدئه تأثیر
جسمانی نیز بحسب فعلیت ذات و آثار توقف بر امور کنیریدی دارد که مبدئه اصلی
حصول فعلیات ، اصل حرکت و سیلان حاصل در جوهر طبیعت عالم ماده است که
براین حرکت جوهری ذاتی مترتب میشود حرکات عرضی و از طریق حرکت ذاتی
ساری در جوهر طبیعت و حرکات عرضی لازم هر فرد از صور متحرك ، افراد انواع
متكثر حاصل میشود و از راه دوام این حرکات ، انواع در ضمن تحمل افراد باقی
میمانند و علت بقای نوع در افراد طبایع ، ماده ، و حرکات مترتب بر مواد افراد
است و از ناحیه تعاقب افراد مترتب بر مواد و استعدادات ، انواع محفوظ میمانند.
بنابراین عدم تناهی غایات مترتب بر صور غیر متناهی مقدمه است از برای حصول
غایت متناهی که حفظ نوع باشد در ضمن حصول صور غیر متناهی یکی از این دو ،
غایت بالعرض و امری غیر متناهی و دیگری متناهی ، و غایت بالذات است ، و باین
غایت غیر متناهی از آن جهت غایت بالعرض گویند که مقدمه بقا ، نوع است و از باب
آنکه حفظ نوع بدون آن متصور نمیباشد ، غایت ضروری نیز بآن اطلاق کرده اند ،
چه آنکه ضرورت و لزوم و بالاخره وجوب آن ، علت بقا و حفظ نوع یا انواع
میباشد .

در برخی از احيان غایت مترتب بر فعل ، خیر حقیقی نیست ولی فعل خالی از مصاحبت و خیریت نمی باشد در این قبیل از موارد فعل را عبث نامیده اند درحالی که نسبت بمبدء صدور فعل ، فعل عبث محسوب نمیشود و بحسب قوه حیوانی لذیذ و مطلوب است و چه بسا از برای انسان باعتبار قوه حیوانی خیر حقیقی محسوب شود لذا گویند « فاللاعب بالاحیة والنائم والساهی لا یخلو فعلهم عن باعث شوقی... » این باعث شوقی گاهی ناشی از عادت است مثل بازی با لویه و یا منشاء آن انضجار از حالتی است که انتقال از آن حالت، بحالت دیگر یا اراده انتقال از مکانی بمکان دیگر مطالب قوه خیالی حیوانی است اگر چه مطلوب و مراد و مبدء شوق قوه انسانی و نفس معنی نباشد، بنابراین نسبت بمبدء نطقی اگر فعلی عبث باشد، بمبدء تخیل حیوانی که بمبدء حقیقی فعل است ترتب از قصد و اراده و در نتیجه ضروری است نه عبث .

بهمین مناسبت گویند: « فان کل فعل نفسانی فاشوق مع تخیل، وان لم یکن ذلك التخیل ثابتاً، فلم یکن مشعوراً به، فان التخیل غیر الشعور به... » لذا برخی از افعال مستند است بعبث حاصل از تکرر فعل و ناشی است از حصول مبدء حاصل در نفس و راسخ در قوه ادراکی و اراده جبلتی که از باب استحکام ملکه و اراده کامن در نفس چه بسا غیر اختیاری و احياناً عبث محسوب شود باین معنا که غایت تفصیلی نداشته باشد درحالی حدوث اراده تفصیلی و تصور اجزای فعل و جزئیات عمل مانع از تحقق فعل و ترتب غایت بر فعل است و هر غایتی مترتب است بر اراده یا مبدء مناسب آن فعل بهمین لحاظ در افعالی که جزاف و یا فعل عبث بنظر می آید مبدء فکری وجود ندارد ولی فکر مبدء عبث محسوب نمی شود تا مبدء آن محسوب شود ولی در این فعل مسلماً غایت خیالی و مبدء تخیلی لازم نفس جزئی حیوانی و قوه شهوی که علت اصلی فعل جزاف و عبث می باشند موجود است هم مبدء غیر فکری و هم غایت خیالی خاص نفس حیوانی موجود و متحقق است .

هیچ فعلی بدون مبدء و فعل و بدون غایت وجود خارجی ندارد ولی مبدء فعل گاهی نفس تخیل است و خیال مبدء شوق می گردد، و گاهی تخیل با طبیعت و مزاج

یا با خلق و عادت و ملکه نفسانی بدون رویه و فکر تفصیلی منشأ فعل می‌شود باین لحاظ فعل منقسم می‌شود بجزاف و فعل ناشی از عادت و فعل طبیعی و ناشی از قصد ضروری. در جمیع این موارد فعل بدون غایت و غرض حاصل نشده است، افعال حاصل از کودک در عالم فکر کودک باعتبار مقایسه با فکر و تعقل موجود در انسان کامل، عبث و بی نتیجه بحساب می‌آید ولی باحفاظ فکر و خیال جزئی لازم نفس حیوانی و مبده فکر و خیال خاص عالم کودک، فعلی مناسب و ملایم با طبع مبده این فعل است.

واعلم ان فی المقام شکو کا صعبة: منها، شبهة البخت و الاتفاق :

* * *

اما ابطال عقیده قائلان به اتفاق، باید دانست که اتفاق یعنی تحقق اشیاء برسبیل صدقه و بخت و اتفاق چند معنا دارد، یکی اینکه چیزی بدون فاعل مرجح و بدون غایت موجود شود و دیگر آنکه موجودی نادر و اقلی الوجود که تحقق و وقوع برسبیل تصادف باشد و دیگر آنکه امری دارای فاعل باشد ولی غایت نداشته باشد و مبدأ فعل بدون غایت مرتب بر فعل مبدأ فعل واقع شود.

تقریر اشکال یا شبهه قائلان به بخت و اتفاق از این قرار است که یک سلسله از اموری را مشاهده می‌کنیم که سبب و علت ندارند و از امور اتفاقیه باید محسوب شوند (لا سبب لها یتأدی الیها لتکون هذه غایة - ای بلا علة فاعلیة و غایة او بلا غایة) مثل کسی که چاهی را حفر کند برای رسیدن به آب - مثلاً - و با گنجی مواجه شود که ابدأ علم بآن نداشته است تا آنکه برای تحصیل آن بمحفر چاه مشغول شود و این بر خورد به گنج مثلاً دارای سبب و علت مخصوص بخود نمی‌باشد چه آنکه حافر بیشتر نه علت طبیعی و نه علت قسری و نه سبب ارادی این امر است و فعل ارادی چاه‌کن مثلاً برای بدست آوردن گنج نبوده است بل که برای امر دیگر منشأ این عمل خاص واقع گردیده است. بنابراین بر خورد به گنج از افاعیلی است که دارای علت و سبب نیست

و باید از امور اتفاقی و حاصل از ناحیه بخت محسوب شود. از این جا ظاهر می شود که: لایحج ان یكون لكل فعل حادث علة، و ان یكون لكل ما یتجدد او یتحصّل غایة لنعل - شیخ در کتاب طبیعی شفا گفته است: ان جماعه من الأوایل، عظموا - امر بالبخت و الاتفاق (۱) جداً، ففرقة کذیمقراطیس و شیعتہ جعلوا کون العالم بالبخت و الاتفاق و انکروا - ان یكون له صانع اصلاً. عقیده اتباع ذی مقراطیس آنست که مبادی اجرام ریز غیر قابل تجزیه به اجزایه اند و از ناحیه سختی و سفتی و کوچکی، اجرام و مبادی صور طبیعی غیر قابل تقسیم می باشند و دیگر آنکه این اجزاء بحسب عدد تناهی ندارند و درخلاً نامتناهی پراکنده اند و اصول اجرام بحسب ذات جواهر متشاکل و بحسب شکل و صورت اختلاف دارند و بطور دوام در فضای خالی حرکت می نمایند و بر سبیل تصادف و اتفاق بهم برخورد نموده و این تصادم علت اجتماع این اجزاء بر صورت و شکل و هیأت خاص می گردد و از این اجسام مجتمعه عالم طبع و طبیعت حاصل می شود و غیر از این عالم و دنیای ما، عوالم دیگر نیز همین صورت وجود دارد. و این جماعت معتقد شده اند که امور جزئی و طبایع کائنه مانند انسان و حیوان و نبات بحسب اتفاق حاصل نیامده اند و اصول آن مبتنی بر اتفاق است. انباز قلس و جماعتی بتمام هویت کائنات را اتفاقی نمی دانند - لکنهم جعلوا الکائنات متکونه

۱- مثل اینکه بخت اخص از اتفاق است - فانه انما یقال حقیقة لما یؤدی الی شیء یمتدیه و مبدئه ارادة من مختاری الناطقین، و سعادة البخت ان یؤدی الی غایة محمودة، و شقاوة ان یؤدی الی غایة مدمومة، فان استعمال السعید و الشقی فی غیر الناطقین کان مجازاً . و اما مامدنه طبیعة (یعنی مبدئه آن شخص عاقل صاحب اختیار و اراده نباشد مثل حدوث حرارت از آتش - مثلاً - فائل به بخت و اتفاق آنرا حاصل از طبیعت به خودی خود (بدون آنکه غایت عقلانی داشته باشد) دانند . در صورتی که اتفاق اعم از بخت باشد هر امر حاصل از اتفاق حاصل بر سبیل بخت نمی باشد، و هر شیء حاصل بدون علت و سبب که امری قابل اعتنا و سعید و مورد رغبت واقع شود بخت است و امری که برای مصادف آن قابل توجه نباشد اتفاقی محسوب میشود ولی حصول آن بر سبیل بخت نمی باشد .

عن المبادئ الأسطقسية بالاتفاق فماتفق ان كانت هيئة اجتماعية على نمط يصلح للبقاء والنسل بقى ونسل وماتفق ان لم يكن كذلك لم ينسل .

جمعی دیگر اعتقاد دارند که امور اتفاقی دارای علت و سبب می باشند و هیچ امری موجود بدون علت نیست ولی نفس بخت و اتفاق را از علل و اسباب اشیاء حادث می دانند و آن را از اسباب مستور و پنهان و حقیقتی باطن و غیر قابل ادراک عقلائی و از موجبات قرب بحق می دانند. و بالأخره برخی از قائلان باین عقیده - احل البخت محل الشيء الذي يتقرب اليه والى الله بعبادته - فبنى له هيكل واتخذ باسمه صمم يعبد ... از شبهه اتفاق (اتفاق باین معنی که تأدی سبب الی المسبب دائمی و اکثری نباشد و سبب و غایت هر دو امری اتفاقی باشند) (۱) باید با ذکر و تمهید مقدمات جواب داد بنحوی که برای احدی شبهه ای باقی نماند .

اموری که در عالم طبیعت بوجود می آیند و اسباب و مسبباتی که در نظام وجودی حاصل می شوند و یا مبداء تأثیر و منشا تأثر واقع می گردند برخی اموری دائمی محسوب می شوند یعنی ترتب مسبب بر سبب همیشگی است و تخلف پذیر نمی باشد مانند حرارت مترتب بر آتش و روشنایی حاصل از جسم نورانی. برخی از امور و بعضی از اسباب و مسببات اکثری اند نه دائمی (مثل النار فی اکثر الأمر تحرق الحطب اذا لاقته وان الخارج من بيته الى بستانه فی اکثر الأمر يصل اليه و اکثری نیز دائمی است در صورتی که معانی در بین موجود نشود و فرق آن بادائمی وجود مانع و عدم آن است) .

و بعضی از امور نه برسبیل دائم و نه برسبیل اکثری است. مایان کردیم که اکثری بالحاظ فقدان مانع و یا وجود مانع از دائمی جدا می شود و این برای آنست که

۱- باین ملاحظه کثیری از جوابهایی که در مقام دفع و ذب اشکال اتفاق گفته شده است تمام نیست و قول حق یعنی جواب از شبهه بنحوی که با اصل اشکال بی ارتباط نباشد مفصل بیان می شود .

در عالم ماده و طبیعت وجود مقتضی علت تامه نیست و علت ملازم بامعلول و بالآخره علت تامه شیء، که از آن جدا نشود و تخلّف نپذیرد مجموعه وجود مقتضی و تحقق شرایط و فقدان موانع است - وان النائم لایعارضه معارض وان لأکثری یعارضه وان الأکثری بشرط رفع المانع و اماطة المعارض یکون دائماً - این اصل در امور طبیعی و موجودات مبادی افعال طبیعیّه امری ظاهر و هویداست و در امور ارادی و افاضلی که از فواعل مختار صادر می شود بامختصر تأمل و تجزیه و تحلیل نیز جاری است و فعل اختیاری مسبوق است بامور و جنات متعدد که هر کدام در جای خود تأثیر در عیبتات دارد و مجموعه این امور، علت تامه فعل اختیاری محسوب می شوند و فقدان یکی از آنها که جزء علت بحساب آید، علت را از علیت تامه خارج نماید .

بنابراین در افعال اختیاری که فعل مبادی مختلف دارد در صورت وجود تمام مبادی و رفع کلیه موانع و حصول علت تامه، تحقق فعل حتمی و از افعال دائمی شمرده می شود . اموری که نه دائمی باشند و نه اکثری یا اتسی محسوب شوند و یا ماوی ، اقلی مثل حصول و تکوین انگشت ششم در انسان و یا انصراف فاعل ارادی از فعل ، در صورتی که فاعل بطور دائمی و اکثری روی مصلحت زندگی مبدع فعل خود باشد و بطور نادر ، یعنی گاهی از فعل خود منصرف شود ، و تساوی مثل قیام و قعود مثلاً نسبت به انسان بحث در این امر و صحبت در این مسأله است که آیا (ما یکون علی الأقل و الاقلی فقط) از مصادیق اتفاق است و یا آنکه (ما یکون بالتساوی ایضاً یکون من الإتفاق والبخت) ؟

۱- جمال المحققین در حواشی جمالیه و نیز در تعلیقات بر شفا گوید : ان التساوی اللی راوا - انه لا یسند فی محاوراتهم الی البخت هر ما اذا تساوی بالنسبة الی سبب ، ولکن صار اکثریاً بضمیمه سبب آخر کالارادة فی الامثلة الی ذکرها وعدم استنادهم الی البخت فیها بعد اعتبار تلك الضمیمه وح لم یکن متساویاً ، واما بدون اعتبارها وملاحظه السبب اللی لا یکون عنده دانساً ولا اکثریاً لا اکثریاً بل متساویاً ، فیصح فیہ الاستناد الی البخت محاوراتهم فالمتأخرون غفلوا عن اعتبار الضمیمه وانفقوا الی مجرد السبب اللی یتساوی عنده ، ولما

والذی رسم لهم هذا المنهج یعنی ارسطو، اشترط ان لایکون دائماً ولا اکثر - و حکمای اسلامی امور اتفاقی را به امور اقلی اختصاص داده اند نه امور متساویه . برای آنکه اکل و شرب و قیام و مشی و نقیاض این امور ، از امور متساویه هستند و اگر کسی بخورد یا بیاشامد و یا راه برود و یا قعود اختیار کند احدی نمی گوید صدور این افاعیل از فواعل این افعال واقع بر سبیل اتفاق یا بخت است .

خلاصه ما ذکره الرئیس فی طبیعیات شفاثه والهیاته و غیره من اکابر انفن : ان السبب قد یکون مستقلاً فی التأثير بذاته غیر محتاج الی امر خارج عن ذاته ، در این صورت حصول سبب دائمی است و تخلّف معلول از این علت محال است . و در مواقعی شیء بحسب نفس ذات مبدئه تحصل مسبب نیست بل که حصول معلول توقف بر اموری دارد که شرایط واحوال خارج از ذات سبب محسوب می شوند و مجموع این امور و سبب مقتضی مبدئه تحصل مسبب هستند ، در صورتی که این امور و شرایط واحوال همیشه با سبب موجود باشند در این صورت علت تامه مسبب موجود است و ترتّب مسبب بر اسباب حتمی و دائمی است .

در صورت وجود سبب غیر تام متوقف بر شروط و احوال ، حصول این شروط

راوا عدم قولهم بالبخت فيه ، زعموا ان ذلك لكون السبب فيه ليس دائماً ولا اكثرياً ، وان كان متساوياً ؛ فنكوا عدم المسحة في المتساوی ايضاً وليس كذلك بل عدم قولهم انما عند الالتفات الى الضميمة التي يخرج بها عن حد المتساوی (الف) .

الف - آفاجمال خوانساری فرزند محقق خوانساری آقا حسین «اعلی الله مقامهما» بقسمت طبیعی شفا و تجرید و شرح جدید حواشی مفصل نوشته است . آفاجمال در علوم نقلی از اساتید بزرگ و در عقلیات دارای مشرب کلامی است و یکی از اساتید بزرگ عصر خود محسوب میشود در عقلیات مثل علوم نقلی تدرب کامل ندارد به حدیث و همی و زمان موهوم قائل شده است و در این باب رساله بی نوشته است و کلمات میرداماد را مورد اشکالات قرار داده و استاد محقق و فقیه نحیر و حکیم علام ملا اسماعیل خواجویی به نحو تفصیل از اشکالات او جواب داده است .

واحوال گاهی اکثری است وعده حصول آن غیر واقع و نادر است نسبت بحصول آن و یا عدم حصول اکثری است و یا آنکه حصول شرایط و عدم آن مساوی است در این فرض ترتیب مسبب بر سبب گاهی اکثری است و گاهی اقلی و گاهی متساوی است و در جمیع این صور مسبب بدون علت تامه موجود نگردیده است و معلول با وجود جمیع شرایط لازم تحقق آن از علت ، محقق شده است و جاهل بسبب قائل به اتفاق است به اسبابی که بالذات مبدأ مسبب میباشند و نیز اسبابی که با شرایط مبدأ حصول مسببند و این شرایط دائمی الحصول است و نیز در مقام حصول این شرایط بطور اکثری ، سبب ذاتی (در مقابل اتفاقی) اطلاق نموده اند و قهراً ترتیب مسببات بر اسباب غایات ذاتی محسوب شوند و اما در صورت تساوی و یا حصول اقلی ، حصول مسبب بر نفس سبب محتاج بشرایط خارج از ذات سبب که این شرایط اقلی الحصولند بنحو اتفاق است ولی از آنجایی که ممکن تا واجب نشود موجود نمی گردد ، و بالحافظ حصول شرایط اقلی الوجود ، سبب و این شرایط اقلی علت تامه مسبب میباشند .

فالحفر مثلاً بالقیاس الی العثور الی الكنز لو اعتبر مع كونه صادراً عن العارف بوجود الكنز فی موضع ینتهي الیه الحفر و مع عدم مانع من الوصول الیه كان سبباً ذاتیاً للعثور ، والعثور غاية ذاتیة ، واما بالنسبة الی الجاهل بوجود الكنز فالحافر للیئر للماء عند العثور الی الكنز ، فالغایة الذاتیة لفعله هو العثور الی الماء ، فالعثور للكنز غاية اتفاقیة له ولكن العثور لم یكن باعلة .

* * *

ومن الشكوك الصعبة : انه لا یجب ان یكون لكل فعل غاية ، فان من الافعال ما هو عبث و ليس له غاية ، اولیس له غاية هی خیر او معنونه خیراً .

محقق طوسی در تجرید فرماید: المسألة السادسة فی احوال العلة الغائیة ، والغایة علة بماهيتها لعلیة العلة الناعلیة و معلولة فی وجودها العینی للمعلول .

شیخ در طبیعی شفا گفته است: اما الغایة فی المعنی الذی لأجله (۱) تحصل الصورة فی الماده ، وهو الخیر الحقیقی او الخیر المظنون ، فان کل تحریک یصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه یروم به ما هو خیر بالقیاس الیه ، فربما كان بالحقیقة وربما كان بالظن ؛ فانه اما ان یتكون كك او یظن به ذلك ظناً .

در قسم الهی شفا گوید: ونعنی بالغایة العآة التی لأجلها یحصل وجود شیء مبین لها... واما الغایة فیها ما لأجله یتكون الشیء، وقد علمته فیما سلف، وقد یتكون الغایة فی بعض الأشياء فی نفس الفاعل كالفرح بالغایة، وقد یتكون الغایة فی بعض الأشياء، فی شیء غیر الفاعل، وذلك تارة فی الموضوع مثل غایات الحركات التی تصدر من روبة او طبیعة و تارة فی شیء ثالث کمن یفعل شیئاً لیرضی به فلان ، فیکون رضی فلان غایة خارجة عن الفاعل والقابل ، وان كان الفرح بذلك الرضی (ایضاً غایة اخرى . ومن الغایات التی تشبه بشیء و المتشبه به من حیث هو متشوق الیه غایة والتشبه نفسه ایضاً غایة .

بنابریان شیخ و دیگر مشایخ حکمت، غایت چیزی است که فاعل برای حصول آن مبدأ و مصدر فعل واقع میشود و قهراً غایت مترتب بر فعل فاعل میشود و ناچار متأخر از فعل فاعل است و از طرفی فعل از فاعل صادر نمیشود مگر آنکه فاعل جهت حصول آن مبدأ فعل شود درحالتی که فاعل بدون تصور غایت ، مبدأ فعل نمیشود ، پس ناچار غایت باعتبار تصور و تعقل در عرصه ادراک فاعل ، متمم فاعلیت فاعل است و فاعل بانضمام تصور غایت فاعل تام فعل خود شود .

شیخ بهدین معنا در قسم طبیعی کتاب شفا تصریح نموده است : «الفاعل من جهة سبب للغایة و کیف لایتكون (كك) والفاعل هو الذی یجعل الغایة موجودة ،

۱- قوله : «لأجله ...» ای لأجل تحصيله لأجل حصوله ، او الامم - فافهم - ملا اسماعیل

والغاية من جهة هي سبب للفاعل ، وكيف لا يكون - كك) وانما يفعل الفاعل لأجلها والا لما كان يفعل . فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلاً . . . والفاعل علة لصيرورة الغاية غاية ، ولا لمهية الغاية في نفسها ، ولكن علة لوجود مهية الغاية في الأعيان ، و فرق بين المهية والوجود كما علمته ، والغاية علة لكون الفاعل فاعلاً فهي علة له في كونه علة ، وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة . . .

بهمین معنا محقق طوسی در شرح اشارات و در تجرید تصریح نموده است :

«... والغاية علة بما هيها . . .»

در برخی از موارد غایت حرکت نهایت آن نیز می باشد مثل لقاء حبیب یا غایت حرکت محل قاعل است و دیدار دوست (مثلاً) معلول و مترتب بر حرکت نمی باشد، جواب آنکه مترتب بر حرکت نهایت حرکت است و لقاء دوست مترتب بر آن است (۱).

* * *

کلمات شارحان و متلذبان افکار شیخ در این مسأله مضطرب است محقق شریف (۲) سبب شریف جرجانی در حواشی شریفیه و در شرح مواقف گوید : «... فان قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هي ذاته تعالى و ظاهر انها لا ترتب على

۱- رجوع شود به حواشی ملاجلال و معاصر نحریر او میرصدر دشتکی و میرغیاث شیرازی و شوارق لاهیجی .

۲- پابندی او به مذهب اشاعره در اکثر مباحث عقلی و بال اوست از جمله در مسأله غایت و برخی دیگر از مباحث ربوبی . اشاعره و حکما هر دو از فعل حق غایت را نفی کرده باین فرق که حکما غایت متمم فاعلیت را نقل نموده اند این جماعت مطلق غایت را و در نتیجه استناد ممکنات و خلق جایزات را الزاماً باید برسبیل جزاف و یا غیر مستند باراده دانند جماعت امامیه در فعل حق وجود حکم و مصالح را حتمی میدانند و اشاعره قائل باین معنی نیستند ، حکما بحکم و مصالح زائد بر ذات افعال را که مبدأ انبعاث اراده و قصد در حق اول شود انکار کرده اند و الاشاعره بخالفون الامامیه و الحکماء فی هذه الموارد . غزالی نیز روی ابستادگی در مسلک اشعری و اصرار باین مذهب بی اساس ، مطالب سستی در حد اعلاى انحطاط در مقلیات و کلامیات دارد .

وجود معلول . اجیب : بانهم اتفقوا ان الغاية مسلوية عن فعل الله تعالى مطلقاً لان الفاعل الذى يفعل لغاية يكون غير تام من وجهين ، الاول - من حيث انه يقصد به وجود تلك الغاية ، فلا بد ان يكون وجودها اولى به واليق ، والا لم يكن غاية له اصلاً ، فيكون مستكملاً بذلك الوجود و مستفيداً منه تلك الأولوية . الثانى - من حيث انه يتم بماهيّة تلك الغاية فاعليته ، فيكون هو ناقصاً ففاعلته . ولما كان تعالى تاماً بذاته لا يتطرق اليه نقصان اصلاً ، فاذن لا غاية لفعله ، بل هو فاعل بذاته . هذا ما ذكره ومن ذلك ان قولهم : انه لا غاية لفعله او انه غاية للوجود كله او انه غاية للغايات على اختلاف العبارات ، معناه فى الحقيقة نفى الغاية عن فعله تعالى ، والاشارة الى ان ذاته سبب الفاعليته كما ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذى يفعل لغاية ، فذاته بمنزلة الغاية ، فلذلك اطلق عليها الغاية ، لانها غاية حقيقة .

اما اينکه مؤلف تجريد حکيم قُدوسى (رض) فرموده است : «هى ثابتة لكل قاصد ...» يعنى هر فاعل بالقصد غايى در فعل او موجود است عام است وشامل فعل حق هم ميشود و مراد از قصد در کلام خواجه ، قصد اصطلاحى بمعناى فاعل بالقصد نمى باشد بل که در مطابق فاعل غايت موجود است ولى دربرخى از موجودات قصد و غايت متمم فاعليت فاعل است مثل موجودات داراى اراده زائد بر ذات و مبادى فعال داراى نفس ولى در حقايق موجود در ملکوت از عقول طوليه و عرضيه و حق اول تعالى در مقام مبدئيت و فاعليت غايت مقدم است بر وجود معلول بحسب علم و وجود خارجى ولى به دو اعتبار و در ماديّات و زمانيات غايت بحسب وجود خارجى معلول تأخر دارد و بحسب وجود علمى مقدم است و حق اول (عزّشانه) باعتبار آنکه مبدأ صدور حقايق است و سلسله امکاني باو ختم ميشود اول الاوائل است ، غايت و غرض از ايجاد همان وجود منزّه از سمات کثرت است در اين صورت آخر الاواخر است - والى ربك المنتهى - لان الخير المحض والمعشوق الحقيقى باعتبار جامعيت و تماميت و جمعيت سبب بكل الكمالات بحسب نفس ذات مبدأ افاضه است پس اول

الأوائل است و از آنجایی که محب به ذات ، حب بمعرفت اسماء و صفات و حب به نهایت جلاء و استجلاء ملازم است با صدور اشیه بنحوی که وجود حقایق بقدر حوصله وجودی خود از حب و عشق دارای قسمت هستند و در حقایق مادی کمال مفقود موجود است صدور الاشیاء علی وجه یلزمها العشق والحب والتوجه الی ربها و تحصیل ما یفقد عنها من الكمالات والرجوع الی الحق الاول ملازم لکونه تعالی غایت الغایات والمعشوق الکل وهذا معنی کلامهم انه آخر الأوائل وهو بعینه اول الأوائل .

* * *

صاحب شوارق در این موضع از شرح خود بر تجرید گوید : فان قلت : الیس افکار الله تعالی عند الامامیه معاملة بالأغراض ؟ قلت : نعم لكنهم یفرون بین الغرض والغایة ، فلا یجعلون الغرض علة لفاعلیته تعالی ، فیعنون بالغرض الحكم والمصالح التي تشتمل الیها الافعال مما یجده العقل ویحكم به ، ویصیر به الفعل حسناً اوقبیحاً ، فهم فی ذلك یوافقون الحكماء بحسب المعنی وان لم یطلق عند الحكماء لفظ الغرض علیها بل یجعلون لفظ الغرض والغایة مترادفین ، بخلاف الأشاعر ، فانهم یوافقون ان حکماء فی اللفظ فقط و یخالفونهم فی المعنی .

اما اینکه صاحب شوارق فرموده : قلت نعم لكنهم یفرون... توضیح هذا الكلام (۱) علی سبیل الاختصار : غرض و غایت در اصطلاح حکمت عبارت از چیزی است که فعل از فاعل برای حصول آن صادر شود و بالآخره چنین امری متمم فاعلیت فاعل است و قطع نظر از تصور حصول آن فاعل ناقص الفاعلیه است اهل حکمت وجود چنین امری را از حق اول نفی کرده اند و این امر اختصاص به فواعلی دارد که دارای اراده و قصد زاید بر ذاتند و در عوالی و حقایق ملکوتی و در حق اول فعل بر سبیل قصد وجود ندارد و حکما در این باب فرموده اند صدور افاعیل از حق اول بر سبیل

۱- چون رساله حاضر (اصول المعارف) در دوره فوق لیسانس تدریس میشود بدرخواست رفقای مباحثه که بحمد الله اهلیت درند مباحث عالیه را دارند مبحث غایات را در این مقدمه مفصل تحریر و شکوک صمبه وارده در این باب را مبسوطاً تقریر مینمائیم و نسل الله تعالی التوفیق و نرجوا ان یكون بصره لِنَفْسِی و تَدْرُکة لِفِرْی .

قصد و معلل باغراض نمی‌باشد و از برای افاعیل او غایت باین معنا نمی‌باشد . مؤلف در موارد متعدد فرموده است حق تعالی فاعل بالرضا و یا فاعل بالعنایت و بالآخره فاعل بالتجلی است ولی این مسلک بامذهب اشاعره این فرق را دارد که حکما حکم و مصالح مترتب بر افعال حق را انکار نمی‌کنند و از طریق اتقان در فعل و از راه نظام خاص موجود در عالم اثبات علم و سایر صفات کمالیه نمایند و این مصالح و حکم وجودت و نظام خاص علت بالذات جهت صدور فعل از حق نمی‌باشد - لأن العالی لا یرید السافل ولا یتکمل به - واصحابنا الامامیة یشتون الحکم والمصالح وینفون الغایة ، لکن یتلقون علی الحکم والمصالح اسم الغرض ، فهم یشتون ما اثبت الحکماء وینفون ما ینفونه ، ولا تفاوت بینهما الا بان لفظ الغرض یطلق فی اصطلاح الامامیة علی الحکم والمصالح ولا یطلق فی اصطلاح الحکما (ولامشاحه فی الاصطلاح - واما فی المعنی المثبت والمنفی فهم متوافقون (غرض ثابت ترد امامی حکم و مصالح ترد حکیم است و غرض منفی ترد اهل حکمت همان غایت منفی ترد امامی است) برخلاف اشاعره که غرض منفی ترد آنها همان مصالح و حکم در فعل حق است که حکیم آن را اثبات نموده است لذا اشاعره ملزم بقبول وجود لغو و جزاف در فعل حقند و حکیم بآن ملتزم نیست لذا المعنی المنفی عند الحکیم و الاشعری ای المعنی المشترك بین المعینین انما هو بمجرد اللفظ فقط .

* * *

اما جواب از نفی غایت از برخی افعال کما ذکرنا : «انه لایجب ان یکون لكل فعل غایة ...» .

شیخ در قسم الهی شفا فرماید : و اما بیان امر المبتی ، فیجب ان یرفع (۱) ان کل

۱- قوله : فیجب ان یرفع ان لكل حركة ... یرید بیان ان لفعل المبتی والجزاف غایة بالنیاس الی مبدئه اللی هو قوه شوق خیالی ، فان تلك الغایة غیر تلك القوه الشوقیة الخیالیة

حركة ارادية فلها مبدأ قريب و مبدأ بعيد ، فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو ، و المبدأ الذي يليه هو الاجماع هو القوة الشوقية ، و الأبعد من ذلك هو التخيل و التفكير ، فاذا رسم في التخيل او الفكر النطقى صورة - ما - فحركات القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء ، فيما كانت الصورة المرتسقة في التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة و ربما كانت شيئاً غير ذلك ، الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما ينتهي اليه الحركة او يدوم عليه الحركة . مثال الاول ان الانسان ربما زجر (ضجر) عن المقام في موضع - ما - ويخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه و انتهت حركته اليه ، فكان متشوقه نفس ما انتهى اليه بتحريك القوى المحركة للعضلة . و مثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لصديق له ، فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يقدر مصادفته فينتهي حركته الى ذلك المكان (١) و لا يكون نفس ما

→

و ن لم يكن غاية ولا خيراً بالقياس الى القوة التي هي قبلها والحاصل : انه يجب ان يعلم ان للحركات مبادئ مترتبة بعضها، ضرورية باعيانها ، و التي ضرورية باعيانها منها قريبة ومنها بعيدة و القريبة هي القوة التي نسي عضلة العضو . فالبعيدة هو القوة الشوقية ، فهذا ان المبدء ان لا بد من حصولهما في كل حركة حيوانية اختيارية ولكل منها غاية يترتب على فعلها .

١- حكيم دانا ميرصدر دشكى شيرازى (رحمة الله تعالى) در حاشيه (الف) بر اين موضوع از شفا گويد : عادة القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان ، وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك الصديق ، فاختلفت الغايتان واقول : عندي انهما متغايران دائماً تغايراً بالذات لا بمجرد الاعتبار ، الا ان تغايرهما في المثال الاول من باب تغاير الصورة الخارجية و الصورة الادراية لشيء واحد ، فان المقام في الخبر المذكور نفسه غاية للقوة المحركة وتصوره وحضوره في

(الف) حواشى ميرصدر بر تجريد و شرح قديم نسخه ملكى خطى نكارنده ص ٤٦٠ .

ميرصدر يكي از اكابر دانشمندان ايران قبل از روزگار صفويه است و معاصر است با محقق نامى ملاجلال فارسى دوانى (ره)

اتتهت اليه حرکته نفس المشوق الاول الذي تزع اليه بل معنأ آخر ، لکن: المشوق يتبعه ان يحصل بعده و هو لقاء الصديق ، و قد عرفت هذين القسمين و يتبين لك من ذلك بادنى تأمل ان الغاية التي ينتهى اليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية حرکته هي غاية اولى حقيقة للقوة الفاعلية المتحركة التي في الاعضاء ، و ليس للقوة المتحركة التي للاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كانت للقوة التي قبلها غاية غيرها ، فليس يجب دائماً ان يكون ذلك الأمر غاية للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية، و لا يجب ايضاً دائماً ان لا يكون ، بل ربما كانت و ربما لم تكن كما قد تبين لك في المثالين اما الاول منها فكانت الغاية فيهما واحدة ، و اما الثاني فكانت مختلفة برأى آنکه غایت از برای قوت شوقیه لقاء دوست است و از برای قوه محرکه موجود در اعضای بدنى منتها اليه حرکت است چه آنکه از برای قوت محرک غایتى غير منتها اليه حرکت تصوير نمى شود كما هو المحقق عنداهله) و القوة المتحركة التي في الأعضاء مبدأ حركة لامحالة ، و الشهية ايضاً مبدأ اول لتلك الحركة، فانه لا يمكن ان تكون حركة نفسانية لاعن مشوق البتة: لأن الشيء الذي لا ينبعث اليه القوة ثم تنبث اليه انبعثاً نفسانية لامحتمل حدث بعدما لم يكن، فان كل حركة نفسانية فيكون مبدأ الاقرب قوة محرکه في عضل الاعضاء، و مبدائها الذي يليه شوق، و الشوق كما علم في علم النفس تابع لتخيل او فكر (برأى آنکه شوق بدون ازتسام صورت شى. در قوه خيال و عالم ادراك و بدون تخيل و يا فكر برأى تحصيل و توقان نفس جهت نیل بآن حاصل نمى شود و بوسيله قواى بدنى واسطه بين آن و اشياى خارجى درصدد ايجاد و يا حصول خارجى آن بر نمى آيد) فيكون المبدأ الاول تخيلاً او فكراً .

فان هاهنا مباد للمحركة النفسانية ، منها واجبة باعيانها ضرورة و منها غير

→

الفلس مطابقاً لوقوعه الخارجى غاية للقوة الشوقية . فالمراد بالانحداء المذكور هنا ان لا يكون الغايتان مفايرتين خارجاً و تصوراً ، والمراد بالاختلاف بينهما ان يكونا متفايرين فى الخارج ايضاً (حواشى ميرصدر دشتكى - ره -)

واجبة ضرورة ، والواجبة ضرورة هي القوة المحركة في الاعضاء و القوة الشوقية .
 وغير الواجبة هي التخيل والفكر ، فانه ليس (١) يجب لامحالة ان يكون تخيل ولا
 فكر (٢) وفكر ولا تخيل ، فللكل مبدأ حركة غاية لامحالة ، و المبدأ الذي لا بد
 (كالتخيل و الفكر) منه في الحركة الارادية ، له غاية لا بد منها ، والمبدأ الاول
 الذي (٣) منه بد ، قد يوجد الحركة خالية عن غايته فان اتفق ان يتطابق المبدأ ان الاقرب
 وهو القوة المحركة والمبدأ ان اللذان بعده اعنى الشوقية مع التخيل او الشوقية مع
 الفكرية لكانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادئ كلها وكان ذلك غير عيب لامحالة وان
 اتفق ان يختلف اعنى لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية ،
 وجب ضرورة ان تكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة
 التي للعضو ، و ذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا تكون بلا شوق فكل ما هو
 شوق ، فهو شوق لشيء و اذا لم يكن لمنتهاى الحركة كانت لشيء آخر غيره لامحالة ،
 و اذا كان ذلك الشيء يراد لأجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة ، فكل
 نهاية ينتهى اليها الحركة او تحصل بعد نهاية الحركة ، و يكون الشوق التخيلي او
 التفكيرى قد تطابقاً عليها (عليه) فبين انها غاية و ليست بعيب البتة ، و كل نهاية

١- اى ليس يجب ان يكون تخيل فقط بدون الفكر او الفكر فقط بدون التخيل بل الواجب
 احدهما - فافهم وتامل حتى لا يختلط عليك الامر (آخوند ملاسميل اصفهاني) .

٢- الواو حالية والفكر فاعل للفعل المحذوف بقرينة ذكره سابقاً اى ولا يكون فكر تدبر
 (آفا على حكيم - مدرس)

٣- اى من خصوصيته والا فقد عرفت ان احدهما واجب الحصول لكونه علة للشوق واما
 المبدأ الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر او التخيل فانه وان كان
 لا بد من احدهما اذكل حركة اختيارية منبئة عن قوة شوقية هي قبل القوة المباشرة للتحرير
 والشوق لا ينبعث الا من ادراك من قوة تخيلية ام قوة فكرية ، فالمبدأ الا بعد للحركة اما مبدأ
 الفكر او مبدأ التخيل الا انه ليس واحد منها واجب بعينه (حواشى ميرصدر دشتكى برتجريرد
 وشرح قديم) .

پنتهى اليها الحركة و تكون هى بعينها الغاية المشوقة التخليية و لا تكون مشوقة بحسب الفكر، فهى التى تسمى العبث (۱). و كل غاية ليست هى نهاية الحركة و مبدأها تشوق تهبلى غير فكرى ، فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ الحركة الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل النفس (التنفس خل) او حركة المريض او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية . فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سى ذلك الفعل جزافاً و لم يسم عبثاً ، و ان كان التخيل مع خلق او ملكة نفسانية، سى ذلك الفعل عادة، لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال، فما يكون بعد الخلق يكون عادة لامحالة ، و ان كانت الغاية التى للقوة المحركة و هى نهاية الحركة موجودة و لم يوجد الغاية الأخرى التى بعدها و ينحوها التشوق و هى غاية التشوق فىسمى ذلك الفعل باطلاً كما حصل فى المكان الذى قدر فيه مصادفة الصديق و لم يصادفه هناك، فىسمى فعله باطلاً بالقياس الى القوة المشوقة دون القوة المحركة و بالقياس الى الغاية الأولى دون الغاية الثانية .

بنابر آنچه كه شيخ اعظم در اين مقام تقرير فرموده اند (و آنچه تحرير نموده اند حكايه از قوت ادراك (۲) و احاطه و تسلط او بر جوانب مختلف مسائل حكيمى نمايد) اينكه قائل گفت : عبث فعلى است كه غايت ندارد و لازم نيست هر فعلى داراى غايت

۱- عبث بنابر آنچه كه شيخ اعظم فرموده است همان منتهى اليه حركت است كه غايت از براى قوه فكرى واقع نمى شود و ناچار غايت از براى قوه تخيلى شوقى است و اعلم انه قد يجتمعان التخيل والفكر وقد يفتقران، فوجودهما على سبيل منح الخلق فاحدهما حاصل لاجبة ضرورة كونه هلة للشوق كما سبق فى قوله: والشوق كما علم. لكن ليس احدهما بعينه واجبه الحصول . كلاهما مما فكلهما واجبان تخبيراً لا عيناً .

۲- شيخ اعظم «اطاب الله ثراه» در مباحث نظرى خود مى كند ، چندين قرن بعد از او همه محققان حول افكار وى بحث مى كنند كسى كه هرگز محضر استاد ماهرى را درك ننموده است خود بفرزه مساله آموز هزار مدرس است .

باشد درست نیست و کلامی است که از شخص غیر متدرب صادر شده است و اینکه بعضی گمان کرده اند فعل عبث معلل بغایت خیر و خیر مظنون نیست و وقوع فعل بدون غایت - خیر یا مظنونه خیراً - مطلقاً محال نیست ، نیز درست نیست .

اما بیان قول اول از این ظاهر می شود که غایت در عبث وجود دارد و این غایت برای مبدأ حرکت و فعل عبث ثابت است و عدم وجود مبدأ عقلانی ، دلیل نمی شود که فعل عبث مطلقاً غایت نداشته باشد مثلاً در لعب باحیه و دیگر مصداق عبث این فعل که فعل عبث محسوب می شود دارای مبدأ قریب است که قوه عضلانی باشد و این قوه عضلانی مبدأ فعل واقع نمی شود مگر آنکه تمایل و یا باصطلاح شوق خیالی (در مقابل شوق فکری که خیر عقلانی و غیر مظنون باشد) در قوه ادراکی و عالم ذهن و تصور حاصل شود و در نتیجه آنچه که وجود ندارد در مقام علت بعیده فعل شوق فکری و عقلانی است که منشأ عبث واقع نمی شود و آنچه که موجود است و با لعب باحیه و سایر افعالی مصداق عبث می باشد شوق تخیلی است ، پس حرکت ارادی بدون غایت متحقق نشده است .

اینکه برخی گویند در افعال مصداق عبث شوق خیالی وجود ندارد اشتباه کرده اند چون فعل اختیاری بدون تقدم اراده و شوق و خواهش نفسانی وجود پیدا نمی کند و طلب و خواهش نفسانی بدون میل بانجام فعل و شوق و انبعاث اراده جهت ایجاد فعل تحقق ندارد .

کلیه افعالی جزئی مخصوص قوئ حیوانی که از موارد عبث و جزاف محسوب می شوند و بانادت و حصول مالکه تلاعب توأم است مسبوق به شعور و ادراک و شوق و طلب نفسانی است که از باب تکرر افعال و اعمال این شوق طلب ارتکازی و از باب کثرت ظهور و انس جهت جزئی و حیوانی نفس با شوق تخیلی احیاناً مخفی و غیر شعور به است و همین اشواق جزئی کنیراً شوق حادث عقلانی و فکری را تحت شعاع قرار می دهد

و در موارد زیادی ترك عادت با آنكه ترك مطلوب عقلی و منظور فكري و منشا طلب و شوق عقلی است مغلوب عادت و مقهور شوق حیوانی مخصوص قوه جزئی انسان واقع می شود .

دیگر آنكه مبدأ انبعاث این شوق در نفس از باب آنكه هر حادث محتاج بعلت است و هیچ صورت ادراکی در عالم نفس بدون علت حاصل نمی شود در برخی از موارد عادت و در مواردی انضجار یا زجر از حالت خاص و اراده انتقال بحالت مباین این حالت است مثل ترك كردن مریض هیئت خاص را و انتقال به حالت دیگر با آنكه این انتقال سبب تخفیف مرض نمی شود ولی رجاء به تخفیف درد و الم مثلاً شخص را وادار بدتغییر حالت مکانی و وضعی می دهد و یا طلب قوای محرکه ، تجدید وضع و انتقال از وضع یا مکانی بمکان و وضع جدید و غیر این از اموری که برای قوت جزئی حیوانی مخصوص بانسان احیاناً با لذت توأم است و این طلب و شوق از باب آنكه دارای مبدأ انبعاث فكري و عقلی نیست و احتمالاً بجهت جزئی حیوانی انسان دارد فاقد لذت و خیر عقلائی و حظوظ فكري و خیر حقیقی است ولی خالی از لذت و شوق و ابتهاج و خیر مطلق نمی باشد و از آنجایی که مبدأ انبعاث شوق از جهت نفس حیوانی جزئی حاصل می شود ، افاعیل مترتب بر این نحوه از مبادی فعل را عبث و جزاف نامیده اند .

فلیس اذن هذا الفعل خالیاً عن خیر بحسبه ، و ان لم یکن خیراً حقیقیاً ای بحسب العقل ثم ورا ، هذا علل لتخفیف هیئة دون هیئة من الحركات جزئیة لا یضبط .

* * *

خواججه نصیرالدین سز - در تجرید فرماید : اما القوة الحيوانية للحركة، فهائتها الوصول الى المنتهى ، و هو - وصول بدمنتهی - قد يكون غاية للقوة الشوقية أيضاً و قد لا يكون ، فان لم يحصل الغاية فالحركة باطلة و الافهوا اما خیر (در

صورتی که شوق منبعث از فکر و قوه عقلی باشد) او عاده (در صورتی که شوق با تخیل باشد بانضمام خلق و ملکه نفسانی ...) او قصد ضروری (در صورتی که مبدأ شوق خیال باشد با طبیعت یا مزاج) او عبث و جزاف (در صورتی که مبدأ شوق خیال باشد بدون انضمام آن با امری دیگر) بنا بر بیان خواجه عبث و جزاف مترادفند کما علیه الامام الرازی و بعض آخر من المتکلمین و ملاحظه شد که شیخ بین عبث و جزاف فرق قائل شد .

عبث در کلمات شیخ (رض) کان ، هو الفعل الذی یکون نهاية الحركة فيه هي غاية للشوق التخيلي دون الفكري . والجزاف ما یکون امر آخر غير نهاية الحركة كذلك (۱) .

شارح اصفهانی (شارح قدیم تجرید) (۲) به تبع شیخ بین جزاف و عبث فرق گذاشته و

۱- ای غایه للشوق التخيلي دون الفكري وغير نهاية الحركة كما كان العبث كذلك مع التقيد بانه امر يكون نهاية الحركة غايه للطلب التخيلي .

۲- مراد از شارح قدیم اصفهانی و مراد از شارح جدید ملاعلی قوشچی است و شوارق ظاهراً آخرین شرح و تحقیقی ترین و عالی ترین شرح بر کتاب تجرید است که مولانا عبد الرزاق لاهیجی تألیف نموده و آن را شوارق نام نهاده ولی این شرح تا مباحث قدرت و علم نوشته شده است و تمام نیست (الف) .

الف- لاهیجی مؤلف کلمه طبیعه و شوارق و گوهر مراد در مقام مقایسه با شارح قدیم و ملاعلی قوشچی ، از جهات مختلف بر آنان ترجیح دارد بل که بمقیده حقیر از صدر دشتکی و غیرت العکما و دوانی نیز عالم تراست و بجمیع مشارب حکمی محیط و مسلط و در نظریات کم نظیر و در ذوقیات از نوادر بشمار میرود ایشان برای آنکه بمصائب استاد خود دوچار نشود خیلی دست بعضاً راه می رفته است و از برای آنکه از حمله اشراک و تکفیر معاندین معرفت مصون بماند مقابله خود را در لفافه بیان نموده است غافل از آنکه آنهايي که بمواضع قدرت دست انداختند کسی جرات تکفیر آنان ننمود و آنان که بحال خود پرداختند و از دنیا امراض نمودند و افتادگی پیشه کردند و از ابتلا بمعاشرت صاحبان قدرت پرهیز نمودند مبتلا

گفته است. « بعض ما ذکرنا مخالف لمافی المتن (یعنی تجرید علامه طوسی عرض) لکن الصحیح هذا دون غیره ... » ولی شارح با آنکه کلام شیخ را تقریر نموده از اقرار باینکه کلامش مأخوذ از کلام شیخ است خودداری نموده است .

میرسید شریف شارح مواقف و تعالیق بر تجرید در حواشی بر این موضع گفته است : « و اعلم ان المذكور فی المباحث المشرقیة و الملخص موافق لمافی المتن (یعنی تجرید) ، و من ثم قیل : ان اراد الشارح انه اصطلح علی ما ذکره فلا تراوع معه ، اذ لکل احد ان یصطلح علی ما یشاء ، وان اراد نقل اصطلاح آخرین ، فالامام اعرف به منه ، فما وجه جزمه بصحة قوله دون غیره . وقد ذکر فی شرح الملخص ما یتوید کلام الشارح وهو ان الجراف لایسمی عبثاً ، لکن الامام^۲ ساء فی هذا الكتاب ایضاً عبثاً ... »

* * *

و من الشکوک الصعبة ماورد علی اثبات اللغایات للطبیعیات . صاحب شوارق در این مقام گفته است : « ... انا نشاهد فی الامور الطبیعیة من قواها و طبایعها تحریکات و تأثیرات متأدیة الی امور مترتبة علیها ترتب الغایة علی ذی الغایة بحيث یحکم العقل حکماً جزمياً بان تلك التحریکات انما كانت لأجل الامور المتأدیة هی الیها ، ولا نعنی بالغایة الا ما لأجله تحرك الشيء كما مر ، وذلك اعنی تأدی تلك التحریکات الی تلك الامور تأدی ذی الغایة الی الغایة ظاهر جداً لمن تأمل فیها حق التأمل .

→

به تکفیر اهل هوی و در بدری شدند . صاحب شوارق با آنکه خیلی دست به عصا راه رفته است ممدک در مقدمه شوارق بعد از بیان آنکه طالبان معرفت به لسان حال و زبان قال از من طلب نمودند که شرحی تحقیقی بر کتاب خواجه طوسی (قدس سره) بنویسم .

۲- عجب است از محشی شریف که اصلاً بمبارات شیخ در اشارات و کلام خواجه در شرح آن و بیان شیخ در شفا در مقام بیان وجوه فرق بین صفت و جراف توجه ننموده است .

صور نوعیه متکثر در عالم ماده و استعدادات ، بسایط و مرکبات در مقام خروج بفعلیت و منشائیت جهت ترتب آثار مبدأ و منتهایی دارند و لوازم و خواص و آثاری که ترتب آثار بر آنها در نظام وجود دارای قاعده‌یی منظم و لایتخلف است ماده موجود در حبه گندم و استعداد موجود در نطفه انسان و تهییج موجود در حبه شعیر جهت نیل بشمرات لازم این مواد از نوامیس طبیعت است و همین ترتب فعلیات بر این مواد و عدم تخلف در مقام فقدان موانع و علل موجب امحاء استعداد لازم دار اتفاق و عالم کون و فساد همان ترتب غایت است بر ذی الغایات .

و نیز باید دانست که فرق است بین غایت در افعیل اختیاری و فواعل بالقصد . علل صاحب ادراک و شعور و غایات در فواعل طبیعی فاقد ادراک و شعور لذا شیخ در قسم طبیعی شفا فرماید : ان الغایة یقال لما ینتهی الیه الشیء کیف کان ، و یقال لما یقصد بالنعل ، والمقصود من الحركة الطبیعیة و الارادیة ایضاً محدود ... ان تحریکات الطبیعیة للمواد علی سبیل قصد طبیعی منها الی حد محدود و ان ذلك مستمر علی الدوام او علی الأكثر وذلك مانعیه بلفظ الغایة ... وان الغایة بالذات هی التي یتجاوزه الحركة الطبیعیة او الارادیة لأجل نفسها لا غیرها مثل الصحة للدواء ... وان المراد من الغایة هاهنا هذا لا العلة الغایة .

اما تقریر شکوک وارد در این باب و بیان ذنب و دفع این شکوک یقتضی بسطاً و تفصیلاً فی الکلام :

شک اول : جمعی گفته‌اند غایت عبارتست از چیزی که بوجود علمی و ادراکی متقدم بر فعل و سبب تمامیت فاعلیت فاعل است و از آنجایی طبایع و مواد منغمز در ماده و هیولی فاقد ادراک و شعورند تا غایت بحسب ماهیت در ذهن و نفس مدرك و باعتبار وجود ، مترتب بر فعل شود و از طرفی از باب انتفاء رویه در طبیعت عدیم الشعور جهت اختیار غایتی دون غایت دیگر و اختیار و طلب غرض و مطلوب تامتر و ترجیح جانب غایت مطلوب تر ، ناچار باید ملترزم شویم بعدم وجود غایات در طبایع

و قوای فاقد شعور و ادراک ارتسامی .

قبل از جواب اشکال مذکور باید توجه داشت که وجود رویه در افعال اختیاری صادر از نفس جزیی حیوانی و بالاخره از لوازم علم ارتسامی و فاعل بالقصد است و از این باب نفس در انسان و دیگر حیوانات در افعیل خود مضطر است و لولا القصد، فاعل، فاعل نیست .

در جواب از اشکال اول گفته اند : صور غایات در حرکات طبیعی و وجود غایت بحسب ماهیت در قوه ادراکی و علت غایت در مقام تأثیر در فاعلیت فاعل، در فاعلی است که از طبیعت بحسب وجود تام تر و باعتبار تمامیت و اتصاف به مجرد و ادراک اشرف و اکمل است و ناچار غایت باین معنی در طبایع جسمانی منفی است . ولی در فاعل امری و علت غیبی که طبیعت را از برای اظهار خواص و ابراز افعیل طبیعی تسخیر نموده است و در طبایع شوق جلی و عشق ذاتی طبیعی تسخیری که بالذات مبدأ توجه و علت حرکت بجانب غایات و نهایات است وجود دارد و حرکات طبایع بطرف کمالات حاصل از حرکات و جنبش ذاتی و سیلان تکوینی جوهری همان غایات و نهایات طبایع محسوب میشود .

حرکت نطفه از مقام قوه صرف جهت استیفای مراتب و فعلیات نباتی و حیوانی و انسانی و یا حرکت طبیعت جهت نیل بمقام نباتی بالفعل و یا حیوانی بالفعل ، نهایت و غایت این حرکات است و در جای خود بیان شده است که هر موجودی جسمانی سیال متصل است بکلمه تام مجردی که حافظ نوع و محرك غیبی طبیعت محسوب میشود - وان للطبایع وجوداً نورياً مثالیاً برزخياً و وجوداً نورياً عقلیاً هما رب ذلك الطبیعة باذن الله - طبایع اصنام و افراد و اطلاق حقایق عیبی هستند - ولما كان المفارق اشرف مقاماً واجل شأناً من افق الطبایع فیجب وجود نفوس مدبرة لها تعلق باجسام اللطف من الطبایع وقد عبر عنه فی الشرع بالمواکله من الملائک .

واما قول المعترض : ان الطبيعة لاروية لها ليمكنها ارتياد غاية دون غاية .
 شيخ اعظم در قسم طبيعي شفا فرموده اند : ان الروية ليست لتجعل الفعل ذا غاية ،
 بل لتعين الفعل الذي نختر من بين ساير الافعال جازر اختيارها لكل منها غاية
 تخصها . فالروية لاجل تخصيص الفعل لاجعله ذا غاية .

يعنى ان الروية ليست علة لكون الفعل ذا غاية حتى يلزم من انتفاءها عدم كون
 الفعل ذا غاية على ما ذكر في الشك ، بل الروية علة مخصصة لفعل من الافعال التي يصح
 صدورها من الفاعل ، فالفاعل بالروية يجب ان يكون فاعلاً بالقصد ، فحيث يتعين
 الفعل بالنسبة الى الفاعل يجب انتفاء الروية لتعيين هذا الفعل . بنا برين اصل طبيعت
 چون نسبت بفعل و اثر خود تعيين دارد و هر طبيعتى مبدأ فعل خاص خود است
 وجود رويه در آن لغواست . و هر فاعلى داراى دواعى و اغراض مختلف نمى باشد .

و يا از باب آنکه در فعل مسبوق بعلم و قدرت و اراده و اختيار داراى داعى
 و قصد زائد بر ذات نمى باشد مثل حق اول و ملائکه وسايط فيض و عقول سابقه فاعل
 منه الوجود که همه صفات کمالى و همه جهات لازم فاعليت عين ذات و يا وجود
 آنهاست وجود رويه در آنها محال و بخصوص حق اول که از اتصاف به رويه از باب
 وجوب وجود بالذات معرا و مبراست و در کثيرى از موارد رويه علت از براى آنکه
 فعل داراى غايت باشد نيست از باب آنکه غايت بر فعل مترتب است و رويه وجود
 ندارد مثل وجود صناعت در صورتى که ملکه شود ، لذا شيخ در قسم طبيعي شفا
 فرمايد :

وان شئت ان تستظهر في هذا الباب فتأمل حال الصناعة ، فان الصناعة لا يشك على
 انها لغاية ، و اذا صارت ملكة لا يحتاج في استعمالها الى الروية ، وصارت بحيث اذا
 حضرت الروية تمذرت وتبلد الماهر فيها عن النفاذ فيما يزاوله كمن يكتب او يضرب
 بانمود ، فانه اذا اخذ يروى في اختيار حرف ، حرف ، او نغمة ، نغمة ، و اراد ان يقف
 على عددها تبلد و تعطل وانما تستمر على نهج واحد فيما يفعله بالاروية فى كل واحد،

واحد ما یستمر فيه ، وان كان ابتداء ذلك الفعل وقصدہ انما وقع بالروية . واما المبنى على ذلك الاول والابتداء فلا يروى فيه وكذلك حال اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة البد الى حك العضو المستحك من غير فكر ولا روية ، ولا استحضار لصوره ما يفعله في الخيال .

واوضح من هذه القوة النفسانية واذا حركت عضواً ظاهراً يختار تحريكه ، فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة ، بل انما يحرك بالحقيقة العضل والوتر ، فيتبعه تحريك ذلك العضو ، والنفس لا تشمر بتحريكها العضلة مع ان ذلك الفعل اختياري واولى ... » .

حق اول از آنجایی که واحد من جميع الجهات است و از باب عدم اتصاف حق بقدرت امکانی و اراده امکانی ، صدور فعل از او واحد و مستمر است و اصولاً صنع و ابداع و اختراع حقایق از جهت ارتباط بحق مستمر و ثابت و دائمی و يك نواخت است و چون قصد و داعی زائد بر ذات نديارد قطعاً فاعل بهر وجه نمی باشد و در این باب از اهل عصمت و طهارت روایات کثیری وارد است و هو تعالی فاعل الروية و ليس له الروية - لانه فاعل لا بالقصد بل بالتجلی و العناية .

شك ثانی : از آنجایی ماده و اصل عناصر قبول صور غیر متناهیه مینماید و تحریکات طبیعت حدیقف ندارد چه بنابر قول کون و فساد و چه بنابر حرکت جوهریه صور و مواد مستعد از باب تلازم بین قوه و فعلیت و عدم بقاء صورت واحد در ماده و قوه و ورود صور متتالیاً علی المواد و الاستعدادات و از طرفی برای تحقق غایت و اجباب است تحقق و توقف ذی الغایه جهت ترتب غایت بر آن و این توقف در صور وارد بر مواد محال است و شیء مادی ثبات و بقاء ندارد و از آنجایی که جهت قوه همیشه ملتجی بصورت - ما - است ، باید اذعان نمود که در جمیع یکات طبیعی و صور متتالیه در مواد و بالجملة لا تكون للطبیعیات غایات .

شیخ در الهی شفا بعد از تفریر این معنی که باید بین غایت بالذات و بین

ضروری که یکی از غایات بالعرض محسوب میشود فرق قائل شد چه آنکه غایت بالذات آنستکه لذاتها مطلوب و خیر و معشوق است و شیء برای وصول بآن متحرک است و ضروری که تحقق آن بحسب نظام وجود لازم و واجب است ولی غایت بالعرض بشمار میآید بر سه قسم است: یکی آنکه وجود و تحقق آن از برای ترتب غایت واجب و لازم است و غایت بدون حصول این ضروری متحقق نخواهد شد. و لزوم آن از این باب است که غایت معلول آن می باشد و بحسب وجود مقدم بر غایت است.

دوم آن قسم از ضروری که وجود و تقدم آن، بر غایت لازم است نه از باب آنکه علت وجودی غایت است بلکه از برای آنکه لازم علت غایت است و قسم سوم از ضروری آنستکه وجود آن از باب آنکه لازم علت غایی است و علت غایی بنفسها ملازمه با آن دارد وجود آن ضروری و واجب است مثل آنکه علت غایی از برای ترویج تولید نسل است مثلاً، و جب بفرزند از لوازم آن محسوب میشود نه آنکه ملازمه باشد بالذات بین ترویج و جب بولد لذا اصل توالد لازم نکاح است و غایت آن محسوب میشود ولی جب بفرزند غایت غیر منفک از برای امر تناکح نمیباشد ولی جمیع این امور از غایات بالعرض ضروری در نظام وجود است نه عرض اتفاقی مثل وقوف بکنز عند حفر البئر - مثلاً - بعد از بیان این مقدمات شیخ شروع فرموده است به جواب از اشکال. قال فی قسم الالهیات من الشفا: فنقول اما اشخاص الکائنات الغير المتناهية، فلیست هی بغایات ذاتية فی الطبيعة، ولكن الغایات الذاتية هی مثلاً ان يوجد الجوهر الذی هو الانسان والفرس والنخلة وان یکون هذا الوجود، وجوداً دائماً ثابتاً، وکان هذا ممتنعاً فی الشخص الواحد المشار الیه، لان کل کائن یلزمه ضرورة انفساد اعنی الکائنات من الهیولی الجسمانية، ولما امتنع فی الشخص اسبقی بالنوع. فالعرض الاول انن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلاً و غیرها، وشخص منتشر غیر معین وهو العلة الغائية (التمامة خ ل) لفعل الطبيعة البکیة وهو واحد،

لكن هذا الواحد (يعنى طبيعت كلى) لابد في حصوله باقياً من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلانهاية ، فيكون لاتناهى الاشخاص بالعدد غرضاً على معنى الضرورى من القسم الاول (١) لاعلى انه غرض بنفسه ، لانه لوامكن ان يبقى الانسان دائماً كما تبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوليد والتكاثر بالنسل ، على انه وان سلمنا ان الغرض كان لاتناهى الاشخاص ، كان لاتناهى الاشخاص معنى غير معنى كل شخص، شخص . وانما يذهب بلانهاية شخص بعد شخص لالاتناء بعد لاتناء . فاذن الغاية بالتحقيقه هاهنا موجودة هي وجود شخص منتشر (بنا بر فرض اول) ولا تنهى الاشخاص (بنا بر فرض دوم) ثم الشخص الذى يؤدى الى شخص آخر والى ثالث والى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضاً و غلة غائية و غاية لتلك الطبيعة الجزئية التى هي غايتها ، و اعنى بالطبيعة الجزئية

١- ملاصدرا در حواشى شفا مسألة نفى غايات را در طبایع و اصولاً تحریر مشکلات در باب غايات را بنحو دیگر تقرير فرموده است در این جا گوید : « و اعلم انه ذكر انبأ قلس ان تكون الاجرام الاسطسية حاصلة بالبخت والانفاق وله حجج فى ذلك ، اولها - ان الطبيعة كيف تفعل لاجل غرض مع انها ليست لها روية . ثانياً - انا و افقنا على ان التشويبات والزوايد والموت ليست مقصودة للطبيعة من مانيها من النظام الذى لا يتغير فان نظام الدبول ليس من نظام النشور والنمو بل مساوان كانا متعاكسين فلهما نظام لا يتغير ، و لكن لما كان نظام سبب التقصان والدبول ضرورة المادة فلا جرم حكمتنا انها غير مقصودة للطبيعة و هذا كالمطر الذى نعلم يقيناً انه كان لضرورة المادة فوجب تبخير الماء اذا وقع عليه الشمس و عند وصول ابغار الى الجو البارد صار ماءاً ثقيلاً فنزل ضرورة فانطق ان يقع فى مصالح ، فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح و ليس كذلك بل لضرورة المادة .

و ثالثها ان كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض ان كان لغرض آخر يلزم التسلسل و ان كان لا لغرض فقد جعل شيئاً لا لغرض فيجوز ذلك فى كل الاعمال .

و رابعها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالاً مختلفة ، فيلزم ان يترتب على الطبيعة الواحدة انراض متعددة . والشىخ قد اجاب عن هذه الاشكالات فى قسم الطبيعى من كتاب الشفاء .

القوة الخاصة بالتدبير ، بالشخص الواحد ، واعنى بالطبيعة الكلية القوة الفاضلة فى جواهر السماويات لشيء واحد وهى المدبرة الكلية لما فى المحكون - المدبرة لكلية ما فى الكون خ ل - هذا ما قاله الشيخ الاعظم - رضى الله عنه - فى الشفاء .

تقرير شبهه و جواب از آن به وجهى ديگر ، اما تقرير شبهه فلقاتل ان يقول : فعل فاعل در صورتى كه داراى غايت باشد بايد صورت معلول و فعل در فاعل قبل از وجود خارجى فعل موجود باشد كما قررنا ان الغاية بحسب الماهية قبل الفعل ومع العلة ولها التأثير فى تمامية العلة وعليتها ولذا قالوا : العلة الغائية فى الفواعل الامكانية الواقعة فى دار الكون والفساد وعالم الحركات ما بها تمامية الفاعل وهذه الغاية لوجودها الخارجى مترتبة على الفعل و بترتيبها على الفعل تحصل الغاية . در اين صورت اشكال وارد ميشود در فواعل طبيعى عادم الشعور او عديم الشعور كحركات العناصر الى مكانها الطبيعى وحركات النباتات بحسب الكم والكيف او الجواهر والذات والتشكلات والالوان مع انه ليست عند هذه العلة الصور الادراكية قبل الحركة ومن انسلم عند اهله ليس للطبايع ادراك بذاتها وبافعالها فضلا عن ترسيم صور افعالها وتخييل غاياتها قبل تحصيل افعالها .

برخى از حكما قائل به شعور و ادراك در طبايع و مركبات از عناصر شده اند و چون علم و ادراك در طبايع مثل وجود طبايع ضعيف است براى نفوس انساني اين قبيل از ادراكات مشهود و معلوم نمى باشد و از براى متجردان از جلباب بشرى و صاحبان نفوس كامله معلوم است كما ورد فى الآيات و الاخبار ما يدل على وجود الشعور و الادراك فى جميع الطبايع العنصرية . جواب ديگر آنكه طبايع از آنجاى كه در افعال خود مسخر قواى ملكوتى و ملائكة موكله بر طبايع اند فاعل مجرد كه فاعل حقيقى است بافعايل طبايع علم دارد و آنها را بحسب اقتضاى موجود در ذات تحريك مينمايد و هر طبيعى از براى تقرب بوجود ملكوتى بالذات متحرك بصورت مدبر و مبدا غيب وجود خود ميباشد .

از اين جواب مى توان بي برد بچواب از شبهه اخير كه طبايع بحسب قبول صور

غیر متناهی نمیشود دارای غایت باشند ، در جواب گفته میشود مواد و قوایل صور وارد بر مواد بحسب ذات بدون صورت واقع بر ماده و قوه مستعد تعین ندارند و صور وارد بر مواد منشأ تحسّل و مبدأ تنوع این مواد مستعدانه و هر ماده‌یی مستعد از برای قبول صورت خاص است و این صورت دارای باطنی است که بعد از تمامیت بآن متصل میشود و اتصال باین مسخر و صورت مجرد غیبی همان معاد هر صورت نوعیه است ، فرقی که هست در صور از این ناحیه است که برخی از صور چون بمقام مجرد تام و یا مجرد برزخی میرسند دارای حشر و معاد مستقلند و برخی از باب عدم مجرد اگرچه دارای نوعی از ترفع از ماده باشد مثل صور نباتی و صور ممتزجات که دارای افاعیل متفننه اند دارای حشر و معاد تبعی هستند و این رجوع بغیب و اتصال بملکوت غایت این صور وارد بر مواد و استعدادات است و عدم تناهی در سلسله عرضیه با رجوع هر صورتی بغیب وجود و کلمه حی و زنده ملکوتی تنافی ندارد و هر صورت بعد از نیل بمقام و مرتبه خاص لایق خود قهرآ ماده و قوه به صورتی دیگر متلبس میشود و بنابراین غایات نسبت بصور متعدد و متکثر است و هر صورتی بعد از طی درجات وجودی و قبول اشتداد خاص خود متوقف میشود و آنچه که لایزال تحرك دارد قوا و استعداداتی هستند که زمینه از برای حصول صور محسوب میشوند و این صور اگرچه باعتباری در سلسله عرضیه عالم زمان واقع شده است ولی باعتبار اتصال بکلمه ملکوتی و اسم مبدأ تدبیر آن ، و باحاط رجوع بباطن غیب خود در سلسله طولی واقع میشود . وقد قرر فی مقرر ان لكل معلول عنه فاعلیّة و لبعض الاشياء علة مادیة و صوریة كما فی الاحداث و الزمانیات و اما العلة الفانیة ففیها شكوك و من جملتها : اشخاص الكائنات الغير المتناهية بعضها غاية لبعض ولا تنتهی الى غاية اخيرة لا غاية لها لان يكون هی بنفسها غاية فاذا بطلت الغاية الاخيرة بطلت الغایات كلها فینتقض بها قاعدة ان لكل تحريك غاية .

در حالی که در جای مقرر شده است که غایت آخر ماینتهی الیها الفعل و در نتیجه آخرین چیزی است که سبب سکون طلب فاعل میگردد و فی الصحیفة الالهیة «الا

بذکر الله تظلمن التلوب» باین اعتبار که ذکر مقام از برای ذاکر شود و تکرر اسماء الهیه سبب شود که نفس وجود سالک، مرء آت شهود و حضور دائمی مذکور گردد و کم کم بجایی برسد که ذکر را از لسان مذکور حقیقی بشنود و حقیقت قول حضرت جعفر بن محمد - امام صادق - که فرمود لازمت اکررها حتی سمعتها من القائل بها ظاهر شود.

اشکال ثالث بنا به تقریر (۱) صاحب شوارق از این قرار است:

« الثالث - لو كانت الطبيعة تفعل لأجل شيء لما كانت التشويهاً والزوايد والموت في الطبيعة - البتة - فانن - فان خ ل - هذه الأحوال ليست بقصد ، ولو غاية لتلك الاسباب ، كان كلما يتأدى اليه الطبيعة على الدوام او الاكثرية غاية فكان جميع ما ذكرنا وغير ذلك كالهرم والذبول والفساد مما يتأدى الطبيعة اليها غايات للطبيعة ، وفساده (۲) ظاهر .

كان تأدى الاسباب الي مسبباتها على الدوام او الاكثرية ، يقتضى ان يكون المتأدى اليه در حواشی شفا و اسفار شبهه بدین شرح تحریر شده است : « ... انا توافقنا على ان التشويهاً والزوايد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير . فان نظام الذبول ليس من نظام النشو والنمو ، بل هما وان كانا متعاكسين فليهما نظام لا يتغير و نهج لا يمهل ، ولكن لما كان نظام سبب النقصان والذبول ضرورة المادة ، فالاجرم حکمنا انها غير مقصودة للطبيعة ... »

در طبیعی شفا در مقام جواب از این شبهه گفته شده است :

اما حدیث تشویهاً و نقایص در طبیعت ، باید توجه داشت که بعضی از این

۱- همانطوری که بیان کردیم این اشکالات را صدرالحکما و شیخ در ردیف اشکالات فالان به بخت و اتفاق تقریر نموده اند و ما مسأله بخت و اتفاق را در صدر شبهات ذکر نمودیم و از اشکالات جواب دادیم و به تبع محقق مقاصد اشارات خواجه نصیر (رض) - و قد جعلوا للطبیعیات غايات - جواب از شبهات غايات را مستقلاً در این جا ذکر نمودیم .

۲- برای آنکه لازم میآید اضداد غایت از برای طبیعت یا شیء واحد باشد .

نقایص ناشی از انحراف و قصور از مجاری طبیعت متوجه بطرف غایت خاص است که از آن به ناقص و قبیح تعبیر شده است مثل نقص عضو و بدشکلی طبیعی و برخی از این نواقص امور زائد بر اصل نظام موجود در طبایع اند مثل عضو زائد در بین انسان و حیوان بهر حال برخی از این امور از اعدام محسوب میشود و برخی از زواید که برگشت آن بعدم حصول کمال و یانرسیدن طبیعت و اجزا و اعضا بنظام خاص بدن و غیر این از امور .

برخی از این امور مثل موت و ذبول ناشی است از لزوم تناهی مواد و طبایع در مقام تأثیر و تأثر و عدم بقای تراکیب حاصل در عناصر که ذاتی طبیعت در مقام تحریک و تحرك رجوع بزوال و فناست . اما آنچه که نقص و قبح محسوب شود - فهو عدم فعل لعصیان الماده - یعنی عصیان ماده و انحراف بواسطه تأثیر غلغله خارجی و انحراف طبیعت از مجرای خاص خود است و کسی تنمین نداده است که طبیعت هر ماده‌یی را بدون قید و شرط به غایت خود میرساند در حالتی که عالم طبیعت ، عالم اتفاقات و دار تراحم است و حصول انحراف در طبیعت و وجود نقایص ندادنی است و نه اکثری .

و این نیز مسلم نیست که اعدام و شرور لازم طبیعت و نقایص راجع به اعدام غیایات طبیعت باشند و غایت شیء و ماینتهی الیه افاعیل الطبیعة یجب ان تکون من سنخ الکمالات التي یتحصّل و یتحقق بعد استکمال الطبیعة و الاستکمال انما یحصل من الاشتداد الجوهري الخاصل فی الطبیاع المتحرکه .

اما مسأله موت و ذبول ، باید دانست که سبب موت چیست و كذلك ذبول حاصل در طبیعت که مقدمه است از برای موت . گاهی ذبول حکایت نماید از حصول آفات در طبیعت و وجود موانع از سیر طبیعت بر طبق مجرای عادی خود و كذلك موت گاهی برسبیل اخترام است و گاهی طبیعی است بهر حال در موت طبیعی که ذبول مواد و ضعف قوای نباتی و حیوانی مقدمه آن است در انواع مرکبه از نباتات

و حیوانات غایت بالذات رجوع صور بمقام غیب وجود است .

عبارت دیگر در مسأله اعدام و شرور مترتب (۱) برطبیع باید دانست که هر طبیعت متوجه بکمال لازم نیست در عالم ماده بکمالات لایق خود برسد و این عدم نیل بکمالات لایق هر نوع در نفوس ممنوعه ، از کمال نیز جاری است و مسأله موت و ذبول و ضعف و فقدان حاصل در طبیع ناشی از قصور و کوتاهی طبیع است در برخی از احیان ناچار شیء متحرك و مبدء تحريك بغایت لازم طبع و ذات خود نرسد . و اما مسأله نظام ذبول باید دانست که از برای ذبول سبب تصویر میشود بگی بالذات که منشأ آن بقیده قدمای از حکمای طبیعی حرارت موجود در طبیع است که بواسطه غلبه بر سایط دیگر طبیعت از رشد میماند و بذبول و لاغری گرایش پیدا میکند لذا بعد از رفع سبب غلبه حرارت شیء متوجه غایت وجود خود که رشد باشد میگردد و سبب دیگر که بآن سبب عرضی یا بالعرض اطلاق نموده اند نس طبیعت است و از برای هر دوی این اسباب غایتی است که بر آن مترتب میشود . غایت فعل حرارت تحلیل رطوبت است و نظام ذبول ناشی از غلبه حرارت و فعل حرارت است . طبیعت موجود در بدن دارای غایت است که حفظ بدن باشد ولی این حفظ بالامدادات متالیه حاصل میشود ولی در ذبول مدد حاصل در مرتبه ثانی مثلاً کمتر است از مدد حاصل از مرتبه قبل و هکذا امدادات روه تناقص میرود تا آنکه جسم منحل شود و ماده مشغول به قبول صور دیگری شود که در نظام نمو واقع می گردد و امداد ناقص حاصل در مراتب نظام ذبول نسبت باین نظام علیت دارد ولی علیت و سببیت بالعرض - فهو من حیث انه نظام یکون فعل الطبیعة ، وان لم یکن فعل طبیعة البدن - و باید دانست که حصول هر صورت حاصل در طبیعت ، غایت بالذات از برای این طبیعت نمیباشد .

۱- رجوع شود به حواشی ملاسدرای بر قسم الهیات شفا ط سنکی طهران ۱۳۸۲ هـ ق ص

والحق ان یقال: هر طبیعت فعاله بدون شك فعل خاص خود را جهت غایت وجود میدهد و از برای نیل بغایت مبدأ فعل خاص خود میباشد، و اما فعل غیر این طبیعت که حاصل در ماده طبیعت میشود غایت از برای این طبیعت نخواهد بود و دیگر آنکه برخی از امور نسبت بموضوع خاص غایت نافع واقع نمی شود ولی از برای نظام کل غایت نافع و ضروری است. و اما اعضای زائده حاصل در طبیعت بدن انسان مثلاً حصول آن بدون غایت نیست چه آنکه علل خارجی وضع ماده قابل صور اعضاء را طوری قرار میدهد که کثرت مواد در برخی از احیان سبب وجود اعضاء زائد میشود چه آنکه بدن انسان بحسب قبول تعاقب نفس واحد اگر چه واحداست ولی بدن در نظام خود دارای مواد و صور متعدداست که حصول هر صورتی مسبوق است بر ماده مستعد قبول این صورت، ماده تام القبول مهیاست از برای متصور شدن بصورت خاص خود و واهب صور که حق اول باشد، و هاب علی الإطلاق است و هیچ مستحقی را محروم نمی کند و این امر نسبت بنظام کل و نسبت بآن ماده خاص عضو زاید غایت مطلوب و ضروری و واجب است اگر چه نسبت بحدودت ترکیب و نظام خاص بدن عیب و نقص بشمار می رود ناچار عضو زائد حاصل شده است با غایت ضروری واجب نسبت بماده خاص.

اما اشکال دیگر که از کتاب شفا و حواشی صدر الحکما نقل شد که: «ان كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض ان كان لغرض آخر يلزم التسلسل، وان كان لا لغرض آخر فقد جعل شيئاً لا لغرض فيجوز ذلك في كل الأفعال...»

فهو انه لا يلزم ان يكون لكل غاية، غاية، بل الغاية الحقيقية تكون مقصودة لذاتها وسائر الأشياء يقصد لها خلاصه كلام آن كه مقصود بالذات معلل بامری غیر ذات خود نمی شود و الخیرات مطلوبه لذاتها و الشرور منفورة لذاتها و الوجود خیر و لذیذ. آنچه که ذکر شد خلاصه ایست از مفصل آن چیزی که در الهیات و طبیعیات شفا ذکر شده است. «... و الموت و الذبول هو لقصور الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها و

حفظها اياها عليها باذخار بدل ما يتحلل ، ونظام الذبول ليس ايضاً غير متأدية الى غاية ، فان لنظام الذبول سبباً غير الطبيعة الموكلة بالبدن وذلك السبب هو الحرارة ، وسبباً هو الطبيعة ولكن بالعرض ولكل منهما غاية ، فان الحرارة غايتها تحليل الرطوبات واحالتها فتسوق المادة اليه على النظام ، وذلك غاية ، والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما يمكن بامداد بعد امداد ، لكن لكل مدد يأتي فان الاستمداد منه اخيراً يقع الاقل من الاستمداد منه بدياً لعل تذكر في العلوم الجزئية (۱) فيكون ذلك الامداد بالعرض سبباً لنظام الذبول ، فان الذبول من حيث انه ذن ونظام ومتوجه الى غاية فهو نعل الطبيعة ، وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نضمن ان كل حال للامور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها ، بل قلنا : ان كل طبيعة يفعل فعلها فانما يفعله لغاية لها ، واما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها .

شيخ بعد از تقرير اين معنا كه ضعف قواى بدنى و حصول ضعف و لاغرى اگرچه از براى طبيعت جزئى بدن مكروه و غير مطلوب باشد (وبالآخره حصول ذبول در نظام جزئى بدن غايت مطلوب نيست ولى همين خراب دنياى مادى نفس كه اضلال نظام بدن جسمانى باشد مقدمه است از براى رجوع نفس بآخرت و عالم بقا و ثبات لذا غايت واجب در نظام كل و عالم كبراست) در جواب شك در مسأله وقوع عضو زائد در بدن و حصول امور مكروه در اعضاى ظاهرى انسان كه مكروه نفوس و از عيوب خلقى محسوب ميشود (در اخبار در باب خيار عيب و ملاك عيب امام عليه السلام فرموده است : كلما نقص عن خلقته الاصلى فهو عيب . شيخ گوید : واما الزيادات فهي ايضاً كائنة لغاية - ما - فان المادة اذا فضلت ، حركت الطبيعة

۱- شيخ در كتب طبى مفصل علل ذبول و جاقى و علل توسط در رشد و فرق بين نمو و جاقى را بيان کرده است و شارحان كلمات او در شرح كتب او مثل قرشى و شارح مسيحى و علامه شيرازى بتفصيل در اين باب بحث کرده اند .

فضلها الى الصوره التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها، ولا تعطلها (اي المادة الفاضلة) فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية، وان كان المستدعى الى تلك الغاية اتفاق سبب (۱) غير طبيعي ...

* * *

ومن الشكوك (الرابع) انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء، فالسؤال ثابت في ذلك الشيء نفسه، وانه لم يفعل في الطبيعة على ما هو عليه وتستمر المطالبة الى غير النهاية. ما اين شك را مفصل تقرير نموديم وبنحو اختصار از آن جواب داديم. شيخ اين شبهات را از ذي مقرطيس نقل کرده است و اين حکيم يوناني معتقد بوده است که حصول اشياء بر سبيل بخت و اتفاق است و تمام اين شبهات را متفرع بر اين اصل نموده است، و محقق لاهيجي اشکالات را بر طبق کلام علامه طوسي در تجريد تقرير نموده است، شيخ رئيس در الهيات بطور نسبة مختصر و در طبيعيات منصل در اين امر بحث کرده است و بعد از گذشت چندين قرن و صدها سال هر چه ديگران در اين باب سخن گفته اند در حوالی و اطراف کلمات اين دانشمند بي نظير دور زده است. قال الشيخ «... و اما ما يقصد لذاته فانه لا يليق به السؤال عن انه لم قصد - ولهذا لا يقال لم طلبت الصحة ولم طلبت الخير ولم هربت عن المرض ولم نفرت عن الشر. ولو كانت الحركة والإحالة تقتضي الغاية لانها موجودة، اولأنها غاية وجب ان يكون لكل غاية - غاية، لكنها تقتضي ذلك (اي ماذكر من الغاية) من حيث هناك (اي الحركة) زوال وتجدد صادر عن سبب طبيعي او ارادي». اشکال پنجم در نفی غايت از قراری که در کتب حکما تقرير

۱- درجای خود بيان شده است که سبب يا علل غير طبيعي و امور اتفاقي نه دائمي الوجود و نه اکثری الحصول هستند و اين خود دليل است بر اینکه حق اول در طبایع بوسیله ملاتکه موکله جهاني فرار داده است که بالذات کارش انتخاب احسن است اگر چه گاهی بالاتفاق از جهانی شيء کامل و بطور نادر از جهتی ناقص میشود.

شده است و برخی از قدمای حکمای یونان در مقام توجیه مذهب اتفاق بیان کرده اند آستکه تمام آثار مترتب بر طبیعت و خواص لازم مواد و استعدادات از افاعیل مترتب بر طبیعت نمی بسد باین معنی که طبیعت جهت طلب غایت متوجه آن باشد چه آنکه فرقا است بین آنکه طبیعت بالذات متوجه غایت مترتب بر آن باشد و طلباً للغایة مبدء فعل و تحریک گردد و یا آنکه فعل ضروری ماده باشد بدون طلب و جمعی از قدما بهمین معنی نظر داشته اند که اصل حصول ماده را امری اتفاقی دانند و ماده موجود بر سبیل اتفاق متصور بصور مختلف میشود و حصول صور در مواد اتفاقی امری ضروری است و لازم ماده نه امری مترتب بر مواد از باب طلب مواد متصور شدن بصور خاص را طلباً للغایة ..

مثلاً دندان ثنایا که دارای قدرت و قوت قطع مواد غذایی است و دندان های آسیا که قدرت نرم نمودن غذا را دارا هستند و بهمین لحاظ پهن خلق شده است قطع نمودن مواد غذایی و پاره کردن آن و سائیدن مواد غذایی غایت خنق یا تیزی و پهنی دندان های انسانی نمی باشد و از باب اتفاق ماده استخوانی در اطراف دهان بوجود آمده و این ماده موجود بالاتفاق غیر این صور خاص را قبول نموده است و از باب اتفاق دندانها با این صور جهت بقاء و حفظ حیات انسانی نافع واقع شده است .

در جمیع امور طبعی قائلان باتفاق همین کلام را تکرار نموده اند و در مقام انبات مطلب خود گفته اند اگر ترتب غایات بر افاعیل طبیعی ضروری باشد و متصور شدن مواد بصور جهت غایت حتمی باشد باید دائمی باشد و مورد نقض برای آن وجود نیاید در حالتی که وجود باران که غایت آن افتتاح خیرات و تزیین برکات است و آن را از اسباب دارای غایت حتمی دانسته اند در کشیری از احیان منشأ خرابی و فساد میشود و عدم التفات باین مفاسد اتفاقی سبب شده است که مصالح مترتب بر باران را اتفاقی ندانند . ما در مقام نفی اتفاق و بخت مفصل بحث کردیم

و گفتیم که جاهل باسباب قائل باتفاق است و در این مورد بخصوص نیز بطلان آنرا آشکار کردیم و از برای مزید توضیح می‌گوئیم وقوع مفاسد و تحقق تراحم در ثمرات و نتایج مترتب بر طبیعت بعقیده قائل، باتفاق نیز از امور اکثری و دائمی نیست بل که اقلی الوجود است و اگر اکثری الوجود بود تولید تناسل و ثمرات مترتب بر طبایع حیوانی و اصل اصول و عناصر مبادی ترکیب باطل میشد انواع از ابتدای وجود و مرکبات ممتزجات وجود خارجی پیدا نمی‌نمود.

... ولنعم النظر فی تکوین السنبلة عن البر باستمداد المادة من الارض والجنین عن النطفة باستمداد المادة من الرحم هل يعد ذلك بالاتفاق - باین معنی که درجه گندم استعداد نمود وجود ندارد و در صورتی که در زمین قرار بگیرد یا در آن قوه تغذیه موجود نیست و آیا اجزای ارضی و مواد موجود در زمین و عناصر منشأ نشو و نمو و ارتقاء بنحو تصادف از محل خود حرکت نمود و اجزاء بسایط بعد از تصرف خود بخود منتقل به جسم دارای نمو میشود؟ و یا قابلیت جذب درجه و قابلیت رشد و حیات در نطفه وجود دارد و نیز در نطفه مثلاً و یا جسم مستعد نمو مثل جبه قوه یا قوا و استعداداتی است که اگر در زمینه مستعد واقع شود از اجزای ارضی تغذیه مینماید و استعداد جذب و دفع در آن وجود دارد؟ ما بالبداهه می‌بینیم که هر جبهی که استعداد نمود از دست نداده باشد و موانع جذب غذا و آفات مانع از تکامل تدریجی در مجاوه آن موجود نگردد بالذات متوجه کمال است و کمالات متوارد به تدریج با شرایط خاص در ماده مستعد حاصل میشود تا به ثمر برسد و نیز می‌بینیم که استعداد خاص در نطفه نباتی هرگز قبول صورت علقه و مضغه ننماید و نطفه انسانی هرگز در صراط نبات بشرط لامثل انواع نباتات قرار نگیرد و همین استعداد خاص در هر ماده بحسب فطرت و ذات متوجه به رسیدن به فعلیات خاص خود میباشد و نظام دائمی در جمیع مواد از بسایط و مرکبات از معدنی و نباتی و حیوانی چنان غیر قابل انعطاف به نظام دیگری است که احتمال تصادف و بخت و اتفاق منسّد میشود.

(... فنجده ليس باتفاق بل امر توجهه الطبيعة وتستدعيه قوة ... وكذلك لنساعد أيضاً على قولهم (قائلان به بخت) ان المادة التي للثنايا لا تقبل الا هذه الصورة لكننا نعلم انها انما لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة بل حصلت هذه المادة عند هذه الصورة ، لأنها لا تقبل الا هذه الصورة ... والتأمل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر^۱ انبتت سنبله براوحه شعير انبتت سنبله شعير ...

برای چه از حبه گندم سنبل جو میروید و چرا در نظام احسن نبات ایسن قاعده برای يك بارهم از باب اتفاق نقض نشده است . محال است که کسی احتمال بدهد که اجزای ارض و آب خود بخود و بذات خود حرکت نموده و در جوهر ذات گندم مستعد از برای رویش و نمو وارد شود و ماده کامن درجه را برویاند بدون آنکه درجه استعداد تحرك و جنبش موجود باشد چه آنکه اجزاء بسایط و مرکبات قابل جذب بمواد نباتی و حیوانی قابل صورت خاد خود می باشند و اگر در قلمرو صورت و ماده مجزا از وجود خود واقع شوند و جزء بدن و یا منضم باجزء مرکب دیگر شوند که درصراط حرکت نموی (مثلاً) قرار دارد ، ناچار شیء نامی دارای استعداد کشش و انجذاب اجزای مستعد از برای قبول صورت نامیه میباشد و آن را تبدیل به جزء بدن خود مینماید و درجای خود بیان کرده ایم که حرکت مقداری انضمام اجزای مابین بالشء متحرك بحرکت مقداری بدون تغییر صورت جزء نامی نیست بل که جزیی که از باب تغذیه وارد بدن متغذی میشود باید تغییر شکل داده و بصورت مناسب باشیء نامی درآید لذا زیادات صناعی مثل زرگ کردن شمع و یا کوچک نمودن آن و یا تخلخل و تکائف حاصل در اجزای جسم محقق حرکت در مقدار نمیباشد و در اعراض ذاتیه ، عرض باید منبث از ذات متحرك شود نه منضم به آن تصویر حرکت در اجزای مقداری از مشکلات است لذا جمعی در برخی از موارد حرکت در کم را انکار کرده اند و آنرا از قبیل انضمام جزء مابین بمابین دانسته اند .

و يستحيل ان يقال ان الاجزاء الارضية والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ في جوهر البرة وتربيه ، فانه سيظهر ان تحركها عن مواضعها ليس بذاتها ، والحركات التي بداتها معلومه ، فيجب ان يكون تحركها انما هو لجذب قوى متمكنة في الجبّات جاذبة بان الله تعالى .

بنابرین ضرورت ماده و قبول صور از این ناحیه باطل است و غایت مترتبه بر این حرکات اسطقیسیه مستند به تحریک قوه کامن درجه و یا قوه موجود در نطفه است لذا شیخ بعد از عبارت منقول در بالا گوید :

ثم لاتخلوا ما ان تكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البر ، واجزاء اخرى صالحه لتكون الشعير ، او تكون الصالح لتكثون البر صالحاً لتكون الشعير - اگر اجزاء واحد صالح از برای تكون گندم وجو - مثلاً - يك امر است ولا غير ، بنا بر این ضرورت منسوب بماده معنی ندارد و مسأله از این قرار است که صورت عارض بر ماده ناشی از مبدأ صورتی است که ماده مستعد از برای قبول آنت و بدون استعداد و تهیو و قابلیت ، صورتی از واهب صور افاضه نمیشود و این ماده مستعد است که بتحرک مبدأ حرکت متصور بصورت خاص خود میشود و در صورتی که ماده مستعد تام الاستعداد بصورت خاص متصور شود و ذات طبیعت متوجه صورت باشد بدون عوائق اتصاف ماده باین صورت دائمی و باعوائق اکثری خواهد بود چون حرکت قسری دائمی و اکثری نیست و اقلی الوجود است . و غایت در امور طبیعی عبارت است از فعلیت و صورتی که ماده مستعد بطرف آن متحرک است .

در صورتی که در ماده گندم و یا نطفه انسانی خصوصیتی باشد که در غیر این مواد نباشد ناچار هر صورتی مترتب است بر ماده و طبیعت خاص خود و این همان غایت است که مواد و استعدادات بواسطه جذب امور ممانع با خود تدریجاً رو بکمال میروند و صورت نطفه بواسطه قوه جذب و صورت نباتی بواسطه قوای خاصه خود متحول است بصوری که غایت تمامی آن محسوب میشود و تحریکات طبیعت بر سبیل

قصد طبیعی است .

مثلاً : القوة التي في النطفة الانسانية تحرك بذاتها المادة الى تلك الصور من الجوهر والكيف والشكل والاین - ومنشأ آن ضرورت ماده نمی باشد اگر چه باید در ماده قوه و استعداد قبول صور جوهری و در طبیعت جهت قبول صور عرضی باشد چون منشأ انتقال طبیعت از صورتی بصورت دیگر بدون مرجع نمیشود چه آنکه فاعل الهی نسبت بکلیه صور ، دارای جهت تساوی است افزونه صورت بر مواد بواسطه استعدادات تامی است که فاعل غیبی مفیض وجود حرکت آنرا بصورت لایق ماده و کمال مناسب با طبیعت میرساند و این همان قصد طبیعی حاصل در طبایع است و لا غیر .

غایات صادر از طبایع و یا غایات مترتب بر طبیعت ، نسبت بحال طبیعت خیر و کمال مطلوب ذاتی است و اگر طبیعت در مقام حرکت بغایات ضاره و غیر نافع و شرور متأدی شود دائمی و اکثری نیست عوایق موجود در دار اتفاق و قوا سر و موانع کمال در عالم ماده چون منافی ذات طبیعت است و عرضی است و آنچه ذاتی طبیعت است تحریک بغایات کمالیه است و ذاتی لایعال و عرضی یعلل است بالأخره قسر دائمی و اکثری نیست و طبیعت بعد از رفع قاصر بطرف مقصد و غایت اعلائی خود متوجه میشود (والله غالب علی امره) .

لذا اگر طبیعتی در مقام طی طریق کمال و نیل بغایت ذاتی خود بمانعی برخورد نماید و بجای نمو زو بذبول آورد و بادرختی ثمره خود را از دست بدهد سؤال از مانع طریق استکمال نمیشود و کسی آفات وارد بر طبایع و نواقص و ضعف عارض بر طبایع را معلل به نفس طبیعت نمی نماید چون طبایع راسیال بسوی کمال میداند و آن کمال مافی ال کون متحرک الی المقصد الاعلی والوجهة الكبرى ولکل وجهة هو موليها وهذا الحكم ثابت لجميع الاجرام من المركبات والبسائط فالافعال الصادرة عن الطبايع فانها تنحو نحو غايات تتوجه اليها دائماً... وكذلك الالهامات التي للنفوس الحيوانية . فانها تشبه الامور الطبيعية وهي لغايات لذا قال المحقق

فی التجريد : واثبتوا للطبیعیات غایات .

همه هستند سرگردان چو پرگار پدید آرنده خود را طلبکار

محقق فیض - قده - دراصل ۲۰ باب ۵ ص ۷۴، ۷۵ - بیان کرده است که حق اول تقدست اسمائه فاعل کل و غایت مطلق است ، مبداء المبادی از آن جهت غایت کل غایات است که خیر محض و وجود صرف است و هر شیء طالب کمال در حقیقت طالب اوست ، و هر مبداء تأثیری واسطه بسط بساط فیض اوست . جمیع افعال و حرکات چه ارادی و چه طبیعی متوجه خیر مطلق است و این امر فطری و مرکوز در ذات اشیا و بالاخره جبلی موجودات می باشد ، شوق و عشق موجود در متحرکات و سواکن عالم وجود و توجه دانی بعالی و عشق غریزی و جبلی به مافوق ، رقیقه منزله از عشق مطلق و کمال مطلق است و عشق ساری در حقایق عین علم بسط و ساری در ذرات وجود است ، اصل وجود لذیذ و کمال وجودی لذیذتر و مطلوب تر و عدم مکروه و غیر مطلوب و وجود و کمال وجودی مطبوع و مختار و معشوق و مدبر هر شیء ، بالطبع شاعر به نقص ذاتی خود و متوجه بکمال و مقبل بمبداء وجود و مدبر نسبت به نقایص و هر معلولی متوجه علت مفیض وجود و وسایط فیض از آن جهت مطلوب موجودات واقع در عالم طبعند که وصول به کمال مطلق امکان ندارد مگر از طریق وصول به وسایط وجود و مرور از طریق علل اشیا جهت وصول بمعشوق مطلق و خیر محض که «ولکل وجهه هو مولیها» بهمین لحاظ گویند : که شوق عبارت است از حرکت برای تکمیل و تتمیم ابتهاج و سرور ، و عشق سبب حفظ کمال موجود و علت ازدیاد خیریت و اشتداد وجود و خروج از قوه و استعداد بعینیت و کمال است و شیء تابعه قوه و ماده تلبس دارد شوق و عشق توأم آنرا بملکوت وجود سیر میدهند و بعد از کسب فعلیات لازم و یا لایق هر متحرک عشق بافی و شوق فانی میشود و شیء مجرد مبرا از ماده قبول کمال ننماید و مبداء بودن و یا مدخلیت شیء مجرد در مقام تأثیر در مادون ، از باب تشبیه بکمال مطلق است .

نفوس منغم در شهوات از آنجایی که بحسب فطرت ذاتی که تبدیل و تغییر نمی‌پذیرد، طالب خیر محض و متوجه مبده وجود و بحسب طینت اولی موحدند باینکه بواسطه کج نمودن طریق و انحطاط از درجات عالی انسانی و کسب ملکات و نیات مبده الم و عذاب دائمی بین آنان و حق حجب زیاد موجود است و درقیامت که عالم کشف حجب و ظهور سرائر و بالاخره روزی است که حق باسب قهار تجلی مینماید، این دسته از مردم ملحق بهائمه بل که اضل از بهائمه، ولی مثلاً عشق آنان بمستلذات معلول اعتقاد آنان بخیریت این مستلذات است (و غافل از آنکه همین خیریت امور شهوانی سبب انحطاط آنان از مقام انسانی و ملازم با شرور کثیره است) ناچار هرچیزی، رشح خیر مطلق و هرجمیلی و جمالی اگرچه جمال حسی باشد، ظهور جمال و جمیل مطلق است (و حق تعالی جمیل است و جمال را دوست دارد) از این جهت اشقیاء با کسب شقاوات فاحش و غبن افحش خالی از شوق و عشق (ما) و بکلی مدبر از حق مطلق نیستند و باعتباری جمیع طرق، بحق وصل میشود و :

الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق و اما نفوس کامله انسانی که حق را باسب اعظم پرستیده‌اند و آن را بوجه اطلاق شهود نموده‌اند، معشوق حقیقی آنها حق اول است لذا اورا پرستیدند بدون قید و کعبه مقصود و وجه طلب آنان و غایت وجود آنان حق است و بعد از فناء در حق حرکت آنان متوقف میشود و از این فناء بولایت تعبیر شده است و این مقام نیز دارای مراتب و درجات است چه آنکه لقای حقیقی حق دارای درجات است از قرب نوافل و قرب فرایض و مطلق از این دو، و لا بشرط نسبت باین اطلاق و درجه اکمیت تمکین بعد از تلوین، صحو بعد از محو، فناء عن الفنائین و ... بنابراین جمیع موجودات عشاق حقند، مرتبه عشق آنان تابع درجه وجود آنان است، عقول مقدمه، عشاق حقیقی حقند از این جهت که بغیر حق نظر نمی‌افکنند، وجود خود را، در وجود حق فانی دیده اول حق را شهود مینمایند، بعد خویش را می‌بینند، پس ابتهاج و بهجت و سرور و لذت آنان از

معشوق حقیقی است از این جهت که خویش را بواسطه او میشناسند ، یعنی اول او را می شناسند ، بعد خود را شهود می نمایند ، برخی از عقول دائماً در مقام مطالعه جمال معشوق کل و جمال مطلقند ، و از کثرت فناء خود را نمی شناسند .

آن دسته از افراد انسان که بمقام عقلانی رسیده اند و از انغمار در شهوات پرهیز ندهد ، داند مشغول کلام حضرت ختمی مقام هستند که فرمود : *لله فی ایام دهر کم نفعات الا فتعرضوا ...* ، آیا مراد از نفعه چیست ؟ شاید مراد خواجه عالم این باشد که برخی از مردم در ایام عمر و دوران وجود دنیوی ، گاهی بادرک (۱) روائع حق و از وزش نسیم جمال مطلق لذت می برند و استشمام این رائحه از اموری نیست که بشود آن را وصف نمود ، و از آنجایی که انسان بواسطه توجه بکثرات و انغماس در تدبیر عمارت دنیای خود و تعلق نفس انسانی به تدابیر جهت جسمانی خویش ، نمی تواند به نحو دوام یا اغلب اوقات ، از این توجه حق کسب فیض خاص نماید ، اگر احیاناً برسبیل اختلاس متعرض این نفعه شود چقدر به سعادت نزدیک شده است ؟ با این نفعات از قبیل آن جذبات الهیه اند ، که جذبه واحد آن سبب سیر عارف است در دمی تا تحت شاه ، و یک جذبه آن مساویست با عمل جن و انس ؟ و یا آنکه این نفعه ، مبدی و علت حصول شوق در سالک است جهت شهود حق از طریق وجه خاص یا وجه عام ؟ و التحقیق یقتضی حالاً و مجالاً غیر ما نا علیه .

* * *

اصل ۲۱ ، و وصل ۱۲ باب پنجم اصول المعارف ص ۷۹-۸۰ در نحوه فاعلیت و

۱- آیا این نفعه ناشی از چیست ؟ و تعرض بان از چه طریق است ، منشأ این مجلی چه اسمی است و معین قابل آن باید دارای چه شرائطی باشد ؟ این مقام نسبت بچه افرادی مبدل به حال و نسبت به پهلوانی دانسی است ، اختلاس آن چه شرطی دارد ؟ یا لها من قصة فی شرحها طول .

باتو روح القدس گوید ، فی منش

نکته ها این جاست ، لیکن گفتنش

کیفیت ظهور حق در مظاهر و مراتب وجودی است و بیان آنکه حق اول بحسب اصل وجود و مقام تحتق واقعی وجود صرف و در حاق واقع عین کلیه کمالات است و همه جهت خدایی و کلیه حیثیات مبدأ خلایقیت عین ذات و وجود اوست و فاعلیت و خلایقیت او عین ذات اوست و در ایجاد هیچ شرط و قید زاید بر ذات ندارد، لذا تام الفاعلیه و خلایقیت او ازلی و ابدی است. غایت ایجاد نفس حقیقت بسیطه اوست که از عروض وجود میراست و قدرت واجبیه او نحوه وجود اوست لذا از مشاکلت و مشابهت تهی دستان خراب آباد حدوث معراست. دائم الفیض از اسماء اوست و به نص کلام الهی خلایقیت او ابتدا و انتها ندارد - یدالله مبسوطة - بل بداه مبسوطتان ازلاً و ابداً.

* * *

ایجاد عبارتست از تجلی و ظهور حق در سلسل وجود و طول و عرض عالم هستی: حب بذات و عشق بمعرفیت اسماء و صفات منشأ ظهور ذات للذات و ظهور در مراتب اکوان است «کنت کنزاً مخفیاً...» تاء اشاره است بقیب هویت و مقام غیب الغیوب و موطن لاسم له ولا اسم له - فاحبیت اشارت است بمقام ظهور ذات در احدیت وجود و - اعرف - اشاره است بمقام احدیت و مترتب است بر حب بمعرفیت اسماء و صفات تجلی و ظهور و کمال استجلاء باعتبار شهود حق ذات خویش را در جلباب کل شیء و یا شهود خود در مرآت انسان کامل محمدی.

بنابراین غایت بالذات حب بذات و شهود ذات للذات و ظهور در مفاتیح غیب و تجلی در خلق بمفاتیح عالم شهادت و ناچار همانطوری که فاعلیت نحوه وجود اوست اتماف بفاعلیت جهت تجلی نیز خود ذات است و هر ممره و مصاحت و غایتی که مترتب شود بر خات کائنات و سلسل ممکنات و مراتب جائزات، غایت به تبع است - لان العالی لایرید السافل بالذات ولا یتکمل به -

وصل - ۱۳ - ، ص ۸۰ ، ۸۱ - در این اصل مهم است که اظهار کمالات و شهود

حق، خود را در مرآیی آفاق و انفس توقف‌دار بر ایجاد اشیاء چه آنکه اسماء الهیه صورت ذات و اعیان ثابته صورت اسماء الهیه‌اند و هر معنا و باطنی در مقام ظهور از آنجایی تجلی موجب ظهور و تعدد و غیریت و تکثر است لذا تجلی در احدیت ذاتیه محال است پس حق در مقام ذات غنی عن العالمین است در مقام اظهار کمالات و ظهور در اعیان توقف بر غیر دارد و این توقف در بادی نظر منافات با غنای من جمیع الجهات دارد لذا برخی گویند ظاهر و مظهر اوست و در صحیفه ملکوتی وارد است: هو الاول والآخر وهو الظاهر والباطن - جواب آنکه حق ظاهر است بحسب ذات مظهر است بحسب تجلی و فعل و ظاهر و مظهر هیچ کدام از حیثه وجود و تصرف او خارج نمی‌باشد.

* * *

شاید کسی در این مقام توهّم کند که حق اول جهت ظهور و اظهار کمالات اسمائیه و صفاتیّه و تجلیات ذاتیه در اعیان ثابته بغیر توقف دارد باین معنی که حق در ظهور از آنجایی که تجلی در احدیت محال است محتاج است به مظهر و بدون شك يك شیء، واحد نمی‌شود هم ظاهر باشد و هم مظهر، و ظاهر در مقام اظهار کمالات توقف دارد بر غیر و غیریت در صورتی متصور است که از تجلی حق مظاهر علمی در مقام عین بوجود عینی متلبس شوند و این منافات با غنای ذاتی حق دارد.

مطلب دیگری که باید در مقام ذکر شود آنستکه بنا بر وحدت حقیقت وجود و وحدت شخص تعدد و تکثر و ظهور و غیریت و احکام سوائت بجه نحو متصور است اهل تحقیق از صوفیه کاملین و عرفای شامخین در مسفورات خود در مقام بیان تفسیر آیه کریمه «هو الاول (۱) والآخر، وهو الظاهر والباطن» گفته‌اند:

۱- در بادی نظر این اشکال پیش می‌آید بنا بر مضمون آیه شریفه حقیقت مقدسه حق اول مطلق و آخر مطابق است، یعنی اولویت و آخریت انحصار در او دارد، کما اینکه ظاهر و باطن اوست و لا غیر و بجه نحو این امر متصور و ممکن است که يك شیء واحد اول و آخر

حقیقت مطلقه حق چون بوحث حقه اطلاقیه حقیقه انصاف دارد و وحدت اطلاقی برخلاف وحدت عددی خاص ممکنات منافات با ظهور در کثرات و اتصاف بصفات متقابله‌یی که در عین و ظاهر وجود مستهلکند ندارد و حقیقت مطلقه الهیه است که باعتبار تجلیات متفننه کثرت سازاست لذا این حقیقت باعتبار مقام احدیت ذاتیه و هویت اطلاقیه اول و باطن مطلق و باعتبار ظهور در کثرات و تجلی در حقایق و سریان فعلی به نور ذات خود و فعل اطلاقی خود ظاهر و از باب آنکه جمیع مظاهر وجودیه واقع تحت تربیت اسم آخر باصل وجود و حقیقت هستی رجوع مینمایند و آنچه از ناحیه حق است وجود و نور است و آنچه شأن ذات امکانی است فقر و ظلمت و عدم است و بمقتضای حکومت اسم آخر و وارث و معید غایت همه اشیاء اوست ، آخرت .

لذا در جای خود مقرر شده است که «یمكن ان یکون الشیء مظهرأ و مظهرأ باعتبارین» . مظهر شیء صورت و ظهور شیء است و از آنجا که حقیقت وجود در مقام ذات و موطن غناء ذاتی است و هویت صرفه مطلقه عاری از قید اطلاقی ، باطن مطلق است ، و حقایق امکانی معقول در غیب وجود باعتبار علم احاطی حق بهمه اشیاء، ظهور خارجی پیدا نمایند مگر به تجلی و ظهور حق در حقایق معقوله و مرور اسمائیه و صفاتیه ، آنچه از مقام خفاء بمقام ظهور آید ، مظهر الهی است .

ظهور شیء نیست مگر نسبت تعین شیء فی ذاته ، و ظهور حقایق کونیه یعنی ماسوی الله همان نسبت تعین ایجادی حق است که باعتبار اصول تجلیات و انواع ثمرات دارای مراتب متعدد است - وان کل مظهر لأمر ماکان ماکان ، لایمکن ان

→

و ظاهر و باطن باشد علی الاطلاق و ظهور و بطون اختصاص بشیء واحد داشته باشد درحالتی که بین ظهور و بطون و اولیت و آخریت تقابل است .

در این باب میتوان مفصلتر بحث نمود ولی ما این مسأله را در مقدمه خود بر نصوص

قونوی و تعلیقات بر رساله قیصری بطور مبسوط تحریر نموده ایم .

يكون ظاهراً من حيث كونه مظهراً ولا ظاهراً بذاته ولا في شيء سواه ، الا الذي ظهر بذاته في عين احواله - و این ظهور بدون حکم امتیاز و سوائیت و غیریت متحقق نمیشود و تعیین و تمییز و تغایر از ناحیه تجلی اسمی (مفاتیح غیب و مفاتیح شهود) حاصل میگردد ، و این شأن حق اول است که بحسب ذات ، آنهم ذات صمدی جامع جمیع تعیّنات بوجود واحد جمعی ، ظاهر و باعتبار ظهور در جلاباب ممکنات - مظهر - است ، ولی مظهر شائی غیر ارائه کمالات وجودی ظاهر ندارد ، معلول صورت علت و ظهور خالق است و علت و خالق باطن و بوجود مظهر ، دارای احکام ظهور است .

فعل اطلاقی حق منشأ ظهور حق است ولی این ظهور از آنجایی که از حق است ، مستند است بحق بالذات و بمظهر امکانی بالعرض ، لذا عین ربط و نفس ظهور حق است ، پس ظاهر حقیقی اوست و باطن حقیقی اوست . و از آنچه که تقریر شد ، معلوم شد که حق در مقام افاضه خویش را بیند و بر غیر ننگردد ، خود مبده و خود غایت است و بامری غیر ذات خود در مقام ایجاد و افاضه نظر ندارد ، برخلاف احتیاق امکانی که در مقام فعل و ایجاد ظاهری از باب آنکه بحسب فاعلیت ناقص الوجودند در مقام مبدئیت اثر بغایت فعل خود متکی هستند و حق غایت کل شیء است و از آنجایی جمیع جهات فاعلیت عین ذات حق اول می باشد و علم ذاتی و قدرت ذاتی و تکلم ذاتی و اراده ازلی که عین ذات اوست همه بیک وجود ، وجود صرف ذات موجودند ، اختیار نیز عین ذات اوست پس فاعلیت او بقصد زائد نیست توجه رسد آنکه بقسر و یا جبر و یا حق نفوذ بالله فاعل بالطبع باشد ، فاعل بالتجلی و فاعل بالعنايه است - وصل ۱۳ ، ۱۴ ، فصل (۱) ص ۸۱ - .

الباب السادس فی الطبیعة وتجدها وفیه معرفة حدوث العالم

در طبایع جسمانی و نحوه تجدد طبایع و کیفیت قوام طبایع متحرك سیال به اصل ملکوتی خود و تقریر حدوث زمانی عالم بعقیده مؤلف علامه ، طبیعت جسمانی مرکب است از دو جزء جوهری، جزئی بالقوه و جزئی بالفعل که از جهت ماده و قوه قابل فصل و وصل و از جهت صورت مبدأ فعلیت و اثر است .

در اینکه اجسام بنا بر نفی ترکیب جسم از جوهر فرد ، آیا مرکب است از دو جزء جوهری و یا آنکه هیولی و ماده امری عرضی است و جسم مرکب از دو جزء جوهری نمیباشد ، بین حکمای اشراق و مشاء اختلاف است و شیخ اشراق در برخی از آثار خود بطور مفصل به تریف عقیده حکمای مشایی در این مسأله پرداخته است ولی صدر المتألهین از مناقشات او جواب داده است و علامه فیض در این مسأله از استاد خود صدرالحکما تبعیت نموده است .

فیض در این مسأله در مقام اثبات ترکیب جسم از ماده قابل و صورت نوعیة مبدأ آثار مختص بانواع بپرهان فصل و وصل ، وقوه و فعل اشاره نموده است و چون این امر مسلم است که در اجسام قابل حرکت و سکون و طبایع واقع در صراط حرکات کیفی و کمی و اینی و ... قوه و جهت قبول موجود است و از آنجایی که جهت قوه با جهت فعلیت تنافی دارد ، جهت قوه بتمام ذات همان جهت فعلیت نمیباشد ، پس هر جسمی دارای جهت قوه و جهت فعلیت است . مرجع قوه با امری عممی و منشأ صورت و فعلیت بوجود و مبدئیت اثر است و چون شیء از لحاظ واحد مالک انتزاع و مبدأ اجتماع این دو جهت نمیباشد ، پس جسم از آن جهت که جسم است بذات خود مرکب است از ماده و صورت ، ماده حیثیت قبول و صورت

جهت فعلیت جسم است ، و از آن جهت که ماده و صورت بوجدی واحد موجودند و محت حمل بین ماده و صورت یکی از دلایل اتحاد است جهت قوه مستقل از جهت فعلیت ، فعلیتی که مبدأ تمامیت ماده است وجود ندارد قهراً ترکیب ماده و صورت اتحادی است نه انضمامی ولی ترکیب اتحادی اقسام و انواعی دارد .

یکی از دلایل اتحاد آنستکه اگر جهت قوه بوجدی منحاز از صورت موجود باشد لازم آید که خود دارای فعلیت و وجودی مقارن و منضم بصورت داشته باشد و حال آنکه جهت فعلیت از آن جهت که فعلیت است قبول فعلیت ننماید و این معنا منافات با ترکیب جسم از دو جزء جوهری ندارد (۱)

* * *

در اصل دوم باب ۶ - ص ۸۲ ، ۸۳ - درصدد اثبات صورت نوعیه در جوهر اجسام برآمده است و بیان کرده است که ماده چون امر بالقوه است مبدأ حصول و منشأ صدور آثار مختص بهر نوع نمی باشد اصل صورت جسمیه قابل امتداد و ابعاد

(۱) لذا ما در جای خود بیان کرده ایم که عقل جسم واحد را منحل نماید بدو جزء جوهری که یکی محل و دیگری صورت وارد بر آنست و این صورت بواسطه لحوق خارجی ماده را داخل نوع خاص نماید لذا ماده در مقام تحقق معلول و صورت علت است و وجود ماده یعنی همان قوه صرف نسبت بفعلیت وارد بر خود متکی است بصورت ولی نه بصورت مشخص بانی بل که صورت ما - و نیز بیان کردیم که فیض وجود اول بصورت میرسد و از صورت بساده میرسد و نیز تقریر نمودیم که ورود صور بر مواد و استعدادات به نحو تجدد و تصرم و سیلان است و گرنه باید بازوال صورت جسم معدوم شود و امری دیگر جای آن را بگیرد و این معنا بضرورت عقل باطل است و آنچه که شیخ جوت حفظ ماده و تقوم ماده بصورت بانضمام امر فلسفی و اهب صورت گفته است و آنچه که صدر المتألهین در این باب اختیار نموده است از مناقشات خالی نمی باشد و حصول صور بر مواد و تقوم ماده بصورت عبارتست از سریان حرکت دو جوهر ذات ماده و صورت و بقاء ماده و حفظ آن به تجدد صور و حصول حرکت جوهری و بودن هر صورت سابقی بنوام وجود ماده از برای صورت لاحق است و هکذا .

جوهری از آنجایی در جمیع اجسام و احداث امکان ندارد مبدأ وجود آثار متباینه گردد و اینکه شیخ اشراق و اتباع و اتراب او تمامیت نوع را بفرد مجرد عقلانی و مثل نوری دانسته اند تمام نیست چون نسبت مجرد به همه موجودات متساوی است ، ناچار باید مبدأ آثار مختلف و منشأ تنوع در عالم اجسام و مواد صورت جوهری جسمانی باشد و این صورت ماده را داخل نوع خاص نماید و از آنجایی که آثار در جسمانیات متباین است و انواع جسمانی در عالم ماده مختلف و هر نوعی دارای آثار خاص آن نوع می باشد که با اثر موجود در نوع دیگر تباین دارد .
 و همین تباین در آثار ، دلیل بر تباین نوعی جواهر مبدأ آثار است که داخل در ذات جسم است که از آن در باب حرکت تعبیر به طبیعت جوهری فاعل مباشر حرکت و از جهت تنوع مواد ، از آن به صورت نوعیه تعبیر فرموده اند .

* * *

حکمای اشراق از جمله شیخ مؤسس حکمت ذوقی در دوران اسلامی فخر المتألهین شیخ مقتول شهاب الدین چون جسم را مرکب از ماده و صورت نمیداند و به ترکیب جسم از دو جزء جوهری معتقد نیست ، قائل است باینکه هر نوعی دارای فردی عقلانی است که تمامیت نوع بآن وابسته است و چون حقیقت جسم در همه اشیاء واحد است ، ناچار فرد عقلانی که بمنزله روح نسبت بموجود جسمانی است ناچار منشأ تعدد نوعی است ، مثلاً جسم نباتی خاص واصل در نوع مخصوص از باب اتحاد یا اتصال به رب النوع خاص خود داخل نوع نبات خاص است و انسان در میان حیوانات از باب اتصال بر رب النوع انسان ، دارای آثار خاص انسانی است باین معنی که همه آثار مترتب بر نوع از طبیعت عدیم الشعور سر نزنند و فرد مجرد عقلی است که جسم انسانی را تسخیر نموده است از برای اظهار آثار خود ، و نگارنده به تفصیل در رساله مخصوص باثبات ارباب انواع در این باب بحث کرده ام و از این باب است که قوه مصوره را اهل اشراق انکار کرده اند ، غافل از آنکه ارباب انواع فاعل مباشر

و سبب مزاول متصل بفعل جسمانی نیستند و خصوصیات خاص هر نوعی منشأ اتحاد آن برب النوع است لذا تمام آثار از جهت فاعل مباشر از مبادی جسمانی صادر میشود و رب النوع فاعل مامنه الوجود است باذن الله تعالی . و آنچه که منشأ تعدد نوعی و مبدأ آثار متباینه و سبب تعدد و تکثر نوعی است صورت نوعیه است که از رب النوع بواسطه استعداد خاص در ماده صادر شده است و رب النوع حافظ نوع است بوجه اعلی و اتم ، و این معنا با اتحاد رب النوع با فرد مادی منافات ندارد و این اتحاد غیر از اتحاد ماده با صورت و غیر اتحاد وجود با ماهیت و غیر اتحاد عرض و موضوع است بل که اتحاد حقیقت است با حقیقت که وجودی واحد دارای ذات و باطن و ظهور و تشان است که این تشان متصل برب نوع و ظهور آن است که شیء واحد ظهوری دارد و باطنی ، ظهور جهت خلقی و بطون جهت حقیقی است . والله من ورائهم محیط .

* * *

اصل اول این باب در این امر است که آیا بین اصل صورت جسمیه موجود در همه اجسام با صورت نوعیه مبدأ تنوع چه نسبتی وجود دارد ، آیا ماده ، دارای دو صورت جوهری و هرشیء دارای دو ذات مبدأ آثار است ؟ آیا حقیقت جسم قابل ابعاد ثلاثه بالقوه و بنحو ابهام امری است و صورت جوهری مبدأ آثار همان حقیقت جسم است به نحو تعین و تحصیل و مبدئیت اثر ، مثل فرقی که بین قوه الجسم والجسم المتعین به قبول ابعاد ثلاثه بحسب جوهر ذات موجود است ؟ ماده و صورت جسمیه با تبدل صورت نوعیه متبدل و متغیر و متحد است و ماده که قوه جسم است نه جسم از باب آنکه بالقوه و مبهم الذات و لا متحصل است باقی است ، از باب آنکه در تشخیص ، بصورت خاص اتکا ندارد بل که بمطلق صور قائم است و جسم از باب آنکه خود ماهیت نوعیه است بصورت خاص محتاج است و با تبدل صورت خاص معدوم و با وجود صورت نوعیه خاص دیگر وجود خاص دیگر پیدا نماید - فزوال

الصورة المخصوصة (۱) یوجب زوال الجسم ، ولا یوجب زوال المادة ، مادام یبقی مطلق الصورة -

وصل سوم از باب ۶ (ص ۸۴، ۸۵) مؤلف بطور ایجاز بحث در نحوه وجود صورت نوعیه نموده است و گفته است : همین صورت نوعیه از باب آنکه مبدا حرکت و موجود در همه اجسام است طبیعت نام دارد که معرا و خالی از اثر نیست و لا اقل متصف است به حرکت ، یاسکون و چون خالی از حرکت و سکون نیست یا بالفعل متحرک است یا بالقوه و ناچار باید دائماً سیال الوجود و متصرم الذات باشد .

و از باب آنکه حرکت در ذات طبیعت رسوخ نموده است بقا و ثبات ندارد و مثل اصل زمان یک لحظه استقرار برای آن محال است و چون طبیعت سیال ساری در کلبه اجسام است و عالم ماده از آن جهت که عالم ماده است عین حرکت و سیلان و تجدد و تصرم و زوال و فناست و ما چون منغمر در اوهام و خیالات خویشیم از آن غفلت داریم .

بحسب آیات قرآنیه و مآثورات ولویه «علیهم السلام» و نزد اهل شهود از امت مرحومه ، عالم ماده سیال و مجموعه آن حادث زمانی و مسبوق بعدم واقمی است و فیض حق در ماده یک لحظه ثبات ندارد ، فیض حق بالذات ثابت و مستمر و مفاض مادی سیال و غیر باقی و محکوم بقنای دائمی است «بل هم فی لبس من خلق جدید» .

* * *

۱- در این مورد می توان مفصل تر بحث نمود، و در پیرامون دلائل شیخ رئیس و دیگران در نحوه تقوم ماده بصورت بدامنه سخن افزود، چه آنکه کیفیت تقوم ماده بصورت نوعیه با ملاحظه قوام این صور بمجرد ملکوتی و نحوه علیت مجرد بانضمام صورت مبهم نسبت بماده و نحوه بقای آن با لحاظ ترکیب اتحادی ماده با صورت از برای ایراد مناقشات مجال واسع وجود دارد، و بالاخره قول و اذعان بحرکت جوهریه از این مشکل لاینحل چاره کار است و از آن گریزی وجود ندارد و نحن نتکلم فی هذا المبحث و نطول الکلام بذلك بما لا مزید علیه .

اما برهان بر وجود حرکت و رسوخ فنا و سیلان در ذوات و جواهر عالم ماده آستکه جمیع آثار مترتب بر اجسام مادی ، مستند به طبیعت ساریه در اجسامست و از جمله اوصاف لازم طبیعت حرکت و سکون است ، هر ساکنی بالقوه متحرک است ، پس طبیعت متحرکست دائماً ، بالفعل ، یا بالقوه ، ناچار طبیعت سیال الذات است و تجدد و سیلان جوهری آن میباشد .

اما چرا حرکت در جوهر طبیعت باشد در حالتی که آنچه از حرکات وارد بر طبایع است حرکات عرضی است از : کم ، کیف ، این و وضع . اما جوهر چرا باید سیال باشد ؟ دلیلش از این قرار است :

بدون شك فاعل مباشر و مزاول حرکات عرضی جوهر و ذات طبیعت است ، ناچار فاعل مباشر ، مزاول حرکت است ، مبدأ حرکت ثابت و معلول بحسب نحوه وجود ، سیال ، امکان ندارد ، چه آنکه علت ثابت ملازم است بامعلول ثابت ، معلول که نفس حرکت باشد ، چون حرکت دارای اجزاست و در عین حال متصل است و شیء مادام که متصرف بحرکت است اجزای این حرکت ثبات و بقا ندارند و علت مزاول مباشر حرکت باید از جهت ثبات علت حرکت ، یعنی سبب امر متصرف نباشد و گرنه باید اجزا ، حرکت منعدم نشود و شیء غیر متصرف الأجزاء ، حرکت نیست ، امری است ثابت نه بحسب نحوه وجود سیال و هیچ يك از حکما شك نکرده اند که علت حادث باید حادث باشد و ناچار در این مقام چاره جویی نموده اند و خواسته اند از این اشکال لاینحل جواب بدهند .

در این مسأله باید بیک امر توجه نمود و آن اینکه فرق بسیار است بین فاعل متصل بحرکت که با اجزای حرکت قابل انطباق است و فاعل موجد حرکت که اصل وجود حرکت را افاضه نماید و فاعل مامنه است نه مابه و مزاول و مباشر و متصل و هم آغوش با حرکت - خوب تأمل کن در این مسأله تا بکنه مرام اهل تحقیق برسی - صورت اجمال اشکال آنکه : حرکت در مقوله کیف و یا کم و یا این ، از

اموری است که مثل اشیاء دفعی الوجود بمبدأ خود انتساب ندارد باین معنی که فاعل امری سبب شود که تمام هویت آن دفعهٔ وجود آید. در امور تدریجی تاجزایی زائل نشود جزء دیگر جای آنرا نمی‌گیرد درحالتی که آن جزء هم متصرم است و فانی مینماید علت امری که به تدریج حاصل شود، جزء و جزء آن بعلمت مباشر خود مرتبط است یعنی از آن حادث میشود. باین معنی که جزء حادثی، سبب حادث می‌خواهد، بنحوی که اگر اجزایی به تدریج حاصل شوند و فاعل مباشر درین یک آن ثابت شود، حرکت منقطع میشود، چه آنکه معلول در اطور وجود تابع علت است. مثلاً اگر حرکتی از مبدأ خود صادر شود و حرکت به تدریج رو بشدت رود بعد ضعیف شود باید علت شدت و ضعف را در جهت فاعل حرکت جستجو نمود، طبیعت اگر ثابت باشد و حرکت شدت و ضعف پیدا کند ناچار معلول بدون علت موجود شده است. لذا اگر طبیعت ثابت باشد باید حرکت دارای تفتن نباشد و دیگر آنکه حرکت عرضی از باب آنکه عرض نحوهٔ وجودش تابع صرف جوهر است، اگر عرض متحرک باشد و مبدأ مباشر ثابت لازم آید که عرض در این نحوه از وجود مستقل باشد. نقض بفاعل مفید وجود و موجد اصل حرکت بی‌مورد است چون کلام در فاعل مزاول است و از این قبیل امور صدرالحکما (قدس سره) به حرکت در جواهر اشیاء پی برده است و حل کثیری از عیصات را که تا قبل از او لاینحل بود باین اصل مهم مترتب نموده است، جواز شدت و ضعف در وجود و اصالت آن و وحدت حقیقت آن از مقدمات حرکت در جوهر است.

* * *

بحث و تفصیل

حکمای اسلامی باشکال و ایرادی که در کتاب ذکر شده است توجه تام داشته‌اند لذا از اشکال لزوم حدوث علت حادث و از ایراد وارد در باب که اگر فاعل مباشر حرکات عرضیه طبیعت باشد ، طبیعت ثابت بجه نحو علت امری متجدد و سیال میشود جواب گفته‌اند و در جواب بین علت معده و علت مباشر و سبب و مبدأ مزاول متصل و چسبیده بحرکت خلط نموده‌اند . شیخ حکمای مشائیه اسلام «رضی الله عنهم» در این باب (۱) فرماید :

«... فنقول : انه لا یصح ان یقال الطبیعة المجردة سبب شیء من الحركات بذاتها، وذلك لأن كل حركة فهي زوال عن کیفیة ، او کم ، او این ، او جوهر ، او وضع . واحوال الاجسام بل الجواهر كلها اما احوال منافیة ، واما احوال ملائمة . والاحوال الملائمة لا تزول عنها الطبیعة ، والا فهي مهروب عنها بالطبع لامطلوبة . فانن الحركة الطبیعية هي الى حالة ملائمة عن حالة غیر ملائمة . فاداً الطبیعة نفسها لیست تكون علة حركة مالم یقترن بها امر بالفعل وهو الحال المناویة ، والحال المناویة درجات قرب وبعد عن الحال الملائمة ، وكل درجة تتوهم من القرب والبعد اذا بلغتها تعین علیها الحركة بعدها ، فتكون تلك الحركة التي فی ذلك الجزء علتها الطبیعة هي حالة غیر ملائمة فی درجة موصول اليها . وكما ان هذه العلة تتجدد دائماً ویكون ما بقی علته ماسلف فی الحدوث علی الاتصال ، كذلك الحركة ، فتكون اذا علة لحركة یحدث منها شیء عن شیء منها علی الاتصال ...»

دیگران نیز همین اشکال بیان شیخ را بصورت‌های دیگر بیان کرده‌اند خلاصه

کلام آنکه حرکت چون امری متجدد و شیء غیر قارذات است و اصل وجود و حصول آن تدریجی و هر امری که بحسب نفس ذات متقاضی و سیال باشد، از امر ثابت و علت غیر متغیر صادر نمیشود و فاعل مباشر حرکت نمیشود طبیعت ثابت و صورت نوعیه غیر متغیر است، برای آنکه ثابت محض با فرض ثبات بدون قبول تغیر و تجدد اصلاً مقتضی حرکت نیست چون حرکت متجدد و متدرج الحصول است و امری ثابت اقتضا نماید شیء ثابت را لذا مشهور از حکما گویند: بعد از لحوق ضروب و اقسامی از تبدل و تغیر و تجدد احوال به طبیعت، مبدأ حرکت شود. برخی از ناحیه فرق بین حرکت توسطی و حرکت قطعی، طبیعت را سبب حرکت دانند از این باب نه از حرکت جهت ثباتی است که همان (کون الشیء بین المبدء والمنتهى) باشد. و حرکت از این جهت که جهت ثبات باشد مستند بهطبیاع است و از ناحیه حرکت قطعیه مبدأ حرکت نیست و حال آنکه جای سؤال باقی است و گفته میشود: فاعل حرکت قطعیه چیست و حرکت طبیعی باید علت متغیر داشته باشد. لذا برخی گفته اند: فالحرکة الطبیعة یجب ان یکون لها علة متجددة، هی مجموع امرین؛ احدهما ثابت و هی الطبیعة، و ثانیهما متجدد و هی الوصولات الی حدود متجددة متبدلة، تكون تلك الوصولات حالات غیر ملائمة للطبیعة، والا لم تصر متروکه، فتوجب الطبیعة بشرط وجود تلك الحالات العود الی الحالة الطبیعیة، وعند حصولها تنقطع الحركة لاتفاء احد جزئی علیتها، و هی الحالات المتجددة، و کما ان العلة ذات جهتین، جهة ثبات و جهة تجدد، كذلك المعلول باعتبار التوسط والقطع، الثابت للثابت (۱) و المتقاضی للمتقاضی.

۱- اشکال اساسی در این جا صیغه که منشأ اصل تجدد چیست و این حالات ملائمه و غیر ملائمه می که در السنه اهل حکمت شهنورد دارد از کجا موجود شده است و چون حرکت جوهر را محال میدانند و از التزام به تجدد جواهر و نوع حرکت در ذات طبیعت فرار می کنند ناچار این قبیل از توجیها را تقریر مینمایند و حال آنکه از حیث استناد متغیر مثل حرکت و استناد تجدد ←

در این باب گویند: طبیعت بانضمام حالت غیر ملائمه علت حرکت میشود و با هر حرکتی علت از برای حالت دیگر میشود ولی این حالت ناشی از انضمام طبیعت با هر حرکتی غیر حالت ملائم اول است لذا مستلزم دور نمیشود و مرتب ولاینقطع حالات متوارده سبب حرکات، و حرکات زمینه‌سازند از برای انضمام حالات و تا این توارد و تلاحق باقی است طبیعت حرکت می‌کند و بعد از انقطاع این احوال طبیعت خود بخود ساکن میشود.

در حرکات ارادی نیز امر بهمین منوال است تخیلات جزئی مبدأ انبعاث ارادت جزئی سبب جزئیات حرکات و تجدد هر اراده‌یی منشأ حرکتی و حرکت منقطع نمیشود مگر آنکه فاعل مرید حرکت اراده ننماید و حرکت ارادی باقطع اراده، قنوع میشود «فکل ما یقال فی تصحیح نسبة الحركة الی الفاعل، یجب ان یقال مثل ذلک فی تصحیح نسبتها الی القابل».

بهر حال اکابر فضلا جهت تصحیح صدور حرکت از طبیعت گاهی مراتب قرب و بعد را، علت کلی از برای مراتب و درجات حرکت قرار داده‌اند و گاهی از فرض دو سلسله؛ یکی سلسله اصل حرکت (۱) و دیگر سلسله منتظمه از احوال متوارد به طبیعت (مراتب بعد و قرب از غایت) صدور متغیر از ثابت را توجیه نموده‌اند، همانطوری که (علامه فیض) از استاد خود نقل کرده است.

هیچیک از این وجوه دردی دوا نمی‌کند برای آنکه این اشکال مسلماً باقی بممانند که موجود ملکوتی «محرک طبایع، طبیعت را فاعل مباشر حرکت نموده است و جمیع تغییرات از احوال و مراحل قرب و بعد نسبت بغایت ولحوق حالات بر

→

احوال عارض بر طبیعت و ملازم با طبایع متحرک، فرقی وجود ندارد، علت ثابت بتمام معنا مبدأ هیچ تغییری نمی‌شود.

۱- محررانین سطور در رساله حرکت مفصل این مسأله را تقریر نموده و جمیع اقوال را نقل و پیرامون آن تحقیق کرده است. فان فیما حررناه ما پیشین العلیل.

طبیعت از شیء دیگر غیر از طبیعت حاصل نمیشود و اعراض بحسب نحوه وجود از طبیعت منبث میشوند و احوال عرض، در مقام و مرتبه ذات طبیعت بوجود خاص خود وجود ندارند و از خارج نیز ملحق بطبایع نمیشوند و آنچه از افعال و اعراض حاصل از طبیعت در خارج متحقق شود باید از ذات طبیعت جسمانی طالع گردند ، ثبات و قرار طبیعت منافات بامبدئیت آن نسبت باعراض دارد ، فیض وجود ساری از عقل اول بوجود طبیعت میرسد و از آن مرور نموده بوجود عرضی تبعی جلوه گر میشود و احوال متوارد بر طبیعت اگر احیاناً دارای جهت اعداد باشند این مشکل بجای خود باقی است که مبدأ مباشر حرکت اگر ثابت باشد هیچ امر عرضی ملحق بآن نمیشود مگر آنکه از اصل وجود طبیعت ظهور نماید ، حرکت معلول طبیعت است و این معلول در مقام صدور از طبیعت اگر احیاناً محتاج بعلت معده باشد ، این علت معده در مرتبه ذات طبیعت واقع نمیشود و انضمام آن بالطبیعت متأخر از طبیعت است و در صورتی در علیت طبیعت نافع است که در موطن طبیعت قرار گیرد و بمنزله جزء طبیعت و منضم بطبیعت (در مرتبه جوهر طبیعت شود) و بانضمام بطبیعت در موطن ذات طبیعت موجب تغییر ذات طبیعت گردد که طبیعت در مقام ذات متغیر شود تا از سبب متغیر و متجدد ، مسبب متجدد و متقاضی صادر گردد و دلیل وجوب تغییر علت متغیر ، منطبق با علت موجه و سبب مباشر است نه علت معده که از شرایط لازم المراعات در جانب معلول است نه مفید بحال علت و مبدأ فاعلی متغیر و از باب تبعیت اعراض نسبت بموضوعات و ظهور اعراض از مقام ذات طبیعت بوجود تبعی و لزوم صدور کلیه اعراض و توابع و لواحق از ذات جوهر طبیعت و عدم جواز تغییر ذات طبیعت از ناحیه اعراض و عدم علیت اعراض نسبت به طبیعت مکرر صدر الحکما در این باب فرماید : من راجع الی وجدانه فی حال السلسلتین معاً بجمیع اجزائهما ولا محالة انهما جمیعاً متأخرتان فی وجودهما عن وجود الطبيعة ، علم ان الکلام فی لحوقهما معاً بأمر ثابت عائد من رأس من انهما من این حصلتا بعد

ما فرض الأصل ثابتاً والأعراض تابعة» واعراض تابعه هرگز در مرتبه وجود علت متبوعه واقع نمیشوند تا مصحح تغییر در علت شوند چه آنکه امر تابع، در اطوار و شئون و تغییر و ثبات تابع صرف علت متقدم الوجود است تا آنکه سابق متأثر از لاحق شود آنهم لاحقی که در حکم تابع اصل خود و اصل مبدأ وجود آن میباشد.

این لواحق بر طبایع و امور ملائم و غیر ملائم و مراحل قرب و بعد و آنچه متأخر از طبایع باشد بالأخره از عوارض طبیعت محسوب میشود، عوارضی که ناچار باید از ذات معروض طالع گردد نه آنکه از اعراض لاحقاً از خارج باشد چه آنکه کلام در عوارض ذاتی است و ما از تجدد احوال و عوارض ذاتیه، استدلال بر تجدد جواهر می‌نمائیم و تجدد نیز عارضی حرکت نیست بل که نحوه وجود حرکت، سیال و متقاضی و متصرم است و عرضی بالأخره بذاتی منتهی میشود و معلل است بذاتی.

* * *

چون عرض در نحوه وجود تابع جواهر است، اگر در مقام اتصاف به تجدد و تصرم مستند بجواهر نباشد و لازم آید در این نحوه از وجود مستقل فرض شود نه تابع، و یا آنکه جواهر و طبیعت فاعل مباشر آن نباشد بل که مفیض وجود آن باشد، در حالتی عرض در مقام تحقق وجود فی نفسه آن همان جهت وضعیت آن است و لا غیر (۱) و مجرد فاعل مامنه است نسبت باین عرض و گرنه باید عرض مستقل فرض

۱- در اینکه ملائدرا، مکرر فرماید عرض در تجدد معلل بجواهر است معنایش آنستکه جواهر در مقام تجدد معلل بذات خود میباشد فقط محتاج بمفیض وجود است نه فاعل مباشر ناچار امراض سیالند بواسطه سیلان جواهر، جواهر متحرک است بالذات درک این مسأله احتیاج به تطبیق درسیر و تعمق شدید دارد برخی مثل مرحوم سیدالحکما آقامیرزا ابوالحسن جاوه در این مقام مناقشانی نموده‌اند که حاکی از عدم نیل بمرام این فیلسوف عظیم است. بعضی از اساتید ما نیز در مجلس بحث در این مسأله تشکیک میفرمودند که:

←

شود یعنی جوهر باشد درحالتی فیض وجود متجلی از امر مجرد غیبی اول بجوهر میرسد و بعد از مرور از طبیعت جوهر ، بعرض واصل میشود .
 در صورتی که طبیعت مبدأ ظهور کلیه اعراض باشد و اصولاً عرض شان و ظهور جوهر فرض شود و لواحق واحوال متوارد بر طبیعت و متأخر از طبیعت مستند باصل طبیعت باشد ، ناچار شدت و ضعف ، سرعت و بطء و غیر این امور که از اطوار و شئون خاص حرکت عرضی بحساب میآید حاکی از حصول اشتداد و

محاصل آنکه : چرا حرکت ذاتی اعراض نباشد تا آنکه حرکت عرض معلل بحرکت دمی جوهر نشود . منظور آنکه در صورتی که اعراض بحسب وجود تجدیدی معلل بامری نباشند و حرکت ذاتی آنها باشد ، قهراً لازم نیست جوهر متجدد و متحرک باشد همانطوری که آخوند گوید : جوهر در تجدید معلل بغير نیست ، عرض هم همین حکم را داشته و در نتیجه حرکت عرض ملازم با سیلان جوهر نمیباشد . لازم این اشکال آنستکه اعراض در این صورت محتاج بفاعل مباشر نیستند یعنی در مقام حرکت عرضیت را از دست میدهند ناچار خود جوهر میشوند طبیعت نمیتواند فاعل مامنه باشد بلکه فاعل مابه الوجود است و گرنه باید مجرد باشد و مادی موجد امری نمیشود در این صورت اعراض باید از مجرد صادر شوند نه از طریق جوهر وهكذا ...

فهم مطالب اختصاصی ملاحظه فرمایید خیلی مشکل است بلکه در نهایت غمناک است ، از جمله همین مسأله حرکت که اغلب ارباب ادعا در این باب الفاظ را مکرر میکنند (جذب سمع است ار کسی را خوشلیبی است) برخی دیگر خیال کرده اند اگر از ناحیه ترکیب اتحادی بین جوهر و عرض استدلال به حرکت جوهری نمودیم و یا آنکه اصلاً به حرکت جوهر قائل شدیم و اعراض تابع جوهر در حرکت شوند لازمه آن وجود حرکت در حرکت است درحالتی که اتحاد جوهر با عرض اتحاد در مرتبه و موطن واحد نیست و ترکیب اتحادی دارای مراتب است مثل اینکه کسی توهم کند اگر بین نفس و بدن ترکیب اتحادی باشد لازم آید بدن مجرد و نفس مادی باشد ، اگر بین ماده و صورت ترکیب اتحادی باشد لازم آید شیء واحد هم حیوانی باشد ، هم صورت ، اگر جوهر و عرض در وجود متحد باشند باید شیء واحد هم جوهر باشد و هم عرض باشد . درحالتی که اتحاد مراتب دارد ، باعتباری بین علت و معلول اتحاد است و هر کدام دارای احکام مستقل و نیز دارای احکام مشترکند .

تضعف و قوت و تمامیت اصل جوهر میباشد، طبیعت ثابت با فرض حالات مختلف در عرض ملازم با استقلال عرض درشون و اطوار است، درحالتی که اعراض اموری غیر شون و تجلیات منبعث از جواهر نیستند و قوام اعراض بجواهر غیر تقوم طبیعت بمجرد ملکوتی و اصل ثابت واقع در دهر ایمن اعلی و اصل ثابت افراد انواع میباشد و در مواد و استعدادات بین قیام - فیه - و قیام - عنه - فرق بسیار است .



وصل ۳ ص ۸۷، ۸۸ - از باب ۶ - در نحوه وجود طبایع و کیفیت تحقق امور سیال بالذات و نحوه هویت مادیات است باین معنی که شیء متحرك و متجدد ثبات آن عین تجدد و وجود آن عین فنا، و بقا و استمرار آن در سیلان هویت و تحرك آست لذا فرض فعالیت و تحصیل و ثبات در متصرمات، فرض فنا و عدم آنهاست . چه آنکه در جسمانیات ثبات و تحصیل و فعلیت و تحصیل بالفعل مهال است و در این صورت، فعلیت ثابت شأن موجود مجرد است و صورت منطبق بر جسمانیات که در نظر ابتدایی از مادیات محبوب میشود، بنظر عمیق موجودی است مجرد و بالفعل و اگر صورت جسمانی ثابت فرض شود، از ماده تجرد دارد، صورت موجود در عالم ماده و زمان يك آن بقا ندارد .

در نتیجه بنا بر مسلك تحقیق صورتهای موجود در عالم ماده، مثل صور انواع مختلف از موالید و عناصر مثل اصل حرکت تدریجی الحصول و تحمّل جزئی متفرع است بر فنای جزء دیگر چه آنکه حرکت حاکم بر جواهر عالم است و صورت جوهری نحوه اتصال آن درست مانند اتصال زمان و حرکت است که وجود جزء لاحق ملازم بل که عین فنا، جزء سابق است «وتری الجبال جامدة، وهی تمر مر السحاب» بنا بر این مبنا چون تجدد ذاتی طبیعت است و ثبات طبایع متجدده عین زوال این طبایع و جعل طبیعت، همان جعل تحرك و سیلان آن می باشد، از جهت ثبات تجدد صور، بل که جهت ثبات آن مرتبط بحق و جهت فنا و دثور آن واسطه حدوث

حوادث است و در مقام تصحیح ربط متغیر بثابت مفصل در این مقام بحث می‌نمایم و در آنجا بیان میشود که ماده و هیولی که قوهٔ فعلیت باشد موضوع است از برای توارد صور متجدده، صدور این صور از ملکوت مسبوق بماده و استعداد است و هر حادثی باید در ماده و موضوع قابل متقرر شود، لذا ماده منشأ حدوث فعلیات و ملاک تجدد هویات وجودیه است ولی ماده در تحقق، مسبوق بماده و استعداد نمیباشد لذا اهل فن گویند استناد ماده بعالم ملکوت بر سنت و طریق ابداع است نه بر سبیل تکوین و حصول تدریجی. ناچار ملاک حدوث زمانی را باید در ماده و صور متوارد بر آن جستجو نمود، برای آنکه ماده و زمینهٔ حدوث صور باعتبار استعداد و امکان قبول فعلیت متحد بامور حادث و متجدد الذات و منشأ توارد حوادث و هویات سیاله است و هر صورتی که بماده مسبوق نباشد بر سبیل ابداع صادر میشود و از باب تعری آن از ماده فعلیت صرف و قهراً مجرد و ناچار قدیم خواهد بود و صرف امکانی ذاتی کافی است از برای صدور آن از علت و در این صورت چنین حقیقتی با آنکه در برخی از موارد جسم متقدر و متاون است ولی موجودی قدیم و واقع در ملکوت وجود اگرچه ملکوت اعلا نباشد.

«فهدان الجوهران (صورت و ماده) بدئورهما و تجددهما، و اسطتان فی الحدوث والزوال وبهما یحصل الارتباط بین القديم والحادث» محتق فیض جهت رفع این توهم که اگر موضوع در حرکت جوهری ماده باشد و تجدد وارد بر صور متوارد بر هیولی گردد، باید مادهٔ عالم زمان قدیم و صور حادث زمانی باشند و این باقول مشهور چه فرقی دارد؟ و برای چه او و استادش و اتباع استادش گفته‌اند: بنا بر حرکت جوهر عالم ماده حادث زمانی است و حدوث مجمع علیه اهل دیانات را همان حدوث ذاتی و سیلان دائمی جواهر عالم دانسته‌اند، گوید: فللمادة فی کل آن صورة اخرى بالاستعداد، ولكل صورة مادة اخرى بالاجلاب ... الی آخر ماقال المؤلف ونقله عن استاده العریف.

باید درست در کلام آخوند فیض و فرموده صدر اهل حکمت تأمل کرد ، مراد از تجدد صور و هیولی معاً و میزان مسبوقیت مجموعه عالم ماده بعدم زمانی آنآ فآناً آنستکه در حرکت جوهری و اشتداد ذاتی امر باقی بالفعل وجود ندارد بل که وهم خیال می کند صور و حقایق عالم ماده ثبات دارند مثل رودخانه‌یی که حرکت آب حس نشود و یا بواسطه پر بودن رود از آب برسبیل تجدد امثال در وهم چنین گنجد که آب باقی است ولی واقع برخلاف آنست چه آنکه در اشتداد امر بالفعل معقول نیست و هر صورت و فعلیت که بر موضوع وارد آید خود ماده است از برای صورت دیگر و آن صورت نیز بتمام ذات هیولاست از برای صورت کامل تر و هر زمان و در هر مرحله که صورت ماده از برای صورت دیگر نشود یا معدوم شود و یا بواسطه رسیدن بغایت ذاتی خود به ملکوت پیوندد و مجرد شود و باقوای ظاهری محسوس نگردد . مغزای قول مؤلف : ولتشابه الصور ... و حاصل قوله : فالوجودات الجسمانية دائرة ... كيف والأمر التجددی لاثبات له ... فان الحق فی ذلك ما ذكره استاذنا (۱) صدر المتألهین ... یؤول الی ما ذکرناه .

شاید کسی توهم کند که بنا بر حرکات ذاتیه و استحالات جوهریه مملک و وحدت شخص و حقیقت نوع متحرک بجهت درحالتی که طبیعت متحرک شجر - مثلاً - و دیگر موجودات مادی و باعتباری انسان و حیوان در نشآت سافله قبل از تجرد و بل که در مراحل بعد از تجرد بواسطه حصول حرکت ذاتی دائماً از نوعی بنوع دیگر مبدل میشوند و نیز از باب آنکه حرکت امر متصل است هر متصلی قبول انقسامات الی غیر النهایه مینماید باعتباری لازم آید که یک شیء انواع متبانیه باشد و بالأخره حافظ نوع چیست ؟ در کلام اقدمین نیز باین امر در باب حرکت اشاره مبهمه شده است و برخی که از ناحیه حرکت اثبات مثل نوریه نمایند باین دقیقه توجه داشته اند لذا بعضی از متأخرین در اب حرکت و اثبات محرک غیبی ، مبدأ مفید حرکت را

۱- رجوع شود به اسفار و شواهد و اسرارالایات و مشاعر و مرثیه

عقل طولی دانسته (۱) و گفته‌اند: «القول بوجود المثل فضل لا يحتاج اليه». علامه فیض به تبع استاد در مقام تقریر مرام استاد خود در این قبیل از عویصات در اصل ۴، از باب ۶ ص ۸۸ و ۸۹، گوید: هر طبیعت سیالیه‌ای دارای اصل مجرد و ملکوتی است که در عالم عقول عرضیه بوجودی اعلی و اتم موجود است و همین حقیقت دارای اصل و صورتی است در علم حق و حقیقت عقلی و فرد ملکوتی نوری از هر طبیعت که با فرد طبیعی بوجودی واحد موجودند بل که حقیقت انسان که دارای باطن و ملکوتی است و دارای ظاهر و فرع و ناسوت، در مقام تحقق بوجود عقلی محتاج به امری خارج از ذات و تقوم به چیزی غیر از وجود صرف ملکوتی خود ندارد و این وجود مادی و ناسوتی طبیعت است که در این نحو از وجود و طور از هستی به ماده قابل و صورت حال در این ماده احتیاج دارد که اصل وجود از ناحیه حرکات جوهری و استحالات و استکمالات ذاتی زمینه تقرر خارجی آن فراهم شود و بعد از طی درجات کمال، در وجود اخروی و عالم آخرت از این وجود مادی ملازم با زمان و مکان و جهات بی‌نیاز شود و باصل خود پیوندد و این اصل انسان است که بحسب وجود ابتدائی در ماده حاصل می‌شود و باعتبار اصل وجود عقلانی قائم بذات است و باعتبار نهایت وجود دنیوی و نیل بمقام تجرد برزخی و تبدیل جهت خلقی بالأخره در نهایت از باب رجوع نهایت به بدایات از جهات نقص لازم نشأت دنیوی خلاصی حاصل نماید.

در هر صورت برای انسان نشأت متعدد از وجود است، وجودی در نشأت مقدم بر برزخ و وجودی مجرد در عالم مثل معلّقه و وجودی در عالم ماده، جمیع ظهورات

۱- رجوع شود به رساله سیدالْحکما میرفندرسکی در حرکت. بعضی در فهم عبارت او دچار اشتباه شده‌اند که آیا قول بمنثل فضل، یعنی چه؟ بنابراین وقوع حرکت در جواهر و انواع و حصول انواع متباینه در عالم ماده و لزوم حافظ نوع در متحرکات و نیز وجوب بودن اصل و فرع و مجرد ملکوتی و شماع مادی از یک حقیقت، صورت بحث در این باب اصلاً موضعی میشود کما حقیقانه فی حواشینا علی هذاالموضع من رساله سید اهلالتحقیق.

از توابع وجود انسان در عالم نشأت ذرّ اعلاست که عبارتست از عین ثابت انسان در عالم اعیان ثابته بوجودی تبعی و علمی، صورت و ظاهر اسم الله که جامع جمیع اسماء الهیه است و از باب جامعیت نسبت به جمیع اسماء جزئیّه و کلیه، اسم اعظم بشمار میرود و همه مراتب وجودی انسان در نشأت و برزات وجودی تابع مقتضیات اسماء حاکم بر عین ثابت انسان و استعداد مکنون در این عین است که به تبعیت اسماء الهیه غیر معمول است. باید خوب دقت نمود و فهمید که حدوث برخی از مراتب وجود انسان منافات با قدم برخی از مراتب دیگر ندارد و حدوث و نشأت خلق ذاتی وجود خلقی و تحقیق در عالم امر ذاتی این حقیقت کلیه الهیه است (۱).

محقق فیض در وصل ۴ از باب ۶ معارف الهیه ص ۸۹، ۹۰ و وصل ۵، براهین و دلائلی دیگری را که ملاصدرا بر حرکت جوهر اقامه نموده است تقریر و تصریح می نماید. باید این دلائل را نحوی تقریر نمود که نتوان با آنها مناقشه نمود و بعضی از افاضل دوران گذشته و برخی از معاصران از باب عدم احاطه بمبانی ملاصدرا و عدم نیل به مغزای مرام وی در صدد ایراد اشکال برآمده اند که بعد از تأمل در افکار آخوند سستی این مناقشات ظاهر می شود.

باید تأمل نمود در این مسأله که برخی از براهین حرکت جوهر بنا بر ممشای طریقه محققان از حکمای مشائیه قبل از ملاصدرا اقامه شده است و بعضی از براهین

۱- این منافات با آن اصل کلی که در موارد متعدد به توضیح آن پرداخته ایم ندارد که وجود خاص انسان همین وجود مادی زمانی است و بعد از طی درجات نبائی و حیوانی و مراتب برزخی و عقلانی با اصل خود متحد شود و اگر در صراط تکامل حقیقی واقع شود، کلبه مراتب وجودی مقدم بر نشأت خلق از ابعاض و اجزای وجود او محسوب میشوند و در این معنا سری است که باید آنرا در اشارات کلمات اهل الله جستجو نمود؛ نه نصوص موجود در کتب حکما که نشأت - سانیه مقدم - نشأت وجود خلقی و مادی آن را سخت انکار نموده اند

بنا بر اصول وقواعدی است که خود آن فیلسوف اعظم تأسیس نموده است از جمله
 براهین مبتنی بر اصول وقواعد خاص ماصدرا همین براهنی است که فیض در وصل
 ده بیان می نماید «قد ثبت ان الجسم والجسمانی لایکونان لذاتهما علّة فاعلیة...»

در اسفار گوید: «اعلم ان الطبیعة (۱) الموجودة فی الجسم لایفید شیئاً من
 الامور الطبیعیة فیہ لذاتها...»

چون بین طبیعت و ماده جسمانی متقوم به طبیعت ترکیب اتحادی موجود است
 و با جسم خود بوجود واحد موجود است قهراً در ماده و جسم خود تأثیر ندارد و مبدأ
 فعل در ماده خود واقع نمی شود ولی در غیر جسم خود تأثیراً تأثیر عرضی دارد چون
 شرط تأثیر و تأثیر که وضع باشد بین طبیعت و جسم دیگر وجود دارد. لذا فرموده است:
 «... لایکون للطبیعة فعل فی نفس الماده التي وجدت فیها اذ لا وضع للماده بالقیاس
 الی ذاتها والی ما حل فیها، ناچار کلیه اوصاف لازم طبیعت از باب اتحاد ماده و
 صورت و اعراض لازم طبیعت بوجود واحد موجودند و مبدأ مجرد بجعل واحد
 طبیعت و لوازم آن را ایجاد نماید، ناچار نفس طبیعت از حرکت جدا نیست و از آنجایی
 که عرض تابع طبیعت است حرکت عرض جدا از حرکت جوهر واقع نمی شود و
 تجدد و سیلان اعراض عین تجدد طبایع است و چون ماصدرا توجه با مکان برخی
 از مناقشات داشته است در ضمن تحریر برهان، مطلب را نحوی تقریر نموده است که
 اشکال وارد نباید لذا گوید: ان فیض الوجود یمر بواصلة الطبیعة علی الاعراض .
 وهذا معنی ما قالوا فی کیفیة تقدم الحثورة علی الماده انها شریکة علة الهیولی، لان
 الصورة فاعلة لها بالاستقلال او بواسطة او آلة متقدمة علیها لأنها معاً فی الوجود،
 وهذا حکم الطبیعة مع هذه المنفات الطبیعیة التي منها الحركة، فیلزم تجدد الطبیعة

۱- اسفار جاپ مک تهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۱۹، ۲۲۰. براهین سابق بنا بر ماسک قوم
 بود که طبیعت را مبدأ حرکت میدانند و براهین بعد بنام شرب اوست که تقریر میشود.

واستحالتها فی جمیع الأجسام (۱) ...»

بنابر آنچه ذکر شد مناقشات برخی در این مبحث وارد نیست نه این مبنا ملازم است با تعطیل قوا و طبایع کما ذهب الیه بعض الملیین که آنها ملائکه موکله بر افعیل را بمنزله قوا دانسته‌اند و نه منافات با گفته او در مبدأ و معاد و دیگر آثار او دارد که گفته است تحعیل قرب معنوی از برای جلب فیوضات غیبی در معنویات بمنزله وجود وضع است در تأثیرات جسمانی . برای آنکه درجایی تصریح کرده است که صورت اول در ماده خود اثر میگذارد ، بعد در مواد خارج از وجود خود ، چه آنکه مراد از تأثیر صورت در ماده خود ، مطلق اتصاف است چون صورت ناری اول ماده خود را گرم می‌کند بعد جسم خارجی و اولی مراد او آنستکه از باب اتحاد ماده و صورت قهراً حرارت موجود در صورت در ماده منقوم بآن سرایت دارد ولی نه از ناحیه تأثیر فعلی و انشعالی که ملازم است باتباین وجودی با وجود وضع و محاذات خاص (۲) .

نگارنده در رساله حرکت مفصل در این باب بحث کرده‌ام و از جمیع مناقشات جواب داده‌ام و نیز در آنجا بیان کرده‌ام که کدام یک از دلایل حرکت جوهر متنی بر مشرب قوم و کدام یک بنا بر مسلک مؤلف علامه (۳) اسفار - رضی الله عنه -

۱- اما اینکه برخی مناقشه کرده‌اند که در صورت امکان مرور فیض از جوهر بعرض با اتحاد وجودی جوهر و عرض ، چه اشکال دارد ، وجود در مرتبه بی ثابت و جوهر و در مرتبه بی عرض و متحرک باشد ؟ جواب آنکه لازم آید جوهر مفید وجود عرض باشد نه فاعل مباشر و اگر مفید وجود نباشد باید فاعل مباشر باشد و حرکت عرض ناشی از حرکت آن باشد ترکیب اتحادی بین صورت و ماده منقوم بآن و اتحاد وجودی بین جوهر و عرض قائم بآن از مقدمات این برهان است و باید درست تأمل گردد در این معنی که قیام عرض به جوهر قیام صدوری نیست بل که قیام حلولی است و جوهر فاعل مزاول مرض و متحد بآن میباشد .

۲- رجوع شود به حواشی حکیم محشی محقق سبزواری - قده - اسفار ط جدید الجزء الثالث ص ۱۰۱ ، ۱۰۲ .

۳- صاحب اسفار در مقام تقریر و طرح مباحث و اقامه براهین و شواهد گاهی ←

مبتنی است .

* * *

درجای خود ثابت نمودیم که ملاک تشخیص و علت امتناع صدق برمتکثرات در وجود است ندرمعانی و مفاهیم عامه ، درجسمانیات که وجود حاصل درزمان ، و صورت حاصل در ماده است دارای عوارض مختلفیه است که از این عوارض بطور مطلق مادامی که پابند ماده است جدا نمیشود بطور مطلق تشخیص باوجود خاص نمیباشد و وجود لوازمی دارد که دخیل درتشخص است و این عوارض در طبیعت دائماً قبول تبدیل مینماید ، یعنی طبیعت واقع در ماده دارای عوارضی است که در زمینه صورت نوعی و طبیعت متشخص خارجی متبدل میشوند و در مباحث قبل بیان شد که برخی از این عوارض را دانشمندان مشخصات و مؤلف به تبع استاد خود این عوارض امارات و علامات تشخیص دانسته اند باین معنی که وجود مادی که ملاک تشخیص درطبایع ماده است منشأ انبعاث این لوازم است ، هر جوهر جسمانی دارای مقدار ولون و وضع و مکان و دیگر اموری است که دائماً در حال تبدیل و

→

بسیک مشهور بحث می کنند و گاهی بمشا و طریقه خود مشکلات را حل نماید ، زمانی بین مسالك مختلف سازش برقرار مینماید ، گاهی با اشاره بی عالی ترین مطلب را افادت نماید . ترکیب اتحادی بین عرض و موضوع و اتحاد بین نفس و قوای آن نه بساط مقولات را جمع می کند و نه قوای ابطال می نماید بشرط آنکه در مساله دقت و اصل مطلب فهمیده شود .

ولیعلم ان الحركة الاشتدادية من لوازم الوجود فی الطبایع الخارجیة وان الوجود فی الحركة العروجیة والمعراج التریکیبی تكون من مقتضیات الوجود المادی المتوجه الی المقصد الاعلی للوصول الی النهایات والانحداء مع البدایات من جهة احکام الاسماء الالهیه الحاكمة علی الامیان الخارجیة ومن هذا ینظر جواب ما ربما یقال : هذا البیان انما ینتم لوکان حركة من الحركات الاشتدادیة لازمة لنوع من الانواع الطبیعیة وکانت الحركة مع ذلك مقصودة بالذات للطبیعة . . .

تغییرند، و طبیعت خارجی انسان و یا نبات مثلاً از باب آنکه مبدأ تقوم این اعراض است با اعراض بوجدی خاص موجود است که ملاک صحت حمل در آن وجود دارد و قهراً این اعراض متبدله محمولات وارد بر طبیعت می‌باشند و از باب اتحاد وجودی تبدیل اعراض در جسم از قبیل تبدل مقدار و لون و وضع، قهراً طبیعت نیز متبدل می‌شود به تبدل این اعراض، تبدل در طبیعت بحسب وجود خاص شخص خارجی، تبدل در جوهر و تغایر در این اعراض حرکت در عرض است چون حرکت در جوهر، تبدل دائمی جوهر و شئون مترتبه بر این جوهر، تبدل در عرض و حرکت در هیأت است (از وجود الجوهر جوهر، کما از وجود العرض عرض) بعبارت دیگر اعراض متبدل بر طبیعت از باب اتحاد عرض با موضوع، بدون تبدل جوهر امکان ندارد، چه آنکه این اعراض بالذات بر جوهر و طبیعت حمل میشوند و چون عرض متحد با جوهر دائماً در تبدل است، نشاید جوهر ثابت باشد و گرنه باید این اعراض در ضوئ وجود تبدلی و تغیری جدا از عرض لحاظ شوند، و منضم بجوهر باشند، نظیر انضمام امری میان بمیان، در این صورت جوهر مبدأ انبعاث عرض نمیشود، چون اتحاد ملاک حمل است قهراً تبدلات عرضی عین تبدلات جوهری است با حفظ این اصل که وجود در جوهر، جوهر و در عرض، عرض است.

چون حرکت ذاتی جوهر است و از آنجایی که موضوع طبیعت نسبت به حرکت متوارد بر طبیعت دارای جهت قوه است و این جهت قوه مصحح حرکت است ناچار صور جوهری حاصل از حرکت و یا طبیعت متحرك به حرکت ذاتی در اصل وجود محتاج بعلت و در اتصاف به حرکت مستغنی از جعل است، این وجود مستند است بجوهر عقلانی مجرد که اصل ثابت و رب افراد مادی و در حقیقت طبیعت متقوم است بجوهر عقلانی که نسبت آن بکلیه افراد متساوی است و ماده موضوع حرکت قائم است به صورت متجدد و متغیر بانضمام اصل ثابت عقلانی و چون وجود عقلانی اصل ثابت فرد متغیر و حافظ نوع متغیر در عالم ماده است و از باب اتحاد فرد متجدد مادی با اصل عقلانی جمیع تغیرات و تبدلات وارد بر طبیعت فعل ثابت وجود

عقلانی محسوب میشود و حقایق مادی باعتبار اتصال معنوی با حقایق عقلانی و ارواح کلی باقی و ثابت (۱) و در تغییر و تحرك مستمر و دائمی است .

بنابر قول بمثل نوری ، هر طبیعت متحرك سیال دارای اصل ثابت عقلانی در عالم عقول و فردی مجرد به مجرد برزخی در عالم مثال اکبر است که محیط بر فرد متحركند و ملاك وحدت و ثبات آن میباشد و همین اصل ثابت است که حافظ نوع است و بمنزله روح ملاك بقای بدن و ثبات اعضا می باشد و تبدلات واقع در مرتبه دانی انسان موجب تغییر آن نمیشود در حالتی که متقوم است باصل ثابت (۲) .

* * *

وصل هفتم از باب ۶ - ص ۹۱، ۹۲ - در این مسأله مهم است که چون نسبت عقل مجرد به همه حقایق مادی ، نسبت واحداست و احاطه اش بر همه اشیاء یکسان می باشد و از طرفی عقل که ثابت محض است با موجودات متغیر و متبدل که از باب وقوع حرکت در ذات آنها عین تجدیدند، بجهت حورابطه پیدا می کند و از چه ناحیه در آنها اثر

۱- فیض به تبع استاد خود ، موضوع حرکت جوهری را - ماده - میدانند ولی ماده مأخوذ مع - صوراً - مثل اینکه در حرکت کمی نیز از باب آنکه افراد کم متبدلند ، موضوع طبیعت است با - کم ما - ثبات طبیعت را حمل بر اصل ثابت طبیعت که جوهر عقلانی باشد دانسته است .

ملاصدرا در شواهد در حرکت جوهر ، تجدد و عدم بقا را در وجود طبیعت و بقاء را در مفهوم و ماهیت اعتبار کرده است ، در اسفار وجود ثابت مستمر انسان را مثلاً که مبدأ آن نطفه و انتهای آن عقل یا خیال بالفعل است ملاك وقوع حرکت در يك امر لحاظ فرموده است باین اعتبار که حدود این وجود به تبع حرکت قبول تجدد و تغییر و فنا نماید و حدود همان ماهیت است بهر حال از عدم بقاء موضوع بآن نحوی که شیخ و دیگران آنرا بهانه از برای انکار حرکت در جوهر قرار داده اند ، نباید چندان واهمه داشت .

۲- اما این مسأله که بجهت نحو هیولا با آنکه واحد شخصی است معلول واحد بالا اعتبار میشود که مجموع مرکب از صورت متوارد و وجود عقلانی کدخدا و مربی عالم ماده باشد . آیا با فرض حرکت جوهر همان جواب که دانشمندان از اشکال داده اند مشکل رفع میشود یا مسأله را باید طوری دیگر تقریر نمود .

می‌گذارد. عبارت دیگر بین مفيض و مستفيض باید تناسب موجود باشد و عقل صرف با مادی صرف مناسبت ندارد پس چگونه موجود مادی از عقل صادر میشود و باچه وسیله‌ایی از برای نیل بدرجات کمال کسب فیض می‌نماید درحالتی که نسبت عقل بهمه اشیاء متساوی است.

فیض نفوس را واسطه بین عقل و عالم ماده میدانند چه آنکه نفوس باعتبار آنکه بحسب فعل مادی هستند باغادیات ارتباط دارند و از جهت مجرد ذات بعقول متصلند و واسطه درقبول افاضات جهت رسانیدن امداد بگادیات.

نفوس ناطقه بنا برمسلك تحقیق بحسب حدوث جسمانی و بحسب نهایت وجود روحانی میشوند و بعد از طی درجات نباتی و برخی از مراحل حیوانی بمقام مجرد میرسند بعلاوه هر موجودی دارای نفس مجرد نیست و اگر قائل بفرد برزخی در انواع شویم، فرد برزخی اگرچه جسم است ولی از جهت مادیت مبراست لذا باید از اشکال مذکور بنحوی دیگر جواب گفت، نگارنده در مباحث مخصوص بعاد نفوس در این مسأله بحث مینمایم.

* * *

وصل ۸ - از باب ششم ص ۹۲، ۹۳ - در بیان نحوه تسبیح و تنزیه حقایق است نسبت بمبدأ وجود و حق اول «تندست اسماء» از مباحث گذشته معلوم شد که هرشی، دارای ملکوتی است که باطن و غیب وجود آن شی، و دارای ظاهر و صورتی است و هرشی، دارای قوت ملکوتی است که جهت ارتباط آن شی، باعلت و باطن صورت اوست و بین هرشی، و حق اول وساطتی موجود است که حق اول آن را موکل بر وجود آن شی، قرار داده است و در لسان شرع از آن بملك تعبیر شده است و باعتباری وسائل حفظ و واسطه ایجاد و علل بقا یا ابقای هرشی، ملائکه موکله از حقند و از باب سریان جهات ملکوت و عالم قوت و قدرت و سطوت در همه اشیاء، حیات و علم و قدرت و عشق بذات و حب بکمال ساری است و هرشی، بقدر

حاصله وجودی خود بعلم بسیط از حق آگاهی دارد و حق اول تسبیح و تنزیه و تقدیس نماید .

مسأله سریان کمالات وجودی در اشیاء و بحث شعور فطری در موجودات عالم شهادت یکی از غوامض علم توحیداست که در آیات قرآنی و روایات و مأثورات و لویه بآن تصریح و اشاره شده است ولی اهل حجب از درک این معنا غفلت دارند، کسانی که حجب ظلمانی بین خود و ملکوت را از بین برداشته‌اند موجودات را مشاهده می‌نمایند درحالتی که لسان ذات و استعداد و مرتبه و ... آنان گویا به تسبیح و تقدیس و تمجید حق است و این تسبیح ناشی از زبان ذات و استعداد و عبادت ذاتیه حق اختصاص بهمۀ اشیاء دارد و در آن عصیان و تمرد وجود ندارد . موجودات در این امر متفاوتند برخی بجمیع السنۀ وجودیه حق را تسبیح گویند برخی بیعضی از السنۀ حق را میخوانند «وما دعاء الکافرین الا فی ضلال» .

* * *

فصل مربوط باصول و وصولات این باب مشتمل است بر اثبات دوام فیض حق و قدمت افاضه و ایجاد و تقریر این اصل مهم که برخی از موجودات دائمی و ازلی و برخی از اشیاء حادثات و زمانیات اند که باعتبار وقوع در صف نعال وجود مسبقند بعدم زمانی .

جمیع موجودات واقع در مراتب وجودی از مجردات و مادیات بسبب اسما، الهیه که حاکم برعالم وجودیه‌اند موجود شده‌اند و هر اسمی حکمی دارد و هر عین و صورت اسمی اقتضا نماید آنچه را که استعداد ذاتی آن طالب است و نیز این معنا در این فصل بیان شده است که منافاتی بین حدوث اشیاء و تجدد مفاض و قدم فیض وجود ندارد .

و نیز منافاتی بین قدم اراده و قدرت و علم و حدوث مراد و معلوم و مقدور و مراد نمیباشد ، چه آنکه حدوث ذاتی و جوهری وجودات مادیه است و سؤال به

لم- از ذاتیات محال است هر موجودی دارای مرتبه‌ی از وجود و هر شیء دارای بهره‌ خاصی از کمالات وجودی است که حق اول بحسب لیاقات اشیاء از باب العظیای علی حسب القابلیات- بانها داده است برخی از اشیاء بحسب اقتضای ذاتی که غیر معمول است در مرتبه اوائل اشیاء- برخی جزء وسایط وجودی و برخی در ملکوت و بعضی از اهالی عالم ناسوتند .

باید دانست که حصول تدریج و تدرج در اشیاء مادیه باعتبار توقف بعضی بر بعضی دیگر است مثل اینکه هر صورت حادثی باید مسبوق باشد بماده قبل و هكذا. از این نظر حرکت و زمان ابتدا و انتها ندارند ولی باعتبار نظری و لمعری مجموعه عالم ابداعی است و بتدریج خلق نشده است و نیز نسبت حق بجمیع اشیاء متساوی است و قرب و بعد نسبت بحق از ناحیه خلق است نحق و دیگر آنکه صادر از حق وجود منبسط و وجود عام است و مراتب وجودی از ناحیه قوابل حاصل شده است و امداد و تجلیات حق بنحو دوام از لا و ابتدا بعالم میرسد و فیض حق قدیم و احسان او دائم است و از آنجایی حق در عالم زمان واقع نیست و محیط است بزمانیات و دهریات فعل و فیض او ابتدا و انتها ندارد .

مسأله قابل توجه در این بحث آنستکه فیض از خزائن غیبی ازلی و ابدی است و اسماء حاکم بر عالم در هر مرتبه‌ی حکمی دارند حکم برخی از اسماء الهیه عام است و شامل همه اشیاء میشود ، برخی از اسماء حاکم بر دنیا برخی حاکم بر آخرت می‌باشند ، برخی از اسماء دارای دولت مستعجل و برخی دائم . برخی اختصاص باهل ملکوت و برخی از خواص و حاکم ساکنان خراب آباد ناسوتند .

افاضت از حق برسبیل اختیار و مسبوق بعلم و قدرت و اراده است ، امداد و تجلیات حق مستند است به نفس ذات حق و آنچه که مدخلیت در ایجاد دارد عین ذات اوست لذا مختار حقیقی اوست کما اینکه فاعل حقیقی است بنحوی که اگر آنی و لحظه‌ی منع فیض نماید کلیه اشیاء بدم ذاتی خود رجوع نمایند (اصول المعارف

ص ۹۴، ۹۵، ۹۶، باب ۶) .

* * *

برخی از اصحاب خنّاس خیال کرده‌اند که ملائک ایجاد و سبب احتیاج ممکنات بعثت اول و حق متعال. حدوث است و اشیاء فقط در مقام اخذ وجود بحق احتیاج دارند و تصریح کرده‌اند که اگر برحق فنا جائز باشد، عالم باقی خواهد بود بدون توقف بر وجود حق .

برخی باراده و علم و قدرت و سایر صفات کمالیه زائد بر ذات قائل شده‌اند، نتیجه آنکه حق اول در موطن ذات و نفس حقیقت فاقد صفات کمالیه است بعضی از حق اول نفی علم و قدرت و بطور مطلق نفی صفات کمالیه کرده‌اند و برخی صفت اراده را حادث دانسته‌اند و تصریح کرده‌اند که در حق بعدد مخلوقات اراده حادث میشود کلیه این افراد اهل جاهلیت ثانی هستند و در دوران اسلامی ظاهر شده‌اند و در باطن فرقی با اهل جاهلیت اولی ندارند .

بعد از غروب شمس رسالت مردم بواسطه اعراض از عترت و پشت نمودن به مقام عصمت و باب مدینه علم حضرت ختمی مرتبت (ص) در خالالت واقع شدند کلیه این آراء و عقاید نتیجه عدم اطاعت از فرامین حضرت ختمی مرتبت میباشد .

لذا کسانی که رجوع با اهل عصمت و طهارت نمودند اثری از این خالالات در افکارشان دیده نمی‌شود مگر عده قلیلی که طریق مجادله پیمودند و از برای معارضه با اهل حکمت باو هام متکلمان متوسل شدند و در مقام یاوه سرائی دست اشاعره و معتزله را به پشت بستند، لذا اخبار و آثار وارد از اهل بیت در مباحث مربوط بذات و صفات حق اثری از این اقویل که کتب کلامی اشاعره و معتزله مملو از این خرافات است دیده نمیشود .

الباب التاسع في الحركة والزمان والمكان وفيه معرفة الأزل والأبد

(ص ۹۶، ۹۷)

یکی از احوال مشترکه اجسام حرکت است ، و حرکت خروج شیء است از قوه فعلیت برسبیل تدریج . بعضی از حالات برای جسم بالفعل حاصل نیست ولی قوه ؛ استعداد حصول حالت در آن وجود دارد ، حصول این حالت از قوه به فعلیت یا دفعی است یا تدریجی ، به اصطلاح اهل حکمت خروج تدریجی حرکت است . از برای حرکت تعاریف زیاد کرده اند که در کتب مفصله مسطور است و نگارنده در رساله حرکت کلیه اقوال را ذکر کرده ام .

حرکت قائم به چند امر است ؟ از باب آنکه از اوصاف جسم است محتاج به قابل و از آنجایی از حوادث است صادر از فاعل است و این نیز مسلم است که شیء واحد از آن جهت که قابل حرکت است نسبت به صورت حرکت متصف به جهت قابلی است و از این جهت فاعل نمی توان باشد چون در امور متجدده که از ناحیه قوه و حرکت شیء به فعلیت میرسد نشاید که جهت قوه و جهت فعل متغایر نباشند ؛ گرچه در مجردات قیام فیه و عنه و احداث و در جای خود سیر آن را بیان می کنیم .

فاعل مفید فعلیت بقوه از آن جهت که افادت فعلیت نماید باید بالفعل باشد چون معنای قوه نداشتن و استعداد و امکان داشتن است و شیء فاقد فعلیت معطی آن نمیشود لذا مفید فعلیت از جهت فاعل است که افادت فعلیت نماید و اجد آن فعلیت است اگرچه امکان دارد شیء از جهت بالفعل و مبدأ فعلیت و از جهت بالقوه و قابل فعلیت باشد از این راه و از این جهت اهل تحقیق بیان کرده اند که باید جمیع جهات فعلیت

برگردد بامری که بالفعل از همه جهات باشد و جهات قوه نیز باید منتهی شود بقوه صرفه از جمیع جهات .

بیان وجوه فرقی بین حرکت متوسطی و حرکت قطعی

در اصل دوم مؤلف حرکت را تقسیم به حرکت توسطیه و حرکت قلعیه نموده و به تعریف این دو پرداخته است درست بر طبق آنچه که آخوند ملاصدرا در شرح هدایه و اسفار بیان کرده است . نگارنده واضح تر این معنی را تقریر مینمایم : گاهی در حرکت این امر لحاظ میشود که میان جسم متحرك و غایت و حالت مطلوبه ، حالات متوسطه باشد که ممکن نباشد حصول حالت مطلوبه و نیل بغایت و منتهای حرکت بدون طی حالت متوسطه ، مثلاً اگر جسم بخواهد از مکانی بمکانی منتقل شود باید اوساط بین دو مکان را طی کند تا بمطلوب خود که حصول و امکان ثانی باشد برسد چون بین حالت اول و حالت ثانی از حیث انتقال از مکانی بمکانی ، مکانهایی است که باید پیموده شود در جمیع حرکات مبدأ و منتهی موجود است و فاصله بین این دو عبارت است از مسافت ، و مسافت نیز اعم است از مکانی و کمی و کیفی و جوهری و وضعی .

حرکت ناچار دارای مقدار است که اندازه و مقدار تدریج محسوب میشود و این نیز مسلم است که این مقدار از موجودات غیر قار و ناچار سیال و روان است چون تدریج مقوم حرکت و در تدریج فرار و ثبات معنا ندارد . یعنی تدریج غیر قار و غیر مقدار مسافت است چون مقدار تدریج در مقدار مسافت واقع میشود ، ناچار عین مقدار مسافت نیست . در حالت حرکت در متحرك دو حالت عارض میشود یکی ، تدریج مقدر بمقدار مذکور که بر مسافت منطبق میشود و این امری است ممتد و غیر قار ، چه آنکه حصول متحرك در حد دوم مسافت با وجود آن در حد اول مسافت جمع نمیشود این همان معنای حرکت قطعی است . معنای دوم عارض بر جسم متحرك بودن جسم و حصول متحرك است بین مبدأ و منتهای مسافت بنحوی که

هر جدی که در مسافت فرض شود که جسم متحرك بآن واصل شود ، نمیشود گفت که جسم متحرك در آن حد وجود حاصل بالفعل دارد چون بمجرد وصول بآن حد از آن میگذرد چون در حرکت قرار فرض نمیشود . و ظاهراست که این معنا که « کون الجسم بین المبدأ والمنتهی » باشد اگرچه لازم دارد معنی اول را اما مفایرت بامعنای اول دارد ، این معنارا حرکت توسطی گویند . بین اهل علم شهرت دارد نه حرکت توسطی امری موجود است و حرکت قطعی وجود ندارد و از لحاظ حرکت بمعنای دوم که حرکت توسطی باشد در قوه ذهن امری ممتد نقش بندد که حرکت قعنییه نام دارد . این کلام باطل است چون ممتد مرتسم در ذهن ثابت ، و دارای قرار و ثباتست و حرکت امری متقاضی و متصرم و سیال است .

و از آنجایی که حرکت امری ضعیف و بحسب وجود متشابهك باعدم است مثل زمان جمعی وجود خارجی آنرا انکار کردهاند درحالتی که امور تدریجی ضعیف نحو وجودشان از نهایت ضعف هم مرز اعدام است .

اینکه مؤلف در اصل ۲ ، ص ۹۷ - در مقام بیان تعریف حرکت توسطی در تتمه تعریف گوید : « ... لایكون ذلك الشيء قبل وصوله اليه ولا بعده فيه ... » مراد آنستکه بعد از وصول بجدی از آن حد سرعت می گذرد ، و گرنه باید ساکن شود . زمان مقدار حرکت است و از عوارض تحلیلی حرکت محسوب میشود و تمام حالات وارد بر حرکت بر زمان وارد است ، زمان نیز امری متصل و متقاضی و متصرم است راسم زمان - آن سیال - و این راسم در حرکت نیز وجود دارد ، زمان متصل ، منطبق است بر حرکت متصل چه امر متقدار متصل واحد دارای حدود و نهاییاتی است و آخرین جزء فرض حرکت منطبق است بر (آن) که طرف زمان باشد .

* * *

وصل اول باب هفتم ص ۹۹ - در تقریر این امر است که حرکت از امور تدریجی است و حضور جمعی ندارد و اصل سوم در بیان این معناست که حرکت در آن واقع

نمیشود چون آن طرف زمان است و لازمه آن تشافع حدود است اگرچه جسم متحرك در هر آنی از آنات متصف است بفردي از مقوله‌یی که در آن حرکت مینماید و از این باب است آن ظرف اتماف واقع شده است و جسم در آن واقع در زمان متحرك است، چه آنکه اگر در آنات متتالیه متحرك نباشد، در زمان هم متحرك نیست ولی اگر آن ظرف وقوع حرکت و سکون فرض شود نه حرکت در آن واقع میشود و نه سکون چون متحرك بامری گویند که در شأن آن سکون باشد چون تقابل بین حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه است.

اصل ۴ ص ۱۰۰ - در بیان اقسام حرکت است از حرکت ذاتی و عرضی و مراد از حرکت ذاتی آنستکه قوه حرکت در متحرك موجود باشد و در این صورت که مبدأ آن را طبیعت معرفی کردیم یا حرکت ارادی یا قسری یا طبیعی یا تسخیری است. حرکت عرضی مقابل حرکت ذاتی است مثل حرکت محمول (لا بد مراد حرکت سفینه و حرکت جالس) و گاهی برخی از این حرکات در یک شیء واقع

۱- روح زمان و باطن آن عبارتست از اسم الدبهور والدهر و دیهار که بر تقدیرات مناسب با هر ممکن در ظرف وجود آن حاکم است و در هر عالمی حکم خاص دارد بحث تحقیقی در این باب موقوف است بجای مناسب آن. زمان مقدار حرکت است و جمع کثیری از حکما بر این معنی رفته اند. جمعی زمان را امری موهوم میدانند، برخی مقارنه بعضی از حوادث را با بعضی دیگر از حوادث بوجهی که از آن سؤال به -متی- درست باشد زمان میدانند.

گالیله گفته است: زمان سرعت متحدالشکلی است که موجب تغییرات را فراهم میآورد. بعضی گویند: زمان عبارتست از سلسله لحظاتی که از خدا را خلق جداست و اگر آن را بایک خط مستقیم بسنجیم بهتر تصور میشود (الف). بعضی دیگر (ب) عقیده دارند زمان با آنکه متغیر است خود مستقل است نسبت به هر شیء، چون هر متغیری تابع امر دیگر است، زمان نیز تابع کوچکترین و کمترین مسافتی است که وقایع جاریه را با آن میتوان سنجید و بمیزان محاسبه آورد.

(الف) گویا دکارت باین قول قائل است.

(ب) نیوتن زمان را این قسم تعریف کرده است.

میشود مثل حرکت انسان که ارادی است و درعین آنکه ارادی است تسخیری نیز هست .

اصل ۵ در بیان معنای حرکت قسری است و تقریر آنکه در حرکت قسری ، فاعل طبیعت است ولی طبیعت مقسوره ، و این حرکت مادامی قسری است که میل قسری در آن موجود است یعنی به طبیعت منضم است لذا قاصر علت معده است . نظر آنکه برخی از مباحث احتیاج به شرح ندارد از بیان تفصیلی آن صرف نظر میشود و می پردازیم به توضیح و تقریر مشکلات اصول و فصول این رساله .

اثبات موضوع در حرکت جوهر بوجوه عرشی

اصل ۶ ص ۱۰۱ ، در بیان اثبات موضوع از برای هر حرکت منعقد شده است چون حرکت در هر مقوله‌یی درحاجت به موضوع ثابت است ، موضوع اگر دارای وجود و تشخیص خاص نباشد ، تبدل افراد مقوله‌یی که از حرکت حاصل میشود معنا ندارد چون این امر برهانی است که تبدل افراد مقوله بر موضوع عبارتست از تخالف افراد مقوله بایکدیگر و اتصاف موضوع به افراد مخالف از مقوله ، که هر مقوله‌یی با مقوله قبل از خود بحسب صنف یا نوع مغایر است .

در مباحث قل بیان کردیم که علت بقای موضوع و حفظ وحدت شخصی آن ممکن است فاعل نوری مجرد متصف بوحدت عقلیه باشد که موضوع متحرك را در مراتب تقلبات و تطورات حفظ نماید و ماده در تحول جوهری باصورت مبهمه‌یی موضوع حرکت فرض شود و این صورت - ما - مبهمه - ابهام ناشی از حرکت وضعی وجود نداشتی از کلیت و ابهام خاص مفاهیم و ماهیات معرا از وجود ، و این صورت متوارد بر هیولابرسبیل تدریج در مراحل حرکت باماده متحد است و چون حرکت در جوهر صوری واقع شده است همیشه صورت متصل است بوحد عقلی متصل محیط بر ماده و صورت مجرد است که جهت بقا و بمنزله روح صورت واصل و تمام آن میباشد ، کما اینکه در حرکات کمیّه و کیفیّه و وضعیّه ، صورت نوعیه مع (کمما) یا

(کیفما) موضوع حرکت واقع میشود و در حرکت در کیف - مثلاً - آنچه که متوارد بر صورت میشود از افراد مقوله کیف ، هر فردی مخالف با فرد حاصل قبل از خود میباشد یعنی موضوع حرکت صورت است با کیف ما ، نه صورت مطلقه و گرنه باید حرکت در کیف حاصل نگردد .

چون حرکت متصل واحداست و در متصل واحد قبول انقسامات بالتوجه متدور است ، حدود غیر متناهی در یک جود اشتدادی موجود است ولی نه بالثقل بل که بالقوه . و نیز باید توجه داشت که حرکت تغییر حال مقوله معین نمی باشد ، مثلاً - سفیدی - واحد باحفظ وحدت اشتداد ندارد و نفس سپیدی موضوع حرکت نیست بل که موضوع حرکت سپیداست یعنی جسم با فردی از افراد سپیدی که در حال تبدیل است و موضوع دائماً با فردی از سپیدی در حرکت متصفاست که وجود لاحق غیر از وجود سابق است . مثلاً جوهری نامی در مقام قبول تبدیل کمی هنگام تبدیل مقادیر ، جسم نامی بحسب شخص متبدل و متغیر است ولی جوهر و ذات آن یعنی جوهر نامی باقی است فهو بما هو جسم طبیعی مطلق شخصیت آن هنگام نمو و ذبول منعدم شده است ولی از آن جهت که جسم طبیعی نامی است ، باقی است و قبول عدم ننموده است نه شخص آن معدوم شده است ، و نه جزء آن منعدم گردیده است چون جزء آن مطلق جسمیت است و مطلق جسمیت به نحو اتصال محفوظ است در ضمن یکی از افراد. در ذات حیوان نیز این امر صادق است چه آنکه در مقام حرکت در جوهر و ذات حیوان ، مادامی که جوهر حساس و نفس حساس موجود است تبدلات در خصوصیات مانع وقوع اشتداد در ذات حیوان نمی باشد چون ماده مبهمه همیشه بصورت حساس و طبیعت و نفس حساس متصفاست و خالی از فرد (ما) از صورت جوهری نمی باشد .

جوهر و ذوات اشیاء در حال تغیر و سیلان است و ملاک بقای ذات انحفاظ ماده است بصورت مبهمه ای که ابهام آن شأن حرکت و سیلان و عدم فعلیت آن می باشد کما این که در کون و فساد جمهور قائلند که هیولی و ماده قبول صور و متعدد

مبنا میاید و تشخیص آن محفوظ است باصل ثابت بالفعل که مجرد عقلانی باشد و مجرد عقلانی همیشه ماده را بافاضه صورت نگه میدارد و هر فرد خاص خارجی دارای فرد جوهر عقلانی است که اصل ثابت نوع است و همین فرد خارجی دارای ذات و جوهری است که انحاء وجود آن متبدل است و چون جوهر عقلانی اصل ثابت است و متصل است بوجود مادی؛ اتصال اصل بفرع، ناچار حافظ صورت و جوهر آن میباشد. این بود حاصل آنچه که به نحو اجمال در اصل ۷ و ۸ بیان گردید. و الیه اشارالمعارف بقوله:

خلق را چون آب، دان صاف و زلال اندر او پیدا جمال ذوالجلال
شد مبدل آب این جو، چندبار عکس ماء و عکس اختر، برقرار



تحقیق در حرکت جوهر و حدوث عالم

بروجه تفصیل

برخی از مباحث موجود در اصول المعارف که از مشکلات مباحث فلسفی بشمار میرود در این مقدمه بیشتر به توضیح و تقریر آن می‌پردازیم و بعضی از مسائل که در آن نسبتاً آسان‌تر است احتیاج بشرح و تفصیل ندارد لذا یا متعرض آن نمی‌شویم و یا بطور اجمال به تحریر آن پرداخته و بحث تفصیلی را اختصاص می‌دهیم به عیصات و مشکلات و نیز در مقام نقل اشکالات مرحوم سیدالحکماء آقا میرزا ابوالحسن جلوه چند مسأله مهم مباحث حرکت که باجمال از آن گذشتیم، خود بخود، حل میشود.

یکی از مباحث مهم مسأله حرکت نحوه وجود زمان و کیفیت عروض آن بحرکت و بیان این مهم که بنابر حرکت در جوهر و سیلان اصل طبایع زمان تابع چه حرکتی است؛ اصل طبیعت سیال جوهر بحسب وجود منشأ انتزاع زمان است و یا آنکه زمان از حرکت وضعی انتزاع میشود و یا حرکات وضعی چون تابع سیلان جوهر است؛ اولاً بالذات راسم زمان همان جوهر سیال است و بقیه حرکات به تبع حرکت جوهر منشأ انتزاع ازمنه و اوقاتند. درمبحث قبل بیان شد که زمان هر متصل واحد است که دارای حدود بالفعل نمیباشد و هر متصل واحدی بالقوه دارای حدود مختلف و بالقوه قابل انقسام بغیر متناهی است و چون حرکت معروض زمان است و زمان از عوارض تحلیلی آن می‌باشد ناچار بوجود واحد موجودند و شیء واحد دارای اتصال وحدانی است که باعتباری زمان و پهلحاظی حرکت است.

از آنجایی حرکات مکانی و حرکات کیفی و کمی دارای انقطاع و تناهی

میباشند منشأ تقدر زمان نیستند ناچار اقدم الحركات منشأ انتزاع زمان است که با آن مقدار سایر حرکات تقویم می شود و چون حرکت مستدیره که اقدم حرکات است در حرکت تابع جوهر سیال است که سریع تر از آن تصور نمیشود منشأ تقدر زمان اصل جوهر طبیعت است و سایر حرکات و ازمنه تابع این حرکند با این فرق که بعد از حرکات وضعیه تابع اسرع حرکات مقدم بر همه حرکات ، حرکت مکانی است و حرکت کیفی و کمی تابع متأخرند از حرکت اینی .

و اما سایر مقولات عرض مثل اضافه و ملک و جده مشهور از حکماء در آنها حرکت قائل نیستند بالعرض و به تبع جوهر متجددند و هر مقوله ای که بالذات و بحسب وجود متحرک است ، حرکت آن تابع حرکت جوهر و سیلان آن وابسته بیلان جوهر است .

بعبارت دیگر (کما ذکره صدر الحقیقین فی بعض حواشیه و قرره بعض المحققین فی حواشی الأسفار) (۱) جمیع اعراض سیال و رواند فرقی که هست سیلان و عدم قرار در نحو وجود آنها مأخوذ است مثل مقولاتی که در آنها حرکت واقع میشود یعنی از ناحیه حرکت موجود میشوند ، و در برخی از مقولات عدم ثبات در مفهوم آنها ملحوظ است مثل مقوله فعل و انفعال و متی و حرکت ، و برخی از اشیاء یعنی اعراض دارای وجود اصیل در حاق واقع و نفس واقع نیستند بل که از حقایق انتزاعی و اعتباری هستند ، این مقولات از باب عدم تحمل ، دارای حظی ضعیف از وجودند ، (حتی اضعف از حرکت لذا بحث در اصل وجود آنها واقع شده است) همان طوری که وجودشان انتزاعی است در تجدد و تعییر هم ، دارای سهمی و حظی از سیلان انتزاعی هستند و وقوع اشتداد حاصل در جوهر امکان ندارد منشأ حصول اشتداد و استکمال یا تضعف در انتزاعیات شود لذا محققان گویند اعراض انتزاعی و هیئات ضعیف الوجود قبول شدت و ضعف نمانند ، لذا اشتداد و تضعف در جوهر

مادی ، سبب اشتداد و تضعف در مقوله کم و کیف قائم بجوهر میشود و عرض در شدت و ضعف تابع جوهر است ولی این اشتداد در اعراض انتزاعی مثل مقولات ملك و جده و اضافه نمیشود از (اب) - و - ابن - قوی معنای ابوت و بنوت انتزاع میشود و از اب و ابن ضعیف نیز همان معنا انتزاع میشود بدون حصول اشتداد در نحوه وجود ابوت و بنوت و كذلك سایر مقولات انتزاعی و اعراض و هیئات قائم بمنشأ انتزاع .

* * *

مؤلف در وصل ۴ ص ۱۱۷ گوید : فالزمان هو مقدار الطبيعة ... حاصل بحث در این وصل آنستکه: طبیعت جوهری جسم بحسب سیلان ذاتی و از جهت تقدم و تأخر در نحوه وجودی تجددی متصل دارای مقداری است که از آن بزمان باید تعبیر نمود ، چون حرکت واقع در جوهر طبیعت از باب آنکه يك آن و يك لحظه ثابت ندارد بل که عین حرکت است و تجدد نحوه وجود آنست دارای امتدادی است که همان وجوداتصالی آن باشد و این خود وجوداتصالی حرکت از باب اتحاد با زمان ، زمان جوهری و در موطن ذات طبیعت موجود است نه آنکه مقدار ذات ثابت و غیر متغیری باشد که بحسب حرکت وضعی و دوری دارای مقداری است متصل که منشأ انتزاع زمان است . لذا گفتیم که طبایع سیاله باعتباری بالذات قابل ابعاد ثلاثه است ، و نفس جسم ممتد دارای طول و عرض و عمق است و همین حقیقت ممتد متقدر قابل ابعاد ثلاثه ، بالذات از باب سیلان ذاتی دارای امتدادی دیگر است که این امتداد نفس زمان است و همانطور که جسم انفکاک از ابعاد ندارد و بالذات ممتد است بالذات متحرك و متقدر بزمان است بنحوی که اگر قطع نظر از زمان شود ، جسم مادی وجود ندارد ، طبیعت بدون زمان معدوم است و یا امری است مجرد از ماده و این اجسام برزخیه اند که از زمان معرا هستند (۱) .

۱ - به نظر تحقیق ، امتداد زمانی در طبایع سیاله مقدم است بر امتداد مکانی ، چه آنکه مکان و وصف تمکن از طبیعت جسم تاخردارد ، اگرچه از آن انفکاک نمی پذیرد ، ولی زمان در

موجود زمانی مثل طبیعت سیال مادی بحسب امتداد جوهری اگر لحاظ تقدم و تاخر در نحوه امتداد جسمانی آن بحسب نحوه وجود متحرك و سیال آن شود تقدم و تاخر در این امر ممتد بالذات است نه بالزمان از باب آنکه بحسب وجود خارجی عین زمان است از باب اتحاد خارجی زمان با حرکت و این بحسب تحلیل عقل است که گفته میشود تقدم و تاخر در زمانیان بزمان و تقدم و تاخر در زمان ، به نفس ذات است و یا از این باب است که منکران حرکت در جوهر زمان را جدا از نفس طبیعت لحاظ نمایند و یا از این باب است که حرکت نحوه وجود جواهر است نه نحوه مفاهیم و معانی و ماهیات کلیه ، لذا عقل صورت جوهر مادی را در ذهن جدا از حرکت و زمان لحاظ نموده و تقدم و تاخر در ابعاض و اجزای آن را از ناحیه زمان میداند .

* * *

از آنجایی که هر موجود حادث زمانی باید در ماده قابل و مستعد موجود شود ، و هر حادثی بدون امکان وجودی متحقق نمیشود ، جمیع صور وارد بر مواد متوقف است بر وجود استعداد در موضوع و شرط وجود آن ، تحقق امکان خارجی است در ماده که از آن بامکان استعدادی تعبیر شده است و زمانیات غیر از امکان ذاتی ، بامکان استعدادی نیز محتاجند .

لذا در جای خود بیان شده است که موجودات صادر از حق و متوقف بر علت فاعل تام الوجود بر دو قسمند ، ابداعات و زمانیات ، چه آنکه برخی از اشیاء مثل مجردات از ماده ، چون حالت منتظره ندارند و صرف امکان ذاتی کافی است از برای صدور آنها از حق اول تجرد دارند ، برخلاف مادیات که محتاج بمحل مستعدند و وجود

→

ذات ممتد متحرك مأخوذ است و باعتباری نفس هویت طبیعت سیاله ، بسیلان ذاتی جوهری است . بلی زمان بنا بر نفی حرکت در جوهر مثل مکان از لوازم اجسام و امری متأخر الوجود از طبیعت زمانیه است .

آنها مسبوق است بعدم زمانی و این عدم زمانی بنا بر حرکت در جوهر، همان حدوث زمانی است که از نحوه وجود صور جوهری انتزاع میشود و جمیع صور و مواد مسبوق الوجودند بعدم زمانی و این همان حدوث زمانی است که معتقد ملیشون است و عالم ماده بحسب ماده و صورت سیال است و حدوث شأن صور جواهر تنها نیست بل که حکم آن شامل صور و مواد است و عالم ماده دائماً مسبوق بعدم زمانی است کما حقیقانه و سنفصله بمالا مزید علیه. هر صورتی مسبوق است بماده و محل و ماده، ماده ندارد، لذا ابداعیست. ناچار صورت مادی در این عالم دائماً مسبوق بعدم زمانی است و زمان بدایت ندارد و نفاذ زمان را باید در سلسله طولیه زمانیات دید نه در سلسله عرضیه که «والله من ورائهم محیط».

* * *

اشکالات و تفصیلات

از مرحوم سیدالحکما آقا میرزا ابوالحسن زواره‌یی اصفهانی - قدس الله روحه - اشکالات و یا مناقشاتی در حرکت جوهر نقل شده است که ما بعد از بیان مقدمات و تهמיד چند قاعده بجواب از مناقشات او (۱) میپردازیم. ملاصدرا بجمیع

۱ - از جمله آنکه ایشان (بنا به نقل بعضی از تلامید او در حواشی اسفار) فرموده است لازمه حرکت در جوهر و سریان در مقولات وقوع حرکت در حرکت است از باب آنکه جوهر و مرض بوجود واحد موجودند و صدر المتألهین ترکیب جوهر و مرض را ترکیب اتحادی میدانند.

باید باین نکته توجه داشت که ترکیب اتحادی اقسامی دارد (کما صرح به صدرالحکما) و اتحاد نیز دارای مراتب و اقسامی است، هرگز ملاصدرا باین معنی تفوه نمی‌کند که اتحاد جوهر یا مرض ملازم یا وحدت در جمیع مراحل و مراتب وجود جوهر، چه آنکه جوهر مبدأ ظهور مرض و مرض مظهر جوهر است، ظاهر و مظهر مسلماً متحدند باین معنی که وجودی واحدی که از عقل مجرد متجلی است اول بجوهر میرسد و بعد از مرور در مراتب جوهر، بمرض میرسد و هرگز مظهر در مرتبه وجود ظاهر و حاق هستی ظاهر موجود نیست و گرنه

←

این مناقشات توجه داشته است و از جمله آنکه وقوع حرکت در جوهر و عرض و اتحاد وجودی جوهر ظاهر و متجلی در عرض ، ملازم با وقوع حرکت در حرکت نمی باشد (۱) .

و اعلم انه فرق بين ان يكون التجدد مأخوذاً في ماهية الشيء و وجوده - كليهما - وان يكون التجدد مأخوذاً في وجود الشيء دون ماهيته ، من جهة ان في الأول يكون التجدد نفس ذلك الشيء ، لا انه شيء له التجدد ، بخلاف الثاني ، فلو كان الأول مستنداً الى جاعل لكان الجاعل يجعل نفس التجدد و لكان التجدد مجموعاً ، ولا يمكن ان يكون جاعلها امرأ ثابتاً للزوم التخلّف ، بخلاف ما اذا كان التجدد مأخوذاً في وجود الشيء ، فانه (ح) يكون من لوازم وجوده ، فلو كان ذلك الشيء الذي لزمه التجدد في الوجود مفتقراً الى جاعل ، لكان محتاجاً اليه في اصل الوجود ، لا في نفس التجدد ، لأن التجدد من لوازم وجوده ، و اللوازم لا يحتاج الى جاعل ، بل المحتاج هو الملزوم لعدم تخلُّل الجعل بين اللازم و الملزوم . وليكن هذا في ذكر منك لان ينفعك في المقصود .

باید بساط مقولات را جمع نمود و با ملتزم شد که مجموع مرکب از جوهر و عرض خود مقوله‌یی مستقل است . در این مقام نیز نباید احکام مفاهیم و ماهیات را با احکام وجود خلط نمود . مراد ملاحظه آنستکه وجود واحد در مرتبه‌یی جوهر و در مرتبه متأخر عرض است و جوهر واحد باعتبارات مختلف متشأن در مظاهر عرض متعدد است و چون جوهر مادی نمیشود فاعل مفید وجود عرض باشد و از طرفی عرض در احکام تابع جوهر است حرکت در عرض باعتبار اتحاد وجودی آن با جوهر که فاعل مباشر دو حرکت عرضی است ملازم است با حرکت در جوهر و از باب آنکه وجود عرض مرتبه‌یی از مراتب جوهر است و با آن متحد است نه در جمیع مراتب بنابراین سریان حکم حرکت در جوهر و حکایت حرکات عرضی از حرکت در جوهر ، وجود حرکت در جوهر در مقام غنای ظاهر از مظهر و وجود حرکت در عرض بلحاظ سریان حکم ظاهر در مظهر ، ملازم با وقوع حرکت در حرکت نمی باشد .

۱ - و اعلم ان بعض اساتيدنا وقع في مضمرة تجويز وقوع الحركة في الحركة و سببها تفصيل هذا البحث عن قريب انشاء الله تعالى .

* * *

مطلب مهم دیگر آنکه اتحاد وجودی جوهر با عرض ملازم با تحقق ذات عرض در مقام ذات و حاق جوهر جوهر نمیباشد و نیز باید خوب دقت نمود و با نهایت دقت متوجه بود که مجرد اتحاد وجودی سبب آنکه شیء مرکب ، واقع در حقیقتی از حقایق جوهریه گردد نمیباشد چه آنکه در مواردی دو مفهوم متحد در خارج در سلك وجودی واحد قرار دارند که یکی از مرتبه‌یی و دیگری از مقام متأخر انتزاع میشود و بواسطه صحت حمل ، اتحاد وجودی نیز مسلماً تحقق دارد ، بل که ملاک وقوع در مقوله ، ترکیب و ایتلاف خاص بین اجزاست - فالججر الموضوع بجنب الإنسان لا تكون حقيقة علیحدة - چون ایتلاف لازم در بین نمیباشد . لیت و تقدم و معلولیت و تابعیت بعضی نسبت به برخی دیگر نیز ملاک امر نمیباشد ، و گرنه باید جسم با رنگ ، حقیقتی ، و با مقدار حقیقتی دیگر از حقایق باشد . کما اینکه مجرد اتحاد وجودی نیز سبب وقوع مفاهیم محموله با موضوعه در سلك حقیقتی از حقایق نمیشود و گرنه باید انسان مأخوذ بعنوان کاتب امری و انسان مأخوذ با نامی و ضاحک امری دیگر باشد و این ملازم است با عدم انحصار مقولات در آنچه که استفصا شده است .

ولأجل ذلك ترهيم يقولون : ان المعتبر في اقسام كل معنى كلي - الوحدة الحقيقية التي كانت تحصل من ایتلاف مخصوص بين ذلك الكلي وقيوده المقسمة له .
بنابراین فرق است بین وحدت موجود بین اجزای حدی ، مثل جسم نامی حساس متحرك باراده و ناطق ، با این ملاحظه که برخی از این اجزاء باحاط عقل جنس و ماده مقدم و بعضی فصل و قید مقسم و محصل متأخر با وقوع همه اجزاء در سلك وجودی واحد و واقع در حد جوهر ذات شیء و باعتبار وجود خارجی همه قیود در موطن واحد قرار دارند .

و فرق است بین جسم جوهر متکمم و متکیف بکیفیت خاص با این لحاظ که این مفاهیم نیز بوجدی واحد موجودند ولی بحسب حاق وجود و نیز بحسب

جوهر ذات ، برخی از اجزاء علت و برخی معلول و بعضی بحسب وجود خارجی بی‌نیاز و بعضی مفتقر و محتاج و برخی معنای مستقل و بعضی عین ظهور و تشان نسبت بغیرند با این ملاحظه که بین اجزا وحدت خارجی تحقق دارد و گرنه باید حمل غلط باشد و صحت حمل دلیل بر اتحاد وجودی است .

موضوع حرکت در مثل جوهر متکمم با جسم مقید و متصف بکیفیت خاص در مرتبه مقدم و مقام جوهر ظاهر متجلی در عرض ، ماده است مع صورته ما و مبدأ مجرد متحد با این جوهر سیال افاضه نماید اصل وجود را ، و این وجود چون حرکت و سیلان در جوهر ذاتش حاکم است در وصف تحرك و سیلان بی‌نیاز از جعل است ولی سیال در این موطن جوهر است و خبری از سیلان عرض در این مقام نیست بحکم مقدمه اول که ذکر شد و موضوع حرکت در مثل کیف جوهر سیال است که بالذات مقتضی مبدئیت و منثائیت وجود سیال متأخر از وجود خود میباشد و وجود واحد متجلی از مقام غیب و باطن هر فرد مادی که اصل ثابت و باعتباری موضوع غیر متحرك است و منشا حفظ نوع ، در مقام سریان در موجود متشخص مادی (فرد انسان مثلاً) در موطنی جوهر سیال و در موطن متأخر از آن عرض سیال است و معنای این که گوئیم جوهر مادی فاعل مباشر حرکات عرض است آنستکه : فیض وجود بعد از مرور از مقام جوهر سیال ، بمرتبه تشان و جلوه این جوهر که عرض باشد رسید . و در این مقام نیز سیال است ، سیلان در مرتبه‌ی جوهر قائم بذات ، و در موطنی عرض و جلوه و ظهور این جوهر است .

نقل و تحقیق

یکی از اکابر حکما (۱) در دوران اخیر در این مقام فرموده است : «پس در مرکبات حقیقیه لازم باشد که اجزاء مرکب را وحدتی حقیقیه بود ، و وحدت حقیقیه از آنجایی که از عوارض وجود و موجود بما هو موجوده باشد، عین وجود

بود، پس اجزای مرکب حقیقی را باید وجودی واحد باشد، تا آن وجود واحد در تحت یکی از انواع متحصله واقعیه مندرج شوند، زیرا که در اقسام و انواع مقولات، وحدت حقیقیه معتبر باشد، والا حصر در مقولات، ممکن نباشد...»

توضیح آنکه اگر دو شیء واقع در دو مقوله، یکی جوهر و دیگری عرض، مثل جسم و سواد، که یکی واقع در مقوله جوهر و دیگری واقع در مقوله عرض است، بجهتی از جهات متحد شوند از باب آنکه یکی محل و موضوع و دیگری حال و عارض واقع شود، مجموع مرکب از این دو هرگز دارای ترکیب حقیقی نشوند باین معنی که از این دو، نوعی از انواع جوهری و عرضی محقق نمیشود. لذا اهل حکمت گویند: مرکب از داخل و خارج، خارج است، یعنی خارج از حقیقت جوهر و عرض است یعنی نه جوهر و نه عرض است. از طرف دیگر بمسئله حکمای بعد از صدرالحکما، اتباع این حکیم دانا، اعراض با موضوعات خودشان بحسب وجود متحدند، و دلیل بر اتحاد صحت حمل است و حکیم محقق آقا علی زنوزی طهرانی، در رساله - سبیل الرشاد - برهانی خاص بر این معنا اقامت فرموده است و مسلم است که همین اتحاد در وجود خارجی کافی از برای آن نیست که مجموع مرکب از دو شیء یعنی دو مقوله جوهری و عرضی، از اقسام مرکب حقیقی محسوب شود «بل که باید بعضی از اجزای مرکب حقیقی، بوجه ابهام و جنسیت، یا بوجه قوه و مادیت باشد و بعضی بوجه تحصیل و فصلیت، یا بوجه فعلیت و صورت بود بحسب آن وجود واحد که بهر دو جزء متعلق باشد، پس آن وجود واحد اول بجزء متحصّل یا بالفعل مرور کند و پس آن بجزء مبهم و بالقوه...»

خلاصه کلام آنکه وقتی اجزای مرکب، داخل مرکبات حقیقی شوند که یکی از اجزاء قوه و مبهم و ماده و لا متحصّل باشد و جزء دیگر منشأ و مبدأ تحصیل و علت وقوع آن در سلك نوعی از انواع بحساب آید و از آنجایی که قوه بدون فعلیت

۱ - شیخ مشایخنا العظام آغاملی حکیم معروف به مدرس در کتاب بدایع الحکم طبع

متحقق نشود باید جهت فعلیت ، منشأ و ملاک تحقق خارجی آن باشد که وجود از برای منشأ تحصیل و صورت مبدأ تحصیل قوه بالفعل و وجود از برای ماده قابل تحصیل بالقوه لحاظ شود باین معنی که فیض وجود از مجرد، اول بصورت و اصل شود و از آن بماده رسد ، در این مقام وجود واحد بحسب لحاظ عقل دارای دو جهت و دو حیثیت واقعی است که باعتبار وجود خارجی و حاق اعیان در یک رتبه واقعند و ابهام و تحصیل باعتبار تعمل عقلی است و منافات ندارد که این اجزای مرکب حقیقی همه از مقوله جوهر باشند ، ولی جهت ابهام و عدم تحصیل و جهت تحصیل و فعلیت ملاک اصلی حقیقیه محسوب شود. آنچه که بیان شد منافات با ترکیب حقیقی جسم از ماده و صورت ندارد و ترکیب اتحادی نفی اجزاء از اجسام خارجی نمی نماید. بنابراین ترکیب انضمامی از خواص مرکبات اعتباریه است .

اما حدیث اتحاد وجودی جوهر و عرض و عدم وقوع این دو در سلك مرکبات حقیقی ، باید توجه داشت که وجود جوهر در مرتبه متقدم بر وجود عرض است و فیض وجود بحسب خارج نه باعتبار لحاظ عقل ، اول بجوهر میرسد و از آن مرور نموده بعرض میرسد . و ان شئت قلت : یک وجود دارای دو مرتبه است در مرتبهی جوهر و در مرتبهی عرض است و اگر ما سنخ وجود را ملاحظه کنیم و مفهوم جوهری و عرضی را کنار بگذاریم ، اصل وجود متحرك سیال در عالم ماده در مرتبهی مستقل و در مرحلهی تسایع است و این معنا ملازم با وقوع حرکت در حرکت نمی باشد ، کما وقع بعض المحشین فی مخصمة تجویز ذلك .

نقل و تحقیق ، نقد و تزییف

در جای خود مبرهن شده است که عالم ماده، که مرتبهی اخیر نظام وجود است مرکب است از جهت قوه و ماده ، و جهت صورت و فعلیت ، و این معنا از امور مسلمه است که هر صورت و فعلیت مادی وزمانی ، فهوراً در زمینه و ماده و قوه مستعد - واقع شود ، و بین ماده و صورت ، قوه و فعلیت ، ملازمه وجودی است و هر ماده با

صورت متقوم خود ، بوجدی واحد موجود است کما سنذکره تفصیلاً .

شیخ رئیس - ابن سینا - در مقاله دوم الهی شفا (۱) در مقام بیان این اصل که صورت مقوم ماده است و ماده واحد شخصی است و این واحد شخص از باب آنکه هر ماده‌یی بدون اتکاء و تقوم بصورت تحقق ندارد (چه آنکه معلول بزوال علت زایل شود) گفته است که صورت مطلقه معینه ، شریک علت ماده بوده و علت مفارقه شرکت وانضمام آن منشأ قوام و مقیم ماده است .

چون شیخ و اتباع او بترکیب انضمامی ماده و صورت قائلند، ماده بعقیده آنان دارای وحدت شخصی است و وحدت شخصی مساوق است با وحدت عددی ، ناچار از زوال صورت ، زوال ماده لازم می‌آید ، و هنگام زوال صورتی و حدوث صورتی دیگر در ماده بکلی معدوم شود و صورت کائن از کتم عدم بدون مسبوقیت بماده و استعداد حادث شود و بطلان این معنی از بدیهیات است کما تقریر فی محله ان کل حادث ینسب به ماده و استعداد ...

مشهور از حکما در جواب از اشکال گفته‌اند چون صور متوارد بر عالم ماده ، از مجرد مفارقه غیبی بر ماده افاضت شود ، ماده قابل صور باقی و دائم است بوجود مفارقه بانضمام صورت مبهمه - صورته‌ما - در مقام اشکالی واردست که شیخ اشکال را با جواب (۲) از آن چنین تقریر نموده است : «ولکن لقائل ان يقول : ان مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحداً بالعدد بل واحد بمعنى عام ، والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد . فنقول : انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد ؛ وهاهنا كذلك ، فان الواحد بالنعوع ، مستحفظ

۱ - کتاب شفا طبع قاهره ۱۸۹۰ هـ . ق . - ۱۹۶۰ م . الهیات ص ۸۶ ، ۸۷ .

۲ - شیخ - اعلا الله مقامه فی الدرجات العلمیة والعملیة - در این قبیل از مسائل مفصل بحث نموده است و کم اتفاق افتاده است که در قرون بعد از شیخ ، اهل تحقیق چیزی زائد بر آنچه آن حکیم دانا تقریر فرموده است گفته باشند .

بواحد بالعدد (۱) هوالمفارق ، فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ، ولا يتم ايجابها الا باحد امور تقارنه - ايها كانت . واما ما هذا الشيء فستعلمه بعد .
 بهنظر دقيق اشكال با اين تقرير رفع نميشود چه آنکه ترددانايان ازمشايه ،
 تركيب ماده و صورت ، تركيب انضمامي است و ماده ، خود داراي وحدتي است
 شخصي مقابل وحدت صورت و وحدت شخصي مفارق از ماده که عقل مجرد باشد
 واز آنجايي که عقل مجرد بحسب رتبه وجود مقدم است برصور متوارده بر ماده،
 و اين صور فاعل ما منه نسبت بماده نمي باشند و گرنه بايد در نفس صورت اقتضاي
 خاص نسبت بماده موجود باشد نه آنکه ماده مستعد از براي قبول صورت و حامل
 استعداد قبول صورت خاص باشد ، در اين صورت بايد واحد شخصي - ماده - قائم
 باشد بواحد اعتباري که مجموع مرکب از مفارق و صورت - ما - باشد و اين مسلم
 است که واحد شخصي نشاید معلول واحد بالاعتبار گردد و در اين مقام تفصيلي
 است که بعد از نقل جواب ملاصدرا بيان مي شود .

بايد دانست که اصل اعتراض مبتني بر اين اساس است که معلول مفاض از علت
 بايد بحسب درجه وجود متأخر از علت و علت بايد در نحوه تحصیل و فعلیت مقدم
 بر معلول و باعتبار نحوه وجود اشد و اتم وجوداً از معلول باشد و اين از مسلمات
 است که وجود و وحدت تفاير ندارند هرچه وحدت تام تر وجود کامل تر است از
 طرفي واحد بالعدد اتم است از واحد نوعي از باب قرب بوجود، اتم است از واحد
 جنسي و هکذا... لذا صورت مبهمه و غير متعين نميشود که علت ماده باشد .
 اما جواب ملاصدرا بنا بر آنچه که در مبحث تلازم ماده و صورت در کتاب -
 جواهر و اعراض - اسفار (۲) مذکور است و در حواشي شفا نیز مسطور است ،

۱ - ولقد شبهت الحكماء مجرد المفارق الممقب القدسي ، واستحفاظه لهيولي
 الشخصية بالصور المستمرة وحدة عمومها بمن يمسك سقفا ممينا بعمليات متماثلة يزيل
 واحدة منها ويقيم اخرى بدلها ... (شرح هداية ملاصدرا تهران ۱۲۱۲ هـ ق. ص ۷۶ ، ۷۷ .

۲ - جواهر و اعراض چاپ جديد (قم) جلد اول ص ۱۵۲ ، ۱۵۳ ، ۱۵۴ .

درمباحث جواهر و اعراض گفته است :

« ... ولعلك تقول : كيف يصح في فتوى العقل (١) كون طبيعة مطلقة مبدأ لوجود شخصي ، و وحدة عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشد تصلاً و اقوى تعيناً من المعلول . فيجاب عما ذكرت بوجهين .

احدهما ما افاده الشيخ وغيره من القدماء - قس الله ارواحهم - ، و ثانيهما ، ما خطر ببال الراقم بعون الله - وهو ان الهيولى ليست شخصاً متعين الذات (كما توهم) حتى يحكم عليها باستحالة استنادها الى امر عام الوجود ، بل انما تشخصها ضرب آخر من التشخص ، و تعينها نحو ناقص من التعين ، لأن تعينها قد حصل بمطلق الصور لا بصورة خاصة ، فما اشبه تعينها بتعين الامور الذهنية كالمعنى الجنى اذا لاحظها العقل من حيث هو هو مع قطع النظر الى الفصول وغيرها . فالوحدة الشخصية التي للهيولى ليست وحدة شخصية ابت في ذاتها ان يكون مستندة لوحدة نوعية للصورة ، بل هذه انما هي متعينة بذلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر .

واما الافتقار الى انضمام الامر القسدي ، فليس لأن مرتبة تحصل الهيولى و نحو تشخصها يستدعى الاستناد الى واحد بالعدد ، دون واحد بالعموم ، بل لأن الصورة في كونها سبباً افتقرت اليه لتكون محفوظة الوجود به و بواحد من افرادها الشخصية كما مر .»

و مما يوضح ذلك انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من الهيولى و الصورة الى الاخرى في التشخص على وجه غير دائر دوراً مستحيلاً ان الهيولى سابقة الماهية و الشخصية على شخصية الصورة القائمة فيها . و اما تشخص الهيولى فبنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية ، فالصورة بماهيتها لا بشخصيتها اقدم من شخصية الهيولى و ماهيتها جميعاً ، و اما الصورة الشخصية فهي انما تفتقر الى هيولى متعينة تعيناً مستفاداً من الصورة لا من تعين الصورة .

باید توجه داشت که این جواب از ملاصدرا مبتنی است بر مسلک شخص او که بین ماده و صورت مبدأ تعیین نوعی آن، ترکیب اقتصادی موجود است و نفس هیولای موجود با صورت خاص وجودی غیر وجود صورت ندارد، و وجودی واحد متعلق است بصورت از باب آنکه صورت مبدأ اثر در انواع است و هیولی موجود است بالقوه و هر بالقوه امکان ندارد قطع نظر از وجود صورت خود فعلیت و وجودی داشته باشد و گرنه خود فعلیتی بود حال در ماده خاص. در این مقدمه خوب دقت کن تا عدم ورود مناقشات حکیم محقق آقا علی مدرس بر تو واضح شود.

چون وحدت هیولا و تشخص آن مثل اصل وجود آن بالقوه است یعنی قوه الوجود و قوه الوحدۃ و قوه التشخص است، بنا بالتجای بجانب صور واحد و متشخص و موجود است لذا ورود صور بر هیولا علی نحو التجدد الاتصالی است نه بنحو کون و فساد، چه آنکه از آنجایی که هیولی بدون صورت تحقق ندارد نمیشود بدون صورت اگرچه - آن ما - باشد متحقق باشد لذا ما در مباحث بعد خواهیم گفت بنا بر نفی حرکت و بنا بر وقوع صور لا علی نحو التدرج، لازم آید که بعد از زوال صورت جسم مثلاً کلیه معدوم و هنگام ورود صورت دیگر از کتم عدم موجود شود و این خلاف عقل و اجماع سلاک بیداء معرفت و برخلاف گفته اسلاء منطلق و اهل تحصیل از حکما و بل که برخلاف حس و وجدان است، چه آنکه هر حادثی مسبوق است بهماده، و استعداد و هر موجود مادی بحسب تحصیل توقف دارد بر امکان و هر موجود غیر مسبوق بماده مجرد خواهد بود.

حکیم محقق و عارف متاله آخوند ملا اسماعیل در کوشکی اصفهانی - قدس الله روحه - در حواشی خود (۱) بر این قسمت از کلام آخوند بر حواشی شفا مرقوم فرموده اند: «اقول: الصورة الجسمیة لکونها نوعیة - کما مر - یكون وحدتها

۱ - حواشی ملا اسماعیل بر حواشی آخوند ملاصدرا بر کتاب شفای شیخ رئیس نسخه

وحده! بهامیه زمانیه و وحده شخصیه دهریه و يكون واسطه لوجود الهيولى بحسب وحدتها الشخصيه الدهريه لا بحسب وحدتها الإبهاميه الزمانيه ، فانها من هذه الجهة ليس لها وجود الا بوجود الاشخاص التي تكون حادثه مسبوقه بالماده والمده ، فكيف يكون واسطه لوجود الماده .

فثبت ان واسطه الصورة للماده انما يكون بحسب وجودها الدهريه ، و وحدتها من هذه الجهة وحده شخصيه عدديه ، فلا يلزم كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد .
 اين كلام اگر چه بحسب ظاهر متحمل مناقشات است كما اينکه مرحوم آقا علی بر آن مناقشه نموده است ولی با بيان مقدمه يی معلوم ميشود که کلامی است صادر از مصدر تأث و تحقيق و در باب حرکت جوهری بسیار نافع است چه آنکه از باب اتحاد ماده با صورت علت ماده همان علت صورت است ، چه آنکه صورت باعتبار وجود زماني علت تحصل ماده و بحسب وجود دهری علت صورت است ولی صورت متحد با ماده چه آنکه مبهم بما هو مبهم علتی غير علت متحصل ندارد و توقف ماده بر صورت و معلولیت آن توقف صوری و ايجادی نیست و بينهما فرقان عظیم فافهم و تأمل

* * *

باید باین مسأله توجه نمود که ماده از آنجایی که نفس قوه و قوه الوجود و التحصل است احتیاج بعلتی جدا از صورت ندارد و اصلاً بالذات مجعول نیست برای آنکه متعلق جعل باید نفس و وجود باشد و وجود ماده و تحقق آن از جهت ارتباط بعلت از ناحیه ارتباط صورت بعلت است چه آنکه علت ، ماده را بفعلیت و قوه و استعداد وجود را بوجود و تحصل میرساند چه آنکه افاضه نفس وجود بدون اتصاف آن بجهت قوه و عدم تحصل ، اختصاص بوجودی دارد که از ماده مجرد باشد لذا محصلان از حکمای مشائیه (قدس سرهم) تصریح نموده اند که جهت صورت و فعلیت مرتبط است بوجود عقل مجرد ، این عقل مجرد باعتبار جهت وجود مبدأ صدور صورت و از جهت امکان منشأ تحقق ماده است و در این کلام رمز و سیری

است و این مسلم است که مبدأ صدور فعلیات و تحولات وجود است و امکان امر عدمی است ولی از باب آنکه معلول ظل علت و وجود نازل آن میباشد اگر فرضاً وجود عقل تنزل نماید و در عالم ماده قرار گیرد ماده جهت تنزل فعلیت چون آن نیست و ماده منتسب است بجهت قوه که این قوه در عقل همان جهت عدمی و حیثیت امکانی است .

چون مسأله حرکت در جوهر از امهات مباحث حکمی است و کثیری از مهمات مباحث بآن ارتباط دارد ناچاریم از تفصیل و بسط و ذکر دقایقی که باین تفصیل جز در این مقدمه دیده نمیشود .

از آنجایی که ماده و صورت بیک وجود موجودند جاعل در مقام افاضه ، فیض را بصورت رسانیده و این فیض از صورت مرور نموده بماده میرسد ولی در باب اتحاد این دو این انفکاک بحسب تحلیل عقل است نه در خارج چون ماده از مراتب وجود صورت نیست بل که جهت عدمی صورت و وبال فعلیت آنست نه جهت تحصیل با مرتبه نازل آن برخلاف موضوع و عرض که عرض از مراتب وجود و مقام دانی وجود جوهر است و دو مرتبه از وجود در سلك وجودی واحد قرارداد و معنای عدم حصول ماده در ماده آنستکه هر فعلیت توقف بر جهت قوه و استعداد دارد و نفس قوه دارای قوه نمی باشد از این باب گویند : ماده ابداعی است نه ابداع نظیر ابداع خاص مجردات و صور عاری از مواد و منزله از قوه و استعداد .

و باید در این مسأله نیز توجه شود که ماده معرّاً از جمیع صور محل توارد صور و فعلیات نمیباشد و هر ماده در عالم زمان بحسب نحوه وجود ملتجی بصورتی است که این صور با ماده متحد است و بنا بر حرکت در جوهر ، هر صورت بحسب نحوه وجود، و بتمام هویت ماده است از برای صور بعد و فعلیات لاحق نه آنکه جهت فعلیت منضم باشد بجهت قوه و جهت قوه خود بخود امری باقی بین صور باشد که در مقام تبدیل صورت بصورت دیگر قطع نظر از صورت دارای تشخیص و متمصف

بوحث جدا از صورت و شخصیت مابین با صور و ترکیب این دو انضمامی باشد و در هیچ موطن و مرتبه‌ی جهت صورت (۱) منضم بجهت فعلیت نمیباشد .

حکیم محقق آقا علی مدرس «اعلی الله مقامه» در کتاب «مستطاب - بدایع الحکم» بعد از نقل کلام صدر المتألهین از حواشی شفا در جواب از اشکال (۲) تقوم ماده بصورت و کیفیت ارتباط آن با موجود قدس ملکوتی و نقل جواب ملا صدرا از ایراد، به طریق شیخ و خود (والاولی ان یقرر هذا الجواب بان العقل لا یمنع ان ینضم للمجموع ... واما الوجه الثانی فی الجواب السانح لنا بمونه تعالی ...) گفته است :

«بر اولیای تحقیقات حکمیه و تدقیقات فلسفه روشن و عیان بود که طبیعت کلیه جدا از افراد خود موجود نشود و از هویات اشخاص خود مابین نیفتند ، و از بیانات گذشته لایح و آشکار گردید که مجمول از جاعل قیوم و هم موجود

۱ - بعضی گمان کرده‌اند که نسبت ماده بصورت فعلی اتحاد و نسبت بصورت لاحق انضمامی است چه آنکه بنا بر وقوع اشتداد در صورت نوعیه، صورت سابق جهت نقص و صورت لاحق جهت کمال آنست و بنا بر اشتداد وجود، حقیقت شیء بتمام هویت مبدل بوجود کاملتر میگردد و هر صورت متحرک باعتبار جوهر ذات قبول شدت مینماید و بحسب تحلیل عقل و فرض حدود در متصل واحد که لازم حرکت است هر حدی منضم بعد مقدم بر خود می‌باشد ولی در خارج همه مراتب در مقام سلوک تدریجی بوجودی واحد موجودند که این وجود واحد در قوت حدود فعلیات متعدد است و این مسلم است که حدود بین مبدا و منتها بالفعل تحقق ندارند و شاید نظر به انضمام فعلیت بر فعلیت در حرکات جوهری و لحوق و انضمام صورتی بصورت دیگر در مقام تعقل و تصور استادان العلامه میفرمود انضمام نسبت بصورت لاحق و اتحاد باعتبار صورت فعلیه است و تبیه فی ذلك بعض الاکابر من تلامیذه - ادام الله ظللهما -

۲ - نگارنده این دو جواب را از جواهر و امراض اسفار ذکر کردم ولی صاحب بدایع

از حواشی شفا نقل نموده است .

بالذات سنخ وجود بود و سنخ ماهیت در معمولیت وهم موجودیت تابع وجود باشد ، پس وجود اولاً وبالذات اشخاص را بود ، یعنی وجودات را که منسوب باشند باتساب وجودی بخصص طبایع وبنحوی از تبعیت و ضربی از تجوز یعنی تجوز حکمی عقلی طبایع کلیه را .

ازاین جاست که گاهی طبیعت کلیه را در خارج و واقع ذاتی و وجودی جدا از اشخاص ومباین از هویات شخصیه نباشد تا متصور شود که هویات شخصیه بر آن وارد شوند .

این بیان در هیولی جاری نشود ، زیرا که هیولی در انظار مشائین امری باشد در جسم که در حال فصل و وصل بوجود شخص باقی باشد و صورتها بر او وارد شوند وبتبدل صورتها ذات او بحسب شخص متبدل نشود ، اگرچه حقیقت هیولی جوهر بالقوه واصل حقیقت و ذات او قوه محض و محض قوه بود و او را بحسب اصل ذات قابلیت تلبس بحلتی هر صورت باشد اگرچه آن صورتها در عرض یکدیگر باشند و در او مجتمع نتوانند شد

منظور این این محقق آنستکه هیولی اصل محفوظ در کافه صور و فعلیات است و اگرچه بدون صورتی از صور بقا برای آن متصور نمیشد ولی در قبال جمیع صور خود حقیقتی است باقی و روی برهان فصل و وصل هیولی در دو حالت باقی و روی برهان قوه و فعل هیولی قبول کافه صور نموده وجوهری است که صورتها یکی بعد از دیگری منضم بآن شوند و کون و فساد بر صور واقع میگردد و تبدیل صورتی بصورت دیگر با بقای جسم در جمیع احوال دلیل است بر این امر که شیء باقی ثابت موضوع است از برای قبول صورت لاحق بعد از زوال صور وارده و لاحق بر جسم و گرنه لازم آید که از تبدیل صورتی بصورت دیگر ، جسم بکلی معدوم شود و از کم علم جسم دیگر موجود گردد و این مخالفت مؤدای براهین متقنه است .

روی جهت مذکور فرق است بین هیولای متشخص و متعین از ناحیه صور، و طبیعت کلیه ماهویه متشخص و متعین از ناحیه افراد، چه آنکه طبیعت بوجود افراد موجود شود و بانعدام افراد منعدم گردد ولی ماده بزوال صور، زایل نگردد، طبیعت امری کلی و لابشرط و در احکام از جهت تعدد و تکثر خارجیت و ذهنیت تابع افراد است و اصلاً جدا از افراد وجود ندارد، لذا ینعدم بانعدام جمیع الافراد، و یوجد بوجود فرد - ما - بنا بر این قیاس هیولی بجنس قیاسی است دارای فارق و بنا بر طریقه مشاء ماده منضم است بصورت و خود جدا از صورت مطلقه تحقق دارد و از این رو، در جعل و تحقق تابع صورت نباشد لذا با جعل صورتی موجود نشود تا با انعدام آن صورت زائل گردد و احتیاج بصورت - ما - دلیل است بر اینکه در اصل وحدت تابع صور خاص نمیباشد لذا نمیشود صور مطلقه علت تحقق آن باشد برای آنکه صورت مطلقه بحسب هویت اضعف است از ماده واحد بوحدت عددی.

«واز آنجا که افتقار هیولی بصورت ببرهان ثابت بود، و عدم احتیاج اوبصور خاصه یعنی بهویات خاصه که اشخاص صورت را بود، محقق، طبیعت صورت بحسب اطلاق بدون اعتبار هویتی خاصه با او علت هیولی بود و حافظ او بحفظی وجودی لازم آید که علت در وجود اضعف از معلول بود و قیاس هیولی بجنس قیاسی بود بافارق (۱) زیرا که جنس از آنجهت که جنس بود در نزد محصلین مشائیین با

۱ - منظور صدرالحکما آن نیست که هیولی مثل اجناس امری کلی و ابهام آن از ناحیه تردد و احتمال بین کثرات باشد. بل که در نحوی از ابهام شریکند و از این رو بتعدد صور متعدد میشود، و این نزد همه مسلم است که جنس مفهوم مردد و هیولی مصداق جوهر بالقوه است که صورتی بود متشخص و متعین. لذا باید گفت: صدرالحکما در این مقام بمشرب خود بجل مشکل پرداخته است و چون صورت با جهت قوه موجود در خود متحد است ناچار محتاج بعلت خاص متعین نیست لذا مشائیه هیولی را مستند بوجود در مقام تحقق نمیدانند بهمین لحاظ آن را بجهت ظلمت امکانی مستند کرده اند.

فصل در وجود متحد است و بزوال فصل زائل شود، اگرچه طبیعت معروضه جنسیت، نه از آن جهت که جنس باشد بلکه بآنجهت که ماده بود، بزوال طبیعت معروضه فصلیه. نه بآن جهت که فصل باشد بلکه بآن جهت که صورت بوده، در مرکبات خارجیه زائل نشود. از این جا ظاهر و منکشف گردید، که جواب دوم که صدرالحکما فرموده است در جلی^۱ نظر و مفهوم ظاهر او خالی از مناقشت نباشد. از آنجا که مرکبات اعتباری را وجودی جز وحدات اجزا نبود و وحدتی جز وحدت آنها نباشد، چه مجموع من حیث المجموع را در آن مرکبات وحدتی جز وحدت هیئت نباشد، و هیئت از طبایع مکرره بود، و هر طبیعت مکرره اعتباری باشد. پس وحدت آن مرکبات من حیث المجموع همچون وجود آنها اعتباری بود، پس مجموع علت مفارقه و طبیعت صورت، اعتباری محض باشد، و شخص هیولی را خود بخود بحسب واقع در نزد این دانایان وحدتی بالذات و بالإصالة بود، در وجه اول از جواب اول (۱) لازم آید که علت واحدی بعدد بوحدتی حقیقیه واحدی باشد که وحدت او بمجرد اعتبار معتبر بود، و این مطلب در فساد افحش است از آنکه واحدی بعموم علت واحدی بعدد باشد. زیرا که وحدت نوعیه و جنسیه بلکه وحدت هر مفهومی عام، وحدتی واقعیه بود نه اعتباریه.

و از آنجا که صورت مطلقه را وجودی باشد غیر وجود علت مفارقه وهم غیر

۱ - ما قاله الشيخ على ما نقلناه من الشفاء : ان العقل لا ينقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة مومه بواحد بالعدد ملة لواحد بالمدى وهامنا كذلك، فان الواحد بالمعنى العام التامى بل الجنس وهو طبيعة الصورة بما هي صورة على الاطلاق مستحفظ بواحد بالمدد وهو السبب المفارق .

ملا صدرا بعد از نقل جواب مناقشه از شیخ رئیس خود جواب را به نحوی دیگر تقریر

وجود هیولی در وجه دوم از جواب اول لازم آید (۱) که صورت مطلقه را اقتضایی خاص در مرتبه و مقام خود نسبت به هیولی ثابت بود و فاعل قریب او باشد و علت مفارقه فاعل موجب بعید بود نه آنکه موجب ، مفارق باشد ، و صورت متمم و از شرایط ایجاب او بود و اگر متمم علت متوسطه باشد ، علت مفارقه نیز متمم ایجاب سائر علل بود که بوجود در نظام علل از او اقوی باشند ، پس در این جواب شبهه بحال خود باقی (۲) می ماند...»

مقصود آنکه بنا بر جمیع این فروض و بنا بر سه وجهی که آخوند - قده - در حواشی شفا و جواهر و اعراض در مقام جواب از مناقشت تحریر فرموده است بحسب

۱ - در حواشی شفا ملاصدرا فرموده است : والاولی ان یقرر الجواب : بان العقل لا ینع ان یکون... حاصل کلام آنکه مجموع حاصل از واحد بعدد یعنی واحد عددی و واحد بالعموم ، علت واحد عددی است یعنی معلول که ماده و هیولی باشد و وحدت آن عددی است مستند است به واحد عددی که عقل مجرد باشد و واحد عام ؛ صور صادر از عقل مجرد باین معنا که علت بحسب حقیقت عقل مجرد قدس است که واحد شخص و محیط بهالم ماده و زمان میباشد و چون هیولا بدون اتکاء بصورت و طبیعت جسمانی نمی تواند موجود باشد و قوه بدون انضمام به فعلیت قابل تحقق نیست عقل مجرد بواسطه انضمام صورت بماده فاعل ایجابی ومبدأ تحقق آن میباشد . به عبارت دیگر ماده موجود بوحدت شخص مستند است به فاعل موجب تحقق ومبدأ ایجابی که عقل مجرد باشد و عقل مجرد واحد مبدأ تحقق وحدت است ولی از آنجایی که ماده متصف بوحدت عددی بدون صورت قابل تحصیل و تحقق نیست فاعل ایجابی و عقل مجرد این واحد عددی را از ناحیه انضمام آن به صور نوعیه و طبایع متوارد بر ماده حفظ نماید لذا بحسب واقع واحد عددی مستند است بوحدت عددی که این وحدت بواسطه انضمام صور متوارده متوالیه تکه میدارد پس حافظ واحد و فاعل واحد عددی واحد عددی است نه واحد بالعموم و این واحد عددی مبدأ ایجاب با انضمام صورت سما که واحد بالعموم باشد علت واحد عددی است نه آنکه مجموع مرکب از عقل مجرد و صورت مطلقه مبدأ ایجابی هیولا باشد .

نظر دقیق و فکر عمیق علت ایجابی واحد بالعموم و معلول واحد عددی است و هر سه جواب در حقیقت خلاصه در یک جواب میشود و آن استناد ماده است به صورت بانضمام عقل مجرد .

ولی حق آنستکه اشکال بر جواب صدر المتألهین که هیولی را مانند جنس امری مبهم میدانند و معتقد به ترکیب اتحادی این دو است و در حقیقت از آنجایی توارد صور بر ماده از ناحیه تجدد و تحرك صور بطرف اشتداد جوهری است و وارد نمیشود چه آنکه اصل ماده بدون صورت وجودی ندارد و تحصیل ماده از ناحیه صور است و در حقیقت ماده نیز متحول است چه آنکه هر صورت نوعی اگر به قیاس به صورت بعد لحاظ شود؛ خود ماده از برای صورت بعدی است نه آنکه حافظ ماده باشد جهت اتصال آن بصورت بعدی لذا صدر الحکما تصریح به بطلان کون و فساد نموده است چه آنکه تبدیل صورت بصورت دیگر از جهت آنستکه در جوهر اشتداد و تکامل حاصل میشود و فعل وارد بر فعلیت میشود ، فعلیتی که نسبت بصورت سابق فعلیت و نسبت بصورت لاحق قوه و زمینه است و نسبت قوه بفعل نسبت نقص بکمال است ، و یا آنکه صورت موجوده رو به ضعف میرود و بعدی میرسد که امری متوسط بین دو صورت محسوب میشود .

بنابراین - ماده و صورت در مقام انتساب بمجرد قدسی از باب آنکه یک وجود دارای جهت قوه و جهت فعلیت است یعنی وجودی واحد بوحدت عددی دارای دو جهت عقلی و تحلیلی است که این دو جهت ، جوهرند نه عرض ، نه یکی عرض و دیگری جوهر ، ناچار معلول واحد مستند است بعلت واحد و ابهام صورت و فعلیت از باب تجدد صورت و اشتداد تدریجی میباشد و ابهام از ناحیه آنستکه شیء متحرك بحرکت ذاتی دارای صریح وجود نیست و در خارج صورت اگر سیال لحاظ شود مادی است و اگر صورت را بالفعل و متحصل لحاظ نمائیم قهراً مجرد ، و از ماده معرّاست و صورتی است بتمام جهات بالفعل و غیر مرکب از دو جزء جوهری .

در این صورت جهت فعلیت صورت، طبیعت نوعیه و جهت قوه و استعداد ماده است، هر فعلیت مسبوق است بماده و ماده متحد با صورت، ماده ندارد و ابداعی است. بناً علیهذا، بنا بر نفی ترکیب اتحادی و اعتقاد به بقای ماده در مقام فصل و وصل و لحاظ تحقق برای ماده جدا از صورتهای گوناگون، یعنی باقی در ضمن جمیع صور متوارده بوحدهت عددی لازم آید که واجد عددی معلول واحد بعموم باشد و چون مجموع صورت و مجرد که دارای وحدت ابهامی و اعتباری میباشد و واحد بالعمومند علت ماده هستند، ناچار بعد از زوال صورت، علت زائل میشود و بقاء معلول بدون علت از محالات اولیه است لذا باید بعد از زوال صورت، جسم بنام هویت معدوم و از کتم عدم طبیعت جسمیه موجود شود و این برخلاف معتقد جمیع دانایان است چه آنکه فرق بین مبدعات و مادیات آنستکه مادی در زمینه مستعد موجود میشود و موجود ابداعی از کتم عدم لذا دومی ازلی و اولی از حوادث مسبوق بعدم زمانی است چه ما جسم را مرکب از دو جزء صوری بدانیم و یا آنکه معتقد بجوهریت ماده نباشیم.

پس بنا بر طریقه ملاصدرا ورود صور بر مواد و تبدل صور بر هیولی بتجددات جوهری و تحولات ذاتیه است و لاغیر وجواب اخیر که از مصدر تأله فیلسوف دانا صدر المتألهین صادر شده است. بنا بر مبنای شخصی ملاصدرا است نه بطریقه شیخ چه آنکه بطریقه شیخ نشود هیولا بمنزله جنس، امری متحد الوجود با صورت باشد و بعقیده راقم این سطور آنچه که حکیم محقق آقا علی زنوزی در این مبحث بیان نموده است تقریر مراد ملاصدراست کما ذکره استاذنا المتأله (۱) افضل الحكماء

۱ - وهو سيد سادات اعظم الحكماء والفقهاء الحاج ميرزا ابوالحسن القزويني «ادام الله مرسته» این استاد بزرگ بانواع وافسام مشارب فلسفی احاطه دارند وبواسطه علاقه شدید بمطالعه وکار علمی دارای اطلاعات وسیعی در علوم اسلامی می باشد در تدریس آثار ملاصدرا تخصص قابل تحسین دارد و در مقام تقریر مسائل مشکل مستمع را بوجد و حال می آورد.

المحققين المترقى بمدارج الحق واليقين - ادام الله ظلاله - في مجلس الدرس على
 هاياتى بالبال وسمعنا منه (روحيفداه) مراراً .

کشف و تحقیق

اما برهان بر اتحاد جهت قوه و فعلیت در خارج و اتحاد صورت و ماده بحسب
 وجود خارجی ، و نفی ترکیب انضمامی ، باید توجه داشت که معنای ترکیب
 انضمامی آنست که دو شیء هر کدام خود بحسب نفس وجود خارجی دارای ذات و
 حقیقتی جدا ، و منحاز از یکدیگر داشته بعلاوه انضمام آن دو بهم بنحوی که از مجموع
 حقیقتی غیر اجزاء حاصل شود و یکی از این دو زمینه از برای تحقق دیگری قرار
 گیرد ، اگر شرایط وقوع این دو تحت نوع واحد حاصل باشد ناچار یکی از دو جزء
 باید بنحوا بهام و دیگری بنحوتحصّل ملاحظه شود و بلحاظ لا بشرطیت احد الجزئین
 جنس و جزء دیگر فصل محصل آن قرار گیرد ما قبلاً شرایط وقوع اجزاء تحت
 نوع واحد و حصول ترکیب حقیقی و وحدت واقعی را تحریر نمودیم .

بنابر ترکیب انضمامی جهت قوه و جهت فعلیت بحسب واقع هر کدام جدا از دیگر دارای
 تحقق خارجی است و ماده قطع نظر از صورت دارای مرتبه‌یی است اگرچه این مرتبه و
 تقرر و تحقق ، تحقق بنحو قوه باشد چه آنکه هیولی نزد دانایان از مشائیه - علی
 ما صرح به الشیخ - قوه وجود و قوه فعلیت است و چون جهت قوه مابین جهت

→

زمانی که راقم این سطور و بعضی دیگر از موالیان فاضل و محقق خدمت استاد به ترائت
 مباحث نفس اسفار اشتغال داشتیم برای ما مسلم شد که معظم له مطالب يك صفحه از کتاب
 را نحوی تقریر و الفاظ را طوری بجا و بموقع و درجای خود القا مینماید که يك کله راند
 و غیر لازم بر زبان جاری نمی‌نماید و کلمه‌یی لازم از او قوت نمیشود .

فعلیت میباشد ناچار بحسب وجود خارجی این دو جهت بالفعل تحقق خارجی دارد لذا تصریح نموده اند که هیولی درحالت فصل و وصل باقی و خود محل توارد و تبدل صور است .

و باید توجه داشت که قوه وصف هیولی اضافه و صفت دارای اضافه نمی باشد بل که قوه یی است از مقوله جوهر لذا در تعریف آن گویند : هیولی جوهر بالقوه است آنهم قوه صرف در قبال جمیع فعلیات و کافئه صور . و اگر غیر قوه صرف مقامی دارا باشد در مقابل جمیع صور واقع نشود ، و اگر دارای فعلیتی باشد از آنجهت که فعلیت است قبول فعلیت نمی نماید و هر فعلیتی امتناع میورزد از قبول فعلیت ناچار شیء از آنجهت که بالقوه است قابل است نه از جهت مباین این جهت بهمین لحاظ فعلیت من جمیع الجهات فاقد قوه و قوه صرف از همه جهات عاری از همه فعلیات و معرّا از کافئه صور است .

بحث و تفصیل

از آنجا که وجود مساوق فعلیت است ، و آنچه که در خارج تحقق دارد موجود است و معدوم ذات خارجی ندارد ، اگر ماده جدا از وجود لحاظ شود عدم صرف محسوب شود و اگر چیزی قطع از چیز دیگر تحقق داشته باشد خود موجود است و وجود با فعلیت یکی است بنابراین قوه محض جدا از صورت تحقق ندارد اگر داشته باشد خود فعلیت و صورت است ناچار ماده و هیولی بوجود صورت موجود است و جهت قهوه یی است در مقام وجود صورت و هر صورتی که در آن جهت قوه باشد ، این جهت قوه تحقق و مقامی جدا از حیطه وجود صورت نخواهد داشت قهراً بوجودی واحد موجودند ، نه آنکه دو وجود باشد یکی بالفعل و دیگری بالقوه ، لذا تجدد صور وسیلان آن ، عین تجدد ماده است و تغایر این دو چون بحسب تحلیل

عقلی است؛ صدرالحکما در مبحث حرکت و مؤلف این رساله گویند:

«فتجدد الطبيعة عين ثباتها وكما ان فسوة المادة عين فعليتها...» و در مقام استناد همین ماده متحد با صورت بمبدع فیاض، باین جهت که قوه، ماده ندارد و قوه موجود در طبیعت مالاک تجدد آن میباشد، گویند: «کما ان المادة بما هی لها فعلية القوة... صورت علی سنة الإبداع وبما هی قوة وامکان یستصح بها الحدوث والدثور والفناء والسیلان...»

از برای اثبات تجدد و فنا و زوال در مجموعه عالم - ماده و صورت، قوه و طبیعت - گویند: «فهذا الجوهران، بدثورهما وتجددهما واسطتان فی الحدوث والزوال للعالم الجسمانی...»

و از باب سربایت احکام متحدان و انسحاب حکم هریک بدیگری گویند: «فللمادة فی کل ان صورة اخرى بالإستعداد (چه آنکه امر متجدد، دائماً در سیلان است و یک آن ثابت ندارد) و لكل صورة مادة اخرى بالایجاب (از باب آنکه هر فعلیت و صورت سابق بنفس ذات ماده و هیولا از برای صورت لاحق است) لتقدم حقيقة الصور علی المادة بالإستلزام طبعاً و تأخر هويتها الشخصية عنها باللحوق الإنفكاکی... فلکل منهما تجدد و دوام بالأخری لا علی وجه الدور المستحیل» در مطاوی این بحث،

۱ - رجوع شود به مبحث تجدد طبیعت باب سادس ص ۸۴، ۸۵، ۸۶ - اصول المعارف همین کتاب - و اسفار چاپ جدید جلد سوم.

مسأله بقای موضوع در حرکات جوهری و عرضی و فرق بین این دو، کیفیت قوام حرکت عرضی بحرکات جوهری و نحوه بقای موضوع در حرکت جوهری و عرضی و اثبات این اصل که در جمیع اعم از جوهری و عرضی موضوع ثابت موجود است و این مسلم است که موضوع حرکت در حرکات عرضی منشأ تشخص حرکت است و در حرکت جوهری وحدت حرکت شخصی بوجه اتصال مراتب و وحدت مستمره فرع بر موضوع ثابت است و نیز بیان میشود که در حرکات جوهریه، حرکت و موضوع حرکت و ما فیہ الحریکه یکی است و اگر حرکت را در وجود عام لحاظ کنیم کلیه مناقشات جواب داده میشود.

حدوث زمانی که مجمع علیه قائلان بمبدأ و معاد است نیز ثابت میشود ، بدون الترام به آنچه که متکلمان قائلان بزمان موهوم و معطله بر آن رفته‌اند .

نقل و تحقیق

همانطوری که در اول این بحث بیان کردیم جهت دفع برخی از اشکالات بر حرکت جوهر مطالبی را تقریر نمودیم که بعد از نقل مناقشات بر متمدرب در فن سستی این اشکالات واضح و لایح میشود .

سخن ما در این مهم این بود که بنا بر اتحاد ماده و صورت و تحقق جهت قوه در ضمن صورت و فعلیت و عدم جواز بقای ماده در مقام تحول صور و حصول حرکت حدوث صور فقط از ناحیه حرکت و تبدیل صور بر ماده بتحول جوهری و تجدد ذاتی ممکن باشد نه بنحو - کون (۱) و فساد - چه آنکه در بحث قبل گفتیم که اگر علت ماده مجموع صورت مطلقه و فرد مجرد عقلانی باشد ، از آنجا که مرکب از این دو فقط دارای وحدت اعتباری‌اند ، لازم آید که واحد عددی معلول واحد اعتباری باشد و اگر علت اصلی مجرد است و صورت مطلقه متمم علیت بمعنای علت متوسطه و واسطه فیض ، لازم می‌آید که ماده و صورت موجود باشند بوجدی مقتضی وجود خارجی ماده ، در این صورت ، صورت مطلقه (نه صورت معین) دارای

۱ - بنا بر مذهب تحقیق کون و فساد ، نه در صور عرضی امکان دارد و نه در صورتولی و نیز باید متوجه بود که تجدد جوهر و تحول تدریجی مواد و اجسام و وقوع حرکت دوشراشر وجود عالم ماده توقف بر اثبات ماده جوهری نیز ندارد و ما چون حرکت در اصل وجود قائلیم موضوع حرکت و مافیه الحركة و ما الیه الحركة یک چیز است و اصل وجود ساری در مراتب حرکت از مبدأ حرکت و مقام استقرار در رحم مثلاً تا فانی فی‌الله یک وجود هام ساری قابل درجات و مراتب تشکیکی است و در خارج اصلاً از جوهر و مساهبت اسمی و رسمی در میان نمیباشد .

اقتضای خاص ماده باشد و نفس صورت بالذات فاعل قریب ماده باشد «واز آنجا که طبیعت مطلقه بانعدام فردی از او منعدم شود بزوال شخص از صورت، طبیعت صورت، منعدم شود و در هر دو وجه از جواب اول و دوم، لازم آید که در تبدیل صورت بر هیولی، هیولی منعدم شود، زیرا که بزوال علت، معلول (۱) منعدم گردد...» همانطوری که حکیم دانا میرصدر دانشکی تحقیق نموده است و صدر اکابر حکما مولانا صدرالملة والدین بیان فرموده اند ماده با صورت در وجود خارجی متحد است و در مقام تحلیل ذهن متغایرنند و این باین معناست که علیت و معلولیت بحسب ذهن است و حال ماده که جوهری بالقوه مرتبه و حقیقتی مطابق مقام جنس دارد در مقام تحصیل خارجی بمغول، بنابراین ماده مقامی جدا و باقی در مقابل جمیع فعلیات ندارد مگر باعتبار تحلیل ناچار تبدیل صور به تجدیدات ذاتیه است و اعراض در تحول تابع جواهرند چه آنکه جوهر مبدأ مباشر حرکت است نه مفیض وجود آن تا آنکه توهم شود که وجودی واحد شاید که در مرتبه‌ی ثابت و در مرتبه‌ی متحول و متحرك، از آنجایی که حرکات شخصیه بدون وحدت شخص امکان ندارد، در حرکات جوهریه و تحولات، عرضیه، ثبات موضوع حتمی و ضروری است، و در جای خود ثابت شده است موضوع از مشخصات عرض است و عرض از ناحیه موضوع موجود شود و وجود و تشخص مساوقند، و در حرکات کمیّه و کیفیه لازم که موضوعی ثابت در جمیع مراتب و حدود حرکت باقی باشد و فرق است بین باقی و ثابت باعتباری

۱ - رجوع شود به بدایع الحکم آقاعلی حکیم ص ۱۲۰، ۱۲۱.

حکیم در رساله‌ی که در حرکت تألیف نموده است مفصل در این قسم مباحث بحث کرده است، در مسائل حرکت مشکلاتی وجود دارد و دقایقی موجود است که آقاعلی حکیم در بین محشّین و در برخی از مواضع حواشی مختصر آخوند نوری که مانند الماس درخشان است متعرض برخی از آنها شده اند درک این مباحث برای طالب حکمت محتاج بحضور درس استادی متاله و مطالعه مدانی و دقت نظر دارد، و اگر امر تحصیل در فلسفه بهمین قسم که عملاً مرسوم است دوام بیاورد در آینده خیلی نزدیک بک نفر بیسلا نخواهند شد که از عهده فهم بک صفحه از کتب ابتدایی فلسفه برآید؛ چه رسد باسفار و مشکلات و دقایق آن.

و منافات ندارد که شیء باقی باشد و وجودی واحد سیال در مقام اشتداد، ملاک بقاء آن محسوب شود، و تبدیل موضوع اگر در مراتب وجود واحد باشد، موضوع باقی است و ملاک ثبات و بقاء وقوع شیء در حرکت در وجود ذات واحد است نه آنکه موضوع ثابت و ساکن باشد، سکون در نظام عالم ماده امری نسبی بل که غیر واقعی است.

و قد قيل: «ان تشخص الحركة انما يكون بالموضوع وبما منه وما فيه وما اليه الحركة» وحدت حرکت شخصی جزئی بوجه اتصال مراتب وعدم انفصال حدود و بقای آن بوحده استمراری همان ثبات و بقای موضوع است که در بین مراتب با قبول تغییرات و تبدلات محفوظ است، و حرکت واقع در مراتب وجود واحد از آنجا که وجود قبول تشکیک و اشتداد نماید و در واقع وجود لاحق همان وجود سابق است در مراتب اشتدادی و حرکت اشتدادی بمعنای حصول فعلیات است و هر صورت سابقه ماده صورت لاحق است و حدود حاصل در مراتب اشتداد بالقوه موجودند و بالفعل اصل وجود ساری در مراحل و مواطن و مسافات است، موضوع بوحده خود باقی است نه آنکه حرکات مختلف و وجودات متباین باشند تا لازم وجود حدود غیر متناهی بالفعل در بین مبدأ و منتهای محصور و متناهی.

«و از آنجایی که این حرکت در جوهر ذات باشد و جوهری ذاتی موضوع بود، موضوع حرکت از ذات حرکت خارج نباشد و حرکت و موضوع حرکت و ما فیہ الحركة واحد باشند بحسب وجود در خارج، بلکه اگر حرکت در اصل وجودی عام اعتبار شود - ما منه الحركة و ما اليه الحركة - نیز واحد باشد، همچون حرکت لون بوجود، از بیاض بسوی سواد. از آنجا که هر یک از سواد و بیاض (۱) از

۱ - بدایع الحکم ص ۱۲۱، ۱۲۲ صدر الحکما در اسفار در مقام بیان حرکت در کیف و تحقیق آنکه در حرکت کیفی موضوع جوهر است با - کیف ما - چون در حرکت در کیف موضوع بعینه ثابت و باقی نمی باشد بواسطه توارد صور تدریجی در موضوع حرکت و عدم برای حدود در مقام اشتداد گوید: واذ اجاز ذلك فی الکیفه فلیجز فی الجوهر. و سیاتی تفصیل ذلك.

مراتب وجود لون باشد ...»

*

باید خوب در این مقام دقت و تأمل نمود تا بکنه این مسأله مشکل، که از آن مشکلتر کمتر مسأله‌یی را می‌توان در مباحث عویصه پیدا نمود رسید لذا کمتر کسی را می‌توان سراغ نمود که بحق از عهده درک این قبیل از مباحث برآید، نوعاً ارباب داعیه در این مسأله یا جاهلند و یا متحیر.

در حرکت جوهری از آنجا که ماده وجودی جدا از صورت ندارد و خود امری عدمی است چون جوهر بالقوه است شیء متحول و امر متحرك و متجدد و امر تدریجی الوجود و حقیقت قابل اشتداد، صور نوعیه و طبایع جوهریه است و مصحح این حرکت و منشأ سیلان اشتدادی جهت قوه موجود بوجود صورت بل که عین صورتست و امکان ندارد جهت قوه منشأ تحول امری باشد جدا از صورت و باقی در مراتب و درجات حرکت و تحول و منضم بآن و مابین با آن بحسب اصل ذات.

باید فهمید که ماده بالذات و بتمام هویت مصحح حرکت است و مع ذلك خود بالعرض یعنی به تبع صورت متحرك و متجدد است چون به تبع صور موجود است و همین وجودی تبعی با صورت مادامی که ملازم با صورت است حرکت موجود بل که حتمی است و با قطع نظر از این جهت صورت مجرد است و مجرد از ماده اگر چه جسم متقدر متکیف باشد، حرکت و تجدد محال است.

امتداد جسمانی یعنی نفس ممتد جسمانی متحرك بالذات است و این وجود سیال بحسب اصل وجود معمول و بلحاظ تحرك و تجدد مستغنی از جعل است و وجود واحد متجدد سیال بعد از مرور در مراحل جوهر، بمقام لوازم جوهر از کم و کیف و این و دیگر اعراض متجدد رسیده و بالأخره وجودی ممتد واحد ساری، در مرتبه‌یی جوهر و در مرحله‌یی عرض است.

حکیم مؤسس آقاعلی مدرس در کتاب بدایع در این مقام در مقام بیان فرق

بین جسم طبیعی و تعلیمی فرموده است :

«و امتداد (۱)، در هر مرتبه از مراتب حرکت ذاتیه خود بوجود عین آن مرتبه بود، و بحسب ذات مستمره که موضوع حرکت (۲) باشد، از آن مرتبه بآن جهت که آن مرتبه بود مجرد باشد، پس هیچ مرتبه از مراتب محدوده از امتداد خالی نباشد، و مطلق امتداد باطلایه از هر مرتبه مجرد بود، پس اگر بحسب اطلاق وجودی که او را بود و در جمیع مراتب ساری باشد مأخوذ شود و هیچ مرتبه از مراتب و حدود زمانی و مکانی، و تناهی و لاتناهی و دیگر تجردات و تقدرات خاصه مساحیه، در او اعتبار نشود، جسم طبیعی بود و جوهر بود و اگر با حدی از حدود زمانیه و مکانیه و خصوصیتی از خصوصیات حدود متجدده و تقدرات مساحیه، ملحوظ شود جسم تعلیمی و عرض باشد».

یکی از اعلام (۳) در حاشیه بر این قسمت از کلام آقا علی مدرس که فرمود:
 «پس اگر (امتداد جسمانی) بحسب اطلاق وجودی که او را بود در جمیع مراتب ساری باشد مأخوذ شود و هیچ مرتبه از مراتب و حدود زمانی ... در او اعتبار نشود، جسم طبیعی بود و جوهر بود ...» مرقوم داشته‌اند: «این اعتبار در نفس حرکت واقع در نفس ممتد جسمانی نیز جاری شود و در نفس زمان نیز اعتبار شود، چه آنکه زمان باعتبار آنکه مقدار حرکت است با لحاظ حرکات جوهری و عرضی منقسم میشود بزمان جوهری و عرضی و اگر بخواهیم بین حرکت جوهری و حرکت عرضی مقایسه نمائیم باید بگوئیم: حرکت جوهری بمنزله جسم طبیعی است و حرکت عرضیه همان نسبت جسم تعلیمی را دارد نسبت بجسم طبیعی ولی همانطوری که جسم تعلیمی و طبیعی بوجودی واحد تحقق دارند، حرکت جوهری و عرضی نیز

۱ - امتداد جوهری یعنی نفس ممتد متحرك سیال و روان .

۲ - بیان کردیم که بجهت نحو موضوع حرکت در این مقام باقی و به چه لحاظ سیال و متحرك است و اگر ما سراغ موضوع ثابت ساکن از همه جهات را بگیریم در عالم ماده و حرکت چنین امری وجود ندارد .

۳ - وهو الحکیم النحریر سید اماجد الحکماء والفقهاء آقا میرزا ابوالحسن قزوینی «جعلنی الله من کل مکروه نداء و ادام الله حراسته» .

همین حکم را دارند والفرق بینهما انما یکون بحسب الاطلاق والتقیید .
 ما در مباحث بعدی در مقام نقل مناقشات سیدالحکما آقامیرزا ابوالحسن جلوه
 (قده) در این قسمت بیشتر بحث مینمائیم تا معلوم شود که درک این قسمت از مباحث
 حرکت چه اندازه صعب است .

بحث و تحقیق

اهل تحقیق گویند صعود دراصل وجود بر طبق نزول است باین معنا همانظوری
 وجود در مقام نزول دارای مراتبی است و جمیع این مراتب بوجدی واحد اطلاق
 غیر عددی موجود است این حکم در مراتب صعود جاری است بدون فرق بین این دو .
 همانظوری که وجود بعد از تنزل از مقام اطلاق و مرتبه عمائیه بعالم عقل میرسد
 و بعد از طی درجات عقول بعالم برزخ رسیده و بعد از مرور بدرجات برزخیه بعالم
 ماده میرسد از باب امتناع ظفره وجود تا درجات نباتی و حیوانی و انسانی را طی
 ننماید بحضرت عمائیه متصل نشود و تا مرتبه برزخ را طی ننماید بمقام عقل - مثلاً
 نمیرسد . باید توجه داشت که مراتب عقول درعین اختلاف درجات بوجدی واحد
 موجودند و برهان این مطلب (۱) در اسفار قسمت الهیات و در حواشی ملاحظه
 بر حکمت اشراق موجود است (در آنجا که فرماید : در این مقام شبهه‌یی است که آن

۱ - بنابر اصالت وجود و وقوع تشکیک خاصی در مراتب طولیه حقایق وجودی که شیخ
 اشراق از آن به‌نور تعبیر فرموده است بین حق و عقل اول وجودی عقلانی تصور میشود که
 باید بنابر قاعده امکان اشرف موجود باشد و هکذا بین هر عقلی و عقل مقدم بر او . این فرض
 جاری است و لازمه آن تسلسل در مراتب وجودی است و لسی از آنجایی که مراتب در سلك
 يك وجود واحد قرار دارد این اشکال وارد نمی‌آید بنابر تفصیلی که در جای خود موجود است .

بر کثیری از اعلام عصر از جمله به استنادنا الحکیم الالهی عرضه داشتیم و کسی جواب درستی بمانند نداد.

این وحدت مراتب در اطوار حرکات جوهری محفوظ است باین معنی که در جمیع مراتب حرکت صورت از مقام ماده و استقرار در رحم طبایع تا رسیدن بمقام سکون و ثبات و آرامش و مجرد تمام بحسب استعدادات موجود در قوای متحرک وجودی واحد ساری در این مراتب موجود است که بنا به فرض حرکت در اصل عام وجود - ما منه وما الیه وما فیه - وجود است بحسب اطوار و شئون و درجات و مراتب لازم ذاتی وجود مشکک دارای عرضی عریض و از این جهت! شخص وارد بمویضات باین اصل اساسی پی میبرد که منکران حرکت در جوهر همیشه در مقام ایراد باین مسأله، واقعه دلیل بامتناع احکام ماهیت را جای در احکام وجود نموده اند و بالاخره بین احکام وجود و ماهیت خلط کرده اند و از روی انکار تشکیک در ذاتیات مطلب اساسی و مسلمی را انکار کرده اند که حکم آن در جمیع مسائل فلسفی جاری است انکار معاد جسمانی که یکی از ثمرات انکار در اصل ذوات و جواهر است.

تحقیق مشرقی

باید دانست که در نزد اولیای حکمت و سلاطین مدائن معرفت بین هر علت و خالق بالذات و معلول و مخلوق از جهتی کمال مناسبت موجود است و در عین حال کمال مابینت نیز حاصل است چه آنکه معلول مقام نازل و رشح و ظهور علت و بتمام هویت وجودی عین فقر و فاقه و نفس ربط بعلت است لذا علت مطلقه اشیا بتمام هویت و ذات بی نیاز است و مخلوق و صنع او فقر صرف و فاقه محض و ربط محض است بآن حقیقت مطلقه الهیه و هیچ موجودی در مقام بمرتبه وجود صرف غنی محض وجود ندارد و او در مقام غنای ذاتی بشیر خود ننگرد که:

دائماً او پادشاه مطلق است در مقام عز خود مستغرق است
 او بسر ناید زخود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست

از جهتی این امر نیز مسلم است که جاعل بالذات مفیض وجود معلول خود است و ترثب هر معلول بر علت خود توقف دارد بر وجود مناسبت و سنخیتی که بآن جهت معلول خاص از علت خود صادر شود و اگر این مناسبت نباشد لازم آید صدور کل شیء عن کل شیء . لذا نزدیکی و قرب بحق شرایطی دارد که با وجود آن شرایط خلق بمحق نزدیک شوند لذا خواه عالم فرموده است: تخلقوا باخلاق الله که نزاهت از ادناس و ارجاس شرط قرب بحق است که : - قرب حق از قید هستی رستن است - فی بیالا و بیائین رفتن است - از این مناسبت اهل حکمت بوجوب و ضرورت مقدم بر وجود خارجی معلول تعبیر نموده اند و این اقتضا در وجود علت بنحوی اتم و اعلی از وجود معلول موجود است و اگر وجودی در مقام ذات، واجد جمیع شرایط ایجاب باشد ، نفس ذات او بتمام ذات عین اقتضای وجود معلول است ، و این حکم در قابل بالذات و مقبول بالذات نیز جاری است باین معنا باید بین ماده بی که متحول بصورت خاص شود مرتبه ناقص آن صورت باشد کما اینکه علت بالذات مرتبه کامل معلول بالذاتست و صورت حاصل از تحول ماده، در ماده مستعد، بوجدی ناقص موجود است و مرتبه کمال این استعداد ناقص نفس صورت حاصل از تحول ماده است کما اینکه این صورت نیز دارای استعداد و قوه ناقص صورت بعدی است و مراتب در جمیع حرکات و تحولات بوجدی واحد قابل اعتبار تقدم و تأخر و قابل فرض بدو مختلفه حاصل از حرکت موجود میباشد .

لذا اگر فرض شود که علت بالذات از مقام خود تنزل نماید عین معلول بالذات خود گردد و اگر ماده و استعداد صورتی ترقی و صعود نماید و نقصی را که دارد رها نماید عین فاعل بالذات شود و اصل سنخیت که حافظ آن وجودی واحد و ساری در قزل و صعود وجود است در جمیع مراتب محفوظ باقی است .

در جای خود بیان کرده‌ایم که وجود در مقام تنزل از مرتبه اطلاق محض آنقدر قیود و تنزلات قبول می‌نماید که میرسد بمرتبه‌یی که قوه وجود است و جوهری است که فصل آن قوه است و این قوه صرف از جهت قبول تناهی ندارد، کما اینکه حاشیه دیگر وجود که حق اول و غنی صرف است از لحاظ تمامیت، تناهی ندارد نه افاضت که منشأ آن عین ذات حق است پایان‌دارد و نه قوه قبول صور و این استعداد قبول صور و فعلیت مصحح دوام تجلیات در عالم خالق است

و این ماده قابل صور زمینه است از برای تحقق و ظهور قوس صعود که بواسطه تجلیات اسماء الله (۱) رجوع بحق از ناحیه صعود وجود تحقق پذیرد.

به نظر دقیق و فکر عمیق همانطوری که وجودی واحد در مراتب نزولی ساری در مراحل مدسیر وجود است، در مراتب صعود نیز وجودی واحد ساری است و باعتباری وجود ساری در مراتب نزول و وجود متجلی در مراتب صعود وجودی واحد است که: *یک نقطه دان حکایت ماکان و ما یکون* این نقطه که صعود نماید گهی نزول و لسی باید توجه نمود که هر مرتبه از وجود دارای حکم خاص مخصوص بآن مرتبه است در عین حالی که احکام عامه وجود در همه ساری است

*

اما مسأله موضوع ثابت در حرکت جوهریه از این جا معلوم میشود که وجود در خارج دارای احکامی است که چه بسا این احکام را ماهیت قبول ننماید «و از آنجا که صعود (۱) وجود ب حرکت جوهریه ذاتیه و در مراتب وجودیه وجود بود بنهجی

۱ - ولی باید دانست که هراسی از اسماء الهیه سلطنت و حکمی خاص خود دارد، برخی از اسماء منشأ ظهور قوس نزول و بعضی مبدا تحقق قوس صعودند مثل اسماء حاکم بر آخرت «ولله میراث السماوات والارض» عجب آنکه جمیع اسماء حاکم بر آخرت و اسماء مصحح و مبدا تحقق قوس صعودی، دلالت بروقوع حرکت در جوهر عالم دارند کما سند کرده مفصلاً.

۲ - رجوع شود به حواشی آقاملی حکیم بر اسفار و کتاب - بدایع الحکم - چاپ گه

که متحرك بالذات اصل الوجود باشد و ما فيه الحركة مراتب وجودیه آن وجود و موضوع حرکت در هر مرتبه از مراتب ما فيه الحركة عین آن مرتبه بود زیرا که حرکت جوهر ذاتیه استکمالیه باشد و ثابت بود بنحو سریان در همه مراتب ، زیرا که موضوع هر حرکت در جمیع مراتب باقی باشد آن مراتب بوجدی واحد ساری موجود باشند ، بنهجی که آن وجود عین آن مراتب بود در صعود وجود مراتب بوجدی واحد موجود باشند .

و نیز گوئیم از آنجا که هر حرکت ، ذاتیه جوهریه باشد ، یا عرضیه وضعیه ، در انظار جمهور محصلین ملازم با زمان و منطبق بر زمان و زمان مقدار حرکت و آن حرکت منطبق با مسافت باشد ، و اگر حرکت صعودیه وجود را مراتبی بفعل باشد منفصل از یکدیگر و جزئی در او بقوه نباشد و متصل باتصال و جودی که عبارت از اتحاد در وجود بود نباشند جزء لایتجزی لازم آید. پس آن مراتب ، مراتب وجودی واحد باشند که تجزیه در او بفعل نبود ، بل که بمجرد فرض و اعتبار بود ، و از آنجا که صعود وجود بر طبق تزول بود و مطابق آن باشد ، لازم آید که در تزول وجود نیز مراتب بیک وجود موجود باشند ، و آن وجود ، ساری در همه مراتب ، و عین آن مراتب بود .

از آنچه که ذکر شد و در توضیح مراد ملاصدرا از بقای موضوع و لزوم ثبات آن در حرکات جوهریه و عرضیه مفصل سخن گفتیم ، مسأله اصالت وجود و وقوع تشکیک در مراتب هستی و اثبات تشکیک خاصی از ناحیه وجوب سنخیت بین علت و مملول بالذات و نحوه تحقق قوس تزول و صعود و لزوم حفظ وحدت در عین کثرت در سلاسل طول و عرض عالم وجود ، معلوم میشود که اساس کار در حرکت در جوهر مسأله تشکیک و قبول وجود شدت و ضعف در مقام حصول فعلیات و تحول استمدادات بصور و فعلیات است لذا منکران حرکت در جوهر تباین خاص مفاهیم و ماهیات را بوجود سرایت داده و از اینکه امکان ندارد شیء ذات خود را از دست بدهد و از ذات خود خارج شود ، حرکت در جوهر را از محالات شمرده اند و قبل

از ملا صدرا محققان احتمال هم نمی‌دادند که کسی تفوه بجواز حرکت در جوهر نماید و در عصر او و بعد از او نیز جمعی از اهل دانش آنرا شدیداً انکار نموده‌اند و برخی از متأخرین نیز که بعضی از میانی ملا صدرا را قبول کرده‌اند بواسطه غموض درک این مسأله در دلائل آن تشکیک نموده‌اند و بعضی دیگر در این بحث حیرانند و برخی الفاظ را جاری بر زبان مینمایند ولی از تصویر آن عاجزند .

جمعی حدوث جسمانی نفس ناطقه را انکار کرده‌اند و معتقد شده‌اند که شیء مجرد باید قدیم زمانی باشد و بالأخره از باب عدم نیل بدرك مسأله حرکت در جوهر مبنای خاص در نفس قائل شده‌اند و بعضی نیز اتحاد عاقل و معقول را انکار کرده‌اند و انکار آنان ناشی از انکار حدوث جسمانی است (۱) و نتوانسته‌اند درک کنند که نفس خود ماده معقولات و مدرکاتست و ادراک منشأ رسیدن بمقام انسانی است و کسانی که بمقام ادراک حقایق معقوله نرسیده‌اند ، از تجرد و روحانیت خاص انسان محرومند ، حیوان بالفعل و انسان بالقوه‌اند .

نقل و تزییف

حکیم محقق آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی در برخی از آثار خود (۲) حرکت

۱ - سیدالحکما آقامیرزا ابوالحسن جلوه باینکه به تشکیک خاص در وجود قائل است و اصل وحدت را ساری در مراتب وجود میدانند و ناچار مراتب وجودیه را متصل بیکدیگر دانسته ولی در مقام حفظ این وحدت ویا تصویر آن در مراتب صعود وجود باینکه مسلم میدارد که صعود برطبق نزول است اظهار عجز نموده و به بعضی از دلائل حرکت جوهر مناقشه مینماید و در مسأله اتحاد ماقول و معقول نیز در برخی از احمیان از شیخ و اتباع او جانب‌داری نموده و در مقام تقریر دلیل خوب واضح است که توه ادراکی او در مقام خود نام فداین مباحث قدری واجل است .

۲- وجود شود بکتاب گوهر مراد چاپ سنگی بمبئی ۱۲۰۱ هـ. ق. ص ۶۱ و ۶۲.

جوهریه را نفی کرده است و در کتاب - گوهر مراد - گفته است :

«و چون حرکت حالتی است از برای جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات ، مندرج در تحت مقولات عشر ، پس حرکت (لامحالّه) در مقولات ، واقع میشود ، اما نه در هر مقوله ؛ چه حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست ، بسبب آنکه جوهر ذاتی جسم است و حرکت در ذاتی جایز نیست ، چه تمامیت شیء بذاتیات است . پس اگر ذاتی از ذاتیات شیء او را حاصل نباشد ، آنشیء ، آنشیء نخواهد بود ، و چون آنشیء ، آنشیء (۶) نباشد ، صادق نیست که آنشیء بسوی ذاتی خود حرکت کرده . و وقوع حرکت در مقولات عرض جایز است و در چهار مقوله از آن واقع . اگر اصالت اختصاص بوجود ماهیات نداشته باشد ، و نیز بفرض اصالت ماهیت ، ماهیت قبول تشکیک نماید و دارای مراتب مقول به تشکیک نباشد و جوهر معلول ظل جوهر علت و علت مشتمل بر کمال وجودی معلول با شیء زاید نباشد ، این دلیل بر نفی حرکت در مقوله جوهر تمام است .

بنابر اصالت وجود در تحقق کمالینکه صاحب شوارق در کلمات طیبه و جلد دوم شوارق تصریح نموده است میشود جوهر بحسب خارج مشکک باشد و مثل اصل وجود در قوس نزول دارای درجات رفیعہ باشد و در قوس صعود از آنجا که وجود قابل تشکیک است جایز است وجود ضعیف در مقام استکمال از مقام نقص رو بکمال رود و در این صورت ذات شیء دارای مراتب است و در مقام صعود و ترقی از نقص بکمال چیزی معدوم نمیشود تا شیء ذات خود را از دست بدهد بل که اصل وجود باقی است و در اطوار شیء واحد تکامل حاصل میشود . لذا وجود ناقص که کامل میشود ذات خود را هانمی کند معنای حصول کمال قبول فعلیات و کمالات تدریجی است .

۱- بحث در این امر نیست که آیا جایز است طبیعت یا وجود ضعیف تبدیل شود از حقیقتی بامری دیگر اشد و انوی از طبیعت اول ، دلیل مذکور دلالت نماید بر امتناع حرکت در وجودات منفصله از یکدیگر ، ولی حرکت ذات یا وجود خارجی در مراتب ذات و وجود واحد و اتصال مراتب وجود واحد در مقام استکمال ذاتی ، دلیل مذکور هرگز آنرا ابطال نمیکند .

پس میشود ذات شیء به نحو ناقص در آن شیء حاصل باشد و همان شیء از نقص به کمال میرود و کمال نیز همان شیء است نه ذات دیگر و چون حرکت اشتدادی متصل و احداست و حرکت و تکامل در وجود حاصل شده است مراتب متصل یکدیگر و آنچه که در مقام حرکت ازین میرود نقص وجود است نه رفع اصل وجود کما ذکرناه مفصلاً. و آنچه که حکیم لاهیجی در این باب فرموده است مبتنی است بر اینکه ذات شیء قبول تشکیک ننماید و طبیعت متحرک در مقام استکمال ذاتی دارای افرادی آنی است و افرادی زمانی، فرد بالقوه طبیعت افراد آنی است و اما فرد زمانی همیشه از برای متحرک حاصل است و گرنه باید شیء تدریجی دفعی باشد. نظیر آنچه را که در گوهر مراد ذکر نموده است در شواقی در مقام نفی اشتداد وجود از ناحیه حرکت و نفی حرکت در ذاتیات و عدم جواز حرکت ماهیت از وجود ضعیف بوجود قوی بیان نموده است.

* * *

حکیم محقق متأله خاتم المحققین خواجه نصیر طوسی - اعلی الله مقامه الشریف - در تجرید فرموده است: «ولا تزايد فيه ولا اشتداد...» یعنی در وجود تزايد و اشتداد نیست.

مطابق ظواهر موجود در تجرید و شرح اشارات و دیگر آثار نصیر علامه نامدار نصیرالدین طوسی، مؤلف دانای این آثار در وجود قائل به تشکیک (۱) عامی است قهراً به تشکیک در مراتب وجود تصریح نکرده است و شاید این عبارت دلالت دارد بر نفی تشکیک خاص در وجود و یا نفی حرکت در جوهر از باب آنکه خواه احه باصالت

۱ - بگوریم از اینکه خواجه در تجرید بر طبق مشرب متکلمان و در شرح اشارات به طریق حکمای مشایی به شرح مباحث و تحقیق در مشکلات پرداخته است و از قرار دلائل موجود بر حکمت اشراق نیز تسلط داشته است و از این راه با اصول و قواعد حکمای اشراق احاطه داشته است و در باب صدور وحدت از کثرت و تقریر قاعده نور و ظلمت در مراتب نور قهراً تشکیک خاص واقع است ولی ظواهر آنچه مقرر داشته است دلالت نماید بر اینکه به تشکیک خاص معتقد نمی باشد.

وجود معتقد است و قهراً حرکت در طبایع حمل بر حرکت وجود طبایع میشود و خواجه در صدد ابطال این عقیده برآمده است و یا آنکه این عبارت دلیل بر نفی اشتداد وجود است در قوس صعودی نه آنکه بخواهد اشتداد جوهر بمعنای حرکت ماهیت از وجود ضعیف بوجود قوی را انکار نماید و معتقد باشد که وجود از باب آنکه نزد برخی از مشاء زاید بر ماهیت است قهراً در حرکت و اشتداد در اعراض مثل حرکت در کم و کیف، ماهیت از مرتبه وجودی ضعیف بوجود قوی منتقل میشود بانتقال تدریجی و از آنجایی که وجود امری زاید بر ماهیت نیست و عین ماهیت است قطع نظر از وجود، ماهیت دارای تحقق و تقرر خارجی بدون وجود نیست تا آنکه معرا از وجود، از وجودی ضعیف زائد بر ذات خود، بوجودی قوی حاصل در ذات خود منتقل شود بانتقال تدریجی. صاحب شوارق کلام خواجه را حمل بر نفی حرکت ماهیت نموده است اگرچه بنا بر حرکت در جوهر بنا بر مسلك تحقیق از باب آنکه وجود با ماهیت متحد است قهراً ماهیت نیز متصف با اشتداد میشود و حرکت در ماهیت، همان حرکت ماهیت در اطوار وجود است بعین حرکت وجود در اطوار و مراتب ذات خود و خواجه که تشکیک در ذاتیات را نفی نموده است بچنین امری معتقد نمی باشد.

صاحب شوارق در مقام شرح کلام خواجه و توضیح مرام او گفته است:

«فالتزاید فی الوجود هو حركة المهیة متوجهة من وجود ناقص الی وجود ازید منه و عکس ذلك هو النقص اعنی: حركة الماهیة متوجهة من وجود زائد الی انقص منه، و الاشتداد فی الوجود، هو حركة الماهیة من وجود ضعیف الی وجود اشد منه».

چون شارح تجرید خود در جلد دوم قسمت الهیات شوارق به مسلك استاد خود گرویده و وجود را دارای مراتب شدید و ضعیف میدانند و در قوس نزول بنا بر وقوع

علیت و معلولیت در سنخ وجود ، قهراً وجود عالی شدید و وجود دانی ضعیف ، وجود اعلی اشد و وجود ادنی اضعف است و سلاسل وجود از امور تشکیکی و تشکیک در مراتب وجود بنا بفرموده خود او تشکیک حاصی است (علی ما فصله هو و غیره) در این جا فرموده است : حرکت ماهیت از مقام صعب بمراتب قوت و شدت غیر از ان تشکیک و ترایدی است که در قوس نزول بآن معتقد شده ایم .

« وهذا اعنى التزايد فى الشيء والاشتداد فيه غير الزيادة والنقص والشدّة والضعف ، اعنى كون الشيء ناقصاً او زائداً ، او ضعيفاً وشدیداً ؛ فان معناه ان يكون فرد من الشيء ناقصاً او ضعيفاً ، وفرداً آخر منه زائداً او شديداً و جواز ذلك فى الشيء لا يستلزم جواز حركة شيء آخر فيه من فرد الى فرد آخر . ولهذا جوزوا ان يكون الوجود ذا شدة وضعف و زيادة ونقص على ما سيأتى من ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده ، ولم يجوزوا ان يقبل الوجود التزايد والاشتداد » .

صاحب شوارق مثل دیگران از منکران حرکت در جوهر و قائل به تشکیک خاصی ، بوحدهت وجود در قوس نزول معتقدند ولی در صعود از درک این معنا که وجود در مقام رجوع بقیب بالذات عروج نماید و عروج و صعود نیز برطبق نزول در حقیقت ذات وجود واقع میشود - وما منه وما اليه وما فيه و فاعل و قابل واقع در اصل وجود است و مسلك و سالک و مبدأ سلوک و منتهای آن اصل وجود است و این از خواص حقیقت تشکیکی رفیع الدرجات است که در هر مرتبه حکمی دارد و در احکام عامه وجود جمیع مراتب مشترکند . مثل سریان علم و قدرت و دیگر کمالات در وجود و بساطت وجود و غیر از این ها از احکام عامه وجود که از وجود هر گز جدا نمیشود .

بمقیده شارح محقق تجرید تشکیک در ذاتیات جائز نیست و نمیشود حقیقت ناقص از ناحیه حرکات ذاتیه - کامل شود و تشکیک بمعنای وجود تفاوت در وجودات منفصل از یکدیگر و حقیقی که دارای وجود ممتاز از یکدیگرند جائز

است. ولسی این محقق در این مسأله درست تعمق نفرموده است که در حقیقت تشکیکی چون تشکیک در یک اصل واقع است قهراً افراد دارای اتصالی وحدانی هستند و چون مراتب از تنزلات و تجلیات یک اصل واحد موجود شده‌اند، حصول مراتب، منافات با وقوع آنها در سلك وجود واحد ندارد، ما در حرکت جوهر و اشتداد وجودی همین اتصال را حفظ مینمائیم و در جای خود بیان کرده‌ایم که وجود بعد از طی درجات نباتی و حیوانی و انسانی باید بمقام فنای در واحدیت برسد و جامع جمیع حضرات شود و بعد از استیفای مقام جامعیت از هر مرتبه آن مفهومی انتراع میشود و از آنجا که صعود برعکس نزول از ماده شروع نموده بمقام اصل خود متصل میشود، قوس صعودی از قوس نزولی اتم و اکمل است چون در مقام صعود از مرتبه عقل اول و صادر نخست مرور نموده بمقام فناء فی الله میرسد. سیر اکملیت حقیقت محمدیه از عقل اول از این جا ظاهر میشود، و این مطلب را اهل توحید از اشارات اهل ولایت و کمال از ورثه (محمدیه - ص -) استفاضه نموده‌اند.

نقل و اشکال

شارح تجرید صاحب شوارق در مقام ابطال قول به تراید در جود از ناحیه، حرکت ذاتی گوید: «...وهو ان الحركة فی کل شیء معناها، ان یکون المتحرك متقوماً و موجوداً بین دون ذلك الشیء (یعنی ذات شیء باید در مقام ذات مستغنی از امری باشد که از حرکت حاصل میشود و این جوهر است که در ذات بی‌نیاز از عرض و ثابت است در اطوار وارد بر خود ناچار در مقوله جوهر حرکت واقع نمیشود) و باقیاً بعینه و بتوارد علیه فی کل آن من الأانات المفروضة و زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشیء».

فان معنى حركة الجسم فى الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بدون الأين و باق

بحاله من التقوم والتغين والوجود ويتوارد عليه فسي كل آن أين آخر . وكذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء باق بعينه و يتوارد عليه ويتبدل عليه في كل آن فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذلك التبدل لا يمكن في الماهية بالقياس الى الوجود، فان المهية لا يتصور كونها متقومة وموجودة وباقية من دون الوجود ليتصور توارد الوجود عليها، ولهذا السبب لا يمكن ان يتحرك الهيولى في الصورة أيضاً، ومن ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد والتنقص والاشتداد والتضعف في الجوهر والمهية والذاتي، وبالجملة في كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه ، وذلك غير كونه شيئاً عنها غير قابل للتشكيك كما عرفت .

فان قيل : على الوجه (١) الاول ، الماهية لا تتقوم بدون واحد من افراد

١ - محقق دواني در جواب (ان قيل) گفته است : «بان الحركة (الف) لما استلزمت ان يكون جميع افراد المقولة التي هي واقعة فيها بالقوة لا بالفعل ، لانها لو كانت بالفعل ، فاما ان يستقر المتحرك في واحد منها اكثر من آن - ما - فيلزم انقطاع الحركة ، واما ان لا يكون في شيء منها - الا آناً واحداً ، فيلزم تنالي الانات ، وكون الامور الموجودة المترتبة الفير المتناهية محصورة بين حاصرين .

فلو تحركت الماهية في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها في زمان الحركة بالقوة، فيلزم كون المهية حال الحركة في الوجود ، موجودة بالقوة لا بالفعل لا يقال : يلزم مما ذكرت من وجوب كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون للمتحرك في الاين - مثلاً - اين بالفعل ، وهو باطل لامتناع خلوا الجسم عن اين ما . ويجاب باننا لانسلم بطلان ذلك ، لان القدر الضروري عدم خلوا الجسم عن جميع افراد الاين ، ومن التوسط بين تلك الافراد معاً و في حال الحركة ثبتت التوسط بين تلك الافراد بالفعل ، وان لم يكن شيء منها بالفعل . فان قلت : لعل بعضها بالقوة وبعضها بالفعل ، وهو كل فرد يصل اليه المتحرك في آن مفروض ، ولا يلزم تنالي الانات ، اذ كل آنين بينهما زمان لامحالة .

قلت : فيلزم ان يكون الماهية في ذلك الزمان الذي بين ذلك الاين موجودة بالقوة (ب) لا بالفعل - فتدبر - .

(الف) - حواشي علامه دواني بر تجريد و - شرح جديد - دواني سه حاشيه بر تجريد

الوجود ، كما ان الهیولی انما تتقوم بواحد من افراد الصورة ، فيجوز ان يتوارد علی المهیة وجودات متعاقبة بحيث اذا اتفی عن المهیة وجود فی آن حصل لها فی فلك الآن بعینه وجود آخر اشد او ازید او انقص وكذلك فی الهیولی .

قلت : وجوب بقاء الموضوع فی الحركة بعینه يستدعی بقاء وجود جمیته مع المهیة بالضرورة ، والا لكانت المهیة مع كل وجود فرد آخر منها ، فلا تكون بالیهة بعینها وكذلك الحاصل فی الهیولی بالقیاس الی الصورة .

اهل فن از تقریر برهان بر امتناع تحول و حرکت در ذاتیات می فهمند که لاهیجی اولاً بین احکام ماهیت و وجود خلط کرده است و دیگر آنکه حصول صور و فعلیات وارد بر حرکت را بنحو اتصال تدریجی و استکمال ذاتی در یک وجود واحد که محقق معنای اشتداد و تکامل ذاتی است ، از قبیل تبدیل موضوع حرکت و حصول شیء دیگر مباین شیء اول دانسته است و در بقای موضوع هم باین نکته و دقیقه توجه ننموده است که بقا و ثبات موضوع دو قسم است در حرکت ذاتی و اشتداد وجودی ، بقا و ثبات موضوع عین تجدد و نفس زوال و فناست ولی زوال مجامع با بقای وجود واحد در جمیع اطوار و درجات حرکت و اگر بقا و ثبات بمعنای قرار و سکون مطلق باشد ، چنین امری در هیچ قسم از اقسام حرکات کمتی و کیفی و اینی وجود ندارد و ما این معنا را مفصل تر تحریر می نمایم .

→

و شرح آن نوشته است : قدیم ، جدید واجد ، این حواشی را بر حاشیه جدید مرقوم داشته است .

(ب) - جواب این اشکالات در ضمن جواب اشکال شارح لاهیجی مفصل داده شده است.

از آنجا که ماهیت عین تحقق وجود و وجود عین تحصیل و ثبوت ماهیت است و بنا بر مسلک تحقیق ماهیت امری اعتباری است، ماهیت در خارج حکمی جدا از وجود ندارد و وجود از عوارض خارجی ماهیت نیست که ماهیت متحرک بسوی وجود باشد، از وجودی ضعیف بقوی و هكذا.

و در نظر تحقیق حرکت شأن وجود است و ماهیت به تبع وجود متحرک است و بنا بر جواز حرکت در جوهر و ذاتیات این وجود است که دارای سیلان است و از هر حد آن ماهیت خاص انتزاع میشود و چون حرکت متصل واحد است این حدود بالفعل وجود ندارند و مستهلکند در وجود واحد که هر وجود قوی که از ناحیه حرکت بمقام قوت رسیده باشد در آن قوه حدود و شئون و امور متعدد است که همه بوجود واحد موجودند لذا امور غیرمتناهی بالقوه محصور بین حاصرین باطل نمی‌باشد، و چون تباین ماهیات و مفاهیم عزلی است نشاید ماهیت واحده مشتمل بر ماهیات متعدد باشد و کسانی که تشکیک در ماهیت قائلند گویند جوهر معلول ظل جوهر علت است و هر قوی مشتمل است بر حقیقت ضعیف مع شیء زاید.

اما اینکه شارح گفته است: «فان الماهیه لا يتصور كونها ... الخ» بخط شریف استاد نگارنده (۱) حاشیه‌یی باین موضع از شوارق خطی (ملکی مرحوم آقا میرزار فیعی قزوینی) تلمیذ آخوند ملا اسماعیل در کوشکی اصفهانی «قدمس الله سرّهما» نوشته شده است.

«لا یخفی علی المتهرّ فی الفن : ان الوجود اذا کان له مراتب متفاوتة بالشدّة والضعف والکمال. والنقص بحيث یكون بعضها متصلاً ببعض فما لم تخرج الماهیه الموجوده بمثل هذا الوجود عن جمیع مراتبه لا تصیر معدومه ، فما دامت لها مرتبه

۱ - و هو الحکیم الامّ سید اساجد الحکماء والفقهاء آقا میرزا ابوالحسن حسینی

قزوینی - ادام الله علوه ومجده واضاء فی سماء العلم بقره -

من مراتب هذا الوجود تكون موجودة باقية بعينها ، فاذا تحركت المهية في مراتب هذا الوجود من الضعيفة الى الشديدة او بالعكس لم يلزم محذور اصلاً ، اذا ماهية المتحركة موجودة باقية بعينها في اثناء الحركة الى الغاية ، ولو كان بقائها عين تجددتها ، فان البقاء على ضريبين بقاء على نحو القرار ، وبقاء على سبيل التجدد ، ولم يشترط في المحرك الضرب الأول من البقاء ، فالالزم ان لا يتحقق حركة شيء في شيء اصلاً .

بيان ذلك ان الكم والكيف والوضع التي تقع الحركة فيها اعراض شخصية للجسم الذي يتحرك فيها . ومعنى كونها شخصية انها لوازم للشخص وعلامات للشخص الذي هو مساوق للوجود بل عينه بحسب الحقيقة والتبدل فيها مستلزم لتبدل الشخص والشخص ، فاذا تحرك الجسم فيها واشترط في المتحرك البقاء على نحو القرار والثبات ، لم يكن الموضوع باقياً بعينه وتشخصه ، والحركة في ساير المقولات تبع و فرع للحركة فيها ، فاذا لم يتحقق الحركة فيها (١) لم يتحقق

١ - معلوم نیست که این حاشیه از استاد است و یا آن را از جای نقل فرموده است

روانی مبارت و پخته‌گی آن خیلی شباهت به نوشته‌های استاد دارد .

مقصود آنکه حرکت در ذات شيء در صورتی که اصل محفوظ بین مراتب باقی باشد از ناحیه تجدد ذات و تحرك اصل موضوع اشکالی وارد نمی‌آید اگرچه ماهیت بطرف وجود متحرك نمی‌شود برای آنکه تحقق ماهیات بوجود است مگر آنکه بگوئیم مراد قائل حرکت ماهیت است از وجود ضعیف بوجود شدیدی که این وجود مبین متحرك است در خارج اگرچه بآن مغایر است در مقام عقل و تحلیل عقلی برای آنکه موضوع غیر ثابت و متحرك ، بحسب اصل وجود سمی معدوم نمی‌شود و موضوع متحرك از ابتدای حرکت تا انتهای آن موجود است ولی بوجودی غیر فار و سیال و روان که در جمیع آنات و در جمیع زمانات موضوع خالی از وجود سیال که بقاء آن در فناء و ثبوت آن در زوال آنست نمی‌باشد و در حرکات کمی و کیفی نیز موضوع حرکت صورت طبیعت است با - کم ما - و - کیف ما - چه آنکه اگر در مقام حرکت کیفی مثلاً ، لحاظ اوصاف طبیعت به مقوله‌یی که در آن حرکت واقع است بطور مطلق قید موضوع نباشد ، حرکت ، حرکت کیفی نیست .

الحركة فى شىء اصلاً .

فظهر ان حركة الماهية فى الوجود الذى له مراتب متفاوتة بعضها متصل ببعض لا محذور فيها ، وعليهذا فقس حركة الهيولى فى الصورة وحركة الشىء فى الجوهر والماهية والذاتى - فافهم واغتنم وكن من الشاكرين .

آخوند ملاصدرا در مشعر ثالث از رساله مشاعر در مقام بيان حدوث عالم از طريق حرکت جوهریه گوید :

«العالم بجميع ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمانى ، بمعنى انه لاهوية من الهويات الشخصية الا وقد سبق عدمها وجودها ووجودها عدمها سبقاً زمانياً ؛ وبالجملة لا شىء من الأجسام والجسمانيات المادية فلكياً كان او عنصراً ، نفساً كان او بدنأ - الا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية ، بيرهان لاح لنا من عند الله - لأجل التدبر فى آيات الله تعالى وكتابه العزيز مثل قوله (عز من قائل): «بل هم فى لبس من خلق جديد» و قوله : «على ان نبذل وامثالكم وننشككم فيما لا تعلمون» و قوله : «وترى الجبال جامدة وهى نمر مر السحاب» و قوله : «ان نشأ نذهبكم ونأت بخلق جديد» و قوله : «والسماوات مطويات يمينه» و قوله : «انا نحن نرت الأرض ومن عليها واليه ترجعون» و قوله : «كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك» و قوله : «ان كل من فى السماوات والأرض ، الا اتى الرحمان عبداً ، وكل آتية يوم القيامة فرداً». نكارنده اين رقوم در نحوه دلالت آيات ، دلالتى كه قابل خدشه نباشد ، مفصل بحث مينمايم وحق آنكه مؤلف اسفار اول مفسرى است كه اين اصل مهم را از آيات قرآنيه و روايات و آثار و لسوى استفاده نموده بواسطه حسن متابعت از اهل بيت عصمت و طهارت و ابواب مدينه علم ختمى مرتبت عليه و عليهم السلام والصلوة .

بايد دانست كه افكار و اقوال اهل دانش در كيفيت حدوث و قدم عالم مختلف

است، حکمای الهی؛ مشایی و اشراقی مجموعه عالم وجود یعنی ماسوی الله را معلول حق و مخلوق و آفریده آفریدگار مطلق میدانند و قدیم تر از این دانایان منحصر است بحق تعالی و ماسوی الله حادث است و لی ظرف این حدوث را عالم زمان ندانند چون عالم نزد آنان منحصر بعالم زمان نیست بل که ورای عالم زمان عوالمی قائلند که ساکنان آن موجودات زنده و عالم و سمیع و مرید و متکلمند و حق را همیشه تسبیح و تقدیس گویند بل که طعام و شراب آنان تسبیح و تقدیس حق و مشاهده جمال محبوب مطلق است .

و از آنجایی که مجرد از ماده در مقام اخذ فیض از فیاض مطلق محتاج بامری غیر امکان ذاتی نیست و حالت منتظره جهت قبول وجود در مجردات و سلائکه قدسیین نمیشود و حق نیز دائم فیض و باسطالید است و کلیه جهات لازم افزای عین ذات اوست ، ناچار موجودات نشئات امری که سرادقات جمال الهی محسوب شوند وجودشان مسبوق بعدم زمانی نیست .

اهل کلام و صاحبان وسوس و اوهام ، عالم را منحصر بعالم ماده میدانند و بوجود مخلوق مجرد از ماده معتقد نیستند و بالمالزمه در حق اول نیز مجرد تام من جمیع الجهات قائل نیستند و از روی جهل و نادانی حق منزله از اوصاف امکانی را محل حوادث دانند و آنان مجموعه عالم را که همان عالم زمان و مکان باشد حادث بحدوث زمانی میدانند و از نهایت نادانی و ابتلای بجهل مرکب علت زمان را در عرض وجود جستجو نموده اند و چون اهل تحقیق با آنها اشکال کرده اند که حدوث زمانی موجودی است که عدم سابق بر وجود آن عدم در دوزمان باشد و این معنی در نفس زمان جاری نیست بعلمت آنکه زمان نیز داخل عالم است چه آنکه زمان مقدار حرکت است .

آنها گویند : وهم از ذات ممتد واجب اول تعالی شأنه العزیز معنای متصرم غیر ثابتی را انتراع نماید که زمان موهوم نام دارد . این قول باندازه بی باطل است

که نباید در حول آن بحث نمود ولی از برای روشن شدن اصل مسأله حدوث و نیز برای آنکه طلاب مبتدی در این ورطه خطرناک نیفتند تا اندازه‌ی در آن بحث میشود.

این جماعت ظرف عدم سابق بوجود اشیاء و بالأخره ظرف حدوث عالم را وهم دانند و چون مبدأ انتزاع این زمان حاصل در قوت وهم، حتّ اول است و حتّ با اتفاق کلیه اهل بحث و باجماع جمیع قائلان بمبدأ، قدیم بالذات است ناچار عالم وجود در وهم حادث است و چون بین حادث و قدیم واسطه وجود ندارد این جماعت ملزم هستند که معتقد شوند به قدم خارجی عالم و حدوث وهمی آن و این قول از عجایب است و اعجاب آنکه بعضی از بزرگان در علوم نقلی مثل جمال‌المحققین آقا جمال خوانساری بر این مذهب رفته‌اند و بواسطه نرسیدن بمغزای مرام حکما در نحوه وجود حقایق ملکوتی در این - تله - افتاده‌اند، چه آنکه ازلی بودن فعل را با اختیار منافی دانسته‌اند و ندانسته‌اند که مخلوق حادث محتاج باراده و اختیار و در نتیجه علم و قدرت حادث است و اصولاً مختار حقیقی موجودی است که دارای اختیار و اراده زائد بر ذات نباشد و قدرت و اختیار او دارای جهت امکانی خاص قدرت حیوان نباشد بل که واجب باشد برخی اراده را حادث و بعضی اراده را صفت فعل دانسته‌اند و دقت نکرده‌اند که اراده از اسماء حتّ است و حق مرید علی الاطلاق است و مرید مطلق متصف باراده است به نحو اطلاق - لفظ گویند و از آن غیر معنای واقعی لفظ اراده کرده‌اند و یا لفظ گفته‌اند و معنی زخدا طلب نموده‌اند - .

برخی از اهل معرفت به تبع سید محقق داماد بحدوث دهری عالم معتقدند و این جماعت ظرف حدوث عالم را عالم دهر دانند و مراد از دهر علت عالم زمان است و آنها گویند: چون علت بحسب رتبه وجود مقدم بر اشیاست قهراً معالیل امکانی در رتبه وجود علت نیستند یعنی معدومند بخصوص علتی که صرف وجود و صرف نور است و حقایق محدود امکان ندارد در رتبه او موجود باشند .

بفرض آنکه با بازی الفاظ بتوانیم معنای معقولی از این قول تصور نمائیم، درد مسأله حدوث را دوا نکرده ایم چه آنکه مطلق مسبوق بودن بغير محقق معنای حدوث نمیباشد و حدوث اگر بمعنای (نبود و بود شد) باشد و این معنا مقابل قدم لحاظ شود اگر مسبوق بعدم زمانی نباشد و ظرف عدم آن زمانی باشد حادث زمانی است و اگر در ظرف وجو د خود همیشه مستقر باشد و دائم و ازلی، حادث ذاتی است و عدم واقعی ندارد مگر عدم در رتبه ماهیت و ذات و یا عدم بمعنای فقر وجودی و ربط صرف بودن و عدم استقلال که همان استهلاك و فناء محض باشد .

باید بدانیم که دهر اگر علت عالم زمان باشد و عالم زمان در موطن دهر موجود نباشد این عدم وجود در موطن دهر، چیزی غیر از معلول حادث در مرتبه علت قدیم نمیباشد . از طرف دیگر عالم دهر عالمی است ثابت ، عدم عالم در مقام عالم دهر، چیزی غیر از عدم معلول در مرتبه وجود علت نیست چون دهر علت عالم داده است و قدیم است معلول ناچار قدیم خواهد بود و این امر در صورت قدم معلول و علت نیز صادق است که علت تامه متصف به قدم معلول آن نیز قدیم است و در واقع جای خالی را پر نکرده است اگر چه باعتبار وجود امکانی صرف ربط است و معلول صرف و بلحاظ نفس ذات فناست، و آنچه در آیات و اخبار وارد است ناظر است به آنکه همه مسوی مخلوق حق هستند و غیر حق مؤثر در وجود نمی باشد و توحید وجودی اقتضا نماید استناد همه کائنات را بوجود واحد بی نیاز .

قول بحدوث اسمی و رسمی نیز همان طریقه اهل عرفان است که حقیقت مطلقه وجود در موطن ذات و مقام صرف وجود معرا از جمیع تعینات و مبرا از کافه تمایز و تعدد و تکثیر است ، پس در مقام ذات هیچ امری لحاظ نشود - اگر چه غیر تعین خلقی باشد و تعین اسمایی لحاظ شود - وجود با سماء حسنی خود متجلی در اعیان است و حقیقه هیچ چیز در آن مقام نیست و نبود و ظاهر شد و - الان کماکان - و این تعینات ناشی از تجلیات حق ، متأخر از مقام ذات متجلی است که

-لم یکن- وکان- ناچار غیرذات مطلق همه اشیا حادث باشند. در واقع آنچه که معقد اجماع شرایع است همین نبودن و بودشدن است ولی آیا ظرف این حدوث چیست زمان است، عدم ذاتی است، واقع و نفس الامر است، امر دیگری است؟ ولی بحث در این امر مهم است که ظرف این حدوث چیست؟ کلام در حدوث زمانی است و این امر ناچار بمسلك اهل حکمت برمی گردد، و اگر حدوث زمانی اراده شود کیست که در مقام ظهور حق در جلباب اسماء و صفات اسم زمان ببرد و یا دم از حدوث زمانی بزند، و نیز در مقام تجلی فعلی حق به صور امکانی و تجلی و با ظهور در جلباب خلقی در مقام ارواح کلیه اسمی از زمان برده نمیشود و حق در مقام تجلی در عالم زمان بحکم ظهور احکام اسمایی نظیر - دهر - یا - دیهور - هرشیء بعدم ذاتی خود فرو رود و امداد و تجلیات حق است که بنحو اتصال و عدم انقطاع، فیض بعالم میرساند و اگر يك لحظه قطع و منع فیض نماید همه بعدم ذاتی خود رجوع نمایند (اگر نازی کند، از هم فرو ریزند قالبها، که، باندك التفاتی زنده دارد آفرینش را) حق در مقام تجلی در عالم زمان، با اسمایی متجلی است که لازمه این اسماء، افناء و ایجاد است و اسماء الله در این مقام بحسب تجلی و ظهور دارای تفش هستند و دائماً با اسم اول و ظاهر و از ناحیه اسمایی نظیر معید و مفسنی و ممیت و بوجهی باعتبار حکومیت اسماء مشعر به بطون و اسمایی مثل وارث و قهار مبدأ حرکت ذاتی و تحول جوهری حقایقند، چه آنکه از ناحیه تدریج و تدرج قسوی استعدادی به فعلیت ظهور و به عود و رجوع میرسند «والله غالب علی امره» مهم آنکه: با حفظ دوام فیض و عدم انقطاع افاضت فیاض مطابق باید اثبات حدوث نمود و بیان کرد که دوام فیض با حدوث مستفیض و قدم علم با حدوث معلوم و قدم اراده با حدوث مراد، منافات ندارد.

برخی از ارباب اوهام و خرافات مدعی آنند که اصلاً فیض حق حادث است و حق در ازل متصف بفیاضیت نبوده است و اتصاف او بفیاضیت و مبدئیت حادث

است و آنها چون خود انفعال در حوادث دارند و از وجود چیزی غیر از زمان و مکان وزمانی و مکانی درک ننمایند، الفاظ (۱) وارد در کتاب و سنت مثل - کان الله ولم یکن معه شیء - یا - لم یکن شیء - را حمل بر معانی عرفی نموده اند، غافل از آنکه اطلاق این الفاظ بر حق حکایت از وقوع حق در احکام مخصوص بموجودات زمانی و مکانی ننمایند و الفاظی نظیر ماضی و مستقبل از باب آنکه حق بحسب ذات از زمان و مکان انسلخ دارد، این الفاظ نیز دلالت زمانی خود را از دست میدهند - مثلاً - کان الله غفوراً، یا کان الله حکیماً و قادراً - دلالت بردوام و ثبوت نماید نه آنکه حق در ماضی بقدرت و علم و حکمت متصف باشد و در مستقبل بآن متصف نباشد.

بنا بر وقوع حرکت در جواهر عالم ماده، هیچ موجودی قدیم نیست و جمله حوادث - ماده و صورت - مسبوق الوجودند به عدم زمانی نه آنکه فقط صور حوادث، حادث زمانی باشد، حکم حدوث در نفس ناطقه انسانی نیز جاری است و از ثمرات

۱ - نگارنده این حروف در مقدمه رساله - متشابهات القرآن - مفصلاً در مقیده جمعی

از متکلمان از عامه بحث نموده ام، این جماعت که در بحر غیرمتناهی جهل غوطه ورنند و فکر آنان از حیطه زمان و مکان و اشباح جسمانی و اکل و شرب فراتر نمیرود، در فهم متشابهات از آیات مفاید عجیبی اظهار نموده اند. آنها غیر از محسوسات چیزی نمی فهمند، ماورای اجسام و طبایع را ابتکار نموده اند منکران مبدأ وجود موجود غیر محسوس را منکرند و حق اول تعالی - شانه - را نیز جسم میدانند لذا اهل تحقیق آنها را اهل جاهلیت در دوران اسلامی دانند با آنکه در ظاهر مسلمان و قائل به شریعت و کتب الهیه اند در باطن در زمره منکران روحانیات بشمار آیند و تصریح نموده اند که موجود همان محسوس است و غیر محسوس وجود خارجی ندارد. در حالتی که موجود بحسب مفهوم خود محسوس نیست و با حواس ظاهری ادراک نمیشود، ناچار عقل سلیم حکم می کند که مدرک غیر محسوس بطور مسلم خود محسوس نمی باشد

قول به حرکت جوهریه حدوث جسمانی نفس ناطقه انسانی است و از این طریق کثیری از مشکلات حل میشود از جمله قول بقدم نفس ناطقه و از جمله اعتقاد بمعاد جسمانی و حشر اجساد عالم علاوه بر ارواح .

در مسأله نفس و کیفیت وجود آن عقاید مختلف است و روی اصول شیخ و دیگر حکمای اسلامی که نفس را روحانی الحدوث میدانند اشکالاتی وارد میشود از جمله آنکه امکان ندارد مجرد بتمام ذات بماده تعلق گیرد و از ناحیه ماده جسمانی کامل شود اگرچه کمال عرضی باشد و از این اشکال شخص متدرب در فن پی میبرد بآنکه نفس نیز در اول وجود و طلعیۀ ظهور عین مصاد واجسام است و به تدریج بمقام تجرد برزخی و تروحن تام میرسد .

باین مهم نیز باید توجه داشت که امکان بردو قسم است ، امکان ذاتی و امکان استعدادی ، ناچار موجودات متصف بامکان بردو قسمند ، قسمی که نفس امکان ذاتی کافی است از برای قبول وجود از مبدأ فیاض ، و برخی از موجودات از آنجا که در ماده حادث میشوند بامکان دیگری که امکان استعدادی باشد علاوه بر امکان ذاتی احتیاج دارند و اگر امکان منحصر بود بذاتی ، ناچار فیض وجود بایجاد سلسله نزولی وجود که عقول طولی و حقایق برزخی باشد متوقف میشد و رجوع بحق و قوس صعودی متحقق نمیشد ، و برخی از اسماء حق اول دارای مظاهر تابع این اسماء در مقام خفاء ذات بدون اظهار حکم و اثر معطل از تأثیر میماندند و در نتیجه مظهر تامی که محل ظهور جمیع اسماء کلیه و جزئیۀ حق متعال است که دارای مظاهر الهیه متفنن است بر عرصه وجود نمیآید .

برخی از متکلمان که وجود ملکوتی را انکار کرده اند و ملاک احتیاج ممکنات را حدوث دانسته اند تصریح کرده اند که موجود معلول محققاً باید مسبوق الوجود بعدم زمانی باشد و از باب قیاس کلیه ممکنات به خود که حادث زمانی اند و از باب

انغمار آنان در زمانیات موجود غیر زمانی را که معلول و مخلوق باشد انکار کرده اند و اصولاً نتوانسته اند بفهمند که استناد به حق ملازم با سبق عدم زمانی نیست و موجودی که بهیچ امری غیر از وجود حق مستند نباشد و در مقام قبول فیض و استناد ، فقط مرتبط بمبدأ فیض باشد ارتباط آن بحق اتم انحصار ارتباط است . آنچه در اسفار بعد از تقسیم امکان بذاتی و استعدادی گوید :

« ... له ا نحرر الامکان فی القسم الأول ، یفاتی باب الافاضة والاجادة ، ویبقى فی کتم العدل عدد من الوجود لم یخرج الی فضاء الکن اکثر مما وقع ، وهو مبرهن الإستحالة ... و لیس فی هذه الأحکام حیص عما ذهب الیه المحققون من اهل الحکمة القویمة ، وانما الزیغ الحکم بقدّم المجموعات الزمانية (۱) ولا نهاية القوی الامکانیة ، فان الحوادث المتسابقة بقّة وان لم یکن حدوثها الا بعد حركة وتغیر ومادة وزمان ، ولكن الحوادث الابداعیة سواء تجردت عن الزمان والمکان ، او اقترنت بهما ، لا علی الوجه الانفعال والتجدد لا یعتبریها المسبوقیة بالزمان والمکان ... »

در رساله حدوث (۲) وجواهر واعراض اسفار گوید : « فی ان القول بحدوث العالم مجمع علیه بین الأنبیاء والحکماء... وانه لا ینقطع ولم ینقطع فیضه عما سواء ابدأ مع ان العالم متجدد ، کائن فاسد ، وانما الذی لا یبید ولا ینقص ابدأ هی کلمات الله تعالی .

۱ - قال استادنا الاعظم (الف) فی حواشیه علی الاسفار : « یعنی قدم المجموعات الزمانية بما هی هی » ولا نهاية القوی الامکانیة بدون انتهائهما الی اصل ثابت دهری وهو فیضه وفعله بما هو فعله ومن صقعه . واما علی القول بانتهائهما الیه ، فالقدم یرجع الی ذلك الاصل الالهی ، لا الی العالم بما هو عالم ، ومثال القول الی التقدم یرجع الی قدم ذاته و فیضه .

۲ - رساله حدوث چاپ تهران ص ۶۶ ، اسفار چاپ قدیم ص ۴۸۸ .

(الف) - وهو الحکیم التحریر والفقیه الکامل سید سادات اعظم المتألهین در حواشی

استادنا المعظم (۱) در حواشی خود بر اسفار فرموده است: «ان الحوادث المتسابقة وهى الصور المتواردة على المادة الجسمانية على التعاقب الزمانى مسبوقه وجوداتها بأعدامها زماناً، فكل واحدة صورة حادثة زماناً، لكنها مرتبطة باصل ثابت وهوالتغير الكلى وهو مرتبط ومتصل بمبادئها العقلية الدهرية التى بجهة ثباتها مبدأ شوق المتحركات ، والمبادئ العقلية متصلة باصل ثابت سرمدى بالثبوت المطلق وهوالحق الأول هو خير محض بلا شر ، وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة . فهو تعالى بسرمديته وجوب فاعليته يديم الافاضة على العقول المجردة وهى يديم الافاضة على المواد ، فجهة القدم والثبات راجعة الى فعله وتأثيره وما هو من صقعه ، والحدوث والتجدد يتحقق من اثر فعله ونتيجة افاضته وهوالمصنوع بما هو مصنوع . وبناءً على ما هو الحق عندنا ان العقل ليس غير صنعه (۲) وصنعه غير مجعول بلا مجعولية ذاته المقدسة والمجعول انما هو يتحقق من اثر صنعه وهو مصنوعه بما هو مصنوعه .

فالعالم الجسمانى بشرائش وجوده عالم حادث ، و اما فيضه قديم ، لانه لا يمسك عن الإعطاء كما فى الادعية الماثورة «يا قديم المن» ولذلك حكم المصنف العظيم - رض - بان الهيولى قوة غير متناهية الانفعال والحق فاعل غير متناهى الفعل والتأثير ، وحكم بدوام الخير والبركات .

۱ - استادنا المتأله الحاج ميرزا ابوالحسن القزوينى - اديمت بركاته - در حواشی

اسفار .

۲ - بنا بر مشرب استاد از آن جهت ملاصدرا عقول مقدسه را ماسوى الله نمیداند كه نفس فيض حق وعين تجلى مبدأ مطلقند ، لذا باقى به بقاى حقند نه باقى با بقاى او بهمين لحاظ مراتب عقول كه مراتب فيض ممتد حقند از لوازم فير مجموعند ولى بلامجموليت ذات حق اول ، چون فيض حق نفس ظهور حق است و حكم ماسوى براو جارى نمى باشد - كذا قال الاستاد فى بعض ايام استفادى منه فى سالف الزمان وقد استفدت منه كثيراً واخلفت منه - دام ظله - تسطاً و فيراً .

و بوجه بعید مثل فعله و صنعه تقدیم مثل البحر الثابت ، و مثل الحوادث المعادیة مثل الأمواج الحادثة و الحجب المتراکمة المتولدة علی البحر - خاک بر فرق من و تمثیل من -

بنا بر آنچه که ذکر شد عالم حادث زمانی است و منافات بین قدم فیض و حدوث عالم نمی باشد ، اراده حق ازلی و غیر متناهی است و اراده در حق اول همان حب بذات و عشق بمعروفیت ذات و ظهور اسماء و صفات در جلاباب ممکنات است و از اراده حق به علم به نظام تام و علم به نظام اصلح و اتم نیز تعبیر کرده اند ، و از آنجا که ذات حق تنهایی ندارد و وجود صرف است صفات کمالیه او که مثل ذات مبدأ اشیاء است تنهایی ندارند ، محبوب و معشوق و مراد در مقام اول ذات حق اول است که محدود بحدی نیست و آنچه از سنخ علم و اراده و قدرت و علم محسوب شود در مقام ذات به نحو اتم موجود و ذات صرف علم و قدرت مطلقه و اراده تامه و محبت غیر محدود است و چون مبدأ ایجاد است ذات او اقتضا نماید ایجاد اشیاء را بر طبق علم ذاتی عنایایی که از جهتی بآن تجلی نیز اطلاق شده است .

از آنجا که ذات مبدأ تحقق اشیاء است و ذات به تمام جهت و به تمام هویت مبدأ تجلی و ظهور است و جهت فاعلیت عین ذات اوست و فیاض مطلق است ، ناچار فیض او مقید بقیدی و محدود بحدی نمی باشد چه آنکه تمام جهت خدایی و کلیه جهات خلقی بوجودی واحد در ذات او موجود است لذا دائم فیض است ، ناچار فیض او عام و مطلق و غیر مقید بر تبهی از مراتب و مقامی از مقامات و موطنی از موطن ایجاد و ظهور است لذا در همه جا و در همه مراتب و در همه ازمنه و امکانه فاعل مطلق و حقیقی است و لیس لفعله و فیضه حد محدود ، لانه - لیس لصفته حد محدود و لا نصت موجود و لا اجل محدود - که ماصرح به رئیس الموحدین و خاتم الأولیاء الکاملین - مولی الموالی علی مرتضی - صلی الله علیه و آله - خلاصه مطلب آنکه حق اول

بسیط حقیقی است و جمیع صفات کمالیه و کافه جهات لازم ایجاد عین ذات اوست، مصالحت و غایت و غرض از خلقت و ایجاد نیز عین ذات اوست لذا جهت خلاقیت او با جهت رازقیت و جهت قدرت او با جهت علم یکی چیز و همه آنچه که مدخلیت در اظهار کلمات وجودیه دارد با ذات بسیطه او متحد و ذات در موطن خود مشهود و موطن کافه صفات کمالیه و در عین حال مرآت شهود جمیع معالیل وجودیه است. اراده که همان حب (۱) بذات و محبت ذاتیه حق باشد از باب آنکه بصرافت و محو صفت تام و فوق تمام متصف است و بحسب شدت و عدت و مدت غیرمتناهی بل که فوق لایتنهای است بالبداهه و بالضروره فعل او نیز غیرمتناهی است و فیض او که

۱ - از آنجا که کلیه صفات کمالیه مبدا ایجاد و منشا اظهار حروف و کلمات وجودیه عین وجود صرف حق اولند و از لحاظ دیگر حق بنام ذات مبدا ایجاد است و جهت علم او با جهات قدرت و اراده و حب و حیات و دیگر صفات با اصل وجود متحدند و حق با اسم علیم و قدیر و مرید و متکلم و دیگر صفات عینیّه در اشیا متجلی است تهرراً جهت مخلوقیت اشیا بحسب وجود عین جهت معلومیت و مقهوریت است و از این جا باین اصل مهم پی می‌بریم که جمیع صفات کمالیه حق در شراشر وجود ممکنات ساری است و هر وجود معلولی بنحو بساطت و سداجت عین علم و قدرت و حیات و عشق و حب و دیگر صفات کمالیه است و گر نه مبدا تجلی نباشد ولی هر وجودی بقدر حوصله وجودی خود واجد صفات الهیه است نه به نحو صرافت و اطلاق و محو صفت که: «المعطیات بحسب القابلیات» و هر شیء بوجه خاصی با حق اول ارتباط مستقیم دارد و بعلم بسیط حق اول را شهود نماید و این علم غیر علم حصولی انتزاعی است لذا شهود و ادراک بسیط و تصدیق و اذعان شهودی از باب بساطت منافات با اتکال علم حصولی ندارد و حق بوجه خاص و از طریق - قرب و ربوبی - و - تولد - حق را شهود نماید و از این راه جامع کمالات و بامتزاجی دارای جمیع حضرات الهیه است. ولی شهود و ادراک و معرفت بدان صفات کمالیه - بقدر الإفاضة لا بمریبة العلیف -

من لیم جنس شهنشه، دور از او لیکن دارم از تجلی نور از او

مرتبط باراده و حب و علم و قدرت اوست باعتبار مدت و عدت غیرمتناهی است و یکی از صفات او فیاض است که دارای حد نمیباشد و باعتبار مدت و عدت تناهی ندارد لذا مولی‌الموحدین فرموده‌اند: «لیس لصفته حد محدود».

در بیان آنکه محدودیت فیض حق با وجوب وجود منافات دارد و افاضت او بحسب مدت و عدت و ذات او بحسب شدت تناهی ندارد

از بیانات گذشته بمنحصه ظهور رسید که عالم وجود حادث زمانی است، و فیض حق ازلی و دائمی و ابدی است و چون حدوث ذاتی عالم ماده است و این حدوث ناشی از حرکت جوهری و اشتداد ذاتی وجود است، فیض نازل از فیاض مطلق ثابت و مفاض و معلول حادث و سیال و متحرک است.

در این اصل مهم باید خوب توجه نمود که ذات حق در مقام غیب وجود عین کافه صفات علیا و اسماء حسناست و اینکه گوئیم - ماسوی الله - حادث است این اسم - الله - که ماسوای آن گفته میشود حادث است وضع شده است از برای ذات جامع جمیع صفات و مراد از این صفات، اسماء ذاتیه مستهلك در غیب ذات نیست چون ذات تعین ندارد و به نحو عدم امتیاز صفات ذاتیه از یکدیگر و عدم تمایز آنان از وجود صرف ذات الهیه ملحوظ و اعتبار میشود و قید جامعیت اسماء در مقام غیب (۱) ذات لغو است بل که اسم الله وضع شده است از برای ذات جامع اسماء و

۱ - اینکه از اهل عصمت و طهارت و خزائن علم حق وارد شده است - عالم حیث لا معلوم و قادر حیث لا مقدور ... - مراد ذات غیرمتعین و حقیقت احدیه است که: - کمال التوحید نفی الصفات عنه - اشاره بآن می‌باشد و - اسم الله - مضاف به اسم - الرحمان والرحیم - و - رب العالمین، مالک یوم الدین - اسمای حاکمه بر مظاهر وجودیه‌اند از اولیا

صفات ربوبیّه متجلی در مظاهر و مضاف به - مالوه - و - مربی - و این صفات متجلی در مظاهر که بآنها اسماء و صفات فعلیه و اضافیه اطلاق شده است .

بنابر آنچه ذکر شد اسم الله متعیّن و متمیّز از ذات و مضاف و متجلی در مظاهر خلقیه که در سوره توحید و در صدر سایر سور قرآنی اضافه به اسم رحمان و رحیم شده است تجلی در مظاهر قید آن میباشد لذا حق اول رحمان است علی الاطلاق ازلاً و ابداً و مربی حقایق وجودیه است ازلاً و ابداً، و وجود منبسط همان ظهور و تعیّن اسم رحمان است نه این وجود متعیّن از اسم الله حادث است و نه سایر اسماء جزئیّه که از ذراری اسماء کلیه و امتهات اسماء حادثند بحدوث زمانی .

و اینکه امام اهل توحید فرماید : لیس لصفته حد محدود... ولا اجل محدود - اسماء و صفات فعلیه حاکم بر مظاهر را اراده فرموده اند نه اسماء ذاتیه که عناوین ذات مطلقه اند و در مقام اعتبار ذات باید نفی شوند که فرموده اند - کمال التوحید فی الصفات عنه - اراده فرموده اند اسماء و صفات ذاتیه را که اعتبار ذات اعتبار همه اسماء است ولی باعتبار فنا و استهلاك آنها در غیب وجود .

بنابر آنچه تقریر شد حدوث زمانی صفات فعلیه حق و حدوث فیض متجلی از فیاض مطلق و حدوث زمانی اسماء و صفات و مفاهیم منترع از ذات و تجدد صفت

→

و ائمه شیعه - علیهم السلام - روایات کثیره‌ی در عدم جواز انصاف حق باوصاف امکانی و عدم جواز فاعلیت حق به فاعلیت زمانی و عدم مسبقیت فعل او بزمان و زمانی وارد شده است «ولیس عند ربك صباح ولا مساء» پاره‌ی از این مأثورات را در این جا ذکر کردیم و نیز روایاتی از امامان ما منقول است که دلالت نمایند بر آنکه ذات مقدس احدی دارای اسم از برای ذات مضاف با اسماء و اسماء مضاف با عیان وضع شده است و حقیقت صرف وجود مبرا و معرا از کافه تمیّسات و ذات صرف و حقیقت محض وجود که از آن به فیب فیوب و کنز مخفی و عنقاء مغرب تعبیر شده است قبول غیریت ننماید و در آن موطن همه تمیّسات از تمیّس اسمی و خلقتی و رسمی منتفی است .

خلاقیت و رحمانیت چیزی غیر از حدوث زمانی ذات بهجت انبساط حق نمیباشد، چه آنکه هر حادثی بدون حصول تجدد و تحدید در ذات و هیچ صفت حادث زمانی متترع از ذات بدون حصول حرکت و تجدد در ذات موصوف باین صفات امکان ندارد و آن جهانی که ملاک احتیاج معلول و مخلوق را بعلت حدوث دانند نفهمیده قائل بحدوث ذات حق و وقوع ذات و فعل او در عالم زمان و زمانیات شده‌اند و ندانسته‌اند که اگر فاعلی مبدأ فعل خود در افق زمان و زمانیات باشد، این فاعل دارای قبل و بعد زمانی خواهد بود و قهراً خود در معرض تجدد و زمان و حدوث واقع خواهد شد چه آنکه هر صفت متجدد مبدأ فعل متجدد میشود و هر فعل متجدد احتیاج بازاده متجدد دارد و از آنجایی که صفت در جمیع اطوار تابع موصوف است باید ذات بحسب قبول تجدیدات متعدد منشأ صفات متجدد شود و هر طبیعت مبدأ افعال و اوصاف متجدد، خود سیال و غیر قار الذات است - کما حَرَرْنَا هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ مَفْصَلاً وَنَذَكَّرُهَا عَلَى وَجْهِ تَفْصِيلِي بِمَا لَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ -

بحث و تکمیل

باید دانست که اتصاف حق بافاضت و ایجاد بهمان دلیل که ابدی است و انقطاع ندارد ازلی است و ابتدا ندارد، بل که بمشرب اهل عصمت و طهارت و اتباع آن اکابر عظام - علیهم السلام - بواسطه بساطت ذات و صرافت وجود و عدم محدودیت و از ناحیه آنکه حق اول بمحسب عدت و مدت و شدت فوق لایتناهی است ازلی و ابدی است علی الاطلاق و فیض او نیز مثل ذات او بهمان جهت که ابدی است و بهمان لحاظ که انقطاع ندارد ازلی است و حق از ازل الازل فیاض علی الاطلاق است.

صدور فعل از مبادی افاعیل جسمانی و مادی از آنجهت متناهی است و دارای نفاذ و انتهاست که این مبادی از جهت تقوم بمواد و استمدادات از حیث تأثیر در

غیر تناهی دارند و برهان قائم است بر اینکه مبادی جسمانی از جهت تأثیر و تأثر، هر دو تناهی دارند و بهمین دلیل صدور فعل از مبادی جسمانی مسبوق به عدم زمانی است چون اصل وجود موجود مبدأ افعالی زمانی خود زمانی و مسبوق است بعدم زمانی و اگر موجودی که صلاحیت از برای مبدئیت تأثیر دارد جسمانی نباشد و ذات او قبول فنا نماید فعل او دائمی است بدوام ذات او .

موجودی که مبراً از جسم و جسمانیات و مجرد از ماده و مقدر باشد بر زمان تقدم دارد ولی تقدم آن ، بر زمان تقدم زمانی نیست بل که تقدم بحسب مرتبه وجود و قوت و درجات فعلیت است ؛ چاره محیط بزمان و مکان و تقدم آن بر زمان و زمانیات بحسب رتبه وجودی و مرتبه و مقام علی و احاطه او بزمانیات، احاطه قیومی است از آنجایی که زمان مقدار حرکت است و حرکت وارد بر ماده است و صور وارد بر ماده مسبوق الوجود به حرکت و زمان است و ماده چون ابداعی است و ماده ندارد مسبوق بماده نمی باشد بل که قوام آن به امر غیبی است با التجا بصورت های پی در پی و متوالی و از آنجا که ماده از جهت قوه و قبول فعلیات - قوه غیر متناهی است - از جهت قبول نه از جهت تأثیر چون قابل علی الاطلاق و منشأ دیمومت افاضه است، زمان مبدأ عرضی ندارد و از برای زمان ، زمان تصور نمیشود و سبق و لحوق و تقدم و تأخر ذاتی اجزای زمان و عرضی است نسبت بزمانیات بنابراین زمان ابتدای زمانی ندارد ولی ابتدای وجودی دارد که همان مسبوقیت منشأ زمان و حرکت باشد به امر مجرد مفیض وجود و چون حرکت مقوم زمان، حرکت جوهری است عالم ماده همیشه مسبوق است بعدم زمانی بهمان تفصیلی که ذکر شد .

بهمین لحاظ اهل معرفت از حکمای مشأ و اشراق گویند : - لا یتقدم علی الزمان الا ذات الباری او وجه من وجوهه - وجه حق فیض حق است و فیض حق از سنخ زمانیات نمیباشد بلکه امری است ملکوتی و محیط بزمان و زمانیات میباشد .
از آنجا که حق متعال بسیط از همه جهات و کافه حیثیات است و وجود او صرف

است و شامل همه فعلیات مبدأ المبادی است و از باب احاطه قیومه آخر الأواخر است و همه بسوی او میروند و چون جهت ذات و قوت غیرمتناهی او علت خالق است فعل او دائمی است و از همین جهت ازلی نیز میباشد و گرنه لازم آید وجود یا حدوث جهت امکانی و یا تحقق جهت امکانی که با نبودن آن فعل نبود و با وجود آن فعل از او صادر میشود و هر جهتی که فعل حق بآن جهت مرتبط باشد چون ابتدا و انتها ندارد فعل نیز باید ابتدا و انتها نداشته باشد و در بسط حقیقت جهت ابدی بودن و ازلی بودن و سرمدی بودن واحد است لذا صدور فیض از آن حقیقت ازلی و ابدی و سرمدی است «فهو تعالی یکون ازلیاً بابدیته و ابدیاً بزلزله و سرمداً بعین ابدیته و ازلیته» لذا در آیه شریفه در ابطال عقیده یهود که گفته اند: «قد فرغ الله من الأمر فلیس یحدث شیئاً» وارد است «قالت الیهود یدالله مغلولة ، غلّت أیدیهم ولعنوا بما قالوا ، بل یداه (۱) مبسوطتان ینفق کیف یشاء» .

*

۱ - خوب تأمل کن در کلام حق بآنکه فرموده است : دست حق (که کنایه از قدرت اوست) باز است و جمله دلالت بر دوام وثبوت و قدرت و ایجاد و بسط ید نماید ، معذالك برای رفع شبهه کسانی که گمان کرده اند دوام فعل با اختیار منافات دارد فرماید : ینفق کیف یشاء . و امام - علیه السلام - در تفسیر و تاویل آیه گوید : بمحوا الله ما یشاء و ثبت و عنده ام الكتاب - کنایه از آنکه ایجاد عالم وجود همان تکلم و کتابت حق است به قلم قدرت خود و نگارش کلمات وجودیه از ام الكتاب مراتب کتب الهیه و کلمات وجودیه که مقام علم عنایی باشد چه آنکه ام الكتاب ، و علم عنایی تفصیلی حق که از آن بمقام احدیت و عالم امیان تعبیر شده است مشتمل است بر جمیع کلمات و رقوم و حروف کتب که مقام احدیت مقام جمع این کتب و مقام خلق بر آنها ، مرتبه تفصیل کتب و کلمات و احرف و جودی است و حق با علم و قدرت و اراده و مشیت سابقه مبدأ ظهور و بروز و تفصیل این کلمات وجودی است که مشتمل است بر محکمت و مشابهات از آیات تکوینی وجود مطابقاً للرقوم التدوینی .

مؤلف علامه آخوند ملامحسن فیض - قدس الله سره - در کتاب تفسیر صافی (سوره مائده) در تفسیر آیه شریفه «قالت الیهود یدالله مغلوله...» از امام جعفر صادق - علیه و آباءه صلوات الله تعالی نقل نموده است (روایت در توحید صدوق - رض - موجود است) : لم یعنوا انه هكذا، ولكنهم قالوا انه قد فرغ من الأمر فلا یزید ولا ینقص. الم تسمع الله عزوجل یقول: یمحو الله ما یشاء ویثبت و عندہ ام الكتاب.

سر آنکه فعل حق اول انتها ندارد آنستکه فیاض علی الاطلاق است و از باب غنای ذاتی و جامعیت نسبت به جمیع جهات کمالیه و داشتن آنچه که ملاک درمیدانیت و ایجاد دارد در مقام و موطن ذات و استقلال در افاضت و بساطت از کفایت جهات در مقام ذات دائم الافاضه است و مصاحبت و غایت در ایجاد امری خارج از ذات و زاید بر ذات او نمیباشد اختیار و قدرت او مثل علم و اراده و دیگر صفات کمالیه واجب الوجود مثل وجود او چون وجود عین کلیه صفات کمالیه است لذا صدور فیض از اودائمی و ازلی است و آیه مبارکه - بل یداه مبسوطتان - دلالت بر دوام و ثبوت صدور فعل از او نماید و نیز بهمین ملاک دلالت بر ازلیت فعل او نماید و چون فعل حق باعتبار صدور از حق دارای نسبت زمانی نیست چه حق واقع در قطعه‌یی از قطعات زمان نمیباشد تا آنکه صدور فعل از او مسبوق بزمان و یا واقع در زمان باشد و دیگر آنکه صدور فعل از حق محدود بحد خاص نیست چون فعل او اطلاقی است نه اطلاق مفهومی بل که اطلاق خارجی لذا از فعل خود به - امر - تعبیر کرده است - وما امرنا الا واحده - کثرت از ناحیه مظاهر فعلی است نه نفس و فیض این فعل مثل وجود حق محیط بشرائش مظاهر وجودی است و این وحدت فعل که از آن بوجود منبسط و رحمت و اسعه تعبیر نموده‌اند ناشی از وحدت علم و وحدت قدرت و وحدت دیگر صفات کمالیه است که عین وجود واحد حق است و این ذات واحد حق بوحده جمیع کل الوجود کما اینکه علم او با حفظ وحدت علم بکل شیء است و اراده اش اراده بکل معلوم است .

از آنچه که ذکر شد معلوم میشود که اراده حق با حفظ وحدت مبدأ کلیه حقایق است و از این اراده منشعب میشود کلیه ارادات - لأن فی الوجود وجوداً واجباً و علماً واجباً و قدرة واجبة و ارادة واجبة - چه آنکه هر ما بالعرض باید منتهی به بالذات شود - همانطوریکه وجودات امکانی منتهی شوند بوجدی واحد واجب بالذات بضرورت ازلیه ، علوم موجود در عوالم امکانی و هكذا قدرت‌ها و دیگر مظاهر امکانی باید بامری واجب از سنخ خود رجوع نمایند و از همین باب است گفته اهل حکمت و عرفان که گویند وجود منبع کلیه کمالات وجودی است و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام و دیگر صفات منشعبه از امهات اسماء و صفات ازشتون کلیه وجودند و درعین و ظاهر وجود مستهلکند و از همین جا به سیر این مهم پی می‌بریم که هر جا وجود است کلیه کمالات را داراست چه آنکه مبدأ وجود به تمام ذات بدون لحاظ و اعتبار جهتی دون جهتی و صفتی دون صفتی متجلی در مظاهر است و هر مظهری باندازه وجود خود از همه کمالات وجودی موجود در احدیت وجود بهره دارد .

از آنچه که ذکر شد معلوم میشود که حق باعتبار - اسم الله - که امّ الاسماء است متجلی در خلائق است و مجموعه وجود که در حکم وجود واحد رفیع الدرجات و المراتب است مظهر این اسم کلی میباشد و این اسم در هر مظهر و مرتبه‌یی حکمی دارد و اسم الله عنوان است از برای ذات متجلی در مظاهر و حکومت آن در مجموعه وجود ازلی و ابدی است اگر چه مظهر تام و تمام این اسم باعتباری انسان کامل - محمدی - است که بر کلیه مظاهر وجودی این مظهر حاکم است و در هر مرتبه‌یی جلوه‌یی خاص دارد که : (تا صورت پیوند جهان بود علی بود) .

و بهمین جهت نظر دارد قائلی که گفته است (اسدالله در وجود آمد - در پس پرده هر چه بود آمد) .

از ائمه شیعه صاحبان ولایت کلیه و علوم لدنیه (۱) روایات کثیری در ابديت و ازلیت فعل حق وارد شده است و اگر برخی از مدعیان درک حقیقت باین روایات رجوع مینمودند و علوم قرآن را از اهل قرآن اخذ میکردند در صف یهود در نیامدند و بقطع فیض و انقطاع رحمت الله چه بحسب ابتدای وجود و چه باعتبار انتهای وجود معتقد نمیشدند و بین اختیار و قدرت و اراده و جویی و قدرت و اراده و اختیار امکانی خلط نمیکردند و مضمول این لمن تکوینی و نفرین الهی قرار نمیگرفتند (غَلَّتْ أیدیهم ولعنوا بما قالوا) .

بنابر آنچه در کتب بعضی از علمای اسلامی از عامه و خاصه مسطور است اجماع قایم است بر حدوث زمانی عالم و از آنجا که کلیه شرایع الهیه در اصول عقاید متمسکند و در فروع اختلاف دارند، این اجماع حکایت از اجماع کلیه شرایع نماید بر حدوث عالم. مثل اینکه اجماع بر حدوث عالم قائم باشد و قید حدوث زمانی در بعضی از اقوال مذکور است و چون اجماع بر فرض آنکه در اصول عقاید حجت باشد، دلیل لفظی نیست و دلیل لثبی است معقد آن قدر متیقن از موارد آن میباشد و از آنجا که محال است حقایق موجود در ملکوت عالم که مقدم و محیط بر زمان و مکان و زمانیاتند

۱ - اهل بیت عصمت و طهارت بواسطه تمامیت قرابت منوی و نسبت ظاهری به خواجه عالم از ندی ولایت علوم و هیبه نوشیده و از ماخذ علم حضرت ختمی دانش لدنی بورانت برده اند، از خطا و سهو مصونند و قول آنان حجت است. در جمیع ابواب فقه از باب طهارت تا مادیات و در جمیع مباحث مربوط با اصول عقاید از آن بزرگواران در کتب طایفه ناجیه شیعه - کثر هم الله تعالی - بطور تفصیل روایت نقل شده است و این خود از اختصاصات مذهب تشیع است لذا فقه شیعه دارای امتیاز خاص است. روایات وارد در اصول عقاید و مسائل مربوط بمبدأ و معاد و منشأ استفاضه اکابر علمای اسلام است و حکما و مرفای شیعه بر این روایات تفسیر و شرح نوشته اند، بر اصول کالی شیخنا الظهینی بزرگترین فیلسوف و عارف اسلامی مولانا صدرالدین شیرازی - ملا صدرا - شرح مفصل نوشته است از این شرح شخص محقق به عظمت انکار اهل عصمت پی میبرد.

بعدها زمانی متصف بشوند و حدوث زمانی شأن موجودی است که در قطعه‌یی از قطعات زمان واقع شود، ناچار اجماع بر حدوث ماسوی‌الله قائم است و لسی ظرف حدوث بیداهت عقل نشاید زمان و مکان باشد (۱) و این حدوث حکایت نماید از این اصل مهم که جمیع مراتب وجودی باید منتهی شوند بوجودی کامل و بی‌نیاز از غیر و قائم بذات و مبدأ تحقق و حصول کافه خلائق از زمانیات و دهریات باین معنا که عالم وجود نبود و موجود شد ناچار مقام ذات ربوبی مقدم بر جمیع اشیاء و منزله از معیت با خلائق و مبدأ سلسله حاجات و تعلقات است و صفات مبدأ خلق و ایجاد و فیض نازل از حق نشاید که حادث و یا حادث زمانی باشند .

۱ - وجود صرف احدی حق باعتبار آنکه هاری از تعین و قیو داست و ما حی کلیه همبرات و تعینات در این مقام تجلی و ظهور ممکن نیست و كذلك در احدیت ذاتیه و آنچه که متعین از مقام ذات و متأخر از این مرتبه و مقام لحاظ شود از آن بوی غیریت نستشمام می‌شود (کنان الله و لم یکن معه شیئاً) آنچه که متأخر از این مقام باشد دارای اسم و رسم است و باعتباری حادث است، اسماء الهیه و اعیان و صور این اسماء و حقایق خلقی ناشی از ظهور اسماء چون از تجلیات احدی ظاهر شوند باعتباری حادث و محکوم با حکام غیریت می‌باشند . در کتاب کافی بابی در حدوث اسماء منعقد شده است و روایاتی از خزّان وحی و اولیای محمدیین در این مسأله نقل شده است . این روایات از غرر کلمات و از عالی‌ترین معارف صادر از مصدر تالّه ارباب توحید حقیقی محسوب میشود و بعضی از اکابر در این باب تحقیقات مالبه‌یی نموده‌اند . نگارنده در شرح و تعلیقات نصوص صدرالدین قونوی در این مسأله به تفصیل بحث نموده‌ام . در برخی از این روایات مذکور است که مقام ذات دارای اسم نیست و در برخی مسطور است که حق اول : شیء بحقیقه الشیئیه و شیء لا کالاشیاء و از بعضی مستفاد میشود که حق : کل الاشیاء الوجودیه در ادعیه وارد از مقامات اولیای شیعه - علیهم السلام - در نشان دادن خواص اسماء و وجوه مناسبات بین اسماء و مظاهر خلقیه و نحوه ارتباط اسماء در مظاهر و انشای آنها از مسمی مطالب عالیه‌یی مستفاد میشود .

با مسمای احدی و کیفیت تأثیر اسماء در مظاهر و انشای آنها از مسمی مطالب عالیه‌یی مستفاد میشود .

و اگر کسی بگوید اجماع منعقد است بر حدوث زمانی فعل و فیض حق و نداند که این معنا با وقوع حق در قطعه‌یی از قطعات زمان و حدوث منشأ ایجاد ملازم است و اتصاف حق به صفات امکان و لوازم حادثات با وجود ذاتی منافات دارد، این شخص اصلاً صلاحیت مخاطبه را ندارد و نباید انسان عمر خود را تضييع نماید برای بحث با او، چه آنکه نور اول و عقل نخست که باعتباری با فیض مقدس متحدند نباید حادث زمانی باشد لذا برخی وجود منبسط را از ماسوی الله نمیدانند چه آنکه مشیت فعلیه که: ان الله خلق الخلق بالمشیة، و المشیة بنفسها، نفس ظهور حق است و ظهور شیء عین شیء است بوجهی و غیر آنست بوجه دیگر بوجه غیریت منشأ کثرت و باعتباری ملائک وحدت ساری در کثرت است «یا من ربط الوحدۃ بالكثرة و الکثرة بالوحدۃ». جمعی از عامه و برخی از خاصه واقع در طریق لجاج و عناد بکلی عوالم مجردات را انکار کرده‌اند و عالم را منحصر میدانند بعالمی که ما در آن قرار داریم و برخی از این جماعت تصریح کرده‌اند که از ابتدای پیدایش آدم تا زمان ما حدود (۶۰۰۰) سال میگذرد و ظاهراً در این عقیده از یهود و کتب باصطلاح عهد عتیق آنان (خذلهم الله) متأثرند چون مطالب مجعول معروف به - اسرائیلیات - توسط معاندان اسلام در تفسیر و کتب احادیث زیاد وارد مسفورات اسلامی شده است و در قرآن و احادیث صحیح وارد از عترت اثری از این خرافات وجود ندارد.



چون عالم ماده متحرکست بحرکت جوهریه، این عالم ماده و صورت بشری که ذکر شد مسبوق بعدم زمانی است و از آنجا که عالم امر و ملکوت نفس فیض و تجلی و امر حق که همان امر تکوینی و مشیت ساریه باشد عین ظهور حق اول است محکوم با حکام عالم و متصف بحدوث نمیباشد و بهمین جهت وجود منبسط دارای حد ماهوی نیست ولی بواسطه انحطاط ذاتی از مقام احدیت و واحدیت از ترکیب مبرا نمیباشد و از این ترکیب، به ترکیب مزجی تعبیر نموده‌اند.

بنابر آنچه که ذکر شد معلوم میشود سرّ مسلک ملاصدرا که اولاً عالم را متحصر بعالم ماده میدانند و ملکوت وجود را ازسرادق وجود حق دانسته و احکام سوائیت جاری برعالم از این نشأت مسلوب است لذا آخوند معتقد است که مورد اجماع شرایع و ادیان حتماً عالم ماده است و این عالم برخلاف مشرب حکمای مشایی و اشراقی بجوهر ذات سیّال است و فیض حق ازلی و ابدی و مفاض حادث زمانی و بحسب جوهر ذات سیال است و یک آن بقا ندارد و فیض حق که باعتبار اضافه بحق ثابت و دائمی است در زمینه ماده سیال و روان است و حرکت سیلان ذاتی مفاض (۱) و معلول است نه فیض .

در کتاب - خصال - العیاشی (۲) عن الباقر - علیه السلام - در تأویل یا تفسیر آیه کریمه «یوم تبدل الأرض غیر الأرض و السموات» : لقد خلق الله فی الارض منذ خلقها سبعة عالمین لیس ذریتهم من ولد آدم ، خلقهم من اديم الارض ، فاسكنوها واحداً بعد واحد من عالمه ، ثم خلق آدم اباً لهذا البشر وخلق ذریته منه ، ولا والله ما خلت الجنة من ارواح المؤمنین منذ خلقها الله؛ ولا خلت النار من ارواح الکافرین منذ خلقها الله ، لعلکم ترون انه اذا کان يوم القيامة وصیر الله ابدان اهل الجنة، و صیر ابدان اهل النار مع ارواحهم فی النار ، ان الله تعالی لا یعبد فی بلاده ... بلی و لیخلقن خلقاً من غیر فحولة و لا اناث یعبدونه و... و یخلق لهم ارضاً تحملهم سماءاً تظلّهم ، الیس الله یقول : یوم تبدل الله (۳) الارض ، غیر الارض ... افعینتنا بالخلق

۱ - و این امر نزد او مسلم است که حرکت نحوه وجود مادیات است و این وجود باعتبار ارتباط آن با حق ثابت و باعتبار تقیّد آن بوجود و با ماهیت طبیعت مباشر حرکت عین سیلان است و چون حرکت جوهری عالم است طبع عالم بحسب نحوه این وجود سیلانی مجهول نیست و مفاض نفس وجود است نه وجود متصف و مقید بحدوث .

۲ - تفسیر صافی سوره مبارکه ابراهیم .

۳ - سوره مبارکه (ق) تفسیر صافی

الأول ، بل هم فى لبس من خلق جديد» .

عن الباقر - ع - فى تفسير (بل هم فى لبس من خلق جديد) قال - ع - : تأويل ذلك ان الله اذا أفنى هذا الخلق ، وهذا العالم ، وسكن اهل الجنة ، الجنة واهل النار ، النار ، جدد الله عالماً غير هذا العالم ، وجدد خلقاً من غير فحولة ولا اناث ، يعبدونه و يوحّدونه وخلق لهم ارضاً غير هذا الأرض ... الى ان قال - عليه السلام - والله وقد خلق الف ، الف عالم والف - الف آدم ، وانت فى آخر تلك العوالم و اولائك الأدميين . با دقت در اطراف كلمات صادر از مقام عنصرت معلوم ميشود كه فيض دائمى و با تأمل بيشتتر براى اهل دانش و معرفت واضح و هویدا ميشود ، ازليت فيض حق بهملاحظه ازليت و سرمديت و ابدى بودن وجود او و ملاك ازلى و ابدى بودن فعل او تماميت ذات و بساطت وجود و عينيت جميع صفات و اسماء كماليه است در مقام و موطن ذات بعين وجود ذات و عدم تناهى صفات بلحاظ عينيت با ذات غير متناهى بحسب شدت و عدت و مدت بل كه وجود فوق ما لا يتناهى شدة و عدة و مدة .

ازليت فعل از ناحيه ازليت اراده و اختيار و قدرت و نوريت و مبدئيت ظهور و ازليت غايت ايجاد و اظهار كلمات وجوديه ، منافات با اختياري بودن فعل ندارد و از آنجا كه اختيار و مبدئى آن در حق بوجدى واحد در مقام ذات ، بعين وجود غايت و غرض از افاضت موجود است مختار حقيقى و موجود مستقل در اختيار و بالآخره مختار مطلق اوست و اختيار و اراده او مطلق و غير مقيد بقىود ناشى از تقيد قدرت است و در فواعل امكانى اختيار ظلى و در موجودات حادث داراى اراده و قدرت و اختيار زائد بر ذات علت مختار ، مختار در عين مضطر و بلحاظى مضطر در صورت و جلباب اختيار است و عدم توجه باصل مذكور جمعى از اهل كلام از جمله فخر رازى گمان كرده اند كه بنا بر رأى حكما حق تعالى مختار نيست و خلط كرده است بين اختيار واجب و اختيار ممكن و در قدرت حق را نيز به صحت فعل

و ترك تعريف كرده‌اند و این خود نفی قدرت واجب است نه اثبات آن لذا میرداماد در مقام ردّ برخطیب رازی (۱) گفته است : حکما گویند مختار حقیقی حق اول است و تو ای خطیب رازی گویی آنها حق را مضطر میدانند .

*

شخص با درك وهوش كه مختصر اطلاعی از مباحث کلامی داشته‌باشد و خوب در این مسأله تأمل نماید كه حق اول محیط بزمان و زمانپاست و موجود محیط بزمان و مكان بهمه زمانیات و مكانیات احاطه دارد ناچار نسبت اول بهمه زمانیات و زمانی متساوی است نسبت باو ماضی و مستقبل و حال يك چیز است بهمین لحاظ از مصدر تأله صادر شده است : و ليس عند ربنا صباح و الا مساء : فعل چنین موجودی مقدم بر زمان و مكان است لذا ارباب عقل گفته‌اند : افاعیل حق از زمان انسلخ دارد. اشخاص غیر وارد باین مسائل چون نمیخواهند دانا شوند و از علم فرامی‌کنند زحمت تأمل و تعقل بخود نمیدهند و از باب ابتلای بجهل مركب مطالبی اظهار

۱ - شك نیست كه این مسأله ازغوامض است و درك آن بسیار مشكل است و شخص غیرمتعمق و یا اشخاص مبتدی بمعق این مسأله نمیرسند و اغلب با فخر رازی و امثال او همدم میشوند ولی شخص وارد و متدرب در عقلیات بخوبی میفهمد كه حق با اهل تحقیق است و اختیار و قدرت واجبی، اختیار و قدرت مطلق و در حقیقت قادر و مختار حقیقی اوست كما اینکه، عالم و مرید و بالاخره موجود حقیقی اوست (بانی نسب وجود حق و کلیه صفات مبادی افعال اختیاری از علم و قدرت و ارادت و دیگر صفات در ممکنات رقابت و نسب و ظهورات و تجلیات و صور صفات الهیه‌اند) و هیچ موجودی غیر حق استقلال در اختیار ندارد و فعل او نیز معال بامری خارج از ذات نمی‌باشد لذا در صحیفه الهی وارد شده است :

«هو الاول والاخر» و از باب آنكه مظاهر وجودی و قوای امکانی نیز از تجلی اقدس او ظاهر شده‌اند و اصولاً همه چیز از اوست و باو پایدار است و هیچ چیز از دایره ملك او خارج نیست وارد شده است «هو الظاهر والباطن» .

می‌کنند که سر تا پا کفر و شناعت است .

*

کسانی که در مسأله قدم و حدوث کیفیت صدور وجود از مبدأ وجود بچنگ فلاسفه رفته‌اند در این نزاع مغلوب و مورد تمسخر و استهزاء واقع شده‌اند اگرچه چند صباحی در بین عوام الناس تنور گرمی داشته‌اند و جهت تقرب بجهال و نیل بمناصب دنیوی قدری پیروز شده‌اند ولی مثلاً مغلوب گردیده‌اند .

غزالی در تهافت در مسأله صدور اشیاء از حق اول و قدم فیض از فیاض علی‌الاطلاق ، دوام فیض را منافی با اختیار دانسته است و اظهار داشته است که از لیت فیض ملازم با اضطرار حق و مستلزم آنستکه صدور افاعیل از حق نظیر صدور حرارت از نار و مثل افاعیل طبیعی که فعل از آنها بدون شعور و ادراک سر میزند نفی علم و اختیار وارده و شعور از مبدأ فیاض است و در لفظ صدور نیز بنای مناقشه را گذاشته است .

بحث ما در الفاظ مستند بحق نیست ، سخن در این جاست که اهل حکمت علم و قدرت و اراده را عین ذات حق میدانند نه مثل اشاعره که قایل بزیادتی صفات و خلّو حق در ذات از صفات کمالیه میباشند ، مسلک حکما در باب صفات عین مسلک ائمه شیعه است با این فرق که حکما از طریق عقل و قدمای آنان به حسن متابعت از وحی نفی صفات زائده از حق نموده‌اند و ائمه شیعه - علیهم السلام - از طریق علم لدنی و اخذ معرفت از مقام احدیت وجود و ام‌الکتاب حق را جامع صفات کمالیه و کلیه حقایق از جمله صفات عامه وجود را در عین وجود حق در مقام فناء فی الله و کلیه صفات کمالی را عین وجود خود در مقام و موطن سابق بر نشأت وجود مادی و جسمانی خود شهود نموده‌اند بنا بر نفی زیادتی صفات و نفی حدوث صفات کمالیه حق اول در کمال اختیار که از آن تمام‌تر تصور نشود مبدأ فیاض است ازلاً و ابداً . و از آنجا که حدوث ، و تجدد نحوه وجود مادیات و زمانیات است مفاض موجود در عالم حرکات و استحالات حادث زمانی و اراده و اختیار ازلی منشأ این وجود

حادث قدیم ذاتی است ، «بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء» که بسط ید و اظهار قدرت در مقام خالق حقایق امکانی و صدور افاعیل از حق به نحو دوام ، منافات با اختیار ندارد و بهمین معنا اشارت رفته است و تصریح شده است در کلمات اهل حکمت که «مختار و قادر کسی است که در حق او صدق باشد که گفته شود اگر بخواهد کند و اگر نخواهد نکند و لکن الحق شاء و فعل ازلاً» این جماعت از درک مشیت ازلی گویا عاجزند عقل آنان از تصور اختیار ازلی و ابدی در نهایت عجز است ، و این اشکال در ذهن هر شخص بالفی که در عالم زمان واقع شده باشد و صدور افعال از او مسبوق بعدم زمانی باشد از باب نقص وجودی و حدوث اراده و اختیار تابع وجود منفعت و غرض در فعل هر کارنی که انجام دهد محتاج باراده و اختیار و تمکین از فعل که همان قدرت حیوانی و حادث است موجود است و حق اول را نیز قیاس بر خود نماید در حالتی که حق با خلق نسبت زمانی ندارد و اعتقاد باینکه حق در افاعیل خود مقید بسلاسل و قیود زمان و مکان است کفر و زندقه و بالأخره ملازم با انکار مبدأ وجود است .

این جماعت اطلاق وجود و علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالی را مشترک لفظی بین حق و خلق دانند از باب آنکه اشتراك معنوی این اوصاف مستلزم وقوع سنخیت و تجانس بین حق و خالق میشود و از طرف دیگر اراده و اختیار و قدرت حق را نظیر قدرت و اراده و اختیار خلق دانند لذا درجایی بزبانی صفات قائلند و در جای دیگر ، فعل حق را زمانی دانند در حالتی که در افراط و تفریط عجیب واقع شده اند چه آنکه از باب وقوع تشکیک در وجود و شئون وجود اطلاق اوصاف وجود مثل اصل وجود بر حق و خلق از باب آنکه این اوصاف در عین اشتراك بالذات متمایزند و باید سنخیت بین حق و خلق از قبیل سنخیت بین اصل و فرع و شیء و فیء موجود باشد و گرنه تعطیل در ذات و صفت و فعل حق لازم آید و در مقام استناد افاعیل بحق حتماً باید فعل حق را در افاق زمان ندید و فعل او را مثل ذات او محیط بهمه افاعیل

دانست ولی :

چشم بازو گوش بازو ، این عمی حیرتم از چشم‌بندی خدا

نقل و تزییف

از آنچه که در مباحث قبل راجع به حدوث عالم و کیفیت تقوم آن بحق و ملاک احتیاج معلول به علت بیان کردیم معلوم میشود فساد آنچه خطیب رازی در کتاب اربعین در مقام استدلال به حدوث عالم بیان نموده است «ان ماسوی الله ممکن، و کل ممکن یجب ان یکون محدثاً، لأن کل ممکن مفتقر الی مؤثر فی ترجیح وجوده علی عدمه ، وهذا الافتقار الی المؤثر لا یمکن ان یکون حال وجوده ، لأن التاثر فی الموجود والمادة حال کونه موجوداً تحصیل للمحصل ، فیجب ان یکون هذا الافتقار (۱) حال عدم الممكن او حال حدوث وجوده، فیلزم ان یکون الممكن مسبوقاً بالعدم» ملاک احتیاج حدوث نیست و در بقا ممکن نیز احتیاج بعلت دارد ، بل که ملاک احتیاج امکان است و در نزد ملا صدرا ملاک احتیاج امکان وجودی است که همان عین ربط و تقریب بودن ممکن باشد و حدوث در عالم ماده ذاتی است و ملاک

۱ - مثل اینکه امام توجه ندارد که چه می‌نویسد ، تأثیر در حال عدم نیز محال است چون عدم با وجود منافی است. در حال حدوث هم تأثیر امکان ندارد چون حدوث وجود بعد از عدم است و خود گفت تحصیل حاصل است ، پس ممکن بآن قید که موجود است قبول وجود ننماید و عدم هم نقیض وجود است حدوث هم که معلوم شد چه حال دارد پس ملاک احتیاج و سبب قبول وجود در صورت وجود علت و سبب عدم ، عدم علت است ناچار امکان که تساوی نسبت باین دو باشد ملاک عدم امتناع شیء از قبول وجود است و بسا عدم انصاف بامتناع گیری و این وجوب بالفیر و امتناع بالفیر در صورت تساوی ماهیت نسبت بوجود و عدم دلیل بر آنستکه امکان ملاک حکم است و ممکن اهم است از قدیم و حادث .

تجددماده در ذات وجود مادی موجود است و موجودی که در سیلان و حرکت بل که نفس تجدد و حرکت است و بنا بر اعتبار این حرکت در وجود عام مافیة والیه و ا منه وجود است و جمیع مراتب متصل و تمام مراتب بوجدی سیال موجود است و هر طبیعت مشابه عدم، که بقای آن در دثور آن و ثبات آن در فنای آن میباشد، علل حفظ و بقای آن شیء عین اسباب هلاک و دثور آن است «یرسل علیکم حفظة حتی اذا جاء احدکم الموت، توفته رسلنا» بهین بجه نحو حق تعالی و خالق محیط و قاهر بر طبایع، حفظ موجود مادی و توفیی آنرا به رسل مستند نموده است و در جای دیگر فرموده است «و السماوات مطویات بیمینه» و «انا نرث الأرض» برای آنکه تبدل طبیعت مستلزم جمع در باطن است و این در صورتی است که طبایع مسخر حق اول و حق محیط بر آن باشد و لفظ - ارث - دلالت نماید بر آنکه موروث امری تدریجی است که از ناحیه حرکت حاصل میشود - وفات عنه ماکان معداً لحصوله - و رجوع در صورتی میسر است که شیء مادی به تبدلات ذاتی از مقام ماده بمقام مجرد برسد و اصل خود را بیابد و این خود سفری است بسوی حق که بدون قطع منازل حاصل نمیشود. ناچار ماده مستعد و امکان استعدادی زمینه است از برای تحقق وراثت حق و انقهار ذاتی ممکن و فنای حقایق امکانیه و تسلیم وجود عاریتی بسلطان وجود و رفع تعینات و حدود بعد از قبول فعلیات تدریجی و رجوع کل شیء الی اصله؛ رجوع وجود باصل وجود و رجوع ممکن باصل عدم ذاتی خود «فلا بدّ يوماً ان یرد الودیع» .

شیخ اعظم - ابن سینا - در جمیع مواردی که برهان بر امتناع حرکت جوهری اقامت کرده است بین حکم وجود و احکام ماهیت خلط نموده است، در طبیعیات (۱) کتاب شفا گفته است: «... ان قولنا: ان مقولة کذا - فیها حرکت - قد یمکن ان یفهم منه اربعة معان ... والرابع ان الجوهر یتحرک من نوع لتلك المقولة الی نوع

آخر، ومن صنف الى صنف آخر... فنقول: ان الجوهر، فان قولنا: ان فيه حركة، قول مجازى فان المقولة لا يعرض فيها الحركة، وذلك لأن الطبيعة الجوهرية، اذا افسدت، تفسد دفعة واذ احدثت، تحدث دفعة، فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعالها الصرف كمال متوسط؛ و ذلك لان الصورة الجوهرية تقبل الاشتداد و التنقص، و ذلك لانها اذا قبل الاشتداد و التنقص لم يخلو امان ان يكون الجوهر (وهو فى وسط الاشتداد و التنقص) يبقى نوعه اولا يبقى، فان كان يبقى نوعه - فما تغيرت الصورة الجوهرية - بل انما تغير عارض للصورة فقط، فيكون الذى كان ناقصاً، فاشتد قد عدم، و الجوهر لم يعدم - فيكون هذا استحالة - او غيرها، لا كوناً، وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد، فيكون الاشتداد قد جلب جوهرأ آخر، وكذلك فى كل آن يفرض للاشتداد، يحدث جوهر آخر، و يكون الأول قد بطل، و يكون بين جوهر و جوهر، امكان انواع جوهرية الى غير النهاية بالقوة فى الكيفيات» .

ترد قائلان باصالت وجود و اعتباريت (۱)- ماهيات، معانى و مفاهيم در تبديل و تغير و تحوّل و استحالّات تابع انحاء وجوداتند و فرق است بين دو فرد از جوهر بالفعل و يا دو فرد از كيف بالفعل كه مريك از اين دو داراى وجود و ماهيتى مستقل از ديگرى هستند، در اين جا تبديل جوهرى بـ جوهر ديگر محال است و در

۱ - نگارنده بدین علت این مبحث را به تفصیل بیان مینمایم که یکی از عوایص مسائل حکمی است و بر این مسأله متفرع است اثبات عالم اشباح و مثال و اثبات معاد جسمانی و وقوع عالمی متجسم در صعود وجود و اثبات لذت و الم جسمانی و کنیری از مهمترین مباحث مربوط بحشر و نشر و تطایر کتب و تجسم اعمال و احوال قبر و عذاب و ثواب برزخی و اثبات جمیع احوال وارد از شریعت فرا در مقامات و مراتب اهل جنت و نار و بیان وجوه فرق بین جنت و جهنم نزولی و صعودی و باخره حشر جمیع نوای جزیری جسمانی نفس ناطقه و بروز احکام کلیه نوای ظاهری و باطنی علی ما وعده الشریعة المقدسه و رؤیت کتاب نفس بتمام حقیقت «ما لهذا الكتاب لا یفادر صغیرة ولا کبیرة الا احصاها» صدق الله ورسوله و ولیه .

صورتی که اشتداد واضع دارای دو وجود ممتاز از یکدیگر باشند تباین این دو، تباین ماهوی است و فرق است بین دو شیء موجود بوجود واحد و از آنجا که وجود عین فعلیت است دو موجود متصل بالفعل هرگز واحد نشوند واحد بسوی دیگر نیز متحرك نمی‌باشد ولی در حرکت اشتدادی اگرچه از متحرك جوهری مفاهیم و معانی مختلف و متباین انتزاع میشود و مقوله جوهر در هر آن متصف است به فردی متباین با فرد قبلی ولی بواسطه التجای ماهیت و فضای آن در وجود خارجی و تبعیت آن از احکام وجودی، جمیع معانی و مفاهیم منتزعه از متصل واحد متحرك بوجودی واحد موجودند و مفاهیم وجود و تحصیل جدا از یکدیگر ندارند و شیخ - اطاب الله ثراه - در این مقامات حکم ماهیت را در وجود جاری مینماید و بنا بر جواز تشکیک در ماهیت واحد نیز میتوان گفت جمیع معانی و مفاهیم مختلفه در یک ماهیت واحد مضمن میباشند و قائل به جواز تشکیک در ماهیت از این معنا وحشت ندارد و حق با اوست .

باید دانست کلیه ادله شیخ و اتباع مشایی در نفی تشکیک ماهوی مصادره بمطلوب است و فقط ادله اصالت وجود چون نفی تحقق واقعی از معانی ماهوی مینماید قهراً ماهیت در جمیع احکام مربوط به خارج تابع وجود است از جمله تشکیک و قبول اشتداد و تکامل چه آنکه میشود بنا بر اصالت ماهیت، ماهیت واحده دارای عرضی عریض باشد و نفس ذات ماهیت در مرتبه‌یی کامل و در مرتبه‌یی ناقص، در موطنی علت و در موطنی معلول و ظل علت باشد، و اینکه شیخ گوید : اگر ملاک تمامی ذات ، مثل انسان قابل تشکیک باعتبار نفس ذات ، آنست که در قوی حاصل است باید ضعیف یا متوسط داخل در این حقیقت نباشد چون از ذاتیات خاص انسان و جوهریاتی که انسان بآن متقوم است ، فرد ضعیف کم دارد ، و اگر ملاک تذوت ذات انسان مثلاً آنستکه در ضعیف موجود است، باید آنچه زاید در قوی است، امری عرضی باشد نه داخل در جوهر ذات ، جواب آنکه این استدلال در کلیات متواطئه

جاری و تمام است ولی در مشکلات ، فرض آنستکه نفس ذات دارای درجات رفیعه است مثل اصل حقیقت نور که ملاک نوریت در همه است و قوت و ضعف از شئون انحاء نور است و مفهوم ذاتی در همه هست و آنچه که بر همه منطبق است نفس مفهوم است که در خارج رفیع الدرجات است ، و باید خوب در این مسأله تعمق نمود که با غیر از ادله اصالت وجود نتوان تشکیک را از معانی و ماهیات نفی نمود .

بنا بر آنچه که ذکر شد در حرکت اشدادی در جوهر انسان مثلاً ملاک حرکت در جوهر متجدد و متصمّم که (کون الشیء بین صرافة الفعل ومحوضة القوة) باشد موجود است ، برای آنکه جمیع معانی و مفاهیم قابل تشکیک ناشی از اشتداد وجودی وجودی واحد شخص زمانی دارای ماهیت و حدة - لها فی کل آن مفروض حد من الوجود بالقوة القریبة من الفعل - چون جمیع معانی در سلك وجودی واحد موجودند خروج شیء واحد دارای حرکت مثل انسان متحرک ، خروج از وجود حیوانی بوجود حیوانی تام تر است نه آنکه در مقام حرکت متحرک حیوانی از وجود حیوانی بوجودی دیگر منتقل شود چون حرکت در صراط انسانی و حیوانی است که حرکت است از انسانی بانسان تمام تر نه انسان بالفعل متحول بانسان بالفعل دیگر شود .

آخوند ملاصدرا در مباحث نفس اسفار (۱) گوید : ومقولة الجواهر عندنا كمقولة کیف فی انه یقبلهما (اشتداد و تضعف) فجاز بعض انواعه المتعلقة (۲) بالمواد ،

۱ - اسفار چاپ قدیم که طهران ۱۲۸۲ هـ . ق. سفر نفس ص ۶۲ ، چاپ جدید طهران

۱۳۸۲ هـ . ق. ص ۲۵۷ ، ۲۵۸ ، ۲۵۹ .

۲ - یعنی انسان مادی ولی انسان جبروتی و ملکوتی و انسان برزخی ساکن در عالم مثال دارای حرکت نیست ، ولی وجود خاص انسان حاصل از قوس نزولی که با تمیزی انسان ملکوتی بلکه جبروتی از فروع و قوای باطنی او محسوب شود از نحوه وجود سیال بمقام فئای فی اله میرسد و تا نیل بمقام باب الاهی سیال و دوان و روان است .

حرکات الاستحالة الجوهرية ، فکما ان الاشتداد لا يخرج السواد الى غير السواد ، بل يخرج من نوع منه الى نوع آخر ، او من شخص فقط الى شخص آخر ، اما بالقوة كما في اوساط الحركة ، او بالفعل - كما في انتهاء الحركة ؛ فکذلك لا يخرج الجوهر الى مقولة اخرى ، ولا الى جنس آخر غير ما كان - الا في حرکات كثيرة .. (۱) بايد بهيك امر ديگر نيز توجه داشت تا ناتمامي دليل شيخ بر ابطال حرکت جوهری و تمامیت دلایل اثبات حرکت در جوهر واضح و آشکار شود ، و آن اینست که در کلام اهل حکمت از قدما و متأخرين موجود است « کل متحرك يحتاج الى محرك غيره » این قاعده را که پیاده در موارد آن می کنیم با این مسأله مواجه می شویم - در مقولات عرض این مسلم است که متحرك بطرف کم یا کیف مثلاً محتاج است به محركی که مفید حرکت باشد ، یعنی حرکت کیفی واقع در جسم میشود و جسم متحرك است بطرف سواد یا بیاض و یا حرارت و غیر اینها - و شيخ در نقل اقوال بظاهر باطل در مسأله نفس در کتاب نفس شفا گوید : « لا متحرك الا من محرك (۲) و انه ليس شيء متحركاً من ذاته » .

۱ - وقد حققناه في رساله الغناها في المعاد و قلنا: ان بالانسان الناسوتی يتحقق القوس

الصمودی والمراج التركيبي .

۲ - قال استادنا المتألم العظيم (الف) : « والعاصل ان المحرك على قسمين ، فتقول

الشيخ - طاب ربه - : ان كل متحرك لابد له من محرك آخر غيره ان كان المراد من المحرك هو بالمعنى الاول ، اي ما يجعل الشيء ، متحركاً ، بان يكون جعل الحركة غير جعل المتحرك ، وكانت الحركة من الموارض الوجودية ، فهذا غير ثابت ، كما في الحركات البدائية ، وان كان المراد من المتحرك ما هو اعم منه ومن المحرك الذي هو مفيد الوجود التجديدي للمتحرك ، و جعل الحركة عين جعل الموضوع ، فهذا ثابت ، لكن لا ينفي الحركة الذاتية ... » .

(الف) - سيد الحكماء والمجاهدين استادی وسندی الاقا ميرزا ابوالحسن القزويني -

ادامه علی رؤسا ظل وجوده الشريف - ایامی که به قرائت این قسمت از مباحث نفس در خدمت استاد در شهر قزوین اشتغال داشتم ، این تعلیقه را از حواشی او بر اسفار نقل کردم استاد در آن زمان (سال ۱۳۷۴ هـ . ق .) در شهر قزوین اقامت داشتند و این اواخر در طهران

در مقام تصویر حرکت در مقوله جوهر که متحرك ذات جوهر است بطرف اشتداد واقع در ذات جوهر، طبیعت انسان باعتبار جوهر ذات قابل تشكك و باعتبار وجوه خارجی دارای اشتداد ذاتی است و اشتداد سبب نمیشود که انسان در مقام تحول جوهری از جوهر انسان بامری دیگر غیر انسان منتقل شود، و اشتداد وجودی، چون اشتداد در مراتب وجود واحد واقع میشود، وجود ضعیف حد ضعف را رها نماید و بوجودی قوی منتقل شود، و این انتقال، از وجود بوجود و انتقال انسان در حد ضعف بحد کمال و شدت است، کما اینکه سواد قابل اشتداد، از مقوله سواد بمقوله سواد منتقل شود ولی سوادی اشد واتم، مگر آنکه شیء از ناحیه حرکات متباین و مختلف از نوع خود خارج شود، مثل خروج لون سواد، و انتقال آن به بیاض ولی مادامی که جسم متحرك در سواد یا بیاض است، سیر در افراد متصله شیء واحد است نه اشیاء متباینه متعدده، مثل آنکه اهل حکمت متعالیه تجویز نموده‌اند انتقال انسان را باعتبار سیر باطنی از مقام انسانی بمقام ملکی و ورود در سلك ملائکه مقربین از جهت سیر او در وجود اشتدادی روحانی و رسیدن بدرجات عقول و ملائکه ربوبی و یا سیر انسان بحسب حرکت در مراتب نفس أمارة بالسوء و دخول در سلك بهایم و شیاطین باعتبار وجود اخروی.

علی‌ای‌حال آنچه که شیخ اعظم در نفی حرکت جوهری تحریر فرموده‌اند متحمل مناقشات کثیره و ایرادات واضحه است و ما در مطاوی این مباحث گفتیم محرك در حرکات ذاتیه و انقلابات جوهریه، مفید وجود طبیعت است و حرکت ذاتی آن میباشد «اذ قد علمت الحركة من عوارض ماهیته لا وجوده، لأن الحركة

→

ساکن شده‌اند، استاد ما در آن شهر غریب بود با آنکه آنجا وطن او بود، اگرچه حکیمی الهی مثل او در عالم دنیا غریب است، ابتلا به اصحاب خناس از ابنای دهر مرصه را بان عالم عظیم المنزل تنگ می‌نمود.

فی المتحرك بذاته الجوهرية وشيئية الوجودية نحو وجوده، وفي الحركة العرضية يحتاج الى المحرك بمعنى المفيد له الحركة، فان المحرك هنا عرضية معللة بخلافها. ثم الجاعل جعل هنا وجود المتحرك، ثم جعله بجعل آخر متحركاً، وكذا انتهاء المتحركات الى محرك غير متحرك ثابت، ولكن في موضوع بمعنى مفيد وجوده متحركاً، وفي موضع بمعنى مفيد حركته.

اما حديث بقاء موضوع ومسأله ثبات متحرك، به نحو تفصيل بیان کر دیم که در حرکت جوهریه موضوع بحسب انحای وجودات متحد با صورت است و از باب اتحاد ماده و صورت باعتبار وجود خارجی ورود صور برزمینه و توالی صور بر مواد بنحو تجدد و تصرم است و ماده قوه صورت است و امکان وجود و تحصیل است نه خود فعلیت منضم بصورت و گر نه لازم آید انعدام ماده و جسم بالکلیه و حصول جسم از کتم عدم در مقام خلع ماده صورتی را و لبس آن صورتی دیگر را.

بنا بر حرکت جوهر، صورت و طبیعت انسان متحرك بحرکت جوهری تحصیل و فعلیت ندارد و حال آن در عدم تحصیل و فعلیت حال زمان و حرکت است و چون صورت متحرك و امر سیال الوجود مثل انسان در عالم طبع، دارای تحصیل و ثبات وجودی نیست، بقا و ثبات و وجود فعلیت و تحقق آن در زوال و فنا و اضمحلال آنست و تحصیل وجودی پیدا نمی کند مگر آنکه از ماده مجرد شود لذا صور حاصل در مواد، مثل اصل حرکت و زمان صورت محسوس آن غیر صورت معقول و کلی و متخیل آن می باشد و چون هر صورت سابق بتمام ذات ماده و زمینه است از برای صورت بعد و هكذا، جوهر در وسط اشتداد باقی است ولی بوجودی سیال و روان و حصول صورتی جوهری در مقام اشتداد نسبت بصورت حاصل از اشتداد ماده است نسبت بآن لذا وقوع صورت قوی در زمینه صورت ضعیف امری غیر حصول اشتداد در صورت قبلی نیست لذا نوع دائماً باقی است ولی بصورتی کامل تر از قبل و از آنجا که حرکت متصل واحد است و متصل قبول انقسامات مینماید بین جوهر و جوهر

دیگر انواع غیرمتناهی فرض میشود ولی قبول انقسام الی غیرالنهایه بالفعل نیست و موضوع حرکت مادی که حرکت باقی است از صورت و فعلیت خالی نیست ولی صورت و فعلیتی که سیال بطرف صورت و فعلیت دیگر است نه صورت ثابت و ساکن که قابل حرکت باشد بالقوه . قول الشیخ : لأن الطبيعة الجوهرية اذا فسدت، تفسد دفعة ، و اذا حدثت تحدث دفعة» این بنا بر وقوع حرکت در جوهر درست نیست چه آنکه فرض آنستکه صورت انسانی مثلاً به تدریج حاصل میشود و امور تدریجی دفعی الوجود والحصول نیستند. اما اینکه فرمود: «لأن الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد» فرض آنستکه قابل اشتداد است در صورت فرض حرکت در جوهر ، و اما دلیل آن عظیم که فرمود : «لأنها اذا قبل الاشتداد والتناقص لم يخلو اما ان يكون الجوهر في وسط الاشتداد باقياً اولاً؟» گوئیم بلی : جوهر در صورت اشتداد باقی است ولی به نحو ثبوت ، بل که باقی است به نحو سیلان و حرکت ، و فرض در حصول حرکت در ذات جوهر آنستکه جوهر بوجدی سیال که بقا و ثبات آن در سیلان و فنای حدود و نقایص آن باشد باقی است و ثبات و بقا در ماهیت تابع انحاء وجود آن میباشد و شیء سیال مثل حرکت و زمان بقا بمعنای ثابت و ساکن در آن متصور نمی باشد بل که وجود آن وجود غیر ثابت و غیر قار است ، چون وجود دو قسم است ثابت و متحرک و شیء متحرک ثبات آن در سیلان آنست و گرنه باید امور تدریجی الوجود معدوم صرف باشند . اما اینکه فرموده اند : «فان كان يبقى نوعه فما تغيّرت الصورة ... بل انما تغير عارض للصورة» گوئیم نوع آن باقی است ولی بوجدی اتم و اکمل حاصل از اشتداد و چون حرکت در وجود واحد قابل تشکیک است و در حرکت جوهری شیء فعلیت بر فعلیت می افزاید ، نوع باقی است ولی بوجدی که اشتداد پذیرفته است و این اشتداد چون در جوهر است حصول صورت لاحق در زمینه سابق خلع و لبس نیست بل که لبس بعد لبس است لذا زائد و امر حاصل از شدت همان شیء بالقوه است که مبدل بفعلیت شده است و چون شیخ تشکیک

خاصی را انکار نموده است گمان مینماید در مقام اشتداد جوهری شیء حاصل از اشتداد بنا بر لزوم بقای موضوع امری عارض وزائد بر صورت واقع در اشتداد است و چون هر صورت قابل شدت زمینه و قوه است از برای صورت قبلی، حرکت جوهری عبارتست از بفعلم رسیدن صورت قبلی و بفعلم رسیدن آن همان قبول اشتداد است و چون اشتداد تدریجی است و حصول از حرکت تحقق یافته است، فرقی بین صورت ضعیف و قوی نیست مگر بشدت و ضعف و مراتب شدید و ضعیف همیشه بوجود ماهیت واحد تقوم دارد و وجود واحد قابل انتزاع صور و انواع غیر متناهی است لذا حدود منتزع از امر متصل بالقوه در ماهیت واحد یا وجودی واحد مضمن است ولی بنحو انطوای کثرت در وحدت نه تبدیل کثرت بوحدت به نحو اتحاد دو شیء متصل، لذا جوهری مشتد که منشأ انتزاع حدود است در وجودی واحد اشتداد آن حاصل میشود نه وجودات مابین از یکدیگر و واقع در سلك حقایق متباین جدا از یکدیگر لذا هر صورت کامل همان صورت ناقص است مع شیء زاید و هر ناقص همان کامل است مع قید عدمی، بهمین لحاظ در مباحث قبل مفصل بیان کردیم که در نزول و صعود وجود همه مراتب واقع در مقام تنزل یا تصاعد بوجودی واحد موجودند که این وجود واحد در قوت وجودات متعدد است (۱)

۱ - همانطوری که در نزول وجود، جمیع عقولیه طولیه و مراتب برزخیه موجود از تجلیات عقل، بوجودی واحد موجودند و از این وجود واحد باعتبار امتداد سیر نور و مدّ فیض نیر اعظم وجود، از هر مرتبه‌یی مفهوم خاص انتزاع و انفصال وجودی در مراتب محال است، در صعود وجود نیز، جمیع درجات بوجودی واحد موجود است و در مراتب اشتداد حاصل از حرکت اتصالی انفصال خارجی معقول نیست مثلاً بین عقل اول و عقل ثانی و بین عقل اول و حق اول بحسب امکان ذاتی وقوع وجودی عقلی و مجرد، ممکن الحصول است و بنا بر قاعده امکان اشرف باید بین حق و عقل اول عقلی مقدم و اکمل و اتم از عقل اول قبل از تحقق عقل اول موجود باشد و بین او و حق اول نیز امکان تحقق وجودی مجرد،

چون حرکت در مراتب وجود واحد واقع میشود و این مراتب متصل بیکدیگرند

→

متصور است بنابراین لازم آید بین هر عقل مجرد و معلول آن عقلی مجرد متحقق باشد و لازم اجرای قاعده در مراتب طولی تسلسل است ، صدرالحکما این اشکال را به افاضل مصر خود عرضه داشته است «ولم یأت احد ... بما یسمن ویفنی من جوع» جواب آنکه مراتب بوجدی واحد موجود است نه وجودات منفصل از یکدیگر چه آنکه بین هر عقل مجرد و معلول و علت آن اتصال بوجدی موجود است . اصولاً باید در اجرای قاعده امکان اشرف تأمل نمود چون قاعده در مجردات نیز به نحو اطلاق جاری نیست ، مثلاً بین حق اول و وجود منبسط ، امکان بوجدی اشمل از فیض مقدس معقول نیست و چون وجود منبسط دارای ماهیت نیست و نفس ظهور حق است که از باب سعه و اطلاق سریانی فقط محاط حق اول است و لا غیر و عقل اول ، نخستین تعین عارض بوجود عام و اول قابل است و فرق بین این فیض عام و عقل اول ، باجمال وتفصیل است و عقل اول واسطه سریانی وجود است و اگر وجود عام جلوه بی دیگر در مرتبه عقل نخست داشته باشد لازمه آن تقید آن میباشد - وان فی جمال الله سمة لو تكرر لضاق ، ولیس كمنله شیء . اما مسأله ملائکه مهیمه که برخی از ارباب عرفان بوجود آنها در عرض عقل اول تصریح کرده اند و عقل اول را دارای وساطت ترقیم دانسته و این ملائکه را با آنکه در صدر وساطة ملکوت و جبروت قرار دارند واسطه ترقیم نقوش امکانی نمیدانند در آن بحثی است که حقیر در مقدمه نصوص و تعلیقات بر تعلیقات عارف نامدار استاد مشایخنا العظام آقامیرزا هاشم رشتی مفصل در آن بحث نموده است و استاد اعظم آقا میرزا مهدی آشتیانی در کتاب اساس التوحید در این بحث مطالبی نوشته اند و همواره فناری در مصباح بطور مختصر و مرحوم آقامیرزا هاشم در حواشی آن متعرض این بحث شده اند ، و روی اصول و قواعد فلسفی نتوان در این باب سخن گفت .

اهل عرفان گویند : حکم این ملائکه در عالم ربوبی در حکم افراد از کمال اولیاست در عالم ما که محکوم بحکم قطب نیستند و خود نیز تصرف در احکام ولایت ندارند - کاش دانایان پیشین این بگفتندی تمام - تا خلاف ناامان ، ازمیان ، برخاستی -

کمال متوسط بین قوهٔ صرف و فعل محض وجود دارد و هیچ اشکال ندارد که بین جوهر و جوهر امکان انواع جوهر به الی غیرالنهاية موجود باشد فقط يك اشکال لازم می‌آید که شیخ چون به تشکیک در جوهر قائل نمی‌باشد حرکت و اشتداد جوهری را انکار کرده است و آن لزوم تشکیک در ماهیت است و ما بیان کردیم که تشکیک در متواطئه از ماهیات محال است ولی اگر فرض شود از برای ماهیتی افراد مختلف شدت و ضعف باین معنا که شدت و ضعف در اصل ذات ملاحظه شود مثل اینکه بنا بر قول باریاب انواع انسان بلحاظ قوس نزول دارای مراتبی است که برخی علت و برخی معلول، بعضی مجرد و برخی مادی بهری شدید و بعضی ضعیف است و شیخ چون تشکیک را نفی کرده است - مثل نوری - را انکار مینماید و دلیل او در این مقام مصادره است و در حرکت جوهری، تشکیک در مراتب صعود است نه نزول و علی‌ای حال بنا بر جواز تشکیک در ذاتیات حرکت در طبیعت و ذات جایز است در صورتی که مراتب در سلك وجودی واحد واقع شوند کما هو الواقع فی النزول. و در مقام حرکت در جوهر حدود حاصل از حرکت وجود بالفعل ندارند و از آنجا که اصالت حق وجود است، تشکیک در ماهیت و جوهر به تبع وجود واقع است و وجود از امور قابل تشکیک آنهم تشکیک خاص است و خود شیخ - اعلی الله مقامه الشریف - در برخی از آثار خود قائل به تشکیک خاص شده است ولی این معنی را در قوس نزول در آنجایی که معلول را صورت و ظهور و نفس تجلی علت دانسته است تجویز فرموده است و در قوس صعود بر تجویز آن تن درنمیدهد روی اصولی که در فلسفهٔ مشایی قبول کرده است و شاید خواسته است کلمات مشائیه را تقریر فرماید و گرنه در ترد شیخ اعظم اصول و قواعدی غیر آنچه که حول افکار اتباع ارسطو تحریر فرموده است وجود دارد و مقامات عارفان در اشارات دلیل بر آنستکه شیخ مشرب نهایی خود را در کتب معمول خویش که بطریق مشایی نوشته است اظهار نمی‌فرماید و حقیر را عقیده بر آنستکه شیخ در جمیع مشارب فلسفی استاد بل که

معلم و مفید صناعت است «ولا یقاس به احد» .

*

اما دلیل دوم شیخ در کتاب طبیعیات شفا که فرموده است : «... و نقول ایضاً» ان موضوع الصورة الجوهرية لا یقوم بالفعل الا بقبول الصورة كما علمت ، و هی فی نفسها لا یوجد شیئاً الا بالقوة، والذات الغير المتحصلة بالفعل یستحيل ان یتحرك من شیء الی شیء، فان كانت الحركة الجوهرية موجودة فلها متحرك موجود، وذلك المتحرك یشکل له صورة هو بها بالفعل ، ویکون جوهرأ قائماً بالفعل» .

ملاحظه میشود که عمده امتناع شیخ از قبول حرکت در جوهر عدم اعتقاد به وقوع تشکیک در ذات جوهر است در حالتی که ثبات مفهوم جوهر منافات با حرکت نحوه وجود آن ندارد این مسلم نیست که هر صورت جوهری دارای ذاتی متصل بالفعل باشد بل که جوهر مادی اصلاً متصل و فعلیت ندارد، و ثبات و تحصیل و فعلیت آن عین سیلان و تجدد آن می باشد . می گوئیم صورت واقع در تجدد ذات متصل ندارد و اشتداد ذاتی عبارتست از تکامل ذاتی جوهر که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه است باعتبار جهت قوه بطرف صورتی شدیدتر سیال است و چون سیلان نحوه وجود آنست و هر صورت نسبت بصورت لاحق که جهت کمال آنست نفس قوه است لذا تنم کلام شیخ هیچ اشکالی متوجه حرکت جوهری ننماید صورت متحرك جوهر بالفعل است ولی چون نحوه وجود آن حرکت و تجدد است ثبات آن همان سیلان آنست لذا صورت بعدی همان صورت قبلی است باعتبار وجود واحد متصل ساری در مراتب . و غیر آنست باعتبار آنکه قوه بود و بفعلیت رسید و نسبت بصورت بعدی باز قوه است و بفعلیت میرسد ولی فعلیتی که شأن وجود حرکات و متجدداتست «فان كان هو الجوهر الذی كان قبل ان یصیر متحركاً ، فهو حاصل موجود الی وقت حصول الجوهر الثانی ، لم ینسد فی جوهریته بل فی احواله» در حالتی که در تجددات ذاتیه فساد جوهری و تکون جوهری دیگر در ماده معنا ندارد ، جوهر

فاسد نمیشود بلکه کائن میشود بنفس ذات ولسی بوجودی اتم ودرمراتب وجودی وحدت واتصال برقرار است و ما درمباحث قبل در آنجا که حرکت را در نفس وجود عام فرض نمودیم گفتیم در این مقام ما منه وما الیه وما فیه اصل وجود مشتد سیال است وجوهر قبلی باعتبار فعلیت و وجود عین فعلی است با زوال نقص لذا در حرکت خلع ولبس نیست وهمین معنا شیخ را در مخصه انکار حرکت قرار داده است . و از آنجایی اشتداد در يك اصل و حقیقت واقع است هر صورت متحرك و متحول بطرف کمال دارای اعتباری است نسبت بحال قبل و نیز دارای اعتباری است بملاحظه حالات بعد ، صور حاصل از حرکات جوهری در هر صورت فعلی فانی و مضمّن است ولی نحو فنای کثرات در وحدت باین معنی که صورت بالفعل همه صور گذشته است ولی بوجودی واحد و به نحو اشتداد و فعلیت و این صورت بالفعل که بالقوه و باعتبار شدت وجودی منشأ انتزاع صور متعدده است که این صور در وجودی واحد مندرک است دارای حالاتی است نسبت بکمالات و صور حاصل از حرکت ذاتی و یکی از احوال آنستکه این صورت بالقوه عین صورتهایی است که بعداً از برای آن حاصل میشود چه آنکه هر ماده نسبت به صور منشأ تحصیل است قوه و استعداد است بنابراین وجود که الی این صورت، صور بعدی است که از حرکت حاصل میشود و ما ذکرنا يظهر ما فی کلامی الشیخ :

«... وان كان جوهرأ غير الجوهر الذي فرضت الحركة عنه ، والذي اليه ، فيكون قد فسد الجوهر الأول الى الجوهر الوسط ، وتميّز اذن جوهران بالفعل» گفتیم که متحرك اگر ذات شیء باشد نحوه وجود آن مفاض از متحرك است و اشتداد در اصل وجود واقع میشود و وجود متحرك بحرکت ذاتی و قابل تشكيك خاص، چون به نفس ذات سیال است ، نفس ذات قوه است از برای قبول اشتداد، ناچار آنچه در حرکت اشتدادی معدوم میشود حدود و نواقص است و آنچه باقی میماند وجود و کمال است و چون وجود متحرك بحرکت ذاتی ، نفس قوه است نسبت بفعلیات

حاصل از حرکت، بحسب ذات با این فعلیات متحد میشود و بحسب قوت و درجات فعلیت عین صورت‌های قبلی است و باعتبار آنکه نسبت بصور بعدی قوه است، عین آن صور است بالقوه و نفس آن صور میشود بالفعل و لسی نه آنکه صور از یکدیگر متمیز باشند کما ذکرناه مفصلاً.

شیخ چون تشکیک خاص را منکر است و از طرفی ترکیب هیولی و صورت را انضمامی میدانند همیشه در تحولات جوهری ماده را منحاز و جدا از صورت فرض می‌کند و از طرفی ماده را چون نفس قوه میدانند از تصور حرکت جوهر عاجز میشود و ما گفتیم که اگر ماده جدا از صورت مرتبه و مقامی را دارا باشد خود فعلیت و تحصلی است در مقابل صورت و جدا از آن ناچار هنگام زوال صورت باید جسم بکلیت وجوده معدوم شود و این از محالات است و از آنجا که ماده بدون صورت موجود نمی‌ماند و از برای آن تحقق بدون ملازمت با صورت امکان ندارد لذا ماده بدون صورت نه در زمانی از ازمینه و نه در آئی از آنات باقی نمی‌ماند چه آنکه معلول بزوال علت معدوم شود لذا کون و فساد محال است و هیولا و ماده در مقام از دست‌دادن صورت فاسده و قبول صورت کائنه بجهت نحو یکی را رها و دیگری را قبول نماید و درحالتی که تعری آن از صورت نه در آن جائز است و نه در زمان اگر صورت کائنه در آن حاصل شود یعنی تحصل آن دفعی باشد، این تکون و تحصل دفعی مجاور تفاسد صور فاسده واقع میشود و با در آن تکوین صور لاحق، صورت سابقه فاسد شود در هر صورت تشافع حدود و یا تعری ماده از صورت مطلقه لازم آید لذا آنچه که آقامیرزا ابوالحسن در مقام مناقشه بر ملاصدرا در این باب نموده است از شخص متدرب در حکمت صادر نشود کما سیأتی.

*

«لما كانت الحركة والسكون (۱) من آثار الطبيعة، وقد تقرر ان كل ساكن فمن شأنه ان يتحرك، فالطبيعة ان متحركة دائماً اما بالفعل اما بالقوة، فهي ان

امر سیال الذات، اذ لو لم يكن سيالاً، لم يمكن صدور الحركة عنها لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت، فان الحركة لو كانت علتها القرينة امرأ ثابت الذات لم تنعدم اجزاء الحركة، فلم تكن الحركة حركة بل سکوناً ولا التجدد تجدداً بل قراراً..»

در اینکه طبیعت مبدأ حرکت وسکون، چون فاعل مباشر حرکت عرضی است امکان ندارد ثابت باشد و بدلائلی که ذکر شد طبیعت جسمانی سیال الذات و متجدد الحقیقه است ولی این معنا که ساکن من شأنه حرکت و این ساکن که بالقوه و یسا بالذات قابل حرکت است چرا باید علت تجدد حرکت باشد احتیاج بدقت و تأمل دارد چون از برای سکون علتی غیر عدم علت حرکت لازم نیست چون امری عدمی است وعلیت طبیعت از برای سکون مقارن با عدم وجود علت حرکت است. بعبارت دیگر وجوب انتهای جمیع حرکات به حرکت ذاتیه امری مسلم است و تجدد در اعراض حکمی از تجدد ذواتست - لأن ما بالعرض لابد ان ينتهي الى ما بالذات - واما السکون فلا يلزم انتهائه الى امر يكون السکون ذاتياً له.

سیدالحکماء مرحوم آقامیرزا ابوالحسن جلوه - قده - در رساله حرکت در مقام مناقشه بر استدلال ملاصدرا و اتباع او بر لزوم تجدد و حرکت جوهر و سیلان ذاتی آن گوید :

«لأن نفس الحركة متجددة بالذات ولا يحتاج في تجدها الى علة بل يحتاج في وجودها الى العلة، وكل جزء منها مسبوق بالحركة الأخرى، فهكذا الى ما لا نهاية له فالطبيعة مع الحركة السابقة تكون علة للحركة اللاحقة ودلائل بطلان التسلسل لا يجري فيها لعدم اجتماعها

و ثانياً بعد تسليم هذه المقدمة لا يلزم كون جميع الطابع حتى العنصریات متجددة، لأن طبيعة الفلك بالنوع مخالف للطابع العنصرية».

این یکی از اشکالات یا مناقشات آقا میرزا ابوالحسن بر حرکت جوهری است. ما به تفصیل در مباحث قبل چون باین اشکال توجه داشتیم مطالب را نحوی تقریر

نمودیم که اصلاً این قبیل از مؤخذات که حاکی از عدم ورود بمباحث عمیقه و دلیل بر عدم تسلط قائل بکلمات و مبانی ملاصدرا است و بمؤاخذات لفظیه شبهه است بحث نمودیم و با تأمل در آنچه که ذکر شد میتوان بآسانی بعدم ورود این قبیل از مناقشات پی برد و از این اشکالات جواب داد اگر بتوان این قبیل از اظهارات را اشکال نامید .

تجدد مسلم است که ذاتی اصل حرکت است و هر متحرکی که منشأ حرکت است دارای محرکی است چه در حرکات عرضی و چه در حرکات جوهری و درجایی که حرکت مستند بجوهر است و شیء در یکی از مقولات عرضی متحرك است باینکه تجدد ذاتی اصل حرکت است و اجزاء زمان و حرکت بنفس ذات متقدم و متأخر است فاعل مباشر حرکت طبیعت جسمانی است و جمیع افاعیل مستند بنفس که از مجرای طبیعت صادر شود ، مستند است به طبیعت و فاعل مجرد از ماده محرك است و اگر حرکت در اعراض باشد، فاعل مفید حرکت است یعنی جسم را تحريك مینماید ولی اگر اصل طبیعت که جوهر است سیال باشد فاعل مفید وجود اصل طبیعت است و چون ذاتی است در سیلان مستغنی از علت است و این معنی در جمیع حرکات جوهری و عرضی جاری است ، متحرك جسم سماوی باشد یا جسم مادی * .

* عین الیقین چاپ گک طهران ۱۳۰۳ هـ . ق . ص ۲۷۴ تألیف ملامحسن فیض رساله‌یی که این مقدمه بر آن نوشته میشود خلاصه عین الیقین است . بنابراین تجدد ذاتی حرکت است اصلاً ربطی بمسأله‌یی که ما در صدد تحریر آن هستیم ندارد بحث در این است که متحرك اگر ذات شیء باشد ، حرکت ذاتی و اگر متحرك ذات باشد در تحصیل وجود عرض و تحريك بسوی کم یا کم و با وضع مثلاً ، حرکت عرضی است . مرحوم جلوه باین مهم توجه نکرده است که اگر حرکت ذاتی اعراض باشد باید جوهر مادی مفید وجود عرض باشد و قول باینکه حرکت ذاتی اعراض است و طبیعت قابل حرکت از همان جهت که قابل است مفید وجود حرکت است از

نقل و تزییف

مرحوم آقامیرزا ابوالحسن جلوه - قده - رساله‌ی در حرکت جوهر تألیف کرده و در آن برخی از مطالب ملا صدرا در این باب مناقشه وارد نموده است (۱) در این رساله (که شاید آنرا بعنوان تعلیقه بر اسفار نوشته است و بعد مطالب آن را بصورت رساله‌ی در آورده است) گوید: «قال صدر المتألهین تارة ان موضوع الحركة الجوهرية هو العقل وتارة هو النفس وتارة مادة مشخصة بوجود صورة - ما -، لأنه قال: الموضوع لهذه الحركة، وإنما يقع حركتها في خصوصيات الصورة الجوهرية. ولا تناقض بينهما لأن لهذه الحركة موضوعاً قريباً هو هيولى مع - صورة

→
اباطیل و اوهام است که لا ینبغی صدور هذا الکلام عن اصغر الطلبة فضلاً عن یدعی التحقیق.

او هن از این کلام، قول اوست که: طبیعت با حرکت سابقه علت حرکت لاحقته باشد. چون بحث در این است که جمیع اعراض مستند بطبیعت چه لاحقته و سابقه و ما بالعرض مستند بما بالذات است و ما بالذات در مقام فاعل مباشر حرکت است و عرض در جمیع اطوار استقلال ندارد کما فصلناه سابقاً و لا نعید الکلام دیگر آنکه لزوم حرکت طبیعت در صورت حرکت در اعراض ارتباط به تسلسل ندارد کما هو الواضح عند المتدرب و سیأتی تفصیل هذا الکلام.

۱ - در مجموعه مناقشات و ایراداتی که باخوند وارد ساخته است يك مطلب علمی و تحقیقی وجود ندارد و حقیر معتقد است که اصلاً آن مرحوم کلمات آخوند را در مبحث حرکت جوهری و تحقیقات عرضی این حکیم متألّه عظیم را - مس - نکرده است. اسانید ما از مرحوم حکیم نامدار آقامیرزا حسن کرمانشاهی نقل کرده اند که آقامیرزا ابوالحسن در تصویر حرکت جوهری حیران بود و این کلام از شخص منصف محقق صادر شده است. مثل اینکه مرحوم میرزا در فلسفه و حکمت متمایله آخوند ملا صدرا تخصص نداشت.

ما - و موضوعاً متوسطاً هو النفس ، وبعیداً وهو العقل .

باید دانست که ملاصدرا مالک بقا و ثبات نوع را به نفس یا مجرد عقلانی میداند، نه آنکه عقل مجرد و یا نفس از آنجهت که ترفع از ماده دارد موضوع حرکت جوهریه است و عقل رب النوع مادی متحرک موضوع حرکت جوهر باشد درحالی که هر مبتدی نیز میداند که موضوع حرکت باید جسمانی و مادی و امری بالقوه و ماده‌یی مستعد از برای انتقال تدریجی باشد و عقل صرف که ترفع از عالم ماده دارد ، هرگز موضوع و محل حرکت واقع نمیشود و حرکت شأن طبایع و ماهیات و وجوداتی است که دارای حالت منتظره و کمال مفقودند، نه شیء مجرد تام‌الوجود، شیء مجرد نه موضوع قریب و نه موضوع متوسط و نه موضوع بعید از برای حرکت واقع می‌شود ، بل که مراد ملاصدرا آنستکه عقل مجرد از باب اتحاد با فرد مادی از آنجایی که بمنزله روح از برای ماده و صورت مادی است متحد است با فرد مادی ولی اتحاد حقیقت و رقیقت نه اتحاد امر لا متحصل با متحصل و قبول حالات و احکام و آثار متحد خود از باب سریان یا انسحاب حکم احد المتحدین علی الآخر، و در این مسأله درمباحث گذشته مفصل بحث نمودیم و آنرا در این جا ذکر نمی‌کنیم و بطور اختصار درمطالوی این بحث متعرض آن میشویم .

مرحوم جلوه - قده - چند مطلب اساسی را که در باب حرکت در جوهر پایه و اساس کار است درست بررسی نموده است و یا از اعمال این قواعد که اساس و پایه این مهم هستند غفلت نموده و یا اساساً در آن مباحث نیز عمق لازم را فاقد است قال اعلی الله قدره فی الرسالة .

... اعلم ان مراده من صورة ما ، او صورة مطلقة كما قال فی بعض الموارد، هی الصورة التي تكون مناط شخصية الشخص ، وتكون ذاعرض ومراتب ، لا الصورة المبهمه فاطلاقها و ابهاما انما يكون بالقياس الى الخصوصيات التي تفرض فی هذا العرض ، والا تلك الصورة معينة، غاية الامر تكون ذا مراتب، فالشخص المخصوص

بای مرتبه من هذه الصورة التي تكون ذات عرض و تكون بازاء هذا الشخص المخصوص اذا كان متلبساً يكون الشخص بعينه هو الشخص المخصوص ، ففي كل مرتبة بحسب التحليل العقلي شيان ، احدهما ما يكون به الشخص هذا الشخص وما به الشخص هذا الشخص يفرض انه ذو عرض لا يكون له مرتبة معينة من هذه الخصوصيات التي تفرض في هذه السعة ، والآخر هو الخصوصية ، فالموضوع الثابت هو الشخص الباقي في كل عرض بنحو التجدد والاتصال ، وما فيه الحركة هو الخصوصيات .

آخوند ملاصدرا چون ماده و صورت را بوجدی واحد موجود میدانند و ماده از باب آنکه قوه الوجود است ، جدا از صورت وجود ندارد و در باب حرکت جوهر ماده موضوع حرکت است ، و صور برسبیل تجدد امثال و تدریجی بر ماده وارد میشود و چون عین صواست و صور حاصل برسبیل تدریج وارد بر موضوعی میشود که با آن متحد است و چون حرکت موضوع متشخص لازم دارد و ماده تشخص و تعیین جدا از صورت ندارد قهراً تجدد صور در باب حرکت جوهری غیر از تجدیدات کمی و کیفی وارد بر طبیعت است چون در این جا موضوع منشأ تشخص حرکت کمی و کیفی است و در باب حرکت جوهر چنین موضوع متشخص وجود ندارد و در حرکت باید موضوع دارای تشخصی جدا از تشخص صور وارد بر حرکت و مقوله‌یی که حرکت در آن واقع میشود باشد و در این جا تفایر بین موضوع حرکت و صور جوهری متراد بر حرکت واحدند و تفایر بحسب تحلیل عقلی است لذا بعد از توجیه کلام ملاصدرا و یا بیان مرام او از صور وارد بر موضوع که این صور در سلك يك حقیقت قرار دارند و بوجدی سعی و ساری موجودند ، گوید :

«اقول : ان الصورة التي تكون مناط شخصية الشخص (التشخص) وتكون ذات عرض ، لا يكون لها وجود منحا عن الخصوصية التي يقال ان الحركة وقعت فيها ، فتكونان موجودين بوجود واحد ، فيكون تغير الخصوصية وتجددها وعدم بقائها عين تغيرها وتجددها وعين عدم بقائها . فالشيء الذي يورد عليه في الخارج ، هذا الشيء المتجدد ويجب في كل حركة مثل هذا الشيء ماذا ؟ نعم يتحقق التفایر بينهما

بحسب التحليل العقلي ، ولكن الحركة امر خارجي يجب ان يكون لها موضوع خارجي مغاير لهذا الا المر المتجدد بحسب الخارج ونفس الامر ، لا بحسب التحليل والاعتبار .

این همان اشکال رئیس ابن سینا - قدله روحه - است که گوید حرکت محتاج بموضوع است و ماده چون بصورت تحقق ندارد نباید موضوع حرکت باشد ، چون موضوع باید امری ثابت و منحاز از صور متجدده وارد بر موضوع از ناحیه حرکت باشد و بنا بر مذهب شیخ و اتباع او ماده منحاز از صور و جدا از فعلیات دارای مرتبه‌یی از تحقق است که بر آن فصل و وصل و کون و فساد وارد میشود و در جمیع موارد و حالات وارده بر آن باقی است و امری منضم بصورت و از این جاست که بر کون و فساد اشکال وارد می‌آید که بجز از طریق حرکت جوهری حل نمیشود. و ما در مباحث قبل مفصل بیان کردیم که بنا بر مسلک مشاء و تقوم هیولی به صورت مطلقه لازم آید که هنگام زوال صورت جسم بتمام حقیقت منعدم شود و از کم عدم شیء حاصل شود و گفتیم که ورود صور بر هیولی بر سبیل تجدد است و معذک موضوع ثابت را نیز اثبات کردیم از برای درک تفصیلی مطلب بمباحث قبل رجوع شود. مرحوم آقامیرزا ابوالحسن - رحمه الله تعالی علیه و حشره مع آبائه - در این جا بنا بر مبنای ملاصدرا که ترکیب ماده و صورت را اتحادی میداند اشکال را وارد تر تصور فرموده‌اند و باید تذکر داد که میرزا (قده) از وحدت تشکیکی وجود توافل نموده‌اند و حرکت جوهر را در وجود اعتبار نموده و تغایر مفهومی و تکثر حاصل از ماهیات در ذهن و اینکه عقل در حرکت جوهری موضوع و ماده از برای حرکت مطالبه نماید و صورت متوارد بر موضوع محصل وارد شود، پس باید موضوع حرکت امری بالفعل باشد و این معنا در حرکت در جوهر معنا ندارد .

آن مرحوم اگر بحث را در وجود و حرکت را در حقیقت متحصّل خارجی لحاظ مینمود این نکته غفلت نمیفرمود که حرکت وصف وجود است و وجود بالذات ترکیب ندارد و تشکیک خاصی شأن وجود است و بنا بر اصالت وجود و وحدت حقیقت و تشکیک

خاص در وجود وهستی همانطوری که مراتب وجود در مقام نزول وقوس نزولی بوجود واحد ولی رفیع الدرجات موجودند در قوس صعود و حرکت جوهری نیز این حکم را جاری مینمود . ما برای روشن شدن مطلب و تقریر مبحث بهنجوی که اصلاً بر آن اشکال وارد نشود و از جمیع مناقشات جواب داده شود میگوئیم : بنا بر تجویز حرکت در جوهر لازم نیست که موضوع از مشخصات حرکت باشد و این در حرکت عرضی لازم و حتمی است چون عرض منبعث از نفس ذات جوهر میشود همانطوری که اصل عرض در مقام وجود و تشخیص ، وابسته به جوهر است حرکت در این مقوله نیز از جهت تشخیص وابسته بذات و جوهر است و اگر سیلان را در نفس جوهر فرض کردیم و حرکت را جوهری لحاظ نمودیم ، موضوع حرکت خارج از اصل حرکت فرض نمیشود و ما فیہ الحركة و نفس حرکت و موضوع حرکت در شیء واحد واقع خواهد شد و اگر میخواستیم گرفتار احکام کثرت خاص ماهیت نشوی اسم جوهر و ماهیت و ماده و صورت را نیاور و سیلان را در وجود عالم فرض بنما که در این صورت ما منه الحركة و ما الیه الحركة و ما فیہ الحركة و اصل حرکت بوجدی واحد متحقق باشد و این معنا را نیز مورد دقت قرار بده که فرض حرکت در وجود لون در حرکت کیفی و انتقال لون از مراتب سواد بمراتب بیاض بحسب وجود از مراتب وجود لون محسوب میشود که بحسب وجود دارای درجات است که همه در سلك وجود واحد لون قرار دارند .

قوه چون بالذات منتزع از ماده میشود و هیولا بحسب نفس ذات قوه صرفه است در مقابل جمیع فعلیات با آنکه به تبع صورت موجود است بالذات مصحح حرکت است و تا صورت دارای جهت قوه و استعداد است بالذات متحرکست و تحقق جهت قوه در جسم مرکب از صورت و ماده امری واقعی است نه اعتباری و شیء مادامی که دارای جهت فقدان یعنی ماده قابل صور است در حرکت محتاج بمفید وجود است و وصف تحرك ذاتی آن میباشد و چون این حرکت در مراتب وجود واحد

واقع شود هر صورت بالفعل نسبت بصور لاحقّه بواسطه اتحاد با ماده ، خود زمینه از برای صورت بعدی است و نفس ذات متحرك به طرف ترايد است و هيچ صورتی فعلیت خود و هيچ جسم متحرك طبيعت بالفعل خود را رها ننماید و صور لاحقّه و هر صورت و فعلیت که بحسب استعداد موجود در جسم حاصل شود ، از ناحیه خلع صورت ناقص و لیس صورت کامل انجام نمیگیرد بل که فعلیت بر فعلیت افزاید و این فعلیت از خارج ملحق به شیء متحرك نمیشود بل که کمال حاصل از طریق حرکت از باطن متحرك که اصل و حقیقت شیء و غایت وجودی آن میباشد بآن افزایه میشود و از باطن خود تغذیه نماید و رشد پذیرد و عقل مجرد یا موجود ملکوتی حافظ نوع است نه موضوع حرکت چه آنکه موضوع حرکت امری بالقوه است از آن جهت که متحرك است و جهت قوه در حرکت جوهری بالذات مصحح حرکت است و منافات ندارد که خود به تبع صورت موجود باشد ، و عجب آنکه نفس ممتد جسمانی و جوهر متحرك با اینکه ماده مصحح حرکت ذاتی آن میباشد وبالذات متحرك است از ناحیه وجدان قوه ماده در حرکت ذاتی تابع آن میباشد « و مصحح بودن بالذات بحسب قوه ، با بالعرض بودن بحسب فعلیت منافی نباشد ، و امتداد در هر مرتبه از مراتب حرکت ذاتیه خود ، بوجود عین آن مرتبه بود ، و بحسب ذات مستمرّه که موضوع حرکت باشد از آن مرتبه بآن جهت که آن مرتبه بود مجرد باشد . پس هيچ مرتبه از مراتب محدوده از مطلق امتداد خالی نباشد و مطلق امتداد باطلاقه از هر مرتبه مجرد باشد (۱) » .

بنابر آنچه که حکیم محقق آقا علی مدرس معاصر آقامیرزا ابوالحسن در بعضی از مسفورات افادت فرموده است جسم طبیعی و ممتد جوهری که بالذات سیال است و حرکت ذاتی آن منشأ زمان جوهری و در عین حال منشأ حرکات عرضیه و زمان

عرضی است عبارتست از نفس ممتد جسمانی ساری در جمیع مراتب حرکت ذاتیه که هیچ مرتبه از مراتب محدوده از امتداد مطلق خالی نباشد ولی مقید بهیچ مرتبه از مراتب زمانی و مکانی و تنهای و لاتنهای و سایر تجددات و تقدرات خاصه نمی باشد و امور مذکوره ، در آن اعتبار نشود . یعنی طبیعت جسمانی سیال و جوهر متحرك بحسب ذات و حقیقت و باعتبار مرتبه و مقام جمعی و عدم لحاظ امور عرضی از قبیل تجددات کمی و کیفی و تجددات و تغییرات خاصه مساحیه مقداریه، جسم طبیعی است و منشأ انتزاع زمان جوهری باعتبار بودن زمان از عوارض تحلیلی حرکت الزمیه است اگر حرکت جوهری باشد ، منشأ انتزاع زمان جوهری است و اگر عرض باشد و از لوازم جسم تعلیمی منشأ انتزاع زمان عرضی است (۱) .

*

بنابر آنچه ذکر شد معلوم شد که در حرکت جوهری نیز موضوع ثابت موجود است به تفصیلی که در مقام نقل کلمات آخوند ملا عبدالرزاق ذکر نمودیم و گفتیم که وجودی سیال از ابتدای نطفه مثلاً تا اتصال نفس بعقل فعال و عروض موت و انقطاع حرکت ثابت است و در حقایقی که نحوه وجود آنها سیال و متحرك است موضوع باقی است ولی بوجودی عریض و متصل که هر صورت زمینه است از برای

۱ - نسبت حرکت جوهری به حرکات عرضی همان نسبت جسم طبیعی است به جسم تعلیمی و بنا بر مبنای تحقیق جسم طبیعی و جسم تعلیمی بوجود واحد موجودند و قهرأ حرکت جوهری تابع جسم طبیعی و حرکت عرضی تابع جسم تعلیمی بوجودی واحد تحقق دارند . نفس ممتد جوهری تحرك از جهت ثبات متصل بدهر است ناچار زمان جوهری مسبوق است بدهر و اصل زمان نیز اسم دهر و دهر راست و چون عرض شأن و ظهور جوهر است ، جسم مرتبه فرق و نشر محض آن حرکت عرضیه و تقدرات مساحیه لازم جسم تعلیمی است لذا «زمان مرضی و حرکت مرضی را فرق محض و نشر صرف باشد ، و زمان جوهری و حرکت جوهریه را ، فرقی بود با جمع و نشری باشد با حشر» .

صورت وارده و حدود منتزع از مراتب و درجات در جمیع احوال بوجدی جمعی و مضمن در صورت سیاله موجودند نه آنکه حدود ناشی از حرکت جدا از دیگری بوجدی منفصل متحقق باشند . مرحوم سیدالحکما آقا میرزا ابوالحسن در رساله فرموده‌اند :

«قال الشيخ : ان كانت الحركة الجوهرية موجودة فلها متحرك موجود» (ما در مقام نقل این کلام از شیخ گفتیم که متحرك موجود است و در حرکت جوهری ما منه الحركة و متحرك و ما اليه الحركة وجود است باعتبار وقوع حرکت در وجود واحد دارای مراتب و صور حاصل از حرکت وجودات خاصه است که در جمیع مراتب بوجدی واحد موجود است و موضوع حرکت ماده است با - صورة ما - و این صورت متحد ماده، ماده است از برای حرکت و این حکم در جمیع صور موجود است و ماده ملاک و مصحح بالذات جهت حرکت است) .

اللهم ان يقال التغاير يكون بحسب التحليل العقلي لا في وجود الموضوع ، بل الموضوع من غير اعتبار المعتبر بنحو الاتصال التجدي و هو باق من اول الحركة الى آخرها ، هذا غاية ما يمكن في تصحيح هذا المطلب (در حالتی که ملاک تصحیح حرکت جهت قوه باقی هر صور متجدده است و این قوه اگر بوجدی منحاز از صورت داشته باشد خود فعلیتی در مقابل فعلیات افتد و از قبول صورت ابا دارد و اگر قوه قوه را لا بشرط از قبول صور لحاظ کنیم و آن را باعتبار اتحاد با هر صورت مستعد از برای قبول صورتی دیگر لحاظ کنیم با آنکه به تبع صورت متجدد و به تبع صورت ناچار موجود است ، موضوع حرکت واقع شود و این حکم تا آخر حرکت جاری است و اگر ماده متحد با صورت ، محل صور متجدده واقع نشود به تفصیلی که ذکر شد، باید هنگام رهانودن صورتی و قبول صورت دیگر، جسم بکلی معدوم و جسمی دیگر از کتم عدم بنحو ابداع متحقق شود .

مرحوم - جلوه - بنا بر اتحاد ماده و صورت و وقوع تجدد و حرکت در صور

واتحاد خارجی موضوع حرکت و صور متوارده بر ماده وعدم تحقق هیولی بوجودی منحا و عدم وجود موضوع از برای حرکت بنا بر توهم - جلوه - در نحوه تحقق حرکت متوسط و ترسیم آن از ناحیه حرکت قطعیه دچار حیرت شده و گمان کرده است که بنا بر حرکت در جوهریه لازم آید که موضوع ثابت موجود نباشد و در صورت عدم وجود موضوع ثابت، حرکت توسط وجود ندارد و بنا بر عدم تحقق حرکت توسط، لازم آید که بین مبدأ و منتهی، انواع غیر متناهی، بالفعل متحقق شود. در رساله حرکت گفته است «قال الشيخ: ان كانت الحركة الجوهرية موجودة، فلها متحرك موجود - انتهى - اللهم الا ان يقال: التباير يكون بحسب الحلیل العقلي...» .

ما در مباحث گذشته مفصل بیان کردیم که اصلاً ماده جدا از صورت وجود خارجی ندارد، چون ماده امری بالقوه است و اگر امر چنان باشد که شیخ فرموده است که ماده واحد شخصی است و در مقام تبدیل صور، بوحدهت خود باقی می باشد لازم آید که خود فعلیت متحصّل باشد جدا از صورت، و هنگام توارد صور، لازم آید، انعدام جسم، رأساً و حدوث جسمی از کتم عدم. به تفصیل در این مقام صحبت شد و ما عبارات مسطور در صفحات قبل را در این جا تکرار نمی کنیم. و یک اشکال دیگر لازم آید و آن اشکال اینست که لازم آید خلوه هیولی از مطلق صورت بنا بر کون و فساد، و نیز بیان کردیم که موضوع بحسب شخص باقی است ولی با وجود عریض دارای مراتب، کما اینکه در حرکت نزولی، وحدت در مراتب وجود محفوظ است و فهم و ادراک لزوم وحدت بین مراتب وجود، در قوس صعودی و نزولی از مطالبی است که اوحدی از خواص از عهد آن بر می آید.

بعد از آنچه که نقل شد میرزای جلوه فرماید:

«... واعلم ان الحركة التوسطية وهي كون الموضوع بين المبدأ والمنتهى،

هي الراسمة للحركة القطعية المتصلة المتجددة باعتبار نسبة الى ما فيه الحركة،

فمناطق اتصال الحركة واجزائها ، وهو عدم امتياز جزء منها عما يليه ، وهذا معنى ما بالقوة فى قولهم : ان بين كل طرفين انواع غير متناهية بالقوة . كما قال بهمنيار : ومعنى قولنا بالقوة : ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل ، كما ان النقطة والاجزاء فى المسافة غير متميز بالفعل وهو كون المذكور ، فيجب ان تكون تلك الحركة اى الحركة القطعية مسبوقة بهذا الكون بالذات حتى يتصل اجزائها ، فاذا لم يكن الحركة القطعية مسبوقة بهذا الكون التوسطى ، بل يتعلق التجدد والحركة بنفس هذا الكون التوسطى ، يكون الاكوان لا محالة بالفعل ، اى يكون كل كون منفصلاً عما يليه ، لأنها لا يكون مسبوقة بالشئ الذى هو مناط الاتصال ، فيلزم ان يكون بين الطرفين وجود انواع غير متناهية بالفعل ، كما قال الشيخ الرئيس ، بخلاف حركة الجسم فى اعراضه ، لأنه يكون هاهنا انواع غير متناهية بالقوة ، بالمعنى الذى ذكر لما بالقوة حيث كانت مسبوقة بامر موجوده بالفعل . فاذا فرض الحركة فى نفس الجسم ، فلم يكن تلك الحركة مسبوقة بامر موجوده بالفعل ، فلا يكون الانواع المفروضة بين الطرفين موجودة بالقوة ، بل يجب ان يكون بالفعل .

مرحوم ميرزاى جلوه مثل برخى از افاضل عصر ما ، در تصوير حرکت جوهر حيران است و بروى خود نميآورد مگر نه آنستکه وجود قابل اشتداد است و مگر نه آنستکه در مراتب وجودى - صعوداً و نزولاً - همه مراتب در سلك يك حقيقت قرار دارند ، و معنای حرکت صورت يعنى وقوع آن در مواد بنحو تدريج ، همان تکامل صورت و قبول ماده فعليت بر فعليت بنحو لبس بعد لبس و امر باقى موضوع ثابت در شئ متحرك همان عدم بقا و ثبات آن است ، و اين عدم بقا و تصرف ، مقوم حرکت در جوهر است - و كون الشئ بين المبدأ والمنتهى - وجود جوهرى اشتدادى است که وجود آن ، عين فناء و وحدت آن ، عين کثرت و سيلان و عدم قرار و ثبات نحوه وجود آنست ، و متقوم است باصل ثابت و حافظ نوع خود که فرد مجرد عقلاى

انسان باشد مثلاً. و حافظ نوع و نگهدارنده وحدت و بقای آن همین فرد ملکوتی است کما اینکه بنا بر کون و فساد صورت متوارد بر ماده تقوم دارد بعقل عاشر و کدخدای نظام ماده و ما نحوه بقای ماده و قوام آن بصورت نوعیه را بنا بر حرکت جوهر تقریر نمودیم ، و گفتیم این معنا از محالات اولیه است که ماده در مقام توارد صور باقی و در حال فصل و وصل ثابت باشد و در عین حال جوهری بالقوه فرض شود و این جوهر لامتحصل در مقام ذات دارای تحصیل و واقعیت باقی و در صورت فصل و وصل باقی و امری منضم بصورت شود و ترکیب آن انضمامی باشد در حالتی که این امر از مسلمیات است که هر شیء منضم بشیء دیگر ، خود قطع نظر از آنشیء - باید دارای مرتبهی از وجود و مرتبهی از تحصیل باشد ، و در این صورت خود فعلیتی است که امتناع از قبول فعلیت دیگر نماید «وکل فعلیة بما هی فعلیة تأبی من قبول فعلیة اخرى» .

پس ماده با صورت بوجود واحد موجودند و هر صورتی نسبت بصورت لاحقہ ، ماده و نسبت بماده سابقه ، فعلیت است و از این راه می توان تصویر صحیحی از اشتداد صور ترسیم نمود و از آنجا که صورت فعلی ماده و هیولا از برای صورت لاحق است برخی از اکابر (۱) معرفت فرموده اند: ماده با صورت فعلی دارای ترکیب اتحادی و نسبت بصورت لاحقہ از باب لحوق صور از باطن و ملکوت و اصل ثابت و رب النوع باعتبار اشتداد وجودی و حرکت جوهری ، دارای ترکیب انضمامی است ناچار باید گفت از باب انضمام فعلیت بفعلیت ، و لبس بعد لبس صورت لاحق بصورت سابق منضم میشود و مراد از انضمام همان لحوق صور است بیکدیگر ، و گرنه هر امر بالقوهیی با امر بالفعل منشاء تحصیل آن متحد است: و ناچار نسبت بصورت لاحقہ بالقوه

۱- علی ما فی تقریرات بعض الاماظم - ادام الله الظلیل علی رؤوس المسلمین بادامه

متحد خواهد بود وانضمام باعتبار لحوق فعلیات (۱) بر فعلیات است -

در مباحث ماضیه بنحو تفصیل در نحوه ثبات و بقای موضوع در حرکات ذاتیه بحث نمودیم و از برای تقریب بافهام ، حرکت را در وجود عام عنوان نموده و به تفصیل بیان شد که - ما منه وما الیه وما فیه - در اشتداد وجودی ، امر واحداست و وجود در مقام صعود و معراج ترکیب ، مانند قوس نزول و معراج تحلیل امر واحد شخصی است که مثلاً بشون مختلف و دارای درجات متعدد است و کلیه مراتب بوجودی واحد موجودند ، و در اشتداد جوهری نحوه وجود حرکت توسطی و قطعی بیان شد و نیز تقریر نمودیم که آخوند ملاصدرا در این مسأله از جمیع اشکالات جواب داده و در کلیه جوانب بحث از ذکر دقیقه‌ی فروگذار ننموده است ولی مطالب او در این مبحث بسیار عمیق و قابل توجه و دقت است .

سیدالحکماء مرحوم - جلوه - بعد از مطالبی که ذکر شد بوجه دیگر از ایرادات بر آخوند پرداخته است که همه اشکالات ناشی از این مهم است که در تصور موضوع حرکت جوهری گرفتار شده است و نتوانسته با فرض وقوع حرکت در جوهر ، موضوع ثابت از برای حرکت تصویر نماید و همه مناقشات او در این زمینه دور میزند و مرتب بین احکام وجود و احکام ماهیت خلط می‌کند چون در مرحله اول بحث در حرکت جوهری عقل غیر متعمق دوچار این اشکال میشود که مفهوم ثابت انسان بچه نحو در ذات خود متحرک است ، حرکت مستلزم آنستکه ذات واحد بر فرض عدم ثبات ذوات متعدد باشد و بفرض حرکت در ذات ، حرکت چون دارای حدود متعدد است جامع حدود در ذات واحد چیست و چون ثبات ذات انسان مثلاً بحسب حد مسلم فرض شده است هر تغییر و تحریک و فعل و انفعال تدریجی

۱ - علی ما حقیقه استاذنا المتأله سید سادات لعالم الفقه والحکمه الحاج میرزا

ابوالحسن القزوی روحفدای فی حواشیه علی المنظومه و سمننا گراوا فی مجلسی بعضه ایام

استفادی منه - دام ظلّه - و اخذ منه بعضی تلامذته ، و گننا ترهه غلبه بما ذکرناه .

در خارج از ذات واقع میشود و ذات باید موضوع ثابت از برای حرکات عرضی فرض شود ، درحالتی که بنابر جواز اشتداد و تشکیک در وجود ، ذات ثابت و وجود سیال است و از هرحدی از حدود این امر سیال مفهوم انسان انتزاع میشود که این مفهوم از لحاظ نفس مفهوم و معنا ثابت است و باعتبار حمل اولی هر مفهوم همان مفهوم است ، غافل از آنکه مفهوم ثابت است و در مفهوم و معنا ، حرکت و سیلان محال است ولی بنابر اعتباریت ماهیت و تابعیت آن از وجود در انحاء تحصیلات تغییر و حرکت سیلان و عدم قرارشان وجود مادی و تشکیک و قبول شدت و ضعف شان اصل وجود است و فرقی است بین وجودات ثابت واقع در سلك يك اصل و وجود مادی مشتد قابل فعلیات و حرکات و واقع در صراط استكمال ذاتی و تحصیلات تدریجی.

مرحوم میرزای جلوه نیز مثل شیخ در جمیع اشکالاتی که بر حرکت جوهر نموده و بکلمات آخوند بقول خود، ایراد، وارد مینماید دائماً بین حکم وجود و حکم ماهیت خلط میفرماید . ما از برای احتراز از ایراد مناقشات و خودداری از اسائه ادب بمقام شامخ آن بزرگوار حل و نقد اشکالات را ارجاع بمباحث قبل میدهم. بعد از بیان آنچه که نقل شد، مرحوم - جلوه - در رساله حرکت فرموده اند (۱):

دان قلت : الطبيعة المطلقة من الهيولى والصورة باقیتان من اول الحركة الى آخرها ، وما فيه الحركة خصوميات الصورة ، ويحصل من الطبيعتين المطلقتين كون متوسط بين الطرفين ، وهذا الكون هو الراسم و مناط الاتصال .

قلت : الطبيعة المتعلقة لا يكون لها وجود غير وجود افرادها ، والصورة

۱ - رساله حرکت چاپ در حواشی شرح هدایه ملا صدرا ط گد طهران ۱۳۱۳ هـ . ق . ، صفحات ۲۷۶ ، ۲۷۵ ، ۲۷۶ ، ۲۷۷ ، ۲۷۸ ، ۲۷۹ ، ۲۸۰ در جواب از اشکالات صاحب شوارق بر اشتداد در وجود و اشتداد . جوهر در مراتب وجود ، مفصل در این زمینه بحث شد .

آقا علی حکیم و پدر و استاد او آخوند ملا عبداللهم مغرس ، در این مباحث خیلی غور نموده اند ، بخصوص آقا علی که در تحقیق معضلات کتاب اسفار ، بهتر از دیگران است .

الجسمیة والنوعية موجودتان بوجود واحد شخصی فی الخارج ، وتجدد الفرد و الخصوصیة مستلزم لتجدد الطبيعة ، فتكون الطبيعة من حزب المرسوم وفي صقعها ، فكيف يكون راسمة ، والراسم يجب ان يكون متقدمة بحسب الذات علی المرسوم بحسب نفس الأمر فلا بد ان يكون له وجود غير وجود المرسوم فی نفس الأمر ، و الحركة من الامور الخارجية - فيجب ان يكون لها موضوع متحقق فی نفس الأمر والخارج لا بحسب التحليل فقط ... » .

ملا صدرا كراراً وجود متحرك را، موجود سیال میدانند و این سیلان در مراتب وجود واحد است نه در ذات ماهیت و مفهوم متحمل، و خلط بین ذات ثابت و وجود متحرك ، سیدالحکما میرزای جلوه را باشتباه انداخته است ، و میشود ذات ثابت و وجود متحرك و سیال باشد . بنابراین تصویر حرکت بنابر جواز اشتداد در وجود باعتبار سیلان ذاتی، خارجی بنحوی که مافیہ و ما الیه و ما به و ما منه یک شیء واحد باشد مبدأ حرکت وجود ضعیف یا قوة الوجود است مقیداً به فعلیة ما - و حرکت چون در وجود است باعتبار قبول اشتداد ، مسافت و مافیہ وجود است و چون وجود متحرك غایتی دارد که بآن نائل آید تا متوقف نشود، ما الیه الحركة نیز وجود است و وجود ساری و سیال و موجود به تحصیل واحد باختلاف در انحای تحصیلات ، واحد شخصی است و بنا بر حرکت جوهر و ترکیب اتحادی ماده و صورت، اصلاً حصول صورت در هیولی بر سبیل تجدد است در حالتی که همین هیولی با صورت متحد است ، طبیعت مطلقه از ماده و طبیعت کلیه از صورت بنا بر منشای شیخ رئیس و دیگران است که هیولی را ثابت و صور را متغیر داند نه بطریق صدرالحکما که گوید:

« فللمادة في كل آن صورة اخرى بالاستعداد، ولكل صورة مادة اخرى بالاجاب، لتقدم حقيقة الصورة على المادة بالاستلزام ... فلكل منهما تجدد دوام بالآخرى، باید توجه داشت که در خارج ، صورت سیال و احداست که باعتبار واجدیت جهت قوه منشأ التراع هیولی و باعتبار جهت فعلیت (اگرچه فعلیت بمعنای تجدد و سیلان

باشد) صورت و فعلیت از آن انتزاع میشود، و این دوجہت دوجزء جوہری محسوب میشود و نہ آنکہ یکی جوہر و دیگری عرض باشد چہ آنکہ جہت ملازم با قوہ ، از نحوہ وجود طبیعت جسمانی جدا نمیباشد و گر نہ مجرد از مادہ خواهد بود .

صاحب رسالہ گمان کردہ است عدم وجود موضوع ثابت علت عدم تحقق حرکت توسطیہ است درحالتی کہ اگر موضوع در حرکت نباشد اصلاً خروج تدریجی بل کہ حدوث دفعی نیز امکان ندارد .

شخص متعمق در حکمت متعالیہ و وارد باسلوب گفتار و افکار ملاصدرا ، در حرکت جوہری ، اول باین نکتہ باید توجہ کند کہ ہیولی ذات ثابت جدا از وجود صور متواردہ ندارد ، ناچار کون و فساد اصلاً - بنابر این مشرب امکان ندارد و اگر مادہ منحا از صورت، متحقق باشد هنگام ورود صور باید جسم بتمامہ زائل و معدوم شود و جسمی دیگر از کتم عدم موجود شود - لزوال المعلول بعد زوال علتہ - در این مقام مفصل بحث نمودیم ، از برای احتراز از تکرار از تفصیل خودداری شد، رجوع شود بمباحث گذشتہ .

قال المرحوم المبرور سیدالحکماء آقامیرزا ابوالحسن - قده - فی الرسالة :
«واعلم أيضاً ان توارد الصور علی الهيولى لا علی سبيل التدریج اتصالی كما فی الكون والفساد علی مذاق المشاء وبقاء الهيولى بصورة - ما - جایز ، واما توارد الصور علی الهيولى علی سبيل التدریج الإتصالی وهو الحركة، وكون الهيولى موضوعاً للحركة فلا يجوز، لان مناط اتصال التجددی الذی یكون مرسوماً للحركة التوسطیة، یجب ان یكون له وجود متصل بالفعل ، ویجب ان یكون متحققاً قبل المرسوم بالذات وهو الهيولى فیہی لما كانت محض القوہ بحسب الذات لیست ، كذلك ، فلا یكون لها کون متصل بین المبدأ والمنتہی ، حتی یكون راسمة شیء .

الحاصل انه لا بد للحركة من موضوع شخصی ثابت له الفعلیة . واما فی الكون والفساد فلا یلزم الا وجود محل للصورة لاشیء آخر .»

ما در مباحث قبل گفتیم هیولی قوه الوجود و الفعلیه است لذا بجوهر بالقوه، تعریف شده است و این هیولی امکان ندارد در مقام فصل و فصل وجودی ثابت داشته باشد از باب آنکه قوه بدون التجاء بفعلیت وجود خارجی ندارد، و گرنه خود فعلیت و صورت بود، و دیگر قبول فعلیت دیگر نمی نمود لذا با صورت متحد و با تجدید صورت متجدد است بدون آنکه لازم آید که هیولی مسبوق به هیولی باشد کما حقنناه مفصلاً. اما در مقام بقای ماده بصورتی از صور فرق نمیکند هیولی و ماده بصور تدریجی قائم باشد یا صور حاصل بر سبیل دفع - کما فی الکون و الفساد - و چون ملاک تحصیل آن صورت - ما - است مع صورت - ما - قبول صور متوارده نماید، ناچار موضوع حرکت در جوهر، ماده مع صورت - ما - است و این صور متوالیه و متوارده از باب آنکه از اشتداد حاصل میشود، از مراتب وجود و احداثت نه وجودات منفصل از یکدیگر که مستلزم محذورات کثیره شود و معنای تحقق هیولی مع صورت ما، این نیست که هیولی منضم بصورت ما - میباشد و در خارج دو شیء متصل بالفعل موجود است ولی منضم به یکدیگر که هر کدام دارای ذات و مرتبه‌ای از فعلیت باشد که بحسب ذات از دیگری جدا و باعتباری منضم و متحد با یکدیگر شوند، و این در تراکیب طبیعی محال است، و قوه مع صورت - ما، زمینه است از برای حصول وجودی کامل تر و تبدیل آن بوجودی اشد از وجود قبل، و معنای قوه آنستکه بالذات متبدل بکمال و فعلیت شود، نه آنکه فعلیت از خارج، لاحق بر آن شود، بدون آنکه ذات تغییر یابد، کما هو الظاهر من کلام محملى المشاء و کلام سیدال حکماء - قده - بنابراین جهت قوه متحد است با فعلیه ما، که زمینه است این وجود واحد از برای قبول کمال وجودی از ناحیه شدت و ضعف حاصل از حصول فعلیات تدریجی بر سبیل حرکت، و این صورت ما - چون متحد است با جهت قوه، اتباع صدرال حکما گویند: هر صورتی خود ماده و هیولاست از برای قبول صورت دیگر ولی بر سبیل تدریج و تدرج و این خاصیت وجود مادی است که موضوع ثابت بالفعل ندارد و این مجرد از ماده است که صورت بلا ماده است نه صورت مادی دارای

قوه و استعداد .

و از آنجا که حرکت در وجود عام فرض می‌شود بدون لحاظ یا مداخلیت ماهیت اعتباری کلی ، وجود دارای قوه حرکت از جهتی بالفعل قوه است و جهت فعل و قوه بوجدی واحد موجودند و از ناحیه جهت قوه است که صور متوارده برسبیل تدریج بر موضوع حرکت که جهت قوه نباشد واقع شود . باقوام آن بصورت ما ، که با آن متحد است ، عین سیلان و عین زوال و فناء و موت است و نحوه وجود سیال ، فعلیت آن عین قوه و ثبات آن عین سیلان است و چون جمیع صور ، از درجات وجود واحد میباشد ، هر وجود لاحق همان وجود سابق است با شیء زاید حاصل از حرکت ، و این حصول برسبیل لبس بعد لبس است ، نه خلع و لبس چه آنکه اشتداد اگر در درجات وجود واحد واقع شود - همه مراتب در سلك وجود واحد قرار دارند که وجود کمالی اشتدای در قدرت کافه صور و حدود منترع از ناحیه امر ممتد متصل همه بوجدی واحد موجودند که بالقوه قابل قسمت بحدود غیرمتناهی است . - کما فصلنا فی مقام نقل کلام الشوارق و دفع اشکالاته فی الحركة الاشتدای - و انسان واقع در حرکت جوهری ، بحسب اشتداد بوجدی باعتبار وجود متوسط بین مبدأ و منتها از حرکت حاصل میشود باین معنی که : حادث میشود در جمیع زمان متقدر از حرکت ولی نه بنحو انطباق بر زمان ، بل یوجد فی کل جزء ینفرض فی ذلك الزمان ، و لا یلزم ان یکون لمثل هذا الحادث ان یکون اول آنات وجوده ، و الحدوث لا یتلزم ذلك - چه آنکه شرط حدوث آنستکه : زمان وجود آن مسبوق بزمان عدم آن باشد ، و این معنا سازگاری دارد با اینکه حدوث آن دارای اول آن باشد یا نباشد «ومن هذا القبیل وجود الحركة بمعنی التوسط» و این وحدت استمراری شأن و لازم وجود اشتدای است که مبدأ و منتهای حرکت و ماب و مافیه الحركة وجود واحد است که باعتبار سه درجیات و مراتب لازم وجود اشتدای تشکیکی و وجود سیال غیر متحصّل که تحصیل آن عین قوه و ثبات آن عین تجدد است ، متقوم و متصل است باصل ثابت عقلانی که حافظ وحدت

و جامع شتات و متفرقات کثرت حاصل از حرکت ذاتی است و این امر عقلانی ثابت مستمر ملکوتی از جهتی متحد با طبیعت و از جهتی مجرای فیض واصل از حق بطبیعت و از جهتی سبب فاعلی و از جهتی روح و معنا واصل و بالأخره عین طبیعت است نه آنکه این امر عقلانی موضوع حرکت جوهری باشد کما توهّم سیدالاحکماء علی ما ذکره فی اوائل الرسالة .

ما در مباحث قبل گفتیم که اشتداد در وجود و یا اشتداد در ذات و جوهر و حقیقت شیء عبارتست از وقوع فعلیات و تحصیلات در مراتب وجود واحد محفوظ در جمیع مراتب اشتداد و امر باقی متصل بوحدت سیلانی ، و نیز بیان کردیم که تشکیک گاهی بحسب سلسله طولیه ترولیه است و گاهی بحسب صعود وجود و وقوع اشتداد در مراتب وجود واحد که وجودات منفصل از یکدیگر نباشند جائز بل که واقع است و در وجودات منفصله دارای حدود متصل بالفعل و جائز نمیباشد کما ذکرناه مفصلاً فیما آوردنا علی کلام الشوارق فی المباحث الماضیه صورت فعلی باعتبار وجود تشکیکی تدریجی از باب عدم تحصیل وجودی شیء سیال بتمام هویت ماده سیال باعتبار وقوع بین مانعه و مالمیه واقع بین صرافت قوه و محوضت فعلیت و کون وزمینة صورت بعدی است که نحوه وجودی آن وجودی سیال است و هر موجود و وجود الشیء بین المبدأ و المنتهی است، و راسم حرکت قطعیه است و حرکت قطعیه توسطیه در عالم خود که عالم حرکت است دو امر متباین بحساب نمیآید و فرق بین راسم و مرسوم بلحاظ تحلیل است و حرکت اگر در ذات شیء واقع شود موضوع حرکت اضعف موجوداتست و مما ذکرنا یظهر عدم ورود اشکال السید علی القائلین بالتحول الذاتی و یظهر وجوه الخلل فی کلامه کما لا یخفی علی الماهر فی الفن .

وهم و تنبیه

صاحب رساله بواسطه وجود عبارتی از صدرالاحکماء در رساله حدوث و بیان مطلبی بعد از نقل کلام زیتون اکبر گفته است حرکت در جوهر ، حرکت مصطلح

نزد قوم نیست که در آن شرط کرده‌اند وجود موضوع متحصّل بالفعل و حرکت این موضوع در اطوار عرض از کم و کیف و این و وضع، و در رساله گوید:

«... ولما كان المطلب محل هذه المقالات قال صدرالمحققين في رسالة الحدوث: العبارة المنقولة عن زينون الأكبر دالة وصريحة في تجددالمادة والصورة كليهما مع بقاء ذات الجسم وهويته الشخصية في ماله وحدة طبيعية مستمره محفوظة (منحفظة) بوحدة عقلية باقية (باطنية) وان لم يسمّ هذا التبدل حركة لضعف وحدة الموضوع ونقص جوهر الجسماني، فلماضايقة في الاسامي بعد ظهور المعاني، اذ ليس غرضنا الآن- الا اثبات تبدل التدريجي في الجوهر الصوري، فان لم يسمّ هذا حركة، اذا اشترط كون الموضوع ثابت الصورة على حد واحد بالفعل كان مجرد اصطلاح، كيف؟ ومن جوّز تبدل صورة الشيء وذاته، فقد وضع هاهنا موضوعاً غير مستقر الذات ولا ثابت الوجود على حد خاص من مراتب تأكّد الوجود وضعفه».

آخوند از برای مماشات با خصم با اینکه ملاک حرکت در تبدلات صور جوهری بر سبیل تدریج موجود است و حرکت از آنجا که اضعف موجودات است بنحوی که صورت متخیل و معقول آن غیر صورت محسوس آن است باین معنی که دارای صورت ادراکی صریح نمیباشد اگر در جوهر واقع شود موضوع آن و ما منه و ما فيه آن اضعف و اخسّ حقایق خارجی است فرمود اگر کسی خیلی اصرار نماید که در حرکت موضوع ثابت شرط است و عرف و دیدن متأخران بر این جاری است که تئیسرات حاصل در چهار مقوله عرض را حرکت بنامند، ما در اسم با او نزاع نداریم، مرحوم جلوه به زعم خود مستمسک پیدا نموده است و در رساله گفته است:

«اعلم ان يفهم من عبارة هذا المحقق انه لا يسلّم، ان مناط اتصال ما فيه الحركات في كل الحركات، هو الحركة بمعنى التوسط وان كان في بعض الحركات هي المناط، بل يجوز ان يكون مناط الاتصال هو ايجاد الفاعل المجرد الذي هو متحد بالمتحرك نحواً من الاتحاد، افراد ما فيه الحركة بنحو الاتصال، ولهذا كلما يذكر الحركة

الجوهريّة ، يذكر العقل المجرد (۱) معها ...» .

در حالتی که تجدد صور بر مواد و استعدادات ، باید یا به نحو کون و فساد باشد در این صورت ماده باقی و در حالت فصل و وصل ثابت و متغیّر صور وارد بر ماده است ولی بنا بر حرکت جوهر ، همانطوری که مفصل تقریر شد ، ماده نیز سیّال است و بقا ندارد و عالم ماده ، صورة و مادة متحرک و غیره ای است کما نص علیه الزیتون الأكبر - قدس سره - بقوله : «ان الموجودات باقية دائرة ، اما بقائها فبتجدد صورها (کنایه از آنکه شیء متحرک متقوم است ببقاء و فناء ، بقای آن در فناء و ثبات آن در دثور و زوال آنست و چون در جمیع حالات و نشآت حرکت ذاتی ، ماده ، بصورة هائمتلس است ، در انسان متحرک ، همیشه صورت انسانی موجود است و ملاک حرکت توسطی تحقق دارد و شیء متحرک متصف است به بصرافة الفعل و محو صفة المادة والقوة ، چون در فرض ثبات نه ماده تحقق دارد و نه صورت متصف بجهت قوه و استعداد) ... و اما دثورها ، فبدثور صورة الأولى عند تجدد الأخرى (و چون جهت قوه و صورت بوجود واحد تحقق دارد گوید : «والدثور قد لزم الهيولى والصورة معاً» لذا صدر الحکما در موارد متعدد فرموده است : «ومن علم كيفية تعلق كل من الهيولى والصورة بالأخرى يعلم صحة القول بتجددهما في كل آن» ولی مع ذلك لازم نمی آید که از برای اصل قوه ، قوه یی باشد ، هر صورت متجدد است در زمینه ماده سابق و هر ماده یی به تبع صورت متجدد و حادث نه آنکه هیولی وارد شود در زمینه قوه و در جمیع موارد حرکت هیولی ، ماده ندارد . و یا آنکه حدوث صور بر سیبیل تجدد تدریجی است از باب آنکه انواع موجود در عالم ماده دارای درجات و مراتب از صور است و هر ماده یی بفعلیت خاص خود نمیرسد ، مگر

۱ - این امر دردی را برای معترض دوا نمیکند ، هر که به کون و فساد هم قائل است در مقام استناد ماده و بقای آن در ضمن صور ، عقل مجرد را بانضمام صورتی از صور مبدا بقای ماده میدانند و همه بر این معنا اتفاق دارند .

بعد از طی درجات و مراتب قابل تشکیک و هیچ نوعی حق خود را استیفا ننماید ، مگر آنکه از راه تجدد و حرکت بد نهایت فعلیت خود برسد ، و چنین موجودی بحسب جوهر ذات دارای درجات و بجوهر هویت از حقایق تشکیکی است و حرکت از ذاتیات وجود خارجی جوهر است نه مفهوم و معنای ذهنی آن تا آنکه لازم آید در موقع حرکت از ذات خود خارج و بذات دیگر متبدل شود و همین عدم غور در حکم خاص ماهیت و احکام لازم وجود خارجی ماهیت ، موجب تحیر آقامیرزا ابوالحسن - جنوه - و دیگر منکران در حرکت جوهری شده است و وجوداشدادی تدریجی الوجود باعتبار آنکه دارای مبدأ حرکت و منتهای حرکت است مادامی که ذاتیات خود را بتمام مراتب استیفا ننموده است دارای کون متوسط است ، و ملاک حرکت توسطی که «وجود الشيء بین المبدأ والمنتهی» باشد در آن موجود و بر آن صادق است. و چون جمیع مراتب تدریجی الوجود متصل است و تا آخر حرکت انفصال تحقق ندارد ، حدود حرکت در مراتب حرکات بالقوه است و شیء قابل اشتداد و متدیف باشتداد وجودی بائنتعل ، در هر مرتبه ، واجد حدود قبلی خود میباشد و لسی به نحو جمعیت وجودی نه تحصیل فرقی و تفصیلی و اگر میرزا - ره - دست از مفهوم بر میداشت و اشتداد را در وجود لحاظ میفرمود ، خیال نمی کرد که ذات اگر متحرك شود ، لازم آید هنگام حرکت ذات ، دو ذات باشد ، یا اکثر از دو ذات ، تا لازم آید (بناءً علی الحركة الجوهریه) اکنون بالفعل تحقق باید و توسط بین مبدأ و منتهی با فرض صرافت قوه و محو ضمت فعل ، در فرض حرکت جوهری متحقق نباشد تا لازم آید از نفی حرکت توسطی ، مرسوم آن ، که حرکت قطعی باشد ، و عدم غور در تشکیک خاصی و عدم نیل باین اصل که در اشتداد وجودی صعود بر طبق نزول است و مراتب در دو قوس وجود بیک وجود موجود است موجب این مناقشات گردیده است .

اما اینکه در موارد متعدد در مقام اشکال گوید: هر جا ملاصدرا نام از حرکت جوهری

میرد، صحبت از فرد مجرد عقلانی مینماید تا این مجرد عقلانی عدم بقای موضوع در حرکت جوهر را، ترمیم نداید، قایل به کون و فساد هم هر جا صحبت از بقای هیولی میشود، برای آنکه از انعدام صورت، انعدام هیولی لازم نیاید، اسم از مجرد عقلی، و عقل کدخدای عالم ماده نماید تا آنکه - صوزة ما - بانضمام عقل مجرد، حافظ هیولی باشد، و اگر در بحث کون و فساد خوب دقت مینمود درک میفرمود که وحدت حاصل از انضمام صورت بعقل مجرد، چون وحدت انضمامی و اعتباری است نباید علت واحد بعدد، واحد باعتبار باشد، و در صورت اختیار این مسأله باید هنگام فساد صورت جسم از اصل منعدم شود و جسمی دیگر از کتم عدم بوجود آید، لذا ما گفتیم که هیولی باعتبار وجدان درجه فعلیت، چیزی شبیه معانی جنس است و در واقع و خارج از صورت وجودی منجاز نخواهد داشت، ناچار باید توارد صور بر مواد، فقط بنحو سیلان و تحقیق تدریجی باشد تا ماده در ضمن اتحاد با مراتب صور، محفوظ و متحقق باشد و هر صورت از باب وجدان جهت قوه، و یا اتحاد با جهت ماده، استعداد، خود زمینه از برای امور متلاحقه و متوارده باشد، و ما ذکرنا ظهر ما فی کلامه من الخلط والاشتباه، و سیظهر ما فی کلامه بقوله:

«... وعاهیندا لا یكون هذا التجدد، هو الحركة المصطلحة بین القوم، ولهذا عبر العرفاء عن هذه الحالة بالتغییر والتجدد وعدم الذات، «ن الحركة» چون این تجدد مذکور در کلام آخوند و عرفا مسلماً کون و فساد نمیباشد، وحدوث صور یا از ناحیه تدریج و برسبیل حصول تدریجی است و یا برسبیل دفعی و کون و فساد را صریحاً ابطال نمود، نمیماند مگر حرکت آنهم فرد اعلائی در حرکت که منشأ جمیع حرکات عرضی است و زمان مقدار تحلیلی این حرکت، زمان جوهری ممتد که رخنه در ذوات مادیات نموده و امتداد و بعدی غیر ابعاد سه گانه است، قول باینکه این حدوث و تجدد حرکت مصطلحه نیست، از اغلاط و اوهام است.

مناقشه بر مطالب سیدالحکما - جلوه - و جواب از
مناقشات او بر ماصدرا

مرحوم میرزای - جلوه - اعلی الله قدره ، در این مسأله که از مقدمات حرکت در جوهر بطریقه آخوند ماصدراست، درست غور نمود و بمغزای مرام ماصدرا در اعراض ذاتیه و اعراض لازم لاینفک ذات موجود جسمانی نرسیده و به این کلام عرشی بنیان که لوازم ذات با ذات بوجدی واحد متحققند بنظر دقت توجه نکرده است و این او نیست که در مقدمات حرکت جوهری تعمق نکرده است و اغلب افاضل در این مسأله حیرانند کما یظهر من حواشی الأسفار (۱) .

آخوند ماصدرا در مسائل فلسفی گاهی بطریق قوم ، مباحث عالیه را تقریر فرماید و گاهی بر مبنا و مسلک خویش در صدد افادت و حل عویصات برمیآید ، گاهی مبحثی بدتفصیل تقریر نماید ، و زمانی عالی ترین مسأله حکمی را با اشاره ای افانت مینماید و در هیچ مبحثی اظهار رأی نمی فرماید و مدعی هیچ تحقیقی نمیشود ، مگر آنکه تمام مقدمات آن را بحق تحقیق فرموده باشد و در مشکلات و مباحث عالیات بجمیع مشارب سخن دارد ، گاهی در تقریر برهانیات از دقتی بی فروگذار مینماید و همان بحث نظری را چنان بسبک اشراق و یا ممشای عرفان عالی تحریر می کند که عقل انسانی حیران میماند ، لذا محققان از متأخران در جمیع مشارب حکمی در مباحث الهی وی را بزرگترین متأله میدانند نه از بزرگترین متألهان ، در عرفان و سیر سلوک ان قلت : انه بایزید عصره ، صدقت. در اسفار و شواهد و مفاتیح فرماید :

«ان کل جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنع الانفکاک عنه ، نسبتها الی الشخص ، نسبة لوازم الفصول الاشتقاقیة الی الانواع ، وتلك اللوازم بعینها

۱ - حکیم سبزواری و بهتر از او آقا علی مدرس به سهولت مبانی ماصدرا را تقریر نموده اند بخصوص آقاعلی که در مقام تحریر مسائل باین قبیل از اعتراضات نیز توجه داشته است.

منبعثه عنه انبعاث الضوء عن المضيء ، و كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه اللوازم كلاً او بعضاً كالزمان والكم والوضع وغيرها ؛ فتبدلها اما تابع لتبدل الوجود المستلزم اياها ، فتبدل المقادير و الأيون و الاوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري ، وهذا هو الحركة في الجوهري ، اذ وجود الجوهري جوهر

در مباحث قبل بیان کردیم که لوازم ذاتی در وجود با ملزوم بوجود واحد موجودند نه بوجودات متکثر و متعدد، لذا این لوازم حمل بر ملزومات خود میشود، اتحاد آنها غیر اتحاد علت و معلول است که به هو وجود موجودند و نیز در بیان نسبت حرکت جوهری به حرکت عرضی و کیفیت تغایر جسم ممتد جوهر طبیعی و جسم تعلیمی مفصل بحث نمودیم با تجار جوع شود تا معلوم شود عدم ورود اشکال مرحوم سیدالحکما آقامیرزا ابوالحسن - جلوه - قده، که در مقام مناقشه بدلیل ملا صدرا گوید : «تلك العوارض تكون لها سعة و عرض كعرض المزاج الذي قال به الاطباء لكل نوع و هي بحسب العرض و السعة لا تكون متغيرة ، بل التغير يقع فسي خصوصياتها و تبدل الخصوصيات على الملزوم يكون بحسب الاستعدادات المختلفة التي ترد عليها من الاسباب الخارجة لامن ذات الملزوم، فلا يكون تبدل الخصوصيات كاشفاً و مستلزماً عن تبدل الملزوم و لتغير الملزوم بحسب الذات فما كان من اللوازم هو المطلق و لا يتغير و ما يتغير و هو المخصوص لا يكون من اللزوم» .

کلام ما در عوارض ذاتی منبعث از حاق ذات جوهر است و مرحوم - میرزا - مثل اینکه منکر لوازم وجودی خارجی جواهر است، انحاء تبدلات مقادیر و ایون و اوضاع ناشی از تغییرات ذات است که لازم حرکت میباشد چه آنکه حرکت و تغییر در اعراض کاشف از تبدل ذات است ، نه ذات بحقیقت باقی است و نه حالات و لوازم متوارد بر آن ، تبدل در اعراض لازم جدا از تبدل ذات نیست و مطلق و عام غیر از افراد وجودی ندارد وجود این ما و کم ما، بطور دائم با جوهر ملازم با ثبات خارجی این لوازم نیست، کم ما و وضع ما از باب بقاء مفهوم کلی در ضمن یکی از افراد، لا علی التعین، عین بقاء ذات و جوهر متحول است بایکی از صور و در ضمن یکی از صور بنحو

ابهام و این با تبدل دائمی جواهر و لوازم آن جواهر سازش دارد بل که ملازم است و انکار لوازم ذاتی در جواهر خارجی و وجودات خارجی مادی، انکار امری بدیهی است برای تفحیل مطلق رجوع شود بمباحث سابق و تدبیر شود در نحوه اتحاد لوازم ذاتی با ملازمات این لوازم. میرزا جواهر را ثابت فرض کرده و تبدل لوازم را حمل بر لوازم غریب و غیر ذاتی نموده است در حالی که اصلاً تبدلات در اعراض نشی از جواهر و ذات متبدل غیر ثابت است. والعجب منه - قده - کیف ینفوه بان العوارض المتحددة مع الجوهر المعروض، ترد علی المعروض من الاسباب الخارجیة والحال ان الکلام فی العوارض المنبعثة عن الذات لا اللواحق الخارجیة المنضمة الی المعروض و غیر المحدولة علیه. ویظهر مما ذکره حول هذه المباحث انه - قده - لیس متعمقاً و راسخاً و متدرّباً فی الحکمة المتعالیة.

مرحوم - جلوه - به برخی دیگر از مباحث حرکت جوهری مناقشاتی دارد که جهت خودداری از تفصیل از ذکر آن خودداری میشود و ما در مباحث گذشته و در حواشی بر رساله حرکت صدر الحکماء این قبیل شبهات را نقل و از آن شبهات (۱) و مناقشات جواب داده ایم، و در این جا برای آنکه به حوالت تنها اکتفا نشده باشد بدین نحو اختصار، از راه اعراض ذاتی، یعنی اعراض لازم جواهر مادی که با قطع نظر از لحاظ معانی جوهری و عرضی در حقایق خارجی باعتبار اصالت وجود و اعتباری بودن معانی و مفاهیم کنیه، وجود خاص مادی و لازم منبعث از ذات وجود ملزوم، و تبدل اعراض ذاتی در عالم حرکات و متحرکات و تفسیر تدریجی لوازم وجود، از باب اتحاد لوازم منبعث از ذات ملزوم استدلال به تغییر و حدوث تدریجی

۱ - آخرند ملا عبدالله زوزی در شرح خود به حدیث حقیقت از کمیل بن زیاد نقلی علیه السلام - در نحوه اتحاد لوازم ذاتی وجود با ملزوم و بیان مرام ملا صدرا در استدلال به حرکت جوهر از ناحیه اتحاد لوازم وجودی با ملزومات تقریری عالی دارد که ما در این مباحث باختصار و در حواشی بر رساله حدوث منصلاً حول آن بحث نموده ایم.

مازوم و حرکت نحوه وجود مازوم که از آن بحرکت جوهری تعبیر شده است ، استدلال بر حرکت در کلیه مادیات ؛ جواهر و اعراض مینمائیم تا اصلاً مناقشه سیدالحکماء - میرزای جلوه - وارد بنظر نیاید و شاید حکیم مؤسس آقاعلی مدرس در تقریر این مبحث بنحو جامع و مکرر نظر بدفع اشکال و رفع مناقشه معاصر جلیل خود آقامیرزا ابوالحسن داشته است .

اثبات حرکت جوهری به از ناحیه حرکات عرضیه

قال بعض الأكابر (۱) من الحكماء والأماجد من العرفاء فی مسألة اتحاد العرض مع معروضه بهذا العبارة :

«والاعراض تابعة لموضوعاتها والموضوعات مشخصات لها ، فان كل موضوع فاعل بمعنى فاعل ما به لموضوعه وشريك لعلته ، اذ الفيض يمر من الفاعل به اولاً ، ثم به بعرضه ، اذ موضوع العرض ان كان مجرداً كان العرض عرضاً لازماً له ، والالزم كون ما فرضناه مجرداً مادياً هذا خلف (۱) (چون عرض اگر از ماده مفارق باشد و مجرد و منسلخ از ماده تحقق داشته باشد ناچار باید از ناحیه موضوع بتجرد متمف شود ، چه آنکه عرض در نحوه وجود تابع صرف موضوع است و وجود آن نعتی و وصفی و رابطی است و اگر در حکمی از احکام وجودی بدون اتکاء بموضوع و

۱ - استاذ مشایخنا العظام «قدس الله اسرارهم» والفيض علينا برکاتهم آقاعلی مدرس

در رساله سبیل الرشاد فی المعاد ط ک ۱۲۱۰ هـ . ق . ص ۴۷ ، ۴۸ ، ۴۹ و ۵۰ .

۲ - باید توجه داشت که اتحاد اقسامی دارد ، اتحاد ماده و صورت و اتحاد وجود و ماهیت و اتحاد عرض با موضوع ، اتحاد اجناس با فصول هر کدام دارای احکامی خاص خود میباشد ، و اتحاد عرض با موضوع خود از جهت تمامیت در درجه اتحاد ماده و صورت نیست ، کما اینکه اتحاد این دو در تمامیت در مرتبه اتحاد ماهیت با وجود نمی باشد لذا اقوام حکمای اشراق و مشائیه ، بین عرض و موضوع ترکیب انضمامی قائل شده اند .

بدون حصول قابلیت در موضوع دارای حالت و حکمی باشد ، لازم آید در این نحو از وجود مستقل باشد - هف - هر موضوعی اگر درحالتی دارای استعداد قابلیت خاص و در حین دیگر دارای استعداد وصف مقابل و مخالف وصف اول باشد ، قهراً دارای شأنیست و قوه و استعداد و ناچار امری مادی و غیر مفارق از ماده و لوازم آن میباشد) و تخلل الجعل بین اللازم والملزوم یلازم انفکاک اللازم عنه ، اذ طباع - وجد فوجد فیه ، و اوجد فوجد فیه - یلازم الانفکاک ، فیکون متحداً مع العرض جملاً . والاتحاد فی الجعل یلازم الاتحاد فی الوجود ، وان کان مادياً ، فانکان العرض لازماً له فقد اتضح مما ذکرناه ، وان کان مفارقاً لم یکن الموضوع واسطة فی قبول القابل له . فقد بان یكون هو قابلاً له ، وبتوسط مادته ، اذ کل فعلیة تأبی عن فعلیة أخرى بذاته . ولا شرطاً ومعداً لقبول مادته له ، والا لزوم ورود العرض علیها وحلوله فیها من دون قیامه به فیکون صورة اخرى . فانکانت مکافئة للموضوع لزم حلول صورتین فی مادة واحدة فی مرتبة واحدة وهو محال ، کوجود فصلین محصلین لجنس واحد فی مرتبة واحدة کما قرروه فی مقامه ، فیکون اکمل واعلی منه لتأخرها فی الورد علی المادة عنه وتأخر استکمال المادة لها عن استکمالها به ، فیکون صورة اکمل من الصورة الأولى فلا یكون عرضاً ولا الصورة الأولى موضوعة لها وهف . و اذا لم یکن واسطة لقبول القابل فقط ، ولا شرطاً و معداً لقبوله فقط ، فیکون واسطة فی الاقتضاء أيضاً . فان کان فاعلاً بمعنی ما منه الوجود فیکون له وجود غیر وجوده لزم کون المقارن فاعلاً بلامشاركة الوضع ، اذ لا وضع بین الموجود والمعدوم ، فیکون فاعلاً بمعنی ما به الوجود و متحداً معه فی الوجود والجعل ، یمّر الجعل والوجود به اولاً ثم بعرضه ثانیاً ، وهذا معنی قول الفلاسفة المتقدمین ان الاعراض تابعة للموضوعات مشخصات لها . بهرحال سریان فیض از موضوع بعرض نظیر سریان فیض از عقل اول بعقل دوم نیست ، چون فیض وجود از حق اول صادر میشود و بعقل اول واصل و از آن بعقل ثانی میرسد ، عقل او باعتباری

فاعل ما به الوجود و باعتباری فاعل ما منه الوجود است باین لحاظ که عقل خود دارای اراده و اختیار و خلاقیت است بعون الله و حوله و قوته ، ولی سریان فیض از موضوع بعرض نظیر مرور فیض حق از علت واسطه در فیض بمعلول مفیض نمیباشد چون عرض از اوصاف معروض و بل که حالتی غیر حالت نعمتی و وصفی ندارد ، و گرنه باید وجودی جدا از موضوع داشته است و اگر دارای وجودی جدا از موضوع باشد ، موضوع و صورت حال در ماده نشاید مبدأ حصول امری خارج از ذات خود باشد و فاعل ما منه الوجود محسوب شود لذا عرض از موضوع قبول تشخیص نماید و موضوع نسبت بعرض فاعل ما به الوجود است و فاعل ما به فاعلی را گویند که با معلول خود ، در وجود متحد و معلول عین وصف و وجودی نفسه آن همان وجود نعمتی از برای علت خود باشد و علیت بحسب تحلیل یا باعتبار درجه‌یی از درجات موضوع و معلولیت نیز بهمین اعتبار متحقق شود، و تبعیت اعراض از موضوعات بحسب ثبوت خارجی عرض جهت موضوع و اتحاد وجودی آن با موضوعت نه تبعیت باعتبار عین ربط بودن وجودی نسبت بوجود دیگر و تحقق این دوبرو وجود و عدم وجود شرط حمل که اتحاد وجودی باشد .

برهان بر اتحاد موضوع و عرض

اینکه اتباع مشائیه و اشراقیه در دوران اسلامی ترکیب عرض را با موضوع ، ترکیب انضمامی دانسته‌اند ، گفته آنان با برهان مطابقت ندارد، چه آنکه در انضمام دو شیء با یکدیگر ، باید دو وجود منحاز در مقام ذات از دیگری، لحاظ شود، تا انضمام بر این دو مترتب شود و دوشیء اگر در موطن ذات ، دارای وجودی متصل بالفعل باشند انضمام این دو بیکدیگر بحسب ترکیب طبیعی اصلاً معقول نیست ، لذا اهل تحصیل از متأخران و تباعان صدر المتألهین ترکیب انضمامی را اختصاص بمرکبات اعتباریه داده‌اند که وحدت اعتباری و کثرت و تباین واقعی است لذا

عرض حاصل در موضوع یعنی اعراض ذاتیه که از ذات موضوع منبث میشوند در جعل و وجود با موضوعات متحدند، بهمین ملاحظه اهل عرفان اعراض را جلوه و ظهور جواهر دانسته‌اند و مراد آنان همان فرموده اهل حکمت متعالیه است که گفته‌اند: بموضوعات اعراض مشخصند و تابع موضوعاتند در جعل و وجود. و اگر از برای عرض، وجودی جدا از موضوع فرض شود، این عرض ناچار نحوه وجودش عین حصول و نفس تحقق و صرف نعمت للموضوع نخواهد بود، در این صورت خود با صورت واقع درمانده موضوع است، و با وجودی جدا و منحا از موضوع. در صورت اول صورت نوعیه و جوهر است و در فرض ثانی وجودی مستقل و جدا از موضوع و چون مثل امور مباین با موضوع بی ارتباط با موضوع نمی‌باشد قهراً بحسب وجود وابسته است بموضوع و موضوع، فاعل و مبدأ تحمّل آن خواهد بود و این فرض امکان ندارد چون موجود جسمانی نحوه وجودش، وجود وضعی است، در تأثیر و نیز وجود وابسته بموضوع چون از جهت وجود، دارای وضع است در تأثیر محتاج بوضع است و امکان ندارد شیء مادی بحسب اصل وجود معلول موجودی مادی باشد، قهراً چنین وجودی، مستقل از موضوع، تحقق نمی‌پذیرد و موضوع خلاق و موجد آن نیست بل که فاعل مابه و ممر و واسطه تحقق آن است باین معنی که فیض وجود بعد از مرور از ذات جوهر، بعرض میرسد و وجودی واحد، جوهر است در جوهر، و عرض است در عرض، لذا آقا علی حکیم - قدس الله لطیفه (۱) و اجزل تشریفه - گوید:

«... فتبدل العرض و حدوده یلازم تبدل الموضوع فی ذاته و تحوله فی جوهره، و الا لزم انفصاله و تباینه عنه فی الوجود و الجعل و تخلف المعلول عن علته (چه آنکه عرض اگر در وصف تترك و تبدل تابع موضوع نباشد باید در این نحوه از وجود

۱ - رجوع شود به رساله سبیل الرشاد تألیف آقا علی مدرس ط که طهران ۱۳۱۰ ه. ق.

مستقل و منحاز از علت مابه‌الوجود خود باشد و یا آنکه در وصف تحرک مستغنی از جعل باشد، این در صورتی درست است که موضوع فاعل مفیض وجود و مقاض دارای وجودی مستقل باشد و این مجرد است که فاعل مفیض است و در ایجاد، مستغنی از وضع و ماده است و مادی فاعل - ما منه - نمیشود، آقاعلی مدرس این گفته مشهور را العالم متغیّر و کل متغیّر حادث، فالعالم حادث - بر اثبات حدوث زمانی جوهر و مواد عالم از ناحیه حدوث اعراض - حمل کرده است) و هذا معنی قولهم عند بیانهم الصغری فی الاستدلال علی حدوث العالم بکلیته . د : «ان العالم متغیّر، و کل متغیّر حادث، من ان صفاته و اعراضه متغیّر، فان تغیر الصفات او الاعراض اذا لم یکن مستلزماً لتغیّر الموصوف و الموضوع فی ذاته، لم یکن تغیر الصفات و الاعراض دلیلاً علی حدوث العالم فی ذاته و بکلیته، لاحتمال ان یکون ذاته قدیمة، و اعراضه السانحة له حادثة، و اذا قد ثبت ان مبدأ کل عرض ذات موضوعه، فنقول مبدأ کل وجود و وجدان بما هو وجود و وجدان، وجود و وجدان، فموضوع کل عرض عرض یکون مبدأ له بحسب وجوده و وجدانه لا من جهة عدمه و فقدان، فاذا کان الموضوع متحرکاً بجوهره مستکمالاً فی ذاته بحرکنه الجوهریة الذاتیة، و کل مرتبة من مراتب استکمالاته واجدة للمراتب التي دونها، فیکون الغایة الاخرة الطولیة لحرکاته واجدة لجمیع المراتب التي هی مادی اعراضه و صفاته و افعاله و اعماله بصورة الجمع ...» .

و از آنچه ذکر شد معلوم میشود وجوه خلط و اشتباه در کلمات سیدالحکماء آقامیرزا ابوالحسن - جلوه - در آخر رساله حرکت جوهر بقوله : «قلنا ان تلك العوارض لها سعة كعرض الأمزجة ...» ایشان چون در مقابل استدلال محکم آخرند که لوازم ذات و عوارض ذاتی منبث از ذات با ذات بوجودی واحد موجودند و تبدلات خصوصیات، ملازم است با تبدل ذات جوهر، در تنگنا افتاده و جهت مفر از اشکال منکر لوازم ذاتی و اعراض منبث از ذات جوهر شده است، اگر چه صریحاً انکار نکرده ولی لازم کلام او انکارین معنی است در حالتی که جمیع اعراض این عالم بالأخره از ذات

جوهر منبعث شده است و جوهر بحسب رتبه وجود مقدم بر اعراض است و گوید: «وما كان من اللوازم هو المطلق لا يتغير وما هو المتغير وهو الخصوص ليس من اللوازم» در حالی که لوازم مطلقه در خارج عین خصوصیات است و اگر اعراض منبعث از جوهر نشود عرض نیست در آنچه که ما در این باب ذکر نمودیم اگر تأمل عمیق شود، سهولت از این قبیل مناقشات که نزد ابنزی تحقیق او هن از بیت عنکبوت است جواب داده میشود.

اصل ۲۵ - از باب هفتم اصول المعارف ص ۱۲۰ - در این بحث نفیس است که جسم و جسمانی علت وجودی و مبدأ فاعلی و موجد شیء، از کم عدم نمیباشد، و فقط در تأثیر و تأثر و حصول استعدادات در مواد و موضوعات و جهات اعدادی و تهیؤ زمینه از برای افاضه و تجلی و جلوات مبدأ الهی که فاعل ما منه و منفیض حقیقی خیرات و برکات است، مؤثر است، لذا بر زمانیات و اصل زمان فقط ذات باری و مجاری فیض حکمت او تقدم دارند، و در نتیجه مبدأ فاعلی زمان را باید در باطن وجود و در سلسله طولیه عالم ماده و زمان، جستجو نمود، نه در سلسله عرضیه. بنابراین مجموعه عالم وجود ماسوی الله و آنچه صادر از حق و دارای سمت احتیاج و مخلوقیت است دارای زمان نیست و مسبوق بزمان نمیباشد و در مطاوی بحث ما در حرکت معلوم شد که قول بزمان موهوم کما علیه جمع من اهل الجدل و السفیطة و المشاغبه از اباطیل و اوهام است لذا مؤلف در فصل بعد از اصل مذکور ص ۱۲۰، ۱۲۱ خلاصه‌یی از تحقیقات میر محمد باقر داماد را در ابطال زمان موهوم ذکر نموده است که مابه تفصیل در حدوث زمانی عالم در این مسأله بحث کردیم.

فصل دوم باب هفتم در ابطال قول بعضی از علمائست که خواسته است بنحوی غیر آنچه که قائلان بزمان موهوم در این باب ذکر کرده‌اند، قابل به حدوث زمانی عالم شوند.

در وصل ۵ مؤلف، علامه پرداخته است بذکر مطالبی که ذهن مبیدیان را به این مهم که شرط تأثیر در غیر و علیت مسبوقیت معلول بعدم زمانی نیست و معلول

منقسم میشود بزمانی و دهری و حقایق عوالم ملکوت با اینکه معلول حقند و بتمام هویت وابسته بحق مطلقند، مسبوق بوجود بعدم زمانی نیستند چه آنکه ممکن منقسم میشود بمجردات و دهریات و موجودات زمانی و امکان بنا بر این اصل بردو قسم است امکان ذاتی و امکان استعدادی، پاره‌یی از موجودات، احتیاج بامکن استعدادی و موضوع جهت حدوث دارند و صرف امکان ذاتی کافی از برای صدور آنها از علت اولی وجود نیست و حقایق موجود در عالم دهر و موجوداتی که مبرا از جهات استعدادی میباشند و حالت منتظر، جهت قبول فیض از فیاض مطلق ندارند صرف امکان ذاتی کافی از برای قبول فیض از فیاض علی اطلاق است.

موجودات ملکوتی سیمت علیت نسبت بزمانیات دارند لذا فعل اطلاق آنها مقید بزمان و مکان نیست تا چه رسد بحق اول که از باب احاطه قیومی بابداعیات و زمانیات و از باب آنکه صرف وجود و صرف علم و صرف اراده و صرف قدرت است نسبت او بزمانیات و دهریات و بالأخره از باب آنکه منزله از حد وجودی و تقید بقیود امکانی است بر همه اشیاء بنحو تساوی احاطه دارد - و لیس عند ربك صباح و لا مساء - و موجود واقع در قطعات عالم ماده مقید بسلسله زمان و واقع در درقطعه‌ای از قطعات عالم ماده و بالأخره بحسب فعل و ذات زمانی است مگر آنکه بواسطه استعداد تام و وجدان جهت تکامل و صعود از عالم ماده، بعد از طی درجات زمانی بمرتبه‌یی برسد که بزمان و زمانیات محیط شود.

محقق فیض در مطاوی اصول و فصول باب هفتم باحکام اجسام پرداخته است و بعد از اثبات مکان و حیث جهت مکانیات و زمانیات و اثبات جهات و اوضاع از برای مادیات و اجسام باین مسأله اشاره فرموده است که موجوداتی که دارای جهت و وضع و مکان نیستند درجهتی از جهات عالم ماده قرار ندارند و «فما لا وضع له ولا جهة بالنسبة الی شیء» - ما - لا خلا، ولا ملاء ولا حیث له، و من هنا یظهر ان: لدار الآخرة لیست من جنس هذه الدار، بل لها نشأة ثانية داخل حجب السماوات والارض، والیه اشاره فی کلامه: و تشکم فیما لا تعلمون».

در فصل آخر این باب، بیان فرموده است که بحسب سلسله ترتیب اشرف مبدعات عقل است که باعتبار تنزه از ماده و استعداد و مقدار جسمانی، مسبوق به امر و یا نفس امر تکوینی حق اول است و لا یقال فی الأمر (یعنی نفس وجود منبسط و مشیت ساریه و حق مخلوق به) انه مسبوق بالباری و لا مسبوق والباری تعالی هو المقدم المؤخر، لا المتقدم المتأخر.

مناقشه بر کلام غزالی

آنچه که در آخرین فصل باب هفتم صفحه ۱۲۹ و ۱۳۰ ذکر کرده است در عین الیقین (۱) نیز موجود است و این عبارات گمان میرود از غزالی باشد چون در عین الیقین از قائل به بعض علماء الشریعة، تعبیر نموده است و آنچه در این فصل ذکر شده است محتاج به توضیح است و خالی از مناقشات نیز نمیباشد.

اینگونه گوید: «اشرف المبدعات هو العقل، ابداعه بالأمر من غیر سبق ماده و زمان...» مراد او از امر، وجود منبسط و فیض مقدس است که در کلام الهی، از آن بامر تعبیر شده است «وما امرنا الا واحده» و مسلم است که این امر متصف بوحدهت، امر تکوینی است، نه امر تشریحی مثل امر بصلوة و صوم و حج، و غیر اینها از او امر شرعی. گاهی در لسان شریعت از عالم ملکوت و مجردات تعبیر بامر شده است در مقابل خلق که عالم ماده باشد.

در اینکه صادر از حق در اول مرحله ایجاد، وجود منبسط و کلامه کن وجودی و مشیت فعلیه است و حقایق وجودیه و ارقام و کلمات تکوینی از این امر موجود شده اند، عرفا و برخی از متأخران از حکما اتفاق دارند و این مسأله را حکیم متأله ملا عبدالله زنوزی در ثناعات الهیه و انوار جلیه (که کتاب دوم در دست طبع است و کتاب اول بزودی در دسترس اهل معرفت قرار میگیرد) و تلمیذ و فرزند بارع او آقا علی حکیم در بدایع الحکم برهانی فرموده اند.

بنابراین مشرب عقل اول نخست قابلی است که بوجود منبسط موجود شده است و از آنجا که عقول در سلك وجودی واحد قرار دارند و فرق وجود منبسط با وجودات امکانی باطلاق و تقيید است و اطلاق مقدم است بر تقيید بحسب خارج بنابراین وجود منبسط مسبوق است بحق اول و عقل مسبوق است بوجود منبسط و تقدم وجود منبسط بر عقل و عقول طولی و عرضی باطلاق و تقيید است و باعتبار دیگر عقل اول از آنجا که واسطه در تسطیر رقوم و نقوش امکانی است و از طریق او فیض باشیاء میرسد ، عقل اول اجمال وجود منبسط و وجود منبسط بر کافه حقایق تفصیل عقل اول است .

گذشته از آنچه که ذکر شد، چون وجود منبسط و امر تکوینی نفس ظهور و تجلی حق اول است و از این لحاظ مقید است بقید اطلاق و سران در قوایل امکانی و حق اول یعنی وجود صرف عاری از جمیع قیود از جمله قید اطلاق است و مطلق بر مقید تقدم دارد ، فیض مقدس مسبوق است بر وجود صرف و باعتباری مسبوق است به فیض اقدس ، از طرفی قوایل و اعیان امکانیهی که بواسطه وجود منبسط ظهور خارجی پیدا مینمایند، منقسم میشوند با بداعیات و مادیات و عنصریات، بنابراین اینکه غزالی گوید: «ولا یقال فی الأمر انه مسبوق بالباری ولا لا مسبوق» کلامی تمام نیست و اینکه گوید «تقدم و تأخر بر موجودات مادی و قابل تضاد و فنا دور میزند و الباری هو المقدم المؤخر، لا المتقدم المتأخر» نیز خالی از تحصیل است چه آنکه تقدم اقسامی دارد و برخی از اقسام آن اختصاص بزمانیات دارد ، و تقدم و تأخر منحصر در تقدم و تأخر زمانی و مکانی و مادی نمیباشد .

۱ - و القائل هو الاستاد العلامة، سید الاساطین و رئیس الملة و الدین و قره میون المتألین المترقی بدرجات الحق و البقین فی رساله الفها فی الثبوة و الولاية و سآها بمصباح الهدایة و لانصرح باسمه الشریف «گر نبودی خلق محجوب و کنیف - ورنبودی حلقها تنگو و ضعیف - در مدیحت داد معنی دادمی - غیر این منطق لبی بکشادمی - ذکر او حیفاست با زندانیان - گویم اندر مجلس روحانیان - همچو راز عشق دارم در نهان» .

اگر کسی (۱) بگوید: «وجود منبسط، چون نفس ظهور و تدلّی و تجلّی و ظهور حق است و ظهور شیء ربط صرف و نفس ارتباط بشیء است و فیض مقدس باین اعتبار «نه قابل اشارت است و نه محکوم بحکمی، نه عین حق و نه غیر اوست. نه مفیض است و نه مفاض، نه از اسماء الهیه است و نه از حقایق کونیه؛ بل کلّما یشار الیه انه انه - هو، هو غیره، فانه صرف البسط و محض التعلق، و کلّما کان كذلك فهو معنی و لا یمکن یحکم علیه بشیء» این گفته اگرچه خالی از مناقشه نیست ولی غیر از آن چیزی است که غزالی گفته است، چون وجود منبسط دارای احکامی است که یکی از آنها ظهور و انبساط آن میباشد و بلحاظی عین حق و باعتباری عین خلق است و باعتبار آنکه تأخّر از مقام غیب وجود دارد و نفس تدلّی و ظهور حق است، از قیودی است که عارض وجود مطلق یعنی نفس وجود صرف شده است، مسبوق است به مقام اطلاق وجود معرّا از قید اطلاق و بمشرب تحقیق هر علت متجلی در معلول، نسبت بمعلول خود بسیط و مطلق است، عقل نسبت به نفس مطلق و نفس نسبت بقوای غیبی و ملکوتی و قوای دنیوی و مسلکی خود مطلق و نسبت بعقل مقید است.

«والمحق الأول هو الأول والآخر، هو المقدم والیه یرجع الأمور کلها، و بیده ملکوت کل شیء».



الباب الثامن

فی السماوات والأرض وفيه معرفة النفوس والعقول والقوى والملائكة

والجنة والشاطين

ان فی خلق السموات والأرض لآیات للمؤمنین...، وما انزل الله من السماء من رزق... اولم یتفکروا فی خلق السموات والأرض .

این باب اختصاص دارد به بحث از سماویات و افلاک و ارضیات و عناصر بسیط و مرکب ، در کتاب عین الیقین مفصل در افلاک و سماویات به طریق قدما بحث کرده است ولی در این کتاب بحمدہ تعالی در مباحث مربوط بافلاک و موجودات علوی کوتاہ آمده است و عمدہ مباحث را اختصاص داده است بمسائل مربوط به بسائط از عناصر و مرکبات از اسطقسات کہ مربوط به کیفیت حصول مرکبات از بسائط ازموالید ثلاث ؛ معادن و نباتات و حیوان ، بحث در معادن را نیز در این جا مختصر نموده است و به کیفیت ظهور نباتات و حیوان و بعد از بحث از پیدایش و نحوه تحصیل حیوان از مترجات و اثبات تجرد نفوس جزئی حیوان به نحوه ظهور انسان در انواع حیوانی و چگونگی تجرد آن پرداخته است و در اوائل بحث باختصار از نحوه ظهور و طلعیہ وجود آن در ماده جسمانی و طی درجات نباتی و حیوانی و وصول آن باعلی مراتب تجرد خاص نفوس انسانی و بالأخرہ در کیفیت رجوع آن بعوالم ملکوتی و فناء برخی از ارواح انسانی در احدیت وجود ، بحث فرموده است و آنچه در مباحث عالیہ آورده است خلاصہ تحقیقات استاد اعظم او صدرالحکماست کہ در عین الیقین ، فصل بفصل مطالب را بعنوان قال استاذنا المتأله دام ظلہ و یا قال استاذنا فی المعارف الالهیه بیان و تقریر نموده است .

نگارنده مباحث مشکل را در این مقدمه تحریر و تقریر مینمایم و از بسط و تفصیل

همه آنچه کہ در این ابواب وارد شده است خودداری مینمایم .

اصل اول و وصل بعد از این اصل - صفحات ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲ - در اقسام اجرام و بیان وجوه فرق بین اجرام بسیط و مرکب و تقسیم و تعریف هر یک از بسایط و مرکبات، و تقریر وجوه فرق بین اجسام ابداعی و اجسام مرکب حاصل از صور قابل کون و فساد و بیان برهان بوجود اجسام ابداعی و تقریر بر این اصل مسلم عندالقدماء، که نوع جسم سماوی منحصر بفرد و انواع حاصل در مواد و استعدادات در عالم کون و فساد دارای تکثر فردی و از ناحیه مواد و استعدادات انواع عنصریات و مرکبات حاصل در عالم کون و فساد قابل تکثر و انواع در ضمن افراد متکثر از ناحیه ماده باقی و دائمی است.

علامه فیض به تبع قدماء حیات سماویات را ذاتی و مدبر اجسام سماوی را نفوس متعلق با اجسام میدانند و در ضمن تقریر این اصل مسلم عندالقدماء، اتباع - بطلمیوس - منشأ حرکت مستدیره اجسام فلکی را نفوس ناطقی می‌دانند که بحسب اراده جزئی مبعث از اراده کلی محرك اجسام خود میباشند و منشأ این حرکات را ناطق و احیا میداند که از باب تشبه بمثل محرك ابدان فلکی اند و در وصل دوم به توضیح و تقریر این اصل که هر جرم سماوی حیوان مدرك و شاعر بافعال خود و موجود زنده مطیع حق و متصرف در نظام کون و شالم ماده است پرداخته است. فیض در وصل ۳ ص ۱۳۴، ۱۳۵ از باب ۸ - در صدد اثبات مهیابودن عنصریات و مبادی مرکبات جهت قبول انواع ترکیب برآمده است و بیان کرده است که عناصر دارای استعداد قبول انواع تراکیب اعم از تام و ناقص میباشند و همین استعداد قبول ترکیب است که مبدأ حصول اقسام و انواع مرکبات شده است.

مؤلف در اصل دوم بیان کرده است که جمیع سماویات و ارضیات مسخرات اراده حق اولند و از ناحیه همین تسخیر طبیعی الهی است که سماویات در عناصر و مرکبات ارض تأثیر نموده و مواد ارضی را مستعد از برای حصول صور موالید ثلاث نموده است و از ناحیه وجود قبول و انفعال و تأثر مواد ارضی، بسایط بعد از تصرف

اجزاء متمایل به ترکیب شده و بعد از حصول ترکیب از بسایط و تهیئو مرکبات جهت قبول صورت مزاجی که از امتزاج عناصر حاصل آید معادن و نباتات و حیوانات بوجود میآیند .

مؤلف علامه در وصل ۴ باب هشتم ص ۱۳۸، ۱۳۹ - به بیان اصل مهمی در نحوه پیدایش صور و مبادی افعال در مرکبات و عنصریات پرداخته و با براهین متقن بیان کرده است که چون مواد و مستعدات از قبول بیشتر از یک صورت مبدأ تنوع و منشأ تحصیل و فعلیت امتناع دارند و هر ماده مستعد است از برای قبول صورت خاص خود ناچار حصول فعلیات در عالم ماده بر سبیل تدریج و تدرج است و هر صورت و فعلیتی با شرایط خاص خود موجود و با فقدان شرایط خاص و عدم علل موجب وجود او معدوم میشود. و در این وصل اثبات نموده است که وجود هر صورت در ماده مخصوص خود دائمی نیست و هر تأثیری در موجود منقلع خود ابدی نمیباشد و مبدأ تأثیر در مواد نیز دارای وجودی است خاص که در مقام تأثیر در غیر احتیاج بشرایطی دارد و هر منفعلی نیز علی الإطلاق از غیر قبول تأثیر نمینماید، بهمین مناسبت تأثیر و تأثر در عالم ماده موقت است و از این باب است که اهل حکمت گویند: فعل و انفعال و تأثیر و تأثر در مواد و استعدادات تناهی پذیراست و این موجود مجرد بالفعل و عقل صرف است که از حیث عدت و مدت غیر متناهی است، غیر متناهی بحسب شدت منحصر بحق اول است .

باید باین امر نیز توجه داشت که اگرچه صور حاصل در مواد در عالم ماده دائمی الوجود نیستند و لسی برخی از این مواد حامل صور به غایت وجودی خود میرسند و عمر طبیعی خود را پایان میرسانند و برخی از باب آنکه عالم ماده، دار اتفاق است و علل اتفاقی در کمین نشته اند که با برخورد به صور مانع رسیدن آنها ب عمر طبیعی و اجل حتمی خود برسند و در بهار و ربیعان منشأ انعدام صور حاصل در مواد میشوند ولی باید دانست که قسر در عالم ماده نه دائمی الوجود است و نه اکثری. اصل سوم ص ۱۳۹، ۱۴۰، در این بحث است که موجودات عالم ماده همانطوری

در قبول صور و فعلیات متأثر از غیر خود میباشد و از ناحیه غیر صور بر مواد مترتب میشود سایر احوال موجودات جسمانی و صور مبدأ افاعیل نیز مستند بغیر است و از باب آنکه مسبوق بعدم است حادث و هر موجود حادثی محتاج بعلت است، اختیارات و ارادات و مشیات و صور ادراکی حاصل در نفوس نیز، حادث و دارای علت حدوث میباشد. بنابراین اصل موجوداتی که دارای اراده و قدرت و اختیار و مشیت میباشد و خود مبدأ صدور افاعیل نفسانی هستند بحسب اصل وجود و باعتبار مبدأ بودن و مصدر واقع شدن در مقام تأثیر در غیر فاعل بالتسخیرند و این امر منافی با اختیاری بودن افعال آنان نمی باشد چه آنکه هر موجود قائم بغیر همانطور که در اصل وجود قائم بغیر خود میباشد، در مقام تأثیر در غیر نیز بحول و قوت علت مقوم وجود خود مبدأ تأثیر و ایجاد است (لا حول و لا قوة الا بالله) چه آنکه استقلال در فعل حاکی از استقلال در ذات است و عدم استقلال در ذات ملازم است با عدم استقلال در فعل موجودی که ضحوة وجودش قائم بغیر است در ضحوة ایجاد نیز تقوم بغیر دارد لذا حکما گفته اند: «النفس فینا و فی سایر الحیوانات مضطرة فی افاعیلها» و قیل «و نحن ان شئنا فعلنا، و ان لم نشأ لم نفعل، لکننا لسنأ بحیث ان شئنا، شئنا...» چه آنکه باید اصل وجود با کافه اوصاف خود که در واقع کفه صفات کمالی در عین وجود مستهلکند و در همه جا عین وجودند، منتهی بحقیقت واصل و مبدأ واحد شود که همه این کمالات باشد، لذا باید در عالم وجود، وجود امکانی منتهی شود بوجودی واجب و علم امکانی منتهی شود بعلم واجب بذات و قائم بذات و هکذا دیگر اوصاف کمالیه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین»

آنچه از نعمت جمال آید و از وصف کمال

همه در روی نکوی تو مصور بینم

در اصل چهارم ص ۱۴۰، در اقسام ترکیب عنصری و وجوه فرق بین ترکیب طبیعی و غیر طبیعی بحث میشود، چون موالید از ترکیب طبیعی حاصل میشود مورد بحث در این مقام ترکیب طبیعی است که بر دو قسم است، چون ترکیب حاصل از ناحیه

فعل و انفعال اجزای مرکب یا بمرحله مرکب مزاجی میرسد و یا نمیرسد؟
 و اصول ترکیبات مزاجی سه قسم است چون مرکب مزاجی اگر بمرحله تغذیه
 و تنمیه واصل نشود، عنصر مرکب دارای مزاج معدنی است و اگر در مرحله تغذیه
 و تنمیه و تولید مثل متوقف شود و دارای حس و حرکت، ارادی نباشد نبات است و
 اگر بمرحله حرکت ارادی و احساس برسد حیوان است و حیوان و نبات دارای
 نفسند چون صورت حاصل در ماده مزاجی انفعال تام در ماده ندارد و از باب آنکه دارای
 تفنن در افعال است از ماده کانه ترفع دارد، اگر چه جزء مادیات محسوب میشود،
 و اگر دارای حس بود و افاغیل از او برسبیل اراده و قدرت و تمکن از فعل و ترک
 صادر شد، از باب آنکه شیء مرید فعل و عالم بفعل. اگر چه علم آن ضعیف باشد،
 از باب ذات خود را ادراک نماید، و حضور ذات للذات دارد، از ماده مجرد است
 و در مباحث بعد بیان خواهیم کرد که مجرد انحصار در مجرد تام عقلی ندارد،
 چنین موجودی باقی وابدی و دارای نفس مجرد است و قهراً دارای حشر و معاد
 حیوانی جزئی خیالی برزخیست، و اینکه شیخ اعظم در طبیعی کتاب شفا به وار
 نفوس حیوانی تصریح کرده و در نفوس انسانی مجرد تام قائل شده، با اصول و
 قواعد مقرر در مسفورات حکمیّه مطابقت ندارد - و غیر از عالم عقل عالمی دیگر
 باقی و دائمی است که عالم حشر اجساد ارضیه باشد لم تبلغ فلسفة الشيخ الأعظم اليها.
 بنابراین آنچه ذکر شد از بسایط مرکبات و از مرکبات موالید بوجود آید و موالید
 انواع مختلفی و انواع دارای افراد متباینه اند و حصول هر یک از امتهات و عناصر و
 موالید مرکبه مشتمل بر انواع و افراد واقع تحت انواع مستند و اسبابی هستند که در
 جای خود مفصل بیان شده است.

منشأ انواع مختلف جهات متکثره در علل طولی و علت تکثر فردی و شخصی
 مواد و استعدادات و بالآخره مبادی تأثیرات ملائکه موکله بر حقایقند و مبدأ اصلی و
 علت حقیقی حق اول است سبحانه و تعالی شأنه.

در بین انواع حیدانات برخی بمرحله حرکت ارادی نرسیده اند و از عالم حس

تجاوز ننموده‌اند و از جهت انغمار در ماده فاقد مرحله تجردند اگرچه از مقام نفس نباتی تجاوز نموده‌اند ولی از باب فقدان تجرد اگرچه تجرد ناقص باشد فانی و غیر باقی‌اند، و در بین انواع حیوانات، حیواناتی وجود دارند که از مرتبه نفس جزئی خیلی تجاوز نموده و بمقام ادراک تام رسیده و بواسطه نیل به تجرد عقلی غور در معارف و علوم نموده و از جزئیات باستنباط علوم و قواعد کلی نائل آیند، و قدرت تفکر و ادراک آنان بمرحله‌ی می‌رسد که می‌توانند حقایق را مجرد از اغشیه و البسه حس و خیال و وهم شهود نمایند، انسان بالغ بمقام تجرد عقلانی در بین حیوانات دارای این مزیت است و چون این جهت تمیز و تباین ناشی از حقیقت جوهری موجود در ذات است ناچار انسان در مقابل سایر حیوانات نرسیده بمقام تجرد تام نوع مستقل است و افراد این نوع که بمقام تجرد عقلی نرسیده‌اند انسان بالقوه و حیوان بالفعلند و همین استعداد و قابلیت عبور از منازل خاص حیوان و نیل بمقام تجرد تام خاص انسان، آنها را داخل نوع انسان نماید.

مؤلف در اصل ۵ ص ۱۴۰ باین اصل مهم که در مسفورات اهل معرفت مسطور است اشاره نموده است که هر مترج عنصری تا مراتب و درجات مراحل موجود در نوع اخس و ناقص را طی نماید بنوع اشرف نمیرسد، مثلاً حیوان باید تمام مراتب و درجات نباتی را ببیماید تا وارد درجه حیوانی شود و امکان ندارد حیوان تحتی یابد و فاقد قوای نباتی از تغذیه و تنمیه باشد و یا نباتات موجود شود بدون آنکه مراحل خاص معدنی را طی نماید و امکان ندارد انسان بوجود آید مگر آنکه واجد جمیع درجات خاص جماد و نبات و حیوان شود، ناچار نطفه انسان باید از مرحله جمادی و مقام فقدان نقش نباتی وارد مرحله و درجه وجودی نبات شود و بعد از طی درجات نباتی و استیفای قوا و اجزاء وجودی خاص نبات وارد مقام حیوان و بعد از استیفاء درجات خاص حیوان که قوام وجودی حیوان بآن وابسته است بمرتبه انسانی می‌رسد و اگر استعداد قبول صور ملکوتی در او باشد در مراتب و مقامات جمیع عقول

طولیه سیر نموده تا بمقام فناء بالله برسد .

از این جا نکته مهمی میتوان استفاده کرد و این نکته آنستکه قوه و ماده انسانی که بطرف انسانیت سیر و حرکت نماید در جمیع مراحل معدنی و نباتی و حیوانی باید قوه صرف و لا بشرط نسبت بقبول صور و فعلیات موجود بین نطفه مثلاً و انسان بالفعل مجرد تام باشد و سر اینکه نوع نباتی از مرحله خود تجاوز ننموده و داخل در باب حیوان و حیوان دارای نفس جزئی بعد از استیقای درجات نباتی و حیوانی از مرحله حیوانی بمراحل انسانی تجاوز ننماید آنستکه نبات و حیوان در این مراحل که مرحله توقف در نوع خاص خود باشد ، بشرک لا است نسبت بقبول صور و فعلیات اکمل از نوع خاص و وجود مخصوص خود .

و سر مطلب در این جاست که هر ماده دارای استعداد خاصی است و هر فعلیت اختصاص بماده و استعداد لازم و هم سنخ خود دارد و هر موجودی که در سلك نوع خاصی قرار دارد دارای مقام و مرتبه و قسط و حظّ مخصوصی از وجود است و حق دائم الافاضة و تام الوجود و بحسب تمامیت ذات و تمامیت فاعلیت تناهی ندارد و لی قوایل امکانی دارای مقام و موطن و مرتبه مخصوص بخود و مقام معلوم و محدود بحد خاص میباشد و هر عین ثابت مناسبت با مظهریت اسم خاص از اسماء الهیه و یا اسماء خاصه از اسماء و صفات الهیه دارد ، و قابلیت و ظرف قبول هر عینی از اعیان مقرر در واحدیت مناسبت با اسم خاص دارد و صورت اسم مخصوصی است و استعدادات در این موطن غیر معمولند بلا مجموعیة ذاته المقدسه الالهیه ، که فرموده اند: العظیبات بحسب القابلیات .

آنچه در این جا ذکر شد خلاصه بی واضح است از آنچه که مؤلف در وصل ۶ و ۷ صفحات ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵ بیان فرموده است ، نگارنده چون در رساله نفس و معاد مفصل در این مباحث بحث کرده ام و علاوه بر این مباحث موجود در این رساله خلاصه بی است از مباحث اسفار و شواهد ما از تفصیل خودداری می نمائیم و به بیان

توضیح مباحث مشکل میپردازیم .

نگارنده این سطور در رسالهٔ معاد ، مفصل در کیفیت پیدایش نفس و نحوهٔ وجود و ظهور و نهایت وجود آن باعتبار فناء فی الله و بقاء بالله ، بحث نمودم لذا در این مقدمه به تقریر مباحث مهم دیگر - اصول المعارف - می پردازم .

یکی از مسائل مهم و قابل تحقیق و درخور تعمق در مسائل مربوط بآخرت ، مسألهٔ عذاب و ألم و لذات و نعم خاص نفوس و ابدان اخروی است . محقق فیض بنحو اختصار در لذات و الم و خیر و شر مخصوص نفوس و ابدان انسانی در عالم آخرت و نحوهٔ لذات و آلام و کیفیت دوام این دو در نشئات بعد از موت و این بحث مهم فلسفی و عرفانی که آیا نفوس مکاره و شریره مبتلا بعذاب و الم دردناک لازم اعمال و ثمرهٔ افعال ، برای همیشه معذبند و یا آنکه عذاب آنان تخفیف یافته و بعد از مدت مدید آلام از آنان مرتفع میشود .

ما در این مسأله مفصل بحث می کنیم ، و بعد از تحقیق در این مسأله که آیا عذاب اخروی ناشی از چیست و مادهٔ عذاب و منشأ آن در اهل جهنم (آنهايي که مسلماً جهنم و دوزخ صورت اخروی و آخرین نشأت وجود آنست) تمکن پیدا نموده و چنان بنیان آن در نفوس راسخ شده است که بمنزلهٔ طبیعت و بالآخره صورت اخروی آنان گشته و از باب آنکه در آخرت حرکت مستقیم وجود ندارد ، يدور عليهم العذاب ؟ و یا آنکه فطرت ذاتی ناشی از تجلی حق باسم مبدأ رحمت و اسعه الهی که رحمتی و سعت کل شیء - بر مبدأ عذاب که ناشی از صور متأخر از فطرت ذاتیه است بحکم - والله غالب علی امره - غلبه نموده و مثال همه نفوس بر رحمت است و شرك و كفر نسبت بفطرت توحید بمقتضای - ما من دابة فی الأرض الا و هو آخذ بناصيتها ان ربي علی صراط مستقیم ، عرضی و بالآخره زائل شدن نیست که :

از رحمت آمدند و برحمت روند خلق اینست سر عشق که حیران کند عقول
 حنقان همه ، بفطرت توحید، زاده اند این شرک، عارضی شمر و- عارضی بزول
 محیی الدین - ابن عربی - در فصوص و فتوحات با آنکه کفّار و مشرکان و...
 را مخلص در دوزخ میداند بانقطاع عذاب ، از اهل عذاب ، قائل شده است و برخی
 از اهل تحقیق از او متابعت کرده اند و بعضی گفته اند خلود در نار ، ضروری دین
 است نه دائمی بودن عذاب . بر این مسأله برهان و دلیل نیز اقامه نموده اند که بیان
 خواهد شد .

بعضی گمان کرده اند اولین کسی که قائل بانقطاع عذابست شیخ اکبر است و
 گفته اند : أول من ابدع هذه الشبهة الشیطانية ممیت الدین ابن عربی . و برخی این
 گفته را با استاد مشایخ عرفان و حکمت آخوند نوری نسبت داده اند .
 و این امر نزد متبّع واضحست که اولین قائل ابن عربی نیست و ظاهراً جمع
 کثیری از عرفا باین مطلب تصریح نموده اند، از جمله جلال الدین محمد بلخی (۱)

۱ - مولانا در مثنوی گوید :

اصل نقدش ، لطف و داد و بخشش است فهر بروی چون غباری از غش است
 میدهد جان را فرانش گوشمال تا بداند قدر ایام وصال
 مولوی همان گفته شیخ اکبر را با بیانی خاص و تقریری مخصوص بخود، در مثنوی آورده
 است .

این مطلب قابل توجه است که آیا مولانا در عرفان از شیخ اکبر، متأثر شده است و یا آنکه
 بآثار او رجوع نمی نموده است و ما میدانیم که در زمان اقامت و وطن او در رم - تونیه -
 بزرگترین حوزه تصوف در آنجا تشکیل میشده است و رونقی بسزا داشته است چه آنکه تلمید
 و خلیفه محیی الدین صمد الدین تونیوی و بعضی دیگر از تلامید او حوزه گرمی داشته اند که
 از بلاد دیگر طالبان معرفت برای درک حوزه های عرفانی بروم روی می آورده اند .

بعقیده حقیر نگارنده این سطور و راقم این حروف شیخ اعظم - ابن عربی - معتقد نیست که عذاب از کفار و مشرکان و منافقان و نواصب یعنی اعداء اهل بیت عترت و قریبی - علی و دیگر خلفای محمدیین که مهدی موعود، خاتم الاولیاء، آخر آنانت علی الإطلاق منقطع میشود کما ظنّه بعض الشارحین و صرح بخلاف هذا الشیخ الاکبر فی النص الهودی .

در بیان دوام عذاب و عدم انقطاع آن از سگان و اهل عالم غضب الهی و حرمان ابدی

جمیع حکما از مشایی و اشراقی و کافه اهل تحقیق از فلاسفۀ یونان و متألهان دوره اسلامی (۱) معتقدند که نفوس منکران مبدأ و معاد و ارواح منغمران در شرک معاصی، در آخرت معذبند و آلام تسایع عقاید و ملکات و صور و نیات حاصله از تکرر معصیت از مستحقان عقوبت الهی قطع نمیشود، و جمیع آنها تصریح نموده اند که مبدأ عذاب اگر از عوارض غریبه روح و نفس معذب و متالم محسوب شود، و جوهری نفس نباشد زائل میشود و بالأخره صاحبان این نفوس باهل سعادت پیوندند و این نیز مسأله است که اهل عذاب نسبت باهل رحمت قلیل و متألمان و اهل عذاب نسبت بمظاهر اسماء و صفات منشاء رحمت رحیمیه و رحمانیه محدود و بحسب مثال و جرد کم و قلیلند و کسانی که در دار عذاب و آلام و عالم غضب الهی واقع میشوند اکثر آنان، بعد از تحمل عذاب بحسب وجود موجبات عذاب در وجود آنها، و رفع موجبات عذاب از ناحیه ورود عذاب و تحمل شداید حاصل از عذاب رجوع بر رحمت نموده و یا بشفاعت شافعان و آخر امر بشفاعت حق از عذاب خلاص میشوند مگر کسانی که غایت وجودی آنان توطن در درکات جحیم باشد و در این دسته از نفوس اختلاف است که آیا بالأخره مثال آنان بر رحمت است و یا الی الأبد متحمل عذابند و یا آنکه

با سکناى ابدى در دركات جهنم عذاب از آنان مرتفع ميشود و لطف الهى و رحمت رحمانيه حق كار خود را انجام داده و فطرت اصليه كه بين آن و ملكات موجب عذاب تضاد است و از ناحيه همين تضاد است كه نفوس و ابدان متألّم مى شوند و اگر اين جهت نبود هيچ نفسى معذب نبود، چه آنكه صورت نارى ملائمت تام با ماده نارى دارد و هر صورتى معشوق و محبوب ماده خود مي باشد بر موجب عذاب غلبه مينمايد .

محيى الدين در كتاب فصوص گويد : « ان لله الصراط المستقيم - ظاهر غير خفى فى العموم - فى كبير و صغير عينه - و جهول بامور و عليم - و لهذا وسعت رحمته - كل شىء من حقير و عظيم » صراط مستقيم در عرف اهل توحيد؛ بلسان اقرب طرق بحق اول است كه از آن به طريق (۱) وحدت تعبير نموده اند و هر اسمى از اسماء الهيّه دارى مربوط و عبدى است كه مبدأ و مرجع آن مي باشد و هر عيني از اشيان امكانيه مستند است باسمى كه رب آن محسوب ميشود و اين اسم طريق مستقيم اين عين است كه سلوك بآن صراط مستقيم آن عين بحساب آيد .

از طرفى اسماء الهيّه با آنكه بحسب اقتضا مختلفند ، صورت ذات و حقيقت واحدى هستند كه احدى الوجود است و بالآخره باطن و مرجع و مثآب كليّه اسماست و اسم الله حاكى از اين ذات احدى المسماست كه « الطرق الى الله بعدد انفس الخلايق و بعدد الانفاس الالهيه » چه آنكه شئون دائمي حق در هر آن و تجلى و ظهور متجدد و تازه بتازه و نو ، بنو و متنوع آن در مظاهر و اعيان همان انفاس الهيّه محسوب آيند و اسماء الهيّه متجلى در مظاهر خلقيه و حق متجلى در اسماء الهيّه و هر متجلى در

۱ - آنچه كه در اين باب مهم است، آنستكه بايد خوب به استدلال و سبك بيان اين اعظم توجه نمود تا بدون درك مطلب، مطلبى گفته نشود چه آنكه فهم اين قبيل از مباحث صعب و در نهايت غموض است، بعضى از ابناء زمان ، مثل همفكران و همسخنان خود در اعصار معتقد شده اند كه درك اسرار شريعت در انحصار آنان است و هر چه كه بفهم قاصر آن دوست نبايد باطل است چون ميزان حق و باطل ذهن معوج و كج آنان است .

هر صورت باطن و ذات آن صورتست و برگشت جمیع بحق احد واحد و متعلق همه باعتبار حکم اسم باطن غیب ذات و احدیت وجود است .

اسم رحمان صورت وجود و شامل جمیع اسماء و میرصاد هر سالک و منتها الیه هر طریق و مرجع هر حاضر و غایب است، لذا شیخ در فصوص فرماید: «ما من دابة، الا هو آخذ بناميتها، ان ربی علی صراط مستقیم، فکل ماش، فعلى صراط الرب المستقیم، فهو غیر المغضوب علیهم من هذا الوجه، ولا الضالین، فکما كان الضلال عارضاً، كذلك الغضب الإلهی عارض، والمثال الى الرحمة التي وسعت کل شیء، وهي السابقة» .

لذا فطرت اصلی هر موجود، فطرت توحید و صراط فطری، صراط توحید است که قوام ذات و تقوم اصل و اساس وجود بر آن بنا نهاده شده است و خلق بنفرت توحید موجود شده است و شرک و کفر و عصیان و دیگر موجبات بُعد و اسباب غضب الهی، مثل اصل غضب، عرضی است، و عرضی بالأخره زائل و مقاوم داخلی که فطرت نوری توحید باشد بحکم - الله غالب علی امره، بر موجبات شرک و کفر و دیگر اسباب مبدأ عذاب غلبه مینماید .

در فصوص زکریاویه در فصوص (۲) گویند: «اعلم ان رحمة الله وسعت کل شیء وجوداً و حکماً. وان وجود الغضب من رحمة الله، بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، ای سبقت نسبة الرحمة الیه، نسبة الغضب الیه» .

چون حق تعالی جواد بالذات و فیاض عالی الإطلاق است از ناحیه آنکه جواد مطلق است و از خزائن جود و کرم و رحمت ذاتی خود مبدأ تجلی وجودست، رحمت ذاتی اوست لذا شامل همه موجوداتست و هیچ عین و مظهری از رحمت ذاتی او محروم

۲ - شرح فصوص الحکم کاشانی (کمال الدین عبدالرزاق ط مصر ۱۳۲۱ هـ. ق. ص ۲۲۳)

نمانده است ، ناچار غضب و موجبات غضب و مبادی و اسبابی که جلب غضب نمایند و مستحق غضب و قهر باشند، ذاتی نبوده و لابد، عرضی محسوب شوند در فص اسماعیلی در مقام بیان این امر مهم که حق اول به اهل ایمان و عاملان و مجریان فرامین الهیه و عده خلود در جنات و به اهل عصیان و عده عذاب داده است و اگر عذاب از مخلدان در نار منقطع شود مناقض است با فرموده او که مکرر فرموده است : خداوند بعهد خود وفا نماید و هرگز تخلف از وعده خود ننماید ، و لا تحسبن الله مخلف وعده ... گوید :

«والثناء بصدق الوعد ، لا بصدق الوعيد ، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز، ولا تحسبن الله مخلف وعده رسله، لم يقل و وعيده ، بل قال : ويتجاوز عن سيئاتهم - فلم يبق الا صادق الوعد وحده - ومالو عيدا الحق عين تعاین - «وان دخلوا، دار الشفاء فانهم * على لذة فيها نعيم مباین * نعيم جنات الخلد والأمر واحد- وبينهما عند التجلي تباین * يسمى عذاباً من عذوبة طعمه * وذاك له كالتقشر ، والتقشر صاین ...» .

بهر حال از باب آنکه رحمت ذاتی حق اول است همه چیز را فرا گرفته است و از آنجا که مبدأ جود و فیاض علی الإطلاق باعتبار اتماف بصفات بعظمت مطلقه و وجدان کمالات اطلاقیه ، قائم بذات است و از باب اتماف به نعوت جلال و جمال بالذات طالب ثناء و حمد است - لا يتوجه بصدق الوعيد اصلاً ، بل بصدق الوعد لذا صدق به و عده نسبت بحضرت الهیه، لازم است - فیثنی علی الله بصدق الوعد لذا ورد فی الادعية : يا حسن التجاوز .

واز حضرت ولی مطلق جعفر صادق - علیه آلاف التحية والثناء - محدثان امامیه - قدس الله اسرارهم - نقل کرده اند : «... من وعده الله على عمل ثواباً، فهو منجز له ، ومن اوعده على عمل عقاباً ، فهو فيه بالخيار ...» (۱) .

۱ - نقل الشيخ الكامل افضل المحدثين حفظاً و اوتقنهم دراية شيخنا الصدوق في كتاب

آنچه که شیخ اعظم - ابن عربی - در آثار خود در این باب بیان کرده است مبتنی بر این اصل مسلم است که رحمت حق همه اشیاء را فراگرفته است و فیض وجود و ظهور جود از جواد و فیاض مطلق عام و شامل همه اشیاست و این ظهور رحمت الهیه و رحمانیه بر کلیه شئون تقدم دارد و پایه و اساس ایجاد است و دیگر کمالات وجودی تابع رحمت و اوسع الهیه است و اصل و اساس فطرت و خمیره وجود بر رحمت الهیه است لذا حق قدیم الاحسان است و از آنجا که حق مبدأ تقوم و منشأ وجود اشیاست و مؤثر حقیقی در وجود اوست و معالیل و مظاهر امکانیه متقوم بوجود حقتند، حق اول از همه چیز، از جمله وجود خاص موجودات باشیاء تزییکتر است و فاطر سماوات و ارض است و ذات موجودات مفلور بوجود حی قیوم است که از این نسبت به فطرت و (فطرة الله التي فطر الناس عليها) تعبیر نموده اند، قهراً عذاب و در درجه مقدم بر عذاب موجبات عذاب از فطرت اصلی تأخردارند بهمین مناسبت آنچه که از اصل فطرت تأخردارد، عرض است و هر عرضی زائل میشود، از جمله عوارض موجبات عذاب است نسبت به مسکن نیران و متوطنان در درکات جحیم و عالم عذاب الهی و چون اصل فطرت بقوت خود باقی است و از باب وجود تضاد بین اصل فطرت ذاتی و مبادی عذاب اخروی، حرکت در صور عذاب و منشأ عقاب، حرکت قسری است و هر مبدأ وجود حرکت قسری نه دائمی است و نه اکثری «ولا بد للنار ان یکون برداً و سلاماً لأهلها»

باید دانست که اگر منشأ عذاب در نفوس شقیه، امری مستحکم و دارای بنیانی قوی و غیر زائل باشد موجب عذاب باقی و دائمی است و تخلص از آن محال است باین معنا که اگر منشأ حدوث عذاب در آخرت علت بقای آن نیز باشد، باین معنا که جائز الزوال نباشد، جوهر اصلی و فطری نفس باقی و مدرك اضراف خود از فطرت اصلی است

→

التوحيد من الصادق عن آبيه عن رسول الله - ص - آخوند ملامحسن فیضی این روایت را در والی و تفسیر صباهی و کتاب عین البقین - نقل کرده است

و صور مبادی عذاب نیز بواسطه استحکام در باطن در روح متمکن گردیده و مبدأ حرکت نفس در مراتب عذاب و صور منشأ آلام، امری ذاتی و جوهری است و چون منشأ حرکت باطن ذاتست، حرکت او در مراحل عذاب دوری و متحرک اگر از علت موجود در صمیم ذات خود بجنبه شدرآید و مانعی از حرکت و داقعی از جنبش نه در خارج از ذات و نه در باطن ذات متحقق شود قهراً عذاب اودائمی و غیر قابل زوال است و از آنجا که حرکت اهالی عذاب و تلبس آنان بصور متوارد و منبعثه دوری و غیر مستقیم است نجات از عذاب میسر نمیباشد و در مقابل فطرت اصلیه حاصل از قوس نزول، فطرت ثانویه حاصل از صعود وجود در نفس حاصل میشود که زوال آن بعد از تجوهر امکان ندارد و انقطاع عذاب در این موارد چیزی غیر از عدم معلول با وجود علت تامه نمیباشد.

در این صورت عذاب و غضب مغلوب رحمت و لطف الهی است ولی نه در نفس واحد، بل که بحسب نظام کلی وجود و سبقت رحمت بر غضب نیز محقق است، از باب آنکه مبتلایان بعذاب در مقام مقایسه با اهل نجات اقل از قلیل محسوب شوند.

البته آنچه که ذکر شد مبتنی بر آنستکه منشأ عذاب امری جوهری و راسخ و نیان مبدأ آلام اخروی امری غیر قابل زوال باشد نه جائز الزوال و نفوسی که بعد از ورود در معاصی بتدریج در مشتیهات حیوانی و اخلاق سبعی منغمر میشوند و بعد از تکرر افاعیل منشأ بعد از مرتبه و مقام انسانی، لذت می‌برند و ملکه منشأ عصیان در ذات آنان به نحوی راسخ میباشد که صدور افاعیل حسنه و امور موجب رحمت از آنها توأم با کراهت است، بعد از موت بصور مخصوص ملکات و نیات مبادی افعال شریره محشور میشود و خود را در عذابی الیم که فوق آن متصور نیست می‌یابند و ما در مباحث معاد در رساله‌یی که در این باب نوشته‌ایم مفصل در این مقام بحث کرده‌ایم و در آنجا گفتیم که: «لا خلاص من العذاب لمن كان اكثر همومه الدنيا» و چون جهنم سنخ دنیا است نفوسی که تعلق آنان بدنیا نحوه وجود - آنها شده است اخلاص از عذاب ندارند و اگر قبول کردیم که از تکرر اعمال و افعال چنین ملکات

مستحکم وجوهی در باطن نفس پیدا شد و وجود اخروی انسان ، بوجودی بکلی منحرف از صراط انسانی متبدل شد، رحمت واسعه الهیه، در حق او عذاب ابدی است و معذب در آخرت امری داخلی است و جهنم و درجات آن مطابق با مراتب و درجات حیطة وسعه و درجات درجات حاصل در نفوس شقیّه و معبده از عالم ربوبی است، و عذاب و غضب حق نیز ناشی از تشفی قلب نیست تا آنکه باو ترحم شود .

صدرالحکما و تلمیذ جلیل او مؤلف علامه، بواسطه حسن ظن باهل معرفت و عرفای کاملین قائل بانقطاع عذاب شده اند و درست است که ضروری اسلام، خلود در جهنم است نه خلود عذاب ولی - دلیل محکم از عقل و شرع قائمست بر سرمدیت و دوام عذاب از کفّار و مشرکین و انقطاع عذاب از عاصین و از موحدین - و آخر من یشفع هو الرحمن الرحیم - .

مطابق آنچه که از نصوص و ظواهر کتاب و سنت درمسأله عذاب و خلود آن و مسأله نیران و جهنم و درجات آن فهمیده میشود آنستکه دار جهنم ، مکان عذاب و آلام است و عذاب و آلام و وقوع در نار و تألم از عذاب بروح و جسم هر دو تعلق دارد و منحصر در یکی غیر دیگری نمی باشد و نیز فهمیده میشود که وقوع یا خلود در جهنم ملازم با عذاب است و شدت و ضعف عذاب تابع قوت و ضعف علل و اسباب انواع عذاب است، و نیز انقطاع عذاب و دوام آن نیز تابع مبدأ عذاب اخروی است، و مبدأ عذاب چه به نحو دوام و چه موقت، تابع نحوه رسوخ مبادی آلام در باطن نفس عاصی و مشرک و کافر است لذا قول باستقرار در نار و انفکاک عذاب و یا صیرورة العذاب، عذب و گوارا و دل نشین به نظر نگارنده و محرر این سطور از اوهاست و همه جا در آیات و روایات معلق است عذاب بوجود در جهنم باین معنا که نیران و درجات آن موضع لذت و رحمت و مکان استراحت و جای خوشی نیست، آلام آن متنوع و شرور آن دائم و بالأخره دار عذاب و نعمت و بلاست و دوام عذاب تابع ملکات راسته حاصل

از اعمال و نیاتست و اگر مبدأ صدور افاعیل و علت انبعاث اعمال زشت و ناپسندو منشأ عصیان و تجاوز بحدود حق و خلق و اسباب ظلم و تعدی امری جوهری و غیر قابل زوال باشد به نحوی که شخص عاصی و ظالم و متجاوز بحدود و حقوق حق و خلق خود بخود منشأ شرور و عصیان باشد و حصول افاعیل زشت چنان ملائم طبع وی گردیده باشد که اگر عمر او دوام آورد همیشه منشأ فسق و فجور و ظلم و جور گردد و یا آنکه ملکات منشأ خیر مغلوب ملکات مبدأ شر شود، انقطاع و یا تخفیف عذاب، در حق او محال است - لعدم جواز زوال المعلول مع بقاء العلة- لذا در کتاب توحید صدوق - رض - از امام صادق (ص) منقول است که : جاء یهودی الی النبی و سئل عنه - علیه السلام - «یا محمد انکان ربک لا یظلم ، فکیف یخلد فی النار أبدا الأبدین من لم یعصه - الا آیاماً معدودة ...؟ قال : یخلده علی نیته، فمن علم ان نیته انه لو بقی فی الدنیا، الی انقضائها، کان یعصی الله عزوجل ، خلده فی نارہ علی نیته وان نیته فی ذلك شر من عمله ... الی ان قال (ص) : ووالله عزوجل یقول : قل کل یعمل علی شاکلته، فربکم اعلم بمن هو اهدی سبیلاً .

این قبیل از روایات بواسطه محکمی مضمون و اشتغال بر مسائل عالیہ در معرفت حکم متواترات از روایات را دارد .

جهت باقی عمل که منشأ ثواب و یا عذابست همان نیّت حاصل در مقام باطن انسان است که عمل از آن ناشی میشود و عمل امری زائل و غیر باقی و واقع در دار حرکات است و مرکب است از اعراض متباینه که دارای صورت اعتباری است و جوهر و باطن آن نیّت است و این نیّت در کسانی که عادت به عصیان و تمرد کرده اند چنان راسخ و باقی و غیر قابل زوال است که عین نفس منشأ عصیان و بمنزله امری جوهری و ذاتی آن گردیده است که زوال آن بدون زوال صاحب نیّت محال است، و این نیّت از عمل بنتر است و بدی و خوبی عمل تابع اراده و منشأ عمل است و حسن قبح عمل نیز از نیت خوب و بد ناشی میشود و موجب عذاب در این صورت امری دائمی است لذا

عذاب منبعث از ذات نفوس شریره است و از آنجا که بین نفوس شریره صاحبان نیات خبیثه تلازم وجودی موجود است و محال است که نفس منحرف از صراط انسانی مبدأ اعمال نیک گردد و معاول در اطوار وجود و در خست و شرف و شریعت و خیریت تابع مؤثر و علت است فرمود: «قل کل يعمل علی شاکلته» که: «هر کسی بر طینت خود می تند». از این روایت چند قاعده حکمی مستفاد میشود، ترتب عذاب بر وجود واقع در جهنم، و ملازمه تام بین نیت سوء و عذاب و وجوب سختیت بین اثر و مبدأ آن.

نقل و تحقیق

قال بعض الأعلام من العرفاء شعراً: «وانسى إذا اوعدته، او وعدته - لمخلف ايعادى ومنجز موعدى»، - «وان دخلوا دارالسقاء فأنهم - على لذة فيها نعيم ما بين - نعيم جنان الخلد، والأمر واحد - وبينهما عندالتجلى تباین - يسمى عذاباً من عذوبة طعمه - و ذلك لكثرة، والقشر صائن -

ای: وان دخلوا - دارالسقاء وهى جهنم، لاستحقاق العقاب، فلا بد ان يؤل امرهم الى الرحمة، لقوله: «سبقت رحمتى غضبى». فينقلب العذاب فى العاقبة عذاباً همانطورى که ملاحتنه میشود، استدلال اساسی اهل معرفت در این اصل مهم که سبقت رحمت بر عذاب باشد دور میزند، و بحسب ظاهر رحمت در جمیع موطن و در حق کافه اشخاص اصل و اساس خلقت است و بایه وجود، و اصل ایجاد مبتنی بر این مهم است، ناچار باید مخلصان در جهنم با آنکه موطن وجود خود را عوض نمی کنند، از عذاب الهی که ناشی از غضب حق اول است، خلاصی حاصل نمایند و از آنجایی که غایت وجودی عامیان و کفار و معاندان و مشرکان خلود در نار است جهت نیل بعذاب و از آنجا که اسمای منشأ عذاب دارای تجلی و ظهور دائمی نیستند و غضب امری عرضی است و از طرف دیگر ملکات حاصل از اعمال شر و عصیان نسبت بفطرت

اصلی عرضی است و هیئات حاصل از معاصی در مرتبه متأخر از ذات مفقور به توحید از باب عدم جواز قسر دائمی و اکثری، زائل میشود و رحمت شراشر وجود را فرا میگیرد و دولت اسمای منشا عذاب منقطع میشود و جای خود را بر رحمان و رحیم و دیگر اسمای لطیفه میدهد:

میدهد جان را فراقش گوشمال تا بداند قدر ایسام وصال
فرقت از قهرش، اگر آبتن است بهر قدر وصل وی، دانستن است
شارح فصوص عارف محقق ملا عبدالرزاق کاشانی، در شرح خود بر فصوص
آخر فص اسماعیلی گوید:

و ذلك اهل النار اذا دخلوا فيها، وتسلط عليهم العذاب بظواهرهم (۱) و
بواطنهم هلکهم الجزع والإضطرار، فکیفر بعضهم، ببعض وبلعن بعضهم بعضها؛
متخاصمین متقاولین (چه آنکه نشأت وجودی آنان، نشأت لعنت و عذاب و نفاق است،
از باب اتحاد نفوس سجینی با انواع مختلف از موضعی دیگر سرایت نماید
و از باب سنخیت روحی، شعله‌های عذاب از نفسی به نفس دیگر منتقل شود و با اساس آلام،
بخصوص از نفوس و ارواح مبادی شرور و نفاق و کسانیکه پایه و اساس ظلم و لعنت را
در عالم دنیا بنا نهادند و دیگران از آنان در انحرافات روحی و تعدی و تجاوز بحقوق
حق و خلق اقتدا نمودند و اول ظالم و یا مبدأ اشاعه فساد محسوب میشوند ناچار
نشأت آنان نشأت لعنت و نفاق و کفر است، اللهم اللعن اول ظالم حق محمد و آل

۱ - شرح فصوص کاشانی چاپ قاهره فص اسماعیلی ص ۱۰۱، ۱۰۲.

بنا بر بقای فطرت اصلیه و ذاتی بودن سعادت در بطون نفوس و ارواح، بجه مناسبت عذاب
ببواطن متوطنین در نار، سرایت نماید، و باید عذاب در ظواهر آنان طالع شود تا آنکه بعد از
تحمل عذاب و علاج منشا شقاوت و زوال ما بالمرض، روح بفطرت اصلی و سعادت باطنی خود
رجوع کند بنا بر مذهب تحقیق شقاوت صورت واقعی و متصور شدن بصورت نیات مبادی عذاب،
فعلیت نفوس شقیه است لذا عذاب و شعله نار حرمان در قلوب و باطن نفوس آنان طالع شود
و از باطن بظاهر سرایت نماید و معذب اهری داخلی و غیر خارج از ارواح اشقیاست.

محمد و آخر تابع له عن ذلك وعن الصادق - عليه السلام - :

قتل الحسين يوم السقيفة . و مطابق قواعد كاملان در ظلم و نفاق پايه
 و اساس و واسطه ظهور عذاب درمواطن و نشآت و دركات و درجات جحيم هستند،
 كما اينكه رحمت رحمانيه حق از مجرای نفوس كَمَل به مستحقان رحمت ميرسد و
 اصل و اساس شفاعت در همين جاست و سرّ غفو و بخشش الهی نسبت بمؤمنان عاصی
 از اين جا ظاهر ميشود و سرايت رحمت از اولیای محمدیين بعاصیان از اتباع
 و شيعيان و تجلی رحمت رحيميه امتنانیه از جنت ذات خاص اقطاب و كَمَل به
 ذراری بر طبق اين قاعده است كه ذكر شد كه حب و عشق موجود در ارواح تابعان
 منشأ سرايت الطاف الهیه از نفوس اولیاء محمدی است كه : « حب علی حسنة لا
 يخرّ معها السيئة ، ولو اجتمعوا الناس علی حب علی لما خلقت النار » (۱) كما
 نطق به كلام الله في مواضع - وقد احاط بهم سراقها - فطلبوا ، ان يخفف عنهم
 العذاب ، او ان يقضى عليهم ، كما حكى الله عنهم بقوله : - ليقض علينا ربك - او
 ان يرجعوا الى الدنيا ، فلم يجابوا الى طلباتهم ، هل اخبروا بقوله : - لا يخفف عنهم
 العذاب ، ولا هم ينظرون - و خوطبوا بمثل قوله : - انكم ما تكونوا فيها ولا
 يكلمون - فلما ييشوا ، و طنوا انفسهم على العذاب و المكث على مر السنين و
 الاحقاب ، و تغلّوا بالاغلال و مالوا الى الاضطراب و قانوا : سواء علينا ، اجزنا ام
 سبرنا مالنا من محيص - فعند ذلك الله (۲) رفع الله العذاب عن بواطنهم و خبت نار الله
 الموقدة التي تطلع على الأفئدة - ثمّ اذا تعودوا بالعذاب بعد مضي الاحقاب ، التّفوه
 ولم يتعذبوا ، بشدته بعد طول مدته ، ولم يتألموا به و ان عظم ، ثم آل أمرهم الى

۱ - نكازنده در رساله‌ی كه در شفاعت نوشته‌ام در اين مسأله مفصل بحث کرده‌ام، بحث
 در خلود نار و نغتن عذاب است و اصل شفاعت امری حتمی و لازم نظام وجود است و عقل بر آن
 حكم مينمايد .

۲ - رجوع شود به شرح شارح علامه كمال الدين كاشي صاحب تاويلات و شرح منازل -

ان يتلذوا به ويستعذبوه، حتى لو هبَّ عليهم نسيم من الجنة استكروها وتعذبوا به كالجعل و تأذيه برائحة الورد، لتألفه بنتن الارواث، و التناسب الحادث بين طباعه و القاذورات. و ذلك نعيمهم الذي تباين نعيم اهل الجنة (نعيم اهل جنان نعيم خالص خاص مجرد از عذاب است که در آن غير لذات وجود ندارد، و مشوب با عذاب و تألم نمی باشد، برخلاف نعيم مخصوص اشقيا که بعد از خلاص از عذاب خالص، ممتزج با الم و عذابست و لذت و رحمت ممتزج با عذاب از جهت آنکه نعيم مشوب است از جهت نفس نعيم همان رحمت خاص سعد است و از جهت امتزاج با عذاب نفوس شقيه، شيخ فرمود: نعيم اشقيا، مابين است با نعيم سعاد، و برخی از شارحان برخلاف واقع کلام او را حمل بر اقطاع عذاب از کفار و اهل جهنم و انکار نموده اند، کما اینکه در مسأله ولایت و بحث ولایت مطلقه محمدیه، کلمات او را حمل کرده اند بر معنای خلاف مراد او و گمان کرده اند خاتم ولایت مطلقه عامه «عيسى بن مریم» افضل است از خاتم ولایت مقیده محمدیه - مهدی موعود ارواح العالمين له الفداء - در حالتی که شيخ تصريح کرده است که خاتم ولایت محمدیه، علی بن ابیطالب از کافه اولیاء و انبیاء از صاحبان شرایع و کتب الهیه افضل است لذا از او به: اقرب الناس به محمد و ستر انبیاء یعنی متجلی در اعیان کافه رسل و اولیای مطلقه تعبیر نموده است.

قوله: و الأمر واحد، ای امر الیتذاد و النعيم بينهم و بین اهل الجنة واحد، و اشمئزهم عن نعيم الجنة کاشمئز از اهل الجنة عن عذاب النيران، و بينهما (یعنی بین نعيم اهالی جنت و نعيم سکنه نار و جهنم هنگام تجلی سلطان وجود بصورت اسم رحمان در مجالی اهالی دو منزل و موطن) بون بعید، و لهذا ورد فی الحدیث: - سینیت فی قعر جهنم الجرجیر - (جرجیره تره تیزک و سبزی شاهی است که اعراب عراق بآن - رشا - نام نهاده اند) و لا ینبت الورد و الفرفیر ... فان نعيم اهل النار من رحمة ارحم الراحمین لحدوثه بعد الغضب و العذاب و نعيم اهل الجنة من حضرة الرحمن الرحيم و الامتنان الجسیم... فاذا الالعذاب الی نعيم، یسمی عذاباً من عذوبة طعمه، فیکون

الأمر بين أهل الجنة والنار في العذوبة واللذة واحداً ، وذلك أي نعيم أهل النار كنعيم أهل الجنة كالقشر ، لكنافة ذلك ، ولطافة هذا ، كالتبن والنخالة للحمار والبقر ، ولباب البشر للإنسان والبشر ، والقشر صائن وحافظ للشب ، فكذا أهل النار محامل يتحاملون (يتحمّلون المشاق لعمارة العالم ، وأهل الجنة مظاهر يتحققون المعارف والحقايق لعمارة الآخرة ، ويحفظونهم عن الشدائد ويفرغونهم لملازمة المعابد) .

اینکه فرمود نعيم أهل جنت حاصل است از تجلی حق باسم -رحيم- و ظهور ب صفت خاصه رحمت نه عامه شامل كافة خلایق ، لذا قائل به دونوع عذاب گردید ، این معنا را از کلام امام اعظم رئیس أهل معرفت و غوث اکبر ، جعفر بن محمد معروف به صادق ، عالم آل محمد - علیه السلام - اخذ نموده است ، این روایت را مشایخ شیعه ، در کتب خود از امام خویش نقل کرده اند . ملا عبدالرزاق کاشی در شرح - فص حکمة ربانية فی کلمة سليمان کويد : «ولهذا قال الامام المحقق جعفر بن محمد الصادق : الرحمن اسم خاص - ای - بالله تعالی ب صفة عامة ای شاملة للکل ، لأنه لا يمكن غيره ان يسع الكل ، وبالرحيم السدال على رحمة الوجوب لخصوص الرحمة الرحيمية بما يقتضى الاستعداد بعد الوجود - فالأعيان مرحومة بالرحمة الرحمانية ، ای التجلی الذاتی من الفيض الاقدس ، دون الرحيمية ، فانها بعد الاستعداد ، ولهذا قال الامام - علیه السلام - : الرحيم اسم عام (ای مشترك لفظاً بين الخلق والحق ب صفة خاصة بمن يستعد ، فان الكمال الذي مقتضى الاستعداد بعد الوجود ، لا بد من وقوعه اما بواسطة الهادي والمرشد» (۱) .

۱ - رجوع شود بشرح فصوص کاشانی جاب قاهره ۱۲۲۱ هجری قمری ص ۱۹۱ . کاشانی از اکابر و نلامید تونوی است که در تحریر قواعد عرفانی در بین شارحان کلمات محیی الدین بعد از فونبوی نظیر ندارد و از جهاتی از استاد خود بهتر مباحث تقریر مینماید و قلم او روان تر است . وی از مردم کاشان است و در آثار از ائمه شیعه روایت زیاد نقل کرده است و بکتب احادیث شیعه زیاد مراجعه مینموده است او نیز مثل استاد خود مقام ولایت را در امت بعد از حضرت رسالت پناه خاص علی و اولاد او دانسته است و در تأویلات امارات زیاد بر تشیع او

وجوهی را که این عارف نامدار در مقام تقریر و توجیه کلام استاد خود بیان نمود ملاحظه شد و اهل اصطلاح از مطاوی کلمات این عارف باین معنی پی میبرند که بیل پدراجات جنان اختصاص به اهل ایمان دارد و اهل کفر و نفاق مخلّد در جحیم اند و بدون آنکه علت وقوع آنان در جحیم رفع شود و بدون آنکه سبب عذاب مرتفع گردد، رحمت الهی بالاخره شامل حال آنان گشته و عذاب آنها مبدل به نعیم می گردد و با این وصف این ایراد بحال خود باقی است که اگر موجبات عذاب در موطن نفوس راسخ و مبدل بملکات غیر قابل زوال گردد، چه مانع دارد که عذاب عده یی از نفوس شریره دائمی و ابدی باشد و این مسلم است که رحمت رحمانیه باعتبار افاضه اصل وجود همه موجودات را فرا گرفته است و رحمت رحیمیّه نیز شامل حال آنان نمی گردد و صفت غضب در حق اگر چه به تبع دیگر اسما وجود دارد، باین معنی که اگر عصیان الهی در نظام وجود عالم کون وقوع پیدا نمیکرد این صفت اصلاً وجود نداشت و عدم آن با وجوب جود منافات ندارد لذا امکان رفع این صفت به تفصیلی که ذکر شد محال نمی باشد و از آنجا که این صفت حاکم بر مظاهر و نفوس شقیه است، سلطنت آن دائمی باشد و با دوام سلطنت آن رحمت حق که عبارت است از افاضه اصل وجود شامل کل وجود است و این صفت در کفّار و مظاهر شقیه عذاب الیم است و در مستعدان نعیم دائمی است. بنابراین آنچه ذکر شد وجوهی که در کلمات عرفا (نظماً و تترأ) در این مقام ذکر شده است برهانی نیست و خطابی است و مثالی همه خلاق به رحمت است و مبتلایان به شقاوت حاصل از اعمال اختیاری، سوء اختیار و یا شقاوت لازم برخی از اعیان که غایت وجودی این مظاهر ذوق عذاب است نسبت به نفوس سعیده و ارواح و نفوسی که بعد از عمل موجب عذاب از باب آنکه صور مبدأ عذاب و ملکات و نیات حاصل از اعمال موجب بُعد و حرمان از رحمت الهی، در آنان از عوارض

→

موجود است، ولی سخت نقیبه مینماید و چون از مردم گاشان و مورد اتهام بود خیلی دست به عصا مشی کرده است تا مبادا جان او در معرض فنا قرار نگیرد.

غریبه جایز الزوال بوده است و بعد از زوال علل تألم ، ملحق بمسکّان جنان شوند و متوطنان در دار شقاء اقل از قلیل بحساب آیند و از باب آنکه وقوع در جحیم و درکات نیران ملازم است با عذاب و تحمل آلام تجوهر ملکات و نیات سوء مانع از خروج آنان از دار جحیم و علت تامه است جهت ابتلا به نار حرمان و انواع و اقسام از عذاب و الم دردناک حاصل از مبادی و علل عذاب و عدم جواز تخفیف عذاب از ارواح خبیثه و نفوس مکاره که فطرت اصلی آنان از باب تبدیل ذات آنان بموجودات ملکوت اسفل ، فطرت سجّینی است .

نقل و تزییف

شارح علامه داود بن محمود رومی در شرح فصوص گوید: «اعلم ان من اکتحلت ثینه بنور الحق ، یعلم ان العالم باسره عبادالله ، و لیس لهم وجود وصفه و فعل الا بالله و حوله و قوته و کلهم محتاجون الی رحمته و هو الرحمان الرحیم ، و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات ، الا یعذب احداً عذاباً أبداً ، و لیس ذلك المقدار من العذاب ایضاً الا لأجل ایصالهم الی کمالاتهم المقدره لهم كما یذاب الذهب و النفضه بالنار ، لأجل الخلاص مما یکدره و ینقص عیاره فهو متضمن لعین اللطف و الرحمة كما قیل: «و تعذیبکم عذب و سخطکم رضی - و قطعکم وصل و جورکم عدل» .

عذاب الهی از باب تشفی قلب نیست و نیز آخرت دار تکامل نمیباشد و حرکت استکمالی در آخرت امکان ندارد ، بل که مبدأ عذاب اگر از عوارض غریبه باشد در جوهر نفس ، زائل میشود ، آنها نه از باب حرکت استکمالی و خلود در عذاب منافات با رحمت الهیه ندارد و رحمت الهیه و عطیّات ربانیه در قوابل بحسب استعدادات مظاهر است نه برسبیل جزاف و در صورت تجوهر بملکات و نیات متجسم در باطن روح و سیر تدریجی روح در صور مبادی عذاب و استحکام بنیان این صور و جوهری شدن آنها ، و تبدیل عرضیات بذاتیات ، بوجه من الوجوه عذاب منقطع نمیشود و مبادی عذاب در بنیان نفس سبب اشتعال نار حرمان و آلام غیر قابل تخفیف

متوارد بر نفس میشود و نفس بصور عذاب متحرك است نه بحرکت استقامی بل که بحرکات دوری بی آنها .

بنا بر قول بحرکت در جوهر نفس انسانی در ابتدای وجود امری بالقوه است، و بعد از طی درجات نباتی و حیوانی بمقام عقل مالک تکلیف و ممیز حسن و قبح میرسد، و جمیع افعالی صادر از آن منطبق با احکام الهیه می گردد و از اطاعت و عسین اثری در باطن نفس موجود میشود و اگر در صراط شهوات واقع شود، نفس بدتدریح بصورت نیات و صور ناشی از اعمال درمی آید و صور حاصل از انحراف و معاصی نفس او را از صورت انسانی خارج مینماید، شدت و ضعف عذاب، دوام و انقطاع آن بسته است به نحوه رسوخ صور متجسم از اعمال و نفس بعد از موت و دفعه خود را مستقل الوجود از بدن شهود نماید و خود را محاط بانواع عذاب و مبادی عذاب از عذاب و حیات بل که خود را در حفره‌یی از نیران شهود نماید، و انواع عذاب را باید متحمل شود، بدون آنکه در مقام تحمل عذاب الیم محتاج به بدن دنیوی باشد و در سلك اصحاب نار در آمده و در نار حرمان و شعله‌های آتش ناشی از غضب حق و معاصی حیران و سرگردان میماند اگر کسی معتقد شود که جوهر نفس در ابتدای وجود انسانی، و قبل از ارتکاب معاصی، جوهری مجرد تمام الوجود است و نفس از ناحیه حرکت ذاتی بمقام مجرد عقلی نمیرسد، و بالفطره وبالذات مجرد تام الوجود ابدی الحیات خالق میشود و از باب عدم جواز حرکت در جوهر و عدم جواز تبدل عرضیات بذاتیات، جوهر نفس بعد از انغماز در معاصی به تراهت ذاتی خود باقی میماند و چنین نفسی اگر از کفره و فجّار هم باشد، از باب بقای نفس بدپاکی ذاتی بالآخره بعد از قبول عذاب و تحمل آلام شدید، از باب آنکه بالعرض بالآخره زائل شدنی است و ذاتی در مقام مقاومت بر عرضی غالب آید و حرکت قسری اکثری و دائمی نمی باشد، صورت نار زائل و شخص معذب مالمق باهل ایمان و سکنان جنان میشود .

بنابر سلك اهل حق تکرر اعمال قبیحه و افعال سیئه از نفوس شریره باطن و

ملکوت نفس بصورتی غیر صورت ظاهری انسان درمیآید و نفوس منفر در اوهام
 بالآخره و به تدریج منحرف از صراط انسانی شده و با آنکه اصل فطرت باقی و دارای
 ظهور و اثر است، آثار مترتب بر اصل فطرت که بحسب تکوین عابد و ساجد حق
 است و به توحید اقرار مینماید، ضعیف و آثار مترتب بر انحراف از صراط مستقیم انسانی
 کم کم نور فطرت را کم لون و بی رنگ و ملکات حاصل از شرارت و صور حاصل از
 حب دنیا و نیت و صور مترتب بر نیات سوء در مقابل فطرت ذاتی چنان دارای بنیان
 و اساس مستحکمی می گردد که به طبیعت و ذاتی غیر قابل زوال و طبیعت ثانویه مبدل
 میشود و در این صورت تخلف عذاب و خروج از جحیم و عدم تأذی بنابر طبیعت
 و انقطاع ناز از مبتلایان بجهل مرکب و اعوجاج که رأس مال و سرمایه
 اشقیاء و کفّار و منفران در مشتیهات دنیوی است همان تخلف معلول از علت
 تامه و بمنزله جواز انفکاک ذاتیات از ذات محسوب خواهد شد، و از این بابست
 فرموده برخی از محققان که منافق و کافر و معاند حق فاقد فطرت است.

بنابر حرکت در جوهر و تبدیل ثوانی با وائل و انقلاب تدریجی عرضیات بذاتیات
 چه بسا در مواردی احکام فطرت اولیه مغلوب، و احکام و آثار فطرت ثانوی غالب،
 و منشا آثار و مبدأ احکام خاص خود میباشد و چنین نفوسی اگر دارای حسنات اتفاقی
 نیز باشند تبدیل به سیئات میگردد «من کان فی هذه اعمی و هو فی الآخرة اعمی» و
 باید توجه داشت که وقوع در درکات و مراتب جحیم ملازم است با قبول آلام و عذاب
 و در آیات و روایات همیشه مترتب است عذاب بر وقوع در نار و آلام دردناک
 بر استقرار در جهنم و درکات نیران و تفکیک این دو از یکدیگر مشکل است.

از آنچه که ذکر شد دلائل قائلان بانقطاع عذاب و تبدل آن بمنزله از هوسات
 و اوهام کسانی است که به دلائل عقلی و برهانی پابند نمی باشند.

اما ذکره العارف القیصری فی مواضع آخر من شرحه فلا یمكن ان یعمد علی ما ذکره
 (ره) و لا بأس بنقل کلامه و تقریر مایرد علیه و علی من سبقه، شارح قیصری بعد از ذکر و بیان

انحصار مقامات و درجات اهل آخرت و بندگان الهی به سه مقام (که البته اصول مقامات منحصر است در سه مقام نه فروع و جزئیات مقامات چه آنکه هر موطن و درجه‌یی دارای مراتب و درجات و اشخاص و شئون و ظهورات متعدد است) : جنت و نار و اعراف و اعراف مقامی بین این دو مقام و موطن است ، هر موطن و مقامی بحسب تجلی اسم الهی در اعیان و مظاهر داری اسمی حاکم بر این مقام است و هر مقامی داری احکامی است که حکومت اسم متجلی در آن، آثار و احکام آن را ظاهر مینماید.

چه آنکه اسماء الهیه مربی و حاکم و مظاهر خلقیه مربوب و محکوم بحکم اسم خاص حاکم بر هر مظهری میباشد «ولکل منها اسم حاکم علیه، یطلب بذاته اهل ذلك المقام ، لأنهم رعایاه و عمارة ذلك الملك بهم . والوعد شامل للكل، اذ وعده فی الحقیقة عبارة عن ایصال كل واحد منا - منها - الى كماله المعین له ازلاً، فكما ان الجنة موعود بها ، كذلك النار والأعراف موعود بهما . والایعاد أيضاً شامل للكل ، فان اهل الجنة یدخلون الجنة بالجاذب والسائق - وجاءت كل نفس معها سائق وشهید ، والجاذب المناسبة الجامعة بینهما بواسطة الأنبياء والأولیاء ، والسائق الرحمن بالایعاد والابتلاء بانواع المصائب كما ان الجاذب الى النار المناسبة الجامعة بینهما و بین اهلها . والسائق الشیطان ، فعین الجحیم موعود بهما لا متوعد بها (بنابر این مسلك و عید عبارتست از عذابی که متعلق اسم منتقم و جبار است و حکم این مظاهر در -o- پنج طایفه ظاهر شود : مشرک ، کافر، منافق و عصات از اهل ایمان که بدو قسم، تقسیم میشوند ، عارف موحد غیر کامل و مؤمن واقع در حجاب و هنگام سلطه اسم منتقم و موسم ظهور احکام این اسم الهی اهل عذاب به نیران جحیم معذبند .

قیصری به تبع استاد خود عارف بزرگ کمال الدین کاشانی ، معتقد است که این جماعت بعد از تحمل عذاب مدتی مدید و مرور دهور و سالها و بعد از آنکه از حق تمنای خلاص از عذاب نمودند و حق دعای آنان را اجابت نمود و به تدریج خو

و انس به عالم عذاب و تقمت گرفتند و یقین کردند که دیگر خلاصی ندارند رحمت حق شامل حال آنان میشود ، و عذاب از آنان رفع میشود .

قیصری برخلاف استاد خود ، عارف مؤمن و عاصی و عاصی مؤمن مقید در حجاب را هم در سلك كفار و اهل شرك آورده است درحالتی که مؤمنان عاصی از آتش و جهنم خلاص میشوند و به اهل جنان می پیوندند نه آنکه در جهنم عذاب از آنان مرتفع شود چه آنکه روایات کثیره یی از طریق عامه و خاصه مأثور است که موحد مزلد در نار نیست این معنا که از جهنم خارج میشود و ایشان بخود آنان در نار معتقد است و قائل است که عذاب آنان قطع میشود و فرقی مؤمن با طوایف دیگر از سکنان نار آنستکه : عارف مؤمن از اب آنکه در حجاب نیست با آنکه از ناحیه ملکات حاصل از عصیان متعذب است از عذاب لذت هم میرد ، چون شهود جمال حق منشأ لذات و بها ، و کمال است اگر چه از ناحیه عصیان عارف معاقب میباشد .

«طاعت ارنیست میسر، گهی باید کرد در دل دوست بهرحیله رهی باید کرد»
 یشاهد المعذب فی تعذیبه، فیصیر التعذیب سبباً لشفوع الحق، فهو اعلى ما یمكن من النعم - ح - فی حقّه، و بالنسبة الی المحجورین الغافلین عن اللذات الحقیقیة ایضاً عذب من رجد كما جاء فی الحدیث: ان بعض اهل النار یتلعبون فیها بالنار، و الملاعبة لاذنک عن الذنوب، و ان کان معذباً لعدم وجدانه انه ما آمن به من جنّة الأعمال التي هم الحور و القدور، و بالنسبة الی قوم یطلب استعدادهم البعد من الحق و القرب من النار، وهو المعنى بجهنم ایضاً عذب و ان کان فی نفس الأمر عذاباً كما یشاهد منقطع سواعدهم و یرمی انفسهم من القلاع مثل بعض الملاحدة و بالنسبة الی المنافقین الذین لیم استعداد الكمال و استعداد النقص و ان کان ألیماً (چه آنکه الم ناشی از ادراك کمال و فقدانست از اب آنکه واجد کمال منشأ لذت نشد است و بهمین معنا معاقب و منام میباشد - و لکن لما کان استعداد تقصمهم اغلب، رضوا بتقصمهم و زوال عنهم نالتهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذیبهم، و انقلب العذاب عذاباً، كما شاهد ممن لا یرضی بأمر خسیس اولاً ثم اذا وقع فیہ و ابتلی به و تكرر صدوره منه تألف به

واعتماد فصار یفتخر به بعد ان كان يستقبحه اشكال اساسی در این جاست که الفت با عذاب و انس با تألم در صورت بقای منشأ تألم و عذاب به چه نحو متصور است و امر قبیح و مستنکری که منشأ تألم میباشد و وجود علتی که سبب عذاب است، ارتفاع عذاب امکان ندارد مگر بزوال علت عذاب و یا زوال اصل عضو متألم و یا فنای متألم بحسب وجود خارجی و این در صورت جوهری بودن علت تألم امکان ندارد، اسم منتقم نفاذ نپذیرد مگر در صورت محو منشأ جلب عذاب و صلوح مظهر جهت تسلط اسم منتقم با بقاء مبدأ عذاب و استحقاق و تألم و ضرورت ملکات و صور مستکره بحسب بقای آن صور بلحاظ تجرد نفس و صورت قائم و متمکن در آن انفکاک از عذاب امکان ندارد و در صورتی نفس انس با ناملائمات و صور مبادی عذاب حاصل نماید که فطرت اصلی انسانی طالب کمال خاص اهل رحمت رحیمیه را از دست بدهد بنحوی که صور حاصل از کفر و شرک و نفاق مطلوب و ملائم طبع وی شود و این امر در مقام امکان ندارد چه آنکه حصول الفت و ملائمت با منشأ کفر و عصیان و نفاق مترتب است بر صیوروت نفس وجود بهیمی و شیطانی و با فرض فقدان فطرت اصلی طالب کمالات اخروی خاص سکنان جنت لذا شیخ رئیس اعظم اقسام عذاب را خاص نفوسی میدانند که دارای ادراک و جرئزه باشند و به و فاقد مدرکات از سنخ معنویات و عقلیات نباشند چه آنکه با فرض ادراک درجات جنان و لذات خاص مراتب جنات عدن نفس خود را مغبون می بیند و فاقد کمال لازم مقام و مرتبه وجود او و ملاک حسرت که اتمّ انجای عذاب از این جا باید جستجو شود. بنابراین اعتبار انس با امور غیر ملائم و نامسانخ جوهر قدسی نفس مدرك بادرک عقلی امکان ندارد و عذاب تخفیف نپذیرد و منکف نشود مگر بزوال هیئات و عوارض (۱) مبدأ و سبب عذاب.

۱- این طایفه هر چه در مقام تقریر ذوقیات اعجاز نمایند در برهانیات عاجز و دست بسته اند و مسأله باین مهمی که از ارکان و اصول عقاید و از نغایس معارف انسانی است با چه مطالب سست شعری که برخی از این مطالب او هن از بین منکبوت است تحریر مینمایند.

عارف قیصری مثل اینکه معتقد است اسم منتقم بطور مسلم از اسمایی است که حکومت آن موقت است درحالتی که حکومت این اسم از حیث تجلی و ظهور توفه بر وجود قابل و مظهر صالح جهت اظهار آثار و احکام دارد .

قیصری بعد از بیان آنچه که ذکر شد پرداخته است به علل انقطاع عذاب از اهل شرک با بیان این مقدمه که مشرکان بحسب اصل وجود متمنزل از مقام اطلاق هستی و باعتبار تکوین و علم بسیط حاصل در کافه ذراری وجود عابد و ساجد حقند و در مقام علم حصولی نیز حق را پرستش نمایند ولی اشکال کار آنها در این مهم است که معبود کل را محدود فرض کرده اند و آن را محصور در معتقد خود دانسته اند در حالتی که حق وجود مطلق عازی از اطلاق است و معبود آنان از مظاهر حق اول می باشد لذا بطور مطلق از عبودیت و بندگی حق بی بهره نیستند، و در واقع حق را عبادت نمایند چه آنکه مظهر جلوه بی از جلوات اوست ناچار و لابد: قد رضی الله عنهم من هذا الوجه فینقلب عذابهم عذاباً ... و بالنسبة الى الکافرین وان کان العذاب عظیماً لکن لم یتعذبوا به، لرضاهم بما هم فیه: فان استعددهم یتطلب ذلك کالاتونی الذی یفتخر بما هو فیه و عظم عذابه بالنسبة الى من یرف ان وراء مرتبتهم، مرتبة، وان ما هم فیه عذاب بالنسبة اليها، و انواع العذاب غیر مخلص علی اهل من حیث انه، عذاب، لانقطاعه بشفاعة الشافعين - و آخر من یشفع هو ارحم الراحمین کما جاء فی الحدیث الصحیح: لذلك بنبت فی قعر جهنم الجرجیر، لانقطاع النار و ارتفاع العذاب

اثبات عدم انقطاع عذاب از مخلصین در جهنم

در مسأله خلود باید با تأمل در مفاد آیات و روایات وارد در عقاب و عذاب اخروی و انواع و اقسام آن و نحوه دوام و انقطاع آن نسبت به نفوس مستحق عذاب

و رحمت بحث نمود، و نیز باید در حکومت اسمای حاکم بر مظاهر و نفوس، در نشأت آخرت، و خاصیت این اسماء و کیفیت مناسبت بین مظاهر و نفوس و اسمای حاکمه، تأمل و تدبیر نمود، تا معلوم شود سیر دوام عذاب در نفوس و یا انقطاع عقاید در برخی از ارواح.

اسم رحمان و رحیم در بسمله و در سوره حمد بعنوان - بسم الله الرحمن الرحيم - و - الحمد لله رب العالمین، الرحمان الرحیم - ذکر شده است باین معنی که در بسمله، بعد از اسم - الله - مذکورند و گفتیم که اسم اعظم، و موضوع است از برای ذات متصف بکافه صفات کمالیه، متجلی در مظاهر خلقی (۱) نه ذات بحت و صرف وجود غیر متناهی جامع جمیع صفات کمالیه، چه آنکه اسماء الهیه باعتبار تعلق بذات، عین ذات الهیه اند، و در این اعتبار، اضافه بمظاهر، اعم از مظاهر خلقیه متعین و موجود در خارج، و مظاهر علمیه، موجود در موطن و احدیت و مشهد علم حق بکافه مظاهر،

۱ - اعیان و صور اسماء و حقایق امکانی در موطن علم حق باعتبار آنکه صور حقتند، متصف به جمل نمیشوند چه آنکه هر حقیقت مجعول و هر صورت موجود در خارج، باعتبار صدور آن از علت و ایجاد آن بوجود خاص مرئی، و باعتبار ترتب اثر خاص و لازم آن شیء بر آن شیء محکوم با حکام جمل و منشأ آنرا لازم وجود خارجی هر شیء است و شیء باعتبار وجود علمی، و تقرر در ذات علت مغیض وجود، چون بوجود خاص خود وجود ندارد و بوجود علمی علت و جاعل تام موجود است محکوم با حکام خاص علت می باشد و باین اعتبار غیر مجعول است لذا اعیان ثابت و استعدادات لازم اعیان غیر مجعولند ولی - بلامجمولیه ذاته المقدسه الاحدیة و حق اول بعین علم خود، عالم به اعیان و حقایق است، لذا اعیان وجودات خاصه اند که بنحو کثرت در وحدت در مقام احدیت بوجود جمعی الهی موجودند و متعلق علم حق در موطن و مشاهد وجودی بنا بتصریح کابر عرفا اصل وجود هر شیء است و حقایق خارجی نسب و اضافات و رشحیات و تجلیات حقتند و مراد از این نسب و اضافات، نسب اشراقیه است نه اضافات مقولیه مصطلح حکما و جمعی که از فهم مباحث غامض موجود در مسفورات اهل عرفان عاجزند در بیان مرام آنان دوچار لغزشهای عجیب شده اند.

چه آنکه اعیان ثابت و صور علمیه حقایق ، باین اعتبار صور اسماء الهیه اند که از جهت وجود در موطن علم و حضرت شهود عین وجود حق و غیر معمولند بلامجموعه ذاته المقدسه الأحدیه ، چه آنکه در اعیان و صور خلقی دو اعتبار ملاحظه میشود؛ اعتبار آنها صور الأسماء والمفاتی ، و اعتبار انها حقایق الأعیان الخارجیة - باعتبار اول ، اعیان ثابت و صورت و ظاهر و بمنزله ابدان و هیاکل اسماء الهیه تحقق دارند و از شؤون اسماء محسوب میشوند و اسماء الهیه روح و باطن و اصل اعیانند ، ولی باعتبار دوم اعیان روح و باطن اصل حقایق خلقیه اند و حقایق خارجیه ، صورت و ظل و ظهور اعیان ثابتند . بهر حال اسم رحمان و رحیم مذکور بعد از اسم الله از شعب و فروع و سده این اسم الله بشمار آیند و اضافه اسم الله به این دو اسم دارای جهت و سری است ، استعانت باسم الله - و ذکر اسم الرحمان و الرحیم ، بعد از این اسم حکایت از حقیقتی نماید . و نیز ذکر اسم - الرحمان - و الرحیم - در سوره حمد ، بعد از اسم الله و اسم رب مضاف به عالمین ، باعتبار جهت و خصوصیت یا جهات و خصوصیات حاکی از سر و رمز الهی است بل که متضمن اسرار است .

هر اسم کلی و مطلق که دارای فروع و شعب و اظلال و اشباح است ، در مقام تجلی و ظهور و بروز در مقام اظهار خواص ، بدون تشان و تقیید از اسماء جزئی ممتاز نمیشود ، لذا در سوره حمد ، اسم کلی و جامع الله ، به اسم رب - مضاف شده است ، و نیز از آنجا که حقیقت حمد نیز ، از حقایق مطابقه و کلیه و دارای مراتب و شؤون و ظهورات مختلفه است ، و مرتبه اول ظهور آن عبارتست از حمد حق ذات خود را در مقام احدیت و احدیت باعتبار ظهور حق باسم - المتکلم - جهت اظهار و ابراز کمالات ذاتیه خود از موطن غیب بمرتبه - شهود المفعول مجمل - فی الأحدیه ، و مشاهده الجمل مفصلاً - در مقام احدیت ، جهت اظهار کلمات وجودیه ، و این اتم اقسام و اعظم انحای حمد است لذا در جای خود گفتیم که اصل - حمد - داخل مقوله‌ی از مقولات نمی باشد .

حقیقت کلی حمد بحسب مفاد از آیه شریفه باسم جامع الله مضاف میشود و اسم کلی الله در - بسمله - و در سوره - حمد - بهرحمان ورحیم اضافه شده است ، با این فرق که - حمد - در سوره مبارکه ، بعد از اضافه باسم الله - باسم - رب - متعین و ممتاز گردیده است .

در هر صورت و علی ای نحو فرض ، هر حقیقت کلیه الهیه ، در مقام ابراز و اظهار خاصیت ، و در مقام تعین ، یکی از حقایق جزئی ، و یکی از اسماء الهیه ، مقید و ممتاز می گردد ، و این معنی باعتبار تبعیت از اصل وجود و حقیقت مطلقه هستی است که در مقام تعین یکی از قیود و لوازم لازم تعین ، متعین و از مقام صرافت تام و محو صفت ، به تعینی از تعینات متنزل میگردد .

نگارنده در تفسیر سوره توحید مفصل در سر ذکر اسم - رب - بعد از اسم - الله - و ذکر دو اسم - رحمان - و - رحیم - بعد از اسم رب ، بحث کرده ام ، و در این جا بمناسبت ظهور رحمت از حق باعتبار - اسم رحمان - و اسم - رحیم - که با مسأله آخرت و ظهور و تجلی اسماء مشعر به رحمت و تقریر این اصل که دوام رحمت رحیمیه و رحمت رحمانیه یعنی رحمت امتنانیه و بیان این اصل مهم که عدم انقطاع عذاب بجهاسمی مستند است و آیا حکومت اسم رحمان سبب و مقتضی انقطاع عذاب است و یا آنکه اسم رحمان حاکم بر مظاهر سعاد و اشقیاست و شفاعت یا انقطاع عذاب ناشی از تجلی اسم رحیم است و مراد از کلمه رحمت ، در کلام معجز نظام - وسعت رحمتی غضبی - چه رحمتی است و - کتب ربکم علی نفسه الرحمة - مقتضی خلاصی کفّار از عذاب و موجب انقطاع عذاب است و یا اصل رحمت بعد مقید بقیود خاص منشأ قطع عذاب و انقطاع غضب است ؟ آیا بین دو رحمت - بسمله - و دو رحمت فاتحه الكتاب فرق است ؟ بسمله در صورتی که جزء آیه باشد کما علیه الفرقة الناجية - کثرهم الله تعالی - ذکر رحمان و رحیم در سوره حمد و بعد از اسم - رب - مجرد تکرار است در صورتی که اهل تحقیق گویند تکرار در آیات الهیه وجهی

ندارد چه در کتاب تکوین و چه در کتات تدوین، تکرار درست نیست (یعنی همانطوری که تجلی حق بوجود منبسط. در مجالی و مظاهر تکرار نپذیرد، تجلی در کلمات و رقوم هم تکرار ندارد (۱) .

قال العارف النحریر فی تفسیر سورة الحمد بعد ذکر قوله : الرحمان الرحیم .
 لیس تکرراً لما فی البسمة ، بل للواحد تخصیص حکم التعمیم ، و الآخر تعمیم حکم التخصیص ، و متعلق احدهما الحكم الدائم بمقتضى حکم معنى الأمر باطناً مطلقاً ، و لآخر الحكم المقدر المشروط ظاهراً و باطناً . و سرّ ذلك و تفصیله : ان الرحمة رحمتان ، رحمة ذاتیة مطلقة امتنانية ، هی التي وسعت كل شيء ، و من حکمها الساری فی الذوات ، رحمة الشیء بنفسه ، و فیها يقع من كل رحیم بنفسه بالإحسان ، او الإساءة بصورة الانتقام و القهر ، فان كل ذلك من المحسن و المنتقم رحمة بنفسه - فافهم - و من حیث هذه الرحمة و صف الحق نفسه بالحب و شدة الشوق الی احبائه ، و هذه المحبّة - بهذا الرحمة لا سبب لها و لا موجب ، و لیست فی مقابلة شیء من العفوات و الأفعال و غیرهما ، و لیها اشارت رابعة (۲)

۱ - رابعه گوید : احبك حبیبن ، حب الهوى - و حبالنك اهل لذا كا - فاما الذى هو حب الهوى - و ذكرتك فى السرّ حتى اراكا - فاما الذى انت اهل له - فتشلى بدكرك عن سواك - و لا الحمد فى ذوالا ذال لى - ولكن لك الحمد فى ذواكا - فحب الهوى لمناسبة ذاتية غير معلّلة بشیء غیر الذات ، و اما حب انك اهل لذاكا ، فسیبه المنع له هو العلم بالاهلیة و لهذا الرحمة من صورة الاحسان كل عطاء يقع لامن سؤال او حاجة ، و لا لسابقه حق او استحقاق لو صف ذات للمعطى له ، او حال مرضى يكون علیه عدا مطلقاً . و من تخصیصاته اندرجات و الخبرات الحاسنة فى الجنة لقوم بالسرّ المسمى فى الجمهور عنایة (غایه) لالعمل عملوه او خیر فدموه .

كلمات صدرالدين در این مسأله عمق زیاد دارد ، از این قسم مباحث معلوم شود كه قرآن و سنت نبوی خزائن معارف است .

۲ - چون تدوین برطبق تکوین است در رقوم و نقوش امکانی از جمله در قرآن مجید و

قونوی اشعاری را که در حاشیه نقل شد از - رابعه - نقل کرده است خلاصه مضمون آن اینست که : حُبّ هوی، ناشی از مناسبت ذاتی است که بامری معلل نیست و علت آن فقط ذاتست و لا غیر ، و اما حُبّ ناشی از اهلّیت ، علت و سبب آن علم باهلّیت محبوب است جهت حب و دوستی . رحمت خاص ناشی از عنایت حق و خیرات حاصل در جنت و درجاتی که برای برخی از نفوس از جهت سرّ تعلق می گیرد و معلل بعمل نمی باشد ، مستفاد از روایتی است که عامه نقل کرده اند و شاید ناقل ابوهریره است « انه یبقی (۱) فی الجنة مواضع خالیة ، یملاها الله بخلق یخلقهم لم یعملوا خیراً قط . » از باب آنکه در آید شریفه وارد است که بهشت و جهنم پرمیشود از اهل رحمت و غضب، و چون بعضی از جاهای بهشت خالی میماند بعضی از کسانی را که اصلاً عملی که موجب استحقاق رحمت آنان شود ، بجا نیاورده اند برای امضای حکم سابق داخل بهشت مینماید .

رحمت دیگری که فایض از رحمت ذاتی حق است ولی از آن ممتاز است بقیود که از آن قیود است حکم و قضای الهی « کتب ربکم علی نفسه الرحمة » و این رحمت مقید است بشرایط از اعمال حسنه و احوال مناسب شمول رحمت و آنچه که مطلع انلیس است این قسم از رحمت نمیباشد چه آنکه متعاقب طمع شیطان رحمت امتنانیه است که مقید بقیدی نمیباشد و همه را شامل میشود .

قونوی چون بهشت را بر سه قسم تقسیم نموده است : جنت اعمال ، و جنت اختصاص ، در تفسیر گفته است : « رحمتا البسمة للتعمیم والتخصیص ، و رحمتا

فرقان عظیم و اگر تکرار شود قادح در سعة تجلی الهی است که : ان فی جمال الله سمة لو نکر - لضاقت ، لذا سلطان اهل توحید علی امیر اولیا فرموده اند حق تعالی در کلام خود متجلی است و شما نمی بینید ، تجلی حق در کلام خود بر طبق تجلی در نظام وجود است لذا مراتب وجود سمی و اطلاقی قرآن بر طبق درجات وجود است کسانی که به مطلع کلام الهی رسیده اند جمیع درجات وجود را از این مقام ، که مقام تمیّش حق باسم - المتکلم - است شهود نمایند .

الفتاحة من الرحمة الذاتية الامتنانية والتقيدية الشرطية» .

لابد مراد آنستکه : رحمان در بسمله - شامل همه اشیاست که همان صفت عام باشد و صورت اصل وجود است و تجلی حق با اسم رحمان ، همان اظهار کون است بوجود منبسط و نفس رحمانی، و مفاد آن افاضه اصل وجود است به هر عین ثابت قابل اصل وجود، و رحیم صفت خاص است و مفاد آن نیل بدرجات جنان است بنسبیت ایتان بواجبات و ترک حرمت و مقید است بشروط کما نقله العارف الکاشانی المولی عبدالرزاق عن الصادق - علیه السلام - .

نقل و تحقیق

برخی تکرار دو اسم رحمان را در - بسمله - و - حمد - حمل بر مبالغه و تأکید نموده اند ولی باید توجه داشت باین مهم وجه خوب تفطن نموده است شیخ اکبر - ابی عربی - و فرموده است که : از جرئتهای پرخطر از باب تفسیر حمل آیات الهی است بر مبالغه و مجرد تکرار. وجه خوب گفته اند اهل تحقیق که تکرار در کتاب تکوینی و تدوینی بحسب تجلیات حق محال است .

ذکر رحمان و رحیم در - بسمله - شاید ناظر بر این مهم باشد که هیچ امری از امور ، وجود پیدا ننماید و بعد از تحقق وجود بکمال ذاتی و عرضی خود واصل نشود، مگر آنکه فاعل آن امر ، بعون خداوند رحمان و رحیم و بدرحمت رحیمیّه حق اول متکی شود .

و در - سوره حمد - ذکر اسم رحمان و رحیم باین عنایت وارد شده است که چون حمد ناشی از انعام الهی است و نعم الهی معلول رحمت واسعة اوست و همین سبقت رحمت الهی بر غضب سبب وجود عالم هستی و تحقق اعیان ممکنه بوجود

خاص خود وزمینه از برای تجلی حق با اسم محسن و منعم میباشد و اسم رحمان صورت وجود است که شامل همه ممکنات میباشد و بحسب حکم و حیطة وجودی مشتمل است بر کلیات اسماء و صفات .

لذا برخی گویند : اسم رحمان و رحیم در - بسمله - صفت اسم - الله - و در فاتحة الکتاب - صفت ذات الهیة اند ، و باین اعتبار ، رحمت جهت ذات حق و اسم او نیز وضع شده است - تبارک اسم ربك ذی الجلال و الإکرام - باین معنا که اسم رب صاحب جلالت و اکرام است کما اینکه ذات حق متصف بماتم انحای جلالت و عظمت است .

از آنجا که مظاهر کونیه و حقایق اعیان باعتبار وجود خارجی بخصوص هیاکل توحید از صاحبان ولایت کلیه و جزئیة باعتبار مظهریت متصف باین دو اسم الهی میباشد ، ولی این اوصاف بر آنها به تبع ذات حق یا بالوراثه از او ثابت و برای وجود حق بالذات ثابت است لذا بحضور ختمی مقام - رحمة للعالمین - اطلاق شده است و باحاطه اتصاف بر رحمت رحیمیه و رحمانیه واسطه در فیض و دارای مقام وساطت در ایجاد ، و نیز صاحب مقام شفاعت کلیه و باعتبار مقام و مرتبه - او ادنی - دارای مقام - انن - است و متجلی با اسم شفیع مجالی ولایت کلیه اویند از عترت و خواص اهل بیت او ، این نیز یکی از علل تکرار دو اسم است .

باعتباری از آنجا که مفیض وجود سلطان هستی ، حق اول است و وجود بطور مطلق از صقع ربوبی است و اسم - رحمان - نظیر اسم الله جامع جمیع اسماء الهیه است ، بغیر حق این اسم اطلاق نشود ، باین اعتبار همانطوری که اسم - الله - اسم اعظم ، و ام الأسماء است ؛ اسم رحمان نیز از جهت احاطه و سعه ، قرین این اسم قرار گرفته است « قل ادعوا الله ، او الرحمان ، ایما تدعوا ، فله الاسماء الحسنی » لذا وارد است که « کة بعلی نفسه الرحمة » و این رحمت ، رحمت امتنانیه است که

مبدأ اصل وجود است کما اینکه اسم الله نیز ، اسم مضاف بجمیع اعیان ، و وجود منبسط و رحمت واسعه و نفس رحمانی صورت این اسم اعظم است باین اعتبار ، اسم رحیم ، اسم عام است لصفة خاصّة ، کما اینکه اسم رحمان ، اسم خاص است لصفة شامّة لذا رحمت رحمانیه، مخصوص بموجود خاص نمی باشد و بحالی از احوال تعلق ندارد ، ولی رحمت رحمانیه ، اختصاص دارد باحوال سالکان و مظاهری که بواسطه فراهم کردن موجبات قرب ، در مقام استجلاب فیوضات خاصه حق برآمده اند و اسماء مشعر به غضب و قهر ، هرگز در نهایت وجود و مقام رجوع بحق و درنشآت بعد از موت بر آنان حکومت نمایند ، در این صورت موجودات باعتبار مظهریت این دو اسم مختلفند .

عقول و نفوس کلیه و حقایق موجود در عالم ملکوت و سکنان مالا اعلی و موجودات برزخی مقدم بر عالم ماده ، هم مظهر اسم رحمانند و هم مظاهر اسم رحیم و در آنان این دو اسم بحسب حکم تعیین ندارند ، چه بصرف رحمت رحمانیه موجود شده اند ، و اصل وجود آنان عین رحمت و رأفت ، و وجود ابتدائی و وجود معادی و انتهای آنان واحد است و حق را بدون حجاب شهود نمایند و بانواع نعم متنعمند ، اگرچه از مظهریت برخی از اسماء خاص انسان کامل محرومند نفوس ناطقه و ارواح اسانیه که بزبور علم و عمل آراسته اند مظهر این دو اسم کلی الهی هستند ، و نفوسی که مثالی آنان برحمت است ، و لسی بواسطه حصول عوارض منشأ غضب ، بعد از غضب الهی در برزخ و آخرت مبتلا خواهند بود ، در عین آنکه مشمول غضب حقدند ، از احکام رحمت رحیمیه برکنار نیستند ، ناچار هر دوی این اسم بر آنها حاکم است .

ارواح ساذج و نفوس ساذجه خبیثه قابل رحمت رحیمیه هستند و لسی باعتبار وجود خارجی شرور و غضب بر وجود آنان غلبه دارد .

علت اجتماع اسم رحمان و رحیم

بعضی از ارباب تحقیق گفته‌اند: اسم رحمان و رحیم، مانند فقیر و مسکین (۱) و مثل ظرف و جبار و مجرور در مقام اجتماع دارای دو معنای مختلف و در زمینه افتراق یکمعنا دارند. اگر این دو لفظ با هم استعمال شود مثل آیه بسمله و سوره حمد، باید اسم رحمان را بر معنایی و اسم رحیم را بر معنای دیگر حمل نمود ولی اگر لفظ رحمان و یا رحیم جدا استعمال گردند، رحمت در این صورت اعم است از رحمت رحیمیه و رحمانیه، لذا در آیات و روایاتی که جدا از این دو لفظ ذکر شده است مثل - ان الله رؤف رحیم - و یا مثل (الرحمن علم القرآن) مرد اعم از دو قسم ترحم است.

باید دانست که حقیقت و اصل رحمت بحسب اصل ذات، حقیقتی کلی و سعی و اطلاقی است و تعدد و تکثر، از ناحیه ظهور رحمت کلی و مطلق، در مراحل و مراتب و تقیید آن حقیقت اطلاقی بقیود مختلف است لذا اصل رحمت در مقام جمع وجود، عین حقیقت وجود، و نفس وجود حق اول است، و اتحاد آن با ذات، مثل اتحاد اسم و مسماست، لذا می‌توان رحمان و رحیم را - علم ذات قرارداد و لذا بعضی این اسم را صفت جمال دانسته‌اند.

روی این اصل، رحمت ساری در کلیه اسماء الهیه است و هراسمی، از این اسم

۱ - گفته‌اند دو حال اجتماع لفظ فقیر و مسکین، مسکین را باید بفر فقیر حمل نمود، لذا گویند مسکین اسوه^۲ حالا برفقیر است لذا فقها - رض - فتوی داده‌اند اگر کسی وصیت نمود که قسمتی از مال او را بفقرا و مساکین بدهند، ناچار باید مال تقسیم شود بین فقیر، و غیر فقیر که مسکین باشد ولی اگر وصیت شود که قسمتی از مال را بفقیر بدهند و با مسکین، می‌توان همه مال را بهر کدام داد.

اغظم دارای حَقُّ و بهره است و از این جاست که رحمت در مقام ظهور خلقی عین وجود منبسط است و از این جاست که ظهور حقایق در مقام احدیت و تجلی اسماء الهیه در اعیان ثابت به بوجود علمی، از باب انطواء کثرات در وحدت، از تجلی حق با اسم رحمت و با ظهور حقیقت وجود بصورت رحمت حاصل شده است و از این جاست که حقیقت محمدیه باعتبار مقام قاب قوسین و مرتبه - او ادنی - و نیز بلحاظ تجلی در آیات آفاق و انفس، رحمة للعالمین است، باعتبار وساطت در ترقیم نقوش و کلمات وجودیه، واسطه در فیض و مرتبه اش عین وجود منبسط باعتباری و باعتباری مقام او، همان عقل اول است که (اول ما خلق الله نوری) و باعتبار نهایت وجودی و اجد مقام و مرتبه شفاعت کلیه است بنحوی که خطاب از مقام کُروبی (در مقام تکرر شفاعت) با او میرسد که یا محمد، برای غضب حق زمینیهی باقی نگذاشتهی به اعتبار احاطه و شمول کلیه رحمت است که اسم منتقم و اسم جبار و ذوالبطش شدید نیز از حکم این اسم خالی نیستند از آنجهت که حکم حق و قضای الهی در اعیان وجودی حتمی است و باین لحاظ هر اسمی بالضرورة دارای مظهر و دارای سلطه و حکم است و احکام اسماء در مظاهر خلقیه ظاهر میشود و انسان کامل مظهر جمیع اسماء الهیه است و باین اعتبار از ازی نصیب و حظّاتم از اسم رحمان و رحیم است از مقام ولایت کلی به «صاحب السجالات» و از مقام جمعی وی به (اسم بطاقه) و - حامل لا اله الا الله - تعبیر شده است و از این جاست که بانسان کامل - رحمة للعالمین - اطلاق شده است.

چون اسم رحمان و رحیم با یکدیگر ذکر شوند هر کدام دارای خواص و آثار و احکام جداگانه اند و باعتبار مقام جمع و وجود جمعی، بیک وجود موجودند، و تمایز و اختلاف از ناحیه ظهور در کثرات و مراتب وجودی حاصل میشود، و با احکام این دو در بعضی از مواطن جدا و متمیز و در برخی از مشاهد، واحد و غیر متمیز

است و این حکم در جمیع اسماء الهیه باعتباری جاری و ساری است و در مظاهر اسماء الهیه نیز این حکم جاری است ، هر مظهری باعتباری جامع جمیع حضرات و باعتباری از کلیه اسماء بهر دارد .

بنابراین اسم رحمان حاکم بر جمیع مظاهر و در کافه مراتب وجودی دارای حکم و اثر و تجلی و ظهور است و این اسم چون بعالم کثرت رسد ، متمیز از اسم رحیم میشود از این باب که ، نعم الهیه و انعام ربوبی در عالم ماده و زمان از بساب غلبه احکام کثرت ، ممزوج با کدورات و آلام است و لذات ، مغلوب آلام فیباشند ، و نوعی از غضب و سخط الهی در این زمینه ظاهر و حاکم است ، و این از این باب است که این اسم اعظم الهی در مقام سربان در مراتب و مظاهر ، قهراً قبول حکم خاص هر مرتبه نموده و ناچار ممزوج است با غیر خود و غیر آثار و احکام خود ، و حق تعالی بحکم آنکه جدا و مطلق است و رحمت در موطن و مشاهد وجودی غالب و بالأخره ذاتیات بر عرضیات غلبه نمایند ، بواسطه تجلی باسم - رحیم - رحمت رحمانیه مشوب با کدورات و آلامی که بمناسبت حکم مرتبه ، بر رحمت رحمانیه سرایت کرده است ، این رحمت را از احکام ساری خاص مرتبه ، خالص کرده ، و رحمت مکدر و ممزوج و مشوب ، بر رحمت صرف تبدیل می گردد ، و رافع یا علت تخلص نیز حق اول است ولی بواسطه تجلی باسم - رحیم - این تخلص نسبت به برخی از نفوس در عالم دنیا و نسبت به برخی در عالم برزخ ، و نسبت بنفوس کثیره بی در عالم آخرت حاصل میشود .

نقل و تحقیق

عارف کامل ، و متالیّه مکاشف ، خاتم اهل العرفان مولانا صدرالدین رومی قونوی «قدس الله نفسه» در مقام بیان تخلص از آلام در مقام حکم اسم - الرحیم - فرماید :

« ثم لتعلم ان التخصيص الذي هو حكم الاسم الرحيم على نوعين تابعين للقبضتين - كما مرّ بيانه - احدهما تخصيص اسباب النعيم لاهل السعادة برفع الشوائب كما اخبر به الحق بقوله : من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق . قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، فان الدنيا دار جمع و مزج ، فهي للمؤمنين في الدنيا ممزوجة بالإنكاد والأحكام الوطنية ، وهي لهم في الآخرة خالصة ، فالاسم الرحيم هو المصفي اسباب النعيم وسوايغ الإحسان عن شوائب الأكدار والآنكاد .

والنوع الآخر من التخصيص هو مطلق التمييز السعداء من الأشقياء ، والتخليص من حكم التشابه الحاصل في الدنيا بسبب عموم حكم الاسم الرحمان ، وما للأشقياء في الدنيا من النعيم والراحة ونحوها من احكام الرحمة . وبضد ذلك السعداء المؤمنين من الآلام والآنكاد .

وايضاً فالرحمان عام المعنى ، خاص اللفظ ، والرحيم عام اللفظ ، خاص المعنى على رأى جماعة من علماء الرسوم و هذا القول من وجه موافق لبعض ما اشرنا اليه بلسان التحقيق ، وان لم يكن من مشرب اهل الظاهر (فافهم وانظر الى كمال معرفة المرسل - صلوات الله عليهم بالأمور - وقول الخليل (١) الذي حكاه الحق لنا عنه في كتابه العزيز لأبيه ، يا ابت انى أخاف ان يمسك عذاب من الرحمان ، فراعى صلوات الله عليهم - من له الحكم من الأسماء على ابيه يومئذ وهو الاسم الرحمن ، فانه كان في سلامته وراحته ، فنبّهه ، على ان الاسم الرحمان اسم جامع وتحت حيطته اسماء لها احكام غير الرحمة تظهر بحكم التخليص الرحيمى في دار الفصل ، فتمتاز حصّة الرحمة الغالمة من كل ما ينافيها و تظهر خاصية كل اسم بحسبه ، فكأنّه قال له : لا تغتر بما انت عليه من الامن والراحة ، فان الاسم المنتقم اذا انفصل عنه حكم الاسم

١ - ابن استهاد بوجه دوم است از وجه مربوط به تلخيص عذاب وآلام از رحمت كه از ناحية حكم مرتبه عارض رحمت كرديده است .

الرحمان بالتمییز والتخلیص المذكور ، ظهر لك امور شدیة تخالف ما انت علیه الآن (۱) ...» .

در آیه اول اشارت باین اصل مهم رفته است که حق اول فرماید : ما هرگز انواع و اقسام نعمتهای خود را، بر بندگان حرام ننمودیم، ارزاق صوری و غذاهای لذیذ و آنچه از مأكولات که برای آنها گوار است و نعم غیر مأكولات مثل زینتها و آنچه ظاهر آنها را میآراید، و آنچه که به باطن اختصاص دارد، مثل ارزاق معنوی و طبیبات روحانی و زینتهای باطنی، بر آنها حلال و گوارا باد، و ما بمقتضای رحمت رحمانیه خود همراه مشمول انعام خود قرار دادیم، ولی نعم دنیوی همیشه با آلام و کدورات و کراحت مزوج است و گانه لازم دنیاست که نعمتهای آن مشوب با آلام است ولی در آخرت بمناسبت حکم اسم - الرحیم - نعمت های ما مشوب و ممزوج نمیباشد و رحمت عامه کلی حق در آخرت مثل دنیا ، مبرا از احکام موطن و مرتبه است چه آنکه مرتبه و موطن دنیا دارای احکام خاص است که از جمله رحمت را ممزوج با نعمت نماید و نیز در آخرت نسبت بکفّار لذات از آلام تخلیص شود، همانظوری نصیب مؤمن و موحد حقیقی رحمت خالص است حظ و بهره کفّار، عذاب خالص است، لذا نار اخروی، نار صرف است و مطلقاً مزج با غیر نار قبول ننماید عذاب صرف همین است لذا حق از آن بعد از شدید تعبیر فرموده است و این تمییز و تخلیص عذاب، و عدم جهت رحمت در آن دائمی و ابدی است و این نحو از عذاب قبول انقطاع ننماید و این مظهر بوی رحمت حق را استشمام نکند .

در آیه دوم مخاطب حضرت خلیل الرحمن منغم در انواع نعم دنیوی است ، لذا آنحضرت در مقام نهی از پرستش بت او را مخاطب قرار داده و فرموده است : از پرستش غیر حق سخت پرهیز نما ، چون میترسم عذاب حق تو را احاطه نموده و

۱ - رجوع شود به تاویلات سورة فاتحة الكتاب صدرالدین قونوی چاپ احمدآباد دکن

در سلك اولیای شیطان از حق دور بمانی و بساین نعمت‌های موجود مغرور مباش، چه آنکه جادارد که اسم - منتقم - بمناسبت احکام اسم - الرحیم - از رحمت رحمانیه شامله حق جدائی طلب نماید و در این هنگام حاکم بر تو فقط اسم - جبار و منتقم خواهد بود و در این صورت بشدیدترین عذاب گرفتار آیی؟ و این مسلم است که شدیدترین عذاب، عذاب آخرت است و در آخرت رحمت از عذاب بکلی جدا شود، و عذاب، عذاب صرف گردد و این از خواص حکم - الرحیم - است که در مؤمن مبدأ لذات و نعم و در کافر، منشأ عذاب الیم است که جهت ظاهر و باطن او را فرا گرفته و باطن روح او در چهار موجّه اضطراب حیران و عذاب از باطن او طالع شده و بی‌ظاهر سرایت کند.

از آنچه که ذکر شد تخلص و تمیز رحمت از عذاب و راحت از آلام، از خواص اسم رحیم است و این تمیز و تخیص در بهشتیان و اهل جهنم دو قسم متصور است، تخیص تام، و تمیز ناقص. و مترجم بذلك الشيخ الكبير فی تأویلاته بقوله: «ان الحضرات الکلیّة بالرحمة ثلاثة حضرة (یعنی منحصرست در سه حضرت از حضرات وجودیه و منظاهر الهیّه) الظهور و البطلون و حضرة الجمع ... و کل موجود فله هذه المراتب، و لا یخلو عن حکمها ... و علی هذه المراتب الثلاث تنقسم احکام الرحمة فی السعداء و الأشقیاء و المتنعمین بنفوسهم دون ابدانهم کالأرواح المجردة (از باب آنکه در ارواح مجردة یعنی عقول کلیه - چون این اکابر بعقل روح اطلاق نمایند از باب تروحن آن، از ماده - و بالعکس و الجامعین بین الأمرین، و السعداء فی الجنة اینها من حیث نفوسهم بعلمهم دون صورهم (چون سعداء، بنعم مخصوص ابدان در نشآت دنیا، اهمیت نداده‌اند (۱) و بجهت مقام روحانی گرایش تام داشته‌اند و لذت

۱ - مثل اینکه سید الزهاد و قبلة اهل المعرفة امیرمؤمنان از غذاهای لذیذ پرهیز مینمود و مکرر میفرمود حبیب من رسول خدا فرمود: هر چه انسان به غذاهای لذیذ بیستر توجه کند مکت او در محشر زیادتیر خواهد بود، کنایه از آنکه جهات تعلقات دنیوی مانع عبور انسان از طبیعت و موطن طبع است و بهمان اندازه عبور او از مراحل طبیعت مشکلتر میشود.

دنیاپی را مانع صعود عقلانی و جاذب نفس بطبیعت و منشأ تعاق روح بماده میدانستند) لکنهم لم یقدموا فی جنۃ الاعمال ما یتوجبون به النعم الصوری ، و ان کان فنذر یسیر بالنسبة الی سواهم - بعکس این جماعت زهد و عبادت و کسانی که حق را برای نیل بدرجات جنت افعال و نعم و لذایذ اخروی مثل حور و قصور و طلح منضود و لحم طیر و فواکه عبادت نمایند از نعم روحانی کم بهره‌اند برخلاف اهل عرفان و جامعان و صاحبان مقامات که قبله مقصود آنان فنای در حق و عبادت آنان فقط جهت عظمت وجود مطلق است که لسان قائد و رهنمای آنان به : ما عبدتك خوفاً من نارك و طمعاً لجننتك و باین بیان و کلام جان نواز - اصبر علی حر نارك و کیف اصبر علی فراقك ، دائماً مترنم است .

بنابر آنچه که از شیخ عارف صدرالدین رومی نقل کردیم تخلیص و تمیز مخصوص اسم - الرحیم - که نسبت باحوال اهل آخرت به تام و ناقص تقسیم شد این تمامیت و نقصان از ناحیه تعاق رحمت و غضب نسبت به ربک از ظاهر و باطن و جمع بین ظهور و بطون است و این تمامیت و نقصان تخلیص در طرف نفوس اهل سعادت و ارواح شقیه و بالأخره نسبت بسکّان بهشت و جهنّم از این قرار است :

(الف) رحمت متعاق به صورت و جهت ظهور نفوس یعنی رحمت خاص ابدان که اختصاص باهل زهد و ورع دارد و تخلیص رحمت حق این طایفه فقط اختصاص به نعم و لذات ظاهری و مصوری از قبیل اکل و شرب و فواکه و طلح منضود و لحم طیر و آنچه از قبیل امور حسّی و نعم مخصوص عالم برزخ و جنت اعمال دارد و این جماعت طعم جنّات و نعم روحانی را نمی‌چشند و اگر حظّی از این جهت داشته باشند بسیار کم و ناچیز است ولی اسم - رحیم - برای آنان آلام باقی نمیگذارد .

(ب) جمعی که از جمله صاحبان معرفت بشمار می‌روند و بجهت باطن خود توجه داشته‌اند و به تکمیل عقل نظری پرداخته و انغمار در عبادت نداشته‌اند ، تخلیص حاصل از حکومت اسم - الرحیم - در آنان نعم باطنی و لذایذ روحی است و موطن

آنها عالم ملائکه است و از جنت صفات بهره‌ی ندارند، تا چه رسد بمقام جنت ذات (ج) جماعتی که بعلم و عمل هر دو رو آورده‌اند و این جمع بردودسته‌اند جمعی که نهایت سیر آنان مرتبه صفات و اسماء است و با آنکه جامع رحمتین و فائز حسنین و بالآخره بین دو نعمت خاص اهل کمال جمع کرده‌اند، بمقام جنت ذات و اصل نشده‌اند و درجنت صفات متوقف گردیده‌اند و باده از جام تجلی صفاتی نوشیده‌اند، نتیجه تلخیص اسم - رحیم - در آنان نیل بلذائذ و حظوظ صوری و معنوی است بدون مشوب بودن این دو نعمت بآلام روحانی و جسمانی - این مقام اختصاص دارد بانبیای اولوالعزم و صاحبان شریعت و کتاب و وارثان خاص آنان .

(د) جمع دیگر کسانی هستند که متعلق تلخیص رحمت لطیفه سر و خفی و اخفای آنان است (۱) که به جنت ذات وارد شده‌اند و بمقام شهود ذات نائل گردیده‌اند و موطن آنان در این کلام معجز نظام : «ان الله جنة ليس فيها حور» و لا قصور، بل یبجلی فیها ربنا ضاحكاً متبسماً» بیان شده است .

و اما تمییز و تلخیص نسبت به نفوس اشقیاء و اصحاب نار و مبعدین از مقام سعادت قال الشيخ الكبير - قده - (۲) : «وهكذا الأمر فی جهنم، فان المؤمنین لا تتؤثر

۱ - که خواجه حافظ در حق آنان گوید : (بیخود از شمشه پرتو ذاتم کردند) چون لسان عارف در این مقامات لسان کمال است مثل قول ابن فارض (و انی و ان كنت ابن آدم صورة ولی فیہ معنی شاهد بابونی)

حکیم متاله و عارف محقق و فقیه و اصولی بارع آقای سید محمد کاظم عصار «دامت ایام برکاته» در تفسیر سوره حمد کاملان در معرفت و عمل را بردو قسم نموده است همانطوری نگارنده تحریر نمود ولی شیخ اکبر (رضی اهل جنت صفات را از جهت حکم باهل جنت ذات ملحق فرموده‌اند .

۲ - تفسیر سوره حمد یا تاویلات فاتحة الكتاب تألیف صدرالدین قونوی رومی ط بمبئی ص ۱۸۶ - و نیز رجوع شود به تاویلات آیه حمد تألیف استاد علامه سید کاظم عصار .

النار فی باطنه ، والمنافق لا یعذب فی الدرك الأعلى المتعلق بالظاهر، بل فی الدرك الأسفل المختص بالباطن، والمشرک یعذب فی الدرك الأعلى والأسفل فی مقابلة السعید التام السعادة . وهنا امور لا يمكن ذکرها یعرفها اللیبب ممّا سبقت الاشارة الیه من قبل، ولهذه الأقسام تفاصيل واحکام یفرض ذکرها الی بسط کثیر فاضربت عن ذکرها .

بنابر آنچه که شیخ عارف فرموده اند جدانمودن و تصفیة غضب از رحمت مثل تصفیة یا تخلیص رحمت از غضب و جوهی که ذکر میشود در طرف غضب حاصل آید :

۱ - درباره مؤمنان مرتکب معاصی در دنیا بحسب وجود اخروی و دار جزاء، غضب صوری و تألم و عذاب جسمانی بر مؤمن عاصی وارد آید و نتیجه تجلی و حکم اسم - الرحیم - آن باشد که عذاب بیاطن مؤمن سرایت ننماید و مقام روح وی بواسطه استقرار ایمان داری جنّه و حافظی است که او را مصون دارد از غضب الهی شاید آیه شریفه « کَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودَهُمْ ، بَدَلْنَاهُمْ ... » اشاره باین معنی باشد - والله اعلم - .

۲ - منافقان و منغمران در شقاوت از آنجایی که در درکات اسفل جهنم قرار دارند و موجبات عذاب و آلام و منشأ استجلاب غضب حق در مقام روح آنان داری ریشه و بنیانست ، چنان عذاب روحی و نفسانی آنان شدیداست که عذاب صوری در آنان حس نمیشود ، چه آنکه شکنجه روحی آنها در حد اعلاّی عذاب، با الم ظاهری قابل مقایسه نمیباشد و متوطن در درک اسفل ، عذاب ظاهر را درک ننماید و این نتیجه تخلیص و تمییز حاصل از اسم رحیم است در اهل نفاق، و با آنکه موطن عذاب درکات اسفل است و در درکات اعلاّی که جای عذاب صوری است مکان و استقرار ندارند یعنی موطن عذاب آنان در غیر درکات اعلاّست - فافهم - .

۳- مرحله غضب تام در ازای رحمت تام است چه آنکه اشخاص معذب و متالم بآلام تام و بحسب موطن اخروی در درك اسفل و اعلى قرار دارند و مشركان و كفار و نواصب باعتبار حكم اسم - رحيم - معذب بعذاب خالص مجزا از رحمت و متالم بآلام بدون لذت ، مظهر غضب الهی میباشد و جماعت مخصوص بعذاب خالص ، بعذاب دائمى گرفتارند، چون عذاب آنان ناشی از همان اسمی است که در اهل ایمان و مستحقان رحمت حق ، موجب خلاصی از عذاب و آلام است و چون نحوه وجود این جماعت و مرتبه وجود آنان ، مقام بعد از رحمت حق است، هرگز بوی رحمت بمشام آنان نرسد و تبدل عذاب در حق آنان بلذت ، ملازم یا تبدل نحوه وجود آنانست .

خاتمة

اسماء الهیه بمناسبت لزوم سنخیت بین علت و معلول و وجوب تناسب بین ظاهر و مظهر ، برمظاهری حکم نمایند که با اسم حاکم بر آن ، هر اسمی استعدادات لازمه اعیان را ظاهر نماید و هر عینی مستعد از برای تأثر از اسم مناسب با خود میباشد ، لذا اسماء جلالیه و جمالیه برمظاهر سعاد و اشقیاء حاکمند . تمامی نعم الهیه مترتب برمظاهر اسم رحمان و رحیم و جمیع لذات و نعم صوری و معنوی از این دو اسم و جمیع آلام و کافه عذابها از صوری و معنوی و جسمانی و روحانی مترتب بر اعمال و نیات سوء و قبیح ناشی از غضب و ثمره حکومت اسم جبار و منتقم و دیگر اسماء متجلی در مظاهر اشقیاء و عصات و مبعدين از رحمت حق میباشد ، ناچار غضب و رضای حق تعالی دارای سه مرتبه است ، از بساب آنکه کلیه اسماء جلالیه و جمالیه دارای سه درجه میباشد .

مرتبه اول و درجه نخست رحمت الهی اتصاف نفوس به علوم و معارف الهیه و

جلب و امداد صفات روحانیت ، ناچار درجه اول غضب محروماندن از معارف الهی است که نقص کلی روح و نفس ناطقه انسانی بحساب آید ، تسلط عساکر جهل و سلطه شیاطین و هوای نفس بانسواع و اقسام آن و ابتلا بجهل و جنود آن و غوطه ور شدن در خیالات و اوهام و در بند و ساوس شیاطین انس و جن قرار گرفتن ، موجب جلب غضب حق و گرفتاریهای اخروی است بخصوص ابتلا بجهل مرکب در عقاید و امور مربوط بحق اول و صفات الهی موجب انواع و اقسام عذاب ظاهری و باطنی ، کای و جزیی است .

درجه دوم غضب اتعمال حرمان و دوری از رحمت حق از نشأت دنیوی است بعالم آخرت و امتداد آن تا وقوع در درکات نیران و مصاحبت با حرمان مطلق و محرومیت از اسباب و موجبات خلاصی از غضب حق و حرمان از شفاعت شافعان و ابتلا بشقاوت مطلق از باب محرومیت کلی و مطله ، و انقطاع دوره شفاعت - اخر من شفیع ، و هو ارحم الراحمین -

مستحقان عقوبت الهی دارای درجات متعددن و یا منقسم باقسامی میشوند ، برخی بشفاعت ملائکه و انبیاء و اولیاء ، برحمت حق پیوندند ، و برخی بعد از انتزاع دوره اوائل شفاعت جناب ختمی مرتبت و در زمره اهل توحید - لاله الاالله - قرار گیرند . بعضی در زمره اهل - لاله الاالله - قرار نگیرند و بموجب خطاب کروی جهات حق بهمظهر کمال مطاق : یا محمد ، لیس ذلك ، لك . دوره اقتضای جمیع انسواع شفاعت منقطع گردد ، و فقط اقتضای ظهور حکم اسم « هو ارحم الراحمین » باقی ماند ، و از آنجا که تجلی در احدیت ذاتیه محالست و از طرفی حقیقت محمدیه مظهر کایه اسماء و صفات حق است و از باب اتحاد ظاهر و مظهر آن اسم اعظم الهی بر جمیع مظاهر حاکمست ، حق با اسم ارحم الراحمین در مظهر تام حقیقت محمدیه جلوه گر شود ، و دوره فعلیت حکم اسم - ارحم الراحمین - در مظهر کلی - رحمة للعالمین - تجلی نماید و جمعی از برکت شفاعت او از عقوبات خلاصی

یا بند .

حضرت ختمی مآب بعد از طی ادوار شفاعت در چهار موطن و چهار مرحله از موطن و مشاهد قیامت و آخرت باسم - الشفیع - ظاهر شود، و بالأخره خازن جهنم بصدا درآید : «یا محمد - مما ترکک لغضب ربک شیئاً» و نزدیک است که جهنم خالی از سکنه شود. بعد از اتمام این دوره ، نوبت بمرحله سوم از غضب برسد که مبتلای بآن خلاصی ندارد ، این مرحله ، مرحله خلود دائمی و عذاب ابدی است و شاید باین مرتبه اشارت رفته است در حدیث نبوی - ص - : «ان الله قد غضب الیوم غضباً ، لم یغضب قبله مثله ، ولن یغضب بعده مثله» .

باید دانست که شفاعت یکی از اصول و ارکان عقاید و ایمان است ، و شفاعت در نتیجه تجلی حق باسم «الشفیع» در مظاهر کلی وجود و در صورت شفاعت ، حاصل میشود ، نه آنکه بدون اذن حق ، کسی شفیع شود ، و از آنجا که مؤثر در وجود ، فقط حق اولست ، اوست که در مظاهر شفاعت نماید ، و کریمه - من ذا الذی یشفع - مثل آیاتی است که افاضه اصل وجود را بحق اول منحصر نماید ، و شفیع حقیقی اوست . و نیز باید دانست ، شفاعت یکی از وسائل بسط فیض حق ، و یکی از وسایط تجلی حق با سماء ، مشعر رحمت و بصفات موجب شفقت میباشد .

و باید خوب توجه نمود و باین نکته واصل تام بی برد که دار آخرت و عالم بعد از دنیا ، مثل عوالم قبل از دنیا ، دار اتفاق نیست ، و شفاعت در آخرت نظیر شفاعت در دنیا از باب تصادف واقع نمیشود ، مثل اینکه در دنیا ممکن است کسی مرتکب جرمی شود و با استحقاق عقوبت صاحب نفوذی او را از عقوبت نجات دهد ، در آخرت چنین امری واقع نمیشود چه آنکه در آن عالم ترتب معالیل بر علل و ترتب مسببات بر اسباب ضروری و هراثری مترتب بر مبدأ اثر خود میباشد و وجود

اعتقاد به توحید که مبدأ تنور در روحت و حبّه باهل الله بخصوص ولایت مولای متقیان و عشق بپاکان (۱) خود، از موجبات جذب رحمت حقست که :

۲ - برخی از ساده لوحان و بعضی از فضیای غیر متمعق در مباحث عقلی شفاعت در آخرت را از امور جزافی دانسته، آنرا محال پنداشته و در رد قائلان بشفاعت بخیال خود قلم فرسایب نموده اند و تمام مطالب آنها درست است، و فقط، دواشکال در آن موجود است، یکی آنکه این آقایان اطلاع ندارند که حجر اساسی نیل بدرجات قرب در آخرت عقاید است و اعمال در درجه دوم اهمیت قرار دارند و عقیده و ایمان در درجه اول اعتقاد به توحید پایه و اساس همه مراتب قرب و انکار آن اساس بُعد از حق است .

لذا از طرق سنّی و شیعی متواتر است که قائل به توحید مخلّد در نار نمیانند . و یکی از امور مسلم در اسلام، مسأله شفاعت است و اگر کسی اسلام را قبول نماید و بکتاب تفسیر و بکتاب احادیث و دیگر آثار مراجعه نماید، قطع حاصل مینماید که شفاعت از اموری نیست که دیگران آنرا وارد، در عقاید و افکار مسلمین نموده باشند، و این امر نزد عرفا و موحدین از حکما از امور مسلمّه است و یکی از موارد بسط رحمت رحمانیه و رحیمیه حق اول شفاعت است و ایجاد شبهه و وسوسه، در این مسأله، مثل ایجاد وسوسه در امور بدیهی است و چند روایت در شفاعت است که کلیّه فرق آنرا از پیغمبر اسلام نقل نموده اند و در صدر اسلام نیز شفاعت امری مسلم بوده است و اختلاف در نحوه شفاعت و کیفیت آن واقع شده است نه در اصل شفاعت.

(برخی از آیات و روایات صریح در شفاعت نیست ولی بحسب معنا دلالت بر شفاعت دارد، مثل طلب آمرزش ملائکه از برای عصات از اهل ایمان و غیر این از موارد که نگارنده مفصل در آن سخن گفته ام) .

نگارنده رساله بی مستقل و مبسوط در مسأله شفاعت تألیف نموده ام که در آن از جمیع این شبهات جواب داده شده است ما این مبحث عالی را نحوی تحریر و تقریر نموده ایم و اولاً اصل مسأله شفاعت را نحوی طرح کرده ایم که بعد از مراجعه بان انسان معتقد میشود که اگر شفاعت در اسلام نبود نقصی در کار بود .

ولی باید توجه داشت که شفاعت در اسلام ربطی با بعضی از خرافات ندارد، مثلاً در تمام عمر غوطه ور در معاصی کبیره باش و مسلم بسّدار که ائمه از تو شفاعت خواهند کرد و اصلاً طعم عذاب الهی را نخواهی چشید، نباید متوجه بود که هر عمل بد در نفس اثری سوزنده

ذره ذره کاندراين ارض و سماست جنس خود را همچو کاه و کهر باسه،
 وليکن هذا آخر ما اردنا ايراده في هذه المقدمة، وشرح مشکلات الرسالة
 ونسئله التوفيق والتأييد. الحمد لله اولاً و آخراً، وله الشكر دائماً
 و سرمداً - و صلى الله على سيدنا محمد وآله ظاهراً و باطناً
 وله الشكر على بلوغ ما قصدناه و حصول ما
 اردناه، و آخر دعوانا ان الحمد لله
 رب العالمين و انا العبد الفقير
 الى الله الغني الدائم
 جلال الدين الموسوي الاشتياني
 كتب الله له بالحسنى
 هفتم شهر رمضان المبارك ۱۳۹۳

→

میگذارد و دیگر آنکه نفوس منفر در معاصی که بواسطه تبعیت از شهوات صورت انسانی را از دست میدهند و نیات سوء و ملکات ناشی از معاصی در باطن نفس آنان جوهری و راسخ میشود، خلاصی از عذاب ندارد، کسانی که برای جلب منافع خود و برای تسکین شهوات نفسانی خویش و از برای ابقای خود در مدتی قلیل، چنان رأفت و رحمت و عفو متصوص انسانی را از دست داده اند که حاضرند همه عالم را بآتش بکشند بجهت متصور است که رحمت حق را جلب نموده از عقوبت الهی که مبدأ آن امری داخلی و فقط ناشی از اعمال و نیات انسانی است رهایی یابند.

لذا کثیری از محققان تصریح کرده اند که «ولا خلاص لمن لم یکن اکثر همه الاخرة» و از ائمه رسیده است: «ولا تجمل الدنيا آخر همتنا».

أصول المعاني

تأليف

فقيه وفيلسوف محقق ملا محمد حسين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمد الله على حسن توفيقه ، ونسأله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه ،
وقلباً موقناً بتصديقه ، وعقلاً نورانياً بعناية تسبيقه ، ونفساً مطمئنة من الجهل
وتضييقه ، وفكراً سامياً عن زخرف الفانى وتزويقه ، وبصيرة تشاهد سير الوجود
فى تغريب الدور وتشريقه ، وقريحة منقادة بزمام الشرع وتوثيقه ، ووقتاً مساعداً
بجمع الكلام وتفريقه . ونصلّى على من اوتى جوامع الكلم ، وبه تمّ كمال مرتبة
النبوّة وختم ، وعلى آله خزان العلوم والحكم ، وهداة امته ، للتى هى اقوم .
اما بعد فيقول محمد بن مرتضى المدعو بـ : محسن ، - احسن الله عواقبه -
هذه رموز ربانية ، اوتيتها من فضل الله ، وكنوز عرفانية انتقدتها من نفائس خزائن
اهل الله ، وانوار ملكوتية اقتبستها من مشكاة المستضيئين بنور الله ، واسرار
جبروتية التمتتها من هدى الراسخين فى العلم من اولياء الله . قد صرفت ايتاماً
من عمرى فى مدارستها ، متعسّقاً فى استكشاف حقايقها ، وقضيت اعواماً من
دهرى فى ممارستها ، مبعثاً فى استطلاع دقائقها ، بتمرينها مرة بعد اخرى ،

* كتاب اصول المعارف كه در دسترس اهل حكمت و معرفت قرار مى گيرد مشتمل است بر مطالبى كه نظير آن در دوران قبل از ملامدرا كمتر ديده مى شود. مؤلف دانشمندانى كه از عرفا و حكمائى بزرگ ايران در دوران اسلامى است كه در علوم نقلى مانند تفسير ، حديث ، فقه وقواعد فرعى از اساتيد بزرگ شمرده مى شود و وافى او جزو مدارك مهم شيعه بعد از كافى در اصول وفروع احكام اسلامى محسوب شده است .

وتليها كره غبّ اولي، حتى ازدادت لنفسى اشراقاً واعتباراً وضياءً واستبصاراً فكشفت عنى اكنة استارها ، وتبيّنت لى اعلامها ومنارها ، ببراهين نورانية ، والهامات رحمانية ، واشارات فرقانية ، وامارات ذوقية وجدانية ، فاطمأنت نفسى اليها ، وسكن قلبى لديها ، وانشرح صدرى لها ، كمن قد وجد ضالّة له عزيزة عليه ، بلى : «ان الحكمة ضالّة المؤمن.» «والحكمة اعزّ على اهلها من الدنيا بما فيها ، لأنّهم بالحكمة عرفوها فاستقدروها ، واستتكفوا عنها وتركوها لأهلها وبينها ، وشروا لما هو خير وابقى تشميراً.» وبالجملة : «من يؤت الحكمة فقد اتى خيراً كثيراً» ١ .

وانّما حدانى الى املاء ذلك وجمعه امور :

منها : كثرة محبّتى للعلوم الحقيقية والمعارف البرهانية ، وشدة رغبتى الى معرفة الاسرار الدينية والرموز الفرقانية ، ومزيد اعتنائى بضبط ما تحقق به واعتقده من امر الدين ، وما اعتمد عليه فى طريق الحق واليقين .

ومنها : حبّى لبّ المبانى، وفصوص المعانى، وملاى من الاقوال المختلفة، والآراء الغير المؤتلفة ، وتطويل المقال بالقييل والقال ، فرايت ان انظم الفرايد، ورفض الزويد ، بعد تفريق الخطاء عن الصواب، وتمييز القشر من اللباب ، وان اجمع شتاتها مهذباً لها تهذيباً ، وافصلها فصولاً وجيزة مرتباً لها ترتيباً .

ومنها : ارادتى ان اجمع بين طريقة الحكماء الأوائل فى الحقايق والأسرار ، وبين ماورد فى الشرايع من المعارف والانوار فيما وقع فيه الاشتراك ، ليتبيّن لطالب الحق ان لامنافاة بين ما دركته عقول العقلاء، ذوو المجاهدات والخلاوات، اولو التهيوّ لوردات ما يأتىهم فى قلوبهم عند صفائها من العالم العلوى ، وبين ما عظته الشرايع والنبوات ، ونطقت به السنة الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم

من اصول المعارف .

غير انه بقى لأولى العقول الصرفة من العلم بالله واليوم الآخر مما هو وراء طور العقل الجهمورى امور تسها لهم الرسل . وانّ نظر الانبياء اوسع واحداً ، ومعرفتهم بالغة الى جزئيات الأمور وتعيين الأعمال المقربة الى الله تعالى ، كما هى بالغة الى كلياتها . وانّ لهم قدرة النزول فى المعرفة الى العامى الضعيف الراى بما يصلح لعقله من ذلك ، والى الكبير العقل الصحيح النظر بما يصلح لعقله . وانهم اعلم خلق الله فيساغاب عنهم . وانّ همتهم فى معرفة حقائق امور النشأة الآخرة اكثر منها فى معرفة امور هذه النشأة ، بل لا يخوضون من الفانية الا فيما هو وسيلة الى الباقية . ولهذا لسائل نبياً « صلى الله عليه وآله وسلم » عن التشكلات البدريّة والهالينة للقصر ، امر بالاعراض عن الجواب الى امر آخر ، تنبيهاً على ان هذا السؤل ليس بهمهم ، وانما المهم من ذلك ما يقرب الى الله سبحانه والدار الآخرة . واما اولو العقول الصرفة فلم يؤتوا من العلم والقدرة والنظر ما تؤتى النبيون ، ولم يصل افكارهم الى النشأة الآخرة كما ينبغي ، ومع ذلك فلا يجوز التقصير فى شأنهم على وجه يفضى الى الازراء بهم وبايماهم ، حاشاهم عن ذلك ، لاسيما وكلماتهم مرموزة . وماورد عليهم ، وان كان متوجهاً على ظاهر اقاويلهم ، لم يتوجه على مقاصدهم ، فلا ردّ على الرمز . وانما خضت من طريقتهم فى ضوابط واصول كانت وسيلة الى فهم اسرار الشرع ومرموزاته ، وابعث لهم عن حقايق كانت ذريعة الى ردّ متشابهات الدين الى محكماته ، لا كما يخوض فيه الغافلون ، بل على نهج يرجع الى التوحيد والتسجيد والتقرب الى الله ذى العرش المجيد ، وقد كنت الفتها قبل ذلك بسنين فى كتاب مبسوط سميته بـ : « عين اليقين » ، وكان مشتتلاً على مقاصد آخر لاتهم اوليست بذلك المهم ، فرايت ان افرد من بينها ما هو من قبيل الضوابط والاصول ، ملخصاً له تلخيصاً ثانياً يكون اخلى من الفضول ، وارته ترتيباً احسن ، واقرره تقريراً اتقن ، فابقرت

السالف حتى اخرجت من خاصرته الأنف، وسميته ب: «اصول المعارف»، ورتبته على عشرة ابواب - ذوات فصول نورالله به قلوب الطالبين ، وسكن به افئدة المسترشدين ، وجعله لى ذخراً ليوم الدين ، وعصمه من مسّ ايدي الشياطين ، واستراق اسماع الاشرار ، ولا جعل قبور اسراره الا صدور الاحرار .

الباب الاول

فى الوجود والعدم وفيه معرفة الذات

اصل

ليس فى الوجود موجود بالذات سوى الوجود ، اذ لو وجد غيره - فاما ان يكون الوجود زائداً عليه ، فيلزم ان يكون له وجود قبل وجوده، لأن ثبوت الشئ للشئ فرع لثبوت المثبت له . اوجزاً له ، ونقل الكلام الى الجزء الآخر وهكذا الى ان يتسلسل ، وهو محال .

نعم للعقل ان ينتزع من الوجودات الممكنة معنى غير الوجود - لست اقول منفكاً عنه ، فان الكون فى العقل وجود عقلى ، كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى - بل اقول من شأنه ان يلاحظه وحده من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه . وذلك المعنى يسمّى بالماهية والعين الثابت . وهى ليست بموجودة بالذات ، بل بالعرض ، اى بتبعية الوجود ، لا كما يتبع الموجود الموجود بل كما يتبع الظل الشخص والشبح ذا الشبح .

ان قيل : هب ان ثبوت الشئ للشئ فرع لثبوت المثبت له ، لكن الوجود انما هو ثبوت الشئ لاثبوت الشئ للشئ .

قلنا : فالوجود اذن غير زائد على الشئ ، اذ لو كان زائداً - لكانا شيئين

احدهما ثابتاً للآخر .

فان قيل : لم لا يجوز ان يكون المسمّى بالماهية هو الاصل في التحقق ،
ويكون الوجود معنى اعتبارياً منتزعاً منه لا تأصل له ، حتى يجرى فيه التريد
المذكور في البرهان ؟

قلنا : لان الماهية قبل انضمام الوجود اليها ، او اعتبار الوجود معها ، او
صيورتها بحيث يمكن انتزاع الوجود عنها ، غير موجودة . وانها اذا اعتبرت
بذاتها لامع اعتبار الوجود ، وان كان بعد الوجود ، فهي غير موجودة ولا معدومة ،
فاذن لو لم يكن وجود ، ولو بالاعتبار والانتزاع ، لم توجد ماهية ، ومالم توجد
لم يمكن ثبوت وجود لها ، ولا انضمامه اليها ، ولا اعتباره معها ، ولا انتزاعه
عنها ، لان ثبوت شيء لشيء ، او انضمامه اليه ، او اعتباره معه ، او انتزاعه
عنه ، او ما شئت فسمه ، فرع لثبوت المثبت له ، والمنضم اليه ، والمعتبر معه ،
والمنتزاع عنه . وهذا ، مع اشتماله على الدور الظاهر ، مقتضى لان لا يوجد
موجود اصلاً .

فقد ثبت ان الاصل في التحقق والحقيق بالتأصل هو الوجود لا غير . وما
احسن ما قيل : ان العقل الصحيح الفطرة يشهد بان الماهية اذا كانت موجودة
بنفس وجودها - لا قبل وجودها بوجود آخر يكون الموجود بالذات وبالاصالة
منهما لامحالة هو نفس الوجود لان نفس الماهية . وكيف لا يكون للوجود حقيقة
عينية ؟ وغيره به يكون متحققاً وكائناً في الاعيان او في الأذهان . فهو الذي
به ينال كل ذي حق حقه . فهو احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة . كما ان البياض
اولى بان يكون ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض . وايضاً لو كانت الماهية
هي الاصل دون الوجود وكان الوجود امراً اعتبارياً لم يبق فرق بين الوجود الخارجى
والوجود الذهنى الا بحسب الاعتبار دون صدور الآثار . اذ الماهية بعينها منحلقة
التقرر فيهما وهي بعينها وبحسب ذاتها غير منفكة عن الحكم عليها بالوجود على

ذلك التقدير .

اصل

موجودية الماهية عبارة عن كونها بحيث تنسب الى موجدها وترتبط به .
 فهي موجودة بهذا الكون لا بالذات . والموجود بالذات كونها على هذه الحيشية
 دون نفسها بماهى هي . واما الوجود فكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً وهو
 موجودية الشئ في الأعيان او الأذهان - لان له وجوداً آخر ، بل هو الموجود
 من حيث هو وجود . والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بأنه موجود ، يكون
 له في ذاته ، و هو نفس ذاته ، كما ان التقدم و التأخر ، لم كانا بين
 الأشياء الزمانية بالزمان ، كانا فيما بين اجزائه بالذات ، من غير افتقار الى زمان آخر
 ان قيل : فيكون كل وجود واجباً ، اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه
 بنفسه .

قلنا : معنى وجود الواجب انه مقتضى ذاته ، من غير احتياج الى فاعل وقابل
 ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته - كما في الواجب - ، او بفاعل
 كما في غيره - ، لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به بخلاف غيره من الماهيات . وهذا
 لا ينافي امكانه الذاتى ، لان معنى الامكان فى الوجود ان يكون تعلقى الذات ،
 ارتباطى الحقيقة ، وهو يجامع الضرورة الذاتية .

واما الامكان بمعنى لاضرورة الوجود والعدم فهو مختص بالماهيات وذلك :
 لأن كل ماهو مفتقر الى موجد فهو فى ذاته متعلق ومرتبط اليه ، فيجب ان يكون ذاته
 بماهى ذاته عين معنى التعلق والارتباط . اذ لو كانت له حقيقة - غير التعلق و
 الارتباط بالغير ، او يكون التعلق بموجده صفة زائدة عليه - وكل صفة زائدة على
 الذات فوجودها بعد وجود الذات ، لأن ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له ،

فلا يكون ما فرضناه مفترقاً، مفترقاً. بل غيره . فيكون ذلك الغير مرتبطاً اليه ويكون هذا المفروض مستقل الحقيقة ، مستغنى الهوية عن السبب الفاعلي ، و هو خرق الفرض .

فاذا ثبت ان كل فاعل بما هو فاعل فاعل بذاته ، وكل مفعول بما هو مفعول مفعول بذاته ، و ثبت ان ذات كل منهما عين وجوده - اذ الماهيات امور اعتبارية فالسمى بالمفعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية فاعله السفيضة اياه ، منفصلة عنها ، حتى يكون هناك هويتان مستقلتان: احدهما مفيضة والاخرى مستفاضة ، اي موصوفة بهذه الصفة ؛ والالم يكن ذاته بذاته مفاضة . فاذن السجعول بالجعل البسيط الوجودي لاحقيقة له متأصلة ، سوى كونه مضافاً الى فاعله بنفسه . و لامعنى له منفرداً غير كونه متعلقاً به وتابعاً له . كما ان الفاعل كونه متبوعاً ومفيضا عين ذاته .

واذا تحقق هذا - وقد ثبت تناهى الوجودات الى حقيقة واحدة - ، ظهر ان لجميع الوجودات اصلاً واحداً، ذاته بذاته فياض للوجودات، وبحقيقته محقق للحقايق ، و بسطوع نوره منور للسموات والارض . فهو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره اسماوه ونعوته . وهو الأصل وماسواه اطواره وفروعه ؛ كل شىء حالك الاوجهه^١ .

اصل

الوجود ان كان قائماً بذاته غير متعلق بغيره اصلاً فهو الله جل ذكره مبدء الوجودات وان كان قائماً بغيره - وذلك الغير يكون وجوداً ايضاً ، اذ غير الوجود لا يتصور ان يكون مقوماً للوجود ، فننقل الكلام اليه . وهكذا الى ان يتسلسل او يدور او ينتهى

الى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره اصلاً . ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدائرة فى حكم وجود واحد ، فى تقومها بغيره ، وهو الله القيوم تعالى شأنه الذى لا ماهية له ؛ فتركب ذاته من وجود و ماهية .

اصل

الوجود البحت الخالص الحق البسيط المنزه عن الماهية والتركب هو الله سبحانه . والعدم البحت لا ذات له ولا ماهية ولا اثر ولا تميز ، بل هو لا شىء محض . والوجود المشوب بالعدم ماسوى الله ، وهى المخلوقات ذوات الماهيات ، اجساماً كانت او ارواحاً . فان كل ممكن فهو زوج تركيبى ، تركيب ذاته من وجود له من الله هو بمنزلة صورته ومنشأ تحقق حقيقته- ؛ ومن عدم له من نفسه ، تميز بذلك الوجود وتخصص به بحسب قابليته له فى علم الله التى بها تمكن من امثال امر «كن» ، وهو بمنزلة مادته ومنشأ امكان ماهيته . وهو المعبر عنه فى لسان الشرع بالماء كما قيل «وكان عرشه على الماء» ، لقبوله الامر بسهولة كما يقبل الماء التشكلات بسهولة ، فمنه «عذب فرات» ، ومنه «ملح اجاج» . وباعتبار تقدمه على الاشياء ، لكونه مادة لها وشرطاً لا يجادها ، ورد : «اول ما خلق الله الماء» . ولان العقل اول الاشياء خلقاً ، ورد : «اول ما خلق الله العقل» . وقد ورد ان الله تعالى قبل ان يخلق الخلق قال «كن ماء عذباً اخلق منك جنتى واهل طاعتى . وكن ملحاً اجاجاً اخلق منك نارى واهل معصيتى» . ثم امرهما فامتزجا ، فمن ذلك صار يلد المؤمن الكافر والكافر المؤمن .

١- س ٣٦ ، ٨٢ .

٢- س ١١ ، ٩ .

٣- س ٢٥ ، ٥٥ .

اصل

لاشك ان الموجود الذي يكون الوجود مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ، هو اولى بالموجودية من الموجود المبتقر الى احدهما او كليهما ، وهو متقدم عليهما بالطبع ، والثاني اقوى واتم من الثالث . فللوجود افراد حقيقية وراء الحصص ، لاتصافه بلوازم الماهيات المتخالفة المراتب . فشموله^١ للاشياء من باب الانبساط والسرمان على هياكل الموجودات ، سريانا مجهول التصور . فهو كونه امراً شخصياً متشخصاً بذاته ، مشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية ، مما يجوز القول بانه مختلف الحقايق بحسب الماهيات المتحد كل منها بمرتبة من مراتبه ، ودرجة من درجاته المتفاوتة بالتشكيك . فالوجودات هي حقايق متشخصة بذواتها ، متفاوتة بنفس حقيقتها ، مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الامور الاعتبارية . فتخصص كل وجود اما^٢ بالتقدم والتأخر او بالكمال والنقص او الغنى والفقر ، واما بعوارض مادية ، ان وقع في المواد ، وهي لوازم الشخص المادى وعلاماته . فوقع كل وجود ، في مقام من المقامات ومرتبة من المراتب ، مقوم له ، لا يتصور^٣ وقوعه في مرتبة اخرى ، لاسابقة ولا لاحقة ، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته ، لاسابق ولا لاحق . ومن هنا قيل لا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج ، كما انه لا يصح ان يوجد الوجود

-
- (١) وليس كشمول الكلى للجزئيات بل من باب الانبساط والسرمان وهذا النحو من الشمول لا يعرفه الا الراسخون فتدبر . محمدحسن عفى عنه .
- (٢) قوله اما بالتقدم والتأخر (الى آخره) بيان لإعتبار الوجودات بحسب الطول وقوله واما بعوارض مادية بيان له باعتبار العرض فتدبر . محمدحسن عفى عنه .
- (٣) قوله لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى اقول ما ذكره ظاهر في مراتب الأعداد فتذكر . محمدحسن عفى عنه .

المستغنى محتاجاً والآخر بدّل حقيقتهما .

وصل

وما يقال من ان الذات والذاتي بالقياس الى افراده يتمتع ان يكون متفاوتا بشيء من انحاء التشكيك ، فغير محقق في الوجود ، وان سلم في الماهيات . وما قيل في بيانه : «انه لولم يشتمل الاكمل على ما ليس في الانقص فلا افتراق ، وان اشتمل عليه ، فهو اما معتبر في سنخ الطبيعة ، فلا اشتراك ، والآخر فلا تفاوت فيها بل في شيء آخر » ، فقد قيل انه مصادرة على المطلوب الاول ، اذ لكلام في ان التفارق قد يكون بنفس ما فيه التوافق لا بما يزيد عليه . ومثله ما قيل لو كان الذات هي الاكمل فلا تنقص ليس نفس الذات ، وكذا العكس ، على ان الوحدة النوعية ليست كالوحدة العددية غير محتملة للتعميم والتفاوت ، بل هي وحدة جمعية جامعة للحدود ، والكلى الطبيعي في المشكك اشد ابهاماً منه في المتواطى ليس فيهما بمعنى واحد ، الا يرى الى تفاوت مراتب السوادات والبياضات في الاشدية والاضعية ومرتبات المقدرات في الازيدية والانقصية الى غير ذلك ؟ والحق ان التفاوت في جميع ذلك يرجع الى انحاء الوجودات . فلولوجود اطوار مختلفة في نفسه ، والمعاني تابعة لاطواره . وعلى هذا ، فلا فرق بين الذاتيات والعوارض ولا بين الجواهر والاعراض في قبولها التشكيك ، لكن لا بذواتها بل بواسطة وجوداتها الخاصة . فالقابل للتشكيك بالحقيقة ليس الالوجود ، وهو بذاته متقدم وتقدم ، ومتأخر وتأخر ، وغنى وغنى ، وفقير وفقير ، وكامل وكامل ، وناقص ونقص ، وشديد وشدة ، وضعيف وضعف ، الى غير ذلك . والى هذا اشير بقوله تعالى «اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة»^١ فان قوته تعالى عين ذاته المقدسة .

اصل

واذا استحال قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود ، ظهر ان الوجود من حيث هو وجود لاجزاء له يتألف منه ، لا عيناً ولا ذهناً . ولا فاعل له ينشأ منه . ولا مادة له تستحيل هي اليه . ولا موضوع يوجد هو فيه . ولا صورة يتلبس هو بها . ولا غاية يكون هو لها . لان لكل من هذه الامور التقدم . واما من حيث تلبسه بالماهية فيجوز اتصافه بهذه الامور . واذليس له مفهوم فليس بكلى ولا جزئى ، ولا عام ولا خاص ، ولا مطلق ولا مقيد ، بل يلزمه هذه الاشياء بحسب ما يوجد به من الماهيات وعوارضها ، كما انه يلزمه الجوهرية والعرضية بحسب تلبسه بماهية الجوهر والعرض ، من غير حصول تغيير فى ذاته وحقيقته من حيث هو هو . فما يرتسم من الوجود فى النفس ويعرض له الكلية والعموم ، ليس حقيقته الوجود ، بل هو وجهه من وجوهه وعنوان من عنواناته . وعمومه عموم امر اعتبارى اتزاعى كالشيئية للاشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة الستخلفة المعانى .

فصل

واذليس للوجود البحت الخالص البسيط ماهية فلا يمكن تصويره بوجه من الوجوه ، والا لكان الوجود العيني من حيث هو وجود عيني وجوداً ذهنياً ، واذ ليس له شائبة عدم وجهة فقر اصلاً فلا اغنى منه ولا اتم ولا اشد ولا اقدم ، بل هو غير متناه فى الغنى والتامة والشدة والتقدم ، اذ لو كان متناهيأ فى شىء من ذلك لكان يتصور فوقة مرتبة يكون فاقدأ لها مفترقأ اليها . فلا يحده حد ولا يضبطه رسم «ولا يحيطون به علما .» «وعنت الوجوه للحى القيوم.»^١

فصل

واذ ثبت ان حقيقته تعالى هو الوجود بالبحث الغير المتناهي، ثبت انه تعالى واحد لا شريك له ، اذ لا تعدد في شيء ، ونعم ما قيل «صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانياً فاذا نظرت فهو هو اذ لا يميز في شيء .» فاذن «شهد الله انه لا اله الا هو .»^١ ، فلا يخرج عن احاطته وجود ، اذ لو خرج عنه وجود لم يكن محيطاً به ، لتناهى وجوده دون ذلك الوجود ، تعالى عن ذلك ، بل «لو انكم اوليتهم بحبل الى الارض السفلى لهبط على الله» ، و «اينما تولوا فثم وجه الله والله واسع عليم»^٢ .

اصل

الوجود ينزل من سماء الاطلاق الى ارض التقييد مترتباً ، فيبتدىء من- الاشراف فالاشرف ، الى ان ينتهي الى مالا احسن منه في الامكان ولا اضعف ، فينقطع عنده السلسلة النزولية ، ثم يأخذ في الصعود فلا يزال يترقى من الارذل الى الافضل ، الى ان ينتهي الى الذي لا افضل منه في هذه السلسلة الصعودية، فيكون هو بازاء ما بدا منه في النزول، كما اشير اليه بقوله سبحانه «يدبر الامر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه»^٣ . و كلما كان الى مبدئه سبحانه اقرب فهو الى البساطة والوحدة والغنى اقرب ، ومن الاختلاف والتركب والافتقار ابعد ، ففي المرتبة الاولى لا يفتقر في تقومه ولا في شيء من صفاته و افعاله الى شيء سوى مبدعه القيوم جل اسمه . ويسمى اهل تلك المرتبة، على اختلاف درجاتهم،

١- س ٣، ي ١٦ . والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله .

محمد حسن عفى عنه .

٣- س ٣٢، ي ٤ .

٢- س ٢، ي ١٠٩ .

بالعقول والارواح والملائكة المقربين. وفي المرتبة الثانية، وان لم يفتقر في تقومه الى غير ما فوقه، ولكنه يفتقر في افعاله وصفاته الى مادونه من المراتب، ويسمى اهلها، على تفاوت اقدارهم، بالنفوس والملائكة المدبرين. وفي المرتبة الثالثة يفتقر في تقومه ايضاً الى مادونه، ويسمى بالصور والطباع. وفي المرتبة الرابعة ليس له حيية سوى حيية الامكان والقوة، ولا شيية له في ذاته متحصلة الا قبول الاشياء، ويسمى بالمادة والماء والهباء والهولى الاولى، وهى نهاية تدبير الامر. ثم يأخذ في العود، فاول ما يحصل فيه مركب من مادة وصوره، ويسمى بالجسم. ثم يتخصص الجسم بصورة اعلى واشرف، فيصير بها ذا اغتذاء ونموء ويسمى بالنبات. ثم يزيد تخصصه بصورة اخرى اعلى مما قبلها يصير بها ذاحس وحركة، ويسمى بالحيوان. ثم يزيد تخصصه بصورة اعلى وافضل يصير بها ذانطق، ويسمى بالانسان. وللانسان مراتب كثيرة الى ان يصير ذاعقل مستفاد، فحينئذ يتم دائرة الوجود وينتهى سلسلة الخير والوجود.

فالوجودات ابتدأت فكانت عقلاً ثم نفساً ثم صورة ثم مادة، فعادت متعاكسة كانتها دارت على نفسها جسماً مصوراً ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً ذاعقل. فابتدء الوجود من العقل وانتهى الى العقل، «كما بداكم تعودون»^١ «كما بدأنا اول خلق نعيده»^٢. والشرف والكمال انما هو بالدنو من الحق المتعال. ففي البدو كل ماتقدم كان اوفر اختصاصاً، وفي العود كل ماتأخر كان اعلى مكاناً. والى البدواشير بليلة القدر وانزال الكتب وارسال الرسل المعنويين: «تنزل الملائكة، والروح فيها باذن ربهم من كل امر». ^٣ والى العود بيوم القيامة والمعراج المعنوى: «تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة»^٤. وعنهما عبر في الاخبار بالاقبال والادبار: قال مولانا الصادق عليه السلام: «ان الله خلق العقل وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش

٢- س ٢١، ١٠٤ى

٤- س ٧٠، ٤ى

١- س ٧، ٢٨ى

٣- س ٩٦، ٤ى

من نوره ، فقال له ادبر فادبر ، ثم قال له اقبل فاقبل ، فقال الله تعالى خلقتك خلقاً عظيماً وكرمتك على جميع خلقى . قال ثم خلق الجهل من البحر الاجاح ظلماً عظيماً فقال له ادبر فادبر ، ثم قال له اقبل فلم يقبل ، فقال له استكبرت فلعله . ثم ذكر عليه السلام : جنود العقل من الخيرات و جنود الجهل من الشرور . اراد - عليه السلام بالجهل ما تقابل العقل تقابل التضاد الشبيه بتقابل العدم والملكة لانه وجودى شبيه بالعدمى ، حيث هو وجود للعدم كما ياتى تحقيقه فى بيان معنى الالام . فالجهل تابع للعقل متميز به ، فوجوده بالعرض من غير صنع وادبار تابع لادبار العقل واقباله جسيماً . وانما لم يقبل لانه بالادبار بلغ اقصى مراتب الكمال المتصور فى حقه ، ولهذا استكبر .

وصل

هذه السراتب كلها ، على تفاوت درجاتها ، متواصلة على نعمت الاتصال بدواً وعوداً بحيث لا تلتصق فى الوجود اصلاً ، بناءً على قاعدة الامكان الاشرف فى الابداع ، الموروثة من قدماء الحكماء ، وهى انه لا يجوز ان يوجد الممكن الاخص مبدعاً الا وقد وجد الممكن الاشرف قبله ، والا لم يبق للمبدع جهة خلق الاشرف ، فاذا فرض الاشرف موجوداً استدعى جهة اشرف مما عليه المبدع ، هذا خلف ، فيتقوم السافل بالعالى دائماً فلا يوجد السافل الا وقد وجد العالى قبله . هكذا جرت سنة الله : « ماتزل السلائكة الا بالحق . »^١ . فاخر كل مرتبة متصل باول المرتبة التى هى اسفل منه او اعلى ، بل اآخر كل درجة من درجات مرتبة واحدة متصل باول درجة اخرى اسفل منه او اعلى . فاخر مراتب الالوهية التى بعد مرتبة الذات ، المنزهة عن الصفات ، متصل باول درجات العقل . و آخر درجات العقل الاول متصل باول درجات العقل الثانى ، وهكذا . فليس شىء

من العقول محدوداً في حدّ غير منقسم فرضاً ، بل كل منها ذوسعة في الرحمة الوجودية على درجات غير متناهية . ومن العقول النازلة ما يقرب من النفوس . ومن النفوس البشرية ما كاد يكون لبعض البهائم ، ومن النفوس الغير البشرية ما لا يحتاج الى توسط الروح البخارى ، من شدة نقصه ، كالنفوس النباتية والجمادية . ومن المعادن ما يقرب من هيئة النبات ، كالمرجان . ومن النبات ما يقرب من الحيوان ، كالنخل . ومن الحيوان ما يقرب من الانسان في القوة الناطقة وغيرها ، كالقرود وغيره . ومن الانسان ما كاد يكون عقلاً . وكل كامل في مرتبة من المراتب يحوى جميع الكمالات التى دونه .

فصل

كل ما لا يفتقر من هذه المراتب فى تقومه الى شىء آخر غير مبدعه القيوم بل هو قائم بذاته فوجوده لذاته . وكل ما يفتقر فى ذلك الى شىء آخر ، بان يكون وجوده قائماً بشىء آخر ، فوجوده ليس الاً لغيره . ومثل هذا الشىء لا يدخل فى دار الوجود الاً بالتركيب الاتحادى بينه وبين ذلك الغير ، بأن يكون احدهما بمنزلة القوة والنقص بالنسبة الى الآخر ، والآخر بمنزلة الفعل والكمال بالنسبة اليه ، اذ لو كان كل منهما قوة بالنسبة الى الآخر ، او فعلية وكمالاً ، لم يكن احدهما اولى بان يكون وجوده للاخر وقائماً به من الآخر بعكسه ، وايضاً لا يكون اذن بينهما ارتباط الاً بمجرد الاضافة ، والاضافة بين الشئيين لا يوجب ان يكون احدهما للاخر او قائماً به .

اصل

العدم ليس له ماهية الا رفع الوجود ، فلا يتميز الا بالوجود . وحيث

علم ان وجود كل شيء هو نفس هويته ، فكما لا يكون لشيء واحد الا هوية واحدة. فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا عدمان لشخص بعينه . واما تعدد العدم للحادث الزماني من حيث السبق واللاحق فهو من تصرفات الوهم . اذ العدم لا يتعدد عند العقل الا بتعدد السلكات، فالذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متساوية . وانما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده، ومرجه الى انحصار وعائه الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقاً ولا حتماً . الا ان المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة يتوهم ان العدم يطرق على الشيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع، ولم ينتظن بان طريقان العدم على الشيء الثابت في الواقع لا يخلو اما ان يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحقته المختص به ، فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة : او في زمان واحد بعينه . واما ان يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء تحقته ، فالشيء يستحيل ان يكون له وجود الا في مرتبة وجرده وظرف فعليته ولم يتصور له طور آخر من الكون غير ماهو الواقع حتى يطرق عليه العدم .

الباب الثاني

في العلم والجهل وما في معناهما وفيه معرفة الصفات

اصل

العلم هو حصول صورة الشيء للعالم وظهوره لديه ، مجرداً عما يلابسه . والجهل م يقبله . وهما يرجعان الى الوجود والعدم . وذلك لأن من علم شيئاً، فان كان صورة المعلوم عين ذاته فيعلمها بذاته ، وذاته عبارة عن وجوده الذي لا ينفك عنه، فيعلمها دائماً بوجوده. فوجوده العالم، ووجوده المعلوم، ووجوده

العلم ، وذلك كعلم الله سبحانه بذاته ، وعلما بذواتنا . وكذلك اذا كان صورة المعلوم داخلة في ذاته ، بان يكون مرتبة من مراتبه النازلة كعلم الله سبحانه بما سواه وعلما بقوانا ، وان كانت خارجة عن ذاته ، فلا بد ان يكون فيه قوة هيولانية قابلة لان تتصور بتلك الصورة حتى يمكن له ادراكها . ثم ان تلك الصورة لا يجوز ان تفيض عليه من ذاته بالاستقلال ، لانها صورة كمالية لذاته التي هي ناقصة من دونها ، فلا محالة تفيض عليه مما فوقه ، مما هو بالفعل في ادراكها ، ولكن بتوسط استعداد منه و مرور عليه ، وهذا كادراكنا لماسوا ذواتنا ، وما احاط به ذواتنا من المحسوسات والمتخيالات والموهومات والمعقولات ، فان صورة هذه كلها انما تفيض على انفسنا من الجوهر العقلي الذي هو رب نوعنا ، ومقيم صورنا باذن الله تعالى واستعداد منا ، ورجوع الى ذلك الجوهر العقلي واتصال به كما ياتي بيانه في محله . وانما شرطنا فيه القوة الهيولانية القابلة للتصور بتلك الصورة في ادراكها ، لان العلم بالامر الخارج عن ذات العالم هو كالمعلم بذات العالم وبما في ذاته ، فلا يتحقق الا بالاتحاد بالمعلوم والاستكمال به ، بان يكون العالم في نفسه ناقصاً من جهة هذا العلم ، فيصير تاماً بالمعلوم ، فيكون نسبته اليه نسبة القوة الى الفعل ، ونسبة النقص الى الكمال ، فكأنه يرتقى من وجود الى وجود اعلى منه . وذلك لأن الادراك لا بد فيه من نيل المدرك ذات المدرك ، وذلك اما بخروجه من ذاته الى ان يصل اليه ، او بادخاله اياه في ذاته . وخروج الشيء من ذاته محال وكذلك دخول الشيء في ذات آخر . الا ان يتحد معه ويتصور بصورته ، ولهذا قيل: لو لم تكن ذات العالم متصورة بصورة المعلوم ، فباى شىء يناله ؟ ابذاته العارية من تلك الصورة ينال تلك الصورة ؟ هذا محال . وهل هو الا ان يبصر الاعمى شيئاً ؟ كيف «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .»^١ او ينال تلك الصورة بتلك الصورة ، فما لم يدرك

تلك الصورة او لا كيف يدرك بها ؟ والا فتكون تلك الصورة عالمة و معلومة ،
والفروض خلافه. او ينالها بصورة اخرى ، فننقل الكلام الى تلك الاخرى جذعا،
ويتمايل . ولا يجوز ان يكون ادراكه لها بمجرد حصولها له حصول موجود
مباين كوجود النساء والارض لنا ، وذلك لان الحاصل في مثل ذلك ليس الا
اضافة محضة. والاضافة من اضعف الاعراض وجوداً، بل وجودها وجود الطرفين
على وجه اذا غتل احدهما عقل الآخر ، فهذا حظها من الوجود ، لان لها صورة
في الاعيان. ثم ان وجود الاضافة الى شيء غير وجود ذلك الشيء، فان اضافة الدار
والترس والغلام لنا لا يوجب وجود شيء منها لنا او فينا، نعم ربما حصلت صورها
لذاتنا اولئوانا ، والكلام عائد في تلك الصورة وكيفية حصولها لنا : اهي بمجرد
الاضافة او بالاتحاد معنا ؟ فان كان بمجرد الاضافة فحصول الاضافة ليس حصولاً
لصورة شيء، وهكذا يتسلسل الامر الى غير نهاية وهو محال . وان كان بالاتحاد
فهو المطلوب .

وصل

قد تبين من هذا البيان ان العلم لا يتعلق بالاجسام بساهى اجسام، اى بوجوداتها
الخارجية ، وذلك لان صورها بساهى هي ليست حاصلة هذا النحو من الحصول
الاتحادي انذى وصفناه الا لسوادها ، واذا كان حصولها لسوادها فلم تحصل
انفسها لها . بل لا يحصل لها شيء اصلاً ، لان القائم بالغير الحاصل له يكون انيته
بعينها انيته للسحل ، فلو حصل له شيء يكون حصوله في الحقيقة لمحلّه لاله .
والدادة - اذهى امر عدمى - ليست الا جهة القوة في الوجودات ، فليس لها في
نفسها ذات يصح ان تدرك شيئاً وتعلمه حتى تدرك الصور الحاصلة فيها هذا
الحصول، فان ما ليس له حصول في نفسه كيف يحصل له شيء ؟ واذا لم تكن

الصور الخارجية للاجسام مما يصح ان يحصل لها شيء، الحصول السعتر في العلم، ولا هي حاصلة لما يصح له ان يعلمها، فليست هي عالمة بشيء اصلاً، ولا لشيء، ان يعلمها بعينها كما هي، فهي اذن معلومة بالقوة لا بالفعل، بسعنى ان في قوتها ان تنتزع منها صوراً فتعلم تلك الصور.

لست اقول «ان متعلق العلم هو هذه الصور بعينها بعد انتزاعها» لاستحالة انتقال المنطبعات في المواد. بل اقول «صور اخرى مثلها» فالعلوم بالذات من كل شيء ليس الا صوراً ادراكية قائمة بالنفس متحدة معها، لاصوراً مادية خارجية، سواء كان العلم بطريق الاحساس او غير ذلك. فالعلوم بالفعل لا يكون معلوماً لغير عالسه، فكل عالم فسعلمه غير معلوم عالم آخر، بل هو متحد بسعلمه، بل هو بعينه العالم والمعلوم والعلم.

فصل

الاجسام لما كانت بمنزلة للال للوجودات الغيبية القائمة بذواتها من النفوس والعقول، ولها نحو اتصال بها، لقيوميتها ايتاها، وتلك الوجودات عالمة بذواتها ومعلومة لها، لان وجوداتها لانفسها، فالاجسام ايضاً من هذه الجهة لها علم وشعور بقدر اتصالتها بها، وبحسب وجوداتها. الاترى الى الحجر السرمى الى فوق، مثلاً، كيف يتحرك الى تحت؟ ولو لم يكن له شعور بان السكان التحتى اوفق له ولطبعه لما تحرك اليه، اذ لو لم يكن له في ذلك مقتض ذاتى لسا فعله بالذات، واذ لم يكن لمقتضاها وجود الاخيراً فله نحو من الثبوت اولاً المستلزم لنحو من الشعور، وان لم يكن على سبيل القصد والروية، كما في القرآن المجيد:

١- تنزيح على قوله فليس لها في نفسها.

٢- فلا تكون معلومة.

«وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم». ١ . ثم الم تنظر الى اناث النخل وميلانها الى صوب بعض ذكرانها ، والى ساير الاشجار وميل عروقها الى جانب الماء في الانهار ، وانحرافها في الصعود عن الجدار ، واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه لتسترها عن صنوف الآفات ، ريبقى لب الثمار الى غير ذلك مما لا يحصى ؟

فتبين ان العلم والشعور انما يكون بقدر الوجود ، فما يكون وجوده اقوى فعلمه اقوى ، وما يكون وجوده اضعف فعلمه اضعف ، فالعلم والجهل للاشياء هما عين الوجود والعدم لها .

اضل

النور هو الظاهر لنفسه المظهر لغيره ، والظلمة ما يقابله . وهما ايضاً يرجعان الى الوجود والعدم ، اذا لمظلم انما يسمى مظلماً لانه ليس للابصار اليه وصول ، اذ ليس موجوداً للبصر مع انه موجود في نفسه . والذي ليس موجوداً لغيره ولا لنفسه فهو الغاية في الظلام ، بل هو الظلمة الحقيقية ، وفي مقابلة الوجود ، فهو النور الحقيقي . وكما ان مابه يتحقق ويوجد الشيء يجب ان يكون موجوداً في نفسه ، لا بوجود زائد عليه ، اعني اتصافه بالوجود ليس يجعل جاعل ، وان كان ذاته مجمولة جعلاً بسيطاً ، فكذلك مابه يظهر الشيء لا بد وان يكون ظاهراً في نفسه لا بظهور زائد عليه ، اي لا مظهر له وان كانت ذاته الظاهرة مجمولة جعلاً بسيطاً .

فالوجود والنور والظهور كانها الفاظ مترادفة تعرب عن معنى واحد . فكل ما قيل او يقال في باب الوجود من الاحكام ، كالبساطة ، والغنا عن التعريف ، وانتفاء الحد والرسم عنه ، وثبوت الشدة والضعف ، والتقدم والتأخر له ، وكونه غنياً

وقفيراً ، وجاعلاً ومجعولاً ، ومتعيناً بذاته ، وغير ذلك ، يصدق كلها في باب النور .

واما المسمى بالنور عندالجمهور كنورالكواكب ونورالنار وغير ذلك من الأضواء فليس بنور حقيقي خالص ، لأن نوريته وظهوره انما هو بالاضافة الى القوة الباصرة فقط ، واما بالنسبة الى سائرالحواس فهو ظلمة وخفاء لاخبر لها عنه اصلاً . ونسبة المبصر الى المبصر كنسبة السموع والمشوم الى السامعة والشامئة ، وكذلك غيرها ، لا فرق بينها الا فيما يرجع الى شدة الوجود وضعته . فان قوة الباصرة لما كانت اقوى الحواس ، والمدرك دائماً من باب السدرك ، فمدركات الباصرة تسمى بالنور ، بحسب العرف ، لاجل ذلك ، والا فكما ان الضوء ظاهر بذاته عندالباصرة ، مظهر لغيره من معروضاته عليها ، فكذلك الصوت ظاهر بذاته للسامعة ، مظهر لغيره من معروضاته عليها ، فيقال صوت الرعد ، رحوت الرجا . وكذلك الريح ظاهر بذاته للشامئة ، مظهر لغيره من معروضاته عليها ، فيقال ريح المسك ، وريح الورد . وهكذا في سائر السدركات . وكما ان الصوت لا يظهر ولا يظهر على غير حاسة السمع ، والطعم لا يظهر ولا يظهر على غير حاسة الذوق ، فالضوء ايضاً لا يظهر ولا يظهر على غير حاسة البصر ، فلا فرق بينها في النورية اصلاً . ومن هنا قيل : «لولا النور ما ادرك شيء ، لا معلوم ولا محسوس ولا متخيّل اصلاً» .

ويختلف على النور الأسماء الموضوعة للقوا فهي عندالعامّة اسماء للقوا ، وعندالعارفين اسماء للنور المدرك به ، فاذا ادركت المسموعات سمى ذلك النور سمعاً ، واذا ادركت البصريات سمى بصراً ، وغير ذلك ، لسا وذوقاً وشماً وخيالاً ووهماً وعقلاً وحافظة ومفكرة ومصورة .

فكل ما يقع به ادراك فليس الا النور . والنور الحقيقي ما يكون ظاهراً في نفس الأمر ، مظهراً للأشياء جميعاً ، بذاته بلا توسط شيء من الحواس والنفوس

والعقول ، وفي جميع المراتب والأحوال : «الله نور السموات والارض»^١ .

اصل

الحياة هي ما يساوق الفعل والادراك معاً ، والموت ما يقابلها . وهما ايضاً يرجعان الى الوجود والعدم ، لأن مبدء الأفعال والآثار انما هو الوجود ، وهو كما دريت عين الادراك ، فكل موجود حتى على حسب وجوده شدة وضعفاً ، وكل معدوم ميت من جهة انه معدوم . وكذلك كل عالم فهو حتى بقدر علمه ، وكل جاهل فهو ميت على حسب جهله . ومن هنا قال الله سبحانه عند ذكر العلماء والجهال «وما يستوى الأحياء ولا الأموات»^٢ . وقال «لينذر من كان حياً»^٣ . وقال «افمن كان ميتاً فاخييناه وجعلنا له نوراً يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات؟»^٤ وكل ما وجوده لنفسه فحياته ذاتية ، وكل ما وجوده لغيره فحياته عرضية ، لانها بتوسط ذلك الغير ، فلو لم يكن لذلك الغير وجود لنفسه ، كصور الاجسام القائمة بالمواد ، فمثل هذا الشيء ميت الا بقدر اتصاله بوجوده العيني القائم بالذات ، فانه من تلك الجهة حتى .

وبالجمله الحياة والنور تابعة للوجود ، كما ان متقابلاتها تابعة للعدم . فالمجردات عن المادة حياتها ذاتية ، والماديات حياتها عرضية ، لكن الماديات التي لها نفوس مجردة ، يسكن ان يطلق عليها الحي بالذات ، لأن الغلبة والقهر فيها للنفوس ، والحيوان اخص من الحي بالمعنى الأعم مطلقاً ، واعم من الحي بالذات من وجه ، لأنه يطلق على الحساس المتحرك بالارادة ، سواء كانت حياته ذاتية او عرضية ، والحياة الحقيقية الحقنة ما يكون عين ذات الحي ، ويكون بذاته من ذاته ، وحياة ساير الأحياء به : «هو الحي لا اله الا هو» .

١- س ٢٤ ، ي ٣٥ .

٢- س ٣٥ ، ي ٢١ .

٣- س ٣٦ ، ي ٧٠ .

٤- س ٦ ، او من كان ، ي ١٢٢ .

اصل

واذ قد ثبت في محله وجوب انتهاء كل من جهات الفقر الى غنى بالذات من تلك الجهة ، كما يأتي بيانه ، فقد ثبت وجوب انتهاء كمالات الوجود كلها الى كامل بالذات فيها الذي هي ثابتة له بالفعل دائماً في جميع المراتب . وكما ان مفيض الوجود ليس مسلوب الوجود في مرتبة ، فكذلك واهب الكمال لا يجوز ان يكون ممنوا في حد ذاته ، اذ المفيض لامحالة اكرم واعلى وامجد من المفاضر عليه ، فكما ان في الوجود وجوداً قائماً بالذات غير متناه في التأكد ، والا لم يتحقق وجود بالغير ، فكذلك يجب ان يكون في العلم علم متأكد قائم بذاته ، وفي النور نور قائم بذاته ، وفي الحياة حياة قائمة بذاتها ، وفي الاختيار اختيار قائم بذاته ، وفي القدرة قدرة قائمة بذاتها ، وفي الارادة ارادة قائمة بذاتها ، حتى يصح ان يكون هذه الاشياء في شيء لا بذواتها بل بغيرها . فاذن فوق كل ذي علم عليم بذاته ، وفوق كل ذي حياة حي بذاته ، وفوق كل ذي قدرة قدير بذاته ، وفوق كل ذي سمع سميع بذاته ، وفوق كل ذي بصر بصير بذاته ، الى غير ذلك من صفات الكمال . ويجب ان يكون جميع ذلك واحداً حقيقياً ، لامتناع تعدد الغنى بالذات ، فهو سبحانه كما قيل وجود كله ، وجوب كله ، علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، لا ان شيئاً منه علم وشيئاً آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ، ولا ان شيئاً فيه علم وشيئاً آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية .

يعنى ان ذاته بذاته من حيث هو هو مع كمال فرديته منشأ لهذه الصفات ، ومستحق لهذه الأسماء ، فيكون هو نفس هذه الصفات وجوداً وعيناً وفعلاً وتأثيراً ، وان كانت هي غيره بحسب المعنى والمفهوم ، وذلك لجواز ان يوجد الأشياء المختلفة والحقايق المتباينة والمفهومات المتغايرة بوجود واحد ، لما دريت ان الوجود هو الأصل ، والماهيات تابعة ، ودريت ان ذاته سبحانه في غاية

البساطة ، ليس له جهتا قوة وفعل ، وانه غير متناه في الغنا والتمامية والكمال ، فلا يجوز ان يكون في مرتبة من المراتب او باعتبار من الاعتبارات ، مع وحدته الحقة ، عريّة عن كمال ما او يكون الكمال زائدا على ذاته ، قال امير المؤمنين عليه السلام : « كمال التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصنة ، فمن وصف الله فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزاه ، ومن جزاه فقد جهله . وقال الصادق عليه السلام : « هو نور لا ظل في ، وحياة لا موت فيه ، وعلم لا جهل فيه ، وحق لا باطل فيه » .

وكذلك لا يجوز ان يلحقه سبحانه اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، بل له اضافة واحدة هي المبدئية يصح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوها ، ولا سلب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها ، وهو سلب النقر ، فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما ، كما يدخل تحت سلب الجمادية من الانسان سلب الحجرية والسدرية عنه . على ان هذه الامور من خواص الماهيات دون الوجود ، وقد بينا انه سبحانه وجود بحت لا ماهية له بوجه من الوجوه .

وصل

ثم ان نسبة ذاته سبحانه واسماؤه الحسنى الى ماسواه يمتنع ان يختلف بالسيّة واللامعية والاضافة واللاضافة ، والا فيكون بالفعل مع بعض والقوة مع آخرين ، فيتركب ذاته من جهتي فعل وقوة ، ويتغير صفاته حسب تغير المستجدات المتعاقبات ، تعالى عن ذلك . بل نسبة ذاته التي هي فعلية صرفة وغناء محض من جميع الوجوه الى الجميع ، وان كان من الحوادث الزمانية ، نسبة واحدة ايجابية ومعية قيومية ثابتة غير زمانية ولا متغيرة اصلا ، والكل عنده واجبات وبنائنه بقدر استعداداتها مستغنيات ، كل في وقته ومحلّه وعلى

حسب طاقته ، وانما امكانها وقرها بالقياس الى ذواتها وقوابل ذواتها . وليس هناك امكان وقوة البتة .

فالمكان والمكانيات باسرها بالنسبة اليه سبحانه كنقطة واحدة في معية الوجود : « والسماوات مطويات بيمينه . »^١ . والزمان والزمانيات بازالها وآبادها كان واحدا عنده في ذلك . جف القلم بما هو كائن ، مامن نسمة كائنة الى يوم القيامة الا وهي كائنة ، والموجودات كلها شهادياتها وغيبياتها كموجود واحد في الفيضان عنه تعالى : « ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة . »^٢ . وانتا التقدم والتأخر والتجدد والتصرم والحضور والغيبة في هذه كلها بقياس بعضها الى بعض ، وفي مدارك المحبوسين في مطمورة الزمان والمسجونين في سجن المكان ، لاغير ، وان كان هذا لمتما يستغر به الأوهام . واما قوله عز وجل « كل يوم هو في شأن . »^٣ فهو ، كما قال بعض العلماء ، انها شئون يديها لاشئون بيتديها . وياتي تمام الكلام في ذلك في مباحث حدوث العالم ، ان شاء الله .

وصل

قد ظهر مما ذكر ان الهيته تعالى ثابتة له في الأزل، وهو تام الفاعلية فيه، لا يجوز ان يسنح له فيها سانح ، او يغيره منها مغير ، او يعوقه عنها عائق . ولا يتعلق فاعليته بداع خارج من ذاته ، سواء كان ارادة حادثة ، او وقتاً ، او حالة عارضة ، لأن ذلك كله يوجب الاستحالة والحركة والافتقار الى الغير ، وان لا يكون اولاً من كل وجه ، وان يتركب من قوة وفعل ، ويؤدي الى انفعاله عن قاهر يقهره ، وسلطان يعجزه ، وشريك يشركه ، تعالى عن ذلك كله علواً كبيراً . وكيف

٢- س ٣١ ، ي ٢٧ .

١- س ٣٩ ، ي ٦١ .

٣- س ٥٥ ، ي ٢٩ .

يتعلق فاعليته بتجدد حال ، وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد ليتجدد .
فذاته بذاته فيأض لم يزل ولا يزال ، بلا منع وتقتير ، وبخل وتقصير ، على جرى
مستمر ، وسنة واحدة : «ولن تجد لسنة الله تبديلا»^١.

وصل

وكذلك عالميته وسمعه وبصره وغير ذلك من الصفات ، فانه سبحانه ادرك
الأشياء جميعاً ادراكاً تاماً ، واحاط بها احاطة كاملة ، فهو عالم بأن اى حادث
يوجد فى اى زمان من الازمنة ، وكم يكون بينه وبين الحادث الذى بعده او
قبله من المدة ، ولا يحكم بالعدم على شىء من ذلك ، بل بدل ما نحكم بان الماضى
ليس موجوداً فى الحال يحكم هو بان كل موجود فى زمان معين لا يكون موجوداً
فى غير ذلك الزمان من الازمنة التى تكون قبله او بعده . وهو عالم بان كل شخص
فى اى جزء يوجد من المكان ، واى نسبة تكون بينه وبين ما عداه ، مما يقع فى
جميع جهاته ، وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم . ولا يحكم على
شىء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب ،
لأنه سبحانه ليس بزمانى ولا مكانى ، بل هو بكل شىء محيط ازلاً وابدأ : «يعلم
ما بين ايديهم وما خلفهم ، ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء»^٢ . قال
امير المؤمنين عليه السلام : «لم يسبق له حال حالاً ، فيكون اولاً قبل ان يكون
آخرأ ، ويكون ظاهراً قبل ان يكون باطناً» . وقال عليه السلام : «علمه بالأموات
الماضين كعلمه بالأحياء الباقين ، وعلمه بما فى السموات العلى كعلمه بما فى
الأرضين السفلى» . وعن الباقر عليه السلام : «كان الله ولا شىء غيره ، ولم يزل
عالمأ بما يكون ، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه» .

فصل

واذ ثبت ان كمالاته سبحانه ليست بامر زائد على ذاته ، وانها ثابتة له في الأزل ، ظهر ان مجده وعلوه تعالى في الفاعلية والعالمية والقادرية ونحوها من صفات الكمال ، ليس بالمعنى الاضافي الذي هو متاخر عن ذاته، وعن وجود ماضيفت هي اليه . على ان وجود الفعل عنه موقوف على كونه فاعلا ، فلو كانت فاعليته موقوفة على وجود الفعل ، لزم الدور ، بل علوه ومجده في صفاته العليا انما هي بمبادى تلك الاضافات المتقدمة على وجود ما تعلقت هي به ، وهي كونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات ، وهو سبحانه انما هو كذلك بنفس ذاته ، فأذن علوه ومجده في صفاته العليا ليس الا بذاته لاغير ، وهذا معنى ما ورد عنهم عليهم السلام : «له معنى الربوبية اذ لا مربوب ، وحقيقة الالهية اذ لا مألوه ، ومعنى العالم ولا معلوم ، ومعنى الخالق ولا مخلوق ، وتأويل السمع ولا مسموع ، ليس منذ خلق استحق معنى الخالق ، ولا باحدائه البرايا استفاد معنى البرائية .» . ولنزد في بيان معنى علمه سبحانه بذاته و مخلوقاته فاستمع ؟

فصل

واذ هو سبحانه بسيط الحقيقة، منزه الذات عن الموضوع والمادة والعوارض وسائر ما يجعل الذات بحال زائدة ويربها على غير ما هي عليه ، فلا لبس له ، فهو صراح وذاته غير محتجبة عن ذاته ، فهو ظاهر بذاته على ذاته ، فهو يدرك ذاته اشد ادراك ، ويعلمها اتم علم ، لظهورها له اشد ظهور ، بل لانسبة لعلمه بذاته الى علوم ماسواه بذواتهم ، كما لانسبة بين وجوده ووجودات الاشياء ، حيث هو وراء ما لا يتناهي بما لا يتناهي ، فعلمه بذاته عبارة عن كون ذاته ظاهرة لذاته.

ولا يوجب ذلك ان يكون هناك اثنيّية في الذات ولا في الاعتبار ، فانه ليس الا اعتبار ان له حقيقة ظاهرة بذاتها ، هي ذاته ، وانه حقيقة ذاته ظاهرة له . ففى الاعتبار تقديم وتأخير فى ترتيب السعاني ، والغرض السجّصل شىء واحد ، ولا يجوز ان يحتمل حقيقة الشىء مرتين ، فذاته سبحانه مع وحدته الصرفة عالم ومعلوم وعلم ؛ على انك قد دريت ذلك فى كل علم .

وصل

ولما كان ذاته سبحانه فاعلا تاما لجميع ماعداه ، ومبدء لفيضان كل ادراك حسيّا كان او عقليّا ، ومنشأ لكل ظهور ، عينيّا كان او ذهنيّا ، اما بدون واسطة او بواسطة هي منه ، وفاعليته عين ذاته ، اذ هي من الكمالات ، وقد ثبت ان العلم التام بالفاعل التام للشىء ، من حيث حقيقته التى بها فاعل ، يستلزم العلم بكونه فاعلا لذلك الشىء ، وهو مستلزم للعلم بذلك الشىء ، فهو سبحانه عالم بجميع الوجودات قاطبة: «لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء»^١.

وصل

ولما كان ظهور ذاته سبحانه لذاته انما هو بذاته لاغيره ، وظهور ماسواه ايضا بذاته . لاستناد الكل اليه ، فلا يحجبه شىء عن شىء ، فهو مستغن ، فى علمه بالأشياء ، عن ارتسام صورها فى ذاته تعالى ، او فى شىء آخر عنده . ونحن لسا احتجنا الى الصورة فى بعض الاشياء ، لأن ذواتها كانت منفصلة عنها ، غير مقهورة لنا ، ولو كانت مقهورة لسا احتجنا الى صورة اخرى ، كما فى علمنا بانفسنا وبالاشياء التى نتصورها فى اذهاننا . واما الأشياء الظاهرة لأبصارنا عند عدم الحجاب ، فالمعلوم

بالذات لنا منها ليس الا ماهو مقهور لنا ، حاضر عندنا ، متحد بنا من صورها
الذهنية ، دون الصور العينية الغير المقهورة ، فانها معلومة بالعرض ، كما مر
بيانه . فاذن علمه تعالى وبصره واحد . وايضاً لما كانت فاعليته للاشياء انما هي
بنفس وجوده الذي هو عين ذاته ، وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به
فاعل ، فيجب ان يعلم منه كل ما يصدر عنه ، اى بحسب كونها موجودة ، لا
بمجرد ماهياتها من حيث هي ، مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها ، لأنها من
تلك الحيشية فقط ، من غير اعتبار الوجود معها ، ليست صادرة عنه ، كما يتناه
من قبل ، والعلم بها ، من حيث كونها صادرة موجودة في العين ، ليس الا بنفس
وجوداتها العينية ، ولو حصلت في الذهن لكان الموجود العيني ، من حيث هو
موجود عيني ، موجوداً ذهنياً .

وصل

فداته سبحانه منطوق على الموجودات كلها ، انطواء ازلياً في مرتبة ذاته ،
محيط بها احاطة تامة ، بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة . فداته كمجلاة يرى بها
وفيها صور الموجودات قاطبة، من غير حلول ولا اتحاد ، اذ الحلول يقتضى
وجود شيئين لكل منهما وجود يفاير وجود صاحبه ، والاتحاد يستدعى ثبوت
امرين يشتركان في وجود واحد ينسب ذلك الوجود الى كل منهما بالذات ، وقد
درت ان هنا لك ليس كذلك . وكما ان علمه بذاته هو عين ذاته، من غير مغايرة
هناك بين العلم والعالم والمعلوم بالذات، بل ولا بالاعتبار، فكذلك علمه بالاشياء
ايضاً يجب ان يكون عين ذاته ، بناء على الانطواء المذكور ، من دون مغايرة
بين الثلاثة بالذات ، وانما المغايرة هنا بحسب الاعتبار ، من حيث انه سبحانه انما
هو عين الاشياء ، في الظهور ، وليس هو عين الاشياء ، في ذواتها ، سبحانه ، بل
هو هو والاشياء اشياء ، فاذن الاشياء غيره ، باعتبار التعيين وانتقيد ومخالطة

الاعدام والنقايس ، وان كانت عينه ، من حيث الوجود والحقيقة .
ومن هنا يعلم ان الاشياء ، من حيث هي اشياء وباعتبار ذواتها ، ليست في
مرتبة ذاته تعالى ، وان كان هو من حيث هو منطوق على الاشياء وعلم بها : «و
بكل شيء محيط .»^١

وصل

فعلمه سبحانه بالاشياء ، من حيث انه عين ذاته ، متبوع للاشياء ومقدم
على ايجادها ، ومن حيث انه عين الاشياء ، تابع لها ومقارن لايجادها ، بل هو عين
ايجادها . ومعلومية الاشياء له ، بالاعتبار الاول ، عبارة عن كونها ظاهرة له في
ذاته بذاته ، حيث انها عين ذاته بحسب الحقيقة الوجودية ، وبالاعتبار الثاني ،
عبارة عن كونها ظاهرة له في ذواتها بانفسها على قدر وجودها ونوريتها ، سواء
كانت موجودات عينية قائمة بذواتها ، او صوراً ادراكية قائمة بمحالتها ، كلية او
جزئية ، عقلية او حسية ، جواهرآ و اعراضآ . وظهورها له بهذا الاعتبار هو بعينه
صدورها عنه ، منكشفة عنده ، حاضرة لديه . والاشياء بالاعتبار الاول علم الله،
وهي بهذا الاعتبار عند الله ، وبالاعتبار الثاني معلومات الله ، وهي بهذا الاعتبار
عند انفسها . وما عند الله منها احق مما عند انفسها ، اذ ذلك هي الحقائق المتأصلة
التي تنزل الاشياء منها منزلة الصور والأشباح . والعلم هنا لك اقوى من علم
الشيء بذاته وبغيره ، علماً حضورياً ، لانه اقوى في شئيه المعلوم من المعلوم ،
في شئيه نفسه ، لأنه مذوت الذات ومحقق الحقائق ، والشيء مع نفسه بالامكان،
ومع مشيئه وموجده بالوجوب والتمام، وتسام الشيء فوق الشيء وكماله وغايته،
فإذا كان ثبوت الاشياء بذواتها حضوراً لله سبحانه وعلماً وظهوراً ، كما في العلم

المقارن للإيجاد ، فثبت ماهو اولى بها من ذواتها اولى بان يكون حضوراً وعلماً وظهرراً ، كما فى العلم المقدم على اليجاد .

وصل

وكما انه لا يلزم من فاعليته تعالى للاشياء كون وجوداتها فى ذواتها فى مرتبة ذاته سبحانه ، بل كونه بحيث يتبع وجوده وايجاده وجود الأشياء وصدورها عنه؛ فكذلك لا يلزم من عالميته بها كونها فى ذواتها فى مرتبة ذاته ، بل كونه بحيث يتبع انكشاف ذاته بذاته على ذاته انكشاف ذوات الاشياء بذواتها على ذاته . وكما ان ايجاده للموجودات المتكثرة لا يقدح فى بساطته الحققة ، لكونها صادرة على الترتيب السببى والمسببى المستلزم لحصول الكثرة شيئاً فشيئاً بالعرض ، من جهة الماهيات التى لزمها من دون جعل وتأثير ، ومن جهة قصور ذواتها مرتبة بعد مرتبة عن ذات مفيضها بلا صنع ، فكذلك علمه سبحانه بالاشياء الكثيرة لا يثلم وحدته الصرفة ، لانه على ذلك الترتيب بعينه ، فتلك الكثرة ترتقى اليه وتجتمع فى واحد محض ، اذا لترتيب يجمع الكثرة فى واحد ، فله الكل من حيث لا كثرة فيه . فهو ، من حيث هو ظاهر بذاته على ذاته ، يعلم الكل من ذاته ، فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ، ففى علمه بالكل كثرة حاصلة بعد ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته ، فهو الكل فى وحدة .

اصل

وهو سبحانه اجل مبتهج بذاته ، ابتهاجاً منزهاً عن الانفعال ، متعالياً عن الحدوث والحد والمثال ، لأنه مدرك لذاته على ماهو عليه من البهاء والكمال

والجمال ، وهو مبدء كل جمال وزينة وبهاء ، ومنشأ كل حسن ونظام ورواء ، فهو ، من حيث كونه مدركاً ، أجل الأشياء واعلاها واشدها قوة ، ومن حيث كونه ادراكاً ، اشرفها واكملها واقواها ، ومن حيث كونه مدركاً ، احسنها وارفعها وابهاها ، فهو اذن اقوا مدرك لأجل مدرك بأتم ادراك بما هو عليه من الخير والكمال .

ولا يخفى ان الابتهاج انما يكون على قدر قوة المدرك وتامة الادراك وخيرية المدرك وملائمته . ويظهر ذلك ايضاً من المراجعة الى الوجدان في اللذات الحسية والعقلية ، على اختلاف مراتبها .

وصل

واذ ثبت ابتهاجه سبحانه بذاته ثبت ابتهاجه بلوازمه وآثاره التي هي موجودات العالم باسرها ، اذ كل من احب ذاتاً متصفة بالبهاء والكمال فلامحالة يجب ما يصدر عنه وينشأ منه بذاته من الآثار واللوازم من حيث انها تصدر عنه وتبعث منه . ولما لم يكن للمخلوقات حيثية سوى كونها اثرأ من آثار ذاته ورشحاً من رشحات فيضه وجوده فلا يمكن ان يتعلق بها ابتهاج ومجبة منه سبحانه، الا من جهة ابتهاجه بذاته ومحبته لها، فابتهاجه بها منطوفى ابتهاجه بذاته ، بل هو هو بعينه . ومن هنا قال بعض اهل المعرفة _ عند سماع قوله تعالى «يحبهم ويحبونه» _ : بحق يحبهم ، فانه ليس يحب الا نفسه ، على معنى انه كل الوجود، وليس في الوجود غيره، فهو كمن لا يحب الا نفسه وافعال نفسه وتصانيف نفسه ، فلا يتجاوز حبه ذاته وتوابع ذاته من حيث تعلقها بذاته، فهو اذن لا يحب الا نفسه، انتهى كلامه . ولما كان الابتهاج عبارة عن نفس الادراك وادراكه سبحانه للأشياء وعلمه بها وصدورها عنه على نحو من الترتيب ، فكل

ما هو اقرب منه واشرف واكمل في سلسلتى البدو والرجوع فهو احب اليه .

فصل

وكما ان وجوده سبحانه كل الوجود ، وكله الوجود ، فكذلك صفاته كل الصفات ، لانه بسيط الحقيقة ، ليس فيه نقصان ، فلا يسلب عنه الا قصورات الاشياء .

فعلمه سبحانه واحد ، ومع وحدته علم بكل شيء ، وكل علم بشيء ، اذ لو بقى شيء لا يكون ذلك العلم علماً به ، لم يكن علماً حقيقياً ، بل علماً بوجه ، وجهلاً بوجه آخر ، وحقيقة الشيء لا تكون ممتزجة بغيرها ، فلم يخرج جميعها من القوة الى الفعل .

وكذلك قدرته قدرة على كل شيء ، وكل قدرة على شيء ، فلم يخرج عنها شيء من المقدورات ، والا لم تكن قدرة متحضنة حقيقية ، بل قدرة من وجه ، وعجزاً من وجه .

وكذلك سائر صفاته الكمالية التي تعرض للوجود بما هو وجود .

وصل

بل كل ما يطلق عليه سبحانه وعلى غيره فانما يطلق عليهما بمعنيين مختلفين ليسا في درجة واحدة . حتى ان الوجود الذي هو اعم الاشياء اشتراكاً لا يشمله وغيره على نهج واحد ، بل كل ما سواه وجوهراتها ظلال واشباح محاكية لوجوده سبحانه . وكذلك كل صفة ، فانه في حق الخلق يصحبه نقص وشين ، بخلافه في حق الخالق ، فانه مقدس عن القصورات والنقائص ، وانما يطلق في حقه تعالى باعتبار غاياتها التي هي الكمالات ، دون مبادئها التي هي النقائص . وواضع اللغات

انما وضع هذه الاسامي اولاً للخلق ، لانها في حقهم اسبق الى العقول والافهام ، وفهم معانيها في حقه تعالى عسر جداً ، وبيانها اعسر منه . بل كل ما قيل في تقريبها الى الافهام فهو تبعيد له من وجه . ولعل الى هذا المعنى اشار من قال : «من عرف الله كَلَّ لسانه» .

وصل

بل الحق انه كما لا يجوز لغيره سبحانه الاحاطة بمعرفة كنه ذاته تعالى فكذلك لا يجوز له الاحاطة بمعرفة كنه صفاته تعالى ، وكل ما وصفه به العقلاء فانما هو على قدر افهامهم ، وبحسب وسعهم ، فانهم انما يصفونه بالصفات التي الفوها وشاهدوها في انفسهم ، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها اليهم ، بنوع من السقاية ، ولو ذكر لهم من صفاته تعالى ما ليس لهم ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه ، كما لم يفهموا ذاته التي هي وجود بلا ماهية ، لانه ليس لهم ذلك . فتوصيفهم ايتاه سبحانه انما هو على قدرهم لا على قدره ، وبحسبهم لا بحسبه ، جل جلاله عما يصفون وتعالى شأنه عما يقولون : «وما قدر والله حق قدره»^١ . كيف وقد قال سيد الخلائق صلوات الله عليه . «لا احصى ثناء عليك ، انت كما اثنيت على نفسك» . وقال مولانا الباقر عليه السلام : «هل سمي عالماً وقادراً الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين ؟ وكل ما ميّز تموه باوهامكم ، في ادق معانيه ، فهو مخلوق مصنوع مثلكم ، مردود اليكم ، والبارى تعالى واهب الحياة ، ومقدر السوت ، ولعل النسل الصغار تتوهم ان الله زبانيين ، فانهما كمالها ، وتتصور ان عدمها نقصان لمن لا تكونان له ، هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله السفزح .» .

وصل

واما ما يوهم التشبيه ، مما ورد في الكتاب والسنة ، فانما ذلك من حيث اسمائه وصفاته ومعيته للاشياء واتصالها به ، لامن حيث ذاته بما هي هي . بل الحق انه جل جلاله ، من حيث ذاته ، منزه عن التنزيه ، كما انه منزه عن التشبيه . واما من حيث مراتب اسمائه وصفاته ومعيته للاشياء وقربه منها واحاطته بها ، فيتصف بالامر من غير فرق ، لان له في كل عالم من العوالم مظاهر ومرائي ومنازل ومعالم يعرف بها ، كما قال تعالى : «لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه ، فإذا اخبته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها .» ، وقال : «من اهان لي ولياً فقد اذنت للحرب» ودعاني اليها . وعن الصادق عليه السلام : «ان روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها .» ، وقال عليه السلام في قوله تعالى : «فلما اسفونا اتقمنا منهم .»^١ - : «ان الله لا يأسف كاسفنا ، ولكنه خلق اولياء لنفسه يأسفون ويرضون ، وهم مخلوقون مربوبون ، فجعل رضاهم رضا نفسه ، وسخطهم سخط نفسه لأنه جعلهم الدعاة اليه والأدلاء عليه فلذلك صاروا كذلك وليس ان ذلك يصل الي الله كما يصل الي خلقه ولما كان التشبيه بالجسمانيات لا يليق به سبحانه ، وكذلك التنزيه عما يوهم هذا التشبيه ، لأنه تشبيهه ايضاً بمن ليس له ذلك ، كالعقول والارواح والمعاني ، وكان التنزيه الصرف عن كل شيء يفضي الي التعطيل ، وردت الشرايع تارة بالتنزيه واخرى بالتشبيه ، لتلا يوهم التشبيه المحض ولا التعطيل الصرف ؛ فهو سبحانه كما قال : «ليس كمثل شيء وهو السميع البصير»^٢ .

١- س ٤٣ ، ي ٥٥ .

٢- س ٤٢ ، ي ٩ .

الباب الثالث

وفيه معرفة الاسماء

اصل

الغنا هو استقلال الشيء بذاته في كل ماله، من غير تعلق له بالغير اصلاً . ويرجع الى ضرورة الوجود الذاتية المسمّاة بالوجوب الذاتي، وهو كون الشيء بحيث ينتزع عن نفس ذاته بذاته الموجودية، ويحكم بها عليه مع قطع النظر عن جميع ماعداه، ويسمى صاحبها الغنى بالذات والواجب بالذات. والفقر هو عدم استقلال الشيء بذاته وتعلقه بالغير، ولو في شئ ما . ويرجع الى لا ضرورة الوجود ولا العدم بالذات، المسمّاة بالامكان الذاتي، وهو كون الشيء بحيث لا ينتزع عن نفس ذاته الموجودية بذاته، بل بحسب اعطاء الغير ذلك، فيفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة ذلك الغير، ويسمى صاحبها المستغنى بالغير والواجب بالغير . وقد يكون ضرورة الوجود بالنظر الى الغير بأن يستدعى الغير وجود الشيء، استدعاء اعم من الاقتضاء، ومرجعه الى ان الغير تأبى ذاته الا ان تكون للشيء ضرورة الوجود، سواء كان باقتضاء ذاتي او لحاجة ذاتية و وجود تعلقى واليه اشير في الحديث القدسي «ياموسى انا بَدَكَ اللّازِم.»، ويسمى صاحبها اما لا ضرورة الوجود ولا العدم، فهي انما تكون بالذات او بالقياس الى الغير، ولا يكون فقيراً. وكذلك ضرورة العدم، اما بالذات او بالغير او بالنظر الى الغير، فله الأقسام الثلاثة، ويسمى بالامتناع، وصاحبها بالمتنع والهالك، على القياس . و اما ضرورة الوجود ولا العدم، فهي انما تكون او بالقياس الى الغير، ولا يكون بالغير، والا فلو قطع النظر عن ذلك الغير، ابقى هو ممكناً فقيراً في حد ذاته ، او واجباً غنياً او متمتعاً هالِكاً؟ فان كان ممكناً فلا تأثير للغير في امكانه ،

لتساوی فرض وجوده وعدمه، واعتباره ولا اعتباره، وقد فرض كونه مؤثراً، هذا خلف. وان كان واجباً او ممتنعاً في ذاته فقد ازاله ذلك الغير عمّا يقتضيه ذاته، وكساه خلاف ما يقتضيه طباعه، وهذا محال؛ كيف لا وبالذات لا يزول ولا يزال؟، اذن يلزم الانقلاب المحال. وليس كذلك اذا كان الوجوب او الامتناع بالغير حين كون الذات متصفاً بالامكان الذاتي، لأنه عبارة عن لا اقتضاء الذات احدي الضرورتين، لا اقتضاءها سلبهما، وبينهما فرق .

واما تجویز ان يكون لشيء واحد باعتبار واحد امكانان: احدهما بالذات والآخر بالغير، فهو ظاهر الفساد؛ اذ كما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان، كذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات او الحشيات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد، او ضرورتا عدم واحد، او لا ضرورتا وجود وعدم واحد؛ كيف وهذه المعاني طبائع ذهنية لا تحصل الا بالاضافة، ولا يتعدد كل منها الا بتعدد ما اضيفت هي اليه ؟

وقد ظهر ممّا ذكر ان كلاً من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يكون واجباً بالغير ولا ممتنعاً بالغير، والا يلزم: اما عدم تأثير ذلك الغير وتساوي اعتباره ولا اعتباره، واما زوال ما بالذات وانقلاب الحقيقة؛ وكلاهما مستبين الفساد. (اوخلو الشيء عن المواد الثلاث ع ق) .

اصل

قد تقرر في مراكز العقول السليمة عدم جواز ترجيح احد المتساويين (۱)

(۱) يعني ماهيت امكاني بدون وجود فاعل خارجي است که ابواب عدد وانحاء، نيستی آنرا سد نمايد (خود بخود) موجود نمی شود و ديگر آن که فاعل و علت و مفيض وجود ماهيت نیز بدون آنکه در جهت وجود آن ترجیحی بر جهات عدم واقعت داشته باشد ماهيت را موجود نمی نمايد. پس ترجیح بلامرّجّح بملاحظه فاعل و ترجیح بلامرّجّح مربوط می شود به نفس ماهيت و ذات قابل امكاني و این دو مورد دارای حکم واحدند

على الآخر من غير مرجح ولا ان يرجحه غيره بدون ذلك، وانه لا يجوز ان يدخل في دار الوجود امر جزافاً ولا اتفاقاً، كما قال مولانا الصادق - عليه السلام - «ابى الله ان يجرى الأشياء الا بالأسباب.»، فالماهية الممكنة ما لم يترجح وجودها لم توجد، وما لم يترجح عدمها لم تنعدم. ولا يجوز ان يقتضى ذاتها رجحان احد الطرفين من غير سبب خارج عن نفسها؛ لما ثبت ان الماهية لاذات لها قبل جعل الوجود، وانه ما لم تدخل في دار الوجود، دخولاً عرضياً، ليست في نفسها شيئاً من الأشياء، حتى نفسها، فلا تصلح لاسناد مفهوم ما اليها الا بحسب التقدير البحث. واما اتصافها بالامكان والامتناع، وان كان من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها باعتبار العقل، فمرجه الى انها لو انقلبت من التقديرية الى الحقيقة المستقلة، بحسب الفرض الجائز او المستحيل، كان الامكان او الامتناع من اعتباراتها، لا انها في حال عدمها؛ بما هي عدم، موصوفة بأحدهما، كيف والعدوم ليس بشيء؟ فأما تجويز كون الشيء مكون نفسه ومقرر ذاته، مع بطلانه الذاتى، فلا يتجشمه ذو مسكة؛ على انه يلزم ان يكون الشيء الواحد مفيداً لوجود نفسه ومستفيداً عنه، فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده.

وصل

وما لم يبلغ الرجحان الخارجى الى حد الوجوب او الامتناع لم يوجد الممكن ولم ينعدم، لأن وقوع احد الطرفين مع ذلك الرجحان اما ممكن او واجب - اذ لا وجه للامتناع -، فان كان ممكناً عاد الكلام فى سبب رجحانه، ولا يقف، بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية، ويلزم منه ايضاً ان لا يكون مافرض سبباً بسبب، فاذا وقع مع الأولوية واجب. و ايضاً وقوع

واين كه برخى ترجح را محال و ترجيح را بدون مرجح قبيح ميدانند تأمل در اين باب نموده اند .

الطرف الآخر مع مرجوحته غير جائز، والا يلزم ترجح المرجوح، فووقع الراجح واجب. فالوجوب منتهى سلسلة الامكانات، والغنى بالذات مرجع الفقراء؛ و من هنا قيل: ان وجوب الشيء قبل امكانه وفعليته قبل قوته .

فصل

امكان الماهيات، الخارج عن مفهومها الوجود، عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هي. وامكان الوجودات كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة، وبحقائقها روابط و تعلقات الى غيرها ؛ حيث ان حقائقها حقائق تعلقية، وذواتها ذات لمعانيه - كما مر بيانه - ، فيصدق عليها لا ضرورة الطرفين، من حيث خصوصياتها و تعيّناتها، حيث انها، من هذه الحيثية، عين الماهيات ؛ واما من حيث استهلاكها في الوجود الواجبى ، مع قطع النظر عن تشخصاتها، فليس يثبت لها الامكان فى شىء، بل هي من هذه الحيثية واجبة بعين وجوبه تعالى .

فصل

الامكان اللازم للماهية ان كان كافياً فى فيضانها عن الواجب لذاته، دامت الماهية موجودة بدوام الواجب، والا توقّف على شرايط فيكون لها امكانان: احدهما الامكان اللازم للماهية، والثانى الاستعداد التام الذى يحصل عند حصول الشرايط وارتفاع الموانع. وهذه الشروط تكون لا محالة حادثة مسبوقه بحوادث آخر، وكذلك تلك الحوادث الاخر، وهكذا ، ليكون كل سابق مقرباً للسبب الموجد الى المسبب، بعد بعده عنه ، و ذلك انما يكون بحركة دائمة الا ماشاء الله، كما يأتى تحقيقه. ولا بد لتلك الحوادث من محل، ليتخصّص الاستعداد بوقت دون وقت، وبمحل دون آخر - وذلك المحل هو المادة-، ومن هذا يظهر ان كل حادث فله مادة .

فصل

الامكان الاستعدادى له حظ من الوجود، لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونها قوة وامكانا لشيء؛ فان المنى مثلاً، وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة، لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص الانسانية، تام المنوية. وهذا بخلاف الامكان الذاتى الذى هو امر سلبى محض، وليس له من جهة اخرى معنى محصل .

وايضاً القوى عليه فى الامكان الاستعدادى امر معين وصورة خاصة ، كالانسانية فى مثالنا، بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتى، لأنه مطلق الوجود والعدم؛ انما التعيّن ناش من قبل الفاعل، من غير استدعاء الماهية بامكانها ايتاه. وايضاً الامكان الاستعدادى يزول عند طريان ما هو استعداد له، لأنه انما هو بحسب حال الماهية قبل وجودها، بخلاف الامكان الذاتى الذى هو بحسب الماهية فى مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها، فالذاتى اشد فى ما استدعيه الممكنية من القوة والفاقة .

ولأجل ان للاستعدادى حظاً من الوجود يقبل الشدة والضعف، بحسب القرب من الحصول والبعد عنه؛ فاستعداد النطفة مثلاً للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقه لها، وهو من استعداد المضغة ، وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه واعضائه مع مزاج صالح لها .

وبحسب هذا الامكان يمكن لماهية واحدة انحاء غير متناهية من الحصول والكون، لأجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهى الانفعال، ينضم الى فاعل غير متناهى التأثير، فيستمر نزول البركات، وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية. ولو انحصر الامكان فى القسم الأول لانفلق باب الافاضة والاجادة ، وبقى فى كثر العدم عدد من الوجود، لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع ،

وهذا لا يليق بالجواد الكريم والواسع العليم .

اصل

اذا صدر شيء من الفاعل فلا يفتقر بعد صدوره منه الى جاعل يجعل ذاته تلك الذات، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، والضروري لا يفتقر الى السبب؛ فالإنسان مثلاً اذا وجد فقد استغنى عن جاعل يجعله انساناً، فهو واجب الانسانية، وان كان ممكن الوجود، وكذا الموجود الحادث واجب الحدوث لا يفتقر في حدوثه الى سبب، وان افتقر في وجوده . ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكناً، الا انه متى اتّصف به يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجباً لا يفتقر فيه الى السبب؛ ومن هنا قيل: الجوهر جوهر لنفسه، والعرض عرض لنفسه. وليس اذا كان كون الذات ذاتاً متفرعاً على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل فيكون هذه النسبة ايضاً محتاجة الى الجاعل ومجعولة؛ لأنه فرق بين الاحتياج الناشئ من الشيء بالذات والاحتياج الناشئ منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق .

فالذاتيات ولوازم الماهيات لا تحتاج الى جعل جاعل وتأثير مؤثر، بل جعلها تابع لجعل الماهيات، وجوداً وعدمياً؛ فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم غير مجعولة باللجعل الثابت للذات .

وكما ان الضرورة الأزلية تدفع الحاجة الى الفاعل، كذلك الضرورة الذاتية؛ والفرق بينهما انما هو بعدم الاحتياج التبعي في الاول، وثبوته في الثاني .
فاختلاف الموصوفات والملزومات كالأبيض والأسود مثلاً انما هو لأجل اختلاف الصفات واللوازم كالبياض والسواد. واما اختلاف الصفات واللوازم فهو لنفس

اختلاف ذواتها ووجوداتها التي هي متخالفة المراتب كمالاتها و نقصاً و شدة و ضعفاً و سبقاً و لاحقاً، لأن الباري ابدعها مختلفة بأعيانها ، لا لعلّة فيها ، بل لنفسها، ولو كان اختلافها لعلّة اخرى لتمادى الى غير النهاية. والى مثل هذاشير فيما ورد «لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يلم احد احداً.» .

وصل

فالماهية الفارقة انما تتعلق بالفاعل وتفتقر اليه في اصل وجودها، دون سائر صفاتها التي هي من لوازم وجودها الخاص، كالحادث و غيره : فهي ان كانت دائمة الوجود بالفرض، فهي متعلقة بالفاعل ومفتقرة اليه دائماً، بحيث لو فرض الوهم ان يمسك الفاعل عن افاضة الوجود لحظة لعادت الى عدمها الاصلى؛ وان كان وجودها مختصاً بزمان معين ذي مبدء ومنتهى، فهي متعلقة به في ذلك الزمان كذلك .

و علّة تعلقها بالفاعل انما هي وجوبها بالغير و افتقارها في نفسها ، سواء دام وجودها ام لا؛ وذلك لأن الوجوب بالغير اعم من المسبوقية بالعدم ، وكلاهما مشترك في مفهوم التعلق بالغير. واذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر، ويحمل على مفهوميهما معنى، فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولاً، وللأخص بعده، لأنه لا يلحق الأخص الا وقد لحق الأعم، من غير عكس .

اصل

كل فقير بالذات من وجه، ما هو فقير بالذات من جميع الوجوه ؛ اذ لو كان غنياً بالذات من وجه فلا يخلو: اما ان يكون ذلك الوجه ذاته ، او شيئاً من صفاته ؛ لا جائز ان يكون شيئاً من صفاته بعد ان فرض فقيراً في ذاته، اذ كل صفة

فانما تكون بعد الذات، فلو افتقر في ذاته افتقر في صفاته بطريق اولي؛ ولا جائز ان يكون ذلك الوجه ذاته بعد ان يفرض فقيراً في شيء من صفاته الى غيره، لأنه حينئذ اذا اعتبر ذاته من حيث هو بلا شرط - اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدمًا - ، فاما ان يكون غنياً بالذات، مع وجود تلك الصفة، او مع عدمها، وكلاهما محال، لاستلزم الاول وجود المسبب مع قطع النظر عن وجود سببه ، والثاني عدمه مع قطع النظر عن عدمه، مع انه لا يخلو في نفس الأمر عن الأمرين، فاذا كان غناؤه في ذاته مع قطع النظر عن الغير محالاً فيكون مفتقراً في ذاته الى الغير، فلا يكون غنياً بالذات في ذاته، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف .

اصل

انما يفيض الله سبحانه الوجود على هياكل الموجودات بواسطة اسمائه الحسنی؛ قال عز وجل: «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها»^١. والاسم هو الذات من حيث تقيده بمعنى، اي الذات الموصوفة بصفة معينة كالرحمان مثلاً، فانه ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر؛ ومن هنا قال: «سبّح اسم ربك»^٢، فاسمه سبحانه ليس بصوت، فانه لا يسبّح بل يسبّح به؛ وقال: «تبارك اسم ربك ذوا- الجلال والاکرام»^٣ فوصفه بذلك يدل على انه حي لذاته . فالاسم هو عين المسمّى باعتبار الهوية والوجود، وان كان غيره باعتبار المعنى والمفهوم. فهذه الأسماء المفوظة هي اسماء الأسماء؛ سئل مولانا الرضا عليه السلام عن الاسم، ما هو؟ قال: «صفة لموصوف». وعن الصادق عليه السلام: «من عبد الله بالتوهم فقد كفر؛ ومن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر؛ ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك؛ ومن عبد المعنى بايقاع الأسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه، فعقد

٢- س ٨٧، ١٥

١- س ٧، ١٧٩

٣- س ٥٥، ٧٧ .

عليه قلبه ونطق به لسانه في سر امره وعلايته، فاولئك هم المؤمنون حقا.»

وصل

فالوجود يتجلى بصفة من الصفات، فيتعيّن ويمتاز عن الوجود المتجلى بصفة اخرى، فيصير حقيقة ما من الحقايق الاسمائية . فالفرق بين ذاته سبحانه وبين اسمائه وصفاته كالفرق بين الوجود والماهية في ذوات الماهيات . الا انه سبحانه لا ماهية له، لأنه صرف انية انبجست منه الايات كلها، فكما ان الوجود موجود في نفسه، والماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها ، بل من حيث الوجود، فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا في انفسها من حيث انفسها، بل من حيث الحقيقة الالهية. وهذا الوجود الذي يتجلى بالصفات هو الوجود من حيث الالهية الذي هو من حيث الاطلاق حقيقة اسم الله ، المتضمن لسائر الأسماء. واما الذات من حيث هي فلا اسم لها، اذ ليست هي محل اثر، ولا معلومة لأحد، وانما الأسماء للتعريف والتمييز، وهو باب ممنوع لكل ماسوى الله بالقياس اليه، فلا يعلم الله الا الله .

وصل

فموجودات العالم بأسرها مظاهر لأسماء الله الحسنى؛ فهو سبحانه يخلق و يدبّر كل نوع من الأنواع باسم من الأسماء، وذلك الاسم هو رب ذلك النوع ، والله سبحانه رب الأرباب؛ والى هذا اشير في كلام اهل البيت عليهم السلام في ادعيتهم بقولهم: «بالاسم الذي خلقت به العرش، وبالاسم الذي خلقت به الكرسي، وبالاسم الذي خلقت به الأرواح.»، الى غير ذلك من هذا النمط. والاسم الاعظم هو رب الانسان الكامل، لأنه غاية الوجود. وكما ان كل نوع تحته افراد لا تحصى،

فكذلك كل اسم من الأسماء الكلية تحته اسامى جزئية لاتنهاى، هى كلمات الله التى لا تنفد، بها يدبر تلك الأفراد .

الباب الرابع

فى الماهيات وتعييناتها وفيه معرفة ماسوى الله

اصل

الماهية لما وجدت شخصية وعقلت كلية، علم انه ليس من شرطها ان تكون فى نفسها كلية ولا شخصية، ولا واحدة ولا كثيرة، وليست اذالم تخل من وحدة او كثرة او عموم او خصوص لكانت فى حد نفسها اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة؛ وسلب الاتصاف من حيثية لا تنافى الاتصاف من حيثية اخرى؛ وليس تقيض اقتضاء شىء شيئاً الا لاقتضاؤه له، لاقتضاؤه مقابله، يلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الآخر؛ وليس اذا لم يكن للممكن فى مرتبة ماهيته وجود كان له فيها العدم او الوجود، لأن خلو الشىء عن النقيضين و ان كان مستحيلاً فى الواقع لكنه جائز فى مرتبة ذاته؛ فقد ظهر ان الماهية ليست من حيث هى الاهى .

اصل

الماهية قد تؤخذ وحدها، بان يتصور معناها فقط، بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه منضمّاً اليه ؛ فاذا اعتبر المجموع من حيث المجموع كانت الماهية جزءاً له، متقدمة عليه فى الوجود، فيمتنع حملها عليه ، لاتفاء شرط الحمل، وهو الاتحاد فى الوجود ؛ فهى بهذا الاعتبار نوع عقلى فى نفسها، ومادة بالقياس الى ما يقارنها، ان كانت متقومة به، غير متحصلة بدونه ؛ وهو صورة

بالقياس اليها، بشرط ان تؤخذ وحده، وان لم تكن متقومة به، سواء كانت متحصلة في نفسها او غير متحصلة؛ فهي موضوع بالقياس اليه، وهو عارض لها وقد تؤخذ من حيث هي هي، من غير اشتراط قيد عدمي او وجودي، مع تجويز كونها مع قيد، او مع عدم قيد، فيحتمل صدقها على المأخوذة مع قيد و على المأخوذة مع عدمه . والماهية المأخوذة كذلك، المحتملة للقسمين، قد تكون غير متحصلة في نفسها عند العقل، بل قابلة لأن تكون مشتركة بين اشياء متخالفة المعاني، بان تكون عين كل منها، وانما تتحصل بما ينضاف اليها، فتخصص به، وتصير بعينها احد تلك الأشياء، فتكون بهذا الاعتبار جنساً لتلك الأشياء، وهي انواع لها ، والمنضاف اليها، فتخصص به، وتصير بعينها احد تلك الأشياء، فتكون بهذا الاعتبار جنساً لتلك الأشياء، وهي انواع لها، والمنضاف اليها الذي قومها وجعلها احد تلك الأشياء فصل لها. وقد تكون متحصلة في ذاتها غير مفتقرة الى ما يحصلها معنى معقولاً، بل تفتقر الى ما يجعلها موجودة في الحس فقط، فهي في نفسها نوع ، سواء كان بسيطاً او مركباً، الا ان البسيط انما يفرض فيه العقل هذه الاعتبارات بالتعمل. و اما في الوجود فلا امتياز فيه .

اصل

الجنس في المركبات الخارجية مأخوذة من المادة، والفصل من الصورة ؛ وكما ان المادة ، بما هي مادة، امر مبهم غير متحصّل الا باعتبار كونه قوة شيء ما واستعداده، وانما توجد وتتحصّل وتصير شيئاً بالفعل بالصورة، فهي مستهلكة فيها، اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام، والضعف الى القوة و تقوم الحقيقة ليس الا بالصورة، وانما الحاجة اليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها، من الكتم والكيف والأين وغيرها، حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها، فكذلك الجنس بما

هو جنس بالنسبة الى الفصل ، من غير فرق . فالأجناس فى المركبات بمنزلة الشروط والمعدات، باعتبار؛ وهى الآلات والفروع لذات واحدة، باعتبار آخر؛ حيث ان وجوداتها فروع و توابع لوجودات الفصول .

وصل

و اذليس افتقار الجنس الى الفصل فى معناه ومفهومه، بل فى ان يتحصّل ويوجد بالفعل، فوجب ان يكون الفصل -بما هو فصل- متحصّلاً بذاته، و الا لافتقر الى فصل آخر، فلا يكون فصلاً ما فرضناه فصلاً، بل جزؤه ، بل من متمّات الجنس ان كان، ويكون الفصل ذلك الآخر ؛ ثم نقل الكلام اليه : فاما ان يتسلسل ، او ينتهى الى ما يتحصّل بذاته، والأول باطل، والثانى هو المطلوب. ثم ليس ما يتحصّل ويوجد بنفس ذاته سوى الوجود ، اذ كل ما هو غيره فانّما يوجد ويتحصّل به، ولو فى العقل. فحقائق الفصول ليست الا الوجودات الخاصّة للماهيات التى هى اشخاص حقيقية، اما فى العقل واما فى الخيال واما فى الخارج؛ فما يذكر فى التعاريف بازاء الفصول ليس بفصول حقيقة ، بل هى لوازم الفصول. كيف لا، ولو كان الحساس مثلاً فصلاً للحيوان -وليس معناه الا المفهوم المتألف من ذات ما او الانفعال الشعورى او الاضافة الادراكية -لزم تقوم الجوهر من الانفعال او الاضافة. فالفصل بالحقيقة انما هو مبدء هذا الفعل والانفعال، اعنى كونه ذا هوية دراية، وهو لا يزيد على نفس الوجود للحيوان. وكذلك فى كل فصل .

وصل

فقد ظهر ان ما يتقوم به الشيء، من ذوات الماهيات البسيطة والمركبات ،

ليس الا الفصل الأخير الذى هو متحد بصورته النوعية ؛ وسائر الفصول والصور التى تؤخذ منها ويتحد بها انما هى كالأجناس، بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدة لوجود الماهية الذى هو عين الفصل الأخير، بدون دخولها فى تقرر ذاته وقوام حقيقته، وان كان ككل منها مقوماً لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة بحسب وجوده؛ فالموجود من كل شىء هو نفس الوجود له، لكن للعقل ان ينتزع من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة، ومن عوارضه ايضاً كذلك، فيحكم عليها بمفهومات ذاتية جنسية، او فصلية، او عرضية عامة و خاصة ؛ فما يحصل فى العقل من نفس ذاته يسمّى بالذاتيات ، وما يحصل فيه من جهة اخرى يسمّى بالعرضيات ، فالذاتى متحد معه ومحمول عليه بالذات، والعرضى بالعرض .

وهذا معنى وجود الكلى الطبيعى - اى الماهية من حيث هى -، فى الخارج، فان الوجود منسوب اليه بالذات، اذا كان ذاتياً، بمعنى انما هو الوجود الحقيقى - اعنى نحو الوجود -، متحد معه فى الحس، لا ان ذلك شىء و هو شىء آخر متميز عنه فى الواقع .

واما الكلى - بمعنى ما يحتمل الشركة او لا يمنعها -، فيمتنع وقوعه فى الحس، والا لحصلت له هوية متشخصة، فلا يصح فيه الشركة، بل وجوده فى العقل ايضاً متخصص بامور شخصية و مميزات، كتجرده عن الامور الحسية و نحو ذلك ، فليس كلياً صرفاً، اللهم الا بضرب من التعمل و نحو من الاعتبار، فتساوى نسبه الى اشخاصه المختلفة فى الاوضاع والخصوصيات المادية انما هو لكونه مجرداً وتلك الأشخاص مادية، لا اذته كلى .

وصل

فالماهية الكلية ، مالم تتشخص ولم تصر جزئية، لم توجد فى الحس ولا

في العقل المشوب به الا بنحو من الاعتبار؛ والتشخص والجزئية انما يكونان بنحو الوجود، لأن الشيء اذا قطع النظر عن نحو وجوده فالعقل لا يأبى من تجويز الشركة فيه، وان ضم اليه الف تخصيص، فان الامتياز في الواقع غير التعيين، اذا الأول للشيء بالقياس الى المشاركات وفي امر عام، والثاني باعتباره في نفسه، حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد، مع ان له تعييناً في نفسه؛ نعم لا يبعد ان يكون التميز يوجب للشيء المادى استعداد التعيين الوجودى، فان المادة، ما لم تكن متخصصة الاستعداد لواحد معين من النوع، لا يفيض وجوده من المبدء الأعلى .

واما سائر الخصوصيات من الزمان والمكان والوضع وغيرها من العوارض فانما هي من علامات التعيين ولو ازم الوجود، لامن مقوماته؛ لأن لكل منها ماهية وتعييناً، والكلام في تعيينه عائد، فلا بد وان ينتهى الى ما يتعين بذاته، والمتعين بالذات ليس الا انحاء الوجودات .

فصل

اذا ثبت هذا - اعنى ان التعيين لا يكون الا بالوجود، وقد ثبت ان اثر الفاعل انما هو الوجود، وان للوجود تقدماً على الماهية ضرباً من التقدم، وثبت ان لوازم الوجود غير مجعولة، فلا يرد السؤال عن وجه اختصاص بعض الامور، بوضع معين من مواضع جرم بسيط الحقيقة، او بفرد معين من افراد ماهيته، مع تشابه الأبعاد والأفراد فى الاستحقاق، كاختصاص المناطق والأقطاب مثلاً بمواضع مخصوصة من الافلاك .

وذلك لأن وجود كل شيء امر شخصى به يتعين ماهية ذلك الشيء ويقبل الهذية، ويصير هذا الشخص المعين من جملة اشخاص مفروضة يحتمل ماهيته الشركة بينها فى الذهن، ولها العموم والكلية بالنسبة اليها؛ و كل من تلك

المفروضات، وان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيته الامكانية، الا ان هذا الوجود، لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى الوجود، سبق سائر تعيينات الماهية؛ وعند تحصل الماهية بهذا الوجود وهذا الشخص، استحال حصول غيره معه ولا بدلاء منه ابتداء او تعاقباً؛ لأن هذا الوجود لا يقبل التماثل ولا التضاد؛ فاذا كان تعيين الماهية بوجودها، وكانت العوارض الشخصية لها من توابع وجودها ولو ازم تعيينها، كان جعلها ووجودها تابعا لجعل الماهية ووجودها من غير علة؛ فالسؤال في طلب تعيين اللوازم كالسؤال في طلب تعيين الوجود، من غير فرق .

اضل

كل معنى نوعي لا يجوز ان يتكثر بنفسه، والالم يوجد منه واحد شخصي؛ ولا بصفة لازمة، لماذا كرنا؛ فلا بد في كثرة الأشخاص من صفات متفارقة في الوجود يتفارق بها المعنى الواحد؛ والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لا بد وان ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود، لافي العقل فقط؛ والمنقسم بامور متساوية في الحقيقة لا بد وان يكون قابلاً لتلك الأمور؛ والقابل لا يكون الامادة او في مادة؛ فالتكثر بالذات، بالقوة والقبول، هو المادة؛ وسبب التكثر هو حدوث القطع؛ والقطع لا يحدث الا بالجسم، لأن المادة مالم يتجسم لم تقبل عروض القطع؛ والقطوع التي تعرض الأجسام بسبب كثرة القواطع؛ وكثرة القواطع ايضاً منشؤها كثرة شيء؛ وهكذا، الى ان انتهت الى شيء يتكثر بذاته بالفعل . وقد ثبت ان سبب كل حادث حركة القابل؛ فاذا تكثر بذاته بالفعل هي الحركة، اذ ليست حقيقتها الا التجدد والاقضاء وان يكون ماضياً ولاحقاً، كما ان الجسم وجوده ان يكون هناك وهنأ؛ فوجودهذين الأمرين ينقسم المعاني بالعدد؛ فبالجسم ينقسم المعنى الواحد في الوضع، وبالحركة ينقسم في الزمان، (ومن هاهنا قيل:

«التعيين من لوازم الوضع والزمان»، لأنهما لازمان لوجود الجسم والحركة، و
 بالوضع ينقسم الجسم بالقوة والامكان، وبالزمان ينقسم الحركة بالفعل والوجوب،
 وبالأربعة ينقسم المعنى الواحد في الوجود .
 وقد ظهر من هذا ان كل ما تجرد عن المادة فحق نوعه ان ينحصر في فردة،
 وكذلك كل مادي يلحق مادته ما يمنعه من القطع والانفصال .

وصل

فما لاسبب له اصلاً يتعين بنفس ذاته. وما له فاعل فقط، من غير قابل،
 يتعين بفاعله. وما له قابل، ان اقترن به ما يمنعه من الانفصال، يتعين بوضعه اللازم
 لقابله، والا فيتعين بوضعه وزمانه العارضين لقابله. والنفس يتعين بعلاقتها الى
 ما هو كالتقابل لها .

وهذا التفصيل لا ينافي قولنا بأن تعيين الشيء لا يكون الا بنحو وجوده،
 لأن ما ذكرناه هو انحاء الوجودات والوجود انما يتعين بنفسه، ويتفاوت كمالاته
 ونقصاً وغناءً وفقراً وقوة وضعفاً، كما دريت .

اصل

انما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه، وان لم يخل موجود ما عن
 وحدة ما، حتى ان العشرة في عشريتها واحدة، بل هي لنفسها واحدة ولغيرها
 عشرة؛ فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اكمل، وحيثما ارتقى العدد الى الكثرة
 نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل؛ فالأحق بالوحدة مالا ينقسم اصلاً، لا في الكم
 ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل الى ماهية ووجود؛ ثم مالا
 ينقسم في الكم اصلاً، قوة او فعلاً؛ ثم الواحد بالاتصال؛ ثم الواحد بالاجتماع

الطبيعي. والواحد الشخصي احق بالوحدة من الواحد النوعي ، لكون وحدته ذهنية؛ وهو من الواحد الجنسي، لشدة ابهامه .

اصل

الوحدة ليست بعدد، بل هي مبدء له. وهو لا يتقوم الا بها. اذ لو تقوم غيرها، مما دونه من الأعداد، لزم الترجيح من غير مرجح ؛ فان تقوم العشرة مثلاً بخمسة، وخمسة ليس بأولى من تقومها بستة و اربعة ، ولا من تقومها بسبعة و ثلاثة؛ وتقومها بالجميع يستلزم تكرار اجزاء الماهية، المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له، لأن كل واحد منها كاف في تقويمها، فيستغنى به عما عداه. ولو تقومت لقدر المشترك بينها، من دون اعتبار الخصوصيات، فهو المطلوب اذ القدر المشترك هو الوحدات، فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنية ، و هي نوع آخر، وهكذا يحصل انواع لا تنهاى بتزايد واحد واحد لا الى نهاية ؛ وانما علم اختلاف حقايق مراتبه باختلاف لوازمها، من التشارك والتباين وغيرهما، فان اختلاف اللوازم دليل اختلاف الذوات .

اذا تمهد هذا فنقول: الوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجب الحق الذى هو مبدء كل وجود ؛ والمحمولات المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود . و ايجد الواحد بتكراره العدد مثال "لايجاد الحق تعالى الخلق بظهوره فى آيات الكون. و مراتب الواحد مثال لمراتب الوجود. وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال "لاظهار الأعيان احكام الأسماء الالهية والصفات الربانية . والارتباط بين الواحد والعدد مثال "للارتباط بين الحق والخلق. و ظهور العدد بالمعدود مثال " لظهور الوجودات الامكانية بالماهيات . وكما ان الواحد غير محتاج الى شيء من الأعداد، من حيث هو هو، و هي محتاجة اليه، فكذلك الحق غير محتاج الى احد من الموجودات، و هي

محتاجة اليه . وكما انه يلزم من عدم الواحد عدم جميع انواع العدد، من غير عكس، فكذلك الحق والموجودات . والاختلاف الواقع بين الأعداد بنفس مابه الاتفاق ، كالتفاوت الحاصل بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية . فيمكن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد، نظراً الى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس الوجودات . ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي ، نظراً الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات، ومجرد التفاوت، بحسب قلة الأجزاء وكثرتها في شيء، لا يوجب الاختلاف النوعي في افراد ذلك الشيء . واما اختلاف اللوازم، فانما يدل على القدر المشترك بين التخالف النوعي، والتخالف بحسب القوة والضعف، والكمال والنقص، لا غير .

اصل

وحدة المعقولات ليست كوحدة المحسوسات، وحدة عددية؛ لأن المعقولات ليست محصورة في مدلول الوحدة، ولا متقيّدة بالواحدية، لأنهما تستلزمان الكثرة والكثيرة، فليستا بحقيقتين بالحقيقة، و وحدة المعقولات وحدة حقيقية لا يتوقف تعقلها على تعقل الكثرة، و وحدة جمعيّة لا ينافيها الكثرة الوضعية؛ الا ترى الى صورة الانسان في العقل ، كيف تصدق على الكثيرين؟ مع انها في ذاتها واحدة. ولو كانت وحدتها عددية، لما صدقت على الكثيرين ؛ والا لكان الشيء الواحد المعين موصوفاً في حالة واحدة بالأعراض المتضادة ، مثل كونه ابيض واسود، هذا خلف .

واذ ليست وحدة المعقولات كوحدة المحسوسات عددية، لتزهما عن الحصر والتقيّد، فما ظنك بوحدة مبدء الكل التي هي فاعل الوحدات والكثرات جميعاً؟ فهي اولى بالتنزه عما يفهمه الجمهور من مفهومى الوحدة والكثرة، سيّما وتلك الوحدة عين ذاته تعالى؛ فلا يجوز ان يتوقف تعقلها على تعقل الكثرة ، بل

نسبة كل واحدة من الوحدة والكثرة اليها من حيث هي كذلك على السواء ، كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام بقوله: «كل مسمى بالوحدة غيره قليل.» ، يعنى انه واحد كثير ، لقوله ايضاً «الواحد لا يتأويل العدد.» . فهو سبحانه واحد من كل وجه ، بهذا التقرير ، اذ هو الذى ليس معه الا هو ، وفى اسمائه سبحانه : ياهو ، يامن هو ، يامن لاهو الا هو .

وصل

قال بعض اهل المعرفة : ليس حال ما يطلق عليه السوى والغير ، بالنظر اليه سبحانه ، وله السئل الأعلى ، الا كحال الأمواج على البحر الزخار ، فان الموج لاشك انه غير الماء عند العقل ، من حيث انه عرض قائم بالماء ، واما من حيث الوجود فليس فيه شىء غير الماء ، فمن وقف عند الامواج التى هى وجودات الحوادث وصورها ، وغفل عن البحر الزخار الذى بتموجه يظهر من غيبه الى شهادته ، ومن باطنه الى ظاهره هذه الأمواج ، يقول بالامتيان بينهما ، ويثبت السوى والغير ، ومن نظر الى البحر ، وعرف انها امواجه ، والأمواج لاتحقق لها بانفسها ، قال بانها اعدام ظهرت بالوجود ، فليس عنده الا الحق سبحانه ، وما سواه عدم يخيل انه موجود متحقق ، فوجوده خيال محض ، والمتحقق هو الحق لاغير ، وفى هذا قيل :

البحر بحر على ما كان فى قدم ان الحوادث امواج وانهار
لا يحجبنا اشكال تشاكلها عمّن تشكّل فيها فهمي استار

قوله (س٧) : قال بعض اهل المعرفة... ما ذكره -رض- فى هذا الوصل مذكور فى رسالة التفهيم المعارف الكامل شرف الدين القيعرى الرومى وهذا الرسالة يطبع مع رسالة اخرى له مع تعليقاتنا انشاء الله تعالى (آشتياني)

الباب الخامس

في السبب والمسبب و فيه معرفة الغايات

اصل

التسبب - ويقال له العلة - ، ما يجب الشيء بوجوده ويمتنع بعدمه . والمسبب - ويقال له المعلول - ، ما يجب بوجود الشيء ويمتنع بعدمه او عدم شيء منه . وقد يقال السبب بازاء ماله مدخل في وجود الشيء ، فيمتنع بعدمه ، وان لم يجب بوجوده ، وهو بهذا المعنى اربع : فاعل وغاية - وهما علتان للوجود - ، ومادة وصورة - وهما علتان للماهية ، اى بحسب القوام - ، فالفاعل مابه وجود الشيء كالنجار للسريز ، والغاية مالاجله وجود الشيء كالاستواء للسريز ، والمادة هي التي عنها الشيء كالخشب للسريز ، فهي التي يكون الشيء معها بالقوة ، والصورة هي التي يلزم منها وجود الشيء ، فمعها يكون الشيء بالفعل كصورة السريز .

اصل

العلّة الفاعليّة بالقياس الى الماهية الموجودة المعلولة فاعل ، وبالنسبة الى نفس الوجود المفاض عليها منها مقوم لفاعل ، لأنّ هذا الوجود غير مبين له . واما بالقياس الى نفس تلك الماهية ، بما هي هي ، فلا يكون لها سببية ولا تقويم اصلا ، لأنّ الرّعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود ، كما عرفت .

اصل

العلّة الغائيّة علّة فاعلية لفاعلية الفاعل بماهيتها ، ومعلولة له في الوجود ،

فهي غاية بوجه، وعلّة غائيّة بوجه . وكما انّ العلة الغائية ماهي متمثلة عند الفاعل لا الواقعة عيناً، فكذلك الغاية الواقعة في العين هي ما يرجع الى الفاعل ، فالنجار للسرير لأجل الجلوس ، او الباني للبيت لسكنى غيره ، او الماشي لحاجة مؤمن ، او لرضا فلان ، كلهم انما فعلوا افاعيلهم لأمر يرجع اخيراً الى نفوسهم ، ومن هنا قيل : «اول الفكر آخر العمل .» .

اصل

المادة بالقياس الى المركب علة مادية ، وبالقياس الى ما ليست جزءه عنصر او موضوع . وكذا الصورة علة صورية للمركب ، وصورة للمادة . واقامتة للمادة ليست على نحو اقامتها للمركب ، لأنّها مفيدة الوجود في الاول ، افادة لا بالاستقلال بل مع شريك يوجد لها اولاً ، فيقيم بها الآخر ، فيكون واسطة وشريكاً ، وفي الثاني ليست مفيدة للوجود ، بل انما يفيد الوجود شيء آخر ، ولكن لها ومنها ، فالصورة مبدء فاعليّ لشيء ومبدء صوريّ لشيء آخر .
فالعلل لا يزيد عددها على اربعة .

اصل

الصورة في كل شيء تمام حقيقته ، سواء كانت مجردة عن المادة ، او مقترنة بها ، وانما حاجتها الى المادة ليست لذاتها ، ولا لوجودها وشخصيتها الذاتية ، بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها ، من الكم والكيف وغيرهما ، فالسرير سرير بهيته لا بمادته ، والعرش عرش بصورته لا بمادته .

اصل

المادة للشيء مادة له بماهي مبهمه ، لا بماهي معيّنة ، والا لكانت صورة لامادة . فمادة السرير انما هي حامل امكانه واستعداده ، لا بماله صورة خشبيّة،

بل بما له قوة قبول اشياء كثيرة ، منها السرير ، فالمادة منشأ وها النقص والقصور .
ثم مادة الخشب انما هي مادة له ، بما فيه امكان الخشبية ، لا بما فيه فعلية صور
العناصر ، وهكذا الى ان ينتهي الى المادة الاولى والقوة المحضة التي ليست
لهاجهة فعلية اصلاً الا قوة كل شىء ، ولهذا تقبل الأشياء كلها على التدرج .

اصل

الفاعل والغاية قديتحدان ، كما سيأتى ان فاعل الكل هو بعينه غاية الكل
وجوداً وعقلاً . وقد يتحدان معاً مع الصورة ، كما فى الأب ، فانه مبدء لتكون
الصورة الآدمية من النطفة بصورته الآدمية ، لاشىء آخر منه ، وليس الحاصل
فى النطفة الا صورة آدمية ، وهى ايضا الغاية التى يتحرك اليها النطفة ، لكنها
من حيث يقوم مع المادة نوع الانسان فهى صورة ، ومن حيث يبتدىء تركيبه
منها فهى فاعله ، ومن حيث ينتهى الحركة اليها فهى غاية ، فاذا قيست تلك الواحدة
الى المادة كانت صورة ، واذا قيست الى الحركة كانت فاعلة مرة ، وغاية اخرى ،
فاعلة باعتبار ابتداء الحركة ، وهى صورة الأب ، وغاية باعتبار انتهاء الحركة ،
وهى صورة الابن .

وصل

بل اذا نظرت ، حق النظر ، الى العلة الغائية وجدتها فى الحقيقة عين العلة
الفاعلية دائماً ، ماهية ووجوداً ، انما التغاير بحسب الاعتبار المحض ، بل وجدتها
عين الغاية ايضا ، بحسب الماهية ، فان الجائع مثلاً اذا اكل ليشبع فانما اكل لأنه
تخيل الشبع ، فحاول ان يستكمل له وجود الشبع ، فيصير من حد التخيل الى
الى حد العين ، فهو من حيث انه شعبان تخيلاً هو الذى ياكل ليصير شعبان

وجوداً ، فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية بما يجعله فاعلاً تاماً ، وهو بعينه العلة الغائية ، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل ، فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ، ولكن باعتبارين مختلفين : فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية ، وباعتبار الوجود العيني غاية .

وصل

بل اذا تأملت في الاسباب القريبة لشيء واحد وجدتها كأنها كلها شيء واحد متوجه من حد نقصان الى حد كمال ، فان النجار بالفعل ليس ذات شخص انساني ، كيف كان ، بل مع تهيؤه بالآلة والوقت والمكان وغيرها : وليس في الخشب ايضاً باى وجه كان استعداد قبول النجر ، بل مع مقارنته بيد النجار كأنهما شيء واحد متحرك في الاوضاع . ثم لكل نجر من الفاعل ، وانفعال من القابل ، صورة خاصة متصلة في الاستحالات والتشكلات ، ولها غاية قريبة موصولة بها ، وهكذا اتصلت الاستحالات وتواردت الصور على الانفعالات حتى انتهت الى صورة اخيرة هي غاية بوجه ، وصورة بوجه آخر ، والغاية ايضاً فاعل من جهة ، وغرض من جهة ، وعلة غائية من جهة .

اصل

ان من الاشياء ما يكون له جميع هذه الاسباب ، كالانسان . ومنها ما ليس له الالفاعل والغاية ، كالعقل . ومنها ماله الفاعل والغاية والصورة ، وليس له مادة ، كالصورة الخيالية . وذلك لأن الصورة كما تحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة ، كذلك قد تحصل منه من غير مشاركة المادة ، بل على سبيل الابداع بوجوبها

قوله (س ٢٠) : تصور الفاعل... والأحسن ان يقال ان التكرر الفردي قد يحصل من الجهات المتكررة في الفاعل كما الأفراد المثالية النزولية .

تصور الفاعل، من غير مادة قبل وجودها، ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة عن النفس، كما يأتي بيانه. وما يجتمع فيه الاسباب يكون علة قوامه غير علة وجوده، اعنى: سببه المقارن غير سببه المفارق، وما لم يكن فيه له الالفاعل والغاية، كان ماهو ولم هو فيه شيئاً واحداً.

اصل

الفاعل قديكون معلوله بالذات امرأ آخر يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض، كالتبريد المنسوب الى السقمونيا، لأنه يبرد بالعرض، وفعله بالذات استفراغ الصفراء، ويتبعه نقصان الحرارة. ومن هذا القبيل كون الطيب فاعلاً للصحة، وكون مزبل الدعامة علة لسقوط الحائط، والبناء علة للبناء، والنار للسخونة، فان معطى الصحة مبدء اجل من الطيب، ومبدء الانحدار الثقل الطبيعي للسقف، والبناء علة لحركة لبن ما، ثم سكونه بسكون ذلك اللبن، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة، وذلك الاجتماع علة لشكل ما، ثم انخفاض ذلك مما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع، وكذا النار ليست علة للسخونة بالذات، بل لأن تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة، واما حصول السخونة في الماء واستحالتة الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها، وكذا الحكم في طرح البذر في الارض، والفكر في المقدمات، وساير ما يشبه هذه الاشياء، فان هذه ليست عللاً بالحقيقة.

اصل

الفاعل قديكون بالطبع، وهو الذي يصدر عنه الفعل ولا يكون من شأنه الاختيار، ويكون فعله ملائماً لطبعه الأصلي، كالنار للاحراق، والانسان للصحة وحفظ المزاج.

وقد يكون بالقسر، وهو الذى يصدر عنه الفعل، ولا يكون من شأنه الاختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبعه الأسمى، كالحجر المرمى الى فوق للحركة اليه، والانسان للمرض والسمن والهزال.

وقد يكون بالجبر، وهو الذى الذى يصدر عنه فعله بلاختياره بعد ان يكون من شأنه اختيار الفعل والترك، كالرجل الصالح للفعل القبيح المجبور عليه.

وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة فى كون كل منها غير مختار فى فعله. وقد يكون بالقصد، وهو الذى يصدر عنه الفعل مسبقاً بارادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل، ويكون نسبة اصل قدرته وقوته، من دون انفسام الدواعى والصوارف، الى فعله وتركه واحدة، كالانسان للمشى.

وقد يكون بالعناية، وهو الذى يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه، بحسب نفس الأمر، ويكون علمه بوجه الخير فى الفعل كافياً فى صدوره عنه، من غير قصد زائد على العلم، كالانسان لما يحصل منه بمجرد التوهّم والتصور، كالسقوط من الجدار الحاصل منه عند تخيل السقوط، والقبض المتاصل فى جرم لسانه المعصر للرطوبة عند تصوره للشىء الحامض.

وقد يكون بالرضا، وهو الذى يكون علمه بذاته (الذى هو عين ذاته) سبباً لوجود شىء، ونفس معلومية الشىء له نفس وجوده عنه، بلاختلاف، كالانسان لتصوراته وتوهمات.

وقد يكون بالتجلى، كالحق سبحانه للعالم.

وهذه الاربعة مشتركة فى كون كل منها فاعلاً بالاختيار، وان كان الاول منها مضطراً فى اختياره، وذلك لأن اختياره حادث فيه بعد العدم، ولكل حادث محدث، فيكون اختياره عن سبب مقتضى وعلّة موجبة، فاما ان يكون ذلك السبب هواً وغيره، فان كان غيره فهو مضطر فيه، وان كان نفسه فاما ان يكون سببها

لاختياره باختياره، اولاً، فعلى الأول يعود الكلام وينجر الى التسلسل في الاختيارات وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار، فيكون مضطراً ومحمولاً على ذلك الاختيار من غيره، فتنهى الأسباب الخارجة عنه بالآخرة الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل، على ما هو عليه بمحض الاختيار، من غير داع زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض، وهذا هو معنى الاختيار الذي هو الكمال في الحقيقة، لا ما يفهمه العوام.

اصل

قد دريت ان الوجوب منتهى سلسلة الامكانيات، وان الممكن ما لم يجب لم يوجد، فالعلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، فكل علة واجب العلية، وكل معلول واجب المعلولية، فلا يجوز تخلف احدهما عن الآخر ولا انفكاكهما في الوجود، الا ان المعلول مع العلة وبها، والعلة مع المعلول لابه. ثم العلة اما ان تكون بذاتها مؤثرة في المعلول اولاً، فان لم يكن تأثيرها في المعلول بذاتها بل لا بد من اعتبار قيد آخر، مثل وجود اوصنة او ارادة او آلة او مصلحة او غيرها، لم يكن ما فرض علة علة، بل العلة انما هي ذلك المجموع، ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولاً علة، الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته علة فعلية كل علة تام العلية، بذاته وسنخه لا بامر عارض لها، فمعلولها لا محالة من لوازمها الذاتية المنتزعة عنها المنتسبة اليها بسنخها وذاتها.

وصل

وكما ان وجود العلة التامة مستلزم لوجود المعلول، فكذلك عدمها او عدم جزء منها مستلزم لعدم المعلول، وكما ان معنى تأثير العلة في وجود المعلول ان يبدع امراً هو المسمى بالوجود، فينتزع منها ماهية ماء، كما دريت، فكذلك

تأثير عدمها في عدم المعلول ان لا يبدع امرأ كذلك ، فعدم العلة وان كان نفيًا محضًا في ظرف العدم ، الا ان له حفظًا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل ، فان العقل من شأنه ان يتصور لكل امر مفهوماً ، ويجعل ذلك المفهوم عنواناً ، سواء كان وجوداً او عدماً ، الا ان تمايز الاعدام انما يكون باعتبار الملكات ، فالعقل يتصور اشياء متميزة يصح ان يحكم عليها بالعلية والمعلولية وغيرهما من الاحكام والاحوال ، وذلك القدر من الثبوت كافٍ في الترجيح العقلي والحكم باستتباع عدم العلة لعدم المعلول .

اصل

السعلول يجب ان يكون مناسباً للعلّة ، وقد تحقق كون الواجب تعالى عين الوجود والموجود بنفس ذاته ، فالفائض عنه يجب ان يكون وجود الاشياء ، لا ماهياتها الكلية ، لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى . وليس (١) انه اذا خرج الماهية عن حيز الجعل فقد الحق بالواجب ، في الاستغناء عن العلة ، لأن الماهية انما كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل ، لان الجعل يقتضى تحصيلاً ما وهى في انها ماهية لا تحصل لها اصلاً ، الا ترى انها متى تحصلت بوجه من الوجوه - ولو بانها غير متحصلة - ، كانت مربوطة الى العلة حينئذٍ ؟ لأن الممكن متعلق بالعلة وجوداً و عدماً . و واجب الوجود انما كان غير مجعول لأنه فوق الجعل من فرط التحصيل والصدية . وكيف يلحق ما هو غير مجعول لان الجعل فوقه ، بما هو

(١) يعنى ان عدم مجعولية الماهية لخسنتها ودنائتها، وانحطاط رتبتها وشأنها ، و عدم ملاحظتها لقبول الجعل؛ وما شأنه هذا لا يلحق بالواجب جل شأنه، في الاستغناء عن العلة واستغناء الواجب تعالى عن الجعل لفرط علو والتمامية، لكونه فوق التمام بما لا يتناهى ، فلا يصل اليه الجعل. و اين هذا من ذاك ؟ فتجسس. بل هو الجاعل لكل ما هو قابل للجعل ، فتدبر الجعل انظهار الجاعل مثاله في المجعول محمد حسن غنى عنه .

غير مجعول لانه فوق الجعل؟ وكما ان الماهية ليست مجعولة (بمعنى ان الجاعل لم يجعل الماهية ماهية) ، فكذلك الوجود ليس مجعولا (بمعنى ان الجاعل لم يجعل الوجود وجوداً) ، بل الوجود وجود ازلاً وابدأ ، وموجود ازلاً وابدأ ، وغير موجودة ولا معدومة ازلا وابدأ ، وانما تأثير الفاعل فى خصوصية الوجود وتعيينه ، لا غير .

اصل

البيسط الذى لا تركيب فيه اصلاً لا يكون علة لشيئين بينهما معية بالطبع ، لأن البسيط اذا كان ذاته بحسب حقيقته البسيطة علة لشيء كان ذاته محض علة ذلك الشيء ، بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة ، فتكون عليتها لانفسها من حيث هى ، بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك ، فلا يكون مبدءً بسيطاً بل مركباً ، فالمراد من البسيط ما تكون حقيقته التى بها تتجوهر ذاته هى بعينها كونه مبدءً لغيره ، وليس ينقسم الى قسمين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه كما ان لنا شيئين تتجوهر باحدهما وهو النطق ، ونكتب بالآخر وهو صنعة الكتابة ، فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد - ولا شك ان معنى مصدر كذا غير مصدر كذا - ، فينتقوم ذاته من معينين مختلفين ، وهو خلاف المفروض .

وصل

لاتفهم من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافى الذى لا يتحقق الا بعد شيئين ، لظهور ان الكلام ليس فيه ، بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول ، فانه لا بد ان تكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين ، دون

غيره ، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة ، وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ، ومرة بالمصدرية ، وطوراً بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول ، وذلك لضيق الكلام عما هو المرام . حتى ان الخصوصية ايضاً لا يراد بها المفهوم الاضافي ، بل امر مخصوص ، له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ، ولا شك في كونه موجوداً ومتقدماً على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما ، وذلك قد يكون نفس العلة (اذا كانت العلة علة لذاتها) ، وقد يكون زائداً عليها .

فاذا فرض العلة بما هي علة بسيطاً حقيقياً يكون معلوله ايضاً بسيطاً حقيقياً وبعكس النقيض : كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض ، فهو منقسم الحقيقة اما في ماهيته او وجوده .

اصل

لا يجوز ان يكون لسعلول واحد شخصي او نوعي علتان فاعليتان مستقلتان ، سواء كانتا مجتعتين او متبادلتين ، تبادلاً ابتدائياً وتعاقبياً ، اللهم الا ان يكون ذلك الواحد ذا شئون كثيرة واطوار متعددة .

وذلك لأنه لا يخلو اما ان يكون لخصوصية احديهما مدخل في وجود ذلك السعلول ، فيستتبع حصوله بالأخرى وحدها بالضرورة ، بل انما وجب بها او بسجوعها ، واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل فيه ، فكانت العلة بالحقيقة هو القدر المشترك ، والخصوصيات ملغاة ، فالعلة على التقديرين امر واحد ، ولو بالصوم .

وايضاً اذا كانت احديهما مستقلة بالتأثير ، كان المعلول معها واجباً ، والواجب يستحيل تعلقه بالغير ، فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الأخرى ، فيستتبع افتقاره اليهما ، مع انه واجب الافتقار اليهما بالفرض ، هذا

خلف .

واما الواحد الجنسى فقد يستند الى متعدد، لابهام وحدته وضعفها، وذلك كالحرارة ، فانها تقع تارة بالشعاع ، واخرى بالحركة ، واخرى بملاقة النار . وقد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد ، واللازم انما يستند الى الملزوم ويتقوم به الأثرى الى طبائع الاجناس كيف تتقوم بالفصول فى الوجود؟ وهى لوازم خارجية لها . وكذا الزوجية بالنسبة الى مراتب الأزواج المختلفة بالنوع، الى غير ذلك. والعلة فى هذه الصور انما هى الفرد المنتشر ، لالطبيعة المطلقة الملغاة عنها الخصوصيات ، لابهامها وعدم تحصلها جداً ، وايضاً فانه لايلزم اشتراكها فى وصف عام يكون جهة الاستناد ، لأننا نقل الكلام الى ذلك الوصف : فهو ان لم يكن لجهة اخرى مشتركة - بل كان لجهة غير مشتركة - فذلك هو المطلوب ، والاّ لزم التسلسل فى الجهات الاشتراكية .

فقد ظهر ان المعلول انما يفتقر لذاته الى علة ماغير معيّن ، وانما التعيين لامر مايعود الى العلة ، لأنّ ذات العلة بما هى هى مقتضية للمعلول الخاص .

اصل

الجسم لا يكون علة فاعلية لوجود اصلاً، لابتسامه ولا باحد جزئيه، وذلك لأنّ المادة امر عدميّ ، وكذا مايشتمل عليها ، من حيث يشتمل عليها ، وامّا الصورة فلايّ تأثيرها فى شىء انما هو بتوسط المادة ، لانها لو استغنت عن المادة فى فعلها فبالأولى ان يستغنى عنها فى وجودها فى نفسها ، اذا ليجاد متقوم بالوجود ، والتالى محال كما سنبينه ، فكذا المقدم ، فاذا كان تأثيرها بواسطة المادة فتكون المادة سبباً قريباً لوجود الشىء ، مع انها امر عدمي

وصل

وكما لا يجوز ان يكون الجسم علة فاعلية لوجوده ، فكذلك الجسماني ، سواء كان صورة او نفساً . وذلك لأن كل ما يتقوم وجوده اوفعله بالمادة فانما تتوسط المادة في تأثيره ، بما يستدعيه من الوضع ، فلا يكفي في تأثيره وجوده بما هو وجوده ، كيف كان ، ووجود المستعد كذلك ، بل لا بد ان يقع على حالة يكون للمادة فيها بوضعها توسط ، وذلك التوسط غير متشابه ، ولذلك يختلف تأثير لقوة التي فيها بحسب القرب والبعد والتماسة وغيرها ، وهذا النحو من التوسط للمادة ، بين القوة التي فيها ، وبين المفارق الصرف والمعدوم المحض ، محال . فلو فرضنا كون القوة الجسمانية مؤثرة في المفارق او المعدوم لزم ان يكون وجود السادة فيه لغواً ، وقد قلنا ان تلك القوة متعلقة بالمادة في صدور افعالها . وهذا بخلاف تأثير الروحاني في الجسماني ، فان الروحاني العقلي غير محتاج في فعله الى المادة ، بما فيها من وضعها وتخصيص حال لها بالنسبة اليه ، بل يكفي وجود ذاته في ان يفعل في المستعدات ، بل نسبة الجميع اليه نسبة واحدة عامة ، فان ذوات الاوضاع في انفسها ليست بذوات اوضاع بالقياس اليه ، وان كانت كذلك بقياس بعضها الى بعض .

وبخلاف تأثير الجسماني عن الروحاني ، فانه لا يحتاج في انفعالاته عنه الى توسط من السواد ، ونسبة خاصة لها اليه ، لان المادة فيه هي المنفصلة نفسها ، لا التوسط بين السافل وبين غيره ، وهناك لم تكن هي الفاعلة ، بل المتوسطة . واما ايجاد النفس واختراعها للصور الخيالية ، على ماسياتي ، فانما هو من جهتها العقلية الروحانية ، لا النفسية البدنية .

وما يشاهد من حصول بعض الموجودات من بعض الأجسام والجسمانيات ، كتكون بعض العناصر من تأثير بعض ، وحصول الأولاد من الآباء ، والزروع من الزارع ،

والابنية من البانين، ونحو ذلك، فليس على ما يظن ويتوهم من كونها فواعل، لأنها ليست اسباباً موجدة بالحقيقة، لوجوب تقدم الموجد، بالذات والحقيقة، دون الزمان والحركة، بل هي معدّات من جهة تسبّبها؛ والسعطي للوجود في الكل هو الله تعالى، كما اشار اليه بقوله سبحانه: «أفأرأيتم ماتمنون، ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون. افرايتم ما تحرثون، ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون. أفأرأيتم النار التي تورون، ءانتم أنشأتم شجرتها ام نحن المنشئون.»^١

فأشار سبحانه الى ان ما يسمّونه فاعلاً ليس الا مباشر الحركات ومحرك المواد، وأمّا فاعل الصور فهو القيوم سبحانه باستخدام بعض ملائكته المسخّرين له. والغلط فيما زعموه نشأ من جهة أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات .

اصل

الشيء الواحد يمتنع ان يكون فاعلاً وقابلاً لأمر واحد فعلاً وقبولاً تجدد بين؛ للتقابل البيّن بين القوة والفعل من جهة واحدة؛ ولا متناع كون معطي الكمال قاصراً عنه؛ ولأن الشيء لو كان مبدأً لثبوت صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له، مادام ذاته موجودة، ومتى كان كذلك لم يكن متغيّراً، فمبدء تغيّر الشيء لا بد وان يكون غيره لامحالة. واما الاتّصاف اللزومي فيجوز ان يكون المبدء والقابل فيه واحداً، وذلك كمبدئية الماهيات للوازمها وقبولها ايّاه .

اصل

كل فاعل يفعل فعلاً لغرض او غاية فلا بد وان يكون حصول ذلك الغرض او الغاية اولى له من لاحصوله، وان كان ذلك الغرض اكمال غيره او نفي فقرعنه

او ايصال الخير اليه .

لأن حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله له، ان كانا بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ، ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره دونه ، فصدور الفعل عنه في حد الامكان ، فلم يصدر . وايضاً فان الغرض المقتضى للفعل حينئذ ليس غرضاً للفاعل، وقد فرضناه غرضاً له. وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع آخر الأمر الى غرض يتصل بذاته، فان سؤال لِمَ لا يزال يتكرر في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شر ينفي عنه، فحينئذ يقف السؤال، اذ حصول الخير للشيء وزوال الشر عنه هو المطلوب بالذات، كما اشير اليه بقول سبحانه: «ومن جاهد فانتما يجاهد لنفسه.»^١ فكل طالب غرض ناقص، وبالجملة: فطالب الغرض يطلب شيئاً ليس له.

وصل

فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه مافوقه، وان كان بحسب الظن ؛ فليس للفاعل غرض حق فيما هو دونه، ولا قصد صادق لأجل معلوله. وايضاً فان ما يكون لأجله قصد، يكون ذلك المقصود اعلى من القصد، بالضرورة؛ فلو كان الى معلول قصد صادق غير مضمون لكان القصد معطياً لوجود ما هو اكمل منه، وهو محال بالبديهة .

وما يرى من تحقق بعض المعلومات على حسب ما يقصده قاصد، كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتديره اياه، فليس بذلك؛ فان مفيد الصحة مبدء اجل من الطبيب وقصده، وهو واهب الخيرات على الموائد ، حين استعدادها .

والقصد مطلقاً مما يهتسىء المادة لاغير، والمفيد دائماً ارفع من القاصد ، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض، لا بالذات .

وإذا قصد قاصد بفعله تحصيل صفة لنفسه فهو انما اراد به نفسه مع تلك الصفة، لا الصفة فقط، فلا قصد منه الى اخس، ولا الى المعلول. وما يرى كثيراً من وقوع القصد الى ما هو اخس من القاصد وقصده، فذلك انما يكون على سبيل الغلط والخطا .

وربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهرأ رقيقاً اشرف ممّا قصده، وبحسب مخالطته المواد وقواها الحسية والخيالية التي هي في الحقيقة يوجب القصد اليه يكون اخس منه .

اصل

الغاية قد تكون ذاتية، كوصول الحجر الهابط الى الأرض بالنسبة الى حركته الطبيعية؛ وقد تكون عرضية، كشح الحجر في هبوطه بالنسبة الى تلك الحركة. والعرضية قد تكون ضرورية، كالموت بالنسبة الى حركة النفس نحو كمالها، وكحب الولد التابع للغاية من التزويج، وهو التناسل. ومن هذا القبيل الحل والعقد والتسويد والتبييض وغيرها، بالقياس الى الحرارة، فان القوة المحركة، لها غاية واحدة، وهي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها. واما سائر الأفاعيل فهي توابع ضرورية .

اصل

لا يخلو معلول ما من علة غائية، كما لا يخلو من علة فاعلية. لأن كل معلول فهو ممكن، والممكن ممّا لم يترجّح وجوده بداعٍ ومقتضٍ لم يوجد، وذلك الداعي هو غاية اليجاد .

حتى ان العث له غاية، وان لم يكن غاية عقلية؛ فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدء له، بل بالقياس الى ما هو مبدء له؛ ومبدء العث

ليس امرًا عقلياً بل امر خيالي، فله غاية خيالية هي خير بالقياس الى مبدئه؛ فان كل فعل نفساني فله شوق مع تخيل، وان لم يكن ذلك التخيل ثابتاً، بل يكون زائلاً فلم يبق الشعور به، فان التخيل غير الشعور به، ولو كان قبل كل شعور شعور لتسلسل .

ثم لكل شوق علة و باعث. فاللاعب باللحية والنائم والساهي لا يخلو فعلهم من شوق، ولا شوقهم من باعث و علة؛ اما عادة، او ضجر عن هيئة، او ارادة انتقال الى هيئة اخرى، او حرص من القوى الحاسة ان يتجدد لها فعل، الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يسكن ضبطها. والعادة لذيدة، والانتقال من المملول لذيد، و الجديد لذيد، - كل ذلك بحسب القوى الحيوانية، وتلك اللذات خير حسى او تخيلى، فهي خير حقيقى للحيوان، بما هو حيوان؛ وظننى بحسب الخير الانساني، فليس مثل هذا الفعل خالياً عن خير حقيقى بالقياس الى ما هو مبدء له، و ان لم يكن خيراً حقيقياً عقلياً .

وحتى ان لأفعال الطبائع، مع انها غير ذوات الشعور، غايات. وليس اذا عدت الطبيعة الروية كان الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية، فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية. بل انما تميز الفعل الذى تختاره وتعيّنه من بين افعال يجوز اختيارها .

ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تأدى ذلك اليها لذاته، لا يجعل جاعل؛ حتى لو قدر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصورف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد، من غير روية، كما فى الفلك فان الافلاك سليسة عن البواعث والعوارض المختلفة، فلا جرم افاعيلها على نهج واحد من غير روية .

ومسماً يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غاية، وهى لا تحتاج الى روية اخرى. وايضاً ان الصناعات لاشبهة فى تحقق غايات لها، ثم اذا صارت ملكة لم

تحتج في استعمالها الى الروية، بل ربما تكون الروية مانعة ، كما في الكاتب الماهر، فانه لا يروى في كل حرف. وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة؛ واذا روى الكاتب في كتبه حرف، او العواد في نقرة، يتبلد في صناعته .
فللطبيعة غايات بلا قصد وروية. وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه، ومبادرة اليد في حك العضو من غير فكر ولا روية .

ثم ان للامور الاتفاقيه ايضاً غايات لما يتأدى اليها، وهي بالنسبة الى اسبابها واجبات، مثلاً من حفر بئراً فحفر على كثر فحوره على ذلك الكنز واجب بالنسبة الى ذلك الحفر ، في ذلك الموضوع ، فهذا من باب الدائم بالقياس الى هذا الفرد الجزئي، وان كان نادراً اقلية بالنسبة الى ساير افراد النوع. فالأمور الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مسبب الأسباب والأسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء منها اتفاقاً ، فالأسباب الاتفاقيه حيث تكون، تكون لاجل شيء، الا انها اسباب فاعليه بالعرض، والغايات غايات بالعرض. فالاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي او ارادي او قسرى ينتهي الى طبيعة او ارادة ، فتكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما ، فمالم يكن اول امور طبيعية او ارادية لم يقع اتفاق . فالأمور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات ، والاتفاق طارعليهما اذا قيس اليهما ؛ واذ اقيس الى اسبابه المؤدية اليه تكون غاية ذاتية له ، طبيعية او ارادية .

وصل

ولما كانت سلسلة الأسباب ترتقى الى مبدء واحد وسبب فرد يتسبب عنه الأشياء ، على ترتيب علمه بها ، فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه؛ اذ العلول لا ينافي العلة. فالحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة جزئية، متلائمة منتظمة بالقياس الى طبيعة الكل ؛ وكذا النعمات الغير المؤتلفة

والاشعار الغير الموزونة، مؤتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلى ؛ و وجود الأصابع الزائدة على خلقة الانسان طبيعى فى جبلة العالم؛ وكذا كل عمر فهو بالقياس الى الكل طبيعى، وان لم يكن طبيعياً على الاطلاق؛ وكذا الفساد والموت والتشويهاة ونحوها كلها غايات لما يتأدى اليها، ولها نظام لا يتغير، كما لأضدادها، وان لم تكن مقصودة للطبيعة بالذات .

اصل

ان البارى جل ذكره غاية كل شىء، كما انه فاعل كل شىء؛ لانه خير محض يطلبه كل شىء، طبعاً او ارادة؛ وهذا مركز فى جبلة العالم، جزئياته و كلياته، محسوساته ومعقولاته؛ اذما من شىء الا وله عشق وشوق غريزى الى ما فوقه، والى ما هو اشرف منه؛ وهو فى بعض الأشياء مشاهد معلوم بالضرورة، و فى بعضها يعلم بالاستقراء، وفى الكل يعلم بالحدس الصائب، وبضرب من البرهان . وهو ان الوجود لذيد، وكمال الوجود التدوآثر. فكل موجود سافل، اذا تصور الموجود العالى، فلا محالة يشتاقه ويطلبه طبعاً واختياراً؛ اذ كل شىء، اذا شعر بنقصه، وتحقق له ان شيئاً من الأشياء يفيد الخير والكمال ويوجب الاقتراب اليه- زيادة فى الفضيلة والشرف-؛ فانه لامحالة يعشقه ويطلبه بطبعه، اولاً وبالذات؛ ولكل ما يتوسط بينه وبين ذلك الوجود، مما هو اعلى منه واقرب الى ذلك من الخيرات، ثانياً وبالعرض؛ لأن الوصول اليه لا يمكن له الا بالوصول اليها ومروره عليها، الى ان يصل الى المطلوب الذى لا اكمل منه، وهو الله سبحانه؛ فعند ذلك يطمئن قلبه، ويسكن شوقه، ويشتد عشقه وابتهاجه؛

وذلك لأن الشوق هو الحركة الى تسميم الابتهاج، والعشق يزداد بازدياد الخيرية واشتداد الوجود، والخروج من القوة الى الفعل؛ مثل عشق الحيوان لما

يفذوه ويتقوت به، ويفيده تجسماً وتعظماً مقدارياً؛ وعشق الانسان لما يفيده
 صوراً عقلية يتقوى به جوهره الناطق ويحيط بالحقايق ويصير ملكاً من المقربين
 ويعرف ذلك بانقياد السافل للعالي وخضوعه له، خضوعاً جبلياً، وطاعته اياه و
 عبادته، عبادة ذاتية، من غير تردد ولا عصيان، مع كونه ذاشعور ما. الا ترى الى
 المادة الأولى كيف هي تحت سلطنة الصورة؟ تقلبها كيف تشاء، وهي مطيعة لها،
 ذليلة عندها. وكذا الصورة بالنسبة الى الطبيعة، وكذا الطبايع والقوى بالنسبة الى
 النفس؛ فانها خادمة لها، لا يستكفون عن عبادتها؛ وما عشقتها الا لأنها عشقت
 الخير المطلق، فهي انما تعشق خالقها وبارئها، وان لم تشعر بذلك .
 واما الأعراض فعشقتها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع .

وصل

واما النفوس النطقية الانسانية التي وصلت في حياتها الدنياوية الى الغبطة العظى،
 فاشرف احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة، فشوقها يؤدى الى الطلب السريع والسير
 الحثيث الى الحق، حتى اذا ادت الحركة الى النيل بطل الطلب، وضعف البهجة،
 وهو الفناء الذي يسمّى بالولاية، واليهام اشير بقوله عز وجل: «والذين آمنوا
 اشدّ حبّاً لله»^١.

واما النفوس الحيوانية، سواء كانت من نوع الانسان او انواع اخرى
 حيوانية، طالبة لكمالات وهمية، فهي صنفان: سعيدة وشقية، فالسعيدة
 نفوس بشرية تتصور الحق الاول، تصوراً مثالياً، ويتمثل لها الوسائط العقلية،
 بالأمثلة المأخوذة عن المبادئ الجسمانية، والافعال الباطنية المقربة اليه، والنيات
 الصالحة المزلفة لديه، بنظائرها من الافعال الصادرة من خدام السلاطين وعبيد

الملوك ، ويتخيّل الغايات الحقيقية كالغايات الحسيّة ، فكانهم يعبدون حكاية الحق الاول ، ويعشقون ذلك ، لاذاته تعالى ، فلهذا صارت عباداتهم وحركاتهم امثلة لعبادات اهل الحق ، واشباحاً لنسك العارفين .
والشقيّة نفوس منغمسة في عالم الطبيعة، متنكّسة رؤسها، لانكباها على الشهوات واللذات الحسيّة والتغلّبات الحيوانيّة ، فهي التي كفرت بانعم الله ، وصرفت قواها الشهوية والغضبيّة في غير ما خلقت لاجله ، وضلّت ضلالاً بعيداً ، وخسرت خسراناً ميبياً .

وهي مع هذه الشقاوة الفاحشة غير خالية من عشق وشوق الى طلب الخير الأقصى والحق الأعلى ، بحسب غريزتها وطبيعتها الفطريّة التي فطر الناس عليها، وذلك لأنّها انما طلبت ما ملبت ، وعشقت ما عشقت من المشتهيّات الدنيّة والحفّذ الأردل الأدنى ، لأنّها تصورت فيها الخيريّة ، وقد ثبت ان الوجود كلّه خير ، وان الشرور انما هي بالاضافة - كما ياتي بيانه - ، فما هو شرّ بالنسبة الى امر فهو خير في نفسه ، او بالاضافة الى امر آخر ، فالنفوس انما عشقت مستلذاتها من جهة خيريّتها ، ولكنّها ، لجهلها وعساها ، ذاهلة عن استلزام ذلك فوات الخيرات الكثيرة التي لانسبة لها الى هذه ، فرجع عشقها اذن الى الخير ليس الا وبيّن ان الخير كلّه من عند الله عزوجل ، وييده ومنه وبه ، بل انما سائر الخيرات رشح من خيره ، كما ان الوجودات كلها رشح من وجوده ، فهي اذن ليس عشقها الا الله (سبحانه) بالحقيقة ، سواء كان بحسب الظاهر للمال والجاه ، او الحسن والجمال او غير ذلك .

ومن هنا قيل : «ما أحب احد غير خالقه ، ولكن احتجب عنه تعالى تحت زينب وسعاد وهند وليلي والدرهم والدينار والجاه وكل ما في العالم ، فأفنت الشعراء كلامهم في الوجودات ، وهم لا يشعرون ، والعارفون بالله لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا غزلاً الا فيه من خلف حجاب العبوديّة .

فان الحبّ سببه الجمال ، وهو له ، لانّ الجمال محبوب لذاته والله جميل
 يجب الجمال ، فيجب نفسه . وسببه الآخر الاحسان ، وما ثمة احسان الا من الله ،
 ولا محسن الا الله .

فان احببت للجمال فما احببت الا الله ، لأتته الجميل ، وان احببت للاحسان
 فما احببت الا الله ، لأتته المحسن ، فعلى كل وجه ما متعلق المحبة الا الله .

وصل

واما النفوس الفلكية فهم عشاق الله ، مشتاقون اليه ، دائرون حول جنبه ،
 قد نالوا نيلاً من حيث التفاتهم لفته وعشقهم بمالديه ، وحجبوا عنه حجاباً من
 حيث هويهم الى عالم الطبع ، فيكون لهم ضرب من الشقاوة الضرورية ، الا انه
 تنجبر في ايام دهرهم لأجل استكمالهم التدريجي ، وخروجهم من القوة الى الفعل
 فيما ليس لهم من الكمال اللائق بحالهم ، فعند حصوله يحصل لهم القرب والمنزلة
 عند الله ، ويكون لهم بهجة جديدة بحسبها ، وبقدر ما يكون بالقوة لها شوق ،
 والشوق لا يخلو عن اذى ، الا ان الأذى ، اذا كان من جهة معشوق نيل منه شيء
 عظيم وبقي شيء يسير ، يكون لذيداً . فهم واجدون في عين الحرمان ، واصلون
 حين الفرقان . فلامحالة يغشاهم نوع دهشة وحيرة ، ويتأذون اذى لذيداً ، لكونه
 من قبل ارحم الراحمين ومعشوق العالمين . وهاتان الجهتان فيهم ، بازاء الرجاء
 والخوف في الانسان العالم الصالح .

وصل

واما العقول المقدسة فهم العشاق بالحقيقة ، لأنّ ابتهاجهم به سبحانه لاغير
 واما ابتهاجهم بذواتهم فليس من حيث هم هم ، بل من حيث كونهم مبتهجين به ،

لأنهم انما يعرفون انفسهم بالله سبحانه ، وكونهم عبيداً وخداماً له مسخرين ، فلذتهم ايضاً بذاته ، فهم على الدوام فى مطالعة ذلك الجمال لا يرتد الى انفسهم طرفهم طرفة عين ، لاستهلاكهم فى ذات الحبيب الأول .

ونحن نلتذّ بادراك روائح الحق فى اوقات متفرقة من ايام دهرنا ، مالا يتدراألسن وصفها . ونحن مصروفون عنه ، مردودن فى قضاء حاجات ، منغمسون فى تدير الطبيعة البدنية اذا تعرضنا على سبيل الاختلاس لنفحات الله فى زمان قليل جداً يكون كسعادة عجيبة . وهذه الحالة للسقريين ابدأ من غير مشوش ، فكيف بهجتهم وسعادتهم ؟ وكيف من بهجهم واسعدهم ؟ تعالى شأنه .

وصل

وما احسن ما قيل ! : «صَلَّتِ السَّمَاءُ بِدُورَانِهَا ، وَالْأَرْضُ بِرَجْهَانِهَا ، وَالْمَاءُ بِسِيلَانِهِ ، وَالسُّطْرُ بِهَظْلَانِهِ ، وَقَدْ يَصَلِّي لَهْ وَلَا يَشْعُرُ ، وَلِذِكْرِ اللَّهِ الْكَبِيرِ» ، فالسّمَاواتُ بِسرعة وجدها ، والأرضُ بِفرط سكونها ، لسيان فى هذا الشأن ، ولعمر الهك لقد اتّصل بالسّاء والأرض من لذيذ الخطاب فى قوله عز وجل : (اتّياتوعاً اوكرها)١ ، من مشاهدة جمال القهر ، ما طربت السّماء طرباً رقصها ، فهى بعد فى ذلك الرقص والنشاط ، وغشى به على الأرض لقوة الوارد ، فألقيت مطروحة على البساط فسرّيان لذة القهر هو الذى عبدها ، ومشاهدة لطف الجمال هى التى سلبت افئدتها ، حتى قال ، قول الواثق ذى الحنين : «اتينا طائعين»١ . فذلك ، من عميم اللطف ، شكر ، وهذا ، من رحيق الشوق ، سكر .

اصل

واذ هو سبحانه غنىً بالذات من جميع الجهات ، ليس شىء اولى به الا وهو حاصل له بذاته فى مرتبة ذاته ، كما قال جل وعز . «ان الله لغنى عن العالمين»^١ فليس لفعله لمية غير ذاته ، ولهذا مصير فعله كله الى ذاته . ومن هنا قال سبحانه : «لا يسئل عما يفعل»^٢ ، وكيف يسئل من هو نفسه الجواب ؟ فسقط السؤال اذا انتهى اليه الافعال ، اذا غرض ولا غاية بالأخرة الا ذاته سبحانه ، الذى هو غرض الأغراض وغاية الغايات على الاطلاق ، وان كانت لأفاعيله عز وجل اغراض وغايات مترتبة قريبة ومتوسطة منتهية كلها اليه عز وجل ، كما قال : «الا الى الله تصير الامور» . ولو كانت لفعله غاية اولية غير ذاته لعاد الكلام الى الغاية الداعية لصدور تلك الغاية ، حتى ينتهى الى غاية تكون عين ذاته ، لامتناع التسلسل . وايضاً ، لو كان لفعله سبحانه غاية غير ذاته لكان تلك الغاية من تمام فاعليته ، فيكون من حيث ذاته ناقصاً فى فاعليته ، مستكملاً فيها بتلك الغاية ، تعالى عن ذلك ، بل هو تام بذاته من جميع الوجوه ، واحد لا كثرة فيه ، ولا شىء قبله ولا معه ، وذاته - مع وحدته - ، متمم فاعليته ، فذاته بذاته فاعل وغاية للوجود كله .

وصل

بلى ، انه سبحانه احب الظهور فى صور الموجودات ، فظهر فيها ، كما اشار اليه بقوله تعالى : «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف ، فخلقت الخلق

لكى اعرف . و ظهوره سبحانه فى الصور ومحبهه لذلك ليستا زائدتين على ذاته ، على مادريت فى سائر صفاته سبحانه ، فاذا الغاية فى اليجاد والظهور ، (بمعنى الداعى) ، ليست الا ذاته المقدسة ، معروفة من حيث المحبة ، لا غير . ومن هنا قيل : لولا العشق ما يوجد سماء ولا ارض ولا برّ ولا بحر .

وصل

توقف ظهوره سبحانه، ذاتاً وصفة ، على فعله تعالى، لا ينافى غناه الذاتى، لأنّ فعله وان كان امراً ما غير ذاته من وجه ، ولكنّه موجود بوجوده ، واجب بوجوده ، غنى بغناه ، وهو سبحانه مستقل فى افادته ، فهو ، من حيث استغنائه به سبحانه واستناده اليه ، لا يمكن فرض عدمه ، ومن حيث فقره فى حد نفسه ، لاشىء محض ، لا يتعلق به اضافة ولا مظهرية ، فبالحقيقة ظهوره ذاتاً وكمالاً انما هو بذاته ، لأنّ الغير ، من حيث هو غير ومن حيث اعتباره فى نفسه ، غير موجود ، ومن حيث هو اثر من آثاره ولمعة من انواره ، مرتبط به . بل ليس امراً وراءه . وهو من هذه الحيثية متعلق لاضافته ، ومظهر لجماله وكماله . وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه ، حاصلان من نفس وجوده وفيض جوده ، بلامدخلية شىء آخر فيه .

وصل

فظهر اذن انّ ذاته سبحانه ، من حيث انه يفيد وجود الاشياء ، فاعل لها . ومن حيث انّ افادته لوجودها لأجل علمه بنظام الخير فيها الذى هو عين ذاته المحبوبة لذاته ، غاية . وهو ، من هذه الحيثية الداعية الى الفعل ، متقدم على الاشياء واول ، ومن حيث كونه خيراً وفائدة يقصده الاشياء ويتشوق اليه طبعاً

وارادة ، متأخر عنها وآخر ، كما هو شأن الغايات ، من تقدمها على الأفعال ، وتأخرها عنها ، باعتبارين . وايضاً ، هو ، من حيث انه احب الظهور ، باطن ، ومن حيث انه خلق الخلق على وفق محبته ، ظاهر . فأذن هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم .

فصل

لعلك ، بعد ما احكمت الأصول السالفة ، لاتشك في ان فاعليته تعالى للعالم ليس فاعلية بالطبع ولا بالقسر ولا بالجبر ولا بالقصد ، فهو سبحانه اذن اما فاعل بالعناية او بالرضا ، وعلى اى التقديرين فهو مختار في فعله ، لأنه انما صدر عنه بعد علمه بكيفية نظام الخير في الوجود ، وبانه يصدر عنه ، وبانه انما يصدر عنه لأجل علمه بذلك ومشيته ، اللذين هما عين ذاته تعالى ، غير مستكره ولا مقهور ولا مغلوب ولا مغرور ، كما قال سبحانه : «ولو شاء لجعله ساكناً»^١ وقال : «ولو شاء لهديكم اجمعين»^٢ ، الى غير ذلك . ولا بدّ بعد الاختيار من وقوع المختار ، دون غيره . والمختار لا بدّ ان يكون احسن ما يمكن ان يكون ، وهو ما هو الامر عليه . فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بل يحققه .

الباب السادس

في الطبائع وتجدها وارواحها، وفيه معرفة حدوث العالم وتسيبته

اصل

الجسم ، بما هو جوهر ذو بعد ، امر بالفعل ، وبما هو قابل للفصل والوصل

وغيرهما من الاشياء السفقودة عنه المستعد هو لها ، امر بالقوة . ففي كل جسم ، من حيث مجرد جسيمته ، جهتا فعل وقوة ، وحيثتا وجوب وامكان . والشئ ، من حيث هو بالفعل ، لا يكون هو ، من حيث هو بالقوة . لأن مرجع القوة الى امر عدمى هو فقدان الشئ عن شئ ، ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة لشئ ، والشئ الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصححاً لها تين الصفتين ، ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين . فاذا الجسم بما هو جسم مركب في ذاته ممّا عنه له القدرة وممّا عنه له الفعل ، وهما جزآه المسميان بالمادة والصورة . وتسمى مادته بالنيولى الأولى ، لأنه ، بعد تصوره بالصورة الجسمية ، هيولى ومادة ثانية لصورة اخرى ، كالخشب للسرير ، والقطن للثوب .

والتركيب بين السادة والصورة اتحادى ، بمعنى انهما شئ واحد فى الحقيقة له جهتان ، اذ لو كانتا اثنتين لكان كلتاها بالفعل ، ولم تكن احداهما قوة محضة .

اصل

لكل واحد من انواع الاجسام المادية صورة اخرى غير الصورة الجسمية ، بها يصير ذلك النوع نوعاً ، لأن اختصاص بعض الاجسام ببعض الآثار ، دون بعض ، لا يجوز ان يكون للجسمية المشتركة ، والا لاشتركت الاجسام كلها فى ذلك ، فهو اذن انسا يكون لأمر آخر غير الجسمية ، اما داخل فى حقيقة تلك الاجسام ، او خارج عنها ، وعلى الأول يكون لامحالة جهة الفعل ، فتكون صورة اخرى غير الصورة الجسمية ، وهو السلوب . وعلى الثانى لا يجوز ان تتساوى نسبه الى جميع الاجسام ، والا لم تختلف الآثار ، فيكون لامحالة له خصوصية ببعضها دون بعض ، فتلك الخصوصية لاتخلو اما ان تكون مستندة الى الاجسام ، او الى ذلك الأمر ، فان كانت مستندة الى الاجسام ، فهي اما داخله فى حقيقتها وهو المطلوب

او عارضة لها ، فيكون عروضها لامحالة لجسمية مخصوصة ، ونقل الكلام الى خصوصية ذلك الجسم ، فلو كانت تلك الخصوصية امرأ عارضاً متأخراً عن ذلك الجسم عاد الكلام جذعاً ، فيتسلسل الأمر او يدور ، فلا بد ان تكون الخصوصية بالأخرة امرأ داخلاً في ذلك الجسم المخصوص ، متقدماً عليه ، مقوماً له وهو المطلوب . وان كانت تلك الخصوصية مستندة الى ذلك الأمر الخارج ، فان كان جسماً او جسمانياً عاد الكلام الى تخصيصه بتلك الخصوصية جذعاً ، وان كان امرأ مفارقاً لزم ان يكون المفارق الصرف محرراً للاجسام على سبيل المباشرة من دون واسطة مبدء قريب مقارن لها ، وقد ثبت انه لا يجوز ذلك ، بل انما يفعل المفارق في الاجسام على نحو بعيد عن النزاوله ، كالعلة الغائية المشوقة للعلة الفاعلية ، كنفس المعلم التي يحرك لأجلها نفس المتعلم بدنها تقريباً اليها وتشبهاً بها ، لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية ، فلا بد في الاجسام من امور تنفعل من تلك المبادئ المفارقة وتفعل في الاجسام المادية وماهي الا الصور النوعية . وذلك ما اردناه .

على اننا نعلم بالضرورة ان العنصر الثقيل مثلاً انما يتحرك الى المركز ، بحسب ذاته ، والعنصر الخفيف انما يتحرك الى المحيط ، بحسب ذاته ، او بحسب امر خاص بكل منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته ، فلو لم يكن فيها الا المادة والصورة الجسمية لم تحصل تلك الآثار من تلك الاجسام .

وصل

ان نسبة هذه الصورة الى الصورة الجسمية كنسبة الصورة الجسمية الى المادة الأولى ، وتلازمها معها كتلازمها معها ، لافرق بينهما الا في شيء واحد :

وهو ان الصورة الجسميَّة تتبدل بتبدل هذه الصورة ، لتقدمها عليها وكونها منها
بسنزلة الفتل من الجنس ؛ بخلاف المادة ، وذلك لأن المادة امر بالقوة ، مبهمه
الذات والحقيته ؛ يكنى في تشخصها مطلق الصور ، واما الجسم ، بما هو جسم ،
فهو ماهية نوعية يفتقر في تشخصها الى صورة مخصصة ، فزوال الصورة
السخوصية يوجب زوال الجسم ، ولا يوجب زوال المادة مادام يبقى مطلق الصور .

وصل

ومسا يدل على تقدم هذه الصورة على الجسميَّة والمادة الأولى انها لو كانت
متأخرة لزم ان يكون الجسم ، بما هو جسم - اي غير مأخوذ فيه الا المادة
والصورة الامتدادية ، امراً قائماً بالفعل ، ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل
خاص ومكان خاص وغير ذلك ، وهذا محال ، اذ مقتضى الجسم ، بما هو جسم ،
مكان مطلق وشكل عام جنسى ومقدار كذلك ، وبالجمله : مقتضاه ، من كل
صفة ، امر عام لا وجود له الا في الذهن ، فكيف يوجد في الخارج قائماً بالفعل ،
من دون اقتران بالخصوصيات ؟

ولا يجوز ايضا ان تكون صورتان متكافئتين ، من غير تقدم وتأخر لاحديهما
بالنسبة الى الأخرى ، اذ يلزم منه ان تقوم المادة البسيطة صورتان كل منهما على
انفرادها ، مع ان في تقويم احديهما غنى عن تقويم الأخرى اذا كانتا في درجة
واحدة .

واثبتت تقدم هذه الصورة في الجعل والوجود على الجسم ، بما هو مادة
متنفة الحقيقة في الكل : فلا يرد السؤال بان السادة امر واحد ، فكيف اختصت
بصورة نوعية دون اخرى .

وصل

وهذه الصورة تسمى بالطبيعة ، ولا يخلو عنها شيء من الاجسام ، لكونها غير خالية عن اثر غير عام من الآثار ، واقلها حركة اوسكون ، وهى امر سيال الذات ، متجدد الحقيقة ، لا يبقى زمانين ولا تستقر لحظتين ، كما راته العلماء الراسخون باعين الشهود والعيان ، ونطقت به الحكماء الالهيين بتصريح وبيان ، واقاويل اليونانيين منهم مشحونة به ، وان لم يفهمه المتأخرون ، ولم ينله الا الأقلون ، وفى كلمات العرفاء اشارات اليه ، وفى الشرع امارات ودلالات عليه ، ولكن اكثر الناس لا يفقهون . وقد لهم استاذنا - صدر المحققين محمد بن ابراهيم الشيرازى ، طاب ثراه - ، لاثباته براهين وبيانات ، ما تيسر لأحد قبله ، نشير الى خلاصتها فى فصول خالية عن فضول ، فاسمع .

اصل

لما كان الحركة والسكون من آثار الطبيعة ، وقد تقرر ان كل ساكن فمن شأنه ان يتحرك ، فالطبيعة اذن محركة دائماً ، اما بالفعل او بالقوة ، فهى اذن امر سيال الذات ، متجدد الحقيقة ، اذ لو لم يكن سيالاً لم يمكن صدور الحركة عنه ، لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت ، فاذ الحركة لو كانت علتها القريبة امرأ ثابت الذات لم يعدم اجزاؤها ، فلم تكن الحركة حركة ، بل سكوناً ، ولا التجدد تجديداً ، بل قراراً .

ان قيل : لم لا يجوز ان يكون فى كل حركة سلسلتان : احديهما سلسلة اصل الحركة ، والأخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة ، فالثابت ، كالطبيعة مع كل شطر من احديهما ، علة لشطر من الأخرى ، وبالعكس ، لاعلى سبيل الدور المستحيل .

قلنا: الكلام في العلة الموجبة للحركة، لا العلة المعدة لها، ولا بدّ في كل معلول من علة مقتضية، ففرض السلسلتين نعم العون على وجود امور مخصصة لأجزاء الحركة، بان يقال: الطبيعة، بانضمام كل حالة من حالات القرب والبعد او غيرها علة لقطعة خاصة من الحركة، ومع كل حركة خاصة، علة لتجدد حالة مخصوصة اخرى، ولا شبهة في ان الحالة الاولى المخصصة لجزء من الحركة سابقة عليها بالزمان، وهي ايضا سابقة زماناً على الحالة الأخرى التي تخصصت بتلك الحركة فيكون كل منها معدة للآخرى، اذ لو كانت كل منها مقتضية للآخرى لزم تخلف المعلول عن علته الموجودة التامة. ولا مخلص عن هذا الا بان يدعى ان الطبيعة جوهر سيال انما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة - شأنها القوة والزوال - ، وفاعل محض - شأنه الافاضة والاكمال - ، فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم في القابل، ثم يجبره الفاعل بايراد البديل على الاتصال .

وايضاً من راجع الى وجدانه ونظر الى حال السلسلتين معاً بجميع اجزائهما - ولا محالة انتهما متأخرتان في وجودهما معاً عن وجود الطبيعة، علم ان الكلام في لحوقهما معاً عائد: انتهما من اين حصلتا؟ وممّ حصل تجدهما، بعد ما كان الأصل ثابتاً والأعراض تابعة؟

وهذا على قياس ما ذكر في ابطال التسلسل من انه اذا كان جميع الآحاد - ماعدا الطرف الأخير - ، اوساطاً من غير ان يكون له طرف اول، فمن اين حصلت تلك السلسلة؟

وايضاً، ان الحركة امر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعية ماضيفت هي اليه، اذ معناها خروج الشيء من القوة الى الفعل شيئاً فشيئاً، فبالحقيقة الخارج المتجدد ذلك الامر الذي فيه الحركة، والحركة هي تجدد المتجدد وحدث الحادث بما هو حادث .

ان قيل: اذا كان وجود كل متجدد مسبوقاً بوجود متجدد آخر يكون علة

تجدده ، فالكلام عائد في تجدد علته ، فيؤدى ماذكرت اما الى التسلسل ، واما الى التغيير في ذات البارى ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

قلنا: التجدد للشئء، ان لم يكن صفة ذاتية، ففي تجدده يحتاج الى مجدده، وان كان صفة ذاتية، فلا يحتاج ذلك الشئء الا الى جاعل يجعل ذاته ، لا الى جاعل يجعلها متجددة، اذا لذاتيات لا تعلق . وكما ان الوجود متفاوت الحصول بنفسه فى الاشياء ، بالأشدية والأضعفية والغنا والحاجة والتقدم والتأخر ، فكذلك بعض الوجودات تدريجى الذات والهوية ، لابصفة عارضة له . ولا بد لكل متغير ان ينتهى الى شئء يكون كذلك (اي نفس التغيير والانقضاء) ، حتى يصح ان يكون علة لها ، ويكون هو لثبات حدوثه وتجدده غير محتاج الى علة حادثة حتى يصح استناده الى القديم ، وليس فى الوجود ما هذا شأنه سوى الطبيعة ، اذ الحركة والزمان امران نسيان تابعان .

على ان الكلام فى العلة الموجبة ، ويجب ان تكون مع معلولها ، وان يكون وجودها اقوى من وجود معلولها ، وهما ليسا بموجودين بالفعل ، وليس شئء آخر يكون نحو وجوده عين التجدد والتغيير ، فتعين الطبيعة .

وصل

فتجدد الطبيعة عين ثباتها، كما ان قوة المادة الأولى عين فعليتها . فالطبيعة بما هي ثابتة، مرتبطة الى الحق، وبما هي متجددة، يرتبط اليها تجدد المتجددات وحدث الحادثات . كما ان المادة الأولى ، بما هي لها فعلية - وان كانت فعلية القوة-، صدرت عن المبدء على سنة الابداع، وبما هي قوة وامكان استعدادى يستصح بها الحدوث والانقضاء والدثور والقناء . فهذان الجوهران ، بدثورهما وتجددهما ، واسطتان فى الحدوث والزوال للامور الجسمانية ، وبهما يحصل

الارتباط بين القديم والحادث .

فلمادة في كل آن صورة اخرى بالاستعداد، ولكل صورة مادة اخرى بالايجاب؛ لتقدم حقيقة الصورة على المادة بالاستلزام طبعاً، وتأخر هويتها الشخصية عنها بالحقق الانفكاكي زماناً. فلكل منهما تجدد ودوام بالأخرى، لاعلى وجه الدور الستحيل .

ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظن ان فيه صورة واحدة بالعدد لاعلى التجدد، وليست كذلك؛ بل هي واحدة بالحد لا بالعد، لأنها متجددة متعاقبة على نعت الاتصال، لا بأن تكون متفصلة متجاوزة، ليلزم تركيب المقادير والأزمنة من غير النسقات .

فالوجودات الجسائية باقية دائرة، اما بقاؤها فبتجدد صورها ، واما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى. والدثور لازم للصورة والمادة. ولا جائز ان تكون للطبيعة جهة ثبات واستمرار بنفسها، من حيث هي تكون بها مستندة الى القديم؛ كيف والأمر التجددى البحث لابقاء له اصلاً، فضلاً عن كونه قديماً . ولا جائز ايضاً ان يكون ثباتها وقدمها باعتبار ماهيتها الكلية ؛ كيف والساهيات ليست جاعلة ولا مجعولة، فلا عبرة باستمرارها. فاذن الحق في ذلك ما ذكره استاذنا ، موافقاً لرموزات المتقدمين وتصريحاتهم، وهو ما نذكره فاسمع :

اصل

ان لكل طبيعة حقيقة عقلية عند الله تعالى، موجودة في علمه سبحانه، بها بقاؤها وثباتها وتقومها ووجودها. وهي، بحقيقتها العقلية، لانتحاج الى مادة واستعداد وحركة وزمان. ولها شئون متعاقبة متصلة واحدة في علم الله. و اذا نظرت الى كثرة شئونها الحادثة المتجددة وجدت كلاً منها موجوداً في وقت، محتاجاً

الى قابل مستعد يتقدم عليه زماناً. وذلك القابل، من حيث كونه بالقوة، امر عدمي لا يحتاج الى علة معينة؛ لكونه بمعنى عدم شيء مما عن شيء ما، فيكفي في حصوله وجود صورة ما، مطلقة، يكون القوة قوة لها، على كمال ما من الكمالات. ومن حيث استعدادها الخاص القريب، يفتقر الى صورة معينة هي جهة استعداده وقوته القريبة من الفعل؛ فاذا خرج من هذه القوة القريبة الى الفعل الذي يقابلها وجب ان تبطل صورته السابقة بلحوق صورته اللاحقة، لعدم امكان الاجتماع بينهما، كما تبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان، وهكذا كل صورة تتجدد بانقضاء سابقته وتبطل بحدوث عاقبته، على نعت الاتصال التجديدي .

واما اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي فليس ذلك بامر زائد على هويته، حتى يرد السؤال في لميته. ونزيدك بيانا وبرهانا من كلامه .

وصل

قد ثبت ان الجسم والجسماني لا يكونان لذاتيهما علة فاعلية لشيء؛ فاذن جميع الصفات الطبيعية، كالحركة وغيرها، يجب ان يكون وجودها من لوازم وجود الطبيعة، من غير تخلل جعل بين الطبيعة وبينها؛ فلا بد وان يكون في الوجود مبدء اعلى من الطبيعة يفعل الطبيعة ولوازمها. فتكون الطبيعة وآثارها الذاتية، كالحركة للفلك مثلاً، معينين في الوجود والحدوث والبقاء؛ غاية الأمر ان فيض الوجود يمر من المبدء على الطبيعة اولاً، و بواسطتها على صفاتها الذاتية؛ فالأوضاع المتجددة للفلك تجدها تابع لتجدد الطبيعة الفلكية؛ وكذا الاستحالات الطبيعية والحركات الكمية الطبيعية التي في العنصریات البساط والمركبات. ونزيدك من افاداته .

وصل

قد ثبت ان تشخص كل شيء انما هو بوجوده ، وان الزمان والوضع والكم والأين وغيرها من العوارض لوازم للشخص وعلامات له ؛ فكل شخص جسماني يتبدل عليه هذه العوارض (كلاً او بعضاً) فتبدلها تابع لتبدل الوجود ، بل هو عينه بوجهه ؛ فان وجود الطبيعة الجسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل الوضعي المتكتم الزماني المتحيز لذاته ؛ فتبدل الأوضاع والازمنة والايون والمقادير يوجب تبدل الوجود الشخصي للجوهر الجسماني . وهذا هو الحركة في الجوهر الشخصي ؛ اذ وجود الجوهر جوهر ، كما ان وجود العرض عرض . وهذا هو البرهان على تجدد الطبيعة .

وقد تقرر ان كل متحرك فهو مفتقر الى محرك آخر غير ذاته ؛ لكن المتحرك بنفسه لا يفتقر الى ما يحركه ، والالزم تخلل الجعل بين الشيء ونفسه ، اذ لا يمكن ان يكون له وجود غير هذا الوجود - وهو كونه متحركاً - ؛ بل يفتقر الى محرك يعطى وجوده ويجعل ذاته المتحركة ، جعلاً بسيطاً . وذلك المحرك المقوم يجب ان يكون امرأ ثابتاً مفارقاً عن المادة ولو احقها ؛ والالعاد الكلام ، فيتسلسل ؛ و ما سوى العقل ليس كذلك ، لان النفس - بما هي نفس - ، حكمها حكم الطبيعة في تجددتها ؛ فيكون مقوم كل طبيعة جوهرأ مفارقاً ، نسبتها الى جميع افراد النوع من الطبيعة ومراتبها وحدودها نسبة واحدة ، فهو المقوم لوجود تلك الأفراد ، والمحصل لنوعها ، والقيم للمادة باشتراك الطبيعة ؛ والمكمل لجنسها نوعاً طبيعياً فتكون صورتها المفارقة .

وهذا هو البرهان على ثبات الطبيعة .

وايضاً لا بد في الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدل خصوصيات الحركة ،

ووحدة المادة جنسية ، فلا بدمن واحد ثابت ينحفظ به اصل الطبيعة و نسخها مع تبدل خصوصياتها ؛ فالطبيعة تنتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلائي ، وجوهر متجدد مادي ، فلامحالة تكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر الثابت اتحاداً معنوياً تكون ذاتها ذاته ، وفعالها فعله ؛ مع كونه عقلياً ، وكونها حيّة .

وصل

فكل شخص جوهرى له طبيعة سيالة متجدده غير مستقر الذات . وله ايضاً امر عقلى ثابت مستقر باق ازلًا وابدأ فى علم الله سبحانه ، ببقاء الله لا ببقاء الله اياه ؛ فان بين المعنيين فرقانا . وذلك الامر العقلى رب الطبيعة وسببها الفاعلى ، والله سبحانه رب الأرباب ومسبب الأسباب . ونسبة ذلك الامر الى الطبيعة نسبة الروح الانسانى ، من حيث ذاته الى الجسد ؛ فان الروح الانسانى ، لتجرده من حيث الذات ، باق ، وطبيعة الجسد ابدأ فى التجدد والسيلان والذوبان ؛ وانما هو متجدد الذات الباقية بورود الامثال . والخلق لنى غفلة عن هذا ، «بل هم فى لبس من خلق جديد» . فالطبيعة وجود دنيوى بائد دائر لا قرار له ، والعقل وجود ثابت عند الله غير دائر ، لاستحاله ان يزول شىء من الأشياء ويتغير فى علمه تعالى وتقدس : «ما عندكم ينفد وما عند الله باق .» .

وصل

واذ لا مناسبة بين الثابت السحض والمتجدد الا بمتوسط ذى جهتين ، فلا يمكن تأثير العقل فى الطبيعة المعيّنة الا بمتوسط امر كذلك ، وهو النفس ؛ لان ذاتها مجردة ، وفعالها مادي ؛ فالنفس واقعة بين العقل والطبيعة ؛ فذاتها عقل وفعالها طبيعة . وهكذا ذات الطبيعة نفس وفعالها جسم . ثم ما يلحق الجسم بواسطة حركاتها الطبيعية

ونسبة كل عال الى سافله كنسبة الصورة الجسمية الى المادة؛ وتلازمهما كتلازمهما بعينه ؛ والله سبحانه وراء الكل ، «وهو القاهر فوق عباده»
قال بعض الحكماء الأوائل : «لما كان من شأن الجسم ان يتفرق ويتقطع فلا يجوز ان يكون هو علة لوحداية ذاته واتصالها، فلولم يكن له نفس تحفظ وحدانيته واتصاله لم يثبت على حال واحد . واما العقل الصرف فنسبته الى جميع اشخاص النوع واحدة . ولا بد لكل شخص من حافظ لوحده واتصاله ، فهو اذن ليس الا النفس .

وايضاً لولم تكن القوة النفسانية موجودة في اشخاص الأجرام - ومن طبيعتها السيلان والفاء - ، لبادت اذن وهلكت ، اذ لا بد للعقل الصرف من جهات ، ليتخصص بالنسبة الى الجزئيات ، وليست سوى الأنفس .
وايضاً الارض التي هي اكثف الأجسام وابعدها عن ينوع الوجود والحياة تنمو وتنبت الكلاء وتنبت الجبال، فانها نبات ارضي، وفي داخل الجبال حيوانات كثيرة ومعادن ، فلولم تكن ذات نفس لما تفعل هذه الافاعيل العجيبة ، اذ النفس الأرضية هي التي تتحرك في الجوهر ، فتصير نفساً نباتية .»

وصل

فظهر ان لكل شيء ملكوتاً ؛ وان لكل شهادة غيباً؛ وما من شيء في هذا العالم الا وله قوة روحانية من عالم آخر ، وهي المسمّاة في لسان الشرع بالملك . ولكل شيء حياة باعتبارها ، وتسييح لصانعه عز وجل به : «وان من شيء الا يسبح بحمده.»

قال بعض اهل المعرفة : خلق الله الخلق ليسبحوه فانطقهم بالتسييح له والثناء عليه والسجود له فقال : «الم تر ان الله يسبح له من في السموات والارض والطيور - صافات كل قد علم صلوته وتسييحه .» وقال ايضاً «الم تر ان الله يسجد له من في

السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس.» ، وخاطب بهاتين الآيتين نبية الذى اشهده ذلك وراه فقال «الم تر» ولم يقل «الم تروا»، فاننا ما راينا، فهو لنا ايمان، ولمحمد عيان؛ فاشهده سجود - كل شىء وتواضعه لله . وكل ومن اشهده الله ذلك وراه دخل تحت هذا الخطاب. وهذا تسييح فطرى وسجود ذاتى عن تجل تجلتى لهم فأحبوه، فانبعثوا الى الثناء عليه من غير تكليف، بل اقتضاء ذاتى وهذه هى العبادة الذاتية التى اقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الذى يستحقه .

ثم ذكر آيات اخر . ثم قال : كل ذلك يدل على ان العالم كله فى مقام الشهود والعبادة ، الاكل مخلوق له قوة التفكير ، وليس الا النفوس الناطقة الانسانية و الحيوانية خاصة ، من حيث هياكلهم ، فان هياكلهم كسائر العالم فى التسييح له والسجود؛ فاعضاء البدن كلهما مسبحة ناطقة، الاتراها تشهد على النفوس المسخرة لها يوم القيامة ، من الجلود والايدي والارجل والالسنه والسمع والبصر وجميع القوى . فالحكم لله العلى الكبير .

فصل

وليعلم ان الله سبحانه انما يصب سجال الفيض وشرح الجود فى فضاء الوجود وعرصه الشهود ابدآ صبة واحدة ؛ فلا يزال يبدع ويصنع ويفعل ويجعل، لاعلى السيلان ولاعلى الاستيناف ، بل على التفرار والثبات ، لافى زمان ولاآن ولاحيز ولامكان ولاعن مادة ولامن شىء اصلاً؛ وانما التقدم والتاخر والتجدد والتصرم والاستعدادات المادية يقع فى حدودها الزمانى، وظهورها فى ظرف الزمان فحسب. والبارى سبحانه اخترع المادة وذاالمادة جميعاً فى اوسع من الزمان، يقال له الدهر، لامن شىء ، بل بعدالعدم الصريح والليس الصرف . فكما ان ذاته سبحانه وصفاته

الحقيقية وشئونه الذاتية واسماءه الحسنى منقدسه عن التغير ، كذلك يتعالى قوله وفعله وامره عن التغير ، كما قال : « وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصراو هو اقرب . » ، لكن بعض الموجودات ، كالزمان الذى هو ظرف المتغيرات ، و الحركة التى ماهيتها الحدوث بعد الحدوث ، لذاته متغير ، لا بتغير عارض لنفسه . فالزمان والحركة ، بهويتهما الامتداديتين الغير القاريتين ، صدرامن الحق الفياض - فيضة واحدة بلازمان ، بل من كتم العدم الصريح - ، الى الوجود ، فى نفس الواقع وظرف الدهر ، مرة واحدة دهرية ، لادفعة واحدة آنية ، فان الآن طرف الزمان ، وحصوله بعد حصول الزمان ، فكيف يكون جعله فيه ؟ وحصول الزمان اينما بعد حصول اصول الموجودات وعظائمه ، ودعائمه ، فكيف يكون جعل الموجودات كلها فى زمان اوآن ؟

فوجود السدعات انما هو فى اصل الواقع ، وحصول الكائنات فى اوقاتها الخاصة التى هى اجزاء الزمان الموجود ، كونه بامتداده فى نفس الدهر دفعة واحدة فالمتغيرات والتعاقبات بين الزمانيات بسبب امتداد الزمان الذى هو بذاته متجدد وبحسب مقايسة بعضها الى بعض ، لا بالنسبة الى من يتعاضم عن الوقوع فى التغير فجناف القلم بالنسبة الى الواقع وظرف الدهر ، وتجدد الشئون فى اجزاء الزمان وبمقايسة بعض الزمانيات الى بعض ، لان الصنع والتكوين فى حد من امتداد موجود او مفروض ، والفرغ والتعطيل فى سائر الحدود منه ، بل الافاضة واحدة من الحق ، ومتعددة بالاضافة الى الخلق . فالشأن فى قوله سبحانه « كل يوم هو فى شأن » شأن بيديه ، لاشأن يتديه .

قال بعض اهل المعرفة : اعلم ان امداد الحق وتجلياته واصل الى العالم فى كل نفس ، وفى التحقيق الأتم ليس الا تجل واحد يظهر له بحسب القوابل ومراتبها واستعداداتها تعينات ، فيلحقه لذلك التعدد والنوعت المختلفة والأسماء

والصفات ، لان الامر في نفسه متعدد ، اووروده طارٍ ومتجدد . وانما التقدم والتأخر وغيرهما من احوال الممكنات توهم التجدد والطريان. والتقيّد والتغير ونحو ذلك كالحال في التعدد ، والاّ فالأمر اجل من ان ينحصر في اطلاق اوتقييد او اسم اوصفة او نقصان او مزيد .

وهذا التجلي الأحدى المشار اليه ليس غير النور الوجودي ، ولا يصل من الحق الى الممكنات ، بعدالاتصاف بالوجود وقبله ، غير ذلك ، وما سواه فانما هو احكام الممكنات وآثارها يتّصل من بعضها ببعض حال الظهور بالتجلى الوجودي الوجداني المذكور .

ولما لم يكن الوجود ذاتياً لسوى الحق ، بل هو مستفاد من تجليّه ، افتقر العالم في بقائه الى الامداد الوجودي الأحدى مع الآنات من دون فترة ولا انقطاع اذ لو انقطع الامداد المذكور طرفة عين لفتى العالم دفعة واحدة، فان الحكم العدمي لازم للممكن ، والوجود عارض له من موجدّه .

قال : ولما كان هذا الخلق من جنس ما كان اولاً التبس على المحجوبين ، ولم يشعروا التجدد وذهاب ما كان حاصلًا بالفناء في الحق ، لأنّ كل تجلٍ يعطى خلقاً جديداً ويعنى في الوجود الحقيقي ما كان حاصلًا ،

ويظهر هذا المعنى في النار المشتعلة من الدهن والفتيلة فانه في كل آن يدخل منهما شيء في تلك النارية ويتصف بالصفة النورية، ثم تذهب تلك الصورة بصيرورتها هواء .

هكذا شأن العالم بأسره ، فانه يستمد دائماً من الخزائن الالهية فيفيض منها ويرجع اليها .

وصل

فاذن ما سهل عليك ان تتيقن ان وجود العالم عن البارى ليس كوجود الدار

عن البناء ، ولا كوجود الكتابة عن الكاتب ، الثابتة العين المستقلة بذاتها ، المستغنية عن الكاتب بعد فراغه ، بل كوجود الكلام عن المتكلم ، ان سكت بطل الكلام ، بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ، مادامت الشمس طالته ، فان غابت الشمس بطل الضوء من الجو ، لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته . وكما ان الكلام ليس جزء المتكلم ، بل فعله وعمله ، بعد مالم يكن ، وكذا النور الذي في الجو ليس بجزء الشمس ، بل هو انبجاس وفيض منها ، فهكذا الحكم في وجود العالم عن الباري - جل ثناؤه - ، ليس بجزء من ذاته ، بل فضل وفيض يتفضل به ويفيض . الا ان الشمس لم تقدر ان تمنع نورها وفيضها ، لأنها مطبوعة على ذلك ، بخلافه سبحانه ، فانه مختار في افعاله بنحو من الاختيار ، اجل وارفع مما يتصوره العوام ، واشد واقوى من اختيار مثل المتكلم القادر على الكلام ، ان شاء تكلم وان شاء سكت ، فهو سبحانه ان شاء افاض جوده وفضله واطهر حكمته ، وان شاء امسك . ولو امسك طرفة عين عن الافاضة والتوجه لتهافتت السماوات ، وبادت الافلاك ، وتساقطت الكواكب ، وعدمت الأركان ، وهلكت الخلائق ، ودثر العالم وفنى دفعة واحدة ، بلازمان ، كما قال عز وجل : « ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده . » .

الباب السابع

في الحركة والزمان والمكان وما يتبعها . وفيه معرفة الازل والابد ، وان الله سبحانه منزه عن الحركة والزمان وكذا العالم من حيث المجموع

اصل

كل ماله جهتا قوة وفعل فله ، من حيث كونه بالقوة ، ان يخرج الى الفعل

بغيره ، والا لم تكن القوة قوة . وهذا الخروج اما بالتدرج اودفعة ، والاول معنى الحركة ، ويقابله السكون ، تقابل العدم والملكة .
ثم الحركة ، لكونها صفة ، لا بد لها من قابل ، ولكونها حادثة ، بل حدوثا ، لا بد لها من فاعل ، ولا بد من ان يكونا متغايرين ، لاستحالة كون الشيء فاعلا وقابلا ، فعلا وقبولا تجدديين ، وكون معطى الكمال قاصرا عنه . فالمحرك لا يحرك نفسه ، بل شيئا لا يكون في نفسه متحركا ، فتكون حركته بالقوة . فقابل الحركة امر بالقوة ، وفاعلها امر بالفعل (اما من هذه الجهة ، واما من كل جهة) ، ولا محالة تنتهي جهات الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه ، دفعا للدور والتسلسل كما ان جهات القوة ترجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة ، دفعا لهما .

اصل

للحركة معنيان : احدهما توسط الشيء بين المبدء والمنتهى ، بحيث اى حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله اليه ولا بعده فيه . وهو صفة واحدة شخصية غير متبدلة بتبدل حدود التوسط ، لكن ، بواسطة نسبه الى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض ، مما يقبل انقساماً بغير نهاية ، بالفرض ، اذ له حدود بالقوة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة ، فهو مستقر بحسب الذات غير مستقر بحسب النسبة الى تلك الحدود .

وكما ان كل حد في المسافة المتصلة ، وكل نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل ، ولكن بالقوة ، فكذلك كل كون من هذه الاكوان لا يكون الا بالقوة . فهذا المعنى من الحركة وجود بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ، وتسمى بالحركة التوسيطية .

والثاني ما يحصل من هذا بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبه الى حدود المسافة . وهو امر متصل منطبق على المسافة ، منقسم بانقسامها ، واحد بوحدتها تسمى بالحركة القطعية ، والتوسطية كأنها فاعلة للقطعية .

مثال ذلك : النقطة المنتقلة ، كراس مخروط مماس بسطح يرسم بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطأ ، فقد تعرض للنقطة مماسة منتقلة يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط يفرض فيه نقط متوهمة ليس شيء منها فاعلة له اولاً جزائه ، بل متأخرة عنه .

ففي الحركة شيء كالخط المرسوم ، وهو الحركة المتصلة القطعية ، وشيء كالنقطة الفاعلة للخط ، وهو الحركة التوسطية ، واشياء كالنقط المفروضة فيه ، التي لم تفعله ، بل تأخرت عنه ، وهي الاكوان المفروضة حسب انقراض حدود المسافة .

وقد ثبت ان الزمان مقدار الحركة ، ففيه ايضاً شيء كالرسم ، يقال له «الآن السيل» ، وشيء كالرسم ، يقال له «الزمان المتصل» ، واشياء كالحدود والنهايات ، يقال لكل منها «الآن» ، بالمعنى الآخر .

وكل من الامور الثلاثة في كل واحد من الاشياء الثلاثة ينطبق على نظيره في الآخرين ، وليس الباقي مع المتحرك الا الواحد المستمر من كل منها ، ضرورة انه لا يكون مع المنتقل خط المسافة ، اذ قد خلفه ، ولا الحركة بمعنى القطع ، فقد انقضت ، ولا الزمان المتصل ، فقد مضى ، فاذن انما يكون معه من القطع التوسط ، ومن المسافة النقطة او ما في حكمها ، ومن الزمان الممتد ذلك الآن .

والمتحرك ، من حيث انه متحرك ، حاله بعينها حال الحركة في تحقق الامور الثلاثة فيه ، فانه من حيث انه متوسط بين مبدء المسافة ومنتهاها مع استمرار مبدء نفسه من حيث انه قد انتقل اذ هو بهذا الاعتبار كأنه شيء ممتد منطبق على المسافة ونفسه من حيث انه وصل الى حده مبدء لنفسه من حيث انه قطع المسافة

الى ذلك الحد .

وصل

فالحركة وجود ضعيف تدريجي ، بعضه سابق وبعضه لاحق ، وليس موجوديتها في الخارج الا تحقق حدها فيه وصدقها على امر ، كوجود الاضافات واما حضورها الجمعي فليس الا في الذهن . والحركة بمعنى التوسط ، وان كان لها ابهام بالقياس الى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل ، الا انها مع ذلك لها تعيين ، من جهة تعيين الموضوع ، ووحدة المسافة ، ووحدة الزمان ، والفاعل المعين ، والمبدء الخاص ، والمنتهى الخاص ، ويكفيها هذا القدر من التعيين لضعف وجودها . ونسبة تلك الحصولات الى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلي ، ونسبتها الى معنى القطع المتصل نسبة الاجزاء والحدود الى الكل ، وكلا المعنيين ذوحظ من الوجود وان كان ضعيفا .

اصل

الحركة لاتقع في الآن ، والا يلزم ان يكون بازائه جزء غير متجزى من المسافة ، لتتباقيهما ، وقد ثبت استحالته بالبراهين . فكل آن يفرض في اثناء الحركة لا يتصف الجسم فيه بالحركة ولا بالسكون ، لانه تقابله معها تقابل العدم والملكة ، ولا اتصال الحركة . ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع عنهما ، لأن الحركة في الآن اخص من اللاسكون ومما يساويه ، فانتفاؤها لا يستلزم انتفاء ما يساويه ، لتحققه بالحركة ، لافي الآن .

والحاصل ان الآن ان اخذ طرفاً للاتصاف بالجسم يتصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان ، لافيه ، وان جعل طرفاً لوقوع الحركة والسكون فلا يقع شيء

منهما فيه ، ولا يلزم خلو الموضوع عن الاتصاف بهما .

اصل

الحركة اما ذاتية او عرضية . والذاتية ماتكون القوة المحركة فيه موجودة في المتحرك . وهي اما ارادية او طبيعية او قسرية او تسخيرية . وذلك لان القوة المحركة اما غير مستفادة من خارج ، او مستفادة منه ، وعلى الأول اما مع شعور او لامعه ، وعلى الثاني اما على سبيل الاعداد ، او الفاعلية فالاول هي الارادية ، كحركة الافلاك والحيوانات ، والثاني هي الطبيعية ، كحركة العناصر والنباتات ، والثالث هي القسرية ، كحركة الحجر المرمى الى فوق ، والشجر الى اليمين والشمال بالريح ، والرابع هي التسخيرية ، كحركة المواد والاجساد ، بسا هي مادة وجسد ، لابما هي محصلة انواعا بحركات مافيها من الصور والطبايع والنفوس ، وكانفعال السافل من العالى .
والعرضية مايقابل الذاتية ، كحركة المحمول .
وقد يتركب بعض هذه مع بعض ، فتختلف بالاعتبار ، كحركة النبات ، فانها تسخيرية وطبيعية ، باعتبارين .

اصل

الفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقهور ، لكن مع انضمام ميل قسرى اليها ، فيكون القاسر علة معدة له . ولو كان القاسر فاعلا للحركة القسرية ، اوللميل القسرى ، لانتفى كل منهما بانتفائه ، وليس كذلك .
واما الحركة الارادية والتسخيرية ففاعلهما النفس ، باستخدام الطبيعة السارية التى احدثتها فى الجسم ، اعنى القوة المحركة للعضلات والاوراق والرباطات

فانّ تلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الاعضاء والآلات جعلت مطيعة للنفس ، بعد تحقق التخيل والارادة والشوق ، ومعلوم بالوجدان ان الامر المميل للجسم والصارف له ، من مكان الى مكان ، او من حال الى حال ، لاتكون الا قوة فعلية قائمة به ، وهي المسماة بالطبيعة ، فالطبيعة هي الميلة القريبة اياه .

وهذه الطبيعة غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وامشاجه بالعدد ، فانّ تسخير النفس لهذه ذاتي ، لانها قوة منبعثة من ذاتها ، ولتلك قسرى ، ولهذا يقع الاعياء والرعدة بسبب تعصّيبها عن طاعتها احيانا .

فللنفس طبيعتان مقهورتان : احديهما مطاوعة لها والاخرى مكرهة . فثبت ان الفاعل المباشر لجميع الحركات هي الطبيعة ، الا انه في الطبيعة طبيعة مطلقة مجبولة ، وفي القسرية طبيعة مقسورة ، وفي الارادية والتسخيرية طبيعة مسخرة . والكل ما استخدمه القوة العقلية المفارقة ، طاعة لله تعالى ، اذ كما انها تقيم كلاً من الصورة والمادة بالاخرى او معها ، كذلك لها مدخل في اقامة كل ما يلزمها من الاستحالات والحركات وغيرها .

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة ، كما ان الزمان شخص روحه الدهر . والطبيعة بالقياس الى النفس ، بل العقل ، كالشعاع من الشمس ، يتشخص بتشخصها .

اصل

لا بد في كل حركة (في اي مقولة وقعت) ، ان يكون الموضوع فيها ثابتاً بوجوده وتشخصه ، وتبدل عليه افراد تلك المقولة ، يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر ، مخالفة نوعية او صنفية .

الا انه يكفي في بقاء الموضوع انحفاظ وحدته الشخصية ، بوحدة عقلية فاعلية نورية - كالعقل المدبر المعنى بكلاءة الشخص وحفظه في مراتب التطورات

والتقلبات في النشآت - ، او بوحدة ابهامية قابلية ، كوحدة المادة الاولى ، فانها
يكفى في تشخصها وجود صورة ما ، وكيفية ما ، وكمية ما ، واين ما ، الى غير
ذلك من الاعراض ، ويجوز التبديل له في خصوصيات كل منها .

فهذه الافراد الغير المتناهية انما توجد بوجود واحد اتصالي ، له حدود
غير متناهية بالقوة ، بحسب حدود مفروضة فيه ، ففيه وجود انواع بلانهاية ،
بالقوة لا بالفعل ، وبالمعنى لا بالوجود .

وهذا الوجود الواحد المتصل مع وحدته وتشخصه ، حيث ان الوجود انما
يتشخص بذاته ، يندرج تحت انواع كثيرة ، وتتبدل عليه معاني ذاتية وفصول
منطقية ، حسب تبدله في شئونه واطواره . فهو - مع وحدته واستمراره - بعينه
وجود متجدد منقسم الى سابق ولاحق وناقص وكامل ، وله بعينه ابعاض وافراد
بعضها حادث وبعضها آتٍ ، ولكل من ابعاضه المتصلة حدوث في وقت معين
وعدم في غير ذلك ، قبله او بعده .

اصل

ليست الحركة عبارة عن تغير حال المقولة المعيّنة ، فان معنى التسود مثلاً
ليس ان سواداً واحداً يشتد ، حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد
نفس السواد ، كيف ، وذات الاول في نفسها كانت ناقصة ، والزائدة ليست بعينها
الناقصة ؟

وليس لأحد ان يقول : ذات الاول باقية ، وينضم اليه شيء آخر .
فان الذي ينضم اليه ، ان لم يكن سواداً ، بل يكون شيئاً آخر ، فما اشتد
السواد في سواديته ، بل حدثت فيه صفة اخرى ، وان كان الذي ينضم اليه سواد
آخر ، فيحصل سوادان في محل واحد ، بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او

الزمان، وهو محال، وكذا اتحاد الاثنين منهما، فليس ذلك الا بانعدام ذات الاول وحصول سواد آخر اشد منه .

وكذا الكلام في الحركة الكمية بعينه ، فان المقدار الاول ينعدم بالكلية ويوجد مقدار آخر زايد او ناقص ، والعبرة ببقاء الامر العقلي والمادة المبهمه .

اصل

الحركة قد تكون في الكم ، كالنمو والذبول، والسمن والهزال، والتخلخل والتكاثف .

وقد تكون في الكيف ، كتسخن الماء وتبرده، وکانتقال الجسم من البياض الى السواد على التدرج ، وتسمى استحالة .

وقد تكون في الاين ، كانتقال الجسم من اين الى آخر تدرجاً ، ويسمى نقلة .

وقد تكون في الوضع ، كحركة الكرة في مكانها ، فان بها تختلف نسب اجزائها بعضها الى بعض والى الامور الخارجة على التدرج . وقد تكون في الجوهر كما مضى في بيان تجدد الطبيعة .

ومما يدل عليه ايضاً استكمالات النفس الانسانية ، من لدن كونها جينياً بل منياً الى غاية كونها عقلاً بالفعل وما هو فوقه ،

فان الذهن الصافي والقلب السليم يحكم بان التفاوت بين الجنين والطفل الجاهل الناقص ، وبين الشيخ الحكيم والولى ، ليس بامور عرضية زائدة على جوهرية كل من هذين ، حتى لو فرض زوالها لم يتغير في تجوهره الحقيقي شئ .

وايضاً ، لو كان حصول كل من الصور الواردة عليه ، من المنوية والنباتية والحيوانية والانسانية دفعية بلاندرج في الاشتداد والاستكمال ، بل بحسب

فساد وكون ، للزم تفويض احدالفاعلين الطبيعيين فعله الى الآخر ، وهذا غير جائز في الافعال الطبيعية ، بل انما جاز في الصناعات الاختيارية التي تكون بالقصد والروية .

ومما يدل على الحركة الجوهرية ايضا انقلاب الصورة النوعية من المائية الى الهوائية ، عند ورود الحرارة الشديدة عليها ، المضعفة للمائية قليلا قليلا بالتدرج حتى يقرب طبيعة الماء الى طبيعة الهواء ، وانتقصت مائيته حتى صار هواء ، اذ لو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء - حتى يكون اسخن الافراد المائية ، وابدالافراد الهوائية - ، لكان الانتقال للمادة من الصورة المائية الى الصورة الهوائية بلاجماع ، فيلزم اما تنالى الآنين ، اوخلوا المادة عن الصور فى آن واحد ، وكلاهما مستحيل .

والسر فى ذلك مادريت ان الوجود مما يشتد ويضعف ، دون الماهية ، وان مبادئ الآثار هى وجودات الاشياء ، لاماهاياتها ، والوجود مالم يتغير فى قوته وضعفه لايمكن ان يختلف اثره فى القوة والضعف .

لكن كل تضعف واشتدادلايوجب ان يتغير به حدالماهيّة فى جواب ماهو، انماالتدرج فى احدهما مما ينتهى الى حيث يتغيّر جواب ماهو دفعة .

ومن هنا اشتبه الامر على الجمهور ، فزعوا ان الانقلاب دفعى والاستحالة تدريجية، فانكروالحركة فى الصورة، واثبتوها فى الكيفية، وليس الامر كذلك، بل الاستحالة لاتخلو عن الكون والفساد ، الا ان الاستحالة محسوسة فى الاكثر، والتفاوت فى الوجود والحركة فى الجوهر غير محسوسين الا فى الاقل . ولا يلزم من ذلك وجود انواع بلانهاية بالفعل بين جوهر وجوهر ، بل هناك وجود واحد شخصى متصل له حدود غير متناهية بالقوة - كما نبهنا عليه - ، على قياس الاشتداد الكيفى والكمى ، من غير فرق .

أصل

واما بقية المقولات ، فلا تقبل الحركة الا بالعرض ؛

امّا الاضافة فانها ان كانت عارضة لمقولة فيها الحركة فهي متحركة بتبعيتها
والافلا ؛ فان الماء اذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الاشد الى الاضعف ، او
بالعكس ، على التدريج بالتبعية ؛ وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل تابع للانتقال
من اين الى اين ؛ والانتقال الكمي ؛ ومن الاشراف في الوضع الى الاخص فيه للانتقال
الوضعي .

واما الملك فتبدل الحال فيه انما هو اولا في الاين ؛ فان الحركة اولا في العمامة بحسب
الاين ثم في التعمم ، وفي السلاح ثم في التسليح ؛ فالحركة فيه بالعرض ، لا بالذات .
واما متى فان وجود الحركة للجسم انما هو بتوسطه ؛ فان كل حركة انما تكون
في متى ، فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر ، وهو محال .

وكذلك ان يفعل وان يفعل ليس فيهما حركة ؛ لأن الحركة خروج عن هيئة
قارة الى هيئة قارة ، لانها لو كانت عن هيئة غير قارة لما كانت خروجاً عنها وتركا
لها ، بل امعان في تلك الهيئة ؛ مثلاً : ان كانت الحركة من التسخن الى التبرّد ، و
كان الجسم في حال تسخنه يتبرّد ، فانه لم يخرج عن التسخن ، حتى يكون قد تحرك
في مقولة ان يفعل ، فان كان قد ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان يفعل .
وايضاً لو كان في مقولة متى حركة للزم ان يكون له في كل آن يفرض من زمان
حركته فرد من افراده كسنة او شهر او غير ذلك ، مع ان الآن طرف لافراده .

وعلى هذا القياس حكم المقولتين الاخرين ، اذاخذ في مفهوميهما التدرج
وعدم الاستقرار ، فانهما التأثير والتأثر على نهج التجدد الاتصالي ، فالانتقال
فيهما دفعي ، ليس على سبيل الحركة .

واما ازدياد الحركة في الكيف او الكم او غيرهما ، شدة وسرعة ، ازدياداً تدريجياً ، فليس هي الحركة في ان يفعل ، حتى يكون سلوكاً من انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج ؛ لان هذا السلوك - وان كان سلوكاً واحداً واتدلاً متصلاً ، بحسب الحس - ، لكنّه بحسب الواقع سلوكات متعددة في سلوك يوجد فيه مرتبة واحدة من السرعة ، باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكل فيه ؛ فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئاً فثيئاً ، وان كان اصل السلوك تدريجياً .

اصل

الحركة اما سريعة ؛ وهي التي تقطع مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر ، او مسافة مساوية في زمان اقل . واما بطيئة ؛ وهي ما يقابلها . والبطؤ ليس لتخلل السكّنات ؛ ولالكائن نسبة السكّنات المتخلّلة بين حركات الفرس الذي يقطع خمسين فرسخاً (مثلاً) في يوم واحد ، الى حركاته كنسبة فضل حركات الشمس في ذلك اليوم ، الى حركات الفرس ؛ لكن فضل تلك الحركات ازيد من حركاته ، فسكّنات الفرس ازيد من حركاته مع اننا نحس بشيء من سكّناته .

(١) يعني ان هذه الكيفية لازمة لوجود الحركة ، مجعولة بجعلها ، غير منفكة عنه ، قابلة للشدة والضعف ، فالسرعة منها هي الشديدة ، لكن بالنسبة الى ما هي اضعف منها ، والبطيئة هي الضعيفة بالإضافة الى ما هو اشد ، فهي من اللوازم الإعتبارية للحركة التي ينتزع من نسبة الحركة الى الزمان ، وهي كيفية واحدة لا يسمي باسم ولا يعبر عنها بلفظ وعبرة ، وانما التعبير عنها بالسرعة او البطؤ ، فبعد انضياص مراتب الحركة بعضها الى بعض ، كالقلّة والكثرة والطول والقصر في العدد والزمان . محمد حسن عفي عنه .

اصل

الحركة لاتخلوعن حدمًا من السرعة والبطو ؛ لان كل حركة انما تقع فى شىء ما ، يتحرك المتحرك فيه ، مسافة كانت او غيرها ، فى زمان ما ؛ وقديمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة ، اويجرى مجراها ، بزمان اقل من ذلك ، فتكون الحركة اسرع من الأولى ، او بزمان اكثر ، فتكون ابطا منها .
والمراد من السرعة والبطو شىء واحد بالذات ، وهو كيفة واحدة قابلة للشدة والضعف ، وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما ؛ فما هو سرعة بالقياس الى شىء ، هو بعينه بطو بالقياس الى آخر .

اصل

لما كانت الحركة ممتعة الانفكاك عن هذه الكيفة ، وكانت الطبيعة التى هى مبدؤها نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة ، كان صدور حركة معينة منها دون ماعداها ممتعا ؛ لعدم الاولوية . فاقتضت اولاً امرأ يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم والكيف او الوضع او غير ذلك ، وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه ؛ ثم اقتضت بحسبه الحركة ؛ وذلك الامر هو الميل .

وهو محسوس فى الحركة الاينية ، يحسه الممانع ، ويوجد مع عدم الحركة ايضاً ، كما نجده من الزق المنفوخ فيه اذا حبسناه بايدينا تحت الماء ، وكما نجده من الحجر اذا اسكناه (١) فى الهواء . فلا يحتاج اثباته فيها الى مزيد بيان .

(١) فالميل حالة تقتضى بحسبها الطبيعة حركة الجسم ذى الطبيعة الى جهة او وضع ، ويختلف شدة وضعاً حسب اختلاف ذلك الجسم فى الكم والكيف والوضع وغيرها ، تدبر فيه . محمدحسن عفى عنه .

وكذا في الحركة الكميّة ؛ لانها مستلزمة للاينيّة ، اذلا بدللنامى والذابل من وارد يتحرك اليه ، اوخارج يتحرك منه (١) .
واماالوضعيّة ؛ فلان اجزاء المتحرك بتلك الحركة يخرج عن امكنتها ، فاستدعت ميلا ومدافعة .
وكذاالحركة الكيفية اذاكانت طبيعيّة؛ فانهاالما كان منشاالتبدل فيها حينئذ هو المتحرك ، فقد اخرج نفسه من كفيّة اخرى ، فله مدافعة من الكيفية الثانية ، وهى المراد بالميل فيها .
وكذاالكلام فى الحركة الجوهرية .

اصل

كل مايقبل الكون والفساد ففيه مبدء ميل مستقيم البتّة ؛ وذلك لما سيأتى من ان كل جسم فله حيّز طبيعى ، ولايكون لجسم حيّز ان طبيعيتان . فالصورة الكائنة لانخلو اما ان تحصل فى حيّزها الطبيعى ، اوفى حيّز غريب ؛ وعلى الثانى يقتضى ميلا مستقيما الى حيّزها الطبيعى ، وعلى الاول كانت قبل الفساد حاصلة فى حيّز غريب ، فكانت تقتضى ميلا مستقيما الى حيّزها الطبيعى .

اصل

لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما ، كان منقسما الى اقسامها : فمما ما يحدث من طباع المتحرك ؛ وينقسم الى ما تحدته الطبيعة ، كميل الحجر

(١) وبالجملة: لا بد فى الحركات الطبيعية من الميل، كما لا بد فى الحركات الإرادية من الإرادة، فالميل فى الحركات الطبيعية منزهة للإرادة فى الحركات الإرادية، فتدبر.

عندهبوطه؛ والى ماتحدثه النفس، كميل النبات عند تبرزه من الارض، وميل الحيوان عند اندفاعه الارادى الى جهة .

ومنه ما يحدث عند تأثير قاسر خارج من الجسم فيه ، كميل السهم عند انفصاله عن القوس . وانما تختلف الاجسام ، فى قبوله والامتناع من ذلك ، بحسب الامور الذاتية وغيرها ؛ والاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطبيعى وضعفه ، وهوان يكون الاقوى بحسب الطبع - كالحجر العظيم - ، اكثر امتناعاً من قبول القسرى ، والأضعف اقل امتناعاً . وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة ؛ وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعاً ، اما لعدم تمكن القاسر منه ، كالرملة الصغيرة؛ اولعدم تمكنه من دفع الموانع، كالتنبه ؛ اولتخلخله الذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة، كالريشة ؛ اولغير ذلك .

اصل

لما كان الميل هو السبب القريب للحركة ، وكان من المتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات ، لان الحركة الواحدة تقتضى توجهاً الى مقصداً ، ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد، والحركتان المختلفتان معاً يلزمها التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً ، ويمتنع ان يقتضى الشئ شيئاً وعدمه معاً وكان المتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل - سواء كانا مستقيمين او مستديرين او مختلفين ، الا ان يكون احدهما بالعرض ، كما يجتمع حركتان كذلك - ، فاذا طرء على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى ، تقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعى ؛ فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة، حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى ؛ ثم تاخذ الموانع الخارجية والطبيعية معاً فى افئائه قليلاً ويقوى الطبيعة بحسب ذلك، وياخذ الميل القسرى نى الاتقاص، وقوة الطبيعة فى الازدياد

الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسرى ، فيبقى الجسم عديم الميل ؛ ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها، ويشتد الميل بزوال الضعف ، فيكون الامر بين قوة الطبيعة والسيل القسرى قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة .

اصل

الحركة لا تكون طبيعية الا ويكون الجسم على حالة غير طبيعية ، كاي غير طبيعي ، او وضع او كم او كيف كذلك . وبازاء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية لان الجسم ، اذا خلى وطباعه ، لم يكن له بدمنها ؛ فاقضاء الحركة والسكون من الطبيعة بالحقيقة شيء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة، وهو استدعاء الحالة الطبيعية فقط ؛ فان كانت غير حاصلة ، فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصلها ، وان كانت حاصلة ، فهو بعينه يستلزم سكونا . ومعناه انه لا يستلزم حركة . فالجسم اذا وصل الى الحالة الطبيعية يجب ان يبطل ميله اليه ، ولم يكن له ميل عنه ، فاذن هو عديم السيل في هذه الحالة .

اصل

لابدين كل حركتين مختلفتين من سكون؛ وذلك لان المبدء القريب لتحرك الجسم من حد الى آخر في المسافة - وهو الميل او ما يجري مجراه - ، يجب ان يكون معه فالموصل له الى ذلك الحديد جب وجوده عند وجود الوصول ، وهو ان الوصول ، ولا امتناع في ذلك ؛ اذا الميل ونحوه ليس كالحركة غير اني الوجود ؛ بالضرورة. ثم اذا رجع الجسم من ذلك الحد، او انعطف فلذلك الرجوع او الانعطاف ميل آخر هو علة قريبة له ؛ لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حدمعين

وللمفارقة عنه رجوعاً او انعطافاً ؛ والميل حدوثه في الآن ؛ وليس آن حدوث الميل الثاني هو الان التذي صار الميل موصلًا بالفعل ، لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين؛ فاذن حدوث الميل الثاني في غير الآن التذي صار فيه السيل الأول موصلًا بالفعل . وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنًا بالضرورة ، وهو المطلوب .
واما الحجة المرمية الى فوق اذا نزلت بنزول جبل من فوقه، فحركته النزولية حركة عرضية ، كحركة جالس السفينة ؛ فلا ينافي سكونها الذاتي ؛ فلا يلزم منه سكون الجبل .

اصل

قد ثبت ان الجهات بالطبع اما فوق ، وهو المحيط واما تحت وهو المركز . فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة ؛ ويختص بالنار والهواء - ، وماغلبا وااحدهما عليه من المركبات . واما يتوخى السفل وهو الثقل ويختص بالارض والماء وماغلبا وااحدهما عليه وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها .

واما الميل الذي في الحركة الوضعية المستديرة فلا يجوز ان يكون طبيعياً لان الميل الطبيعي هرب عن حالة منافرة الى حالة ملائمة ، فلا جرم اذا وصل المتحرك الى تلك الحالة الملائمة استقر واستحال ان يعود بالطبع الى مفارقه . وما من حالة في الاستدارة الا ويعود اليها المتحرك بل توجهه عنها هو بعينه توجهه اليها وهو - رائد حائد - فلا يكون ذلك بالطبع .

وايضاً فالطبيعة المحضة ليست مقاصدها وميولها الا بحسب ما يليق باحوال الجسم بما هو جسم وهو من باب المقادير والجهات والأمكنة والاحياز، وليس الموافق

لحال الجسم المعين بما هو جسم الا امر محصور في مكان او وضع لا يتعداه فلا يكون مطلوبه من الاوضاع الا واحداً . وكذلك من الاحياز والمقادير ولا يكون واحداً بالعموم ولا مختلفاً بالاعداد ، فان ذلك شان الوجود العقلي او النفسى (ليس - الا) .

وقد ثبت ان حركات الافلاك مستديرة وضعيّة، نفسانيّة. فالحركات البسيطة ثلاثة ، حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه . وفي كل منها ميل بسيط اثنان مستقيمان طبيعيان وواحد مستدير نفساني .

اصل

الشيء اذا كان عدمه مع وجود شيء آخر - فاذا صار موجوداً كان ذلك الشيء متقدماً عليه باعتبار اقترانه مع هذا الحادث، ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده. فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته، ولا باعتبار وصف لازم لذاته، (لان ذاته قد توجد مع ذات المتأخر كالأب بالقياس الى الابن. فاذن قبلته زائدة على ذاته ولازم لذاته) ولانفس عدم المتأخر اذ قد يكون بعد وجوده ايضاً، ولا اعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتأخر، اذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد - كما اذا فرضنا وجود الاب مع العدم الحاصل لابنه بعد الوجود مع انه ليس بهذه الاعتبار متقدماً على ابنه - بل متأخر عنه ، ولا ذات الفاعل فانه قد يكون قبل ومع وبعد . وبالجملة لا بد لعروض القبليّة والبعديّة من امر يكون عروضهما له لذاته. اذ كل صفة يتّصف بها شيء او اشياء لا بالذات فلا يحد لها ان تنتهي الى ما يتّصف بها بالذات لاستحالة التسلسل .

ولا يجوز ان يكون المعارض بالذات للقبليّة والبعديّة اموراً متفاضلة غير منقسمة يقتضى كل منها لذاته سبقاً على لاحقه ولحقاً بسابقه، اذ لو فرضنا متحرراً يقطع بحركته مسافة يكون لامحالة بين ابتداء حركته وانتهائها قبليّات

وبعديّات متصرمة و متجددة على سبيل الاتصال والانطباق لأجزاء المسافة والحركة، فيجب ان يكون المعروض بالذات لتلك القبليّات والبعديّات امراً لا يزال يتصرم و يتجدد على الاتصال؛ اتصال المسافة والحركة بحيث يستحيل عليه انفكاك التصرم والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته قبل، وجزء منه لذاته بعد ويمتنع لذاته سيرورة القبل منه بعداً والبعد منه قبلاً. وهذا هو المعنى بالزمان .

وصل

وايضاً اذا فرضنا حركة في مسافة معيّنة بقدر من السرعة والبطوء، واخرى في تلك المسافة بذلك القدر من السرعة، فان توافقتا في الأخذ والترك بأن ابتدئا معا وانتهيتا، فلامحالة تقطعان المسافة معا وان تخالفتا في الأخذ والترك وكانت احديهما ابطاً فانها تقطع اقل .

فبين اخذ السرعة الأولى وتركها امكان قطع مسافة بسرعة معيّنة، وامكان قطع مسافة اقل منها ببطؤ معيّن، وبين اخذ السرعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الأول لكونه جزء من ذلك الامكان. فهناك امر مقداري اى قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته؛ ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون قبوله ايتاه بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان و هو متصل واحد .

لأنه لو كان منقسماً الى امور غير منقسمة لأدى ذلك الى تركيب المسافة من الأجزاء التي لا تتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة وليس هو نفس شيء من المسافة والحركة والسرعة والبطؤ لأن كل واحدة منها تختلف مع الاتفاق فيه وتتفق مع الاختلاف فيه وهو غير ثابت اذ لا يوجد اجزاءه معا والا لكان اما مقداراً للمسافة او لمادة المتحرك وكل منهما باطل اذ على الاول

يلزم كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة او مسافات متساوية، متساوية في ذلك الامكان وليس كذلك .

وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادته وتقصانها بنقصانه ويلزم كون الأصغر جسماً اسرع حركة والأكبر ابطأ و اذا ثبت انه مقدار، و انه متصل واحد، و انه غير مجتمع الأجزاء، فليس هو اذن سوى الزمان، اذ هو المعنى منه، فهو اذن موجود .

وصل

وهو لقبوله الزيادة والتقصان مع اتصاليه الغير القار، اما مقدار جوهر مادي، غير ثابت الذات - بل متجدد الحقيقة. او مقدار تجده وعدم قراره ، وبالجملة اما مقدار حركة او ذى حركة يتقدر به من جهة اتصاليه ويتعدد من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتأخر .

فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وله ايضاً تجدد وانقضاء فكأنه شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل. فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج الى فاعل حافظ، ومن جهة حدوثة وتصرفه يحتاج الى قابل يقبل مكانه وقوة وجوده، فلامحالة يكون جسماً او جسمانياً .

وايضاً له وحدة اتصالية، وكثرة تجددية، فمن جهة كونه امرأ واحداً يجب ان يكون له فاعل واحد وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل ان تكون الا لوصوف واحد من فاعل واحد، ومن جهة كونه ذا حدوث وتجدد وانقضاء وتصرف، ففاعله القريب المباشر له - يجب ان يكون له تجدد وتصرف وكذا قابله يجب ان يكون مساً يلحقه اكوان تجددية - على نعمت الاتصال والوحدة ، ففاعله على الاطلاق لا بد وان يكون امرأ ذا - اعتبارين، وله جهتان جهة وحدة

عقلية، وجهة كثرة تجديدية، فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية ونسبته الى اجزائه المتقدمة والمتأخرة ؛ نسبة واحدة و يفعلها وما معه، فعلاً واحداً، وهو علة حدوثه وعلّة بقاءه معاً اذا الشئ التدريجي الغير القار، بقاءه عين حدوثه وبجهة تجدده يفعل تارة عنه و يفعل اخرى بحسب هويات ابعاضه المخصوصة.

اصل

لما ثبت ان الزمان هو شئ واحد متصل ليس فيه حدود بالفعل، فالحركة المتقدرة به، الحافظة له، يجب ان تكون مثله في الاتصال الوجداني. فما هي بالحركات المستقيمة الأينية والكمية. لأنها متوجهة الى غاية (ما) ثم راجعة عنها، لتناهي الأبعاد المكانية واستلزام الكمية والكيفية للإنية فلا يتصل شئ منها - بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة. فهي لامحالة متكررة غير وحدانية .

ويجب ايضاً ان يكون اسرع الحركات و اظهرها فعليّة، لأن الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير - ائية و اوسعها احاطة ولأنه كمية سائر الحركات و عددها ومقدارها المضبوطة هي به وما يكال به سائر الأشياء المكيلة و يعد ينبغي ان يكون اقل كمية واكثر كيفية، ومعنى واقربها الى الوحدة والانضباط و ابعدها من عروض التكرر والانتشار .

فهي اذن اما الحركة المستديرة الوضعية التي لا تكون في المستديرات اسرع منها، وهي الحركة اليومية التي بها يتقوم الأيام والساعات والشهور والسنوات وبقدر ما يقول احد واحد يقطع المتحرك بها خمسة آلاف ومائة وستة وتسعين ميلاً من محدب الفلك الثامن كما ورد في الحديث .

واما الحركة في الطبائع الجوهرية التي ليس في الوجود اسرع منها و من

فرط سرعتها لا ينالها الحس سيمًا طبيعة الجرم الأعلى المحيط بالأجرام كلها من حيث انه موجود، واحد بما فيه محدد للجهات والأمكنة كلها . لكن الحركة الوضعية اليومية من توابع الحركة في الجوهر وفروعها لما تقرر ان الحركة في العرض فرع الحركة في الجوهر، فتعيّن الحركة الجوهرية التي للطبائع لذلك . وايضاً فانا قد بينا ان الطبيعة ذات جهتين؛ جهة وحدة عقلية ثابتة ، وجهة كثرة تجددية زائلة ، وانها مشتملة على مادة شأنها القبول ؛ وبالجملة لها كل ما لا يند منه في فاعل الزمان وقابله من الصفات التي ذكرناها .

فاذا ثبت ان الزمان لا يند له من محل وحافظ على الصفات المذكورة ، و ثبت ان الطبائع الجوهرية كذلك، وليس شيء آخر بهذه المثابة الا بتبعيتها ، فليكن (هو-هي) فالحركة الحافظة للزمان اذن هي الحركة في الطبائع الجوهرية التي تثبت لها بالذات وهي الكون والفساد اللذين لها عن العدم واليه، و من هنا قيل: الزمان هو مقدار الوجود مطلقاً، والمراد وجود الطبائع اذ هي المفتقرة الى السقدار وهي ان كانت لجميع الأجسام والأنفس الا ان القائمة منها بالجرم الأعلى المحيط من حيث اشتماله على الكل ، هي الاخرى بأن يستحفظ بها الزمان . لأنه المتقدم على الكل، وهو بما فيه كموجود واحد له نفس واحدة، وعقل واحد ، كما تبين في محله ، .

ولأن الطبائع العنصرية لا تخلو عن التضاد والتفاسد بسيطة كانت او مركبة فليس في واحد منها دوام اتصالي، والمجتمع من الحركات المقطعة بوجود الأشخاص المتعاقبة على الدوام، لا يكفي في تحديد الزمان لأنه مقدار متصل لاحدود فيه ، فمحدد الجهات والأمكنة هو بعينه محدد المدد والأزمنة على النحو المذكور .

وصل

فالزمان هو مقدار الطبيعة - من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين ، كما ان الثخن مقدارها من جهة قبولها الأبعاد الثلاثة . فللطبيعة امتدادات .
 احدهما تدريجي زمانى يقبل الانقسام الوهمى الى متقدم ومتأخر زمانيين .
 والآخر دغى مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر مكانيين . وليس اتصال الزمان غير اتصال الطبيعة من جهة الانقضاء والتجدد، اعنى الحركة ، كما ليس اتصال الثخن غير اتصالها من جهة الامتداد المكاني اعنى كونها ذات ابعاد . بل (هاهنا) شىء واحد من حيث هويتها الاتصالية الغير القارة - يسمى حركة ، ومن حيث تعينه المقدارى يسمى زمانا، كما ان هناك شىئا واحداً يتعدد بالاعتبار فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزمانى - كحال الثخن مع الصورة الجرمية، ذات الامتداد المكاني .

اصل

الزمانيات تحتاج (فى عروض التقدم والتأخر والمعية لها) الى الزمان . و اما اجزاء الزمان فهى بنفس ذاتها متقدمة ومتأخرة ومع، لاشىء آخر . وتقدمها وتأخرها عين معيتها فى الوجود، لأنها عين نحو وجودها - ولا يتصور لها وجود غير هذا، لضعفها وقصورها . فهى وان كانت متشابهة الا ان اختلافها بالتقدم والتأخر من ضروريات حقيقتها ، لأن حقيقة الزمان اتصال امر متجدد متقضى لذاته، فأجزاؤه لا يمكن ان تكون لذواتها الا متقدمة ومتأخرة ومع وظرف وجوداتها انفسها . فهى قبلية وقبل و بعدية وبعده ومعية ومع باعتبارين .

اصل

الآن له معنيان، احدهما مايتفرع على الزمان وهو اطرافه ونهاياته الغير المنقسمة المفروضة فيه، وهو فاصل للزمان باعتبار، وواصل له باعتبار آخر . اما كونه فاصلاً فلا، انه يفصل الماضي عن المستقبل، وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات، اثنان بالاعتبار. فان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل. واما كونه واصلًا فلانه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل ولأجله يكون الماضي متصلًا بالمستقبل وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات والاعتبار جميعاً لأنه باعتبار واحد يكون مشتركاً بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما. والمعنى الثاني مايتفرع عليه الزمان وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه، ويقال له: الآن السّيال. وقد سبق تحقيق وجوده، والفرق بينه وبين المعنى الأول و ان اعتبار الآن في ذاته غير اعتبار كونه فاعلاً بحركته وسيلانه للزمان كالنقطة بالنسبة الى الخط والحركة التوسيطية بالاضافة الى الاكوان الدفعية والوصولات الآتية .

اصل

حدوث الأشياء الزمانية على ثلاثة انحاء. لأنها اما ان تحدث دفعة في آن من الآفات، فينطبق حدوثها لا محالة على ذلك الآن - كالوصول والمماسّة والانطباق ونحوها .

واما ان تحدث في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض فيها الأجزاء بازاء مايفرض من الأجزاء في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء منها في جزء معين من الزمان كالحركة بمعنى القطع ، بل الطبائع كلّها على ما مرّ بيانها. ومثل هذا الحادث بقاءه عين حدوثه .

اما ان تحدث في جميع الزمان لاعلى نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء يفرض في ذلك الزمان . ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث آن يكون اول آتات وجوده والحادث لا يستلزم ذلك . فان الحادث ما يكون زمان وجوده مسبقاً بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آتني اولا ؟
ومن هذا القبيل وجود الحركة بمعنى التوسط كما مرّ وكذا الآن السيتال الذي هو الموجود من الزمان وحدوث الزاوية واشباهها . وقياس العدم الحادث كقياس الوجود الحادث في تثليث الاقسام : لكن ليس نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه (١) فان وجود الآن الذي هو طرف الزمان على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللامماسة واللائطباق والفساد وامثالها (٢) .»

اصل

الحادث زمانياً كان او ذاتياً يستلزم المسبوقية بالعدم او الوجود . اما الزماني فظاهر واما الذاتى فلان ما يكون وجوده من غيره لا يكون موجوداً قبل ان يوجد ذلك الغير ، فلا يكون موجوداً لو انفرد . وحال الشيء باعتبار ذاته متخلياً عن غيره قبل حاله من غيره ، قبليّة بالذات . فاذن يكون وجوده مسبقاً بعدمه اولا وجوده وهذا مثل ما تقول : حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول : تحرك المفتاح فتحركت يدي . وان كانامعاً في الزمان . او تقول : الشعاع من النير . ولا تقول : النير من الشعاع . وان لم ينفك احدهما عن الآخر بحسب الزمان وما لا يدخل تحت الزمان لا يتصف بالقدم والحادث الزمانيّين فلا فرد للقديم الزماني لسا مرّ من حدوث كل ما يدخل تحت الزمان بحسب الزمان .

(١) أى وجود .

(٢) من الأشياء التي وجودها دفمي في آن من الآتات ينطبق وجودها عليه

اصل

قدريت ان الجسم والجسماني لا يكون علة فاعلية لشيء وان علة الشيء لا بد ان تكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء . ففاعل الزمان والحركة اذن منزله عن الزمان والحركة . فليس تقدمه عليهما تقدماً زمانياً ولا هو في طرف هذه السلسلة اصلاً بل هو خارج عنها نسبهته الى جميع اجزائها نسبة واحدة ، وكذلك حكم مجموع العالم بما هو مجموع فانه لازمان له اصلاً لأنه اذا اخذ ما في العالم من الازمنة والزمانيات كلها بما هو شيء واحد مسمى باسم واحد، فلم يبق شيء خارجاً منه حتى يكون زماناً للمجموع والالهم يكن المجموع مجموعاً على قياس ما ياتي في المكان بعينه . وكما ان الحركة على قسمين احديهما متصلة كحركة الطبائع والافلاك وما فيها . والاخرى منفصلة كحركات العناصر وما منها - التي لها ابتداء زمني وانتهاء زمني ، فكذلك الزمان ايضاً على قسمين بوجه .

احدهما الزمان المتصل وهو مقدار حركة العالم من الايام والليالي والشهور والسنين والقرون .

والثاني الزمان المنقطع كزمان نمو النبات وبلوغ الحيوان وفصول السنة . فكما ان عمر الشخص ومدة تكونه لا يمكن ان يكون متحققاً قبله فكذلك عمر العالم ومدة تكونه لا يمكن ان يكون حاصلًا قبله .

فصل

ان ماتوهته طائفة من الغاغة ان بين الباري تعالى وبين اول العالم عدماً موهوماً ازلياً سيالاً متدأ بتماديه الوهمي في جهة الازل الى لانهاية ، ومنتهياً

في جهة الابد عند حدوث اول العالم ، فمن تكاذيب او هامهم الظلمانية وتلاعيها .
اذلا يتصور في العدم الصريح السازج والليس الصرف البات حد ، وحد ،
وتصرم ، وتجدد ، وفوات ولحوق ، وامتداد ، وانقضاء ، وتمادوسيلان ، ونهاية
ولا نهاية . على انه لو صح ذلك لكان هو الزمان بعينه او الحركة بعينها اذ كان
تكمماً سيالاً كله ازيد لامحالة من بعضه ، وابعاضه متعاقبة غير مجتمعة وللزم
ان يكون البارى سبحانه واقعاً في حد بعينه من ذلك الامتداد العدمى - (تعالى عن
ذلك) والعالم في حد آخر بخصوصه حتى يصح تخلل ذلك الامتداد الموهوم
بينه سبحانه وبين العالم ويتصحح تأخر العالم وتخلفه عنه في الوجود .
فاذا كان غير متناهي التمادى كما فرضوه لزم ايضاً ان يكون غير الستاهى
محضوراً بين حاصرين هما حاشيتاه وطرفاه .

وايضاً فان حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة اذلا اختلاف في العدم ولا
مخصّص من استعداد او حركة او غير ذلك . فلم اختص العالم بهذا الحد ولم يكن
حدوثه في حد آخر قبله .

وايضاً فان المتقدس عن الفواشى والعلايق يكون له مع اى امتداد فرض ومع
كل جزء من اجزائه وكل حد من حدوده ، معية غير منتدرة على سبيل واحد
ويكون محيطاً بجميع اجزائه وحدوده على نسبة واحدة ، موجوداً كان ذلك
الامتداد ، او موهوماً .

فاذن اختصاص العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يشر تأخره
وتخلفه عن البارى الحق سبحانه اصلاً . فانه اذا كان امتداد الزمان الموجود
بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل ، فالزمان الموهوم اجدر بذلك .

* واعلم ان ما ذكره المحقق الفيض في هذه الصفحة مأخوذ من الحكيم البارع الكامل
السيد الداماد وعباراته الفصيحة منقولة عن القسبات التي صاحبها امير البيان ورأس الفضائل
الإنسانية (ج ١ - ل ١٥) .

فصل

ان قول القائل : ان العالم يسبقه عدم زمانى . ان اراد به ما ذكرناه فى معنى الحدوث الزمانى فى الطبائع والنفوس ، فله وجه وجيه ، كما بيناه والا لم يمكنه الاعتراف به . لأن العالم جملة ماسوى الله فالزمان من العالم فكيف يتقدم عليه حتى يكون تقدم عدم عليه تقدماً زمانياً ؟ . وان قال : انه كان وقت لم يكن فيه العالم . فهو مخالف لمدعاه . اذ ليس قبل العالم وقت . وان قال : انه ليس بازلى . يستفسر الأزلى وعاد الترديد والمحذور المذكور . وان قال : الذى فى الذهن متناه . نسلم له ان القدر الذى فى ذهنه من اعداد الحركات متناه ، ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على غير ذات البارى . ثم اذا فرض له مجموع (ما) فهو ايضاً حادث .

وان قال : اعنى بالحدوث انه كان معدوماً فوجد . ان اراد بمفهوم كان السبق الزمانى فهو مع كونه تناقضاً ، يخالف مدعاه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم ، وان اراد به السبق الذاتى فهو الحدوث الذاتى . وان قال : ان البارى (تعالى) مقدم على العالم بحيث بينه وبين العالم زمان . فليس هذا مذهبه ، اذ ليس قبل العالم شىء غير ذات البارى سبحانه ، فلم يبق له ان ان يقول : توقف العالم على غير ذات الله ، ولم يكف فى وجوده ذاته وصفاته . وهو كما ترى شرك محض لا يتفوه به مؤمن . (تعالى الله عما يشركون) .

وصل

قال بعض الحكماء : بما يقال لمن طلب مدة عدم قبل وجود الحادث على سبيل التبصرة والتنبه ، : هل هذه المدة محدودة مقدره بتقدير لا بد منه ، مثل

یوم او شهر اوسنة معینة . او یکفی فیها ایّ مدة كانت ، فانه یقول حیئنذ : بل یکفی فی حدوث الحادث سبق ایّ مدة كانت یتقدم فیها العدم یتبعه الوجود . فیقال : وهل یکتفی التصور والعقل فی ذلك بسنة واحدة یتقدم فیها العدم ، ثم یتبعه الوجود . فیقول : نعم . فیقال : ان كان بدل السنة شهر واحد فهل یکفی ام لا ؟ فهو لامحالة یکتفی بالشهر كما اکتفی بالسنة ، ثم ینتقل فی السّؤال الی یوم والی ساعة ودرجة من ساعة ودقیقة من درجة ، فیتنبّه بذلك حیئنذ علی ان الزمان لا تأثیر له فی الحدوث ، لأن المؤثر لایكون کثیره فی التأثیر مثل قلیله ، وانما یکون کل التأثیر لكل الأثر ، فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ولم یرتفع شیء من معنی الحدوث ، فرفع جمیع الزمان لایرفع الحدوث ، وانما یؤثر فی ضعف التصور ، حتی ان كان تقدم الزمان ، تحقق الحدوث وان ارتفع لم یرتفع .

وقد ظهر ممّا ذکر انه لامدخل لتناهی سلسلة الزمان ولا تناهیها فی حدوث العالم اصلاً .

قال بعض اهل المعرفة : ان اهل النظر اذا فحصوا عن هذا العالم ، فلم یجز لهم ان یطلبوا له بدواً زمانياً والا لتأدی بهم الطلب الی الوسواس . بل یجب لهم ان یأخذوا الزمان من اجزاء العالم كما فعله الالهیّون - حیث اخذوا العالم بما فیہ ومعه جملة واحدة ، کأنتها شخص واحد ، فبحثوا عن علّة بدوه (۱)

قوله حتی ان كان تقدم الزمان (الی آخره) من تمتة الکلام السابق علی قوله وانما یؤثر وقوله وانما یؤثر جملة وقعت فی البین تدبر . محمدحسن عفی عنه .

(۱) پس نشاید گفتن که ابتداء عالم کیست بلکه باید گفت که ابتدا عالم کیست

تدبر فیہ . محمدحسن عفی عنه .

وصل

فالصواب ان يقال : الحق موجود بذاته ، والعالم موجود به . فان سأل متوهم : متى كان وجود العالم من وجود الحق ؟ قلنا : متى سؤال عن زمان ، والزمان مخلوق لله عزوجل ، فهذا السؤال باطل ، اذ ليس الا وجود صرف خالص لاعن عدم ، وهو وجود الحق ووجود عن عدم ، وهو وجود العالم ولا بينة بين الوجودين ولا امتداد الا التوهم المقدر الذي يحيله العلم . قال بعض اهل المعرفة : ان الممكن مرتبط بواجب الوجود في وجوده وعدمه ، ارتباط افتقار اليه في وجوده فان اوجده لم يزل في امكانه ، وان عدم لم يزل عن امكانه ، فكما لم يدخل على الممكن في وجود عينه بعد ان كان معدوماً ، صفة تزيله عن امكانه ، كذلك لم يدخل على الخالق الواجب الوجود في ايجاده العالم ، وصف يزيله عن وجوب وجوده لنفسه فلا يعقل الحق الا هكذا ولا يعقل الممكن الا هكذا ، فان فهمت علمت معنى الحدوث ومعنى القدم ، فقل بعد ذلك ماشئت . فالوليّة العالم وآخريته امراضا في فالأول من العالم بالنسبة الى ما يخلق بعده والآخر من العالم بالنسبة الى ما خلق قبله .

وليس كذلك معقوليّة اسم الله بالاول والآخر والظاهر والباطن . فان العالم يتعدد والحق واحد لا يتعدد ولا يصح ان يكون اولاً لنا ، فان رتبته لا تناسب ربتنا ولا تقبل ربتنا اوليته ولو قبلت ربتنا اوليته لاستحال علينا اسم الاوليّة بل كان ينطلق علينا اسم الآخريّة لأوليته ولسنا بثان له تعالى عن ذلك (۱) فليس هو

(۱) سر مطلب آنست که وجود صرف واحد من جميع الجهات، ثانی از نسخ خود ندارد هر چه در عالم فرض شود ثانی او نیست بل که ظهور و تفصیل و فرقان آن اصل و احداست که از هستی بهره ای غیر از ظهور او ندارد .

باول لنا . فلماذا كان عين اوليته عين آخريته وهذا المدرك عزيز المنال يتعذر
تصوره على من لا ائنه له بالعلوم الالهية التي يعطيها التجلّي والنظر الصحيح .
واليه كان يشير من قال : عرفت الله بجمعه بين الاضداد ، ثم يتلو « هو الاول
والاخر والظاهر والباطن. » قال : فقد ابنت لك عن سر الازل وانه نعت سلبى
يعنى به انه عبارة عن نفى الاولية الاضافية بان يوصف به وهو وصف لله تعالى
من حيث كونه الها كما ان الأبد عبارة عن نفى الآخريّة الاضافية بان يوصف به. »

اصل

كل جسم نسب الى مكان بانه فيه، يكون مكانه غيره وغير اجزائه، ويصح
انتقاله منه بالكلية او تبدل اجزائه بالنسبة الى اجزائه ان لم ينتقل ، ويصح
حصول جسيين في واحد منه على سبيل البدل ولا ينتقل بانتقال الجسم ولا يحصل
معه مباينة بحسب الوضع فيه بل هو بجسسته مساو له . فهذه امارات المكان وخواصه
وهو لا يجوز ان يكون امراً غير منقسم ولا ان يكون منقسماً في جهة واحدة
فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة او الخط .

فهو اما منقسم في جهتين فيكون سطحاً او في الجهات فيكون بعداً ، واذا
كان سطحاً لا يجوز ان يكون حالاً في التمسك والا لا تنقل بانتقاله ، بل فيما
يحويه . ولا بد ان يكون مماساً للتمسك حاوياً له من جميع الجوانب والا لم يكن
مائله واذا كان بعداً لم يجز ان يكون عرضاً لتوارد التمسكات عليه ولا مادياً
والا لزم تداخل الجواهر السادية فهو اما السطح الباطن (١) من الجسم الحاوى
المماس للسطح الظاهر من الجسم السحوى . واما البعد السجرد المنطبق على

(١) اذ الجسم ممتد ومجال ان يكون الغير الممتد مكاناً للأمر الممتد وهو ظاهر .
قوله (سطر اول) : فلماذا كان عين... في الأسفار : كان اوليته... محمدحسن عنى عنه

مقدار الجسم بكمليته ولا استبعاد في وجود البعد المجرد عن المادة بعد التصديق بوجود الصور الخيالية والمنامية المعلومة بالضرورة ،

وان في الوجود عالماً مقداريّاً محيطاً بهذا العالم لا كاحاطة الحاوي (١) للمحوى بل كاحاطة الطبيعة للجسم (٢) والروح للبدن كما يأتي بيانه ان شاء الله ، غاية الامر ان ذلك ممّاليس يقابل للإشارة الحسية والمكان قابل لها بتبعية المتمكن ويتعين بتعيينه ولا ضير في ذلك .

واما حديث امتناع التداخل فقد ثبت ان ذلك مختص بالماديات .
وايضاً فاذا فرضنا خروج الماء من الاناء مثلاً وعدم دخول الهواء فيه يلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجوداً .
وايضاً فان كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل و بحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلاثة ، فهو اذن ليس الا البعد .

(١) فيكون المتمكن محتاجاً اليه فيلزم احتياج الجوهر الى العرض وهو كما ترى .

محمد حسن عفي عنه

(٢) بأن يكون كل من المحيط والمحاط بياناً للآخر ويكون الإشارة الى احدهما غير ما للآخر بل الإحاطة المقصودة نوع آخر من الإحاطة كاحاطة المطلق للمقيد والباطن على الظاهر والعاكس والشخص على العكس والظل فتأمل فيه جداً لعلك تدري ما هو الحق حق الدراية والفهم . محمد حسن عفي عنه .

(٣) ومن هذا القبيل احاطة الكل على الأجزاء .

(٤) كما هو ظاهر على القول بالسطح .

(٥) ومن هذا القبيل احاطة الكلي للجزئيات وكذا احاطة العوالى للسوافل في المراتب

الطولية .

اصل

كل جسم فله حيّز طبيعي من ربه يطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق .
لأننا اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تأثيرات الأمور الخارجة عن ذاته
لكان في حيّز معين لامحالة واذا - لا قاسر - فهو انما يستوجب له ذاته وطبيعته ،
المستفادة من ربه ونعني بالحيّز المكان لكن لا بما هو مكان بل بما هو في جهة
مخصوصة وله وضع مخصوص من الجسم المحدد للجهات مع ترتيب بين اجزاء
العالم فان المكان بما هو مكان ليس طبيعياً لجسم من الاجسام اصلاً سواء كان
بعداً مجرداً ، او سطحاً . اما على الأول فلتشابه اجزائه في الماهية والحقيقة ، كما
يشهد به النظر الصحيح فلا اختصاص لبعض اجزائه بكونه طبيعياً لبعض الاجسام
دون بعض .

واما على الثاني فلانه يلزم ان تسكن الارض بطبعها لو فرضت فيما بين الماء
في اى موضع كان - سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم - ام لا ، وان يتحرك
الارض بطبعها لو فرضت في وسط العالم غير محاطة بالماء واللازمان ، كلاهما
ظاهر البطلان فكذا الملزوم . فالمطلوب بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة
والمكان مطلوب بالعرض .

فالارض مثلاً انما تطلب مكانها الذي هي فيه لانه تحت جميع الامكنة ،
والماء يطلب ان يكون محيطاً بالارض بكليته بشرط ان تكون الارض على مركز
العالم .

اصل

لما كان طبيعة الاجزاء هي بعينها طبيعة الكل فكما ان الطبيعة في الكل يقتضى

ان يكون على وضع خاص بالنسبة الى المحدد المحيط ، فطبيعة الجزء في مادته يقتضى ذلك من غير تفاوت فيتحرك الى تلك الجهة والحيّز، ويكون ميله الطبيعي الى جانب كلة والى حيّزه ، فاذا وجد بينه وبين كلة جسم غريب شقه وخرق ان امكنه حتى اتصل بكلة على وجه يكون حيّزه - حيّز كلة ، فاذا اتصل بكلة او بقطعة اخرى من نوعه استهلكا بتعيينهما وتشخصهما وحصل من المجموع امر آخر له تعيين منفرد وكان الطلب واقتضاء الحيّز له من غير ان يكون لأجزائه طلب مستقل ، فان افراد الطبيعة الواحدة شديدة الالتيام بحيث يتصل بعضها ببعض و يصير المجموع امراً واحداً ويفنى كل منها ويستهلك .

ثم ان التركيب حيث لا يقتضى زيادة فى التجسّم فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فأمكنة المركبات هى امكنة البسائط بعينها اعنى ما يقتضيه الغالب من اجزائها او ما اتفق وجوده فيه، اذا تساوت الميول فيه وتجاذبت، ان امكن وجود هذا الجسم .

اصل

اذا ثبت ان الحيّز هو المكان من حيث الجهة المخصوصة والوضع المخصوص فما لا وضع له ولا جهة بالنسبة الى شىء (ما) ، لا خلاً ولا ملاً ، فلا حيّز له . فاذا اخذ مجموع ما فى العالم من الاحياز والمتحيّزات كلتها بما هى شىء واحد مستوى باسم واحد ، فلم يبق شىء خارجاً منه خروجاً وضعياً ، حتى يكون حيّزاً للمجموع او يكون للمجموع وضع وجهة بالنسبة اليه والا لم يكن المجموع مجموعاً فلا حيّز للعالم جسيماً كما لازمان له جميعاً وكما لا عدد لجميع الاعداد والمعدودات من جنسها ،

وذلك لأنها اذا فرضها الذهن بحيث لا يشذ عنها عدد، ولا معدود، لا يكون

بهذا الاعتبار مقسوماً ابدأً ولا عاداً ولا معدوداً .

فكذلك حكم مجموع الاجسام والكميات المتحيّزة اذا اخذت باجمعها ، كأنها شيء واحد ، فلا يخرج عنه جسم ولا مقدار ، فلم يكن منقسماً بوجه من الوجوه فيكون حكمه حكم النقطة بل ارفع منها عن التحيّر لكونها ذات وضع بوجه بخلافه .

ومن هنا يظهر ان الدار الآخرة ليست من جنس هذه الدار بل لها نشأة ثانية داخل حجب السماوات والأرض كما قال الله سبحانه : «وننشئكم فيما لا تعلمون.»

فصل

قال بعض العلماء : ان اشرف المبدعات هو العقل ، ابدعه الله بالامر من غير سبق مادة وزمان وما هو الا مسبوق بالأمر (١) فقط ولا يقال في الامر : انه مسبوق بالباري تعالى ولا لامسبوق . بل التقدم والتأخر انما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد والباري تعالى هو المقدم المؤخر لا التقدم المتأخر .

وما دون العقول هو النفس وهو مسبوق بالعقل والعقل متقدم عليه بالذات لا بالزمان والمكان والمادة فالسبق بالذات انما ابتداء من العقل فقط والسبق بالزمان انما ابتداء من النفس والسبق بالمكان انما ابتداء من الطبيعة .

(١) بل هو نفس امره تعالى لأنهم موجود بوجوده وهو نفس ظهوره وتجليه لأنه عين وجود المنبسط ونفس كلمة الكن وهي اول كلمة شقت اسماع الممكنات وهذا يرجع الى قوله وقول استاذة الأجل: ان العقل موجود بوجود الحق وابق ببقائه لا بابقائه بخلاف الماديات حيث انها موجودة بايجاده وباقية ببقائه وان قيل ان العقول غير معمولية الحق الصرف (ج.آ.)

فالطبيعة اذن سابقة على المكان والمكانيات ، ولا يعتورها المكان . بل
يبتدى المكان من تحريكها او حركتها في الجسم .

والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ولا يعتورها الزمان بل الزمان والدهر
يبتدى منها اعنى من شوقها الى كمال العقل ، والعقل سابق على الذوات والذاتيات
ولا يعتورها الذات والجوهريّة انما يبتدى منه اعنى هو مبدء الجواهر .
والأمر سابق على الذوات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم
والسادة والصورة ، لا يوصف بشيء مما تحته الا بالمجاز .

ومن له الخلق والأمر فله الملك والملك وهو الاول والآخر حتى يعلم انه
ليس بزمانى «وهو الظاهر والباطن» حتى يعلم انه ليس بمكانى - جل جلاله
وتقدس اسماءه - ونعنى بالأمر : القوة الالهية .

الباب الثامن

فى السّمّاءات والارض وما بينهما وفيه معرفة النفوس
والعقول والقوى والملائكة والجنّة والشياطين

اصل

الأجرام تنقسم الى بسيط ومركب ، ونعنى بالبسيط : ماله طبيعة واحدة
كالهواء والماء والافلاك . وبالمركب : الذى يجمع بين طبيعتين متخالفتين او
اكثر باختلاف قوى وطبائع فيه كأبدان الحيوانات .

وبالسبب ينقسم الى ماله وجود كمالى وحياة ذاتية . يمكن له مع بساطته

وهويته ، عبادة الحق وطاعته ومعرفته من غير اكتساب قوة اخرى يحتاج اليها في ذلك ، والى ما ليس له ذلك من حيث (هوهو) لقصور جوهره وخسة صورته . ولكن يتأتى منه التركب الموصل الى ذلك بالفساد والكون . فان الموجودات لم تخلق عبثاً وهباء بل لأن تكون عباداً عابدين لله عزوجل شاهدين بوجوده ووحدانيته .

فالأجسام البسيطة صنفاً (صنف) مختصّ بصورة واحدة لا ضدّ لها فيكون حدوثها عن البارئ جل وعزّ على سبيل الابداع لا على سبيل التكون من جسم آخر ولها حياة ذاتية وتسمّى بالسمّوات .

وصنف يتهيؤ لقبول صورة بعد اخرى - فتارة يقبل هذه بالفعل وتلك بالقوة وتارة بالعكس وليس لها حياة بالذات وتسمّى بالأرضين .

وصل

اما ان السماوات لها حياة ذاتية فلان لها نفوساً ناطقة قاهرة عليها تدبرها وتحركها .

وذلك لأن حركاتها ارادية لما بيننا فيما سبق ان الحركة المستديرة لا تكون طبيعية ، والقسر لا يكون دائماً مع انه لا قاسر في الافلاك فهي اما حسية او عقلية . لا جائز ان تكون حسية اذ لا تنمو لها ولا تغذى اذ لا كون لها من شيء حتى يكون لها شهوة تزيد بحصول ما اشتتهته شهوتها ولا فسادها ، ليكون لها غضب يدفع به ما يزعجها ويفسدها . والأعراض الحسية لا تخرج عن هذين فليس حركتها اذن الا عقلية ، فلها مراد عقلي و ادراك كلي؛ فحركتها اذن ليست طبيعة محضة ولا نفساً جرمية فهو اما نفس ناطقة او عقل محض .

لا جائز ان يكون عقلاً محضاً اذ العقل لا يقبل التغيير والارادة الكلية لا

توجب حركة جزئية من موضع الى آخر، ومن الثاني الى ثالث بل لا بد فيها من تجدد ارادات جزئية والارادة الجزئية انما تحدث بالتصور الجزئي مع الارادة الكلية. والتصور الجزئي يحدث بالحركة وهكذا الحال في تجدد بعضها من بعض على وجه الدور الغير المستحيل .

مثاله: كمن يمشى بسراج في ظلمة لا يظهر له بالسراج الا مقدار خطوة بين يديه، فيتصوره بضوء السراج فينبعث منه مع الارادة الكلية ارادة جزئية لسلكه فيسلكه، واذا سلكه وقع ضوء السراج على مقدار آخر وحصل منه تصور آخر وارادة اخرى جزئيتين لسلكه مع التصور والارادة الكليتين للحركة فيقع سلوك آخر موجب لحصول الضوء على مقدار آخر، وهكذا والكلام في اجزاء الخطوة الواحدة، والتصورات والارادات والحركات المتعلقة بها بعينه هذا الكلام وكذا في اجزاء اجزائها حسب قبول المقدار الانقسام بلانهاية فهكذا يمكن ان تكون حركة السماء (١) .

وكل ماهو متغير الارادة والتصور يسمى نفساً لا عقلاً محضاً، وصاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئاً واحداً حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة ،

فمحرك السماوات اذن نفوس مجردة، ناطقة عاقلة بذواتها، ذوات ادراكات كلية وجزئية، تحركها بتصورات حيوانية منبعثة عنها، منطبعة في اجرامها كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا (على ماسياتى بيانه) لابعنى ان للفلك ذوات متعددة متباينة الوجود عقلاً ونفساً وطبيعة سارية في جرمه، (فاذن ذلك ممتنع) ولا ان صورة ذاته احدي هذه الامور وغيرها من العوارض والآلات الخارجة.

(١) لعدم التغير والتجدد في المجردات الصرفة مطلقاً والالم يكن مجرداً تدبر

عنها، بل ذات الفلك وهويته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب .
فقولنا: ان حركة الفلك ليست طبيعية. اي: ليس قاصده هذه الحركة وداعيها؛
طبيعة، محضة، ناقصة الكون غير شاعرة بغاية فعلها، والا فمباشرة الحركة ليس
الا ما يميل الجسم بقوته ،
فكما ان العقل من جهة عقليته لا يباشر التحريك لتساوي نسبة الارادة الكلية
الى جزئيات حدود الحركة فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العقلي. واما من
حيث نشأتها الحيوانية فلها وجه الى القدس، (فيها عين جارية نبع منها ماء
الحياة) ووجه الى طبيعة الفلك (فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة) فان الوجود
الواحد قديكون مع احديته جامعة لحدود متفاوتة ومراتب متفاضلة . وسيأتي
لهذا مزيد تحقيق وتوضيح في مباحث النفوس الانسانية ان شاء الله .

وصل

ومما يدلّ على ان السماوات احياء عالمون (ويوضح ذلك بسرعة) :
ان المانع من قبول الفيض الذي يكون للاجسام ، التضاد والتفاسد والكثافة
الطبيعية الحاصلة من البعد عن الاعتدال . وسنبيّن ان الاجسام البسيطة المتضادة
الطبايع اذا تركبت واعتدلت ، ازدادت في قبول الفيض والحياة بقدر الاعتدال
والتوسط في المتضادات . فما ظنك باجرام كريمة صافية دورية الحركات ،
دائمة الاشواق ، يترشح من حركاتها البركات والخيرات على مادونها .
فكل جرم سماويّ فهو حيوان مطيع لله - جل وعز - متصرف في نظام
الكون بالتدبير متحلّي بقدر قسطه ومرتبته بانتقاش صور الاشياء واحوالها في
لوح نفسه ، ورقيم ذهنه ، وكتاب عقله .
وما في الصحيفة السجادية في دعاء الهلال «ايها الخلق المطيع الدائب

السريع ، المتردد في منازل التقدير ، المتصرف في فلك التدبير . « شاهد صدق على ذلك .

وصل

واما ان الارضين متهيؤة لقبول الصور ، فمعلوم لنا بمشاهدة الاجسام العنصرية ، القابلة للتركب - اما تركيباً غير تام ، مقدور لنا ، كما ركبنا الماء بالتراب .

واما تركيباً تاماً ، طبيعياً غير متأت الا بقدره الله تعالى كالمعدن والنبات والحيوان - وذلك لما لم يتم الابكيفية فعلية وانفعالية ، لا بد لها من حرارة مبددة ، محللة وبرودة جماعية - مسكنة ، ورطوبة قابلة للتخليق والتشكيل ، وبيوسة حافظة لما افيد من التقويم والتعديل ، فخلق الله سبحانه بلطفه وجوده عناصر اربعة متضادة الاوصاف والكيفيات - ساكنة بطبعها في اماكن متخالفة بعضها فوق بعض - بحسب ما يليق بطبائعها مرتبة ترتيباً بديعاً منضدة نضداً عجيباً حيث جعل كل متشاركين في كيفية واحدة فعلية او انفعالية متجاورين . فجعل النار لكونها اخف من الكل مجاورة للسماء لما بينهما من مناسبة اللطافة والضياء .

وجعل الارض لكونها عكر الكل وثقلها واثقلها في غاية السفلى وابعاد المواضع من حركة الفلك لتكون مسكن المركبات الحيوانية .

وجعل الماء مجاوراً للارض لكونه اشد مناسبة لها من جهة البرودة والكثافة وجعل الهواء مجاوراً للنار لكونه اشد مشابهة لها من جهة الشيف والحرارة والخفة . ووضعت الارض في الوسط لئلا تحترق بتسخين حركة الفلك ولم يجعل مجاوراً للفلك غير النار لئلا يتسخن بحركته فيفسد بين النارين .

فانظر الى الحكمة ، ثم الى الرحمة تبهرك ما لا يقدر قدره ، سبحانه - فسبحانه ما ظهر برهانه وعددها علم باستقراء الكيفيات الاربع الاول ووجدان عدم خلو الاجسام المستقيمة الحركات عن احدى الفاعلتين اللتين هما الحرارة والبرودة المقتضيتان للحركة ، اما من الوسط او اليه بالغة الى الغاية اولا . وكذا عن احدى المنفعتين اللتين هما الرطوبة واليوسة المقتضيتان لقبول الاشكال يسر او عسر على وجه الكمال والنقص وامتناع اجتماع اثنتين من كل من القبيلين في جسم واحد للتقابل بينهما فاذا ركب كل من الفعلين مع كل من الانفعالين حصلت اربعة اقسام .

وهذه الاربعة هي اصول الكائنات واران عالم الكون والفساد واسطقات المركبات وعناصر التي منها التركيب واليها التحليل . وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا ، وجدتها منقسمة بحسب الغلبة الى واحد منها وهي انما لم تقبل الحياة المعتد بها لأجل تضادها ولهذا اذا تركبت واعتدلت قبلتها .

اصل

ان الله سبحانه سخر السماوات والنجوم ونفوسها الناطقة المدبرة لها والملائكة الموكلين بها بامرهم فجعلها في حركاتها المتفننة واوضاعها المختلفة وعباداتها المتنوعة ، ذوات افعال وتأثيرات في الارضين والاجرام السفلية ، تأثيراً على سبيل الرشح من غير ان يكون مقصوداً لها .

وذلك لسادرت : ان المقصود يكون ابدأ اشرف من القاصد ، والاجسام العنصرية حقيرة بالنسبة الى الافلاك ، لانها كائنة فاسدة وجعل تلك الاجرام

السفلية ذوات تأثر وانفعال منها يشبه تأثر النسوان من الذكران من وجه لا بمعنى ان السماوات توجد شيئاً من الارضيات او تفيض عليها صورة هيهات ما للجسم المظلم الميت والجسماني المفتقر اليه والانارة والاحياء والخلق والابداء ، «ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار» بل بمعنى انها تعدل القوابل الارضية والمواد السفلية لفيضان الصور والاعراض عليها من واهبها الذي هو الله سبحانه بتوسط ملائكته العقلية فان الله سبحانه جعل لكل شيء من خلقه سبباً ولسببه سبباً الى ان ينتهي اليه تعالى وهو مسبب الاسباب كلها جملتها وتفصيلها .

فالاسباب مترتبة متوجهة نحو المسببات باذنه تعالى وهو الذي «اعطى كل شيء خلقه^٢ ثم هدى» .

فشرب السموم مثلاً سبب للهلاك باذنه تعالى كما ان شرب الدواء سبب للشفاء باذنه ، وكذلك الاسباب الكلية الاصلية الثابتة المستقرة التي لا تزول ولا تحول كالارض والسماوات والنجوم بحركاتها المتناسبة التي لا تتغير ولا تنفذ الى ان يبلغ الكتاب اجله ، وتوجهها الى المسببات الحادثة منها لحظة فلحظة . الاترى الى الشمس كيف تؤثر بمحاذاتها لموضع من الارض في اضاءة ذلك الموضع ، ثم بتوسط الضوء في سخونها ، ثم بتوسط السخونة في خلخلة الجسم الساخن ، او اصعاده ، بسبب التخلخل او الصعود في اخراجه من موضعه الطبيعي ، ثم بسبب الخروج من موضعه في امتزاجه بغيره ، ثم بسبب الامتزاج في فيضان صورة عليه غير صورته الاولى .

فانظر في اعدادها ذلك الجسم لقبول تلك الهيئات والصور من الله سبحانه ، ثم انظر كيف تؤثر باختلاف حركاتها الذاتية والعرضية المقتضى لحدوث

الفصول الاربعة من الربيع والصيف والخريف والشتاء في اختلاف احوال المركبات من المعادن والنباتات والحيوانات واختلاف صورها واعراضها ، ونفوسها في حياتها وموتها وحرارتها وبرودتها ورطوبتها ويوستها ونضارتها وجمودها الى غير ذلك مما لا يحصى .

قال النبي - صلى الله عليه وآله - : « اغتسموا برد الربيع فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم . »

ثم انظر الى القمر كيف يؤثر في نضج الفواكه ومد المياه وجزرها وازدياد الرسل في الضروع ونشوالحرث والنسل والزروع ونقصانها وذبولها بحسب امتلائه وانجلائه واشراقه وانمحاقه وغير ذلك ، وكل ذلك مقدر - بقدر معلوم «والشمس والقمر ١ بحسبان، كل يجري لأجل ٢ مسمى» والى غيرهما من الكواكب كيف تؤثر في السفليات بحسب احوالها المختلفة كما فصلت في علم النجوم تفصيلاً حارت فيه اصحابه حيرة لامحيص لهم عنها .

سئل الصادق - عليه السلام - عن النجوم اهي حق ؟ قال : نعم . وقال : ان اصل الحساب حق ، لكن لا يعلم بذلك الا من علم مواليده الخلق كلتهم .
ثم الم تنظر الى الهيئات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي تصدر عنها الافعال في موادها ومواد غيرها ، وتصير محركة للاجسام ، مازجة بعضها ببعض . كما يشاهد من القوى الغاذية والنامية كيف تنشعب من السمويات فلا محالة لها تأثير في نفوسنا ونفوس سائر السفليات .

ولما كان القابل المطلق الذي هو المادة غير متناهي قوة الاتفعال والتأثر - لكونها قوة كل مسكن بالامكان الاستعدادي والممكنات الاستعدادية غير متناهية ، وكذلك الفاعل المطلق الذي هو الله سبحانه غير متناهي قوة الفعل

والتأثير لأن قدرته غير متناهية فلا جرم يستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات - والافاضات ويتعاقب خلق المخلوقات وتكوين المكونات من الله سبحانه ابدًا الا ماشاء الله «وما كان عطاء ربك محظوراً وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها»

وصل

ولما استحال ايجاد الجميع دفعة واحدة، لتعصى المادة عن قبول صورتين منها معاً فضلاً عن تلك الكثرة ، فقد رآه سبحانه بلطيف حكمته حركة ، دورية وزماناً غير منبث الى ان يبلغ الكتاب اجله ، ومادة واحدة مستحيلة من صورة الى صورة على التعاقب ليوفى كل صورة مسكنة حقها من الوجود، اذ ليس وجود احد الضدين اولى من الآخر .

وايضاً لما كانت المادة مشتركة بينها فلكل منها حق عند الآخر ، ينبغي ان يصير الى صاحبه فالعدل ان يؤخذ من هذا مادته فيعطى لذلك ومن ذلك مادته فيعطى لهذا ويتعاقب المادة بينها فلاجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات لهم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائماً بورود الامثال بل لا بد ان يصير شيئاً آخر يوماً (ما) .

واما بقاءه بعينه فليس بمسكن لذاته لحظتين لما دريت ان الطبيعة امر سيال متجدد الذات متبدد الحقيقة. هذا - في اشخاص الكائنات، واما الأنواع: فلا يجوز ان توجد عقيب الحركات ، والاستعدادات ولا ان تكون غير متناهية ، وذلك لأن لها حقايق عقلية في علم الله سبحانه فهي هناك موجودة على سبيل الاجتماع ازلاً وابدأ وهي مترتبة في الصدور فيجرى فيها براهين ابطال عدم التناهي فهي محفوظة ثمة لا يتغير ولا يتبدل ولا تزيد ولا تنقص .

واما فى هذا العالم فليس لشيء منها وجود اصلاً ، اذ الوجود هاهنا ليس الاً للاشخاص المحسوسة خاصة .

ثم من الكائنات ما يكفى فى تكونه دورة واحدة . ومنها ما يحتاج الى ادوار . ومنها ما يحتاج الى عودات ، وكل كائن فاسد البتة وله مدة يتكون فيها ومدة يضمحل فيها وينتهى الى اجله . فان لكل اجلاً متناهياً يستحقه بقوته المدبّرة لبدنه ، لا يحتمل مجاوزته ان جرت اسبابه على ما ينبغى وهو الاجل الطبيعى .

وقد يعرض اسباب اخر من حصول المفسد أو فقدان النافع المعين فيفرض لتلك القوة ان يقصر فعلها عن الأمد . فمن الآجال طبيعية ومنها اخترامية ، وكل بقدر .

اصل

وكما ان الاجسام والجسمانيات الكائنة السفلية منوطة بالحركات السماوية ، فكذلك سائر احوالها حتى الاختيارات والارادات النفسانية ، فانها امور تحدث بعد مالم تكن ولكل منها - بعد مالم يكن - علة وسبب حادث ، وينتهى ذلك الى حركات الافلاك وهى على اطراد متسق تكون دواعى الى القصد وبواعث عليه وهذا هو القدر الذى اوجبه القضاء ، والقضاء هو الفعل الاول الالهى الواحد المستعلى على الكل الذى يتشعب منه المقدورات وكل مرهون بوقته واجله . فما يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الاً بحق لازم وقضاء حتم .

ومن هنا يظهر كيفية صدور افعالنا وانها وان كانت باختيارنا ومشيئتنا لأن الله اعطانا القوة والقدرة والاستطاعة فنحن - ان شئنا فعلنا وان لم نشأ لم نفعل - ، لكننا لسنا بحيث ان شئنا - شئنا وان لم نشأ - لم نشأ ، بل لابد ان ينتهى مشيئتنا الى مشيئة الله سبحانه كما قال عزوجل : «وماتشاون الا ان يشاء الله .»

وهذا معنى الامر بين الامرين فى الجبر والاختيار .

اصل

التركيب العنصرى اما طبيعى او غير طبيعى ، والطبيعى اما مزاجى او غير مزاجى ، والركب المزاجى اصول اجناسه ترجع الى ثلاثة .
لأنه ان تحقق فيه مبدء التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدء الحس والحركة الارادية فهو الحيوان او بدونه فهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فهو المعدن .
وهذه الثلاثة تسمى بالمواليد كما تسمى العناصر بالامهات والافلاك بالآباء .
وتحت كل منها انواع لا تنحصر بعضها فوق بعض ، وكل نوع يشتمل على اصناف ، وكل صنف على اشخاص لا يتناهى بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص .

فسبحان بارئها ومنشئها، عن التكثر والاختلاف وانما نشأ الاختلاف النوعى بسبب الساءكة العقلية (ارباب الانواع) والاختلاف الصنفى والشخصى بحسب اختلاف احوال العناصر فى انفسها وبقياس بعضها الى بعض كما وكيفاً ووضعاً فى التركيب وبعد التركيب مع اختلاف اعداد السمويات لها بحركاتها المختلفة واوزاعها المتكثرة .

ومبادئ التأثيرات فى هذا المزج والتركيب بعد الله سبحانه باذنه تعالى تسمى ملائكة قريباً مزاولاً كان او بعيداً غير مزاول . فان مبدء كل اثر لا يدركه الحس يسمى فى الشرع ملكاً علوياً او سفلياً .

وصل

ثم ان كانت الجهة العقلية ، قوية فى الجسم بحيث يكثر ظهور آثار الحياة

فیه بان یکون له حرکات ارادیة مختلفة ، وادراکات متفننة وتصرفات فی دقائق الامور واستنباطات للعلوم الکلیة او الجزئیة ، بالفکر والروية نفسه - نفس مجردة عن المادة لأن لها ان تبقى بعد بوار جسمها بوجود مستقل . وهی اما ناطقة ای ذات ادراکات کلیة عقلیة کالانسان او غیر ناطقة کبعض الحيوانات الكاملة الأخر .

وان لم تكن كذلك - بل تكون ضعيفة لا يظهر منها امثال ذلك سواء كانت ذات حسّ وحركة ارادیة ، اولم تكن ، فنفسه نفس جرمية لابقاء لها بعد تفرق جسمه وتبدده کالحيوانات الضعيفة الادراك والتبئات والجمادات .

والمزاج كلما امن في التوسط وهدم جانب التضاد ، يقبل من المبدء الفياض صورة کمالیة فوق صورة ، وحياة فوق حياة ، فيصير اولاً معدناً ثم نباتاً ثم حیواناً ثم انساناً ثم ملكاً مقرباً ثم يغنی فی ذات الله سبحانه والیه يرجع الامر كله كما مرّ بیانه فی الغایات .

اصل

المرتج مالم يستوف درجات النوع الاقص الاخصّ ، لم ينحط الى درجة النوع الاكمل الاشرف ، لكن النوع الاقص اذا قوى بعض افراده فی باب وجوده وغلبت فعلیته علی قوته واستعداده لم يتجاوز الى نوع ما هو اكمل

وز نما مردم ، ز حیوان سرزدم	(۱) از جمادی مردم و نامی شدم
از چه ترسم ، کی ز مردن ، کم شدم	مردم از حیوانی و آدم شدم
تا بر آرم از ملائک ، بال و پر	حمله دیگر بمیرم ، از بشر
آنچه اندر فهم ناید ، آن شدن	از منک هم بایدم ، قربان شدن
کل شیء هالک الا وجهه	باز دیگر بایدم ، جستن زجو
گویدم : کانا الیه راجعون	پس عدم کردم ، عدم چون ارغنون

واعلى لاستحكام صورته وبقاء تركيبه اكثر من سائر افراده فيتعصى من ان يتكون منه خلق آخر ، فكأنه قدتم سلوكه وبلغ الى كماله المتصور فى حقه . اذا لسالك من حيث هو سالك لايتقوم فى المقامات والمنازل التى دونه بالفعل . ولكن يتلبس بكل منها فى الجملة ، ولهذا قيل : ان السلوك توسط (ما) بين صرافة القوة ومحوضة الفعل .

مثال ذلك الحجر من المعدن والشجر من النبات وغير الانسان من الحيوان . ومثال غير قوى الوجود ، المنى من المعدن والجنين من النبات والطفل من الحيوان وليست هذه التمامية والقوة فى الوجود مانعة له عن الوصول الى الله سبحانه لجواز ان يترك صورته النوعية التى بها تامه وزهد فيها يوماً ما طلباً لصورة اعلى بل لا بد من ذلك . اذكل موجود فلا بد وان يصل الى الله يوماً والا فيكون خلقه عبثاً .

وقد قال عز وجل : «افحسبتم انما خلقناكم عبثاً ، وانكم الينا لاترجعون.»^١ فالصراط المستقيم هو الصراط الانسانى الذى يمر سالكه على سائر الموجودات وهو المظهر لاسم الله الأعظم والصراط^٢ الأخرى ليست على هذه الاستقامة ولكن كل منها يوصل بسالكه الى المطلوب وهى مظاهر لأسماء اخر وكل موجود فهو على صراط غير صراط آخر ومصير الكل الى الله كما قال : «واليه المصير .»

وصل

فالركب العنصرى لما استوفى درجات التراكيب الناقصة التى هى دون

١- س٢٣، ١٧٥

٢- الطررق الى الله بعدد انفس الخلايق . فافهم محمدحسن عفى عنه .

المواليد ، ثم درجات المعادن، تخطى خطوة اخرى الى جانب القدس ان كان من اهل السلوك الى الله بان يكون ناقصاً ضعيف الفعلية كالمنى الصالح لأن يصير حيواناً او يكون تاماً ولكن ترك صورته النوعية التي بها تمامه وفعليته وزهد في حياته الدنيا تلك طلباً لصورة اعلى وفعليته اتم وتوجه الى بارئه سبحانه توجهاً طبيعياً ذاتياً ، كالبذر مثلاً اذا انفسد في الارض فساداً (ما) واتن نتناً (ما) فحينئذ ينكسر قلبه ويضطر اضطراراً جبلياً ويتضرع الى الله تعالى تضرعاً فطرياً ويتقرب الى الله تعالى تقرباً ماوقد جرت سنة الله في من تقرب اليه شبراً اذا يتقرب اليه ذراعاً بالترحم عليه واجابة دعائه اذ هو الذي يجيب المضطر اذا دعاه ، فيفيد له بدل صورته الفانية ، صورة كمالية ، نباتية ، ذات نفس ملكوتية ، فيحى بها حياة (ما) فوق حياته الاولى التي كانت كلا حياة ، فيصدر عنه ببساطة نفسه ما يصدر من المعدن من حفظ التركيب مع زيادة شىء آخر ، وهو ان ينبت وينمو ويزيد في اقطاره الثلاثة بالتدرج وذلك لفقد كماله الشخصى اول مرة لكون مادته جزء مادة شخص سابق ثم يضيف الله سبحانه الى قوته التي بها يستبقى شخصه قوة اخرى يستبقى بها نوعه لعدم احتمال الديومة الشخصية لمكان لطافة مادته فوق المعدن التام الفعلية فوفى قسطه من البقاء اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد استبقاء لنوع ما وجب فساد شخصه منّا منه سبحانه ولطفاً وهذا هو النبات .

وصل

انما يتم وجود هذا الصنف من الموجود بتوسط عدة من الملكوتين .
وذلك لاحتياجه في التمامية الى افاعيل متخالفة تفعل فيه ، وكل فعل -

يفعل في هذا العالم فله مبدء من الملكوت غير مبدء الآخر ولا يصدر فعلا عن مبدء واحد . وذلك لأن اهل هذا العالم من حيث انه اهل ميت ظلما لا يجوز ان يكون مبدء لأمر - ما - كما عرفت فيما سبق فلا بد من مبدء ملكوتي واهل الملكوت ليس واحد منهم الا وهو وحداني الصفة ليس فيه خلط وتركيب فلا يكون لواحد منهم الا فعل واحد كما اشير اليه بقوله سبحانه حكاية عنهم «وما منا الاله الا مقام معلوم» وليسوا كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه افعالا مختلفة لاختلاف دواعيه ووقوعه في عالم العدد والفرقة ولذا تراه يطبع الله مرة ويعصيه اخرى فلا بد في النبات اذن من ملك يزيد في اقطاره الثلاثة على نسبة لائقة محفوظة الى ان يبلغ الى كمال النشو من ملك يقطع فضلة من مادته ليكون مبدء لشخص آخر ولما توقف فعل الاول على التغذي فلا بد من املاك اخر يخدمونه من جاذبة للغذاء الى الاطراف وماسكة له وهاضمة ودافعة للثقل .

وفي الثاني لا بد من مغيرة للفضلة ومهيئة لأجزائها لقبول الصور المخصصة.

اما واهب الصور فهو الله سبحانه بتوسط الحقيقة العقلية التي هي رب نوع النفس النباتية المخدمة لهذه الاملاك جميعا كما في سائر الافاعيل قال الله تعالى: «هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء»^٢ وقال: «أفرايتم ماتمنون ، انتم تخلقونه ام نحن الخالقون» وورد في وصف ملك الارحام انه يدخل في الرحم فيأخذ النطفة في يده ثم يصورها جسدا ، فيقول : يارب اذكر ام انثى اسوى ام معوج ؟ فيقول الله : ماشاء ويخلق الملك .

ويشبه ان يكون مبدء كل فعل من هذه الافعال ملكا قدسيا متمكنا في سماء قدسه وله باذن الله سبحانه جهات ورقائق وخدم وروابط في هذا العالم

متعددة ، حسب تعدد النفوس ، وتكون النفوس متصلة بتلك الرقائق ، مربوطة بذلك الملك من تلك الجهة بل متحدة معها. اذ النفس هي التي تفعل هذه الافاعيل في بدنها بتوسط الفيض من تلك المبادئ باذن الله كما يظهر من تحقيق معنى النفس بما هي نفس . فالنفس ذات جهات وقوى استفادتها من جواهر عقلية بها تفعل الافاعيل في بدنها ، وهي عين تلك القوى والجهات من وجه ومستخدمة لها من وجه آخر وكل من تلك الجهات والقوى حقيقة ، واحدة وانما يتعدد ، بتعدد النفوس نوعاً وصنفاً وشخصاً .

وصل

ومما يؤيد كون النفس مبدء لهذه الأفاعيل بذاتها وكون قوتها سارية في جميع اطراف البدن بوجوه التصرفات ، اعتنائها بتعديل المزاج وحفظ الاتصال وتألمها بتغيير المزاج عند ادنى مغير من حر او برد او حركة او تعب او هبوب ريح مشوش السى غير ذلك من الامور الغير النفسانية ، وكذلك تأذيتها من تفرق الاتصال والجراحات تأذياً ، جزئياً في الحال وعدم انحصار تألمها بالمولمات التي هي من باب خوف العاقبة وخطر المآل .

وكذلك وجدان ذاتها مقصرة عن الامور الادراكية عند اشتداد حاجته الى الاحالة والهضم والدفع بسبب من الاسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فان ذلك ليس الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيها .

فصل

قد احتاجت الصورة النباتية الى التغذية من وجه آخر غير النمو . وذلك لان الجسم النامي وسيما الحيوان منه ابدأ في التحلل والذوبان لاستيلاء الحرارة

الفريزية عليه الحاصلة فيه من نار الطبيعة الكامنة في مركبات هذا العالم ، شأنها النضج والتحليل ، كمثل نار الجحيم في قوله سبحانه : «كَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا»^١ .

وقديستولى الحرارة الغريبة ايضاً عليه فتحلته والحركات البدنية والنفسانية ايضاً محللة جداً فلا بد اذن من ان يتخلف بدل ما يتحلل عنه آناً فأناً ، ولحظة فلحظة ، وما ذاك الا بالتغذى ، فالاحتياج الى المتغذى باق الى آخر العمر .
واما الى النامى فليس الا ، الى البلوغ الى كمال النشو ، وشأن الاول ان يأتى كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره ويلصق به منه بمقدار يناسب له على السواء . واما الثانى فيسلب جانباً من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة فى جهة اخرى فيلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى^٢ .

فصل

المتغذى فى اول الامر يقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل النامى فيما فضل عن الغذاء ، ثم يعجز المتغذى عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة ، لنفاذ اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الفريزية فيصير ما يحصله مساوياً لما يتحلل ، وحينئذ يقف النامى ، وعند القرب من تمام السنو تنفرغ النفس للتوليد فيقوى المولد حيناً من الدهر ، ثم اذا عجز المتغذى عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شىء يتصرف المولد فيه او انحرف الزاج بسبب الانحطاط المفرط ، فصار المادة غير مستعدة لذلك ، وقف المولد ايضاً ويبقى المتغذى - عمالاً - الى ان يعجز فيحل الاجل لسرعة

١- س٤، ٥٩ى

٢- فى جميع هذه المباحث آراء بحسب الحكمة الطبيعية على ما فى آثار علماء المهد الحاضر والعصر الجديد ، دوران التحول فى العلوم الطبيعية .

تحلل الاجزاء وانحرف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضاها (١) .

فصل

وهاؤلاء الاملاك دائماً فى شغلهم لا يمسون عن افعالهم طرفة عين ، فان الشجر مثلاً اذا سقى الماء او الحيوان اكل الغذاء ، فذلك ليس بغذاء ولا اكل على الحقيقة ، وانما مثلهما كمثل - الجابى - الجامع للمال فى خزائنه ، وهى - المعدة - فى الحيوان وما يجرى مجراها فى النبات ، فاذا اختزن ما فيها وامسكا عن السقى والاكل - فحينئذ يتولاه الملائكة بالتدبير وتحليله من حال الى حال ، وتغذيها به فى كل آن ونفس ، فهما لا يزالان فى غذاء دائم . ولولا ذلك لبطلت الحكمة فى نشأة كل متغذ والله حكيم فاذا خلت الخزانة حركت الملائكة الجابى الى تحصيل ما يملؤها به - فاذا لم يوجد غذاء يحللون المواد والفضلات التى فى البدن ، ولا يزال الامر كذلك ابداً . فهذه صورة الغذاء فى كل نفس ، فكل نفس اكلها دائم فى هذه النشأة ايضاً كما فى الآخرة (٢) .

اصل

المركب العنصرى لما استوفى درجات النبات تخطى خطوة اخرى الى جانب القدس ان كان من اهل السلوك على صراط الله ، بان كان ناقصاً ضعيف الفعلية جداً ،

(١) واعلم ان فى امر التغذية وكيفية التنمية آراء وعقائد جديد يجب علينا تقرير هذه

المباحث وتحريرها بما لا يخالف المباحث التى هى قريبة من المحسوسات .

(٢) ولكن الغذاء فى كل نشأة من جنس ما يناسبها ويعطى الله تعالى باسم الرب غذاء كل

شئ ، ورزقة واحسن الأغذية واهناها ما يعطيه الحق لكمثل اهله بلا واسطة شئ . قال نبينا محمد

(ص) ابيت عند ربى فيطعمنى ويسقبنى .

كأنه يتضرع في فكك رقبتك من النقصان كالأجنة في بطون امهاتها - مما لها نفوس نباتية ولم تصر حيوانات بعده فاذا كان كذلك فيتقرب الى الله تعالى بالتوجه اليه تقرباً ما يقترب الله تعالى سبحانه اليه ضعف تقربه كما هو سنته تعالى فيهب له بدل صورته الناقصة ، صورة كمالية ، حيوانية ، ذات نفس ملكوتية ، حساسة ، دراية ، متحركة بالارادة ، فيصدر عنها بيساطتها كل ما يصدر من النباتات ويزيد عليه بافعال مختصة بها فيوكل الله تعالى بها مع تلك الملائكة التي كانت له اولاً - ملائكة اخرى ارفع درجةً منهم بها يدرك ويتحرك بالارادة، وهذا هو الحيوان فان كان كاملاً في الحيوانية بان يتقوى اثر النفس فيه ، ومن شأنه ان يدخل في نشأة السلوك ويصير حياً بالذات مستقلاً في تلك النشأة افاض الله سبحانه عليه مع قوته المحركة له اعنى الفاعلة للحركة والباعثة لها المنقسمة الى الشهوية والغضبية ، عشر حواس للادراك خمساً لنشأته الظاهرة هي : الالامة ، والذائفة ، والشامة ، والباصرة ، والسامعة. وخمساً لنشأته الباطنة هي : مدرك الصور المسمى بالحس المشترك وحافظها المسمى بالخيال ، ومدرك المعاني ، المسمى بالوهم وحافظها المسمى بالحافظة ، والمتصرف فيها بتركيب بعضها الى بعض وتفصيل بعضها من بعض ، المسمى بالتصرف فيصير بهذه العشرة ذاقدين يكون له قدم في هذه النشأة واخرى في تلك النشأة فيأخذ في تكميل النشأتين مبتدئاً بالأولى النشأة حتى يبلغ في تكميلها الى حد ما يمكن له ان يجعلها آلة لتكميل الاخرى ثم يأخذ في تكميل الاخرى متوجّهاً الى الله سبحانه وعالم الآخرة توجّهاً غريزياً وسلوكاً ذاتياً كما اشير اليه في قوله تعالى مخاطباً لاشرف انواعه: «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فما لقيه»^١.

فيتكامل ذاته يوماً فيوماً بالتدرج باستعدادات يكتبها من النشأة الاولى

واخلاق وهيئات اما في سعادة او في شقاوة حتى يستقل في النشأة الاخرى ويصير فيها بالفعل ويبطل عنه القوة الاستعدادية فيمسك عن تحريك البدن ويرفض هذه النشأة الفانية استغناءً عنها ويرتحل الى الآخرة ارتحالاً طبيعياً .

وهذا هو الموت الطبيعي للحيوان الكامل وهو بعينه ولادة وحياة في النشأة الاخرى ومبناه استقلال النفس بحياته الذاتية وبترك استعمالها الآلات البدنية على التدرج حتى تنفرد بذاتها وتخلع البدن بالكلية لصيرورته بالفعل او هذه الفعلية لاتنافي الشقاوة الاخرية اذربما يصير شيطاناً بالفعل او على شاكلة ما غلبت عليه من صفاته الردية وان كان ناقصاً في الحيوانية بان يضعف اثر النفس فيه ولم يكن من شأنه الدخول في الملكوت والصيرورة من اهله افاض الله سبحانه عليه بعض الحواس دون بعض ، اما قوية اضعيفة على اختلاف مراتب الحيوانات اوكلها ولكن ضعيف الباطنية وخصوصاً حس الخيال فيعيش في هذه النشأة مدة ما حياة عرضية بقوة الملكوت حيث ان ملاءكتها وقواها من تلك النشأة ثم اذا مات فات كالنبات لعدم تعيينه واستقلاله ، في تلك النشأة فلم يبق منه الا رب نوعه الذي كان به حياته وقوامه وفنى هو فيه وحشر اليه كما قال تعالى :

«وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ، الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون»^١ .

فصل

قد دريت ان القوى النفسانية متحدة مع النفس وانما هي جهاتها واعتباراتها فاعلم ان الخيال يشتمل عليها كلها على وجه اعلى واشرف سوى الوهم الذي هو جهة رجوع النفس الى العالم العقلي ولا ذات له سوى الاضافة وكذا الحافظة

التي ترجع في الحقيقة الى الحقيقة العقلية اذ المعاني انما هي مخزونة في ذلك العالم وكذا المتصرفه التي هي كالوهم في كونها اضافة الى محسوسات ومعقولات .
 فاما سائر القوى ، ذوات الحقائق - فهي منطوية في الخيال . فتحدث من هذا : ان النفس الحيوانية المخدمه لهذه القوى اعنى : سلطان هذه النبىة المحسوسة مع مشاعرها وقواها هي بعينها النشأة الخيالية للحيوان ولكنها من حيث تعلقها بالآلة المخصوصة من البدن ، قوة خيالية ومن حيث انها ذات رجوع الى عالم القدس وان كان رجوعاً ضعيفاً حيث انها انما تدرك المعقولات مضافة الى الحس ومتعلقة به ، ولا تستطيع ان تدركها مجردة عن المواد ، نفس حيوانية فهي كأنها خيال خارج من حد القوة والضعف الى حد الفعلية والكمال .
 ومن هذا يظهر ويتبين وينكشف ان في اهاب هذا الحيوان الطبيعي حيواناً آخر من عالم الغيب هو في الحقيقة يسع ويرى ويشم ويدوق ويلمس ويبطش ويمشى . ولهذا يفعل هذه الافعال وان ركبت هذه القوى والحواس البدنية كما في النوم والانعاش والسكر . فله في ذاته - هذه المشاعر والقوى والآلات من غير عور .
 الا انها ليست ثابتة في عالم الحس والشهادة .

وهذه المشاعر الظاهرة بنزلة ظلال لتلك وكذلك هذا البدن الظاهر بنزلة قشر وغلاف وقالب لذلك البدن وانما حياة هذه كلها بذاك وهو الحيوان بالذات وهو المحشور في الآخرة التي هي دار الحياة قال الله سبحانه : « وان الدار الآخرة لى الحيوان . . » ١ .

وصل

ومسا يدل على ذلك : ان النفس الحيوانية تشهد في قوة خيالها ووهما اوبها صوراً ومعاني مجردة عن المادة وعوارضها - مما ليس بقابل للإشارة

الحسية . فلا يخلو اما ان تكون النفس قابلة لها اوفاعلة . فان كانت قابلة لها، فعدم قبول الحال للاشارة الحسية يستلزم عدم قبول المحل لها لامحالة وان كانت فاعلة لها . فالفاعل فيما لاوضع له ، لايجوز ان يكون من ذوات الاوضاع لما ثبت من ان الجسم وقواه لايفعل فيما لاوضع له بالقياس الى مادتها وكما ان فاعل الاجسام الطبيعية ومقوماتها لايمكن ان يكون متعلق الوجود بهذه الاجسام كما ثبت . كذلك مبدء صورها يجب ان لا يكون مادياً .

وايضاً اما ان يكون تجرد هذه الصور عن مواد هذاالعالم وعوارضها لذاتها اولما اخذت هي منه او من جهة الاخذ .

والاول يوجب الاتفاق فما كان شيء منها يقترنه هذه اللواحق في العين لأن ما بالذات لايتخلف والثاني يكون تناقضاً فبقي الاخير فلم يكن هذا الوجود له وجود امر في جسم او جسماني .

فالقوة الخيالية اذن مجردة عن المواد وان كان لها نوع تعلق ببعض مواضع البدن بواسطة تعلقها بالروح النفساني الذي يتكون منه الدماغ اولاً، ثم يسرى بواسطة الاعصاب والاوردة في جميع مواضع البدن عالياً وسافلها على حسب تفاوتها في القبول ليفيدها الحس والحركة .

والى هذا التجرد للنفس اشار مولانا الصادق - عليه السلام - بقوله : «ان ارواح المؤمنين في الجنة على هيئة اجسادهم» وفي رواية على صور ابدانهم لورايته لقلت فلان وبقوله - عليه السلام - : مثل المؤمن وبدنه كجوهرة في صندوق اذا اخرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يعبأ به» .

وفي القرآن المجيد «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا ، بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله»^١ .

وصل

ومما يدل على ذلك دلالة واضحة ، ان بدن الحيوان وعضاؤه دائم الذوبان والسيلان - لعكوف الحرارة العززية على التحليل والتنقيص وكذا غيرها من الاسباب كالمراض الحارة والمسهلات ، وذاته منذ اول الصبا باقية فهو لا يبدنه .

ومن هذا يظهر : ان هذية البدن من حيث هو بدن لهذه النفس انما هي بهذه ، وان تبدل تركيبه وكذا هذية الاعضاء كهذه اليد وهذا الاصبع ، اذكلها من حفظ الهوية تبعاً لهوية النفس .

ويدل على هذا ايضاً ، مامرت الاشارة اليه : ان تقوم كل شىء بصورته الكمالية ، ومبدء فصله الاخير ، لا باجناسه وفصوله العالية والمتوسطة ، ان كانت . وكذا تشخصه بنحو وجوده الخاص لا الاعراض المتبدلة من صنف الى صنف ومن نوع الى نوع والشخص «هو هو» بعينه بل ذلك كله من اللوازم لا المقومات ويعتبر فيه على سبيل الابهام دون الخصوص لانها تجرى مجرى المادة التي انما يحتاج اليه الشىء لأجل قصور وجوده عن التفرد بذاته دون قوة تحمل صنيفه واذا استكمل وصار بالفعل استغنى عنها ،

فتشخص كل حيوان وتقومه انما هو ببقاء نفسه التي هي صورته الكمالية ونحو وجوده الخاص مع بدن «ما» وان تبدل خصوصياته من المقدار والوضع وغيرها حتى انك اذا رايت انساناً في وقت ثم تراه بعد ذلك بمدة كثيرة وقد تبدلت احوال جسمه جميعاً بخصوصياتها ، امكنك ان تحكم عليه بانه ذلك الانسان فلا عبرة بتبدل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية ،

بل الحال كذلك في تشخص كل عضو منه ولو كان اصبعاً واحداً فان له اعتبارين اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلاً واعتبار كونه في ذاته جسماً متعيناً

من الاجسام واسم الاصبع واقع عليه بذلك الاعتبار لابهذا ، فتعيّنه بالاعتبار الاول باق مادامت النفس تتصرف فيه وتستعمله وتحفظ مزاجه وتقلبه كيف تشاء ، وبالاختبار الثاني زائل لاجل الاستحالات الواقعة فيه .

فالشخص الخيالي اذا استقل بذاته وتجرد عن هذا القشر اللحمي يصح ان يقال : هو بعينه هذا الشخص الحسى لان النفس واحدة والبدن بما هو بدن انما يتعين ويمتاز بالنفس ويصح ايضاً ان يقال : ليس « هو هو » لان احدهما من الذهب والآخر من النحاس .

والى مثل هذا اشير فيما روى عن مولانا الصادق - عليه السلام - فى قواه سبحانه : « كلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها »^١ حيث سئل ما ذنب الغير قال : ويحك « هي هي » وهى غيرها . فأفهمم واغتمم فأنه من الاسرار الكثير الفوائد ينفعك فى كثير من الامور الدينية ان شاء الله .

وصل

ومن البراهين على تجرد النفس عن البدن واستقلالها : انا نغيب احياناً عن اعضائنا ، كلاً او كل واحد فى وقت ولا نغيب عن ذاتنا فنحن وراء الجميع . وايضاً : ان ادراك الشئ لما كان عبارة عن حصول صورته للمدرك فكل من ادرك ذاته يجب ان يكون مفارقاً عن المحل اذ لو كان فى محل لكان صورة ذاته غير حاصلة لذاته بل لمحلّه كما مرّ بيانه مفصلاً .

وايضاً : انا ندرك ذاتنا بذاتنا لأننا لا تعزب عنا ذاتنا ، واما شعورنا بشعور ذاتنا فقد قد اذليس هو نفس وجودنا فهو كادراكنا سائر الاشياء المدركة من خارج ،

واما سبب الشك في جوهرية النفس وسائر احوالها مع حضور ذاتها فذلك لأن الجوهرية ونحوها ليست بجزء لوجود النفس وانيتها بل لماهيتها الكلية والحاضر عندنا من انفسنا انما هي وجوداتنا المثالية المشار اليها بـ: «انا» لا ماهياتنا الكلية المذهول عنها احيانا .

وايضاً لو فرضنا ذاتنا فاقدة لكل شيء الا نفسها ، فوجدناها لا من دليل ووسط ، فذاتنا غير مالم يدرك بعد من جسم او عرض .

وصل

ومن البراهين : ان كل صورة اوصفة حصلت في الجسم بسبب، فاذا زالت عنه وبقي فارغاً عنها يحتاج في استحصالها الى استيناف سبب او سببية من غير ان يكون مكتنفاً بذاته، اذ ليس هذا من شأن الجسم .

ومن شأن النفس في الصور العلمية ان قد تصير بعد استحصالها من معلم او فكر مكتفية بذاتها في استرجاعها، فتعالت عن ان تكون جرمية، فهي روحانية .

وايضاً: كل جوهر مادي لا يمكن ان يجتمع فيها صور كثيرة فوق واحدة. واما النفس فيجتمع فيها علوم شتى وصنائع تترى و اخلاق مختلفة واعراض متفاوتة، فهي اذن دفتر روحاني ولوح ملكوتي .

وايضاً: انها تدرك اشياء يمتنع وجودها في الجسم كالضدين معاً والعدم والملكة معاً ، ولوجود مثل هذه الأمور في النفس يمكننا ان نحكم بأن لا وجود لشيء منها في الأجسام .

ولنا ان ندرك ايضاً، الوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي، ومعلوم ان كل ما في الجسم، فهو منقسم. وكذلك ندرك الحركة والزمان وللانهاية مما استحال ان يكون له صورة في المواد .

وصل

ومن الشواهد: انك مع شواغلك اذا فكرت في آلاء الله او سمعت آية تشير الى الأمور الالهية واحوال المآب انظر كيف يقشع جلدك ويقف شعرك ويهتون عليك حينئذ رفض البدن وقواه وهوسه وهواه وذلك لأجل نور قذف في قلبك من الجنبه العاليه وانعكس اثره الى ظاهر جلدك من جهة الباطن على عكس ماينفعل الداخل من الخارج فباطنك غير ظاهرك .

وايضاً: اذا اردت ان تتوجه الى تكميل جوهرك وتفعل فعلك الخاص من تعقل النظريات، او اخلاص نية في التقرب الى الله سبحانه، او امتناع عن مخالطة الشهوات والوساوس المفسدة - لم يتيسر لك ذلك الا ببجادة تامّة ومغالبة عظيمة، فالجوهر النطقى منك من عالم آخر وقع غريباً - في دار الجسد بيد الظلمة والفسقة والكفرة من القوى الشهويّة والغضبيّة والهوسية .

وايضاً النفس والبدن كما ترى يتعاكسان في القوة والضعف فبعد الأربعين تكمل النفس وتكمل الآلة فكلال البدن ليس منشاؤه الا فعلية النفس وتفردھا بذاتها واما الخرافة عند الهرم بسبب قلّة الحرارة فذلك لأن حاجة النفس الى مزيد التدبير تمنعها عن جودة التعقل .

بل نقول: لو كان التعقل بألة بدنية لكان كلاً ما عرضت لها آفة وكلال عرض فيه فتور، واذليس هذا كلياً فليس التعقل بألة بدنية .

وايضاً: كل من له ادنى رتبة في التحدس والتفطن ورجع الى ذاته وشاهد مافعله المتخيلة التي هي احداقواه في انشاء ماهيات الأبعاد والأجرام، والتصرف في الجبال الشاهقة والصحارى الواسعة، والأفلاك المتحركة والساكنة، والكواكب؛ تارة بالتركيب والتفصيل وتارة بالتسكين والتحويل، لتحدس يقيناً ان نفسه العلامة الفعالة في عظام الأجرام ودقائق المعانى وكلياتها، ليست جسماً ولا

جسمانية .

وليس الأمر كما ظن ان الصور التي تدركها النفس انما هي في عالم خارج عنها منفصل ثابت بتأثير مؤثر غيرها كيف ومن جملة ما يحضره الانسان في باطنه صور مستهجنة من قبيل الدعابات الشيطانية واضغاث الأحلام المخالفة لفعل الحكيم وانها انما تبقى بابقاء النفس اياها واستخدامها السخية في تصويرها وثبتها ، فاذا عرضت عنها انعدمت وزالت .

اصل

الركب العنصرى لما استوفى درجات المعدن والنبات والحيوان بما هو حيوان وصفا مزاجه وقرب من الاعتدال جداً ، تخطى خطوة اخرى الى جانب القدس ان كان من اهل السلوك الى الله - على صراط الله - بان يكون ناقصاً ضعيف التعلية كبعض الصبيان من اهل الطهارة والذكاء والاستقامة ، ممن قلت شهوته وغضبه ، وضعت حيوانيته ولم يصر انساناً بعد ، فيتقرب الى الله سبحانه بالتوجه اليه توجهاً طبيعياً فيتقرب الله اليه ضعف تقربه كما هو سنته تعالى فيهب له صورة كمالية ناطقة بان يبدل صورته الناقصة بصورة كاملة ذات نفس ملكوتية ناطقة ، مستخدمة لسائر القوى النباتية والحيوانية فيصدر عنها ببساطتها كل ما يصدر من النبات والحيوان بما هو حيوان ويزيد عليه بافعال مختصة بها فيوكل الله تعالى بها مع تلك الملائكة التي كانت له اولاً ملائكة اخرى ارفع درجة منهم بما يدرك الكليات المنحضة ، مجردة عن السواد اصلاً ، ادراكاً زائداً على ادراك سائر الناس ويحتل له ملكة المراجعة الى عالم القدس والتوصل الى معرفة حقايق الامور من هناك بالفكر والروية باقتناص المجهولات العقلية من المعلومات ، وكل ادراك ونيل ، فيضرب من التجريد ، الا ان الحس

يجرد الصور عن المادة بشرط حضور السادة ، والخيال يجردها عنها وعن بعض غواشيها ، والوهم يجردها عن الكل مع اضافة الى المادة ، والناطقه ينالها مطلقة فتفعل في المحسوس عملاً تجعله معقولاً وهذا هو الانسان بما هو انسان .

واليه اشار مولانا امير المؤمنين - عليه السلام - فيما يروي ان بعض اليهود اجتاز به - عليه السلام - وهو يتكلم مع جماعة فقال له : يا ابن ابي طالب لو انك تعلمت الفلسفة لكان يكون لك شأننا من الشأن . فقال - عليه السلام - : وما تعنى بالفلسفة ، اليس من اعتدلت طباعه صنفا مزاجه ومن صنفا مزاجه قوى اثر النفس فيه ومن قوى اثر النفس فيه سما الى ما يرتقيه ومن سما الى ما يرتقيه فقد تخلق بالاخلاق النفسانية . ومن تخلق بالاخلاق النفسانية فقد صار موجوداً بما هو انسان دون ان يكون موجوداً بما هو حيوان ، فقد دخل في الباب السلكى الصورى وليس له عن هذه الغاية مغير .

فقال اليهودى : الله اكبر ، يا ابن ابي طالب لقد نطقت بالفلسفة جميعها فى هذه الكلمات - رضى الله عنك -

وعن - كميل بن زياد - انه قال : سألت مولانا امير المؤمنين علياً - عليه الصلاة والسلام - فقلت : يا امير المؤمنين اريد ان تعرفنى نفسى . قال : يا كميل واى النفس تريد ان اعرفك . قلت : يا مولاي هل هى الا- نفس واحدة . قال : يا كميل انما هى اربعة : النامية النباتية ، والحسية الحيوانية ، والناطقة القدسية ، والكلية الالهية ، ولكل واحد من هذه خمس قوى وخاصيتان . فالنامية النباتية لها خمس قوى ماسكة وجاذبة وهاضمة ودافعة ومربية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعائها من الكبد والحسية الحيوانية لها خمس قوى : سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الرضا والغضب وانبعائها من القلب . والناطقة القدسية لها خمس قوى : فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهى اشبه الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان : النزاهة والحكمة . والكلية

الالهية لها خمس قوى، بقاء في فناء، ونعيم في شقاء، وعز في ذل و فقر في غناء، وصبر في بلاء، ولها خاصيتان، الرضا والتسليم وهذه هي التي مبدأوها منه الله واليه تعود. وقال تعالى :

«ونفخت فيه من روحي»^١ وقال تعالى : «يايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية»^٢ والعقل وسط الكل .

وصل

النفسان الاوليان في كلامه - عليه السلام - مختصتان بالجهة الحيوانية التي هي محل اللذة والالام في الدنيا والآخرة . والأخيرتان بالجهة الانسانية للانسان بما هو انسان ، وهما سعيدتان في النشأة الاخروية وسيما الاخيرة - فانها لاحظ لها في الشقاء الاخروي فلا يتطرق اليها المهنك وليست هي موجودة في اكثر الناس بل ربما لم يبلغ من الوف كثيرة واحد اليها . واليها الاشارة بقوله سبحانه : «وايدناه بروح القدس»^٣ .

وفي الحديث الوارد في ارواح السابقين : انهم بروح القدس بعثوا انبياء مرسلين وغير مرسلين وبروح القدس علموا جميع الاشياء . وفيه انه مختص بهم ليس لغيرهم .

فصل

وقد ظهر من تضاعيف ما ذكرناه : ان النفس المجردة مع كونها من الملكوت متحدة بالبدن اتحاداً حقيقياً وان لها وحدة جمعية هي ظل للوحدة الالهية فهي بذاتها قوة حيوانية - حساسة ومتخيلة وذات رجوع - ما - الى القدس وهي نبعينها ذات حركة ارادية وذات اغتذاء ونمو وحافضة لصورته النوعية وهي بعينها طبيعة سارية في الجسم ونفسها تنزل الى درجة الحواس عند ادراكها

للمحسوسات واستعمالها آلة الحواس ، فيصير عند الابصار عيناً باصرة وعند السماع اذناً واعية ، وكذلك في البواقي حتى اللمس والقوى التي تباشر التحريك فلها تقديس عن المواد بحسب وجودها الخيالي الذي هو مرتبة غيب غيوبها ولها اتحاد بقواها وآلاتها فتصير تارة غائبة عن ذاتها وتارة راجعة اليها والى بارئها وتارة مصروفة عن جهة القدس الى جانب البدن وذلك كله للطافتها وقبولها لآثار الجوانب ، كما قيل :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لغزلان وديراً لرهبان
فهى من وجه واحدة ، ومن وجه متعددة . وذلك لان لها نشآت سابقة
ولاحقة واستكتمالات جوهرية وتقلبات - ذاتية ولها جهة استمرار وجهة تجدد
لتعلقها بالطرفين : العقل والمادة العنصرية . وكل من راجع الى وجدانه ، وجد
ان هذه الهوية الحالية منه غير هويته الماضية لا بمجرد اختلاف العوارض بل
باختلاف اطوار لذات واحدة والى هذه التقلبات والاطوار اشير فى القرآن المجيد
بقوله سبحانه : «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه»^١.

وقد شبهوا مراتب آثار العقل فى النبات والحيوان والانسان بنار تأثر
عنها فحم بالحرارة وآخر بالتحمّر والتجمّر وآخر بالاضاءة والاحراق فيفعل
فعل النار وفعل الاولين وكلما وقع له الاشتداد صدر عنه ما كان يصدر مما تقدم
عليه .

اصل

ان فى الوجود نفوساً ارضية قوية لا فى غلظ النفوس السبعية والبهيمية
وكثافتها وقلة ادراكها ، ولا على هينات النفوس الانسانية واستعداداتها ليلزم
تعلقها بالاجرام الكثيفة الغالبة عليها الارضية ولا فى صفاء النفوس المجردة

ولطافتها لتتصل بالعالم العلوى وتتجرد بالكلية . فهى اذن متعلقة باجرام
عنصرية غلبت عليها الهوائية والنارية او الدخان على اختلاف احوالها ومنازلها ،
وهى الجنة والشياطين قال الله تعالى : « وخلق الجن من مارح من نار »^١ والسر
الاختلاف فان النار فيه مختلطة بالهواء والمارح لهذين العنصرين كالطين
للاخرين والجن من الاجتنان بمعنى الاختفاء سميت به لاستتارهم عن الابصار
ولهذا سميت به السلائكة ايضا فى قوله سبحانه : « وجعلوا بينه وبين الجنة
نسبا »^٢ والشياطين فى قوله تعالى : « كان من الجن . . . »^٣ فهى اجسام لطيفة
حية ذوات نفوس قوية غالبية على اجسادها ، قادرة على التمدد والانتقباض
وعلى تشكيل انفسها باشكال مختلفة بعضها مما يوجب لها سهولة النفوذ فى المنافذ
وعلى الاعمال الشاقة .

قال الله عز وجل فى قصة سليمان : « ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه »^٤
الى ان قال : « يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور
راسيات » .

ولعل الوجه فى ظهور صورها فى بعض الاوقات دون بعض ان ابدانها لطيفة
مقتمدة فى اللطافة قابلة للتخلخل والتكاثق فاذا صارت متكاثفة غلظ قوامها
فرئيت واذا صارت متخلخلة رقت قوامها ولطف جسمها فغابت عن الابصار ، كالهواء
اذا صار غيبا بالتكاثف رعى واذا عاد الى لطافته لم ير ، ولها علوم وادراكات
من جنس علومنا وادراكاتنا الوهيمية واولل العقلية . فمنهم مؤمن صالح
ومنهم كافر مارد ، كما وصفهم الله فى القرآن فى غير موضع .

وعن مولانا الصادق - عليه السلام - : الجن على ثلاثة اجزاء ، فجزء مع
السلائكة ، وجزء يطيرون فى الهواء ، وجزء كلاب وحيات .

٢- س ٣٧ ، ١٥٨ ي

٤- س ٣٤ ، ١١ و ١٣

١- س ٥٥ ، ١٥ ي

٣- س ١٨ ، ٤٨ ي

فصل

واما الشياطين والملاءكة الذين بازائهم فيبان كيفية حدوثهما على الاجمال ان الجوهر النطقى من الانسان المسمى بالقلب الحقيقى مثاله مثال هدف ينصب اليه السهام من الجوانب او مثال مرآة منصوبة يجتاز عليها اصناف الصور فيترآى فيها صورة بعد صورة ولا يخلو عنها دائماً ومداخل هذه الآثار المتجددة فيه اما من الظاهر كالحواس الخمس ، واما من الباطن ، كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق والصفات ، فانه مهما ادرك الانسان بالحواس شيئاً حصل منها اثر فى قلبه ، وكذلك اذا هاجت الشهوة والغضب حصل منها اثر فى القلب وان كفى عن الاحساس . فالخيالات الحاصلة فى النفس تبقى وتنتقل المتخيلة من شىء الى شىء وبحسب انتقالها ينتقل باطن الانسان من حال الى حال ، فباطنه اذن فى التغيير دائماً من هذه الاسباب واحضر الاسباب الحاصلة فيه - هى الخواطر اى : الافكار التى من انواع الادراكات والعلوم اما على سبيل الورد التجددى واما على سبيل التذكر من المحفوظات فى الحافظة وهذه الخواطر هى المحركات للارادات فان النية والعزم والارادة انما تكون بعد حضور المنوى بالبال فبدء الاحوال الخواطر ، ثم خاطر يحرك الرغبة والرغبة تحرك العزم والنية ، والنية تحرك الاعضاء والخواطر المحركة للرغبة ، اما تدعو الى الخير اعنى : ماينفع فى الدار الآخرة ، واما تدعو الى الشر ، اعنى : ماينضر فى العاقبة . فهما خاطران مختلفان لهما سببان مختلفان لأنهما حادثان ، وكل حادث يفتقر الى سبب ، والمعلولات المختلفة تستدعى عللاً مختلفة فيسمى السبب الداعى الى الخير ملكاً وفعله الهاماً والآخر شيطاناً وفعله وسوسة وهما جوهران مسخران لقدرة الله تعالى فى قلب القلوب ولعلمهما المراد بقول النبى - صلى الله عليه وآله - : «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان يقبله كيف يشاء» والقلب لصفاءه

ولطافته صالح باصل الفطرة لقبول آثار الملكية والشيطنية صلاحاً متساوياً
وانما يترجح احد الجانبين باتباع الهوى والأكباب على الشهوات او الاعراض
عنها ومخالفتها .

فان اتبع الانسان مقتضى شهوته وغضبه ، ظهر تسلط الشيطان بواسطة اتباع
الهوى والشهوات بالاوهام والخيالات الفاسدة الكاذبة وصار القلب عش الشيطان
ومعدنه ، لأن الهوى مرعى الشيطان ومرتمه لمناسبة ما بينهما ونحو من الاتحاد
وان جاهد الشهوات ولم يسلطها على نفسه وعارض بقوة البرهان اليقيني لوجود
النشأة الباقية ابدأ الظنون والاوهام الكاذبة المستدعية للشهوات والركون الى
الدنيا والاخلاد الى الارض والاقتنار على هذه النشأة الناقصة الفانية وتشبهه
باخلاق السلائكة ، صار قلبه مستقر الملائكة ومهبطها .

فن البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة
لغاية صفائه . ومنها ما يقع فيه كل يوم الف وسواس وكذب وفحش وخصومة
ومجادلة بين الناس ، فهو مرتع للشياطين وكما ان الشهوات ممتزجة بلحم الآدمي
ودمه فسلطنة الشيطان ايضاً سارية في لحمه ودمه ومحيطة بقلبه الذي هو منبع
الدم المركب للروح البخارية الحاملة للقوى الوهيمية والشهوية والفضية .

ومن هنا قال النبي - صلى الله عليه وآله - ان الشيطان ليجرى من ابن آدم
مجرى الدم» وكما ان في السلائكة الذين يدبرون امور الانسان كثرة لاستدعاء
تعدد الافعال والآثار نوعاً تعدد الفواعل والمؤثرات ، فكذلك الشياطين
السوسوسين الداعين له الى السعاصى ، جنود مجندة حسب تعدد المعاصى وهم
فروع لشيطان واحد يحض بذلك الانسان وهو المشار اليه بقوله - عليه السلام -
«مامنكم الا وله شيطان . قالوا : وانت يارسول الله ؟ قال : وانا ، الا ان الله
اعاننى عليه فاسلم على يدي» .

وفى الخبر : ان الله سبحانه خاطب ابليس اللعين فى حديث جرى له ولآدم ،

لا يولد له ولد الاّ ولد لك ولد وشيطان كل انسان فى المكر والحيلة على قدر عقله وذكائه وكذلك الملائكة الذابون عنه الحافظون له بامر الله .

فصل

لما كان لكل ماله وجود فى عالم الحسن كذلك له وجود فى عالم الغيب والتشل كما يأتى بيانه ، فالجنة والشياطين كما ان لهما وجوداً فى هذا العالم ، عالم الحسن كذلك لهما وجود فى ذلك العلم وكأنه اليه اشير فى حديث مولانا الصادق - عليه السلام - : فجزء مع الملائكة . ولهما فى ذلك العالم صور مختلفة حسب اختلاف الصفات النفسانية واغراضها وربما يتشلمان لاهل هذا العالم ببعض صورها ويلتبس على الرأى بالصور الحسيّة الظاهرة ، كما يتشلمان بصورها الموجودة فى هذا العالم . واكثر مايكون هذا فى السواضع السظلية والغارات والحمامات الخالية والبوادي القفرة ، حيث يكون اشتغال النفس بالحواس الظاهرة قليلاً وسلطنة الخيال قويّة، ولا سيّما للنفوس الناقصة والواهنة الكاهنة ويشبه ان يكون تشاهما لأمثال هذه النفوس كتشمل الملائكة للنفوس الكاملة . ووجودهما فى عالم الغيب على اصناف صنف - خلقت ثمة على سبيل الابداع ، وصنف انتقلت اليه من هذا العالم بعد قطع تعلقها عن الابدان الطبيعية الجنيّة او الانسيّة وذلك لان الناقصة من النفوس الانسانية تلتحق هناك بالجن والشريرة منها تلتحق بالشياطين ، كما ان الكاماة منها تلتحق بالملائكة كما يستفاد من قوله سبحانه : «يامعشر الجن قد استكثرتم من الانس»^١.

قال بعض الحكماء : ان النفوس المتجسّدة الخيرة ملائكة بالقوة فاذا خرجت قوتها الى الفعل وفارقت اجسادها صارت ملائكة بالفعل وكذلك النفوس السجّدة الشريرة شياطين بالقوة فاذا فارقت اجسادها كانت شياطين بالفعل ،

فهذه النفوس الشيطانية توسوس اهل الشيطنة بالقوة ليخرجها من القوة الى الفعل كما قال تعالى : «شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا»^١.

وشياطين الانس هي النفوس المتجسدة الشريرة انت بالاجساد وشياطين الجن هي النفوس الشريرة المفارقة للاجساد المستحجبة عن الابصار ومثل وسوسة هذه النفوس المفارقة لهذه النفوس المتجسدة كمثل من قويت شهوته للطعام والشراب وضعفت حرارته الهاضمة عن نضجها فهو يشتهي ولا يستمرى فعند ذلك تكون همته ان يرى الطعام والشراب والمتناولين لهما لينظر اليهم فيستروح من الم شهوته الممنوع عنها لضعف الآلة وبطلان فعل القوة . فهكذا حكم تلك النفوس المفارقة كما اشير اليه بقوله تعالى : «من شر الوسواس الخناس، الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس»^٢.

ولما كانت الجنسية علّة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية ينضم اليها الارواح الطاهرة النورانية من النفوس الكاملة المفارقة للأبدان الواقعين في عالم الملكوت مع الملائكة المبتدعة هناك فيعينونها على اعمالها التي هي من باب الخيرات والمببرات بالالهام . والنفوس الشريرة الخبيثة ينضم اليها الأرواح الخبيثة من النفوس الشريرة المفارقة عن الأبدان الواقعين هنالك مع الشياطين فيعينونها على اعمالها التي هي من باب الشرور والآثام بالوسوسة .

الباب التاسع

في الخير والشر واللذة والالَم وفيه معرفة الثواب والعقاب

والجنة والنار

اصل

الوجود كله خير ، والشر لا ذات له بل هو عدم ذات او عدم كمال لذات .

وذلك لأن الشر لو كان امراً وجودياً فلا يخلو اما ان يكون شراً لنفسه او لغيره . والاول باطل لأن معنى كون الشيء شراً لشيء ان يكون معدماً له او لبعض كمالاته ليس الاّ والشيء لا يقتضى عدمه والاّ لما وجد . وكذا لا يقتضى عدم كماله ، كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالها لا مقتضية لعدمها ، مع انه لو اقتضى احدهما لكان الشر ذلك العدم لانفسه وكذا الثانى لأن كونه شراً لغيره اما لأنه يعدم ذلك الغير، او يعدم بعض كمالاته - فليس الشرّ الاّ عدم ذلك الشيء او عدم كماله لانفس الامر الوجودى المعدم فالوجود من حيث انه وجود ، خير محض والعدم من حيث انه عدم ، شر محض فكل ما وجوده اقوى فخيريته اتم واوفر وكل ما وجوده اضعف فخيريته انقص واقل - الى ان ينتهى الى اضعف الموجودات وهو المادة الجسمانية التى هى قوة الوجودات فهى قوة الخيرات .

ومن هذا يظهر : ان اطلاق الشر على ما يقتضى منع المتوجه الى كمال عن وصوله الى ذلك الكمال مثل البرد المفسد للثمار والحر المعفن لها والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب وكالأفعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالأخلاق الرديّة مثل الجبن والبخل وكالمولمات والغموم وغير ذلك من الأمور الوجوديّة التى يتبعها اعدام انما هو على سبيل المجاز . وذلك لأن هذه الأشياء ليست فى انفسها شروراً بل انما تتادى الى الشرور بالعرض . فانا اذا تأملنا فى ذلك وجدنا البرد فى من حيث هو كفيّة ما وبالقياس الى علته الموجبة له ليس بشربل هو كمال من الكمالات وانما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها . فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللاتقة بها ، والبرد انما صار شراً بالعرض لاقتضائه ذلك وكذا الحر والمطر . وكذلك الظلم والزنا ليسا من حيث هما امر ان يصدر ان عن قوتين كالفضيئة والشهويّة مثلاً بشربل من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شراً بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيّها الحيوانيتين . فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الأشياء كماله . وانما اطلق على

اسبابه بالمجاز لتأديته الى ذلك ، وكذلك القول فى الاخلاق التى هى مبادئها .
وعلى هذا القياس السولمات فانها ليست بشرور من حيث انها امور خاصة ولا
من حيث وجوداتها فى انفسها او صدورها عن مبدئها ، انسا هى شرور بالاضافة
الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل مثلاً فهذه الوجردات ليست
من حيث هى وجودات بشرور ، انسا هى شرور بالقياس الى الاشياء العادمة
كسالاتها - لالذواتها . بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام . فشريتها المجازية ايضاً
انسا هى بالاضافة الى اشخاص معينة ، واما فى انفسها - فليست بشرور ، كيف
والشىء لا ينافى نفسه . وكذلك بالقياس الى اشخاص اخر لا ينافيها وهو ظاهر .
واما الخيرات . فقد تكون حقيقية ، وقد تكون اضافية . ان قيل : نحن نعلم
بالوجدان ان فى الالم الذى هو نوع من الادراك الراجع الى نحو من الوجود
يحصل شرّ ان : احدهما . بالعرض وهو : الامر العدمى ، كفقده العضو المقطوع
وتفرق اتصالة مثلاً ، او زوال الصحة . والآخر بالذات وهو الامر الوجودى الذى
هو نفس الالم اذ لا شك ان تفرق الاتصال شر ، سواء ادرك اولم يدرك .

ثم الالم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان
التفرق حاصلًا بدون الالم - لم يتحقق هذا الشر الآخر . ولو فرض تحقق هذا الالم
من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله . فثبت ان نحواً من الوجود شر بالذات .
قلنا : الالم ادراك للسفاى العدمى كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضورى
وهو الذى يكون العلم فيه هو السعلوم بعينه لاصورة اخرى حاصلة منه ، فليس
فى الالم امران ، احدهما : مثل التفرق والقطع . والثانى : صورة حاصلة منه عند
المتألم ، يتألم لأجلها ، بل حضور ذلك السفاى العدمى هو الالم بعينه فهو وان
كان نوعاً من الادراك لكنه من افراد العدم وثبوته على نحو ثبوت اعدام السلكات
كالعمى والسكون . وقد علمت ان وجود كل شىء عين ماهيته ، فوجود العدم
عين ماهية ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان . فها هنا الوجود عين

التفرق او القطع التذي هو عدمي، والادراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الامر العدمي الذي هو شر بالذات، وظاهر ان العدم الذي يقال انه شر، هو العدم الحاصل لشيء (ما) لا العدم مطلقا .

وصل

فكل ما وجد فهو اما خير محض ، او خيره غالب على شره . واما ما يكون شراً محضاً او مستواي الشرية او متساوي الطرفين فمما لا وجود له اصلاً . لأن الموجودات الحقيقية والاضافية في الوجود لا محالة اكثر من الأعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور . وظاهر ان ما يغلب خيره من افراد الخير فيجب صدوره عن الواجب بالذات الذي هو فاعل الخيرات ولا يسوغ عن عنايته عز وجل ورحمته وجوده ، اهماله والا لزم ترك خير كثير - لشر قليل وذلك شر كثير . فصدور الشر وقضاؤه انما هو بالعرض لا بالذات ، فليس الشر من حيث هو مستنداً الى مبدء . ومن هنا ورد في آية الملك : «بيدك الخير ، انك على كل شيء قدير»^١ من دون تعرض لذكر الشر ، لعدم استناده الى وجود موجود وكونه اضافياً وكونه بالعرض .

ومثله ماورد في بعض الادعية : والخير في يديك والشر ليس اليك . فنفي اضافة الشر الى الله دل على انه ليس بشيء وانه عدم . اذ لو كان شيئاً لكان بيده وتحت قدرته «فان بيده ملكوت كل شيء وهو على كل شيء قدير .»

وصل

ولو لم يخلق هذا النوع من الخيرات المستلزمة لبعض الشرور ، لخلق سربال

الوجود ، وقصر - رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة ، ونفائس جمّة غفيرة . فمن هذه الحيثية يكون الشر مقتضياً [مقتضياً] بالذات كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد فمن اين يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار ومتى ينتقل السادة من صورة الى صورة ومن حال الى حال حتى يبلغ الى غاية تقبل العقل الستفاد الذي يضاهي السلכות الاعلى في الشرف والكمال .

فقد ظهر : ان كل ما يقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسناً وخيراً . ومن ظن انه شر ، كان ذلك لخلل في عقله وقصور في فهمه . فلا شر في النظر - الا وهو خير من جهات اخرى لا يعلمها الا منشئها وموجدها . فاذن تصور ذرة الشر في اشعة شمس الخير لا يضرها بل يزيدا بها ، وجمالاً وضياءً وكمالاً - كالشامة السوداء على الصورة السليحة البيضاء تزيدا حسناً وملاحة واشراقاً وصباحة . فسبحان من تقدست كبرياؤه عن تقصير الافعال وجل جنباه عن امثال هذا الخيال المحال .

ان قيل : ان اكثر افراد الانسان الذي هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشرور . فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة العاجلتان للنفس - انما هو باستعمال قواها الثلاثة النطقية والشهوية والغضبية لاكتساب ما ينبغي ان يكون بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة ، والغالب على اكثرهم على ما نرى اضداد هذه الامور اعنى : الجهل وطاعة الشهوة والغضب . فيلزم كونهم من الاشقياء والاشرار في الآجل .

قلنا : الجهل الذي لانجاة معه في الآخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقيني وهو نادر ، كوجود اليقين الذي يوجب قسطاً وافراً من السعادة . واما الجهل البسيط الذي هو عام فاش فلا يضر في السعاد . وكذلك حال القوتين الاخرين فالبالغ في فضيلة العقل والخلق وان كان نادراً كالشديد النزول فيهما ، لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر واذا ضم اليهم الطرف الاعلى صار لاهل

النجاة غلبة عظيمة . فان حال النفوس في انقسامها الى هذه الاقسام كحال الابدان في انقسامها الى البالغ في الجمال والصحة والمتوسط وهو الاكثر والقيح السقيم وهو اقل من المتوسط فضلاً عن مجموع القسيتين .

ان قيل : كل ما يجوز صدوره عن البارئ تعالى يجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فقد كان جازياً ان يصدر عنه تعالى خير محض مبرء عن الشر اصلاً . قلنا : هذا واجب في مطلق الوجود لافى كل وجود فقد اوجد ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور ، فلولم يوجد ما لا يخلو عن شر ما لكان الشر حينئذ اعظم .

ان قيل : لم - لم يوجد القسم الثاني بلا قصور وآفة .

قلنا : فلم يكن (هو هو) ورجع الى القسم الاول وقد فرغ عن وجوده ولو كانت الماهيات كلها برئة عن الشرور التي هي لوازم لها من غير علة - لكانت الماهيات واحدة ومن المحال ان تكون النار ناراً ولا يوجد لها لازم النارية من احراق ثوب لاقته الا ان لا يكون الثوب ثوباً بل شيئاً آخر لا تحرقه النار وذلك لأن القصور الذي هو مقتضى طباع الشيء - لا يمكن خلو ذلك الشيء عنه كقصور المسكن عن الوجود الواجبي والوجوب الذاتي وكذا قصور كل تال من العقول الفعالة عن سابقه وقصور النفوس عن العقول والاجسام عن النفوس والهوى عن الجميع وبالجملة على تفاوت امكاناتهم بحسب مراتبهم في البعد عن ينبوع الوجود.

اصل

اللذة هي ادراك الملائم ، والاليم هو ادراك المنافي ، وهما ايضاً عند التحقيق يرجعان الى الوجود والعدم . لان السلائم للشيء ما هو خير وكمال بالنسبة اليه والمنافي له ما هو شر ، ووبال بالقياس اليه وما ل الخير والشركما دريت الى الوجود

والعدم ومآل الادراك الى الاتحاد بالمدرک .

واما الامور الوجودية المولمة فانما ايلامها يرجع الى الاعدام كما اشرنا اليه . ولو كانت وجودات بحثاً لما كانت مولمة وكذا لو كانت اعداماً بحثاً لما كانت مولمة وكذا لو كانت اعداماً بحثاً لما امکن ادراكها اصلاً - مع ان الألم ايضاً من جنس الادراك ولكنه متعلق بالوجود المستلزم لعدم ما من حيث استلزامه له او بوجود العدم كما دريت .

وصل

ولما كانت الملاءمة والمنافرة المعتبرتان في اللذة والألم ، ما يكون بالاضافة . وملائم الشيء قديكون غير ما يلايم الشيء الآخر كالعلة للقوة الغضبية ، والمطعم والمنكح للقوة الشهوية والرجا للوهمية ، والعلوم والادراكات للعقلية ، الى غير ذلك . فلا جرم كل لذيد بالنسبة الى شيء لا يجب ان يكون لذيداً بالنسبة الى شيء آخر ، وكذا ما يكون لذيداً في حال او في نشأة ليس بواجب ان يكون لذيداً في حال آخر او نشأة اخرى الا ان يكون ذلك السلذ ملائماً للملتذ مطلقاً وكذا القول في جانب الألم ، ولا بد ايضاً من الشعور بالملائمة والمنافرة . اذ لو كان غافلاً عن ذلك لم يلتذ ولم يتألم . ولهذا لانفذ بالصحة والسلامة مع انها كمال وخير لنا فان استررار المحسوسات يذهل النفوس عن احساسها . الا ترى الى المريض الطويل المرض اذا عاد الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي التدرج كيف يجد لذة عظيمة . ومن هذا القبيل قلة التذاذ بعض العلماء بعلمهم وقلة تألم الجاهل بجهلهم او عدم تألمهم راساً فان سبب ذلك خروج انفسهم عن مقتضى الطبيعة الاصلية بالعادات الرديئة والآفات العارضة والألف مع المحسوسات والاخلاد الى الارض فان هذه العوارض في النفس بمنزلة الخدر في العضو يمنعها عن الالتفات

الى المعقولات كما يمنع الخدر العضو عن الاحساس بالاحتراق مثلاً وما لم يقبل النفس على المعقولات لم تجد ذوقاً منها فلم يحصل لها شوق اليها .
واما الجهل فلما كان مستمراً غير متجدد وكانت النفس مشغلة بغيره لم تكن مدركة له فلم تكن متألمة به .

وصل

ثم ان نسبة اللذة الى اللذة هي بعينها نسبة المدرك الى المدرك، والادراك الى الادراك . وذلك لأن المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف ، كالسواد الذي يجد بأنه لون قابض للبصر . ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض ، فكل ما وجوده اقوى وخيرته اتم وملائمته اوفر وادراكه اشد - فالالتذاذ به اكثر والابتهاج به اكمل والسرور به ادوم . وكل ما هو استلزامه للعدم اقوى وشربته اتم ومنافرته اوفر وادراكه اشد ، فالتألم به اكثر والاعتناء به اكمل والحزن به ادوم وعلى هذا القياس . وقد دريت ان المجردات عن المواد وجوداتها اقوى ومدركيتها اتم وان الخيرية والملائمة فرعان للوجود فادراكها لامحالة الذ من ادراك الماديات على اختلاف مراتبها جميعاً . فالذات العقلية اقوى واشد من اللذات الخيالية . والخيالية اقوى واتم من الحسية بل نقول : لانسبة للذات العقلية الى الحسية ، كيف لا ، والعقل يدرك الشيء على ما هو عليه مجرداً عما هو غريب له من القشور واللبوسات ، فينال حاق جوهره ولب ذاته .

واما الحس فلا يدرك الا الخلطاء ولا ينال الا المشوبات بالغير فلا يحس باللون ما لم يحس معه بالطول والعرض والوضع والأين و امور اخرى غريبة عن حقيقة اللون . و ايضاً فان ادراك العقل يطابق المدرك ولا يتفاوت

والحس يرى الشيء الواحد عظيمًا في القرب صغيراً في البعد وكلما صار ابعده يراه اصغر الى ان يصير بسبب البعد كنقطة ثم تبطل رؤيته وكلما صار اقرب كان اعظم الى ان يصير بسبب القرب ساتراً لنصف العالم ثم تبطل رؤيته. وايضاً فان مدركات العقل الارواح الباقية الازلية التي يمتنع فناؤها والذوات الثابتة النورية التي يستحيل تغييرها ، وهي تقوى العقل وتزيده نوراً كلما كشرت .

واما مدركات الحس فهي الاجسام المتغيرة الفانية واعراضها المادية المستحيلة الزائلة وهي تفسد الحس اذا قويت لذته فان لذة العين مثلاً في الضوء والمها - في الظلمة ، والضوء القوي يفسدها وكذا الصوت القوي يفسد السمع ويمنعه من ادراك الخفى بعد .

وصل

فتباً وتعماً لأوهام عامية خيسة زعمت : ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ماعداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية . قال في الاشارات «وقد يمكن ان ينبه من جملةهم من له تميز - ما - فيقال له : اليس الذما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجرى مجراها وانتم تعلمون ان التمكن من غلبة - ما ولوفى - امر خيس كالشطرنج والورد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرضه لما يعاينه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينفذ اليدهنهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثروالذ «لامحالة» هناك من المطعوم والمشروب واذا عرض الكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروء على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه وآثروافيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة

العطب عند مناجرة الاقران و المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدوهم
ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذه الحمد ولو بعد الموت كان تلك تصل اليه .
يهوميت .

فقد بان ان اللذات الباطنة مستعديّة على اللذات الحسيّة وليس ذلك في العاقل
فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسك
على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات توثر ما ولدته على نفسها فاذا
كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية» .

وصل

وطوبى وبشرى لعقول خاصية شريفة تمثّلت فيها جليلة الحق الأول قدرا
يمكنها ان تنال منه ، ببهائه الذي يخصه ، ثم يمثل فيها الوجود كلفه على ماهو
عليه مجرداً عن الشوائب مبتدءً فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية الجبروتية ،
ثم الروحانية الملكوتية والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز
الذات .

قال بعض العلماء : لو علم الملوك ما نحن فيه من لذة العلم لحار بونا بالسيوف
«وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلاً»^١ .

وعن مولانا الصادق - عليه السلام - انه قال : لو يعلم الناس ما في فضل معرفة
الله تعالى ما مدوا اعينهم الى ما تمتع به الاعداء ؛ من زهرة الحياة الدنيا ونعيمها و
كانت دنيا هم اقل عندهم مما يظنونه بارجلهم ولنعموا بمعرفة الله تعالى وتلذذوا بها
تلذذ من لم يزل في روضات الجنان مع اولياء الله تعالى انس من كل وحشة وصاحب
من كل وحدة ونور من كل ظلمة وقوة من كل ضعف وشفاء من كل سقم .

ثم قال : قد كان قبلكم قوم يقتلون ويحرقون وينشرون بالمنشير وتضيق عليهم الأرض برحبها فما يردهم عما هم عليه شيء مما هم فيه من غير ترة وتروا من فعل ذلك بهم ولا اذى بما تقصوا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد فسلوا ربكم درجاتكم واصيروا على نواب دهركم تدركوا سيعهم .

اصل

الجنة جنة روحانية للمقربين وهي انما تنشأ من العلوم الحقة والمعارف اليقينية الحاصلة للانسان في الدنيا فان المعرفة في الدنيا بذر المشاهدة في الآخرة، واللذة الكاملة موقوفة على المشاهدة فان الوجود لذيد وكمال الذ .

فالمعارف التي هي مقتضى طباع القوة العاقلة من العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر اذا صارت مشاهدة للنفس كانت لها لذة لا يدرك الوصف كنهها ولهذا ورد في الحديث «لا عيش الا عيش الآخرة» .

وجنة جسانية لهم ايضاً واصحاب اليمين وهي انما تنشأ من الأخلاق الفاضلة والأقوال الصادقة والأعمال الصالحة بابتداع النفس الانسانية المتصنفة بها الصور الملذدة من الحور والقصور والغلمان واللؤلؤ والياقوت والمرجان في عالمها وصقعها . فان للنفس اقتداراً على ذلك باذن الله تعالى ولكنها مادامت في هذه النشأة لا يترتب عليها آثارها لضعفها واشتغالها بالمحسوسات الزائلة فاذا قويت وصفت وزالت الشواغل وانحصرت القوى كلها في قوة واحدة ذات تخيل حتى صارت عيناً باصرة للنفس ، وقدرة فعالة لها وانقلب العلم مشاهدة فلا يخطر بالبال شيئاً تميل اليه النفس الا ويوجد في الحال باذن الله اي يوجد بحيث يراه روية عيان ويحس به احساساً قويا لا اقوى منه .

والنار ناران - نار روحانية، موقدة تطلع على الافئدة للمناقين والمتكبرين

والمكذبين. وهي انما تنشأ بوسيلة عالم العقل بسبب فقدان المعارف والكمالات العقلية اما بانكارها وجحودها ، او بالحرمان عنها بعد ادراكها والشواق اليها بحسب حصول اضدادها بالجهل المركب وفقدان القوة الهيولانية وحصول فعليّة الشيطنة والاعوجاج ورسوخ العقائد الباطلة في الوهم وهي مولمة جداً .

واما النقص بحسب العزيزة فلالم بسبه بل هي بمنزلة الموت والزمانه في الأعضاء من غير شعور بمولم وكلاهما مشتركان في عدم الانجبار . الا ان البلاهة ادنى الخلاص من فطانه بتراء. فالعذاب لهاؤلاء عظيم ولأولئك اليم

ونار محسوسة نهم ولأهل الكبائر على قدر اعمالهم . وهي انما تنشأ بتبعيّة هذه النشأة الدنياوية بسبب فقدان متاعها بعد حصول الالف له والتعلق به والاخلاد اليه وارتكاب الأعمال السيئة والأقوال الكاذبة والاخلاق الرديّة. فان النفس بسبب ذلك تنشئ في عالمها صوراً موزية مناسبة لها من الحيات والعقارب والسموم و اليحموم وغيرها ، فتأذى بها ولا تقدر على عدم انشائها . كما انها اذا اصابتها في الدنيا مصيبة فكلما يخطر ببالها اغتمت بها وتأذت ولا يمكنها ان لا يخطرها ولكنها في الدنيا تغفل عنها احياناً بسبب الشواغل بخلاف الآخرة فانها لا تغفل عنها لعدم الشاغل وصفاء المحل وقوته وصيرورة القوى كلها قوة واحدة، ذات تخيل، فلا يزال يريد ما لا يجده ويشتهي ما يضره ويفعل ما يكرهه ويختار ما يعذبه ويهرب عما يصحبه قائلاً : «يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين»^١ .

الا ان هذه الهيات لما كانت غريبة من جوهر النفس وكذا ما يلزمها، فلا يبعدان تزول في مدة من الدهر متفاوتة حسب تفاوت العلائق في رسوخها وضعفها وكثرتها وقتلها. ان شاء الله فيخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من الايمان «ان الله لا يفران

يشرك به (١) ويغفر مادون ذلك لمن يشاء» ٢ .

فصل

ان قيل (٣): ان الأصول الكميّة دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة ، وان لكل موجود غاية يصل اليها يوماً ، وان الرحمة الالهية وسعت كل شيء ، كما قال جل ثناؤه : «عذابي اصيب به من اشاء ، ورحمتي وسعت كل شيء» ٤ .
وايضاً : الآلام دالة على وجود اصلي (٥) مقاوم لها ، والتقاوم بين المتضادين لا يكون دائماً ولأكثرية .

وقد ورد في الشرائع : خلود الفريقين في الدارين فكيف التوفيق .
تيل : معنى ، خلود اهل الجنة في الجنة : خلود كل واحد واحد فيها . ومعنى خلود اهل النار في النار انها دائمة باهلها فلا منقاة .
وقال بعض (٦) اهل المعرفة : «يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله ، واهل

(١) وقد ورد في المقام عدة روايات مضمونها: ان كل من اعتقد بالحق الأول ووحده تعالى فهو غير مخلّد في النار ويخرج منها ولو بعد تحمل العذاب في امد كبير (ج ل) .
٢- ٤، ٥١ .

(٣) الجوهر الأصلي عبارة عن الفطرة الذاتية التي فطر الأشياء عليها ، ولا تبديل لهذه الفطرة ، وهي التي تدرك الهيات المعذبة والجواهر النفيس الأصلي اقرباً لتوحيد بلسان الذات وهو لا يزال ولا يتغير كيف . واذا لم يكن في البين مقاوم لا يلائمه العذاب لكان العذاب ملائماً لغبه وكان عذاباً هيناً له لا عذاباً وسخطاً .
٤- ٧، ٥٥ .

(٥) قوله : ان قيل... والقائل استاده صدر المتألهين في الأسفار و كتاب الشواهد والحكمة العرشية وغيرها...

قوله : قيل... والقائل صدر الحكماء قد ذكره في ذيل كلامه الذي نقله بعنوان: قيل .

(٦) قوله: قال بعض اهل المعرفة... قال الشيخ الاكبر في كتاب الفتوحات المكية طمصر

١٢٨٢ هـ ، ج ٣ ص ١٨٩ وقد نقله صاحب الاسفار في اواخر مباحث النفس .

النار بعدل الله وينزلون فيهما بالأعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر في التنزل في الدنيا فاذا فرغ الأمد جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لذع الحيات والعقارب كما يلتذاهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور، لأن طبائعهم تقتضى ذلك الا ترى - الجعل - على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن ، و المحرور من الانسان يتالم بريح المسك فاللذات تابعة للملائم والآلام تابعة لعدمه ... » .

وقال آخر: « انهم اذا تعودوا بالعذاب، بعدمضى الأحقاب الفوه ولم يتعذبوا بشدته . بعد طول مدته ولم يتالموا به وان عظم . ثم آل امرهم الى ان يتلذذوا به ويستعذبوه حتى لو - هب - عليهم نسيم من الجنة استكرهوه وتعذبوا به كالجعل وتأذيه بريحة الورد لتألفه بنتن الأرواث والقاذورات » .

فصل

قال بعض (١) اهل التحقيق : « ان النظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس غليظة و قلوب قاسية فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله خاشية ، لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ كالقراعه والدجاجلة

→ قوله: وقال آخر... والقائل هو الشيخ المحقق والعارف الكامل المولى عبدالرزاق الكاشاني « قد » في شرحه على كتاب الفصوص... نسخه خطي ملكي اينجان ص ١٨٩ .
 (١) قوله: قال بعض اهل التحقيق... وهو استاذه الكبير آية الله العظمى صدر الحكماء في ذيل كلامه الذي نقله قبلاً: ان الاصول الحكيمية دالة الى قوله: وبين انقطاعه عن كل واحد من اهلها... وانت تعلم ان نظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس...

والنفوس المكاررة كشياطين الانس والنفوس البهيمية كجهالة الكفار . وفي الحديث الرباني : انى جعلت معصية ابن آدم سبباً لعنارة العالم . (وقال سبحانه : ولوشئنا لاتينا كل نفس هديها و لكن حق القول منى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين) ١ .

فكونها على طبقة واحدة ينافى الحكمة وفيه اهمال سائر الطبقات الممكنة من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وخلواكثر مراتب هذاالعالم عن اربابها . فلا يتمشى النظام الابوجودالأمور الخسيسة والدينيةالمتحاج اليها فى هذهالذراتى يقوم بها اهل الظلمة والحجاب ويتنعم بها اهل الذلّة والقسوةالمباعدىن عن دار الكرامة والمحبة والنسر . فوجب فى الحكمةالحقةالتفاوت فى الاستعدادات لمراتب الدرجات فى القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائهالانلازم النافذفى قدره ؛ بو حود السعداء والاشقياء جميعاً . فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الهى ومقتضى ظهوراسم ربانى فيكون لها غايات طبيعية ومنازل ذاتية والامور الذاتيةالتي جبلت عليهاالاشياء اذا وقع الرجوع اليها تكون ملائمة لذيذهوان وقعتالمفارقةعنها امدأ بعيداً، والحيولةعن السكون اليها والاستقرار لها - زماناً ، مديداً . كماقال تعالى : «وحيل بينهم وبين مايشتهون» ٢ .

والله تعالى يتجلى بجميع الأسماء فى جميع المقامات والمراتب فهو الرحمان الرحيم وهو العزيز القهار . وفى الحديث : لولا انكم تذبون لذهب بكم و جاء بقوم يذبون فيستغفرون فيغفر الله لهم . «

فصل

قال (٣) بعض اهل المعرفة : ان هذاالعالم - بمنزلة مطبخ ينضج فيه اطعمة

٢ - س ٣٤ ، ٥٣٣ .

١ - س ٣٢ ، ١٣٣ .

(٣) قال صدرالحكماء فى الأسفار (كما نقل كلامه هذا - فى كتابه المسمى بعين اليقين

اهل الجنة - ويصلح ماكولاتهم بحرارة الحركات السماوية واشعة الكواكب ، فان اعمال بنى آدم هي مواد اغذيتهم التي بهانشونفوسهم وابدانهم الاخروية . فكلما كانت اعمالهم اتم اعتدالا* واكثر نضجا* من جهة الرياضات الدنيوية والمتاعب البدنية في سبيل الله ؛ كانت اغذيتهم وفواكههم واشربتهم النفسانية الاخروية ؛ اوفق ، واتم صلوحا* واشد تقوية للحياة الباقية . وذلك : ان كرة الاثير ، واشعة الكواكب هي : بمنزلة الجمرات تحت القدر فان مقعرارض الجنة هوسقف النار اودع الله فيه ماكان منافع حيوانات الدنيا وحيوانات الجنة التي هي نفوس اهل النجاة بأبدانهم المناسبة لها في الأشكال والصور ، فتفعل حرارة النار بالاشياء هنالك (۱) علواً، ماتفعل بالاشياء هاهنا؛سفلا* وكما ان الأمر (هاهنا) كذلك ينتقل الى هناك بالمعنى وان اختلفت الصور . وقال : ان جهنم ليست بدار (۲) حقيقية متصلة لأنها صورة غضب الله كما ان الجنة صورة رحمة الله . وقد ثبت ان رحمة الله ذاتية واسعة كل شيء والغضب عارضى وكذا الخيرات صادرة بالذات والشورر واقعة بالعرض فعلى هذا لا بد ان تكون الجنة موجودة بالذات والنار مقدرة

→

بقوله: قال استادنا دام ظله): لما علمت ان الجنة فوق السماء السابعة من حيث الرتبة وهي بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السماوات والارض... الى ان قال فاعلم ان هذا العالم بمنزلة مطبخ...

(۱) وفي الأسفار: تفعل حرارة النار بالاشياء، هناك علواً، كما تفعل بالاشياء هاهنا سفلا* وكما هو الأمر هاهنا .

(۲) كما ذكر هذا الكلام في تفسيره الكبير وكتاب المفاتيح... اين قبيل از مباحث بعد از شيخ اكبر ابن عربى در مباحث مربوط به نشآت بعد از موت در كتب فلسفه وارد شد و صدر المتألهين على ترين مباحث موجود در سفر نفس اسفار را مبتنى بر قواعد ارباب مكاشفه قرار داده است اين مباحث را ملا صدرا بواسطه تأسيس قواعد فلسفى مثل تشكيك در مراتب وجود و اثبات تجرد خيال بخصوص اثبات حركت در جوهر حقايق وجود بصورت على ترين مسائل فلسفى در آورد .

..۵

بالعرض وبالتبع (۱) .

فصل

قد تبين مما ذكر ان جهنم من سنخ الدنيا واصلها حالة في موضوع النفس يوم القيامة ، فمادتها هي تعلق النفس بأموال الدنيا من حيث هي دنيا وصورتها هي صورة الهيات السولمة والأعدام والنقائص الخاصة للنفس .

وقد علمت كيفية ايلام النقائص والأعدام . فالنفوس الشقية مادامت على فطرة تدرك بها النقائص والأعدام الموصوفة بها التي من شأن تلك النفوس ان تتصف بسقابلاتها - تكون لها آلام شديدة بحسبها . فتلك الآلام باقية فيها الى ان يزول عنها ادراكها اما بتبدل فطرتها الى فطرة ادنى واخس من تلك الفطرة ، او زوال تلك النقائص والأعدام بحصول - مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالها واشتغالها بادراك امور عالية - كانت تعتقدها من قبل وصارت ذاهلة عنها ممنوعة عن ادراكها ، لانصراف توجهها عنها الى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب ويحصل الراحة .

(۱) وليعلم ان العذاب والآلام اذا كان منشأها الملكات الحاصلة للنفس اى الملكات التى استحكمت بنيتها فى الروح بحيث صارت جوهرية ذاتية لا بد و ان يكون دائماً لأن العذاب فى الآخرة ليس من معذب خارجى . انبات انقطاع عذاب وجوهى ذكر شده است كه همه آنها قابل خدشه است كما قررناه فى حواشى الشواهد والاسفار . خصوصاً آنكه عذاب الهى ناشى از تشفى قلب نيست و الماخروى تابع مصالح موجود در نظام بشرى نمى باشد بل كه عذاب تابع ملكات مقتضى عذاب است حركت مستقيم نيست تا آنكه بجايى منتهى شود بل كه حركت دورى است و مبدء آن باطن نفس است و نفس چيزى نيست غير از صور حاصل از تجسم اعمال جوهرى و ذاتى شود و نفس مثل (مركب القوى) داراى دو جهت باشد فطرت اصلى و صور و هيئات حاصل از اعمال .

(۲) اللهم الا ان يكون الصور الموجودة فى النفس المعذبة، صوراً راسخة غير ممكنة

فصل

قيل : النفس مادامت في هذا العالم تدرك الموجودات التي فيه بهذه الحواس البدنية، وكل ما يدرك بهذه الحواس يكون مخلوطاً ، غير متميز - حقة من باطله وصحيحه من فاسده، فيرى الشمس والقمر والنجوم والسماء والارض على صور مخلوطة مشتبهة؛ فتزعم ان لها بقاءً وثباتاً وان ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على هذه الهيئة وانها ذاتية لتلك الأجرام ، قائمة بها - لا غيرها وان السماء والارض كل منهما على هذه الهيئة من البقاء والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب. فاذا جاء يوم القيامة تبدلت هذه غيرها وانفصل ما لمعه ليس لها وامتاز حقتها من باطلها ونورها العرضي من ظلمتها الاصلية وخيشتها من الطيب . كمال قال تعالى: «وما كان الله ليذر المؤمنين على ما اتمم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب»^۱ وقال : « ليميز الله الخبيث من الطيب ، ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم »^۲ .

فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الاصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج عنها

→ ۱- س ۳، ۱۷۳ .

۲- س ۸، ۳۸ .

الزوال عن النفس. و بالجملة مبدء العذاب ومنشاء النفس الناطقة بما فيها من الصور الحاصلة من الأعمال وان الإنسان بحسب الملكات لا يبقى تحت نوع واحد براى آنکه نفس در اول مرحله وجود ماده صور و ملکات حاصل از اعمال است چنانچه نفس فاجره متصور بصورت سبمی گردد و منشأ عذاب راسخ در وی شود و بنیان آن مستحکم گردد وجود نازل از سماء رحمت در این زمینه مظهر عذاب و تقمات است و معذب خارجی وجود ندارد معذب داخلی است و عذاب آخرت از باب تشفی باشندمی و این شبهه که اگر بدشخص رحیمی در غایت رحمت تعذیب دشمنی محول گردد عفو و بخشش خواهد نمود پس مبدء این رحمت که حق تعالی است اولی به عفو است پس مال همه به رحمت است دره ورتی موجه است که معذب خارجی باشد نه جوهر راسخ غیر زائل موجود در جوهر نفس و در جای خود مبرهن است که نفوس انسانی بحسب نهایات وجود انواع متباینه اند اگرچه بحسب بدایت وجود تحت نوع واحدند کما حقه المؤلف العلامة و استاده الکبیر «قدس الله سرهما»

من الخيرات والكمالات ، فاذا قامت القيامة واستقر كل طائفة في دارها ورجع كل صورة الى حقيقتها . يكون الحكم في اهل الجنة بما يعطيه الامر الالهى في النشأة الآخرة ويكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهى في مادة هذا العالم الذى اودع الله في حركات الأفلاك والكواكب المطموسة الأنوار في القيامة . و ذلك لان انوارها مستفادة من مبادئها الأصلية فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادئ لابهذه الأجرام .

اقول : ويشهد لهذا ما روينا عن مولانا الرضا - عليه السلام - « ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، تجريان بامرهم مطيعان له ضوءهما من نور عرشه وحرهما من جهنم . و اذا كانت القيامة عادالى العرش نورهما وعادالى النار حرهما فلا يكون شمس ولا قمر » .

وفى كثير من الآيات القرآنية دلالات وشواهد على ذلك مثل ما فى سور التكويد والانشقاق والانفطار وغيرها من نظايرها وآية تبديل الأرض والسموات وما فى معناها .

الباب العاشر

فى اصول النشآت وحقائق الموجودات و ارواحها وصورها
و قوالبها وفيه معرفة تأويل المتشابه و تعبير الاحلام

اصل

الموالم كثيرة لا يعلم عددها الا رب العالمين واصولها ترجع الى نشآت ثلاث عقلية روحانية تسمى بمالم الغيب والجبروت واصحابها « السابقون اولئك المقربون

في جنات النعيم»^١.

وخيالية مثالية تسمى بعالم البرزخ والملكوت واصحابها «اصحاب اليمين في سدر مخضود^٢، وطلح منضود».

وحسية جسمانية تسمى بعالم الشهادة والملك واصحابها «اصحاب الشمال في سموم وحميم وظل من يحموم»^٣.

اما النشأة العقلية فهي نشأة الحياة الحقيقية والبقاء الابدی والخير المحض و النور الصرف والظهور التام، اهلها كلهم علماء حضور بعضهم لدى بعض «في مفعد صدق عند مليك مقتدر»^٤ ينظر اليهم وينظرون اليه باعين قلوبهم وهم الملائكة المقربون واهل السعادة الحقيقية الكاملة من الناس «الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن اولئك رفيقاً»^٥.

لاغية هناك ولافقد اصلاً بوجه من الوجوه وهى نشأة واحداية لكل ماله ماهية نوعية وفيها يرجع الأشياء كلها الى وجود تام كامل لاكثره فيه ولا تغير. كما قال مولانا الصادق - عليه السلام - فى شأن الأئمة من اهل البيت - عليهم السلام علمنا واحد، وفضلنا واحد، ونحن شيء واحد. وقال: وكلنا واحد - عند الله».

واما النشأة المثالية فهي ايضاً ذات حياة وبقاء ونورية وظهور وادراك الا انها دون الأولى فى هذه الأحكام ووجودها وان كان مستقلاً مجرداً عن مادة الجسم و كذا جميع مدركاتها مجردة عن المواد الجسمانية قائمة بأنفسها وبذات فاعلها. الا انها شريكة مع الأجسام فى انها ذات امتدادات وكثرة مقدرية وان لم تكن كثرتها كثرة موجبة للتزاحم فى المكان والزمان او قبول القسمة اوغية بعض الاجزاء عن بعض ككثرة الأجسام فهى متوسطة بين النشأتين.

٢- س ٥٦، ٢٧ و ٢٨.

١- س ٥٦، ١٠.

٤- س ٥٤، ٥٥.

٣- س ٥٦، ٤٠ و ٤٦.

٥- س ٤، ٧١.

انظر الى زيد - الحاصل في ذهنك وكل ماتدركه من الصور والأشباح الخيالية وكل ماتراه في المنام فانها كلها من موجودات تلك النشأة الا ان اهلها قسمان - قسم خلقه الله سبحانه على سبيل الابداع او التكميل بعد التكوين ، فهم قائمون بذواتهم ، باقون ببقاء بارئهم ، اما «وجوههم ناضرة الى ربها ناظرة»^١ وهم الملائكة المدبرون في هذا العالم الجسماني والسعداء المتوسطون من الانس والجن الذين هم اهل النجاة من الزهاد والعباد ، الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، لهم هناك جنات تجري من تحتها الأنهار ، وهم فيها خالدون .

واما وجوههم قتره عليها غبرة اولئك هم الكفرة الفجرة والشياطين المكره . وقسم يصدر عن نفوسنا باذن الله بابداعنا اياه في الحياه الدنيا وفي الآخرة و هو قائم بنفوسنا - قيام الفعل بالفاعل ، وانما يبقى ببقاء توجه النفس والتفاتها اليه واستخدامها المتخيلة في تصويره وثبته . فاذا عرض عنه انعدم وزال وذلك : لأن الله سبحانه خلق النفس الانسانية وابدعها مثالا لنفسه ذاتا وصفة وفعلا مع التفاوت بين المثال والحقيقة لتكون معرفتها مرعاة لمعرفته - فنفخ فيها من روحه - وجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياز والجهات وصيرها ذات حياة وقدرة وعلم و ارادة وسمع وبصر ، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكته ، يخلق ما يشاء ويختار ما يريد . فلها في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية والأفلاك والعناصر والمركبات وسائر الخلائق . الا انها لضعفها وبعدها عن ينبوع الوجود بوسائط وتزلات وغلبة احكام التجسم عليها لصحبة المادة وعلائقها لا يترتب على افعالها وآثارها - مادامت في هذه النشأة - ما يترتب على الأشياء الخارجية . بل وجودات آثارها حينئذ كظلال واشباح للوجودات الخارجية . وان كانت الماهية بعينها محفوظ في الوجودين .

نعم من مجرد عن جلباب البشرية واتصل بعالم القدس ومحل الكرامة وكملت قوته فانه يقدر على ايجاد امور موجودة فى الخارج مترتبة عليها الآثار باذن الله و لو كان بعد فى هذه النشأة ويقدر على حفظها بالهمة مالم يفغل عنها فمتى طرء عليه غفلة (١) عدت .

ان قيل : من اين لنا ان نعلم ان ما نشاهد فى قوة خيالنا من الصور المخترعة ليست منطبعة فى جسم من اجسام هذا العالم .

قلنا : لانا لا يمكننا ان نشير اليها اشارة حسية بأنها هنا او هناك وكيف يكون فى موضع من الدماغ والروح التى فيه مع قلة مقداره وحجمه جبال شاهقة و صحارى واسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها وافلاك وكواكب عظيمة مع اناتصورها على الوجه الجزئى المانع من الاشتراك فهى اذن ليست فى هذا العالم وليست اعراضاً لقيامها لافى محل مع انها ذوات ابعاد ومقادير فهى اجسام بسيطة صورية ، ليست لهامادة . وذلك لأنها غير مصحوبة بقوة واستعداد ولا قابلية لتغير وتبدل من اتصال وانفصال اونحو ذلك حتى يجرى فيها برهان اثبات المادة . بل هى تبدع دفعة كما هى عليها وتفنى دفعة بالكلية .

كذلك فاذا اردنا قسمة جسم مثلاً فى الخيال الى نصفين فلا سبيل لنا الى ذلك الا بابداع نصفين لا ان نقسم ذلك الجسم اليها . وكذلك ان اردنا تسويد الجسم الأبيض هنالك اخترعنا جسماً ، اسود ، مثله وعلى هذا القياس .

ومما يدل على النشأة المثالية واستقلالها ، دلالة واضحة ، المنامات والكهانات الصادقة . فان صاحبهما لا يوجد علمه بالأشياء فى ذاته لذاته موافقاً لما سيقع فان عجزه ظاهر وعجز نوعه والنائم ليس فى قواه قدرة ذلك ولانفسه والالكان فى اليقظة اقدر على ابداعه ،

(١) هذا ما ذكره الشيخ الأكبر فى الفتوحات والفصوص و نقل فى الأسفار و ذكره

ثم ان كان يخترع بنفسه علمه بما سيقع فينبغي ان يعلمه قبل ان يعلمه ليخترع على وفاقه وهذا محال مع ان الانسان يعرف بالضرورة في الجملة ان الاعلام من شىء آخر فلا محالة هذه الأمور ثابتة في عالم آخر اعلى. واما النشأة الحسية فهي نشأة السوت والفناء والفقء والظللة والجهل وهي مركبة من مادة وصورة سائلتين زائلتين دائستى التغير والتفرقة والانقسام ولا يتعلق بهاشعور ولا اشعار الابتعية الناشأتين الأخرين وانما يظهر للحس بتوسط الأعراض وذلك ايضا من حيث وحدتها الاتصالية. واما من حيث كثرتها المقدارية المتجزئة عند فرض القسمة بكل من اجزائها معدوم عن الآخر مفقود عنه فالكل غايب عن الكل ، معدوم عنه وكذا كل ماتعلق بها من حيث هو متعلق بها. وذلك لأنها مادية والمادة مصحوبة بالعدم والظلمة بل هو جوهر مظلم وهي اول مظهر من الظلام لكونها بالقوة في ذاتها و بسالتها في اصابتها من عالم النور قبلت الصور النورية للمناسبة فاتتت ظلمتها بنور صورها . فالصور اظهراتها، فكل ما وجد فيها قلت نوريتها وضعفت الوجودية فيه وخفيت فاحتيج في ادراكها الى مصادفته مجرداً عن المادة حتى خلص الوجود عن العدم . فظهر ظهوراً مطلقاً. فهذه النشأة مشوبة بالظلمة مخلوطة بالعدم فهي اخس النشآت واضعفها ولضعفها احتاجت الى مهد المكان وظئر الزمان . واهلها الذين هم اهلها اشقياء الانس والجن وساير الحيوانات والنباتات والجمادات من البسائط والمركبات المحسوسة في هذا العالم الأدنى الذين لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم ابداً . كما ورد في الحديث القدسى :

«مانظرت الى الأجسام مذخلتتها» والأشقياء وان كانوا في النشأة المتوسطة ايضاً بأبدانهم ولكنهم ليسوا من اهلها لعدم شوقهم اليها وتعلقهم بها، بل انما تعلقهم وركونهم وشوقهم بهذه النشأة الأدنى الأرذل لانهم رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها فاذا فارقوها عذبوا بفراقها . وهذا بخلاف السعداء فانهم وان كانوا في النشأة الثانية ايضاً بأبدانهم ولكنهم ليسوا من اهلها لعدم تعلقهم بها وركونهم اليها بل انما

شوقهم وحنينهم الى النشأة الأخرى . ولهذا نعموا - بالوصول اليها ومشاركة هذا الأدنى . ومن هنا ورد في الحديث « الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر »
وقال امير المؤمنين - عليه السلام - حين ضربة ضربه (ابن ماجم) فزت ورب الكعبة .

وقال في وصف الزهاد : « كانوا قوماً من اهل الدنيا وليسوا من اهلها ، نكانوا فيها كمن ليس فيها . عملوا فيها بما يبصرون وبادروا فيها بما يحذرون ، تغلب ابدانهم بين ظهرا نى اهل الآخرة ، يرون اهل الدنيا - يعظمون موت اجسادهم وهم اشداء عظيماً لموت قلوب احيائهم » .

وقال في وصف قوم منهم : « صعبوا الدنيا بابدان ارواحها معلقة بالسحل الأعلى اولئك خلفاء الله في ارضه ودعائه الى دينه آه آه شوقاً الى رؤيتهم » وقال في وصف الدنيا : « انها حلوة خضرة خفت بالشهوات وتحببت بالعاجلة وراقت بالقليل وتحلت بالآمال وتزينت بالغرور لا تدوم حبرتها ولا تؤمن فجعتها ، غرارة ضرارة ، حائلة زائلة ، نافذة بائدة ، آكالة غوالة ، لاتعدو اذا تناهت الى امية اهل الرضا والرغبة بها ان تكون ... » . كما قال الله تعالى : « كما انزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فاصبح هشيماً تذروه الرياح »^١ وقال في وصفها : « اقرب دار الى سخط الله وابعدها من رضوان الله ... » .

فصل

هذه النشآت الثلاث متطابقة مترتبة في الصدور . بمعنى ان كل موجود في هذه النشأة الدنيا من الجواهر والأعراض حتى الحركات والسكنات والهيئات و الطعوم والروائح فله صورة في النشأة الوسطى ، متقدمة عليه في الوجود وله حقيقة في النشأة العليا ، متقدمة على كليهما . بل كل ما في هذا العالم الأدنى من الذوات و

الهيئات والنسب والأشكال والترتيبات الجسمانية والنفسانية ؛ ظلال ورسوم و تمثلات لما في العالم الاعلى من الذوات الروحانية والهيئات العقلية والنسب المعنوية؛ انما تنزلت وتكدرت وتجرت بعدما كانت نقيّة صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور منزهة عن الهلاك والدثور ولكل من الثلاث طبقات متفاوتة مرتبة في العوالم العقلية والمثالية ؛ كلها اناس متفاوتو السراتب والنشآت .

وكذلك بين النار العقلية والنار السفلية نيرانات مرتبة. ولهذا ورد في الحديث «ان هذه النار غسلت بسبعين مائة ثم انزلت» اشارة الى تنزل مرتبتها عن كمال حقيقتها النارية وتضعف تأثيرها وتنقص جوهرها على حسب كل نزول .
ومن هنا قال بعض متالفة الحكماء . «ان هذه الحسائس عقول ضعيفة وتلك العقول حسائس قوية» .

والى تفاوت الطبقات اشار مولانا الباقر - عليه السلام - حيث قال : «ان الله خلق محمداً وآل محمد من طينة عليين وخلق قلوبهم من طينة فوق ذلك وخلق شيعة من طينة دون عليين وخلق قلوبهم من طينة عليين فقلوب شيعة من ابدان آل محمد وان الله خلق عدو محمد من طين سجين وخلق قلوبهم من طين اخبث من ذلك وخلق شيعة من طين دون سجين وخلق قلوبهم من طين سجين فقلوبهم من ابدان اولئك وكل قلب يحن الى بدنه .

فصل

قد تبين مما ذكرنا لمن احسن التأمل فيه : ان لكل معنى من المعاني حقيقة وروحاً وله صورة وقالب ؛ وانه قد يتعدد الصور والقوالب لحقيقة واحدة .
فاعلم ان الألفاظ انما وضعت للحقائق والأرواح ولوجودهما في القوالب

(١) قائل شيخ يوناني است در كتاب اثولوجيا: المير الرابع .

يستعمل الالفاظ فيها على الحقيقة لاتحاد ما بينهما .

مثلاً لفظ القلم انما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون ان يعتبر فيها كونها من قصب او حديد او غير ذلك بل ولا ان يكون جسماً ولا كون النقش محسوساً او معقولاً ولا كون اللوح من قرطاس او خشب بل مجرد كونه منقوشاً فيه وهذا حقيقة اللوح وحده وروحه . فان كان في الوجود شيء يتسطر بواسطته نقش العلوم في الواح القلوب فأخلق به ان يكون هو القلم . فان الله «علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم»^١ بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحده من دون ان يكون معه ما هو خارج عنه . وكذلك اليزان مثلاً فانه موضوع لبيعاد يعرف به المقادير وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتى بعضها جسماني وبعضها روحاني كما يوزن به الأجرام والأنتال مثل ذى الكفتين وما يجرى مجراه وما يوزن به المواقيت والارتقاعات كالاصطرلاب وما يوزن به الدوائر والقسي كالفرجار وما يوزن به الأعمدة كالشاقول وما يوزن به الخطوط كالمسطر وما يوزن به الشعر كالعروض وما يوزن به الفلسفة كالمنطق وما يوزن به بعض المدركات كالحسن والخيال وما يوزن به العلوم والأعمال كما يوضع ليوم القيامة وهم الأنبياء والاصياء كما ورد عن ائمة الهدى «عليهم السلام» وما يوزن به الكل كالعقل الكامل الى غير ذلك من الموازين وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه الموجودة فيه . وعلى هذا القياس كل لفظ رمسى وانت اذا اهتديت الى الأرواح صرت روحانياً وفتحت لك ابواب الملكوت واهلت لمرافقة السلاء الاعلى وحسن اولئك رفيقاً .

فصل

واذ قد دريت انه ما من شيء في عالم الحس والشهادة الا وهو مثال وصورة

لأمر روحانی فی عالم الملكوت وهوروحه وحقیقته .

فاعلم ان عقول الخلائق فی الحقیقة امثلة للعقول العالیة فلیس للانبیاء -
 علیهم السلام - ان یتكلموا معهم الا بضرب الأمثال لأنهم امروا «ان یکلموا الناس
 علی قدر عقولهم» وقدر عقولهم ؛ انهم فی النوم بالنسبة الی تلك النشأة ، والنائم
 لا ینکشف له شیء فی الأغلب الا ب: مثل . ولهذا من ینعلم الحکمة غیر اهلها یرى
 فی المنام : انه یرلق الدر فی اعناق الخنازیر . وعلی هذا القیاس .

وذلك لعلاقة خفیة بین النشآت - فالناس نیام فاذا ماتوا اتبھوا - وعلّموا
 حقایق ماسمعهو بالمثال وارواح ذلك وعقلوا ، ان تلك الامثلة كانت قشوراً قال
 الله سبحانه : «انزل من السماء ماء فسالت اودیة بقدرها فاحتمل السیل زبداً رایباً
 ومساویو قدون علیة فی النار ابتغاء حلیة او متاع زبد مثله»^۱ .

فمثل العلم بالماء والقلب بالأودیة والینایع والضلال بالزبد علی ما فسرہ
 السفسرون . ثم نبه فی آخرها فقال : «كذلك ، یرضرب الله الأمثال»^۲ .

فكل ما لا یحتمل فهك فان القرآن یلقیه الیک علی الوجه الذی كنت فی النوم
 مطالماً بروحك للوح المحفوظ لیمثل لك بمثال مناسب وذلك یحتاج الی التعبير
 فتأویل المتشابهات یرجى مجرى التعبير فالمفسر یدور علی القشر (۳) .

۲۰۱-۲۰۳، ۱۸۱

(۳) برای بحث مفصل در این باب رجوع شود به مقدمه متشابهات القرآن ملا صدرا .
 نگارنده در این مقدمه در بیان مقام فرق بین تفسیر و تأویل یکی از اقوال و آرای را که
 نقل نموده ام همین عقیده محقق مؤلف علامه است که گفته است (در مقدمه تفسیر صافی و سایر
 آثار خود): تفسیر راجع است به بیان مراد از قشر و قالب الفاظ و تأویل راجع است به معانی
 مربوط بملکوت الفاظ . باید معلوم باشد که عالم الفاظ از برای بیان معارف و حقایق موجود
 در قرآن اگر چه فصیح ترین و بلیغ ترین الفاظ استعمال شود بسیار محدود و قامت لفظ را
 جهت بیان حقایق بسیار کوتاه است .

وصل

ولك ان تقول: ان متشابهات الكتاب والسنة (١) محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولية من دون حاجة الى تاويل او حمل على تمثيل او تخيل. الا ان للمفهومات مظاهر مختلفة ومنازل شتى وقوابل متعددة حسب تعدد النشآت واختلاف المقامات وكذلك الله سبحانه وصفاته في كل عالم من العوالم مظاهر ومرائى ومنازل ومعالم يعرف بها كما مرت الاشارة اليه فيما سبق. فكل انسان يفهم من تلك الألفاظ ما يناسب مقامه والنشأة التي غلبت عليه والكل صحيح وهي حقيقة في الكل ولكن لكل في محله .

وصل

وقد ورد في الحديث : ان المساجد بيوت الله . فلفظ البيوت فيه حقيقة وذلك لأن المسجد محل العبادة ومحل العبادة بماهى عبادة هو محل حنورالمعبود و موقف شهوده ، فيكون بيتاً في الحقيقة لا بالمجاز والتخيل ، ولكن يكون بيتاً معقولاً - لا محسوساً - باحدى هذه الحواس . و ما هو المحسوس منه ليس معبداً ومشعراً للعبادة بل هو من هذه الجهة كسائر مواضع الأرض . وكل محسوس ذى وضع ليس ذاته بذاته محسوساً من كل وجه . فان - زيداً - ليس بمحسوس من جميع وجوهه ، بل انما محسوسيته من حيث كونه متقدراً متحيزاً ذا وضع . و اما من حيث كونه ناطقاً متوهماً متخيلاً عالماً اوجاهلاً ، فليس مما يناله الحس و الاشارة الوضعية .

ويؤيد هذا ، ورد في حديث آخر : ان المسجد ينزوى بالخامة . مع ان

(١) كما اينكه يكى از آراء موجود در باب متشابهات همين قول است .

المحسوس منه لم يتغير مساحته ولم تنقص ، فكان المراد ان النخامة توجب قلة توفيره وتعظيمه ، لأنه محل عبادة الله ، فيجب ان يكون موقراً معظماً والنخامة فيه تنافي ذلك ، فيقل عظم قدره في العقل لافى الحس وهذا وامثاله مما يدركه البصيرة «وما يذكر ، الا اولوا الألباب» .

وصل

ولما كان الناس انما يكلمون على قدر عقولهم ومقاماتهم فما يخاطب به الكل يجب ان يكون للكل فيه نصيب .

فالقشيرة من الظاهريين لا يدركون الا المعاني القشرية كما ان القشر من الانسان وهو ما في الاهداب والبشرة من البدن لا ينال الا قشر تلك المعاني وهو ما في الجلد والغلاف من السواد والصور . واما روحها وسرها وحقيقتها فلا يدرك الا اولوا الألباب وهم : الراسخون في العلم . والى ذلك اشار النبي صلى الله عليه وآله في دعائه لبعض اصحابه (١) حيث قال : « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » .

ولكل منهم حظ ، قل ام كثر وذوق نقص او كمل ولهم درجات في الترقى الى اطوارها واغوارها واسرارها وانوارها . واما البلوغ للاستيفاء والوصول الى الأقصى فلا مطمع لأحد فيه «ولو كان البحر مداداً لشرحه والأشجار اقلاماً فاسرار كلمات الله لانه لانه لانه ، فنجد البحر قبل ان تنفذ كلماته» .

وصل

ومما ذكر يظهر سبب اختلاف ظواهر الآيات والأخبار الواردة في اصول

(١) وهو امير المؤمنين الذين كان باب مدينة علمه وحكمته ولما كان رسول الله مستجاب الدعوة فلا يمكن ان يكون المراد من بعض الاصحاب هو بعض الخلفاء كما نقله القرطبي .

الدين بل وفروعه .

وذلك لأنها مما خولب به طوائف شتى وعقول مختلفة فيجب ان يكلم كل على قدر فهمه ومقامه ومع هذا فالكل صحيح غير مختلف من حيث الحقيقة ولا مجاز فيه اصلاً . واعتبر ذلك بمثال العميان والفقير وهو مشهور .

وعلى هذا فكل من لم يفهم شيئاً من المتشابهات من جهة ان حمله على الظاهر كان مناقضاً بحسب الظاهر لأصول صحيحة دينية وعقائد حقة يقينية عنده ، فينبغي ان يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويحيل العلم به الى الله والراسخين في العلم .

ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة من عند الله ويتعرض لنفحات ايام دهره الآتية من قبل الله لعل الله يأتي له بالفتح اوامر من عنده ويقضى الله امراً كان مفعولاً .

فان الله سبحانه ذمّ قوماً على تأويلهم المتشابهات بغير علم فقال سبحانه ، «واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم»^۱ .

ومن تدبّر فيما حققناه ، ثم فيما ورد في الشرع من اصول الدين ، علم ان مقتضى العقل الصريح لا ينافي موجب الشرع الصحيح بوجه من الوجوه .

وعن مولانا الباقر - عليه السلام - قال : «قال رسول الله - صلى الله عليه وآله ان حديث آل محمد صعب ، مستصعب ، لا يؤمن به الا ملك مقرب ، او نبي مرسل او عبيد امتحن الله قلبه بالايمان . فما عرض عليكم من حديث (آل محمد) فلانت له قلوبكم وعرفتموه فخذوه وما اشأزت منه قلوبكم وانكرتموه فردوه الى الله والى الرسول والى العالم من آل محمد . انما الهالك ان يحدث احدكم بشيء

منه فيقول : والله ما كان هذا والله ما هذا بشيء ، والانكار هو الكفر .
وقيل لمولانا الصادق - عليه السلام - : يأتينا الرجل من قبلكم يعرف بالكذب
فيحدث بالحديث فنتبشعه . فقال - عليه السلام - : يقول لك : انى قلت لليل
انه نهار ، وللنهار انه ليل . قيل : لا . قال : فان قال لك : هذا انى قلته ، فلا
تكذبه فانما تكذبني .

اصل

قال بعض الفضلاء : اعلم ان العقل لن يهتدى الا بالشرع والشرع لن يتبين
الا بالعقل والعقل كالأس والشرع كالبناء ولن يثبت بناء مالم يكن اس ولن
يعنى اس مالم يكن بناء .
وايضاً العقل كالبصر والشرع كالشعاع ولن ينفع البصر مالم يكن شعاع
من خارج ولن يعنى الشعاع مالم يكن بصر . فلهذا قال الله تعالى : «قد جاءكم
من الله نور و كتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم
من الظلمات الى النور باذنه»^١ .

وايضاً فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذى يمدده فما لم يكن زيت لم
يشعل السراج وما لم يكن سراج لم يضىء الزيت . وعلى هذا نبه بقوله تعالى :
«الله نور السوات والارض مثل نوره . . . الى قوله : نور على نور»^٢ .

وايضاً فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما يتعاضدان بل
يتحدان . ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله اسم العقل من الكافر فى غير
موضع من القرآن نحو «صم بكم عمى فهم لا يعقلون»^٣ .

٢- س ٢٤، ٣٥ .

١- س ٥، ١٨، ١٩ .

٣- س ٢، ١٦٦ .

ولكون العقل شرعاً من داخل قال في صفة العقل : « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون »^١ . فسمى العقل ديناً ولكونهما متحدين قال : نور على نور . . . اي نور العقل ونور الشرع . ثم قال : « يهدى الله لنوره من يشاء »^٢ . فجعلهما نوراً واحداً .

فالعقل اذا فقد الشرع عجز عن اكثر الامور كما عجز العين عند فقد النور . واعلم ان العقل بنفسه قليل الغنى لا يكاد يتوصل الا الى معرفة كليات الشيء دون جزئياته نحو ان يعلم جملة حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطى الجميل وحسن استعمال المعدلة وملازمة العفة ونحو ذلك من غير ان يعرف ذلك في شيء ، شيء ، والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ويبين ما الذي يجب ان يعتقد في شيء ، شيء وما الذي هو معدلة في شيء ، شيء .

ولا يعرف العقل مثلاً ، ان لحم الخنزير والخمر محرمة وانه يجب ان يتحاشى من تناول الطعام في وقت معلوم وان لا ينكح ذوات المحارم وان لا يجامع المرأة في حال الحيض . فان اشباه ذلك لا سبيل اليها الا بالشرع ، فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والافعال المستقيمة والدال على مصالح الدنيا والآخرة . من عدل عنه فقد ضل سواء السبيل . ولأجل ان لا سبيل للعقل الى معرفة ذلك قال تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »^٣ وقال : « ولو انا اهلكناهم بعداب ، من قبله ، لقالوا : ربنا - لولا ارسلت الينا رسولا ، فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزي »^٤ والى العقل والشرع اشار بالفضل والرحمة بقوله : « ولولا فضل الله عليكم ، ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلاً »^٥ وعنى بالتقليل المصطفين الاخير . . . انتهى كلامه .

٢- س ٢٤ ، ي ٣٥ .

٤- س ٢٠ ، ي ١٣٤ .

١- س ٣٠ ، ي ٢٩ .

٣- س ١٧ ، ي ١٦ .

٥- س ٤ ، ي ٨٥ .

ويصدقه ماروى عن امير المؤمنين - عليه السلام - : العقل عقلان ، مطبوع ومسموع . ولا ينفع المسموع - مالم يكن مطبوع . كما لا ينفع نور الشمس ونور العين ممنوع .

وقد ظهر من تضاعيف ما ذكر ان اصحاب العقل قليل جداً ، وان من لم يهتد لنور الشرع ولم يطابقه عقله فليس من ذوى العقول فى شىء ، وان العقل فضل من الله ونور كما ان الشرع رحمة منه وهدى . وان الفضل بيد الله ، يرضيه من يشاء ، ويهدى الله لنوره من يشاء ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور - والله يقول الحق وهو يهدى السبيل -

خاتمة

فى تفصيل وجوه الفرق بين الدنيا والآخرة

فى نحو الوجود الجسمانى

فمنها : ان الدنيا لا بد وان تبنى ، لأنها لم تخلق لذاتها بل لتكون وسياسة الى تحصيل نشأة اخرى وتمتعاً لها وبلغتها اليها ، فلا بد من انقطاعها ومصيرها الى البوار والآخرة باقية ببقاء بارتها وقيومها لأنها خلقت لذاتها لا لشيء آخر فهى محل الاقامة ودار القرار .

ومنها : ان القوة فى الدنيا لأجل الفعل فتقدم عليه بوجه ، والفعل فى الآخرة متقدم على القوة ، ولأجلها . وايضاً : الفعل اشرف من القوة فى الدنيا والقوة فى الآخرة اشرف من الفعل (١) وذلك لأن معنى القوة فى الدنيا كون الشىء بحيث

(١) واعلم ان القوة والمادة الخيالية فى الآخرة تأبى عن القبول والإنفعال. برأى آن

كه قوة در آخرت مبدل بقدرت مى شود ونسبت آن بصور اخرى نسبت فاعلاست به فعل

يكون من شأنه ان يصير شيئاً آخر ومعناها في الآخرة ، كونه بحيث يكون من شأنه ان يفعل ويفيض .

ومنها : ان الاجساد الدنيوية قابضة لنفوسها على سبيل الاستعداد، والنفوس الأخروية فاعالة لأجسادها على سبيل الاستيجاب والاستلزام، فهاهنا يترقى الأبدان بحسب تزايد استعداداتها الى حدود النفوس ، وفي الآخرة يتنزل الأمر الى النفوس فينسج منها الأبدان .

ومنها : ان القوة الخيالية في الدنيا غير الحواس الظاهرة وفي الآخرة تصير عينها وتتحد معها كما ظهر من التحقيقات السالنة ولهذا قيل : ان اللذة الخيالية لاتكون في الجنة لأنها من قضيات الوهم اذ من شأنه ان يتخيل اشياء على طريق التمني فيلتذّبها النفس (والمنى راس مال المفاليس) والآخرة دارالصدق ودار الحقايق ولذلك سميت الحاقة لأن فيها حواق الأمور وليس فيها اباطيل واكاذيب ولا امنية اذ فيها ماتشهى الأنفس وتلذ الأعين نقداً وانما التذاذهم بالوجود المشاهد .

ومنها ان الشهوات في الدنيا تابعة للمشتهيات والمشتهيات في الجنة تابعة للشهوات كما قال تعالى : «ولكم فيها ماتشهى انفسكم»^١ فما تريد يستحضر لا انه يكون موجوداً ثم يستحضر . بل يستحضر فيكون موجوداً بالاستحضر ، فالحضور هناك ليس بقطع المسافة .

ومنها : ان باطن الانسان يكون ثابتاً في الآخرة فانه عين ظاهر صورته في

→ خود ولايخفى كه اطلاق اسم قوه بر قوه محل صورت ومنفعل از جهت فعليت و بر قوه فاعل صور در آخرت بنحو اشتراك لفظي است كما حققه الشيخ في الإلهيات في موارد اطلاقات القوة .

الدنيا ، والتبدل فيه خفى وهو خلقه الجديد فى كل آن الذى هم منه فى لبس، ويكون ظاهره فيها مثل باطنه فى الدنيا ، فيتنوع ظاهره هناك كما يتنوع باطنه فى الدنيا فى الصور التى يكون فيها التجلى الالهى ، ينصبغ بها انصباعاً .

ومنها : ان نيل الشهوات فى الآخرة لم يمنع من التجلى ، بخلافه فى الدنيا . وذلك لأن التجلى هنا لك على الابصار وليست الابصار محل الشهوات، ولا يجتمع الشهوة والتجلى فى محل واحد ، فلهذا جناح العارفون الزهاد فى هذه الدنيا الى القليل من نيل شهواتها والاشتغال بكسب حطامها .

ومنها : ان المادة الحاملة للصور الدنيوية تحتاج الى فاعل مباين يكملها على سبيل التربية ، شيئاً فشيئاً . لأنها فى عالم الحركات والاتفاقات كمحل السواد مثلاً اذا زالت عنه صورة السواد يحتاج فى استرجاعها الى سبب جديد مباين عن ذاته وهذا بخلاف المادة الحاملة للصور الاخروية فانها قوة - نفسانية - مستكفية بذاتها وباسبابها الذاتية ، فاذا زالت عنها الصور ففى استرجاعها يكفى تذكرها من غير حاجة الى تجشم اكتساب من فاعل جديد «لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه»^١ .

ومنها : ان المادة الأخروية اشرف صورة واسرع قبولا للصور واسهل انفعالا من الفاعل لأنها الطف جوهرأ واشد قرباً من الروحانية بالنسبة الى المواد الدنيوية .

اولاترى الى الماء لما كان جوهره الطف من جوهر التراب كيف صار لقبول الطعوم والأصباغ والأشكال اسرع والهواء لكونه الطف منهما كيف يقبل الأصوات والروائح والأشكال اسهل مما يقبلانه، ثم الأرواح الحيوانية والانوار الحسية لكونها الطف من الثلاثة كيف تقبل الصور المحسوسة بها دفعة بلامهلة .

١- س ٨٠، ص ٢٧٠ * قوله (س ٧) : الى القليل... فى نسخة: الى التقليل...

ولطافة جواهر النفوس على تفاوت مراتبها فى اللطافة والكثافة اشد بكثير من لطافة الأنوار المحسوسة والأضواء ولهذا يقبل رسوم سائر المحسوسات والمتخيلات والمعقولات عند كونها فى مراتب انوار الحس والخيال والعقل على تفاوتها فى اللطافة والنورية . ويقدر الانسان ان يستحضر فى قوته المتخيلة من السكنات مالا يقدر ان يستحضرها فى قوة حسه لأن تلك القوة اخروية وهذه دنيوية و تلك تدرك و تستحضر من داخل وغيب و هذه تدرك وتستحضر من خارج و شهادة وعالم الغيب افسح ومجالها ايسر وهكذا قياس القوة العقلية فى اللطافة والنورية ونسبتها الى ما يقبله من رسوم انوار العقليات .

ومنها: ان الأرض فى النشأة الأولى تثبتنا فنتثبت منها وفى النشأة الآخرة تخرجنا اخرجاً على الصورة التى يشاء الحق ان يخرجنا عليها كما قال عز وجل: «واخرجت الأرض اثقالها يومئذ تحدث اخبارها»^١ اى تبرز ما فيها وتخبر بأنه مابقى فيها مما اخترته شىء .

ومنها: ان الدار الآخرة دار لا فاعل ولا مؤثر هناك الا الحق سبحانه، اذا الأسباب المتقابلة والعلل المتضادة مرتفعة وكذا الموانع والقواصر والحجب منتفية فى ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك الا هو - الملك يومئذ لله .

ومنها: ان الدنيا دار الحكمة والأسباب والآخرة دار القدرة والعجاب فان القدرة قد تبرز مالا يتناهى متناهيًا وتظهر الشىء اليسير المتناهى بلا نهاية حتى ان الحال الواحد من احوال اهل النار واحوال اهل الجنة يجدها صاحبها منسجبا من الأزل الى الأبد وهو آن واحد ثم ينتقل منه الى غيره كما يريد الله وهذا سر غريب لا يكاد العقل يقبله سأل مولانا الصادق - عليه السلام - عن الرجعة فقال : تلك القدرة ولا ينكرها الا القدرية، لانكرها ان رسول الله - صلى الله عليه وآله -

اتى بقباغ من الجنة عليه عذق يقال له سنة فتناولها .

ومنها: ان عدد الأبدان فى الآخرة كعدد النفوس غير متناهية اذ ليس يمتنع وجود الغير المتناهى فيه لعدم التضايق والتزاحم ونفى المواد الجسمانية والتداخل والمباينة والمسامية هناك لأنها ليست فى امكنة وابعاد واتصال بعضها ببعض اتصال عقلى وتلاق معنى وكما كثرت الأرواح المفارقة عن الأبدان المتعارفة المرئلفة واتصل بعضها ببعض؛ اتصال معقول بمعقول، كان التذاذ كل واحد منها بالأخرى اشد . وكما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق بمصادفة الماضين وزادت لذات الماضين بمصادفة اللاحقين كما قال سبحانه: «ويستبشرون بالذين لم ياحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم يحزنون»^١ لأن كل واحد منهم هوية وجودية نورية فيعقل ذاته ويعقل مثل ذاته مرات كثيرة ولأن المتلاحقين الى غير نهاية يكون تزايد قوة كل واحد واحد ولذاته فى غابر الزمان الى غير نهاية نوعاً وكماً وكيفاً .

ومنها: ان الأجساد الدنيوية اجساد لحمية طبيعية مركبة من اخلاط قابلة للتغيرات والاستحالات معرضة للافات . والأجساد الأخروية ليست كذلك . قال الله - تعالى -: «لا يمسهم فيها نصب ولا يمسهم فيها لغوب لا يدوقون فيها الموت الا الموتة الأولى»^٢ .

وفى الحديث «جرد، مرد، مكحلون؛ ابناء ثلاث وثلاثين»^٣ .

ومنها: ما مر ان الآخرة نشأة قريبة من الله يتكلم فيها الانسان مع الله و ينظر الله اليه وهذه، بعيدة من الله، دائرة ذاتها، بائنة اهلها، هالكة ذوها، لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم . واما مكالمة الأنبياء مع الله فهى من ظهور سلطان الآخرة على

٢- س ٣٥، ٣٢، ٣٢٠

١- س ٣، ١٦٤، ١٦٤

٣- س ٥٦، ٤٤، ٥٦

قلوبهم .

ومنها: ان نشأة الآخرة: نشأة النور والادراك، والحضور والحياة والظهور، وكل ما فيها حي، مدرك. كما ورد في الحديث: ان الأنواع من الفاكهة ليقلن لولى الله: يا ولى الله كلنى قبل ان تأكل هذا قبلى. وان المؤمن اذا جلس على سريره اهتز سريره فرحاً .

وفى القرآن المجيد: «وان الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون»^١ . وهذه النشأة موصوفة بمقابلات ذلك. وقد مضى بيان ذلك كله .

ومنها: ما مرّ ايضاً ان النشأة الدنياوية ضعيفة الوجود غير قار الذات وجود كل جزء منه يقتضى فقد صاحبه، واما النشأة الآخرة فلقوتها و تمامها مستقلة بنفسها، مستكفية بذاتها من غير افتقار الى الأزمنة والمواد المنقسمة المنفصلة المتصرمة - لا يمكن ان يخبر عن متاها ومكانها لأهل هذه النشأة الا بضرب الأمثال بأقل زمان واوسع مكان كما قال تعالى: «وما امر الساعة، الاكلمح البصر؛ او هو اقرب»^١ وقل عزوجل: «جنة عرضها كعرض السماء والأرض»^٢ .

ومنها: ان النفس الواحدة من النفوس الانسانية بمنزلة عالم عظيم نفسانى اعظم من هذا العالم الجسمانى بما فيه وان كل ما فيها من الأشجار والأنهار والأبنية والغرف؛ حية بحياتها الذاتية التى للنفس التى تدركها وتوجدتها وان ادراكها للصّور هو بعينه ايجادها لها لأنها ادركتها فأوجدتها فأدركتها بل ادركتها موجودة واوجدتها مدرّكة بلا تقدم وتأخر ولا مغايرة . اذ الفعل والادراك هناك شىء واحد .

ومنها: ان الموجود فى الدنيا لا يوجد فى مكانين واذا صارت النفس مشغولة

١- ٢٩س، ٦٤ى .

٢- ١٦س، ٧٩ى .

٣- ٥٧س، ٢١ى .

(١) وفى الأحاديث النبوية: اهل الجنة جرد ومرد؛ ابناء ثلاث...

باستماع واحد ومشاهدته ومماسسته صارت مستغرقة محجوبة عن غيره و اما الموجود في الآخرة فيتسع اتساعاً لاضيق فيه ولا منع حتى لو اشتهى مشاهدة النبي صلى الله عليه وآله - مثلاً الف شخص في الف مكان في حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم في الأمكنة المختلفة .

واما الأبصار الحاصل عن شخص النبي الديوى فلا يكون الا في مكان واحد و امر الآخرة اوسع واوفى بالشهوات و اوفق لها فلكل واحد من اهل السعادة في الآخرة عالم فيه ما يريد ومن يرغب في صحبته ينشأ في لحظة عين او فلتة خاطر من غير مزاحمة شريك وسهيم .

ومنها: انه مالم تخرب الدنيا - لم توجد الآخرة وهذا فرقان مبين اذ لو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب لأن الدنيا انما هي دنيا بالجوهر ونحو الوجود بالتخصصات الشخصية والامتيازات التعيينية والا لكان كل يوم دنيا اخرى، لتبدل الاشكال والهيئات والمشخصات وكان القول بالآخرة قولاً بالتناسخ وكان البعث عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها واجماع العقلاء منعقد على ان الدنيا تفسحل وتفنئ ولا تعود ولا تعمر ابداً .

ومنها: ان الآخرة عالم تام لا ينتظم مع الدنيا في سلك واحد ولا احدهما من الآخر في جهة واحدة او في اتصال واحد زمانى او مكاني بل لا مكان للآخرة؛ لا كلمتها ولا اجزاؤها كما دريت سابقاً. نعم لها احاطة بالدنيا؛ احاطة الروح بالجسم وانما يراها الكل من الأولياء الذين اقبلت نشأتهم الى تلك النشأة في الدنيا دون غيرهم اذ ليس عند غيرهم منها ومن الصور الموجودة فيها الا الألفاظ الموضوعه شرعاً لأجلها من غير دلالة لها على خصوص معانيها الا على الأمثلة البعدية كما اخبر الله سبحانه عنه بقوله: «فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة عين»^١ وقوله عز وجل: «وننشئكم فيما لا تعلمون»^٢.

تم اصول المعارف يوم الأحد

-۱۰۸۹-

وصار هذا السلام تاريخ عام الإتمام وكان في سادس شهر جمادى الأولى

من ذلك العام

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد

وآله الطاهرين *

(۱) وقد فرغنا من تصحيح هذه الرسالة (اصول المعارف) تأليف الحكيم الفاضل والعارف الكامل الفقيه البار والمحدث المحقق والمفسر الجامع حجّة الإسلام وآية الله الملك العلام المولى محسن الكاشاني -رضي الله عنه- ، او اخر (ليلة ۲۸) شهر ذى القعدة الحرام من شهر سنة ۱۳۹۱- من الهجرة النبوية على هاجرها ، آلاف التحية . الحمد لله على حصول ما اردناه ، وتحصيل ما قصدناه . اللهم وفقنا على تحصيل مرضاتك ولا تجعل الدنيا آخر همنا . اللهم اغفر لنا وإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غيلاً للذين آمنوا انك رؤوف رحيم .

وانا العبد سيد جلال الدين الموسوي الآشتياني ، كتب الله له بالحسنی .

ذی قعدہ ۱۳۹۱

ذی ماہ ۱۳۵۰

ژانویه ۱۹۷۴

مشهد مقلس رضوی

the intellect and the intelligible which are hall-marks of the "Transcendent Theosophy" of Sadr al -Din Shirāzī.

Sayyid Jalāl al-Din Āshtiyānī, in addition to editing the text critically has written a long introduction to the work, more voluminous than the text itself. In the introduction he has once again drawn attention to the current problems of doing research in Islamic philosophy as well as presenting Mullā Muḥsin Fayd and analyzing the content of the work thoroughly .

It needs hardly be mentioned that Professor Āshtiyānī has once again put students of Islamic philosophy in his debt for bringing back to life a precious work which is significant for its own contents and the role it plays as a visible link between the works of Mullā Sadrā and those of the Zand and early Qajar *ḥakīms* who revived his philosophy in Isfahan and Tehran .

Seyyed Hossein Nasr

Theran

6 Esfand 1353 (A. H. solar)

13 Safar 1395 (A. H. lunar)

25 February 1975 A. D.

It is contained knowledge of the Qualities .

Chapter III— On knowledge of the Names .

Chapter IV— On the quiddities and their determinations. In it is contained the knowledge of all that is other than God.

Chapter V— On cause and effect. In it is contained the knowledge of ends.

Chapter VI— On natures, their renewal and their spirits. In it is concerned the knowledge of the created nature of the world and its praising of the Lord .

Chapter VII— On motion, time and space and what follows them. In it is the knowledge of pre-eternity and post-eternity. Verily God - praised be He - is free of motion and time and likewise the world in all respects.

Chapter VIII- On the heavens and the earth and what is between them consisting of souls, intelligences, powers, angels, jinns and devils.

Chapter IX— On good and evil and pleasure and pain. In it is contained knowledge of good deeds and retribution, heaven and hell.

Chapter X— On the principles of various states of being and the realities of beings, their spirits, forms and moulds. In it is the knowledge of the esoteric interpretation of the metaphysical verses of the Qur'ān and the interpretation of dreams .

As this table of contents reveals, the *Usūl al-ma'ārif* contains a cycle of traditional theosophy in the style of Mullā Sadrā. Moreover, the author follows his master in emphasizing such principles as the unity and principiality of existence, trans-substantial motion and the unity of

in this *Diwan*, known to the public at large. It was always our belief that both men, so close to Mullā Sadrā and so well-versed in his teachings, must have written something reflecting directly the "Transcendent Theosophy" of their incomparable master.

It is to the great credit of Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī to have unearthed precisely such a work. While working on the anthology of Islamic philosophy in Persia from Mīr Dāmād to the present, which includes a notable section on Kāshānī (2), this indefatigable scholar, who has devoted himself completely to the revival of Islamic philosophy, discovered the manuscript of this work which is in a sense the summary of the author's already known *'Ayn al-yaqīn* but which more than the larger work reflects directly the teachings of Mullā Sadrā. In fact the *Usūl al-ma'ārif* reminds the reader in its approach and content of the *Shawāhid al-rubūbiyyah* of Mullā Sadrā.

In the work under discussion Mullā Muḥsin Fayḍ deals in ten chapters clearly and succinctly with the principles of the "Transcendent Theosophy". Each chapter is called a *bāb* and each *bāb* is further divided into various parts called *asl*, *wasl* and *fasl*. The ten chapters are as follows :

Chapter I— On existence and non-existence. In it is contained knowledge of the Essence .

Chapter II— On knowledge and ignorance and their meaning.

(2)- See S. J. Āshtiyānī and H. Corbin, *Anthologie des philosophes iraniens*,

Preface

Until recently one of the mysteries in the history of later Islamic philosophy in Persia was the lack of any documents showing the continuation of the specific characteristics of Mullā Ṣadrā's theosophical teachings among his two most illustrious students, Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī and 'Abd al-Razzāq Lāhījī.(1) These eminent scholars have been known mostly for their works on the religious sciences and theology rather than the "transcendent theosophy" (*al-ḥikmat al-muta'āliyah*) of their master. Usually later authorities have tried to explain this strange phenomenon by emphasizing the rapid social and religious change which took place in the later Safavid period resulting in severe opposition to Sufism and to the teachings of Mullā Ṣadrā. They argue that due to this situation both Mullā Muḥsin Fayḍ and Lāhījī used the principle of *taqiyyah* or dissimulation and remained silent about their master's teachings in public and in their written works.

This argument always appeared somewhat incomplete because Mullā Muḥsin Fayḍ left behind such works as the *Kalimāt-i maḥnūnah*, which is a masterpiece among the numerous works dealing with gnosis (*'irfān*); likewise Lāhījī has composed verses of the most esoteric kind

(1)- On these two figures see S.H. Nasr, "The School of Isfahan" in M. M. Sharif(ed), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden, 1966, pp. 294 ff.

انسانان
دفتر
تبلیغات
اسلامی

مرکز انسانان
دفتر تبلیغات اسلامی
مسئول: علی محمد