

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

انتشارات
دانشکدهٔ الهیات ومعارف اسلامی مشهد
شماره ٦

أصول المعارف

تألیف

فقیه وفیلسوف محقق ملا محسن فیض

با تعلیق وتصحیح ومقدمه

سید جلال الدین اشتیانی

M. Fayḍ al-Kāshī

انتشارات دانشکده الهیات
ومعارف اسلامی مشهد
شماره -٦-

أصول المعارف

تألیف

فقیه وفیلسوف محقق ملا محسن فیض

با تعلیق وتصحیح ومقدمه

سید جلال الدین اشتیانی

2272
.68942
.M91
.666

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ
فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

این کتاب درهزار نسخه در خردادماه ۱۳۵٤ در چاپخانهٔ
مؤسسهٔ چاپ وانتشارات دانشگاه فردوسی بچاپ رسید

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 011235387

فلسفهٔ اسلامی

الإهداء

الی روح استادی المحبوب ، وحید عصره و صفوة دهـره ،
الأستاذ الفیلسوف المتألّه ، والبارع المتبحر فی العلوم النقلیّة والعقلیة،
المغفورله ، الحاج میرزا سیّد ابوالحسن القزوینی قده-

سیدجلال الدین آشتیانی

اصول‌المعارف خلاصه‌یی است از افکار و عقاید صدرالمتألّهین محمدبن‌ابراهیم **ملا صدرای شیرازی** فیلسوف بزرگ ایرانی تألیف شاگرد نامدار او **ملا محسن فیض کاشانی** که بوسیله این‌جانب جزء سلسله آثار حکما و عرفای ایرانی درچهار قرن اخیر منتشر میشود

سید جلال‌الدین آشتیانی

فهرست مطالب مقدمه اصول‌المعارف

بیان خصوصیّات (۱) رسالهٔ **اصول‌المعارف** و کیفیت سیر حکمت اسلامی در دوران محقق **ملا جلال دوانی** و **میرداشتکی** و **میرفخر سماکی** ص ۱، ۲، ۳، ٤ .

تأثیر ایرانیان درپیدایش تمدن اسلامی (۲) وتقدم اولاد عجم در طبّ و فلسفه وکلام وتصوّف وتفسیروحدیث ودیگرعلوم اسلامی ص ۷، ۸، ۹، ۱۵، ۱٦.

معرفی رساله اصول‌المعارف وبحث مختصر درخصوصیات مباحث این کتاب و ترجمهٔ احوال فیض واشاره‌یی بمعاصران او، وبیان این معنی که اصول‌المعارف خلاصهٔ کتاب دیگر مؤلف علامّه است به‌نام **عین‌الیقین** و نقل بیان مؤلف حول خصوصیات کتاب وبیان‌آنکه – لا منافات بین ما ادرکته العقول السلیمة وما اعطته‌الشرایع الالهیّة ص ۲۰، ۲۱، ... ، ۲۵، ۳٤ .

* * *

الباب‌الأول فی‌الوجود والعدم وفیه معرفةالذات(ص٦– اصول‌المعارف) بیان

---

۱ ــ نگارنده، مطالب موجود در رسالهٔ **اصول‌المعارف** را درمقدمه مورد بحث قرارداده وپیرامون معضلات کتاب مفصّل بحث کرده‌ام، ودر مقدمهٔ خود موضع مطالب را در صفحات مشخص کرده‌ام، لـذا احتیاج به‌نگارش فهرست جهت مطالب کتاب نیست ومقدمهٔ حقیر بمنزلهٔ فهرست تفصیلی کتاب باید محسوب شود .

۲ــ باید توجه داشت‌که بهترین‌آثار درتفسیر وحدیث بدست ایرانیان بوجودآمد ودر قرون بعدازظهورصفویّه فقه واصول‌فقه درحوزه‌های‌علمی‌شیعه درحداعلای ازکمال‌رسید، علم **اصول فقه** که پایه واساس‌فقه‌است وسعت پیدانمود مداربحث دراصول‌فقه بین‌علمای عامه و اهل‌سنت ببیشترهمان‌مباحث پوسیده وفرسودهٔ‌اصول است‌که دراعصار اولیّهٔ پیدایش اصول مورد توجه بود .

باید شخص‌محقق صاحب‌نظری راجع به‌کیفیت پیدایش علم فقه واصول درعالم تشیّع ومقایسهٔ آن با سیر تکاملی آن در حوزهٔ تسنّن ونحوهٔ وجود فعلی فقه واصول در عالم تشیّع و تسنّن‌اثری جامع بوجود آورد .

تعریف وجود وتحقیق در اصل وحقیقت وجود، وبیان‌آنکه حقیقت وجود و مقام صرافت هستی ، مقام ذات حق است ص ۳٤، ۳۵، ۳٦، ۳۷ .

بیان مسلك عرفا دراصل وجود وتقریر وجوه فرق بین مذهب عرفا و حکما دراین مسأله که اساس مباحث عالیهٔ فلسفه است وبیان اصالت وجود و اثبات اعتباری‌بودن ماهیّات ومعانی کلیّه، واثبات تشکیك دراصل وجود ونحوهٔ وجود تشکیك بنا برمسلك عرفا وممشای حکما ونحوهٔ ظهور یا وجود تمیز در مراتب وجودی و نفی ماهیّت ازاصل وجود ص ۳۷، ۳۸، ۳۹، ٤۲ .

فصل دوم نفی شریك از حق اول ونحوهٔ نفی تعدّد در وجود حق بنا بر مشارب مختلف فلسفی وعرفانی، وتحقیق دراین معنا که اصل وجود است که متنزل از سماء اطلاق ومتجلّی در اعیان و اراضی ممکنه است،و نحوهٔ ظهور وجودات وتقریرآنکه برخی از حقایق ابداعی وبرخی درمقام اخذ وجود ازناحیهٔ حرکت وتکامل ماده، بفعلیّت میرسند وبیان وجوه فرق بین قوس صعودی و قوس نزولی وتقسیم وجود بمجردات ومادیّات وبرزخیّات وتقریر این معنا که ماهیّت امری اعتباری وقطع‌نظر ازوجود امری عدمی‌است وبیان‌آنکه عدم دارای ماهیّت و حقیقت نمیباشد ص ٤۲، ٤۳، ٤٦، ٤۷، ٤۸ .

الباب‌الثانی فی‌العلم والجهل (ص ۱۹)

بیان تعریف علم وتحقیق حول معنای انکشاف وظهور معانی وصور در نشأت ادراك وتقریر شروط وجود ادراکی وعلت عدم تحقق‌ادراك درمواد وصورحاصلهٔ درماده وبیان انواع ادراك از حصولی و حضوری وفرق بین احساس وتخیل و تعقل ونحوه سریان علم در کافّهٔ موجودات ونحوه تسبیح وتنزیه وتقدیس اعیان مادی حق اول تعالی را ونحوه سریان وجود ولوازم آن ازعلم و قدرت وعشق و ابتهاج در شراشر وجود وبیان معنای حیات وبیان لزوم رجوع کمالات وجودی بحق اول ص ٤۸، ٤۹، ۵۰، تا ص ۵٤ .

بیان نسب موجود بین ذات وصفات واسماء ونحوه ظهور اسماء در اعیان و

کیفیّت تجلّی حق درمظاهر خلقیّه و اثبات دوام الهیّت حق واثبات ازلیت فیض حق اول ونحوهٔ وحـدت ذات وصفات ویگانگی ذات واسماء وکیفیّت انطـواء کثرات صفتی واسمی وخلقی در ذات و بالاخره بیان معنای کـلمهٔ قدسیّهٔ بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء ، ونحوهٔ علم حق باشیاء درموطن ذات وبیان وجود فرق بین علم تابع وعلم متبوع ص ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨ .

بیان انّه تعالی مبتهج بـذاته ابتهاجاً منزّهاً عن الإنفعال ونحوهٔ ابتهاج حق بذات خود وعشق بمعروفیّت اسماء وصفات و وجود ملازمه بین حبّ بذات و عشق بحقایق وجودیه وحضرات امکانی وتحقیق آنکه عشق بذات مبدأ وعلت حبّ باشیاء و سریـان حب در مظاهر امکانی وسریان عشق حق در ذراری و دراری وجود وبیان کمال جلاء واستجلاء وتقریر آنکه غایت تجلی ظهور جلاء واستجلاء واثبات علم تفصیلی حق باشیاء درموطن ذات وانّه یعلم الحق الخلایق بعین علمه بذاته وانّه یحبّ الاشیاء من جهة حبّه بذاته واثبات تعلق علم حق وقدرت واراده وسمع وبصر او بجمیع اشیاء وعمومیّت قـدرت و اراده وعلم از نـاحیهٔ صرافت وجود و صرف الشیء لا یتعدّد ولا یتکرّر ولا یتثنّی ص ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣.

بیان معرفت ذات وصفات وافعال حق وتحقیق آنکه معرفت ذات حق و اکتناء مقام غیب ذات محال است، لذا ازمقام ذات به کنز مخفی، و عنقاء مُغرب تعبیـر نموده‌اند، یحذّرکم الله نفسه والله رؤوف بالعباد وتحریر این اصل مهم که مفاهیم صفات واسماء الهیه درعرصهٔ تعقل ممکن است ولی معرفت افعال حق امری ممکن وقابل حصول وادراك است، اگرچه باعتبار حصول علم حقیقی وشهود و ادراك حضوری، معرفت حقایق امکانی ازناحیهٔ شهود اسباب وعلل وجودی معالیل امکانی حاصل میشود ونیز معرفت صفات واسماء باعتبار اتحاد صفات و اسماء بـالذات و مسمّای اسماء درعرصه تفکّر وعلم حصولـی مثل ادراك ذات محال است مـگر بفناء ذات سالك در احدیّت وجود وفنای شاهد در مشهود ص ٦٣، ٦٤، ٦٥ .

الباب الثالث فی الغنی والفقر وفیه معرفة الأسماء (ص ۳۸)

غنا وفقر از اوصاف وجودند، بی‌نیاز موجودی را گویند که بوجه من الوجوه محتاج بغیر نباشد بل که جمیع وجودات بـآن توقف داشته باشند. غنی و بی‌نیاز محض حقیقت مقدس حق و فقیر انحای وجـودات امکانی ومحتاج وصف حقایق جایز الوجوداست، غنای حق، منتزع از ذات وحقیقت او عین غنا ونفس بی‌نیازی وفقر نیز نحوهٔ وجود حقایق امکانی است وتقریر این اصل که حقایق امکانی در مقام تحقق خارجی ازباب تساوی ذات ماهیّت نسبت بوجود وعدم وبطلان اولویت بجمیع انحا واقسام آن توقف برحق بی‌نیاز واجب الوجود بالذات دارند وتحقیق دراین مهم که برخی ازحقایق درمقام اخذ وجود محتاج بامری غیرحق نمی‌باشند باین معنی که نفس امکان ذاتی کافی ازبرای اخذ فیض وقبول وجود ازحق اول بوده وبرخی ازحقایق چون دارای حالت منتظره‌اند غیر ازامکان ذاتی بیك نحو ازامکان دیگر که ازآن بامکان استعدادی تعبیر نموده‌اند ، دارند، ناچار مسبوق الوجودنـد بماده واستعدادوتوقف دارند برماده وهیولای حـامل امکان، لـذا گفته‌اند : هرحـادثی محتاج بماده واستعداد واز بـاب اتصاف بتحصّل تدریجی توقف دارند برزمان متحد با حرکت کـه وصف ماده متحرك ومتحول بصور و فعلیّات است، وبیان فرق بین امکان وصف ماهیّت وامکان وجودی وفقری که عین وجود امکانی میباشد ص ۶۵، ۶۶، ۶۷ .

بیان تعریف امکان استعدادی وامکان ذاتی وتقریر فرق بین امکان ماهوی و امکان وجودی وبیان فرق اجمالی بین ذات واسماء وارتباط بین ذات و اسماء و مظاهر علمی – یعنی اعیان – و مظاهر خلقی وتقریرآنکه جمیع حقایق خـارجیه ازلوازم ذاتی اعیان ثابته واعیان ازلوازم غیرمتأخرالوجود اسماء واسماء صورت ذات واستعـدادات متعیّن در حضرت علم غیرمجعولند بـالامجعولیة ذاته المقدسة الالهیّه، والی هذا الاصل اساطین مدینة المعرفة والی هنّا ینتهی القول ص ۶۷ ،

۶۸، ۶۹، ۷۰ .

الباب الرّابع – در ماهیّات وتعیّنات اعیان تحقیق درمعرفت ماسوی‌الله

بیان وتقریر معنای ماهیّت باصطلاح عرفا و تحقیق‌آنکه عین ثابت وماهیّت تعیّن وصورت اسم حق واعیان قیود وارد برصور ذاتند که همان اسماء باشند و این اعیان وجودات خاصّه علمیه‌اند وتعریف معنای ماهیت باصطلاح حکمت که همان کلی طبیعی باشد که نسبت بوجود وعدم و وحدت وکثرت لا بشرط و در مقام تحقق خارجی محتاج بوجود وجهت تشخّص است، وبیان اعتبارات وارد بر ماهیّت و تحقیق دراین معنا که – المهیّة من‌حیث هی لیست الاهی – و بیان معنای قول اهل معرفت درلزوم تقدیم سلب برحیثیّت ولحاظ سلب، سلب بسیط تحصیلی نه معدوله وتقریر اعتبارات لا بشرطی وبشرط لایی و... درماهیّت و بیان معنای جنسی و فصلی و وجوه فرق بین این‌دو ص ۷۰، ۷۱، ۷۴ .

بیان این اصل موروث ازملاصدرا که برگشت کلیّت و جزئیّت بدو نحو ازوجود است و وجود کلی بلحاظی همان ربّ‌النوع معقول ازهرنوع است و تحریرآنکه سنخ ماهیّت قبول جعل ننماید وفقط امر اعتباری حاصل در ذهن است ولوازم ماهیّات درجعل تابع وجودند، وجعل تألیفی بین شیء و لوازم آن معقول نمیباشد وتحقیق در تعیّن وسبب آن درماهیّات وتحقیق در بیان معانی وحدت ومساوقت آن باوجود، تقریر وجوه فرق بین وحدت عددی و وحدت اطلاقی وبیان‌آنکه وحدت اطلاقی حق سبب محو وفنای جمیع کثرات و وحدت حقّهٔ اطلاقی او ملاك محوالموهوم ومحوالمعلوم ونحوه سریان وحدت اطلاقی در کثرات بدون حصول انثلام دروحدت ذات بل‌که موجب تأکّد وحدت وقیود حاصل ازوحدت باصل وحدت رجوع‌نماید وبیان اعتبارات وارد براصل وجود، نظیر اعتبارات لاحق برماهیّت از اطلاق و تقیید ولا بشرطیّت وبشرطِ لائیّت و... وتحقیق در ولایت کلیّهٔ علویه ونحوهٔ سریان آن در ولایات سایر اولیا از

محمدیین وغیرهم ص ۷٤، ۷۵، ۷٦، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰ .

الباب الخامس فی السبب والمسبّب وبیان معرفت غایات و نهایات

در مطاوی اصول وفصول این باب علامه مؤلف بذکر امور مهمی درحکمت الهی پرداخته است ازجمله، تعریف علت ومعلول وانواع واقسام آن و تحقیق در وجوب وامکان وعلت احتیاج معلول ممکن بعلت واجب، وجـوه فرق بین علل مجرده وعلل‌مادیّه وبیان فرق بین ابداعیّات ومکوّنات ومنشئآت وتحریر اقسام علت ازفاعلی و غایی وصوری ومادی، علل قوام وعلل وجود ، وارجاع علـل غایی به‌علل فاعلی ونفی علت غایی در حق بمعنای متمم فاعلیّت فاعل وبیان‌آنکه اجزاء و علل قریب شیء واحد در مادیات مجموعاً بمنزلهٔ شیء واحد وعللی کـه زمینهٔ وجود معلول را فراهم نمایند، ناچار از ناحیهٔ حرکت وحرکات مستندند بجوهـر وطبیعت سیال متوجه ازنقص بکمال وبیان تقسیمات علـل ومعالیل از بالذات وبالعرض وبعید وقریب ص ۸۱، ۸۲، ۸۳ الی ۸۷.

تحقیق حول کلام صدرالحکما دراینکه فرماید، وجود علت باعتبار و لحاظ ماهیت موجود مبدأ وجودمعلول ونسبت بمعلول فاعل است و وجـود علت نسبت بوجود معلول مقوم است نه فاعل وبیان وتقریر این‌مسأله وتحریر وجوه مناقشات وارد باین مطلب وتقریر این اصل مهم که تا علت جمیع انحای عدم معلول را سدّ ننماید ومعلول بمقام وجوب وجود وبه‌سرحد امتناع عدم نرسد موجود نشود وحق اول مرجع جمیع‌سلسلهٔ حاجات وامکانات است وکـلیّهٔ جهات وجوبی بوجوب واحد وکلیه وجودات بوجودی واحد منتهی شوند و روی همین‌اصل کلیه صفات باید منتهی شوند بمقام ذات که صرف کافّهٔ کمالات است وتقریر کلام امام –ع– کمال‌التوحید نفی‌الصفات عنه – وابطال کلام اشاعره ومعتزله وتحقیق مسلـک ائمهٔ شیعه –علیهم‌السلام– ونفی علیّت ومعلولیّت از سنخ مـاهیات و نفی تـوهم قائلان باصالت ماهیت وبیان لزوم سنخیّت درعلت ومعلول ص ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰،

۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵ .

بیان قاعدهٔ الواحد وتقریرآنکه صادر اول دارای وحـدت اطلاقی و بسیط الحقیقه است وتحقیق درعدم جـواز توارد علل متعدد برمعلول واحد شخصی و بیان اقسام علل ومعالیل ازبسیط ومرکب و بیان احکام واحد شخصی و نـوعی وجواز استناد واحد جنسی ازباب ابهام لازم جنس بمتعدد ونفی علیّت درمواد و اجسام وامتناع مبدئیّت وجودی جسم جهت جسم دیگر و تقریر آنکه علیّت در اجسام همان تأثیر وتأثر عرضی است وجسمی مبدأ جسم دیگر نمیشود و بیان‌آنکه نفس نیز ازباب تعلق بمواد واستعدادات ازاین جهت محکوم بحکـم اجسام‌است و بیان معنای وضع و وساطت آن در تأثیرات و تأثرات مادی وتحقیق آنکه به‌نظر تحقیق مفیض وجود باید مطلقاً دارای جهت قوه نباشد واز ماهیّت معرّا باشد و تحقیق درکلام بهمنیار «لیس لما بالقوة مدخلیة فی‌افاضة الوجود» وکلام‌متألّهان لا مؤثر فی‌الوجود الاالله وتقریرآنکه دربسیط قیام فیه وعنه واحد است ص ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹ .

تحقیق درمباحث غایات واثبات غایت درجمیع حرکات ولزوم تحقق غایت در کافهٔ مبادی افعال وعدم منافات بین آنچه که ذکر شد وآنچه‌که اهل تحقیق از حکما ومتکلمان وطایفهٔ ناجیهٔ شیعه فرموده‌اند فعل‌حق معلّل بغرض و غـایت خارج از ذات او نمیباشد بل‌که اوست غایةالغایات ونفی عبث از افاعیل بطورمطلق ص ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳ .

تحقیق مفصّل پیرامون مسأله غایات ونقل اقـوال حکما ومتکلمان و نقل شکوك صعب – واعلم انّ فی‌المقام‌شکوکاً صعبة ، منها شبهةالبخت والإتفـاق و تقریر شکوك قـائلان به‌بخت به‌تفصیل ونقل کـلمات شیخ اعظم – ابن‌سینا – و صدرالحکما ولاهیجی ومحقق‌شریف وملاجلال‌دوانی وآقاجمال–جمال‌المحققین– وسید میردشتکی ص ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷ الی ۱۱۰ .

نقل اشکال وتقریر شبهه‌یی دیگر دراین مقام بقولنا : ومن‌الشّکوك الصعبة،

انّه لا یجب ان یکون لکل فعل غایة ، چه‌آنکه برخی ازافعال ازامور عبث وبقول فارسی‌زبان بیهوده وعاری ازغرض وغایت وفاقد خیرحقیقی یا غیرمظنون است و نقل کلام شیخ از طبیعی والهی شفا وبیان اقوال محقق طوسی و شارحان تجرید، لاهیجی و قوشچی وملاجلال ومیرصدر ودیگران ص ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴ .

بیان کلام صاحب شوارق درنحوه معلل‌بودن افعال حق به‌غایت بنا برمشرب علمای امامیه ومناقشه برکلام اشاعره وتحقیق درآنکه فعل حق معلل است بـذات خود وغایت اولی ذات اوست وبیان فرق بین ترتّب مصالح برافعال حق و بودن آن غرض ومنشأ صدور ازحق چه‌آنکه ، العالی لا یریدالسّافل وبیان‌آنکه غرض منفی درکلام حکما همان غرض منفی نزد علمای اتباع ائمه اهل بیت -ع-است، ونقل کلام شیخ از الهی شفا ص ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰ .

بیان کلام خواجه طوسی «اماالقوة الحیوانیة للحرکة فغایتها الوصول الی المنتهی» وتحقیق‌آنکه وصول بمنتهای حرکت گـاهی غایت قوهٔ شوقیه است و گاهی نیست، وبیان مراد از عبث موجود در کلام شیخ ونقل کلام شارح اصفهانی و میرسیّد شریف وشارح مواقف ص ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳ .

«ومن‌الشکوك الصعبة مـا اورد علی اثبات الغایـات للطبیعیّات» و تقریر وجوه فرق بین غایت درافعال اختیاری وافاعیل صادر از مبادی غیرصاحب شعور ودفع شبهات ازقبیل «ان‌الطبیعة لا رویّة لها» ونقل کلام شیخ «ان‌الرویّة لیست لتجعل الفعل ذاغایة» وبیان وجوه فرق بین غایات بالذات وبالعرض، وضروری، ونقل کلام صدرالحکما از حواشی شفا ص ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷ ۱۲۸ .

جواب ازشکوك درمباحث غایت ونقل کلام - انباذ قلس - درتکون اجرام و مواد اصلیه ازنـاحیهٔ بخت وبیان دلائل او و تزییف این دلائـل وتقریر صاحب شوارق شکوك وارد درباب وجـواب ازاشکالات ومناقشه برقـائلان به‌بخت در

تشویهات و زوائد وموت درطبیعت ونقل جواب شیخ دراین باب وجواب از این اشکال «ان کانت الطبیعة تفعل لغرض فینقل الکلام فیه، ویتسلسل الآعراض» و جواب‌آنکه «لا یلزم ان یکون للغرض غایة» ص ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱-۱۳۵، ۱۳۶.

نقل شك چهارم «ومن‌الشّکوك، انّه لوکانت‌الطبیعة تفعل لغرض، فالسّؤال ثابت فی‌ذلك‌الشیء نفسه ...» و نقل تقریر اشکال درکلام - ابن‌سینا - ونفی کلام قائلان به‌ضرورت ماده در ترتب غایات برمبادی متحرك وتحقیق‌آنکه غایات صادر یا مترتّب برطبایع، نسبت بطبیعت خیر وکمال ذاتی است ص ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹ ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲ .

بیان‌آنکه حق اول فاعل وغایت کل است وجمیع موجودات درطلب او متحرکند ونفوس منغمر درشهوات نیز خالی ازشوق عقلی نیستند وبیان فاعلیّت حق اول وتقریرآنکه ایجاد عبارتست از تجلی حق بصور خلقی بواسطهٔ حبّ بذات وعشق بمعروفیّت اسماء وصفات وتحقیق‌آنکه خلق عین ظهور کمالیهٔ حق و حق اول دراظهار کمالات توقف برمجالی خلقی ندارد وبیان‌آنکه شیء واحد ممکن است که ظاهر ومظهر باشد، ظهور بحسب ذات ومظهریت بحسب فعل و تدلّی وتجلی اعرابی وبیان - ان‌الشیء لایشمر ما یضاده وبباینه من‌جمیع‌الوجوه ص ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰ .

الباب‌السّادس فی‌الطبیعة وتجددها وبیان حدوث عالم

تحقیق درمقدمات حرکت جوهری، ترکّب جسم ازماده وصورت وترکیب اتحادی بین صورت نوعیه ومادهٔ محل صورجوهری‌وتقریر دلائل ترکیب جسم از در دوجزء جوهری‌واثبات صورت نوعیه ونقل اقوال درجسم وبیان مسلك شیخ اشراق وبیان فرق بین صورت جسمی وصورت نوعی وتحقیق درحرکت جوهری و حدوث عالم جسمانی به‌حدوث زمانی ص ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، تا ۱۵۸ .

بیان‌آنکه فاعل مباشر حرکت طبیعت است درانواع واقسام حرکات ازطبیعی

و قسری و ارادی وتحقیق درآنکه فاعل مباشر حرکت نشاید ثابت باشد، و نقل قول شیخ از شفا و نجات دربیان توجیه علیّت طبیعت ثابت نسبت بهحرکات عرضیه از حرکت کمّی وکیفی و وضعی واینی... وایراد ومناقشه برکلام مشهور واثبات تجدّد وسیلان طبایع جوهریّه وتقریرآنکه طبیعت با انضمام حالات متوارده وتحقق درسلسله ازمتغیّرات لاحق طبیعت مشکل ربط متغیّر بهثابت را حل ننماید وکلام درعلت مبدأ حرکت است نه علت معده ص ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲ .

بیان وتحقیق درحرکت جوهری ازناحیهٔ تبعیّت اعراض دروجود و اطوار هستی نسبت بموضوعات وتقریرآنکه درجواهر سیّال بقا عین فناء وثبات عین سیلان است و خقایق تدریجیالوجود مطلقاً ثبات خارجی ندارند وطبیعت سیّال عین حرکت است و زمان مقدار حرکت جوهری طبایع است و صورت ومادّه بلحاظ دثور وتجدد واسطهٔ سیلان جوهر مادی وازجهت ثبات درحرکت وانغمار در زوال سبب ربط تغیّرات به ثابتاند ونفی شبههٔ لزوم ثباتموضوع درحرکات جوهری وتقریرآنکه درحرکت جوهری سیلان درمراتب وجود واحد واقعاست ولازم نیاید که نوع حفظ نشود چه آنکه حافظ نوع اصل ثابت دهری ازهر فرد مادی ونوع سیال و روان است واشاره بوجود انسان دهری وارباب انواع حافظ نوع ص ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸ .

اشاره بهتقریر دلائل حرکت جوهر وبیان آنکه برخی از دلائل برمبنای قوم وبعضی مبتنی براصولی است که صدرالحکماء خود تأسیس فرموده است وتحقیق آنکه فیض وجود اول بصورت میرسد وبعد ازمرور از صور بمواد ونیز از صور نوعی باعراض سرایت نماید وتقریرآنکه حرکت اشتدادی ازلوازم وجود خارجی جوهر است نهمفهومذهنی، وتقریرآنکه متحرك بصورجوهری درحرکاتاشتدادی جوهری ماده است مع صورة ماء ، تقریرآنکه حرکت جوهری درنفوس ناطقه نیز جاری استبلکه تجرد نفوس ازناحیهٔ حرکت ذاتی حاصل آید ونفوس در

ابتدای‌وجود عین‌مواد واجسام وطبایعند ص ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۷.

نقل اقوال اهل کلام درحدوث عالم وتحقیق آنکه ملاك‌احتیاج به‌علت‌امکان است نه حدوث و حدوث ممکن مدخلیّت درقبول وجود آن ندارد .

الباب‌التاسع درحرکت وزمان ص ۹۶ ، ۹۷ رسالهٔ اصول‌المعارف

بیان‌آنکه حرکت ازاحوال مشترك اجسام است، بیان وجوه فرق بین حرکت توسطّی وحرکت قطعی، اشاره به‌تعریف حرکت وبیان اقسام حرکت وفرق بین حرکت وزمان وطبیعت وزمان، وفرق بین زمان و دهر واثبات موضوع در حرکات جوهری بوجوه عرشیهٔ ص ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴ .

تحقیق درحرکت جوهر و حدوث عالم بوجه تفصیلی وبیان حال سایر حرکات واثبات حرکت درچهار مقوله عرضی وسیلان جوهر مبدأ تحقق عرض وتقریرآنکه زمان مقدار طبیعت است وهیچ طبیعتی اززمان جدا نمیباشد ص۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸ .

اشکالات و تفصیات : نقل اشکالات سیدالحکماء بردلائل حرکت جوهر از رساله سید حکما آقامیرزا ابوالحسن جلوه وتقریر مرام ملاصدرا درآنکه : فرق است بین اخذ حرکت درمفهوم امری وملاحظهٔ حرکت درنحوهٔ وجود آن شیء ، واثبات حرکت درجوهر از ناحیهٔ وجانب حرکت دراعراض واثبات اتحاد بین جوهر وعوارض لازم ونقل‌مناقشهٔ جلوه براین‌برهان وتقریرجواب ازاشکال جلوه وبیان‌آنکه در ثبات موضوع فرق بین حرکت درعرض وحرکت درجوهرنمی‌باشد ص ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲ .

بیان نحوهٔ وجود مرکّبات حقیقی وتقریر فرق بین آن مرکّبات اعتباری و تحریرآنکه مجرد اتحاد وجودی اجزاء ملاك ترکیب حقیقی نمیباشد ، ونقل کلام آقاعلی مدرّس دراین مسأله وبیان کیفیت تقوّم ماده بصورت ونقل کلام شیخ دراین مسأله واشکال برمبنای شیخ وتقریر دلیل آخوند وتزییف مبنای شیخ و تقریر مناقشه برفرمودهٔ ملاصدرا وتحقیق حق دراین مبحث وتحقیق‌آنکه ورود

صور برمواد بدون‌حصول تدریجی محال‌است وبنا برمبنای شیخ ودیگران لازم آید که هنگام حصول صورت درماده، جسم بکلی معدوم و ازکتم عدم دوباره موجود شود وتقریرآنکه این معنا با قول‌حکما که هرحادثی باید مسبوق‌الوجود بـامکان استعدادی باشد منافات دارد ص ۱۹۳، ۱۹٤، ۱۹۵ تا ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰ .

دربیان آنکه ماده وصورت بوجودی واحد موجودند وحصول صور ازناحیهٔ تکامل تدریجی مواد است ونقل کلام حکیم دانا آقاعلی مدرس از بدایع‌الحکم دربیان آنکه هیولا درحال فصل ووصل بـاقی نمی‌ماندوتقریرآنکه صورت مطلقه بانضمام مجرد قدسی دارای وحدت اعتباری است ونشاید که علت واحد شخصی شوند ص ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰٤ .

دفع اشکال آقاعلی حکیم برملاصدرا وتقریر بیان استادناالحکیم‌المتألّه آقا میرزا ابوالحسن قزوینی «قده» دربیان اتحاد بین ماده وصورت، وقوه و فعلیت وتحقیق آنکه هیولا وماده‌از جملهٔ اشیای مضاف و دارای اضافه نمی‌باشد، اضافهٔ جوهر متعد، بصور وفعلیّات ازباب مضاف نیست وماده مطلقا ازفعلیّت جدا نیفتد ص ۲۰۵، ۲۰٦، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰ .

نقل کلام میرصدر در اتحاد مـاده وصورت وبیان ماقیل ان تشخّص‌الحرکة انّما یکون بالموضوع ونقل حاشیهٔ استاد متأله بربدایع درباب حرکت وتشخّص آن واثبات وحدت درمراتب حـرکت جوهری نظیر وحدت واتصال واقع بین حقایق خارجی درقوس نزولی ص ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱٤، ۲۱۷ .

بیان لـزوم مناسبت بین علت مبدأ وجـود معلول، ومعلول مفاض ازعلت و تحقیق‌آنکه وجود درمقام تنزّلات ازمقام اطلاق خارج میشود تا بمرتبه‌یی میرسد که ازنهایت انحطاط ، قوةالوجود ومتصل بعدم میشود وبیان احکام خاص وجود درحرکت جوهر و حالات مخصوص ماهیّات وبیان‌آنکه حرکت در اصل وجـود است درصعود واشتداد درمراتب وجودی واحد واقع میشود، لذا موضوع باقی و بوجهی ثابت ومراتب اشتدادی متصل واحد است وحدود حاصل ازحرکت مضمّن

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

نقل اشکال آخوند ملاعبدالرزاق درحرکت جوهری وبیان‌مناقشهٔ او وحکیم طوسی دراشتداد وجودی وتحقیق‌آنکه اشتداد دروجود واقع وامری مسلم است ونقل تقریرات کلام خواجه ازجانب آخوند لاهیجی درنفی حرکت از ناحیهٔ بقای موضوع، ونقل بیان شیخ ازجواهر واعـراض تجرید در نفی حرکت جوهری و بیان تقریر لاهیجی در حول کلام خواجه ص ۲۲۳ ، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۳۲۷، ۲۲۸ .

تمهید مقدمه جهت رفـع ودفع اشکالات خواجه وصاحب شوارق از حرکت جوهر و تقریر کلام آخوند ملاصدرا در اشتداد جوهر ، وتقریر مطلب آخونـد درآخر مشاعر در حدوث عـالم وبیان اقوال در حدوث وقدم عالم ، ونفی قول بهزمان موهوم، وتقریر حدوث دهری واسمی میرداماد وحکم سبزواری و بیان مناقشه برمسألهٔ حدوث دهـری ص ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶ .

بیان اقسام امکان وتحقیق درامکان استعدادی وتقریرآنکه امکان استعدادی منشأ تحقق عالم ماده ومبدأ فیضان قوس صعودی است ونقل تعلیقات استاد حکیم الهی آقامیرزا ابوالحسن قزوینی دربیان دوام فیض وتغیّر وفناء وزوال وحدوث مفاض وتحقیق در ربط متغیّرات بثوابت ازدهریّات ص۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰.

بیان حدوث زمانی عالم به‌تقریری دیگر وتقریر عدم منافات بین دوام وقدم فیض وحدوث مفاض وتحریر این اصل مهم که افاضت حق بحسب مدت و شدت وعدت تناهی ندارد وبیان‌آنکه اسم -الله- دلالت بردوام افاضت‌نماید، وهمانطوری که صفت حق حد محدود ندارد، فیض او نیز ازلی ودائمی است ونقل کلام قائلان بانقطاع فیض وتزییف دلائل آنان وتحقیق‌آنکه حق فیّاض علی‌الاطلاق‌است وفیض او دائم وافاضت او ازلی و ابدی است ص ۲۴۱، ۲۴۲، تا ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰ .

بیان حرکت جوهر واثبات حدوث ماسوی‌الله دوام فیض و تقریر وجـوه از

دلائل درعدم منافات بین حدوث‌عالم وقدم فیض حق بوجه‌تفصیلی، ونقل روایات از ائمه اطهار برازلیّت فیض وعدم جواز انقطاع تجلّی حق درمظاهر وجودی وبیان کیفیت احاطهٔ حق برزمانیّات ودهریّات به‌نسبت واحده ص ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵٤، ۲۵۵ .

بیان سستی ادلّهٔ معتقدان بعدم ازلیّت فیض وتحقیق‌آنکه نفی دوام فیض منافات با اعتقاد بوجوب وجود دارد، وآیات و روایات کثیره‌یی دلالت برقدم فیض حق دارند، مناقشه برکلام غزالی وفخر رازی وتحقیق دراین مبحث که شیخ‌رئیس در کافّهٔ مواردی که دلیل برامتناع حرکت جوهری اقامه نموده‌است بین احکام ماهیّت واحکام وجود خلط کرده است ودر حرکت اشتدادی ماهیّات تابع وجوداتند واشتداد در وجود امر مسلم در صعود ونزول وجود است ، وفرقی حرکت جوهر وعرض درمسألهٔ بقاء موضوع نیست ص ۲۵٦، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲٦۳ .

دربیان‌آنکه برخی از دلائل منکران حرکت اشتدادی دروجود جوهری مبتنی برنفی تشکیك در ذاتیات است ، وحال‌آنکه تشکیك در ذاتیات واقع است ونقل کلام استادنا المتألّه العظیم دربیان ثبات موضوع درحرکت جوهری، و نقل اشکالات‌شیخ‌درتبدّل‌موضوع وعدم‌بقای‌آن وتحقیق‌آنکه درحرکت‌جوهری‌صورت قائم بموضوع‌فاسدنمیشود وکون‌وفساد بنابرحرکت‌درجوهر درصورطولی وعرضی باطل است ونقل دلائل شیخ ازطبیعی شفا درمقام لزوم تشکیك درجوهر بنابر حرکت درجوهر وجواب از اشکالات او بنابراصالت وجود و ثبوت تشکیك در مراتب حقیقت واحده ص ۲٦٤، ۲٦۵، ۲٦٦، ۲٦۷، ۲۷۰، ۲۷۱ .

تقریر کلام صدرالحکماء دراین مطلب مهم که« ... لماکانت‌الحرکة والسکون من آثارالطبیعة، وقد تقرّر ان کل ساکن من شأنه ان یتحرك، فالطبیعة اذن متحرکة دائماً ، امّا بالفعل اوبالقوة فهی امر سیّال‌الذات» چون طبیعت ثابت مبدأ حرکت نشود ونقل مناقشهٔ سید حکما میرزا ابوالحسن جلوه وجواب از

مناقشات او بنا برتحقیق آخوند ص ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳ .

نقل اشکالات میرزای جلوه از ناحیهٔ بقای موضوع و جواب تفصیلی از مناقشات او و تقریرآنکه منافات بین کلمات آخوند دربقای موضوع که گاهی ملاك در بقا را، ماهیّت وگاهی وجود و تارة رب‌النوع میداندویاآنکه نفس را منشأ تشخّص وثبات طبیعت دانسته است، نقل اشکال جلوه از ناحیهٔ تحقق ماده بصورت – ما – وموضوع حرکت بودن آن مع صورة ما، وبیان وجوه اشکال برمناقشات او برملاصدرا، وتحقیق آنکه اونیز ازناحیهٔ عدم غور درتشکیك خاص وعدم نیل بمرام صدرالحکماء دراتحاد ماده وصورت، برکلام آخوند اشکال‌نموده است وعدم توجیه اشکالات‌او وعدم غور او دراین مسأله که حرکت در وجود بنحو عام جاری است و در اصل وجود مادی ما منه وما الیه ومافیه واحد است ص ۲۷٤، ۲۷۵، ۲۷٦، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰ .

بیان‌آنکه بنابرحرکت‌درجوهر، متحرك که جوهر سیّال‌باشد دراصل وجود بجعل بسیط، محتاج بعلت است ولی دروصف تحرك مستغنی ازعلت است از باب ذاتی‌بودن حرکت و – الذاتی لا یعلل – ونقل اشکال مفصّل جلوه برآخوند از راه حرکت توسطی وتقریر این معنا که حرکت درجوهر مستلزم آنستکه بین مبدأ ومنتهای حرکت امور غیرمتناهی متحقق شوند واشکال برکلام او وبیان آنکه حرکت توسطی مسبوق است بحرکت قطعی و در حرکت اشتدادی صور اشتداد یافته دائماً مضمّن دروجود واحد ازمقوله جوهرند وتقریر اشکال دیگر از جلوه که دلالت نماید براینکه آنمرحوم درتصویر حرکت جوهر گرفتار است ص۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸٤، ۲۸٦، ۲۸۷ .

مناقشهٔ دیگر برکلام آقامیرزا ابوالحسن جلوه درنحوهٔ بقاء وثبات موضوع درحرکات جوهریه وتقریرآنکه بنا برکون وفساد لازم آید تجرّد هیولی از صورت فی آن ما – وبیان توجیه مرحوم جلوه، وایراداشکالات برگفتهٔ آنمرحوم واثبات بقای موضوع درکلیهٔ حرکات جوهری وعرضی وتحقیق آنکه بنا برفرض

حرکت دروجود عام، وجود ساری در مـراتب ملاك بقای ذات متحرك ودر این فرض مامنه، وما فیه وما الیه وفاعل حرکت یك‌حقیقت واحد است وبیان‌آنکه در قوس‌صعود ونزول همه مراتب بوجودی واحد موجودند ص ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱.

نقل کلام **زیتون اکبر** درباب حرکت وبیان‌آنکه درحرکت جوهری موضوع حرکت امری بالقوه وماده بانضمام صورت مبهمه، موضوع حرکت است واین‌ابهام از خواص وجود متحرك سیّال است واز لحاظی حکایت از سعه درجات متحرك نماید وبیان مناقشه برکلام میرزای جلوه وعدم وجاهت توجیه او از کلام زیتون و صدرالحکما وتقریرآنکه صدرالحکما تصلّب تامّ درائبات بقای موضوع‌حرکت وتحقق آن دارد وکلام او دلیل برصحت کون وفساد نمی‌باشد وتوجیه کلام مـلا صدرا درموضوع حرکت وجهت ثبات آنکه‌گاهی ملاك ثبات را فردمجرد وگاهی عقل عاشر و تارة ماهیّت وجود متحرك ویا اصل وجود ساری داند وتقریرآنکه مراد از تجدد همان تجدد تدریجی مصطلح درباب حرکت است نه امری دیگر ص ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵ .

دربیان‌آنکه منکران حرکت جوهر درتعقّل موضوع حرکت دوچار اشتباه شده‌اند وتحقیق‌آنکه اعراض ذاتی منبعث از ذات موضوع با اصل موضوع متحدند وتبدّل اعراض جـدا از تبدّل موضوع نمی‌باشد ، وتقریر اشکال میرزای جلوه برملاصدرا ایراد مناقشه برکلام او وتحقیق‌آنکه عوارض با عرض عریض و سعه‌یی که دارند درمقام تبدّل آن اعراض برموضوعات تابع موضوعند ومطلق جـدا از مقیّدات وجود دارند واشاره بکلام آخوند ملا عبدالله زنوزی وآقاعلی مدرس و اثبات یگانگی در وجود خارجی اعراض وموضوعات ونقل استدلال آقاعلی حکیم از **سبیل‌الرّشاد** در نفی، ترکیب انضمامی بین اعراض وجواهر واثبات آنکه تبدل عرض عین تبدّل موضوعاتست ص ۱۹۸، ۱۹۹، ۳۰۰، ۳۰۴ .

تقریر مطالب باب هفتم ص ۱۲۰ – اصول‌المعارف درآنکه جسم وجسمانـی

مبدأ فاعلی اشیاء نشود، و اثبات حدوث عالم ونفی زمان موهوم وبیان آنکه در مجردات امکان ذاتی ودر مادیّات امکان ذاتی واستعدادی - معاً - شرط تحقق وجود وثبوت خارجی آنهاست واثبات مکان وزمان وجهت درحقایق مادی و مناقشه برکلام غزالی وتقریرآنکه اول صادر ازحق وجود عام وفیض منبسط است ص ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸ .

الباب الثامن فی السماوات والأرض

این باب مشتمل براحوال سماویّات ومادیّات وبیان کیفیت وجود اجسام عالیه وحقایق مادیّه وکیفیت تکوین نفوس وابدان وتحقق موالید ثلاث و بیان وجوه فرق بین مجردات ومادیّات واثبات سریان علم و قدرت و اراده در مراتب وجودی و کیفیت تحمّل مرکّبات عنصری ص ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳ .

کیفیت حصول موالید وتحقیق آنکه ممتزج عنصری تا درجات اخسّ را طی نکند بدرجات اشرف نرسد وبیان آنکه مواد در انواع متکامله در هرفردی استعداد خاصی دارد ونحوهٔ پیدایش نفوس و کیفیت تجرّد نفوس حیوانی وانسانی ص ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷ .

بیان تفصیلی لذّات وآلام جسمانی و روحانی خاص نفوس انسانی در نشأت آخرت ونحوهٔ وجود سعدا و اشقیاء وبیان کیفیت ورود عذاب برمعذبان درنار ونحوهٔ تجلی حق باسماء منشأ عذاب در اشقیاء ومظاهر مبعّدان ونقل اقوال قائلان بانقطاع عذاب ونحوهٔ انقطاع وسبب قابلی آن ونقل کلام شیخ اکبر محیی الدین ازفصوص وتحقیق پیرامون افکار او وتقریر مرام او درفصوص و نقل کلمات شارحان فصوص واشاره بآنکه محیی الدین اول کسی نیست که بانقطاع عذاب قائل شده است ص ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸ .

نقل کلام محیی الدین : انّ لله الصّراط المستقیم... الی قوله: ولهذا وسعت

رحمته وشرح کلمات او وتقریر خواص اسم رحمان ورحیم درمظاهر اشقیاء ونقل کلام او درفص زکریاوی فی‌بیان ان‌رحمته‌واسعة وتقریرآنکه: الثّناء بصدق‌الوعد وبیان تحقیق عارف‌کامل عبدالرزاق‌کاشی درپیرامون‌کلام شیخ واستدلال کاشانی بکلام امام‌محقق وولیّ مطلق جعفرالصادق راجع بخواص اسم رحمان و رحیم ص ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲ .

تقریر نگارنده در اثبات عدم انقطاع عذاب ازنفوس شریره وجبّاران و قدّاران از حکّام که تجاوز به‌نفوس ونوامیس امری عادی وطبیعی ومنشأ تجاوز وظلم آنان ملکات جوهری و ذاتی ازصور شقاوت در ممکن نفوس آنهاست وبیان آنکه دراین‌مبحث باید به‌نحوهٔ دلالت‌روایات وآیات‌قرآنیّه درباب‌عذاب وخاصیت اسماء منشأ عذاب رجوع نمود واستبداد درفکر وعقل دراین قبیل ازمسائل راجع بامور اخروی موجب ضلالت است‌واصولاً کمیت‌عقل در کثیری ازامور مربوط بآخرت لنگ است وعقل در اولیّات امورآخرت اعجمی و گنگ است ص۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵ .

بیان کیفیت تأثیر نیّات سوء وخیر درپیدایش اعمال وکیفت تقرّر وتحقّق مبادی خیر و شرّ درنفس وتقریرآنکه کثرت صدور اعمال زشت ازنفس بتدریج درنفس ملکه‌یی بوجود آورد که بسهولت انسان اقدام بامور قبیحه نماید و کم‌کم، قبح عمل زائل شود وندامتی نیاورد ونفس بعدازآنکه بصور قبیحه منشأ عذاب وملکات مبدأ اعمال شرّ متصور شود وچون درآخرت حرکت مستقیم نباشد ناچار نفس ازباب‌آنکه متصوّر شده‌است بصورت عذاب، ومبدأ حرکات وی در صور منشأ عذاب امری ذاتی وداخلی است، خلاصی ازعذاب ندارد ونقل روایات مؤید این اصل وتحقیق دربیان معانی روایات ص ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷ .

نقل کلام بعضی از اکابر درانقطاع عذاب وتقریر کلام او ونقل کلمات شارحان فصوص دراین باب وبیان علل انقطاع عذاب وتقریرآنکه عذاب مطلقا از اهل نار قطع نمیشود، عذاب ازجهتی ورحمت ازجهت دیگر وبیان کلام امام‌صادق

درشرح کاشانی برفصوص، وبیان : ان الاعیان مرحومة بالرحمة الراحمانیة ، ای التجلّی الذاتی من الفیض الأقدس وتقریرآنکه اختصاص رحمت رحیمیّه به مستعدان ومؤمنان منافات با انقطاع عذاب ندارد وسکّان جهنم واهالی نار این موطن را ترك ننمایند واشاره به‌آنکه بنابرحرکت درجواهر، برخی از نفوس ، دار عذاب وابتلا به‌آلام غایت وجودی آنان است ص ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۴ .

بیان ما ذکره المحقق الشارح القیصری داودبن محمود رومی درانقطاع عذاب و ذکر سبب فاعلی آن ونقل کلام عارف محقق کاشانی استاد شرف‌الدین قیصری و بیان سبب قابلی درانقطاع عذاب وبیان انقطاع عذاب ازجانب انتهای حکومت و دولت اسمای سبب عذاب وحاکم برمظاهر ناری وتبدیل نار عذاب به‌نور رحمت ، وبیان درجات اهل رحمت وعذاب واثبات تنوع عذاب درآخرت، وبیان تفصیلی درعدم انقطاع عذاب از اهل عذاب وعدم منافات آن با فطرت اصلیه وعدم تحقق قسر دائم ص ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸ .

بیان احکام اسم رحمان و رحیم وخواص هریك ، وبیان فرق بین رحمان و رحیم در «بسمله» وسورهٔ توحید وبیان علت اجتماع اسم رحمان ورحیم وبیان آنکه رحمت مثل وجود دارای سعهٔ ذات و صاحب مراتب است وتقریرآنکه اسم رحیم در عوالم مادیّات از اسم رحمان متمیّز شود وبیان تخلیص ازآلام درمقام حکم اسم رحیم ونقل کلام قونوی دربیان آنکه تخلیص وتمیز وتخصیص حکم اسم رخیم بردونوع است ص ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، تا ص ۳۵۲، ۳۵۳ .

در بیان آنکه تخلیص وتمیز رحمت از عذاب وآلام از خواص اسم رحیم است واین تمیز در بهشتیان وجهنّمیان دو قسم است ونقل کلام شیخ کبیر قونوی و شیخ اکبر ابن‌عربی وتحقیق درمراتب ودرجات اهالی جنان وساکنان جهنم و نحوهٔ عذاب عصات ازمؤمنان وعذاب کفّار ومنافقان وبیان مراتب غضب الهی، وکیفیت شفاعت ودرجات شفعاء وتحقیق درمراحل شفاعت حضرت ختمی‌مرتبت و

اقسام شفاعت وتحقیق آنکه : اخر مِن‌یشفع هوالله ص ۳۵۳، ۳۵٤، ۳۵۵، ۳۵٦، ۳۵۷ .

بیان أدوار شفاعت حقیقت‌محمدیّه بحسب ولایت‌کلیّه وبیان قوله: یا محمد؟ ما تَرکت لغضب ربّك شیئاً، وتقریرآنکه حضرت ختمی رحمت واسعهٔ الهیه و صاحب شفاعت کلیه است ومقام او مقام -اذن- است ودر جلباب[1] ومشکات‌ولایت علویّه حق اول شفیع کُل‌است وتقریرآنکه: حبّ علی حسنة لا یضر معهاالسیّئة، وتحریرآنکه شفاعت از ارکان واصول اسلام است وکلیهٔ فرق اسلامی آن را مسلم دانند واختلاف در کیفیت آنست وبیان‌آنکه شفاعت از اسباب وعلل سریان رحمت رحیمیّهٔ حق است واشاره به‌دفع اشکال برخی از اصحاب خنّاس از وهّابیه خذ لهم الله‌تعالی در نفی شفاعت وبیان‌آنکه مناسبة ذاتیه اقتضا نماید شمول رحمت رحیمیه را وخلاصی عصات از نار و الم وعذاب بغیر حساب که یرزق مِن‌یشاء بغیر حساب، ویغفر مزیشاء بغیر حساب وتحت هذا سرّ لا یجوز افشائه «نه زما ونه زتو، رودم مزن» ص ۳۵۸، ۳۵۹، ۳٦۰ .

---

۱ ــ مقام اذن ومرتبهٔ آن ، مقام جمع شفاعت کلیّهٔ الهیه است و حقیقت محمدیه واسطهٔ ظهور ایجاد درمقام قوس نزولی، ومرتبهٔ وساطت و واسطهٔ ایصال حقایق نفوس ، بحق درقوس صعودی است .

«بکم رزق‌الوری و بوجودکم لبتت‌الارض والسماء وبکم عرف‌الله وعبدالله»

أصول المعارف

تأليف

فقيه وفيلسوف محقق ملا محسن فيض

با تعليق و تصحيح و مقدمه

سيد جلال الدين آشتياني

بسم الله الرحمن الرحیم

رساله حاضر – اصول‌المعارف – تألیف دانشمند نامدار ایرانی معاصرصفویه، محمدبن مرتضی ، آخوندملامحسن فیض کاشانی جزء سلسله آثاری‌است که‌نگارنده جهت معرفی حکماوعرفای ایرانی در چهار قرن اخیر وکیفیت سیرحکمت‌وعرفان دراین دوران ، ازعصر میرداماد ومیرفندرسکی تا زمان حاضر ، دردسترس طالبان حکمت ومعرفت قرار می‌دهد . علاوه برتألیف منتخبات فلسفی وعرفانی ازحدود چهل (۴۰) فیلسوف وحکیم متألّه درچهارصدسال اخیر که‌در۶جلد (۱) با قسمت فرانسوی‌تألیف مستشرق‌نامدارومحقق‌آقای‌هنری کربن‌توسط‌انستیتوی ایران وفرانسه منتشرمی‌شود تاآنجایی که ازعهدهٔ‌نگارنده‌ساخته‌است، بچاپ‌وانتشاررسائل‌وکتب‌نفیسی که‌موردتوجه‌اهل‌فن واقع‌می‌شودومجموعهٔ‌این‌آثارچه‌بسا مقدمه‌یی‌باشدازبرای‌تدوین یك‌تاریخ‌مبسوط‌درچهارقرن، قرونی‌که ازجهاتی‌ناشناخته‌ترین دوران‌ازحیث‌تحول فکری وپیدایش‌افکارفلسفی‌است مبادرت‌میشود تابل که‌خدمتی بفرهنگ‌پهناوروعریق

---

(۱) می‌بایست این منتخبات از(۵) قرن‌پیش ، یعنی از دانشمندانی نظیر میرسید شریف وملا جلال دوانی ، خفری ، فخرالدین سماکی ، میرصدردشتکی وغیاث‌الحکما وبعضی دیگر از اعلام‌که درتقریر معضلات وتحریرمشکلات وتحقیق درمسائل مهم حکمی ، سهمی دربوجودآمدن انقلاب عظیم فلسفی‌دردوران اخیردارند وآثارآنان مورد توجه صدرالمتألهین شیرازی واستاد اومیرداماد بوده‌است تهیه می‌شد وامیدوارم‌این مهم انجام بگیرد .

کشور خودنموده باشم .

یکی ازمجهول‌ترین دوران افکار فلسفی ، دوران بعد ازخواجه نصیرطوسی است تاعصر نزدیك بزمان محقق دوانی شیرازی **ملاجلال** وسیدالمدققین **میر صدر** دشتکی شیرازی واساتید وتلامیذ آنان وهمین دورهٔ میرسیدشریف جرجانی و ملا جلال‌دوانی ومیرصدر وغیاث‌الحکمای‌شیرازی وخفری مولاناشمس‌الدین‌شیرازی، وفخرالدین سماکی ،مقدمهٔ ظهور میرداماد ومیرفندرسکی ، وبالاخره این عصر متصل می‌شود بدورهٔ صدرالدین محمدبن‌ابراهیم‌شیرازی معروف‌بملاصدرا . ازبرای روشن نمودن جهات مجهول این ادوار ، وجهت تدوین‌تاریخ مفصل کامل درفلسفه وعرفان ، نباید درانتظار مستشرقان نشست واگر دانشمند علم‌دوستی از مردم مغرب زمین درصدد وتحقیق درافکار فلسفی ونحوهٔ سیرآن درایران برآمد ویا ازروی خلوص نیّت بطبع آثارفلسفی وعرفانی‌حکما وعرفای ایرانی ، همت‌گماشت بایددانشمندان‌ما باآنها همکاری نمایند وآن‌هارا بحال خود نگذارند که : «اهل البیت ادری بما فی‌البیت» وباید توجه داشت که : مادررا دل‌سوزد ، دایه‌را دامان .

درمسائل فلسفی وعرفانی بآسانی انسان تسلّط پیدا نمی‌نماید ، یك عمر باید شب وروز خودرا صرف مطالعه وتحقیق وسیر درآثارحکما وعرفا نمود ، ودرمقام تحصیل باید محصل نزداستاد ماهر ، بقرائت کتب فلسفی مبادرت نماید که ازهمان اوائل درك مسائل فلسفی ذهن محصل ازاستقامت خارج نشود چه‌آنکه بچشم خود دیده‌ایم بعضی ازاشخاص بسیار با هوش بواسطهٔ تحصیل نزد برخی ازمردم دارای اعوجاج سلیقه ، بکلی‌استقامت فکری را ازدست دادند و ازجاده اعتدال خارج شدند وهرگز مستبصر نشدند تاچه‌رسد بمردمی بیگانه که روی علم‌دوستی یا ذوق وعشق ویا بعلل دیگر بمطالعهٔ آثارشرقی می‌پردازند ، لذانباید از آنها تخصّص

توقع داشت(۱) .

حقیر صریحاً اعتراف‌می‌کندکه درکارهایش نقایص فراوان وجوددارد، ولی اهل علم تصدیق می‌فرمایند ، که به‌تنهایی وبدون یارومددکار ، دربثمررسانیدن

(۱) منظور آنکه‌نوع‌اشخاص‌که نزد معلم ماهردرحکمت ، حکمت می‌آموزند ، اغلب بجایی نمی‌رسند ، تاچه‌رسد به‌کسی‌که بخواهد ازراه مطالعه ازحکمت وعرفان آگاهی پیدانماید.
فهم مسائل مدون درکتب‌حکمای‌اسلامی بسیار مشکل‌است واغلب اشکالاتی‌که بر فلسفه نموده‌اند وباروی جهانی بجنگ فلسفه برخاسته‌اند ، ناشی ازعدم درك مباحث فلسفی‌است. روی جهل ونادانی چه‌اشخاص بزرگ ومردم متورع راتکفیرنمودند وخدارا باید شکر نمود که این سنت سیئه ازبین‌رفت .

کسانی‌که‌به‌دشمنی حکمت وفلسفه کمربسته‌اند دودسته‌اند ، برخی ازجهل ونادانی ، وعدم وجودانصاف جهت‌اعتراف بجهل وباوجود جهل مرکب به‌نبرد باعقل کمربسته‌اند ، و جمع کثیری جهت تقرب‌بعوام وجهال (نعوذبالله تعالی من‌الشیطان) مبادرت بانکار اهل‌حکمت‌نموده‌اند، ویکی ازعلل‌اساسی همین‌امراست یکی ازاساتیدما می‌فرمود : ملامحمودلنگ روضه‌خوان نمی، روزی درمسجدشاه به‌منبرمی‌رود وفریادمی‌دهد که «مردم‌چه نشسته‌اید که شریعت از دست رفت وشخصی بنام آقامحمدرضا اصفهانی درکنارهمین مسجد وخانه‌خدا درس‌وحدت وجود می‌دهد». مرحوم‌آقامحمدرضا درمدرسه صدرجلوخان مسجدشاه ساکن‌بود ودرهمان‌جا تدریس می‌نمود ، بعضی‌ازمتورعان وثقات‌که محضر اورا درك کرده‌اند نوشته‌اند : چنان مواظب‌آداب وسنن شرع‌بودکه گویی سلمان‌زمان وابوذرعصراست، اگربعضی‌ازتلامیذ اورامخفی نمی‌نمودند به‌عاقبت عین‌القضات ، گرفتارمی‌شد . معروف‌است‌که مرحوم حجةالاسلام کنی حاج ملاعلی‌ـ دستورمی‌دهد ، ملامحمودرا تنبیه‌کنند. مولانا محمدصادق اردستانی که درزهدوورع وریاضت شرعی وظهورکرامات حالاتی‌حیرت انگیزداشت . دراصفهان تکفیر ، وازاصفهان بنجف‌آبادتبعید شد ، عجب آنکه درعلوم نقلی نیز ازافاضل زمان‌بود ، وآثار اونیز حکایت ازنهایت تعبّد وپا بندی بشریعت می‌نماید ، وملازمت دائمی بعبادت ودوری ازاحوال برخی از قلندران منحرف ازخواص او می‌باشد .

مرحوم شیخ‌انصاری ، معروف به‌شیخ‌اعظم ، همیشه تلامیذ خودرا ازاین‌رویه برحذر می‌داشته و به آنان می‌فرموده‌است‌که علت تکفیر برخی از مردمان متشرع ومتدین رامطالعه‌می‌کنم ، وحس می‌کنم‌که فقط هوای‌نفس وکسب‌شهرت(بقول خواجه‌طوسی برای تقرب ←

کارهایی ازاین قبیل کـه‌هم به تفکر ومراجعه بافکار ودقت درآثار مهم‌فلسفی و عرفانی ، وهم به تتبع فراوان احتیاج‌دارد ، انجام کاربهتر ازاین ، ازعهد نگارنده خارج‌است .

→

بجهال) وتعصب‌خام ، سبب‌آن برده‌است مثل بیدبخود می‌لرزم ، وخدارا شکرمی‌کنم ، که در عمرخود ، بچنین ذنب‌لایغفری آلوده‌نشده‌ام .

غزالی نیز ، ازکسانی‌است‌که دراین راه افراط نموده‌است ، وازچماق بدستان تکفیر است ، بعضی این‌رویه راحمل برزیادی ورع وکثرت علاقهٔ اوبه‌اسلام نموده‌اند ، ولی‌کثرت‌ورع باتصال‌وشیفتگی اوبخلافت بغدادتناسب‌ندارد. انکارضروری موجب‌کفراست، واینکه‌ضروری چیست؟مفصل‌درآن‌بحث‌شده‌است، ولی‌برخی‌دامنه‌ضروری‌راوسعت‌داده،وبعضی‌دیگر، چیزهائی راموجب‌کفردانسته‌اند، که‌انسان‌به‌حیرت می‌افتد ، مثل این‌که بعضی ازمشاهیر صریحاً نوشته است : اگرکسی غیر ازحق‌اول ، موجود دیگری‌را مجرد ، بداند ، کافراست ! لابد نظر قائل این‌است‌که لازمهٔ این قول ترکیب درمبدء وجوداست ، چون حق اول‌مجرداست واگر غیر او مجردباشد ، باحق اول‌مشترک‌است درمعنای تجرد ، جهت‌اشتراک ، ملازم‌است باجهت امتیاز ولازم‌می‌آید ترکیب حق‌اول ازجهت اشتراک ومنشأ امتیاز . وبایددانست قائل باین‌قول اصلاً بضاعت علمی درکلام ندارد ، برای آن‌کـه باید لااقل درکتب‌کلامی معروف ، این معنی‌رادیده باشدکه اهل‌کلام ، ازجمله علامه‌حلی‌گـویند : تجـرد از امورسلبی‌است ودرامور سلبی ترکیب لازم نمی‌آید ، ونیز تجرد ، ازمعانی عامه ومفاهیم مطلقه‌است که‌مثل وجود وشیء وامر، بر حقایق متباینه واقع درمقولات مختلف صدق می‌نماید .

قائلان به‌تجسم ، یعنی مجسمه راکسی تکفیرنمی‌نمایدزیراآنهاباآنکه حق‌راجسم‌می‌دانند بلوازم آن ملتزم نیستند لذا گویند : وهوتعالی‌جسم ، لاکالاجسام . یکی ازعلل کم‌رشدی‌فلسفه دربرخی ازادوار ، ویکی ازموجبات عدم تظاهر جمعی ازاکابر ونیز نیافتن فلسفه‌مقام کامل‌خود را ، همین‌مساله تکفیروانتساب ارتداد،به‌اعاظم‌اهل‌معرفت‌است. خیلی نادرافتاده‌است‌فیلسوفی بتواند ازاین تعرض دامنه‌دارمصون بماند ، مگر اشخاص نادری مثل‌خواجهٔ‌طوسی ومیرداماد و بعضی‌دیگر ، که مسلمیت آنها مانع می‌شده‌است که دهن‌کجی‌اهل ظاهر مفید واقع‌شود. اغلب فلاسفه بخصوص حکمای شیعی‌مذهب درعلوم نقلی نیز متبحر وصاحب نظربوده‌اند ، واصولا دیده نشده‌است‌که فیلسوفی نسبت به‌تعالیم عالیه‌اسلام (اصولاً وفروعاً) ذره‌یی تشکیک‌نماید،

←

استنساخ نسخ بدخط وتهیهٔ نسخ با دست‌خالی ، تصحیح اوراق چاپی وغیراین‌ها ازعهده یك‌نفر ساخته‌نیست . تألیف منتخبات فلسفی وانتشارآن باشرح ومقدمه وتعلیق بزبان فرانسه بوسیلهٔ آقای کربن که صلاحیت انجام این‌مهم‌را دارند، اهمیت خاص پیدامی‌نماید وسبب می‌شود، که دانشمندان غرب باهمیت آثاروافکار علمی محققان از حکما وعرفای ایران درقرون‌اخیر پی‌ببرند باین‌کارمبادرت نمودم ویقین دارم که‌این‌مهم ازعهدهٔ همه‌کس ساخته‌نیست وچنان مردم مانسبت بگذشته مملکت خود بی‌خیال وبی‌تفاوتندکه‌گویا هویت اصلی خودرا گم‌کرده‌اند .

دانشمندان مملکت عزیزما درتدوین وتألیف وتحریر وبوجودآوردن علوم اسلامی یعنی علومی‌که بعداز ظهوراسلام دردنیای‌اسلامی بوجود آمد سهم اساسی دارند دربین حکمای‌اسلامی ، علمای ایرانی درخشندگی خاصی دارند ، ودرکلیهٔ فنون فلسفی بهترین آثاررا این اکابر بوجود آورده‌اند ، واز عصر خواجه‌نصیر باین‌طرف ، ایران بهترین مرکز تحقیقات فنون فلسفی وحکمی‌بود ، ودر زمانی‌که فلسفه وحکمت‌الهی دردنیای اسلام ، رونق خودرا ، بجهات وعللی‌که ذکر خواهد

→

وباآنکه بین حقایق وارده ازغیب‌وجود ، توسط انبیاء واولیاء ودلائل عقلی تعارضی موجود باشد اختلاف درکیفیت فهم وادراك معارف‌اسلامی‌ونحوهٔ تلقی حقایق ازکتاب وسنت‌است ، و نمی‌توان معتقدشد که شخصی‌که درمسائل کلامی راجل‌است وعمر خودرا صرف بحث‌درفروع وابواب عبادات ومعاملات و ... نموده باشخص ورزیده دراصول وعقاید وبحاث درمعارف ، در معرفت ربوبی دریك رتبه‌باشند ، اکثر اختلافات ازبن‌جابرخاسته‌است، وجمعی نخواسته‌اند بفهمندکه دراصول‌وعقاید نیزباید بدرس استادحاضرشد ، وتکلیف دراین‌باب ، بسیارمشکل‌تر است ، محققان ازعلمای اعلام باین امرتوجه داشته‌اند ، عالم بزرگوار مرحوم آقای حاج‌میرزا احمدکفایی فرزند مرحوم محقق خراسانی آقای آخوندملاکاظم «رحمة‌الله تعالی‌علیهما» کرارا برای بنده نقل‌فرمودندکه مرحوم(آقای‌آخوند) همیشه می‌فرمودند کسی‌که درعلم‌معقول‌تخصص ندارد ازعهده فهم اخبارآل محمد(ص) دراصول عقاید برنمی‌آید .

شد ازدست‌داد ، فلسفه وعرفان ، درمملکت مابرشد ونمو خود ادامه‌داد ، ودر چهار قرن اخیر بل‌که درپنج‌قرن اخیر ، قبل ازعلامه‌دوانی وبعد ازاو تاعصر نزدیك بما عالی‌ترین آثار درحکمت‌الهی بوجودآمده‌است .

باوجود صدها ، کتاب ورساله درحکمت والهیات (آنچه‌که ازگزند حوادث محفوظ‌مانده‌است) ،هنوز سیرقابل توجهی درمطالب این‌آثار ، انجام نگرفته‌است. حدود ۶۰(شصت)سال‌است که در مدارس عالیهٔ جـدید ، فلسفه وتصوف تدریس می‌شود ، باصرف وقت‌ممتد ، ومصرف‌مال فراوان ، ازاین‌راه چیزقابل توجهی‌عاید مملکت مانشده‌است ، واگر مردمحققی دراین محیط ، دررشتهٔ فلسفه وتصوف(سایر رشته‌ها به‌نگارنده ارتباطی ندارد) دیده می‌شود ، جزء آنهایی‌است که در مدارس تعلیماتی قدیم پرورش یافته‌اند ، مثل‌اینکه درعلوم ادبی‌هم این امرصادق‌است یـا قضیه ازهمین قراراست ودربین اساتید محقق درادبیات نیز ، مشعل فروزان درعلوم ادبی ، همان فضلایی هستند که درمدارس‌قدیم مدارج عالیه را پیموده‌اند وبواسطهٔ فراگرفتن علوم مختلف ، وتبحرخاص درادبیات گل‌کردند ، برای آنکه ادبیات ایران ریشه دارد وعمیق‌است ، وامکان ندارد کسی بتواند حافظ وسعدی و مولانا جلال‌الدین رومی ، وسنایی وجامی و ... غیراین‌ها ازاکابر را بشناسد ، مگرآنکه درفلسفه وتصوف وحدیث وادبیات عرب ، دارای اطلاعات وسیع‌باشد ، واگر امر بهمین منوال‌بگذرد ، باید مثلا حافظ‌شناس ومثنوی‌شناس نیز ازخارج استخدام‌نمود. وخداوند بزرگ چنین‌روزی‌را نصیب مانکند .

دورانی‌که مذهب تسنّن درایران رواج‌داشت وجماعت‌شیعه(۱) دراقلیت‌واقع

---

(۱) بایددانست‌که درهیچ‌جای‌دنیا، مثل‌ایران زمینه ازبرای پذیرفتن تشیع مهیاومستعد نبوده‌است وقبل ازظهور صفویه نیز ، دانشمندان شیعه درعلوم وفنون ، بخصوص فلسفه و علوم‌الهی ، درخشندگی خاصی داشته‌اند ، ودرمعارف اسلامی محققان متبحرشیعه در عـالم ←

بودند ، بزرگترین دانشمندان فقه واصول و حدیث وعلم کلام ودیگر علوم متعارف زمان ازطب وفنون‌ریاضی وفلسفه ، ازمملکت عزیـز ما برخاسته‌اند . دانشمندان ایرانی درمسائلی که جنبهٔ فکری وعقلی در درك آنها مدخلیت دارد واز عقایـد محسوب‌می‌شود، بهترازدیگرملل تسلطداشته‌اند شرح مواقف وشرح مقاصد ازجهت اشتمـال برمباحث عـالیهٔ عـلم‌کلام در بین متکلمان اسلامی نظیر نـدارنـد .

→

اسلام دارای مقام‌رفیع ومکانت خاص می‌باشند ، بخصوص فقه‌شیعه که ازجهت وسعت، و روشن‌بینی خاص‌لازم فتح باب‌اجتهاد برتری واضح وآشکاری راواجـداست وترقی وتکامل اصول فقه بوسیلهٔ دانشمندان شیعه دراعصاراخیر ، اهمیت شایانی دارد ، وعلم‌اصول درعامه عمده ، همان مباحثی‌است‌که درقرون ماضیه تألیف شده‌است وفاقد جلاء وروشنی خاص فقه اسلامی‌است وعلم اصول درشیعه چنان دقیق وتحقیقی وجامع رشد نموده‌است‌که دراستحکام قواعد وابتنای براصول محکم نوعی ازفلسفه محسوب می‌شود .

اخبار واحادیث وارد ازطرق ائمهٔ شیعه درباب‌اصول عقاید ازتوحید ، ومباحث مربوط به‌توحید ، مباحث صفات وکیفیت انبعاث اسماء وصفات ازتجلی غیبی‌ذات ، ومسائل مربوط بافعال عباد واخبار مرتبط به‌محکمات ومتشابهات ، واحادیث راجع به مباحث نبوت واخبار وارد درباب ولایت ووصایت حضرت ختمی وتحقیق‌این‌اصل ولایت ، کـه منشأ تقدم انبیاء بریکدیگر وبمنزلهٔ روح وبالاخره جهت باطن‌نبوت وجنبهٔ حقی‌انبیاءاست . خلقی وبیان این‌معنا که ولایت هرگز منقطع نشود ودیگر تحقیقات مربوط به‌اصول عقاید چیزی‌است‌که اختصاص‌به شیعه وپیروان ائمه دارد وعرفای اسلامی درعالی‌ترین مباحث عرفانی متأثر ازاین طریقه‌اند، و رموزواشارات موجود دراخباروارد ازطرق‌ائمه «علیهم‌السلام» درعلم توحید ومعارف بزرگترین فیلسوف وحکیم‌الهی را به‌تحسین وحیرت وامی‌دارد . اکثرحکمای اسلامی دارای مذهب شیعه وباتمایل‌تام به‌تشیع دارند ، ودربین مذاهب اسلامی دراصول عقاید ، آراءفلاسفه ، بافـکار ائمهٔ شیعه خیلی نزدیك‌است، درمسأله توحید ومبحث صفات ونسبت‌ذات بصفات ودرمسأله خلق اعمال وافعال عقاید حکمای‌اسلامی همان عقاید وآراء ائمه شیعه‌است ، باآراء اشاعره ومعتزله مباینت دارد ، مسلك عرفای‌اسلامی دراصل توحید واسماء وصفات ومسألهٔ ولایت عین عقایدشیعه‌است وعقاید عرفا بکلی مباین افکارمعتزله واشاعره‌است .

برتجریـد علامه طوسی ، **خواجـه نصیر** (رض) حـدود متجاوز از سیصد شرح وتعلیق نوشته‌اند واحتمال نمی‌رود هیچ کتابی این قسم مورد توجه اعلام فن‌حکمت قرار گرفته باشد ، واستقصای کتب ورسائل مؤلفه درفنون علمی که‌بدست‌دانشمندان ایران انجام گرفته‌است ازحوصلهٔ این مقدمه خارج‌است .

بعد ازظهور **شاه اسمعیل کبیر**،وازبین رفتن‌ملوك‌الطوایفی وحصول وحدت بین ممالك ایران وانتقال مرکز سلطنت باصفهان ، دانشمندان بزرگی درفنون و علوم مختلف‌اسلامی ، بوجود آمدند وحوزهٔ حکمت وفلسفه‌رنگ وبوی تازه‌یی‌پیدا نمود وازحوزه‌تدریس میرداماد ومیرفندرسکی که هردوی این اعاظم ازبزرگترین فلاسفه درادوارفلسفی محسوب‌می‌شوند ، افاضل بزرگی درفنون حکمیه برخاسته‌اند که‌آثارآنان‌بحسب‌کم وکیف‌وتحقیق‌تاریخی‌دراین‌دوران‌خیلی‌باید بسیارقابل‌توجهند بااهمیت تلقی شود ومؤرخان وارباب تراجم دراین امر مسامحه نموده‌اند و بعضی اهمیت نضج فلسفه وتکامل آن ونحوهٔ تأثیرآن را دراعصار بعـد خیلی دست‌کم گرفته‌اند . از میرفندرسکی آثارزیادی دردست نداریم ، ولی عدد تلامیذ او و نیز رسالهٔ صناعیه اثرعالی این فیلسوف بزرگ ، حکایت ازعظمت مقام وی می‌نماید . ازمیرداماد ، آثار متعددی درعلوم عقلی ونقلی در دست‌است ، وآثار فلسفی او که ما باید درآن تحقیق نمائیم حکایت ازاهمیت این مـردبزرگ در فنون حکمت می‌نماید وبعقیده نگارنده کتب میرازجهت عمق وکثرت تحقیق ، دربین کتب و مسفورات حکمای مشائیّه اسلام ، کم‌نظیر ودر مرتبهٔ عالی‌ترین آثار فلسفی قرار دارد ، و باید بررسی کامل درافکار وعقاید او بعمل آید ، تامعلوم‌شود که آثار میرداماد چه‌اندازه تأثیر درافکار دیگرحکمای بعدازاو داشته‌است .

برکتاب **قبسات** او چند شرح نوشته شده‌است ، یك‌شرح ازیکی ازتلامیذاو بنام سیداحمدعاملی دردست‌است که استاد، اورا مأمور تدوین‌این‌شرح‌نموده‌است. کتاب‌قبسات را مرحوم‌فاضل‌کامل‌حاج‌شیخ‌محمود **بروجردی** ازافاضل‌دوران

قاجاریه ، طبع ومنتشر نموده‌است ، وجای‌بسی خوشوقتی‌است که این کتاب ، برای دومین بار توسط **مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل** – مونترال کانادا – **شعبهٔ طهران**– دردست طبع‌است وبهمین زودیها منتشر می‌شود .

باید ازدانشمند بزرگوار جناب‌آقای **دکترمهدی‌محقق**(۱) استاددانشگاه‌طهران

---

(۱) دوست‌دانشمند جناب‌دکترمحقق وابسته تحقیقاتی دانشگاه‌مك‌گیل ، قسمت‌مؤسسه مطالعات اسلامی بعدازیکسال تدریس دراین دانشگاه، مقامات‌دانشگاهی آن‌جارا متوجه‌اهمیت تأسیس شعبه‌یی ازاین مؤسسه درایران نمودند وباپشت‌کار وعشق وعلاقه وبرخورداری از همکاری استادمحققی نظیر پروفسور **ایزوتسو** سبب‌شدند که این موفقیت‌عالی بدست‌آید.

چاپ کتاب شرح‌منظومه حکیم‌سبزواری وطبع ونشر حواشی فیلسوف نامدار مشعل فروزان فلسفه وعرفان ، آقا میرزا **مهدی‌آشتیانی**(الف) برشرح منظومه حکیم سبزواری «قدس‌الله اسرارهما» بامقدمه وتعلیقات انگلیسی جهت معرفی این‌آثار بدانشمندان مغرب‌زمین بسیاربا اهمیت‌است ، ویقیناً مقامات ایرانی به‌اهمیت شایان کارهای علمی این مؤسسه وقوف کامل دارند .

آقای دکترمحقق چندسال قبل که نیت خودرا درهمکاری بااین مؤسسه‌جهت بثمرآوردن فعالیت علمی‌آن اظهارنمودند شاید بعضی‌ها درموفقیت معظم‌له تردید داشتند ولی عشق‌بکار وایمان واعتقاد به‌اهمیت قابل توجه فرهنگ و معارف‌گذشته‌ایرانی منشأموفقیت ایشان‌شد، وچیزی‌که موجب توفیقات بهتروباارزش‌تراین مؤسسه درآینده می‌شود، وجود همکاران‌شایسته ولایقی‌است که دراین مؤسسه علمی همکاری دارند آقایان : دکترموسوی بهبانی وسیدابراهیم دیباجی‌که درکارکتاب مستطاب قبسات باآقای دکترمحقق وپرفسور ایزوتسو ، همکاری دارند واین خدمت‌بزرگ بدست‌آنان انجام‌می‌گیرد منشأ خدمات علمی قابل‌توجهی‌قرارخواهندگرفت.

(الف) حکیم‌محقق وعالم‌جامع کامل آقای‌حاج‌میرزا مهدی مدرس‌آشتیانی ، یکی‌ازاساتید بزرگ درعلوم‌معقول ومنقول قرن حاضر بشمارمی‌روند . مرحوم **میرزا درعلوم عقلی متداول** اواخر عصرقاجار متبحربود ، درطب قدیم وتدریس‌کتب شرح قانون وشرح ونفیسی ودیگرآثار طبی مهارت داشت ودرعلوم ریاضی متداول آن‌عصرکاملا وارد بود . **درالهیات وعرفان وتصوف** ازتلامیذ برجسته‌**آقا میرزاهاشم‌رشتی**ودرحکمت مشایی ازشاگردان **آقامیرزا حسن‌کرمانشاهی** ←

ووابسته تحقیقاتی‌دانشگاه مك‌گیل وهمکارمحقق آقای محقق، مستشرق نامدارو استاد دانشمند جامـع حضرت‌آقای پروفسور توشی‌هیکو ایزتسو ، استاد دانشگاه مك‌گیل کانادا واستاد دانشگاه (کی‌او)ژاپن، متشکربود(۱) که‌چنین خدمت عظیمی

---

(۱) آقای ایزوتسو ازمستشرقان کم نظیرندکه علاوه برزبان اصلی خود ژاپنی بزبانهای یونانی وفرانسه وعربی وفارسی وارد وبزبان انگلیسی برآثاری‌که ذکرشد حواشی وتعلیقات نوشته‌اند ودردرك مباحث‌فلسفی وعرفانی ذوق‌خاصی‌دارند وادامه همکاری‌معظم‌له بادانشمندان ایران ثمرات قابل‌توجهی دربرخواهدداشت .

→

ودرکتب ملاصدرا وحکمت متعالیة صدرالحکما ازشاگـردان میرزا**آقا میرشهاب‌الدین نیریزی** شیرازی بودند (بایددانست‌که دربین متأخرین کمترکسی رامی‌توان نشان‌داد که مانند مرحوم آقامیرشیرازی بآثار صدرالمتألهین اعم ازآثـار فلسفی وشروح و تعلیقاتی‌که **به‌اصول‌کافی** نوشته‌اند و شرح مبسوط وتفسیری که به‌بعضی ازسورقرآنی آخوند باقی مانده‌است احاطه داشته‌باشد) زمانی‌که آقامیرزا مهدی به‌تدریس اشتغال داشتند حقیرلیاقت حضور به حوزه درس‌ایشان رانداشت واواخر حیات مرحوم میرزاکه این‌جانب بقرائت‌کتب فلسفی مشغول بودم، ایشان سخت‌مریض‌بود، ومرحوم آقامیرزامهدی ازشهریور ـ۱۳۲۰ـ باین طرف‌بواسطه عروض کسالت‌های متعدد ، نشاط سابق را ازدست داده‌بودند وابتلای بخون‌ریزی شدید که گاهی گریبانگیر اومی‌شد وعلت آن‌بدرستی معلوم نشد ،اورا به‌حالت ضعف مفرط‌درمی‌آورد .

میرزا دراحاطه بکتب عرفامثل فصوص وشروحی‌که بآن نوشته‌اند وفتوحات‌مکی ودیگر آثار عرفانی نظیرنداشت تمام کتاب مصباح‌الانس ابن فناری (شرح برمفتاح قونوی) را حفظ بود ودرحکمت‌اشراق ومشاء‌وحکمت متعالیه تبحرداشت وازتقریری بسیار عالی دربیان‌مطالب حکمی برخورداربود ، درسرعت انتقال وحفظ عجیب بهره‌یی قابل توجه‌داشت ، دراخلاق و سلامت نفس وپاکی طینت وطهارت سرشت نمونه‌بود نسبت به‌اهل‌بیت عصمت وطهارت عشق می‌ورزید ، بخصوص نسبت به‌جده‌سادات حضرت فاطمة زهرا «ارواحنا فداها» ودرمقام ذکر نام آن‌حضرت چشمانش پراز‌اشك می‌شد ، وتصمیم‌داشت رساله‌یی مستقل درانبات ولایت‌کلیة آنحضرت ، نظیرولایت مطلقه وعامه سایرائمه تألیف نماید چه‌آنکه حضرت فاطمه(ص‌ع) ازمقام باطن ولایت‌کلیة الهیه علوم‌لدنیه گرفته وروح‌القدس درجنان صافوره ـ فذذاق من‌حدائقها الباکوره «نخل بلندعلم‌بود احمـد ـ ام‌الکتاب فاطمه‌شد بارش» . به‌نگارندهٔ این‌سطورلطف

←

راعهده‌دار شده‌اند واین‌کتاب رابامقدمه فارسی وانگلیسی، وتعلیقات بزبان‌انگلیسی دردسترس اهل‌حکمت قرارمیدهند .

شرح دیگر برکتاب قبسات شرح‌حکیم محقق ودانشمندجامع وبارع ایرانی

→

مخصوص داشتند ومانندپدری‌درحداعلای مهربانی وعطوفت همیشه راهنمای این جانب‌بودند، درسفرهای متعددکه برخی ازایام تابستان درخدمت‌آنمرحوم‌بودم قسمتی ازشرح تجریدعلامه، ومقداری ازمنظومه منطق را برحقیردرس دادند ولی اوقاتی‌که این‌جانب به‌قرائت کتب شفاو اسفار اشتغال‌داشتم مرحوم‌میرزا سخت مریض‌بودندوبنده مرتب درایام تعطیلی بزیارت‌ایشان می‌شتافتم ودرسفر اخیر که‌برای عیادت وبزیارت میرزا رفتم ، درائرکسالت شدید حال میرزا خیلی وخیم بود . بعدازمراجعت به‌قم ، آقای صدر(آیت‌الله ــ سیدصدرالدین ــرض ــ که‌آن مرحوم هم‌انسانی کامل وبی‌نظیربود) وآیت‌الله بروجردی (اعلی‌الله مقامه) را ازوخامت حال‌و کیفیت مزاج استادبزرگوار آگاه نمودم ولی دیگردیرشده بود واطباء هم نومید ازمعالجه آن مرحوم بودند وبعدازچند روزدیگر جلباب بدن راخلع فرمود وروح پرفتوحش بملکوت اعلی پیوست وازآلام ومصائب جسمی وروحی خلاص‌شد .

ذکراین نکته لازم‌است‌که درحوزه تدریس اساتید اخیرطهران (آقامیرزا هاشم ، وآقامیر، وآقا میرزاحسن و ...) شاگردان لایقی‌تربیت شدندکه اگراوضاع مساعدمی‌ماند آنهاهم قطعاً شاگردان محققی تربیت می‌نمودند ولی موجبات بهم‌خوردن حوزه‌های علمی وابتلای طلاب حوزه‌های‌تعلیماتی قدیم به‌موجبات فناء ، مجال‌را ازآنهاگرفت .

ازشاگردان حوزه‌های فلسفی وعرفانی اساتید طهران ومعاصران مرحوم‌آقامیرزامهدی، فقط آقامیرزا احمدآشتیانی وآقاسید محمدکاظم عصار وآقامیرزا محمودآشتیانی وآقامیرزا ابوالحسن قزوینی درقیدحیاتند . این اساتیدبزرگ علاوه برتبحر وتخصص درشعب مختلف فلسفه وعرفان ، درعلوم‌نقلی نیز ازاکابر دانشمندان شیعه‌دراعصاراخیرندکه بحق درجامعیت واحاطه بمراتب معقول ومنقول نظیرشان دراعصارسابق نیزکمیاب وعزیزالوجوداست ، و متأسفانه این آقایان درسنین‌کهولت بسرمی‌برند وباعتباری‌خاتم حکما وعرفای شیعه دراین‌قرن باید بحساب‌آیند . حقیر مدتی به‌حوزه درس آقای میرزا احمدآشتیانی درطهران ، ومدتی‌در قزوین به‌حوزه پرفیض آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی حاضرشده‌است . ازاینکه ازاین اکابر بدون عناوین حجةالاسلام‌و آیت‌الله ، اسم بردم ، باین‌دلیل‌است‌که‌باندازه‌ای این عناوین

←

محمدبن‌علی‌رضابن‌آقاجانی شاگرد صدرالحکماء مولانا صدرالدین شیرازی‌معروف بصدرالمتألهین‌است که حقیر قسمتی ازشرح اورا بمواضع مشکل وعویص کتاب قبسات در منتخبات فلسفی آورده‌است که همین چندی قبل‌جزء منتخبات فلسفی، (جلددوم) چاپ شده‌است . وحقیر امیدواراست که مؤسسه مطالعات اسلامی‌دانشگاه مك‌گیل این شرح‌عظیم راچاپ ومنتشر نماید . شارح علامه تمام عبارات قبسات‌را

→

در عصرما مبتذل شده‌است که باید اکابر علمارا ازاین عناوین معاف‌داشت . دربین بزرگان معاصر ، اسم آقامیرزا محمودآشتیانی ، کمتربرده‌می‌شود ، ودلیل آن گوشه‌گیری این عالم بزرگ واختیار انزوای دائمی‌است ازآقای آقامیرزا محمود چندکتاب تحقیقی عالمانه در فقه استدلالی : (کتاب نکاح تقریردرس مرحوم حاج شیخ‌عبدالکریم حائری ـ‌رض‌ـ وکتاب‌صلوة‌و کتاب‌اجاره) منتشر شده‌است .

معظم‌له در فقه واصول ازتلامیذ معروف ومراجع بزرگ علمی آقا میرزا حسین نائینی وآقاضیاءالدین‌عراقی وحاج‌شیخ‌عبدالکریم حائری‌یزدی «قدس‌الله اسرارهم»، ودرعلوم عقلی‌از بهترین‌شاگردان اساتید بزرگ‌طهران، آقامیرزاهاشم‌رشتی ، وآقامیرزا حسن‌کرمانشاهی، وآقا میرزا شهاب‌الدین حکیم‌شیرازی ودرعلوم طب تحصیلی اواخر قاجار ازافاضل روزگار بشمار می‌روند . آقامیرزا محمود ، فرزند مرحوم آقای‌حاج شیخ‌مرتضی‌آشتیانی عالم معروف دوران اخیر ، وحاج شیخ مرتضی فرزندبزرگ آقای حاج‌میرزاحسن آشتیانی فقیه واصول ومجتهد بزرگ نامدار دوران قاجاریه‌است ، وآقا میرزا احمد آشتیانی بحسب سن کوچکترین فرزند میرزای‌آشتیانی‌است ، وآقا میرزامهدی آشتیانی ـ‌اطاب‌الله‌ثراه‌ـ نوه‌دختری میرزای آشتیانی وپدرآقا میرزا مهدی ، مرحوم‌آقامیرزا کوچك برادرزاده آقای حاج‌میرزاحسن‌است . برادر بزرگ آقامیرزا محمود (فرزندمرحوم حاج‌شیخ‌مرتضی آشتیانی) جناب‌آقای حاج‌میرزا ابراهیم آشتیانی ـ‌مدظله‌العالی‌ـ‌است ، که‌حق پدری وتربیت بگردن نگارنده دارند ، وبرادر کوچك ایشان مرحوم استادفقید حاج میرزا اسمعیل آشتیانی‌است که ازاساتید بزرگ هنرنقاشی در ادواراخیر وبزرگترین شاگردمرحوم استادبزرگ‌کمال‌الملك می‌باشند، مرحوم‌کمال‌الملك‌غفاری آقامیرزا اسمعیل‌را بهترین شاگرد خود بل‌که بهترین استاد درهنرنقاشی میدانست .

درشرح خود آورده‌است باین معنی که فصل به‌فصل عبارات قبسات‌را تماماً نقل‌نموده وبعد پرداخته‌است بشرح همه مطالب‌مشکل کتاب ، وعجب آنکه ازشخص باین‌بزرگی هیچ جااسمی دیده نشده‌است وفقط مرحوم حاج‌شیخ‌محمود بروجردی درآخر کتاب قبسات درطی ترجمهٔ مؤلف کتاب ازاین شرح که بطور تصادف آن رادرشهر گرگان (استرآباد) درمنزل یکی ازافاضل آن سامان دیده‌است واز مطالعه فهمیده‌است که شارح ازتلامیذ ملاصدرای‌شیرازی ازکتاب مؤلف اسم برده‌است و اسم مؤلف را هم فراموش کرده‌بودومؤلف‌دراول‌شرح‌اسم‌خودراذکر کرده‌است. نگارنده‌مدتهادنبال‌این شرح‌بودوبرای‌اولین‌بارهمین کتاب‌را که‌حاج‌شیخ محموددرگرگان دیده‌است ، در کتابخانه آقای‌کربن ، روابط فرهنگی فرانسه‌وایران مشاهده نمود .

امری که‌باید مورد توجه مصادر امور قرارگیرد ، آنست‌که حدود نیم‌قرن است درمدارس تعلیماتی جدید ودانشگاه ، فلسفه وعرفان اسلامی تدریس می‌شود، ومسلماً ، آثار موجود درفلسفه وعرفان ، میراث فرهنگی ماایرانیان‌است‌ودانشمندان ما در ادوارمختلف به تأسیس وتکمیل آن پرداخته‌اند ، ودر این مدت طولانی و صرف وقت ومال ، نتیجهٔ قابل توجهی عاید مملکت مانشده‌است ، بی‌توجهی مصادر امور در ادوارگذشته وعدم اهتمام استاد وشاگرد بوظیفه مهم‌خود ، ازاین مراکز دراین مدت طولانی نه‌اشخاص قابل ذکـــری تربیت شده‌اند ونه دراحیای آثار گذشتگان کاری قابل توجه انجام گرفته‌است ، واگر بندرت شخص قابل ذکری، بچشم خورده‌است در حوزه‌های قدیم پرورش یافته‌است وبواسطهٔ عدم وجود شرایط پرورش‌افکار، منشأ اثر قرارنگرفته‌است .

کسانی‌که درخارج ایران فلسفه جدید تحصیل کرده‌اند ، بواسطه عدم‌مهارت درحکمت قدیم ، وجهات دیگرچیزی ازآنها عاید مانگردیده‌است ، وآثار قابل توجهی ازاین آقایان نیز بروز نکرده‌است ونتیجهٔ حوزه‌های فلسفی درکشور ما رنگ وبویی ندارد ، نه آثار مورد توجهی ازفلاسفه غرب مورد تفسیروتحلیل‌قرار گرفته ونه کتب فلاسفه جدید ، بفارسی ترجمه شده‌است تامورد استفاده قرارگیرد،

درحالتی‌که دربعضی دیگر ممالك اسلامی‌که هرگز سابقه فلسفی مملکت‌مارا ندارند ده‌ها کتاب فلسفی ترجمه وچاپ شده‌است ودر دسترس اهل فلسفه قرار گرفته‌است اگر گذشتگان غفلت نورزیده بودند ، می‌بایست هم‌اکنون ما بزبان فارسی عالی‌ترین آثارفلسفی وعرفانی دراختیار داشته‌باشیم .

دانشمندان مصری که درغرب درس فلسفه و تصوف فراگرفته‌اند اغلب آنها بعد ازمراجعت به تألیف آثارعلمی ویا ترجمه افکار فلسفی وعرفانی پرداخته‌اند. وظاهراً درشعب علمی دیگرهم امر بهمین منوال‌است آثاری که بقلم دانشمندان مصری درعلم حقوق تألیف یاترجمه شده‌است ودرسایـرممالك عربی اسلامی مورد توجه قرار گرفته‌است بسیاراست .

دانشمندان به‌تدریج شروع نموده‌اند به‌چاپ آثار حکمای اسلامی که همین آثار درمملکت‌ما سالیان دراز تدریس شده‌است و بعضی ازاین آثار درزمان قاجاریه بچاپ‌سنگی منتشر شده‌است. اشارات شیخ رئیس باشرح خواجهٔطوسی وشرح امام فخررازی‌چندین‌مرتبه‌درمصرچاپ شده‌است. ازنجات‌شیخ‌چند نسخه دردست‌است‌که چاپ قاهره‌است ونجات اصلاً درایران چاپ نشده‌است . الهی‌وطبیعی شفا درطهران حدود صدسال قبل بچاپ سنگی رسیده‌است ونسخ آن‌کمیاب‌بود اخیراً کلیه‌مجلدات شفارا بمناسبت هزاره بوعلی درمتجاوز از ۲۰ جلد (طبیعیات ، الهیات ، ریاضیات قسمت موسیقی) با بهترین اسلـوب بانضمام مقـدمه‌های علمی چـاپ و منتشر نموده‌اند . بااینکه شیخ ایرانی‌است واین کتاب فقط درایران تدریس می‌شد وبدست ایرانیان درهمین چند قرن‌اخیر متجاوز از۳۰ حاشیه براین کتاب نوشته شده‌است که اصلاًدانشمندان مصری اشاره باین جهات نکرده‌اند وشیخ را بنام فیلسوف‌عرب معرفی نموده‌اند ، واین اواخر درصدد چاپ کلیهٔ آثار علمی شیخ‌اشراق برآمده‌اند وهمه آثار عربی وفارسی اورا بهمین زودیها منتشر می‌نمایند .

دانشمندان مصری درمقدمه خود برکتاب شفای شیخ‌رئیس بااینکه کتاب را بانسخه‌هایی که ازایران بکتابخانه‌های آنها منتقل شده‌است تصحیح نموده‌اند وبااین

ملاحظه که یکی ازنسخ مورد استفادهٔ آنان نسخهٔ چاپی طبع سنگی طهران‌است‌واین نسخه مشتمل‌است برچند حاشیه ازمحققان ایرانی برکتاب شفا ، ازجمله تعلیقات ملاصدرا قسمت‌الهی برکتاب‌شفا ، کتاب‌رابعنوان: الالهیات فی‌العالم‌العربی. معرفی کرده‌اندواصلاً اسمی ازحواشی آخوند ملاصدرا نبرده‌اند وچنین وانمود کرده‌اندکه اصلا چنین حواشی برشفا نوشته نشده‌است ، وآقایان ترسیده‌اند که مبادا ناچـــار شوند باعتراف باین معنی که شفا وسایرکتب تحقیقی فلسفی ودهها شرح وتعلیق براین کتاب ساخته وپرداخته دانشمندان شیعی ایرانی‌است وحواشی آخوند ملاصدرا برکتاب شفا ، کتاب رازنده ساخته‌است واین حواشی حاوی عالی‌ترین افکار فلسفی است که حول افکار شیخ درایران بوجود آمده‌است وازحیث اهمیت واز لحاظ دربرداشتن افکار جدید ودرخشان فلسفی ، براصل کتاب ترجیح‌دارد وخلاصه آنکه حواشی ملاصدرا نشان دهنده این اصل مهم‌است که افکارفلسفی بعد ازشیخ وتلامیذ او وتلامیذ تلامیذ او روبه تکامل رفته‌است وحکمت مشایی ویا بطورمطلق بحث درمباحث عالیهٔ فلسفی به‌ابـــن رشد ختم نشده‌است ، ودانشمندانی نظیر ابن‌رشد و محققانی‌که ازحیث‌وسعت نظروکثرت‌تحقیق وجودت‌فکرواستقامت درتعقل بمراتب از ابن‌رشد قوی‌تر بوده‌اند ، درایران ، این مملکت‌عظیم اسلامی بوجود آمده‌اندو انشاءالله‌تعالی درآینده خیلی نزدیك دانشمندان جهان باین امرمهم واقف خواهند شد کمااینکه کثیری ازدانشمندان مغرب‌زمین درهمین عصر، کم‌وبیش ازاین مهم اطلاع حاصل نموده‌اند ، ودر افکار عرفانی نیز برخلاف زعم برخی از دانشمندان معاصرعرب وبرخلاف نوشتهٔ بعضی ازدانشمندان مغرب‌زمین درایران رواج داشت، درایران محققانی به تدریس مسائل عرفانی ومباحث تصوف اشتغال داشته‌اند که در تحریر عالی‌ترین مسائل عرفانی ، همان تسلط تلامیذ محیی‌الدین را داشته‌اند و بعضی ازاین‌محققان ایرانی از این‌جهت که درجمیع شعب فلسفه از مشایی واشراقی، وحکمت متعالیه ملاصدرا استاد ومدرس بوده‌اند و شارحان کلمات ومروجان افکار

محیی‌الدین (شیخ‌اکبر–ابن‌عربی) تمحض بیشتر درهمان مسائل تصوف داشتند و در افکار فلسفی ضعیف ودر تقریر مباحث بسبك برهان محض احیاناً راجل‌می‌بودند برعرفای سابق ترجیح دارند .

مرحوم عارف‌محقق آقامیرزا **عبدالجوادشیرازی** ، وسید عارف‌زاهد متأله **آقاسیدرضی‌لاریجانی** مازندانی وشیخ‌کامل وعارف‌نامدار قدوهٔ ارباب‌الحق‌والیقین **آقا محمدرضا قمشه‌یی** اصفهانی وشاگرد بزرگ حوزه اواستاد مشایخناالعظام آقا **میرزاهاشم‌رشتی** و...ازاین‌طبقه‌ازعرفاباید‌محسوب‌شوندکه درتحریروتقریرعرفانیات متبحر ومتضلع ودرتقریر مباحث بسبك وطریق برهان نیز ازراسخان بشمارمی‌روند وعلت این‌امررا باید درطریقهٔ آخوند ملاصدرا جستجو نمود که مشارب‌حکمی و مسالك عرفانی سازش برقرارنمود وازبرکت وجود اونزاع وتخالف بین مشرب عرفان وسبك برهان برطرف وتصالح برقرارشد(۱) .

شکر ایزد ، که‌میان من واوصلح‌افتاد صوفیان رقص‌کنان ساغر مستانه زدند

* * *

استاد دانشمند آقای‌هنری‌کربن ، ازهمه‌دانشمندان مغرب‌زمین ، در ترویج افکارفلسفی وعرفانی دانشمندان مملکت عزیزما موفق‌تربوده‌اند وتعداد آثاری‌که ایشان‌دراین‌زمینه‌بزبان‌غربی(فرانسه) منتشرنموده‌اندبمراتب‌بیش ازآثاردیگران‌است، ودرانتخاب‌کتب ورسائل فلسفی وعرفانی نیز ، سلیقه خاص‌دارند وبواسطه اطلاع وسیع درشعب حکمت وعرفان ونیز بواسطهٔ تحصیلات‌عالیه وعمیقی که معظم‌له در

(۱) حواشی آقامیرزا هاشم‌رشتی را بررسالهٔ‌عرفانی شیخ‌بارع‌کامل صدرالدین‌قرنیوی وحواشی وتعلیقات آقامحمدرضا قشمه‌یی برقسمتی ازمواضع شرح شرف‌الدین‌رومی قیصری برفصوص ونیز برقسمتی ازمقدمه اوبرشرح فصوص ، که بامقدمه وتوضیحات نگارنده این حروف‌دردست‌طبع‌است مبین‌این‌امراست‌که دانشمندان ماتااین اواخر درعرفان‌نظری عالی‌ترین کتب عرفانی را تدریس می‌نمودند وخود درتصوف راسخ ودر رتبهٔ اکابر محسوب می‌شوند وعرفان نیز مانند فلسفه درایران رواج‌کامل داشت .

فلسفه داشته‌اند وحدود۱۲سال درآلمان فلسفهٔ جدید تحصیل نموده‌اند ودرمراجعت بفرانسه بعدازتکمیل تحصیلات کتب متعددی تألیف ومنتشرنموده‌اند ، بهتر از سایر مستشرقان ونیزسهل‌ترازدیگرهمکاران غربی‌خود دراین‌راه‌موفق‌شده‌اند. علاقهٔ شدید آقای پروفسورکربن به‌عرفان شیعه ومسأله ولایت ،واین مسألهٔ مهم که‌اصل ولایت درجمیع ادوار باقی و متجلی در نفوس کمّل از اولیای محمدیین(ع) قطع نمی‌شود ، درنظر ایشان پایه واساس معرفت‌ربوبی‌است یکی ازامور مهمی‌است که بهمکاری ، باآقای‌کربن قوت می‌بخشد ومااميدواريم که اصول تشیع ، و قواعدو ارکان محکم‌آن بصورتی روشن ودور از تعصب وبرکنار ازطرح مباحثی که بین مسلمانان منشأ اختلاف شود ، به‌دانشمندان ومحققان مغرب‌زمین‌که درمباحث‌ومسائل اسلامی کارمی‌کنند ، ازطریق آقای پروفسورکربن عرضه شود ، ونیز بوسیلهٔ این استاد بزرگوار که درسنین‌کهولت باعشق وعلاقه وافرتوجه خاص به‌سیرافکارفلسفی وعرفانی درایران درپانصد یاچهارصدسال اخیر دارند . فلاسفه ومتألّهان عظیمی‌که اززمان میرداماد و میرفندرسکی تاعصر قریب بزمان ما بوجودآمده بدانشمندان غربی معرفی شوند وازناحیهٔ مطالعه درآثاروافکاری‌که ازآنان بوجود آمده‌است به حال آنها معرفت پیدانمایند وازاین راه بهتر وآسان‌تر، دانشمندان دیگرممالك اسلامی به‌اهمیت این‌موضوع که ازآن سخت‌غفلت دارند واقف خواهندشد.

نگارنده‌معتقداست‌طبع ونشرآثاری‌که بزبان فارسی ازدانشمندان مملکت عزیز ماباقی مانده‌است بسیار بااهمیت‌است ودانشمندان ما درگذشته درترویج زبان‌فارسی ازاین راه خیلی موفق بوده‌اند وازراه‌تکلم ومحاوره بزبان فارسی وتحریر مقاصد خود بزبان‌فارسی درمقام تبلیغ ونشراحکام اسلامی خارج ازا یران به این زبان خدمات شایانی نموده‌اند واین‌امرکه مسلمین چین وبعضی دیگرازبلاد درمقام نیت نماز ، بزبان‌فارسی نیّت خودرا اظهارمی‌نمایند ، بسیارقابل توجه‌است واین امر خود نشان دهنده علاقهٔ مردم مملکت مابوطن وموجودیت خودبوده‌است .

آیا ماحس مسئولیت نمی‌نمائیم که اصلاًباین مهم دراین عصر، که‌همه قسم

وسائل ارتباط موجوداست تأثیری درفارسی زبانان سایر ممالك نداریم ؟ آیانباید دانشمندان‌ما ازاین وسیلهٔمهم درمقام برقراری ارتباط جهت ترویج این‌زبان‌وتکمیل آن دردنیای خارج ازایران وبالأخره اثرگذاشتن درافکارآنان ازطرق متعدد از ناحیهٔ هم‌زبانی وبرقرار نمودن هم‌دلی ازناحیهٔ هم‌زبانی درعقاید و اصول استفاده کامل نمایند .

فضلا ودانشمندان ایرانی درسابق برای تبلیغ اسلام وخواندن مردم دنیای خارج باسلام واعلای کلمهٔ‌توحید علاوه برکسب توفیق درانجام این خدمت‌مهم‌دینی وتبلیغ ونشرزبان وتهیهٔ‌دوستان‌مخلص برای ایران‌عزیزچه‌زحماتی رامتحمل‌شده‌اند وثمرهٔ‌زحمات آنان وجودمیلیونها دوست صمیمی‌درهندوپاکستان ودیگربلادی که‌بین ماومردم آن بلادسنگ تفرقه افتاده‌است ولی مبدء ومنشأ رشته ارتباط باقی‌است وما باید ازاین امکانات استفاده‌نمائیم .

طبع کتب اعم‌ازفلسفی وعرفانی، دینی‌وادبی،درخوراستفادهٔ فارسی‌زبانان ویا صاحبان علاقه بفارسی که درخارج ازایران بسر می‌برند یکی ازوظایف دانشمندان مملکت‌ماست ومسافرتهای علمی نیزیکی‌ازطرق کسب‌این موفقیت‌است . ایران باید در این عصربزرگترین مرکزتدریس علوم فلسفی می‌بود ومی‌بایست ازاین‌راه باتمام مراکز علمی در جهان‌که فلسفه تدریس می‌شود وعدداین مراکز دراین‌عصر بسیار است ، رابطه برقرار می‌نمود چون زمینهٔ اصلی‌این‌مهم دردست مابود وبقدر ضعیف نیزهست وازبین خواهدرفت ، مسئولیت‌هست ، اصلاً احساس‌نمی‌شود !

بزبان فارسی ، کتب‌ورسائل زیاد، درعرفان وحکمت واخلاق تألیف‌شده‌است که حتماً بایدچاپ ومنتشرشود ، نیزباید تمام متون فلسفی‌که اساتیدایران بعربی نوشته‌اند وفعلاً ازکتب‌درسی یامورد مراجعه فضلااست ، بفارسی‌ترجمه‌ویابامقدمه وشرح بزبان فارسی ، بدیگران معرفی گردد .

* * *

یکی ازدوستان سئوال‌فرموده بود آیا درعصراساتید بزرگ فلسفه درطهران،

عصر آقاعلی‌مدرس، وآقامحمـدرضاقمشه‌یی ، وآقامیرزاابوالحسن جلوه وغیراین اعاظم ، دانشمندان ، ازافکار وعقاید حکمای غرب خبرداشته‌اند یامثل‌سایر امور جاریه درعالم ازاین مهم‌هم بی‌اطلاع بودند .

تاآنجایی‌که حقیراطلاع دارد ، مرحوم ملالالهزاریهودی که به‌بیروت سفر می‌کرد قسمتی ازعقایدکانت ودکارت‌را ازعربی بفارسی‌ترجمه‌نمود وبین‌دانشمندان توزیع نمود ، ولی‌چون ارکان دولت زمان‌حس مسئولیت‌نمی‌نمودندویانمی‌توانستند واسطهٔ رابطهٔ معقولی بین‌طالبان علم ودانش ازمردم مملکت‌ما ودنیای متمدن مغرب بنحوجامع‌الأطراف درجمیع‌شعب‌علوم وفنون‌علمی، واقع‌شوند (واصولاً قدرتمندان ما درعالم‌خیال بسرمی‌بردند وخودرا محیط بجمیع شراشروجود می‌دیدندواحساس کم‌بودنمی‌کردند غیرارکان‌دولت‌زمان‌موانع دیگری‌نیزوجودداشت. دانشمندان‌ماازآنچه‌درغرب‌درعلوم‌میگذشت‌غافل ماندند، وسفرهای‌تحصیلی‌عدهٔ‌معدودی‌بمغرب‌زمین نمیتوانست‌تحول‌درهمه‌شعب‌بوجودآورد. آنچه که‌بایدمورداهمیت‌واقع‌شوداین‌است‌که درس‌فلسفه وحکمت‌الهی درایران رنگ‌وبویی ندارد، دانشمندان حوزه‌های‌قدیمی، ازتحول علمی برخی ازمسائل‌کـه بافلسفه رابطه‌دارد اطلاع‌ندارند مسأله ترکب اجسام ازمواد وبسایط ونحوهٔ‌حدوث موالید ازناحیهٔ‌حرکت وتکامل ونحوهٔ وجود قوه واستعداد دراجسام ومواد متحرك ، مسألهٔ مواضع ادراکات حسی ونیز مبحث قوای باطنی ، درعلم جدید تحول حیرت‌آور پیدانموده‌است ، وبحث درقوای‌نفس بسبك قدما درست‌نیست وخیلی ازمسائل ادراکی مبتنی باصول جدیداست . نحـوهٔ حصول اعراض وتحقق برخی ازمقولات نحوه وجود ویاپیدایش انواع وکیفیت ترکب مواد وفعلیات ، همه این‌ها اموری‌است‌که درپاره‌یی ازمسائل‌مهم سبك بحث راعوض می‌نماید ، وتحریر مسائل فلسفی درمباحث مذکوربسبك قدیم ، چـه‌با عالی‌ترین مباحث فلسفی رابی‌اهمیت جلوه‌دهد .

مسألهٔ تجردنفس ، وقوای جزیی ادراکی‌آن ونیزتجردمدرکات نفس ناطقه‌واصولاً نحوهٔ تعلق نفس‌ببدن‌یاپیدایش آن درعالم‌حدوث ، ازمباحث مهمی‌است‌که تحقیقات

واکتشافات جدیددرمهمترین‌موضوعات‌ومسائل مباحثی‌را درمقابل‌حکیم‌الهی ومعتقد بوجودماورای‌محسوسات‌قرارمی‌دهد. تحقیق کامل‌دراین‌مباحث وحل‌معضلات‌وجواب ازشبهات مایهٔ‌قوی فلسفی وقدرت‌فکری وتضلع‌تام درربوبیات لازم‌دارد ، واصلاً در عصرما ، بواسطهٔ پیدایش عقاید مختلف ، خـود بخود بامشکلاتی مواجه‌می‌شویم که باید مطرح نموده وراه‌پیشرفت درمباحث رابازنمائیم .

شبهات دانشمندان مادی عصرجدید درانکارمجرد بطورمطلق وانکارمفاهیم کلیه که مقید بقیود زمان ومکان وسلاسل ماده ولوازم آن‌نیستند وبه‌قوهٔ ادراکی انسان‌قیام‌دارند، غیرازشبهاتی‌است که درکتب‌دانشمندان‌قدیم‌موجوداست‌واصولاً نحوهٔ انتقاش‌صوراجسام‌واعراض‌خارجی‌درماده‌دماغی وسلولهای‌مغزی بااین‌ملاحظه که‌مبدء ادراک‌درمواضع‌مختلف‌ادراکی‌صورت‌واحدقائم‌بمادهٔ واحدنیست‌ومبادی‌وانفعال‌مغزی باعتباری دارای وحدت‌حقیقی حاصل ازقوام ماده بصورت نوعی واحدنمی‌باشد ، مسائل تازه‌یی‌را پیش‌می‌آوردکه نمی‌شود ازرجوع بآنها صرف نظرنمود، وپیدایش برخی ازآرا وعقاید لازمه تکامل‌علم طبیعت‌است .

اصولاً تحقیقات‌وسیع درعلم طبیعی دربسیاری ازمباحث‌فلسفی اثرمی‌گذاردو سبك بحث درکثیری ازمباحث‌باید عوض‌شود ، ونیزبسیاری ازمسائل مهم که‌مبتنی برطبیعیات‌است و با بحث دراجسام و عناصر سروکار دارد ، قهراً درمسیری دیگر قرار می‌گیرد .

چهرهٔ مباحث ماده وصورت نحوهٔ عروض‌حرکت دراجسام‌ومواد ونیزمباحث مربوط به‌حصول انواع‌متوالده وحدوث انواع(۱) وامتناع‌قدم‌انواع متوالد ازمواد

---

(۱) برطبق تحقیقات مسلم هرکره‌یی ازکرات‌عالم وجود، (کراتی‌که بفرض مثل‌زمین‌دارای استعداد وپرورش انواع مختلفه ازمعادن ونباتات وحیوانات باشدوکراتی که بواسطه عـدم مساعدت محیط انواع جانور ویانباتات ویامعادن درآن پدیـد نیامده باشند) دارای عمری محدود می‌باشند ، وهمین زمین‌که مادرآن زندگی‌می‌کنیم ، مسلماً روزگاری فاقدشرایط‌زیست بوده‌است واین شرایط درائرتکامل وظهورشرایط ورفع‌موانع، ویابجهات دیگر حاصل‌شده‌است. ←

عوض می‌شود ومی‌بایست درایران حوزهٔ فلسفی عمیقی وجودداشت که علاوه برتبحر درحکمت الهی وفلسفه متعالیه واحاطه برمسائل عالیه فلسفی، فلسفه الهی راباتجدید نظر کامل ، بصورتی متعالی ومورد پسند «محققان امروزی ، وباتحقیقاتی زنده در سطح جهانی ، بعالم علم عرضه می‌نمود ، نه آنکه به‌ندرت دربین ارباب علوم ومعارف، کسی پیداشود که قدرت فهم سطحی همان مطالب موجود درکتب فلسفی قدیم را داشته باشد ، تاچه‌رسد به‌محقق صاحب‌فکر ونظر که بخواهد مبدء تحول فلسفی شود.

استاد نگارنده(۱) درحکمت وفلسفه «ادام‌الله علوه‌وادیمت برکاته» متوجه‌این امور بودند وباندازه امکان شاگردان را آشنا به بعضی ازامورمی‌نمودند وبه تلامیذ خود عملاً تذکرمی‌دادند که‌باید قدری بـه آینده‌هم نظرانداخت . معظم‌له در لیالی تعطیل برای شاگردان خود برخی ازمسائل نوین را درعقاید طرح می‌نمودند، واین

→

مراداین‌نیست‌که حوادث بدون سبق ماده واستعداد حاصل شده‌است . این امرقابل تعقل نیست وازجمله محالات‌است درشرع فلسفه ، وامکان ندارد حادث بدون استعداد قبل وجود آید ولی قدم‌انواع وعدم تناهی نفوس متوالده وعقول لاحقه نیز بنابرقواعد مسلم علمی درست نیست ومواد موجود درعوالم جسمانی بحکم‌قانون‌کلی حرکت دائمادرحرکت وسیلانند واحوال متوارد براین مواد یك نوع استکمال‌است وازناحیه اصل حرکت‌کلی که منشأ زمان کلی‌است عوالم بوجود آمده‌اند وعلل اعدادی درعالم ماده تناهی ندارد .

(۱) استادعلامه‌وعالم بارع‌کامل حضرت‌آقای حاج‌میرزا **محمدحسین‌طباطبایی** «دامت‌برکاته» که‌حقیرسالیان متمادی بدرس فلسفه‌واصول‌فقه‌وتفسیرمعظم‌له‌حاضرشده‌است،روش‌رئالیسم که مشتمل‌است‌برچندرساله‌فلسفی، خلاصهٔ‌مباحثی‌است‌که‌استادبرای جمعی‌ازتلامیذ‌عنوان‌مینمودند ومورد بحث واقع می‌شد . این‌رسائل باحواشی وتوضیحات جناب آقای‌مطهری چاپ ومنتشر شده‌است . **آقای حاج‌شیخ‌مرتضی‌مطهری** «ادام‌الله‌تعالی افاضاته» یکی ازافاضل بزرگ‌عصرما درعلوم عقلی ونقلی می‌باشند . مدتها درقم بدرس اساتیدبزرگ حاضر شده‌اند ، وخودایشان دارای حوزه‌های‌گرم درمنقول ومعقول بودند ، حقیر مدتی‌به درس مطول معظم‌له و مدتی نیز بدرس رسائل (اصول‌فقه) جناب‌مطهری حضور بهمرسانیده‌است . باید تصدیق‌نمود که نظیر آقای مطهری درحوزهٔ علمی قدیم نیزعزیزالوجود وکمیاب‌است ، واز همین‌حواشی بـرروش رئالیسم مراتب علمی وقدرت فکری واستقامت نظرمعظم‌له لایح وظاهراست .

مسائل حول شبهاتی که در ردمباحث ماوراءطبیعت عنوان‌شده‌است دورمی‌زد .

اززمان قدیم تاعصرما ، درمقابل فلاسفه وحکمای‌قائلان بماوراء طبیعت و عالم مجردات ، جمعی منکر ماوراء طبیعت می‌باشند . منکران عالم مجرد و ملکوت عالم رامنحصر به‌عالم حس ومحسوس می‌دانند ، امورمجرد ازمواد و استعدادات وحقایق ملکوتی رامنکرند ، واصولاً این‌اصل اساسی‌راکه حکمای‌الهی گویند : شیء یامحسوس‌است ویاغیرمحسوس وموجود اعم‌است ازمحسوس وغیر محسوس،قبول‌ندارندو گویند. موجودهمان‌محسوس‌است وغیرمحسوس‌وجودنداردو تقسیم‌شیء،بمحسوس‌وغیرمحسوس، امری‌ذهنی‌وادراکی‌است‌که حکایت ازماورای‌ذهن نمینماید. ودرهمین‌جا این‌جماعت‌بوجودوغیرمحسوس اقرارنموده‌اند چه‌آنکه‌معنای معقول‌قابل‌صدق‌برمحسوس وغیرمحسوس، خوداعم‌است‌ازمحسوس، چه‌آنکه تاتصور امری اعم ازمحسوس وغیرمحسوس نشود ، نمی‌شودگفت موجود همان محسوس است چه متصوردراین مقام خود قابل‌ادراك حسی نیست ومنشأ ادراك امری اعم از محسوس وغیرمحسوس ، نشاید خودموجودی حسی‌باشد باین‌معناکه درجهتی از جهات عالم ماده واقع گردد ، وآنچه‌که قابل اشارت‌حسی نباشد ، قهراً دارای جهت حسی‌نیست ، ومجرد.ازحس‌است . امکان ندارد جهت عدم‌وجودمجرد وانکارعالم ملکوت وانحصار اشیاءبحقایق موجود درعالم حواس ومواد واستعدادات برهان‌اقامه نمود ، وشخص مادی ومنکرعوالم مجرد ، فقط می‌تواند دراین مسأله متحیرباشدو بگوید تصورشیءماوراء حواس ومواد‌برای من‌امکان ندارد ، ویاآنکه آثار مترتب براشیاءمادی‌را ، فقط‌بماده مستندبداند ، شك در وجودحقیقتی، غیر قطع بعدم وجود آن‌شیء‌است ، چه‌شیءمجرد ، بحواس ادراك نشود ، وحسیّون که منکرغیر حسند، نتوانندچیزی‌را انکارنمایندکه‌اصلاً قابل‌درك‌حسی نیست، اگرقابل‌تعقل‌باشد، امکان‌آن تصدیق شده‌است‌اگرچه فقط درموطن ادراك وعالم‌ذهن وجودداشته باشد. بنابرقانون‌کلی حرکت هیچ‌امری ثابت نمی‌ماند ، اگرکسی تصدیق‌نماید بوجود قاعده‌یی کلی‌که دارای عمومیت باشد ، مثل‌اصل قانون‌حرکت‌که گویند : هیچ‌شیء

مادی ازقوانین عمومی حرکت برکنارنمی‌ماند ، خودامری غیرمحسوس وشیء‌مجرد منطبق برامواری‌راکه درحال موجودند ویا بعد موجود می‌شوند ویاموجود بوده‌اند ومعدوم‌شده‌اند ، درك نموده‌است وبوجود امری‌ثابت ولایتغیر تصدیق نموده‌است و عجب‌آنکه بعضی ازمنکران شیء‌مجرد ، قانـــون علیت ومعلولیت را امری‌دائمی و همیشگی می‌داننـــد ،ومُدرك آنها امری‌ثابت‌است وحتماً باید قوه‌یی غیرمحسوس‌و دائمی چنین امری‌راکه دائمی وابدی‌است ادراك نماید . این اشخاص خیال کرده‌اند که شیء‌مجرد ، بکلی جدا ازحس‌وماده‌وروح‌امری بیگانه‌ازجسم‌است غافل ازآنکه هرشیء‌ظاهری دارد وباطنی ، ظاهرآن حس وباطن‌آن برتر ازحس ومحیط ومسلط برحس‌است ودوموجودمتمایزدرمیان‌نیست بل‌که‌یك‌شیء‌ظاهرآن‌حس‌وباطن‌آن مقوم حس‌است ودرعالم‌ادراك، هرادراك‌حسی‌متوقف برادراك‌خیالی‌وهرخیال نیزمتقوم‌به درك عقلی‌است ، وشیء‌گاهی ازکثرت ظهورمخفی‌می‌شود ، وباید بدانشمند مادی فهماندکه مجرد ، امری شاخ‌دار وهیولائی‌رعب‌آورنیست امری‌درباطن‌تو ، وباعث بقا ودوام تو ، که‌منشأ شعورباطنی وآگاهی دائمی‌است ، حصول‌وتحقق‌علم مضاعف ومرکب ، یعنی وجودعلم‌به‌علم که ازآن به : می‌دانم‌که می‌دانم ، تعبیرشده‌است، در علم به (مَن) ، من‌می‌دانم ، علم وعالم ومعلوم بیك وجود موجودند واگر حضور ذات نباشد ، لازم‌آید ، انفکاك شیء ، ازشیء ، وهمین حضورذاتی نه‌دارای‌شکل‌است ونه‌مقدار ونه‌دیگر امور مربوط بشیء واقع درجهات ، وچنین حقیقتی چون‌ماده‌و استعداد فناءندارد، دائمی‌وابدی‌است، ظاهرآن‌فانی وباطن‌آن باقی‌ودائمی‌است.

* * *

یکی ازاموری‌که بایدموردتوجه قرارگیرد وعدم‌توجه باین‌مسأله برای‌خیلی ازمدعیان علم‌ودانش منشأ اشتباه‌شده‌است آنست‌که دربین مردم‌کم‌عمق معروف شده است‌که فلسفهٔ اسلامی همان فلسفهٔ‌ارسطوست وگویند : شیخ‌رئیس‌هم تصریح کرده است‌که ماآنچه داریم ازارسطوست بااینکه مدتها غوردراین مسائل نمودیم و شبها بیدار ماندیم وعمرخودرا صرف تحقیق درآن‌نمودیم نه‌توانستیم برآن ایرادی‌اساسی

واردکنیم ونه توانستیم چیزی برآن بیفزائیم . اولاً آنچه‌که شیخ گفته‌است ارتباط دارد بابرخی ازمباحث منطقی‌که آنهم ارسطو واضع آن‌نیست بل‌که آن‌را تدوین نموده‌است واین مسائل‌حکم برخی ازمسائل موجود درعلم ریاضی یاعلوم دیگررا داردکه اصلاً قابل اشکال وایرادنیست ، مثلا برقضایا ، وقیاسات ازباب‌آنکه‌عدد آنها نظیرانحصارمفاهیم وجهات قضایا دروجوب وامکان وامتناع بحصرعقلی تعیین شده‌است نمی‌توان چیزی برآن افزود ونه‌ازآن‌کم‌نمود واین چه‌ارتباط‌داردبمسائلی که مورد تشاجرومحل نزاع واقع شده‌است وهرگز بوعلی‌سینا نفرموده‌است ، در حکمت هرچه‌داریم ازارسطوست(۱) وعقل‌ما نیز به چیزی ماوراء آنچه ارسطو گفته نرسیده‌است ، لذا ابن‌سینا تصریح نموده‌است‌که چون‌طلاب درعصرما ، بفلسفهٔ‌ارسطو وسبك اودر مباحث تمایل دارند ، مانخواستیم آنهارا ازاین‌راه (مثلاً) منع نمائیم

---

(۱) ابن‌سینا ، اگربرای خود مرتبه‌یی بالاتر ازارسطو قائل نباشد ، بوجه‌من‌الوجوه ، خود راکمتر ازوی نمی‌داند ، واحترام شیخ بارسطو ازاین باب‌است‌که ارسطو درتدوین و تحریر آثاروافکارمتشتت‌فلسفی حقی‌عظیم‌بردنیای علم‌دارد، کیست‌که بتواندحکم قطعی‌دراین‌باب‌بدهد وگوید : ابن‌سینا درجودت‌فهم ، وتیزی‌هوش ، کمتر ازارسطوست ، ویا ارسطوبحداعلی وقابل توجه ، ازشیخ‌رئیس ، بافهم‌تر ودرانتراست ؟!...

بوعلی درهمه مسائل عالی‌حکمت ، بعد ازتحریر مسأله بطریق حکمای‌مشایی (که‌دراین تقریرهم خود ، دارای تصرف عالمانه‌است) دربیان اثبات مسأله گاهی چنان جولان فکری از خودنشان می‌دهد که آدمی یقین‌می‌کند ، شیخ ازهیچ دقیقه‌یی فروگذارنمی‌کند ، شیخ اشراق نیز درحکمت اشراق همین حکم راداراست ، بعدازذکر مدعا بطریق حکمای‌اشراق ، در تقریر وتحریر وبیان مقدمات برهان ، وتمهید زمینه جهت اثبات مدعای خود ، چنان مسلط برمطالب طرح شده‌است که‌گویی ، درعالمی محیط بزمان ومکان ، ومشرف برعالم معرفت متمکن‌است. مباحث فلسفی درطی قرون متمادیه ، درهرقرنی ازافکار محققان لونی خاص هرعصر و رنگی مخصوص افکار عالمانه متصدیان تحریر وتقریر وتدریس معارف‌حکمیه گرفته‌است وامارات ترقی وتکامل ودربرخی ازاعصارعلائم جهش‌درآن مشهود اهل فن‌است .

حکم باین‌معنا‌که درکلیهٔ ادواروقرون ، دانشمندان‌ما ، فقط محرر یامقررکلمات حکمای یونان بوده‌اند از انصاف بدوراست وباید قائل باین کلام خیلی نادان و بی‌اطلاع ازعلم و معرفت باشد .

وگرنه ، نزدمااصول وقواعدی دیگرنیزهست .

اگرکسی‌اهل فن باشد ، خوب درك‌می‌کندکه شیخ درمقام تقریر مباحث همه جا ازخود دارای انظاروافکاراجتهادی‌است ، ومنشأ اشتباه بعضی ، که‌خیال‌کرده‌اند فلاسفهٔ‌اسلام ازخود چیز قابل توجهی نیاورده‌اند آنست‌که اصولاً سبك بحث در حکمت‌الهی ، وفلسفهٔ ماوراءطبیعت ، چه شخص‌باحث، حکیم‌مشایی‌باشد، یافیلسوف اشراقی ، ویامتألّه‌رواقی ، یك نحواست ؛ مثل‌این‌که کلیهٔ‌حکما در صدرمباحث ، وجودراتقسیم نمایند به‌ممکن وواجب ؛ وممکن‌راتقسیم نمایند به‌مجرد ، ومادی، و مجردرا تقسیم نمایند به‌مجرد تام‌وتمام (ذاتاً وفعلاً) ومجـــرد بحسب‌ذات ومادی بحسب فعل وهکذا مباحث دیگر ، سرکلام دراین‌جاست‌که متألهان اسلامی یکی بعد ازدیگر ، بطرزی‌که گفته‌شد درمسائل فلسفی وارد شده وبعدازسیر درافکار عقاییددر ادوارفلسفی ، خود نیز رأی خویش را درمطاوی بحث بیان می‌نمایند وشخص‌وارد می‌فهمدکه هراثری ازهراستادوحکیمی چه‌اندازه‌دارای‌افکارمستقل‌است وچه‌اندازه به‌تشریح وتحریرعقاید دیگران پرداخته‌است ودرتقریر وتحریر افکاردیگران چه اندازه مهارت داشته‌است وچه‌بسا اشخاصی‌که افکارمؤلفی را موردبحث وتفتیش قراردادەاند ودرمقام تحریر وتقریر مسائل ازشخص مؤلف بهترووورزیده‌ترباشد در تحریر وتقریراین مسائل برخلاف سبك بحث‌وروش تحقیق درمغرب‌زمین‌که چه‌بسا شخصی‌که عالم ریاضی‌است ازخود مسأله‌یی راابداع نموده‌که مسأله بتمام معنی‌فلسفی هم‌نیست واسم‌اورا مردم فیلسوف می‌گذارند ، وماکسی رافیلسوف می‌دانیم‌که افکار مدون درآثارحکماراعالمانه تقریرنماید وخوب ازعهده‌فهم وتقریر وتحریرمباحث علمی برآید ؛ این‌نوع ازفلاسفه چندقسمند ؛ برخی خوددر مباحث دارای انظاری وسیعند ویادربرخی ازمسائل افکار تازه دارند وسلسله فلاسفه در ادوراسلامی تابع روشی هستندکه ذکرشد ، نه‌آنکه ریاضی‌دان ویاعالم طبیعی ، ازخودفکری ابداع نماید وچه‌بسا ، آن فکرجزء مباحث فلسفی اصلاً قرارنگیرد ، ویابسبك فلسفه تقریر نشود ویاقائل آن‌بکلی (بدون احاطه بمباحث‌فلسفی موجوددرآثار فلاسفهٔ اسلامی)

منکر فلسفه‌باشد ، اسم خودرا فیلسوف بگذارد ویادیگران، به‌وی فیلسوف اطلاق نمایند .

همانطوری‌که ذکرشد نگارنده رسالهٔ **اصول‌المعارف** راجهت تدریس دردورهٔ فوق لیسانس دانشکدهٔ‌الهیات تهیه وبانسخهٔ علم‌الهدی فرزند دانشمند مؤلف علامه فبض «قدس‌الله سرهما» مقابله وتصحیح وبامقدمه‌یی مشتمل برمعرفی مطالب‌موجود دررساله بهزینهٔ دانشکده چاپ ودر دسترس اهل معرفت قرار می‌دهم . علم‌الهدی نسخه‌را بانسخهٔ والداستاد–رض–مقابله وبه تصدیق اورسانده‌است .

این‌رساله مشتمل‌است بریکدوره ازمباحث مهم فلسفه **بطریقهٔ صدرالمتألهین.** قبل ازچاپ‌این‌رساله، رسالهٔ‌المسائل‌القدسیه ملاصدرارا که مشتمل‌است‌برمباحث‌عالیهٔ فلسفی بطریقهٔ خاص آخوند ، که ازاول امورعامه ، تاآخروجود ذهنی ، تألیف‌شده است، چاپ‌نمودیم. مؤلف‌این‌کتاب‌راباتمام‌نرسانده‌است‌واگراین‌کتاب‌تمام‌میشدمشتمل بود، بریکدوره‌فلسفه‌بطریقهٔ‌حکمت‌متعالیه‌نه‌به‌تفصیل‌اسفارونه‌به‌تلخیص‌شواهد، بل‌که برزخی‌بین‌این‌دو. مسائل‌قدسیه، جزءانتشارات‌دانشکده‌بطبع‌رسیده‌است. این‌رساله‌نیز برای تدریس در ، دورهٔ‌دکتری بسیار مناسب‌است وبـرای باراول بچاپ می‌رسد. منضم باین رساله ، دوائر نفیس دیگر ازصدرالحکماء ، که تاکنون بطبع نرسیده است چاپ شده‌است ، یکی‌رسالهٔ متشابهات‌القرآن‌و دیگری ،رسالهٔ اجـوبةالمسائل که حقیر روی برخی ازقرائن حدس‌می‌زندکه سائل این‌مسائل ، محمدبن علیرضابن آقاجانی مؤلف شرح‌قبسات میرداماد باشد وهنوز باین امریقین ندارد ، بل‌که‌بعدها معلوم شود .

حقیر مصمم‌بود این رسائل رابهزینهٔ یکی ازناشران کتب‌علمی ویا از محل ثلث یکی ازدوستان‌که بحسب وصیت آنمرحوم ، می‌بایست صرف طبع‌کتب‌فلسفی ، وعرفانی‌ازآثارحکمای‌شیعی‌شود، چاپ نماید ، ولی دوست‌عزیز ودانشمند بزرگوار جناب **محمودرامیار**سرپرست سابق‌دانشکده اصرارفرمودندکه بهتراست ازانتشارات دانشکده قرارگیرد ، آن سه‌رساله درزمان ریاست معظم‌له‌چاپ‌شد ، واین‌رساله وقتی

چاپ ومنتشرمی‌شود که ایشان برای مطالعات علمی درخارج ازکشور ، بسرمی‌برند.

درپایان‌این‌مقدمه متذکرمیشودکه: آقای **دکتررامیار**درزمان‌نسبةً کوتاه تصدی سرپرستی دانشکده**الهیات** دانشگاه مشهد ،منشأ خدمات ارزنده‌یی‌شدندکه فراموش نخواهدشد ، ساختمان جدید دانشکده بهمت وپایداری ایشان شروع‌شد وباتمام‌رسید باعلاقه‌ومساعی‌ایشان‌قسمت‌آموزشی‌دانشکده بواسطهٔ انتخاب برخی ازمعلمان خوب، قدری کامل‌شد ، کتب زیادی بادقت تهیه ، وبواسطه خرید نسخ چاپی وخطی‌خوب، کتابخانــه دانشکده آبرومندشد . کنگره‌شیخ‌طوسی بامساعی وپشت‌کار آقای رامیار خیلی آبرومند برگزارشد ونشریه‌یی نیزبرای‌دانشکده ترتیب‌داد، وبه‌تدریج‌دانشکده الهیات‌ازفلاکت وکربت‌قدری خارج‌شد. بایدافزود، علاقه‌وایمان واقعی‌رئیس سابق دانشگاه حضرت اجل ، دانشمندگرانمایه آقای **دکترعبدالله فریار** «ادام‌الله بقائــه» بمعارف‌اسلامی ، واصرارمعظم‌له به‌احیاوتوسعه‌معارف وفرهنگ‌عظیم وباارزش‌کشور عزیزما ، درتوفیق‌آقای‌رامیارسهم بسزایی دارابود .

سیدجلال‌الدین آشتیانی
مشهد رضوی

بهمن ماه ۱۳۵۲
ذی‌حجه ۱۳۹۳
فوریه ۱۹۷٤

---

* ازدوست بسیارعزیزم آقای **محمود ناظران‌پور** مدیرفنی ومتصدی ماشین‌انترتایپ که حدود ده‌سال‌است درچاپ‌کتب ورسائل که درچاپخانه دانشگاه‌مشهد چاپ‌کرده‌ام این‌جانب‌را یاری می‌نماید ودر تصحیح مطالب‌چاپی وتسهیل کارهای مربوط بطبع‌کتب تنها یارومددکار حقیر می‌باشد متشکر وممنونم . آشنایی کامل ومهارت خاص آقای‌ناظران درکارونیز عشق‌و علاقه‌او به‌کارخود واهتمام بانجام وظائف محوله مشکل کاررا تسهیل می‌نماید ، لــذا همه اهل کتاب و مراجعان‌بمطبعه بااین جانب هممقیده‌اند .وجودایشان‌درمطبعه بسیارمغتنم‌است.

مقدمه

مؤلف دانشمند کتاب حاضر (اصول المعارف) آخوند ملامحسن کاشانی (۱۰۹۲ هق 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 بسبك عرفا و حکما) بشمار می‌رود و در جامعیت و تبحر در علوم مختلف و تخصّص در دو رشتهٔ عقلی و نقلی یکی از نوادر دانشمندان مملکت ما، در دوران اسلامی محسوب می‌شود.

محقق فیض «قده» یکی از پر کارترین علمای شیعه است که آنچه به‌رشتهٔ تحریر آورده جالب و آموزنده و دقیق و نفیس و در خور تقدیر است. این مرد بزرگ و محقق عظیم‌الشأن بواسطهٔ دوری از مراکز قدرت، و احتراز از موانع توفیق، اوقات خویش را صرف کارهای علمی نمود و درنتیجه آثار نفیس و گرانبهایی از خود باقی گذاشت. ملامحسن درحکمت وفلسفه ازتلامیذ صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی – ملاصدرا – و در مشرب و ممشای حکمی از شارحان و مروجان افکار و عقاید آخوند ملاصدراست و در فن تفسیر و حدیث نیز مشرب او همان مشرب صدرالحکماست(۱) شرح و تعلیقات آخوند ملامحسن فیض باحادیث وافی حاکی از

۱ــ باین‌معناکه معضلات‌ومشکلات اخبارواحادیث واردرعقایدرابهمان طریق‌استادتقریرو تحریر نموده‌است آخوند ملاصدرا علاوه برعلوم عقلی در نقلیات ازاعلام شیعه وبخصوص‌در علم تفسیر وحدیث ازاساتید مسلم‌است وتلمیذ عظیم‌الشأن او ملامحسن درمقام تحریر و تألیف وافی قسمت مربوط به‌اصول بشرح اصول‌کافی استاد مراجعه می‌نموده‌است احیاءالعلوم غزالی نیزازکتب مورد مراجعه اوبوده‌است ودر علم سلوك واخلاق بسبك غزالی کمترمی‌توان برای اوهمسنگ پیدا نمود.

این معناست . کتاب **وافی** فیض قسمت مربوط بعقاید و اصول مشتمل‌است بربیان مشکلات مقاصد اهل عصمت و طهارت در عقاید .

فیض معاصراست باملاعبدالرزاق **لاهیجی** ، شیخ حسین **تنکابنی** و ملارجبعلی تبریزی و آقامیرزا **رفیعای نائینی** و آقاحسین **خوانساری** و محقق سبزواری ملا **محمدباقر** و غیر این اعاظم از محققان و دانشمندان(۱) .

→

فیض ازلحاظ جامعیت درادواراسلامی کم نظیراست ودرشأن ومقام وعظمت رتبه اوهمین کافی‌است که درعلوم فلسفه وحکمت (علمی وعملی) ودرعرفان وتصوف (نظری وعملی) ودرفقه وحدیث ورجال وتفسیرمتخصص وصاحب نظروبارع ودراین فنون استاد ماهراست ـ هوالبحر من‌ای‌النواحی اتیته ـ ودر مراتب ودرجات اخلاق وسلوك وزهد وتقوی واعراض ازمشتهیات نفسانی وتوجه بحق واقبال بمبدء معبود ان‌قلت : انه‌سلمان عصره‌صدقت. فیض در طریق سلوك وزهد درسلك سالکان متشرع ودرمواظبت برنوامیس شریعت صِرف قواعد اسلامی ونصوص وظواهر مأثور ازاهل طهارت وعصمت و معرض ازکجرویهای برخی ازقلندران افراطی‌است .

روش ومسلك فیض درفروع ، طریقهٔ مخصوص علمای اخباری‌است وطریقهٔ آخوند ملاصدرا درفروع ، روش علمای اصول‌است . بین صاحبان این دو طریق سالبان متمادی درطرز استنباط احکام وفهم معارف ازکتاب وسنت اختلاف شدید موجود بود تااینکه استاد بزرگ آقاباقر بهبهانی درمسند تدریس قرارگرفت ومهارت اودر استادی ونبوغ فکری اودر تدریس وتحریر وتقریر قواعد واصول مقرر درشریعت وانتخاب طریق حق وحقیقت ، مشرب اخباری را ازرونق انداخت وچه خوب شد . اگرمسلك اخباری دراین عصررونق‌داشت‌خیلی برای دین‌گران تمام میشد وچه بسا ، فضاحت بپامینمود .

۱ـ یکی دیگر ازتلامید ملاصدرا کـه معاصر بامؤلف این‌رساله می‌باشد شارح کتاب قبسات محمدابن**علی‌رضا بن‌آقاجانی**است که اگرچه ارباب تراجم ازاوذکری بمیان‌نیاورده‌اند ولی شرح اوبرقبسات حاکی ازعظمت مقام وی درعلوم متداول عصراست ودرمواضع مختلف این شرح ازاستاد خود بعظمت یادنموده واورا جزء ائمهٔحکمت ودر ردیف اکابرازحکمای یونان واعاظم حکمای مشاء واشراق درادوار فلسفی میداند .

نگارنده چون در جلد اول منتخبات فلسفی مقام و مرتبهٔ فلسفی اساتید محقق دوران صفویه‌را مطابق آثار موجود ازاین اعاظم ونحوهٔ تفکّر 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 باکمال فراغت بال درگوشهٔ دارالایمان **کاشان** به‌تدریس و تألیف پرداخت و درفن تألیف استادی ماهراست و همهٔ آثار او باولعی که مؤلف به‌تألیف دارد سودمنداست و از جمله درازنویسانی نیست که بندرت در آثارشان مطلب قابل توجه دیده میشود نگارندهٔ این سطور در منتخبات فلسفی (جلد دوم انتشارات انستیتوی ایران و فرانسه) قسمتی را اختصاص داده‌ام به‌معرفی افکار این مرد بزرگ لذا در این مقدمه می‌پردازم به‌معرفی این اثر نفیس – کتاب حاضر – محقق فیض – قده –

فیض علت تألیف(۱) **اصول‌المعارف** را که تلخیص کتاب عین‌الیقین(۲) است

۱ــ **شاه‌عباس‌صفوی** (قده) درنامه‌ای که‌درآن فیض‌راجهت تفویض منصب شیخ‌الاسلامی به‌اصفهان دعوت نموده اورا بسیار ستوده‌است فیض دعوت سلطان صفوی را نپذیرفت‌و معذرت خواست ودر همان بلدهٔ **کاشان** بتدریس وتألیف وعبادت اشتغال داشت تاآنکه دعوت حق‌را لبیك گفت . فیض علاوه برمقامات ومراتب عالیه درعلوم عقلی‌ونقلی ، از زهاد وعباد عصرخود بشمارمیرود . وبواسطهٔ توام‌ساختن علم را باعمل دارای ارزش ونورانیت خاصی است . قبر اودرشهر کاشان مورد توجه خاص وعام‌است . حقیر بزیارت روضهٔ‌پاك‌اوتوفیق حاصل نمود وازآن تربت‌پاك همت طلب نمود .

۱ــ همانطوری که ذکرشد مؤلف درعقاید فلسفی تابع استاد علام خودوازشارحان افکار وعقاید اوومقرران کلمات ملاصدرا باید محسوب شود آنچه درعقاید تحریر نموده‌است‌همان افکار فلسفی استاداست .

۲ــ کتاب عین‌الیقین بضمیمه چندکتاب دیگر ازفیض (علم‌الیقین ومرآت الآخره) بـه ←

در مقدمه بیان نموده و گوید :

« وانما حدانی الی املاء ذلك وجمعه امور : منها ، کثرة محبتی للعلوم‌الحقیقیة والمعارف‌البرهانیة ، وشدة رغبتی الی معرفة الاسرار الدینیة ، والرموز الفرقانیة ، ومزید اعتنائی بضبط ماتحقق به ، واعتقده من‌امرالدین ، وما اعتمد علیه فی طریق الحق والیقین .

ومنها ، حبّی لب‌المبانی وفصوص‌المعانی ، وملالی من‌الاقوال المختلفة ، والآراء الغیر المؤتلفة وتطویل‌المقال بالقیل والقال ... » .

لذا از نقل کلمات مشهوره و اقوال و آرایی که مسلم نیست و مورد نقض و ابرام و متحمل شکوك و منـاقشات و منشأ ردود و مناقضاتست احتراز جسته فقط به‌ذکر طریق حق و نقل مطالب و تحقیق در آرایی کـه مورد تأیید بل‌که مختار و

→

چاپ سنگی رسیده‌است .

فیض درعرفانیات تسلط کامل‌داشت وبرخی ازکتب عرفانی را تدریس می‌کرده‌است. **قاضی سعید قمّی** درعرفان ازتلامیذ فیض‌است وکتب حکمت‌مشائی را ازمحضر **ملارجبعلی** وکتب **شیخ‌اشراق** را ازحوزهٔ تدریس **ملاعبدالرزاق** استفاده نموده‌است .

نگارنده درجلداول منتخبات فلسفی مشرب **لاهیجی** را درحکمت وفلسفه بیان نمودم بعدازرجوع بآن کتاب (قسمت مخصوص لاهیجی) معلوم می‌شودکه تعجب برخی ازمترجمین ازاین معنا که ملاعبدالرزاق درفلسفه تابع حکمت بحثی‌است وبعیداست که قاضی سعیددر حکمت اشراق شاگرد اوباشد ، بی‌جاست .

برما معلوم نشد که آیا فیض درالهیات استاد دیگری غیر از ملاصدرا کـه منغمرو متمحض در تصوف وعرفان باشد داشته‌است یانه ؟ اگرچه همان‌اندازه ازمبانی متصوفه کـه درآثار ملاصدرا موجوداست ، برای مطالعهٔ عالی‌ترین آثار عرفانی کافی‌است وشخص‌مستعدی مانند فیض می‌تواند بمدد همین مطالب برمشکلات عرفانی فائق‌آید.

ممشای اهل توحید و سالکان مسلك ایقان‌است اکتفا نموده‌است .

سبب دیگر تألیف این اثر منیف آنستکه مؤلف علامه – رض – خواسته‌است بین طریقهٔ حکمت و معرفت حاصل از طریق برهان و فلسفهٔ معهود بین حکمای اوائل و اساطین فن از اعاظم حکمای یونان و بین معارف وارد از طریق شریعت محمدیه و انوار فایض از طریقهٔ ائمهٔ شیعه جمع نماید واثبات کندکه بین اسرار نازل ازحق اول بوساطت انبیاء و اولیاء و حکمت فائض برنفوس مستعدین از حکمـای الهی تهافت وتناقض وجودندارد (ان لامنافات بین‌ماادرکته عقول‌العقلاء ذوی‌المجاهدات والخلوات ... وبین ماأعطته الشرایع والنبوات ونطقت به‌السنة الانبیاء والرسل – صلوات‌الله علیهم – من‌اصول‌المعارف، غیر انه بقی لاولی‌العقول‌الصرفة من‌العلم بالله والیوم‌الاخر، مما هو وراء طورالعقل الجمهوری امور تممها لهم‌الرسل وان نظرالانبیاء اوسع واحد(۱) ومعرفتهم بالغة الی جزئیات‌الامور وتعیین‌الاعمـال المقربة الی‌الله ...» .

فیض مثل استاد خود معتقداست که سهم حکمای مشاءو اشراق در کثیری از مباحث عالیه بخصوص مباحث‌مربوط به‌نشئآت وعوالم‌نفوس بعد از موت و مبلغ علم آنان در مسائل مربوط بخودشناسی و علم آغاز و انجام وجود انسانی وجهات مربوط به‌عوالم روح بعد از خلـع جلباب بدن چنـدان زیاد و بااهمیت نیست برخلاف عرفای از علمای امت مرحومه کـه در بسیاری از مباحث عالیه مربوط به‌عوالم بعد از موت و جهـات مختص نفس انسانی بواسطهٔ حسن متابعت از مقام

۱ـ **صدرالمتألّهین** نیزباین اصل تصریحات واشاراتی دارد واصولاً فلسفهٔ اومبتنی است بر برهان مستفاد ازعقل نظری خالص معرّا ازشوائب مفاض برنفوس کُمّل ازاولیاء بحسن متابعت از اولواالعزم از انبیاء ـ صلوات‌الله علی نبیّنا و آلـه و علیهم ـ لاسیّمـا قواعد واصول مأثور ازاهل بیت‌که درلسان نبوت ازآن بزرگواران به‌عترت واهل بیت تعبیر شده‌است وبالاخص حقایق مستفاد ازباب اعظم مدینهٔ‌علم آن‌حضرت سلطان اولیاء شاه‌مردان علی‌مرتضی (صلی‌الله علیه‌وآله) .

وحی و تنزیل ، میدان ، میدان آنهاست .

بااین وصف نباید آنهارا سرزنش نمود «. . . ومع ذلك لایجوزالتقصیر فی شأنهم علی وجه یفضی‌الی‌الازراء لهم وبایمانهم، حاشاهم عن‌ذلك، لاسیما وکلماتهم مرموزة وماوردعلیهم وان‌کان متوجهاً علی‌ظاهر اقاویلهم، لم‌یتوجه علی مقاصدهم ولا رد علی‌الرمز(۱) .

* * *

الباب‌الأول

فی‌الوجود والعدم وفیه معرفةالذات ص۶

باب اول اصول‌المعارف مشتمل‌است بربحث وجود و معرفت هستی وشناسایی حقیقت وجود ، و حقیقت وجود و مقام صرافت هستی همان مقام ومرتبهٔ ذات است باصطلاح اهل عرفان(۲) .

۱ــ فیض درآخر مقدمه گوید که دراین باب کتابی درسالف زمان مرتب وبه تفصیل عقاید خود را تحریر نمودم واکنون این رساله که مختصرآن مفصل‌است مشتملست‌برضوابط واصول موجود در عین‌الیقین ، اصول‌المعارف نام دارد که مشتمل‌است بر ... عشرة ابواب، ذوات فصول ، فنوراللّٰه به قلوب‌الطالبین وسکّن به افئدةالمسترشدین وجعله لی ذخراً لیوم‌الدین وعصمة من ..

۲ــ عارف قیصری دراول مقدمهٔ خود برفصوص شیخ‌اکبر ابن‌عربی گفته‌است: الفصل الاول فی‌الوجود وانه‌الحق . یعنی مقام ومرتبه اصل وجود بدون لحاظ تعین درآن حقیقت مقام ذات‌است که ازآن به‌حق تعبیر شده‌است وگفته‌اند : حقیقت هستی حق ، ووجودمقید به‌اطلاق وسریان وظهور درغیرفعل‌حق ووجودات مقیدحاصل ازوجودمقید به‌تعینات جوهریه وعرضیه‌اثرحق اول‌است .

استدلال ازوجود وحقیقت هستی به‌وجوب وبیان آنکه اصل وجود درمرتبهٔ و موطن ←

بعقیدهٔ اهل معرفت اثبـات این اصل اساسی بنابرحکمت(۱) بحثی ونظری توقف دارد برائبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیـات و ابطال تحقق غیر وجود

→

ذات محیط بمقام وجوب ومقدّم برمرتبهٔ ملاحظهٔ وجود مقید بعدم تعینات امکانیه واستدلال ازوجود بجامعیت هستی نسبت به اسماء وصفات وجود وسیر ازباطن وجود بمقام ظاهـر واستدلال از اسماءالهیه بحقایق کونیه وسیر ازاسماء به مظاهراسماء وصفات وصوراسماء الهیه ومظاهر صوروکیفیت تجلی حق باسماءالهیه در حقایق کونیه ، همان سفر وسیرعلمی دراصل وجود واستدلال ازاصل وجود بوجوب وجود وسیر ازاسماء درحقایق وجودی همان سیروسفر از حق‌است بحق وسفر ازحق به خلق . ولی استدلال ازوجود امکانی بوجـوب وجودی وتقسیم وجود به واجب‌وممکن واستدلال ازممکن بواجب ، سفر از خلـق‌است بحق استدلال ازاصل وجود بجامعیت وجود نسبت باسماء کمالیه وحقایق کونیهٔ همان سیراز وحدت بطرف کثرت‌است وکثرت اعم‌است ازکثرت اسماء وکثرت خلقی .

۱ــ بنابر مسلك کشف وشهود ، حق‌اول اظهر ازهر ظاهری‌است وخلق مخفی وباطن... باید دانست بین‌وصول بحق ازطریق شهودوحصول علم‌بحق ازطریق برهان، فرق‌بسیارست. عارف مرتبه بمرتبه مراتب‌رانفی نموده واثبات اصل واحد مینماید . وحکیم صاحب برهان مراتب را یکی بعد ازدیگری اثبات نموده وازآنها بحق اول پی‌می‌برد . بعبارت اوضح، سالك راه ظاهر، چون بانردبان عقل ونظر بطرف حق سیرنماید ازطریق عقل مرتبه بمرتبه اثبات اشیاء نماید تابرسد به اثبات بمقام ومرتبه‌ای که علت‌صرفه‌است و وجود محض ، که ماورای وجود او حقیقتی‌متصورنمی‌باشد . ولی سالك طریق باطن بابراق شهود ورفرف کشف‌وعیان بحقیقت واصل شود لذا باید مرحله بمرحله اشیاء را نفی نماید تا بحق متصل شود وبه نهایت سیرخود که فنای فی‌الله وبقای بالله‌است برسد . سلوك راه ظاهری مقدور اغـلب اشخاص‌است برخلاف‌راه باطن که بسیارمشکل وصعب‌است جزبهای عجز ونیستی نتوان بمقصود رسید و اوحدی ازمردم استعداد وتوان طی این طریق را واجدند.

بطور مطلق ، وبالاخره بیان آنکه تحقق وتحصّل خارجی شأن حق‌تعالی‌است وآنچه که تحقق دارد و موجـود واقعی وحقیقی‌است حق‌تعـالی و شئون ذاتیهٔ اوست و وجودات امکانی جلوه و ظهور حق اولند و تحقق آنها تحقق ربطی و اعتباری و اضافی‌است .

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

→

وباید دانست‌که انبیاواولیاء علیهم‌السلام ــ مامور به ارائه وکشف سلوك باطنند و خواص ازپیروان خودرا بمقام احدیت جمع ووجود خوانده‌اند وباچشم قلب بملکوت‌وجـود نظرنموده وبابراق شهود واصل شده‌اند .

عاقل زهست‌گوید و عارف ز نیستی　　من درمیان آب وگل هست و نیستم

۱ــ یعنی آنچه که تحقق‌خارجی دارد وجوداست که بوداست وماهیت نمود وسراب‌وجود وثانیهٔ مایراءالاحوال‌است که مصداق واقعی ــ خیال فی‌خیال ــ می‌باشد وازعوارض وجـود درواقع بشمار میرود ، وجود متنزل ازحق تابحدود متعدد ، محدود نشود وصرف هستی تـا مقید بقیود نگردد ، ماهیت متصور نیست لذا موجودحقیقی‌نفس وجوداست وماهیت‌بالمجاز متصف بوجود می‌شود نه بحقیقت .

نزد عارف مکاشف وجود امکانی نیز سراب وجود حق ونقش‌دومین چشم احـوَل‌است آنچه که تحقق دارد حقست وشئون ذاتیهٔاو . ولی اذعان باین اصل‌بدون کشف معنوی‌حاصل ازتجلیات حق به‌اسم قهار ورد امانات باهل آن معلوم نگردد . چه‌آنکه تاوجود مجازی سالك باقی‌است وغبار چهرهٔ معشوق ازلی را سائراست حقیقت مکشوف نمی‌شود

لذا گویندوجود سالك حجاب وصورت علمی حاکی ازمحبوب کل حجاب‌اکبراست .

مارا زجام بادهٔ گلگون خراب کن　　زان‌پیش‌تر که عالم‌فانی‌شود خراب

تعین و نفاد وحد و بمعنایی ظل و سایه وجود چیزی نیست کـه عقل از حقایق وجودیه انتزاع می‌نماید و این مفهوم امری مبهم ولاتحصل ووبال حقایق وجودیه است که قهراً به‌تبعیت وجود مثل تبعیت ظل وشبح نسبت به‌ذی‌ظل و ذی‌شبح تحقق دارد مؤلف در ذیل این بحث باثبات اصالت وجود وابطال اصالت ماهیت پرداخته است و از باب آنکه ماهیات در مرتبهٔ ذات موجود نیستند وامکان که همان تساوی ذات ماهیات نسبت بوجود وعدم باشد ذاتی ماهیاتست وقبل ازانضمام وجود بماهیت یا اعتبار وجود باآن ویا گردیدن ماهیت وصیرورت آن بنحوی کـه منشأ انتزاع وجود شود ، تحقق ندارد و ماهیت در هرظرف و وعایی کـه بدون وجود لحاظ شود معدوم‌است و بخودی خود نه‌موجود و نه‌معدوم‌است و اگر وجود باآن اعتبار نشود (اگرچه مفهوم اعتباری وجـود باشد) ماهیتی تحقق ندارد بنابراین اصالت اختصاص بوجود دارد .

مؤلف بطور اختصاربعضی از دلائل آخوند ملاصدرارا(۱) در این باب ذکر کرده‌است اگرچه برخی از این دلائل تمام نیست و احتیاج بنحوی دیگر ازبیان و گونه‌ای دیگر از تحقیق دارد(۲) ولی دلیل متقن و محکم نیز برای اثبات این

۱ــ اغلب ادلهٔ اصالت وجود که صدرالحکما دراسفار وشواهد تقریر فرموده‌اندومؤلف علامه تلمیذ بارع اودراین‌کتاب وکتاب عین‌الیقین ذکرنموده خالی ازمصادره نمی‌باشد وتوقف دارد بمقدمه‌ای که در دوسه برهان صدرالمتألهین ذکرنموده‌است . نگارنده درشرح وتعلیقات خود برمشاهر مفصل متعرض این اصل عظیم شده‌ام .

۲ــ درمباحث‌بعد خواهدآمد که برگشت علیّت به‌تشأن وتجلی علت‌العلل‌است درصور ومظاهر معلول کـه عندالتحلیل والتحقیق تجلی واحـد ومظاهر متعدد نمایشگر یك‌اصل واحدند که بوحدت اطلاقیه خود باحفظ وحدت درصورکثیره ظاهر می‌شود وعندالتحقیق ظاهر و مظهر یك‌شیء واحداست‌که درمظاهر متعدد بصور متعدد ظاهرشده‌است وتجلی‌چون صورت علتست وظهور وبطون‌وصف یك واحداست آنچه بالحقیقه‌موجوداست‌وحقیقت‌وجود ←

معنا ذکر نموده‌است .

اصل دوم کتاب اصول‌المعارف ص–۸– مشتمل‌است‌بربیان نحـوهٔ موجودیت ماهیت وتقریر آنکه موجودیت ماهیت عبارتست از تحقق آن به‌نحوی که مرتبط ومنتسب به‌فاعل خود باشد(موجودیةالماهیة عبارة عن‌کونها بحیث تنسب الی موجدها و ترتبط به فهی موجودة بهذاالکون لابالذات . . . والموجود بالذات کونها علی هذه الحیثیة دون نفسها هی هی) یعنی در انسان موجود ، ملاك موجودیت عبارتست از تحقق خارجی آن به‌نحوی که به‌فاعل خود نسبت داده شود . بنابـراین ماهیت عبارتست از امری که بواسطهٔ ارتباط بمبدء خود متحقق شده‌است و چون معلول ، حقیقتی غیر از نفس ارتباط بعلت حقیقی نـدارد و معالیل امکانیه عین ارتباط بحق اولند ونفس احتیاج و فقرند نسبت به غنی مطلق ماهیات بواسطهٔ وجود مرتبط بعلت می‌باشند پس ملاك موجودیت در ماهیات بآنستکه باوجود متحد شوند ویـا منضم بآن گردند لذا بوجود موجودند و موجود حقیقی شأن وجـوداست وملاك معلولیت نیز در وجود موجوداست پس مرتبط بعلت وصادر از علت وجـود 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 ربط‌بودن وجود بمبدء وجوبی‌است و تحقیق آنکه جمیع مراتب وجودی در سلك یك اصل واحد قرار دارند و تحقق بحسب حقیقت شأن آن اصل رفیع‌الدرجـات است و غیر حق فانی وهالك می‌باشنـد در اصـل سوم ص –۹– به‌اثبات وجـود قیوم و مبدء حقایق پرداخته‌است و در اصل چهارم (ص ۱۰) اثبات کرده‌است که بسیط حقیقی حق اول‌است و هیچ موجودی غیر از او از شوب تـرکیـب مبـرّا

حقّاً محسوب‌می‌شود واحدساری درمظاهراست ومظهر همان‌ظاهراست باضافهٔ تعیّن‌وصرف الشیء لایتعدد .

نمی‌باشد(۱) .

مؤلف در (اصل –۵– ص ۱۱) از کتاب‌اصول‌المعارف درصدد اثبات تشکیك در مراتب وجودی برآمده‌است و از باب آنکه صدق وجود بروجودی که ، وجود ذاتی آن می‌باشد ودر مقام‌اتصاف بوجود بی‌نیاز ازعلت است اولی واقوی واتم‌است از صدق آن برووجود محتاج بفاعل‌یاقابل و کذلك صدق وجود بر وجود مبرا از ماده وطبع اتم واقوی‌است از صدق بروجود واقع در عالم ماده و طبع ازاین‌باب اثبات نموده‌است که وجود قطع نظر ازحصص ذهنی‌دارای افرادمتعدداست. لاتصافه بلوازم‌الماهیات المتخالفةالمراتب . بعد به‌تبع استاد خود شمول اصل وجود را از باب انبساط و تجلی در مظاهر متعدد و سریان آن درهیاکل موجودات را سریانی مجهول‌الکنه دانسته و گفته‌است : وجود باحفظ وحدت شخص وتشخص

۱– غیراز حقیقت وجود ، هیچ امرخارجی وعقلی ازترکیب مفری‌ندارد. وجودمنبسط باآنکه ازجهتی عین حق وازجهتی ساری درخلق‌است وبحسب اصل‌ذات ازماهیت معراست ولی‌ازآنجایی که ازمرتبهٔ ذات متنزل شده‌است وقبول تعیّن نموده‌است وبالاخره‌انحطاط وتنزل آن ازمقام صرافت وجود ، وصرف ربط‌بودن آن نسبت به‌اصل وجود صرف‌آنرا از بساطت حقیقی خارج ساخته‌است ویك نوع ترکیبی درآن پدید آمده‌است که بآن ترکیب مزجی اطلاق شده‌است .

بدین سبب برخی ازاینای حقیقت آنچه راکه عارض برمقام ذات می‌گردد ونسبت‌به اصل مقام ذات ومرتبهٔ‌صرف‌الوجود (که‌این صرف‌الوجود یاموجود بحت وحقیقت وجود هم ازباب تفهیم وتفهم بآن اطلاق می‌گردد) تعیّن محسوب می‌شود بآن مخلوق وحادث اطلاق نموده‌اند نه مخلوق متعیّن به تعین عقلی یانفسی یامثالی ، ومادی ونه حادث مسبوق‌بعدم زمانی یاعدم دهری وسرمدی بل‌که قسم دیگر ازخلق وتجلی وظهور که لایعرفه الاالراسخ فی‌المعرفة کما هوالمذکور فی لسان‌اوحدی من‌العترة – ارواحنافداه – وماوردعنهم(ع)من حدوث‌الاسماء لابد ان یحمل علی هذا .

ذاتی درعین آنکه مبدء تشخص جمیع ماهیات مبهمه‌است ازاموری است‌که میشود گفت از حقایق مختلفه‌است ولی ازباب اتحاد آن با ماهیات و از بـاب ظهور آن در مراتب متفاوته که‌تفاوت‌بحسب مراتب تفاوت تشکیکی‌است که تفاوت واختلاف با این فـرض تفاوت به‌نفس‌حقیقت‌است در وجودات متشخصه‌که علاوه بروحدت اصل حقیقت باحفظ تفاوت در مراتب همهٔ وجودات مصداق مفهوم عـام بدیهی وجود اعتباری وجودند .

بنابراین تخصص و تمایـز مراتب‌وجود یا بتقدم وتأخراست بکمال و نقص و یا غنا و فقر ویااختلاف وتمایز بعوارض مادی‌است درصورتی‌که وجود (مرتبهٔ اخیر تحقق که عالم زمان ومکان و ماده باشد) تنزل نماید و هر مرتبه‌یی از وجود در سلسلهٔ طولیه و عرضیه دارای حکم خاص‌است و وقوع وجود درمرتبهٔ عالی در صورتی که وجود علت باشد یاوقوع آن درمراتب متوسطه و نازله بنا بروقوع علیت و معلولیت در اصل وجود مقوم (یعنی مالیس بخارج) وجود واقع در این مراتب است نـه وجود غنی علت از مقـام خود تنزل و تجافی نمایـد و نه‌وجود فقیر و محتاج معلول بافرض معلولیت در رتبهٔ علت واقع گـردد .

محقق مؤلف در (وصل اول) مربوط باصل –۵– درصدد اثبات جواز وقوع تشکیك درذاتیات برآمده و به‌تبع استاد بزرگ خود وشیخ اشراق ، برهان مشائیهٔ از حکمارا در نفی جواز تشکیك در ذاتیات مورد مؤاخذه و مناقشه قـرار داده و بالاخره بنابر اصالت وجود انواع واقسام تشکیك و تفاوت‌را درسنخ وجود قرار داده . و ازآنجایی که‌وجود دارای مراتب متعدد و اطوار مختلف‌است و معانی و ماهیات و مفاهیم ناچار تابع وجودات هستند بین جواهر و اعراض از این جهت که قبول تشکیك می‌نمایند فـرقی قـائل نشده‌است .

در اصل ۶ از اصول باب اول اصول‌المعارف ص ۳ از وجود نفی اجزاءنموده است و از آنجایی که اصل حقیقت وجود جامع جمیع کمالات و منزه از جمیع نقایص‌است قهراً علاوه برمبرا بودن این حقیقت ازاجـزا بطور مطلق – اجزای

خارجی و ذهنی – نه فاعـل دارد و نه غایت نه‌دارای موضوع‌است ونـه ماده و نه‌صورتی داردکه بآن متصور گردد و چون وجود نفس تحقق دراعیان‌است نه‌کلی ونه جزیی‌است ونه‌عام‌است ونه‌خاص ، نه‌مطلق‌است و نه مقید .

چون وجود ازسنخ مفاهیم وماهیات نیست دارای وجودذهنی نیز نمیباشد ومفهوم عام بدیهی وجود ، از حقیقت وجود نیست بل‌که این وجود عنوانی وجهی از وجوه اصل وجوداست که امری اعتباری‌است نظیر مفهوم شیء و امـر که از حقایق متباینه انتزاع میشوند .

فصل‌اول ازباب‌اول دربیان نفی‌ماهیت از حقیقت وجود ومبرا بودن آن از لوازم‌ماهیت

نظر بآن‌کـه وجود (حقیقت وجود) بخودی خود بدون تعین بجوهریت و عرضیت یعنی مقام صرافت ذات و محوضت حقیقت بوجه من‌الوجوه ترکیب ندارد وآنچه فرض میشود دراصل وجود موجوداست (لذا تعدد وتکرر نمی‌پذیرد وافراد وتجلیات خارجی وجود نیز عین تحقق خارجی و عین منشأیت اثراست) قـابل اکتناه و تصور نیست و وجود ذهنی‌ندارد و چون معانی ومفاهیم جوهری وعرضی بحسب اصل حقیقت در ذهن حاصل میشوند اگر وجود آتش نه‌مفهوم‌آن در ذهن حاصل شود باید آثار خارجی آن نیز بـرآن مترتب شود وآتش ذهنی خاصیت سوزندگی داشته باشد . درحالتی 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 وجودبحسب‌حقیقت بی‌نیاز و تمام و هستی و فعلیت محض‌است ومبرا و منزه‌است از جهات عدمی وچون صرف حقیقت وجود قابل تعدد وتکثر نمی‌باشد غیر از اصل حقیقت هرچه فرض شود ظهور و تجلی و تدلی آن حقیقت است و تفصیـل و ظهور و بروز محسوب میشود لذا نه‌اسم دارد و نه‌رسم و چون فوق مرتبهٔ آن اصل ، چیزی متصور نیست قابل تحدید و تعریف نمی‌باشد .

فصل دوم نفی شریك از حق
بنابر آنکه حقیقت وجود نه تعدد پذیرد ونه تکثر قبول نماید

چون صرف وجود قبول تعدد ننماید شریك در وجود ندارد چون غیر او حقیقت دیگر در مرتبهٔ او متصور نمی‌باشد اصل وجود ماوراء ندارد هرچه که موجود است وبوجود متصف می‌شود مرتبه‌ای از آن اصل واحد ویا مظهری از مظاهر اسماء و صفات او محسوب میشود لذا هیچ کمال وجودی از علم وقدرت از حیطهٔ او خارج نمی‌باشد و غیر او حقیقت دیگر در مرتبهٔ او متصور نمی‌باشد اصل وجود ماورا، ندارد هرچه که از سنخ وجود وکمال وجود باشد عین اوست هیچ کمال وجودی از علم و قدرت و اراده و . . . فرض نمیشود مگر آنکه آن را داراست بنحوی تمامتر ، هرچه از سنخ کمال فرض شود نمونه‌یی از اصل بی‌پایان اوست ، برهمهٔ اشیاء احاطهٔ دارد چون همهٔ اشیاء از تجلی او ظاهر شده‌است .

بهمین لحاظ احاطه او احاطهٔ قیومی و احاطهٔ فعل او ، احاطهٔ سریانی است واین‌الغیر «زین سبب اصل جمله ، اشیاشد» .

* * *

(اصل هفتم ازباب اول ص- ۱۴-) : الوجود یتنزل من سماء الاطلاق الی اراضی التقیید . . . وجود در مقام فعل و اظهار کمالات وجودی ناچار باید فیض و بخشش وخلق اوازمقام صرافت ذات واطلاق حقیقی احاطی تنزل نماید ونورشمس وجود ازسماء اطلاق باعیان ثابته و ماهیات امکانیه (اراضی تقیید) تابش نماید تا همه را به‌نور خود که همان وجود منبسط برماهیات باشد روشن نماید (چه‌نورعبارت است ازوجود، وظلمت نیست جزعدم) و از آنجایی که عوالم مختلف و متعدداست و از برای جود مراتب متعدد متصور است هرمرتبه‌یی که باصل وجود نزدیك‌تراست

حظ‌آن از کمال وجودی بیشتر و فیض مفاض برآن تمامتر میباشد لذا در قوس نزولی وجود در مقام افاضه از عقل اول شروع نموده و بعد از طی درجات عقل بمقامات عوالم برزخی رسیده‌و از این عـوالم‌مرورنموده بعالم طبع و ماده میرسد و چون عنایت حق مقتضی اتمام فیض وجود و علت تمامیت دائره وجوداست قوس دوم این دائره را باید فیض حق تمام نماید لذا ماده که مقام نازل وجوداست باید بحرکت ذاتی بسوی کمال پیش‌رود و بعد از طی درجات نباتی و حیوانی و انسانی بحق متصل شود . در قوس نزول از عقل شروع نموده و بماده ختم شد ، درقوس صعـودی از ماده شروع نموده بعقل بل‌که بفناء درحق ختم میشود .

واسطهٔفیض درابتدای وجود و اول ظهور حقیقت انسان کامل‌است و چون فیض توسط او باشیاء میرسد واسطه در تدبیر نیز اوست و همین انسان است که در مقام قوس صعود نیز قافله‌سالار وجوداست و به‌تبعیت او اشیاء بحق اول متصـل میشوند وقیامت هرشیء برجوع مظهر کامل به غیب وجود قائم میشود (این‌که تو داری قیامتست نه‌قامت) .

* * *

برخی ازموجودات چون حالت منتظره درقبول 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 ولذا بحسب نفس ذات وبلحاظ مرتبهٔ ماهیت از باب آنکه (کل ممکن لیس ومن حیث وجود علته ایس) وجود از مقام ذات آنها مرتفع‌است ، مسبوق‌الوجودند بعدم مجامع نه‌عدم مقابل . ایـن قسم از حقایق وجودیه باقی ببقاء حقند نه‌باقی به‌ابقاء حق . عقول مجرده و عوالم‌برزخی در قوس نزول و معراج تحلیل ازلی‌الوجودند و قدیم به‌قدم حق و ازلیـت وجود مطلق ولی وجودات برزخی و عقول مجردهٔ در قوس صعود مسبوق بعدم زمانی و مآلاً متصف بحدوث زمانی میباشند . حقایق موجود در عالم مادی و زمان و مکان وبعبارت تمامتر عالم ماده و جواهر و اعراض عالـم مادی‌مسبوقند بعدم زمانـی

و چون هر حادثی باید مسبوق‌الوجود بعدم زمانی باشد و درماده وهیولای مستعد ازبرای قبول صور جوهری تحقق‌پذیرد ناچار غیر ازامکان ذاتی بامکان استعدادی نیز در قبول فیض محتاج است لذا نحوهٔ وجود موجود مـادی متجدد ومتصرم و سیلان و متحرك بل‌کـه سراسر عالم ماده نفس حرکت و تجدداست و هـر جسم مادی غیر ازابعاد ثلاثه از باب آنکه حرکت رخنه در ذات و نحوهٔ وجود آن نموده است بُعدِدیگری نیزدارد که زمان باشد چون حرکت‌بحسب وجود با زمان متحد وبحسب تحلیل عقلی زمان از عوارض حرکت محسوب می‌شود .

در مقام خلق و ایجاد حقایق وجود از عقل شروع نموده بماده ختم می‌شود دوباره از مـاده شروع‌نموده بعد از طی درجات و منـازل وجودی بمرتبهٔ عقل میرسد در بـرخی از نفوس از عقل گذشته و درحق فانی می‌شود فالوجود ابتدء وکان عقلاً ثم برزخاً و خیالاً ثم صورة ومـادة فعادت متعاکسة فکأنه دار علی نفسه .

(وصل ۲ ص۱٦ در بیان اتصال مراتب نزول وصعود وجودات و عدم جواز طفره در دایره هستی) مؤلف محقق دراین‌وصل کیفیت ظهور و بروز وجودرا در سلسله بدء وعود تقریر نموده و در این وصل چنـد مطلب اساسی‌را برشته تحریر آورده است یکی آنکه فیض وجود دائمـاً بایـد بحسب سنت الهی از عالی بسافل برسد و این همان مدلول قاعدهٔ امکان اشرف‌است که از قدما نیز نقل شده‌است و در کلمات اهل عصمت و طهارت نیز بآن اشارت شده‌است .

دیگر آنکه بین مراتب وجودی در نزول و صعود وجود همان‌طوری‌که طفره محال‌است و امکان ندارد که فیض قبل از مرور به‌مراتب وجود اشرف و مراحل وجود اکمل بموجود اخس واصل شود ، بین مراتب وجودی عدم وجود ندارد و هرمعلولی در خارج متصل بعلت خود میباشد .

مثلاً مقـام صرافت وجود و مرتبهٔ ذات حق بعد از تجلی در مقام احدیت و واحدیت که شئون ذات محسوب میشوند متصل بعقل اول‌است یعنی : آخر مراتب

الوهیت (بعد از مرتبهٔ ذات که از باب عدم تعین به‌جهتی از جهات خلقی ومصدری متعین نمی‌باشد) اول مرتبهٔ عقل‌است و آخر درجهٔ وجودی عقل اول متصل بعقل ثانی‌است لذا جمیع مراتب عقول طولیه در سلك وجود واحد قرار دارند و این مطلب را محقق فیض جهت رفع شبهه‌یی که چه‌بسا بنابرقول به‌تشکیك در مراتب وجودی و اینکه بین عقل و عقل دیگر و برزخی و برزخ دیگر وجودی متوسط بین این دو امکان دارد و بنابرقاعدهٔ امکان اشرف باید از حق صادر شود(۱) .

چون طفره درمراتب عقول وتنزلات وجودی و حرکات غیبی (علی‌اصطلاح) مثل طفره درحرکات حسی و مادی محالست باید فیض بعد از مرور به‌درجات عالی به‌وجود سافل و اخس برسد بنحوی که هرغیر 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 بپیماید تا بدرجات عالی برسد و هروجوددانی زمینه و ماده‌است جهت تحقق وجود عالی بدون تحقق طفره . مثلاً وجود قبل از طی درجات نباتی و حیوانی بعالم انسانی وارد نمیشود بحسب قاعدهٔ امکان اخس وعدم جواز بل‌که امتناع طفره در قوس‌صعود ، ودر این قوس از دایرهٔوجود جمیع مراتب وجودی بحسب واقع درسلك وجودی واحد قرار دارند تاآنکه بین شریف ویا اشرف واخس امور غیر متناهی محقق نشود .

و دیگر مقدمه از برای تحقق قوس صعود و زمینه از برای حصول دائره

۱ــ مفاد قاعده امکان اشرف آنست‌که باید فیض قبل ازوصول به‌اخس باشرف برسد وواجب‌است تحقّق اشرف قبل از اخس ، وعدم تحقق اشرف قبل ازاخس ازچند شق خارج‌نیست ، یااینکه اشرف بعدازاخس واقع میشود ویا قبل ازاخس ، صدور این‌دودریك رتبه معاً مستلزم صدورکثیر ازواحد حقیقی‌است .

تامه درعالم هستی و رجوع حقایق الی مابه‌ت منه حرکت ذاتی وتحول جوهری است (۱) .

و نیز در این (وصل) بیان نموده‌اند که حقایق وجودی در قوس صعودی (از باب اتصال مراتب بیکدیگر) برخی درمرتبهٔ عالی و بـرخی در مرتبهٔ نازل و برخی اوساط و متمایل بطرفین اعالی وادانی میباشند و این‌خود دلیل برعدم‌تحقق طفره در نظام هستی است بطور مطلق مثل اینکه برخی از نباتات متمایل به عـالم حیوان و شاید قدمی کوتاه بباب حیوانیت نهاده باشند مثل درخت خرما و برخی از حیوانات بافق عالم انسانی باشند مثل – قرده – کـه دارای بعضـی از خواص و عوارض مختص بـه‌انسانند و هکـذا (چون وجود دارای عرضـی عریض و تشکیك خاصی‌است چنین‌امری امکان داردمثل اینکه ملاصدرا در مقام تبدیل عنصر آب بهواء گوید ممکن‌است صورتی نسبت بهواء محض آب و نسبت بآب محض هواء و یا واسطه بین این دو واقع شود) .

درفصل آخر (فصل –۳ –) ۱۷)باب‌اول ، مؤلف موجودات را منقسم‌نموده است به‌وجود مجرد قائم بذات وغیرحال درماده و موضوع کـه در مقـام تحقق، فیض وجود حق‌بدون فراهم‌نمودن زمینه بآن هستی می‌بخشد و وجود مادی و صور حال درمواد که تحقق خارجی صورت قائم بماده ویامادهٔ متقوم بصورت‌بدون

۱– اصولا وبنابر قواعد مقرر درفن حکمت متعالیه قول تباین درانواع اصل واساس صحیحی ندارد وعالم وجود ، ازباب آنکه وجود نور وظهور محض‌است درسلك وجودی‌واحد شخصی قرار گرفته وتجلیات ومظاهر وجود متصف به تشکیك وماکان ویکون یك‌حقیقت‌واصل متفنن وسیع‌الدرجات‌است که :

این نقطه که صعود نماید گهی نزول یك نقطه‌دان حقیقت ماکان ومایکون

موافقاً لقوله‌تعالی : هوالاول والاخر وهوالظاهر والباطن ، الاله‌الخلق والامر ، وهوالکبیر المتعال ، والیه یرجع‌الامور .

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 متحق شوند موجود نمیشود و همیشه بین دوجزء صوری‌وجوهری (ماده و صورت) وحدت محقق نمیشود و دوجزء منشأ محقق مرکب نمی‌گردند مگر آنکه در خارج متحدشوند و در ترکیب اتحادی‌ازآنجایی‌که دوموجود بالفعل متحد نمیشوند و اتحاد دو وجود متحصل و غیر مبهم محال و ممتنع است باید یکی از دوجزء مبهم و قوه ولامتحصل و جزء دیگر منشأ تحصل آن گردد لذا اهل تحقیق گفته‌اند : حصول شیء برای شیء دیگر و تقوم شیءبشیء دیگر (در صورتیکه‌احدهما قوه وجود دیگرباشد) یاوجود یکی ازبرای دیگری محقق‌نمیشود مگرآنکه یکی بمنزلهٔ قوه و دیگری‌ملاك تحصل و جهت فعلیت‌آن واقع شود .

اصل آخر باب اول کتاب دراین مسأله‌است که عدم دارای ماهیت وحقیقت نیست وعدم هرشیء همان رفع آن شیءاست و بین اعدام از جهت عدم (بدون اضافه بملکات و وجودات) تمیّز نیست ، و وجود هرشیء عبارتست از نحوهٔ تحقق و ثبوت خارجی هر شیء و وجود هرشیء نفس هویت شیء است و عدم آن شیء رفع آن میباشد . هرشیء دارای یك هویت و حقیقت و یك وجود و تحقق است ، ذات واحد دارای وجودی واحد و عدم واحداست .

مؤلف برخی از فروع مربوط باین بحث را دراین‌جا بیان نموده‌است (۱) .

---

۱ آنچه که فیض دراین مباحث بیان نموده‌است تلخیص مباحث موجود درکتب‌کبیر خوداست ودر بعضی ازمواضع عین عبارات استادرا بدون تغییر وتبدیل تحریر نموده‌است ازجمله همین بحث‌که «العدم لیس له ماهیة الارفع‌الوجود ...» این همان بحث امتناع‌وعدم جواز اعاده معدوم‌است که اهل عرفان آنرا از فروعات قاعدهٔ کلیه (لاتکرار فی‌التجلی ، وان الشیء لایتمر مایشابهه کل المشابهة ...) دانند .

باب ثانی در علم و جهل وما فی‌معناهما
وفیه معرفة الصفات

اصل اول ازباب ثانی مشتمل‌است بر تعریف معنای علم و جهل و تقریر این‌اصل که‌علم همان حصول صورت شی‌ءاست ازبرای عالم وظهور شی‌ء (معلوم) نزد عالم یا از برای عالم بنحو تجرد و عدم ملابست باماده و جهات مانع از علم وحضور و کشف وانکشاف‌است . بنابراین جهل مقابل علم‌است و دوشی‌ء متقابل اجتماع نکنند لذا برگشت علم و جهل به‌نحوی از وجود و عدم‌است . مؤلف علامه در این مبحث اقسام علم را بیان و تحقیق‌نموده‌است و بعد از بیان وجه فرق بین علم بذات وعلم بغیر و نیز فرق بین حضور ذات معلوم ازبرای عالم یا صورت و نقش مرتسم آن در مقام بیان علم نفوس انسانی بحقایق خارج از ذات خود ، طریقهٔ استاد خود ملاصدرا را انتخاب نموده‌است که همان اتحاد نفس عاقل با عقل‌فعال یا رب‌النوع انواع مادی باشد . و نیز بیان نموده که لازم‌است نفس مسافر الی‌العقل‌الفعال در اول مرحلهٔ وجود قوه و هیولای صور عقلیه باشد تا بتواند بحسب نفس ذات و جوهر وجود بحرکت ذاتیه بعقل فعال پیوندد ، چه آنکه عقل‌مجرد صورت‌تمامیه‌و علت‌غائیه نفس انسانی‌است و هر معلولی‌باید باصل وجود متصل شود . کنایه آنکه نفس اگر جوهر مجرد بالفعل وامرمحصل تام‌الوجود (درمقام ابتدای وجود) باشد و نسبت بصور عقلیه ، وخزینهٔ عقول مفصله لا بشرط و مبهم و غیر متحصل نباشد متحد باعقل نشود(۱) .

۱- لان‌العلم بالامرالخارج عن ذات‌العالم هوکالعلم بذات‌العالم ، وبما فی‌ذاته فلا یتحقق الا بالاتحاد بالمعلوم والاستکمال به بان‌یکون‌العالم فی‌نفسه ناقصا من جهة‌هذا‌العلم، فیصیر تاما بالمعلوم ...

مؤلف محقق در این مسأله برخی از ادلهٔ استاد عظیم خود را براتحادنفس با صور عقلیه و اینکه نفس قبل از صور عقلی و ظهور صور عقلی در جوهر نفس مظلم و کدربود و بواسطه صور عقلی حقایق را رؤیت می‌نماید ، پس نفس صور مفاض برلوح نفس چشم عقلی و بصر معنوی آن محسوب میشود و اگر جوهر ذات نفس متحول بصور عقلی نشود و صور عرض زاید و مرتسم برجوهر روح باشد، با چه قوه‌یی همین صورت را مشاهده می‌کند (۱) .

مؤلف در وصل(اول ص ۲۰) مربوط باین اصل بذکر این نکته پرداخته‌است که علم به صور حال در ماده و اعراض متعلق بصور جسمانیه تعلق نمی‌گیرد ، بعلت آنکه صور قائم بماده و جسم مرکب از اجزاء مقداریه ، فاقد صراحت ذات و صمیمیت وجود و تحقق‌است و درآن ملاك جهل که همان تفرق اجزاء و وقوع درمکان‌وزمان وقبول‌اوضاع‌واشارات‌حسیه‌باشد موجوداست‌که بالذات‌مانع‌علم‌وملائم باجهل و عدم انکشاف‌است نه‌خود را ادراك نماید و نه‌مدرك 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 حققه استاذه‌العلیم . . . فالمعلوم بالذات من کل شیء لیس الا صوراً ادراکیة قائمة بالنفس متحدة معها لاصورا مادیة خارجیة ، سواء کان‌العلم بطریق‌الاحساس او . . .

فیض در فصل اول‌باب دوم (ص ۲۸) از برای تصحیح معلومیت صور جسمانیه جهت علل عالیه برهانی اقامه نموده است که بحسب ظاهر منافات با گفتهٔ او دارد و سید محقق داماد نیز بهمین طریق خواسته‌است سجّل کَون و دفتر وجودرا مشهود حق و آخر مراتب علم بداند و آن این که‌اجسام ازآنجایی که ظلال وجودات معنویه و اشعات حقایق مجرده‌اند و ازباب آن‌که تقوّم اجسام

۱ــ برهان فیض دراین مساله نارساست چه آنکه خود گفت ملاك جهل درحقایق مادیه حکمفرماست وموجود مادی بهیچ‌نحوازانحا باحفظ این‌وجودمعلوم ومشهود واقع‌نشود .

به‌نفوس وعقول متصل بعلل طولیه خود میباشد وبقدر اتصال بعلل‌خود وباندازه وسع وجودخود ، خود وعلل خود رادرك نمایند ومآلاً معلوم علل خودنیز ازآن جهت که معلولند میباشند . لابدمراد ایشان همان علم بسیط‌است که‌هرشیء بقدر حوصلهٔ وجود خود ازباب‌سریان علم وشعور وعشق و بهجت واراده ، درهمه حقایق بسریان ظهور حق مطلق در مرائی آفاق وانفس بحق اول‌ونفس وجود خود عالمند. برای اثبات این اصل اصیل لابدمن بیان مطلب آخروتحقیق طور دیگر در بحث بسبك اهل‌الله کـه :وان‌شیء الایسبح بحمده ولکن‌لاتفقهون تسبیحهم اولایفقهون. مؤلف دراصل (دوم ص ۲۱، ۲۲) از باب‌دوم اصول‌المعارف درصدد تعریف (نور) برآمده‌است وبمتابعت‌حکمای اشراق نور را به: الظاهرلنفسه والمظهرلغیره تعریف فرموده‌است . چه‌آنکه هرچه بحسب ذات واجد ظهور نباشد ، واسطه ظهور غیر نشود(۱) . پر معلوم‌است کـه ظلمت برخلاف نور ، نه‌خودداری ظهوراست ونه غیررا ظاهرنماید (۲) مؤلف نوررا بوجود وعدم رابظلمت ارجاع داده‌است ، ووجود

۱ــ الله نورالسماوات والارض . قرآن کریم از عجایب آیات‌الهیه‌است شخص مثل نگارنده منغمر دراوهام را متحیر مینماید تاچه‌رسد بکسانی که بواسطهٔ حصول سنخیت بین آنها ومبدء کلام‌الهی همه معارف را ازقرآن می‌فهمند . آیه بمعنای منورسماوات وارض آمده‌است ؛ (بنابرتفسیری که اهل ظاهر ازآن نمایند) بمعنای موجد سماوات وارض ومبدء ظهور آن می‌شود سربسته گفت : سنخ وجود ازصقع ربوبی‌است اگر تعین سماوی وارضی مرتفع‌شود کمااینکه درواقع همیشه مرتفع‌است باقی نمی‌ماند مگرحق وشئون‌ذاتی او، آنچه که‌اختصاص بجهت‌قابلی ممکن‌دارد تعین‌امکانی‌لازم ظهورحق وتنزل‌وجودمطلق وامری اعتباری وعارض وجود مطلق‌است ووجود مطلقا از صقع ربوبی‌است وجود صرف تعدد نپذیرد پس مراد ازسماوات وارض قوابل امکانیه‌است که وجود آن ازحق‌است که بحق برمیگردد.

۲ــ آخوند ملاصدرا در تعلیقات برحکمت‌اشراق نوررا مساوق وجودوظلمت‌رامساوق عدم داند وبرشیخ اشراق وشارحان کلمات اوکه لفظ نوررا فقط برمجردات اطلاق‌نموده‌اند ←

مظلم ازباب آنکه‌دردسترس بصر قرار نمی‌گیرد ، مظلم وتاریك‌است بـااینکه در مقام ذات خود موجوداست آنچه نه‌خود موجوداست ونه برای غیرتحصل و وجود داردظلمت حقیقی‌است ، پس مظلم‌بودن اجسام وصوری کـه‌مورد ادراك بصری واقع نشوند امری نسبی‌است .

محقق فیض ، فروع متفرع براین مسأله رادراین اصل تقریر نموده‌است وبا بیان وسیع تر جمیع مدرکات قوای انسانی رااعم ازمدرکات ذائقهٔ ولامسه وسامعه و... به نوربرگردانده‌است واز باب آنکه همان نحوی که ضوء ظاهراست جهت قوه باصره بذات خود وغیر رانیز ظاهرمی‌نماید همین نحو ، صـوت نیزجهت سامعه بذات خود ظاهرست همین نحواست مشمومات ومذوقات برای شامه وذائقهٔ (لذا صوت جهت غیر حاسه سمع‌وطعم جهت غیر حاسهٔ ذوق ظاهر نمی‌شود) ضوء نیز از برای غیر باصره ظهور ندارد بنابراین حصول هرمدرکی برای مبدء ادراك خود به‌نحو ظهور و انکشافست . از این‌باب میشود گفت : لولاالنور ، ماادرك شیء ، لامعلوم ولا محسوس ولا معقول .کمااینکه اگراصل‌وجودپادرمیان نتهد نه مُدرکی تحقّق دارد ، نه مُـدرکی . بناءً علی هذا بحسب برهان نور و وجود یك اصلند وظلمت و عدم نیز جدا ازهم نشوند .

* * *

اصل سوم (ص ۲۴ ، ۲۵) این باب در بیان حقیقت حیات‌است (الحیات ما

→

(ونور حسّی واعراض نفسانی مانند علم‌وانیز ، نوردانسته‌اند) اشکال نموده‌است چه آن‌که هروجودی درمقابل عدم ظاهراست ونور، بنابراین اطلاق ظلمت برمادیات بی‌وجه‌است.

ازباب‌آنکه ذات حق بصریح ذات که عین وجـوداست مبدء تجلی اشیاءاست وجـود درجمیع مراتب تجلی وظهور عین جمیع اوصاف وجودیه‌است ازجمله علم واینکه دراجسام علم وحب واراده وجود ندارد ، علم وحب وعشق وارادهٔ مضاعف منفی‌است نه علم بسیط که عین وجوداست .

یساوق‌الفعل والإدراك) و تحقیق اینکه حیات بافعل و ادراك مساوق‌است ، وموت مقابل این دو قرار دارد ، و حیات و موت بوجود و عدم‌راجعند . النهایه حیات بر دوقسم است حیات‌ذاتی وحیات‌عرضی و هرموجودی بقدر حوصلهٔ وجود خود حی و مدرك و فعال‌است و از باب سریان علم وقدرت و اراده وسمع و بصر وحب وعشق در ذراری وجود همهٔ حقایق حی و زنده‌اند حتی مادیات و جمادات و در جمادات که مشهور از حکما و فلاسفه آنهارا میت میدانند حیات در کمون‌است و ظهور ندارد لذا بنابروجهی خود از این امر غفلت دارند ویا آنکه منغمران در عالم طبع ازایـــن معنا غفلت دارند ولی هوشمندان(۱) صومعهٔ ملکوتی براین امر واقفند که :

استن حنانه از هجـــر رسول گریه می‌کردی چوارباب عقول

و – وان شیء الا یسبّح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم – که :

ما سمیعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمـــان ما خـــامشیم

* * *

محقق فیض در اصل چهارم این‌بـــاب برهان برلزوم رجوع جمیع کمـــالات وجودیه بحق مطلق اقامه نموده‌است چه آنکه همانطوری‌که اصل وجود ممکنات و حقایق فقیرالذات بمبدء غنی بالذات منتهی میشود صفات امکانیهٔ لازم حقایق ممکنات بصفات واجب غنی بالذات منتهی میشود .

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

۱ــ وان شئت قلت : هرموجودی باعتباری مظهر جمیع اسماء وصفات ومشتمل بـــر جمیع کمالات ونیز باعتباری مجمع جمیع حضراتست . حتی برخی از ابناء شهود معتقدند اسماء مستأثره نیزدر حقایق‌مظهر دارند ولی مظهر آنها مثل‌مبدء آن مستأثراست که : مـــا من دابة و... ان ربی علی صراط مستقیم .

بصفاتی وجوبی مبدء این صفات برمیگردند . واز آنجایی‌که وجود در مبدءعین همه کمالاتست ، صفات امکانی منبعث از وجود جامع جمیع کمالات‌است و تعدد مفهومی صفات ، منافات باوحدت آنها درعین وجـود و استهلاك این صفات در مقام ذات ندارد که «کمال‌التوحید نفی‌الصفات عنه(۱) لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف . . . » جمیع صفات درمقام‌احدیت وجود عین ذات حق‌است وبرگشت همه عناوین بوجوب ذاتی ازلی سرمدی و جمیع اضافات و نسب باضافه واحـد اشراقی برمیگردد ، کمااینکه مبدء جمیع سلوب ، سلب امکان‌است .

* * *

وصل دوم بعد از اصل چهارم ازباب دوم ص ۲٦ ، ۲۷ در بیان نسبت ذات باسماء وصفات و تقریـر مناسبت بیـن اسماء الهیه‌است بماسوای خود از حقایق امکانیه(۲) ومعالیل خارجیه .

کثرت حقایق وجودی و اختلاف ممکنات بحسب مجردبودن و مادی‌بودن

۱ـ کمال توحید نفی صفات زائده ازمبدء وجوداست چه آنکه زیادت صفات برذات منافات باوحدت‌حقهٔ‌حقیقیهٔ اطلاقیه‌دارد. ممکن‌است این کلام معجزنصاب ازرئیس‌الموحدین وقبلة‌العارفین اشاره‌باشد به‌استهلاك جمیع‌تعینات ازجمله صفات‌درمقام‌ذات چه‌آنکه‌مقام ذات مقام‌نفی تعینات‌است واطلاق هراسم ورسمی برآن‌مقام مستلزم تعین مقام غیب ذاتست

۲ـ اسماءالهیه صورت ذات واعیان ثابته وصورعلمیه صورت اسماءالهیه و حقایـق خارجیه صور علمیه ومظهر اعیان ثابته‌اند وازباب اتحاد ظاهر ومظهر ، اسماء عین ذات، واعیان عین‌اسماء واسماء عین‌صورخلقیه وصورخلقی عین مظاهر خارجی ونتیجه حق‌وخلق متحدند ولی اتحاد حقیقت ورقیقت باعتبار فنای حقایق درمقام تجلی وظهور حـق بـه اسم قهّار :

ما عدمهائیم و هستیها نما تو وجـود مطـق وهستی مـا

و زمانی ودهری‌بودن و اتصاف برخی از حقایق به‌ازلیت‌وجود و وقوع برخی در دار حرکات ومتحرکات سبب نمیشود که نسبت حق‌اول باین حقایق مختلف گردد. معیت ذات او باحقایق معیت قیومی و نسبت فعل او بوجودات نسبت سریانی است و نسبت ایجابی و معیت قیومی او بهمهٔ اشیاء متساوی‌است و چون محیط بزمان و مکان ومتغیرات‌است تغیّر ،و تصرم مخلوق‌موجب تغییر درخالق بل‌که سبب تغیّر در وجود منبسط که فعل وحدانی اوست نمیشود و تحقق تدریجی وزمانی برخی‌ازحوادث مستلزم وجودصفت امکانی‌درحق‌اول وعلت اتصف‌حق‌بصفت امکانی‌ذات‌حق‌بااضافه‌بممکنی ازممکنات‌نمیگردد ومنافاتی‌بین‌ثبات‌خلق‌ودوام‌وتغیر و حدوث وتصرم‌وتجددمخلوق‌ومعلول‌ومنافات‌بین قدم‌علم‌وتغیرمعلوم‌وثبات‌فاعل‌ثابت قیومی‌نمیباشد(۱)بخصوص بنابرحرکت درجوهر وثبات‌تغیر درزمانیات وذاتی‌بودن حرکت در جواهر و اصول و تبعیت اعراض وفروع از ذاتیات واستغناء ممکنات متحرکات از جعل در تصرم ذاتی و مسلم‌بودن این اصل که فیض ثابت حق در مخلوق زمانی متصرم ذاتی و در ابداعیات ثابت دائمی‌است .

وصل سوم ازاصل چهارم ازباب دوم (فی‌اثبات دوام الهیته تعالی) – از آنجایی که جمیع جهات لازم ایجاد و خلقت و فیاضیت عین ذات حق‌است وآنچه که مدخلیت در علیت تامهٔ واجبی حق دارد ، درمقام ذات او متحقق‌است بدون حصول صفات متجدد و حادث حق اول دائم‌الفاعلیه‌است .

چون مبدء جمیع حقایق اوست ، نمیشود دارای صفات زائد باشد بواسطهٔ آنکه همه صفات باید منتهی شوند بمبدء واحدی که‌واحد حقیقی اطلاقی باشد و درآن کثرت بوجه من‌الوجوه موجود نباشد .

۱– سئل عن بعض‌العرفاء عن قوله : «کل یوم هوفی شأن ...» قال : شئون یبدیها لاشئون یبتدیها .

لـذا فیاض عـلی الإطلاق‌است و حقیقت او از نهـایت تمامیت و ذات از غـایت صمدیت مبدء سریان وجود وصفات وجودیه است در قوابل امکانیه (ولا یزیده کثرة العطاء الا جوداً وکرماً . ودر وصل – ٤– ص ٢٨ – بیان نموده‌است که چون‌ذات‌حق مبدء جمیع صفات کمالیه‌است و بحسب علم وقـدرت و سمع و بصر احاطه بر جمیع معلومات ومسموعات و مقدورات دارد و جمیع اشیاء را درموطن ذات شهود می‌نماید واحاطهٔ علم وقدرت و سایر صفات کمالیهٔ او ، احاطه قیومی است بهمهٔ اشیاء بجهت ثبات عالم‌است و بهمه‌چیز به‌نحو ثبات احاطه دارد ودر فصل دوم وسوم این باب بیان نموده‌است که چون علم وقدرت و اراده عین ذات اوست و فاعلیت او نیز همان نحوه وجود و ذات اوست و درمقام ذات به‌وجود و علم و قدرت و علیّت ذاتی متصف است ، دراتصاف بجهات مذکوره توقف برغیر ندارد ، چون علم او عین وجود صرف‌اوست بهمه چیز عالم‌است ، علم صرف، علم بهمه اشیاء است وچون صرف وجوداست شامل همه اشیاء ومبدء جمیع حقـایق وجودیه است در وصل پنجم و ششم وهفتم در مسألهٔ کیفیت انطواء کثرات دروجود واحد و نحوهٔ احاطه و وجدان بسیط‌الحقیقه همه حقایق وجودیه را ازآن‌جهت که حقیقت وجود است برهان استاد خود را تقریر نموده‌است .

فیض در وصل (٨ ، ازباب دوم ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣) درمقام بیـان مطلب نفیسی‌است که عرفان آن را در مسفورات خود تقریر نموده‌اندوآن مسئلهٔ متبوعیت اشیاء نسبت‌بعلم حق وتابعیت اشیاء نسبت‌بعلم حق درنشأت وجود حق و خلق(١)

١ــ عرفا علم‌ذاتی‌را که همان حضور ونور وشهودباشد مبدء ظهوروتعین حق واشیاء در مقام احدیت وواحدیت دانسته‌اند وباین اعتبار خلق وایجاد نیز تابع این‌علمست ولی از آنجائی‌که صورعلمی اشیاء که همان اعیان‌ثابته وتعینات امکانیه‌باشد برطبق استعداد وذاتیات خود طلب‌ظهور وجودنمایند وحق برطبق استعدادات کامن دراعیان‌بفیض ظهور ونوروجود خود آنهارا ایجاد کند ازاین جهت علم‌تابع معلوم‌است واین تبعیت سبب نمی‌شودکه علم حق علم

است . ولی عبارت عرفا ومقصود آنان بحسب ظاهرغیر آن چیزی‌است که مؤلف فرموده است بنابراین علم مقدم‌برایجادکه سبب وجـــوداشیاست متبوع و اشیاء و معلومات خارجی تابع علم حقند و از طرفی صور خارجی اشیاء چون از مراتب علم حقند از این لحاظ این علم فعلی تابع و مقارن بل‌که عین اشیاءاست . حقیقت علم مثل وجود دارای مراتب متعدداست علم در مرتبهٔ وجود حق علمی تام وفوق التمام و غیر متناهی و تام‌الإنکشاف و در مجردات و حقایق عقلیات محدودومتنزل و درحقایق مادیات مشوب باظلمت وممزوج باجهات‌جهل واشیاءباعتباروجودعلمی در موطن علم حق کامل و تام‌الانکشاف و در مرتبهٔ نازلهٔ وجود ناقص و بحسب وجود علمی ضعیف و بالاخره . . . ماعندالله منها احق مما عند انفسها و . . .

* * *

فیض در – وصل هشتم – از باب ثانی اصول‌المعارف – ص ۳۵ ، ۳۶ ، ۳۷– درصددرفع‌شبهه‌یی برآمده‌است که ازتقریرمعضلات سابق چه‌بسادراذهان خطورنماید.

فاعلیت حق نسبت باشیاء و حصول و حضور اشیاء درموطن علم حق وحصول حقایق در مقام احدیت وجود و بودن حقیقت بسیط عین کل فعلیات و وجودات مستلزم آنکه حقایق مخلوقات باعتبار نحوهٔ وجـــود تکثری در ذات حق موجود باشند وکثرت آنها باعث انثلام وحدت حقهٔ او شود نیست(۱) برای آنکه وجود

→

انفعالی باشدنظیرعلم‌متحد از صورخارجیه . حکمای مشایی باآنکه بصور مرتسمه ونقوش‌ذهنی در علم حق قبل ازکثرت به اشیاء قائل هستند ولی این علم‌را چون سبب وجود معلوم در خارج‌است علم فعلی‌دانند باین معناکه ذات‌حق بعنایت این‌صور وبرطبق نقوش عرضی مرتسم درذات مبدء ایجاد حقایق‌است .

۱ــ این‌شبهه ازدوجهت ممکن‌است حاصل‌شود . یکی اینکه حق باعتبار علیت ازآنجائی که علت تمام معلول ومعلول باید باعتبار وجوب سابق درمرتبهٔ وجودعلت یک‌نحو ثبوت‌وتحققی داشته‌باشد که ازآن به‌سنخیت نیز تعبیرشده‌است ودیگرآنکه وجود علمی‌اشیاء مبدءانکشاف وبالاخره منشاء تحقق خارجی آنهااست پس‌باید خلق‌درموطن حق موجودباشد واین‌خودمستلزم کثرت وموجب‌بودن علت ومعلول دریک‌سنخ ازوجود وحقیقت خواهدشد .

دارای مراتب مختلف و مشکک‌است و هروجود کامل مشتمل‌است بروجود دانی ولی با قطع نظر از حد و نقص و این حد و نقص لازم معلولیت و امکان مانع‌از تحقق و ظهور و انکشاف ناقص در مرتبهٔ وجود عالی نیست بلکه از شرایط تجلی و علیت ومعلولیت همین اشتمال علت بروجود معلول و انکشاف خلق‌درمرتبهٔ وجود حق میباشد . حقیقت وجود بحسب مقام احدی جامع جمیع حقایق وجودیه ودر مقام ظهور و تجلی فعلی محیط بر هرشیءاست و این خود ملازم است با تنزّه حق از جهات کثرت و عدم اتصاف اوبه نقایص و امتناع اتصاف اوبجهت امکانی و اینکه برخی ازاین‌مطالب در ورطهٔ شبهات افتاده‌اندوبواسطهٔ غفلت‌ازسرّ وحدت اطلاقی حق که مبدء کثرات و سازندهٔ حقایق‌است حلول ویا اتحاد فهمیده‌اند ، باید خود راملامت نمایند چه‌آنکه قصور ذاتی ویا تقصیرآنان از عدم اقبال بمعرفت سبب گمراهی آنان شده‌است ویا آنکه اهل تحقیق را رمی بقصور نموده‌اند .

(اصل ۵ ص۳۳ ، ۳٤) در کلام اهل عرفان و محققان از حکمـا از جمله استاد مؤلف علامه –صدرالحکماءالعظام – ایـن جمله دیده‌میشود : «انه تعالی مبتهج بذاته ابتهـاجاً منزهاً(۱) من‌الانفعال» این ابتهاج همان ادراك ملایم و معلول تمامیت ذات و جامعیت حق ، نسبت بکافهٔ فعلیات و کمالات ، و تنزه ذات او از جمیع‌نقایص وشروراست و همین حب بذات و عشق به اسماء وصفات مبدء وجود حقایق امکانیه ومنشأ(۲) سریان‌عشق و حب و شوق در جمیع ذراری وجود

۱ــ وانه‌تعالی مبتهج بذاته وصفاته واسمائه ویتبعها عشقه بظهوره فی‌صورة اسمائه فی هیاکل مظاهر اسماءه «وان له‌البهاءالاعظم والجلال‌الارفع ... وانه عاشق‌ذاته وانه‌اعظم عاشق واعظم معشوق ... وانه بذاته معشوق وعشق وعاشق ...» بارمان درحکمت متعالیه نیزباین‌اصل تصریح نموده‌اند ــ کماصرح‌الرئیس فی‌الشفاء والنجاة. رجوع‌شود به‌نجات‌چاپ قاهره‌قسمت دوم الهیات ۲٤٥ ، ۲٤٦ ، شفا ط قاهره جمله دوم‌الهیات ص ۳٦۲، ۳٦۳، ٦٤ .

۲ــ درمبحث غایت دراین مساله‌که عالی هرگز اراده سافل ننماید وبآن کامل‌نشود و از طرفی علت‌غائی متمم فاعلیت فاعل‌است بنابراین حق‌اول درمقام ایجاد باعتبار عشق‌بذاب‌وجب ←

است چون حب بذات منشأ ظهور اسماء و صفات و مبدء تعین صور اسماء وصفات (اعیان ثابته) وبالاخره موجب تجلی حق در مرءآت‌آفاق وانفس است(۱) لذا در (وصل ۱۰) بعد از این اصل مؤلف علامه گوید :

از آنجایی که حق باعتبار نفس ذات مبدء کمالات وعین صفات کمالیه‌است بحسب اصل‌ذات عاشق و معشوق‌است و ، از آنجایی که صفات کمالیه عین ذات و جمیع صفات بوجود جمعی احدی ذات موجودند ، بازلیت ذات و سرمدیت آن ازلی و سرمدی میباشند ، ادراك ذات ، ادراك جمیع صفاتست و بعین ادراك و شهود ذات در موطن و مشهد ذات جمیع حقـایق را مشاهده می‌کند ، چون این احاطه و جمعیت در ذات و شهود و ظهور حقایق در ذات صرف وجود و صرف انکشاف‌است، هیچ‌موجودی و وجودی از مشهد علم او خارج نیست و فرقی از این جهت بین موجودات مجرده 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 وبهجت و سروراست معلوم و مقدور و مراد و معشوق بالذات اوست و احاطهٔ تامهٔ او نسبت بجمیع حقایق ناشی از اشتمال اوست برجمیع حقایق در موطن ذات لذا تحقق خارجی اشیاء چیزی برشهود او نمی‌افزاید . «ولایزیده کثرةالعطاء الا

→

بمعروفیت اسماء وصفات اراده نماید ایجاد حقایق امکانیه را ازباب ملازمه بین‌حب بذات وعشق به‌آثارکه : من‌احب شیئاً احب‌آثاره. بهمین‌لحاظ علت‌غایی وغرض‌نهایی ازایجاد وخلق همان‌ذات حق‌اول‌است تعالی جدربنا . بالاخره حق‌تعالی دوست می‌دارد آثار خودرا چـون خودرا دوست‌می‌دارد ودرواقع «لایحب الانفسه» .

۲ـ کمال جلاء واستجلاء (مصطلح اهل عرفان) ناشی ازحب‌بذات وعشق بمعروفیت اسماء وصفاتست که همان تجلی درجمیع اصول وفروع وجود وامهات وذراری کمال جلا وتجلی در انسان کامل بجمیع اسماء وصفات کمال استجلاءاست . لذا عندلیب‌گلستان توحید فرماید:

نظری کرد که بیند بجهان قامت خویش خیمـه در مـزرعـهٔ آب و گـل آدم زد

جوداً وکرماً» چون ابتهاج و عشق اوبذات و بالملازمه حب باسماء وصفات از جهتی عین ذات وازجهتی ملازم ذات است چه آنکه اسماء باعتباری صورت وظهور ذاتند واز آنجایی‌که حقایق خارجی صورت اسماء الهیه‌اند ، حب بذات و عشق بمعروفیت اسماء و صفات مستلزم عشق و حب حق‌است نسبت‌به صور اسماء وصفات و بالملازمه ملازم است با عشق به‌نفس حقایق کونیه و وجودات مقیده و این عشق بظهور صور اسماءالهیه و اعیان کونیه همان اراده حق‌است جهت تجلی و ظهور در اشیاء و ایجاد اکوان واظهار اعیان و تلبس به ملابس امکانی و اخفای ذات خود در جلباب خلقی که (هرلحظه بشکلی بت‌عیار درآمد – دل بردونهان‌شد) .

فصل سوم از باب دوم اصول‌المعارف در بیان آنکه حق‌اول بسیط‌الحقیقه است وجوداً و علماً و قدرةً و سمعاً وبصراً و. . . – نظر بآنکه کمالات ذاتیه‌و شئون حقیقیهٔ وجودعین‌ذات و منبعث از اصل حقیقت اوست ، و صفت زائد برذات درحق متصور نیست ، کمال او بعلم ذاتی و قدرت ذاتی و اراده و حیات ذاتی اوست نه‌بصور و حقایق منتشأ از ذات . و ملاك معلومیت اشیاء چون نفس ذات اوست منشأ انتزاع علم و قدرت و مبدء اتصاف او بصفات کمالیه معلومات‌ومقدورات ومرادات خارجی نمی‌باشد . لذا ورد عنهم (علیهم‌السلام): لمعنی‌الربوبیةاذلامربوب و حقیقة الإلهیة اذ لا مألوه و معنی العالمیّة اذ لامعلوم (۱) .

و از آنجایی اصل وجود کمالات وجودی ساری در امهات و اصول وذراری و فروع وجودازاوست ناچار همانطوری‌بایداصل وجود ممکنات منتهی‌شودبوجودی صرف و بسیط‌الذات و غیرقابل‌تکرروتعدد، بایدعلم‌و قدرت و اراده وحیات و...

۱ــ اشاعره ومعتزله چون محروم ازفیض علم باب‌مدینة علم حضرت‌ختمی‌مرتبت بودند توفیق استفاضه ازمحضر قائلان به‌این کلمات نوریه‌را ازدست دادند لذا آنهمه هفوات از متکلمان‌بعضی‌ازمذاهب صادرشده‌است نفی صفات بطورمطلق ازبرخی ازاین اصحاب خناس واثبات‌صفات زائدبرذات وارادات‌متجدده ازاهل وسوسه و اخوان شیاطین و قول به تعطیل ازجمع دیگر .

امکانی باید منتهی شود بعلم صرف و قدرت صرف وارادهٔ بسیط جامع جمیع‌معلومات و مقدورات و مرادات و قاعدهٔ بسیط‌الحقیقة کل‌الأشیاء در علم و قدرت و سایر صفات کمالی‌جاری‌است لذادرعلم‌بذات‌منطوی‌است کل‌المعلومات‌و کذا کل‌المقدورات و الارادات وهکذا .

از آنچه که ذکر شد معلوم میشود کـه ملاك علم حق بحقایق و منشأ کشف خلایق قبل از ایجاد صور مرتسمهٔ در ذات‌نیست واین قول بـاطل‌است ونمیشود مفاهیم عرضی وصور علمی منشاء انکشاف نفس‌حقایق وجودیه باشد و نیز امکـان ندارد ملاك علم تفصیلی مبدء وجود بحقایق نفس حقایق اشیاء باشد باعتبار وجود خارجی چون این معنا مستلزم نفی علم عنایی حق و اثبات جهـل نسبت باشیاء در مشهد ذات و موطن و مقام ربوبی است وهکذا سایر مشارب در علم حق .

* * *

از آنچه محقق فیض در مبحث قبل فرمود معلوم میشود که مبدء وجـود بحسب صرافت ذات و محوضت وجود جامع جمیع نشآت وجـودیه‌است و ذات او مشتمل‌است برکافهٔ حقایق و مقام ذات حق واحدیت وجود .. .کمجلات یری بها و فیها صورالموجـودات من غیر حلول واتحاد از ین مقام بمقـام و مرتبهٔ کثرت در وحدت تعبیر نموده‌اند . کمااین که‌ازآن‌مقام‌به وحدت درکثرت تعبیرشده است و این دومرتبه ومقام بحسب اصل ظهور و وجود اختصـاص بحق دارد و بهرهٔ خلق از آن تعینات لازم تجلی وجوداست (۱) ملاك علم حق و شهود حقایق در مواطن وجودیه همین‌است . غفلت از سرّ وجود وشئون و لوازم ذاتی آن ازعلم و قدرت سبب شده‌است که برخی از اکابر نتوانند علم باشیاء را بنحو تفصیل در علم بذات مطوی بدانند و ظهور مشارب متعدد در علم حق باشیا ناشی از جهل‌باصل

۱ــ معنی وحدت‌وجود که محققان بآن رفته‌اند همین‌است واصل وجود اختصاص بحق دارد در داروجود جزحق وشئون ذاتی‌او چیزی‌نیست ظاهر ومظهراوست، ظاهرست از جهت ذات ومظهراست باعتبار فیض وتجلیات درکسوت موجودات .

وجوداست که سبب انکار علم حق (بحسب کیفیت) شده‌است وگرنه باعتبار کمیت احدی از حکمای اسلامی نفی علم از حق ننموده‌اند .

ولما لم‌یکن للمخلوق حیثیةسوی کونها اثراً من‌آثارذاته ورشحاً من‌رشحات فیضه و – جوده – فلایمکن ان‌یتعلق بها ابتهاج و محبةمنه‌سبحانه الامن‌جهة ابتهاجه بذاته(۱) .

از مباحث مقرر دراین فصل معلوم میشود که جمیع صفات وجودی که عین اصل وجودند مثل اصل وجود درحق اول یعنی مقام صرافت ومحوضت هستی اصل و در حقایق امکانی فرع و ظلّند لذا اطلاق شئون و لوازم ذاتی وجود ، مثل علم و قدرت و... مثل اصل وجود برحق و خلق بریك نهج و بریك معنی و در یك‌درجه نمی‌باشند لذا صدق وجود وصفات وجودی به‌نحو تشکیك اطلاق میشود درعین‌آنکه معانی و مفاهیم علم و قدرت و اراده مشترك‌است بین حقایق وجودی از حق وخلق نه‌لفظ آنها ولی اصل معنا دارای درجات‌است و از آنجایی که وجود عین جمیع صفات بل‌که کلیهٔ صفات در ظاهر و عین وجود مستهلکند واصل وجود عین علم صرف و قدرت صرف و ارادهٔ صرف‌است همانطوری که اکتناه اصل وجود که ذات حق باشد محال‌است و ملاك عدم معرفت تام بذات عدم بل‌که امتناع نیل بکنه ذات

۱ــ برخی ازغافله نادان ازمسألهٔ تشکیك امری‌دیگر فهمیده‌اند وخیال‌کرده‌اندکه سنخیت بین حق وخلق وتشکیك بین‌وجود خالق ومخلوق سبب‌می‌شود که این دوفرد یك‌طبیعت ودر عرض یکدیگرباشند کمااینکه برخی ازقاصران دراصالت وجود به‌اشتباه افتاده‌اندوگفته‌اند: وجود درصورتی‌که حقیقت واحدباشد چون وجودبا وجوب مساوق‌است وحقیقت واحداست باید تمام افراد واجب باشند اگراین طبیعت اقتضای وجوب وجوددارد باید تمام افراد آن واجب‌بالذات واگر مقتضی معلولیت‌است باید تمام افراد ممکن‌باشند .

بنابرتشکیك درمراتب این توهم چه‌بسا دربادی‌نظر بوجودآید ولی حق‌آنست‌که معلول ممکن ازسنخ حقیقت وجودنیست بل‌که ظهوراصل وجود وبل‌که ظهورنیزشأن حقست و ممکن ثانیهٔ مایراه‌الاحول‌است .

است لذا علم بصفات در عرصه اطلاقی ذات از محالات‌است .

* * *

محقق فیض در فصل آخر باب دوم از طریق صرافت ذات و از باب آنکه حق‌تعالی وجود صرف‌است و صفات کمالیهٔ وجود عین وجود اوست و ذات و صفات او همه بسیط‌الحقیقه و حقیقت بسیط و نامحدود از هر امری جامع جمیع مراتب آن سنخ و شامل کافهٔ مظاهر موجود از سنخ خود میباشد حق او لصرف وجود و جامع و واجد کافهٔ وجودات و صرف علم یعنی واجد جمیع انحا و اقسام علم و محیط بر کافهٔ اقسام کشف و شهوداست وکذلك صرف قدرت و صرف اراده وصرف حیات‌است و در (وصل —۱۱— باب دوم) بعد از این فصل درصدد رفع شبهه‌ای‌که چه‌بسا در این‌مقام وارد آید برآمده و گوید : باید دانست که وجود و علم وقدرت وسایر صفات کمالیه که از عوارض ذاتی وجودند اگرچه مشترکند بین حق وخلق بحسب مفهوم و از یك سنخ و حقیقت هستند بحسب مصداق ولی در درجه واحد نمیباشند و درحقایق تشکیکی میشود حقیقتی دارای عرضی عریض باشد بنحوی که یکمرتبهٔ آن غنی محض و مرتبهٔ دیگر فقیر محض ، مرتبه‌ای در نهایت بی‌نیازی از غیر و استقلال در وجود و مرتبهٔ دیگر عین فقر و نفس احتیاج باشد(۱) .

* * *

۱ــ مگر باعتبار فنای عبددرمعبود ومحووجود وتعین شاهد درمشهود وشهود تجلی‌ذاتی حق وانهدام ارکان وجود مجازی ظهورحق درمقام تجلی باسم قهارکه دراین مقام ازعبدنه‌اسمی ماند ونه‌رسمی . این فنا برای سالك محقق درنشأت دنیا وجهت خلایق درآخرت حاصل می‌شود :

هرکه امروز ، معاینه رخ دوست ندید　　طفل راهیست که او منتظر فردا شد

مولانا جلال‌الدین‌رومی ــرض ــ این‌مسأله‌را درمواردزیادی ازکتاب مستطاب خودبابیانی عالی وتقریر بی‌نظیرآورده‌است ازجمله این‌ابیات :

زاده ثانی است احمد در جهان　　صد قیامت خود ازاو گشته عیان

بهراین گفت آن رسول خوش پیام　　رمز موتوا ، قبل موت ، یاکرام»

(وصل ١٢) بعد از فصل –١٢– 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 درعرصهٔ تعقل و معرفت امکان دارد و از باب سریان احکام صفات در حقایق ، علم بصفات درمرتبهٔ علم ذات نمیباشد . معرفت ذات از باب آنکه ذات حق مقام غیب وجود و مرتبهٔ کنز مخفی است بوجه من وجوه الادراك بحسب علم حصولی ، قابل ادراك نیست .

اما معرفت افعال برای انسان حاصل میشود از مشاهده آیات جمال حق در مراتب وجودیه و هرچه مرتبهٔ ادراك درمقام سیر در حقایق تمامتر و جامعتر باشد معرفت کاملتر است ، اگرچه باعتبار علم حقیقی و کشف تام علم باشیاء وقتی بنحو تام و تمام حاصل شود که سالك حقایق را از طریق مشاهدهٔ حق شهود نماید که: ذوات الاسباب لاتعرف الابأسبابها .

وازباب آنکه مقام ذات کبریت احمر وعنقاء مغرب است مطلقاً درعرصهٔ ادراك واقع نشود ودرصحنهٔ مشاهده نیز باندازه قابلیت شهود سالك مشهود شود ، نه بحسب اصل حقیقت و ذات و محیط حقیقی مطلقاً محاط واقع نگردد از آن مقام تعبیر به «عنقاء مُغْرِب» نموده‌اند باین لحاظ که مجهول محض است و با این وصف اظهر از هر ظاهری است، خفا بحسب اصل ذات وظهور باعتبار سریان وتجلی درجمیع مراتب وجودی و مراحل شهودی منافات ندارد وعدم خلط بین این دو مقام اساس حل مسألهٔ متشابهات است. مسألهٔ تنزیه حق از نقایص وعدم استناد فعل امکانی بحق منزه، شأن ذات معرا از صفات امکان است وتشبیه واتصاف حق بصفات خلایق وایهام تجسیم وغیر اینها ازمباحث مربوط بمتشابهات کتاب و سنت باعتبار اسماء و صفات (ونحوهٔ معیت او با اشیاء ، قرب و بعد حق و نحوهٔ احاطه براشیاء) حق است نه ذات او که : (کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست ← آنقدر هست که بانگ جرسی میآید) .

باب سوم ـ اصول‌المعارف ـ

فی‌الغنی والفقر (ص۳۸)

این‌باب بنا برفرمودهٔ مؤلف در معرفت اسماء الهیه‌است ، اصل –اول– این‌باب در بیان تعریف غنی و بی‌نیازی بنحو اطلاق و تحقیق دراینکه بی‌نیاز موجودی‌است که بحسب ذات و فعل مستقل و غیر محتاج باشد . این تعریف منطبق‌است بروجوب ذاتی ومصداق آن حقیقتی‌است‌که در مقام تحقق خارجی مستقل بالذات و ذات آن مبدء انتزاع وجوب و وجود باشد بدون ملاحظهٔ جهت و حیثیتی از حیثیّات(۱).

چنین حقیقتی واجب‌الوجود بالـذات وواجب‌الوجود من جمیع‌الجهـات والحیثیّات است وفرضاً اگر موجودی در کافه جهات واجب باشد و در جهتی از جهات محتاج بغیر چنین حقیقتی واجب بالـذات نخواهد بود کما اینکه احتیاج بجهتی از جهات وجودیّه حکایت از امکان ذاتی آن شیء مینماید .

بنابراین ممکن عبارتست از موجود فقیر ، آنهم فقیر و محتاج در اصل وجود و امور مترتب براصل وجود وچنین حقیقتی باعتبـار وجود علت موجود و بدون لحاظ علت معدوم و بحسب نفس ذات وماهیت نه‌موجود و نه‌معدوم‌است .

۱ـ ماهیات‌امکانیه چون‌درخارج عین وجودات ودرعقل‌معروض مفاهیم‌وجودند دراتصاف بموجودیت ازآنجایی وجود موجود بالذات وماهیت بالعرض تحقق دارد ، محتاج بحیثیت تقییده‌اند واین حیثیت مثل امری داخل درحقیقت شیء وباجزاء آن شیءمی‌باشد ولی وجود امکانی درمقام تحقق ودرمقام مبدئیت جهت انتزاع وجود وموجودیت محتاج بامری خارج ازذات خود می‌باشندکه علت باشد وازجهت وواسطهٔ تحقق تعبیرحیثیت تعلیلیه نموده‌اند ص ٤١ و٤٢ .

فیض در این مبحث واجب را منقسم بواجب بالذات وواجب بالغیر وواجب بالقیاس الی‌الغیر نموده‌و نیز ضروری العدم و ممتنع را نیز باقسام مذکور تقسیم نموده ولی در ماده امکان امکان بالغیر را نفی کرده‌است چون امکان ذاتی ممکن است و اگر از ناحیه غیر باشد شیء معروض امکان فی‌نفسه یاممکن‌است یا واجب و یا ممتنع در صورت اول تحصیل حاصل و در دوصورت دیگر انقلاب ذات لازم آید .

(اصل ۳) این باب –ص۳۹، ٤٠– دربیان عدم جواز ترجّح یکی ازدومتساوی است بردیگری باین معنا که ذات ممکن باآنکه نسبت بوجود و عدم از حیث نسبت متساوی‌است یکی از دوطرف برطرف دیگر خودبخود بدون علت خارجی رجحان پیدا نماید . ویا آنکه علت طرف وجودرا بافرض تساوی وعدم رجحان ایجاد نماید که اولی ترجّح و دومی ترجیح یکی از دومتساوی بردیگری نام دارد ، و نزد اهل معرفت ترجیح و ترجّح بدون مرجّح هردو باطل و ممتنع‌است .

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 بافرض امکان ماهیت و تساوی وجود و عدم نسبت بذات رجحان موجب‌ترجیح یکی از دوطرف تا بسرحد وجوب وجود و امتناع عدم نرسد شیء موجود نمیشود وقول بأولویت بانواع و اقسام آن باطلست بنابراین واجب بالذات محققاً باید قبل از ممکن تحقق داشته باشد لذا مبدء ممکنات واجب بالذات وغنی بالذات مرجع فقراءاست .

* * *

فصل مربوط باین باب (فصل اول ص٤٠، ٤١) دربیان وجه فرق بین امکان

۲– چون ممکن بدون‌علت موجود نمی‌شود وشیء مادام‌که جمیع انحاء عدمش از ناحیه غیر منسد نشود متحقق نگردد ، پس ممکن باید ازناحیهٔ غیرواجب شود ووجود غیرمبدء وجود ممکن‌گردد ونتیجةً علت مفیض وجود باید بحسب‌اصل وجود مشتمل باشد بروجود معلول‌که ازآن به‌سنخیت وباوجوب سابق برمعلول تعبیر شده‌است .

وصف ماهیات وامکان متعلق‌به‌نفس وجودات خارجیه ومعالیل امکانیه‌است که امکان درباب ماهیت تساوی ذات و امکان درباب وجود همان نفس ربط و عین فقر بودن وجود معلولست نسبت بعلت غنی مطلق(۱) .

فصل دیگر این باب (فصل دوم ص٤١، ٤٢) در تحقیق این اصل‌است که : در برخی ازحقایق امکان ذاتی شیء کافی‌است جهت فیضان شیء از علت و معلول در این فرض حالت منتظره ندارد بنابراین فرض چنین معلول دائمی‌است بدوام وجود واجب ومبدء فیض و قدیم و ازلی‌است .

برخی از موجودات در مقـام اخذ فیض و قبول وجود بغیر از امکان ذاتی بشیء دیگر نیز احتیاج دارند که ماده و استعداد حاصل درماده و حصول تهیؤ جهت رسیدن بمقام فعلیت و تحقق و قرارگرفتن درعالم انواع موجوده . بنابراین موجود حادث محتاج بماده و استعداداست و تحقق آن از ناحیهٔ حرکت و حصول تدریجی شیئاً فشیئاً امکان‌پذیراست .

* * *

چون‌سخن ازاستعدادبمیان‌آمد، فصل‌سوم‌ص٤٢،٤٣، دراین مسأله‌است که‌امکان استعدادی‌دارای‌بهره‌یی ازوجودوفعلیت‌میباشد واین‌منافات‌ندارد بااتصاف‌آن‌بقوه از جهت دیگر ، پس فرق بین امکان ذاتی که سلب محض‌است باامکان استعدادی که از جهتی بالفعل‌است معلوم شد . مؤلف علامه فرق‌های دیگر بین این دوامکان را تقریر نموده‌است و متذکر شده‌است که : اگر امکان منحصر بامکان ذاتی بود دایره وجود تمام نمیشد و کثیری از حقایق در کتم عدم میماندند .

اصل دیگر (اصل سوم ص٤٢ ، ٤٣) این باب تحقیق این امر است که ذاتیات

۱ــ لذا حقایق وجودیه واجبند بوجوب‌ذاتی‌حق نه آنکه جهت احتیاج وارتباط بعلت درمرتبهٔ متأخـرهٔ ازذات معالیل فرض‌شود تا مستلزم غناءذاتی واحتیاج عرضی آنها بحـق اول‌باشد .

ماهیت محتاج بجعل مستقل غیر ذات شیء نمیباشند چون ملاك احتیاج بجعل امکان است بنابراین لوازم ذاتی شیء نیز بی‌نیاز از جعل میباشند و جعـل بعوارض ذاتی تعلق نمی‌گیرد و عوارض مفارق بلحاظ جهت امکان محتاج بجعلند . بنابراین ماهیت محتاج و ممکن بحسب اصل وجود محتاج بعلت واجبی‌است نه درصفات لازم وجود خاص چون جعل وجود ، جعل همین لوازم‌است(۱) .

* * *

وصل دوم باب سوم ص۴۴، دربیان این اصل مهم‌است که شیء بحسب وجود و اصل هستی وابسته و محتاج بغیراست و ملاك احتیاج بعلت وجود تعلّقی‌است نه حدوث که وجود بعد از عدم زمانی باشد .

اصل چهارم این باب –ص۴۴، ۴۵– دربیان آنستکه هرممکن محتاج بالذات از جهتی قهراً ممکن و فقیر از کافّهٔ جهات و حیثیّات خواهد بود و احتیاج وتعلق بغیر درجهتی ملازم بااحتیاج از جمیع جهات میباشد واصل آخر (۵ ص۴۵) دربیان و تحقیق این مسألهٔ مهم و تحقیقی‌است کـه واسطهٔ در افاضه فیض و مربی حقایق وجودیه اسماء حق‌است وفیض وجود از طریق اسماء برهیاکل ممکنات میرسد و مبدء و معاد حقایق اسماء الهیه‌اند . ذات حق باعتبار غیب وجود ارتباط بااشیاء ندارد و از باب عدم‌تعین ذات اعتبار جهتی دون جهتی در مقام کنز مخفی و مقام غناء عن

۱ــ دراین مقام بحثی‌است که نگارنده درحواشی مشاعرآن را تقریر وتحریرنموده‌ام . اینکه گویند : لازم‌ذات بی‌نیاز ازجعل‌است اگر مراد آنست‌که جعل واحدکافی ازبرای حقایق متعدداست اگرچه متعددات لازم شیءواحد باشند بنابراین یك وجود طردعدم ازیك شیء می‌نماید واگر مراد آنست‌که وجود مفاض ازحق اولاً وبالذات شامل ملزوم می‌شود و مرور نموده بلوازم می‌رسد واین مرور بلوازم ازباب عدم انفکاك لازم ازملزوم قهری‌است این‌منافات باتعددجعل ندارد واصل امکان ذاتی کافی ازبرای‌تعدداست چون بالضرورة وجود متعددوامکان نیز متعدد خواهدبود .

العالمین متصورنمیباشد(۱) .

مؤلف بعد از تقریر وجه فرق بین ذات و صفت و نیز بیان فرق بین اسم و صفت ووجه تمیّز بین اسم و ذات در وصل (۳ ص۴۶) بعد از اصل پنجم باب سوم (ص۴۶) عبارت قیصری را بمناسبت مقام آورده‌است وهی کمایلی : فالوجود یتجلّی بصفة من‌الصفات فیتعین ویمتاز عن‌الوجود المتجلی بصفة اخری ، فیصیر حقیقة ما من‌الحقایق الاسمائیّة (۲) .

و دراین وصل(۳ ص۴۶) به‌بیان وجوه فرق بین‌اسماء وصفات وذات پرداخته وبه تبع اهل عرفان گوید :

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

۱ــ این مسأله‌که رابط بین حق وخلق اسماءالهیه‌است ومبدء ظهور وتعین‌اسماء حق وحق بحسب‌غنای ذاتی ارتباطی باحقایق ندارد ازنفایس مباحث عرفانی‌است ودرکتاب وسنت (بواسطهٔ همین سرّالهی‌است که) جهت ارتباط حق همیشه اسماء قرارگرفته‌اند نه ذات مع‌ذلك بحسب احاطهٔ قیومی ، سری ازذات که **همان حقیقت مستتر باشددرشراشروجودی‌موجود** است وجواهرعالم مظهر ذات وعوارض مظاهر صفات‌حقند .

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست آنقدر هست که بانگ جرسی می‌آید

مثلاً وجود باعتبارتجلی بصورت اسم سمیع یابصیر ویارحیم درحقیقتی ازحقایق‌اعیان بواسطهٔ آنکه بصورت اسم‌خاص تجلی نموده ازتجلی بصورت اسماء دیگر ، مثل تجلی باسم قهار ممتاز می‌شود پس سبب تعین ذات اسماء متجلیه‌اند وسبب تمایزبین صفات واسماءمتعدد همان ظهور باسم دیگر درجلباب وصورت عین ثابت دیگری‌است وازناحیهٔ تکثّرصفات باآنکه ذات واحد ودرمقام صرف وجود تمیزاسمی وصفتی درکارنمی‌باشد تکثّر وتباین وتمایزدرعوالم ظاهر می‌گردد واگر فرضاً حق فقط یك صفت‌داشت تمایز خارجی وتعدد خلقی متحقق‌نمیشد.

سهم ممکنات از معرفت حق ، معرفت اسماء و صفات عناوین ذات میباشد و ذات مجهول مطلق‌است .

چون حقایق وجودیه مظاهر اسماء حقند در وصل آخر باب سوم (یعنی وصل ٤ ص٤٦) به‌تحریر این مسأله پرداخته و بکـلام اهل عصمت استشهـاد نموده‌است (بالاسم‌الذی خلقت(۱) به‌العرش وبالاسم الذی خلقت به‌الکرسی ، والاسم‌الاعظم هو رب‌الانسان الکامل) .

۱ــ اسم دراصطلاح ارباب توحید عبارتست از تعیّن‌اصل حقیقت‌وجود بصفتی ازصفات الهیه وقیدی ازقیود متنزل یامتعین ازتجلی ذات وجود ، مثل‌اینکه ازتجلی ذات بصورت‌علم به‌علیم واز ظهورذات بنحوسریان درکافهٔ اصول وفروع اکوان جهت اظهار حقایق ازمقام علم وعین ثابت بمقام وجود وظهور وتحقق خارجی به‌اسم رحمان وازتجلی حق درآخرت جهت رجوع کل‌شیء‌الیه‌تعالی باسم قهار تعبیر نموده‌اند . کمااینکه ازتجلی حق درمقام رجوع‌وجود بمقام‌غیب ورد امانات‌وجود عاریتی بمبدء اصلی آن باسم وارث تعبیرشده‌است «وله میراث السماوات و...» .

باب رابع

در ماهیات و تعینات اعیان ثابته (۱)

وفیه معرفة ماسوی‌الله تعالی

نظر بآنکه در دار تحقّق و واقع آنچه که مبدء اثر و منبع کمال و وجود است وجود و شئون ذاتیه و تجلیات اسمائی و صفاتی حق‌تعالی شأنه است آنچه که بآن عالم و ماسوی‌الله اطلاق میشود ، اعیان ثابته و ماهیات امکانیه‌است کـه این تعیّنات امکانیه‌هم ناشی از تجلیات و منبعث از صور وجود مطلق می‌باشند واعتبارات عارض برمرتبهٔ اصل وجود که معتبر آن نیز نفس رحمانی‌است سبب ظهور تمایز و تعدد و تکثّر و منشأ تمیّز حق از خلق و عابد از معبود میباشد . بهرحال مؤلف در اصل اول این باب (ص۴۷) در مقام تعریف و شرح معنا و مفهوم ماهیت معتقداست ماهیت باعتبار مفهوم و حصول درعقل‌کلی و باعتبار وجودخارجی جزیی ومتشخص و ناچـار مقیّد 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 وعموم وخصوص و اطلاق و تقییداست لازم نیست بحسب واقع نیز این احکام برآن صادق آید تاشیء واحد مصداق امور متقابله و منشأ انتزاع امور ایجابی و سلوب این امور واقع گردد (سلب‌الاتصاف من حیثیّة لاینافی الاتصاف من حیثیة اخری ، ولیس

۱ــ علت‌آنکه ماهیات واعیان ثابته را درعین آنکه ازتعینات اسماء وصفات‌الهیه می‌داند ومع‌ذالك قسمتی ازایـن باب ازتعینات اعیان ثابته که خود تعین اسماءالهیه‌اند آنست‌که غیر ازحق اول یعنی غیرازمرتبه ومقام ذات که مقام اطلاقی وجود آنهم مقام اطلاقی عاری از قید اطلاق‌است‌هیچ‌موجودی‌خالی‌ازتعین نمی‌باشد اگرچه نسبت بمظاهر وتعینات حاصل به تعین وعدم آن لابشرط محسوب شود .

نقیض اقتضاء شیء شیئاً ، الا لااقتضاء له ، لااقتضاء مقابله . . .) بحسب ذات ماهیت نه‌موجود است ونه‌معدوم یعنی مفهوم انسان بحمل اولی باعتبار مفهوم بما هو مفهوم غیر مفهوم وجود و عدم است . نه‌آنکه انسان بحسب وجود خارجی و حمل شایع عرضی صناعی نه‌موجوداست ونه‌معدوم خالی‌بودن شیء از دونقیض در مرتبهٔ مفهوم ماهیت باید واقع باشد و گرنه امکان لازم ماهیت نبود و تقسیم مفاهیم بوجوب و امکان و امتناع و تقسیم مفهوم بواجب بالذات وواجب بالغیر و ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر صحیح نبود .

مسأله‌یی که باید متوجه بود آنستکه ماهیت بحسب نفس ذات ماهیت‌است ولا غیر واعتبارات لابشرطی وبشرطی شیء وبشرط لایی وارد برنفس ماهیت بحسب نفس ذات ماهیت نمیباشد ، بل‌که ماهیت باعتبار امور خارج از ذات خود مورد لحاظات متعدد واقع میشود و بعقیده اهل تحقیق ماهیت بماهی هی کلی طبیعی نیست ومسلماً ماهیت بحسب نفس نه‌مطلق است ونه‌مقیّد ، نه‌لابشرط قسمی‌است ونه‌لابشرط مقسمی ولابشرط مقسمی ممکن نیست کلی طبیعی باشد چه آنکه عموم در مقسمی اعمیت بالاعتباراست .

اصل دوم این‌این باب در اعتبارات‌ماهیت‌است و تحقیق دراینکه‌ماهیت‌کلی‌مثل انسان–حیوان وناطق–بچه اعتبارنوع عقلی‌است وبچه اعتبار بالقیاس‌الی مایقارنها ماده ، واصل ماهیت بچه‌اعتبارجنس وفصل وبچه‌اعتبار ماده ویاصورت خارجی، و یاماده وصورت عقلی‌است ؟ فرق بین بسایط ومرکبات ازحیث تحلیل آن باجناس‌و فصول چیست ؟ مؤلف‌به‌تبع استادعلامه خوداین مطالب‌را باذکراصل عبارات شواهد ربوبیه بیان کرده‌است .

اصل سوم در این باب (ص۴۷ ، ۴۸) منشأ انتزاع جنس و فصل درمرکبات خارجی ونحوهٔ تقوم‌ماده بصورت وکیفیت ابهام‌ماده وفرق‌بین ماده وجنس‌وصورت وفصل وتحقیق دراینکه اجناس درمرکبات بچه اعتبار بمنزلهٔ شروط ومعدات و یا بچه نحوآلات وفروع نسبت بذات واحده‌اند ووصل (وصل‌اول ازاصل‌سوم ص۴۹)

متصل باین اصل درنحوهٔ افتقارجنس بفصول ونحوهٔ تحصل فصول وبیان‌این اصل موجود در کلام استاد علام اوکه فصول وجودات خاصه‌اند(۱) تحریر شده‌است و تفصیل این کلام در کتاب‌حق‌الیقین مؤلف‌وکتب‌اسفار وشواهدمذکوراست ووصل دیگرمشتمل‌است براینکه‌تقوم ماهیات درمرکبات وبسایط بفصل اخیرکه عین‌صور نوعیه‌است می‌باشد وفصول وصورواقع درمراتب استکمالات‌معدات وشرایط وآلات وموجبات تهیّؤ زمینه جهت وصول ماهیات نـوعیه بغایات وجودیه خود و صور نوعیه فصول بالأخره نفس وجود خاص ووجود خاص از هرماهیت منشأ تحقـق ماهیت‌است ومفاهیم کلیهٔ اجناس وفصول وانواع ازحدود وجودات خاصه باعتبار اشتراك حقایق وجودیه درآثار ووقوع تشکیك درحقایق عَرَضی باعتباری انتزاع می‌شود .

فیض درآخراین بحث باین تحقیق رشیق که(۲) ملاك کلیت عبارتست ازتعقل فردمجرد عقلانی محیط واسع وساری درافراد مثالیه ومادیـه وملاك جزیی‌بودن وقوع شیء‌است در دارحرکات ومتحرکات می‌باشد ونیز درآخراین مبحث بیان نموده‌اندکه موجب‌تعیّن وسبب تشخص درحقایق ماهویه وجوداست وآنچه راکه‌قوم ملاك تشخّص دانسته‌اند از امارات تشخص محسوب باید نمود ، چه‌آنکه اگرانسان هرماهیتی موجودرا ، مجرد ومعرّا ازوجود ملاحظه نماید قهراً ازصدق برکثیرین امتناع‌ندارد وملاك کلیت ماهوی همین‌است ، پس ملاك جزیی‌بودن در وجوداست ومادامی‌که وجودلحاظ نشود ماهیت‌کلی‌است اگرچه صد تخصیص قبول نمایـدو

۱ــ این‌کلام دارای معنا وبطنی‌است غیرماهوالظاهرمنه مگرامکان دارد وجود جزءماهیت قرارگیرد وداخل درذوات ممکنات گردد باعتبار آنکه‌فصول یاصورنوعی وجودات‌خاصه‌اند.

۲ــ کماذکره صدراعاظم‌العرفاء والحکماء فی‌الاسفار والشواهد وغیرهما . ومؤلف این تحقیق رشیق را مانند سایرتحقیقات خود ازاستاد علام خود اخذنموده‌است . نفس مفهوم‌و ماهیت نه‌کلی ونه‌جزیی‌است . این‌کلام ونیزکلام قوم دراین‌باب معنایی‌داردکه نگارنده دررسالهٔ که درعالم‌مثال تألیف کرده‌ام مفصلاً ذکرنموده‌ام .

بوجود خارجی شیء قبول تعیّن نماید اگرچه ماهیتی ازماهیتی بلحوق تخصیص متمیزشود ولی باوجود متشخص وجزیی گردد ، وچون وجود درعالم‌ماده دارای لوازم متعدداست ازقبیل وضع وزمان ومکان برخی باشتباه رفته‌اند وگویند : ملاك تشخص دروضع‌است یا دروضع باقیدزمان وهکذا ...

* * *

مؤلف درفصل اول ازباب چهارم (ص۵۱ ، ۵۲) بیان نموده‌است بنابر آنکه وجود مبدء تعیّن ومنشأ تشخص باشد باید صادر ازعلت نفس حقایق وجودی باشد نه معانی وماهیات ووجود باعتباراصالت درتحقّق تقدم برماهیت دارد ولوازم‌وجود چون منفك ازوجود نمی‌شوند بجعل وجود موجودند نه‌بجعل دیگربنابراین تحصل ماهیت‌بوجود خاص‌است فاذاکان تعیّن‌الماهیة بوجودهاوکانت‌العوارض‌الشخصیة‌لها من‌توابع‌وجودهاو لوازمهاولوازم تعینهاکان‌جعلها ووجودها تابعاً لجعل‌الماهیة و وجودهامن‌غیرعلة. بنابراین سؤال‌درطلب‌تعیین‌لوازم‌نظیرسؤال درطلب تعیین‌وجود است(۱) .

اصل بعد ازفصل مذکور (اصل ٤ ص۵۲ ، ۵۳) دراین مسأله‌است‌که ماهیات نوعیه مثل انسان مثلاً تکثّرفردی آن ازناحیه نفس ماهیت امکان‌ندارد باین‌معناکه طبیعت انسان علت تکثرفردی آن‌شود ، واین تکثّرفردی معلول صفت لازم نوع‌هم نمی‌تواند باشد . تکثرفردی ناشی ازعوامل وعوارض خارجی مثل ماده ولوازم آن می‌باشد لذاحقایق مجرده دارای تکثر(۲) افرادی نیستند بل‌که نوع‌آنان منحصردر

۱ــ مؤلف بااین مقدمه خواسته‌است ازشبهة مشهوره درباب فلك ازاختصاص منطقه و قطب بموضع معین بافرض تشابه مواضع فلك وبودن‌آن جرم بسیط جواب بدهد . این‌بحث دراسفار ذکرشده‌است وصدرالحکماء بهمین تقریر تلمیذ جواب‌داده‌است .

۲ــ باین معناکه طبیعت‌انسان عقلی مثلاً درعالم دهر اعلاآنچه ازوجود وکمالات دراین‌نوع متصوراست درفرد واحدآن مجتمع وفردواحد درصورتی‌که این‌نوع دارای افراد غیرمتناهیة مادی باشد جامع همه کمالات افراد واقع درطول وجود خواهدبود .

فرد واحداست .

متکثربالذات بالقوة والقبول ماده‌است وسبب تکثرحدوث قطع (درمقابل وصل) وحدوث قطع درزمینهٔ جسم تحقق یابد .

دروصل (٤ ص۵۲ ، ۵۳) بعدازاین بحث این‌مسأله مسلم‌می‌شود که موجود بلاسبب وحقیقت غنی قائم بالذات بنفس‌ذات خود متعین‌است وحقایقی‌که ازماده‌مبرا هستند فقط بفاعل مفیض وجود خودمتعین ومتشخص می‌شوند وموجودی‌که غیراز فاعل قابل‌هم دارد ولی این قابل‌لجهة قبول‌انفصال نمی‌نماید تعیّن آن‌بسبب وضع لازم قابل حاصل می‌شود وگرنه منشأ تعیّن وضع وزمان خواهدبود ونفس ناطقه‌به بدن ولوازم وعوارض بدن قبول تعیّن نماید وازآنجایی‌که وجود دارای اصالت‌و حقیقت‌است وقابل‌شدت وضعف وسایرانحاء تشکیکی تعیّن شی‌ءبنحوهٔ وجودهرشی‌ء است واموری راکه سبب تعیّن معرفی نمودیم خارج ازانحاءوجودات نمی‌باشند.

دراصل‌پنجم (ص۵۳ ، ٥٤) مؤلف به تحقیق وتقریر دربیان نحوهٔ سریان وحدت دراشیاء پرداخته ونیز علت تساوق وجود ووحدت را تقریر نموده ودراصل ششم (ص٥٤ ، ۵۵) باین نکته‌که وحدت داخل‌درعدد نیست ولی مبدء ظهور اعداد وسبب تحقق آنهاست اشارت نموده ودرمقایسه وحدت حقهٔ حقیقیه (ونحوهٔ سریان آن درمراتب ومظاهر وجودی واتحادآن باصورخلقی) با وحدت‌ساری در اعداد گوید : ایجادالواحد ، بتکرارالعدد مثال لایجادالحق‌الخلق بظهوره فی آیات الاکوان ومراتب‌الواحد مثال لإظهارالأعیان احکام الأسماءالإلهیّة ...

* * *

محقق فیض دراصل آخرباب (اصل۷ ص۵۵ ، ٥٦) وجوه فرق‌بین وحدت حقیقیه ووحدت‌عددیه رابررسی وتحقیق نموده‌است ازجمله گفته‌است: وحدت‌عقلی ازاقسام وحدت حقه‌است‌که باعتبارسعه واطلاق برمتکثرات صادق‌است(۱) واین‌شأن

۱ــ وحدت عقول ووحدت صورعقلیه ازجهت وحدت اطلاقی‌ساری درمتکثرات و صادق برافراد متعدداست . غفلت ازسروحدت عقلی ووحدت حقیقی سبب‌شده‌است‌که جمعی اتحاد ←

وحدت عددی‌است که‌ازاتحاد بامتکثرات اباوامتناع‌می‌ورزد واتحادائنین دروحدت عددی باعتبارعدم اتحاد دوموجود متحصل‌بالفعل باطل‌است نه وحدت اطلاقی چه آنکه اتصال یااتحاد باوحدت‌اطلاقی عبارتست از اتحادلامتحصل بامتحصل واتحاد جهت قوه باجهت فعل چه‌آنکه نفس باعتباراتصاف بقوه وهیولا ویابودن آن هیولا جهت صورعقلی درمقام نیل بفعلیت باعقل متحدشود .

وحق‌اول چون‌متصف‌بوحدت‌حقهٔ حقیقهٔ‌اطلاقی‌است‌وازآنجایی که‌وحدت‌حقیقی غیرنسبی ، صرف وجود وصرف کافهٔ کمالات وجودی‌است باعتباراصل وحدت‌ذاتی اطلاقی ، جمیع‌کثرات را بنحواتم واعلی (نه‌بنحوکثرت ونقص) دربرداردکه :

آنچه ازنعت‌کمال‌آید وازوصف جمال همه در روی نکوی تو‌مصور بینم

لذا درمقام‌وحدت‌اطلاقی حق اول همه‌کثرات محو وموهومندکه «الحقیقة صحوالمعلوم ومحوالموهوم» وغیر اومثل عقول اگرچه باعتبار سریان در حقایق مادون متصف بوحدت‌اطلاقیه‌اند ولی باعتبار حدوجودی واتصاف بماهیت ، نسبت بحق اول محدود ، وهرمحدودی نسبت بنامحدود، معدوم‌یعنی مقهوربحساب‌آیدکه: (پیش بی‌حد ، هرچه باحداست ، لاست) . علامهٔ‌مؤلف–رض–دروصل ۵ (ص۵۶) به‌بیان ونقل‌کلام (بعض اهل‌المعرفة) پرداخته وبه‌نقل‌قول‌وی گفته‌است درمقام‌ذکر

نفس‌را باعقل‌فعال انکارنموده‌اند ازاین‌باب‌که درصورت تلقی‌نفس‌عقل‌کلی را واتحادآن‌باخزائن عقلیات باید نفس متحدباعقل بتمام صورمعقوله ومعانی موجوده درعقل علم حاصل‌نماید.

اتحادنفس باعقل فعال واتحاد حقیقت متحرك وسیال‌مادی باحقایق مجرده همان خروج شیء ازقوه بمقام فعلیت‌است وصورعلمی وعقلی جهت‌کمال نفس وسبب تحصل وجودی و صیرورت آن عقل بالفعل واتصال باصل خود ونیل‌بعلت غایی‌خویش می‌باشد .

ای برادر این توخود اندیشه‌یی ما بقی خود استخوان و ریشه‌یی
گر بود اندیشه‌ات گل ، گلشنی وربود خاری تو هیمه گلخنی
این بخاك اندر شد و گل خاك شد و آن نمك اندر شد وکل پاك شد
و این هلیله پروریده در شکر چاشنی تلخیش نبود ، دگر

مثال جهت مقایسهٔ بین حق وخلق (یعنی نحوه وجود او ، ووجودحقایق امکانی)- حق اول بمنزلهٔدریای بی‌ساحل‌وله‌المثل‌الأعلی ــ بایدگفت‌وحقایق امکانی بمنزلهٔ امواج حاصل ازحرکت دریای بی‌تناهی وجوداست وموج وحباب‌نمود دریاووجود ممکنی،ناچارسراب وجود حق ودرحقیقت ثانیهٔمایراه‌الأحول یعنی‌نقش‌دومین چشم احولنـد(۱) وازآنجایی‌که اطـلاق وتقیید ازامورنسبی‌محسوب شوند ، می‌شود ،

(۱) عباراتی راکه محقق فیض درآخرباب چهارم ازیکی ازاهل معرفت نقل نموده‌استدر رساله‌یی‌که شرف‌الدین ، داودبن محمود قیصری رومی ــقونیوی ــ تلمیذ عارف نامدار ملاعبد الرزاق‌کاشانی ــقده ــ درتحقیق‌دراقسام وحدت‌تألیف‌نموده واین رساله بامقدمه‌یی‌ازنگارنده این حروف دردست طبع‌ونشراست موجوداست وفیض عبارات قیصری‌را تلخیص نموده‌است. ولی باید دانست که دریا ساری درامواج‌است و آنچه که ساری درحقایق امکانی‌است‌وبالاخره احاطهٔ آن ، احاطهٔ سریانی‌است نه احاطه قیومی ، فعل‌حق‌است‌که همان وجود منبسط‌باشد، ووجود منبسط ازجهت ارتباط بحق واحـد ، بوحدت اطلاقی سریانی‌است ، یعنی سریان در اشیاء ، و نـورمتجـلی از نـورالانـوار و نـو ر مـحض، و وجـود منبسط وجه حق ، و نـور ، نـور حقیقی ، و نـور صرف‌است و از آن جهت‌کـه از مقـام غیب ذات انحطاط دارد ، دارای ترکیب مزجی‌است از جهت وجـدان و فقـدان ، واین ترکیب نزد اخـواننا من‌ارباب التجرید واهالی مدینةالتوحید ، غیرازترکیب‌شیء ازماهیت ووجوداست. ونیزبنابر وقوع علیت ومعلولیت دروجود ، هرشیء علاوه برترکیب ازوجود وحد وجودی کـه ماهیت باشد دراصل‌وجود ترکیبی نهفته‌است وترکیب ازوجود وماهیت درفیض‌ساری ونورمتجلی حق که ازآن به‌نفس رحمانی وکلمهٔ «کن» وجودی و«حق مخلوق به» و «ماء جاری ازسماء اطلاق در اودیه واراضی تقیید» وجودعام ومطلق وغیراینها ازالقاب تعبیرشده‌است غیر ازترکیب مزجی مصطلح ارباب عرفان‌است .

بهین ملاحظه برخی ازارباب تحقیق ازاهل معرفت فعل حق‌را به‌دریا ، وعالم حاصل از تنزلات این حقیقت را ، موج دریا دانسته‌اند واز وجود منبسط ونور متجلی درقوابل امکانی به‌آب نیزدرلسان شریعت تعبیرشده‌است‌که «اول ماخلق‌الله، الماء» چه‌آنکه اصل وجود مبدء حیات‌حقیقی‌است وازفیض نخست اگرچه بماء ونور وعقل وروح وقلم ونورحضرت ختمی‌وغیر این‌ها ازالفاظ مختلف تعبیرشده‌است ولی ازباب ملاحظهٔ روح‌معانی همه‌این الفاظ حکایت از مصداق واحد نمایند ، که : «عباراتنا شتّی وحسنك‌واحد» «وکل‌الی ذالك‌الجمال یشیر» .

درآیهٔ شریفهٔ ــالله نورالسماوات والارض ــ چون‌اسم ــ الله برای‌ذات متعین باسماء‌و صفات کمالیه ونعوت جمالیه وجلالیه وضع شده‌است واصل‌ذات ، اسم ندارد ، ازاسم‌الله، به ←

امری ازجهتی‌مطلق وازجهتی مقید، ازجهتی محیط وازجهتی محاط‌باشد ولی‌محیط حقیقی ومطلق‌حقیقی محاط‌ومقیدنشود، لذاباعتباری‌اصل‌ولایت محمدیه‌مطلق‌وساری ومحیط برکافه ولایات‌است وباعتبار ظهوردراولیای محمدیین (یعنی‌اهل‌بیت اوکه درلسان ختمی مقام به‌عترت تعبیرشده‌است) مقیداست وهمین‌ولایت‌کلیه ، باعتبار تحقق درمقام‌حقیقت محمدیه وباعتبارظهور دراولیای‌محمدیین مطلق وباعتبارتجلی دراصحاب قلوب ازتابعان آنان مقیداست . ازمقام ومرتبهٔ‌ولایت حضرت علوی به خاتم‌ولایت‌مطلقه محمدی تعبیرشده‌است درحالتی‌که این‌ولایت باعتبارآنکه ازتجلی ولایت محمدیه حاصل شده‌است ، مقیداست لذابرخی ازاهل معرفت حضرت‌مهدی موعود راخاتم ولایت مقیده محمدیه دانسته‌اند ومرادشان ، ازاین ولایت موروث ازشخص ولایت‌محمدیه‌است‌که ازمشکات مهدی‌موعود ظاهرشده‌است وقهراً ، ازباب آنکه ، آن‌حضرت وارث ولایت‌محمدیه‌است ، خاتم‌ولایت مطلقه محمدیه‌است و از باب‌خلط این اصطلاحات بعضی ازاهل معرفت(۱) درمقام شرح‌کلمات شیخ‌اکبر ،

→

نورسماوات وارض ، تعبیرشده‌است . واین اسم باعتباری تجلی درصوراسماءالهیه ، همان وجود منبسط‌است ،وتعینات خلقی ازتابش این نورواحد ، متنورند ، واین نورصورت‌ذات‌و تعیّن اصل وجوداست وذات نسبت به‌تعینات وارد براصل وجود ومقام غیب ، نسبت مصدر به‌مشتقات‌واطوار حاصل‌برمصدر (ضَرب)نیست ، بل‌اصل مادهٔ‌ض ، ر ، ب ،که‌عاری از کافهٔ تعینات‌است اصل‌است وهمین‌طور اصل وجود واصل مقام‌ذات لابشرط نسبت به‌ظهور وبطون، وغیب وشهادت که قهراًعاری ازهمهٔ قیودحتی قیداطلاق‌است ، متصف ومتعین می‌شود به تعینات وجوبی وامکانی که اگربخواهیم این‌حقیقت رالابشرط نسبت بکافهٔ تعینات تعریف نمائیم ، ناچار ، باید از ـلابشرطـ لابشرط‌مقسمی‌اراده شود کمانبّه علیه بعض مشایخنا من‌المتاخرین .

۱ـ نگارنده این‌حروف ، درشرح خود برروسالهٔ (توحید ونبوت وولایت) تالیف شرف الدین فیصری‌رومی تونیوی مفصل‌دراین مسأله، بحث‌نموده‌ام، وعارف نامدارخاتم‌المحققین‌و المترقی باعلی مدارج‌الحق والیقین آقامحمدرضا قمشه‌یی اصفهانی ـاعلی‌الله مقامه وحشره فی‌زمرة‌الملائکة‌المقربین ـ درحواشی خود برفص شیثی ازفصوص‌الحکم وتعلیق برمقدمهٔ ←

ابن‌عربی –رض– باشتباه افتاده‌اند وخیال کرده‌اندکه شیخ‌اکبر ، ازاین‌که گفته‌است حضرت‌عیسی –ع– خاتم ولایت مطلقه‌است ومهدی –صلوات‌الله‌علیه– خاتم ولایت مقیده‌است، عیسی‌راافضل ازاولیای‌محمدیین‌ازجمله‌حضرت‌مهدی–ارواحناله‌الفداء– می‌داند ، درحالتی‌که‌مرادوی ازختم ولایت مقیده ، ولایت مقید بحقیقت محمدیهٔ مضاف‌بولایت‌تامّهٔ‌محمدویه‌که‌ولایت خاصه محمدیه باشد ، می‌باشد وفرق بین ولایت محمدیه وولایت‌اولیای قبل ازاو مثل موسی وعیسی‌وغیرآنهاازانبیای‌اولواالعزم –علی نبیّنا وآله وعلیهم‌السلام– باطلاق وتقییداست باین‌معنی‌که حقیقت محمدیه مظهرجمیع اسماءالهیه‌است وآنها مظهربرخی ازاسماءواو مظهرتجلی ذاتی‌است و دیگران مظهرتجلی صفاتی وسیراودرتمام اسماءاست وبعد ازسیرذاتی ورجوع‌باسماء سیرننموده‌اند ، لذا اعتدال حاصل درمزاج احدی احمدی بحسب‌باطن ولایت در آنها حاصل نشده‌است ومراد ازصراط‌مستقیم ، صراط محمدی‌است .

ومراداهل معرفت ازولایت وراث‌محمدی ، یعنی اولیاء محمدیین‌که ازآنها بعنرت تعبیر فرموده‌اند ، اولیایی‌است‌که مأخذ معرفت آنان ، همان مأخذ معرفت خاتم‌الأنبیاءاست ؛ بااین فرق‌که این‌مقام ، برای آنحضرت بالاصاله وبرای اولیای اوبالوراثه ، وبالتبع حاصل شده‌است . لذا دربرخی ازمقامات بآنها خلفاءالله‌اطلاق شده‌است ودراین‌خودسِرّی‌است‌که‌بعضی ازگوش‌ها ، تاب‌شنیدن آن‌را نداردکه:

«گوش خربفروش ، دیگر گوش ، خر
این سخن باور ندارد گوش خر»

→

قیصری برفصوص ابن‌عربی(الف) دراین مبحث مطالبی عالی‌تحریر، ودراین مساله تحقیقات رشیقه‌یی‌که لُب لباب مسألهٔ ولایت محسوب شود افادت فرموده‌اند وشکره ، وعلی‌الاولیاء المحمدیین اجره .

(الف) حقیرتعلیقات آقامحمدرضا وحواشی تلمیذ اعظم آن‌حضرت استاد مشایخنا‌العظام آقا میرزاهاشم گیلانی برنصوص صدرالدین قونیوی را مرتب برای طبع ونشرکرده‌ام جزء منتخبات فلسفی دردسترس اهل معرفت قرارمی‌گیرد .

دراینکه تمام تجلی حق بتمام اسماء وصفات ازامهات اسماء و ذراری این اسماء درولایت کلیه‌مهدی‌موعود ظاهرمی‌شود ونصرعزیزبظهور وی صورت وقوع پیوندد شکی‌نیست ، وارباب توحید ازعرفای‌اسلامی بخصوص اتباع شیخ‌اکبردراین معنا متفقند ، لذا مأخذ ولایت اورامقام احدیت جمعی بلاواسطه ولیکن بالورائه دانسته‌اند ، ودراین‌که حضرت ولایتمدار امیراهل یقین علی «علیه‌السلام» افضل اولیای محمدیین‌است شکی نمی‌باشد ، اما درافضلیت مهدی «ارواحنا له‌الفداء» از سایرصاحبان ولایت‌مطلقه‌اختلاف دارندلکثرة‌عبادته مع‌المشاهدة‌الحضوریة‌ومظهریته لکافة‌الاسماء وتحققه بالتوحید بحیث یسمع من‌شراک‌نعله‌ندا‌الحق واسرارالوجود، کماقال العارف‌العلام‌وفی‌المقام‌سراخرلایمکن افشائه، والله‌یقول‌الحق‌ویهدی‌السبیل:

«مدح تو حیف‌است با زندانیان گویم اندرمجلس روحانیان» .

الباب الخامس

فی السبب والمسبب وفیه معرفة الغایات

علامه فیض دراین باب عالی‌ترین مباحث علت ومعلول‌را باالفاظی فصیح‌و ساده وازباب عمیق‌بودن این مباحث باکلماتی سهل – ممتنع ، برشته تحریر آورده است .

سبب دراصطلاح ایشان همان علت‌است‌که شیء یعنی معلول‌ممکن (یعنی مسبب ومعلول) بوجودآن ازامکان بوجوب می‌رسد وعدم آن بافرض‌علت ممتنع و شیء بافرض عدم آن ممتنع می‌گردد ومعلوم‌است که مراد از امتناع ، امتناع بالغیراست ودرمقام علیت ومبدءبودن ازبرای وجوب ، علت اگردارای اجزاءاست ، همه اجزاء آن باید موجودشود تاشیء واجب‌گردد واگرجزیی ازاجزاء موجود نباشد ، عـدم معلول حتمی وامتناع آن مسلم‌است .

واگر مرادازسبب ، چیزی باشد که مدخلیت درتحقق معلول داشته‌باشد ، باین معنی‌که بوجود آن مسبب‌واجب‌نشود ولی ازعدم آن ، عدم معلول لازم‌آید ، دراین صورت علت مرکب‌است ازجهات مختلف ودر حقیقت واجبی که تمام‌جهات علیت عین‌ذات‌اوست ودر معالیل مجرده وعقول طولیه وعرضیه که مبرا ازاجزاءخارجیه، وغیر قائم بمحل وموضوعند، ازآنجایی‌که فاعل وعنایت درمجردات یك چیزاست، علت ، دائماً متصف بعلیت ومعالیل ازلاً متصف بمعلولیت هستند وبصرف وجـود علت دراین مقام واجب وبملاحظهٔ قطع‌نظر ازعلت ، معلول معدوم وممتنع‌است .

ودرموجودات مرکبه وعلل‌ومعالیل موجود درعالم مواد واستعدادات ، معلول به‌لحاظ نبودن یکی ازاجزاء علت‌تامه ، ممتنع‌الوجود وباوجود تمام اجزاء واجب الوجوداست ، ودراین صورت سبب عبارتست از : فاعل‌وغایت ، ماده وصورت، فاعل مبدء وجود معلول وغایت متمم فاعلیت فاعل وماده زمینه ازبرای وجود معلول و امری که بآن شیء بالقوه‌است وصورت جهت فعلیت معلول وامری که شیء‌بآن بالفعل ومبدء اثراست (اصل‌اول ص۵۷) .

* * *

اصل دوم باب‌خامس (ص۵۷) دراین‌است که : علت فاعلی یعنی : مابه‌وجود الشیء ، نسبت به ماهیت موجود مسبب ومعلول دارای سمت فاعلیت‌است ، باین‌معنی که ماهیت ممکن‌را ازحدامکان خارج ، وبمقام وجوب وضرورت هستی رسانده‌است ولی‌نسبت به‌نفس‌وجودی که‌ماهیت‌باین‌وجودمتصف‌است(۱) مقوم‌است‌نه‌فاعل.درحالتی که‌این‌وجودمتقوم‌است بوجودفاعل‌وعلت‌مثل‌امری‌داخل‌درذات‌آن‌شیء‌است‌چه‌آنکه‌علت مبدء‌وجودمقوم‌معلول‌وموجوددرمرتبهٔ‌ذات‌معلول‌است وامری‌غیرمباین‌بامعلول‌ومعلول تشأن وجلوه‌آن‌است. این‌لحاظ درصورتی صحت‌داردکه ماهیت‌ممکن ازمقام امکان بمرتبهٔ وجود ووجوب‌رسیده‌باشد . واما نفس‌ماهیت ممکن متساوی‌النسبة ، نسبت بوجود وعدم ، نه‌معلول‌است ونه غیرمعلول ؛ چه‌آنکه بنابر اصالت‌وجود ، ووقوع علیت ومعلولیت درسنخ وجود ، ماهیات که‌همان اعیان‌ثابتهٔ باصطلاح عرفا باشند، بوی وجودرا ، نه‌استشمام نموده‌اند ونه‌استشمام می‌نمایند .

اصل سوم دربیان علت‌غایی ونحوهٔ ارتباط علت‌غایی با علت‌فاعلی‌است که‌اهل

۱ــ اصل‌دوم همان عبارات موجوددرشواهدربوبیه‌است که مؤلف دراین‌جا نقل‌کرده‌است ومادر حواشی برشواهد گفتیم که اصلاً ماهیات بالعرض موجودند وبرگشت علیت به تشأن وتجلی وظهوراست واحاطهٔ قیومیه علت برمعلول همان تجلی علت‌است بصورت معلول‌وملاک علیت ومعلولیت تباین بین‌علت ومعلول نمی‌باشد .

تحقیق گفته‌اند ، علت‌غایی متمم فاعلیت فاعل‌است ، پس سبب علیت ومبدء اتصاف علت ، بفاعلیت‌است ، لذا غایت باعتبار مفهوم ، قبل ازتحقق‌خارجی ،مبدء حصول شوق درفاعل‌است جهت بوجودآوردن معلول ودر وجودخارجی باین اعتبار که آنچه‌که فاعل را وادار بایجاد فعل نماید ، ترتب غایت‌است بروجودخارجی معلول، علت‌غایی معلول فاعل‌است ، لذا به‌لحاظی غایت ، وبلحاظی ، علت غایی‌است . انسان برای رسیدن به خیرات ونیل بعواقب خیر ، مبدء‌خیراست پس تصور رسیدن به خیر ، مبدء حصول‌شوق واراده در فاعل‌است وبمجرد حصول فعل وصدور معلول‌از فاعل ، خیربرهمین فعل مترتب‌است .

اصل‌چهارم (ص۵۸) مشتمل‌است برتعریف علت مادی وبیان نسبت‌آن بامرکب، وکذلك بیان نسبت صورت بمرکب ، وبیان انحصارعلل ، درعلل چهارگانه درنظام وجود ، وتقریر این‌اصل که علت‌مادی زمینه‌است ازبرای حصول صورت ، وصورت وارد برماده وحال درماده‌است لذا ، علت مادی ، نسبت‌باین‌صورت محل وازآنجایی که جهت قوه‌بدون جهت فعلیت تحقق ندارد ، صورت‌علت ماده ومبدء تحصل وسبب وقوع آن دریکی ازانواع متحصل بالفعل‌است وتقریر این‌اصل مهم که ، علیت صورت نسبت بماده ، غیرعلیت صورت‌است نسبت بمرکب چه‌آنکه مرکب نیزمعلول ومتحصل ازاجزاء خوداست ولی بین این دونحوه ازعلیت ومعلولیت فرق موجود است (فالصورة مبدء فاعلی للماده ومبدء صوری للمرکب) ونیز تقریر فرموده‌اندکه دراشیای‌مرکب‌ازماده وصورت درست‌است‌که مرکب معلول ماده وصورت ومتحصل الوجود ازاین دوشی‌ءاست ولی از آنجایی‌که یکی‌ازاین دوجزء جهت قوه و جزء دیگر جهت فعلیت‌است وجهت قوه خودقائم به جهت فعلیت‌است وازطرفی همین جهت قوه‌علت معده جهت حصول وفیضان صورت ازواهب وخالق صورت‌است ، صورت جهت فعلیت مرکب ومبدء‌حصول آن ومنشأ آثارمترتب برمرکب وباعتباری تمام حقیقت مرکب‌است ، وجزء مادی فقط جهت قوه وزمینه جهت تحصل وتحقق

آن می‌باشد لذا ممکن‌است شیء بواسطهٔ استکمالات ازماده بی‌نیاز شود ولی برفع صورت شیء معدوم می‌شود ، وشیء باعتبار نقص‌وجودی دربرخی از مراحل هستی محتاج بماده‌است ولی صورت دائماً نحوهٔ وجودشیء‌است لذا برخی صورت وفصل‌را وجودات خاصه دانسته‌اند که‌عاری ازترکیب می‌باشند . لذا ماده ، باین اعتبار ماده وزمینه ومبدء تهیؤ واستعداد ازبرای حصول صورت‌است که مبهم ولاتحصل و غیر متعین‌است ، واگر لحاظ تحصل وتعین درآن شود ، ماده‌نیست بل‌که خود ازفعلیات وصور ومبادی آثارمی‌باشد وهمین وجود جهت‌ابهام وعدم تحصل وقوه‌است که واسطهٔ حصول برکات وصور وفعلیات وزمینهٔ‌برای نیل حقایق ویافیضان حقایق از مبدء‌فعال وبالأخره، تحقق قوس‌صعودی وجود ، درمقابل قوس‌نزولی ، وظهور عقول‌لاحقه درمقابل عقول سابقه وپیدایش معراج ترکیب ورجوع اشیاء ببدایات وجوداست (ص۵۸ ،اصل ۵و۶) .

* * *

همانطوری‌که اشاره نمودیم دربرخی ازحقایق وجودی ، فاعل وغایت متحد وبوجود واحد تحقق‌دارند وباعتباری مبدء‌کل ، غایت کل‌است وحق‌اول فاعل‌است واول ، وغایت‌است وآخر ، وواجب‌است رجوع نهایات ببدایات درنظام‌کل وهستی مطلق ، وفاعل وغایت‌گاهی باصورت متحدشوند ، مثل اب(پدر) باین اعتبار که پدر ، مبدء تکون صورت آدمی‌است ازنطفه بصورت آدمی وانسانی ، چه‌آنکه حاصل ازنطفه فقط‌صورت‌آدمی‌است وهمین صورت‌آدمی غایت حرکت نطفه‌است برای‌نیل بصورت آدمی ، پس‌صورت‌آدمی غایت‌است به‌لحاظ آنکه منتهای حرکت نطفه‌است، وازباب آنکه نوع انسان ازناحیهٔ ماده ونطفه قابل بقااست صورت‌است ، وچون‌مبدء ترکیب‌است فاعل‌است (اصل ۷ ص۵۹) .

وصل اول باب‌پنجم دراین‌اصل‌است که علت غایی بحسب حقیقت ازجهت‌وجود وماهیت باعلت فاعلی متحداست وتغایر اعتباری صرف‌است ؛ چه‌آنکه شخص گرسنه

وقتی برای حصول سیری ، چیزی می‌خورد ازاین جهت می‌خورد که سیرشود . پس تخیل سیری مبدء سیری‌است ، پس شخص‌واحد ازبرای آنکه سیرشود ازحالت‌خیال سیری بحالت تحقق سیری درمی‌آید (فهومن‌من‌حیث‌هوشعبان‌تخیلاً،هوالذی یأکل لیصیر شبعان وجوداً) بنابراین شخص واحد (شبعان تخیلاً) علت فاعلی‌است وتخیل سیری ، منضم بفاعل بافاعل مبدء فعل‌است و (شبعان وجوداً) علت‌غایی‌است چه‌آنکه سیری مترتب‌است بروجودخارجی فعل که اکل‌باشد ، وخوردن فعل شخص سیرو مبدء‌است ازبرای سیری ولی بدواعتبار متعدد .

وصل‌دوم(ص۶۰) دراین مسأله‌است که علل‌واسباب قریب ونزدیك شیء‌واحد بحسب مجموع‌شیء‌واحد متوجه‌ازنقص‌بکمال وسالك‌ازجهت‌قوه،به‌فعلیت‌وتمامند. نجاربالفعل‌یك‌انسان واحدبشرط‌لاومجرد ازخصوصیات‌خارجی‌نیست،وانسان‌لابشرط، نیزمبدء فاعلی نجرنیست،بل‌که انسان‌مهیاازبرای‌بوجودآوردن‌در،یامیز ،یاپنجره، یعنی انسان مهیا وآماده باآلت نجاری وموجود درمکان خاص وزمان‌خاص و معین نجار بالفعل‌است . علت مادی نیز مثلاً چوب مطلق‌نیست ، بل‌که چوب مستعد و آماده از برای قبول تراش وموجود دراختیار نجار وواقع تحت عمل نجاری ماده است ازبرای حصول در ، پنجره ولوازم‌دیگر. پس‌نجار باشرایط خاص وچوب با شرایط‌خاص واقع درسلطهٔ نجار ومقارن باکار نجار مجموعاً واحدی‌را تشکیل می‌دهند ، واگر این امور که وقوع نجار درحالت‌خاص ووجود چوب درشرایط تحت اختیار نجار ونجارمتصرف درچوب باعتبار وتصورفعل وعمل خود ووجود صور ادراکی وحصول فعل وانفعالات واقع ازچوب درنجار واعمال متعدد وارداز نجار درچوب باحصول وحدت اوضاع –ما– ونیز حصول صور متواردهٔ حاصل‌از عمل وکار نجار تارسیدن این‌عمل‌در وضع خاص وحصول صورت اخیرحاصل از افعال‌وانفعالات‌کثیره وبالأخره‌حصول صورت اخیرکه غرض ازاین همه فعل و انفعالات بوضع خاص لحاظ نشود ، فاعل بالفعل وغایت و صورت و ماده متحقق

نگـردد تمام این‌ها مبدء حصول وحدت خاص در وضع و مکان و زمان خاص است واین صورت‌اخیرهٔ حاصل درماده ، که نتیجهٔ افعال وانفعالات متعدد بود ، صورت‌است باعتباری ، غایت‌است باعتباری وهمـان غایت باعتباری فاعل وبجهتی غرض ومبدء ومتمم فاعلیت فاعل‌است وهکذا .

* * *

اصل –۸– دراین بحث‌است که دربرخی ازاشیاء جمیع این‌علل ودر بعضی از اشیاء برخی‌ازعلل مذکور دربرخی‌ازاشیا ازاسباب‌مذکورسه‌سبب‌موجوداست‌دربرخی دوسبب،درعقل‌اول بل‌که‌درجمیع‌ابداعیات،فقط‌علت‌فاعلی‌وعلت‌غایی موجوداست و علت‌غایی نیزدرحق‌اول به‌علت‌فاعلی برمی‌گردد ، درحقایق موجود درعوالم مثالی علت‌مادی‌موجودنیست ولی‌باقی‌علل تحقق‌دارند،دراشیایی‌که‌کافه‌اسباب‌موجوداست، قهراً ، دراین اشیاء علل‌قوام ، غیر علل وجودند ؛ یعنی سبب مفارق درآنها مختلف است ، ومعلولی که فقط محتاج بعلت‌است ، ماهو ، ولم‌هو ، دراویك شیء‌است .

دراصل نهم (ص۶۰ ، ۶۱) ، اقسام علل باعتبار دیگر ازتقاسیم ذکر شده‌است مثل‌این‌که فاعل بالذات دارای معلول بالذات‌است‌که این‌معلول بالذات دارای لازمی است که باین فاعل بالعرض منسوب‌است ، مثل تبرید مزاج حاصل ازبرخی ازعلل مثل سقمونیا ، که‌این‌تبرید ازباب آنکه فعل بالذات آن استفراغ صفراء‌است‌بالعرض به‌سقمونیا منسوب‌است ، چه‌آنکه نقصان(۱) حرارت لازم تابع استفراغ صفراء‌است، نه منسوب بالذات‌بسقمونیا . وازاین قبیل‌است علیت طبیب نسبت بصحت و حصول سلامت ویا علیت بنّاء ، نسبت به‌بنا بنابراین ، به‌تقسیم مذکور ، علت یـا علـت بالذات‌است، یابالعرض دراصل (۱۰) اقسام فاعل را بفاعل بالطبع وفاعل بالقسر وفاعل‌بالقصدوفاعل‌بالجبروفاعل‌بالرضا،وفاعل‌بالعنایه‌وفاعل‌بالتجلی‌نیز تقسیم‌نموده‌اند.

۱– رجوع به‌عین‌الیقین مؤلف واسفار ، مؤلف به‌تبع استاد عظیم‌خود ،واستاد او به‌تبع شیخ‌رئیس مفصل دراین قسمت بحث نموده‌اند .

وسپس پرداخته به‌بیان وجوه‌فرق بین این‌اقسام ازفواعل وتقریر آنکه کدام قسم ازاین اقسام ، لایق به‌جناب کبریایی‌است ، وچون درجای دیگر این‌اقسام بیان می‌شود ، لازم‌نیست مابه تفصیل ، وجوه فرق بین این اقسام را تقریر نمائیم (ص۶۱ ، ۶۲ ، ۶۳) .

تقریر و تحقیق

برای توضیح کلمات مؤلف علامه ناچاریم ازتحریر مسأله‌ای غامض در امر علیت ومعلولیت وتقریر مناقشه براین کلام که برخی ازاعلام ازجمله مؤلف گویند وجود علت نسبت بوجود معلول ازآن جهت‌که وجوداست مقوم‌است نه‌فاعل ، در حالتی‌که ازشرایط علیت وفاعلیت تقویم معلول ،واز شرایط معلولیت تقوم به علت است واین تقوم به‌علت همان صرف ربط بودن نسبت بعلت‌است وملاك احتیاج و معلولیت امری غیرصرف ربط‌ومحض تعلق به‌غیرنیست واضافهٔ علت بمعلول اضافهٔ اشراقی‌است نه‌اضافهٔ‌مقولی ، ودر اضافهٔ‌اشراقی متجلی دراعیان خود طرف‌سازاست وبصرف تشأن ، طرف موجود می‌شود ، نه‌آنکه اضافه قائم بدوطرف باشد ومتأخر ازهردو ، تاآنکه معلولیت امری زائد بروجود معلول باشد ، واصل مسألهٔ سنخیت ولزوم مناسبت بین علت ومعلول ، امری‌حتمی وضروری ، وبراین اصل اصیل‌متفرع است تشکیك خاصی درمراتب علل ومعالیل ودراین امر باید توجه‌داشت . مؤلف دراصل (۱۱) ، ازباب‌ه گوید: وجوب مبدء ومنتهای سلسلهٔ حاجات ومراتب‌امکانی است ، وشیء ممکن تاواجب نشود وعدمش ممتنع‌نگردد ، موجود نمی‌شود . این مسأله دارای فوائد مهمی‌است ومی‌توان باذکر مقدمه‌یی ، ازممکن بواجب استدلال نمود ، واثبات‌نمود که علیت شأن حق‌است ، وغیرواجب معطی وجودنیست ، درنتیجه تسلسل‌هم باطل‌می‌شودواین برهان درکمالات‌لازم‌وجود نیز جاری‌است . مبدء‌وجود باید وجودی واجب ومبدء علم نیز باید علمی واجب ومبدء قدرت نیز باید واجب القدره باشد وهکذا سایر صفات کمالیه متشأن ازاصل‌وجود ، چه‌آنکه درظاهروجود

همه کمالات ، متجلی وظاهر ودرباطن وجود ، همشئون ذاتیهٔ آن ، بل که جمیع معانی واوصاف واسماء وصفات ، باعتباری منفی ،وباعتباری مستهلك است ، باعتبار نفی واستهلاك ، اطلاق لفظ وجود وشیء ، نیزازباب تفهیم است ، نه آنکه ذات مسمات باسماء ومفاهیم باشد . وافصح عن هذا رئیس الموحدین وسیداقطاب الوجود «علیه السلام» : «کمال التوحید نفی الصفات عنه» یاباعتبار آنکه درذات حق ، انحلال عقلی وتغایرذات وصفات وتغایراسماء ومسمیات ممتنع است ، ویاآنکه مقام ذات ، مقام نفی صفات است ازباب عدم تمایزذات وصفات درمقام احدیت ذاتیهٔ وجود . بنابراول مراد ازمرجع ضمیر(عنه) احدیت اسمائیه وبنابرثانی مراد، احدیت ذاتیه است باین اعتبار، که دراحدیت ذاتیه تجلی تعین را راه ندارد(۱) .

۱ــ جماعت اشاعره اگر درطریق ضلال قدم نمی زدند وبباب مدینهٔ علم حضرت ختمی ، خواجه کائنات رجوع نموده بودند ، بزیادتی صفات برذات در (حاق واقع) معتقد نمی شدند و ازفهم توحید حقیقی ، که همان اعتقاد بوحدت صرفهٔ ذاتیهٔ اطلاقیه باشد ، محروم نمی بودند، و جماعت معتزله نیزصفات کمالیه را ازحق اول نفی نمی نمودند . بحث تحقیقی دراین مساله از جهتی بمسالهٔ وحدت حقیقت وجود ، وحفظ مراتب درحقایق وجودی ، وبالاخره فهمیدن وجوه فرق بین احکام مربوط باصل حقیقت وجود ، ورجوع همه کمالات بمقام غیب وجود و هینیت شئون وجود بامقام احدیت ذاتی ، تنزه ذات از اعتبارات واوصاف امکانی وعدم جدایی بین اوصاف واسماء وذات ، وانبساط نوروجود برمظاهر ، بل که وحدت ظاهر ومظهر درمقام تجلی ذاتی وفعلی واتصاف وجود تعینات خلقی وجان کلام : حفظ یاجمع بین تشبیه وتنزیه ، وفرار از اعتقاد به تنزیه صرف ، وتشبیه محض . درکتاب کافی شیخنا الکلینی «رض» ازاهل عصمت و طهارت اخباری نقل نموده است که حل کثیری ازمعضلات مبتنی برفهم آن اخباراست ازجمله مساله جبر وتفویض وتقریرعالی جهت جمع بین تنزیه وتشبیه که مساله جبروتفویض ازفروعات آن اصل کلی است که امام(ع) افادت فرموده اند : «خارج عن الحدین ، الابطال والتشبیه» . مطابقاً لکلام علی(ع) : داخل فی الاشیاء لاکدخول شیء فی شیء ... وخارج عن الاشیاء لا ... قریب من کل شیء ، غیرملابس له ، بعید عن کل شیء غیرمباین عنه ...» احتیاج بوجود امام و مرشد عالم بحقایق کتاب وسنت نبوی ازاین جا احساس می شود که مراجعان بقرآن سالیان ، وقرون متمادی طریق ضلالت پیمودند ومستند عقیده همه آنها قرآن بود درحالتی که عقیده هرطایفه یی درست نقیض عقیدهٔ طوایف دیگربود .

بهرحال مبدء وجودحق واجب ومنشأخروج ماهیات ازحدامکان بمقام‌ضرورت وجوب ذاتی حق‌است که وجود آن بالذات واجب وعدم‌آن ممتنع بالذات‌است و ممکن تاموقعی‌که واجب‌نشود، موجودنمی‌شود، شیء تاعدم آن ممتنع نشودوجودش واجب‌نمی‌شود، وممکن درهرحال جایزالعدم‌است، امتناع‌عدم، باید مستند بامتناع عدم‌ذاتی شود، ووجوب بالغیر تامتکی بواجب بالذات‌نشود، جوازعدم ازآن‌منسلخ نشود، پس سلسله ممکنات، باید مستندشود بموجـودی که‌عدم‌آن بالذات ممتنع، ووجودآن بالذات واجب باشد «هذه‌طریقة حسنةحقة اخترعها، الشیخ‌الکامل‌البارع الحکیم‌القدوسی مولانا نصیرالدین‌الطوسی».

بایدبدانیم اکثر ادلهٔ امتناع تسلسل، که ازباب استناد ممکن بعلت واجبی، رجوع‌سلسله، بمبدء واجبی مسلم دانسته‌شده‌است، مستنداست به تقریراین اصل‌مهم که اگرواجب بالذات نباشد، ازآنجایی که ممکن جائزالعدم‌است، ومادامی‌که عدم ممتنع نشود، شیء واجب نمی‌شود، وواجب‌بالعرض باید بواجب بالذات متکی، و ممتنع بالعرض باید بهممتنع بالذات مستند شود؛ توقف‌دارد، و این دلیـل درمتن تجرید خواجه موجوداست، دربین شارحان، فقط محقق لاهیجی مولی‌عبدالرزاق، بمغزای آن رسیده‌است، حتی علامه‌حلی وبرخی دیگر، بآن مناقشه نیز نموده‌اند (علی مایأتی بالبال، والله ولی‌الاقبال).

واز آنجایی‌که بحکم مقدمه مذکور باید جمیع ممکنات که وجودآنها بغیر مستنداست، منتهی بواجب بالذات‌شوند، توقف صدوراشیاء، یااستناد حقایق بهر امری، اعماز وسایط فیض، یاصفات زائد برذات، واراده قدیم، یاحادث، برامری که جمیع جهات‌حیثیاتی‌که، لازم خالقیت ومبدئیت‌است عین‌ذات اوباشد، امری ضروری ومسلم‌است (پس لازم‌است که دردارتحقق، امری موجود باشدکه جمیع امورلازم مبدئیت عین‌ذات اوباشد – فهوالحق‌الاول، القیوم‌للغیر والقائم بذاته)

شهود حق واستدلال بحق‌مطلق گاهی بنحوکثرت دروحدت‌است، وگاهی به

نحووحدت درکثرت ، وبهردوطریق عندلیب گلستان‌توحید ، وطوطی شکرشکن دیار تجرید دردیوان خود مترنم‌است .

آن‌چه ، ازنعمت کمال آیدو ازوصف جمـال

همـه درروی نکـوی تـو ، مصـور بینـم

خیز تابر ، کلک‌این نقاش جـان افشان‌کنیم

کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

بنابراین هرچه مبد، جهت سلاسل امکانی فرض شود کـه مبدئیت آن ذاتی وجمیع جهات علیت عین ذات او نباشد باید بأمری برگردد ، که بالذات علت‌باشد وعلّیت نحوه وجود او باشد . اگر معلول امکانی دارای مبدئی باشد ، که‌آن مبد، با ضمیمه قیود وشرایطی ، تأثیر درمعلول نماید ، علت ، علت بالذات نیست وعلت تامه ، مجموع شرایط وقیوداست ، مجموع این شرایط وقیود باید بحقیقتی مستند باشند که بحسب نفس ذات علت باشد ، وچیزی که بالذات مبد، باشد جهت امـری باین‌نحو که جهت علیت عین ذات آن باشد ، قهراً این حقیقت علت تامه‌است ، و معلول از لوازم ذات آن وحقیقتی غیر منفك ازآن محسوب می‌شود . در وصل(٤) علامه مؤلف این مسأله را که ممکن همانطوری که بحسب اصل وجود مستند بغیر است ، چون ذات ممکن نسبت بوجود وعدم متساوی است ، قهراً عدم‌آن نیز،مستند بعدم علت‌است ، واگر کسی وجود معلول را مستند بوجود علت بداند ولی معلول‌را مستند بعدم علت نداند ،باید قهراً عدم را ذاتی معلول بداند وعدم فقط ذاتی ممتنع است نه ممکن ، واگر فرض شودکه ذات شی، نسبت بوجود وعدم متساوی است و طرفی برطرف دیگر رجحان ندارد ، استناد وجود شی، بوجود علت وعدم آن‌بذات شی، ، ترجیح بلامرجح است ، و درامتناع عقلی ، مثل آن میماند که وجود ممکن بدون استناد بعلت موجود شود واگر وجود شی، مستند بامری غیرذات شی، باشد،

وعدم آن مستند بذات شیء ، ازباب تساوی ذات ممکن بوجود وعدم ، لازم آید که در وجود نیز مستغنی ازغیرباشد .

اصل (۱۲ باب‌پنجم ص ٦٤ ، ٦٥) درمسأله مهم لزوم و وجـوب مناسبت و سنخیـت بین علـت ومعلـول است وازباب آنکه حق‌اول وجود صرف‌است باید معالیل امکانیه نیز ازسنخ‌وجود باشند ، نه ماهیت ، وقول به دواصل در دارهستی، اصالت وجود ، درحق ، وتأصّل ماهیت درمراتب خلق ، همان انکاراصل سنخیت است .

فیض دراین اصل بجواب شبههٔ برخی از قائلان باصالت ماهیّت پرداخته‌است ازجمله معاصر نحریرخود ، ملا عبدالرّزاق که گویند اگر سنخ ماهیات صادر از حق نباشند لازم‌آید که ماهیات بدون استناد بعلت متحقق شوند ، ولزوم استناد بعلت وعدم جواز بل‌که امتناع انقلاب ممکن بالذات بواجب بالذات مقتضی آنست کـه ماهیات صوادر ازجاعل مطلق باشند ، جواب آنکه عدم استناد ماهیات بجاعل ازباب عدم صلاحیت ماهیت است جهت صدور ازعلت وکأنّه نارسایی وبطلان‌ذاتی ماهیت سبب شده‌است که فقط مفهوم ذهنی‌اعتباری باشد و بهیچ اعتبـاررنگ وجود بخود نگیرد واصلاً استشمام وجود ننماید . حق‌اول ازفرط تحصّل مستغنی ازغیراست و ماهیات ازفرط بطلان بی‌نیاز از علت میباشند .

بحث و تحقیق

جهت بیان‌مرادمحقق فیض‌ناچاریم ازبحث‌وتحقیقی‌که اصل‌واساس‌علیت برآن استواراست‌که همان به‌لزوم مناسبت بین‌علت ومعلول باشد ، فنقول : مسألهٔ سنخیت بین سبب ومسبّب‌ومناسبت تامّه ، بین هرعلت مفیض‌ومعلول مفاض از امور مسلمه بین اهل عرفان و محققان از فلاسفه‌است وهر مبتدی درعقلیات بعداز تصور علت و معلول وتعقل این اصل که معطی شیء ، فاقد آن نخواهد بود، وفاقدکمال وقاصر از درجه فعلیّت ، منشأ فعلیت وکمال نشود ، خوب درك می‌کند که علت بمعلول

می‌بخشد از آنچه دارد ، نه آنچه راکه فاقد است ، جاهل منشاء علم ومعدوم ، مبدء وجودنشود . ازطرف‌دیگراین نیز مسلم‌است که معطی وجود، بایدخود واجدوجود باشد وافاضه هستی بغیر نماید بدون آنکه ازمقام شامخ خود تجافی نموده ، وافاضهٔ بغیرموجب انحطاط‌درجه ومسبب‌انعدام علت‌شود،چه‌آنکه‌ظهورفیض ازفیاض‌حکایت ازتمامیت‌سنخ‌فیض‌درفیاض‌نماید، وافاضهٔ آن بقابل فیض ، باندازه استعداد وقابلیت قابل‌است. ازآنجایی که‌تساوی‌مرتبه منافات بااصل علیت ومعلولیّت ، دارد ، قهراً معلول بحسب رتبهٔ وجودی ، مرتبهٔ نازل علت ، وعلت درهمان سنخ افاضه ، مرتبهٔ عالی معلول‌است. وچون انفکاك معلول از علت محال‌است ، مرتبهٔ وجود معلول متصل بعلت‌است ، وعلت محیط ومعلول محاط وعلت اصل ومعلول فرع آن می‌باشد وازباب لزوم معیّت وجودیه ، بین سبب ومسبّب ، وجود واحد وسنخ فارد دارای دومرتبه‌است که این دومرتبه درسلك یکوجود قرار دارند که دارای ظهور وبطون است ، ظهور وصورت ، معلول ، وباطن ومعنا ، شأن مقام ومرتبهٔ علت‌است .

واین که برخی از اساتید ، ازطریق سنخیت ،ولزوم مناسبت ، بین علت بالذات ومعلول بالذات ، اثبات تشکیك خاصی نموده‌اند ، مرادشان همانست که‌ذکر شد ودر مسألهٔ سنخیت ، برخی ازقاصران ، باشتباه افتاده‌اند وخیال کرده‌اند که این سنخیّت از اقسام سنخیت تولیدی است که وجود معلول ملازم است با تجزی وتقدّر وتحلیل رفتن وجود علت ، وبرخی دیگر از ابناء زمان خیال کرده‌اند که سنخیت‌ملازم است بابودن معلول درعرض وجود علت ، وتحقق این دو دریك رتبه و وقوع هردو ،در سنخ افراد ماهیات‌متواطئه ، درحالتی که‌معلول خود شأنی ازوجود استقلالی ندارد وعین فقر وصرف ربط‌است نسبت بعلت . جهت **تقریر وتوضیح** این اصل مهم‌اهل‌حکمت از قدما گویند: «**کل فاعل ، ففعله مثل** طبیعته» ونیز شیخ گفته‌است «ولابدّ لکل معلول ان یناسب علته ، مناسبة ، مصححة

لصدوره عنها . . . » و فی کلامه تعالی «قل کل یعمل علی شاکلته» . اهل حکمت متفقند که هرمعلولی لازم وجودی تام علت خود می‌باشد . بدیهی‌است که لازم هرگز منافی وجود ملزوم نیست . لذا ارباب تحصیل از متأخران معتقدند که علیت ومعلولیت درباب وجوداست نه درسنخ ماهیت ، چه‌آنکه ماهیت ازآن جهت که ماهیت است ، نه‌مقتضی علیت را داراست ونه استدعای معلولیت نماید ، وازباب سنخیت بین وجودات‌وازجهت وجود اشتراك معنوی بین حقایق وجودی ، بمسألهٔ تکشیك خاصی بل‌که تشکیك اخص‌الخواصی متفطّن شده‌اند ، واصل وجوداست که عین جهت فعلیت ، ومحض مبدئیت اثر وباعتباری عین تاصل وتحقق ودر مقامی عین استقلال ودر مرتبه‌یی عین ربط بعلت‌است و وجوداست‌که دارای‌عرضی عریض وقابل درجات‌رفیع‌است وازباب اتصال‌مراتب وجودی است‌که‌یك‌اصل محیط واسع در مقامی غنی بالذات ودر مرتبه‌یی فقیر بالذات ، درموطنی مجرد ، ودر مواطنی مادی وبرزخ بین این دومیباشد . درکلمات ائمهٔ اهل حق وحقیقت تصریحات و اشارات وعباراتی لطیف درنفی تباین بین حق وخلق بسیاراست ، وباید فهمید که این مناسبت درعین کمال تناسب ، نیز عین تباین‌است ، تباین تام ،واین ازلوازم وخواص اصل وجوداست که‌جامع اضداداست ، بطون وظهور ، وحدت وکثرت، تقدم وتأخر ، غنی وفقر ، و وجوب وامکان را درخود جمع کرده‌است .

سیداهل معرفت خاتم ولایت محمدیه در نهج فرماید : «توحیده ، تمییزه عن خلقه ، وحکم‌التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة . . . » .

برهان برلزوم‌وجود تقدم علت‌برمعلول ازجهت تمامیت وشرافت‌ذات‌وبالجمله اقوی بودن علت ازمعلول درجمیع جهات راجعهٔ بوجود (باوجود بدیهی‌بودن‌آن)، ازاین قراراست : اگر بین این دوتساوی‌باشدازبودن یکی علت ومؤثر ومفیض ، و دیگری معلول ومتأثر ومفاض ، ترجح لازم‌آید ، واگر علت مؤخر ازمعلول باشد،

لازم آیدکه متقوم بمعلول وبحسب درجهٔوجود ازمعلول ناقص‌تر باشد واگرمقدم برمعلول باشد ، ناچار اشرف واتم ازمعلول خواهدبود .

باید توجه‌داشت که شدت‌وضعف وتقدم‌وتأخر وغناوفقر وسایرانحای تشکیکی، درحقیقت واحده متصوراست نه حقایق متباینه . ولذا قالوا : ان‌العقل یستنکر ان یقول ان‌هذاالسواد ، اشدمن ذلك‌الخط . ونیز باید فهمید که اختلاف وتباین‌بشدت وضعف ، وغناوفقراتم انحای تباین‌است ، چون علیت درسنخ وجوداست ، و وجود ازسنخ معانی ومفاهیم کلیه نمی‌باشد ، ناچار مراتب وجودی ، جهت‌جامع جنسی‌و نوعی ندارند ودر بسیط‌حقیقی‌بخصوص‌ابسط‌البسایط که‌وجودباشد ، تخالف جنسی و نوعی وتمایز فصلی وصوری ، وتخالف وتغایرمقداری ومادی وجود ندارد ، و در بسیط‌خارجی وعقلی ، جهت‌اشتراك وامتیاز بیك‌اصل‌واحد برمی‌گردد ، وشیء بتمام ذات ، وهویت بسیط ، که‌حقیقت وجودباشد ، چون صرف‌است وصرف شیء ، تمایز وتعدد برنمی‌دارد ، قهراً بنظر دقیق ، افراد ندارد ، واگر خوب دقت‌شود ، دارای مراتب نیزنیست ، بل‌که واحدشخصی‌است وازناحیه تجلیات درمظاهر ، تشکیك و تفنن درتجلی پذیرد . بنابر مسلك اتباع متألهان ازحکما ، وجود درحال بساطت و مبرابودن ازقبول افراد ، تعدد بحسب مراتب‌را داراست وهرمرتبه‌ی ، مبدء و مقوم مادون ، ومعلول ومتقوم به‌مافوق خود می‌باشد وبنابر این مشرب بامبدء‌تجلی دارای وحدت نیستند وتکثر حقیقی‌است ، ومعلول بجهت کمال درعلت متحقق وعلت مقام تمام معلول ، ومعلول مرتبهٔ انحطاط یاتنزل علت‌است وچون وحدت سنخ‌درمراتب محفوظ‌است ، جهت‌اختلاف واتحاد اگر متمیز ومتغایرباشد ، ترکیب درسنخ واحد واصل فاردلازم‌آید .

ومماقررناظهروجه ماذهب‌الیه‌اهل‌التحقیق‌ومنهم‌العلامة المؤلف(رض)بقولهم:و لولاالسنخیة والمناسبةالتامة والمعلـول لجاز صدور کل شیء عن‌کل شیء. جمعی خیال کرده‌اند سنخیت ناقض اصل‌علیت ومعلولیت‌است. ندانسته‌اندکه جهت‌قاهریت

وخالقیت وغناءذاتی ، عین صمیم ذات ونحوهٔ وجود وصریح وجودحق، ومقهوریت وفقر شراشر وجود مخلوقات‌رافراگرفته‌ونیز ندانسته‌اند که تباین ذاتی ، منشأ عدم ارتباط بین حق وخلق‌است ، متباینات بالذات ، درعرض یکدیگرقراردارند ومعالیل امکانیه ، درطول واجب ، واصل‌ذات آنها متأخر ومحتاج بحق اول‌است .

چون حق‌بسیط بتمام‌ذات وهویت ، وحقیقت معرّا ازکافهٔ تراکیب ، مبدء صدورخلق‌است ، ودرحق‌اول جهتی دون‌جهتی وجود ندارد ، وذات‌نامتناهی، وجود غیرمحدود وعلم وقدرت وارادهٔ غیرمتناهی‌است وبصریح‌ذات متجلی درخلایق‌است وجهت‌ذات اگر مبدء تجلی‌باشد ، بحسب نحوهٔ وجود فیاض وجوداست ، لذا فیض صادر از اونیز بسیط ومبرا ازترکیب ومعر از نقایص‌است ونور صرف‌است ، مگـر ترکیب‌مزجی مبرا ازحد لازم‌تشأن‌حق ، لذا ازوی صادر نشود مگرشیء واحدعام منبسط درکافهٔ حقایق‌وجودی .

بهمین ملاحظه ، محقق‌فیض دراصل ۱۳ (باب‌پنجم ص۶۵) گفته‌است : بسیط غیرمرکب ، ووجودصرف حقیقی ، نشاید مبدء دوشی‌شود که آن دوشی، درعرض هم واقع باشند . چه‌آنکه ذات‌حق مبدء‌وجوداست بدون لحاظ امری‌زائد وشرطی متأخر ازذات‌حق . چه آنکه اگر مبدءشی، باملاحظهٔ امری زائد برذات مثل اراده و علم وقدرت واختیار زائد براصل ذات ، علت‌امری‌شود ، ذات متصف بعلیت‌نمی‌باشد، نقل‌کلام می‌شود درنحوه استناد صفات زائد ، بذات وبالأخره جهت علیت بایدبامری برگردد که بحسب خارج وذهن تغایر نداشته باشند . صدور دو معلـول درعرض یکدیگر ، مستلزم تکثر درذات‌علت ، وانقسام‌ذات ، بجهات متعدد وحصول ترکیب ووجود جهتی دون‌جهتی در مبدء بسیط صرف وواحد غیرقابل‌تعدد وتکثراست.

واز آنجایی‌که اصل وجودعلت بتمام هویت درمعلول متجلی‌است ، معلـول امری غیرنفس ظهور وتجلی وتشأن علت نمی‌باشد ، واین همان معنای اضافهٔ علت است درمقام خلق وایجادکه طرف اضافه را خود بوجودمی‌آورد ، ونفس‌فیض‌صادر ازحق ، باعتبار اضافهٔ بحق ایجاد واشراق وازجهت انتساب این فیض بمعلول مفاض

وجوب ووجود وظهوراست ، یعنی ظهورحق درصورت خلق وایجاد خلق ازمقام‌علم بدعین لذا گویند اضافهٔ اشراقی‌حق ، امری مصدری قایم بدوطرف نیست نظیر اضافات متحقق درمقولات عرضی‌که تحقق آنها مستلزم تکرر نسبت‌است ، بهمین لحاظ مؤلف در (وصل ٤) گوید : ازلفظ صدور ، نباید امراضافی قایم باطراف اضافه‌توهم‌شود، لازم‌ایجاب‌وایجاد همان وجودمناسبت تامّه بین‌علت‌ومعلول‌است‌که این مناسبت قبل ازوجود خارجی معلول درعلت بلحاظ ضرورت وجود وجوب‌سابق برمعلول ، ودر وجودمعلول ، عین وجود معلول‌است که بآن وجوب لاحق‌هم‌اطلاق کرده‌اند وازباب وجود همین مناسبت تامه‌است که اهل تحقیق گفته‌اند از علت بسیط تام‌البساطه ، صادرنشود مگر معلول بسیط‌واحد که تکثرحاصل درآن ، همان تأخر ازمقام ضرورت ازلیهٔ واجبی‌است وهرمعلول متکثرالوجود ، صادراست‌ازعلت مرکب ازدوجهت مختلف .

اصل (١٤) اصول‌المعارف مشتمل‌است براین‌اصل مهم‌که معلول واحدشخصی، قبول صدور ازدوعلت مستقل‌الوجود ودوفاعل متباین را ننماید . بعبارت دیگر دو علت مستقل درتأثیر وایجاد ودومبدء تام‌التأثیر درافاضهٔ وجودمعلول ، مبدء معلول واحد نشوند مطلقانه بنحواجتماع ونه بنحوتبادل ، اعم از تبادل ابتدایی‌یاتعاقبی.

برای آنکه بافرض لزوم سنخیت‌تامه بین علت‌ومعلول، ووجوب تحقق‌معلول درمقام علت بنحوی تام‌تر از وجودخارجی که باین لحاظ مقتضی وجود معلول‌واقع شود وبآن تعین وتشخص بخشد ، چنین حقیقتی قبول تعدد وتکثر ننماید چه آنکه تحقق دوشیء فرع برتمایز وجودی‌است ، دوشیء ، متماثل من جمیع‌الجهات ، نه وجودخارجی پذیرند ونه بفرض‌تحقق ، معلول آنها متعدد ، شود . چه‌آنکه فرض آنست‌که این دوشیء ازلحاظ صلاحیت جهت ایجاد علت عین‌یکدیگرند .

صدور معلول‌واحد شخصی یانوعی ازدوعلت تامه ، مستلزم عدم تمایزبین دو علت‌است ونیز معلول صادر ازدوعلت ، اگر خصوصیت موجود در دوعلت ، شرط تحقق معلول‌است ، یکی‌ازاین‌دو، علت‌تامه نیست بل‌که مجموعاً علت صدورمعلولند،

ویا آنکه جهت موجود دریکی ازاین مبدء صدورمعلول‌است ، دیگری مبدء تأثیر نخواهدبود . اماواحد جنسی ازآنجایی مبهم‌است بواسطه ضعف وحدت وابهام‌خاص به متعدد مستند می‌شود ، مثل حرارت‌حاصل ازحرکت وشعاع‌شمس وآتش وغیراینها از اشیاء .

اصل (۱۵ ، ص۶۷) دراین مسأله‌است که جسم وجسمانیات باعتبار حصول در مواد واستعدادات وانغمار درهیولا وفقدان صریح‌ذات ومتشابك‌بودن بأعدام، علت فاعلی امری نمی‌شود ، واز آنجایی‌که جسم دارای اجزای مقداریه‌است وتفرق در اجزاء نحوهٔ وجود آن می‌باشد ونیز ازلحاظ تقوم بماده ، چه‌بحسب تمام وجود ، و چه‌بحسب اجزاءوجودی وازباب آنکه شیء غیرمجرد فاقد صریح‌ذات وغیرواجد تمامیّت هویت امری عدمی‌است ، مبدءصدور امری نمی‌شود، وصورت‌جسمانی‌متقوم بماده دراصل‌وجود ، درمقام ایجاد نیزباید بماده متکی‌باشد ، وشیء مبدءصدورشیء دیگر باید قائم بذات‌باشد نه‌متقوم ومتحصل بامری‌عدمی . بهمین‌جهت تأثیر وتأثر درانوار جسمانی ، بوضع محتاج‌است ،درحالتی‌که معلول‌بایدبحسب اصل‌ذات‌مترشح ازعلت‌شود ، واحتیاج بوضع منافات باصدور معلول ازعلت‌دارد ، چه‌آنکه علت مبدء هویت معلول ومنشأ خروج‌شیء ازکتم عدم بوجوداست .

شیء مجرد بحسب ذات ومادی بحسب تأثیر وتأثر ، مثل نفوس‌نیز ، مبدء ایجاد ومنشأ صدورشیء دیگر نمی‌شود ، چه‌آنکه ماده ، شرط تأثیر موجود مادی بحسب فعل‌است ، وموجودمادی نمی‌شود مبدء اثرشود درامردیگر بنحواطلاق ، چه آنکه وضع ومحاذات شرط تأثیر و تأثر درمادیاتست .

مراد ازوساطت وضع درتأثیر وتأثر ، وضع مطلق‌نیست ، بل‌که شیء‌متأثر در غیر باید بامنفعل ازخود دارای وضع‌خاص‌باشد ، ودر مفارقات ومجردات وضع موجود نمی‌باشد ، واگر قوهٔ جسمانی درشیء‌مجرد یامعدوم مؤثر واقع‌شود ، لازم آید که وجود ماده ، یعنی تقوم‌آن بماده لغووعبث باشد ، وحال‌آنکه قوام بماده، بااستغناء شیء ازماده، نحوهٔ وجودشیء‌است، ووقوع هروجودی درمرتبه‌یی ازمراتب

هستی ، ذاتی آن شیء باعتبار تعین‌خاص محسوب می‌آید . اماشی‌مجرد ، چـون نسبت وجود آن بهمه مواد ومستعدات ، متساوی است ، واحاطه برهمه موجودات واقع درموادارد وقرب‌وبُعداو نسبت به‌اشیاءواقع درعالم‌ماده ، مختلف نمی‌باشد، در مواد مستعده بدون لحاظ وضع اثرمی‌گذارد ، وحقایق متقوم باوضاع وجهات واشیاء قابل اشارهٔحسیّه ، نسبت بمجردات ، مجرد ازوضعند ، وچون مجرد محیط است بموجودات مادیه ، و ازطرفی صور مادی ، بحسب نفس‌ذات منفعل از مجرد است ، درمقام تأثر وقبول فیض ، محتاج بتوسط وضع‌نیست کمااینکه درمقام تأثیر درغیر مجرد ، ویاتأثر ازغیرمجرد محتاج به‌توسیط ماده‌است .

اما فاعلیت نفس نسبت بصورموجود درباطن‌ذات‌خویش ، ازقبیل ایجادصور خیالی وعقلانی ، نفس اگر چه دراین مقامات بواسطهٔ اعدادحاصل ازحواس ، خلاق صوراست درغیب‌وجود ، ولی‌بحول‌وقوه بل‌که‌به‌اتصال واتحاد باعقل مجرد صرف، سمت‌خلاقیت، پیدامی‌کند ودرمقام مبدئیت ازبرای صورباطنی متکی بموادنمی‌باشد. وان سئلت‌الحق درعالم‌ماده ، ازموجودات قائم‌بمواد ، فعل وتأثیر ساخته نیست ، و جسمانیات فقط ، درجهت اعداد مدخلیت دارند ، نه درجهات مرتبط بایجاد ، وفاعل دراصطلاح حکیم‌الهی ، امورمجرده وباصطلاح خواص ازمتألهان ، عقول نیز، مبدء اعدادوواسطه وزمینه‌اند ازبرای‌افاضهٔوجود، وموجد حقیقی‌حق اول‌است (ولاحول ولاقوة ، الا بالله) .

لذا بهمنیار گوید: لیس لما بالقوة مدخلیة فی‌افاضةالوجود .

ودیگران گفته‌اند: لامؤثر فی‌الوجود، الاالله .

اصل ۱۶ (ص۶۹ ، باب پنجم) دراین اصل‌مهم‌است که شیء واحد از جهت‌ِ واحد نشود که فاعل و قابل باشد و جهت فعل و قبول در یك شیء واحد ، واقع نشود ، چه آنکه قابل از آنجهت که قابل‌است فاقد کمال‌است و فاعل از آنجهت‌که مبدء فعل‌است ، واجد کمال این‌فعل‌است ، واتحاد این دوجهت ، ملازم‌است بااتحاد جهت فقدان و وجدان و بالضروره باطل‌است .

شیء اگر واجد کمالی باشد بطرف نیل و وجدان آن نمیرد ، بل که طالب کمال مفقود دیگری است که متحرک است ، وشیء فاقد کمال ، طالب آن وبالضرورة متحرك بطرف آن است لذا باید مفیض کمال مبرا از استعداد و ماده باشد و در موجودات مادی ومتحرك اتحاد جهت قبول و انفعال وجهت فعل وایجاد بالضرورة محال است و قیام (فیه) و (عنه) در بسایط واحداست و نیز در مبدئیت ماهیات نسبت بلوازم خود ، از باب آنکه دراین قسم از اتصاف ، صرف اتصاف دربین است نه فعل و انفعال حقیقی ، اجتماع فعل و قوه ، و اتحاد جهت فعل و انفعال درواقع لازم نمی‌آید و از همین باب است نزد 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 نمیآید 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 خواجهٔ طوسی را برصور 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 هرحرکتی غایت و هرجنبش، مقصود و هرمتحرکی متوجه جهتی است که غایت آن می‌باشد و به‌نیل باین مقصود ، کامل می‌شود، درهمین باب بیان شده است که غایت بطور مطلق، متمم فاعلیت فاعل نمی‌باشد ، وشیء غنی بالذات کـه غایت جمیع اشیاء و کعبهٔ مقصود کافهٔ انیّات است مصدر فعل و مبدء ایجاد نمیشود مگر آنکه تجلی و ظهور او در حقایق امکانی بغایتی وغرضی معـلّل باشد ، اگر چه فاعل مبدء فعل و غرض مترتب برفعل بیك وجود ، موجود باشند .

هرفاعل مصدر فعل بواسطهٔ غـرض مترتب برفعل ، مبدء فعل است ، وحصول این غرض برعدم تحقق آن مسلماً رجحان دارد ، این رجحان و اولویت (اولویت

صدور فعل از عدم صدور آن) بحسب موارد متعدد و متنوع‌است . گاهی غرض از فعل اکمال غیر یا نفی فقر از غیر ویارسانیدن نفـع به‌اوست و درصورت تساوی وجود و عدم غرض نسبت بصدور فعل از فاعل ، انقداح اراده ایجاد در فاعل‌محال است چه‌آنکه ممکن بدون مرجّح موجود نمیشود و ترجیح بلامرجح مثل ترجّح بلامرجح باطل‌است ترجیح بلامرجح راجع بفاعل و علت و ترجّح بلامرجّح راجع بمعلول ، حصول فعل بدون رجحان اگر به‌فاعل نسبت‌داده شود ، ترجیح و اگـر بقابل و ممکن نسبت داده شود ، ترجّح‌است .

صدور فعل از فواعل مادیه و مصادر واقـع درعالم حرکات و متحرکات ، معلل باغراض موجب کمال فاعل و حصول فعل از عقول مجرده ، ناشی از تشبّه ملائکه بحق معلق مبدء کافهٔ خیرات ، وصدور فعل از مبـدء اعلی ، معلل بذات کروبی صفات فیاض علی‌الاطلاق و ناشی از ظهور ذات للذات و شهود ذات، خویش را در ملابس اسماء و صفات اولاً ، و شهود خود در مرایی آفاق و انفس ومجالی ممکنات و بالأخره غایت ایجاد باعتباری ، ذات مطلق متصف بکافهٔ صفات کمالیه ، و باعتباری حصول کمال جلاء و استجلاء است ، ظهورذات و شهود اصل کمال در ام‌الکتاب و مقام احدیت و واحدیت و اظهار اصل وجود در جلباب حقیقت محمدیه در مقام ظهور فعلی چه آنکـه تعین احدیت و واحدیت باعتبـاری همان حقیقت محمدیه‌است .

نظری‌کردبه‌بیند بجهان، قامت‌خویش خیمه در مزرعهٔ آب و گل آدم زد

هرفاعل مبدء فعل جهت حصول غرض و تحصیل مقصود و غایت ، ناچارغرض امری اشرف و اعلی‌است لذا در مادون غرض حاصـل نمیشود و علت‌بمعلول خود کامل نمیگردد و آنچه که فاعل را وادار بفعـل نماید و فاعل برای آن بحرکت درآید ، لابد امری اعلی و بالاخره مقصود اولی از قصد است . لذا اهل معرفت اتفاق دارند که : العالی لایریدالسافل ولا یستکمل به . (اصل ۱۸ ، وصل ٦ ص ۷۰ ، ۷۱) .

غایت دارای اقسامی‌است ، غایت مترتب برشیء بالذات و غرض مترتب برشیء بالعرض ، غایت عرضی منقسم میشود بەضروری و غیر ضروری .

* * *

یکی از مباحث مهم در مسألهٔ علت و معلول آنست که هرعلت فاعلی مبدء صدور معلولی‌است که این معلول از غایت جدا نمیباشد و هرممکنی بدون علت موجود نمی‌گردد و هرعلتی بدون غرض مبدء صدور فعل نمیشود و ممکن مادامی‌که جمیع انحاء عدم آن سد نشود . بنحوی که وجودش واجب و عدم آن ممتنع گردد ، و بەحد ضرورت نرسد و وجود آن نسبت بعدم راجح نشود ، موجود نخواهد شد ، لذا عبث نیز دارای غایت‌است ، و لازم نیست غرض در جمیع موارد ، غایت عقلی باشد ، و غایت مترتب برهرفعلی، مناسب‌است بافاعل مبدء صدور فعل ، و مبدء عبث امری عقلی نمیباشد و معذلك‌هرفعلی نسبت بفاعل خیر و هر غرضی نسبت بەفعل و فاعل متعلق باین غرض ملایم و غیر منافی آن‌است و مسلم‌است که فعل باید امری ملایم باذات فاعل باشد تا از فاعل صادر شود (فکل فعل نفسانی فلشوق مع تخیّل، وان لم یکن ذلك التخیل ثابتاً ...) .

* * *

از آنجایی برخی‌از افعال عبث و بعضی از حرکات برسبیل جزاف صادرشوند و نیز در مواردی این شبهه پیش آمده‌است که افاعیلی از فاعل بدون رجحان ، صادر شده‌است و نیز بعضی از قدما خیال کرده‌اند که عالم وجود (عالم ماده) بر سبیل اتفاق حاصل شده‌است و این مقصود را بەصور متعدد ذکر کرده‌اند ، ناچار باید این مطلب را توضیح داد . این مبحث را آخوند فیض بنحو تلخیص از کتب ملاصدرا استاد عظیم‌الشأن خود ، در این رساله ذکر کرده‌است و نگارنده برای‌رفع ابهام از عبارات مذکور ، باکمال اختصار ، بدون آنکه دقیقه‌یی دراین بحث مهم فوت شود ، بیان مینماید .

آنچه بایددراین مقام ذکر شود چند مطلب‌است : یکی بیان غایت در حصول

صور و فعلیات در مواد و استعدادات موجود در عالم ماده و اثبات غایت درحرکات و استحالات غیر متناهی در عالم زمان و حرکت باعتبار سلسلهٔ عرضیه و تحقیق این معنی که تعاقب صور و فعلیات برمواد باعتبار امتداد زمانی بااینکه تناهی ندارد ، دارای غایت‌است و نیز اعتبار غایت در صور بحسب سلسلهٔ طولیه و تقریر حق در این بحث از جهـات مختلف و اصولاً تحقیق تام در فواعل غائیه از عالی‌ترین و غامض‌ترین مسائل حکمت الهی‌است .

مسألهٔ دوم دفع شبهات اشاعره یعنی جهال و معطلهٔ دوران اسلامی و همفکران آنها از معطلهٔ دوران قبل از اسلام از اخوان شیاطین . و مطلب سوم در بیان‌عقیده قائلان باتفاق و ابطال عقاید آنان و اثبات آنکه قول باتفاق مطلقاً باطل‌است ومحال است‌که شیء بدون فاعل مرجح و غایت وجودی موجود شود . مبحث چهارم نفی عبث و بیان این حقیقت که هرفعل ارادی برمبادی متعدد مستند است که یکی از آنها اراده‌است و بعد از حصول اراده نفس از طریق قوهٔ مباشر حرکت که از قوای جسمانی بدنی حیوان محسوب میشود فعل خودرا اظهار می‌نماید . مبدء قبل ازاراده شوق‌است که بعد از تأکّد اراده میشود، و یا آنکه اراده اجماع نفس وشوق مقدم براجماع‌است و شوق از فکـر و تخیّل و تصور فعل و تخیل غایت مترتب برآن حاصل میشود چه آنکه تصور فعل ملایم باطبع فاعل باوجود رجحان تام سبب‌حصول شوق میگردد .

بحث در غایت کائنات وصور لاحق برموارد برسبیـل دوام و حصول صور متعدد و متکثر از معادن ونباتات و حیوانات ، از دوراه‌متصوراست یکی از طریق سلاسل طولی و تقریر این اصل مهم که هرنوع متحصل در عالم مواد دارای افرادی است که این افراد از جهت قوه و استعداد و صورت و فعلیت موجود شده‌اند و از آنجایی مادهٔ جسمانی قابل صوراست و صور حاصل از حرکت ، جهت فعلیت ماده محسوب میشود ، و از آنجایی که فاعل و قابل نمیشود بیك وجود موجود باشند،

ماده در مقام خروج از قوه بهفعلیت ، محتاج‌است بهامری غیر جسمانی و فاعل صور فهراً باید ازماده وجسم مجرد باشد و ناچار مخرج مواد واستعدادات بفعل موجود عقلانی‌است و عقل ازباب تشبّه بمبدء وجود محرك مواد واستعدادات وسبب خروج قوای مادی بفعلیات و مبدء تحصّل صوراست .

اما حصول صور باعتبار سلسلهٔ عرضی ، از این باب‌است که هرصورتی 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 قبیل‌تابش شعاع شمس و حصول اعتـدال بین عناصر مبدء مرکبات و بالاخره هرمبدء تأثیر جسمانی نیز بحسب فعلیت ذات و آثار توقف برامور کثیره‌یی دارد که مبدء اصلی حصول فعلیات ، اصل حرکت و سیلان حاصل در جوهر طبیعت عالم ماده است‌که براین حرکت جوهری ذاتی مترتب میشود حرکات عرضی و از طریق حرکت‌ذاتی ساری در جوهر طبیعت و حرکات عرضی لازم هرفرد از صور متحرك ، افراد انواع متکثر حاصل میشود و از راه دوام این حرکات ، انواع در ضمن تحصل افرادباقی میمانند و علت بقای نوع در افراد طبایع ، ماده ، و حرکات مترتب برمواد افراد است و از ناحیهٔ تعاقب افراد مترتب برمواد و استعدادات ، انواع محفوظ میمانند. بنابراین عدم تناهی غایات مترتب برصور غیر متناهی مقدمه‌است از برای حصول غایت متناهی که حفظ نوع باشد درضمن حصول صور غیر متناهی یکی از این‌دو ، غایت بالعرض و امری غیر متناهی و دیگری متناهی ، وغایت بالذات‌است ، وباین غایت غیر متناهی از آن‌جهت غایت بالعرض گویند که مقدمهٔ بقاء نوع‌است وازباب آنکه حفظ نوع بدون آن متصور نمیباشد ، غایت ضروری نیز بآن اطلاق کرده‌اند، چه‌آنکه ضرورت و لزوم و بالأخره وجوب آن ، علت بقـا و حفظ نوع یاانواع میباشد .

* * *

در برخی از احیان غایت مترتب برفعل ، خیر حقیقی نیست ولی فعل خالی از مصلحت و خیریت نمی‌باشد دراین قبیل از موارد فعل را عبث نامیده‌اند درحالتی که نسبت بمبدء صدور فعل ، فعل عبث محسوب نمیشود و بحسب قوهٔ حیوانی لذیذ و مطبوع‌است و چه‌بسا از برای انسان باعتبار قـوهٔ حیوانی خیر حقیقی محسوب شود لذا گویند «فاللاعب باللحیة والنائم والساهی لایخلو فعلهم عن‌باعث‌شوقی...» این باعث‌شوقی گاهی ناشی ازعادت‌است مثل بازی با لحیه ویامنشأآن انزجار از حالتی‌است که انتقال ازآن‌حالت، بحالت‌دیگر یااراده انتقال ازمکانی بمکان دیگر مطلوب قوه‌خیالی حیوانی‌است اگرچه مطلوب ومراد ومبدء شوق قوهٔ انسانی ونفس نطقی نباشد، بنابراین نسبت بمبدء نطقی اگر فعلی عبث‌باشد، بمبدء تخیّل حیوانی کمبدء حقیقی فعل‌است ترتب ازقصد واراده ودرنتیجه ضروری‌است نه‌عبث .

بهمین‌مناسبت گویند: «فان کل فعل نفسانی فلشوق مع تخیل، وان‌لم‌یکن‌ذلك التخیّل ثابتاً، فلم یکن مشعوراً به، فان‌التخیل غیرالشعور به...» لذا برخی ازافعال مستنداست بعادت حاصل ازتکرر فعل و ناشی‌است از حصول مبدء حاصل درنفس و راسخ درقوهٔ ادراکی واراده جبلّی که‌ازباب استحکام ملکه و اراده کامن درنفس چه‌بسا غیراختیاری واحیاناً عبث محسوب‌شود باین معنا که‌غایت تفصیلی نـداشته باشد درحالتی حدوث اراده تفصیلی وتصور اجزای فعل وجـزئیات عمل مانع‌از تحقق فعل وترتّب غایت برفعل‌است وهرغایتی مترتب‌است برارادهٔ یامبدء منـاسب آن‌فعل بهمین‌لحاظ درافعالی که جزاف ویافعـل عبث بنظر می‌آید مبـدء فکری وجود ندارد ولی فکر مبدء عبث محسوب نمی‌شود تامبدء‌آن محسوب‌شود ولی در این‌فعل مسلماً غایت‌خیالی ومبدء تخیّلی لازم نفس جزئی حیوانی وقوهٔ شهـوی که علت اصلی فعل گزاف وعبث می‌باشند موجوداست هم مبدء غیرفکری و هم‌غایت خیالی خاص نفس‌حیوانی موجود ومتحقق‌است .

هیچ فعلی بدون مبدء وفعل وبدون غایت وجودخارجی ندارد ولی مبدء‌فعل گاهی نفس تخیّل‌است وخیال مبدء شوق می‌گردد، وگاهی تخیل باطبیعت ومزاج

یا با خُلق وعادت وملکهٔ نفسانی بدون رویّه وفکرتفصیلی منشأ فعل می‌شود باین لحاظ فعل منقسم می‌شود بجزاف و فعل ناشی ازعادت وفعل طبیعی و ناشی ازقصد ضروری. درجمیع این‌موارد فعل بـدون غایت وغرض حاصـل نشده‌است ، افعال حاصل ازکودك در عالم فکرکودك باعتبار مقایسه با فکر وتعقّل موجود درانسان کامل، عبث وبی‌نتیجه بحساب می‌آید ولی باحـاظ فکر وخیال جزئی لازم نفس حیوانی و مبدء فکر و خیال خاص عالم کودك ، فعلی مناسب و ملایم با طبع مبدء این فعل‌است .

واعلم ان فی‌المقام شکوکاً صعبة: منها، شبهةالبخت والإتفاق :

* * *

اما ابطال عقیدهٔ قائلان به‌اتفاق، بایددانست که اتفاق یعنی تحقق اشیاء برسبیل صدفه وبخت واتفاق چندمعنا دارد، یکی اینکه چیزی بدون‌فاعل مرجّح وبـدون غایت موجود شود ودیگر آنکه موجودی نادر واقلّی‌الوجود که تحقق و وقـوع برسبیل تصادف باشد ودیگر آنکه امری‌دارای فاعل‌باشد ولی غایت نداشته باشـد ومبدأ فعل بدون غایت‌مترتب بر فعل مبدأفعل واقع‌شود .

تقریر اشکال یاشبههٔ قائلان به‌بخت واتفاق ازاین‌قراراست‌که یك‌سلسله‌ازاموری را مشاهده می‌کنیم که‌سبب وعلت ندارند وازامور اتفاقیه باید محسوب شـوند (لا سبب لها یتأدی الیها لتکون هذه غایة – ای بلا علّة فاعلیة وغائیة او بلا غایة) مثل کسی که چاهی‌را حفرکند برای رسیدن به‌آب –مثلاً– وباگنجی مواجه‌شود کـه ابداً علم بآن نداشته‌است تاآنکه برای تحصیل آن به‌حفر چاه مشغول شود و این برخورد به‌گنج مثلاً دارای سبب وعلت مخصوص‌بخود نمی‌باشدچه آنکه حافر بِئْر نه‌علت طبیعی ونه‌علت قسری ونه‌سبب ارادی این‌امراست وفعل ارادی چاه‌کن مثلاً برای بدست‌آوردن گنج نبوده‌است بل‌که برای امردیگر منشأ این‌عمل خاص واقع گردیده‌است. بنابراین برخورد به‌گنج از افاعیلی‌است که دارای علت و سبب نیست

وباید از امور اتفاقی وحاصل ازناحیهٔ بخت محسوب‌شود. ازاین‌جا ظاهر می‌شود که: لایجب ان‌یکون لکل فعل‌حادث علة، وان‌یکون کل مایتجدد اویتحصل غایة لفعل – شیخ درکتاب‌طبیعی‌شفا گفته‌است: انجماعة من‌الأوایل، عظموا –امرالبخت والإتفاق(۱) جداً، ففرقة کذیمقراطیس وشیعته جعلوا کون‌العالم بالبخت والاتفاق وانکروا – ان‌یکون له صانع اصلاً. عقیده اتباع ذی‌مقراطیس آنست‌که مبادی اجرام ریز غیرقابل تجزیه به‌اجزاءاند وازناحیهٔ سختی وسفتی وکوچکی، اجرام ومبادی صور طبیعی غیرقابل تقسیم می‌باشند ودیگرآنکه این اجزاء بحسب عدد تناهی ندارند ودرخلأ نامتناهی پراکنده‌اند واصول اجرام بحسب‌ذات جواهر متشاکل وبحسب شکل وصورت اختلاف‌دارند وبطوردوام درفضای خالی حرکت می‌نمایند وبرسبیل تصادف واتفاق بهم برخورد نموده واین تصادم علت اجتماع‌این اجزاء برصورت وشکل وهیأت خاص می‌گردد وازاین اجسام مجتمعه عالم طبع و طبیعت حاصل می‌شود وغیرازاین‌عالم ودنیای‌ما، عوالم‌دیگرش بهمین‌صورت وجود دارد. واین جماعت معتقد شده‌اند که امور جزئی وطبایع کائنه مانندانسان وحیوان ونبات بحسب اتفاق حاصل نیامده‌اند واصول آن مبتنی براتفاق‌است. انباذقلس و جماعتی بتمام هویت کائنات را اتفاقی نمی‌دانند – لکنّهم جعلواالکائنات متکونة

۱– مثل اینکه بخت اخص از اتفاق‌است – فانه انما یقال حقیقة لما یؤدی الی شیء یعتدبه ومبدئه ارادة من‌مختاری‌الناطقین، وسعادةالبخت ان‌یؤدی الی غایة محمودة، وشقاوته ان‌یؤدی الی غایة مذمومة ، فان استعمال‌السعید والشقی فی‌غیرالناطقین کان مجازاً . واما مامبدئه طبیعة (یعنی مبدء آن شخص عاقل صاحب اختیار و اراده نباشد مثل حدوث حرارت از آتش – مثلاً – قائل به‌بخت واتفاق آنرا حاصل‌از طبیعت به خودی خود(بدون آنکه غایت عقلانی داشته باشد) دانند . درصورتی‌که اتفاق اعم از بخت باشد هرامر حاصل از اتفاق حاصل برسبیل بخت نمی‌باشد ، و هرشیء حاصل بدون علت و سبب که امری قابل اعتنا و مفید و مورد رغبت واقع شود بخت‌است و امری که برای مصادف آن قابل توجه نباشد اتفاقی محسوب میشود ولی حصول آن برسبیل بخت نمی‌باشد .

عن‌المبادی الأسطقسیة بالاتفاق فمااتفق ان‌کانت هیئة اجتماعیة علی نمط یصلح للبقاء والنسل بقی ونسل ومااتفق ان‌لم‌یکن کذلك لم‌ینسل .

جمعی دیگر اعتقاددارند که‌امور اتفاقی دارای علت وسبب می‌باشند و هیچ امری موجود بدون علت‌نیست ولی‌نفس بخت واتفاق را ازعلل و اسباب اشیاءحادث می‌دانند وآن‌را ازاسباب مستور وپنهان وحقیقتی باطن وغیرقابل ادراك عقلانی و ازموجبات قرب بحق می‌دانند. وبالأخره برخی ازقائلان باین‌عقیده –احل‌البخت محل‌الشیء الذی یتقرب الیه والی‌الله بعبادته– فبنی له هیکل واتخذ باسمه صنم یعبد ... ازشبههٔ اتفاق (اتفاق باین معنی که تأدی‌سبب الی‌المسبّب دائمی‌واکثری نباشد وسبب وغایت هردو امری اتفاقی باشند)(۱) باید با ذکر و تمهید مقدمات جواب‌داد بنحوی که برای احدی شبهه‌ای باقی نماند .

اموری که درعالم طبیعت بوجود می‌آیند و اسباب ومسبباتی که در نظام وجودی حاصل می‌شوند ویا مبدء تأثیر ومنشأ تأثر واقع می‌گردند برخی اموری دائمی محسوب می‌شوند یعنی ترتب مسبب بر سبب همیشگی‌است و تخلّف پذیر نمی‌باشد مانند حرارت مترتب برآتش و روشنایی حاصل ازجسم‌نورانی. برخی از امور وبعضی ازاسباب ومسببات اکثری‌اند نه‌دائمی (مثل النار فی‌اکثرالأمر تحرق الحطب اذا لاقته وان‌الخارج من بیته الی بستانه فی‌اکثرالأمر یصل‌الیه واکثری نیز دائمی‌است درصورتی که‌مانعی دربین موجود نشود وفرق آن بادائمی وجود مانع وعدم آن‌است) .

وبعضی ازامور نه‌برسبیل دائم ونه‌برسبیل اکثری‌است. مابیان‌کردیم که‌اکثری بالحاظ فقدان مانع ویا وجود مانع ازدائمی جدا می‌شود واین برای آنست که

۱– بااین ملاحظه کثیری از جوابهایی که در مقام دفع و ذب اشکال اتفاق گفته شده است تمام نیست وقول حق یعنی جواب از شبهه بنحوی که بااصل اشکال بی‌ارتباط نباشد مفصل بیان می‌شود .

درعالم ماده وطبیعت وجود مقتضی علت تامّه نیست وعلت ملازم بامعلول وبالأخره علت تامّهٔ شیء که ازآن جدانشود وتخلّف نپذیرد مجموعهٔ وجود مقتضی وتحقق شرایط وفقدان موانع‌است – وان‌النائم لایعارضه معارض وان‌لأکثری یعارضه وان الأکثری بشرط رفع‌المانع واماطة‌المعارض یکون دائماً – این‌اصل در امورطبیعی وموجودات مبادی افعال طبیعیّه امری ظاهر وهویداست ودرامور ارادی وافاعیلی که ازفواعل مختار صادرمی‌شود بامختصر تأمّل وتجزیه وتحلیل نیز جاری‌است و فعل اختیاری مسبوق‌است به‌امور وجهات متعدد که هرکدام درجای‌خود تأثیر در علیت‌علت دارد ومجموعهٔ این‌امور، علت‌تامّهٔ فعل اختیاری محسوب‌می‌شوندوفقدان یکی ازآنها کەجزء علت بحساب آید، علت‌را ازعلیت تامّه خارج نماید .

بنابراین درافاعیل اختیاری که فعل مبادی مختلف دارد درصورت وجود تمام مبادی ورفع کلیهٔ موانع وحصول علت تامّه، تحقق فعل حتمی و ازافعـال دائمی شمرده می‌شود . اموری‌که نه دائمی باشند و نه اکثـری یااقلّی‌محسوب شوند و یا مساوی ، اقلّی مثل حصول وتکوین‌انگشت ششم درانسان و یا انصراف فاعل‌ارادی از فعل ، در صورتی که فاعل بطور دائمی و اکثری روی مصلحت زندگی مبدء‌فعل خود باشد و بطور نادر ، یعنی گاهی از فعل خود منصرف شود ، وتساوی مثل قیام و قعود مثلاً نسبت به انسان بحث دراین امر و صحبت دراین مسأله است که آیـا (مـا یکون علی‌الأقل و الأقلی فقط) از مصادیق اتفاق‌است و یا آنکه (مـا یکون بالتساوی‌ایضاً یکون من‌الإتفاق والبخت) ؟

۱ــ جمال‌المحققین در حواشی جمـالیه و نیز در تعلیـقات برشفا گوید : ان‌التساوی الذی راوا ــ انـه لا یسنـد فی‌محاوراتهم الی‌البخت هو مااذا تساوی بالنسبة الی سبب ، ولکن صار اکثریا بضمیمة سبب آخر کالارادة فی‌الامثلة التی ذکرها وعدم اسنادهم الی‌البخت فیها بعد اعتبار تلک‌الضمیمة وح لم‌یکن متساویاً ، واما بدون اعتبارها وملاحظة‌السبب الذی لایکون عنده دائما ولااکثریا لااکثریا بل متساویا ،فیصح فیه‌الاسناد‌الی‌البخت محاوراتهم فالمتأخرون غفلوا عن اعتبار الضمیمة وانتقلوا الی مجردالسبب الذی یتساوی عنده ، ولما

والّذی رسم لهم هذاالمنهج یعنی‌ارسطو، اشترط ان‌لایکون دائماً ولااکثر – و حکمای‌اسلامی اموراتفاقی‌را به‌امور اقلّی اختصاص داده‌اند نه‌امور متساویه . برای آنکه اکل و شـرب و قیام ومشی ونقـایض این امور ، از امور متساویـه هستند و اگر کسی بخورد یا بیاشامد و یا راه برود و یا قعود اختیار کند احدی‌نمی‌گوید صدور این افاعیل از فواعل این افعال واقع برسبیل اتفاق یا بخت‌است .

خلاصة ماذکره‌الرئیس فی‌طبیعیات شفـائه والهیاته و غیره‌من‌اکابرالفن : ان السبب قدیکون مستقلاً فی‌التأثیر بذاته غیر محتاج الی‌امر خارج عن ذاته ، دراین صورت حصول سبب دائمی‌است و تخلّف معلول ازاین علت محال‌است . و درمواقعی شیء بحسب نفس ذات مبدء تحصل مسبب نیست بل‌که حصول معلول‌توقف براموری دارد که شرایط واحوال خارج از ذات سبب محسوب می‌شوند ومجموع این‌امور و سبب مقتضی مبدء تحصل مسبب هستند ، در صورتی که این امور وشرایط واحوال همیشه با سبب موجود باشند در این صورت علت تامه مسبب موجوداست و ترتّب مسبب براسباب حتمی و دائمی‌است .

درصورت وجود سبب غیر تام متوقف برشروط و احوال ، حصول این شروط

رأوا عدم قولهم بالبخت فیه ، زعموا ان ذلك لکون‌السبب فیه لیس دائمیاً ولا اکثریاً ، وان کان متساویاً ؛ فقلنوا عدم‌الصحة فی‌المتساوی ایضاً ولیس کذلك بل‌عدم قولهم انما عند الالتفات الی‌الضمیمة التی یخرج بها عن حدالتساوی (الف) .

الف ــ آقاجمال خوانساری فرزند محقق خوانساری آقا حسین «اعلی‌الله مقامهما» بقسمت طبیعی شفا و تجرید و شرح جدید حواشی مفصل نوشته است . آقاجمال درعلوم نقلی از اساتیدبزرگ و در عقلیات دارای مشرب کلامی‌است و یکی از اساتید بزرگ عصر خود محسوب میشود در عقلیات مثل علوم نقلی تدرب کامل ندارد به‌حدوث وهمی و زمان موهوم قائل شده‌است ودراین‌باب رساله‌یی نوشته‌است و کلمات میرداماد را مورد اشکالات قرار داده و استاد محقق و فقیه نحریر و حکیم‌علام ملااسماعیل خواجویی به‌نحوتفصیل‌ازاشکالات او جواب داده‌است .

واحوال گاهی اکثری‌است وعدم حصول آن غیر واقع ونادراست نسبت بحصول آن و یا عدم حصول اکثری‌است ویاآنکه حصول شرایط و عـدم آن مساوی‌است دراین فروض ترتّب مسبب برسبب گاهی اکثری‌است و گاهی اقلی و گاهی متساوی‌است و درجمیع این صور مسبب بدون علت تامه موجود نگردیده‌است و معلـول باوجود جمیع شرایط لازم تحقق آن از علت ، محقق شده‌است و جاهل بمسبب قائل باتفاق است باسبابی که بالذات مبدأ مسبب میباشند و نیز اسبابی که باشرایط مبدأ حصول مسبب‌اند و این شرایط دائمی‌الحصول‌است و نیز درمقام حصول این شرایط بطور اکثری ، سبب ذاتی (درمقابل اتفاقی) اطلاق نموده‌اند و قهراً ترتب مسببـات بر اسباب غایات ذاتی محسوب شوند و اما درصورت تساوی و یا حصول اقلی، حصول مسبب برنفس سبب محتاج بشرایط خارج از ذات سبب که این شرایط اقلی‌الحصولند بنحو اتفاق‌است ولی از آنجایی که ممکن تاواجب نشود موجود نمی گردد ، و بالحاظ حصول شرایط اقلی‌الوجود، سبب و این شرایط اقلی علت تامّهٔ مسبب می‌باشند .

فالحفـر مثلاً بالقیاس الی‌العثور الی‌الکنز لواعتبر مع کونه صادراً عن‌العارف بوجودالکنز فی‌موضع ینتهی الیه‌الحفر و مع‌عدم مانع من‌الوصول الیه کان سبباً ذاتیاً للعثور ،والعثور غایة ذاتیّة ، واما بالنسبة الی‌الجاهل بوجودالکنز فالحافر للبئر للماء عندالعثور الی‌الکنز ، فالغایة الذاتیة لفعله هوالعثور الی‌الماء ، فالعثور للکنز غایة اتفاقیة له ولکن‌العثور لم‌یکن بلاعلة .

* * *

ومن‌الشکوک‌الصعبة : انه لایجب ان‌یکون لکل فعل غایة ، فان من‌الافعال ماهو عبث ولیس له غایة ، اولیس له غایة هی خیر او مظنونة خیراً .

محقق طوسی درتجرید فرماید: المسألة‌السادسة فی‌احوال‌العلة‌الغائیّة، والغایة علة بماهیتها لعلیة‌العلّة الفاعلیّة ومعلولة فی‌وجودها العینی للمعلول .

شیخ درطبیعی شفا گفته‌است :اماالغایةفهی‌المعنی‌الذی‌لأجله(۱) تحصل‌الصورة فی‌الماده ، وهوالخیرالحقیقی اوالخیرالمظنون ، فان کل تحریك یصدر عن فاعل لابالعرض بل بالذات فانه یروم به ماهو خیر بالقیاس الیه ، فربما کان بالحقیقة وربما کان بالظن ؛ فانه اما ان‌یکون کك اویظن به ذلك ظناً .

درقسم الهی شفا گوید: ونعنی‌بالغائیةالعلّة التی لأجلهایحصل وجود شیء مباین لها... واماالغائیة فهی ما لأجله یکون‌الشیء، وقد علمته فیما سلف، وقدیکون‌الغایة فی‌بعض‌الأشیاء فی‌نفس‌الفاعل کالفرح بالغلبة، وقد یکون‌الغایة فی بعض‌الأشیاء فی شیء غیرالفاعل، وذلك تارة فی‌الموضوع مثل غایات‌الحرکات التی تصدر من روية او طبیعة و تارة فی‌شیء ثالث کمن یفعل شیئاً لیرضی به فلان ، فیکون رضی فلان غایة خارجة عن‌الفاعل والقابل ، وان کان‌الفرح بذلك‌الرضی (ایضاً غایة اخری . ومن‌الغایات التشبه بشیء والمتشبه به من حیث هو متشوق الیــه غایة والتشبه نفسه ایضاً غایة .

بنابربیان شیخ ودیگرمشایخ حکمت، غایت‌چیزی‌است‌که فاعل‌برای حصول‌آن مبدأ و مصدر فعل واقع میشود و قهراً غایت مترتب برفعل فاعل میشود و ناچار متأخر از فعل فاعل‌است و از طرفی فعل از فاعل صادر نمیشود مگــر 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 عرصهٔ ادراك فاعل ، متمم فاعلیت فاعل‌است و فاعل بانضمام تصور غایت فاعل تام فعل خود شود .

شیخ بهمین‌معنــا درقسم طبیعی کتاب شفا تصریح نموده‌است : «الفاعل من جهة سبب للغایة وکیف لایکون (کك) والفاعل هوالــذی یجعل‌الغایة موجودة ،

۱ــ قوله : «لاجله ...» ای لاجل‌تحصیله لالاجل حصوله، اوالاعم ــ فافهم ــ ملااسماعیل اصفهانی .

والغاية من جهة هی سبب للفاعل ، وكيف لايكون - كك) وانما يفعل‌الفاعل‌لأجلها والا لما كان يفعل . فالغاية تحرك‌الفاعل الى ان يكون فاعلاً . . . والفـاعل علة لصيرورة الغاية غاية ، ولا لمهية‌الغاية فی‌نفسهـا ، ولكن علة لوجود مهيّة الغاية فی‌الأعيان ، و فرق بين‌المهية والوجود كما علمته ، والغاية علة لكون الفاعل فاعلاً فهی علة له فی‌كونه علة ، وليس‌الفاعل علة للغاية فی‌كونها علة . . .»

بهمين معنا محقق طوسی در شرح اشـارات و در تجريد تصريح نموده‌است : «... والغاية علة بماهيتها . . .»

دربرخی‌از موارد غايت حركت نهايت‌آن نيز می‌باشد مثل لقاء حبيب يا غايت حركت محل قاعل‌است و ديدار دوست (مثلاً) معلول و مترتب برحركت نمی‌باشد، جواب آنكه مترتب برحركت نهايت حركت‌است و لقاء دوست‌مترتب‌برآن‌است(۱).

* * *

كلمات شارحان و مقلدان افكار شيخ دراين‌مسأله مضطرب‌است محقق‌شريف(۲) سيدشريف جرجانی در حواشی شريفيه و در شرح مواقف گويد : « ... فان قيل انهم يقولون ان‌الغاية فی‌افعال‌الله تعالی انما هی ذاته تعالی وظاهر انها لاتترتب علی

۱ــ رجوع‌شود به‌حواشی‌ملاجلال و معاصرنحرير او ميرصدر دشتكی وميرغياث‌شيرازی وشوارق لاهيجی .

۲ــ پابندی او به‌مذهب اشاعره دراكثر مباحث عقلی‌وبال اوست از جمله در مسألهٔ غايت و برخی ديگر از مباحث ربوبی . اشاعره و حكما هردو از فعل حق غايت را نفی‌كرده بااين فرق كه حكما غايت متمم فاعليت را نقل نموده‌اند اين جماعت مطلق غايت را و درنتيـجه استناد ممكنات و خلق جايزات را الزاماً بايد برسبيل جزاف و يا غير مستند باراده دانند جماعت اماميه در فعل حق وجود حكم و مصالح را حتمی ميدانند و اشاعره قائل باين معنی نيستند ، حكما بحكم و مصالح زائد برذات افعال را كه مبدأ انبعاث اراده و قصد در حق اول شود انكاركرده‌اند والاشاعرة يخالفون الاماميه والحكماء فی‌هذه‌الموارد . غزالی نيز روی ايستادگی در مسلك اشعـری واصرار باين مذهب بی‌اساس ، مطالب سـستی درحد اعـلای انحطاط در عقليات و كلاميات دارد .

وجودالمعلول . اجیب : بانهم اتفقوا انالغایة مسلوبة عن فعلالله تعالی مطلقاً لان الفاعل الذی یفعل لغایة یکون غیر تام من وجهین ، الاول ــ من حیث انه یقصد به وجود تلکالغایة ، فلابد ان یکون وجودها اولی به والیق ، والا لمیکن غایة له اصلاً ، فیکون مستکملاً بذلکالوجود و مستفیداً منه تلکالأولویة . الثانی – من حیث انه یتم بماهیّة تلکالغایة فاعلیته ، فیکون هو ناقصاً فیفاعلیته . ولما کان تعالی تاماً بذاته لایتطرق الیه نقصان اصلاً ، فاذن لاغایة لفعله ، بلهو فاعل بذاته. هذا ماذکروه ومن ذلک انقولهم : انه لاغایة لفعله او انه غایة للوجود کله او انه غایةالغایات علی اختلاف العبارات ، معناه فیالحقیقة نفیالغایة عن فعله تعالی ، والاشارة الی انذاته سببالفاعلیته کما انالغایة سبب لفاعلیة الفاعل الذی یفعل لغایة ، فذاته بمنزلةالغایة ، فلذلک اطلق علیها الغایة ، لانها غایة حقیقة .

اما اینکه مؤلف تجرید حکیم قُدوسی (رض) فرموده‌است : «وهی ثابتة لکل قاصد ...» یعنی هرفاعل بالقصد غایتی در فعل او موجوداست عام است وشامل فعل حق‌هم میشود و مراد از قصد در کلام خواجه ، قصد اصطلاحی بمعنای فاعل بالقصد نمی‌باشد بل‌که در مطلق فاعل غایت موجوداست ولی دربرخی از موجودات قصد و غایت متمم فاعلیت فاعل‌است مثل موجودات دارای اراده زائد برذات ومبادی افعال دارای نفس ولی درحقایق موجود در ملکوت از عقول طولیه و عرضیه وحق اول تعالی در مقام مبدئیت و فاعلیت غایت مقدم‌است بروجود معلول بحسب علم و وجود خارجی ولی بدواعتبار و در مادیات و زمانیات غایت بحسب وجود خارجی معلول تأخر دارد و بحسب وجود علمی مقدم‌است و حق اول (عزشأنه) باعتبارآنکه مبدأ صدور حقایق‌است و سلسلهٔ امکانی باو ختم میشود اول‌الاوائل‌است ، غایت و غرض از ایجاد همان وجود منزه از سمات کثرت‌است دراین‌صورت آخرالأواخر است – والی ربک‌المنتهی – لانالخیر المحض والمعشوق الحقیقی باعتبار جامعیت و تمامیت و مجمعیت نسبت بکل‌الکمالات بحسب نفس ذات مبدأ افاضه‌است پس اول

الأوائل‌است واز آنجایی که‌حب به‌ذات و حب بمعرفت اسماء و صفات و حب به‌نهایت جلاء واستجلاء ملازم‌است باصدوراشیاء بنحوی‌که وجود حقایق بقدرحوصلهٔ‌وجودی خود از حب و عشق دارای قسمت هستند و در حقایق مادی کمال مفقود موجود است صدورالاشیاء علی وجه یلزمها العشق والحب والتوجه الی ربها و تحصیل ما یفقد عنها من‌الکمالات والرجوع الی‌الحق‌الاول ملازم لکونه تعالی غایت‌الغایات والمعشوق‌الکل وهذا معنی کلامهم انه آخرالأواخر وهو بعینه اول‌الاوائل .

* * *

صاحب شوارق در این موضع از شرح خود برتجرید گوید : فان قلت : الیس افعال‌الله تعالی عندالامامیة معللة بالأغراض ؟ قلت : نعم لکنهم یفرقون بین‌الغرض والغایة ، فلایجعلون‌الغرض علة لفاعلیته تعالی ، فیعنون بالغرض الحکم والمصالح التی تشتمل‌الیها الافعال ممایجده العقل ویحکم به، ویصیر به‌الفعل حسناً اوقبیحاً، فهم فی‌ذلك یوافقون‌الحکماء بحسب‌المعنی وان‌لم‌یطلق عندالحکماء لفظ‌الغرض علیها بل‌یجعلون لفظ‌الغرض والغایة مترادفین ، بخلاف‌الأشاعرة ، فانهم یوافقون الحکماء فی‌اللفظ فقط و یخالفونهم فی‌المعنی» .

اما اینکه صاحب‌شوارق‌فرموده : قلت‌نعم لکنهم‌یفرقون...توضیح‌هذاالکلام(۱) علی سبیل‌الاختصار : غرض و غایت در اصطلاح حکمت عبارت‌ازچیزی‌است که‌فعل از فاعل برای حصول آن صادر شود و بالاخره چنین امری متمم فاعلیت فاعل‌است وقطع نظر از تصور حصول آن فاعل ناقص‌الفاعلیه است اهل حکمت وجود چنین امری‌را از حق اول نفی کرده‌اند و این امر اختصاص به‌فواعلی دارد که دارای اراده و قصد زاید برذاتند و درعوالی وحقایق ملکوتی و درحق اول فعل برسبیل قصد وجود ندارد و حکما دراین‌باب فرموده‌اند صدور افاعیل از حق اول برسبیل

۱ــ چون رساله حاضر (اصول‌المعارف) دردوره فوق‌لیسانس تدریس‌میشود بدرخواست رفقای مباحثه که بحمدالله اهلیت درك مباحث عالیه را دارند مبحث غایات را دراین مقدمه مفصل تحریر و شکوك صعبة وارده دراین باب را مبسوطاً تقریر مینمائیم ونسئل‌الله تعالی التوفیق ونرجوا ان یکون تبصرة لنفسی وتذکرة لغیری .

قصد و معلل باغراض نمی‌باشد و از برای افاعیل او غایت باین معنا نمی‌باشد . مؤلف در موارد متعدد فرموده‌است حق‌تعالی فاعل بالرضا وبا فاعل بالعنایت و بالاخره فاعل بالتجلی‌است ولی این‌مسلك بامذهب اشاعره‌این فرق را دارد که حکما حکم و مصالح مترتب برافعال 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 – لأن‌العالی لایریدالسافل ولا یستکمل به – واصحابناالامامیة یثبتون‌الحکم والمصالح وینفون‌الغایة ، لکن یطلقون علی‌الحکم والمصالح اسم‌الغرض ، فهم یثبتون ماأثبت‌الحکماء،وینفون ماینفونه ، ولا تفاوت بینهما الا بان لفظ‌الغرض‌یطلق فی‌اصطلاح‌الامامیة علی‌الحکم والمصالح ولا یطلق فی‌اصطلاح‌الحکما (ولامشاحة فی‌الاصطلاح – واما فی‌المعنی المثبت والمنفی فهم متوافقون (غرض ثابت نزدامامی حکم و مصالح نزد حکیم‌است و غرض منفی نزد اهل حکمت همان غایت منفی نزد امامی‌است) برخلاف اشاعره که غرض منفی نزد آنها همان مصالح و حکم در فعل حق‌است که حکیم آن را اثبات نموده‌است لذااشاعره ملزم بقبول‌وجود لغو و جزاف درفعل حقند و حکیم بآن ملتزم نیست لذاالمعنی‌المنفی عندالحکیم و الاشعری ای المعنی المشترك بین‌المعنیین انما هوبمجرداللفظ فقط .

* * *

اما جواب از نفی غایت از برخی افعال کماذکرنا : «انه لایجب ان‌یکون لکل فعل غایة ...» .

شیخ درقسم الهی شفا فرماید : و اما بیان امرالعبث، فیجب‌ان‌یعرف(۱) ان‌کل

۱– قوله : فیجب ان‌یعرف ان لکل حرکة ... یرید بیان ان لفعل‌العبث والجزاف غایة بالقیاس الی مبدئه الذی هو قوة شوق خیالی ، فان تلك‌الغایة غیر تلك‌القوة‌الشوقیة‌الخیالیة ←

حركة ارادية فلها مبدأ قريب و مبدأ بعيد . فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التى فى عضلة العضو ، و المبدأ الذى يليه هو الاجماع هو القوة الشوقية ، والأبعد من ذلك هو التخيل او التفكر ، فاذا ارتسم فى التخيل او الفكر النطقى صورة -ما- فحركت القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التى فى الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة فى التخيل او الفكر هى نفس الغاية التى ينتهى اليها الحركة و ربما كانت شيئاً غير ذلك ، الا انه لايتوصل اليه الا بالحركة الى ماينتهى اليه **الحركة** اويدوم عليه الحركة . مثال الاول ان الانسان ربما زجر (ضجر) عن المقام فى موضع - ما - ويخيل فى نفسه صورة موضع **آخر** فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه وانتهت حركته اليه، فكان متشوقه نفس ماانتهى اليه بتحريك القوى المحركة للعضلة . و مثال الثانى ان الانسان قديتخيل فى نفسه صورة لقائه لصديق له ، فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذى يقدر مصادفته فينتهى حركته الى ذلك المكان(١) ولايكون نفس ما

→

و ان لم يكن غاية ولا خيراً بالقياس الى القوة التى هى قبلها والحاصل : انه يجب ان يعلم ان للحركات مبادى مترتبة بعضها ضرورية باعيانها ، والتى ضرورية باعيانها منها قريبة ومنها بعيدة والقريبة هى القوة التى فى عضلة العضو . فالبعيدة هو القوة الشوقية، فهذا ان المبدء ان لابد من حصولهما فى كل حركة حيوانية اختيارية ولكل منها غاية يترتب على فعلها .

١ــ حكيم دانا ميرصدر دشتكى شيرازى (رحمة الله تعالى) درحاشيه (الف) براين موضع از شفا گويد : غاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان ، وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك الصديق ، فاختلفت الغايتان واقول : عندى انهما متغايران دائما تغايراً بالذات لابمجرد الاعتبار ، الا ان تغايرهما فى المثال الاول من باب تغاير الصورة الخارجية والصورة الادراكية لشىء واحد ، فان المقام فى الخير المذكور نفسه غاية للقوة المحركة وتصوره وحضوره فى

←

(الف) حواشى ميرصدر برتجريد و شرح قديم نسخه ملكى خطى نگارنده ص٤٦٠ .
ميرصدر يكى از اكابر دانشمندان ايران قبل از روزگار صفويه است و معاصراست بامحقق ثانى ملاجلال فارسى دوانى (ره)

←

انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذى نزع اليه بل معناً آخر ، لكن المتشوق يتبعه ان يحصل بعده و هو لقاء الصديق ، و قد عرفت هذين القسمين و يتبين لك من ذلك بادنى تأمل ان الغاية التى ينتهى اليها الحركة فى كل حال من حيث هى غاية حركته هى غاية اولى حقيقة للقوة الفاعلية المتحركة التى فى الاعضا ، و ليس للقوة المحركة التى للاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كانت للقوة التى قبلها غاية غيرها ، فليس يجب دائماً ان يكون ذلك الأمر غاية للقوة الشوقية تخييلية كانت او فكرية، و لايجب ايضاً دائماً ان لايكون ، بل ربما كانت و ربما لم تكن كما قد تبيّن لك فى المثالين . اما الاول منها فكانت الغاية فيهما واحدة ، و اما الثانى فكانت مختلفة برای آنکه غایت از برای قوت شوقیهٔ لقای دوست است و از برای قوهٔ محرکه موجود دراعضای بدنی منتهـا الیه حرکت است چه آنکه از برای قوت محرك غایتی غیر منتها الیه حرکت تصویر نمی‌شود کمـا هو المحقق عنداهله) والقوة المحركة التى فى الأعضاء مبدأ حركة لامحالة ، والشوقية ايضاً مبدأ اول لتلك الحركة، فانه لايمكن ان تكون حركة نفسانية لاعن مشوق البتة؛ لأن الشىء الذى لاينبعث اليه القوة ثم تنبعث اليه انبعاثاً نفسانية لامحة قد حدث بعدما لم يكن، فاذن كل حركة نفسانية فيكون مبدأها الاقرب قوة محركة فى عضل الاعضاء، ومبدائها الذى يليه شوق، والشوق كما علم فى علم النفس تابع لتخيل او فكر (برای آنکه شوق بدون ارتسام صورت شیء درقوه خیال و عالم ادراك و بدون تخیل و یا فکر برای تحصیل و توقان نفس جهت نیل بآن حاصل نمی‌شود وبوسیله قوای بدنی واسطه بین آن و اشیای خارجی درصدد ایجاد و یا حصول خارجی آن برنمی‌آید) فیکون المبدأ الاول تخيّلاً او فكراً .

فاذن هاهنا مباد للحركة النفسانية ، منهـا واجبة باعيانها ضرورة و منها غير

→

النفس مطابقاً لوقوعه الخارجى غاية للقوة الشوقيّة . فالمراد بالاتحاد المذكور ههنا ان لايكون الغايتان مغايرتين خارجاً وتصوراً ، والمراد بالاختلاف بينهما ان يكونا متغايرين فى الخارج ايضاً (حواشى میرصدر دشتکی ـ ره ـ)

واجبة ضرورة ، والواجبة ضرورة هي القوه المحركة في الاعضاء و القوه الشوقية . وغير الواجبة هي التخيل والفكر، فانه ليس(۱) يجب لامحالة ان يكون تخيل ولا فكر(۲) وفكر ولاتخيل، فلكل مبدأ حركـة غاية لامحالة ، و المبدأ الذى لابدّ (كالتخيل و الفكر) منه في الحركة الارادية ، له غاية لابد منها ، والمبدأ الاول الذى(۳) منه بدّ، قديوجد الحركة خالية عن غايته فان اتفق ان يتطابق المبدأ ان الأقرب وهو القوة المحركة والمبدأ ان اللذان بعده اعنى الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية لكانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادى كلها وكان ذلك غير عبث لامحالة وان اتفق ان يختلف اعنى لايكون ماهو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية، وجب ضرورة ان لكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التى في القوة المحركة التى للعضو ، و ذلك لأناقد اوضحنا ان الحركة الارادية لاتكون بلاشوق فكل ماهو شوق ، فهو شوق لشيء و اذا لم يكن لمنتهى 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 التخيلى او التفكرى قد تطابقاً عليها (عليه) فبين انها غاية و ليست بعبث البتة ، و كل نهايـة

۱ـ اى ليس يجب ان يكون تخيل فقط بدون الفكر او الفكر فقط بدون التخيل بل الواجب احدهما ـ فافهـم وتأمل حتى لايختلط عليك الامر (آخوند ملا اسمعيل اصفهانى) .

۲ـ الواو حالية والفكر فاعل للفعل المحذوف بقرينة ذكره سابقاً اى ولا يكون فكر تدبر (آقا على حكيم ـ مدرس)

۳ـ اى من خصوصيته والا فقد عرفت ان احدهما واجب الحصول لكونه علة للشوق واما المبدأ الذى لايجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر او التخيل فانه وان كان لابد من احدهما اذكل حركة اختيارية منبعثة عن قوة شوقية هي قبل القوة المباشرة للتحريك والشوق لاينبعث الا عن 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 برتجريد وشرح قديم) .

ينتهى اليها الحركة و تكون هى بعينها الغاية المتشوقة التخيلية و لاتكون متشوقة بحسب الفكر، فهى التى تسمى العبث(۱). وكل غاية ليست هى نهاية الحركة و مبدأها تشوق تخيلى غير فكرى ، فلايخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ الحركة الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل النفس (التنفس خ ل) اوحركة المريض او التخيل مع خلق اوملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلاروية . فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمى ذلك الفعل جزافاً و لم يسم عبثاً ، و ان كان التخيل مع خلق اوملكة نفسانية، سمى 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 وهى غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلاً كمن حصل فى المكان الذى قدّر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه هناك، فيسمى فعله باطلاً بالقياس الى القوة المشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الأولى دون الغاية الثانية .

بنابر آنچه كه شيخ اعظم دراين مقام تقرير فرموده‌اند (وآنچه تحرير نموده‌اند حكايت از قوت ادراك(۲) واحاطه وتسلط او برجوانب مختلف مسائل حكمى نمايد) اينكه قائل گفت : عبث فعلى است كه غايت ندارد و لازم نيست هرفعلى داراى غايت

۱ــ عبث بنابرآنچه كه شيخ اعظم فرموده‌است همان منتهى اليه حركت است كه غايت از براى قوهٔ فكرى واقع نمى‌شود و ناچار غايت از براى قوهٔ تخيلى شوقى است و اعلم انه قد يجتمعان التخيل والفكر وقد يفترقان، فوجودهما على سبيل منع الخلو فاحدهما حاصل لامحة ضرورة كونه علة للشوق كما سبق فى قوله: والشوق كما علم. لكن ليس احدهما بعينه واجب الحصول او كلاهما معا فكلاهما واجبان تخييرا لا عينا .

۲ــ شيخ اعظم «اطاب الله ثراه» در مباحث نظرى غوغا مى‌كند ، چندين قرن بعداز اوهمه محققان حول افكار وى بحث مى‌كنند كسى كه هرگز محضر استاد ماهرى را درك ننموده است خود بغمزه مسأله‌آموز هزار مدرس است .

باشد درست‌نیست و کلامی‌است که ازشخص غیرمتدرب صادرشده‌است واینکه بعضی گمان کرده‌اند فعل عبث معلل بغایت خیر و خیر مظنون نیست و وقوع فعل بدون غایت – خیر یامظنونة خیراً – مطلقاً محال نیست ، نیز درست نیست .

اما بطلان قول اول ازاین ظاهر می‌شود که غایت درعبث وجوددارد و این‌غایت برای مبدأ حرکت و فعل عبث ثابت‌است و عدم وجود مبدأ عقلانی ، دلیل نمی‌شود که فعل عبث مطلقاً عایت نداشته باشد مثلاً در لعب باحیه و دیگر مصادیق عبث‌این فعل که فعل عبث محسوب می‌شود دارای مبدأ قریب‌است که قوهٔ عضلانی باشد واین قوهٔ عضلانی مبدأ فعل واقع نمی‌شود مگر آنکه تمایـل و یا باصطلاح شوق خیالی (در مقابل شوق فکری که خیر عقلانی و غیر مظنون باشد) در قوهٔ ادراکی و عالم ذهن و تصور حاصل شود و در نتیجه آنچه‌که وجود ندارد در مقام علت بعیده فعل شوق فکری و عقلانی‌است که منشأ عبث واقع نمی‌شود و آنچه که موجوداست و با لعب لحیه و سایر افـاعیل مصادیق‌عبث می‌باشد شوق تخیّلی‌است ، پس حرکت ارادی بدون غایت متحقق نشده‌است .

اینکه برخی گویند در افعال مصادیق عبث شوق خیـالی وجود ندارد اشتباه کرده‌اند چون فعل اختیاری بدون تقدم اراده و شوق و خواهش نفسانی وجودپیدا نمی‌کند و طلب و خواهش نفسانی بدون میل بانجام فعل و شوق و انبعاث اراده جهت ایجاد فعل تحقق ندارد .

کلیهٔ افاعیل‌جزئی‌مخصوص‌قوهٔ‌حیوانی‌که ازمواردعبث‌وجزاف محسوب‌می‌شوند وباعادت وحصول‌ملکه تلاعب توأم‌است مسبوق به شعور و ادراك‌وشوق وطلب‌نفسانی است که‌از باب تکرر افعال و اعمال این شوق طلب‌ارتکازی و از باب کثرت ظهور و انس جهت جزیی وحیوانی نفس با شوق تخیلی احیاناً مخفی وغیر مشعوربه‌است و همین اشواق جزیی کثیراً شوق حادث عقلانی و فکری را تحت‌شعاع قرار می‌دهد

و در موارد زیادی ترک عادت با آنکه ترک مطلوب عقلی و منظور فکری و منشأ طلب و شوق عقلی است مغلوب عادت و مقهور شوق حیوانی مخصوص قوهٔ جزیی انسان واقع می‌شود .

دیگر آنکه مبدأ انبعاث این شوق درنفس ازباب آنکه هرحادث محتاج بعلت است و هیچ صورت ادراکی در عالم نفس بدون علت حاصل نمی‌شود در برخی از موارد عادت و در مواردی انضجار یا ضجر از حالت خاص و ارادهٔ انتقال بحالت مباین این حالت است مثل ترک کردن مریض هیئت خاص را و انتقال به حالت دیگر با آنکه این انتقال سبب تخفیف مرض نمی‌شود ولی رجاء بتخفیف درد والم مثلاً شخص را وادار بتغییر حالت مکانی و وضعی می‌دهد و یا طلب قوای محرکه ، تجدید وضع و انتقال از وضع یا مکانی بمکان و وضع جدید وغیر این ازاموری که برای قوت جزیی حیوانی مخصوص بانسان احیاناً با لذّت توأم است و این طلب وشوق ازباب آنکه دارای مبدأ انبعاث فکری و عقلی نیست و اختصاص بجهات جزیی حیوانی انسان دارد فاقد لذت و خیر عقلانی وحظوظ فکری وخیرحقیقی است ولی خالی ازلذت و شوق و ابتهاج وخیرمظنون نمی‌باشد واز آنجایی که مبدأ انبعاث شوق از جهت نفس حیوانی جزیی حاصل می‌شود ، افاعیل مترتب براین نحوه از مبادی فعل را عبث و جزاف نامیده‌اند .

فلیس اذن هذاالفعل خالیاً عن خیر بحسبه ، و ان لم یکن خیراً حقیقیاً ای بحسب العقل ثم وراء هذاعلل لتخصیص هیئة دون هیئة من الحرکات جزئیة لایضبط.

* * *

خواجه نصیرالدین ــ رض ــ در تجرید فرماید : اماالقوة الحیوانیة للحرکة، فغایتها الوصول الی المنتهی ، و هو ـ وصول بمنتهی ـ قدیکون غایة للقوة الشوقیة ایضاً و قد لایکون ، فان لم یحصل الغایة فالحرکة باطلة و الا فهو اما خیر (در

صورتی‌که شوق منبعث ازفکر و قوه عقلی باشد) اوعادة (در صورتی که شوق با تخیل باشد بانضمام خلق و ملکه نفسانی ...) اوقصد ضروری (در صورتی که مبدأ شوق خیال باشد با طبیعت یا مزاج) او عبث و جزاف (در صورتی که‌مبدأشوق خیال باشد بدون انضمام‌آن با امری دیگر) بنابربیان خواجه عبث وجزاف‌مترادفند کما علیه الامام الرازی و بعض آخر من‌المتکلمین و ملاحظه شد که شیخ بین‌عبث وجزاف فرق قائل شد .

عبث در کلمات شیخ (رض) کان ، هوالفعل الذی یکون نهایة الحرکة فیه هی غایة للشوق‌التخیلی دون‌الفکری. والجزاف مایکون امرآخرغیر نهایةالحرکة کذلك(۱) .

شارح‌اصفهانی (شارح‌قدیم‌تجرید) (۲) به‌تبع‌شیخ‌بین‌جزاف‌وعبث‌فرق گذاشته و

۱ــ ای‌غایة‌للشوق‌التخیلی دون‌الفکری وغیر نهایةالحرکة کماکان‌العبث کذلك مع‌التقید بانه امر یکون نهایة الحرکة غایة للطلب‌التخیلی .

۲ــ مراد از شارح قدیم‌اصفهانی و مراد از شارح جدید ملاعلی قوشچی‌است و شوارق ظاهراً آخرین شرح وتحقیقی‌ترین و عالی‌ترین شرح برکتاب تجریداست که مولانامبدالرزاق لاهیجی تألیف نموده و آن را شوارق نام نهاده ولی این شرح‌نامباحث قدرت و علم نوشته شده‌است وتمام‌نیست (الف) .

الف ــ لاهیجی مؤلف کلمة طیبه و شوارق و گوهرمراد در مقام مقایسة با شارح قدیم و ملاعلی قوشچی ، از جهات مختلف برآنان ترجیح دارد بل‌که بعقیده حقیر از صدر دشتکی و غیاث‌الحکما و دوانی نیز عالم‌تراست 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 بعصا راه می‌رفته‌است و از برای آنکه از حملة اشرار و تکفیر معاندین معرفت مصون بماند عقاید خود را در لفافه بیان نموده‌است غافل از آنکه آنهایی که بمواضع قدرت دست انداختند کسی جرات تکفیر آنان ننمود ، آنان که بحال خود پرداختند و ازدنیا اعراض نمودند و افتادگی پیشه‌کردند و از ابتلا بمعاشرت صاحبان‌قدرت پرهیزنمودند مبتلا ←

گفته‌است. «بعض ماذکرنا مخالف لمافی‌المتن (یعنی تجرید علامه‌طوسی ــ رض ــ) لکن‌الصحیح هذا دون غیره ...» ولی شارح با آنکه کلام شیخ را تقریر نموده از اقرار باینکه کلامش مأخوذ از کلام شیخ‌است خودداری نموده‌است .

میرسیّد شریف‌شارح مواقف و تعالیق برتجرید در حواشی براین موضع گفته است : «و اعلم ان المذکور فی‌المباحث المشرقیة و الملخص موافق لمافی‌المتن (یعنی تجرید) ، و من‌ثم قیل : ان ارادالشارح انه اصطلح علی ماذکره‌فلانزاع‌معه، اذلکل احد ان‌یصطلح علی مایشاء ، وان اراد نقل اصطلاح آخرین ، فالامام اعرف به منه ، فما وجه جزمه بصحة قوله دون غیره . وقد ذکر فی‌شرح الملخص مایؤید کلام‌الشارح وهو ان‌الجزاف لایسمی عبثاً ، لکن‌الامام[۲] سماه فی‌هذاالکتاب ایضاً عبثاً ...»

* * *

و من‌الشکوک‌الصعبة مااورد علی اثبات‌الغایات للطبیعیات .

صاحب شوارق دراین مقام گفته‌است : « ... انا نشاهد فی‌الامورالطبیعیة من قواها و طبایعها تحریکات و تأثیرات متأدیة الی امور مترتبة علیها ترتب‌الغایة علی ذی‌الغایة بحیث یحکم العقل حکماً جزمیاً بان‌تلک‌التحریکات انماکانت لأجل‌الامور المتأدیة هی الیها ، ولا نعنی بالغایة الا مالأجله تحرک‌الشیء کما مر ، وذلک اعنی تأدی تلک‌التحریکات الی تلک‌الامور تأدی ذی‌الغایة الی‌الغایة ظاهر جداً لمن تأمل فیها حق‌التأمل .

←

به تکفیر اهل‌هوی‌و دربدری شدند . صاحب شوارق با آنکه خیلی دست به عصا راه‌رفته‌است معذلک در مقدمه شوارق بعد از بیان آنکه طالبان معرفت به لسان حال و زبان قال از من طلب نمودند که شرحی تحقیقی برکتاب خواجهٔ طوسی (قدس سره) بنویسم .

۲ــ عجب‌است از محشی شریف که اصلاً بعبارات شیخ در اشارات و کلام خواجه درشرح آن و بیان شیخ درشفا درمقام بیان‌وجوه فرق‌بین‌عبث و جزاف توجه ننموده‌است .

صور نوعیه متکثر در عالم ماده و استعدادات ، بسایط ومرکبات درمقام‌خروج بفعلیت و منشائیت جهت ترتب آثار مبدأ ومنتهایی دارند و لوازم وخواص وآثاری که ترتب آثار برآنها در نظام وجـود دارای قاعده‌یی منظم و لایتخلف‌است مادهٔ موجـود در حبهٔ گندم و استعداد موجود در نطفهٔ انسان و تهیّؤ موجود در حبهٔ شعیر جهت نیل بثمرات لازم این مواد از نوامیس طبیعت‌است و همین ترتب‌فعلیات براین مواد و عدم تخلف درمقام فقدان موانع و علل موجب امحاء استعداد لازم دار اتفاق و عالم کون و فساد همان ترتب غایت‌است بر ذی‌الغایات .

و نیز باید دانست که فرق‌است بین غایت در افاعیل اختیاری و فواعل‌بالقصد ، علل صاحب ادراك و شعور و غایات در فواعل طبیعی فاقد ادراك و شعور لـذا شیخ درقسم طبیعی شفا فرماید : ان‌الغایة یقال لما ینتهی الیه‌الشیء کیف کان ، و یقال لما یقصد بالفعل ، والمقصود من‌الحرکة الطبیعیة و الارادیة ایضاً محدود ... ان تحریکات‌الطبیعیة للمواد علی‌سبیل قصد طبیعی منها الی حد محدود و ان ذلك مستمر علی‌الدوام او علی‌الأکثر وذلك مانعنیه بلفظ‌الغایة ... وان‌الغایة بالذات هی التی یتجوزه الحرکة‌الطبیعیة اوالارادیة لأجل نفسها لاغیرها مثل‌الصحة للدواء ... وان‌المراد من‌الغایة هاهنا هذا لاالعلة الغائیة .

اما تقریر شکوك وارد دراین باب و بیان ذب و دفع این شکوك یقتضی بسطاً و تفصیلاً فی‌الکلام :

شك اول : جمعی گفته‌اند غایت عبارتست از چیزی که بوجود علمی وادراکی مقدم برفعل و سبب تمامیت فاعلیت فاعل‌است و از آنجایی طبایع و مواد منغمر در ماده و هیولی فاقد ادراك و شعورند تاغایت بحسب ماهیت در ذهن و نفس مدرك و باعتبار وجود ، مترتب برفعل شود و از طرفی از باب انتفاء رویه در طبیعت عدیم الشعور جهت اختیار غایتی دون غایت دیگر و اختیار و طلب غرض ومطلوب تامتر و ترجیح جانب غایت مطلوب‌تر ، ناچار باید ملتزم شویم بعدم وجود غایات درطبایع

و قوای فاقد شعور و ادراك ارتسامی .

قبل ازجواب اشکال مذکور باید توجه داشت که وجود رویه درافعال اختیاری صادر از نفس جزیی حیوانی و بالاخره از لوازم علم ارتسامی و فاعل بالقصداست و از این‌باب نفس درانسان ودیگرحیوانات درافاعیل خود مضطراست ولولاالقصد، فاعل، فاعل نیست .

در جواب از اشکال اول گفته‌اند : صور غایات در حرکات طبیعی و وجود غایت بحسب ماهیت درقوهٔ ادراکی و علیت غایت درمقام تأثیر درفاعلیت فاعل، درفاعلی است که از طبیعت بحسب وجود تام‌تر و باعتبار تمامیت و اتصاف به‌تجرد وادراك اشرف و اکمل‌است و ناچار غایت باین معنی درطبایع جسمانی منفی‌است . ولی در فاعل امری و علت غیبی که طبیعت را از برای اظهار خواص و ابراز افاعیل‌طبیعی تسخیر نموده‌است و درطبایع شوق جبلی و عشق ذاتی طبیعی تسخیری که بالذات مبدأ توجه و علت حرکت بجانب غایات و نهایات است وجود دارد وحرکات‌طبایع بطرف کمالات حاصل از حرکات و جنبش ذاتی و سیلان تکوینی جوهری همان غایات و نهایات طبایع محسوب میشود .

حرکت نطفه از مقام قوهٔ صرف جهت استیفای مراتب و فعلیات نباتی وحیوانی وانسانی و یا حرکت طبیعت جهت نیل بمقام نباتی بالفعل ویاحیوانی بالفعل ، نهایت وغایت این‌حرکات‌است ودرجای خود بیان‌شده‌است که هرموجودی جسمانی سیّال متصل‌است بکلمهٔ تام مجردی که حافظ نوع و محرك غیبی طبیعت محسوب میشود – وان‌للطبایع وجوداً نوریاً مثالیاً برزخیاً ووجوداً نوریاً عقلیا هما رب ذلك الطبیعة باذن‌الله – طبایع اصنام وافراد واظلال‌حقایق غیبی هستند – ولماکان‌المفارق اشرف مقاماً واجل شأناً من‌افق‌الطبایع فیجب وجود نفوس مدبرة ولها تعلق باجسام الطف من‌الطبایع وقد عبّر عنه فی‌الشرع بالموکله من‌الملائك .

* * *

واما قول المعترض : ان الطبيعة لا روية لها ليمكنها ارتياد غاية دون غاية . شيخ اعظم در قسم طبيعى شفا فرموده‌اند : ان الروية ليست لتجعل الفعل ذا غاية ، بل لتعين الفعل الذى نختار من بين سايرالافعال جايز اختيارها لكل منها غاية تخصها . فالروية لاجل تخصيص الفعل لالجعله ذا غاية .

يعنى ان الروية ليست علة لكون الفعل ذا غاية حتى يلزم من انتفائها عدم كون الفعل ذا غاية على ماذكر فى الشك ، بل الروية علة مخصصة لفعل من الافعال التى يصح صدورها من الفاعل ، فالفاعل بالروية يجب ان يكون فاعلاً بالقصد ، فحيث يتعين الفعل بالنسبة الى الفاعل يجب انتفاء الروية لتعيين هذا الفعل . بنابراين اصل طبيعت چون نسبت بفعل و اثر خود تعيّن دارد و هر طبيعتى مبدأ فعل خاص خود است وجود رويه در آن لغواست . وهر فاعلى داراى دواعى و اغراض مختلف نمى‌باشد .

و يا از باب آنكه در فعل مسبوق بعلم و قدرت و اراده و اختيار داراى داعى و قصد زائد برذات نمى‌باشد مثل حق اول و ملائكه وسايط فيض و عقول سابقه فاعل مابه‌الوجود كه همهٔ صفات كمالى و همهٔ جهات لازم فاعليت عين ذات ويا وجود آنهاست وجود رويه در آنها محال و بخصوص حق اول كه از اتصاف به‌رويه ازباب وجوب‌وجود بالذات‌معرا و مبراست و در كثيرى از موارد رويه علت از براى‌آنكه فعل داراى غايت باشد نيست از باب آنكه غايت برفعل مترتب‌است ورويه وجود ندارد مثل وجود صناعت درصورتى كه ملكه شود ، لذا شيخ درقسم طبيعى شفا فرمايد :

وان شئت ان تستظهر فى‌هذا الباب فتأمّل حال الصناعة ، فان الصناعة لايشك على انها لغاية ، واذا صارت ملكة لايحتاج فى‌استعمالها الى الروية ، وصارت بحيث اذا حضرت الروية تعذرت وتبلد الماهر فيها عن النفاذ فيمايزاوله كمن يكتب اويضرب بانعود ، فانه اذاخذ يروى فى‌اختيار حرف ، حرف ، اونغمة ، نغمة، واراد ان‌يقف على‌عددها تبلد وتعطل وانما تستمر على‌نهج واحد فيما يفعله بلاروية فى كل واحد،

واحد مما یستمر فیه ، وان کان ابتداء ذلك الفعل وقصده انما وقع بالروية . واما المبنی علی ذلك الاول والابتداء فلا یروی فیه وکذلك حال اعتصام الزالق بما یعصمه ومبادرة الید الی حك العضو المستحك من غیر فکر ولا روية ، ولا استحضار لصوره مایفعله فی الخیال .

واوضح من هذه القوة النفسانية واذا حرکت عضواً ظاهرا یختار تحریکه ، فلیس تحریکه بالذات وبلاواسطة ، بل انما یحرك بالحقیقة العضل والوتر ، فیتبعه تحریك ذلك العضو ، والنفس لاتشعر بتحریکها العضلة مع ان ذلك الفعل اختیاری واولی ...» .

حق اول از آنجایی که واحد من جمیع الجهات است و ازباب عدم اتصاف حق بقدرت امکانی و اراده امکانی ، صدور فعل از او واحد و مستمر است واصولا صنع و ابداع و اختراع حقایق از جهت ارتباط بحق مستمر و ثابت و دائمی و یك نواخت است و چون قصد وداعی زائد برذات ندارد قطعاً فاعل بهرویه نمی باشد و دراین باب از اهل عصمت و طهارت روایات کثیره یی وارداست وهو تعالی فاعل الرویه ولیس له الروية – لانه فاعل لابالقصد بل بالتجلی والعنایة .

شك ثانی : از آنجایی ماده واصل عناصر قبول صور غیر متناهیه مینماید و تحریکات طبیعت حدیقف ندارد چه بنابرقول کون و فساد وچه بنابرحرکت جوهریه صور و مواد مستعد از باب تلازم بین قوه و فعلیت و عدم بقاء صورت واحد درماده و قوه و ورود صور متتالیاً علی المواد والاستعدادات و از طرفی برای تحقق غایت واجب است تحقق و توقف ذی الغایه جهت ترتب غایت برآن و این توقف در صور وارد برمواد محال است وشیء مادی ثبات و بقاء ندارد و از آنجایی که جهت قوه همیشه ملتجی بصورت – ما – است ، باید اذعان نمود که درتحریکات طبیعی وصور متتالیه در مواد و بالجملة لاتکون للطبیعیات غایات .

شیخ در الهی شفا بعد از تقریر این معنی کـه باید بین غایت بالذات و بین

ضروری که یکی از غایات بالعرض محسوب میشود فرق قائل شد چه آنکه غایت بالذات آنستکه لذاتها مطلوب وخیر و معشوق است و شیء برای وصول بآن متحرك است و ضروری که تحقق آن بحسب نظام وجـود لازم و واجب است ولی غایت بالعرض بشمار میآید برسه 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 . ولزوم آن از این باب است که غایت معلول آن می‌باشد وبحسب وجود مقدم برغایت است .

دوم آن قسم از ضروری که وجود و تقدم آن ، برغایت لازم است نه ازباب آنکه علت وجودی غایت است بل کـه 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 باآن دارد وجود آن ضروری و واجب است مثل آنکه علت غایی از برای تزویج تولید نسل است مثلاً ، وحب بفرزند از لـوازم آن محسوب میشود نه آنکه ملازمه باشد بالذات بین تزویج وحب بولد لذا اصل توالد لازم نکاح است ، غایت آن محسوب میشود ولی حب بفرزند غایت غیر منفك از برای امر تناکح نمیباشد ولی جمیع این امور از غایات بالعرض ضروری درنظام وجوداست نه عرض اتفاقی مثل وقوف بکنز عنـد حفر البئر – مثلاً – بعد از بیـان این مقدمات شیخ شروع فرموده است بجواب از اشکال قال فی قسم الالهیات من الشفا : فنقول اما اشخاص الکائنات الغیر المتناهیة ، فلیست هی بغایات ذاتیة فی الطبیعة ، ولکن الغایات الذاتیة هی مثلاً ان یوجد 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 الفساد اعنی الکائنات من الهیولی الجسمانیة ، ولما امتنع فی الشخص استبقی بالنوع . فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبیعة الانسانیة مثلاً اوغیرها ، وشخص منتشر غیر معین وهو العلة الغائیة (التمامیّة خ ل) لفعل الطبیعة الکلیة وهو واحد ،

لکن هذاالواحد (یعنی طبیعت کلی) لابد فی‌حصوله باقیاً من ان یکون اشخاص بعد اشخاص بلانهایة ، فیکون لاتناهی الاشخاص بالعدد غرضاً علی معنی‌الضروری من‌القسم‌الاول(۱) لاعلی انه غرض بنفسه ، لانه لوامکن ان‌یبقی الانسان دائماً کما تبقی‌الشمس والقمر لما احتیج الی‌التولید والتکاثر بالنسل ، علی انه وان سلمنا ان الغرض کان لاتناهی الاشخاص ، کان لاتناهی‌الاشخاص معنی غیر معنی کل شخص، شخص . وانما یذهب بلانهـایة شخص بعد شخص لالاتناه بعد لاتنـاه . فاذن‌الغایة بالحقیقة هاهنـا موجودة هی وجـود شخص منتشر (بنا برفرض اول) ولا تناهی الاشخاص (بنابرفرض دوم) ثم‌الشخص الذی یؤدی الی شخص آخر والی ثالث والی رابـع لیس هـو بعینـه غایة للطـبیعة الکلـیّة بل للطـبیعة الجـزئیـة فاذن هی غـایة للطـبیعة الجـزئـیّة فلیس غیـرها بعـدها غـرضاً و علـة غـائیة و غـایة لتلک‌الطبیعة الجـزئیّة التی هی غایتهـا ، و اعنی بالطبیعة الجـزئیّة

۱ــ ملاصدرا در حواشی شفا مسألة نفی غایات را در طبایع و اصولاتحریر مشکلات در باب غایات را بنحو دیگر تقریر فرموده‌است دراین‌جا گوید : «و اعلم انه‌ذکر انباذ قلس ان تکون‌الاجرام الاسطقسیة حاصلة بالبخت والاتفاق وله حجج فی‌ذلک ، اولها ــ ان‌الطبیعة‌کیف تفعل لاجل غرض مع انها لیست لهاروية . ثانیها ــ انا و افقنا علی ان التشویهات والزوایـد والموت لیست مقصودة للطبیعة مع مافیها من‌النظام الذی لایتغیر فان نظام‌الذبول لیس من نظام‌النشور والنمو بل همـا وان کانا متعاکسین فلهما نظام لایتغیر ، و لکن لماکان نظام‌سبب النقصان والذبول ضرورة‌المادة فلاجرم حکمنا انها غیر مقصودة للطبیعة و هذا کالمطرالذی نعلم یقینا انه‌کائن لضرورة المادة فوجب تبخیرالماء اذا وقع علیه‌الشمس و عند وصول‌ابخار الی‌الجوالبارد صارماءاً ثقیلاً فنزل ضرورة فانزق ان یقع فی‌مصالح ، فیظن ان‌الامطار مقصودة لتلک المصالح و لیس کذلک بل‌لضرورة‌المادة .

و ثالثها ان‌کانت‌الطبیعة تفعل لغرض فذلک الغرض ان‌کان لغرض آخر یلزم‌التسلسل و ان‌کان لالغرض فقد جعل شیئاً لالغرض فیجوز ذلک فی‌کل‌الافعال .

و رابعها ان‌الطبیعة‌الواحدة تفعل افعالاً مختلفة ، فیلـزم ان یترتب علی‌الطبیعة‌الواحدة اغراض متعددة . والشیخ قداجاب عن هذه الاشکالات فی‌قسم‌الطبیعی من‌کتاب‌الشفاء .

القوة الخاصّة بالتدبير ، بالشخص الواحد ، واعنى بالطبيعة الكلية القوة الفائضة فى جواهر السماويات لشىء واحد وهى المدبرة الكلية لما فى الكون – المدبرة لكلية ما فى الكون خ ل – هذا ماقاله الشيخ الاعظم – رضى الله عنه – فى الشفاء .

تقرير شبهه و جواب از آن بهوجهى ديگر ، اما تقرير شبهه فلقائل 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 وله التأثير فى تمامية العلة وعليتها ولذا قالوا : العلة الغائية فى الفواعل الامكانية الواقعة فى دار الكون والفساد وعالم الحركات مابها تمامية الفاعل وهذه الغاية لوجودها الخارجى مترتبة على الفعل و بترتبها على الفعل تحصل الغاية . در اين صورت اشكال وارد ميشود در فواعل طبيعى عادم الشعور اوعديم الشعور كحركات العناصر الى مكانها الطبيعى وحركات النباتات بحسب الكم والكيف اوالجوهر والذات والتشكلات والالوان مع انه ليست عند هذه العلل الصور الادراكية قبل الحركة ومن المسلم عند اهله ليس للطبايع ادراك بذاتها وبافعالها فضلاً عن ترسيم صور افعالها وتخيل غاياتها قبل تحصل افعالها .

برخى ازحكما قائل بشعور وادراك درطبايع ومركبات ازعناصر شده‌اند و چون علم وادراك درطبايع مثل وجود طبايع ضعيف است براى نفوس انسانى اين قبيل از ادراكات مشهود ومعلوم نمى‌باشد و از براى متجردان از جلباب بشرى و صاحبان نفوس كامله معلوم است كما ورد فى الآيات والاخبار مايدل على وجود الشعور والادراك فى جميع الطبايع العنصرية . جواب ديگر آنكه طبايع از آنجايى كه درافاعيل خود مسخر قواى ملكوتى وملائكه موكلهٔ بر طبايع‌اند فاعل مجرد كه فاعل حقيقى است بافاعيل طبايع علم دارد و آنهارا بحسب اقتضاى موجود در ذات تحريك مينمايد و هرطبيعتى از براى تقرب بوجود ملكوتى بالذات متحرك بصورت مدبر و مبدأ غيب وجود خود ميباشد .

از اين جواب مى‌توان پى برد بجواب از شبههٔ اخير كه طبايع بحسب قبول صور

غیر متناهی نمیشود دارای غایت باشند ، درجواب گفته میشود مواد وقوابل صور وارد برمواد بحسب ذات بدون صورت واقع برماده و قوهٔ مستعد تعین ندارند و صور وارد برمواد منشأ تحصّل و مبدأ تنوع این مواد مستعده‌اند و هرماده‌یی مستعد از برای قبول صورت خاص‌است و این‌صورت دارای باطنی‌است که بعد از تمامیت بآن متصل میشود و اتصال باین مسخر و صورت مجرد غیبی همان معاد هرصورت نوعیه‌است ، فرقی که هست درصور از این ناحیه‌است که برخی از صور چون بمقام تجرد تام و یا تجرد برزخی میرسند دارای حشر و معاد مستقلند و برخی از باب عدم تجرد اگـرچه دارای نوعی از ترفع از ماده باشد مثل صور نبـاتی و صور ممتزجات که دارای افاعیل متفننه‌اند دارای حشر و معاد تبعی هستند و این رجوع بغیب و اتصال بملکوت غایت این صور وارد برمواد و استعدادات‌است و عدم‌تناهی درسلسلهٔ عرضیه بارجوع هرصورتی بغیب وجود و کلمهٔ حی و زنده ملکوتی تنافی نـدارد و هرصورت بعد از نیل بمقـام و مرتبهٔ خاص لایق خود قهراً ماده و قوه بصورتی دیگر متلبس میشود و بنابراین غایات نسبت بصور متعدد و متکثراست و هرصورتی بعد از طی درجات وجودی و قبول اشتداد خاص خود متوقف میشود و آنچه‌که لایزال تحرك دارد قوا و استعداداتی هستند که زمینه از برای حصول‌صور محسوب میشوند و این‌صور اگرچه باعتباری در سلسلهٔ عرضیه عالم زمان واقع شده است ولی باعتبار اتصال بکلمهٔ ملکوتی و اسم مبـدأ تدبیر آن ، و باحاظ رجوع بباطن غیب خود در سلسلهٔ طولی واقع میشود . وقد قرر فی‌مقره ان لکل معلول عنه فاعلیّة و لبعض‌الاشیاء علة مادیة و صوریة کما فی‌الحوادث والزمانیات واما العلّة‌الغائیة ففیها شکوك ومن جملتها : اشخاص‌الکائنات الغیر المتناهیة بعضها غایة لبعض ولا تنتهی الی غایة اخیرة لاغایة لها لان‌یکون هی بنفسها غایة فاذا بطلت‌الغایة الاخیرة بطلت‌الغایات کلها فینتقض بها قاعدة ان‌لکـل تحریك غایة .

درحالتی‌که درجای مقرر شده‌است که غایت آخر ماینتهی الیها الفعل و درنتیجه آخرین چیزی‌است که سبب سکون طلب فاعل میگردد وفی‌الصحیفة‌الالهیة «الا"

بذکرالله تطمئن‌القلوب» باین اعتبار که ذکر مقام از برای ذاکر شود وتکرر اسماء الهیه سبب شود که نفس وجود سالك ، مرءآت شهود و حضور دائمی مذکور گردد وکم‌کم بجایی برسدکه ذکررا ازلسان مذکور حقیقی بشنود وحقیقت قول حضرت جعفربن محمد – امام‌صادق – که فرمود لازلت اکررها حتی سمعتها من‌القائل بها ظاهر شود .

اشکال ثالث بنا به‌تقریر(۱) صاحب شوارق از این‌قراراست :

« الثالث – لوکانت‌الطبیعة تفعل لأجل شیء لمـا کانت‌التشویهات والزواید والموت فی‌الطبیعة – البتة – فاذن – فان خ ل – هذه‌الأحوال لیست بقصد . ولو غایة لتلك‌الاسباب ، کان کلما یتأدی الیه‌الطبیعة علی‌الدوام اوالاکثریة غایة فکان جمیع ماذکرنا وغیر ذلك کالهرم والذبول والفساد مما یتأدی‌الطبیعة الیها غایات للطبیعة ، وفساده(۲) ظاهر .

کان تأدی‌الاسباب الی مسبباتها علی‌الدوام اوالاکثریة ، یقتضی ان‌یکون المتأدی الیه

درحواشی شفا واسفار شبهه بدین‌شرح تحریر شده‌است : «... انا توافقنا علی ان‌التشویهات والزواید والموت لیست مقصودة للطبیعة مع مافیها من‌النظام الذی لایتغیر . فان نظام‌الذبول لیس من نظام‌النشو والنمّو ، بل‌هما وان کانا متعاکسین فالهما نظام لایتغیر و نهج لا یمهل ، ولکـن لما کان نظام سبب‌النقصـان والذبول ضرورة‌المادة ، فلاجرم حکمنا انها غیر مقصودة للطبیعة ...»

درطبیعی شفا در مقام جواب از این شبهه گفته شده‌است :

اما حدیث تشویهات و نقایص درطبیعت ، باید توجه داشت که بعضی از این

۱ـ همانطوری که بیان کـردیم این اشکالات را صدرالحکما و شیخ در ردیف‌اشکالات ثالثان به‌بخت و اتفاق تقریر نموده‌اند وما مسألهٔ بخت و اتفاق را درصدر شبهات ذکر نمودیم و ازاشکالات جواب دادیم و به‌تبع محقق مقاصد اشارات خواجه‌نصیر (رض) – وتدجعلوا للطبیعیات غایات – جواب از شبهات غایات را مستقلاً دراین‌جا ذکر نمودیم .

۲ـ 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 خاص‌است که ازآن به‌ناقص و قبیح تعبیر شده‌است مثل نقص عضو و بدشکلی طبیعی وبرخی از این نواقص امور زائد براصل نظام موجوددر طبایع‌اند مثـل عضو زائد دربدن انسان و حیوان بهرحال 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 وذبول ناشی‌است از لزوم تناهی مواد و طبایع در مقام تأثیر و تأثر و عدم بقای تراکیب حاصل در عناصر که ذاتی طبیعت در مقام تحریك و تحرك رجوع بزوال و فناست . اما آنچه که نقص و قبح محسوب شود – فهو عدم فعل لعصیان‌المادة – یعنی عصیان ماده و انحراف بواسطهٔ تأثیر علـل خارجیه و انحراف طبیعت از مجرای خاص خوداست و کسی تضمین نداده‌است که طبیعت هرماده‌یی را بدون قیـد و شرط به‌غایت خود میرساند درحالتی کـه عالم طبیعت ، عالم اتفاقات و دار تزاحم‌است و حصول انحراف درطبیعت ووجود نقایص نه‌دائمی‌است و نه‌اکثری .

و این نیز مسلم نیست که اعدام و شرور لازم طبیعت و نقایص راجع به‌اعدام غایات طبیعت باشند وغایت شیء وماینتهی الیه افاعیل‌الطبیعة یجب‌ان‌تکون من‌سنخ الکمالات التی یتحصّل ویتحقق بعد استکمال الطبیعة والاستکمـال‌انّما یحصل من الاشتدادالجوهری الحاصل فی‌الطبایع المتحرکة .

اما مسألهٔ موت وذبول ، باید دانست‌که سبب موت چیست وکذلك ذبول حاصل درطبیعت که مقدمه‌است از برای موت . گاهی ذبول حکایت نماید از حصول‌آفات درطبیعت ووجود موانع از سیر طبیعت برطبق مجرای عـادی خود وکذلك موت گاهی برسبیل اختترام است و گاهی طبیعی‌است بهرحال درموت طبیعی کـه ذبول مواد و ضعف قـوای نباتی و حیوانی مقدمهٔ آن‌است در انـواع مرکبه از نباتات

و حیوانات غایت بالذات رجوع صور بمقام غیب وجوداست .

بعبارت دیگر در مسألهٔ اعدام و شرور مترتب(۱) برطبایع باید دانست که هرطبیعت متوجه بکمال لازم نیست درعالم ماده بکمالات لایق خود برسد و این‌عدم نیل بکمالات لایق هرنوع درنفوس ممنوعه ، از کمال نیز جاری‌است و مسألهٔ موت و ذبول و ضعف و فقدان حاصل درطبایع ناشی از قصور و کوتاهی طبایع‌است در برخی از احیـان ناچار شیء متحرك ومبـدء تحریك بغایت لازم طبع وذات خود نمیرسد . واما مسألهٔ نظام ذبول باید دانست که از برای ذبول سبب تصویر میشود یکی بالذات که منشأ آن بعقیدهٔ قدمای از حکمای طبیعی حرارت موجود درطبایع است که بواسطهٔ غلبه برسایط دیگر طبیعت ازرشد میماند وبذبول ولاغری‌گرایش پیدا میکند لذا بعد از رفع سبب غلبهٔ حرارت شیء متوجه غایت وجود خود کـه رشد باشد میگردد و سبب دیگر که بآن سبب عرضی یا بالعرض اطـلاق نموده‌اند نفس طبیعت‌است و از برای هردوی این اسباب غایتی‌است که برآن مترتب میشود. غایت فعل حرارت تحلیل رطوبت‌است و نظام ذبول ناشی از غلبه حرارت و فعل حرارت‌است . طبیعت موجود دربدن دارای غایت‌است که حفظ بدن باشد ولی این حفظ باامدادات متتالیه حاصل میشود ولی در ذبول مدد حاصل درمرتبهٔ ثانی مثلاً کمتراست از مدد حاصل از مرتبهٔ قبل وهکـذا امدادات روبه‌تناقص میرود تاآنکه جسم منحل شود و ماده مشغول بقبول صور دیگری شود که در نظـام نمو واقع می‌گردد و امداد ناقص حاصل درمراتب نظام ذبول نسبت باین نظام علیت دارد ولی علیت و سببیت بالعرض – فهو من حیث انه نظام یکون فعل‌الطبیعة ، وان لم‌یکن فعل طبیعةالبدن – وبایـد دانست که حصول هرصورت حاصـل درطبیعت ، غایت بالذات از برای این طبیعت نمیباشد .

۱– رجوع شود بحواشی ملاصدرا برقسم الهیات شفا ط سنگی طهران ۱۲۸۲ هق ص ۲۵۲ شفا ط گ ۱٦۸ ، ۱٦۹ .

والحق‌ان‌یقال: هرطبیعت فعاله بدون شك فعل‌خاص خودرا جهت غایت وجود میدهد و از برای نیل بغایت مبدأ فعل خاص خود میباشد، و اما فعل غیر این طبیعت که حاصل درماده طبیعت میشود غایت ازبرای این‌طبیعت نخواهدبود ودیگر آنکه برخی ازامور نسبت بموضوع خاص غایت نافع واقع‌نمی‌شود ولی ازبرای‌نظام کل غایت نافع وضروری‌است. واما اعضای زائده حاصل درطبیعت بدن‌انسان مثلاً حصول‌آن بدون غایت نیست چه‌آنکه علل‌خارجی وضع ماده قابل صور اعضاء را طوری قرارمیدهد که کثرت مواد در برخی از احیان سبب وجود اعضاء زائد میشود چه‌آنکه بدن انسان بحسب قبول تعلق نفس واحد اگرچه واحداست ولی بدن درنظام خود دارای مواد وصورمتعدداست که حصول هرصورتی مسبوق است برمادهٔ مستعد قبول این‌صورت، ماده تام‌القبول مهیاست ازبرای متصورشدن‌بصورت خاص خود و واهب صور که‌حق اول باشد، وهاب علی‌الإطلاق‌است وهیچ مستحقی را محروم نمی‌کند واین‌امر نسبت بنظام کل ونسبت بآن‌مادهٔ خاص عضو زایدغایت مطلوب وضروری وواجب‌است اگرچه نسبت بجودت ترکیب ونظام خاص بدن‌عیب ونقص بشمار می‌رود ناچار عضو زائد حاصل شده‌است باغایت ضروری واجب‌نسبت بماده خاص.

اما اشکال دیگر که ازکتاب شفا وحواشی صدرالحکما نقل شد که: «ان‌کانت الطبیعة تفعل لغرض فذلك‌الغرض ان‌کان لغرض آخر یلزم‌التسلسل، وان‌کان لا لغرض آخر فقد جعل شیئاً لالغرض فیجوز ذلك فی‌کل‌الأفعال...»

فهو انه لایلزم ان‌یکون لکل غایة،غایة، بل‌الغایة‌الحقیقیة تکون مقصودة‌لذاتها وسایرالأشیاء یقصد لها خلاصهٔ کلام‌آن که‌مقصود بالذات معلل بامری غیر ذات خود نمی‌شود والخیرات مطلوبة لذاتها والشرور منفورة لذاتها والوجودخیر و لذیذ. آنچه‌کذکرشد خلاصه‌ایست ازمفصل‌آنچیزی‌کدرالهیات‌وطبیعیات‌شفاذکرشده‌است.

«... والموت والذبول هو لقصورالطبیعة البدنیة عن الزام‌المادة صورتها و

حفظها اياها عليها بادخال بدل مايتحلل ، 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 التى فى البدن غايتها حفظ البدن ماامكن بامداد بعد امداد، لكن لكل مدد يأتى فان الاستمداد منه اخيراً يقع الاقل من الاستمداد منه بدياً لعلل تذكر فى العلوم الجزئية(۱) فيكون ذلك الامداد بالعرض سبباً لنظام الذبول ، فان الذبول من حيث انه ذو نظام ومتوجه الى غاية فهو فعل الطبيعة ، وان لم يكن فعل طبيعة البدن و نحن لم نضمن ان كل حال للامور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التى فيها ، بل قلنا : ان كل طبيعة يفعل فعلها فانما يفعله لغاية لها ، واما فعل غيرها فقد لايكون لغاية لها .

شيخ بعد از تقرير اين معنا كه ضعف قواى بدنى و حصول ضعف و لاغرى اگرچه از براى طبيعت جزيى بدن مكروه و غير مطلوب باشد (وبالاخره حصول ذبول در نظام جزيى بدن غايت مطلوب نيست ولى همين خراب دنياى مادى نفس كه اضمحلال نظام بدن جسمانى باشد مقدمه است از براى رجوع نفس بآخرت وعالم بقا و ثبات لذا غايت واجب درنظام كل و عالم كبير است) درجواب شك درمسألهٔ وقوع عضو زائد دربدن و حصول امور مكروه در اعضاى ظاهرى انسان كه مكروه نفوس و از عيوب خلقى محسوب ميشود (در اخبار درباب خيار عيب وملاك عيب امام عليه السلام فرموده است : كلما نقص عن خلقته الاصلى فهو عيب . شيخ گويد : واما الزيادات فهى ايضاً كائنة لغاية – ما – فان المادة اذا فضلت، حركت الطبيعة

۱ــ شيخ در كتب طبى مفصل علل ذبول و جافى و علل توسط در رشد و فرق بين نمو وجافى را بيان كرده است و شارحان كلمات او در شرح كتب او مثل قرشى و شارح مسيحى و علامه شيرازى بتفصيل دراين باب بحث كرده اند .

فضلها الی الصورة التی تستحقها بالاستعداد الذی فیها، ولاتعطلها (ای المادة الفاضلة) فیکون فعل الطبیعة فیها لغایة ، وان کان المستدعی الی تلك الغایة اتفاق سبب(۱) غیر طبیعی ...

* * *

ومن الشکوك (الرابع) انه لو کانت الطبیعة تفعل لاجل شیء ، فالسئوال ثابت فی ذلك الشیء نفسه ، وانه لم فعل فی الطبیعة علی ماهو علیه وتستمر المطالبة الی غیر النهایة . ما این شك را مفصل تقریر نمودیم وبنحو اختصار از آن جواب دادیم. شیخ این شبهات را از ذی مقراطیس نقل کرده است و این حکیم یونانی معتقد بوده است که حصول اشیاء برسبیل بخت و اتفاق است و تمام این شبهات را متفرع براین اصل نموده است ، ومحقق لاهیجی اشکالات را برطبق کلام علامه طوسی در تجرید تقریر نموده است ، شیخ رئیس در الهیات بطور نسبة مختصر و در طبیعیات مفصل در این امر بحث کرده است و بعد از گذشت چندین قرن وصدها سال هرچه دیگران دراین باب سخن گفته اند درحوالی واطراف کلمات این دانشمند بی نظیر دور زده است .

قال الشیخ «... و اما مایقصد لذاته فانه لایلیق به السؤال عن انه لم قصد – ولهذا لا یقال لم طلبت الصحة ولم طلبت الخیر ولم هربت عن المرض ولم نفرت عن الشّر . ولو کانت الحرکة والإحالة تقتضی الغایة لانها موجودة ، اولأنها غایة وجب ان یکون لکل غایة – غایة ، لکنها تقتضی ذلك (ای ماذکر من الغایة) من حیث هناك (ای الحرکة) زوال وتجدد صادر عن سبب طبیعی اوارادی .» اشکال پنجم در نفی غایت از قراری که درکتب حکما تقریر

۱– درجای خود بیان شده است که سبب یا علل غیر طبیعی وامور اتفاقی نه دائمی الوجود ونه اکثری الحصول هستند واین خود دلیل است براینکه حق اول در طبایع بوسیلهٔ ملائکه موکله جهانی قرار داده است که بالذات کارش انتخاب احسن است اگرچه گاهی بالاتفاق از جهانی شیء کامل و بطور نادر از جهتی ناقص میشود .

شده‌است و برخی ازقدمای حکمای یونان درمقام توجیه مذهب اتفاق بیان‌کرده‌اند آستکه تمام آثار مترتب برطبیعت و خواص لازم مواد و استعدادات از افاعیل مترتب برطبیعت نمی‌باشد باین معنی که طبیعت جهت‌طلب غایت متوجه آن باشد چه آنکه فرق‌است بین‌آنکه طبیعت بالذات متوجه‌غایت مترتب برآن باشد وطلباً للغایة مبدء فعل و تحریك گردد و یا آنکه فعل ضروری ماده باشد بدون طلب و جمعی از قدما بهمین معنی نظر داشته‌اند که اصل حصول ماده را امری اتفاقی‌دانند وماده موجود برسبیل اتفاق متصور بصور مختلف میشود و حصول صور در مواد اتفاقی امری ضروری‌است و لازم ماده نه‌امری مترتب برمواد از باب طلب مواد متصورشدن بصور خاص‌را طلباً للغایة .

مثلاً دندان ثنایا که دارای قدرت و قوت قطع مواد غذایی‌است و دندان‌های آسیا که قدرت نرم‌نمودن غذارا دارا هستند و بهمین لحاظ پهن خلق شده‌است قطع‌نمودن مواد غذایی و پاره‌کردن آن و سائیدن مواد غذایی غایت خلق یاتیزی و پهنی دندان‌های انسانی نمی‌باشد و از باب اتفاق ماده استخوانی در اطراف دهان بوجود آمده و این ماده موجود بالاتفاق غیر این صور خاص را قبول ننموده‌است و از باب اتفاق دندانها بااین‌صور جهت بقاء و حفظ حیات انسانی نافع واقع شده است .

درجمیع امور طبعی قائلان باتفاق همین کلام را تکرار نموده‌اند و در مقام انبات مطلب خود گفته‌اند اگر ترتب غایات برافاعیل طبیعی ضروری باشد و متصورشدن مواد بصور جهت غایت حتمی باشد باید دائمی باشد و مورد نقض برای آن وجود نیاید درحالتی‌که وجود باران‌که غایت‌آن انفتاح خیرات ونزول برکات است و آن را از اسباب دارای غایت حتمی دانسته‌اند درکثیری از احیان منشأ خرابی و فساد میشود وعدم التفات باین مفاسد اتفاقی سبب شده‌است که مصالح مترتب برباران را اتفاقی ندانند . ما درمقام نفی اتفاق و بخت مفصل بحث کردیم

وگفتیم که جاهل باسباب قائل باتفاق است ودراین مورد بخصوص نیز بطلان آن‌را آشکار کردیم و از برای مزید توضیح می‌گوئیم وقوع مفاسد و تحقق تزاحم در ثمرات و نتایج مترتب برطبیعت بعقیده قائل باتفاق نیز از امور اکثری و دائمی نیست بل‌که اقلی‌الوجوداست و اگر اکثری‌الوجودبودتولیدتناسل و ثمرات مترتب برطبایع حیوانی و اصل اصول و عناصر مبادی ترکیب باطل میشد انواع ازابتدای وجود و مرکبات ممتزجات وجود خارجی پیدا نمی‌نمود .

... ولنعمق‌النظر فی‌تکوین‌السنبلة عن‌البر باستمداد المادة من‌الارض والجنین عن‌النطفة باستمدادالمادة من‌الرحم هل یعد ذلك بالاتفاق – باین معنی که درحبّهٔ گندم استعداد نمود وجود ندارد و درصورتی که در زمین قرار بگیرد یا درآن قوهٔ تغذیه موجود نیست وآیا اجزای ارضی و مواد موجود در زمین و عناصر منشأ نشو ونمو و ارتقاء بنحو تصادف از محل خود حرکت نمود و اجزاء بسایط بعد از تصغر خودبخود منتقل بجسم دارای نمو میشود ؟ ویاقابلیت جذب درحبه وقابلیت رشد وحیات درنطفه وجود دارد و نیز در نطفه مثلاً ویاجسم مستعد نمو مثـل حبه قوه یاقواواستعداداتی‌است‌که اگردرزمینهٔ مستعد واقع‌شود ازاجزای‌ارضی تغذیه مینماید و استعداد جذب و دفع درآن وجود دارد ؟ ما بالبداهه می‌بینیم که هرحبه‌یی که استعداد نمورا ازدست نداده باشد وموانع جذب غذا وآفات مانع ازتکامل تدریجی در مجاور آن موجود نگردد بالذات متوجه کمال‌است و کمالات متوارد به‌تدریج باشرایط خاص درماده مستعد حاصل میشود تابه‌ثمر برسد و نیز می‌بینیم که استعداد خاص درنطفه 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 هرماده بحسب فطرت و ذات متوجه به‌رسیدن به‌فعلیات خاص خود میباشد و نظام دائمی در جمیع مواد از بسایط و مرکبات از معدنی و نباتی و حیوانی چنان غیر قابل انعطاف به‌نظام دیگری‌است که احتمال تصادف و بخت و اتفاق منسدّ میشود .

(... فنجده ليس باتفاق بـل امر توجبه‌الطبيعة وتستدعيه قـوة ... وكذلك لنساعدايضاً على‌قولهم (قائلان به‌بخت) ان‌المادة التى‌للثنايا لاتقبل الا هذه‌الصورة، لكنا نعلم انها انما لم يحصل لهذه المادة هذه‌الصورة لانها لاتقبل الا هذه‌الصورة بل‌حصّلت هذه‌المادة عند هذه‌الصورة ، لأنها لاتقبل الا هذه‌الصورة ... والتأمل الصادق يظهر صدق ماقلناه وهو ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبّة برّ انبتت سنبلة براوحبة شعير انبتت سنبلة شعير ...

برای چه از حبّهٔ گندم سنبل جو نمیروید و چرا در نظام احسن نبات ایـن قاعده برای یك‌بارهم از باب اتفاق نقض نشده‌است . محال‌است که کسی احتمال بدهد که اجزای ارض و آب خودبخود و بذات خود حرکت نموده و در جوهر ذات گندم مستعد از برای رویش و نمو وارد شود و ماده کامن درحبه را برویاند بدون آنکه درحبه استعداد تحرك و جنبش موجود باشد چه آنکه اجزاء بسایط و مرکبات قابل جذب بمواد نباتی و حیوانی قابل صورت خاص خود می‌باشند واگر در قلمرو صورت ومادهٔ مجزا ازوجود خود واقع شوند وجزء بدن ویامنضم باجزاء 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 بجزء بدن خود مینماید و درجای خود بیان کرده‌ایم که حرکت مقداری انضمام اجزای مباین بالشیء متحرك بحرکت مقداری بدون تغییر صورت جزء نامی نیست بل‌که جزیی که از باب تغذیه وارد بدن متغذی میشود باید تغییر شکل داده و بصورت مناسب باشیء نامی‌درآید لذازیادات صناعی مثل‌بزرگ‌کردن شمعه و یاکوچك‌نمودن آن ویاتخلخل و تکاثف حاصل در اجـزای جسم محقق حرکت در مقدار نمیباشد و در اعراض ذاتیه ، عرض باید منبعث از ذات متحرك شود نه‌منضم به‌آن تصویر حرکت در اجزای مقداری از مشکلات‌است لذا جمعی در برخی از موارد حرکت درکم را انکارکرده‌اند وآن‌را از قبیل انضمام جزء مباین بمباین دانسته‌اند .

ویستحیل ان یقال انالاجزاءالارضیّة والمائیة تتحرك بذاتها وتنفذ فیجوهر البرة وتربیه ، فانه سیظهر انتحرکها عن مواضعها لیس بذاتها ، والحرکات التی بذاتها معلومة ، فیجب انیکون تحرکها انما هو لجذب قوی متمکنة فیالحبّات جاذبة باذناللّه تعالی .

بنابراین ضرورت ماده و قبول صور از ایـن ناحیه باطلاست و غایت مترتبهٔ براین حرکات اسطقسیة مستند بهتحریك قوة کامن درحبّه وباقوهٔ موجود در نطفه است لذا شیخ بعد از عبارت منقول دربالا گوید :

ثم لاتخلوا ما انتکون فیتلكالبقعة اجزاء تصلح لتکونالبر ، واجزاء اخری صالحة لتکـونالشعیر ، اوتکونالصالح لتکـّونالبر صالحاً لتکونالشعیر – اگر اجزاء واحد صالح ازبرای تکون گندم وجو – مثلاً– یكامراست ولاغیر، بنابراین ضرورت منسوب بماده معنی ندارد و مسأله از این قراراست که صورت عارض بر ماده ناشی از مبدأ صورتیاست که ماده مستعد از برای قبول آنست و بدوناستعداد و تهیّؤ و قابلیت ، صورتی از واهب صور افاضه نمیشود و این ماده مستعد است که بتحریك مبدأ حرکت متصور بصورت خاص خود میشود و درصورتی که ماده مستعد تامالاستعداد بصورت خـاص متصور شود و ذات طبیعت متوجه صورت باشد بدون عوائق اتصاف ماده باین صورت دائمی و باعوائق اکثری خواهد بـود چون حرکت قسری دائمی و اکثری نیست واقلیالوجود است . وغایت در امور طبیعی عبارتاست از فعلیت و صورتی که ماده مستعد بطرف آن متحرکاست .

درصورتی که درماده گندم و یا نطفهٔ انسانی خصوصیتی باشد که در غیر این مواد نباشد ناچار هرصورتی مترتب است برماده و طبیعت خاص خود و این همان غایتاست که مواد و استعدادات بواسطهٔ جذب امور مسانخ باخود تدریجاً رو بکمال میروند و صورت نطفه بواسطهٔ قوهٔ جذب و صورت نباتی بواسطه قوای خاصه خود متحولاست بصوری که غایت تمامی آن محسوب میشود وتحریکات طبیعت برسبیل

قصد طبیعی است .

مثلاً : القوة التی فی النطفة الانسانیة تحرك بذاتها المادة الی تلك الصور من الجوهر والکیف والشکل والأین – ومنشأ آن ضرورت ماده نمی‌باشد اگرچه باید درماده قوه و استعداد قبول صور جوهری و در طبیعت جهت قبول صور عرضی باشد چون منشأ انتقال طبیعت ازصورتی بصورت دیگر بدون مرجح نمیشود چه آنکه فاعل الهی نسبت بکلیه صور ، دارای جهت تساوی است افاضه صورت برمواد بواسطه استعدادات تامی است که فاعل غیبی مفیض وجود حرکت آنرا بصورت لایق ماده وکمال مناسب باطبیعت میرساند واین همان قصد طبیعی حاصل درطبایع است ولاغیر.

غایات صادر از طبایع و یا غایات مترتب برطبیعت ، نسبت بحال طبیعت خیر و کمال مطلوب ذاتی است و اگر طبیعت درمقام حرکت بغایات ضاره و غیر نافعه و شرور متأدی شود دائمی و اکثری نیست عوایق موجود در دار اتفاق وقواسر و موانع کمال درعالم ماده چون منافی ذات طبیعت است و عرضی است وآنچه ذاتی طبیعت است تحرك بغایات کمالیه است و ذاتی لایعلل و عرض یعلل است بالأخره قسر دائمی و اکثری نیست و طبیعت بعد از رفع قاسر بطرف مقصد و غایت اعلای 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 رو بذبول آورد ویادرختی ثمرهٔ خودرا از دست بدهد سئوال از مانع طریق استکمال نمیشود و کسی آفات وارد برطبایع و نواقص و ضعف عارض برطبایع را معلل بنفس طبیعت نمی‌نماید چون طبایع راسیال بسوی کمال میداند وان کل مافی الکون متحرك الی المقصد الأعلی والوجهة الکبری ولکل وجهة هو مولیها وهذا الحکم ثابت لجمیع الاجرام من المرکبات والبسائط فالافعال الصادرة عن الطبایع فانها تنحو نحوغایات تتوجه الیها دائماً... وکذلك الالهامات التی للنفوس الحیوانیه . فانها تشبه الامور الطبیعیة وهی لغایات لذا قال المحقق

فی‌التجرید : واثبتوا للطبیعیات غایات .

همه هستند سرگردان‌چو پرگار پدید آرندهٔ خودرا طلبکار

محقق فیض – قده – دراصل ۲۰ باب ۵ ص۷۴،۷۵ – بیان کرده‌است که حق اول تقدست اسمائه فاعل کل و غایت مطلق‌است ، مبدءالمبادی از آن‌جهت غایت کل غایات‌است که خیر محض و وجود صرف‌است و هرشیء طالب کمال درحقیقت طالب اوست ، و هرمبدء تأثیری واسطهٔ بسط بساط فیض اوست . جمیع افعال و حرکات چه ارادی و چه طبیعی متوجه خیر مطلق‌است و این امر فطری و مرکوز درذات اشیاء و بالاخره جبلی موجودات می‌باشد ، شوق و عشق موجود درمتحرکات و سواکن عالم وجود و توجه دانی بعالی و عشق غریزی و جبلی به‌مافوق ، رقیقه متنزل از عشق مطلق و کمال مطلق‌است و عشق ساری در حقایق عین علم بسیط ساری در ذرات وجوداست، اصل وجود لذیذ وکمال وجودی لذیذتر ومطلوب‌تر و عدم مکروه و غیر مطلوب و وجود و کمال وجودی مطبوع و مختار و معشوق و هرشیء بالطبع شاعر به‌نقص ذاتی خود و متوجه بکمال و مقبل بمبدء وجود ومدبر نسبت به‌نقایص و هرمعلولی متوجه علت مفیض وجود و وسایط فیض از آنجهت مطلوب موجودات واقع در عالم طبعند که وصول به‌کمال مطلق امکان ندارد مگر از طریق وصول به‌وسایط وجود و مرور از طریق علل اشیاء جهت وصول بمعشوق مطلق و خیر محض که «ولکل وجهة 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 بفعلیت و کمال‌است وشیء تابه‌قوه و ماده تلبّس دارد شوق و عشق تـوأماً آن‌را بملکوت وجود سیر میدهند و بعد از کسب فعلیات لازم و یا لایق هرمتحرك عشق بافی و شوق فانی‌میشود و شیء مجرد مبرا از ماده قبول کمال ننماید و مبدءبودن و یا مدخلیت شیء مجرد در مقام تأثیر درمادون ، از باب تشبّه بکمال مطلق‌است.

انقیاد هردانی و سافل ، نسبت بعالی ، و خضوع ناقص ، نسبت بکامل ، امری جبلی و بالأخره قوام ذاتی حقایق وجودی ، بوجود مطلق ، همان عبادت تکوینی وانقهار حقایق نسبت بهمحیط کل ، انقیاد و اطاعت فطری‌است که درآن عصیان و تمرد و سرکشی ، راه ندارد . هرناقصی عاشق کامل و هرمحاطی مقهور محیط و هردانی مطیع عالی‌است . ماده و هیولای اولی نسبت بهصورت مقوم آن ، و صورت نسبت بهصل طبیعت و طبایع و قوای مادی ، نسبت بهنفس و نفوس نسبت بعقول عشاق ، و از آنجایی که موجـود حقیقی و خیر محض ، و کامل مطلق ، حق اول‌است ، جمیع حقایق عشاق حقند و بجمیع السنه حق را تسبیح و تمجید و تهلیل وتقدیس نمایند ، و تسبیح و تحمید و تقدیس موجودات نسبت بحق مطلق ناشی و منبعث از حمد و تقدیس وتسبیح حق‌است ذات خویش‌را، درمقام تجلی اول و ثانی وبلسان تحقیق این حق‌است کـه خودرا می‌ستاید و از نقایص تنزیه نماید بالسنه واحوال مختلفه در مراتب متعدده از وجود که «ولما اضاء الصبح وانکشف‌الغطاء – رأیتك مذکوراً ، وذکراً وذاکراً .»

* * *

باید دانست که مطلوب کل حق اول‌است حتی نسبت بموجوداتی که منهمك در لذات و شهوات خاص حیوان میشوند و از لـذات عقلی مخصوص انسان محروم میمانند اما نفوس ناطقه‌یی‌که بهصف اشقیا، نمی‌پیوندند ولی بسعادت عقلی نمیرسند وحق‌را بصور مثالی و خیالی تصور نمایند و ملائکه و عقول مقدسه را از مبادی جسمانی اخذ می‌نمایند و غایت وجود انسان و نتیجهٔ طاعات و عبـادات را ، نیل بدرجات و نعم حسّی از حور و قصور می‌پندارند و درنتیجه معبود آنها ذات حق اول نیست بل‌که امثله و حکایات حق را عبادت نمایند و در زمرهٔ اهالی جنـات افعال محشور میشوند و از آنجایی که صور حاکی از مبدء کل ، خالی ازحقیقت مطلقه نمیباشد ، معشوق حق‌است درصور مظاهر .

نفوس منغمر در شهوات از آنجایی که بحسب فطرت ذاتی که تبدل و تغیّر نمی‌پذیرد ، طالب خیر محض و متوجه مبدء وجود و بحسب طینت اولی موحدند بااینکه بواسطه کج‌نمودن طریق و انحطاط از درجات عالی انسانی و کسب ملکات و نیات مبدء الم و عذاب دائمی بین آنان و حق حجب زیاد موجوداست ودرقیامت که عالم کشف حجب و ظهور سرائر و بالاخره روزی‌است که حق باسم قهار تجلی مینماید ، این دسته ازمردم ملحق ببهائم بل‌که اضل از بهائم ، ولی مثالاً عشق‌آنان بمستلذات معلول اعتقاد آنان بخیریت ایـن مستلذات‌است (وغافل از آنکه همین خیریت امور شهوانی سبب انحطاط آنان ازمقام انسانی وملازم باشرور کثیره‌است) ناچار هرچیزی ، رشح خیر مطلق و هرجمیلی و جمالی اگرچه جمال حسی‌باشد ، ظهور جمال و جمیل مطلق‌است (وحق‌تعالی جمیل‌است و جمال‌را دوست دارد) از این جهت اشقیاء باکسب شقاوات فاحش و غبن افحش خالی از شوق و عشق (ما) وبکلی مدبر از حق مطلق نیستند و باعتباری جمیع طرق ، بحق وصل میشود و : الطرق الی‌الله بعدد انفس الخلایق واما نفوس کامله انسانی که حق را باسم اعظم پرستیده‌اند و آن را بوجه اطلاق شهود نموده‌اند ، معشوق حقیقی آنها حق اول است لذا اورا پرستیدند بدون قید وکعبهٔ مقصود ووجههٔ طلب آنان وغایت وجود آنان حق‌است و بعد از فناء درحق حرکت آنان متوقف میشود و از این فناء بولایت تعبیر شده‌است و این مقام نیز دارای مراتب و درجات است چه آنکه لقای حقیقی حق دارای درجات‌است از قرب نوافل وقرب فرایض ومطلق ازاین‌دو ، ولا بشرط نسبت باین اطـلاق و درجه اکملیت تمکین بعد از تلوین، صحو بعد از محو ، فناء عن‌الفنائین و ... بنابراین جمیع موجودات عشاق حقند ، مرتبهٔ عشق آنان تابع درجه وجود آنان است ، عقول مقدسه ، عشاق حقیقی حقند از این جهت که بغیر حق نظر نمی‌افکنند ، وجود خودرا ، 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 حقیقی‌است از این جهت کـه خویش را بواسطهٔ او میشناسند ، یعنی اول اورا می‌شناسند، بعد خود را شهود می‌نمایند، برخی از عقول دائماً در مقام مطالعه جمال معشوق کل و جمال مطلقند و از کثرت فناء خودرا نمی‌شناسند .

آن‌دسته از افراد انسان‌که بمقام عقلانی رسیده‌اند وازانغمار درشهوات پرهیز نموده‌اند مشمول کلام حضرت ختمی‌مقام هستندکه فرمود : لله فی‌ایام دهرکم نفحات الا فتعرضّوا ... ، آیا مراد از نفحه چیست ؟ شاید مراد خواجهٔ عالم این باشد که برخی از مردم در ایام عمر و دوران وجود دنیوی ، گاهی بادراك(۱) روائح حق و از وزش نسیم جمال مطلق لذت می‌برند و استشمام این رائحه از اموری نیست که بشود آن را وصف نمود، و ازآنجایی که انسان بواسطهٔ توجه بکثرات وانغماس در تدابیر عمارت دنیای خود و تعلق نفس انسانی به‌تدابیر جهت جسمانی خویش، نمی‌تواند بنحو دوام یااغلب اوقات ، از این توجه حق کسب فیض خاص نماید ، اگر احیاناً برسبیل اختلاس متعرض این نفحه شود چقدر بسعادت نزدیك شده‌است آیا این نفحات از قبیل آن جذبات الهیه‌اند ، که جذبهٔ واحد آن سبب سیر عارف است در دمی تا تخت شاه ، و یك جذبهٔ آن مساویست باعمل جن و انس ؟ ویاآنکه این نفحه ، مبـدء و علت حصول شوق درسالك‌است جهت شهود حق ازطریق وجه خاص یا وجه عام ؟ والتحقیق یقتضی حالاً ومجالا غیر ماانا علیه .

* * *

اصل ۲۱ ، ووصل ۱۲ باب پنجم اصول‌المعارف ص۷۹–۸۰ درنحوهٔ فاعلیت و

۱ــ آیا این نفحه ناشی از چیست ؟ و تعرض بآن از چه طریق‌است ، منشأ این تجلی چه‌اسمی‌است ومین قابل آن باید دارای چه شرائطی باشد؟ این مقام نسبت بچه‌افرادی مبدل به‌حال و نسبت به‌چه‌کسانی دائمی‌است ، اختلاس آن چه شرطی دارد ؟ یالهـا من قصة فی شرحها طول .

نکته‌ها این‌جاست ، لیکن گفتنش باتو روح‌القدس گویـد ، نی‌منش

کیفیت ظهور حق درمظاهر و مراتب وجودی‌است و بیان آنکه حق اول بحسب اصل وجود و مقام تحقق واقعی وجود صرف و درحاق واقع عین کلیهٔ کمالات است و همهٔ جهت خدایی و کلیهٔ حیثیات مبدأ خلاقیت عین ذات ووجود اوست و فاعلیت و خلاقیت او عین ذات اوست و در ایجاد هیچ شرط و قید زاید برذات ندارد ، لذا تام‌الفاعلیه و خلاقیت او ازلی و ابدی‌است . غایت ایجاد نفس‌حقیقت بسیطهٔ اوست که از عروض وجود مبراست و قدرت واجبهٔ او نحوهٔ وجود اوست لذا از مشاکلت و مشابهت تهی‌دستان خراب‌آباد حدوث معراست . دائم‌الفیض از اسماء اوست و به‌نص کلام الهی خلاقیت او ابتدا و انتها ندارد – یدالله مبسوطة – بل‌بداء مبسوطتان ازلاً وابداً .

* * *

ایجاد عبارتست از تجلی و ظهور حق در سلاسل وجود و طول و عرض عالم هستی ، حب بذات و عشق بمعروفیت اسماء و صفات منشأ ظهور ذات للذات وظهور در مراتب اکوان‌است «کنت کنزاً مخفیاً ...» تاء اشاره‌است بغیب هویت و مقام غیب‌الغیوب وموطن لااسم له ولا اسم له – فاحببت اشارت است به‌مقام ظهور ذات در احدیت وجود و – اعرف – اشاره‌است بمقام احدیت و مترتب‌است برحُب بمعروفیت اسماء و صفات تجلی و ظهور و کمال استجلاء باعتبار شهود حق ذات خویش را در جلباب کل شیء و یا شهود خود درمرءآت انسان کامل محمدی .

بنابراین غایت بالذات حب بذات و شهود ذات للذات و ظهور در مفاتیح غیب و تجلی درخلق بمفاتیح عالم شهادت و ناچار همانطوری که فاعلیت نحوهٔ وجود اوست اتصاف بفاعلیت جهت تجلی نیز خود ذات‌است و هرثمره و مصلحت وغایتی که مترتب شود برخلق کائنات و سلاسل ممکنات و مراتب جائزات ، غایت به‌تبع است – لان‌العالی لایریدالسافل بالذات ولا یستکمل به –

وصل –۱۳ ، ص۸۰، ۸۱ – دراین اصل مهم‌است که اظهار کمالات و شهود

حق خودرا در مرآیی آفاق و انفس توقفدار برایجاد اشیاء چه‌آنکه اسماء الهیّه صورت ذات و اعیان ثابته صورت اسماء الهیّه‌اند و هرمعنا و باطنی در مقام ظهور از آنجایی تجلی موجب ظهور و تعدد و غیریت و تکثراست لذا تجلی در احدیت ذاتیه محال‌است پس حق در مقام ذات غنی عن‌العالمین است درمقام اظهار کمالات و ظهور در اعیان توقف برغیر دارد و این توقف دربادی نظر منافات باغنای من جمیع‌الجهات دارد لذا برخی گویند ظاهر و مظهر اوست و در صحیفهٔ ملکوتی وارداست : هوالاول والآخر وهوالظاهر والباطن – جواب آنکه حق ظاهراست بحسب ذات مظهراست بحسب تجلی و فعل و ظاهر و مظهر هیچ‌کدام از حیطهٔ وجود و تصرف او خارج نمی‌باشد .

* * *

شاید کسی دراین مقام توهّم کند که حق‌اول جهت ظهور و اظهار کمالات اسمائیه و صفاتیه و تجلیات ذاتیه در اعیان ثابته بغیر توقف دارد باین معنی که حق درظهور از آنجایی‌که تجلی در احدیت محال‌است محتاج است به‌مظهر و بدون شك یك شیء واحد نمی‌شود هم ظاهر باشد و هم مظهر ، وظاهر در مقام اظهار کمالات توقف دارد برغیر و غیریت در صورتی متصوراست که از تجلی حق مظاهر علمی در مقام عین بوجود عینی متلبس شوند و این منافات باغنای ذاتی حق دارد .

مطلب دیگری که باید در مقام ذکر شود آنستکه بنا بروحدت حقیقت وجود و وحدت شخص تعدد و تکثر و ظهور و غیریت و احکام سوائیت بچه‌نحو متصور است اهل تحقیق از صوفیه کاملین و عرفای شامخین در مسفورات خود در مقام بیان تفسیر آیهٔ کریمهٔ «هوالاول(۱) والآخر ، وهوالظاهر والباطن .» گفته‌اند :

۱– دربادی نظر این اشکال پیش میآید بنا برمضمون آیهٔ شریفهٔ حقیقت مقدسه حق اول مطلق و آخر مطلق است ، یعنی اولویت و آخریت انحصار در او دارد ، کما اینکه ظاهر وباطن اوست ولا غیر و بچه نحو این امر متصور و ممکن‌است‌که یك شیء واحد اول وآخر ←

حقیقت مطلقهٔ حق چون بوحدت حقهٔ اطلاقیهٔ حقیقیه اتصاف دارد و وحدت اطلاقی برخلاف وحدت عددی خاص ممکنات منافات باظهور درکثرات و اتصاف بصفات متقابلهیی که در عین و ظاهر وجود مستهلکند ندارد و حقیقت مطلقهٔ الهیه‌است که باعتبار تجلیات متفننه کثرت سازاست لذا این حقیقت باعتبار مقام احدیت ذاتیه و هویت اطلاقیه اول و باطن مطلق و باعتبار ظهور درکثرات و تجلی در حقایق و سریان فعلی بنور 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 نوراست و آنچه شأن ذات امکانی‌است فقر و ظلمت و عدم‌است و بمقتضای حکومت اسم آخر و وارث و معید غایت همه اشیاء اوست ، آخرست .

لذادرجای خود مقرر شده‌است که «یمکن ان‌یکون‌الشیء مظهراً وظاهراً باعتبارین» . مظهر شیء صورت و ظهور شیء است و از آنجاکه‌حقیقت وجود در مقام ذات و موطن غناء ذاتی‌است و هویت صرفهٔ مطلقهٔ عاری از قید اطلاق ، باطن مطلق‌است ، و حقایق امکانی معقول در غیب وجود باعتبار علم احاطی حق بهمه اشیاء، ظهور خارجی پیدا ننمایند مگر بتجلی وظهور حق درحقایق معقوله وصور اسمائیه و صفاتیه ، آنچه از مقام خفاء بمقام ظهور آید ، مظهر الهی‌است .

ظهور شیء نیست مگر نسبت تعین شیء فی‌ذاته ، وظهور حقایق کونیه یعنی ماسوی‌الله همان نسبت تعین ایجادی حق‌است که باعتبار اصول تجلیات و انواع ثمرات دارای مراتب متعدداست – وان کل مظهر لأمر ماکان ماکان ، لایمکن ان

→

وظاهر و باطن باشد علی‌الاطلاق وظهور و بطون اختصاص بشیء واحد داشته باشد درحالتی که بین ظهور و بطون و اولیت و آخریت تقابل‌است .

دراین‌باب میتوان مفصل‌تر بحث نمود ولی ما این مساله را درمقدمه خود بر نصوص قونوی و تعلیقات بر رساله قیصری بطور مبسوط تحریر نموده‌ایم .

یکون ظاهراً من حیث کونه مظهراً ولا ظاهراً بذاته ولا فی‌شیء سواه ، الاالذی ظهر بذاته فی‌عین احواله – و این ظهور بدون حکم امتیاز و سوائیت و غیریت متحقق نمیشود و تعین و تمیّز و تغایر از ناحیه تجلی اسمی (مفاتیح غیب ومفاتیح شهود) حاصل میگردد ، و این شأن حق اول‌است که بحسب ذات ، آنهم ذات صمدی جامع جمیع تعیّنات بوجود واحد جمعی ، ظاهر و باعتبار ظهور در جلباب‌ممکنات – مظهر – است ، ولی مظهر شائی غیر ارائهٔ کمالات وجودی ظاهر ندارد ، معلول صورت علت و ظهورخالق‌است و علت و خالق باطن و بوجود مظهر ، دارای‌احکام ظهوراست .

فعل اطلاقی حق منشأ ظهور حق‌است ولی این ظهور از آنجایی‌که ازحق‌است، مستنداست بحق بالذات و بمظهر امکانی بالعرض ، لذا عین ربط و نفس ظهورحق 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 برغیر ننگردد ، خود مبدء وخود غایت‌است و بامری غیر ذات خود در مقام ایجاد و افاضه نظر ندارد ، برخلاف حقایق امکانی که در مقام فعل و ایجاد ظاهری از باب آنکه بحسب فاعلیت ناقص الوجودند در مقام مبدئیت اثر بغایت فعل خود متکی هستند وحق غایت کل شیء است و از آنجایی جمیع جهات فاعلیت عین ذات حق اول می‌باشد و علم ذاتی و قدرت ذاتی و تکلم ذاتی و اراده ازلی که عین ذات اوست همه بیك وجود ، وجود صرف ذات موجودند ، اختیار نیز عین ذات اوست پس فاعلیت او بقصد زائد نیست تجه رسد آنکه بقسر و یا جبر و یا حق نفوذ بالله فاعل بالطبع باشد ، فاعل بالتجلی و فاعل بالعنایه است – وصل ۱۳ ، ۱٤ ، فصل(۱) ص۸۱ –.

الباب السادس
فی الطبیعة وتجددها وفیه معرفة حدوث العالم

درطبایع جسمانی و نحوهٔ تجدد طبایع و کیفیت قوام طبـایع متحرك سیّال به‌اصل ملکوتی خود و تقریر حدوث زمـانی عالم بعقیـدهٔ مؤلف علامه ، طبیعت جسمانی مرکب‌است از دوجزء جوهری، جزیی بالقوه و جزیی بالفعل که از جهت ماده و قوه قابل فصل و وصل و از جهت صورت مبدأ فعلیت و اثر است .

در اینکه اجسام بنابرنفی ترکب جسم از جوهر فرد ، آیا مرکب‌است از دوجزء جوهری و یاآنکه هیولی و ماده امری عرضی‌است وجسم مرکب ازدوجزء جوهری نمیباشد ، بین حکمای اشراق و مشاء اختلاف‌است و شیخ اشراق در برخی از آثار خود بطور مفصل به‌تزییف عقیده حکمـای مشایی دراین مسأله پرداخته‌است ولی صدرالمتألهین از مناقشات او جواب داده است و علامه فیض در این مسأله ازاستاد خود صدرالحکما تبعیت نموده‌است .

فیض دراین مسأله در مقام اثبات ترکب جسم از ماده قابل و صورت نوعیّهٔ مبدأ آثار مختص بانواع ببرهان فصل و وصل ، وقوه و فعـل اشاره نموده‌است و چون این امر مسلم‌است که در اجسام قابل حرکت وسکون وطبایع واقع درصراط حرکات کیفی و کمی و اینی و ... قوه و جهت قبول موجوداست و از آنجایی‌که جهت قـوه باجهت فعلیت تنافی دارد ، جهت قوه بتمام ذات همـان جهت فعلیت نمیباشد ، پس هرجسمی دارای جهت قوه و جهت فعلیت است . مرجع قوه بامری عدمی و منشأ صورت و فعلیت بوجود و مبدئیت اثر است و چون شیء از لحاظ واحد ملاك‌انتزاع و مبدأ اجتماع این دوجهت نمی‌باشد ، پس جسم از آنجهت که جسم‌است بذات خود مرکب‌است از ماده و صورت ، ماده حیثیت قبول و صورت

جهت فعلیت جسم‌است ، وازآن جهت‌که ماده و صورت بوجودی واحد موجودند و صحت حمل بین ماده و صورت یکی از دلائل اتحاداست جهت قـوه مستقل از جهت فعلیت ، فعلیتی که مبدأ تمامیت ماده‌است وجود ندارد قهراً ترکیب ماده و صورت اتحادی‌است نه‌انضمامی ولی ترکیب اتحادی اقسام و انواعی دارد .

یکی از دلائل اتحاد آنستکه اگر جهت قوه بوجودی منحاز ازصورت موجود باشد لازم آید که خود دارای فعلیت و وجودی مقارن و منضم بصورت داشته باشد و حال‌آنکه جهت فعلیت از آن‌جهت که فعلیت‌است قبول فعلیت ننماید و این معنا منافات باترکیب جسم از دوجزء جوهری ندارد(۱)

* * *

در اصل دوم باب ٦ – ص۸۲ ، ۸۳ – درصدد اثبات صورت نوعیه در جواهر اجسام برآمده‌است و بیان کرده‌است که ماده چون امر بالقوه‌است مبدأ حصول و منشأ صدور آثار مختص بهرنوع نمی‌باشد اصل صورت جسمیه قابل امتداد وابعاد

---

(۱) لذا ما درجای خود بیان کرده‌ایم که عقل جسم‌واحـد را منحـل نمایـد بـدو جزء جوهری که یکی محل و دیگری صورت وارد برآنست و این صورت بواسطهٔ لحوق‌خارجی ماده را داخل نوع خاص نماید لذا ماده در مقام تحقق معلول و صورت علت‌است ووجود ماده یعنی همان قوهٔ صرف نسبت بفعلیت وارد برخود متکی‌است بصورت ولی نه‌صورت متشخص بالفی بل‌که صورة ما – و نیز بیان کردیم که فیض وجود اول بصورت میرسد و از صورت بماده میرسد ونیز تقریر نمودیم که ورود صور برمواد و استعدادات به‌نحو تجدد و تصرم و سیلان‌است وگرنه باید بازوال صورت جسم معدوم شود وامری دیگر جای آن را بگیرد و این معنا بضرورت عقل باطل‌است و آنچه که شیخ جهت حفظ ماده وتقوم ماده بصورت بانضمام امر قدسی واهب‌صورت گفته‌است و آنچه که صدرالمتألهین دراین‌باب اختیار نموده‌است از مناقشات خالی نمی‌باشد و حصول صور برمواد و تقوم ماده بصورت عبارتست از سریـان حرکت در جوهر ذات ماده وصورت و بقاء ماده و حفظ آن به‌تجدد صور و حصول حرکت جوهری و بودن هرصورت سابقی بتمام وجود ماده از برای صورت لاحق است وهکذا .

جوهری از آنجایی در جمیع اجسام واحداست امکان ندارد مبدأ وجودآثار متباینه گردد و اینکه شیخ اشراق و اتباع و اتراب او تمامیت نوع را بفرد مجرد عقلانی ومُثُل‌نوری دانسته‌اندتمام نیست چون نسبت مجرد بهمهٔ موجودات متساوی‌است ، 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 متباین‌است و انواع جسمانی در عالم ماده مختلف و هرنوعی دارای آثار خاص آن نوع می‌باشد که بااثر موجود در نوع دیگر تباین دارد .

وهمین تباین درآثار ، دلیل برتباین نوعی جواهر مبدأ آثار است که داخل در ذات جسم‌است که از آن درباب حرکت تعبیر به‌طبیعت جوهری فاعل مباشر حرکت و از جهت تنویع مواد ، از آن به‌صورت نوعیه تعبیر فرموده‌اند .

* * *

حکمای اشراق‌ازجمله شیخ مؤسس‌حکمت ذوقی دردوران‌اسلامی فخرالمتألهین شیخ مقتول شهاب‌الدین چون جسم را مرکب از ماده و صورت نمیداند وبه‌ترکیب جسم از دوجزء جوهری معتقد نیست ، قائل‌است باینکه هرنوعی دارای فردی عقلانی‌است که تمامیت نوع بآن وابسته‌است وچون‌حقیقت جسم درهمه اشیاء واحد است ، ناچار فرد عقلانی که بمنزله روح نسبت بموجود جسمانی‌است ناچار منشأ تعدد نوعی‌است ، مثلاً جسم نباتی خاص واصل درنوع مخصوص از باب اتحاد یااتصال به‌رب‌النوع خاص‌خود داخل‌نوع نبات خاص‌است وانسان درمیان حیوانات از باب اتصال برب‌النوع انسان ، دارای آثار خاص انسانی‌است باین معنی که همهٔ آثار مترتب برنوع از طبیعت عدیم‌الشعور سر نزند و فرد مجرد عقلی‌است که جسم انسانی را تسخیر نموده‌است ازبرای اظهار آثار خود، و نگارنده به‌تفصیل دررسالهٔ مخصوص باثبات ارباب انواع در این باب بحث کرده‌ام و از این باب است که قوهٔ مصوره را اهل اشراق انکار کرده‌اند ، غافل از آنکه ارباب انواع فاعل مباشر

و سبب مزاوال متصل بفعل‌جسمانی نیستند وخصوصیات خاص هرنوعی منشأ اتحاد آن بارب‌النوع‌است لذا تمام آثار از جهت فاعل مباشر از مبادی جسمانی صادر میشود و رب‌النوع فاعل مامنه‌الوجوداست باذن‌الله تعالی . و آنچه که منشأ تعدد نوعی و مبدأ آثار متباینه و سبب تعدد و تکثر نوعی‌است صورت نوعیه‌است که از رب‌النوع بواسطهٔ استعداد خاص درماده صادر شده‌است و رب‌النوع حافظ نوع‌است بوجه اعلی واتم ، و این معنا بااتحاد رب‌النوع بافرد مادی منافات ندارد و این اتحاد غیر از اتحاد ماده باصورت و غیر اتحاد وجود باماهیت و غیر اتحاد عرض وموضوع‌است بل‌که اتحاد حقیقت است بارقیقت که وجودی واحد دارای ذات و باطن و ظهور وتشأن‌است که این تشأن متصل برب نوع و ظهور آن است که شیء واحد ظهوری دارد و وباطنی ، ظهور جهت خلقی و بطون جهت حقی‌است. والله من‌ورائهم محیط .

* * *

اصل اول این باب دراین‌امراست که آیا بین اصل صورت جسمیهٔ موجود در همهٔ اجسام باصورت نوعیه مبدأ تنویع چه‌نسبتی وجود دارد ، آیا ماده ، دارای دو صورت جوهری و هرشیء دارای دوذات مبدأ آثاراست ؟ آیا حقیقت جسم قابل ابعاد ثلاثهٔ بالقوه و بنحو ابهام امری‌است وصورت جوهری مبدأ آثار همان حقیقت جسم‌است به‌نحو تعیّن و تحصّل ومبدئیت اثر ، مثل فرقی که بین قوة‌الجسم والجسم المتعین به‌قبول ابعاد ثلاثه بحسب جوهر ذات موجوداست ؟ ماده و صورت جسمیه باتبدل صورت نوعیه متبدل و متغیر و متجدداست و ماده که قوهٔ جسم‌است نه‌جسم از باب آنکه بالقوه و مبهم‌الذات ولامتحصل است باقی‌است ، ازباب آنکه درتشخص ، بصورت خاص اتکا ندارد بل‌که بمطلق صور قائم‌است و جسم از باب آنکه خود ماهیت نوعیه‌است بصورت خاص محتاج‌است وباتبدل صورت خاص معدوم و باوجود صورت نوعیهٔ خاص دیگر وجود خاص دیگر پیدا نماید – فزوال

الصورةالمخصوصة(۱) یوجب زوال‌الجسم ، ولا یوجب زوال‌المـادة ، مادام یبقی مطلق‌الصورة –

وصل سوم از باب ٦ (ص۸٤، ۸۵) مؤلف بطور ایجـاز بحث درنحوهٔ وجود صورت نوعیه نموده‌است و گفته‌است : همین صورت نوعیه ازباب‌آنکه مبدء حرکت وموجود درهمه اجسام است طبیعت نام دارد که معرا و خالی از اثر نیست ولااقل متصف‌است بمحرکت ، یاسکون و چون خالی از حرکت و سکون نیست یابالفعـل متحرك‌است یا بالقوه و ناچار باید دائماً سیال‌الوجود و متصرم‌الذات باشد .

و از باب آنکه حرکت در ذات طبیعت رسوخ نموده‌است بقا و ثبات ندارد و ومثل‌اصل‌زمان‌یك‌لحظه استقراربرای‌آن‌محال‌است وچون‌طبیعت سیال‌ساری درکلیهٔ اجسام‌است و عالم ماده از آنجهت که عالم ماده‌است عین حرکت و سیلان و تجدد و تصرم وزوال و فناست وما چون منغمر در اوهام و خیالات خویشیم از آن غفلت داریم .

بحسب آیات قرآنیه و مأثورات ولویه «علیهم‌السلام» و نزد اهل شهود ازامت مرحومه ، عالم ماده سیال و مجموعهٔ آن حادث زمانی و مسبوق بعدم واقعی‌است و فیض حق درماده یك لحظه ثبات ندارد ، فیض حق بالذات ثابت و مستمر و مفاض مادی سیال وغیر باقی و محکوم بفنای دائمی‌است «بل‌هم فی‌لبس من خلق جدید» .

* * *

۱ــ دراین‌مورد می‌توان مفصل‌تر بحث‌نمود، ودرپیرامون دلائل‌شیخ‌رئیس ودیگران‌درنحوهٔ تقوم‌ماده بصورت بدامنهٔ سخن افزود، چه‌آنکه کیفیت تقوم ماده‌بصورت نوعیه باملاحظهٔ‌قوام این‌صور بمجردملکوتی ونحوهٔ علیت مجرد بانضمام صورت مبهم نسبت‌بماده ونحوهٔ بقای‌آن‌با لحاظ ترکیب اتحادی ماده باصورت ازبرای ایرادمناقشات مجال واسع وجود دارد، وبالاخره قول و اذعان بحرکت جوهریه از این مشکل لاینحل چاره کار است و از آن گریزی وجـود ندارد ونحن نتکلم فی‌هذاالمبحث و نطول‌الکلام بذلك بما لامزید علیه .

اما برهان بروجود حرکت و رسوخ فنا و سیلان در ذوات و جواهر عالم ماده آنستکه جمیع آثار مترتب براجسام مادی ، مستند بهطبیعت ساریه در اجسامست و از جمله اوصاف لازم طبیعت حرکت و سکون‌است ، هرساکنی بالقوه متحرک‌است، پس طبیعت متحرکست دائماً ، بالفعل ، یا بالقوه ، ناچار طبیعت سیال‌الذات‌است و تجدد و سیلان جوهری آن میباشد .

اما چرا حرکت درجوهر طبیعت باشد درحالتی که آنچه از حرکات وارد بر طبایع است حرکات عرضی‌است از : کم ، کیف، این ووضع،. اما جوهر چرا باید سیال باشد ؟ دلیلش از این قراراست :

بدون شك فاعل مباشر و مزاول حرکات عرضی جوهـر و ذات طبیعت‌است ، ناچار فاعل مباشر ، مزاول حرکت‌است ، مبدأ حرکت ثابت و معلول بحسب نحوهٔ وجود ، سیّال ، امکان ندارد ، چه‌آنکه علت ثابت ملازم‌است بامعلول ثابت ، معلول که نفس حرکت باشد ، چون حرکت دارای اجزاست و درعین‌حال متصل‌است و شیء مادام که متصف بحرکت‌است اجزای این حرکت ثبات و بقـا ندارند و علت مزاول مباشر حرکت باید از جهت ثبات علت حرکت ، یعنی سبب امر متصرم‌نباشد وگرنه باید اجزاء حرکت منعدم نشود وشیء غیر متصرم‌الأجـزاء حرکت نیست ، امری‌است ثابت نه‌بحسب نحوهٔ وجود سیال و هیچ‌یك از حکما شك نکرده‌اند کـه علت حادث باید حادث باشد و ناچار دراین مقام چاره‌جویی نموده‌اند و خواسته‌اند از این اشکال لاینحل جواب بدهند .

دراین مسأله باید بیك امر توجه نمود و آن اینکه فرق بسیاراست بین فاعل متصل بحرکت که بااجزای حرکت قابل انطباق‌است و فاعل موجد حرکت کـه اصل وجود حرکت را افاضه نماید و فاعل مامنه‌است نه‌مابه و مـزاول و مباشر و متصل و هم‌آغوش باحرکت – خوب تأمل کن دراین مسأله تابکنه مرام اهل تحقیق برسی – صورت اجمال اشکـال آنکه : حرکت درمقوله کیف ویاکم ویا این ، از

اموری‌است که مثل اشیاء دفعی‌الوجود بمبدأ خود انتساب ندارد باین معنی که فاعل امری سبب شود که تمام هویت‌آن دفعةً وجود آید . درامور تدریجی تاجزیی زائل نشود جزء دیگر جای آنرا نمی‌گیرد درحالتی‌که آن جـزءهم متصرم‌است و فانی میشود علت امری که به‌تدریج حاصل شود ، جزء و جزء آن بعلت مباشر خود مرتبط است یعنی از آن حادث میشود . باین معنی که جزء حادثی ، سبب حادث میخواهد، بنحوی که اگر اجزایی به‌تدریج حاصل شوند و فاعل مباشر دربین یك آن ثابت شود ، حرکت منقطع میشود ، چه آنکه معلول در اطور وجود تابع علت‌است . مثلا اگر حرکتی از مبدأ خود صادر شود و حرکت به‌تدریج 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 . لـذا اگر طبیعت ثابت باشد باید حرکت دارای تفنّن نباشد و دیگر آنکه حرکت عرضی ازباب‌آنکه عرض نحوهٔ وجودش تابع صرف جوهراست ، اگر عرض متحرك باشد و مبدأ مباشر ثابت لازم آید که عرض دراین نحوهٔ از وجود مستقل باشد . نقض بفاعل مفید وجود و موجد اصل حرکت بی‌مورداست چون کلام در فاعل مزاول‌است و از این‌قبیل امور صدرالحکما (قدس‌سره) بحرکت در جواهر اشیاء پی برده‌است و حل کثیری از عویصات را که تاقبل از او لاینحل بود باین اصل مهم مترتب‌نموده‌است ، جواز شدت و ضعف در وجود و اصالت آن و وحدت حقیقت آن از مقدمات حرکت در جوهراست(۱) .

* * *

۱ــ راقم این سطور در رساله‌یی که در حرکت تألیف نموده‌است کلیهٔ ادلهٔ حرکت در جوهر را جمع‌آوری نموده‌ام و علاوه برآنچه در آثار ملاصدرا موجود است دلائلی از بعضی از اتباع ملاصدرا نقل و خود نیز از مطاوی کلمات قوم دلائلی مؤید برافادات اکابر «شکرالله سعیهم» افزوده‌ام .

بحث و تفصیل

حکمای اسلامی باشکال وایرادی که در کتاب ذکر شده است توجه تام داشته‌اند اذا از اشکال لزوم حدوث علت حادث و از ایراد وارد درباب که اگر فاعل مباشر حرکات عرضیه طبیعت باشد ، طبیعت ثابت بچه نحو علت امری متجدد و سیّال میشود جواب گفته‌اند و درجواب بین علت معده وعلت مباشر وسبب و مبدأ مزاول متصل وچسبیدهٔ بحرکت خلط نموده‌اند . شیخ حکمای مشائیهٔ اسلام «رضی‌الله‌عنهم» دراین باب(۱) فرماید :

«...فنقول : انه لایصح ان یقال الطبیعة المجردة سبب شیء من الحرکات بذاتها، وذلك لأن کل حرکة فهی زوال عن کیفیّة ، اوکم ، اوأین ، اوجوهر ، اووضع . واحوال الاجسام بل الجواهر کلها اما احوال منافیة ، واما احوال ملائمة . والاحوال الملائمة لاتزول عنها الطبیعة ، والا فهی مهروب عنها بالطبع لامطلوبة . فاذن الحرکة الطبیعیة هی الی حالة ملائمة عن حالة غیر ملائمة . فاذاً الطبیعة نفسها لیست تکون علة حرکة مالم یقترن بها امر بالفعل وهو الحال المنافیة ، وللحال المنافیة درجات قرب وبعد عن الحال الملائمة ، وکل درجة تتوهم من القرب والبعد اذا بلغتها تعین علیها الحرکة بعدها ، فتکون تلك الحرکة التی فی ذلك الجزء علتها الطبیعة هی حالة غیر ملائمة فی درجة موصول الیها . وکما ان هذه العلة تتجدد دائماً ویکون مابقی علته ماسلف فی الحدوث علی الاتصال، کذلك الحرکة، فتکون اذاً علة لحرکة یحدث منها شیء عن شیء منها علی الاتصال ...»

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

۱ــ نجات قسمت الهیات طـ قاهره ۱۳۵۷ ــ طبع محیی‌الدین صبری الکردی ص۲۴۰،۲۴۱

کلام آنکه حرکت چون امری متجدد و شیء غیر قارالذات‌است واصل وجـود و حصول آن تدریجی و هرامری‌که بحسب نفس ذات متقضی و سیّال باشد ، از امر ثابت و علت غیر متغیر صادر نمیشود و فاعل مباشر حرکت نمیشود طبیعت ثابت و صورت نوعیه غیر متغیر باشد ، برای آنکه ثابت محض بافرض ثبات بـدون قبول تغیّر وتجدد اصلاً مقتضی حرکت نیست چـون حرکت متجدد و متدرج‌الحصول 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 بهطبیعت ، مبدأ حرکت شود . برخی از ناحیهٔ فرق بین حرکت توسطی و حرکت قطعی ، طبیعت را سبب حرکت دانند از این باب که درحرکت جهت ثباتی‌است که همان (کون‌الشیء بین المبدء والمنتهی) باشد و حـرکت از این جهت که جهت ثبات باشد مستند بهطبایع است و از ناحیهٔ حرکت قطعیه مبدأ حرکت نیست و حال‌آنکه جای سؤال باقی‌است وگفته میشود : فاعل حرکت قطعیه چیست و حرکت طبیعی باید علت متغیر داشته باشد . لذا برخی گفته‌اند : فالحرکةالطبیعة یجب انیکون لها علة متجددة ، هی مجموع امرین ؛ احدهما ثابت وهی‌الطبیعة ، وثانیهما متجدد وهی‌الوصولات الی حدود متجددة متبدلة ، تکون تلك‌الوصولات حالات غیر ملائمة للطبیعة ، والا لم تصر متروکة ، فتوجب‌الطبیعة بشرط وجود تلك‌الحالات العود الی‌الحالةالطبیعیّة، وعند حصولها تنقطع‌الحرکة لانتفـاء احد جزیی علّتها ، وهی‌الحالات‌المتجددة ، وکما ان‌العلة ذات جهتین ، جهة ثبات وجهة تجدد ، کذلك‌المعلول باعتبارالتوسط والقطع ، الثابت للثابت(۱) والمتقضّی للمتقضّی .

۱ــ اشکال اساسی دراین‌جاست که منشأ اَصل تجدد چیست و این‌حالات ملائمه و غیر ملائمه‌یی‌که درالسنهٔ اهل‌حکمت شهرت‌دارد ازکجاموجودشده‌است وچون حرکت‌جوهررا محال میدانند وازالتزام به‌تجدد جواهرووقوع حرکت درذات طبیعت فرار می‌کنند، ناچار این‌قبیل‌از توجیهات را تقریر مینمایند و حال‌آنکه از حیث استناد متغیر مثل حرکت و استناد تجدد ←

دراین‌باب گویند : طبیعت بانضمام حالت غیر ملائمه علت حرکت میشود و با هرحرکتی علت از برای حالت دیگر میشود ولی این حالت ناشی از انضمام طبیعت باهرحرکتی غیر حالت ملائم اول‌است لذا مستلزم دور نمیباشد و مرتب ولاینقطع حالات متوارده سبب حرکات ، وحرکات زمینه‌سازند از برای انضمام حالات و تا این توارد و تلاحق باقی‌است طبیعت حرکت می‌کند و بعد از انقطاع این احوال طبیعت خودبخود ساکن میشود .

درحرکات ارادی نیز امر بهمین منوال‌است تخیلات جزیی مبدأ انبعاث ارادت جزیی سبب جزئیات حرکات و تجـدد هرارادهیی منشأ حرکتی و حرکت منقطع نمیشود مگر آنکه فاعل مرید حرکت اراده ننماید و حرکت ارادی باقطع اراده ، قطع میشود «فکل مایقال فی‌تصحیح نسبةالحرکة الی‌الفاعل ، یجب ان یقال مثل ذلك فی‌تصحیح نسبتها الی‌القابل» .

بهرحال اکابر فضلا جهت تصحیح صدور حرکت از طبیعت گاهی مراتب‌قرب و بُعد را ، علت کلی از برای مراتب و درجات حرکت قرار داده‌اند و گاهی از فرض دوسلسله؛ یکی سلسلهٔ اصل حرکت(۱) ودیگر سلسلهٔ منتظمهٔ ازاحوال متوارد برطبیعت (مراتب بعد و قرب از غایت) صدور متغیر از ثابت را توجیه نموده‌اند ، همانطوری که(علامه فیض) از استاد خود نقل کرده‌است .

هیچیك از این وجوه دردی دوا نمی‌کند برای آنکه این اشکال مسلماً باقی میماند که موجود ملکوتی محرك طبایع ، طبیعت را فاعل مباشر حرکت نموده‌است وجمیع تغیرات از احوال و مراحل قرب و بعـد نسبت بغایت ولحوق حالات بر

→

احوال عارض برطبیعت و ملازم باطبایع متحرك ، فرقی وجود ندارد ، علت ثابت بتمام معنا مبدأ هیچ تغییری نمی‌شود .

۱ـ محرّراین‌سطور دررسالهٔ حرکت مفصل این‌مسأله‌را تقریر نموده وجمیـع اقوال را نقل وبرامون آن تحقیق‌کرده‌است ـفان فیما حرّرناه مایشفی‌العلیلـ .

طبیعت از شیء دیگر غیر از طبیعت حاصل نمیشود و اعراض بحسب نحوهٔ وجود از طبیعت منبعث میشوند و احوال عرض، درمقام ومرتبهٔ ذات طبیعت بوجودخاص خود وجود ندارند و از خارج نیز ملحق بطبایع نمیشوند وآنچه ازافعال واعراض حاصل از طبیعت درخارج 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 وازآن مرورنموده بوجود عرضی تبعی جلوه گر میشود و احوال متوارد برطبیعت اگر احیاناً دارای جهت اعداد باشند این مشکل بجای خود باقی‌است 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 درمقام صدور از طبیعت اگر احیاناً محتـاج بعلت معده باشد ، این علت معده در مرتبه ذات طبیعت واقع نمیشود و انضمام آن بالطبیعت متأخر از طبیعت‌است و درصورتی در علیت طبیعت نافع‌است که درموطن طبیعت قرار گیرد و بمنزله جزء طبیعت و منضم بطبیعت (درمرتبهٔ جوهر طبیعت شود) و باانضمـام بطبیعت درموطن ذات طبیعت موجب تغیر ذات طبیعت گرددکه طبیعت درمقام ذات متغیر شود تا از سبب متغیر و متجدد ، مسبب متجدد و متقضی صادر گردد و دلیل وجوب تغیر علت متغیر ، منطبق باعلت موجبه و سبب مباشراست نه‌علت معده کـه از شرایط لازم‌المراعات درجانب معلول‌است نه‌مفید 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 کلیهٔ اعراض و توابع و لواحق از ذات جوهر طبیعت و عدم جواز تغیر ذات طبیعت از ناحیهٔ اعراض و عدم علیت اعراض نسبت بهطبیعت مکرر صدرالحکما دراین باب فرماید : من راجع الی وجدانه فی‌حال‌السلسلتین معاً بجمیع اجزائهما ولا محالة انهما جمیعاً متأخرتان فی‌وجودهما عن وجودالطبیعة ، علم ان‌الکلام فی‌لحوقهما معاً بأمر ثابت عائد من رأس من انهما من این حصلتا بعد

مافرض‌الأصل ثابتاً والأعراض تابعة» واعراض تابعه هرگـز درمرتبهٔ وجود علت متبوعه واقع نمیشوند تامصحح تغیّر در علت شوند چه‌آنکه امر تابع ، در اطوار و شئون و تغیّر و ثبات تابع صرف علت متقدم‌الوجوداست تاآنکه سابق متأثر ازلاحق شود آنهم لاحقی که درحکم تابع اصل خود و اصل مبدأ وجود آن میباشد .

این لواحق برطبایع و امور ملائم و غیر ملائم و مراحل قرب و بعد و آنچه متأخر از طبایع باشد بالأخره از عوارض طبیعت محسوب‌میشود ، عوارضی کـه ناچار باید از ذات معروض طالع گردد نه‌آنکه از اعراض لاحقهٔ از خارج باشد چه آنکه کلام در عوارض ذاتی‌است و ما از تجدد احوال و عوارض ذاتیه ، استدلال برتجدد جواهـر می‌نمائیم و تجدد نیز عارضی حرکت نیست بل‌کـه نحوهٔ وجود حرکت ، سیّال و منقضی و متصرم‌است و عرضی بالأخـره بذاتی منتهی میشود و معلل‌است بذاتی .

* * *

چون عرض درنحوهٔ وجود تابع جوهراست ، اگر درمقام اتصـاف به‌تجدد و تصرم مستند بجوهر نباشد ولازم آید دراین نحوهٔ ازجود مستقل فرض شود نه‌تابع، ویاآنکه جوهر و طبیعت فاعل مباشر آن نباشد بل‌که مفیض وجود آن باشد ، در حالتی عرض درمقام تحقق وجود فی‌نفسه آن همـان جهت وضعیت آن است ولا غیر(۱) ومجرد فاعل مامنه‌است نسبت باین عرض وگرنه باید عرض مستقل فرض

۱ــ دراینکه ملاصدرا، مکرر فرماید عرض درتجدد معلل‌بجوهراست معنایش آنستکه جوهر درمقام تجدد معلل بذات خود میباشد فقط محتاج بمفیض وجوداست نه‌فاعل‌مباشر ناچار اعراض سیّالند بواسطهٔ سیلان جوهر ، جوهر متحرک‌است بالذات درك این مسأله احتیاج به‌تلطیف درسیّر و تعمّق شدید دارد برخی مثل مرحوم سیدالحکما آقـامیرزا ابوالحسن جلوه دراین مقام مناقشاتی نموده‌اند که حاکی از عدم نیل بمرام این فیلسوف عظیم‌است . بعضی از اساتید ما نیز در مجلس بحث دراین مسأله تشکیك میفرمودند که : ←

شود یعنی جوهر باشد درحالتی فیض وجود متجلی ازامر مجرد غیبی اول بجوهر میرسد و بعد از مرور از طبیعت جوهر ، بعرض واصل میشود .

درصورتی‌که طبیعت مبدأ ظهور کلیهٔ اعراض باشد و اصولاً عرض شأن و ظهور جوهر فرض شود ولواحق واحوال متوارد برطبیعت و متأخر از طبیعت مستند باصل طبیعت باشد ، ناچار شدت و ضعف ، سرعت و بطؤ و غیر این اموری‌که از اطوار و شئون خاص حرکت عرضی بحساب میآید حاکی از حصول اشتداد و

ماحصل آنکه : چرا حرکت ذاتی اعراض نباشد تاآنکه حرکت عرض معلل بحرکت ذاتی جوهر نشود . منظور آنکه درصورتی که اعراض بحسب وجود تجددی معلل بامری نباشند و حرکت ذاتی آنها باشد ، قهراً لازم نیست جوهر متجدد ومتحرك‌باشد همانطوری‌که‌آخوند گوید : جوهر در تجدد معلل بغیر نیست ، عرض‌هم همین حکم را داشته و در نتیجه حرکت عرض ملازم باسیلان جوهر نمی‌باشد . لازم این اشکال آنستکه اعراض دراین‌صورت محتاج بفاعل مباشر نیستند یعنی درمقام حرکت عرضیت را از دست میدهند ناچار خود جوهر میشوند طبیعت نمی‌تواند فاعل مامنه باشد بل‌که فاعل مابه‌الوجوداست و گرنه باید مجرد باشد و مادی موجد امری نمیشود دراین‌صورت اعراض باید از مجرد صادر شوند نه ازطریق جوهر وهکذا ...

فهم مطالب اختصاصی ملاصدرا خیلی مشکل‌است بل‌که در نهایت غموض‌است ، از جمله همین مسأله حرکت که اغلب ارباب ادعا دراین‌باب الفاظ را مکرر می‌کنند (جلب سمع‌است ارکسی‌را خوش‌لبی‌است) برخی دیگر خیال کرده‌اند اگر از ناحیه ترکیب اتحادی بین جوهر و عرض استدلال به‌حرکت جوهری نمودیم و یاآنکه اصلاً بحرکت‌جوهر قائل شدیم و اعراض تابع جوهر درحرکت شوند لازمه آن وجود حرکت درحرکت‌است درحالتی که اتحاد جوهر با عرض اتحاد درمرتبه وموطن واحد نیست و ترکیب اتحادی دارای مراتب‌است 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 واحدهم هیولی باشد ، هم صورت ، اگر جوهر و عرض در وجود متحد باشند باید شیء واحدهم جوهرباشد وهم‌عرض‌باشد . درحالتی‌که اتحاد مراتب دارد ، باعتباری بین علت ومعلول اتحاداست و هرکدام دارای احکام مستقل و نیز دارای احکام مشترکند.

تضعّف و قوت و تمامیت اصل‌جوهر میباشد، طبیعت ثابت بافرض حالات مختلف در عرض ملازم بااستقلال عرض درشئون واطواراست، درحالتی‌که اعراض اموری غیر شئون و تجلیات منبعث از جواهر نیستند وقـوام اعـراض بجواهر غیر تقوم طبیعت بمجرد ملکوتی واصل ثابت واقع دردهر ایمن اعلی واصل ثابت افراد انواع میباشد و در مواد و استعدادات بین قیام -فیه- وقیام -عنه- فرق بسیاراست .

* * *

وصل ۳ ص۸۷، ۸۸ - از باب ٦ - درنحوهٔ وجود طبایع وکیفیت تحقق امور سیال بالذات و نحوهٔ هویت مادیاتست باین معنی که شیء متحرك و متجدد ثبات‌آن عین تجدد و وجود آن عین فناء و بقا و استمرار آن در سیـلان هویت و تحرك آنست لذا فرض فعلیت و تحصل و ثبات در متصرمات ، فرض فنا و عدم آنهاست . چه آنکه در جسمانیات ثبات و تحصل و فعلیت وتحصل بالفعل محال‌است و دراین صورت ، فعلیت ثابت شأن موجود مجرداست و صورت منطبق برجسمانیات که در نظر ابتدایی از مادیات محسوب میشود ، بنظر عمیق موجودی‌است مجرد وبالفعل و اگر صورت جسمانی ثابت فرض شود ، از ماده تجرد دارد ، صورت موجود در عالم ماده و زمان یك آن بقا ندارد .

درنتیجه بنابرمسلك تحقیق صورتهای موجود درعالم ماده ، مثل صور انواع مختلف از موالید و عناصر مثل اصل حرکت تدریجی الحصول و تحصّل جزیی متفرع است برفنای جزء دیگر چه‌آنکه حرکت حاکم برجواهر عالم‌است وصورت جوهری نحوهٔ اتصال آن درست مانند اتصال زمان و حرکت‌است کـه وجود جزء لاحق‌ملازم‌بل‌که عین‌فناء جزء سابق‌است «وتری‌الجبال‌جامدة، وهی‌تمرمر السحاب»

بنابراین مبنا چون تجدد ذاتی طبیعت‌است و ثبات طبایع متجدده عین زوال این طبایع و جعل طبیعت ، همان جعل تحرك و سیلان آن می‌باشد ، از جهت‌ثبات تجدد صور ، بل‌که جهت ثبات آن مرتبط بحق و جهت‌فنا ودثورآن واسطهٔ حدوث

حوادث است و درمقام تصحیح ربط متغیر بثابت مفصل دراین مقام بحث می‌نمائیم و درآن‌جا بیان‌میشود که ماده و هیولی که قوهٔ فعلیت باشد موضوع‌است از برای توارد صور متجدده ، صدور این صور از ملکوت مسبوق بماده و استعداداست وهر حادثی باید در ماده و موضوع قابل متقرر شود ، لذا ماده منشأ حدوث فعلیات و ملاك تجدد هویات وجودیه‌است ولی ماده درتحقق، مسبوق بماده واستعداد نمیباشد لذا اهل فن گویند استناد ماده بعالم ملکوت برسنت و طریق ابداع‌است نه‌برسبیل تکوین و حصول تدریجی. ناچار ملاك حدوث زمانی‌را باید درماده وصور متوارد برآن جستجو نمود ، برای آنکه ماده و زمینهٔ حدوث صور باعتبار استعداد وامکان قبول فعلیت متحد بامـور حادث و متجددالذات و منشأ توارد حوادث و هویات سیّاله‌است و هرصورتی که بماده مسبوق نباشد برسبیل ابداع صادر میشود و ازباب تعری آن از ماده فعلیت صرف و قهراً مجرد و ناچـار قدیم خواهد بود و صرف امکانی ذاتی کافی‌است از برای صدور آن از علت و دراین صورت چنین حقیقتی باآنکه در برخی از موارد جسم متقدر و متلون است ولی موجودی قدیم و واقع در ملکوت وجود اگرچه ملکوت اعلا نباشد .

«فهذان‌الجوهران(صورت وماده) بدئورهماوتجددهما، واسطتان فی‌الحدوث والزوال وبهما یحصل‌الارتباط بین‌القدیم والحادث» محقق فیض جهت رفع این توهم که اگر موضوع در حرکت جوهری ماده باشد و تجدد وارد برصور متوارد برهیولی گردد ، باید مادهٔ عالم زمان قدیم و صور حادث زمانی باشند و این باقول مشهور چه فرقی دارد ؟ و برای چه او واستادش و اتباع استادش گفته‌اند : بنا بر حرکت جوهر عالم ماده حادث زمانی‌است و حدوث مجمع علیه اهل دیانـات را همان حدوث ذاتی و سیلان دائمی جواهر عالم دانسته‌اند ، گوید : فللمادة فی‌کل آن صورة اخری بالاستعداد، ولکل صورة مادة اخری بالایجاب ... الی‌آخر ماقال المؤلف ونقله عن استاده‌العریف .

باید درست درکلام آخوند فیض و فرموده صدر اهل حکمت تأمل کرد ، مراد از تجدد صور و هیولی معاً و میزان مسبوقیت مجموعهٔ عالم ماده بعدم زمانی آناً فآناً آنستکه درحرکت جوهری و اشتداد ذاتی امر باقی بالفعل وجود ندارد بل که وهم خیال می‌کند صور و حقایق عالم ماده ثبات دارند مثل رودخانه‌یی که حرکت آب حس نشود و یابواسطه پربودن رود ازآب برسبیل تجدد امثال در وهم چنین گنجد که آب باقی‌است ولی واقع برخلاف آنست چه‌آنکه دراشتداد امر بالفعل معقول نیست و هرصورت و فعلیت که برموضوع وارد آید خود ماده‌است از برای صورت دیگر و آن صورت نیز بتمام ذات هیولاست از برای صورت کامل‌تر و هرزمان و در هرمرحله که صورت ماده از برای صورت دیگر نشود یا معدوم شود و یا بواسطهٔ رسیدن بغایت ذاتی خود بملکوت پیوندد و مجرد شود و باقوای ظاهری محسوس نگردد . مغزای قول مؤلف : ولتشابه‌الصور ... وحاصل قوله : فالموجودات‌الجسمانیة دائرة ... کیف والأمرالتجددی لاثبات له ... فاذن‌الحق فی ذلك ما ذکره استاذنا(۱) صدرالمتألهین ... یؤول الی‌ماذکرناه .

شاید کسی توهّم کند که بنا بر حرکات ذاتیه واستحالات‌جوهریه‌ملاك‌وحدت شخص و حقیقت نوع متحرك بچیست درحالتی که طبیعت متحرك شجر –مثلاً– و دیگر موجودات مادی و باعتباری انسان و حیوان در نشئآت سافله قبل از تجرد و بل‌که در مراحل بعد از تجرد بواسطهٔ حصول حرکت ذاتی دائماً از نوعی بنوع دیگر مبدل میشوند ونیز ازباب‌آنکه حرکت امر متصل‌است‌هرمتصلی قبول‌انقسامات الی غیرالنهایه مینماید باعتباری لازم آید که یك شیء انواع متبانیه باشد وبالأخره حافظ نوع چیست ؟ درکلام اقدمین نیز باین امر درباب حرکت اشارهٔ مبهمه شده است وبرخی‌که ازناحیهٔ حرکت‌اثبات مُثُل‌نوریه نمایند باین‌دقیقه توجه داشته‌اند لذا بعضی از متأخرین درباب حرکت و اثبات محرك غیبی ، مبدأ مفید حرکت را

۱– رجوع شود به‌اسفار و شواهد و اسرارالایات و مشاعر و عرشیه

عقل طولی دانسته(۱) و گفته‌اند : «القول بوجودالمثل فضل لایحتاج الیه» .

علامه فیض به‌تبع استاد درمقام تقریر مرام استادخود در این‌قبیل ازعویصات دراصل ٤، ازباب ٦ ص۸۸ و۸۹، گوید: هرطبیعت سیّاله‌ای دارای اصل مجرد و ملکوتی‌است که درعالم عقول عرضیه بوجودی اعلی و اتم موجوداست و همین حقیقت دارای اصل وصورتی‌است درعلم حق وحقیقت عقلی وفرد ملکوتی نوری از هرطبیعت که بافرد طبیعی بوجودی واحدموجودند بل‌که حقیقت انسان که دارای باطن وملکوتی‌است ودارای ظاهر و فرع وناسوت، درمقام تحقق بوجود عقلی محتاج به‌امری خارج ازذات وتقوم بچیزی غیراز وجود صرف ملکوتی خودندارد واین‌وجود مادی وناسوتی طبیعت‌است که دراین نحو ازوجود وطور از هستی به ماده قابله وصورت حال دراین ماده احتیاج دارد که اصل وجود ازناحیه حرکات جوهری واستحالات واستکمالات ذاتی زمینهٔ تقرر خارجی آن فراهم شود وبعد ازطی درجات کمال، دروجود اخروی وعالم آخرت ازاین‌وجود مادی ملازم با زمان ومکان وجهات بی‌نیاز شود وباصل‌خود پیوندد واین اصل انسان‌است که بحسب وجود ابتدائی درماده حاصل می‌شود وباعتبار اصل وجود عقلانی قائم بذات‌است وباعتبارنهایت وجود دنیوی ونیل بمقام تجرد برزخی و تبدیل جهت خلقی بالأخره درنهایات از باب رجوع‌نهایات به‌بدایات ازجهات نقص لازم نشأت دنیوی خلاصی حاصل نماید .

درهرصورت برای‌انسان نشآت متعدد ازوجوداست، وجودی در نشأت مقدم بربرزخ وجودی مجرددرعالم مثل معلّقه ووجودی‌درعالم ماده، جمیع ظهورات

۱ــ رجوع شود به‌رسالهٔ سیدالحکما میرفندرسکی درحرکت . بعضی در فهم عبارت او دچار اشتباه شده‌اند که آیا قول بمثل فضل ، یعنی چه ؟ بنابروقوع حرکت درجواهر و انواع و حصول انواع متباینه در عالم ماده و لزوم حافظ نوع در متحرکات و نیزوجوب بودن اصل‌وفرع ومجرد ملکوتی وشعاع مادی ازیک‌حقیقت، صورت‌بحث دراین‌باب اصلاً عوض میشود کما حققناه فی‌حواشینا علی هذاالموضع من رسالة سید اهل‌التحقیق .

ازتوابع وجودانسان درعالم نشأت ذَرّ اعلاست که عبارتست از عین ثابت انسان در عالم اعیان ثابته بوجودی تبعی وعلمی ، صورت وظاهر اسم‌الله که جامع جمیع‌اسماء الهیه‌است وازباب جامعیت نسبت بجمیع‌اسماء جزئیه وکلیه، اسم‌اعظم بشمار میرود و همه مراتب وجودی انسان درنشأت وبرزات وجودی تابع‌مقتضیات اسماء حاکم بر عین ثابت‌انسان واستعداد مکنون دراین‌عین‌است که به‌تبعیت اسماء الهیه غیر مجعول‌است. باید خوب دقت نمود وفهمید که حدوث برخی ازمراتب وجودانسان منافات با قدم برخی ازمراتب دیگر ندارد وحدوث ونشأت خلق ذاتی وجودخلقی وتحقّق درعالم امر ذاتی این‌حقیقت کلیهٔ الهیه‌است(۱) .

محقق فیض دروصل ٤ ازباب ٦ معارف الهیه ص۸۹، ۹۰ ووصل ٥، براهین ودلائلی دیگری‌را که ملاصدرا برحرکت جوهر اقامه نموده‌است تقریر و تحریر می‌نماید . باید این دلائل‌را نحوی تقریرنمود که نتوان بآنها مناقشه نمود و بعضی از افاضل دوران گذشته وبرخی ازمعاصران ازباب عدم احاطه بمبانی ملاصدرا و عدم نیل به‌مغزای مرام وی درصدد ایراد اشکال برآمده‌اند که بعداز تأمّل‌درافکار آخوند سستی این‌مناقشات ظاهرمی‌شود .

باید تأمّل نمودد‌راین‌مسأله که برخی ازبراهین‌حرکت جوهر بنا برممشای طریقهٔ محققان ازحکمای‌مشائیه قبل از ملاصدرا اقامه شده‌است و بعضی از براهین

۱ــ این منافات باآن اصل کلی که در موارد متعدد به‌توضیح آن پرداخته‌ایم ندارد که وجود خاص انسان همین وجود مادی زمانی‌است و بعد از طی درجات نباتی و حیوانی و مراتب برزخی و عقلانی بااصل خود متحد شود و اگر در صراط تکامل حقیقی واقع شود ، کلیه مراتب وجودی مقدم برنشأت خلق از ابعاض و اجزای وجود او محسوب میشوند و در این‌معنا سری‌است که باید آنرا دراشارات کلمات اهل‌الله جستجو نمود ؛ نه‌نصوص موجود درکتب حکما که نشئات انسانیه مقدم برنشات وجود خلقی و مادی آن را سخت انکار نموده‌اند .

بنا بر اصول وقواعدی‌است که خود آن فیلسوف اعظم تأسیس نموده‌است از جمله براهین مبتنی براصول وقواعد خاص ملاصدرا همین برهانی‌است که فیض دروصل ده بیان می‌نماید «قد ثبت ان‌الجسم والجسمانی لایکونان لذاتهما علّة فاعلیة...»

در اسفار گوید: «اعلم ان‌الطبیعة(۱) الموجودة فی‌الجسم لایفید شیئاً من الأمورالطبیعیّة فیه لذاتها...»

چون بین‌طبیعت ومادهٔ جسمانی متقوم به‌طبیعت ترکیب اتحادی موجوداست وباجسم خود بوجود واحد موجوداست قهراً درماده وجسم خود تأثیرندارد ومبدأ فعل درماده خود واقع نمی‌شود ولی درغیر جسم‌خود تأثیر وتأثرعرضی دارد چون شرط تأثیر وتأثر که وضع‌باشد بین‌طبیعت وجسم‌دیگر وجوددارد. لذافرموده‌است: «...لایکون للطبیعة فعل فی‌نفس‌المادة التی وجدت فیها اذلاوضع للمادة بالقیاس الی ذاتها والی ما حل فیها، ناچار کلیهٔ اوصاف لازم طبیعت ازباب اتحاد ماده و صورت واعراض لازم طبیعت بوجود واحد موجودند ومبدأ مجرد بجعل واحد طبیعت ولوازم‌آن‌را ایجاد نماید، ناچار نفس طبیعت ازحرکت جدانیست وازآنجایی که عرض تابع طبیعت‌است حرکت عرض جدا ازحرکت جوهر واقع نمی‌شود و تجدد و سیلان اعراض عین تجدد طبایع‌است وچون ملاصدرا توجه بامکان برخی از مناقشات داشته‌است درضمن تحریر برهان ، مطلب را نحوی تقریر نموده‌است‌که اشکال وارد نیاید لذا گوید : ان فیض‌الوجود یمر بواسطةالطبیعة علی‌الاعراض . وهذا معنی ماقالوا فی‌کیفیة تقدم الصّورة علی‌المادة انها شریکة علةالهیولی ، لاان الصورة فاعلة لها بالاستقلال اوواسطة اوآلة متقدمة علیها لأنهما معاً فی‌الوجود ، وهذا حکم‌الطبیعة مع هذه‌الصفات الطبیعیة التی منها الحرکة ، فیلزم تجددالطبیعة

۱ــ اسفار چاپ گ تهران ۱۲۸۲ هق ص۲۱۹ ، ۲۲۰ براهین سابق بنابرمسلك قوم بود که طبیعت را مبدا حرکت میدانند و براهین بعد بنامشرب اوست‌که تقریرمیشود .

واستحالتها فی‌جمیع‌الأجسام (۱) ...»

بنابرآنچه ذکرشد مناقشات برخی دراین مبحث واردنیست نه‌این‌مبنا ملازم‌است باتعطیل قوا و طبایع کما ذهب الیه بعض‌الملیین که آنها ملائکه موکله برافاعیل‌را بمنزلهٔ قوا دانسته‌اند و نه‌منافات باگفته اودرمبدأ و معاد و دیگر آثار او دارد که گفته‌است تحصیل‌قرب معنوی ازبرای جلب فیوضات غیبی درمعنویات بمنزلهٔ وجود وضع‌است درتأثیرات جسمانی . برای آنکه درجایی تصریح کرده‌است که صورت اول درمادهٔ خود اثر میگذارد ، بعد درمواد خارج از وجود خود ، چه آنکه مراد ازتأثیرصورت درماده خود ، مطلق اتصاف‌است چون‌صورت ناری اول ماده خودرا گرم می‌کند بعد جسم خارجی و اولی مراد او آنستکه از باب اتحاد ماده وصورت قهراً حرارت موجود درصورت درماده متقوم بآن سرایت دارد ولی نه از ناحیهٔ تأثیرفعلی وانفعالی‌که ملازم‌است باتباین‌وجودی باوجود وضع ومحاذات‌خاص(۲).

نگارنده در رسالهٔ حرکت مفصل دراین باب بحث کرده‌ام و از جمیع مناقشات جواب داده‌ام و نیز درآنجا بیان کرده‌ایم که کدام‌یك از دلائل حرکت جوهر مبتنی برمشرب قوم وکدام‌یك بنا برمسلك مؤلف علامه(۳) اسفار -رضی‌الله عنه-

---

۱- اما اینکه برخی مناقشه کرده‌اند که در صورت امکان مرور فیض از جوهر بعرض بااتحاد وجودی جوهر و عرض ، چه اشکال دارد ، وجود در مرتبه‌یی ثابت و جوهر و درمرتبه‌یی عرض و متحرك باشد ؟ جواب آنکه لازم آید جوهر مفید وجود عرض باشد نه‌فاعل مباشر و اگر مفید وجود نباشد باید فاعل مباشر باشد و حرکت عرض ناشی از حرکت آن باشد ترکیب اتحادی بین صورت و ماده متقوم بآن و اتحاد وجودی بین جوهر و عرض قائم بآن از مقدمات این برهان‌است و باید درست تأمل گردد دراین معنی که قیام عرض به‌جوهر قیام صدوری نیست بل‌که قیام حلولی‌است و جوهر فاعل مزاول عرض و متحد باآن میباشد .

۲- رجوع شود به‌حواشی حکیم محشی محقق سبزواری - قده - اسفار ط جدید الجزءالثالث ص۱۰۱ ، ۱۰۲ .

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

مبتنی‌است .

* * *

درجای خود ثابت نمودیم که ملاك تشخص و علت امتناع صدق برمتکثّرات در وجوداست نه‌درمعانی و مفاهیم عامه ، درجسمانیات که وجودِحاصل درزمان، وصورت حاصل درماده‌است دارای عوارض مختلفه‌یی‌است که ازاین عوارض بطور مطلق مادامی‌کـه پابند ماده‌است جدا نمیشود بطـور مطلق تشخص باوجود خاص نمیباشد ووجود لوازمی دارد که دخیل درتشخص‌است و این عوارض در طبیعت دائماً قبول تبدل مینماید ، یعنی طبیعت واقع درماده دارای عوارضی‌است که در زمینه صورت نوعی و طبیعت متشخص خارجی متبدل میشوند و در مباحث قبـل بیان شد که برخی از این عوارض را دانشمندان مشخصات و مؤلف به‌تبع استـاد خود این عوارض امارات و علامات تشخص دانسته‌اند باین معنی که وجود مادی‌که ملاك تشخص درطبایع ماديه‌است منشأ انبعـاث این **لوازم‌است** ، هرجوهر جسمانی دارای مقدار ولون ووضع و مکان و دیگر اموری‌است که دائماً درحال تبدّل و

→

بسبك مشهور بحث می‌کنند و گاهی بمشا و طریقهٔ خود مشکلات را حل نماید ، زمانی بین مسالك مختلف سازش برقرار مینماید ، گاهی بااشاره‌یی عالی‌ترین مطلب را افادت نماید . ترکیب اتحادی بین عرض و موضوع و اتحاد بین نفس و قوای آن نه‌بساط‌مقولات را جمع می‌کند و نه‌قوارا ابطال می‌نماید بشرط آنکه در مسأله دقت و اصل مطلب فهمیده شود .

ولیعلم ان‌الحرکةالاشتدادیة من لوازم‌الوجود فی‌الطبایع الخارجیة وان‌الوجود فی الحرکةالعروجیّة والمعراج الترکیبی تکـون من مقتضیات‌الوجود المادی المتوجه الـی المقصدالاعلی للوصول الی‌النهایات والاتحاد مع‌البدایات من جهة احکام الاسماء الالهیه الحاکمة علی‌الاعیان الخارجیّة ومن هذا یظهر جواب ماربما یقال : هذاالبیان انما یتم لوکان حرکة من‌الحرکات‌الاشتدادیة لازمة لنوع من‌الانواع الطبیعیّة وکانت‌الحرکة مع‌ذلك مقصودة بالذات للطبیعة . . .

تغیرند ، و طبیعت خارجی انسان و یا نبات مثلاً از باب آنکه مبدأ تقوم این‌اعراض است بااعراض بوجودی خاص موجوداست که ملاك صحت حمل درآن وجود دارد و قهراً این‌اعراض‌متبدله محمولات وارد برطبیعت می‌باشند وازباب اتحاد وجودی تبدل اعراض درجسم از قبیل تبدل مقدار و لون ووضع ، قهراً طبیعت نیز متبدل می‌شود به‌تبدل این اعراض ، تبدل درطبیعت بحسب وجود خاص شخص خارجی، تبدل در جوهر وتغایر دراین اعراض حرکت درعرض‌است چون حرکت درجوهر، تبدل دائمی جوهر و شئون مترتبهٔ براین جوهر ، تبدل درعرض و حرکت درهیأت است (اذوجودالجوهر جوهر ، کما ان‌وجودالعرض عرض) بعبارت دیگر اعراض متبدل برطبیعت از باب اتحاد عرض باموضوع ، بدون تبدل جوهر امکان ندارد ، چه‌آنکه این اعراض بالذات برجوهر و طبیعت حمل میشوند وچون عرض متحد با جوهر دائماً درتبدل‌است ، نشاید جوهر ثابت باشد و گرنه باید این‌اعراض درنحوهٔ وجود تبدلی و تغیری جدا از عرض لحاظ شوند ، و منضم بجوهر باشند ، نظیر انضمام امری مباین بمباین ، دراین‌صورت جوهر مبدأ انبعاث عرض نمیشود ، چون اتحاد ملاك حمل‌است قهراً تبدلات عرضی عین تبدلات جوهری‌است با حفظ این اصل که وجود درجوهر ، جوهر و در عرض ، عرض‌است .

چون حرکت ذاتی جوهراست وازآنجایی‌که موضوع طبیعت نسبت بحرکت متوارد برطبیعت دارای جهت قوه‌است و این جهت قوه مصحح حرکت‌است ناچار صور جوهری حاصل از حرکت و یا طبیعت متحرك بحرکت ذاتی دراصل وجود محتاج بعلت و دراتصاف بحرکت مستغنی از جعل‌است ، این وجـود مستند است بجوهر عقلانی مجرد که اصل ثابت و رب افراد مادی و درحقیقت طبیعت متقوم است بجوهر عقلانی که نسبت آن بکلیه افراد متساوی‌است و ماده موضوع حرکت قائم‌است به‌صورت متجدد و متغیر بانضمام اصل ثابت عقلانی و چون وجود عقلانی اصل ثابت فرد متغیر و حافظ نـوع متغیر درعالم ماده‌است و از باب اتحاد فـرد متجدد مادی بااصل عقلانی‌جمیع تغیّرات و تبدلات وارد برطبیعت فعل‌ثابت وجود

عقلانی محسوب میشود و حقایق مادی باعتبار اتصال معنوی باحقایق عقلانی وارواح کلی باقی و ثابت(۱) و در تغیّر و تحرك مستمر و دائمی است .

بنابرقول بمثل نوری ، هرطبیعت متحرك سیّال دارای اصل ثابت عقلانی در عالم عقول و فردی مجرد به‌تجرد برزخی در عالم مثال اکبر است که محیط برفرد متحرکند و ملاك وحدت و ثبات آن میباشند و همین اصل ثابت‌است که حافظ نوع است و بمنزلهٔ روح ملاك بقای بدن و ثبات اعضا می‌باشد و تبدلات واقع درمرتبهٔ دانی انسان موجب تغیر آن نمیشود درحالتی که متقوم‌است باصل ثابت(۲) .

* * *

وصل هفتم از باب ٦- ص۹۱، ۹۲ - در این مسأله مهم‌است که چون نسبت عقل مجرد بهمهٔ حقایق مادی ، نسبت واحداست و احاطه‌اش برهمه اشیاء یکسان می‌باشد وازطرفی‌عقل که ثابت‌محض‌است باموجودات متغیر ومتبدل که ازباب وقوع حرکت درذات‌آنها عین‌تجددند، بچه‌نحورابطه پیدا می کند وازچه ناحیه درآنها اثر

۱- فیض به‌تبع استاد خود ، موضوع حرکت جوهری را - ماده - میداند ولی مادهٔ ماخوذ مع - صورةما - مثل اینکه در حرکت کمی نیز ازباب آنکه افراد کم متبدلند، موضوع طبیعت‌است با - کم‌ما - ثبات طبیعت را حمل براصل ثابت طبیعت که جوهر عقلانی باشد دانسته‌است .

ملاصدرا در شواهد درحرکت جوهر ، تجدد و عدم بقارا در وجود طبیعت و بقاء را در مفهوم و ماهیت اعتبار کرده‌است ، در اسفار وجود ثابت مستمر انسان را مثلاً که مبدأ آن نطفه و انتهای آن عقل یا خیال بالفعل‌است ملاك وقوع حرکت در یك امر لحاظ فرموده‌است باین اعتبار که حدود این وجود به‌تبع حرکت قبول تجدد و تغیّر و فنا نماید و حدود همان ماهیت‌است بهرحال از عدم بقاء موضوع بآن نحوی که شیخ و دیگران آنرا بهانه از برای انکار حرکت در جوهر قرار داده‌اند ، نباید چندان واهمه داشت .

۲- اما این مسأله که بچه نحو هیولا باآنکه واحد شخصی‌است معلول واحد بالاعتبار میشود که مجموع مرکب از صورت متوارد و وجود عقلانی کدخدا و مربی عالم ماده باشد . آیا بافرض حرکت جوهر همان جواب که دانشمندان از اشکال داده‌اند مشکل رفع میشود یا مسأله را باید طوری دیگر تقریر نمود .

می‌گذارد . بعبارت دیگر بین مفیض و مستفیض باید تناسب موجود باشد و عقل صرف با مادی صرف مناسبت ندارد پس چگونه موجود مادی از عقل صادر میشود و باچه‌وسیله‌یی از برای نیل بدرجات کمال کسب فیض می‌نماید درحالتی‌که نسبت عقل بهمه اشیاء متساوی‌است .

فیض نفوس را واسطه بین عقل و عالم ماده میداند چه‌آنکه نفوس باعتبارآنکه بحسب فعل‌مادی هستند بامادیات ارتباط دارند وازجهت تجرد ذات بعقول متصلند و واسطه درقبول افاضات جهت رسانیدن امداد بمادیات .

نفوس ناطقه بنابرمسلك تحقیق بحسب حدوث جسمانی‌وبحسب نهایات وجود روحانی میشوند و بعد از طی درجات نباتی و برخی از مراحل حیوانی بمقام تجرد میرسند بعلاوه هرموجودی 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 بمعاد نفوس در این مسأله بحث مینمایم .

* * *

وصل ۸ – از باب ششم ص۹۲، ۹۳– دربیان نحوه تسبیح و تنزیه حقایق‌است نسبت بمبدأ وجود و حق اول «تقدست اسمائه» از مباحث گذشته معلوم شد که هرشیء دارای ملکوتی‌است که باطن وغیب وجودآن شیء ودارای ظاهر وصورتی است و هرشیء دارای قوت ملکوتی‌است که جهت ارتباط آن شیء باعلت و باطن صورت اوست و بین هرشیء و حق اول وسایطی موجوداست که حق اول آن را موکل بروجود آن‌شیء قرار داده‌است و در لسان شرع از آن بملك تعبیر شده‌است وباعتباری وسائل حفظ و واسطه ایجاد و علل بقا یا ابقای هرشیء ملائکه موکله از حقند و از باب سریان جهات ملکوت و عالم قوت و قدرت و سطوت در همهٔ اشیاء حیات و علم و قدرت و عشق بذات وحب بکمال ساری‌است و هرشیء بقدر

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

مسألهٔ سریان کمالات وجودی در اشیاء و بحث شعور فطری در موجودات‌عالم شهادت یکی از غوامض علم توحیداست که درآیات قرآنیه و روایات و مأثورات ولویّه بآن تصریح و اشاره شده‌است ولی اهل حجب از درك این‌معنا غفلت دارند، کسانی‌که حجب ظلمانی بین خود و ملکوت را از بین برداشته‌انـد موجودات را مشاهده می‌نمایند درحالتی‌که لسان ذات واستعداد و مرتبهٔ و... آنان‌گویا به‌تسبیح وتقدیس و تمجید حق‌است و این تسبیح ناشی از زبان ذات و استعـداد و عبادت ذاتیهٔ حق اختصاص بهمهٔ اشیاء‌دارد ودرآن عصیان وتمرد وجودندارد . موجودات در این امر متفاوتند برخی بجمیع السنهٔ وجودیه حق را تسبیح گویند برخی ببعضی از السنه حق را میخوانند «وما دعاء‌الکافرین الا فی‌ضلال» .

* * *

فصل مربوط باصول و وصولات این باب مشتمل‌است براثبات دوام فیض حق وقدمت افاضه و ایجاد و تقریر این اصل مهم که برخی از موجودات دائمی وازلی و برخی از اشیاء حادثات و زمانیات‌اند کـه باعتبار وقوع در صف نعـال وجود مسبوقند بعدم زمانی .

جمیع موجودات واقع در مراتب وجودی از مجردات و مادیات بسبب اسماء الهیه کـه حاکم برعوالم وجودیه‌اند موجـود شده‌اندو هراسمی حکمی دارد و هرعین و صورت اسمی اقتضا نماید آنچه را که استعداد ذاتی آن طالب‌است و نیز این معنا دراین فصل بیان شده‌است که‌منافاتی بین حدوث اشیاء و تجدد مفاض و قدم فیض وجود ندارد .

ونیز منافاتی بین قدم اراده و قدرت و علم و حدوث مراد و معلوم و مقدور و مراد نمیباشد ، چه‌آنکه حدوث ذاتی وجوهری وجودات مادیه‌است و سؤال به

-لم- از ذاتیات محال‌است هرموجودی دارای مرتبه‌یی ازوجود وهرشی‌ءدارای‌بهرهٔ خاصی از کمالات وجودی‌است که حق اول بحسب لیاقات اشیاء از باب -العطیات علی حسب‌القابلیات- بآنها داده‌است برخی از اشیاء بحسب اقتضای ذاتی کـه غیر مجعول‌است درمرتبهٔ اوائل اشیاء و برخی جزء وسایط وجودی و برخی درملکوت 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 هرصورت حادثی باید مسبوق باشد بمادهٔ قبل و هکذا. از این نظر حرکت وزمان ابتدا و انتها ندارند ولی‌باعتبار نظری وامری مجموعه عالم ابداعی‌است و به‌تدریج خلق نشده‌است و نیز نسبت حق بجمیع اشیاء متساوی است و قرب و بعد نسبت بحق از ناحیهٔ خلق‌است نه‌حق و دیگر آنکه صادر از حق وجود منبسط و وجود عام‌است و مراتب وجودی از ناحیهٔ قوابل حاصل شده‌است و امداد و تجلیات حق بنحو دوام ازلاً و ابـداً بعالم میرسد و فیض حق قدیم و احسان او دائم‌است وازآنجایی حق درعالم زمان واقع نیست ومحیط‌است بزمانیات و دهریات فعل و فیض او ابتدا و انتها ندارد .

مسألهٔ قابل توجه در این بحث آنستکه فیض از خزائن غیبی ازلی و ابدی‌است و اسماء حاکم برعالم در هرمرتبه‌یی حکمی دارند حکم برخی از اسماء الهیه عام است و شامل همه اشیاء میشود ، برخی ازاسماء حاکم بردنیا**برخی** حاکم برآخرت می‌باشند ، برخی از اسماء دارای دولت مستعجل و برخی دائم . برخی اختصاص باهل ملکوت و برخی از خواص و حاکم ساکنان خراب‌آباد ناسوتند .

افاضت از حق برسبیل اختیار و مسبوق بعلم و قدرت و اراده‌است ، امداد و تجلیات حق مستنداست به‌نفس ذات حق و آنچه که مدخلیت در ایجاد دارد عین ذات اوست لذا مختار حقیقی اوست کمااینکه فاعل حقیقی است بنحوی‌که اگر آنی ه لحظه‌یی منع فیض نماید کلیه اشیاء بعدم ذاتی خود رجوع نمایند (اصول‌المعارف

ص۹٤، ۹۵، ۹٦، باب ٦) .

* * *

برخی از اصحاب خنّاس خیال کرده‌اند که ملاك ایجاد و سبب احتیاج ممکنات بعلت اول و حق متعال حدوث‌است و اشیاء فقط درمقام اخذ وجود بحق احتیاج دارند و تصریح کرده‌اند که اگر برحق فنا جائز باشد ، عالم باقی خواهد بود بدون توقف بروجود حق .

برخی باراده و علم وقدرت و سایر صفات کمالیهٔ زائد برذات قائل شده‌اند ، نتیجه آنکه حق اول در موطن ذات و نفس حقیقت فاقد صفات کمالیه‌است بعضی از حق اول نفی علم و قدرت و بطور مطلق نفی صفات کمالیه کرده‌اند و برخی صفت اراده را حادث دانسته‌اند و تصریح کرده‌اندکه درحق بعدد مخلوقات اراده حادث میشود کلیهٔ این افراد اهل جاهلیت ثانی هستند و در دوران اسلامی ظاهر شده‌اند و درباطن فرقی بااهل جاهلیت اولی ندارند .

بعد ازغروب شمس رسالت مردم بواسطهٔ اعراض از عترت و پشت‌نمودن بمقام عصمت و باب مدینهٔ علم حضرت ختمی‌مرتبت(ص) در ضلالت واقع شدند کلیهٔ این آراء و عقاید نتیجه عدم اطاعت از فرامین حضرت ختمی‌مرتبت میباشد .

لذا کسانی که رجوع باهل عصمت و طهارت نمودند اثری از این ضلالات در افکارشان دیده نمی‌شود مگر عدهٔ قلیلی که طریق مجادله پیمودند وازبرای معارضه با اهل‌حکمت باوهام متکلمان متوسل‌شدندودرمقام یاوه‌سرائی‌دست‌اشاعره و معتزله را به‌پشت بستند ، لذا اخبار و آثار وارد از اهل بیت در مباحث مربوط بذات و صفات حق اثری از این اقاویل که کتب کلامی اشاعره ومعتزله مملو ازاین خرافات است دیده نمیشود .

الباب التاسع فی الحرکة والزمان والمکان وفیه معرفة الأزل والأبد

(ص۹۶، ۹۷)

یکی از احوال مشترکهٔ اجسام حرکت‌است ، و حرکت خروج شیء‌است ازقوه بفعلیت برسبیل تدریج . بعضی از حالات برای جسم بالفعل حاصل نیست ولی قوه و استعداد حصول حالت درآن وجود دارد ، حصول این حالت از قوه به‌فعلیت یا دفعی‌است یا تدریجی ، به‌اصطلاح اهل حکمت خروج تدریجی حرکت‌است. ازبرای حرکت تعاریف زیاد کرده‌اند که درکتب مفصله مسطوراست و نگارنده در رسالهٔ حرکت کلیهٔ اقوال را ذکر کرده‌ام .

حرکت قائم به‌چندامراست ؟ از باب آنکه از اوصاف جسم‌است محتاج به‌قابل و از آنجایی از حوادث‌است صادر از فاعل‌است و این نیز مسلم‌است که شیء واحد از آن‌جهت که قابل حرکت‌است نسبت به‌صورت حرکت متصف به‌جهت قابلی‌است و از این جهت فاعل نمی‌توان باشد چون در امور متجدده که از ناحیهٔ قوه وحرکت شیء بفعلیت میرسد نشایدکه جهت قوه وجهت فعل‌متغایر نباشند اگرچه درمجردات قیام فیه وعنه واحداست ودرجای خودسرّ آن‌را بیان می‌کنیم .

فاعل مفیدفعلیت بقوه از آن‌جهت که افادت فعلیت نماید باید بالفعل باشد چون معنای قوه‌نداشتن واستعداد و امکان داشتن است و شیء فاقد فعلیت معطی‌آن نمیشود لذا مفید فعلیت ازجهتی‌که افادت فعلیت نماید واجدآن فعلیت‌است اگرچه امکان دارد شیء از جهتی بالفعل و مبدأ فعلیت و از جهتی بالقوه و قابل فعلیت باشد ازاین‌راه و ازاین‌جهت اهل تحقیق بیان کرده‌اند که باید جمیع جهات فعلیت

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

بیان وجوه فرق بین حرکت توسطی وحرکت قطعیه

دراصل دوم مؤلف حرکت را تقسیم بهحرکت توسطیه و حـرکت قطعیه نموده و بهتعریف اینِدو پرداختهاست درست برطبق آنچهکه آخوند ملاصدرا در شرح هدایه و اسفار بیان کردهاست . نگارنده واضحتر این معنی را تقریر مینمایم : گاهی در حرکت این امر لحاظ میشود کـه 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 دومکان را طی کند تابمطلوب خود که حصول و امکان ثانی باشد برسد چون بین حالت اول و حالت ثانی از حیث انتقال از مکانی بمکانی ، مکانهاییاست که باید پیموده شود درجمیع حرکات مبدأ و منتوی موجوداست و فاصله بین این دو عبارتاست از مسافت ، و مسافت نیز اعماست از مکانی وکمّی وکیفی و جوهری و وضعی .

حرکت ناچار دارای مقداراست که اندازه و مقدار تدریج محسوب میشود و این نیز مسلماست که این مقدار از موجودات غیر قار و ناچار سیّال و رواناست چون تدریج مقوم حرکت و در تدریج قرار و ثبات معنا ندارد . یعنی تدریج غیر قار و غیر مقدار مسافتاست چون مقدار تدریج در مقدار مسافت واقع میشود ، ناچار عین مقدار مسافت نیست . درحالت حرکت در متحرك دوحالت عارضمیشود یکی ، تدریج مقدر بمقدار مذکور که برمسافت منطبق میشود و این امریاستممتد و غیر قار ، چه آنکه حصول متحرك در حد دوم مسافت باوجود آن درحد اول مسافت جمع نمیشود این همان معنای حرکت قطعیهاست . معنای دوم عارض بـر جسم متحرکبودن جسم و حصول متحرکاست بین مبدأ و منتهای مسافت بنحویکه

هرحدی که درمسافت فرض شود که جسم متحرك بآن واصل شود ، نمیشود گفت که جسم متحرك درآن 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 مغایرت بامعنای اول دارد ، این معنارا حرکت توسطی گویند . بین اهل علم شهرت دارد که حرکت توسطی امری موجوداست وحرکت قطعی وجود ندارد وازلحاظ حرکت بمعنای دوم که حرکت توسطی باشد در قوه ذهن امری ممتد نقش بندد که حرکت قطعیه نام دارد . این کلام باطل‌است چون ممتد مرتسم در ذهن ثابت ، و دارای قرار و ثباتست و حرکت امری متقضی و متصرم وسیال‌است .

و از آنجایی که حرکت امری ضعیف و بحسب وجود متشابك باعدم‌است مثل زمان جمعی وجود خارجی آن‌را انکار کرده‌اند درحالتی‌که امور تدریجی ضعیف نحو وجودشان از نهایت ضعف هم‌مرز اعدام‌است .

اینکه مؤلف در اصل ۲ ، ص۹۷ – درمقام بیان تعریف حرکت توسطی در تتمه تعریف گوید : «... لایکون ذلك‌الشیء قبل وصوله الیه ولا بعـده فیه ...» مراد آنستکه بعد از وصول بحدی از آن حد بسرعت می‌گذرد ، وگرنه باید ساکن شود. زمان مقدار حرکت است وازعوارض تحلیلی حرکت محسوب میشود وتمام حالات وارد برحرکت برزمان وارداست ، زمان نیز امری متصل و متقضی و متصرم‌است راسم زمان – آن سیال – و این راسم در حرکت نیز وجود دارد ، زمان متصل ، منطبق‌است برحرکت متصل چه امر مقدار متصل واحد دارای حدود و نهایاتی‌است و آخرین جزء فرض حرکت منطبق‌است بر (آن) که طرف زمان باشد .

* * *

وصل‌اول باب‌هفتم ص۹۹ – درتقریر این امراست‌که حرکت ازامور تدریجی است و حضور جمعی ندارد و اصل سوم دربیان این معناست‌که حرکت درآن واقع

نمیشود چون آن طرف زمان‌است و لازمهٔ آن تشافع حدوداست اگرچه جسم متحرك در هرآنی از آنات متصف‌است بفردی از مقوله‌یی کـه درآن حرکت مینماید و از این باب است آن ظرف اتصاف واقع شده‌است و جسم درآن واقع در زمان متحرك است چه‌آنکه اگر درآنات متتالیه متحرك نباشد ، درزمان‌هم متحرك نیست ولی اگر آن ظرف وقوع حرکت وسکون فرض شود نه‌حرکت درآن واقع میشود ونه‌سکون چون متحرك بامری گویند که در شأن آن سکون باشد چون تقابل بین حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه‌است .

اصل ٤ ص۱۰۰ – دربیان اقسام حرکت‌است، از حرکت ذاتی و عرضی و مراد از حرکت ذاتی آنستکه قوهٔ حرکت در متحرك موجود باشد و دراین‌صورت کـه 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 (لابد مـراد حرکت سفینه و حرکت جالس) وگاهی برخی از این حرکات دریك شیء واقع

۱– روح زمان و باطن آن عبارتست از اسم الدیهور والدهر ودیهار که برتقدرات‌مناسب باهرممکن درظرف وجود آن حاکم‌است و در هرعالمی حکم خاص دارد بحث تحقیقی دراین‌باب موکول‌است بجای مناسب آن . زمان مقدار حرکت‌است و جمع کثیری از حکما براین معنی رفته‌اند . جمعی زمان را امری موهوم میدانند ، برخی مقارنهٔ بعضی از حوادث را بابعضی دیگر از حوادث بوجهی که از آن سؤال به متی– درست باشد زمان میدانند .

گالیله گفته‌است : زمان سرعت متحدالشکلی‌است که موجب تغیّرات را فراهم میآورد. بعضی گویند : زمـان عبارتست از سلسله لحظاتی که از خدا و خلق جداست و اگر آن را بایك خط‌مستقیم بسنجیم بهتر تصور میشود (الف) . بعضی دیگر (ب) عقیده دارند زمان باآنکه متغیر است خود مستقل‌است نسبت بهرشیء ، چون هرمتغیری تابع امر دیگراست ، زمان نیز تابع کوچکترین و کمترین مسافتی‌است که وتابع جاریه را باآن میتوان سنجید و بمیزان محاسبه آورد .

(الف) گویا دکارت باین قول قائل‌است .

(ب) نیوتن زمان را این‌قسم تعریف کرده‌است .

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

اصل ۵ در بیان معنـای حرکت قسری‌است و تقریر آنکه در حرکت قسری ، فاعل طبیعت‌است ولی طبیعت مقسوره ، و این حرکت مادامی قسری‌است که میل قسری درآن موجوداست یعنی به‌طبیعت منضم‌است لذا قاسر علت معدّه است .

نظر بآنکه برخی از مباحث احتیاج بشرح ندارد از بیان تفصیلی‌آن صرف‌نظر میشود و می‌پردازیم به‌توضیح و تقریر مشکلات اصول و فصول این رساله .

اثبات موضوع در حرکت جوهر بوجوه عرشی

اصل ٦ ص۱۰۱ ، دربیان اثبـات موضوع از برای هرحرکت منعقد شده‌است چون حرکت در هرمقوله‌یی محتاج بموضوع ثابت‌است ، موضوع اگر دارای وجود و تشخص خاص نباشد ، تبدل افراد مقوله‌یی‌که ازحرکت حاصل میشود معنا ندارد چون این امر برهانی‌است‌که تبدل افراد مقوله برموضوع عبارتست از تخالف افراد مقوله بایکدیگر و اتصاف موضوع به‌افراد مختلف از مقوله ، که هرمقوله‌یی بـا مقولهٔ قبل از خود بحسب صنف یا نوع مغایراست .

در مباحث قبل بیان کردیم که علت بقای موضوع و حفظ وحدت شخصی‌آن 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 واین‌صورت – ما – مبهمه – ابهام ناشی ازحرکت وضعف وجود نه‌ابهام ناشی از کلیت و ابهام خاص مفاهیم و ماهیات معرا ازوجود ، واین‌صورت متوارد برهیولابرسبیل تدریج در مراحل حرکت بامادهٔ متحداست و چون حرکت درجوهر صوری واقع‌شده‌است همیشه صورت متصل‌است بواحد عقلی‌متحصل محیط برماده وصورت مجرداست‌که جهت بقا وبمنزلهٔ روح‌صورت واصل وتمام‌آن میباشد، کما اینکه درحرکات کمیّه و کیفیّه و وضعیّه ، صورت نوعیه مع (کم‌ما) یـا

(کیفما) موضوع حرکت واقع میشود و در حرکت در کیف -مثلاً- آنچه که متوارد برصورت میشود از افراد مقولهٔ کیف ، هرفردی مخالف بافرد حاصل قبل از خود میباشد یعنی موضوع حرکت صورت‌است باکیف ما ، نه صورت مطلقه وگرنه باید حرکت درکیف حاصل نگردد .

چون حرکت متصل واحداست و در متصل واحد قبول انقسامات بالقوه متصور است ، حدود غیر متناهیه در یك جود اشتدادی موجوداست ولی نه‌بالفعل بل‌که بالقوه . و نیز باید توجه داشت که حرکت تغیر حال مقولهٔ معین نمی‌باشد ، مثلاً - سفیدی - واحد باحفظ وحدت اشتداد ندارد و نفس سپیدی موضوع حرکت نیست بل‌که موضوع حرکت سپیداست یعنی جسم بافردی ازافراد سپیدی‌که درحال تبدل‌است و موضوع دائماً بفردی از سپیدی در حرکت متصف‌است که وجود لاحق غیر از وجود سابق‌است . مثلاً جوهری نامی درمقام قبول تبدل کمی هنگام تبدل مقادیر ، جسم نامی بحسب شخص متبدل و متغیر است ولی جوهر و ذات آن یعنی جوهر نامی باقی‌است فهو بما هو جسم طبیعی مطلق شخصیت آن‌هنگام نمّو وذبول منعدم شده‌است ولی از آن جهت که جسم طبیعی نامی‌است، باقی‌است و قبول عدم ننموده‌است نه‌شخص آن معدوم شده‌است، و نه جزء آن منعدم گردیده‌است چون جزء آن مطلق جسمیت‌است و مطلق جسمیت به‌نحو اتصال محفوظ‌است درضمن یکی از افراد. درذات‌حیوان نیز این‌امر صادق‌است چه‌آنکه در مقام حرکت در جوهر و ذات حیوان ، مادامی که جوهر حساس و نفس حساس موجوداست تبدلات در خصوصیات مانع وقوع اشتداد در ذات حیوان نمی‌باشد چون ماده مبهمه همیشه بصورت حساس و طبیعت و نفس حساس متصف‌است و خالی از فرد (ما) از صورت جوهری نمی‌باشد .

جوهر و ذوات اشیاء درحال تغیر و سیلان است و ملاك بقای ذات انحفاظ ماده‌است بصورت مبهمه‌یی که ابهام‌آن شأن حرکت وسیلان وعدم فعلیت‌آن می‌باشد کما این‌که درکون و فساد جمهور قائلند که هیولی و ماده قبول صور و متعدد

مینماید و تشخص آن محفوظ است باصل ثابت بالفعل که مجرد عقلانی باشد ومجرد عقلانی همیشه ماده را بافاضهٔ صورت نگه میدارد و هرفرد 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 آست و متصل است بوجود مادی ؛ اتصال اصل بفرع ، ناچار حافظ صورت وجوهر آن میباشد . این بود حاصل آنچه که بنحو اجمال در اصل ۷ و ۸ بیان گردید . و الیه اشارالعارف بقوله :

خلق را چون آب، دان صاف وزلال — اندر او پیدا جمال ذوالجلال
شد مبدّل آب این جو ، چندبار — عکس ماه و عکس اختر ، برقرار

تحقیق در حرکت جوهر و حدوث عالم

بروجه تفصیل

برخی از مباحث موجود در اصول‌المعارف که از مشکلات مباحث فلسفی بشمار میرود در این مقدمه بیشتر به‌توضیح وتقریر آن می‌پردازیم و بعضی ازمسائل که درك‌آن نسبةً آسان‌تراست احتیاج بشرح و تفصیل ندارد لذا یا متعرض‌آن نمیشویم ویا بطور اجمال به‌تحریر آن پرداخته وبحث تفصیلی را اختصاص میدهیم بعویصات ومشکلات ونیز در مقام نقل اشکالات مرحوم سیدالحکماء آقا میرزا ابوالحسن جلوه چند مسأله‌مهم مباحث حرکت‌که باجمال ازآن‌گذشتیم، خودبخود، حل میشود .

یکی از مباحث مهم مسألهٔ حرکت نحوهٔ وجود زمان و کیفیت عروض آن بحرکت وبیان این‌مهم که بنابر حرکت درجوهر و سیلان اصل طبایع زمان تابع چه‌حرکتی است ؛ اصل طبیعت سیال جوهر بحسب وجود منشأ انتزاع زمان است و یاآنکه زمان از حرکت وضعی انتزاع میشود و یا حرکات وضعی چون تابع سیلان جوهر است ؛ اولاً بالذات‌راسم زمان همان جوهرسیال است و بقیهٔ حرکات به‌تبع حرکت جوهر منشأ انتزاع ازمنه و اوقاتند . درمبحث قبل بیان شد که زمان هر متصل واحد است که دارای حدود بالفعل نمیباشد وهرمتصل واحدی بالقوه دارای حدود مختلف وبالقوه قابل انقسام بغیر متناهی است وچون 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 وبلحاظی حرکت است .

ازآنجایی حرکات مکانی و حرکات کیفی و کمی دارای انقطاع و تناهی

میباشند منشأ تقدر زمان نیستندناچار اقدم‌الحرکات‌منشأ انتزاع زمان است که باآن مقدار سایرحرکات تقویم می‌شود وچون حرکت مستدیره که‌اقدم‌حرکات‌است در حرکت تابع جوهر سیال است که سریع‌تر ازآن تصور نمیشود منشأ تقدر زمان اصل جوهر طبیعت است وسایر حرکات وازمنه تابع این حرکتند با این فرق که بعد از حرکات وضعیهٔ تابع اسرع حرکات مقدم برهمه حرکات ، حرکت مکانی است و حرکت کیفی و کمی تابع متأخرند از حرکت اینی .

واما سایر مقولات عرض مثل اضافه وملك و جده مشهور از حکماء درآنها حرکت قائل نیستند بالعرض وبه‌تبع جوهر متجددند وهرمقوله‌یی که بالذات و بحسب وجود متحرك است ، حرکت آن تابع حرکت جوهر و سیلان آن وابسته بسیلان جوهر است .

بعبارت دیگر (کما ذکره صدرالمحققین فی‌بعض حواشیه وقرره بعض‌المحققین فی‌حواشی‌الأسفار) (۱) جمیع اعراض سیال و روانند فرقی‌که هست سیلان و عدم قرار در نحوهٔ وجودآنهاماًخوذ است مثل مقولاتی که در آنها حرکت واقع میشود یعنی از ناحیهٔ حرکت موجود میشوند ، و در برخی از مقولات عدم ثبات درمفهوم آنها ملحوظ است مثل مقولهٔ فعل وانفعال و متی و حرکت ، و برخی از اشیاء یعنی اعراض دارای وجود اصیل در حاق واقع ونفس واقع نیستند بل‌که ازحقایق انتزاعی واعتباری هستند ، این مقولات از باب عدم تحصل ،دارای حظّی‌ضعیف از وجودند ، (حتی اضعف ازحرکت لذا بحث دراصل وجود آنها واقع شده‌است) همان‌طوری که وجودشان انتزاعی است در تجدد وتغیّر هم، دارای سهمی وحظّی از سیلان انتزاعی هستند و وقوع اشتداد حاصل درجوهر امکان ندارد منشأ حصول اشتداد واستکمال یا تضعف در انتزاعیات شود لذا محققان گویند اعراض انتزاعی و هیئآت ضعیف‌الوجود قبول شدت وضعف ننمایند ، لذا اشتداد وتضعف در جوهر

---

۱ ــ آخوند نوری و ملااسمعیل اصفهانی‌و حکیم سبزواری

مادی ، سبب اشتداد وتضعف درمقولهٔ کم‌وکیف قائم بجوهر میشود و عرض در شدت وضعف تابع جوهراست ولی این اشتداد در اعراض انتزاعی مثل مقولات ملك وجده واضافه نمیشود از – اب)–و – ابن – قوی معنای ابوت وبنوت انتزاع میشود واز اب وابن ضعیف نیز همان معنا انتزاع میشود بدون حصول اشتداد در نحوهٔ وجود ابوت و بنوت و کذلك سایر مقولات انتزاعی واعراض وهیئآت قائم بمنشأ انتزاع .

* * *

مؤلف در وصل ٤ ص ۱۱۷ گوید : فالزمان هو مقدارالطبیعة ... حاصل بحث دراین وصل آنستکه: طبیعت جوهری جسم بحسب‌سیلان ذاتی وازجهت تقدم وتأخر درنحوه وجودی تجددی متصل دارای مقداری است که ازآن بزمان باید تعبیر نمود ، چون حرکت واقع درجوهر طبیعت ازباب آنکه یك آن ویك لحظه ثبات ندارد بل‌که عین‌حرکت‌است وتجدد نحوهٔ وجودآنست دارای امتدادی‌است‌که همان وجوداتصالی‌آن‌باشد واین‌خودوجوداتصالی‌حرکت‌ازباب‌اتحادبازمان، زمان‌جوهری ودرموطن ذات‌طبیعت موجود است نه‌آنکه مقدار ذات ثابت و غیرمتغیری باشد که بحسب حرکت وضعی و دوری دارای مقداری است متصل که منشأ انتزاع زمان است . لذا گفتیم که طبایع سیاله باعتباری بالذات قابل ابعادِ ثلاثه است، و نفس جسم ممتد دارای طول و عرض وعمق است وهمین حقیقت ممتد متقدر قابل ابعاد ثلاثه ، بالذات ازباب سیلان ذاتی دارای امتدادی دیگر است که این امتداد نفس زمان است و همانطوری جسم انفکاك از ابعاد ندارد و بالذات ممتد است بالذات متحرك ومتقدر بزمان است بنحوی که اگر قطع نظر از زمان شود ، جسم مادی وجود ندارد ، طبیعت بدون زمان معدوم است‌ویا امری است مجرد ازماده و این اجسام برزخیه‌اند که از زمان معرا هستند (۱) .

۱ – به‌نظر تحقیق ، امتداد زمانی درطبایع سیاله مقدم است برامتداد مکانی ، چه‌آنکه مکان و وصف تمکّن ازطبیعت جسم تأخّر دارد،اگرچه ازآن انفکاك نمی‌پذیرد ، ولی زمان در ←

موجود زمانی مثل طبیعت سیال مادی بحسب امتداد جوهری اگر لحاظ تقدم و تأخر در نحوه امتداد جسمانی آن بحسب نحوه وجود متحرك وسیال آن شود تقدم و تأخر دراین امر ممتد بالذات است نه بالزمان ازباب آنکه بحسب وجود خارجی عین زمان است از باب اتحاد خارجی زمان با حرکت واین‌بحسب تحلیل عقل‌است که گفته میشود تقدم وتأخر در زمانیان بزمان وتقدم وتأخر درزمان ، به‌نفس ذات است ویا ازاین باب است که منکران حرکت درجوهر زمان را جدا ازنفس طبایع لحاظ نمایند ویا ازاین باب است که حرکت نحوهٔ وجود جواهراست نه نحوهٔ مفاهیم ومعانی وماهیات کلیه ، لذا عقل صورت جوهر مادی را در ذهن جدا از حرکت وزمان لحاظ نموده وتقدم وتأخر در ابعاض واجزای آن را ازناحیهٔ زمان میداند .

* * *

ازآنجایی که هرموجود حادث زمانی باید در ماده قابل ومستعد موجود شود، و هرحادثی بدون امکان وجودی متحقق نمیشود ، جمیع صور وارد برمواد متوقف است بروجود استعداد در موضوع وشرط وجود آن ، تحقق امکان خارجی است در ماده که ازآن بامکان استعدادی تعبیر شده است وزمانیات غیر ازامکان ذاتی ، بامکان استعدادی نیز محتاجند .

لذا درجای خود بیان شده است که موجودات صادر ازحق ومتوقف برعلت فاعل تام‌الوجود بردوقسمند ، ابداعیات و زمانیات ، چه‌آنکه برخی از اشیاء مثل مجردات از ماده ، چون حالت منتظره ندارند وصرف امکان‌ذاتی کافی است از برای‌صدورآنها ازحق‌اول‌تجرددارند، برخلاف‌مادیات که‌محتاج‌بمحل‌مستعدندووجود

→

ذات ممتد متحرك مأخوذ است و باعتباری نفس‌هویت طبایع سیالـه ، بسیلان ذاتی جوهری است . بلی زمان بنابر نفی حرکت در جوهر مثل‌مکان ازلوازم اجسام وامری متأخرالوجود از طبایع زمانیّه است .

آنها مسبوق است بعدم زمانی واین عدم زمانی بنابرحرکت در جوهر، همان حدوث زمانی است که ازنحوهٔ وجود صور جوهری انتزاع میشود وجمیع صور و مواد مسبوق‌الوجودند بعدم زمانی واین همان حدوث زمانی است که معتقد ملیّون‌است وعالم ماده بحسب ماده وصورت سیال است و حدوث شأن صورجواهر تنها نیست بل‌که حکم آن شامل صور ومواد است وعالم ماده دائماً مسبوق بعدم زمانی است کما حققناه و سنفصله‌بمالا مزید علیه . هرصورتی مسبوق است بماده ومحل وماده، ماده ندارد ، لذا ابداعیست. ناچارصورت مادی دراین عالم دائماً مسبوق بعدم‌زمانی است وزمان بدایت ندارد و نفاد زمان را باید در سلسلهٔ طولیهٔ زمانیات دید نه در سلسلهٔ عرضیّه که «والله من ورائهم محیط» .

* * *

اشکالات و تفصیّات

از مرحوم سیدالحکما آقا میرزا ابوالحسن زواره‌یی اصفهانی – قدس‌الله روحه – اشکالات ویا مناقشاتی درحرکت جوهر نقل شده است که ما بعد از بیان مقدمات و تمهید چند قاعده بجواب از مناقشات او(۱) میپردازیم. ملاصدرا بجمیع

---

۱ – ازجمله آنکه ایشان (بنا به‌نقل بعضی از تلامید او در حواشی اسفار) فرموده‌است لازمه حرکت در جوهر و سریان در مقولات وقوع حرکت در حرکت است ازباب آنکه جوهر و عرض بوجود واحد موجودند و صدرالمتألهین ترکیب جوهر و عرض را ترکیب اتحادی میداند .

باید باین نکته‌توجه داشت که ترکیب اتحادی اقسامی دارد (کما صرح به صدرالحکما) و اتحاد نیز دارای مراتب واقسامی است ، هرگز ملاصدرا باین معنی تفوه نمی‌کند که اتحاد جوهر یا عرض ملازم یا وحدت درجمیع مراحل ومراتب وجود جوهر، چه‌آنکه جوهر مبدا ظهور عرض و عرض مظهر جوهر است ، ظاهر ومظهر مسلماً متحدند باین معنی که وجودی واحدی که ازعقل مجرد متجلی است اول بجوهر میرسد و بعد از مرور در مراتب جوهر، بعرض میرسد و هرگز مظهر در مرتبهٔ وجود ظاهر وحاق هستی ظاهر موجود نیست وگرنه ←

این مناقشات توجه داشته است وازجمله آنکه وقوع حرکت درجوهر وعرض و اتحاد وجودی جوهر ظاهر ومتجلی درعرض ، ملازم با وقوع حرکت در حرکت نمی‌باشد(۱) .

واعلم انه فرق بین ان یکون التجدد مأخوذاً فی ماهیةالشیء و وجوده – کلیهما – وان یکون التجدد مأخوذاً فی‌وجود الشیء دون ماهیته ، من جهة ان فی الأول یکون التجدد نفس ذلك‌الشیء ، لا انه شیء له التجدد ، بخلاف‌الثانی ، فلو کان الأول مستنداً الی جاعل لکان‌الجاعل یجعل نفس‌التجدد ولکان التجدد مجعولاً ، ولا یمکن ان یکون جاعلها امراً ثابتاً للزوم التخلّف، بخلاف ما اذا کان التجدد مأخوذاً فی وجودالشیء ، فانه (ح) یکون من لوازم وجوده ، فلو کان ذلك الشیء الذی لزمه التجدد فی‌الوجود مفتقراً الی جاعل، لکان محتاجاً الیه فی اصل الوجود ، لا فی‌نفس التجدد ، لأن التجدد من لوازم وجوده ، واللوازم لا یحتاج الی جاعل ، بل‌المحتاج هوالملزوم لعدم‌تخلّل‌الجعل بین‌اللازم والملزوم. ولیکن هذا فی ذکر منك لان ینفعك فی‌المقصود .

باید بسائط مقولات را جمع‌نمود ویا ملتزم شدکه مجموع مرکب ازجوهر وعرض خود مقوله‌یی مستقل است . در این‌مقام نیز نباید احکام مفاهیم وماهیات را با احکام وجود خلط نمود . مراد ملاصدرا آنستکه وجود واحد در مرتبه‌یی جوهر و در مرتبهٔ متأخر عرض است وجوهر واحد باعتبارات مختلف متشأن درمظاهر عرض متعدد است وچون جوهر مادی نمیشود فاعل مفید وجود عرض باشد وازطرفی عرض دراحکام تابع جوهراست حرکت در عرض باعتبار اتحاد وجودی آن با جوهر که فاعل مباشر درحرکت عرضی‌است ملازم‌است با حرکت درجوهر وازباب‌آنکه وجود عرض مرتبه‌یی ازمراتب جوهر است وبا آن متحد است نه درجمیع مراتب بنابراین سریان حکم حرکت درجوهر و حکایت حرکات عرضی ازحرکت درجوهر، وجود حرکت در جوهر درمقام فنای ظاهر ازمظهر و وجود حرکت در عرض بلحاظ سریان حکم ظاهر در مظهر ، ملازم با وقوع حرکت درحرکت نمی‌باشد .

۱ – واعلم ان بعض اساتیذنا وقع فی مخمصة تجویز وقوع‌الحرکة فی‌الحرکة وسیأتی تفصیل هذا البحث عنقریب انشاءالله تعالی .

* * *

مطلب مهم دیگر آنکه اتحاد وجودی جوهر با عرض ملازم با تحقق ذات عرض درمقام ذات وحاق جوهر جوهر نمیباشد ونیز 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 چه‌آنکه درمواردی دو مفهوم متحد در خارج در سلك وجودی واحد قرار دارند که یکی ازمرتبه‌یی ودیگری از مقام متأخر انتزاع میشود وبواسطه صحت‌حمل ، اتحاد وجودی نیز مسلماً تحقق دارد ، بل‌که ملاك‌وقوع درمقوله، ترکیب وایتلاف‌خاص بین اجزاست – فالحجر الموضوع بجنب‌الإنسان لا تکون حقیقة علیحدة – چون ایتلاف لازم در بین نمی‌باشد علیت و تقدم و معلولیّت و تابعیت بعضی نسبت به‌برخی دیگر نیز ملاك امر نمیباشد ، وگرنه باید جسم با رنگ ، حقیقتی ، وبا مقدار حقیقتی دیگر از حقایق باشد. کمااینکه مجرد اتحاد وجودی نیز سبب وقوع مفاهیم محموله با موضوعه در سلك حقیقتی از حقایق نمیشود وگرنه باید انسان مأخوذ بعنوان کاتب امری و انسان مأخوذ با نامی وضاحك امری دیگرباشد واین ملازم است با عدم انحصار مقولات درآنچه که استقصا شده است .

ولأجل ذلك تریهم یقولون : ان‌المعتبر فی‌اقسام کل معنی کلی – الوحدة الحقیقیة التی کانت تحصل من ایتلاف مخصوص بین ذلك‌الکلی وقیوده‌المقسمة له.

بنابراین فرق است بین وحدت موجود بین اجزای حدی ، مثل جسم نامی حساس متحرك باراده و ناطق ، با این ملاحظه که برخی ازاین اجزاء بلحاظ عقل جنس وماده مقدم وبعضی فصل وقید مقسّم ومحصل متأخر با وقوع همهٔ اجزاء در سلك وجودی‌واحد و واقع درحد جوهر ذات شیء وباعتبار وجود خارجی همهٔ قیود در موطن واحد قرار دارند .

و فرق است بین جسم جوهر متکمّم ومتکیّف بکیفیّت خاص با این لحاظ که این مفاهیم نیز بوجودی واحد موجودند ولی بحسب حاق وجود ونیز بحسب

جوهر ذات ، برخی از اجزاء علت وبرخی معلول وبعضی بحسب وجود خارجی بی‌نیاز و بعضی مفتقر ومحتاج وبرخی معنای مستقل وبعضی عین ظهور و تشأن نسبت بغیرند بااین ملاحظه‌که بین اجزا وحدت خارجی تحقق دارد وگرنه باید حمل غلط باشد و صحت حمل دلیل براتحاد وجودی است .

موضوع حرکت در مثل جوهر متکمّم با جسم مقید و متصف بکیفیت خاص درمرتبهٔ مقدم ومقام جوهر ظاهر متجلی درعرض ، ماده است مع صورة ما و مبدأ مجرد متحد با این جوهر سیال افاضه نماید اصل وجود را ، واین وجود چون حرکت و سیلان درجوهر ذاتش حاکم است دروصف تحرك وسیلان بی‌نیاز از جعل است ولی سیال در این‌موطن‌جوهر است وخبری از سیلان عرض دراین مقام نیست بحکم مقدمه اول که ذکر شد و موضوع حرکت در مثل کیف جوهر سیال است که بالذات مقتضی مبدئیّت ومنشائیت وجود سیال متأخر ازوجود خود میباشد ووجود واحد متجلی ازمقام غیبب وباطن هرفرد مادی که اصل ثابت وباعتباری موضوع غیرمتحرك است ومنشأ حفظ نوع ، درمقام سریان در موجود متشخص مادی (فرد انسان مثلاً) در موطنی جوهر سیال و در موطن متأخر ازآن عرض سیال است و معنای این که گوئیم جوهر مادی فاعل مباشر حرکات عرض است آنستکه : فیض وجود بعد از مرور ازمقام جوهر سیال ، بمرتبهٔ تشأن وجلوهٔ این جوهر که عرض باشد رسید . و در این مقام نیز سیال است ، سیلان در مرتبه‌یی جوهر قائم بذات، و در موطنی عرض وجلوه وظهور 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 ازآنجایی که ازعوارض وجود و موجود بما هو موجوده باشد، عین وجود

بود ، پس اجزای مرکب حقیقی را باید وجودی واحد باشد، تا با 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 ودیگری عرض، مثل جسم وسواد، که یکی واقع درمقوله جوهر ودیگری واقع درمقولهٔ عرض است ، بجهتی ازجهات متحد شوند ازباب آنکه یکی محل وموضوع ودیگری حال وعارض واقع شود ، مجموع مرکب از این دو هرگز دارای ترکیب حقیقی نشوند باین معنی که ازاین دو ، نوعی ازانواع جوهری وعرضی محقق نمیشود. لذا اهل حکمت گویند : مرکب از داخل و خارج ، خارج است، یعنی خارج ازحقیقت جوهر و عرض است یعنی نه جوهر ونه عرض است. ازطرف دیگر به مسلك حکمای بعدازصدرالحکما، اتباع این حکیم دانا ، اعراض با موضوعات خودشان بحسب وجود متحدند، ودلیل براتحاد صحت حمل است وحکیم محقق آقاعلی زنوزی طهرانی، در رسالهٔ – سبیل الرشاد – برهانی خاص براین معنا اقامت فرموده است ومسلم است که همین اتحاد در وجود خارجی کافی ازبرای آن نیست که مجموع مرکب از دو شیء یعنی دو مقولهٔ جوهری و عرضی ، از اقسام مرکب حقیقی محسوب شود «بل که باید بعضی از اجزای مرکب حقیقی ، بروجه ابهام و جنسیت ، یا بروجه قوه ومادیت باشد وبعضی بروجه تحصّل وفصلیت ، یا بروجه فعلیت و صوریت بود بحسب آن وجود واحد که بهردو جزء متعلق باشد، پس آن وجود واحد اول بجزء متحصل یا بالفعل مرور کند و پس آن بجزء مبهم وبالقوه...»

خلاصهٔ کلام آنکه وقتی اجزای مرکب ، داخل مرکبات حقیقی شوند که یکی از اجزاء قوه ومبهم وماده ولا متحصل باشد و جزء دیگر منشأ ومبدأ تحصل وعلت وقوع آن در سلك نوعی از انواع بحساب آید واز آنجایی که قوه بدون فعلیت

---

۱ – شیخ مشایخنا العظام آقاعلی حکیم معروف به مدرس در کتاب بدایع الحکم طبع ط ۱۳۰۷ هـ ق ص۱۰۶، ۱۰۷ .

متحقق نشود باید جهت فعلیت ، منشأ وملاك تحقق خارجی آن باشد که وجود از برای منشأ تحصل وصورت مبدأ تحصل قوه بالفعل و وجـود از برای ماده قابل تحصل بالقوه لحاظ شود باین معنی که فیض وجود از مجرد،اول بصورت‌واصل‌شود واز آن بماده رسد ، دراین‌مقام وجود واحدبحسب لحاظ عقل دارای دوجهت و دو حیثیت واقعی است که باعتبار وجود خارجی و حاق اعیان دریك رتبه واقعند وابهام وتحصل باعتبار تعمل عقلی‌است ومنافات ندارد‌که این اجزای مرکب حقیقی همه از مقولهٔ جوهر باشند ، ولی جهت ابهام و عدم تحصل وجهت تحصل و فعلیت ملاك اصلی حقیقیه محسوب شود. آنچه که‌بیان‌شد منافات باتـرکّب حقیقی جسم از ماده و صورت ندارد و ترکیب اتحادی نفی اجزاء از اجسام خارجی نمی‌نماید. بنابراین ترکیب انضمامی ازخواص مرکبات اعتباریه است .

اما حدیث اتحاد وجودی جوهر و عرض وعدم وقوع این دو درسلك مرکّبات حقیقی ، باید توجه داشت که وجود جوهر درمرتبه متقدم بروجود عرض است و فیض وجود بحسب خارج نه باعتبار لحاظ عقل ، اول بجوهر میرسد و ازآن مرور نموده بعرض میرسد . وان شئت قلت : یك وجود دارای دو مرتبه است در مرتبه‌یی جوهر و درمرتبهٔ عرض است واگر ما سنخ وجود را ملاحظه‌کنیم ومفهوم جوهری و عرضی را کنار بگذاریم ، اصل وجود متحرك سیال در عالم ماده‌درمرتبه‌یی مستقل و در مرحله‌یی تـابع‌است واین معنا ملازم با وقوع حرکت در حرکت نمی‌باشد ، کما وقع بعض‌المحشین فی مخمصة تجویز ذلك .

نقل و تحقیق ، نقد و تزییف

درجای خود مبرهن شده است که عالم ماده، که مرتبهٔ اخیر نظام وجود است، مرکب است ازجهت قوه وماده ، وجهت صورت وفعلیت ، واین معنا از امور مسلّمه است که هرصورت وفعلیت مـادی وزمانی ، قهراً در زمینه وماده وقوهٔ مستعد – واقع شود ، وبین ماده وصورت ، قوه وفعلیت ، ملازمهٔ وجودی است وهرماده بـا

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

شیخ رئیس – ابن سینا – درمقاله دوم الهی شفا (۱) درمقام بیان این اصل که صورت مقوم مادهاست و مـاده واحدشخصی‌است واین‌واحد شخص ازباب‌آنکه هر ماده‌یی بدون اتکاء و تقوم بصورت تحقق ندارد (چه‌آنکه معلول بزوال علت زایل شود) گفته است که صورت مطلقهٔ معیّنه ، شریك علت ماده بوده وعلت مفارقـه بشرکت وانضمام آن منشأ قوام ومقیم ماده است .

چون شیخ و اتباع او بترکیب انضمامی ماده وصورت قائلند، ماده بعقیده آنان دارای وحدت شخصی است و وحدت شخصی مساوق است با وحدت عددی ، ناچار از زوال صورت ، زوال ماده لازم میآید ، وهنگام زوال صورتی و حدوث صورتی دیگر درماده بکلی معدوم شود وصورت کائن ازکتم عدم بدون مسبوقیت بماده و استعداد حادث شود وبطلان این‌معنی ازبدیهیات‌است کما تقریرفی‌محله ان‌کل‌حادث یسبقه مادة واستعداد ...

مشهور از حکما درجواب ازاشکال گفته‌اندچون صور متوارد برعالم ماده ، از مجرد مفارق غیبی برماده افاضت شود ، ماده قابل صور باقی و دائم‌است بـوجود مفارق بانضمام صورت مبهمه – صورةما – درمقام اشکالی واردست که شیخ اشکال را با جواب (۲) ازآن چنین تقریر نموده است : «ولـکن لقائل ان یقول : ان مجموع ذلك العلة والصورة لیس واحداً بالعدد بـل واحد بمعنی عام ، والواحد بالمعنی‌العام لا یکون علة للواحد بالعدد ولمثل طبیعةالمادة فانها واحدة بالعدد .

فنقول : انا لا نمنع ان یکون الواحد بالمعنی‌العالم المستحفظ وحدة عمومـه بواحد بالعدد علةالواحد بالعدد ؛ وهاهنا کذلك ، فان‌الواحد بالنوع ، مستحفظ

---

۱ ــ کتاب شفا طبع قاهره ۱۸۹۰ هـ. ق. ــ ۱۹۶۰ م. الهیات ص ۸۶، ۸۷ .

۲ ــ شیخ ــ اعلی‌الله مقامه فی‌الدرجات العلمیة والعملیة ــ در این قبیل ازمسائل‌مفصل بحث نموده است وکم اتفاق افتاده است که در قرون بعد از شیخ ، اهل تحقیق چیزی زائد برآنچه آن حکیم دانا تقریر فرموده است گفته باشند .

بواحد بالعدد(۱)هوالمفارق ، فیکون ذلك الشیء یوجب المادة ، ولا یتم ایجابها الا باحد امور تقارنه – ایّها کانت . واما ما هذا الشیء فستعلمه بعد .

به‌نظر دقیق اشکال با این تقریر رفع نمیشود چه‌آنکه نزد دانایان ازمشائیه ، ترکیب ماده و صورت ، ترکیب انضمامی‌است و ماده ، خود دارای وحدتی‌است شخصی مقابل وحدت صورت و وحدت شخصی مفارق ازماده که عقل مجرد باشد واز آنجایی که عقل مجرد بحسب رتبهٔ وجود مقدم است برصور متوارده برماده، واین صور فاعل ما منه نسبت بماده نمی‌باشند و گرنه باید در نفس صورت اقتضای خاص نسبت بماده موجود باشد نه‌آنکه ماده مستعد ازبرای قبول صورت و حامل استعداد قبول صورت خاص باشد ، دراین صورت باید واحد شخصی – ماده – قائم باشد بواحد اعتباری که مجموع مرکب از مفارق وصورت – ما – باشد واین مسلم است که واحد شخصی نشاید معلول واحد بالاعتبار گردد و در این مقام تفصیلی است که بعد از نقل جواب ملاصدرا بیان می‌شود .

باید دانست که اصل اعتراض مبتنی براین اساس است که معلول مفاض ازعلت باید بحسب درجهٔ وجود متأخر ازعلت وعلت باید درنحوهٔ تحصّل و فعلیّت مقدم برمعلول وباعتبار نحوهٔ وجود اشد و اتم وجوداً ازمعلول باشد واین از مسلمات است که وجود و وحدت تغایر ندارند هرچه وحدت تام‌تر وجود کامل‌تر است از طرفی واحد بالعدد اتم است از واحد نوعی از باب قرب بوجود، اتم است ازواحد جنسی وهکذا... لذا صورت مبهمه و غیر متعین نمیشود که علت ماده باشد .

اما جواب ملاصدرا بنابرآنچه که درمبحث تلازم ماده و صورت درکتاب – جواهر و اعراض – اسفار (۲) مذکور است و در حواشی شفا نیز مسطور است ،

---

۱ – ولقد شبهت الحکما المجرد المفارق المعقب القدسی ، واستحفاظه للهیولی الشخصیة بالصور المستمرة وحدة عمومها بمن یمسك سقفا معیناً بدعامات متعاقبة یزیل واحدة منها ویقیم اخری بدلها ... (شرح هدایهٔ ملاصدرا تهران ۱۳۱۳ هـ. ق. ص ۷۶، ۷۷.

۲– جواهر و اعراض چاپ جدید (قم) جلد اول ص ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴ .

درمباحث جواهر و اعراض گفته است :

« ... ولعلك تقول : كيف يصح فى فتوى العقل (۱) كون طبيعة مطلقة مبدأ لوجود شخصى ، و وحدة عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشدّ تحصلاً واقوى تعيّناً من المعلول . فيجاب عما ذكرت بوجهين .

احدهما ما افاده الشيخ وغيره من القدماء – قدس الله ارواحهم – ، وثانيهما، ما خطر ببال الراقم بعون الله – وهو ان الهيولى ليست شخصاً متعيّن الذات (كما توهم) حتى يحكم عليها باستحالة استنادها الى امر عام الوجود ، بل انما تشخصها ضرب آخر من التشخص ، وتعينها نحو ناقص من التعين ، لأن تعينها قد حصل بمطلق الصور لا بصورة خاصة ، فما اشبه تعينها بتعين الامور الذهنية كالمعنى الجنسى اذا لاحظها العقل من حيث هو هو مع قطع النظر الى الفصول وغيرها. فالوحدة الشخصية التى للهيولى ليست وحدة شخصية ابت فى ذاتها ان يكون مستندة لوحدة نوعية للصورة ، بل هذه انما هى متعيّنة بذلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر .

واما الافتقار الى انضمام الأمر القدسى ، فليس لأن مرتبة تحصل الهيولى و نحو تشخصها يستدعى الاستناد الى واحد بالعدد ، دون واحد بالعموم ، بل لأن الصورة فى كونها سبباً افتقرت اليه لتكون محفوظة الوجود به وبواحد من افرادها الشخصية كما مرّ .

وممّا يوضح ذلك انهم ذكروا فى كيفية افتقار كل من الهيولى والصورة الى الاخرى فى التشخص على وجه غير دائر دوراً مستحيلاً ان الهيولى سابقة الماهيّة والشخصية على شخصية الصورة القائمة فيها . واما تشخص الهيولى فبنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية ، فالصورة بماهيتها لا بشخصيتها اقدم من شخصية الهيولى وماهيتها جميعاً ، واما الصورة الشخصية فهى انما تفتقر الى هيولى متعينة تعيناً مستفاداً من الصورة لا من تعيّن الصورة .

---

۱ – جواهر واعراض چاپ جديد (قم) جلد اول، ص۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴ .

باید توجه داشت که این جواب از ملاصدرا مبتنی است برمسلك شخص اوکه بین مـاده و صورت مبدأ تعیّن نوعی آن ، ترکیب اتحـادی موجود است ونفس هیولای موجود با صورت‌خاص وجودی غیروجود صورت ندارد، و وجودی واحد متعلق است بصورت ازباب‌آنکه صورت مبدأ اثر درانواع است وهیولی موجوداست بالقوه وهر بالقوه امکا ن‌ندارد قطع نظر ازوجود صورت‌خـود فعلیت ووجـودی داشته باشد وگرنه خود فعلیتی بود حال درمادهٔ خاص . در این مقدمه خوب دقت کن تا عدم ورود مناقشات حکیم محقق آقاعلی مدرس برتو واضح شود .

چون وحدت هیولا وتشخص آن مثل اصل وجود آن بالقوه است یعنی قوة الوجود و قوةالوحدةوقوةالتشخص‌است ، بنا بالتجای بجانب صور واحد ومتشخص و موجوداست لذا ورود صور برهیولا علی نحوالتجدد الاتصالی است نه بنحو کون وفـساد ، چه‌آنکه ازآنجایی که هیولی بدون صورت تحقق ندارد نمیشود بـدون صورت اگرچه – آن ما – باشد متحقق باشد لذا ما در مباحث بعد خواهیم گفت بنابر نفی حرکت و بنابر وقوع صور لا علی نحوالتدرج، لازم آیدکه بعد از زوال صورت جسم مثلاً کلیّة معدوم وهنگام ورود صورت دیگر ازکتم عدم موجود شود واین خلاف عقل واجماع سـالك بیـدا،معرفت وبرخلاف گفته اسلاً، منطق و اهل تحصیل از حکما وبل‌که برخلاف حس و وجدان است ، چه‌آنکه هرحادثی مسبوق است بمـاده ، واستعداد و هرموجود مـادی بحسب تحصّل توقف دارد برامکان وهرموجود غیرمسبوق بماده مجرد خواهد بود .

حکیم محقق وعارف متأله آخوند ملا اسماعیل درکوشکی اصفهانی – قدس‌الله روحه – درحواشی خود (۱) براین قسمت از کلام آخوند برحواشی شفا مرقـوم فرموده‌اند : «اقول: الصورةالجسمیة لکونها نوعیة – کما مرّ – یکون وحدتها

---

۱ – حواشی ملا اسماعیل بر حواشی آخوند ملاصدرا برکتاب شفای شیخ رئیس نسخهٔ خطی .

وحدة ابهامية زمانية و وحدة شخصية دهريّة ويكون واسطة لوجودالهيولى بحسب وحدتها الشخصية الدهرية لا بحسب وحدتها الإبهاميّةالزمانيّة ، فانها من هذه الجهة ليس لها وجود الا بوجودالاشخاص التى تكونحادثةمسبوقة بالمادة والمدة، فكيف يكون واسطة لوجودالمادة .

فثبت ان وساطةالصورة للمادة انما يكون بحسب وجودها الدهرية ، ووحدتها منهذهالجهة وحدةشخصية عددية، فلايلزم كونالواحد بالعموم علة للواحدبالعدد».

اين كلام اگرچه بحسب ظاهر متحمل مناقشات است كمااينكه مرحوم آقاعلى برآن مناقشه نموده است ولى با بيان مقدمه‌يى معلوم ميشود كه كلامى است صادر از مصدر تألّه وتحقيق ودرباب حركت جوهرى بسيار نافع است چه‌آنكه ازباب اتحاد ماده با صورت علت ماده همان علت صورت است ، چه‌آنكه صورت باعتبار وجود زمانى علت تحصل ماده وبحسب وجود دهرى علت صورت است ولى صورت متحد با ماده چه‌آنكه مبهم بما هو مبهم علتى غيرعلت متحصل ندارد و توقف ماده بر صورت ومعلوليت آن توقف‌صورى وايجادى‌نيست وبينهمافرقان عظيم‌فافهم وتأمل.

* * *

بايد باين مسأله توجه نمود كه ماده ازآنجايى كه نفس قوه و قوةالوجود والتحصل است احتياج بعلتى جدا ازصورت ندارد و اصلاً بالذات مجعول نيست براى‌آنكه متعلق جعل بايد نفس و وجود باشد و وجود ماده وتحقق آن ازجهت ارتباط بعلت ازناحيهٔ ارتباط صورت بعلت است چه‌آنكه علت ، ماده را بفعليت وقوه واستعداد وجود را بوجود وتحصل ميرساند چه‌آنكه افاضه نفس وجود بدون‌اتصاف آن بجهت قوه وعدم تحصل ، اختصاص بوجودى دارد كه ازماده مجرد باشد لذا محصلان ازحكماى مشّائيه (قدس سرهم) تصريح نموده‌اند كه جهت صورت و فعليت مرتبط است بوجود عقل مجرد ، اين عقل مجرد باعتبار جهت وجود مبدأ صدور صورت وازجهت امكان منشأ تحقق ماده است ودر اين كلام رمز و سرّى

است واین مسلم است که مبدأ صدور فعلیات وتحصلات وجود است و امکان امر عدمی است ولی ازباب آنکه معلول ظل علت و وجود نازل آن میباشد اگر فرضاً وجود عقل تنزل نماید ودر عالم ماده قرار گیرد ماده جهت تنزل فعلیت چون آن نیست وماده منتسب است بجهت قوه که این قوه درعقل همان جهت عدمی و حیثیت امکانی است .

چون مسألهٔ حرکت در جوهر از امهات مباحث حکمی است وکثیری از مهمات مباحث بآن ارتباط دارد ناچاریم از تفصیل وبسط و ذکر دقایقی که باین تفصیل جز دراین مقدمه دیده نمیشود .

ازآنجایی که ماده وصورت بیك وجود موجودند جاعل درمقام افاضه ، فیض را بصورت رسانیده واین فیض ازصورت مرور نموده بماده میرسد ولی در باب اتحاد این دو این انفکاك بحسب تحلیل عقل‌است نه درخارج چون ماده از مراتب وجود صورت نیست بل‌که جهت عدمی صورت و وبال فعلیت آنست نه‌جهت تحصل با مرتبهٔ نازل آن برخلاف موضوع وعرض که عرض ازمراتب وجود ومقام دانی وجود جوهراست و دو مرتبهٔ ازوجود در سلك وجودی واحد قراردارد ومعنای عدم حصول ماده درماده آنستکه هرفعلیت توقف برجهت قوه واستعداد دارد ونفس قوه دارای قوه نمی‌باشد ازاین باب گویند : ماده ابداعی است نه ابداع نظیر ابداع خاص مجردات و صور عاری از مواد و منزه ازقوه واستعداد .

وباید در این مسأله نیز توجه شود که ماده معرّا ازجمیع صور محل توارد صور و فعلیات نمیباشد وهرماده در عالم زمان بحسب نحوهٔ وجود ملتجی بصورتی است که این صور با ماده متحداست وبنا برحرکت درجوهر ، هرصورت بحسب نحوهٔ وجود، وبتمام هویت ماده است ازبرای صور بعد وفعلیات لاحق نه‌آنکه جهت فعلیت منضم باشد بجهت قوه وجهت قوه خودبخود امری باقی بین صور باشد که درمقام تبدیل صورت بصورت دیگر قطع نظر ازصورت دارای تشخص و متصف

بوحدت جدا از صورت وشخصیت مباین با صور وترکیب این دو انضمامی باشد و درهیچ موطن و مرتبه‌یی جهت صورت (۱) منضم بجهت فعلیت نمیباشد .

حکیم‌محقق آقاعلی مدرس «اعلی‌الله مقامه» درکتاب مستطاب – بدایع‌الحکم– بعد از نقل کلام صدرالمتألهین از حواشی شفا درجواب از اشکال (۲) تقوم ماده بصورت و کیفیت ارتباط آن با موجود قـدس ملکوتی ونقل جواب ملا صدرا از ایراد، به‌طریق شیخ وخود (والاولی ان یقرر هذاالجواب بان‌العقل لا یمنع ان یکون المجموع ... واما الوجه‌الثانی فی‌الجواب السانح لنا بعونه تعالی ...) گفته است :

«براولیای تحقیقات حکمیه و تدقیقات فلسفه روشن وعیان بود کـه طبیعت کلیه جدا ازافراد خود موجود نشود واز هویات اشخاص خود مباین نیفتد ، و از بیـانـات گذشته لایح وآشکار گردید که مجعول از جـاعل قیوم و هم موجو

---

۱ ــ بعضی گمان کرده‌اند که نسبت ماده بصورت فعلـی اتحاد ونسبت بصورت لاحق انضمامی است چه‌آنکه بنا بروقوع‌اشتداد درصورنوعیه،، صورت سابق جهت نقص وصورت لاحق جهت کمال آنست وبنا براشتداد وجود، حقیقت شیء بتمام هویت مبدل بوجود کـاملتر میگردد وهرصورت متحرك باعتبار جوهر ذات قبول شدت مینماید وبحسب تحلیل عقل وفرض حدود در متصل واحد که لازم حرکت است هرحدی منضم بحد مقدم برخود می‌باشد ولی در خارج همه مراتب درمقام سلوك تدریجی بوجودی واحد موجودند که این وجود واحد درقوت حدود فعلیات متعدد است واین مسلم است که حدود بین مبدأ و منتها بالفعل تحقق ندارند وشاید نظر به‌انضمام فعلیت برفعلیت در حرکات جوهری و لحوق وانضمام صورتی بصورت دیگر درمقام تعقل وتصور استادنا العلامه میفرمود انضمام نسبت بصور لاحقه واتحاد باعتبار صورت فعلیه است وتبعه فی‌ذلك بعض‌الاکابر من تلامیذه ــ ادام‌الله ظلالهما ــ.

۲ ــ نگارنده این دو جواب را از جواهر واعراض اسفار ذکر کردم ولی صاحب بدایع از حواشی شفا نقل نموده است .

بالذات سنخ وجود بود و سنخ ماهیت در مجعولیت وهم موجودیت تابع وجود باشد ، پس وجود اولاً وبالذات اشخاص را بود ، یعنی وجودات را که منسوب باشند بانتساب وجودی بحصص طبایع وبنحوی از تبعیت وضربی از تجوز یعنی تجوز حکمی عقلی طبایع کلیه را .

ازاین‌جاست که گاهی طبیعت کلیه را در خارج و واقع ذاتی و وجودی جدا از اشخاص ومباین ازهویات شخصیه نباشد تا متصور شود که هویات شخصیه برآن وارد شوند .

این بیان در هیولی جاری نشود ، زیرا که هیولی در انظار مشائین امری باشد در جسم که در حال‌فصل و وصل بوجود شخص باقی‌باشد وصورتها براو وارد شوند وبتبدل صورتها ذات اوبحسب‌شخص متبدل‌نشود، اگرچه‌حقیقت‌هیولی جوهر بالقوه واصل حقیقت و ذات اوقوه محض ومحض قوه بود واورا بحسب اصل ذات قابلیت تلبّس بحلّی هرصورت باشد اگرچه آن صورتها در عرض یکدیگر باشند و در او مجتمع نتوانند شد ...» .

منظور این این محقق آنستکه هیولی اصل محفوظ در کافهٔ صور و فعلیات است و اگرچه بدون صورتی ازصور بقا برای آن متصور نمیباشد ولی در قبال جمیع صور خود حقیقتی است باقی و روی برهان فصل و وصل‌هیولی در دوحالت باقی و روی برهان قوه وفعل هیولی قبول کافه صور نموده وجوهری است که صورتها یکی بعداز دیگری منضم بآن شوند و کون وفساد برصور واقع میگردد و تبدیل صورتی بصورت دیگر با بقای جسم درجمیع احوال دلیل است براین امرکه شیء باقی ثابت موضوع است ازبرای قبول صورت لاحقه بعد از زوال صور وارده و لاحقه برجسم وگرنه لازم آید که از تبدیل صورتی بصورت دیگر ، جسم بکلی معدوم شود و ازکتم عدم جسم دیگر موجود گردد واین مخالفت مؤدای براهین متقنه است .

روی جهت مذکور فرق است بین هیولای متشخص ومتعین ازناحیهٔ صور ، و طبیعت کلیه ماهویهٔ متشخص ومتعین ازناحیهٔ افراد ، چه آنکه طبیعت بوجود افراد موجود شود و بانعدام افراد منعدم گردد ولی مـاده بزوال صور ، زایل نگردد ، طبیعت امری کلی و لابشرط و در احکام ازجهت تعدد وتکثّر خارجیّت وذهنیّت تابع افـراد است واصلاً جدا از افراد وجود ندارد ، لـذا ینعدم بانعدام جمیع الافـراد ، ویوجد بوجودفرد – مـا – بنـا براین قیاس هیولی بجنس قیاسی است دارای فارق و بنابرطـریقهٔ مشّاء ماده منضماست بصورت وخود جدا از صـورت مطلقه تحقق دارد و ازاین‌رو ، درجعل وتحقق تـابع صورت نباشد لـذا با جعل صورتی موجود نشود تا با انعدام آن صورت زائل گردد واحتیاج بصورت – ما – دلیل است براینکه دراصل وحدت تابع صور خاص نمیباشد لذا نمیشود صور مطلقه علت تحقق آن باشد برای‌آنکه صورت مطلقه بحسب هویت اضعف است از مـاده واحد بوحدت عددی .

«واز آنجا که افتقار هیولی بصورت ببرهان ثابت بود ، وعدم احتیاج اوبصور خاصه یعنی بهویات خاصه که اشخاص صورت رابود، 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 ازمعلول بود وقیاس هیولی بجنس قیاسی بـود بافارق (۱) زیرا که جنس ازآنجهت که جنس بود در نزد محصلین مشائین بـا

---

۱ – منظور صدرالحکما آن نیست که هیولی مثل اجناس امری کلی وابهام آن ازناحیهٔ تردد واحتمال بین کثرات باشد . بل‌که در نحوی از ابهام شریـکند وازاین رو بتعدد صور متعدد میشود ، واین نزد همه مسلم است که جنس مفهوم مردد وهیولی مصداق جوهربالقوه است که صورتی بود متشخص ومتعین . لذا باید گفت : صدرالحکما دراین مقام بمشرب خود بحل مشکل پرداخته است وچـون صورت با جهت قوهٔ موجود در خـود متحد است ناچار محتاج بعلت خاص متعین نیست لذا مشائیه هیولی را مستند بوجود درمقام تحقق نمیدانند بهمین لحاظ آن را بجهت ظلمت امکانی مستند کرده‌اند .

فصل دروجود متحداست وبزوال فصل زائل شود، اگرچه طبیعت معروضهٔ جنسیت، نه ازآن جهت که جنس باشد بلکه بآنجهت که ماده بود ، بزوال طبیعت معروضهٔ فصلیه . نه بآن جهت که فصل باشد بلکه بآن جهت که صورت بوده ، در مرکبات خارجیه زائل نشود. ازاینجا ظاهر ومنکشف گردید، که جواب دوم که صدرالحکما فرموده است در جلیّ نظر ومفهوم ظاهر او خالی ازمناقشت نباشد . ازآنجا که مرکبات اعتباری را وجودی جز وحدات أجزا نبود و وحدتی جز وحدت آنها نباشد ، چه مجموع من‌حیث‌المجموع را در آن مرکبات‌ت وحدتی جز وحدت هیئت نباشد ، وهیئت ازطبایع متکرره بود ، وهرطبیعت متکررهٔ اعتباری باشد . پس وحدت آنمرکبات من حیث‌المجموع همچون وجود آنها اعتباری بود ، پس مجموع علت مفارقه وطبیعت صورت ، اعتباری محض باشد ، وشخص هیولی را خودبخود بحسب واقع در نزد این دانایان وحدتی بالذات و بالإصالة بود ، در وجه اول ازجواب اول(۱) لازم‌آیدکه علت واحدی بعدد بوحدتی حقیقیه واحدی باشد که وحدت اوبمجرد اعتبار معتبر بود ، واین مطلب درفساد افحش است ازآنکه واحدی بعموم علت واحدی بعدد باشد. زیراکه وحدت نوعیه وجنسیه بلکه وحدت هرمفهومی عام ، وحدتی واقعیه بود نه اعتباریه .

واز آنجا که صورت مطلقه را وجودی باشد غیروجود علت مفارقه وهم غیر

---

۱ ــ ما قاله الشیخ علی ما نقلناه من‌الشفاء : ان‌العقل لا ینقبض من ان یکون الواحد بالعموم الذی یستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعددی وهاهنا کذلك، فان الواحد بالمعنی العام النوعی بل الجنسی وهو طبیعة الصورة بما هی صورة علی‌الاطلاق مستحفظ بواحد بالعدد وهوالسبب المفارق .

ملا صدرا بعد از نقل جواب مناقشه از شیخ رئیس خود جواب را به‌نحوی دیگر تقریر نموده است .

وجود هیولی در وجه دوم ازجواب اول لازم آید (۱) که صورت مطلقه‌را اقتضایی خاص درمرتبه ومقام خود نسبت بهیولی ثابت بود و فاعل قریب او باشد و علت مفارقه فاعل موجب بعید بود نه‌آنکه موجب ، مفارق باشد ، وصورت متمّم واز 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 بحال‌خود باقی(۲) می‌ماند...»

مقصود آنکه بنابر جمیع این فروض وبنابر سه‌وجهی که آخوند – قده – در حواشی شفا و جواهر و اعراض درمقام جواب ازمناقشت تحریر فرموده است‌بحسب

---

۱ – در حواشی شفا ملاصدرا فرموده است : والاولی ان یقررالجواب : بان العقل لا یمنع‌ان‌یکون... حاصل‌کلام‌آنکه مجموع حاصل ازواحد بعدد یعنی واحدعددی وواحد بالعموم، علت واحد عددی است یعنی معلول‌که ماده‌وهیولی باشد و وحدت‌آن عددی است مستنداست به‌واحد 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 ومحیط بعالم ماده و زمان میباشد و چون هیولا بدون‌اتکاء بصورت وطبیعت جسمانی نمی‌تواند موجود باشد و قوه بدون انضمام به‌فعلیت قابل تحقق نیست عقل مجرد بواسطهٔ انضمام صورت بماده فاعل ایجابی ومبدأ تحقق آن میباشد . به‌عبارت دیگر ماده موجود بوحدت‌شخص مستند است به فاعل موجب تحقق ومبدأ ایجابی که عقل مجرد باشد وعقل منجرد واحد مبدأ تحقق وحدت است ولی ازآنجایی که ماده متصف بوحدت عددی بدون صورت قابل تحصل وتحقق نیست فاعل ایجابی وعقل مجرد این واحد عددی را ازناحیهٔ انضمام آن به‌صور نوعیه و طبایع متوارد برماده حفظ نماید لذا بحسب‌واقع واحد عددی مستند است بواحد عددی که این وحدت بواسطه انضمام صور متوارده متوالیه تکه میدارد پس حافظ واحد وفاعل واحد عددی واحد عددی است‌نه واحد بالعموم واین واحد عددی مبدأ ایجاب با انضمام صورت سماء که واحد بالعموم باشد علت واحد عددی است نه‌آنکه مجموع مرکب از عقل مجرد و صورت مطلقه مبدأ ایجابی هیولا باشند .

۲ – رجوع‌شود به‌کتاب بدایع آقاعلی حکیم ، ص۲۱۹، ۱۳۰ و۱۳۱ .

نظر دقیق وفکر عمیق علت ایجابی واحد بالعموم ومعلول واحد عددی است وهرسه جواب درحقیقت خلاصه دریك‌جواب میشود وآن‌استناد ماده‌است به‌صورت بانضمام عقل مجرد .

ولی حق آنستکه اشکال برجواب صدرالمتألهین که هیولی را مـانند جنس امری مبهم میداند ومعتقد به‌ترکیب اتحادی این دو است و در حقیقت از آنجایی توارد صور برماده از ناحیهٔ تجدد و تحرك صور بطرف اشتداد جوهری است وارد نمیشود چه‌آنکه اصل ماده بدون صورت وجودی ندارد وتحصل ماده از ناحیهٔ صور است ودر حقیقت ماده نیز متحول است چه‌آنکه هرصورت نوعی اگر به‌قیاس بـه صورت بعد لحاظ شود؛ خود ماده ازبرای صورت بعدی‌است نه‌آنکه حافظ ماده‌باشد جهت اتصال آن بصورت بعدی لذا صدرالحکما تصریح به‌بطلان کون و فساد نموده است چه‌آنکه تبدیل صورت بصورت دیگر ازجهت آنستکه درجوهر اشتداد وتکامل حاصل میشود وفعل وارد برفعلیت میشود ، فعلیتی که نسبت بصورت سابق فعلیت ونسبت بصورت لاحق قوه و زمینه‌است ونسبت قوه بفعل نسبت نقص بکمال است ، ویا آنکه صورت موجوده رو به‌ضعف میرود وبحدی میرسد که امری متوسط بین دو صورت محسوب میشود .

بنابراین – ماده و صورت در مقام انتساب بمجرد قدسی از باب‌آنکه یك وجود دارای جهت قوه وجهت 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 وابهام صورت وفعلیت ازباب تجدد صورت واشتداد تدریجی میباشد وابهام از ناحیه آنستکه شیء متحرك بحرکت ذاتی دارای صریح وجود نیست و در خارج صورت اگر سیال لحاظ شود مادی است واگر صورت را بالفعل و متحصل لحاظ نمائیم قهراً مجرد ، و از ماده معـرّاست وصورتی‌است بتمام جهات بالفعل وغیر مرکب از دو جزء جوهری .

در این صورت جهت فعلیت صورت ، طبیعت نوعیه و جهت قوه و استعداد ماده است ، هرفعلیت مسبوق است بماده و ماده متحد با صورت ، ماده ندارد و ابداعی است . بناءاً علهیذا ، بنا برنفی ترکیب اتحادی واعتقاد به‌بقای ماده در مقام فصل و وصل ولحاظ تحقق برای ماده جدا از صورتهای گوناگون ، یعنی باقی در ضمن جمیع صور متواردہ بوحدت عددی لازم آید که واحد عددی معلول واحد بعموم باشد وچون مجموع صورت ومجرد که دارای وحدت ابهامی واعتباری میباشند 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 بتمام هویت معدوم و ازکتم عدم طبیعت جسمیه موجود شود و این برخلاف معتقد جمیع دانایان است چه‌آنکه فرق بین مبدعات و مادیات آنستکه مادی در زمینهٔ مستعد موجود میشود و موجود ابداعی ازکتم عدم لذا دومی ازلی واولی ازحوادث مسبوق بعدم زمانی است چه ما جسم را مرکب از دو جزء صوری بدانیم و یاآنکه معتقد بجوهریت ماده نباشیم .

پس بنا برطریقهٔ ملاصدرا ورود صور برمواد وتبدل صور برهیولی بتجددات جوهری و تحولات ذاتیه است و لاغیر وجواب اخیر که از مصدر تألّه فیلسوف دانا صدرالمتألّهین‌صادر شده است . بنا برمبنای شخصی ملاصدرا است نه بطریقهٔ شیخ چه‌آنکه بطریقهٔ شیخ نشود هیولا بمنزلهٔ جنس، وامری متحدالوجود با صورت باشد وبعقیدهٔ راقم این سطور آنچه که حکیم محقق آقاعلی زنوزی در این مبحث بیان نموده است تقریر مراد ملاصدراست کما ذکره‌استاذناالمتألّه(۱) افضل‌الحکماء

---

۱ ــ وهو سید سادات اعاظم‌الحکماءوالفقهاء الحاج میرزا ابوالحسن‌القزوینی «ادام‌الله حراسته» این استاد بزرگ بانواع واقسام مشارب فلسفی احاطه دارند وبواسطهٔ علاقه شدید بمطالعه وکارعلمی دارای اطلاعات‌وسیعی در علوم اسلامی می‌باشد در تدریس آثار ملاصدرا تخصص قابل تحسین دارد ودرمقام تقریر مسائل مشکل مستمع را بوجد و حال میآورد .
←

المحققین المترقی بمدارج الحق والیقین – ادام‌الله ظلاله – فی مجلس الدرس علی مایأتی بالبال وسمعنا منه(روحیفداه) مراراً .

کشف و تحقیق

اما برهان براتحاد جهت قوه و فعلیت درخارج واتحاد صورت وماده بحسب وجود خارجی ، و نفی ترکیب انضمامی ، باید توجه داشت که معنای ترکیب انضمامی آنست که دو شیء هرکدام خود بحسب نفس وجود خارجی دارای ذات و حقیقتی جدا، و منحازازیکدیگر داشته بعلاوه انضمام آن‌دوبهم بنحوی‌که ازمجموع حقیقتی غیر اجزاءحاصل شود ویکی ازاین دو زمینه ازبرای تحقق دیگری قرار گیرد ، اگر شرایط وقوع این دو تحت نوع واحد حاصل باشد ناچاریکی از دوجزء باید بنحوابهام ودیگری به‌نحوتحصل ملاحظه‌شود وبلحاظ لا بشرطیت احدالجزئین جنس و جزء دیگر فصل محصل آن قرار گیرد ما قبلاً شرایط وقوع اجزاء تحت نوع واحد وحصول ترکیب حقیقی و وحدت واقعی را تحریر نمودیم .

بنابرترکیب‌انضمامی‌جهت‌قوه وجهت‌فعلیت‌بحسب‌واقع‌هرکدام جدازدیگردارای تحقق خارجی‌است وماده قطع‌نظر ازصورت دارای مرتبه‌یی‌است اگرچه این‌مرتبه و تقرر وتحقق ، تحقق بنحو قوه باشد چه‌آنکه هیولی نزد دانایان ازمشائیه – علی ما صرح به الشیخ – قوه وجود وقوه فعلیت است وچون جهت قوه مباین جهت

→

زمانی که راقم این سطور وبعضی دیگر ازموالیان فاضل ومحقق خدمت استاد به‌قرائت مباحث نفس اسفار اشتغال داشتیم برای ما مسلم شد که معظم‌له مطالب یك صفحه از کتاب را نحوی تقریر والفاظ را طوری بجا و بموقع و درجای خود القا مینماید که یك کله زائد و غیرلازم برزبان جاری نمی‌نماید وکلمه‌یی لازم از او فوت نمیشود .

فعلیت میباشد ناچار بحسب وجود خارجی این دو جهت بالفعل تحقق خارجی دارد لذا تصریح نموده‌اند که هیولی درحالت فصل و وصل باقی وخود محل توارد و تبدل صور است .

وباید توجه داشت که قوه وصف هیولی اضافه وصفت‌دارای اضافه نمی‌باشد بل‌که قوه‌یی است از مقولهٔ جوهر لذادر تعریف‌آن گویند : هیولی جوهر بالقوه است آنهم قوهٔ صرف در قبال جمیع فعلیات وکـافّهٔ صور . واگر غیرقوه صرف مقامی دارا باشد درمقابل جمیع صور واقع نشود ، واگر دارای فعلیتی باشد از آنجهت که فعلیت است قبول فعلیت نمی‌نماید وهرفعلیتی امتناع میورزد از قبول فعلیت ناچار شیء ازآنجهت که بالقوه است قابل است نه از جهت مباین این جهت بهمین لحاظ فعلیت من‌جمیع‌الجهات فاقد قوه و قوه صرف ازهمه جهات عـاری ازهمه فعلیات و معـرّا ازکافّهٔ صور است .

بحث و تفصیل

ازآنجا که وجود مساوق فعلیت است ، وآنچه که درخارج تحقق دارد موجود است ومعدوم ذات خارجی ندارد ، اگر ماده جدا ازوجود لحاظ شود عـدم صرف محسوب شود واگر چیزی قطع ازچیز دیگر تحقق داشته باشد خود موجود است و وجود با فعلیت یکی است بنابراین قوهٔ محض جدا از صورت تحقق ندارد اگـر داشته باشد خود فعلیت وصورت است ناچار ماده وهیولی بوجود صورت موجود است وجهت قهوه‌یی است در مقام وجود صورت وهرصورتی که درآن جهت قـوه باشد ، این جهت قوه تحقق ومقامی جدا ازحیطهٔ وجود صورت نخواهدداشت قهراً بوجودی واحد موجودند ، نه‌آنکه دووجودباشد یکی‌بالفعل ودیگری بالقوه ، لذا تجدد صور وسیلان آن ، عین تجدد ماده است وتغایر این دو چون بحسب تحلیل

عقلی است ؛ صدرالحکما در مبحث حرکت و مؤلف این رساله گویند :

«فتجدد الطبیعة عین ثباتها وکما ان قوة المادة عین فعلیتها ...» و در مقام استناد همین ماده متحد با صورت بمبدع فیاض ، باین جهت که قوه ، ماده ندارد وقوه موجود در طبیعت ملاك تجدد آن میباشد ، گوید : «کما ان المادة بما هی لها فعلیة القوة ... صورت علی سنة الإبداع وبما هی قوة وامکان یستصحّ بها الحدوث والدثور والفناء والسیلان ...»

ازبرای اثبات تجدد وفنا و زوال درمجموعهٔ عالم – مادة وصورة، قوة وطبیعة– گوید: «فهذا الجوهران، بدثورهما وتجددهما واسطتان فی الحدوث والزوال للعالم الجسمانی ...»

واز باب سرایت احکام متحدان وانسحاب حکم هریك بدیگری گوید: «فللمادة فی کل ان صورة اخری بالإستعداد (چه آنکه امر متجدد ، دائماً در سیلان است ویك آن ثبات ندارد) ولکل صورة مادة اخری بالایجاب (ازباب آنکه هرفعلیت وصورت سابق بنفس ذات ماده وهیولا ازبرای صورت لاحق است) لتقدم حقیقة الصور علی المادة بالإستلزام طبعاً و تأخر هویتها الشخصیة عنها باللّحوق الإنفکاکی ... فلکل منهما تجدد ودوام بالأخری لا علی وجه الدور المستحیل» در مطاوی این بحث ،

---

۱ ــ رجوع شود به مبحث تجدد طبیعت باب سادس ص ۸٤، ۸۵، ۸٦ ــ اصول المعارف همین کتاب ــ و اسفار چاپ جدید جلد سوم .

مسألهٔ بقای موضوع در حرکات جوهری و عرضی و فرق بین این دو ، کیفیت قوام حرکت عرضی بحرکات جوهری و نحوه بقای موضوع درحرکت جوهری وعرضی واثبات این اصل که در جمیع اعم از جوهری وعرضی موضوع ثابت موجود است واین مسلم است که موضوع حرکت در حرکات عرضی منشأ تشخص حرکت است و در حرکت جوهری وحدت حرکت شخصی بروجه اتصال مراتب و وحدت مستمره قرع برموضوع ثابت است ونیز بیان میشود که در حرکات جوهریه ، حرکت و موضوع حرکت وما فیه الحرکه یکی است و اگر حرکت را در وجود عام لحاظ کنیم کلیهٔ مناقشات جواب داده میشود .

حدوث زمانی که مجمع علیه قائلان بمبدأ ومعاد است نیزثابت میشود ، بدون‌التزام به‌آنچه که متکلمان قائلان بزمان موهوم ومعطله برآن 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 برمتدرّب در فن سستی این اشکالات واضح و لایح میشود .

سخن ما در این مهم این‌بود که بنا براتحاد ماده وصورت وتحقق جهت قوه در ضمن صورت و فعلیت وعدم جواز بقای ماده در مقام تحول صور وحصول حرکت حدوث صور فقط از ناحیهٔ حرکت وتبدل صور برمـاده بتحول جوهری و تجدد ذاتی ممکن باشد نه بنحو – کون (۱) وفساد – چه‌آنکه دربحث قبل گفتیم که اگر علت ماده مجموع صورت مطلقه وفرد مجرد عقلانی بـاشد ، ازآنجا که مرکب از این دو فقط دارای وحدت اعتباری‌اند ، لازم آید که واحد عددی معلول واحد اعتباری باشد و اگر علت اصلی مجرد است وصورت مطلقه متمم علیت بمعنای علت متوسطه و واسطهٔ فیض ، لازم میآید که ماده وصورت‌موجودباشند بوجودی‌مقتضی وجود خارجی مـاده ، در این صورت ، صورت مطلقه (نه صورت معیّن) دارای

---

۱ ــ بنا برمذهب تحقیق کون و فساد ، نه درصور عرضی امکان دارد ونه در صورطولی ونیز باید متوجه بود که تجدد جوهر وتحول تدریجی مواد واجسام و وقوع حرکت درشراشر وجود عالم ماده توقف برانیات ماده جوهری نیز ندارد وما چون حرکت دراصل وجود قائلیم موضوع حرکت ومافیه‌الحرکة وما الیه‌الحرکة یك چیز است واصل وجود ساری در مراتب حرکت از مبدا حرکت ومقام استقرار در رحم مثلاً تا فنای فی‌الله یك وجود عام ساری قابل درجات و مراتب تشکیکی است ودرخارج اصلاً ازجوهر وماهیت اسمی و رسمی در میان نمیباشد .

اقتضای خاص ماده باشد ونفس صورت بالذات فاعل قریب ماده باشد «واز آنجاکه طبیعت مطلقه بـانعدام فردی از او منعدم شود بـزوال شخص از صورت ، طبیعت صورت منعدم شود و در هردو وجه ازجواب اول و دوم ، لازم آید که در تبدل صور برهیولی، هیولی منعدم‌شود، زیراکه بزوال علت،معلول (۱) منعدم گردد...»

همانطوری که حکیم دانا میرصدر دشتکی تحقیق نموده‌است وصدر اکابرحکما مولانا صدرالملة والدین بیان فرموده‌اند ماده یا صورت درموجود خارجی متحداست ودرمقام تحلیل ذهن متغایرند واین باین معناست که علیت و معلولیت، بحسب ذهن است وحال ماده که جوهری بالقوه مرتبه و حقیقتی مطابق مقام جنس دارد درمقام تحصل خارجی بفصول ، بنابراین ماده مقامی جدا وباقی درمقابل جمیع فعلیات ندارد مگر باعتبار تحلیل ناچار تبدل صور به‌تجددات ذاتیه است واعراض درتحول تابع جواهرند چه‌آنکه جوهر مبدأ مباشر حرکت است نـه مفیض وجود آن تاآنکه توهم شودکه وجودی واحد شایدکه درمرتبه‌یی ثابت ودرمرتبه‌یی متحول ومتحرك.

ازآنجایی که حرکات شخصیه بدون وحدت شخص امکان ندارد ، در حرکات جوهریه وتحولات عرضیه، ثبات موضوع حتمی و ضروری است ، و در جای خود ثابت شده است موضوع از مشخصات عرض است و عرض ازناحیهٔ موضوع موجـود شود و وجود وتشخص مساوقند، ودرحرکات کمیّه وکیفیّه لازم که موضوعی ثابت در جمیع مراتب و حدود حرکت باقی باشد و فرق است بین باقی وثابت باعتباری

۱ ــ رجوع شود به بدایع‌الحکم آقاعلی حکیم ص ۱۳۰ ، ۱۳۱ .

حقیر در رساله‌یی که در حرکت تالیف نموده است مفصل در این قسم مباحث بحث کرده است ، درمسائل حرکت اشکالاتی وجود دارد ودقایقی موجود است که آقاعلی حکیم در بین محشّین و دربرخی ازمواضع حواشی مختصر آخوند نوری‌که مانند الماس درخشان‌است متعرض برخی ازآنها شده‌اند درك این‌مباحث برای‌طالب حکمت محتاج بحضور درس استادی مناله ومطالعهٔ‌دائمی ودقت‌نظر دارد، واگر امرتحصیل دوفلسفه بهمین قسم‌که فعلاً مرسوم‌است دوام بیاورد در آینده کمیاب نزدیك یك‌نفر پیدا نخواهد شد که از عهده فهم یك صفحه از کتب ابتدایی فلسفه برآید ؛ چه‌رسد باسفار ومشکلات و دقایق آن .

ومنافات نداردکه شیء باقی‌باشد و وجودی واحد سیال در مقام اشتداد ، ملاك بقاء آن محسوب شود ، وتبدل موضوع اگر درمراتب وجود واحد باشد ، موضوع باقی است و ملاك ثبات و بقاء وقوع شیء در حرکت در وجود ذات واحد است نه‌آنکه موضوع‌ثابت وساکن‌باشد، سکون درنظام عالم‌ماده امری‌نسبی بل‌که غیرواقعی‌است.

و قد قیل : «ان تشخص‌الحرکة انما یکون بالموضوع وبما منه ومافیه وما الیه الحرکة» وحدت حرکت شخصی جزیی بوجه اتصال مراتب وعدم انفصال حدود و بقای آن بوحدت استمراری همان ثبات وبقای موضوع است که در بین مراتب با قبول تغیّرات وتبدلات محفوظ است ، وحرکت واقع درمراتب وجود واحد از آنجاکه وجود قبول تشکیك واشتداد نماید و در واقع وجود لاحق همان وجود سابق است درمراتب اشتدادی و حرکت اشتدادی بمعنای حصول فعلیات است و هرصورت سابقه مادهٔ صورت لاحقه است و حدود حاصل در مراتب اشتداد بالقوه موجودند وبالفعل اصل وجود ساری درمراحل ومواطن ومسافات است ، موضوع برحدت خود باقی است نه‌آنکه حرکات مختلف و وجودات متباین باشند تا لازم وجود حدود غیرمتناهی بالفعل دربین مبدأ ومنتهای محصور و متناهی .

«و ازآنجایی که این حرکت در جوهر ذات باشد وجوهری وذاتی موضوع بود ، موضوع حرکت از ذات حرکت خارج نباشد وحرکت وموضوع حرکت وما فیه‌الحرکة واحد باشند بحسب وجود درخارج ، بلکه اگر حرکت دراصل وجودی عام اعتبار شود – ما منه‌الحرکة وما الیه‌الحرکة – نیز واحد باشد ، همچون حرکت لون بوجود ، از بیاض بسوی سواد . ازآنجا که هریك از سواد وبیاض (۱) از

---

۱ – بدایع‌الحکم ص ۱۳۱، ۱۳۲ صدرالحکما در اسفار درمقام بیان حرکت در کیف و تحقیق آنکه در حرکت‌کیفی موضوع جوهر است یا – کیف ما – چون در حرکت در کیف موضوع بعینه ثابت وباقی نمی‌باشد بواسطه توارد صور تدریجی در موضوع حرکت و عدم برای حدود درمقام اشتداد– گوید : واذ اجاز ذلك فی‌الکیف فلیجز فی‌الجوهر. و سیاتی تفصیل ذلك .

مراتب وجود لون باشد ...»

*

باید خوب در این مقام دقت و تأمل نمود تا بکُنه این مسألهٔ 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 درك 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 ومتجدد و امر تدریجی الوجود و حقیقت قابل اشتداد ، صور نوعیه وطبایع جوهریه است ومصحح این حرکت ومنشأ سیلان اشتدادی جهت قوه موجود بوجود صورت بل که عین صورتست وامکان ندارد جهت قوه منشأ تحول امری باشد جدا از صورت و باقی در مراتب و درجات حرکت و تحول ومنضم بآن و مباین با آن بحسب اصل ذات .

باید فهمید که ماده بالذات وبتمام هویت مصحح حرکت است ومع‌ذلك خود بالعرض یعنی به‌تبع صورت متحرك ومتجدد است چون به‌تبع صور موجود است و همین وجودی تبعی با صورت مادامی که ملازم با صورت است حرکت موجود بل که حتمی است وبا قطع‌نظر ازاین جهت صورت مجرد است و مجرد از ماده اگرچه جسم متقدر متکیّف باشد ، حرکت و تجدد محال است .

امتداد جسمانی یعنی نفس ممتد جسمانی متحرك بالذاتست واین وجود سیال بحسب اصل وجود مجعول و بلحاظ تحرك و تجدد مستغنی از جعل است و وجود واحد متجدد سیال بعد از مرور درمراحل جوهر ، بمقام لوازم جوهر از کم و کیف واین ودیگر اعراض متجدد رسیده وبالأخره وجودی ممتد واحد ساری، درمرتبه‌یی جوهر و در مرحله‌یی عرض است .

حکیم مؤسس آقاعلی مدرس در کتاب بدایع دراین مقام درمقام بیان فرق بین جسم طبیعی و تعلیمی فرموده است :

«وامتداد(۱)، درهرمرتبه ازمراتب‌حرکت‌ذاتیه خودبوجودعین‌آن‌مرتبه‌بود، و بحسب ذات مستمره که موضوع حرکت(۲) باشد، ازآن مرتبه بآن‌جهت که آن‌مرتبه بود مجرد باشد ، پس هیچ مرتبه ازمراتب محدوده از امتداد خالی نباشد ، ومطلق امتداد باطلاقه از هرمرتبه مجرد بود ، پس اگر بحسب اطلاق وجودی که اورابود ودر جمیع مراتب ساری باشد مأخوذ شود وهیچ مرتبه ازمراتب وحدود زمانی و مکانی ، وتناهی و لاتناهی ودیگر تجردات و تقدرات خاصهٔ مساحیه ، در اواعتبار نشود ، جسم طبیعی بود و جوهر بود واگر بـا حدی از حدود زمـانیه ومکانیه و خصوصیتی ازخصوصیات حدود متجدده وتقدرات مساحیه، ملحوظ شود جسم‌تعلیمی و عَرَض باشد» .

یکی از اعلام (۳) درحاشیه براین قسمت از کلام آقاعلی مدرس که فرمود : «پس اگر (امتداد جسمانی) بحسب اطلاق وجودی که اورا بـود درجمیع مراتب ساری باشد مأخوذ شود و هیچ مرتبه از مراتب و حدود زمـانی ... در او اعتبار نشود ، جسم طبیعی بود وجوهر بود ...» مرقوم‌داشته‌اند: «این‌اعتبار درنفس‌حرکت واقع درنفس ممتد جسمانی نیز جاری شود ودرنفس زمان نیز اعتبار شود ، چه‌آنکه زمـان باعتبار آنکه مقدار حرکت است بلحاظ حرکـات جوهری و عرضی منقسم میشود بزمان جوهری وعرضی واگربخواهیم بین حرکت جوهری وحرکت عرضی مقایسه نمائیم بایـد بگوئیم : حرکت جوهری بمنزلـهٔ جسم طبیعی است و حرکت عرضیه همان نسبت جسم تعلیمی را دارد نسبت بجسم طبیعی ولی همانطوری کـه جسم تعلیمی و طبیعی بوجودی واحد تحقق دارند ، حرکت جوهری و عرضی نیز

---

۱ ــ امتـدادجوهری یعنی نفس ممتد متحرك سیال و روان .

۲ ــ بیان کردیم کـه بچه‌نحو موضوع حرکت در این مقام باقی وبـه‌چه لحاظ سیال و متحرك است واگر ما سراغ موضوع ثابت ساکن ازهمه جهات را بگیریم درعالم ماده و حرکت چنین امری وجود ندارد .

۳ ــ وهوالحکیم‌النحریر سید اماجدالحکمـاء والفقهاء آقـامیرزا ابـوالحسن قزوینی «جعلنی الله من کل مکروه فداه و ادام‌الله 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 درك این قسمت ازمباحث حرکت چه‌اندازه صعب است .

بحث و تحقیق

اهل تحقیق گویند صعود دراصل وجود برطبق نزول است باین معنا همانطوری وجود در مقام نزول دارای مراتبی است وجمیع این‌مراتب بوجودی واحداطلاقی غیرعددی موجوداست این حکم درمراتب صعود جاری است بدون فرق بین این‌دو.

همانطوری که وجود بعد ازتنزل ازمقام اطلاق ومرتبهٔ عمائیه بعالم عقل میرسد وبعد از طی درجات عقول بعالم برزخ رسیده و بعد از مرور بدرجات برزخیه بعالم ماده میرسد از باب امتناع طفره وجود تا درجات نباتی و حیوانی وانسانی را طی ننماید بحضرت عمائیه متصل نشود و تا مرتبهٔ برزخ را طی ننماید بمقام عقل – مثلاً نمیرسد . باید توجه داشت که مراتب عقول درعین اختلاف درجات بوجودی واحد موجودند و برهـان این مطلب (۱) در اسفار قسمت الهیات و در حواشی ملاصدرا برحکمت اشراق موجود است (درآنجا که فرماید : در این مقام شبهه‌یی است که آن

---

۱ ــ بنابراصالت وجود و وقوع تشکیك خاصی درمراتب‌طولیه حقایق وجودی که شیخ اشراق ازآن به‌نور تعبیر فرموده است بین حق وعقل اول وجودی عقلانی تصور میشود که باید بنابر قاعده امکان اشرف موجود باشد وهکذا بین هرعقلی وعقل مقدم براو این فرض جاری است.و لازمه آن تسلسل درمراتب وجودی است ولـی ازآنجایی که مراتب در سلك یك وجود واحد قرار دارد این اشکال وارد نمی‌آید بنابر تفصیلی که درجای خود موجوداست.

بر کثیری از اعلام عصر ازجمله بهاستادناالحکیم الالهی عرضه داشتم و کسی جواب درستی بما ندارد) .

این وحدت مراتب در اطوار حرکات جوهری محفوظ است باین معنی که در جمیع مراتب حرکت صورت از مقام ماده واستقرار در رحم طبایع تا رسیدن بمقام سکون و ثبات و آرامش وتجرد تـام بحسب استعدادات موجود در قوای متحرك وجودی واحد ساری دراین مراتب موجود است که بنا بهفرض حرکت در اصل‌عام وجود – ما منه وما الیه وما فیه – وجوداست بحسب اطوار وشئون و درجات و مراتب لازم‌ذاتی وجودمشکك دارای عرضی‌عریض وازاین‌جا شخص‌وارد بعویصات باین اصل اساسی پی‌میبرد که منکران حرکت در جوهر همیشه درمقام ایراد باین مسأله، واقامه دلیل بامتناع‌احکام ماهیت‌را جای دراحکام وجودنموده‌اند وبالاخره بین‌احکام‌وجود وماهیت‌خلط کرده‌اند وازروی انکارتشکیك درذاتیات مطلب‌اساسی ومسلمی را انکار کرده‌اند که حکم آن درجمیع مسائل فلسفی جاری‌است انکارمعاد جسمانی که یکی از ثمرات انکار در اصل ذوات وجواهر است .

تحقیق مشرقی

باید دانست که درنزد اولیای‌حکمت وسلاطین‌مدائن‌معرفت بین هرعلت وخالق بالذات ومعلول ومخلوق ازجهتی کمال‌مناسبت موجوداست ودرعین‌حال کمال‌مباینت نیز حاصل است چه‌آنکه معلول مقام نازل ورشح وظهورعلت وبتمام هویت وجودی عین فقر و فاقـه ونفس ربط بعلت است لذا علت مطلقهٔ اشیاء بتمام هویت و ذات بی‌نیاز صرف است و مخلوق و صنع او فقر صرف و فاقه محض وربط محض است بآن حقیقت مطلقه الهیه وهیچ موجودی در مقام ومـرتبهٔ وجود صرف غنی محض وجود ندارد و او در مقام غنای ذاتی بغیر 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 وترتّب هرمعلول برعلت خود توقف دارد بروجود مناسبت و سنخیّتی که بآن جهت معلول خاص ازعلت خود صادر شود واگر این مناسبت نباشد لازم آید صدور کل شیء عن کل شیء . لذا نزدیکی و قرب بحق شرایطی دارد که باوجود آن شرایط خلق بحق نزدیك شوند لذا خواجه عالم فرموده است: تخلّقو باخلاق الله که نزاهت از ادناس و ارجاس شرط قرب بحق است که : – قرب حق ازقید هستی رستن است – نی ببالا و بپائین رفتن است – ازاین مناسبت اهل حکمت بوجوب و ضرورت مقدم بروجود خارجی معلول تعبیر نموده‌اند و این اقتضا در وجود علت بنحوی اتم و اعلی ازوجود معلول موجود است واگر وجودی درمقام ذات واجد جمیع شرایط ایجاب باشد ، نفس ذات او بتمام ذات عین اقتضای وجود معلول است ، واین حکم درقابل بالذات ومقبول بالذات نیز جاری است باین معنا بایدبین ماده‌یی که متحول بصورت خاص شود مرتبهٔ ناقص آن صورت باشد کما اینکه علت بالذات مرتبهٔ کامل معلول بالذاتست وصورت حاصل از تحول ماده، درماده مستعده، بوجودی ناقص موجوداست و مرتبهٔ کمال این استعداد ناقص نفس صورت حاصل ازتحول ماده است کما اینکه این صورت نیز دارای استعداد و خود ماده وقوه ناقص صورت بعدی است و مراتب در جمیع حرکات و تحولات بوجودی واحد قابل اعتبار تقدم و تأخر وقابل فرض حدود مختلفهٔ حاصل از حرکت موجود میباشد .

لذا اگر فرض شود که علت بالذات ازمقام خود تنزل نماید عین معلول بالذات خود گردد و اگر ماده واستعداد صورتی ترقی وصعود نماید ونقصی راکه دارد رها نماید عین فاعل بالذات شود واصل سنخیت که حافظ آن وجودی واحد و ساری در نزول وصعود وجود است در جمیع مراتب محفوظ وباقی است .

در جای خود بیان کرده‌ایم کـه وجود درمقام تنزل از مرتبهٔ اطلاق محض آنقدر قیود و تنزلات قبول می‌نماید کـه میرسد بمرتبه‌یی کـه قوه وجود است و جوهری است که فصل آن قوه است واین قوه صرف ازجهت قبول تناهی نـدارد کمااینکه حـاشیه دیگر وجود که حق اول و غنی صرف است ازلحاظ تمامیت ، تناهی ندارد نه‌افاضت که منشأ آن عین ذات حق‌است پایان‌دارد ونه‌قوهٔ قبول صور واین استعداد قبول صور و فعلیت مصحح دوام تجلیات در عالم خلق است .

واین ماده قابل صور زمینه است ازبرای تحقق وظهور قوس صعود که بواسطهٔ تجلیات اسماءالله (۱) رجوع بحق ازناحیهٔ صعود وجود تحقق پذیرد .

به‌نظر دقیق وفکرعمیق همانطوری که‌وجودی واحد در مراتب‌نزولی ساری در مراحل مدسیر وجود است، درمراتب صعود نیزوجودی واحد ساری‌است وباعتباری وجود ساری درمراتب نزول و وجود متجلی‌درمراتب‌صعود وجودی واحداست که:

یك نقطه دان حکایت ماکان وما یکون این نقطه گـه صعود نماید گهی نزول

ولـی باید توجه نمود که هر مرتبه از وجـود دارای حکم خاص مخصوص بآنمرتبه است درعین حالی که احکام عامه وجود در همه ساری است .

*

اما مسألهٔ موضوع ثابت در حرکت جوهریه ازاین‌جا معلوم میشود که وجـود درخارج دارای‌احکامی‌است‌که چه‌بسا این احکام را ماهیت قبول ننماید «وازآنجا که صعود (۱) وجود بحرکت جوهریهٔ ذاتیه و درمراتب وجودیهٔ وجود بود بنهجی

---

۱ ــ ولی باید دانست که هراسمی از اسماء الهیه سلطنت و حکمی خاص خود دارد، برخی از اسماء منشأ ظهور قوس نزول و بعضی مبدأ تحقق قوس صعودند مثل اسماء حاکم برآخرت «ولله میراث السماوات والارض» عجب آنکه جمیع اسماء حاکم برآخرت و اسماء مصحح و مبدأ تحقق قوس صعودی ، دلالت بروقوع حرکت در جوهر عالم دارند کما سنذکره مفصلاً .

۲ ــ رجـوع شود به‌حواشی آقاعلی حکیم براسفار وکتاب ــ بدایع‌الحکم ــ چاپ گ طهران ص ۱۵۳ .

که متحرك بالذات اصل‌الوجود باشد وما فیه‌الحرکة مراتب وجودیه آنوجود و موضوع حرکت درهرمرتبه از مراتب مافیه‌الحرکة عین آن مرتبه بود زیرا که حرکت جوهر ذاتیه استکمالیه باشد و ثابت بود بنحو سریان درهمه مراتب ، زیرا که موضوع هرحرکت در جمیع مراتب باقی باشد آن مراتب بوجودی واحد ساری موجود باشند ، بنهجی که آنوجود عین آن مراتب بود در صعود وجود مراتب بوجودی واحد موجود باشند .

ونیز گوئیم ازآنجا که هرحرکت ، ذاتیهٔ جوهریه باشد ، یا عرضیهٔ وضعیه ، در انظار جمهور محصلین ملازم با زمان ومنطبق برزمان وزمان مقدار حرکت وآن حرکت منطبق با مسافت باشد ، واگر حرکت صعودیه وجود را مراتبی بفعل باشد منفصل ازیکدیگر و جزئی در او بقوه نباشد ومتصل باتصالی وجودی که عبارت از اتحاد در وجود بود نباشند جزء لایتجزی لازم آید. پس آن مراتب، مراتب‌وجودی واحد باشند که تجزیه در او بفعل نبود ، بل‌که بمجرد فرض واعتبار بود ، وازآنجا که صعود وجود برطبق نزول بودومطابق آن باشد، لازم آید که در نزول وجود نیز مراتب بیك وجود موجود باشند ، وآن وجود ، ساری در همه مراتب ، وعین آن مراتب بود» .

ازآنچه که ذکر شد و در توضیح مراد ملاصدرا از بقای موضوع و لزوم ثبات آن در حرکات جوهریه و عرضیه مفصل سخن گفتیم، مسألهٔ اصالت وجود و وقوع تشکیك در مراتب هستی و اثبات تشکیك خاصی از ناحیه وجوب سنخیّت بین علت ومعلول بالذات ونحوهٔ تحقق قوس نزول وصعود ولزوم حفظ وحدت درعین‌کثرت درسلاسل طول و عرض عالم وجود ، معلوم میشود که اساس کار در حرکت در جوهر مسأله تشکیك وقبول وجود شدت و ضعف درمقام حصول فعلیات و تحول استعدادات بصور و فعلیات است لذا منکران حرکت در جوهر تباین خاص مفاهیم وماهیات را بوجود سرایت داده وازاینکه امکان ندارد شیء ذات خود را از دست بدهد و از ذات خود خارج شود ، حرکت در جوهر را از محالات شمرده‌اند و قبل

از ملا صدرا محققان احتمال هم نمی‌دادند که کسی تفوه بجواز حرکت درجـوهر نماید ودر عصراو و بعد از او نیز جمعی از اهل دانش آنرا شدیداً انکار نموده‌اند و برخی از متأخرین نیز کـه بعضی از مبانی ملاصدرا را قبول کرده‌انـد بواسطهٔ غموض درك این مسأله در دلائل آن تشکیك نموده‌اند و بعضی دیگر در این بحث حیرانند و برخی الفاظ را جاری برزبان مینمایند ولی از تصویر آن عاجزند .

جمعی حدوث جسمانی نفس ناطقه را انکار کرده‌اند ومعتقد شده‌اند که شیء مجرد باید قدیم زمانی باشد وبالأخره ازباب عدم نیل بدرك مسأله حرکت درجوهر مبنای خاص در نفس قائل شده‌اند وبعضی نیزاتحادعاقل ومعقول را انکار کرده‌اند وانکار آنان ناشی ازانکار حدوث جسمانی است (۱) و نتوانسته‌اند درك کنند که نفس خود ماده معقولات و مدرکاتست و ادراك منشأ رسیدن بمقام انسانی است و کسانی که بمقام ادراك حقایق معقوله نرسیده‌اند ، از تجرد و روحانیت‌خاص‌انسان محرومند ، حیوان بالفعل وانسان بالقوه‌اند .

نقل و تزییف

حکیم محقق آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی دربرخی ازآثارخود(۲) حرکت

---

۱ ــ سیدالحکما آقامیرزا ابوالحسن جلوه بااینکه به‌تشکیك خاص در وجود قـائل است و اصل وحدت را ساری در مـراتب وجود میداند وناچـار مراتب وجودیه را متصل بیکدیگر دانسته ولی در مقام حفظ این وحدت ویا تصویر آن در مراتب صعود وجرد، بااینکه مسلم‌میدارد کـه صعود برطبق نزول است اظهار عجز نموده وبه‌بعضی از دلائل حرکت جوهر مناقشه مینماید و در مسألهٔ اتحاد عاقل و معقول نیز در برخی از احیان از شیخ و اتباع او جانبداری نموده و در مقام تقریر دلیل خوب واضح استکه‌توه‌ادراکی اودرمقام‌غور تام دراین مباحث قدری راجل است .

۲ــ رجوع‌شود بکتاب **گوهر مراد** چاپ سنگی بمبئی ۱۳۰۱ هـ. ق. ص ۵۱ و ۵۲ .

جوهریه را نفی کرده است و در کتاب – گوهر مراد – گفته است :

«وچون حرکت حالتی است ازبرای جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات ، مندرج در تحت مقولات عشر ، پس حرکت (لامحالة) در مقولات ، واقع میشود، اما نه در هرمقوله ؛ چه حرکت در مقولهٔ جوهر ممکن نیست ، بسبب آنکه جـوهر ذاتی جسم است و حرکت درذاتی جایز نیست ، چه تمامیت شیء بذاتیات است .

پس اگر ذاتی از ذاتیات شیء او را حاصل نباشد، آنشیء ، آنشیء نخواهدبود، وچون آنشیء ، آنشیء (۱) نباشد ، صادق نیست که آنشیء بسوی ذاتی خود حرکت کرده . ووقوع حرکت در مقولات عرض جایز است ودر چهارمقوله ازآن واقع».

اگر اصالت اختصاص بوجود ماهیات نداشته باشد ، ونیز بفرض اصالت‌ماهیت، ماهیت قبول تشکیك ننماید و دارای مراتب مقول به‌تشکیك نباشد وجوهر معلول ظل جوهر علت وعلت مشتمل برکمال وجودی معلول با شیء زاید نباشد ، این‌دلیل برنفی حرکت در مقولهٔ جوهر تمام است .

بنابراصالت وجـود در تحقق کمااینکه صاحب شوارق درکلمات طیبه و جلد دوم‌شوارق تصریح نموده است میشود جوهر بحسب خارج مشکك باشد و مثل اصل وجود در قوس نزول دارای درجات رفیعه باشد و در قوس صعود ازآنجا که وجود قابل تشکیك است جایز است وجود ضعیف درمقام استکمال ازمقام نقص روبکمـال رود ودر این صورت ذات شیء دارای مراتب است و درمقام صعود و ترقی از نقص بکمال چیزی معدوم نمیشود تا شیء ذات خود را ازدست بدهد بل‌که اصل وجـود باقی است و در اطوار شیء واحد تکامل حاصل میشود . لذا وجود ناقص که کامل میشود ذات‌خودرارهانمی‌کندمعنای‌حصول کمال‌قبول‌فعلیات وکمالات تدریجی‌است.

۱ـ بحث در این امر نیست که آیا جایز است طبیعت یا وجود ضعیف تبدیل شود از حقیقتی بامری دیگر اشد واقوی از طبیعت اول ، دلیل مذکور دلالت نماید برامتناع حـرکت در وجودات منفصله از یکدیگر ، ولی حرکت ذات یا وجود خارجی در مراتب ذات و وجـود واحد واتصال‌مراتب وجودواحد درمقام‌استکمالات‌ذاتی، دلیل‌مذکور هرگز آنرا ابطال‌نمی‌کند.

پس میشود ذات شیء بنحو ناقص درآن شیء حاصل باشد وهمان شیء ازنقص بـه‌کمال میرود و کـامل نیـز همان شیء است نه ذات دیگر و چـون حرکت اشتدادی متصل واحداست وحرکت وتکامل دروجود حاصل‌شده‌است مراتب متصل بیکدیگر و آنچه کـه درمقام حرکت ازبین میرود نقص وجود است نه رفع اصل وجود کما ذکرناه مفصلاً . وآنچه که حکیم لاهیجی دراین باب فرموده است مبتنی است براینکه ذات شیء قبول تشکیك ننماید وطبیعت متحرك در مقام استکمال ذاتی دارای افرادی آنی است و افرادی زمانی ، فـرد بالقوه طبیعت افراد آنی است واما فرد زمانی همیشه ازبرای‌متحرك حاصل است وگرنه باید شیء تدریجی دفعی باشد .

نظیر آنچه را که در گوهر مـراد ذکر نموده است در شواق درمقـام نفی اشتداد وجود از ناحیه حرکت و نفی حرکت در ذاتیات وعدم جواز حرکت ماهیت از وجود ضعیف بوجود قوی بیان‌نموده است .

* * *

حکیم محقق‌متألـه خاتم المحققین خواجه نصیر طوسی – اعلی‌الله مقامـه الشریف – در تجرید فرموده است : «ولا تزاید فیه ولا اشتداد ...» یعنی دروجود تزاید و اشتداد نیست .

مطابق ظواهرموجود در تجرید و شرح اشارات ودیگر آثارنفیس علامه نامدار نصیرالدین طوسی ، مؤلف دانای این آثار در وجود قائل به‌تشکیك (۱) عامی‌است قهراً به‌تشکیك در مراتب وجود تصریح نکرده است وشاید این عبارت دلالت دارد برنفی تشکیك خاص دروجود ویا نفی‌حرکت درجوهر ازباب‌آنکه خواجه باصالت

۱ – بگذریم ازاینکه خواجه در تجرید برطبق مشرب متکلمان ودر شرح اشارات به‌طریق حکمای مشّائی به‌شرح مباحث وتحقیق درمشکلات پرداخته است واز قرار دلائل موجود بسر حکمت اشراق نیز تسلط داشته‌است وازاین راه باصول وقواعد حکمای اشراق احاطه داشته است و در باب صدور وحدت از کثرت و تقریر قاعده نور وظلمت دومراتب نور قهراً تشکیك خاص واقع است ولی ظواهر آنچه مقرر داشته است دلالت نماید براینکه به‌تشکیك خـاص معتقد نمی‌باشد .

وجود معتقد است و قهراً حرکت درطبایع حمل برحرکت وجود طبایع میشود و خواجه در صدد ابطال این عقیده برآمده است وبـاآنکه این عبارت دلیل برنفی اشتداد وجود است درقوس صعودی نه‌آنکه بخواهد اشتداد جوهر بمعنای حـرکت ماهیت ازوجود ضعیف بوجود قوی را انکارنماید ومعتقد باشدکه وجود ازباب‌آنکه نزد برخی از مشاء زایـد برماهیت است قهراً در حرکت واشتداد در اعراض مثل حرکت در کم وکیف ، ماهیت ازمرتبه وجودی ضعیف بوجود قوی منتقل میشود بانتقال تدریجی و ازآنجایی که وجود امری زاید برماهیت نیست و عین ماهیت است قطع نظر ازوجود ، ماهیت دارای تحقق وتقرر خارجی بدون وجود نیست تاآنکه معرا ازوجود ، از وجودی ضعیف زائد برذات خود ، بوجودی قوی حاصل در ذات خود منتقل شود بانتقال تدریجی . صاحب شوارق کلام خواجه را حمل برنفی حرکت ماهیت نموده است اگرچه بنا برحرکت درجوهر بنا برمسلك تحقیق ازباب آنکه وجود با ماهیت متحد است قهراً ماهیت نیـزمتصف باشتداد میشود و حرکت در ماهیت ، همان حرکت ماهیت در اطوار وجود است بعین حرکت وجود در اطوار ومراتب ذات خود وخواجه کـه تشکیك در ذاتیات را نفی نموده است بچنین امری معتقد نمی‌باشد .

صاحب شوارق در مقام شرح کلام خواجه وتوضیح مرام او گفته است :

«فالتزاید فی‌الوجود هو حرکة المهیة متوجهة من وجـود ناقص الی وجود ازید منه وعکس ذلك هوالنقص اعنی : حرکة الماهیة متوجهة منوجود زائد الی انقص منه ، والاشتداد فی‌الوجود ، هو حرکةالماهیة منوجود ضعیف الی وجـود اشد منه» .

چون شارح تجرید خود در جلد دوم قسمت الهیات شوارق بمسلك استادخود گرویده و وجودرا دارای مراتب شدید وضعیف میداند ودرقوس نزول بنا بروقوع

۱ـ شوارق جلد اول چاپ سنگی طهران ۱۳۱۱ هـ. ق. ص ٤۷ ، ٤۸ .

علیت ومعلولیت در سنخ وجود ، قهراً وجود عالی شدید و وجود دانی ضعیف ، وجود اعلی اشد و وجود أدنی اضعف است وسلاسل وجود ازامور تشکیکی وتشکیك درمراتب وجود بنا بفرموده خود او تشکیك خاصی است (علی ما فصله هو وغیره) دراین‌جا فرموده است : حرکت ماهیت ازمقام ضعف بمراتب قوت و شدت غیر از آن تشکیك و تزایدی‌است که در قوس نزول بآن معتقد شده‌ایم .

«وهذا اعنی التزاید فی الشیء والاشتداد فیه غیر الزیادة والنقص والشدة والضعف، اعنی کون الشیء ناقصاً او زایداً ، او ضعیفاً وشدیداً ؛ فان معناه ان یکون فرد من الشیء ناقصاً او ضعیفاً ، وفرداً آخر منه زائداً او شدیداً و جواز ذلك فی الشیء لا یستلزم جواز حرکة شیء آخر فیه من فرد الی فرد آخر . ولهذا جوزوا ان یکون الوجود ذا شدة وضعف و زیادة ونقص علی ما سیأتی من ان الوجود مقول بالتشکیك علی افراده ، ولم یجوزوا ان یقبل الوجود التزاید والإشتداد» .

صاحب‌شوارق مثل دیگران از منکران حرکت در جوهر و قائل به‌تشکیك خاصی ، بوحدت‌وجود در قوس نزول معتقدند ولی در صعود از درك این معنا که وجود درمقام رجوع بغیب بالذات عروج نماید و عروج و صعود نیز برطبق نزول در حقیقت ذات وجود واقع میشود – وما منه وما الیه وما فیه وفاعل وقابل واقع در اصل وجود است و مسلك و سالك ومبدأ سلوك ومنتهای آن اصل وجود است واین از خواص حقیقت تشکیکی رفیع‌الدرجات است که درهرمرتبه حکمی دارد و در احکام عامه وجود جمیع مراتب مشترکند . مثل سریان علم و قدرت ودیگر کمالات در وجود وبساطت وجود وغیر ازاین‌ها از احکام عامه وجود که ازوجود هرگز جدا نمیشود .

بعقیده شارح محقق تجرد تشکیك در ذاتیات جائز نیست ونمیشود حقیقت ناقص از ناحیهٔ حرکات ذاتیه – کامل شود و تشکیك بمعنای وجود تفاوت در وجودات منفصل از یکدیگر و حقایقی که دارای وجود منحاز ازیکدیگرند جائز

است . ولـی این محقق در این مسأله درست تعمق نفرموده است کـه در حقیقت تشکیکی چون تشکیك در یك اصل واقع است قهراً افراد دارای اتصالی وحدانی هستند و چون مراتب از تنزلات و تجلیات یك اصل واحد موجود شده‌اند، حصول مراتب ، منافات با وقوع آنها در سلك وجود واحد ندارد ، ما در حرکت جوهر و اشتداد وجودی همین اتصال‌را حفظ مینمائیم‌و در جای خود بیان کرده‌ایم کـه وجود بعدازطی‌درجات‌نباتی وحیوانی وانسانی‌باید بمقام‌فنای درواحدیت‌برسدوجامع جمیع‌حضرات‌شود وبعد ازاستیفای‌مقام‌جامعیت ازهرمرتبهٔ آن مفهومی انتزاع‌میشود و ازآنجا که صعود برعکس نزول ازماده شروع‌نموده بمقام اصل‌خود متصل‌میشود، قوس صعودی از قوس نزولی اتم و اکمل است چون در مقام صعود از مرتبهٔ عقل اول و صادر نخست مـرور نموده بمقام فناء فـی‌الله میرسد . سِرّ اکملیت حقیقت محمدیه از عقل اول ازاین‌جا ظاهر میشود، واین مطلب را اهل توحید از اشارات اهل ولایت و کمل از ورثهٔ (محمدیه – ص –) استفاضه نموده‌اند .

نقل و اشکال

شارح تجرید صاحب شوارق در مقام ابطال قول به‌تزاید در وجود از ناحیه ، حرکت ذاتی گوید: «...وهو ان‌الحرکة فی کل‌شیء معناها، ان‌یکون‌المتحرك متقوماً و موجوداً بین دون ذلـك‌الشیء (یعنی ذات شیء باید درمقام‌ذات‌مستغنی ازامری باشد که از حرکت حاصل میشود واین جوهر است که در ذات بی‌نیاز از عرض و ثابت است در اطوار وارد برخود ناچار در مقوله جوهر حرکت واقـع نمیشود) وباقیاً بعینه ویتواردعلیه‌فی‌کل آن من‌الآنات المفروضة وزمان الحرکة فـرد من افراد ذلك‌الشیء .

فان معنی حرکة‌الجسم فی‌الاین هو ان‌الجسم موجود ومتقوم بدون‌الأین وباق

بحاله من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه فـي 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 لايمكن 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 مالا يمكن تقوم الموضوع بدونه ، وذلك غير كون شيء منها غير قابل للتشكيك كما عرفت .

فان قيل : على الوجه (۱) الاول ، الماهية لا تتقوم بدون واحد من افـراد

---

۱ ـ محقق دوانی در جواب (ان قيل) گفته است : «بان الحركة (الف) لما استلزمت ان يكون جميع افراد المقولة التي هي واقعة فيها بالقوة لا بالفعل ، لانها لوكانت بالفعل ، فاما ان يستقر المتحرك في واحد منها اكثر من آن ـ ما ـ فيلزم انقطاع الحركة ، واما ان لايكون في شيء منها ـ الا آناً واحداً ، فيلزم تتالي الانات ، وكون الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين .

فلو تحركت الماهية في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها في زمان الحركة بالقوه، 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 ـ مثلاً ـ اين بالفعل ، وهو باطل لامتناع خلو الجسم عن اين ما . ويجاب بانا لانسلّم بطلان ذلك ، لان القدر الضروري عدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين ، ومن التوسط بين تلك الافراد معاً و في حال الحركة ثبت 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 تتالي الانات ، اذ كل آنين بينهما زمان لامحالة .

قلت : فيلزم ان يكون الماهية في ذلك الزمان الذي بين ذينك الانين موجودة بالقوة (ب) لا بالفعل ـ فتدبّر ـ .

(الف) ـ حواشي علامه دواني بر تجريد و ـ شرح جديد ـ دواني سه حاشيه برتجريد ←

الوجود ، كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصورة، فيجوز ان يتوارد على المهية وجودات متعاقبة بحيث اذا انتفى عن المهية وجود فى آن حصل لها فى ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد او ازيد او انقص وكذلك فى الهيولى .

قلت : وجوب بقاء الموضوع فى الحركة بعينه يستدعى بقاء وجود بعينه مع المهية بالضرورة ، والا لكانت المهية مع كل وجود فرد آخر منها ، فلا تكون باقيه بعينها وكذلك الحال فى الهيولى بالقياس الى الصورة .

اهل فن از تقرير برهان برامتناع تحول و حركت در ذاتيات می‌فهمند كه لاهيجى اولاً بين احكام ماهيت و وجود خلط كرده است و ديگر آنكه حصول صور و فعليات وارد برحركت را بنحو اتصال تدريجى واستكمال ذاتى در يك وجود واحد كه محقق معنای اشتداد وتكامل ذاتى است ، از قبيل تبدل موضوع حركت و حصول شیء ديگر مباين شیء اول دانسته است و دربقای موضوع هم باين نكته و دقيقه توجه ننموده است كه بقا وثبات موضوع دو قسم است در حركت ذاتى و اشتداد وجودى ، بقا و ثبات موضوع عين تجدد و نفس زوال و فناست ولى زوال مجامع با بقای وجود واحد در جميع اطوار و درجات حركت و اگر بقا و ثبات بمعنای قرار و سكون مطلق باشد ، چنين امری در هيچ قسم از اقسام حركات كمّى و كيفى و أينى وجود ندارد وما اين معنا را مفصّل‌تر تحرير می‌نمائيم .

→

و شرح آن نوشته است : قديم ، جديد واجد ، اين حواشی را برحاشيه جديد مرقوم‌داشته است .

(ب) ــ جواب اين اشكالات در ضمن جواب اشكال شارح لاهيجی‌مفصل داده شده‌است.

از آنجا که ماهیت عین تحقق وجود و وجود عین تحصل وثبوت ماهیت است وبنا برمسلك تحقیق ماهیت امری اعتباری است ، ماهیت در خارج حکمی جدا از وجود ندارد و وجود از عوارض خارجی ماهیت نیست که ماهیت متحرك بسوی وجود باشد ، از وجودی ضعیف بقوی و هکذا .

و در نظر تحقیق حرکت شأن وجود است وماهیت بتبع وجود متحرك است وبنا برجواز حرکت در جوهر و ذاتیات این وجود است که دارای سیلان است واز هرحد آن ماهیت خاص انتزاع میشود وچون حرکت متصل واحد است این حدود بالفعل وجود ندارند ومستهلکند در وجود واحد که هروجود قوی که از ناحیهٔ حرکت بمقام قوت رسیده باشد در آن قوهٔ حدود و شئون وامور متعدد است که همه بوجود واحد موجودند لذا امور غیرمتناهی بالقوه محصور بین حاصرین باطل نمی‌باشد ، وچون تباین ماهیات و مفاهیم عزلی است نشاید ماهیت واحده مشتمل برماهیات متعدد باشد وکسانی که تشکیك در ماهیت قائلند گویند جوهر معلول ظل جواهر علت است و هرقوی مشتمل است برحقیقت ضعیف مع شیء زاید .

اما اینکه شارح گفته است : «فان الماهیة لا یتصور کونها ... الخ» بخط شریف استاد نگارنده (۱) حاشیه‌یی باین موضع ازشوارق خطی (ملکی مرحوم آقا میرزارفیعای قزوینی) تلمیذ آخوند ملااسماعیل درکوشکی‌اصفهانی «قدس‌الله سرّهما» نوشته شده است .

«لا یخفی علی المتمهّر فی‌الفن : ان‌الوجود اذا کان‌له مراتب متفاوته بالشدة والضعف والکمال والنقص بحیث یکون بعضها متصلاً ببعض فما لم تخرج الماهیة الموجودة بمثل هذا الوجود عن‌جمیع‌مراتبه لا تصیر معدومة ، فما دامت لها مرتبة

---

۱ ــ وهوالحکیم الاعظم سید اساتیدالحکماء والفقهاء **آقا میرزا ابوالحسن حسینی قزوینی** ــ ادام‌الله علوه ومجده واضاء فی‌سماء العلم بدره ــ

من مراتب هذا الوجود تكون موجودة باقية بعينها ، فاذا تحركت المهية فى مراتب هذا الوجود من الضعيفة الى الشديدة او بالعكس لم يلزم محذور اصلاً ، اذ الماهية المتحركة موجودة باقية بعينها فى اثناء الحركة الى الغاية ، ولو كان بقائها عين تجددها ، فان البقاء على ضربين بقاء على نحو القرار ، وبقاء على سبيل التجدد ، ولم يشترط فى المحرك الضرب الأول من البقاء ، فلا لزم ان لا يتحقق حركة شيء فى شيء اصلاً .

بيان ذلك ان الكم والكيف والوضع التى تقع الحركة فيها اعراض شخصية للجسم الذى يتحرك فيها . ومعنى كونها شخصية انها لوازم للشخص و علامات للشخص الذى هو مساوق للوجود بل عينه بحسب الحقيقة والتبدل فيها مستلزم لتبدل الشخص والتشخص، فاذا تحرك الجسم فيها واشتراط فى المتحرك البقا على نحو القرار والثبات ، لم يكن الموضوع باقياً بعينه وتشخصه ، والحركة فى ساير المقولات تبع و فرع للحركة فيها ، فاذا لم يتحقق الحركة فيها (۱) لم يتحقق

---

۱ ــ معلوم نيست كه اين حاشيه از استاد است ويا آن را از جايى نقل فرموده است روانى عبارت و پخته‌گى آن خيلى شباهت به‌نوشته‌هاى استاد دارد .

مقصود آنكه حركت در ذات شيء درصورتى كه اصل محفوظ بين مراتب باقى باشد از ناحية تجدد ذات و تحرك اصل موضوع اشكالى وارد نمى‌آيد اگرچه ماهيت بطرف وجود متحرك نميشود براى آنكه تحقق ماهيات بوجود است مگر آنكه بگوئيم مراد قائل حركت ماهيت است از وجود ضعيف بوجود شديدى كه اين وجود عين متحرك است در خارج اگرچه باآن مغايراست درمقام تعقل وتحليل عقلى براى آنكه موضوع غيرثابت ومتحرك ، بحسب اصل وجود سعى معدوم نميشود وموضوع متحرك ازابتداى حركت تا انتهاى آن موجود است ولى بوجودى غير قار و سيال و روان كه درجميع آنات و در جميع زمانات موضوع خالى ازوجود سيال كه بقاء آن در فناء و ثبوت آن در زوال آنست نمى‌باشد و در حركات كمّى و كيفى نيز موضوع حركت صورت طبيعت است با ــ كم ما ــ و ــ كيف ما ــ چه‌آنكه اگر در مقام حركت كيفى مثلاً ، لحاظ اتصاف طبيعت به‌مقوله‌يى كه در آن حركت واقع است بطور مطلق قيد موضوع نباشد ، حركت ، حركت كيفى نيست .

الحركة فی شیء اصلاً .

فظهر ان حركةالماهية فیالوجود الذی له مراتب متفاوتة بعضها متصل ببعض لا محذور فيها ، وعليهذا فقس حركةالهيولی فیالصورة وحركةالشیء فیالجوهر والماهية والذاتی – فافهم واغتنم وكن منالشاكرين» .

آخوند ملاصدرا در مشعر ثالث از رساله مشاعر درمقام بيان حدوث عالم از طريق حركت جوهريه گويد :

«العالم بجميع مافيه مسبوقالوجود بعدم زمانی ، بمعنی انه لاهويّة منالهويات الشخصية الا وقد سبق عدمها وجودها و وجودها عدمها سبقاً زمانياً ؛ وبالجملة لا شیء منالأجسام والجسمانيات المادية فلكياً كان او عنصراً ، نفساً كان او بدناً – الا وهو متجدد الهوية غير ثابتالوجود والشخصية ، ببرهان لاح لنا من عندالله– لأجلالتدبرفیآيات اللهتعالی وكتابهالعزيزمثلقوله (عز منقائل): «بل هم فیلبس من خلق جديد» و قوله : «علی ان نبدل وامثالكمونشئكم فيما لا تعلمون» و قوله: «وتری الجبال جامدة وهی تمرّمرالسحاب » وقوله : «ان نشأ نذهبكم ونأت بخلق جديد» و قوله : «والسماواتمطويات بيمينه» وقوله: «انا نحن نرثالأرض ومن عليها والينا ترجعون» و قوله : «كل من عليها فان، ويبقی وجه ربك» وقوله : «ان كل من فیالسماوات والأرض ، الا اتیالرحمان عبداً ، وكل آتيه يومالقيامة فرداً». نگارندهٔ اينرقوم در نحوه دلالت آيات ، دلالتی كه قابل خدشه نباشد ، مفصل بحث مينماييم وحق آنكه مؤلف اسفار اول مفسری است كه ايناصل مهمرا از آيات قرآنيه و روايات وآثار ولوی استفاده نموده بواسطه حسن متابعت از اهل بيت عصمت و طهارت و ابواب مدينهٔ علم ختمی مرتبت عليه و عليهمالسلام والصلوة .

بايد دانست كه افكار و اقوال اهل دانش درکيفيت حدوث وقدم عالم مختلف

است، حکمای الهی؛ مشایی و اشراقی مجموعهٔ عالم وجود یعنی ماسوی‌الله را معلول حق ومخلوق و آفریدهٔ آفریدگار مطلق میدانند وقدیم نزد این دانایان منحصراست بحق تعالی و ماسوی‌الله حادث است ولـی ظرف این حدوث را عالم زمان ندانند چون عالم نزد آنان منحصر بعالم زمان نیست بل‌که ورای عالم زمان عوالمی قائلند که ساکنان‌آن موجودات زنده و عالم وسمیع ومرید ومتکلمند و حق را همیشه تسبیح وتقدیس گویند بل‌که طعام و شراب آنان تسبیح وتقدیس حق و مشاهـده جمال محبوب مطلق است .

و از آنجایی که مجرد از ماده در مقام اخذ فیض ازفیاض مطلق محتاج بامری غیرامکان ذاتی نیست و حـالت منتظره جهت قبول وجود در مجردات و ملائکهٔ قدیسین نمیباشد و حق نیز دائم‌الفیض وباسط‌الید است وکلیهٔ جهات لازم افاضه عین ذات اوست ، ناچار موجودات نشئآت امری که سرادقات جمال الهی محسوب شوند وجودشان مسبوق بعدم زمانی نیست .

اهل کلام و صاحبان وساوس و اوهام ، عالم را منحصر بعالم ماده میدانند و بوجود مخلوق مجرد از ماده معتقد نیستند وبالملازمه در حق اول نیز تجرد تـام من‌جمیع‌الجهات قائل نیستند واز روی جهل و نادانی حق منزه از اوصاف امکانی را محل حوادث دانند وآنان مجموعهٔ عالم را که همان عالم زمان ومکان بـاشد حادث بحدوث زمانی میدانند و ازنهایت نـادانی‌وابتلای بجهل مرکب علت زمان را در عرض وجود جستجو نموده‌اند وچون اهل تحقیق بآنها اشکال کرده‌اند کـه حدوث زمانی موجودی است که عدم سابق بروجود آن‌عدم دردوزمان باشد واین معنی در نفس زمان جاری نیست بعلت‌آنکه زمان نیز داخل عالم است چه‌آنکه زمان مقدار حرکت است .

آنها گویند : وهم از ذات ممتد واجب اول تعالـی شأنه‌العزیز معنای متصرم غیرثابتی را انتزاع نماید که زمان موهوم نام دارد . این قول باندازه‌یی باطل است

که نباید در حول آن بحث نمود ولی از برای روشن‌شدن اصل مسألهٔ حدوث ونیز برای‌آنکه طلاب مبتدی دراین ورطهٔخطرناك نیفتند تا اندازه‌یی درآن بحث‌میشود.

این‌جماعت ظرف عدم سابق بروجود اشیاء وبالأخره ظرف حدوث عالم را وهم دانند و چون مبدأ انتزاع این زمان حاصل در قـوت وهم ، حق اول است و حق باتفاق کلیهٔ اهل بحث وباجماع جمیع قائلان بمبدأ ، قدیم بالذات است ناچار عالم وجود در وهم حادث است وچون بین حادث وقدیم واسطه وجود ندارد این‌جماعت ملزم هستند که معتقد شوند به‌قدم خـارجی عالم و حدوث وهمی آن واین قول از عجایب است واعجب آنکه بعضی از بزرگـان در علوم نقلـی مثل جمال‌المحققین آقاجمال خوانساری براین مذهب رفته‌اند وبواسطه نرسیدن بمغزای مرام‌حکما در نحوهٔ وجود حقایق ملکوتی در این – تله – افتاده‌اند ، چه‌آنکه ازلی‌بودن فعل را با اختیار منافی دانسته‌اند وندانسته‌اندکه مخلوق حادث محتاج باراده واختیار ودر نتیجه علم وقدرت حادث است و اصولاً مختار حقیقی موجودی است کـه دارای اختیار و ارادهٔ زائد بر ذات نباشد وقدرت واختیار او دارای جهت امکانی خاص قدرت حیوان نباشد بل‌که واجب باشد برخی اراده را حادث وبعضی اراده را صفت فعل دانسته‌اند و دقت نکرده‌اند که اراده ازاسماء حق است وحق مرید علی‌الاطلاق است و مرید مطلق متصف باراده است به‌نحو اطلاق – لفظ گویند واز آن غیرمعنای واقعی لفظ اراده کرده‌اند ویا لفظ گفته‌اند و معنی زخدا طلب نموده‌اند – .

برخی از اهل معرفت به‌تبع سیّد محقق داماد بحدوث دهری عالم معتقدند و این جماعت ظرف حدوث عالم را عالم دهر دانند و مراد از دهر علت‌عالم زمـان است وآنها گـویند : چون علت بحسب رتبهٔ وجود مقدم براشیاست قهراً معالیل امکانی در رتبهٔ وجود علت نیستند یعنی معدومند بخصوص علتی که صرف وجـود و صرف نور است و حقایق محدود امکان ندارد در رتبهٔ او موجود باشند .

بفرض آنکه با بازی الفاظ بتوانیم معنای معقولی ازاین قول تصور نمائیم، درد مسألهٔحدوث را دوا نکرده‌ایم چه‌آنکه مطلق مسبوق‌بودن بغیر 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 وظرف عدم آن زمانی باشد حادث زمانی است واگر در ظرف وجو دخود همیشه مستقر باشد ودائم وازلی، حادث ذاتی است وعدم واقعی ندارد مگر عدم در رتبهٔ ماهیت و ذات ویا عدم بمعنای فقر وجودی وربط صرف‌بودن و عدم استقلال که همان استهلاك و فنای محض باشد .

باید بدانیم کـه دهر اگر علت عالم زمان باشد و عالم زمـان درموطن دهر موجود نباشد این عدم وجودزمان درموطن دهر، چیزی غیر ازمعلول حادث در مرتبهٔ علت قدیم نمیباشد . ازطرف دیگر عالم دهر عالمی است ثابت ، عدم عالم در مقام عالم‌دهر، چیزی غیرازعدم معلول دررتبهٔ وجودعلت‌نیست چون دهرعلت عالم ماده است وقدیم است معلول ناچار قدیم خواهد بود واین امر درصورت قدم معلول وعلت نیز صادق است که علت تامهٔ متصف به‌قدم معلول آن نیز قدیم است و درواقع جای خالی را پر نکرده‌است اگرچه باعتبار وجود امکانی صرف ربط است ومعلول صرف وبلحاظ نفس‌ذات‌فناست، وآنچه‌درآیات واخبار وارداست‌ناظراست به‌آنکه‌همهٔ ماسوی مخلوق حق هستند وغیرحق مؤثر دروجود نمی‌باشد وتوحید وجودی اقتضا نماید استناد همهٔ کائنات را بوجود واحد بی‌نیاز .

قول بحدوث اسمی و رسمی نیز همان طریقهٔ اهل عرفان است کـه حقیقت مطلقهٔ وجود در موطن ذات ومقام صرف وجود معرا ازجمیع تعیّنات ومبرا ازکافّهٔ تمایز و تعدد وتکثّراست ، پس در مقام ذات هیچ امری لحاظ نشود – اگرچه غیر تعیّن خلقی باشد وتعیّن اسمایی لحاظ شود – وجود باسماء حسنای خود متجلی در اعیان است و حقیقةً هیچ‌چیز در آن مقام نیست و نبود وظاهر شد و – الآن کماکان – واین تعیّنات ناشی از تجلیات حق ، متأخر از مقام ذات متجلی است‌که

-لم‌یکن- وکان- ناچار غیرذات مطلق همهٔ اشیاء حادث باشند . در واقع آنچه‌که مَعقدِاجماع شرایع است همین نبودن و بودشدن است ولی آیا ظرف این حدوث چیست زمان است ، عدم ذاتی است ، واقع ونفس‌الامر است ، امر دیگری است ؟ ولی بحث در این امر مهم است که ظرف این حدوث چیست؟ کلام در حدوث‌زمانی است واین امر ناچار بمسلك اهل‌حکمت برمی‌گردد ، و اگر حدوث زمانی اراده شود کیست که در مقام ظهور حق در جلباب اسماء وصفات اسم زمان ببرد ویا دم ازحدوث زمانی بزند، ونیز درمقام تجلی فعلی حق به‌صور امکانی وتجلی وبا ظهور در جلباب خلقی درمقام ارواح کلیهٔ اسمی از زمان برده نمیشود وحق درمقام تجلی درعالم زمان بحکم ظهور احکام اسمایی نظیر - دهر - یا - دیهور - هرشیء بعدم ذاتی خود فرو رود وامداد وتجلیات حق است که بنحو اتصال وعدم انقطاع، فیض بعالم میرساند و اگر یك لحظه قطع ومنع فیض نماید همه بعدم ذاتی خود رجوع نمایند (اگر نازی کند،ازهم فرو ریزند قالب‌ها ، که، باندك التفاتی زنده دارد آفرینش‌را) حق در مقام تجلی در عالم زمان ، باسمایی متجلی است که لازمهٔ این اسماء ، افناء وایجاد است واسماءالله در این مقام بحسب تجلی و ظهور دارای تفنّن هستند و دائماً باسم اول وظاهر واز ناحیهٔ اسمایی نظیر مُعیدو مُفنی و مُمیت و بوجهی باعتبار حکومیت اسماء مشعر به‌بطون واسمایی مثل وارث وقهّار مبدأ حرکت ذاتی و تحول جوهری حقایقند ، چه‌آنکه از ناحیهٔ تدریج و تدرج قوای استعدادی به‌فعلیت‌ظهور وبه‌عود ورجوع میرسند «والله غالب علی امره» مهم‌آنکه: با حفظ دوام فیض و عدم انقطاع افاضت فیاض مطلق باید اثبات حدوث نمود وبیان کرد که دوام فیض با حدوث مستفیض وقدم علم با حدوث معلوم وقدم اراده با حدوث مراد ، منافات ندارد .

برخی از ارباب اوهام و خرافات مدعی آنند که اصلاً فیض حق حادث‌است وحق در ازل متصف بفیاضیّت نبوده است و اتصاف او بفیاضیّت و مبدئیت حادث

است و آنها چون خود انغمار در حوادث دارند واز وجود چیزی غیراز زمان و مکان وزمانی و مکانی درك ننمایند ، الفاظ (۱) وارد درکتاب و سنت مثل – کان الله ولم یکن معه شیء – یا –لم یکن شیء – را حمل برمعانی عرفی نموده‌اند ، غافل ازآنکه اطلاق این الفاظ برحق حکایت ازوقوع حق دراحکام مخصوص بموجودات زمانی و مکانی ننمایند والفاظی نظیر ماضی ومستقبل ازباب‌آنکه حق بحسب ذات از زمان ومکان انسلاخ دارد ، این الفاظ نیز دلالت زمانی خودرا ازدست میدهند– مثلاً – کان‌الله غفوراً ، یا کان الله حکیماً و قادراً – دلالت بردوام و ثبوت نماید نه‌آنکه حق در ماضی بقدرت وعلم وحکمت متصف باشد و در مستقبل بآن متصف نباشد .

بنا بروقوع حرکت در جواهر عالم ماده ، هیچ موجودی قدیم نیست و جمله **حوادث – مادة وصورة** – مسبوق الوجودند به‌عدم زمانی نه‌آنکه فقط صور حوادث، حادث زمانی باشد ، حکم حدوث در نفس ناطقه انسانی نیز جاری است واز ثمرات

---

۱ ــ نگارنده این حروف در مقدمه رسالهٔ ــ متشابهات‌القرآن ــ مفصلاً در عقیده‌جمعی از متکلمان از عامه بحث نموده‌ام ، این جماعت که در بحر غیرمتناهی جهل غوطه‌ورند و فکر آنان از حیطهٔ زمان و مکان واشباح جسمانی واکل وشرب فراتر نمیرود ، در فهم متشابهات از آیات عقاید عجیبی اظهار نموده‌اند . آنها غیراز محسوسات چیزی نمی‌فهمند ، ماورای اجسام و طبایع را انکار نموده‌اند منکران مبدأ وجود موجود غیرمحسوس رامنکرند وحق‌اول تعالی ــ شانه ــ را نیز جسم میدانند لذا اهل تحقیق آنا زرا اهل جاهلیت در دوران‌اسلامی دانند باآنکه درظاهرمسلمان وقائل به‌شریعت وکتب الهیه‌اند درباطن درزمره منکران‌روحانیات بشمار آیند و تصریح نموده‌اند که موجود همان محسوس است وغیرمحسوس وجود خارجی ندارد . در حالتی که موجود بحسب مفهوم خود محسوس نیست وبا حواس ظاهری ادراك نمیشود، ناچار عقل سلیم حکم می‌کندکه مدرك غیرمحسوس بطورمسلم خود محسوس‌نمی‌باشد

قول بحرکت جوهریه حدوث جسمانی نفس ناطقه انسانی‌است وازاین طریق کثیری از مشکلات حل میشود ازجمله قول بقدم نفس ناطقه وازجمله اعتقاد بمعاد جسمانی وحشر 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 روحانی‌الحدوث میدانند اشکالاتی وارد میشود ازجمله آنکه امکان ندارد مجرد بتمام ذات بماده تعلق گیرد وازناحیهٔ ماده جسمانی کامل شود اگرچه کمال عرضی باشد واز این اشکال شخص متدرب درفن پی میبرد بآنکه نفس نیز در اول وجود و طلعیهٔ ظهور عین مـواد واجسام است وبه‌تدریج بمقام تجرد برزخی و تروحن تام میرسد .

باین مهم نیز باید توجه داشت که امکان بردو قسم است ، امکان ذاتی وامکان استعدادی ، ناچار موجودات متصف بامکان بردو قسمند ، قسمی که نفس امکان ذاتی کافی است ازبرای قبول وجود از مبدأ فیاض ، و برخی از موجودات ازآنجا که در ماده حادث میشوند بامکان دیگری که امکان استعدادی باشد علاوه‌برامکان ذاتی احتیاج دارند واگر امکان منحصر بود بـذاتی ، ناچار فیض وجود بایجاد سلسلهٔ نزولی وجود که عقول طولی وحقایق برزخی باشد متوقف میشد و رجوع بحق و قوس صعودی متحقق نمیشد ، وبرخی از اسماء حق اول دارای مظاهر تابع این اسماء در مقام خفاء ذات بدون اظهار حکم واثر معطل از تأثیر میماندند ودر نتیجه مظهر تامی‌که محل ظهور جمیع اسماء کلیه وجزئیهٔ حق متعال است‌که دارای مظاهر الهیه متفنن است بعرصهٔ وجود نمیآمد .

برخی از متکلمان که وجود ملکوتی را انکار کرده‌اند وملاك احتیاج ممکنات را حدوث دانسته‌اند تصریح کرده‌اند که موجود معلول محققاً باید مسبوق‌الوجود بعدم زمانی باشد واز باب قیاس کلیهٔ ممکنات بخود که حادث زمانی‌اند واز باب

انغمار آنان در زمانیات موجود غیرزمانی‌را که معلول ومخلوق باشد انکارکرده‌اند واصولاً نتوانسته‌اند بفهمند که استناد بحق ملازم باسبق عدم‌زمانی نیست وموجودی که بهیچ‌امری غیراز وجود حق مستند نباشد و در مقام قبول فیض واستناد ، فقط مرتبط بمبدأ فیض باشد ارتباط آن بحق اتم انحای ارتباط است . آخوند در اسفار بعد از تقسیم امکان بذاتی و استعدادی گوید :

« ... لما انحصر الامکان فی القسم الأول ، یغلق باب الافاضة والاجادة ، ویبقی فی کتم العدل عدد من الوجود لم یخرج الی فضاء الکون اکثر مما وقع، وهو مبرهن الإستحالة ... ولیس فی هذه الأحکام حیص عما ذهب الیه المحققون من اهل الحکمة القویمة، وانما الزیغ الحکم بقدم المجعولات الزمانیة(۱) ولا نهایة القوی الامکانیة، فان الحوادث المتسابقة بقة وان لم یکن حدوثها الا بعد حرکة وتغیر ومادة وزمان، ولکن الحوادث الابداعیة سواء تجردت عن الزمان والمکان ، او اقترنت بهما ، لا علی الوجه الانفعال والتجدد لا یعتریها المسبوقیة بالزمان والمکان ...»

در رسالهٔ حدوث (۲) وجواهر واعراض اسفار گوید : «فی ان القول بحدوث العالم مجمع علیه بین الأنبیاء والحکماء... وانه لا ینقطع ولم ینقطع فیضه عما سواه ابداً مع ان العالم متجدد ، کائن فاسد ، وانما الذی لا یبید ولا ینقص ابداً هی کلمات الله تعالی .

---

۱ ــ قال استادنا الاعظم (الف) فی حواشیه علی الاسفار : «یعنی قدم المجعولات الزمانیة «بما هی هی» ولا نهایة القوی الامکانیة بدون انتهائها الی اصل ثابت دهری وهو فیضه وفعله بما هو فعله ومن صقعه . واما علی القول بانتهائها الیه ، فالقدم یرجع الی ذلك الاصل الالهی، لا الی العالم بما هو عالم ، ومثال القول الی القدم یرجع الی قدم ذاته وفیضه .

۲ ــ رساله حدوث چاپ تهران ص٦٦ ، اسفار چاپ قدیم ص ٤٨٨ .

(الف) ــ وهو الحکیم النحریر والفقیه الکامل سید سادات اعاظم المتألهین درحواشی اسفار .

استادنا المعظم(۱) درحواشی خود براسفار فرموده‌است: «ان الحوادث المتسابقة وهی الصّور المتواردة علی المادة الجسمانیة علی التعاقب الزمانی مسبوقة وجوداتها بأعدامها زماناً، فکل واحدة صورة حادثة زماناً، لکنها مرتبطة باصل ثابت وهو التغیر الکلی وهو مرتبط ومتصل بمبادیها العقلیة الـدهریة التی بجهة ثباتها مبدأ شوق المتحرکات ، والمبادی العقلیة متصلة باصل ثابت سرمدی بالثبوت المطلق وهو الحق الأول هو خیر محض بلا شر ، وکمال بلا نقص وفعل بلا قوة . فهو تعالی بسرمدیته و وجوب فاعلیّته یدیم الافاضة علی العقول المجردة وهی یدیم الافاضة علی المواد ، فجهة القدم والثبات راجعة الی فعله و تأثیره وما هو من صقعه ، والحدوث والتجدد یتحقق من اثر فعله ونتیجة افاضته وهو المصنوع بما هو مصنوع . وبناءاً علی مـا هو الحق عندنا ان العقل لیس غیر صنعه (۲) وصنعه غیر مجعول بلا مجعولیة ذاتـه المقدسة والمجعول انما هو یتحقق من اثر صنعه وهو مصنوعه بما هو مصنوعه .

فالعالم الجسمانی بشراشر وجـوده عـالم حادث ، و اما فیضه فقدیم ، لانـه لا یمسك عن الإعطاء کما فی الادعیة المأثورة «یا قدیم المن» ولـذلك حکم المصنف العظیم – رض – بان الهیولی قوة غیر متناهیة الانفعال والحق فاعل غیر متناهی الفعل والتأثیر ، وحکم بدوام الخیر والبرکات .

---

۱ – استادنا المتاله الحاج میرزا ابوالحسن القزوینی – ادیمت برکاته – در حواشی اسفار .

۲ – بنا برمشرب استاد از آن جهت ملاصدرا عقول مقدسه راماسوی الله نمیداند کـه نفس فیض حق وعین تجلی مبدأ مطلقند ، لذا باقی به‌بقای حقند نه باقی با بقای او بهمین لحاظ مراتب عقول که مراتب فیض ممتد حقند از لوازم غیرمجعولند ولی بلامجعولیت ذات حق اول ، چون فیض حق نفس ظهور حق است و حکم ماسوی براو جاری نمی‌باشد – کـذا قال الاستاد فی‌بعض ایام استفادتی منه فی سالف الزمان وقد استفدت منه کثیراً واخذت منه– دام ظله – قسطاً وفیراً .

وبوجه بعید مثل فعله وصنعه القـدیم مثل البحر الثابت ، ومثل الحوادث المادیة مثل الأمواج الحادثة والحباب المتراکمة المتولدة علی البحر – خاك برفرق من و تمثیل من –

بنا برآنچه که ذکر شد عـالم حادث زمانی است ومنافـات بین قدم فیض و حدوث عالم نمی باشد ، ارادهٔ حق ازلی وغیرمتناهی است و اراده در حق اول همان حب بذات و عشق بمعروفیت ذات و ظهور اسماء وصفات در جلباب ممکنات است و از ارادهٔ حق بعلم بنظام تام وعلم بنظام اصلح و اتم نیز تعبیر کرده‌اند ، و از آنجا که ذات حق تناهی ندارد و وجود صرف است صفات کمالیه او که مثل ذات مبدأ اشیاء است تناهی ندارند ، محبوب ومعشوق ومراد در مقام اول ذات حق اول است کـه محدود بحدی نیست وآنچه از سنخ علم و اراده و قدرت وعلم محسوب شود در مقام ذات بنحو اتم موجود و ذات صرف علم وقدرت مطلقه و اراده تامه ومحبت غیرمحدود است وچون مبدأ ایجاد است ذات او اقتضا نماید ایجاد اشیاءرا برطبق علم ذاتی عنایی که از جهتی بآن تجلی نیز اطلاق شده است .

از آنجا که ذات مبدأ تحقق اشیاء است وذات بتمام‌جهت وبتمام هویت مبدأ تجلی و ظهور است وجهت فاعلیت عین ذات اوست وفیاض مطلق است ، ناچارفیض او مقیّد بقیدی و محدود بحدی نمیباشد چه‌آنکه تمام جهت خدایی و کلیهٔ جهات خلقی بوجودی واحد در ذات او موجود است لذا دائم‌الفیض است ، ناچار فیض او عام ومطلق وغیرمقید بمرتبه‌یی ازمراتب ومقامی ازمقامات وموطنی ازمواطن ایجاد وظهور است لذا درهمه‌جا ودرهمهٔ مراتب و در همه ازمنه وامکنه فـاعل مطلق و حقیقی است ولیس لفعله وفیضه حـد محدود ، لأنه – لیس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا اجل محدود– کماصرح بهرئیس الموحدین وخاتم الأولیاء الکاملین– مولی الموالی علـی مرتضی – صلی‌الله علیه وآله – خلاصهٔ مطلب آنکه حق اول

بسیط حقیقی است و جمیع صفات کمالیه و کافهٔ جهات لازم ایجاد عین ذات اوست، مصلحت وغایت وغرض ازخلقت وایجاد نیز عین ذات اوست لذا جهت خلاقیت او با جهت رازقیت و جهت قدرت او با جهت علم یکی چیز وهمه آنچه که مدخلیت در اظهار کلمات وجودیه دارد با ذات بسیطه او متحد و ذات در موطن خود مشهد و موطن کافهٔ صفات کمالیه و درعین حال مرءات شهود جمیع معالیل وجودیه‌است.

اراده که همان حب (۱) بذات ومحبت ذاتیهٔ حق باشد ازباب‌آنکه بصرافت و محوضت تام وفوق تمام متصف است وبحسب شدت و عدت ومدت غیرمتناهی بل‌که فوق لایتناهی است بالبداهه وبالضروره فعل او نیز غیرمتناهی است وفیض او کـه

---

۱ ــ از آنجا که کلیهٔ صفات کمالیهٔ مبدا ایجاد و منشأ اظهار حروف و کلمات وجودیه عین وجود صرف حق اولند واز لحاظ دیگر حق بتمام ذات مبدا ایجاد است وجهت علم او با جهات قدرت و اراده و حب و حیات ودیگر صفات با اصل وجود متحدند و حق باسم علیم و قدیر و مرید ومتکلم ودیگر صفات عینیّه در اشیا متجلی است قهراً جهت مخلوقیت اشیاء بحسب وجود عین جهت معلومیت ومقدوریت است وازاین‌جا باین اصل مهم پی می‌بریم کـه جمیع صفات کمالیهٔ حق در شراشر وجـود ممکنات ساری است و هروجود معلولـی بنحو بساطت و سذاجت‌عین علم وقـدرت‌و حیات و عشق و حب و دیگر صفات کمالیه است وگرنه مبدا تجلی نباشد ولی هروجودی بقدر حوصله وجودی خود واجد صفات الهیه‌است نـه به‌نحـو صرافت واطلاق و محوضت که : «المعطیات بحسب القابلیات» و هرشیء بوجه خاص با حق اول ارتباط مستقیم دارد و بعلم بسیط حق اول را شهود نماید و این علم غیر عـلم حصولی انتزاعی است لذا شهود و ادراك بسیط و تصدیق و اذعان شهودی ازباب بساطت منافات با انکار علم حصولی ندارد و حق بوجه خاص وازطریق ــ قرب وریدی ــ وــ تولیه‌ــ حق را شهود نماید وازاین راه جامع کمالات و باعتباری دارای جمیع حضرات الهیه است . ولی شهود و ادراك و وجدان صفات کمالیه ــ بقدر الافاضة لا بمرتبةالمفیض .

من نیم جنس شهنشه ، دور ازاو لیـك دارم از تجلـی نـور از او

مرتبط باراده و حب وعلم وقدرت اوست باعتبار مدت و عدت غیرمتناهی است و یکی از صفات او فیاض است که دارای حد نمیباشد وباعتبار مدت و عدت تناهی ندارد لذا مولی‌الموحدین فرموده‌اند : «لیس لصفته حد محدود» .

در بیان آنکه محدودیت فیض حق با وجوب وجود منافات دارد وافاضت او بحسب مدت و عدّت و ذات او بحسب شدت تناهی ندارد

از بیانات گذشته بمنصّه ظهور رسید که عالم وجود حادث زمـانی است ، و فیض حق ازلی و دائمی و ابدی است وچون حدوث ذاتی عالـم ماده است واین حدوث ناشی از حرکت جوهری و اشتداد ذاتی وجود است ، فیض نازل از فیاض مطلق ثابت و مفاض ومعلول حادث و سیّال ومتحرك است .

در این اصل مهم باید خوب توجه نمود که ذات حق درمقام غیب وجود عین کافهٔ صفات علیا و اسماء حسناست واینکه گوئیم – ماسوی الله – حادث‌است ایـن اسم – الله – که ماسوای آ ن گفته میشود حادث است وضع شده‌است ازبرای ذات جامع جمیع صفات ومراد از این صفات ، اسماء ذاتیه مستهلك در غیب ذات نیست چون ذات تعیّن ندارد وبه‌نحو عدم امتیاز صفات ذاتیه ازیکدیگر وعدم تمایزآنان از وجـود صرف ذات الهیه ملحوظ واعتبار میشود وقید جـامعیت اسماء در مقام غیب (۱) ذات لغو است بل‌که اسم الله وضع شده است ازبرای ذات جامع اسماء و

---

۱ ـ اینکه از اهل عصمت و طهارت و خزائن علم حق وارد شده است ـ عالم حیث لا معلوم و قادر حیث لا مقدور ... ـ مراد ذات غیرمتعین و حقیقت احدیه است که : ـ کمال التوحید نفی‌الصفات عنه ـ اشاره بآن می‌باشد و ـ اسم الله ـ مضاف به‌اسم ـ الرحمـان والرحیم ـ و ـ رب‌العالمین ، مالك یوم‌الدین ـ اسمای حاکمه برمظاهر وجودیه‌اند ازاولیا ←

صفات ربوبیّه متجلی در مظاهر ومضاف به – مألوه – و – مربّی – واین صفات متجلی در مظاهر که بآنها اسماء وصفات فعلیه واضافیه اطلاق شده است .

بنابرآنچه ذکر شد اسم الله متعیّن و متمیّز از ذات ومضاف ومتجلی درمظاهر خلقیه که در سوره توحید و در صدر سایر سور قرآنی اضافه به‌اسم رحمان و رحیم شده است تجلی در مظاهر قید آن میباشد لـذا حق اول رحمان است علی‌الاطلاق ازلاً و ابداً ومُربّی حقایق وجودیه است ازلاً و ابداً، و وجود منبسط همان‌ظهور و تعیّن اسم رحمان است نه این‌وجود متعیّن ازاسم الله حادث است ونه سایر اسماء جزئیه‌کـه از ذراری اسماء کلیه و امّهات اسماء حادثند بحدوث زمانی .

واینکه امام اهل توحید فرماید : لیس لصفته حد محدود... ولا اجل محدود– اسماء وصفات فعلیهٔ حاکم برمظاهر را اراده فرموده‌اند نه اسماء ذاتیه که عناوین ذات مطلقه‌اند و در مقام اعتبار ذات باید نفی شوند که فرموده‌اند – کمال‌التوحید نفی‌الصفات عنه – اراده فرموده‌اند اسماء و صفات ذاتیه را که اعتبار ذات اعتبار همه اسماء است ولی باعتبار فنا و استهلاك آنها در غیب وجود .

بنابرآنچه تقریر شد حدوث زمانی صفات فعلیه حق و حدوث فیض متجلی از فیاض مطلق و حدوث زمـانی اسماء وصفات ومفاهیم منتزع از ذات وتجدد صفت

→

و ائمه شیعه – علیهم‌السلام – روایات کثیره‌یی در عدم جواز اتصاف حق باوصاف امکانی و عدم جواز فاعلیت حق به‌فاعلیت زمانی وعدم مسبوقیت فعل او بزمان و زمانی واردشده است «ولیس عند ربك صباح ولا مساء» پاره‌یی ازاین مأثورات را در این‌جا ذکر کردیم و نیز روایاتی از امامان ما منقول است که دلالت نمایند برآنکه ذات مقدس احـدی دارای اسم ازبرای ذات مضاف باسماء واسماء مضاف باعیان وضع شده‌است وحقیقت صرف وجود مبرا و معرا از کافّهٔ‌تعیّناتست و ذات صرف و حقیقت محض وجود که ازآن به‌غیب غیوب وکنز مخفی و عَنقاء مُغرب تعبیرشده است قبول غیریت ننمایدودرآن موطن همهٔ تعینات از تعیّن اسمی و خلقی و رسمی منتفی است .

خلاقیت و رحمانیت چیزی غیراز حدوث زمانی ذات بهجت انبساط حق نمیباشد، چه‌آنکه هرحادثی بدون حصول تجدد وتحدد درذات‌و هیچ صفت حادث زمـانی منتزع از ذات بدون حصول حرکت و تجدد در ذات موصوف بـاین صفات امکان ندارد و آن جهالی که ملاك احتیاج معلول ومخلوق 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 فـاعل دارای قبل و بعد زمانی خواهد بود و قهراً خود درمعرض تجدد و زمان و حدوث واقع خواهـد شد چه‌آنکه هرصفت متجدد مبدأ فعل متجدد میشود وهرفعل متجدد احتیاج باراده متجدد دارد و ازآنجایی که صفت درجمیع اطوار تابع موصوف‌است بایـد ذات بحسب قبول تجددات متعدد منشأ صفات متجدد شود وهـر طبیعت مبدأ افعال و اوصاف متجدد ، خود سیّال و غیرقارالذات است – کماحرّررنا هذه‌المسألة مفصلاً ونذکرها علی وجه تفصیلی بمالا مزید علیه –

بحث و تکمیل

باید دانست که اتصاف حق بافاضت وایجاد بهمان دلیل که ابدی است وانقطاع ندارد ازلی است و ابتدا ندارد ، بل‌که بمشرب اهل عصمت و طهارت و اتباع آن اکابر عظام – علیهم‌السلام – بواسطه بساطت ذات و صرافت وجود و عدم محدودیت واز ناحیه آنکه حق اول بحسب عدت و مدت و شدت فوق لایتناهی است ازلی و ابدی است علی‌الاطلاق و فیض او نیز مثل ذات او بهمان جهت کـه ابدی است و بهمان لحاظ‌که انقطاع ندارد ازلی است وحق از ازل‌الآزال فیاض علی‌الاطلاق‌است.

صدور فعل از مبادی افاعیل جسمانی ومادی ازآنجهت متناهی است و دارای نفاد و انتهاست که این مبادی ازجهت تقوم بمواد واستعدادات از حیث تأثیر در

غیر تناهی دارند و برهان قائم است براینکه مبادی جسمانی ازجهت تأثیر و تأثر، هردو تناهی دارند و بهمین دلیل صدور فعل از مبادی جسمانی مسبوق به‌عدم‌زمانی است چون اصل وجود موجود مبدأ افاعیل زمانی خود زمانی ومسبوق است بعدم زمانی واگر موجودی که صلاحیت ازبرای مبدئیت تأثیر دارد جسمانی نباشد وذات او قبول فنا ننماید فعل او دائمی است بدوام ذات او .

موجودی که مبرّا از جسم و جسمانیات و مجرد از ماده ومقدار باشد برزمان تقدم دارد ولی تقدم آن ، برزمان تقدم زمانی نیست بل‌که تقدم بحسب مرتبهٔ وجود وقوت ودرجات فعلیت است ناچارمحیط بزمان ومکان وتقدم آن برزمان وزمانیات بحسب رتبهٔ وجودی و مرتبه ومقام علّی و احاطهٔ او بزمانیات، احاطهٔ قیومی است ازآنجایی که زمان مقدار حرکت است و حرکت وارد برماده است و صور وارد برماده مسبوق‌الوجود بحرکت وزمان است وماده چون ابداعی است ومـاده ندارد مسبوق بماده نمی‌باشد بل‌که قوام آن بامر غیبی است با التجا بصورتهای پی‌درپی ومتوالی‌وازآنجاکه‌ماده‌ازجهت‌قوه وقبول فعلیات – قوهٔ غیرمتناهی‌است – ازجهت قبول نه ازجهت تأثیر چون قابل علی‌الاطلاق ومنشأ دیمومت افاضه است، زمان مبدأ عرضی ندارد واز برای زمان ، زمان تصور نمیشود وسبق ولحوق وتقدم و تأخـر ذاتی اجزای زمان و عرضی‌است نسبت بزمانیات بنابراین زمان ابتدای زمانی ندارد ولی ابتدای وجودی دارد که همان مسبوقیت منشأ زمان وحرکت باشد به‌امر مجرد مفیض وجود وچون حرکت مقوم زمان، حرکت جوهری است عالم ماده همیشه مسبوق است بعدم زمانی بهمان تفصیلی که ذکر شد .

بهمین لحاظ اهل معرفت از حکمای مشّا و اشراق گویند : – لا یتقدم علـی الزمان الاذات‌الباری 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 آنجاکه حق متعال بسیط ازهمه جهات و کافهٔ حیثیاتست و وجود او صرف

است وشامـــل همه فعلیات مبدأ المبادی است واز بـــاب احاطهٔ قیّومه آخرالأواخر است وهمه بسوی او میروند وچون جهت ذات وقوت غیرمتناهی او علت خـــالق است فعل او دائمی است و از همین جهت ازلی نیز میباشد وگرنه لازم آید وجود یا حدوث جهت امکانی ویا تحقق جهت امکانی که با نبودن آن فعل نبود وبا وجود آن فعل از اوصادرمیشود وهرجهتی که فعل حق بآن جهت مرتبط باشد چون ابتدا و انتها ندارد فعل نیز باید ابتدا وانتها نداشته باشد ودربسیط حقیقت جهت ابدی بودن و ازلی بودن و سرمدی بودن واحد است لذا صدورفیض ازآن حقیقت ازلی وابدی و سرمدی است «فهو تعالی یکون ازلیاً بابدیته وابدیاً بازلیته وسرمداً بعین ابدیته وازلیته» لذا در آیهٔ شریفه در ابطال عقیده یهود که گفته‌اند: «قد فرغ‌الله من‌الأمر فلیس یحدث شیئاً» وارد است «قالت الیهود یدالله مغلولة ، غلّت أیدیهم ولعنوا بما قالوا ، بل یداه (۱) مبسوطتان ینفق کیف یشاء» .

*

---

۱ ــ خوب تامل کن در کلام حق باآنکه فرموده است : دست حق (کـه کنایه ازقدرت اوست) باز است و جمله دلالت بردوام ولبوت وقدرت وایجاد وبسط ید نماید ، معذالك برای رفع شبههٔ کسانی کـه گمان کرده‌اند دوام فعل با اختیار منافات دارد فرماید : ینفق کیف یشاء . وامام ــ علیه‌السلام ــ در تفسیر و تاویل آیه گوید : یمحوالله ما یشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب ــ کنایه ازآنکه ایجاد عالم وجود همان تکلم وکتابت حق است به‌قلم قدرت خود ونگارش کلمات وجودیه از ام‌الکتاب مراتب کتب الهیه وکلمات وجودیه که مقام علم عنایی باشد چه‌آنکه ام‌الکتاب ، و علم عنایی تفصیلی حق که ازآن بمقام واحدیت و عـالم اعیان تعبیر شده است مشتمل است برجمیع کلمات و رقوم و حروف کتب که مقام احدیت مقام جمع این کتب ومقام خلق بمراتبها ، مرتبهٔ تفصیل کتب و کلمات و احرف وجودی است وحق با علم وقدرت و اراده و مشیت سابقه مبدأ ظهور و بروز وتفصیل این کلمات وجودی است که مشتمل است برمحکمات و متشابهات از آیات تکوینی وجود مطابقاً للرقوم التدوینی .

مؤلف علامه آخوند **ملامحسن فیض** – قدس الله سره – در کتاب تفسیر صافی (سورهٔ مائده) درتفسیر آیهٔ شریفهٔ «قالت الیهود یدالله مغلولة ...» از امام جعفر صادق – علیه و آبائه‌صلوات‌الله تعالی‌نقل نموده است (روایت در توحید صدوق – رض – موجود است) : لم یعنوا انه هکذا ،ولکنهم قالوا انه‌قد فرغ من‌الأمر فـلا یزید ولا ینقص. الم‌تسمع‌الله عزوجل‌یقول: یمحوالله مایشاء‌ویثبت وعنده ام‌الکتاب.

سّر آنکه فعل حق اول انتها ندارد آنستکه فیاض‌علی‌الاطلاق است و از باب غنای ذاتی و جامعیت نسبت‌به‌جمیع جهات کمالیه وداشتن آنچه که ملاك درمبدئیت وایجاد دارد درمقام وموطن ذات واستقلال در افاضت وبساطت از کافهٔ جهات در مقام ذات دائم الافاضه است ومصاحت وغایت درایجاد امری خارج از ذات و زاید برذات او نمیباشد اختیار و قدرت او مثل علم و اراده ودیگر صفات کمالیه واجب الوجود مثل وجود او چون وجود عین کلیهٔ صفات کمالیه است لذا صدور فیض از اودائمی وازلی است وآیهٔ مبارکه – بل یداه مبسوطتان – دلالت بردوام وثبوت صدور فعل ازاو نماید ونیز بهمین ملاك دلالت بر ازلیّت فعل او نماید وچون فعل حق باعتبار صدور از حق دارای نسبت زمـانی نیست چه حق واقع در قطعه‌یی از قطعات زمان نمیباشد تاآنکه صدور فعل از او مسبوق بزمان ویا واقع در زمـان باشد ودیگرآنکه صدور فعل از حق محدود بحد خاص نیست چون فعل او اطلاقی است نه اطلاق مفهومی بل‌که اطلاق خارجی لذا ازفعل خود به – أمر – تعبیر کرده است – وما امرنا الا واحدة – کثرت ازناحیهٔ مظاهرفعلی‌است نه‌نفس وفیض این‌فعل مثل وجود حق میحط بشراشر مظاهر وجودی است واین وحدت فعل کـه از آن بوجود منبسط و رحمت واسعه تعبیر نموده‌اند ناشی از وحدت علم و وحدت قدرت و وحدت دیگر صفات کمالیه است که عین وجود واحد حق است واین ذات واحد حق بوحدته جامع کل‌الوجود کمااینکه علم او با حفظ وحدت علم بکل شیء است و اراده‌اش اراده بکل معلوم است .

ازآنچه که ذکر شد معلوم میشود که اراده حق با حفظ وحدت مبدأ کلیه حقایق است وازاین اراده منشعب میشود کلیه ارادات – لأن فی‌الوجود وجوداً واجباً وعلماًواجباً وقدرة واجبة وارادةواجبة – چه‌آنکه هر ما بالعرض باید منتهی به‌بالذات شود – همانطوریکه وجودات امکانی منتهی شوند بوجودی واحد واجب بالذات بضرورت ازلیه ، علوم موجود در عوالم امکانی وهکذا قدرت‌ها و دیگر مظاهر امکانی باید بامری واجب از سنخ خود رجوع نمایند واز همین باب است گفته اهل حکمت و عرفان که گویند وجود منبع کلیه کمالات وجودی است وعلم و قدرت و اراده وسمع وبصر وکلام ودیگر صفات منشعبهٔ از امهات اسماء و صفات ازشئون کلیهٔ‌وجودند و درعین وظاهر وجود مستهلکند وازهمین‌جا به‌سِرّ این مهم پی می‌بریم که هرجا وجود است کلیهٔ کمالات را داراست چه‌آنکه مبدأ وجود به‌تمام‌ذات بدون‌لحاظ واعتبارجهتی دون‌جهتی و صفتی دون‌صفتی متجلی درمظاهر است وهرمظهری باندازهٔ وجودخود ازهمه‌کمالات وجودی موجود دراحدیت‌وجود بهره دارد .

ازآنچه که ذکر شد معلوم میشود که حق باعتبار – اسم‌الله – که اُمّ‌الاسماء است متجلی در خلایق است ومجموعهٔ وجودکه درحکم وجود واحد رفیع‌الدرجات و المراتب است مظهر این اسم کلی میباشد واین اسم درهرمظهر ومرتبه‌یی حکمی دارد واسم الله عنوان است ازبرای ذات متجلی درمظاهر وحکومت آن درمجموعهٔ وجود ازلی و ابدی است اگرچه مظهر تام وتمام این اسم باعتباری انسان کامل – محمدی – است که برکلیه مظاهر وجودی این مظهر حاکم است ودرهرمرتبه‌یی جلوه‌یی خاص دارد که : (تا صورت پیوند جهان بود علی‌بود) .

وبهمین جهت نظر دارد قائلی که گفته است (أسدالله دروجود آمد – درپس پرده هرچه بود آمد) .

*

از ائمه شیعه صاحبان ولایت کلیه وعلوم لدنیه (۱) روایات کثیره‌یی درابدیت و ازلیت فعل حق وارد شده‌است واگر برخی ازمدعیان درك حقیقت باین روایات رجـوع مینمودند و علوم قرآن را از اهـل قرآن اخذ میکردند در صف یهود در نمیآمدند و بقطع فیض وانقطاع رحمت‌الله چـه بحسب ابتدای وجود وچه باعتبار انتهای وجود معتقد نمیشدند وبین اختیار و قدرت و ارادهٔ وجوبی وقدرت و اراده واختیار امکانی خـلط نمیکردند ومشمول این لعن تکوینی ونفرین الهی قـرار نمیگرفتند (غُلّت أیدیهم ولعنوا بما قالوا) .

بنابرآنچه در کتب بعضی از علمای اسلامی ازعامه وخاصه مسطور است اجماع قایم است برحدوث زمانی عالم وازآنجا که کلیهٔ شرایع الهیّه در اصول عقایـد متفقند و در فروع اختلاف دارند ، این اجماع حکایت از اجماع کلیهٔ شرایع نماید برحدوث عالم . مثل‌اینکه اجماع برحدوث عالم قائم باشد وقید حدوث زمانی در بعضی از اقوال‌مذکوراست وچون اجماع برفرض آنکه دراصول عقاید حجت‌باشد، دلیل لفظی‌نیست ودلیل‌لُبّی‌است معقد آن‌قدرمتیقّن ازموارد آن‌میباشدوازآنجاکه محال‌است حقایق موجود درملکوت عالم‌که مقدم ومحیط برزمان ومکان وزمانیاتند

---

۱ ــ اهل بیت عصمت و طهارت بواسطه تمامیت قرابت معنوی ونسبت ظاهری به‌خواجه عالم از لدی ولایت علوم وهبیّه نوشیده واز مأخذ علم حضرت ختمی دانش لدنی بورالت برده‌اند ، از خطا وسهو معصونند وقول آنان حجت‌است . در جمیع ابواب فقه از باب طهارت تا مادیات و در جمیع مباحث مربوط باصول عقاید ازآن بـزرگواران در کتب طایفهٔ نـاجیه شیعه ــ کثّرهم الله تعالی ــ بطور تفصیل روایت نقـل شده‌است واین خود از اختصاصات مذهب تشیّع است لذا فقه شیعه دارای امتیاز خاص است . روایات وارد در اصول عقاید و مسائل مربوط بمبدأ ومعاد ومنشأ استفاضهٔ اکابر علمای اسلام است و حکما و عرفای شیعه براین روایات تفسیر و شـرح نـوشته‌اند،براصول کافی شیخنا الکلینی بزرگترین فیلسوف و عارف اسلامی مولانا صدرالدین شیرازی ــ ملا صدرا ــ شرح مفصل نوشته است از ایـن شرح شخص محقق به‌عظمت افکار اهل عصمت پی میبرد .

بحدوث زمانی متصف بشوند و حدوث زمانی شأن موجودی است که در قطعه‌یی از قطعات زمان واقع شود، ناچار اجماع برحدوث ماسوی‌الله قائم‌است ولـی ظرف حدوث ببداهت عقل نشاید زمان ومکان باشد(۱) واین حدوث حکایت نماید ازاین اصل مهم که جمیع مراتب وجودی باید منتهی شوند بوجودی کامل و بی‌نیاز از غیر وقائم بذات و مبدأ تحقق وحصول کافهٔ خلایق اززمانیات ودهریات باین‌معناکه عالم وجود نبود وموجود شد ناچار مقام ذات ربوبی مقدم برجمیع اشیاء و منزه از معیّت با خلایق و مبدأ سلسلهٔ حاجات وتعلّقات است وصفات مبدأ خلق و ایجاد و فیض نازل از حق نشاید که حادث ویا حادث زمانی باشند .

---

۱ ــ وجود صرف احدی حق باعتبار آنکه هـاری ازتعیّن وقیو داست وما حی کـلیة تمیزات و تعینات دراین مقام تجلی وظهور ممکن نیست و کذلك دراحدیت ذاتیه و آنچه کـه متعین از مقام ذات ومتأخر از این مرتبه ومقام لحاظ شود ازآن بوی غیریت استشمام می‌شود (کان‌الله ولم یکن معه شیئا) آنچه که متأخر ازاین‌مقام باشد دارای‌اسم ورسم‌است وباعتباری حادث است ، اسماء الهیه واعیان وصور این اسماء وحقایق خلقی ناشی ازظهور اسماء چون از تجلیات احدی ظاهر شوند باعتباری حادث و محکوم باحکام غیریت می‌باشند . در کتاب کافی بابی در حدوث اسماء منعقد شده است و روایاتی‌از خزّان‌وحی و اولیای محمدیین در این مسأله نقل شده است . این روایات از غرر کـلمات و از عالی‌ترین معارف صادر از مصدر ثالثه ارباب‌توحید حقیقی محسوب میشود وبعضی از اکـابر در این باب تحقیقات عالیه‌یی نموده‌اند . نگارنـده در شرح و تعلیقات نصوص صدرالدین قونوی دراین مسألـه به‌تفصیل بحث نموده‌ام . در برخی ازاین روایات مذکور است که مقام ذات دارای اسم‌نیست ودر برخی مسطوراست‌که حق اول : شیء بحقیقةالشیئیة وشیء لا کالاشیاء وازبعضی مستفاد میشود که حق: کل‌الاشیاء الوجودیة در ادعیهٔ وارد ازمقامات اولیای شیعه ــ علیهم‌السلام ــ در نشان‌دادن خواص اسماء و وجـوه‌مناسبات‌بین اسماء ومظاهر خلقیه ونحوه ارتباط اسماء در مظاهر و انشای آنها از مسمی مطالب عالیه‌یی مستفاد میشود .

بـا مسمّای احدی وکیفیت تأثیر اسماء درمظاهر وانشای آنها از مسمی مطالب عـالیه‌یی مستفاد میشود .

واگر کسی بگوید اجماع منعقد است برحدوث زمانی فعل وفیض حق ونداند که این معنا با وقوع حق درقطعه‌یی ازقطعات زمان و حدوث منشأ ایجاد ملازم‌است و اتصاف حق به‌صفات امکان ولوازم حادثات باوجوب ذاتی منافات دارد ، ایـن شخص اصـلاً صلاحیت مخاطبه را نـدارد ونباید انسان عمر خود را تضییع نماید برای بحث بـا او ، چه‌آنکه نور اول وعقل نخست که باعتباری بـا فیض مقدس متحدند نشاید حادث زمانی باشد لذا برخی وجود منبسط را از ماسوی‌الله نمیدانند چه‌آنکه مشیّت فعلیه که : ان‌الله خلق‌الخلق بالمشیة ، والمشیة بنفسها ، نفس ظهور حق است وظهور شیء عین شیء است بوجهی وغیرآنست بوجه دیگر بوجه غیریت منشأکثرت وباعتباری ملاك وحدت‌ساری درکثرت‌است «یا من ربط‌الوحدة بالکثرة والکثرة بالوحدة». جمعی ازعامه‌وبرخی از خاصه واقع درطریق لجاج وعناد بکلی عوالم مجردات را انکار کرده‌اند وعالم را منحصر میدانند بعالمی‌که ما درآن قرار داریم وبرخی از این جماعت تصریح کرده‌اند که از ابتدای پیدایش آدم تا زمـان ما حدود (۶۰۰۰) سال میگذرد وظاهراً دراین عقیده ازیهود وکتب باصطلاح عهد عتیق آنان (خـذلهم‌الله) متأثرند چون مطالب مجعول معروف به – اسرائیلیات– توسط معاندان اسلام در تفسیر وکتب احادیث زیاد وارد مسفورات اسلامی شده‌است ودر قرآن واحادیث صحیح وارد از عترت اثری ازاین خرافات وجود ندارد .

*

چون عالم ماده متحرکست بحرکت جوهریه ، این عالم ماده وصورة بشرحی‌که ذکر شد مسبوق بعدم زمانی است وازآنجا که عالم امر وملکوت نفس فیض وتجلی و امر حق کـه همان امر تکوینی و مشیّت ساریه بـاشد عین ظهور حق اول است محکوم باحکام عالم و متصف بحدوث نمیباشد و بهمین جهت وجود منبسط دارای حد ماهوی نیست ولی بواسطهٔ انحطاط ذاتی ازمقام احـدیت وواحدیت از ترکیب مبرّا نمیباشد وازاین ترکیب ، به‌ترکیب مزجی تعبیر نموده‌اند .

بنابرآنچه که ذکر شد معلوم میشود سرّ مسلك ملاصدرا که اولاً عالم‌را منحصر بعالم ماده میداند وملکوت وجود را ازسرادق وجودحق دانسته و احکام سوائیت جاری برعالم از این نشأت مسلوب است لذا آخوند معتقد است کـه مورد اجماع شرایع و ادیان حتماً عالم مـاده است واین عالم برخلاف مشرب حکمای مشّایی و اشراقی بجوهر ذات سیّال است و فیض حق ازلی و ابدی ومفاض حادث زمانی و بحسب جوهر ذات سیال است ویك آن بقا ندارد وفیض حق که باعتبار اضافهٔ بحق ثابت و دائمی است در زمینه ماده سیال و روان استوحرکت سیلان‌ذاتی‌مفاض (۱) ومعلول است نه فیض .

در کتاب – خصال – العیاشی (۲) عن‌الباقر – علیه‌السلام – در تأویل یا تفسیر آیهٔ کریمهٔ «یوم تبدل الأرض غیرالأرض والسموات» : لقد خلق‌الله فی‌الارض منذ خلقها سبعة عالمین لیس ذریتهم من ولد آدم ، خلقهم من ادیم الارض ، فاسکنوها واحداً بعد واحد من‌عالمه ، ثم خلق آدم اباً لهذا البشر وخلق ذریته منه ، ولا والله ما خلت‌الجنة من‌ارواح المؤمنین منذ خلقها الله؛ ولا خلت‌النار من ارواح‌الکافرین منذ خلقها الله ، لعلکم ترون انه اذا کان یوم‌القیامة وصیرالله ابدان اهل‌الجنة، و صیر ابدان اهل النار مع ارواحهم فی‌النار ، ان‌الله تعالی لا یعبد فی‌بلاده ... بلی ولیخلقن خلقاً من‌غیر فحولة ولا اناث یعبدونه و... ویخلق لهم ارضاً تحملهم سماءاً تظللهم ، الیس الله یقول : یوم تبدل الله (۳) الارض ، غیرالارض ... افعیینا بالخلق

---

۱ – و این امر نزد او مسلم است‌که حرکت نحوهٔ وجود مادیات‌است واین وجودباعتبار ارتباط آن با حق ثابت وباعتبارتقیّد آن بوجود ویا ماهیت طبیعت مباشر حرکت عین سیلان است وچون حرکت جوهری عالم است طبع عالم بحسب نحوهٔ این وجود سیلانی مجعول‌نیست و مفاض نفس وجود است نه وجود متصف ومقید بحدوث .

۲ – تفسیر صافی سورهٔ مبارکهٔ ابراهیم .

۳ – سورهٔ مبارکهٔ (ق) تفسیر صافی

الأول ، بل هم فی لبس من خلق جدید» .

عن الباقر – ع – فی تفسیر (بل هم فی لبس من خلق جدید) قال – ع – : تأویل ذلك ان الله اذا أفنی هذا الخلق ، وهذا العالم ، وسکن اهل الجنة، الجنة واهل النار، النار ، جدد الله عالماً غیر هـذا العالم ، وجدد خلقاً من غیر فحولـة ولا اناث ، یعبدونه و یوحدونه وخلق لهم ارضاً غیر هذا الأرض ... الی ان قال – علیه السلام– والله وقد خلق الف ، الف عالم والف – الف آدم ، وانت فی آخر تلـك العوالم و اولائك الآدمیین . با دقت در اطراف کلمات صادر از مقام عصمت معلوم میشود کـه فیض دائمی وبا تأمل بیشتر برای اهل دانش ومعرفت واضح وهویدا میشود، ازلیت فیض حق بهمـلاحظهٔ ازلیت و سرمدیت و ابدی‌بودن وجود او و ملاك ازلـی و ابدی‌بودن فعل او تمامیت ذات وبساطت وجود و عینیّت جمیع صفات واسماء کمالیه است درمقام وموطن ذات بعین وجود ذات وعدم تناهی صفات بلحاظ عینیّت بـا ذات غیرمتناهی بحسب شدت و عدت ومدت بل که وجود فوق ما لا یتناهی شدة و عدة و مدة .

ازلیت فعل از ناحیهٔ ازلیت اراده واختیار وقدرت و نوریّت و مبدئیّت ظهور و ازلیت غایت ایجاد واظهار کلمات وجودیه ، منافات با اختیاری‌بودن فعل ندارد واز آن‌جا که اختیار ومبادی آن در حق بوجودی واحد درمقام ذات ، بعین وجود غایت و غرض از افاضت موجود است مختار حقیقی و موجود مستقل در اختیار و بالأخره مختار مطلق اوست واختیار و اراده او مطلق وغیر مقید بقیود نـاشی از تقید قدرت است ودرفواعل امکانی اختیار ظلّی ودرموجودات حادث دارای اراده و قدرت واختیار زائد برذات علت مختار ، مختار درعین مضطـر وبلحاظی مضطـر در صورت وجلباب اختیار است وعدم توجه باصل مذکور جمعی از اهل کلام از جمله فخر رازی گمان کرده‌اند که بنا بر رأی حکما حق‌تعالی مختار نیست و خلط کرده است بین اختیار واجب و اختیار ممکن ودر قدرت حق را نیز بهصحت فعل

و ترك تعریف کرده‌اند واین 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 مضطّر میدانند .

*

شخص با درك وهوش که مختصر اطلاعی ازمباحث کلامی داشته‌باشد وخوب در این مسأله تأمل نماید که حق اول محیط بزمـان و زمانیاتست وموجود محیط بزمان و مکان بهمه زمانیات ومکانیات احاطه دارد ناچار نسبت اول بهمه زمانیات و زمانی متساوی است نسبت‌باو ماضی و مستقبل وحال یك چیزاست بهمین لحاظ از مصدر تأله صادر شده است : ولیس عند ربنا صباح والا مساء : فعل چنین موجودی مقدم برزمان ومکان است لذا ارباب عقل گفته‌اند : افاعیل حق از زمـان انسلاخ دارد. اشخاص غیروارد باین‌مسائل چون نمیخواهند دانا شوند وازعلم فرارمی‌کنند زحمت تأمل و تعقل بخود نمیدهند واز بـاب ابتلای بجهل مرکب مطالبی اظهار

---

۱ ــ شك نیست که این مسأله ازغوامض است و درك آن بسیار مشکل است و شخص غیرمتعمق ویا اشخاص مبتدی بعمق این مسأله نمیرسند واغلب بـا فخر رازی و امثال او همدم میشوند ولی شخص وارد و متدرب درعقلیات بخوبی میفهمد که حق با اهل تحقیق است و اختیار وقدرت واجبی، اختیار وقدرت مطلق و درحقیقت قادر ومختار حقیقی‌اوست کمااینکه عالم و مرید و بالاخره موجود حقیقی اوست (بانی نسب وجود حق و کلیهٔ صفات مبادی افعال اختیاری ازعلم‌وقدرت وارادت ودیگرصفات در ممکنات‌رقایق و نسبب وظهورات وتجلیات وصور صفات الهیه‌اند) وهیچ موجودی غیرحق استقلال در اختیار ندارد و فعل او نیز معلل بامری خارج از ذات نمی‌باشد لذا در صحیفهٔ الهی وارد شده است :

«هوالاول والاخر» واز باب آنکه مظاهر وجودی و قوای امکانی نیز ازتجلی اقدس او ظاهر شده‌اند و اصولاً همه‌چیز از اوست وباو پایدار است وهیچ‌چیز از دایره ملك اوخارج نیست وارد شده است «هوالظاهر والباطن» .

می‌کنند که سرتا پا کفر و شناعت است .

*

کسانی که در مسأله قدم و حدوث کیفیت صدور وجود از مبدأ جود بجنگ فلاسفه رفته‌اند در این نزاع مغلوب و مورد تمسخر واستهزاء واقع شده‌اند اگرچه چند صباحی دربین عـوام‌الناس تنورگرمی داشته‌اند وجهت تقرب بجهال و نیل بمناصب دنیوی قدری پیروز شده‌اند ولی مثآلاً مغلوب گردیده‌اند .

غزالی در تهافت در مسأله صدور اشیاء از حق اول و قـدم فیض از فیاض علی‌الاطلاق ، دوام فیض‌را منافی بـا اختیار دانسته است واظهار داشته است کـه ازلیت فیض ملازم با اضطرار حق ومستلزم آنستکه صدور افاعیل ازحق نظیرصدور حرارت از نار و مثل افاعیل طبیعی که فعل از آنها بدون شعور و ادراك سرمیزند نفی علم و اختیار وارده و شعور از مبدأ فیاض است و در لفظ صدور نیـز بنای مناقشه را گذاشته است .

بحث ما در الفاظ مستند بحق نیست ، سخن دراین‌جاست که اهل حکمت علم و قدرت و اراده را عین ذات حق میدانند نه مثل اشاعره که قایل بزیادتی صفات و خلـقو حق در ذات ازصفات کمالیه میباشند ، مسلك حکما درباب صفات عین‌مسلك ائمه شیعه است با این فرق که حکما ازطریق عقل وقدمای آنان بحسن متابعت از وحی نفی صفات زائده از حق نموده‌اند وائمه شیعه – علیهم‌السلام – ازطریق علم لدنی و اخذ معرفت ازمقام احدیت وجود و ام‌الکتاب حق را جامع صفات کمالیه و کلیه حقایق ازجمله صفات عامه وجود را درعین وجود حق درمقام فناء فی‌الله و کلیه صفات کمالی را عین وجود خود در مقام موطن سابق برنشأت وجود مادی و جسمانی خود شهود نموده‌اند بنا برنفی زیادتی صفات و نفی حدوث صفات‌کمالیه حق اول درکمال اختیار که ازآن تمام‌تر تصور نشود مبدأ فیاض است ازلاً وابداً. واز آنجا کـه حدوث ، و تجدد نحوه وجود مادیات وزمانیات است مفاض موجود در عالم حرکات واستحالات حادث زمانی و اراده واختیار ازلی منشأ این وجـود

حادث قدیم ذاتی است ، «بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء» که بسط ید واظهار قدرت درمقام خلق حقایق امکانی وصدور افاعیل ازحق به‌نحو دوام ، منافات با اختیار ندارد وبهمین معنا اشارت رفته است وتصریح شده‌است درکلمات اهل‌حکمت که «مختار و قادر کسی است که درحق او صدق باشد که گفته شود اگر بخواهد کند واگر نخواهد نکند ولکن‌الحق شاء وفعل ازلاً» این جماعت از درك مشیّت ازلی گویا عاجزند عقل آنان ازتصور اختیار ازلی و ابدی در نهایت عجزاست، و این اشکال درذهن هرشخص بالغی که درعالم زمان واقع شده باشد وصدور افعال ازاو مسبوق بعدم زمانی باشد از باب نقص وجودی و حدوث اراده واختیار تابع وجود منفعت وغرض درفعل هرکاری‌که انجام‌دهد محتاج باراده‌واختیار وتمکّن ازفعل‌که همان‌قدرت‌حیوانی وحادث‌است موجوداست وحق‌اول‌را نیز قیاس برخود نماید در حالتی که حق با خلق نسبت زمانی ندارد واعتقاد باینکه حق در افاعیل خود مقید بسلاسل وقیود زمان ومکان است کفر و زندقه وبالأخره ملازم با انکار مبدأ وجو باست .

این جماعت اطلاق وجود وعلم وقدرت و اراده وسایر صفات کمالی را مشترك لفظی بین حق و خلق دانند ازباب‌آنکه اشتراك معنوی این اوصاف مستلزم وقوع سنخیت وتجانس بین حق وخلق میشود وازطرف دیگر اراده واختیار و قدرت حق را نظیر قدرت و اراده واختیار خلق دانند لذا درجایی بزیادتی صفات قائلند ودر جای دیگر ، فعل حق را زمانی دانند درحالتی که در افراط وتفریط عجیب واقع شده‌اند چه‌آنکه از باب وقوع تشکیك دروجود وشئون وجود اطلاق اوصاف وجود مثل اصل‌وجود برحق وخلق ازباب‌آنکه این‌اوصاف درعین‌اشتراك بالذات متمایزند وباید سنخیت بین حق وخلق ازقبیل سنخیت بین اصل و فرع وشیء و فیء موجود باشد وگرنه تعطیل در ذات و صفت وفعل حق لازم آید ودرمقام استناد افاعیل‌بحق حتماً باید فعل حق را درافق زمان ندید وفعل اورا مثل ذات او محیط بهمه افاعیل

دانست ولی :

چشم بازو گوش بازو ، این عمی　　حیرتم از چشم‌بندی خدا

نقل و تزییف

ازآنچه که درمباحث قبل راجع به‌حدوث عالم و کیفیت تقوم آن بحق وملاك احتیاج معلول به‌علت بیان کردیم معلوم میشود فساد آنچه خطیب رازی در کتاب اربعین در مقام استدلال به‌حدوث عالم بیان نموده است «ان ماسوی الله ممکن، و کل ممکن یجب ان یکون محدثاً، لأن کل ممکن مفتقر الی مؤثر فی‌ترجیح وجوده علی عدمه ، وهذا الافتقار الی‌المؤثر لا یمکن ان یکون حال وجوده ، لأن‌التأثیر فی‌الموجود والمادة حال کونه موجوداً تحصیل للحاصل ، فیجب ان یکون هذا الافتقار(۱) حال عدم‌الممکن اوحال‌حدوث وجوده، فیلزم ان یکون‌الممکن مسبوقاً بالعدم» ملاك احتیاج حدوث نیست و در بقا ممکن نیز احتیاج بعلت دارد ، بل‌که ملاك احتیاج امکان است و در نزد ملا صدرا ملاك احتیاج امکان وجودی است‌که همان عین ربط وفقربودن ممکن باشد و حدوث در عالم ماده ذاتی است و ملاك

---

۱ ــ مثل اینکه امام توجه ندارد که چه‌می‌نویسد ، تأثیر درحال عدم نیز محال است چون عدم با وجود منافض است. در حال حدوث هم تأثیر امکان‌ندارد چون حدوث وجود بعد ازعدم است وخود گفت تحصیل حاصل است ، پس ممکن بآن قید که موجود است قبول وجود ننماید وعدم هم نقیض وجوداست حدوث هم که معلوم شد چه‌حال دارد پس ملاك احتیاج و سبب قبول وجود درصورت وجود علت وسبب عدم ، عدم‌علت است ناچار امکان که تساوی نسبت باین دو باشد ملاك عدم امتناع شیء از قبول وجود است ویا عدم اتصاف بامتناع غیری واین وجوب بالغیر وامتناع بالغیر در صورت تساوی ماهیت نسبت بوجود وعدم دلیل برآنستکه امکان ملاك حکم است وممکن اعم است ازقدیم و حادث .

تجددماده در ذات وجود مادی موجود است وموجودی که درسیلان وحرکت بل که نفس تجدد وحرکت است وبنا براعتبار این‌حرکت دروجود عام مافیه والیه وما منه وجود است و جمیع مراتب متصل وتمام مراتب بوجودی سیال موجود است و هرطبیعت مشابك عدم ، که بقای آن در دثور آن و ثبات آن در فنای آن میباشد، علل حفظ وبقای آن شیء عین اسباب هلاك ودثور آن است «یرسل علیکم حفظة حتی اذا جاء احدکم‌الموت ، توفته رسلنا» به‌بین بچه‌نحو حق‌تعالی وخالق محیط و قاهر برطبایع ، حفظ موجود مادی و توفیی آنرا به‌رسل مستند نموده است ودر جای دیگر فرموده است «والسماوات مطویات بیمینه» و «انا نرث‌الأرض» برای آنکه تبدل طبیعت مستلزم جمع درباطن است واین درصورتی است که طبایع مسخّر حق اول وحق محیط برآن باشد ولفظ – ارث – دلالت‌نماید برآنکه موروث امری تدریجی است که از ناحیهٔ حرکت حاصل میشود – وفات عنه ماکان معداً لحصوله– ورجوع درصورتی میسور است که شیء مادی به‌تبدلات ذاتی ازمقام ماده بمقام تجرد برسد و اصل خود را بیابد واین خود سفری است بسوی حق که بدون قطع منازل حاصل نمیشود. ناچارماده مستعد وامکان استعدادی زمینه‌است ازبرای تحقق وراثت حق وانقهار ذاتی ممکن وفنای حقایق امکانیه وتسلیم وجود عاریتی بسلطان وجود و رفع تعیّنات و حدود بعد از قبول فعلیات تدریجی و رجوع کل شیء الی اصله؛ رجوع وجود باصل وجود ورجوع ممکن باصل عدم‌ذاتی‌خود«فلا بدّ یوماً ان یرد الودیع» .

شیخ اعظم – ابن سینا – درجمیع مواردی که برهان برامتناع حرکت جوهری اقامت‌کرده است بین حکم‌وجود واحکام ماهیت خلط نموده است، درطبیعیات (۱) کتاب شفا گفته است : «... ان قولنا : ان مقولة کذا – فیها حرکة – قد یمکن ان یفهم منه اربعة معان ... والرابع ان‌الجوهر یتحرك من نوع لتلك‌المقولة الی نوع

---

۱ – طبیعیات شفا ط گ تهران ص ۴۲ .

آخر، ومن صنف الی صنف آخر... فنقول : ان‌الجوهر، فان قولنا: ان فیه حرکة، قول مجازی فان‌المقولة لا یعرض فیهاالحرکة ، وذلك لأن‌الطبیعةالجوهریة ، اذا افسدت ، تفسد دفعة واذ احدثت ، تحدث دفعة ، فلا یوجد بین قوتها المحرفة وفعلها الصرف کمال متوسط ؛ و ذلك لان‌الصورة الجوهریة تقبل الاشتداد و التنقص ، و ذلك لانها اذا قبل‌الاشتداد والتنقص لم یخلو امان ان یکون الجوهر (وهو فی‌وسط الاشتداد والتنقص) یبقی نوعه اولا یبقی ، فان کان یبقی نوعه – فما تغیرت‌الصورة الجوهریة – بل انما تغیر عارض للصورة فقط ، فیکون الذی کان ناقصاً، فاشتد قد عدم ، والجوهر لم یعدم – فیکون هذا استحالة – اوغیرها ، لا کوناً ، وان کـان الجوهر لا یبقی مع‌الاشتداد ، فیکون الاشتداد قد جلب جوهراً آخر، وکذلك فی کل آن یفرض للاشتداد ، یحدث جوهر آخر ، ویکون الأول قد بطل ، ویکون بین جوهر و جوهر ، امکان‌انواع جوهریة الی غیرالنهایة بالقوة فی‌الکیفیات» .

نزد قائلان باصالت وجود و اعتباریت (۱) ماهیات ، معانی ومفاهیم در تبدل وتغیر وتحول واستحالات تابع انحاء وجوداتند و فرق است بین دو فرد از جوهر بالفعل ویا دو فرد از کیف بالفعل که هریك ازاین دو دارای وجود و مـاهیتی مستقل از دیگری هستند ، در این‌جا تبدل جوهری بجوهر دیگر محال است و در

---

۱ ــ نگارنده بدین علت این مبحث را به‌تفصیل بیان مینمایم که یکی از عویصات مسائل حکمی است وبراین مساله متفرع است اثبات عالم اشباح ومثال واثبات معادجسمانی ووقوع عالمی متجسم در صعود وجود و اثبات لذت و الم جسمانی وکثیری ازمهمترین مباحث مربوط بحشر و نشر وتطایر کتب وتجسم اعمال واحـوال قبر وعذاب وثـواب برزخی واثبات جمیع احوال وارد از شریعت غرا در مقامات ومراتب اهل جنت و نار وبیان وجوه فرق بین جنت و جهنم نزولی وصعودی و باخره حشر جمیع قوای جزیی جسمانی نفس ناطقه وبروز احکام کلیه قوای ظاهری و باطنی علی ما وعده الشریعةالمقدسه و رؤیت کتاب نفس بتمام حقیقت «ما لهذا الکتاب لایغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصاها» صدق‌الله ورسوله و ولیه .

صورتی که اشتداد واضعف دارای دو وجود ممتاز از یکدیگر باشند تباین این دو، تباین ماهوی است و فرق است بین دو شیء موجود بوجود واحد وازآنجاکه وجود عین فعلیت است دو موجود متحصل بالفعل هرگز واحد نشوند واحد بسوی دیگر نیز متحرك نمی‌باشد ولی در حرکت اشتدادی اگرچه از متحرك جوهری مفاهیم و معانی مختلف ومتباین انتزاع میشود ومقوله جوهر درهرآن متصف است به‌فردی متباین با فرد قبلی ولی بواسطهٔ التجای ماهیت وفنای آن دروجود خارجی وتبعیت آن از احکام وجودی ، جمیع معانی ومفاهیم منتزعهٔ از متصل واحد متحرك بوجودی‌واحد موجودند ومفاهیم وجود و تحصلی جدا ازیکدیگر ندارند وشیخ – اطاب‌الله ثراه – دراین مقامات حکم‌ماهیت را در وجود جاری مینماید و بنابر جواز تشکیك در ماهیت واحد نیز میتوان گفت جمیع معانی ومفاهیم مختلفه دریك ماهیت‌واحد مضمن‌میباشند وقائل به‌جوازتشکیك درماهیت ازاین‌معناوحشت‌ندارد و حق با اوست .

باید دانست کلیهٔ ادلهٔ شیخ و اتباع مشایی در نفی تشکیك ماهوی مصادره بمطلوب است وفقط ادلهٔ اصالت وجود چون نفی تحقق واقعی از معانی ماهوی مینماید قهراً ماهیت درجمیع‌احکام مربوط به‌خارج تابع وجوداست ازجمله تشکیك و قبول اشتداد وتکامل چه‌آنکه میشود بنا براصالت ماهیت، ماهیت واحده دارای عرضی عریض باشد و نفس ذات ماهیت در مرتبه‌یی کامل و درمرتبه‌یی ناقص، در موطنی علت ودر موطنی معلول وظل علت باشد، واینکه شیخ گوید : اگر ملاك تمامی ذات ، مثل انسان قابل تشکیك باعتبار نفس ذات ، آنست که در قوی حاصل است باید ضعیف یا متوسط داخل دراین حقیقت نباشد چون از ذاتیات خاص انسان و جوهریاتی که انسان بآن متقوم است ، فرد ضعیف کم دارد ، واگر ملاك تذوت ذات انسان مثلاً آنستکه درضعیف موجود است، باید آنچه زاید درقوی است، امری عرضی باشد نه‌داخل درجوهر ذات ، جواب‌آنکه این استدلال در کلیات متواطئه

جاری وتمام است ولی در مشککات ، فرض آنستکه نفس ذات دارای درجات رفیعه است مثل اصل حقیقت نور کـه ملاك نوریت درهمه‌است وقوت وضعف از شئون انحای نـور است ومفهوم ذاتی در همه هست وآنچه کـه برهمه منبطق است نفس مفهوم است که درخارج رفیع‌الدرجات است ، وباید خوب دراین مسأله تعمق نمود که با غیر ازادلّهٔ اصالت‌وجود نتوان تشکیك را ازمعانی وماهیات نفی نمود .

بنا برآنچه که ذکر شد در حرکت اشتدادی درجوهر انسان مثلاً ملاك حرکت درجوهر متجدد و متصرّم که (کون‌الشیء بین صرافةالفعل ومحوضةالقوة) بـاشد موجود است ، برای‌آنکه جمیع معانی ومفاهیم قابل تشکیك ناشی ازاشتداد وجودی وجودی واحدشخص‌زمانی دارای‌ماهیت‌وحدة-لها فی‌کل‌آن‌مفروض حدمن‌الوجود بالقوة القریبة من‌الفعل – چون جمیع معانی در سلـك وجودی واحـد موجودند خروج شیء واحد دارای حرکت مثل انسان متحرك ، خـروج ازوجود حیوانی بوجود حیوانی تام‌تر است نه‌آنکه درمقام حرکت متحرك حیوانی ازوجود حیوانی بوجودی دیگر منتقل شود چون حرکت در صراط انسانی وحیوانی است‌که حرکت است از انسانی بانسان تمامتر نه انسان بالفعل متحول بانسان بالفعل دیگر شود .

آخوند ملاصدرا در مباحث نفس اسفار (۱) گوید : ومقولةالجوهر عندنـا کمقولةالکیف فی‌انه یقبلهما (اشتداد وتضعّف) فجازبعض انواعه‌المتعلقة(۲) بالمواد،

---

۱ ــ اسفار چاپ قدیم گ طهران ۱۲۸۲ هـ. ق. سفر نفس ص ۶۳ ، چاپ جدید طهران ۱۳۸۲ هـ. ق. ص ۲۵۷ ، ۲۵۸ ، ۲۵۹ .

۲ ــ یعنی انسان مادی ولی انسان جبروتی وملکوتی وانسان برزخی ساکن در عالم مثال دارای حرکت نیست ، ولی وجود خاص انسان حاصل ازقوس نزولی کـه باعتباری انسان ملکوتی بل‌که جبروتی از فروع وقوای باطنی اومحسوب شود ازنحوه وجود سیال بمقام فنای فی‌الله میرسد و تا نیل بمقام باب اللهی سیال و دوان و روان است .

حرکات الاستحالة الجوهریة ، فکما ان الاشتداد لا یخرج السواد الی غیر السواد، بل یخرجه من نوع منه الی نوع آخر ، او من شخص فقط الی شخص آخر، اما بالقوة کما فی اوساط الحرکة ، او بالفعل – کما فی انتهاء الحرکة ؛ فکذلك لایخرج الجوهر الی مقولة اخری، ولا الی جنس آخر غیر ما کان – الا فی حرکات کثیرة..(۱)

باید به یك امر دیگر نیز توجه داشت تا ناتمامی دلیل شیخ برابطال حرکت جوهری وتمامیت دلائل اثبات حرکت درجوهر واضح وآشکار شود ، وآن اینست که درکلام اهل حکمت ازقدما ومتأخرین موجوداست «کل متحرك یحتاج الی محرك غیره» این قاعده را که پیاده درموارد آن می کنیم با این مسأله مواجه می شویم – درمقولات عرض این مسلم است که متحرك بطرف کم یا کیف مثلاً محتاج است به محرکی که مفید حرکت باشد، یعنی حرکت کیفی واقع درجسم میشود وجسم متحرك است بطرف سوادیا بیاض ویاحرارت وغیراینها – وشیخ درنقل اقوال بظاهر باطل درمسألهٔ نفس در کتاب نفس شفا گوید: «لامتحرك الا من محرك (۲) وانه لیس شیء متحرکاً من ذاته».

۱ – وقد حققناه فی رساله الفناها فی المعاد وقلنا: ان بالانسان الناسوتی یتحقق القوس الصعودی والمعراج الترکیبی .

۲ – **قال استادنا المتألّه العظیم (الف) : «والحاصل ان المحرك علی قسمین، فقول الشیخ – طاب رمسه – : ان کل متحرك لابد له من محرك آخر غیره ان کان المراد من المحرك هو بالمعنی الاول ، ای ما یجعل الشیء ، متحرکاً ، بان یکون جعل الحرکة غیر جعل المتحرك، وکانت الحرکة من العوارض الوجودیة ، فهذا غیر ثابت ، کما فی الحرکات الذاتیة ، وان کان المراد من المتحرك ما هو اعم منه ومن المحرك الذی هو مفید الوجود التجددی للمتحرك ، و جعل الحرکة عین جعل الموضوع ، فهذا ثابت ، لکن لا ینفی الحرکة الذاتیة ...»** .

(الف) – سیّد الحکماء والمجتهدین استادی وسندی **آقا میرزا ابوالحسن القزوینی** – ادام الله علی رؤسنا ظل وجوده الشریف – ایامی که به قرائت این قسمت از مباحث نفس در خدمت استاد در شهر قزوین اشتغال داشتم ، این تعلیقه را ازحواشی او براسفار نقل کردم. استاد در آن زمان (سال ۱۳۷٤ هـ. ق.) درشهر قزوین اقامت داشتند واین اواخر در طهران ←

در مقام تصویر حرکت در مقولهٔ جوهر که متحرك ذات جوهر است بطرف اشتداد واقع در ذات جوهر، طبیعت انسان باعتبار جوهرذات قابل‌تشکیك وباعتبار وجوه خارجی دارای اشتداد ذاتی است واشتداد 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 وبوجودی قوی منتقل شود، واین انتقال ، ازوجود بوجود و انتقال انسان در حد ضعف بحد کمال وشدت است ، کمااینکه سواد قابل اشتداد، از مقولهٔ سواد بمقوله سواد منتقل شود ولی سوادی اشد واتم، مگرآنکه شیء ازناحیهٔ حرکات متباین ومختلف ازنوع خود خارج شود ، مثل خروج لون سواد، وانتقال آن به‌بیاض ولی مادامی که جسم متحرك درسواد یا بیاض است، سیر در افراد متصلهٔ شیء واحد است نه اشیاء متباینهٔ متعدده ، مثل‌آنکه اهل حکمت متعالیه تجویز نموده‌اند انتقال انسان را باعتبار سیر باطنی ازمقام انسانی بمقام ملکی و ورود در سلك ملائکهٔ مقربین ازجهت سیراو در وجود اشتدادی روحانی و رسیدن بدرجات عقول وملائکهٔ ربوبی ویا سیر انسان بحسب حرکت در مراتب نفس أمّارهٔ بالسّوء 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 وما در مطاوی این مباحث گفتیم محرك درحرکات ذاتیه‌وانقلابات جوهریه ، مفیدوجود طبیعت است و حرکت ذاتی آن میباشد «اذ قد علمت‌الحرکة من عوارض ماهیته لاوجوده ، لأن‌الحرکة

→

ساکن شده‌اند ، استاد ما درآن شهر غریب بود باآنکه آنجا وطن او بود ، اگرچه حکیمی الهی مثل او در عالم دنیا غریب است ، ابتلا به‌اصحاب خنّاس از ابنای دهر عرصه را بآن عالم عظیم المنزله تنگ می‌نمود .

فی المتحرك بذاته الجوهرية وشيئية الوجودية نحو وجـوده، وفی الحركة العرضية يحتاج الی المحرك بمعنی المفيد له الحركة، فان المحرك هنا عرضية معلّلة بخلافها. ثم الجاعل جعل هنا وجود المتحرك، ثم جعله بجعل آخر متحركاً، وكـذا انتهاء المتحركات الی محرك غيرمتحرك ثابت، ولـكن فی موضوع بمعنی مفيد وجوده متحركاً، وفی موضع بمعنی مفيد حركته».

اما حديث بقاء موضوع ومسأله ثبات متحرك، بهنحو تفصيل بيان كرديم كه درحركت جوهريه موضوع بحسب انحای وجودات متحد با صورت است و از بـاب اتحاد ماده و صورت باعتبار وجود خارجی ورود صور برزمينه و توالی صور بـر مواد بنحو تجدد و تصرم است وماده قوهٔ صورت است وامكان وجود وتحصّل است نه خود فعليت منضم بصورت وگرنه لازم آيد انعدام ماده و جسم بالكليه و حصول جسم ازكتم عدم درمقام خلع ماده صورتی را و لبس آن صورتی ديگر را.

بنا برحركت جوهر، صورت وطبيعت انسان متحرك بحركت جوهری تحصّل و فعليت نداردوحال آن در عدم تحصل و فعليت حال زمان و حركت است وچون صورت متحرك و امر سيال الوجود مثل انسان در عالم طبع، دارای تحصل وثبات وجودی نيست، بقا و ثبات و وجود فعليت وتحقق آن در زوال وفنا و اضمحلال آنست و تحصل وجودی پيدا نمی كند مگرآنكه از ماده مجرد شود لذا صور حاصل درمواد، مثل اصل حركت وزمان صورت محسوس آن غيرصورت معقول وكلـی ومتخيل آن می باشد وچون هرصورت سابق بتمام ذات ماده و زمينه است ازبرای صورت بعد و هكذا، جوهر در وسط اشتداد باقی است ولی بوجودی سيال و روان وحصول صورتی جوهری در مقام اشتداد نسبت بصورت حاصل از اشتداد ماده است نسبت بآن لذا وقوع صورت قوی در زمينهٔ صورت ضعيف امری غيرحصول اشتداد درصورت قبلی نيست لذا نوع دائماً باقی است ولی بصورتی كامل تر ازقبل وازآنجا كه حركت متصل واحد است و متصل قبول انقسامات مينمايد بين جوهر و جوهر

دیگر انواع غیرمتناهی فرض میشود ولی قبول انقسام الی غیرالنهایه بالفعل نیست و موضوع حرکت مادامی که حرکت باقی است ازصورت وفعلیت خالی نیست ولی صورت و فعلیتی که سیال بطرف صورت وفعلیت دیگر است نه صورت ثابت وساکن که قابل حرکت باشد بالقوه . قول‌الشیخ : لأن الطبیعة الجوهریة اذا فسدت، تفسد دفعة ، واذا حدثت تحدث دفعةً» این بنا بروقوع حرکت در جوهر درست نیست چه‌آنکه فرض آنستکه صورت انسانی مثلاً به‌تدریج حاصل میشود وامور تدریجی دفعی الوجود والحصول نیستند. اما اینکه فرمود: «لأن الصورة الجوهریة لا تقبل الاشتداد» فرض آنستکه قابل اشتداد است در صورت فرض حرکت درجوهر ، واما دلیل آن عظیم که فرمود : «لأنها اذا قبل‌الاشتداد والتناقص لم‌یخلو اما ان‌یکون الجوهرفی‌وسط‌الاشتداد باقیاً اولاً ؟» گوئیم بلی : جوهر درصورت اشتداد باقی است ولی به‌نحو ثبوت ، بل‌که باقی است به‌نحو سیلان و حرکت ، وفرض درحصول حرکت در ذات جوهرآنستکه جوهر بوجودی سیال که بقا و ثبات آن در سیلان و فنای حدود ونقایص آن باشد باقی است و ثبات وبقا درهرماهیت تابع انحاء وجود آن میباشد وشیء سیال مثل حرکت‌و زمان بقا بمعنای ثابت وساکن درآن متصور نمی‌باشد بل‌که وجود آن وجود غیرثابت وغیر قار است ،چون وجود دو قسم است ثابت ومتحرك و شیء متحرك ثبات آن درسیلان آنست وگرنه باید امور تدریجی الوجود معدوم صرف باشند . اما اینکه فرموده‌اند : «فان کان یبقی نوعه فما تغیّرت الصورة ... بل انما تغیر عارض للصورة» گوئیم نوع آن باقی است ولی بوجودی اتم و اکمل حاصل از اشتداد وچون حرکت در وجود واحد قابل تشکیك است و در حرکت جوهری شیء فعلیت برفعلیت می‌افزاید ، نوع باقی است ولی بوجودی که اشتداد پذیرفته است واین اشتداد چون‌در جوهراست حصول صورت لاحق در زمینهٔ سابق خلع ولبس نیست بل‌که لبس بعد لبس است لذا زائد و امر حاصل ازشدت همان شیء بالقوه است‌که مبدل بفعلیت شده‌است وچون شیخ تشکیك

خاصی را انکارنموده است گمان مینمایـد درمقام اشتداد جوهری شیء حاصل از اشتداد بنابرلزوم بقای موضوع امری عارض وزائد برصورت واقع در اشتداداست وچون هرصورت قابل شدت زمینه وقوه‌است ازبرای صورت قبلی، حرکت جوهری عبارتست از بفعل‌رسیدن صورت قبلی وبفعل‌رسیدن آن همان قبول اشتداد است و چون اشتداد تدریجی است وحصول از حرکت تحقق یافته است ، فرقی بین صورت ضعیف و قوی نیست مگربشدت وضعف ومراتب شدید وضعیف همیشه بوجود ماهیت واحد تقوم دارد و وجود واحد قـابل انتزاع صور وانواع غیرمتناهی است لـذا حدود منتزع از امر متصل بالقوه در ماهیت واحد یا وجودی واحد مضمن است ولی بنحو انطوای کثرت در وحدت نه تبدیل کثرت بوحدت به‌نحو اتحاد دو شیء متحصل ، لذا جوهری مشتّد که منشأ انتزاع حدود است در وجودی واحد اشتداد آن حاصل میشود نه وجودات مباین از یکدیگر و واقع در سلك حقایق متباین جدا از یکدیگر لذا هرصورت کامل همان صورت ناقص است مع شیء زاید وهرناقص همان کامل است مع قید عدمی ، بهمین لحاظ درمباحث قبل مفصل بیان کردیم که در نزول وصعود وجود همه مراتب واقع درمقام تنزل یا تصاعد بوجودی واحـد موجودند که این وجود واحد در قوت وجودات متعدد است (۱)

---

۱ ــ همانطوری کـه در نزول وجود ، جمیع عقولیه طولیهٔ ومـراتب برزخیه موجود از تجلیات عقول ، بوجودی واحد موجودند وازاین وجود واحد باعتبار امتداد سیر نور و مـدّ فیض نیّر اعظم وجود ، ازهرمرتبه‌یی مفهوم خاص انتزاع وانفصال وجودی در مراتب وجود محال است ، در صعود وجود نیز ، جمیع درجات بوجودی واحد موجود است و در مـراتب اشتداد حاصل از حرکت اتصالی انفصال خارجی معقول نیست مثلاً بین عقل اول و عقـل ثانی وبین عقل اول و حق اول بحسب امکان ذاتی وقوع وجودی عقلی ومجرد، ممکن‌الحصول است وبنا برقاعده امکان اشرف باید بین حق وعقل اول عقلی مقدم واکمل و اتم از عقل اول قبل از تحقق عقل اول موجود باشد وبین او و حق اول نیز امکان تحقق وجودی مجرد، ←

چون حرکت درمراتب وجود واحد واقع‌میشود واین‌مراتب متصل بیکدیگرند

→

متصور است بنابراین لازم آید بین هرعقل مجرد ومعلول آن عقلی مجرد متحقق باشد ولازم اجرای قاعده در مراتب طولی تسلسل است ، صدرالحکما این اشکال را به‌افاضل عصرخود عرضه داشته است «ولم یات احد ... بما یسمن ویغنی من جوع» جواب آنکه مراتب بوجودی واحد موجود است نه وجودات منفصل ازیکدیگر چه‌آنکه بین هرعقل مجرد و معلول و علت آن اتصال وجودی موجود است . اصولاً باید در اجرای قاعده امکان اشرف تأمل نمود چون قاعده در مجردات نیز به‌نحو اطلاق جاری نیست ، مثلاً بین حق اول و وجود منبسط، امکان وجودی اشمل ازفیض مقدس معقول نیست وچون وجود منبسط دارای ماهیت نیست و نفس ظهور حق است که از باب سعه و اطلاق سریانی فقط محاط حق اول‌است ولا غیر و عقل اول ، نخستین تعین عارض بروجود عام واول قابل است و فرق بین این فیض عام وعقل اول، باجمال وتفصیل است و عقل اول واسطهٔ سریان این وجود است واگروجود عام جلوه‌یی دیگر در مرتبهٔ عقل نخست داشته باشد لازمهٔ آن تقید آن میباشد ــ وان فی جمال‌الله سعة لو تکرر لضاق ، ولیس کمثله شیء . اما مسأله‌ملائکه مهیمه که برخی از ارباب عرفان بوجود آنها درعرض عقل اول تصریح کرده‌اند وعقل اول را دارای وساطت ترقیم دانسته و این ملائکه را باآنکه در صدر وسلسلهٔ ملکوت و جبروت قراردارند واسطهٔ ترقیم نقوش امکانی نمیدانند در آن بحثی است که حقیر در مقدمه نصوص وتعلیقات‌بر تعلیقات هارف نامدار استاد مشایخنا‌العظام‌آقامیرزا هاشم رشتی مفصل درآن بحث نموده است واستاد اعظم **آقا میرزا مهدی آشتیانی** در کتاب **اساس التوحید** در این بحث مطالبی نوشته‌اند و **حمزه فناری** در مصباح بطور مختصر و مرحوم آقامیرزا هاشم در حواشی آن متعرض این بحث شده‌اند ، و روی اصول وقواعد فلسفی نتوان دراین باب سخن گفت .

اهل عرفان گویند : حکم این ملائکه درعالم ربوبی در حکم افراد از کمّل اولیاست در عالم ما که محکوم بحکم قطب نیستند وخود نیزتصرف دراحکام ولایت ندارند ــ کاش دانایان پیشین این بگفتندی تمام ــ تا خلاف نالمامان ، ازمیان ، برخاستی .

کمال متوسط بین قوهٔ صرف وفعل محض وجود دارد وهیچ اشکال ندارد که بین جوهر و جوهر امکان انواع جوهریه الی غیرالنهایة موجود باشد فقط یك اشکال لازم میآیدکه شیخ چون‌به‌تشکیك درجوهرقائل نمی‌باشد حرکت واشتدادجوهری‌را انکار کرده است و آن لزوم تشکیك درماهیت است وما بیان کردیم‌که تشکیك در متواطئه ازماهیات محال است ولی اگر فرض شود از برای ماهیتی افراد مختلف بشدت وضعف باین معنا که شدت و ضعف در اصل ذات ملاحظه شود مثل اینکه بنا برقول بارباب انواع انسان بلحاظ قوس نزولی دارای مراتبی‌است که برخی علت و برخی معلول ، بعضی مجرد وبرخی مادی بهری شدید وبعضی ضعیف است وشیخ چون تشکیك را نفی کرده است – مثل نوری – را انکار مینماید و دلیل او در این مقام مصادره است و در حرکت جوهری ، تشکیك درمراتب صعود است نه‌نزول و علی‌ای‌حال بنا برجواز تشکیك در ذاتیات حرکت در طبیعت و ذات جایز است درصورتی که مراتب در سلك وجودی واحد واقع شوند کما هوالواقع فی‌النزول. و در مقام حرکت در جوهر حدود حاصل از حرکت وجود بالفعل ندارند وازآنجا که اصالت حق وجود است ، تشکیك در ماهیت وجوهر به‌تبع وجود واقع است و وجود از امور قابل تشکیك آنهم تشکیك خاص است وخود شیخ –اعلی‌الله مقامه الشریف– در برخی از آثار خود قائل به‌تشکیك خاص شده‌است ولی این معنی را در قوس نزول درآنجایی که معلول را صورت و ظهور ونفس تجلی علت دانسته است تجویز فرموده است و در قوس صعود برتجویز آن تن درنمیدهد روی اصولی کـه در فلسفهٔ مشّایی قبول کرده است وشاید خواسته است کلمات مشائیه را تقریر فرماید وگرنه در نزد شیخ اعظم اصول وقواعدی غیرآنچه که حول افکار اتباع ارسطو تحریر فرموده است وجود دارد ومقامات عارفان دراشارات دلیل برآنستکه شیخ مشرب نهایی خود را درکتب معمول خویش که بطریق مشایی نوشته است‌اظهار نمی‌فرماید و حقیر را عقیده برآنستکه شیخ در جمیع مشارب فلسفی استاد بل‌که

معلم و مفید صناعت است «ولا یقاس به احد» .

*

اما دلیل دوم شیخ در کتاب طبیعیات شفا که فرموده است : «... ونقول ایضاً، ان موضوع الصورة الجوهریة لا یقوم بالفعل الا بقبول الصورة کما علمت ، و هی فی نفسها لا یوجد شیئاً الا بالقوة، والذات الغیر المتحصلة بالفعل یستحیل ان یتحرك من شیء الی شیء فان کانت الحرکة الجوهریة موجودة فلها متحرك موجود، وذلك المتحرك یکون له صورة هو بها بالفعل ، ویکون جوهراً قائماً بالفعل» .

ملاحظه میشود که عمده امتناع شیخ ازقبول حرکت در جوهر عدم اعتقاد به وقوع تشکیك در ذات وجوهر است در حالتی که ثبات مفهوم جوهر منافات با حرکت نحوهٔ وجود آن ندارد این مسلم نیست که هرصورت جوهری دارای ذاتی متحصل بالفعل باشد بل که جوهرمادی اصلاً تحصل وفعلیت ندارد، وثبات وتحصل وفعلیت آن عین سیلان و تجدد آن می‌باشد . می گوئیم صورت واقع در تجدد ذات متحصل ندارد واشتداد ذاتی عبارتست از تکامل ذاتی جوهر که ازجهتی بالفعل واز جهتی بالقوه است باعتبار جهت قوه بطرف صورتی شدیدتر سیال است وچون سیلان نحوهٔ وجود آنست وهرصورت نسبت بصورت لاحقه که جهت کمال آنست نفس قوه است لذا تتمه کلام شیخ هیچ اشکالی متوجه حرکت جوهری ننماید صورت متحرك جوهر بالفعل است ولی چون نحوهٔ 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 غیرآنست باعتبار آنکه قوه بود وبفعلیت رسید ونسبت بصورت بعدی باز قوه‌است وبفعلیت میرسد ولی فعلیتی که شأن وجود حرکات ومتجدداتست «فان کان هوالجوهر الذی کان قبل ان یصیر متحرکاً ، فهو حامل موجود الی وقت حصول الجوهر الثانی ، لم یفسد فی جوهریته بل فی احواله» در حالتی که در تجددات ذاتیه فساد جوهری وتکون جوهری دیگر درماده معنا ندارد ، جوهر

فاسد نمیشود بلکه کائن میشود بنفس ذات ولـی بوجودی اتم ودرمراتب وجودی وحدت واتصال برقرار است و ما درمباحث قبل درآنجاکه حرکت را درنفس‌وجود عام فرض نمودیم گفتیم در این مقام ما منه وما الیه وما فیه اصل وجود مشتد سیال است وجوهرقبلی باعتبارفعلیت و وجود عین فعلی است با زوال نقص لذا درحرکت خلع ولبس نیست وهمین معنا شیخ را در مخمصهٔ انکار حرکت قرار داده است . و ازآنجایی اشتداد در یك اصل وحقیقت واقع‌است هرصورت متحرك ومتحول‌بطرف کمال دارای اعتباری است نسبت بحال قبل ونیـز دارای اعتباری است بمـلاحظهٔ حالات بعد ، صور حاصل ازحرکات جوهری درهرصورت فعلی فانی و مضمن‌است ولی نحوفنای کثرات در وحدت باین معنی که صورت بالفعل همه صور گذشته‌است ولی بوجودی واحد وبه‌نحو اشتداد وفعلیت واین صورت بالفعل‌که بالقوه وباعتبار شدت وجودی منشأ انتزاع صور متعدده است که این صور در وجودی واحد مندك است دارای حالاتی است نسبت بکمالات و صور حاصل از حرکت ذاتی ویکی از احوال آنستکه این صورت بالقوه عین صورتهایی است که بعداً ازبرای آن حاصل میشود چه‌آنکه هرماده نسبت به‌صور منشأ تحصل است قوه واستعداد است بنابراین وجود کمالی این صورت، صور بعدی است که از حرکت حاصل میشود ومما ذکرنا یظهر ما فی کلامی‌الشیخ :

«... وان کان جوهراً غیرالجوهرالذی فرضت الحرکة عنه ، والذی الیه ، فیکون قد فسدالجوهر الأول الی الجوهر الوسط ، وتمیّز اذن جوهران بالفعل» گفتیم که متحرك اگر ذات شیء باشد نحوه وجود آن مفاض ازمحرك است واشتداد در اصل وجود واقع میشود و وجود متحرك بحرکت ذاتی وقابل تشکیك خاص، چون به‌نفس ذات سیال است ، نفس ذات قوه است ازبرای قبول اشتداد، ناچار آنچه در حرکت اشتدادی معدوم میشود حدود و نواقص است وآنچه باقی میماند وجود و کمال است وچون وجود متحرك بحرکت ذاتی ، نفس قـوه است نسبت بفعلیات

حاصل از حرکت، بحسب ذات با این فعلیات متحد میشود وبحسب قوت و درجات فعلیت عین صورت‌های قبلی است وباعتبار آنکه نسبت بصور بعدی قوه است ، عین آن صور است بالقوه ونفس آن صور میشود بالفعل ولـی نه‌آنکه صور ازیکدیگر متمیز باشند کما ذکرناه مفصلاً .

شیخ چون تشکیك خاص را منکر است واز طرفی ترکیب هیولی و صورت را انضمامی میداند همیشه در تحولات جوهری ماده را منحاز و جدا از صورت فرض می‌کند واز طرفی مـاده را چون نفس قـوه میداند ازتصور حرکت جوهر عاجز میشود وما گفتیم که اگرماده جدا ازصورت مرتبه ومقامی‌را دارا باشد خود فعلیت وتحصلی است درمقابل صورت و جدا ازآن ناچار هنگام زوال صورت باید جسم بکلیّةوجوده معدوم شود واین از محالات است وازآنجا که ماده بـدون صورت موجود نمیماند واز برای آن تحقق بدون ملازمت با صورت امکان ندارد لذا ماده بدون صورت نه در زمانی از ازمنه ونه در آنی ازآنات باقی نمیماند چه‌آنکه معلول بزوال علت معدوم شود لـذا کَون و فـاد محال است وهیولا ومـاده درمقام از دست‌دادن صورت فاسده وقبول صورت کائنه بچه‌نحو یکی‌را رها ودیگری را قبول نماید ودرحالتی که تعری آن ازصورت نه درآن جائزاست ونه درزمان اگرصورت کائنه در آن حاصل شود یعنی تحصل آن دفعی بـاشد ، این تکون وتحصل دفعی مجاور تفاسد صور فاسده واقع میشود ویا درآن تکوین صور لاحقه ، صورت‌سابقه فاسد شود درهرصورت تشافع حدود ویا تعرّی ماده از صورت مطلقه لازم آید لذا آنچه که آقامیرزا ابوالحسن در مقام مناقشه بر ملاصدرا دراین باب نموده است از شخص متدرب در حکمت صادر نشود کما سیأتی .

*

«لما کانت الحرکة والسّکون (۱) من آثار الطبیعة ،وقد تقرر ان کل ساکن فمن شأنه ان یتحرك ، فالطبیعة اذن متحرکة دائماً اما بالفعل اما بالقوة ، فهی اذن

امر سیال الذات، اذلو لم یکن سیالاً، لم یمکن صدورالحرکة عنها لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت ، فان الحرکة لو کانت علتها القریبة امراً ثابت الذات لم تنعدم اجـزاء الحرکـة ،فلم تکن الحرکة حرکة 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 ومتجدد الحقیقة است ولی این معنا که ساکن من شأنه الحرکة واین ساکن که بالقوه و یـا بالذات قابل حرکت است چرا باید علت تجدد حرکت باشد احتیاج بدقت و تأمل دارد چون ازبرای سکون علتی غیرعدم علت حرکت لازم نیست چون امری عدمی است وعلیت طبیعت ازبرای سکون مقارن با عدم وجود علت حرکت است . بعبارت دیگر وجوب انتهای جمیع حرکات بحرکت ذاتیه امری مسلم است وتجدد دراعراض حاکی از تجدد ذواتست – لأن ما بالعرض لابدّ ان ینتهی الی ما بالذات – واما السّکون فلا یلزم انتهائه الی امر یکون السّکون ذاتیاً له .

سیدالحکماء مرحوم آقامیرزا ابوالحسن جلوه – قده – در رسالهٔ حرکت در مقام مناقشه براستدلال ملاصدرا و اتباع او برلزوم تجدد وحرکت جوهر وسیلان ذاتی آن گوید :

«لأن نفس الحرکة متجددة بالذات ولا یحتاج فی تجددها الی علة بل یحتاج فی وجودها الی العلة ، وکل جزء منها مسبوق بالحرکة الأخری ، فهکذا الی مالا نهایة له فالطبیعة مع الحرکة السابقة تکون علة للحرکة اللاحقة ودلائل بطلان التسلسل لا یجری فیها لعدم اجتماعها

و ثانیاً بعد تسلیم هذه المقدمة لا یلزم کـون جمیع الطبایع حتی العنصریـات متجددة ، لأن طبیعة الفلك بالنوع مخالف للطبایع العنصریة» .

این یکی از اشکالات یا مناقشات آقا میرزا ابوالحسن برحرکت جوهری است.

ما به تفصیل در مباحث قبل چون باین اشکال توجه داشتیم مطالب را نحوی تقریر

نمودیم که اصلاً این‌قبیل از مؤخذات که حاکی ازعدم ورود بمباحث عمیقه ودلیل برعدم تسلط قائل بکلمات ومبانی ملاصدرا است وبمؤاخذات لفظیه اشبه است بحث نمودیم وبا تأمل درآنچه که ذکرشد میتوان بآسانی بعدم ورود این‌قبیل ازمناقشات پی برد وازاین اشکالات جواب داد اگربتوان این‌قبیل ازاظهارات‌را اشکال نامید .

تجدد مسلم است که ذاتی‌اصل حرکت است وهرمتحرکی که منشأ حرکت‌است دارای محرکی است چه‌در حرکات عرضی‌وچه درحرکات جوهری و درجایی که حرکت مستند بجوهـراست و شیء دریکی از مقولات‌عـرضی متحرك است بااینکه تجدد ذاتی اصل حرکت است واجزاء زمان وحرکت بنفس ذات متقدم ومتأخراست فاعل مباشر حرکت طبیعت جسمانی است وجمیع افاعیل مستند بنفس که ازمجرای طبیعت صادر شود ، مستند است بهطبیعت وفاعل مجرد ازمـاده محرك است واگر حرکت در اعراض باشد، فاعل مفید حرکت است یعنی جسم‌را تحریك مینماید ولی اگر اصل طبیعت که جوهر است سیال باشد فاعل مفید وجود اصل طبیعت است و چون ذاتی است درسیلان مستغنی ازعلت است واین معنی درجمیع حرکات جوهری و عرضی جاری است ، متحرك جسم سماوی باشد یا جسم مادی * .

---

* عین‌الیقین‌چاپ گ طهران ۱۳۰۳ هـ. ق. ص ۲۷٤ تألیف مـلامحسن فیض. رساله‌یی که این مقدمه برآن نوشته میشود خلاصهٔعین‌الیقین است . بنابراین تجدد ذاتی حرکت است اصلاً ربطی بمسأله‌یی که ما در صدد تحریر آن هستیم نـدارد بحث دراین است که متحرك اگر ذات شیء باشد ، حرکت ذاتی واگر متحرك ذات باشد درتحصل وجود عرض وتحرك بسوی‌کم یا کم‌ویا وضع مثلاً ، حرکت عرضی است . مرحوم جلوه باین‌مهم توجه نکرده است که اگر حرکت ذاتی اعراض باشد باید جوهر مادی مفید وجود عرض بـاشدوقول باینکه حرکت ذاتی اعراض‌است و طبیعت قابل حرکت ازهمان جهت که قـابل است مفید وجود حرکت است از

نقل و تزییف

مرحوم آقـامیرزا ابوالحسن جلوه –قده– رساله‌یی درحرکت جوهر تألیف کرده و در آن ببرخی ازمطالب ملا صدرا دراین باب مناقشه وارد نموده است(۱) در این رساله (که شاید آنرا بعنوان تعلیقه براسفار نوشته است وبعد مطالب آن را بصورت رساله‌یی درآورده است) گوید : «قـال صدرالمتألهین تارة ان موضوع الحرکةالجوهریة هوالعقل وتارة هوالنفس وتارة مادةمشخصة بوجود صورة –ما–، لأنه قـال : الموضوع لهذهالحرکة ، وانما یقع حرکتها فـی خصوصیات الصورة الجوهریة. ولا تناقض بینهمالأن لهذهالحرکةموضوعاً قریباً هو هیولی مع – صورة

→

اباطیل و اوهام است که لا ینبغی صدور هـذا الکلام عن اصاغرالطلبة فضلاً عمن یدعی التحقیق.

اوهن ازاین کلام ، قول اوست که: طبیعت با حرکت سابقه علت حرکت لاحقه باشد . چون بحث در این است که جمیع اعراض مستند بطبیعت چه لاحقه وسابقه و ما بالعرض مستند بما بالذات است وما بالذات درمقام فـاعل مباشر حرکت است و عرض در جمیع اطوار استقلال ندارد کما فصلناه سابقا ولا نعیدالکلام دیگرآنکه لزوم حرکت طبیعت در صورت حرکت در اعـراض ارتباط بهتسلسل نـدارد کما هوالواضح عندالمتدرب وسیأتی تفصیل هذاالکلام .

۱ – در مجموعه مناقشات وایراداتی که بآخوند وارد ساخته است یك مطلب علمی و تحقیقی وجود ندارد وحقیر معتقد است که اصلاً آنمرحوم کلمات آخوند را درمبحث حرکت جوهری و تحقیقات عرشی این‌حکیم متألّه‌عظیم‌را – مس‌ّ – نکرده است . اسانید مـا از مرحوم حکیم نامدار آقامیرزا حسن کرمانشاهی نقل کرده‌اندکه آقامیرزا ابوالحسن درتصویر حرکت جوهری حیران بود و این کلام ازشخص منصف محقق صادر شده است . مثل اینکـه مرحوم میرزا در فلسفه و حکمت متعالیة آخوند ملاصدرا تخصص نداشت .

ما – وموضوعاً متوسطاً هوالنفس ، وبعيداً وهوالعقل» .

باید دانست که ملاصدرا مـلاك بقا و ثبات نوع را به‌نفس یـا مجرد عقلانی میداند، نه‌آنکه عقل مجرد ویا نفس ازآنجهت‌که ترفّع ازماده دارد موضوع‌حرکت جوهریه است وعقل رب‌النوع مادی متحرك موضوع حرکت جوهر باشد درحالتی که هرمبتدی نیز میداند که موضوع حرکت باید جسمانی ومادی وامری بالقوه و ماده‌یی مستعد از برای انتقال تدریجی باشد و عقل صرف که ترفع از عالم مـاده دارد ، هرگز موضوع ومحل حرکت واقع نمیشود وحرکت شأن طبایع وماهیات و وجوداتی‌است‌که دارای‌حالت منتظره وکمال مفقودند، نه شیء مجرد تام‌الوجود، شیء مجرد نه موضوع قریب ونه موضوع متوسط ونه موضوع بعید ازبرای حرکت واقع می‌شود ، بل‌که مراد ملاصدرا آنستکه عقل مجرد از باب اتحاد با فرد مادی از آنجایی که بمنزله روح ازبرای ماده وصورت مادی‌است متحد است با فرد مادی ولی اتحاد حقیقت و رقیقت نه اتحاد امر لا متحصل با متحصل وقبول حـالات و احکام وآثار متحد خود از باب سریان یا انسحاب حکم احدالمتحدین علی‌الآخر، و در این مسأله درمباحث گذشته مفصل بحث نمودیم وآن‌را دراین‌جا ذکرنمی‌کنیم وبطور اختصار درمطاوی این بحث متعرض آن میشویم .

مرحوم جلوه – قده – چند مطلب اساسی را که درباب حرکت درجوهر پایه واساس کار است درست بررسی ننموده است ویا از اعمال این قواعد که اساس و پایهٔ این مهم هستند غفلت نموده ویا اساساً در آن مباحث نیز عمق لازم را فـاقد است قال اعلی‌الله قدره فی‌الرسالة .

«... اعلم ان مراده من صورة ما ، او صورة مطلقة کما قال فی بعض‌الموارد، هی الصورة التی تکون مناط شخصیة‌الشخص ، وتکون ذاعرض ومراتب ، لاالصورة المبهمة فاطلاقهاوابهاما انمایکون بالقیاس الی‌الخصوصیات التی‌تفرض فـی‌هـذا العرض ، والا تلك‌الصورة معینة، غایةالامر تکون ذا مراتب، فالشخص‌المخصوص

بای مرتبة من هـذه الصورة التی تکون ذات عرض و تکـون بازاء هـذا الشخص المخصوص اذا کان متلبّساً یکون الشخص بعینه هو الشخص المخصوص ، ففی کـل مرتبة بحسب التحلیل العقلی شیئان ، احـدهما ما یکون به الشخص هذا الشخص وما به الشخص هذا الشخص یفرض انه ذو عرض لایکون لمرتبة معینة من هذه الخصوصیات التی تفرض فی هذه السعة ، والآخر هو الخصوصیة ، فالموضوع الثابت هـو الشخص الباقی فی کل عرض بنحو التجدد والاتصال ، وما فیه الحرکة هو الخصوصیات .

آخوند ملاصدرا چون ماده و صورت را بوجودی واحد موجود میداند وماده ازباب آنکه قوة الوجود است ، جدا از صورت وجود ندارد ودرباب حرکت جوهر ماده موضوع حرکت است ، وصور برسبیل تجدد امثال و تدریجی برمـاده وارد میشود وچون عین صوراست وصور حاصل برسبیل تدریج وارد برموضوعی میشود که با آن متحد است وچون حرکت موضوع متشخص لازم دارد وماده تشخص وتعیّن جدا ازصورت ندارد قهراً تجدد صور درباب حرکت جوهری غیراز تجددات کمّی وکیفی وارد برطبیعت است چون دراین جا موضوع منشأ تشخص حرکت کمّی و کیفی است ودرباب حرکت جوهر چنین موضوع متشخص وجود ندارد و درحرکت بایـد موضوع دارای تشخصی جدا از تشخص صور وارد بر حرکت و مقولـه یی که حرکت درآن واقع میشود باشد و در این جا تغایر بین موضوع حرکت و صور جوهری متوارد برحرکت واحدند وتغایر بحسب تحلیل عقلی است لذا بعد ازتوجیه کلام ملاصدرا ویا بیان مرام او از صور وارد برموضوع که این صور در سلك یك حقیقت قرار دارند و بوجودی سعی وساری موجودند ، گوید :

«اقول : ان الصورة التی تکون مناط شخصیة الشخص (التشخص) وتکون ذات عرض ، لا یکون لها وجود منحاز عن الخصوصیة التی یقال ان الحرکة وقعت فیها، فتکونان موجودین بوجود واحـد ، فیکون تغیر الخصوصیة وتجددها وعدم بقائها عین تغیرها وتجددها وعین عدم بقائها . فالشیء الذی یورد علیه فی الخارج ، هذا الشیء المتجدد ویجب فی کل حرکة مثل هذا الشیء ماذا ؟ نعم یتحقق التغایر بینهما

بحسب التحليل العقلي ، ولكن الحركة امر خارجي يجب ان يكون لها موضوع خارجي مغاير لهذا الا مرالمتجدد بحسب‌الخارج ونفس الامر ، لا بحسب‌التحليل والاعتبار .

این همان اشکال رئیس ابن‌سینا – قدّس روحه – است که گوید حرکت محتاج بموضوع است وماده چون بصورت تحقق ندارد نشاید موضوع حرکت باشد ، چون موضوع باید امری ثابت ومنحاز ازصور متجدده وارد برموضوع ازناحیهٔ حـرکت باشد و بنا برمذهب شیخ واتباع او مـاده منحاز از صور وجدا از فعلیات دارای مرتبه‌یی از تحقق است که برآن فصل و وصل وکون وفساد وارد میشود ودرجمیع موارد و حالات واردهٔ برآن باقی است وامری منضم بصورت وازاین‌جاست که بـر کون و فساد اشکال وارد میآید که بجز ازطریق حرکت جوهری حل نمیشود. وما در مباحث قبل مفصل بیان کردیم کـه بنا برمسلك مشّاء وتقوم هیولی به‌صورت مطلقه لازم آید که هنگام زوال صورت جسم بتمام حقیقت منعدم شود وازکتم عدم شیء حـاصل شود وگفتیم که ورود صور برهیولـی برسبیل تجدد است ومعذلك موضوع ثابت‌را نیز اثبات‌کردیم ازبرای‌درك تفصیلی‌مطلب بمباحث‌قبل رجوع‌شود.

مرحوم آقامیرزا ابوالحسن – رحمةالله تعالی علیه وحشره مع‌آبائه– دراین‌جا بنا برمبنای ملاصدرا که ترکیب ماده وصورت را اتحادی میداند اشکال را واردتر تصور فرموده‌اند وباید تذکر داد که میرزا (قده) از وحدت تشکیکی وجود تغافل نموده‌انـد وحرکت جوهر را در وجود اعتبار ننموده وتغایرمفهومی وتکثّرحاصل از ماهیات در ذهن واینکه عقل درحرکت جوهری موضوع وماده ازبرای حرکت مطالبه نماید وصورت‌متوارد برموضوع محصل وارد شود، پس باید موضوع حرکت امری بالفعل باشد واین معنا در حرکت درجوهر معنا ندارد .

آنمرحوم اگربحث‌رادروجود وحرکت‌را درحقیقت‌متحصل‌خارجی‌لحاظ‌مینمود این‌نکته غفلت نمیفرمودکه حرکت وصف وجود است و وجود بالذات ترکیب‌ندارد وتشکیك خاصی‌شأن وجود است وبنا براصالت وجود و وحدت حقیقت وتشکیك

خاص در وجود وهستی همانطوری که مراتب وجود درمقام نزول وقوس نـزولی بوجود واحد ولی رفیع‌الدرجات موجودند در قوس صعود وحرکت جوهری نیز این حکم را جاری مینمود . ما برای روشن‌شدن مطلب وتقریر مبحث به‌نحوی که اصلاً برآن اشکال وارد نشود واز جمیع مناقشات جواب داده شود میگوئیم : بنا برتجویز حرکت درجوهر لازم نیست که موضوع ازمشخصات حرکت باشد و ایـن درحـرکت عرضی‌لازم و حتمی است چون‌عرض منبعث از نفس ذات جوهر میشود همانطوری که اصل عرض در مقام وجود وتشخص ، وابسته به‌جوهراست حرکت در این مقوله نیز ازجهت تشخص وابسته بذات وجوهراست واگر سیلان را در نفس جوهر فرض کردیم و حرکت را جوهری لحاظ نمودیم ، موضوع حرکت خارج از اصل حرکت فرض نمیشود وما فیه‌الحرکة ونفس حرکت وموضوع حرکت در شیء واحد واقع خواهد شد وا گرمیخواهی گرفتار احکام کثرت‌خـاص ماهیت نشوی اسم جوهر وماهیت وماده وصورت را نیاور وسیلان را در وجود عالم فرض بنما که دراین‌صورت ما منه‌الحرکة وما الیه الحرکة وما فیه‌الحرکة واصل حرکت بوجودی واحد متحقق باشد واین معنا را نیز مورد دقت قرار بده که فرض حرکت در وجود لون در حرکت کیفی وانتقال لون از مراتب سواد بمراتب بیاض بحسب وجود ازمراتب 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 وهیولا بحسب نفس ذات قوه صرفه است درمقابل‌جمیع فعلیات باآنکه به‌تبع صورت موجوداست بالذات مصحح حرکت است وتا صورت دارای جهت قوه واستعداد است بالذات متحرکست وتحقق جهت قوه در جسم مرکب ازصورت وماده امری واقعی است نه اعتباری و شیء مـادامی که دارای جهت فقدان یعنی ماده قابل صور است در حرکت محتاج بمفید وجـود است و وصف تحرك ذاتی آن میباشد وچون این حـرکت در مراتب وجود واحد

واقع شود هرصورت بالفعل نسبت بصور لاحقه بواسطه اتحاد با ماده ، خود زمینه ازبرای صورت بعدی است ونفس ذات متحرك به‌طرف تزایـد است وهیچ صورتی فعلیت خود وهیچ جسم متحرك طبیعت بالفعل خود را رها ننماید وصور لاحقه و هرصورت وفعلیت که بحسب استعداد موجود در جسم حاصل شود ، ازناحیه خلع صورت ناقص ولبس صورت کامل انجام نمیگیرد بل‌که فعلیت برفعلیت افزاید واین فعلیت ازخارج ملحق بشیء متحرك نمیشود بل‌که کمال حاصل ازطریق حرکت از باطن متحرك که اصل وحقیقت شیء وغایت وجودی آن میباشد بآن افاضه میشود واز باطن خود تغذیه نماید ورشد پذیرد وعقل مجرد یا موجود ملکوتی حافظ نوع است نه موضوع حرکت چه‌آنکه موضوع حرکت امری بالقوه است ازآن جهت که متحرك است وجهت قوه درحرکت جوهری بالذات مصحح حرکت است ومنافات ندارد که خود به‌تبع صورت موجود باشد ، وعجب‌آنکه نفس ممتد جسمانی وجوهر متحرك بااینکه ماده مصحح حرکت ذاتی آن میباشد وبالذات متحرك است ازناحیه وجدان قوه ماده در حرکت ذاتی تابع آن میباشد «ومصحح‌بودن بالـذات بحسب قوه ، با بالعرض‌بودن بحسب فعلیت منافی نباشد ، وامتداد درهرمـرتبه از مراتب حرکت ذاتیه خود ، بوجود عین آن مرتبه بود ، وبحسب ذات مستمّره که موضوع حرکت باشد ازآن مرتبه بآن جهت که آن مرتبه بود مجرد باشد . پس هیچ مرتبه ازمـراتب محدوده ازمطلق امتداد خالـی نباشد ومطلق امتداد باطلاقه ازهرمرتبه مجرد باشد (۱) » .

بنابرآنچه که حکیم محقق آقاعلی مدرس معاصر آقامیرزا ابوالحسن دربعضی ازمسفورات افادت فرموده است جسم طبیعی وممتد جوهری که بالذات سیال‌است و حرکت ذاتی آن منشأزمان جوهری ودرعین حـال منشأ حرکات عرضیه و زمان

---

۱ ــ آقا علی مدرس در حواشی اسفار و در کتاب بدایع‌الحکم .

عرضی است عبارتست ازنفس ممتد جسمانی ساری درجمیع مراتب حرکت ذاتیه که هیچ مرتبه از مراتب محدوده از امتداد مطلق خالی‌نباشد ولی مقید بهیچ‌مرتبه از مراتب زمانی ومکانی وتناهی و لاتناهی وسایر تجددات وتقدرات خاصه نمی‌باشد وامور مذکوره ، در آن اعتبار نشود . یعنی طبیعت جسمانی سیال وجوهر متحرك بحسب ذات و حقیقت وباعتبار مرتبه ومقام جمعی وعدم لحاظ امور عرضی ازقبیل تجددات کمی وکیفی وتجددات وتغیرات خاصه مساحیّهٔ مقداریه، جسم طبیعی‌است ومنشأ انتزاع زمان جوهری باعتبار بودن زمـان ازعوارض تحلیلی حرکت‌النهایه اکر حرکت جوهری باشد ، منشأ انتزاع زمان جوهری‌است واگرعرض باشد واز لوازم جسم تعلیمی منشأ انتزاع زمان عرضی است (۱) .

*

بنابرآنچه ذکر شد معلوم شد که در حرکت جوهری نیز موضوع ثابت موجود است به‌تفصیلی که در مقام نقل کلمات آخوند ملاعبدالرزاق ذکر نمودیم و گفتیم که وجودی سیال از ابتدای نطفه مثلاً تا اتصال نفس بعقل فعال وعروض موت و انقطاع حرکت ثابت است و در حقایقی که نحوه وجود آنها سیال ومتحرك است موضوع باقی است ولی بوجودی عریض ومتصل که هرصورت زمینه است ازبـرای

---

۱ ـ نسبت حرکت جوهری به‌حرکات عرضی همان نسبت جسم طبیعی است بـه‌جسم تعلیمی و بنابرمبنای تحقیق جسم طبیعی وجسم تعلیمی بوجود واحد موجودند وقهراً حرکت جوهری تابع جسم طبیعی و حرکت عرضی تابع جسم تعلیمی بوجودی واحد تحقق دارنـد . نفس ممتد جوهری تحرك ازجهت ثبات متصل‌بدهراست ناچار زمان جوهری مسبوق است بدهر واصل زمان نیز اسم دهر و دیهو راست وچون عرض شأن وظهور جوهر است ، جسم مرتبه فرق و نشر محض آن حرکت عرضیه وتقدرات مساحیهٔ لازم جسم تعلیمی است لـذا «زمان عرضی و حرکت عرضی را فـرق محض ونشر صرف باشد ، وزمان جوهری و حرکت جوهریه را ، فرقی بود با جمع و نشری باشد با حشر» .

صورت وارده و حدود منتزع ازمراتب و درجات در جمیع احوال بوجودی جمعی ومضمن درصورت سیّاله موجودند نه‌آنکه حدود ناشی از حرکت جدا از دیگری بوجودی منفصل متحقق باشند . مرحوم سیدالحکما آقامیرزا ابوالحسن در رساله فرموده‌اند :

«قال‌الشیخ : ان کانت الحرکةالجوهریة موجودة فلها متحرك‌موجود» (ما در مقام نقل این کلام ازشیخ گفتیم که متحرك موجود است ودر حرکت جوهری ما منه الحرکة ومتحرك وما الیه‌الحرکة وجود است باعتبار وقوع حرکت دروجود واحد دارای مراتب و صور حاصل از حرکت وجودات خاصه است که در جمیع مراتب بوجودی واحد موجود است وموضوع حرکت ماده است با ـ صورة ما ـ واین صورت‌متحد ماده، ماده است ازبرای حرکت واین حکم درجمیع صورموجود است وماده ملاك ومصحح بالذات جهت حرکت است) .

اللهم ان یقال‌التغایر یکون بحسب التحلیل العقلی لا فی وجودالموضوع ، بل الموضوع من غیر اعتبار المعتبر بنحوالاتصال التجددی وهو باق من‌اول الحرکة الی آخرها ، هذا غایة ما یمکن فی‌تصحیح هذاالمطلب (در حالتی که ملاك تصحیح حرکت جهت قوه باقی درصور متجدده‌است واین قوه اگر وجودی منحاز ازصورت داشته باشد خود فعلیتی درمقابل فعلیات افتد واز قبول صورت ابا دارد واگر قوه قوه را لابشرط ازقبول صور لحاظ کنیم وآن را باعتبار اتحاد با هرصورت مستعد ازبرای قبول صورتی دیگر لحاظ کنیم باآنکه به‌تبع صورت متجدد و به‌تبع صورت ناچار موجود است ، موضوع حرکت واقع شود واین حکم تا آخر حرکت جاری است واگر ماده متحد با صورت ، محل صور متجدده واقع نشود به‌تفصیلی که ذکر شد، باید هنگام رهانمودن صورتی وقبول صورت دیگر، جسم بکلی معدوم وجسمی دیگر ازکتم عدم بنحو ابداع متحقق شود .

مرحوم ـ جلوه ـ بنا براتحاد ماده وصورت و وقوع تجدد وحرکت در صور

واتحاد خارجی موضوع حرکت وصور متوارده برماده وعدم تحقق هیولی بوجودی منحاز وعدم وجود موضوع ازبرای حرکت بنابرتوهم -جلوه- درنحوهٔ تحقق حرکت متوسط وترسیم آن ازناحیهٔ حرکت قطعیه دچارحیرت شده وگمان کرده است که بنا برحرکت درجوهریه لازم آید که موضوع ثابت موجود نباشد ودرصورت عدم وجود موضوع ثابت، حرکت توسّطیه وجودندارد وبنابرعدم تحقق حرکت توسطیه، لازم آید که بین مبدأ ومنتهی ، انواع غیرمتناهی ، بالفعل متحقق شود . در رساله حرکت گفته است «قال الشیخ: ان کانت الحرکة الجوهریة موجودة، فلها متحرك موجود- انتهی - اللهم الا ان یقال : التغایر یکون بحسب الحلیل العقلی ...» .

ما در مباحث گذشته مفصّل بیان کردیم که اصلاً ماده جدا ازصورت وجـود خارجی ندارد ، چون ماده امری بالقوه است واگر امر چنان باشد که شیخ فرموده است که مـاده واحد شخصی است ودرمقام تبدل صور ، بوحدت خود باقی میباشد لازم آید که خود فعلیّت متحصل باشد جدا ازصورت، وهنگام توارد صور، لازم آید، انعدام جسم ، رأساً وحدوث جسمی ازکتم عدم . به تفصیل دراین مقام صحبت شد و ما عبارات مسطور درصفحات قبل را دراین جا تکرار نمی کنیم . ویك اشکال دیگر لازم آید وآن اشکال اینست که لازم آید خلوّ هیولی ازمطلق صورت بنابرکون و فساد ، ونیز بیان کردیم که موضوع بحسب شخص باقی است ولی باوجود عریض دارای مراتب ، کمااینکه درحرکت نزولی ، وحدت درمراتب وجود محفوظ است وفهم و ادراك لزوم وحدت بین مراتب وجود ، درقوس صعودی ونزولی ازمطالبی است که اوحدی ازخواص ازعهده آن برمیآید .

بعد از آنچه که نقل شد میرزای جلوه فرماید :

«... واعلم ان الحرکـة التوسّطیة وهی کون الموضوع بین المبدأ والمنتهی ، هی الراسمة للحرکة القطعیّة المتّصلة المتجددة باعتبار نسبة الی ما فیه الحرکة ،

فمناط اتصال الحركة واجزائها ، وهو عدم امتياز جزء منها عما يليه، وهذا معنى ما بالقوة فى قولهم : ان بين كل طرفين انواع غيرمتناهية بالقوة . كما قال بهمنيار: ومعنى قولنا بالقوة : ان كل نوع فانه غير متميّز عما يليه بالفعل ، كما ان النقطة والأجزاء فى المسافة غير متميّز بالفعل وهو كون المذكور ، فيجب ان تكون تلك الحركة اى الحركة القطعية مسبوقه بهذا الكون بالذات حتى يتصل اجزائها ، فاذا لم يكن الحركة القطعية مسبوقة بهذا الكون التوسّطى ، بل يتعلق التجدد والحركة بنفس هذا الكون التوسطى ، يكون الأكوان لا محالة بالفعل ، اى يكون كل كون منفصلاً عما يليه، لأنها لا يكون مسبوقة بالشيء الذى هو مناط الاتصال ، فيلزم ان يكون بين الطرفين وجود انواع غيرمتناهية بالفعل، كما قال الشيخ الرئيس، بخلاف حركة الجسم فى اعراضه ، لأنه يكون هاهنا انواع غيرمتناهية بالقوة ، بالمعنى الذى ذكر لما بالقوة حيث كانت مسبوقة بامر موجوده بالفعل . فاذا فرض الحركة فى نفس الجسم ، فلم يكن تلك الحركة مسبوقة بامر موجود بالفعل ، فلا يكون الانواع المفروضة بين الطرفين موجودة بالقوة ، بل يجب ان يكون بالفعل .

مرحوم میرزای جلوه مثل برخی از افاضل عصر ما ، درتصویر حرکت جوهر حیران است وبروی خود نمیآورد مگر نه آنستکه وجود قابل اشتداد است و مگر نه آنستکه درمراتب وجودی – صعوداً ونزولاً – همه مراتب درسلك یك حقیقت قرار دارند ، ومعنای حرکت صورت یعنی وقوع آن درمواد بنحو تدریج ، همان تکامل صورت وقبول ماده فعلیت برفعلیت بنحو لبس بعد لبس وامر باقی موضوع ثابت در شیء متحرك همان عدم بقا وثبات آن است ، واین عدم بقا وتصرّم، مقوم حرکت در جوهر است – وکون الشیء بین المبدأ والمنتهی – وجود جوهری اشتدادی است که وجود آن ، عین فناء ووحدت آن، عین کثرت وسیلان وعدم قرار وثبات نحوهٔ وجود آنست، ومتقوم است باصل ثابت وحافظ نوع خودکه فرد مجرد عقلانی

انسان باشد مثلاً. وحافظ نوع ونگهدارنده وحدت وبقای آن همین فرد ملکوتی است کمااینکه بنابرکون وفساد صورمتوارد برماده تقوم‌دارد بعقل‌عاشر وکدخدای نظام ماده وما نحوهٔ بقای ماده وقوام آن بصورت نوعیه رابنابرحرکت جوهرتقریر نمودیم ، وگفتیم این معنا ازمحالات اولیه‌است که ماده درمقام توارد صور باقی ودرحال فصل و وصل ثابت باشد ودرعین حال جوهری بالقوه فرض شود و این جوهر لامتحصل درمقام‌ذات دارای تحصل و واقعیت باقی ودرصورت‌فصل و وصل باقی وامری منضّم بصورت شود وترکیب آن انضمامی باشد درحالتی‌که این امر از مسلمیّات است که هرشیء منضم بشیء دیگر ، خود قطع‌نظر از آنشیء – باید دارای مرتبه‌یی ازوجود ومرتبه‌یی ازتحصل باشد ، ودراین صورت خود فعلیتی است که امتناع از قبول فعلیت دیگر نماید «وکل فعلیّة بما هی فعلیة تأبی من قبول فعلیة اخری» .

پس ماده با صورت بوجود واحد موجودند وهرصورتی نسبت بصورت لاحقه ، ماده ونسبت بماده سابقه ، فعلیت است وازاین راه می‌توان تصویر صحیحی ازاشتداد صور ترسیم نمود وازآنجا که صورت فعلی ماده وهیولا ازبرای صورت لاحق است برخی از اکابر (۱) معرفت فرموده‌اند: ماده با صورت‌فعلی دارای ترکیب اتحادی ونسبت بصورت لاحقه ازباب لحوق صور ازباطن وملکوت واصل ثابت ورب‌النوع باعتبار اشتداد وجودی وحرکت جوهری ، دارای ترکیب انضمامی است ناچارباید گفت از باب انضمام فعلیت بفعلیت ، و لبس بعد لبس صورت لاحق بصورت سابق منضم میشود ومراد از انضمام همان لحوق صوراست بریکدیگر ، وگرنه هرامر بالقوه‌یی با امر بالفعل منشأ تحصل آن متحداست وناچار نسبت‌بصورت لاحقه بالقوه

۱ــ علی ما فی تقریرات بعض الاعاظم ــ ادام‌الله ظله‌الظلیل علی رؤوس‌المسلمین بادامة وجوده‌الشریفه.

متحد خواهد بود وانضمام باعتبار لحوق فعلیّات (۱) برفعلیات است -

در مباحث ماضیه بنحو تفصیل درنحوهٔ ثبات وبقای موضوع درحرکات ذاتیه بحث نمودیم وازبرای 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 درمقام صعود ومعراج ترکیب ، مانند قوس نزول ومعراج تحلیل امر واحد شخصی است که متشأن بشئون مختلف و دارای درجات متعدده است وکلیه مراتب بوجودی واحد موجودند ، و در اشتداد جوهری نحوهٔ وجود حرکت توسّطی وقطعی بیان شد ونیز تقریر نمودیم که آخوند ملاصدرا دراین مسأله از جمیع اشکالات جواب داده ودر کلیهٔ جوانب بحث از ذکر دقیقه‌یی فروگذار ننموده است ولی مطالب او دراین مبحث بسیار عمیق وقابل توجه ودقت است .

سیدالحکماء مرحوم - جلوه - بعد از مطالبی که ذکر شد بوجوه دیگر از ایرادات برآخوند پرداخته است که همهٔ اشکالات ناشی از این مهم است که درتصور موضوع حرکت جوهری گرفتارشده‌است ونتوانسته با فرض وقوع‌حرکت درجوهر، موضوع ثابت ازبرای حرکت تصویر نماید وهمه مناقشات او دراین زمینه دور میزند ومرتب بین احکام وجود و احکام ماهیت خلط می‌کند چون در مرحله اول بحث درحرکت جوهری عقل غیرمتعمق دوچار این اشکال میشود که مفهوم ثابت انسان بچه‌نحو در ذات خود متحرك 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 وچون ثبات ذات انسان مثلاً بحسب حد مسلم فرض شده‌است هرتغییر وتحرك وفعل وانفعال تدریجی

---

۱ - علی ما حقّقه استاذنا المتألّه سید ساداته اعاظم الفقهاء والحکماء الحاج میرزا ابوالحسن القزوینی (وحیفداه) فی حواشیه علی‌المنظومة وسمعنا کراراً فی مجلس بحثه ایام استفادتی منه - دام ظله - واخذ منه بعض تلامذته ، وکنّا نورد علیه بما ذکرناه .

در خارج از ذات واقع میشود و ذات باید موضوع ثابت ازبرای حرکات عرضی فرض شود ، درحالتی که بنابر جواز اشتداد وتشکیك در وجـود ، ذات ثابت و وجود سیّال است واز هرحدی ازحدود این امر سیّال مفهوم انسان انتزاع میشود که این مفهوم ازلحاظ نفس مفهوم ومعنا ثابت است وباعتبار حمل اولی هرمفهوم همان مفهوم است ، غافل ازآنکه مفهوم ثـابت است ودرمفهوم ومعنا ، حرکت و سیلان محال است ولی بنابراعتباریت ماهیت وتابعیت آن ازوجود درانحاء تحصّلات تغییر وحرکت سیلان وعدم قرار شأن وجود مادی وتشکیك وقبول شدت وضعف شأن اصل وجود است وفرق است بین وجودات ثابت واقع درسلك یك اصل ووجود مادی مشتد قابل فعلیات وحرکات وواقع درصراط استکمال ذاتی وتحصّلات تدریجی.

مرحوم میرزای جلوه نیز مثل شیخ درجمیع اشکالاتی که برحرکت جوهـر نموده وبکلمات آخوند بقول خود، ایراد، وارد مینماید دائماً بین حکم وجود و حکم ماهیت خلط میفرماید . ما ازبرای احتراز از ایراد مناقشات و خودداری از اسائهٔ ادب بمقام شامخ آن بزرگوارحـل و نقد اشکالات را ارجـاع بمباحث قبل میدهم. بعداز بیان آنچه که نقل شد مرحوم –جلوه– دررسالهٔ حرکت فرموده‌اند(۱):

«**ان قلت** : الطبیعة المطلقة من الهیولی والصورة باقیتان من اول الحرکة الی آخرها ، وما فیه الحرکـة خصوصیات الصورة ، ویحصل من الطبیعتین المطلقتین کون متوسط بین الطرفین ، وهذا الکون هوالراسم و مناط الاتصال .

قلت : الطبیعة المطلقة لا یکـون لها وجود غیر وجود افـرادها ، والصورة

---

۱ ـ رسالهٔ حرکت چاپ در حواشی **شرح هدایه ملا صدرا** ط گ طهران ۱۳۱۳ هـ. ق. ، صفحات ۲۷٤، ۲۷۵، ۲۷٦، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰ درجواب ازاشکالات صاحب شوارق براشتداد در وجود و اشتداد . جوهر درمراتب وجود ، مفصل دراین زمینه بحث شد .

آقا علی حکیم و پـدر و استاد او آخونـد **ملا عبدالله مدرس** ، در این مباحث خیلـی غور نموده‌اند بخصوص آقا علی که در تحقیق معضلات کتاب اسفار ، بهتر ازدیگران است .

الجسميّة والنوعية موجودتان بوجود واحـد شخصی فی‌الخارج ، وتجددالفرد و الخصوصية مستلزم لتجدد الطبيعة ، فتكون الطبيعة من حزب‌المرسوم وفی صقعه ، فكيف يـكون راسمة ، والراسم يجب ان يكون متقدمة بحسب‌الذات علی‌المرسوم بحسب نفس‌الأمر فـلا بدّ ان يكون له وجود غيروجودالمرسوم فی‌نفس‌الأمر ، و الحركة من‌الامور الخارجية – فيجب ان يكون لها موضوع متحقق فی نفس‌الأمر والخارج لا بحسب‌التحليل فقط ...» .

ملا صدرا كراراً وجود متحرك را، موجود سيّال ميداند واين‌سيلان درمراتب وجود واحد است نه درذات ماهيت ومفهوم متحصل، وخلط بين ذات ثابت ووجود متحرك ، سيدالحكما ميرزای جلوه را باشتباه انداخته است ، وميشود ذات ثابت و وجود متحرك وسيّال باشد . بنابراين تصوير حركت بنابر جواز اشتداد دروجود باعتبار سيلان ذات‌شیء خارجی بنحوی كه مافيه وما اليه وما به وما منه يك شیء واحد باشد مبدأ حركت وجود ضعيف يا قوةالوجود است مقيداً به‌فعليةما–وحركت چون در وجود است باعتبار قبول اشتداد ، مسافت ومافيه وجود است وچون وجود متحرك غايتی دارد كه بآن نائل آيد تا متوقف نشود، ما اليه‌الحركة نيز وجوداست و وجود ساری وسيال وموجود به‌تحصل واحد باختلاف درانحای تحصلات ، واحد شخصی است وبنابرحركت جوهر وتركيب اتحادی ماده وصورت، اصلاً حصول صورت در هيولی برسبيل تجدد است در حالتی كه همين هيولی با صورت متحد است ، طبيعت مطلقهٔ ازماده وطبيعت كـليهٔ ازصورت بنا برممشای شيخ رئيس و ديگران است‌كه هيولی‌را ثابت وصوررامتغير دارد نه بطريق صدرالحكما كه‌گويد:

«فللمادة فی‌كل آن‌صورةاخری بالاستعداد، ولكل صورة مادةاخری بالايجاب، لتقدم حقيقةالصورة علی‌المادة بالاستلزام ... فلكل‌منهما تجدد دوام‌بالاخری» بايد توجه داشت كه درخارج ، صورت سيال واحداست كه باعتبار واجديت جهت قوه منشأ انتزاع هيولی و باعتبار جهت فعليت (اگرچـه فعليت بمعنای تجدد و سيلان

باشد) صورت وفعلیت ازآن انتزاع میشود، واین دوجهت دوجزء جوهری محسوب میشود ونه‌آنکه یکی جوهر ودیگری عرض باشد چه‌آنکه جهت ملازم با قوه ، از نحوهٔ وجود طبیعت جسمانی جدا نمیباشد وگرنه مجرد از ماده خواهد بود .

صاحب رساله گمان کرده است عدم‌وجود موضوع‌ثابت علت عدم تحقق حرکت توسّطیه‌است درحالتی که اگر موضوع درحرکت نباشد اصلاً خروج‌تدریجی بل‌که حدوث دفعی نیز امکان ندارد .

شخص متعمق در حکمت متعالیه و وارد باسلوب گفتار وافکار ملاصدرا ، در حرکت جوهری ، اول باین نکته باید توجه کندکه هیولی ذات ثابت جدا ازوجود صور متوارده ندارد ، ناچار کون وفساد اصلاً – بنابراین مشرب امکان ندارد واگر ماده منحاز ازصورت، متحقق باشد هنگام ورود صور بایدجسم بتمامه زائل ومعدوم شود وجسمی دیگر ازکتم عدم موجود شود – لزوال المعلول بعد زوال علته – در این مقام مفصل بحث نمودیم ، ازبرای احتراز از تکرار از تفصیل خودداری شد، رجوع شود بمباحث گذشته .

قال المرحوم المبرور سیدالحکماء آقامیرزا ابوالحسن – قده – فی‌الرسالة : «واعلم أیضاً ان توارد الصور علی الهیولی لا علی سبیل‌التدریج اتصالی کما فی الکون والفساد علی مذاق المشاء وبقاء الهیولی بصورة – ما – جایز ، واما توارد الصورعلی‌الهیولی علی‌سبیل‌التدریج الإتصالی وهوالحرکة، وکون‌الهیولی‌موضوعاً للحرکة فلا یجوز، لان مناط اتصال التجددی‌الذی یکون‌مرسوماً للحرکة‌التوسطیة، یجب ان یکون له وجود متحصل بالفعل ، ویجب ان یکون متحققاً قبل‌المرسوم بالذات وهوالهیولی فهی لما کانت محض القوة بحسب‌الذات لیست ، کذلك ، فلا یکون لها کون متحصل بین‌المبدأ والمنتهی ، حتی یکون راسمة شیء .

الحاصل انه لابدّ للحرکة من موضوع شخصی ثابت له‌الفعلیة . واما فی‌الکون والفساد فلا یلزم الا وجود محل للصورة لا شیء آخر».

ما درمباحث قبل گفتیم هیولی قوةالوجود والفعلیة است لذا بجوهر بالقوه، تعریف شده‌است واین هیولی امکان ندارد درمقام فصل وفصل‌وجودی ثابت داشته باشد ازباب آنکه قوه بدون التجاء بفعلیت وجود خارجی ندارد ، وگرنه خودفعلیت وصورت بود ، ودیگر قبول فعلیت دیگر نمی‌نمود لذا با صورت متحد وبـا تجدد صورت متجدد است بدون‌آنکه لازم آیدکه هیولی مسبوق بهیولی باشد کما حققناه مفصلاً. امـا درمقام بقای ماده بصورتی ازصور فرق نمیکند هیولی ومـاده بصور تدریجی قائم باشد یا صور حاصل برسبیل دفع – کما فی‌الکون والفساد – و چون ملاك تحصل آن صورة –مـا– است مع صورة – ما – قبول صور متوارده نماید، ناچار موضوع حرکت درجوهر ، ماده مع صور ة – ما – است واین صور متوالیه ومتوارده ازباب‌آنکه از اشتداد حـاصل میشود ، از مراتب وجود واحداست نـه وجودات منفصل ازیکدیگر که مستلزم محذورات کثیره شود ومعنای تحقق هیولی مع صورة ما ، این نیست که هیولی منضم بصورة ما – میباشد ودرخارج دو شیء متحصل بالفعل موجوداست ولی منضم به‌یکدیگر که هرکدام دارای ذات ومرتبه‌ای ازفعلیت باشد که بحسب ذات از دیگری جـدا وباعتباری‌منضم ومتحد با یکدیگر شوند ، و این در تـراکیب طبیعی محال است ، و قوه مع صورة – ما ، زمینه‌است ازبرای حصول وجودی کامل‌تر وتبدل آن بوجودی اشدّ ازوجود قبل ، ومعنای قوه آنستکه بالـذات متبدل بکمال وفعلیت شود ، نه‌آنکه فعلیت ازخارج ، لاحق برآن شود ، بدون آنکه ذات تغییر یابد ، کما هوالظاهر من کلام محصلی‌المشاء و کلام سیدالحکماء – قده – بنابراین جهت قوه متحداست با فعلیة ما ، که زمینه‌است این وجود واحد ازبرای قبول‌کمال وجودی ازناحیهٔ شدت وضعف‌حاصل ازحصول فعلیات تدریجی برسبیل حرکت ، واین صورة ما – چون متحد است با جهت قوه، اتباع صدرالحکما گویند : هرصورتی خود ماده وهیولاست ازبرای قبول صورت دیگر ولی برسبیل تدریج وتدرج واین خاصیت وجود مادی است که موضوع‌ثابت بالفعل ندارد واین مجرد ازماده است‌که صورت بلاماده است نه صورت مادی دارای

قوه و استعداد .

و ازآنجا که حرکت دروجود عام فرض‌می‌شود بدون‌لحاظ یا مدخلیت ماهیت اعتباری کلی ، وجود دارای قوهٔ حرکت ازجهتی بالفعل قوه‌است وجهت فعل و قوه بوجودی واحد موجودند واز ناحیهٔ جهت قوه است که صور متوارده برسبیل تدریج برموضوع حرکت که جهت قوه باشد واقع شود . باقوام آن بصورت ما ، که با آن متحداست ، عین سیلان وعین زوال وفناء وموت است ونحوهٔ وجود سیّال ، فعلیت آن عین قوه وثبات آن عین سیلان‌است وچون جمیع صور ، از درجات وجود واحد میباشد ، هروجود لاحقی همان وجود سابق است با شیء زاید حاصل ازحرکت ، واین 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 اشتدادی درقدرت کافهٔ صور و حدود منتزع از ناحیهٔ امرممتد متصل همه بوجودی واحد موجودندکه بالقوه قابل قسمت بحدود غیرمتناهی است . – کما فصّلنا فی مقام نقل کلام الشوارق ودفع اشکالاته فی الحرکةالإشتدادی – وانسان‌واقع‌درحرکت جوهری ، بحسب اشتداد وجودی باعتباروجود متوسط بین مبدأ ومنتها ازحرکت حاصل‌میشود باین معنی که : حادث میشود درجمیع زمان متقدر ازحرکت ولی نه بنحو انطباق برزمان ، بل یوجد فی کل جزء ینفرض فی ذلك الزمان ، ولا یلزم ان یکون لمثل هذاالحادث ان یکون اول آنات وجوده ، والحدوث لا یستلزم ذلك – چه‌آنکه شرط حدوث آنستکه : زمان وجود آن مسبوق بزمان عدم آن باشد ، واین معنا سازگاری دارد بااینکه حدوث آن دارای اول آن‌باشد یا نباشد «ومن هذا القبیل وجودالحرکة بمعنی التوسط» واین وحدت استمراری شأن ولازم وجوداشتدادی‌است‌که مبدأ ومنتهای حرکت ومابه ومافیه الحرکة وجود واحداست که باعتبار سعهٔ درجات و مراتب لازم وجود اشتدادی تشکیکی و وجود سیّال غیرمتحصل که تحصل آن عین قوه و ثبات آن عین تجدد است، متقوم ومتصل است باصل ثابت عقلانی‌که حافظ‌وحدت

وجامع شتات ومتفرقات کثرت حاصل ازحرکت ذاتی است واین امر عقلانی ثابت مستمر ملکوتی ازجهتی متحد با طبیعت وازجهتی مجرای فیض واصل از حق بطبیعت وازجهتی سبب فاعلی واز جهتی روح ومعنا واصل وبالأخره عین طبیعت است نه‌آنکه این امر عقلانی موضوع حرکت جوهری باشد کما توهّم سیدالحکماء علی ما ذکره فی‌اوائل الرسالة .

ما در مباحث قبل گفتیم که اشتداد دروجود ویا اشتداد در ذات و جوهر وحقیقت شیء عبارتست ازوقوع فعلیات وتحصلات درمراتب وجود واحد محفوظ درجمیع مراتب اشتداد وامر باقی متصل بوحدت سیلانی ، ونیز بیان کردیم که تشکیك گاهی بحسب سلسلهٔ طولیه تزولیّه‌است وگاهی بحسب صعود وجود و وقوع اشتداد درمراتب وجود واحد که وجودات منفصل ازیکدیگر نباشند جائز بل که واقع است ودروجودات منفصله دارای حدود متحصل بالفعل وجائز نمیباشد کما ذکرناه مفصلاً فیما اوردنا علی کلام الشوارق فی‌المباحث الماضیة صورت فعلی باعتباروجودتشکیکی‌تدریجی ازباب‌عدم‌تحصل‌وجودی شیء‌سیّال بتمام هویت ماده سیّال باعتباروقوع بین مامنه ومااالیه واقع بین صرافت‌قوه ومحوضت‌فعلیت وکون وزمینهٔ صورت‌بعدی‌است که نحوهٔ‌وجودی‌آن وجودی‌سیّال‌است وهرموجود ووجود الشیء بین‌المبدأ والمنتهی‌است،وراسم‌حرکت‌قطعیه‌است وحرکت‌قطعیه‌توسطیه‌درعالم خودکه عالم‌حرکت‌است دوامرمتباین بحساب‌نمیآید وفرق بین راسم ومرسوم بلحاظ تحلیل‌است وحرکت اگر درذات شیء واقع‌شود موضوع‌حرکت اضعف موجوداتست ومما ذکرنا یظهر عدم ورود اشکال السید علی‌القائلین بالتحول الذاتی ویظهروجوه الخلل فی‌کلامه کما لا یخفی علی‌الماهر فی‌الفن .

وهم و تنبیه

صاحب رساله بواسطهٔ وجود عبارتی از صدرالحکماء در رسالهٔ حدوث و بیان مطلبی بعد ازنقل کلام زیتون اکبر گفته است حرکت درجوهر ، حرکت مصطلح

نزد قوم نیست که در آن شرط کرده‌اند وجود موضوع متحصل بالفعل و حرکت این موضوع در اطوار عرض از کم و کیف واین و وضع ، و در رساله گوید :

«... ولما کان المطلب محل هذه المقالات قال صدرالمحققین فی رسالة الحدوث : العبارة المنقولة عن زینون الأکبر دالة وصریحة فی تجدد المادة والصورة کلیهما مع بقاء ذات الجسم وهویته الشخصیة فی ماله وحدة طبیعیة مستمره محفوظة (منحفظة) بوحدة عقلیة باقیة (باطنیة) وان لم یسمّ هذا التبدل حرکة لضعف وحدة الموضوع ونقص جوهره الجسمانی، فلامضایقة فی الأسامی بعد ظهور المعانی، اذ لیس غرضنا الآن–الا اثبات تبدل التدریجی فی الجوهر الصوری، فان لم یسمّ هذا حرکة ، اذا اشترط کون الموضوع ثابت الصورة علی حد واحد بالفعل کان مجرد اصطلاح، کیف ؟ ومن جوّز تبدل صورة الشیء وذاته ، فقد وضع هاهنا موضوعاً غیر مستقر الذات ولا ثابت الوجود علی حد خاص من مراتب تأکّد الوجود وضعفه» .

آخوند از برای مماشات با خصم با اینکه ملاک حرکت در تبدلات صور جوهری برسبیل تدریج موجود است وحرکت از آنجا که اضعف موجودات است بنحوی که صورت متخیل ومعقول آن غیر صورت محسوس آن است باین معنی که دارای صورت ادراکی صریح نمیباشد اگر درجوهر واقع شود موضوع آن وما منه ومافیه آن اضعف واخسّ حقایق خارجی است فرمود اگر کسی خیلی اصرار نماید که درحرکت موضوع ثابت شرط است وعرف ودیدن متأخران براین جاری است که تغیّرات حاصل در چهار مقولهٔ عرض را حرکت بنامند ، ما در اسم با او نزاع نداریم ، مرحوم جلوه بزعم خود مستمسك پیدا نموده است ودر رسالهٔ گفته است :

«اعلم ان یفهم من عبارة هذا المحقق انه لایسلّم، ان مناط اتصال مافیه الحرکات فی کل الحرکات، هو الحرکة بمعنی التوسّط وان کان فی بعض الحرکات هی المناط، بل یجوز ان یکون مناط الاتصال هو ایجاد الفاعل المجرد الذی هو متحد بالمتحرك نحواً من الاتحاد ، افراد مافیه الحرکة بنحو الاتصال ، ولهذا کلما یذکر الحرکة

الجوهرية ، يذكر العقل المجرد (۱) معها ...» .

در حالتی که تجدد صور برمواد واستعدادات ، باید یا به‌نحو کون و فساد باشد دراین صورت ماده باقی ودرحالت فصل و وصل ثابت ومتغیّر صور وارد بـر ماده‌است ولی بنابرحرکت جوهر ، همانطوری که مفصل تقریر شد ، ماده نیزسیّال است وبقا ندارد وعالم ماده ، صورة ومـادة متحرك وغیرباقی است کما نص علیه **الزیتون الأکبر** – قدس سره – بقوله : «ان‌الموجودات باقية دائرة ، امـا بقائها فبتجدد صورها (کنایه ازآنکه شیء متحرك متقوم است ببقاء وفناء ، بقای آن در فناء وثبات آن‌در دثور و زوال آنست وچـون درجمیع حالات ونشئآت حرکت ذاتی ، ماده ، بصورة مـا متلبس است ، در انسان متحرك ، همیشه صورت انسانی موجوده است و ملاك حرکت توسطی تحقق داردوشیء متحرك متصف‌است به‌صرافة الفعل ومحوضة المادة والقوة ، چون درفرض ثبات نه ماده تحقق دارد ونه‌صورت متصف بجهت قوه واستعداد) ... واما دثورهـا، فبدثور صورةالأولی عند تجـدد الأخری (وچون جهت قوه وصورت بوجود واحد تحقق دارد گوید : «والدثور قد لزم الهيولی والصورة معاً» لذا صدرالحکما درمواردمتعدد فرموده‌است: «ومن علم کيفيّة تعلق کل من‌الهيولی والصورة بالأخری يعلم صحةالقول بتجددهـما فی کل آن» ولی معذلك لازم نمیآید که ازبرای اصل قوه ، قوه‌یی باشد ، هرصورت متجدد است درزمینهٔ ماده سابق وهرماده‌یی به‌تبع صورت متجدد وحادث نـه‌آنکه هیولی وارد شود درزمینه قوه ودرجمیع موارد حـرکت هیولی ، ماده ندارد . و یاآنکه حدوث صور برسبیل تجددتدریجی‌است ازباب‌آنکه انواع‌موجود درعالم‌ماده دارای درجات ومراتب ازصوراست وهرماده‌یی بفعلیت خاص خود نمیرسد ، مگر

---

۱ – این امر دردی را برای معترض دوا نمیکند ، هرکه به‌کون وفساد هم قائل است در مقام استناد ماده وبقای آن در ضمن صور ، عقل مجرد را بانضمام صوری ازصور مبدأ بقای ماده میداند وهمه براین معنااتفاق دارند .

بعد از طی درجات ومراتب قابل تشکیك وهیچ نوعی حق خود را استیفا ننماید ، مگرآنکه ازراه تجدد وحرکت به‌نهایت فعلیت خود برسد ، وچنین موجودی بحسب جوهر ذات دارای درجات وبجوهر هـویت ازحقایق تشکیکی است وحرکت از ذاتیات وجود خارجی جوهر است نه‌مفهوم ومعنای ذهنی آن تاآنکه لازم آید در موقع حرکت از ذات خود خـارج وبذات دیگر متبدل شود و همین عدم غور در حکم خاص ماهیت واحکام لازم وجود خارجی ماهیت ، موجب تحیّر آقامیرزا ابوالحسن – جلوه – ودیگر منکران درحرکت جوهری شده‌است و وجوداشتدادی تدریجی الوجود باعتبار آنکه دارای مبدأ حرکت ومنتهای حرکت است مادامی‌که ذاتیات خود را بتمام مراتب استیفا ننموده است دارای کون متوسّط است ، وملاك حرکت توسّطی که «وجود الشیء بین‌المبدأ والمنتهی» باشد در آن موجود وبرآن صادق‌است وچون جمیع مراتب تدریجی‌الوجود متصل‌است وتا آخرحرکت انفصال تحقق ندارد ، حدود حرکت درمراتب حرکـات بالقوه است وشیء قابل اشتداد و متصف باشتداد وجودی بالفعل ، درهرمرتبه ، واجد حدود قبلی خود میباشد ولـی به‌نحو جمعیت وجودی نه‌تحصل فَرقی وتفصیلی واگر میرزا – ره – دست ازمفهوم برمیداشت واشتداد را در وجود لحاظ میفرمـود ، خیال نمی‌کرد که ذات اگر متحرك شود ، لازم آید هنگام حرکت ذات ، دو ذات باشد ، یا اکثر از دو ذات، تا لازم آید (بناءاً علی‌الحرکة الجوهریه) اکوان بالفعل تحقق باید و توسط بین مبدأ ومنتهی با فرض صرافت قوه ومحوضت فعل ، در فرض حرکت جوهری‌متحقق نباشد تا لازم آید ازنفی حرکت توسطی ، مرسوم آن ، که حرکت قطعی باشد ، و عدم غور درتشکیك خاصی وعدم نیل باین اصل‌که دراشتداد وجودی صعود برطبق نزول‌است ومراتب در دوقوس وجود بیك وجود موجوداست موجب این مناقشات گردیده است .

امااینکه درمواردمتعدد درمقام‌اشکال گوید: هرجاملاصدرا نام‌ازحرکت‌جوهری

میبرد، صحبت ازفرد مجرد عقلانی‌مینماید تا این مجردعقلانی عدم‌بقای موضوع در حرکت جوهر را ، ترمیم نماید ، قایل به‌کـون وفساد هم هرجا صحبت از بقای هیولی میشود ، برای‌آنکه از انعدام صورت، انعدام هیولی لازم نیاید، اسم ازمجرد عقلی ، و عقل کدخدای عالم ماده نماید تاآنکه – صورة ما – بانضمام عقل مجرد، حافظ هیولی باشد ، واگر دربحث کون وفساد خوب دقت مینمود درك میفرمود که وحدت حاصل از انضمام صورت بعقل مجرد ، چون وحدت انضمامی و اعتباری است نشاید علت واحد بعدد ، واحد باعتبار باشد ، ودرصورت اختیار این مسلك باید هنگام فساد صورت جسم از اصل منعدم شود وجسمی دیگر ازکتم عدم بوجود آید ، لذا ما گفتیم که هیولی باعتبار وجدان درجـهٔ فعلیت ، چیزی شبیه معانی جنس است و درواقع وخارج ازصورت وجودی منحاز نخواهد داشت ، ناچار باید توارد صور برمواد ، فقط بنحو سیلان وتحقق تدریجی باشد تا ماده درضمن اتحاد با مراتب صور ، محفوظ ومتحقق باشد وهرصورت ازباب وجدان جهت قوه، ویـا اتحاد با جهت ماده واستعداد ، خود زمینه ازبرای صور متلاحقه ومتوارده باشد، و مما ذکرنا ظهر ما فی کلامه من‌الخلط والاشتباه ، وسیظهر ما فی کلامه بقوله :

« ... وعلهیذا لا یکون هذا التجدد ، هوالحرکة المصطلحة بین‌القوم ، ولهذا عبّرالعرفاء عن هذه الحالة بالتغیّر والتجدد وعدم الثبات ، دون‌الحرکة» چـون این تجدد مـذکور در کلام آخوند وعرفا مسلماً کون وفساد نمیباشد ، وحدوث صور یا ازناحیهٔ تدریج وبرسبیل حصول تدرّجی است ویا برسبیل دفعی وکون و فساد را صریحاً ابطال نمود ، نمیماند مگر حرکت آنهم فرد اعلای درحرکت کـه منشأ جمیع حرکات عرضی است وزمان مقدار تحلیلی این حرکت ، زمان جوهری ممتد که رخنه در ذوات مادیات نموده وامتداد وبُعدی غیرابعاد سه‌گانه است ، قول باینکه این حدوث وتجدد حرکت مصطلحه نیست ، از اغلاط و اوهام است .

مناقشه برمطالب سیدالحکما – جلوه – وجواب از مناقشات او بر ملاصدرا

مرحوم میرزای – جلوه – اعلی‌الله قدره ، دراین مسأله که ازمقدمات حرکت در جوهر بطریقهٔ آخوند ملاصدرااست، درست غور ننمود وبمغزای مرام ملا صدرا در اعراض ذاتیه واعراض لازم لاینفك ذات موجود جسمانی نرسیده وبه‌این کلام عرشی بنیان‌که لوازم ذات باذات بوجودی واحدمتحققند بنظردقت توجه‌نکرده‌است واین او نیست که درمقدمات حرکت جوهری تعمق نکرده‌است واغلب افاضل دراین مسأله حیرانند کما یظهر من حواشی‌الأسفار (۱) .

آخوند ملاصدرا درمسائل فلسفی گاهی بطریق قوم ، مباحث عالیه را تقریر فرماید و گاهی برمبنا ومسلك خویش درصدد افادت و حـل عویصات برمیآید ، گاهی مبحثی به‌تفصیل تقریر نماید ، وزمانی عالی‌ترین مسألهٔ حکمی را با اشاره‌یی افاضت مینماید ودرهیچ مبحثی اظهار رأی نمی‌فرماید ومدعی هیچ‌تحقیقی نمیشود، مگرآنکه تمام‌مقدمات آن‌را بحق تحقیق فرموده باشد ودرمشکلات ومباحث عالیات بجمیع مشارب سخن‌دارد ، گاهی درتقریر برهانیات ازدقیقه‌یی‌فروگذارنمینماید و همان بحث نظری‌را چنان بسبك‌اشراق ویا ممشای عرفان عالی تحریرمی‌کندکه عقل انسانی حیران میماند ، لذا محققان ازمتأخران درجمیع مشارب حکمی درمباحث الهی وی را بزرگترین متأله میدانند نه از بزرگترین متألّهان ، در عرفان وسیر سلوك ان قلت : انه بایزید عصره ، صدقت. در اسفار وشواهد ومفاتیح فرماید :

«ان کل جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنع الانفکاك عنه، نسبتها الی‌الشخص ، نسبة لوازم‌الفصول الاشتقاقیة الی الانواع، وتلك‌اللوازم بعینها

---

۱ ــ حکیم سبزواری وبهتر از او آقا علی مدرس به‌سهولت مبانی ملاصدرا را تقریر نموده‌اند بخصوص آقاعلی‌که درمقام تحریرمسائل باین‌قبیل ازاعتراضات نیزتوجه‌داشته‌است.

منبعثة عنه انبعاث الضوء عن المضيء ، وكل شخص جسمانی 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 الشخصی الجوهری ، وهذا هو الحركة فی الجوهر ، اذ وجود الجوهر جوهر ...» .

در مباحث قبل بیان کردیم که لوازم ذاتی در وجود با ملزوم بوجود واحد موجودند نه بوجودات متکثّر ومتعدد، لذا این لوازم حمل برملزومات خود میشود، اتحاد آنها غیر اتحاد علت ومعلول است که به‌دو وجود موجودند ونیز در بیان نسبت حرکت جوهری به‌حرکت **عرضی** و کیفیت تغایر جسم ممتد جوهر طبیعی و جسم تعلیمی مفصل بحث نمودیم بآنجا رجوع شود تا معلوم شود عدم ورود اشکال مرحوم سیدالحکما آقامیرزا ابوالحسن – جلوه – قده، که درمقام مناقشه بدلیل ملا صدرا گوید : «تلك العوارض تكون لها سعة وعرض كعرض المزاج الذی قال به الاطباء لكل نوع و هی بحسب العرض والسعة لا تكون متغيّرة ، بل التغيّر يقع فی خصوصيّاتها وتبدل الخصوصيات علی الملزوم يكون بحسب الاستعدادات المختلفة التی ترد عليها من الاسباب الخارجة لامن ذات الملزوم، فلا يكون تبدل الخصوصيات كاشفاً ومستلزماً عن تبدل الملزوم ولتغيّر الملزوم بحسب الذات فما كان من اللوازم هو المطلق ولا يتغيّر وما يتغيّر وهو المخصوص لا يكون من اللزوم» .

کلام ما در عوارض ذاتی منبعث ازحاق ذات جوهراست ومرحوم – میرزا – مثل اینکه منکر لوازم وجودی خارجی جواهراست، انحاء تبدلات مقادیر وایون و اوضاع ناشی ازتغیّرات ذات است که لازم حرکت میباشد چه آنکه حرکت وتغیّر دراعراض کاشف ازتبدل ذات است ، نه ذات بحقیقت باقی است ونه حالات و لوازم متوارد برآن ، تبدل دراعراض لازم جدا از تبدل ذات نیست ومطلق وعام غیر از افراد وجودی ندارد وجود این ما وکم ما، بطور دائم با جوهر ملازم باثبات خارجی این لوازم نیست، کم ما ووضع ما ازباب بقاء مفهوم کلی درضمن یکی ازافراد، لا علی التعیین، عین بقاء ذات وجوهر متحول است بلیکی ازصور ودرضمن یکی ازصور بنحو

ابهام واین با تبدل دائمی جواهر ولوازم آن جواهر سازش دارد بل‌که ملازم‌است وانکار لوازم ذاتی درجواهر خارجی و وجودات خارجی‌مادی، انکار امری‌بدیهی است برای تفصیل مطلب رجـوع شود بمباحث سابق وتدبّر شود در نحوهٔ اتحاد لوازم ذاتی با ملزومات این لوازم . میرزا جوهر را ثابت فرض کرده وتبدل لوازم را حمل برلوازم غریب وغیر ذاتی نموده است درحالی که اصلاً تبدلات دراعراض ناشی ازجوهر و ذات متبدل غیرثابت است . والعجب منه – قده – کیف یتفوه بان العوارض المتحدة معالجوهر المعروض ، ترد علی‌المعروض من‌الاسباب الخارجیّة والحال ان الکلام فی‌العوارض المنبعثة عن‌الذات لا اللّواحق الخارجیة المنضمة الی‌المعروض وغیرالمحمولة علیه . ویظهر مما ذکره حول هذه‌المباحث انه – قده– لیس متعمّقاً اوراسخاً ومتدرباً فی‌الحکمة‌المتعالیة .

مرحوم – جلوه – به‌برخی دیگر از مباحث حرکت جوهری مناقشاتی دارد که جهت خودداری از تفصیل از ذکر آن خودداری میشود وما در مباحث گذشته ودر حواشی بررسالهٔ حرکت صدرالحکماء این‌قبیل شبهات را نقل واز آن شبهات (۱) ومناقشات جواب داده‌ایم ، ودراین‌جا برای‌آنکه به‌حوالت تنها اکتفا نشده بـاشد به‌نحو اختصار ، از راه اعراض ذاتی ، یعنی اعراض لازم جواهر مادیه که با قطع نظر از لحاظ معانی جوهری وعرضی درحقایق خارجی باعتبار اصالت وجـود و اعتباری‌بودن معانی ومفاهیم کلیه ، وجود خاص مادی ولازم منبعث از ذات وجود ملزوم ، و تبدل اعراض ذاتی در عالم حرکات ومتحرکات و تغیّر تدریجی لوازم وجود ، از باب اتحاد لوازم منبعث از ذات ملزوم استدلال به‌تغیر وحدوث تدریجی

---

۱ ـ آخوند **ملا عبدالله زنوزی** در شرح خـود به‌حدیث حقیقت از **کمیل‌بن زیاد نخعی** ـ علیه‌السلام ـ درنحوهٔ اتحاد لوازم ذاتی وجود با ملزوم وبیان مرام **ملا صدرا** در استدلال به‌حرکت جوهر از ناحیهٔ اتحاد لوازم وجودی با ملزومات تقریری عالی دارد که مـا در این مباحث باختصار ودرحواشی بررسالهٔ حدوث مفصلاً حول آن بحث نموده‌ایم .

ملزوم وحرکت نحوهٔ وجود ملزوم که ازآن بحرکت جوهری تعبیر شده است ، استدلال برحرکت در کلیهٔ مادیات ؛ جـواهر و اعراض مینمائیم تا اصلاً مناقشهٔ سیدالحکماء – میرزای جلوه – وارد بنظرنیاید وشاید حکیم مؤسس **آقاعلی مدرس** در تقریر این مبحث بنحوجامع ومکرر نظربدفع اشکال ورفع مناقشه معاصر جلیل خود آقامیرزا ابوالحسن داشته است .

اثبات حرکت جوهریه از ناحیهٔ حرکات عرضیّه

قال بعض الأکابر (۱) من‌الحکما والأماجد من‌العرفا فی‌مسألة اتحادالعرض مع معروضه بهذاالعبارة :

«والأعراض تابعة لموضوعاتها والموضوعات مشخصات لها ، فان کل موضوع فاعل بمعنی فاعل ما به لموضوعه وشریك لعلّته ، اذالفیض یمرّ من‌الفاعل به اولاً ، ثم به بعرضه، اذ موضوع‌العرض ان‌کان مجرداً کان‌العرض عرضاً لازماً له، والالزم کون ما فرضناه مجرداً مادیاً هذا خلف (۱) (چون عرض اگر ازماده مفارق باشد ومجرد ومنسلخ ازماده تحقق داشته باشد ناچار باید ازناحیهٔ موضوع بتجرد متصف شود ، چه آنکه عرض درنحوهٔ وجود تابع صرف موضوع است و وجود آن نعتی و وصفی و رابطی است واگـردر حکمی از احکام وجودی بدون اتکاء بموضوع و

---

۱ – استـاد مشایخنا العظام «قدس‌الله اسرارهم» وافیضت علینا برکاتهم آقاعلی مدرس در رسالهٔ **سبیل الرشاد فی‌المعاد** ط کـ ۱۳۱۰ هـ. ق. ص ۴۷، ۴۸، ۴۹ و ۵۰ .

۲ – باید توجه داشت که اتحاد اقسامی دارد ، اتحاد ماده وصورت واتحاد وجـود و ماهیت واتحاد عرض با موضوع ، اتحاد اجناس با فصول هرکدام دارای احکامی خاص خـود میباشند ، واتحاد عرض با موضوع خود ازجهت تمـامیت در درجـهٔ اتحاد ماده و صـورت نیست ، کمااینکه اتحاد این دو در تمامیت درمرتبهٔ اتحاد ماهیت با وجود نمی‌باشد لذا اقوام حکمای اشراق ومشائیه ، بین عرض وموضوع ترکیب انضمامی قائل شده‌اند .

بدون حصول قابلیت درموضوع دارای حالت وحکمی باشد ، لازم آید در این‌نحو از وجود مستقل باشد – هف – هرموضوعی اگر درحالتی دارای استعداد قابلیّت خاص ودر حین دیگر دارای استعداد وصف مقابل ومخالف وصف اول باشد ، قهراً دارای شأنیت وقوه واستعداد وناچار امری مادی وغیر مفارق ازماده و لوازم آن میباشد) وتخلّل الجعل بین‌اللازم والملزوم یلازم انفکاك اللازم عنه ، اذ طباع – وجد فوجد فیه ، واوجد فاوجد فیه – یلازم الانفکاك ، فیکون متحداً مع‌العرض جعلاً ، والاتحاد فی‌الجعل یلازم الاتحاد فی‌الوجود ، وان کـان مادیاً ، فانکان العرض لازماً له فقد اتضح مما ذکرناه ، وان کان مفارقاً لم یکن الموضوع واسطة فی قبول القابل له . فقد بان یکون هو قـابلاً له ، وبتوسّط مادته ، اذ کل فعلیة تأبی عن فعلیة أخری بـذاته . ولا شرطاً ومعداًلقبول مادته لـه ، والا لزوم ورود العرض علیها وحلوله فیها من دون قیامه به فیکون صورة اخری . فانکانت مکافئة للموضوع لزم حلول صورتین فی مادة واحدة فی‌مرتبة واحدة وهو محال ، کوجود فصلین محصلین لجنس واحد فی‌مرتبة واحدة کما قرروه فی‌مقامه ، فیکون اکمل واعلی منه لتأخّرها فی‌الورد علی‌المادة عنه وتأخراستکمال‌المادة لها عن استکمالها به ، فیکون صورة اکمل من‌الصورة الأولی فلا یکون عرضاً ولا الصورة الأولـی موضوعةً لها وهف . واذا لـم یکن واسطة لقبول القابل فقط ، ولا شرطاً و معداً لقبوله فقط ، فیکون واسطة فی‌الاقتضاء أیضاً . فان کان فاعلاً بمعنی ما منه‌الوجود فیکون له وجود غیر وجوده لزم کون‌المقارن فـاعلاً بلامشارکة الوضع ، اذ لا وضع بین‌الموجود والمعدوم ، فیکون فاعلاً بمعنی مابه‌الوجود ومتحداً معه فـی الوجود والجعل ، یمرّ‌الجعل والوجود به اولاً ثم بعرضه ثانیاً ، وهذا معنی قول الفلاسفة المتقدمین ان الأعراض تابعة للموضوعات مشخصات لها» . بهرحال سریان فیض ازموضوع‌بعرض نظیرسریان‌فیض ازعقل‌اول بعقل‌دوم‌نیست، چون‌فیض وجود ازحق‌اول صادرمیشود وبعقل‌اول واصل وازآن بعقل‌ثانی میرسد، عقل او باعتباری

فاعل مابه‌الوجود وباعتباری فاعل مـا منه‌الوجود است باین لحاظ‌که عقل خـود دارای اراده واختیار و خلاقیّت است بعون‌الله وحوله وقوته ، ولی سریان فیض ازموضوع بعرض نظیر مرور فیض‌حق ازعلت واسطهٔ درفیض بمعلول مفیض نمیباشد چون عرض از اوصاف معروض وبل‌که حالتی غیر حـالت نعتی‌و وصفی ندارد ، وگرنه باید وجودی‌جدا ازموضوع داشته است واگردارای وجودی جدا ازموضوع باشد ، موضوع وصورت حالّ در ماده نشاید مبدأ حصول امری خارج از ذات خود باشد وفاعل ما منه‌الوجود محسوب شود لذا عرض ازموضوع قبول تشخص‌نمایـد وموضوع نسبت بعرض فاعل ما به‌الوجود است وفاعل ما به فاعلی را گویند کـه با معلول خود ، در وجود متحد ومعلول عین وصف و وجود فی‌نفسه آن همان وجود نعتی از برای علت خود باشد وعلیّت بحسب تحلیل یا باعتبار درجه‌یی از درجات مـوضوع و معلولیّت نیزبهمین اعتبارمتحقق شود، وتبعیت اعراض ازموضوعات بحسب ثبوت خارجی عـرض جهت موضوع واتحاد وجودی آن با موضوعست نـه تبعیت باعتبار عین ربط‌بودن وجودی نسبت بوجود دیگر وتحقق این دوبدو وجود وعدم وجود شرط حمل که اتحاد وجودی باشد .

برهان براتحاد موضوع و عرض

اینکه اتباع مشائیه واشراقیه در دوران اسلامی ترکیب عرض را با موضوع ، ترکیب انضمامی دانسته‌اند ، گفته آنان با برهان مطابقت ندارد، چه‌آنکه درانضمام دو شیء با یکدیگر ، باید دو وجود منحاز درمقام ذات از دیگری، لحاظ شود، تا انضمام براین دو مترتب شود ودوشیء اگر درموطن ذات ، دارای وجودی متحصل بالفعل باشند انضمام این‌دو بیکدیگر بحسب ترکیب طبیعی اصلاً معقول نیست ، لذا اهل تحصیل ازمتأخران وتـابعان صدرالمتألّهین تـرکیب انضمامی را اختصاص بمرکبات اعتباریه داده‌اند کـه وحدت اعتباری وکثرت وتباین واقعی است لـذا

عرض حاصل درموضوع یعنی اعراض ذاتیه که از ذات موضوع منبعث میشوند در جعل و وجود با موضوعات متحدند ، بهمین ملاحظه اهل عرفان اعراض را جلوه و ظهور جواهر دانسته‌اند ومراد آنان همان فرموده اهل حکمت متعالیه است که گفته‌اند : بموضوعات اعراض متشخصند وتابع موضوعاتند درجعل ووجود. واگراز برای عرض ، وجودی جدا ازموضوع فرض شود، این عرض ناچار نحوه وجودش عین حصول ونفس تحقق ومعرف نعمت للموضوع نخواهد بود ، در این‌صورت خود یا صورت واقع درماده موضوع است ، ویا وجودی جدا ومنحاز ازموضوع . در صورت اول صورت نوعیه وجوهر است ودر فرض ثانی وجودی مستقل وجدا از موضوع وچون مثل امورمباین با موضوع بی‌ارتباط با موضوع‌نمی‌باشد قهراً بحسب وجود وابسته است بموضوع وموضوع ، فاعل ومبدأ تحصّل آن خواهد بود و این فرض امکان ندارد چون موجود جسمانی نحوه وجودش ، وجود وضعی است ، در تأثیر ونیز وجود وابسته بموضوع چون ازجهت وجود ، دارای وضع است درتأثر محتاج بوضع است وامکان ندارد شیء مادی بحسب اصل وجود معلول موجودی مادی باشد ، قهراً چنین وجودی ، مستقل ازموضوع ، تحقق نمی‌پذیرد و موضوع خلاق وموجد آن نیست بل‌که فاعل مابه وممّر و واسطهٔ تحقق آن‌است باین معنی که فیض وجود بعد از مرور ازذات جوهر، بعرض میرسد و وجودی واحد، جوهر است درجوهر، وعرض‌است در عرض ، لذا آقا علی حکیم – قدس‌الله لطیفه (۱) و اجزل تشریفه – گوید :

«... فتبدل العرض و حدوثه یلازم تبدل‌الموضوع فی‌ذاته وتحوله فی جوهره، والالزم انفصاله وتباینه عنه فی‌الوجود والجعل وتخلّف المعلول عن علته (چه‌آنکه عرض اگر دروصف تحرك وتبدل تابع موضوع نباشد باید دراین نحوهٔ از وجود

---

۱ ــ رجوع شود به‌رساله سبیل‌الرشاد تالیف آقاعلی مدرس ط گ طهران ۱۳۱۰ هـ ق. صفحات ۵۱، ۵۲، ۵۳ .

مستقل ومنحاز ازعلت مابه‌الوجود خودباشد ویاآنکه دروصف تحرك‌مستغنی ازجعل باشد ، این درصورتی درست است که موضوع فاعل مفیض وجود ومفاض دارای وجودی مستقل باشد واین مجرد است که فاعل مفیض است ودرایجاد ، مستغنی از وضع وماده است ومادی فاعل – ما منه – نمیشود ، آقاعلی مدرس این گفته مشهور را العالم متغیّر وکل متغیر حادث ، فالعالم حادث – براثبات حدوث زمانی جواهر ومواد عالم ازناحیه حدوث اعراض – حمل کرده است) وهذا معنی قولهم عند بیانهم‌الصغری فی‌الإستدلال علی‌حدوث‌العالم بکلیته . د : «ان‌العالم متغیّر ، وکل متغیّر حادث،من ان صفاته واعراضه متغیّر ، فان تغیّرالصفات اوالأعراض اذا لم یکن مستلزماً لتغیّر الموصوف والموضوع فی‌ذاته ، لم یکن تغیرالصفات والأعراض دلیلاً علی حدوث العالم فی‌ذاته وبکلیته ، لاحتمال ان یکون ذاته قدیمة ، واعراضه السانحة له حادثة ، واذ 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 مبدأاً لـه بحسب وجـوده و وجدانه لا من جهة عـدمه و فقدانه ، فاذا کان‌الموضوع متحرکاً بجوهره مستکملاً فی‌ذاته بحرکته‌الجوهریة الذاتیة، و کل مرتبة من‌مراتب استکمالاته واجدة للمراتب التی دونهما، فیکون الغایةالأخیرة الطولیة لحرکاته واجدة لجمیع المراتب التی هی مبادی اعراضه وصفاته وافعاله و اعماله بصورةالجمع ...» .

واز آنچه ذکر شد معلوم میشود وجوه خلط واشتباه درکـلمات سیدالحکماء آقامیرزا ابوالحسن – جلوه – در آخر رسالهٔ حرکت جوهر بقوله : «قلنا ان تلك العوارض لها سعة کعرض الأمزجة ...» ایشان چون درمقابل استدلال‌محکم آخوند که لوازم‌ذات وعوارض‌ذاتی منبعث از ذات با ذات بوجودی‌واحدموجودند وتبدلات خصوصیات، ملازم‌است با تبدل ذات جوهر ، در تنگنا افتاده وجهت مفرّ ازاشکال منکرلوازم ذاتی واعراض منبعث ازذات جوهرشده‌است، اگرچه صریحاًانکارنکرده ولی‌لازم کلام اوانکارین‌معنی‌است درحالتی‌که جمیع‌اعراض این‌عالم بالأخره ازذات

جواهر منبعث شده است وجوهر بحسب رتبهٔ وجود مقدم بر اعراض است و گوید: «وما کان من اللوازم هو المطلق لا یتغیّر وما هو المتغیر وهو الخصوص لیس من اللوازم» در حالی که لوازم مطلقه درخارج عین خصوصیات است واگر اعراض منبعث ازجوهر نشود عرض نیست درآنچه کـه ما دراین باب ذکر نمودیم اگـر تأمل عمیق شود، بسهولت ازاین قبیل مناقشات که نزد ابنای تحقیق اوهن ازبیت عنکبوت است جواب داده میشود .

اصل ۲۵ – از بـاب هفتم **اصول المعارف** ص ۱۲۰ – در ایـن بحث نفیس است که جسم وجسمانی علت وجودی ومهدأ فاعلی وموجد شیء ، ازکتم عدم نمیباشد، وفقط در تأثیر و تأثر وحصول استعدادات درمواد وموضوعات وجهات اعدادی و تهیؤ زمینه ازبرای افاضه وتجلی وجلوات مبدأ الهی که فاعل ما منه ومفیض حقیقی خیرات وبرکات است ، مؤثر است ، لذا برزمانیات واصل زمان فقط ذات بـاری ومجاری فیض حکمت او تقدم دارند ، ودرنتیجه مبدأ فاعلی زمان را باید در باطن وجود و در سلسلهٔ طولیه عالم ماده وزمان ، جستجو نمود، نه در سلاسل عرضیّه. بنابراین مجموعه عالم وجود ماسوی الله وآنچه صادر ازحق ودارای سمت احتیاج ومخلوقیت است دارای زمان نیست ومسبوق بزمان نمی‌باشد ودرمطاوی بحث ما در حرکت معلوم شد که قول بزمان موهوم کما علیه جمع من اهل الجدال والسفسطة والمشاغبة از اباطیل و اوهام است لذا مؤلف درفصل بعد از اصل مذکور ص ۱۲۰، ۱۲۱ خلاصه‌یی از تحقیقات میر **محمد باقر داماد** را درابطال زمان موهوم ذکـر نموده است که مابه تفصیل در حدوث زمانی عالم دراین مسأله بحث کردیم .

فصل دوم باب هفتم در ابطال قول بعضی از علماست که خواسته است بنحوی غیرآنچه که قائلان بزمان موهوم دراین بـاب ذکر کرده‌اند قابل به‌حدوث زمانی عالم شوند .

در وصل ٥ مؤلف علامه پرداخته است بذکر مطالبی که ذهن مبدیان‌را به‌این مهم که شرط تأثیر درغیر و علیت مسبوقیت معلول بعدم زمـانی نیست و معلول

منقسم میشود بزمانی ودهری وحقایق عوالم ملکوت بااینکه معلول حقند وبتمام هویت وابسته بحق مطلقند، مسبوق الوجود بعدم زمانی نیستند چه‌آنکه ممکن‌منقسم میشود بمجردات ودهریات وموجودات‌زمانی وامکان بنابراین اصل بردو قسم‌است امکان ذاتی وامکان استعدادی ، پاره‌یی ازموجودات ، احتیاج بامکان استعدادی وموضوع جهت حدوث دارند وصرف امکان ذاتی کافی ازبرای صدور آنها ازعلت اولی وجود نیست وحقایق موجود درعالم دهر وموجوداتی که مبرّا از جهات استعدادی میباشند وحالت منتظره جهت قبول فیض از فیّاض مطلق ندارند صرف امکان ذاتی کافی ازبرای قبول فیض ازفیاض علی‌اطلاق است .

موجودات ملکوتی سِمَت علیّت نسبت بزمانیات دارند لذا فعل اطلاقی آنها مقید بزمان ومکان نیست تا چه‌رسد بحق اول که ازباب احاطهٔ قیومی بابداعیات وزمانیات وازباب آنکه صرف وجود وصرف علم وصرف اراده وصرف قدرت است نسبت او بزمانیات ودهریات وبالأخره از باب آنکه منزه از حد وجودی و تقید بقیود امکانی است برهمه اشیاء بنحو تساوی احاطه دارد – ولیس عند ربك صباح ولا مساء – وموجود واقع درقطعات عالم ماده مقید بسلاسل زمان و واقع در درقطعه‌ای ازقطعات عالم ماده وبالأخره بحسب فعل و ذات زمانی است مگرآنکه بواسطهٔ استعداد تام و وجدان جهت تکامل وصعود ازعالم ماده ، بعد ازطی درجات زمانی بمرتبه‌یی برسد که بزمان وزمانیات محیط شود .

محقق فیض درمطاوی اصول وفصول باب هفتم باحکام اجسام پرداخته است وبعد از اثبات مکان و حیّز جهت مکانیات وزمانیات واثبات جهات واوضاع از برای مادیات واجسام باین مسأله اشاره فرموده است که موجوداتی که دارای جهت و وضع ومکان نیستند درجهتی ازجهات عالم ماده قرار ندارند و «فما لا وضع له ولا جهة بالنسبة الی شیء – ما – لا خلاء ولا ملاء ولا حیّز له» ومن‌هنا یظهر:ان الدار الآخرة لیست من جنس هذه‌الدار ، بل لها نشأة ثانیة داخل حجب‌السماوات والأرض ، والیه اشاره فی‌کلامه : وننشئکم فیما لا تعلمون» .

درفصل آخر این‌باب، بیان فرموده است که بحسب سلسلهٔ ترتیب اشرف مبدعات عقل است که باعتبار تنزه ازماده واستعداد ومقدار جسمانی ، مسبوق به‌امر ویا نفس امر تکوینی حق اول است ولا یقال فی‌الأمر (یعنی نفس وجود منبسط ومشیت ساریه وحق مخلوق به) انه مسبوق بالباری ولا مسبوق والباری تعالی هوالمقدم المؤخر، لاالمتقدم المتأخر .

مناقشه بر کلام غزالی

آنچه که در آخرین فصل بـاب هفتم صفحه ۱۲۹ و۱۳۰ ذکر کرده‌است در عین‌الیقین (۱) نیز موجود است واین عبارات گمان میرود از غزالی باشد چون در عین‌الیقین از قائل به‌بعض علماء الشریعة ، تعبیر نموده است وآنچه دراین فصل ذکر شده است محتاج به‌توضیح است وخالی از مناقشات نیز نمیباشد .

اینگونه گوید : «اشرف‌المبدعات هوالعقل ، ابداعه بالأمر من غیر سبق مادة وزمان ...» مراد او ازامر ، وجود منبسط وفیض مقدس است کـه درکلام الهی، ازآن بأمر تعبیر شده‌است «وما امرنا الا واحدة» ومسلم‌است کـه این امر متصف بوحدت ، امر تکوینی است ، نه امر تشریعی مثل امر بصلوة وصوم وحج، وغیراینها از اوامر شرعیه . گاهی در لسان شریعت از عالم ملکوت ومجردات تعبیر بامرشده است درمقابل خلق که عالم ماده باشد .

دراینکه صادر از حق دراول مرحلهٔ ایجاد ، وجود منبسط وکلمهٔ کن وجودی ومشیت فعلیه است وحقایق وجـودیه وارقام وکـلمات تکوینی ازاین امر موجود شده‌اند ، عرفا و برخی از متأخران ازحکما اتفاق دارند واین مسأله را حکیم متألّه **ملا عبدالله زنوزی در لمعات الهیّه و انوار جلیّه** (که‌کتاب دوم دردست‌طبع‌است و کتاب اول بزودی در دسترس اهل معرفت قرار می‌گیرد) وتلمیذ وفرزند بارع او **آقا علی حکیم** در **بدایع‌الحکم** برهانی فرموده‌اند .

---

۱ ــ رجوع شود به عین‌الیقین چاپ طهران ۱۳۳۰ هـ. ص ۳۲۵ .

بنابراین مشرب عقل اول نخست قابلی است کـه بوجود منبسط موجود شده است وازآنجا که عقول در سلك وجودی واحد قراردارند و فرق وجود منبسط با وجـودات امکانی باطلاق وتقیید است واطلاق مقدم‌است بـرتقیید بحسب خارج بنابراین وجـود منبسط مسبوق است بحق اول وعقل مسبوق است بوجود منبسط و تقدم وجود منبسط برعقل وعقول طولی و عرضی باطلاق وتقیید است و باعتبار دیگر عقل اول ازآنجا که واسطه در تسطیر رقوم ونقوش امکانی است واز طریق او فیض باشیاء میرسد ، عقل اول اجمال وجود منبسط و وجود منبسط بر کـافهٔ حقایق تفصیل عقل اول است .

گذشته ازآنچه که ذکر شد، چون وجود منبسط وامر تکوینی نفس ظهور و تجلی حق اول است وازاین لحاظ مقید است بقید اطلاق وسریان درقوابل امکانی وحق اول یعنی وجود صرف عاری ازجمیع قیود ازجمله قید اطلاق است و مطلق بر مقید تقدم دارد ، فیض مقدس مسبوق است بر وجود صرف و باعتباری مسبوق است به‌فیض اقدس ، ازطرفی قوابل واعیان امکانیه‌یی که بواسطهٔ وجـود منبسط ظهورخارجی پیدامینمایند، منقسم میشوندبابداعیات ومادیات وعنصریات، بنابراین اینکه غزالی گویـد :«ولا یقال فی‌الأمر انه مسبوق بالباری ولا لامسبوق» کلامی تمام نیست واینکه گویـد«تقدم وتأخر برموجودات مادی وقـابل تضاد وفنا دور میزند والباری هوالمقدم المؤخر، لا المتقدم المتأخر» نیز خالی از تحصیل‌است چه‌آنکه تقدم اقسامی دارد وبرخی از اقسام آن اختصاص بزمانیات دارد ، و تقدم و تأخر منحصر درتقدم وتأخر زمانی ومکانی ومادی نمیباشد .

---

۱ ــ والقائل هوالاستاد العلام، سیدالاساطین ورئیس‌الملّة والدین وقرة عیون‌المتألهین المترقی بدرجات الحق والیقین فی‌رسالة الفها فی **النبوة والولایة** وسمّاها بمصباح الهدایة ولانشرح باسمه‌الشریف «گر نبودی خلق محجوب وکثیف ــ ورنبودی حلقها تنگ‌و ضعیف ــ درمدیحش داد معنی دادمی ــ غیراین منطق لبی بگشادمی ــ ذکر او حیف‌است با زندانیان ــ گویم اندر مجلس روحانیان ــ «همچو راز عشق دارم درنهان‌ــ» .

اگر کسی(۱) بگوید: «وجودمنبسط،چون نفس ظهور و تدلّی وتجلّی وظهور حق است وظهور شیء ربط صرف ونفس ارتباط بشیء است وفیض مقدس باین‌اعتبار «نه قابل اشارت است ونه محکوم بحکمی ، نه عین حق ونه غیر اوست . نه مفیض است ونه مفاض ، نه ازاسماء الهیّه‌است ونه ازحقایق کونیه ؛ بل کلّما یشار الیه انه انه – هو ، هو غیره ، فانه صرف‌البسط ومحض‌التعلق ، وکلّما کان کذلك فهومعنی ولا یمکن یحکم علیه بشیء» این گفته اگرچــه خالی ازمناقشه نیست ولی غیر از آنچیزی است که غزالی گفته‌است، چون وجود منبسط دارای احکامی است که یکی ازآنها ظهور وانبساط آن میباشد وبلحاظی عین حق وباعتباری عین خلق است و باعتبارآنکه تأخّر ازمقام غیب وجود دارد ونفس تدلّی وظهورحق است، ازقیودی است که عارض وجود مطلق یعنی نفس وجود صرف شده‌است ، مسبوق است بمقام اطلاق وجود معرّا ازقید اطلاق وبمشرب تحقیق هرعلت متجلی درمعلول ، نسبت بمعلول خود بسیط ومطلق است ، عقل نسبت به‌نفس مطلق ونفس نسبت بقوای غیبی وملکوتی وقوای دنیوی ومـلکی خود مطلق ونسبت بعقل مقید است .

«والحق الأول هوالأول والآخر ، هوالمقدم والیه یرجع‌الأمورکلها ، و بیده ملکوت کل شیء» .

الباب الثامن

فی‌السماوات والأرض وفیه معرفةالنفوس والعقول والقوی والملائکة والجنّة والشاطین

ان فی خلق‌السموات والأرض لآیات للمؤمنین... ، وما انزل الله من‌السماء من رزق ... اولم یتفکروا فی خلق السماوات والأرض .

این باب اختصاص دارد به‌بحث ازسماویات وافلاك و ارضیات وعناصر بسیط و مرکب ، در کتاب عین‌الیقین مفصل در افلاك وسماویات به‌طریق قدما بحث کرده است ولی در این کتاب بحمده تعالی درمباحث مربوط بافـلاك وموجودات علوی کوتاه آمده‌است وعمده مباحث را اختصاص داده است بمسائل مربوط به‌بسائط از عناصر ومرکبات از اسطقسات که مباحث مربوط به‌کیفیت حصول مرکبات ازبسائط ازموالید ثلاث ؛ معادن ونباتات وحیوان ، بحث درمعادن را نیز دراین‌جا مختصر نموده است وبه‌کیفیت ظهورنباتات وحیوان وبعد ازبحث ازپیدایش ونحوهٔ تحصّل حیوان از ممتزجـات واثبات تجرد نفوس جزیی حیوان به‌نحوهٔ ظهور انسان در انواع حیوانی وچگونگی تجرد آن پرداخته‌است و در اوائل بحث باختصار ازنحوهٔ ظهور وطلعیهٔ وجود آن درماده جسمانی وطی درجات‌نباتی وحیوانی و وصول آن باعلی مراتب تجردخاص نفوس انسانی وبالأخره درکیفیت رجوع‌آن بعوالم‌ملکوتی وفناء بـرخی از ارواح انسانی در احدیت وجـود ، بحث فرموده است وآنچه در مباحث عالیه آورده است خلاصهٔ تحقیقات استاد اعظم او صدرالحکماست کـه در عین‌الیقین ، فصل بفصل مطالب را بعنوان قال‌استاذناالمتألّه دام‌ظله ویا قال استادنا فی‌المعارف الالهیه بیان وتقریر نموده است .

نگارنده مباحث مشکل‌را دراین مقدمه تحریر وتقریرمینمایم‌و از بسط وتفصیل همه آنچه که دراین ابواب وارد شده است خودداری مینمایم .

اصل اول و وصل بعد ازاین اصل – صفحات ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲ – در اقسام اجرام وبیان‌وجوه فرق بین اجرام بسیط ومرکّب وتقسیم وتعریف هریك ازبسایط ومرکبات ، وتقریر وجوه فرق بین اجسام ابداعی واجسام مرکب حاصل از صور قابل کون وفساد وبیان برهان بروجود اجسام ابداعی وتقریر براین اصل مسلّم عندالقدماء که نوع جسم سماوی منحصر بفرد وانواع حاصل درمواد واستعدادات در عالم کون وفساد دارای تکثّر فردی وازناحیه مواد واستعدادات انواع‌عنصریات ومرکبات حاصل درعالم کون وفساد قابل تکثر وانواع درضمن افراد متکثّر از ناحیهٔ ماده باقی و دائمی است .

علامه فیض به‌تبع قدما حیات سماویات را ذاتی ومدبّراجسام سماوی را نفوس متعلق باجسام میداند ودرضمن تقریر این‌اصل‌مسلم عندالقدماء ، اتباع – بطلمیوس– منشأ حرکت‌مستدیرهٔ اجسام فلکی را نفوس ناطقه‌یی میداندکه بحسب ارادهٔ جزیی مبنعث از اراده کلی محرك اجسام خود میباشند ومنشأ این حرکات‌را ناطق و احیا میداند که از باب تشبه بعقل محرك ابدان‌فلکی‌اند و دروصل دوم به‌توضیح وتقریر این اصل که هرجرم سماوی حیوان مدرك وشاعر بافعال خود وموجود زندهٔ مطیع حق ومتصرف در نظام کون وعالم ماده است پرداخته است . **فیض** در وصل ۳ ص ۱۳٤، ۱۳۵ ازباب ۸ – درصدد اثبات مهیّابودن عنصریات ومبادی مرکبات جهت قبول انواع ترکیب برآمده است وبیان کرده است که عناصر دارای استعداد قبول انواع تراکیب اعم از تام وناقص میباشند وهمین‌استعداد قبول ترکیب است که مبدأ حصول اقسام وانواع مرکبات شده است .

مؤلف در اصل دوم بیان کرده است که جمیع سماویات و ارضیات مسخرات اراده حق اولند واز ناحیهٔ همین تسخیر طبیعی الهی است که سماویات در عناصر و مرکبات ارض تأثیر نموده ومواد ارضی را مستعد ازبرای حصول صور موالید ثلاث نموده است واز ناحیهٔ وجود قبول وانفعال و تأثر مواد ارضی ، بسایط بعد ازتصغّر

اجزاء متمایـل به‌ترکیب‌شده و بعد از حصول ترکیب ازبسایط و تهیّؤ مرکبات جهت قبول صورت مزاجی که ازامتزاج عناصر حاصل‌آید معادن ونباتات وحیوانات بوجود میآیند .

مؤلف علامه در وصل ٤ باب هشتم ص ۱۳۸، ۱۳۹ – به‌بیان اصل‌مهمی درنحوهٔ پیدایش صور ومبادی افعال درمرکبات وعنصریات پرداخته وبا براهین متقن بیان کرده است که چون مواد ومستعدات ازقبول بیشتر ازیك صورت مبدأ تنویع ومنشأ تحصّل وفعلیت امتناع دارند وهرماده مستعد است ازبرای قبول صورت خاص خود ناچار حصول فعلیات درعالم ماده برسبیل تدریج و تدرج است وهرصورت وفعلیتی با شرایط خاص خود موجود وبا فقدان شرایط خاص وعدم علل موجب وجود او معدوم میشود. ودراین وصل اثبات نموده است که وجود هرصورت درمادهٔ‌مخصوص خود دائمی نیست وهرتأثیری درموجود منفعل خود ابدی نمیباشد ومبدأ تأثیر در مواد نیز دارای وجودی است خاص که درمقام تأثیر در غیراحتیاج بشرایطی دارد وهرمنفعلی نیزعلی‌الإطلاق ازغیرقبول تأثیر نمینماید ، بهمین مناسبت تأثیر و تأثر درعالم ماده موقت است وازاین باب است که اهل حکمت گویند : فعل وانفعال و تأثیر و تأثر درمواد واستعدادات تناهی‌پذیراست واین موجود مجرد بالفعل و عقل صرف است که ازحیث‌عدت ومدت غیرمتناهی‌است، غیرمتناهی بحسب شدت منحصر بحق اول است .

باید باین امر نیز توجه داشت که اگرچه صور حاصل درمواد درعالم مـاده دائمی الوجود نیستند ولـی برخی ازاین مواد حامل صور به‌غایت وجودی خـود میرسند وعمر طبیعی خود را بپایان میرسانند وبرخی ازباب آنکه عالم ماده ، دار اتفاق است وعلل اتفاقی درکمین نشسته‌اند که با برخورد به‌صور مانع رسیدن آنها بعمر طبیعی و اجل حتمی خود برسندودربهاء وریعان‌منشأ انعدام صور حاصل در مواد میشوند ولی باید دانست که قسر درعالم ماده نه دائمی‌الوجوداست ونه اکثری.

اصل‌سوم ص ۱۳۹، ۱٤۰، دراین بحث است که موجودات عالم ماده همانطوری

درقبول صور وفعلیات متأثر ازغیر خود میباشند واز ناحیهٔ غیرصور برمواد مترتب میشود سایراحوال موجودات‌جسمانی وصورمبدأ افاعیل نیزمستند بغیراست وازباب آنکه مسبوق‌بعدم‌است‌حادث وهرموجودحادثی محتاج‌بعلت‌است، اختیارات وارادات ومشیات وصورادراکی حاصل درنفوس نیز، حادث ودارای علت حدوث میباشند.

بنابراین اصل موجوداتی که دارای اراده وقدرت واختیار ومشیّت میباشند و خود مبدأ صدور افاعیل نفسانی‌هستند بحسب اصل‌وجود وباعتبار مبدأبودن ومصدر واقع‌شدن درمقام تأثیر درغیر فاعل بالتسخیرند واین امر منافی بـا اختیاری‌بودن افعال آنان نمی‌باشد چه‌آنکه هرموجود قائم بغیر همانطوری که دراصل وجود قائم بغیر خود میباشد ، درمقام تأثیر درغیر نیز بحول وقوت علت مقوم وجود خـود مبدأ تأثیر وایجاد است (لا حول ولا قوة الا بالله) چه‌آنکه استقلال در فعل حاکی از استقلال در ذات است وعدم استقلال در ذات ملازم است با عدم استقلال در فعل موجودی که نحوهٔ وجودش قائم بغیراست درنحوهٔ ایجاد نیز تقوم بغیر دارد لـذا حکما گفته‌اند : «النفس فینا وفی سایرالحیوانات مضطّرة فی‌افاعیلها» و قیل «و نحن ان شئنا فعلنا ، وان لم نشأ لـم نفعل ، لـکنّا لسنا بحیث ان شئنا ، شئنا ...» چه‌آنکه باید اصل وجود با کافهٔ اوصاف خود کـه درواقع کافهٔ صفات کمالی در عین وجود مستهلکند ودرهمه‌جا عین وجودند ، منتهی بحقیقت واصل ومبدأ واحد شود که همه این کمالات باشد، لذا باید درعالم وجود، وجود امکانی منتهی شود بوجودی واجب وعلم امکانی منتهی‌شود بعلم واجب بذات وقائم بذات وهکذا دیگر اوصاف کمالیه «لا جبر ولا تفویض بل امر بین‌الأمرین» .

آنچه از نعمتِ جمال آید واز وصف‌کمال
همـه در روی نـکوی تـو مصور بینم

در اصل چهارم ص ۱۴۰ ، دراقسام ترکیب عنصری و وجوه فرق بین ترکیب طبیعی وغیرطبیعی بحث میشود ، چون موالید ازترکیب طبیعی حاصل میشود مورد بحث دراین‌مقام ترکیب‌طبیعی‌است که بردوقسم است، چون‌ترکیب حاصل از ناحیه

فعل وانفعال اجزای مرکب یا بمرحلهٔ مرکب مزاجی میرسد ویا نمیرسد ؟

واصول ترکیبات مزاجی سه قسم است چون مرکب مزاجی اگر بمرحله تغذیه و تنمیه واصل نشود ، عنصر مرکب دارای مزاج معدنی است واگر درمرحلهٔ تغذیه وتنمیه وتولید مثل متوقف شود و دارای حس وحرکت ارادی نباشد نبات است و اگر بمرحلهٔ حـرکت ارادی واحساس برسد حیوان است و حیوان ونبات دارای نفسند چون صورت‌حاصل درماده مزاجی‌انغمار تام درماده‌ندارد وازباب‌آنکه دارای تفنّن درافعال است ازماده کأنه ترفّع دارد ، اگرچه جزء مادیات محسوب میشود، واگر دارای حس بود وافاعیل ازاو برسبیل اراده وقدرت وتمکّن ازفعل و تـرك صادر شد ، ازباب آنکه شیء مرید فعل وعالم بفعل . اگرچه‌علم آن ضعیف باشد ، ازباب ذات خود را ادراك نماید ، وحضور ذات للذات دارد ، از ماده مجرد است و در مباحث بعد بیان خواهیم کرد که تجرد انحصار در تجرد تـام عقلی ندارد ، چنین موجودی باقی وابدی و دارای نفس مجرد است وقهراً دارای حشر و معاد حیوانی جزیی خیالـی برزخیست ، واینکه شیخ اعظم درطبیعی کتاب شفا به‌بوار نفوس حیوانی تصریح کرده‌و در نفوس انسانی‌تجرد تام قائل شده ، بـا اصول و قواعد مقرر در مسفورات حکمیّه مطابقت ندارد – وغیراز عالم عقل عالمی دیگر باقی ودائمی‌است‌که عالم‌حشر اجساداخرویه باشدلم تبلغ فلسفةالشیخ‌الأعظم الیها .

بنابرآنچه ذکر شد ازبسایط مرکبات واز مرکبات موالید بوجود آید وموالید انواع مختلفه وانواع دارای افراد متباینه‌اند وحصول هریك ازامّهات وعناصر و موالید مرکبهٔ مشتمل برانواع وفراد واقع تحت انواع مستند واسبابی هستندکه در جای خود مفصل بیان شده است .

منشأ انواع مختلف جهات متکثرهٔ درعلل طولی وعلت تکثر فردی و شخصی مواد واستعدادات وبالأخره مبادی تأثیرات ملائکهٔ موکّله برحقایقند ومبدأ اصلی و علت حقیقی حق اول است سبحانه وتعالی شأنه .

دربین انواع حیدانات برخی بمرحلهٔ حرکت ارادی نرسیده‌اند واز عالم حس

تجاوز ننموده‌اند واز جهت انغمار درماده فاقد مرحله تجردند اگرچه ازمقام نفس نباتی تجاوز نموده‌اند ولی از باب فقدان تجرد اگرچه تجرد ناقص باشد فانی وغیر باقی‌اند، ودربین‌انواع حیوانات، حیواناتی وجوددارندکه ازمرتبهٔ نفس جزیی‌خیلی تجاوز نموده وبمقام ادراك تام رسیده وبواسطهٔ نیل به‌تجرد عقلی غور درمعارف و علوم نموده واز جزئیات باستنباط علوم‌وقواعد کلی نائل آیند ، وقدرت تفکر و ادراك آنان بمرحله‌یی میرسد که می‌توانند حقایق را مجرد از اغشیه والبسهٔ حس وخیال و وهم شهود نمایند ، انسان بالغ بمقام تجرد عقلانی دربین حیوانات دارای این مزیت است وچون این جهت تمیز وتباین ناشی ازحقیقت جوهری موجود در ذات است ناچار انسان درمقابل سایر حیوانات نرسیده بمقام تجرد تام نوع مستقل است‌وافراد این‌نوع‌که بمقام تجردعقلی نرسیده‌اند انسان بالقوه وحیوان بالفعلند و همین استعداد و قابلیت عبور ازمنازل خاص حیوان ونیل بمقام تجرد تام خاص انسان ، آنها را داخل نوع انسان نماید .

مؤلف در اصل ٥ ص ۱٤۰باین اصل مهم که درمسفورات اهل معرفت مسطور است اشاره نموده است که هرممتزج عنصری تا مراتب ودرجات مراحل‌موجود در نوع اخس وناقص را طی ننماید بنوع اشرف نمیرسد ، مثلاً حیوان باید تمام مراتب ودرجات نباتی‌را بپیماید تا وارد درجه حیوانی شود وامکان ندارد حیوان تحقق یابد و فاقد قوای نباتی ازتغذیه وتنمیه باشد ویا نباتات موجود شود بدون‌آنکه مراحل خاص معدنی را طی نماید وامکان ندارد انسان بوجود آیدمگرآنکه واجد جمیع درجات خاص جماد و نبات وحیوان شود ، ناچار نطفهٔ انسان باید ازمرحلهٔ جمادی ومقام فقدان نقش نباتی وارد مرحله ودرجهٔ وجودی نبات شود وبعد ازطی درجات‌نباتی واستیفای قوا و اجزاء وجودی‌خاص نبات وارد مقام حیوان وبعد از استیفاء درجات خاص حیوان که قوام وجودی حیوان بآن وابسته‌است بمرتبهٔ‌انسانی میرسد واگر استعداد قبول صور ملکوتی در او باشد درمراتب ومقامات جمیع‌عقول

طولیه سیر نموده تا بمقام فناء بالله برسد .

ازاین‌جا نکتهٔ مهمی میتوان استفاده کرد واین‌نکته آنستکه قوه ومادهٔ انسانی که بطرف انسانیت سیر و حرکت نماید درجمیع مراحل معدنی ونباتی وحیوانی باید قوه صرف ولابشرط نسبت بقبول صور وفعلیات موجود بین نطفه مثلاً وانسان بالفعل مجرد تام باشد وسّراینکه نوع نباتی ازمرحلهٔ خود تجاوز ننموده وداخل در باب حیوان و حیوان دارای نفس جزیی بعد ازاستیفای درجات‌نباتی وحیوانی ازمرحلهٔ حیوانی بمراحل انسانی تجاوز ننماید آنستکه نبات وحیوان دراین مراحل که مرحله توقف در نوع خاص خود باشد ، بشرك لا است نسبت بقبول صور و فعلیات اکمل ازنوع خاص و وجود مخصوص خود .

و سّر مطلب دراین‌جاست که هرماده دارای استعداد خاصی است و هرفعلیت اختصاص بماده واستعداد لازم و هم سنخ خود دارد وهرموجودی که در سلك نوع خاصی قراردارد دارای مقام ومرتبه وقسط و حظّ مخصوصی ازوجود است و حق دائم‌الافاضة وتام‌الوجود وبحسب تمامیت ذات وتمامیت فاعلیت تناهی ندارد ولی قوابل امکانی دارای مقام وموطن ومرتبهٔ مخصوص بخود ومقام معلوم ومحدود بحد خاص میباشند وهرعین ثابت مناسبت با مظهریت اسم خاص از اسماء الهیه ویا اسماء خاصه از اسماء وصفات الهیه دارد ، وقابلیت وظرف قبول هرعینی از اعیان متقرر درواحدیت مناسبت با اسم‌خاص‌دارد وصورت‌اسم مخصوصی است‌واستعدادات دراین موطن غیرمجعولند بلامجعولیة ذاته‌المقدسه‌الالهیة، که فرموده‌اند: العطیات بحسب القابلیات .

آنچه دراین‌جا ذکر شد خلاصه‌یی واضح است ازآنچه که مؤلف در وصل ٦ و ۷ صفحات ۱٤۳، ۱٤٤، ۱٤٥ بیان فرموده است ، نگارنده چون دررسالهٔ نفس و معاد مفصل دراین مباحث بحث کرده‌ام وعلاوه‌براین مباحث موجود در این رساله خلاصه‌یی است از مباحث اسفار وشواهد ما از تفصیل خودداری می‌نمائیم وبه‌بیان

توضیح مباحث مشکل میپردازیم .

نگارنده این سطور در رسالهٔ معاد ، مفصل درکیفیت پیدایش نفس ونحوهٔ وجود وظهور ونهایت وجود آن باعتبار فناء فی‌الله وبقاء بالله، بحث نمودم لذا در این مقدمه به‌تقریر مباحث مهم دیگر – أصول‌المعارف – می‌پردازم .

یکی از مسائل مهم وقابل تحقیق ودرخور تعمق درمسائل مربوط بآخرت ، مسألهٔ عذاب و ألم ولذات ونعم خاص نفوس وابدان أخروی است . محقق فیض بنحو اختصار در لذات والم وخیر وشرّمخصوص نفوس وابدان انسانی در عالم آخرت ونحوهٔ لذات وآلام وکیفیت دوام این دو در نشآت بعد ازموت واین‌بحث مهم فلسفی وعرفانی که آیا نفوس مکاره و شریرهٔ مبتلا بعذاب والم دردناك لازم اعمال وثمرهٔ افعال، برای‌همیشه معذبند ویاآنکه عذاب آنان تخفیف یافته وبعداز مدت مدید آلام از آنان مرتفع میشود .

ما در این مسأله مفصل بحث می‌کنیم ، وبعد از تحقیق دراین مسأله که آیا عذاب اخروی ناشی از چیست ومادهٔ عذاب ومنشأ آن در اهل جهنم (آنهایی که مسلّماً جهنم ودوزخ صورت‌اخروی وآخرین‌نشأت وجودآنست) تمکّن پیدانموده و چنان بنیان آن در نفوس راسخ شده است که بمنزلهٔ طبیعت وبالأخره صورت اخروی آنان گشته وازباب‌آنکه درآخرت حرکت مستقیم وجود ندارد، یدورعلیهم العذاب ؟ ویاآنکه فطرت ذاتی ناشی ازتجلی حق باسم مبدأ رحمت واسعهٔ الهی که رحمتی وسعت کل شیء – برمبدأ عذاب که ناشی ازصور متأخر ازفطرت ذاتیه‌است بحکم – والله‌غالب علی‌امره – غلبه‌نموده ومئآل همه‌نفوس برحمت‌است وشرك وکفر نسبت بفطرت توحید بمقتضای– ما من دابة فی‌الأرض الا وهوآخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم ، عرضی وبالاخره زائل شدنیست که :

از رحمت آمدند و برحمت روند خلق اینست سرّ عشق که حیران کند عقول
حنفان همه ، بفطرت توحید، زاده‌اند این‌شرك، عارضی‌شمر و- عارضی‌بزول

محیی‌الدین - ابن عربی - در فصوص و فتوحات باآنکه کفّار ومشرکان و... را مخلد در دوزخ میداند بانقطاع عذاب ، از اهل عذاب ، قائل شده است و برخی ازاهل تحقیق ازاو متابعت کرده‌اند وبعضی گفته‌اند خلود در نار ، ضروری دین است نه دائمی‌بودن عذاب . براین مسأله برهان ودلیل نیز اقامه نموده‌اند که بیان خواهد شد .

بعضی گمان کرده‌اند اولین کسی که قائل بانقطاع عذابست شیخ‌اکبر است و گفته‌اند : أول من ابدع هذه‌الشبهة الشیطانیة‌ممیت الدین ابن عربی . وبرخی این گفته را باستاد مشایخ عرفان وحکمت آخوند نوری نسبت داده‌اند .

و این امر نزد متتبع واضحست که اولین قائل ابن‌عربی نیست وظاهراً جمع کثیری ازعرفا باین‌مطلب‌تصریح‌نموده‌اند، ازجمله **جلال‌الدین محمد بلخی** (۱)

---

۱ ــ مولانا در مثنوی گوید :

اصل نقدش ، لطف‌و دادو بخشش‌است قهر بروی چون غباری از غش است
میدهد جان را فراقش گوشمال تا بداند قدر ایام وصال

مولوی همان گفتهٔ‌شیخ‌اکبر را با بیانی خاص وتقریری مخصوص بخود، درمثنوی آورده است .

این مطلب قابل توجه است که آیا مولانا درعرفان از شیخ‌اکبر، متأثر شده‌است ویاآنکه باآثار او رجوع ثمی‌نموده‌است وما میدانیم که درزمان اقامت وتوطن او در رم ــ قونیه ــ بزرگترین حوزه تصوف درآنجا تشکیل میشده است و رونقی بسزا داشته‌است چه‌آنکه تلمیذ و خلیفهٔ **محیی‌الدین صدرالدین** قونیوی وبعضی دیگر از تلامیذ او حوزه گرمی داشته‌اند که از بلاد دیگر طالبان معرفت برای درك حوزه‌های عرفانی بروم روی می‌آورده‌اند .

بعقیده حقیر نگارندهٔ این سطور و راقم این حروف شیخ اعظم – ابن عربی – معتقد نیست که عذاب از کفّار ومشرکان ومنافقان ونواصب یعنی اعداء اهل‌بیت عترت و قربی – علی ودیگر خلفای محمدیین کـه مهدی موعود، خاتم الاولیاء ، آخر آنانست علی‌الإطلاق منقطع‌میشود کما ظنّه بعض‌الشارحین وصرح بخلاف هذاالشیخ الاکبر فی‌الفص الهودی .

در بیان دوام عذاب و عدم انقطاع آن از سکّان و أهالی عالم غضب الهی و حرمان ابدی

جمیع حکما از مشّایی واشراقی وکافهٔ اهل تحقیق ازفلاسفهٔ یونان‌و متألّهان دورهٔ اسلامی (۱) معتقدند که نفوس منکران مبدأ ومعاد و ارواح منغمران درشرك معاصی، در آخرت معـذّبند وآلام تـابع عقاید وملکات وصور ونیّات حاصلهٔ از تکرّر معصیت ازمستحقان عقوبت الهی قطع نمیشود، وجمیع آنها تصریح نموده‌اند که مبدأ عـذاب اگر ازعوارض غریبهٔ روح ونفس معذب ومتألم محسوب شود، و جوهری نفس نباشد زائل‌میشود وبالأخره صاحبان این‌نفوس باهل سعادت پیوندند واین نیز مسلّمست که اهل عذاب نسبت باهل رحمت قلیل ومتألّمان واهل عذاب نسبت بمظاهر اسماء وصفات منشأ رحمت رحیمیه و رحمانیه محـدود وبحسب مآل وجود کم و قلیلند وکسانی که در دار عذاب وآلام وعالم غضب الهی واقع میشوند اکثر آنان، بعد از تحمل عذاب بحسب وجود موجبات عذاب دروجود آنها ، ورفع موجبات عذاب ازناحیهٔ ورود عذاب وتحمل شدایدحاصل ازعذاب رجوع برحمت نموده ویا بشفاعت شافعان وآخرامر بشفاعت حق ازعذاب خلاص‌میشوند مگرکسانی که غایت وجودی آنان توطن در درکات جحیم باشد ودراین دسته ازنفوس اختلاف است که آیا بالأخره مآل آنان برحمت است ویا الی‌الأبد متحمل عذابند ویاآنکه

---

۱ – وجمیع متکلمان عامه وخاصه قائل بخلود عذابند .

با سکنای ابدی در درکات جهنم عذاب ازآنان مرتفع میشود ولطف الهی ورحمت رحمانیهٔ حق کار خودرا انجام داده وفطرت اصلیه که بین آن وملکات موجب عذاب تضاد است واز ناحیهٔ همین تضادست که نفوس وابدان متألّم می‌شوند واگر این جهت نبود هیچ نفسی معذب نبود، چه‌آنکه صورت ناری ملائمت تام با ماده ناری دارد وهرصورتی معشوق ومحبوب ماده خود میباشد برموجب عذاب غلبه مینماید .

محیی‌الدین درکتاب‌فصوص گوید : «ان لله الصراط المستقیم – ظاهر غیرخفی فی‌العموم – فی‌کبیر وصغیر عینه – وجهول بامور وعلیم – ولهذا وسعت رحمته – کل شیء من حقیر وعظیم» صراط مستقیم درعرف اهل توحیدو بلسان اقرب طرق بحق اول‌است کـه ازآن به‌طریق (۱) وحدت تعبیر نموده‌انـد وهراسمی از اسماء الهیّه داری مربوب وعبدی است کـه مبدأ ومرجع آن میباشد وهرعینی از اعیان امکانیه مستند است باسمی که رب آن محسوب میشود واین اسم طریق مستقیم این عین است که سلوك بآن صراط مستقیم آن عین بحساب آید .

ازطرفی اسماء الهیّه باآنکـه بحسب اقتضا مختلفند ، صورت ذات و حقیقت واحدی هستندکه احدی‌الوجود است وبالأخره باطن ومرجع ومئآب کلیهٔ اسماست و اسم‌الله حاکی ازاین ذات‌احدی المسمّاست‌که «الطرق الی‌الله بعدد انفس‌الخلایق وبعدد الانفاس الالهیّه» چه‌آنکه شئون دائمی حق درهرآن وتجلی وظهور متجدد وتازه بتازه ونو ، بنو ومتنوع آن در مظاهر واعیان همان انفاس الهیّه محسوب آیند واسماء الهیه متجلی درمظاهر خلقیه وحق متجلی دراسماء الهیه وهرمتجلی در

---

۱ – آنچه که دراین باب مهم‌است، آنستکه باید خوب به‌استدلال وسبك بیان این‌اعاظم توجه نمود تا بدون درك مطلب، مطلبی گفته نشود چه‌آنکه فهم این‌قبیل ازمباحث صعب ودر نهایت غموض است، بعضی‌از ابناء زمـان ، مثل همفکران وهمسخنان خـود دراعصار معتقد شده‌اند که درك اسرار شریعت درانحصار آنان است وهرچه که بفهم قاصر آن درست نیاید باطل است چون میزان حق وباطل ذهن معوج وکج آنان است .

هرصورت باطن وذات آن صورتست وبرگشت جمیع بحق احد واحد ومتعلق همه باعتبار حکم اسم باطن غیب ذات و احدیت وجود است .

اسم رحمان صورت وجود وشامل جمیع اسماء ومیرصاد هرسالك ومنتها الیه هرطریق ومرجع هرحاضر وغایب‌است، لذا شیخ در فصوص فرماید: «ما من دابة، الا هو آخذ بناصیتها ، ان ربّی علی صراط مستقیم، فکل ماش، فعلی صراط الرب المستقیم ، فهو غیرالمغضوب‌علیهم من‌هذا الوجه ، ولا الضّالّین، فکما کان‌الضلال عارضاً ، کذلك الغضب الإلهی عارض، والمآل الی‌الرحمة الّتی وسعت کل شیء ، وهی‌السّابقة» .

لذا فطرت اصلی هرموجود، فطرت توحید وصراط فطری، صراط توحیداست که قوام ذات وتقوم اصل واساس وجود برآن بنا نهاده شده‌است و خلق بفطرت توحید موجود شده‌است وشرك وکفر وعصیان ودیگر موجبات بُعد واسباب غضب الهی مثل اصل غضب، عرضی است، وعرضی بالأخره زائل ومقاوم داخلی‌که فطرت نوری توحید باشد بحکم – الله غالب علی امره ، برموجبات شرك و کفر ودیگر اسباب مبدأ عذاب غلبه مینماید .

در فص زکریاویه در فصوص (۲) گوید: «اعلم ان رحمة الله وسعت کل شیء وجوداً وحکماً، وان وجودالغضب من رحمةالله، بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، ای سبقت نسبةالرحمة الیه ، نسبة الغضب الیه» .

چون حق‌تعالی جواد بالذات وفیاض علی‌الإطلاق‌است ازناحیهٔ‌آنکه جوادمطلق است واز خزائن جود وکرم و رحمت ذاتی خود مبدأ تجلی وجودست، رحمت‌ذاتی اوست لذا شامل همهٔ موجوداتست وهیچ عین ومظهری ازرحمت ذاتی او محروم

---

۲ ــ شرح فصوص‌الحکم کاشانی (کمال‌الدین عبدالرزاق ط مصر ۱۳۲۱ هـ ق. ص ۲۲۳، ۲۲۴) .

نمانده است ، ناچار غضب وموجبات غضب ومبادی واسبابی که جلب غضب نمایند و مستحق غضب وقهرباشند، ذاتی نبوده ولابد، عرضی محسوب‌شوند در فص اسماعیلی درمقام بیان این امر مهم‌که حق اول به‌اهل ایمان وعاملان و مجریان فرامین الهیه وعدهٔ خلود در جنات وبه‌اهل عصیان وعدهٔ عذاب داده‌است واگر عذاب از مخلدان درنار منقطع شود مناقض است با فرموده او که مکررفرموده است : خداوند بعهد خودوفا نماید و هرگز تخلف ازوعده خود ننماید ، ولا تحسبن‌الله مخلف وعده ... گوید :

«والثناء بصدق الوعـد ، لا بصدق الوعید ، والحضرة الإلـهیّة تطلب‌الثناء المحمود بالذات، فیثنی‌علیها بصدق‌الوعد لابصدق‌الوعید، بل‌بالتجاوز، ولا تحسبن الله مخلف وعده رسله، لم یقل و وعیده ، بل قال : ویتجاوز عن‌سیئآتهم – فلم‌یبق الا صادق‌الوعد وحده – ومالو عیدالحق عین تعاین– «وان دخلوا،دارالشفاء فانهم* علی لذة فیهانعیم مباین * نعیم جنان‌الخلدوالأمر واحد– وبینهما عندالتجلی تباین* یسمّی عذاباً من عذوبة طعمه * وذاك له کالقشر ، والقشر صاین ...» .

بهرحال ازباب آنکه رحمت ذاتی حق اول‌است همه‌چیز را فراگرفته است و ازآنجاکه مبدأ جود وفیاض‌علی‌الإطلاق باعتباراتصاف بصفات بعظمت‌مطلقه ووجدان کمالات اطلاقیه ، قائم بذات است واز بـاب اتصاف به‌نعوت جلال وجمال بالذات طالب ثناء و حمد است – لا یتوجه بصدق‌الوعید اصلاً ، بل بصدق‌الوعد لذا صدق به‌وعد نسبت بحضرت الهیه، لازم‌است – فیثنی علی‌الله بصدق الوعد لذا ورد فـی الادعیة : یا حسن‌التجاوز .

واز حضرت ولی مطلق جعفر صادق – علیه آلاف التحیة والثناء – محدثـان امامیه– قدس الله اسرارهم – نقل کرده‌اند : «... من وعده‌الله علی عمل ثواباً، فهو منجزله ، ومن اوعده علی عمل عقاباً ، فهو فیه بالخیار ...» (۱) .

---

۱ ـ نقل‌الشیخ الکامل افضل المحدثین حفظاً واوثقهم درایة **شیخنا الصدوق** فی‌کتاب ←

آنچه‌که شیخ اعظم – ابن‌عربی – در آثارخود دراین باب بیان‌کرده‌است مبتنی براین اصل مسلم است که رحمت حق همه اشیاء را فراگرفته است وفیض وجود و ظهور جود از جواد وفیاض مطلق عام وشامل همه اشیاست واین ظهور رحمت الهیه ورحمانیه برکلیه شئون تقدم دارد وپایه واساس ایجاد است ودیگر کمالات وجودی تابع رحمت واسعهٔ الهیه است واصل واساس فطرت وخمیره وجود بررحمت الهیّه است لذا حق قدیم الاحسان است وازآنجا که حق مبدأ تقوم ومنشأ وجود اشیاست و مؤثر حقیقی در وجود اوست ومعالیل ومظاهر امکانیه متقوم بوجود حقّند، حق اول ازهمه چیز، ازجمله وجودخاص موجودات باشیاء نزدیکتراست و فاطر سماوات و ارض است و ذات مـوجودات مفطور بوجود حیّ قیوم است کـه ازاین نسبت به‌فطرت و (فطرةالله التی فطرالناس علیها) تعبیر نموده‌اند، قهراً عذاب و دردرجه مقدم‌برعذاب موجبات‌عذاب ازفطرت اصلی‌تأخردارند بهمین‌مناسبت آنچه‌که ازاصل فطرت‌تأخردارد، عرض‌است وهرعرضی زائل‌میشود، ازجمله‌عوارض موجبات‌عذاب است‌نسبت‌بساکنان‌نیران ومتوطنان‌دردرکات‌جحیم‌وعالم‌عذاب‌الهی وچون‌اصل‌فطرت بقوت خود باقی است واز باب وجـود تضاد بین اصل فطرت ذاتی ومبادی عذاب اخروی، حرکت در صور عذاب ومنشأ عقاب، حرکت قسری است وهر مبدأ وجود حرکت قسری نه دائمی‌است ونه اکثری«ولابدّ للناران یکون برداً وسلاماً لأهلها»

باید دانست که اگر منشأ عذاب درنفوس شقیه، امری مستحکم ودارای بنیانی قوی وغیر زائل‌باشد موجب عذاب باقی ودائمی‌است وتخلص ازآن محال است باین معناکه اگر منشأ حدوث عذاب درآخرت علت بقای آن نیز باشد، باین‌معناکه جائز الزوال‌نباشد، جوهراصلی وفطری نفس باقی ومدرك انحراف‌خود ازفطرت‌اصلی‌است

→

التوحید عن‌الصادق عن آبائه عن رسول‌الله ـ ص ـ آخوند **ملامحسن فیض** این روایت را در **وافی و تفسیر صافی** وکتاب عین‌الیقین ـ نقل کرده‌است .

وصورمبادی‌عذاب نیزبواسطهٔ استحکام درباطن درروح متمکن گردیده‌ومبدأحرکت نفس درمراتب‌عذاب وصورمنشأآلام، امری‌ذاتی وجوهری‌است وچون منشأ حرکت باطن ذاتست ، حرکت او درمراحل عذاب دوری ومتحرك اگر ازعلت موجود در صمیم ذات خود بجنبد شدرآید ومانعی ازحرکت و داقعی ازجنبش نه درخارج از ذات ونه درباطن ذات متحقق‌شود قهراً عذاب اودائمی وغیرقابل زوال‌است وازآنجا که حرکت اهالی عذاب وتلبس آنان بصور متوارد ومنبعثه دوری وغیرمستقیم‌است نجات ازعذاب میسور نمیباشد ودرمقابل فطرت اصلیهٔ حاصل ازقوس نزول، فطرت ثانویه حاصل‌از صعود وجود در نفس حاصل میشود که زوال آن بعد از تجوهر امکان ندارد وانقطاع عذاب دراین موارد چیزی غیر از عدم معلول باوجود علت تامه نمیباشد .

دراین صورت عذاب وغضب مغلوب رحمت ولطف الهی‌است ولی نه در نفس واحد ، بل‌که بحسب نظام کلی وجود وسبقت رحمت برغضب نیز محقق است، از باب‌آنکه مبتلایان بعذاب درمقام مقایسه با اهل نجات اقل ازقلیل محسوب شوند.

البته آنچه که ذکر شد مبتنی برآنستکه منشأ عذاب امری جوهری و راسخ و بنیان مبدأ آلام أخروی امری غیرقابل زوال باشد نه جائزالزوال‌و نفوسی که بعد از ورود درمعاصی بتدریج در مشتهیات حیوانی واخلاق سبعی منغمر میشوند وبعد از تکرر افاعیل منشأ بعد ازمرتبه ومقام انسانی، لذت می‌برند وملکه منشأ عصیان در ذات آنان به‌نحوی راسخ میباشد که صدور افاعیل حسنه وامور موجب رحمت ازآنها توأم با کراهت است ، بعد از موت بصور مخصوص ملکات ونیّات مبادی افعال‌شریره محشور میشود و خود را در عذابی الیم که فوق آن متصو رنیست می‌یابند وما در مباحث معاد دررساله‌یی‌که دراین باب نوشته‌ایم مفصل دراین مقام بحث‌کرده‌ایم ودرآنجا گفتیم‌که: «لاخلاص من‌العذاب لمن‌کان اکثر همومه‌الدنیا» وچون جهنم سنخ دنیاست نفوسی که تعلق آنان بدنیا نحوهٔ وجود – آنها شده‌است اخلاص از عذاب ندارند و اگر قبول کردیم که از تکرراعمال وافعال چنین‌ملکات

مستحکم وجوهری درباطن نفس پیدا شد و وجود اخروی انسان ، بوجودی بکلی منحرف ازصراط انسانی متبدل‌شد، رحمت‌واسعهٔ الهیه، درحق اوعذاب ابدی‌است و مُعـذّب درآخرت امری داخلی‌است وجهنم ودرکات آن مطابق با مراتب ودرجات حیطه وسعه ودرجات درکات حاصل درنفوس شقیّه ومُعبدهٔ ازعالم ربوبی‌است، و عذاب وغضب حق نیز ناشی از تشفّی قلب نیست تاآنکه باو ترحم شود .

صدرالحکما و تلمیذ جلیل او مؤلف علامه، بواسطه حسن ظن باهل معرفت و عرفای کاملین قائل بانقطاع عذاب شده‌اند ودرست است که ضروری اسلام، خلود در جهنم است نه خلود عذاب ولی – دلیل محکم ازعقل وشرع قائمست برسرمدیت و دوام عذاب ازکفّار ومشرکین وانقطاع عذاب از عاصین واز موحدین – و آخر من یشفع هوالرحمن الرحیم – .

مطابق آنچه‌که از نصوص‌و ظواهر کتاب وسنت درمسألـهٔ عذاب وخلود آن و مسألهٔ نیران و جهنم ودرکات آن فهمیده میشود آنستکه دار جهنم ، مکان عذاب و آلام است وعذاب وآلام و وقوع در نار وتألّم ازعذاب بروح وجسم هردو تعلق دارد ومنحصر دریکی غیردیگری نمی‌باشد ونیز فهمیده میشود که وقوع یا خلود درجهنم ملازم با عذابت وشدت وضعف عذاب تابع قوت وضعف علل واسباب انواع عذابست، ونیزانقطاع‌عذاب ودوام‌آن نیزتابع مبدأ عذاب أخروی‌است، ومبدأ عذاب چه به‌نحو دوام وچه موقت، تابع نحوهٔ رسوخ مبادی آلام درباطن نفس عـاصی و مشرك وکافرست لذا قول باستقرار در نار وانفکاك عذاب ویـا صیرورةالعذاب، عذب وگوارا ودل‌نشین به‌نظر نگارنده و محرر این سطور از اوهامست وهمه‌جا در آیات و روایات معلق است عذاب بروجود در جهنم باین معنا که نیران ودرکات آن موضع‌لذت ورحمت ومکان‌استراحت وجای‌خوشی‌نیست، آلام‌آن‌متنوع وشرور آن دائم وبالأخره دار عذاب ونقمت وبلاست ودوام‌عذاب تابع ملکات راسخهٔ حاصل

از اعمال و نیّاتست واگرمبدأ صدور افاعیل وعلت انبعاث اعمال زشت و ناپسندو منشأعصیان وتجاوزبحدود حق وخلق واسبابظلم وتعدی امری جوهری وغیرقابل زوال باشد بهنحوی کـه شخص عاصی وظالم ومتجاوز بحدود وحقوق حق وخلق خودبخود منشأ شرور وعصیان بـاشد وحصول افـاعیل زشت چنان ملائم طبع وی گردیده باشد که اگر عمر او دوام آورد همیشه منشأ فسق وفجور وظلم وجور گردد ویاآنکه ملکات منشأ خیر مغلوب ملکات مبدأ شرّ شود، انقطاع ویا تخفیف عذاب، درحق اومحال‌است- لعدم جواز زوال المعلول مع بقاء العلة- لذا درکتاب **توحید صدوق** - رض - از امام صادق (ص) منقول است که : جاء یهودیٌ الی‌النبی وسئل عنه - علیه‌السلام - «یـا محمد انکان ربّك لا یظلم ، فکیف یخلّد فی‌النار أبـد الآبدین من لم یعصه - الا أیاماً معدودة ...؟ قال : یخلّده علی نیّته، فمن علم ان نیّته انه لوبقی فی‌الدنیا، الی انقضائها، کـان یعصی‌الله عزوجل ، خلّده فی‌ناره علی نیّته وان نیته فی‌ذلك شرّ من‌عمله ... الی ان قال (ص) : «والله عزوجل یقول : قل کل یعمل علی شاکلته، فربکم اعلم بمن هو اهدی سبیلاً» .

این قبیل ازروایات بواسطهٔ محکمی مضمون واشتمال برمسائل عالیه درمعرفت حکم متواترات از روایات را دارد .

جهت باقی عمل که منشأ ثواب ویا عذابست همان نیّت حـاصل درمقام باطن انسان است‌که عمل ازآن ناشی میشود وعمل امری زائل وغیرباقی و واقع در دار حرکات است ومرکب است ازاعراض متباینه‌که دارای صورت اعتباری‌است وجوهر وباطن آن نیّت است واین نیّت درکسانی که عادت به‌عصیان وتمرد کرده‌اند چنان راسخ وباقی وغیرقابل زوال است که عین نفس منشأ عصیان وبمنزلهٔ امری جوهری وذاتی آن گردیده‌است‌که زوال آن‌بدون‌زوال‌رصاحب‌نیّت محال‌است واین‌نیت از عمل بدتر است وبدی وخوبی عمل تابع اراده ومنشأ عمل است وحسن قبح عمل نیز از نیت خوب و بد ناشی میشود وموجب عذاب دراین صورت امری دائمی است لذا

عذاب منبعث از ذات نفوس شریره است واز آنجا کـه بین نفوس شریره صاحبان نیّات خبیثه تلازم وجـودی موجود است ومحال است که نفس منحرف از صراط انسانی مبدأ اعمال نیك گردد ومعلول در اطوار وجود و در خسّت وشرف وشریّت وخیریّت تابع مؤثر وعلت است فرمود: «قل کل یعمل علی شاکلته» که : «هر کسی برطینت خود می‌تند». ازاین روایت چند قاعدهٔ حکمی مستفاد میشود، ترتب عذاب بروجود واقع درجهنم، وملازمهٔ تام بین نیّت سوء وعذاب و وجوب سنخیّت بین اثر و مبدأ آن .

نقل و تحقیق

قـال بعض‌الأعلام من‌العرفاء شعراً : «وانّی اذا اوعدته، او وعدته – لمخلف ایعادی ومنجز موعـدی» ، – وان دخلوا دارالشّقاء فـانهم – علی لذة فیها نعیم مباین – نعیم جنان‌الخلد ، والأمر واحد – وبینهما عندالتجلی تباین – یسمّی عذاباً من عذوبة طعمه – و ذاك له کالقشر ، والقشر صائن –

ای : وان دخلوا – دارالشقاء وهی جهنم، لاستحقاق العقاب ، فلا بدّ ان یؤل امرهم الی الرحمة ، لقوله : «سبقت رحمتی غضبی. فینقلب العذاب فی‌العاقبة عذباً» همانطوری‌که ملاحظه میشود، استدلال اساسی اهل معرفت دراین‌اصل مهم‌که سبقت رحمت برعذاب باشد دور میزند، وبحسب ظاهر رحمت درجمیع مواطن و در حق کافهٔ اشخاص اصل واساس خلقت است وپایهٔ وجود، واصل ایجاد مبتنی براین مهم است ، ناچار بایدمخلّدان درجهنم باآنکه موطن وجـود خود را عوض نمی‌کنند ، از عذاب الهی که‌ناشی از غضب حق اول است ، خلاصی حاصل نمایند واز آنجایی که غایت وجودی عاصیان وکفار ومعاندان ومشرکان خلود در نار است جهت نیل بعذاب وازآنجا که اسمای منشأ عذاب دارای تجلی وظهور دائمی نیستند و غضب امری عرضی است وازطرف دیگرملکات حاصل ازاعمال شرّ وعصیان نسبت بفطرت

اصلی عرضی‌است وهیئآت حاصل از معاصی درمرتبهٔ متأخر ازذات مفطور به‌توحید از باب عدم جواز قسر دائمی واکثری ، زائل میشود ورحمت شراشر وجود را فرا میگیرد ودولت اسمای منشأ عذاب منقطع میشود وجای خود را برحمان ورحیم و دیگر اسمای لطفیه میدهد :

میدهد جان را فراقش گوشمال　　تـا بداند قـدر ایـام وصال
فرقت ازقهرش، اگرآبستن‌است　　بهر قدر وصل وی، دانستن‌است

شارح فصوص عارف محقق **ملا عبدالرزاق کـاشانی** ، در شرح خود برفصوص آخر **فص اسماعیلی** گوید :

و ذلـك اهل‌النار اذا دخلوا فیها ،وتسلّط عـلیهم العذاب بظواهرهم (۱) و بواطنهم هلکهم الجزع والإضطرار، فکیفر بعضهم ، ببعض ویـلعن بعضهم بعضها؛ متخاصمین متقاولین (چه‌آنکه نشأت وجودی آنان، نشأت لعنت وعذاب ونفاق‌است، ازباب اتحاد نفوس سجّینی بانواع مختلف ازموضعی بموضع دیگر سرایت نمایـد وازباب سنخیت‌روحی، شعله‌های‌عذاب ازنفسی‌به‌نفس دیگرمنتقل‌شود وبااساس‌آلام، بخصوص ازنفوس وارواح مبادی شرور ونفاق وکسانی‌که‌پایه واساس‌ظلم ولعنت‌را درعالم دنیا بنا نهادند ودیگران ازآنان درانحرافات روحی وتعدی وتجاوز بحقوق حق وخلق اقتدا نمودند واول ظالم ویا مبدأ اشاعه فساد محسوب میشونـد ناچار نشأت‌آنان نشأت لعنت ونفاق وکفراست، اللهم اللعن اول ظالم حق محمد و آل

---

۱ ــ شرح فصوص کاشانی چاپ قاهره **فص اسمیعلی** ص ۱۰۱، ۱۰۲ .

بنا بربقای فطرت اصلیه‌و ذاتی‌بودن سعادت دربطون نفوس و ارواح، بچه مناسبت‌عذاب ببواطن متوطنین در نار ، سرایت نماید، وباید عذاب درظواهر آنان طالع‌شود تاآنکه بعد از تحمل عذاب وعلاج منشأ شقاوت و زوال ما بالعرض ، روح بفطرت اصلی وسعادت باطنی خود رجوع کند بنا برمذهب تحقیق شقاوت صورت‌واقعی ومتصورشدن بصور ونیات مبادی عذاب، فعلیت نفوس شقیه است لذا عذاب وشعلهٔ نار حرمان درقلوب وباطن نفوس آنان طالع شود واز باطن بظاهر سرایت نماید ومعذب امری داخلی وغیرخارج از ارواح اشقیاست .

محمد و آخر تابع له عن ذلك وعن الصادق – عليه السلام – :

قتل الحسين يـوم السقيفة . و مطابق قواعد كـاملان در ظلم و نفاق پايـه واساس و واسطهٔ ظهور عذاب درمواطن ونشآت ودركات ودرجات جحيم هستند، كمااينكه رحمت رحمانيهٔ حق ازمجراى نفوس كـمّل بمستحقان رحمت ميرسد و اصل واساس شفاعت درهمين جاست و سرّ عفو وبخشش الهى نسبت بمؤمنان عاصى از اين جـا ظاهر ميشود و سرايت رحمت از اولياى محمـديين بعاصيان از اتباع و شيعيان وتجلى رحمت رحيميهٔ امتنانيه از جنت ذات خاص اقطاب و كمّل بـه ذرارى برطبق اين قاعده است كه ذكر شد كه حب وعشق موجود در ارواح تابعان منشأ سرايت الطاف الهيه ازنفوس اولياء محمدى است كـه : «حب على حسنة لا يضرّ معهاالسيّئة ، ولـو اجتمعوا الناس على حب على لما خلقت النار» (۱) كما نطق به كلام الله فى مواضع – وقد احاط بهم سرادقها – فطلبوا ، ان يخفّف عنهم العذاب ، او ان يقضى عليهم ، كما حكى الله عنهم بقوله : – ليقض علينا ربّك – او ان يرجعوا الى الدنيا، فلم يجابوا الى طلباتهم، هل اخبروا بقوله: – لا يخفف عنهم انعذاب ،ولاهم ينظرون – وخوطبوا بمثل قوله : – انكم ماكثون اخسئوا فيها ولا يكلّمون – فلمـا يئسوا، وطنو انفسهم عـلى العذاب والمكث على مرّ السنين و الاحقاب ، وتغلّلوا بالاغلال ومالوا الى الاضطراب وقالوا : سواء علينا، اجزعنا ام صبرنا مالنا من محيص – فعند ذلك الله (۲) رفع الله العذاب عن بواطنهم وخبت نار الله الموقدة التى تطلع على الأفئدة – ثمّ اذا تعودوا بـالعذاب بعد مضىّ الأحقاب، النّفوه ولم يتعذبوا ، بشدته بعد طول مدته ، ولم يتألموا به وان عظم ، ثم آل أمرهم الـى

---

۱ ــ نگارنده در رساله‌يى كه درشفاعت نوشته‌ام دراين مسأله مفصل بحث كرده‌ام، بحث درخلود نـار وتفنن عذاب است واصل شفاعت امرى حتمى ولازم نظام وجوداست وعقل برآن حكم مينمايد .

۲ ــ رجوع شود بەشرح شارح علامه كمال الدين كاشى صاحب تأويلات وشرح منازل ــ شرح فصوص چاپ قاهره ص ۱۰۲، ۱۰۳ .

ان یتلذوا به ویستعذبوه، حتی لو هَبَّ علیهم نسیم من الجنة استکرهوا وتعذبوا به کالجعل و تأذیه برائحة الورد ، لتألّفه بنتن الارواث ، والتناسب الحادث بین طباعه و القاذورات . وذلك نعیمهم الذی تباین نعیم اهل الجنان (نعیم اهل جنان نعیم خالص خاص مجرد ازعذاب است که درآن غیر لذات وجود ندارد، ومشوب با عذاب وتألم نمی‌باشد ، برخلاف نعیم مخصوص اشقیا که بعد از خلاص از عذاب خالص ، ممتزج با الم وعذابست ولذت ورحمت ممتزج با عذاب ازجهت آنکه نعیم مشوب است ازجهت نفس نعیم همان رحمت خاص سَعد است واز جهت امتزاج با عذاب نفوس شقیه، شیخ فرمود : نعیم اشقیا ، مباین است با نعیم سعدا ، وبرخی از شارحان برخلاف واقع کلام اورا حمل برانقطاع عذاب از کفّارواهل جحود وانکار نموده‌اند، کمااینکه درمسألهٔ ولایت وبحث ولایت مطلقهٔ محمدیه، کلمات اورا حمل کرده‌اند برمعنای خلاف مراد او وگمان کرده‌اند خاتم ولایت مطلقهٔ عامه «عیسی بن مریم» افضل است از خاتم ولایت مقیده محمدیه – مهدی موعود ارواح العالمین له الفداء – درحالتی که شیخ تصریح کرده‌است که خاتم ولایت محمدیه ، علی بن ابیطالب از کافهٔ اولیاء وانبیاء ازصاحبان شرایع وکتب الهیه افضل است لذا ازاو به : اقرب الناس به محمد وسرّ انبیاء یعنی متجلی دراعیان کافهٔ رسل واولیای مطلقه تعبیر نموده است .

قوله: والأمر واحد، ای امر الإلتذاذ و النعیم بینهم وبین اهل الجنان واحد، و اشمئزازهم عن نعیم الجنان کاشمئزاز اهل الجنة عن عذاب النیران، وبینهما (یعنی بین نعیم اهالی جنت ونعیم سکنهٔ نار وجهنم هنگام تجلی سلطان وجود بصورت اسم رحمان در مجالی اهالی دومنزل وموطن) بُون بعید، ولهذا ورد فی الحدیث : – سینبت فی قعر جهنم الجرجیر – (جرجیره تره‌تیزك وسبزی شاهی‌است که اعراب عراق بآن– رشا – نام نهاده‌اند) ولا ینبت الورد والفرفیر ... فان نعیم اهل النار من رحمة ارحم الراحمین لحدوثه بعد الغضب والعذاب ونعیم اهل الجنة من حضرة الرحمن الرحیم والامتنان الجسیم... فاذا ال العذاب الی نعیم، یسمّی عذاباً من عذوبة طعمه، فیکون

الأمر بين اهل الجنة والنار فى العذوبة واللذة واحـداً ، وذلك اى نعيم اهل النار كنعيم اهل الجنة كالقشر، لكثافة ذلك، ولطافة هذا، كالتبن والنخالة للحمار والبقر، ولباب البُرّ للأنسان والبشر، والقشر صائن وحـافظ اللبّ، فكذا اهل النار محامل يتحاملون (يتحمّلون المشاق لعمارة العالم ، واهل الجنة مظاهر يتحققون المعارف والحقايق لعمارة الآخرة ، ويحفظونهم عن الشدائد ويفرغونهم لملازمة المعابد» .

اينكه فرمود نعيم اهل جنت حاصل است از تجلى حق باسم -رحيم- وظهور بصفت خاصهٔ رحمت نه عامه شامل كافهٔ خلايق ، لذا قائل به دونوع عذاب گرديد، اين معنا را از كلام **امام** اعظم رئيس اهل معرفت وغوث اكبر ، **جعفر بن محمد** معروف بـه صادق، عالم آل محمد - عليه السلام - اخذ نموده است، اين روايت را مشايخ شيعه، در كتب خـود از امام خويش نقل كرده اند . ملا عبدالرزاق كاشى در شرح - فص **حكمة ربانية فى كلمة سليمانية** گويد : «ولهذا قـال الامام المحقق **جعفر بن محمد الصادق** : الرحمن اسم خـاص - اى - بالله تعالى بصفة عامة اى شاملة للكل، لأنه لا يمكن غيره ان يسع الكل، وبالرحيم الـدال على رحمة الوجوب لخصوص الرحمة الرحيميّة بما يقتضى الاستعداد بعد الوجود - فالأعيان مرحومة بالرحمة الرحمانية، اى التجلى الذاتى من الفيض الاقدس ، دون الرحيميّة، فانها بعد الإستعداد ، ولهذا قال الامام - عليه السلام - : الرحيم اسم عام (اى مشترك لفظاً بين الخلق والحق بصفة خاصة بمن يستعد ، فان الكمال الذى مقتضى الاستعداد بعد الوجود ، لابدّ من وقوعه اما بواسطة الهادى والمرشد» (۱) .

---

۱ ـ رجوع شود بشرح فصوص كاشانى چاپ قاهره ۱۳۲۱ هجرى قمرى ص ۱۹۱. كاشانى از اكابر و تلاميذ قونوى است كه در تحرير قواعد عرفانى دو بين شارحان كلمات **محيى الدين** بعد از قونيوى نظير ندارد واز جهاتى از استاد خود بهتر مباحث تقرير مينمايد وقلم او روان تر است . وى از مردم كاشان است ودر آثار از ائمه شيعه روايت زياد نقل كرده است و بكتب احاديث شيعه زياد مراجعه مينموده است او نيز مثل استاد خود مقام ولايت را در امت بعد از حضرت رسالت پناه خاص على و اولاد او دانسته است و در تأويلات امارات زياد بر تشيع او

←

وجوهی را که این عارف نامدار درمقام تقریر و توجیه کلام استاد خود بیان نمود ملاحظه شد واهل اصطلاح ازمطاوی کلمات این عارف باین‌معنی پی‌میبرند که نیل بدرجات‌جنان اختصاص به‌اهل‌ایمان دارد واهل‌کفر ونفاق‌مخلّددر جحیم‌اند وبدون آنکه علت وقوع آنان در جحیم رفع شود وبدون‌آنکه سبب عذاب مرتفع گردد، رحمت‌الهی بالاخره شامل‌حال آنان‌گشته وعذاب آنها مبدل به‌نعیم می‌گردد وبا این وصف این ایراد بحال خود باقی است‌که اگر موجبات عذاب درموطن‌نفوس راسخ ومبدل بملکات غیرقابل زوال گردد ، چه‌مانع دارد‌که عذاب‌عده‌یی ازنفوس شریره دائمی وابدی باشد واین مسلم‌است که رحمت رحمانیه باعتبار افاضهٔ اصل وجود همه موجودات را فرا گرفته‌است و رحمت رحیمیّه نیز شامل حال آنان نمی‌گردد وصفت غضب درحق اگرچه به‌تبع دیگر اسما وجود دارد ، باین‌معنی که اگر عصیان الهی درنظام‌وجود عالم‌کون وقوع پیدا نمیکرد این صفت اصلاً وجود نداشت وعدم آن با وجوب جود منافات ندارد لذا امکان رفع این صفت به‌تفصیلی که ذکر شد محال نمی‌باشد وازآنجاکه این صفت حاکم برمظاهر ونفوس‌شقیه است، سلطنت آن دائمی‌باشد وبا دوام سلطنت آن رحمت‌حق که عبارت‌است ازافاضهٔ اصل وجود شامل کل وجود است واین صفت درکفّار ومظاهر شقیه عذاب الیم است و در مستعدان نعیم دائمی است . بنابرآنچه ذکر شد وجوهی که درکلمات عرفا (نظماً ونثراً) دراین مقام ذکر شده‌است برهانی نیست وخطابی است ومئآل همه خلایق به‌رحمت است ومبتلایان به‌شقاوت حاصل ازاعمال اختیاری، سوء اختیار ویا شقاوت لازم برخی از اعیان که غایت وجودی این مظاهر ذوق عذاب است نسبت به‌نفوس سعیده وارواح ونفوسی‌که بعدازعمل‌موجب‌عذاب ازباب‌آنکه‌صورمبدأعذاب‌وملکات ونیات حاصل ازاعمال موجب بُعد و حرمان از رحمت الهی، درآنان ازعوارض

→

موجود است ، ولی سخت تقیّه مینماید وچون ازمردم کاشان ومورد اتهام بود خیلی دست به‌عصا مشی کرده‌است تا مبادا جان او در معرض فنا قرار نگیرد.

غریبه جایز الزوال بوده‌است وبعداز زوال علل تألّم ، ملحق بسکّان جنان‌شوند و متوطنان در دار شقاء اقل ازقلیل بحساب آیند وازباب آنکه وقوع در جحیم و درکات نیران ملازم است با عذاب وتحمل آلام تجوهر ملکات و نیّات سوء مانع از خروج آنان از دار جحیم وعلت تامه‌است جهت ابتلا بهنـار حرمان وانواع و اقسام از عذاب والم دردناك حاصل ازمبادی وعلل عذاب وعدم جواز تخفیف عذاب از ارواح خبیثه ونفوس مکّاره کـه فطرت اصلی آنان ازباب تبدیل ذات آنـان بموجودات ملکوت اسفل ، فطرت سجّینی است .

نقل و تزییف

شارح علامه داودبن محمود رومی درشرح فصوص گوید: «اعلم ان من اکتحلت عینه بنورالحق ، یعلم ان‌العالم باسره عبادالله ، ولیس لهم وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته وکلهم محتاجون الی رحمته وهوالرحمان الرحیم، ومن شأن من هو موصوف بهذه‌الصفات، الا یعذب احداً عذاباً أبـداً، ولیس ذلك‌المقدار من‌العذاب ایضاً الا لأجل ایصالهم الی کمالاتهم المقدرة لهم کما یذاب الذهب والفضة بالنار، لاجل‌الخلاص مما یکدره وینقص عیاره فهو متضمن لعین اللطف والرحمة کما قیل: «وتعذیبکم عذب وسخطکم رضی– و قطعکم وصل وجورکم عدل» .

عذاب الهی ازباب تشفی قلب نیست ونیز آخرت دار تکامل نمیباشد و حرکت استکمالی درآخرت امکان ندارد، بل‌که مبدأ عذاب اگر ازعوارض غریبه باشد در جوهر نفس ، زائل میشود، آنهم نه ازباب حرکت استکمالی و خـلود در عـذاب منافات بـا رحمت الهیه ندارد و رحمت الهیّه وعطیّات ربـانیه درقوابل بحسب استعدادات مظاهر است نه برسبیل جزاف ودرصورت تجوهر بملکات و نیات متجسم درباطن روح و سیر تدریجی روح درصور مبادی عذاب واستحکام بنیان این‌صور و جوهری شدن آنها ، وتبدیل عرضیات بذاتیات ، بوجه من‌الوجوه عذاب منقطع نمیشود ومبادی عذاب در بنیان نفس سبب اشتعال نار حرمان وآلام غیرقابل تخفیف

متوارد برنفس میشود ونفس بصور عذاب متحرك است نه بحركت استقامی بل‌كه بحركات دوری بی‌انتها .

بنا برقول بحركت درجوهر نفس انسانی درابتدای وجود امری بالقوه است، و بعد ازطی درجات‌نباتی وحیوانی بمقام‌عقل ملاك‌تكليف وممیز حسن وقبح‌میرسد، و جمیع افاعیل صادر ازآن منطبق با احكام الهیه می‌گردد واز اطاعت وعصیان اثری درباطن نفس موجود میشود واگر درصراط شهوات واقع شود، نفس به‌تدریج بصورت نیات‌وصور ناشی ازاعمال درمیآید وصور حاصل از انحراف ومعاصی نفس اورا ازصورت انسانی خارج مینماید ، شدت وضعف عذاب ، دوام وانقطاع آن بسته است به‌نحوهٔ رسوخ صور متجسم ازاعمال ونفس بعد ازموت ودفعة خود را مستقل الوجود ازبدن شهود نماید وخود را محاط بانواع عذاب ومبادی عذاب از عقارب و حیات بل‌كه خود را در حفره‌یی ازنیران شهود نماید، وانواع عذاب را باید متحمل شود، بدون‌آنكه درمقام تحمل عذاب الیم محتاج به‌بدن دنیوی باشد و در سلك اصحاب نار درآمده ودرنار حرمان وشعله‌های آتش ناشی ازغضب‌حق ومعاصی حیران وسرگردان میماند اگر كسی معتقد شود كه جوهر نفس درابتدای وجود انسانی ، وقبل از ارتكاب معاصی ، جوهری مجرد تام‌الوجود است ونفس ازناحیهٔ حركت ذاتی بمقام تجرد عقلی نمیرسد ، وبالفطره وبالذات مجرد تام‌الوجود ابدی الحیات خلق‌میشود وازباب عدم جوازحركت درجوهر وعدم جوازتبدل عرضیّات بذاتیات، جوهر نفس بعد ازانغمار درمعاصی به‌تزاحت ذاتی خود باقی‌میماند وچنین نفسی اگر از كفره وفجّار هم باشد ، ازباب بقای نفس به‌پاكی ذاتی بالأخره بعداز قبول‌عذاب وتحمل آلام‌شدیده، ازباب‌آنكه بالعرض بالأخره زائل‌شدنی است وذاتی درمقام‌مقاومت برعرضی غالب آید وحركت قسری اكثری ودائمی نمی‌باشد، صورت نار زائل وشخص‌معذب ملحق باهل ایمان وسكّان جنان میشود .

بنابر مسلك اهل حق تكرر اعمال قبیحه وافعال سیّئه ازنفوس شریره باطن و

ملکوت نفس بصورتی غیرصورت ظاهری انسان درمیآیـد ونفوس منغمر در اوهام بالأخره وبه‌تدریج منحرف از صراط انسانی شده وباآنکه اصل فطرت باقی ودارای ظهور و اثـر است، آثار مترتب براصل فطرت که بحسب تکوین عابد و ساجد حق است وبه‌توحید اقرارمینماید ،ضعیف وآثارمترتب برانحراف ازصراط‌مستقیم‌انسانی کم‌کم نور فطرت را کم‌لون و بی‌رنگ وملکات حاصل ازشرارت وصور حاصل از حب دنیا و نیت وصور مترتب برنیّات سوء درمقابل فطرت ذاتی چنان دارای بنیان واساس مستحکمی می‌گردد که به‌طبیعت و ذاتی غیرقابل زوال وطبیعت ثانویه مبدل میشود ودر این صورت تخلف عـذاب و خروج از جحیم وعدم تأذی بنار طبیعت و انقطاع نـار از مبتلایـان بجهل مرکب و اعوجـاج که رأس مال و سرمـایه اشقیا و کفّار و منغمران در مشتهیّات دنیوی است همـان تخلف معلول از علت تامه و بمنزلهٔ جواز انفکاك ذاتیات از ذات محسوب خواهد شد ، واز این بابت فرموده برخی از محققان که منافق وکافر ومعاند حق فاقد فطرت است .

بنابرحرکت درجوهر وتبدیل ثوانی باوائل وانقلاب‌تدریجی عرضیات بذاتیات چه‌بسا درمواردی احکام فطرت اولیه مغلوب، واحکام وآثار فطرت ثانوی غالب، ومنشأ آثار ومبدأ احکام‌خاص خود میباشد وچنین نفوسی اگردارای حسنات‌اتفاقی نیز باشند تبدیل بسیّئآت میگردد «من کان فی‌هذه اعمی وهوفی‌الآخرة اعمی»و باید توجه داشت‌که وقوع‌دردرکات ومراتب جحیم ملازم‌است با قبول آلام وعذاب و در آیات و روایات همیشه مترتب است عذاب بروقوع در نار و آلام دردنـاك براستقرار در جهنم و درکات نیران‌وتفکیك این‌دو از یکدیگر مشکل است .

ازآنچه که ذکر شد دلائل قائلان بانقطاع عذاب و تبدل آن بعذب از هوسات و اوهام کسانی است که به‌دلائل عقلی وبرهانی پابند نمی‌باشند .

اماذکره العارف‌القیصری فی‌مواضع‌آخرمن‌شرحه فلایمکن ان‌یعتمدعلی ماذکره (ره)ولابأس‌بنقل‌کلامه وتقریرمایردعلیه وعلی‌من‌سبقه، شارح‌قیصری‌بعدازذکروبیان

انحصار مقامات ودرجات اهل آخرت وبندگان الهی بسه مقام (کـه البته اصول مقامـات منحصر است در سه مقام نه فروع وجزئیات مقامـات چه‌آنکه هرموطن و درجه‌یی دارای مراتب ودرجات واشخاص وشئون وظهورات متعدد است) : جنت ونار واعراف واعراف‌مقامی‌بین این دو مقام وموطن‌است ، هرموطن ومقامی بحسب تجلی اسم الهی در اعیان ومظاهر داری اسمی حاکم براین مقام است و هرمقامی داری احکامی است‌که حکومت اسم‌متجلی درآن، آثار واحکام آن‌را ظاهرمینماید.

چه‌آنکه اسماء الهیه مربی وحاکم ومظاهر خلقیه مربوب ومحکوم بحکم اسم خاص حاکم برهرمظهری‌میباشند «ولکل منها اسم حاکم علیه، یطلب بذاته اهل‌ذلك المقام ، لأنهم رعایاه وعمارة ذلك‌الملك بهم . والوعد شامل للکل، اذ وعده فـی الحقیقةعبارة عـن‌ایصال کل واحد منا – منها – الی کماله المعیّن له ازلاً، فکما ان الجنة موعود بها ، کذلك النار والأعراف موعود بهما . والایعاد أیضاً شامـل للکل ، فان اهل‌الجنة یدخلون‌الجنة بالجاذب والسائق – وجائت کـل نفس معها سائق وشهید ، والجاذب المناسبة الجامعة بینهما بواسطة الأنبیاء والأولیاء ، والسائق الرحمن بالایعاد والابتلاء بانواع المصائب‌کما ان‌الجاذب الی النار المناسبة الجامعة بینهما وبین اهـلها . والسائق الشیطان ، فعین‌الجحیم موعود بهما لا متوعـد بها (بنابراین مسلك وعید عبارتست ازعذابی که متعلق اسم منتقم وجبار است وحکم این مظاهردر–۵– پنج طایفه ظاهر شود : مشرك ، کـافر، منافق وعصات از اهل ایمان که بدو قسم، تقسیم میشوند ، عارف موحد غیرکامل ومؤمن واقع درحجاب وهنگام سلطهٔ اسم منتقم وموسم ظهور احکام این اسم الهی اهل عذاب به‌نیران‌جحیم معذبند .

قیصری به‌تبع استاد خود عارف بزرگ **کمال‌الدین کاشانی** ، معتقد است کـه این جماعت بعد از تحمل عذاب مدتی مدیدو مرور دهور وسالها وبعد ازآنکه از حق تمنای خلاص ازعذاب نمودند وحق دعای آنان را اجابت ننمود وبه‌تدریج خو

و انس به‌عالم عذاب ونقمت گرفتند ویقین کردند که دیگر خلاصی ندارند رحمت حق شامل حال آنان میشود ، وعذاب ازآنان رفع میشود .

قیصری برخلاف استاد خود ، عارف مؤمن وعـاصی و عاصی مؤمن مقید در حجاب را هم در سلك کفار واهل شرك آورده‌است درحالتی که مؤمنان عاصی از آتش وجهنم خلاص‌میشوند وبه‌اهل جنان می‌پیوندند نه‌آنکه درجهنم عذاب ازآنان مرتفع شود چه‌آنکه روایات کثیره‌یی ازطریق عامه وخاصه مأثوراست که موحـد مخلد در نار نیست باین‌معناکه ازجهنم خارج‌میشود وایشان بخلودآنان درنار معتقد است وقائل است که عذاب آنان قطع میشود وفرق مؤمن با طوایف دیگر ازسکّان نار آنستکه : عارف مؤمن از باب آنکه درحجاب نیست باآنکه ازناحیهٔ ملکات حاصل از عصیان متعذب است از عذاب لذت هم میبرد، چون شهود جمال حق منشأ لذات وبهاء وکمال است اگرچه ازناحیهٔ عصیان عارف معاقب میباشد .

«طاعت ارنیست میسّر،گنهی بایدکرد در دل دوست بهرحیله رهی بایدکرد»

یشاهد المعذب فی‌تعذیبه، فیصیر التعذیب سبباً لشهودالحق ، فهو اعلی ما یمکن من‌النعیم – ح – فی‌حقّه، وبالنسبة الی‌المحجوبین‌الغافلین عن‌اللذات‌الحقیقیة ایضاً عذب من‌وجه‌کما جاء فی‌الحدیث: ان‌بعض اهل‌النار یتلاعبون فیها بالنار، والملاعبة لاینفك عن‌التلذذ ، وان‌کان معذباً لعدم وجدانه انه ما آمن به من جنة الأعمال التی هی‌الحور والقصور، وبالنسبة الی‌قـوم یطلب استعدادهم‌البُعد من‌الحق والقرب من النّار، وهوالمعنی‌بجهنم‌ایضاًعذب وان‌کان‌فی‌نفس‌الأمرعذاباً کمایشاهدمنّا من‌یقطع سواعدهم ویرمی انفسهم من‌القلاع مثل بعض‌الملاحدة وبالنسبة الی المنافقین الذین لهم استعداد الکمال واستعداد النقص وان کان ألیماً (چه‌آنکه الم ناشی از ادراك کمال وفقدانست ازباب‌آنکه واجد کمال منشأ لذت نشده‌است وبهمین معنا معاقب ومتألم میباشد – ولکن لما کان استعداد نقصهم اغلب، رضوا بنقصانهم و زوال عنهم تألّمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذیبهم ، وانقلب العذاب عذاباً ، کما نشاهد ممن لا یرضی بأمر خسیس اولاً ثم اذا وقع فیه وابتلی به وتکرر صدوره منه تألّف بـه

واعتاد فصار یفتخر به‌بعد ان کان یستقبحه‌اشکال اساسی دراین‌جاست که الفت با عذاب و انس با تألم درصورت بقای منشأ تألم وعذاب به‌چه نحو متصور است و امر قبیح ومستنکری که منشأ تألم میباشد و وجود علتی‌که سبب‌عذابست، ارتفاع عذاب امکان ندارد مگر بزوال علت عذاب ویا زوال اصل عضو متألم ویا فنای متألم بحسب وجود خارجی واین درصورت جوهری‌بودن علل تألم امکان ندارد ، اسم منتقم نفاد نپذیرد مگر درصورت محو منشأ جلب عذاب وصلوح مظهر جهت تسلط اسم‌منتقم با بقاء مبدأعذاب واستحقاق وتألم وضرورت‌ملکات وصور مستنکره بحسب بقای آن صور بلحاظ تجرد نفس وصورت قائم ومتمکن درآن انفکاك از عذاب امکان ندارد ودر صورتی نفس انس با ناملائمات وصور مبادی عذاب حاصل نماید که فطرت اصلی انسانی طالب کمال خاص اهل رحمت رحیمیه را ازدست بدهد بنحوی که صور حاصل ازکفر وشرك ونفاق مطلوب وملائم طبع وی شود واین امر درمقام امکان ندارد چه‌آنکه حصول الفت وملائمت با منشأ کفر وعصیان ونفاق مترتب است برصیرورت نفس وجود بهیمی وشیطانی ویا فرض فقدان فطرت اصلی طالب‌کمالات اخروی خاص سکّان جنت لذا شیخ رئیس‌اعظم اقسام عذاب را خاص نفوسی میداندکه دارای ادراك وجربزه باشند و بله وفاقد مدرکات ازسنخ معنویات وعقلیات نباشند چه‌آنکه با فرض ادراك درجات جنان ولذات خاص مراتب جنات عدن نفس خود را مغبون می‌بینند وفاقد کمال لازم مقام ومرتبهٔ وجود او و ملاك حسرت که اتمّ انحای عذاب ازاین‌جا باید جستجو شود. بنابراین اعتبار انس بامورغیرملائم ونامسانخ جوهرقدسی نفس مدرك بادراك عقلی امکان‌ندارد وعذاب تخفیف نپذیرد ومنکف نشود مگر بزوال هیئآت وعوارض (۱) مبدأ وسبب عذاب.

۱ــ این‌طایفه هرچه درمقام تقریر ذوقیات اعجازنمایند دربرهانیات‌عاجز ودست‌بسته‌اند ومسألهٔ باین مهمی که از ارکان واصول عقاید و از نفایس معارف انسانی‌است با چه‌مطالب سست شعری که برخی ازاین مطالب اوهن ازبین عنکبوت است تحریر مینمایند .

عارف قیصری مثل اینکه معتقداست اسم منتقم بطور مسلم از اسمایی است که حکومت آن موقت‌است درحالتی که حکومت این اسم ازحیث تجلی وظهور توقف بروجود قابل ومظهر صالح جهت اظهار آثار واحکام دارد .

قیصری بعد ازبیان آنچه که ذکر شد پرداخته‌است به‌علل انقطاع عذاب ازاهل شرك با بیان این مقدمه که مشرکان بحسب اصل وجودمتنزل ازمقام اطلاق هستی وباعتبار تکوین وعلم بسیط حاصل در کافهٔ ذراری وجود عابد وساجد حقند و در مقام علم حصولی نیز حق را پرستش نمایند ولی اشکال کار آنها دراین مهم است که معبود کل را محدود فرض کرده‌اند وآن‌را محصور در معتقد خود دانسته‌اند در حالتی که حق وجود مطلق عاری ازاطلاق است ومعبود آنان ازمظاهر حق اول می‌باشد لذا بطور مطلق ازعبودیت وبندگی حق بی‌بهره نیستند، ودرواقع حق را عبادت نمایند چه‌آنکه مظهرجلوه‌یی ازجلوات اوست ناچار ولابد: قد رضی‌الله عنهم من هذا الوجه فینقلب عذابهم عذباً ... وبالنسبة الی‌الکافرین وان کان العذاب عظیماً لکن لم‌یتعذبوا به، لرضاهم بماهم فیه: فان استعدادهم یطلب ذلك کالأتونی الذی یفتخر بما هوفیه وعظم عذابه بالنسبة الی من یعرف ان وراء مرتبتهم، مرتبة، وان ماهم فیه عذاب بالنسبة الیها ، وانواع العذاب غیرمخلّد علی اهله من حیث انه ، عذاب ، لانقطاعه بشفاعة الشافعین – وآخر من یشفع هو ارحم الراحمین کما جاء فی‌الحدیث‌الصحیح: لذلك ینبت فی‌قعر جهنم‌الجرجیر، لانقطاع النار وارتفاع العذاب

اثبات عدم انقطاع عذاب از مخلّدین درجهنّم

در مسألهٔ خلود باید با تأمل درمفاد آیات و روایات وارد در عقاب و عذاب اُخروی وانواع واقسام آن ونحوهٔ دوام وانقطاع آن نسبت به‌نفوس مستحق عذاب

و رحمت بحث نمود، ونیز باید درحکومت اسمای حاکم برمظاهر ونفوس، درنشأت آخرت ، وخاصیت این‌اسماء وکیفیت مناسبت بین مظاهر اُخروی واسمای حاکمه، تأمل و تدبّر نمود، تا معلوم شود سِرّ دوام عذاب درنفوس ویا انقطاع عقاید در برخی از ارواح .

اسم رحمان و رحیم دربسمله ودر سورهٔ حمد بعنوان- بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم- و-الحمدلله رب‌العالمین، الرحمان‌الرحیم - ذکرشده‌است باین‌معنی که دربسمله،بعد ازاسم -الله- مذکورند وگفتیم که اسم‌اعظم، وموضوع‌است ازبرای ذات‌متصف بکافهٔ صفات کمالیه ، متجلی درمظاهر خلقی (۱) نه ذات بحت وصرف‌وجود غیرمتناهی جامع جمیع صفات کمالیه ، چه‌آنکه اسماء الهیه باعتبار تعلق بـذات ، عین ذات الهیه‌اند ، ودراین اعتبار ، اضافه بمظـاهر ، اعم ازمظـاهر خلقیهٔ متعین و موجود درخارج، ومظاهر علمیه، موجود درموطن و احدیت ومشهد علم حق بکافهٔ مظاهر،

---

۱ ــ اعیان وصور اسماء وحقایق امکـانی درموطن عـلم حق باعتبار آنکه صور حقّـند ، متصف به‌جعل نمیباشند چه‌آنکه هرحقیقت مجعول وهرصورت موجود درخارج، باعتبار صدور آن ازعلت وایجاد آن بوجود خاص مرشیء ، وباعتبار ترتب اثرخاص ولازم آن شیء برآن‌شیء محکوم‌باحکام‌جعل ومنشأ آثارلازم وجودخارجی هرشیء‌است وشیء باعتباروجود علمی، وتقرر در ذات علت مفیض وجود، چون بوجود خاص خود وجود ندارد وبوجود علمی علت وجاعل تام موجود است محکوم باحکام خاص علت می‌باشد وباین اعتبار غیرمجعول‌است لذا اعیان ثابته واستعدادات لازم اعیان غیرمجعولند ولی ــ بلامجعولیة ذاته المقدسة الاحدیة و حق اول بعین علم خود ، عالـم به‌اعیان وحقایق است ، لذا اعیان وجودات خاصه‌اند کـه بنحو کثرت در وحدت درمقام احدیت بوجود جمعی الهی موجودند ومتعلق علم حق درمواطن و مشاهد وجـودی بنا بتصریح کـابر عرفـا اصل وجـود هرشیء است و حقایق خـارجی نسب واضافات ورشحات وتجلیات حقند ومراد ازاین نسب واضافات، نسب اشراقیه است نه‌اضافات مقولیهٔ مصطلح حکما وجمعی که ازفهم مباحث غامض موجود درمسفورات اهـل عرفان عاجزند دربیان مرام آنان دوچار لغزش‌های عجیب شده‌اند .

چه‌آنکه اعیان ثابته و صور علمیّه حقایق ، باین‌اعتبار صور اسماء الهیه‌اند که از جهت‌وجود درموطن‌علم وحضرت‌شهود عین وجود حق وغیر مجعولند بلامجعولیة ذاته‌المقدسة‌الأحدیة ،چه‌آنکه دراعیان وصور خلقی دواعتبار ملاحظه‌میشود؛ اعتبار أنّها صورالأسماء والصفات ، واعتبار انها حقایق‌الأعیان الخارجیّة – باعتبارل‌اول، اعیان ثابته صورت وظاهر وبمنزله ابدان وهیاکـل اسماء الهیه‌تحقق دارند و از شؤون اسماء محسوب‌میشوند واسماء الهیه روح وباطن‌واصل اعیانند، ولی باعتبار دوم اعیان‌روح وباطن اصل‌حقایق خلقیه‌اند وحقایق خارجیه، صورت وظل وظهور اعیان ثابته‌اند . بهرحال اسم رحمان ورحیم مذکور بعد از اسم الله ازشعب وفروع وسدنهٔ این اسم الله بشمار آیند واضافهٔ اسم الله به‌این دو اسم دارای جهت و سرّی است ، استعانت باسم الله – وذکر اسم الرحمان والرحیم ، بعد ازاین اسم حکایت از حقیقتی نماید . ونیز ذکر اسم – الرحمان – و الرحیم – درسورهٔ حمد، بعد از اسم‌الله واسم رب مضاف به‌عالمین، باعتبار جهت وخصوصیت یا جهات وخصوصیات حاکی از سرّ و رمز الهی است بل‌که متضمن اسرار است .

هراسم‌کلی ومطلق‌که دارای‌فروع وشعب واظلال واشباح‌است، درمقام‌تجلی و ظهوروبروزدرمقام اظهارخواص، بدون‌تشأن‌وتقیّد ازاسماء جزیی‌ممتازنمیشود،لذا درسورهٔ حمد، اسم کلی وجامع الله، به‌اسم–رب– مضاف شده‌است، ونیز ازآنجا که حقیقت حمد نیز ، از حقایق مطلقه وکلیه ودارای مراتب وشئون وظهورات‌مختلفه است ، ومرتبهٔ اول ظهور آن عبارتست از حمد حق ذات خود را در مقام احدیت و واحدیت باعتبار ظهور حق باسم – المتکلم – جهت اظهار وابراز کمالات ذاتیهٔ خود ازموطن غیب بمرتبهٔ – شهود المفصل مجملاً – فی‌الأحدیة ، ومشاهدة‌الجمل مفصلاً – درمقام واحدیت ، جهت اظهار کلمات وجودیه، واین اتم اقسام و اعظم انحای حمداست لذا درجای‌خود گفتیم که اصل –حمد– داخل مقوله‌یی ازمقولات نمی‌باشد .

حقیقت کلی حمد بحسب مفاد از آیه شریفه باسم جامع الله مضاف میشود واسم کلی الله در – بسمله – و در سوره – حمد – به‌رحمان ورحیم اضافه شده است ، با این فرق که – حمد – درسوره مبارکـه ، بعد از اضافه باسم الله – باسم – رب – متعیّن وممتاز گردیده است .

درهرصورت و علی ای نحو فرض، هرحقیقت کلیهٔ الهیّه ، درمقام ابراز و اظهار خاصیّت ، ودر مقام تعیّن ، بیکی از حقایق جزئی ،وبیکی از اسماء الهیه، مقیّد وممتاز می‌گردد، واین معنی باعتبار تبعیّت ازاصل وجود و حقیقت مطلقهٔ هستی است کـه درمقام تعیّن بیکی ازقیود ولوازم لازم تعیّن ، متعیّن واز مقام صرافت تام ومحوضت ، به‌تعیّنی از تعیّنات متنزل میگردد .

نگارنده درتفسیر سورهٔ توحید مفصل در سرّ ذکـر اسم – رب – بعد از اسم – الله – و ذکر دواسم – رحمان – و – رحیم – بعد از اسم رب ، بحث کرده‌ام، و دراین‌جا بمناسبت ظهور رحمت ازحق باعتبار – اسم رحمان – واسم – رحیم – که با مسألهٔ آخرت وظهور وتجلی اسماء مشعر به‌رحمت وتقریر این اصل که دوام‌رحمت رحیمیه ورحمت رحمانیه یعنی رحمت امتنانیه وبیان این اصل مهم که عدم انقطاع عذاب بچه‌اسمی مستند است وآیا حکومت اسم رحمان سبب و مقتضی انقطاع عذاب است ویاآنکه اسم رحمان حاکم برمظاهر سعدا و اشقیاست وشفاعت یا انقطاع‌عذاب ناشی از تجلی اسم رحیم است ومراد از کلمهٔ رحمت ، درکلام معجز نظام – وسعت رحمتی غضبی – چه‌رحمتی است و – کتب ربکم علی نفسه‌الرحمة – مقتضی خلاصی کفّار از عذاب وموجب انقطاع عذاب است و یا اصل رحمت بعد مقید بقیود خاص منشأ قطع عذاب وانقطاع غضب است ؟ آیا بین دو رحمت – بسمله – و دو رحمت فاتحة‌الکتاب فرق است ؟ بسمله درصورتی که جزء آیه باشد کما علیه‌الفرقة الناجیة –کثرهم الله تعالی – ذکـر رحمان و رحیم در سورهٔ حمد وبعد از اسم – رب – مجرد تکرار است درصورتی که اهل تحقیق گویند تکرار درآیـات الهیه وجهی

ندارد چه‌در کتاب تکوین وچه درکتاب‌تدوین، تکرار درست‌نیست (یعنی‌همانطوری که تجلی حق بوجود منبسط درمجالی ومظاهر تکـرار نپذیرد، تجلی درکلمات و رقوم هم تکرار ندارد(۱) .

قال‌العارف النحریر فی‌تفسیر سورة الحمد بعد ذکر قوله : الرحمان الرحیم. لیس تکرراً لما فی‌البسملة ، بل للواحد تخصیص حکم‌التعمیم ، وللآخر تعمیم حکم التخصیص ، ومتعلق احدهما الحکم الدائم بمقتضی حکم معنی‌الأمر باطناً مطلقا، و للآخرالحکم المقدر المشروط ظاهراً و باطناً . و سّر ذلـك وتفصیله : ان‌الرحمة رحمتان ، رحمة ذاتیة مطلقة امتنانیة، هی التی وسعت‌کل‌شیء ، ومن حکمهاالساری فی‌الـذوات ، رحمةالشیء بنفسه ، وفیها یقع من کل رحیم بنفسه بـالإحسان، او الإساءة بصورة الانتقام والقهر ، فان کـل ذلك من‌المحسن والمنتقم رحمة بنفسه – فافهم – ومن حیث هـذه الرحمة وصف‌الحق نفسه بالحب وشدةالشوق الی احبا به، وهذه‌المحبّة – بهذا الرحمة لا سبب لها ولا موجب ، ولیست فی مقابلة شیء من الصفات والأفعال وغیرهما ، والیها اشارت‌رابعة (۲) .

---

۱ ـ رابعه گوید : احبك حبین ، حب‌الهوی ـ و حبالانك اهل لذا کا ـ فاما الذی هـو حب‌الهوی ـ و وذکرك فی‌السّر حتی اراکا ـ فاماالذی انت اهل له ـ فشغلی بذکرك عمن سواك ـ ولا الحمد فی ذوالاّذال لی ـ ولکن لـك‌الحمد فی ذواکـا ـ فحب الهوی لمناسبة ذاتیة غیر معلّلة بشیء غیرالذات ، واما حب انك اهل للذاکـا ، فسببه المثمر له هوالعلم بالاهلیة ولهذاالرحمة من صورة الاحسان کل عطاء یقع لامن سئوال اوحاجة ، ولا لسابقه حق او استحقاق لو صف ثابت للمعطی له، او حال مرضی یکون علیه هذا مطلقا. ومن تخصیصاته الدرجات والخیرات الحاصلة فی‌الجنة لقوم بالیّسر المسمی فی‌الجمهور عنایة (غایه) لالعمل عملوه او خیر قدموه .

کلمات صدرالدین دراین مساله عمق زیاد دارد ، ازاین قسم مباحث معلوم شود کـه قرآن و سنت نبوی خزائن معارف است .

۲ ـ چون تدوین برطبق تکوین است در رقـوم ونقوش امکانی ازجمله درقرآن مجید و ←

قونوی اشعاری را که درحاشیه نقل شد از- رابعه- نقل کرده است خلاصهٔ مضمون آن اینستکه : حبّ هوی، ناشی از مناسبت ذاتی است که بامری معلل نیست وعلت آن فقط ذاتست ولا غیر ، واما حبّ ناشی از اهلیّت ، علت وسبب آن علم باهلیت محبوب است جهت حب ودوستی . رحمت خاص ناشی ازعنایت حق وخیرات حاصل درجنت ودرجاتی که برای برخی ازنفوس ازجهت سرّ تعلق می گیرد ومعلل بعمل نمی‌باشد ، مستفاد از روایتی است که عامه نقل کرده‌اند وشاید ناقل ابوهریره است «انه یبقی(۱) فی الجنة مواضع خالیة، یملأهاالله بخلق یخلقهم لم یعملوا خیراً قط».

از باب آنکه درآیهٔ شریفه وارد است که بهشت وجهنم پرمیشود ازاهل رحمت وغضب، وچون بعضی ازجاهای بهشت خالی میماند بعضی ازکسانی را کـه اصلاً عملی که موجب استحقاق رحمت آنـان شود ، بجا نیاورده‌اند برای امضای حکم سابق داخل بهشت مینماید .

رحمت دیگری که فایض ازرحمت ذاتی حق است ولی ازآن ممتاز است بقیود که ازآن قیوداست حکم وقضای الهی «کتب ربکم علی نفسه الرحمة» واین رحمت مقید است بشرایط از اعمال حسنه واحوال مناسب شمول رحمت وآنچه کـه مطمع ابلیس است این قسم از رحمت نمیباشد چه آنکه متعلق طمع شیطان رحمت امتنانیه است که مقیّد بقیدی نمی‌باشد وهمه را شامل میشود .

قونوی چون بهشت را بـرسه قسم تقسیم نموده است : جنت اعمال ، وجنت اختصاص ، درتفسیر گفته است : «رحمتاالبسملة للتعمیم والتخصیص ، و رحمتـا

→

فرقان عظیم واگر تکرار شود قادح در سعهٔ تجلی الهی است که : ان فی جمال الله سعة لـو تکرر ـ لضاق، لذا سلطان اهل توحید علی امیر اولیا فرموده‌اند حق تعالی درکلام خود متجلی است وشما نمی‌بینید ، تجلی حق درکلام خـود برطبق تجلی درنظام وجود است لذا مراتب وجود سعی واطلاقی قرآن برطبق درجات وجود است کسانی که به مطلع کلام الهی رسیده‌اند جمیع درجات وجود را ازاین مقام، که مقام تعیّن حق باسم ـ المتکلم ـ است شهود نمایند .

الفاتحة من الرحمة الذاتية الامتنانية والتقييدية الشرطية» .

لابد مراد آنستکه : رحمان در بسمله – شامل همه اشیاست که همان صفت عام باشد وصورت اصل وجود است وتجلی حق باسم رحمان ، همان اظهار کون است بوجود منبسط ونفس رحمانی، ومفاد آن افاضهٔ اصل وجود است بهرعین ثابت قابل اصل وجود ،ورحیم صفت خاص است ومفاد آن نیل بدرجات جنان است بمناسبت ایتان بواجبات وترک محرمات ومقیّد است بشروط کما نقله العارف الکاشانی المولی عبدالرزاق عن الصادق – علیه السلام – .

نقل و تحقیق

برخی تکرار دواسم رحمان را در –بسمله – و – حمد – حمل برمبالغه وتأکید نموده‌اند ولی باید توجه داشت باین مهم وچه‌خوب تفطن نموده‌است شیخ اکبر – ابی عربی – وفرموده است که : از جرئتهای پرخطر ارباب تفسیر حمل آیات الهیه‌است برمبالغه ومجرد تکرار. وچه‌خوب گفته‌اند اهل‌تحقیق که تکرار در کتاب تکوینی و تدوینی بحسب تجلیات حق محال است .

ذکر رحمان و رحیم در – بسمله – شاید ناظر براین مهم باشد که هیچ امری از امور ، وجود پیدا ننماید وبعداز تحقق وجود بکمال ذاتی و عرضی خود واصل نشود، مگرآنکه فاعل آن امر ، بعون خداوند رحمان و رحیم وبه‌رحمت رحیمیهٔ حق اول متکی شود .

ودر – سوره حمد – ذکر اسم رحمان و رحیم باین عنایت وارد شده‌است که چون حمد ناشی از انعام الهی است ونعم الهی معلول رحمت واسعهٔ اوست وهمین سبقت رحمت الهی برغضب سبب وجود عالم هستی وتحقق اعیان ممکنه بوجود

خاص خود وزمینه ازبرای تجلی‌حق باسم محسن ومنعم میباشد واسم‌رحمان صورت وجود است که شامل همه ممکنات میباشد وبه‌حسب حکم وحیطهٔ وجـودی مشتمل است بر کلیات اسماء وصفات .

لـذا برخی گویند : اسم رحمان ورحیم در – بسمله – صفت اسم –الله– و در فاتحةالکتاب – صفت ذات الهیه‌اند ، وباین اعتبار ، رحمت جهت ذات حق و اسم او نیز وضع شده‌است – تبارك اسم ربّك ذی‌الجلال والإکرام – باین معنا که اسم رب صاحب جلالت واکرام است کمااینکه ذات حق متصف بـاتم انحای جلالت و عظمت است .

ازآنجاکه مظاهر کونیه وحقایق اعیان باعتباروجود خارجی بخصوص هیاکل توحید ازصاحبان‌ولایت‌کلیه وجزئیه‌باعتبارمظهریت متصف‌باین‌دو اسم‌الهی‌میباشند، ولی‌این‌اوصاف برآنهابه‌تبع‌ذات‌حق‌یا بالوراثه‌ازاوثابت وبرای‌وجودحق‌بالذات‌ثابت است لذا بحضرت ختمی مقام – رحمة للعالمین – اطلاق شده‌است وبلحاظ اتصاف برحمت رحیمیه ورحمانیه واسطهٔ درفیض ودارای مقام وساطت درایجاد، و نیـز صاحب مقام شفاعت کلیه وباعتبار مقام ومرتبهٔ – او ادنی – دارای مقام –اذن – است ومتجلی باسم شفیع مجالی ولایت کلیه اویند از عترت وخواص اهل بیت او، این نیز یکی از علل تکرار دو اسم است .

باعتباری ازآنجا که مفیض وجود سلطان هستی، حق اول است و وجود بطور مطلق از صقع ربوبی است واسم – رحمان – نظیر اسم الله جامع جمیع اسماء الهیه است ، بغیر حق این‌اسم اطلاق نشود ، باین اعتبار همانطوری که اسم –الله– اسم اعظم، وام‌الأسماء است ؛ اسم رحمـان نیز از جهت احاطه وسعه ، قرین این اسم قرار گرفته است «قل ادعوا الله ، اوالرحمان ، ایما تدعوا ، فله الاسماء الحسنی» لذا وارد است که «کتب‌علی نفسه‌الرحمة» واین رحمت ، رحمت امتنانیه است که

مبدأ اصل وجود است کمااینکه اسم الله نیز ، اسم مضاف بجمیع اعیان ، و وجود منبسط و رحمت واسعه ونفس رحمانی صورت این اسم اعظم است باین‌اعتبار ، اسم رحیم ، اسم عام است لصفة خـاصّة ، کمااینکه اسم رحمان ، اسم خاص است لصفة عامّة لذا رحمت رحمانیه، مخصوص بموجود خـاص نمی‌باشد وبحالی از احوال تعلق ندارد ، ولی رحمت رحمانیه ، اختصاص دارد باحوال سالکان ومظاهری کـه بواسطهٔ فراهم کردن موجبات قرب ، درمقام استجلاب فیوضات خاصهٔ حق برآمده‌اند واسماء مشعر به‌غضب وقهر ، هرگز درنهایات وجود ومقام رجوع بحق و درنشآت بعد ازموت برآنـان حکومت ننمایند ، دراین صورت موجودات باعتبار مظهریت این دو اسم مختلفند .

عقول ونفوس کـلیه وحقایق موجود در عالم ملکوت وسکّان مـلأ اعلی و موجودات برزخی مقدم برعالم ماده ، هم مظهر اسم رحمانند وهم مظاهر اسم‌رحیم ودرآنان این دو اسم بحسب حکم تعیّن ندارند، چه بصرف رحمت رحمانیه موجود شده‌اند ، واصل وجود آنان عین رحمت و رأفت ، و وجود ابتدائی و وجود معادی وانتهایی آنان واحد است وحق را بدون حجاب شهود نمایند وبانواع نعم متنعمند، اگرچه ازمظهریت برخی از اسماء خاص انسان‌کامل محرومند نفوس‌ناطقه وارواح انسانیه که بزیور علم وعمل آراسته‌اند مظهر این دواسم کلی الهی هستند، ونفوسی که مئآل آنان برحمت است ، ولـی بواسطهٔ حصول عوارض منشأ غضب ، بعذاب و وغضب الهـی دربرزخ وآخرت مبتلا خواهند بـود ، درعین آنکه مشمول غضب حقند ، از احکام رحمت رحیمیّه برکنار نیستند ، ناچار هردوی این اسم برآنها حاکم است .

ارواح‌سائج ونفوس سائجهٔ خبیثه قـابل رحمت رحیمیه هستند ولـی باعتبار وجود خارجی شرور و غضب بروجود آنان غلبه دارد .

علت اجتماع اسم رحمان و رحیم

بعضی از ارباب تحقیق گفته‌اند: اسم رحمان ورحیم، مانند فقیر ومسکین(۱) ومثل ظرف و جـار و مجرور درمقام اجتماع دارای دومعنای مختلف ودر زمینهٔ افتراق یکمعنا دارند . اگر این دو لفظ با هم استعمال شود مثل آیه بسمله و سوره حمد ، باید اسم رحمان را برمعنایی واسم رحیم را برمعنای دیگر حمل نمود ولی اگر لفظ رحمان و یا رحیم جدا استعمال گردند ، رحمت دراین صورت اعم است از رحمت رحیمیه ورحمانیه ، لذا درآیات و روایاتی که جدا ازاین دو لفظ ذکر شده‌است مثل – ان‌الله رؤف رحیم – ویا مثل (الرحمن علّم القرآن) مرد اعم از دو قسم ترحم است .

باید دانست که حقیقت واصل رحمت بحسب اصل ذات، حقیقتی کلی وسعی و اطلاقی است وتعدد وتکثّر، از ناحیهٔ ظهوررحمت کلی ومطلق، درمراحل ومراتب وتقیّد آن حقیقت اطلاقی بقیود مختلف‌است لذا اصل رحمت درمقام جمع وجود، عین حقیقت وجود، ونفس وجود حق اول است ، واتحاد آن با ذات ، مثل اتحاد اسم ومسمّاست، لذا می‌توان رحمان ورحیم‌را – علم ذات قرارداد ولذا بعضی این اسم را صفت جمال دانسته‌اند .

روی این اصل ، رحمت ساری درکلیهٔ اسماء الهیه است وهراسمی ، ازاین اسم

---

۱ ــ گفته‌اند درحال اجتماع لفظ فقیر ومسکین ، مسکین را باید بغیر فقیر حمل نمود، لذا گویند مسکین اسوء حالاً ازفقیر است لذا فقها ــ رض ــ فتوی داده‌اند اگرکسی وصیت نمود که قسمتی ازمال اورا بفقرا ومساکین بدهند ، ناچار باید مال تقسیم شود بین فقیر، و غیرفقیر که مسکین باشد ولی اگر وصیت شودکه قسمتی ازمال را بفقیربدهند ویا بمسکین، می‌توان همه مال را بهرکدام داد .

اعظم دارای حظّ وبهره است وازاین جـاست که رحمت درمقام ظهور خلقی عین وجود منبسط است وازاین‌جاست کـه ظهور حقایق درمقام واحدیت وتجلی اسماء الهیه دراعیان ثابته بوجود علمی ، ازباب انطواء کثرات در وحدت ، از تجلی حق باسم رحمت ویا ظهور حقیقت وجود بصورت رحمت حاصل شده‌است وازاین‌جاست که حقیقت محمدیه باعتبار مقام قاب قوسین ومرتبهٔ – أو أدنی – ونیز بلحاظ‌تجلی درآیات آفاق‌وانفس ، رحمة للعالمین است ، بـاعتبار وساطت در ترقیم نقوش و کلمات وجودیه ، واسطهٔ درفیض ومرتبه‌اش عین وجود منبسط باعتباری وباعتباری مقام او ، همان عقل اول است که (اول ماخلق‌الله نوری) وباعتبار نهایات وجودی واجد مقام ومرتبهٔ شفاعت کلیه است بنحوی کـه خطاب ازمقام کـّروبی (در مقام تکـّرر شفاعت) باو میرسد که یا محمد ، برای غضب حق زمینه‌یی باقی نگذاشته‌یی به‌اعتبار احـاطه وشمول کلیهٔ رحمت است کـه اسم منتقم واسم جبار و ذوالبطش الشدیـد نیز ازحکم این اسم خالی نیستند ازآنجهت‌که حکم حق وقضای الهی در اعیان وجودی حتمی است وباین لحاظ هراسمی بالضرورة دارای مظهر و دارای سلطه وحکم‌است واحکام‌اسماء درمظاهرخلقیه ظاهرمیشود وانسان‌کامل مظهرجمیع اسماء الهیه‌است وباین‌اعتبار دارای‌نصیب وحـّظ‌تام ازاسم‌رحمان ورحیم‌است ازمقام ولایت کلی به «صاحب‌السجلات» واز مقام‌جمعی وی بـه(اسم بطاقه) و – حامل لا اله الاالله – تعبیر شده‌است وازاین‌جاست کـه بانسان کامل –رحمة للعالمین – اطلاق شده است .

چون اسم رحمان و رحیم با یکدیگر ذکرشوند هرکدام دارای خواص وآثار واحکام جداگانه‌اند وباعتبار مقام جمع و وجود جمعی ، بیك وجود موجودند ، و تمایز واختلاف ازناحیهٔ ظهور درکثرات ومراتب‌وجودی حاصل میشود، ویااحکام این دو در بعضی از مواطن جدا و متمیـّز و دربرخی از مشاهد، واحد وغیرمتمیـّز

است واین حکم درجمیع اسماء الهیه باعتباری جاری وساری است ودرمظاهر اسماء الهیه نیز این حکم جـاری است ، هرمظهری باعتباری جـامع جمیع حضرات و باعتباری از کلیهٔ اسماء بهر دارد .

بنابراین اسم رحمان حاکم برجمیع مظاهر و در کافهٔ مراتب وجودی دارای حکم و اثر وتجلی وظهور است واین اسم چون بعالم کثرت رسد ، متمیز از اسم رحیم میشود از این‌باب که ، نعم الهیه وانعام ربوبی درعالم ماده وزمان از بـاب غلبهٔ احکام کثرت ، ممزوج با کدورات و آلام است ولذات، مغلوب آلام میباشند، ونوعی از غضب وسخط الهی دراین زمینه ظاهر وحاکم‌است، واین ازاین باب‌است که این اسم اعظم الهی درمقام سریان در مراتب ومظاهر ، قهراً قبول حکم خاص هرمرتبه نموده وناچارممزوج‌است با غیرخود وغیرآثار واحکام خود، وحق‌تعالی، بحکم آنکه جدا ومطلق است ورحمت درمواطن ومشاهد وجودی غالب و بالأخره ذاتیات برعرضیات غلبه نمایند ، بواسطهٔ تجلی بـاسم - رحیم - رحمت رحمانیّهٔ مشوب با کدورات و آلامی که بمناسبت حکم مرتبه، برحمت رحمانیه سرایت‌کرده است ، این رحمت را از احکام ساری خاص مرتبه ، خالص کرده، ورحمت مکدّر وممزوج ومشوب ، برحمت صرف تبدیل می‌گردد ، و رافع یا علت تخلیص نیـز حق اول‌است ولی بواسطهٔ تجلی باسم - رحیم - این‌تخلیص نسبت به‌برخی ازنفوس درعالم دنیا ونسبت ببرخی درعالم برزخ ، ونسبت بنفوس کثیره‌یی درعالم آخرت حاصل میشود .

نقل و تحقیق

عارف‌کامل، ومتألّه مکاشف، خاتم‌اهل‌العرفان مولانا **صدرالدین رومی قونوی** «قدس‌الله نفسه» درمقام بیان تخلیص از آلام‌درمقام حکم اسم -الرحیم- فرماید :

«ثم لتعلم ان التخصيص الذى هو حكم الإسم الرحيم على نوعين تابعين للقبضتين - كما مرّ بيانه - **احدهما** تخصيص اسباب النعيم لاهل السعادة برفع الشوائب كما اخبر به الحق بقوله : من حرّم زينة الله التى اخرج لعباده والطيّبات من الرزق . قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، فان الدّنيا دار جمع و مزج ، فهى للمؤمنين فى الدنيا ممزوجة بالإنكاد والأحكام الموطنية ، وهى لهم فى الآخرة خالصة ، فالاسم الرحيم هو المصفى اسباب النعيم وسوابغ الإحسان عن شوائب الأكدار والإنكاد .

والنوع الآخر من التخصيص هو مطلق التمييز السعداء من الأشقياء ، والتخليص من حكم التشابه الحاصل فى الدنيا بسبب عموم حكم الاسم الرحمان ، وما للأشقياء فى الدنيا من النعيم والراحة ونحوها من احكام الرحمة . وبضد ذلك السعداء المؤمنين من الآلام والأنكاد .

وايضاً فالرحمان عام المعنى ، خاص[1] اللّفظ ، 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 الرّسل - صلوات الله عليهم بالأمور - وقول الخليل (١) الذى حكاه الحق لنا عنه فى كتابه العزيز لأبيه ، يا ابت انى أخاف ان يمسك عذاب من الرحمان ، فراعى -صلوات الله عليه- من له الحكم من الأسماء على ابيه يومئذ وهو الاسم الرحمن، فانه كان فى سلامته وراحته، فنبّهه، على ان الاسم الرحمان اسم جامع وتحت حيطته اسماء لها احكام غير الرحمة تظهر بحكم التخليص الرحيمى فى دار الفصل ، فتمتاز حصّة الرحمة الخالصة من كل ماينافيها 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 - اين استشهاد بوجه دوم است از وجوه مربوط به تلخيص عذاب وآلام از رحمت كه از ناحية حكم مرتبه عارض رحمت گرديده است .

الرحمان بالتمیّز والتخلیص المذکور ، ظهر لك امور شدیدة تخالف ما انت علیه الآن (۱) ...» .

در آیهٔ اول اشارت باین اصل مهم رفته‌است که حق اول فرماید : ما هرگز انواع واقسام نعمتهای خودرا، بربندگان حرام ننمودیم، ارزاق صوری وغذاهای لذیذو آنچه ازمأکولات که برای آنها گواراست ونعم غیرمأکولات مثل زینتها وآنچه ظاهر آنهارامیآراید، وآنچه که بباطن اختصاص دارد، مثل ارزاق معنوی وطیبات روحانی و زینتهای باطنی، برآنهاحلال وگواراباد، وما بمقتضای رحمت رحمانیهٔ خود همه‌رامشمول انعام خود قراردادیم، ولی نعم دنیوی همیشه با آلام وکدورات وکراهت ممزوج است وکأنه لازم دنیاست که نعمتهای آن مشوب با آلام است ولی درآخرت بمناسبت حکم اسم – الرحیم – نعمت‌های ما مشوب وممزوج نمیباشد ورحمت عامهٔ کلی حق در آخرت مثل دنیا ، مبرّا از احکام موطن ومرتبه است چه‌آنکه مرتبهٔ وموطن دنیا دارای احکام خاص است که از جمله رحمت را ممزوج با نقمت نماید ونیز در آخرت نسبت بکفّار لذات از آلام تخلیص شود، همانطوری نصیب مؤمن و موحّد حقیقی رحمت‌خالص‌است حظّ وبهرهٔ کفّار، عذاب‌خالص‌است، لذا ناراخروی، نار صرف‌است ومطلقاً مزج باغیرنارقبول ننماید عذاب‌صرف‌همین‌است لذاحق‌ازآن‌بعذاب شدیدتعبیرفرموده‌است واین تمییز وتخلیص عذاب، وعدم‌جهت رحمت درآن دائمی وابدی است واین نحو از عذاب قبول انقطاع ننماید واین مظهر بوی رحمت حق را استشمام نکند .

درآیهٔ دوم مخاطبِ حضرت **خلیل‌الرحمن** منغمر در انواع نعم دنیوی است ، لذا آنحضرت درمقام نهی از پرستش بُت اورا مخاطب قرارداده و فرموده است : از پرستش غیرحق سخت پرهیز نما ، چون میترسم عذاب حق تورا احاطه نموده و

---

۱ – رجوع شود به‌تأویلات سورهٔ فاتحة‌الکتاب صدرالدین قونیوی چاپ احمدآباد دکن ص ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳ .

در سلك اولیای شیطان ازحق دور بمانی وبـاین نعمتهای موجود مغرور مباش، چـه آنکه جادارد کـه اسم - منتقم - بمناسبت احکام اسم - الرحیم - از رحمت رحمانیه شامله حق جدائی طلب نماید ودراین هنگام حاکم برتو فقط اسم - جبّار ومنتقم خواهد بود ودراین صورت بشدیدترین عذاب گـرفتار آیی ؟ واین مسلم است که شدیدترین عذاب ، عذاب آخرت است ودرآخرت رحمت از عذاب بکلی جدا شود، وعذاب، عذاب صرف گردد واین ازخواص حکم -الرحیم- است که در مؤمن مبدأ لذات ونعم ودر کافر ، منشأ عذاب الیم است که جهت ظاهر و باطن او را فراگرفته وباطن روح او در چهار موجـهٔ اضطراب حیران وعذاب ازباطن او طالع شده وبظاهر سرایت کند .

ازآنچه که ذکر شد تخلیص وتمیز رحمت ازعذاب وراحت از آلام، ازخواص اسم رحیم است واین تمییز وتخلیص در بهشتیان واهل جهنم دو قسم متصوراست، تخلیص تام ، وتمیز ناقص . وصّرح بذلـك الشیخ الکبیر فی تأویلاته بقوله : «ان الحضرات الکلیّة بالرحمة ثلاثة حضرة (یعنی منحصرست در سه حضرت ازحضرات وجودیـه ومظاهر الهیّه) الظهور والبطون وحضرة الجمع ... وکل موجود فله هـذه المراتب ، ولا یخلوعن حکمها ... وعلی هـذه المراتب الثلاث تنقسم احکام الرحمة فی السّعداء والأشقیاء والمتنعمین بنفوسهم دون ابدانهم کالأرواح المجردة (از باب آنکه درارواح مجرده یعنی عقول کلیه-چون این اکابر بعقل روح اطلاق نمایند از باب تروحن آن ، از ماده - وبالعکس والجامعین بین الأمرین ، والسّعداء فی الجنة ایضاً من حیث نفوسهم بعلومهم دون صورهم (چون سعداء بنعم مخصوص ابدان در نشآت دنیا، اهمیت نداده‌اند (۱) وبجهت مقام روحانی گرایش تام داشته‌اند ولذت

---

۱ ـ مثل اینکه سیدالزهاد وقبلة اهل المعرفة امیرمؤمنان ازغذاهای لذیذ پرهیز مینمود ومکرر میفرمود حبیب من رسول خدا فرمود : هرچه انسان بغذاهای لذیذ بیشتر توجه کند مکث او درمحشر زیادتر خواهد بود ، کنایه ازآنکه جهات تعلقات دنیوی مانع عبور انسان از طبیعت وموطن طبع است وبهمان اندازه عبور او ازمراحل طبیعت مشکلتر میشود .

دنیایی‌را مانع صعودعقلانی وجاذب نفس بطبیعت ومنشأ تعلق‌روح بماده میدانستند) لکونهم لم یقدموا فی‌جنةالاعمال مایستوجبون به‌النعیم الصوری ، و ان کان فنذر یسیر بالنسبة الی سواهم – بعکس این‌جماعت زهّاد وعبّاد وکسانی‌که حق‌را برای نیل بدرجات جنت افعال ونعم ولذایذ اخروی مثل حـور وقصور وطلح منضود و لحم طیر و فواکه‌عبادت نمایند ازنعم روحانی کم بهره‌اند برخلاف اهل عرفـان وجامعان وصاحبان مقامات که قبلهٔ مقصود آنان فنای درحق وعبادت آنـان فقط جهت عظمت وجود مطلق است که لسان قائد ورهنمای آنان به : ما عبدتك خوفاً من نارك وطمعاً لجنتك وباین بیان وکلام جان‌نوازءاصبر علی حرّ نـارك وکیف اصبر علی فراقك ، دائماً مترنم‌است) .

بنابرآنچه کـه از شیخ عـارف صدرالدین رومی نقل کردیم تخلیص و تمیز مخصوص اسم – الرحیم – که نسبت باحوال اهل آخرت به‌تام وناقص تقسیم شد این‌تمامیت ونقصان ازناحیهٔ تعلق‌رحمت وغضب نسبت بهریك ازظاهر وباطن وجمع بین ظهور وبطون است واین تمامیت ونقصان تخلیص درطرف نفوس اهل سعادت و ارواح شقیه وبالأخره نسبت بسکّان بهشت وجهنّم ازاین قرار است :

(الف) رحمت متعلق به‌صورت وجهت ظهور نفوس یعنی رحمت خاص ابدان که اختصاص باهل زهد و ورع دارد وتخلیص رحمت حق این طایفه فقط‌اختصاص به‌نعم ولذات‌ظاهری وصوری ازقبیل اکل وشرب وفواکه وطلح منضود ولحم طیر وآنچه ازقبیل امـور حسّی ونعم مخصوص عالـم برزخ وجنت اعمال دارد واین جماعت طعم جنّات ونعم روحانی را نمی‌چشند واگر حظّی ازاین جهت داشته‌باشند بسیار کم وناچیز است ولی اسم – رحیم – برای آنان آلام باقی نمیگذارد .

(ب) جمعی که ازجمله صاحبان معرفت بشمار میروند وبجهت باطن‌خود توجه داشته‌انـد وبه‌تکمیل عقل نظری پرداخته وانغمار در عبادت نـداشته‌اند ، تخلیص حاصل از حکومت اسم – الرحیم – درآنان نعم باطنی ولذایذ روحی است وموطن

آنها عالم ملائکه است واز جنت صفات بهره‌یی ندارند، تا چه‌رسد بمقام جنت ذات

(ج) جماعتی که بعلم وعمل هردو روآورده‌اند واین‌جمع بردودسته‌اند جمعی که نهایت سیر آنان مرتبهٔ صفات واسماء است وباآنکه جامع‌رحمتین وفائز حسنیین وبالأخره بین دو نعمت خاص اهل کمال جمع کرده‌انـد، بمقام جنت ذات واصل نشده‌اند ودرجنت صفات متوقف گردیده‌اند وباده از جام تجلّی صفاتی نوشیده‌اند، نتیجهٔ تلخیص اسم – رحیم – درآنـان نیل بلذائذ وحظوظ صوری ومعنوی است بدون مشوب‌بودن این دو نعمت بآلام روحانی وجسمانی – این مقام اختصاص دارد بانبیای اولواالعزم وصاحبان شریعت وکتاب و وارثان خاص آنان .

(د) جمع دیگر کسانی هستند که متعلق تخلیص رحمت لطیفهٔ سرّ و خفی و اخفای آنان‌است (۱) که به‌جنت ذات وارد شده‌اند وبمقام‌شهودذات نائل‌گردیده‌اند وموطن آنان در این کلام معجز نظام : «ان‌الله جنة لیس فیها حورٌ ولا قصور، بل یتجلّی فیها ربنا ضاحکاً متبسماً» بیان شده‌است .

واما تمییز وتخلیص‌نسبت به‌نفوس اشقیا واصحاب نار ومبعدین ازمقام سعادت قال‌الشیخ الکبیر – قدّه – (۲) : «وهکذا الأمر فی‌جهنم، فان‌المؤمنین لاتـؤثّر

---

۱ ــ که خواجه حافظ در حق آنان گوید : (بیخود از شعشعهٔ پـرتو ذاتم کردند) چون لسان عارف دراین مقامات لسان کمل است مثل قـول ابن فارض

(و انّی و ان کنت ابن آدم صورة ولی فیه معنی شاهد بابوّتی)

حکیم متأله وعارف محقق وفقیه واصولی بـارع آقای **سید محمد کاظم عصـار** «دامت ایام برکاته» درتفسیر سورهٔ حمد کاملان درمعرفت وعمل را بردو قسم نموده‌است همانطوری نگارنده تحریر نمودم ولی شیخ اکبر (رض) اهل جنت صفات را ازجهت حکم باهل جنت ذات ملحق فرموده‌اند .

۲ ــ تفسیر سورهٔ حمد یا تأویلات فاتحة‌الکتاب تألیف صدرالدین قونوی رومی ط بمبئی ص ۱۸٦ . ونیز رجوع شود به‌تأویلات آیه حمد تألیف استاد علامه سید کاظم عصّار .

النار فی‌باطنه ، والمنافق لا یعذب فی‌الدرك الأعلی المتعلق بالظاهر، بل فی‌الدرك الاسفل المختص بالباطن، والمشرك یعذّب فی‌الدرك الاعلی والاسفل فی‌مقابلة السعیدالتام السّعادة . وهنا امور لا یمکن ذکرها یعرفها اللبیب ممّا سبقت‌الاشارة الیه من قبل، ولهذه‌الأقسام تفاصیل واحکام یفضی ذکرها الی بسط کثیر فاضربت عن ذکرها» .

بنابرآنچه که شیخ عارف فرموده‌اند جدانمودن وتصفیهٔ غضب از رحمت مثل تصفیه یا تخلیص رحمت ازغضب وجوهی که ذکرمیشود درطرف غضب حاصل آید :

۱ – دربارهٔ مؤمنان مرتکب معاصی در دنیا بحسب وجود اُخروی ودار جزاء، غضب صوری وتألّم وعذاب جسمانی برمؤمن عاصی وارد آید ونتیجهٔ تجلی وحکم اسم – الرحیم – آن باشد که عذاب بباطن مؤمن سرایت ننماید ومقام روح وی بواسطهٔ استقرار ایمان داری جنّه وحافظی است که اورا مصون دارد از غضب الهی شاید آیهٔ شریفهٔ «کلّما نضجت جلودهم ، بدّلناهم ...» اشاره باین معنی‌باشد – والله اعلم – .

۲ – منافقان ومنغمران در شقاوت ازآنجایی که در درکات اسفل جهنم قرار دارند و موجبات عذاب وآلام ومنشأ استجلاب غضب حق درمقام روح آنان دارای ریشه و بنیانست ، چنان عذاب روحی ونفسانی آنان شدیداست که عذاب صوری درآنان حس نمیشود ، چه‌آنکه شکنجهٔ روحی آنهم در حد اعلای عذاب، با الم ظاهری قابل مقایسه نمی‌باشد ومتوطن در درك اسفل ، عذاب ظاهر را درك ننماید واین نتیجهٔ تخلیص وتمییز حاصل ازاسم رحیم‌است دراهل نفاق، ویاآنکه موطن عذاب درکات اسفل است ودر درکات اعلی که جای عذاب صوری‌است مکان و استقرارندارند یعنی‌موطن عذاب آنان درغیر درکات اعلاست – فافهم – .

۳ – مرحلهٔ غضب تام در ازای رحمت تام است چه‌آنکه اشخاص معذب ومتألم بآلام تام وبحسب مواطن اخروی در درك‌اسفل واعلی قراردارند ومشرکان وکفار و نواصب باعتبار حکم اسم – رحیم – معذب بعذاب خالص مجزا از رحمت ومتألم بآلام بدون لذت ، مظهر غضب الهی میباشند وجماعت مخصوص بعذاب خالص ، بعذاب دائمی گرفتارند، چون عذاب آنان ناشی ازهمان اسمی است‌که دراهل‌ایمان ومستحقان رحمت حق ، موجب خلاصی ازعذاب وآلام است وچون نحوهٔ وجـود این جماعت ومرتبهٔ وجود آنان ، مقام بعداز رحمت حق است، هرگز بوی رحمت بمشام آنان نرسد و تبدّل عذاب در حق آنان بلذت ، ملازم یا تبدّل نحوهٔ وجود آنانست .

خـاتمة

اسماء الهیه بمناسبت لزوم سنخیت بین‌علت ومعلول و وجوب تناسب بین‌ظاهر ومظهر ، برمظاهری حکم نمایند که با اسم حاکم برآن ، هراسمی استعدادات لازمهٔ اعیان را ظاهر نماید وهرعینی مستعد ازبرای تأثر از اسم مناسب باخود میباشد ، لذا اسماء جلالیه وجمالیه برمظاهر سعدا و اشقیا حاکمند . تمامی‌نعم الهیّه مترتب برمظاهر اسم رحمان ورحیم وجمیع لذات ونعم صوری ومعنوی از این دو اسم و جمیع آلام و کافهٔ عذابها ازصوری ومعنوی وجسمانی و روحانی مترتب براعمال و نیّات سوء وقبیح ناشی ازغضب وثمرهٔ حکومت اسم جبّار ومنتقم ودیگر اسماء متجلی درمظاهر اشقیا وعصات ومبعدین از رحمت حـق میباشد ، ناچار غضب و رضای حق تعالی دارای سه مرتبه است ، ازبـاب آنکه کلیهٔ اسماء جلالیه وجمالیه دارای سه درجه میباشد .

مرتبهٔ اول و در جه نخست رحمت‌الهی اتصاف نفوس به‌علوم ومعارف الهیه و

جلب و امـداد صفات روحانیت ، ناچار درجهٔ اول غضب محروم‌ماندن از معارف الهی است که نقص کلی روح ونفس ناطقهٔ انسانی‌بحساب آید ، تسلّط عساکر جهل و سلطهٔ شیاطین وهـوای نفس بانـواع واقسام آن وابتلا بجهل وجنود آن و غوطه‌ورشدن در خیالات واوهام ودربند وساوس شیاطین انس و جنّ قرارگرفتن، موجب جلب غضب حق وگرفتاریهای اخروی است بخصوص ابتلا بجهل‌مرکب در عقاید وامور مربوط بحق اول وصفات الهی موجب انواع واقسام عذاب ظاهری و باطنی ، کلی وجزیی است .

درجه دوم غضب اتصال حرمان و دوری از رحمات حق از نشأت دنیوی است بعالم آخرت وامتداد آن تا وقوع در درکات نیران ومصاحبت با حرمان مطلق و محرومیت از اسباب وموجبات خلاصی از غضب حق وحرمان از شفاعت شافعان و ابتلا بشقاوت مطلق از باب محرومیت کلی ومطلق ، وانقطاع دورهٔ شفاعت – اخر من یشفع ، وهو ارحم‌الراحمین –

مستحقان عقوبت الهی دارای درجات متعددند ویـا منقسم باقسامی میشوند ، برخی بشفاعت مـلائکه وانبیاء واولیاء ، برحمت حق پیوندند ، وبـرخی بعد از انتهای دورهٔ اوائل شفاعت جناب ختمی‌مرتبت ودر زمره اهل‌توحید – لااله الاالله– قـرار گیرند . بعضی در زمره اهل – لااله الاالله – قرار نگیرند وبموجب خطاب کّروبی جهات حق بمظهر کمال مطلق : یا محمد ، لیس ذلك ، لك. دورهٔ اقتضای جمیع انـواع شفاعت منقطع گـردد ، وفقط اقتضای ظهور حکم اسم «هو ارحم الراحمین» باقی ماند ، وازآنجا که تجلی دراحـدیت ذاتیه محالست واز طرفی حقیقت محمدیه مظهر کلیهٔ اسماء وصفات حق است وازباب اتحاد ظاهر ومظهرآن اسم اعظم الهی برجمیع مظاهر حاکمست، حق باسم ارحم‌الراحمین‌در مظهر تـام حقیقت محمدیه جلوه‌گر شود، و دورهٔ فعلیت حکم اسم –ارحم‌الراحمین – درمظهر کلی – رحمةً للعالمین – تجلی نماید وجمعی ازبرکت شفاعت او ازعقوبات‌خلاصی

یابند .

حضرت ختمی مآب بعد از طی ادوار شفاعت در چهار موطن وچهار مرحله ازمواطن ومشاهد قیامت وآخرت باسم – الشّفیع – ظاهر شود، وبالأخره خـازن جهنم بصدا درآید : «یا محمد – مما ترکت لغضب ربك شیئاً» ونزدیك است کـه جهنم خالی از سکنه شود. بعد از اتمام این دوره ، نوبت بمرحلهٔ سوم از غضب‌رسد که مبتلای بآن خلاصی ندارد ، این مرحله ، مرحلهٔ خلود دائمی و عذاب ابـدی است وشاید باین‌مرتبه اشارت رفته‌است در حدیث نبوی – ص– : «ان‌الله قد غضب الیوم غضباً ، لم یغضب قبله مثله ، ولن یغضب بعده مثله» .

باید دانست که شفاعت یکی از اصول وارکان عقاید وایما ن‌است ، وشفاعت درنتیجهٔ تجلی حق باسم «الشّفیع» درمظاهرکلی وجود و در صورت شفعا، حاصل میشود ، نه‌آنکه بدون اذن حق، کسی شفیع شود، وازآنجاکه مؤثر دروجود، فقط حق اولست ، اوست کـه در مظاهر شفعا ، شفاعت نماید ، وکریمهٔ – من ذا الذی یشفع – مثل آیاتی‌است‌که افـاضهٔ اصل‌وجود را بحق اول منحصرنماید ، و شفیع حقیقی اوست . ونیز باید دانست، شفاعت یکی از وسائل بسط فیض حق، ویکی از وسایط تجلی حق باسماءمشعر رحمت وبصفات موجب شفقت میباشد .

وباید خوب توجه نمود وباین نکته واصل تام پی برد که دار آخرت و عالم بعد از دنیا ، مثل عوالم قبل از دنیا ، دار اتفاق نیست، وشفاعت درآخـرت نظیر شفاعت در دنیا از بـاب‌تصادف واقع نمیشود، مثل‌اینکه در دنیا ممکن است کسی مرتکب جرمی شود وبا استحقاق عقوبت صاحب نفوذی اورا ازعقوبت نجات دهد، درآخرت چنین امری واقع نمیشود چه‌آنکه در آن عالم ترتّب معالیل برعلل و ترتب مسبّبات براسباب ضروری وهراثری مترتب برمبدأ اثرخود میباشد و وجود

اعتقاد به‌توحید که مبدأ تنوّر در روحست و حُبّ باهل‌الله بخصوص ولایت‌مولای متقیان وعشق بپاکان (۱) خود، از موجبات جـذب رحمت حقست که :

---

۲ – برخی از ساده‌لوحان‌وبعضی از فضلای غیرمتعمّق درمباحث عقلی شفاعت درآخرت را ازامورجزافی‌دانسته، آنرا محال پنداشته ودر رد قائلان بشفاعت بخیال خود قلم‌فرسایی نموده‌اند وتمام مطالب آنها درست است، وفقط ، دواشکال درآن موجود است، یکی‌آنکه این آقایان اطلاع ندارندکه حجر اساسی نیل بدرجات قرب درآخرت عقایداست واعمال دردرجه دوم اهمیت قرار دارند و عقیده وایمان در درجـهٔ اول اعتقاد به‌توحید پایه واساس همـه مراتب قرب و انکار آن اساس بُعد ازحق است .

لذا از طرق سنّی وشیعی متواتراست که قائل به‌توحید مخلّد در نار نمیماند . ویکی از امور مسلم در اسلام ،مسألهٔ شفاعت است واگر کسی اسلام را قبول نماید و بکتب تفسیر و بکتب احادیث ودیگر آثار مراجعه نماید ، قطع حاصل مینماید که شفاعت از اموری نیست که دیگران آنرا وارد ، در عقاید وافکار مسلمین نموده باشند ، واین امر نزد عرفا وموحّدین ازحکما ازامورمسلمـه است ویکی از مواردبسط رحمت رحمانیه و رحیمیهٔ حق اول شفاعت است وایجاد شبهه و وسوسه ، دراین مسأله ، مثل ایجاد وسوسه در امور بدیهی‌است وچند روایت درشفاعت است که کلیهٔ فرق آنرا ازپیغمبر اسلام نقل نموده‌اند ودر صدر اسلام نیز شفاعت امری مسلم بوده است واختلاف درنحوه شفاعت وکیفیت آن واقع شده‌است نـه در اصل شفاعت.

(بـرخی از آیـات و روایات صریح در شفاعت نیست ولـی بحسب معنـا دلالت بـر شفاعت دارد ، مثل طلب آمرزش ملائکه ازبرای عصات از اهل ایمان وغیراین ازموارد کـه نگارنده مفصل درآن سخن گفته‌ام) .

نگارنده رساله‌یی مستقل ومبسوط درمسألهٔ شفاعت تألیف نموده‌ام کـه درآن ازجمیع این شبهات جواب‌داده شده است ما این مبحث عالی‌را نحوی تحریر وتقریر نموده‌ایم واولاً اصل مسألهٔ شفاعت را نحوی طرح کرده‌ایم که بعد ازمراجعهٔ بآن انسان معتقد میشود کـه اگر شفاعت دراسلام نبود نقصی درکار بود .

ولی باید توجه داشت که شفاعت دراسلام ربطی با بعضی از خرافات ندارد ، مثلاً در تمام عمر غوطه‌ور در معاصی کبیره باش ومسلم بـدار که ائمه‌ازتو شفاعت خواهند کرد و اصلاً طعم عذاب الهی را نخواهی چشید، باید متوجه بودکه هرعمل بد درنفس اثری سوزنده ←

ذره ذره کاندراین ارض و سماست جنس خودرا همچو کاه و کهرباست

ولیکن هذا آخر ماارادنا ایراده فی هذه المقدمة، وشرح مشکلات الرسالة
ونسئله التوفیق والتأیید. الحمدلله اولاً وآخراً، وله الشکر دائماً
وسرمداً - وصلی الله علی سیّدنا محمد وآله ظاهراً وباطناً
وله الشکر علی بلوغ ما قصدناه و حصول ما
اردناه، وآخر دعوانا ان الحمد لله
رب العالمین وانا العبد الفقیر
الی الله الغنی الدائم

جلال الدین الموسوی الآشتیانی

کتب الله له بالحسنی

هفتم شهر رمضان المبارک ۱۳۹۳

→

میگذارد ودیگر آنکه نفوس منغمر درمعاصی که بواسطه تبعیّت ازشهوات صورت انسانی را از دست میدهند ونیات سوء وملکات ناشی ازمعاصی درباطن نفس آنان جوهری و راسخ میشود، خلاصی از عذاب ندارد، کسانی که برای جلب منافع خود و برای تسکین شهوات نفسانی خویش وازبرای ابقای خود درمدتی قلیل ، چنان رافت و رحمت و عطوفت مخصوص انسانی را از دست داده‌اند که حاضرند همه عالم را باتش بکشند بچه‌نحو متصور است که رحمت حق را جلب نموده از عقوبت الهی که مبدا آن امری داخلی و فقط ناشی از اعمال و نیّات انسانی است رهایی یابند .

لذا کثیری ازمحققان تصریح کرده‌اند که «ولاخلاص لمن لم یکن اکثر همّه الاخرة» و از ائمه رسیده است : «ولا تجعل الدنیا آخر همّنا» .

بسم الله الرحمن الرحیم

نحمدالله علی حسن توفیقه ، ونسأله هدایة طریقه والهام الحق بتحقیقه ، وقلباً موقناً بتصدیقه ، وعقلاً نورانیاً بعنایة تسبیقه ، ونفسا مطمئنّة من الجهل وتضییقه ، وفکراً سامیاً عن زخرف الفانی وتزویقه ، وبصیرة تشاهد سیر الوجود فی تغریب الدور وتشریقه، وقریحة منقادة بزمام الشّرع وتوثیقه، ووقتاً مساعداً بجمع الکلام وتفریقه . ونصلّی علی من اوتی جوامع الکلم ، وبه تمّ کمال مرتبة النّبوة وختم ، وعلی آله خزان العلوم والحکم، وهداة امته ، للّتی هی اقوم .

اما بعد فیقول محمدبن مرتضی المدعو بـ: محسن ، ـ احسن الله عواقبه ـ هذه رموز ربانیة، اوتیتها من فضل الله، وکنوز عرفانیة انتقدتها من نفائس خزاءن اهل الله ، وانوار ملکوتیة اقتبستها من مشکاة المستضئیین بنور الله ، واسرار جبروتیّة التمستها من هدی الراسخین فی العلم من اولیاء الله . قدصرفت ایّاماً من عمری فی مدارستها ، متعمّقاً فی استکشاف حقایقها ، وقضیت اعواماً من دهری فی ممارستها ، ممعناً فی استطلاع دقائقها ، بتمرینها مرة بعد اخری ،

---

* کتاب اصول المعارف که در دسترس اهل حکمت و معرفت قرار می گیرد مشتمل است بر مطالبی که نظیر آن در دوران قبل از ملاصدرا کمتر دیده می‌شود. مؤلف دانشمند آن یکی از عرفا وحکمای بزرگ ایران در دوران اسلامی است که در علوم نقلی مانند تفسیر، حدیث، فقه وقواعد فرعی از اساتید بزرگ شمرده می‌شود و وافی او جزو مدارک مهم شیعه بعداز کافی در اصول وفروع احکام اسلامی محسوب شده است .

وتليينها كرة غبّ اولى، حتى ازدادت لنفسى اشراقاً واعتباراً وضياءً واستبصاراً فكشفت عنى اكنّة استارها ، وتبيّنت لى اعلامها ومنارها ، ببراهين نورانيّة ، والهامات رحمانيّة ، واشارات فرقانيّة ، وامارات ذوقيّة وجدانية ، فاطمأنت نفسى اليها ، وسكن قلبى لديها ، وانشرح صدرى لها ، كمن قدوجد ضالّة له عزيزة عليه ، بلى : «ان الحكمة ضالّة المؤمن.» «والحكمة اعزّ على اهلها من الدنيا بما فيها ، لأنّهم بالحكمة عرفوها فاستقذروها ، واستنكفوا عنها وتركوها لأهلها وبينها ، وشمروا لما هو خير وابقى تشميراً.» وبالجملة : «من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً»[1] .

وانّما حدانى الى املاء ذلك وجمعه امور :

منها : كثرة محبّتى للعلوم الحقيقية والمعارف البرهانيّة ، وشدّة رغبتى الى معرفة الاسرار الدينيّة والرموز الفرقانيّة ، ومزيد اعتنائى بضبط ما اتحقق به واعتقده من امر الدين ، وما اعتمد عليه فى طريق الحق واليقين .

ومنها: حبّى لبّ المبانى، وفصوص المعانى، وملالى من الاقوال المختلفة، والآراء الغير المؤتلفة ، وتطويل المقال بالقيل 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 ترتيبا .

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 لا منافاة بين ما ادركته عقول العقلاء، ذوو المجاهدات والخلوات، اولو التهيّؤ لوردات مايأتيهم فى قلوبهم عند صفائها من العالم العلوى ، وبين ما اعطته الشرايع والنبوات ، ونطقت به السنة الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم»

١ــ س٢، ى٢٧٢ .

من اصول المعارف .

غير انّه بقى لأولى العقول الصرفة من العلم بالله واليوم الآخر مماهو وراء طور العقل الجمهورى امور تممها لهم الرسل . وانّ نظر الانبياء اوسع واحدّ، ومعرفتهم بالغة الى جزئيّات 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 فيماغاب عنهم . وانّ همتهم فى معرفة حقائق امور النشأة الآخرة اكثر منها فى معرفة امور هذه النشأة ، بل لايخوضون من الغانية الاّ فيما هو وسيلة الى الباقية. ولهذا لماسئل نبيّنا «صلى الله عليه وآله وسلم» عن التشكلات البدريّة والهلاليّة للقمر ، امر بالاعراض عن الجواب الى امر آخر ، تنبيهاً على انهذا السؤال ليس بمهم ، وانّما المهم من ذلك مايقرب الى الله سبحانه والدار الآخرة . واما اولو العقول الصرفة فلم يؤتوا من العلم والقدرة والنظر ماأوتى النبيّون ، ولم يصل افكارهم الى النشأة الآخرة كماينبغى ، ومع ذلك فلا يجوز التقصير فى شأنهم على وجه يفضى الى الازراء بهم وبايمانهم ، حاشاهم عن ذلك، لاسيّما وكلماتهم مرموزة . وماورد عليهم، وان كان متوجهاً على ظاهر اقاويلهم، لم يتوجّه على مقاصدهم ، فلا ردّ على الرمز . وانّما خضت من طريقتهم فى ضوابط واصول كانت وسيلة الى فهم اسرار الشرع ومرموزاته ، اوابحاث لهم عن حقايق كانت ذريعة الى ردّ متشابهات الدين الى محكماته ، لاكما يخوض فيه الغافلون، بل على نهج يرجع الى التوحيد والتمجيد والتقرب الى الله ذى العرش المجيد ، وقد كنت الفتها قبل ذلك بسنين فى كتاب مبسوط سميته بـ : «عين اليقين» ، وكان مشتملاً على مقاصد آخر لانهم اوليست بذلك المهم ، فرايت ان افرد من بينها ماهو من قبيل الضوابط والاصول ، ملخصاً له تلخيصاً ثانياً يكون اخلى من الفضول ، وارتبه ترتيبا احسن ، واقرره تقريراً اتقن ، فابقرت

السالف حتى اخرجت من خاصرته الأنف، وسميته بـ: «اصول المعارف»، ورتبته على عشرة ابواب ـ ذوات فصول نوراللّه به قلوب الطالبين ، وسكن به افئدة المسترشدين ، وجعله لى ذخراً ليوم الدين ، وعصمه من مسّ ايدى الشياطين ، واستراق اسماع الاشرار ، ولا جعل قبور اسراره الا صدور الاحرار .

الباب الاول

فى الوجـود والعدم وفيه معرفة الذات

اصـل

ليس فى الوجود موجود بالذات سوى الوجود ، اذلو وجد غيره ـ فاما ان يكون الوجود زائداً عليه ، فيلزم ان يكون له وجود قبل وجوده، لأنّ ثبوت الشىء للشىء فرع لثبوت المثبت له . اوجزءً له ، وننقل الكلام الى الجزء الآخر وهكذا الى ان يتسلسل ، وهو محال .

نعم للعقل ان ينتزع من الوجودات الممكنة معنى غير الوجود ـ لست اقول منفكاً عنه ، فان الكون فى العقل وجود عقلى ، كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى ـ بل اقول من شأنه ان يلاحظه وحده مـن غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشىء ليس باعتبار لعدمه . وذلك المعنى يسمّى بالماهيّة والعين الثابت. وهى ليست بموجودة بالذات ، بل بالعرض ، اى بتبعيّة الوجود ، لا كما يتبع الموجود الموجود بل كما يتبع الظل الشخص والشبح ذا الشبح .

ان قيل : هب ان ثبوت الشىء للشىء فرع لثبوت المثبت له ، لكن الوجود انّما هو ثبوت الشىء لا ثبوت الشىء للشىء .

قلنا : فالوجود اذن غير زائد على الشىء ، اذلو كان زائداً ـ لكانا شيئين

احدهما ثابتاً للآخر .

فان قيل : لم لايجوز ان يكون المسمّى بالماهيّة هو الاصل فى التحقق ، ويكون الوجود معنى اعتبارياً منتزعاً منه لاتأصّل له ، حتى يجرى فيه الترديد المذكور فى البرهان ؟

قلنا : لان الماهيّة قبل انضمام الوجود اليها ، او اعتبار الوجود معها ، او صيرورتها بحيث يمكن انتزاع الوجود عنها، غير موجودة . وانّها اذا اعتبرت بذاتها لامع اعتبار الوجود، وان كان بعد الوجود، فهى غير موجودة ولامعدومة، فاذن لو لم يكن وجود ، ولو بالاعتبار والانتزاع، لم توجد ماهيّة، ومالم توجد لم يمكن ثبوت وجود لها ، ولا انضمامه اليها، ولا اعتباره معها ، ولا انتزاعه عنها ، لانّ ثبوت شيء لشيء ، اوانضمامه اليه ، اواعتباره معه ، اوانتزاعه عنه ، او ماشئت فسمّه ، فرع لثبوت المثبت له ، والمنضم اليه ، والمعتبر معه، والمنتزع عنه . وهـذا ، مع اشتماله على الدور الظـاهر ، مقتض لان لايوجد موجود اصلاً .

فقد ثبت ان الاصل فى التحقق والحقيق بالتأصّل هو الوجود لاغير . وما احسن ماقيل : انّ العقل الصحيح الفطـرة يشهد بان الماهية اذاكانت موجودة بنفس وجودها ـ لاقبل وجودها بوجود آخر يكون الموجود بالذات وبالاصالة منهما لامحالة هو نفس الوجود لانفس الماهية . وكيف لايكون للوجود حقيقة عينية ؟ وغيره به يكون متحققاً وكائناً فى الاعيان او فى الأذهـان . فهو الذى به ينال كل ذى حق حقّه . فهو احق الاشياء بان يكون ذاحقيقة . كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض. وايضاً لوكانت الماهية هى الاصل دون الوجود وكان الوجود امراً اعتبارياً لم يبق فرق بين الوجود الخارجى والوجود الذهنى الا بحسب الاعتبار دون صدور الآثار . اذ الماهيّة بعينها منحفظة التقرر فيهما وهى بعينها وبحسب ذاتها غير منفكّة عن الحكم عليها بالوجود على

ذلك التقدير .

اصل

موجودية الماهيّة عبارة عن كونها بحيث تنسب الى موجدها وترتبط به . فهي موجودة بهذا الكون لا بالذات . والموجود بالذات كونها على هذه الحيثيّة دون نفسها بماهي هي . واما الوجود فكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً ـ وهو موجوديّة الشي في الأعيان او الأذهان ـ لا ان له وجوداً آخر ، بل هو الموجود من حيث هو وجود . والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود ـ، يكون له في ذاته ، و هو نفس ذاته ، كما ان التقدم و التاخّر ، لما كانا بين الأشياء الزمانيّة 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 تحقّقه بنفسه .

قلنا : معنى وجود الواجب انّه مقتضى ذاته ، من غير احتياج الى فاعل وقابل ومعنى تحقّق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته ـ كما في الواجب ـ ، او بفاعل كما في غيره ـ ،لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به بخلاف غيره من الماهيّات . وهذا لا ينافي امكانه الذاتي ، لان معنى الامكان في الوجود ان يكون تعلّقي الذات ، ارتباطي الحقيقة ، وهو يجامع الضرورة الذاتيّة .

واما الامكان بمعنى لا ضرورة الوجود والعدم فهو مختص بالماهيّات وذلك: لأن كل ماهو مفتقر الى موجد فهو في ذاته متعلق ومرتبط اليه، فيجب ان يكون ذاته بماهي ذاته عين معنى التعلّق والارتباط . اذ لو كانت له حقيقة ـ غير التعلّق و الارتباط بالغير ، او يكون التعلق بموجده صفة زائده عليه ـ وكل صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات ، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ـ،

فلايكون مافرضناه مفتقراً، مفتقراً. بل غيره .فيكون ذلك الغير مرتبطاً اليه ويكون هذا المفروض مستقل الحقيقة ، مستغنى الهوية عن السبب الفاعلى ، و هو خرق الفرض .

فاذا ثبت ان كل فاعل بما هو فاعل فاعل بذاته ، وكل مفعول بما هو مفعول مفعول بذاته ، وثبت ان ذات كل منهما عين وجوده ـ اذ الماهيّات امور اعتبارية فالسمى بالمفعول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهويّة فاعله المفيضة اياه ، منفصلة عنها ، حتى يكون هناك هويتان مستقلّتان: احدهما مفيضة والأخرى مستفاضة، اى موصوفة بهذه الصفة ؛ والالم يكن ذاته بذاته مفاضة . فاذن المجعول بالجعل البسيط الوجودى لاحقيقة له متأصّلة ، سوى كونه مضافاً الى فاعله بنفسه . و لامعنى له منفرداً غير كونه متعلّقاً به وتابعاً له . كما ان الفاعل كونه متبوعاً ومفيضا عين ذاته .

واذا تحقّق هذا ـ وقد ثبت تناهى الوجودات الى حقيقة واحدة ـ ، ظهر ان لجميع الوجودات اصلاً واحداً، ذاته بذاته فيّاض للوجودات، وبحقيقته محقق للحقايق ، و بسطوع نوره منور للسماوات والأرض . فهو الحقيقة والباقى شئونه وهو الذات وغيره اسماوه ونعوته. وهو الأصل وماسواه اطواره وفروعه ؛ كل شىء حالك الاوجهه»[1] .

اصل

الوجود ان كان قائماً بذاته غير متعلق بغيره اصلاً فهو الله جل ذكره مبدء الوجودات وان كان قائماً بغيره ـ وذلك الغير يكون وجوداً ايضاً ، اذ غير الوجود لايتصوران يكون مقوماً للوجود ـ ، فننقل الكلام اليه .وهكذا الى ان يتسلسل اويدور اوينتهى

١ــ س ٢٨، ى٨٨ .

الى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره اصلاً . ثم جميع تلك الوجودات المتسلسة او الدائرة فى حكم وجود واحد ، فى تقومها بغيره ، وهو الله القيّوم تعالى شانه الّذى لا ماهيّة له ؛ فتتركب ذاته من وجود وماهيّة .

اصل

الوجود البحت الخالص الحق البسيط المنزه عن الماهيّة والتركّب هو الله سبحانه. والعدم البحت لا ذات له ولا ماهيّة ولا اثر ولا تميز، بل هو لا شيء محض . والوجود المشوب بالعدم ماسوى الله، وهى المخلوقات ذوات الماهيّات، اجساماً كانت او ارواحاً . فان كل ممكن فهو زوج تركيبى ، تركب ذاته من وجود له من الله هو بمنزلة صورته ومنشأ تحقّق حقيقته ؛ ومن عدم له من نفسه، تميز بذلك الوجود وتخصّص به بحسب قابليته له فى علم الله التى بها تمكن من امتثال امر «كن»، وهو بمنزلة مادته ومنشأ امكان ماهيّته . 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 لايجادها ، ورد : «اول ماخلق الله الماء.» ولان العقل اول الاشياء خلقاً ، ورد : «اول ماخلق الله العقل.» وقد ورد ان الله تعالى قبل ان يخلق الخلق قال «كن ماء عذباً اخلق منك جنتى واهل طاعتى . وكن ملحاً اجاجا اخلق منك نارى واهل معصيتى.» ثم امرهما فامتزجا ، فمن ذلك صار يلد المؤمن الكافر والكافر المؤمن .

١ــ س ٣٦، ى٨٢ .

٢ــ س١١، ى٩ .

٣ــ س ٢٥، ى٥٥ .

اصـل

لاشكّ انالموجود الذی یکونالوجود مقتضی ذاته من غیر احتیاج الی فاعل وقابل ، هو اولی بالموجودیّة منالموجود المفتقر الی احدهما اوکلیهما، وهو متقدم علیهما بالطبـع ، والثـانی اقوی واتم منالثالث . فللوجود افراد حقیقیة وراءالحصص ، لاتّصافه بلوازمالماهیات المتخالفةالمراتب . فشمولـه[1] للاشیاءمنباب الانبساط والسریان علیهیاکلالموجودات، سریاناً مجهولالتصور. فهو کونه امراً شخصیاً متشخّصاً بذاته ، مشخصاً لما یوجد بهمن ذواتالماهیات الکلیة ، مما یجوزالقول بانه مختلفالحقایق بحسبالماهیات المتحد کل منها بمرتبة من مراتبه ، ودرجة مندرجاته المتفاوتة بالتشکیك . فالوجـودات هی حقایق متشخصة بذواتها ، متفاوتة بنفس حقیقتها ، مشترکة فیمفهومالموجودیة العامة التی هیمنالامور الاعتباریة. فتخصص کل وجود اما [2] بالتقدم والتأخـر او بالکمال والنقص اوالغنی والفقر ، واما بعوارض مادیة ، انوقع فیالمواد ، وهی لوازمالشخص المادی وعلاماته . فوقوع کل وجود ، فیمقام منالمقامات ومرتبة منالمراتب ، مقوم له ، لایتصور[3] وقوعـه فیمرتبة اخری ، لاسابقة ولا لاحقة ، ولا وقوع وجود آخر فیمرتبته ، لاسابق ولا لاحق . ومن هنا قیل لایصح انیوجدالوجود المحتاج غیر محتاج ، کما انّه لایصح انیوجدالوجود

---

(۱) ولیس کشمولالکلی للجزئیات بلمن باب الإنبساط والسریان وهذا النحو من الشمول لایعرفه الاالراسخون فتدبّر. محـمدحسن عفی عنه .

(۲) قوله اما بالتقدم والتأخر (الی آخره) بیان لإعتبار الوجودات بحسب الطول وقوله واما بعوارض مادیّة بیان له باعتبارالعرض فتدبر . محمدحسن عفی عنه .

(۳) قوله لایتصور وقوعه فی مرتبـةاخری اقول ماذکره ظاهر فی مراتبالأعداد فتذکر. محمّدحسن عفی عنه .

المستغنى محتاجاً والاّ بدّل حقيقتهما .

وصل

وما يقال من ان الذات والذاتى بالقياس الى افراده يمتنع ان يكون متفاوتاً بشيء من انحاء التشكيك ، فغير محقق فى الوجود ، وان سلّم فى الماهيات .

وماقيل فى بيانه : «انّه لولم يشتمل الاكمل على ما ليس فى الانقص فلا افتراق ، وان اشتمل عليه ، فهو اما معتبر فى سنخ الطبيعة ، فلااشتراك ، والاّ فلا تفاوت فيها بل فى شيء آخر» ، فقدقيل انه مصادرة على المطلوب الاول ، اذ لكلام فى ان التفارق قديكون بنفس مافيه التوافق لا بما يزيد عليه .

ومثله ماقيل لوكان الذات هى الاكمل فالانقص ليس نفس الذات ، وكذا العكس ، على ان الوحدة النوعية ليست كالوحدة العددية غير محتملة للتعميم والتفاوت ، بل هى وحدة جمعية جامعة للحدود ، والكلى الطبيعى فى المشكك اشد ابهاماً منه فى المتواطى ليس فيهما بمعنى واحد ، الا يرى الى تفاوت مراتب السوادات والبياضات فى الاشدية والاضعفية ومراتب المقدارات فى الازيدية والانقصية الى غير ذلك ؟ والحق ان التفاوت فى جميع ذلك يرجع الى انحاء الوجودات . فللوجود اطوار مختلفة فى نفسه ، والمعانى تابعة لاطواره .

وعلى هذا ، فلا فرق بين الذاتيات والعوارض ولا بين الجواهر والاعراض فى قبولها التشكيك ، لكن لابذواتها بل بواسطة وجوداتها الخاصة . فالقابل للتشكيك بالحقيقة ليس الاالوجود ، وهو بذاته متقدم وتقدم ، ومتأخر وتأخر ، وغنّى و غنى ، وفقير و فقر ، وكامل وكمال ، وناقص ونقص ، وشديد وشدة ، وضعيف وضعف ، الى غير ذلك . والى هذا اشير بقوله تعالى «اولم يروا ان الله الذى خلقهم هواشد منهم قوة»[1] فان قوّته تعالى عين ذاته المقدسة .

١ــ س٤١، ى١٤ .

اصل

واذا استحال قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود ، ظهر ان الوجود من حيث هو وجود لاجزء له يتألف منه ، لاعيناً ولا ذهناً . ولا فاعل له ينشأ منه . ولا مادة له تستحيل هى 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 اتّصافه بهذه الامور . واذ ليس له مفهوم فليس بكلى ولا جزئى ، ولا عام ولا خاص ، ولا مطلق ولا مقيّد ، بل يلزمه هذه الاشياء بحسب مايوجد به من الماهيات وعوارضها ، كما انّه يلزمه الجوهرية والعرضيّة بحسب تلبّسه بماهيّة الجوهر والعرض، من غير حصول تغيّر فى ذاته وحقيقته من حيث هوهو . فما يرتسم من الوجود فى النفس ويعرض له الكلية والعموم ، ليس حقيقة الوجود، بل هو وجه من وجوهه وعنوان من عنواناته. وعمومه عموم امر اعتبارى انتزاعى كالشيئية للاشياء الخاصّة من الماهيّات المتحصّلة المتخالفة المعانى .

فصل

واذ ليس للوجود البحت الخالص البسيط ماهية فلا يمكن تصوره بوجه من الوجوه ، والا لكان الوجود العينى من حيث هو وجود عينى وجوداً ذهنياً ، واذ ليس له شائبة عدم وجهة فقر اصلاً فلا اغنى منه ولا اتمّ ولا اشدّ ولا اقدم ، بل هو غير متناه فى الغنى والتمامية والشدة والتقدم ، اذ لو كان متناهياً فى شىء من ذلك لكان يتصور فوقه مرتبة يكون فاقداً لها مفتقراً اليها . فلا يحده حد ولا يضبطه رسم «ولا يحيطون به علما .» «وعنت الوجوه للحى القيّوم.»[1] .

۱ــ س۲۰، ى ۱۰۹ .

فصل

واذ ثبت انحقيقته تعالى هوالوجودالبحت الغير المتناهى، ثبت انه تعالى واحد لاشريك له ، اذلاتعدد فىصرف شىء ، ونعم ما قيل «صرف الوجود الذى لااتم منه كلّما فرضته ثانياً فاذا نظرت فهو هو اذلاميز فى صرف شىء .» فاذن «شهدالله انّه لااله الاّ هـو .»[١] ، فـلايخرج عن احاطته وجود ، اذلوخرج عنه وجود لم‌يكن محيطاً به ، لتناهى وجوده دون ذلك‌الوجود ، تعالى عن ذلك، بل «لوانكم اوليتم بحـبل الى الارض السفلى لهبط على‌الله» ، و «اينما تولوا فثم وجه‌الله والله واسع عليم .»[٢] .

اصل

الوجود يتنزل من سماء‌الاطلاق الى ارض التقييد مترتباً ، فيبتدئ من‌الاشرف فالاشرف ، الى اين‌ينتهى الى مالا اخس منه فى‌الامكان ولا اضعف ، فينقطع عنده السلسلة النزولية ، ثم يأخذ فى‌الصعود فلا يزال يترقى من‌الارذل الى‌الافضل، الى‌ان‌ينتهى الى‌الذى لاافضل‌منه فى‌هذه‌السلسلة الصعوديّة، فيكون هوبازاء مابدا منه فى‌النزول، كما اشير اليه بقوله سبحانه «يدبرالامر من‌السماء الى‌الأرض ثم يعـرج اليـه»[٣] . و كلّما كـان الى مبـدئه سبـحانه اقرب فهو الى‌البساطة والوحدة والغنى اقرب ، ومن‌الاختلاف والتركب والافتقار ابعد ، ففى‌المرتبة الاولى لايفتقر فى‌تقومه ولا فى شىء من‌صفاته وافعاله الى شىء سوى مبدعه‌القيّوم جل اسمه. ويسمى اهل تلك‌المرتبة، على اختلاف درجاتهم،

١ــ س٣، ى١٦ . والحمد لله الذى هدانا لهذا وماكنّا لنهتدى لولا ان‌هدانا‌الله . محمـدحسن عفى عنـه .

٢ــ س٢، ى١٠٩ .

٣ــ س ٣٢، ى٤ .

بالعقول والارواح والملائكةالمقربين. وفىالمرتبةالثانية، وانلم يفتقرفىتقومه الىغيرمافوقه ، ولكنّه يفتقر فىافعاله وصفاته الىمادونه منالمراتب، ويسمّى اهلهـا ، على تفاوت اقـدارهم ، بالنفوس والملائكة المدبّرين . وفىالمرتبة الثالثة يفتقر فىتقومه ايضاً الى مادونه ، ويسمى بالصور والطبائع . وفىالمرتبة الرابعة ليس له حيثية سوى حيثية الامكـان والقـوة ، ولا شيئيّة له فىذاته متحصّلة الا قبولالاشياء ، ويسمى بالمادة والماء والهباء والهيولى الاولى ، وهى نهاية تدبيرالامر . ثم يأخذ فىالعود ، فاول مايحصل فيه مركب من مادة وصورة ، ويسمّى بالجسم . ثم يتخصص الجسم بصورة اعلى واشرف ، فيصير بها ذا اغتذاء ونموء و يسمى بالنبات . ثم يزيد تخصصه بصورة اخرى اعلى مما قبلها يصير بها ذاحس وحركة ، ويسمى بالحيوان . ثم يزيد تخصصه بصورة اعلى وافضل يصير بهاذانطق ، ويسمّى بالانسان . وللانسان مراتب كثيرة الى انيصير ذاعقل مستفاد، فحينئذ يتم دائرةالوجود وينتهى سلسلة الخير والجود .

فالوجودات ابتدأت فكانت عقلاً ثم نفساً ثم صورة ثم مادة ، فعـادت متعاكسة كانّها دارت علىنفسها جسما مصوراً ثم نباتاً ثمحيواناً ثم انسانا ذاعقل. فابتدءالوجود منالعقل وانتهى الىالعقل ، «كما بداكم تعودون»[1] «كمـا بدأنا اول خلق نعيـده»[2] . والشرف والكمال انما هو بالدنو منالحق المتعال . ففى البدو كل ماتقدم كان اوفر اختصاصاً ، وفىالعود كل ماتأخر كان اعلى مكاناً . والى البدواشير بليلةالقدر وانزالالكتب وارسال الرسل المعنويين : «تنـزل الملائكة ، والروح فيها باذن ربّهم من كـل امر . »[3] والىالعود بيومالقيـامة والمعراج المعنوى : «تعرجالملائكة والروح اليه فىيوم كان مقداره خمسين الف سنة»[4] . و عنهـما عبّر فىالاخبار بالاقبال والادبار : قال مولاناالصادق عليهالسلام : «انالله خلقالعقل وهو اول خلق منالروحانيين عن يمينالعرش

١ــ س٧، ى٢٨ .
٢ــ س٢١، ى١٠٤ .
٣ــ س٩٦، ى٤ .
٤ــ س٧٠، ى٤ .

من نوره ، فقال له ادبر فادبر ، ثم قال له اقبل فاقبل ، فقال الله تعالى خلقتك خلقاً عظيما وكرمتك على جميع خلقى . قال ثم خلق الجهل من البحر الاجاج ظلمانياً فقال له ادبر فادبر ، ثم قال له اقبل فلم يقبل ، فقال له استكبرت فلعنه .» . ثم ذكر عليه السلام : جنود العقل من الخيرات وجنود الجهل من الشرور . اراد ـ عليه السلام بالجهل ما يقابل العقل تقابل التضاد الشبيه بتقابل العدم والملكة لأنّه وجودى شبيه بالعدمى ، حيث هو وجود للعدم كما ياتى تحقيقه فى بيان معنى الالم. فالجهل تابع للعقل متميز به، فوجوده بالعرض من غير صنع وادبار تابع لادبار العقل واقباله جميعاً . وانّما لم يقبل لانه بالادبار بلغ اقصى مراتب الكمال المتصور فى حقّه ، ولهذا استكبر .

وصل

هذه المراتب كلّها ، على تفاوت درجاتها ، متواصلة على نعت الاتّصال بدواً وعوداً بحيث لا ثلمة فى الوجود اصلاً ، بناءً على قاعدة الامكان الاشرف فى الابداع ، الموروثة من قدماء الحكماء ، وهى انه لا يجوز ان يوجد الممكن الأخس مبدعاً الاّ وقد وجد الممكن الاشرف قبله ، والاّ لم يبق للمبدع جهة خلق الاشرف، فاذا فرض الاشرف موجوداً استدعى جهة اشرف ممّا عليه المبدع، هذا خلف ، فيتقوم السافل بالعالى دائماً فلا يوجد السافل الاّ وقد وجد العالى قبله . هكذا جرت سنة الله : «ما تنزل الملائكة الاّ بالحق .»[1]. فآخر كل مرتبة متصل باول المرتبة التى هى اسفل منه اواعلى ، بل آخر كل درجة من درجات مرتبة واحدة متّصل باول درجة اخرى اسفل منه اواعلى. فآخر مراتب الالوهيّة التى بعد مرتبة الذات، المنزهة عن الصفات، متّصل باول درجات العقل . وآخر درجات العقل الاول متّصل باول درجات العقل الثانى ، وهكذا . فليس شىء

١ـ س ١٥، ى ٨ .

من العقول محدوداً فى حدّ غير منقسم فرضاً ، بل كل منها ذوسعة فى الرحمة الوجودية على درجات غير متناهية . ومن العقول النازلة مايقرب من النفوس . و من النفوس البشرية ماكاد يكون لبعض البهايم ، ومن النفوس الغير البشرية ما لايحتاج الى توسط الروح البخارى، من شدة نقصه، كالنفوس النباتيّة والجمادية. ومن المعادن مايقرب من هيئة النبات ، كالمرجان . ومن النبات مايقرب من الحيوان ، كالنخل . ومن الحيوان مايقرب من الانسان فى القوة الناطقة وغيرها، كالقرد وغيره . ومن الانسان ماكاد يكون عقلاً . وكل كامل فى مرتبة من المراتب يحوى جميع الكمالات التى دونه .

فصل

كل ما لايفتقر من هذه المراتب فى تقومه الى شىء آخر غير مبدعه القيوم بل هو قائم بذاته فوجوده لذاته . وكل مايفتقر فى ذلك الى شىء آخر ، بان يكون وجوده قائماً بشىء آخر ، فوجوده ليس الاّ لغيره . ومثل هذا الشىء لايدخل فى دار الوجود الاّ بالتركيب الاتّحادى بينه و بين ذلك الغير ، بأن يكون احدهما بمنزلة القوة والنقص بالنسبة الى الآخر ، والآخر بمنزلة الفعل والكمال بالنسبة اليه ، اذلو كان كل منهما قوة بالنسبة الى الآخر ، اوفعليّة وكمالاً ، لم يكن احدهما اولى بان يكون وجوده للاخر وقائماً به من الآخر بعكسه ، وايضاً لايكون اذن بينهما ارتباط الاّ بمجرد الاضافة ، والاضافة بين الشيئين لايوجب ان يكون احدهما للاخر اوقائماً به .

اصل

العدم ليس له ماهيّة الا رفع الوجود ، فلا يتميّز الا بالوجود . وحيث

علم انوجود كل شيء هو نفس هويّته ، فكما لايكون لشيء واحد الاّ هويّة واحدة، فكذلك لايكون له الاّ وجود واحدوعدم واحد، فلايتصور وجودان لذات بعينها ولا عدمان لشخص بعينه . واما تعددالعدم للحادث الزماني من حيث السبق واللحوق فهو من تصرفات الوهم . اذالعدم لايتعدد عندالعقل الاّ بتعدد الملكات، فلاذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انّها واحدة اومتعددة متماثلة . وانّما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات يختص وجوده بزمان معيّن قبل وجوده وبعد وجوده، ومرجعه الى انحصار وعائه الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقاً ولا حقاً . الا ان المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة يتوهم ان العدم يطرء على الشيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع، ولم يتفطن بان طريان العدم على الشيء الثابت في الواقع لايخلو اما ان يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحققه المختص به ، فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة ، او في زمان واحد بعينه . واما ان يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه ، فالشيء يستحيل ان يكون له وجود الاّ في مرتبة وجوده وظرف فعليّته ولم يتصور له طور آخر من الكون غير ماهو الواقع حتى يطرء عليه العدم .

الباب الثاني

في العلم والجهل وما في معناهما وفيه معرفة الصفات

اصل

العلم هو حصول صورة الشيء للعالم وظهوره لديه ، مجرداً عمّا يلابسه . والجهل مايقابله . وهما يرجعان الى الوجود والعدم . وذلك لأن من علم شيئاً، فان كان صورة المعلوم عين ذاته فيعلمها بذاته ، وذاته عبارة عن وجوده الذي لاينفك عنه، فيعلمها دائماً بوجوده. فوجوده العالم، ووجوده المعلوم، ووجوده

العلم ، وذلك كعلم‌الله سبحانه بذاته ، وعلمنا بذواتنا . وكذلك اذا كان صورة المعلوم داخلة فى‌ذاته ، بان يكون مرتبة من مراتبه النازلة كعلم‌الله سبحانه بما سواه وعلمنا بقوانا ، وان‌كانت خارجة عن ذاته ، فلابد ان يكون فيه قوة هيولانيّة قابلة لان تتصور بتلك‌الصورة حتى يمكن له ادراكها . ثم ان‌تلك الصورة لايجوز ان تفيض عليه من ذاته بالاستقلال ، لانها صورة كماليّة لذاته التى هى ناقصة من‌دونها ، فلا محالة تفيض عليه مما فوقه ، مما هو بالفعل فى ادراكها ، ولكن بتوسط استعداد منه و مرور عليه ، وهذا كادراكنا لماسوا ذواتنا ، وما احاط به ذواتنا من‌المحسوسات والمتخيّلات والموهومات والمعقولات ، فان صورة هذه كلها انّما تفيض على انفسنا من‌الجوهر العقلى الذى هو رب نوعنا ، ومقيم صورنا باذن‌الله تعالى واستعداد منّا ، ورجوع الى ذلك‌الجوهر العقلى واتّصال به كما يأتى بيانه فى‌محله . وانّما شرطنا فيه‌القوة الهيولانيّة القابلة للتصور بتلك‌الصورة فى‌ادراكها ، لان‌العلم بالامر الخارج عن ذات‌العالم هو كالعلم بذات‌العالم وبما فى‌ذاته ، فلا يتحقق الاّ بالاتحاد بالمعلوم والاستكمال به ، بان يكون‌العالم فى‌نفسه ناقصاً من‌جهة هذا‌العلم ، فيصير تامّاً بالمعلوم ، فيكون نسبته اليه نسبة‌القوة الى‌الفعل ، ونسبة‌النقص الى‌الكمال ، فكأنّه يرتقى من وجود الى وجود اعلى منه . وذلك لأن‌الادراك لابدّ فيه من نيل‌المدرك ذات‌المدرك ، وذلك اما بخروجه من ذاته الى ان يصل اليه ، او بادخاله ايّاه فى‌ذاته . وخروج الشىء من ذاته محال وكذلك دخول الشىء فى ذات آخر . الا ان يتحد معه ويتصور بصورته ، ولهذا قيل: لو لم تكن ذات‌العالم متصورة بصورة‌المعلوم ، فباى شىء يناله ؟ ابذاته العارية من تلك‌الصورة ينال تلك‌الصورة ؟ هذا محال . وهل هو الاّ ان يبصر الاعمى شيئاً ؟ كيف «ومن لم يجعل‌الله له نوراً فماله من‌نور .»[1] اوينال‌تلك‌الصورة بتلك‌الصورة، فما لم‌يدرك

١ــ س٢٤، ى٤٠ .

تلك الصورة او لا كيف يدرك بها ؟ والا فتكون تلك الصورة عالمة و معلومة ، والمفروض خلافه. اوينالها بصورة اخرى ، فننقل الكلام الى تلك الاخرى جذعا، ويتسلسل . ولا يجوز ان يكون ادراكه لها بمجرد حصولها له حصول موجود مباين كوجود السماء والارض لنا ، وذلك لان الحاصل في مثل ذلك ليس الا اضافة محضة، والاضافة من اضعف الاعراض وجوداً، بل وجودها وجود الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر ، فهذا حظّها من الوجود ، لا ان لها صورة في الاعيان. ثم ان وجود الاضافة الى شيء غير وجود ذلك الشيء، فان اضافة الدار والفرس والغلام لنا لا يوجب وجود شيء منها لنا اوفينا، نعم ربما حصلت صورها لذاتنا اولقوانا ، 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 تبيّن من هذا البيان ان العلم لا يتعلق بالاجسام بما هي اجسام، اي بوجوداتها الخارجية ، وذلك لان صورها بما هي هي ليست حاصلة هذا النحو من الحصول الاتحادي الذي وصفناه الا لموادها ، واذا كان حصولها لموادها فلم تحصل انفسها لها ، بل لا يحصل لها شيء اصلاً ، لان القائم بالغير الحاصل له يكون انيّته بعينها انيته للمحل ، فلو حصل له شيء يكون حصوله في الحقيقة لمحلّه لا له . والمادة ـ اذ هي امر عدمي ـ ليست الا جهة القوة في الوجودات ، فليس لها في نفسها ذات يصح ان تدرك شيئاً وتعلمه حتى تدرك الصور الحاصلة فيها هذا الحصول[1]، فان ما ليس له حصول في نفسه كيف يحصل له شيء ؟ واذا لم تكن

١ــ فلا تكون عالمة .

الصور الخارجية للاجسام مما يصح انيحصل لهاشيء، الحصول المعتبر فى العلم، ولا هى حاصلة لما يصح له انيعلمها ، فليست[1] هى عالمة بشيء اصلاً ، ولا لشيء[2] ان يعلمها بعينها كما هى ، فهى اذن معلومة بالقوة لابالفعل ، بمعنى ان فى قوتها ان تنتزع منها صوراً فتعلم تلك الصور .

لست اقول «ان متعلق العلم هو هذه الصور بعينها بعد انتزاعها» لاستحالة انتقال المنطبعات فى المواد . بل اقول «صور اخرى مثلها» فالمعلوم بالذات من كل شيء ليس الا صوراً ادراكيّة قائمة بالنفس متحدة معها ، لاصوراً ماديّة خارجية، سواء كان العلم بطريق الاحساس اوغير ذلك. فالمعلوم بالفعل لايكون معلوماً لغير عالمه، فكل عالم فمعلومه غير معلوم عالم آخر، بل هو متحد بمعلومه، بل هو بعينه العالم والمعلوم والعلم .

فصل

الاجسام لماكانت بمنزلة ظلال للوجودات الغيبية القائمة بذواتها من النفوس والعقول، ولها نحو اتّصال بها، لقيوميتها ايّاها، وتلك الوجودات عالمة بذواتها ومعلومة لها ، لان وجوداتها لانفسها ، فالاجسام ايضاً من هذه الجهة لها علم وشعور بقدر اتّصالها بها ، وبحسب وجوداتها . الاترى الى الحجر المرمى الى فوق ، مثلاً ، كيف يتحرك الى تحت ؟ ولو لم يكن له شعور بان المكان التحتى اوفق له ولطبعه لما تحرك اليه ، اذلو لم يكن له فى ذلك مقتض ذاتى لما فعله بالذات، واذلم يكن لمقتضاها وجود الاخيراً فله نحو من الثبوت اولاً المستلزم لنحو من الشعور، وان لم يكن على سبيل القصد والرويّة، كما فى القرآن المجيد:

١ــ تفريع على قوله فليس لها فى نفسها .

٢ــ فلا تكون معلومة .

«وان من شيء الا يسبّح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم .»[1] . ثم الم تنظر الى اناث النخل وميلانها الى صوب بعض ذكرانها ، والى سايرالاشجار وميل عروقها الى جانب الماء فى الانهار ، وانحرافها فى الصعود عن الجدار ، واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه لتسترها عن صنوف الآفات . ويبقى لب الثمار الى غير ذلك مما لايحصى ؟

فتبيّن 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 .

اصل

النور هو الظاهر لنفسه المظهر لغيره، والظلمة مايقابله. وهما ايضاً يرجعان الى الوجود والعدم ، اذا لمظلم انما يسمى مظلماً لانه ليس للابصار اليه وصول ، اذليس موجوداً للبصر مع انه موجود فى نفسه . والذى ليس موجوداً لالغيره ولا لنفسه فهو الغاية فى الظلام ، بل هو الظلمة الحقيقية ، وفى مقابله الوجود ، فهو النور الحقيقى . وكما ان مابه يتحقق ويوجد الشيء يجب ان يكون موجوداً فى نفسه ، لابوجود زائد عليه ، اعنى اتّصافه بالوجود ليس بجعل جاعل ، وان كان ذاته مجعولة جعلاً بسيطاً ، فكذلك مابه يظهر الشيء لابدّ وان يكون ظاهراً فى نفسه لابظهور زائد عليه ، اى لامظهر له و ان كانت ذاته الظاهرة مجعولة جعلاً بسيطاً .

فالوجود والنور والظهور كانها الفاظ مترادفة تعرب عن معنى واحد . فكل ماقيل اويقال فى باب الوجود من الاحكام، كالبساطة، والغنا عن التعريف، وانتفاء الحد والرسم عنه ، وثبوت الشدة والضعف ، والتقدم والتأخر له ، وكونه غنياً

١ــ س١٧، ى٤٦ .

وفقيراً ، وجاعلاً ومجعولاً ، ومتعيّناً بذاته ، وغير ذلك ، يصدق كلها فى باب النّور .

واما المسمّى بالنور عندالجمهور كنورالكواكب ونورالنار وغير ذلك من الأضواء فليس بنور حقيقى خالص ، لأن نوريّته وظهوره انّما هو بالاضافة الى القوة الباصرة فقط ، واما بالنسبة الى سائرالحواس فهو ظلمة وخفاء لاخبر لها عنه اصلاً . ونسبة المبصر الىالمبصر كنسبةالمسموع والمشموم الىالسامعة والشامّة، وكذلكغيرها،لافرق بينها الاّ فيما يرجع الى شدةالوجود وضعفه . فان قوة الباصرة لما كانت اقوىالحواس ، والمدرك دائماً من باب المدرك ، فمدركاتالباصرة تسمّى بالنور، بحسب العرف، لاجل ذلك، والا فكما انالضوء ظاهر بذاته عندالباصرة، مظهر لغيره من معروضاته عليها، فكذلك الصوت ظاهر بذاته للسامعة ، مظهر لغيره من معروضاته عليها، فيقال صوتالرعد ، وصوت الرحا . وكذلك الريح ظاهر بذاته للشامّة ، مظهر لغيره من معروضاته عليها ، فيقال ريحالمسك ، وريحالورد . وهكذا فىسايرالمدركات . وكما انالصوت لايظهر ولايظهر على غير حاسّةالسمع، والطعم لايظهر ولا يظهر على غير خاسّة الذوق ، فالضوء ايضاً لايظهر ولا يظهر على غير حاسّةالبصر ، فلا فرق بينها فىالنوريّة اصلاً . ومن هنا قيل : «لولاالنور ماادرك شىء ، لامعلوم ولا محسوس ولا متخيّل اصلاً» .

ويختلف علىالنور الأسماء الموضوعة للقوا فهى عندالعامّة اسماء للقوا ، وعندالعارفين اسماء للنورالمدرك به ، فاذا ادركت المسموعات سمّى ذلكالنور سمعاً ، واذا ادركت المبصرات سمى بصراً ، وغير ذلك ، لمساً وذوقاً وشمّاً و خيالاً ووهماً وعقلاً وحافظة ومفكرة ومصورة .

فكل ما يقع به ادراك فليس الاّ النور . والنورالحقيقى مايكون ظاهراً فى نفسالأمر ، مظهراً للاشياء جميعاً ، بذاته بلاتوسط شىء منالحواس والنفوس

والعقول ، وفى جميع المراتب والأحوال : «الله نور السّموات والارض»[١] .

اصل

الحياة هى مايساوق الفعل والادراك معاً ، والموت مايقابلها . وهما ايضاً يرجعان الى الوجود والعدم ، لأن مبدء الأفعال والآثار انّما هو الوجود ، وهو كما دريت عين الادراك ، فكل موجود حىّ على حسب وجوده شدة وضعفاً ، وكل معدوم ميت من جهة انه معدوم . وكذلك كل عالم فهو حى بقدر علمه ، وكل جاهل فهو ميت على حسب جهله . ومن هنا قال الله سبحانه عند ذكر العلماء والجهّال «وما يستوى الأحياء ولا الأموات.»[٢] . وقال «ليُنذر من كان حيّاً.»[٣] . وقال «افمن كان ميّتاً فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات؟»[٤] وكل ماوجوده لنفسه فحياته ذاتيّة ، وكل ماوجوده لغيره فحياته عرضيّة ، لانها بتوسط ذلك الغير ، فلو لم يكن لذلك الغير وجود لنفسه ، كصور الاجسام القائمة بالمواد ، فمثل هذا الشىء ميت الاّ بقدر اتّصاله بوجوده العينى القائم بالذات ، فانّه من تلك الجهة حى .

وبالجملة الحياة والنور تابعة للوجود ، كما ان متقابلاتها تابعة للعدم . فالمجردات عن المادة حياتها ذاتيّة ، والماديات حياتها عرضيّة ، لكن الماديات التى لها نفوس مجردة ، يمكن ان يطلق عليها الحى بالذات ، لأن الغلبة والقهر فيها للنفوس ، والحيوان اخص من الحىّ بالمعنى الأعم مطلقاً ، واعم من الحىّ بالذات من وجه ، لأنه يطلق على الحسّاس المتحرك بالارادة ، سواء كانت حياته ذاتيّة او عرضيّة ، والحياة الحقيقيّة الحقة مايكون عين ذات الحى ، ويكون بذاته من ذاته ، وحياة ساير الأحياء به : «هو الحىّ لااله الاّ هو» .

١ــ س٢٤، ى ٣٥ .
٢ــ س٣٥، ى٢١ .
٣ــ س ٣٦، ى٧٠ .
٤ــ س٦، اومن كان، ى١٢٢ .

اصل

واذ قد ثبت فی‌محلّه وجوب انتهاء کل من جهات‌الفقر الی غنی بالذات من تلك‌الجهة ، کما یأتی بیانه ، فقد ثبت وجوب انتهاء کمالات‌الوجود کلّها الی کامل بالذات فیها الذی هی ثابتة له بالفعل دائماً فی‌جمیع‌المراتب . وکما ان مفیض‌الوجود لیس مسلوب‌الوجود فی‌مرتبة ، فکذلك واهب‌الکمال لایجوز ان‌یکون ممنوا فی‌حد ذاته ، اذالمفیض لامحالة اکرم واعلی وامجد من‌المفاض علیه ، فکما ان فی‌الوجود وجوداً قائماً بالذات غیر متناه فی‌التأکّد ، والا لـم یتحقق وجود بالغیر ، فکذلك یجب ان یکون فی‌العلم علم متأکّد قائم بذاته ، وفی‌النور نور قائم بذاته ، وفی‌الحیاة حیاة قائمة بذاتها ، وفی‌الاختیار اختیار قائم بذاته، وفی‌القدرة قدرة قائمة بذاتها ، وفی‌الارادة ارادة قائمة بذاتها، حتی یصحّ ان‌یکون هذه‌الاشیاء فی شیء لابذواتها بل بغیرها . فاذن فوق کل ذی‌علم علیم بذاته ، وفوق کل ذی‌حیاة حیّ بذاته ، وفوق کل ذی قدرة قدیر بذاته ، وفوق کل ذی سمع سمیع بذاته ، وفوق کل ذی بصر بصیر بذاته ، الی غیر ذلك من صفات الکمال . ویجب ان یکون جمیع ذلك واحداً حقیقیاً ، لامتناع تعدد الغنی بالذات ، فهو سبحانه کما قیل وجود کله ، وجوب کله ، علم کله ، قدرة کلّه ، حیاة کلّه ، لا ان شیئاً منه علم وشیئاً آخر قدرة لیلزم الترکیب فی‌ذاته ، ولا ان شیئاً فیه علم و شیئاً آخر فیه قدرة لیلزم التکثر فی‌صفاته الحقیقیة .

یعنی ان‌ذاته بذاته من‌حیث هوهو مع کمال فردیّته منشأ لهذه‌الصفـات ، ومستحقّ لهذه‌الأسماء ، فیکون هـو نفس هذه‌الصفات وجوداً وعیناً وفعـلاً وتأثیراً ، وان کانت هی غیره بحسب‌المعنی والمفهوم ، وذلك لجواز ان یوجد الأشیاء المختلفة والحقایق المتباینة والمفهومات المتغایرة بوجود واحد ، لما دریت ان‌الوجود هوالأصل ، والماهیّات تابعة ، ودریت ان ذاته سبحانه فی‌غایة

البساطة ، ليس له جهتاً قوة وفعل ، وانّه غير متناه فى الغنا والتماميّة والكمال ، فلا يجوز انيكون فى مرتبة من المراتب او باعتبار من الاعتبارات ، مع وحدته الحقّة ، عريّة عن كمال ما اويكون الكمال زائدا على ذاته ، قال امير المؤمنين عليه السلام : «كمال التوحيد نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انّه غير الصنة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقدثناه، ومن ثناه فقد جزاه ، ومن جزاه فقد جهله» . وقال الصادق عليه السّلام : «هو نور لاظلمة فيه ، وحياة لاموت فيه ، وعلم لاجهل فيه ، وحق لاباطل فيه» .

وكذلك لايجوز ان يلحقه سبحانه اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه، بل له اضافة واحدة هى المبدئيّة يصحح جميع الاضافات كالرازقيّة والمصوريّة ونحوهما ، ولاسلوب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها ، وهو سلب الفقر، فانه يدخل تحته سلب الجسميّة والعرضيّة وغيرهما ، كما يدخل تحت سلب الجماديّة من الانسان سلب الحجريّة والمدريّة عنه. على انهذه الأمور من خواص الماهيات دون الوجود ، وقد بيّنا انّه سبحانه وجود بحت لاماهيّة له بوجه من الوجوه .

وصل

ثم ان نسبة ذاته سبحانه واسماؤه الحسنى الى ماسواه يمتنع انيختلف بالمعيّة واللامعيّة والاضافة واللا اضافة ، والا فيكون بالفعل مع بعض وبالقوة مع آخرين ، فيتركّب ذاته من جهتى فعل وقوة ، وبتغير صفاته حسب تغيّر المتجددات المتعاقبات ، تعالى عن ذلك . بل نسبة ذاته التى هى فعليّة صرفة وغناء محض من جميع الوجوه الى الجميع ، وان كان من الحوادث الزمانيّة ، نسبة واحدة ايجابيّة ومعيّة قيّومية ثابتة غير زمانية ولا متغيرة اصلاً ، والكل عنده واجبات وبغنائه بقدر استعداداتها مستغنيات ، كل فى وقته ومحله وعلى

حسب طاقته ، وانما امکانها وفقرها بالقیاس الی ذواتها وقوابل ذواتها . ولیس هناك امکان وقوة البتّة .

فالمکان والمکانیّات باسرها بالنسبة الیه سبحانه کنقطة واحدة فی معیّة الوجود : «والسموات مطویات بیمینه .»[۱]. والزمان والزمانیات بآزالها وآبادها کان واحدا عنده فی ذلك . جف القلم بما هو کائن ، مامن نسمة کائنة الی یوم القیامة الا وهی کائنة ، والموجودات کلّها شهادیاتها وغیبیاتها کموجود واحد فی الفیضان عنه تعالی : «ماخلقکم ولا بعثکم الاّ کنفس واحدة .»[۲]. وانّما التقدم والتأخر والتجدد والتصرم والحضور والغیبة فی هذه کلّها بقیاس بعضها الی بعض ، وفی مدارك المحبوسین فی مطمورة الزمان والمسجونین فی سجن المکان ، لاغیر ، وان کان هذا لممّا یستغر به الأوهام . واما قوله عز وجل «کل یوم هو فی شأن .»[۳] فهو ، کما قال بعض العلماء ، انّها شئون یبدیها لاشئون یبتدیها . ویاتی تمام الکلام فی ذلك فی مباحث حدوث العالم ، ان شاءالله .

وصل

قدظهر مماذکر ان الهیته تعالی ثابتة له فی الأزل، وهو تام الفاعلیّة فیه، لایجوز ان یسنح له فیها سانح ، او یغیره منها مغیّر ، اویعوقه عنها عائق . ولا یتعلّق فاعلیّته بداع خارج من ذاته ، سواء کان ارادة حادثة ، اووقتاً ، اوحالة عارضة، لأن ذلك کلّه یوجب الاستحالة والحرکة والافتقار الی الغیر ، وان لایکون اولاً من کل وجه ، وان یترکّب من قوة وفعل ، ویؤدی الی انفعاله عن قاهر یقهره ، وسلطان یعجزه، وشریك یشرکه ، تعالی عن ذلك کله علواً کبیراً . وکیف

۱ــ س۳۹، ی۶۷ .
۲ــ س ۳۱، ی۲۷ .
۳ــ س۵۵، ی۲۹ .

يتعلق فاعليّته بتجدد حال ، وحال مايتجدد كحال مايمهّد لهالتجدد ليتجـدد . فذاته بذاته فيّاض لم‌يزل ولا يزال ، بلامنع وتقتير ، وبخل وتقصير ، على جرى مستمر ، وسنّة واحدة : «ولن تجد لسنّةالله تبديلا .»[١].

وصـل

وكذلك عالميّته وسمعه وبصره وغير ذلك من‌الصفات ، فانه سبحانه ادرك الأشياء جميعاً ادراكاً تامّاً ، واحاط بها احاطة كاملة ، فهو عالم بأن ايّ حادث يوجد فى ايّ زمان من‌الازمنة ، وكم يكون بينه وبين الحادث الذى بعده او قبله من‌المدة، ولا يحكم بالعدم على شيء من‌ذلك، بل‌بدل مانحكم بان‌الماضى ليس‌موجوداًفى‌الحال يحكم هوبان‌كل موجود فى‌زمان معيّن لايكون موجوداً فى‌غير‌ذلك‌الزمان من‌الازمنة التى تكون قبله اوبعده . وهو عالم بان‌كل شخص فى ايّ جزء يوجد من‌المكان ، واى نسبة تكون بينه وبين ماعداه ، مما يقع فى جميع جهاته ، وكم الابعاد بينهما على‌الوجه المطابق للحكم . ولا يحكم على شيء بانّه موجودالآن او معدوم اوموجود هناك او معدوم او حاضر او غائب ، لأنّه سبحانه ليس بزمانى ولامكانى، بل‌هو بكل‌شيء محيط ازلاً وابداً : «يعلم مابين ايديهم وما خلفهم ، ولا يحيطون بشيء من علمه الاّ بماشاء .»[٢] . قـال امير‌المؤمنين عليه‌السّلام : «لم يسبق له حال حالاً ، فيكون اولاً قبل انيكون آخراً ، ويكون ظاهراً قبل انيكون باطناً .». وقال عليه‌السلام: «علمه بالأموات الماضين كعلمه بالأحياء الباقين ، وعلمه بما فى‌السماوات العلى كعلمه بمـا فى الأرضين السفلى .» . وعن‌الباقر عليه‌السلام : «كان‌الله ولا شيء غيره ، ولم يزل عالماً بما يكون ، فعلمه به قبل كونه كعلمه به‌بعد كونه .» .

١ــ س٣٥، ى٤١. فلن تجد...

٢ــ س٦٢، ى ٢٥ .

فصل

واذ ثبت ان کمالاته سبحانه لیست بامر زائد علی ذاته ، وانّها ثابتة لـه فی‌الأزل ، ظهر ان مجده وعلوه تعالی فی‌الفاعلیّة والعالمیّة والقادریّة ونحوها من صفات‌الکمال ، لیس بالمعنی الاضافی الذی هو متاخر عن ذاته، وعن وجود مااضیفت هی الیه . علی ان‌وجود الفعل عنه موقوف علی‌کونه فاعلاً ، فلوکانت فاعلیته موقوفة علی وجودالفعل ، لزم‌الدور ، بل علوه ومجده فی‌صفاته العلیا انّما هی بمبادی تلک‌الاضافات المتقدمة علی وجـود ماتعلّقت هی به ، وهی کونه فی‌ذاته بحیث ینشأ منه هذه‌الصفات ، وهو سبحانه انّما هو کذلک بنفس ذاته ، فأذن علوه ومجده فی‌صفاته العلیا لیس الاّ بذاته لاغیر ، وهذا معنی ما ورد عنهم علیهم‌السّلام : «له معنی‌الربوبیّة اذ لامربوب ، وحقیقة الالهیة اذلا مألوه ، ومعنی‌العالم ولا معلوم ، ومعنی‌الخالق ولا مخلوق ، وتأویل‌السمع ولا مسموع ، لیس منذ خلق استحق معنی‌الخالق ، ولا باحداثه البرایا استفاد معنی البرائیّة .» . ولنزد فی‌بیان معنی علمه سبحانه بذاته و مخلوقاته فاستمع ؟

فصل

واذ هوسبحانه بسیط‌الحقیقة، منزه‌الذات عن‌الموضوع والمادةوالعوارض وسایر مایجعل الذات بحال زائدة ویریها علی غیر ماهی علیه ، فلا لبس له ، فهو صراح وذاته غیر محتجبة عن ذاته ، فهو ظاهر بذاته علی ذاته ، فهو یدرك ذاته اشد ادراك ، ویعلمها اتمّ علم ، لظهورها له اشد ظهور ، بل‌لانسبة لعلمه بذاته الی علوم ماسواه بذواتهم ، کما لانسبة بین وجوده ووجودات‌الاشیاء ، حیث هو وراء مالایتناهی بما لایتناهی ، فعلمه بذاته عبارة عن‌کون ذاته ظاهرة لذاته.

ولا يوجب ذلك ان يكون هناك اثنينيّة في الذات ولا في الاعتبار ، فانه ليس الا اعتبار ان له حقيقة ظاهرة بذاتها ، هي ذاته ، وانه حقيقة ذاته ظاهرة له . ففي الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب المعاني ، والغرض المحصّل شيء واحد ، ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتين ، فذاته سبحانه مع وحدته الصرفة عالم ومعلوم وعلم ؛ على انك قد دريت ذلك في كل علم .

وصل

ولما كان ذاته سبحانه فاعلاً تامّاً لجميع ماعداه ، ومبدء لفيضان كل ادراك ، حسيّاً كان او عقليّاً ، ومنشأ لكل ظهور ، عينيّاً كان اوذهنيا ، اما بدون واسطة او بواسطة هي منه ، وفاعليته عين ذاته ، اذهي من الكمالات ، وقد ثبت ان العلم التام بالفاعل التام للشيء ، من حيث حقيقته التي بها فاعل ، يستلزم العلم بكونه فاعلاً لذلك الشيء ، وهو مستلزم للعلم بذلك الشيء ، فهو سبحانه عالم بجميع الموجودات قاطبة: «لايعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولافي السّماء.»[1].

وصل

ولما كان ظهور ذاته سبحانه لذاته انما هو بذاته لابغيره ، وظهور ماسواه ايضاً بذاته ، لاستناد الكل اليه ، فلا يحجبه شيء عن شيء، فهو مستغن، في علمه بالأشياء ، عن ارتسام صورها في ذاته تعالى ، او في شيء آخر عنده . ونحن لما احتجنا الى الصورة في بعض الاشياء ، لأن ذواتها كانت منفصلة عنّا، غير مقهورة لنا، ولو كانت مقهورة لما احتجنا الى صورة اخرى، كما في علمنا بانفسنا وبالاشياء التي نتصورها في اذهاننا. واما الأشياء الظاهرة لأبصارنا عند عدم الحجاب، فالمعلوم

١ــ س٣٤، ى٣ .

بالذات لنا منها ليس الا ماهو مقهور لنا ، حاضر عندنا ، متحد بنا من صورها الذهنيّة ، دون الصور العينيّة الغير المقهورة ، فانها معلومة بالعرض ، كما مرّ بيانه . فاذن علمه تعالى وبصره واحد . وايضاً لما كانت فاعليته للاشياء انما هى بنفس وجوده الذى هو عين ذاته ، وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذى هو به فاعل ، فيجب ان يعلم منه كل مايصدر عنه ، اى بحسب كونها موجودة ، لا بمجرد ماهيّاتها من حيث هى ، مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها ، لأنّها من تلك الحيثية فقط ، من غير اعتبار الوجود معها ، ليست صادرة عنه ، كما بيّناه من قبل ، والعلم بها ، من حيث كونها صادرة موجودة فى العين ، ليس الاّ بنفس وجوداتها العينيّة ، ولو حصلت فى الذهن لكان الموجود العينى ، من حيث هو موجود عينى ، موجوداً ذهنياً .

وصل

فذاته سبحانه منطو على الموجودات كلّها ، انطواء ازلياً فى مرتبة ذاته ، محيط بها احاطة تامّة ، بحيث لايعزب عنه مثقال ذرة . فذاته كمجلاة يرى بها وفيها صور الموجودات قاطبة، من غير حلول ولا اتّحاد ، اذ الحلول يقتضى وجود شيئين لكل منهما وجود يغاير وجود صاحبه ، والاتحاد يستدعى ثبوت امرين يشتركان فى وجود واحد ينسب ذلك الوجود الى كل منهما بالذات ، وقد دريت 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 الانظواء المذكور ، من دون مغايرة بين الثلاثة بالذات ، وانما المغايرة هنا بحسب الاعتبار ، من حيث انه سبحانه انما هو عين الاشياء ، فى الظهور ، وليس هو عين الاشياء ، فى ذواتها ، سبحانه ، بل هو هو والأشياء اشياء ، فاذن الاشياء غيره ، باعتبار التعيّن والتقيد ومخالطة

الاعدام والنقايص ، وان كانت عينه ، من حيث الوجود والحقيقة .

ومن هنا يعلم ان الاشياء ، من حيث هى اشياء وباعتبار ذواتها ، ليست فى مرتبة ذاته تعالى ، وان كان هو من حيث هو منطو على الاشياء وعلم بها : «وهو بكل شيء محيط .»[1].

وصل

فعلمه سبحانه بالاشياء ، من حيث انّه 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 فى ذاته بذاته ، حيث انها عين ذاته بحسب الحقيقة الوجوديّة ، وبالاعتبار الثانى ، عبارة عن كونها ظاهرة له فى ذواتها بانفسها على قدر وجودها ونوريتها ، سواء كانت موجودات عينيّة قائمة بذواتها ، اوصوراً ادراكية قائمة بمحالها ، كلية او جزئيّة ، عقلية اوحسّية ، جواهراً و اعراضاً . وظهورها له بهذا الاعتبار هو بعينه صدورها عنه ، منكشفة عنده ، حاضرة لديه . والاشياء بالاعتبار الاول علم الله ، وهى بهذا الاعتبار عند الله ، وبالاعتبار الثانى معلومات الله ، وهى بهذا الاعتبار عند انفسها . وما عند الله منها احق مما عند انفسها ، اذ ذاك هى الحقايق المتأصّلة التى تنزل الأشياء منها منزلة الصور والأشباح . والعلم هنا لك اقوى من علم الشيء بذاته وبغيره ، علماً حضورياً ، لانه اقوى فى شيئية المعلوم من المعلوم ، فى شيئية نفسه ، لأنه مذوت الذات ومحقق الحقايق ، والشيء مع نفسه بالامكان ، ومع مشيئه وموجده بالوجوب والتمام ، وتمام الشيء فوق الشيء وكماله وغايته ، فأذا كان ثبوت الاشياء بذواتها حضوراً لله سبحانه وعلماً وظهوراً ، كما فى العلم

١ــ س٤١ ، ى٥٤ .

المقارن للايجاد ، فثبوت ماهو اولى بها من ذواتها اولى بان يكون حضوراً وعلماً وظهوراً ، كما فى العلم المقدم على الايجاد .

وصل

وكما انه لايلزم من فاعليته تعالى للاشياء كون وجوداتها فى ذواتها فى مرتبة ذاته سبحانه ، بل كونه بحيث يتبع وجوده وايجاده وجود الأشياء وصدورها عنه ؛ فكذلك لايلزم 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 لايقدح فى بساطته الحقة ، لكونها صادرة على الترتيب السببى والمسببى المستلزم لحصول الكثرة شيئاً فشيئاً بالعرض ، من جهة الماهيات التى لزمتها من دون جعل وتأثير ، ومن جهة قصور ذواتها مرتبة بعد مرتبة عن ذات مفيضها بلاصنع ، فكذلك علمه سبحانه بالاشياء الكثيرة لايثلم 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 لاكثرة 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

قوله (س١١): لايثلم.. فى ع: لاينثلم... وفى (س١٣): اذالترتيب بجمع الكثرة .

والجمال ، وهو مبدء كل جمال وزينة وبهاء ، ومنشأ كل حسن ونظام ورواء ، فهو، من حيث كونه مدركا ، أجل الأشياء واعلاها واشدها قوة ، ومن حيث كونه ادراكا ، اشرفها واكملها واقواها ، ومن حيث كونه مُدرَكا، احسنها وارفعها وابهاها ، فهو اذن اقوا مدرك لأجل مُدرَك بأتم ادراك بما هو عليه من الخير والكمال .

ولا يخفى ان الابتهاج انما يكون على قدر قوة المدرك وتمامية الادراك وخيرية المدرك وملائمته . ويظهر ذلك ايضاً من المراجعة الى الوجدان فى اللذات الحسّية والعقليّة ، على اختلاف مراتبها .

وصل

واذ ثبت ابتهاجه سبحانه بذاته ثبت ابتهاجه بلوازمه وآثاره التى هى موجودات العالم باسرها ، اذكل من احب ذاتاً متّصفة بالبهاء والكمال فلامحالة يحب ما يصدر عنه و ينشأ منه بذاته من الآثار واللّوازم من حيث انّها تصدر عنه و تنبعث منه . و لمّا لم يكن للمخلوقات حيثية سوى كونها اثراً من آثار ذاته ورشحاً من رشحات فيضه وجوده فلا يمكن ان يتعلق بها ابتهاج ومحبة 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 فى الوجود غيره، فهو كمن لايحب الا نفسه وافعال نفسه وتصانيف نفسه ، فلا يتجاوز حبه ذاته وتوابع ذاته من حيث تعلّقها بذاته، فهو اذن لايحب الا نفسه، انتهى كلامه . ولماكان الابتهاج عبارة عن نفس الادراك وادراكه سبحانه للاشياء وعلمه بها وصدورها عنه على نحو من الترتيب ، فكل

ماهو اقرب منه واشرف واکمل فی‌سلسلتی البدو والرجوع فهو احب الیه .

فصل

وکما ان وجوده سبحانه کل‌الوجود ، وکله‌الوجود ، فکذلك صفاته کل الصفات ، لانه بسیط‌الحقیقة ، لیس فیه نقصان ، فلا یسلب عنه الا قصورات الاشیاء .

فعلمه سبحانه واحد ، ومع وحدته علم بکل شیء ، وکل علم بشیء ، اذ لو بقی شیء لایکون ذلك‌العلم علماً به ، لم‌یکن علماً حقیقیاً ، بل‌علماً بوجه ، وجهلاً بوجه آخر ، وحقیقة الشیء لاتکون ممتزجة بغیرها ، فلم یخرج جمیعها من‌القوة الی‌الفعل .

وکذلك قدرته قدرة علی کل شیء ، وکل قدرة علی شیء ، فلم یخرج عنها شیء من‌المقدورات، والا لم‌تکن قدرة محضة حقیقیة، بل‌قدرة من وجه، وعجزاً من وجه .

وکذلك سائر صفاته الکمالیّة التی تعرض للوجود بما هو وجود .

وصل

بل کل مایطلق علیه سبحانه وعلی غیره فانما یطلق علیهما بمعنیین مختلفین لیسافی درجة واحدة . حتی ان‌الوجود الذی هو اعم‌الاشیاء اشتراکاً لایشمله وغیره علی نهج واحد ، بل کل ماسواه وجوداتها ظلال واشباح محاکیة لوجوده سبحانه . وکذلك کل صفة ، فانه فی‌حق‌الخلق یصحبه نقص وشین ، بخلافه فی حق‌الخالق ، فانه مقدس عن‌القصورات والنقائص ، وانما یطلق فی‌حقه تعالی باعتبار غایاتها التی هی‌الکمالات، دون مبادیها التی هی‌النقائص. وواضع‌اللغات

انما وضع هذه الاسامى اولاً للخلق ، لانها فى حقهم اسبق الى العقول والافهام ، وفهم معانيها فى حقه تعالى عسر جداً ، وبيانها اعسر منه . بل كل ماقيل فى 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 لايجوز لغيره سبحانه الاحاطة بمعرفة كنه ذاته تعالى فكذلك لايجوز له الاحاطة بمعرفة كنه صفاته تعالى، وكل ماوصفه به العقلاء فانما هو على قدر افهامهم، وبحسب وسعهم، فانهم انما يصفونه بالصفات التى الفوها وشاهدوها فى انفسهم ، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها اليهم ، بنوع من المقايسة ، ولو ذكر لهم من صفاته تعالى ماليس لهم ماياناسبه بعض المناسبة لم يفهموه ، كما لم يفهموا ذاته التى هى وجود بلاماهية ، لانه ليس لهم ذلك . فتوصيفهم اياه سبحانه انما هو على قدرهم لاعلى قدره ، وبحسبهم لابحسبه ، جل جلاله عما يصفون وتعالى شأنه عما يقولون : «وما قدروا الله حق قدره»[1]. كيف وقد قال سيد الخلائق صلوات الله عليه . «لااحصى ثناء عليك ، انت كما اثنيت على نفسك» . وقال مولانا الباقر عليه السلام : «هل سمى عالماً وقادراً الا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين ؟ وكل ماميّز تموه باوهامكم، فى ادق معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردود اليكم، والبارى تعالى واهب الحياة، ومقدر الموت ، ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله زبانيين، فانهما كمالها، وتتصور ان عدمها نقصان لمن لاتكونان له ، هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع .» .

١ــ س ٣٩، ى ٦٧ .

وصل

واما مایوهم التشبیه ، مما ورد فی الکتاب والسنة ، فانما ذلك من حیث اسمائه وصفاته ومعیته للاشیاء واتصالها به، لامن حیث ذاته بماهی هی . بل الحق انه جل جلاله ، من حیث ذاته ، منزه عن التنزیه ، کما انه منزه عن التشبیه . واما من حیث مراتب اسمائه وصفاته ومعیته للاشیاء وقربه منها واحاطته بها، فیتصف بالامرین من غیر فرق ، لان له فی کل عالم من العوالم مظاهر ومرائی ومنازل ومعالم یعرف بها ، کما قال تعالی : «لایزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه، فأذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به ، وبصره الذی یبصر به، ویده التی یبطش بها .» ، وقال : «من اهان لی ولیاً فقد بارزنی بالمحاربة ودعانی الیها .» . وعن الصادق علیه السلام : «ان روح المؤمن لأشد اتّصالا بروح الله من اتّصال شعاع الشمس بها .» ، وقال علیه السلام فی قوله تعالی : «فلما اسفونا انتقمنا منهم .»[1] ـ : «ان الله لایأسف کاسفنا ، ولکنه خلق اولیاء لنفسه یأسفون ویرضون ، وهم مخلوقون مربوبون، فجعل رضاهم رضا نفسه، وسخطهم سخط نفسه لأنّه جعلهم الدعاة الیه والأدلاّء علیه فلذلك صاروا کذلك ولیس ان ذلك یصل الی الله کما یصل الی خلقه ولمّا کان التشبیه بالجسمانیات لایلیق به سبحانه، وکذلك التنزیه عمّا یوهم هذا التشبیه، لأنّه تشبیه له ایضاً بمن لیس له ذلك، کالعقول والارواح والمعانی، وکان التنزیه الصرف عن کل شیء یفضی الی التعطیل، وردت الشرایع تارة بالتنزیه واخری بالتشبیه، لئلا یوهم التشبیه المحض ولا التعطیل الصرف ؛ فهو سبحانه کما قال: «لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر»[2] .

۱ــ س ۴۳، ی ۵۵ .

۲ــ س ۴۲، ی ۹

الباب الثالث

وفيه معرفة الاسماء

اصل

الغنا هو استقلال الشيء بذاته فی کل ماله، من غير تعلّق له بالغير اصلاً . ويرجع الى ضرورة الوجود الذاتيّة المسمّاة بالوجوب الذاتی، وهو کون الشيء بحيث ينتزع عن نفس ذاته بذاته الموجوديّة، ويحکم بها عليه مع قطع النظر عن جميع ماعداه، ويسمّى صاحبها الغنیّ بالذات والواجب بالذات. والفقر هو عدم استقلال الشيء بذاته وتعلّقه بالغير، ولو فی شيء ما . ويرجع الى لا ضرورة الوجود ولا العدم بالذات، المسمّاة بالامکان الذاتی، وهو کون الشيء بحيث لاينتزع عن نفس ذاته الموجوديّة بذاته، بل بحسب اعطاء الغير ذلك، فيفتقر فی هذا الانتزاع الى ملاحظة ذلك الغير، و يسمّى صاحبها المستغنی بالغير والواجب بالغير . وقد يکون ضرورة الوجود بالنظر الى الغير بأن يستدعی الغير وجود الشيء، استدعاء اعم من الاقتضاء، ومرجعه الى ان الغير تأبى ذاته الا ان تکون للشيء ضرورة الوجود ، سواء کان باقتضاء ذاتی او لحاجة ذاتيّة و وجود تعلقی واليه اشير فی الحديث القدسی «ياموسى انا بَدلك اللازم.»، ويسمّى صاحبها امالاضرورة الوجود ولا العدم، فهی انما تکون بالذات او بالقياس الى الغير، ولا يکون فقيراً. وکذلك ضرورة العدم، اما بالذات او بالغير او بالنظر الى الغير ، فله الأقسام الثلاثة، ويسمّى بالامتناع، وصاحبها بالممتنع والهالك، على القياس . و اما ضرورة الوجود ولا العدم، فهی انّما تکون او بالقياس الى الغير، ولا يکون بالغير، والا فلو قطع النظر عن ذلك الغير، ابقى هو ممکناً فقيراً فی حد ذاته ، او واجباً غنيّاً او ممتنعا هالکاً ؟ فان کان ممکنا فلا تأثير للغير فی امکانه ،

لتساوی فرض وجوده وعدمه، واعتباره ولا اعتباره، وقد فرض کونه مؤثراً، هذا خلف. وان کان واجباً او ممتنعاً فی ذاته فقد ازاله ذلك الغیر عمّا یقتضیه ذاته، وکساه خلاف مایقتضیه طباعه، وهذا محال؛ کیف لا وبالذات لایزول ولا یزال؟، اذن یلزم الانقلاب المحال. ولیس کذلك اذاکان الوجوب اوالامتناع بالغیر حین کون الذات متّصفة بالامکان الذاتی، لأنّه عبارة عن لااقتضاء الذات احدی الضرورتین، لااقتضاؤها سلبهما، وبینهما فرق.

واما تجویز ان یکون لشیء واحد باعتبار واحد امکانان: احدهما بالذات والآخر بالغیر، فهو ظاهر الفساد؛ اذ کما لایتصورلشیء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان، کذلك لا یتصور لواحد بعینه من الذوات اوالحیثیّات المکثّرة للذات ضرورتا وجود واحد، او ضرورتا عدم واحد، او لا ضرورتا وجود وعدم واحد؛ کیف وهذه المعانی طبائع ذهنیّة لا تتحصّل الا بالاضافة، ولا یتعدد کل منها الا بتعدد ما اضیفت هی الیه؟

وقد ظهر ممّا ذکر ان کلاً من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا یکون واجباً بالغیر ولا ممتنعاً بالغیر، والا یلزم: اِمّا عدم تأثیر ذلك الغیر وتساوی اعتباره ولا اعتباره، واِمّا زوال ما بالذات وانقلاب الحقیقة؛ وکلاهما مستبین الفساد. (اوخلوالشیء عن الموادالثلاث ع ق).

اصل

قدتقرر فی مراکزالعقول السلیمة عدم جواز ترجّح احدالمتساویین (۱)

(۱) یعنی ماهیت امکانی بدون وجودفاعل خارجی‌است که ابواب عدد وانحاءنیستی آن‌را سد نماید (خودبخود) موجود نمی‌شود ودیگر آن‌که فاعل وعلت ومفیض وجود ماهیت نیز بدون آنکه در جهت وجود آن ترجیحی بر جهات عدم واقعیت داشته‌باشد ماهیت را موجود نمی‌نماید. پس ترجیح بلامرجّح بملاحظهٔ فاعل و ترجح بلامرجّح مربوط می‌شود به‌نفس ماهیت و ذات قابل‌امکانی و این دومورد دارای حکم واحدند ←

على الآخر من غير مرجّح ولا ان يرجّحه غيره بدون ذلك، وانه لايجوز ان يدخل فى دار الوجود امر جزافاً ولا اتّفاقاً، كماقال مولانا الصادق ـ عليه السلام ـ «ابى الله ان يجرى الأشياء الا بالأسباب.»، فالماهيّة الممكنة مالم يترجّح وجودها لم توجد، وما لم يترجّح عدمها لم تنعدم. ولا يجوز ان يقتضى ذاتها رجحان احد الطرفين من غير سبب خارج عن نفسها؛ لما ثبت ان الماهيّة لاذات لها قبل جعل الوجود، وانها مالم تدخل فى دار الوجود، دخولاً عرضيّاً، ليست فى نفسها شيئاً من الأشياء، حتى نفسها، فلا تصلح لاسناد مفهوم ما اليها الا بحسب التقدير البحت. واما اتّصافها بالامكان والامتناع، وان كان من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها باعتبار العقل، فمرجعه الى انّها لو انقلبت من التقديريّة الى الحقيقة المستقلّة، بحسب الفرض الجائز او المستحيل، كان الامكان او الامتناع من اعتباراتها، لا انها فى حال عدمها؛ بما هى عدم، موصوفة بأحدهما؛ كيف والمعدوم ليس بشىء؟ فأمّا تجويز كون الشىء مكون نفسه ومقرّر ذاته، مع بطلانه الذاتى، فلا يتجشّمه ذومسكة؛ على انه يلزم ان يكون الشىء الواحد مفيداً لوجود نفسه ومستفيداً عنه، فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده.

وصل

وما لم يبلغ الرجحان الخارجى الى حدّ الوجوب او الامتناع لم يوجد الممكن ولم ينعدم، لأن وقوع احد الطرفين مع ذلك الرجحان اما ممكن او واجب ـ اذ لا وجه للامتناع ـ، 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، فاذن وقوعه مع الأولويّة واجب. و ايضاً وقوع

→

واين كه برخى ترجّح را محال و ترجيح را بدون مرجح قبيح ميدانند تأمل دراين باب ننموده‌اند.

الطرف الآخر مع مرجوحيته غيرجائز، والا يلزم ترجّح المرجوح، فوقوع 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 لاضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هى. وامكان الوجودات كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة، وبحقائقها روابط و تعلّقات الى غيرها ؛ حيث ان حقائقها حقائق تعلّقية، وذواتها ذوات لمعانيه ـ كما مرّ بيانه ـ ، فيصدق عليها لا ضرورة الطرفين، من حيث خصوصياتها و تعيّناتها، حيث انها، من هذه الحيثيّة، عين الماهيّات ؛ واما من حيث استهلاكها فى الوجود الواجبى ، مع قطع النظر عن تشخّصاتها، فليس يثبت لها الامكان فى شيء، بل هى من هذه الحيثيّة واجبة بعين وجوبه تعالى .

فصل

الامكان اللازم للماهيّة ان كان كافياً فى فيضانها عن الواجب لذاته، دامت الماهيّة موجودة بدوام الواجب، والا توقّف على شرايط فيكون لها امكانان: احدهما الامكان اللازم للماهيّة، والثانى الاستعداد التام الذى يحصل عند حصول الشرايط وارتفاع الموانع. وهذه الشروط تكون لا محالة حادثة مسبوقة بحوادث آخر، وكذلك تلك الحوادث الاخر، وهكذا ، ليكون كل سابق مقرّباً للسبب الموجد الى المسبّب، بعد بعده عنه ، و ذلك انّما يكون بحركة دائمة الا ماشاء الله، كما يأتى تحقيقه. ولا بدّ لتلك الحوادث من محل، ليتخصّص الاستعداد بوقت دون وقت، وبمحل دون آخر ـ وذلك المحل هو المادة ـ ، ومن هذا يظهر ان كل حادث فله مادة .

فصل

الامكان الاستعدادى له حظ من الوجود، لكونه بالفعل من جهة اخرى ، غير جهة كونها قوة وامكاناً لشيء؛ فان المنى مثلاً، وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانيّة له بالقوة، لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منويّة بالفعل فهو ناقص الانسانية، تام المنويّة. وهذا بخلاف الامكان الذاتى الّذى هو امر سلبى محض، وليس له من جهة اخرى معنى محصّل .

وايضاً المقوى عليه فى الامكان الاستعدادى امر معيّن وصورة خاصّة ، كالانسانيّة فى مثالنا، بخلاف مايضاف اليه الامكان الذاتى، لأنّه مطلق الوجود والعدم؛ انما التعيّن ناش من قبل الفاعل، من غير استدعاء الماهيّة بامكانها اياه.

وايضاً الامكان الاستعدادى يزول عند طريان ماهو استعداد له، لأنّه انما هو بحسب حال الماهيّة قبل وجودها، بخلاف الامكان الذاتى الّذى هو بحسب الماهيّة فى مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها، فالذاتى اشد فى ماتستدعيه الممكنيّة من القوة والفاقة .

ولأجل ان للاستعدادى حظاً من الوجود يقبل الشدة والضعف، بحسب القرب من الحصول والبعد عنه؛ فاستعداد النطفة مثلاً للصورة الانسانيّة اضعف من استعداد العلقة لها، وهو من استعداد المضغة ، وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه واعضائه مع مزاج صالح لها .

وبحسب هذا الامكان يمكن لماهيّة 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 النّهاية. ولو انحصر الامكان فى القسم الأول لانغلق باب الافاضة والاجادة ، و بقى فى كتم العدم عدد من الوجود، لم يخرج الى فضاء الكون اكثر ممّا وقع ،

وهذا لايليق بالجوادالكريم والواسع العليم .

اصـل

اذا صدر شيء من الفاعل فلا يفتقر بعد صدوره منه الى جاعل يجعل ذاته تلك الذات، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، والضّروري لا يفتقر الى السبب ؛ فالانسان مثلاً اذا وجد فقداستغنى عن جاعل يجعله انساناً، فهوواجب الانسانيّة، وان كان ممكن الوجود، وكذاالموجـودالحادث واجب الحدوث لا يفتـقر فى حدوثه الى سبب، وان افتقر فى وجـوده . ولا استبعاد فى ان يكون اتّصاف الشيء ببعض الصّفات ممكناً، الا انّه متى اتّصف به يكون اتصافه بصفةاخرى عند ذلك واجباً لايفتقر فيه الى السبب؛ ومن هنا قيل: الجوهر جوهر لنفسه ، والعرض عرض لنفسه. وليس اذا كان كون الذات ذاتاً متفرعاً على نفس الـذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل فيكون هذه النسبة ايضاً محتاجة الى الجاعل ومجعولة؛ لأنّه فرق بين الاحتياج النّاشى من الشيء بالذات والاحتياج النّاشى منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق .

فالذاتيّات ولوازم الماهيات لا تحتاج الى جعل جاعل وتأثير مؤثر، بـل جعلها تابع لجعل الماهيات، وجوداً وعدماً؛ فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتيّاتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات .

وكما ان الضرورة الأزليّة تدفع الحاجة الى الفاعل، كذلك الضرورة الذاتيّة ؛ والفرق بينهما انّما هو بعدم الاحتـياج التبعى فى الاول ، وثبوته فى الثانى . فاختلاف الموصوفات والملزومات كالأبيض والأسود مثلاً انّما هو لأجل اختلاف الصفات واللوازم كالبياض والسواد. واما اختلاف الصفات واللوازم فهو لنفس

اختلاف ذواتها ووجوداتها التى هى متخالفة المراتب كمالاً و نقصاً و شدّة و ضعفاً و سبقاً ولحوقا، لأن البارى ابدعها مختلفة بأعيانها ، لا لعلّة فيها ، بل لنفسها، ولو كان اختلافها لعلّة اخرى لتمادى الى غير النهاية. والى مثل هذا اشير فيما ورد «لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يلم احد احداً.» .

وصل

فالماهيّة الفاقرة انما تتعلق بالفاعل وتفتقر اليه فى اصل وجودها، دون سائر صفاتها الّتى هى من لوازم وجودها الخاص، كالحدوث و غيره : فهى ان كانت دائمة الوجود بالفرض، فهى 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 معيّن ذى مبدء ومنتهى، فهى متعلّقة به فى ذلك الزمان كذلك .

و علّة تعلّقها بالفاعل انّما هى وجوبها بالغير و افتقارها فى نفسها ، سواء دام وجودها ام لا؛ وذلك لأن الوجوب بالغير اعم من المسبوقيّة بالعدم ، وكلاهما مشترك فى مفهوم التعلّق بالغير. واذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر، ويحمل على مفهوميهما معنىً، فانّ ذلك المعنى للاعم بذاته واولا، وللاخص بعده، لأنّه 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 فى ذاته، اذ كل صفة

فانّما تكون بعدالذات، فلو افتقر فی ذاته افتقر فی‌صفاته بطریق اولی؛ ولاجائز ان‌یكون ذلك‌الوجه ذاته بعد ان یفرض فقیراً فی‌شیء من‌صفاته الی غیره، لأنّه حینئذ اذااعتبر ذاته من حیث هو بلا شرط ـ ای مع قطع النظر عن ذلك الغیر وجوداً وعدماً ـ ، فامّا ان‌یكون غنیاً بالذات، مع‌وجود تلك‌الصفة، اومع‌عدمها، وكلاهما محال، لاستلزم الاول وجودالمسبّب‌مع قطع‌النظر عن وجود سببه ، والثانی عدمه مع قطع‌النظر عن عدمه، مع انّه لایخلو فی‌نفس‌الأمر عن‌الأمرین، فاذا كان غناؤه فی‌ذاته مع قطع‌النظر عن‌الغیر محالاً فیكون مفتقراً فی ذاته الی‌الغیر، فلا یكون غنیاً بالذات فی‌ذاته، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف .

اصل

انّما یفیض‌الله سبحانه الوجود علی هیاكل الموجودات بواسطة اسمائه الحسنی؛ قال عزوجل: «ولله‌الأسماءالحسنی فادعوه بها»[1]. والاسم هوالذات من حیث تقیّده بمعنی، ای الذات‌الموصوفة بصفة‌معیّنة كالرحمان مثلاً، فانّه ذات لهاالرحمة، والقهّار ذات لهاالقهر؛ ومن هنا قال: «سبّح‌اسم ربّك»[2]، فاسمه سبحانه لیس بصوت، فانه لایسبّح بل یسبّح به؛ وقال: «تبارك اسم ربّك ذوالجلال والاكرام.»[3] فوصفه بذلك یدل علی انّه حی لذاته . فالاسم هو عین المسمّی باعتبارالهویّة والوجود، وان‌كان غیره باعتبارالمعنی والمفهوم. فهذه الأسماءالملفوظة هی اسماءالأسماء ؛ سئل مولانا الرضا علیه‌السلام عن‌الاسم ، ماهو؟ قال: «صفة لموصوف». وعن‌الصادق علیه‌السلام: «من عبدالله بالتوهّم فقد كفر؛ ومن عبدالاسم دون‌المعنی فقدكفر؛ ومن عبدالاسم والمعنی فقد اشرك؛ ومن عبدالمعنی بایقاع‌الأسماء علیه بصفاته الّتی وصف بها نفسه ، فعقد

١ــ س٧، ی١٧٩

٢ــ س٨٧، ی١

٣ــ س٥٥، ی٧٧ .

عليه قلبه ونطق به لسانه فی سر امره وعلانيته، فاولئك هم المؤمنون حقاً.»

وصل

فالوجود يتجلّى بصفة من الصفات، فيتعيّن ويمتاز عن الوجود المتجلّى بصفة اخرى، فيصير حقيقة مّا من الحقايق الاسمائية . فالفرق بين ذاته سبحانه وبين اسمائه وصفاته كالفرق بين الوجود والماهيّة فی ذوات الماهيات . الا انّه سبحانه لا ماهيّة له، لأنّه صرف انيّة انبجست منه الانيات كلها، فكما ان الوجود موجود فی نفسه، والماهيّة ليست موجودة فی نفسها من حيث نفسها ، بل من حيث الوجود، فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا فی انفسها من حيث انفسها، بل من حيث الحقيقة الالهيّة. وهذا الوجود الّذی يتجلی بالصفات هو الوجود من حيث الالهية الذی هو من حيث الاطلاق حقيقة اسم الله ، المتضمّن لسائر الأسماء. واما الذات من حيث هی فلا اسم لها، اذ ليست هی محل اثر، ولا معلومة لأحد، وانّما الأسماء للتعريف والتمييز، وهو باب ممنوع لكل ماسوی الله بالقياس اليه، فلا يعلم الله الا الله .

وصل

فموجودات العالم بأسرها مظاهر لأسماء الله الحسنی؛ فهو سبحانه يخلق و يدبّر كل نوع من الأنواع باسم من الأسماء، وذلك الاسم هو رب ذلك النوع ، والله سبحانه رب الأرباب؛ والی هذا اشير فی كلام اهل البيت عليهم السلام فی ادعيتهم بقولهم: «بالاسم الذی خلقت به العرش، وبالاسم الذی خلقت به الكرسی، وبالاسم الّذی خلقت به الأرواح.»، الی غير ذلك من هذا النمط. والاسم الاعظم هو رب الانسان الكامل، لأنّه غاية الوجود. وكما ان كل نوع تحته افراد لا تحصی،

فكذلك كل اسم من الأسماء الكليّة تحته اسامى جزئيّة لاتتناهى، هى كلمات الله التّى لا تنفد، بها يدبر تلك الأفراد .

الباب الرابع

فى الماهيّات وتعيّناتها وفيه معرفة ماسوى الله

اصل

الماهيّة لما وجدت شخصيّة وعقلت كليّة، علم انه ليس من شرطها ان تكون فى نفسها كلية ولا شخصيّة، ولا واحدة ولا كثيرة، وليست اذالم تخل من وحدة اوكثرة او عموم او خصوص لكانت فى حد نفسها اما واحدة او كثيرة اوعامة او خاصّة؛ وسلب الاتّصاف من حيثية لا تنافى الاتصاف من حيثيّة اخرى؛ وليس نقيض اقتضاء شىء شيئاً الا لااقتضاؤه له، لااقتضاؤه مقابله، ليلزم من عدم اقتضاء احدالمتقابلين لزوم المقابل الآخر؛ وليس اذا لم يكن للممكن فى مرتبة ماهيّته وجود كان له فيهاالعدم اواللاوجود، لأن خلّوالشىء عن النقيضين و ان كان مستحيلاً فى الواقع لكنّه جائز فى مرتبة ذاته؛ فقد ظهر ان الماهيّة ليست من حيث هى الا هى .

اصل

الماهيّة قد تؤخذ وحدها، بان يتصور معناها فقط، بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه منضمّاً اليه ؛ فاذااعتبر المجموع من حيث المجموع كانت الماهية جزءاً له، متقدمة عليه فى الوجود، فيمتنع حملها عليه ، لانتفاء شرط الحمل، وهوالاتّحاد فى الوجود ؛ فهى بهذاالاعتبار نوع عقلى فى نفسها، ومادة بالقياس الى مايقارنها، ان كانت متقومة به، غيرمتحصّلة بدونه ؛ وهو صورة

بالقياس اليها، بشرط ان تؤخذ وحده، وان لم تكن متقومة به، سواء كانت متحصّلة فی نفسها اوغیر متحصلة؛ فهی موضوع بالقیاس الیه، وهو عارض لها وقد تؤخذ من حیث هی هی، من غیر اشتراط قید عدمی اووجودی، مع تجویز کونها مع قید، اومع عدم قید، فیحتمل صدقها علی المأخوذة مع قید و علی المأخوذة مع عدمه. والماهیّة المأخوذة کذلك، المحتملة للقسمین، قد تکون غیر متحصّلة فی نفسها عند العقل، بل قابلة لأن تکون مشترکة بین اشیاء متخالفة المعانی، بان تکون عین کل منها، وانما تتحصل بما ینضاف الیها، فتخصّص به، وتصیر بعینها احد تلك الأشیاء، فتکون بهذا الاعتبار جنساً لتلك الأشیاء، وهی انواع لها، والمنضاف الیها، فتخصّص به، وتصیر بعینها احد تلك الأشیاء، فتکون بهذا الاعتبار جنساً لتلك الأشیاء، وهی انواع لها، والمنضاف الیها الّذی قوّمها وجعلها احد تلك الأشیاء فصل لها. وقد تکون متحصّلة فی ذاتها غیر مفتقرة الی مایحصّلها معنی معقولاً، بل تفتقر الی ما یجعلها موجودة فی الحس فقط، فهی فی نفسها نوع، سواء کان بسیطاً او مرکّباً، الا ان البسیط انما یفرض فیه العقل هذه الاعتبارات بالتعمّل. و اما فی الوجود فلا امتیاز فیه.

اصل

الجنس فی المرکّبات الخارجیّة مأخوذة من المادة، والفصل من الصورة؛ وکما ان المادة، بما هی مادة، امر مبهم غیر متحصّل الا باعتبار کونه قوة شیء مّا واستعداده، وانّما توجد وتتحصّل وتصیر شیئاً بالفعل بالصورة، فهی مستهلکة فیها، اذ نسبتها الیها نسبة النقص الی التمام، والضعف الی القوة و تقوم الحقیقة لیس الا بالصورة، وانّما الحاجة الیها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغیر المنفکّة عنها، من الکمّ والکیف والأین وغیرها، حتی لو امکن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لکانت هی تلك الحقیقة بعینها، فکذلك الجنس بما

هو جنس بالنسبة الى الفصل ، من غير فرق . فالأجناس فى المركّبات بمنزلة الشروط والمعدّات، 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 ـ بما هو فصل ـ متحصّلاً بذاته، و الا لافتقر الى فصل آخر، فلا يكون فصلا ما فرضناه فصلاً، بل جزؤه ، بل من متمّمات الجنس ان كان، ويكون الفصل ذلك الآخر ؛ ثم ننقل 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 ماهو 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 الحسّاس مثلاً فصلاً للحيوان ـ وليس معناه الا المفهوم المتألّف من ذات ما او الانفعال الشعورى او الاضافة الادراكيّة ـ لزم تقوم الجوهر من الانفعال او الاضافة. فالفصل بالحقيقة انما هو مبدء هذا الفعل والانفعال، اعنى كونه ذا هويّة دراكة، وهو لايزيد على نفس الوجود للحيوان. وكذلك فى كل فصل .

وصل

فقد ظهر ان مايتقوم به الشىء، من ذوات الماهيات البسيطة والمركّبات ،

ليس الا الفصل الأخير الذى هو متحد بصورته النوعية ؛ وسائر الفصول والصور التى تؤخذ منها ويتحد بها انّما هى كالأجناس، بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدّة لوجود الماهيّة الذى هو عين الفصل الأخير، بدون دخولها فى تقرر ذاته وقوام حقيقته، وان كان كلّ 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 كليّة عامّة او خاصّة، ومن عوارضه ايضاً كذلك، فيحكم عليها بمفهومات ذاتية جنسيّة، او فصليّة، او عرضيّة 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 ـ اى الماهيّة من حيث هى ـ، فى الخارج، فان الوجود منسوب اليه بالذات، اذا كان ذاتيّاً، بمعنى ان ماهو الموجود الحقيقى ـ اعنى نحو الوجود ـ، متحد معه فى الحس، لا ان ذلك شىء و هو شىء آخر متميّز عنه فى الواقع .

واما الكلّى ـ بمعنى مايحتمل الشركة اولا يمنعها ـ، فيمتنع وقوعه فى الحس، والا لحصلت له هويّة متشخّصة، فلا يصح فيه الشركة، بل وجوده فى العقل ايضاً متخصّص بامور شخصية و مميزات، كتجرده عن الامور الحسيّة و نحو ذلك ، فليس كليّاً صرفاً، اللهم الا بضرب من التعمّل و نحو من الاعتبار، فتساوى نسبته الى اشخاصه المختلفة فى الاوضاع والخصوصيات الماديّة انما هو لكونه مجرداً وتلك الأشخاص ماديّة، لا انّه كلّى .

وصل

فالماهيّة الكليّة ، مالم تتشخّص ولم تصر جزئية، لم توجد فى الحس ولا

فى العقل المشوب به الا بنحو من الاعتبار؛ والتشخص والجزئيّة انّما يكونان بنحو الوجود، لأن الشيء اذا قطع النظر عن نحو وجوده فالعقل لا يأبى من تجويز الشركة فيه، وان ضمّ اليه الف تخصيص، فان الامتياز فى الواقع غير التعين ، اذا الأول للشيء بالقياس الى المشاركات وفى امر عام، والثانى باعتباره فى نفسه، حتى لو لم يكن له مشارك لايحتاج الى مميّز زائد، مع انّ له تعيّناً فى نفسه؛ نعم لا يبعد ان يكون التميز يوجب للشيء المادى استعداد التعيّن الوجودى، فان المادة، ما لم تكن متخصّصة الاستعداد لواحد معيّن من النوع، لايفيض وجوده من المبدء الأعلى .

واما سائر الخصوصيات من الزمان والمكان والوضع وغيرها من العوارض فانما هى من علامات التعيّن ولوازم الوجود، لامن مقوماته؛ لأن لكل منها ماهيّة وتعيّناً، والكلام فى تعيّنه عائد، فلا بد وان ينتهى الى ما يتعيّن بذاته، والمتعين بالذات ليس الا انحاء الوجودات .

فصل

اذا ثبت هذا ـ اعنى ان التعيّن لايكون الا بالوجود ـ، وقد ثبت ان اثر الفاعل انما هو الوجود، وان للوجود تقدماً على الماهيّة ضرباً من التقدم، وثبت ان لوازم الوجود غير مجعولة، فلا يرد السؤال عن وجه اختصاص بعض الامور بموضع معيّن من مواضع جرم بسيط الحقيقة، او بفرد معيّن من افراد ماهيّته، مع تشابه الأبعاض والأفراد فى الاستحقاق ، كاختصاص المناطق والأقطاب مثلاً بمواضع مخصوصة من الافلاك .

وذلك لأن وجود كل شيء امر شخصى به يتعيّن ماهيّة ذلك الشيء ويقبل الهذيّة، ويصير هذا الشخص المعيّن من جملة اشخاص مفروضة يحتمل ماهيّته الشركة بينها فى الذهن ، ولها العموم والكليّة بالنسبة اليها ؛ و كل من تلك

المفروضات، وان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيّته الامكانيّة، الا ان هذا الوجود، لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى الوجوب، سبق سائر تعيّنات الماهيّة؛ وعند تحصّل الماهيّة ـ بهذا الوجود وهذا التشخص ـ، استحال حصول غيره معه ولا بدلاً منه ابتداء او تعاقباً ؛ لأن هذا الوجود لايقبل التماثل ولا التضاد ؛ فاذا كان تعيّن الماهيّة بوجودها، وكانت العوارض الشخصيّة لها من توابع وجودها ولوازم تعيّنها، كان جعلها ووجودها تابعاً لجعل الماهيّة و وجودها من غير علّة ؛ فالسؤال فى طلب تعيين اللوازم كالسؤال فى طلب تعيين الوجود، من غير فرق .

اصل

كل معنى نوعى لايجوز ان يتكثّر بنفسه، والالم يوجد منه واحد شخصى ؛ ولا بصفة لازمة، لماذكرنا؛ فلابد فى كثرة الأشخاص من صفات متفارقة فى الوجود يتفارق بها المعنى الواحد؛ والصفات المتفارقة الموجودة لشىء واحد لابد وان ينقسم بها ذلك الشىء فى الوجود، لافى العقل فقط؛ والمنقسم بامور متساوية فى الحقيقة لا بد وان يكون قابلاً لتلك الأمور؛ والقابل لايكون الا مادة او فى مادة؛ فالمتكثّر بالذات، بالقوة والقبول، هو المادة؛ وسبب التكثّر هو حدوث القطع؛ والقطع لا يحدث الا بالجسم، لأن المادة مالم يتجسّم لم تقبل عروض القطع؛ والقطوع التى تعرض الأجسام بسبب كثرة القواطع؛ وكثرة القواطع ايضاً منشؤها كثرة شىء؛ وهكذا، الى ان انتهت الى شىء يتكثّر بذاته بالفعل . وقد ثبت ان سبب كل حادث حركة القابل؛ فاذن المتكثّر بذاته بالفعل هى الحركة ، اذليست حقيقتها الا التجدد والانقضاء وان يكون ماضياً ولاحقاً، كما ان الجسم وجوده ان يكون هناك وهنا؛ فبوجود هذين الأمرين ينقسم المعانى بالعدد: فبالجسم ينقسم المعنى الواحد فى الوضع، وبالحركة ينقسم فى الزمان، (ومن هاهنا قيل:

«التعيّن من لوازم الوضع والزمان»، لأنهما لازمان لوجود الجسم والحركة) ، و بالوضع ينقسم الجسم بالقوة والامكان، وبالزمان ينقسم الحركة بالفعل والوجوب، وبالأربعة ينقسم المعنى الواحد فى الوجود .

وقد ظهر من هذا ان كل ما تجرد عن المادة فحق نوعه ان ينحصر فى فرده، وكذلك كل مادى يلحق مادته مايمنعه من القطع والانفصال .

وصل

فما لاسبب له اصلاً يتعيّن بنفس ذاته. وما له فاعل فقط، من غير قابل ، يتعيّن بفاعله. وما له قابل، ان اقترن به مايمنعه من الانفصال، يتعيّن بوضعه اللازم لقابله، والا فيتعيّن بوضعه وزمانه العارضين لقابله. والنفس يتعيّن بعلاقتها الى ماهو كالقابل لها .

وهذا التفصيل لاينافى قولنا بأن تعيّن الشيء لايكون الا بنحو وجوده ، لأن ما ذكرناه هو انحاء الوجودات والوجود انما يتعيّن بنفسه، ويتفاوت كمالاً ونقصاً وغناء وفقراً وقوة وضعفاً، كما دريت .

اصل

انّما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه، وان لم يخل موجود منّا عن وحدة ما، حتى ان العشرة فى عشريّتها واحدة ، بل هى لنفسها واحدة ولغيرها عشرة؛ فكل ماهو ابعد عن الكثرة فهو اكمل، وحيثما ارتقى العدد الى الكثرة نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل؛ فالأحق بالوحدة مالا ينقسم اصلاً، لا فى الكم ولا فى الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل الى ماهيّة و وجود؛ ثم مالا ينقسم فى الكم اصلاً، قوة او فعلاً؛ ثم الواحد بالاتصال؛ ثم الواحد بالاجتماع

الطبيعي. والواحدالشخصي احق بالوحدة من الواحدالنوعي ، لكون وحدته ذهنيّة؛ وهو من الواحدالجنسي، لشدة ابهامه .

اصل

الوحدة ليست بعدد، بل هي مبدء له. وهو لايتقوّم الا بها. اذ لو تقوم بغيرها، ممّا دونه من الأعداد، لزم الترجيح من غير مرجّح ؛ فان تقوّم العشرة مثلاً بخمسة، وخمسة ليس بأولى من تقومها بستّة و اربعة ، ولا من تقومها بسبعة و ثلاثة؛ وتقومها بالجميع يستلزم تكرار اجزاء الماهيّة، المستلزم لاستغناء الشيء عمّا هو ذاتي له، لأن كل واحد منها كاف في تقويمها، فيستغني به عمّا عداه. ولو تقومت لقدر المشترك بينها، من دون اعتبار الخصوصيات، فهو المطلوب اذ القدر المشترك هو الوحدات، فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينيّة ، و هي نوع آخر، وهكذا يحصل انواع لاتتناهى بتزايد واحد واحد لاالى نهاية ؛ وانما علم اختلاف حقايق مراتبه باختلاف لوازمها، من التشارك والتباين وغيرهما، فان اختلاف اللوازم دليل اختلاف الذوات .

اذا تمهّد هذا فنقول: الوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العدديّة بازاء الوجود الواجبي الحق الذي هو مبدء كل وجود ؛ والمحمولات المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود . و ايجاد الواحد بتكراره العدد مثال "لايجاد الحق تعالى الخلق بظهوره في آيات الكون. ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود. وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال "لاظهار الأعيان احكام الأسماء الالهيّة والصفات الربانيّة . والارتباط بين الواحد والعدد مثال "للارتباط بين الحق والخلق. وظهور العدد بالمعدود مثال" لظهور الوجودات الامكانية بالماهيات . وكما ان الواحد غير محتاج الى شيء من الاعداد، من حيث هو هو، وهي محتاجة اليه، فكذلك الحق غير محتاج الى احد من الموجودات، وهي

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 فى سنخ الموجودية. فيمكن القول بالتخالف النوعى بين الأعداد، نظراً الى التخالف الواقع بين المعانى المنتزعة عن نفس الوجودات. ويمكن القول بعدم تخالفها النوعى، نظراً الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة فى الوحدات، ومجرد التفاوت، بحسب قلة الأجزاء وكثرتها فى شىء، لايوجب الاختلاف النوعى فى افراد ذلك الشىء. واما اختلاف اللوازم، فانما يدل على القدر المشترك بين التخالف النوعى، والتخالف بحسب القوة والضعف، والكمال والنقص، لاغير.

اصل

وحدة المعقولات ليست كوحدة المحسوسات، وحدة عددية؛ لأن المعقولات ليست محصورة فى مدلول الوحدة، ولا متقيدة بالواحدية، لأنهما تستلزمان الكثرة والكثيرية، فليستا بحقيقيتين بالحقيقة، و وحدة المعقولات وحدة حقيقية لايتوقف تعقلها على تعقل الكثرة، و وحدة جمعية لاينافيها الكثرة الوضعية؛ الا ترى الى صورة الانسان فى العقل، كيف تصدق على الكثيرين؟ مع انها فى ذاتها واحدة. ولو كانت وحدتها عددية، لما صدقت على الكثيرين؛ والا لكان الشىء الواحد المعين موصوفاً فى حالة واحدة بالأعراض المتضادة، مثل كونه ابيض واسود، هذا خلف.

واذ ليست وحدة المعقولات كوحدة المحسوسات عددية، لنتزهها عن الحصر والتقيد، فما ظنك بوحدة مبدء الكل التى هى فاعل الوحدات والكثرات جميعاً؟ فهى اولى بالتنزه عما يفهمه الجمهور من مفهومى الوحدة والكثرة، سيما وتلك الوحدة عين ذاته تعالى؛ فلا يجوز ان يتوقف تعقلها على تعقل الكثرة، بل

نسبة كل واحدة من الوحدة والكثرة اليها من حيث هى كذلك على السواء ، كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام بقوله: «كل مسمى بالوحدة غيره قليل.» ، يعنى انه واحد كثير ، لقوله ايضاً «الواحد لا بتأويل العدد.» . فهو سبحانه واحد من كل وجه ، بهذا التقرير ، اذ هو الذى ليس معه الاّ هو ، وفى اسمائه سبحانه : ياهو ، يامن هو ، يامن لاهو الاّ هو .

وصل

قال بعض اهل المعرفة : ليس حال مايطلق عليه السّوى والغير ، بالنظر اليه سبحانه ، وله المثل الأعلى ، الاّ كحال الأمواج على البحر الزخّار ، فان الموج لاشكّ 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 بالامتياز بينهما ، ويثبت السوى والغير ، ومن نظر الى البحر ، وعرف انها امواجه ، والأمواج لاتحقق لها بانفسها ، قال بانها اعدام ظهرت بالوجود ، فليس عنده الاّ الحق سبحانه ، وما سواه عدم يخيّل انه موجود متحقق ، فوجوده خيال محض ، والمتحقّق هو الحق لاغير ، وفى هذا قيل :

البحر بحر على ماكان فى قدم ... ان الحوادث امواج وانهار
لايحجبنّك اشكال تشاكلها ... عمّن تشكّل فيها فهى استار

قوله (س٧): قال بعض اهل المعرفة... ماذكره -رض- فى هذا الوصل مذكور فى رسالة الفها العارف الكامل شرف الدين القيصرى الرومى وهذه الرسالة يطبع مع رسالة اخرى له مع تعليقاتنا انشاءالله تعالى (آشتيانى)

الباب الخامس

فى السبب والمسبَب و فيه معرفة الغايات

اصل

السبب ـ ويقال له العلّة ـ ، مايجب الشيء بوجوده ويمتنع بعدمه. والمسبب ـ ويقال له المعلول ـ ، مايجب بوجود الشيء ويمتنع بعدمه اوعدم شيء منه .

وقد يقال السّبب بازاء ماله مدخل فى وجود الشيء ، فيمتنع بعدمه ، وان لم يجب بوجوده ، وهو بهذا المعنى اربع : فاعل وغاية ـ وهما علّتان للوجود ـ ، ومادة وصورة ـ وهما علّتان للماهية ، اى بحسب القوام ـ ، فالفاعل مابه وجود الشيء كالنجّار للسرير ، والغاية مالأجله وجود الشيء كالاستواء للسرير ، والمادة هى التى عنها الشيء كالخشب للسرير ، فهى التى يكون الشيء معها بالقوة ، والصورة هى التى يلزم منها وجود الشيء ، فمعها يكون الشيء بالفعل كصورة السرير .

اصل

العلّة الفاعليّة بالقياس الى الماهية الموجودة المعلولة فاعل ، وبالنسبة الى نفس الوجود المفاض عليها منها مقوم لافاعل ، لأنّ هذا الوجود غير مباين له . وامّا بالقياس الى نفس تلك الماهيّة ، بما هى هى ، فلا يكون لها سببيّة ولا تقويم اصلاً ، لأنّ الأعيان الثابتة ماشمّت رائحة الوجود ، كما عرفت .

اصل

العلّة الغائيّة علّة فاعلية لفاعلية الفاعل بماهيتها ، ومعلولة له فى الوجود،

فهى غاية بوجه، وعلّة غائيّة بوجه . وكما انّ العلة الغائية ماهى متمثلة عند الفاعل لا الواقعة عيناً، فكذلك الغاية الواقعة فى العين هى مايرجع الى الفاعل ، فالنجّار للسرير لأجل الجلوس ، اوالبانى للبيت لسكنى غيره ، اوالماشى لحاجة مؤمن ، اولرضا فلان ، كلّهم انما فعلوا افاعيلهم لأمر يرجع اخيرا الى نفوسهم ، ومن هنا قيل : «اول الفكر آخر العمل .» .

اصل

المادة بالقياس الى المركب علة مادية ، وبالقياس الى ماليست جزءه عنصر اوموضوع. وكذا الصورة علّة صورية للمركّب، وصورة للمادة. واقامتها للمادة ليست على نحو اقامتها للمركب، لأنّها مفيدة الوجود فى الاول، افادة لا بالاستقلال بل مع شريك يوجدها اولاً ، فيقيم بها الآخر ، فيكون واسطة وشريكاً ، وفى الثانى ليست مفيدة للوجود ، بل انما يفيد الوجود شىء آخر ، ولكن لها ومنها، فالصورة مبدء فاعلىّ لشىء ومبدء صورىّ لشىء آخر .

فالعلل لايزيد عددها على اربعة .

اصل

الصورة فى كل شىء تمام حقيقته، سواء كانت مجردة عن المادة، اومقترنة بها ، وانما حاجتها الى المادة ليست لذاتها ، ولا لوجودها وشخصيتها الذاتيّة ، بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها ، من الكم والكيف وغيرهما ، فالسرير سرير بهيئته لا بمادته ، والعرش عرش بصورته لا بمادته .

اصل

المادة للشىء مادة له بماهى مبهمة ، لا بماهى معيّنة ، والا لكانت صورة لامادة . فمادة السرير انما هى حامل امكانه واستعداده ، لا بماله صورة خشبيّة،

بل بما له قوةقبول اشياء كثيرة ، منهاالسرير ، فالمادة منشأ وها النقص والقصور. ثم مادةالخشب انما هى مادة له ، بما فيه امكان الخشبية ، لابما فيه فعليّة صور العناصر ، وهكذا الى ان ينتهى الى المادة الاولى والقوة المحضة ألتى ليست لهاجهة فعليّة اصلاً الا قوة كل شيء ، ولهذا تقبل الأشياء كلّها على التدريج .

اصـل

الفاعل والغاية قديتّحدان ، كما سيأتى ان فاعل الكل هو بعينه غاية الكل وجوداً وعقلاً . وقد يتحدان معاً مع الصورة ، كما فى الأب ، فانه مبدء لتكون الصورة الآدميّة من النطفة بصورته الآدمية ، لاشيء آخر منه ، وليس الحاصل فى النطفة الا صورة آدمية ، وهى ايضاً الغاية التى يتحرك اليها النطفة ، لكنّها 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 ، واذ قيست الى الحركة كانت فاعلةً مرة ، وغايةً اخرى، فاعلة باعتبار ابتداء الحركة ، وهى صورة الأب ، وغاية باعتبار انتهاء الحركـة ، وهى صورة الابن .

وصـل

بل اذا نظرت ، حق النظر ، الى العلة الغائية وجدتهـا فى الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً ، ماهية ووجوداً ، انما التغاير بحسب الاعتبار المحض ، بل وجدتها عين الغاية ايضاً ، بحسب الماهية ، فان الجائع مثلاً اذا اكل ليشبع فانما اكل لأنه تخيل الشبع ، فحاول ان يستكمل له وجود الشبع ، فيصير من حد التخيـل الى الى حد العين ، فهو من حيث انه شبعـان تخيلاً هو الذى ياكل ليصير شبعـان

وجوداً ، فالشبعان تخيلاً هو العلّة الفاعليّة بما يجعله فاعلاً تاماً ، وهو بعينه العلّة الغائية ، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل ، فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ، ولكن باعتبارين مختلفين : فهو باعتبار الوجود العلمى فاعل وعلة غائية ، وباعتبار الوجود العينى غاية .

وصل

بل اذا تأملت فى الاسباب القريبة لشىء واحد وجدتها كأنّها كلها شىء واحد متوجه من حد نقصان الى حد كمال ، فان النجار بالفعل ليس ذات شخص انسانى ، كيف كان ، بل مع تهيؤه بالآلة والوقت والمكان وغيرها : وليس فى الخشب ايضاً باى وجه كان استعداد قبول النجر ، بل مع مقارنته بيد النجار كأنهما شىء واحد متحرك فى الاوضاع . ثم لكل نجر من الفاعل ، وانفعال من القابل ، صورة خاصّة متصلة فى الاستحالات والتشكلات ، ولها غاية قريبة موصولة بها ، وهكذا اتّصلت الاستحالات وتواردت الصور على الانفعالات حتى انتهت الى صورة اخيرة هى غاية بوجه ، وصورة بوجه آخر ، والغاية ايضاً فاعل من جهة ، وغرض من جهة ، وعلة غائية من جهة .

اصل

انّ من الاشياء مايكون له جميع هذه الأسباب ، كالانسان . ومنها ماليس له الا الفاعل والغاية ، كالعقل . ومنها ماله الفاعل والغاية والصورة ، وليس له مادة ، كالصورة الخياليّة . وذلك لأن الصورة كما تحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة ، كذلك قد تحصل منه من غير مشاركة المادة ، بل على سبيل الابداع يوجبها

قوله (س٢٠) : تصور الفاعل... والأحسن ان يقال ان التكثر الفردى قد يحصل من الجهات المتكثرة فى الفاعل كما الأفراد المثالية النزوليّة .

تصور الفاعل، من غير مادة قبل وجودها، ومن هذا القبيل الصور الخياليّة الصادرة عن النفس ، كما يأتى بيانه . وما يجتمع فيه الاسباب يكـون علة قوامه غير علة وجوده ، اعنى : سببه المقارن غير سببه المفارق ، وما لم يكن فيه له الا الفاعل والغاية ، كان ماهو ولم هو فيه شيئاً واحداً .

اصـل

الفاعل قديكون معلوله بالذات امراً آخر يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض ، كالتبريد المنسوب الى السقمونيا ، لأنّه يبرد بالعرض ، وفعله بالذات استفراغ الصفراء ، ويتبعه نقصان الحرارة . ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلاً للصحّة، وكون مزيل الدعامة علّة لسقوط الحائط ، والبنّاء علّة للبناء ، والنار للسخونة، فانّ معطى الصحة مبدء اجل من الطبيب، ومبدء الانحدار الثقل الطبيعى للسقف ، والبنّاء علّة لحركة لبنّ ما ، ثم سكونه بسكون ذلك اللبن ، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة ، وذلك الاجتماع علة لشكل مّا ، ثم انحفاظ ذلك مما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع ، وكذا النار ليست علّة للسخونة بالذات ، بل لأن تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة ، واما حصول السخونة فى الماء واستحالته الى النّار فبـالفاعل الذى يكسو العناصر صورها ، وكذا الحكم فى طرح البذر فى الارض ، والفكر فى المقدمات ، وسايـر مايشبه هذه الاشياء ، فان هذه ليست عللاً بالحقيقة .

اصـل

الفاعل قديكون بالطبع ، وهو الذى يصدر عنه الفعل ولا يكون من شأنه الاختيار، ويكون فعله ملائماً لطبعه الأصلى، 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 الأصلى، كالحجر المرمّى الى فوق للحركة اليه ، والانسان للمرض والسمن والهزال .

وقد يكون بالجبر ، وهو الذى الذى يصدر عنه فعله بلا اختياره 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 مسبوقاً بارادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ، ويكون نسبة اصل قدرته وقوته ، من دون انضمام 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 الحاصل 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 ، بلا اختلاف ، كالانسان لتصوراته وتوهماته .

وقد يكون بالتجلى ، كالحق سبحانه للعالم .

وهذه الاربعة مشتركة فى كون كل منها فاعلاً بالاختيار ، وان كان الاول منها مضطراً فى اختياره ، وذلك لأنّ اختياره حادث فيه بعد العدم ، ولكل حادث محدث ، فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة، فاما ان يكون ذلك السبب هوا وغيره، فان كان غيره فهو مضطر فيه، وان كان نفسه فامّا ان يكون سببيّتها

لاختياره باختياره، اولا، فعلى الأول يعود الكلام وينجرّ الى التسلسل فى الاختيارات وعلى الثانى يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار، فيكون مضطراً و محمولاً على ذلك الاختيار من غيره، فتنتهى الأسباب الخارجة عنه بالآخرة الى الاختيار الازلى الذى اوجب الكل، على ماهو عليه بمحض الاختيار، من غير داع زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض، وهذا هو معنى الاختيار الذى هو الكمال فى الحقيقة، لاما يفهمه العوام.

اصل

قددريت انّ الوجوب منتهى سلسلة الامكانات، وان الممكن مالم يجب لم يوجد، فالعلّة مالم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، فكل علّة واجب العلّية، وكل معلول واجب المعلولية، فلا يجوز تخلف احدهما عن الآخر ولا انفكاكهما فى الوجود، الاّ انّ المعلول مع العلّة وبها، والعلة مع المعلول لابه.

ثم العلّة امّا ان تكون بذاتها مؤثرة فى المعلول اولا، فان لم يكن تأثيرها فى المعلول بذاتها بل لابد من اعتبار قيد آخر، مثل وجود اوصفة اوارادة اوآلة او مصلحة اوغيرها، لم يكن مافرض علّة علّة، بل العلّة انما هى ذلك المجموع، ثم الكلام فى ذلك المجموع كالكلام فى المفروض اولا علّة، الى ان ينتهى الى امر يكون هو لذاته علّة فعلية كل علّة تام العلّية، بذاته وسنخه لابامر عارض لها، فمعلولها لامحالة من لوازمها الذاتيّة المنتزعة عنها المنتسبة اليها بسنخها و ذاتها.

وصل

وكما انّ وجود العلة التامّة مستلزم لوجود المعلول، فكذلك عدمها او عدم جزء منها مستلزم لعدم المعلول، وكما انّ معنى تأثير العلّة فى وجود المعلول ان يبدع امراً هو المسمّى بالوجود، فينتزع منها ماهيّة مّا، كما دريت، فكذلك

تأثير عدمها في عدم المعلول ان لايبدع امراً كذلك ، فعدم العلّة وان كان نفياً محضاً في ظرف العدم ، الا انّ له حظّاً من الثبوت بحسب ملاحظة العقل، فان العقل من شأنه ان يتصور لكل امر مفهوماً ، ويجعل ذلك المفهوم عنواناً ، سواء كان وجوداً او عدماً ، الاّ انّ تمايز الاعدام انما يكون باعتبار الملكات ، فالعقل يتصور اشياء متمايزة يصح ان يحكم عليها بالعليّة والمعلوليّة وغيرهما من الاحكام والاحوال ، وذلك القدر من الثبوت كافٍ في الترجيح العقلي والحكم باستتباع عدم العلّة لعدم المعلول .

اصل

المعلول يجب ان يكون مناسباً للعلّة ، وقد تحقق كون الواجب تعالى عين الوجود والموجود بنفس ذاته ، فالفائض عنه يجب ان يكون وجود الاشياء ، لاماهياتها الكلّية ، لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى . وليس(١) انه اذا خرج الماهية عن حيز الجعل فقد الحق بالواجب ، في الاستغناء عن العلة ، لأن الماهيّة انّما كانت غير مجعولة لأنّها دون الجعل ، لان الجعل يقتضي تحصّلاً مّا وهي في انها ماهية لاتحصل لها اصلاً ، الاترى انّها متى تحصّلت بوجه من الوجوه ـ ولو بانّها غير متحصلة ـ، كانت مربوطة الى العلّة حينئذٍ ؟ لأنّ الممكن متعلق بالعلة وجوداً وعدماً . وواجب الوجود انما كان غير مجعول لأنّه فوق الجعل من فرط التحصّل والصمديّة . وكيف يلحق ماهو غير مجعول لانّ الجعل فوقه ، بما هو

---

(١) يعني ان عدم مجعوليّة الماهيّة لخستها ودنائتها، وانحطاط رتبتها وشأنها ، و عدم صلاحيّتها لقبول الجعل؛ وماشأنه هذا لايلحق بالواجب جلّ شأنه، في الإستغناء عن العلّة واستغناء الواجب تعالى عن الجعل لفرط العلو والتماميّة، لكونه فوق التمام بما لايتناهى ، فلا يصل اليه الجعل. واين هذا من ذاك ؟ فتبصّر. بل هو الجاعل لكل ماهو قابل للجعل ، فتدبر الجعل اظهار الجاعل مثاله في المجعول محمد حسن عفي عنه .

غير مجعول لانّه فوق الجعل؟ وكما انّ الماهيّة ليست مجعولة (بمعنى انّ الجاعل لم يجعل الماهيّة ماهيّة) ، فكذلك الوجود ليس مجعولا (بمعنى انّ الجاعل لم يجعل الوجود وجوداً) ، بل الوجود وجود ازلاً وابداً ، وموجود ازلاً وابدا ، وغير موجودة ولا معدومة ازلا وابدا ، وانّما تأثير الفاعل فى خصوصية الوجود وتعيّنه ، لاغير .

اصل

البسيط الذى لاتركيب فيه اصلاً لايكون علّة لشيئين بينهما معيّة بالطبع، لأنّ البسيط اذا كان ذاته بحسب حقيقته البسيطة علّة لشىء كان ذاته محض علّة ذلك الشىء ، بحيث لايمكن تحليلها الى ذات وعلّة ، فتكون علّيتها لابنفسها من حيث هى ، بل بصفة زائدة او شرط اوغاية اووقت اوغير ذلك ، فلا يكون مبدءً بسيطاً بل مركّباً ، فالمراد من البسيط ماتكون حقيقته التى بها تتجوهر ذاته هى بعينها كونه مبدءً لغيره ، وليس ينقسم الى قسمين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شىء آخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ، ونكتب بالآخر وهو صنعة الكتابة ، فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد ـ ولا شكّ انّ معنى مصدر كذا غير مصدر كذا ـ ، فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين ، وهو خلاف المفروض .

وصل

لاتفهمنّ من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافىّ الذى لايتحقق الاّ بعد شيئين ، لظهور انّ الكلام ليس فيه ، بل كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول ، فانّه لابدّ ان تكون للعلة خصوصيّة بحسبها يصدر عنها المعلول المعين ، دون

غيره ، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة ، وهي التي يعبّر عنها تارة بالصدور ، ومرة بالمصدريّة ، وطوراً بكون العلّة بحيث يجب عنها المعلول ، وذلك لضيق الكلام عمّا هو المرام. حتى انّ الخصوصيّة 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 العلّة (اذا كانت العلّة علّة لذاتها) ، وقد يكون زائداً عليها .

فاذا فرض العلّة بما هي علّة بسيطاً حقيقياً يكون معلوله ايضاً بسيطا حقيقيا وبعكس النقيض : كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض ، فهو منقسم الحقيقة امّا في ماهيّته او وجوده .

اصل

لا يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصيّ او نوعيّ علّتان فاعليتان مستقلتان، سواء كانتا مجتمعتين او متبادلتين ، تبادلاً ابتدائياً او تعاقبياً ، اللهم الاّ ان يكون ذلك الواحد ذا شئون كثيرة واطوار متعددة .

وذلك لأنّه لا يخلو اما ان يكون لخصوصية احديهما مدخل في وجود ذلك المعلول ، فيمتنع حصوله بالأخرى وحدها بالضرورة ، بل انّما وجب بها او بمجموعهما ، واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيّتين مدخل فيه ، فكانت العلّة بالحقيقة هو القدر المشترك ، والخصوصيات ملغاة ، فالعلّة على التقديرين امر واحد ، ولو بالعموم .

وايضاً اذا كانت احديهما مستقلّة بالتأثير ، كان المعلول معها واجباً ، والواجب يستحيل تعلّقه بالغير ، فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الأخرى ، فيمتنع افتقاره اليهما ، مع انه واجب الافتقار اليهما بالفرض ، هذا

خلف .

وامّاالواحد الجنسى فقد يستند الى متعدد، لابهام وحدته وضعفها، وذلك كالحرارة ، فانّها تقع تارة بالشعاع ، واخرى بالحركة ، واخرى بملاقاةالنار . وقد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد ، واللازم انما يستند الىالملزوم ويتقوم به الأترى الىطبايع الاجناس كيف تتقوم بالفصول فىالوجود؟ وهى لوازم خارجيّة لها . وكذا الزوجيّة بالنسبة الى مراتبالأزواج المختلفة بالنوع، الىغير ذلك. والعلّة فىهذهالصور انّما هىالفرد المنتشر ، لاالطبيعة المطلقة الملغاة عنها الخصوصيّات ، لابهامها وعدم تحصّلها جداً ، وايضاً فانه لايلزم اشتراكها فى وصف عام يكون جهةالاستناد ، لأنّا ننقلالكلام الى ذلكالوصف : فهو ان لم يكن لجهة اخرى مشتركة ـ بل كان لجهة غير مشتركة ـ فذلك هوالمطلوب ، والاّ لزمالتسلسل فىالجهات الاشتراكية .

فقد ظهر انالمعلول انّما يفتقر لذاته الى علّة ماغير معيّنة ، وانماالتعين لامر مايعود الىالعلّة ، لأنّ ذاتالعلّة بما هى هى مقتضية للمعلولالخاص .

اصل

الجسم لايكون علة فاعليّةلوجود اصلاً، لابتمامه ولاباحد جزئيه، وذلك لأنّالمادة امر عدمىّ ، وكذا مايشتمل عليها ، من حيث يشتمل عليها ، وامّا الصورة فلأنّ تأثيرها فى شىء انما هو بتوسط المادة ، لانها لواستغنت عن المادة فىفعلها فبا لأولى انيستغنى عنها فىوجودها فىنفسها ، اذالايجاد متقوم بالوجود ، والتالى محال كما سنبيّنه ، فكذا المقدم ، فاذا كان تأثيرها بواسطة المادة فتكونالمادة سبباً قريباً لوجودالشىء ، مع انّها امر عدمى

وصل

وكما لايجوز ان يكون الجسم علّة فاعليّة لوجود ، فكذلك الجسمانى ، سواء كان صورة اونفساً . وذلك لأنّ كل مايتقوم وجوده اوفعله بالمادة فانّما تتوسط المادة فى تأثيره ، بما يستدعيه من الوضع ، فلايكفى فى تأثيره وجوده بما هو وجوده ، كيف كان ، ووجود المستعد كذلك ، بل لابدّ ان يقع على حالة يكون للمادة فيها بوضعها توسط ، وذلك التوسط غير متشابه ، ولذلك يختلف تأثير القوة التى فيها بحسب القرب والبعد والمماسة وغيرها ، وهذا النحو من التوسط للمادة ، بين القوة التى فيها ، وبين المفارق الصرف والمعدوم المحض ، محال . فلو فرضنا كون القوة الجسمانيّة مؤثرة فى المفارق اوالمعدوم لزم ان يكون وجود المادة فيه لغواً ، وقد قلنا انّ تلك القوة متعلّقة بالمادة فى صدور افاعيلها.

وهذا بخلاف تأثير الروحانى فى الجسمانى ، فان الروحانى العقلى غير محتاج فى فعله الى المادة ، بما فيها من وضعها وتخصيص حال لها بالنسبة اليه ، بل يكفيه وجود ذاته فى ان يفعل فى المستعدات ، بل نسبة الجميع اليه نسبة واحدة عامة ، فان ذوات الاوضاع فى انفسها ليست بذوات اوضاع بالقياس اليه ، وان كانت كذلك بقياس بعضها الى بعض .

وبخلاف تأثر الجسمانى عن الروحانى ، فانّه لايحتاج فى انفعالاته عنه الى توسط من المواد ، ونسبة خاصّة لها اليه ، لانّ المادة فيه هى المنفعلة نفسها ، لا المتوسط بين المنفعل وبين غيره ، وهناك لم تكن هى الفاعلة ، بل المتوسطة .

واما ايجاد النفس واختراعها للصور الخياليّة ، على ماسيأتى ، فانما هو من جهتها العقليّة الروحانيّة ، لاالنفسيّة البدنية .

ومايشاهد من حصول بعض الموجودات من بعض الأجسام والجسمانيات ، كتكون بعض العناصر من تأثير بعض ، وكحصول الأولاد من الآباء ، والزروع من الزارع ،

والابنية من البانين، ونحوذلك، فليس على مايظن ويتوهم من كونها فواعل، لأنّها ليست اسباباً موجدة بالحقيقة، لوجوب تقدم الموجد، بالذات والحقيقة، دون الزمان والحركة، بل هى معدّات من جهة تسبّبها؛ والمعطى للوجود فى الكل هوالله تعالى، كما اشار اليه بقوله سبحانه: «أفرأيتم ماتمنون، ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون. افرايتم ما تحرثون، ءأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون. أفرأيتم النار التى تورون، ءأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون.»[1].

فأشار سبحانه الى ان مايسمّونه فاعلاً ليس الا مباشر الحركات ومحرك المواد، وأمّا فاعل الصور فهوالقيّوم سبحانه باستخدام بعض ملائكته المسخّرين له. والغلط فيما زعموه نشأ من جهة أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

اصل

الشىء الواحد يمتنع ان يكون فاعلاً وقابلاً لأمر واحد فعلاً وقبولاً تجدد بين؛ للتقابل البيّن بين القوة والفعل من جهة واحدة؛ ولامتناع كون معطى الكمال قاصراً عنه؛ ولأن الشىء 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 الشىء لابد وان يكون غيره لامحالة. وامّا الاتّصاف اللزومى فيجوز أن يكون المبدء والقابل فيه واحداً، وذلك كمبدئيّة الماهيات للوازمها وقبولها ايّاها.

اصل

كل فاعل يفعل فعلاً لغرض او غاية فلا بد وان يكون حصول ذلك الغرض اوالغاية اولى له من لاحصوله، وان كان ذلك الغرض اكمال غيره او نفى الفقر عنه

١ــ س٥٦، ى٥٨ تا ٧١.

او ايصال الخير اليه .

لأن حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله له، ان كانا بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعى له الى ذلك الشيء ، ولا مرجّح لحصول ذلك الخير لغيره دونه ، فصدور الفعل عنه فى 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 يتّصل بذاته، فان سؤال لِمَ لايزال يتكرر فى الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شرّ ينفى عنه، فحينئذ يقف السؤال، اذ حصول الخير للشيء وزوال الشرّ عنه هو المطلوب بالذات، كما اشير اليه بقول سبحانه: «ومن جاهد فانّما يجاهد لنفسه.»[1] 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 مايكون لأجله قصد، يكون ذلك المقصود اعلى من القصد، بالضرورة؛ فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطياً لوجود ماهو اكمل منه، وهو محال بالبديهة .

وما يرى من تحقّق بعض المعلومات على حسب مايقصده قاصد، كحصول الصحّة من قصد الطبيب فى معالجة شخص وتدبيره اياه، فليس بذاك؛ فان مفيد الصحّة مبدء اجل من الطبيب وقصده، وهو واهب الخيرات على المواد ، حين استعدادها .

والقصد مطلقاً ممّا يهيّىء المادة لاغير، والمفيد دائماً ارفع من القاصد ، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض، لابالذات .

١ــ س ٢٩، ى٥ .

واذا قصد قاصد بفعله تحصيل صفة لنفسه فهو انّما اراد به نفسه مع تلك الصّفة، لاالصفة فقط، فلا قصد منه الى اخس، ولا الى المعلول. ومايرى كثيراً من وقوع القصد الى ماهو اخس من القاصد وقصده، فذلك انّما يكون على سبيل الغلط والخطا .

وربّما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهراً رفيعاً اشرف ممّا قصده، وبحسب مخالطته المواد وقواها الحسيّة والخياليّة التى هى فى الحقيقة يوجب القصد اليه يكون اخس منه .

اصل

الغاية قد تكون ذاتيّة، كوصول الحجر الهابط الى الأرض بالنسبة الى حركته الطبيعيّة؛ وقدتكون عرضيّة، كشبح الحجر فى هبوطه بالنسبة الى تلك الحركة. والعرضيّة قدتكون ضروريّة، 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 المحرقة ، لها غاية واحدة، وهى احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها. واما سائر الأفاعيل فهى توابع ضروريّة .

اصل

لايخلو معلول ما من علّة غائيّة، كما لايخلو من علة فاعلية. لأن كل معلول فهو ممكن، والممكن ممّا لم يترجّح وجوده بداعٍ ومقتضٍ لم يوجد، وذلك الداعى هو غاية الايجاد .

حتى ان العبث له غاية، وان لم يكن غاية عقليّة؛ فان الفعل لايجب ان يكون له غاية بالقياس الى ماليس مبدء له، بل بالقياس الى ماهو مبدء له؛ ومبدء العبث

ليس امراً عقلياً بل امر خيالى، فله غاية خياليّة هى خير بالقياس الى مبدئه ؛ فان كل فعل نفسانى فلشوق مع تخيّل، وان لم يكن ذلك التخيل ثابتاً، بل يكون زائلاً فلم يبق الشعور به، فان التخيّل غير الشعور به، ولو كان قبل كل شعور شعور لتسلسل .

ثم لكل شوق علّة وباعث. فاللاعب باللحية والنائم والساهى لايخلو فعلهم من شوق، ولا شوقهم من باعث وعلّة؛ اما عادة، او ضجر عن هيئة، اوارادة انتقال الى هيئة اخرى، او حرص من القوى الحاسّة ان يتجدد لها فعل، الى غير ذلك من اسباب جزئيّة لايمكن ضبطها. والعادة لذيذة، والانتقال من المملول لذيذ، و الجديد لذيذ، ـ كل ذلك بحسب القوى الحيوانيّة ـ، وتلك اللّذات خير حسّى او تخيلى، فهى خير حقيقى للحيوان، بما هو حيوان؛ وظنّى بحسب الخير الانسانى، فليس مثل هذا الفعل خالياً عن خير حقيقى بالقياس الى ماهو مبدء له، و ان لم يكن خيراً حقيقياً عقلياً .

وحتى انّ لأفعال الطبائع، مع انها غير ذوات الشعور، غايات. وليس اذا عدمت الطبيعة الرويّة كان الفعل الصادر عنها غير متوجّه الى غاية، فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية، بل انّما تميّز الفعل الذى تختاره وتعيّنه من بين افعال يجوز اختيارها .

ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تـأدى ذلك اليها لذاته، لا بجعل جاعل؛ حتى لو قدّر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعى والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد، من غير رويّة ، كما فى الفلك فان الافلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة، فلاجرم افاعيلها على نهج واحد من غير رويّة .

وممّا يؤيّد ذلك ان نفس الرويّة فعل ذوغاية، وهى لا تحتاج الى روية اخرى. وايضاً ان الصناعات لاشبهة فى تحقّق غايات لها، ثم اذا صارت ملكة لم

تحتج فى استعمالها الى الرويّة، بل ربما تكون الرويّة مانعة ، كما فى الكاتب الماهر، فانه لايروى فى كل حرف. وكذا العوّاد الماهر لايتفكّر فى كل نقرة؛ واذا روى الكاتب فى كتبة حرف، اوالعوّاد فى نقرة، يتبلّد فى صناعته .

فللطبيعة غايات بلاقصد ورويّة. وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه، ومبادرة اليد فى حك العضو من غير فكر ولا رويّة .

ثم ان للامور الاتفاقيّة ايضاً غايات لما يتأدى اليها، وهى بالنسبة الى اسبابها واجبات، مثلاً من حفر بئراً فعثر على كنز فعثوره على ذلك الكنز واجب بالنسبة الى ذلك الحفر ، فى ذلك الموضع، فهذا من باب الدائم بالقياس الى هذا الفرد الجزئى، وان كان نادراً اقلياً بالنسبة الى سايرافراد النوع. فالأمور الموجودة بالاتفاق انما هى بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها وامّا بالقياس الى مسبب الأسباب والأسباب المكتنفة بها فلم يكن شىء منها اتّفاقاً ، فالأسباب الاتفاقيّة حيث تكون، تكون لاجل شىء، الاانّها اسباب فاعليّة بالعرض، والغايات غايات بالعرض. فالاتفاق غاية عرضيّة لأمر طبيعى اوارادى اوقسرى ينتهى الى طبيعة اوارادة ، فتكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتّفاق لذاتيهما ، فمالم يكن اولاامور طبيعية اواراديّة لم يقع اتّفاق . فالأمور الطبيعيّة والاراديّة متوجهة نحوغايات بالذات ، والاتفاق طارعليهما اذا قيس اليهما ؛ واذاقيس الى اسبابه المؤدية اليه تكون غاية ذاتيّة له ، طبيعيّة اواراديّة .

وصل

ولماكانت سلسلة الأسباب ترتقى الى مبدء واحد وسبب فرد يتسبّب عنه الأشياء ، على ترتيب علمه بها ، فليس فى الوجود شىء مناف لطبيعة علله واسبابه؛ اذالمعلول لا ينافى العلّة. فالحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة جزئيّة، متلائمة منتظمة بالقياس الى طبيعة الكل ؛ وكذا النغمات الغير المؤتلفة

والأشعار الغير الموزونة، مؤتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلى ؛ و وجود الأصابع الزائدة على خلقة الانسان طبيعى فى جبلّة العالم؛ وكذا كل عمر فهو بالقياس الى الكل طبيعى، وان لم يكن طبيعياً على الاطلاق؛ وكذا الفساد والموت والتشويهات ونحوها كلّها غايات لما يتأدى اليها، ولها نظام لا يتغيّر، كما لأضدادها، وان لم تكن مقصودة للطبيعة بالذات .

اصل

ان البارى جل ذكره غاية كل شيء، كما انه فاعل كل شيء؛ لأنه خير محض يطلبه كل شيء، طبعاً او ارادة؛ وهذا مركوز فى جبلّة العالم، جزئياته وكلياته، محسوساته ومعقولاته ؛ اذما من شيء الا وله عشق وشوق غريزى الى مافوقه ، والى ماهو 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 لذيذ، وكمال الوجود الّذوآثر. فكل موجود سافل ، اذا تصور الموجود العالى ، فلا محالة يشتاقه ويطلبه طبعاً واختياراً؛ اذ كل شيء ، اذا شعر بنقصه، وتحقّق له ان شيئاً من الأشياء يفيده الخير والكمال ويوجب الاقتراب ـ اليه ـ زيادة فى الفضيلة والشرف ـ، فانه لامحالة يعشقه ويطلبه بطبعه، اولاً و بالذات ؛ ولكل ما يتوسط بينه وبين ذلك الوجود، ممّا هو اعلى منه واقرب الى ذلك من الخيرات، ثانياً وبالعرض ؛ لأن الوصول اليه لايمكن له الا بالوصول اليها ومروره عليها، الى ان يصل الى المطلوب الذى لااكمل منه، وهو الله سبحانه؛ فعند ذلك يطمئن قلبه، ويسكن شوقه، ويشتد عشقه وابتهاجه؛

وذلك لأن الشوق هو الحركة الى تتميم الابتهاج ، والعشق يزداد بازدياد الخيريّة واشتداد الوجود، والخروج من القوة الى الفعل؛ مثل عشق الحيوان لما

يغذوه ويتقوّت به، ويفيده تجسّما وتعظّما مقدارياً ؛ وعشق الانسان لما يفيده صوراً عقلية يتقوى به جوهره الناطق ويحيط بالحقايق ويصير ملكاً من المقربين ويعرف ذلك بانقياد السافل للعالى وخضوعه له، خضوعاً جبلّياً، وطاعته اياه و عبادته، عبادة ذاتيّة، من غير تمرد ولا عصيان، مع كونه ذاشعور ما. الاترى الى المادة الأولى كيف هى تحت سلطنة الصورة؟ تقلبها كيف تشاء ، وهى مطيعة لها، ذليلة عندها. وكذا الصورة بالنسبة الى الطبيعة، وكذا الطبايع والقوى بالنسبة الى النفس؛ فانّها خادمة لها، لايستنكفون عن عبادتها؛ وما عشقتها الا لأنّها عشقت الخير المطلق، فهى انّما تعشق خالقها وبارئها، وان لم تشعر بذلك .

واما الأعراض فعشقها ظاهر بالجد فى ملازمة الموضوع .

وصل

واما النفوس النطقيّة الانسانية التى وصلت فى حياتها الدنياويّة الى الغبطة العظمى، فاشرف احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة، فشوقها يؤدى الى الطلب السريع والسير الحثيث الى الحق ، حتّى اذا ادت الحركة الى النيل بطل الطلب ، وضعف البهجة ، وهو الفناء الذى يسمّى بالولاية ، واليهم اشير بقوله عزوجل : «والذين آمنوا اشدّ حباً لله.»[1] .

وامّا النفوس الحيوانيّة ، سواء كانت من نوع الانسان او انواع اخرى حيوانيّة ، طالبة لكمالات وهميّة ، فهى صنفان : سعيدة وشقيّة ، فالسعيدة نفوس بشرية تتصور الحق الاول ، تصوراً مثالياً، ويتمثّل لها الوسائط العقليّة، بالأمثلة المأخوذة عن المبادى الجسمانيّة، والافعال الباطنيّة المقربة اليه، والنيّات الصالحة المزلفة لديه ، بنظائرها من الافعال الصادرة من خدام السلاطين وعبيد

١ــ س٢، ى١٦ .

الملوك ، ويتخيّل الغايات الحقيقيّة كالغايات الحسّيّة ، 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، لانكبابها على الشهوات واللذات الحسّيّة والتغلّبات الحيوانيّة ، فهى التى كفرت بانعم الله ، وصرفت قواها الشهوية والغضبيّة فى غير ماخلقت لاجله ، وضلّت ضلالاً بعيداً ، وخسرت خساناً مبيناً .

وهى مع هذه الشقاوة الفاحشة غير خالية من عشق وشوق الى طلب الخير الأقصى والحق الأعلى ، بحسب غريزتها وطبيعتها الفطريّة التى فطر الناس عليها، وذلك لأنّها انما طلبت ماطلبت ، وعشقت ماعشقت من المشتهيّات الدنيّة والحظ الأرذل الأدنى ، لأنها تصورت فيها الخيريّة ، وقد ثبت انّ الوجود كلّه خير ، وان الشرور انما هى بالاضافة ـ كما ياتى بيانه ـ ، فماهو شرّ بالنسبة الى امر فهو خير فى نفسه ، اوبالاضافة الى امر آخر ، فالنفوس انما عشقت مستلذاتها من جهة خيريّتها ، ولكنّها ، لجهلها وعماها ، ذاهلة عن استلزام ذلك فوات الخيرات الكثيرة التى لانسبة لها الى هذه ، فرجع عشقها اذن الى الخير ليس الا و بيّن انّ الخير كلّه من عندالله عزوجل ، وبيده ومنه وبه ، بل انما سائر الخيرات رشح من خيره ، كما ان الوجودات كلها رشح من وجوده ، فهى اذن ليس عشقها الاالله (سبحانه) بالحقيقة ، سواء كان بحسب الظاهر للمال والجاه ، اوالحسن والجمال اوغير ذلك .

ومن هنا قيل : «مالحب احد غير خالقه ، ولكن احتجب عنه تعالى تحت زينب وسعاد وهند وليلى والدرهم والدينار والجاه وكل مافى العالم ، فأفنت الشعراء كلامهم فى الموجودات ، وهم لايشعرون ، والعارفون بالله لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا غزلاً الاّ فيه من خلف حجاب العبوديّة .

فان الحبّ سببه الجمال ، وهو له ، لانّ الجمال محبوب لذاته والله جميل يحب الجمال ، فيحب نفسه . وسببه الآخر الاحسان ، وما ثمّة احسان الاّ من الله، ولا محسن الاّ الله .

فان احببت للجمال فما احببت الاّ الله ، لأنّه الجميل، وان احببت للاحسان فما احببت الاّ الله ، لأنّه المحسن ، فعلى كل وجه مامتعلّق المحبة الا الله .» .

وصل

واما النفوس الفلكيّة فهم عشاق لله ، مشتاقون اليه ، دائرون حول جنابه ، قدنالوا نيلاً من حيث التفاتهم لفته وعشقهم بمالديه ، وحجبوا عنه حجاباً من حيث هويهم الى عالم الطبع ، فيكون لهم ضرب من الشقاوة الضروريّة ، الاّ انه تنجبر فى ايام دهرهم لأجل استكمالهم التدريجى ، وخروجهم من القوة الى الفعل فيما ليس لهم من الكمال اللائق بحالهم ، فعند حصوله يحصل لهم القرب والمنزلة عندالله ، ويكون لهم بهجة جديدة بحسبها ، وبقدر مايكون بالقوة لها شوق ، والشوق لايخلو عن اذى ، الاّ ان الأذى ، اذا كان من جهة معشوق نيل منه شيء عظيم وبقى شيء يسير ، يكون لذيذاً . فهم واجدون فى عين الحرمان ، واصلون حين الفرقان . فلامحالة يغشاهم نوع دهشة وحيرة ، ويتأذون اذى لذيذاً، لكونه من قبل ارحم الراحمين ومعشوق العالمين . وهاتان الجهتان فيهم ، بازاء الرجاء والخوف فى 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 وخدماً لـه مسخّرين ، فلذتهم ايضاً بذاته ، فهم على الدوام فى مطالعة ذلك الجمال لايرتد الى انفسهم طرفهم طرفة عين ، لاستهلاكهم فى ذات الحبيب الأول .

ونحن نلتذّ بادراك روائح الحق فى اوقات متفرقة من ايّام دهرنا ، مالا يقدر الألسن وصفها. ونحن مصروفون عنه، مردودن فى قضاء حاجات، منغمسون فى تدبير الطبيعة البدنيّة اذا تعرضنا على سبيل الاختلاس لنفحات الله فى زمان قليل جداً يكون كسعادة عجيبة . وهذه الحالة للمقربين ابداً من غير مشوش ، فكيف بهجتهم وسعادتهم ؟ وكيف من بهجهم واسعدهم ؟ تعالى شأنه .

وصل

وما احسن ماقيل ! : «صلّت السّماء بدورانها ، والأرض برجهانها ، والماء بسيلانه ، والمطر بهطلانه، وقد يصلّى له ولا يشعر، ولذكر الله اكبر»، فالسّماوات بسرعة وجدها ، والأرض بفرط سكونها، لسيّان فى هذا الشأن، ولعمر الهك لقد اتّصل بالسماء والأرض من لذيذ الخطاب فى قوله عزوجل : (ائتيا طوعاً اوكرهاً)[1]، من مشاهدة جمال القهر ، ماطربت السّماء طرباً رقصها ، فهى بعد فى ذلك الرقص والنشاط، وغشى به على الأرض لقوة الوارد، فألقيت مطروحة على البساط فسريان لذة القهر هو الذى عبدهما ، ومشاهدة لطف الجمال هى التى سلبت افئدتهما ، حتى قالا ، قول الوامق ذى الحنين : «اتينا طائعين»[1]. فذلك ، من عميم اللطف ، شكر ، وهذا ، من رحيق الشوق ، سكر .

١ــ س ٤١، ى١٠ .

اصل

واذهو سبحانه غنیّ بالذات من جمیع الجهات ، لیس شیء اولی به الاّ وهو حاصل له بذاته فی مرتبة ذاته، کماقال جل وعزّ. «ان الله لغنیّ عن العالمین.»[۱] فلیس لفعله لمیّة غیر ذاته ، ولهذا مصیر فعله کلّه الی ذاته . ومن هنا قال سبحانه: «لایسئل عمّا یفعل.»[۲] ،وکیف یسئل من هو نفسه الجواب ؟ فسقط السؤال اذا انتهی الیه الافعال ، اذلاغرض ولا غایة بالأخرة الاّ ذاته سبحانه ، الذی هو غرض الأغراض وغایة الغایات علی الاطلاق ، وان کانت لأفاعیله عزوجل اغراض وغایات مترتبة قریبة ومتوسطة منتهیة کلّها الیه عزوجل ، کما قال : «الا الی الله تصیر الامور.». ولوکانت لفعله غایة اولیّة غیر ذاته لعاد الکلام الی الغایة الداعیة لصدور تلك الغایة ، حتی ینتهی الی غایة تکون عین ذاته ، لامتناع التسلسل . وایضاً ، لوکان لفعله سبحانه غایة غیر ذاته لکان تلك الغایة من تمام فاعلیّته ، فیکون من حیث ذاته ناقصاً فی فاعلیّته ، مستکملاً فیها بتلك الغایة ، تعالی عن ذلك ، بل هو تام بذاته من جمیع الوجوه ، واحد لاکثرة فیه ، ولا شیء قبله ولا معه ، وذاته ـ مع وحدته ـ ، متمّم فاعلیّته ، فذاته بذاته فاعل وغایة للوجود کلّه .

وصل

بلی ، انّه سبحانه احب الظهور فی صور الموجودات ، فظهر فیها ، کما اشار الیه بقوله تعالی : «کنت کنزا مخفیاً فأحببت ان اعرف ، فخلقت الخلق

۱ــ س۲۹، ی۵ .

۲ــ س۲۱، ی۲۳ .

لكى اعرف .» . وظهوره سبحانه فى الصور ومحبته لذلك ليستا زائدتين على ذاته ، على مادريت فى سائر صفاته سبحانه ، فاذن الغاية فى الايجاد والظهور ، (بمعنى الداعى) ، ليست الاّ ذاته المقدسة ، معروفة من حيث المحبّة ، لاغير . ومن هنا قيل : لولا العشق مايوجد سماء ولا ارض ولا برّ ولا بحر .

وصل

توقف ظهوره سبحانه، ذاتاً وصفة ، على فعله تعالى، لاينافى غناه الذاتى، لأنّ فعله وان كان امراً منّا غير ذاته من وجه ، ولكنّه موجود بوجوده ، واجب بوجوبه ، غنى بغناه ، وهو سبحانه مستقل فى افادته ، فهو ، من حيث استغنائه به سبحانه واستناده اليه ، لايمكن فرض عدمه ، ومن حيث فقره فى حد نفسه، لاشىء محض ، لايتعلّق به اضافة ولا مظهريّة ، فبالحقيقة ظهوره ذاتاً وكمالاً انّما 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 الحيثيّة الداعية الى الفعل ، متقدم على الأشياء واول ، ومن حيث كونه خيراً وفائدة يقصده الأشياء ويتشوق اليه طبعاً

وارادة ، متأخر عنها وآخر ، كما هو شأن الغايات ، من تقدمها على الأفعال ، وتأخّرها عنها ، باعتبارين . وايضاً ، هو ، من حيث انّه احب الظهور ، باطن ، ومن حيث انّه خلق الخلق على وفق محبته، ظاهر. فأذن هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم .

فصل

لعلّك ، بعد ما احكمت الأصول السالفة ، لاتشك فى انّ فاعليته تعالى للعالم ليس فاعليّة بالطبع ولا بالقسر ولا بالجبر ولا بالقصد ، فهو سبحانه اذن امّا فاعل بالعناية او بالرضا ، وعلى اى التقديرين فهو مختار فى فعله ، لأنه انما صدر عنه بعد علمه بكيفيّة نظام الخير فى الوجود ، وبانّه يصدر عنه ، وبانّه انما يصدر عنه لأجل علمه بذلك ومشيّته ، اللذين هما عين ذاته تعالى ، غير مستكره ولا مقهور ولا مغلوب ولا مغرور ، كما قال سبحانه : «ولو شاء لجعله ساكناً.»[1] وقال : «ولو شاء لهديكم اجمعين.»[2] ، الى غير ذلك . ولابدّ بعد الاختيار من وقوع المختار ، دون غيره . والمختار لابدّ انيكون احسن مايمكن انيكون، وهو ماهو الامر عليه . فالوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار ، بل يحققه .

الباب السادس

فى الطبايع وتجددها وارواحها، وفيه معرفة حدوث العالم وتسبيحه

اصل

الجسم ، بما هو جوهر ذوبعد ، امر بالفعل ، وبما هو قابل للفصل والوصل

۱ــ س۲۵، ى۴۸

۲ــ س۱۶، ى۹ .

وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه المستعد هو لها ، امر بالقوة . ففى كل جسم ، من حيث مجرد جسميّته ، جهتا فعل وقوة ، وحيثيتا وجوب وامكان . والشيء ، من حيث هو بالفعل ، لايكون هو ، من حيث هو بالقوة . لأنّ مرجع القوة الى امر عدمى هو فقدان الشيء عن شيء ، ومرجع الفعليّة الى حصول حقيقة لشيء ، والشيء الواحد من الجهة الواحدة لايكون مصحّحاً لهـا تين الصفتين ، ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين . فاذن الجسم بما هو جسم مركب فى ذاته ممّا عنه له القوة وممّا عنه له الفعل ، وهما جزآه المسمّيان بالمادة والصـورة . وتسمّى مادته بالهيولى الأولى ، لأنّه ، بعد تصوره بالصورة الجسميّة ، هيولى ومادة ثانية لصورة اخرى ، كالخشب للسرير ، والقطن للثوب .

والتركيب بين المادة والصورة اتحادى ، بمعنى انّهما شيء واحد فى الحقيقة له جهتان ، اذ لو كانتا اثنتين لكان كلتاهما بالفعل ، ولم تكن احداهما قوة محضة .

اصـل

لكل واحد من انواع الأجسام الماديّة صورة اخرى غير الصورة الجسميّة ، بها يصير ذلك النوع نوعاً ، لأنّ اختصاص بعض الاجسام ببعض الآثار ، دون بعض ، لايجوز ان يكون للجسميّة المشتركة ، والا لاشتركت الأجسام كلّها فى ذلك ، فهو اذن انّما يكون لأمر آخر غير الجسميّة ، امّا داخل فى حقيقة تلك الأجسام ، اوخارج عنها ، وعلى الأول يكون لامحالة جهة الفعل ، فتكون صورة اخرى غير الصورة الجسميّة ، وهو المطلوب . وعلى الثانى لايجوز ان تتساوى نسبته الى جميع الاجسام ، والاّ لم تختلف الآثار ، فيكون لامحالة له خصوصيّة ببعضها دون بعض ، فتلك الخصوصيّة لاتخلو امّا ان تكون مستندة الى الأجسام ، او الى ذلك الأمر ، فان كانت مستندة الى الاجسام ، فهى اما داخلة فى حقيقتها وهو المطلوب

اوعارضة لها ، فيكون عروضها لامحالة لجسميّة مخصوصة ، وننقل الكلام الى خصوصيّة ذلك الجسم ، فلو كانت تلك الخصوصيّة امراً عارضاً متأخّراً عن ذلك الجسم عاد الكلام جذعاً ، فيتسلسل الأمر اويدور ، فلابدّ ان تكون الخصوصيّة بالأخرة امراً داخلاً فى ذلك الجسم المخصوص ، متقدماً عليه ، مقوماً له وهو المطلوب . وان كانت تلك الخصوصيّة مستندة الى ذلك الأمر الخارج ، فان كان جسماً او جسمانياً عاد الكلام الى تخصيصه بتلك الخصوصيّة جذعا ، وان كان امراً مفارقا لزم ان يكون المفارق الصرف محركاً للاجسام على سبيل المباشرة من دون واسطة مبدء قريب مقارن لها ، وقد ثبت انّه لايجوز ذلك ، بل انّما يفعل المفارق فى الاجسام على نحو بعيد عن المزاولة ، كالعلّة الغائية المشوقة للعلة الفاعليّة ، كنفس المعلّم التى يحرك لأجلها نفس المتعلّم بدنها تقرباً اليها وتشبهاً بها ، لئلاّ يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلّية ، فلابدّ فى الأجسام من امور تنفعل من تلك المبادى المفارقة وتفعل فى الاجسام المادية وماهى الاّ الصور النوعيّة . وذلك مااردناه .

على انّا نعلم بالضرورة انّ العنصر الثقيل مثلاً انما يتحرك الى المركز ، بحسب ذاته ، والعنصر الخفيف انما يتحرك الى المحيط ، بحسب ذاته ، اوبحسب امر خاص بكل منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته ، فلو لم يكن فيها الاّ المادة والصورة الجسميّة لم تحصل تلك الآثار من تلك الاجسام .

وصل

ان نسبة هذه الصورة الى الصورة الجسميّة كنسبة الصورة الجسميّة الى المادة الأولى ، وتلازمها معها كتلازمها معها ، لافرق بينهما الاّ فى شىء واحد :

وهو انّ الصورة الجسميّة تتبدل بتبدل هذه الصورة ، لتقدمها عليها وكونها منها بمنزلة الفصل من الجنس ، بخلاف المادة ، وذلك لأنّ المادة امر بالقوة ، مبهمة الذات والحقيقة ، يكفى فى تشخّصها مطلق الصور ، وامّا الجسم ، بما هو جسم ، فهو ماهيّة نوعية يفتقر فى تشخّصها الى صورة مخصوصة ، فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوال الجسم ، ولا يوجب زوال المادة مادام يبقى مطلق الصور.

وصل

ومما يدل على تقدم هذه الصورة على الجسميّة والمادة الأولى انها لو كانت متأخّرة لزم ان يكون الجسم ، بما هو جسم ـ اى غير مأخوذ فيه الاّ المادة والصورة الامتداديّة ، 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 ، وبالجملة : مقتضاه ، من كل صفة ، امر عام لا وجود له الاّ فى الذهن ، فكيف يوجد فى الخارج قائما بالفعل ، من دون اقتران بالخصوصيات ؟

ولا يجوز ايضا ان تكون الصورتان متكافئتين ، من غير تقدم وتأخر لاحديهما بالنسبة الى الأخرى ، اذ يلزم منه ان تقوم المادة البسيطة صورتان كل منهما على انفرادها ، مع انّ فى تقويم احديهما غنى عن تقويم الأخرى اذا كانتا فى درجة واحدة .

واذ ثبت تقدم هذه الصورة فى الجعل والوجود على الجسم ، بما هو مادة متّفقة الحقيقة فى الكل ، فلا يرد السؤال بانّ المادة امر واحد ، فكيف اختصت بصورة نوعيّة دون اخرى .

وصل

وهذه الصورة تسمى بالطبيعة ، ولا يخلو عنها شيء من الاجسام ، لكونها غير خالية عن اثر غير عام من الآثار ، واقلّها حركة اوسكون ، وهى امر سيّال الذات ، متجدد الحقيقة ، لايبقى زمانين ولا تستقر لحظتين ، كما راته العلماء الراسخون باعين الشهود والعيان ، ونطقت به الحكماء الالهيّون بتصريح وبيان ، واقاويل اليونانيّين منهم مشحونة به ، وان لم يفهمه المتأخّرون ، ولم ينله الاّ الأقلون ، وفى كلمات العرفاء اشارات اليه ، وفى الشرع امارات ودلالات عليه ، ولكنّ اكثر الناس لايفقهون . وقد الهم استاذنا ـ صدر المحقّقين محمد بن ابراهيم الشيرازى ، طاب ثراه ـ ، لاثباته ببراهين وبيانات ، ماتيسّر لأحد قبله ، نشير الى خلاصتها فى فصول خالية عن فضول ، فاسمع .

اصل

لمّا كان الحركة والسكون من آثار الطبيعة ، وقد تقرر انّ كل ساكن فمن شأنه ان يتحرك ، فالطبيعة اذن محركة دائماً ، امّا بالفعل اوبالقوة ، فهى اذن امر سيّال الذات ، متجدد الحقيقة ، اذلولم يكن سيّالاً لم يمكن صدور الحركة عنه ، لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت ، فان الحركة لوكانت علّتها القريبة امراً ثابت الذات لم ينعدم اجزاؤها ، فلم تكن الحركة حركة ، بل سكوناً ، ولا التجدد تجدداً ، بل قراراً .

ان قيل : لم لايجوز ان يكون فى كل حركة سلسلتان : احديهما سلسلة اصل الحركة ، والأخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة ، فالثابت ، كالطبيعة مع كل شطر من احديهما ، علّة لشطر من الأخرى ، وبالعكس ، لاعلى سبيل الدور المستحيل .

قلنا: الكلام في العلّة الموجبة للحركة، لا العلّة المعدة لها، ولابدّ في كل معلول من علّة مقتضية، ففرض السلسلتين نعم العون على وجود امور مخصصة لأجزاء الحركة، بان يقال: الطبيعة، بانضمام كل حالة من حالات القرب والبعد اوغيرها علة لقطعة خاصّة من الحركة، ومع كل حركة خاصّة، علّة لتجدد حالة مخصوصة اخرى، ولا شبهة في انّ الحالة الأولى المخصّصة لجزء من الحركة سابقة عليها بالزمان، وهي ايضاً سابقة زماناً على الحالة الأخرى التي تخصّصت بتلك الحركة فيكون كلّ منها معدة للاخرى، اذلو كانت كل منها مقتضية للاخرى لزم تخلف المعلول عن علّته الموجدة التامّة. ولا مخلص عن هذا الاّ بان يذعن ان الطبيعة جوهر سيّال انما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة ـ شأنها القوة والزوال ـ، وفاعلّ محض ـ شأنه الافاضة والاكمال ـ، فلايزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم في القابل، ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتّصال.

وايضاً من راجع الى وجدانه ونظر الى حال السلسلتين معاً بجميع اجزائهما ـ ولا محالة انّهما متأخّرتان في وجودهما معاً عن وجود الطبيعة، علم انّ الكلام في لحوقهما معاً عائد: انّهما من اين حصلتا؟ وممّ حصل تجددهما، بعد ماكان الأصل ثابتاً والأعراض تابعة؟

وهذا على قياس ماذكر في ابطال التسلسل من انّه اذا كان جميع الآحاد ـ ماعدا الطرف الأخير ـ، 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 الاّ بتبعيّة مااضيفت هي اليه، اذ معناها خروج الشيء من القوة الى الفعل شيئاً فشيئاً، فبالحقيقة الخارج المتجدد ذلك الامر الذي فيه الحركة، والحركة هي تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث.

ان قيل: اذا كان وجود كل متجدد مسبوقاً بوجود متجدد آخر يكون علّة

تجدده ، فالكلام عائد فى تجدد علّته ، فيؤدى ماذكرت امّا الى التسلسل ، واما الى التغير فى ذات البارى ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

قلنا: التجدد للشىء، ان لم يكن صفة ذاتيّة، ففى تجدده يحتاج الى مجدد، وان كان صفة ذاتيّة، فلايحتاج ذلك الشىء الاّ الى جاعل يجعل ذاته ، لاالى جاعل يجعلها متجددة، اذا لذاتيّات لاتعلّل . وكما ان الوجود متفاوت الحصول بنفسه فى الاشياء ، بالأشدية والأضعفيّة والغنا والحاجة والتقدم والتأخر ، فكذلك بعض الوجودات تدريجى الذات والهويّة ، لابصفة عارضة له . ولا بد لكل متغير ان ينتهى الى شىء يكون كذلك (اى نفس التغيّر والانقضاء) ، حتى يصح ان يكون علّة لها ، ويكون هو لثبات حدوثه وتجدده غير محتاج الى علة حادثة حتى يصح استناده الى القديم ، وليس فى الوجود ماهذا شأنه سوى الطبيعة ، اذ الحركة والزمان امران نسبيّان تابعان .

على ان الكلام فى العلّة الموجبة ، ويجب ان تكون مع معلولها ، وان يكون وجودها اقوى من وجود معلولها ، وهما ليسا بموجودين بالفعل ، وليس شىء آخر يكون نحو وجوده عين التجدد والتغيّر ، فتعيّن الطبيعة .

وصل

فتجدد الطبيعة عين ثباتها، كما ان قوة المادة الأولى عين فعليّتها . فالطبيعة بما هى ثابتة، مرتبطة الى الحق، وبما هى متجددة، يرتبط اليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات . كما ان المادة الأولى ، بما هى لها فعليّة ـ وان كانت فعلية القوة ـ، صدرت عن المبدء على سنّة الابداع، و، بما هى قوة وامكان استعدادى يستصح بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء . فهذان الجوهران ، بدثورهما وتجددهما ، واسطتان فى الحدوث والزوال للامور الجسمانيّة ، وبهما يحصل

الارتباط بين القديم والحادث .

فللمادة في كل آن صورة اخرى بالاستعداد، ولكل صورة مادة اخرى بالايجاب؛ لتقدم حقيقة الصورة على المادة بالاستلزام طبعاً، وتأخّر هويّتها الشخصيّة عنها باللحوق الانفكاكي زماناً. فلكل منهما تجدد ودوام بالأخرى، لا على وجه الدور المستحيل .

ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظنّ انّ فيه صورة واحدة بالعدد لا على التجدد، وليست كذلك؛ بل هي واحدة بالحد لا بالعدّ، لأنّها متجددة متعاقبة على نعت الاتّصال، لا بأن تكون متفاصلة متجاوزة، ليلزم تركب المقادير والأزمنة من غير المنقسمات .

فالموجودات الجسمانيّة باقية دائرة، امّا بقاؤها فبتجدد صورها ، وامّا 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 التجددي البحت لا بقاء له اصلاً، فضلاً عن كونه قديماً . ولا جائز ايضاً ان يكون ثباتها وقدمها باعتبار ماهيّتها الكليّة ؛ كيف والماهيّات ليست جاعلة ولا مجعولة، فلا عبرة باستمرارها. فاذن الحق في ذلك ما ذكره استاذنا ، موافقاً لمرموزات المتقدمين وتصريحاتهم، وهو ما نذكره فاسمع :

اصل

ان لكل طبيعة حقيقة عقليّة عند الله تعالى، موجودة في علمه سبحانه، بها بقاؤها وثباتها وتقوّمها و وجودها. وهي، بحقيقتها العقليّة، لا تحتاج الى مادة واستعداد وحركة وزمان. ولها شئونات متعاقبة متّصلة 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 عدمى لا يحتاج الى علّة معيّنة؛ لكـونه بمعنى عدم شيء مّا عن شيء مـا، فيكفى فى حصوله وجود صورة مّا، مطلقة، يكون القوة قوة لها، على كمال مّا من الكمالات. ومن حيث استعداده الخاص القريب، يفتقر الى صورة معيّنة هى جهة استعداده وقوته القريبة من الفعل؛ فاذا خرج من هذه القوة القريبة الى الفعل الّذى يقابلها وجب ان تبطل صورته السابقة بلحوق صورته اللاحقة، لعدم امكان الاجتماع بينهما، كما تبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان ، و هكذا كل صورة تتجـدد بانقضاء سابقته وتبطل بحدوث عاقبته، على نعت الاتّصال التجددى .

واما اختصاص كل صورة خاصّة شخصيّة بوقتها الجزئى فليس ذلك بامر زائد على هويّته، حتى يرد السؤال فى لميته. ونزيدك بياناً وبرهاناً من كلامه .

وصـل

قد ثبت ان الجسم والجسمانى لايكونان لذاتيهما علّة فاعليّة لشيء؛ فاذن جميع الصفات الطبيعيّة، كالحركة وغيرها، يجب ان يكون وجودهـا من لوازم وجود الطبيعة، من غير تخلّل جعل بين الطبيعة وبينها؛ فلابد وان يكون فى الوجود مبدء اعلى من الطبيعة يفعل الطبيعة ولوازمها. فتكون الطبيعة وآثارها الذاتيّة ، كالحركة للفلك مثلاً، معيّن فى الوجود والحدوث والبقاء؛ غاية الأمر ان فيض الوجـود يمرّ من المبـدء على الطبيعة اولا، و بواسطـتها على صفاتها الذاتيّة؛ فالأوضاع المتجددة للفلك تجددها تابع لتجدد الطبيعة الفلكيّة؛ وكذا الاستحالات الطبيعيّة والحركات الكميّة الطبيعية التى فى العنصريات البسائط والمركّبات. و نزيدك من افاداته .

وصل

قدثبت ان تشخّص كل شيء انما هوبوجوده ، وانالزمان والوضع والكم والأين وغيرهامن العوارض لوازم للشخص وعلامات له ؛ فكل شخص جسمانى تتبدل عليه هذه العوارض (كلاً اوبعضاً) فتبدلها تابع لتبدل الوجود ، بل هوعينه بوجه؛ فانوجود الطبيعة الجسمانيه يحمل عليه بالذات انّه الجوهر المتصل الوضعى المتكمّم الزمانى المتحيز لذاته ؛ فتبدل الأوضاع والازمنة والاين والمقادير يوجب تبدل الوجود الشخصى للجوهر الجسمانى . وهذاهوالحركة فى الجوهر الشخصى ؛ اذوجود الجوهر جوهر ، كماان وجود العرض عرض .

وهذا هوالبرهان على تجدد الطبيعة .

وقدتقرر ان كل متحرك فهو مفتقرالى محرك آخرغيرذاته ؛ لكن المتحرك بنفسه لايفتقر الى مايحركه ، والالزم تخلل الجعل بين الشيء ونفسه ، اذلايمكن ان يكون له وجود غيرهذاالوجود ـ وهوكونه متحركاً ـ ؛ بل يفتقرالى محرك يعطى وجوده ويجعل ذاته المتحركة ، جعلاً بسيطاً . وذلك المحرك المقوم يجب ان يكون امراً ثابتاً مفارقاً عن المادة ولواحقها ؛ والالعاد الكلام ، فيتسلسل ؛ و ماسوى العقل ليس كذلك ، لان النفس ـ بماهى نفس ـ ، حكمهاحكم الطبيعة فى تجددها ؛ فيكون مقوم كل طبيعة جوهراً مفارقاً ، نسبته الى جميع افراد النوع من الطبيعة ومراتبها وحدودها نسبةً واحدة ، فهوالمقوم لوجود تلك الأفراد ، والمحصل لنوعها ، والمقيم للمادة باشتراك الطبيعة ، والمكمّل لجنسها نوعاً طبيعياً فتكون صورتها المفارقة .

وهذا هوالبرهان على ثبات الطبيعة .

وايضاً لابدفى الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدل خصوصيات الحركة ،

ووحدة المادة جنسية ، فلا بدمن واحد ثابت ينحفظ به اصل الطبيعة وسنخها مع تبدل خصوصياتها ؛ فالطبيعة تنتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلانى، وجوهر متجدد مادى، فلامحالة تكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر الثابت اتحاداً معنوياً تكون ذاتها ذاته ، وفعلها فعله ؛ مع كونه عقلياً ، وكونها حسيّة .

وصـل

فكل شخص جوهرى له طبيعة سيالة متجدده غير مستقر الذات . وله ايضاً امر عقلى ثابت مستقر باق ازلاً وابداً فى علم الله سبحانه ، ببقاء الله لا ببقاء الله اياه ؛ فان بين المعنيين فرقانا. وذلك الأمر العقلى رب الطبيعة وسببها الفاعلى، والله سبحانه رب الأرباب ومسبّب الأسباب . ونسبة ذلك الامر الى الطبيعة نسبة الروح الانسانى، من حيث ذاته الى الجسد ؛ فان الروح الانسانى ، لتجرده من حيث الذات ، باق ، وطبيعة الجسد ابداً فى التجدد والسيلان والذوبان؛ وانمّا هو متجدد الذات الباقية بورود الامثال . والخلق لفى غفلة عن هذا ، «بل هم فى لبس من خلق جديد.».

فالطبيعة وجود دنيوى بائد داثر لا قرار له ، والعقل وجود ثابت عند الله غير داثر ، لاستحاله ان يزول شىء من الأشياء ويتغير فى علمه تعالى وتقدس : «ماعند كم ينفد وماعند الله باق .» .

وصـل

واذلا مناسبة بين الثابت المحض والمتجدد الا بتوسط ذى جهتين، فلا يمكن تأثير العقل فى الطبيعة المعيّنة الا بتوسط امر كذلك، وهو النفس؛ لان ذاتها مجردة، وفعلها مادى ؛ فالنفس واقعة بين العقل والطبيعة ؛ فذاتها عقل وفعلها طبيعة . و هكذا ذات الطبيعة نفس وفعلها جسم . ثم ما يلحق الجسم بواسطة حركاتها الطبيعيّة

ونسبة كل عال الى سافله كنسبة الصورة الجسميّة 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 علّة لوحدانيّة ذاته واتصالها، فلو لم يكن له نفس تحفظ وحدانيته واتصاله لم يثبت على حال واحد . وامّا العقل الصرف فنسبته الى جميع اشخاص النوع واحدة . ولا بد لكل شخص من حافظ لوحدته واتصاله ، فهو اذن ليس الا النفس .

وايضاً لو لم تكن القوة النفسانيّة موجودة فى اشخاص الأجرام ـ ومن طبيعتها السيلان والفناء ـ ، لبادت اذن وهلكت ، اذ لا بد للعقل الصرف من جهات ، ليتخصّص بالنسبة الى الجزئيات ، وليست سوى الأنفس .

وايضاً الارض التى هى اكثف الأجسام وابعدها عن ينبوع الوجود والحياة تنمو وتنبت الكلاء وتنبت الجبال، فانها نبات ارضى، وفى داخل الجبال حيوانات كثيرة ومعادن ، فلو لم تكن ذات نفس لما تفعل هذه الافاعيل العجيبة ، اذ النفس الأرضيّة هى التى تتحرك فى الجوهر ، فتصير نفساً نباتيّة .»

وصل

فظهر ان لكل شىء ملكوتاً ؛ وان لكل شهادة غيباً؛ ومامن شىء فى هذا العالم الا وله قوة روحانيّة من عالم آخر ، وهى المسمّاة فى لسان الشرع بالملك . ولكل شىء حياة باعتباره ، وتسبيح لصانعه عزوجل به : «وان من شىء الا يسبح بحمده.»

قال بعض اهل المعرفة : خلق الله الخلق ليسبحوه فانطقهم بالتسبيح له والثناء عليه والسجود له فقال : «الم تر ان الله يسبح له من فى السموات والارض والطير ـ صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه .» . وقال ايضاً «الم تر ان الله يسجد له من فى

السموات ومن فی‌الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وکثیرمن‌الناس.» ، وخاطب بهاتین الآیتن نبیّه الّذی اشهده‌ذلك ورآه‌فقال«الم تر» ولم یقل «الم تروا»، فانّا ما رایناه ، فهولنا ایمان، ولمحمّد عیان؛ فاشهده سجود ـ کل شیء وتواضعه لله . وکل ومن اشهده‌الله ذلك ورآه دخل تحت هذا الخطاب. وهذا تسبیح فطری وسجود ذاتی عن‌تجل تجلّی لهم فأحبّوه، فانبعثوا الی الثناءعلیه من‌غیر تکلیف، بل‌اقتضاء ذاتی وهذه هی‌العبادةالذاتیةالتی اقامهم الله فیها بحکم الاستحقاق‌الّذی یستحقّه .

ثم ذکر آیات اخر . ثم قال : کل ذلك یدل علی ان‌العالم‌کلّه فی‌مقام‌الشهود والعبادة ، الاکل مخلوق له قوةالتفکّره ، ولیس الاالنفوس‌الناطقةالانسانیة و الحیوانیّة خاصّة ، من حیث هیا کلهم ، فان هیاکلهم کسائرالعالم فی‌التسبیح‌له والسجود؛ فاعضاء البدن‌کلّها مسبحة ناطقة، الاتراها تشهد علی‌النفوس‌المسخرة لها یوم‌القیامة ، من‌الجلود والایدی والارجل والالسنة والسمع والبصر وجمیع القوی . فالحکم‌لله‌العلی‌الکبیر .

فصـل

ولیعلم ان‌الله سبحانه‌انما یصب سجال الفیض ورشح‌الجود فی‌فضاءالوجود وعرصةالشهود ابداً صبة واحدة ؛ فلا یزال یبدع ویصنع‌ویفعل ویجعل، لاعلی السیلان ولاعلی الاستیناف ، بل علی‌القرار والثبات، لافی زمان ولاآن ولاحیز ولامکان ولاعن مادة ولامن شیء اصلاً؛ وانماالتقدم والتاخروالتجدد والتصرم والاستعدادات المادیة یقع فی‌حدوثهاالزمانی، وظهورها فی‌ظرف‌الزمان فحسب. والباری‌سبحانه اخترع المادة وذاالمادةجمیعاً فی‌اوسع من‌الزمان، یقال‌له الدهر، لامن شیء ، بل بعدالعدم‌الصریح واللیس الصرف . فکما ان ذاته سبحانه وصفاته

الحقيقيّة وشئونه الذاتيّة واسماءه الحسنى متقدسه عن التغير ، كذلك يتعالى قوله وفعله وامره عن التغير ، كما قال : « وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب .» ، لكن بعض الموجودات ، كالزمان الّذى هو ظرف المتغيرات ، و الحركة التى ماهيّتها الحدوث بعد الحدوث ، لذاته متغير ، لا بتغير عارض لنفسه . فالزمان والحركة ، بهويتهما الامتداديتين الغير القارتين ، صدرا من الحق الفياض ـ فيضة واحدة بلا زمان ، بل من كتم العدم الصريح ـ ، الى الوجود ، فى نفس الواقع وظرف الدهر ، مرة واحدة دهريّة ، لا دفعة واحدة آنية، فانّ الآن طرف الزمان ، وحصوله بعد حصول الزمان ، فكيف يكون جعله فيه ؟ وحصول الزمان ايضاً بعد حصول اصول الموجودات وعظائمها ، ودعائمها ، فكيف يكون جعل الموجودات كلّها فى زمان او آن ؟

فوجود المبدعات انما هو فى اصل الواقع ، وحصول الكائنات فى اوقاتها الخاصة التى هى اجزاء الزمان الموجود، كلّه بامتداده فى نفس الدهر دفعة واحدة فالتغيرات والتعاقبات بين الزمانيات بسبب امتداد الزمان الذى هو بذاته متجدد وبحسب مقايسة بعضها الى بعض ، لا بالنسبة الى من يتعاظم عن الوقوع فى التغيّر فجفاف القلم بالنسبة الى الواقع وظرف الدهر ، وتجدد الشئون فى اجزاء الزمان وبمقايسة بعض الزمانيات الى بعض ، لان الصنع والتكوين فى حدّ من امتداد موجود او مفروض ، والفراغ والتعطيل فى سائر الحدود منه ، بل الافاضة واحدة من الحق ، ومتعددة بالاضافة الى الخلق . فالشأن فى قوله سبحانه «كل يوم هو فى شأن» شأن يبديه ، لا شأن يبتديه .

قال بعض اهل المعرفة : اعلم انّ امداد الحق وتجلّياته واصل الى العالم فى فى كل نفس ، وفى التحقيق الأتم ليس الاّ تجل واحد يظهر له بحسب القوابل ومراتبها واستعداداتها تعيّنات، فيلحقه لذلك التعدد والنعوت المختلفة والأسماء

والصفات ، لاانّ الامر فى نفسه متعدد ، اووروده طارٍ ومتجدد . وانماالتقدم والتأخر وغيرهما من احوال الممكنات توهم التجدد والطريان. والتقيّد والتغيّر ونحو ذلك كالحال فى التعدد ، والاّ فالأمر اجل من انينحصر فى اطلاق اوتقييد اواسم اوصفة اونقصان اومزيد .

وهذا التجلى الأحدى المشار اليه ليس غيرالنور الوجـودى ، ولا يصل من الحق الى الممكنات ، بعدالاتصاف بالوجود وقبله ، غير ذلك ، وما سواه فانماهواحكام الممكنات وآثارها يتّصل منبعضها بالبعض حال الظهور بالتجلّى الوجودى الوحدانى المذكور .

ولما لم يكن الوجود ذاتيّاً لسوى الحق ، بل هو مستفاد من تجلّيه ، افتقر العالم فى بقائه الى الامداد الوجودى الأحدى مع الآنات من دون فترة ولا انقطاع اذلو انقطع الامداد المذكور طرفة عين لفنى العالم دفعة واحدة، فان الحكم العدمى لازم للممكن ، والوجود عارض له من موجده .

قال : ولما كان هذاالخلق من جنس ماكان اولاً التبس على المحجوبين ، ولم يشعروا التجدد وذهاب ماكان حاصلاً بالفناء فى الحق ، لأنّ كل تجلٍ يعطى خلقا جديداً ويغنى فى الوجود الحقيقى ماكان حاصلاً ،

ويظهـر هذاالمعنى فى النار المشتعلة من الدهن والفتيلة فانّه فى كـل آن يدخل منهما شىء فى تلك النارية ويتّصف بالصفة النورية، ثم تذهب تلك الصورة بصيرورتها هواء .

هكذا شأن العالم بأسره ، فانّه يستمد دائما من الخزائن الالهيّة فيفيض منها ويرجع اليها .

وصـل

فاذن مااسهل عليك ان تتيقّن انّ وجود العالم عن البارى ليس كوجود الدار

عن البنّاء ، ولا كوجود الكتابة عن الكاتب ، الثابتة العين المستقلّة بذاتها ، المستغنية عن الكاتب بعد فراغه ، بل كوجود الكلام عن المتكلّم ، انسكت بطل الكلام ، بل كوجود ضوء الشمس فى الجو المظلم الذات ، مادامت الشمس طالعة ، فان غابت الشمس بطل الضوء من الجو ، لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته. وكما انّ الكلام ليس جزء المتكلم ، بل فعله وعمله ، بعد مالم يكن ، وكذا النور الذى فى الجو ليس بجزء الشمس ، بل هو انبجاس وفيض منها ، فهكذا الحكم فى وجود العالم عن البارى ـ جل ثناؤه ـ ، ليس بجزء من ذاته ، بل فضل وفيض يتفضّل به ويفيض . الاّ انّ الشمس لم تقدر ان تمنع نورها وفيضها ، لأنّها مطبوعة على ذلك ، بخلافه سبحانه ، فانّه مختار فى افعاله بنحو من الاختيار ، اجل وارفع ممّا يتصوره العوام ، واشدّ واقوى من اختيار مثل المتكلم القادر على الكلام ، ان شاء تكلّم وان شاء سكت ، فهو سبحانه ان شاء افاض جوده وفضله واظهر حكمته ، وان شاء امسك . ولو امسك طرفة عين عن الافاضة والتوجه لتهافتت السّماوات ، وبادت الأفلاك ، وتساقطت الكواكب ، وعدمت الأركان ، وهلكت الخلائق ، ودثر العالم وفنى دفعة واحدة ، بلازمان ، كما قال عزوجل : «ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده .» .

الباب السابع

فى 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 ، والاّ لم تكن القوة قوة . وهذاالخروج اما بالتدريج اودفعة ، والأول معنىالحركة ، ويقابله السكون ، تقابلالعدم والملكة .

ثم الحركة ، لكونها صفة ، لابدّ لها من قابل ، ولكونها حادثة ، بلحدوثا، لابد لها من فاعل ، ولابد من ان يكونا متغايرين ، لاستحالة كونالشيء فاعلاً وقابلاً ، فعلا وقبولا تجدديينّ ، وكون معطىالكمال قاصراً عنه . فالمحرك لا يحرك نفسه ، بلشيئاً لايكون فينفسه متحركاً ، فتكون حركته بالقوة . فقابل الحركة امر بالقوة ، وفاعلها امر بالفعل (اما من هذهالجهة ، وامّا من كل جهة) ، ولامحالة تنتهى جهاتالفعل الى ماهو بالفعل منكلوجه ، دفعاً للدور والتسلسل كما ان جهاتالقوة ترجع الى امر بالقوة من كل وجه الاّ كونه بالقوة ، دفعاً لهمـا .

اصـل

للحركة معنيان : احدهما توسطالشيء بينالمبدء والمنتهى ، بحيث ايحد يفرض فيالوسط لايكون ذلكالشيء قبل وصوله اليه ولا بعده فيه . وهو صفة واحدة شخصيّة غير متبدلة بتبدل حدودالتوسط ، لكـن ، بواسطة نسبته الى حدودالمسافة الغير المتناهية بالفرض ، ممّا يقبل انقساماً بغير نهاية ، بالفرض، اذلهحدود بالقوة من جهة اتّصالموافاة حدودالمسافة، فهو مستقر بحسبالذات غير مستقر بحسبالنسبة الى تلكالحدود .

وكما انكل حد فيالمسافةالمتّصلة، وكلنقطة فيالخط بينطرفيه لايكون بالفعل ، ولكن بالقوة ، فكذلك كل كون من هذه الاكوان لايكون الاّ بالقوة. فهذاالمعنى منالحركة وجود بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ، وتسمى بالحركة التوسطيّة .

والثانى مايحصل من هذا بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبه الى حدود المسافة . وهو امر متّصل منطبق على المسافة ، منقسم بانقسامها ، واحد بوحدتها تسمى بالحركة القطعية ، والتّوسطيّة كأنها فاعلة للقطعية .

مثال ذلك : النقطة المنتقلة ، كراس مخروط مماس بسطح يرسم بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطّاً ، فقد تعرض للنقطة مماسة منتقلة يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط يفرض فيه نقط متوهّمة ليس شيء منها فاعلةً له اولأجزائه ، بل متأخّرة عنه .

ففى الحركة شيء كالخط المرسوم ، وهو الحركة المتّصلة القطعية ، وشيء كالنقطة الفاعلة للخط ، وهو الحركة التوسطيّة ، واشياء كالنقط المفروضة فيه ، التى لم تفعله ، بل تأخرت عنه ، وهى الاكوان المفروضة حسب انفراض حدود المسافة .

وقد ثبت انّ الزمان مقدار الحركة ، ففيه ايضاً شيء كالراسم ، يقال له «الآن السيال» ، وشيء كالمرسوم ، يقال له «الزمان المتّصل» ، واشياء كالحدود والنهايات ، يقال لكل منها «الآن» ، بالمعنى الآخر .

وكل من الامور الثلاثة فى كل واحد من الاشياء الثلاثة ينطبق على نظيريه فى الآخرين ، وليس الباقى مع المتحرك الا الواحد المستمر من كل منها ، ضرورة انّه لايكون مع المنتقل خط المسافة ، اذ قد خلفه ، ولا الحركة بمعنى القطع ، فقد انقضت ، ولا الزمان المتّصل ، فقد مضى ، فاذن انما يكون معه من القطع التوسط ، ومن المسافة النقطة او مافى حكمها ، ومن الزمان الممتد ذلك الآن .

والمتحرك ، من حيث انّه متحرك ، حاله بعينها حال الحركة فى تحقق الامور الثلاثة فيه ، فانّه من حيث انه متوسط بين مبدء المسافة ومنتهاها مع استمرار مبدء لنفسه من حيث انه قد انتقل اذ هو بهذا الاعتبار كأنّه شيء ممتد منطبق على المسافة ونفسه من حيث انه وصل الى حد حد مبدء لنفسه من حيث انه قطع المسافة

الى ذلك الحد .

وصـل

فللحركـة وجود ضعيف تدريجى ، بعضه سابق وبعضـه لاحق ، وليس موجوديّتها فى الخارج الا تحقق حدها فيه وصدقها على امر ، كوجود الاضافات واما حضورها الجمعى فليس الاّ فى الذهن . والحركة بمعنى التوسط ، وان كان لها ابهام بالقياس الى الحصولات الآنية والزمانية التى يعتبرها العقل ، الاّ انّها مع ذلك لها تعيّن ، من جهة تعين الموضوع ، ووحدة المسافة ، ووحدة الزمان ، والفاعل المعين ، والمبدء الخاص ، والمنتهى الخاص ، ويكفيها هذا القدر من التعين لضعف وجودها . ونسبة تلك الحصولات الى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلى ، ونسبتها الى معنى القطع المتّصل نسبة الاجزاء والحدود الى الكل ، وكلا المعنيين ذو حظّ من الوجود وان كان ضعيفا .

اصـل

الحركة لاتقع فى الآن ، والاّ يلزم ان يكون بازائه جزء غير متجزى مـن المسافة ، لتطابقهما ، وقد ثبت استحالته بالبراهين . فكل آن يفرض فى اثنـاء الحركة لايتّصف الجسم فيه بالحركة ولا بالسكون ، لانّ تقابله معها تقابل العدم والملكة ، ولاتصال الحركة . ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع عنهما ، لأن الحركة فى الآن اخص من اللاسكون وممّا يساويه ، فانتفاؤها لايستلزم انتفاء مايساويه ، لتحققه بالحركة ، لافى الآن .

والحاصل انّ الآن ان اخذ ظرفـاً للاتّصاف فالجسم يتصف فيه بالحركـة الواقعة فى الزمان ، لافيه ، وان جعل ظرفاً لوقوع الحركة والسكون فلايقع شىء

منهما فيه ، ولايلزم خلو الموضوع عن الاتصاف بهما .

اصل

الحركة امّا ذاتيّة اوعرضية. والذاتية ماتكون القوة المحركة فيه موجودة فى المتحرك . وهى اما ارادية اوطبيعية اوقسرية اوتسخيرية .

وذلك لان القوة المحركة اما غير مستفادة من خارج ، اومستفادة منه ، وعلى الأول امّا مع شعور اولامعه، وعلى الثانى اما على سبيل الاعداد، اوالفاعلية فالاول هى الارادية، كحركة الافلاك والحيوانات، والثانى هى الطبيعية، كحركة العناصر والنباتات، والثالث هى القسرية، كحركة الحجر المرمى الى فوق، والشجر الى اليمين والشمال بالريح ، والرابع هى التسخيريّة ، كحركة المواد والاجساد، بما هى مادة وجسد ، لابماهى محصّلة انواعاً بحركات مافيها من الصور والطبايع والنفوس ، وكانفعال السافل من العالى .

والعرضيّة مايقابل الذاتيّة ، كحركة المحمول .

وقد يتركب بعض هذه مع بعض ، فتختلف بالاعتبار ، كحركة النبات ، فانّها تسخيريّة وطبيعية ، باعتبارين .

اصل

الفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور ، لكن مع انضمام ميل قسرى اليها ، فيكون القاسر علّة معدة له . ولو كان القاسر فاعلاً للحركة القسريّة ، اوللميل القسرى ، لانتفى كل منهما بانتفائه ، وليس كذلك .

واما الحركة الاراديّة والتسخيريّة ففاعلهما النفس ، باستخدام الطبيعة السارية التى احدثتها فى الجسم، اعنى القوة المحركة للعضلات والاوتار والرباطات

فانّ تلك القوة هى بعينها طبيعة تلك الاعضاء والآلات جعلت مطيعة للنفس ، بعد تحقق التخيّل والارادة والشوق ، ومعلوم بالوجدان انّ الامر الميل للجسم والصارف له ، من مكان الى مكان ، او من حال الى حال ، لاتكون الاّ قوة فعليّة قائمة به ، وهى المسمّاة بالطبيعة ، فالطبيعة هى الميلة القريبة اياه .

وهذه الطبيعة غير الطبيعة الموجودة فى عناصر البدن وامشاجه بالعدد ، فانّ تسخير النفس لهذه ذاتى ، لانّها قوة منبعثة من ذاتها ، ولتلك قسرى ، ولهذا يقع الاعياء والرعشة بسبب تعصّيها عن طاعتها احياناً .

فللنفس طبيعتان مقهورتان : احديهما مطاوعة لها والاخرى مكرهة .

فثبت انّ الفاعل المباشر لجميع الحركات هى الطبيعة ، الاّ انه فى الطبيعية طبيعة مطلقة مجبولة ، وفى القسرية طبيعة مقسورة ، وفى الارادية والتسخيرية طبيعة مسخّرة. والكل ماتستخدمه القوة العقليّة المفارقة، طاعة لله تعالى، اذكما انها تقيم كلاّ من الصورة والمادة بالاخرى اومعها ، كذلك لها مدخل فى اقامة كل مايلزمهما من الاستحالات والحركات وغيرهما .

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة ، كما ان الزمان شخص روحه الدهر . والطبيعة بالقياس الى النفس، بل العقل، كالشعاع من الشمس، يتشخّص بتشخّصها.

اصل

لابد فى كل حركة (فى اىّ مقولة وقعت) ، ان يكون الموضوع فيها ثابتاً بوجوده وتشخّصه ، وتتبدل عليه افراد تلك المقولة ، بخلاف الفرد الذى يكون له فى آن آخر ، مخالفة نوعيّة اوصنفيّة .

الا انه يكفى فى بقاء الموضوع انحفاظ وحدته الشخصيّة ، بوحدة عقليّة فاعلية نورية ـ هى العقل المدبّر المعتنى بكلاءة الشخص وحفظه فى مراتب التطورات

والتقلبات فى النشآت ـ ، اوبوحدة ابهاميّة قابليّة ، كوحدة المادةالاولى، فانها يكفى فى تشخصها وجود صورة مّا ، وكيفيّةمّا ، وكمية ما ، واين ما ، الى غير ذلك من الاعراض ، ويجوز التبدل له فى خصوصيات كل منها .

فهذه الافراد الغير المتناهية انما توجد بوجود واحد اتّصالى ، 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 وتشخّصه ، حيث ان الوجود انما يتشخص بذاته ، يندرج تحت انواع كثيرة ، وتتبدل عليه معانى ذاتية وفصول منطقيّة ، حسب تبدله فى شئونه واطواره . فهو ـ مع وحدته واستمراره ـ بعينه وجود متجدد منقسم الى سابق ولاحق وناقص وكامل، وله بعينه ابعاض وافراد بعضها حادث وبعضها آتٍ ، ولكل من ابعاضه المتصلة حدوث فى وقت معين وعدم فى غير ذلك ، قبله اوبعده .

اصـل

ليست الحركة عبارة عن تغير حال المقولة المعيّنة، فانّ معنى التسود مثلاً ليس انّ سواداً واحداً يشتد ، حتى يكون الموضوع الحقيقى للحركة فى السواد نفس السواد ، كيف ، وذات الاول فى نفسها كانت ناقصة ، والزايدة ليست بعينها الناقصة ؟

وليس لأحد ان يقول : ذات الاول باقية ، وينضم اليه شىء آخر .

فان الذى ينضم اليه ، ان لم يكن سواداً ، بل يكون شيئاً آخر ، فما اشتد السواد فى سواديّته ، بل حدثت فيه صفة اخرى ، وان كان الذى ينضم اليه سواد آخر ، فيحصل سوادان فى محل واحد ، بلاامتياز بينهما فى الحقيقة اوالمحل او

الزمان، وهو محال، وكذا اتحادالاثنين منهما، فليس ذلك الابانعدام ذات الاول وحصول سواد آخر اشد منه .

وكذا الكلام فى الحركة الكميّة بعينه ، فانّ المقدار الاول ينعدم بالكلية ويوجد مقدار آخر زايد اوانقص ، والعبرة ببقاءالامر العقلى والمادةالمبهمة .

اصـل

الحركة قدتكون فى الكمّ ، كالنمو والذبول، والسمن والهزال، والتخلخل والتكاثف .

وقد تكون فى الكيف ، كتسخّن الماء وتبرده، وكانتقال الجسم من البياض الى السواد على التدريج ، وتسمّى استحالة .

وقدتكون فى الاين ، كانتقال الجسم من اين الى آخر تدريجاً ، ويسمّى نقلة .

وقدتكون فى الوضع ، كحركة الكرة فى مكانها ، فانّ بهـا تختلف نسب اجزائها بعضها الى بعض والى الامور الخارجة على التدريج. وقدتكون فى الجوهر كما مضى فى بيان تجددالطبيعة .

ومما يدل عليه ايضاً استكمالات النفس الانسانيّة ، من لدن كونها جنيناً بل منيّاً الى غاية كونها عقلاً بالفعل وما هو فوقه ،

فانالذهن الصافى والقلب السليم يحكم بانالتفاوت بين الجنين والطفل الجاهل الناقص ، وبين الشيخ الحكيم والولىّ ، ليس بامور عرضيّة زائدة على جوهرية كل من هذين ، حتى لوفرض زوالها لم يتغير فى تجوهره الحقيقى شىء.

وايضاً ، لوكان حصول كل من الصور الواردة عليه ، من المنويّة والنباتيّة والحيوانيّة والانسانيّة دفعيّة بلاتدرج فى الاشتداد والاستكمال ، بل بحسب

فساد وكون ، للزم تفويض احدالفاعلين الطبيعيّين فعله الى الآخر ، وهذا غير جائز فى الافعال الطبيعيّة ، بل انما جاز فى الصناعات الاختياريّة التى تكون بالقصد والرويّة .

ومما يدل على الحركة الجوهرية ايضاً انقلاب الصورة النوعيّة من المائيّة الى الهوائيّة ، عند ورود الحرارة الشديدة عليها ، المضعّفة للمائيّة قليلاً قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعة الماء الى طبيعة الهواء ، وانتقصت مائيّته حتى صار هواء ، اذلو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء ـ حتى يكون اسخن الافراد المائيّة ، وابرد الافراد الهوائيّة ـ ، لكان الانتقال للمادة من الصورة المائيّة الى الصورة الهوائيّة بلاجامع ، فيلزم اما تتالى الآنين ، اوخلوا لمادة عن الصور فى آن واحد ، وكلاهما مستحيل .

والسر فى ذلك مادريت ان الوجود مما يشتد ويضعف ، دون الماهية ، وان مبادى الآثار هى وجودات الاشياء ، لاماهيّاتها ، والوجود مالم يتغير فى قوته وضعفه لايمكن ان يختلف اثره فى القوة والضعف .

لكن كل تضعف اواشتدادلايوجب ان يتغير به حد الماهيّة فى جواب ماهو ، انما التدرج فى احدهما مما ينتهى الى حيث يتغيّر جواب ماهو دفعة .

ومن هنا اشتبه الامر على الجمهور ، فزعموا انّ الانقلاب دفعى والاستحالة تدريجية ، فانكروا الحركة فى الصورة ، واثبتوها فى الكيفيّة ، وليس الامر كذلك ، بل الاستحالة لاتخلو عن الكون والفساد ، الاّ ان الاستحالة محسوسة فى الاكثر ، والتفاوت فى الوجود والحركة فى الجوهر غير محسوسين الاّ فى الاقلّ . ولا يلزم من ذلك وجود انواع بلانهاية بالفعل بين جوهر وجوهر ، بل هناك وجود واحد شخصىّ متّصل له حدود غير متناهية بالقوة ـ كما نبّهنا عليه ـ ، على قياس الاشتداد الكيفى والكمّى ، من غير فرق .

اصـل

وامّا بقيّةالمقولات ، فلاتقبل الحركة الابالعرض ؛

امّاالاضافة فانها ان كانت عارضة لمقولة فيهاالحركة فهى متحركةبتبعيّتها والافلا ؛ فان الماء اذااتحرك فى السخونة فقداانتقل من الاشد الى الاضعف ، او بالعكس،على التدريج بالتبعيّة؛ وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل تابع للانتقال من اين الى اين؛ والانتقال الكمّى؛ ومن الاشرف فى الوضع الى الاخس فيه للانتقال الوضعى .

واماالملك فتبدل الحال فيه انماهواولا فى الاين؛ فان الحركة اولافى العمامة بحسب الاين ثم فى التعمّم ، وفى السلاح ثم فى التسلح؛ فالحركة فيه بالعرض ، لابالذات.

واما متى فان وجودالحركة للجسم انما هوبتوسطه ؛ فان كل حركة انماتكون فى متى ، فلوكان فيه حركةلكان لمتى متى آخر ، وهومحال .

وكذلك انيفعل وان ينفعل ليس فيهما حركة ؛لأن الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة قارة ، لانها لوكانت عن هيئة غيرقارة لماكانت خروجاً عنها وتركاً لها ، بل امعان فى تلك الهيئة ؛ مثلا : ان كانت الحركة من التسنخن الى التبرّد ، و كان الجسم فى حال تسنخنه يتبرد، فانه لم يخرج عن التسنخن ، حتى يكون قدتحرك فى مقولة ان ينفعل ، فان كان قدترك التسنخّن فالحركة فى غير مقولة انينفعل.

وايضاً لوكان فى مقولة متى حركةللزم انيكون له فى كل آن يفرض من زمان حركته فرد من افراده كسنة اوشهر اوغيرذلك ، مع ان الآن طرف لافراده .

وعلى هذاالقياس حكم المقولتين الاخريين ، اذاخذ فى مفهوميهماالتدرج وعدم الاستقرار، فانهماالتأثير والتأثر على نهج التجدد الاتّصالى ، فالانتقال فيهما دفعى ، ليس على سبيل الحركة .

واما ازدياد الحركة فى الكيف اوالكم اوغيرهما ، شدة وسرعة ، ازدياداً تدريجياً، فليس هى الحركة فى ان ينفعل ، حتّى يكون سلوكاً من انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج؛ لان هذا السلوك ـ وان كان سلوكاً واحداً وانتقالاً متّصلاً ، بحسب الحس ـ ، لكنّه بحسب الواقع سلوكات متعددة فى سلوك يوجد فيه مرتبة واحدة من السرعة، باقية مستمرة فى بعض من الزمان الذى يقع الكل فيه؛ فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئاً فشيئاً ، وان كان اصل السلوك تدريجياً .

اصل

الحركة امّا سريعة ؛ وهى التى تقطع مسافة اطول فى الزمان المساوى او الاقصر ، او مسافة مساوية فى زمان اقل . واما بطيئة ؛ وهى مايقابلها . والبطؤ ليس لتخلّل السكنات ؛ ولالكانت نسبة السكنات المتخلّلة بين حركات الفرس الذى يقطع خمسين فرسخاً (مثلاً) فى يوم واحد ، الى حركاته كنسبة فضل حركات الشمس فى ذلك اليوم ، الى حركات الفرس ؛ لكن فضل تلك الحركات ازيد من حركاته ، فسكنات الفرس ازيد من حركاته مع انالانحس بشىء من سكناته .

---

(١) يعنى ان هذه الكيفية لازمة لوجود الحركة، مجعولة بجعلها، غير منفكة عنه، قابلة للشدة والضعف، فالسريعة منها هى الشديدة، لكن بالنسبة الى ماهى اضعف منها، والبطيئة هى الضعيفة بالإضافة الى ماهو اشد، فهى من اللوازم الإعتبارية للحركة التى ينتزع من نسبة الحركة الى الزمان، وهى كيفية واحدة لايسمى باسم ولا يعبر عنها بلفظ وعبارة، وانما التعبير عنها بالسرعة اوالبطؤ، فبعد انضياف مراتب الحركة بعضها الى بعض، كالقلة والكثرة والطول والقصر فى العدد والزمان . محمدحسن عفى عنه .

اصـل

الحركة لاتخلوعن حدّمّا من السرعة والبطو ؛ لان كل حركة انما تقع فى شىء مّا ، يتحرك المتحرك فيه ، مسافة كانت اوغيرها، فى زمان مّا ؛ وقديمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة ، اويجرى مجراها ، بزمان اقل من ذلك ، فتكون الحركة اسرع من الأولى ، اوبزمان اكثر ، فتكون ابطا منها .

والمراد من السرعة والبطؤ شىء واحد بالذات ، وهو كيفيّة واحدة قابلة للشدة والضعف ، وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما ؛ فما هوسرعة بالقياس الى شىء ، هو بعينه بطؤ بالقياس الى آخر .

اصـل

لماكانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفيّة ، وكانت الطبيعة التى هى مبدؤها نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة ، كان صدور حركة معينة منها دون ماعداها ممتنعاً ؛ لعدم الاولوية . فاقتضت اولاً امراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم اوالكيف اوالوضع اوغير ذلك ، وبحسب مايخرج عنه كحال مافيه الحركة من رقّة القوام وغلظه؛ ثم اقتضت بحسبه الحركة ؛ وذلك الامر هوالميل .

وهومحسوس فى الحركة الاينيّة ، يحسّه الممانع ، ويوجد مع عدم الحركة ايضاً ، كما نجده من الزق المنفوخ فيه اذا حبسناه بايدينا تحت الماء ، وكمانجده من الحجر اذا اسكناه (١) فى الهواء . فلايحتاج اثباته فيها الى مزيد بيان .

---

(١) فالميل حالة تقتضى بحسبها الطبيعة حركة الجسم ذى الطبيعة الى جهة او وضع ، ويختلف شدة وضعفاً حسب اختلاف ذلك الجسم فى الكم والكيف والوضع وغيرها، تدبر فيه . محمدحسن عفى عنه .

وكذا في الحركة الكميّة ؛ لانها مستلزمة للاينيّة ، اذلا بد للنامي والذابل من وارد يتحرك اليه ، اوخارج يتحرك منه(١) .

وامّا الوضعيّة ؛ فلان اجزاء المتحرك بتلك الحركة يخرج عن امكنتها ، فاستدعت ميلاً ومدافعة .

وكذا الحركة الكيفية اذا كانت طبيعيّة ؛ فانّها لما كان منشا التبدل فيها حينئذ هو المتحرك ، فقد اخرج نفسه من كيفيّة اخرى ، فله مدافعة من الكيفيّة الثانية ، وهي المراد بالميل فيها .

وكذا الكلام في الحركة الجوهريّة .

اصل

كل ما يقبل الكون والفساد ففيه مبدء ميل مستقيم البتّة ؛ وذلك لما سيأتي من ان كل جسم فله حيّز طبيعي ، ولا يكون لجسم حيّز ان طبيعيّان . فالصورة الكائنة لا تخلو امّا ان تحصل في حيّزها الطبيعي ، او في حيّز غريب ؛ وعلى الثاني يقتضي ميلاً مستقيماً الى حيزها الطبيعي ، وعلى الاول كانت قبل الفساد حاصلة في حيّز غريب ، فكانت تقتضي ميلاً مستقيماً الى حيّزها الطبيعي .

اصل

لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه مّا ، كان منقسماً الى اقسامها : فمنه ما يحدث من طباع المتحرك ؛ وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة ، كميل الحجر

---

(١) وبالجملة: لابد في الحركات الطبيعية من الميل، كما لابد في الحركات الإرادية من الإرادة، فالميل في الحركات الطبيعية بمنزلة الارادة في الحركات الإرادية، فتدبر.

محمد حسن عفي عنه

عندهبوطه؛ والى ماتحدثه النفس، كميل النبات عندتبرزه من الارض، وميل الحيوان عنداندفاعه الارادى الى جهة .

ومنه مايحدث عندتأثير قاسرخارج من الجسم فيه ، كميل السهم عندانفصاله عن القوس . وانما تختلف الاجسام ، فى قبوله والامتناع من ذلك ، بحسب الامور الذاتيّة وغيرها ؛ والاختلاف الذاتى هوالّذى يكون بحسب قوة الميل الطبيعى وضعفه ، وهوان يكون الاقوى بحسب الطبع ـ كالحجر العظيم ـ ، اكثرامتناعاً من قبـول القسرى ، والأضعف اقل امتـناعاً . وما عدا هـذاالاختـلاف يكون بالاسباب الخارجة ؛ وذلك ككون الاضعف اكثرامتناعاً ، امّا لعدم تمكن القاسر منه ، كالرملة الصغيرة؛ اولعدم تمكنه من دفع الموانع، كالتنبّه ؛ اولتخلخله الّذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة، كالريشة ؛ اولغيرذلك .

اصـل

لماكان الميل هوالسبب القريب للحركة ، وكان من المتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات ، لان الحركة الواحدة تقتضى توجهاً الى مقصدما ، ويلزمه عدم التوجّه الى غيرذلك المقصد، والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً ، ويمتنع ان يقتضى الشيء شيئاً وعدمه معاً وكان المتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحدبالفعل ـ سواء كانامستقيمين اومستديرين او مختلفين ، الاان يكون احدهما بالعرض ، كما يجتمع حركتان كذلك ـ ، 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 والطبيعيّة معاً فى افنائه قليلاً قليلاً ويقوى الطبيعة بحسب ذلك، وياخذ الميل القسرى فى الانتقاص، وقوة الطبيعة فى الازدياد

الى ان تقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسرى ، فيبقى الجسم عديم الميل ؛ ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها، ويشتد الميل بزوال الضعف ،فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسرى قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيّات المتضادة .

اصـل

الحركة لاتكون طبيعيّة الاويكون الجسم على حالة غير طبيعيّة ، كاين غير طبيعى ، اووضع اوكم اوكيف كذلك. وبازاء كل حالة غير طبيعيّة منها حالة طبيعيّة لان الجسم ، اذاخلّى وطباعه ، لم يكن له بدمنها ؛ فاقتضاء الحركة والسكون من الطبيعة بالحقيقة شىء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة، وهو استدعاء الحالة الطبيعيّة فقط ؛ فان كانت غير حاصلة ، فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصلها ؛ وان كانت حاصلة ، فهو بعينه يستلزم سكونا . ومعناه انه لايستلزم حركة . فالجسم اذاوصل الى الحالة الطبيعيّة يجب ان يبطل ميله اليه ، ولم يكن له ميل عنه ، فاذن هو عديم الميل فى هذه الحالة .

اصـل

لابد بين كل حركتين مختلفتين من سكون؛ وذلك لان المبدء القريب لتحرك الجسم من حدالى آخر فى المسافة ـ وهو الميل اومايجرى مجراه ـ ، يجب ان يكون معه . فالموصل له الى ذلك الحديجب وجوده عند وجود الوصول ، وهو آن الوصول، ولاامتناع فى ذلك؛ اذالميل ونحوه ليس كالحركة غير انى الوجود ؛ بالضرورة. ثم اذارجع الجسم من ذلك الحد، اوانعطف فلذلك الرجوع اوالانعطاف ميل آخر هو علّة قريبة له ؛ لان الميل الواحد لايكون علّة للوصول الى حدمعين

وللمفارقة عنه رجوعاً اوانعطافاً ؛ والميل حدوثه فى الآن ؛ وليس آن حدوث الميل الثانى هو الآن الّذى صار الميل موصلاً بالفعل ، لامتناع ان يحصل فى الجسم الواحد فى الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين؛ فاذن حدوث الميل الثانى فى غير الآن الّذى صار فيه الميل الأول موصلاً بالفعل . وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكناً بالضرورة ، وهو المطلوب .

واما الحبّة المرميّة الى فوق اذا نزلت بنزول جبل من فوقه، فحركته النزولية حركة عرضيّة ، كحركة جالس السفينة ؛ فلا ينافى سكونها الذاتى ؛ فلا يلزم منه سكون الجبل .

اصل

قد ثبت ان الجهات بالطبع اما فوق ، وهو المحيط واما تحت وهو المركز . فالميل الطبيعى امّا يتوخى الفوق وهو الخفة ؛ ويختص بالنار والهواء ـ ، وماغلبا اواحدهما عليه من المركبات. واما يتوخى السفل وهو الثقل ويختص بالارض والماء وما غلبا اواحدهما عليه وما يقتضيه النفوس النباتيّة والحيوانيّة يكون كحركاتها وجهات حركاتها .

واما الميل الذى فى الحركة الوضعيّة المستديرة فلا يجوز ان يكون طبيعياً لان الميل الطبيعى هرب عن حالة منافرة الى حالة ملائمة ، فلاجرم اذا وصل المتحرك الى تلك الحالة الملائمة استقر واستحال ان يعود بالطبع الى مافارقه. وما من حالة فى الاستدارة الا ويعود اليها المتحرك بل توجهه عنها هو بعينه توجّه اليها وهو ـ رائد حائد ـ فلا يكون ذلك بالطبع .

وايضاً فالطبيعة المحضة ليست مقاصدها وميولها الا بحسب مايليق باحوال الجسم بماهو جسم وهو من باب المقادير والجهات والأمكنة والاحياز، وليس الموافق

لحال الجسم المعيّن بماهو جسم الا امر محصور في مكان اووضع لايتعداه فلا يكون مطلوبه من الاوضاع الاواحداً . وكذلك من الاحياز والمقادير ولايكون واحداً بالعموم ولامختلفاً بالاعداد ، فان ذلك شان الوجود العقلي اوالنفسي (ليس ـ الا) .

وقدثبت 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 .

اصـل

الشيء اذاكان عدمه مع وجود شيء آخر ـ فاذا صار موجوداً كان ذلك الشي متقدماً عليه باعتبار اقترانه مع هذا الحادث، ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده. فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته، ولاباعتبار وصف لازم لذاته ،(لان ذاته قدتوجد مع ذات المتاخر كالأب بالقياس الى الابن .فاذن قبليته زائدة على ذاته ولازم لذاته) ولانفس عدم المتأخر اذقد يكون بعد وجوده ايضاً، ولااعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتاخر، اذقد يتحقق هذه الهيئة التركيبيّة بعد ـ كما اذافرضنا وجود الاب مع العدم الحاصل لابنه بعد الوجود مع انه ليس بهذه الاعتبار متقدماً على ابنه ـ بل متاخر عنه ، ولاذات الفاعل فانه قد يكون قبل ومع وبعد . وبالجملة لابد لعروض القبليّة والبعديّة من امر يكون عروضهما له لذاته. اذكل صفة يتّصف بها شيء او اشياء لا بالذات فلا بدّ لها ان تنتهي الى ما يتّصف بها بالذات لاستحالة التسلسل .

ولا يجوز ان يكون المعروض بالذات للقبليّة والبعديّة اموراً متفاضلة غير منقسمة يقتضي كل منها لذاته سبقاً على لاحقه ولحوقاً بسابقه، اذ لوفرضنا متحركاً يقطع بحركته مسافة يكون لامحالة بين ابتداء حركته وانتهائها قبليّات

و بعديّات متصرمة و متجددة على سبيل الاتّصال والانطباق لأجزاء المسافة والحركة، فيجب انيكون المعروض بالذات لتلك القبليّات والبعديات امراً لا يزال يتصرم و يتجدد على الاتصال؛ اتّصال المسافة والحركة بحيث يستحيل عليه انفكاك التصرم والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته قبل، وجزء منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعداً والبعد منه قبلاً. وهذا هو المعنى بالزمان .

وصل

وايضاً اذا فرضنا حركة فى مسافة معيّنة بقدر من السُرعة والبطوء، واخرى فى تلك المسافة بذلك القدر من السرعة، فان توافقتا فى الأخذ والترك بأن ابتدءتا معاً وانتهيتا، فلامحالة تقطعان المسافة معاً وان تخالفتا فى الأخذ والترك وكانت احديهما ابطأ فانّها تقطع اقل .

فبين اخذ السريعة الأولى وتركها امكان قطع مسافة بسرعة معيّنة، وامكان قطع مسافة اقل منها ببطؤ معيّن، وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الأول لكونه جزء من ذلك الامكان. فهناك امر مقدارى اى قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته؛ ضرورة ان قبول التفاوت ينتهى الى مايكون قبوله ايّاه بالذات وهو الّذى عبّرنا عنه بالامكان و هو متصل واحد .

لأنّه لوكان منقسماً الى امور غير منقسمة لأدى ذلك الى تركب المسافة من الأجزاء التى لا تتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة وليس هو نفس شىء من المسافة والحركة والسرعة والبطؤ لأن كل واحدة منها تختلف مع الاتّفاق فيه وتتّفق مع الاختلاف فيه وهو غير ثابت اذ لا يوجد اجزاءه معاً والا لكان اما مقداراً للمسافة او لمادة المتحرك وكل منهما باطل اذ على الاول

يلزم كون جميع الحركات الواقعة فى مسافة واحدة اومسافات متساوية، متساوية فى ذلك الامكان وليس كذلك .

وعلى الثانى يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الأصغر جسماً اسرع حركة والأكبر ابطأ و اذا ثبت انّه مقدار، و انه متّصل واحد، و انه غيرمجتمع الأجزاء، فليس هو اذن سوى الزمان، اذ هو المعنى منه، فهو اذن موجود .

وصل

وهو لقبوله الزيادة والنقصان مع اتّصاله الغير القار، اما مقدار جوهر مادى، غيرثابت الذات ـ بل متجدد الحقيقة. او مقدار تجدده وعدم قراره ، وبالجملة اما مقدار حركة اوذى حركة يتقدر به من جهة اتّصاله ويتعدد من جهة انقسامه الوهمى الى متقدم ومتأخّر .

فهذا النحو من الوجود له ثبات واتّصال وله ايضاً تجدد وانقضاء فكأنّه شىء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل. فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج الى فاعل حافظ، ومن جهة حدوثه وتصرمه يحتاج الى قابل يقبل امكانه و قوّة وجوده، فلامحالة يكون جسماً او جسمانيّاً .

وايضاً له وحدة اتصاليّة، وكثرة تجدديّة، فمن جهة كونه امراً واحداً يجب ان يكون له فاعل واحد وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل ان تكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد، ومن جهة كونه ذا حدوث وتجدد وانقضاء وتصرم، ففاعله القريب المباشر له ـ يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب ان يكون ممّا يلحقه اكوان تجدديّة ـ على نعت الاتّصال والوحدة ، ففاعله على الاطلاق لا بد وان يكون امراً ذا ـ اعتبارين، وله جهتان جهة وحدة

عقليّة، وجهة كثرة تجدديّة، فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتّصالية ونسبته الى اجزائه المتقدمة والمتأخّرة ؛ نسبة واحدة و يفعله وما معه، فعلاً واحداً، وهو علّة حدوثه وعلّة بقائه معاً اذا الشيء التدريجي الغير القار، بقاؤه عين حدوثه وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه ويفعل اخرى بحسب هويّات ابعاضه المخصوصة.

اصل

لمّا ثبت ان الزمان هو شيء واحد متّصل ليس فيه حدود بالفعل، فالحركة المتقدرة به، الحافظة له، يجب ان تكون مثله في الاتّصال الوحداني. فما هي بالحركات المستقيمة الأينيّة ولا الكميّة ـ لأنّها متوجهة الى غاية (ما) ثم راجعة عنها، لتناهي الأبعاد المكانيّة واستلزام الكمّيّة والكيفيّة للاينيّة فلا يتصل شيء منها ـ بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة . فهي لامحالة متكثّرة غير وحدانيّة .

ويجب ايضاً ان يكون اسرع الحركات واظهرها فعليّة، لأن الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير ـ انيّة و اوسعها احاطة ولأنه كميّة سائر الحركات و عددها ومقدارها المضبوطة هي به ومايكال به سائر الأشياء المكيلة و يعد ينبغي ان يكون اقل كميّة واكثر كيفيّة، ومعنى واقربها الى الوحدة والانضباط و ابعدها من عروض التكثر والانتشار .

فهي اذن اما الحركة المستديرة الوضعيّة التي لاتكون في المستديرات اسرع منها، وهي الحركة اليوميّة التي بها يتقوم الأيام والساعات والشهور والسنوات وبمقدار مايقول احد واحد يقطع المتحرك بها خمسة آلاف ومأة وستّة وتسعين ميلاً من محدب الفلك الثامن كما ورد في الحديث .

واما الحركة في الطبائع الجوهريّة التي ليس في الوجود اسرع منها و من

فرط سرعتها لاينالها الحس سيّما طبيعة الجرم الأعلى المحيط بالأجرام كلها من حيث انه موجود، واحد بما فيه محدّد للجهات والأمكنة كلّها . لكن الحركة الوضعيّة اليوميّة من توابع الحركة فى الجوهر وفروعها لما تقرر ان الحركة فى العرض فرع الحركة فى الجوهر، فتعيّن الحركة الجوهريّة التى للطبائع لذلك . وايضاً فانا قد بيّنا ان الطبيعة ذات جهتين، جهة وحدة عقليّة ثابتة ، وجهة كثرة تجدديّة زائلة ، وانها مشتملة على ماده شأنها القبول ؛ وبالجملة لها كل مالابدّ منه فى فاعل الزمان وقابله من الصفات الّتى ذكرناها .

فاذا ثبت ان الزمان لابدّ له من محل وحافظ على الصّفات المذكورة ، و ثبت ان الطبايع الجوهريّة كذلك، وليس شىء آخر بهذه المثابة الا بتبعيّتها ، فليكن (هو-هى) فالحركة الحافظة للزمان اذن هى الحركة فى الطبائع الجوهريّة التى تثبت لها بالذات وهى الكون والفساد اللّذين لها عن العدم واليه، و من هنا قيل: الزمان هو مقدار الوجود مطلقا، والمراد وجود الطبايع اذ هى المفتقرة الى المقدار وهى ان كانت لجميع الأجسام والأنفس الا ان القائمة منها بالجرم الأعلى المحيط من حيث اشتماله على الكل ، هى الاحرى بأن يستحفظ بها الزمان. لأنّه المتقدم على الكل، وهو بما فيه كموجود واحد له نفس واحدة، وعقل واحد ، كما تبيّن فى محله، .

ولأن الطبايع العنصريّة لا تخلو عن التضاد والتفاسد بسيطة كانت اومركّبة فليس فى واحد منها دوام اتّصالى، والمجتمع من الحركات المقطّعة بوجود الأشخاص المتعاقبة على الدوام، لايكفى فى تحديد الزمان لأنّه مقدار متّصل لاحدود فيه ، فمحدّد الجهات والأمكنة هو بعينه محدد المدد والأزمنة على النحو المذكور .

وصـل

فالزمان هو مقدار الطّبيعة ـ من جهة تقدمها وتأخّرها الذاتيّين ، كما ان الثخن مقدارها من جهة قبولها الأبعاد الثلاثة . فللطبيعة امتدادات .

احدهما تدريجى زمانى يقبل الانقسام الوهمى الى متقدم ومتأخّر زمانيين.

والآخر دفعى مكـانى يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخّر مكانيّين . وليس اتّصال الزمان غير اتصال الطبيعة من جهة الانقضاء والتجدد، اعنى الحركة ، كما ليس اتّصال الثخن غير اتّصالها من جهة الامتداد المكانى اعنى كونها ذات ابعاد. بل (هاهنا) شىء واحد من حيث هويّتها الاتّصاليّة الغير القارة ـ يسمى حركة ، ومن حيث تعيّنه المقدارى يسمى زماناً، كما ان هناك شيئاً واحداً يتعدد بالاعتبار فحال الزمان مع الصورة الطبيعيّة ذات الامتداد الزمانى ـ كحال الثخن مع الصورة الجرميّة، ذات الامتداد المكانى .

اصـل

الزمانيات تحتاج (فى عروض التقدم والتأخّر والمعيّة لها) الى الزمان . و اما اجزاء الزمان فهى بنفس ذاتها متقدمة ومتأخّرة ومع، لا بشىء آخر. وتقدمها وتأخّرها عين معيّتها فى الوجود، لأنّها عين نحو وجودها ـ ولا يتصور لهـا وجود غير هذا، لضعفها وقصورها. فهى وان كانت متشابهة الا ان اختلافها بالتقدم والتأخّر من ضروريّات حقيقتها ، لأن حقيقة الزمان اتّصال امر متجدد متقض لذاته، فأجـزاؤه لا يمكن ان تكون لـذواتها الا متقدمة ومتأخـرة ومع وظرف وجوداتها انفسها. فهى قبليّة وقبل و بعديّة وبعد ومعيّة 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 فلأنّه يفصل الماضى عن المستقبل، وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات، اثنان بالاعتبار. فان مفهوم كونه نهاية للماضى غير مفهوم كونه بداية للمستقبل.

واما كونه واصلاً فلانه حدّ مشترك بين الماضى والمستقبل ولأجله يكون الماضى متّصلاً بالمستقبل وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات والاعتبار جميعاً لأنه باعتبار واحد يكون مشتركاً بين القسمين لأنّه جهة اشتراكهما. والمعنى الثانى مايتفرع عليه الزمان وهو الّذى يفعل الزمان المتّصل بسيلانه، ويقال لـه: الآن السيّال. وقد سبق تحقيق وجوده، والفرق بينه وبين المعنى الأول و ان اعتبار الآن فى ذاته غير اعتبار كونه فاعلاً بحركته وسيلانه للزمان كالنقطة بالنسبة الى الخط والحركة التوسطيّة بالاضافة الى الأكوان الدفعيّة والوصولات الآنيّة .

اصل

حدوث الأشياء الزمانيّة على ثلاثة انحاء. لأنّها اما ان تحدث دفعة فى آن من الآنات، فينطبق حدوثها لا محالة على ذلك الآن ـ كالوصول والمماسّة والانطباق ونحوها .

واما ان تحدث فى مجموع زمان معيّن على نحو الانطباق عليه بحيث ينفرض فيها الأجزاء بازاء ماينفرض من الأجزاء فى ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء منها فى جزء معين من الزمان كالحركة بمعنى القطع ، بل الطبائع كلّها على ما مرّ بيانهما. ومثل هذا الحادث بقاؤه عين حدوثه .

اما ان تحدث فى جميع الزمان لاعلى نحو الانطباق عليه بل بان يوجد فى كل جزء ينفرض فى ذلك الزمان . ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث آن يكون اول آنات وجوده والحدوث لايستلزم ذلك . فان الحادث مايكون زمان وجوده مسبوقاً بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آنى اولا ؟

ومن هذا القبيل وجود الحركة بمعنى التوسط كما مرّ وكذا الآن السيّال الذى هو الموجود من الزمان وحدوث الزاوية واشباهها . وقياس العدم الحادث كقياس الوجود الحادث فى تثليث الاقسام : لكن ليس نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه(١) فان وجود الآن الذى هو طرف الزمان على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللامماسّة واللاانطباق والفساد وامثالها(٢) .»

اصل

الحادث زمانياً كان اوذاتياً يستلزم المسبوقيّة بالعدم اواللاوجود . اما الزمانى فظاهر واما الذاتى فلان مايكون وجوده من غيره لايكون موجوداً قبل ان يوجده ذلك الغير ، فلا يكون موجوداً لو انفرد . وحال الشىء باعتبار ذاته متخلّياً عن غيره قبل حاله من غيره ، قبليّة بالذات . فاذن يكون وجوده مسبوقاً بعدمه اولاوجوده وهذا مثل ماتقول : حركت يدى فتحرك المفتاح اوثمّ تحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول : تحرك المفتاح فتحركت يدى . وان كانامعاً فى الزمان. اوتقول: الشعاع من النيّر . ولا تقول : النيّر من الشعاع . وان لم ينفكّ احدهما عن الآخر بحسب الزمان ومالايدخل تحت الزمان لايتّصف بالقدم والحدوث الزمانيّين فلا فرد للقديم الزمانى لما مرّ من حدوث كل مايدخل تحت الزمان بحسب الزمان .

---

(١) اى وجود .

(٢) من الأشياء التى وجودها دفعى فى آن من الآنات ينطبق وجودها عليه .

اصل

قدريت ان الجسم والجسمانى لايكون علّة فاعليّة لشيء وان علّة الشيء لابد ان تكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء . ففاعل الزمان والحركة اذن منزه عن الزمان والحركة . فليس تقدمه عليهما تقدماً زمانياً ولا هو فى طرف هذه السلسلة اصلاً بل هو خارج عنها نسبته الى جميع اجزائها نسبة واحدة ،

وكذلك حكم مجموع العالم بما هو مجموع فانه لازمان له اصلاً لأنه اذا اخذ ما فى العالم من الازمنة والزمانيات كلّها بما هو شيء واحد مسمّى باسم واحد، فلم يبق شيء خارجاً منه حتى يكون زماناً للمجموع والاّ لم يكن المجموع مجموعاً على قياس مايأتى فى المكان بعينه . وكما ان الحركة على قسمين احديهما متصلة كحركة الطبائع والافلاك وما فيها . والأخرى منفصلة كحركات العناصر وما منها ـ التى لها ابتداء زمانى وانتهاء زمانى ، فكذلك الزمان ايضاً على قسمين بوجه .

احدهما الزمان المتّصل وهو مقدار حركة العالم من الايّام واللّيالى والشهور والسنين والقرون .

والثانى الزمان المنقطع كزمان نمو النبات وبلوغ الحيوان وفصول السنة . فكما ان عمر الشخص ومدة تكونه لايمكن ان يكون متحققاً قبله فكذلك عمر العالم ومدة تكونه لايمكن ان يكون حاصلاً قبله .

فصل

ان ماتوهمته طائفة من الغاغة ان بين البارى تعالى وبين اول العالم عدماً موهوماً ازلياً سيالاً ممتداً بتماديه الوهمىّ فى جهة الازل الى لانهاية ، ومنتهياً

فى جهة الابد عند حدوث اول العالم ، فمن تكاذيب اوهامهم الظلمانيّة وتلاعيبها .

اذلا يتصور فى العدم الصّريح السازج والليس الصرف البات حد ، وحد ، وتصرم ، وتجدد ، وفوات ولحوق ، وامتداد ، وانقضاء ، وتمادوسيلان ، ونهاية ولا نهاية . على انه لوصح ذلك لكان هوالزمان بعينه اوالحركة بعينها اذكان متكمّماً سيالاً كله ازيد لامحالة من بعضه ، وابعاضه متعاقبة غير مجتمعة وللزم انيكون البارى سبحانه واقعاً فى حد بعينه من ذلك الامتداد العدمى ـ (تعالى عن ذلك) والعالم فى حد آخر بخصوصه حتى يصح تخلّل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم ويتصحح تأخر العالم وتخلفه عنه فى الوجود .

فاذا كان غير متناهى التمادى كما فرضوه لزم ايضاً انيكون غير المتناهى محصوراً بين حاصرين هما حاشيتاه وطرفاه .

وايضاً فان حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة اذلااختلاف فى العدم ولا مخصّص من استعداد اوحركة اوغير ذلك . فلم اختص العالم بهذاالحد ولم يكن حدوثه فى حد آخر قبله .

وايضاً فان المتقدس عن الغواشى والعلايق يكون له مع اى امتداد فرض ومع كل جزء من اجزائه وكل حد من حدوده ، معيّة غير متقدرة على سبيل واحد ويكون محيطاً بجميع اجزائه وحدوده على نسبة واحدة ، موجوداً كان ذلك الامتداد ، اوموهوماً .

فاذن اختصاص العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لايثمر تأخره وتخلفه عن البارى الحق سبحانه اصلاً . فانه اذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذاالسبيل ، فالزمان الموهوم اجدر بذلك .

---

* واعلم ان ماذكره المحقق الفيض فى هذه الصفحة مأخوذ من الحكيم البارع الكامل السيد الداماد وعباراته الفصيحة منقولة عن القبسات التى صاحبها امير البيان ورأس الفضائل الإنسانية (ج ل ـ ش) .

فصل

ان قول القائل : ان العالم يسبقه عدم زمانى . ان اراد به ماذكرناه فى معنى الحدوث الزمانى فى الطبائع والنفوس ، فله وجه وجيه ، كما بيناه والاّ لم يمكنه الاعتراف به . لأن العالم جملة ماسوى الله فالزمان من العالم فكيف يتقدم عليه حتى يكون تقدم العدم عليه تقدماً زمانياً ؟ . وان قال : انه كان وقت لم يكن فيه العالم . فهو مخالف لمدعاه . اذليس قبل العالم وقت . وان قال : انه ليس بازلى . يستفسر الأزلى وعاد التردید والمحذور المذكور . وان قال : الذى فى الذهن متناه . نسلّم له ان القدر الذى فى ذهنه من اعداد الحركات متناه ، ولكن لايلزم 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 ، اذليس قبل العالم شىء غير ذات البارى سبحانه ، فلم يبق له ان يقول : توقف العالم على غير ذات الله ، ولم يكف فى وجوده ذاته وصفاته . وهو كماترى شرك محض لايتفوه به مؤمن . (تعالى الله عما يشركون) .

وصل

قال بعض الحكماء : بما يقال لمن طلب مدة العدم قبل وجود الحادث على سبيل التبصرة والتنبيه ، : هل هذه المدة محدودة مقدرة بتقدير لابدّ منه ، مثل

یوم اوشهر اوسنة معیّنة . اویکفی فیها ایّ مدة کانت ، فانه یقول حینئذ : بل یکفی فی‌حدوث‌الحادث سبق ای مدة کانت یتقدم فیهاالعدم ویتبعه الوجود . فیقال : وهل یکتفی التصور والعقل فی‌ذلك بسنة واحدة یتقدم فیهاالعدم ، ثم یتبعه الوجود . فیقول : نعم . فیقال : ان کان بدل‌السنة شهر واحد فهل یکفی ام لا ؟ فهو لامحالة یکتفی بالشهر کما اکتفی بالسنة ، ثم ینتقل فی‌السؤال الی یوم والی ساعة ودرجة من ساعة ودقیقة من درجة ، فیتنبّه بذلك حینئذ علی ان‌الزمان لاتأثیر له فی‌الحدوث ، لأن‌المؤثر لایکون کثیره فی‌التأثیر مثل قلیله، وانما یکون کل‌التأثیر لکل‌الأثر ، فاذا ارتفع بعض‌الزمان المفروض للحدوث ولم یرتفع شیء من معنی‌الحدوث ، فرفع جمیع‌الزمان لایرفع الحدوث ، وانما یؤثر فی‌ضعف‌التصور ، حتی ان کان تقدم‌الزمان ، تحقق الحدوث وان ارتفع لم یرتفع .

وقد ظهر ممّا ذکر انّه لامدخل لتناهی سلسلة‌الزمان ولا تناهیها فی‌حدوث العالم اصلاً .

قال بعض اهل‌المعرفة : ان اهل‌النظر اذا فحصوا عن هذاالعالم ، فلم یجز لهم ان‌یطلبوا له بدواً زمانیّاً والا لتأدی بهم الطلب الی‌الوسواس . بل‌یجب لهم ان‌یأخذوا‌الزمان من اجزاء العالم کما فعله الالهیّون ـ حیث اخذوا‌العالم بما فیه ومعه جملة واحدة ، کأنّها شخص واحد ، فبحثوا عن علّة بدوه (۱)

قوله حتی ان‌کان تقدم‌الزمان (الی‌آخره) من تتمة‌الکلام السابق علی قوله وانما یؤثر وقوله وانما یؤثر جملة وقعت فی‌البین تدبر. محمدحسن عفی‌عنه .

(۱) پس‌نشاید گفتن که ابتداء عالم کیست بلکه باید گفت که ابتدا عالم کیست تدبر فیه. محمدحسن عفی‌عنه .

وصل

فالصواب ان يقال : الحق موجود بذاته ، والعالم موجود به . فان سأل متوهّم : متى كان وجودالعالم من وجودالحق ؟ قلنا : متى سؤال عن زمان ، والزمان مخلوق لله عزوجل ، فهذاالسؤال باطل ، اذليس الاّ وجود صرف خالص لاعن عدم ، وهو وجودالحق ووجود عن عدم ، وهو وجودالعالم ولا بينيّة بين الوجودين ولا امتداد الاّ التوهم المقدرالذى يحيله العلم. قال بعض اهل المعرفة: ان الممكن مرتبط بواجب الوجود فى وجوده وعدمه، ارتباط افتقار اليه فى وجوده فان اوجده لم يزل فى امكانه ، وان عدم لم يزل عن امكانه ، فكما لم يدخل على الممكن فى وجود عينه بعد ان كان معدوماً ، صفة تزيله عن امكانه ، كذلك لم يدخل على الخالق الواجب الوجود فى ايجاده العالم ، وصف يزيله عن وجوب وجوده لنفسه فلا يعقل الحق الا هكذا ولا يعقل الممكن الاّ هكذا ، فان فهمت علمت معنى الحدوث ومعنى القدم، فقل بعد ذلك ماشئت. فاوليّة العالم وآخريته امراضافى فالأول من العالم بالنسبة الى مايخلق بعده والآخر من العالم بالنسبة الى ماخلق قبله .

وليس كذلك معقوليّة اسم الله بالاول والآخر والظاهر والباطن. فان العالم يتعدد والحق واحد لايتعدد ولا يصح ان يكون اولاً لنا ، فان رتبته لاتناسب رتبتنا ولا تقبل رتبتنا اوليته ولو قبلت رتبتنا اوليته لاستحال علينا اسم الاوليّة بل كان ينطلق علينا اسم الآخريّة لأوليته ولسنا بثان له تعالى عن ذلك(١) فليس هو

(١) سر مطلب آنست كه وجود صرف واحد من جميع الجهات، ثانى ازسنخ خود ندارد هرچه درعالم فرض شود ثانى او نيست بل كه ظهور وتفصيل وفرقان آن اصل واحداست كه ازهستى بهره‌اى غيرازظهور او ندارد .

باول لنا . فلهذا كان عين اوليته عين آخريته وهذاالمدرك عزيزالمنال يتعذر تصوره على من لاانسة له بالعلوم الالهيّة التّي يعطيها التجلّى والنظر الصحيح .

واليه كان يشير من قال : عرفت‌الله بجمعه بين‌الاضداد ، ثم يتلو «هوالاول والآخر والظاهر والباطن.» قال : فقد ابنت لك عن سرالازل وانه نعت سلبىّ يعنى به انه عبارة عن نفى‌الاوليّة الاضافيّة بان يوصف به وهو وصف لله تعالى من حيث‌كونه الهاً كما ان‌الأبد عبارة عن‌نفى‌الآخريّة الاضافيّة بان يوصف به.»

اصل

كل جسم نسب الى‌مكان بانه فيه، يكون مكانه غيره وغير اجزائه، ويصح انتقاله منه بالكليّة او تبدل اجزائه بالنسبة الى اجزائه ان لم ينتقل ، ويصح حصول جسمين فى‌واحد منه على سبيل‌البدل ولا ينتقل بانتقال‌الجسم ولايحصل معه مباينة بحسب‌الوضع فيه‌بل‌هو بجملته مساوله . فهذه امارات‌المكان وخواصّه وهو لايجوز ان يكون امراً غير منقسم ولا ان يكون منقسماً فى‌جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم فى‌النقطة اوالخط .

فهو اما منقسم فى‌جهتين فيكون سطحاً اوفى‌الجهات فيكون بعداً ، واذا كان سطحاً لايجوز ان يكون حالاً فى‌المتمكّن والا لانتقل بانتقاله ، بل‌فيما يحويه. ولابدّ ان‌يكون مماساً للمتمكن حاوياً له من‌جميع‌الجوانب والا لم‌يكن مالئاله واذا كان بعداً لم يجز ان‌يكون عرضاً لتوارد المتمكّنات عليه ولا مادّياً والاّ لزم تداخل الجواهر الماديّة فهو اماالسطح انباطن(۱) من‌الجسم‌الحاوى المماس للسطح الظاهر من‌الجسم المحوى . واماّالبعد المجرد المنطبق على

(۱) اذالجسم ممتد ومحال ان‌يكون‌الغير الممتد مكاناً للأمر الممتد وهو ظاهر .

قوله (سطراول): فلهذا كان عين...فى‌الأسفار: كان اوليّته... محمدحسن عفى‌عنه

مقدار الجسم بكليّته ولا استبعاد في وجود البعد المجرد عن المادة بعد التصديق بوجود الصور الخياليّة والمناميّة المعلومة بالضرورة ،

وان في الوجود عالماً مقداريّاً محيطاً بهذا العالم لا كاحاطة الحاوى(١) للمحوى بل كاحاطة الطبيعة للجسم(٢) والروح للبدن كما يأتى بيانه ان شاء الله ، غاية الامر ان ذلك ممّا ليس بقابل للاشارة الحسّية والمكان قابل لها بتبعيّة المتمكن ويتعين بتعيّنه 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 . محمدحسن عفى 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 تدرى ماهو الحق حق الدراية والفهم. محمدحسن عفى عنه .

(٣) ومن هذا القبيل احاطة الكل على الأجزاء .

(٤) كما هو ظاهر على القول بالسطح.

(٥) ومن هذا القبيل احاطة الكلى للجزئيات وكذا احاطة العوالى للسوافل في المراتب الطولية .

اصل

کل جسم فله حیّز طبیعی من ربّه یطلبه عندالخروج عنه باقرب الطرق .

لأنا اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تأثیراتالأمور الخارجة عن ذاتـه لکان فیحیّز معین لامحالة واذ ـ لاقاسر ـ فهو انما یستوجبه لذاته وطبیعته ، المستفادة من ربّه ونعنی بالحیّز المکان لکن لابما هو مکان بل بما هو فیجهة مخصوصة وله وضع مخصوص منالجسم المحدد للجهات مع ترتیب بین اجزاء العالم فانالمکان بما هو مکان لیس طبیعیّاً لجسم منالاجسام اصلاً سواء کان بعداً مجرداً ، او سطحاً. اما علیالأول فلتشابه اجزائه فیالماهیّة والحقیقة ، کما یشهد بهالنّظر الصحیح فلا اختصاص لبعض اجزاءه بکونه طبیعیّاً لبعضالاجسام دون بعض .

واما علیالثانی فلانه یلزم ان تسکنالارض بطبعها لوفرضت فیما بینالماء فیایّ موضع کان ـ سواء انطبق مرکز ثقلها علی مرکزالعالم ـ املا، وانیتحرک الارض بطبعها لوفرضت فیوسطالعالم غیر محاطة بالماء واللازمان ، کـلاهما ظاهرالبطلان فکذا الملزوم . فالمطلوب بالطبع للاجسام انما هوالوضع والجهة والمکان مطلوب بالعرض .

فالارض مثلاً انما تطلب مکانها الذی هی فیه لأنّه تحت جمیعالامکنة ، والماء یطلب ان یکون محیطاً بالارض بکلیّته بشرط انتکونالارض علی مرکز العالم .

اصل

لماکان طبیعةالاجزاء هیبعینها طبیعةالکل فکما انالطبیعة فیالکلّ یقتضی

ان يكون على وضع خاص بالنسبة الى المحدد المحيط ، فطبيعة الجزء فى مادته يقتضى ذلك من غير تفاوت فيتحرك الى تلك الجهة والحيّز، ويكون ميله الطبيعى الى جانب كلّه والى حيّزه ، فاذا وجد بينه وبين كلّه جسم غريب شقه وخرقه ان امكنه حتى اتصل بكله على وجه يكون حيّزه ـ حيّز كله ، فاذا اتصل بكله اوبقطعة اخرى من نوعه استهلكا بتعيّنهما وتشخصهما وحصل من المجموع امر آخر له تعيّن منفرد وكان الطلب واقتضاء الحيّز له من غير ان يكون لأجزائه طلب مستقل ، فان افراد الطبيعة الواحدة شديدة الالتيام بحيث يتّصل بعضها ببعض و يصير المجموع امراً واحداً ويفنى كل منها ويستهلك .

ثمّ ان التركيب حيث لايقتضى زيادة فى التجسّم فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ماكان للبسائط فأمكنة المركّبات هى امكنة البسائط بعينها اعنى ما يقتضيه الغالب من اجزائها اوماتفق وجوده فيه، اذاتساوت الميول فيه وتجاذبت، ان امكن وجود هذاالجسم .

اصل

اذا ثبت ان الحيّز هو المكان من حيث الجهة المخصوصة والوضع المخصوص فما لاوضع له ولا جهة بالنسبة الى شىء (ما) ، لاخلاءً ولا ملاءً ، فلا حيّز له .

فاذا اخذ مجموع مافى العالم من الاحياز والمتحيّزات كلّها بما هى شىء واحد مسمّى باسم واحد ، فلم يبق شىء خارجاً منه خروجاً وضعياً ، حتى يكون حيّزاللمجموع اويكون للمجموع وضع وجهة بالنسبة اليه والاّ لم يكن المجموع مجموعاً فلا حيّز للعالم جميعاً كما لازمان له جميعاً وكما لاعدد لجميع الاعداد والمعدودات من جنسها ،

وذلك لأنها اذا فرضها الذهن بحيث لايشذّ عنها عدد، ولا معدود، لايكون

بهذاالاعتبار مقسوماً ابداً ولا عاداً ولا معدوداً .

فكذلك حكم مجموع الاجسام والكميّات 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 التحيّز لكونها ذات وضع بوجه بخلافه .

ومن هنا يظهر ان الدار الآخرة ليست من جنس هذه الدار بل لها نشأة ثانية داخل حجب السّماوات والأرض كما قال الله سبحانه : «وننشئكم فيما لاتعلمون.»

فصل

قال بعض العلماء : ان اشرف المبدعات هو العقل ، ابدعه الله بالامر من غير سبق مادة وزمان وما هو الاّ مسبوق بالأمر(١) فقط ولا يقال في الامر : انّه مسبوق بالبارى تعالى ولا لامسبوق . بل التقدم والتأخّر انما يعتوران على الموجودات التى هى تحت التضاد والبارى تعالى هو المقدم المؤخر لاالمتقدم المتأخّر .

وما دون العقول هو النفس وهو مسبوق بالعقل والعقل متقدم عليه بالذات لابالزمان والمكان والمادة فالسبق بالذات انما ابتدء من العقل فقط والسبق بالزمان انما ابتدء من النفس والسبق بالمكان انما ابتدء من الطبيعة .

---

(١) بل هو نفس امره تعالى لأنه موجود بوجوده وهو نفس ظهوره وتجليه لأنه عين وجود المنبسط ونفس كلمة الكن وهى اول كلمة شقت اسماع الممكنات وهذا يرجع الى قوله وقول استاذه الأجل: ان العقل موجود بوجود الحق وباق ببقاءه لا ببقاء بخلاف الماديات حيث انها موجودة بايجاده وباقية ببقاءه وان قيل ان العقول غير مجعولية الحق الصرف (ج.آ.)

فالطبيعة اذن سابقة على المكان والمكانيّات ، ولا يعتورها المكان . بل يبتدى المكان من تحريكها اوحركتها فى الجسم .

والنفس سابقة على الزمان والزمانيّات ولايعتورها الزمان بل الزمان والدهر يبتدى منها اعنى من شوقها الى كمال العقل، والعقل سابق على الذوات والذاتيات ولا يعتورها الذات والجوهريّة انّما يبتدى منه اعنى هو مبدء الجوهر .

والأمر سابق على الذوات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة ، لايوصف بشيء ممّا تحته الاّ بالمجاز .

ومن له الخلق والأمر فله الملك والملك وهوالاول والآخر حتى يعلم انه ليس بزمانى «وهوالظاهر والباطن» حتى يعلم انّه ليس بمكانى ـ جل جلاله وتقدست اسماؤه ـ ونعنى بالأمر : القوة الالهيّة .

الباب الثامن

فى السّماوات والارض وما بينهما وفيه معرفة النفوس والعقول والقُوى 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 .

والبسيط ينقسم الى ماله وجود كمالى وحياة ذاتيّة . يمكن له مع بساطته

وهويّته ، عبادة الحق وطاعته ومعرفته من غير اكتساب قوة اخرى يحتاج اليها فى ذلك ، والى ماليس له ذلك من حيث (هوهو) لقصور جوهره وخسّة صورته . ولكن يتأتّى منه التركب الموصل الى ذلك بالفساد والكون .

فان الموجودات لم تخلق عبثاً وهباء بل لأن تكون عباداً عابدين لله عزوجل شاهدين بوجوده ووحدانيّته .

فالأجسام البسيطة صنفان (صنف) مختصّ بصورة واحدة لاضدّ لها فيكون حدوثها عن البارى جل وعزّ على سبيل الابداع لاعلى سبيل التكون من جسم آخر ولها حياة ذاتيّة وتسمّى بالسّماوات .

وصنف يتهيّؤ لقبول صورة بعد اخرى ـ فتارة يقبل هذه بالفعل وتلك بالقوة وتارة بالعكس وليس لها حياة بالذات وتسمّى بالأرضين .

وصل

اما ان السماوات لها حياة ذاتيّة فلان لها نفوساً ناطقة قاهرة عليها تدبّرها وتحركها .

وذلك لأن حركاتها ارادية لمابيّنا فيما سبق ان الحركة المستديرة لاتكون طبيعيّة ، والقسر لايكون دائمياً مع انه لاقاسر فى الافلاك فهى اما حسّية او عقلية . لاجائز ان تكون حسّية اذلانموّ لها ولا تغذى اذ لاكون لها من شىء حتى يكون لها شهوة تزيد بحصول ماشتهته شهوتها ولا فسادها ، ليكون لها غضب يدفع به مايزاحمها ويفسدها. والأعراض الحسيّة لا تخرج عن هذين فليس حركتها اذن الا عقليّة، فلها مراد عقلى و ادراك كلّى، فمحركها اذن ليست طبيعة محضة ولا نفساً جرميّة فهو اما نفس ناطقة او عقل محض .

لا جائز ان يكون عقلاً محضاً اذ العقل لايقبل التغيّر والارادة الكليّة لا

توجب حركة جزئيّة من موضع الى آخر، ومن الثانى الى ثالث بل لابد فيها من تجدد ارادات جزئيّة والارادة الجزئيّة انما تحدث بالتصور الجزئى مع الارادة الكليّة. والتصور الجزئى يحدث بالحركة وهكذا الحال فى تجدد بعضها من بعض على وجه الدور الغير المستحيل .

مثاله: كمن يمشى بسراج فى ظلمة لايظهر له بالسراج الا مقدار خطوة بين يديه، فيتصوره بضوء السراج فينبعث منه مع الارادة الكليّة ارادة جزئيّة لسلوكه فيسلكه، واذا سلكه وقع ضوء السراج على مقدار آخر وحصل منه تصور آخر وارادة اخرى جزئيّين لسلوكه مع التصور والارادة الكليين للحركة فيقع سلوك آخر موجب لحصول الضوء على مقدار آخر، وهكذا والكلام فى اجزاء الخطوة الواحدة، والتصورات والارادات والحركات المتعلقة بها بعينه هذا الكلام وكذا فى اجزاء اجزائها حسب قبول المقدار الانقسام بلانهاية فهكذا يمكن ان تكون حركة السماء(١) .

وكل ماهو متغيّر الارادة والتصور يسمّى نفساً لا عقلاً محضاً، وصاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئاً واحداً حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتّصلة ،

فمحرك السماوات اذن نفوس مجردة، ناطقة عاقلة بذواتها، ذوات ادراكات كليّة وجزئيّة، تحركها بتصورات حيوانية منبعثة عنها، منطبعة فى اجرامها كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا (على ماسيأتى بيانه) لابمعنى ان للفلك ذوات متعددة متباينة الوجود عقلاً ونفساً وطبيعة سارية فى جرمه، (فاذن ذلك ممتنع) ولا ان صورة ذاته احدى هذه الامور وغيرها من العوارض والآلات الخارجة.

---

(١) لعدم التغير والتجدد فى المجردات الصرفة مطلقاً والا لم يكن مجرداً تدبر فيه .

عنها، بل ذات الفلك وهويّته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب .

فقولنا: ان حركة الفلك ليست طبيعيّة. اى: ليس قاصد هذه الحركة وداعيها، طبيعةً، محضة، ناقصة الكون غير شاعرة بغاية فعلها، والا فمباشر الحركة ليس الا مايميل الجسم بقوته ،

فكما ان العقل من جهة عقليّته لايباشر التحريك لتساوى نسبة الارادة الكلية الى جزئيات حدود الحركة فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العقلى. واما من حيث نشأتها الحيوانيّة 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 احديّته جامعاً لحدود متفاوته ومراتب متفاضلة . وسيأتى لهذا مزيد تحقيق وتوضيح فى مباحث النفوس الانسانيّة ان شاءالله .

وصل

وممّا يدلّ على ان السماوات احياء عالمون (ويوضح ذلك بسرعة) : ان المانع من قبول الفيض الذى يكون للاجسام ، التضاد والتفاسد والكثافة الطبيعية الحاصلة من البعد عن الاعتدال . وسنبيّن ان الاجسام البسيطة المتضادة الطبايع اذا تركبت واعتدلت ، ازدادت فى قبول الفيض والحياة بقدر الاعتدال والتوسط فى المتضادات . فما ظنّك باجرام كريمة صافية دوريّة الحركات ، دائمة الاشواق ، يترشّح من حركاتها البركات والخيرات على مادونها .

فكل جرم سماوىّ فهو حيوان مطيع لله ـ جل وعز ـ متصرف فى نظام الكون بالتدبير متحلّى بقدر قسطه ومرتبته بانتقاش صور الاشياء واحوالها فى لوح نفسه ، ورقيم ذهنه ، وكتاب عقله .

وما فى الصحيفة السجاديّة فى دعاء الهلال «ايّها الخلق المطيع الدائب

السريع ، المتردد فى منازل التقدير ، المتصرف فى فلك التدبير .» شاهد صدق على ذلك .

وصل

وامّا ان الارضين متهيّؤة لقبول الصور ، فمعلوم لنا بمشاهدة الاجسام العنصرية ، القابلة للتركب ـ اما تركيباً غير تام ، مقدور لنا ، كما ركّبنا الماء بالتراب .

واما تركيباً تامّاً ، طبيعيّاً غير متأت الا بقدرة الله تعالى كالمعدن والنبات والحيوان ـ وذلك لما لم يتم الا بكيفيّات فعليّة وانفعالية، لابد لها من حرارة مبددة ، محلّلة وبرودة جمّاعة ـ مسكنة ، ورطوبة قابلة للتخليق والتشكيل ، ويبوسة حافظة لما افيد من التقويم والتعديل ، فخلق الله سبحانه بلطفه وجوده عناصر اربعة متضادة الاوصاف والكيفيّات ـ ساكنة بطبعها فى اماكن متخالفة بعضها فوق بعض ـ بحسب مايليق بطبائعها مرتبة ترتيباً بديعاً منضّدة نضداً عجيباً حيث جعل كل متشاركين فى كيفيّة واحدة فعليّة اوانفعالية متجاورين .

فجعل النار لكونها اخفّ من الكل مجاورة للسّماء لما بينهما من مناسبة اللطافة والضياء .

وجعل الارض لكونها عكر الكل وثفلها واثقلها فى غاية السفل وابعد المواضع من حركة الفلك لتكون مسكن المركّبات الحيوانيّة .

وجعل الماء مجاوراً للارض لكونه اشد مناسبة لها من جهة البرودة والكثافة وجعل الهواء مجاوراً للنار لكونه اشد مشابهة لها من جهة الشفيف والحرارة والخفّة . ووضعت الارض فى الوسط لئلاّ تحترق بتسخين حركة الفلك ولم يجعل مجاوراً للفلك غير النار لئلاّ يتسخّن بحركته فيفسد بين النارين .

فانظر الى الحكمة ، ثم الى الرحمة تبهرك مالايقدر قدره ، سبحانه ـ فسبحانه ماأظهر برهانه وعددها علم باستقراء الكيفيّات الاربع الاول ووجدان عدم خلو الاجسام المستقيمة الحركات عن احدى الفاعلتين اللّتين هما الحرارة والبرودة المقتضيتان للحركة ، اما من الوسط اواليه بالغة الى الغاية اولا . وكذا عن احدى المنفعلتين اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الاشكال بيسر اوعسر على وجه الكمال والنقص وامتناع اجتماع اثنتين من كل من القبيلين فى جسم واحد للتقابل بينهما فاذا ركب كل من الفعلين مع كل من الانفعالين حصلت اربعة اقسام .

وهذه الاربعة هى اصول الكائنات واركان عالم الكون والفساد واسطقسات المركبات وعناصر التى منها التركيب واليها التحليل .

وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التى عندنا ، وجدتها منقسمة بحسب الغلبة الى واحد منها وهى انما لم تقبل الحياة المعتد بها لأجل تضادها ولهذا اذا تركبت واعتدلت قبلتها .

اصل

انالله سبحانه سخّر السماوات والنّجوم ونفوسها الناطقة المدبرة لها والملائكة الموكّلين بها بامره فجعلها فى حركاتها المتفنّنة واوضاعها المختلفة وعباداتها المتنوعة ، ذوات افعال وتاثيرات فى الارضين والاجرام السفليّة ، تأثيراً على سبيل الرشح من غير ان يكون مقصوداً لها .

وذلك لمادريت : ان المقصود يكون ابداً اشرف من القاصد ، والاجسام العنصريّة حقيرة بالنسبة الى الافلاك ، لانها كائنة فاسدة وجعل تلك الاجرام

السفلية ذوات تأثر وانفعال منها يشبه تأثّر 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[1] ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار» بل بمعنى انها تعد القوابل الارضيّة والمواد السفليّة لفيضان الصور والاعراض عليها من واهبها الذى هو الله سبحانه بتوسط ملائكته العقليّة فان الله سبحانه جعل لكل شيء من خلقه سبباً ولسببه سبباً الى ان ينتهى اليه تعالى وهو مسبّب الاسباب كلّها جملتها وتفصيلها .

فالاسباب مترتبة متوجهة نحو المسببات باذنه تعالى وهو الذى «اعطى كل شيء خلقه[2] ثم هدى» .

فشرب السّموم مثلاً سبب للهلاك باذنه تعالى كما ان شرب الدواء سبب للشفاء باذنه ، وكذلك الاسباب الكليّة الاصليّة الثابتة المستقرة التى لا تزول ولا تحول كالأرض والسّماوات والنجوم بحركاتها المتناسبة التى لا تتغيّر ولا تنفد الى ان يبلغ الكتاب اجله ، وتوجهها الى المسبّبات الحادثة منها لحظة فلحظة . الا ترى الى الشمس كيف تؤثر بمحاذاتها لموضع من الارض فى اضاءة ذلك الموضع ، ثم بتوسط الضوء فى سخونتها ، ثم بتوسط السخونة فى خلخلة الجسم المتسخّن ، او اصعاده ، بسبب التخلخل او الصعود فى اخراجه من موضعه الطبيعى ، ثم بسبب الخروج من موضعه فى امتزاجه بغيره ، ثم بسبب الامتزاج فى فيضان صورة عليه غير صورته الاولى .

فانظر فى اعدادها ذلك الجسم لقبول تلك الهيئآت والصور من الله سبحانه ، ثم انظر كيف تؤثر باختلاف حركاتها الذاتيـة والعرضيّة المقتضى لحدوث

١- س٣٨، ى٢٦ ٢- س٢٠، ى٥٢

الفصول الاربعة من الربیع والصیف والخریف والشتاء فی اختلاف احوال المرکبات من المعادن والنباتات والحیوانات واختلاف صورها واعراضها ، ونفوسها فی حیاتها وموتها وحرارتها وبرودتها ورطوبتها ویبوستها ونضارتها وجمودها الی غیر ذلك ممّا لایحصی .

قال النبیّ ـ صلی الله علیه وآله ـ : «اغتنموا برد الربیع فانه یفعل بابدانکم مایفعل باشجارکم .»

ثم انظر الی القمر کیف یؤثر فی نضج الفواکه ومد المیاه وجزرها وازدیاد الرسل فی الضروع ونشو الحرث والنسل والزروع ونقصانها وذبولها بحسب امتلائه وانجلائه واشراقه وانمحاقه وغیر ذلك ، وکل ذلك مقدر ـ بقدر معلوم «والشمس والقمر[1] بحسبان، کل یجری لأجل[2] مسمّی» والی غیرهما من الکواکب کیف تؤثر فی السفلیّات بحسب احوالها المختلفة کما فصّلت فی علم النجوم تفصیلاً حارت فیه اصحابه حیرة لامحیص لهم عنها .

سئل الصادق ـ علیه السلام ـ عن النجوم اهی حق ؟ قال : نعم . وقال : ان اصل الحساب حق ، لکن لایعلم بذلك الا من علم مواليد الخلق کلّهم .

ثم الم تنظر الی الهیئآت الفائضة علی الطبائع والصور والنفوس التی تصدر عنها الافعال فی موادها ومواد غیرها ، وتصیر محرکة للاجسام ، مازجة بعضها ببعض . کما یشاهد من القوی الغاذیة والنامیة کیف تنشعب من السمویات فلا محالة لها تأثیر فی نفوسنا ونفوس سائر السفلیّات .

ولما کان القابل المطلق الذی هو المادة غیر متناهی قوة الانفعال والتأثر ـ لکونها قوة کل ممکن بالامکان الاستعدادی والممکنات الاستعدادیّة غیر متناهیة ، وکذلك الفاعل المطلق الذی هو الله سبحانه غیر متناهی قوة الفعل

۱ـ س ۵۵، ی ٤

۲ـ س ۳۵، ی ۱٤

والتأثير لأن قدرته غير متناهية فلاجرم يستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات ـ والافاضات ويتعاقب خلق المخلوقات وتكوين المكونات من الله سبحانه ابداً الا ماشاء الله «وما كان عطاء[١] ربّك محظوراً وان تعدوا نعمة الله[٢] لاتحصوها» .

وصل

ولمّا استحال ايجاد الجميع دفعة واحدة، لتعصّى المادة عن قبول صورتين منها معاً فضلاً عن تلك الكثرة ، فقدر الله سبحانه بلطيف حكمته حركة ، دوريّة وزماناً غير منبت الى ان يبلغ الكتاب اجله ، ومادة واحدة مستحيلة من صورة الى صورة على التعاقب ليوفى كل صورة ممكنة حقّها من الوجود، اذليس وجود احد الضدين اولى من الآخر .

وايضاً لما كانت المادة مشتركة بينها فلكل منها حق عند الآخر ، ينبغى ان يصير الى صاحبه فالعدل ان يؤخذ من هذا مادته فيعطى لذاك ومن ذلك مادته فيعطى لهذا ويتعاقب المادة بينها فلاجل الحاجة الى توفية العدل فى هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائما بورود الامثال بل لابدّ ان يصير شيئاً آخر يوماً (ما) .

واما بقاؤه بعينه فليس بممكن لذاته لحظتين لما دريت ان الطبيعة امر سيّال متجدد الذات متبدد الحقيقة. هذا ـ فى اشخاص الكائنات، واما الأنواع:

فلا يجوز ان توجد عقيب الحركات ، والاستعدادات ولا ان تكون غير متناهية ، وذلك لأن لها حقايق عقليّة فى علم الله سبحانه فهى هناك موجودة على سبيل الاجتماع ازلاً وابداً وهى مترتّبة فى الصدور فيجرى فيها براهين ابطال عدم التناهى فهى محفوظة ثمّة لايتغيّر ولا يتبدل ولا تزيد ولا تنقص .

١ـ س١٧، ى٢١

واما فى هذا العالم فليس لشىء منها وجود اصلاً ، اذ الوجود هاهنا ليس الاّ للاشخاص المحسوسة خاصّة .

ثم من الكائنات مايكفى فى تكونه دورة واحدة . ومنها مايحتاج الى ادوار . ومنها مايحتاج الى عودات ، وكل كائن فاسد البتّة وله مدة يتكون فيها ومدة يضمحل فيها وينتهى الى اجله. فان لكل اجلاً متناهياً يستحقّه بقوته المدبّرة لبدنه ، لايحتمل مجاوزته ان جرت اسبابه على ماينبغى وهو الاجل الطبيعى .

وقد يعرض اسباب اخر من حصول المفسد أو فقدان النافع المعيّن فيفرض لتلك القوة ان يقصر فعلها عن الأمد. فمن الآجال طبيعيّة ومنها اختراميّة، وكل بقدر .

اصل

وكما ان الاجسام والجسمانيّات الكائنة السفليّة منوطة بالحركات السماوية، فكذلك سائر احوالها حتى الاختيارات والارادات النفسانيّة ، فانها امور تحدث بعد مالم تكن ولكل منها ـ بعد مالم يكن ـ علّة 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 الاّ بحق لازم وقضاء حتم .

ومن هنا يظهر كيفيّة صدور افعالنا وانها وان كانت باختيارنا ومشيّتنا لأن الله اعطانا القوة والقدرة والاستطاعة فنحن ـ ان شئنا فعلنا وان لم نشأ لم نفعل ـ ، لكنّا لسنا بحيث ان شئنا ـ شئنا وان لم نشأ ـ لم نشأ ، بل لابد ان ينتهى مشيّتنا الى مشيّة الله سبحانه كما قال عزوجل : «وماتشاون الا ان يشاءالله .»

وهذا معنى الامر بين الامرين فى الجبر والاختيار .

اصل

التركيب العنصرىّ اما طبيعى اوغير طبيعى ، والطبيعى اما مزاجى اوغير مزاجى ، والمركب المزاجى اصول اجناسه ترجع الى ثلاثة .

لأنه ان تحقق فيه مبدء التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدء الحس والحركة الاراديّة فهو الحيوان اوبدونه فهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فهو المعدن .

وهذه الثلاثة تسمّى بالمواليد كما تسمّى العناصر بالامهات والافلاك بالآباء. وتحت كل منهـا انواع لاتنحصر بعضها فوق بعض ، وكل نوع يشتمـل على اصناف ، وكل صنف على اشخاص لايتناهى بحيث لايتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص .

فسبحان بارئها ومنشئها، عن التكثر والاختلاف وانما نشأ الاختلاف النوعى بسبب الملاءكة العقليّة (ارباب الانواع) والاختلاف الصنفى والشخصى بحسب اختلاف احوال العناصر فى انفسها وبقياس بعضها الى بعض كمّاً وكيفاً ووضعاً فى التركيب وبعد التركيب مع اختلاف اعداد السمويات لها بحركاتها المختلفة واوضاعها المتكثرة .

ومبادى التأثيرات فى هذا المزج والتركيب بعد الله سبحانه باذنه تعالى تسمى ملائكة قريباً مزاولاً كان اوبعيداً غير مزاول . فان مبدء كل اثر لايدركه الحس يسمّى فى الشرع ملكاً علوياً اوسفلياً .

وصل

ثم ان كانت الجهـة العقليّة ، قويّة فى الجسم بحيث يكثر ظهور آثار الحياة

فیه بان یکون له حرکات ارادیّة مختلفة ، وادراکات متفنّنة وتصرفات فی دقائق الامور واستنباطات للعلوم الکلیّة اوالجزئیّة ، بالفکر والروية فنفسه ـ نفس مجردة عن المادة لأن لها ان تبقی بعد بوار جسمها بوجود مستقل . وهی اما ناطقة ای ذات ادراکات کلیة عقلیّة کالانسان اوغیر ناطقة کبعض الحیوانات الکاملة الأخر .

وان لم تکن کذلك ـ بل تکون ضعیفة لایظهر منها امثال ذلك سواء کانت ذات حسّ وحرکة ارادیّة ، اولم تکن ، فنفسه نفس جرمیة لابقاء لها بعد تفرق جسمه وتبدده کالحیوانات الضعیفة الادراك والنّباتات والجمادات .

والمزاج کلما امعن فی التوسط وهدم جانب التضاد ، یقبل من المبدء الفیاض صورة کمالیّة فوق صورة[1]، وحیاة فوق حیاة ، فیصیر اولاً معدناً ثم نباتاً ثم حیواناً ثمّ انساناً ثم ملکا مقربا ثم یغنی فی ذات الله سبحانه والیه یرجع الامر کله کما مرّ بیانه فی الغایات .

اصل

الممتزج مالم یستوف درجات النوع الانقص الاخسّ، لم ینحط الی درجة النوع الاکمل الاشرف ، لکن النوع الانقص اذا قوی بعض افراده فی باب وجوده وغلبت فعلیّته علی قوته واستعداده لم یتجاوز الی نوع ماهو اکمل

(۱) ازجمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم، زحیوان سرزدم
مردم ازحیوانی و آدم شدم — ازچه ترسم، کی زمردن، کم شدم
حملهٔ دیگر بمیرم ، از بشر — تا برآرم از ملایك، بال وپر
ازملك هم بایدم، قربان شدن — آنچه اندرفهم ناید ، آن شدن
باردیگر بایدم ، جستن زجو — کل شیء هالك الا وجهه
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون — گویدم: کانا الیه راجعون

واعلى لاستحكام صورته وبقاء تركيبه اكثر من سائر افراده فيتعصّى من ان يتكون منه خلق آخر ، فكأنه قدتم سلوكه وبلغ الى كماله المتصور فى حقه . اذا لسالك من حيث هو سالك لايقوم فى المقامات والمنازل التى دونه بالفعل. ولكن يتلبّس 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 التماميّة والقوة فى الوجود مانعة له عن الوصول الى الله سبحانه لجواز ان يترك صورته النوعية التى بها تمامه وزهد فيها يوماً ماطلباً لصورة اعلى بل لابدّ من ذلك . اذ كل موجود فلابد وان يصل الى الله يوماً والا فيكون خلقه عبثاً .

وقد قال عزوجل: «افحسبتم انما خلقناكم عبثاً ، وانكم الينا لاترجعون.»[1]

فالصراط المستقيم هو الصراط الانسانى الذى يمر سالكه على سائر الموجودات وهو المظهر لاسم الله الأعظم والصراط[2] 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

فالمركب العنصرى لما استوفى درجات التراكيب الناقصة التى هى دون

١- س٢٣، ى١٧

٢- الطرق الى الله بعدد انفاس 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 الفعليّة كالمنى الصالح لأن يصير حيواناً اويكون تاماً ولكن ترك صورته النوعيّة التى بها تمامه وفعليته وزهد فى حياته الدنيا تلك طلباً لصورة اعلى وفعليّته اتم وتوجه الى بارئه سبحانه توجّهاً طبيعياً ذاتياً ، كالبذر مثلاً اذا انفسد فى الارض فساداً (ما) وانتن نتناً (ما) فحينئذ ينكسر قلبه ويضطر اضطراراً جبليّاً ويتضرع الى الله تعالى تضرعاً فطريّاً ويتقرب الى الله تعالى تقرباً ماوقدجرت سنة الله فى من تقرب اليه شبراً ان يتقرب اليه ذراعاً بالترحم عليه واجابة دعائه اذهو الذى يجيب المضطر اذادعاه ، فيفيد له بدل صورته الفانية ، صورة كماليّة ، نباتيّة ، ذات نفس ملكوتية ، فيحيى بها حياة (ما) فوق حياته الاولى التى كانت كلاحياة ، فيصدر عنه ببساطة نفسه مايصدر من المعدن من حفظ التركيب مع زيادة شيء آخر ، وهو ان ينبت وينمو ويزيد فى اقطاره الثلاثة بالتدريج وذلك لفقد كماله الشخصى اول مرة لكون مادته جزء مادة شخص سابق ثم يضيف الله سبحانه الى قوته التى بها يستبقى شخصه قوة اخرى يستبقى بها نوعه لعدم احتماله الديمومة الشخصيّة لمكان لطافة مادته فوق المعدن التام الفعليّة 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 منّاً منه سبحانه ولطفاً وهذا هو النبات .

وصل

انما يتم وجود هذا الصنف من الموجود بتوسط عدة من الملكوتيين .

وذلك لاحتياجه فى التماميّة الى افاعيل متخالفة تفعل فيه ، وكل فعل ـ

يفعل فى هذا العالم فله مبدء من الملكوت غير مبدء الآخر ولا يصدر فعلان عن مبدء واحد . وذلك لأن اهل هذا العالم من حيث انه اهله ميت ظلمانىّ لايجوز ان يكون مبدء لأمر ـ ما ـ كما عرفت فيما سبق فلابد من مبدء ملكوتى واهل الملكوت ليس واحد منهم الاّ وهو وحدانى الصفة ليس فيه خلط وتركيب فلا يكون لواحد منهم الا فعل واحد كما اشير اليه بقوله سبحانه حكاية عنهم «وما منا الاله[1] مقام معلوم» وليسوا كالانسان الواحد الذى يتولى بنفسه افعالا مختلفة لاختلاف دواعيه ووقوعه فى عالم العدد والتفرقة ولذا تراه يطيع الله مرة ويعصيه اخرى فلابد فى النبات اذن من ملك يزيد فى 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 التغذى فلابد من املاك اخر يخدمونه من جاذبة للغذاء الى الاطراف وماسكة له وهاضمة ودافعة للثقل .

وفى الثانى لابد من مغيّرة للفضلة ومهيئة لأجزائها لقبول الصور المخصوصة.

اما واهب الصور فهو الله سبحانه بتوسط الحقيقة العقليّة التى هى رب نوع النفس النباتية المخدومة لهذه الاملاك جميعاً كما فى سائر الافاعيل قال الله تعالى: «هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء»[2] وقال: «أفرأيتم ماتمنون ، ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون» وورد فى وصف ملك الارحام انه يدخل فى الرحم فيأخذ النطفة فى يده ثم يصورها جسداً ، فيقول : يارب اذكر ام انثى اسوى ام معوج ؟ فيقول الله : ماشاء ويخلق الملك .

ويشبه ان يكون مبدء كل فعل من هذه الافعال ملكاً قدسيا متمكّناً فى سماء قدسه وله باذن الله سبحانه جهات ورقائق وخدم وروابط فى هذا العالم

١ـ س ٣٧، ى ١٦٤ ٢ـ س ٣ ، ى ٤

متعددة ، حسب تعددالنفوس ، وتكون النفوس متصلة بتلكالرقائق ، مربوطة بذلك الملك من تلكالجهة بل متحدة معها. اذالنفس هى التى تفعل هذهالافاعيل فىبدنها بتوسطالفيض من تلكالمبادى باذنالله كما يظهر من تحقيق معنىالنفس بما هى نفس . فالنفس ذات جهات وقوى استفادتها من جواهر عقليّة بها تفعل الافاعيل فىبدنها ، وهى عين تلكالقوى والجهات من وجه ومستخدمة لها من وجه آخر وكل من تلكالجهات والقوى حقيقة ، واحدة وانما يتعدد ، بتعدد النفوس نوعاً وصنفاً وشخصاً .

وصل

ومما يؤيّد كونالنفس مبدء لهذهالأفاعيل بذاتها وكون قوتها سارية فى جميع اطرافالبدن بوجوه التصرفات ، اعتناؤها بتعديل المزاج وحفظالاتّصال وتألّمها بتغيّرالمزاج عند ادنى مغير من حر اوبرد اوحركة اوتعب اوهبوب ريح مشوش الى غير ذلك منالامور الغير النفسانيّة ، وكذلك تأذيها من تفرق الاتّصال والجراحات تأذياً ، جزئياً فىالحال وعدم انحصار تألّمها بالمولمات التى هى من باب خوفالعاقبة وخطرالمآل .

وكذلك وجدان ذاتها مقصّرة عنالامور الادراكيّة عند اشتداد حاجته الى الاحالة والهضم والدفع بسبب منالاسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فان ذلك ليس الاّ لاشتغال النفس بهذهالافعال واستغراقها فيها .

فصل

قداحتاجت الصورة النباتيّة الىالتغذى من وجه آخر غيرالنمو . وذلك لانالجسم النامى وسيّماالحيوان منه ابداً فىالتحلل والذوبان لاستيلاء الحرارة

الغريزيّة عليه الحاصلة فيه من نار الطبيعة الكامنة في مركبات هذا العالم ، شأنها النضج والتحليل ، كمثال نار الجحيم في قوله سبحانه : «كلّما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها»[١] .

وقد يستولي الحرارة الغريبة ايضاً عليه فتحلّله والحركات البدنيّة والنفسانية ايضاً محلّلة جداً فلا بدّ اذن من ان يتخلف بدل مايتحلل عنه آناً فآناً ، ولحظة فلحظة ، وما ذاك الاّ بالتغذي ، فالاحتياج الى المتغذي باق الى آخر العمر .

واما الى النّامي فليس الاّ ، الى البلوغ الى كمال النشو ، وشأن الاول ان يأتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره ويلصق به منه بمقدار يناسب له على السواء . واما الثاني فيسلب جانباً من البدن من الغذاء مايحتاج اليه لزيادة في جهة اخرى فيلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى[٢] .

فصل

المتغذي في اول الامر يقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثّة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل النامي فيما فضل عن الغذاء ، ثم يعجز المتغذي عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة ، لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزيّة فيصير ما يحصّله مساوياً لما يتحلل ، وحينئذ يقف النامي ، وعند القرب من تمام النمو تتفرغ النفس للتوليد فيقوى المولد حيناً من الدهر ، ثم اذا عجز المتغذي عن ايراد بدل مايتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولد فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط ، فصار المادة غير مستعدة لذلك ، وقف المولد ايضاً ويبقى المتغذي ـ عمالا ـ الى ان يعجز فيحل الاجل لسرعة

١ـ س٤، ى٥٩ .

٢ـ في جميع هذه المباحث آراء بحسب الحكمة الطبيعية على مافي آثار علماء العهد الحاضر والعصر الجديد ، دوران التحول في العلوم الطبيعية .

تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود مايضادها (١) .

فصل

وهاؤلاء الاملاك دائماً فى شغلهم لايسكون عن افعالهم طرفة عين ، فان الشجر مثلااذا سقى الماء اوالحيوان اكل الغذاء، فذلك ليس بغذاء ولا اكل على الحقيقة ، وانما مثلهماكمثل ـ الجابى ـ الجامع للمال فى خزانته، وهى ـ المعدة ـ فى الحيوان وما يجرى مجراها فى النبات ، فاذا اختزن مافيهما وامسكا عن السقى والأكل ـ فحينئذ يتولاه الملائكة بالتدبير وتحليله من حال الى حال ، وتغذيهما به فى كل آن ونفس ، فهما لايزالان فى غذاء دائم . ولولا ذلك لبطلت الحكمة فى نشأة كل متغذ والله حكيم فاذاخلت الخزانة حركت الملائكة الجابى الى تحصيل مايملؤها به ـ 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 وعقايد جديد يجب علينا تقرير هذه المباحث وتحريرها بمالايخالف المباحث التى هى قريبة من المحسوسات .

(٢) ولكن الغذاء فى كل نشأة من جنس ماينا سبها ويعطى الله تعالى باسم الرب غذاء كل شىء ورزقة واحسن الأغذية واهنأها مايعطيه الحق لكمّل اهله بلاواسطة شىء قال نبينا محمد (ص) ابيت عند ربى فيطعمنى ويسقينى .

كأنه يتضرع فى فكاك رقبته من النقصان كالأجنّة فى بطون امهاتها ـ مما لها نفوس نباتيّة ولم تصر حيوانات بعده فاذا كان كذلك فيتقرب الى الله تعالى بالتوجه اليه تقرباً مافيتقرب الله تعالى سبحانه اليه ضِعف تقربه كما هو سنته تعالى فيهب لـه بدل صورته الناقصة ، صورةً كماليّة ، حيوانيّة ، ذات نفس ملكوتية ، حساسة، دراكة ، متحركة بالارادة ، فيصدر عنها ببساطتها كل مايصدر من النّبات ويزيد عليه بافعال مختصّة بها فيوكّل الله تعالى بها مع تلك الملائكة التى كانت له اولاً ـ ملائكة اخرى ارفع درجةً منهم بها يُدرك ويتحرك بالارادة، وهذا هو الحيوان فان كان كاملاً فى الحيوانيّة بان يقوى اثر النفس فيه ، ومن شانه ان يدخل فـى نشأة الملكوت ويصير حيّاً بالذات مستقلاً فى تلك النشأة افاض الله سبحانه عليه مع قوتيه المحركة له اعنى الفاعلة للحركة والباعثة لها المنقسمة الـى الشهويّة والغضبيّة ، عشر حواس للادراك خمساً لنشأته الظاهرة هى : اللامسة ، والذائقة، والشامّة ، والباصرة، والسامعة. وخمساً لنشأته الباطنة هى: مدرك الصور المسمّى بالحس المشترك وحافظها المسمّى بالخيال ، ومدرك المعانى ، المسمّى بالوهم وحافظها المسمى بالحافظة ، والمتصرف فيها بتركيب بعضها الى بعض وتفصيل بعضها من بعض ، المسمى بالمتصرفة فيصير بهذه العشرة ذاقدمين يكون له قدم فى هذه النشأة واخرى فى تلك النشأة فياخذ فى تكميل النشاتين مبتدئاً بالأولى الفانية حتى يبلغ فى تكميلها الى حد ما يمكن له ان يجعلها آلة لتكميل الاخرى ثم يأخذ فى تكميل الأخرى متوجّهاً الى الله سبحـانه وعالم الآخرة توجّهـاً غريزياً وسلوكاً ذاتياً كما اشير اليه فى قوله تعالى مخاطباً لاشرف انواعه: «يا ايّها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه»[1] .

فيتكامل ذاته يوماً فيوماً بالتدريج باستعدادات يكتسبها من النشأة الاولى

١ـ س ٨٤، ى٦

واخلاق وهيئآت اما فى سعادة او فى شقاوة حتى يستقل فى النشأة الاخرى ويصير فيها بالفعل ويبطل عنه القوة الاستعداديّة فيمسك عن تحريك البدن ويرفض هذه النشأة الفانية استغناءً عنها ويرتحل الى الآخرة ارتحالاً طبيعيّاً .

وهذا هو الموت الطبيعى للحيوان الكامل وهو بعينه ولادة وحياة فى النشأة الاخرى ومبناه استقلال النفس بحياته الذاتيّة وبترك استعمالها الآلات البدنيّة على التدريج حتى تنفرد بذاتها وتخلع البدن بالكلية لصيرورته بالفعل او هذه الفعلية لاتنافى الشقاوة الاخروية اذربما يصير شيطاناً بالفعل اوعلى شاكلة ما غلبت عليه من صفاته الردية وان كان ناقصاً فى الحيوانية بان يضعف اثر النفس فيه ولم يكن من شانه الدخول فى الملكوت والصيرورة من اهله افاض الله سبحانه عليه بعض الحواس دون بعض ، اما قويّة اوضعيفة على اختلاف مراتب الحيوانات اوكلها ولكن ضعيف الباطنية وخصوصاً حس الخيال فيعيش فى هذه النشأة مدة ما حياة عرضيّة بقوة الملكوت حيث ان ملاءكتها وقواها من تلك النشأة ثم اذا مات فات كالنبات لعدم تعيّنه واستقلاله ، فى تلك النشأة فلم يبق منه الاّ رب نوعه الذى كان به حياته وقوامه وفنى هو فيه وحشر اليه كما قال تعالى :

«وما من دابّة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه ، الاّ امم امثالكم مافرطنا فى الكتاب من شىء ثم الى ربهم يحشرون»[1] .

فصل

قددريت ان القوى النفسانيّة متحدة مع النفس وانما هى جهاتها واعتباراتها

فاعلم ان الخيال يشتمل عليها كلها على وجه اعلى واشرف سوى الوهم الذى هو جهة رجوع النفس الى العالم العقلى ولا ذات له سوى الاضافة وكذا الحافظة

١- س ٦، ى٣٨

التى ترجع فى الحقيقة الى الحقيقة العقليّة اذ المعانى انما هى مخزونة فى ذلك العالم وكذا المتصرفة التى هى كالوهم فى كونها اضافة الى محسوسات ومعقولات .

فاما سائر القوى ، ذوات الحقايق ـ فهى منطوية فى الخيال . فتحدس من هذا : ان النفس الحيوانيّة المخدومة لهذه القوى اعنى : سلطان هذه النبية المحسوسة مع مشاعرها وقواها هى بعينها النشأة الخياليّة للحيوان ولكنّها من حيث تعلّقها بالآلة المخصوصة من البدن ، قوة خياليّة ومن حيث انها ذات رجوع الى عالم القدس وان كان رجوعا ضعيفاً حيث انها انما تدرك المعقولات مضافة الى الحس ومتعلقة به ، ولا تستطيع ان تدركها مجردة عن المواد ، نفس حيوانية فهى كانها خيال خارج من حد القوة والضعف الى حد الفعليّة والكمال. ومن هذا يظهر ويتبيّن وينكشف ان فى اهاب هذا الحيوان الطبيعى حيواناً آخر من عالم الغيب هو فى الحقيقة يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويبطش ويمشى. ولهذا يفعل هذه الافاعيل وان ركدت هذه القوى والحواس البدنيّة كما فى النوم والاغماء والسّكر . فله فى ذاته ـ هذه المشاعر والقوى والآلات من غير عور . الا انها ليست ثابتة فى عالم الحس والشهادة .

وهذه المشاعر الظاهرة بمنزلة ظلال لتلك و كذلك هذا البدن الظاهر بمنزلة قشر وغلاف وقالب لذلك البدن وانما حياة هذه كلها بذاك وهو الحيوان بالذات وهو المحشور فى الآخرة التى هى دار الحياة قال الله سبحانه : «وان الدار الآخرة لهى الحيوان . . »[1] .

وصل

ومما يدل على ذلك : ان النفس الحيوانيّة تشاهد فى قوة خيالها ووهمها اوبهما صوراً ومعانى مجردة عن المادة وعوارضها ـ ممّا ليس بقابل للاشارة

١ـ س ٢٩، ى ٦٤

الحسّية . 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 الطبيعيّة ومقوماتها لايمكن ان يكون متعلق الوجود بهذه الاجسام كما ثبت . كذلك مبدء صورها يجب ان لايكون ماديّاً .

وايضاً اما ان يكون تجرد هذه الصور عن مواد هذا العالم وعوارضها لذاتها اولما اخذت هى منه او من جهة الاخذ .

والاول يوجب الاتفاق فما كان شيء منها يقترنه هذه اللواحق فى العين لأن ما بالذات لايتخلّف والثانى يكون تناقضاً فبقى الاخير فلم يكن هذا الوجود له وجود امر فى جسم اوجسمانى .

فالقوة الخياليّة اذن مجردة عن المواد وان كان لها نوع تعلق ببعض مواضع البدن بواسطة تعلقها بالروح النفسانى الذى يتكون منه الدماغ اولاً، ثم يسرى بواسطة الاعصاب والاوردة فى جميع مواضع البدن عاليها وسافلها على حسب تفاوتها فى القبول ليفيدها الحس والحركة .

والى هذا التجرد للنفس اشار مولانا الصادق ـ عليه السلام ـ بقوله : «ان ارواح المؤمنين فى الجنّة على هيئة اجسادهم» وفى رواية على صور ابدانهم لورايته لقلت فلان وبقوله ـ عليه السلام ـ : مثل المؤمن وبدنه كجوهرة فى صندوق اذا اخرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يعبأ به» .

وفى القرآن المجيد «ولا تحسبنّ الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا ، بل احياء عند ربّهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله»[1] .

١- س٣، ى١٦٣

وصل

ومما يدل على ذلك دلالة واضحة ، ان بدن الحيوان واعضاؤه دائم الذوبان والسيلان ـ لعكوف الحرارة العزيزية على التحليل والتنقيص وكذا غيرها من الاسباب كالامراض الحارة والمسهلات ، وذاته منذ اول الصبا باقية فهو هو لا ببدنه .

ومن هذا يظهر : ان هذية البدن من حيث هو بدن لهذه النفس انما هى بهذه ، وان تبدل تركيبه وكذا هذية الاعضاء كهذه اليد وهذا الاصبع ، اذ كلها منحفظ الهويّة تبعاً لهويّة النفس .

ويدل على هذا ايضاً ، مامرت الاشارة اليه : ان تقوم كل شيء بصورته الكماليّة ، ومبدء فصله الاخير ، لا باجناسه وفصوله العالية والمتوسطة ، ان كانت . وكذا تشخّصه بنحو وجوده الخاص لا الأعراض المتبدلة من صنف الى صنف ومن نوع الى نوع والشخص «هوهو» بعينه بل ذلك كله من اللوازم لا المقومات ويعتبر فيه على سبيل الابهام دون الخصوص لانها تجرى مجرى المادة التى انما يحتاج اليه الشيء لأجل قصور وجوده عن التفرد بذاته دون قوة تحمل صنفيه واذا استكمل وصار بالفعل استغنى عنها ،

فتشخص كل حيوان وتقومه انما هو ببقاء نفسه التى هى صورته الكمالية ونحو وجوده الخاص مع بدن «ما» وان تبدل خصوصياته من المقدار والوضع وغيرهما حتى انك اذا رايت انساناً فى وقت ثم تراه بعد ذلك بمدة كثيرة وقد تبدلت احوال جسمه جميعاً بخصوصيّاتها ، امكنك ان تحكم عليه بانه ذلك الانسان فلا عبرة بتبدل المادة البدنيّة بعد انحفاظ الصورة النفسانيّة ،

بل الحال كذلك فى تشخص كل عضو منه ولو كان اصبعاً واحداً فان له اعتبارين اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلاً واعتبار كونه فى ذاته جسماً متعيّناً

من‌الاجسام واسم الاصبع واقع علیه بذلك‌الاعتبار لابهذا ، فتعیّنه بالاعتبار الاول باق مادامت‌النفس تتصرف فیه وتستعمله وتحفظ مزاجه وتقلبه کیف تشاء ، وبالاعتبارالثانی زائل لاجل‌الاستحالات الواقعة فیه .

فالشخص الخیالی اذا استقل بذاته وتجرد عن هذاالقشر اللحمی یصح ان یقال : هو بعینه هذاالشخص الحسی لان‌النفس واحدة والبدن بما هو بدن انما یتعین ویمتاز بالنفس ویصح ایضاان‌یقال: لیس «هوهو» لان‌احدهما من‌الذهب والآخر من‌النحاس .

والی مثل هذا اشیر فیما روی عن مولاناالصادق ـ علیه‌السلام ـ فی‌قوله سبحانه : «کلما نضجت جلودهم بدّلناهم‌جلوداً غیرها»[1] حیث سئل ماذنب‌الغیر قال : ویحك «هی‌هی» وهی‌غیرها. فأفهم‌واغتنم فانّه من‌الاسرارالکثیرالفوائد ینفعك فی کثیر من‌الامور الدینیّة ان‌شاءالله .

وصل

ومن‌البراهین علی تجردالنفس عن‌البدن واستقلالها : انا نغیب احیاناً عن اعضائنا ، کلاّ اوکل واحد فی وقت ولا نغیب عن ذاتنا فنحن وراءالجمیع .

وایضاً : ا نادراك الشیء لما کان عبارة عن حصول صورته للمدرك فکل من ادرك ذاته یجب ان یکون مفارقاً عن‌المحل اذلوکان فی‌محل لکان صورة ذاته غیر حاصلة لذاته بل‌لمحله کما مرّ بیانه مفصّلاً .

وایضاً : انا ندرك ذاتنا بذاتنا لأنا لاتعزب عنّا ذاتنا ، واما شعورنا بشعور ذاتنا فقد وقد اذلیس هو نفس وجودنا فهو کادراکنا سائرالاشیاء المدرکة من خارج ،

۱ـ س٤، ی٥٩

واما سبب الشك في جوهرية النفس وسائر احوالها مع حضور ذاتها فذلك لأن الجوهريّة ونحوها ليست بجزء لوجود النفس وانيّتها بل لماهيتها الكلية والحاضر عندنا من انفسنا انما هي وجوداتنا المثالية المشار اليها بـ: «انا» لا ماهيّاتنا الكليّة المذهول عنها احياناً.

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 او صفة حصلت في الجسم بسبب، فاذا زالت عنه وبقي فارغاً عنها يحتاج في استحصالها الى استيناف سبب او سببيّة من غير ان يكون مكتنفاً بذاته، اذ ليس هذا من شأن الجسم.

ومن شأن النفس في الصور العلميّة ان قد تصير بعد استحصالها من معلم او فكر مكتفية بذاتها في استرجاعها، فتعالت عن ان تكون جرميّة، فهي روحانيّة.

وايضاً: كل جوهر مادي لا يمكن ان يجتمع فيها صور كثيرة فوق واحدة. واما النفس فيجتمع فيها علوم شتّى وصنائع تترى و اخلاق مختلفة واعراض متفاوتة، فهي اذن دفتر روحاني ولوح ملكوتي.

وايضاً: انّها 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 ممّا استحال ان يكون له صورة في المواد.

وصـل

ومن الشواهد: انّك مع شواغلك اذا فكرت فى آلاءالله او سمعت آية تشير الى الأمور الالهيّة واحوال المآب انظر كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك ويهمّون عليك حينئذ رفض البدن وقواه وهوسه وهواه وذلك لأجل نورقذف فى قلبك من الجنبةالعالية وانعكس اثره الى ظاهـر جلدك من جهةالباطن على عكس ماينفعل الداخل من الخارج فباطنك غيرظاهرك .

وايضاً: اذا اردت ان تتوجه الى تكميل جوهرك وتفعل فعلك الخاص من تعقل النظريات، او اخلاص نيّة فى التقرب الى الله سبحانه، اوامتناع عن مخالطة الشهوات والوساوس المفسدة ـ لم يتيسّر لك ذلك الا بمجاهدة تامّة ومغالبة عظيمة، فالجوهر النطقى منك من عالم آخر وقع غريباً ـ فى دار الجسد بيد الظلمة والفسقة والكفرة من القوى الشهويّة والغضبيّة والوهميّة .

وايضاً النفس والبدن كما ترى يتعاكسان فى القوة والضعف فبعد الأربعين تكمل النفس وتكلّ الآلة فكلال البدن ليس منشأه الا فعليّة النفس وتفردها بذاتها واماالخرافة عندالهرم بسبب قلّة الحرارة فذلك لأن حاجة النفس الـى مزيد التدبير تمنعها عن جودة التعقّل .

بل نقول: لوكان التعقّل بآلة بدنيّة لكان كلّما عرضت لها آفة وكـلال عرض فيه فتور ، واذليس هذا كليّاً فليس التعقل بآلة بدنيّة .

وايضاً: كل من له ادنى رتبة فى التحدس والتفطّن ورجع الى ذاته وشاهد مافعله المتخيّلة الّتى هى احداقواه فى انشاء ماهيات الأبعاد والأجرام، والتصرف فى الجبال الشاهقة والصحارى الواسعة، والأفلاك المتحركة والساكنة، والكواكب، تارة بالتركيب والتفصيل وتارة بالتسكين والتحويل، لتحدس يقيناً ان نفسه العلّامة الفعّالة فى عظايم الأجرام ودقايق المـعانى وكلياتها ، ليست جسماً ولا

جسمانية .

وليس الأمر كما ظن ان الصور التى تدركها النفس انما هى فى عالم خارج عنها منفصل ثابت بتأثير مؤثر غيرها كيف ومن جملة مايحضره الانسان فى باطنه صور مستهجنة من قبيل الدعابات الشيطانيّة واضغاث الأحلام المخالفة لفعل الحكيم وانّها انما تبقى بابقاء النفس ايّاها واستخدامها المتخيلة فى تصويرها وثبتها ، فاذا اعرضت عنها انعدمت وزالت .

اصل

المركب 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 ـ على صراط الله ـ بان يكون ناقصاً ضعيف الفعليّة كبعض الصبيان من اهل الطهارة والذكاء والاستقامة ، ممّن قلت شهوته وغضبه ، وضعفت حيوانيّته ولم يصر انساناً بعد ، فيتقرب الى الله سبحانه بالتوجه اليه توجّهاً طبيعياً فيتقرب الله اليه ضعف تقربه كما هو سنّته تعالى فيهب له صورة كماليّة ناطقة بان يبدل صورته الناقصة بصورة كاملة ذات نفس ملكوتيّة ناطقة ، مستخدمة لسائر القوى النباتيّة والحيوانية فيصدر عنها ببساطتها كل مايصدر من النبات والحيوان بما هو حيوان ويزيد عليه بافعال مختصّة بها فيوكل الله تعالى بها مع تلك الملائكة التى كانت له اولاً ملائكة اخرى ارفع درجة منهم بها يدرك الكلّيات المحضة ، مجردة عن المواد اصلاً ، ادراكاً زائداً على ادراك سائر الناس ويحصل له ملكة المراجعة الى عالم القدس والتوصل الى معرفة حقايق الامور من هناك بالفكر والرويّة باقتناص المجهولات العقليّة من المعلومات ، وكل ادراك ونيل ، فبضرب من التجريد ، الا ان الحس

يجرد الصور عن المادة بشرط حضور المادة ، والخيال يجردها عنها وعن بعض غواشيها ، والوهم يجردها عن الكل مع اضافة الى المادة ، والناطقة ينالها مطلقة فتفعل فى المحسوس عملاً تجعله معقولاً وهذا هو الانسان بما هو انسان .

واليه اشار مولانا اميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ فيما يروى ان بعض اليهود اجتاز به ـ عليه السلام ـ وهو يتكلّم مع جماعة فقال له : يا ابن ابى طالب لوانك تعلّمت الفلسفة لكان يكون لك شأناً من الشأن . فقال ـ عليه السلام ـ : وما تعنى بالفلسفة ، اليس من اعتدلت طباعه صفا مزاجه ومن صفا مزاجه قوى اثر النفس فيه ومن قوى اثر النفس فيه سما الى مايرتقيه ومن سما الى مايرتقيه فقد تخلق بالاخلاق النفسانيّة . ومن تخلق بالاخلاق النفسانيّة فقد صار موجوداً بما هو انسان دون ان يكون موجوداً بما هو حيوان، فقد دخل فى الباب الملكى الصورى وليس له عن هذه الغاية مغير .

فقال اليهودى : الله اكبر ، يا ابن ابى طالب لقد نطقت بالفلسفة جميعها فى هذه الكلمات ـ رضى الله عنك ـ

وعن ـ كميل بن زياد ـ انه قال : سألت مولانا اميرالمؤمنين علياً ـ عليه الصلاة والسّلام ـ فقلت : ياامير المؤمنين اريد ان تعرفنى نفسى . قال: ياكميل واى الانفس تريد ان اعرفك . قلت : يامولاى هل هى الاّ نفس واحدة . قال: ياكميل انما هى اربعة : النامية النباتيّة، والحسّيّة الحيوانية، والناطقة القدسية، والكلية الالهيّة، ولكل واحد من هده خمس قوى وخاصيّتان. فالنامية النباتية لها خمس قوى ماسكة وجاذبة وهاضمة ودافعة ومربّية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعاثها من الكبد والحسيّة الحيوانية لها خمس قوى : سمع وبصر وشمّ وذوق ولمس ولها خاصيّتان الرضا والغضب وانبعاثها من القلب . والناطقة القدسية لها خمس قوى : فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهى اشبه الاشياء بالنفوس الملكيّة ولها خاصيّتان : النزاهة والحكمة . والكلية

الالهيّة لها خمس قوى، بقاء فى فناء، ونعيم فى شقاق، وعزّ فى ذل و فقر فى غناء، وصبر فى بلاء، ولها خاصيتان، الرضا والتسليم وهذه هى التى مبدأوها منه الله واليه تعود. وقال تعالى :

«ونفخت فيه من روحى»[١] وقال تعالى : «ياايّتهاالنفس المطمئنّة ارجعى الى ربك راضية مرضية»[٢] والعقل وسط الكل .

وصل

النفسان الاوليان فى كلامه ـ عليه السلام ـ مختصّتان بالجهة الحيوانية التى هى محل اللذة والالم فى الدنيا والآخرة . والأخيرتان بالجهة الانسانيّة للانسان بما هو انسان ، وهما سعيدتان فى النشأة الاخرويّة وسيّما الاخيرة ـ فانها لاحظ لها فى الشقاء الاخروى فلا يتطرق اليها الم هناك وليست هى موجودة فى اكثر الناس بل ربما لم يبلغ من الوف كثيرة واحد اليها . واليها الاشارة بقوله سبحانه : «وايّدناه بروح القدس»[٣] .

وفى الحديث الوارد فى ارواح السابقين : انهم بروح القدس بعثوا انبياء مرسلين وغير مرسلين وبروح القدس علموا جميع الاشياء . وفيه انه مختصّ بهم ليس لغيرهم .

فصل

وقد ظهر من تضاعيف ماذكرناه : ان النفس المجردة مع كونها من الملكوت متحدة بالبدن اتحاداً حقيقيّاً وان لها وحدة جمعيّة هى ظل للوحدة الالهية فهى بذاتها قوة حيوانية ـ حساسة ومتخيّلة وذات رجوع ـ ما ـ الى القدس وهى بعينها ذات حركة ارادية وذات اغتذاء ونمو وحافظة لصورته النوعيّة وهى بعينها طبيعة سارية فى الجسم وبنفسها تنزل الى درجة الحواس عند ادراكها

١ـ س ١٥، ى٢٩ ٢ـ س٨٩، ى٢٨ ٣ـ س٢، ى٨١

للمحسوسات واستعمالها آلةالحواس ، فيصير عندالابصار عيناً باصرة وعند السماع اذناً واعية ، وكذلك فىالبواقى حتىاللمس والقوى التى تباشرالتحريك فلها تقدس عنالمواد بحسب وجودها الخيالى الذى هو مرتبة غيب غيوبها ولها اتحاد بقواها وآلاتها فتصير تارة غائبة عن ذاتها وتارة راجعة اليها والى بارئها وتارة مصروفة عن جهةالقدس الى جانبالبدن وذلك كله للطافتها وقبولها لآثار الجوانب ، كما قيل :

لقد صار قلبى قابلاً كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

فهى من وجه واحدة ، ومن وجه متعددة . وذلك لان لها نشئآت سابقة ولاحقة واستكمالات جوهرية وتقلّبات ـ ذاتيّة ولهاجهة استمرار وجهة تجدد لتعلقها بالطرفين : العقل والمادة العنصريّة . وكل من راجع الى وجدانه ، وجد ان هذههويّة الحالية منه غير هويته الماضية لابمجرد اختلاف العوارض بل باختلافاطوارلذات واحدة والىهذهالتقلّبات والاطواراشير فىالقرآنالمجيد بقوله سبحانه : «ياايّهاالانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه»[1].

وقد شبّهوا مراتب آثارالعقل فىالنبات والحيوان والانسان بنار تأثر عنها فحم بالحرارة وآخر بالتحمّر والتجمّر وآخر بالاضاءة والاحراق فيفعل فعلالنار وفعلالاولين وكلما وقع لهالاشتداد صدر عنه ماكان يصدر مما تقدم عليه .

اصل

ان فىالوجود نفوساً ارضيّة قويّة لا فىغلظ النفوس السبعية والبهيمية وكثافتها وقلة ادراكها ، ولا على هيئآتالنفوس الانسانيّة واستعداداتها ليلزم تعلقها بالاجرام الكثيفة الغالبة عليهاالارضيّة ولا فىصفاء النفوس المجردة

١- س٨٤، ى٦

ولطافتها لتتصل بالعالم العلوى وتتجرد بالكلية . فهى اذن متعلقة باجرام عنصرية غلبت عليها الهوائيّة والنارية اوالدخان على اختلاف احوالها ومنازلها، وهى الجنّة والشياطين قال الله تعالى : «وخلق الجان من مارج من نار»[١] والمرج الاختلاط فان النار فيه مختلطة بالهواء والمارج لهذين العنصرين كالنّطين للاخرين والجن من الاجتنان بمعنى الاختفاء سميّت به لاستتارهم عن الابصار ولهذا سميّت به الملائكة ايضاً فى قوله سبحانه : «وجعلوا بينه وبين الجنّة نسباً»[٢] والشياطين فى قوله تعالى : «كان من الجن . . .»[٣] فهى اجسام لطيفة حيّة ذوات نفوس قويّة غالبة على اجسادها ، قادرة على التمدد والانقباض وعلى تشكيل انفسها باشكال مختلفة بعضها مما يوجب لها سهولة النفوذ فى المنافذ وعلى الاعمال الشاقّة .

قال الله عزوجل فى قصّة سليمان: «ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربّه»[٤] الى ان قال : «يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات» .

ولعل الوجه فى ظهور صورها فى بعض الاوقات دون بعض ان ابدانها لطيفة مقتصدة فى اللطافة قابلة للتخلخل والتكاثف فاذا صارت متكاثفة غلظ قوامها فرئيت واذا صارت متخلخلة رق قوامها ولطف جسمها فغابت عن الابصار ، كالهواء اذا صار غيماً بالتكاثف رئى واذا عاد الى لطافته لم ير ، ولها علوم وادراكات من جنس علومنا وادراكاتنا الوهميّة واوائل العقليات . فمنهم مؤمن صالح ومنهم كافر مارد ، كما وصفهم الله فى القرآن فى غير موضع .

وعن مولانا الصّادق ـ عليه السلام ـ : الجن على ثلاثة اجزاء ، فجزء مع الملائكة ، وجزء يطيرون فى الهواء ، وجزء كلاب وحيّات .

١- س٥٥، ى١٥ ٢- س ٣٧، ى ١٥٨
٣- س١٨، ى٤٨ ٤- س٣٤، ى١١ و١٣

فصل

واماالشياطين والملاءكة الذين بازائهم فبيان كيفيّة حدوثهما علىالاجمال انالجوهر النطقى منالانسان المسمّى بالقلب الحقيقى مثاله مثال هدف ينصب اليهالسهام منالجوانب اومثال مرآة منصوبة يجتاز عليها اصنافالصور فيترآى فيها صورة بعد صورة ولا يخلو عنها دائماً ومداخل هذهالآثار المتجددة فيه اما منالظاهر كالحواس الخمس ، واما منالباطن ، كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق والصفات ، فانه مهما ادرك الانسان بالحواس شيئاً حصل منها اثر فى قلبه ، وكذلك اذا هاجتالشهوة والغضب حصل منها اثر فىالقلبوانكفّ عنالاحساس . فالخيالات الحاصلة فىالنفس تبقى وتنتقل المتخيّلة من شىء الى شىء وبحسب انتقالها ينتقل باطنالانسان منحال الى حال ، فباطنه اذن فى التغيّر دائماً منهذهالاسباب واحضرالاسباب الحاصلة فيه ـ هىالخواطر اى : الافكار التى من انواع الادراكات والعلوم اما على سبيلالورود التجددى واما على سبيلالتذكر منالمحفوظات فىالحافظة وهذه الخواطر هىالمحركات للارادات فانالنيّة والعزم والارادة انما تكون بعد حضورالمنوى بالبال فمبدء الاحوال الخواطر ، ثمالخاطر يحرك الرغبة والرغبة تحركالعزم والنيّة ، والنيّة تحركالاعضاء والخواطر المحركة للرغبة ، اما تدعو الىالخير اعنى : ماينفع فى الدارالآخرة ، واما تدعو الىالشر ، اعنى : مايضر فىالعاقبة . فهما خاطران مختلفان لهما سببان مختلفان لأنهما حادثان ، وكل حادث يفتقر الى سبب ، والمعلولات المختلفة تستدعى عللاً مختلفة فيسمّى السّبب الداعى الىالخير ملكاً وفعله الهاماً والآخر شيطانا وفعله وسوسة وهما جوهران مسخّران لقدرة الله تعالى فىتقليب القلوب ولعلّهما المراد بقولالنّبى ـ صلىالله عليه وآله ـ : «قلبالمؤمن بين اصبعين من اصابعالرحمان يقلبه كيف يشاء» والقلب لصفاءه

ولطافته صالح باصل الفطرة لقبول آثار الملكيّة والشيطانيّة صلاحاً متساوياً وانما يترجح احد الجانبين باتباع الهوى والاكباب 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 ومرتعه لمناسبة مابينهما ونحو من الاتحاد وان جاهد الشهوات ولم يسلّطها على نفسه وعارض بقوة البرهان اليقيني لوجود النشأة الباقية ابداً الظنون والأوهام الكاذبة المستدعية للشهوات والركون الى الدنيا والاخلاد الى الارض والاقتصار على هذه النشأة الناقصة الفانية وتشبّه باخلاق الملائكة ، صار قلبه مستقر الملائكة ومهبطها .

فمن البواطن والصدور ماينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة لغاية صفائه . ومنها مايقع 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 الوهميّة والشهويّة والغضبية .

ومن هنا قال النبيّ ـ صلى الله عليه وآله ـ ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم» وكما ان في الملائكة الذين يدبرون امور الانسان كثرة لاستدعاء تعدد الافعال والآثار نوعاً تعدد الفواعل والمؤثرات ، فكذلك الشياطين الموسوسين الداعين له الى المعاصي ، جنود مجندة حسب تعدد المعاصي وهم فروع لشيطان واحد يحض بذلك الانسان وهو المشار اليه بقوله ـ عليه السلام ـ «مامنكم الاّ وله شيطان . قالوا : وانت يارسول الله ؟ قال : وانا ، الا ان الله اعانني عليه فاسلم على يدي» .

وفي الخبر : ان الله سبحانه خاطب ابليس اللعين في حديث جرى له ولآدم ،

لايولد له ولد الا ولد لك ولد وشيطان كل انسان فى المكر والحيلة على قدر عقله وذكائه وكذلك الملائكة الذابون عنه الحافظون له بامرالله .

فصل

لماكان لكل ماله وجود فى عالم الحس كذلك له وجود فى عالم الغيب والتمثل كما يأتى بيانه ؛ فالجنّة والشياطين كما ان لهما وجوداً فى هذا العالم ، عالم الحس كذلك لهما وجود فى ذلك العلم وكأنّه اليه اشير فى حديث مولانا الصادق ـ عليه السلام ـ : فجزء مع الملائكة . ولهما فى ذلك العالم صور مختلفة حسب اختلاف الصفات النفسانية واغراضها وربما يتمثّلان لاهل هذا العالم ببعض صورهما ويلتبس على الرائى بالصور الحسّية الظاهرة ، كما يتمثّلان بصورهما الموجودة فى هذا العالم . واكثر مايكون هذا فى المواضع المظلمة والغارات والحمامات الخالية والبوادى القفرة ، حيث يكون اشتغال النفس بالحواس الظاهرة قليلاً وسلطنة الخيال قويّة، ولا سيّما للنفوس الناقصة والواهنة الكاهنة ويشبه ان يكون تمثلهما لأمثال هذه النفوس كتمثّل الملائكة للنفوس الكاملة . ووجودهما فى عالم الغيب على اصناف صنف ـ خلقت ثمة على سبيل الابداع ، وصنف انتقلت اليه من هذا العالم بعد قطع تعلقها عن الابدان الطبيعيّة الجنّية اوالانسيّة وذلك لأن الناقصة من النفوس الانسانيّة تلتحق هناك بالجن والشريرة منها تلتحق بالشياطين ، كما ان الكاملة منها تلتحق بالملائكة كما يستفاد من قوله سبحنه : «يامعشر الجن قد استكثر تم من الانس»[1].

قال بعض الحكماء : ان النفوس المتجسّدة الخيرة ملائكة بالقوة فاذا خرجت قوتها الى الفعل وفارقت اجسادها صارت ملائكة بالفعل وكذلك النفوس المتجسدة الشريرة شياطين بالقوة فاذا فارقت اجسادها كانت شياطين بالفعل ،

١ـ س٦، ى١٢٨

فهذه النفوس الشيطنيّة توسوس اهل الشيطنة بالقوة ليخرجها من القوة الى الفعل كما قال تعالى : «شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً»[١] .

وشياطين الانس هى النفوس المتجسدة الشريرة انست بالاجساد وشياطين الجن هى النفوس الشريرة المفارقة للاجساد المستحجبة عن الابصار ومثل وسوسة هذه النفوس المفارقة لهذه النفوس المتجسّدة كمثل من قويت شهوته للطعام والشراب وضعفت حرارته الهاضمة عن نضجها فهو يشتهى ولا يستمرى فعند ذلك تكون همّته 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، الذى يوسوس فى صدور الناس من الجنة والناس»[٢].

ولما كانت الجنسيّة علّة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية ينضم اليها الارواح الطاهرة النورانيّة من النفوس الكامله المفارقة للابدان الواقعين فى عالم الملكوت مع الملائكة المبتدعة هنالك فيعينونها على اعمالها التى هى من باب الخيرات والمبرّات بالالهام. والنفوس الشريرة الخبيثة ينضم اليها الأرواح الخبيثة من النّفوس الشريرة المفارقة عن الأبدان الواقعين هنالك مع الشياطين فيعينونها على اعمالها التّى هى من باب الشرور والآثام بالوسوسة .

الباب التاسع

فى الخير والشر واللّذة والالم وفيه معرفة الثواب والعقاب والجنّة والنار

اصل

الوجود كله خير ، والشر لاذات له بل هو عدم ذات او عدم كمال لذات .

١- س٦، ى١١٢ ٢- س١١٤، ى٤،٥،٦

وذلك لأن الشر لوكان امراً وجودياً فلايخلو اما ان يكون شراً لنفسه او لغيره . والاول باطل لأن معنى كون الشيء شراً لشيء ان يكون معدماً له اولبعض كمالاته ليس الاّ والشيء لايقتضى عدمه والاّ لما وجد . وكذا لايقتضى عدم كمال له ، كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها لامقتضية لعدمها ، مع انه لو اقتضى احدهما لكان الشر ذلك العدم لانفسه وكذا الثانى لأن كونه شراً لغيره اما لأنه يعدم ذلك الغير، اويعدم بعض كمالاته ـ فليس الشرّ الاعدم ذلك الشيء اوعدم كماله لانفس الامر الوجودى المعدم فالوجود من حيث انه وجود ، خير محض والعدم من حيث انه عدم ، شر محض فكل ماوجوده اقوى فخيريّته اتم واوفر وكل ما وجوده اضعف فخيريته انقص واقل ـ الى ان ينتهى الى اضعف الموجودات وهوالمادة الجسمانية التى هى قوة الوجودات فهى قوة الخيرات .

ومن هذا يظهر : ان اطلاق الشرعلى مايقتضى منع المتوجّه 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 الردية مثل الجبن والبخل وكالمولمات والغموم وغيرذلك من الأمور الوجوديّة التى يتبعها اعدام انما هوعلى سبيل المجاز . وذلك لأن هذه الأشياء ليست فى انفسها شروراً بل انما تتادى الى الشرور بالعرض . فانا اذا تأمّلنا فى ذلك وجدنا البرد فى من حيث هو كيفيّة ماوبالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات وانما هوشر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها . فالشر بالذات هوفقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها ،والبرد انما صار شراً بالعرض لاقتضائه ذلك وكذا الحر والمطر. وكذلك الظلم والزنا ليسا من حيث هما امر ان يصدر ان عن قوتين كالغضبيّة و الشهويّة مثلاً بشر بل من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شراً بالقياس الى المظلوم اوالى السياسة المدنية اوالى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيّها الحيوانيتين. فالشر بالذات هوفقدان احدتلك الأشياء كماله . وانما اطلق على

اسبابه بالمجاز لتاديته الى ذلك ، وكذلك القول فى الاخلاق التى هى مباديها.

وعلى هذا القياس المولمات فانها ليست بشرور من حيث انها امور خاصّة ولا من حيث وجوداتها فى انفسها اوصدورها عن مبدئها ، انما هى شرور بالاضافة الى المتألّم الفاقد لاتّصال عضو من شأنه ان يتصل مثلاً فهذه الوجودات ليست من حيث هى وجودات بشرور ، انما هى شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها ـ لالذواتها، بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام. فشريتها المجازيّة ايضاً انما هى بالاضافة الى اشخاص معيّنة ، واما فى انفسها ـ فليست بشرور ، كيف والشىء لاينافى نفسه . وكذلك بالقياس الى اشخاص اخر لاينافيها وهو ظاهر .

واما الخيرات، فقد تكون حقيقيّة ، 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 ، كفقد العضو المقطوع وتفرق اتّصاله مثلاً ، اوزوال الصحة . والآخر بالذات وهو الامر الوجودى الذى هو نفس الالم اذلاشكّ ان تفرق الاتصال شر ، سواء ادرك اولم يدرك .

ثم الألم المترتّب عليه شرّ آخر بين الحصول لاينكره عاقل حتى لوكان التفرق حاصلاً بدون الالم ـ لم يتحقق هذا الشر الآخر . ولو فرض تحقق هذا الألم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله . فثبت ان نحواً من الوجود شر بالذات .

قلنا : الألم ادراك للمنافى العدمى كتفرق الاتّصال ونحوه بالعلم الحضورى وهو الذى يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لاصورة اخرى حاصلة منه ، فليس فى الألم امران ، احدهما : مثل التفرق والقطع . والثانى : صورة حاصلة منه عند المتألم ، يتألم لأجلها ، بل حضور ذلك المنافى العدمى هو الألم بعينه فهو وان كان نوعاً من الادراك لكنّه من افراد العدم وثبوته على نحو ثبوت اعدام الملكات كالعمى والسّكون . وقد علمت ان وجود كل شىء عين ماهيته ، فوجود العدم عين ماهيّة ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان . فها هنا الوجود عين

التفرق اوالقطع الّذی هو عدمی، والادراك المتعلق به عین ذلك الوجود الذی هو نفس الامر العدمی الذی هو شر بالذات، وظاهر ان العدم الذی یقال انه شر، هو العدم الحاصل لشیء (ما) لا العدم مطلقا .

وصل

فکل ماوجد فهو اما خیر محض ، اوخیره غالب علی شره . واما مایکون شراً محضاً اومستوی الشریة اومتساوی الطرفین فمما لاوجود له اصلاً . لأن الموجودات الحقیقیّة والاضافیّة فی الوجود لامحالة اکثر من الأعدام الاضافیّة الحاصلة علی الوجه المذکور . وظاهر ان مایغلب خیره من افراد الخیر فیجب صدوره عن الواجب بالذات الذی هو فاعل الخیرات ولا یسوغ عن عنایته عزوجل ورحمته وجوده ، اهماله والا لزم ترك خیر کثیر ـ لشر قلیل وذلك شر کثیر . فصدور الشر وقضاؤه انما هو بالعرض لابالذات ، فلیس الشر من حیث هو مستنداً الی مبدء . ومن هنا ورد فی آیة الملك : «بیدك الخیر ، انك علی کل شیء قدیر»[1] من دون تعرض لذکر الشر ، لعدم استناده الی وجود موجود وکونه اضافیاً وکونه بالعرض .

ومثله ماورد فی بعض الادعیّة : والخیر فی یدیك والشر لیس الیك . فنفی اضافة الشرّ الی الله دلّ علی انه لیس بشیء وانه عدم . اذلوکان شیئاً لکان بیده وتحت قدرته «فان بیده ملکوت کل شیء وهو علی کل شیء قدیر .»

وصل

ولو لم یخلق هذاالنوع من الخیرات المستلزمة لبعض الشرور ، لخلق سربال

۱ــ س۳، ی۲۵ .

الوجود ، وقصر ـ رداء الجود وبقى فى كتم العدم عوالم كثيرة ، ونفائس جمّة غفيرة . فمن هذه الحيثية يكون الشر مقتضياً [مقضيّاً] بالذات كيف ولو لم يكن فى عالم العناصر تضاد فمن اين يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار ومتى ينتقل المادة من صورة الى صورة ومن حال الى حال حتى يبلغ الى غاية تقبل العقل المستفاد الذى يضاهى الملكوت الاعلى فى الشرف والكمال .

فقد ظهر : ان كل مايقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسناً وخيراً . ومن ظن انه شر ، كان ذلك لخلل فى عقله وقصور فى فهمه . فلا شر فى النظر ـ الا وهو خير من جهات اخرى لايعلمها الا منشئها وموجدها . فاذن تصور ذرة الشر فى اشعّة شمس الخير لايضرها بل يزيدها بهاء وجمالاً وضياءً وكمالا ـ كالشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء تزيدها حسناً وملاحة واشراقاً وصباحة . فسبحان من تقدست كبرياؤه عن تقصير الافعال وجل جنابه عن امثال هذا الخيال المحال .

ان قيل : ان اكثر افراد الانسان الذى هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشرور . فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة العاجلتان للنفس ـ انما هو باستعمال قواها الثلاثة النطقيّة والشهويّة والغضبية لاكتساب ماينبغى ان يكون بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة ، والغالب على اكثرهم على مانرى اضداد هذه الامور اعنى : الجهل وطاعة الشهوة والغضب . فيلزم كونهم من الاشقياء والاشرار فى الآجل .

قلنا : الجهل الذى لانجاة معه فى الآخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقينى وهو نادر ، كوجود اليقين الذى يوجب قسطاً وافراً من السعادة . واما الجهل البسيط الذى هو عام فاش فلا يضر فى المعاد . وكذلك حال القوتين الاخريين فالبالغ فى 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 فى انقسامها الى هذه الاقسام كحال الابدان فى انقسامها الى البالغ فى الجمال والصحة والمتوسط وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو اقل من المتوسط فضلاً عن مجموع القسمين .

ان قيل : كل مايجوز صدوره عن البارى تعالى يجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فقد كان جايزاً ان يصدر عنه تعالى خير محض مبرء عن الشر اصلاً.

قلنا : هذا واجب فى مطلق الوجود لافى كل وجود فقد اوجد ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور ، فلولم يوجد مالايخلو عن شر مالكان الشر حينئذ اعظم .

ان قيل : لم ـ لم يوجد القسم الثانى بلاقصور وآفة .

قلنا : فلم يكن (هوهو) ورجع الى القسم الاول وقد فرغ عن وجوده ولو كانت الماهيات كلها برئة عن الشرور التى هى لوازم لها من غير علة ـ لكانت الماهيات واحدة ومن المحال ان تكون النار ناراً ولا يوجد لها لازم الناريّة من احراق ثوب لاقته الا ان لايكون الثوب ثوباً بل شيئاً آخر لاتحرقه النار وذلك لأن القصور الذى هو مقتضى طباع الشيء ـ لايمكن خلو ذلك الشيء عنه كقصور الممكن عن الوجود الواجبى والوجوب الذاتى وكذا قصور كل تال من العقول الفعالة عن سابقه وقصور النفوس عن العقول والاجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع وبالجملة على تفاوت امكاناتهم بحسب مراتبهم فى البعد عن ينبوع الوجود.

اصل

اللذة هى ادراك الملائم ، والالم هو ادراك المنافى ، وهما ايضاً عند التحقيق يرجعان الى الوجود والعدم . لان الملائم للشيء ماهو خير وكمال بالنسبة اليه والمنافى له ماهو شر، ووبال بالقياس اليه ومآل الخير والشر كما دريت الى الوجود

والعدم ومآل الادراك الى الاتحاد بالمدرك .

واما الأمور الوجوديّة المولمة فانما ايلامها يرجع الى الاعدام كما اشرنا اليه . ولو كانت وجودات بحتاً لما كانت مولمة وكذا لو كانت اعداماً بحتا لما كانت مولمة وكذا لو كانت اعداما بحتاً لما امكن ادراكها اصلاً ـ 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 فى اللذة والألم ، مايكون بالاضافة. وملائم الشيء قديكون غير مايلايم الشيء الآخر كالغلبة للقوة الغضبيّة ، والمطعم والمنكح للقوة الشهويّة والرجا للوهميّة ، والعلوم والادراكات للعقلية ، الى غير ذلك . فلاجرم كل لذيذ بالنسبة الى شيء لايجب ان يكون لذيذاً بالنسبة الى شيء آخر ، وكذا مايكون لذيذاً فى حال او فى نشأة ليس بواجب ان يكون لذيذاً فى حال آخر او نشأة اخرى الا ان يكون ذلك الملذ ملائماً للملتذّ مطلقاً وكذا القول فى جانب الألم ، ولا بدّ ايضاً من الشعور بالملائمة والمنافرة . اذلو كان غافلاً عن ذلك لم يلتذ ولم يتألّم . ولهذا لاتلتذ بالصحة والسلامة مع انهما كمال وخير لنا فان استمرار المحسوسات يذهل النفوس عن احساسها . الاترى الى المريض الطويل المرض اذا عاد الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفى التدريج كيف يجد لذة عظيمة . ومن هذا القبيل قلّة التذاذ بعض العلماء بعلمهم وقلة تألّم الجهال بجهلهم اوعدم تألمهم راساً فان سبب ذلك خروج انفسهم عن مقتضى الطبيعة الاصليّة بالعادات الرديّة والآفات العارضة والألف مع المحسوسات والاخلاد الى الارض فان هذه العوارض فى النفس بمنزلة الخدر فى 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 مشتغلة 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 يحد بأنه لون قابض للبصر . ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ماهو سواد اشدّ من بعض ، فكل ماوجوده اقوى وخيريته اتم وملائمته اوفر وادراكه اشد ـ فالالتذاذ به اكثر والابتهاج به اكمل والسرور به ادوم . وكل ماهو استلزامه للعدم اقوى وشريّته اتم ومنافرته اوفر وادراكه اشد ، فالتألم به اكثر والاغتمام به اكمل والحزن به ادوم وعلى هذا القياس . وقد دريت ان المجردات عن المواد وجوداتها اقوى ومدركيّتها اتم وان الخيرية والملائمة فرعان للوجود فادراكها لامحالة الذ من ادراك الماديات على اختلاف مراتبها جميعاً . فاللذات العقلية اقوى واشد من اللذات الخياليّة . والخيالية اقوى واتم من الحسية بل نقول : لانسبة للذات العقلية الى الحسّية ، كيف لا ، والعقل يدرك الشيء على ماهو 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 عظيماً في القرب صغيراً في البعد وكلّما صار ابعد يراه اصغر الى ان يصير بسبب البعد كنقطة ثم تبطل رؤيته وكلّما 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 تغيرها ، وهي تقوى العقل وتزيده نوراً كلّما كثرت .

واما مدركات الحس فهي الاجسام المتغيرة الفانية واعراضها المادية المستحيلة الزايلة وهي تفسد الحس اذا قويت لذته فا ن لذة العين مثلاً في الضوء والمها ـ في الظلمة ، والضوء القوي يفسدها وكذا الصوت القوي يفسد السمع ويمنعه من ادراك الخفي بعد .

وصل

فتبّاً وتعساً لأوهام عامية خسيسة زعمت : ان اللذات القوية المستعلية هي الحسيّة وان ماعداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقيّة .قال في الاشارات «وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تميز ـ ما ـ فيقال له : اليس الذما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ـ ما ولو في ـ امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض لـه مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهميّة وقد يعرض مطعوم و ومنكوح في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ «لامحالة» هناك من المطعوم والمشروب واذا عرض الكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكـذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة

العطب عند مناجزة الاقران و المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدودهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان تلك تصل اليه . وهو ميت .

فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسيّة وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات توثرما ولدته على نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقليّة».

وصل

وطوبى وبشرى لعقول خاصية شريفة تمثّلت فيها جلية الحق الأول قدرما يمكنها ان تنال منه ، ببهائه الذى يخصه ، ثم يمثل فيها الوجود كلّه على ماهو عليه مجرداً عن الشوائب مبتدءً فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية الجبروتية، ثم الروحانية الملكوتيّة والأجرام السماويّة ، ثـم ما بعد ذلك تمثلاً لايمايز الذات .

قال بعض العلماء : لوعلم الملوك مانحن فيه من لذة العلم لحاربونا بالسيوف «وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلاً»[1] .

وعن مولانا الصادق ـ عليه السلام ـ انه قال : لويعلم الناس مافي فضل معرفة الله تعالى مامدوا اعينهم الى مامتّع به الاعداء؛ من زهرة الحياة الدنيا ونعيمها و كانت دنيا هم اقل عندهم ممايطؤنه 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 .

۱ــ س۱۷، ی۲،۲ .

ثم قال : قدكان قبلكم قوم يقتلون ويحرقون وينشرون بالمناشير وتضيق عليهم الأرض برحبها فمايردهم عماهم عليه شيء مماهم فيه من غيرترة وتروا من فعل ذلك بهم ولااذى بماتقموامنهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد فسلواربكم درجاتكم واصبروا على نوائب دهركم تدركواسيعهم .

اصل

الجنة جنتان جنة روحانيّة للمقربين وهى انما تنشأ من العلوم الحقة والمعارف اليقينيّة الحاصلة للانسان فى الدنيا فان المعرفة فى الدنيا بذر المشاهدة فى الآخرة، واللذة الكاملة موقوفة على المشاهدة فان الوجود لذيذ وكماله الذ .

فالمعارف التى هى مقتضى طباع القوة العاقلة من العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر اذا صارت مشاهدة للنفس كانت لها لذة لايدرك الوصف كنهها ولهذا ورد فى الحديث «لاعيش الاعيش الآخرة».

وجنة جسمانيّة لهم ايضاً ولاصحاب اليمين وهى انما تنشأ من الأخلاق الفاضلة والأقوال الصادقة والاعمال الصالحة بابداع النفس الانسانية المتصفة بها الصور الملذة من الحور والقصور والغلمان واللؤلو والياقوت والمرجان فى عالمها وصقعها . فان للنفس اقتداراً على ذلك باذن الله تعالى ولكنها مادامت فى هذه النشأة لايترتب عليها آثارها لضعفها واشتغالها بالمحسوسات الزائلة فاذا قويت وصفت وزالت الشواغل وانحصرت القوى كلها فى قوة واحدة ذات تخيل حتى صارت عيناً باصرة للنفس ، وقدرة فعالة لها وانقلب العلم مشاهدة فلايخطر بالبال شيئاً تميل اليه النفس الاويوجد فى الحال باذن الله اى يوجد بحيث يراه روية عيان ويحس به احساساً قويا لااقوى منه .

والنار نار ان ـ نار روحانية، موقدة تطلع على الافئدة للمنافقين والمتكبرين

والمكذبين. وهى انما تنشأ بوسيلة عالم العقل بسبب فقدان المعارف والكمالات العقليّة اما بانكارها وجحودها ، اوبالحرمان عنها بعدادراكها والشواق اليها بحسب حصول اضدادها بالجهل المركب وفقدان القوة الهيولانيّة وحصول فعليّة الشيطنة والاعوجاج و رسوخ العقائد الباطلة فى الوهم وهى مولمة جداً .

واما النقص بحسب العزيزة فلا الم بسببه بل هى بمنزلة الموت والزمانة فى الأعضاء من غير شعور بمولم وكلاهما مشتركان فى عدم الانجبار . الا ان البلاهة ادنى الخلاص من فطانة بتراء. فالعذاب لها ؤلاء عظيم ولأولئك اليم .

ونار محسوسة نهم ولأهل الكبائر على قدر اعمالهم . وهى انما تنشأ بتبعيّة هذه النشاة الدنياوية بسبب فقدان متاعها بعد حصول الالف له والتعلق به والاخلاد اليه وارتكاب الأعمال السيئة والأقوال الكاذبة والاخلاق الردية. فان النفس بسبب ذلك تنشىء فى عالمها صوراً موذية مناسبة لها من الحيات والعقارب والسموم و اليحموم وغيرها ، فتتأذى بها ولا تقدر على عدم انشائها . كما انها اذا اصابتها فى الدنيا مصيبة فكلما يخطر ببالها اغتمت بها وتأذت ولا يمكنها ان لا يخطرها ولكنها فى الدنيا تغفل عنها احياناً بسبب الشواغل بخلاف الآخرة فانها لا تغفل عنها لعدم الشاغل وصفاء المحل وقوته وصيرورة القوى كلها قوة واحدة، ذات تخيّل، فلا يزال يريد ما لا يجده ويشتهى ما يضره ويفعل ما يكرهه ويختار ما يعذبه ويهرب عما يصحبه قائلاً : «يا ليت بينى وبينك بعد المشرقين فبئس القرين» [1] .

الا ان هذه الهيآت لما كانت غريبة من جوهر النفس وكذا ما يلزمها، فلا يبعدان تزول فى مدة من الدهر متفاوتة حسب تفاوت العلائق فى رسوخها وضعفها وكثرتها وقلتها ـ ان شاء الله فيخرج من النار من فى قلبه مثقال ذرة من الايمان «ان الله لا يغفران

۱ـ س ۴۳، ى ۳۷ .

يشرك به(١) ويغفر مادون ذلك لمن يشاء»[٢] .

فصل

ان قيل(٣): ان الأصول الكميّة دالة على ان القسر لايدوم على طبيعة ، وان لكل موجود غاية يصل اليها يوماً ، وان الرحمة الالهيّة 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 لايكون دائمياً ولا أكثرياً .

وقد ورد في الشرائع : خلود الفريقين في الدارين فكيف التوفيق .

قيل : معنى، خلود اهل الجنّة في الجنّة : خلود كل واحد واحد فيها . ومعنى خلود اهل النار في النار انها دائمة باهلها فلامنافاة .

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 ووحدته تعالى فهو غير مخلّد في النار ويخرج منها ولو بعد تحمل العذاب في امد كثير (ج ل) .

٢- س٤، ى٥١ .

(٣) الجوهر الأصلي عبارة عن الفطرة الذاتية التي فطر الأشياء عليها، ولا تبديل لهذه الفطرة، وهي التي تدرك الهيئآت المعذبة والجواهر النفيس الأصلي اقر بالتوحيد بلسان الذات وهو لايزال ولا يتغير كيف. واذا لم يكن في البين مقاوم لايلائمه العذاب لكان العذاب ملائماً لطبعه وكان عذباً هنيئاً له لاعذاباً وسخطاً . ٤- س٧، ى٥٥.

(٥) قوله : ان قيل... والقائل استاده صدر المتألّهين 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، ج٣ ص١٨٩ وقد نقله صاحب الاسفار في اواخر مباحث النفس .

←

النار بعدل‌الله وينزلون فيهما بالأعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازياً لمدةالعمرفى التنزل فى‌الدنيا فاذا فرغ‌الأمد جعل لهم نعيم فى الدارالتى يخلدون فيها بحيث انّهم لو دخلواالجنّة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلواعليه فهم يتلذذون بماهم فيه من‌نار وزمهريروما فيها من لذع‌الحيات والعقارب كمايلتذاهل‌الجنّة‌بالظلال والنور ولثم‌الحسان من‌الحور، لأن‌طبائعهم تقتضى ذلك‌الاترى ـ الجعل ـ على طبيعة يتضرر بريح‌الورد ويلتذ بالنتن ، و المحرور مـن الانسان يتالم بريح‌المسك فاللذات تابعة للملائم والآلام تابـعة لعدمه ... » .

وقال آخر: «انهم اذا تعودوا بالعذاب، بعدمضى الأحقاب‌الفوه ولم‌يتعذبوا بشدته . بعدطول مدته ولم يتالموابه وان عظم . ثم آل‌امر هم الى ان يتلذذوا به ويستعذبوه حتى لو ـ هب ـ عليهـم‌نسيم من‌الجنّة استكرهـوه وتعذبوابه كالجعل وتاذيه برايحة‌الوردلتألفه بنتن الأرواث والقاذورات» .

فصـل

قال بعض (١) اهل‌التحقيق : «ان‌النظام‌الدنيا لاينصلح‌الابنفوس غليظة و قلوب قاسية فلوكان‌الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من‌عذاب‌الله خاشية ، لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه‌الدارمن النفوس‌الغلاظ كالفراعنه والدجاجلة

→

قوله: وقال آخر... والقائل هوالشيخ‌المحقق والعارف الكامل المولى عبدالرزاق الكاشانى «قده» فى‌شرحه على كتاب‌الفصوص... نسخهٔ خطى ملكى اينجانب ص١٨٩ .

(١) قوله: قال بعض اهل‌التحقيق... وهو استاذه‌الكبير آية‌الله العظمى صدرالحكماء فى ذيل كلامه الذى نقله قبلاً: ان‌الاصول‌الحكمية دالّة الى‌قوله: وبين انقطاعه عن كل واحد من اهلها... وانت تعلم ان نظام‌الدنيا لاينصلح الا بنفوس...

والنفوس المكارة كشياطين الانس والنفوس البهميّة كجهلة الكفار . وفى الحديث الربانى : انى جعلت معصية ابن آدم سبباً لعمارة العالم . (وقال سبحانه : ولو شئنا لاتينا كل نفس هـديها و لكن حق القول منى لاملان جهنم من الجنّة والناس اجمعين)[1] .

فكونها على طبقة واحدة ينافى الحكمة وفيه اهمال سائر الطبقات المسكنة من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وخلو اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها . فلا يتمشى النظام الا بوجود الأمور الخسيسة والدنيّة المتحاج اليها فى هذه الدار التى يقوم بها اهل الظلمة والحجاب ويتنعم بها اهل الذلة والقسوة المبعدين عن دار الكرامة والمحبّة والنور . فوجب فى الحكمة الحقة التفاوت فى الاستعدادات لمراتب الدرجات فى القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ فى قدره ؛ بوجود السعداء والاشقياء جميعاً . فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الهى ومقتضى ظهور اسم ربانى فيكون لها غايات طبيعيّة ومنازل ذاتية والأمور الذاتية التى جبلت عليها الأشياء اذا وقع الرجوع اليها تكون ملائمة لذيذة وان وقعت المفارقة عنها امداً بعيداً ، والحيلولة عن السكون اليها والاستقرار لها ـ زماناً ، مديداً . كما قال تعالى : «وحيل بينهم وبين مايشتهون»[2] .

والله تعالى يتجلى بجميع الأسماء فى جميع المقامات والمراتب فهو الرحمان الرحيم وهو العزيز القهار . وفى الحديث : لولا انكم تذنبون لذهب بكم و جاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر الله لهم . »

فصل

قال (٣) بعض اهل المعرفة : ان هذا العالم ـ بمنزلة مطبخ ينضج فيه اطعمة

١ـ س٣٢، ى١٣ . ٢ـ س٣٤، ى٥٣ .

(٣) قال صدر الحكماء فى الأسفار (كما نقل كلامه هذا ـ فى كتابه المسمى بعين اليقين ←

اهل الجنّة ـ ويصلح مأكولاتهم بحرارةالحركات السماوية واشعّةالكواكب ، فان اعمال بنى‌آدم هى مواد اغذيتهم التى بهانشونفوسهم وابدانهم الأخرويّة . فكلماكانت اعمالهم اتماعتدالاً واكثرنضجاً من‌جهةالرياضات‌الدنيويّةوالمتاعب البدنيّة فى‌سبيل‌الله ؛ كانت اغذيتهم وفواكههم واشربتهم‌النفسانيّة الأخرويّة ؛ اوفق ، واتم صلوحاً واشد تقويةللحياةالباقية . وذلك : ان كرة الأثير ، واشعّة الكواكب هى : بمنزلةالجمرات تحت القدرفان مقعرارض‌الجنّة هوسقف النار اودع‌الله فيه ماكان منافع حيوانات‌الدنيا وحيوانات‌الجنّةالتى هى‌نفوس اهل النجاة بأبدانهم المناسبة لها فى‌الأشكال والصور ، فتفعل‌حرارةالنار بالأشياء هنالك (۱) علواً، ماتفعل بالاشياء هاهنابسفلاً وكماان‌الأمر (هاهنا) كذلك‌ينتقل الى‌هناك بالمعنى وان اختلفت‌الصور . وقال : انجهنم ليست بدار(۲) حقيقيّة متاصلة لأنها صورة غضب‌الله‌كماان الجنّة صورة رحمةالله . وقد ثبت انرحمةالله ذاتيّة واسعة كل‌شىء والغضب عارضى وكذاالخيرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض فعلى هذا لابدان تكون الجنّة موجودة بالذات والنار مقدرة

→

بقوله: قال استادنا دام ظله): لما علمت انالجنّة فوق‌السماءالسابعةمن‌حيث‌الرتبة وهى‌بحسب الحقيقة والذات فى داخل حجب‌السماوات والارض... الى انقال فاعلم انهذاالعالم‌بمنزلة مطبخ...

(۱) وفى‌الأسفار: تفعل حرارةالنار بالأشياء هناك علواً، كما تفعل بالاشياء هاهناسفلاً وكما هوالأمر هاهنا .

(۲) كما ذكرهذاالكلام فى تفسيره‌الكبير وكتاب‌المفاتيح... اين‌قبيل ازمباحث بعد از شيخ‌اكبر ابن‌عربى در مباحث مربوط به‌نشئآت بعدازموت درکتب فلسفه وارد شد و صدرالمتألهين عالى‌ترين مباحث موجود در سفرنفس اسفاررا مبتنى برقواعد ارباب‌مكاشفه قرارداده‌است اين مباحث را ملا صدرا بواسطهٔ تأسيس قواعد فلسفى مثل‌تشكيك درمراتب وجود و اثبات تجرد خيال بخصوص اثبات حركت درجوهر حقايق وجود بصورت عالى ترين مسائل فلسفى درآورد .

بالعرض وبالتبع (۱) .

فصل

قدتبين مماذكر ان جهنم من سنخ الدنيا واصلها حالة فی موضوع النفس يوم القيامة ، فمادتها هی تعلّق النفس بأمور الدنيا من حيث هی دنيا وصورتها هی صورة الهيآت المولمة والأعدام والنقائص الحاصلة للنفس .

وقدعلمت كيفيّة ايلام النقائص والأعدام . فالنفوس الشقيّة مادامت علی فطرة تدرك بها النقائص والأعدام الموصوفة بها التی من شأن تلك النفوس ان تتصف بمقابلاتها ـ تكون لها آلام شديدة بحسبها . فتلك الآلام باقية فيها الی ان يزول عنها ادراكها اما بتبدل فطرتها الی فطرة ادنی واخس من تلك الفطرة ، اوزوال تلك النقائص والأعدام بحصول ـ مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واشتغالها بادراك امور عالية ـ كانت تعتقدها من قبل وصارت ذاهلة عنها ممنوعة عن ادراكها ، لانصراف توجهها عنها الی تلك الشواغل الحسية فعلی التقديرين يزول العذاب ويحصل الراحة .

---

(۱) وليعلم ان العذاب والآلام اذا كان منشأها الملكات الحاصلة للنفس ای الملكات التی استحكمت بنيانها فی الروح بحيث صارت جوهرية ذاتية لابد و ان يكون دائمياً لأن العذاب فی الآخرة ليس من معذب خارجی . اثبات انقطاع عذاب وجوهی ذكرشده است كه همه آنها قابل خدشه است كما قررناه فی حواشی الشواهد والاسفار. خصوصاً آنكه عذاب الهی ناشی از تشفی قلب نيست و الم اخروی تابع مصالح موجود در نظام بشری نمی باشد بل كه عذاب تابع ملكات مقتضی عذاب است حركت مستقيم نيست تا آنكه بجايی منتهی شود بل كه حركت دوری است و مبدء آن باطن نفس است و نفس چيزی نيست غير از صور حاصل از تجسم اعمال جوهری و ذاتی شود ونفس مثل (مركّب القوی) دارای دو جهت باشد فطرت اصلی و صور وهيئآت حاصل از اعمال .

(۲) اللهم الا ان يكون الصور الموجودة فی النفس المعذبة، صوراً راسخة غير ممكنة ←

فصل

قیل : النفس مادامت فی‌هذاالعالم تدرك‌الموجودات‌التی فیه بهذه‌الحواس البدنیّة، وکل مایدرك بهذه‌الحواس یکون‌مخلوطاً ، غیرمتمیز ـ حقّة من‌باطله وصحیحه من فاسده، فیری‌الشمس والقمروالنجوم والسماء والارض علی‌صور مخلوطة مشتبهة، فتزعم ان‌لهابقاءً وثباتاً وان‌ضوءالشمس ونورالقمر والکواکب بحسب‌الحقیقة علی هذه‌الهیئة وانهاذاتیة لتلك‌الأجرام ، قائمة بها ـ لابغیرها وان السماء والأرض کل منهماعلی هذه‌الهیئة من‌البقاء والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتیب. فاذاجاء یوم‌القیامه تبدلت هذه بغیرها وانفصل مالهاعمالیس لها وامتازحقّها من‌باطلها ونورهاالعرضی من ظلمتهاالاصلیّة وخبیثها من‌الطیب . کمال قال تعالی: «وماکان‌الله لیذرالمؤمنین علی ماانتم علیه‌حتی‌یمیزالخبیث من الطیب»[1] وقال : « لیمیزالله‌الخبیث من‌الطیب ، ویجعل‌الخبیث بعضه علی‌بعض فیرکمه جمیعاً فیجعله فی‌جهنم »[2] .

فصورة جهنم‌عبارة‌عن‌الحقیقة‌الأصلیّة لهذاالعالم متمیزة عماهوخارج عنها

← ۱– س۳، ی۱۷۳ . ۲– س۸، ی۳۸ .

الزوال عن‌النفس. و بالجملة مبدء العذاب ومنشأه‌النفس‌الناطقة بمافیها من‌الصورالحاصلة من‌الأعمال وان‌الإنسان بحسب‌الملکات لایبقی‌تحت نوع واحد برای آنکه نفس در اول مرحله وجود ماده صور وملکات حاصل ازاعمال‌است چنانچه نفس فاجره متصور بصورت سبعی گردد و منشأ عذاب راسخ در وی شود و بنیان آن مستحکم گردد وجود نازل از سماء رحمت دراین زمینه مظهر عذاب ونقمت‌است ومعذب خارجی وجود ندارد معذب داخلی‌است وعذاب آخرت از باب تشفی باشدنمی و این شبهه که اگر بشخص رحیمی در غایت رحمت تعذیب دشمنی محول گردد عفو و بخشش خواهدنمود پس مبدء این‌رحمت که حق تعالی‌است اولی به‌عفواست پس مآل‌همه‌به‌رحمت‌است‌درصورتی موجه‌است که‌معذب خارجی باشد نه جوهر راسخ غیرزائل موجود درجوهر نفس ودرجای خود مبرهن‌است که نفوس انسانی بحسب نهایات وجود انواع متباینه‌اند اگرچه بحسب بدایت وجود تحت‌نوع واحدند کما حققه‌المؤلف العلامه واستاده‌الکبیر «قدس‌الله سرّهما».

من الخيرات والكمالات ، فاذا قامت القيامة واستقر كل طائفة فى دارها ورجع كل صورة الى حقيقتها . يكون الحكم فى اهل الجنة بما يعطيه الأمر الالهى فى النشأة الآخرة ويكون الحكم فى اهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الالهى فى مادة هذا العالم الذى اودع الله فى حركات الأفلاك والكواكب المطموسة الأنوار فى القيامة . و ذلك لان انوارها مستفادة من مباديها الأصلية فهى بالحقيقة قائمة بتلك المبادى لا بهذه الأجرام .

اقول : ويشهد لهذا ما روينا عن مولانا الرضا ـ عليه السلام ـ «ان الشمس و القمر آيتان من آيات الله ، تجريان بامره مطيعان له ضوءهما من نور عرشه وحرهما من جهنم . واذا كانت القيامة عاد الى العرش نورهما وعاد الى النار حرهما فلا يكون شمس ولا قمر» .

وفى كثير من الآيات القرآنية دلالات وشواهد على ذلك مثل ما فى سور التكوير والانشقاق والانفطار وغيرها من نظايرها وآية تبديل الأرض والسماوات و ما فى معناها .

الباب العاشر

فى اصول النشئآت و حقايق الموجودات و ارواحها وصورها و قوالبها وفيه معرفة تأويل المتشابه و تعبير الاحلام

اصل

العوالم كثيرة لا يعلم عددها الا رب العالمين واصولها ترجع الى نشئآت ثلاث عقلية روحانية تسمى بعالم الغيب والجبروت واصحابها «السابقون اولئك المقربون

فی جنات النعیم»[۱] .

وخیالیة مثالیّة تسمی بعالم البرزخ والملکـوت واصحابها «اصحاب الیمین فی سدر مخضود[۲] ، وطلح منضود» .

وحسیة جسمانیّة تسمی بعالم الشهادة والملك واصحابها «اصحاب الشمال فی سموم وحمیم وظل من یحموم»[۳] .

اما النشأة العقلیّة فهی نشأة الحیاة الحقیقیة والبقاء الابدی والخیر المحض و النور الصرف والظهور التام ، اهلها کلهم علماء حضور بعضهم لدی بعض «فی مقعد صدق عند ملیك مقتدر»[٤] ینظر الیهـم وینظرون الیه باعین قلوبهم و هـم الملائکة المقربون واهل السعادة الحقیقیّة الکاملة من الناس «الذین انعم الله علیهم من النبییّن والصدیقین والشهداء والصالحین ، وحسن اولئك رفیقاً»[٥] .

لاغیبة هناك ولافقد اصلاً بوجه من الوجوه وهی نشأة واحدانیّة لکل ماله ماهیّة نوعیّة وفیها یرجع الأشیاء کلها الی وجود تام کامل لاکثرة فیه ولاتغیر . کماقال مولانا الصادق ـ علیه السلام ـ فی شأن الأئمّة من اهل البیت ـ علیهم السلام علمنا واحد ،وفضلنا واحد ، ونحن شیء واحد . وقال : وکلنا واحد ـ عندالله» .

واما النشأة المثالیّة فهی ایضاً ذات حیاة وبقاء ونوریّة وظهور وادراك الاانها دون الأولی فی هذه الأحکام ووجودها وان کان مستقلاً مجرداً عن مادة الجسم و کذا جمیع مدرکاتها مجردة عن الموادالجسمانیّة قائمة بأنفسها وبذات فاعلها .

الاانها شریکة مع الأجسام فی انها ذات امتدادات وکثرة مقداریّة وان لم تکن کثرتها کثرة موجبة للتزاحم فی المکان والزمان اوقبول القسمة اوغیبة بعض الاجزاء عن بعض ککثرة الأجسام فهی متوسطة بین النشأتین .

۱ـ س٥٦، ی۱۰ .
۲ـ س٥٦، ی۲۷و۲۸ .
۳ـ س٥٦، ی٤۰و٤۱و٤۲ .
٤ـ س٥٤، ی٥٥.
٥ـ س٤، ی۷۱ .

انظر الى زيد ـ الحاصل فى ذهنك وكل ماتدركه من الصور والأشباح الخياليّة وكل ماتراه فى المنام فانها كلها من موجودات تلك النشأة الاان اهلها قسمان ـ قسم خلقه الله سبحانه على سبيل الابداع او التكميل بعد التكوين ، فهم قائمون بذواتهم، باقون ببقاء بارئهم، اما «وجوههم ناضرة الى ربها ناظرة»[1] وهم الملائكة المدبرون فى هذا العالم الجسمانى والسعداء المتوسطون من الانس والجن الذين هم اهل النجاة من الزهاد والعباد، الذين آمنوا وعملوا الصالحات، لهم هناك جنات تجرى من تحتها الأنهار ، وهم فيها خالدون .

واما وجوههم قترة عليها غبرة اولئك هم الكفرة الفجرة والشياطين المكره .

وقسم يصدر عن نفوسنا باذن الله بابداعنا اياه فى الحياة الدنيا وفى الآخرة و هو قائم بنفوسنا ـ قيام الفعل بالفاعل ، وانما يبقى ببقاء توجه النفس والتفاتها اليه واستخدامها المتخيلة فى تصويره وثبته . فاذا اعرض عنه انعدم وزال وذلك : لأن الله سبحانه خلق النفس الانسانيّة وابدعها مثالاً لنفسه ذاتاً وصفة وفعلاً مع التفاوت بين المثال والحقيقة لتكون معرفتها مرقاة لمعرفته ـ فنفخ فيها من روحه ـ وجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياز والجهات وصيرها ذات حياة وقدرة وعلم و ارادة وسمع وبصر ، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكته ، يخلق مايشاء ويختار مايريد . فلها فى ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية و الأفلاك والعناصر والمركّبات وسائر الخلائق . الاانها لضعفها وبعدها عن ينبوع الوجود بوسايط وتنزلات وغلبة احكام التجسم عليها لصحبة المادة وعلائقها لايترتب على افعالها وآثارها ـ مادامت فى هذه النشأة ـ مايترتب على الأشياء الخارجيّة . بل وجودات آثارها حينئذ كظلال واشباح للوجودات الخارجية . وان كانت الماهية بعينها محفوظ فى الوجودين .

١ـ س ٧٥، ى ٢٣ .

نعم من يجرد 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 يغفل عنها فمتى طرء عليه غفلة (١) عدمت .

ان قيل : من اين لنا ان نعلم ان ماتشاهد فى قوة خيالنا من الصور المخترعة ليست منطبعة فى جسم من اجسام هذا العالم .

قلنا : لأنا لايمكننا ان نشير اليها اشارة حسية بأنها هنا اوهناك 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 انا نتصورها على الوجه الجزئى المانع من الاشتراك فهى اذن ليست فى هذا العالم وليست اعراضاً لقيامها لافى محل مع انها ذوات ابعاد ومقادير فهى اجسام ـ بسيطة صورية ، ليست لهامادة . وذلك لأنها غير مصحوبة بقوة واستعداد ولاقابلة 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 فلاسبيل 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 لايوجد علمه بالأشياء فى ذاته لذاته موافقاً لماسيقع فان عجزه ظاهر وعجز نوعه والنائم ليس فى قواه قدرة ذلك ولا لنفسه والا لكان فى اليقظة اقدر على ابداعه ،

(١) هذا ماذكره الشيخ الأكبر فى الفتوحات والفصوص و نقل فى الأسفار و ذكره المؤلف العلامة فى هذه الرسالة .

ثم ان كان يخترع بنفسه علمه بماسيقع فينبغى ان يعلمه قبل ان يعلمه ليخترع على وفاقه وهذا محال مع ان الانسان يعرف بالضرورة فى الجملة ان الاعلام من شيء آخر فلامحالة هذه الأمور ثابتة فى عالم آخر اعلى. واما النشأة الحسية فهى نشأة الموت والفناء والفقد والظلمة والجهل وهى مركبة من مـادة وصورة سائلتين زائلتين دائمتى التغير والتفرقة والانقسام ولايتعلق بهاشعور ولااشعار الا بتبعية النشأتين الأخريين وانما يظهر للحس بتوسط الأعراض وذلك ايضاً من حيث و حدتها الاتصاليّة. واما من حيث كثرتها المقدارية المتجزئة عند فرض القسمة ؛ فكل من اجزائها معدوم عن الآخر مفقود عنه فالكل غايب عن الكل ، معدوم عنه وكذا كل ماتعلق بها من حيث هو متعلّق بها. و ذلك لأنها مادية والمادة مصحوبة بالعدم والظلمه بل هوجوهر مظلم وهى اول ماظهر من الظلام لكونها بالقوة فى ذاتها و بمالها فى اصلها من عالم النور قبلت الصور النورية للمناسبة فانتقت ظلمتها بنور صورها . فالصور اظهاراتها، فكل ماوجد فيها قلت نوريّته وضعفت الوجوديّة فيه وخفيت فاحتيج فى ادراكها الى مصادفته مجرداً عن المادة حتى خلص الوجود عن العدم . فظهـر ظهوراً مطلقاً. فهذه النشأة مشوبة بالظلمة مخلوطة بالعدم فهى 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 فى هذا العالم الأدنى الذين لايكلمهم الله ولاينظر اليهم ابداً . كماورد فى الحديث القدسى :

«مانظرت الى الأجسام مذخلقتها» والأشقياء وان كانوا فى 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 فى النشأة الفانية ايضاً بأبدانهم ولكنهم ليسوا من اهلها لعدم تعلقهم بها وركونهم اليها بل انما

شوقهم وحنينهم الى النشأة الأخرى . ولهذا نعموا ـ بالوصول اليها ومفارقة هذا الأدنى . ومن هنا ورد فى الحديث «الدنيا سجن المومن وجنّة الكافر»

وقال امير المؤمنين ـ عليه السلام ـ حين ضربة ضربه (ابن ملجم) فزت ورب الكعبة» .

وقال فى وصف الزهاد : «كانوا قوماً من اهل الدنيا وليسوا من اهلها ، فكانوا فيها كمن ليس فيها. عملوا فيها بما يبصرون وبادروا فيها مايحذرون، تقلب ابدانهم بين ظهرانى اهل الآخرة ، يرون اهل الدنيا ـ يعظمون موت اجسادهم وهم اشداء عظماماً لموت قلوب احيائهم » .

وقال فى وصف قوم منهم : «صحبوا الدنيا بابدان ارواحها معلّقة بالمحل الأعلى اولئك خلفاء الله فى ارضه ودعاته الى دينه آه آه شوقاً الى رؤيتهم» وقال فى وصف الدنيا : «انها حلوة خضرة حفت بالشهوات وتحببت بالعاجلة و راقت بالقليل وتحلت بالآمال وتزينت بالغرور لاتدوم حبرتها ولاتؤمن فجعتها ، غرارة ضرارة ، حائلة زائلة ، نافدة بائدة ، اكالة غوالة ، لاتعدو اذا تناهت الى امنيّة اهل الرضا والرغبة بها ان تكون ...». كما قال الله تعالى: «كماانزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فاصبح هشيماً تذروه الرياح»[1] وقال فى وصفها :«اقرب دار الى سخط الله وابعدها من رضوان الله ...» .

فصل

هذه النشآت الثلاث متطابقة مترتبة فى الصدور . بمعنى ان كل موجود فى هذه النشأة الدنيا من الجواهر والأعراض حتى الحركات والسكنات والهيئآت و الطعوم والروائح فله صورة فى النشأة الوسطى، متقدمة عليه فى الوجود وله حقيقة فى النشأة العليا ، متقدمة على كلتيهما. بل كل مافى هذا العالم الأدنى من الذوات و

۱ـ س۱۸، ی۴۳ .

الهيئآت والنسب والأشكال والترتيبات الجسمانيّة والنفسانيّة ؛ ظلال ورسوم و وتمثلات لما فى العالم الاعلى من الذوات الروحانيّة والهيئآت العقليّة والنسب المعنوية؛ انّما تنزلت وتكدرت وتجرمت 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 مترتبة فى العوالم العقليّة والمثاليّة ؛ كلها اناس متفاوتو المراتب والنشآت .

وكذلك بين النار العقليّة والنار السفليّة نيرانات مترتبة. ولهذا ورد فى الحديث «ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم انزلت» اشارة الى تنزل مرتبتها عن كمال حقيقتها النارية وتضعف تأثيرها وتنقص جوهرها على حسب كل نزول .

ومن هنا قال بعض متالهة الحكماء . «ان هذه الحسائس عقول ضعيفة وتلك العقول حسائس قوية» .

والى تفاوت الطبقات اشار مولانا الباقر ـ عليه السلام ـ حيث قال : «ان الله خلق محمداً وآل محمد من طينة عليين وخلق قلوبهم من طينة فوق ذلك و خلق شيعتنا من طينة دون عليّين وخلق قلوبهم من طينة علّيين فقلوب شيعتنا من ابدان آل محمّد وان الله خلق عدو محمد من طين سجّين وخلق قلوبهم من طين اخبث من ذلك وخلق شيعتهم من طين دون سجّين وخلق قلوبهم من طين سجّين فقلوبهم من ابدان اولئك وكل قلب يحن الى بدنه .

فصل

قد تبين مما ذكرنا لمن احسن التامل فيه : ان لكل معنى من المعانى حقيقة وروحاً وله صورة وقالب ؛ وانّه قد يتعدد الصور والقوالب لحقيقة واحدة .

فاعلم ان الألفاظ انما وضعت للحقائق والأرواح ولوجود هما فى القوالب

---

(١) قائل شيخ يونانى است در كتاب اثولوجيا: الميمر الرابع .

يستعمل الالفاظ فيها على الحقيقة لاتحاد مابينهما .

مثلاً لفظ القلم انما وضع لآلة نقش الصور فى الألواح من دون ان يعتبر فيها كونها من قصب اوحديد اوغيرذلك بل ولاان يكون جسماً ولاكون النقش محسوساً اومعقولاً ولاكون اللوح من قرطاس اوخشب بل مجردكونه منقوشاً فيه وهذا حقيقة اللوح وحده وروحه. فان كان فى الوجود شىء يتسطر بواسطته نقش العلوم فى الواح القلوب فأخلق به ان يكون هو القلم . فان الله «علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم»[1] بل هو القلم الحقيقى حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحده من دون ان يكون معه ماهو خارج عنه . وكذلك الميزان مثلاً فانه موضوع لميعاد يعرف به المقادير وهذا معنى واحد هوحقيقته وروحه وله قوالب مختلفة وصورشتى بعضها جسمانى وبعضها روحانى كمايوزن به الأجرام والأثقال مثل ذى الكفتين ومايجرى مجراه ومايوزن به المواقيت والارتفاعات كالاصطرلاب ومايوزن به الدوائر والقسى كالفرجار وما يوزن به الأعمدة كالشاقول ومايوزن به الخطوط كالمسطر ومايوزن به الشعر كالعروض ومايوزن به الفلسفة كالمنطق ومايوزن به بعض المدركات كالحس والخيال ومايوزن به العلوم والأعمال كمايوضع ليوم القيامة وهم الأنبياء والاوصياء كماورد عن ائمة الهدى «عليهم السلام» ومايوزن به الكل كالعقل الكامل الى غيرذلك من الموازين وبالجملة ميزان كل شىء يكون من جنسه الموجودة فيه . وعلى هذا القياس كل لفظ ومعنى وانت اذا اهتديت الى الأرواح صرت روحانياً وفتحت لك ابواب الملكوت واهلت لمرافقة الملاء الاعلى وحسن اولئك رفيقاً .

فصل

واذ قددريت انه مامن شىء فى عالم الحس والشهادة الاوهومثال وصورة

١- س٩٦، ى٤ و٥ .

لأمر روحانی فی عالم الملکوت وهو روحه وحقیقته .

فاعلم ان عقول الخلایق فی الحقیقة امثلة للعقـول العالیة فلیس للانبیاء ـ علیهم السلام ـ ان یتکلموا معهم الا بضرب الأمثال لأنهم امروا «ان یکلموا الناس علی قدر عقولهم» وقدر عقولهم ؛ انهم فی النوم بالنسبة الی تلك النشأة ، والنائم لاینکشف له شیء فی الأغلب الا بـ : مثل . ولهذا من یعلم الحکمة غیر اهلها یری فی المنام : انه یعلق الدر فی اعناق الخنازیر . وعلی هذا القیاس .

وذلك لعلاقة خفیة بین النشآت ـ فالناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا ـ وعلموا حقایق ماسمعوه بالمثال وارواح ذلك وعقلوا ، ان تلك الامثلة کانت قشوراً قال الله سبحانه : «انزل من السماء ماء فسالت اودیة بقدرها فاحتمل السیل زبداً رابیاً ومما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیة اومتاع زبد مثله»[1] .

فمثل العلم بالماء والقلب بالأودیة والینابیع والضلال بالزبد علی مافسره المفسرون . ثم نبّه فی آخرها فقال : «کذلك ، یضرب الله الأمثال»[2] .

فکل مالا یحتمل فهمك فان القرآن یلقیه الیك علی الوجه الذی کنت فی النوم مطالعاً بروحك للوح المحفوظ لیمثل لك بمثال مناسب وذلك یحتاج الی التعبیر فتأویل المتشابهات یجری مجری التعبیر فالمفسر یدور علی القشر(۳) .

۱و۲ـ س۱۳، ی۱۸ .

(۳) برای بحث مفصل دراین باب رجوع شود به مقدمهٔ متشابهات القرآن ملا صدرا . نگارنده دراین مقدمه دربیان مقام فرق بین تفسیر وتأویل یکی از اقوال و آرایی را که نقل نموده‌ام همین عقیده محقق مؤلف علامه است که گفته است (درمقدمهٔ تفسیر صافی وسایر آثارخود): تفسیر راجع است به بیان مراد ازقشر وقالب الفاظ و تأویل راجع است به معانی مربوط بملکوت الفاظ . باید معلوم باشد که عالم الفاظ ازبرای بیان معارف وحقایق موجود درقرآن اگرچه فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین الفاظ استعمال شود بسیار محدود وقامت لفظ را جهت بیان حقایق بسیار کوتاه است .

وصل

ولك ان تقول: ان متشابهات الكتاب والسنة (۱) محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولية من دون حاجة الى تاويل اوحمل على تمثيل اوتخييل. الاان للمفهومات مظاهر مختلفة ومنازل شتى وقوالب متعددة حسب تعدد النشآت واختلاف المقامات وكذلك لله سبحانه وصفاته فى كل عالم من العوالم مظاهر ومرائى ومنازل ومعالم يعرف بها كمامرت الاشارة اليه فيماسبق. فكل انسان يفهم من تلك الألفاظ ماينا سب مقامه والنشأة التى غلبت عليه والكل صحيح وهى حقيقة فى الكل ولكن لكل فى محله .

وصل

وقدورد فى الحديث : ان المساجد بيوت الله .فلفظ البيوت فيه حقيقة وذلك لأن المسجد محل العبادة ومحل العبادة بماهى عبادة هومحل حضور المعبود و موقف شهوده ، فيكون بيتاله فى الحقيقة لابالمجاز والتخييل ، ولكن يكون بيتاً معقولاً ـ لامحسوساً ـ باحدى هذه الحواس. و ما هوالمحسوس منه ليس معبداً ومشعراً للعبادة بل هومن هذه الجهة كسائر مواضع الأرض . وكل محسوس ذى وضع ليس ذاته بذاته محسوساً من كل وجه . فان ـ زيداً ـ ليس بمحسوس من جميع وجوهه ، بل انما محسوسيته من حيث كونه متقدراً متحيزاً ذا وضع . و اما من حيث كونه ناطقاً متوهماً متخيلاً عالما اوجاهلاً ، فليس ممّا يناله الحس و الاشارة الوضعيّة .

ويؤيد هذا ، ورد فى حديث آخر : ان المسجد ينزوى بالنخامة . مع ان

(۱) كما اينكه يكى از آراء موجود درباب متشابهات همين قول است .

المحسوس منه لم يتغير مساحته ولم تنقص ، فكان المراد ان النخامة توجب قلة توقيره وتعظيمه ، لأنه محل عبادة الله ، فيجب ان يكون موقراً معظماً والنخامة فيه تنافي ذلك ، فيقل عظم قدره في العقل لا في الحس وهذا وامثاله مما يدركه اهل 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 .

فالقشريّة من الظاهريين لا يدركون الا المعاني القشرية كما ان القشر من الانسان وهو ما في الاهاب والبشرة من البدن لا ينال الا القشر 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 فقّهه في الدين وعلمه التأويل» .

ولكل منهم حظّ ، قل ام كثر وذوق نقص او كمل ولهم درجات في الترقي 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 لا نهاية لها ، فنفد البحر قبل ان تنفد كلماته» .

وصل

ومما ذكر يظهر سبب اختلاف ظواهر الآيات والأخبار الواردة في اصول

---

(١) وهو امير المؤمنين الذين كان باب مدينة علمه وحكمته ولمّا كان رسول الله مستجاب الدعوة فلا يمكن ان يكون المراد من بعض الأصحاب هو بعض الخلفاء كما نقله الغزالي.

الدین بل وفروعه .

وذلك لأنها مما خوطب به طوائف شتّی وعقول مختلفة فیجب ان یکلّم کل علی قدر فهمه ومقامه ومع هذا فالکل صحیح غیر مختلف من حیث الحقیقة ولا مجاز فیه اصلاً . واعتبر ذلك بمثال العمیان والفیل وهو مشهور .

وعلی هذا فکل من لم یفهم شیئاً من المتشابهات من جهة ان حمله علی الظاهر کان مناقضاً بحسب الظاهر لأصول صحیحة دینیّة وعقائد حقّة یقینیة عنده ، فینبغی ان یقتصر علی صورة اللفظ ولا یبدلها ویحیل العلم به الی الله والراسخین فی العلم .

ثمّ یترصّد لهبوب ریاح الرحمة من عندالله ویتعرض لنفحات ایام دهره الآتیة من قبل الله لعل الله یأتی له بالفتح اوامر من عنده ویقضی الله امراً کان مفعولاً .

فان الله سبحانه ذمّ قوماً علی تأویلهم المتشابهات بغیر علم فقال سبحانه ، «واما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبّعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأویله وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم»[1].

ومن تدبّر فیما حققناه ، ثم فیما ورد فی الشرع من اصول الدین ، علم ان مقتضی العقل الصریح لاینافی موجب الشرع الصحیح بوجه من الوجوه .

وعن مولانا الباقر ـ علیه السلام ـ قال : «قال رسول الله ـ صلی الله علیه وآله ان حدیث آل محمد صعب ، مستصعب ، لایؤمن به الا ملك مقرب ، او نبی مرسل اوعبد امتحن الله قلبه بالایمان . فما عرض علیکم من حدیث (آل محمد) فلانت له قلوبکم وعرفتموه فخذوه وما اشمأزت منه قلوبکم وانکرتموه فردوه الی الله والی الرسول والی العالم من آل محمد . انما الهالك ان یحدث احدکم بشیء

۱ـ س۳، ی۵ .

منه فيقول : والله ماكان هذا والله ماهذا بشيء ، والانكار هوالكفر» .

وقيل لمولانا الصادق ـ عليه السلام ـ : يأتينا الرجل من قبلكم يعرف بالكذب فيحدث بالحديث فنستبشعه . فقال ـ عليه السلام ـ : يقول لك : انى قلت لليل انه نهار ، وللنهار انه ليل . قيل : لا . قال : فان قال لك : هذا انى قلته ، فلا تكذبه فانما تكذبنى» .

اصل

قال بعض الفضلاء : اعلم ان العقل لن يهتدى الا بالشّرع والشرع لن يتبين الا بالعقل والعقل كالأس والشرع كالبناء ولن يثبت بناء مالم يكن اس ولن يغنى اس مالم يكن بناء .

وايضاً العقل كالبصر والشرع كالشّعاع ولن ينفع البصر مالم يكن شعاع من خارج ولن يغنى الشعاع مالم يكن بصر . فلهذا قال الله تعالى : «قدجاءكم من الله نور و كتاب مبين يهدى به الله من اتّبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه»[1] .

وايضاً فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذى يمده فما لم يكن زيت لم يشعل السراج وما لم يكن سراج لم يضىء الزيت . وعلى هذا نبه بقوله تعالى : «الله نورالسموات والارض مثل نوره . . . الى قوله : نور على نور»[2] .

وايضاً فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما يتعاضدان بل يتّحدان . ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله اسم العقل من الكافر فى غير موضع من القرآن نحو «صم بكم عمى فهم لايعقلون»[3] .

١ـ س٥، ى ١٨و١٩ .

٢ـ س٢٤، ى٣٥ .

٣ـ س٢، ى١٦٦ .

ولکون العقل شرعاً من داخل قال فی صنة العقل : «فطرة الله التی فطر الناس علیها لاتبدیل لخلق الله ذلك الدین القیّم ولکن اکثر الناس لایعلمون»[۱] . فسمّی العقل دیناً ولکونهما متحدین قال: نور علی نور . . . ای نور العقل ونور الشرع. ثم قال : «یهدی الله لنوره من یشاء»[۲] . فجعلهما نوراً واحداً .

فالعقل اذا فقد الشرع عجز عن اکثر الامور کما عجز العین عند فقد النور .

واعلم ان العقل بنفسه قلیل الغنی لایکاد یتوصل الا الی معرفة کلیات الشیء دون جزئیاته نحو ان یعلم جملة حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطی الجمیل وحسن استعمال المعدلة وملازمة العفّة ونحو ذلك من غیر ان یعرف ذلك فی شیء ، شیء والشرع یعرف کلیات الشیء وجزئیّاته ویبین ماالذی یجب ان یعتقد فی شیء ، شیء وماالذی هو معدلة فی شیء ، شیء .

ولا یعرف العقل مثلاً ، ان لحم الخنزیر والخمر محرمة وانه یجب ان یتحاشی من تناول الطّعام فی وقت معلوم وان لاینکح ذوات المحارم وان لایجامع المرءة فی حال الحیض. فان اشباه ذلك لاسبیل الیها الا بالشرع، فالشرع نظام الاعتقادات الصحیحة والافعال المستقیمة والدال علی مصالح الدنیا والآخرة . من عدل عنه فقد ضل سواء السبیل. ولأجل ان لاسبیل للعقل الی معرفة ذلك قال تعالی: «وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا»[۳] وقال : «ولو انا اهلکناهم بعذاب ، من قبله ، لقالوا: ربنا ـ لولا ارسلت الینا رسولاً ، فنتبع آیاتك من قبل ان نذل ونخزی»[۴]

والی العقل والشرع اشار بالفضل والرحمة بقوله : «ولولا فضل الله علیکم، ورحمته لاتّبعتم الشیطان الاّ قلیلاً»[۵] وعنی بالقلیل المصطفین الاخیار . . .» انتهی کلامه .

۱- س۳۰، ی۲۹ .
۲- س۲٤، ی۳۵ .
۳- س۱۷، ی۱٦ .
٤- س۲۰، ی۱۳٤ .
۵- س٤، ی۸۵ .

ويصدقه ماروى عن امير المؤمنين ـ عليه السلام ـ : العقل عقلان ، مطبوع ومسموع . ولا ينفع المسموع ـ مالم يكن مطبوع . كما لاينفع نور الشمس ونور العين ممنوع .

وقد ظهر من تضاعيف ماذكر 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 ، يؤتيه من يشاء ، ويهدى الله لنوره من يشاء ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ـ والله يقول الحق وهو يهدى السّبيل ـ

خاتمة

فى تفصيل وجوه الفرق بين الدنيا والآخرة

فى نحو الوجود الجسمانى

فمنها : ان الدنيا لابد وان تفنى ، لأنها لم تخلق لذاتها بل لتكون وسيلة الى تحصيل نشأة اخرى وتمتّعا لها وبلغة اليها ، فلابد من انقطاعها ومصيرها الى البوار والآخرة باقية ببقاء بارئها وقيّومها لأنها خلقت لذاتها لا لشىء 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 الخياليّة فى الآخرة تأبى عن القبول والإنفعال. براى آن كه قوة در آخرت مبدل بقدرت مى‌شود ونسبت آن بصور اخروى نسبت فاعل است به فعل ←

یکون من شأنه ان یصیر شیئاً آخر ومعناها فی‌الآخرة ، کونه بحیث یکون من شأنه ان یفعل ویفیض .

ومنها : ان‌الاجساد الدنیویة قابلة لنفوسها علی‌سبیل‌الاستعداد، والنفوس الأخرویة فاعلة‌لأجسادها علی‌سبیل‌الاستیجاب والاستلزام، فهاهنا یترقی‌الأبدان بحسب تزاید استعداداتها الی حدود النفوس ، وفی‌الآخرة یتنزل‌الأمر الی النفوس فینسج منهاالأبدان .

ومنها : ان‌القوة الخیالیة فی‌الدنیا غیرالحواس الظاهرة وفی‌الآخرة تصیر عینها وتتحد معها کما ظهر من‌التحقیقات السالفة ولهذا قیل : ان‌اللذة‌الخیالیة لاتکون فی‌الجنة لأنها من قضیات‌الوهم اذ من شأنه ان یتخیل اشیاء علی طریق التمنی فیلتذبها النفس (والمنی راس مال‌المفالیس) والآخرة دارالصدق ودار الحقایق‌ولذلك سمیّت‌الحاقة لأن فیها حواق‌الأمور ولیس فیها اباطیل واکاذیب ولا امنیة اذفیها ماتشتهی الأنفس وتلذالأعین نقداً وانما التذاذهم بالوجود المشاهد .

ومنها ان‌الشهوات فی‌الدنیا تابعة للمشتهیات والمشتهیات فی‌الجنة تابعة للشهوات کما قال تعالی : «ولکم فیها ماتشتهی انفسکم»[1] فما ترید یستحضر لا انه یکون موجوداً ثم یستحضر . بل یستحضر فیکون موجوداً بالاستحضار ، فالحضور هناك لیس بقطع‌المسافة .

ومنها : ان باطن‌الانسان یکون ثابتاً فی‌الآخرة فانه عین ظاهر صورته فی

→

خود ولایخفی که اطلاق اسم قوه بر قوهٔ‌محل‌صورت ومنفعل از جهت فعلیت و برقوهٔ فاعل صور درآخرت بنحو اشتراك لفظی‌است کماحقّقه الشیخ فی‌الإلهیات فی موارد اطلاقات القوة .

۱- س۴۱، ی۳۱ .

الدنيا ، والتبدل فيه خفي وهو خلقه الجديد في كل آن الذي هم منه في لبس، ويكون ظاهره فيها مثل باطنه في الدنيا ، فيتنوع ظاهره هناك كما يتنوع باطنه في الدنيا في الصور التي يكون فيها التجلّي الالهي ، ينصبغ بها انصباغاً .

ومنها : ان نيل الشهوات في الآخرة لم يمنع من التجلّي ، بخلافه في الدنيا . وذلك لأن التجلي هنا لك على الابصار وليست الابصار محل الشهوات، ولا يجتمع الشهوة والتجلي في محل واحد ، فلهذا جنح العارفون الزهاد في هذه الدنيا الى القليل من نيل شهواتها والاشتغال بكسب حطامها .

ومنها : ان المادة الحاملة للصور الدنيوية تحتاج الى فاعل مباين يكمّلها على سبيل التربية ، شيئاً فشيئاً . لأنها في عالم الحركات والاتفاقات كمحل السواد مثلاً اذا زالت عنه صورة السواد يحتاج في استرجاعها الى سبب جديد مباين عن ذاته وهذا بخلاف المادة الحاملة للصور الاخرويّة فانها قوة ـ نفسانيّة ـ مستكفية بذاتها وباسبابها الذاتية ، فاذا زالت عنها الصور ففي استرجاعها يكفي تذكرها من غير حاجة الى تجشّم اكتساب من فاعل جديد «لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه»[1] .

ومنها : ان المادة الأخرويّة اشرف صورة واسرع قبولاً للصور واسهل انفعالاً من الفاعل لأنها الطف جوهراً واشد قرباً من الروحانية بالنسبة الى المواد الدنيويّة .

اولا ترى 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 ممّا يقبلانه، ثم الأرواح الحيوانيّة والانوار الحسّية لكونها الطف من الثلاثة كيف تقبل الصور المحسوسة بها دفعة بلامهلة .

١ـ س٨٠، ى٢٧. * قوله (س٧) : الى القليل... في نسخة: الى التقليل...

ولطافةجواهرالنفوس علىتفاوت مراتبها فىاللطافة والكثافة اشد بكثير منلطافة الأنوارالمحسوسة والأضواء ولهذا يقبل رسوم سائرالمحسوسات والمتخيّلات والمعقولات عند كونها فى مراتب انوارالحس والخيال والعقل على تفاوتها فى اللطافة والنوريّة . ويقدرالانسان ان يستحضر فى قوتهالمتخيّلة منالممكنات مالا يقدر ان يستحضرها فى قوة حسه لأن تلكالقوة اخرويّة وهذه دنيويّة و تلك تدرك و تستحضر من داخل وغيب و هذه تدرك وتستحضر من خارج و شهادة وعالمالغيب افسح ومجالها ابسط وهكذا قياسالقوة العقليّة فىاللطافة والنوريّة ونسبتها الى مايقبله منرسوم انوارالعقليات .

ومنها: انالأرض فىالنشأةالأولى تثبتنا فنتثبت منها وفىالنشأةالآخرة تخرجنا اخراجاً علىالصورة الّتى يشاءالحق ان يخرجنا عليها كما قال عزّوجل: «واخرجتالأرض اثقالها يومئذ تحدث اخبارها»[1] اى تبرز ما فيها وتخبر بأنّه مابقى فيها مماختزنته شيء .

ومنها: انالدارالآخرة دار لا فاعل ولا مؤثّر هناك الاالحق سبحانه، اذا الأسباب المتقابلة والعللالمتضادة مرتفعة وكذاالموانعوالقواسر والحجبمنتفية فىذلكالعالم فلا مؤثّر ولا مالك الا هو ـالملك يومئذ لله .

ومنها: انالدنيا دارالحكمة والأسباب والآخرة دارالقدرة والعجاب فان القدرة قد تبرز مالا يتناهى متناهياً وتظهرالشيء اليسير المتناهى بلا نهاية حتى انالحالالواحد من احوال اهلالنار واحوال اهلالجنّة يجدها صاحبها منسحباً منالأزل الىالأبد وهو آن واحد ثم ينتقل منه الىغيره كما يريدهالله وهذا سرّ غريب لا يكادالعقل يقبله سئل مولاناالصادق ـعليهالسلامـ عنالرجعة فقال : تلكالقدرة ولاينكرها الاالقدريّة، لاتنكرها انرسولالله ـصلىالله عليه وآلهـ

١ـ س٩٩، ى٢و٤ .

اتى بقباع من الجنّة 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 الجسمانيّة والتداخل والمباينة والمسامتة هناك لأنّها ليست فى امكنة وابعاد واتّصال بعضها ببعض اتصال عقلى وتلاق معنوى وكلما كثرت الأرواح المفارقة عن الأبدان المتعارفة المؤتلفة واتّصل بعضها ببعض؛ اتّصال معقول بمعقول، كان التذاذ كل واحد منها بالأخرى اشد . وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق بمصادفة الماضين وزادت لذات الماضين بمصادفة اللاحقين كما قال سبحانه: «ويستبشرون بالّذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولاهم يحزنون»[1] لأن كل واحد منهم هويّة وجودية نورية فيعقل ذاته ويعقل مثل ذاته مرّات 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 الدنيويّة اجساد لحميّة طبيعية مركّبة من اخلاط قابلة للتغيّرات والاستحالات معرضة للآفات . والأجساد الأخرويّة ليست كذلك . قال الله ـ تعالى ـ: «لايمسّهم فيها نصب ولايمسّهم فيها لغوب لايذوقون فيها الموت الا الموتة الأولى»[2] .

وفى الحديث «جرد، مرد، مكحلون، ابناء ثلاث وثلاثين»[3] .

ومنها: ما مرّ ان الآخرة نشأة قريبة من الله يتكلّم فيها الانسان مع الله و ينظر الله اليه وهذه، بعيدة من الله، دائرة ذاتها، بائدة اهلها، هالكة ذووها، لايكلّمهم الله ولا ينظر اليهم. واما مكالمة الأنبياء مع الله فهى من ظهور سلطان الآخرة على

١- س٣، ى١٦٤ .
٢- س٣٥، ى٣٢ .
٣- س٤٤، ى٥٦ .

قلوبهم .

ومنها: ان نشأةالآخرة: نشأةالنور والادراك، والحضور والحياة والظهور، وكل مافيها حى، مدرك. كما ورد فى الحديث: انالأنواع من الفاكهة ليقلن لولىّ الله: ياولىالله كلنى قبل ان تأكل هذا قبلى. وانالمؤمن اذا جلس على سريره اهتزّ سريره فرحاً .

وفى القرآن المجيد: «وانالدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون»[1] .

وهذه النشأة موصوفة بمقابلات ذلك. وقد مضى بيان ذلك كله .

ومنها: ما مرّ ايضاً انالنشأةالدنياويّة ضعيفة الوجود غيرقارالذات وجود كل جزء منه يقتضى فقد صاحبه، واماالنشأةالآخرة فلقوتها و تمامها مستقلّة بنفسها، مستكفية بذاتها من غير افتقار الى الأزمنة والمواد المنقسمة المنفصلة المتصرمة ـ لايمكن انيخبر عن متاها ومكانها لأهل هذه النشأة الا بضرب الأمثال بأقل زمان واوسع مكان كماقال تعالى: «وما امرالساعة، الاكلمح البصر، او هو اقرب»[1] وقل عزوجل: «جنّة عرضها كعرض السماء والأرض»[2] .

ومنها : انالنفس الواحدة من النفوس الانسانيّة بمنزلة عالم عظيم نفسانى اعظم من هذاالعالم الجسمانى بمافيه وان كل مافيها من الأشجار والأنهار والأبنية والغرف، حيّة بحياتها الذاتيّة التى للنفس التى تدركها وتوجدها وان ادراكها للصوَر هو بعينه ايجادها لها لأنّها ادركتها فأوجدتها فأدركتها بل ادركتها موجودة واوجدتها مُدرَكة بلا تقدم وتأخّر ولا مغايرة . اذالفعل والادراك هناك شىء واحد .

ومنها: انالموجود فى الدنيا لايوجد فى مكانين واذا صارت النفس مشغولة

١- س٢٩، ى٦٤ . ٢- س١٦، ى٧٩ . ٣- س٥٧، ى٢١ .

(١) وفى الأحاديث النبويّة: اهل الجنة جرد ومرد؛ ابناء ثلاث...

باستماع واحد ومشاهدته ومماسّته صارت مستغرقة محجوبة عن غيره و امّا الموجود فى الآخرة فيتّسع اتّساعاً لاضيق فيه ولا منع حتى لو اشتهى مشاهدة النبى ـ صلى الله عليه وآله ـ مثلاً الف شخص فى الف مكان فى حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم فى الأمكنة المختلفة .

واما الأبصار الحاصل عن شخص النبى الدنيوى فلايكون الا فى مكان واحد وامر الآخرة اوسع واوفى بالشهوات و اوفق لها فلكل واحد من اهل السعادة فى الآخرة عالم فيه مايريد ومن يرغب فى صحبته ينشأ فى لحظة عين اوفلتة خاطر من غير مزاحمة شريك وسهيم .

ومنها: انّه مالم تخرب الدنيا ـ لم توجد الآخرة وهذا فرقان مبين اذلو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب لأن الدنيا انّما هى دنيا بالجوهر ونحو الوجود بالتخصصات الشخصيّة والامتيازات التعيّنية والا لكان كل يوم دنيا اخرى، لتبدل الاشكال والهيئآت والمشخصات ولكان القول بالآخرة قولاً بالتّناسخ ولكان البعث عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها واجماع العقلاء منعقد على ان الدنيا تضمحل وتفنى ولا تعود ولاتعمر ابداً .

ومنها: ان الآخرة عالم تام لاينتظم مع الدنيا فى سلك واحد ولا احدهما من الآخر فى جهة واحدة او فى اتّصال واحد زمانى او مكانى بل لا مكان للآخرة؛ لا كلّها ولا اجزاؤها كما دريت سابقاً. نعم لها احاطة بالدنيا ؛ احاطة الروح بالجسم وانّما يراها الكل من الأولياء الذين انقلبت نشأتهم الى تلك النشأة فى الدنيا دون غيرهم اذليس عند غيرهم منها ومن الصور الموجودة فيها الا الألفاظ الموضوعة شرعاً لأجلها من غير دلالة لها على خصوص معانيها الا على الأمثلة البعيدة كما اخبر الله سبحانه عنه بقوله: «فلا تعلم نفس مااخفى لهم من قرة اعين»[1] وقوله عزوجل: «وننشئكم فيما لاتعلمون»[2] .

١ـ س٣٢، ى١٧ .

٢ـ س٥٦، ى٦١ .

تم اصول المعارف يوم الأحـد

-١٠٨٩-

وصار هذا الكلام تاريخ عام الإتمام وكان فى سادس شهر جمادى الأولى

من ذلك العـام

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد

وآله الطاهرين *

---

(١) وقد فرغنا من تصحيح هذه الرسالة (اصول المعارف) تأليف الحكيم الفاضل والعارف الكامل الفقيه البارع والمحدث المحقق والمفسّر الجامع حجّة الإسلام وآية الله الملك العلام **المولى محسن الكاشانى** -رضى الله عنه- ، اواخر (ليلة ٢٨) شهر ذى القعدة الحرام من شهور سنة -١٣٩١- من الهجرة النبويّة على هاجرها ، آلاف التحيّة . الحمد لله على حصول ما اردناه، وتحصيل ما قصدناه. اللهم وفقنا على تحصيل مرضاتك ولاتجعل الدنيا آخر همّنا. اللهم اغفر لنا ولإخواننا الّذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل فى قلوبنـا غِلاً للّذين آمنوا انّك رؤوف رحيم .

وانا العبد سيد **جلال الدين الموسوى الآشتيانى**، كتب الله له بالحسنى .

مشهد مقدس رضوى

ذى قعده ١٣٩١

دى ماه ١٣٥٠

ژانويه ١٩٧٢

the intellect and the intelligible, which are hall-marks of the "Transcendent Theosophy" of Sadr al -Dīn Shīrāzī.

Sayyid Jalāl al-Dīn 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 *Dīwān*, known to the public at large. It was always our belief that both men, so close to Mullā Ṣadrā 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 Ṣadrā . In fact the *Uṣūl al-ma'ārif* reminds the reader in its approach and content of the *Shawāhid al-rubūbiyyah* of Mullā Ṣadrā .

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 *aṣl, waṣl* and *faṣl* . 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*, Tehran - Paris, Vol. 11, 1975.

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 *taqiyah* 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 maknūnah*, 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 Isfahān" in M. M. Sharif(ed), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden, 1966, pp. 294 ff.

Publication of the Faculty of Theology and Islamic Studies No. 6

UṢŪL AL-MA'ĀRIF

by

MULLĀ MUḤSIN FAYḌ KĀSHĀNĪ

edited with introduction

and noted

by

SAYYID JALĀL AL-DĪN ĀSHTIYĀNĪ

English preface

by

Seyyed Hossein Naṣr

Proffessor of the University of Tehran

3465

Publication of the Faculty of Theology and Islamic Studies No. 6

USŪL AL-MA'ĀRIF

by

MULLĀ MUHSIN FAYD KĀSHĀNĪ

edited with introduction

and noted

by

SAYYID JALĀL AL-DĪN ĀSHTIYĀNĪ

English preface

by

Seyyed Hossein Naṣr

Proffessor of the University of Tehran



WERT
BOOKBINDING
Granville, Pa.
Sept.-Oct. 1988
We're Quality Bound