شرح رسالهٔ المشاعر

ملاصدرا

تألیف

حکیم محقق حاج ملا محمد جعفر لاهجانی

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

کتابفروشی زوار مشهد

2272
.68942
M91
.774

2272.68942.M91.774
Lāhījī
Sharh-i risāleh-yi al-
Mashā'ir

DATE ISSUED | DATE DUE | DATE ISSUED | DATE DUE

XXXXXXX

RETURNED MAY 7'78

Princeton University Library
32101 072571621

Lāhījī, Muḥammad Ja'far ibn Muḥammad Ṣādiq

بمناسبت چهارصدمین سال ولادت صدرالدین شیرازی

Sharḥ-i risāleh-yi al-Mashā'ir

شرح رسالهٔ المشاعر

ملاصدرا

«صدرالدین شیرازی»

تألیف

حکیم محقق حاج ملا محمد جعفر لاهیجانی

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

دانشیار دانشگاه مشهد

این تألیف را باکمال‌احترام باستاد فرزانه، مستشرق عالیقدروفیلسوف بزرك آقای پروفسور هنری کربن استاد دانشگاه سربن فرانسه و رئیس انستیتوی ایران و فرانسه « قسمت ایرانشناسی » که وجودش در نشر فلسفهٔ اسلامی در دنیای غرب منشأ خدمات گرانبهاست تقدیم میدارم .

سید جلال الدین آشتیانی

تعداد یکهزار نسخه از این کتاب بسرمایهٔ کتابفروشی زوار مشهد درچاپخانهٔ خراسان بطبع رسید
اول محرم‌الحرام ۱۳۸۳ مطابق باچهارم خرداد ۱۳۴۲

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمهٔ مصحح برشرح رسالهٔ المشاعر

یکی از تألیفات نفیس صدرالمتألهین رساله‌ی «المشاعر» است این کتاب مشتمل است برمقدمه‌ی زیبا وکاملی که بااسلوب شیوا وقلمی‌توانا مطالب کتاب را معرفی وبرتری علم الهی رابرسایر علوم‌ومعارف بیان نموده‌است (۱) .
جای‌تردید نیست که برخی‌ازمسائل مهم فلسفه‌راحکمای‌قبل‌ازصدرالمتألهین بطورابهام‌واجمال

۱ ــ در دیباچه‌گوید (الف) : « ایها الاخوان السالکون الی الله بنور العرفان استمعوا بأسماع قلوبکم مقالتی لینفذ فی بواطنکم نور حکمتی و اطیعوا کلمتی وخذواعنی مناسك‌طریقتی من الایمان بالله و الیوم الآخر ایماناً حقیقیاً حاصلاللانفس العلامة بالبراهین الیقینیة و الآیات الالهیة کما اشارالیه سبحانه : والمؤمنون‌کل آمن بالله والیوم الآخر و ملائکته وکتبه و رسله . و قوله : ومن یکفر بالله و ملائکته وکتبه و رسله و الیوم الآخر فقد ضل ضلالا بعیداً. وهــذه هی الحکمة الممنون بها علی أهلها و المضنون بها علی غیرأهلها وهی بعینها العلم بالله من جهة ذاته المشار الیه بقوله : أولم یکف بربك أنه علی‌کل شیء شهید . و العلم به من جهة العلم بالآفاق والانفس المشارالیه بقوله : سنریهم‌آیاتنا فی‌الافاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم‌أنه‌الحق.
چون درفلسفه اثبات میشود ذات حق تعــالی و صفات ثبوتیه وکمالیه و مبدئیت حق‌نسبت باشیاء ورجوع أشیاء بحق‌درقوس‌صعود. برای آنکه جمیع موجودات بسوی حق سفر مینمایند کمااینکه ظهور آنها ازحقست لذا مبدء ومنتها اوست درکتاب آسمانی نازل برقلب حضرت رسول واخبار وارده ازآنحضرت واهل بیت عصمت‌او «علیهم‌السلام» مضامین زیادی‌ناظر براین مطلب است‌بین حق تعالی و اشیاء وسایط فیضی موجوداست‌که فیض وجود از طریق آنها بموجودات میرسد در لسان شرع ازآن موجودات شریفه وهیاکل نوریه بملائکه تعبیر شده است حکما آنها را تقسیم بعقول عرضیه وطولیه وموجودات برزخیه نموده‌اند.

الف ــ المشاعر چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ه ق ص۲

6-30-64 1945
2272 .68942 .M91 .774
2272 .666 774

ذکر کرده‌اند واز بحث تفصیلی آن‌عاجز بوده‌اند، برای آنکه‌اصول وقواعدی‌را که تحقیق آن مباحث متوقف برآن بوده است بررسی نکرده بوده‌اند مثل کثیری از مباحث نفس از قبیل اثبات تجرد برزخی خیال وتجسم اعمال واثبات تجرد سایر قوای مربوط بغیب نفس ومسألهٔ معاد وکیفیت برزخ واحوالات بعد از موت وکیفیت وجود صراط و وقوف بین «یدی‌الله»وغیراینهاازمسائل‌چون تحقیق‌این مباحث توقف دارد بمسأله‌ی اصالت وجود وتشکیك خاصی وحرکت‌درجوهرواتحاد عاقل ومعقول ومباحث مهم دیگر(۱) که تحقیق وبسط آن‌مسائل دردورهٔ اسلامی‌اختصاص **بملاصدرا** دارد.

عرفای شامخین‌وکمل‌از صوفیه مثل شیخ عربی‌وصدرالدین قونوی وملاعبدالرزاق کاشانی واتباع واتراب آنها متعرض بعضی ازاین مسائل شده‌اند ولی این مطالب بطور متشتت ومتفرق درکلمات آنها ذکر شده‌است وباقواعد علمی وعقلی تطبیق نشده‌است

ملاصدرا بواسطه‌ی تسلط کامل بفلسفه‌ی‌اشراق‌ومشاء وبررسی درکلمات‌عرفا وتفکر درکلمات وآیات وروایات‌وارده‌ی از طریق وحی وتنزیل باحسن‌ابتکاری را که دارابوده است فلسفه‌ی اسلامی‌رابصورت تازه‌ای درآورده ومسائل مهم وغـامض فلسفه‌ی الهی را تحقیق نموده است .

وچون مسأله‌ی‌وجود بمنزله‌ی‌روح‌وپایه‌واساس علم‌الهی وفلسفه‌ی‌کلی‌میباشدملاصدرا دراین رساله‌مسأله‌ی اصالت ووحدت حقیقت‌وجودرا بطورکامل‌بیان‌نموده‌است ودردیباچه‌ی این کتاب یاد آور شده است : چون مسأله‌ی وجود رأس قواعد و قوانین حکمیه وپایه

---

۱ ــ لذا درمقدمهٔ این‌کتـاب‌گوید : « والعلوم الافاقیة والانفسیة من آیات العلم بالله و ملکوته وکتبه و رسله و شواهد العلم بالیوم الاخرة و أحواله و القبر والبعث والسئوال‌والکتاب و الحساب والصراط و الوقوف بین یدی الله والجنة و النار وهی لیست من المجـادلات الکلامیة ولا من التقلیدات العامیه و لامن‌الفلسفة البحثیة المذمومة و لامن التخیلات الصوفیة بل هی من نتایج التدبر فی آیات‌الله والتفکر فی ملکوت سماواته و ارضه مع انقطاع شدید عما أکب علیه طباع اهل المجادلة و الجماهیر، ورفض تام لما استحسنه قلوب المشاهیر و لقد قدمت الیکم یـا اخوانی فی‌کتبی و رسائلی من انوار الحکم ولطائف النعم و زهرالارواح و زینةالعقول مقدمات ذوات‌فضائل جمةهی‌مناهج السلوك الی منـازل الهدی و معارج الارتقـاء الی الشرف الاعلی من علوم القرآن و التأویل و معانی الوحی والتنزیل مما خطه القلم العظیم فی‌اللوح الکریم وقراءه من الهمه‌الله قرائته وکلمه بکلماته و علمه محکم آیـاته ممانزلت به الروح الامین علی قلـب من اصطفاه‌الله وهداه فجعله أولا خلیفة فی العالم الارضی و زینة للمکوت السفلی ثم جعله أهلا لعالمه العلوی و ملکاً فی ملکوته السماوی فکل من تنور بیت قلبه بهذه الانوار ارتقی بروحه الی‌تلك الدار و من جحدها أوکفرها فقداً هوی الی مهبط الاشرار و مهوی الشیاطین و الفجـار و مثوی المتکبرین و أصحاب النار . » المشاعر چاپ سنگی طهران ۱۳۱۳ه ق‌ص۵و۶ــ

واساس مسائل الهیه است و بسیاری از مسائل مهم فلسفه مثل علم توحید وعلم معاد وحشر ارواح واجساد وکثیری از امهات مباحث حکمیه که ما متفرد در استنباط واستخراج آن هستیم بر آن توقف دارد وهر که جاهل بمعرفت وشناسائی وجود باشد جهل او سرایت در امهات مطالب ومعظمات مسائل مینماید وغفلت از اصل حقیقت وجود منشاء فوت کثیری از معارف میشود وجاهل بآن محروم از حقایق علم ربوبیات ونبوات ومنامات ومعرفت نفس و نحوهٔ اتحاد واتصال او بموجودات ماوراء این نشأه ورجوع نفس بمبدء اعلی وغایت وجودی خود میگردد(۱) لذا مادر این رساله متعرض این مسأله مهم شده ایم.»

در این که تحقیق کثیری از مباحث ربوبی متفرع بر اصالت ووحدت حقیقت وجود وتشکیک خاصیست شکی نیست جمیع حکمای اسلامی بواسطهٔ نرسیدن باصل وحدت حقیقت وجود وتشکیک خاصی ویا خاص الخاصی از تصور علم تفصیلی حق باشیاء قبل از ایجاد عاجز مانده اند، جمعی علم تفصیلی را نفی وجماعتی قائل بصور مرتسمه شده اند، اثبات علم تفصیلی بجزئیات وکلیات در ذات قبل از ایجاد اختصاص بملاصدرا دارد.

عرفا وصوفیه اگرچه قائل بوحدت وجودند ولی چون از برای ماهیات واعیان ثابته ثبوت مفهومی قائلند وملاک علم تفصیلی حق را باشیاء قبل از ایجاد در مقام واحدیت مفاهیم واعیان ثابته دانسته اند از اصل معنای «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» غفلت کرده اند لذا **آخوند ملاصدرا** در موارد عدیده گفته است: تحقیق این مسأله اختصاص بمن دارد.

---

۱ ــ در دیباچه‌ی مشاعر گوید: «ولما کانت مسألة الوجود رأس القواعد الحکمیة و مبنی المسائل الالهیة و القطب الذی یدور علیه رحی علم التوحید و علم المعاد وحشر الارواح والاجساد و کثیر مما تفردنا باستنباطه و توحدنا باستخراجه فمن جهل بمعرفة الوجود یسری جهله فی امهات المطالب و معظماتها والذهول عنها فاتت عنه خفیات المعارف وجلیاتها وعلم الربوبیات و نبواتها و معرفة النفس و اتصالاتها و رجوعها الی مبدء المبادی و غـایة غایاتها. فرأینا أن نفتتح بها الکلام فی هذه الرسالة المعمولة فی اصول حقایق الایمان وقواعد الحکمة و العرفان، فنورد فیها اولا مباحث الوجود و اثبات انه الاصل الثابت فی کل موجود وهو الحقیقة و ماعداها کعکس وظل وشبح، ثم نذکر هیهنا قواعد لطیفة و مباحث شریفة سنحت لنا بفضل الله و الهامه مما یتوقف علیه معرفة المبدء و المعاد وعلم النفس وحشرها الی الارواح و الاجساد و علم النبوات و الولایـات وسر نزول الوحی و الایات وعلم الملائکة و الهاماتها و الشیاطین و وساوسها و شبهاتها و اثبات علم القبر والبرزخ وکیفیة علم الله تعالی بالجزئیات والکلیات ومعرفة القضاء والقدر والقلم واللوح و اثبات المثل النوریة و مسألة اتحاد العقل بالمعقولات و اتحاد الحس بالمحسوسات و مسألة أن البسیط کالعقل و ما فوقه کل الموجودات و أن الوجود کله مع تباین أنواعه و افراده ماهیة و تخالف اجناسه و فصوله حداً وحقیقة، جوهر واحد له هویة واحدة ذات مقامات و درجات عالیة و نازلة الی غیر ذلک من المسائل التی توحدنا باستخراجها و تفردنا باستنباطها الخ»

در بعضی از موارد گفته است : «ولم ارمن له علم بذلك فی وجه الارض »

انکار حرکت درجوهر ناشی از نرسیدن باصل تشکیك خاصی دروجود وقول به تباین دراشیاء وخلط بین احکام وجود وماهیت است. شیخ الرئیس درجمیع مواردیکه حرکت اشتدادی در جواهر را انکار کرده است بین احکام وجود وماهیت خلط نموده است(۱)

جمیع حکمای اسلامی از اثبات حشر اجساد عاجز مانده اند چون این مسأله‌ی مهم که از ارکان معارف است توقف دارد برحرکت جوهر وتجرد قوای غیبی نفس، خصوصاً خیال انکار تجرد خیال وسایر قوای مربوط بغیب نفس ناشی از انکار اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود وحرکت درجوهر است، شیخ الرئیس وشیخ الاشراق واتباع این دو بهمین جهت از اثبات معاد جسمانی عاجز مانده اند شیخ الرئیس درجائی حشر اجساد را انکار کرده ودر موضع دیگری آن را تعبداً قبول نموده است شیخ الاشراق هم معاد راحشر برزخی آنهم برزخ نزولی دانسته است (۲)

شیخ الرئیس روی انکار تشکیك خاصی وقول به تباین دروجود، ارباب انواع ومثل نوری را انکار کرده است وبراهینی درشفا(۳) درابطال مثل نوری ذکر کرده، همه‌ی براهین او مبتنی برعدم جواز تشکیك درأفراد حقیقت واحده است (٤)

---

۱ ــ رجوع شود بطبیعیات کتاب شفاء « چاپ سنگی طهران ص ۴۳ » الفصل الثالث فی بیان المقولات التی تقع الحرکة فیها وحدها لاغیرها فنقول : ان قولنا ان مقولة کذا فیها حرکة الخ » شیخ دراین کتاب بواسطه‌ی انکار تشکیك خاصی جائز ندانسته است که وجود واحد دارای عرضی عریض ومراتب ومقامات مختلف باشد. رجوع شود بکتاب اسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هق مباحث حرکت ص ۲۲۴ و ۲۲۵ « ان الوجود الواحد قدیکون له اطوار و شئون ذاتیة و له کمالیة و تنقص » فصل ۱۳۷ ص ۲۳۱ ــ اسفار اربعه « فصل ــ فی هدم ماذکره الشیخ و غیره » سفر نفس اسفار چاپ سنگی طهران ص ۶۳ « فیه ان الشیخ قد خلط فی کل موضع اراد ابطال الاستحالة فی الجوهر بین الوجود والماهیة »

این مبحث را ما بطور نسبتاً مفصل درشرح آراء ملاصدرا بیان کرده‌ایم . رجوع شود بشرح حال وآراء فلسفی ملاصدرا « چاپ مشهد ۱۳۸۱ هق » ص ۴۲ و ۴۳

۲ ــ اشراقیون قائلند که روح بعداز خلع جلباب بدن عود ببدن مثالی منفصل مینماید لذا در حکمة الاشراق « چاپ سنگی طهران ص ۵۱۷ » گفته است : « و به (ای عالم الاشباح المجردة) تحقق بعث الاجساد علی ماورد فی الشریعة الحقة وجمیع مواعید النبوة »

۳ ــ الهیات کتاب شفا چاپ سنگی طهران ۱۳۰۵ ه ق ص ۵۵۶ و ۵۵۷

۴ ــ رجوع شود باسفار چاپ سنگی تهران مباحث ماهیت ص ۱۲۷ « عقدة وفك . قدذکر الشیخ فی الهیات الشفاء لابطال المثل و التعلیمات الخ » آخوند ایراد شیخ را در دو دلیل تلخیص وردکرده است « خلاصة حجته الاولی ان الحقیقة الواحدة لایختلف أفرادها ، و نقاوة حجته الثانیة ان أفراد حقیقة واحدة لایکون بعضها سبباً و بعضها مسبباً لذاتها الخ »

حکمای اسلامی اتحاد عاقل‌ومعقول بلکه‌اتحادهرمدرکی‌رابامدرک‌خود منکرند این‌مسأله نیزمبتنی برمقدماتیست که ملاصدراآنمقدمات را بطورمتفرق‌درکتب ومسفورات خود بیان کرده است مثل اصالت وجود و حدوث جسمانی نفس (۱) و اتحاد علت و معلول بحسب حقیقت ورقیقت وبیان آنکه نفس ناطقه‌کل‌القواست وبیان آنکه علم مطلقا یکنحو وجود مجرد از ماده است وبالذات داخل مقوله‌ای از مقولات جوهری و عرضی نیست‌وازاعراض‌متأخرازوجود موضوع وجوهر نمی‌باشدوتقریرآنکه‌متضائفان‌مطلقاازاقسام تقابلی‌که اطراف‌آن‌هامجتمع نشوند نمی‌باشند وتثبیت این معنا که سلوك اشیاء بطرف مبادی خود است وهر موجودی‌به‌اصل خواهد پیوست «النهایات هی‌الرجوع‌الی‌البدایات» وتحقیق این معنا که ترکیب ماده وصورت اتحادیست نه‌انضمامی وتقریر وتوضیح این معنی که‌شیء واحد درسلوك تدریجی ممکنست جامع کمالات‌مختلف ومنشأ انتزاع معانی ومفاهیم متعدد شود ، هرچه وجود کاملتر باشد مفاهیم متعدد بیشتر از آن انتزاع‌خواهد شد، شیء درسلوك تدریجی فعلیت برفعلیت می افزاید ، هرصورت و فعلیتی زمینه و ماده از برای صورت دیگر است ، صورتهای‌عقلی‌منشاء اشتداد واستکمال‌جوهری وقوت‌وجودی نفس میشوند ، ممکن نیست نفس‌درابتدای وجود جوهر متحصل بالفعل باشد .

اگر هم قول باتحاد درکلمات بعضی دیده میشود (۲) چون مقدمات مذکور را تحقیق نکرده وبرهانی ننموده‌اند نمیشود گفت که این معنی‌اختصاص‌به‌آنهادارد‌وتحقیق این قول ازمختصات ملاصدرا نیست .

نگارنده درکتاب مستقل‌آراء خاصه‌ی ملاصدرا راجمع‌آوری‌کرده‌وکلمات حکمای اسلامی قبل از ملاصدرا را نیز جهت مقایسه ومقابله ذکر کرده‌ام .

عده‌ای از اشخاص که از دوروکنار بمسائل علمی وفلسفی مینگرند ومتضلع درفن فلسفه نیستند ورجوع بنسخه‌های کهنه ومتعددراکلید فهم مسائل فلسفی میدانند مبانی‌را که صدرالمتألهین درکتب خود بیان کرده است واز مختصات خود دانسته است باین‌معنی که خود را مؤسس درتحقیق مسأله‌ای ویامتفرد دربیان وتقریر واثبات آن دانسته ویا آنکه گفته است: در دوره‌ی اسلامیه کسی بکنه این مسأله پی نبرده است. بمناسبت آنکه

---

۱ ــ چون با قول به روحانی بودن نفس «درابتدای‌وجود» کما اینکه جمهور حکمای اسلامی برآنند قهراً صورت علمی عرض متأخر از وجود نفس است وداخل دروجود نفس‌ومکمل ذات آن نخواهد شد

۲ ــ عرفا مثل محی الدین و ملاعبدالرزاق‌قاشانی وصدرالدین قونوی وداودقیصری قائل باتحاد عاقل و معقولند . مثنوی‌گوید :

ای برادر این همه اندیشه‌ای ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای

مطالب **ملاصدرا** درکتب دیگران هم مطرح شده‌است ویاقائل داشته است درصدد انتقاد برآمده‌اند وچون ملاصدرا گاهی مطالب زیادی را از دیگران بدون ذکر مأخذدرکتب خود ذکر کرده است بعضی‌از متنطعین گفته‌اند که همه‌ی مسائل اختصاصی ملاصدرامأخوذ از دیگران است واز خود تحقیقی نکرده است .

این مطلب معلوم باشد که همه‌ی ایرادکننده‌گان «قدیماً وحدیثاً» اهل فن‌وماهر در فلسفه نیستند وقدرت فهم مطالب ومبانی ملاصدرا را نداشته‌اند،چون مبانی‌اختصاصی ملاصدرا و مطالبی را که خود او تحقیق کرده واز برای اثبات آن مقدماتی را بیان نموده بکلی ممتاز از مبانی دیگران است . مثلا ملاصدرا درمباحث حرکت وبعضی از مباحث دیگر عباراتی از امام فخر ودیگران ذکر کرده است ولی موقعی که شروع بتحقیق حرکت در جوهر ویااتحاد عاقل ومعقول مثلا مینماید از ابتدای شروع معلوم میشود که در صدد بیان واثبات مبنای‌خود برآمده‌است چون دارای تقریر وبیان‌مخصوص بخود است ذکر عبارت دیگران‌بدون نشان دادن مأخذ در بین‌مؤلفین معقول‌ومنقول‌مرسوم بوده‌است ونحوه‌ی سیرملاصدرا درمبانی‌علمی غیرازنحوه‌ی‌فکرامام‌فخرودیگران‌است.

شاهد برآنچه‌که ذکرشد این‌است که‌آخوند ملاصدرا درهرمسأله‌ی‌علمی سعی وافر وتام دارد که‌شریك برای قول‌خودذکرنماید مثل اینکه‌درمسأله‌ی‌حرکت‌درجوهروحدوث زمانی عالم‌تمسك‌نموده‌است بقول‌معروفین ومشهورین‌ازحکمای‌یونان (۲)

ویا در مسأله‌ی وحدت حقیقت وجود مطالب زیادی ازعرفا ذکر نموده است (۳) ومطالب نامنظم وغیر برهانی آنها را بصورت برهان درآورده است . مثلا دربحث‌حرکت درجوهر اصل این قول را ازحکمای یونان میداند وبطور ناقص و مبهم تحول جوهری

---

۱ ــ مثل اینکه‌کثیری ازعبارات طهارت وصلوة مرحوم حاج آقا رضای همدانی عین عبارات ریاض است و یا صاحب جواهر درموارد زیادی عین عبارت‌کشف‌اللثام را نقل‌کرده‌است

۲ ــ رجوع شود برساله‌ی حدوث چاپ سنگی طهران۱۳۰۲ ه‍ ق ص۶۷ « خاتمة‌الرسالة فی ذکر أقوال اعاظم الحکماء الاولین و أکابر الفلاسفة السابقین فی حدوث العالم » و جواهر واعراض اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ه‍ ق ص۴۸۲«فصل‌ــفی‌ان‌القول بحدوث العالم مجمع علیه بین‌الانبیاء علیهم‌السلام والحکماء » در آخراین فصل گفته است ؛ « و نحن نرید أن نذکر فی هذا الموضع جملة من‌أقوال جماعة من الحکماء الاولین دالة علی أنهم قداصابوا‌الحق فی هذه المسئلة شاهدة بأنهم و افقوا أهل السفارة الالهیة فی حدوث‌العالم ودثوره »

۳ ــ جمیع مواردیکه ملاصدرا برهان برمدعای خویش در مسائل اختصاصی خود ذکر مینماید مثل ادله‌ی براصالت وجود ادلهٔ برحرکت جوهر و یا ادله‌ی برمعاد جسمانی و یا ذکر ادله بر تجرد خیال در هیچ‌کتابی وجود ندارد ولی مسائلی که اختصاص باو ندارد مثل تجرد نفس ادله‌ی زیادیرا بدون ذکر مأخذ بیان‌کرده‌است این رویه مرسوم است بین مؤلفان.

درمادیات درکلمات عرفا هم دیده میشودولی اقامه‌ی براهین وذکر مقدمات وتزییف ادله‌ی منکران حرکت درجوهر اختصاص بخوداو دارد قول باتحاد عاقل ومعقول را ازفرفوریوس نقل کرده است این قول بدون ذکر دلیل از قدماء نقل شده است، اقامه‌ی برهان براین مطلب وابطال ادله‌ای که شیخ ودیگران برای ابطال اتحاد ذکر کرده‌اند اختصاص بخود ملاصدرا دارد. ماجمیع کتب محققان ازحکما را که فلسفه توسط آنها منتشر شده است بطورکامل بررسی کردیم و بآنچه که ذکرشد پی بردیم ، صدق مدعای ما ازمطالعه‌ی کتب شیخ الرئیس مثل شفاواشارات وتعلیقات و حواشی وشروح برشفا واشارات وکتب بهمنیار ولوکری وسایراتباع شیخ الرئیس وکتب شیخ الاشراق وشروح وتعلیقاتی که برکلمات شیخ اشراق وشرحها وحواشی وتعلیقاتی که برتجرید نوشته‌اند معلوم میشود (۱)

در اینکه صدرالمتألهین درفلسفه دارای مکتب خاصیست شك وتردیدی نیست چون فلاسفه‌ی قبل از صدرالمتألهین بیشترتابع مکتب مشائین بوده‌اند وشاید پیر ومکتب اشراق دربین معروفین بحکمت ومعرفت کسی را نمیتوان نشان داد چون فلسفه‌ی اشراق بعداز شیخ الاشراق چندان مطلوب واقع نشد وپیروان این مکتب چندان زیاد نبوده‌اند .

درمدارس اسلامی بیشتر کتب شیخ مورد استفاده بوده است وشروح تجرید وتعلیقات بر تجریدمثل تعلیقات محقق دوانی وتعلیقات خفری «شمس الدین» وصدرالدین دشتکی وفخری «فخرالدین سماکی» وغیاث الدین منصور مورد توجه کامل بوده است و مبانی عرفا هم چندان رونقی دربین فلاسفه نداشته است صدرالمتألهین بجمیع این مکتبها رونق داد یعنی هم ازبسیاری ازحملات شدیداشراق برمشاء جلوگیری نمود وهم کثیری ازمبانی اشراق را استدلالی نمود وهم کثیری از مبانی عرفا را بامبانی برهانی وفق داد .

ما از برای مقایسه، قسمتی از مباحث مهم فلسفه را که مختار شیخ بوده است و متأخران هم بهمان طریق مشی کرده‌اند بیان میکنیم تامعلوم شود که چه اندازه فاصله است بین أفکار ملاصدراوحکمای قبل ازاو. صدر المتألهین در سفر نفس اسفار (۲) بعد از نقل عبارتی از اثولوجیاموارد اختلاف خود را باشیخ الرئیس بیان نموده و گفته است :

«واعلم ان هذه الدقیقة وأمثالها من أحکام الموجودات لایمکن الوصول الیها الا بمکاشفات باطنیة ومشاهدات سریة ومعاینات وجودیة، ولایکفی فیها حفظ القواعد البحثیة واحکام المفهومات الذاتیة والعرضیة وهذه المکاشفات والمشاهدات لاتحصل الا بریاضات و مجاهدات فی خلوات مع توحش شدید عن صحبة الخلق وانقطاع عن اعراض الدنیا وشهواتها

۱ــ فلسفه‌ی مشاء بعدازشیخ چندان ترقی نکرده‌است متأخرین همه‌شارح کلام شیخ الرئیس میباشند رسائل وکتبی راهم که بعضی ازعرفادرتأنیس بین شهودو نظر نوشته‌اند تشنه‌راسیراب نمی کند.

۲ ــ چاپ سنگی ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۲۶

الباطلة وترفعاتها الوهمية وامانيها الكاذبة واكثر كلمات هذاالفيلسوف(۱) ممايدل‌علی قوة كشفه ونور باطنه‌وقرب منزلته» بعد از ذكر عباراتی، درشأن ارسطو گويد : « واما الشيخ صاحب الشفاء فلم يكن اشتغاله بامور الدنيا على هذاالمنهاج ، والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الامورالعامة والاحكام‌الشاملة تبلدذهنه و ظهر منه‌العجز وذلك‌فی كثير من‌المواضع»

قسمتی از مواضع اشتباه شيخ كه متأخران‌هم دراين موارد با شيخ شريك بوده‌اند با اختصار و توضيح برخی‌ازجهات ازقرار ذيل است :

۱ـ **شيخ** حركت جوهريه را بزعم‌آنكه موضوع درتحول ذاتی باقی نميماند و از ماهيتی بماهيت ديگر خارج ميشود انكار نموده وگفته است : اگر جوهر و ذات انسان متحرك باشد لازم‌آيد از انسان بودن خارج وداخل نوع ديگر گردد . مابطور تحقيق‌در جای خود بيان‌كرده‌ايم‌كه شیء واحد ممكن است حصولات متعدده داشته باشد با اصالت وجود ووحدت حقيقت آن وجواز تشكيك در حقيقت واحده مجالی از برای اشكالات‌شيخ واتراب واتباع او باقی نميماند (۲)

۲ـ شيخ روی انكار تشكيك ذاتی ونفی حركت جوهری وعدم اذعان باتحاد عاقل ومعقول ، مثل نوريه وعقول عرضيه (۳) را انكار نموده واينهمه جهات وحيثيات متكثره را بعقل واحد مستند كرده‌است. ماتبعاً لصدرالمحققين همهٔ اشكالات اورا دفع كرديم و بنحوی مطلب را تقرير كرديم (٤) كه اگر كسی باملاحظهٔ آن مطالب‌مثل افلاطونی را نفی كند اهل تعمق وتدبروتحقيق درعقليات‌نمی‌باشد (٥)

۳ـ شيخ واتباع او روی انكارتشكيك ذاتی وتحول جوهری وعدم‌اذعان‌بمثل نوری اتحاد عاقل ومعقول واتحاد نفس باعقل فعال رامنكر شده‌اند مابابيانات‌كافی‌وشافی‌وجوه فساد قول او واتباعش را بيان كرديم .

---

۱ ــ اثولوجيا قطعاً از ارسطو نمی باشد با مداركی‌كه امروز بدست غربيها آمده است اثولوجيا از شيخ يونانيست و فلاسفهٔ اسلام اشتباه كرده‌اند كه آنرا بارسطو نسبت داده‌اند .

۲ ــ رجوع شود بأسفار چاپ سنگی طهران مباحث حركت ازصفحهٔ ۲۲۲ تا ۲۳۳

۳ ــ شيخ‌الاشراق اگرچه قائل بمثل افلاطونيست وتشكيك در ذاتيات نيز قائل است‌ولی اتحاد عاقل و معقول و تجرد برزخی خيال متصل « قوه‌ی متخيله » وحركت درجوهررا منكراست اكثر مواردیرا كه شيخ الرئيس درآن متحيرويا از حل آن عاجزاست شيخ الاشراق هم در آن مسأله با شيخ شريك‌است.

۴ ــ رجوع شود بشرح حال وآراء فلسفی ملاصدرا

۵ ــ رجوع شود بجلد اول اسفار چاپ سنگی طهران ص۱۲۱ تا ص۱۲۹

٤ـ شیخ بواسطهٔ بررسی نکردن‌درحقایق وجودیه ، مطالعه‌ی صرف درمفاهیم‌ذهنیه وانکار سریان علم‌وقدرت واراده وسایر شئون ذاتیه وجود درجمیع اشیاء ، عشق هیولی بصورت را انکار کرده است ودررسالهٔ‌عشق‌هم که درصدد اثبات عشق درجمیع ذرات‌وجود برآمده است این مسئله را برهانی نکرده‌است (۱)

٥ـ تبدل صور عناصررا بصورت واحد «معتدل‌الکیفیة» انکار نموده است . صدر المتألهین در مباحث جواهرواعراض اسفار این مطلب رابطور مبسوط بیان کرده‌است(۲)

٦ـ شیخ وجمیع فلاسفهٔ اسلام بواسطهٔ انکار تحول ذاتی وجوهری قائل بسرمدیت افلاك واصول عناصر وازلیت‌هیولای عالم گردیده‌اند باآنکه جمیع حرکات مستندبحرکت ذاتی جواهرند وبراهین قاطعه براثبات حرکت جوهری قائم می‌باشد وحدوث زمانی عالم اجماعی‌ملیون وحکماوانبیاء«علیهم‌السلام»است. ملاصدرا حرکت‌جوهری رابابراهین متعدد اثبات کرده است . (۳)

۷ـ **شیخ** وسایرحکما از کیفیت وجود نفس ووجود اطلاقی آن ونحوهٔ اتحادش باقوای ظاهری وباطنی غافل مانده‌اند وچون نفس را روحانیةالحدوث‌میدانند سریان واتحادش را بابدن واعضا وقوای ظاهری وباطنی‌نتوانسته‌اند اثبات کنند وچون‌معنای «بسیط‌الحقیقة کل‌الاشیاء» بنابرمبانی‌آنها درست واضح نگردیده لذا از تصور این معنا که چگونه میشود قوای یکوجود واحد بعضی مدرك وبعضی غیر مدرك باشند عاجزند . انکار حرکت جوهریه وقول‌بحدوث روحانی نفس بااتحاد نفس با قوای جسمانی‌منافات دارد ، لذا شیخ در جواب اشکال بهمنیار (٤) عاجز مانده وگفته‌است:«انی لست احصل هذا» صدرالمتألهین از طرق متعدد اثبات‌کرده است که نفس با وحدت ذاتش عین‌جمیع

---

۱ ــ رجوع شود بأسفار چاپ طهران سنگی جلد اول(ص۱۶۸ تا ۱۷۱)والهیات‌ص۱۴۱ــ شیخ چون علم و قدرت را«نظیروجود» ساری در اشیاء نمیداند از اثبات شوق و عشق در مادیات عاجز مانده است لذا آخوند در الهیات اسفار ص«۱۴۱» گفته است :« شیخ درجمیع مواردیکه خواسته است عشق هیولی بصورت را اثبات‌کند باسم تنهای عشق اکتفا کرده است . » چون عشق بدون ادراك خود وعلل خود محقق نخواهد شد .

۲ ــ رجوع شود بجواهر و أعراض أسفار «چاپ سنگی‌طهران‌ازص۱۸۷ تاص۱۹۷»

۳ ــ رجوع شود باسفار اربعه چاپ طهران ۱۲۸۲ ه‍ ق مباحث حرکت جوهری والهیات ص ۱۷۵ « ان دوام الفیض لاینافی حدوث العالم وتجدده فی‌الوجود » رجوع شود به‌رسائل وشواهد الربوبیه وتفسیر قرآن ومفاتیح وسایرکتب صدرالمتألهین

۴ ــ بهمنیار از شیخ می پرسد : « ما السبب فی أن بعض قوی النفس مدرکة و بعضها غیر مدرکة مع ان الجمیع قوی لذات واحدة »

قواست (۱) در سفر نفس در اثبات این معنا گوید : «وهذا مطلب شریف و علیه براهین کثیرة. البرهان الاول من ناحیة المعلوم الخ» .

شیخ الاشراق هم با آنکه قائل بتشکیك خاصیست از کیفیت سریان نفس در جمیع قوای مادی ومعنوی خودغفلت کرده است .

۸ـ **بهمنیار** ازشیخ ازامر ثابت درحیوان ونبات سئوال مینماید (۲) شیخ درجواب عاجز مانده ومیگوید : «لوقدرت» در مباحث حرکت جوهری بیان شده است که موضوع حرکت باید بحسب وجود وتشخص باقی باشد وموجود جسمانی متحرك، موضوع حرکت آن ماده بایك صورتست بنحوابهام ـ درحرکت در «کم» و «کیف» موضوع حرکت جسم است با مقدار «ما» یا کیف «ما» واصولا تشخص موجودمتحرك، بیش ازاین ممکن نیست این معنا را ملاصدرا درمباحث حرکت بیان کرده است

صاحب حکمة الاشراق بواسطه‌ی نرسیدن بآنچه که ذکر شد حرکت در «کم» را انکار کرده است . شیخ الرئیس نیز اظهار عجز دراین مسئله نموده و از اثبات موضوع ثابت در نبات وحیوان عاجز مانده است این عبارت از شیخ است (۳)

«واما الشیء الثابت (٤) فی الحیوان ولعله اقرب الی درك البیان، ولی فی الاصول المشرقیة خوض عظیم فی التشکیك ، ثم فی الکشف ، و امـا فی النبات فالبیان اصعب (چون اجزای نبات مختلف الطبایع نمی‌باشند بلکه متشابهند ، ولیکن حیوان چون اجزایش تشابه ندارند ممکن است جزئی از آن اصل وثابت وبقیه‌ی اجزاء متغیر باشند)

واذالم یکن ثابتاً کان تمیزه لیس بالنوع ، فیکون بالعدد ثم کیف تکون بالعدد اذا کان استمراره فی مقابل الثبات غیر متناهی القسمة بالقوة ، ولیس قطع أولی من قطع فکیف یکون عدد غیرمتناه متجدداً فی زمان محصور . (از این عبارات معلوم میشود کـه شیخ در اثبات موضوع حرکت درحرکت «کمیه» وبقای آن عاجز مانده است وباتردیدسخن میگوید بعد از این عبارت گفته است :

---

۱ ــ اسفار چاپ قدیم سفر نفس ص ۵۳

۲ ــ رجوع شود باسفار چاپ سنگی طهران مباحث عاقل ومعقول ص ۳۱۵ « ان المدرك للصور الخیالیة ایضاً لابد أن یکون مجرداً عن هذا العالم » مباحث نفس (ص ۷۱ ، ۷۲ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۷۵) و ص ۱۲۵

۳ ــ جلد اول اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هق ص ۲۲۸، ۲۲۹

۴ ــ صدر عبارت شیخ « اعلی الله مقامه » اینست: « انی قدتأ ملت هذه المسألة فاستجدتها وأجبت عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بـالاشارة و لعلی عجزت عن جواب بعضها ؛ و امـا الشیء الثابت الخ.

«شاید عنصر درحرکت کمی ثابت‌است، بعد چگونه میشود عنصر ثـابت باشد در حرکت کمی، کم، متجددبرعنصر واحد نمیشود بلکه بواسطه‌ی‌تغذیه تجدد برهمه‌ی‌عناصر جسم واقع میشود پس شاید صورت واحد در زیادتر از ماده‌ی واحد حـلول مینماید ، چگونه چنین امری‌ممکن است، صورت واحد موجب تعین مادهٔ واحد است ، شایدصورت واحد در مادهٔ واحد محفوظ است وتاآخر مدت بقای شخص ثابت است چگونه این‌امر امکان دارد در حالتیکه اجزای جسم در حالت نمو،روبزیادیست واین زیادتی در همه‌ی اجزای جسم بطور مساویست یعنی همه‌ی اجزای جسم روبزیادتی میباشد ، چون قوه‌ی جسمانی مبدء حرکت ، درهمه‌ی جسم ساریست وهمه‌ی‌اجزای‌جسم‌از این جهت متساویند ودر جسم‌جزئی‌که صلاحیت ازبرای ثبات‌داشته‌باشد نیست. شاید قوه‌ای که در جسم‌بحسب وجود سابق برقوه‌های دیگر می‌باشد اصل محفوظ است‌ولیکن‌نسبت‌این قوه‌بقوه‌ی سابق خود مثل غیر این قوه‌است نسبت‌بقوه‌ی لاحق برآن،شاید نبات واحد را مـاگمان میکنیم واحد است بلکه وحدتش وحدت عددی نمیباشد وهر جزئی‌که وارد میشود جزء مستقلی است که واحدبالشخص است‌ومتصل میشود بجزء اول »

از این عبارت معلوم میشود که شیخ «ره» در این مسئله مـردد است و اکثر این احتمالات برای حل اشکال ، مخالف بامبانی وقواعد مقرر در کتب شیخ میباشد (۱)

---

۱ ــ شیخ بعداز عبارت مذکورگفته است:« فلعل العنصر هوالثابت ثم‌کیف یکون العنصر ثابتاً و لیس‌الکم یتجدد علی عنصر واحد، بل یرد عنصرعلی عنصربالتغذیة فلعل الصورة الواحدة یکون لها ان تلبسها مادة واکثر منها وکیف یصح هذا والصورة الواحدة معینة لمادة واحدةولعل الصورة الواحدة محفوظة فی مادة واحدة اولی تثبت الی آخرمدة بقاء الشخص وکیف یکون هذا و اجزاء النامی یتزاید علی السواء فتصیرکل واحدة من المتشابهة الاجزاء اکثر مماکان و القوة سارية فی الجمیع لیست قوة البعض أولی بان یکون الصورة الاصلیة دون قوة البعض الاخر فلعل قوةالسابق وجوداً هوالاصل المحفوظ لکن نسبتهاالی السابق کنسبةالاخری‌الی اللاحق‌فلعل النبات الواحد بالظن‌لیس واحداً بالعددفی‌الحقیقة بل‌کل جزء ورد دفعه‌هوآخر بالشخص‌متصل‌بالاول،اولعل الاول (یعنی جزءاول) هوالاصل یفیض منه‌الثانی‌شبیهاًله فاذابطل‌الاصل بطل ذلك من غیرانعکاس و لعل هذا یصح فی الحیوان او اکثر الحیوان ولایصح فی النبـات لانها لا تنقسم الی اجزاء کل واحد منها قدریستقل فی نفسه اولعل للحیوان والنبات اصلا غیر مخالط لکن هذا مخالف للرأی الذی یظهرمنا (چون شیخ هم ارباب انواع را که اشراقیون اصل ثـابت انواع میدانند انکار کرده است وهم تجرد برزخی حیوان را منکراست وقول باین دومخالف اساس فلسفه‌ی‌او میباشد ولی صدر المتألهین هم قائل بأرباب أنواعست وهم بقـای نفوس حیوانات را قائل شده است) اولعل المتشابه بحسب الحس غیر متشـابه فی الحقیقة و الجوهر الاول ینقسم فی الحوادث من بعد انقساماً لایعدمه معذلك اتصالا وفیه المبدء الاصلی اولعل النبات لا واحد فیهـا بالشخص*

۹ـ **بهمنیار** از شیخ سئوال میکند (۱): آیا حیوان مثل انسان ذات خود رادرك مینماید یانه اگر حیوان ذات خود را درك مینماید برهانش چیست. شیخ درجوابش گفته است : «یحتاج ان نفکر فی ذلك، ولعلها لاتشعر الا بما تحس اویتخیل ولا تشعر بذواتها اولعلهـا تشعر بذواتها بآلات أولعل هناك شعوراً «ما» یشترك بین الاظلال. یجب ان نفکر فی هذا »

شیخ چون تجرد خیال را انکار کرده است در جواب بهمنیار عاجز مانده است وآنچه راکه بطور تردید در جواب تلمیذ گفته است خارج ازصناعت علمیست. صدرالمتألهین بطور تفصیل درمواردمختلف از کتب خود تجرد خیال رااثبات کرده است جمیع حکمای اسلامی تجرد خیال متصل را منکرند حتی شیخ الاشراق باآنکه شیخ الاشراق خیال منفصل را اثبات کرده است .

۱۰ـ از شیخ سئوال شده است : «ان ماقیل ان الصورالکلیة اذا حصلت لشیء صار ذلك الشیء بها عقلا، أمرعجیب، فان الشیء انما یصیر عقلا بأن یتجرد غایة التجرد و کیف یدخل علی شیء غیر مجرد مایجرده فان قوله : یصیر الشیء عقلا. معناه یصیر به الشیء مجرداً فأجاب: «ان معنی صار لیس انه صار «ح» بل معناه انه دل علی کونه کذلك ، وهذه کلمة تستعمل(۲) مجازاً»

چون شیخ نفس رادراول مرحله‌ی وجود، جوهری مجرد میداند، در بیان این قسم از مباحث وکیفیت تقریر آن خیلی عاجز است ودراین مـوارد شیخ غـور در مباحث نمیکند، بنا برمبنای شیخ(ره) ازبرای عقل مراتب متعدد ازقبیل عقل هیولانی وعقل بالقوه وعقل بالملکه وعقل بالفعل نمیشود قائل شد، چون نفس در اول مرحلهٔ وجود مجردازماده

---

*مطلقا الازمان الوقوف الذی لابدمنه (درحالتیکه درحال وقوف هم نبات تغذیه مینمایدواجزای آن عوض میشود و هر موجودی که تغذی نمـاید دائماً در استحاله و حرکت است) فهذه اشراك و حبائل اذاحام حوالیها العقل و فرغ الیهـا ونظر فی اعطافها رجوت أن یجد من الله مخلصاً الی جانب الحق و أما ما علیه الجمهور من اهل النظر فلیجتهد جماعتنا فی أن یتعاون علی درك الحق فی هذا و لاییأس من روح الله . » بهمنیار بعداز مطالعهٔ این رساله بشیخ نوشته است : « ان انعم الشیخ ادام الله علوه با تمام الکلام فی اثبات شیء ثـابت فی سایر الحیوانات سوی الانسان و فی النبات کانت المنة اعظم » شیخ درجوابش نوشته است : « ان قدرت »

۱ ـ عبارت سئوال این است : « انه هل یشعر الحیوانات الاخر سوی الا نسان بذواتها و ما البرهان علیه ان کان کذلك »

۲ ـ قسمتی از سئوالات بهمنیار با جوابهای شیخ درحاشیهٔ شرح هدایه‌ی ملاصدرا « چاپ سنگی طهران ۱۳۱۳ه ق ازص ۳۲۱ تا ص ۳۲۶ » چاپ شده است

وباید مدتها معطل وسرگردان در افعال باشد وحال آنکه در امور طبیعی تعطیل درفعل معنا ندارد، در مباحث قبلی بیان کردیم که نفس در اول مراحل وجود عین مادهٔ جسمانیست بعد از استکمالات جوهری، خیال بالفعل وعقل بالقوه میشود وبتدریج عاقل بالفعل وبعد از مراحل استکمالی متحد باعقل فعال میشود نفس دراول مرحلهٔ وجود چون ماده ازبرای معقولاتست بتدریج بواسطهٔ استکمال ذاتی عقل بالفعل وصورت عقلیه ومرتبهٔ فعلیت نفس میگردد

شیخ الرئیس واتباع او بواسطهٔ انکار تجرد خیال در بقای نفوس بسیطه وسازج متحیرند در مجالس سبعه بطور صریح قائل ببطلان نفوس اطفال بعد از موت شده است درجای دیگر قائل ببقاء آنها شده است وگفته است : ملاك بقای آنها همان ادراك اولیات است که مرتبهٔ خیلی ضعیف از ادراك باشد .

در نزد راسخ درفلسفه نشأهٔ آخرت نشأهٔ ادراکی وعلمیست و نشأهٔ دیگر منحصر به عالم عقلی صرف نمیباشد اکثر نفوس حشرشان حشر برزخیست وانسان ادراك عقلی پیدا نمی نماید مگر آنکه معانی کلیه را ادراك نماید ، حشرش حشر تام نخواهد شدمگر آنکه مراوده بامجردات پیدا نماید، صرف ادراك امور عامه ومفاهیم بدیهیه مبدءسعادت عقلی نمیشود علاوه براین نفوس جزئیهٔ اطفال، ادراك کلیات اولیه راهم واجد نمی باشند

ملاصدرا درتطبیق مبانی وقوانین شرع بابراهین عقلی کار قابل توجه وشایانی را انجام داده است ودرشرح اصول کافی وتفسیر قرآن واسرارالآیات، آیات واخبار مربوط بمبدء ومعاد ومعارف حقه را بنحو اعلی واتم بابراهین ومبانی عقلی وفق داده ومضامین حقایق نازل ازطریق وحی رابصورت برهان درآورده بلکه مطالب زیادی ازتدبر ومراجعه بآیات واخبار وارده ازطریق ائمه «علیهم السلام» استفاده نموده است چنانکه در رساله‌ی سه اصل(۱) گوید: «عقل تابنور عشق منور نگردد راه بمطلوب اصلی نمی برد و همچنانکه حواس از ادراك مدرکات قوت نظر عاجزند ، عقل نظری از ادراك اولیات امور اخروی عاجز است . واز این قبیل است معرفت روزقیامت که بقدر پنجاه هزار سال دنیاست وسرحشر ورجوع جمیع خلائق بپروردگار عالم وحشر ارواح واجساد ونشرصحایف وتطائر کتب ومعنی صراط ومیزان وفرق میانه‌ی کتاب وقرآن (۲) و سرشفاعت ومعنی کوثر

۱ ــ رساله‌ی سه اصل تصحیح دانشمند محترم آقای دکتر نصر «۱۳۸۰ هق ص۵۸»

۲ ــ از برای بحث تفصیلی کتاب وکلام وفرق بین قرآن وکتاب رجوع شود باسفارار بعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ه ق الهیات بالمعنی الاخص ص ۱۰۱ ، « الموقف السابع فی انه تعالی متکلم، والمعارف التی سنح لنا فی تحقیق الکلام و الکتاب و الفرق بینهما حسبما افاده الله بالالهام » ص ۱۰۳ « فصل فی الفرق بین الکلام و الکتاب والتکلم و الکتابة » ص۱۰۴ « فصل فی وجود المناسبة بین الکلام والکتاب » ص۱۰۵ «فصل فی مبدء الکلام والکتاب » ص ۱۰۶ تا ص۱۱۴ ، صدرالمتألهین دراین کتاب بطور مشبع این مطلب را بیان کرده است واین مطلب باین تفصیل و تحقیق در هیچ کتابی وجود ندارد

وانها راربعه ودرخت طوبی وبهشت ودوزخ وطبقات هریك ومعنی اعراف و نزول ملائکه وشیاطین وحفظه‌وکرام‌الکاتبین‌وسرمعراج روحانی‌وهم جسمانی که مخصوص‌خاتم‌انبیاء ست «علیه‌وآله‌الصلوة»وسایراحوال‌آخرت ونشأه‌ی‌قبروهرچه‌ازاین‌مقوله‌ازانبیاء«علیهم‌السلام» حکایت کرده‌اند همه از علوم ومکاشفاتیست که عقل نظری در ادراك آن اعجمی است ، وجزبنورمتابعت وحی‌سیدعربی‌واهل‌بیت نبوت‌وولایتش«علیه‌وعلیهم‌السلام والثناء » ادراك نمیتوان کرد (۱) اهل حکمت وکلام را ازآن نصیبی چندان نیست .

*

ای دوست حدیث عشق دیگر گونست — وزگفت و شنید این سخن بیرونست
گردیده‌ی دل باز گشائی نفسی — معلوم شود که این حکایت چونست »

صدرالمتألهین درواقع مؤسس یك‌مکتب اساسی وبزرك‌است‌که کثیری‌ازمعضلات فلسفه را حل نموده وبسیاری از مبانی نامرتب ونامنظم اشراق وصوفیه را بامـوازین برهانی وفق داده و با نظری معرا از تعصب و مجادله درصددحل عویصات ومشکلات فلسفه بر آمده ، آنچه را که حق دیده است قبول کرده است قائل آن حکیم مشاء باشد و یامتأله اشراق ویاعارف‌واصل، با آنکه استاد او سید محـقق دامـاد از پیروان وطرف‌داران‌جدی‌ومحکم‌وپروپاقرص‌حکمای مشائین‌ومروج‌طریقه‌ی‌شیخ وفارابی بوده‌است

ملاصدرا بطوریکه ازکتب ومصنفات اومعلوم میشود، جمیع افکار وآراء موجود درکتب مصنفه را بادیدهٔ تدقیق وتحقیق مطالعه کرده‌است (۲) وبعد از احاطه‌ی‌بکلمات حکما وصوفیه ومتکلمین طریقه‌ی مخصوص‌بخودرا اختیار نموده است فلسفه‌ی اوفلسفه‌ی بحثی ونظری صرف نیست ومبانی ذوقی وکشفی را هم بدون دلیل وتطبیق آن بابراهین

---

۱ ــ جمعی خیال‌کرده‌اند اینکه ملاصدرا بشرح اخبار و احادیث وتفسیر قرآن پرداخته است برای فرارازتکفیر وسب‌وشتم‌قشریون‌بوده درحالتی‌که‌استفاده‌ی حقایق‌مربوط بمبدء ومعاداز طریق وحی مختار همه‌ی‌عرفای اسلامیست وممکن‌نیست که‌مطالب مفاض‌ازعالم‌غیب براولیاء وانبیاء مخالف حکم عقل‌باشد. یکی ازکسانیکه مرتکب این اشتباه بزرك شده است جناب استاددانشمند آقای دکتر علی اکبر سیاسی استاد دانشگاه ورئیس دانشکده‌ی ادبیات طهران‌است ــ رجوع شود به تاریخ فلسفهٔ حکمای اسلامی بعدازبو علی تألیف آقای دکتر سیاسی ــ ص۵۲۷

۲ ــ در مقدمه‌ی کتاب اسفار اربعه گوید : « ثم انی قد صرفت قوتی فی سالف الزمان منذأول الحداثة و الریعان فی الفلسفة الالهیة بمقدار مـا او تیت من المقدور و بلغ‌الیه قسطی من السعی‌الموفور واقتفیت آثار الحکماء السابقین والفضلاء اللاحقین مقتبساً من نتایج خواطر هم و انظـارهم مستفیداً من ابکار ضمـائرهم و اسرارهم و حصلت ما وجدته فی کتب الیونانیین و الرؤساء المعلمین تحصیلا نختار اللباب من کل باب »

عقلی قبول نکرده و از اختیار کلامی و مجادلات اهل جدل تحاشی دارد و از قبول آراء واصله از مشهور بدون بینه‌وبرهان، هنرملاصدرا دراینست که درمطالب علمی راهم بسبك مشاء واتباع ارسطو سخن میگوید وهم بطریقه‌ی حکماءاشراق‌واردمباحث‌میشودوهم باممشای‌اهل مکاشفه حقایق را القاء مینماید.

صدرالمتألهین همانطوریکه بیان کردیم بواسطه‌ی مطالعه و تفکر درآیات واخبار وحقایق وارده‌ی از طریق اهل عصمت موفقیت شایانی را درکشف حقایق تحصیل کرده است این معنی از مطالعه‌ی تفسیر و شرح اصول کافی و اسرار الایات نزد متدرب در ضمن کاملا واضح میشود واین طور نیست که‌حقایق‌وارده‌ی از اهل بیت را بابراهین‌عقلی ویامطالبی کافی تلفیق ویاتطبیق نموده باشد کما اینکه بعضی از جمله گمان کرده‌اند

صدرالمتألهین درسنه‌ی ۹۷۹ در شهر شیراز متولد ودر سنه ۱۰۵۰ ه ق دربصره هنگام مراجعت از مکه‌معظمه فوت نموده است درعلوم عقلی ونقلی صاحب رای بوده‌است در نقلیات شاگرد «شیخ‌بهاءالدین‌جبعی‌عاملی» ودرعقلیات شاگرد «سید محقق داماد»است واز هردواجازهٔ روایت داشته است (۱)

صدرالمتألهین کتب زیادی‌درفلسفه وحکمت وتفسیر وحدیث تالیف کرده است‌بعضی از این کتب مثل «اسفار» و«شرح اصول کافی» و«تفسیرقرآن»و«مبدء ومعاد»و«حواشی«بر الهیات شفا» و « تعلیقات حکمت الاشراق » مفصل (۲) و بربعضی دیگراز کتب او مثل «شرح هدایه» و «شواهد » و «اسرار آلایات» و «مفاتیح الغیب» برزخ بین تفصیل واختصار وبرخی دیگر از کتب او مثل«المشاعر» و «عرشیه» و«المظاهر» نسبتامختصر است جمیع

---

۱ ــ رجوع شود بمقدمهٔ « شرح اصول‌کافی ملاصدرا » ــ دراین مقدمه از دو استاد خود نقل روایت‌کرده‌است ما مشایخ اجازهٔ اورا درمقدمه‌ای‌که برشرح حال وآراء فلسفی ملاصدرا و المظاهر الالهیه نوشته‌ایم نقل‌کرده‌ایم . وچون شرح حال ملاصدرا را در مقدمهٔ آن دوکتاب نوشته‌ایم ازذکرآن دراین مقدمه خود داری میشود و همچنین فهرست تصانیف وخصوصیات کتب اورا هم درآن دوکتاب ذکر کرده‌ایم شرح حال‌کاملی بـا فهرست مفصلی از کتب ملاصدرا تهیه نموده‌ایم‌که درمقدمهٔ کتـاب« الشواهد الربوبیه فی‌المناهج السلوکیة » که در دست طبع است و بسرمایهٔ کتابفروشی آقای حسین زوار ، مشهد منتشر خواهد شد طبع و منتشرخواهد شد: بهمین زودیها انشاءالله تعالی‌کتاب « الشواهد الربوبیه » با حواشی حکیم سبزواری وچند نفردیگراز اعاظم فن حکمت در دسترس طالبان فلسفه قرارخواهدگرفت . بـا نسخ متعددی‌کتـاب مذکور مقابله شده است .

۲ ــ تعلیقات ملاصدرا را بطور جداگانه با مقدمه‌ی استاد دانشمند آقای پروفسور هنری کربن استاد فلسفه‌ی دانشگاه سربن ورئیس انستیتوی ایران وفرانسه قسمت ایران‌شناسی و تصحیح و مقدمه‌ی نگارنده منتشر خواهد شد .

کتب ملاصدرا غیر از رساله‌ی «سه‌اصل» (۱) بعربی نوشته شده است .

رساله‌ای ملاصدرا درعلم منطق نوشته‌است بنام «اللمعات المشرقیة» بعضی درانتساب این کتاب بملاصدرا تردید کرده‌اند ولی این کتاب قطعاً از ملاصدرا است چون عباراتی عین عبارات اسفاروسایر عبارات کتب ملاصدرا درآن دیده‌میشود ازنحوهٔ تقریر وقلم‌معلوم است که‌ازصدرالمتالهین است آقای دانش پژوه درفهرست کتب ملاصدرا این کتاب را تنقیه اسم گذاشته‌است باآنکه فصول کتاب وعناوین آن «لمعة»است واللمعات جمع لمعةاست(۲)

این کتاب«رساله‌ی المشاعر» مشتمل‌است برمباحث‌مهم وجودمثل‌تحقیق درمفهوم(۳) وجود واحکام آن واثبات تحقق وثبوت خارجی واحوال وشئون مربوط بوجوداین‌مباحث را درضمن چند مشعر تحقیق نموده است

مشعر اول این رساله در بیان بی‌نیازی مفهوم وجود از تعریف و تحدید و بیان آنکه‌انیت‌وخارجیت وجود ومصداق عینی‌هستی، ظاهرترین‌اشیاءست وماهیت‌آن باعتبارعلم حصولی واکتناهی وتصوری خفی‌ترین حقایق میباشد .

مفهوم وجود باعتبار سعه واطلاق‌غنی‌ترین‌مفاهیم از تعریف است وشامل همه‌مفاهیم میباشد هویت‌خارجیه وجود، مبدء تخصیص وتشخص‌وتعین همهٔ‌ماهیات است صدرالمتالهین در این مشعر سربساطت وجود واباء آن از تعریف ومعرا بودن‌آن ازجنس‌وفصل‌وترکیب وبالجمله آنچه که از خواص ماهیات ومعانی کلیه میباشد بیان نموده‌است .

مشعر دوم این رساله در بیان کیفیت شمول بحسب‌مفهوم وجود وانبساط وسریان آن در جمیع‌حقایق باعتبار مصداق، وتجلی آن در جمیع مظاهر واکوان میباشد

مشعر سوم در اثبات اصالت وجودواعتباریت‌ماهیت است صدرالمتالهین ادله‌وشواهد متعددی برای اثبات اصالت وجود ذکر کرده است این مسأله را در این رساله بنحو کامل تقریر وتثبیت نموده است‌درسایرکتب خود حتی کتب مفصله باین ترتیب این‌مساله رابیان نکرده‌است زیراهم‌ادلهٔ‌زیادتری‌چه‌ازناحیهٔ تحقق وخارجیت وجودوچه ازناحیه‌ی

---

۱ ــ رساله‌ی « سه‌اصل » بهمت دانشمند معاصر آقای دکتر سید حسین نصر دانشیار دانشگاه طهران‌که ازعلاقه‌مندان بکتب وفلسفه ملاصدرا است ازطرف دانشکده معقول و منقول طهران بمناسبت چهارصدمین سال تولد ملاصدرا با مقدمهٔ فاضلانه‌آقای دکترنصر درسال ۱۳۸۰ ه ق منتشر شده است.

۲ــاگرغیرازآقای دانش‌پژوه‌چنین‌بی‌سلیقه‌گی بخرج داده بود موردحملهٔ‌ایشان‌واقع‌میشد

۳ ــ دراول مباحث مشاعرگوید : « وجعلت الرسالة منطوية على فاتحة و موقفين و كل منهما مشتمل على مشاعر وسميتها بها لمناسبة بين الفحوى والظاهروالعلن والسرفنقول مستعيناً بالله مستمداً من اهل ملكوته . الفاتحة فی‌تحقیق مفهوم الوجود واحكامه و اثبات حقيقته واحواله و فيه مشاعر .

جعل برای اثبات اصالت وجود ذکر نموده است وهم منظم‌تر از سایر کتب خود متعرض این مسأله مهم دراین رساله‌ی نفیس شده است.

مشعر چهارم این رساله در بیان ذکر سئوالات وایراداتی است که شیخ الاشراق وسایر اعاظم قائلان باصالت ماهیت براصالت وجود نموده‌اند ملاصدرا این سئوالات را مرتب ذکر کرده است واز آن جواب داده استدرحالتی که همه‌ی‌این شکوك رادراسفار که‌مفصل‌ترین کتاب اودرحکمت متعالیه میباشد ذکر ننموده‌است .

در ضمن جواب از این سئوالات بکلمات شیخ فلاسفه‌ی اسلام وبهمنیار تلمیذ شیخ ودیگران استشهاد نموده است‌چه آنکه کلمات‌محققان‌از مشاء مثل فارابی وشیخ وبهمنیار ولوکری وخواجه وسایر اتباع مشاء ناظر بأصالت وجود است .

مشعر پنجم این رساله در بیان کیفیت اتصاف ماهیت بوجود است این مسأله از غوامض مسائل حکمی وفلسفهٔ نظریست دراین مسأله نیز متعرض کلمات فخر رازی و دوانی ودیگران شده است .

مشعر ششم در اینکه تخصص یا تخصیص وتمیز افراد هویات وجودی بچه چیز است می‌باشد واین مطلب را بطورکامل باابیان شیوا ورسا وعباراتی فصیح بیان نموده‌است ومتعرض کلمات شیخ ودیگران نیز شده است وبرای تایید مطلب خود کلمات شیخ را از مباحثات وتعلیقات ذکر کرده‌است (۱)

مشعر هفتم ـ تحقیق در آنکه صادر از علت ومجعول بالذات وجود است وماهیت امری ذهنی واعتباریست . این‌مطلب‌را درضمن هشت مشعر بیان نموده است (۲)ودرضمن یکی از مشعرها (۳) برطبق طریقه‌ی عرفا از برای وجود سه مرتبه قائل شده است اصل حقیقت وجود را «حق» ومرتبهٔ‌ثانی‌وجود را «وجود مطلق» ومرتبهٔ ثالث وجود را «وجود مقید» دانسته است .

مشعر هشتم این رساله در بیان کیفیت جعل وایجاد وافاضه است این مشعرمشتمل

---

۱ ـ ازمطلب شیخ و بهمنیار دراین زمینه معلوم میشودکه قائل باصالت وجود بوده‌اند.

۲ ـ دراین‌کتاب ازطریق جعل ادله‌ی زیادتری ازکتاب اسفار ذکر کرده است . اصولا ملاصدرا مساله‌ی اصالت وجود را دراین‌کتاب کامل‌تر از سایرکتب خود ذکر کرده است . این کتاب را از قرار معلوم بعداز اسفار نوشته‌است .

۳ ـ عرفا مرتبه‌ی اعلای وجود را که مقام صرافت و محوضت هستی است حق میدانند و مرتبه‌ی دوم وجود را وجود مطلق و منبسط و مرتبه‌ی سوم را وجود مقید دانسته اند ولی مصنف دراین رساله وجود مقید را که اثر مینامند مقدم بروجود مطلق ذکرکرده است عارف کامل و حکیم محقق آقا میرزا هاشم رشتی «قده» حاشیه‌ی دقیقی براین موضع از مشاعر نوشته است که ما آن را نقل وتحقیق کردیم .

بر مشاعر متعدداست مشعر اول آن در بیان سنخیت بین علت ومعلول وبیان آنکه نسبت علت بمعلول نسبت شیءبفیءِ وناقص بکامل ا ت ومشعر دوم مشتمل بردو منهج میباشدمنهج اول مشتمل برمشاعرمتعدده است مشعراول درا ثبات مبدءِ وجودواینکه مبدأسلسلهی حاجات وتعلقات بایدغنی مطلق باشد،است آخوند درضمن برهان مشرقی(۱) مبدأوجودرا اثبات کرده.

مشعر دوم در بیان آنستکه حقیقت حقهٔ حق از حیث قوت وجود ، تناهی ندارد وچون صرف الوجود است دارای حدونهایت نیست (۲)

مشعر سوم در بیان وحدت حق تعالی واینکه مبدءِ وجودات چون صرفست قابل تعدد وتکثر نیست «صرف الشیءِ لایتعدد ولایتکثر » باین قاعده شیخ الاشراق در مقامات متعدد استدلال نموده است . (۳)

مشعر چهارم دربیان آنستکه که خداوند مبدءِ وغایت جمیع اشیاءِ است وجمیع حقایق وجودی منتهی بوجود حق میشوند وهروجودیکه مبدءِ اشیاست باید منتهایجمیع حقایق نیز باشد .

مشعر پنجم ـ دراثبات آنستکه حق اول تعالی تمام وکمال هرشیءِ وصورت تمامیه ممکنات استچون وجودحقیقت بسیطه، وتفاوتدرافراد حقیقت وجودبکمال ونقص وشدت وضعف است حقتعالی اصل است ومظاهروجودی،ظهورات وتدلیات اویند و هرمظهری قائم بظاهر است .

مشعر ششم ـ در بیان قاعدهی بسیط الحقیقه واثبات مرجعیت حق نسبت بجمیع اشیاءِ است «فهو بوحدته کل الامورلایغادر صغیرة ولاکبیرة الااحصاها واحاط بهاالا ماهو من باب الاعدام والنقایص »

---

۱ ـ وجه تسمیهی برهان بمشرقی آنستکه این برهان ازمشرق عالم عقل طالع شده است ویا آنکه مبدء افاضه و اشراق این برهان مشرق حقیقیست که مبدء اول باشد ویا وجه تسمیهٔ آن ببرهان مشرقی ازآن جهت است که چون نتیجهی این برهان وجود حقست وحقیقت حق جل جلاله شمس الشموس عالم وجود ومبدء جمیع انوار طولیه و عرضیه است و جمیع حقایق مفاض از آن حضرت است که عرفا ازآن حقیقت بحضرت ذات تعبیر نمودهاند .

این برهان برهانی قوی ومحکم است و ملاصدرا در کتب خود باین طریق برای اثبات مبدء وجود تمسك نموده است .

۲ ـ روی همین جهت است که جمیع ممکنات محدودند و ازمقام وجوب وجود و صرافت هستی انحطاط دارند و هر موجود مقیدی متقوم بوجود مطلق و بحسب ذات « لیس صرف » واز ناحیهی علت موجوداست و بالذات متصف بوجود نیست .

پیش بیحد هرچه با حداست لاست کل شیء غیر وجه الله فناست

۳ ـ « وصرف الوجود الذی لااتم منه کلما فرضته ثانیاً له فهو هو »

مشعر هفتم ـ در بیان علم حق بذات خود واثبات آنکه از تعقل ذات خود همه‌ی حقایق وجودی را تعقل مینماید چون حقتعالی بسیطةالذات وصرف‌الحقیقه است (۱)

صدرالمتالهین درمساله‌ی علم‌حق بطورتفصیل بحث‌کرده واین مبحث را بطور کامل تحقیق کرده است اگر انسان درمقام مقایسه بین مباحث علم اسفار و کتب سایر حکما وعرفای قبل از ملاصدرا برآید سعهٔ فکر وقدرت علمی صدرالمتالهین در مباحث‌حکمی برایش ظاهر خواهد شد .

ملاصدرا در مساله‌ی علم باری دراسفار ومبدء ومعاد وشواهد وتفسیر قرآن‌وشرح اصول کافی وسایر کتب ورسائل خود سخن گفته است دراین مبحث وسایر مباحث‌ربوبی مطالب او تحقیقی‌ترین مطلب است وبجرأت میتوان گفت که از زمان پیدایش فلسفه تا کنون کسی باین محکمی ودرستی مطلب ننوشته‌است .

مشعر هشتم در بیان وحدت حقیقت وجودواثبات (۲) وحدث شخصی وتقریرآنکه ممکنات ظل وجود حق وعین ربط بحق اولندومعلول، ظل‌ورشح وجود علت است وازخود استقلال ندارد (۳) ووجود مستقل فقط حقست .

منهج دوم این‌کتاب در بیان پاره‌ای ازصفات وافعال حق تعالی میباشد این منهج نیزمشتمل برچند مشعراست ودراین چندمشعراثبات‌شده‌است که صفات حق تعالی عین‌ذات او میباشد ملاصدرا در این رساله همه‌ی موجودات را از مظاهر علم حق میداند (٤)

---

۱ ــ ملاصدرا دراین رساله ببرهان تضایف از برای اثبات اتحاد عاقل و معقول بلکه وحدت و یگانگی هر صورت معلومی با مدرك خود تمسك جسته‌است این برهان راصدرالمتألهین در اسفار مبحث عقل و معقولات و رساله‌ای مستقل ذکر کرده است حکیم سبزواری و بعضی دیگرازافاضل براین برهان مناقشه نموده اند وبرخی دیگر از اعلام هم در صدد تأیید ملاصدرا در تقریر برهان تضایف برآمده‌اند ما بطورتفصیل در رساله‌ی مستقل دراین مسأله بحث‌کرده‌ایم و دراین رساله هم بطور نسبة مختصر در این مبحث مطالبی نوشته‌ایم .

۲ ــ یکی ازمسائل مهم فلسفه مسأله‌ی وجود و وحدت حقیقت هستیست . مسأله‌ی وحدت شخصی وجود مختار عرفا بوده‌است صدرالحکما این مسأله را برهانی کرده‌است در اسفار فصول عرفانی وتفسیر وبعضی دیگر از رسائل خود بوجوه مختلف این مطلب راتقریروبیان نموده‌است ملاصدرا خیلی تمایل دارد که بین قول عرفاء و مشرب محققان از حکما در وجود جمع کند ما در رسائل خود این بحث را بطور کامل تحقیق نموده‌ایم .

۳ ــ چون تعلق بغیر منافات با استقلال وجودی دارد و هر وجود معلولی از استقلال بهره‌ای ندارد ووجود مستقل، فقط حقست .

۴ ــ باین تقریر : همانطوریکه وجود حقیقت واحده است واصل حقیقت وجود حق‌تعالی است چون همه‌ی شئون وجودی از علم وقدرت واراده و سایرصفات مستهلك درعین وجودنداصل حقیقت علم حق تعالی وعلم حقیقی حق وسایر موجودات مراتب وشئون علم حقند .

مشعر چهارم این منهج در بیان وجوه فرق بین کلام و کتاب حق میباشد (۱)

منهج سوم این کتاب مشتمل بر مشاعر مختلف است مشعر اول در بیان فاعلیت‌حق ومشعر دوم در فعل حق ونقل روایات وارده‌ی‌از اهل عصمت‌وطهارت‌وکیفیت خلقت‌روحی اهل عصمت « علیهم‌السلام» ومشعر سوم‌در بیان حدوث عالم وبیان حرکت در جوهر(۲) وتقریر طریقه‌ی خود درمسأله‌ی ربط حادث بقدیم است .

این رساله مشتمل بر خاتمه‌ای در بیان برهان صدیقین و اثبات وجود حق وبیان قوس وصعود ونزول وتقریر کیفیت رجوع اشیاء بحق تعالی میباشد مباحث مذکور را صدرالمتألهین منظم ومرتب بیان کرده است .

الحق این رساله از مصنفات بسیار نفیس‌در بین مصنفات حکماوعرفامیباشدبراین رساله شروح وتعلیقات زیادی نوشته‌اند .

حواشی این کتاب عبارتست از حاشیه‌ی آقا میرزا احمد اردکانی شیرازی که‌بطور تفصیل براین کتاب نوشته شده است (۳) وباکتاب المشاعر در طهران بطبع رسیده‌است این حواشی تاخاتمه بیشتر چاپ نشده و گویا تا خاتمه بیشتر نوشته نشده است.

حواشی حکیم محقق ملامحمد اسماعیل اصفهانی ، این حواشی بطور اختصاربر این کتاب نوشته شده است قسمتی از آن درحاشیه‌ی مشاعر چاپی بطبع رسیده‌است‌بطور متفرق حواشی کوتاه ومختصری از آقا میرزا ابوالحسن جلوه براین رساله نوشته‌شده است که‌باکتاب بطبع رسیده است .

آخوند ملا زین‌العابدین نوری برکتاب مشاعر شرحی نوشته ودرشرح‌خود متعرض اشکالات شیخ احسائی شده است .

آخوند ملا علی نوری بطور متفرق حواشی برمشاعر نوشته است که دربعضی از مشاعرهای خطی دیده شده است این حواشی مختصر وکم است شیخ احمد احسائی نیز

---

۱ ــ دراین مسأله صدرالمتألهین دراسفار الهیات‌وتفسیرقرآن بطورتفصیل سخن‌گفته‌است.

۲ ــ صدرالمتألهین دراین مسأله بآیات قرآنی وروایات تمسك جسته‌است بحث تفصیلی حرکت درجوهر را بنحو کامل وتمام دراسفار و رسائل نموده‌است .

۳ ــ حواشی اردکانی‌را بامتن مشاعر،مرحوم حاج شیخ‌احمدکتابفروش شیرازی درجمادی ۱۳۱۵ هـ ق ــ بطبع رسانیده است و گویا میخواسته است‌کتاب المشاعر را با شرح ملا محمد جعفر لنگرودی‌ومولی‌زین‌العابدین نوری نیزبطبع برساننددرحاشیه عرشیه‌ی چاپ‌طهران‌ص۱۱۱ نوشته است : « وعلی رسالة المشاعر شرح للمولی زین‌العابدین النوری وقد تعرض فیهذا الشرح لبعض مجازفات الشیخ المتعرف المتفلسف فی قصدنا أن نطبعه مع شرحها الآخر للمولی‌الفاضل الکامل الحاج محمد جعفر اللنگرودی » مرحوم حاج شیخ احمد اغلب کتب ملاصدرا را بطبع رسانده است .

تعلیقاتی در رد مطالب مشاعر دارد وشرحی هم بطور کامل‌ومنظم برعرشیه نـوشته است اشکالات او بر کلمات مشاعر وعرشیه سست وواهی وخارج از اسلوب علمی و فنی میباشد شیخ احمد در علوم نقلی مرد واردومتبحر واز شاگردان وحید بهبهانی (۱) و از مشایخ اجازه مرحوم حاج ملا محمد ابراهیم کلباسی استولی در عقلیات را جل بوده و درفقه بی‌شباهت باخباریها نیست (۲) بهترین شرح بررساله‌ی المشاعرهمین شرحیست که‌ما انتخاب واقدام بطبع ونشر آن نمودیم شارح علامه «ملامحمد جعفر لنگرودی» قـدس‌الله روحه نهایت جدیت را در توضیح وتشریح متن کتاب نموده است واز طرز تقریر وتحقیق او معلوم میشود که شخص وارد ومأنوس بافلسفهٔ ملاصدرا واز شارحان کلام صدرالمتألهین وناشر افکار او بوده است .

شارح علامه علاوه برتبحر درفلسفه، از عرفان وتصوف نیز بی‌بهره نبوده‌است واز موارد مختلف شرح معلوم میشود که تسلط کامل برفلسفهٔ ملاصدرا وحکمت متعالیه داشته است وآن قسمتی را که مربوط به‌مبنای عرفاست‌وصدرالمتالهین‌از کلمات محققان ازاهل توحید استفاده نموده است کاملا شرح‌وبسط‌داده است .

شارح باآنکه کمال تسلط را در مبانی ملاصدرا دارد وشخصی پخته و استاد دیده است چون کتاب کم‌تر نوشته است عبارات شرح چندان تعریف ندارد بعضی از موارد مندمج وپیچیده است وروان نیست ولی‌در برخی‌از مواردعبارت اوبلیغ وفصیح ورساست این خود حاکی ازآنست که شارح کثیرالتالیف نبوده‌است برخلاف مصنف علامه«ملاصدرا» که‌دارای قلمی شیواوروان ومستوفیانه‌است وباقرار اهل فن دربین مؤلفین اسلامی ازاین

---

۱ ــ مرحوم آقا باقر بهبهانی « آقای مطلق . قدس الله نفسه الزکیه » استاد الکل فی الکل ازاعلام بزرك تشیع واز اعاظم ناشران افکار اهل بیت عصمت و طهارت وازمشایخ بزرك علم و فضیلت است ازآن جناب تعبیر بوحید بهبهانی مینمایند درقدس وورع ومناعت نفس وعلوطبع وهمت‌کم نظیر در علوم « فقه واصول ورجال و کلام » دارای فکری وسیع و نظری دقیق بوده است شاگردان مهمی نظیر شیخ جعفرکاشف الغطاء ومیرزای‌قمی وصاحب ریاض وسید بحرالعلوم وحاج ملامهدی نراقی وغیراینها از اعاظم «قدس‌الله‌اسرارهم » تربیت‌کرده‌است صاحب‌نخبة‌المقال راجع بمادهٔ تاریخ فوت او گفته است :

البهبهـانی معلـم البشر — مجدد المذهب فی الثانی عشر
ازاح کل شبهة و ریب — فبان للمیلاد « کنه الغیب »

محل تدریس آنمرحوم کربلای معلی بوده و در همان جافوت نموده است نگارنده موفق بزیارت قبر آنجناب شده‌ام .

۲ ــ شیخ احمد اگرچه معروف بزهداست ولی ازنحوه‌ی رفتار اومعلوم میشودکه مرد *

جهت هم کم‌نظیر است و بیان اودر تحقیق مبانی فلسفی امیرالبیان است (۱)

نام شارح این کتاب **ملامحمد جعفر لنگرودی** لاهیجانیست که ازاعاظم تلامذه مرحوم آخوند نوری «قده» بوده است شرح حال او را در جائی ندیده‌ام وآنچه که‌در باره‌ی وی‌اطلاع دارم ازافواه اساتید شنیده‌ام فقطصاحب ریحانة‌الادب(۲)«قده» درجلد سوم آن کتاب چاپ طهران ۱۳٦۹ ه ق » باین عبارت از اواسم برده‌است :

لاهیجی ـ **ملامحمد جعفربن محمد صادق** از حکمای عهد محمد شاه قاجار از تألیفات اوست :

۱ـ حاشیه برحاشیه خفری بر شرح تجرید قوشچی .

۲ـ حاشیه برشرح تجریدقوشچی که فقط برقسمت الهیات کتابست ودرسال۱۲۵۵ ه ق تألیف شده است .

۳ـ شرح مشاعر ملاصدرا . سال وفاتش بدست نیامد . «متفرقات الذریعه » .

---

*دنیا طلب ومرید بازبوده‌است وهمین هوای نفس وتوغل دردنیا اورا بدنبال ریاست برانگیخت در شهرهای مختلف مسافرت میکرد وآراء عجیب وغریب از خود ظاهر ساخت و حب نفس او را وادارکرد که در علم فلسفه و عرفان بدون تخصص وارد شود و برای خود پیروانی تشکیل دهد که موجب اضلال جمع کثیری‌گردد همه‌ی‌کج سلیقه‌گیهای شیخ احمد ناشی ازجهاتیست‌که ذکرشد اگر انسان بدقت درآراء و عقاید وافکار سابقین بنگرد منشاء پیدایش فرقه های مختلف بیشتر حب نفس و متابعت از هوای نفسانی میباشد .

اسلام در اول پیدایش دین سهل و ساده‌ای بوده‌است « و قدبدء الاسلام دیناً هیناً سمحاً، یعمل المسلم فیه لدنیاه کأنه یعیش أبداً ، و یعمل لآخرته کأنه یموت غداً » ظهور و پیدایش سلسله‌های مختلف وتشتت‌آراء ودواعی مختلف مسلمین را بجمعیتهای مختلف تقسیم و اجانب را برآنها مسلط نمود مسلمین از منظور واقعی بنیان‌گذار اسلام منحرف شدند .

۱ ــ دانشمند معاصرآقای شیخ محمد رضای‌آل مظفرکه از فضلا و نویسندگان نامی این عصراست ودر نجف اشرف سکونت دارد درمقدمه‌ی اسفار « چاپ جدید طهران۱۳۷۸ه قص۱۵» گوید : « بالغ فی تصویر آرائه باختلاف العبارات والتکرار، حسبما اوتی من مقدرة بیـانیة ، و حسبمایسعه موضوعه من أدائه بالالفاظ . وهوکاتب موهوب لعله‌لم نعهدله نظیراً فی‌عصره و فی غیر عصره من امثاله من الحکماء . و اذاکان استاذه الجلیل السید الداماد یسمی أمیر البیان ، فان تلمیذه ناف علیه ، وکان اکثر منه براعة و تمکناً من البیان السهل ، و انما کان امتیاز السید باستعمال المجـاز و الکنایـات والالفاظ المتخیرة و التسجیع و لاجله اعطی هذا اللقب « امیرالبیان » و تلمیذه فی نظری أحق به وأولی . »

۲ ــ صاحب ریحانة الادب مرحوم آقـا میرزا محمد علی مدرس تبریزی است نگارنده آنمرحوم را درمحضر مرحوم استاد اعظم آقا میرزا مهدی‌آشتیانی دیدم ودر مدرسه سپه سالار قدیم حجره داشت مردی شریف وکریم النفس و دانشمند بود .

این اطلاع را مرحوم مدرس «قده» از موارد مختلف «الذریعه» تالیف علامه کبیر حضرت آقای حاج آقا بزرك ادام‌الله تعالی ظله استفاده کرده است دراین که شارح علامه از افاضل فضلای زمان خود بوده است شکی نیست ودارای مقام ارجمندی بوده ومرحوم حکیم مؤسس آقا علی مدرس زنوزی او را از اساتید خود شمرده است (۱) مرحوم عارف محقق آقا محمد رضای قمشه‌ای «قده» از محضر اواستفاده نموده‌است (۲) حاج ملاجعفر از تلامذه آخوند نوری «ملاعلی» واو از تلامذه بیدآبادی «آقا محمد» وبیدآبادی شاگرد ملا اسمعیل خواجوئی وخواجوئی شاگرد ملامحمدصادق اردستانی واوشاگرد ملارجبعلی تبریزی ومحقق لاهیجی وشیخ حسین تنکابنی ویا فیض می‌باشد وفیض ولاهیجی وتنکابنی از تلامذه‌ی بلاواسطه‌ی ملاصدرا هستند .

آخوند نوری در بین اساتید فن بیشتر از همه از طریقه‌ی ملاصدرا ترویج کرده است ودر کلمات صدرالمتالهین ماهرترین اساتید بشمار میرود ومعروفست که از خود ملا صدرا در تحقیق کلمات صدرالمتالهین وتدریس والقاءمطالب بشاگرد ماهرتر بوده‌است (۳) نگارنده حاشیه‌ی شارح را بر تعلیقه‌ی خفری برشرح تجرید قوشچی ندیده‌ام وهمچنین تعلیقه‌ی او رابرشرح تجرید قوشچی . برحاشیه خفری ملا عبدالرزاق لاهیجی « صاحب شوارق » هم‌تعلیقات مفصلی نوشته‌است که‌بسیار تحقیقی ودقیق است .

نگارنده در تعلیقات وحواشی‌خود براین کتاب بیشتر بتوضیح‌وتحقیق اصل‌رساله «المشاعر» پرداخته ومشکلات آن‌را شرح وتوضیح داده‌ام چون این رساله مختصر وفشرده نوشته شده است ازسایر مصنفات مصنف علامه «قده»مطالب زیادی را جهت توضیح وشرح

---

۱ ــ مرحوم آقا علی حکیم « مدرس » در رساله‌ی وجود رابطی « چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ه‍ ق ص۱۰۸ » ازاو تعبیر به :« فخرالحکماء المعاصرین المترقی بمدارج‌الحق‌والیقین استاذنا وسندنا الحاج ملامحمد جعفراللاهیجی » نموده‌دراین موضع ازوجودرابطی مرحوم‌آقاعلی مناقشه‌ای از شارح برکلام صدرالمتألهین نقل‌کرده ورد نموده است ما درتعلیقات بر این‌کتاب « ص ۱۲۳ » درذیل مناقشه‌ی شارح برملاصدرا کلام آقا علی را نقل نموده‌ایم .

۲ ــ از مرحوم فیلسوف اعظم وعارف‌کامل‌آقا محمد رضای قمشه‌ای نقل شده است‌که در اصفهان نزد حاج ملا محمد جعفر لنگرودی شروع بخواندن شرح فصوص نمودیم مرحوم‌لاهیجی اقتدار کامل بتدریس این‌کتاب نداشت تا آنکه بسراغ آقا سید رضی مازندرانی رفتیم و نزد او شروع بقرائت شرح فصوص نمودیم اواز اینکه مـا درس او را بر درس حکیم لاهیجی ترجیح دادیم باحالت نگران بما گفت تدریس شرح فصوص کار قلندریست وحاج ملامحمد جعفرحکیم است نه قلندر .

۳ ــ آخوند ملا اسماعیل اصفهانی وملا مصطفی قمشه‌ای و ملا عبدالله زنوزی وسید رضی مازندرانی وآخوند ملا آقای قزوینی جزء تلامذه‌ی اومحسوب میشوند .

مطالب مشاعر نقل کرده‌ام . وبرای تثبیت وتجلیل مطالب ونشان دادن اطلاعات وسیع‌تر وکامل‌تری بنقل کلمات متاخرین از حکما وعرفا پرداخته‌ام و برای آنکه برای شخص متتبع در حکمت کار را آسان کرده باشم در موارد زیادی باذکر مورد ، ارجاع بسایر مصنفات ملاصدرا وسایر اعلام فن‌حکمت ومعرفت داده‌ام .

هنگام نوشتن این تعلیقات بکلیه‌ی تالیفات صدرالمتالهین مراجعه وآنچه را که‌لازم بود بیان وتحقیق نموده‌ام واین کار برای کسانی که قصد تتبع در اطراف مطالب کتاب مشاعر داشته باشند جداً نافع خواهد بود مطالب این کتاب بیشتر مورداستفادهٔ کسانی که اطلاعات نسبتاً کامل در فلسفه قدیم‌دارند ویاآنکه حوصله‌ی تحقیق وتتبع دارندقرار خواهد گرفت (۱) .

ناشران افکار صدرالمتالهین شاگردان بلاواسطه ومع‌الواسطه‌ی او بوده‌اند که در حوزه‌های اسلامی بتدریس اشتغال داشته‌اند . بعد از مرگ ملاصدرا شهر اصفهان دارالعلم بزرگ اسلامی مرکز تدریس علوم عقلی بوده وسالیان متمادی فضلا و دانشمندان شیعه «علیهم‌الرحمة والرضوان» بتدریس کتب صدرالحکما اشتغال داشته‌اند (۲) .

در این اواخر دانشمندانی از شهر اصفهان بطهران‌مسافرت کردند (۳) وکم کم

---

۱ ــ شارح علامه فقط بشرح کتاب پرداخته است و مطالب متن را توضیح کافی داده‌است از این شرح احاطه و تسلط کامل بر مباحث فلسفه معلوم و هویداست علاوه برتسلط برحکمت نظری از عرفان وحکمت ذوقی نیز بهره‌ی‌کامل داشته است ولی متخصص درمطالب عرفانی نیست و حکیم محققی است درعصر خود بیشتر بتدریس اسفار و سایر مصنفات ملاصدرا می پرداخته لذا درس فصوص او ازقرار گفته آقا محمد رضا قمشه‌ای چندان مطلوب واقع نشده بوده‌است.

۲ ــ شاگردان نامی ملاصدرا عبارتند از حکیم محقق ملا عبدالرزاق لاهیجی معروف بصاحب شوارق و حکیم الهی و عارف ربانی مرحوم ملامحسن فیض صاحب کتاب وافی و تفسیر و شیخ حسین تنکابنی و ملا محمد ایروانی و شاه ابو الولی شیرازی، وقوام الدین احمد فرزند ملاصدرا و برخی دیگر از دانشمندان که چندان معروفیت ندارند . طبقه‌ی بعداز این بزرگان عبارتند از شیخ رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی ومولانا محمد صادق اردستانی . ملا محمد صادق اردستانی از محققان عالیمقام در علوم عقلی بوده‌است طبقه‌ی بعد از اینها که از مروجین طریقه‌ی ملاصدرا بوده‌اند و خدمات شایانی بعالم علم نموده و شاگردان زیادی تربیت نموده اند عبارتند از ملا اسماعیل خواجوئی وآقا محمد بیدآبادی وآخوند ملا علی نوری و ملا اسماعیل اصفهانی و سید رضی مازندرانی وآخوند ملا عبدالله زنوزی .

۳ ــ آخوند ملاعبدالله زنوزی بامر استاد خود بطهران مسافرت نموده ودرآنجاحوزه‌ی تدریس فلسفه تشکیل داد یکی از شاگردان اوآقا علی‌مدرس معروف بحکیم است‌که ازاستادان بزرگ و محققان عالیمقام بشمار میرود آقاعلی غیراز درس پدرش بدرس ملامحمدجعفرلنگرودی*

طهران مرکز نشر علوم عقلی وکتابهای فلسفی اسلامی گردید ودراین اواخر گرمترین حوزه‌های تدریس علوم فلسفی وشعب فنون عقلی در طهران تشکیل میشده است .

بعد از تاسیس حوزه علمیه قم تدریس فلسفه کم کم در این شهر رواج پیدا نمود واساتیدی از جاهای دیگر بقم مسافرت کردند (۱) ودر این زمان حوزه مهم فلسفه‌در قم تشکیل میشود .

شهرمذهبی قم‌دراین‌زمان مرکزدانشمندان بزرك ومدرسین وفضلای برجسته است محصلین باذوق و محقق در این حوزهٔ بزرك اسلامی زیادند که مشغول فرا گرفتن علوم اسلامی‌میباشند عده‌ای ازمحصلین فعلی‌قم‌علاوه برتحصیل‌فقه‌واصول‌بفرا گرفتن معلوماتی که مدخلیت در تبلیغ‌احکام‌ومعارف دینی دارد اشتغال دارند لذا در بین دانشمندان‌حوزه اشخاص جامع وبااطلاع وواجد شرایط تبلیغ معارف اسلامی زیاد بچشم میخورند روی همین جهت وجهات دیگر حوزهٔ قم‌آیندهٔ‌درخشان‌تری دارد وهم اکنون مرکز مهم‌نشر معارف اسلامیست .

مدرس فعلی فلسفه در قم استاد محقق آقـای حاج سید محمد حسین طباطبائی تبریزیست که سالیان متمادیست در حوزهٔ علمیه قم بتدریس فلسفه و اصول وتفسیر وفقـه اشتغال دارند آقای طباطبائی از دانشمندان جامع ومحقق وعالیقدر عـالم تشیع میباشد مردی کامل ومفید وموفق ومروج وباخلوص است در علوم مختلفه‌استاد محققند شب‌وروز

---

*شارح مشاعر و آخوند ملا آقای قزوینی حاضرشده‌است .

از اساتیدی‌که از اصفهان بطهران‌آمده‌اند و حوزه تشکیل داده‌اند میتوان‌آقا علی‌حکیم وآقا محمد رضای قمشه‌ای وآقا میرزا ابوالحسن جلوه را اسم برد آقا محمد رضا درعرفان نیز بسیار راسخ و صاحب نظر بوده‌است آقا محمد رضا و آقا علی شاگردان زیادی تربیت کرده اند آقا میرزا هاشم اشکوری معروف به آقـا میرزا هاشم رشتی صاحب حاشیه‌ی بر مصباح الانس و فصوص از شاگردان این دو میباشد .

آقا میرزا هاشم نیز از مدرسین بزرك فلسفه بوده است‌که حوزهٔ درسی گرم داشته است آقا میرزا مهدی‌آشتیانی وآقا میرزا محمد علی‌شاه آبادی و آقا میرزا احمد آشتیانی و جمعی دیگر از دانشمندان از شاگردان او بوده‌اند .

آقا میرزا حسن‌کرمانشاهی و آقا میرشهاب الدین نیریزی شیرازی و آقا میرزا محمود قمی از تلامذه‌ی آقا علی وآقا محمد رضا بوده‌اند.

۱ــ حوزه قم رامرحوم‌آیت‌الله‌حاج شیخ عبدالکریم حائری‌که ازمراجع‌بزرك تقلید واز محققان‌علمای‌امامیه‌بود تأسیس‌کرد ودرزمان مرجعیت‌آیت‌الله حاج‌آقاحسین‌بروجردی «قده» رونق کامل یـافت و بعداز فوت آیت‌الله بروجردی بواسطه‌ی‌وجود مراجع بزرك و مدرسین دانشمند و محقق از رونق نیفتاد واکنون مرکز بزرك علمی ونشر معارف اسلامیست .

خود راصرف تدریس وتحقیق وتالیف ومطالعه مینمایند کتب زیادی در رشته‌های‌مختلف تالیف نموده‌اند (۱) .

میتوان ادعا کرد که مرکز تدریس‌فلسفه‌ی اسلامی در ایران حوزه‌های‌علمیه قدیم است که طلاب ومحصلین مستعدآن باشوق وعلاقه‌ی وافر کتب فلسفی را درمحضراساتیدو علمای شیعی قرائت مینمایند وچون در انتخاب استاد آزادند هراستادی که بهترتدریس نماید او را انتخاب کرده ومشغول‌تحصیل‌وتحقیق در رشته‌ای که‌انتخاب مینمایند میشوند اساتید فعلی فلسفه‌ی ملاصدرا همان‌طلاب‌ومحصلین سابق حوزه‌ی اسلامی میباشند واساتید محقق آینده نیز در فلسفه‌ی اسلامی طلاب علوم قدیمه‌اند .

* * *

متن این کتاب را آقای پرفسورهنری‌کربن استاد دانشگاه سربن فرانسه‌ورئیس انستیتوی ایران وفرانسه «قسمت ایران شناسی» بزبان‌فرانسه ترجمه نموده وباترجمه‌ی فارسی واصل متن عربی بانضمام مقدمه‌ای محققانه چاپ نموده است .

پرفسور کربن از مستشرقان دانشمند ومحقق ومتتبع وعلاقمند بمعارف شرق است وبمبانی واصول شیعه در عقاید (۲) و عقلیات علاقه‌ی وافری از خود نشان میدهد شرح اصول کافی آخوند ملاصدرا را در دانشگاه سربن تدریس مینماید هیچیك از دانشمندان غرب باندازه‌ی هنری کربن در ترویج فلسفه‌ی شیخ اشراق وملا صدرا کوشا نبوده‌اند

کربن مسائل فلسفی وعرفانی راخوب درك میکند وذوق سرشاری در فهم فلسفه‌ی شرق دارد حکمت‌الاشراق را چاپ ومنتشر کرده است وروی کلمات شیخ‌الاشراق و شارحان‌کلمات او وحواشی صدرالمتالهین برحکمت الاشراق و شرح آن زیاد کار کرده

---

۱ ــ تفسیر المیزان از تألیفات گرانبهای آن جناب است نگارنده سالیان متمادی بدرسهای فلسفه‌وتفسیر واصول‌معظم‌له‌حاضرشده‌ام الهیات‌اسفار والهیات‌شفا رابا امورعامه اسفاراز محضر آن استاد دانشمند استفاده نموده‌ام .

۲ ــ مبانی اعتقادی شیعه مطابق باموازین وقوانین عقلیست و برعقاید سایر ملل اسلامی برتری و ترجیح دارد عقاید شیعه مأخوذ از ائمه‌ی طاهرین علیهم‌السلام است که بشهادت قرآن کریم و اخبار و اردی از پیغمبر اسلام از خطا محفوظند اگرهم خرافاتی درکتب کلامی شیعه پیدا شود ازکتب کلامیه و مجادلات اهل جدل أخذ شده است سایر فرق اسلامی درعقاید و مبانی مخصوص بمبدء و معاد و افعال عباد معتقد بعقاید ردی و باطل و آراء سخیفه بوده‌اند مثل قول بجبر و تفویض و زیادتی صفات برذات و نفی صفات از ذات حق وقول به‌نیابت و اعتقاد بتجسم و غیر اینها از عقاید فاسده که‌کتب کلامی اشاعره و معتزله مملو از این قبیل مجازفات و اغلاط است که از اعراض از طریقه‌ی حقه‌ی اهل عصمت و طهارت گریبان گیر متکلمان و علمای اهل سنت شده است واصولا مذهب وطریقه‌ی دینی آنها « اصولا وفروعاً » طی‌قرون متمادی دست خوش حکومت های مستبد و جبار بوده است .

است وزحمات قابل توجهی درنشر افکار حکما وعرفای اسلامی متحمل شده است آقای کربن ازاین جهت شایسته‌ی همه گونه تقدیرند .

مادر تصحیح این کتاب المشاعر ازدونسخه شرح مشاعر: نسخه‌ی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه طهران از کتب اهدائی آقای مشکوة استاد دانشگاه ونسخه‌ی آستان قدس که عکس هردونسخه در مقدمه چاپ شده است استفاده کرده‌ایم ودر تصحیح متن «المشاعر» ازسه نسخه: یکنسخه چاپی که‌در طهران درسنه‌ی ۱۳۱۳ ه ق با نضمام عرشیه بچاپ سنگی رسیده است ودو نسخه خطی استفاده کرده‌ایم وچون هیچ یك از نسخ بر دیگری ترجیح نداشت وعلاوه براین‌دراین‌قبیل‌ازکتابها نسخه بدل‌واختلاف نسخ کم‌است کتاب راباهمه‌ی نسخه‌ها مقابله کردیم وهیچ یك از نسخ‌را اصل قرار ندادیم وحتی‌المقدور سعی نمودیم که کتاب نسبة کم غلط چاپ شود .

از استاد علامه ودانشمند ارجمند وعلم پرور جناب آقای دکتر علی اکبر فیاض که همواره مشوق وراهنمای این جانب هستند کمال تشکر و امتنان را دارم و توفیق معظم له را از خداخواستارم وهمچنین از دانشمند معظم جناب آقای دکتر گلشن استاد ومعاون دانشکده‌ی معقول‌ومنقول طهران که‌نسخه‌ای از این کتاب در اختیار این‌جانب قرار دادند سپاس‌گزارم واز دوست دانشمند جناب آقای دکترسید حسین نصر که‌همیشه مشوق حقیر بوده‌اند کمال تشکر را دارم .

الحمدلله أولا و آخراً وله الشکر دائماً و صلی‌الله علی سیدنا محمد «ص» و آله الطاهرین

سید جلال الدین آشتیانی

مشهد مقدس رضوی «ع» { پنجم محرم‌الحرام «۱۳۸۳» / هشتم خردادماه «۱۳۴۲»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تجلى لذاته بذاته فظهر صفاته وتلطمت الصفات فحدث فعاله فجعلها سحابا لشمس حقيقته الاحد بذاته
والواحد بصفاته مبدع العقول بقدرته ومخترع الاشياء بحكمته المحجوب ان تبلغه الاوهام والمستور
ان تضبطه العقول والافهام احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور وهو بالعز مذكور و
بالفخر مشهور والصلوة على نبيه المحبور الرسول المنذر والنبي المبشر الخاتم لما سبق والفاتح لما
انغلق والمعلن الحق بالحق الامين المامون والخازن علم المخزون مظهر الذات والظاهر فيه
الصفات البرزخ الجامع بين الوجوب والامكان والحد المشترك بين القدم والحدثان
المجتبى من الخلايق والمقام لشرح الحقايق المبعوث لتتم مكارم الاخلاق وآية الله العظيم في الآفاق
والسلام على من شرح عنه الاكوان وظهر له الحدثان سيد الكونين ومستكمل الثقلين نور الله الباهر
في العالمين الظاهر في النشأتين ابي الحسنين قاسم الجنة والنار وعلى عترته الاطهار ما يدور الفلك
الدوار اما بعد فيقول الفقير الفاني محمد جعفر بن محمد صادق اللاهيجاني فان الزمان لما تقاصرت
اذياله وكادت ترتفع بانكشاف الحق اسباله وازدحم اكثر اهل دهرنا على الجهالة وبمصدوقه الناس
اعداء لما جهل سعى في تخريب حق المعرفة وسموا الحكمة المستحسنة بالكتاب والسنة بالضلالة حتى كاد
لكفرانهم ان يستر بالمرة كما قيل بالفارسية شكر نعمت نعمتت افزون كند كفر نعمت از كفت بيرون
كند ونرجوا من الله ان يتم نوره اقبل على جماعة من اصحاب الخلة والصفاء وارباب الذوق و
الوفاء سلاك مسالك التحقيق المؤيدين بالتوفيق كثر الله امثالهم ان اشرح لهم رسالة المشاعر
المنسوب الى بحر الزاخر والنور الباهر الشيخ الكامل والعالم العامل المرتقي بمدارج اليقين صدر
الملة والدين قدس الله روحه وكثر من عنده فتوحه مما يسر الله لي من فهم ما هو الحق والصواب معتصما
بالله الوهاب فخطر ببالي ان ازين هذه الرسالة باسم من اختاره الله واصطفى من جناب قدس الارواح
السرمدي فعرض عليه في بدو الامر طيبات عالم العلوي وكان هو مقبلا بشراشره ظاهرا وباطنا

ايه

نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه

اليه ثم عرض عليه حطام عالم السفلى وكان هو مدبرا باطنا وان كان مقبلا ظاهرا لصلاح الخلق ليكون
مصونا من النقصان فلما علمت ان هذه الاحوال في هذا الزمان مخصوصا بواقف اسرار اللاهوت
وعارج معارج الناسوت صاحب فناء الفناء وناصب لواء البقاء مسافر مراحل الجبروت و
مجاور منازل الملكوت العالم العامل والحبر الكامل مروج الشريعة مسكل الطريقة الحاج
ميرزا آقاى دام ظله العالى قادوج اسمه الشريف فيها تزيينا لها ولنبدء قبل ان نشرع في المقصود
بتعريف الحكمة واقسامها وبيان اقسامها اصولا وفروعا وفايدتها وموضوعها اجمالا لئلا يكون
الانسان لغاية الجهل كارها لها ومحروما عن فوايدها وليحيط على مسائلها اجمالا فاعلم ان الحكمة هي العلم
بحقايق الاشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية وهي تنقسم اولا باعتبار الطريق والمسلك بالحكمة
المشاء والرواق والاشراق لان طريق معرفة العقل بالاشياء اما نظر فكري او كشف الهي او الهام
غيبي والاول هو الحكمة المشاء ورسوم صاحبها المشي بالاستدلال وهو علم يدور على العلوم الرسومية
الجمهورية وهو ادنى مراتب العلم والحكمة لان النظر الفكري لا يبلغ الا الى افق الوادي المقدس الذي
هو ارض القلب المعنوي فكان صاحبها قرع باب الغيب ليفيض عليه المطلوب فلا ينكشف
المطلوب عليه عيانا بل يظهر منه درى نور اليقين علما والثاني هو الحكمة الرواق وهو علم يدور على الهداية
من الله وحسن توفيقه ويفتح الله على وجه صاحبه روزنة من رواق الملكوت وهذا اوسط مراتب
العلم والحكمة لانها من وراء حجاب السمع كما اشير اليه في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى
السمع وهو شهيد ويظهر منه درى نور اليقين علما ثم عينا لاحقا والثالث هو الحكمة الاشراق وهو علم يدور
على الفهم بالله تعالى والالهام منه وبه فصاحبه يبصر الاشياء باشراق نور الوجود على قلبه فظهر جميع ما في الصور
الالهية في هذه النشأة الانسانية له ففازت برتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود فيفتح اليه ينابيع الحكمة من
قلبه على لسانه وهذا القسم اعلى مراتب العلم والحكمة ويظهر منه درى نور اليقين علما ثم عينا ثم حقا ثم حقيقة الحقيقة
الى غاية التي قيل عنها ليس وراء عبادان قرية ويسمى حكمة الرواق بالعلم التاويل والكشف وحكمة الاشراق
بالعلم التفهيم والالهام والعلم التفهيم يسمى بالحكمة اليزدانية المصطفوية كقوله صلى الله عليه وآله انا دار

نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه

وتمام التدبير تلطفت وتعدلت وامتزجت وحصلت اجسام مركبة فصارت مستعدة لافاضة
الكمال ورجوعها الى حق المتعال على قدر الحال من اللطافة ولها مراتب فاول مرتبة التعديل
من العناصر والاركان تتكون الجماد ثم بتعديل آخر يحصل من صفوها النبات ثم الحيوان ثم الانسان
واذا استكمل اى ذكا نفسه بالعلم والعمل شابه العقل وبلغ الى درجة العقل الفعال وهو مقام
قاب قوسين لانه نزل منه وصعد اليه نفوسين فبه وقف اى تم فيض
صعودى فى مقابل النزول من حور العقل ووقف لتمام
الدايرة وان كان فوق كل ذى علم عليم وبعد
مرتبة عين اليقين وحق اليقين مراتب
كثيرة لا يقف الى حد وهو العزيز الحكيم
تمت الكتاب بعون الملك
الوهاب فى يوم جمعه
تاسع عشر شهر
جمادى الثانى من
شهور سنه
م م م
م م
م م
م

نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد (۱) لله الذی تجلّی لذاته بذاته فظهر صفاته و تلطمت الصفات فحدث فعاله فجعلها سحاباً لشمس حقیقته، الاحد بذاته والواحد بصفاته ـ مبدع

۱ـ **حمد باصطلاح** اهل عرفان عبارتست ازاظهار کمالات محمود وابراز اتصاف او بنعوت جمال وصفات کمال. حمد بنا بر تجلیات وظهورات و تعینات حقیقت وجود «مقام حق» دارای مراتبی است، مرتبه اعلای حمد عبارت است ازحمد حق ذات خودرا باعتبار ظهور ذات ازبرای ذات وعلم ذات بذات. حق دراین مرتبه شهود مینماید ذات خودرا درحالتی که مستغرق در جمیع کمالات وصفات و محیط بجمیع فضائل و نعوت است این مرتبه اصل و مبدء ومنبع جمیع تعینات است حمد حق ذات خودرادراین مقام جامع همه‌ی محامد است وهمه‌ی محامد مستغرق دراین مرتبه می باشند حق دراین مشهد همه‌ی حقایق راشهود مینماید ولی «شهود المفصل مجملا» عالم بهمه‌ی حقایق وجودی است بعین علم بذات، **حمد حق** دراین مرتبه عبارت ازاظهار کمالات خود بر خود است .

دی عشق نشان بی نشانی میگفت — اسرار کمال جاودانی میگفت
اوصاف جمال خویشتن بی من وتو — با خود بزبان بی زبانی میگفت

=

شهود کمال ذاتی اطلاقی در مقام احدیت سبب شهود کمال دیگری است که ازآن درلسان عرفاء بکمال اسمائی تعبیر شده است از مشاهده‌ی این کمال رقیقه‌ی عشقیه‌ای بین کمال ذاتی اطلاقی و کمال اسمائی (مستجن و مندمج در احدیت) حاصل گردید که موجب تجلی حق درمقام واحدیت گردید این مرتبه عبارت است ازمقام ظهور ذات برای ذات با شهود اتصاف ذات بجمیع أسماء حسنی وصفات علیا حق بنحو تفصیل همه کثرات را در این مقام شهود مینماید «شهود المجمل مفصلا »

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد — عشق پیدا شد وآتش بهمه عالم زد

حمد حق دراین مرتبه عبارتست ازاظهار کمالات و صفات خویش بنحو تفصیل و اظهار ماهیات واعیان ثابته وشهود آن حقایق درمقام واحدیت بنحو بسط وتمیز حقایق از یکدیگر. منشأ ظهور اعیان ثابته «مستجن درغیب هویت وجود» فیض اقدس است.*

العقول بقدرته ومخترع الاشياء بحكمته ، المحجوب ان تبلغه الاوهام، المستور ان تضبطه العقول والافهام ، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور، وهو

*مرتبهٔ ثالث عبارت است از تجلی حق بصور اعیان درموطن خلق علت این تجلی طلب ناشی از تجلی حبی وطلب استعدادی اعیان وماهیات کونیه است این دوطلب علت تجلی حق بفیض مقدس است که از آن بتجلی ایجادی و رحمت عامه و فیض مقدس ورحمت عامه امتنانیه وجوبیه و رحمت واسعه و حق مخلوق به ومشیت ساریه تعبیر شده است کما اینکه از مقام و احدیت بتعین ثانی ومقام قاب قوسین وحقیقت محمدیه «ص» و برزخیت ثانیه واز مقام أحدیت بمرتبهٔ تعین أول ومقام جمع الجمع و برزخ البرازخ وحقیقة الحقایق و حقیقت محمدیه و افق أعلی و مقام اوأدنی تعبیر نموده اند .

مراتب وجودی از عقل اول تا هیولای اولی حقیقت حق تعالی را باظهار کمالات ذات و صفات وافعال حمد مینمایند.

خوبان که فریب عقل وجانند همه — در عشق تو شهرهٔ جهانند همه
هر چند بحسن داستانند همه — او صاف شمایل تو خوانند همه

نزد عقل مضاعف و فکر مستنیر و ذوق تام جمیع مراتب وجود هم حامد و هم محمودند چون اصل وجود واحد است بوحدت حقهٔ اطلاقیه که دارای مقام قبض وبسط و اجمال و تفصیل است وجود با آنکه واحد شخصیست باعتباری ظاهر و باعتباری مظهر است « وهوالظاهر والمظهر »

در چشم عیان شاهد و مشهود توئی — درقبلهٔ جان ساجد ومسجود توئی
بی نام ونشان قاصد ومقصود توئی — بی گوش وزبان حامد ومحمود توئی

« وهوالحامد والمحمود جمعاً وتفصیلا و ظاهراً و باطناً و غیباً و شهادة »

لقد کنت دهراً قبل أن یکشف الغطاء — اخالك انی ذاکر لك شاکر
فلما أضاء اللیل اصبحت شاهداً — بأنك مذکور و ذکر و ذاکر

اشرف مراتب حمد ـ حمد حقست ذات خویش را در مرتبهٔ جمع و تفصیل بعداز این مرتبه حمد حقیقت محمدیه (ص) باعتبار بطون وظهوروجمع وتفصیل است بعد حمد عقل اول تا انتهای قوس نزول ـ وجودهرچه کامل تر باشد حمدآن تمامتر وشریفترخواهد بود .

«بیان موضوع له اسم الله»

در این که موضوع له اسم «الله» چیست اختلاف است بعضی از کمل «الله» را موضوع از برای ذات مطلق عاری از جمیع قیود دانسته اند یعنی مقام لابشرط وجود (لابشرط مقسمی عاری ازقید لا بشرطیت) یعنی حقیقت وجود «من حیث هی هی» بدون تقید باطلاق و تقیید . *

بالعز مذکور و بالفخر مشهور ـ **والصلوة** علی نبیه المحبور الرسول المنذر والنبی المبشر ـ الخاتم لماسبق والفاتح لماانغلق والمعلن الحق بالحق، الامین المأمون والخازن علم المخزون مظهر الذات والظاهر فیه الصفات البرزخ الجامع بین الوجوب والامکان(۱) والحد المشترك بین القدم والحدثان ـ المجتبی من الخلایق والمعتام لشرح الحقایق المبعوث لیتم مکارم الاخلاق، و آیة الله العظیم فی الافاق، والسلام علی من شرح عنه الاکوان وظهر له الحدثان، سیّد الکونین ومستکمل الثقلین، نور الله الباهر فی العالمین الظاهر فی النشأتین أبی الحسنین قاسم الجنة والنار وعلی عترته الاطهار مایدور الفلك الدوار

امابعد فیقول الفقیر الفانی **محمد جعفر بن** محمد الصادق اللاهیجانی فان الزمان لمّاتقاصرت أذیاله وکادت ترتفع بانکشاف الحق أسباله وازدحم أکثر أهل دهرنا علی الجهالة و بمصدوقة الناس اعداء لماجهل ، سعی فی تخریب حق المعرفة وسمّوا الحکمة المستحسنة بالکتاب والسنة بالضـلالة حتی کاد ـ لکفرانهم ان یستتر بالمرة کماقیل بالفارسیة .

شکر نعمت نعمتت افزون کند　　کفر، نعمت از کفت بیرون کند

---

*حق آنستکه اسم الله وضع شده است از برای ذات وجود با اعتبار اتصاف آن بنعوت جمال و صفات کمال برای آنکه حقیقت وجود بدون اعتبار تعین و لحاظ اسمی ورسمی مقام ذاتست در آن مرتبه اسم و رسم و تعین اعتبـار نمیشود لذا از مقام ذات تعبیر بغیب الغیوب و مقام لااسم له و لارسم له و غیب مطلق و عنقاء مغرب نموده‌اند بلکه مقام ذات و حقیقت لابشرط وجود ماحی جمیع تعینات است .

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

بنا برآنچه که ذکرشد لفظ ـ الله وضع شده است از برای ذات باعتبار اتصاف آن حقیقت بجمیع أسماء حسنی و صفات علیا « وسیأتی زیـادة تحقیق لهذا انشاء الله تعالی شأنه العزیز »

مـا در فرق بین مقـام احدیت و واحدیت و کیفیت تجلی حق در این دوموطن تجلی ذات از برای ذات و نحوهٔ ظهور صفات از تجلی ذات و چگونگی پیدایش افعال کیفیت تجلی ذات را بیان کردیم .

۱ ـ ما در بیان کیفیت برزخیت حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله بین وجوب و امکان این معنا را بیان خواهیم نمود.

ونرجو من الله ان یتم نوره . اقبل علّی جماعة من اصحاب الخلة والصفا و ارباب الذوق والوفاء ، سلاك مسالك التحقیق المؤیدین بالتوفیق، کثر الله امثالهم أن أشرح لهم رسالة المشاعر المنسوب إلی البحر الزاخر والنور الباهر الشیخ الکامل والعالم العامل المرتقی بمدارج الیقین **صدر الملة والدین قدس الله** روحه و کثر من عنده فتوحه(١) ممـا یسّر الله لی من فهم ماهو الحق والصواب معتصماً بالله الوهاب (٢) و لنبدء قبل أن نشرع فی المقصود بتعریف الحکمة وانقسامها وبیان أقسامها اصولا وفروعاً وفایدتها وموضوعها إجمالا لئلا یکون الانسان لغایة الجهل کارهاً لها ومحروماً عن فوایدها ولیحیط علی مسائلها إجمالا

فاعلم أن الحکمة هی العلم بحقایق الاشیاء علی ماهی علیه بقدر الطاقة البشریة وهی تنقسم أولا باعتبار الطریق والمسلك بالحکمة **المشاء والرواق والاشراق** لان طریق معرفة العقل بالاشیاء امانظر فکری أو کشف الهی أوالهام غیبی والاول هو الحکمة المشاء ورسوم صاحبها المشی بالاستدلال وهوعلم یدور علی العلوم الرسومیة الجمهوریة وهوأدنی مراتب العلم والحکمة ـ لان النظر الفکر لایبلغ إلا إلی افق الوادی المقدس الذی هوأرض القلب المعنوی فکان صاحبها قرع باب الغیب لیفیض علیه

---

١ ـ فیوضه (آ ـ ق)

٢ ـ در نسخهٔ موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه طهران اهدائی آقای سید محمد مشکوة این عبارت موجود است « فخطر ببالی أن ازین هذه الرسالة باسم من اختاره الله و اصطفی من جناب قدس الازلی السرمدی فعرض علیه فی بدوالامر طیبات عالم العلوی و کان هو مقبلا بشر اشره ظـاهراً و باطناً الیه ثم عرض علیه حطام عـالم السفلی وکان هو مدبراً باطناً و ان کان مقبلا ظاهراً لصلاح الخلق لتکون به مصوناً من النقصان فلمـا علمت أن هذه الاحوال فی هذه الزمان مخصوصاً بواقف أسرار اللاهوت وعارج معارج الناسوت ، صاحب فناء الفناء و ناصب لواء البقاء ، مسافر مراحل الجبروت ومجاور منازل الملکوت ، العالم العامل و البحر الکامل ، مروج الشریعة ، مکمل الطریقة ، الحاج میرزا آقاسی دام ظله العالی فادرج اسمه الشریف فیها تزییناً لها و لنبدء قبل ان نشرع الخ » این عبارت در بیشتر از نسخ موجود نیست .

المطلوب فلاینکشف المطلوب علیه عیاناً بل یظهر منه درّی نور الیقین علماً **والثانی** هو الحکمة الرواق وهو علم یدور علی الهدایة من الله وحسن توفیقه و یفتح الله علی وجه صاحبه روزنة من رواق الملکوت وهذا أوسط مراتب العلم والحکمة ، لانها من وراء حجاب السمع کما اشیر الیه فی قوله تعالی(۱) : «إن فی ذلك لذکری لمن کان له قلب أوألقی السمع وهوشهید» ویظهر منه دری نور الیقین علماً ثم عیناً لا حقاً **والثالث** هو الحکمة الاشراق وهو علم یدور علی الفهم بالله تعالی والالهام منه وبه فصاحبه یبصر الاشیاء باشراق نور الوجود علی قلبه فظهر جمیع مافی الصور الالهیة فی هذه النشأة الانسانیة له ففازت برتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود فیفتح ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه وهذا القسم أعلی مراتب العلم والحکمة ویظهر منه(۲) درّی نور الیقین علماً ثم عیناً ثم حقاً ثم حقیقة الحقیقة الی غایة التی قبل

۱- سورهٔ ق آیهٔ ۳۶

۲ ـ احاطه بمعارف الهیه و علم تام بحقائق اشیاء در نهایت غموض است علم بمسائل فلسفه خصوصاً مباحث ربوبیات و معرفت اسماء وصفات حق بحسب عقل نظری و عروج فکری از محالات است وآنچه که بواسطهٔ عقل حاصل میشود عبارت است از ادراك مفاهیمی که حکایت ناقص و مبهم و غیرتام از واقعیات مینماید علم بمفاهیم مثار کثرت ومنشأ غیریت وجدائیست معرفت تام حاصل نمیشود مگر بعلم شهودی و معرفت حضوری، علم شهودی و اشراقی منشأ وحدت و باعث نفی جدائی و بینونت است ـ درجهٔ اعلای علم بسبب اتحاد عالم ومعلوم حاصل میگردد ؛ چون سبب و علت جهل و مانع از کمال ادراك وشهود همان غیریت وجدائی عالم از معلوم میباشد هرچه اتحاد شدید تر و تام تر باشد علم کامل تراست کمال علم حق باشیاء ناشی ازاظهار حقایق از غیب ذات است که ازآن تعبیر بکمال استجلاء مینمایند و استهلاك اشیاء بواسطهٔ ظهور وحدت در آن ها و مغلوب شدن کثرات ازظهور حکم وحدت، پس معرفت تامه بحقایق اشیاء حاصل نمیشود مگر بعداز فنای (۱) سالك درحق و استهلاك وجود مجازی تحت سطوات انوار حق ـ کمل ازاهل تحقیق بواسطهٔ عروج معنوی وفناء در واحدیت واحدیت همهٔ حقایق را در حضرت علمیه شهود مینمایند واز جملهٔ حقائق حقیقت حق است که بدون واسطه بقدر استعداد عارف واصل، مشهود میشود ـ وحق را بلاواسطه بصریح ذات شهود مینماید و حق بصریح ذات دراو تجلی مینماید. «أبیت عندربی یطعمنی ویسقینی »

۱ – رجوع شود بأسفار چاپ سنگی طهران ص ۲۵و۲۶ « لمعة اشراقیة »

عنها-«لیس وراء عباد ان قریة»(۱) **و یسمی** حکمة الرواق بالعلم التأویل والکشف و حکمة الاشراق بالعلم التفهیم و الالهام والعلم التفهیم یسمی بالحکمة الیثربیة

۱ ـ صدرالمتألهین درالمظاهرالالهیه(چاپ مشهد ص ۵) فرموده‌است: «معرفت حق تعالی سه مرتبه دارد ـ معرفت ذات حق وشناسائی صفات ربانی ـ و معرفت افعال حق‌تعالی ـ چون حقیقت واجب وهویت مبدء وجود بسیط‌وازحیث شدت‌نورانیت و ظهور غیر متناهیست و حقیقت اوعین تشخص و تعین است شبه و مثل و ضد و حد ندارد قوهٔ عقلی عـاجز است از ادراك أشعهٔ نورروی حق- ممکن نیست وصول بمعرفت حق مگر بواسطهٔ فنـاء سالك در حق و لذا تفکر در ذات حق منهی است « من تفکرفی ذات‌الله ألحد ومن تفکر فی صفاته أرشد »

اماشناختن صفات حق درغموض بدرجهٔ معرفت ذات نمی‌باشد چون صفات مفاهیم عقلیه‌ای هستند که مشترك بین موجودات میباشند با این فرق که مصداق صفات در حق تعالی ذات او و درممکنات زاید برذات‌است .

درمعرفت بعضی ازصفات غموض شدیدیست نظیر کلام وسمع وبصر واستواء برعرش و ابتلاء و مماکرت .

اما معرفت‌أفعال حق دریائیست که‌میتوان درآن شناوری نمودوازآنها بحق‌استدلال کرد و لیکن باعتبار عقل نظری ادراك‌کامل افعـال حـاصل نمیشود چون افعال مرتبط بصفات وصفات مرتبط بذات‌اند »

نگارنده درحواشی برالمظاهرالالهیه برای‌توضیح مطلب صدرالحکماء قدس‌الله‌سره چنین نوشته‌است: جمیع محققان ازعرفاء و حکماء رضوان‌الله علیهم أجمعین اتفاق دارند که ادراك ذات بنحو اکتناه امکان ندارد چون وجود صرف واجب محیط بهمهٔ حقایق است و ادراك تـام واکتناه واقعی فرع بر احاطه‌ی بر معلوم است و حق تعالی حد وجودی ندارد ازاین جهت محیط برهمه است بلکه حقیقت خداوندی درمقام ذات‌که از آن بمقام لااسم له ولارسم له وکنز مخفی وعنقاء مغرب تعبیرشده‌است ازهرتعینی‌عاریست و بهیچ نحو ازانحاء علم چه حضوری وچه حصولی ادراك نمیشود «والوجود اذاکان تعینه و تشخصه بنفس ذاته مع انه شاهد علی کل شیء وأظهر من کل ظـاهر و به یعرف کل مجهول ، لایمکن ادراکه لغایة ظهوره وکمال نوره‌وسعته »

اما ادراك حق بوجه«نه بنحواحاطه‌وسلطه» بعلم حصولی وحضوری ممکن‌الحصول است ادراك حق به علم حصولی آنستکه انسان از مشاهدهٔ معالیل امکانی واستدلال از ممکنات صورت علمیه‌ای کسب نماید که حکایت ازحق نماید . *

المصطفوية ـ كقوله صلى الله عليه وآله : «أنا دار الحكمة وعلى بابها ـ ألامعاشر طلابها فأتوا البيوت من أبوابها»

اعلموا اخوانی ان بانشراح الصدر يحصل علم التأويل والكشف كقوله تعالى

*ادراك حق بعلم حضوری ازبرای هرموجودی ثابت است چون وجود واجبی مبدء ظهورهمه‌ی ممکنات وسبب وجودهمهٔ اشیاء و مقوم جمیع کائنات است وبحسب فعل وتشأن ساری درهمه اشیاست چون ظهور همه اشیاء باوست پس ظاهرتر ازهرچیزی است .

همه عالم ز نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا
زهی نادان که آنْ خورشید تابان ز نور شمع جوید در بیابان

هر موجود امکانی أول حق را ادراك مینماید واز ادراك حق علم بذات خودپیدا مینماید این مسأله از غوامض مسائل حکمیه است (۱)

صدرالدین قونوی در تفسیر فاتحه (۲) گفته است: « ولاخلاف فی استحالة معرفة ذاته تعالى من حيث حقيقتها لاباعتبار اسم اوحكم اونسبة أو مرتبة والتحقيق الاتم أفاد أنه متى شم أحد من معرفتها رائحة ذلك بعدفناء رسمه و انمحاء حكمه و تعينه واسمه و استهلاكه تحت سطوات أنوار الحق و سبحات وجهه الكريم »

امامعرفت صفات حق تعالی تعقل صفات حق درعرصهٔ فکرانسانی ازحیث اطلاق حقیقی محال است چون وجود درمقام احدیت عین علم وقدرت وسایر کمالات است دراین مقام همهٔ عناوین و اوصاف مستهلکند .

معرفت افعال حق تعالی ازطریق علم حصولی بوجه ممکن است چون مدرك درعلم حصولی مفاهیمی میباشند که حکایت ازخارج مینمایند و معرفت بنحو اکتناه حاصل نمیشود مگر بادراك وجود خاص از طریق شهود حضوری و اتصال و اتحاد با علت وجودات خاصه « ذوات الاسباب لاتعرف الابأسبابها »

کسانی که مورد عنایت ازلی واقع شده‌اند وداخل حریم شهود گردیده‌اند مبدء وجود را مشاهده نموده و از شهود ذات شهود اسماء وصفات برایشان حاصل میشود و از شهود اسماء و صفات که بمنزله‌ی ریشه واصل است نسبت بآثارحق ـ افعال را مشاهده مینمایند ـ و حق را شاهد ودلیل برهرچیزی قرار میدهند .

۱ ـ رجوع شود بأسفار اربعه جلداول چاپ سنگی طهران ص ۲۵و۲۶ و۲۷ مبحث عاقل ومعقول ص ۲۹۹ و ۳۰۰ فصل ۱۹۵ « ان العلم بذی المبدء لایحصل الا من العلم بمبدئه الخ » « ان علمنا بنفوسنا لماکان عین وجود نفوسنا الخ »

۲ ـ مصباح الانس چاپ سنگی طهران صفحهٔ ۵۹

مشيراً الى صدره الذى ضربه بيده : « ان ههنا لعلوماً جمة لو وجـدت حاملها » و بالنكت فى القلب يحصل الاشراق والافهام والالهام واشير الى الثلاثة جميعاً فى قوله تعالى : « ما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا » والا خير هو الحكمـة المشاء ، **وثانياً** إلى عملى ونظرى فالعملى ثلاثة أقسام علم الاخلاق وعلم المنزل وعلم السياسة وفايدة العملية مطلقا تحصيل الخير وموضوعها النفس الانسانية والحكمة النظرية ينقسم الى اصول وفروع **اما** الاصلى فهو مايبحث فيه عن قسم من موضوع ذلك العلم من الحيثية المعتبرة فى موضوعه - كعلم الحيوان مثلا فانه من اصول الطبيعـى أو يبحث فيه عن قسم من أقسام موضوعه الذى هو الجسم الطبيعى من حيث أنه ذو طبيعـة **والفرعى** ما يبحث فيه عن قسم من موضـوعه من حيثية اخرى فانه يبحث فيه عن أحوال بـدن الانسان الذى هو قسم من موضوع الجسم الطبيعى من حيث الصحة و المرض فهو من فروع العلـم الطبيعى **وقد** حصر الاقدمون الحكمة النظرية فى المنطق والطبيعى والرياضى والالهى وفايدتها إستكمال قوة النظرية من النفس بادراك الحق فى ساير الاشياء حتى تصير النفس الانسانية كانها مرآت محاذية للموجودات ينطبع فيها صور حقايقها ويستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية والوصول إلى اللذات الباقية الابدية .

ولماكان مانحن بصدده أن اشرحه فى علم الالهى ذكرنا اصولها وفروعها و موضوعها وتركنا البواقى خوفاً للاطناب .

العلم الالهى اصوله خمسة **الاول** يسمى بالعلم الكلى ويبحث فيه عن الامور العامة مثل الوجود والعلة والمعلول **الثانى** مايبحث فيه عن مبادى العلوم الموضوعة تحته **الثالث** اثبات العلة الاولى و وحدانيته وما يليق بجلاله عز شأنه **الرابع** اثبات الجواهر الروحانية و كيفية ارتباط امور الارضية بالقوى الفعالة السماوية **الخامس** كيفية نظام الممكنات واستنادها إلى المبدء الاول عزوعلا وفروعه علم النبوة والامامة وأحـوال المعاد والصواب والعقاب والسعادة الروحانية و كيفية صيرورة المعقول محسوسة حتى يرى النبى «ص» الملك وتعريف الالهامات والروح الامين و علم القيامة

و موضوعه الموجود المطلق(۱) من حیث هوهو وأنا اشرح ههنا ماذکره المصنف مما هو کثیر الجدوی بطور الخلط والمزج بعون الله وحسن توفیقه **واقول** ـ لاحول ولاقوة الا بالله العلی العظیم .

۱- برای فلسفه وعلم اعلی تعاریف زیادی کرده‌اند ، بعضی فرموده‌اند : «الحکمة صیرورة الانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی» برخی گفته‌اند : فلسفه عبارت است از علم باحوال اعیان موجودات خارجیه بقدر الطاقة البشریه ، برخی دیگر فرموده‌اند: «ان الفلسفة استکمال النفس الانسانیة بمعرفة حقایق الموجودات علی ماهی علیها والحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لااخذاً بالظن والتقلید بقدر الوسع الانسانی ، و ان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلیاً علی حسب الطاقة البشریة لتحصیل التشبه بالباری»

چون نظر فیلسوف بحث ازهمهٔ موجوداتست «ازمبدءالمبادی تا آخرین سیر نزولی وجود که هیولای اولی باشد» ناچار موضوع علم خود را باید موجود مطلق قرار دهد واحوالی را که طاری بر موجود مطلق میشود واز عوارض ذاتیهٔ موجود مطلق است ،از مسائل این علم قرار میدهد لذا فرموده‌اند احوالی که عارض میشود بر موجود مطلق از مسائل این علم محسوب میشود ، بنابر اصالت وجود واعتباریت ماهیت چون موجود حقیقی نفس وجود است وماهیات منتزع ازحدود وجوداتند موضوع این علم حقیقت وجود بماهو وجود است ، ومراد از وجود هم مصداق وجود است نه مفهوم وجود ، برای آنکه در این علم بحث میشود از وجوب ذاتی ووحدت حقیقت وجود ومباحث علت ومعلول و هکذا ، بی‌شك این‌ها ازعوارض خارجیه‌ی وجودند وبحث از مفهوم بدون آنکه عبره و مرآت از برای حقیقت خارجیه باشدشأن حکیم وفیلسوف نمیباشد ، و اگر مفهوم عبره ازبرای خارج باشدموضوع ومورد حکم همان خارجست نه مفهوم و عنوان. بحث از ماهیات هم باعتبار آنستکه ماهیات از تعینات اصل حقیقت وجودمی باشند عوارض واحوالی که طاری میشوند برحقیقت خارجیه‌ی وجود و از شئون ذاتیه وجودند از مسائل این علم بشمار میروند، اگرحقیقت وجودرا « بنا برقول فهلویون» صاحب مراتب متکثرهٔ طولیه وعرضیه بدانیم اتصاف این حقیقت بوجوب و امکان از مسائل این علم میباشد ، واگر وجود را واحد شخصی وتشکیك را در مظاهر وجود دانستیم نه در مراتب موضوع این علم حقیقت حق است باعتبار اتصاف آن حقیقت بنعوت ازلیه وصفات سرمدیه ، مسائل علم عبارت است از کیفیت صدور کثرات ازحق تعالی در قوس نزول ، و رجوع کثرات بحق تعالی در قوس صعود ،وبیان اسماءالهیه واینکه هراسمی اقتضاء مظهریرا دارد وهرمظهری از ظهورات اسمی یااسمائی میباشد . *

الفاتحة

فی تحقیق مفهوم الوجود و أحکامه و اثبات حقیقته و احواله و فیه مشاعر

ای فی تحصیل اصل مفهوم الوجود و احکامه تصوراً و اثبات حقیقته أی التصدیق بان له حقیقة و احوالا فی نفس الامر بمقتضی البرهان

*موضوع هر علم یا باید بین فی نفسه باشد ، یا در علم دیگر ثابت شود ، چون فلسفه سمت سیادت بر جمیع علوم دارد و علمی اعلی از فلسفه نیست باید موضوعش فی نفسه بین باشد ، چون موضوع علم در نفس علم اثبات نمیشود اگرچه محقق مدقق صدرالدین قونوی وشارح کتاب وی حمزه فناری حنفی (۱) و بعضی دیگر از محققین و رجال فن در این مساله اختلاف کرده اند و قول مشهور را قبول ندارند ولی چون بیان صحت و سقم این قول موجب تطویل مقالست از بیان آن صرف نظر مینمائیم ، اگر گفته شود بنا بر آنکه موضوع علم فلسفه حقیقت وجود باشد و مراد از حقیقت وجود هم حقیقت خارجیه ی وجود باشد و حصول حقایق وجودیه هم در اذهان قطعی الاستحاله است پس چگونه میتوان گفت موضوع فلسفه بین است بنفسه جواب آنکه موضوع این علم حقیقت وجود است نه حقیقت بشرط لا و نه لابشرط قسمی ، بلکه موضوع لابشرط مقسمی میباشد که محیط است بر جمیع موجودات خاصه ، اعم از موجودات اصلیهٔ خارجیه و ظلیهٔ ذهنیه ، همین حقیقت ظاهر میشود در ذهن بکسوت ماهیات ، و مراد از بداهت آنست که این حقیقت مطلقه در مقام تنزل از خارج بذهن در کسوت مفهومی که حاکی از سعه و اطلاق خارجیه ی آن اصل الحقیقه است در تجلی وظهور احتیاج بمفهوم دیگر ندارد ، و اینکه بعضی از محشین اسفار گفته اند : مراد از اولیت ارتسام ، ارتسام مفهومیست ، باعتبار عنوان از برای خارج - حرفی تمام نیست مبادی علم عبارتست از تصور موضوع و تصور اجزاء موضوع این بود بیان اجمالی در موضوع فلسفه و مسائل و مبادی ، بیان تام و کافی که حاوی ذکر اشکالات و نقوض وارده در این باب باشد موکولست بجای دیگر .

اعلم أن المصنف لم یتعرض للبحث عن مفهوم الوجود من حیث هو مفهوم من المفاهیم فی هذه الرسالة الاعلی سبیل الاستطراد فالمراد من قوله : فی تحقیق مفهوم الوجود . هو المفهوم من حیث التحقق فی الخارج و قوله : انه غنی عن التعریف الخ ای الوجود اعم من أن یکون بحسب التحقق او بحسب المفهوم . « ملا اسمعیل ره »

۱ ــ مصباح الانس چاپ طهران ص۱۲ « موضوع کل علم ما یبحث فیه عن حقیقته و عن الاحوال المنسوبة الیه والامور العارضة له الخ »

واعلم ان الوجود(۱) هو مبدع المبدعات ومنشیء الکل وهو ذات لایمکن أن یکون متکثراً أو متغیراً أو متقوماً بسبب بل هو أصل الاشیاء وصرف الحق وبه یتکثر الاشیاء و کل ماسواه من أفعاله(۲) و آثاره وأحوال الوجود بعد التصور التام وملاحظة أحکام الماهیة من حیث هی والفرق بین الحقیقة وبینها وماهو المراد من الماهیة اذا کانت فی مقابلة الوجود وماهو أعم منهما لیسهل فهمها وفهم کل مایتعلق بها ویظهر به حقیقة أصالة الوجود و کون الماهیات بازاء الوجود (۳) و اعتباریتها وما معنی ماشمّت(٤) کما اشتهرت فخفاء التصدیق لعدم خفاء التصور لاینافی ماذکرنا ولهذا فی بیان التصدیق ذکر ماهو سبب التصور فقط ولعدم تفطن هذا قال بعض الفضلا(٥): «بعض مافی الکتاب نظیر الوعظ والخطابة ولیس برهانیاً»

---

۱ ـ بیان هذا : ان الوجود بحسب نفس ذاته لیس من سنخ الماهیات الجوهریة والعرضیة ولایتصف بالامکان وما هو من سنخ الماهیات و الکلیات الطبیعیة ـ وبذاته طارد للعدم و مناقض له ؛ والتعینات الجوهریة والعرضیة خارجتان عن حقیقة الوجود من حیث هی و عارضتان علیها بنحو خاص من العروض .

من و تو عارض ذات وجودیم　　مشبکهای مرآت شهودیم

و لماکان الوجود من حیث هو هو عاریا عن الاتصاف بالماهیة یکون واجباً بذاته و قیوماً بنفسه ، و بذاته یقتضی الصرافة و ینفی الغیریة ، و باعتبار ظهوره فی مراتب الاکوان و تجلیه فی الاذهان تنبعث منه الماهیات و هو بنفسه یقتضی أن یکون مجمعاً للاسماء الحسنا و الصفات العلیا، وهوالذی به یظهر کل شیء وهوأظهر من کل شیء والحق ان الوجود بحسب الفعل والظهور عین کل شیء وعن علی علیه السلام : « ظاهر فی غیب ، وغیب فی ظهور ، ظهر فبطن ، بطن فعلن » وقال أیضاً : «اعرفوا الله بالله»

۲ ـ أحواله (د ـ ط)　　۳ ـ بازاء الحدود (د ـ ط)

٤ ـ در کلمات عرفا مذکور است : « الاعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود ولم تشم» یعنی نفس ذات ماهیت بدون اضافهٔ بجاعل واتحاد باوجود باطل صرف است وبا اعتبار وجود هم بنظر تحقیق ماهیت امری موهوم است چون وجود مطلقا از صقع ربوبی است نبودن وجود در مرتبهٔ ذات ممکنات ذاتی ماهیت و اتصاف آن بوجود بنحو حقیقت مستلزم انقلاب است .

٥ ـ آقا میرزا مهدی مشهدی (ره)

المشعر الاول

فی بیان أنه غنی عن التعریف

ظاهر هذه العبارة یفید أن التعریف جایز لکن لایحتاج ولایفید کما یدّل علیه لفظ أخفی وأغنی فی کلامه وهذا حکم المفهوم وأما علی التعمیم فالمراد من التعریف واسطة لظهور علی نحو یمکن فی حقه وظهور المفهوم عند العقل وهو أظهر الاشیاء عنده لاعمیته فلایکون لظهوره واسطة وظهور الحقیقة ذاتیة لایحتاج الی الواسطة و هذا اجمال تفصیله ماقال المصنف رحمه الله : **انیة الوجود أجلی الاشیاء حضوراً و کشفاً** لان الوجود عین الحضور والظهور والذاتی لایعلّل وغیره ظاهر وحاضر به وهو أصل فی الظهور والحضور وماسواه شأنه وفرعه وخفاء الوجود لفرط الظهور لایقدح اصلیته وذاتیته(۱) **وماهیته وذاته أخفاها تصوراً واکتناهاً**(۲) لان ذاته وحقیقته عین الخارجیة

۱ـ اعلم ان للماهیة اطلاقین احدهما الکلی الطبیعی وثانیهما ما به الشیء هوهو وهواعم من الاول لتحققه فی الواجب دونها وهوالمراد هنا لان المراد من الوجود ماوراء الکلیات الطبیعیة والمعانی المبهمة فیکون المراد من الانیة والماهیة شیئاً واحداً فتأمل (محمد اسماعیل ره)

۲ ـ واعلم ان الوجود نفس التحقق فی الاذهان والاعیان والمفهوم العام البدیهی الذی کان من المعقولات الثانویة عنوان لحقیقة بسیطة نوریة خارجیة ولیس من الامور الاعتباریة تعالی عما یقوله الظالمون وهو أبسط من کل شیء و اول کل تصور ولذلک من حاول أن یعرفه وقع فی اضطراب شدید ولابأس بایراد اسماء مرادفة له فی تعریفه کالثابت اوالذی یمکن ان یخبر عنه .

وجه عدم قبول الوجود التعریف وابائه عن التحدید هو بساطته وشموله بحسب المفهوم ولا یخلو عن حیطة مفهوم الوجود شیء من الاشیاء وکلما کان الشیء بحسب المفهوم ابسط کان ظهوره عند العقل اتم وأظهر ولذا لانحتاج فی تعقل الوجود الی أمر وراء ذاته فیجب انتهاء جمیع التصورات فی الجلاء والظهور الی الوجود وتصور نفس مفهوم الوجود اول موهبة تفاض من واهب الصور علی العقول الهیولانیة «هذا» فی الوجود باعتبار المفهوم بناءاً علی طریقة القوم وأما علی طریقة اهل الله : ان الوجود یتجلی فی کل شیء وجمیع المقولات الجوهریة والعرضیة تنبعث عن الوجود وتجلیاته وهو ظاهر بذاته ولایحتاج فی الظهور الی شیء غیر ذاته ولذا قیل فی حقه: «یامن دل علی ذاته بذاته» قال سید الاولیاء (ع): «الغیرک من الظهور » *

وکنه الشیء وحقیقته هو الشیء نفسه ولایجوز أن یکون حیثیة الخارجیة هی حیثیة الذهنیة فکنه الشیء الخارجی لایتصور، وأما وجه الشیء ففیه قولان: قول بأن وجه الشیء هو الشیء بوجه وقول بأن وجه الشیء لیس هو الشیء بوجه بل هو وجه الشیء لاغیر وعلی کلا القولین یجوز أن یکون وجه الشیء الخارجی ذهنیاً لانهما متغایران ولذا قال: «اکتناهاً» و مفهومه أغنی الاغناء عن التعریف ظهوراً و وضوحا، لان ظهوره ووضوحه عند العقل ولیس مفهوم عند العقل هو اجلی من مفهومه ولا أسبق وقوعه من وقوعه حتی یکون تعریفاً له ووسطاً لظهوره وقوله: **واعمها شمولا** دلیل للحکم کما ذکرنا **وهویته أخص الخواص تعیناً وتشخصاً** لان التشخص هنا ذاتی وفی غیره لیس کذلک وکل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات فتشخصه مبدء لساير المتشخصات وعلة لها وزاید علیها وکلما زاد علیها تعین وتشخص خارجی حتی صار هو الشخص بعد عن التصور وأبی عن الوجود الذهنی وخفی ولایتصور وبقوله: **اذ به یتشخص کل متشخص ویتحصل کل متعین ومتخصص وهو متشخص بذاته ومتعین بنفسه کما ستعلم** یظهر صحة ما قلنا ان التشخص هنا ذاتی ویتم التقریب اعنی أخفائیة ماهیة الوجود وکنهه تصوراً **واما انه لایمکن تعریفه فلان التعریف اما ان یکون بحد او برسم ولایمکن تعریفه بالحد حیث لاجنس له ولافصل فلاحد له**(۱) الفقرة السابقة لبیان عدم

*اعلم أن الوجود بحسب نفس ذاته لایقبل التعدد والتکثر بل یقتضی الصرافة والمحوضة والتمامیة ولکن باعتبار ظهوره فی مراتب الاکوان وتجلیه فی حظائر الامکان یتصف بالتعدد والتکثر والشدة والضعف وغیرها من أنحاء التشکیک وهو بالذات لیس بکلی ولاجزئی ولا عام ولاخاص ویلزمه هذه التعینات باعتبار مراتبه المنبهة علیها بقوله: «رفیع الدرجات ذوالعرش المجید» وحقیقته باعتبار بساطته وخلوه عن التراکیب وسع کل شیء علماً و قدرة ووجوداً

۱ـ وجود بحسب مفهوم وحقیقت (یعنی وجود مفهومی وحقیقت خارجی وجود) چون خارج از مقولات جوهریه وعرضیه است وازسنخ ماهیات نمی باشد قابل تعریف نیست علت خروج مفهوم یا مصداقی ازمقوله‌ی جوهر یا عرض هما ناصدق آن مفهوم ویا تحقق آن حقیقت در اکثر از یك مقوله میباشد چون بین مقولات تباین باعتبار نفس ذات وصدق دو مقوله بر شیء واحد مستلزم اجتماع متقابلین است

بنا براصالت وجود نه تنها وجود مفهومی ازمقولات خارج است بلکه حقیقت خارجیه وجود ازمقولات «دگانه» خارج وباعث ظهور همه‌ی مقولات جوهری وعرضی میباشد دراحکام*

إفتقاره إلى التعريف و إن لم يلزم منه عدم جـوازه كما بينا وهذه لبيان إمتناعه صريحاً لان الغرض من التعريف اذا كان تعريفاً واقعياً لا لفظياً حصول صورة المعرّف في الذهن ، وحصول صورة المعرف اى المحدود و معـرفته موقوف على حصـول صورة المعرف اى الحد ـ والحد مركب من الالفاظ وما من لفظ من حيث المفهوم أسبق من مفهوم الوجود ، حتى يكون معرفاً له ، أما حقيقة الوجود فلا يحصل ماهو المقصود من التعريف فيها كما لا يخفى وبيان الامتناع له دخل في إثبات المدعى ولا يكون أجنبياً لان المدعى متضمن للامتناع لان لفظ أجلى وأخفى وأغنى من حيث المعنى الحقيقي يصدق اذا كان التعريف في حد الامتناع وقوله: لا جنس له اما للمفهوم فدليله هو قوله: أعمّها شمولا ـ لان كونه أعم الاشياء سواء كان بمعنى التفصيل اولا ـ اعم منه ينافي وقوعه تحت جنس ، فلا فصل فلا حد **واما للحقيقة** فدليله هو قوله: هويته أخص الخواص تعيناً وتشخصاً. والاخصية كانت صادقة اذا كانت صرف الخصوصية

*سلبيه وجود بيان شده است كه وجود با آنكه بالذات نه جوهر و نه عرض است معذلك با جوهر جوهر و با عرض، عرض است .

حقيقت وجود بحسب هويت خارجيه بسيط بلكه أبسط البسائط است، باعتبار مفهوم نيز شامل همه‌ى معانى ومفاهيم ميشود شئون خارجيه‌ى وجود نيز همين حكم را دارند ـ نظير علم وقدرت واراده در اين مسئله سرعظيمى است كه بسيارى از اشكالات وارده‌ى درباب علم وقدرت واراده حل ميشود ـ بهمين جهت مفاهيم ومعانيى كه خارج از مقولاتند قابل تعريف نمى‌باشند وجود نه معناى جنسيست و نه نوعى و نه عرضى (عرضى باب ايساغوجى) پس وجود را نميتوان بحد چه ناقص وچه تام تعريف نمود، از آنجائيكه بهمهٔ متخالفات ومتضادات صدق ميكند ضدوند ـ ندارد چون ظهور متخالفات و متضادات بوجود است در اصل حقيقت خارجى وجود جميع جهات متقابله از ظهور ، خفاء ،اوليت وآخـريت استهلاك دارند قوام وتحقق اصل وجود بنفس ذات وجود است آنچه كه در خارج وذهن تحقق دارد از تجليات وشئون ذاتيه‌ى وجوداست حتى سعهٔ نور وجود شامل اعدام درموطن ادراك و ذهن ميگردد مـاهيات يـا اعيان ثابته باصطلاح عرفاء باين معنا وجودات خاصه‌ى علمى ميباشند. رجوع شود باسفار چاپ سنگى طهران صفحه ٦٤ ـ هستى از نظر فلسفه وعرفان تاليف ـ جلال الدين آشتيانى وفصول عرفانيه‌ى اسفار واوائل مقدمهٔ قيصرى برشرح فصوص الحكم شيخ اكبر محيى الدين عربى (قده)

وصرف الشيء محض البساطة لاتركيب ولاتعدد فيه - **ولابالرسم اذلايمكن ادراكه بماهو أظهر منه واشهر، ولا بصورة مساوية له؛ فمن رام تعريفه فقداخطأ اذ قدعرفه بما هواخفى** قوله : لايمكن ادراكه بماهو أظهر منه وأشهر الخ. يصدق على المفهوم و على الحقيقة لان هذا الكلام يصدق على مالا يمكن ادراكه بصورة اصلا تصوراً وعلى مايمكن ادراكه لكن لابماهو أظهر منه فلافائدة فيه واما التصديق بكون الواجب محض الوجود وحقيقته وصرفه مبنى على شهود فيض وجوده على حسب ماحصل من المفيض لاعلى النحو التصورى حتى يحتاج تخصيص الرسم بالمفهوم **أللهم الان يريد تنبيهاً واخطاراً بالبال وبالجملة تعريفاً لفظياً**(١) الاخطار بالبال لحقيقة الوجود أمر محال لاستلزامه الانقلاب والتنبيه وتعين مافى الخيال من الصور للمراد من اللفظ لاحاصل له فى حق الحقيقة و فى المفهوم قليل جدواه ولذا زاد أللهم **ولانى اقول : ان تصور الشيء عبارة عن حصول معناه فى النفس مطابقاً لما فى العين فهذا يجرى فيما عدا الوجود من المعانى والماهيات الكلية التى توجد تارة بوجود عينى أصيل وتارة بوجود ظلى مع انحفاظ ذاتها فى كلا الوجودين وليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً أو ذهناً فليس لكل حقيقة وجودية الانحو واحد من الحصول فليس للوجود وجود ذهنى ومالیس له وجود ذهنى فليس بكلى ولاجزئى ولاعام(٢) ولاخاص فهو**

---

١ - و اعلم أن كل تعريف لفظياً كان او غيره المراد به كشف المجهول به الا أن فى اللفظى ماينكشف بالذات هو اللفظ الذى كان مجهولا و المنكشف بالعرض هو المعنى وكذلك فالمجهول بالذات هو اللفظ- والمعنى بالعرض فتعريف الوجود بثابت العين ونحوه لما كان معلوماً عند المتكلمين فلذا الوعرف أحد من الحكماء هذا التعريف اراد الاخطار بالبال لان هذه التعريفات كان معلوماً عندهم (فتدبر) محمد اسماعيل «قده»

٢ - قال الحكيم البارع المولى محمد اسماعيل الاصفهانى : « العموم والخصوص قديطلقان ويراد بهما الكلية و الجزئية اللتان هما من عوارض الوجود الذهنى للاشياء اعنى كون المفهوم بحيث لايمتنع تصوره من جواز حمله على الكثيرين وكونه بحيث يمتنع تصوره عن ذلك ؛ وقديراد من الخصوص كون المفهوم اقل مصداقاً من مفهوم آخر وبالعموم اكثر مصداقاً وهما بهذه المعانى من صفات الاشياء المغايرة للوجود لان الوجود ممتنع التصور كمامر واراد المصنف (ره) بهما هذا المعنى وقديطلقان ويراد بهما سعة الوجود وشموله شمولا*

فی ذاته أمر بسیط متشخص بذاته لاجنس له ولا فصل له و لاهو أیضاً جنس شیء و لافصل و لانوع ولا عرض عام و لاخاص

قوله : و لانی ـ دلیل عام قاله المصنف لعدم امکان تعریف الوجود من حیث المفهوم (١) ومن حیث التحقق کالدلیل السابق و یمکن أن یکون الدلیل

*سریانیاً انبساطیاً وعدم ذلک اعنی کون الوجود غیر محدود و کونه محدوداً : وقدیرادمن الخصوص التشخص بمعنی جهة امتناع الصدق علی الکثیرین ولاشک ان المفهوم بهذا المعنی والخصوص بهذین المعنیین عین الوجود »

اقول : شمول حقیقة الوجود للاشیاء وبسط نورالحق علی الماهیات لیس مثل شمول المفاهیم الکلیة للجزئیات الخاصة الخارجیة (نظیر شمول الاجناس للانواع والانواع للافراد) بیان هذا: ان الکلیة والعموم والاطلاق تارة تکون فی المفاهیم واخری تکون فی الوجود الخارجی والمصداق العینی ـ شمول حقیقة الوجود بحسب الخارج عبارة عن سریانها وانبساطها علی الماهیات ومبدء هذا الانبساط هو التجلی الاحدی وظهور الحق فی مرآت کلشیء

بدت باحتجاب واختفت بمظاهر علی صبغ التلوین فی کل برزة

ان الاطلاق والکلیة والعموم فی الماهیات ناشیة عن الضعف و القصور والابهام والبعد عن التشخص و الوجود ـ کلما کان الاطلاق و العموم و الکلیة اوسع تکون عن الوجود والتشخص أبعد بخلاف الا طلاق والکلیة والعموم فی الوجود فانها ناشیة عن التمامیة والسعة والاحاطة «الاالی الله تصیر الامور » «جلال الدین آشتیانی»

١ـ وجود باعتبار مفهوم ومعنا چون بسیط وبرهمه‌ی مفاهیم صادق است مستغنی از تحدید است وبحسب مصداق نیز احاطه بحقایق وجودیه بعلم حصولی ارتسامی محال است شهود حقیقت وجود بعلم حضوری منحصر است بعلم مجرد بذات خود وعلم علت بمعلول وعلم معلول بعلت تامه خود وعلم عقول عرضیه وموجودات برزخیه درقوس صعود ونزول بیکدیگر چون مجرد ازمادهٔ جسمانیه مانع ازادراك حضوری وشهود در دانش وجود ندارد .

حقایق وجودیه (باعتبارادراك حصولی) مخفی از عالم ذهن ووعاء ادراکند، ماهیات بمنزلهٔ عکوس واشعهٔ حقیقت وجودند بلکه وجودات مقیده از تعینات اصل حقیقت وجودند وبواسطه‌ی تقید آنها بماهیت بنحوی ازانحاء مدرك واقع میشوند حاق حقیقت وجود ومقام صرافت هستی چون عاری ازهمه‌ی نوع تعین است غیب محض ومجهول مطلق است اصل وجود نه عام ونه خاص ونه کلی ونه جزئیست ـ قیصری درمقدمه‌ی فصوص (چاپ طهران ١٢٩٩ ق ص ٤) گفته است «ان الوجود من حیث هو غیر الوجود الخارجی و الذهنی اذ کل منهما نوع من انواعه فهو غیر مقید بالا طلاق والتقیید ولاهو کلی ولاجزئی ولاعام ولاخاص الخ»

السابق لامتناع تعریف المفهوم(۱) وهذا الامتناع تعریف الحقیقة او الاول عام والثانی خاص (فتدبر) یعنی تعریف الشیء لاجل التصور وتصور الشیء عبارة عن حصول معناه فی النفس مطابقاً لما فی العین وهذا یجری فیما عدا الوجود من المعانی لا فی الوجود لان انیة الوجود عین الخارجیة فاذا انقلبت وصارت ذهنیة مع بقائها کما هی کان الانقلاب انقلاب المحال واذا حصلت فصارت حقیقة اخری أو وجدت الصورة فی العین وانعدمت ما فی الخارج فلا یحصل معنی التصور الذی اعتبر فیه انحفاظ معنی الشیء وذاته فی کلا الوجودین- فاذا لم یحصل معنی التصور فیه فلم یتصف بالکلیة والجزئیة المنطقیة ، وإنتفائه هذه یستلزم إنتفاء سایر الاوصاف عنه و إتصاف الوجود بهذه الصفات فی بعض المراتب باعتبار ما معه، لا یقدح ماقلناه لان علاقة الاتحاد یوجب اتصاف کل واحد منهما بصفة الاخر- فهو فی ذاته أمر بسیط متشخص بذاته لا جنس له(۲) ولا فصل، لان الجنس والفصل(۳) من المعانی والمعنی والمفهوم قسیم للوجود لان

۱- رجوع شود بکتاب الشواهد الربوبیة چاپ طهران سنگی ص- ٤- فی ان الوجود لایمکن تصوره (اسفار اربعه) اوائل مبدء ومعاد چاپ سنگی طهران - مفهوم الوجود نفس التحقق والصیرورة فی الاعیان اوفی الاذهان وهذا المفهوم عنوان لحقیقة بسیطة نوریة وهو أبسط من کل متصور شفا چاپ سنگی طهران ص ۲۹ تعلیقات ملاصدرا بر شفا چاپ طهران ص۲۳و۲٤و۲۵و۲٦ جهت بحث تفصیلی این مطلب مراجعه شود بکتاب هستی از نظر فلسفه وعرفان چاپ مشهد ۱۳۷۹ق) تالیف سید جلال الدین آشتیانی

۲- اما للمفهوم فظاهر لایحتاج الی البیان واما للحقیقة فلانها لوکان لها جنس فجنسه اما وجود اوغیره والتالی باطل بکلا قسمیه فکذا المقدم واما بیان الملازمة فلان الشیئیة منحصرة علی قسمین وجود و ماهیة واما بطلان التالی فلان جنسه لوکان وجوداً والفصل مقسم للجنس لیس بمقوم له للزم أن یکون المقسم مقوماً هذا خلف ولوکان ماهیة لکان ما فرضناه وجوداً غیر الوجود ویرد مفاسد اخری فمن أراد الا طلاع علیها فلیطالبها من مواضعها فتدبر «محمد اسماعیل ره»

۳- قال صدر الحکماء فی اوائل الاسفار (چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ق ص۱۱) : «اعلم ان الحقایق الوجودیة لایتقوم من جنس وفصل بعد ما تقرر فی علم المیزان أن افتقار الجنس الی الفصل لیس فی تقومه من حیث هوهو بل فی ان یوجد ویتحصل، الفصل کالعلة المفیدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصیلیة هو انه لوکان لحقیقة الوجود جنس وفصل لکان*

الشیء إما أن یمکن حصوله فی الذهن أم لا **الاول** هو المفهوم والماهیة **والثانی** هو الوجود ولا یمکن ترکیب الشیء من قسیمه ومقابله وتحصیل شیء من غیره نوعاً وإذا

* جنسه أما حقیقة الوجود أو ماهیة اخری معروضة للوجود، فعلی الاول یلزم أن یکون الفصل مفیداً لمعنی ذات الجنس. فکان الفصل المقسم مقوماً هذا خلف وعلی الثانی یکون حقیقة الوجود اما الفصل أو شیئاً آخر وعلی کلا التقدیرین یلزم خرق الفرض لان الطبایع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنی والمفهوم»

حقایق وجودیه امور بسیطه وتقوم بجنس وفصل ندارند ، برای آنکه در جای خود مبرهن گردیده است که احتیاج وافتقار جنس بفصل در تقوم ذات جنس نمیباشد ، بلکه احتیاج جنس بفصل در تحصل وجودی وتقرر خارجیست وفصل باعتبار بعضی از ملاحظات تفصیلیه‌ی عقلیه بمنزله‌ی علت مفید جنس است ، بنابراین اگر برای حقیقت وجود جنس وفصلی باشد آن یا حقیقت وجود یا ماهیتی معروض وجود است ، بنا براول لازم میآید که فصل مفید معنای ذات جنس باشد وفصل مقسم جنس مقوم جنس شود واین خلف است بنا برثانی حقیقت وجود یا فصل است یا چیز دیگر بنا بر هردو تقدیر خرق فرض لازم میآید بعلت آنکه طبایع محموله بحسب خارج متحد وبحسب معنی ومفهوم مختلفند و دراینجا امر این نحو نمیباشد .

بیان مطلب آنست که جنس و فصل نسبت بیکدیگر عارض ومعروضند ، جنس از برای فصل عرض عام وفصل نسبت بجنس عرض خاص است ومعنای عروض در اینجا عروض بحسب شیئیت مفهومیست که لحوق احد المفهومین بر دیگری باشد نه عروض خارجی که مستلزم وجود خارجی معروض باشد ، مثلا مفهوم حیوان جنسی بحسب نفس مفهوم تام و تمام و متضمن جمیع اجزاء ومقومات نفس ذات خود میباشد ، ومفهوم ناطق از حقیقت حیوان خارج است ولاحق ، عارض میشود فصل برجنس باعتبار ابهام وتردد جنس بین امور کثیره وبصرف لحوق تحصل میدهد معنای جنس را .

بعبارة اخری معنای حیوان جنسی عبارت از جسم نامی حساس متحرك بالاراده است وتمامیت هویت مفهومی حیوان بهمین اجزاء میباشد ، طبیعت جنسیه امر مبهم ومحتمل بین امورات کثیره است واین ابهام بحسب وجود خارجی میباشد وفصل جنس را ازابهام خارج نموده وجنس بعروض فصل تحصل پیدا مینماید . همینطور مفهوم حیوان خارج از حقیقت ناطق است ، وبحسب مفهوم داخل درهویت ناطق نیست ، وبعد از لحوق وعروض این دو مفهوم بریکدیگر دوجزء جوهری میشوند از برای تحصل انسان که نوع باشد*

لم یکن کلیاً فلم یکن قسماً من أقسامه (فتأمل) **واما الذی یقال له عرضی للموجودات من المعنی الانتزاعی الذهنی فلیس هو حقیقة الوجود، بل هو معنی ذهنی من المعقولات الثانیة کالشیئیة والممکنیة والجوهریة والعرضیة والانسانیة والسوادیة وسائر الانتزاعیات المصدریة التی یقع بها الحکایة عن الاشیاء الحقیقیة وغیر الحقیقیة وکلا منالیس فیه بل المحکی عنه وهو حقیقة واحدة بسیطة لاتفتقر أصلا فی تحصله وتحققه الی ضمیمة قید فصلی او عرضی مصنف او مشخص بل قد یلزمه هذه الاشیاء بحسب مایتحصل به ویوجد من المعانی والماهیات اذ کل وجود سوی الوجود الاول البسیط الذی هو نور الانوار یلزمه ماهیة کلیة امکانیة یتصف بهذه الاوصاف باعتبار حصولها فی الاذهان فیصیر جنساً أوفصلا اوذاتیاً أوعرضیاً أوحداً او رسماً و غیر ذلك من صفات المفهومات الکلیة دون الوجود الا بالعرض** و من المعلوم بالبدیهة أن الشیء الذی هوأصل

*وچون هریك ازجنس وفصل خارج از حقیقت یکدیگروعارض بریکدیگرند ، محققین منشاء حمل فصل را برجنس اتحاد وجودی وتحصل خارجی دانسته وگفته‌اند : حمل فصل برجنس حمل شایع صناعیست باآنکه ناطق وحیوان از اجزاء حدیه انسان هستند .

سر آنکه جنس در مقام تحصل خارجی احتیاج بفصل دارد نه بحسب تقرر ماهوی، آنست که ماهیات دواعتبار دارند : یکی مقام تقرر ماهوی ودیگر : مقام تقرر خارجی وچون وجود وتحصل خارجی امری زاید بر حقایق ماهویه وداخل در حقیقت آنها نیست باید منشاء وجهت خارجی آنها غیر از ثبوت وشیئیت ماهوی آنها باشد ، ولیکن چون حقایق وجودیه وجودی زاید برذات خود ندارند . اگر حقیقت وجود جنس داشته باشد وآن جنس حقیقت وجود باشد « چون وجود حقیقت واحده است» لازمه‌اش آنست که فصل داخل در حقیقت جنس باشد وجنس وفصل بحسب معنی متحد باشند ، ولازم می‌آید که محصل وجودی آن مقوم ذات وداخل درحقیقت آن باشد وفصل مقسم که خارج از حقیقت جنس بود وحیوان جنسی را بانواع متعدده تقسیم مینمود بتمام معنی داخل در مفهوم حیوان ومقوم معنای جنسی باشد . واین عبارت ازانقلاب فصل مقسم بمقوم می‌باشد . این بود بیان توضیح فرمایش اول صدرالمتألهین .

اما توضیح محذور ثانی که جنس ماهیتی معروض حقیقت وجود باشد ، نظر باینکه اجزاء نوع مثل حیوان وناطق که اجزاء قوامی انسان نوعی هستند بر نوع حمل میشوند*

الشيئية وبه يتحقق الاشياء وتصير ذا حقيقة كيف يكون إنتزاعياً ذهنياً ومعقولاً ثانياً واذا كان المبدء معقولا ثانياً فالمعقول الاول ماهو ـ وهذا الحكم ـ حكم صادق ظاهر فلا يشك فيه أحد ، والمعنى الذهنى من الوجود ـ هو كساير المعقولات الثانية من الانتزاعيات المصدرية التى يقع بها الحكاية ويستعملون هذه اللفظة فى طايفتين من المعانى ـ إحديهما مايجعلونه موضوعاً للمنطق وذلك مثل الكلية وأمثالها من المعانى التى يبحثون عنها فى المنطق و ثانيهما الامور العامة المبحوث عنها فى الحكمة والكلام ـ وذلك مثل الوجود والوحدة والعلية إلى غير ذلك وعروض كلتا الطايفتين كان فى الذهن لان مناط العروض كون الخارج ظرفاً للوجود وليس ، فليس وأما الاتصاف فالطائفة الاولى كان إتصافها فى الذهن أيضاً لان الخارج لايكون ظرفاً لالوجودها ولالنفسها والثانية إتصافها فى الخارج لان مناط الاتصاف كون الخارج ظرفاً لنفسها وهنا كذلك والعروض لمّا كان فى العقل حصلت رعاية وجه التسمية فى الجميع (فتدبر) لكن المحكى عنه هذا المفهوم الذى كلامنا فيه هو عين خارجى وأصل فى التحقق

*بحمل شايع صناعى ، ملاك حمل شايع تغاير مفهومى واتحاد خارجيست وحمل ميشود نوع براجزاء مثل حمل انسان برحيوان وملاك حمل اتحاد خارجيست و تغاير مفهومى ، يعنى بايد موضوع مثل انسان ومحمول مثل حيوان در مقام حمل تغاير مفهومى واتحاد خارجى داشته باشند اگر حقيقت وجود معناى نوعى شد وجنس وفصل داشت وجنس ماهيتى شد معروض حقيقت وجود فصل يا حقيقت وجود است يا چيز ديگر معروض حقيقت وجود ، لازم ميآيد كه شرايط حمل منتفى باشد براى آنكه اجزاء محموله در حمل حيوان برانسان وحمل ناطق برانسان بايد بحسب مفهوم متغاير وبحسب مصداق متحد باشند ، ودراينجا اجزاء محموله بنا بر آنكه فصل حقيقت وجود باشد بحسب معنى متحدند نه متغاير (۱)

۱ ــ اما توضيح ذيل كلام صاحب أسفار كه گفته است :

« الفصل كالعلة المفيدة لمعنى ذات الجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية »

چون جنس وفصل موجود واحدند وبين آنها علية ومعلولية در خارج نمى‌باشد وعليت و معلوليت بين آنها بتفصيل وتميز معناى جنسى از معناى فصلى ميباشد ، فصل اخذ ميشود از صورت وصورت بمذاق مشاء كه تركيب ماده وصورت را انضمامى ميدانند شريك علت از براى وجود شخصى ماده است وماده هم ماخذ جنس است بنا براين صورت مثل علت مفيده‌ى جنس است باين ملاحظه كه ملاحظه بشرط لائى باشد .

وبنفسه متحصل ولا یحتاج فی تحققه الی ضمیمة أصلا بخلاف المحکی عنه لسایر المفاهیم والماهیات لانه فی ذاته غیر متحصل فی الخارج وبعلاقة الاتحاد یتصف بصفة مامعه من الوجود کما یتصف الوجود بصفة مایتحصل به من المعنی والماهیة إذا کان بعد الوجود الاول نور الانوار وکان متحداً مع الماهیة نحواً من الاتحاد ویصدق صفات مامعه علیه بالعرض من الماهیة فمعنی ما شمّت الماهیة رائحة الوجود «هو» هذا فاحتفظ به

المشعر الثانی

فی کیفیة شموله للاشیاء

شمول حقیقة الوجود للاشیاء الموجودة لیس کشمول المعنی الکلی للجزئیات و صدقه علیها کما نبهناك علیه من أن حقیقة الوجود لیست جنساً و لانوعاً ولاعرضاً ولاکلیاً طبیعیاً بل شموله ضرب آخر من الشمول لایعرفه الا العرفاء الراسخون فی العلم (۱) واذالم یکن کلیاً لم یکن شموله کشمول المعنی الکلی لان الوجود الکلی انماهو بتطفل الافراد وتبعیتها

۱ـ شمول حقیقت وجود نسبت بماهیات واعیان ثابته از سنخ شمول مفهوم وجود نسبت بموجودات نیست واز سنخ شمول سایر معانی کلی ماهوی از قبیل شمول معانی عام وکلی ومطلق نمیباشد اطلاق وانبساط اصل حقیقت وجود نسبت بماهیات واعیان ثابته عبارت از تجلی وظهور وانبساط و سریان آن حقیقت است درمراتب مختلف بنابر قول حکمای الهی وظهور آن درمظاهر مختلف بنابر قول عرفای شامخین حقیقت وجود بواسطه‌ی نهایت تمامیت وجامعیت آن اسماء حسنی و صفات علیا را با آنکه غیب محض است بحسب فعل منبسط برهمه‌ی اشیاء شده است واز تجلی آن حقیقت جمیع موجودات ظاهر شده‌اند فعل اوساری درهمهٔ ذرات واصل ذاتش احاطه‌ی قیومی نسبت بهمه‌ی وموجودات داردسریان حق دراشیاء باعتبار ظهور وتجلی وانبساط وجود منبسط است که متصف بعموم واطلاق وکلیت خارجیست نه مفهومی، بیان تحقیقی این مطلب غامض آنستکه حق تعالی چون بسیط بالذات وواحد بجمیع اعتبارات ومتصف بوحدت حقیقیهٔ ذاتیه است ازاو صادر نمیشود مگر واحد این موجود واحد نزد حکمای عظام عقل اول ونزد محققان ازعرفاء وجود منبسط است

وجود منبسط عارض برهیاکل ممکنات باذات واجبی تغایر ندارد مگر بنسب واعتبارات وتعین وتعددیکه ازناحیه‌ی ظهوردرغیر حاصل شده است ، تعدد وتعین از نعوت ذاتی وجود است که بواسطه‌ی تعلق بمظاهر وهیاکل امکانی موجود میشود چون اصل حقیقت وجود عاری از جمیع تعینات است ، حقیقت وجود نیز متصف بنعوتی میشود که بواسطه‌ی تعلق ببواطن*

والامر هنا بالعکس وهذا ظاهر ولذاقال: نبهناك. واما شمول ضرب آخر فمعرفة

*حاصل میگردد نظیر بطون و تعین علمی وتکثر معانی وحقایق باعتبار ظهورذات ازبرای ذات درمقام تعین اول ومقام أحدیت ومرتبه‌ی اوادنی- تعیناتی که درمقام أحدی ظاهرمیشود مربوط بوجود منبسط نمی باشد وجود بعد از تعین ثانی ومقام واحدیت ومرتبهٔ اسماء و صفات وقاب قوسین بواسطهٔ استعدادات موجود دراعیان ثابته واستدعای هرممکنی ظهور خارجی را قبول غیریت و سوائیت نموده واز تجلی حق درمرتبهٔ واحدیت وجود منبسط مبدء ظهورماهیات واعیان ممکنات میشود وجود منبسط جهت ارتباط وحدت صرفه نسبت بمتکثرات واعیان ممکنات میباشد.

اصل حقیقت وجود واحد است وچون وحدتش وحدت عددی نیست با تجلی در متکثرات واتحاد بامتعددات منافات ندارد این وجود دارای بطون وظهوراست مقام بطون آن حق ومقام آن ظهورآن خلق است ومقام خلق باعتبار وحدت ساری درهمه‌ی ممکنات وجود منبسط است حقیقت وجود لابشرط ازاطلاق وتقیید است مقام اطلاق وظهورش وجود منبسط است بنابراین وجود مطلق یعنی لابشرط «مقسمی» دارای دواعتباراست اعتباراول عبارت ازملاحظهٔ وجود است بخودی خود بدون لحاظ اغیار«ماهیات» وجودازاین حیث تکثرندارد اعتبارترکیب ، نعت ، صفت ، ضد، ند و غیردرآن نمیشود بلکه اطلاق وجود براو برای تفهیم است هراشاره‌ای او را از مقام وجود من حیث هوهو متنزل بمرتبه‌ی احدیت غیبی مینماید وحق در مقام ذات غنی از هرتعینی‌است .

نه اشارت می پذیرد نه عیان نه کسی زو نام دارد نه نشان

اعتبار ثانی عبارت است ازمقام تعلق وجود بکائنات و ظهورآن در مرائی اعیان ممکنات دراین مقام وجود سریان وظهور درغیر دارد و بواسطهٔ تنزل ازمقام غنای ذاتی متعدد و متکثر و دارای امتیاز میگردد این تکثر چون ناشی ازاصل وحدت است ومبدء آن نهایت غناء ذاتی و کمال وجوبی‌است قادح دروحدت حقیقت وجود نمی باشد و چون وحدت اصل‌وجود ساری دراعیان وحدت اطلاقیست ازجمع بامتکثرات ابا ندارد درلسان عرفا از فیض ساری حق بوجود منبسط و فیض مقدس و رحمة و اسعه ورق منشور و نفس رحمانی و غیراینها از القاب شامخه تعبیرشده است حق آنستکه اصل وجود ساری در ممکنات باعتبار انتساب بحق ربط محض و صرف تعلق است «لایمکن أن یشار الیه وأن یحکم علیه بحکم لیس هوعین الحق ولاغیره لامفیض ولامفاض و سیأتی زیادة تحقیق لهذا انشاءالله‌تعالی» - رجوع شود بفصول عرفانی علت و معلول اسفار چاپ سنگی صفحات ۱۸۲و۱۸۳و۱۸۴و۱۸۵و۱۸۶و۱۸۷ شواهدالربوبیه چاپ‌سنگی‌طهران‌ص۳۶ مصباح‌الانس حمزه فناری چاپ سنگی طهران (۱۳۲۳ ق) ص ۶۹و۷۰و۷۱ -

الشهودية وحق اليقين مختصة بالراسخين كمافى الفارسية :

«رومجرد شومجرد رابيين»

و امـا العلـم النظرى الحصولـى فيمكن تحصيله و بيـانه للغيـرلان شمو لهـا كان شمولا وجوديـاً و الشمول الوجـودى عـلـى عكس الشمول المفهومى فمن عـرف شمول معنى الكلى عرف بالعلم الحصولى الشمول الوجودى بوجه لانه تعرف الاشياء بأضدادها **وقد عبرواعنه تارة بالنفس الرحمانى و تارة بالرحمة التى وسعت كل شىء و بالحق المخلوق به عند طائفة من العرفاء** اى بالحق الاضافى الذى يخلق بالحق الحقيقى بلا واسطة او بالحق الـذى يخلق الاشياء به كالمشية «خلق الله الاشياء بالمشية والمشية بنفسها» **وبانبساط نورالـوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات ونزوله فى منازل الهويات** والتعبيرات التى يذكرها المصنف تفيد قدرمن العلم الذى يكفى هنا (فافهم) لان التعبير عن شمول حقيقة الوجود بالنفس الرحمانى والرحمة التى وسعت كل شىء والحق المخلوق به يدّل على أن تحصل الاشياء المشمولة من الممكنات التى كانت هى من مراتب النفس والرحمة التى وسعت كل شىء كان بالشامل على عكس معنى الكلى لان تحصله كان بالاشياء المندرجة تحته لان الكلى سواء كان طبيعياً اوعقلياً يكون مبهماً يحتاج فى تحصلّه ووجوده الى إنضمام شىء إليه يحصلّه ويوجده

وستعلم معنى هذا الكلام من أن الوجود مع كونه امراً شخصياً متشخصاً بذاته متعيناً بنفسه (۱) مشخصاً لمايوجدبه من ذوات الماهيات الكلية كيف يتحد بها ويصدق هى عليه فى الخارج ويعرض مفهومه عليها عروضاً فى الذهن بحسب التحليل العقلى

۱ــ صدرالمتألهين در مواضع مختلف از كتاب اسفار وجودرا طبق مسلك حكماى الهى مشكك بتشكيك خاصى ميداند يعنى از براى وجود مراتب مختلف بشدت وضعف وكمال ونقص قائل است دراين كتاب (مشاعر) وفصول عرفانية اسفار (۱) والشواهدالربوبيه (۲) *

۱ــ رجوع شود به فصول عرفانيه اسفار ص۱۸۲ فصل۹۶ فى تتمة الكلام فى العلة والمعلول واظهار شىء من الخبايا فى هذا المقام درص۱۸۵ فصل ۹۷ الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية

۲ــ شواهد ربوبيه چاپ طهران سنگى ص۳۶ .

ونزول الوجود لیس کنزول شیء من مکانه أو من مرتبته حتی یحصل من النزول الخلّو ووقع منه فی عالم الوجود ألا علی نقصان وظهر من محض التحقق وصرف

*المظاهر الالهیه (۱) و تفسیر قرآن و بعضی از کتب دیگر خود قائل بتشکیك خاص الخاصیست یعنی برطبق مسلك اهل توحید تشکیك درمظاهر قائل است ووجود را واحد شخصی میداند ما از برای روشن شدن عبارت مشاعر (ان الوجود مع کونه امراً شخصیاً الخ) ناچاریم از ذکر قول فهلویون از حکما ومحققان از عرفاء

حاصل قول فهلویون آنستکه حقیقت وجود دارای مراتب مختلفهٔ مقولهٔ بتشکیك است ومراتب وجودیه از عقل اول تاهیولای اولی متصل بیکدیگر وفرق بین مراتب وجودیه بشدت وضعف است واین حقیقت یکمرتبه‌ای دارد که آن عبارتست از حقیقت وجود بشرطلا که از جمیع تعینات ماهویه معر است واین مرتبه‌ی از وجود ، صرف وبسیط وتام وفوق التمام است مصداق وجود منحصر باین یکمرتبه نیست موجودات طراً از عقول طولیه و عرضیه ، نفوس ناطقه وجودات برزخیه علی اختلاف المراتب معالیل حقند ولیکن چون فرق بین مراتب بشدت وضعف است همهٔ این مراتب از سنخ واحدند .

قائلان باین قول تصریح کرده‌اند باینکه وحدت حقیقت وجود اطلاقی و وحدت اطلاقی مساوق باوحدت شخصیست وگفته‌اند کثرت در مراتب طولیه چون از مقتضیات اصل حقیقت است برگشتش باصل واحداست لذا چنین کثرتی قادح دروحدت اصل حقیقت وجود نخواهد شد .

وگفته‌اند بااین که اصل حقیقت وجود صاحب وحدت اطلاقی ووحدت اطلاقی مساوق باوحدت شخصی میباشد معذلك یکمرتبه‌ی ازاین حقیقت واجبست، وبقیه‌ی مراتب محدوده بحدود ماهویه سلاسل ممکنات وانیات جائزات را تشکیل میدهند اینکه فرموده‌اند اصل حقیقت واحداست یکمرتبه‌ی ازهمان اصل حقیقت واجب وبقیه‌ی مراتب ممکناتند ناچار باید اصل حقیقت وجود رفیع الدرجات وصاحب عرض عریض باشد که یکمرتبه‌ی آن واجب وبقیهٔ مراتب ممکنات وذوات جایزات باشند لابد اصل حقیقت وجود اوسع ازحق ومحیط براو میباشد برگشت این تحقیق بقول عرفاست که مقام وجوب وجود را که مقام احدیت باشد از تعینات اصل حقیقت دانسته‌اند و چون این وحدت ، و حدت اطلاقی است ظهور*

۱ــ المظاهر الالهیه چاپ جدید مشهد (۱۳۸۰ق) ص۱۳ــ ملاصدرا درکتب خود قول عرفاء را اختیار نموده است ودر این کتاب همان طریقه را مشی نموده است شارح محقق توجه باین مطلب کماهوحقه نداشته است واین مطلب مهم را شرح وبسط نداده است مادرطی این حواشی این قبیل از مسائل را بطور کامل متعرض خواهیم شد .

الثبات الحدثان وانثلم رکن من الارکان بل لیس النزول إلا بطریق الفیض ونسبة الفیض الی المفیض نسبة العکس إلی العاکس وبه لایزید ولاینقص والفیض المطلق

*در متکثرات و تجلیات متفننه ضرر بوحدت ذاتش نمیزند و ازاجتماع بامتکثرات ابا ندارد .

برهر چه بنگرم تو پدیدار آمدی أی نا نموده رخ تو چه بسیار آمدی

نظیر نفس ناطقه انسانی باآنکه واحد شخصی است معذلك در مراتب متکثره ظهور دارد باعاقله عاقله وبامتخیله متخیله وباواهمه ، واهمه وهکذا باسایر قوای مجرده و مادیه ، قوای مربوط بغیب نفس وقوای مربوط بشهادت متحد و موجود است وهمه‌ی آن قوا از شئون نفس ناطقه وهمه‌ی مراتب در سلك یکوجودند مقام تغذیه و تنمیه و سایر قوای طبیعیه واتحاد نفس باآنها مضر بصرافت ذات وبساطت حقیقت نفس نیست نگارنده حاشیه‌ای بمظاهر(۱) آخوند ملاصدرا نوشته است آنرا دراین جا برای واضح شدن مطلب ذکر مینماید: «ان الوجود باعتبار نفس ذاته لایکون من سنخ الماهیات الجوهریة والعرضیة ولایتصف بالامکان ونفس ذاته بذاته طارد للعدم ومناقض له: والتعینات الجوهریة والعرضیة خارجة عن حیطة اصل حقیقة الوجود وعارضة علیها بنحو خاص من العروض ولماکان الوجود من حیث هو عاریاً عن الاتصاف بالماهیة یکون واجباً بذاته من دون لحاظ أمر وجهة وهو بذاته یقتضی الصرافة وینفی الغیریة وباعتبار ظهوره فی مراتب الاکوان وتجلیه فی الذهن والعین ینبعث منه الماهیات وهو بنفسه جامع للاسماء الحسنی والصفات العلیا و منه یظهر المفاهیم والاعیان الثابثة وهوالذی یظهر فی کل شیء ووسع کل شیء علماً وقدرة وهو اظهر من کل ظاهر و یظهر مما ذکرنا ان الحق الاول عندالعقل اظهر من کل ظاهر لان ظهور کل شیء منه .

دلی کز معرفت نور وصفا دید بهر چیزی که دید اول خدا دید
محقق را که وحدت درشهود است نخستین نظره بر نور وجود است
همه عالم ز نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا
زهی نادان که آن خورشید تابان بنور شمع جوید در بیابان

و الحق ظاهر ماغاب قط ، والعالم غیب لم یظهر قط ، والناس فیهذه المسئلة علی عکس الصواب .

چندین هزار ذره سراسیمه میدوند درآفتاب وغافل ازآنکه آفتاب چیست*

۱ــ المظاهر الالهیه چاپ مشهد (۱۳۸۰ق) ص ۱۱ سطر ۷

من الوجود الحق هو المسمّی بالنفس الرحمانی وهو ممدود ومنبسط علی الاشیاء وفی کل شیء متعین بحسبه ؛ ویمتاز عن شیء آخر ، والفرق بین الفیض والمفیض کالفرق بین الاصل والتبع ؛ وهذا الفیض الکلّی الشمولی الانبساطی الوجودی هو المشیة وهو مظهر للاسم الاعظم ؛ ونسبة هذا الفیض إلی المتعینات کنسبة النفس الانسانی الی الحروف والکلمات وعلیك بالتأمل فی هذا المقال حتی ینکشف لك حقیقة الحال ولا یتوهم من المثال بالبحر والامواج کما مثل بعض الصوفیة - إتحاد الحقیقة والسنخیة الباطلة أو ترکیب الممکنات من حقیقة الوجود والتخصصات کترکیب الامواج من حقیقة الماء والتعینات ولیس کذلك. لان عند المحققین من الصوفیة الامواج هو التعینات فقط ، ولیس الماء جزءها وعندهم التعینات هی الممکنات ، والبحر مثال الواجب ، وهو الوجود المطلق ، وعند الحکماء (۱) الوجود هو الحق تعالی والوجود المطلق هو الفعل والمتعینات هی الاثار ، والفعل متشخص بذاته بالفاعل ومشخص المتعینات ویتحد بها نحواً من الاتحاد ویتکثر به وهذا التکثر لاینافی

*واذا نظرت الی الموجودات بعین الجمع وجدت التوحید یصاحبها ولا یفارقها عن علی (ع) : «ظاهر فی غیب ، وغیب فی ظهور ، ظهر فبطن ، بطن فعلن ؛ وقال ایضاً : اعرفوا الله بالله . »

۱ ـ نزد حکمای الهی حقیقت وجود دارای مراتب است مرتبه‌ی اعلای از وجود که مبرا از تعینات امکانیست حق تعالی ومرتبه‌ی وجوب وجود است اول وجود نازل از حق ومرتبه‌ی صرفه وجود عقل اول است جمیع متعینات از عقل اول تا هیولای اولی فعل حقند قول باینکه اصل حقیقت وجود حق ومطلق فعل او ومقید اثر اوست قول محققان از عرفا ست نه حکما ـ جهال صوفیه حقیقت حق را ساری در اشیاء دانسته واز برای حق مرتبه‌ای غیر از وجود ممکنات قائل نیستند وحق تعالی را بمنزله‌ی کلی طبیعی موجود بوجود افراد میدانند رجوع شود باسفار جلد اول چاپ طهران سنگی صفحهٔ ۶۳ « ثم ان الدائر علی السنة طائفة من المتصوفة ان حقیقة الواجب هو الوجود المطلق تمسکا بانه لایجوز ان یکون عدماً او معدوماً الخ » .

تفصیل این کلام در بیان سنخیت بین علت ومعلول خواهد آمد وبیان خواهیم کرد که سنخیت بین علت ومعلول سنخیت تولیدی نمیباشد .

تشخصه ذاتاً و الماهيات الكلية وصف عنوانى للاثار و مناط الاثار فى الممكنات هو هذا المنبسط ولكل أثر عنوان خاص ؛ ولاختلاف الاثار و كثرتها يختلف ويتكثر العنوانات ويصدق عليه بحسب كل مرتبة إسم خاص ـ ومناط صدق المفاهيم المختلفة فى الخارج هو إختلاف الاثار الحاصل فى الخارج وعروض المفهوم عليها فى الذهن لان معنى العروض هو كون الشىء موجوداً لغيره ومحلّ موجودية المفهوم «فى نفسه» هو الذهن لاغير .

و يظهر لك أيضاً انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصاً بذاته انها مختلفة الحقايق حسب اختلاف الماهيات الامكانية (۱) المتحدة كل منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه سوى الوجود الحق الاول الذى لاماهية له لانه صريح الوجود الذى لاأتم منه ولاأشد قوة وكمالا ولا يشوبه عموم وخصوص ولايحده حد ولايضبطه اسم ورسم ولا يحيط (۲) به علم «وعنت الوجوه للحى القيوم (۳). »

وقال سبحانه: «وما قدروا الله حق قدره» وقال امير المؤمنين عليه السلام «لا تقدّر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين» وقال عليه السلام : «من قال فيه لم فقد علله ومن قال فيه متى فقد وقّته ومن قال فيم فقد ضمّنه ومن قال إلى فقد أنهاه و من قال حتى فقد ثنّاه ومن ثنّاه فقد جزّاه ومن جزّاه فقد ألحد فيه» لايتغيّر الله بتغير المخلوق ولايتحدد بتحدد المحدود ، فلاتلتفت الى من يزعم أنه قد وصل الى كنه الحقيقة المقدسة بل احث التراب فى فيه فقد ضلّ وغوى و كذب و افترى فان الامر أرفع

۱ ـ وهى مختلفة بالذات و بائنة بالبينونة العزلتى بالذات و الوجود بالعرض فتدبر «محمد اسماعيل ره»

۲ ـ ولايحيط به علماً لان العلم اما حصولى أوحضورى و الحضورى اما علم الشىء على نفسه اومعلوله أوصفته والاشياء بالقياس الى الواجب ليست واحداً منها واما الحصولى فهو عبارة عن حصول صورة الشىء فى الذهن و حيثية ذاته حيثية خارجية و الخارجى مع كونه خارجياً لايكون ذهنياً لانه لادى الى سلب الشىء عن نفسه و بطلانه ضرورى تدبر «محمد اسماعيل (ره)»

۳ ـ سوره‌ى طه آيه‌ى «۱۱۱»

وأطهرمن ان يتلوثه بخواطر البشر وكلماتصوره العالم الراسخ فهوعن الكبرياء بفراسخ وأقصى ماوصل اليه الفكر العميق فهو غاية مبلغه من التدقيق ، اختلاف الماهيات كماكان بالذات وظهور الاختلاف كان بالوجود، فاذاكان منشأ الاثرهو الوجود وتعدده باعتبار التعيّنات فكان لهانحومن الاتحاد ؛ وبهذا الاتحاد يصدق على الوجود بالعرض اختلاف كماهوصادق على الماهيات بالذات وبالحقيقة والوجود الذى لاماهية له ـ فتعريفه كان بامتناع تعريفه؛ لايعلم ولايخبرعنه وهولشدّة ظهوره وصرف نوره مجهولا مطلقا وغيب الغيوب لكل ماسواه مع أنه على كل شيء شهيد وبه يعرف الاشياء كلها «فتدبر»

المشعر الثالث

فى تحقيق الوجود عيناً

اعلم ايدك الله بنوره ان الوجود احق الاشياء بأن يكون ذاحقيقة موجودة وعليه شواهد قطعية

صيغة إفعل كلما استعمل فى حق الواجب مقوم الاشياء ومبدئها يقال هو بمعنى فعل لتنزيهه عن الشريك فمعنى أحق الاشياء بأن يكون ذاحقيقة هوحقيق بكونه ذاحقيقة و الحق أن افعل معناه التفضيل لكن المراد من الزيادة فيه أن مدلول الصيغة له بالذات وبالاصالة ولغيره بالعرض فكل فعل وكمال نسب إلى الواجب الحق فهوحقه ولازم ذاته بذاته وبارتباطه يتصف كلما اتصف به من الخلايق وعلى هذا لايلزم نفى الكثرة وإعتباريتها على وجه يخالف مقتضى البديهة بل هوجمع بين الوحدة الحقة والكثرة الواقعية كما تعلم

الاول ـ ان حقيقة كل شيء هووجوده الذى يترتب به عليه آثاره واحكامه، فالوجود اذن احق الاشياء(۱) بأن يكون ذاحقيقة اذغيره يصير به ذاحقيقة، فهوحقيقة

۱ـ اين مسئله از مسائل مهمهٔ فلسفه است ، وروى مبناى اصالت وجود عويصات زيادى از فلسفه حل ميشود وبنابر اصالت ماهيت واعتباريت وجود محذوراتى پيش ميآيد وقائل باصالت ماهيت درجميع مسائل مهمه‌ى فلسفه دچار حيرت ودهشت وبنحو شك وترديد ولجاج وعناد مسائل علميه را تمام مينمايد . جميع اساطين حكمت ومعرفت مثل شيخ الرئيس*

کل ذی حقیقة، ولایحتاج‌هوفی أن یکون ذاحقیقة الی حقیقة اخری فهو بنفسه فی‌الاعیان

*وفارابی وخواجهٔ طوسی واعاظم قبل از آنها قائل باصالت وجود بوده‌اند . زمان شیخ الاشراق که از مصرین باصالت ماهیت‌است. قول به‌ثبوت ماهیات‌منفکة عن‌کافةالوجودات در بین متکلمین رایج بوده ، وشیخ الاشراق ودیگران از برای آنکه اثبات نمایند که ماهیت بحسب نفس ذات مجعول است‌ودرثبوت وتقرر مستغنی از جاعل نیست ، بمجعولیت ماهیات قائل شده‌اند چون این شیخ‌عظیم‌درك کرده است که قول باصالت ماهیت باکثیری از اصول مسلمهٔ فلسفه منافات دارد ، در حق تعالی قائل بوجود صرف شده است و در وجودات نوریه هم‌این‌معنی‌را سرایت داده است . «النفس ومافوقها انیات صرفة‌وجودات بحتة» این مرد عظیم جهت معارضه بامشاء که قائل باصالت وجود بوده‌اند ، در اثبات اصالت ماهیت ونفی اصالت وجود دچار هفواتی شده است واشکالاتی براین مبنای دقیق نموده است که آن اشکالات بخود اوهم وارد است‌وخود اوهم دراغلب موارد بآن‌اشکالات التزام ندارد . مادر جای‌خوداشکالات او را نقل نموده وموارد نقوضی راهم که باووارد است ذکر خواهیم کرد .

اختلاف بین اهل فن دراصالت‌وجود وماهیت بدونحو طرح شده است :

اول ـ آنکه آیا مفهوم وجود وهستی باقطع نظر از تعمل عقلی و ذهنی فردی دارد ، یاآنکه عقل بتعمل شدید مفهوم کون‌مصدری انتزاعی را از ماهیات مختلفه‌انتزاع نموده وبر آنها حمل میکند ؟ جماعت متکلمین در جمیع موجودات حتی حق اول تعالی عن ذلك علواً کبیراً قائل باصالت ماهیت هستند ووجود را بتعمل عقلی وذهنی ازماهیات انتزاع مینمایند ، وتصریح کرده‌اند که از برای وجود فردی جزحصص‌ذهنیه مضافه‌ی بماهیات موجود نیست ، ومضاف الیه‌ماهیات مختلفه است واین اضافه همانطوریکه‌تقریر کردیم فقط درذهن است ، ودر خارج ماهیت منشأ انتزاع مفهوم کون مصدری و وجود انتزاعی اعتباری‌نمیباشد .

دوم ـ آنکه بعد از تسلیم این معنی‌که وجود صرف اعتبار وتعمل ذهن وعقل‌نیست بلکه مفهوم کون وهستی انتزاعی بدون تعمل عقلی از موجودات انتزاع میشود . آیااز برای آن فردی بالذات وجود دارد یاآنکه فرد بالذات این وجود ماهیت است ووجود امری اعتباری ومصدریست واز معقولات ثانویه بشمار میرود ،مثل شیئیت وامکان ونحوهما اصالت مورد نزاع بمعنای تحقق و منشائیت آثار است ، کسیکه قائل باصالت وجود است جاعلیت ومجعولیت شدت‌وضعف وتقدم‌وتأخر وآنچه را که خارج از ذات‌ماهیات*

لان هذا الكلام أی حقیقة کل شیءٍ هو وجوده هو شاهد لتحقق الوجود عیناً
لان المراد والمعنی من تحقق الوجـود عینـاً اثبات أن للوجود حقیقة و مصداقاً

*است درحقایق وجودیه میداند، قائل باصالت ماهیت میگوید مجعولیت ومنشائیت اثر در سنخ ماهیات است و وجودات امور اعتباریه هستند ، ولی تقدم و تأخر و سایر انحاء تشکیك را باقول باعتباریت وجود دروجود میداند ، واین خود مناقض است با اصالت ماهیت ، ودر جای خود بیان خواهیم کرد . خلاصه‌ی کلام آنکه تقرر وثبوت خارجی بعد از آنکه ممکن منحل میشود بوجود وماهیت آیا اختصاص بشیئیت ماهوی انسان وفرس وبقر وشجر دارد ، یا تحقق اختصاص بوجودات داردوازبرای مفهوم وجودفردی بالذات در خارج موجود است که منشاء آثار واحکام میباشد ، البته مورد نزاع دوم در این جاست بعد از آنکه گفتیم وجود از ماهیات بتعمل ذهنی وعقلی انتزاع نمیشود ، بلکه وجـود مفهومی عارض ومبدء انتزاع آن موجودات خارجیه میباشند . این حرف پیش میآید که آیا فرد بالذات اختصاص بوجود دارد ، وماهیت از حدود وجودات انتزاع میشود وهروجود غیر صرف ملازم است باحدی ، یا اینکه ماهیت امری واقعی ، تحقق وثبوت خارجی ماهیات بالذات منشاء انتزاع این مفهوم عام بدیهی میباشد ، بعد از وضوح وتبین مورد نزاع که مدخلیتی تام در فهم مطالب وبراهین وارده‌ی در باب دارد میگوئیم .

احدی از محققین قائل باصالت هردو نشده است ، یکی از بزرگان که متـدرب در فنون نقلیه بوده است قائل باصالت هردو شده است ، قول باصالت وجود وماهیت هردو مستلزم محاذیر واشکالاتیست :

۱ـ لازم میآید هرشیئی دوشیءٍ متباین باشد .

۲ـ لازم میآید که حمل در مطلق قضایا منعقد نشود .

۳ـ لازم میآید ترکیب واقعی در صادر اول ، بلکه لازم میآید دو امر اصیل در مرتبه‌ی واحده ازبسیط من جمیع الجهات والحیثیات صادرشود ، واین خود مستلزم ترکیب واقعی در مبدء اول میباشد .

اما لزوم بودن هرشیئی دوشیءٍ متباین برای آنستکه جهت وجودی با جهت ماهوی بحسب نفس ذات متخالف است ، واین دوجهت بنا براصالت هردومانع ازترکیب حقیقی بین جهات متعدده است ، چون بنابراعتباریت احدهما آنچه که در خارج محقق بالذات است وجود یا ماهیت است وتحقق هردو مستلزم محذور فوق است ،

اما لزوم عدم انعقاد حمل ، برای آنستکه اگر ملاك تحقق ومنشائیت اثر وطرد عدم وثبوت خارجی شیئیت ماهوی انسان باشد ومفهوم عام بدیهی وجود هم فرد بالذات*

فی الخارج وإذا کان حقیقة کل شیء ومصداقه بالذات فی الخارج هوما یترتب علیه آثاره وما یترتب علیه الاثار هو المراد من الوجود فاذا کان الوجود فی الخارج مصداقاً

*داشته باشد ، لازم میآید در حمل وجود برموضوع که ماهیت باشد ملاك حمل که اتحاد وجودی باشد محقق نشود ، وحمل احدالمتبائنین بریکدیگر بالذات مستحیل و مستلزم محال است ، ودوئیت واقعی و نفس الامری موضوع ومحمول ناقض حدیث حمل ومسئله‌ی اتحاد است ، بلکه جهت وحدت در هیچ موضوع ومحمول محقق نخواهد شد باید موضوع ومحمول باین فرض حاکی از دوامر واقعی خارجی مباین باشد .

واما ورود محذور ثالث که ترکیب واقعی در صادر اول باشد ، برای آنستکه جاعل بالذات باید دو امر اصیل واقعی بالفعل متحصل را در عرض یکدیگر خارجیت بدهد ، واز آنجائیکه جاعل بالذات باید بامجعول بالذات جهت مناسبتی داشته باشد ، که بآن جهت علت باشد از برای مجعول خود وعلت از برای چیز دیگر نباشد ، اگردو جهت اقتضاء وصدور دریك وجود موجود باشد ، آن موجود واحد حقیقی نخواهد بود ، وباید علت دوجهت مباین را واجد باشد ، واین خود مستلزم ترکیب درحق اول تعالی است ، ولازم میآید که حق تعالی واجب الوجود بالذات وواجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات نباشد ، وترکیب مستلزم احتیاج وفقدان ومنافات تامه باصرافت ذات وبساطت حقیقت دارد .

بتقریر دیگر از آنجائیکه واجب الوجود بالذات دارای صرافت تامه وفعلیت محضه میباشد نشاید دوموجود در عرض یکدیگر ازاو صادر شوند ، اگر وجود وماهیت هردوثبوت وتقرر خارجی داشته باشند ، لازم میآید که وجود از مبدئی صادرشود وماهیت از مبدء دیگر ، واین خود ملازم است باقول به ثنویت ولازم میآید وجود مفهومی هم از ماهیت انتزاع شود وهم از وجود خاص خارجی ، وغیرذلك من المحاذیر والاشکالات .

واما لزوم عدم کون الوجود نفس تحقق الماهیة فی الخارج ، برای آنکه از برای مفهوم وجود وماهیت باید دومصداق ومنشاء انتزاع اصیل مباین باشد ، و حمل احد المتباینین یا بودن احدالمتباینین عین یکدیگر وتحقق المتباینین بتحقق واحد مستلزم محال ومحذور است (واین محذور همان محذورعدم انعقاد حمل است) از آنچه که ذکر شد معلوم میشود که مفاسد مذکور بنابراصالت هردو وارد ومفری از اشکالات مزبوره نمیباشد ، ومناقشاتی که در بعضی از کتب به مفاسد مزبوره وارد ساخته‌اند غیر وارداست فافهم و تأمل .

مطلبی را که باید تذکر داد وبسیارمورد توجه است، آنستکه اگر ادله‌ی اصالت*

لکل شیء و صدق مفهوم الوجود علیه ظاهر و بیّن فثبت للوجود مصداق فی الخارج و یصدق علیه أنه وجود و اما صدق موجود علیه ففیه خلاف قال المحقق عبد الرزاق : لعمری ان الوجود وجود الشیء لا الشیء الموجود. و قال المصنف : الوجود موجود بنفسه. و منشأ الخلاف ان المحقق

* وجودتمام باشد وگفته شودکه از برای مفهوم عام بدیهی وجود فرد بالذات موجود است ، باید وجود در ممکن وواجب هردو اصل باشد ، واگر برهان اصالت ماهیت‌تمام باشد باید این معنی درجمیع موجودات حفظ شود ، و دلیل هر طایفه از قائلین باصالت وجود یااصالت ماهیت قول به‌تفصیل را نفی مینماید ، وادلهٔ عقلیه تخصیص برنمیدارد ، اگر قول باصالت وجود در هیچ جا مستلزم محذوری نشود الا دریکمورد ، قول باصالت این معنی از اصل باطل است ، وبالعکس اگر قول باصالت ماهیت در هیچ‌موردمستلزم محذوری نباشد الا دریکمورد ، این قول علی‌الاطلاق باطل است «الطبیعة یوجد بوجود فرد ما ولاینعدم الا بانعدام جمیع‌الافراد »

واینکه بعضی از محققین واکابر اهل این فن‌در مبدء وجود رااصل دانسته‌اندودر ممکنات ماهیت را ، ویا آنکه مجردات را وجود صرف و در مادیات ماهیات را اصیله دانسته‌اند ، وبعضی از متنطعین هم من حیث لایشعر از آن اعاظم متابعت کرده‌اند ، کلامی باطل است ، وادلهٔ طرفین قول بتفصیل رارد میکند . قول باصلین وسنخین‌نزد عقل مضاعف وفهم مستنیر ناشی از تحیروعدم تضلع وسعه‌ی باع‌است انکار اصالت وجود در عقلیات نظیر انکار ولایت کلیهٔ علی‌بن ابی‌طالب روحی لهالفداء در اعتقادات میباشد ، همانطوریکه منکر ولایت دچارزلت وانکار وچشم پوشی از کثیری‌از مسلمات کتاب‌وسنت میشود ، همینطور قائل باصالت ماهیت دچار هفوات وتناقض گوئی در بسیاری از موارد دقیقه از عقلیات میشود که باید باریسمان بازی ملائی ومکابره بامقتضای عقل مطلب را تمام نماید ، لذا صاحب شوارق که از مصرین باصالت ماهیت است ، درجلد اول شوارق گفته است : اینکه ماقائل باصالت ماهیت شده‌ایم ومیگوئیم‌نفس ذات ماهیات مجعول‌است برای آنستکه شبههٔ معتزله که قائل به‌ثبوت ماهیات منفکة عن‌کافةالوجوداتند واردنیاید وگمان بشود که ماهیات درثبوت استغناء از جعل‌که مساوق بااستغناء از علت استدارند «فاذاارتفع هذا التوهم فلا مضائقة من‌القول باصالة الوجود واعتبارية المهية كما هو مذهب استاد نا‌الحکیم‌الالهی» . صاحب شوارق در جلد دوم شوارق دلیل براصالت وجود و اعتباریت ماهیت اقامه کرده است رجوع شود برسالهٔ هستی از نظر فلسفه و عرفان چاپ مشهد ۱۳۷۹ ق‌ص۶۰ و۶۱و۶۲و۲۵۷ .

زعم أن الوجود فی غیر الواجب قائم بالماهیة والموجود ماقام به الوجود وهو الماهیة وعند المصنف لاقیام للوجود بالماهیة بل الماهیة عارض ولذا قال : ذاحقیقة موجودة وفی هذا المشعر حققت حقیقة هذا القول ثابت بما قال المصنف: **وغیره اعنی الماهیات به فی الاعیان لابنفسها.** لان المعروض یجب ان یکون سابقاً فی ظرف العروض والسابق هو الوجود **یرید به ان کل مفهوم کالانسان مثلا اذاقلنا انه ذاحقیقة او ذاوجود (۱) کان معناه أن فی الخارج شیئاً یقال علیه ویصدق علیه انه انسان وکذا الفرس والفلك والماء والنار وسایر العنوانات والمفهومات التی لها افراد خارجیة هی عنوانات صادقة علیها ومعنی کونها متحققة اوذات حقیقة ان مفهوماتها صادقة علی شیء صدقاً بالذات.**

ومصداق بالذات لکل شیء ومبدأ أثره هو الوجود و هو مصدر آثار المختلفة و بحسب کل اثر خاص ینتزع منه مفهوم یناسبه و بهذا حصل للوجودات الخاصة المحمولات الخاصة وبارتباطها حصل القضایا المعقودة کما قال المصنف :

والقضایا المعقودة کهذا انسان او ذاك فرس ضروریات ذاتیة ، فهکذا حکم مفهوم الحقیقة والوجود ومرادفاته ـ لابدوان یکون عنوانه صادقاً علی شیء حتی یقال علی شیء ان هذا حقیقة کذا صدقاً بالذات ویکون القضیة المعقودة ههنا ضروریة ذاتیة اوضروریة ازلیة ـ لست اقول: ان مفهوم الحقیقة

۱ــ مراد مصنف آنستکه صرف مفهوم انسان ، انسان نیست یعنی فرد انسان نمی باشد بـاین معنی که آثار مترتبهٔ بر انسان مثل ضحك وحرکت ارادی و سایر خواص بـر نفس مفهوم ومعنای انسان مترتب نمیشود بلکه مبدء اثر حقیقت انسان است حقیقت انسان نفس مفهوم انسان بانضمام مفهوم حصول و کون مصدری نیست ، اگر آثار شأن مفهوم وماهیت باشد باید برنفس مفهوم انسان ومعنای حیوان وناطق اثر مترتب شود

پس هرمفهومی از مفاهیم بواسطهٔ انضمام واتحاد باوجود مصداق حقیقت آن معنی میباشد بنا براین وجود مبدء همهٔ حقایق است وماهیات بواسطهٔ التجاء بوجود واتحاد با هستی مبدء اثر ومصداق بالذات از برای مفاهیم میباشند ــ «الوجود ما به یصیر الاشیاء ذاحقیقة ؛ وکل ما به یصیر الاشیاء ذاحقیقة اولی بأن یکون ذاحقیقة ؛ فالوجود أولی بأن یکون ذاحقیقة » .

اوالوجود الذى هوبديهى التصور ، يصدق عليه انه حقيقة او وجود حملا متعارفاً اذ صدق كل عنوان على نفسه لايلزم ان يكون بطريق الحمل المتعارف بل حملا أولياً غير متعارف.

المفاهيم صنفان : صنف يكون عروضها منه على الاشياء حين كونها فى الذهن ولايكون بحذائها شيء أصيل فى الخارج ويقال لها معقـولا ثانياً لان عروضهـا و موجودية معروضها كان فى الذهن ووجود العارض بعد وجود المعروض فى ظـرف العروض ، فتعقل العـارض كان ثانياً سواء كان الاتصاف فى الخارج ام لا، والوجود المطلق أعنى الوجود البديهى(١) سوى المفهوم والحصص، له افراد فى الخارج وهذه الافراد وجودات خاصة وهى مناط الموجودية للاشياء ومدار صدق مفهوم الموجود عليها هو اتحادها بهذه الوجودات الخاصة نحواً من الاتحاد والحصص الاعتبارية ليست مناط الموجودية الحقيقية بالبديهة . فبعد التأمل فى ما ذكر المصنف تنبيهاً لاريب لاحد فيما نحن فيه أى وجود فرد حقيقى لمفهوم الوجود فى العين و صدق المفهوم على هذا الفرد بالضرورة الذاتية اذا كان مع الماهية أو بالضرورة الازلية اذا كان صرف الوجود بلاماهية ، و هذا الشك أيضاً من الباطلات المشهورات التى نشأت لفرط ظهور الوجود لاصحاب البحث و الجدال التى يسعى فى اظهار الكمال بكثرة القيل والقال و الجهود بدون الفكر ؛ و اما لاهل النظر و الانصاف صدق هذا القول من الواضحات التى ليس فيها شك و لاارتياب و قول المخـالفين محمول على الكذب والجزاف وبعد العلم والتصديق بأن لمفهوم الحقيقة حقيقة ولها آثار مخصوصة يعلم كل أحد بأدنى تصور ان هذا ليس حال المفهوم لان المفهوم وإن جاز نادراً أن يكون مصداقاً لنفسه ويحمل عليه حملا متعارفاً، لكن لايجوز هذا فى مفهوم الوجود والحقيقة؛ لان مصداقهما ليس من سنخ المفهوم بل حيثيتهما حيثية الخارجية والمفهوم ليس كذلك وشتان مابينهما وعلى هذا قول المصنف: ولست أقول الخ قول تنبيهى محض التفضل

(٢)انما أقول ان الشيء الذى يكون انضمامه (٣) مع الماهية أوا اعتباره

١- اعنى هذا المفهوم البديهى « د ـ ط » ٢ - بل انما أقول الخ « آ ـ ق)

٣- بنا بر طريقه‌ى حكماى مشاء چون مشائين (بنا بقول مشهور) تركيب وجود را با ماهيت انضمامى دانسته‌اند .

معها(۱) مناط كونها ذات حقيقة يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجودية فالوجود يجب أن يكون له مصداق فى الخارج يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملا شايعا متعارفاً، وكل عنوان يصدق على شىء فى الخارج فـذلك الشىء فرده وذلك العنوان متحقق فيه، فيكون لمفهوم الوجود فرد فى الخارج فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن ، فيكون الوجود موجودا فى الواقع وموجوديته فى الخارج انه بنفسه واقع فى الخارج كما ان زيداً مثلا انسان فى الواقع وكون زيد انسانا فى الواقع عبارة عن موجوديته(۲) فكذا كون هذا الوجود فى الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً وكون غيره به موجودا لان للوجود وجوداً آخر زايداً عليه عارضاً له بنحو من العروض و لو بالاعتبار كما فى العوارض التحليلية بخلاف الماهية .

وقول المصنف : انما اقول ان الشىء الذى يكون انضمامه الخ ... مبنى على ماقال: ان الماهيات بلا انضمام الغير لا يصير موجوداً ولا ذى حقيقة لان الماهية جهة الكلية فى كل شىء والكلى بما هو كلى لا تحصل له فى الخارج ولا يكون مصداقاً لشى فاحتاج

۱ـ بنابر طريقهٔ اشراق ـ حكماى اشراق گفته اند تا با مفهوم وماهيت وجود اعتبار نشود مبدء اثر نمى باشد .

۲ـ در أسفار «چاپ سنگى طهران صفحهٔ ـ۸ـ » گفته است : « فصل فى أن للوجود حقيقة عينية ـ لما كانت حقيقة كل شيىء هى خصوصية وجوده الذى يثبت له فالوجود أولى من ذلك الشىء بل من كل شىء بأن يكون ذا حقيقة كما ان البياض أولى بكونها بيض مما ليس ببياض «ويعرض له البياض» فالوجود بذاته موجود وساير الاشياء غير الـوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها . وبالحقيقة أن الوجود هو الموجود ، كما أن المضاف هو الاضافة ، لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها »

حيثيت مكتسبهٔ از جاعل كه قاءل باصالت ماهيت دائماً گريبان آن را ميگيرد اگر امريست كه بالذات صادر از جاعل ميشود وآن حيثيت عين خارجيت ومبدئيت اثر است ومناقضهٔ آن باعدم ذاتيست ؛ چنين حقيقتى از سنخ ماهيت نمى باشد .

در شواهد ربوبيه «چاپ سنگى ص٤ » گفته است : «الوجود احق الاشياء بالتحقق لان غيره به يكون متحققاً وكائناً فى الاعيان وفى الاذهان وهو الذى به ينال كل ذى حق حقيقته » .

إلى ضميمة بهايأبى عن صدقه على الكثيرين وهذه الضميمة لاتكون من سنخ الماهية لان ضمّ الكلى به لايفيد الجزئى ولم يتشخص ومالم يتشخص الماهية كيف وجدت و صارت ذات حقيقة فبهذا ظهر أن الضميمة المحتاجة اليها فى التحقق هى غير الماهية و قسيمها ومرادنا من الوجود هو «هذا» وهو محض الخصوصية ومناط الشخصية فى كل ماسواه وصورة عينية لكل ذى صورة والمفاهيم والماهيات بدون اتحادها بامروراء ذاتها حكمها حكم المعدومات وقول من قال بثبوت الماهيات فى السخافة قول من قال بثبوت المعدومات، ومابه الموجودية فى الاشياء لبطلان الدور والتسلسل كان بالحقيقة وبالذات موجوداً و حيثية ذاته حيثية الخصوصية وإباء الصدق على الكثيرين وهذا الحكم ليس للمفهوم وصدق التصديق بأدنى تصور معلوم، وليس فى المفاهيم تفاوت فى هذا والفرق بين المعقولات والمفهومات، ان بعضها لها فى الخارج نحو اتحاد بما هو الحقيقة وحيثية الخارجية الواقعية وبه تصير محمولا للقضية الخارجية وكان عروضها فى الخارج وبعضها ليس كذلك ويقال له معقولا ثانياً و مفهوم الوجود كان معقولا ثانياً لوجهين الاول ان مصداقه من حيث أنه مصداقه كان وجوداً لا موجوداً والثانى أنه ليس له مصداق يكون هذا المفهوم ذاتياً له وسبب ذلك أن مصداقه صرف الحقيقة (فتدبر) والفرق بين مفهوم الوجود وساير المفاهيم أن مناط الموجودية ومابه الصدق فى هذا المفهوم نفس الحقيقة وفى ساير المفهومات شيء بهذه الضميمة والشيء والضميمة حكمها فى الذهن فى الاعتبار والعروض على عكس مافى الخارج.

كالانسان فان معنى كونه موجودا ان شيئا فى الخارج هو انسان لا ان شيئاً فى الخارج هو وجود ومعنى الوجود موجود ان شيئاً فى الخارج هو وجود و هو حقيقة . مناط موجودية الاشياء وصدق المفهوم فى الخارج على الشيء كون هذا الشيء مصداقاً لهذا المفهوم ومفاد القضية تصديق بأن مصداق الموضوع مصداق لمفهوم المحمول فاذا كان موضوع القضية الانسان والمحمول مفهوم الوجود صار المعنى مصداق الانسان موجود ومتحقق فى الخارج والحاصل أن ماهو موجود فى الخارج انسان واذا كان الوجود فصار المعنى مصداق الموجود أمر متحقق وموجود فى الخارج وحاصله أن امر المتحقق فى الخارج وجود وهو بنفسه موجود ومتحقق فى الخارج

واعلم ان کل موجود فی الخارج غیر الوجود ففیه شوب ترکیب(۱) ولو

۱ــ غیر ار حقیقت مقدس حق هیچ وجودی معرا از ترکیب که مـلازم بافقدان و نیستی میباشد نیست . لذادر کلام اساطین حکمت وارد است که (کل ممکن زوج ترکیبی) حقیقت مقدسهٔ حق علت تامهٔ مستقله از برای وجود اشیاء است وچون تساوی در رتبهٔ وجود وتکافوء در مرتبه بین علت معطی وجود ومعلول ناقض حدیث علیت ومعلولیت ومبطل باب افاضه واستفاضه است «معلول بالذات حیثیت ذاتش حیثیت ربط وفقر وجهتی غیر ازاین جهت ندارد ، لذاصدرالمتألهین وجودات امکانیه را روابط محضه وصرفه دانسته ومحققان از اهل حکمت برآنند که این شأن ذاتی ممکن است کما اینکه استقلال دروجود مقوم ذات حقیقت حق میباشد ومعلول نسبتش بعلت فیاضه نسبت فرع باصل وظـل بذی ظل و رقیقه بحقیقه میباشد » قهرا وجود مستقل حق تعالی که هستی محض و وجود صرف و حقیقت بسیطه‌ی نوریه است که ظلمت در اوبوجه من الوجوه راه ندارد بحسب نفس ذات مقدم براشیاء خارجیه ومعالیل امکانیه است وموجودات امکانیه بحسب جوهر ذات و تخوم حقیقت از وجود واجبی ازلی متاخرند واین تأخر ملازم باانتزاع مفاهیم کلیه وماهیات امکانیه است چه هرعلت فیاضه واجدهمه‌ی کمالات معلول باشیئی زائد است ، ولی معلول باندازه‌ی حدوجودی خود استفاضهٔ وجود ازعلت فیاضه مینماید، واین حدی که وجود رااز صرافت خارج نموده است عبارة اخری معنای ماهویست ، واین حدود امکانیه ازتجلیات وظهورات حقیقت هستی مطلقه هستند که از موجودات مجعولهٔ معلوله منبعث میشوند . ومعلولیت دائما مساوق وملازم باترکیب وعدم بساطت است وهیچ موجود امکانی خالی از ماهیت کلیهٔ امکانیه نمیباشد . این جهت امکانی در موجودات مختلف است ، وجود هر چه از منبع جود دور میشود حدود عدمیهٔ آن زیاد تراست تابرسد بهیولای اولی که قوة الوجود است .

اینکه در کلام بعضی از اساطین حکمت وارداست: «النفس ومافوقها انیات صرفة(۱)*

۱ ــ صدرالمتألهین درشاهد رابع ــ اشراق سادس از شواهد « چـاپ سنگی ۱۲۸۶ ق ص ۵۶ » گفته‌است : « ان المبدء الفاعل بالقیاس الی المهیة الموجودة المعلولة فاعل، وبالنسبة الی نفس الوجود المفاض علیها منه مقوم ، لان هذا الوجود غیرمبائن له وأما بالقیاس الی نفس تلك المهیة بماهی هی فلایکون له سببیة ولاتقویم أصلا کما علمت ولذا قیل الاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود » ملاك معلولیت درماهیات بنا برمذهب حق موجود نیست علیت ومعلولیت در سنخ وجود است ومعلول امری مسانخ باعلت مفیضه‌ی خود می باشد وهرعلتی مقوم وجود معلول خود است ، ماهیت بوجه من الوجوه مدخلیت درعلیت و معلولیت ندارد و امری ذهنی و از معقولات ثانویه می باشد وفرقی بین علت ومقوم درمانحن فیه نیست «فماذکره قدس سره فی هذا الاشراق خال عن التحصیل »

عقلا بخلاف صرف الوجود ولاجل هذا قال الحکماء کل ممکن ذی(۱) ماهیة زوج ترکیبی فلیس شیء من الماهیة بسیط الحقیقة(۲) وبالجملة الوجود موجود بذاته

*و وجودات بحته، اگر مرادش آنست که مجردات بواسطهٔ قربشان بحق تعالی وبعدشان از ماده وخواص ماده احکام وجود غلبه در آنها داردوعقول مجرده بواسطه‌ی فنایشان در حق وبقائشان بآن حقیقت مطلقهٔ مقدسه جهت امکانیی آنها جبران شده است ، این حرفی است که بصواب نزدیك است ، وصدرالمتالهین هم موجوداتی را که از صقع بلادتجرد آبادند باقی ببقاءالله میداند ، وآنها را باین معنی ماسوی‌الله نمیداندواگر مرادش آنستکه مجردات ماهیت ندارند وعقل آنها را منحل بجهت ماهوی ووجودی نمینماید و امکان ذاتی که از خواص ماهیات است در آنها نیست ووجود آنها عین‌الربط بحق نمیباشد و این معنای عین‌الربطی ملازم باضعف وجود وقصور ذات ومنشاء انتزاع معنای کلی‌ماهوی نیست این حرف از پیشگاه تحقیق وتدقیق دور ودرمسلك ومذهب برهان واستدلال ناروا وبی‌جاست ، واینکه صدرالمتالهین « قدس‌الله روحه » در بعضی از کلمات خود مجردات را از لوازم حق وغیر مجعول بلامجعولیت ذات مقدسه‌ی حق میداند ویاوجود را باعتبار اتحاد واتصافش بماهیات مجعول میداندوجاعلیت ومجعولیت را در نفس وجودات محال میداند باآنکه وجودات را ذومراتب مقولهٔ بتشکیك وهروجود ظلی را متقوم بوجوداصلی میداند ، کلامی تام وتمام نیست چه هر وجودی که توقف بر وجود دیگر دارد و وجود دیگر مقوم آن است ، مجعول است .

وعین‌الربط وصرف‌الفقر بودن وجودات امکانیه بحق تعالی ملاك مجعولیت ومعلولیت آنها است واینکه بعضی توهم کرده‌اند که بنابر طریقهٔ عرفاء واهل توحید علیت ومعلولیت در اشیاء مرتفع است وفاعلیت بالتشأن والتجلی منافات دارد با مسئلهٔ علیت و معلولیت اشتباه کرده‌اند .

۱ــ قید بهذاالقید مع ان ذلك کلام الحکماء هو«ان کل ممکن زوج ترکیبی»اشارة الی ان مرادهم ذلك لااعم، حتی یشمل الامکان الوجودی، اذلیس فیه ترکیب اصلا فتدبر «محمداسماعیل ره»

۲ــ نگارنده درحواشی براسفار نوشته است : « وأعلم أن امکان الوجودی ملازم للامکان الذاتی لان کل وجود تعلقی ربطی ملازم لماهیة کلیة ولاجل أن کل موجود فی‌الخارج غیر حقیقةالوجود (ای‌الحق الاول) ففیه شوب ترکیب قالوا: کل‌ممکن زوج ترکیبی ولم یقولوا کل موجود واعلم ان‌الترکیب مطلقا مناف لوجوب‌الوجود وکل مرکب محتاج الی جاعل یجعله موجوداً الاان‌الترکیب علی‌انحاء والترکیب قدیکون خارجیاً کترکب الجسم من المادة والصورة وترکیبه‌من*

لابغيره وبهذا يدفع(١) المحذورات المذكورة فى كون الوجود موجوداً واما الامر الانتزاعى العقلى من الوجود فهو كساير الامور العامة والمفهومات الذهنية كالشيئية والماهية والممكنية ونظائرها، الان ما بازاء هـذا المفهوم امور متأصلة فى التحقق والثبوت بخلاف الشيئية والماهية وغيرها من المفهومات

قول المصنف: كل موجود فى الخارج غير الوجود ففيه شوب تركيب. لان الماهيات مناط موجوديتها ليس نفسها بل باعتبار اتحادها بالوجود. فمصداق الموجود فى الماهيات الممكنة ماهيات مقيّدة و كل مقيّد مركب بلاشك وقوله : ذى ماهية ، يمكن أن يكون بيانية اوتفسيراً للممكن وبيان ان المـراد من الممكن، الممكن الخاص و بيان أن الممكن بحسب نفس الامر وبما هوموجود زوج تركيبى كما قال : بسيط الحقيقة. لا بحسب الاعتبار ومرتبة الماهيات والمحذورات المذكورة ماتمسكوا بها القائلون باعتبـارية الوجود و هو ان الوجود اذا كان فى الخارج كان صفة قائمة بالماهية وثبوت الصفة للموصوف فرع على ثبوت الصفة والموصوف لان ثبوت شىء لشىء فرع على ثبوت المثبت والمثبت له فيلزم الدور أوالتسلسل فى طرف العارض والمعروض. والجواب بأن الوجود موجود بذاته لابغيره يدفع المحذور من جانب العارض وأمـا من جانب المعروض فحق الجـواب أن ثبوت الوجود ليس داخلا فى الحكم بل هو ثبوت الشىء لاثبوت الشىء للشىء ، فلايحتـاج فـى الجواب

*الاجزاء المقدارية وقديكون عقلياً كتركيب الانسان من الحيوان والناطق أوكتركبه من المادة والصورة العقلية وقديكون التركيب غير هذه الاقسام المذكورة كتركب كل موجود امكانى من الوجود والماهية وعند العقل ينحل كل موجود معلول امكانى الى جهتين وحيثييتين «جهة الوجود وجهة الماهية» قال الرئيس فى الشفاء : « والذى يجب وجوده بالغير دائما ان كان فهو غير بسيط الحقيقة ، لان الذى له باعتبار ذاته غير الذى له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعاً فى الوجود ، فلذلك لاشىء غير واجب الوجود عرى من ملابسة ما بالقوة فهو الفرد وغيره زوج تركيبى » وقديكون التركيب مزجياً مثل نفس الوجودات الخاصة الامكانية المعبرة عنها بلسان بعض ابناء التوحيد بالروابط المحضة والوجود الا مكانى لا نحطاطه عن مرتبة الوجوب مركب من الوجود والعدم قهراً و هذا الانحطاط منشاء لانتزاع ماهية كلية امكانية »

١ـ يندفع- خ ل « آ ـ ق »

إلى ماقال الامام اوغيره(١) لايقال اذاكان الوجود موجودا بذاته فيكون كل وجود واجباً قلنامعنى كون الوجود موجوداً بذاته انه اذاحصل من ذاته اومن غيره لايحتاج تحققه الى وجود آخر قائم به ، ومعنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من دون فاعل وقول المصنف : ما بازاء المفهوم امور متأصلة لا ينافى ما قال : انه من المعقولات الثانية . لان المراد منهاهوماذكرناه سابقاً «فتذكر»

واعلم ان الموجودات(٢) حقايق خارجية لكنها مجهولة الاسامى شرح أسمائها انها وجود كذا و وجود كذا ثم يلزم الجميع الامر (٣) العام فى الذهن واقسام الشيء والماهية معلومة الاسامى والخواص والوجود الحقيقى لكل شيء من الاشياء لايمكن التعبير عنه باسم ونعت اذوضع الاسماء والنعوت انمايكون بازاء المعانى والمفهومات الكلية لا بازاء الهويات (٤) الجزئية والصور العينية .

وفى هذاالكلام اشارالمصنف الى مايمكن ان يكون هوسبب الاشتباه،ومنشأ الزعم ان الوجود ليس له حقيقة بل هومفهوم المضاف وله الحصص الاعتبارية وفى هذا الكلام بعد التأمل التام دليل واضح على أن للوجود حقيقة خارجية لايتصور حتى يسم باسم خاص اذا اطلق حضر مسماه فى الذهن و مصداق مفهوم الوجود امورعينية وصرف التحقق ولايدرك الا بالشهود لان حيثيتها حيثية التشخص ومحض الشخصية ولايحصل فى الذهن بالتعبير كماقيل:«الجزئى لاكاسب ولامكتسب» فاذا علم السبب فمافايدة الكلام فى البحث ان الواضع هوالخلاق العلام أم لا و بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية أم ليس كذلك وفايدة وضع الاسماء بالمناسبة للصور العينية كماترى .

---

١ ـ بطور مفصل اقوال مذكور در اين باب را ذكر خواهيم كرد و خواهيم گفت كه مفاد قضيه در «زيد موجود» مفادهلت بسيطه و ثبوت شيء است نه ثبوت شيء از براى شيئى .

٢ ـ الموجودات«د ـ ط»

٣ ـ ثم يلزم الجميع فى الذهن الامر العام «آ ـ ق»

٤ ـ الهويات الوجودية « آ ـ ق »

الثانی(١)من البین الواضح(٢)ان المراد بالخارج والذهن فی قولنا هذا موجود فی الخارج وذلك موجود فی الذهن لیسا من قبیل الظروف والامکنة ولاالمحال بل المعنی بکون الشیء فی الخارج ان له وجوداً تترتب علیه آثاره و و احکامه و بکونه فی الذهن انه بخلاف ذلك فلولم یکن للوجود حقیقة الا مجرد تحصل الماهیة لم یکن حینئذ فرق بین الخارج والذهن وهو محال اذالماهیه قد تکون متحصلة ذهناولیست بموجودة فی الخارج .

١ ـ ان من الواضح « آ ـ ق »

٢ـ ای لیس لها اسام حتی یکون مجهول الکنه وهذه الاسماء لیس هی ماذکره المصنف قدس سره آنفا بل المراد منه عنوان الشیء و حکایته وشرح هذه العنوانات ان یقال بهذا اللفظ وجود کذا وهذا کما یقال فی الروایح فتدبر «محمداسماعیل ره»

٢ـ وجود بردوقسم است وجودخارجی ووجود ذهنی ماهیات گاهی بوجود اصلی ومنشاء اثری تحقق پیدا مینمایند که از آنها تعبیر میشود باکوان وحقایق یاماهیات خارجیه ، وگاهی بوجود ذهنی وظلی وتبعی محقق میشوند .«ذهن وخارج دونحووجودوطورازوجودند نه آنکه خارج یا ذهن بمنزلهٔ مکان از برای وجودات ذهنیه و خارجیه باشد » ماهیت باعتبار تحقق خارجی ووجود اصلی منشاء آثار است ، وباعتبار وجود ذهنی وظهورظلی منشاء آثار نمیباشد . اگر وجود امری اعتباری باشد که درمنشئیت وعدم منشئیت آثار تابع ماهیات باشد باید فرقی بین وجود ذهنی وخارجی نباشد .

خلاصهٔ کلام آنکه خارج وذهن بعد از اینکه بمنزلهٔ مکان و زمان از برای نفس وجودات نبود . بلکه خارج وذهن دونحو ازوجود بود وجودیکه حقیقت وخارجیتی غیر از مفهوم تحصل مضاف بماهیات نداشته باشد وعبارت از کون عقلی مصدری و مفهوم انتزاعی وازاعراض عامه باشد باید هیچ فرقی بین خارج وذهن نباشد . وچون ماهیات بوجود خارجی منشاء آثار واحکامند وبوجودات ذهنیه آثار بر آنها مترتب نمیشود ، باید این دونحو از وجود مختلف باشند که ماهیت بایکی منشاء احکام وبادیگری مصدر آثار نباشد .

بعبارت دیگر ـ از برای ماهیت واحده حصولات متعدده است گاهی ماهیت بوجود خارجی تحقق پیدا مینماید ودر این نحو از تحقق دارای آثار واحکام است وگاهی در ذهن حاصل میشود وآثار ندارد معنی ومفهوم واحد فی نفسه متعدد نمیشود مگر آنکه با حصولات متعدده متحد شود ، اگر از برای مفهوم حصول ووجود افرادی نباشد که بحسب طور وجود ونحوهٔ حقیقت قابل شدت وضعف باشد که ماهیت بواسطهٔ فنا والتجاء واتحاد باآن حصولات ووجودات احکام مختلفه داشته باشد «ووجود امر اعتباری صرف باشد»*

و من المعلوم أن الخارج والذهن إذا كانا من قبيل الامكنة والمحال فرضاً إختلاف الاثار بمجرد اختلافهامن المحال لان للمكان وان كان فى بعض الامور المختصة به اثروجازان يختلف الحال فيه لكن فى كون الشىء منشأ أثر فى المكان بحيث كلما

*باید فرق بین حصول خارجی وذهنی نباشد .

این برهان را مرحوم صدرالمتالهین در این کتاب وحاجی سبزواری در منظومه وحواشی اسفار ذکر فرموده‌اند و نگارنده آنرا بچند تقریب بیان نمود . اگر قائل باصالت ماهیت بگوید ممکن است ماهیت واحده دارای اطوار متعدده باشد ، باعتبار مجعولیت وانتساب بجاعل مستحق حمل موجود ومنشاء آثار واحکام گردد ودر ذهن چون تحقق عنوانی ومرآتی دارد وبه‌تبع وجود «نفس» تحقق دارد منشاء اثر وترتب احکام نیست جواب میدهیم نفس مفهوم بماهوهو جمیع انحاء واطوار حصولات از جاعلیت ومجعولیت را فاقد است . اتصاف آن بشدت وضعف ومجعولیت وذهنیت و خارجیت باید بأمری وراء سنخ ذات وجوهر طبیعت باشد . نهایت حرفی که میشود در توجیه وتقریر این برهان گفت این است .

ولی برعارف خبیر واضح وروشن است که این برهان خالی از مصادره ومناقشه نمیباشد چون توقف بر تمامیت برهان اول وبرهان بعدی دارد که شرحش خواهد آمد «والله اعلم» اما برهانیکه مرحوم «حکیم سبزواری» در منظومه دلیل اول بر اصالت وجود قرار داده وفرموده است :

«لانه منبع كل شرف والفرق بين نحوى الكون يفى»

خالی از مصادره نمیباشد ، برای آنکه قائلین باصالت ماهیت منشاء اثر ماهیت مجعولهٔ منتسبه‌ی بجاعل رامیدانند واینکه درتقریر برهان مذکور گفته شده است که چون ماهیت من حیث هی منشاء اثر نیست وخیری در مفهوم اعتباری نمیباشد منشئیت اثر و مطلوبیت که ملاك خیریت واختیار وترغیب باشیاء میباشد در ماهیت من حیث هی هی نیست ، بلکه وجود است که بآن هرذی حق وحقیقتی بحق خودنائل میشود « برهان مزبور» خالی از مناقشه نمیباشد . برای آنکه ماهیت مجعوله بنابراصالت ماهیت منشاء آثاروملاك احکام است . اگر گفته شود در صورتیکه ماهیت بحسب نفس ذات منشاء اثر نباشد باید منشاء اتصاف آن بآثار واحکام امری خارج از سنخ ماهیت باشد . جواب داده میشود که این برهان برگشتش ببرهان دیگری است که محقق سبزواری بیان کرده و صدر المتالهین هم در این رساله بدوطریق تقریر نموده است :

« كيف و بالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الاشياء »

كان فيه كان لازماً كالحرارة للنار لاخلاف فی عدم جوازه وهـذا أيضاً تنبيه علی أن الخارج ليس من قبيل المكان بل المـراد من الخارج شیء غير المفهوم والماهية يترتب عليه آثار الماهية اذا اتحدت وهوالوجود الشديد والمراد من الذهن شیء غير المفهوم لايترتب عليه آثار المفهوم اذا اتحدبه وهوالوجود الضعيف

وأما اذا كان مناط الاختلاف مجرد تحصّل الماهية أی مفهوم التحصل المضاف الی الماهية المتكثرة بدون ضميمة الوجود الذی هوحقيقة التحصل والمتفاوت فی ذاته بحسب الشدة والضعف، ليس تكثر الماهيات الا بالاضافات المعتملة والاعتبارات والتفاوت الاعتباری غير الحقيقی لايـوجب اختلاف الاثار بحسب الـواقع فما به الموجودية وجب أن يكون أمـراً حقيقياً واقعياً حتی يصير مناط إختلاف الاثار الواقعية ، وهوأمرليس من سنخ المفهوم ، وهوالـوجـود (فتدبر) وإنما قلنا آثار الماهية والحال أن الاثـر للوجود لان أثر كل وجود سواء كان شديداً أوضعيفاً لازم له لايتخلف عنه لكن الماهية التی تتحد به معه نحومن الاتحاد لها مفهوم هوعنوان لبعض الاثار وإذا حصل من الوجود الذی يتحد به الاثر يقال له الوجود الخارجی ومايترتب عليه اثار الماهية واذالم يترتب عليه هذا الاثر وإن كان له أثر يقال له الوجود الذهنی للماهية وبهذا القدر يقال : أثر الماهية (فتدبر)

وليس الفرق بين الخارج والذهن وترتب الاثر وعدم الترتب بعروض العوارض وعدم عروضها حتی يرد بعض الايرادلان العوارض المشخصة لكونها متشخصة ليست بمعنی المـوجد بل هی علامـة التشخص و واسطة فی الاثبات و لها أيضا ماهية و تشخصها بالوجود واذا لم يعتبرضمّ الوجود و ملاحظة تشخصها به كانت هی مبهمة و مطلقة كالماهية وضم المبهم به ولو كانت مرات كثيرة لم ترتفع الابهام ، ولم يصر الشیء متشخصاً بالعرض إلا بماهومتشخص بالذات لبطلان الدور والتسلسل وللدليل الاسدّ و الاخصر «فتدبر» فموجد ومحصـل التشخص ماكان بنفس ذاته متشخصاً و هوالوجود .

الثالث(١) انه لوكان موجودية الاشياء بنفس ماهياتها لابامر آخر لامتنع

١ ـ حمل بردوقسم است: حمل اولی ذاتی وحمل شايع صناعی حمل اولی را حمل*

حمل بعضها علی بعض،والحکم بشیء منها علی شیء کقولنا زید حیوان والانسان ماش لان‌مفادالحمل ومصداقه هوالاتحاد بین مفهومین متغایرین فی‌الوجودوکذاالحکم بشیء علی شیء عبارة عن‌اتحادهماوجوداًوتغایرهما مفهوماً وماهیة وما به المغایرة غیرمابه‌الاتحاد.

لوکان‌المجعول بالذات و أثر الجاعل فی الاشیاء هونفس الماهیة فقط وهی عین مابه الامتیاز فلم یتحقق ما هـو مناط الحمل و مصحح صدق المحمول علی الموضوع‌فی حمل‌المفید، لان مفهوم‌المحمول اذالم یکن عین مفهوم الموضوع لم یصدق‌الحمل وإذاکان لم یفد لان الاتحاد علی هذامنحصر فی‌الماهیة. لان الوجود علی‌هذاالاصل تحققه وتعدده‌تابع لتعدد‌الماهیة فصحة الحمل لیست إلا فی‌الحمل الاولی الذاتی فلا یتحقـق للحمـل فایدة إلا إذا انضم بالمـوضـوع و بالمحمـول

* غیر متعارف وثانی‌را حمل متعارف نامیده‌اند . حمل اولی حمل مفهوم بر ذات خود میباشد ، لذا گفته‌اند مفاد حمل اولی اتحاد بین موضوع ومحمول بحسب مفهوم است‌و تغایر اعتباری از برای صحت حمل کافی است ملاك حمل شایع صناعی تغایـر مفهومی و اتحاد خارجی است در حمل اولی نظر بخارج نیست ودر حمل شایع تغایـر مفهومی و اتحاد خارجی شرط است . تصریح کرده‌اند اهل تحصیل که باید موضوع‌ومحمول‌بحسب وجود خارجی بنحو من‌الانحاء متحد باشند اگر وجود امری خارجی نباشد ، بایدحمل محمول برموضوع صحیح نباشد زیرا در حمل اتحاد بحسب خارج وتغایر مفهومی شرط است وبین مفاهیم تباین عزلی موجود است‌نه‌وصفی ، وهرمفهومی بحسب نفس ذات‌خارج از مفهوم دیگر است مثلا مفهوم انسان باضاحك‌بحسب‌نفس مفهوم وهمینطور مفهوم‌ضاحك باکاتب باعتبار مفهوم متغایرندوحمل‌احدالمتغایرین بردیگری‌بدون جهت‌وحدت‌خارجیه ممتنع است . ماهیات چون باعتبار مفهوم وذات متغایرند اگر اصیل باشند ممکن نیست ملاك‌جهت وحدت درهمان‌متغایرات باشدباین‌معنا که‌جهت‌تغایر بعینه بجهت‌وحدت واتحاد برگردد ، بنابر اصالت وخارجیت ماهیات جهت تغایر بحسب مفهوم تنها نبوده ، بلکه متغایرات امور اصیله و تغایر بالذات و بینونت بینونت عزلی و واقعی خـواهد بود ، واین تغایر چون امری واقعی میباشد بهیچ نحوی از انحاء باصل واحد ومنشاء فاردبر نمیگردد روی این میزان حمل‌محقق نخواهد شد . ممکن است بگوئیم اگر وجودامری اصیل وجامع متشتتات ومتغایرات نباشد حمل اولی ذاتی هم تحقق پیدا نخواهد کرد، برای آنکه در حمل اولی ذاتی هم اگرموضوع ومحمول بحسب نفس ذات بوجودی‌واحد

مفهومین آخرین متغایرین ،فهذا کماتری، وبدیهة الامر حاکمة بأن الامر لیس کذلك لان الاحکام الیقینیة والاعتقادات الدینیة المأمور بها فی الشرع کثیر و لم

*موجود نباشند وحصولی واحد نداشته باشند باعتبار کون «حصول» ذهنی اجزاء حدیه حاکی از ذات واحد نباشند اتحاد مفهومی هم واقع نخواهد شد . تفصیل این کلام در بعد خواهد آمد ، اینکه صدرالمتألهین ، مرحوم حاجی سبزواری ، مرحوم ملا اسمعیل اصفهانی ودیگران از اعاظم حمل را اختصاص بحمل شایع صناعی داده‌اند ، از باب ارخاء عنان است واختصاص بحمل شایع ندارد (۱)

لولم یؤصل وحدة ما حصلت اذ غیره مثار کثرة اتت

اگر وجود اصل نباشد واصل خارجی همان شیئیت ماهوی انسان وفرس وبقر وکاتب وضاحك باشد (۲) چون ماهیات مثار کثرت واختلاف وفطرتشان مصحح دوئیت وغیریت أست جهت وحدت واتحاد بین موضوع و محمول محقق نخواهد شد و حمل محمول بر

۱ــ صدرالمتالهین در اسفار چاپ سنگی تهران ۱۲۸۲ق ص۴ فرموده است : ان جهة الاتحاد فی کل متحدین هوالوجود سواء کان الاتحاد ای الهو هویة بالذات کاتحاد الانسان بالوجود او الحیوان او بالعرض کاتحاد الانسان بالابیض فان جهة الاتحاد بین الانسان والوجود عبارة عن نفس الوجود المنسوب الیه بالذات کاتحاد الانسان بالوجود اواتحاده بالحیوان اوبالعرض کاتحاد الانسان بالابیض. ـ خلاصهٔ مرادصاحب اسفار آنستکه تاوجود محقق نشود جهت اتحاد بین اشیاء موجود نخواهدشد اعم از اینکه اتحاد بالذات باشدمثل اتحاد انسان باوجود چون ترکیب وجود باماهیت ترکیب اتحادی است نه انضمامی یامثل اتحاد انسان باحیوان که ملاك حمل بین این دو اتحاد وجودی میباشد ووجود واحد منسوب است بانسان وحیوان هردو یااتحاد بالعرض باشد نظیر اتحاد انسان باابیض که وجود واحد منسوب است بانسان بالذات وبابیض بالعرض محقق سبزواری در حاشیه فرموده‌اند «لایخفی ان هذا لایتم فی الحمل الاولی فان مفاده الاتحاد فی المفهوم فالکلیة ممنوعة لکنا نقول استدل (ره) فی المشاعر علی اصالة الوجود بانه لولاه انحصر الحمل بالشایع وهنا ترقی فنظر بنظر ادق فاشارالی انه لولاه لما تحقق حمل» کلام اسفارظاهر بلکه نص درحمل شایع است مثالی هم که از برای مقصود خود زده است مثال حمل شایع است نه حمل اولی ذاتی ، علاوه بر این حکیم محشی فرموده‌اند. «جهة الاتحاد فی الاولی ایضا هو الوجود الا انه الوجود الرابط» در حالتیکه آخوند درهلیات بسیطه وجود رابط قائل نیستند «فافهم وتأئل فالمصیر الی ماقلناه »

۲ــ مرحوم آیة‌الله العظمی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی اعلی‌الله مقامه درتحفة الحکیم فرموده‌اند :

و هو مدار الوحدة المعتبرة فی الحمل بل کانت به المغایرة
و مرکز التوحید ذاتا و صفة وفعلا ایضاً عند اهل المعرفة

يجوز عقل أحد أن يأمر الشرع بأحكام كاذبة إذليس لها فايدة وإذا كان أثر الجاعل هوالوجود وهوأيضاً مناط إرتباط مفهومين متغايرين فحصل ماهوالواقع أى صدق الحكم وإشتماله على الفايدة فى كل القضايا المتعارفة لاتحاد الموضوع والمحمول وجوداً وتغايرهما مفهوماً .

قال الشيخ قدس سره : «لقائل أن يقول من أين يلزم من كون موجودية الاشياء بنفس ماهياتها امتناع الحمل الشايع فما المانع من أن يكون ماهيات الاشياء موجودة بنفسها ويحمل بعضها على بعض ويحصل الشرطان كما يقولون فى الوجود بان الماهيات مجهولة الاسامى و شرحها أنها ماهية كذا وماهية كذا فيتحدان باعتبار نفس الماهية ويتغايران فى الذهن باعتبار ماهية كذا»

اقول معنى لفظ كذا إذالم يكن معلوماً كيف يكون شارحاً واذا كان المراد منه معلوماً ومتصوراً فهو اما الوجود اوالماهية او غير هما فعلى الاول صار حكم الوجود والماهية على عكس ماهوالواقع ،وعلى الثانى فمامناط صدقك انها مجهولة الاسامى وعلى الثالث قول ثالث «فتدبر» قوله: إن حمل بعض على بعض كان فى الذاتى وحكم بشىء على شىء كان فى العرضى والمحمول الذاتى والعرضى كلاهما لازمان للموضوع والفرق جواز انفكاك ملاحظة الموضوع عن ملاحظة المحمول العرضى «اللازم» الخارجى وعدم جوازه عن ملاحظة المحمول الذاتى اللازم الداخل (فافهم)

*موضوع حمل احدالمتبائنين بريكديگر خواهد بود ، بخلاف آنكه وجود اصل باشد ممكن است وجود واحد باعتبارات مختلفه منشاء انتزاع معانى و مفاهيم كليهٔ متغايره باشد . مثل آنكه انسان باآنكه وجود واحد است منشاء انتزاع معانى متغايرهٔ متميزهٔ بحسب نفس مفهوم ميباشد لذا انسان را تعريف ميكنيم بجسم نامى حساس متحرك بالاراده ومدرك كليات وهمين معانى رامنحل مينمائيم بمعانى متعددهٔ ديگر واز همين وجودواحد انتزاع مينمائيم اعراض متباينهٔ مختلفه را بلكه ممكن است از يك وجود جميع معانى جوهريه ومفاهيم عرضيه انتزاع شود ، اگر وجود اصيل نباشد لازم ميآيد تمامى اين معانى متحقق بتحققات متعددهٔ متباينهٔ متشتته باشند . البته بنابر اصالت وجود اين معانى از وجودى واحد باعتبار جهات متعددهٔ مختلفه كه در يك وجود واحد جمعند انتزاع ميشود .

من كل شيىء كنهه و لطيفه مستودع فى هذه المجموعه

والى هذايرجع ماقيل : ان الحمل يقتضى الاتحادفى الخارج والمغايرة فى الذهن. فلولم يكن الوجود شيئاًغير الماهية لم يكن جهة الاتحاد(١) مغايرة لجهة المغايرة واللازم باطل كمامر فالملزوم مثله بيان الملازمة ان صحة الحمل مبناه على وحدة ما،ومغايرة ما،اذلوكان هناك وحدة محضة لم يكن حمل ولوكان كثرة محضة لم يكن حمل فلوكان الوجود أمرا انتزاعياًيكون وحدته وتعدده تابعين لوحدة ما اضيف اليه، وتعدده من المعانى والماهيات واذا كان كذلك لم يتحقق حمل متعارف بين الاشياء سوى الحمل الاولى الذاتى و كان الحمل منحصراً فى الحمل الذاتى الذى مبناه الاتحاد بحسب المعنى.

هذاالقول منه تأييد لماسبق وتفسير له وبيان لماهومقدّرفيه وهومتمم الدليل لانه قال : ومابه المغايرة غيرمابه الاتحاد ولم يصرّح وهنا على الفرض ليس كذلك لكن كان مقصوداً ومحتاجاً إلى البيان وبيانه: فلوكان الوجود أمراً إنتزاعياً إلى اخره . إذاقيل : قول المصنف اذاكان كذلك لم يتحقق حمل سوى الحمل الذاتى من باب المساهلة وإرخاءالعنان والا فثبوت كل مفهوم وإن كان لنفسه فرع لثبوت المثبت له فى نفسه فلولم يتحقق الوجود لم يتحقق حمل أصلا. **اقول** :اذالم يكن موجودية الاشياء بنفس ماهياتها ومع هذا لم يتحقق الوجود صدق قول قيل: لم يتحقق حمل اصلا وأما إذاكان موجودية الاشياء بنفس ماهياتها فتحقق الحمل بدون تحقق الوجود لكن ليس حملامتعارفاً مفيداً(٢) (فتدبر)

---

١ ـ مخالفة « آ ـ ق »

٢ ـ اگر وجود اصل نباشد نه حمل اولى ذاتى تحقق پيدا مينمايد و نه حمل شايع صناعى از براى اثبات اين قول و بيان وجوه خلل در كلام شارح علامه ناچارم از ذكر كلام مصنف دراسفار .

قال صدرالمتالهين فى الاسفار ص ١٤ طبعة الحجرية : «ان جهة الاتحاد فى كل متحدين هوالوجود سواءكان الاتحاد«اى الهوهوية»بالذات كاتحاد الانسان بالوجود اواتحاد الحيوان او بالعرض كاتحادالانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هوعن نفس الوجود المنسوب اليه بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هوالوجود المنسوب الى الانسان بالذات والى الابيض بالعرض نح لاشبهة فى ان المتحدين لايمكن ان يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة والالم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليها نحواً من الانتساب فلامحالة احدهما اوكلاهما انتزاعى وجهة الاتحاد امر حقيقى*

الرابع ـ لولم يكن الوجود موجوداً لم يكن(١) شيء من الاشياء و بطلان التالى يوجب بطلان المقدم، بيان الملازمة ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهى معدومة وكذلك اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم فهى بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة ؛ فلولم يكن الوجود موجوداً فى ذاته لم يمكن ثبوت احدهما للاخر فان ثبوت شيء لشيء او انضمامه اليه او اعتباره معه متفرع على ثبوت المثبت له او مستلزم لوجوده فاذا لم يكن الوجود فى ذاته موجوداً ولا الماهية فى ذاتها موجودة فكيف

*الخ ، قال الحكيم المحشى (سبزوارى): « لايخفى ان هذا لايتم فى الحمل الاولى الـذاتى فان مفاده الاتحاد فالكلية ممنوعة لكنا نقول : استدل (ره) فى المشاعر على اصالة الوجود بانه لولاه انحصر الحمل بالشايع وهنا ترقى فنظر بنظر ادق فأشار الى انه لولاه لما تحقق حمل» ولايخفى ما فى كلام المحشى (ره) من الخلط والاشتباه فان كلامه فى الاسفار ظاهر بل صريح فى الحمل الشايع الصناعى وما قال صاحب الاسفار «ان جهة الاتحاد فى كل متحدين» ان نظره مقصور فى اقسام الحمل الشايع، لا اقسام الحمل مطلقا. والشاهد على ما ذكرناه ذكره اقسام حمل الشايع الصناعى وما ذكره المحشى فى ذيل كلامه «ان جهة الاتحاد فى الحمل الاولى الذاتى ايضا هو الوجود الا انه الوجود الرابط» لايخلو عن المناقشة لان صدر المحققين لايقول بالوجود الرابط فى الهليات السبيطة ـ اعلم انه بناءاً على اصالة الماهية لايتحقق الحمل مطلقا لان مفاد الحمل فى الشايع هو التغاير باعتبار المفهوم والاتحاد بحسب الخارج و لما كان التباين بين الماهيات التباين العزلى وكل مفهوم بحسب نفس ذاته خارج عن مفهوم الاخر فان مفهوم الانسان مثلا مع مفهوم الضاحك او الكاتب متغاير بالذات و كذا مفهوم الحيوان الجنسى مع الناطق ولوكان للمفاهيم المتغايرة مصاديق مختلفه متغايرة بالـذات لايمكن حمل بعضها على بعض ـ لانه بناءاً على اصالة الماهية التغاير المفهومى يسرى الى الخارج ويصير منشأ انتزاع المفاهيم المتغايرة المصاديق المتبائنة بالذات ويكون المتغايرات اموراً اصيلة واقعية خارجية لاترجع الى أمر واحد وسنخ فارد اصلا وان شئت قلت: ان جهـة الاتحاد لايمكن ان تكون عين جهة التغاير على نحو يرجع جهة التغاير الى جهة الاتحاد بأن يكون ما به جهة المغايرة عين مـا به جهة الاتحاد بان تكون الجهتان متحدان بالـذات مختلفان بالعرض هذا فى الحمل الشايع واما الحمل الاولى الذاتى فلانه لولم يكن الموضوع والحمول بحسب نفس ذاتهما موجودين بوجود واحد لم يتحقق حمل اصلا

١ ـ لم يوجد « آـق »

یتحقق هناك موجود(۱) فلایکون الماهیة موجودة .

۱ـ اگر وجود محقق نباشد هیچ ماهیتی از ماهیات تحقق وثبوت خارجی پیدا نمینماید . بیان ملازمه آنکه اگر ذات ماهیت را مجرد از وجود لحاظ کنیم معدوم است، اگرلحاظ کنیم ماهیت را باقطع نظر از وجود وعدم یعنی مقصور باشد نظر مافقط بذات ماهیت بدون ملاحظهٔ وجود وعدم درآن ماهیت باین لحاظ نه موجود ونه معدوم است اگر وجود امری خارجی نباشد ثبوت وجود از برای ماهیت محال است و ممکن نیست حمل کنیم موجود را برماهیت ، بجهت آنکه ثبوت هر مفهومی از برای هر موضوعی فرع ثبوت مثبت لهووجود موضوع است ، وجود اگر اعتباری باشد وماهیت هم که بحسب نفس ذات و جوهر حقیقت وجود ندارد ضم مفهوم اعتباری بمفهوم اعتباری دیگر سبب وموجب اتصاف ماهیت بوجود نمیگردد وماهیت از حداستواء خارج نمیشود . اینکه قائل باصالت ماهیت گفته است : «ماهیت اگر چه در مرتبهٔ ذات مستحق حمل موجود نمیباشد ولی باعتبار اضافه‌وانتساب بجاعل ازاین‌حالت خارج شده ووجودانتزاعی مصدری برآن‌حمل میشود » جواب داده‌اند که وجود نسبت بماهیت مثل نسبت بنوت به اولاد نیست که اتصاف حاصل شود بجهت انتساب به شخص واحد که پدر باشد چون نسبت حصولش دائماً بعداز وجود منتسبین است ودر اضافه‌ی مقولیه تکرر نسبت شرط است ، ولی اتصاف ماهیت بوجود در مقام نفس ذات است ماهیت ووجود در وعاء خارج وذهن بلکه در جمیع اکوان متحدند . توضیح این برهان بنحو اختصار آنستکه تارة ملاحظه میکنیم نفس ذات ماهیات را ونظر ما دراین لحاظ مقصوربرذات وذاتیات‌ماهیت است ، هرماهیتی باین لحاظ جزذات وذاتیات خود چیزی را واجد نیست و مقایسه هم نمیشود باچیزهائیکه خارج از نفس ذات ماهیت هستند ، اعم از آنکه آن امور خارجه از امور اصیلهٔ واقعیه یا امور عدمیه ومفاهیم اعتباریه یا انتزاعیه باشند ماهیت در این لحاظ ودر این مرتبه نه ملحوظ بنحو بشرط لائیت ونه بشرط شیئیت است یعنی نه‌بشرط لاومجرده ونه بشرط‌شیئی‌ومخلوطه است،وتارةلحاظ میکنیم ماهیت را نسبت بامورخارجهٔ از ذات خود باین نظر ماهیت از سه‌حال خالی‌نیست ، یاملحوظ باوجود است ویاملاحظه میشود بدون وجود ویا لابشرط‌وغیر آبی از اتصاف بوجود وعدم است .

گفته‌اند : «ماهیت یامخلوطه است یا مجرده و یامطلقه » مورد بحث ذات ماهیت است بنحویکه ملحوظ ذات وذاتیات ماهیات باشد ولاغیر ، ماهیت با چنین شرطی مورد بحث است که بچه نحوه تحقق خارجی پیدا مینماید ومستحق حمل موجود میشود .

بعبارت دیگر آنچه که بحسب نفس ذات منشاء طرد عدم از اشیاء علی‌نحوالحقیقه بدون حیثیت تقییدیه است ومصداق وفرد بالذات‌دارد آیا از سنخ‌مفاهیم وماهیات است*

هذا الكلام من المصنف أی قوله: إن الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن

* یا امری دیگر خارج از سنخ ماهیات است بعبارت واضحتر جعل جاعل بسنخ ماهیات ونفس طبایع کلیه بدون حیثیت تقییدیه تعلق میگیرد وملاك طرد عدم ومناقضهٔ با نیستی مجعولیت نفس ماهیات وطبایع کلیه است ، یا آنچه که طردعدم از اشیاء مینمایدوملاك موجودیت ماهیات میشود امری خارج از سنخ ماهیات ومفاهیم است . این نکته وجدانی وضروریست که ماهیات باعتبار نفس ذات « من حیث هی هی » جزذات و ذاتیات خود را واجد نیستند واز جمیع جهات وحیثیاتی که غیر نفس ماهیات است خالی میباشند (۱)

چنین حقیقتی در هنگام انتساب بجاعل وجعل جاعل نفس ذات و حقیقت آن را بجعل بسیط اگر بآن امری اعطاء شود که از سنخ مفاهیم وماهیات است همان حرف پیش میآید که این سنخ مطارده ونقاضت بانیستی ندارد وملاك انتزاع وجود نیست ، چون وجود امریست وراء سنخ ماهیات و افاضهی نورالانوار واضافهاش باشیاء اضافهی اشراقیه است نه اضافهی مقولیه که محتاج بطرفین و مشروط بتکرر نسبت باشد طرف اضافه در اضافهی اشراقیه حالتی غیر از ارتباط بجاعل وحق تعالی ندارد واینطور نیست که مفاض مقام ومرتبهای از تقرر واقعی داشته باشد واضافهاش بجاعل و نورالانوار ولو بتحلیل عقلی وتقرر ماهوی امری زائد برآن باشد مجعولیت ومفاضیت مقوم ذات وحقیقت مجعولات ونحوهی وجود معلولاتست وکار جاعل ایجاد نفس حقایق وجودیه است و مجعول بتحلیل عقلی وتجزیهی ذهنی منحل بامری غیر از معلولیت ومجعولیت نخواهد شد . پس مفاض از جاعل امری وراء سنخ ماهیات است وحقیقتی میباشد که مطارده و نقاضت آن باعدم ونیستی بالذات میباشد . چون ماهیات درنفس ذات وجود را ندارند مطارده‌ی آنها باعدم بالعرض و بتبع وجوداتست نه آنکه سنخ ماهیت امری باشد که بالذات طرد عدم از خود کند .

امااینکه بعضی ملاك موجودیت اشیاء را بانتساب بجاعل دانسته‌وگفته‌اند :وجود*

۱ ــ صاحب شوارق درالهیان شوارق « چاپ طهران جلد دوم صفحهٔ ۲۸۴ » در علم باری بعداز بیان اصالت وجود واعتباریت ماهیت گفته‌است : « و ما قالوا ان معنی المجعولیة هوان یجعل الجاعل الماهیة بحیث ینتزع منها الوجود فلیس بشیء لان تلك الحیثیة ان کانت اعتباریة فلاجدوی لها وان کانت حقیقة من شأنها ان یفیض من الجاعل فلانعنی بحقیقة الوجود سوی ذلك » یعنی صادرازمبدء اگر امری باشد غیراز سنخ ماهیات ، باین معنی که بالذات طرد عدم از اشیاء کند چنین چیزی همان حقیقت وجود است ،که عین خارجیت و منشائیت اثر میباشد . علامهٔ بزرك حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحفة الحکیم فرموده‌است :

یختص بالوجود طرد العدم اذ ما سواه عدم او عدمی

الوجود فهی معدومة ؛ مبنی علی ماقاله فی الشاهد الاول ان إنضمام الوجود علی الماهیة کان مناط کونها ذات حقیقة فعلی هذا إذالم یکن الوجود موجوداً فلم یوجد

*یکفرد بیشتر ندارد که بنفس ذات خود موجوداست، وملاك موجودیت ماهیات مجعوله بانتساب بجاعل تام واضافهی اشیاء بحق تعالی است و صدق عنوان موجود بر چیزی مستلزم تحقق وجود نیست . گذشته از آنکه این کلام با قواعد مسلم فلسفه سازش ندارد ماهیت من حیث هی هی حصول وتحقق خارجیش باید بامری غیر سنخ خودش باشداگر از برای وجود فردی بالذات نباشد ماهیت ثبوت وتحقق خارجی پیدا نخواهد نمود .

بعضی این قول را استناد بعرفاء دادهاند یا از بعضی از عبارات فتوحات شیخ العرفاء محیی الدین عربی اندلسی استفاده نموده اند البته این استناد بی اساس وعبارت فتوحات بلکه مرام عرفاء و اهل توحید با این مبنی بوجه من الوجوه سازش ندارد .

اینکه در عبارات ومسفورات عرفاء دیده میشود که فرمودهاند ذات حق عین هر شیئ است «باعتبارظهور» وعین اشیاء نیست «درمقام ذات» مرادآنهاآنستکه حقیقت حق در مقام ذات که مقام کنز مخفی وغناء عن العالمین است «احدیت ذات محل محو کثرات واضمحلال موهومات امکانیه است» تجلی ندارد ، وتجلی در احدیت بماهی احدیت محال است وسریان حق در اشیاء سریان وظهور فعلیست ، وآنچه که از حق تعالی اتحاد با خارجیات دارد وجود منبسط وفیض مقدس است ووجود منبسط هم فرقش باوجودات خاصه ومقیدهٔ باصطلاح این حضرات باطلاق وتقیید است . وماهیات بتبع وجودمنبسط ووجودات خاصه متظاهرند وبنفس ذات خودرائحهی وجود را استشمام ننمودهاند واز تعینات وجود منبسط واز ظهورات فیض مقدسند این مطلب کجا وحرف ذوق التأله کجا ؟ که قائل باصلین وسنخین وحقیقتین هستند .

« به بین تفاوت ره ازکجاست تا بکجا » ؟

واما استناد این قول بشیخ الرئیس وفارابی کاملا بی اساس است واز بیانات گذشته وآتیه معلوم میشود که این استناد بی جامیباشد .

فارابی چون ملاك تشخص را بوجود میداند وفرموده است واجب الوجود همهاش وجود است واو همهٔ وجودات، کاملا نتیجه میدهد عکس این قول را ، این قول ازفارابی که افضل فلاسفهٔ اسلام است،اشاره بتوحید خاصی وقول بوحدت حقیقت وجود استچون حق تعالی علت فیاضهٔ همه اشیاست همهٔ وجودات را بنحو اعلی واتم واجد است «ولایشذ*

موجود فی عالم الوجود البتة فهو کما تری بدیهی بطلانه، و بعدالتصدیق والتسلیم فی الحکم السابق ملازمة هذاالحکم غیرخفی لایحتاج إلی البیان وما ذکر فی بیان الملازمة هنا فی الحقیقة إشعار بحقیة القضیة السابقة. قوله :إن الماهیة إذااعتبرت بذاتها بشرط سلب الوجود فهی معدومة مسلوبة عنهاالوجود،ظاهرصدقه.وقوله إذا اعتبرت مع قطع النظر عن الوجود بذلك الاعتبارلامعدوم ولاموجود أی فی نظرنا لانه إذا کان إنضمام الوجـود مناط تحقق الماهیات وسلبه لسلبه فاذالـم یدرأیهما

*عن حیطة وجوده شیء من الاشیاء»وازطرفی وجودات از اشعات واظلال وظهورات وجودی آن حقیقت هستند ، باین اعتبار آن حقیقت ظهور در تمامی متکثرات ، واحاطه‌ی قیومی بتمامی اشیاء دارد چون منشاء تمامی کثرات همان وحدتست لذا همهٔ کثرات بنحواعلی واتم در آن وحدت منطوی هستند ، نظیر انطواء عقول تفصیلیه در عقل بسیط اجمالی این بیان کجا وقول بمجعولات متباینه بااضافهٔ اعتباریه کجا ؟ قول باصلین وسنخین در دار وجود کما اینکه کثیری از مقلدین برآنند از پیشگاه تحقیق وتدقیق دور است .

اما نسبت این قول بشیخ بی‌مورد است

بنابر قول ذوق‌التألّه اضافهٔ اشیاء بحق تعالی اضافه‌ی اعتباریه‌ی مقولیه است واما این که در کلمات اهل توحید دیده میشود که اشیاء ووجودات خاصه را از نسب واضافات وجود حقیقی دانسته‌اند ، مرادآنها از اضافه ونسب، نسب واضافه‌ی اشراقیه است نه اعتبار مقولی باصطلاح حکیم .

عرفاء بوحدت شخصی درداروجود قائلند وقول بمراتب را که فهلویون برآنند منافی باتوحید وجودی میدانند باآنکه بنا برقول فهلویون چون کثرت در وجود ناشی از اصل وحدت حقیقت وجوداست واصل الحقیقه بوحدتها اقتضاء مینماید کثرت راناچار منافات باوحدت ندارد وبرگشتش باصل وحدت است چگونه میشود آنها قول بوحدت وکثرت موجود را بنحو اصالت وحقیقت که مرضی محقق دوانی واتباع اومیباشد اختیار نمایند ، لذا فرموده‌اند .

«الاعیان الثابتة ماشمت رائحةالوجود »

بهمین لحاظ محققان فن حکمت واساطین فلسفه مثل ماتن علیه‌الرحمه‌ودیگران بین این دو قول فرق گذاشته‌اند .

***

آنکس از اهل بشارت که اشارت داند نکته ها هست بسی محرم اسرارکجاست ؟

کان فلم یحکم بشیء وأمافی الواقع فلادخل لاعتبار نافیه، فهذا الکلام کیف یکون بیاناً للواقع اذاکان مجرد عدم اعتبار الوجود سبب توقفنا فی الحکم کلیاً.

فعلم أن الوجود مناط الحکم. لا یقال لعل الوجود وسط فی الاثبات لافی الثبوت و کلامنافی الثانی. اقول کما هو وسط فی الاثبات وسط فی الثبوت أیضا - لایضرنا ویثبت المدعی، واذاکان وسطاً فی الاثبات دون الثبوت فیلزم أن یکون الوجود معلولها أو کلاهما معلولین لعلة وهکذا فعلیهذا یلزم المفاسد السابقة لان ثبوت الوجود للماهیة کان ثبوت الشیء للماهیة فیحتاج فی تصحیح الکلام وإتمام المرام تجویز الاستثناء فی القواعد العقلیة کما قال الامام أو تبدیل القاعدة المشهورة بالفرعیة إلی الاستلزام کما هو المنسوب الی الفاضل المشهور عند الانام لکن الانصاف أن الوجود تحقق الشیء لاشیء آخر- فتدبر حق التدبر بماقال المصنف:

وکل من راجع وجدانه لعلم یقیناً أنه اذالم یکن الماهیة متحدة بالوجود کما هو عندنا(۱) ولامعروضة له(۲) کما اشتهر من المشائین ولاعارضة له کما علیه طائفة من الصوفیة(۳) فلم یصح کونها موجودة بوجه فان انضمام معدوم بمعدوم غیر معقول، وأیضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غیر وجود أحدهما أوعروضه للاخر أووجودهما أو عروضهما لثالث غیر صحیح أصلا فان العقل یحکم بامتناع ذلک.

۱ــ ترکیب وجود باماهیت بنا برقول صدرالمتألهین ترکیب اتحادیست وعروض و زیادت فقط باعتبار ذهن است ووجود ازعوارض تحلیلی ماهیت است

۲ــ ماهیت بنا بر قول حکمای مشاء معروض وجود است ومعذلك وجود اصیل و ماهیت بواسطهی وجود موجوداست زیادی وجود برماهیت درخارج مستلزم دور وتسلسل است و نمیشود ماهیت قبل ازوجود تحققی داشته باشد.

۳ــ عرفاء ماهیت را عارض وجود میدانند البته مراد ازعروض، عروض اصطلاحی نیست، وجود اصل وماهیت اعتبارعقلیست. مراد محققان ازعرفا آنستکه وجود درمقابل تجلی وظهورخارجی تعیناتی بخودمیگیردوآن تعینات همان ماهیاتند اگرحقیقت وجودمتجلی در اعیان و اذهان نشود واز مقام لاتعینی خارج نگردد دارای حد نمیشود و ماهیتی ولو اعتباراً محقق نمیگردد همهی تعینات درحقیقت وجود مندمج ومستهلکند

من و تو عارض ذات وجودیم مشبکهای مرآت شهودیم

بعدالاتفاق على حصول الموجودات فى الخارج اختلفوا فى حقيقتها هل هى وجودات بحت حادثة اقيمت بذواتها أم وجودات أزلية قديمة تعينت بما عرض لها من الماهيات الاعتبارية ، أم وجـود واحد بسيط أزلى تكثـرت تعيناتها بما لحقها بحسب كل مرتبة ، أم كل موجـود وجودان وجود حق ووجود خلق، تعين الحق بالخلق والخلق بما لحقه من أحكام مرتبة أم هى ماهيات بحت مكونة بأنفسها من غير وجود سوى حصولها فى الخارج أم مكونة بوجود عارض عليها، أم هى ماهيات موهومة التحقق فى الاعيان (١) أم هى مركبات من وجـودات و ماهيات كل فرد مركب من وجود و ماهية فى الاعتبار بمعنى أن التحقق للوجود خارجاً و الماهية فى الخارج متحدة به بمعنى أنهـا تصدق عليه ويعرض له ما يلحقهـا بسبب فرض لزومها له وإن كانت مغايرة له فى الذهن. قيل هذا الشق هو ماذهب إليه المصنف ، بهذا البيان ظهر أى شق من الشقوق والشئون أراد المشاء لاطايفة من الصـوفية ماذا آخذون وهم فى أن صحة الموجودية للاشياء بالوجود متفقون وفى بعض الخصوصيات مختلفون «كل حزب بمالديهم فرحون»

وماقيل من أن موجودية الاشياء بانتسابها الى الواجب الوجود(٢) فكلام لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية ليس كالبنوة للاولاد حيث يتصفون بها لاجل انتسابهم الى شخص واحد وذلك لان حصول النسبة بعد وجود المنتسبين واتصافها بالوجود ليس الا نفس وجودها.

ولمّا كان مذهب القائل ان الـوجود فى الممكنات أمر إعتبارى إنتزاعى فلا يجوز حمل الانتساب فى كلامه على الارتباط العرفانى لان وجودات الممكنات كانت نفس الارتباط والانتساب بهذا المعنى وإنتساب الموجودية بهذا الانتساب حق والمصنف قائل به ولكن لايوافق هذا الحمل ماهو مذهبه ولذا قال ماقال عليه.

قال بهمنيار فى التحصيل : «انا اذا قلنا كذا موجود فانما نعنى امرين

١ــ اين مطلب را مشروحاً بيان كرديم، اضافهٔ حق تعالى نسبت بموجودات اضافهٔ اشراقيه است كه خود طرف اضافه را ايجاد مينمايد. ٢ــ أم هى مركبات كل موجود مركب الذات من وجود هو مادته ومن ماهية هى صورته وكل منهما متقوم بالاخر «دــط»

احدهما انهذووجود کمایقال ان زیداًمضاف(۱) وهذاکلام مجازی و بالحقیقة ان الموجود هوالوجود کما ان المضاف بالحقیقة هوالاضافة»

اثبات الموجودیة لشیء باعتبار ضمیمة خارجة عنه یدل فی الحقیقة بان الامر المثبت کان للشیء الخارج بالـذات ولما معه بالعرض وإذا قیل الماهیة موجودة والاب مضاف کان المراد أن صدق مفهوم الموجود علی الماهیة بواسطة اتحادها مع الوجود و کـذا صدق مفهوم المضاف علی الاب بواسطة إتحاده مع الاضافة وإذا لم یکن ماعم الشیء فی الصورتین متصفاً بمفهوم المحمول ومصداقاً له بالذات فکیف یتصف الشیء به بواسطته فهذاظاهر وأماقوله : فانا نعنی أمرین: أحدهماأنه ذووجود فمعلوم أن صدق مفهوم الموجود بهذا المعنی علی الشیء حقیقة لاعلی مامعه فمراده أن هذاالمعنی لیس معنی الموجود بالحقیقة بل الموجود بالحقیقة هو نفس الوجود(۲)

۱ـ شیخ بنا بنقل مصنف دراسفار (چاپ سنگی طهران ص۵) درتعلیقات گفته است : «اذاسئل هل الوجود موجود فالجواب أنه موجود بمعنی أن الوجود حقیقته انه موجود والوجود هوالموجودیة»

۲ـ فارابی وشیخ وبهمنیار وخواجهی طوسی وسایر حکمای مشاء قائل بأصالت وجود بودهاند بهمنیار در کتاب التحصیل گفته است :

«فکل موجود ذی ماهیة فله ماهیة فیها صفة بها صارت موجودة، وتلك الصفة حقیقتها انها وجبت» «اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ق ص ۶

یعنی هرماهیتی درآن صفتی است که بآن صفت موجود است، ومراد از اتصاف هم همان اتصاف بحسب تحلیل عقل است که هر موجودی را بصفتی وموصوفی منحل مینماید موصوف که ماهیت باشد بواسطهی این صفت تحقق پیدا مینماید ، واین صفت حقیقتش ملاك وجوب وطرد عدم ازماهیت است ، یعنی ماهیات درتحقق احتیاج دارند بحیثیت تقییدیه وبالذات مجعول وموجود نیستند . درشفا نیز گفته است : (۱)

«والذی یجب وجوده دائماً بغیره ان کان ، فهوغیر بسیط الحقیقة، لان الذی له باعتبار ذاته غیرالذی له باعتبارغیره ، فهوحاصل الهویة منهما جمیعاً فی الوجود ولذلك لاشیء غیر واجب الوجود عری عن ملابسة مابالقوة والامکان وهوالفرد وغیره زوج ترکیبی»

یعنی موجودی که وجودش واجب بغیرمیشود بسیط الحقیقه وصرف الوجود نیست *

۱ ـ الهیات کتاب شفا چاپ سنگی طهران ۱۳۰۵ ق ص ۳۰۵ و ۳۰۶

والموجودیة العینیة لا- ان صدق هذا المعنی لیس بالحقیقة وفی کلام بهمنیار اشعار بصدق ماهو المختار عند المصنف، التحقق هو الوجود ومایتحقق به هو الماهیة

*برای آنکه جهت نفسیت آن که ماهیت باشد غیر از آنچیزیست که غیر بآن میدهد، هر ممکن حاصل الهویه است از آن چیزی که باعتبار ذات برای آن ثابت است وازجاعل افاضه نمیشود وچیزدیگری که غیر افاضه مینماید وملاك وجوب است درشفا نیز گفته است : (۱)

«فکل ذی ماهیة معلول ، وسایر الاشیاء غیر الواجب الوجود فلها ماهیات ، وتلك الماهیات هی التی بانفسها ممکنة الوجود وانما یعرض لها وجود من خارج»

یعنی هرصاحب ماهیتی معلول است وهرموجودی غیر از حق تعالی ماهیتی دارد و ماهیات بحسب نفس ذات ممکن و نسبت بوجود وعدم تساوی دارند وجود ماهیات را از خارج عارض میشود . این نص است در اینکه مفاض از علت فیاضه امری وراء سنخ ماهیات است .

بازمیفرماید :

«فالاول لاماهیة له ، وذوات الماهیة تفیض علیها الوجود منه ، فهو مجرد الوجود .»

یعنی حق اول تعالی ماهیت ندارد و موجودات دارای ماهیت بآنها وجود از حق تعالی افاضه میشود . این عبارت نص و تصریح باصالت وجود و اینکه مفاض از جاعل ماهیت اشیاء نیست میباشد بلکه آنچه از جاعل افاضه میشود جهت وجودیست که ملاك موجودیت و تحقق خارجی بآنست . شاهد براین مطلب که وجود بالذات موجود است و ماهیات بتبع وجودات موجودند وتحقق وموجودیت واقعی ازشئون وجودات است ، قول شیخ است درموضع دیگر که میفرماید : (۲)

«فرق بین ماهیة یعرض لها الواحد او الموجود ، وبین الواحد والموجود من حیث هو واحد اوموجود ، واذاسئل هل الوجود موجود ، فالجواب انه موجود بمعنی ان الوجود حقیقته انه موجود.»

شیخ دریکی ازفصول شفا دراین مبحث که حق تعالی تام و فوق التمامست فرموده است : (۳)

«ان واجب الوجود یجب أن یکون لذاته مفیداً لکل وجود ولکل کمال وجود ، فهو من هذه الجهة خیر لایدخله نقص ولاشر، وکل واجب الوجود فهو حق لان حقیقة کل*

۱ ــ الهیات کتاب شفا چاپ سنگی ص ۵۸۱ و ۵۸۲

۲ ــ الهیات شفاء چاپ طهران سنگی « ۱۳۰۵ق » ص ۵۷۹

۳ ــ الهیات شفاء چاپ سنگی طهران ۱۳۰۵ق ص۵۸۶

الخامس- لولم يكن للوجود صورة فى الاعيان لم يتحقق فى الانواع جزئى حقيقى، هوشخص من نوع، وذلك لان نفس الماهية لاتأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن وان تخصصت بألف تخصيص من ضم مفهومات كثيرة كلية اليه فاذن لابد وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة يكون تلك الزيادة أمراً متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع للكثرة ولانعنى بالوجود الا ذلك الامر فلولم يكن متحققاً فى افراد النوع لم يكن شىء منها متحققاً فى الخارج هذا خلف .

اذا لم يكن فى الخارج شىء يصدق عليه بالذات مفهوم الوجود وكان هو أمراً واقعياً ومتشخصاً بنفسه لم يكن للانواع موجود متشخص يكون هو فرداً لها لان الانواع قسم من أقسام الكلى والكلى بماهو كلى لايأبى عن الصدق على الكثيرين ،و كلما كان نسبته متساوياً وباقياً على إبهامه ولم يتخصص بماهو متخصص بذاته لم يكن لهشخص موجود فى الخارج وللانواع أشخاص بالضرورة فى الخارج ولم يكن مناط

*شىء خصوصية وجوده الذى يثبت له فلاأحق اذن من واجب الوجود».

يعنى واجب الوجود واجب است كه بحسب ذات و بنحو استقلال دهندهٔ جميع وجودات وجميع كمالات وجوديه باشد، واجب الوجود ازاين جهت خير است وشر ونقص دراوراه ندارد هر وجودى كه وجوب وتحقق خارجى دارد حق است براى آنكة حقيقت هر شيئى نحوهٔ وجود خارجى آن ميباشد نه مرتبهٔ ذات وماهيت آن پس شيخ شيئيت هرشيئى را بوجود خاص آنشىء ميداند چنانكه تلميذ عظيم اوهم بهمين نكته تصريح فرموده است در عبارت بعد ميفرمايد :(۱)

«وساير الاشياء فان ماهياتها كما علمت لايستحق الوجود ، بل هى فى انفسها وقطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم ، ولذلك كلها فى انفسها باطلة وبه حقة وبالقياس الى الوجه الذى يليه حاصلة ، فلذلك كل شىء هالك الاوجهه»

يعنى ممكنات بحسب ماهيات استحقاق وجود ندارند ، بايد وجـود از حق بآنها افاضه شود ، بلكه بحسب ذات مستحق عدمند ، وبهمين جهت جميع ممكنات بحسب نفس ذات و ماهيت باطل و بحق تعالى حقند و ثابت ، پس غير از حق تعالى و وجه او كه وجودات خاصه باشند جميع اشياء باطل وهالكند ، وچون حقيقت حق تعالى بمذاق شيخ وجود صرفست اثرمفاض ومجعول اوهم بايد سنخ وجود باشد نه سنخ ماهيات .

۱ــ الهيات شفاء ص ۵۸۷

ضرورة الانواع أشخاصاً يخصص بعضها بعضاً لان ضم الكلى على الكلى لايؤدى إلى التخصيص الشخصى ولو كان ألف مرة، فوجب أن يكون فى الخارج ماهو عين التشخص حتى يصير الطبيعة الكلية بانضمامه جزئياً حقيقياً وماهو متشخص(۱) بنفسه وعين التشخص فى الخارج هو الوجود وهو المجعول بالذات والاثر بالحقيقة للعلة لان للجاعل

۱ـ مراد از ماهیتی که اصالت وعدم اصالت آن مورد نزاع است نفس ذات ماهیت است که از آن بکلی طبیعی تعبیر نموده‌اند چنین حقیقتی در مقام ذات اشتراك بین کثیرین راهم ندارد لحاظ ماهیت بنحوی که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد و بر مشخصات صادق باشد اعتباریست خارج از ذات ماهیتی که در مرتبهٔ ذات اباء از حمل بر متکثرات وجزئیات را ندارد .

چنین مفهومی صلاحیت دارد که معروض کلیت در ذهن وجزئیت در خارج واقع شود ، اگر بماهیت منضم نشود امری غیر از سنخ ذات خودش که تشخص ذاتی آن باشد وملاك امتناع صدق بر کثیرین درمرتبهٔ ذات آن محقق باشد باید ماهیت بوجه من الوجوه تشخص پیدا ننماید تخصصات مفهومی متواردهٔ بر طبیعت هیچوقت ماهیت را جزئی و متشخص نمینماید .

بعبارة اخری ـ هیچ ماهیتی از ماهیات در مرتبهٔ ذات وذاتیات از صدق بر متکثرات وانطباق برمتعددات ابا ندارد ، اعتبارهرمفهوم وانضمام هرطبیعت کلیه ازطبایع امکانیه بر ماهیت موجب جزئیت وتشخص نمیشود ، چون ضم کلی بر کلی اگر چه موجب تمیز میشود لیکن سبب وعلت تشخص نخواهد شد ، چون این کلام در هر طبیعت وماهیتی جاری وهیچ طبیعت امکانیه‌ای تشخص در مرتبه ذات آن نیست ، اگر وجود خارجیت نداشته باشد وامری اعتباری باشد باید هیچ ماهیتی متشخص وجزئی نشود چون تشخص وجزئیت وملاك امتناع صدق برمتکثرات ومتعددات امری خارج از طبایع امکانیه و ماهیات مرسله است ، ومادامیکه بماهیت وجود که عدم صدق آن متکثرات و ملاك و منشاء اتصاف بجزئیت فطری وذاتی آنست منضم نشود هیچ طبیعت کلیه‌ای متشخص نخواهد شد .

بنظر تحقیق صدق بر کثیرین نیز از مرتبهٔ ذات ماهیت خارجست چون نفس ذات ماهیت «من حیث هی هی لیست الاهی لاموجودة ولامعدومة لاواحدة ولاکثیرة» اتصاف ماهیت باین عنوان نیز احتیاج بامری غیر از این سنخ دارد باید صادر از جاعل تام امری غیر ازسنخ طبایع کلیه ومفاهیم ماهویه باشد که ماهیت باعتبار اتحاد با آن چیز درخارج وانضمام بآن درذهن بجهاتی که ذکر شد متصف شود .

أثر فی الخارج وأثره أمرعینی بالاتفاق لأمر إعتباری «فتدبر»

قال الشیخ قدس سره : «والمصنف إستدل بوجود جزئی خارجی متشخص من ذلك الكلی العام الذهنی علی وجودفرد متشخص بذاته به تشخص ذلك الجزئی المتشخص لان الماهیة الذهنیة لاتقبل ذلك ولاتكـون مع انضمام أمثالها إلیها ولا یكون التشخص إلامن خارجی متشخص بذاته وهوالوجود وهذا كلام من إنحصرت مـدار كه فی المفاهیم لان علمه علم اخبارلاعلم عیان ، ولوكان علم عیان لما جعل منشأ المتشخصات هوالوجود لانه إن جعله من علل الوجودات لم یكن به التشخص لان علل الوجودات علل فاعلیة ومنهایصدر التأثیر خاصة وإن جعله من علل الماهیات أثبت مانفاه هووغیره من أن التشخصات والحدود لیست من لوازم الوجود ، انماهی من لوازم الماهیة .

ثم إن المشخصات منها نوعیة، ومنها شخصیة، والتشخـص الجزئی به تتكثر الافراد بما یلحقها من المیزات ولایكون من بسیط الحقیقة ولامن متفق الحقیقة لان البسیط لاتكثر فیه، والمتفق لااختلاف فیه، فلوكان الوجود منشأ أفرادالانواع لكان مر كباً مختلف الحقیقة إلی آخر كلامه »

اقول قوله : لان علمه علم إخبارمـراده أنه یصل الشخص بالعلم النظـری علی الباب ویدّقه ویطلب الاخبار من احـوال مافی البیت وسمع ما یقال وهذا شأن العقل وعلمه علم الیقین وأما العشق فیه دخل البیت ولایبالی وشهد مافی البیت فهو عالم علمه علم الیقین وحق الیقین وشتان مابینهما قوله : لان البسیط لاتكثر فیه والمتفق لااختلاف فیه فلوكان الوجود منشأ أفراد الانواع لكان مر كباً مختلف الحقیقة اقول : ان الوجـودات متخالفة بالشدة والضعف والتخالف بالشدة والضعف لاینافی البساطة لان مابه الاشتراك هنا عین مابه الامتیاز ومابه الاختلاف عین مابه الاتفاق و بالعلل الفاعلیة یحصل التأثیر فی كل شیء بنحولایق به «فتأمل» .

واما قول من قال ان التشخص من جهة الاضافة الی الوجود (۱) الحق

۱ــ بین اعاظم در ملاك ومنشاء تشخص اختلاف است :

۱ــ معلم ثانی تشخص را بوجود میداند. *

المتشخص بذاته فقد علم فساده بمثل مامر،فان اضافة شیء الی شیء بعد تشخصهما جمیعاً ثم النسبة بماهی نسبة أیضاً أمرعقلی کلی و انضمام الکلی

* ۲ـ بعضی گفته‌اند تشخص هر شیئی‌ازناحیهٔ فاعل معطی وجود است .

۳ـ برخی ملاك تشخص را بنحو علم احساسی یامشاهدهٔ حضوریه دانسته‌اند .

٤ـ شیخ‌الاشراق فرموده است مانع از اشتراك حصول وتعین خارجی اشیاء است و ماهیت بصرف تحقق خارجی متشخص میشود .

٥ـ جمعی فرموده‌اند تشخص هرشیئی بارتباط آن شیء بوجود حقیقی که مبدء ومنشاءجمیع اشیاست میباشد .

٦ـ میر صدر دشتکی علت تشخص را جزء عقلی و تحلیلی میداند « وللناس فیما یعشون مذاهب»

غیر از فرمایش معلم ثانی قدس‌الله‌سره بقیهٔاقوال از نصاب تحقیق وتدقیق‌دوراست اما آنکه گفته است تشخص هر شیئی بفاعل است ، اگر مرادش آنستکه فاعل بواسطهٔ افاضهٔ وجود هر ماهیتی را از ابهام واحتمال صدق برمتکثرات خارج مینماید ، کلامی تام وصحیح ومرضی میباشدولی کلام ما در مبدء قریب تشخص است وفاعل بواسطهٔافاضهٔ هستی نقیض نیستی‌ماهیت‌را مشخص مینماید .

اما آنکه گفته‌است تشخص هرشیئی بنحو علم‌احساسی یامشاهده‌ی حضوریه‌است ، منظورش آنستکه فرق بین کلیت وجزئیت بنحوی‌الادراك‌است نه به‌تفاوت‌در مدرك، اگر نفس شیء را باحواس وآلات ادراك، درك نماید جزئیست واگر بنفس ذات بدون آلت ادراك نماید مدرك مجرد از غواشی ظلمانیه وکلیست ، مدرك در موطن ذات واحد است وتفاوت در دو نحو از ادراك‌است. برخبیر بصیر فساد این قول واضح وروشن است ، حقیقت خارجیهٔ هر شیئی اباء از صدق بر کثیرین دارد ولی وجود عقلی وجود ابهامی ومحتمل وقابل صدق بر کثیرین است وبحسب ذات تجرد از ماده ولوازم ماده‌دارد.روی این لحاظ نفس حقیقت ذاتش از برای نفس مدرك است لذا فرموده‌اند : نفس کلیات را بالذات وجزئیات را بآلات ادراك.درك مینماید . بنابر مشرب صدرالمتألهین (ره) ملاك کلیت وجزئیت بامری آخر است که در رساله‌ی وجود ذهنی بطور تفصیل‌آن را بیان نموده‌ایم .

اما شیخ‌الاشراق که کلیت را به نبودن ماهیت در خارج وجزئیت را ببودن ماهیت در خارج ووعاء تحقق میداند معذلك‌وجودرا امر عقلی واعتباری واز مفاهیم عامه‌دانسته و خارجیت را مختص بماهیات پنداشته فرمودهٔ آن حکیم متبحر و فیلسوف بی نظیر از صواب‌دوراست همانطوریکه کراراً تقریر کردیم درماهیات ملاك تحصل‌وتعین‌خارجی*

الی الکلی لایوجب الشخصیة . هذا اذا کان المنظور الیه حال النسبة بماهی مفهوم من المفهومات ولیست هی بذلك الاعتبار نسبة وأما اذا کان المنظور الیه حال الماهیة بالذات فلیست هی بحسب نفسها محکوماً علیها بالانتساب الی غیرها ـ مالم یکن لها کون هی تکون بذلك الکون منسوبة الی مکونها و جاعلها و لانعنی بالوجود الاذلك الکون و لایمکن تعقله و ادراکه الا بالشهود الحضوری کما سیتضح بیـانه .

قوله: فان إضافة شیءٍ إلی شیءٍ بعد تشخصهما صادق اذا کانت الاضافة من المقولة، واما اذا کانت الاضافة إضافة الواقعیة العرفانیة فکان قوامها و تحصلها بقوام وتشخص منسوب الیه أی الموجود الحق المتشخص بذاته فبه تصیر متحصلة ومتشخصة فصارت الممکنات بها متحصلة ومتشخصة فهی الحق المخلوق به فی عرفهم لکن لایوافق هذا مذهب صاحب القول ـ لاعتباریة الوجود عنده و لـذا قال المصنف : علم فساده والا تصحیحه بهذا التأویل فهو حق الاقاویل عنده قوله : ان النسبة بماهی نسبة امر عقلی یعنی ان اراد بالنسبة مفهومها فهو مفهوم کلی لیس حقیقة النسبة و مصداقها بحسب

*وامتناع صدق بر کثیرین موجود نمیباشد تا باماهیات اعتبار وجود نشود نه مستحق حمل وجود و نه سایر مفاهیم خارجیه است وانتساب بجاعل بدون آنکه ماهیت حیثیت تقییدیه داشته باشد ملاك خارجیت نخواهدشد . اگر بگویند ماهیت بواسطهٔ انضمام بامادهٔ خارجیه وزمان ووضع وسایر امارات تشخص جزئی میشود . گفته میشود نفس ماهیات هریك ازاین مذکورات باعتبار ذات ماهیت حکم همان طبیعت کلیه رادارد وانضمام مفاهیم کلیهٔ طبیعیه برمفهوم واحد مستلزم تشخص و تعین خارجی نمیشود .

واما بنا بر مسلك ذوق التأله که اردء الوجوه است تشخص ووحدت ووجوب وسایر معانی خارجیه از لوازم وجود کما اینکه قبلا بیان کردیم بانتساب بجاعل است وقـول حق همان است که از مطاوی این بیانات ظاهر ولایح شد ، وگفتیم ملاك تشخص و تعین و وجوب وجمیع اموریکه از خصوصیات مـاهیت خـارج است بوجود میباشد که بنفس ذات طرد عدم از ماهیات مینماید ونقیض عدم است وماهیات واعیان ثابته بتبع وجودات خاصه که منبعث از تجلی وظهور وجود منبسطند تحقق دارند .

اما اینکه میرصدردشتکی ملاك تشخص را بهجزء عقلی وتحلیلی میداند جزءعقلی یا ماهیت ویاوجوداست .

العرف لان مفهوم الشیء غیر حقیقته ومصداقه إلانادراً ولایوجب الشخصیة، وان أراد مصداق النسبة وفردها فهو لایتحقق الابعد تحقق الماهیة اذا کان من المقولة واذا کانت النسبة الحقیقیة العرفانیة فهی نفس الوجود وبه یتشخص الماهیة وهو المقصود لیس الا هو .

السادس ـ اعلم أن العارض علی ضربین: عارض الوجود وعارض الماهیة والاول کعروض البیاض للجسم والفوقیة للسماء فی الخارج وکعروض الکلیة والنـوعیة للانسان ، والجنسیة للحیوان . والثانی کعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع . وقدأطبقت ألسنة المحصلین من أهل الحکمة بأن اتصاف الماهیة بالوجود و عـروضه لها لیس اتصافاً خارجیاً وعروضاً حلولیاً بأن یکون للموصوف مرتبة من التحقق والکون لیس فی تلك المرتبة مخلوطاً بالاتصاف بتلك الصفة بل مجـرداً عنها وعن عـروضها سواء کانت الصفة انضمامیة خارجیة، کقولنا زید أبیض، اوانتزاعیة عقلیة کقولنا السماء فوقنا. أوسلبیة کقولنا زید اعمی .

والعارض هو الخارج المحمول وفرق بینه و بین العرض سواء کان بالاعتبار او بحسب الذات فالسواد اذا اخذ بشرط لا ای عدم اتحاده مع معروضه فکان عرضاً ومحله المباین کان موضوعاً و هذا الوجود المباین للموضوع هو کماله الاول ولادخل فی تحصیل هذا الوجود و کونه جسماً مثلا للسواد بما هو عرض فهو خارج ولاحق فاذا انتقل الجسم إلی کماله الثانی وحصل له وجود الاسودیة، صار العرض عرضیاً وموضوعه معروضاً فکان السواد خارجاً عن وجود الجسم ومحمولا باعتبارین؛ اما اعتبار کون السواد عرضاً وخارجاً فهو اعتبار کون الجسم موجوداً بوجوده الاول ای بوجوده الذی به یصیر الجسم جسماً وأما اعتبار کون السواد محمولا فهو اعتبار اتحاده وجوداً مع وجود الجسم الذی حصل به له الاسودیة فماقیل: هو من عـوارض الماهیة لانه فی الحقیقة من مشخصات الجسم ومن متمماته ـ لم یفرق بین الاعتبارین قوله : ان العارض علی ضربین عارض الوجود أی عارض الماهیة باعتبار الوجود وعارض الماهیة ای عارضها مع عدم اعتبار الوجود فماتوهم البعض أن عارض الماهیة هو عارض لکلا

الوجودين ليس كذلك(۱) بل هو عارض مع قطع النظر عن الوجودين وان كانت مخلوطة مع الوجود لامحالة لايلاحظ العقل فى حال اتصاف الماهية بالعارض، الوجود بل العارض عارض لها من حيث نفسها والاول كعروض البياض للجسم بعد وجود الجسم بماهو جسم فى الخارج والفوقية للسماء فى الخارج أى مناط صدق الفوقية على السماء وجود السماء فى الخارج و كعروض الكلية والنوعية للانسان والجنسية للحيوان ، ومناط الصدق فيهما وجودهما فى الذهن والثانى كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع بحسب التحليل لان الذهن توهم كل واحد منهما منفرداً من حيث المفهوم فحصل العروض والعارضية بهذا الاعتبار لا بحسب الواقع بلا اعتبار لان لهذا النحو من العروض لايمكن للمعروض مرتبة من الكون والتحصل بدون العارض أصلا حتى يحصل العروض بحسب التحصل لان تحصل الجنس كان بالفصل ومالم يتحصل به ولم يصر نوعاً لم يحصل له التحصل الوجودى ، و كذا النوع وجوده وتحصله كان بالتشخص فاذا كان الفصل والتشخص عارضين للماهية باعتبار الوجود فلزم الخلف و كذا عروض الوجود للماهية واتصافها به ليس حلولياً بأن يكون للعارض وجود وان كان وجوده

۱ــ عارض برچند قسم است عارض وجود وعارض ماهيت عارض وجود بردو قسم است عارض وجود ذهنى وعارض وجود خارجى ــ عارض وجود خارجى آنستكه معروض بالوجود بايد مقدم برعارض باشد وعرض منبعث ازمقام ذات معروض بوده وفيض وجود بعد ازمرور از معروض بعارض برسد مثل عروض حرارت ، برودت ، سواد وبياض بجسم ياعروض صفات نفسانيه بنفس. عارض وجود ذهنى مثل عروض كليت بماهيات ذهنيه كه بعد از وجود ذهنى ماهيت، كليت عارض آن ميشود عارض ماهيت عارضى را گويند كه بذات ماهيت بدون لحاظ وجود عارض شود اگرچه ماهيت بدون وجود خارجى و ذهنى معدوم است يعنى اگر جائز باشد ثبوت ماهيت بدون وجود «منفكة عن كافة الوجودات» عارض برآن لاحق شود ــ چون ذات ماهيات بدون وجود امر اعتبارى است عارض آن هم امر اعتباريست ــ محقق دوانى خيال كرده است عارض ماهيت عارض يكى از دو وجود «ذهنى وخارجى» است حق آنستكه عارض ماهيت عارض يكى از دو وجود است ولى در حينى كه ماهيت موجود است «عارض الماهية عارض لكلا الوجودين بنحو القضية الحينية لا المشروطة اى حين ماكانت الماهية موجودة ــ لابشرط ان تكون موجودة » اسفار اربعه جلد اول چاپ سنگى طهران ص ۲۰

للمعروض بل لااثنينية ولاانفراد بينهما لافى الخارج ولافى الذهن الاباعتبار الاسم والمفهوم وفى مرتبة من الواقع وفى الواقع التركيب بينهما اتحادى وليس للماهية جهة من التحقق مجرداً عن عروض الوجود بنوع مامن التجريد فى نفس الامر، وكل ماكان وجوده زايداًعلى ماهيته جازله أن يحكم عليه بحسب مرتبة الواقع حكمه صادق على خلاف مافى نفس الامر«فتدبر»

و انما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلى وعروض تحليلى وهذا النحو من العروض لايمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولاتحصل وجودى لاخارجاً ولاذهناً،لايكون المسمى بذلك العارض فان الفصل مثلا اذا قيل انه عارض للجنس ، ليس المراد أن للجنس تحصل وجودى فى الخارج أوفى الذهن بدون الفصل بل معناه أن مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معناًوان كان متحداً معه وجوداً ، فالعروض بحسب الماهية فى اعتبار التحليل مع الاتحاد ، فهكذا حال الماهية والوجود اذاقيل ان الوجود من عوارضها .فاذا تقررهذاالكلام فنقول: لولم يكن للوجود صورة فى الاعيان لم يكن عروضه للماهية هذاالنحوالذى ذكرناه ، بل كان كسايرالانتزاعيات التى تلحق الماهية بعد ثبوتها وتقررهافاذن يجب أن يكون الوجود شيئاًيوجد به الماهية ويتحد معه وجوداً مع مغايرتها اياه معنى ومفهوماًوهو فى ظرف التحليل- تأمل فيه .

ومناط اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب وجوده العينى حتى المحمول الاعتبارى عندالتحقيق والاتصاف يقال لمعنيين الاتحاد والعروض واذاقيل الماهية متصفة بالوجودفى الخارج فالمرادمنه الاتحادوإذاقيل اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلى، فالمراد منه العروض(١) ولذاقال المصنف: وهذاالنحومن العروض(٢)

١ـ در مباحث بعدى بطور تفصيل نحوهٔ عروض وجود بماهيت و اتصاف ماهيت بوجود وسايرمطالب مربوط باين بحث را ذكر خواهيم كرد«انشاءالله تعالى شأنه العزيز»

٢ـ اتصاف ماهيت بوجود باعتبار عروض تحليلى وجود نسبت بماهيت است،ومعناى موجوديت ماهيت اين نيست كه وجود درخارج ثابت ازبراى ماهيت باشد وازبراى ماهيت مرتبه‌اى ازكون وتحقق غيراز تحقق بنفس وجود ثابت باشد؛ نسبت وجود بماهيت بضرب الحكايت است نه نسبت واقعى خارجى ياذهنى . *

و معنى العـروض كون الشيء موجوداً لغيره و للوجـود حقيقة و مفهـوم ، و مـا حصل فى العقل منه أى المفهوم غير الحقيقة و المـاهية بناءاً على بطلان القول بـالشبح كمـا هو التحقيق مـا حصل فى العقل منهـا هو عين حقيقتها وإذا حلّل العقل الشخص الموجود فى الخارج بمفهومين إسم الماهية والوجود وقال إنسان موجـود حصل المفهومين فى العقل وماحصل فى العقل عن الماهية وعبّر به عنها هومفهوم الانسان وهواصل حقيقتها وماحصل من الوجود فى العقل هومفهومه و هوتبع لازم منترع من أصل حقيقته ؛ و لهذا صـارت الماهية بمقتضى الا صـالة فى الذهن معروضاً ومفهوم الوجود عارضاً، وأما أصل الحقيقة فليس له العارضية بل الاتصاف بنحومن الاتحاد. وقوله: الايمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون لان الكينونة إذاً كان بالعارض وللعارض كما قلنا فليس للمعروض حال بدون العارض إلا الامتناع ، والشخص الموجود فى الخارج بمقتضى كل ممكن زوج تركيبى ليس الموجود الصرف و كل مالايكون الصرف جاز إنتزاع المفهومين منه، وحال المفهومين فى الخارج والذهن هوماقال المصنف : فالعروض بحسب الماهية فى إعتبار التحليل، أى معنى العروض وهو كون العارض موجوداً للمعروض، متحقق فى الذهن بحسب المفهوم ، ولافى العيـن والخارج عن إعتبار التحليل مامسمّى بالوجود والفصل هو الاصل وإذا كان الوجود نفس المعنى الانتزاعى فلا يختلف حال الخارج و الذهن ولا يتحقق الاتحاد والمغايـرة فلايصح الحمل الانادراً فهو كما ترى وجاز الامر بالتأمل لهذا.

السابع- من الشواهد الدالة على هذا المطلب انهم قالوا: ان وجود الاعراض

*صدر المتألهين در اسفار گويد: « (١) الاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكـى والمرآة و المرئى فـان ماهية كل شيء هى حـكاية عقلية عنه و شبح ذهنى لرؤيته فى الخارج وظل له كما مرذكره سابقا على الوجه البرهانى اليقينى مطابقاً للشهود العرفانى » .

١ــ الاسفار الاربعه چاپ قديم سنگى ص ١٦٨ - الشواهد الربوبيه چاپ سنگى ص ٧ و ٨ و ٩ و ١٠ الاسفار چاپ جديد تهران ص ٥٥ و ٥٦ و ٥٧

فی انفسهاوجوداتهاالموضوعاتها،ای وجودالعرض بعینه حلوله فیموضوعه ولاشك أن حلول العرض فیموضوعه امر خارجی زایدٌعلی ماهیته ، وکذا الموضوع غیرداخل فی ماهیة العرض وحدها، وهو داخل فیوجوده الذی هو نفس عـرضیته وحلوله فی ذلك الموضوع .

کون هذا القول شاهداً لهذاالمطلب أی الوجود أحق الاشیاء بأن یکون ذا حقیقة موجودة، یظهر بالنظرالدقیق(۱) فلهذا تنبه وصرّح بأنه حقیق لادخاله فی الشواهد.أو-لانه لمّاکان أقوی شاهداًکان حقیقاً بزیادةالاعتناء فقال : ومنالشواهد الدالة علی هذاالمطلب لمّاکان وجودالاعراض وجوداً فی نفسه لالنفسه بل لغیره والوجود لغیره کان علی قسمین قسم هومن أفراد وجودالشیء فی نفسه وهوالمعبر عنه بالحلول فعلم أنالحلول فی کل الاعراض معتبر من حیث الوجود لامن حیث الماهیة ؟ لان الحلـول هوالعروض فلوکان معتبراً فیها من حیثالماهیة لکان کل الاعراض مشترکاً فیالذاتی و داخلا فی تحت جنس واحد ومن مقولة واحدة ولا یمکن حدّها به بدونه وهوظاهرالبطلان قوله : وکذاالموضوع غیرداخلفیماهیة العرض. زاده علی ماقالواتنبیهاً «تمهیداً - دـط» وإرتباطاً لقوله :

وهذا معنی قول الحکماء فی کتاب البرهان أن الموضوع مأخوذ فی حدودالاعراض وحکموا أیضاً بأن هذا من جملةالمواضع التی للحد زیادة علی المحدود کاخذالدایرة فی حدالقوس واخذالبناء فی حدالبناء

ومعنیقول الحکماءفی کتاب البرهان أنالموضوعمأخوذفیحدودالاعراض لیس هوماقلنا إنهظاهرالبطلان بلالمعنیوالمقصودانالموضوع مأخوذفیحدودالاعراض بماهو عرض أیالعروضوهوالوجود، والاضافة معتبرة فیوجود الاعـراض کلهاو هذا لاینافیتقسیمالعرضبالاضافیوغیرالاضافی لانالمقسم هوالماهیة، وکان ینبغی للمصنف أن لایشك أن وجودالاعراض کانزایداً علی ماهیاتها وکان مناط تحققها

۱ــ این برهان از صدرالمتألهین دلیل برأصالت وجود درأعراض است ومدعی در این باب اصالت وجود است بطورمطلق چه دراعراض وچه در جواهر واینکه مصنف این دلیلرااز شواهددانستهاست برایآنستکه اشکال نشود کهاین برهاندلیلأصالتوجوداعراض استنهأصالت وجودبطورمطلق. ازآنچهکه ذکرشد ظاهرمیشود إشتباه شارح علامه (ره)

وماهومناط تحقق الاشياء فهواحق بالتحقق واعلم أن وجود الممكنات كلها كذلك

فقد علم أن عرضية العرض كالسواد اى وجـوده زايد على ماهيته- فلولم يكن الوجود أمراً حقيقياً بل كان امرا انتزاعياً اعنى الكون المصدرى لكان وجودالسوادنفس سواديته لاحلوله فى الجسم ، واذاكان وجودالاعراض وهو عرضيتها وحلـولها فى الموضوعات امراً زايدا على ماهياتها الكلية فكذلك حكم الجواهر ولهذا لاقايل بالفرق « وهذا مما لاقائل بالفرق خ ل »

ولمّا علم بالبيـان التنبيهى أن وجودالعرض وعرضيتهزايد على ماهيته فعلم أن الوجود أمر حقيقى لان الوجود إذاكان أمراً انتزاعياً لكان فى السواد سواديته و فى البياض بياضيته وهكذا ، فلايتحقق معنى العرضية المشتركة بينها وحلولها و هكذا حكم الجواهر بالبيان المذكور ،ولاشتراك الحكم وعدم الفرق فى الفرض ما أخرجوا الجوهر عن العرض وماقالوا بالفرق .

قال الشيخ: قال المصنف فى الاستشهاد السادس: وهذاالنحو من العروض لايمكن ان يكون لمعروضه مـرتبة من الكون ولا تحصّل وجودى لاخـارجاً ولاذهناً ، لا يكون المسمّى بذلك العارض وابطل قول القائلين بالانتساب بأن الاشياء وجودها إنتسابها إلى الواجب ، فان لم يصّح ذلك الانتساب الى العلة الفاعلية كيف يصح أن يكون هوالانتساب إلى شـرط من شروط الظهور والمصنف فى عباراته ومقاصده و معرفته وإستدلالاته و أنظاره مضطرب ، فمرّة فوق السماء السابعة وتارة فى اسفل السافلين» انااقول فى حقّه كذلك و كنت مردداًأهومن السابقين أم لا وبعض بياناته ومقاصده يدّل على أنه من السابقين وبعضها كماهنا يدل على كونه من الغـافلين ما أقول كماقال أسفل السافلين لمحافظة الادب. لان الانتساب الذى أبطل هوالانتساب المحتاج الى الشيئين وهولايجوزأن يكون مناط وجودالاشياء وهوظاهروأماالانتساب الذى هوالمشيّة، وهوالفيض الانبساطى السارى فى كلّ ماسواه ، هو قول حق عند المصنف كمـا قلنا سابقاً وإختلاف عباراته على وجه يدّل على إضطرابه و كونه فى كذا و كذا لاأظن (نعم) لكل كلمة مع صاحبتها مقام نظيرهذا بماقال علاءالدولة

علی قول صاحب الفتوحات(١) وقال المصنف: وهذا ناش من إستعمال وجود المطلق بكلا المعنيين فالنفی والاثبات حقّ والنزاع لفظی .

الثامن ـ ان مایکشف عن وجه هـذا المطلب وینـورطریقه، ان مراتب الشدیدوالضعیف فیمایقبل الاشد والاضعف انواع متخالفة بالفصول المنطقیة عندهم ، ففی الاشتداد الکیفی مثلا فی السواد وهوحرکة کیفیة یلزم علیهم لوکان الوجود اعتباریاًعقلیاًان یتحقق انواع بلانهایة محصورة بین حاصرین(٢)

١ ـ صدرالمتألهین « اعلی‌الله قدره » دراسفارفصول عرفانی علت و معلول «چاپ سنگی١٢٨٢ ق صفحهٔ ١٩٤» گفته است : «لاخلاف لاحد من العرفاء والمشایخ ولا مخالفة بینهم فی انه تعالی حقیقة الوجـود وان اعتراضات بعض المتاخـرین علیهم خصوصا الشیخ علاءالدولة السمنانی فی حواشیه المتعلقة بالفتوحات علی الشیخ العربی وتلمیذه صدرالدین القونوی ترجع الی مناقشات لفظیة مع التوافق فی الاصول والمقاصد» ازجملهی مناقشات این است که شیخ عربی گفته است : «ان الوجود المطلق هوالحق المنعوت بکل نعت» علاء الدوله فرموده است : «ان الـوجود الحق هوالحق لاالوجود المطلق ولاالمقید» چون نزد ارباب تحقیق حقیقت وجودحق ووجودمطلق فعل حق ومقید اثراواست صاحب اسفار گوید مراد صاحب فتوحات ازوجود مطلق وجـود منبسط است که متصف بجمیع نعوت می‌باشد «فانه فی القدیم قدیم وفی الحادث حادث» درحالتی که بوجود منبسط که تجلی ارفع حق ومبدء وجود کائنات است کـه : «فی السم سم و فی الترياق ترياق» اطلاق حق بطور مطلق نشده‌است حق‌مخلوق بدیاحق ثانی‌ویامطلق اضافی بآن اطلاق گردیده‌است. شاید مرادصاحب فتوحات ازوجود مطلق وجود عاری‌ازجمیع قیودحتی‌قیداطلاق باشد مطلق باین معنا بحق تعالی اطلاق شده است ، اطلاق در وجود منبسط قید است و اگر بحق اطلاق شود منظور لحاظ اطلاق نیست بلکه ازقید اطلاق هم آزاداست .

ما عدمهائیـم و هستی ها نما تـو وجـود مطلـق و هستـی مـا

ازاین قبیل منـاقشات علاءالدوله بکلمات صاحب فتوحات نموده است و جواب آن مناقشات هم بعدازمعلوم بودن‌اصل مرادشیخ‌اکبرواضح‌است بعضی‌ازکلمات صدرالمتألهین هم دراین فصول عرفانی خالی ازمناقشات نمی‌باشد بیان شارح علامه: « نظیرهذا ماقال علاءالدولة علی قول صاحب الفتوحات » ناظر بکلمات مصنف «ره» دراسفار میباشد .

٢ـ نزد محققان ازحکماء درچهـارمقوله ازمقولات عرضیه کم وکیف ووضع واین حرکت موجود و درسایرمقولات ممتنع است. *

وثبوت الملازمة کبطلان اللازم معلوم لمن تدبر واستبصر ان بازاء کل حدمن

حرکت درمقولهی جوهر که موضوع اعراض تسعه است تاقبل ازصدرالمتألهین(۱) محققین و محصلین ازحکما این قسم ازحرکت رابواسطهی شبهاتی که بنظرشان لاینحل بوده است محال میدانسته اند ازجمله بقاء موضوع حرکت واینکه در جمیع حرکات بقاء

۱ ــ صدرالمتألهین درحواشی برشرح حکمت الاشراق چاپ طهران سنگی ص ۴۲۵ فرمودهاست : « ان الوجود ممایشتد و یضعف دون الماهیة وان مبادی الآثارهی وجودات الاشیاء لاماهیاتها ، فالماء اذا اشتدفی سخونته او تضعف فی برودته و همـا صفتـان ، وکل صفة عرضیة لشیء فهی معلولة لوجود جوهری له . و الوجود مـالم یتغیر فی قوته وضعفه لایمکن ان یختلف اثره فی القوة والضعف » یعنی باید جمیع حرکات عرضیه مستند بطبیعت جوهریه باشند وفـاعل حرکات عرضیه نفس ذات طبایع جوهریه وصور نوعیه است .

اگر چنانچه طبیعت جوهریه امری ثابت وغیر متغیرباشد باید اختلاف درحرکات عرضیه پیدا نشود ، وحرکات عرضیه مختلف نباشند ، علاوه براین بودن فاعل مباشرحرکت امری ثابت و غیرمتغیر مستلزم ثبات اجزاء حرکت است. روی این موازین اختلاف درحرکات عرضیه ناشی از جوهر بلکه حرکات وتغیرات عرضیه منبعث ازحرکت وسیلان جوهری وذاتی طبایع جسمانیه و جمیع حرکات معلول ومستند بطبیعت است ، وصدرالحکما اعلیالله مقامه بنحوتفصیل درمباحث حرکات اسفار این مسئله راکه از عویصات فلسفه است بیانکرده و فرموده است :

مـاء مثـلا اگر برودتش بنحو تدریج رو بضعف رود و حـرارت آن زیـاد شود ، قهـراً صورت مـائیه رو بضعف میرود و وجود هوائی قوت میگیرد ، تـا بحـد مشترکی که نسبت بماء صرف هوا ونسبت بهواء صرف ماء است برسد بعد بحد هوائیمنتقل میشود وهمچنین درسایر استحالات . وچون بنا برحرکت جوهریه استحاله وکون وفساد معنی ندارد کلام قوم را توجیهفرمودهاست ولی این توجیه بانفی قوم حرکت جوهریه را غیرمرضی می باشد . در مباحث حرکت اسفار فرموده است : « فان الماء اذا صار هواءاً عندورودالحرارة الشدیدة علیه المضعفة للمائیة قلیلا قلیلا بالتدریج ، حتی یقرب طبیعته طبیعة الهواء فیصیر هواءأفلیس ذلك بانالماء معکونهماءاً صارهواءاً وفسدالماء فی آن وحدث الهواء فیآن آخر مجاورله، فیلزم تتالی الآنات و هومحال ، اوغیر مجاورله فیلزم تعری الهیولی عنالصورة »

اگر ما بطریقهی شیخ ودیگران از افاخم حکماء قائل بکونوفساد شویم یا باید ملتزم بتعری هیولی ازمطلق صورت ویـا قائل بجزء لایتجزی شویم ؛ چون حصول صورت کائنه بعداز زوال وفساد صورت فاسده مـلازم بـا تعری هیولی ازصورت است ؛ وحلول صورت کائنه درآن مجاور صورت فاسده مستلزم تتالی آنات وتشافع حدود است .

این برهانرادرمباحثحرکت جوهری اسفار بیانکرده است برای بحثکامل حرکت در جوهر رجوع شود بشرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا «چاپ مشهد ۱۳۸۱ ق ص۴۷» ما در مشعر ثالث از منهج سوم «اینرساله» دراثبات حدوث عالم بطور تفصیل متعرض این مسأله خواهیم شد « انشاءالله تعالی شأنه العزیز »

حدود الاشد والاضعف اذا كانت ماهية نوعية كانت هناك ماهيات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب انفراض الحدود الغير المتناهية.

*موضوع شرط است ودرصورت وقوع حرکت درمقوله‌ی جوهر شیء ثابت که متحرك باشد منفی وغیرموجود است. صدرالمتألهین حرکات عرضیه رامستند بحرکت در جوهر وشدت وضعف در حرکات عرضیه را بدون حصول حرکات درذات وجوهر شیء مستحیل میداند روی این میزان ازبرای وجود واحد که در حرکت است اطوار وشئون ذاتیه‌ی جوهریه قائل شده است بطوریکه در هر آنی‌ازآنات، انتزاع میشود از متحرك حدی از حدود ماهویه‌ی‌کلیه واین حدود فانی‌ومندکند دروجود واحد شخصی. معنای حرکت درمقوله‌ی عرضیه‌آنستکه جوهر که موضوع‌حرکت‌می‌باشد حرکت مینماید از مقوله‌ای بمقوله‌ای یا ازصنفی بصنفی درصورتیکه حرکت نماید درمقوله ای از نقص بکمال . موضوع حرکت جسم است باکیف «ما» یاکم «ما» واین‌حرکت تابع حرکت جوهری و وجود سیلانی موضوع است که وجود جوهری‌باشد، درحرکت جوهری متحرك و موضوع هیولی میباشد باصورة«ما». بهر حال شیء واحد در حرکت دارای تطورات وشئونات متبدلهٔ علی نحو الاتصال است ، ویکوجود واحد چه دراعراض وچه در جواهر درحرکات منشاء انتزاع معانیی کلیه میباشد ، وچون حرکت امرمتصل است وهرمتصلی بالقوه‌قبول انقسامات‌الی غیرالنهایه را مینماید ؛ حدودی‌که ازانقسام حاصل میشود نزد قوم«مشاء»انواع متباینهٔ بفصول منطقیه میباشد . اگروجود دروحدت وکثرت وشدت وضعف وتقدم وتأخر تابع ماهیت وماهیت امری موجود و متحصل و اصالت بشیئیت ماهیات اختصاص داشته باشد باید انواع غیر متناهیه‌ی بالفعل بین مبدء و منتهی محقق‌شوند لازم این قول تشافع حدود وتتالی آنات است .

ولی اگروجود امری اصیل باشد این اشکال وارد نمی‌آید بجهت آنکه تمامی این امورغیر متناهیه که درشیء متحرك وامر متصل تحقق پیدا مینمایند بیك وجود واحد موجودند ، ووجود واحد تمام این مراتب را دربردارد «بنحوقوه نه فعلیت» وهرمتصلی قبول انقسامات الی غیر النهایه را مینماید ، لیکن جمیع این حدود بالفعل موجود نیستند . اگر قائلی بگوید ماهیت واحده که یك فرد از سواد باشد واجد جمیع این حدود ماهویه میباشد همانطوریکه دروجودگفتید باین تقریر : حدودیکه از حرکت در کیف مثلا تحقق پیدا مینماید در هرآنی از آنات حرکت، حد سابق متضمن درحد فعلی وحدفعلی‌متضمن‌وفانی‌درحدلاحق میباشد؛ بعبارة اخری دائماً یك فرد ازسواد بحسب‌قوت ذات وتمامیت جوهر واجد جمیع حدود قبلی میباشد، مثل وجدان هرقوی تمام شئونات مادون رابنحواعلی‌واتم . جواب میدهیم معنای تشکیك درماهیت همین است که ماهیت*

المفهوم المنتزع من کل حدّ من الحدود المفروضة فی حال الاشتداد معتبر فیه شیء غیر شیء یعتبر فی المفهوم المنتزع من الحدّ الاخر وبالنظر إلی حال المفهوم المنتزع یقال: هی أی المراتب أنواع مختلفة مع أن المتحرك مادام الحرکة باق بشخصه والوجود إذا کان أمراً عینیاً متحققاً فی العین بالاصالة وینشأ منه الاثار المختلفة یصح القول بأن مراتب الشدید والضعیف فی حال الحرکة أنواع مختلفة والمتحرك مادام الحرکة باق بشخصه والحکم باختلاف الانواع باعتبار الانتزاع والمفهوم المنتزع وبقاء حقیقة المتحرك بالشخص ومناط صدقه هو الوجود العینی ولو کان الوجود اعتباریاً وحصصاً وتابعاً لما اضیف الیه فتعدده تعدد المفهوم فحصل الامور المتعددة الموجودة بالفعل تعدد ما کان یمکن أن یفرض فیه وهو لا یتناهی و هذا ماقال :

فلو کان الوجود امراً عقلیاً نسبیاً، کان تعدده بتعدد المعانی المتمائزة المتخالفة الماهیات، فیلزم ماذکرناه.

لان مناط الاتحاد کان هو الوجود ومادام التحقق و کونه أصلا وأصیلا له الحکم بحسب الحقیقة فالحکم الحقیقی هو الوحدة والکثرة اعتباریة والکثرة الاعتباریة لاتکون فی الواقع مناط المفسدة

نعم اذا کان للجمیع وجود واحد وصورة واحدة اتصالیة کما هو شأن المتصلات الکمیة القارة أو غیر القارة، و کانت الحدود فیها بالقوة لم یلزم

*واحد دارای عرض عریض وواجد کمالات مادون بنحو اعلی واتم باشد کسانی که تشکیك درافراد ماهیت واحد قائلند این اشکال برآنها وارد نمی آید این برهان ، برهان نقضیست، کسانیکه قائل بأصالت ماهیتند و معذلك در وجود تشکیك قائلند باید ماهیت را اصل ندانند ـ مرحوم آخوند ملاعلی نوری (قده) در حواشی بر این کتاب گفته است : «یمکن أن یقال ان أبعاض المتصل الواحد وحدوده المختلفة بالشدة، والضعف لیست موجودة بالفعل فیه بل بالقوة، وماحکمنا من الاختلاف النوعی انما یتصور فی المراتب التی هی بالفعل» این اشکال براین کلام وارد نمی باشد چون نبودن حدود مختلفه‌ی بشدت وضعف بالفعل در ماهیت واحده معنایش آنستکه درماهیت واحده قوت وجود کثرات موجود است باین معنی که یك ماهیت جوهری بالفعل متضمن ماهیات متکثره است معنای تشکیك در ماهیت غیر ازاین چیز دیگری نیست .

محذوراً أصلا، اذوجود تلك الانواع التی هی بازاء الحدود أوالاقسام وجود(۱) بالقوة لا بالفعل ، اذالكل موجود بوجود واحد اتصالی وحدته بالفعل وكثرته بالقوة، فاذا لم يكن للوجود صورة عينية كان الخلف لازماً والاشكال قائماً

وإذاكان للجميع وجود فانقسامه وتعدّده باعتبارك وكلما اعتبرت و حصلت

---

۱ ــ صدرالمتالهين «قدس‌الله‌سره‌العزيز» دراسفار (۱) گويد: «اعلم ان السواد كما او مانا اليه من اول اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتصالية وله فی كل آن مفروض معنى نوعی آخر غير ماله قبل وماله بعد، اذمراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة عندالمشائين، فعلى اعتراف القوم يلزم ويثبت ههنا أحكام ثلاثة (۲) الاول لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالی اذا لمتصل الواحدله وجود واحد عندهم . فقد ثبت وتحقق أن الوجود امر متحقق فی الخارج غير المهية بمعنى ان الاصل فی المتحققية هوالوجود والماهية معنى كلى معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضرباً من الاتحاد؛ ولوكانت المهية موجودة وكان الوجود أمراً معقولا وانتزاعياً كماذهب اليه المتأخرون لزم فی صورة الاشتداد وجود أنواع بلانهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تشاقع الاجزاء التی لايتجزی كما يظهر بالتأمل» حكمای مشائين اگرچه وجودرا اصل ميدانند وليكن چون تباين دروجود قائلند اشكالاتی كه دراغلب موارد بقائلان أصالت ماهيت وارداست(۳) بآنها نيزوارداست بنابرتشكيك خاصی ميشود يكوجود واحد بحسب قوت وكمال وجودی جامع وجودات متعدد ومبدء انتزاع مفاهيم مختلف باشد چون هر وجود عالی متضمن كمالات وجود سافل است باامری زائد كما اينكه اگردر ماهيت كسی مثل شيخ الاشراق قائل بتشكيك خاصی شود ميتواند بگويد ميشود يكماهيت واحد دارای اطوار مختلف ومبدء انتزاع مفاهيم متباين باشد. نگارنده در حواشی برمنظومه مشروحاً نوشته است كه اين برهان دليل نقضيست نسبت بكسانی كه تشكيك درماهيت را انكار مينمايند ومعذلك قائل باصالت ماهيت هستند .

---

۱ ــ أسفار أربعه چاپ قديم مباحث حركت صفحه ی ۲۲۷ فصل ۱۳۴

۲ ــ صدرالمتألهين دراين مبحث ازاسفار « توضيح وتنبيه » كه در صدد اثبات حركت در جوهراست سه مطلب را از سه حكم مزبور استفاده نموده است يكی اثبات اصالت وجود ــ دوم تبدل جوهری واشتداد وجودی « ان السواد لماثبت أن له فی حالة الخ » سوم ــ توحيد وجودی

۳ ــ درجواهر و أعراض اسفار چاپ سنگی طهران ص ۹۲ بهمين مطلب اشاره بلكه تصريح كرده‌است: « والمشاؤن قائلون بان مراتب الاشد والاضعف أنواع مختلفة »

وكان موجوداً أوعددت الموجود منها فكان متناهياً والامور الاعتبارية الغير المتناهية بحسب الواقع لاتكون غير المتناهية الواقعية المقدارية، بل بمعنى لايقف إلى حد لايجوزلك إعتبارامر آخر وأما وجود الاعداد الغير المتناهية فى الخارج فممتنع و دليل إمتناعه امور منها كونه محصوراً بين حاصرين ودلايل الامتناع بعضها جار فى المجتمع وأما كون الغير المتناهى محصوراً بين الحاصرين فهو بمنزلة كون الغير المتناهى متناهياً فلايجوزأن يكون الشيء محصوراً وغيرمتناه ،

وقال الشيخ : قوله : أن يتحقق انواع بلانهاية محصورة بين حاصرين ينبغى أن يقيّدهذا بأن يقول موجودة لابالتدريج إذالممنوع منه كون الامور الغير المتناهية المحصورة بين حاصرين مجتمعة ، و أما بالتدريج فلا- إنتهى.

وهذا كماترى وماأدرى قوله : كماهوحقّه لان الغير المتناهى المحصور بين الحاصرين اللذين كانا من سنخه وأمثاله باطل بالبديهة لاستلزامه الخلف لان الغير المتناهى المتّسق النظام المترتب المحصور بين الطرفين الحاصرين كان متناهياً وماأقوى دليل فى البطلان ممايلزم من فرض وجوده عدمه وماقالوا - هوالفرق بين الامور المجتمعة الغير المتناهية والامور المتعاقبة ؛ لان بعض البراهين لايجرى فيها لا-ان الامور المتعاقبة الغير المتناهية جازأن يكون بين حاصرين ولايأبى عنه العقل فاحتاج إلى البرهان(۱) فحصل الفرق ويمكن أن أراد غيرماهوالمراد.

۱ــ برهان ديگرى كه حكيم سبزوارى در شرح منظومه براى اثبات اصالت وجود آورده ونظير برهان مذكور برهان نقضى است اين است : جمعى كثيرى از محققان فلاسفه وحكمت قائل باعتباريت وجود وأصالت ماهيت هستند و مصرند براين قول كه اثر جاعل نفس ذات ماهيات است (بدون حيثيت تقييديه) و معذلك برنفى تشكيك در ماهيات و ذاتيات اقامهٔ برهان نموده‌اند اگر چه بر اهينى كه حكماى مشاء جهت نفى تشكيك در ذاتيات اقامه نموده‌اند تمام نيست ولى از تحقيقات گذشته معلوم شد كه سنخ ماهيت نمى‌تواند صاحب عرض عريض ومراتب باشد نگارنده بطور تلخيص مقدمه‌اى براى واضح شدن اين مطلب ذكر ميكند :

تمايز دوموجود يا بنفس ذات است مثل تمايز اجناس عاليه واعراض تسعه ازيكديگر كه تمايز درآنها بحسب نفس ذات وحقيقت است مثلامقوله‌ى كم ازحد كيف وهكذا كيف*

المشعر الرابع

فی دفع شکوک أوردت علی عینیة الوجود

ان للمحجوبین عن مشاهدة نورالوجود، الفایض علی کل ممکن موجود

*از مقوله‌ی این وهمینطور مقولهٔ این ازوضع بتمام ذات خارج است وقدرجامع ذاتی در بین این مقولات موجود نمی‌باشد . یاآنکه تمایز بشیئی دیگر از سنخ ماهیت میباشد نظیر تمایز انواع مختلفه از یکدیگر بفصول منوعه ، مثل تمایز انسان از سایر حیوانات که در معنای جنسی مشترکندوتمیزشان بفصول است . یاتفاوت بامور خارجه‌ی از ذات است مثل تمیز افرادانسان از یکدیگر مشاء تمایز را منحصر باین سه‌قسم میدانند ولی حکمای اشراق ومحققان اهل ذوق برآنند که ممکن است تمایزدر افراد یك حقیقت‌واحده‌واقع شود ولی بنفس ذات حقیقت بنحویکه اصل‌ذات‌دارای‌مراتب متعدده وافراد مقول بتشکیك باشد مثل حقیقت نور که نفس ذات نور حقیقت واحد و صاحب مراتب متکثره است ، تفاوت وتمایز بین انوار خارج از حقیقت نور نمیباشد . شیخ الرئیس و سایر حکماء اتباع مشاء براهینی برای نفی این قسم از تمیز ذکر کرده‌اند که این براهین نفی مینماید تشکیك درذاتیات را. قوی‌ترین برهانیکه برای نفی تشکیك در ذاتیات اقامه نموده‌اند دوبرهان است .

برهان اول ـ شیخ فرموده است: اگر ماهیت‌واحده دارای افراد متعدده‌ای‌باشد که بین افراد در نفس ذات تفاضل وشدت وضعف باشد فرد قوی که‌اکمل باشد در مقام ذات اگر واجد نباشد چیزیرا که درانقص وجود ندارد ، تمیزوافتراق بین آنها نیست واگر مشتمل باشد برچیزیکه در فرد انقص نیست ، این‌زیاده که درناقص نمیباشداگر معتبر باشد در سنخ طبیعت ، باین معنی که تقویم طبیعت بآن باشد این دو فرد مشترك در طبیعت نیستند ؛ واگر آن زیاده که‌دراکمل است امر زاید برطبیعت است این‌زیادی دراکمل یافصل مقوم یاعرض زاید بر طبیعت است .

برهان دوم ـ ذات شیء اگر طبیعت کامله باشد ناقص ومتوسط نفس‌ذات‌نیستند واگر ذات شیء هر یك از ناقص ومتوسط باشد ، لازمه‌اش آنست که آن دوفرد دیگر از افراد نفس طبیعت نباشند . این دو اشکال‌مصادره‌ی بمطلوب‌است‌واشکال کننده بین‌وحدت عددیه ووحدت‌حقیقیه خلط کرده‌است ، بنابر مذاق کسانیکه تشکیك در ذاتیات قائلند و مثل‌شیخ‌الاشراق تشکیك را خاصی‌میدانند نه‌عامی ، ومعنای تشکیك خاصی آنست که‌نفس حقیقت جوهر مثلا امری واحد بوحدت اطلاقیه‌ی‌انبساطیه است که‌درکامل‌وناقص‌ومتوسط*

والجاحدين لاضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كل ماهية امكانية، حجباً

*موجود است ، بنابر این مشرب حقیقت جوهریه برجوهر علت بنحو تقدم وعلیت و برمعلول بنحو فرعیت وتبعیت صادق است وجوهر اصلی وفرعی وتبعی از تجلیات وظهورات اصل حقیقت جوهرند ؛ این بود خلاصه‌ی معنای تشکیك در ماهیت و براهینی که شیخ واتباع او ازبرای نفی تشکیك اقامه نموده‌اند ـ ازمصادره ومغالطه خالی نمیباشند . ازمطاوی کلمات مذکوره در این رساله بخوبی آشکار وواضح شد که نفس ذات ماهیات خالی از جمیع اقسام تشکیك وانحاء تمایز وتفاضل می‌باشند اگر ماهیت بهرنحوی از انحاء تقدم وتأخر وشدت وضعف بخواهد متصف شود ، باید بواسطه‌ی امری وجهتی غیراز ذات وحقیقت خود باشد بنابر این میگوئیم اگر وجود امری اعتباری وجاعلیت ومجعولیت در سنخ مفاهیم و ماهیات باشد در مراتب طولیه‌ی جوهر مثل مراتب عقول طولیه ودر زمانیات مثل تقدم هیولی وصورت برجسم باید ملاك تقدم هرموجود عالی نسبت بدانی وعلت بمعلول بنفس حقیقت جوهر ومافیه التقدم والتأخر نفس جوهر باشد ووجود درتقدم وتأخر تابع ماهیت وجوهر ذات باشد وچون تشکیك در ماهیت ممتنع است باید اصیل و منشاء اثر امری وراء سنخ ماهیات باشد ، تحقیق تشکیك خاصی در وجود مفصلا در این رساله ذکر شده‌است .

خلاصهٔ کلام آنکه بنابر جاعلیت ومجعولیت بین ماهیات واعتباریت وجود وقول باین که وجود حقیقت وصورتی درخارج ندارد ، لازم میآید که علیت ومعلولیت وتقدم تاخر بین ماهیات باشد . اگر علت ومعلول جوهر باشند (مثل عقل ونفس ویاماده وصورت) باید ماهیت وحقیقت جوهریه «بما أنها جوهر» علت وماهیت جوهریه «بما انها جوهر» معلول باشد ، جوهر باعتبار بودنش علت تمامتر وکاملتر از جوهر معلول ، ونفس حقیقت جوهر باعتبار علیت بالذات مقدم برمعلول باشد وحقیقت جوهر باعتبار معلولیت بالذات مؤخر از علت باشد ، ولازم این قول تشکیك در ماهیات است .

صدرالحکماء درشواهد الربوبیه فرموده است (۱)

«واما تفصیل مباحث التشکیك مستقصی فقداورد ناه فی الاسفار ورجحنا هناك جانب القول بالاشدیة بحسب الماهیة وهیهنا نقول: هذا التفاوت کالتفاوت بالا قدمیة یرجع الی انحاء الوجودات ، فللوجود اطوار مختلفة فی نفسه والمعانی تابعة لاطواره .» *

---

۱ ـ این اشکال را بطور اختصار صدرالمتألهین درجواهر واعراض اسفار چاپ سنگی طهران ص ۷۸ و درنامه‌ی خود بمیرداماد « رجوع شود بشرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا صفحهٔ ۲۲۷ » و تعلیقات خود بر شفا چاپ سنگی طهران صفحهٔ (۸۲) و بعضی دیگراز کتب خود ذکر کرده‌است و در این کتاب ببرهان ـ ۸ ـ اکتفا نموده‌است .

قوية وحججاً وهمية، كشفناها و أزحنا ظلمتها و فككنا عقدتها و حللنا اشكالها باذن الله الحكيم وهي هذه :

سئوال - ان الوجود لوكان حاصلا في الاعيان (۱) لكان موجوداً وله أيضاً وجود ولوجوده وجود الى غير النهاية .

*چون مرضی صدرالمحققین اصالت وجود است وجهات انحاء تشکیك درماهیت را ارجاع بوجود میدهد ، ومفاهیم را تابع وجودات دانسته است ، دراسفار در مباحث تشکیك، درنقل قول شیخ الاشراق که از قائلین بتشکیك در ذاتیات است ادلهٔ قائلین بعدم تشکیك درماهیات رامصادره دانسته‌است. درردا ستدلال شیخ الرئیس درنفی تشکیك درافراد حقیقت واحده گفته است :

« ولاشك ان كلامه انما يكون تماماً في المتواطئة من الماهيات دون المشككة . »

رجوع شود بمباحث وجود اسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ق - صفحهٔ ۱۰۷ و مباحث ماهیات مثل افلاطونی چاپ سنگی طهران صفحهٔ ۱۲۷ و ۱۲۸

درشواهد ربوبیه از این گفته عدول کرده وگفته است :

« المعاني الكلية لايقبل الاشد والاضعف سواء كانت ذاتيات اوعرضيات سوى الوجود فانه بذاته مما يتفاوت كمالاونقصاً وتقدماً وتأخراً وأما المعاني الكلية انما يلحقها التقدم والتأخر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصة فالنور مثلا لايتفاوت في مفهومه بل في وجوده »

۱ـ از حکمای مشاء واتباع ارسطو نقل شده است که وجود را اصل در تحقق و زائد برماهیت «درخارج» میدانند درکلام شیخ وفارابی واتباع آنها این معنا دیده نشده است گویا شیخ الاشراق ازادله‌ای که حکما برزیادتی وجود برماهیت ذکر کرده‌اندزیادت باعتبار وجود عینی وخارجی فهمیده است در حکمت الاشراق ومطارحات درابطال این کلام تلویحاً وتصریحاً ودر بیان بطلان خارجیت وجود وتحقق آن در خارج مطالبی را ذکر کرده است بهمنیار وشیخ الرئیس وخواجه وسایر محصلین از حکمای مشاء صریحاً باآنکه قائل باصالت وجودند زیادتی وجودرا برماهیت باعتباروجود خارجی نفی کرده‌اند برای توضیح مطلب ناچارم از ذکر کلمات اعلام در این باب. بهمنیار درکتاب تحصیل فرموده است :

« نحن اذا قلنا كذا موجود لسنا نعني به الوجود العام ، بل يجب أن يتخصص كل موجود بوجود خاص ، والوجود اما ان يتخصص بفصول ، فيكون الوجود ای المطلق جنسا اويكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجوداً »

محصول کلامش آنکه اگرما بگوئیم مثلازید موجود است ، قصد نمیکنیم ازوجود*

جواب ـ انه ان ارید بالموجود مایقوم به‌الوجود فهو ممتنع اذلاشیء

*مفهوم عام بدیهی را که از انتزاعیات است بلکه هرماهیت موجوده‌ای تا تخصص پیدا ننماید از قبل جاعل بوجود خاص محقق نمیشود . تخصص وجود خـاص بفصول نیست ، تا آنکه وجود مطلق معنای جنسی باشد . یا وجود عام از لوازم معانی خاصه باشد که‌آن معانی خاصه سبب موجودیت چیزی شوند، پس هرذی ماهیتی از برای‌آن ماهیتی است که درآن ماهیت‌صفتی است که بآن صفت موجودشده است ، واین صفت حقیقتش وجوب‌وطرد عدم میباشد حاصل‌کلام اولش آنکه‌وجود ، علت از بـرای ثبوت خارجی ماهیت نیست تا آنکه ماهیت درتحقق دارای‌حیثیت تعلیلیه‌باشد ، کلام بعدی‌او شاهد است براین‌استنباط که در هر ماهیت موجوده صفتی وجود دارد که ملاك‌تحقق ماهیت است ، البته این‌صفت صفت خارجیه نمی‌باشد که در خارج‌عارض ماهیت باشد تامستلزم دوریا تسلسل شود، کما اینکه شیخ‌الاشراق (۱) ودیگران در رد این کلمات بدون تدبر در سابق ولاحق کـلام اشکالاتی نموده‌اند ، بلکه این صفت همانطوریکه خواجه‌ی‌طوسی‌فرموده است صفت عقلیه است ، معنای کلام بهمنیار این میشود : هرموجود ممکنی را بقعر انبیق عقل بدوجهت میتوان منحل نمود ، جهت ماهوی وجهت وجودی که عارض این ماهیت‌وصفت ومحمول است نسبت بماهیت این حقیقت‌بحسب‌وجود خارجی طرد عدم از ماهیت میکند ، وحیثیت این صفت حیثیت وجوب وملاك طرد عدم از ماهیات است ، چون وجود ممکن نیست از حیثیات تعلیلیه‌ازبرای ماهیت‌باشد پس حیثیت‌تقییدیه است . موجودیت بالذات اختصاص بوجود دارد وبالعرض والمجاز بماهیات ، وچون وجود امری‌متحصل وبالفعل وماهیات اموری لامتحصل وبالقوه هستند وهر متحصلی‌بالا متحصل‌متحد است . وجود درخارج‌عین تحقق ماهیات است نه آنکه امری زائد وعارض‌باشد ومفاد«زیدموجود» ثبوت وتحقق زید است نه ثبوت محمول از برای موضوع بنحو هلیات مرکبه که مورد جریان‌قاعده‌ی‌فرعیه میباشند بهمنیار«صاحب تحصیل» فرموده است :

«اذاقلنا وجود کذا فانما نعنی به موجودیته ، ولوکان الوجود مابه یصیرالشیء موجوداً فی‌الاعیان ، لکان یحتاج الی وجود اخری ویتسلسل فاذن الوجود نفس صیرورة الشیء فی‌الاعیان » .

این عبارت دلیل بر اعتباریت وجود نیست ، بلکه زیادی وجود برماهیات را در خارج نفی میکند ، ومیگوید وجود درخارج‌عین ماهیت‌است وبوجودی‌زاید برذات‌خود*

۱ ــ رجوع شود به شرح حکمت‌الاشراق چاپ طهران (سنگی) ۱۳۱۵ق‌ازصفحهٔ ۱۸۳ تا صفحهٔ ۱۹۱

فی العالم موجود بهذا المعنی لاالماهیة ولاالوجود؛ أما الماهیة فلماأشرنا

*تحقق ندارد ،ازبرای وجود وجود زاید نیست ، وجود بنفس ذات موجود است دلیل بر این مطلب همانست که قبلا از تحصیل نقل کردیم ؛ فرمود هرماهیت معلولی متصف است بوجودیکه سبب تحصل خارجی آنست نه آنکه وجود حقیقتی غیر از ماهیات نداشته باشد لذا در تحصیل در نفی ماهیت از خداوند فرموده است :

« فاذا قلنا کذا موجود ، فلسنا نعنی به ان الوجود معناً خارجاً عنه ، فان معنی کونه معناً خارجاً عن المهیة عرفناه ببیان وبرهان ، وذلك حیث تکون مهیة و وجود ، ولکنا نعنی به ان کذا فی الذهن أوفی الخارج وهذا علی قسمین : قسم یکون فی الاعیان اوفی النفس بوجود یقارنه ، ومنه لایکون کذلك »

قال الشیخ فی التعلیقات : «وجود الاعراض فی أنفسها هو وجودها فی موضوعاتها سوی ان العرض الذی هو الوجود لما کان مخالفاً لها لحاجتها الی الوجود حتی تکون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتی یکون موجوداً لم یصح ان یقال ان وجوده فی موضوعه هو وجوده فی نفسه بمعنی ان للوجود وجوداً آخر ، کما یکون للبیاض وجوداً ، بل بمعنی ان وجوده فی موضوعه نفس وجود موضوعه وغیره من الاعراض وجوده فی موضوعه وجود ذلك الغیر » .

وفی التعلیقات أیضاً : «فالوجود الذی للجسم هو موجودیة الجسم ،لاکحال البیاض والجسم فی کونه أبیض لان الابیض لایکفی فیه البیاض والجسم »

نظر باینکه بجماعتی از مشاء نسبت داده اند ، که ترکیب وجود با ماهیات ترکیب انضمامی میباشد ، و وجود را زائد و عارض برماهیت بحسب وجود خارجی دانسته اند (نظیر اعراض خارجیه) شیخ الرئیس و بهمنیار ودیگران برای رفع این شبهه فرموه اند : حصول وعروض وجود از برای ماهیات نظیر أعراض خارجیه نمیباشد بلکه عروض وجود بماهیت از عوارض تحلیلیه است نه عوارض خارجیه ، ومعروضات که ماهیات باشند بحسب نحوه‌ی وجود خارجی احتیاج بعرض تحلیلی خود دارند، واین عرض واسطه است از برای تحقق وثبوت ماهیات بحسب وجود خارجی ووجود بحسب وجود خارجی احتیاج بغیر ندارد ، بلکه بنفس ذات خود موجود است ، نه آنکه ازبرای وجود، وجود باشد چون ترکیب وجود باماهیات ترکیب اتحادیست ووجود هرماهیت نفس تحقق آن ماهیت خواهد بود ، جماعتی أز متاخرین این عبارات را دلیل براعتباریت وانتزاعیت وجود گرفته اند ، بدون تعمق در صدرو ذیل عبارات خیال کرده اند که شیخ واتباع اوقائل باصالت ماهیت بوده اند، شاهد براینکه این کلمات رد برقول مذکور « انضمام وجود *

اليه من أن لاقيام للوجود بها، وأما الوجودفلامتناع أن يقوم الشيء بنفسه واللازم باطل فكذا الملزوم.

لاشك أن لشمس الحقيقة العقلية النور الانـوار أثر عينى فى العين و هذا الاثر المجعول بالذات أهو الماهيّة ، فاذا صدرت و وقعت فى الخارج انتزع منه العقل مفهوم الوجود أم هو الوجود و هذا الشقين يرجع إلـى شيء واحد لان المراد من الوجود العينى ما ينتزع منه مفهوم الوجود و كلا القولين يرجع إلى أن أثر الجـاعل هو مـا ينتزع منه الوجود أم الاثر هو إتصاف الماهيّة بالوجود

* بماهيت » ميباشد كلام خواجه است ، باآنكه خواجه تصريح براصالت وجود درجعل وتحقق كرده است در متن تجريد فرموده است :

وليس الوجود معناً به تحصل الماهية بل الحصول . صاحب شوارق ، محقق لاهيجى در شرح اين كلام « شوارق چاپ طهران ۱۳۱۱ ق ص ٤٦ » گفته است :

«وهذارد لما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين من كون الوجود موجودة فى الخارج منضمة الى الماهية موجودة بها ، فعندهم المجعول بالذات والصادر عن الجاعل هو الوجود والمهية من حيث هى غير مجعولة ، وهذا المذهب بظاهره سخيف ، وقدابطله شيخ الاشراق بمالا مزيد عليه »

حاصل كلام شيخ الاشراق را اين نحو بيان نموده است : چون ثبـوت صفت عينيه از براى موصوف توقف برثبوت موصوف در خارج دارد لازم ميآيد كه ماهيت قبل ازوجود موجود باشد و ديگرآنكه اگر وجود امرى خارجى باشد لازم ميآيد كه از براى وجود وجود باشد. صاحب شوارق محذور ثانى را «كه لازم ميآيد از براى وجود وجود باشد» قبول نكرده و ميگويد : در ابطال اين قول همان تالى فاسد أول كفايت مينمايدو نبايد توهم منافات شود بين اين قول وبين آنچيزيكه مابعداً ذكر خواهيم كرد كه وجودنزد حكما صاحب افراد حقيقيه ميباشد

«اذليست تلك الافراد عندهم ماينضم الى المهية ، فتصير موجودة ، بل انهى الأكوان خاصة للمهيات المتخالفة كل منها نفس كون ماهية مخصوصة »

كلام بهمنيارهم ناظر بهمين مطلب است ، نه آنكه شيخ واتباع او قائل باصالت ماهيت باشند ، مشاء در حق اول تعالى وجود صرف قائلند وماهيت را از آن حقيقت نفى مينمايد واين اشكال درآنجا هم ميآيد . كما اينكه شيخ الرئيس در تعليقات فرموده است .« اذا سئل هل الوجود موجود فالجواب انه موجود بمعني أن الوجود حقيقته انه موجود . »

و هذا أيضاً على التأويل يرجع إلى الوجود .

اتفّق جمهور المحققين على أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات و خالفهم الاشاعرة و قالوا بالاشتراك اللفظى ، و وجود كل شيء عين ماهيته؛ وقال بعضهم : ليس للوجود هوية خارجية أصلا لاممتازة عن هويّةالماهية و لامتحدة معها .

واحتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها : أنه لولم يكن الوجود نفس الماهية وليس جزءاً منها بالاتفاق لكان زايداً عليها قايماً بها والوجود العارض إمّا معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ، ويثبت فى المحلّ ما لاثبوت له فى نفسه و أما موجود فيزيد وجوده عليه و يتسلسل الوجودات و هذا الكلام منهم يدل أنهم أراد وامن الموجود الشّق الاول من الترديد الذى ذكره المصنف ، و حق الجواب عنه هوما قال المصنف فى جواب الشق الثانى وقول المصنف: إن الوجود لوكان حاصلا فى الاعيان. ظاهر ومناسب لمذهب البعض أى ليس للوجود هوية خارجية و جوابه هوما قال المصنف و يمكن (۱) أن يدفع بهذا الجواب مذهب الجمهور أى العينية مع الماهية ، و إن كان الشّق الثانى فى الجواب كافياً كما قلنا فالترديد لزيادة التوضيح والتلويح بقوّة الجواب ، وأنه جارعلى كل مايراد و به يندفع السئوال على أى حال .

بل نقول ان اريد بالموجود هذا المعنى أى مايقوم بهالوجود نلتزم أن يكون الوجود معدوماً بهذا المعنى، فان الشيء لايقوم بنفسه، كما أن البياض ليس بذى بياض، انما الذى هوذ وبياض شيء آخر كالجسم أو المادة و كونه معدوماً بهذا المعنى لايوجب اتصاف الشيء بنقيضه، لان نقيض الوجود هوالعدم أواللاوجود، لاالمعدوم أواللاموجود، وقداعتبرت فى التناقض وحدة الحمل مواطئة أواشتقاقاً .

هذا الشق ليس فى السئوال على تقرير المصنف لان المصنف فى تقرير السئوال لم يتردّد بين الموجود والمعدوم كماذكرنا السئوال فهذا الكلام من المصنف

---

۱ ـ جاز أن يدفع « د ـ ط »

منع علی قول السائل لو کان حاصلا فی الاعیان لکان موجـوداً أی لانسلّم أنه علی هذا کان موجوداً و کان هنا محلّ صحـة السئوال بانه إذ الم یکن موجوداً یوجب إتصاف الشیء بنقیضه أوقع وقوع السؤال موقع صحته فأجاب عنه بما اجاب وقال اعتبر فی التناقض وحدة الحمل فجاز صدق السلب والایجاب بدونها کما یقال الوجود وجود فهو صادق ولیس بموجود صادق أیضاً

وان ارید به المعنـی البسیط المعبر عنه بالفارسیة «بهست» ومرادفاته فهو موجود وموجودیته هو کونه فی الاعیان بنفسه وکونه موجوداً هو بعینه کونه وجوداً لان له امر زاید علی ذاته ، و الذی یکون لغیره منه یکون له لذاته کما ان الکون فی المکان وفی الزمان لهما بالذات ولغیرهما بواسطتهما وکما فی التقدم والتأخر الزمانیین والمکانیین فانهما لاجزائهما بالذات و لغیرهما بواسطتهما، وکما فی المعنی الاتصال فانه ثابت للمقدار التعلیمی بالذات ولغیره بسببه وکالمعلومیة للصورة العلمیة بالذات وللامر الخارجی بالعرض .

اصل السئوال علی طرز تقـریر المصنف : ان الوجود إذا کان أمراً عینیاً زایداً علی الماهیة لکان موجوداً له الوجود ووجوده أیضا کـذلك وهکذا إلی غیر النهایة

وجوابه أنه موجود بوجود هو نفسه و کونه موجوداً هو کونه وجوداً بلاأمر زاید ولما کان هذا البیان خلاف مایتبادر علی الاذهان ، والمـذکور خلاف المشهور لاحتاج إلی النظیر لرفع الاستبعاد الکثیر لمن دأبه معرفة الحقیقة وأخذها من کتب اللغة کأکثر أهل البرهان الخارجین من الایمان والعرفان ؛ لان بمثل هذا البرهان لایحصل الایقان، فذکـر المصنف من النظیر مثال الکثیر لتتمیم الجواب وتحصیل الثواب ـ ولمّا قال : کونه موجوداً هـو بعینه کونه وجوداً وثبـوت الشیء لنفسه ضروری، فکان حمل موجود علیه ضروریاً أیضاً فیترتب علیه السئوال .

سئوال ـ فیکون کل وجود واجباً بالذات(۱) اذ لامعنـی لواجب الوجود الا مایکون وجوده ضروریاً وثبوت الشیء لنفسه ضروری .

۱ ـ این سئوال را دراسفار اربعه ص«۸» بعد ازجواب اشکال (سئوال) اول این طور ذکر کرده وجواب داده است : «فان قیل فیکون کل وجود واجباً اذ لامعنی للواجب سوی*

وحقّ الجواب وحقيقةأن هذاالحكم صادق بلاريب و معلوم بالبديهة أن لا يقع الجعل بين الشيء ونفسه،ولايحتاج ثبوته إلى سبب ، لكن في نفس الشيء و نحو تحققه كلام أهـومتحقق بلاجعل بسيط، وليس له مبدء بل هـوالمبدء والغنى كالواجب أم كان ذى مبدء ومحتاجاً إلى مذوت الذوات وجـاعل الكل وتذّوت ذاته وتقرر نفسه بجعله جعلا بسيطاً كوجود الممكنات فوجوبه ضرورة ذاتيّة لاأزليّة والفرق

*مايكون تحققه بنفسه . قلنا : معنى وجودالواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل،ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه اذاحصل اما بذاته كمافى الواجب اوبفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود آخـريقوم به، بخلاف غيـرالوجود فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود»

جواب اين اشكال پرواضحست وتحقيقاتى راكه مصنف علامه درمراتب اصل حقيقت وجود نموده‌است بكلى اين شبهه راريشه كن ميكند . در جواب ميگوئيم : ضرورت بر دو قسم است ضرورت ازليه‌وضرورت ذاتيه. ضرورت ازليه‌عبارتست ازثبوت محمول «وجود» ازبراى موضوع دائماً . انتزاع محمول ازموضوع درضرورت ازليه بدون حيثيت تقييديه وتعليليه‌است.ضرورت ذاتيه مفادش ثبوت محمول ازبراى موضوع است مادامى‌كه ذات موضوع موجود است ، وثبوت موضوع درخارج وثبوت محمول ازبراى آن احتياج بحيثيت تعليليه دارد نظيرثبوت وجود ازبراى موجودات امكانيه . علاوه براين همين قائل «شيخ الاشراق» نور را (الف) بنور غنى و نور فقير تقسيم نموده و مـاهيت را از انوار طوليه نفى كرده است وفرق بين واجب وممكن را بغنا وفقروتقدم وتأخروشدت وضعف دانسته ودر سلسله‌ى انوار، تشكيك راتشكيك خاصى ميداند وانوار ضعيفه راباقطع نظرازتجليات نور الانواروغنى جزء اباطيل واعدام ميداند «ان هى الااسماء سميتموها أنتم و آباؤكم و ماانزل‌الله بهامن سلطان» پس فرقى واضحست بين واجب كه وجودش قوى‌ترين وجوداتست وممكن كه وجودش ظل وجود واجب وبحسب رتبه‌ى وجودى متأخر و حقيقت ذاتش قوام بحق تعالى دارد . اين بطريق اهل نظرولى بطريقه‌ى اهل كشف ازبراى ممكنات مرتبه‌اى ازوجود تحقق ندارد .

الف ـ رجوع شود به حكمت الاشراق چاپ سنگى طهران ص ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۸، ۳۱۹ درصفحه‌ى ۳۱۸ شيخ الاشراق گفته است : « فـاذاً التميز بين نورالانوار و بين النورالاول الذى حصل منه ليس الابالكمال والنقص» مصنف « ملاصدراره » در حاشيه‌ى همين مطلب گفته است : هيهنا اشكال قوى عرضناه الخ» باتحقيقاتى كه‌اين شيخ عظيم الهى دراين موارد كـرده است اين قبيل از اشكالات ازاو خيلى مستبعد است

بینهما محتاج إلی البیان وله دخل فی دفع السئوال وظهور الجواب وإندفاع السئوال علی وجه یصیر نظیر البدیهیّات موقوف علی المقدمات فقال فی الجواب :

ان هذا مندفع بثلاث امور : التقدم والتأخر والتمام والنقص والغنی والحاجة ـ وهذا المورد لم یفرق بین الضرورة الذاتیة والضرورة الازلیة ؛ فواجب الوجود یکون مقدماً علی الکل غیر معلول لشیء وتاماً لاشد منه فی قوة الوجود ولانقصان فیه بوجه من الوجوه ، وغنیاً لاتعلق له بشیء من الموجودات اذ وجوده واجب بالضرورة الازلیة ، من غیر تقییده بمادام الذات ولا اشتراطه بمادام الوصف ؛ والوجودات الامکانیة مفتقرات الذوات متعلقات الهویات، اذا قطع النظر عن جاعلها فهی بذلک الاعتبار باطلة مستحیلة ؛ اذ الفعل یتقوم بالفاعل کما ان ماهیة النوع المرکب یتقوم بفصله، فمعنی کون الوجود واجباً ان ذاته بذاته موجود من غیر حاجة له الی فاعل یجعله ولاقابل یقبله ومعنی کون الوجود موجوداً انه اذا حصل اما بذاته او بفاعل لم یفتقر فی کونه متحققاً الی وجود آخر یحصل له ، بخلاف غیر الوجود لافتقاره فی کونه موجوداً الی اعتبار الوجود وانضمامه .

والفرق بین الضرورة الذاتیّة والضرورة الازلیّة محتاج إلی التدبر التام لان الازل لیس وقتاً محدوداً له حالة معیّنة یجری فیها الکلام بل الازلیة عبارة عن نفی الاولیّة وعدم إفتقارها علی شیء ولایرتبط بشیء أصلا وهو المبدء لکل شیء وإلیه راجعون، ووجوب ذاتی حاصل بوساطة الذات وأصل الذات حاصل من حقیقة الذات الحق وواجب به وإذا کان بلامدخلیة شیء آخر فهو قدیم، ولیس له حکم فی الحقیقة و هو من عالم العقل والنور وإذا کان محتاجاً بأسباب آخر وهو من عالم القدر وهذا الوجوب وجوب بالغیر وله مراتب (فتدّبر)

واذا قطع النظر عن جاعلها فهی بذلک الاعتبار باطلة وهذا الحکم مشترک بین الوجودات والماهیات إلا أن قطع النظر فی الوجودات محال لان الوجودات هی المجعول بالذات و عین الاضافات، هویاتها هویة تعلقیّة ولایلزم أن یکون واقعاً تحت المضاف وفی الماهیات الحال حال الجواز وفی هذا الحال وبها باطل وماشمّت

رایحة‌الوجود وبهذاالاعتبار وإحتیاجها بالوجود الثابت کما هی بالجاعل «فافهم» وحقّ‌الجواب ووجوب الحق هوالوجوب الازلی، وأمّا الوجوب الذاتی مادام‌الذات فهذاالوجوب لیس دوامه أزلیاً وذاتیاً، بل دوام الوجوب مرتبط بدوام‌الذات،وهذا القید أی‌قید مادام‌الذات یشعربجوازالسلب وإندراج‌الامکان کمایحکم به‌الوجدان فعالم‌التّام‌خارج عن الوجـوبین ولیس له‌الحکم بالاصالة بـوجه من‌الاسماء وباق بابقاء ربط محض وفیض صرف حکمه حکم‌الاصل .

سؤال-اذا اخذکون الوجود موجوداً أنه عبـارة عن نفس الوجود (١)

١ـ ازبرای وجود بنابرمسلك تحقیق‌وطریقه‌ی‌اولیاءعرفان مصداق و مفهومیست ـ مفهوم وجود مشترك بین جمیع موجودات وماهیاتست وصدق آن برجمیع ماهیات بنحو تساویست «موجود یعنی ماثبت له‌الوجود» ولی مصداق این مفهوم مختلف است در وجود خارجی مصداق موجود نفس ذات وجوداست، درماهیات اتحاد یا قیام آنها بوجود است مثل آنکه مفهوم ابیض برعارض ومعروض ومرکب ازعارض ومعروض بمعنای واحد صادق است البته منشأ حمل درهریك مختلف است کما اینکه مفهوم کلی برکلی عقلی ومنطقی و طبیعی صادق است لیکن کلیت در بعضی (منطقی) بالذات ودر بعضی (کلی عقلی وطبیعی) بالعرض است .

شیخ‌الرئیس اعلی‌الله مقامه‌درتعلیقات والهیات‌شفا-متعرض‌این مطلب‌شده‌است(الف)

صدرالحکمادرحواشی حکمت‌الاشراق فرموده‌است :(ب) «لولم یکن للوجودافراد حقیقیة لمااتصف بلوازم‌الماهیات المختلفة الذوات او متخالفة المراتب لکنه متصف بها لانه متصف بالغنی والحاجة کما فی‌الواجب‌والممکن، لاشك ان‌الغنی والحاجة من لوازم الماهیات(ج) وکذایتصف بالتقدم والتأخروالشدةوالضعف‌وهذه‌کلهامن‌صفات‌الموجودات*

الف ـ درتعلیقات گفته‌است: « اذاسئل هل‌الوجود موجوداً ولیس بموجود فـالجواب أنه موجود بمعنی‌أن‌الوجود حقیقته‌أنه‌موجودوالوجودهوالموجودیة»رجوع‌شود بتعلیقات‌ملاصدرا برشرح حکمت‌الاشراق چاپ طهران ص ١٨۴ ، کتاب المشاعر چاپ«طهران» سنگی‌صفحهٔ ٢۴ ، اسفـار اربعه چاپ سنگی طهران ١٢٨٢ق صفحه‌ی ٩۶ـ الهیات شفا چاپ سنگی طهران ص ۵٧٩

ب ـ شرح حکمت‌الاشراق چاپ سنگی طهران (١٣١۵ ق) ص ١٨۴و١٨۵

ج ـ حاجت بنابرتحقق ماهیت وأصالت‌آن بالذات در ماهیت و بالعرض در وجود است و اما بنابراصالت وجود مناط حاجت عین‌الفقروالربط بودن وجود خاص‌است غنا مطلقا ازلوازم وجود بلکه عین وجود واجبی میباشد ـ خلاصه‌آنکه بنظر تحقیق بنـا بر اصالت وجود غنی وفقر شدت وضعف ، تقدم‌وتأخر همه‌ی‌اینها اختصاص بوجود دارد .

وكون غيره من الاشياء موجودا انه شيء له الوجود، فلم يكن حمل الموجود على الجميع بمعنى واحد، وقد ثبت أن اطلاق الموجود على جميع الموجودات بمعنى مشترك فلابد من أخذ الوجود موجوداً (۱) بالمعنى الذى اخذ فى غيره من الموجودات، وهو أنه شيء له الوجود فلم يكن الوجود موجودا لاستلزامه التسلسل عند عود الكلام الى وجود الوجود جزءاً.

هذا السؤال وارد على قوله فى الجواب السابق كونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً و دفعه مايرد عليه بأنه على هذا كان كلّ وجود واجباً بالذات بما قال و معنى كون الوجود موجوداً أنه اذا حصل إما بذاته، أو بفاعل لم يفتقر فى كونه (۲) موجوداً

*وح لابد وأن يكون فى كل من الموجودات أمر وراء الماهية الموجودة والالما كانت الموجودات متخالفة الماهيات كما عليه المشاؤون اومتخالفة الافراد كما عليه طائفة اخرى، اذ الكلى مطلقا بالقياس الى حصصه نوع واما قول القائل لوكانت للوجود أفراد فى الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعاً على وجود ها ضرورة أن ثبوت الشيء للآخر فرع على ثبوت ذلك الاخر فيكون للماهية وجود قبل وجودها فغير مستقيم لعدم خصوصية هذا الكلام بكون الوجود ذا فرد بل منشأ اتصاف الماهية بالوجود سواءكان له افراد اولا ـ لم يكن له الا الحصص (الف) اين برهان را دراسفار نيز ذكر كرده است (ب)

۱ـ متحققاً «د ـ ط»

۲ـ شارح كتاب حكمت الاشراق علامه‌ى شيرازى درشرح حكمت الاشراق (شرح حكمت الاشراق چاپ سنگى طهران صفحهٔ ۱۸۳ و ۱۸٤) قبل ازشرح وتقرير اشكالات شيخ الاشراق (حكومة فى نزاع بين اتباع المشائين) چنين گفته است: «**حكومة**: فى نزاع بين اتباع المشائين الذاهبين الى ان وجود الماهيات زائد عليها فى الاذهان والاعيان و بين مخالفيهم الصائرين الى انه يزيد عليها فى الاذهان لافى الاعيان» اين اشكالات اگر چه برزيادت وجود بر ماهيت بحسب خارج شده است ولى خارجيت وجود را بطور مطلق باطل مينمايد اشكال*

الف ـ وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية - جمهوراهل تحصيل بواسطه‌ى غفلت از اين نكته‌ى دقيق دچار اشكال شده‌اند از مطاوى فصول اين كتاب وحواشى وتعليقات معلوم خواهد شد كه وجود درخارج نفس تحقق ماهيت است وقاعدهٔ فرعيه درهليات مركبه جارى و درقضايائيكه مفاد آنها هليت بسيطه است جارى نيست وثبوت وجود ازبراى ماهيت تخصصاً ازاين قاعده خارج است امام رازى غيرمرضى براى فرارازاشكال تخصيص درقاعده‌ى عقلى قائل شده است .

ب ـ أسفار أربعه چاپ سنگى طهران صفحهٔ ـ ۹

الی وجود آخر فمعنی کونه موجوداً بعدالتحصل هو کونه وجودا بخلاف غیر

اول شیخ‌الاشراق درحکمت‌الاشراق برخارجیت وجود اینست: «الوجود یقع بمعنی‌واحد ومفهوم واحد(الف)علی‌السوادوالجوهروالانسان والفرس فهومعنی معقول‌اعم من کل‌واحد وکذا مفهوم‌الماهیة والحقیقة والذات فیدعی ان هذه‌المحمولات عقلیة صرفة فان الوجود ان‌کان عبارة عن مجردالسواد ، ماکان بمعنی واحد یقع علی‌البیاض وعلیه وعلی‌الجواهر فاذا اخذ اعم من الجوهریة فاما ان یکون حالا فی‌الجوهر قائما به او مستقلا بنفسه ، فلا یوصف به‌الجوهر ، اونسبته الیه والی غیره سواء ؛ وان‌کان فی‌الجوهر فیکون حاصلا له والحصول هوالوجود فالوجود له کان حاصلا فهو موجود فان اخذکون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس‌الوجود فلایکون الوجود علی‌الوجود وغیره بمعنی واحد اذمفهومه فی الاشیاء انه شیء له الوجود وفی نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لانطلق علی‌الجمیع الا بمعنی واحد ـ ثم نقول : ان کان‌السواد معدوماً فوجوده لیس بحاصل فلیس وجوده بموجود اذ وجوده أیضا معدوم ، فاذا عقلنا الوجود فحکمنا بأنه لیس بموجود فمفهوم الموجودغیرمفهوم‌الوجود ثم اذاقلنا وجدالسواد الذی قداخذناه معدوماً وکان وجودهغیر حاصل ثم حصل وجوده ، فحصول‌الوجود غیره ؛ فللوجود وجود فیعود الکلام الی وجود الوجود فیذهب الی غیرالنهایة والصفات المترتبةالغیر المتناهیة اجتماعها محال» اینکه شیخ شهید (قده) فرموده است : فیدعی أن هذه محمولات عقلیة صرفة . اگر وجود مثل سایراعتباریات امراعتباری صرف‌باشدوبوجه من‌الوجوه‌دارای مصداق نباشد همانطوریکه قائلان بأصالت ماهیت معتقدند باید حمل آن بر موجودات متفاوت نباشد در حالتی که‌وجودجوهراقوی ازوجود عرض ووجود مجرد تمامترازوجود مادیست ـ نفس ماهیت بدون‌ملاحظه‌ی‌وجود خالی ازجمیع انحاء تعینات وتشخصاتست «فی‌نفسها»نه‌اتصاف بتقدم پیدا مینماید ونه تأخربلکه‌بین ماهیات‌اشیاء درسلسله‌ی علل ومعالیل علاقه‌ای‌وجود ندارد اگردرنفس ماهیت تقدم وتاخرموجود باشدلازم‌آیدکه ماهیت‌ازمقولهٔ مضاف بوده باشد

الف ـ« هذا الدعوی‌أی‌کون مفهوم‌الوجود مشترکاً بین‌الاشیاء قریب من‌الاولیات فان‌العقل یجدبین موجود وموجود من‌المناسبة مالایجد مثلها بین موجود ومعدوم ولیست هذه المناسبةلاجل کونها متحدة فی‌الاسم حتی لوفرض انه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد ولم یوضع بین‌الموجودات اسم واحد لم نجدهذه المناسبة بینهما کما نجدبین هذه . ومن الشواهد أن رجلالو ذکرقصیدة وجعل‌قافیة جمیع‌أبیاته لفظ‌الوجود فحکموابأن القافیة مکررة بخلاف مالوجعل قافیتها لفظ العین مثلا ولولا أن العلم الضروری حاصل بأن‌المفهوم من‌لفظ الوجود واحدفی‌الکل لما حکموا بالتکرر فی أحد هما دون‌الاخر»رجوع‌شود به‌تعلیقات صدرالمتألهین برحکمت‌الاشراق (شرح‌حکمت‌الاشراق چاپ طهران سنگی ص ۱۸۲) أسفارأربعه چاپ‌سنگی طهران ص۷ـ

الوجودفان معنی کونه موجوداً أنّه ثبت لهالوجود ، فحمل مفهوم الموجود علی کل مایغایرالوجود بمعنی ذاالوجود فاطلاقه بهذاالمعنی ثابت محقق .

فیرد أن إطلاقه فی الوجود بهذاالمعنی أم بغیره فعلی الاول یلزم أن لایکون الوجود موجوداً لانه علی کونه موجوداً بهـذاالمعنی یستلزم المحال وعلی الثانی یلزم خلاف ما ثبت فی اللغة . قیل لسنا فی الامـور الحقیقیة تابع اللغة لانه لایصح إقتناص الحقایق بمجرد تتبع موارد استعمال الالفاظ فلاعلینا شیء فی المخالفة إذا أدّانا علیهاالدلیل ، ولوبنی الامر علی المتابعة فی الامور العقلیة الواقعیة أیضاً قلنا لایلزم علی ماقلنا مخالفة أهل اللغة فی إطلاق مفهوم الموجود کمایجاب به المصنف فی الجواب وقال :

*پس حقیقت وجود خارجی متصف بعلیت، معلولیت ، تقدم وتاخر میشود و ادراك حقیقت خارجی وجود بعلم حصولی ارتسامی امکان نـدارد علم حصولی تعلق بماهیات میگیرد ، ماهیت تارة بوجود ذهنی محقق میشود و گاهی بوجود خارجی این معنا در وجوداتی که دارای ماهیتند محقق است چون ماهیت باعتبار وعاء ذهن وخارج وجودش متبدل میشود اما درنفس وجود چون وجودی زاید برخود ندارد این معنا تصویر نمیشود .

وجود بردوقسم است وجود مفهومی ومصدری که مشترك فیه جمیع اشیاست و بآن وجود اثباتی نیز اطلاق شده است وجود خارجی که ازآن تعبیر بوجود خاص نیزشده است این وجود مبدء هرخیر وموجب طرد عدم ازماهیاتسـت وجود باین معنا امر عام بدیهی نیست اگرچه حقیقت واحده ودارای مراتب مقول بتشکیك است، اشتراك وجود خاص بین أفرادبااشتراك کلی نسبت بافراد خودفرق دارد بعدازوضوح این مطلب گفته میشود:وجود سواد یابیاض یاجوهرعبارت ازنفس تحقق بیاض وسواد وجوهراست نه آنکه از برای سواد یابیاض وجودی وازبرای وجود آن ها نیز وجودی باشد تا تسلسل لازم بیاید ومراد از تحقق وجود سواد بنفس ماهیت سواد این نیست که مفهـوم سواد و وجود آن یکیست تا آنکه فرقی بین قولنا: السواد سواد و : السواد موجود نباشد. بلکه مراد ازتحقق سواد بعین وجود خاص خود آنستکه وجود خاص بسیط متحد است بامفهوم سواد بحسب وجود خارجی وکذلك دربیاض - مفهوم سواد یابیاض ویاجوهرمفهوم کلی ومعنای طبیعی میباشد که درخارج بایکنحوازوجود خاص که ازمراتب اطلاقی وجود منبسط ساری درهرچیزی است متحداست- بنابراین اشکالات شیخ الاشراق حاکی ازنرسیدن اوباصل مسئله ی اصالت وجود است .

جواب ـ هذا الاختلاف بين موجودية الاشياء وبين موجودية الوجود ليس يـوجب الاختلاف فى اطلاق مفهوم الموجود المشتق المشترك بين الجميع لانه امامعنى بسيط كما مـرت الاشارة اليه واما عبارة عماثبت له الوجود بالمعنـى الاعم سواء كان مـن باب ثبوت‌الشىء لنفسه الذى مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه ، اومن باب ثبوت‌الغيرله ،كمفهوم‌الابيض والمضاف وغيرهما ـ فان مفهوم‌الابيض ماله‌البياض سواء كان عينه اوغيره.

اى‌الاختلاف بين موجوديّة الاشياء بمعنى ماثبت له الوجود و بين موجودية الوجود بمعنى أنه‌هوالوجود ، ليس إختلافاًيوجب إختلاف إطلاق معنى‌الموجود المشتّق المشترك بين‌الجميع كماثبت فى‌اللغة لان معناه إذاكان بسيطاً فلاشىء عليه ، وإذاكان معناه مافى‌اللغة أى ماثبت له‌الوجود فلايخصص‌الثبوت فيها بثبوت الغير فكان المراد المعنى الاعـم فبمعنى الاعم يصدق على الوجود كمـا يصدق على غيره فلايلزم‌التسلسل ولاخلاف‌ماثبت لان‌مرجعه عدم إنفكاكه عن‌الموجودية سواءكانت بنفسه أم بأمرزايد كمفهوم‌الابيض الذى يصدق على‌البياض وذاالبياض و مفهوم‌المضاف الذى يصدق على‌الحقيقى والمشهورى .

والشيخ إعترض على‌العبارة فقال : قـوله إن المحمول إما معنى بسيط و يريد به‌المعبّرعنه «بهست» واماعبارة عماثبت له‌الوجود بالمعنى الاعم وهذاالقسم بيان للموضوع ، وهويريد تقسيم‌المحمول ويمكن تصحيحها بأن يقال : عبارة امّا ثبوته لماثبت له‌الوجود أقول‌المراد إن المراد بالمحمول اما مفهوم «هست» واما مفهوم ماثبت له‌الوجود .

والتجوزفى جزء معنى اللفظ لاينافى كون اطلاقه بحسب الحقيقة ، و كون‌الابيض مشتملا على امرزايد على‌البياض انمالزم من خصـوصية بعض الافرادلامن نفس‌المفهوم، فكذلك كون‌الموجود مشتملا على امرزايدعلى الوجودكالماهية انماينشاء من‌خصوصيات‌الافراد‌الممكنة‌لامن نفس‌المفهوم المشترك .

قوله : والتجوزجواب عن سؤال تقديره أنه على ماذكرت يلزم أن يكون

الموجود باعتبار المعنى المجازى محمولا على الوجود ويكون موجوديّة الوجود مجازاً إذالثبوت الذى هوجزء معنى الموجود حقيقة فى ثبوت الشىء لغيره و مجاز فى ثبوت الشىء لنفسه وخروج الجزء عن معناه الموضوع له يستلزمه خروج الكل

والجواب منع الملازمة بأنا لانسلّم أنه إذاكان إستعمال جزء اللفظ فى المعنى الذى كان هذا المعنى بحسب دلالته المطابقى خارجاً عن معناه الموضوع له ومجازاً كان معنى اللفظ المطابقى أيضاً مجازاً إذلعل المعنى المجازى لجزء اللفظ صار جزء المعنى المطابقى للفظ .

والحاصل سلمنا أن معنى لفظ النسبة بحسب(۱) المعنى المطابقى كان نسبة الخاص أى بين المتغايرين وإذا استعمل فى الاعم كان مجازاً . لكن لانسلم إذا صار جزءاً للفظ آخر بهذا المعنى المجازى لا يكون إطلاق هذا اللفظ فى تمام المعنى حقيقة .

نظير ذلك ماقال الشيخ الرئيس فى الهيات الشفاء :«ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هى مثلا انسان اوجوهر آخر هوواجب الوجود كما انه يعقل من الواحد أنه ماء أوهواء اوانسان وهوواحد . قال: ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد والموجود من حيث هوواحد وموجود »

اى نظير ماقلنا ان كون الابيض مشتملا على امر زايد، وكذا الموجود مشتمل على امر زايد نشأ من خصوصيّة بعض الافرادوما قاله الشيخ الرئيس فى الهيّات الشفاء:(۲)«من أن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد» وقوله«قد يعقل نفس واجب الوجود الى آخره» صريح منه أن الامر الزايد ليس جزء مفهومه من حيث هوو إلا

۱ــ بحسب المطابقة «د ــ ط»

۲ــ الهيات شفا چاپ سنگى طهران صفحه‌ى ۵۷۹«فنقول: ان الاول لاماهية له وقد عرفت معنى الماهية وبماذا تفارق الانية فيما تفارقه فى افتتاح تبياننا هذا فنقول ان واجب الوجود لايصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من رأس ان واجب الوجود الخ» .

لاتعقل مفهوم الواجب بل أمرزايد ولاالواحد لان الشيء لايوجد فی ظرف مع عدم جزئه فيه ، وتعقل مفهوم الواجب والواحد بلاامر آخرواعتبارشيء صحيح كماقال وصحته دليل على عدم إعتبارشيء فی مفهومهما على نحوالجزئية وقال ففرق اذن لانه إذااخذالواحد بماهوواحد صارعين الوحدة ولايحتاج إلى مبدء وموصوف بل هوالمبدء ، وكذا الواجب وإذا اخذلهما ماهية وموصوف صارا مفهومين عارضين ومحتاجين إلى المعروض كساير المفاهيم .

فقوله: ففرق إذاً يعنى فاذاً الفرق المذكورفرق بين المصداق باعتبار وبين المصداق باعتبار آخرلان باحد إعتبارين مفهوم اللفظ خارج عن المصداق وعارض له وباعتبار آخرمفهوم المحمول ليس عارضاً وإطلاق المفهوم المحمول ليس عارضاًو إطلاق المفهوم المشترك بحاله كماادعاه .

وقال ايضا فی التعليقات : اذا سئل هل الوجود موجود ، فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود ، فان الوجود هوالموجودية . ولقد اعجبنى كلام السيد الشريف فی حاشية المطالع وهوان مفهوم الشيء لايعتبرفی مفهوم المشتق كالناطق والالكان العرض العام داخلا فی الفصل و لواعتبرفی المشتق ماصدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذى له الضحك هوالانسان وثبوت الشيء لنفسه ضرورى ، فذكر الشيء فی تفسير المشتقات بيان لمايرجع اليه ضمير الذى فيها انتهى كلامه

وهوقريب مماذكره بعض اجلة المتأخرين(۱)فی حاشية القديمة لاثبات اتحادالعرض والعرضى ، فعلم أن مصداق المشتق ومايطابقه امر بسيط ليس يجب فيه تركيب بين الموصوف والصفة ولاالشيء معتبر فی الصفة لاعاماً ولا خاصاً .

وقوله اذا سئل هل الوجودموجود ظاهره أنه سئوال عن كيفية وجوده لأنه سؤال وتشكيك فی أصل وجوده كمايدل عليه قوله فی الجواب بمعنى أن الوجود

۱ـ ملاجلال دوانی درحواشی تجريد ـ ملاجلال سه حاشيه بتجريد نوشته است : قديم وجديد وأجد

حقیقته أنه موجود والمعنی منه أن المراد من مفهوم الموجود وحمله ما هو المراد من مفهوم الوجود وحمله فکما فی حمل الوجود لایلـزم الفساد ، فکذا فی حمل الموجود فالموجود هو الوجود فلا یشتمل علی الزیادة . ولذا قال . ولقداعجبنی لان کـلام السیّد أیضاً موافق لمراده لان مدلـول المشتق هومدلول المبدء عنده و حاصل کلامه أن أهل اللغـة قالو إن المشتق کالناطق مثلا ما قام به النطق فیکون مفهوم المشتق مرکباً من المبدء وماقام به ذلك المبدء فیشتمل علی الزیادة وهذا کلام اهل البیان ولیس مطابقاً للبرهان لانه علی التحقیق الوجود هو التحقق والموجودیة لاما به یتحقق وتحقق الشیء لایمکن أن یکون زایداً وعارضاً علیه ولو اعتبر فی مفهوم المشتق الموصوف مفهوماً اوماصدق علیه لزم ماقال المصنف فباعتبار الاول ای دخول العرض العام فی الفصل وعلی الثانی الانقلاب. قوله فذکر الشیء فی التفسیر جواب للسئوال المقدر کماقیل فلماذکر الشیء فی المشتقات قال فذکر الشیء الی آخره.

وقوله وهوقریب مماذکره بعض أجلّة المتأخـرین(۱) إشارة إلی ماقال فی الحاشیة هکذا لایدخل فی مفهوم المشتق الموصوف لاعاماً ولاخاصاً لانه لـودخل

۱ـ محقق دوانی «ملاجلال» درحواشی قدیم بر تجریدالاعتقاد علامه‌ی طوسی «اعلی الله قدره» گفته است : التحقیق أن معنی المشتق لایشتمل علی النسبة بالحقیقة فان معنی الابیض والاسود ونظائرهما مما یعبر عنهما فی الفارسیة «بسفید وسیاه» وأمثالهما ولامدخل فی مفهومهما للموصوف لاعاماً ولاخـاصاً اذلو دخل فی مفهوم الابیض الشیء کان معنی قولنا : «الثوب الابیض» الثوب الشیء الابیض ولودخل فیه الثوب بخصوصه کان معناه الثوب، الثوب الابیض وکلاهما معلوم الانتفاء بل معنی المشتق هوالمعنی الناعت وحـده، ثم العقل یحکم بدیهة او بالبرهان ان بعضاً من تلك المعانی لایوجد الا بأن یکون ناعتاً لحقیقة اخری مقارناً لها شایعاً فیها لاکجزءها وتسمیتها بالعرض وبعضها لیس کذلك ولولاتلك الخصوصیة لم یلزم ان یکون هناك شیء وهوالابیض أوأسود» کلام محقق صریح است دراینکه مبادی اشتقاق درمشتقات معانی مصدریه میباشند چون بین مشتق ومبدء آن واسطه قائل نیستند گفته اند أعراض همان مشتقاتند ملاجلال قائل باتحاد بین مشتق ومبدء حقیقی آنست نه مبدء مشهوری. خلاصهٔ کلام آنکه محقق دوانی نسبت را بطور کلی ازمفهوم مشتق خارج میداند درکلام محقق بعضی ازمناقشات وارد است که اینجامحل ذکر آن نیست مثل اینکه گفته است نزاع قوم (حکماء) درعرضیت الوان دلیل برآنست که اعراض همان مشتقاتند، درحالتیکه لحاظ ذات عرض غیراز ملاحظه‌ی عرضیت آنست نزاع در عرضیت کاشف ازاینکه اعراض مشتقاتند نمیباشد .

فی مفهوم الابیض مثلا الشیء کان معنی قولك الثوب الابیض الثوب الشیء الابیض ؛ ولودخل فیه الموصوف بخصوصه کان المعنی الثوب الثوب الابیض(۱) و کلاهما معلوم الانتفاء .

۱ــ دراینکه مدالیل مشتقات بسیط یامرکب است اختلاف است . جمعی ازارباب تحقیق(الف) مشتق « مثل ضارب» را مرکب از ذات «انسان مثلا» ومبدء اشتقاق «ضرب» نمیدانند بلکه مشتق رامعنائی بسیط وغیرمرکب میدانند بعضی مطلقاذوات رادرمشتقات مأخوذ میدانند برخی بین اسماء آلات وغیراسماء آلات تفصیل قائلند دراسماء آلات ذات را معتبرودرغیراسماء آلات ترکیب قائل نیستند میر سید شریف «معروف بمحقق شریف» باین عبارت شارح مطالع قطب الدین رازی(ب) : «والاشکال الذی استصعبه قوم بأنه لا یتناول التعریف بالفصل وحده ولابالخاصة وحدها مع انه یصح التعریف باحدهماعلی رأی المتأخرین حتی غیروالتعریف الی تحصیل أمرأوترتیب امورفلیس من تلك الصعوبة فی شیء امااولا فلان التعریف بالمفردات انما یکون بالمشتقات کالناطق والضاحك والمشتق وان کان فی اللفظ مفردا الا ان معناه شیء له المشتق منه فیکون من حیث المعنی مرکبا» این تعلیقه را نوشته است «یرد علیه ان مفهوم الشیء لایعتبرفی مفهوم الناطق مثلا والالکان العرض العام داخلا فی الفصل، فلواعتبر فی المشتق ماصدق علیه الشیء انقلبت مادة الامکان الخاص ضروریة ، فان الشیء الذی له الضحك هوالانسان وثبوت الشیء لنفسه ضروری فذکر الشیء فی تفسیر المشتقات بیان لمایرجع الیه الضمیر الذی یذکرفیه . فان قیل المشتق منه داخل فی مفهومه ضرورة وکذا ثبوته للموضوع الذی نسب الیه فیکون مرکباً قلنا لیس شیء منهما محمولا علی ماقصد تعریفه فلایصلح معرفاً وان اخذ منهما محمول علیه کالثابت له المشتق منه مثلا عادالکلام الی مفهومه فان الشیء لیس داخلافیه ، فان اعتبر محمول آخر لزم اعتبار مفهومات متسلسلة الی مالایتناهی» قائلان ببساطت ازطرق متعدد استدلال نموده اند یکی ازراه تبادریعنی ازمشتقات آنچه که متبادربذهن است همان قدر مشترك بین بسیط ومرکب ازمشتقات است ودیگرآنکه معتبردرمشتق اگرمفهوم ذات وشیء*

الف ــ معلم اول ارسطو وتابعان اوازاعراض تعبیر بمشتقات نموده اند از کم بمتکمم واز کیف بمتکیف تعبیرنموده اند ــ بهمنیار تلمیذ شیخ فلاسفه‌ی اسلام گفته است : « لوکانت الحرارة قائمة بذاتها لکانت حرارة وحارة ــ رجوع شود بشواهد ربوبیه چاپ سنگی طهران ص۳۰ ــ اسفار چاپ سنگی طهران صفحهٔ ۹۰ ــ حاشیهٔ محقق سبزواری برص۹ أسفار ــ «قوله :وقد ذکر لتوضیح ما اختاره بوجهین الخ»

ب ــ شرح مطالع چاپ سنگی تبریز « خط عبدالرحیم معروف » ۱۲۹۴ ق ص ۱۰ ــ حاشیهٔ سید محقق شریف

وأورد علیه معاصره السیّد بأنه لودخل فیه الشیء أوالثوب لم یکن معناه ما ذکر بل یکون المعنی علی الاول الثوب الشیء له البیاض وعلی الثانی الثوب الثوب له البیاض انتهی .

وقال المحقق الباغلانی فی توجیه کلام الدوانی إن المراد بالابیض هنا هو الناعت وحده وهو الذی عبّر عنه بالفارسیة «سفید» وغرضه أنا لانعلم بالبدیهة أنه لیس فی التوصیف تکریر الموصوف مع أنه لو کان الموصوف داخلا فی مفهومه لزم التکریر وقیل ما وجهه هو المراد لاغیر ولیس فی الابیض من الموصوف شیء بل ظهوره فیه وقول المصنف وهو قریب مما ذکره إشارة إلی المخالفة بوجه أی فی اللازم لان اللازم علی قول الدوانی التکرار وعلی قول السیّد هو ماصرّح به من الفساد أی الانقلاب و یمیل إلیه المصنف ولذا قال : ولقد اعجبنی . لمحض الموافقة .

واما ماقیل لم یلزم الانقلاب فی مادة الامکان(۱) مثل الانسان ضاحك بالامکان

*باشد لازم آید لحاظ عرض عام درفصل ـ اعتبار مفاهیم عامه درذات محالست اگرمراد ازذات یاشیء ـ ذات خاص وشیء خاص «یعنی مصداق خاص یاشیء باشد» لازم آید لحاظ نوع مثل انسان درفصل مثل ناطق وانحصارجمیع قضایا درضروریات، امکان خاص منقلب بضرورت میشود برخی گفته اند این محذور بنابر اول هم لازم میآید، یاانحلال عقد حمل «مثل الانسان ـ انسان» بدوقضیه یکی ضروریه مثل «الانسان انسان» و دیگر ممکنه «مثل الانسان کاتب یالهالکتابة بالامکان» ودیگر تکرار ذات در قضایائی که مفاد آنها ثبوت اعراض ازبرای موضوعاتست مثل الانسان اسودیاابیض یاکاتب ـ کثیری از محققان فلاسفه قائل باتحاد عرض وعرضی هستند که درحاشیه ذکرشده است و دیگر آنکه مشتق را بیك معنی حمل برابیض وبیاض مینمائیم ودیگرآنکه لازم آید توصیف اعم بأخص بنابر ترکیب مشتقات ، استدلال دیگرآنکه لازم میآید که درحمل مشتقات مثل عالم وقادر برحقتعالی قائل بتجرید شویم ازاین اعتراضات درکتب اصولی وغیراصولی جوابهائی داده اند.

۱ـ بساطت بردوقسم است: بساطت لحاظیه ، وبساطت حقیقیه. ملاك بساطت لحاظی وحدت صورت علمی ادراکی است که ازوجود معلوم بالعرض «شیء خارجی» حکایت مینماید یعنی یکصورت علمی واحد درمرآت ذهن ولوح نفس منطبع میشود باین معنا که آنرا یك ادراك مینامند این خود منافات ندارد که معلوم بالعرض «یعنی شیء خارج» مرکب باشد محط کلام ومورد نقض و ابرام دربین اعلام قسم دوم «بساطت حقیقه» است سه وجه*

لان معناه الانسان إنسان له الضحك بالامكان ، وبهذا لايخرج عن مادة الامكان ؛ قلنا

دراین جا متصوراست اول آنکه مفاد، مدلول مشتق و موضوع له آن مرکب تفصیلی باشد دوم آنکه موضوع له ومدلول مشتق بسیط محض و صرف بوده باشد سوم آنکه لفظ مشتق وضع شده باشد برای امروحدانی قابل انحلال بمعنون مبهم وعنوان بدون نسبت بنابر شق سوم استدلال محقق شریف برای بساطت مدالیل مشتقات ناتمام است چون برهان محقق شریف خروج ذات را ازمشتقات اثبات میکند ولی بساطت را اثبات نمینمایدچون درمثل «زیدقائم» صورت مبهمه‌ای متبلس بقیام در ذهن متمثل میشود ـ (الف) برهان براین معنا بنا بتقریر بعضی ازاکابر(ب) آنستکه مبدء بواسطه‌ی مغایرتش باذی المبدء در وجود خارجی متحد نمیشود و هیچ اعتباری سبب انقلاب حقیقت مبدء ازوجودواقعی آن نمیگردد چون مغایرت دراین موارد تغایر اعتباری نیست نسبت واجدیت مادامی که درآن اعتبار امرمبهمی که مقوم عنوان مبدئیت باشد نشود حمل برآن چیزی که مبدء بآن قائم است یا مجموع مرکب ازمبدء ونسبت نمیشود مفاد قضیهٔ «زید قائم» آنستکه : وجود صورت ذاتیه از برای زید وجود صورت منتزعه‌ی از اوست با لعرض این وجود وحدانی نسبت بوجود صورت زید متمثل در ذهن وجود بالذات ونسبت بصورت متلبس بقیام وجود بالعرض است اما این خصوصیت مقوم عنوان جوهریاعرض ویاامراعتباریست معلوم نیست بلکه درجمیع این جهات مبهم است در کمال ابهام وقابل انطباق واتحاد است باجواهرواعراض وغیر جواهر واعراض ازجهت بودن آن عین مبدء «درخارج» ابهام دارد وجود و بیاض موجود وابیضند باین وجه بنابر آنچه که ذکرشد همه‌ی اشکالات وارد در قاعده‌ی فرعیه دفع میشود بدون التزام بآنچه که محقق شریف و علامه‌ی دوانی و تابعان آنها مرتکب شده اند (ج) و قدذکربعض

الف ـ محقق شریف قائل به بساطت مشتق است ومشتقات را متمحض درمبدء ونسبت وذات را خارج ازمدلول مشتق میداند ولی ملاجلال دوانی مشتق را متمحض درمبدء وذات و نسبت را خارج میداند .

ب ـ افضل المتأخرین فقیه کامل محقق وحکیم باذل مدقق شیخ محمدحسین اصفهانی «قدس سره» درحاشیهٔ برکفایه مبحث مشتق «چاپ سنگی طهران ۱۳۴۴ق» صفحه‌ی ۹۱ و ۹۲ و ۹۳

ج ـ آنچه‌راکه محقق سبزواری درحاشیه‌ی اسفار ازبرای تأیید قول ملاجلال ذکرکرده «اسفار چاپ قدیم ص۹ ـ وقد ذکرلتوضیح ما اختاره بوجهین» ویاآنچه‌راکه برای اثبات بساطت مدلول از مترجمان کلمات معلم منطق «ارسطو» ذکرکرده‌اند ویا بکلام بهمنیار تمسک کرده‌اند بی‌وجه است چون بین مفهوم عرفی ونظر عقلی حکمی خلط کرده‌اند متبع درتعیین مفاهیم واینکه موضوع له مشتق بسیط یا مرکب است ذهن صافی عرف عاری از شوائب براهین است .

علی إعتبار المصداق کان المعنی الانسان إنسان ممکن الضحك بالضرورة «فتأمل»

سؤال- ان کان الوجود فی الاعیان صفة(۱) موجودة للماهیة فهی قابلة له ، والقابل وجوده قبل وجود المقبول فیلزم تقدم(۲) الوجود علی الوجود

جواب- کون الوجود متحققاً فی الاعیان فیما له ماهیة لایقتضی قابلیة الماهیة له اذ النسبة بینهما اتحادیة لاارتباطیة، واتصاف الماهیة بالوجود انما

*اساتیدنا أدام الله حراسته (الف) « ان لفظ المشتق الاسمی القابل للحمل علی الذوات موضوع لامر وحدانی قابل للانحلال الی معنون مبهم وعنوان دون النسبة ، وأن المشتق متوسط بین الجوامد التی هی بسائط لفظاً ودلالة ومدلولا و بین المرکبات تفصیلا التی هی مرکبات والدلالة و المدلول ترکیباً تفصیلا و المتوسط بینهما هوالمشتق فهی أمر وحدانی لفظاً و دلالة ومدلولا فی النظرة الاولی ولکنه ینحل الی شیئین فی المقامات الثلاث عند التحلیل والتجزیة عقلا » مفهوم مشتق مثل «ابیض» حکایت مینماید ازمفهوم وحدانی که بتحلیل عقلی منحل بذات وعنوان میشود معنای تحلیلی سفید « ذات ثبت له البیاض » است .

۱- شیخ الاشراق درحکمت الاشراق گوید: (ب) «وأیضاً الوجود اذا کان فی الاعیان زائداً علی الجوهر فهوقائم بالجوهر فیکون کیفیة عند المشائین لانه هیئة قارة لایحتاج فی تصورها الی اعتبار تجز « بخلاف الکم » واضافته الی أمر خارج « ای عنها وعن محلها بخلاف ستة الباقیة من الاعراض » کماذکروا فی حد الکیفیة وقد حکموا مطلقا ان المحل یتقدم علی العرض من الکیفیات و غیرها فیتقدم الموجود علی الوجود وذلك ممتنع ثم لایکون الوجود اعم الاشیاء » این اشکال را بعینه در اسفار (چاپ سنگی صفحهٔ ۱۳) ذکر کرده است :

بطور تفصیل بیان شد که زیادتی وجود برماهیت جوهری ملازم با قیام وجود بجوهر «مثلا» نمی‌باشد چون این زیادت زیادتی خارجی نیست بلکه عروض ، عروض تحلیلی است بحسب حمل أولی و بملاحظه‌ی نفس مفهوم بدون لحاظ خارج ومفهوم وجود نسبت بماهیت جوهری مثلا عرضیست. خلط بین مصداق ومفهوم شیخ الاشراق را باین اشتباه بزرك انداخته است .

۲ - فیتقدم الوجود علی الوجود « د - ط »

الف- وهوالسید الاجل الاکرم والمطاع المفخم العلامة المجاهد الکبیر والبدر المنیر سید أماجد الفقهاء والحکماء رئیس الملة والدین وقرة عیون الموحدین الحاج آقا روح الله الخمینی دام ظله

ب - شرح حکمت الاشراق چاپ سنگی طهران (۱۳۱۵ ق) صفحهٔ ۱۸۸

یکون فی ظرف التحلیل اذ الوجود من العوارض التحلیلیة للماهیة کما سبق وسیجیء زیادة ایضاح .

کون الوجود موجوداً للماهیة هو معنی العروض ووجود العارض متأخر عن وجود المعروض ووجود المعروض السابق واللاحق اذا کانا متحدین فیلزم تقدم الشیء علی نفسه وإن کان السابق غیر اللاحق فننقل الکلام إلیه فیلزم الدور أو التسلسل و کلاهما باطل وقوله: إتصاف الماهیة بالوجود و عروضه لها إنما یکون فی ظرف التحلیل . منع لقول السائل الوجود فی الاعیان صفة موجودة للماهیة ، أی لانسلم أن الوجود کان موجوداً فی العین وعارضاً للماهیة فیلزم الدور أو التسلسل لان النسبة بینهما فی الخارج إتحادیة لاارتباطیة اذ الوجود من العوارض التحلیلیة للماهیة، فلا یکون فی الخارج شیء هو العارض وشیء هو المعروض بل فی الخارج شیء واحد یحلّله العقل الی الشیئین العارض والمعروض باعتبارین فلا اتصاف ولاعروض فی الخارج بل العروض فی الذهن والاتصاف والاتحاد فی الخارج فلاتقدم ولاتأخر ولا تسلسل مع کون الوجود عینیاً وتحقق الاشیاء به .

سئوال ـ ان کان الوجود موجوداً(۱) فاما ان یتقدم علی الماهیة أو یتأخر اویکونان معاً فعلی الاول یلزم ان یکون حصوله مستقلا دون الماهیة ، فیلزم تقدم الصفة علی موصوفها وتحققه بدونها وعلی الثانی یلزم ان یکون الماهیة موجودة قبله فیلزم التسلسل وعلی الثالث یلزم ان یکون الماهیة موجودة معه لابه فلها وجود آخر ویلزم مامر فبطلان التوالی بأسرها مستلزم لبطلان المقدم.

۱ ـ مصنف درحواشی برحکمت الاشراق (الف) گفته است « و من الاشکالات القویة الواردة علی عینیة افراد الوجود ماذکره المصنف قده (ب) فی التلویحات وهو قوله : (ج) « ان کان الوجود فی الاعیان صفة للماهیة فهی قابلة اما أن یکون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا قابلیة ولاصفتیة أوقبله فهی قبل الوجود موجودة أومعه فالمهیة موجودة مع الوجود لابالوجود فلها وجود آخر واقسام التالی باطلة کلها» درجواب این اشکال*

الف ـ شرح حکمت الاشراق چاپ طهران (۱۳۱۵ق) صفحهٔ «۱۸۸»

ب ـ شیخ الاشراق (قده)

ج ـ در اسفار «چاپ سنگی صفحهٔ ۱۱ عنوان: اشکالات وتفصیات » همین اشکال را از مطارحات نقل کرده وجواب داده است .

ومناط(۱) تصحیح هذه‌التردیدات کون‌الوجود موجوداً آخر غیرالماهیة و

*درحواشی فرموده است : «والجواب عنه باختیاران‌الماهیة مع‌الوجود فی‌الاعیان ومابه‌المعیة نفس‌الوجود الذی هی به موجودة وبدون‌الافتقارالی وجودآخر کما ان‌المعیة الزمانیة الحاصلة بین‌الحرکة والزمان‌الذی حصلت فیه انما کانت بنفس ذلك الزمان بلا اعتبارزمان آخرحتی یکون للزمان زمان الی‌لانهایة‌له»

اتصاف ماهیت بوجود در مثل «زید موجـود» اتصاف عقلی و عـروض وجود نسبت بماهیت عروض ذهنی وتحلیلی است نه عروض واتصاف خارجی تاآنکه لازم‌آیدکه‌ماهیت قبل ازوجود موجود باشد نظیرعوارض خارجی «عروض حرارت بجسم» در عروض تحلیلی نفس شیئیت ماهیت‌کافی‌ازبرای عروض‌است ـ خواجه نصیرالدین‌طوسی‌درشرح‌اشارات(الف) گفته است : «واذا ثبت(ب) هذا فنقول : اذا صدرعن‌المبدء الاول شیء کان لذلك الشیء هویة مغایرة للاول بالضرورة ، ومفهوم کونه صادراً عن‌الاول غیرمفهوم کونه ذاهویة «ما» فاذن هیهنا أمران‌معقولان : أحدهماالامرالصادرعن‌الاول وهوالمسمی بالوجود ، والثانی هو الهویة الـلازمة لذلك الوجود ـ لان المبدءالاول لولم یفعل شیئاً لم یکن ماهیة أصلا لکن من حیث‌العقل یکون‌الوجود تابعاً لهالکونه صفة لها ، ثم اذاقیست‌الماهیة وحدها الی ذلك‌الوجودعقل‌الامکان فهولازم لتلك‌الماهیة بالقیاس الی وجودها واذاقیست لاوحدها بل بالنظرالی‌المبدء الاول عقل‌الوجوب بالغیرفهولازم لتلك الماهیة بالقیاس الی وجودها مع‌النظرالی‌المبدءالاول»

چون معلول‌امکان ندارد که درمرتبه‌ی وجود علت موجود شود وتحقق وجودی آن باید درعلت وتابع علت باشد، هرمعلولی ازعلت مفیض خود بحسب رتبه‌ی وجودی‌وکمالات لازمه‌ی وجود تأخر دارد این معنا که عبـارت از محدودیت وجود معلولیست نزد قائلان باصالت وجود مثل خـواجه و شیخ منشأ انتـزاع ماهیت است وعقل هر موجود امکانی را منحل بماهیت ووجودمینماید آنچه‌که خارجیت دارد و بالذات موجود وصادرازعلتست*

۱ـ مصحح هذه‌التردیدات «د ـ ط»

الف ـ جزء سوم شرح اشارات چاپ‌جدید طهران ۱۳۷۹ق‌صفحه‌ی ۲۴۵ «بیان‌کیفیة تکثر الجهات‌المقتضیة لامکان صدورالکثرة عن‌الواحد»

ب ـ بنابرآنچه‌که ذکرشد ایراد صاحب محاکمات برخواجه وارد نیست محاکم گفته است «درتعلیقات برشرح اشارات چاپ جدید طهران ص۲۴۵» : وهذاالکلام من‌الشارح تصریح بأن فی الخارج امرین : مهیة ووجود وقد صرح فی‌النمط‌الرابع بخلافه وقد حققناه . در حـالتیکه خواجه تصریح‌کرده است صادرازحق اول وجود است وآن مفهوم لازم ازسنخ وجود نمی‌باشد وهرچه از سنخ وجود نباشد خارجیت ندارد .

أن لایکون الوجود والماهیة فی الخارج موجودین بوجودواحد، فاذاکان کذلك فالترديد والسئوال صحیح ومنحصر فی الشقوق الثلاثة وإذا سلّمنا أن لکلّ واحد ثبوت له وجود متفرد آخر کان الجواب صعباً، ولکن فی الواقع لیس کذلك، وما مراد من قال بعینیّة الوجود و کونه موجوداً فی الخارج هوهذا، بل المراد من کون الوجود موجوداً فی الخارج کون الخارج ظرفاً لنفسه وهو فی الخارج نفس تحقق الماهیّة ولیس إتصاف الماهیة بالوجود کاتصاف الوجود بموجود کماقال فی .

الجواب- قدمر أن اتصاف الماهیة بالوجود أمر عقلی لیس کاتصاف الشیء بالعوارض الخارجیة کالجسم بالبیاض حتی یکون لکل واحد منهما ثبوت آخر لیتصور بینهماهم هذه الشقوق الثلاثة من التقدم والتأخر والمعیة، فلاتقدم ولاتأخر لاحدهما علی الاخر ولامعیة أیضاً اذالشیء لایتقدم علی نفسه ولا یتأخر ولایکون أیضاً معه، وعارضیة الوجود للماهیة أن للعقل ان یلاحظ الماهیة من حیث هی مجردة عن الوجود فحینئذ یجد الوجود خارجاً عنه .

قوله: إن للعقل إلی آخره. معناه أن الوجود إذا صدر من الجاعل لم یکن صرف الوجود والبسیط المحض وکان ذاهویة وإذا کان کذلك فکان للعقل أن یحلّل هذا النحو من الوجود بشیئین معتبرین بمفهوم الشیء والوجود، فهما متحدان فی الواقع من حیث التحقق ومتغایران من حیث الحدّ والعنوان، وحکمهما فی الخارج والذهن مختلف وماهو معتبر بمفهوم الوجود مقدّم بحسب الواقع والخارج ، ومقدّم الاخر أی الماهیة بحسب الذهن لان ماحصل فی الذهن هو نفس الماهیة وتمام ذاتها وهی فیه علی الاستقلال وصاحب الاحکام ، وما حصل من الوجود فی الذهن إلا المفهوم

*همان وجود است ماهیت مفهوم کلی وتابع وجودات خاصه میباشد وبالعرض موجود است واطلاق موجود برماهیت مجازاست وموجود بالذات وجود است وآنچه که صادر ازجاعل میشود فقط وجود است وجود محدود دارای لازمی عقلی است که از آن تعبیر بماهیت میشود نه آنکه دوچیز ازعلت صادر شود وماهیتهم بالذات مجعول باشد تااینکه هرشیء دو شیء باشد (کماتوهم) صاحب محاکمات بین عروض واتصاف عقلی وتحلیلی وعروض و لحوق خارجی خلط کرده است وگفتهی خواجه رادراین جا بابیان دیگر در نمط «رابع» مناقض دانسته است .

وهولیس مصداق‌الوجوم حتی‌کان مقدّماً بل حصوله فی الذهن بوجه ضعیف و حق هذا(۱)الوجود وماینبغی له‌العارضیّة والتابعیّة .

فلواعیدالسؤال فی‌النسبة بینهما عند التجرید بحسب‌الذهن یقال‌هما بحسب‌التحلیل معان فی‌الوجود بمعنی ان الوجود بنفسه أو بجاعله موجود والماهیة بحسب نفسها واعتبارتجریدالعقل ایاهاعن کافة‌الوجودات لهانحو من‌الثبوت کماسیجیء بیانه .

قوله : إن‌الوجود بنفسه أوبجاعله موجود . یمکن أن یکون‌الترديد لمنع الخلّو لان هذاالوجـود الذی یحلّل الشیء إلیه والی غیره لایمکن أن یکون غنیاً عن‌الجاعل ، فکان معناه أن هذاالوجـود کان إمکانه الذاتی کافیاً فی صدوره عن الجاعل ولا یحتاج إلی شیء آخـر غیرالفاعل أی لایکـون کالماهیّة محتاجاً إلی الضمیمة ویجوزأن یکون أو بمعنی «بل» ویکون المعنی أن الوجود بنفسه أی بلا واسطة فی‌العروض بل بواسطة فی‌الثبوت یتحقق بخلاف‌الماهیة وهذاظاهرماحصل من‌الحاصل لکن‌المعیة ههنا بوجه‌کان دلیلا للتقدّم ویمکن‌المراد أن بعد التحلیل حصل الوجود والماهیة و حکم الوجود مطلقا أنه کان موجوداً بالحقیقة بنفسه أو بجاعله بخلاف‌الماهیة فان موجودیتهاباعتبارمامعها بالعرض لابالمجاز کماقال :

والحاصل أن کونهما معاً فی الـواقع عبارة عـن‌کون الوجود بذاته موجوداً والماهیة متحدة به وموجودة به لابغیره فان‌الفاعل اذاأفادالماهیة افاد وجودهاواذا افادالوجودأفاد بنفسه فوجودکل شیء هوفی ذاتهمصداق لحمل ماهیة ذلک‌الشیء علیه فلاتقدم ولاتأخرلاحدهما علی‌الاخر

الواقع لکلّ شیءٍ هوحال(۲) الشیءِ له فی نفس‌الامر وبحسبه، وهوفی کلّ شیءٍ ماینا‌سبه وعلی قدره و فی الوجود بحاله و فی‌الماهیة بحـالها قول‌المصنف : عبارة . بیان لواقعیة‌الوجودوواقعیة‌الماهیة لاواقعیتهما علی حسب‌حالهما، وهو کما قال‌المصنف لأنه إشارةإلی أن کونهمامعاًلیس بحسب‌الحقیقة بل‌المراد هو «هذا» کما توهم من‌العبارة وقوله : إذاأفادالماهیة أفادوجودها . یعنی لیس لافادة‌الماهیة

۱ـ وحق هذاالحصول «د ـ ط»

۲ـ هوحال التی له «د ـ ط»

معناً إلا إفادة الوجود لان الافادة هوالاتحاد وصيرورة الشيء موجوداً و موجردية الماهية تحقق نحوالوجودالذى ينتزع منه‌الماهيّة وقوله: افاد وجودها . أى أفاد نحووجودهاالذى ينتزع هى منه ، ويترتب عليه آثارها وهوالموجودية الواقعيّة فى حق‌الماهيّة قوله : فلا تقدم ولاتأخرلاحدهما. أى من حيث‌التحقق ، و تحققها بالوجود والوجود واحد فهمامعاً فى‌الواقع . والمعية ليست مضايفة لاحدهما حتى يستلزم تحققها تحقق أحدهما وسلب‌التقدم من حيث‌التحقق بحسب‌الاقسام‌الخمسة لاينافى‌التقدم‌بوجه‌آخر كماقال‌المصنف: **و ما قال بعض‌المحققين(۱) من‌ان الوجود متقدم على الماهية أراد به أن الاصل فى الصدور والتحقق هو الوجود، وهوبذاته مصداق لصدق بعض‌المعانى الكلية المسماة بالماهية ، والذاتيات عليه‌كما أنه بواسطة‌وجود آخرعارض عليه مصداق لمعان آخر يسمى بالعرضيات ، و ليس تقدم الوجود على‌الماهية كتقدم العلة على المعلول ، وتقدم‌القابل على المقبول ، بل كتقدم مابالذات على مابالعرض ومابالحقيقة على مابالمجاز .**

۱ـ محقق طوسى درالمصارع‌المصارع گفته است : «ان وجود المعلولات فى نفس الامرمتقدم على ماهياتها وعندالعقل متأخرعنها» چون‌موجود درنفس‌الامرو‌واقع «بالذات» وجود است ، عقل ماهيت را ازحدودوجودات انتزاع مينمايد ـ آنچه‌كه درواقع محمول و صفت از براى ماهيت است وجود مصدرى انتزاعيست نه اصل حقيقت خارجى وجود آنچيزى‌كه مقدم برماهيت است وبيك معنى ماهيت عارض آنست وجود حقيقى و واقعى ميباشد صادر بالذات از علت أنحاء وجوداتند عقل بحسب تحليل ذهنى و اعتبار عقلى باوجودات‌خاصه نعوت‌كليه‌اى رابنام ماهيت مشاهده مينمايد، ازماهيت درلسان عرفا تعبير به‌عين ثابت نيز شده است ماهيت درواقع خارجيت ندارد وثبوت آن ثبوت تطفلى و مجازيست ودرموطن عقل‌كه ماهيت معراى‌ازوجود لحاظ ميشود درواقع ظهوروجود است كه ازتجلى وجود حقيقى حاصل شده وتجلى وجود است ولاغير «ان الوجود يتجلى بصفة من‌الصفات (الف) ويتعين ويمتازعن الوجود المتجلى بصفة اخرى ويصير حقيقة «ما» من الحقايق ، وصورتلك‌الحقيقة فى علم‌الله هى المسماة بالماهية والعين الثابت» لذا كمل از عرفاماهيات‌راوجودات خاصهٔ علميه دانسته‌اند(ب)

الف ـ مقدمهٔ قيصرى برفصوص شيخ عربى «چاپ طهران ۱۲۹۹ ق» ص۲۱

ب ـ رجوع شودباسفاراربعه چاپ‌قديم سنگى‌صفحه‌ى۶۱ چاپ جديد صفحه‌ى ۲۴۸

وتقدّم ما بالذات علی ما بالعرض تقدم بحسب مرتبة من نفس الامر و کون حکم المرتبة غیر حکم نفس الامر کان صحیحاً إذا کان الحکم سلبیاً کما قال المصنف قیل وظاهر هذا البیان فی تحقیق ما قال بعض المحققین ینافی ماقال فی الحاصل فی وجه کونهما معاً .

اقول قوله : إن الاصل فی الصدور والتحقق هو الوجود و هو بذاته مصداق لصدق بعض المعانی. مفاده مفاد ماقال فی الحاصل لان المصداق بالذات لکلّ شیء هو وجوده فکان الوجود هو التحقق ومابه یتحقق ، وکانت الماهیة من حیث التحقق متحداً مع الوجود نحواً من الاتحاد(۱) فالوجود والماهیة من حیث التحقق لاتقدم

۱ــ چون وجود وماهیت درجمیع اطواروشئون ومراتب وجودی متحدند وبین آنها جدائی نفس الامری وجود ندارد ازمورد قاعده‌ی فرعیه تخصصاً خارج واحتیاج بتمحلات قوم «حکما» نداریم وملاك ترکیب اتحادی وجود باماهیت نیست بلکه ملاك عدم تعدد واقعی وجود وماهیت است . وگرنه بنظر تحقیق عرض وموضوع با یکدیگر متحدند و وجودی واحد دارای دودرجه ودومرتبه است معذلك مورد قاعده‌ی فرعیه‌اند اتحاد عرض با موضوع غیر ازاتحاد وجود باماهیت‌است فنای ماهیت در وجود درجمیع مواطن وجودیست نه در بعضی از مواطن .

ترکیب اتحادی اقسامی دارد یك قسم مثل ترکیب ماده وصورت است . قسم دیگر ترکیب بین عرض وموضوع است که اتحاد خارجی آنها موجب صحت حمل است ، النهایه این اتحاد با اتحاد ماده وصورت فرق دارد زیرا ماده أمری بالقوه ولامتحصل ومبهم است قوه بافعلیت بنابرمذاق مصنف «صدرالمتألهین» تباین ندارد وبیك وجود موجودند، چون اگرجهت قوه «بماهی قوة» تحقق خارجی داشته باشد خودش امری بالفعل وداخل یکی ازانواع موجوده‌ی درنظام وجود خواهد بود درحالتیکه ماده‌فانی درصورت وصورت مقوم ومحصل خارجی آنست وبعینه حال ماده نسبت بصورت حال جنس نسبت بنوع است لذا گفته میشود : «الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة مدرك للکلیات» وصحت حمل دلیل براتحاد آنهاست ، ولی عرض که ازحالات ونعوت جسم است وبعد از تمامیت ذات جوهرعروض پیدا مینماید نمیشود درمرتبه‌ی ذات وحقیقت جسم موجود باشد . لذاجمعی بلکه همه‌ی محققین قبل از صدرالمتألهین ترکیب عرض را با موضوع ترکیب انضمامی میدانسته‌اند .

بنظر تحقیق چون عرض بحسب وجودخارجی ازشئون وتجلیات جوهراست ومرتبه‌ای*

لاحدهما على الاخر ولا تأخر على الاخر بل هما معاً في الواقع وبعد التحليل ينسب التحقق بالوجود اولا وبالماهية ثانياً وهذا أيضاً حاصل مافي الحاصل وقوله: كما أنه بواسطة وجود آخر عارض عليه. بيان المراتب الوجود مثلا انسان له وجود به يصير إنساناً وهو كماله الاول ولادخل لوجود الاخر لكون الانسان إنساناً والمفاهيم التي لهذا الوجود العارض مدخل لانتزاعها عرضيّات بالنسبة إلى هذا الوجود و بوساطته وبالنسبة إلى الوجود الاول فقط لايحمل.

وقوله: بالمجاز، على ماقاله المصنف مقابل لبالحقيقة، وبالحقيقة ينقسم إلى مابالذات ومابالعرض، والعلاقة بين الماهية والوجود اتحادية وكلاهما من أقسام بالحقيقة وصرح المصنف بماقلناه مراراً» فماقاله هنا مابالحقيقة على مابالمجاز مع ماقاله مابالذات على مابالعرض واحدهما بحسب الاتحاد والثاني بحسب الاعتبار والاختلاف، أوكان

*ازمراتب جوهر محسوب ميشود ووجودي واحد مرور بجوهر نموده و بعرض ميرسد بواسطه‌ی اتحاد «در مرتبه‌ای از مراتب» ترکیب اتحادی و صحت حمل دلیل بر اتحاد خارجی میباشد. قسم دیگر ترکیب وجود باماهیت است بنظر تحقیق چون وجود متحقق خارجی وماهیت ازتجلیات وظهورات وجود است «درعلم نه‌درعین وخارج» وفرد بالذاتی غیرازوجود ندارد درهیچ مرتبه‌ای ازمراتب خالی ازنوروجود نیست حتی درمقام تعقل و تعمل عقلی؛ بهمین جهت محققان گفته‌اندفناء ماهیت دروجود اتم واقوی ازفنای جنس در انواع است چون جنس درمقام جنسیت حدماهوی آن محفوظست ولی این حالت درماهیت ممکنه ممکن نیست وحالتی که درواقع ازوجود خالی باشد درماهیت نمیباشد. پس اتحاد ماهیت باوجود اتحادلامتحصل ومبهم بامتحصل ومتشخص است واشکال وارده‌ی برقاعده‌ی فرعیه‌را باین نحو بایدجوابداد که ثبوت ماهیت خالیاً عن الوجود درمقام تحلیل عقلی بنحوی از انحاء است ودرخارج متحدند واحدالمتحدین بیکدیگرعروض خارجی ندارند.

یك قسم دیگرازانحاء اتحاد، اتحاد حقیقه بارقیقه است نظیر اتحاد شیء وفیء علت ومعلول بحث تفصیلی این مطلب بطورتحقیق ازعهده‌ی عقل نظری خارج وبیان آن محتاج بنقل کلمات اهل عرفان است صدرالمتألهین در کتب خود متعرض این مطلب شده است وجمیع مراتب وجود راازمراتب یك حقیقت ودرسلك یکوجود واحدمیداند نگارنده هم دربعضی ازتالیفات خود متعرض این مطلب عالی نفیس شده است.

قسم پنجم از اقسام اتحاد، اتحاد صفات متعدده مثل علم و قدرت واراده و هکذا سایراسماء حسنی بایکدیگردرمرتبه‌ی ذات باذات واجبی تقدست أسمائه است. وجود حق

المراد ما بالذات و بالحقیقة وما بالحقیقة و بالذات و مقابلاهما کذلك فتدّبر(۱) والاختلاف بمحض العبارة .

سئوال ـ نحن قد نتصور الوجود ونشك فی کونه موجوداً أم لا ـ فیکون له وجود زاید وکذا الکلام فی وجود الوجود(۲) ویتسلسل، فلامحیص الا بأن یکون الوجود اعتباریاً محضاً .

قوله : نتصور ونشك . لایدّل علی مغایرة الوجود والموجودیة حتی إلی وجود آخر لان الشّك لاینافی التصور ، بل یؤکده ولایجتمع مع التصدیق ، فالمراد انا نتصور الوجود ولا نشك فی کونه وجوداً ونشك فی کونه موجوداً فیکون زایداً و یحتاج إلی وجود آخر أویقال بعد تصور الوجود والشك فی الموجودیة یدّل صریحاً بأن الموجودیة لیس ذاتیاً له لان ثبوت الذاتی للشیء ضروری ، ولایقع فیه الشك

*تعالی چون وجود صرف وعاری از جمیع انحاء تحدید است در حقش گفته میشود : «علم کله ، قدرة کله وحیوة کله» وهکذا ،در جمیع انحاء أتحاد شوب دوئیت موجود است مگر در این قسم، معنای اتحاد دراین جا آنستکه ذات واحد حق تعالی منشاء انتزاع جمیع صفات کمالیه ونعوت ربانیه بدون جهت مغایرت بین صفات وذات است .

سیدالمدققین چون قائل باصالت ماهیت است، ازبرای وجود فردی در هیچ موطنی ازمواطن وجودیه قائل نیست وملاك موجودیت ماهیت بنظر اوهمان اتحاد ماهیت بامفهوم وجود است این قول اگرچه ازجهاتی بنابراین مسلك تام است ولی درنزد ارباب تحقیق خالی ازاشکال نیست چون اتحاد مفهومی وجود باماهیت مستلزم آنست که حمل وجود بر ماهیت حمل اولی باشد ودرثانی وجود ولو باعتبار انتساب بجاعل از ماهیت بدون آنکه درخارج امری غیر سنخ ماهیت موجود باشد انتزاع نشود ملاك موجودیت ماهیت باید وجود باشد این قول مستلزم خلف وانقلاب وبعضی اشکالات دیگر است که درجای خود بیان شده است .

۱ـ فتدبر «د ـ ط»

۲ـ درحکمت الاشراق چنین گفته است : (الف) «ان مخالفی هولاء اتباع المشائین فهموا الوجود وشکوا فی انه هل هو فی الاعیان حاصل أم لا کماکان فی اصل الماهیة فیکون للوجود وجود آخر ومتبین بهذا انه لیس فی الوجود ماعین ماهیة الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك فی انه هل له الوجود ام لایکون له وجود زائد ویتسلسل.» *

الف ـ شرح حکمت الاشراق چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ق ص ۱۸۵

فلامحيص إلابأن يكـون الوجود إعتبارياً حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار فيدفع بماقال المصنف :

جواب- حقيقة الوجود لاتحصل بكنهها فى ذهن من الاذهان اذ ليس الوجود أمراً كلياً ووجود كل موجود هو عينه الخارجى، والخارجى لايمكن ان يكون ذهنيا والذى يتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهنى يقال له الوجود الانتسابى الذى يكون فى القضايا والعلم بحقيقة الوجود لايكون الاحضوراً اشراقياً وشهوداً عينياً وحينئذ لايبقى الشك فى هويته

حقيقة الوجود لايحصل بكنهها لان كنهها عين حيثية الخارجيّة و منشأ الاثار وعين التشخص والذهنى، وماحصل فى الذهن هو جهة الكليّة والابهام، وهما متقابلان ولايجتمعان ولايمكن إنقلاب أحدهما بالاخر بلا زيادة ونقصان «فتدّبر» و وجود كل موجود ومايتطرد به العدم هو حقيقة الخارجيّة، لان الخارج والذهن ليسا من الظروف والامكنة بل الوجود الذى يترتب عليه الاثار يقال له الخارجى والذى لايترتب يقال له الذهنى والبديهة والبرهان يشهدان بأن الشيء لاينقلب الى نقيضه مع بقائه واذا فنا

*دراسفار (الف) سئوال را باين نحو تقرير كرده است : «من انه ليس فى الوجود ما عين ماهية الوجود ، فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك فى أنه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد، وكذا الكلام فى وجوده ، ويتسلسل الى غير النهاية وهذا محال» دراسفار جـواب داده است : حقيقت خارجى وجود وحاق هستى در ذهن حاصل نميشود آنچه از وجـود ادراك ميشود مفهوم انتـزاعى وجود است كه حكايت از وجود خارجى مينمايد . ادراك حقيقت وجود بدون مشاهده‌ى حضورى حاصل نميگردد ،اگر انسان بحقيقت خارجى وجود علم و مشاهده‌ى حضـورى بهم برساند وماهيت و حقيقت خارج را بـدون انتـزاع صورت وعلم حصولى شهود نمايد از براى اين شك مجالى باقى نميماند .

در حـواشى بر حكمـت الاشراق گفتـه است حقيقـت خارجى وجـود حاصـل درذهن نميشود وتعقل شيء «بوجه» سبب تعقل اصل آن شيء نميگردد واشكال مصنف «شيخ الاشراق» فقط ميرساند كه وجود عينى بامفهوم ذهنى تغاير دارد واحدى ادعا نكرده است كه مفهوم انتـزاعى وجود عين حقيقت خارجى آن ميباشد مفهوم ذهنى داراى مصداقى است كه اين مفهوم بر آن مصداق منطبق است .

الف- اسفار اربعه چاپ جديد طهران ص ٦٠ چاپ سنگى قديم صفحه‌ى ٥

فماحصل فی الذهن ولاشكّ فی البیان فلایقبل ومفهوم الوجود وهو کسایر المفاهیم لیس نظریاً فیه وحاصل الجواب منع قول السایل إنا نتصور الوجود والعلم بها کان حضوراً اشراقیاً ولایتمّ السؤال الاعلی من قال بجواز تصور ویظهر هذا بالتدّبر فیما قال المصنف :

والاولی بهذا السؤال أن یورد الزاماً(۱) علی من قال بزیادة الوجود

۱ـ شارح حکمت الاشراق علامه‌ی شیرازی درشرح حکمت الاشراق «چاپ سنگی طهران صفحه‌ی ۱۸۵» گفته است : «اتباع المشائین استدلوا علی ان الوجود زائد علی الماهیة فی الاعیان بأنا نعقل الماهیة دون الوجود ، اذربما شککنا فی وجودها بعد تعقلها وکل امرین یعقل احدهما بدون الاخر فهما متغایران فی الاعیان لامتحد ان فیها فالوجود مغایر للماهیة وزائد علیها فی الاعیان . ومخالفوهم الزموهم بعین هذه الحجة بأن قالوا الوجود غیرزائد علی الماهیة فی الاعیان والا لزم التسلسل للزوم کون وجود الوجود زائداً علیه بعین ما ذکرتم ، لانا قد نفهم الوجود کوجود العنقاء مثلا و نشك هل هو فی الاعیان حاصل ام لاولواتحد الوجودان اعنی وجود العنقاء ووجود وجوده لامتنع تعقل أحد الوجودین مع الشك فی الاخر کماذکرتم فی اصل المهیة ووجودها ثم یعود الکلام الی وجود وجوده الی غیر النهایة مترتباً موجوداً معاً فهومحال» ادله‌ای راکه شیخ الاشراق وشارح علامه برای نفی زیادتی وجود برماهیت دراعیان ونفی اصالت وخارجیت وجود «مطلقا» ذکر کرده‌اند بعضی ازآن ادله زیادتی وعروض وجود را نسبت بماهیت «بحسب وجود خارجی» نفی مینماید ولی هیچ یك از این دلیلها اثبات اصالت ماهیت واعتباریت وجود را نمی‌نماید ادله‌ی زیادتی وجود برماهیت اثبات مینمایدکه وجود ازعوارض تحلیلی ماهیت درمرتبه‌ای از ذهن است و مفهوم وجود غیر مفهوم ماهیت است وحمل وجود برماهیت حمل شایع صناعیست نه حمل أولی ذاتی وأما اینکه وجود مطلقا حصولی نداشته باشد نفی این معنی از شیخ الاشراق که حق تعالی را وجود صرف میداند واز عقول ونفوس ماهیت را نفی مینماید خیلی مستبعد است(الف) علامه‌ی شیرازی در ذیل کلام مذکوردر مغالطه‌ی غریبی واقع شده وگفته است : «ان قیل وجود الوجود غیرزائد علیه لانه لاذات له وراء الوجود فذاته نفس الوجود فهوبذاته موجود وغیره من المهیات به موجود» درحالتی که وجودیکه

الف ـ صدر المتألهین گفته است: «فیمکن حمل ما نقلناعنه فی اعتباریة الوجود اعتباریة الوجود العام المصدری الخ» در کتاب شواهد ربوبیه چاپ قدیم طهران صفحه‌ی ۹ گفته است : «ثم العجب ان هذا الشیخ العظیم بعد ما اقام فی التلویحات حججاً کثیرة علی اعتباریة الوجود صرح فی أواخر هذا الکتاب بان النفوس الانسانیة ومافوقها انیات صرفة وهل هذا الاتناقض صریح وقع منه»

على الماهية، مستدلا بماذكر، من أنا نعقل الماهية ونشك فى وجودها أو نغفل عنه والمعقول غير المشكوك فيه او المغفول عنه فالوجود زايد على الماهية لكن على ماحققناه فى الاصل من ان الوجود غير زايد على الماهية وليس عروضه لها عروضاً خارجياً ولاذهنياً الا بحسب التحليل كما أشرنا اليه فانهدم الاساسان .

قوله: الـزاماً على من قال. لانه فى الاستدلال قال ونشّك فى وجودها حال تصورها والشك فرع التصور فهو قائل بتصور الوجود فليس له أن يمنع السؤال لهذا المقال قوله فانهدم الاساسان .

الاول ـ الاساس الذى اسّس السائل هنا لاعتبارية الوجود أو الزيادة الوجود على الوجود والثانى الاساس الذى أسّس لزيادة الوجود على الماهية واما انهدام الاساسان مبنيان على تصور الوجود والوجود إذا ثبت أنه ليس عارضاً للماهية بل هـو تحقق الماهية ونفس خارجيتها ومبدء آثارها تعلم ان الـوجود توجد به الماهيات كونه خارجياً وعينياً ذاتى وجوهرى له وإنقلاب الحيثيّة العينيّة بعينها إلى الذهنية التى يقابلها ضرورية الاستحالة وتمامية كل واحد من الاساسان مبنية على الامر المحال بالبيان فتدّبر تعرف حق المعرفة .

---

*قائل بأصالت وجود ميگويد ماهيت بواسطه‌ى آن موجود است نفس وجود خارجى ماهيت است نه وجود وجود ماهيت كه شارح وماتن حكمت الاشراق خيال كرده اند اگر وجود موجود باشد لازم ميآيد از براى آن وجود باشد وتسلسل لازم ميآيد لذا گفته‌اند: هر مفهومى كه از فرض تحقق آن تكرر نوعش لازم آيد اعتباريست .

درجواب «ان قيل» گفته است كما اينكه تعقل ماهيت باشك در وجود آن ماهيت دليل بر زيادتى وجود بر آن ماهيت است همچنين تعقل زيادى وجود بماهيت باشك در وجود اين وجـود دلالت مينمايد بر زيادتى وجود بر وجـود اصلى ـ اگر نفس تحقق وجود مضاف بماهيت مستلزم تكرر نوع آن شود وامر اعتبارى باشد وجود وجود وهكذا وجود وجود آنهم اعتبارى خواهد بود واگر صحيح باشد كـه وجود بالذات موجود باشد كما اينكه مشتقات از قبيل مـوجود وعالم وقادر ومريد در حق تعالى ومجردات نزد شيخ اشراق و شارح علامه بسيطند وتركيب ندارند ديگر از براى وجود وجود ديگرى تصور نميشود بلكه وجـود بالذات موجود است و ماهيت بالعرض .

سئوال- لو کان الوجود فی الاعیان ولیس بجوهر(۱) فیکون کیفاً لصدق تعریف الکیف علیه فیلزم مع مامر من تقدم الموضوع علیه المستلزم للدور أو التسلسل، و کون الکیف أعم الاشیاء مطلقا و کون الجوهر کیفاً بالذات و کذا الکم وغیرهما .

قوله: لصدق تعریف الکیف علیه- لانّه هیئة قارة لایحتاج فی تصورها إلی إعتبار تجزّ وإضافة إلی أمر خارج وإذا لم یکن جوهراً- لاعتبار نعتیته فرضاً فیصدق أنّه عرض

۱- درحکمت الاشراق : «ان(الف) الوجود اذا کان حاصلا فی الاعیان ولیس بجوهر فتعین ان یکون هیئة فی الشیء فلا یحصل مستقلا ثم یحصل محله فیوجد قبل محله ولا ان یحصل محله معه اذ یوجد مع الوجود لا بالوجود وهو محال ولا ان یحصل بعد محله»

در اسفار برهان را این نحو تقریر کرده است : «ان الوجود اذا کان حاصلا فی الاعیان فلیس بجوهر فتعین ان یکون هیئة فی الشیء واذا کان کذا فهو قائم بالجوهر فیکون کیفیة عند المشائین لانه هیئة قارة لاتحتاج فی تصورها الی اعتبار تجز واضافة الی امر خارج کما ذکروا فی حد الکیفیة ، وقد حکموا مطلقا ان المحل یتقدم علی العرض من الکیفیات وغیرها ، فیتقدم الموجود علی الوجود ، وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود علی الوجود ثم لایکون الوجود اعم الاشیاء مطلقا بل الکیفیة والعرضیة اعم منه «من وجه» ملاصدرا، صدرا این برهانرا از یك برهان حکمت الاشراق وذیل آنرا ازبرهان دیگر گرفته است وشاید این اشکال راازمطارحات نقل کرده باشد - دررتعلیقات برحکمت الاشراق از این ایراد جواب داده است : «حقیقت خارجی وجود نه جوهرونه عرض است برای آنکه جوهریت وعرضیت ازمعانی ومفاهیم کلی عقلی اند و حقیقت وجود عین تشخص وخارجیت می باشد که درمقام تعین بامعانی جوهری وعرضی متحد شده است «اتحاد متحصل بالامتحصل» وجود باجوهر، جوهروباعرض، عرض است ولی بعین عرضیت وجوهریت متحد باوجود. در خارج آنچه که تحقق دارد حقیقت وجود است وجودات خاصه مثل وجود انسان مرتبه ای ازمراتب اصل وجود وحقیقتی از حقایق وجودی می باشند وباعتبار ثانی یعنی بحسب مجاز عقلی یا عرفانی حقیقت خارجی ماهیت خاصه است که از علت وجود صادرشده است این ماهیت گاهی بوجود خارجی تحقق پیدا مینماید و گاهی بوجود ذهنی ولی اصل وجود عین خارجیت و منشأیت اثر است» شیخ الاشراق بواسطه ی غفلت ازاصل حقیقت وجود و اینکه وجود بحسب ذات داخل مقولات جوهری وعرضی نیست ومعذلك درمقام فعل مبدء*

الف- شرح حکمت الاشراق چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ق ص ۱۸۶

لایقبل القسمةولاالنسبة لذاته فثبوتهللموضوع فرعلثبوت الموضوع والوجودالسابق کاللاحق فیردالسؤال ویستلزم الدورأوالتسلسل کمامرّ ، ویکون الکیف أعمّ الاشیاء مطلقالان مافی العین یصدقعلیه مفهوم الوجود ومفهوم الکیف «فتأمل» و کون مفهوم الجوهر کیفاً بالذات و کذاالکمّ، لان لازم نتیجة کون الشیء أعمّ الاشیاء هو هذا واذا صدق الاول صدق الثانی «وفیه مافیه» .

جواب ـ الجوهر والکیف وغیرهما من المقولات من أقسام الماهیة و هی معان کلیة یکون جنساً و نوعاًوذاتیة وعرضیة والحقایق الوجودیة هویات عینیةوذوات شخصیةغیرمندرجة تحت کلی ذاتی اوعرضی فالجوهر مثلاماهیة کلیة حقها فی الوجودالخارجی أن لایکون فی موضوع والکیف ماهیة کلیة حقها فی الوجود الخارجی ان لایقبل القسمة ولاالنسبة ، و هکذا فی سایر المقولات فسقط کون الوجودجوهراًأو کیفاً أو کماًاوعرضاً آخرمن الاعراض.

والمراد أن کلام السائل مردود لان قوله : لیس بجوهر فیکون کیفاً. لیس بواقع لانه لیس بین نفی الجوهریّة وثبوت الکیفیّة تلازم وإذاوجب دخول الشیء فی أحدالاشیاء فمن إنتفاءالبعض یثبت البعض فهنا لیس الامر کذلك ، لان الوجود عین الخصوصیة وصرف البساطة ولیس کلیاً ولاداخلافی تحته فیکون خارجاًعن المقسم ولا یکون جوهراً ولاغیره من المقولات ولایصدق تعریف الکیف والکمّ ولاغیرهما علیه فمن کون الوجود فی الاعیان لایلزم البطلان .

وقد مرأیضاً أن الوجود لاجنس(۱) له ولافصل له ولاهوجنس وفصل

*ظهوروبروز مفاهیم استواز تجلیات اصل وجود، تعینات جوهری وعرضیحاصل میشود دچاراین قبیل ازهفوات شده است .

حق آنست که کلمات قوم«حتی شیخ الرئیس وشیخ الاشراق» درمسئلهی وجود واحکام آن که پایهی اساسی فلسفهی الهیست متناقض است واین مسئله تاقبل از صدرالمتألهین مثل کثیری ازمسائل مهم علم اعلی درست بررسی نشده بوده است والحق تحقیق کامل در این مسئله وبیان وجوه آن وربط دادن با مسائل مهم حق صدرالمتألهین است در دورهٔ اسلامیه .

اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ماقالت حذام

۱ـ حکیم فرزانه آخوند ملارضای تبریزی درحاشیهٔ این کتاب گفته است(الف)

الف ـ بدایع الحکم آقاعلی حکیم «مدرس»چاپ طهران ۱۳۱۴ قصحفهی ۱۳۹

ونوع لشیء ولاعرض عام أوخاص لان هذه‌الامورمن خواص الکلیات وماهو من‌العوارض العامة والمفهومات الشاملة وهو معنی‌الموجودیة المصدریة لا حقیقة‌الوجود ومن‌قال ان‌الوجود عرض ارادبه‌المفهوم‌العام‌العقلی وکونه عرضاً انه‌الخارج‌المحمول علی‌الماهیات

و هذا بیان لعدم ورودالسئوال أیضاً لان ماثبت سابقاً دلیل واضح علی عدم وروده لان الکیف جنس من المقولات وما هوخارج منها بمایصدق هی علیه وماهو من‌المفهومات لیس مقصودنا وهو کسایرالماهیات لیس مصداق بالذات لمفهوم‌فی

*«الوجه فی ان‌الحقایق الوجودیة بسیطة لولاه لکان له جنس فیتصور حینئذ ثلاثة وجوه ، لان جنسها اما ان یکون حقیقة‌الوجود اوغیرها ای ماهیة من‌الماهیات ، وعلی‌الثانی اما ان یکون فصلها هوالوجود اوامرآخروکلها باطل ، اماالاول وهوان یکون جنس الحقیقة هوالحقیقة للزوم مفاسد ، منهاان یکون‌الفصل‌المقسم‌مقوماً ، بیانه انه قد تقرر فی‌المیزان ان افتقار الجنس الی الفصل لیس فی‌تقـومه والا لما امکن ملاحظة معناً جنسی مع قطع النظر عن‌الفصل والتالی باطل بلاریب بل فی ان یوجد و یتحصل بالفعل ، والفصل لابد وان یکون مفیداً لوجود الجنس‌لانفسه أولاجزائه‌وبعد هذاالقول‌نقول: اذاکان‌الجنس هو حقیقة‌الوجـود لکان وجوده عینه اذلیس للوجود وجود زائد علی نفسه فکان الفصل المفید لوجوده مفیداً لعینه وهذالما عرفت من ان‌الفصل لیس مفیداً لعین‌الجنس ولالاجزائه»

ترجمه‌ی کلام این حکیم دربساطت حقیقت وجود آنستکه اگر حقیقت وجود بسیط نباشد باید برای آن جنسی باشد ، ودرصورتیکه وجود جنس داشته باشد سه وجه درآن متصوراست ، زیراجنس حقیقت وجود، یاحقیقت وجود است یاماهیتی از ماهیات ، بنابر آنکه جنس ماهیتی ازماهیات باشد فصل آن یاوجود است یاامری دیگر غیرازوجود ، و همه‌ی این شقوق باطل است ، بنابراول لازم‌میآید جنس حقیقت وجود نفس حقیقت وجود باشد ، این امرمستلزم مفاسدی است .

یکی ازمفاسد آنست‌که لازم میآید فصل مقسم مقوم باشد .

بیان این مطلب آن است‌که درعلم میزان مقررشده است‌که افتقار جنس بفصل در تقوم جنسی نیست، والا باید ملاحظه‌ی معنای‌جنسی باقطع نظر از فصل ممکن نباشد ، و این امرباطلست بلکه احتیاج جنس بفصل درتحقق خارجیست پس باید فصل مفید وجود جنس باشد نه مفید ماهیت ونفس مفهوم جنس یا اجزاء جنس ، بعد ازوضوح این مطلب میگوئیم اگـر جنس حقیقت وجود باشد باید وجودش عین آن باشد برای آنکه از برای وجود وجود زائد برنفس وجود نیست پس بنابراین، فصل مفید نفس‌ماهیت جنس میشود ،

الاحکام الخارجیة وماهومن حقیقة الوجود ومن قال إن الوجود عرض اراد هذا ومراده أن هذا المفهوم خارج عن الاشیاء وشامل علیها ومحمول حمل العرض والذی مقصودنا هو لیس بعرض بل هو کما قال المصنف :

وأیضاً الوجود مخالف للاعراض لان وجودها فی نفسها وجودها لموضوعها، واما الوجود فهو بعینه وجود الموضوع لا وجود العرض فی الموضوع(۱) والاعراض مفتقرة فی تحققها الی الموضوع والوجود لایفتقر فی تحققه الی الموضوع بل الموضوع یفتقر فی تحققه الی وجوده

نسبة الوجود إلی الماهیة لیست نسبة العرض إلی الموضوع لان الموضوع موجود بنفسه والعرض حالٌ فیه ، ووجود العرض عین حلوله فیه ، لیس وجود العرض وجود الموضوع بل وجوده للموضوع ومفتقر إلی الموضوع والموضوع من جملة المشخصات ولیس هذه الاحوال للوجود بالنسبة إلی الماهیة وللماهیة بالنسبة إلی الوجود بل بالعکس . فظهر أن الوجود لیس من الاعراض وتخصیص المخالفة بالاعراض وبیانها لان السایل قال فی السؤال : لو کان الوجود فی الاعیان ولیس بجوهر أی والحال أنه لیس بجوهر لتوهم النعتیة فیه وفی الاول أجاب بالجواب العام وعلی ماذکرناه کان هذا أیضاً جواباً تاماً .

والحق ان وجود الجوهر، جوهر بعین جوهریة ذلک الجوهر لا بجوهریة اخری، ووجود العرض عرض بعین عرضیة ذلک العرض لا بعرضیة اخری کما علمت الحال بین الماهیة والوجود .

أن الوجود لاعروض له للماهیة فی نفس الامر بل فی الاعتبار الذهنی بحسب

۱ــ درکتاب الشواهد الربوبیه «چاپ سنگی طهران ص٦» مصنف علامه گفته است : «ولاتبال بماوجدته فی کلام بعضهم حیث قال: ان الوجود عرض محتجاً بأن الوجود المعلول له موضوع و کل عرض فانه متقوم بوجوده فی موضوعه و کذلک حال الوجود فان وجود الانسان متقوم باضافته الی الانسان ووجود زید متقوم باضافته الی زید لاکما یکون الشیء فی مکان ثم یعرض له الاضافة من خارج»

از مطاوی کلمات گذشته وآینده بخوبی معلوم خواهد شد که وجود نه جوهر ونه عرض است ، باماهیات در ذهن وخارج متحد و بین دو مفهومی که درخارج متحد باشند قابلیت ، و مقبولیت ، عروض، تقدم وتأخر فقط درنشأه‌ی عقل آنهم موطن تحلیل ذهنی وتعمل عقلیست .

التحلیل العقلی جوهریة و عرضیة من احکام الماهیة . أحکام الماهیة من الجوهر والعرض یثبت للوجود بالحقیقة و بالعرض لعلاقة الاتحاد کما أن أحکامه یثبت لها کذلك وإثبات احکام شیء لشیء آخر بلاعلاقة لایجوز، وإذا کانت العلاقة هو الاتحاد صحیح صادق بالحقیقة واذا کانت غیر الاتحاد صحیح بالمجاز وقال بعین جوهریته وعرضیته إشعار بأن الواسطة کانت واسطة فی العروض .

سئوال ـ اذا کان الوجود موجوداً للماهیة فله نسبة الیها وللنسبة أیضاً وجود(۱) وحینئذ فلوجود النسبة نسبة الی النسبة وهکذا الکلام فی وجود النسبة للنسبة فیتسلسل .

هذا مبنی علی زیادة الوجـود علی الماهیة فی الخارج ویکون کالاعراض و یکون داخلا فی ثبوت الشیء للشیء ولیس کذلك کما قال الشیخ الرئیس: الوجود

۱ـ این سئوال بعینه در حکمت الاشراق موجود است گویا صدر المتألهین عین اشکالات صاحب حکمت الاشراق ومطارحات را ذکر نکرده است بعضی ازسئوالات بصورت دوسئوال وبعضی دیگر ازسئوالات را تلخیص وصورت بعضی ازسئوالات را عوض کرده است یکی از اشکالات دیگر براصالت وجود اینست(الف) : «ان الوجود لوکان فی الاعیان لکان قائماً بالماهیة فقیامه اما بالماهیة الموجودة فیلزم وجودها قبل وجـودها أو بالماهیة المعدومة فیلزم اجتماع النقیضین اوبالماهیة المجردة عن الوجود والعدم فیلزم ارتفاع النقیضین» در اسفار این طور اشکال راذکر کرده است(ب) : «اذا کان الوجود للماهیة وصفاً زایداً علیها فی الاعیان فله نسبة الیها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الی النسبة، وهکذا فیتسلسل الی غیر النهایة»

درحواشی برحکمت الاشراق جواب داده است: «ان هذه النسبة غیر موجودة فی الخارج انما الموجود فی الخارج امر واحد من غیر ترکیب فیه من الجزئین و نسبة بینهما اوبین عارض ومعروض ، الا أن للعقل أن یحلل الموجود العینی الی حقیقة الوجود ومعنی آخر هو المسمی بالماهیة وینسب احدهما الی الاخر فحصول النسبة بین الوجود والمهیة انما یتحقق فی الذهن دون الخارج لاتحادهما فیه ثم اذا عاد النظر الی وجود هذه النسبة العقلیة وماهیتها بعد تحلیل العقل ایاهما حصل نسبة اخـری والکلام فیه کا لکلام فی الاول لکن مثل هذا التسلسل لکونه فی الامور الاعتباریة ینقطع بانقطاع اعتبار العقل ایاها»

الف ـ الاسفار الاربعة ص۱۰ س۱۱

ب ـ الاسفار الاربعة چاپ سنگی صفحهٔ ۱۲

عرض لا کالاعراض(۱) لان الاعراض متشخص بالموضوع والوجود مشخص الماهية كماقال المصنف :

والجواب- مامر من الكلام يكفي لاندفاعه، اذ الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها ذهناً فلانسبة بينهما الا بحسب الاعتبار العقلي وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات ، غيرها بحسب الاعتبار ، ومثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي وستعلم كيفية الارتباط بينهما بحسب حالهما عند التحليل .

ليس مراد المصنّف أن الوجود عين الماهية بحسب المفهوم ، وفي كل ماهيّة عينها حتى يكون الوجود مشتركاً لفظياً كما هو مذهب البعض بل المراد أن الوجود عين الماهية من حيث التحقق وتحققهما واحد وبينهما نحو من الاتحاد ولا يوجد لهذه النسبة منتسبان في الخارج ؛ فكيف يتحقق النسبة بدونهما ، فوقوع النسبة كان بعد وقوع المنتسبين ، وهو بحسب الاعتبار وفي ظرف التحليل ؛ والتسلسل إذا كان بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاعه أيضاً فلا حرج .

المشعر الخامس

في كيفية اتصاف الماهية بالوجود

ولعلك تعود وتقول لو كان للوجود افراد في الخارج سوى الحصص لكان ثبوت فرد منه للماهية فرعاً على ثبوتها بناءاً على القاعدة المشهورة فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كمامر.

ليس مراد المصنف هنا من إتصاف الماهية بالوجود أن أثر الجاعل هو الاتصاف كما قلنا ؛ هذا مذهب البعض ، بل المراد أن حمل الموجود على الماهية وإتصافها بالوجود سواء كان أثر الجاعل بالذات و بالحقيقة هو الوجود أو الماهية أو إتصاف الماهية بالوجود ، وعلى أي حال صارت الماهية متصفة بالوجود ؛ ويقال : الشيء موجود . ومعناه كون الشيء متصفاً بالوجود ومتحداً معه في الخارج . وإذا كان

---

۱ - شيخ فلاسفه‌ى اسلام در تعليقات «بنا بنقل صاحب اسفار مؤلف متن اين كتاب» گفته است (الف) : «وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها ، سوى ان العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفاً الخ»

الف - أسفار چاپ سنگى طهران ص ۱۲

الوجود أمراً عينياً وأثراً للجاعل ومع هذا كان صفة للماهية وثابتاً لها فاتصافها به كيف هو قوله : لو كان للوجود فرد في الخارج سوى الحصص يعني لو كان للوجود فرد حقيقي لأن يطلق الفرد على الحصّة مجازاً لكان ثبوت هذا الفرد للماهية بعد ثبوت الماهية بناءاً على القاعدة لكان قبل الثبوت ثبوت .

فاعلم أنه لا خصوصية لورود هذا الكلام على عينية الوجود ، بل وروده على انتزاعية الوجود أشكل ؛ لان الوجود عين الماهية، على تقدير العينية فلم يكن بينهما اتصاف بالحقيقة وغيرها .

لان بين الوجود والماهيّة في الخارج نوع من الاتحاد(۱) ولا يتحقق الاتصاف

۱ـ مصنف علامه روی قواعد مفصله‌ایکه اختصاص بخوداودارد ازاین قبیل اشکالات بسهولت جواب داده است، جوابی راکه دراین کتاب ذکر کرده‌است بطورمکرر درکتب دیگرخود از قبیل اسفاراربعه «چاپ قدیم طهران ص۹، ۱۲، ۱۳، ۱۴» ورساله ی اتصاف ماهیت بوجـود «رسائل چاپ قدیم تهران رساله ی اتصاف ماهیت بوجود ص۱۱۰» و در شواهد ربوبیه چاپ قدیم طهران ص۷، ۸» وبعض دیگراز کتب نفیس خود نیزمتعرض شده است جواب ازاین اشکال مبتنی برمقدماتیست که بطور اجمال در این تعلیقه بیان میشود

مقدمه‌ی اول آنکه : بنا براصالت وجود شیئیت هر مفهومی بوجود خاص آنمفهوم است ولاغیر وآنچه‌که در خارج مبدء اثراست نفس وجودات خاصه‌ی خارجیه میباشد و اصل حقیقت‌وجوددارای مراتب است، اصل حقیقت، صرف ومستغنی ازعلت وغیرمتوقف بر غیراست معنـای موجودات امکانیه‌ی صاحب ماهیت آنستکه مصادیق مفاهیم کلیه‌ای هستند که ازآنها تعبیر بماهیت میشود وعقل درهنگام مقایسه‌ی وجودی با وجودی بآن مفاهیم از آن وجودات اسم میبرد ومعنای انسان موجود یا ملك موجودآنست که وجودی ازوجودات محدود باعتبارحدونفاد مصداق مفهوم‌کلی‌انسان است‌یاملك‌اصل مصداق متشخص بالذات‌و موجود بالحقیقه است؛ ومفهوم‌کلی به‌تبع‌آن مصداق منتسب‌بوجوداست‌ولی بالعرض، چون مفهوم وجود داخل درذات ماهیت نیست واصلا تحقق وثبات این مفهوم کلی بحسب واقع فرع بر صدوروجود خاص ازعلت فیاض وجوداست نه‌آنکه وجوداز برای ماهیت، حقیقة ثابت باشد «الا بالمجاز والعرض» وجود خاص هم مصـداق مفهـوم کلی وجـود است وهم مصـداق ماهیت کلیه کـه دارای جنس و فصل است . مقـدمه‌ی دوم آنکه بنابر اصـالت وجود واعتباریت ماهیت ویابنابر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود چون ترکیب وجود با ماهیـت اتحادیست «اتحاد مفهوم لامتحصل با عنـوان متحصل» مفاد قضیه‌ی «زید موجود» ثبوت شیء است نه‌ثبوت چیزی برای چیزی. درمفاد هلیت بسیطه‌که ثبوت‌الشیء باشد*

إلا بعدالتحليل في الذهن ، وليس في الخارج مغايرة بحسب التحقق ومناط الاتصاف ومعناه هو تحقق الشيء لشيء وإذالم يكن في الخارج شيئين فلا إتصاف و أما في الذهن فبعدالتحليل وبالاعتبار فلايلزم الفساد كمامرّ .

على هذا التقدير فيكون وصفاً لها ، فيشكل كيفية الاتصاف ، لان اتصاف الماهية بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدرى مصداقها نفس الماهية ، والماهية بأى اعتبار اخذت كان لها كون مصدرى ، فلايتصور تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون بخلاف ماإذا كان الوجود أمراً حقيقياً وللماهية تحصلا عقلياً غير وجودها .

لانه على تقدير إنتزاعيّة الوجود كانت الماهية عينية ، ولايجوز أن يكون الاتحاد بينهما بالحقيقة ، فورود السؤال أظهر وتحقيق كيفية الاتصاف أشكل ولامزيد على مافصّله المصنّف .

---

*قاعدى فرعيه اصلاجارى نيست وتخصصاً خارجست نه آنكه داخل باشد ومستثنى شود در اين قبيل ازقضايا «هليت بسيطه» موضوع ومحمول ورابطه كه اجزاى قضيه‌اند بحسب عقل وتحليل ذهنى سه جزء متغايرلحاظ ميشوند ولى باعتبار مصداق و حمل شايع يك حقيقت درخارج بيشترموجود نيست كه اسم آن انسان ياشجريا حجراست واگر موضوع و محمول مثل «الانسان كاتب» غير وجود باشد احتياج بوجود رابط دارد ولى در مثل «زيد موجود» احتياج برابط نيست محققان ازحكماء متوجه اين قبيل ازتحقيقات بوده‌اند كه متأخرين از آن غفلت داشته‌اند شيخ در تعليقات فرموده است : «فالوجودالذى فى الجسم هوموجودية الجسم لاكحال البياض والجسم فى كونه أبيض لان الابيض لايكفى فيه البياض» دراسفاروساير كتب «ملاصدرا» اين قبيل ازكلمات ازشيخ وبهمنياروخواجه نقل شده است .

مقدمه‌ى سوم آنكه درعوارض وجودى نظيرعروض بياض وسواد بجسم و عروض علم و اراده بنفس انسان بايد معروض وجوداً مقدم بر عارض باشد چون مبدء حصول عرض و تحقق وظهورخارجى آن ذات جوهر ـ وعرض منبعث ازحاق وجودخارجى جوهراست البته دراين موارد قاعده‌ى فرعيه جارى وبلكه ميتوان گفت مورد قاعده ى فرعيه است اما در «زيد موجوديا الانسان حيوان» كه مفاد آن ثبوت شيء است وعرض ياعروض تحليلى وباصطلاح عارض ماهيت است «چون عارض ومعروض تغايراعتبارى دارند ويكوجود در خارج بيشتر تحقق ندارد وبيك وجود موجودند» قاعده‌ى فرعيه جارى نيست و اجراى قاعده‌ى فرعيه مستلزم خلف وتناقض است وبحسب واقع نه عروضى ونه معروضى ونه عرضى در كار است جمهور بواسطه‌ى غفلت ازاين دقايق دچارتكلفات وتعسفات بارد شده‌اند .

لکن الحق الحقیق بالتحقیق أن الوجود سواء کان عینیاً او عقلیاً نفس ثبوت الماهیة ووجودها، لاثبوت الشیء اووجوده لها و بین المعنیین فرق واضح

والوجود هو تحقق الماهیة وثبوتها ومابه یتحقق ، وهذا سبب الوهم للبعض بأنه لیس للوجود أفراد سوی الحصص ، لزعمهم أن امتیاز الوجودات علی هذا کان بالاضافة فلیست إلا الحصص ، فیدفع الوهم بالتدّبر فی مراتب العدد .

والذی یجری فیه القاعدة المذکورة هو ثبوت الشیء لشیء لاثبوت شیء لنفسه فقط ؛ فقولنا: زید موجود(۱) کقولنا: زید زید، فلایجری فیه القاعدة الفرعیة «فلامجال ههنا للفرعیة خ ل ـ د ـ ط»

وکان إطلاق الاتصاف بین الماهیة والوجود من باب التوسع ، لان الاتصاف کان بین الشیء وشیء بحسب الحقیقة ومعناه العروض لکنّ الاتصاف قدیطلق بالمعنی الاعمّ من العروض والاتحاد ، وهنا المراد من الاتصاف الاتحاد من حیث التحقق والقاعدة الفرعیة یقتضی شیئین متغایرین بحسب التحقق والوجود ونسبة الوجود والماهیة خارج عن هذا .

والجمهور حیث غفلوا عن هذه الدقیقة وقعوا فیما وقعوا من الاضطراب وتشعبوا فی الابواب فتارة خصصوا القاعدة الکلیة القائلة بالفرعیة(۲) بما

۱ـ استاد مصنف علامه سید محقق داماد «قده» ازاشکال قاعده‌ی فرعیه بهمان نحو که مصنف جواب داده ، پاسخ داده است در قبسات «چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ق ص۲۶» گفته است: «أما أنت من المتبصرین بما قد تلوناه علیك فی سایر کتبنا أن وجود الشیء فی أی ظرف ووعاء کان هو وقوع نفس ذلك الشیء فی ذلك الظرف لالحوق أمر مابه و انضمامه الیه والالرجع الهل البسیط الی الهل المرکب وکان ثبوت الشیء فی نفسه هو ثبوت شیء لشیء و من یحسب وجود الماهیة وصفاً مامن الاوصاف العینیة اوامراً مامن الامور الذهنیة وراء مفهوم الموجودیة المصدریة ، فلیس من اهل استحقاق المخاطبة الخ» مطالب سید داماد (ره) در این «ومضة» صریح در اعتباریت وجود واصالت ماهیت است .

۲ـ چون ماهیت قبل ازوجود بنابر اتفاق همه‌ی حکما ومحققان تحصل وتعین ندارد وتاازماهیت انتزاع وجود نشود معدوم صرف است وازبرای ماهیت مرتبه‌ای بدون لحاظ وجود «ولو وجود انتزاعی اعتباری» تعقل نمیشود واز طرفی موصوف باید مقدم بر صفت باشد و روی قاعده‌ی مشهور : «ثبوت شیء لشیء او اتصافه به اوعروضه له متفرع علی وجود المثبت له» درکیفیت ثبوت وجود ازبرای ماهیت اختلاف کرده‌اند وبدیهی است که ازبرای ماهیت قبل ازوجود وجودی نمیباشد فخر رازی بحسب عادت منکر کلیت قاعده‌ی*

سوی صفة الوجود .

ومنهم الامام الرازی ولایبالی لغایة الاضطراب أن یستثنی القواعد العقلیّة ولا یلاحظ أن القاعدة اذا کانت مبنیّة علی البرهان ودلیلها کان تاماً کیف یخرج البعض ولولم یکن لها دلیل أولم یکن تاماً فالواجب اجراء الکلام فیه .

و تارة هـربوا عنها وانتقلوا الی الاستلزام (۱) بدل الفرعیة ، وتارة

*عقلی شده است در حالتی که قاعده‌ی عقلی قبول تخصیص نمینماید صریحاً گفته است : وجود از این قاعده‌ی کلی مستثنی شده است برخی گمان نموده‌اند اتصاف ماهیت بوجود خارجی در ذهن است چون عـروض وجود بماهیت عـروض تحلیلیست وعروض خارجی نمی‌باشد .

بنابزعم این قائل قضیه‌ی «زید موجود» قضیه‌ی ذهنیست لذا اتصاف ماهیت بوجود باعتبار عروض ذهنی وجـود بماهیت است . این خود واضحست که «زید موجود» بلکه هر قضیه‌ای که مفاد آن ثبوت شیء ومدلول هلیت بسیطه است قضیه ذهنیه نیست چون قضیه‌ی ذهنیه قضیه‌ای راگویند که وجود ذهنی مدخلیت درعروض محمول بموضوع واتصاف دارد مثل قضیه‌ی «الحیـوان جنس» یا «الانسان نوع» قضایای ذهنیـه قضایائی هستند که ظرف عروض واتصاف هردودرذهن است. بعضی دیگر گمان کرده‌اند ثبوت وجود خارجی برای ماهیت فرع بر وجود ماهیت در ظرف ذهن است نه درخارج درمثل «زید موجود» اگر چه قضیه‌ی خارجیه است ولی اتصاف ماهیت بوجـود فرع بر وجـود مثبت له «ماهیت» در ذهن‌است تااینکه قضیه، قضیه‌ی ذهنی نشود واستثناء درقاعده‌ی عقلی لازم نیاید لازم این قول تسلسل وتحقق وجود ماهیت واحده مرات غیرمتناهی است .

۱ـ محقق دوانی درحواشی قدیمه برتجرید گفته‌است : «الحق ان ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت المثبت له لانه متفرع علیه» ملاجلال معتقد است که اتصاف هیولی بصورت نیزمورد نقض قاعده‌ی فرعیه است چون دوانی نحوه ی ارتباط وجود با ماهیت وکیفیت اتصاف ماهیت بوجود و عروض وجود بماهیت را کاملا تعقل ننموده است از قاعده‌ی فرعیه باستلزام عدول نموده است .

بطورکلی ازشرایط عروض عارضی نسبت بمعروض آنستکه معروض در مرتبه‌ی ذات خالی ازعرض بوده و عـرض بواسطه‌ی لحوق بمعروض منشأ تحقق اتصاف گردد وچون ماهیت درجمیع أطواروجودی وأنحاء تحصل خالی ازوجود نیست بلکه تقررماهوی بنظر*

انکروا ثبوت الوجود اصلا ، لاذهناً ولاعیناً قائلین انه مجرد اعتبار الوهم الکاذب واختـراعه ، لان مناط صدق المشتق اتحاده مع الشیء لاقیام مبـدء الاشتقاق، لان مفهوم المشتق کالکاتب والابیض امر بسیط یعبر عنه «بدبیر و سفید» فکون شیء موجوداً عبارة عن اتحاده مع مفهوم الموجود لاقیام الوجود به قیاماً حقیقیاً اوانتزاعیاً ولایحتاج الی وجوده اصلا .

*تحقیق نحوی ازوجود است(۱)

وجود باماهیت باعتبـار ذوق صریح عرفانی مغایرت ندارد وتغایر بحسب حکمت متعارفه ی مشاء میباشد «واما عند اهل التحقیق الواصلین بحقیقة العرفان والصاعدین علی درجة الایقان النافذین شهودهم فی حاق الاعیان: ان المهیة لیست بمغایرة للوجود» أدله‌ی متداول در مسفورات قوم اثبات مینماید که وجود زائد بر ماهیات است باعتبار بعضی از نشئآت وجـودی نه بطـور مطلق حضرت ذات «حقیقت وجـود» باعتبار تجلی وشمول و سریان فعلی مبدء ظهورمفاهیم واعیان درجمیع اطواروا کوان میباشد حتی‌سعه‌ی نوروجود وعنایت فیض حق بوجهی شامل اعدام وملکات نیزشده است برهان براین مطلب آنستکه واسطه بین وجود وعدم معقول نیست وماهیات خاصه بحمل شایع صناعی از دایره‌ی وجود خارج نیستند علاوه بر این ماهیات خاصـه مظاهر وجـودات خاصه‌اند یعنی مبدء ظهور ماهیت وجود خاص است ومقام‌ذات وجود ازهرقیدی معراست وجودات خاصه مظهر اعیان ثابته(ب) وحقایق علمیه‌اند که‌آن‌حقایق مظاهراسماء وصفات حقند و اسماء وصفات مظهر ذات احدیت میباشند وچون‌اصل ذات ازسنخ وجودبلکه اصل‌حقیقت وجوداست مظهر باید از سنخ ظاهـر باشد ؛ النهایه وجود مظاهر مختلفی دارد مفاهیم وماهیات اضعف مراتب وجودند بنحوی که عقل‌جزئی‌مشوب بوهم‌آنهارا مقابل وجود قرارداده وباوجود مقایسه*

الف ــ لذا عـرفا اعیان ثابته را وجودات خاصه‌ی علمی دانسته اند عارف قیصری «قده» درمقدمه‌ی برفصوص‌الحکم شیخ اکبر(ره) گفته است : «الماهیات‌کلها وجودات خاصة علمیة لانها لیست ثابتة فی‌الخارج منفکة عن‌الوجودالخارجی لیلزم‌الواسطة بین‌الموجود والمعدوم ــ... وکلما فی‌العقل‌من‌الصور فایضة من‌الحق وفیض‌الشیء من غیره مسبوق بعلمه به فهی ثابتة فی علمه تعالی» رجوع شود بمقدمه‌ی فصوص الحکم محیی‌الدین‌شرح قیصری چاپ طهران «یونت ئیل ۱۲۸۹ ه ق صفحه‌ی ۲۰ .

ب ــ رجوع شود بمقدمه‌ی قیصری صفحه‌ی ۱۰ «وبقدرظهور نورالوجود یظهرتلك الماهیات ولوازمها تارة‌فی‌الذهن‌وتارة‌فی‌الخارج‌الخ» رجوع‌شود بتعلیقات‌حکیم‌محقق وعارف‌کامل آقامیرزامهدی آشتیانی«قده» برشرح‌منظومه چاپ طهران ۱۳۷۱ق صفحه‌ی۱۷۳«اللهم فی‌الاعیان الثابتة والصور العلمیة الالهیة من حیث وجودها بتبع وجود الحق واستقرارها فی عـرش مکین‌اللاهوت عند بارء الجبروت لان سعتها بسعة وجودالحق لامن حیث‌کونها حقیقة‌العالم» .

واعتبار الذهن إذالم يطابق نفس الامر كان كاذباً. قال فی الاسفار(۱): «ولايخفی علی المتفطّن أن بين كلامه وبين ما حققناه نحواً من الموافقة وان كان بينهما نحواً من المخالفة أيضاً».

وهذا المخالفة سبب للموافقة «فتدبر» أما إتحادالوجود مع المهية فهو مما فيه جهة الموافقة لانه لاإثنينية بينهما على المذهبين، والمخالفة أن الوجود عنده إعتبارى و عندالمصنف أمرحقيقى، بذاته وجود وموجود.

وأورد عليه معاصره بعض الايراد وأجاب هوعنه ولايحصل منها الكلام الحق ومناط صدق المشتق عنده فی القضية إتحادالموضوع مع مفهوم المحمول مطلقا و هذافی الواجب كيف يجوز، ظاهرهذاالكلام جرئة فی الاسلام والقائل صاحب الفضل الاتم والايمان لايحكم كيف يريدالظاهر بل يشاهد بالنورالباهرماهوالحق من معنى دقيق تعسّرتفسيره بألفاظ ظاهرة واضحة فوقع فيما وقع كماقال المصنف:

فالواجب عند هـذاالقايل(۲) عين مفهوم الـوجود لاعين الـوجود

*مينمايد ولی بنظرتحقيق ماهيات مفاض ازمبادی عاليه وازفيوضات و تجليات حقند «فيض الشیء انماهومن سنخه» معنی عروض وجودبماهيت عروض بعضی ازمراتب وجود به بعضی ديگر از مراتب است صدرالمتألهين دراسفار «چاپ سنگی طهران ص۶۱» دربحث زيادی وجود برماهيت اين بحث رامتعرض شده و مطلب را نحوی تقرير كرده است كه خالی ازمناقشه نيست كما اينكه كلام محقق سبزواری هم درتقريرمطلب اسفارخالی ازمناقشات نمی باشد چون اين مسأله ربطی باينكه وجود هرماهيتی «بحسب مفهوم» عين آن ماهيت است ندارد.

۱ـ چاپ سنگی طهران صفحه‌ی «۱۳» مصنف علامه قائل است كه از برای ماهيت فرد واقعی موجود نيست سيدالمدققين قائل است كه وجود اعتباری صرف است ودارای فرد نيست «مطلقا» چه درذهن وچه درخارج.

۲ـ قائل باين كلام سيدالمدققين است ـ سيد چون وجود را مطلقا امر اعتباری ميداند از برای آن هيچ فردی درهيچ موطنی ازمواطن قائل نيست البته بنابراعتباريت وجود بهترين قول همين است. صدرالمتالهين همين حرف را درماهيت ميزند وماهيت را مطلقا امری اعتباری ميداند، مصداق حمل بنابراين طريقه درمثل «زيد قائم» نفس ماهيت زيداست بدون آنكه ازوجوددرخارج بلكه ذهن عين واثری باشد. اين بيان خالی ازمناقشات نمی باشد چون ثبوت چيزی برای چيزی چه درانتزاعيات ذهنی وچه دراعراض انضمامی فرع برثبوت موضوع درظرف اتصاف است «بدون استثناء وصفی وعرضی»*

وکذا الممکن الموجود ، وکذا فی جمیع الاتصافات والفرق بین الذاتی والعرضی من المشتق عنده لیس بکون الاتحاد فی الوجود الذی هو مناط الحمل عندنا فی الذاتیات بالذات وفی العرضیات بالعرض، اذلاوجود عنده، بل بأن المفهوم الذاتی هوالذی یقع فی جواب ماهووالعرضی هوالذی لم یقع فیه و هذاکله من التعسفات .

لانّه إذالاوجود فکیف یفرق ویجمع بین مفهوم ومفهوم وبما یصّح أن یقال هذایقع فی جواب ماهووهذالم یقع ، والماهیات کلّها من حیث المعنی المتخالفات لافرق بینهما بوجه یصّحح هذاالفرق والفرق بین الواجب والممکن کماقیل : إن الواجب عین مفهوم الموجود وبماهوموجود ، والممکن الموجود شیء موجود ، و مناط صدق هذاإذلاوجود فاذاً أهما مترادفان ، أومتخالفان ، وعلی الثانی لا إتحاد وعلی الاول لافرق بین مفهوم الموجود فی الواجب و فی الممکن ، إلا أن یکون الاشتراك لفظیاً کماقیل فی الوجود حتّی قال عالم من ذوی الالباب(۱) إطلاق الوجود

*واما اینکه بعضی ملاك موجودیت ماهیت‌را بانتساب بوجود حقیقی دانسته اند و گفته‌اند : وجود جزئی حقیقی وموجود مفهوم کلیست ومفهوم کلی موجود بروجود جزئی وماهیات صادق است و معیار صدق آنستکه برماهیت اثر مترتب شود. نقل کلام میشود در کیفیت اتصاف ماهیت بانتسابی که ملاك موجودیت ماهیات است ثبوت انتساب مذکور برای ماهیت «چون نسبت بین ماهیت ووجود واجبی میباشد فرع برثبوت ماهیت قبل از اتصاف وانتسابست» محتاج بانتساب دیگریست حلاصه‌ی کلام آنکه موجودیت‌ماهیت اگر عبارت ازاین‌انتساب باشد ماهیت دراتصاف بانتساب محتاج‌بموجودیت دیگریست و هکذا یلزم التسلسل .

۱ـ قائل باین قول شاید فاضل محقق قاضی سعید قمی باشد که در شرح توحید شیخ صدوق قدس‌الله روحه چاپ سنگی طهران۱۳۰۵ ق ص۶۰ گفته است : «فالعینیة‌هذر من الکلام لاطائل تحته فبطل مایقولون من‌ان الصفات بحسب المفهوم وان کانت غیر الذات، الاانها بحسب الوجود لیست امراً وراءالذات أی أن ذاته‌الاحدیة هی بعینها صفاته‌الذاتیة. ولعمری ان هذاالقول انما نشأ من سوء فهم القوم بالوجود والشیئیة ، والافالقول بکون هذاالمفهوم غیرذلك المفهوم مع کونهما متحدین فی‌الوجود متناقض و نقول قولا کلیاً : ان‌القوم زعموا‌ان‌الوجود والعلم والحیوة امورمشترکة عرفیة‌مقولة بالتشکیك علی‌افرادها من‌الوجود الواجبی والعلم العینی ویقولون : ان الذی هو ذات الباری من افراد*

المطلق علی الواجب لیس بصواب لانّه علی الاشتراك معنی لایصدق أنّه شیء لا

*تلك العرضیات .

خلاصه‌ی اشکالات اویکی ابطال قول محققین است که گفته‌اند صفات حق باعتبار مفهوم اختلاف دارند ولی باعتبار وجود خارجی باذات‌مقدسه‌ی حق متحدند ودیگر آنکه وجود وعلم وقدرت مشترك لفظی میباشند .

جمیع صفات کمالیه ازعلم وقدرت واراده وحیوة وسمع وبصر عین ذات حق میباشد ومعنای عینیت این نیست که صفات بحسب معنی ومفهوم متحدباشند ، تا آنکه مفهوم علم وقدرت وسایرصفات مترادف باشند ؛ بلکه جمیع صفات حق‌تعالی باتغایرمفهومی بوجود واحد موجودند ووجودش وجودیست که انتزاع میشود ازاومفاهیم متعدده از قبیل علم و قدرت واراده وسایرصفات . سراین مطلب آنستکه حقتعالی جامع جمیع کمالات ومنبع جمیع خیرات است وهرکمالی درخارج منبعث‌ازآن ذات کروبی جهات است .

آنچه از نعت جلال آمد واز وصف جمال همه در روی نکوی تو مصور بینم

چنین وجودیکه جامع جمیع کمالات بوده باشد وجودیست صرف و مطلق وعاری از جمیع قیودیکه بوجود حد میدهد ، آن حقیقت محصور درامر معین نمی‌باشد ومعنای عینیت صفات آنستکه صفات متعدده درذات حق تمیزواقعی ونفس الامری ندارند ، بلکه وجود واحد مجمع جمیع این صفات است ، وجود واحد علم و قدرت واراده است بنحویکه علمش عین قدرت و اراده عین هردو میباشد (مصداقاً نه مفهوماً) عدم تعقل این معنی وغفلت از سر حقیقت وجود اشاعره ومعتزله را باشتباه عجیبی انداخته است که اشاعره صفات را زائد ومعتزله ازمقام ذات نفی صفات کرده‌اند وقائل به نیابت شده‌اند

درحقیقت حق‌جمیع‌اسماء متقابله‌واسماءلطفیه‌وقهریه‌وعشقیه‌وذلیه بوجودواحدموجودند؛ وظهورات مظاهرمتباینه‌ی‌مختلفه‌ازسعداء واشقیاء بواسطه‌ی‌ظهوروتجلی‌اسماء حق‌می‌باشد .

اینکه حکمافرموده‌اند: صفات حق عین ذات اواست یعنی بحسب خارج نه بحسب مفهوم . حقیقت حق تعالی وجودی است که منشأ جمیع مفاهیم‌حاکیه‌ی ازکمال است ، چون وجود هرچه تمامتروسعه واطلاق آن کاملترباشد مجمعیت آن برای انتزاع مفاهیم ومعانی تمامترخواهد بود وتصورحقیقت مراتب جوهر ازجسم وشجروحیوان وانسان مارا بسرحقیقت وجود آگاه میسازد ، که تمام معانی موجوده‌ی بنحوتفریق در جسم وشجرو حیوان در وجود انسان جمع است با آنکه این مفاهیم بحسب معنی مختلفند . در ذیل کلام خود تصریح کرده است باینکه صفات ثبوتیه مثل علم و قدرت و اراده بر میگردد بمعانی سلبیه، حق‌عالم است یعنی‌جاهل نیست. اگرمراداین قائل‌آنستکه ماازعلم وقدرت مثلا معنای صحیحی نمی‌فهمیم این کذب است زیرااین مفاهیم ازمفاهیم واضحه میباشند و

کالاشیاء لاشریك له ، وبعضهم لهذا قال : بالنیابة .

وهذا لیس بشیء لان الوجود إذا کان مشترکاً لفظیاً لایتحقق توحید الذات

*علم بمعنای انکشاف درمقابل جهل است ، البته علم که انکشاف باشدملازم است با فقدان جهل ، ولیکن مفهوم علم ملازم با فقدان جهل نمی‌باشد النهایه مصداق این مفاهیم نظیر مصداق وجود اختلاف بشدت وضعف وکمال ونقص دارند ، مثلا علم در حق تعالی واجب واصل ودرممکنات فرعی‌وظلی‌می‌باشد، نه‌آنکه علم ممکن‌باعلم حق دوسنخ مباین باشند وعدم فرق وخلط بین مفهوم ومصداق قائل را باشتباه انداخته است .

بعد فرموده است : «انهم یقولون هذاالوجودالعام البدیهی من‌الامور الاعتباریة و له افراد فی‌الخارج واحد منها وجود الواجب ، و یقولون صدق‌العام علی افراده عرضی ولذا لم یعرف حقیقة الواجب . فنقول قد ابطلنا کون الوجود من‌الامور الاعتباریة حیث ابطلنا الاعتباریات والقول بالوجود الذهنی وثانیاً القول بان للوجود افراد باطل ، لان الفرد هوالحقیقةالکلیة مع قید ، لان‌الکلیة من عوارض الشیئیة والوجود مقابل لها مساوق ایاهـا .»

چون وجود بحسب مفهـوم ابسط البسائط است واز سنخ ماهیت نمی‌باشد ، حقیقت وجود نه جنس دارد ونه فصل ونه عرض عام است ونه عرض خاص، این وجود عنوانی هم صدقش برمعنون خودکه وجودات خاصه باشد موجب ترکیب وجود خاص نمیشود، چون صدق عرض عام برخارجیات موجب ترکیب نیست ومفاهیمی‌که ازسنخ ماهیاتند ملازم با ترکیب وتحدیدند ، واینکه‌گفته میشود وجود مثلا در حق‌تعالی عین ذات ودر ممکنات زائد است ، معنایش آنستکه اگربفرض محال حقیقت حق در ذهنی از اذهان حاصل شود وجود ازعین ذات اوانتزاع میشود. قاضی‌سعید «ره» در ذیل کلمات خود که نقلش موجب تطویل است وجود را مشترك لفظی دانسته است وازبرای وجود مفهوم عام بدیهی صادق‌بر خارجیات ازواجب وممکن فردی قائل نیست ،کمااینکه علم وقدرت و سایر صفات راهم مشترك لفظی میداند .

درذیل کلام خودگفته است : «غایة مافی‌الباب لاجل ان یستخلص من مفاسد زیادة الوجود وموانع کونه تعالی شیئاً ذاوجود ، صح‌القول بانه موجود لا کالموجودات ، وشیء لاکالاشیاء ، ومن این انحصرالقول بکونه سبحانه تعالی وجود ، من أین أظهر أنه وجود مع انه لم یرد فی‌الاخبارو‌الآثاراطلاق لفظ‌الوجود علیه .»

خلط بین مفهوم وجود وحقیقت خارجیه ومصداق وجود قائل رادرغلط انداخته‌است دراخبارو آیات‌لفظ‌کائن وحاصل‌وسایرالفاظ‌مترادفه‌باوجود بلکه موجود بحق‌تعالی اطلاق*

ولاتوحیدالصفات، والافعال، کماهوحقّ المقال وحقیقةالحال ، والمفسدةالتی توّهم

* شده است ، و اینکه در روایات وارد است «انه شیء لاکالاشیاء» مراد این نیست که لفظ وجـود وامثال آن مشترك لفظی بین حق‌تعالی وموجودات است ، بلکه مراد آنست که حقیقت خارجیهٔ وجود صاحب مراتبی می‌باشد وافراد آن نظیرافراد متواطئه‌ی ازماهیات نیست چون بعضی ازافراد وجود ممکن وحادث ومتغیروبعضی از افراد آن مجرد وبعضی ازافراد واجب بالذات است که در غایت تمامیت می‌باشد ، وتوهم نشود که صرف اطلاق لفظ شیء برحق‌تعالی وبرغیرش سبب شود که حق‌تعالی مثل ممکنات در معرض تغیر وزوال باشد . واما اینکه قول باشتراك لفظی رابعرفاء نسبت داده واستدلال نموده است بکلمات محیی‌الدین وغیراو ، این‌هم تمام نیست ، ونیز نفی سنخیت بین حق‌تعالی و اشیاء را هم مستندکرده است بقول اهل عرفان .

عارف‌واصل‌کامل‌صائن‌الدین«ابن‌ترکه» درتمهیدالقواعد چاپ‌سنگی‌طهران۱۳۱۶ق ص۲۲ فرموده است : «اعلم ان‌الوجود مشترك بین‌الوجودات الخاصة کلها لابحسب اللفظ بل بحسب‌المعنی»

وقیصری‌درمقدمه‌ی فصوص وسایرأکابربراین معنی تصریح کرده‌اند، امامسئلهٔ سنخیت اصولا اثبات سنخیت بین علت ومعلول علی ما هوحقه اختصاص باهل عرفان دارد وبطور تفصیل ذکرخواهیم کرد .

صدرالدین‌قونوی‌بلکه جمیع‌محققان ازعرفاء فرموده‌اند(الف) : «ان‌الشیء لایصدر عنه ولایثمرمایضاده ویباینه علی اختلاف ضروب الاثمار» وفی‌الفصوص : «انه تعالی ظاهر من حیث ذاته‌ومظهرمن حیث‌افعاله وهوالظاهروالمظهر بمعنی ان شیئا منهما لیس من‌غیره»

واما اینکه درکلام بعضی وارد است وجودهم مشترك معنوی وهم مشترك لفظی است وجه آن اینست که اطلاق وجود برحق و ممکنات و کذلك اطلاق علم باعتبار مفهوم و اینکه وجود مفهوم عام بدیهی ونقیض عدم است ویاآنکه علم بمعنی انکشافست و این دو حقیقت‌درحق‌تعالی وممکنات تحقق دارد بنحواشتراك معنویست ولی باعتبارمصداق واینکه وجود درحـق در کمال استغناء ودرمعلول «ممکنات» عین فقر وفاقه است در عین‌اشتراك معنوی اشتراك لفظیست چون وجود دراحدیت درنهایت اطلاق واستغنا ودر ممکنات مقید ونیازمند است .

الف ـ رجوع شود بکتاب‌النصوص آخرتمهیدالقواعد چاپ طهران۱۳۱۶ه ق ص۱۹۱ ـ آخر شرح منازل‌السائرین چاپ سنگی‌طهران ص۲۹۱ ـ مصباح‌الانس چاپ سنگی طهران‌ص۲۸ «ومنها ان‌الشیء لایصدرعنه ولایثمرالخ»

هی علی تقدیر أن یکون المعنی المشترك متواطیاً، وأما إذا کان المعنی مشککاً فلا بأس لصدقه علی الواجب والممکن، بل یصیر هذا مناط التوحید الخاصّی فی الاسماء ومصحّح صدق أنه شیء لا کالاشیاء لانّه علی تقدیر الاشتراك لفظاً یکون البینونة بین الواجب والاشیاء بینونة شیء وشیء، بینونة الذاتی العزلتی، وعلی تقدیر الاشتراك والتشکیك یکون البینونة بینونة شیء وفیء بینونة الصفتی، وهـذا حق عند أهل الحق، وفـی کلّ الاسماء والصفات کانت الشدّة والضعف بنحو الاصل والعکس وهو التوحید ولایتوهم الشریك تعالی الله عن هذا. «ذلك ـ خ ل ـ آ ـ ق»

اشراق حکمی

وجود کل ممکن عین ماهیته خارجاً ویتحـد بهانحواً من الاتحاد، و ذلك لانه لما ثبت و تحقق مما بینا أن الـوجود الحقیقی الذی مبدء الاثارو منشأ الاحکام وبه یکون الماهیة موجودة وبه یطرد العدم عنها، أمر عینی ـ فلو لم یکن وجود کل ماهیة عینها ومتحداً بها فلایخلو اما أن یکون جزءاً منها اوزایدا علیها عارضاً لها وکلاهما(۱) باطلان ؛ لان وجود الجزء قبل وجود

۱ ـ فرد ومصداق بالذات مفهوم وجود وموجود نفس وجود خاص خارجیست که بالذات طارد عدم از ماهیت است وماهیـت بدون اعتبار چنین حقیقتی موجـود نمی باشد مصداق بالذات هر مشتقی نفس مبدء آن مشتق است بنابر این از برای مفهوم وجود فردی غیر ازحصص وجودی متحقق، درعین است ، چنین مصداقی در خارج عین ماهیت است وتحققی سوای تحقق ماهیت ندارد ، اگروجود درخارج عین ماهیت نباشد از چند صورت خارج نیست یا باید جزء ماهیت باشدیاماهیت جزء وجودباشد(الف) «یعنی وجود مرکب باشد*

الف ـ ملاصدرا با براهین متعدد دراین کتاب وکتب دیگر خود بساطت وجود را اثبات نموده است نگارنده درنفی ترکیب ازوجود بطورتفصیل دراطراف این مطلب «فی ان الوجودات هویات بسیطة وان حقیقة الوجود لیست معناً جنسیاً ولانوعیاً ولاکلیاً مطلقا» که ازمصدرتألّه صدرالدین شیرازی صـادر شده است در رسالهٔ هستی ازنظر فلاسفه وعرفان تحقیقاتی نموده است رجوع شود بکتاب مزبورازصفحه «۲۸ تا۴۶» ونیزمراجعه شود بأسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ق ص۱۰ تعلیقات ملاصدرا برشرح حکمت الاشراق «چاپ سنگی طهران۱۳۱۳ ق ص۳۰۴ ـ وبدایع الحکم «افضل المتاخرین آقا علی حکیم» چاپ سنگی طهران (۱۳۱۴ق) از ص۱۳۳ تا۱۴۵ ـ مطالب آقاعلی مدرس دراین باب ازهرجهت نظیرندارد ومحققانه وارد این بحث شده است «شکرالله سعیه وقدس الله نفسه» .

الکل ووجود الصفة(۱) بعد وجود الموصوف، فیکون الماهیة حاصلة الوجود قبل نفسها ویکون الوجود متقدماً علی نفسه وکلاهما ممتنعان ویلزم أیضاً تکرر نحو وجود شیء واحد من جهة واحدة والتسلسل فی المرتبات المجتمعة من أفراد الوجود، وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهین واستلزامه (۲) لانحصار مالایتناهی بین حاصرین ای الوجود والماهیة یستلزم المدعی بالخلف وهو کون الوجود عین الماهیة فی الخارج لان قیام جمیع الوجودات

*یاوجود عارض ماهیت باشد «یعنی قائم باشد بماهیت» نظیر قیام صفاتی که منضم بموصوف خود میباشند یا آنکه ماهیت عارض وجود است یاوجود با ماهیت دوصفت برای موصوف واحدند یاآنکه ماهیت ووجود هردوموصوفند بصفت واحده، یاآنکه وجود عارض ماهیت این استولی درخارج متحدند وتابع ماهیت است یاماهیت عارض بروجود وتابع آن میباشد جمیع این شقوق غیرازشق اخیر باطل است(الف) .

۱ـ الفرق بین الصفة والعارض علی ما أفاده الاستاد(ب) رحمه‌الله هو ان الصفة ما یکون له وجود سوی وجود الموصوف لشهادة کل صفة علی أنها غیر الموصوف بخلاف العارض لانه اعم ولهذا یطلق العارض علی المعقولات الثانیة مع انها لیس لها وجوداً وراء وجود منشأ انتزاعها فتدبر «محمد اسماعیل ره»

۲ـ قال الحکیم المدقق المولی محمد اسمعیل الاصفهانی : «فیه نظر لانه یشترط فی بطلان انحصار مالایتناهی بین حاصرین أمران: الاول الترتب والثانی کون نسبة الطرف الی الاجزاء مثل نسبة بعض الاجزاء الی بعضها وهنا لیس کذلک لان نسبة الماهیة الی الوجودات هی المحلیة ونسبة بعضها الی بعضها الشرطیة، نظیره تعاقب الصور الغیر المتناهیة علی الهیولی مع عدم انحصار غیر المتناهی بین الحاصرین لکونها محلا لجمیعها ومنتشرة علی جمیعها فتدبر» این اشکال بر ملاصدرا وارد نیست نظیر این اشکال را شارح علامه وبعضی دیگر کرده‌اند وماازآن جواب خواهیم داد .

الف ـ ازاین هشت قسم یکقسم آن «قسم أخیر» صحیح ومطابق بابرهان است چون شق اول ودوم وسوم وچهارم ملازم باحصول ماهیت قبل از وجود میباشد شق پنجم وششم نیز باطلست چون ماهیت بذات خود قیام ندارد بلکه قائم بوجود است ووصف ازبرای چیزی بدون وجود نمی‌باشد اگرماهیت صفت برای چیزی ویاموصوف ازبرای صفتی باشد باید بنفس وجودی که معروض است که قائم باین موصوف است باشد دراین صورت صفت واحد قائم بموصوف واحد است شق هفتم هم نیز باطل است چون ماهیت بالذات تقرر ندارد . رجوع شود برساله‌ی وجود رابطی آقاعلی حکیم چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ه‍ ق ص ۱۱۱ .

ب ـ مراد از استاد حکیم ، محقق فخر المتأخرین آخوند ملا علی نوری است چون ملا اسماعیل شاگرد آخوند نوری «رهما» میباشد

بحيث لايشذ . عنها(١) وجود عارض(٢) يستلزم وجوداً لها غير عارض والالم يكن المفروض جميعاً بل بعضاً من الجميع .

قيل قوله: متحداً بها. ينافى قوله : عين ماهيته . قلنا لمّا قيّد وخصّص العينية بالخارج يفهم منه المغايرة بوجه ، ويحصل مفاد الاتحاد، وأشارة بصحة الحكم به و مناطها وهو أن ما به التحقق فيهما واحد ، وهو مناط الاتحاد ، لكن فى أحدهما بالذات وفى الاخر بالعرض ولذا قال : بنحو من الاتحاد . ولمّا كان الحكم محتاجاً إلى البيان فقال: والوجود الذى ثبت تحققه فى العين وأنه مايطرد به العدم عن الماهيات، وبه تكون موجودة ـ لولم يكن فى كلّ شيء عين ماهيته خارجاً ومتحداً بها فلايخلو إما أن يكون جزءاً منها أوزايداً و عارضاً لها و كلاهما باطلان ؛ لان وجود الجزء قبل وجود الكلّ ووجود الصفة بعد وجود الموصوف، فيكون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها وظاهر هذا الكلام أن وجود الماهية كان قبل الماهية فلامفسدة فى تقديم الوجود على الماهية إذا كان بالذات ، فالمراد كانت الماهية حاصلة الوجود قبل وجود نفسها وهذه القبلية ثابتة سواء كان الوجود جزءاً أوصفة وتقدّم الوجود على نفسه أيضاً كان على التقديرين ، ويجوز الاول للاول والثانى للثانى للاظهرية وهذا على فرض الاتحاد أى إتحاد الوجود السابق واللاحق وعلى هذا أيضاً يلزم

١ـ قيل فيه نظر لان مجموع الغير المتناهى ليس لها وجوداً عليحدة حتى يكون لها عروضاً عليحدة ليلزم أن يكون للماهية وجوداً هى عينها بل المجموع عروضات فللمعروضات ايضا وجودات الى غير النهاية فلايلزم المدعى على هذا التقرير ، وانحصر المفسدة على التسلسل .

وأقول مراده رحمه الله هوان مجموع غير المتناهى وان كان عروضات لكنها فى حكم عارض واحد فى الاحتياج الى المحل فهذا المحل لوكان وجوده أيضاً عارضاً يلزم خلاف المفروض فلابدمن أن يكون عينها ولايخفى عليك أنه يندفع البحث الذى مرذكره لانه حينئذ لما كان هذا الوجود عين الماهية فيكون نسبة الماهية نسبة الوجود لاتحادهما بحسب الواقع فتدبر «محمد اسماعيل» .

٢ـ قيام جميع الموجودات ليس قياماً واحداً لعدم كون الوجودات وجوداً واحداً بل قيامه عين قيامات الوجودات وكل قيام وجود مسبوق بقيام وجود آخر فلاينتهى الى وجود هو عين الماهية ولايلزم أيضاً أن لايكون المفروض جميعاً «محمد اسماعيل»

تکرّر نحو وجود شیء واحد ؛ وأمّا علی فرض عدم الاتحاد فیلزم التسلسل أیضاً . و قوله : لانحصار مالایتناهی بین حاصرین ای الوجود والماهیة . کلام ظاهری ولیس بشیء فی الواقع لان الماهیة لیست من السلسلة ولاتحدّد بها السلسلة کما هو مبیّن فی مقامه فتذکر.(۱) قوله: یستلزم المدّعی أی مع جواز التسلسل؛ وهو نظیر ماقاله المعلّم

۱ــ فاضل مدقق ملااحمد اردکانی درحواشی برمشاعر(الف) گفته است : «فیه بحث لماقیل فی موضعه من ان من شرط استحالة کون المتناهی محصوراً بین حاصرین ای ما فرض حاصرا یجب أن یکون النسبة بینه وبین تلک الامور الواقعة فی الوسط کالنسبة بین تلک الامور مثلا ، ان کان الترتیب بینها باعتبار کون بعضها معداً لبعض آخر یجب ان یکون ما فرض حاصراً أیضاً کذلک بالنسبة الی تلک الامور وان کان باعتبار الفاعلیة فیجب ان یکون الحاصر ایضا کذلک بالقیاس الیها وعلی هذا القیاس ؛ والماهیة علی هـذا التقدیر بالنسبة الی الوجودات لیست کذلک ولان الماهیة قابلة لوجوداتها وتلک الوجودات لیست قابلة بعضها لبعض» .

خلاصه آنکه ازشرائط محال بودن وجود غیرمتناهی محصوربین حاصرین «مبدء و منتهـا» آنستکه وجوداتیکه بین آنها ترتب است ازیك سنخ باشند یعنی اشیائی که بین آنها ترتب است وسلسله را تشکیل میدهند یك سنخ باشند، وجوداتی که بین آنها ترتب نمی باشد بین آنها نسبت قابلیت ومقبولیت نیست ماهیتی که درمورد مفروض طرف سلسله است نسبت بوجود خـود سمت فاعلیت ندارد بلکه قابل صرف است پس نسبت بین حاصر «ماهیت» و افرادواقع درسلسله یك نسبت نیست مراعات این شرط را اعاظم حکمای سلف نموده اند ولیکن متاخرین این شرط را لازم ندانسته اند حکیم بارع ملامصطفی قمشه ای گفته است این اشتراط صحیح نیست هیچ فرقی بین مورد تحقق این شرط و عدم تحقق آن نیست میرزا احمد اردکانی شاگرد حکیم مزبور گفته است : «فی صورة تحقق هذا الشرط یکون الحاصران داخلین فی السلسلة معتبرین فی اجـزاء السلسلة فیلزم انقطاع السلسلة بهما فیلزم تناهی مافرض غیرمتناه بخلاف ما اذالم یتحقق الشرط فان مافرض حاصرا لایکون داخلا فی السلسلة معتبرا فی اجزائها فلایلزم انقطاع السلسلة فلایلزم المحذور المذکور ؛ مثلا لوفرض ان الحاصر فاعل للسلسلة وتلک السلسلة بعضها معد لبعض ، یکون الحاصر خارجا عنها مقارنا مع کل جزء منها، فمن این یلزم المحذور فتبصر» شارح علامه اعلی الله مقامه روی لزوم مراعات شرط مذکور گفته است : قوله : لانحصار مالایتناهی بین حاصرین*

الف ــ المشاعر چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ق ص ۳۶ درتعلیقه‌ی براین عبارت صدرالمتألهین «واستلزامه لانحصار مالایتناهی بین حاصرین الخ»

فی اثبات الواجب کما قال المصنف سابقاً .

فاذا ثبت کون وجود کل ممکن عین ماهیته فی العین فلایخلو اما ان یکون بینهما مغایرة فی المعنی والمفهوم اولا یکون ، والثانی باطل والا لکان الانسان مثلا والوجـود لفظین مترادفین ، ولـم یکن لقولنا : الانسان موجود فایدة و لکان مفاد قولنا : الانسان موجود والانسان انسان واحداً ؛ ولاامکن تصور احدهما بدون الاخر الی غیرذلك من اللوازم المذکورة فی

*ای الوجود والماهیة . کلام ظاهری . اشکال شارح علامه «حاج ملامحمد جعفر لنکرودی» و حکیم محشی «آقامیرزااحمد ره» برآخوند ملاصدرا وارد نیست ومراعات شرط مذکور لازم نیست لذا استادناالاقدم حکیم محقق آقاعلی مدرس «زنوزی قده» درمقام جواب از اشکال مزبور گفتـه است(الف) : «لکن معتقدنا ان مقصود اولاءك الاعاظم من تلك الکلمة المـوروثة أن ما فرض حاصـراللسلسلة یجب وان یکون واقعاً فی طریق ذهابها بحیث یبتدء منه أوینتهی الیه فلو فرض أن النسبة بین آحاد السلسلة هی العلیة الاعدادیة وفرض حاصلها فاعل الکل لماکان ما فرض حاصراً لها بحاصراذ فاعل کلها بماهو کذلك لیس واقعاً فی طریق ذهابها لامن جهة الابتداء ولامن جهة الانتهاء فانه خارج عنها محیط بهالان وجوده أتم وأکمل من وجودها فلایکون بدواً للسلسلة ولاحتمالها ولامرتبة له یتعین بها فی سایر مراتب آحادها بل نسبته الی کلها نسبة واحدة لاحاطته بها وارتفاعها عن درجاتها وکذلك لوفرض قابل الکل فانه بماهو کذلك مرتبته فی الوجود اضعف من مرتبة وجودهااذالقابل بماهوقابل انزل وجوداً من وجودالمقبول لان المقبول غایته و کماله والغایة اشرف من ذی الغایة ، فالقابل خارج عن صقع وجود المقبول فنسبة قابل الکل الی جمیع الآحاد نسبة واحدة واما اذاکان الحاصر واقعا فی مرتبة آحادالسلسلة حاصلا فی طریق ذهابها و سلوکها فی الطول لکان حاصراً لها البتة وان لم یکن نسبتها الی آحادها کنسبة بعضها الی بعض؛ والامر فی المهیة والوجود انماهوعلی تلك الحال» ازآنچه که ذکرشد جواب اشکال حکیم محشی «آخوند ملا اسمعیل اصفهانی» هم داده میشود چون مراد از اشتراط بودن نسبت طرف باجزاء مثل نسبت بعضی ازاجزاء ببعضی دیگرآنستکه حاصر واقع در مرتبه‌ی آحاد سلسله باشدکه ترتب حاصل گردد چون تسلسل یاذهاب سلاسل علل ومعالیل الی غیرالنهایة یاالی النهایه مشروط به ترتب وعدم انقطاع سلسله است چون مفروض ماهیتی است که دارای وجود خارجی وقائم برآن میباشدکه ازاین وجود وجوداتی غیرمتناهی تولید میگردد .

الف ــ رسالهٔ وجود رابطی چاپ سنگی طهران «۱۳۱۵ه‍ق» صفحه‌ی ۱۰۸ .

المتداولات من التوالی الباطلة، وبطلان کل من هذه التوالی مستلزم البطلان المقدم ، فتعین الشق الاول وهو کون کل منهما غیر الاخر بحسب المعنی عند التحلیل الذهنی مع اتحادهما ذاتاً وهویة فی نفس الامر .

لمّا ظهر أن الوجود عین الماهیة من کلامه السابق فقصد أن یبیّن أن المراد هو الاتحاد لا العینیّة المحضة وإلا یلزم التوالی الباطلة منها إتحاد الماهیات المتخالفة کالانسان والفرس و کون الجوهر عرضاً وبالعکس و یلزم أن یفهم من الانسان ما یفهم من الوجود؛ فلیس المراد من العینیة إلا الاتحاد من حیث التحقق والمغایرة من حیث المفهوم وهذا حقّ عند أهل الحق سواء کان بالذات أو بالاعتبار. ولو کان مفهوم الموجود هو مفهوم الانسان لما حمل علیه ضدّه ولا یصّح أن یقال : الانسان معدوم ومناط الحمل هو الاتحاد فی الوجود والتغایر بحسب المفهوم وهذا هو الفرد المتعارف والمشهور من الحمل ـ وللحمل أفراد آخر بحسب الاتحاد فی الجنس أو النوع أو غیر ذلک لکن مآل الامر إلی الوجود وظهر من کلام المصّنف بالنظر الدقیق حقیقة القول کما قال :

بقی(۱) الکلام فی کیفیة اتصاف الماهیة بالوجود بحسب الاعتبار المغایرة الاتصافیة فی ظرف التحلیل العقلی الذی هو أیضاً نحو من انحاء وجود الشیء فی نفس الامر بلا تعمل واختراع ، وذلک لان کل موصوف بصفة أو معروض لعارض فلابدله من مرتبة من الوجود ، ویکون متقدماً بحسبه علی تلک الصفة ، وذلک العارض غیر موصوف به ، ولا معروض له ؛ فعروض الوجود اما للماهیة الموجودة او غیر الموجودة(۲) أو ـ لا الموجودة ولا المعدومة جمیعاً فالاول یستلزم الدور او التسلسل والثانی یوجب التناقض والثالث یقتضی ارتفاع النقیضین .

وإذا کان کلّ منهما غیر الآخر بحسب المعنی عند ملاحظة الذهن فحصل فی الذهن أمران وبینهما إتصاف ومعلوم أن فی الذهن کانت الموصوفیّة للماهیّة لانها فیه کانت بالحقیقة وبالتمام وبالاصالة وهذه حال الموصوف والمعروض ، وحقیقة

۱ـ بنابر مذهب قوم چون جمهور «قائلان بأصالت ماهیت» اتصاف ماهیت را بوجود درظرف تحلیل عقلی دانسته‌اند .

۲ـ درحواشی بعد تفصیل این کلام خواهد آمد .

الوجود لایحصل فی الذهن بل المفهوم ، وهو وجه وعرض له الوصفیّة، فثبوت الوجود للماهیة لمّا کان بحسب نفس الامر یقتضی ثبوت الماهیة فیلزم الدور أو التسلسل . و لمّا کان هذا الثبوت ثبوتاً وتجریداً فلایلزم التسلسل کما قلنا (فتدّبر)

وقوله : والثانی أی عروضه للماهیة المعدومة یوجب التناقض . هذا إذا کان بشرط العدم لافی حال العدم ، والثالث یقتضی إرتفاع النقیضین وهذا اذا لاحظ العقل رفع الوجود ورفع العدم وحینئذ یلزم إجتماع النقیضین أیضاً . وأمّا إذا کان المراد لا موجودة ولامعدومة ؛ عدم ملاحظة الوجود والعدم فلایلزم المفسدة .

والشیخ قد فسّر قول المصنف بلا تعمّل وإختراع ، ببلا صنع ، وقال : هذا من جملة الاوهام الباطلة وشنع علیه ولاوجه لهذا التفسیر بل مراد المصنف هو نحو من أنحاء وجود الشیء فی نفس الامـر بلاتعمّل ، بیان لنفس الامر أی لیس هو من مجرد إعتبار الوهم وإختراعه کما هو مذهب السیّد المدقق بل هو أمر واقعی مناط لصحة الحکم والاتصاف .

والاعتذار بأن(۱) ارتفاع النقیضین عن المرتبة جایز بل واقع غیر نافع هیهنا لان المرتبة التی یجوز خلو النقیضین عنها هی مایکون من مراتب نفس الامر ولابد من ان یکون لها تحقق مافی الجملة سابقاً علی النقیضین کمرتبة الماهیة بالقیاس الی العوارض، لان للماهیة وجوداً مع قطع النظر عن العارض

۱ــ قیل لایقال هذا یناقض القاعدة المقررة فی الکتب الحکمیة من ان الماهیة من حیث هی لیست الا هی أی لاموجودة ولامعدومة فی مرتبة ولاواحدة ولا کثیرة بل کل واحد من المتقابلین اللذین لایکونان ذاتاً ولا ذاتیـاً لها مسلوب عن مرتبتها فارتفاع النقیضین عن المرتبة ای مرتبة الماهیة جایز مصرح به فی کتبهم. لانا نقول خلو الماهیة عن المتقابلین بحسب المرتبة جایز بحسب التصور (الف) وهو المقرر عندهم واما خلوها عنهما بحسب الاتصاف ولوکان من باب اتصاف الشیء بنفسه فغیر جایز لان ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت له وهذا الشق هو الذی ابطله المصنف بقوله: ولابد من أن یکون لها تحقق. الی آخره ــ فتدبر «محمد اسماعیل»

الف ــ یعنی باعتبار حمل أولی ذاتی نه حمل شایع صناعی ــ معنای حمل أولی ذاتی آنستکه ماهیت بحسب مفهوم غیر از وجـود وعدم است اگر چه بحسب مصداق «ذهن وخارج» موجود ویا معدوم است .

و مقابله کالجسم بالقیاس الی البیاض و نقیضه، ولیس لها مرتبة وجودیة مع قطع النظر عن وجـودها، فقیاس عروض الوجـود للماهیة کقیـاس عروض البیاض للجسم و قیاس خلـوها عن الوجود والعدم بخلو الجسم فی مرتبة وجوده عن البیاض واللابیاض قیاس بلاجامع اذ قیام البیاض ومقابله بالجسم فرع علی وجوده(۱) ولیس قیام الوجود بالماهیة فرعاً علی وجودها اذ لا

۱ـ شیخ الاشراق گفته است : «اگر وجود خارجیت داشته باشد باید قائم بماهیت باشد قیام وجود بماهیت ازچند وجه خالی نیست ، وجود یا قائم بماهیت موجود است لازم آیـد وجود ماهیت قبل از ماهیت و یا وجود قائم بماهیت معدوم است لازم این فرض اجتماع دونقیض است ویا آنکه وجود قائم بماهیت مجرد ازوجود وعدم میباشد این فرض مستلزم ارتفاع دونقیـض است» صـدرالمتألهین در اسفار گفته است ازاین اشکال جواب داده‌اند : اگرشیخ الاشراق ازماهیت موجود یامعدوم ماهیت موجود یامعدوم واقعی نفس الامری را اراده کـرده است . ما میگوئیم وجود قائم بماهیت موجود است ولی موجود است بنفس وجودی که بآن متصف میباشد نه بوجود سابق براین وجود ، کمااینکه بیاض قائم بجسم ابیض است ولی ابیض بذات بیاضی که لغت برای آن جسم است . واگرازموجود ومعدوم قصد کـرده است وجـود یاعدمی را که عین ویاجزء ماهیت «من حیث هی هی» و مأخـوذ در مقام ذات ماهیت باشد میگوئیم وجود قائم بماهیت است بدون آنکه اعتبار عدم ویا وجود در ذات ماهیت شود و این ارتفاع نقیضین نیست چون واقع اوسع از مقام ذات ماهیت است وارتفاع نقیضین درواقع جائزنیست نه در مرتبه ای از مراتب واقع ، کمااینکه بیاض قائم بجسم لابشرط نسبت به بیاض است ، «درمقام ذات» اگرچه درمقام واقع وخارج(الف) جسم یامتصف به بیاض است ویانیست، این قائل تصریح کرده است که وجود وماهیت درخارج متحدند و بحسب خارج ماهیت متصف بوجود نمیشود ولی اتصاف ماهیت بوجود درمرتبه‌ای ازمراتب و در ظرفی ازظروف، اقتضاء مینماید مغایرت وجود ماهیت را اگرچه اقتضای فرعیت رانمی نماید وتغایر «فی‌ظرف‌ما» مورد قاعده‌ی فرعیه نمیباشد وقاعده‌ی فرعیه درعوارض وجود ومفاد هلیات مرکبه جاریست بحسب لحاظ عقلی چون وجود در جمیع اکـوان باماهیت متحد است عروض وجود بماهیت و تغایر بین این دو بتعمل عقلیست باعتبار مراعات جانب خلط وتعریه باین اعتبار عقل ماهیت را متصف*

الف ــ فرق بین جسم وبیاض وماهیت و وجود آنستکه جسم بیك اعتبار دارای وجودی منحازوسابق بربیاض وعدم بیاض است از این جهت امکان دارد که متصف بوجود ویا عدم بیاض شود ، ولی ماهیت نسبت بوجود این نحو نمی‌باشد در خارج بلکـه در ذهن و باعتباری در جمیع مراتب وجودی متحدند .

وجودلها الابالوجود .

وحقّ المقال أن إرتفاع النقيضين ليس بجايز إذا كانا بالحقيقة نقيضين ، فان رفع الوجود عن شیء بحسب المرتبة معناه أن الوجود ليس عينه وهذا صادق ونقيضه أن الوجود عينه وهو كاذب ، وليس أن العدم عينه نقيضه حتى يرتفع نقيضان ، فهذا القول ظاهری وأما بحسب الواقع ، فلايجوز خلّو الشیء عن شیء ونقيضه ؛ أیّ شیء كان فهذا الفرق على ظاهر الجواز لان هذه المرتبة، مرتبة من نفس الامر والحكم إذا كان سلبياً جاز أن(۱) يصدق مع تحقق الحكم فی نفس الامر لان صدق العام لايستلزم صدق الخاص ، ورفع الخاص لايستلزم رفع العام ، فاذا كان المحمول عرضياً لا دخل له فی تحقق ذات الموضوع ، جاز صدق الايجاب والسلب كليهما جزئياً فی نفس الامر . وأما إذا كان له دخل فی تحقق ذات الموضوع فلايصدق السلب بحسب الواقع ونفس الامر وسلب العام يستلزم سلب الخاص ولهذا البيان يقولون: إن الماهية لايجوز أن تكون(۲) مفيدة لوجودها بخلاف ساير الصفات لان الافادة

*بوجود ملاحظه مینماید.

چون وجود باماهیت در جمیع أکوان متحدند و ماهیت بدون تحقق وجود چه در خارج وچه درذهن سراب محض است و بمنزله‌ی شعاع وعکس وظل وجوداست بلکه ماهیت امری وهمی و«ثانیهٔ مایراه الاحول» است وازتجلیات وجود منبعث میشود ودرنفس الامر با دجود یکچیزند و لیکن عقل توانائی لحاظ ماهیت را بدون وجود دارد ، اگرچه همین ملاحظه، ایجاد ماهیت درظرف ذهن است ، وجعل تعلق بوجود ماهیت گرفته است ولی فرق واضح است بین حمل اولی ذاتی «لحاظ نفس ماهیت بماهی‌هی» وحمل شایع صناعی «ملاحظه‌ی ماهیت با وجود و اتصاف آن بوجود» پس باعتبار حمل شایع صناعی وجود در جمیع اکوان عین ماهیت است وماهیت تحقق واقعی ونفس الامری ندارد، واتصاف ماهیت بوجود اتصاف مجازیست و باعتبار حمل اولی ذاتی عقل ماهیت را بحسب مفهوم مغایر با وجود ملاحظه مینماید .

۱ـ جاز صدقه «د ـ ط»

۲ـ وجود بهیچ اعتباری از اعتبارات امکان ندارد که از لوازم ماهیت باشد باین معنی که نفس ذات ماهیت من‌حیث هی هی که فاقد وجود درمقام ذات است مقتضی وجود خود باشد . قومی ازغاغه‌ی ناس واصحاب خناس که بمتکلمین معروفند گمان کرده‌اند که*

والایجاد فرع الوجود لاغیر .

فالتحقیق(۱) فی هـذا المقام أن یقال بعد ماأشرنا الیه من أن عارض الماهیة عبارة عن شیء یکون عین الماهیة فی الوجود ، وغیرها فی التحلیل العقلی ؛ أن للعقل ان یحلل الموجود الی ماهیة ووجود ، وفی هذا التحلیل

*وجود واجب مثل لوازم اعتباری ملازم با ماهیت است همانطوریکه معانی اعتباری لازم نفس ذات ماهیتند وجود خاص واجبی بزعم این طایفه لازم ماهیت اوست وجود مطلقاچه درواجب وچه درممکن امکان ندارد که ازلوازم ومعلول ماهیت باشد ، ونفس ذات ماهیت اقتضاء نماید وجود را چون نفس ذات ماهیت «بماهی هی» بدون اعتباروجود وعدم چون فاقد وجوداست علت وجود نمیشود . علت وجود باید موجود باشد ـ علاوه براین ماهیت بدون اعتبارامری اعتباریست وبدون وجود تحقق ندارد . شیخ الرئیس واتباع اوگفته اند: «ان الوجود مطلقا لایجوزان یکون معلولا للماهیة ، لان الوجود لیس له حال غیران یکون موجوداً ، وعلة الموجود موجودة وعلة المعدوم معدومة، وعلة الشیء من حیث هوشیء،شیء وماهیة ماهیة فلیس اذاکان الشیء قد یکون من حیث هوماهیة علة لبعض الاشیاء ، یجب ان یکون علة لکل شیء وبالجملة لایجوزان یکون سبب الشیء من حیث هو حاصل الوجود الا شیئاً حاصل الوجود» شیخ درمباحثات وشفا واشارات این مطلب را بطورتفصیل ذکر کرده است . در مبـاحثات گفته است : «لوکانت ماهیة سبباً للوجود لانها ماهیة لکان یجوز ان یکون یلزمها الوجود مع العدم ، لان مایلزم الماهیة من حیث هی یلزمها کیف فرضت ولا یتوقف علی حال وجودها و محـال ان یکون ماهیة علة لوجـود شیء قبل ان یعرض لها الوجود،واذالم یحصل للعلة وجود، لم یحصل للمعلول وجود» رجوع شود بمبدء ومعاد «ملاصدرا» چاپ سنگی طهران ۱۳۱٤ه ق ص٥ «شك وازالة ـ واما من جوز ـ الخ» والهیات شفا چاپ سنگی طهران ۱۳۰۵ه ق ص۵۸۰ـ دربیان آنکه وجود عین ذات حقست ـ شرح اشارات چاپ جدید طهران ۱۳۷۸ه ق جزء سوم درحکمت مابعدالطبیعه «الهیات» ص۳۰ـ شارح محقق مقاصد اشارات به پیروی ازمتن بطورتفصیـل این مطلب را ذکر کـرده است وازشبهات «فخررازی» جواب داده است .

۱ـ قیل الظاهرانه «رحمه‌الله» اختارفی الجواب الشق الثالث من الشقوق الثلاثة وهو ان الموصوف هی الماهیة المعراة عن الوجود والعدم ، ولایلزم ارتفاع النقیضین مطلقا حتی عن الماهیـة ایضا لان هـذه التعریة والتخلیة التی هی مناط الموصوفیة هی بعینها تخلیط الماهیة ، ویمکن ان یختارفی الجواب الشق الاول بأن یقال الموصوف هی الماهیة الموجودة بهذا الوجود الذی هوالصفة لابوجـود آخر غیر الوجـود الـذی هوالصفة حتی یلزم الدور اوالتسلسل «محمد اسماعیل»

تجرد کل منهما عن صاحبه ویحکم بتقدم احدهماعلی الاخر واتصافه به اما بحسب الخارج فالاصل والموصوف هوالوجود، لانه الصادرعن الجاعل بالذات والماهیة متحدة به محمولة علیه، لاکحمل العرضیات اللاحقة بل حملها علیه واتحادها به بحسب نفس هویته وذاته :

قوله: عارض الماهیة عبارة عن شیء یکون عین الماهیة فی الوجود. ای یکون وجوده وجود الماهیة ولایکون له وجود بالذات وبالاصالة ولیس له حکم بل الحکم للمعروض . وأما بحسب المعنی والمفهوم فمفهومه غیر مفهوم الماهیة ، فحصل فی العقل کلا المفهومین وحکم بالاصل(۱) لماهو مستحقّه وبناءاً علی تحقق الوجود لاشك للعقل أن أثر الجاعل هوالوجود ، وهوالصادرعن الجاعل والماهیة متحدة به نحواً من الاتحاد فالاصل والموصوف هوالوجود و هوالمصداق بالذات لمفهوم شیء والماهیة والشیء محمول علیه و متحد به بحسب الخارج واما بحسب الذهن فالاستحقاقیة بعکس ذلك لان الموصوفیة والاستقلالیة للماهیة فی الذهن لانه لمّا کان مفهوماً کلیاً حصل بکنهها وبذاتها بنحو الاستقلال ، والموصوفیة فی الذهن فصارت هی المعروض والموضوع فی القضایا الذهنیة، والوجود ومایطرد به العدم حیثیّة ذاتها حیثیة الخارجیة لایحصل منه فی الذهن إلاّ المفهوم الاعتباری ؛ فالذهن لیس محلّ الاستقلال للوجود ، والمفهوم الاعتباری حقّه العرضیة وشأنه الوصفیة کماقال :

واما بحسب الذهن فالمتقدم هی الماهیة لانهامفهوم کلی ذهنی یحصل بکنهها فی الذهن ولا یحصل من الوجود الا مفهومه العام الاعتباری ، فالماهیة هی الاصل(۲) فی القضایا الذهنیة لاالخارجیة والتقدم ههنا تقدم

۱ـ بالاصل والاصالة «د ـ ط»

۲ـ این تعبیر«باصالت ماهیت درقضایای ذهنیه» خالی ازمسامحه ومناقشه نمی‌باشد چون مراداز اصالت مورد نزاع ثبوت واقعی و نفس‌الامریست بنابراصالت وجود درجمیع اطواروا کوان تحقق اختصاص بوجود دارد عدم اصالت درموطنی واصالت درموطن دیگر معنا ندارد دیگرآنکه نزاع اصالت وعدم اصالت ماهیت یاوجود باعتبارحمل شایع صناعیست نه حمل اولی ذاتی، باعتبارحمل اولی ذاتی وقطع نظرازتحقق خارجی یاذهنی نه‌ماهیت اصل است و نه وجود ـ مراد مصنف«اعلی‌الله مقامه» ازاصل «اول مایتصور» میباشد اگرچه ماهیت باین اعتبار هم موجود است وآنچه که موجود نیست عدم صرف ولیس محض است «فافهم وتأمل جیداً»

بالمعنى والماهية (١) لا بالوجود ، فهذا التقدم خارج عن الاقسام الخمسة المعروفة .

التقدم بحسب الوجود كان تقدّماً بالذات بالمعنى الاعم وله فردان بالعلية و بالطبع أى التامة والناقصة ، والتقدم بحسب المعنى أيضاً كان منه لكن خارج عن الاقسام الخمسة كتقدّم الجنس على النوع ، لان تقرّر معنى النوع بعد تقرّر معنى الجنس و كتقدّم الواحد على الاثنين بوجه .

فان قلت تجريد الماهية عن الوجود عند التحليل أيضاً ضرب من الوجود لها فى نفس الامر فكيف يتحفظ قاعدة الفرعية فى اتصافها بمطلق الوجود مع أن هذا التجريد من انحاء مطلق الوجود .

فعلى هذا لا يجوز خلّو الماهية عن الوجود لا بحسب الواقع ولا بحسب تجريد العقل إياها عن الوجود ، لان خلّوها بحسب تجريد العقل يستلزم(٢) إتحادها معه لان ملاحظة خلّو الوجود نحو من الوجود ، فكيف يتصور خلّو الماهية عن كافة الوجودات و كيف يصدق هذا والشيء بلا وجود معدوم والمعدوم ليس بشيء ومفهوم الخلّو لا يصدق عليه ، وهذا إن كان خلّو الماهية عن مطلق الوجود بحسب الواقع و أما إذا كان خلّو الماهية بحسب تجريد العقل وملاحظته إياها مع عدم ملاحظة الوجود والحكم بخلّو الوجود المطلق(٣) عن الماهية أى عن تصور الماهية كان صادقاً لا بحسب الواقع ونفس الامر لانه لا يجوز أن يكون الشيء فى نفس الامر وعارياً عن الوجود كما قال المصنف :

قلنا: هذا التجريد(٤) وان كان نحواً من مطلق الوجود فللعقل ان يلاحظ

١ـ اى لا يشترط الوجود وان كان حين الوجود ، فلا ينافى ما ذكره المصنف فى بعض تصانيفه أن التقدم بالوجود «محمد اسماعيل»

٢ـ يستلزم الوجود واتحادها معه «د ـ ط»

٣ـ والحكم بخلو الماهية بحسب التصور عن مطلق الوجود كان صادقاً «د ـ ط» فالحكم بخلو الماهية بحسب التصور عن تصور الوجود المطلق كان صادقاً لان تصورها ليس تصوره «خ ل ـ د ـ ط» .

٤ـ اينكه مصنف علامه بيان كرده است : «ان للعقل أن يحلل الموجود الى ماهية و وجود الخ» حفظ قاعده‌ى فرعيه اقتضا دارد كه صفت درمرتبه‌ى موصوف موجود نباشد*

عند التجريد هذا التجريد لانه نحو من الوجود ، فيتصف الماهية بالوجود المطلق الذى جـردناها عنه ، فهذه الملاحظـة التى هى عبارة عن تخلية الماهية عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية التى هى أيضاً نحو من الوجود فى الواقع من غير تعمل لها اعتباران : اعتبار كونها تجريد او تعرية، واعتبار كونها نحواً من الوجود ، فالماهية بالاعتبار الاول «باحد الاعتبارين ـ خ ل» موصوفة بالوجود وبالاعتبار الآخر مخلوطة غير موصوفة ، فالتعرية باعتبار والخلط باعتبار آخر .

کون التجـريد نحـواً من الوجود بحسب الواقع لايستلزم أن يكون بهذه الخصوصية عند العقل وملحوظاً بهذا الوجه حتى لايكون عند العقل مجرداً عن الوجود مطلقا بل كان مخلـوطاً بالوجود على أىّ حال ، فلايمكن للعقل تجريد الماهية عن الوجود المطلق و إتصافها به ؛ بل هذه الملاحظة كما قال المصنف : لها إعتباران و بأحد الاعتبارين يصّح الخلّو والاتصاف وبالآخر يصدق الحكم الايجابى ويتحقق القاعدة الفرعية بلاإشكال كما قال :

وليست حيثية أحد الاعتبارين غير حيثية الاعتبار الاخر ليعود الاشكال جزعاً من ان الاعتبـار الـذى بها يتصف الماهية بالوجود لابد فيه ايضاً من مقارنة الوجـود فتنفسخ ضابطة الفرعية ، وذلك لان هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود ، لأنه شىء آخر غيره ، فهو وجود وتجريد عن الوجود ، كما ان الهيولى الاولى قوة الجواهر الصورية وغيرها ونفس

*بلکه باید صفت ازموصوف متأخر باشد تجرید ماهیت ازجمیع وجودات یکنحو از وجود برای ماهیت است درهنگام اتصاف ماهیت بمطلق وجود چگونه این قاعده محفوظ خواهد ماند چون بنابراین تحقیق باید صفت درمرتبه‌ی موصوف موجود باشد ، این خود موجب انثلام درکلیت قاعده‌ی فرعیه میشود باین اعتبار. حاصل جواب آنکه تجریدماهیت ازوجود دواعتبار دارد اعتبار تجرید فقط بدون ملاحظه‌ی امری ـ ماهیت باین اعتبار موصوف است اعتبار ثانی لحاظ ماهیت باین ملاحظه که نحوی ازوجود است این اعتبار همان تخلیط است ماهیت باعتباری «بحمل اولی ذاتی» غیروجود است این همان ملاحظه‌ی نفس ماهیت است فقط وباعتباری عین وجود است این لحاظ تحلیه‌ی ماهیت بوجود وخلط آن با وجود است . صدرالمتألهین باآنکه قائل باتصاف «در ماهیت ووجود» نیست بنا برمذاق قوم از اشکال جواب داد این جواب را دراسفار «چاپ جدید طهران ص۵۸» بیان کرده است .

هذه القوة حاصلة لها بالفعل ، ولاحاجة لها الى قوة اخرى لفعلية هذه القوة ، ففعليتها قوتها للاشياء الكثيرة ، وكما ان ثبات الحركة عين تجددها ووحدة العدد عين كثرته ؛ فانظر الى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه فى جميع المعانى بجميع الاعتبارات والحيثيات حتى أن تجريد الماهية عن الوجود أيضاً متفرع على وجودها.

اذا كانت حيثيّة الفعل غير حيثيّة القوة كانت بوجه مسبوقة على القوة وأمّا إذا كانت الحيثيتان واحدة بحسب الواقع ومغايرة بالاعتبار فلايحتاج الفعلية إلى قوة اخرى، فاذا كان حكم الخلّو بحسب الواقع وفى نفس الامر يرد الاشكال بحسب القاعدة فاحتاج فى دفع التسلسل أن يقال كما قيل فى المشهور : ثبوت الوجود الخارجى للماهية فرع الوجود الذهنى . وإذا نقل الكلام فى الوجود الذهنى يجاب بأن التسلسل فى الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار ، لان العارضية والاتصاف تحققه بتعمّل العقل وإذا كان الوجود بهذا الاعتبار خارجاً وثابتاً للماهية ، كان للماهية وجود سابق عليه وهكذا مادام العقل معتبراً، فاذا إنقطع انقطع، فلايلزم التسلسل المحال وماقال المصنف : هو أن هذه الملاحظة والخلّو لمّا كان نحواً من الوجود لايحتاج فى تصحيح القاعدة إلى إعتبار الوجود السابق حتى يلزم التسلسل فيجاب بالجواب المشهور ، لان هذا التجريد نحو ثبوت و هذا النحو من الثبوت كاف لاتصاف الماهية بالوجود ومعروضيته له ولايحتاج الى وجود آخر ولايلزم التسلسل بل ولا التعدد ولا التكثر

تنبيه

وليعلم أن ماذكرنا تتميم لكلام القوم على مايوافق مذاقهم ويلايم مسلكهم فى اعتبارية الوجود؛ واما نحن فلانحتاج الى هذا التعمق ، لماقررنا ان الوجود نفس الماهية عيناً وأيضاً الوجود نفس ثبوت الشيء لاثبوت شيء لشيء فلامجال للتفريع ههنا .

المراد أن هذا البيان الذى فصّلناه فى دفع الاشكال مبنّى على كون وجود الماهية داخلا فى القاعدة و محتاجاً لمقتضى الفرعيّة على الثبوت السابق للماهية على وجودها ، و هكذا فى الثبوت السابق فيلزم التسلسل ويرد الاشكال على ظاهر الحال فيحتاج إلى تتميم ما قال القوم وتصحيح كلامهم على ما يوافق مرامهم ؛

وأمّاعلی ماهوالحق وهوأن الوجود نفس الماهيّة عيناً فلاإتصاف بحسب الواقع وأما بحسب الملاحظة فالوجود نفس ثبوت الشيءِ لاثبوت الشيءِ للشيءِ فثبوت الوجود للماهية لايدخل فی تحت القاعدة الفرعية فلايرد الاشكال كما قال :

فكان اطلاق الاتصاف على الارتباط الذى بين الماهية ووجودها من باب التوسع والتجوز لان الارتباط بينهما اتحادى لا كالارتباط بين المعروض وعارضه والموصوف وصفته، بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله فی النوع البسيط عند تحليل العقل اياه(۱) اليهما من حيث هما جنس وفصل لامن

۱ــ دراسفاراربعه (الف) فرموده است «وقريب مما ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق(ب) : من انه لايجوزعروض الوجود المصدری(ج) و مفهوم الموجود للماهية فی نفس الامر لان عروض شیءٍ لآخر وثبوته له فرع لوجود المعروض ، فيكون للماهية وجود قبل وجودها ، وأيضاً مفهوم الموجود متحد مع الماهيات، والمتحدان يمتنع عروض احدهما للآخرحيث اتحدا ، ولاعروض للوجود بالمعنى المصدری لها بحسب الاعتبار الذهنی ايضا ، لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه واذااخذها بذاتها بلاضميمة ، لكنه لايجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به ؛ لانه يجدها حينئذ موجودة ولايلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لايلزم قيام مبدءِ الاشتقاق ، وأما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهنی حيث يجد العقل الماهية اذا اخذت بذاتها بلا ضميمة ، عارية عنه ، ويجده فی المرتبة الثانية عارضاً لها ، ولهذا يحكم بأنه عرض لها ولايجوز عروضه لها فی نفس الامر لانهما فی نفس الامر أمرواحد لاتغاير بينهما فيه اصلا ؛ ضرورة أن السواد والوجود فی نفس الامر واحد ذاتاً ووجوداً ، لا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره ، وأما فی الاعتبار الذهنی فهما شيئان لان العقل يفصل هذا الشيءِ الواحد الى مهية ووجود فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار» صدر المتألهين بعد از نقل عبارت مذكوراز سيد المدققين گفته است : «ولايخفى على المتفطن أن بين كلامه وبين ماحققناه نحواً من الموافقة وان كان بينهما نحومن المخالفة أيضاً» موافقت ميرصدردشتكى باملاصلارا فقط اينست كه هردو ، دوئيت واقعى ونفس الامرى وجود وماهيت را نفى كرده اند ملاصدرا ازراه أصالت وجود واعتبارى بودن ماهيت وفناءِ آن درجميع اطوار درحقيقت وجود وميرصدر ازباب*

الف ــ اسفارچاپ جديد طهران ص۵۹

ب ــ سيدالمدققين معروف بميرصدردشتكى

ج ــ دربعضى ازنسخ «اومفهوم الوجود» ثبت شده است مراداز وجود مصدری «وجود بشرط لا» ووجود بمعنى موجود كه درسطور بعد ذكر كرده است «وجود لابشرط است» فرق بين اين دو به بشرط لائى ولابشرطى است نظيرفرق عرض «بياض» وعرضى «ابيض»

حیث هما مادة وصورة عقلیتین .

والارتبـاط بالمعنی الاعم ینقسم الی اقسام والارتباط بین الوجود والماهیة قسم منه وقسیم لاتصاف المعروض بعارضه ومطلق الاتصاف أیضاً علی معنیین الاتحاد والعارضیة لکنّ المتبادر هوالثانی ولذا قال: ان اطلاق الاتصاف علی الارتباط الذی بین الماهیة ووجودها من باب التوسع لان الاتصاف بینهما اتحادی لیس الارتباط بینهما کارتباط المعروض بعارضه الخارجی والموصوف بصفته الخارجیة لان الاتصاف بینهما کان فی الواقع بلاتعمّل واعتبار ،وکان ثبوت العارض للمعروض من افراد ثبوت الشیء للشیء وثبوت الوجود لیس کذلک بل اتصاف الوجود وارتباطه کاتصاف الجنس بفصله فی النوع البسیط عنـد التحلیل العقلی والحاصل ان الـوجود بحسب الواقع ثبوت الماهیة ولیس بینهما رابطة وهذا هوالحق عندالمصنف فی القضایاء البسیطة و عند التحلیل وجعل مفهوم الوجود محمولا کان رابطة بین المحمول والموضوع و اتصف الموضوع بالمحمول کالسوادفانّه فی الخارج بسیط لیس الارتباط والاتصاف فیه وبعد تحلیل العقل إیّاه إلی لون وقابض حصل شیئین بما هو مطلق لابشرط جنس و فصل، صدق الحمل والاتصاف وإذااخذا بشرط لامادة وصورة عقلیتین فلااتحادولاحمل

المشعر السادس

فی ان تخصص افرادالوجود(۲) وهویاتها بماذا علی الاجمال

اعلم- انك قدعلمت أن الوجود حقیقة عینیة بسیطة، لا أنه کلی طبیعی

*اعتباری بودن وجود وفناء آن درماهیت - محقق سبزواری در حواشی خود بر اسفار در تزییف قول سیدالمدققین فرموده است : «و لیت شعـری ماالمصحح لحمل مفهوم الوجود اذلا یقول السید «ره» بقیام المبدء ولاعروضه خارجا وعقلا ، ولابالانتساب، فلم یکن فرق بین القضیة الصادقة والکاذبة وهووان قال بان موجودیة الاشیاء باتحادها مع مفهوم الوجود کمایأتی، لکن الکلام فی مصحح هذاالاتحاد» علاوه براین حمل وجود برماهیت بنابقول سید «ره» بایدحمل اولی ذاتی باشد« کمالایخفی علی الفطن العارف المحقق .»

۲- مصنف علامه دراسفار(الف) گفته است : «ولیعلم ان تخصص کل وجود اما بنفس*

الف - اسفار اربعه «چاپ جدید طهران ۱۳۷۸ه ق صفحه‌ی۴۴» فصل «۵» فی ان تخصص الوجود بماذا ؟

یعرض لها فی الذهن احدالکلیات الخمسة المنطقیة الامن جهة الماهیة المتحدة بها اذااخذت من حیث هی هی فاذاً نقول: تخصص کل فرد من الوجود اما بنفس حقیقته کالوجود التام الواجبی(۱) جل مجده واما بمرتبة

*حقیقته اوبمرتبة من التقدم والتاخر الخ» دراین کتاب گفته‌است : «فی ان تخصص افراد الوجود وهویاتها بماذا» درشواهد(الف) گفته‌است: «فی ان الامتیاز بین الوجودات بماذا الوجود قد مرانه متشخص بذاته» محقق سبزواری درحاشیه‌ی خود براسفار(ب) و شواهد الربوبیه گفته است : «انما عبر بالامتیاز والتخصص کمافی الاسفار دون التشخص لتصریحه هنا وفی الاشراق الثالث وفی کتبه الاخری ان الوجود متشخص بذاته متطور باطواره فلیس للوجود افراد و اشخاص انما له المراتب والدرجات وقد حقق فی موضعه ان الامتیاز امراضافی ویحصل بالکلیات کالتخصص ، والتشخص نفسی ولایحصل بانضمام کلی الی کلی فامتیازمراتب الوجود بعضهاعن بعض لاینافی کون حقیقةالوجود واحدة وحدة حقة حقیقیة الخ» صدرالحکماء دراین کتاب تصریح کرده است براین که تخصص افراد وجود وهویات آن افراد یابالذات است ویابه‌تقدم وتأخر.دراسفارذکرکرده است :«تخصص کل وجود الخ»باید ازوجود افراد رانفی نموده وبگویداصل حقیقت وجود چون واحدشخصیست(ج) ودارای مقام ظهوروبطون‌است مقام باطن‌آن حق و مقام ظاهر خلق است مقام باطن‌وجود بحسب اصل ذات ممتازازماعداست ویاآنکه تعین وحکم و اسم ورسم ندارد مگر آنکه بگوئیم صدرالمتألهین«قده» باعتبار ملاحظه‌ی مفهوم وجود بحقایق وجودیه‌أفراد وبلحاظ حقیقت خارجیه‌ی بسیطه‌ی وجود مراتب اطلاق نموده است .

۱ـ بنابراصالت وجود واعتباریت ماهیت وتشکیك خاصی ، وجود صاحب مراتب و درجات مختلف است مرتبه‌ی اعلای وجود که حقیقت صرف هستی میباشد بحسب نفس ذات منشأ انتزاع وجود است بدون‌لحاظ جهتی وحیثیتی ـ وجود دراین‌مقام مستغنی ازجمیع اشیاء ومنبع جمیع خیرات وکمالاتست وجود باین اعتبارمتشخص بالذات ومتمیز ازجمیع اشیاست ومحیط بجمیع کائنات این مرتبه را حکماء مقام بشرط لای وجود ازتعینات امکانیه دانسته‌اند وجود باین اعتبارذاتاً متمیزازغیراست بنابرمشرب اهل توحید حقیقت*

الف ـ کتاب الشواهدالربوبیه چاپ سنگی طهران ص۷

ب ـ حواشی براسفارچاپ جدید طهران ص۴۴حواشی شواهدالربوبیه چاپ سنگی طهران صفحه‌ی ۶

ج ـ الشواهدالربوبیه چاپ قدیم طهران ص۳۵ ، ۳۶ فصول عرفانی اسفار «چاپ قدیم طهران» صفحه‌ی ۱۸۲و۱۸۵ـ المظاهرالالهیة چاپ جدیدمشهد «باتعلیقات ومقدمه‌ی نگارنده» و بعضی دیگرازکتب خود .

من التقدم والتأخر والكمال والنقص كالمبدعات، أو بامور لاحقة كافراد الكاينات

ای تخصّص افراد الوجـود و تميّز بعضها عن بعض وهويّاتها إشارة إلى أن المراد من الافراد ليس الحصص ومفهوم المضاف حتى يكون الامتياز باضافتها الى شيء ويكون واضحاً لايحتاج الى البيان بل المراد من الوجود مايطرد به العدم وهو مع كونه نفس التحقق له أفراد متمايزة بغير الاضافة وهذا عسير جدّاً فيحتاج الى البيان فقال: ان الوجـود حقيقة عينيّة بسيطة ليس من سنخ المفاهيم فهـذا لاينافی

وجود باین اعتباریعنی مقام صرافت وجـود که لابشرط حقیقی می‌باشد «لابشرط مقسمی» محکوم بهیچ حکمـی ازاحکام نیست «لااسم له ولارسم له ـ نه کسی زونام دارد نه نشان» چنین وجودی باعتبارذات متصف بهیچ صفتی ازصفات و حکمی ازاحکام نمی‌باشد نمیشود حکم کرد که متمیز ازغیراست ویانیست این حقیقت باعتبار ظهور در غیروسریان دراشیاء بسریان فعلی وظهـور انبساطی تجلیات مختلف دارد ودرهر مرتبه‌ای دارای حکمی از احکام است چنین وجودی ازحیث سریان در غیر «باآنکه بحسب ذات لابشرطست باعتبار ظهوراسماء وصفات در اعیان ثابته بحسب استعدادات اعیان» درهرعین ثابتی ظهور خاص دارد .

اینکه مصنف علامه گفته‌است : «تخصص کل وجوداما بنفس حقیقته الخ» بنابرطریقه‌ی حکماست که وجود را دارای مراتب مختلف میدانند ومقام بشرط لای وجود را حق‌تعالی دانسته وسایرمراتب رااختصاص بممکنات داده‌اند بنابراین تعین وتشخص وتمیزحق‌تعالی بنفس ذات اوست وتمیزممکنات عقول طولیه وعرضیه و موجودات برزخیه در قوس نزول باعتبارتقدم وتأخروشدت وضعف وکمال ونقص است .

درشواهد ربوبیه «چاپ سنگی‌طهران ص۷» گفته است : «الوجود قدمرانه متشخص بذاته متطور بأطـواره ودرجاته ، فتخصیص کل وجود اما بالتقدم والتأخر او بـالکمال والنقص اوبالغنی والفقرواما بعوارض مادية ان وقع فی‌المواد وهی لوازم‌الشخص‌المادی» درشواهد اینکه امتیازحقیقت حق‌اول بچیست چیزی نگفته است، شایداصل حقیقت وجود را که مقام وجـوب وجود باشد بالذات متشخص میداند، تمیز بتقدم وتأخررا اختصاص بممکنات داده است مصنف با آنکه وجود را واحد شخصی میداند و قول بمراتب را در بعضی ازمواضع کتب خود نفی مینماید مختارخود را دراین قسم از مباحث بیان نکرده است «والله اعلم» نگارنده اجمال این مطلب را بیان کـرد وتفصیل آن موکولست بمحل دیگری‌و تفصیل بیش‌ازاین خارج‌ازطوراین تعلیقه است .

قاله سابقاً : کل ممکن زوج ترکیبی لان المراد منه کلّ موجود کان وجوده زایداً علی ذاته وممکناً بالامکان الخاص مرکبّ ذو وجهین وجه الی ربه ووجه الی نفسه ولانه کل طبیعی ممتاز افراده بالعوارض ویعرض له فی الذهن احد الکلیات الا من جهة الماهیة. وهذا اشارة الی ردماهو المشهور من المشاء ان الوجودات انواع متخالفة والی تصحیح ماهو مرادهم وفساد قولهم یظهر بان الوجود لیس کلیاً طبیعیاً حتی یکون افراده أنواعا، اختلافها بالفصول وتصحیح ماهو مرادهم من ان الوجود والماهیة متحدان فی الخارج ولعلاقة الاتحاد یصدق حال کل واحد منهما علی الآخر بالحقیقة لکنّ لا بالذات بل بالعرض ووجود الجوهر، جوهر بعین جوهریته ووجود العرض عرض و وجود الکمّ کمّ ووجود الکیف، کیف وکذا سایر الانواع ویصیر الوجودات أنواعاً باعتبار مامعها من الماهیات وهذا صحیح لافساد فیه واما حال الوجود من حیث هو ووتمیز کل فرد وتخصصه علی سبیل منع الخلّو اما بنفس حقیقته کالوجود التام الواجبی جلّ مجده وهذا علی القول بالاشتراک اللفظی ظاهر واما علی القول بالاشتراک المعنوی فوجود الواجب هو الشیء و سایر الوجودات هو الفیء والبینونة الصفتی بینهما علی غایة الکمال وحقیقته لکماله خارج عن الاشیاء الممکنة وبنفسه ممتاز عنها و امّا بمرتبة من التقدم والتأخر والنقص والکمال کالمبدعات لانها مع سایر الممکنات مشترکة فی کونها فیئاً لایکون تمیزّها بحقیقتها بل یکون بالتقدم و الکمال فقط بخلاف الواجب و اما بامور لاحقة کافراد الکاینات لانها لاتحادها مع الانواع صار حکمها، حکمها فتمیزها کان بالعوارض .

وقیل تخصص کل وجود باضافته الی موضوعه (۱) والی سببه

۱ـ صدرالمتألهین در کتاب «الشواهد الربوبیه چاپ سنگی صفحه‌ی ۶» گوید: «واذقد استنار بیت قلبك بشروق نورالعرفان من افق البرهان وتیقنت ان الوجود لیس بجوهر ولاعرض فاطرد عنك ظلمة کل وهم ولاتبال بماوجدته فی کلام بعضهم حیث قال : «ان الوجود عرض محتجاً بأن الوجود المعلول له موضوع وکل عرض فانه متقوم بوجوده فی موضوعه ، و کذلك حال الوجود فان وجود الانسان متقوم باضافته الی الانسان ، و وجود زید متقوم باضافته الی زید لاکما یکون الشیء فی مکان ثم یعرض له الاضافة من خارج» این عبارت بنا بنقل شارح محقق «ره» از تلمیذ عظیم شیخ بهمنیار است برخبیر در فن حکمت *

لا(١)ان الاضافة لحقته من خارج فان الوجود عرض وكل عرض متقوم بوجوده في موضوعه وكذلك حال وجود كل ماهية باضافته الى تلك الماهية لاكما يكون الشي في المكان والزمان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان اوفي الزمان .

قال بهمنيار في التحصيل تخصّص كل وجود اى ذى ماهية والمراد من التخصّص التحصل وتحصل الوجود باضافته الى موضوعه ليس المراد ان الاضافة سبب وعلّة للتحصل بل المراد ان الاضافة نفس التحصل والتحصل هو الاضافة كما قلنا ان الوجود موجود و متحصل بنفسه قال باضافته الى موضوعه والى سببه يعنى ان الوجودات الممكنية نفس ربط بين الممكنات والواجب والواجب والممكنات اى الماهيات متحصلة بهذه الاضافة وهذه الاضافة تخصصها وتحصلها بالواجب و تميزها بالماهيات الممكنة فالوجود نفس ارتباط الماهيات الى الجاعل فلايمكن تعقلها بغير سبب ولهذا البيان قال لأن الاضافة لحقته من خارج لان الاضافة لو كانت عارضة جاز تعقل الوجود بلااضافة وبلا سبب فان الوجود عرض إلى آخر بيان لصدق الحكم و اظهار حقيقته .

وهذا كلام لايخلوعن مساهلة(٢) اذ قياس نسبة الوجود الى الماهية

*ومعرفت از واضحاتست كه وجود ازسنخ ماهيات جوهرى وعرضى نيست چون ماهيت در خارج با وجود متحد است «اتحاد متحصل بالامتحصل» بطور مفصل اين مطلب درمطاوى متن وشرح وتعليقات اين كتاب بيان شد وجود درجميع مراحل ومراتب عين ماهيت است وتغاير فقط بحمل اولى ذاتيست .

١ـ بل هوعين الاضافة وليس المراد بها الاضافة التى هى مقولة من المقولات بل الاضافة الاشراقية العرفانية يعنى ان الموجود نفس ارتباط الماهيات الى الجاعل القيوم لكونه مجعولا بالذات والماهيات مجعولة بالعرض ـ تدبر «محمد اسماعيل»

٢ـ درشواهد گفته است : «ان الوجود بالقياس الى الماهية ليس كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها بل هما واحد فى الاعيان و كذا فى الاذهان فلاقابلية ولا مقبولية والايلزم المحذورات المشهورة من تقدم الشيء على نفسه وكون الوجود قبل الوجود وغيرذلك، الاان للعقل أن يلاحظ فى الموجود معنيين ماهيه ووجوداً ، فاذا حلل العقل الموجود العينى والذهنى الى أمرين وهما بالمادة والصورة أشبه منهما بالموضوع والعرض و كيفية هذا*

بنسبة العرض الی الموضوع فاسد کما مر ان لاقوام للماهیة مجردة عن الوجود(۱) و ان الوجود لیس الاکون الشیء لا کون الشیء لشیء کالعرض لموضوعه او کالصورة لمادتها ووجودالعرض فی نفسه وان کان عین وجوده لموضوعه لکن لیس بعینه وجود موضوعه بخلاف الوجود فانه نفس وجود الماهیة فیماله ماهیة .

قول المصنف مساهلة مع قوله إذالقیاس فاسد لیس علی ماینبغی إلا أن یقال قوله مساهلة مبنّی علی جوازتصحیح القول بلا ملاحظة القیاس وجعله قیاساً تاماً کما ذکرنا من أن وجود ذی الماهیة نفس الاضافة ووجود رابط کما أن وجود السّواد فی نفسه وجود رابطی والقول بالفساد مبنّی علی ظاهر القیاس و کونه قیاساً تاماً من جمیع الوجوه ووجهه هوماقاله المصنف من أن لاقوام للماهیة مجردة عن الوجود حتی یکون حال وجود کل ماهیة باضافته إلی تلك الماهیة کما یکون السواد حاله و قوامه بوجوده فی موضوعه و أیضاً الوجود ثبوت الماهیة والعرض ثبوت الشیء للماهیة وحلوله فیهاوهو محتاج علی الماهیة، والماهیة محتاجه علی الوجود وأما الصورة الموجودة فی المادة فحالها کحال العرض والمادة موضوعة لهاوالموضوع

*الاتصاف والقابلیة ان للعقل أن یلاحظ الماهیة ویجردها عن کافة الوجودات حتی عن هذا التجرید لانه نحووجود أیضاً، فیصفها بالوجود الذی هی به موجودة ، فهذه الملاحظة ایضا یصحح قاعدة الفرعیة من حیث انها تجرید وتخلیط معاًلانها تخلیة القابل عن المقبول»

بحمل اولی ذاتی تجرید وتخلیه وتعریه وبحمل شایع صناعی تخلیط وتحلیه است ماهیت باعتبارتحصل «درجمیع اطوار» عین ماهیت است ولی باعتبارمفهوم وجود غیرماهیت است چون ماهیت باین اعتبار نسبت بوجود و عوارض آن لابشرط ومفهوم وجود و هستی نسبت بوجود لابشرط نمیباشد بین این دواعتبار نزد اهل فلسفه فرقی واضح است وجود من حیث المفهوم واحد و نسبت بوجودات مشترك معنویست ، ولی ماهیات متباین و مثار کثرات است ازاین بینونت تعبیر به بینونت عزلی نموده اند ولی چون وجود اصالت داردوماهیت امر اعتباریست تباین ناشی ازماهیت تباین سرابی و اعتباریست و آنچه که در خارج تحقق دارد حق تعالی وشئون ذاتیه اومیباشد .

هر چیز که غیر حق بیاید نظرت نقش دومین چشم احول باشد

۱ـ اشارة الی انه یمکن توجیه کلام القیل بحیث یکون صحیحاً لکن فیه مساهلة حیث لم یبین الفرق بین الوجود وسایر الاعراض فتدبر. «محمد اسماعیل»

من جملة المشخصات بعکس حال الوجود والماهية «فتدّبر»

فكما ان الفرق بين كون الشيء في المكان (١) وفي الزمان وبين كون العرض في الموضوع كما ظهر من كلامه بان كون الشيء في احدهما غير كونه في نفسه كون العرض في الموضوع عين كونه في نفسه فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الموضوع فان الوجود في الاول غير وجود الموضوع وفي الثاني عينه.

إضافة الوجود الى الماهية نظير وجود العرض في الموضوع بأن الاضافة ليست عارضة فيهما بل كما أن الوجود نفس إرتباط الماهيات إلى الجاعل كذا العرض وجوده في نفسه عين وجوده للموضوع وليسا نظير كون الشيء في المكان والزمان لان الاضافة فيهما عارضة والعرض و إن كان في عدم عروض الاضافة كالوجود و ليس وجوده للموضوع كوجود الجسم في المكان لكنّ فرق بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الموضوع والماهية لان وجود العرض وجود شيء آخر غير الموضوع للموضوع وفرع على وجود الموضوع ووجود الماهية ليس غير وجود الموضوع ولا يدخل في القاعدة الفرعية لان الفرعية مشروطة بالمغايرة بين المنسوب والمنسوب اليه في الشيئية .

قال الشيخ في التعليقات: وجود الاعراض في انفسها وجودها الموضوعاتها سوى ان العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الموضوع حتى يصير موجوداً واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا، لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير

للاعراض وجود في نفسه لكن لا لنفسه و وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها سوى العرض الذى هو الوجود لان حكم الوجود خارج عن حكم الاعراض

١- مصنف در کتاب الشواهد «چاپ قدیم طهران ص٦» گوید : «ان وجود الاشياء نفس موجوديتها لا كحال البياض والجسم وكما أنه فرق بين كون الشيء في المكان أو في الزمان و بين كون الحال كالعرض والصورة في محل كالموضوع والمادة لان في الاول وجوداً للشيء في نفسه ووجوداً آخر له في غيره وفي الثاني وجوداً للشيء في نفسه وهو بعينه وجوده لغيره فكذلك فرق بين كون الشيء في شيء وبين كون الشيء لا كون شيء فيه فالوجود للاشياء هو نفس كون الاشياء لا كون غيرها فيها اولها»

لان الاعراض محتاج الی الموضوع ومتشخص به، بخلاف الوجود فانه الاصل و الماهية موجودة به و هو ثبوت الشیء بخلاف الاعراض فانها ثبوت الشیء لشیء وفرع لثبوت الموضوع ولیس وجودها وجود الموضوع بل قائم بالموضوع و للموضوع وجود سابق علی العرض بخلاف الماهية فان لها تحققاً بالوجود والماهية من حیث التحقق لیس مباینة للوجود بل هما متحدان فی العین والتحقق ومختلفان بحسب المعنی والمفهوم و صدق الموجود علیهما بالحقیقة وعلی الوجود بالذات و علی الماهية بالعرض بخلاف العرض لانه لیس متحداً مع الموضوع بما هو عرض بل لان الموضوع اذا کان من الحادثات وله کمال ثان واذا خرج من کماله الاول وحصل له وجود أکمل صار العرض عرضیاً والموضوع معروضاً لکنّ مع هذا فرق بین الوجود و العرض والموضوع والماهية وهو ظاهر بیّن فالحکم بان الوجود عرض مبنی علی المساهلة کما قال .

وقال ایضاً فیها «فی التعلیقات خ ل» **فالوجود الذی فی الجسم هو موجودیة الجسم (۱) لا کحال البیاض والجسم فی کونه ابیض، اذ لا یکفی فیه البیاض والجسم. (۲)**

---

۱ ـ معنی کلام الشیخ: ان الجسم فی کونه موجوداً لا یفتقر الی امر سوی ماهیة و وجود بخلاف الجسم فی کونه أبیض فانه لا یکفی فیه ماهیة الجسم و البیاض «بل لابد من وجود الجسم و وجود البیاض» بل لابد من امر ثالث وهو ثبوت البیاض للجسم فان وجود البیاض عین ثبوته للجسم علی ما عرفت آنفا فتدبر «محمد اسماعیل»

۲ ـ دراسفار بعداز عبارت مذکور گوید : وقال تلمیذه فی التحصیل : نحن اذا قلنا کذا موجود فلسنا نعنی الوجود العام بل یجب أن یتخصص کل موجود بوجود خاص، فالوجود اما أن یتخصص بفصول ، فیکون الوجود أی المطلق علی هذا الوجه جنساً أو یکون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها یصیر الشیء موجوداً .» وقال فیه أیضاً: «کل موجود ذی ماهیة فله ماهیة فیها صفة بها صارت موجودة و تلك الصفة حقیقتها أنها وجبت» اقول : ولایغرنك قوله فیما بعد : اذا قلنا وجود کذا فانما نعنی به موجودیته ولو کان الوجود ما به یصیر الشیء فی الاعیان لکان یحتاج الی وجود آخر فیتسلسل فاذن الوجود نفس صیرورة الشیء فی الاعیان » فان مراده من الموجودیة لیس المعنی العام الانتزاعی المصدری اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذی موجودیته بنفسه ، وموجودیة الماهیة به ،لابأمر آخر غیر حقیقة الوجود به تصیر موجودة، فعبر عنه*

والوجود تحقّق الماهية ووجود الجسم(١) موجوديته لامابه الموجودية وليس بينهما تعدّد حتى يكون بينهما العارضية والمعروضية و عروض الشيء لشيء فرع لوجود المعروض كعروض السواد للجسم و صيرورة الجسم اسود يحتاج الى وجود آخر غير الوجود الذى به يتحقق الجسمية وهو مناط الحمل والاتحاد وهو الكمال الاوّل للاسود لا للجسم بماهو جسم ولا للسواد بماهو عرض «فتذكر».

اقول: ان اكثر المتأخرين لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه العبارة و امثالها حيث حملوها على اعتبارية الوجود وانه ليس امراً عينياً وحرفوا الكلم عن مواضعها، وانى قد كنت فى سالف الزمان شديد الذب عن تأصل الماهيات و اعتبارية الوجود، حتى هدانى ربى وأرانى برهانه فانكشف لى غاية الانكشاف

---

*بنفس صيرورة الشيء فى الاعيان و عن ذلك الامر الآخر المفروض بما به يصير الشيء فى الاعيان ، ليتلائم أجزاء كلامه سابقاً ولاحقاً و ما اكثر ما زلت اقدام المتأخرين حيث حملو هذه العبارات الموروثة من الشيخ الرئيس وأترا به و أتباعه على اعتبارية الوجود » رجوع شود بأسفار چاپ جديد طهران ١٣٧٨ ه ق ص ٤٨

١- شيخ درمباحثات «بنابنقل ملاصدرا دراسفارچاپ جديد ص٤٦» گفته است : «الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقاً بالغير هو مقوم له ، كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته ، والمقوم للشيء لايجوزان يفارقه اذهوذاتى له» درموضع ديكر از تعليقات گفته است : «الوجود اما ان يكون محتاجاً الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له ، واما ان يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوماً له ، ولايصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لايصح ان يوجد الوجود المستغنى محتاجاً والاقوم و بدل حقيقتهما» ازاين كلمات ميتوان استفاده نمود كه صادرازجاعل نفس وجودات خاصه اند كه حقيقتى غيراز ارتباط بعلت وجود ندارند وحق تعالى مقوم ذات آنهاست و هر موجوديكه نحوه‌ى وجودش قوام بوجود ديگر دارد مستقل دروجود نيست وعين ربط بغيراست جميع موجودات امكانى، شئون وجود واجبى واشعه وظلال نورقيوم وعلت وجودند كه بحسب ذات استقلال ندارند وآنها را منفصل وبدون ارتباط بحق نميتوان ملاحظه كرد واحتياج بغير درصميم ذات آنها اخذ شده است نه آنكه امرى عارض وطارى بر وجودشان باشد . در داروجود موجود حقيقى منحصر بفرد است باقى شئون وفنون وحيثيات يكوجودند .

كلما فى الكون وهم أوخيال ... أوعكوس فى المرايا اوظلال
موجود توئى على الحقيقه ... باقى نسبند و اعتبارات

أن الامر فیهما علی عکس ماتصوروه وقرروه «و-خل» فالحمدلله الذی أخرجنی عن ظلمات الوهم بنورالفهم وأزاح عن قلبی سحب « سهم-خل » تلك الشکوك بطلوع شمس الحقیقة وثبتنی علی القول الثابت فی الحیوة الدنیا وفی الاخرة.

فهموا من کلام الشیخ «هوموجودیة الجسم» أن الوجود لیس له تحقّق بل هو إعتباری والمـراد منه الموجودیة المصدریة التی ینتزع من الماهیة باعتبار الاثر و لیس مافهموه مـراد الشیخ بل مراده ان الوجود نفس التحقق لامابه التحقق حتی یکون من باب ثبوت الشیء للشیء حتی یشکل الامر ویحتاج إلی الاستثناء أوتبدیل القرعیة إلی الاستلزام وما قاله هوحق الکلام فمعنی کلام الشیخ أن الجسم فی کونه موجوداً لایفتقر إلی أمرسوی ماهیة الجسم ووجوده بخلاف الجسم فی کونه أبیض فانه لایکفی فیه ماهیة الجسم والبیاض بل لابدّ من وجود الجسم لان العروض فرع وجود المعروض وقـول المصنف فالحمدلله الذی أخرجنی عن ظلمات الوهم قول و حمد علی ماینبغی ولیس للحمد موقع أنسب و أدخل وأقضی من هذا الموقع لان هذا الاصل المتین أحکم أحکام الشرع المبین ومثبت قول الثابت التوحید علی أقسامه، لان حقّ التوحید بدون هذا الاصل متعسّر بل متعذّر وعلی هذا الاصل قال :

فالوجودات حقایق متأصلة والماهیات هی الاعیان الثابتة التی ماشمت رائحة الوجود أصلاولیست الوجودات الأشعة واضواء للنورالحقیقی والوجود القیومی جلت کبریائه الأن لکل منهانعوتاًذاتیة ومعانی عقلیة هی المسمات بالماهیات(۱)

۱ـ صدرالمتألهین این معنی را که مدتی قائل باعتباریت وجود و أصالت ماهیت بوده درکثیری ازکتب خود ذکرکرده است در اسفارگوید «چاپ جدید طهران ص۴۹» «وانی قدکنت شدید الذب عنهم فی اعتباریة الوجود وتأصل الماهیات ، حتی ان هدانی ربی وانکشف لی انکشافاً بیناً ان الامر بعکس ذلك ، وهو أن الوجودات هـی الحقایق المتأصلة الواقعة فی العین ، وان الماهیات المعبر عنها فی عرف طائفة من اهل الکشف والیقین بالاعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود أبداً کماسیظهرلك من تضاعیف أقوالنا الآتیة انشاءالله تعالی و ستعلم أیضاً أن مراتب الوجودات الامکانیة التی هی حقایق الممکنات ، لیست الأشعة وأضواء للنورالحقیقی والوجودالواجبی جل مجده ، ولیست هی امورمستقلة*

فالوجودات آثار حاصلة بطريق الفيض عن الجاعل و نسبة الفيض الى الفيّاض نسبة الضوء الى المضيء بـالذات والوجودات نفس الاضافات الاشراقية من الوجود الحّق الحقيقـى و الصرف القيّومى الى ذوات الممكنـات والماهيـات الثابتات والوجودات الاضافية نفس تحقق الاشياء و ليس للماهيات تحقق بالاصالة و بالذات ماشمّت رائحة الوجود اولاو بالذات بل الحكم الموجودية لها باعتبار مامعها لان النظر الى الموجودات الممكنة والاشخاص العينية العالمية على وجهين نظر على الاجمال وبهذا النظر يحكم عليها بالوجود فكانت موجودة و نظر على التفصيل لان كلّ ممكن زوج تركيبى له جهتان وجه إلى ربه ووجه الى نفسه وجهة الرب هو الوجود داخل فى الاستثناء« كلّ شيء هالك إلا وجهه» موجود وجهة النفس هو الماهية داخل فى الاشياء هالك بنفسه ما شمّت رائحة الوجود و وصف عنوانى للوجودات ومخصّص لها ولذا قيل الماهية معدومة الذات وموجودة الحكم .

توضيح فيه تنقيح

أما تخصيص الوجـود بالواجبية فبنفس حقيقته المقدسة عن نقص و قصور ، واما تخصيصه بمراتبه ومنازله فى التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف فبما فيه من شئونه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة التى لاجنس لها ولافصل ولايعرض لها الكلية كما علم، واما تخصيصه بموضوعاته اعنى الماهيات والاعيان المتصفة به فى العقل على الوجه الذى مرذكره فهو باعتبار ما يصدق عليه فى كل مقام من ذاتياته التى تنبعث عنه فى حد العلم والتعقل ويصدق عليه صدقاً ذاتياً من الطبايع الكلية والمعانى الذاتية التى يقال لها فى عـرف اهل هـذا الفن الماهيات ، وعند الصوفية الاعيان الثابتة ، وان كان الوجود والماهية فيماله وجود وماهية شيئاً واحداً

* بحيالها و هويات مترأسة بذواتها بل انما هى شئون لذات واحدة، و تطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعى وهذه حكاية عما سيردلك بسطه وتحقيقه انشاءالله» در كتاب المبدء والمعاد «چاپ طهران ١٣١٤ هق ص١٨»: گويد « ونحن أيضاً كنا فى سالف الزمان على هذا الرأى حتى كشف الله تعالى عن بصيرتنا وهدانا بنوره ورأينا ان موجودية كل شيء بالوجود اى باتحاده بنحو منه وموجودية الوجود نفس ذاته من غير محذور» .

والمعلوم عین الموجود(۱) وهذا سر(۲) قریب فتح الله علی قلبك باب فهمه انشاء الله تعالی.

وتخصیص الوجود الواجبی وتحصّل حقیقته بنفس ذاته لا بأمر آخر لان مخصّص الشیء ومحصّله کان أقدم و أقوی منه ولیس فی عالم الوجود أقدم و أقوی من الوجوب کما قال المصنف فبنفس حقیقته المقدّسة عن نقص و قصور وهذا کان أوضح دلیل علی المدّعی وأقوی بیان لما هو المراد من ان الواجب اصل الایجاد ومنبع الخیرات ولیس له ووراءه مبدء اذلو کان له أو وراءه مبدء کان فیه نقص و قصور لان کلّ ذی مبدء مفتقر و محتاج الی سببه ومبدئه وهذا ظاهر والاحتیاج نقص بالبدیهة و کذلك اذا کان وراءه مبدء حصل له شریك و من حصول الشریك حصل فیه الترکیب و الترکیب یستلزم الافتقار بالضرورة . و أمّا ماسوی الواجب فالاختلاف والتخصّص والتمیّز بینها لیس بنفس الذات لانها من حیث الامکان والفیئیة حکمها واحد وبالنسبة الی المبدء بعضها أقدم و أقرب والواسطة لتحقق بعض آخر، وکلها شئون ذاتیة لحقیقة البسیطة و بالنسبة الیها تتفاوت حکمها و هذا التخصیص للشئونات الوجودیة بالاملاحظة الماهیة حاصل و بملاحظة الماهیة للوجودات التی کانت ذی الماهیة التمیّز والتخصّص حاصل بالحقیقة کما للماهیات بالذات (۳) والترددبین هذه التخصیصات لمنع الخلّو وکان الوجود والماهیة شیئاً واحداً أی من حیث التحقق والمعلوم «أی المفهوم وماحصل فی العقل أی الماهیة» عین الموجود وماحصل فی العین، أی الوجود من حیث التحصل والموجودیة. وقال الشیخ: مذهبنا أن الماهیة موجودة بتبعیة الوجود وکان بینهما الارتباط الاضافی لاالاتحادی فعلی ماقال کان

۱ــ مراد ازمعلوم ماهیت است چون آنچه که ازاشیاء بعلم حصولی ادراك میشود ماهیت است ، حصول حقایق وجودیه در ذهن محال و ممتنع است ومراد از موجود که گفته است معلوم عین موجود است وجود میباشد چون موجود حقیقی نفس وجود است .

۲ــ اشاره باین است که ماهیت باآنکه عین وجود است معذلك منشاء امتیازاست .

۳ ــ کماقال المصنف فهوباعتبار ما یصدق علیه ای الوجود من المعانی والماهیات التی یقال لها فی العرف الماهیات وعند الصوفیة الاعیان الثابتة لثبوتها فی الحضرة العلمیة «د-ط»

الوجود للماهية من أفراد ثبوت الشیء للشیء وکان داخلافی قاعدة الفرعیة فاحتاج صحتها إلی البیان وحقّ الکلام وفهم المرام فی هذا کماهی عسیر ومشتمل علی سرّ التوحیدووحدة عالم الوجود والموجود(۱) وهذاالقول الحق سرّغریب وفهمه علی

۱ــ باصطلاح أهل عرفان فتح منقسم میشود . بفتح قریب(الف) وفتح مبین و فتح مطلق ــ سالك بعد ازشروع درسلوك وسیرالی‌الله و توجه بملکوت أعلی مقامات و مراتب ومنازلی را بقدم معرفت وشهود می‌پیماید واز موطنی بموطنی سفر مینماید مبدء سفر عالم طبع و انتهای آن فناء فی‌الله و بقاء باوست ــ سالك بعد از طی منازل طبع و نفس وظهور بکمالات روحیه وقلبیه ووصول بمرتبه‌ی قرب نوافل، ازمراتب فناء نائل بمقام حق‌الیقین میشود برای صاحب وسالك این مرتبه، ازفتوح، فتح قریب واز بطون سبعه‌ی قرآنیه، بطن ثانی وثالث است این مرتبه را اهل‌الله أوسط مراتب احسان نامیده اند لسان «مرتبه‌ی» سالك دراین مقام جواب زیدبن حارثه«رض» است«قال: وکانی انظرالی‌عرش‌الرحمن بارزاً . حضرت ختمی«ص» باوفرمودند:«عرفت فالزم، هذا مرتبة أن تعبدالله کانك تراه» آخر این مرتبه یعنی انتهای سیر بعد از این مرتبه، مشاهدهٔ حق‌است بدون «کان» لسان این مرتبه کلام قطب‌الاقطاب علی‌بی ابیطالب است «لست أعبد رباً لم أره» سالك دراین مقام فانی درحق وباقی باوست وجود سالك در این مقام وجود حقانی میشود نصیب صاحب این مرتبه ازبطون سبعه‌ی قرآنی بطن چهارم وپنجم وششم واز مقامات مقام قاب قوسین و از فتوح فتح مبین است این مقام راانتهای مراتب احسان مینامند بعدازاین مرتبه مرتبه‌ی أوأدنی‌است که‌مختص بحقیقت‌محمدیه«ص»وأولیاءوأوصیاءطاهرین«ع»اوست نصیب‌صاحب‌این مقام‌ازبطون‌سبعه‌ی‌قرآنی بطن‌هفتم‌وازاقسام‌فتوح، فتح‌مطلق وازلطایف‌لطیفه‌ی‌سابع‌است‌فتح قریب ظهوربکمالات روحیه وقلبیه وعبورازمنازل نفس است «نصرمن‌الله وفتح قریب» فتح مبین ظهوربمقام ولایت وتجلیات أنوارأسماء الهیه است که مغنی صفات‌روح‌وقلب ومثبت*

الف ــ کلما یفتح‌علی‌العبدمن‌الله بعدماکان‌مغلقاًعلیه من‌النعم‌الظاهرة والباطنة‌کالارزاق والعبادات والعلوم والمعارف والمکاشفات‌یسمی‌فی‌عرف‌الصوفیة فتحاً ــ الفتح القریب هوما انفتح علی‌العبدمن مقام القلب وظهورصفاته وکمالاته عند قطع منازل النفس و هو المشارالیه بقوله: «نصرمن‌الله و فتح قریب » الفتح المبین هوما انفتح علی‌العبد من مقام الولایة وتجلیات انوار الاسماء الالهیة المشارالیه بقوله تعالی:«انافتحنالك‌فتحاً مبیناً » الفتح المطلق هواعلی الفتوحات واکملها وهو : ما انفتح علی‌العبد من تجلی الذات الالهیة الاحدیة و الاستغراق فی عین الجمع بفناء الرسوم الخلقیة کلها وهوالمشارالیها بقوله: «اذا جاء نصرالله‌والفتح» رجوع شود بشرح کتاب مفتاح‌الغیب تألیف حمزه فناری چاپ‌سنگی طهران ص۱۵ ــ اصطلاحات صوفیه تألیف عارف‌کامل ملاعبدالرزاق کاشانی‌حاشیه‌شرح‌منازل السائرین چاپ‌سنگی طهران۱۳۱۵هق‌صفحه‌ی۱۶۰ ــ تعلیقات حکیم محقق وعارف مدقق آقامیرزامهدی‌آشتیانی «قده» برمنظومهٔ منطق چاپ‌طهران ۱۳۷۱ه ق‌صفحه‌ی۶۳،۶۴

ماهو الواقع محتاج الی نصر من الله وفتح قریب والفتح القریب هوماانفتح علی العبد من مقام القلب و ظهور صفاته و کمالاته عند قطع منازل النفس وهو ماقاله المصنف(۱) والفتح المبین هو ما انفتح علی العبدمن مقام الولایة وتجلّیات الانوار الاسماءالالهیة المفنیة لصفات القلب و کمالاته .

* کمالات سراست یعنی سالك بعد ازسیر ازمرتبه‌ی طبع ونفس وروح بمقام سر که مرتبه‌ی بعدازاین مقامات است میرسد چون مقام سرکاملتراست قهراً آثارمقامات قبلی فانی در این مرتبه‌اند «انطواء کثرت در وحدت» فتح مطلق عبارت از تجلی ذات احدیت و استغراق سالك درعین جمع وفناء واضمحلال جمیع رسوم خلقی وامکانیست «اذاجاء نصرالله والفتح» ما بطور تفصیل این معنی را دربیان ولایت کلیه‌ی حقیقت محمدیه صلی‌الله علیه وآله ذکر خواهیم کرد .

۱ـ توحید وجودی اقتضاء مینماید که اصل حقیقت وجود وموجود واحدباشد این وحدت باصطلاح اهل‌الله وحدت اطلاقیست نه وحدت عددی که با وجود مراتب و درجات وتحقق شعب و شئون‌سازش نداشته باشد توحید بنابر این مسلك توحید خاص الخاصی یا أخص‌الخواصیست وجمیع مراتب وجودی ازعقل اول تاهیولای‌اولی درسلك وجود واحدند ازبرای حقیقت وجود مقام غیب وبطون واجمال وظهوروشهادت و تفصیل و تنزیه و تشبیه است‌روی‌این‌میزان آنچه که‌درداروجود تحقق‌دارداصل‌حقیقت وجودوشئون‌ذاتی آنست‌ماهیات واعیان‌ثابته که‌ناشی‌ازتنزل وجودازسماء اطلاقست بأرض‌تقییداموروهمی‌وباعتباری وجودات خاصه‌اند اصل وجود «بالذات» از شئون ذاتی وصفاتی وافعالی واسمائی تمیز دارد بلکه اصل«مرتبه‌ی» صرافت‌وجودومقام‌ذات‌حکمی نداردواعتبارصفت‌واسم ورسم‌ومعانیی که موجب تعین میشود دراصل وجود معنانداردمقام احدیت که مقام تعین اول باصطلاح عرفا وتمام هویت حق باصطلاح حکماست مقام بعد از ذات است این مرتبه است که صدرالمتالهین فرموده است : «تخصص کل وجود اما بنفس حقیقته الخ»چون این مشعر «سادس» مشتمل برتوحید وجودی ووحدت اصل وجود است مصنف علامه گفته‌است : «وهذا سرغریب فتح الله علی قلبك باب فهمه» چون ماهیات که موجب سوائیت بین حق وخلقند منبعث از اصل وجودند « در مقام تعقل وعلم » وبحسب خارج آنچه که واقعیت دارد حق و شئون ذاتی حق‌میباشد. نگارنده‌درحواشی برالمظاهرالالهیه چاپ‌مشهد ۱۳۸۰هق‌ص۱۳» نوشته است :

«اعلم‌ان قاعدةالامکان‌الاشرف یقتضی ان یکون اول‌الصوادرعن‌الحق الاول موجودا تاماً أبدیاً وعقلا مجرداًغیرمعروض للتجدد والزوال ویجب ان یکون بین‌العقول‌المجردة والواجب‌وکذابین‌کل عقل وتالیه اتصالا معنویاًواتحاداًوجودیاً«اتحادالحقیقةوالرقیقة»*

قال الشیخ الرئیس فی المباحثات: ان الوجود فی ذوات الماهیات لایختلف بالنوع بل ان کان له اختلاف فبالتأکد والتضعف وانما تختلف ماهیات الاشیاء التی تنال الوجود بالنوع ومافیها من الوجود فغیر مختلف بالنوع(۱) فان الانسان

*وان کانت للعقول جهات متکثرة عقلیة غیر متناهیة ولولم یکن بین المراتب اتحاداً معنویاً یلزم (بناءاً علی قاعدة امکان الاشرف) وجود أنوار غیر متناهیة بین کل مرتبة وتالیها ، ولا یمکن التخلص عن الاشکال الا بأن یقال : جمیع سلسلة العقول موجودة بوجود واحد وحیة بحیوة واحدة؛ بل ان سئلت الحق ان العقول طراً من مراتب وجوده تعالی لانه رفیع الدرجات وله شئون وسرادقات نوریة وحجب الهیة وهذه الحجب النوریة أضواء لوجوده ورقائق لحقیقته«الحقیقة کشف سبحات الجلال من غیر اشارة» و کثرة العقول لاتقدح فی وحدتها واتحادها مع الحق القیوم لها لان کثرة الجهات والاعتبارات وتعدد الحیثیات غیر قادحة فی وحدة اصل حقیقة الوجود ، وجمیع العقول داخلة فی سلك وجود واحد بل ان نظرت بعین الجمع بین الوحدة والکثرة تجد ان التجسم والتقدر والظهور بصورة الاکوان بل الآکل والشارب لاتنافی وحدة اصل الحقیقة الموجودة بالوحدة الاطلاقیة. وللوجود ظهور و خفاء وغیب وشهادة وسر وعلن. ظهوره یرجع الی بطونه وشهوده الی غیبه وعلنه الی سره و انظر الی نفسك مع وحدة ذاتها واحدیة وجودها لها درجات من الوجود والفعلیة . لوجودك مقام تنزیه وتشبیه تجرده لاینافی تجسمه وتعقله غیر قادح فی تخیله و هکذا فعل سایر القوی. والسر فیه ان الوجود الجمعی الکامل جامع بین التجرد والتجسم فطالع نفسك ثم ارجع الی ربك واجمع بین التنزیه والتشبیه. ونعم ماقیل:

و ان قلت بالتنزیه کنت مقیداً — و ان قلت بالتشبیه کنت مجدداً
وان قلت بالامرین کنت مسدداً — و کنت اماماً فی المعارف سیداً
و ایاك والتشبیه ان کنت ثانیاً — و ایاك والتنزیه ان کنت مفرداً

۱ــ دراسفار اربعه (الف) نیز گوید : «قال الشیخ فی المباحثات : ان الوجود فی ذوات الماهیات لایختلف بالنوع ، بل ان کان اختلاف فبالتأکد والضعف ؛ و انما یختلف ماهیات الاشیاء التی تنال الوجود بالنوع ، ومافیها من الوجود غیر مختلف النوع فان الانسان یخالف الفرس بالنوع لاجل ماهیته لالوجوده. فالتخصص للوجود علی الوجه الاول بحسب ذاته بذاته و علی الوجه الثانی فباعتبار مامعه فی کل مرتبة من النعوت الکلیة » وجود بحسب اصل ذات وصرافت حقیقت تکثر وتکرر وتثنی در آن راه نداردجمیع حقایق در*

الف ــ چاپ جدید طهران « صفحه‌ی ۴۶ » بیان خواهیم کرد که تمیز از ناحیه‌ی ماهیت تمیز سرابی واعتباریست .

یخالف الفرس بالنوع لاجل ماهیته «الماهیة ـ خل» لالاجل ـ وجوده انتهی کلامه فالتخصیص فی الوجود علی الوجه الاول بحسب ذاته وهویته واما علی الوجه

*مقام ذات وجود مستهلکند (الف). وجود باعتبار تنزل از مقام صرافت دارای دو کثرت میگردد کثرتی که از ناحیه‌ی اصل حقیقت وجود است و باصل وحدت رجوع مینماید چنین کثرتی قادح در وحدت اصل وجود نمی‌باشد کثرتی دیگر از ناحیه‌ی اعیان ثابته وماهیات امکانیه عارض بر وجود میشود که از آن تعبیر بکثرت سرابی مینمایند تعدد و تکثر و امتیاز ازاین ناحیه نیز عارض بروجود میشود ولی تمیز و تعدد و تعین عارض بروجود از این جهت تمیز اعتباریست اگرچنانچه نحوه‌ی وجود انسان با وجود فرس مختلف نباشد یعنی وجود در انسان اثری و درفرس اثردیگر نداشته باشد بلکه اختلاف آثار صرفاً از ناحیه‌ی ماهیت باشد نمیشود گفت ماهیت امری اعتباریست ومبدء اثروجوداست تمیز بمعنای موجب تعدد و تعین از ناحیه‌ی ماهیت متصور است .

حاشیه‌ای بنام محقق سبزواری درتخصص وجود باعتبارموضوعات درشواهد موجود است که بعینه درحاشیه‌ی مشاعر بنام مرحوم فاضل محقق آقامیرزا احمد شیرازی اردکانی ثبت شده‌است (ب) «لایشترط فی کون الامتیاز بالماهیات سبق الماهیات ولا أصالتها بل کفی حصول الماهیات المتکثرة مقارناً لحصول الوجود ، وهذا متحقق لکون الماهیة متحققة بالعرض بتحقق الوجود ومجعولة بالعرض بجعل الوجود کما هومذهبنا و أیضاً للماهیات سبق بالتجوهر بل للماهیات أکوان سابقة ، فیجوز أن یکون امتیازها فی نشأة سابقة منشاءاً لامتیاز الوجودات فی نشأة لاحقة و بالاخرة ینتهی الی الاعیان الثابتة اللازمة للاسماء والصفات فی المرتبة الواحدیة ، اللامجعولة تلك الماهیات و امتیازها بلامجعولیة الملزوم فینقطع السئوال عن سبب الامتیاز » این بیانات خالی از مناقشات نمی باشد در هیچ مرتبه‌ای ازمراتب ماهیت امتیازی مستقل بدون اتکاء بوجود ندارد ماهیت در تعدد وتکثروامتیازتابع وجوداست بلکه میتوان گفت باقطع نظرازتجلی وجود وتلون بنوروجود*

الف ـ چون اصل مقام ذات حکمی ندارد « ان الحق من حیث اطلاقه الذاتی لایصح أن یحکم علیه بحکم أویعرف بوصف ، أویضاف الیه نسبة «ما» ، من وحدة ، أو وجوب ، أو وجود ، أومبدئیة «ما» أواقتضاء ایجاد ،أوصدورأثر ، أوتعلق علم منه بنفسه أوبغیره لان کل ذلك یقتضی بالتعین و التقید »

نه اشارت می پذیرد نه عیان — نه کسی زو نام دارد نه نشان

=

دائماً او پادشاه مطلق است — در کمال عزخود مستغرق است

او بخود ناید زخود آنجا که اوست — کی رسدعقل وجود آنجا که اوست

ب ـ رجوع شود برساله‌ی مشاعر چاپ سنگی طهران تعلیقه‌ی ص ۴۶

الثانی فباعتبار مامعه فی کل مرتبة من النعوت الذاتیة الکلیة؛ ولایبعد ان یکون المراد بتخالف الوجودات نوعاً کما اشتهر من المشائین هذا المعنی وهو بعینه کتخالف مراتب الاعداد أنواعاً « نوعاً ـ خل» **بوجه وتوافقهما نوعاً بوجه «ما» فانها یصح القول بکونها متحدة الحقیقة اذلیس فی کل مرتبة من العدد سوی المجتمع من الوحدات التی هی امور متشابهة .**

أمّا قول الشیخ تخصیص الوجود بذوات الماهیات و نفی الاختلاف بالنوع فیه لان محلّ الاشتباه کما هو ظاهر القول الصادر من المشّائین هنا، إذ لایجوز وقع الاشتباه ولایجوز فی غیرها ، لان النوعیة صفة الماهیة بالذات ولغیرها بالعرض ومالم یکن بالذات کیف یکون بالعرض و إذا لم یکن الاختلاف النوعی لابالذات ولا بالعرض فبما یقع الاشتباه قال : بل إذا کان له لانه لایلزم إختلاف بین وجود و وجود بالتأکدّ والتضعف البتة بنفسه ، و اما إذا تحقق الاختلاف فهو بالذات منحصر فیهما والاختلاف النوعی حال وحکم لما معه وحکم أحد المتحدین ثابت للآخر بالحقیقة

*ماهیات أعدام وأباطیلند و با لحاظ وجود اگرچه تعدد وتکثر وامتیاز در ماهیات متصور است ولی برگشتش بتعدد وتمیز وجوداست .

خلاصه‌ی کلام آنکه چون حقیقت وجود واحد بوحدت اطلاقیست وتشخص ذاتی آن میباشد و دارای تجلیات متعددیست که از تعدد تجلیات مراتب طولی وعرضی وجود ظاهر شده است اصل حقیقت وجود متشخص و متمیز بالذاتست باعتبار تعین أول . مراتب طولیه‌ی وجود غیراز مادیات یعنی وجودات فوق أکوان « عقول طولیه وعرضیه » تخصص وتمیزشان بشدت وضعف وتقدم وتأخر وغنی وفقراست مطلق وجود غیرمادی « اعم ازعقول طولی و عرضی وموجودات برزخی » مرتبه‌ای که درآن واقع شده‌است مقوم ذات آنست و از آن مرتبه تجافی نمی نماید و آن مرتبه از وجود زائل نمیگردد ، تمیز در موجودات مادی بلوازم مشخصه ازقبیل زمان ومکان و وضع وماده وغیر این‌ها از عوارض میباشد ،هرموجودی که درهرمرتبه‌ای از وجود واقع شده‌است آن مرتبه مقوم ومنشأ تمیز وتخصص آن وجوداست زوال آنمرتبه ملازم با عدم چنین وجودی است. وجود مادی ممکن نیست خصوصیات ناشی از ماده ازآن زائل شود واصل وجود باقی بماند أما ممکن است اصل وجودمادی بواسطه‌ی تحول وحرکت جوهری مبدل بوجودمجرد شود نظیرعقول لاحقه و موجودات برزخیه‌ی درقوس صعود

كماعلمت لابالذات بل بالعرض فيجـوزأن يسند إليه وقال المصنف : فالتخصيص في الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته وهويته لانه ليس التأثير والتأثر بين الماهيات على مذهبه حتى يتحقق التأكّد والتضعف الحقيقي الاشراقي كما هو المراد بينهما بالذات وبين الوجود بالعرض واما على الوجه الثاني أي الاختلاف بالنوع فللماهية بالذات لان النوعية حالها و للوجود بالعـرض وبالحقيقة، لعلاقة الاتحاد قال : ولا يبعد أن يكون المراد بتخالف الموجودات هوهذا المعنى ولم يجزم لمكان الاشتباه كما أشرنا و قال تخالف الموجـودات أي في ذاتها كتخالف مراتب الاعداد لان تخالفها بالآثار كتخالف الوجودات مع أن التفتيش يؤدّي إلى التوافق كماقال : ليس فيه سوى الوحدات التي هي متشابهة .

ويصح القول بكونها متخالفة المعاني الذاتية اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتاً وأوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها، ولها آثار وخواص متخالفة يترتب عليها بحسب احكام نفسية ينتزع العقل من كل مرتبة لذاتها خلاف ماينتزع من مرتبة اخرى لذاتها فهي بعينها كالوجودات الخاصة في أن مصداق تلك الاحكام والنعوت الكلية ذواتها بذواتها فاتقن ذلك فانه من العلوم الشريفة .

لانه لكلّ مرتبة من العدد أثر خاص وله عنوان يصدق عليه و هـذا العنوان مفهوم كلي ثابت له لالغيره و لهذا قيل : مراتب الشديد والضعيف أنواع متخالفة ؛ وحكم الوجود حكم العدد في أنه نفس التحقق لاما به التحقق والتحقق معنى واحد والوجودات بنفس الذات متكثر كمـراتب الاعداد فانها متكثرة مع أن فيها ليس سوى الواحد فهذا مقام التحير وفهمه و دريه كما ينبغي وعلى الوجه التام لايخلو عن التعسّر فاتقانه موقوف على التجريد التام وترك المقصود عن غير حقّ معبود والتجافي عن دار الغرور والتوجه بشراشره بعالم النور والالتجاء إلى مظهر الاشياء كماهي و إذا حصل الاتقان بلطف الله الخفّي لمن خلق له فقد اعطى خيراً كثيراً فعليه الشكر لهذه النعمة مع أنه ليس في وسع الامة كما قال نبينا «ص» .

المشعر السابع

فی أن الامر المجعول بالذات من الجاعل والفایض من العلة هو الوجود دون الماهیة وعلیه شواهد

الاول ـ انا نقول لیس المجعول بالذات هو المسمی بالماهیة کما ذهب الیه أتباع الرواقیین کالشیخ المقتول السهروردی و من تبعه و منهم العلامة الدوانی و من یحذو حذوه ، و لا صیرورة الماهیة موجودة کما اشتهر من المشائین، و لامفهوم الموجود بما هو موجود کمایراه السید المدقق بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه فی کل ماله جاعل هو نحو وجوده العینی جعلا بسیطاً (۱) مقدساً عن کثرة تستدعی مجعولا ومجعولا الیه

۱ ـ جعل بردوقسم است جعل بسیط وجعل مرکب . جعل بسیط همانا ایجادنفس و ذات شیء است . مثل جعل انسان وجعل زید وعمرو که مفـاد جعل نفس وجود زید است نه اثبات چیزی از برای زید . (الف)

جعل مرکب عبارت ازگردانیدن چیزی راست چیز دیگر مثل قرار دادن زید را کاتب که ثبوت کتابت فرع بر ثبوت زید وکتابت از اعراضیست که قائم بزید است اول را مفادهلیت بسیطه وثانی را مفادهلیت مرکبه دانسته‌اند . قبلاگفتیم که درهلیت مرکبه قاعدهٔ فرعیه جاری و در بسیطه جاری نمیباشد ، در هلیت مرکبه ثبوت نفس موضوع که زید باشدکافی ازبرای محمول نمیباشد ، لذا محمول که وجود رابطی باشد احتیاج بجعل دیگری دارد . ملاك جعل چه درجعل بسیط وچه درجعل مرکب امکان است . بنا براین جعل تألیفی بین شیء و نفس شیء محالست ؛ چون ثبوت شیء از برای نفس ذات شیء ضروریست ، و ضرورت مناط استغناء از جعلست ، روی این میزان جعل تألیفی بین شیء ولوازم ذات آن شیء نیزمحالست. اگروجودی لازمی‌داشته باشد که آن لازم بمجرد وجود ملزوم تحقق پیدا نماید جعل لازم از برای ملزوم بالذات محالست . چون ملاك جعل که امکان وافتقار باشد دربین نیست . و اینکه بعضی گفته‌اند : وحدت وکثرت جعل تـابع وحدت وکثرت مجعولست اگرمجعول متعدد شد جعل متعدداست. واین را دلیل گرفته‌اند براینکه جعل تألیفی بین شیء ولوازم ذات شیء ممکن بلکه‌لازم است ونفس امکان وجود*

الف ـ مرحوم فقیه ربانی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی درتحفة الحکیم فرموده‌اند

الجعل للشیء بسیطـاً یعرف و جعل شیء شیئـاً المؤلف

والاقوال فی المجعول بالذات مبنی علی أن اثر الجاعل الواجب الوجود أمر عینی متحقق فی الخارج بلا شك وریب ومن قال غیره وزعم أن لاشیء فی الخارج وکلّ مایترأی وهم قوله قول لایلتفت الیه فعلی هذا من قال باعتباریة الوجود لا یقول إنه أثر الجاعل والمجعول بالذات هو المسمّی بالماهیة کالشیخ المقتول والعلامة الدوانی وغیرهما وإما ان یقول هوصیرورة الماهیة موجودة کما اشتهر من المشّائین واما ان یقول ماقال السیّد المدقق. وهذه الاقوال مبنیة علی إعتباریة الوجود فهی کالمبنی فاسدة محتاجة إلی البیان فقال: بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه هو نحو وجوده العینی فی کلّ ماله جاعل جعلا بسیطاً وهو نفس حصول الشیء ومفاد کان التامة لاصیرورة الشیء شیئاً آخر وهو الجعل المرکب لان الجعل الترکیبی بین الشیء و نفسه سواء کان وجوداً أوماهیة محال لانه مفاد کان الناقصة وهو رابطة والوجود الرابطی لایتحقق إلا بین شیئین و هذا الجعل یستدعی مجعولا و مجعولا إلیه ولایتم

*معلول « ولو » امکان ذاتی کافی ازبرای تعدد جعل است و اشکال بر صدر اعاظم حکما نموده‌اند این کلام از من لایجازف بالقول صادر نگردیده‌است . واینکه گفته است ملاك تعدد جعل تعدد مجعولست مصادرهٔ بمطلوب می‌باشد ، اگر ثبوت لازمی ازبرای ملزوم خود طوری بود که بنفس ذات ملزوم لازم تحقق پیدا میکرد ومتصور نبود که در وجود خارجی انفکاك بین لازم وملزوم موجود باشد ووجود ملزوم مساوق بود باوجود لازم قهراً جعل ملزوم جعل لازمست ومحتاج بجعل دیگر نیست بلکه جعل تألیفی بین شیء ولوازم شیء تحصیل حاصل وایجاد موجود است ؛ ملزومی که وجودش منفك از لازم نباشد ولازم ذات باشد جعل چنین لازمی جعل تبعی است وجعل تألیفی نمی‌باشد. آیت‌الله العظمی مرحوم کمپانی در تحفة الحکیم گفته است :

و لیس جعل الذات ذاتاً یعقل — اذلیست الذات لها التخلل
کذاك لایعقل جعل الذاتی — أو عرضی لازم للذات

محل اختلافست بین اهل تحقیق که آیا مجعول وجودات خاصه هستند و ماهیات بتبع وجودات مجعولند یا آنکه مجعول نفس ماهیاتست و وجود امر اعتباری و انتزاعی است یا آنکه اتصاف «صیرورة الماهیة موجودة» مجعولست که از آن تعبیر بجعل اتصاف یا جعل صیرورت نموده‌اند . جمهور مشاء قائل بمجعولیت وجودند شیخ الاشراق و تابعین او بمجعولیت ماهیات و بعضی از اتباع مشاء قائلند بجعل صیرورت واتصاف .

بشیء واحد ولا یتحقق الناقص الابعد تحقق التام والکلام فی متعلقه و أنه لیس الماهیة کماقال :

اذلوکانت(۱)الماهیة بحسب جوهرها مفتقرة الی الجاعل لزم کونها

۱ــ نفس ذات ماهیت بماهی در مقام ذات وجوهر حقیقت جز ذاتیات واجزای ذات خود را واجد نمی‌باشد ودر مرتبهٔ ذات معرا از جمیع خصوصیات مربوط بخارج ازذات خوداست . جمیع أنحاء تعین وتشخص ازقبیل جاعلیت،مجعولیت ،علیت‌ومعلولیت وهکذاتقدم ، تاخر ، موجودیت ، وحدت‌وکثرت‌بسلب‌بسیط‌تحصیلی ازذات ماهیت‌مسلوب است آنچه که مربوط بخارج است از جهات وجودیه با نقایض آن جهات از مرتبهٔ تقرر ماهوی وثبوت مفهومی خارج است چنین حقیقتی در اتصاف بجهات مذکور احتیاج بأمری وراء سنخ خود دارد أمر غیر سنخ ماهیت وجود یاعدم است پس ماهیت در تحقق احتیاج بحقیقت وجود دارد وحقیقت وجود متشخص بنفس ذات خوداست .

بعبارت دیگر ماهیت بحسب‌نفس‌ذات‌مناقضت‌یاعدم ونیستی ندارد وآنچه که‌باعتبار ذات مناقضت با نیستی ندارد در طرد عدم وظهور خارجی احتیاج بامری دارد که باعدم ونیستی بالذات مناقض باشد مناقض بالذات عدم‌همان وجوداست. باید علت وجود خاصی رابماهیت افاضه نماید یعنی نفس‌وجود خاص‌ازجاعل تام‌صادرشود قهراً هروجود محدودی توأم باماهیت است .

ماهیتی که مجعولیت وعدم مجعولیت آن مورد نزاع است همان‌نفس طبیعت‌ومفهوم است که از آن بکلی طبیعی تعبیر شده است این مفهوم معروض کلیت در ذهن وجزئیت‌در خارجست ودر صمیم ذات وجوهر حقیقت اشتراك وعدم اشتراك بین کثیرین را فاقد است اگر بخواهد ماهیت بر متکثرات صدق نماید وبر متشخصات منطبق شود محتاج‌بحقیقتی غیر ذات خود است‌چون ضم‌مفهوم کلی برمفهوم کلی دیگر ملاك‌صدق برخارج‌وموجب‌جزئیت وعلت تشخص نمیشود وهیچ طبیعت کلیه‌ای بذاتها تشخص ندارد .

ولقائل أن یقول : همانطوریکه ماهیت ممکن نیست بالذات مصداق‌حمل وجودشود مصداق حمل ماهیت دیگر نیز نخواهد شد برای آنکه ماهیت جز ذات وذاتیات خود چیزی دیگر را واجد نیست لذا در مصداقیت ازبرای مفاهیم ثبوتیه‌احتیاج بامری‌خارج از ذات خود دارد وچون مفاهیم ثبوتیه «بماهی ثبوتیه» ازجهات عدمیه انتزاع نشوند و جهات عدمیه از آن حیثیتی که جهات عدمیه‌اند از جهات ثبوتیه منتزع نگردند باید ماهیت در مصداق واقع شدن از برای جهات‌ثبوتیه باامری خارج‌از ذات‌وسنخ خودتوأم*

متقومة به فی حد نفسها و معناها بأن یکون الجاعل معتبراً فی قوام ذاتها بحیث لایمکن تصورها بدونه .

*شود بلکه لوازم ماهیات مثل امکان برای نفس طبیعت وزوجیت جهت أربعه بدون اعتبار وجود از برای ماهیت ثابت نمیشود .

بنظر تحقیق میتوان گفت هر ماهیتی دروجدان ذاتیات خود (أجزاء ذات) محتاج بهوجود است ومادامی که وجود تحقق پیدا ننماید ثبوت وتقرر ماهوی که در قبال یکنحواز وجود لحاظ میشود محقق نخواهد شد .

حمل حد بر محدود مثل حمل حیوان وناطق برانسان باید برگشتش بأمری غیر ذات ماهیت باشد ظهور نور وجود وسریان هستی جامع اجزای ذهنیه ماهیت در ذهن وحاوی أجزای خارجیه دروجود خارجیست ؛ «فصدق الحدعلی المحدود فی الذاتیات وصدق مفاهیم العرضیة فی العرضیات وصدق الانتزاعیات علی الماهیات دلیل تام علی اصالة الوجود واعتباریة الماهیة» این قبیل از تحقیقات است که صدرالمتألهین را قائل باصالت وجود نموده است این قبیل از تحقیقات در کتب محققان ازاهل فن قبل از او دیده نمیشود وازاختصاصات صدرالمحققین است .

ماهیت بنابر مذهب تحقیق عبارت از مفهوم کلی حاکی ازوجود محدود خارجیست که در مقام ذات عاری از جمیع تعینات وتشخصات می باشد ؛ از فرط ابهام وعدم تحصل بدون نور وجود واشراق هستی ظهور مفهومی هم ندارد بلکه بنظر تحقیق ماهیات واعیان ثابته وجودات خاصهٔ علمیه اند که از تجلی وظهور حق پدید آمده اند، وجود درهرموطنی بظهوری خاص محقق میشود لذا اهل توحید گفته اند (الف) : «المهیات کلها وجودات خاصة علمیة »

صدرالحکما در مباحث امور عامه اسفار «طبع جدیدص ۲۴۷ طبع حجری ص۶۱» در بیان مطلب مذکور فرموده است (ب) : « ومایقال : انا نتصورالماهیة مع الذهول عن وجودها. انما هو بالنسبة الی الوجود الخارجی اذ لو نذهل عن وجودها الذهنی لم یکن فی الذهن شیء أصلا ، ولوسلم ذهولنا عن وجودها الذهنی مع عدم الذهول لایلزم أیضاً انها تکون غیرالوجود مطلقا لجواز أن یکون الماهیة وجوداً خاصاً یعرض لها الوجود فی الذهن کمایعرض لها فی الخارج وهو کونها فی الخارج »

بنابر این بیان از برای ماهیت هیچ واقعیتی باقی نمیماند وآنچه راکه ماهیت متصور میشود نحوی ازوجود خاص است . *

الف ــ محقق قیصری شارح فصوص (م۷۰۰) درمقدمهٔ فصوص چاپ سنگی طهران صفحهٔ (۲۰)

ب ــ همهٔ مطلب أسفار دراین فصل مأخوذ ازقیصری است وقیصری این بحث را بطورکامل در مقدمات فصوص تقریر کرده است .

لان ماهو بحسب نفس ذاته مفتقرة الى الجاعل صارت حيثية ذاته حيثية الافتقار إلى الجاعل فكما لايقبل الافتقار الى الجاعل بدون الجاعل كابتداء البصرة فلايتصور المجعول بالذات بدون الجاعل لان نفسه عين الاضافة ولاقوام للاضافة أصلا مع عدم المضاف اليه فوجب ان لايمكن تصور الماهية بدون الجاعل اذا كانت مجعولة منها .

وليس كذلك فانا قد نتصور كثيراً من الماهيات بحدودها ولم نعلم أنها هل هى حاصلة بعد أم لا فضلا عن حصول فاعلها اذ لادلالة لها على غيرها.

فهذا الكلام يدّل على أن وجود الماهية و كذا إضافتها إلى شيء خارج عن معناها وإلا قوله: إذ لادلالة لها على غيرها. لايفيد المدّعى «فتأمل»

ومن الماهيات الموجودة مانتصورها و نأ خذها من حيث هى هى مع قطع النظر عما سواها اذ هى بهذا الاعتبار ليست الانفسها، فلو كانت هى فى حد نفسها مجعولة متقومة بالعلة مفتقرة اليها افتقاراً قواميا، لم تكن بحيث يمكن اخذها مجردة عما سواها و لا كونها مأخوذة من حيث هى هى كما لايمكن ملاحظة معنى الشيء الامع اجزائه ومقوماته، فاذن اثر الجاعل ومايترتب عليه ليس هو هى بل غيرها .

وقول المصنف إذ هى بهذا الاعتبار، تعليلة كتعليل قوله: إذ لادلالة، لان التعليلين

---

*در ذيل عبارت مذكور فرموده است : «فالحق كما ذهبنا اليه وفاقاً للمحققين من أهل الله، ان الماهيات وجودات خاصة علمية وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته يظهر تلك الماهيات ولوازمها ، تارة فى الذهن واخرى فى الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق والبعد عنه ، وقلة الوسائط وكثرتها ، وصفاء الاستعداد وكدره ؛ فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود ، وللبعض دون ذلك وصور تلك الماهيات فى اذهاننا هى ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الابداع الاولى الحاصلة فينا بطريق الانعكاس »

بنا بمشرب تحقيق ماهيت در جميع مراحل وجوديه فانى در وجود ولحاظ تحقق در آن نميشود ؛ صرف وهم ومحض تخيل است وآنچه كه از خارجيت وواقعيت تصور شود نصيب اصل حقيقت وجود وشئون ذاتيه آن است .

وجود اندر كمال خويش ساريست تعينها امور اعتبارييست

أعنی خروج حصول فاعلها علّة لجواز التصور وجوازا لتصور أیضاً علّة لخروج حصول فاعلها منها فمناط الصحّة ان أحدهما علّة للاثبات والثانی للثبوت «فتدّکر»

فاذن المجعول لیس الا وجود الشیء جعلا بسیطاً دون الماهیة الا بالعرض (۱)

۱ـ اگر نفس ذات ماهیت بدون حیثیتی از حیثیات مجعول باشد بنحویکه جوهر ذات ماهیت مفتقر ومحتاج بجاعل باشد لازم میآید که ماهیت در حد نفس ومعنی متقوم بجاعل وجاعل در قوام ذات ماهیت اعتبار شود بطوریکه تصور ماهیت بدون جاعل ممکن نباشد در حالتیکه ماتصور میکنیم کثیری از ماهیات را بتمام حدود ونمیدانیم آیا وجود خارجی دارند یا ندارند چون ذات ماهیت برامری غیر از خودش دلالت ندارد (الماهیة بماهی هی لیست الاهی) اگر ماهیت بحسب نفس ذات مجعول ومتقوم بعلت باشد وافتقارش بعلت افتقار قوامی باشد ممکن نیست اخذ شود ماهیت در مقام تعقل بدون تعقل ولحاظ علت ومقوم کمااینکه تعقل وملاحظهٔ ماهیت شیئی بدون لحاظ اجزاء آن شیء امکان ندارد پس اثر جاعل وآن چیزیکه منشاء اثر است از سنخ ماهیات نمی باشد مجعول حقیقتاً وجود است (بجعل بسیط) نه ماهیت (مگر بتبع وجود)

از برای زیادت توضیح گفته میشود : مقوم بر دوقسم است اول مقومی که ترکیب اجزاء ذات از آن مقوم است که جزء ذات هم بآن اطلاق کرده اند مثل اجزاء حدیه که مقوم نوعی ازانواع میباشند نظیر تقوم انسان بحیوان وناطق واضحست که تصورانسان بدون این دوجزء محالست

قسم ثانی قسمی است که خارج از متقوم است ولیکن ممکن نیست تعقل متقوم بدون آن مقوم ، مثل مقومات خارجیه‌ی ماهیت که ماهیت بحسب وجود خارجی بدون آن‌ها تحقق پیدا نمینماید مقومات خارجیه‌ی ماهیت که در نحوه‌ی تحقق خارجی احتیاج بآن مقوم دارد از همین قسم است ، چون قائل باصالت ماهیت در جعل باید ملتزم شود که ماهیت بحسب نفس ذات وجوهر حقیقت مفتاق ومحتاج بجاعل وبنفس ذات ماهیت احتیاج بجاعل صادقست ومنشاء انتزاع مجعولیت نفس ذات ماهیت است باید از تصور ماهیت تصور مجعولیت واضافهٔ بجاعل لازم آید در حالتیکه ماکثیری از ماهیات را تعقل میکنیم واز وجود خارجی آن‌ها غفلت داریم فضلا از وجود جاعل معلوم میشود که ملاك مجعولیت باید در امری باشد که تقوم بجاعل در تخوم ذات وحقیقت آن ملحوظ شود ، این حرف در باب وجودات تمام ودرماهیات تمام نیست بلکه میتوان گفت بنابر مجعولیت ماهیات باید وجود جاعل باعتبار آنکه مقوم مجعولست درمرتبهٔ مجعول موجود ومقوم باشد تقویمی*

لان ماذکره المصنف یجری فیما بالذات لابالعرض وعندالمصنف الوجود مجعول بالذات والماهیة بالعرض ومراده من قوله : بالذات. أی بالحقیقة وبالاصالة ومن قوله : بالعرض مراده ان الماهیة متحّدة بالوجود والمجعولیة صفته وحکمه ثابت لما معه لعلاقة الاتحاد وإسناد صفة الشیء إلی شیء «لشیء آخر ـ خل» بلاعلاقة أصلا لیس بجایز وإذا وجد بینهما العلاقة وکانت العلاقة هی الاتحاد فکلّ واحد یتصف بصفة الآخر بالحقیقة لا بالذات بل بالعرض واذا کانت العلاقة بینهما غیر الاتحاد فکان الاسناد بالمجاز قال الشیخ : ان لمصنف فرّع علی عدم العلم بجاعلها حال العلم بها أنها لیست

*تمامتر از تقویم اجزاء ماهیت ماهیت را، وحیثیت فاعلیت امری داخل در حقیقت معلول باشد ، مقام ومرتبهٔ جاعل قبل از لحاظ مجعول ملحوظ شود . چون جاعل بمجعول از مجعول بنفس خودش نزدیکتر است .

اگر کسی بگوید: ما کثیری از وجودات را تصور میکنیم و غفلت داریم از اینکه مجعولند یا مجعول نیستند واگر مجعولیت درباب وجودات هم باشد همین اشکال لازم میآید . جواب میدهیم که تصور فردی از افراد خارجیهٔ وجود بعلم حصولی محالست واگر کسی بتواند علم بمرتبه‌ای از مراتب وجودات پیدا کند البته جمیع مقومات و شرایط وعلل وجودی آن راهم مشاهده خواهد نمود . لذا گفته‌اند: علم تام بمعلول از ناحیهٔ علت آن معلول حاصل آید و «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها ». چون علت حد تام از برای وجود معلول است ملاحظهٔ علت ملاحظهٔ معلولست (علی نحوالتمام) لذا قیل «مارأیت شیئا الاورأیت الله قبله وبعده وروی معه وفیه . »

پس فرض بودن ماهیت مصداق حمل موجود بدون حیثیت تقییدیه ملازم با بودن وجود ذاتی از برای همهٔ ماهیات است ، چون ملاك ذاتیت هر مفهوم وحقیقت آن مفهوم انتزاع از مقام ذات آن حقیقت است بنابراین فرض، وجود وماهیت بحسب سنخ ذات متحدند و فرض مجعولیت ماهیت بحسب نفس ذات ملازم با بودن مفهوم مجعول ذاتی از برای هر ماهیتی است وصدور ماهیت از جاعل حیثیت تقییدیه از برای موجودیت ماهیت نمیباشد ، چون موجودیت بنابر این قول از محکوم علیه خارجست ، واگر داخل درحکم باشد یعنی داخل در محکوم علیه باشد ماهیت بتنهائی مصداق حمل موجود نیست ، این حیثیت خارجیه که از ناحیه‌ی جاعل میآید اگر ازسنخ ماهیات باشد همان اشکال وارد است ، اگر سنخ عدم باشد ملاك موجودیت نمیباشد ، پس باید امری باشد غیر این دو «فهوالوجود»

متقوّمة فی حد نفسها بجاعلها وهذا صحیح؛ وهذا عند، دلیل علی أنها لیست مجعولة وهذا باطل فما المناسبة بینهما فان الاثر لا یکون متقوماً فی حدّ «ذاته - خل» نفسه بمؤثره وأنه حصّر الاثر فیما إذا تقوم فی حد نفسه بالمؤثر وهذا عجیب قال : وجود زید فی حدّ نفسه متقوم بوجود الحق لانه أثره وفایض منه دون الماهیة وعلی هذا فمن زید إذا کان وجوده متقوماً بوجود الله تعالی وماهیته لیست وماشمّت فمن هذا الذی یأکل ویشرب. وقوله : إلا بالعرض. یرید أنه لاحظ لها فی الوجود ولم یشمّ رایحته فهی عدم وإلا فانها قد شمّت رایحة الوجود لان المعروف عند القوم إذا قیل أنها وجدت بالعرض ان المراد به ان المقصود بالایجاد هو الوجود وان الماهیة وجدت للوجود لا لنفسها فان اراد هذا المعنی فقد شمّت رایحة الوجود وإن اراد أنها معدومة فلم قال باتحاد الوجود بها فان الوجود لا یتحّد بالعدم فما أدری ما یقول وان أراد به أنها موجودة بالعرض یعنی بواسطة الوجود فکثیر من الوجودات وجدت بتوسط بعضها وإن أراد أنها موجودة بالعرض أی بوجود ضعیف بالنسبة إلی الوجود، کوجود العرض بالنسبة إلی وجود معروضه فأی مانع لها بهذا الاعتبار من الوجود حتی کانت ماشمّت «رایحة الوجود» مع أنه فیما تقدّم ذکر بأن الوجود هو وجودها فی قوله : بخلاف الوجود فانه نفس وجود الماهیة فیما له ماهیة. اقول قول المصنف بخلاف الوجود فانه نفس وجود الماهیة صریح فی ان الماهیة موجودة بالوجود والوجود موجود بنفسه والموجود بمعنی ذی الوجود هو الماهیة والخارج ظرف وجودها والوجود موجود بمعنی هو نفس الوجود والخارج ظرف نفسه والماهیة لیست مجعولة بغیر جعل الوجود بل بجعله ومعنی ماشمّت هو ما قاله: ان اشخاص الموجودات بالنظر الاجمالی محکوم بالوجود موجود وبالنظر التفصیلی موجود بوجه وباعتبار ان کلّ ممکن زوج ترکیبی وان کلّ شخص له وجهین وجه الی الرّب وهو الوجود وبالنظر الی هذا الوجه ایضاً موجود ووجه إلی نفسه وهو الماهیة وبالنظر الی هذا الوجه مع قطع النظر الی جهة ربه ماشمّت و لیست متعلقة بالجعل منفرداً و لیس لها بعد الوجود وجود ای لیس من حیث الوجود تابعاً للوجود ولیست تابعیتها للوجود بالحقیقة

لان معنى التابعية أن يكون للتابع وجود آخر وليس لها فى ذاتها وجود بل هى فى الممكن ثابتة بالجعل المتعلّق بوجوده ومعنى «عاشمّت» انها ليست وجودة من حيث نفسها لا أنها عدم و معدومة حتى ينافى اتحاد الوجود بها بل الاتحاد بينهما فى التحقق بنحو من الاتحاد فالوجود فى الممكن موجود بنفسه ومجعول بالحقيقة و بالذات والماهية موجودة بالوجود ومجعولة بجعله لا بجعل آخر والمجعول بالذات والاثر الفايض بالاصالة مرتبط بجاعله كارتباط الاضافة بالمضاف اليه ومتقوم به كقيام الفعل بفاعله بحيث لا يكون بينهما البينونة العزلتى بل البينونة بينهما كانت بحسب الصفة وبهذه البينونة صفات الممكن يصدق عليه ويسلب عن الواجب ولا يشكل على الطالب تشخيص الآكل والشارب فبهذا ظهر ان عدم الارتباط والبينونة العزلتى دليل على عدم كونه أثراً وفيضاً بالاصالة وبالذات كما قال :

فان قلت: فعلى هذا يلزم أن يكون وجود الجاعل مقوماً لوجود المجعول غير خارج عنه مثل مالزم من جعل الماهية و مجعوليتها. قلت: نعم لامحذور فيه فان وجود المعلول متقوم بوجود علته تقوم النقص بالتمام والضعف بالقوة والامكان بالوجوب وليس لك ان تقول نحن نتصور وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له فلا يكون متقوماً به لانا نقول: لايمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود(١) الا بمشاهدة عينية وهى لاتتحصل «لايتحق خل» **الا بمشاهدة علته الفياضة ،ولهذا قالوا العلم بذى السبب لايحصل الا بالعلم بسببه « تأمل فيه »**

١ــ در اسفار «چاپ سنگى طهران صفحه‌ى ١٠١ » اين برهان را باين عبارت ذكر كرده است : « لوكانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوماً لها فى حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتى على ذى الذاتى اى التقدم بالماهية كما هم معترفون به فيلزم ان لايمكن تصور الماهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض الماهيات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على الماهية المأخوذة «من حيث هى هى» بانها ليست الا هى فعلم من ذلك ان نفس الماهيات والطبايع الكلية فى ذواتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق مما يعرض لها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية ولا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك المهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية فى الاعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن مالم يوجد اصلا لم يكن شيئاً *

وجه التأمل أنه أمر بالتأمل لئلا یتوهم ان المراد من العلم بسببه کنه السبب حتی یصیر هذا الکلام دلیلا علی عدم جواز العلم بذی السبب إذا کان السبب ذات الحق بل المراد من العلم به علمه علی قدر الافاضة فی المستفیض کما قلنا لکلّ شخص من الممکنات وجهین إلی الرّب وإلی النفس ، فاذا نظر إلی وجه الرّب الفایض علیه بما هو وجه الرب علم الرب بوجه ، فبهذا القدر من الکلام یدفع بعض إعتراضات الشیخ القمقام وقول الانام ان ما قالوا تمام إلا فی المحسوسات .

وثانیها ان = الماهیة لو کانت فی حد نفسها(۱) مجعولة لکان مفهوم

*من الاشیاء والشیئیة غیر منفکة عن الوجود بالبراهین القطعیة بل کما ان فی طریقة هولاء القوم الماهیة مفتقرة الی الجاعل فی نفس ذاتها لافی وجودها الا بالعرض ولایلزم منه الانفکاك بین الوجود والماهیة کذلك نقول فی هذه الطریقة المحوج الی السبب موجودیة الماهیة ای صیرورتها بحیث یصیر منشأ الحکم علیها بالوجود لانفس ذاتها «من حیث هی هی» ولایلزم الانفکاك المذکور » ممکن است باین برها اشکال کرد که ماهیت دو لحاظ دارد یکی لحاظ ماهیت من حیث هی هی یعنی نفس ذات ماهیت بدون لحاظ امری خارج از ذات ماهیت باین اعتبار مفهوم اعتباریست نه مجعول است ونه لامجعول ـ لحاظ دیگر عبارتست از نفس تحقق خارجی ماهیت باعتبار صدور از جاعل یعنی حیثیت مکتسبه‌ی از جاعل که ملاك مبدء آثار واحکام است آنچه که مرتبط بجاعل تام است ماهیت خارجیست چنین حقیقتی مثل حقیقت وجود «بنا بر اصالت وجود» بعلم حصولی قابل ادراك نمی‌باشد مگر آنکه گفته شود نفس ذات ماهیت «بماهی هی» بدون اضافهٔ بجاعل اعتباریست در صورت اضافه اگر جاعل بآن افاضه نماید امری غیر سنخ ماهیت را که بالذات نقیض عدم باشد نقیض عدم وجود است ومفاض نشاید از سنخ ماهیت باشد چون ماهیت بالذات مناقض عدم نیست ـ اکثر ادلهٔ اصالت وجود «جعلا وتحققاً» توقف دارد بر ذکر این مقدمه در طی این مباحث باین طلب اشاره خواهیم نمود ودر مباحث قبلی نیز در مواردی ذکر کردیم .

۱ـ اگر ماهیت در حد نفس خود مجعول باشد باید مفهوم مجعول بحمل أولی ذاتی برماهیت حمل شود نه بحمل شایع صناعی ، لازمهٔ این قول آنست که اثر جاعل مفهوم مجعول باشد (دون غیره من المفاهیم) بجهت آنکه هر مفهومی مغایر بامفهوم دیگر و اتحاد بین مفاهیم از حیث معنی وماهیت نمیباشد وحمل اولی ذاتی بین دو مفهومی است که بحسب معنی واحد وتغایر بین آنها اعتباری باشد، (مثل الانسان انسان ، یاالانسان*

المجعول محمولا علیها بالحمل الاولی الذاتی لا بالحمل الشایع الصناعی فقط فیلزم أن یکون اثر الجاعل مفهوم المجعول دون غیره من المفهومات اذ کل مفهوم مغایر لمفهوم آخر اذ لا اتحاد بین المفهومات من حیث المعنی والماهیة ولا یتصور الحمل الذاتی الا بین مفهوم و نفسه او بینه و بین حده کقولنا الانسان انسان او حیوان ناطق ، واما قولنا «الناطق ضاحك» فغیر جایز بالحمل الذاتی بل بالحمل الصناعی الذی مناطه الاتحاد فی الوجود لا الاتحاد فی المفهوم

*حیوان ناطق) واما حمل ضاحك بر انسان مثل الانسان ضاحك حمل عرضی وشایع صناعی ومتعارف است ومناط این حمل اتحاد وجودیست .

توضیح این کلام آنستکه حمل چیزی برچیزی یا اتحاد چیزی باچیزی ازدو حال خارج نیست اگر بین موضوع ومحمول بحسب مفهوم تغایر تام بود وملاك حمل اتحاد خارجی باشد حمل را حمل شایع صناعی واگر بین موضوع و محمول تغایری نبود الا بالاعتبار ـ حمل را حمل اولی ذاتی مینامند ، چون مفهوم موضوع ومحمول متحدند لذا فرموده اند : اگر وجود موضوع وجود بالعرض از برای محمول باشد «فهو من العرضیات» پس صدق هرمعنائی بر مصداق متوقفست بر اینکه وجود آن مصداق وجود بالذات یا وجود بالعرض از برای آن معنی ومفهوم باشد ، ودو معنائیکه صادق باشند برمصداق واحد باید مصداق مذکور مصداق از برای هریك از این دو معنا باشد ، اعم از آنکه مصداق بالعرض باشد یا بالذات یا از برای یکی بالذات واز برای دیگری بالعرض باشد ، و اگر اینطور نباشد لازم میآید صدق هرمعنای متصوری برهرمصداقی این خود مستقلا دلیل واضحی براصالت وجود واعتباریت ماهیت ووحدت حقیقت وجود وتوحید خاصی که قرهٔ عین موحدین است میباشد بعد از ثبوت این مطلب میگوئیم : حاصل فرمایش صدرالمتألهین آنستکه : اگر ماهیت مجعول بالذات باشد لازم میآید مفهوم مجعول از حاق ذات ماهیت انتزاع شود (بدون ملاحظهٔ حیثیت تقییدیهٔ مکثرهٔ ذات موضوع) واین واضح البطلانست که مرتبهٔ تقرر جوهری ماهیت بحسب عقل برمرتبهٔ مجعولیت ماهیت که از شئونات خارجیهٔ ماهیاتست مقدم باشد مرحوم فقیه اعظم وفیلسوف مکرم «شیخ محمدحسین اصفهانی» در تحفة الحکیم فرموده اند

ولیس بین الذات والمجعول الحمل الا ولی بالمعقول

بتقریب دیگر ـ اگر جهت مجعولیت داخل در ذات ماهیات باشد چون مجعولیت معنای واحد است (بحسب مفهوم) لازمه اش آنستکه حمل مفهوم مجعول نسبت بجمیع ماهیات واحد وحمل مجعول بر همهٔ ماهیات حمل اولی ذاتی باشد « وهو ضروری البطلان وقطعی الاستحالة » .

وإذا كانت الماهية فی حدّ نفسها مجعولة ومناط الصدق هو نفس ذات الماهية فكانت حيثية الذات عين حيثية المجعـولية فصحة صـدق المجعول على كثيرين مبنی علی كـون المجعول مشتركاً لفظياً و المفهوم المحمول فی كلّ المحمولات عـين المفهوم الموضـوع فيكون اثـر الجاعل الماهيـات المتكثرة لكـن القضايا على هذا منحصرة فی الاولية ولايتحقق الموضوع والمحمول المتغايرين من حيث المفهوم فی القضايا الصادقة واما اذا كان المجعول مشتركاً معناً كما هو الواقع فيلزم أن يكون أثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره لصدق مفهوم المجعول علی مفهوم الموضوع فی كلّ القضايا بمعنی واحد، ولاماهية فی الممكنات سوی مفهوم المجعول ومناط الصدق ليس إلاالماهية فيلزم ماذكر من الامور الباطلة على إعتبارية الوجود فكانت باطلة وقال الشيخ فی ذيل هـذا كلام طويل وفيه فـوايد جزيلة وعلم ونور جليل مع اعتراض كثير على كلام المصنف النحرير وقال من الاعتراض والحاصل أن الماهية مجعولة لكنها ثانياً وبالعرض جعلا مترتباً على جعل الوجود وقول المصنف لوكانت فی حدّ ذاتها «نفسها ـ خل» مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولا عليها بالحمل الاولی الذاتی. نقول مفهوم المجعول محمول عليها بالحمل الاولی الذاتی فی كلّ شیء بحسبه ولامحذور فيه. اقول : مذهب الشيخ أن الماهية مجعولة بجعل آخر غير جعل الوجود وكانت من حيث الجعل تابعة للوجود و كلاهما مجعول بالذات لكن المقصود بالذات هو الوجـود والماهية مقصودة بالعـرض لانها غير مرادة لنفسها بل يظهر به منها واكثر ايراده علی المصّنف مبنی علی هذا فتأمّل فيه حتی يظهر لك الحق .

وثالثها ـ ان كل ماهية(۱) فهی لاتأبی عن كثرة التشخصات والوجودات

۱ ـ اگر جاعليت ومجعوليت درماهيات باشد چون هرماهيتی اباء ازتكثر ندارد در انحاء وجودات و حصولات تابع خارجست و بالذات اباء وامتناع از قبول متشخصات و متكثـرات ندارد تشخص، مساوق با وجود است ، از لوازم ماهيت نيست ، اگر ماهيت مجعوله بحسب حصول خارجی متعدد باشد مثل نوع واحد متكثر ازحيث افراد، بايد در تعدد تابع جعل باشد ، تعدد جعل ازدوحال خارج نيست، ياتعدد جعل بحسب ذات ماهيت است، يابسبب تعدد حصولات وانحاء وجودات ماهيت است، بنابراين وجود متعدد بالذات*

والتشخص لماکان عین الوجود کمایراه المحققون أومساو قأله کما یظنه الآخرون فلا یمکن أن یکون من لوازم الماهیة کالوجود علی مابرهن علیه فلو کانت الماهیة (۱) مجعولة متعددة الحصول فی الاعیان کالنوع الواحد المتکثر أفراده فلامحالة یکون جعلها متعدداً فتعدد الجعل اما یقتضی أن یکون بحسب تعدد نفس الماهیة أو تعدد حصولاتها وأنحاء وجوداتها، فیکون

*است وماهیت متعدد بالعرض. امااینکه تعدد جعل بحسب نفس ماهیت نمیباشد چون صرف شیء تکرر ندارد چگونه تکرر پیدامینماید نفس ذات ماهیت من حیث هی هی بدون انضمام امری خارج ازذات ماهیت (فبقی الشق الثانی) باید بحسب واقع صادر ومجعول بالذات انحاء حصولات ووجودات متشخصه باشند وماهیت بتبع وجودات تکثر پیدا نماید.

حاصل کلام آنکه: تشخص باتفاق محققین عین وجود است واز لوازم ماهیت نیست لذا گفته‌اند: «الشیء مالم یتشخص لم یوجد» وتشخص امری زائد بروجود نیست وماهیت تاتعین پیدا نکند تشخص آن محالست واین تعین تعینی است که از ناحیه‌ی علت فیاضه آمده است وماهیت را متشخص وجزئی مینماید، و از همین تعین تعبیر نموده‌اند بوجوب جائی ازناحیه‌ی علت و گفته‌اند: «الشیء مالم یجب لم یوجد» یعنی ماهیت مادامیکه جمیع انحاء عدم آن سد نشود وعدمش ممتنع نگردد خارجیت پیدا نمیکند، این وجوبی که ازناحیه‌ی علت میآید امری جزئی و متشخص وآبی از صدق بر کثیرین است، لحاظ این حالت در ذات ماهیت محالست. پس نفس ذات ماهیت بذاتها متصف باین حالت نمیشود.

چون ماهیت بحسب نفس ذات تعین وتشخص ندارد باید تعین آن از ناحیه‌ی امری غیر ذات آن باشد، آن غیر وجود یاماهیت یاعدم است، اگر ماهیت باشد همین کلام درآن جاریست وعدم هم حکمی ندارد، پس انحاء تشخصات وتعینات از ناحیه‌ی امریست وراء ماهیت، مراد ازتعین، تعین خارجیست که هوهویت باشد.

۱ـ دراسفار گوید (الف) المهیات الکلیة والطبایع الممکنة تشخصها لیس بحسب ذاتها والا لم تکن کلیة ای معروضاً لمفهوم الکلی فی العقل، فتشخصها انما یکون بامرزایدعلیها عارض لها وعندالقوم «ان الشی مالم یتشخص لم یوجد» والمحققون علی ان التشخص بنفس الوجود سواءکان أمراً حقیقیاً خارجیاً اوانتزاعیاً عقلیاً لان تلك الطبیعة الکلیة نسبة اشخاصها المفروضة الی الجاعل نسبة واحدة ومالم یتخصص بواحد منها لم یصدر من الجاعل فالمجعول اذن اولا وبالذات لیس نفس المهیة الکلیة بل هی مع حیثیة التعین اوالوجود اوماشئت فسمه

الف ـ چاپ سنگی طهران صفحهٔ (۱۰۱) طبع جدید ص (۴۰۹)

الوجود متعـدداً بالذات ، والماهية متعددة بالتبع والشق الاول مستحيل ؛ لان صرف الشيء لايتميز ولايتعدد فكيف تتكرر نفس الماهية ويتعدد جعلها من حيث هي هي وهذا شيء لامجال لذى العقل ان يتصوره فضلاعن ان يجوزه

قوله: وان كلّ ماهية فهي لاتأبى. لان الماهية جهة الكلية وعدم الاباء عن الكثرة عند المصنف وبضميمة التشخصات حصلت الافراد والمشخصات ونسبة التشخص الى الماهية نسبة الوجود إليها وحكمه. حكمه كما لايمكن أن تكون الماهية علّة لوجودها لايمكن أن تكون علة لتشخصها وهذا دليل من دلايل عدم زيادة الوجود في الواجب فلو كانت الماهية المجعولة متعددة الحصول ومتكثرة الافراد في الاعيان فلامحالة يكون هذا بجعل الجاعل ويجب أن يكون جعلها متعـدداً فتعدد الجعل إما أن يكون بحسب تعدد نفس الماهية أوحصـولاتها فيكون الوجود متعدداً بالذات والماهية متعددة بالتبع والشقّ الاول مستحيل لان صرف الشيء لايتميّز بنفسه ولا يتعـدد إلا بضمّ القيودات المتخالفة كما يقال التقسيم هو ضمّ القيودات المتخالفة إلى المقسم حتى يحصل من كل قيد قسم، ولايحصل بتكرر نفس المقسم، ولامعنى له ولايتصور تعدد جعل الماهية من حيث هي هي لان تعدد وتكثر شيء واحد بما هو واحد بالفعل وتكثره على وجه الافتراق محال بالضرورة .

فبقي الشق الثاني وهو أن يكون الصـادر بالذات والمجعول أولا على نعت الكثرة هي أنحاء الحصولات، أعني الوجودات المتشخصة بذواتها(۱) و يتكثر بتكثرها الماهية الواحدة .

۱ــ در اسفار گفته است: (الف) «لايقال تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لابأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه . لانا نقول هذا انما يتمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحواً من انحاء حقيقة الوجود ، لاالماهية ، فان الماهية لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته ان كان متعيناً موجوداً لكان واجباً بالـذات لمامر واذا لم يكن كـذلك فمن البين انه اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجوداً في الواقع لم يصر متعيناً موجوداً في الواقع الا بتغيير عما كان هو اياه في نفسه، *

الف ــ اسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ه ق صفحهٔ (۱۰۱) چاپ جدید طهران ۱۳۷۸ه ق ص (۴۱۰)

فالصادر بالذات عن الجاعل والنازل بطریق الفیض، هو الوجودات والحصولات التی لاتأبی الماهیة عنها والماهیة کالمادّة عند المصنف والوجود کالصورة النازلة عن الجاعل وبه تتحصل الماهیة، بل هو نفس حصول الماهیة.

قال الشیخ: فتدّبر فی هذه المعانی المعقّدة الغیر المرتبطة مع أنها مبنیّة علی أشیاء غیر مسلمة، بل ظاهرة البطلان فانه قد ذکر بیان قبول الماهیة لوقوع الکثرة من حیث هی هی ثم أنکره وقال: لان صرف الشیء لایتمیّز. وقوله: ان الماهیة من حیث هی هی لاتأبی کثرة التشخصات. فیه أن الوجود أیضاً من حیث هو لایأبی ذلک. أقول عند المصنف المهیّة جهة الکلیّة وشأنها عدم الاباء عن الکثرة بقبول الضمیمة لا بنفس ذاتها الصرفة. ولیس قوله: لان صرف الشیء لایتمیّز إنکار هذا وهو ظاهر. وقول الشیخ: فیه أن الوجود أیضاً من حیث هو لایأبی وما لایأبی عن الوجود هو مفهومه والمفهوم کلّی صادق علی کثیرین؛ ولیس هو قسیماً للماهیة ولامراد المصنف وبعد الوضوح والبیان بقدر الکفاف کیف یرضی صاحب الفضل والانصاف أن یبحث علی کلام الفاضل الجلیل بماهو طریقة أصحاب القال والقیل وبه یتفاخر بین الناس وهو

*ضرورة انه لوبقی حین الوجود علی ماکان علیه فی حد ذاته ولایتغیر عماهو هو فی نفسه لم یصر متعیناً موجوداً ولو بالغیر؛ والتغیر اما بانضمام ضمیمة کالوجود، واما بکونه بحیث یکون مرتبطا بذاته الی الغیر بعد ان لم یکن کذلک بعدیة ذاتیة، والاول باطل عندهم والثانی یلزم منه انقلاب الحقیقة، وهو ممتنع».

ممکن است قائل باصالت ماهیت بگوید: نفس ذات ماهیت نسبت بانحاء وجود از تعدد تکثر، تجرد، مادیت، جاعلیت و مجعولیت لابشرط است آنچه که منشأ تعدد و تکثر و سایر انحاء وجود می باشد ماهیت مرتبطهٔ بجاعل تام است یعنی ماهیت بواسطهٔ حیثیت مکتسبهٔ ازحق متصف بجمیع جهاتی میشود که اصالت وجودی آن جهات را شان وجود میداند ـ اگرجواب بدهیم: آنچه که سبب تشخص وتعین است باید امری خارجی ومتشخص بالذات باشد نه مفهوم ومعنای کلی اعتباری ـ گفته میشود تمامیت این برهان مثل اکثر براهین توقف دارد بر این معنا که نفس ذات ماهیات امری غیر متحصل ولا بشرط نسبت بأنحاء تحصلات بایدسبب تحصل وتعین آن أمری شود که متشخص بالذات باشد وبالذات اباء ازامتناع صدق بر کثیرین داشته باشد.

شرّ الوسواس الخناس أعوذ برب الناس من امارة النفس النسناس وما ابرّیء نفسی وما أحکم بین الفاضلین الجلیلین ولیس لی والله أحکم الحاکمین

ورابعها ـ أن الماهیة الموجودة ان کانت نوعاً منحصراً فی الشخص کالشمس مثلافکونهاهذاالموجودالشخصی مع احتمالهابحسب نفسهاالتعدد والاشتراك بین کثیرین ان کان من قبل الجاعل فیکون المجعول بالحقیقة هوالوجود دون الماهیة ، وهوالمطلوب: وان کان من قبل الماهیة فمع لزوم الترجیح من غیرمرجح لتساوی نسبة الماهیة الی اشخاصها المفروضة یلزم أن یکون قبل الوجود(۱) والتشخص موجودة متشخصة، فیلزم تقدم الشیء علی نفسه وهو ممتنع و مع ذلك ننقل الکلام الی کیفیة وجوده وتشخصه فیلزم الدور أوالتسلسل

۱ـ درموردیکه نوع ماهیت منحصر بفرد باشد مثل شمس «درمادیات ،وعقول مجرده با نفس ماهیت بالذات اباء از قبول افراد متعدد ندارد انحصار نوع درفرد واحد اگر از جانب فاعل باشد مجعول بالذات وجود است ، اگرازقبل ماهیت باشد بالزوم ترجیح بلا مرجح ، چون ذات ماهیت نسبت بهمه‌ی افراد تساوی دارد باید قبل از وجود وتشخص موجود ومتشخص باشد ، لازم میآید تقدم شیء برنفس خود ، ونقل کلام میکنیم درکیفیت تشخص ووجود آن ـ دوریا تسلسل لازم میآید حاصل برهان این محقق عظیم آنستکه : موجوداتیکه نوع آنها منحصر درفرد است مثل عقول طولیه یاشمس ، علت این انحصار «درفرد» ذات ماهیت نیست چون ماهیت «بما هی‌هی» قبول افراد غیرمتناهیه را مینماید و اباء از قبول انحاء حصولات وتعددات ندارد ، اگر چنانچه این اقتضاء در مرتبهٔ ذات ماهیت باشد بایدماهیت بحسب نفس ذات جزئی ومتشخص وموجود وامری محتمل وقابل صدق برمتعددات نباشد ، چون اقتضاء ماهیت بحسب ذات فردی را باید آن فردیکنحوه تعینی درذات ماهیت داشته باشد ، وچون فرد جزئیست این تعین هم باید جزئی حقیقی باشد. این معنی علاوه برآنکه خلاف مفروضست وماهیت ممکنه ذاتش نسبت بهمه‌ی افراد علی‌السواء است ودرمرتبه‌ی ذات نه متعدد ونه واحد است لازم میآید که قبل از وجود و تشخص موجود باشد وتشخص ووجود از ناحیه‌ی فاعل نباشدولازمه‌ی این کلام آنست که قول محققان که فرموده‌اند «الشیء مالم یجب لم یوجد والشیء مالم یتشخص لم یوجد» کلام ناروا باشد وتالی فاسد این قول استغناء ماهیت درمقام وجود خارجی ازعلت است لذا قائلین باصالت ماهیت گفته‌اند : این حالات یعنی تعددوتکثر وتشخص از ناحیهٔ*

لمّاقال کلّ ماهیة فهی لاتأبی عن کثرة فاذا إنحصرت فی الشخص فله سبب وقلنا : هنالما لایأبی . لان الماهیة جهةالکلیة والکلیة بالخاصیة شأنه عدم إباء و إحتمال الصدق علی الکثیرین وفی هذاالبیان صرّح ببیان السبب و خص الحکم بالنوع وهو کلّی مقول علی الامورالمتفقةالحقیقة کالشمس فانها کوکب نهاری ینسخ وجوده وجودالليل ، فنفس تصوّر هذاالمفهوم لا یمنع عن إحتمال الکثرة والتعدد والاشتراك کما هومقتضی النوع ، وإذا کان فی هذاالعالم لهذاالمفهوم فرد واحد «لاغیر» فوجود هذاالفرد دون غیره من الافراد مع تساوی نسبةالماهیةالیها کان لمخصّص لامتناع الترجّح بلا مرجّح فان کان هذاالتخصیص من الجاعل فالمجعول هوالوجود للمناسبة «فتدبر» وإن کان من قبل الماهیة مطلقا فمع لزوم الترجیح من غیرمرجّح«لتساوی نسبة الماهیة إلی أشخاصها » یلزم أن یکون قبل الوجود والتشخص موجودة متشخصة فیلزم تقدم الشیء علی نفسه وإذا انتقل الکلام إلی کیفیة ذلك الوجود فیلزم الدورأوالتسلسل وهذا کله ممتنع ومحال بلا تردّد و مقال (فتدّبر)

وخامسها: لوکانت الجاعلیة والمجعولیة بین الماهیات وکان الوجود امراً اعتباریاً عقلیاً یلزم ان یکون المجعول من لوازم ماهیة الجاعل و لوازم الماهیة امور اعتباریة ، فیلزم ان یکون جواهر العالم واعراضه کلها امورا اعتباریة الاالمجعول الاول عند من اعترف بان الواجب جل اسمه عین الوجود علی أن القائلین بأن الواجب عین الوجود لوعلموا حقیقة الوجود وأنها عین ذاته تعالی المنزه عن الماهیة لعلموا ان کل موجود یجب ان یکون فعله مثل

*فاعل وانتساب ماهیت من حیث هی هی بجاعل تام میآید ومنشأ اتصاف ماهیت باین جهات ازانتساب بفاعلست ، درحالتیکه آنچه که ازفاعل میآید ماهیت یاوجود یاعدم است ماهیت که گفتیم بحسب نفس ذات اباءازتعدد وتکثروحدت ندارد پس باید امری دربین، تحقق پیدا نماید که متشخص بذاته باشد وآن امر همان حقیقت وجود خارجیست . این خود برهانی «بین» بر اصالت وجود است ولی حد وسط این برهان با برهان قبلی بحسب ذات یکیست .

طبیعته وان کان ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته(۱) فما کانت طبیعته بسیطة ففعله بسیط وکذا فعل فعله ففعل الله فی کل شیء افاضة الخیر والجود ونفخ روح

۱-این دلیل را دراسفار وبعضی دیگر از کتب خود ذکر کرده است (الف) اگر جاعلیت ومجعولیت دربین وجودات نباشد لازم میآید که همه‌ی مجعولات وممکنات ازلوازم ماهیت باشند ، النهـایه کسانیکه حق تعالی را وجود صرف میدانند عقل اول را لازم وجود و چون عقل بنابراین قول ماهیتی ازماهیاتست معلول اوومعلول معلول اووبالجمله تمامی موجودات باید ازلوازم ماهیت باشند . چون معلول لازم ذات علتست و لازم ماهیت امری اعتباریست باید همه‌ی موجودات امور اعتباریه باشند. بعد از تقریر این بیان میفرماید : کسانیکه حق را وجود صرف میدانند ومعالیل را ماهیت ، ازیك نکته‌ایکه اساس فلسفه برروی آن استواراست غفلت کرده‌اند وندانسته‌اند که معلول باید مسانخ باعلت خود و واجب است که فعل علت مثل طبیعت علت باشد وبالجمله سنخیت بین علت و معلول حتمی ولازم است وروی وجوب سنخیت بین علت ومعلول نمیشود علت بامعلول مباین من جمیع الجهات باشد این مطلب رابطورمشروح بیان خواهیم کرد اگر کسی بگوید : لازم ماهیت بر دوقسمت لازم ماهیت من حیث هی هی و لازم ماهیت موجوده . لازم ماهیت من حیث هی هی بالاتفاق امراعتباریست ومعنای لازم ماهیت من حیث هی هی آنست که ماهیت این لازم را بحسب نفس تقرر ماهـوی بدون ملاحظهٔ وجود واجد است بطوریکه اگر ثبوت ماهیات «منفکة عن کافة الوجودات» جائز باشد ماهیت این لازم را دارد (مثل امکان) واما لازم ماهیت موجوده همان لازم وجود است ، النهایه قائل باصالت ماهیت مرادش ازلازم وجود لازم ماهیت موجوده است ومراد ازماهیت موجوده ماهیتی است که صلاحیت داشته باشد ازبرای انتزاع وجود مصدری ، این معنی ازناحیهٔ جعل وانتساب ماهیت بجاعل تام بیـدا میشود ولازم ماهیت مجعوله همان لازم وجـود اصطلاحی میباشد واین امر اعتباری نیست وآنچه که امر اعتباری است لازم ماهیت اعتباری است که ماهیت من حیث هی هی باشد .

جواب میدهیم که جاعل اگر افاضه کند امری را که ازسنخ ماهیات وطبایع کلیه باشد همین حرف درآن هم جاریست واگرازجاعل امری صادرشود که بنفسه نقیض عدم باشد وطرد عدم نماید ازماهیت ، این همان حقیقت وجود است اگرچه خصم از اسمش فرار میکند ، اگراین جواب را بدهیم بمورد ومستشکل اصالت وجود اثبات میشود ولی این دلیل بدلیل چهارم وپنجم برمیگردد «کمالایخفی .»

الف ـ رجوع شود بأسفار چاپ سنگی طهران ص(۱۰۲) چاپ جدید طهران ۱۳۷۸ه ق ص ۴۱۱

الوجود والحيوة

قوله: لو كانت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات أى لو كان مبدء الافاضة أولا أوثانياً كماهو مبنى المذهبين هو الماهية على إعتبارية الوجود يلزم أن يكون المجعول مطلقا أوسوى المجعول الاول من لوازم ماهية الجاعل لان المجعول على هذا التقدير كان مقتضى الماهية لفرض جاعليتها والمقتضى لازم المقتضى فيلزم أن يكون جواهر العالم وأعراضه كلها أى سوى المجعول الاول اموراً إعتبارية والمصنف بنى الكلام على إعتبارية ماسوى المجعول الاول مع أن إعتبارية الكلّ افسد، لاجراء العلاوة اى كلامه على أن القائلين بأن الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود علماً بالمعاينة والشهود وأنها عين ذاته تعالى المنزّه عن الماهية لعلموا «إلى آخر كلامه» وجه اللزوم أن حقيقة الوجود المنزّه عن الماهية كانت صرف الوجود ومحض الخيرية وبسيط الحقيقة ولايسلب عنها شيء من الكمال «بماهو كمال» واذا علم هذا علم أن كلّ موجود يجب أن يكون فعله مثل طبيعته(١) اى لايكون باينا منه

١ - سنخيت بين علت ومعلول «بعد ازآنكه ثابت شد حق تعالى ماهيت ندارد» اثبات مينمايد اصالت وجود وتشكيك خاصى را. بموجب آيه‌ى وافى هدايه‌ى: «قل كل يعمل على شاكلته» وفرموده محققان از حكما قدس الله اسرارهم: «كل فاعل ففعله مثل طبيعته» اتم انحاء تناسب وسنخيت، ارتباط وسنخيت ونسبت على ومعلوليست. اگر بين جاعل بالذات ومجعول بالذات سنخيت نباشد لازم ميآيد «صدور كل شيء عن كل شيء»

اين مناسبت تامه بين علت بالذات ومعلول بالذات موجود است مراد ازعلت بالذات وفاعل تام باصطلاح اهل معرفت موجوديست كه صميم ذاتش مبدء صدور معلول خود باشد ومعلول بالذات موجوديرا گويند كه وابستگى بغيردرتخوم ذات ونفس حقيقتش معتبر باشد وواقعيتى غيرازارتباط وقيام بغير نداشته باشد اگرچنانچه سنخيت موجوده‌ى بين علت و معلول آن، بعينها درغيراين معلول موجود باشد صدوراين معلول ازعلت مذكوردون ساير معاليل ترجيح بلا مرجح است.

هرمعلولى قبل از وجود خاص خود در علت خود تحقق دارد ولى بوجودى اعلى و اتم وهمين تحقق درعلت مبدء صدورمعلول است وبدون اين تحقق معلول موجود نخواهد شد؛ ازاين تعين در وجود علت در لسان اهل حكمت بوجوب سابق بروجود معلول نيز تعبير نموده‌اند معلول تنزل همان تعين وجهت سابقه‌است كه عين وجود علت‌است بايددرست اين مطلب را توجه كرد كه‌ازغوامض مسائل حكمية است. *

بینونة العـزلة وإلا کان ماقلنا : أنه بسیطة الحقیقة؛ لیس بسیطة الحقیقة ؛ بل فیه

*حاصل آنکه درعلت فیاضه باید جهت اقتضای تام موجود باشد که بآن جهت وجود معلول تعین پیدا نماید لذا گفته اند: اگرعلت واجب بالذات وبسیط من جمیع الجهات شد چون علیت عین ذات علتست بیش از یك وجـود از آن مبدء صادر نخواهد شد برای آنکه لازم دوئیت تعدد جهت وتعین در وجود علت است وعلت بسیط من جمیـع الجهات می باشد عقل أول «اول الصوادر» نشاید که موجود بوحدت عددی باشد بلکه باید جامع جمیع نشئآت و فعلیات و بوحدته کل الاشیاء باشد چنین موجودی نزد حکما عقل اول وبعقیدهٔ عرفای شامخین وجود منبسط است صدرالمتألهین بین این دوقول جمع نموده است مبدء سنخیت بین علت نیست مگر تعین معلول درعلت قبل ازوجود وتنزل آن بوجود خاص خود وبودنش عین الربط وصرف الفقر نسبت بعلت تامه خود روی همین جهت است که گفته اند: معلول حد ناقص علت وعلت حد تام معلول است وفرموده اند : «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها»

وکلمات قرآنیه واخبار نبویه وولویه مشحون است ازاین مطلب نفیس (الف) بنابر طریقه مشاء ومذاق قائلان باصالت ماهیت معلول حاکی ازوجود علت وعلت جامع کمالات معلول نخواهد بود واز علم بعلت علم بمعلول لازم نخـواهد آمد وهمچنین محـذورات دیگری ازقول بتباین لازم میآید که ذکر آن موجب تطویل است .

بنابر آنچه ذکر شد حقیقت وجود صاحب درجات و مراتب ونشئآت مختلفه است مبدء وجود ازفرط تحصل محیط برهمهٔ فعلیات ونشئآتست هردرجهٔ ازوجود که بحق تعالی نزدیکتراست تمامتروهرچه از مقام صرافت دور باشد امتزاج وخلط آن با اعدام بیشتر خواهد بود نتیجه‌ی این قول همان نسکیك درحقیقت وجود است .

همانطوریکه ذکرشد صدرالدین شیرازی درمواضع زیادی ازکتب خود این مشرب را اختیارنموده است ولیکن باین معنی قانع نشده ودر مواردیکه سرمست ازبادهٔ توحید وغرق در بوارق الهیه و عنایات خاصهٔ ربانیه میشده مشرب دقیق تر وکامل تری را پیروی مینموده است .

دراین کتاب «المشاعر» (ص۸۲ چاپ سنگی – طهران) فرموده است : «فکل وجود سوی الواحد الحق لمعة من لمعات ذاته ووجه من وجـوهه وان لجمیع الموجودات اصلا*

الف – درقرآن کریم آیهٔ وافی هدایهٔ : « هوالذی فی السماء اله فی الارض اله، و کریمه الا انهم فی مریة من لقاءربهم الاانه بکل شیء محیط» مرادازاحاطه، احاطه‌ی قیومیه است ازمولای متقیان مأثور است «داخل فی الاشیاء لابالممازجة وخارج عن الاشیاء لابالمباینة» درقرآن مجیداست: « وان من شیء الا وعندنا خزائنه وماننزل منه الی بقدر معلوم »

ترکیب قال : وإن کان ناقصاً والتفضیل الذی یقال فی الواجب والنقصان الذی یکون فی مقابله کانا بمعنی الاصل والتبع ففعل الله فی کلّ شیء إفاضة الخیر وماحصل منه بطریق الفیض وهو روح الوجود والحیوة .

قال الشیخ : ولایلزم من کون الماهیة مجعولا أولا وبالذات أن یکون الوجود إعتباریاً بل یکون الوجود علی هذا عارضاً لها من جملة الاعراض العینیة . أقول هذا القول من الشیخ مبنی علی زعمه أن الوجود مجعول بالذات ومقصود بالذات أیضاً والماهیة بالعرض أی مقصود بالعرض لکنّ مجعول بالذات والمصنف لایقول بهذا والمجعول بالذات لیس الاواحد منهما کماقال شارح المقاصد : معلوم أن لیس للفاعل تأثیر وجعل بالنسبة إلی الماهیة وآخر بالنسبة الی الوجود وبناءاً علی هذا قال المصنف : ولو کان الوجود إعتباریاً . لان المجعول بالذات إذا کان حال الماهیة فکان الوجود إعتباریاً وقال الشیخ : قول المصنف یلزم أن یکون المجعول من لوازم ماهیة الجاعل ، قد بیّنا لایلزم ولایجوز لانه یکون لازماً للجعل لالجاعل و لوجوده لالماهیته ، وهذا القول أعنی «خلق الله الاشیاء بالمشیّة والمشیّة بنفسها» حقّ الکلام ولا خلاف فی صحة مغزاه لکن إذا کان المشیة و الفعل من المجعولات فهذا

*واحداً هو محقق الاشیاء فهو الاصل والباقی ظهوراته ، وهو الاول والآخر والظاهر والباطن. وفی الادعیة المأثورة یاهویا من هویا من لاهو الاهویا من لایعلم این هو الاهو»

درمورد دیگر فرموده است : (الف) «وماوضعناه أولا بحسب النظر الجلیل من ان فی الوجود علة ومعلولا أدی بنا أخیراً وهو نمط اخری من جهة السلوك العلمی الی ان المسمی بالعلة هو الاصل والمعلول شأن من شئونه وطور من أطواره الخ »

الف ــ المشاعر چاپ سنگی طهران ص ۸۴ ، الشواهد الربوبیه ص ۳۶ چاپ سنگی طهران نظیر این عبارت در موارد مختلف از کتب آخوند ملاصدرا زیاد است الاسفار الاربعة فصول عرفانیه صفحات ۱۸۵ و ۱۸۶ و ۱۸۷ و ۱۸۸ تا ص ۱۹۹ برای بحث کامل مسألهٔ توحید و وحدت شخصی وجود رجوع شود بأسفار صفحات مذکور، شواهد ربوبیه ، رسالهٔ آقا محمد رضای قمشه‌ای در توحید مطبوع در آخر تمهید القواعد ابن ترکه چاپ قدیم سنگی طهران ص ۲۱۸ مقدمهٔ فصوص الحکم « قیصری » چاپ طهران قدیم سنگی صفحات ۴ و ۵ و ۶ بلکه تا آخر مقدمه، مصباح الانس چاپ طهران قدیم سنگی ص ۵۴ و ۵۵ تا ۶۰ وسایر صفحات کتاب تمهید القواعد ابن ترکهٔ اصفهانی چاپ طهران (۱۳۱۵ هق) نصوص صدرالدین قونوی که بضمیمهٔ تمهید القواعد ومنازل السائرین چاپ شده است ص (۱۸۳) هستی از نظر فلسفه وعرفان چاپ مشهد ۱۳۷۹ ه ق تألیف نگارنده

للمصنف وإلا، له وقول المصنف لماهیته بناءاً علی الفرض لاعلی الواقع .

قول عرشی

اعلم ان للوجودات مراتب ثلاث

الاولی(۱) الوجود الذی لایتعلق بغیره ولایتقید بقید مخصوص وهو الحری بان یکون مبدء الکل، الثانیة الوجود المتعلق بغیره کالعقول والنفوس والطبایع والاجرام والمواد

۱ـ چون مختار صدرالمتالهین دراین کتاب دروجود مذهب عرفای شامخین است واصل حقیقت وجود واحد شخصیست بهتر آن بود که بگوید ازبرای وجود «حقیقت وجود» سه مرتبه یاسه اعتباراست :

اول ـ وجود محض وصرف که همان مرتبه‌ی ذات حقیقت وجود باشد که این مرتبه همانطوریکه در فصول قبلی ذکر شد مقام لا تعین و غیب ذات و کنز مخفی وغیب الغیوب و عنقاء مغرب و مقام لااسم له ولارسم له میباشد ، چنین حقیقتی بحسب ذات تعین ندارد

دوم ـ وجود اطلاقی ووجود منبسط وحق مخلوق به وفیض مقدس است که بعقیدهٔ عرفاء صادرازحق اول همین وجود است . سریان واطلاق این وجود سریان واطلاق وعموم خارجیست که «بوحدته» تمام مرائی ومجالی را ازتعین علمی ومفهومی خارج وبوجودات خاصه‌ی خود موجود مینماید ، مراتب خارجیه ازهمین وجود منبعث میشوند. این مرتبه ازوجود اگرچه بواسطه‌ی تعین اطلاقی ازمرتبهٔ واجبی منحط ومقام صرافت محض حقیقت وجود را ندارد وبهمین لحاظ فعل حق است ولیکن بنفسه ازجهتی که باحق متحد است (اتحاد حقیقه ورقیقه) مقید بماهیات امکانیه‌هم نیست وازحدود ماهویه که حاکی ازنقص وجودی میباشد مبری و معراست روی همین اصل ، کمل ، مجعول بالذات این وجود را میدانند .

سوم ـ مرتبه‌ی وجودات مقیده است که ازآن تعبیربه اثرفرموده‌اند و گفته‌اند : نفس حقیقت وجود حق است ووجود مطلق فعل ووجود مقید اثراومیباشد ، این وجودات مقیده باوجود مطلق ازجهتی متحد وازجهتی متحد نیستند .ازآنجائیکه تقوم مقید بمطلق است، دراین مرتبه اتحاد دارند ولی چون مطلق در مقام ذات عاری از قیود است در مرتبه‌ی مطلق اتحاد ندارند ووجود مطلق که فیض مقدس می‌باشد بافیض اقدس که منشأ اعتبار اعیان ثابته ومقام اسماء وصفات میباشد واحدند واختلاف آنها باجمال و تفصیل است و آنچه که بالذات ارتباط بحق دارد همان فیض اقـدس است . وجود مطلق تقدم رتبی بر*

الثالثة، الوجود المنبسط الذی شموله(۱) وانبساطه علی هیاکل الاعیان

*وجودات مقیده داردو باعتبار نفس ذات ماهیت ندارد ووجود صرفست ولی تعینات ماهوی، عارض براین فعل اطلاقی حق میباشند لذا گفته شده است :

من و تو عارض ذات وجـودیم مشبکهـای مـرء ات شهـودیم

این وجود باعتباراختلاط باماهیت «باتنزه ذاتی»متحدوساری درهمهٔ ماهیاتست.در عقل،عقل ،درنفس نفس ودرجسم جسم است (وفی السم سم وفی الترياق ترياق) وهرماهیتی را باقتضای ذاتی همان ماهیت که درمقام قضای الهی بتبع اسماء وصفات ثبوت علمی دارد وبلسان استعداد تقاضای وجود مینماید ظهورمیدهد .

هر وجـودی کـز عدم بنمـود سر بر یکی زهر است وبر دیگر شکر

پس مجعول بالذات بملاحظه‌ی سنخیت بین جاعل بالذات و مجعول بالذات واحد است وکثرات وجودی ناشی ازکثرت تعینات درمقام اسماء وصفاتست تفاوت درمجالی و قوابل امکانیه بوجهی ذاتی ازبرای خود قوابل وماهیاتست وبوجه دیگرمربوطست بقضاء الهی وقضاء ازلی که عبارتست ازتعین قوابل درمقام و مرتبهٔ اسماء و صفات. گفته‌اند: حقیقت هر شیئی عبارتست از نحوهٔ تعین آن در علم باری ، ظهور ماهیات و قوابل در خارج بفیض مقدس ووجود منبسط است که باین اعتبار استعدادات وتعین ماهوی ازفیض اقدس است و مقام فیض مقدس مقام قدراست . البته هراجمالی قضاء وهر مفصلی نسبت بآن اجمال قدراست وتقدیرتابع علم حق است . عالم قدر،عالم اختلاط و سریان حقیقت وجود درماهیات است .آنچه که ازجانب حق است وجود است و این تعینات از ناحیهٔ قوابل است ومرجعش بقوابل و ماهیاتست ، مـاهیـات ممکنه بحسب وجود خارجی با اسمی ازاسماء حق همانطوری که بیان کردیم مرتبطند از این ارتباط بوجه خاص تعبیر نموده‌اندکه معاد ومبدء هرموجودی مربوط بهمین تجلی وظهوراسمی است ، و این تجلی باعتباراستناد بحق عین وجود منبسط است از این جهت ثبوت شرونقصان دراونیست . از جهت اتحاد او با ماهیات وموجودات واقعهٔ در عالم حرکات که توأم با تجدد و تقدر میباشند متغیر و متجدد است در این صورت نقائص مرتبط بخلق است نه حق درکلمـات قرآنیه واخبارنبویه وولویه اشارات لطیفی در این باب موجود است «ماأصابك من حسنة فمن‌الله وماأصابك من سیئة فمن نفسك» معنای علیت ومعلولیت بنا برمذاق موحدین همین است. کیفیت ربط حق بمعالیل امکانی‌ازغوامض مسائل علمیست «وقیل: الناس‌فیهذه‌المسألة بین حیاری وجهال »

۱ـ حکیم بارع وعارف محقق استاد مشایخنا العظام«آقا میرزاهاشم‌رشتی قدس‌الله*

والماهيات ليس كشمول الطبايع الكلية والماهية العقلية، بل على وجه يعرفه

نفسه» درحاشیه‌ی مشاعر (الف) گفته‌است: «وقد يتوهم في المقام انه على هذا التقسيم الذى ذكره المصنف «قده» يلزم ان لايكون الوجود المنبسط متعلقاً بغيره اى لايكون معلولا للغير حيث خصص التعلق بالغير والمعلولية بالعقول و امثالها من المقيدات وجعل الوجود المنبسط قسيماً ومقابلا لها وهو ينا فى ماصرح فى الوجود المنبسط بقوله : وهو الصادر الاول فى الممكنات. ويقال فى دفع هذا التوهم: ان منشائه اختصار الكلام وحذف احد قيديه وجزئيه فى المرتبة الثانية اعتماداً على الظهور واكتفاءاً بالمثال وهو قوله: المقيد بقيد مخصوص. و تمام الكلام هكذا : الثالثة الوجود المتعلق بغيره والمقيد بقيد مخصوص فاذا علمت مرامه بقرينة كلام السابق واللاحق فلا مجال لهذا التوهم . فحاصل التقسيم والكلام على وجه يظهر به المرام على حسب مقتضى المقام ولحسم مادة الاشكال والتوهم : ان الوجود اما أن لايتعلق بغيره اى لايكون معلولا لشىء ولا يتقيد بقيد مخصوص أى لايتحد بماهية اصلا و هو الواجب تعالى والوجود المطلق الحقيقى وحقيقة الوجود المأخوذ لابشرط حتى عن الاطلاق وهو الذى لااسم له ولارسم وهو المسمى عند القوم تارة بغيب الغيوب و تارة بالهوية المطلقة والهوية الغيبية والغيب المطلق الى غير ذلك. او يتعلق بغيره و يتقيد بقيد مخصوص كالعقول وامثالها من الوجودات المقيدة الامكانية المتحدة بالماهيات المخصوصة اويتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد مخصوص اى لايتحد بالماهية المخصوصة كالماهية العقلية والنفسية وأمثالهما وهو الوجود المنبسط والوجود المطلق الاضافى ومقيد بالاطلاق وأما احتمال التقييد بقيد مخصوص وغير المتعلق بغيره فهو ممتنع فلذا لم يذكره المصنف و تحقيق الكلام فى توضيح المراتب خصوصاً المرتبة الثالثة وبيان صادريتها اى الوجود المنبسط وتعيين مذهب المصنف «قده» فيها يقتضى نمطاً آخر وليس لى ساعة مجال وحال لبسط المقال» مرحوم «آقا ميرزا هاشم» تحقيق در اين مسأله را در حواشى خود بر مصباح الانس ونصوص بطور مبسوط بيان كرده است. يكى از اعاظم گفته‌است: « حق آنستكه وجود منبسط كه از آن تعبير بوجود مطلق اضافى ورحمت واسعه ومشيت ساريه وغير اينها از الفاظ نموده‌اند نه قابل اشاره است ونه محكوم بحكمى است نه عين حق ونه غير اوست . نه مفيض است ونه مفاض وجود منبسط نه از اسماء الهيه است ونه اعيان كونيه « بل كلما يشار اليه انه هو ، هو غيره فانه صرف البسط ومحض التعلق وكل ماكان كذلك فهو معنى حرفى ولا يمكن ان يحكم عليه بشىء و لهذا ذوق التأله يقتضى ان تكون الماهيات مجعولة ومفاضة وظاهرة و اما الوجود فنسبة

الف ــ رجوع شود برساله‌ى المشاعر «ملاصدرا» چاپ سنگى طهران ۱۳۱۵ ه قصفحه‌ى ۵۶ حاشيه‌ى برقول صدر المتألهين : « وثالثها الوجود المنبسط الذى شموله الخ»

العارفون ویسمونه بالنفس الرحمانی اقتباساً من قوله تعالی: ورحمتی وسعت کل شیء. وهو الصادر الاول فی الممکنات عن العلة الاولی بالحقیقة ویسمونه بالحق المخلوق به وهو أصل وجود العالم وحیوته ونوره الساری فی جمیع مافی السماوات والارضین فهی فی کل بحسبه.

هذا الکلام من المصنف ای مایتکلم به هنا عرشی رفیع دقیق قلّ من یهتدی به وشرط الاهتداء لایتحقق «إلا لمن کان له قلب أوألقی السمع و هو شهید» فلهذا أمر وقال: اعلم واسمع ان للوجودات مراتب ثلاث. وهذا تقسیم ثلاثی و کلّ مازاد علی هذا یندرج فیه لامر مزید علی ثلاث أدناها الموجود بالغیر وهذا ممکن وله وجود زاید علی ذاته لانه زوج ترکیبی وموجده غیر ماهیته ومع قطع النظر عن موجده

*المجعولیة الیه باطلة مع انه مشهود کل احد ولامشهود الاهو، لایمکن ان یحکم علیه بانه مشهود اوموجود اوظاهر اوغیره من الاسماء والصفات وبهذا جمعنا بین القول باصالة الوجود ومجعولیة الماهیة و بین قول العرفاء الشامخین القائلین بأن الماهیة مجعولة وبین قول حکماء العظام ان الماهیة اعتباریة والوجود مجعول» هذا ماحققه بعض الاکابر «ادام الله تعالی ظله الظلیل علی رؤس المسلمین» و لکن للتامل فیه مجال واسع برای آنکه اعیان ثابته وماهیات امکانیه بدون تجلی وجود وظهور وجود منبسط اعدام واباطیلند، بااعتبار وجود هم بنا بمشرب عرفانی درخفاء و ظلمت صرفند «العالم غیب لم یظهر قط والحق ظاهر ماغاب قط» اعیان ثابته باعتبار آنکه ازلوازم اسماء وصفاتند مجعول نیستند واینکه گفته شده است: وجود ممکن نیست محکوم بحکمی شود واتصاف بظهور وخفاء پیدا نماید اصل حقیقت وجود است نه وجود منبسط که سریان در همه‌ی اشیاء دارد و مقید باطلاق است وهمین حکم باینکه وجود منبسط وجود عام ومطلق ومعنای حرفیست احکامیست که مترتب میشود بروجود باعتبار ظهور وسریان درغیر، قائل بین مرتبه‌ی ذات واصل حقیقت وجود ووجود مطلق ساری در جمیع ذرات خلط کرده است احدی از عرفا قائل بمجعولیت ماهیت نیست و تجلی و ظهور وتشأن که عبارة اخرای مجعولیت است شأن وجود میباشد واعیان ثابته باعتباری وجودات خاصه علمیه اند وباعتبار مفهوم بوی وجود وظهورهم، بمشام آنها نرسیده است و نخواهد رسید «الاعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود ولم تشم» چنین حقیقتی صلاحیت از برای ظهور ومجعولیت ندارد یا باید جاعلیت ومجعولیت را «مطلقا» چه در وجود وچه درماهیات نفی کرد ویا آنکه تجلی وظهور اصل وجود را باعتبار سریان، همان مجعولیت دانست «کما هو الحق عند المحققین من الحکماء والمتألهین من العرفاء قدس الله أسرارهم»

أمکن وجوده وعدمه أی کلاهما بالنظر الی ذاته متساویان وهذا حال الماهیات الممکنة. أوسطها الموجود بالذات بوجود هو غیره أی الذی یقتضی ذاته وجوده إقتضاءً یستحیل معه إنفکاك الوجود عنه وهذا علی مذهب المتکلمین حال واجب الوجود تعالی الله عن ذلك وأعلاها الموجود بالذات بوجود هو عینه لیس له ماهیة وهی حال الواجب تعالی عند جماعة ذوی بصائر ثاقبة، وقول المصنف : الاولی الوجود الذی لایتعلق بغیره . أی لایتعلق تعلقاً إفتقاریاً وهذا هو المتبادر من التعلق وهذا لاینافی کونه قیوماً و مرتبطاً إرتباطاً قوامیاً ومتعلقاً للاشیاء والاشیاء متعلقاً به ، ومفتقراً له ، و هو یکون مبدء الکلّ . الثانیة الوجود المتعلق بغیره أی الموجودات العالمیّة ذوالماهیة لها اعتباران ونظران ، نظر إجمالی و بهذا النظر موجود بایجاد المبدء وبانبساط نوره، ونظر تفصیلی لانها من الممکنات ووجودها زاید علی ماهیاتها وفیها جهتین جهة إلی الرّب وبهذا النظر متحقق موجود . وجهة إلی النفس و بهذا النظر وفرض سلبه عن جهة الرّب وعدم إعتباره عن وجهه إلی الرّب معدوم، أولاموجود ولامعدوم والثالثة الوجود المنبسط إذا کان المنبسط بمعنی ذی الانبساط فکان شموله بما هو منبسط أی شمول إنبساطه وشأنه ونوره، «واذا کان - د - ط» وإن کان بمعنی نفس الانبساط وهذا أظهر ؛ کان شموله کشمول الضوء فی الاشیاء المحسوسة به ولیس کشمول الطبایع الکلیة لان هذا شمول المفهوم وهو ناش من القصور والضعف ومحتاج فی التحصل إلی مایشمل علیه وذلك شمول الوجود وهو علی عکس هذا لان قوامه بالمبدء، وبذات المنبسط وبهذا الانبساط والشمول یتحصّل الخلایق و هو الصادر الاوّل لیس بینه وبین «العلة - خ ل» المبدء مرتبطة وواسطة ویسمّونه بالحقّ المخلوق به أی بالحق الاضافی الذی هو مخلوق المبدء بلاواسطة ، والاشیاء کلها مخلوق به ، وهو فیض و نور ما فی السماوات ، ای ظاهر ومظهر، وبه یظهر عالم الخلق عن خالق الکلّ، کلّ علی حسب إستعداده ونحو قبول مادته علی وجه معلوم عندالله وفی الموازنة الاصالة للمعلوم ولله الحجة البالغة. إذا اطلق الوجود المطلق علی الحق الواجب یکون المراد الوجود بالمعنی الاوّل والاطلاق هنا سلب القیود مطلقا حتی الاطلاق لاهذا المعنی الاخیر أی

الوجودالمنبسط وإلا یلزم المفاسد «کمالا یخفی» وقدیطلق الوجودالمطلق کثیراً علی الوجـود المنبسط ، ولذا وقع الاشتباه ووقع ماوقع من الضلالات والعقائدالفاسدة والاطلاق هنا قید بمعنی الشمول و بهذاالمعنی لایصّح إطلاقه علی الـواجب بل هو فعله الساری فی جمیع مافی السماوات والارض فی کلّ بحسبه

حتی انه یکون فی العقل عقلا وفی النفس نفساً و فی الطبع طبعاً ، و فی الجسم جسماً(۱) وفی الجوهر جوهراً وفی العرض عرضاً، و نسبته الیه تعالی

۱ــ حقیقت وجود «من حیث هوهو» بحسب نفس ذات مطلق وعاری ازهر قیدی حتی ازقید اطلاق است ولی باعتبار ظهور درغیر وپیدایش حکم سوائیت وتجلی فعلی «بصورت وجود منبسط و فیض مقدس » تعین پیدا مینمـاید « بتعین ممکنات » چون هر مطلقی مقوم مقید است و هیچ مقیدی خالی از مطلق نیست ــ معیت اصل وجود با متعینات معیت قیومیست ــ ازطـرفی هیچ مقیدی خالی از مطلق نیست «لکل مقید وجه الی الاطلاق» لذا عارف کامل صدرالدین قونوی «قده» در نصوص « آخر کتاب تمهید القواعد چاپ سنگی طهران ص۱۹۹» گفته است: «لیس فی الوجود موجود یوصف بالاطلاق الاوله وجه الی التقییدولو من حیث تعینه فی تعقل متعقل «ما» اومتعقلین؛ وکذلك لیس فی الوجود موجود محکوم علیه بالتقیید ، الا وله وجه الی الاطلاق ولکن لایعرف ذلك الا من عرف الاشیاء معرفة تامة بعد معـرفة الحق و معـرفة کل مایعرف ومن لم یشهد هذاالمشهد ذوقاً لم یتحقق بمعرفة الحق والخلق» لذا وجود منبسط که فعل سریانی حقست با وحدت اطلاقی ذات باهرمقیدی موجوداست ووجودش با مقیدات قادح دروحدت ذاتش نمی باشد بهمین جهت است که گفته اند :«حق منزه بحسب ذات باعتبار سریان فعلی عین هرشیء است» وازاین اتحاد کمل اهل تحقیق باتحاد شیء وفیء یاحقیقت ورقیقت تعبیرنموده اند ، اتحاد او با ممکنات واتصاف اوبصفات امکانیه باعتبارظهوروسریان فعلیست وباعتباراطلاق ومقام غناء عن العالمین متمیزازاشیاست معرفت «الامربین الامرین» که ازمصدرعصمت وطهارت صادر شده است توقف برفهم این مسأله دارد آیات و روایات ظاهرونص در تنزیه ناظر بحاق مقام اطلاق وصرافت وجود حق وآیات وروایات دالهی برتشبیه اشاره‌ی خفیه‌ای بمقام ظهور فعلی وسریان وتجلی حق درممکنات میباشد .

صدرالدین قونوی درنصوص درفـرق بین کمال ذاتی وأسمائی «حق» گفته است : «ولاشك أن کل تعین یتعقل للحق هو اسمله فان الاسماء لیست عندالمحقق الاتعینات الحق فاذن کل کمال یوصف به الحق یصدق علیه أنه کمال اسمائی من هذاالوجه ، وأمامن حیث*

کنسبة النورالمحسوس والضوءالمنبث علی أجـرام السماوات والارض الی الشمس وهوغیرالوجودالانتسابی الرابطی الذی کسایر المعقولات الکلیة و المفهـومات العقلیة ، لایتعلق بها جعل و تـأثیر ، ولها ایضاً کالمعقولات المتأصلة وجود لکن وجودها نفس حصولها فی الذهن ، وکذلك الحکم فی مفهـوم العدم و اللاشیء واللاممکـن واللامجعـول بلافرق بین هذه

*أن انتشاء الحق من حضرة وحدته، هومن مقتضی ذاته فان جمیع الکمالات التی یوصف بها هی کمالات ذاتیة واذاتقررهذا فنقول : من کان له هذاالکمال لذاته من ذاته فانه لاینقص بالعوارض واللوازم الخارجیة فی بعض المراتب بمعنی أنه لایقدح فی کماله ولاجائزان یتوهم فی کماله نقص ایضاً بحیث یستکمل بها بل قد یظهر بالعوارض واللوازم فی بعض المراتب وصف اکملیته ومن جملتها معرفة ان هذا شانه»

اتصاف حق بصفات ممکنات وظهور نوراودرجمیع مراتب موجودات امکانیه واضافه‌ی اوصاف امکانی بآن حقیقت مقدس باعتباری دلالت داردبر کمال وسعه‌ی فعل او که حکایت از کمال واطلاق ذاتی او مینمـاید «لانه احاط کلشیء علماً وقدرة و کمالا ولایشذ عن حیطة وجوده شیء من الاشیاء» اگر کمالی از کمالات فرض شود که حق تعالی آنرا بنحو اعلی و اتم واجد نباشد بایدذاتش مرکب باشد ازجهت وجدان وفقدان ـ کمالات امکانی باعتبار ثبوت ونفی دلالت بر کمالات ذاتی حق مینماید، ازجهت ثبوت «باعتبار کمال بماهو کمال» دلیل برسعه‌ی وجود واحاطه قدرت واراده وعلم اووازجهت نفی «باعتبارمحدودیت کمالات امکانی» دلیل برتنزه ذات وتقدس صفات اومیباشند وبالجمله این اوصاف بطورمطلق برای اوثابت نیستند وبنحو اطلاق نفی نمیشوند ـ «هذا باب ینفتح منه الابواب ومنها ان من عرف ، عرف سرالآیات والاخبارالتی توهم التشبیه ولم یقع فی ورطة التأویل» چون این آوصاف باعتبارظهور فعلی وتجلی انبساطی ثابتند «ولافی ورطة التشبیه» برای آنکه حق اول ، باعتبارغیب ذات منزه ازجمیع اوصاف امکانیست، بلکه باعتبارغیب وجود و احدیت ذاتی عاری ازجمیع مفاهیم وآوصاف است که «کمال التوحید نفی الصفات عنه»

برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود بنصوص شیخ صدرالدین قونوی باتعلیقات آقا میرزاهاشم رشتی « چاپ طهران آخر کتاب تمهید القواعد ابن ترکه صفحه‌ی ۲۰۰ و مصباح الانس صدرالدین قونوی وتمهید القواعد ابن ترکه والهیات کتاب اسفار چاپ سنگی طهران ص۸۲ فی شمول ارادته لجمیع الموجودات و۸۳ و۸٤ «فانه سبحانه عال فی دنوه ، دان فی علوه ، واسع برحمته کل شیء ، مایخلو من ذاته شیء من الذوات ، ولامن فعله شیء من الافعال» .

المفهومات وغيرهافى كونهاليست الاحكايات وعنوانات لامور، الأن بعضها عنوان لحقيقة موجودة وبعضها لامور باطلة الذوات .

لان فعله السارى يتعيّن فى كلّ شىء بتعيّنه و يظهر بحسبه و بتعين العقل كان عقلا و بتعين النفس نفساً و هكذا فى جميع الاشياء السارى فيها يتخصّص بها ويسمّى باسم خاص فى كلّ مرتبة و حفظه واجب و هذا مراد من يقول : إن أسماء الله توقيفى موقوف على الاذن من الشارع. ونسبة الوجود المنبسط بماهو منبسط إلى الواجب تعالى كنسبة النور المحسوس والضوء القايم بالشمس المنبث على اجرام السماوات والارض إلى الشمس مع الفرق بوجه بل بوجوه ، وهذا الوجود السارى أمر متحقق فى الخارج ليس هو الوجود الانتسابى الاثباتى المصدرى الذى كان رابطة لايتعلق به جعل و تأثير بالذات كساير المفهومات العقلية والمعقولات الثانية لها وجود كالمعقولات الاوّل المتأصلة ، لكن وجود المفهومات العقلية ليس إلا الحصول فى الذهن ، وليس لها مابازاء موجود فى الخارج بل عارضيتها و إتصاف المعروض بها فى الذهن ، و معروض المعقولات المتأصلة كان موجوداً ومتصفاً بها فى الخارج . والاشتراك بينهما فى الوجود مطلقا، و كذلك الحكم فى المفهوم العدم واللاشىء ؛ لان هذه مفاهيم كليّة والكلى ماهو تصوره ووجوده فى الذهن غير مانع عن المطابقة والاشتراك ولايخلو عن الوجود بوجه بل المفهوم من حيث هو مفهوم أى مفهوم كان ليس مصداقاً بالذات بل المصداق بالذات لكلّ شىء هو الوجود بل المفهومات هى العنوانات لامور وبعضها حكايات لامور متأصلة كالانسان والحيوان وبعضها الامور باطلة الذوات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واللاشىء، ليس لها مصداق فى الخارج

وسادسها ـ انه لو تحققت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات لزم ان يكون ماهية كل ممكن من مقولة المضاف(١) و واقعة تحت جنسه واللازم

١ـ اگر جاعليت ومجعوليت بين ماهيات باشد لازم ميآيد كه جميع ماهيات تحت مقولهٔ جنس مضاف واقع شوند و چون وقوع ماهيات تحت جنس مضاف باطلست ملزوم آن هم كه اصالت ماهيت باشد باطلست بيان ملازمه آنستكه قبلا ثابت كرديم وگفتيم بايد حيثيت ذات معلول ومجعول مرتبط بجاعل باشد وارتباط بجاعل درمرتبه ومقام ذات آن ملحوظ*

باطل بالضرورة فکذاالملزوم- امابیان‌الملازمة فلماسبقت الاشارة الیه من لزوم التعلق الذاتی والارتباط المعنوی بین ما هوالمجعول بالذات وماهو الجاعل بالذات.

*ومقررشده باشد. گفته نشود که‌این لازم‌بنا براصالت‌وجودهم محقق است ، چون‌مجعولیت در وجود زائد برذات وجود نیست ودر تحوم ومرتبهٔذاتش ارتباط بغیر موجود و محقق است . لازم میآید از تعقل وجود او تعقل غیرش که علت باشد و هر چه که از تعقل او تعقل چیز دیگر لازم آید دارای اضافه و از مقولهٔ مضافست . ما میگوئیم مقولهٔ مضاف وهمینطور سایر مقولات از اقسام ماهیاتند ، اجناس عالیه که مقولات نام دارند وهرچه که دارای حد نوعی میباشد مرکب از جنس وفصل است وگفتیم که‌وجود نه جنس دارد ونه فصل ونه کلی است ونه جزئی ونه متخصص بخصوصیت زائدهٔ برذاتش میباشد ، پس وجود تحت مقوله‌ای از مقولات واقع نمیشود مگر بتبع ماهیات . درجای خود ثابتست که باری تعالی اگر چه مبدء جمیع اشیاء است وباو استناد داده میشود جمیع‌اشیاء معذلك‌ازمقولهٔ‌مضاف نمیباشند.«بزرگتراست خداوندازاینکه ازبرای‌اومجانس یاممائل یامشابه‌یامناسب‌بوده‌باشد» علامه‌شیخ‌محمد حسین کمپانی اصفهانی درتحفة‌الحکیم فرموده‌اند :

ولیس من مقولة المضاف کل مقولة لدی الا نصاف

خلاصهٔ کلام آنکه چون مجعول بالذات باید مرتبهٔ وجود وتحصل اوبعینه مرتبهٔ انتساب وارتباط او بعلت بلکه باید عین‌الربط بعلت باشد ؛ وممکن نیست که معلول در مرتبه‌ای از مراتب وجود مرتبط بعلت فیاضه نباشد ؛ اگر معلول در مرتبه‌ای ولو بحسب تقرر علمی وعقلی مرتبط بعلت نباشد لازم‌میآید که درآنمرتبه استغناء ازعلت داشته‌باشد وگفته‌اند که ممکن الوجود بالذات‌ممکن‌الوجودمن‌جمیع‌الجهات والحیثیاتست‌وواجب الوجود بالذات واجب‌الوجودمن‌جمیع‌الجهات‌واستغناء معلول ازعلت در مرتبه‌ای‌موجب استقلال معلولست واستقلال دروجود از خواص حق تعالی میباشد وبس ؛ اگر ماهیت مجعول باشد باید مرتبهٔ ذات او متقوم بعلت باشد وازلحاظ او لحاظ علت لازم بیاید و معقول نشود مگر باضافهٔ بعلت . بعبارة اخری اگر ماهیت‌بحسب‌نفس‌ذات جاعل‌ومجعول باشد وجاعل ومجعول دوماهیت باشند لازم می‌آید دخول این دوماهیت تحت جنس‌مضاف ولی در وجود این سخن جاری نباشد چون وجود تحت مقوله‌ای از مقولات واقع نمیشود وعین‌الربط بعلت است ، واگر کسی بعلم شهودی وجود امکانی را مشاهده کند او را مرتبط بعلت‌می‌بیند ، بلکه اول علت رادیده ومعلول را از رؤیت علت‌مشاهده مینماید . *

لو تحققت الجاعلية والمجعولية بالذات بين الماهيات أى لو كانت الماهية بنفس ذاتها جاعلة أى كانت حيثية ذاتها حيثية الجاعلية وكذا لو كانت بنفس ذاتها مجعولة كانت حيثية ذات الماهية المجعولة عين حيثية المجعولية وإذا كان الذاتان أى ذات الجاعل وذات المجعول عين الحيثيتين فدخولهما تحت جنس المضاف ظاهر بيّن وهذا إذا كان المراد من الجاعل بالذات أى نفس الذات مع قطع النظر عما سواها كانت جاعلة لاريب فيه وأما إذا كان المراد كما قال الشيخ من المجعول بالذات ماهو مجعول بغير واسطة مجعول آخر لأن يكون الجعل واسطة فاذاً يكون الارتباط بين الجعل والمجعول لا بينه وبين الجاعل ولا يتحقق الجاعلية بدون مبدء الاثر وغير الذات وعلى بيان المصنف ان المؤثر هنا ثابت المنال لمبدء الاثر لا يكون لسوى الذات المؤثّر مدخل فى تتميم الجاعلية فعلى هذا كانت حيثية الذات حيثية المؤثرية ومبنى ماقيل فى التجريد «الواحد لا يصدر منه الا الواحد» هو هذا ولا يرد عليه ماقال الشارح الجديد وماقيل فى هذا نظير تشبيه بوجه سديد لما فى التجريد والشرح الجديد وحقيقة الكلام وحقية مافى المقام حاصلة لمن تدّبر التدّبر التام «أو ألقى السمع وهو شهيد»

لا يقال: هذا مشترك الورود على المذهبين لان المجعول اذا كان نفس وجود المعلول لا صفة زايدة عليه لكان فى ذاته مرتبطاً بغيره فيلزم من تعقله تعقل غيره أى فاعله وكل ما لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره فهو من مقولة المضاف. لانا نقول: مقولة المضاف وكذا غيره من المقولات التسع انما هى من أقسام الماهيات دون الوجودات فالاجناس العالية هى المسماة بالمقولات فكل ماله حد نوعى له فصل وجنس فهو لامحالة يجب أن يكون واقعة تحت احدى المقولات العشر المشهور .

اگر كسى بگويد كه ماهيت دو لحاظ دارد يكى لحاظ نفس ذات آن «من حيث هى هى» كه باين اعتبار باهيچ چيز ارتباط ندارد نه ارتباط در ذاتش مأخوذ است نه عدم ارتباط ويك لحاظ ، لحاظ ماهيت مجعوله است ، وماهيت باين لحاظ عين الربط بعلت است همانطوريكه شما در وجودات گفتيد . جواب ميدهيم كه مراد از مقولهٔ مضاف هم همين است واضافه از شئون ماهيات موجوده ميباشد نه ماهيت «من حيث هى هى».

لایقال هـذا ای لزوم خلاف الـواقع مشترك بین القول بمجعولیة الماهیة والقول بأن الوجود مجعول لان ما قلت فی قولهم انه علی هذا یصیر حیثیـة ذات الماهیة حیثیة الجاعلیة والمجعولیة فصارت الماهیة من مقولة المضاف وهو خلاف الواقع کذا نقول: اذا کان الوجود نفسه مجعـولا بالذات کانت حیثیة ذاته حیثیة المجعولیة فکان الوجود من مقولة المضاف وهو خلاف الواقع. لانا نقول: لیس کذلك لان المقولات من سنخ الماهیات ویقال فی تعریفها ماهیة کذا، ای مقولة کانت لان المقسم معتبر فی الاقسام والوجود خارج عن المقسم ولایصدق علیه المضاف ولاغیره وإلا لکان له جنس وحصل خلاف ماثبت کماقال :

وأما الوجود فقد ثبت أنه لاجنس له ولافصل له ولیس هو بکلی ولا بجزئی متخصص بخصوصیة زایـدة علی ذاته ، فاذن لا یقع الوجود تحت شیء من المقولات بالذات الامن جهة الماهیة فیماله ماهیة ومن ههنا تحقق ان الباری تعالی و ان کان مبدء کل شیء والیه یستند کل شیء لیس من مقولة المضاف تعالی عن ان یکون له مماثل أو مجانس أومشابه أومناسب ـ علواً کبیراً

إذا کان للوجود جنس والجنس من مقولة الماهیة کانت الماهیة سابقة علی الوجود وعلیه المفاسد المقررة ویتشخص بتشخص زاید وهو فاسد، فلایتصف بماهو صفة الماهیة بالذات إلامن جهة الماهیة بالعرض ومن هذا الجواب تحقق جواب عن سؤال وقع من مسامحة حال مبدئیة الواجب وقیومیته لماسوی بأن قیومیة الواجب ومبدئیته إمّا لذاته فیلزم أن یکـون من مقـولة المضاف و إمّا أن یکون لامر زاید فیلزم ان یکون فی مرتبة الذات فاقداً لهذه الصفات . وجـوابه أن مبدئیة الواجب بحسب الذات والمقولات هی الماهیات و الواجب صرف الوجود و محض الخیریة خارج عن المقولات کلها اضافة وغیرها. قال الشیخ «قده» قول المصنف ثبت أنه لاجنس له لم یثبت ذلك وعلم أن بعض الاشیاء داخلـة تحت أجناسها و أنـواعها وأن الاشیاء الداخلة والمدخولة فیها وجودات لانها بنفسها هی المفاضة من فعل الله تعالی و لم یفض من فعـل الله الا الوجودات. اقول: نعم المفاض بالذات هو الوجودات ومرتبطة

بالماهیات وینتزع منه المفاهیم العقلیة والمعانی الکلیة الذاتیات وتنقسم إلی الجنس والفصل والنوع والعرضیات وتنقسم الی العرض العام والعرض الخاص وهذه انواع للماهیة الکلیة والمفهوم الکلی ویصدق علی الماهیة بالذات ویدخل المفهوم والماهیة فی تحتها بالحقیقة وبالذات والوجود المرتبط بالماهیة بالعرض وقال الشیخ «قده» قول المصنف ولا بجزئی متخصص بخصوصیة زایدة علی ذاته. یفهم منه أن الوجودات یتخصّص بخصوصیات غیر زایدة کما ذکر سابقاً أنه یتخصّص فی مراتبه ومنازله بشئونه الذاتیة وأن غیر الوجود لیس بشیء ممّا یتخصص بخصوصیة زایدة وهذا الزاید إن کان وجوداً کان شیئاً یخصّص اللاشیء لان غیر الوجود لیس بشیء وإن کان غیر وجود فلیس الشیء وما یتخصص به الوجود من شئونه الذاتیة أهی «هو» أوغیره فان کانت «هو» فلم قیل بشئونه ولم یقل بذاته ولم کانت الشئون کثیرة وهو واحد وإن کانت غیره فهی زایدة علی ذاته فهو کغیره. اقول قول المصنف انه یتخصص فی مراتبه ومنازله بشئونه الذاتیة. النزول هنا لیس خروج الشیء من مرتبة إلی مرتبة وإنتقال من مکان إلی مکان بل النزول بطریق الفیض وکلما ینزل الفیض من مرتبة إلی مرتبة لایتغیر مرتبته السابقة أصلا بل باق بحاله وکذلك فی الصعود وإن کان بینهما فرق بوجه والنزول بهذا النحو وکثرة الشئون بهذا الوجه لاینافی وحدة الذات وشأن الشیء و وجه الشیء هو الشیء بوجه، فلا یکون بینهما مغایرة وغیر الوجود اعنی الماهیة لیس بشیء اذا لم تکن مرتبطة بالوجود ومتقررة به وکلّ ماقال الشیخ مبنی علی قراره واصله «فتدّبر» وقال الشیخ: قد ذکر المصنف قبل هذا «ان کلّ موجود یجب ان یکون فعله مثل طبیعته وان کان ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته فما کانت طبیعته بسیطة ففعله بسیط وکذا فعل فعله» ونرید بالفعل المفعول فیلزم من هذا ان فعله الذی هو الوجودات لایکون لها ماهیات لمشابهتها بفاعلها أویکون له ماهیة وبحکم هذه القاعدة یلزم علی الوجود الواجب مایلزم الوجود الحادث لانه من سنخه عنده فیلزم دخوله تحت مقولة المضاف من جهة الماهیة أوعدم ذلك فی الحادث.

أقول ماقال المصنف «فعله مثل طبیعته وان کان ناقصاً» یقتضی ان یکون للفعل

حدّ وتعیّن لان النزول لازمه النقصان والتعیّن والشیء النازل بماهو ناقص ومتعیّن له ماهیة وزوج ترکیبی مع أن فعل البسیط بسیط لان الفعل بالذات والفیض النازل هو الوجود والماهیة والتحدّد والتعیّن لازم له لیس أثراً و فعلا بالذات ولیس للفاعل حد وماهیة لانه لیس له نزول وقصور فلا یدخل تحت مقولة المضاف من جهة الماهیة ویدخل الحادث تحته من جهة الماهیة لنزوله وتحدّده لان النقصان والتحدّد لازم للنزول وهو جهة النفس والذات فی الممکن وماهو أثر وفعل بالذات وجهة الرّب هو الوجود والماهیة لیست مجعولة بالذات ولا یصدر عن البسیط بالذات الا البسیط والمشابهة بمقتضی القاعدة متحقق علی ماذکرنا «فتذکر» قال الشیخ: فنقول للمصنف یلزمك امّا أن تقول ذات البارئ تعالی لایکون مبدء لشیء کما تقول وانما المبدء هو فعله او تقول بدخوله تحت جنس المضاف اقول: قد علمت دخول الماهیة فی الاشیاء الممکنة من جهة النزول والقصور بطریق اللزوم بالقصد الثانی وما صدر عن البسیط بالذات هو البسیط وهو الوجود فلا یدخل ماهیة وراء الوجود فی المبدء ولایدخل تحت الماهیة سواء کان مضافا اوغیره والمماثلة کانت هنا بوجه ولایجوز أن یکون له مماثل من کلّ وجه ولایقول به عاقل کیف العاقل العالم.

وسابعها ـ أنه یلزم علی مذهبهم ان یکون معنی الذاتی کالجوهر مشککاً متفاوتاً بالاقدمیة، والتالی باطل عندنا و عندهم جمیعاً فکذا المقدم؛ لان بعض افراد الجوهر علة لبعض آخر کما فی علیة الجواهر المفارقة للاجسام وعلیة المادة والصورة للجسم المرکب منهما والعلة فی ذاتها اقدم من المعلول

وهذا شاهد علی من لم یقل بالتشکیك فی الذاتی وهو باطل عنده بمامرّ ولا یحتاج فی هذا الحکم إلی دلیل أن لاعلیة بین الماهیات وإلا کان هذا مشتملا علی الدور کما لایخفی والشیخ الاشراق قال بالتشکیك ومجعولیة الماهیة(۱) لان القول

۱ـ مصنف علامه اعلی الله مقامه **دراسفار** گفته است (الف): «ومن الغرائب ایضا ان*

الف ـ أسفار أربعه چاپ سنگی طهران ص (۱۰۲ و ۱۰۳) چاپ جدید طهران صفحهٔ (۴۱۴)

بأن الماهیـة کانت علة لماهیة اخـری بالذات یستلزم القول بالتشکیك وهو قائل بالجاعلیة والمجعولیة بین الماهیات ویلازمه أیضاً، وبعضهم قال بالاول ولم یقل بالثانی

*اکثر القائلین بالجاعلیة والمجعولیة فی الماهیات لم یجوزوا التفاوت فی افراد حقیقة واحدة جنسیة اونـوعیة بوجه من وجـوه التشکیك ،وبالغوا فی مناقضة هـذا الرأی ، مع حکمهم باعتباریة الوجود ، و قولهم صریحاً والتزاماً بتقدم ماهیة العلة علی ماهیة المعلول ؛ وقد غفلوا عن انه اذا کانت العلة والمعلول کلاهما من انواع الجوهر ـ کالعقل الفعال والهیولی مثلا ـ یلزمهم الاعتراف بأن جوهر العلة فی باب الجوهریة اقدم من جوهر المعلول، وهم یتحاشون عن ذلك ، وسیجیء تحقیق التشکیك علی وجه یزول عنه وبه الشکوك انشاءالله **درکتاب جواهر** واعراض اسفار گوید (الف) «واما من ذهب الی أن الوجود لا حقیقة له ولاصورة منه فی الخارج فلامحالة یلزمه القول بأن العلیة والمعلولیة والتقدم والتأخر الذاتیین لایکون الا من جهة الماهیات وبحسبها ، فاذا کانت العلة والمعلول جوهرین کالعقل والنفس اوکالمادة والصورة ومایترکب منهما فلابد علی مذهبه ان یکون الماهیة الجوهریة فی کونها ماهیة جوهریة ، علة لماهیة جوهریة اخری کذلك، لان هذا من ضروریات کون الوجود اعتباریاً فان الامر الاعتباری لایکون فاعلا، موثراً و لامجعولا منفعلا »

درتعلیقات (ب) برشفا گفته است: «انما التقدم والتأخر والعلیة والمعلولیة فی اقسام الجوهر فی الوجود وبالوجود . والعجب من بعض أجلة المتأخرین ومن یحذوحذوه(ج) حیث ذهبوا الی اعتباریة معنی الوجود وجعلوا المجعول والجاعل نفس الماهیات **ثم انهم** انکروا التشکیك بالتقدم والتأخر فی الذاتیات ویلزمهم التناقض فی کون جوهر علة لجوهر آخروهم لایشعرون»

حق باصدر المتالهین است قول باعتباریت وجود بانفی تشکیك درماهیت قول باطل است معلوم است این دلیل نقضی است برای کسانی که در ذاتیات تشکیك قائل نیستند و اماشیخ الاشراق وجمع دیگرازاتباع رواقیون که تشکیك درافرادماهیت و حقیقت واحد قائلند ازاین اشکال جواب خواهندداد. رجوع شود باسفار (چاپ قدیم) مباحث جعل اختلاف انحـاء تشکیکی صفحه‌های ۱۰۲ و ۱۰۳ و۱۰۷ و۱۰۸ و۱۰۹ ـ مبحث مثل*

الف ـ جواهر واعراض أسفار چاپ قدیم صفحهٔ ۴۱۷ فصل ۳۰۱

ب ـ تعلیقات برشفاء چاپ سنگی طهران « ۱۳۰۵ ه‍ ق » ص۸۲ « تذنیب ـ و اعلم أن فی هذا المقام اشکالا یرد علی الحکماء الخ »

ج ـ ملاجلال دوانی وجمع دیگر ازمتأخرین

لبطلان الثانی عنده وعدم الالتفات بالملازمة .

وقال الشیخ: والقول بالتشکیك هو المعروف من مذهب أهل الحق علیهم السلام بل من مذهب أغلب العقلاء وقال فیه کلام طویل وعند التأمّل یعلم أن ماقاله لا ینافی مذهب النافی لانه به بنی القول فی حقایق الذاتیات والمصداق بالذات لکلّ شیء عند المصنف هو الوجود وقال الشیخ فی آخر کلامه: فان قلت من أین خصصتهم بتهافت النظر دونك قلت لو کان النظر بینی لنفسی وبین هؤلاء الاعلام لماساویت تراب اقدامهم ولکنی تمسکت بالعروة الوثقی واقول بقول من اتفقت «اناوهم» علی صدقهم وهم استقلوا. اقول: وماقال من مذهب اهل الحقّ علیهم السلام حق الکلام وغیر ماهو مرادهم باطل عند کل عاقل ولذا لانسأل ولانردّ فی کلامه و أفوّض بمن رخص و علم بالمراد قال :

بل لامعنی لهذا النحو من التقدم والتأخر الا العلیة والمعلولیة فاذا کانت العلة ماهیة فکان المعلول ماهیة کانت ماهیة العلة بما هی هی متقدمة علی ماهیة المعلول وهی فی ذاتها متأخرة عن ماهیة علتها واذا کانتا جوهرین کانت جوهریة احدیهما بماهی جوهریة اسبق من جوهریة الاخری کذلك فیلزم التشکیك فی معنی الذاتی و هـذا باطل عند محصلی الحکماء فانهم قالوا الاولیة ولااولویة لماهیة جوهر علی ماهیة جوهر آخر فی تجوهره ولا فی کونه جوهراً أی محمولا علیه معنی الجوهر الجنسی بل یتقدم علیه اما فی الوجود کتقدم العقل علی النفس اوفی الزمان کتقدم الاب علی الابن

*افلاطونی (الف) وصور عقلی صفحه‌ی (۱۲۷ و ۱۲۸) ملاصدرا در نامه خود بمیرداماد که قائل باصالت ماهیت وتشکیك دروجود است اشکالات فوق را بطور نسبة مفصل ذکر کرده است .

الف ـ رجوع شود به صفحهٔ ۱۲۷ و ۱۲۸ أسفار چاپ سنگی طهران «وکثیر من قواعد المتقدمین مبنیة علی تجویز کون حقیقة واحدة بنفس ذاتها کاملة غنیة و ناقصة فقیرة

ب ـ رجوع شود بشرح حال وآراء فلسفی ملاصدرا تألیف نگارنده صفحهٔ (۲۲۸) بعداز ذکر اشکالی که در موارد مختلف ازکتب خود آن را ذکر کرده گفته است : « أما مذهب جماعة من شیعة افلاطون والاقدمین القائلین بأن الوجود اعتبار ذهنی ، فیتقدم عندهم جوهر العلة فی جوهریته علی جوهر المعلول فی جوهریته الخ »

والخلاف فی الذاتی من سنخ المعانی واما حقیقة الذاتی ومصداقه بالذات فلیس الکلام هنا فیه ومعلوم إذا کانت ماهیة «ما» علة لماهیة «ما» کانت ماهیة العلة متقدمة علیها بالذات لان معنی التقدّم بالذات بالمعنی الاخص هو تقدم بالعلیة فکانت ماهیة العلة بحسب ذاتها أولی وأقدم لان الالتأثیر والتأثر بنفس الذات لافی أمر آخر وهذا باطل بالاتفاق وفی نفس الامر عند المصنف، لکنّ لمّا حصر البطلان بأنه متفق علیه لما احتاج إلی بیان بطلان التالی؛ فذکر الدلیل لاثبات الملازمة. والحق أنه بعد التصور التام لایکون فی التصدیق کلام وقول المصنف فانهم قالوا. لاأولیة ولاأولویة. هذا القول منهم علی الظاهر مبنی علی زعمهم أن لاتأثیر ولاتأثر بین الماهیات فعلی ظاهر الاستدلال کلام لکن المصنف قال التشکیك باطل عندهم فی معنی الذاتی فملزومه أعنی العلیة بین الماهیات وجب أن یکون باطلا .

قال الشیخ «ره» تقدّم الفعل بمرجح ام بغیر مرجح وتردّد فی الکلام وختم بأن المرجح من ذات المفعول أوله دخل فثبت الاولیة والاولویة، أقول الترتب ذاتی بینهما وهو یستدعی أن یفیض الفیض علیهما هکذا بحسبهما وهذا القدر لایقتضی أن یکون ماهیة الفعل بحسب نفس الماهیة علة بل مایفیض علیها کان أقدم والماهیة باعتبار إرتباطها به کانت موصوفة بالعرض .

وثامنها ـ انه قد تقرر عندهم ان مطلب ماء الشارحة غیر مطلب ماء الحقیقیة ولیست الغیریة فی مفهوم الجواب عنهما لانه «الحد» عند المحققین لاغیره الاعند الاضطرار فهذه المغایرة بین المطلبین لیست الامن جهة اعتبار الوجود فی الثانی دون الاول ولزم من ذلك ان لایکون الوجود مجرد أمر انتزاعی عقلی بل یکون أمراً حقیقیاً و هو المطلوب

قوله : إن مطلب ماء الشارحة غیر مطلب ماء الحقیقیة لان المقصود من ماء الشارحة تحصیل مفهوم اللفظ وطلب شرح الاسم ومن ماء الحقیقیة المطلوب فهم حقیقة المدلول(۱) وسنخ المفاد بحسب الواقع بعد السؤال عن الوجود بهل البسیطة

۱ ـ درجای خود مقرر شده است که مطلب ماء شارحه غیر مطلب ماء حقیقیه است و این غیریت در مفهوم جواب از سؤال ماء شارحه و حقیقیه اخذ نشده است بلکه این مغایرت بین دو مطلب از جهت اعتبار وجود در ماء حقیقیه است لازم میآید که وجود *

والعلم بوجوده، وليست المغايرة من محض مفهوم الجواب عنهما لان الجواب من حيث المفهوم عن كلا المطلبين هو الحدّ إلا نادراً وإذا كان الوجود أمراً إعتبارياً لا يتحقق لهذا المقرّر مرام ولم يكن لهذا التفصيل من «ما» و«هل» فايدة التامّ التمام بل لا حاصل لهذا الكلام، وأمّا إذا كان الوجود أمراً عينياً متحصلا خارجاً كان فايدة هـذا لمقرّر ظاهر آلان المعنى بدون ملاحظة الوجود هو الماهية وهو المطلوب من «ماء الشارحة» والمعنى والمفهوم بملاحظة الوجود هو الحقيقية وهذا الاعتبار كان بعد العلم بوجوده الذى حصل من السئوال بهل البسيطة وهذا هو مطلوب ماءا لحقيقية و بعد العلم بوجود

* مجرد امر انتزاعی نباشد بلکه امر واقعی باشد .

توضیح این کلام آنستکه ماء بردوقسم است ماء شارحه که مفهوم لفظ را شرح میدهد و ماء حقیقیه که از حقیقت شیء سؤال میشود اولی را بلسان فرس پاسخ پـرسش نخستین گفته اند . وسئوال در مطلب ماء شارحه شرح لفظ است ، مثل اینکه گفته میشود ما العنقاء «عنقاء چه چیز است» جواب داده میشود «طائر» ولی درماء حقیقیه اینطور نیست ،سؤال میشود از حقیقت شیء ، یعنی بعد از آنکه سؤال از شرح معنای لفظ شد گفته میشود آیا موجود است یا نه که این مطلب را مطلب هل میگویند بعداز سئوال از وجود بنحو هل بسیطه سؤال میشود آیا حقیقت آن شیء چه چیز است فرق این سؤال بما میفهمانند که باید بین نفس ذات ماهیت ووجود خارجی فرق باشد وسئوال ماء حقیقیه ناظر بخارج از حاق ذات ماهیت است پس خارج از حاق ذات ماهیت مرحلهٔ اعتبار ماهیت است باوجود پس سئوال بلحاظ وجود توام باماهیت است . این برهان مصادرهٔ بمطلوبست قائل باصالت ماهیت جواب میدهد ، ماهیت دومرحله دارد ماهیت من حیث هی هی وماهیت مجعوله، ماء حقیقیه راجعست بسئوال از ماهیت مجعوله که منشاء ترتب اثر ومنشاء انتزاع وجـود مصدری مـی باشد ، این فرق از انتساب بجاعل و حیثیت مکتسبهٔ از جاعل پیدا شده است .

اگر جواب دهیم که حیثیت مکتسبه ـ سنخ ماهیت یاوجودیاعدم است همانطوریکه قبلا ذکرشد ، این دلیل برمیگردد بدلیل سابق. این بود تحریر دلائلی که میتوان برای اصالت وجود از راه جعل اقامه نمود .

هذه خلاصة ماذكره المصنف العلامة «قدس سره» فی اثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية من ناحية الجعل وقد فرغت من تحرير هذه الحواشي «۸» شهر ذی الحجة الحرام «۱۳۸۲» من الهجرة النبويه «ص»

الشیء وتحصّله یبحث عن عوارضه الذاتیة بهل المرکبة فی کلّ علم هوموضوعه قال الشیخ : إنه أراد بهذا الاستدلال إثبات أن الوجود مجعول بالذات والماهیة بالتبع. وهذا لایفید شیئاً من ذلك وإنمایفید کونه متحققاً فی الخارج، فقوله: وهوالمطلوب ،غیرالمطلوب.أقول : إذا ثبت عند المصنف أن أثـر الجاعل والمجعول بالذات و بالحقیقة کان أمراً واقعیاً عینیاً ولایجوز أن یکون الوجود والماهیة کلاهما أمراً عینیاً بالحقیقة ومجعولا بالذات فاذاتحقق أن الوجود متحقق فی الخارج(۱) تحقّق ان الوجود هوالمجعول لاغیره وهوالمطلوب .

۱ـ یکی(الف) ازمحشین مشاعر گمان کرده است نزاع بین قائلان باصالت وجود واصالت ماهیت لفظی است لذا گفته است: چون قول باعتباریت وجود واصالت و مجعولیت ماهیت قول سخیف و رای باطل است بجـاست بین این دو قول جمع کنیم و بگوئیم : کسانیکه گفته اند وجود مجعول نمیباشد و امری اعتباریست همان نفس مفهوم انتـزاعی وجود را قصد کرده اند که ازثوانی معقولاتست . ازکلمات قائلین باصالت وجود انن معنا را استفاده نموده اند ، کمـااینکه امام راضی(ب) هم همین معنا را فهمیده و گفته است : چطورمیشود یك امرانتزاعی اضافی درحق واجب تعالی امری مستقل بذاته ومنشاء استقلال وموجودیت جمیع موجودات وغنی ازسبب وعلت ومتشخص بذاته باشد؟ . ومراد کسانیکه قائل باصالت وجود واعتباریت ماهیت هستند امری وراء ماهیت کلیه طبیعیهٔ من حیت هی هی است ، چون ماهیت باین اعتبارنمیشود مجعول باشد ، پس مراد اعاظم ازماهیت امری دیگروراء وجود عام بدیهی است که عبارت باشد ازذات شیء که درخارج متحصل وموجود است . و مراد قائلین بمجعولیت وجود قطعاً أمر اعتباری انتزاعی نیست وآنچه راقائلین باصالت وجود مجعول میدانند نزدمحققان اصالت ماهیتی همان مجعولست پس نزاع آنها لفظی است. بعد گفته است :

«وظنی ان هذاالتوجیه غیرمستنکف عند من سلمت فطرته التی فطرعلیها من الامراض*

الف ــ فاضل بارع آقا میرزا احمد اردکانی شیرازی (قده) درحواشی خود براین کتاب رجوع شود بکتاب المشاعر چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ه ق حاشیهٔ ص ۶۲و۶۳

ب ــ فخر رازی وامثال او از فهم این قبیل از مسائل مهمهٔ فلسفه محرومند و عمر خود را در مجادلات کلامیه ومباحث بی فائده تلف کرده اند ، لذا کتب آنهـا مملو از مطالب متناقضه است . « و ما ظلمهم الله ولکن کانوا انفسهم یظلمون . »

چشم باز وگوش باز، و این عمی حیرتم از چشم بندی خدا

المشعر الثامن

فی کیفیة الجعل و الافاضة و اثبات الباری الاول وان الجاعل الفیاض واحد لاتعدد فیه ولا شریك له وفیه مشاعر ـ المشعر الاول ان نسبة المجعول المبدع الی الجاعل نسبة النقص الی التمام والضعف الی القوة

لاشك أن الموجودات المجعولة فی العالم کثیر والمفاض بالذات بالحقیقة متحقق ولیس کما یزعم البعض أن مافی الکون وهم و سراب وهـذا الوهم(۱) غلط

*المغیرة لها عن استقامتها»

ولی این توجیه واصلاح بین این دوطایفه صلحی بدون رضایت طرفین است ما در اول بحث اصالت وجود مورد نزاع بین طرفین راذکر کردیم وگفتیم که قائلین باصالت وجود گفته‌اند این وجود مفهومی وانتزاعی عنوان ازبرای وجود وتحقق خارجی است و نزاع دراین است که: آیا این مفهوم عـام بدیهی فردی بالذات ازسنخ وجود دارد یا نه مجعول ماهیاتست . درماهیات اینطور گفتیم : آیاکلی طبیعی ونفس ماهیات فردی بالذات درخارج دارد یافرد بالذاتش وجود است . شأن محققین اجل است از اینکه خیال کنند قائل باصالت وجود معقول ثانی ووجود مفهومی را درخارج اصیل وذوات اشیاء را امری اعتباری میدانند . علاوه بر این اشکالات و مناقشاتی که طرفین بیکدیگر کرده‌اند مثل شبهات شیخ‌الاشراق که فرموده است اگروجود امری خارجی باشد باید جمیع موجودات واجب بالذات باشند وهمینطور اشکالاتی را که صدرالمتالهین درباب اصالت و مجعولیت ماهیت ذکر کرده‌است همه شاهداست براینکه نزاع بین دوطائفه لفظی نیست لذا محققین فن نزاع راللفظی نمیدانند.«وماذکره الحکیم المحشی ان هوالااصلاح من غیر تراضی الخصمین »

۱ـ در کلمات اهل عرفان مطالبی دیده میشود که شخصی غیر مأنوس با آنمطالب گمان مینماید که آنها وجود ممکنات را سراب صرف وخیال محض میدانند در حالتی که آن اعاظم بکثرت وجود وموجود معتقدند وکلمات آنها در مبدء ومعاد ومعارف الهی بهترین مشربهاست وباکلمات ائمهٔ هدی سلام الله علیهم اجمعین موافق است . مثل آنکه از وجود ممکنات تعبیر بنسب‌واضافه‌وتعین وغیر اینها از الفاظ نموده‌اند ما بطور اختصار بعضی ازمطالب آنهارا باندازه‌ایکه مناسب باوضع این تعلیقه‌است ذکر مینمائیم.این مطلب را بایددرست فهمید ودقت کرد که مراداین اعاظم ازنسب ، نسب‌واضافه‌ی‌اشراقیه است نه نسب واضافه‌ی‌مقولیه‌ی اعتباریه‌ی‌مصطلحه ، ومرادشان ازاعتباری ، اعتباری باصطلاح اهل عرفانست نه اعتباری انتزاعی مصطلح حکماء عظام وچون حقیقت‌وجودحقست‌وممکنات*

بالضرورة وما يطلق العارف بالخيال عليها له وجه ولا يريد بالخيال ألامر الموهوم الذى لامصداق له وهذا لايحتاج إلى البيان والمحتاج إلى البيان هو كيفية الافاضة و بيان المناسبة بين الجاعل ومجعوله بالذات وماهو المجعول والمفاض بالحقيقة، ثبت سابقاً أنه هو الوجود وأما كيفيّة الافاضة فنبين فى هذا المشعر وقال: إن نسبة المجعول المبدع وقال: أولا ـ المشعر الثامن فى كيفية الجعل. وبيّن نسبة المجعول لان من معرفة حقيقة المجعول يعرف كيفية الجعل ولاطريق لها إلا بها وقال الشيخ «ره»: المراد من الجعل، المجعول لان المصنف كان بصدد بيانه ولوجوه آخر وإذا أراد به الفعل فيراد

*مظاهر وظهور اويند ، ممكن نيست كه گفته شود اضافه‌ى حق باشياء اضافه‌ى اعتبارى است ، واينكه گفته‌اند وجود ممكن عين ربط وعبارتست از ظهورات وتجليات حق ، تجلى حق در اشياء همان اضافه‌ى اشراقيه است كه طرف ساز است ، وقبل از اين تجلى چيزى محقق نبوده است . عارف محقق حمزه فنارى در مصباح الانس در شرح كلام محقق مدقق صدرالدين قونوى فرموده است «مصباح الانس حمزه فنارى چاپ طهران ۱۲۲۳ه ق ص ۲۴۷ و ۲۴۸» .

« ولنشر الى بعض ما نتيجة هذه الاصول ليستدل به المستبصر على عموم حكمها وغرائب ثمراتها بحسب الاحوال والمراتب والمواطن » باين عبارت فرموده است : « اما الاصول فمنها مامر أن لاوجود فى الحقيقة للصور ، لانها صور النسب العدمية ومعنى موجوديتها انتساب الوجود اليها فلا وجود الا للذات الاحدية والباقى نسبه واحواله ، ومنها ان كلا من التجلى الاحدى وحقايق الممكنات التى هى كيفية ثبوتها فى علم الله قديمة و الاقتران نسبة معقولة ولا وجود يحدث ؛ ومنها ان كل شىء متعين فى العماء ، ولا حادث الاظهوره كمامر والظهور نسبة للوجود ، لاامر محقق . فان قلت: فوجود ماسوى الحق اذا لم يكن بطريق الحقيقة كما هو مقتضى هذه الاصول كان مجازاً وكل مجاز صح نفى الحقيقة عنه وكل ماصح نفى الحقيقة عنه كان باطلا كما فى قول لبيد : «الا كل شىء ماخلا الله باطل» وصدقه الرسول وارتضاه فكيف قالوا لاباطل فى الوجود ، على انهم صرحوا أيضاً بانه لامجاز فى الوجود وذكره الشيخ «رض» فى النفحات. قلت: هذا هو مطرح العقول ومتصادم الاصول وتحقيق حقيقته ليس الا بمحض لطف الحق وسعة عطيته ، فالذى هو وسع فهمى ان القول ببطلان وجودات الممكنات مبنى على ان حقائقها لولا توجه التجلى الالهى اليها تقتضى العدم» .

همينطور كه كراراً ذكر نموده‌ايم مراد اهل عرفان از نسب واضافه ، اضافه ونسب وربط اشراقيست .

بهـا کیفیّة متعلقه إذ الفعل لا کیفیّة له کما قال علیه السلام : «لا کیف لصنعه» کما أنه لا کیف له فاحسن التأمل فیه؛ وقوله : وإثبات الباری أی دلیل وجوده وافادة العلم بأنه واجب التحقق لا أوّل له کما لا آخر له وأن الجاعل الفیّاض واحد أی من حیث الذات والتحقق وبسیط من کلّ وجه ولا تعدّد ولا ترکیب فیه ، ولا شریك له ؛ لان من نفی الترکیب الذی بطلانه ظاهر یلزم نفی الشریك لان کلّ من له شریك فی الوجود فیه ترکیب کما بیناه فی دفع الشبهة التی تنسب إلی إبن کمونة «فتذّکر»

المشعر الاول

ان نسبة المجعول المبدع(۱) الی الجاعل نسبة النقص الی التمام والضعف الی القوة

۱ـ در این مشعر صدرالحکما چند مطلب را بیان نموده است یکی آنکه نسبت بین مجعول بالذات یعنی موجودیکه نحوه‌ی وجود آن صادر از علت است وجاعل بالذات یعنی وجودیکه حیثیت ذاتش مبدء وجود معلول است ومعلول از صریح ذات آن صـادر شده است نسبت ناقص بکامل وضعیف بقویست یعنی بین علت ومعلول تباین صریح و عزلی وجود ندارد بلکه تباین آنها تباین وصفیست ، چون علت اصل شیء وعاکس ومعلول فرع وعکس وظل وجود علتست بهمین معنا در کلام معجز نظام رئیس الموحدین وسلطان السلاطین شاه ولایت علی مرتضی اشاره شده است «توحیده تمییزه عن خلقه وحکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة » اگر موجودی « مثل عقل اول » بصریح ذات از علتی « مثل حق اول » صادر گردد باید بین این دو کمال مناسبت ثابت باشد بنحویکه مناسبتی تمامتر از آن تصویر نشود وتا معلول بالذات در مرتبه‌ی ذات جاعل وعلت خـود که از آن بمرتبه‌ی اقتضا تعبیر شده است متعین نشود وجود خارجی پیدا نمی‌نماید واتم انحاء مناسبت بین شیء و تعین خود «معلول» موجود میباشد این مطلب، هم در کلام معجز نظام الهی موجود است وهم در کلمات اساطین حکمت وسلاك وادی معرفت «قل کل یعمل علی شاکلته» و«کل فاعل ففعله مثل طبیعته» وعجب آنکه جاعل بالذات ومجعول بالذات باید بتمام ذات مباین باشند چون جاعل بالذات بی‌نیاز تام ومجعول بالذات فقیر تامست ـ جاعل بالذات تام الوجود وکامل الهویه ومجعول ناقص وفقیر وبی‌استقلالست : «ماهمه شیران ولی شیر علم* حمله‌مـان از بـاد بـاشد دمبدم » از آنجـائیکه وجود معلول از وجود علت صادر میشود ومعلول در جمیع شئون وجودی تابع علت است وکمالات وجودیه آن منبعث از حاق*

لما علمت ان الواقع فی العین والموجود بالحقیقة لیس الا الوجودات دون الماهیات وثبت ان الوجود حقیقة بسیطة لاجنس لها ولافصل مقوم لها

وجود علت است ، ظل وسایه وتابع وجود علت می باشد اتم أنحاء مناسبت را دارند چون اصل حقیقت وجود با آنکه واحد است چون وحدتش اطلاقیست وظاهر در مراتب متکثر میباشد مرتبه‌ای از آن غنی ومرتبه‌ی دیگر فقیر ومحتاجست وجهت بینونت آن منافات با جهت وحدت سنخی ندارد وعلت اگر کمالات معلول را بنحو اعلی واتم واجد نباشد یعنی بین آن دو تباین بالذات باشد مصدر افاضه نخواهد شد ، ولی آن کمالات را بنحو اعلی واتم واجد است نه بطور نقص وتبعیت وگرنه باید با معلول در وجود خارجی تکافوء داشته باشند وتساوی در وجود منافات باعلیت ومعلولیت دارد لذا فیلسوف مقدم معلم اول گفته است : «العقل کل الاشیاء» هر معلولی همه‌ی کمالات معلول را بنحو اصالت در بر دارد لذا در کلمات اساطین فن وارد است : «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» در قرآن مجید آسمانی که حاوی همه‌ی حقایق ومعارفست وارد شده است : «و ان من شیء الا وعندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم» چون حقیقت حق ووسائط فیض اوهم کمالات این عالم را بنحو صرافت که از آن بخزاین تعبیر شده است در بر دارند ومقام نازل آن وجودات امکانی و شئون وجودات معلولی میباشد اگر معطی کمال فاقد آن باشد وآن را واجد نباشد نتواند اعطاء نماید وگرنه نظیر «نداری وبده» میباشد .

پس بنا بر جاعلیت ومجعولیت بین وجودات «دون الماهیات» وتشکیك خاصی ، اصل حقیقت وجود واحد ودارای مراتبی است که فرق بین مراتب بشدت وضعف وکمال ونقص وسایر انحاء تشکیك میباشد وبه بیانی که ذکر شد هر جاعل ازمجعول خود کاملتر وقوی تر است مطلب دیگری که در این مشعر بیان شده است ونیل بکنه آن مطلب خالی از غموض نیست بلکه از عویصاتست وجمعی از متنطعین وغیر متدر بین بواسطه‌ی نرسیدن بکنه این مطلب بکلی سنخیت را نفی نموده‌اند اینست که سنخیت بین جاعل ومجعول نظیر سنخیت بین مادیات نیست بلکه مجعول رشح وفیض وجود جاعل است بدون آنکه جاعل از مقام منزه خود تجافی وتنزل نماید ما در حواشی وتعلیقات قبلی فرق بین سنخیت تولیدی وسنخیتی را که در کلام اولیاء حکمت وعرفان وارد است بیان کردیم بنا براین معنای جاعلیت حق ظهور و تجلی فعلی اصل حقیقت وجود است در مرآئی آفاق وانفس وتطورات وتشئنات متفننه‌ی او در منازل افعال خود وظهور او در عالم خلق . معنای وجود تام و کامل من جمیع الجهات آنستکه جهت علیت عین ذات آن وفیض وجود از او ساری درمادون و از تصور وشهود ذات خود وکمالات ذات خود مبدءوجودات ممکنه گردد «وللارض من کأس الکرام نصیب » *

ولانوع لها ولافصل مقسم لها ولا تشخص لها بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة وان التفاوت بالذات بين آحادها وهوياتها ليس الا بالاشد والاضعف والاختلاف بالامور العارضة انما يتحقق فى الجسمانيات ولاشك ان الجاعل اكمل وجودا واتم تحصلا من مجعوله فالمجعول كانه رشح وفيض من جاعله وان التاثير فى الحقيقة ليس الا بتطور الجاعل فى اطواره ومنازل افعاله

قوله: إن نسبة المجعول المبدع. المراد منه إمّا وجود المطلق أى الفعل أو كلّ الموجودات بما هو مبدع أى فعل الحق أو بعض الموجودات أى الاوايل، فعلى الاوّل قوله: نسبة النقص الى التمام. اظهر لان المعلول بالذات والعكس هو العاكس بنحو العكسيّة، والبينونة بينهما بينونة الاصل والتبع، ولاشيئية ولاتحقق فى الحقيقة إلا شيئية الاصل؛ وعلى الثانى أى المراد كلّ الموجودات، اذا كان النظر اليها بما هى مبدعات كان نظير الاوّل و على الثالث التعيّنات فيه مسطور وشيئية العكس منظور و بحسب الواقع كأنه ليس إلاهى وقوله: لما علمت أن الواقع فى العين والموجود بالحقيقة ليس إلا الوجودات. دليل لاثبات المرام وبيان نحويّة نسبة نقص وتام أى يكون بينهما بينونة الصفة لا بينونة العزلة أى يكون المجعول بالذات حقيقته، حقيقة الربط إلى الجاعل ولايمكن ملاحظته وتصوّره بدونه. وقوله: وثبت أن الوجود حقيقة بسيطة. دليل على إمتناع التصور و إدراكه على نحو آخر وفى هذا الشهود السبب أقدم وأولى وأحقّ من ذى السبب ولايظهر فيه أحكام الماهية والبينونة بحسب الملاحظة كما قال المصنف: والاختلاف بالامور العارضة إنما يتحقق فى الجسمانيات. وقوله: ولاشك أن الجاعل أكمل وجوداً وأتم تحصلا من مجعوله. هذا هو المرام وليس فيه الكلام قوله: وكأنه رشح. إشارة منه إلى نفى السنخية المتعارفة كما بين البحر و القطرة، والاتمّية والافضليّة هنا بنحو الاصل أى الجاعل أصل فى الفضيلة والكمال فى الموجودية. قال: إن التأثير فى الحقيقة ليس إلا بتطور الجاعل لان المغايرة مأخوذة

*بساطت اصل حقيقت وجود و وحدت ذات آن مساوق با وحدت حق و توحيد وجوديست واينكه جاعل اصل ومعلول بمنزله‌ى عكس ورشح وظهور معلول است ثابت ميشود توحيد فعلى.

فی التأثیر والعلّیة ، فبحسب الحقیقة لاعلّیة ولامغایرة فالتأثیر هناکان بتطور الجاعل وسریانه بماهومنبسط فی مراتب أفعاله وظهوره فی کلّ بحسبه

المشعر الثانی

فی مبدءالموجودات وصفاته وآثاره و هوالمشارالیه بالایمان بالله و کلماته وآیاته وکتبه ورسله وفیه مناهج

وأقسام الحکمة الالهیّة مایبحث فیها عن العوارض الذاتیة للموجود المطلق فضرب منها مفهومات کلیة لایأبی(۱) عن شمولها للطبایع المادیّة بماهی مادیة بل بماهی موجودات کالوحدة والکثرة، والحکمة الباحثة عنها یسمّی امورالعامة مماذکرسابقاً وضرب منهاذوات مجردة عن المواد والحکمة الباحثة عنهاتسمّی باثولوجیا ای العلم الربوبی وفی هـذاالمشعر یبحث عنها ای عن الذوات المجردة ومایتعلق بالمبدء والمعاد وکلّ مافی الوجود منحصر بهذه ای بذات المبدء وصفاته وآثاره وعلی هذا لایکون الآثارمقابلا للفعل کماقیل: الوجودالمطلق فعله والمقید آثاره. بل یعمّه، ویمکن إندراج الفعل فی الصفة والاثر بمعناه، وکلمایفیض عن المتکلم بماهومفاض، کلمة وبماهودال علی المفیض بوجه آیة. والکلمات بحسب أنفسها تامة وغیرتامة وبحسب انتسابها الی المبدء تامة لاغیر، فعلی هذایکون المراد بالکلمات الموجودات بأسرها وکذاالآیات، فذکر الکتب والرسل من عطف الخاص علی العام لمزید الاهتمام

۱ـ بنابر وحدت شخصی وجودونفی مراتب ازموجودات، موضوع علم الهی ذات حق تعالی ونعوت ازلی وصفات سرمدی اومیباشد. مسائل این علم کیفیت صدور کثرت ازحق ورجوع کثرات بغیب هویت حق واستهلاك آنها در مقام احدیت وجود وبیان مظاهر اسماء الهیه ونعوت ربانیه وکیفیت سلوك اهل حق ومجاهدات آنها وبیان نتیجه‌ی أفعال واعمال واذکار در دنیا وآخرت است .

مبادی این علم شریف معرفت حدوتعریف وفائده واصطلاحات اهل عرفان دراین فن و مسائل بدیهیه ایکه مسائل این علم بآن مبتنی میباشد .

المنهج الاول

فی وجوده تعالی(۱) ووحدته وفیه مشاعر

المشعر الاول فی اثبات الواجب جل ذکره وفی ان سلسلة الوجودات

۱ــ مصنف علامه تصریح کرده است که اصل وجود واحد وثانی از سنخ خود ندارد وهرچه درداروجود غیر از اودیده میشود تفصیل آن اجمال وفرق آن جمع و فرقان آن قرآن است وچون این قول مبتنی بروحدت شخصیه وجود استوبرخلاف گفته‌ی فهلویون تشکیك درمظاهروجوداست نه‌درمراتب ، ومختارمصنف علامه«قده» دربین‌اقوال همین قول است لذا بطورمختصرقول فهلویون را بیان میکنم در ضمن مناقشه بر قول فهلویون قول حق نیزبیان میشود .

حاصل قول فهلویون این بود : وجود حقیقت واحده و دارای مراتب مختلفه‌ی مقوله‌ی بالتشکیك است ، ومراتب وجودیه ازعقل اول تا هیولای اولی متصل بیکدیگر و فرق بین افراد وجود «درمراتب» بشدت وضعف وغنی وفقروسایر انحاء تشکیکی میباشد واین حقیقت یکمرتبه‌ای دارد که آن مرتبه عبارت از حقیقت وجود«بشرط لا»ازجمیع تعینات ماهویه است که وجود صرف وهستی وبسیط وعاری ازجمیع انحاء ترکیب باشد . مرتبه‌ی(الف)تام «وفوق التمام وفوق مالایتناهی بمالایتناهی شدة وعدة و مدة» حق‌اولست وسایرموجودات از عقول طولیه ، عرضیه ، نفوس ناطقه ، وجودات برزخیه وموجودات مادیه علی اختلاف المراتب معالیل حق تعالی هستند. قائلان باین قول تصریح کرده‌اند باینکه وحدت حقیقت وجود وحدت اطلاقی ووحدت اطلاقیه وحدت خارجیه‌ی مساوق با وحدت شخصیه است مع ذلك یکمرتبه‌ی‌ازاین حقیقت واجبست و بقیه‌ی مراتب محدود*

الف ــ قیصری در مقدمه‌ی شرح فصوص‌ابن عربی گوید: «الوجود لیس بجوهرولاعرض لامر ، وکل ماهو ممکن فهواما جوهر اوعرض ، ینتج ان‌الوجود لیس بممکن ،فتعین ان‌یکون واجباً . و ایضاً الوجود لاحقیقة له زائدة علیه والایکون کباقی الموجودات فی تحققه بالوجود و یتسلسل فکلما هوکذلك وهو واجب بذاته . اقول : مراده من هذه العبارات ان حقیقة الوجود فی نفسها من دون اضافتها الی شیء خارج عن سنخها لایتصف بالجوهریة والعرضیة،لان الجوهریة و العرضیة من شئون الماهیات و نفس حقیقة الوجود فی اتصافها بالوجود والوجوب لایحتاج الی حقیقة اخری ، بل هی فی نفسها واجبة الوجود بالضرورة الازلیة.قال بعض الا کابر(ره): کلما هو غیرالوجود یحتاج الیه من حیث وجوده وتحققه والوجود بما هو وجود لایحتاج الی شیء فهوغنی فی وجوده عن غیره ، وکلما هو غنی فی وجوده عن غیره فهو واجب بذاته .

المجعولة يجب ان ينتهى الى واجب الوجود ببرهان مشرقى وهو أن يقال:

*بحدود ماهویه هستند که سلاسل ممکنات وانیات جائزات را تشکیل وترتیب میدهند . و اینکه فرموده‌اند : اصل الحقیقه واحد، یکمرتبه‌ی آن واجب وبقیه‌ی مراتب ، مراتب ممکناتست ناچار باید اصل الحقیقه رفیع الدرجات وصاحب عرض عریض باشد که یکمرتبهٔ آن واجب وبقیه‌ی مراتب ممکنات باشند روی این بیان باید اصل الحقیقه اوسع ازمرتبهٔ واجبی وممکنات ووجوب وامکان ازتعینات آن اصل واحد وسنخ فاردبوده باشد. این اعاظم تصریح کرده‌اند که اصل حقیقت وجود دارای وحدت اطلاقی «مساوق باوحدت شخصیه» میباشد واز اجتماع بامتکثرات اباء ندارد نظیر نفس ناطقه‌ی انسانی باآنکه واحد شخصی است معذلك در مراتب متکثره ظهوردارد این ظهور قادح در وحدتش نمیباشد باعاقله عاقله وبا متخیله متخیله است وهکذا باواهمه وسائرقوای ظاهریه وباطنیه. پس نتیجهٔ این قول این میشود که اصل الحقیقه واحد است ، درمرتبه‌ی ذات تعینی ندارد اول تعین اوتعین وجوبی وسایر تعینات، ممکناتند .

بین کملین ازعرفاء اختلاف است که آیا وجود حق تعالی و هـویت واجب وجود «لابشرطست» که عبارت ازوجود مطلق عاری ازقید اطلاق باشد(مراد ازلابشرط نفس طبیعت وجود «بماهی‌هی» است یعنی حقیقت صرفهٔ وجـود من دون اعتبار تجرید و تخلیط) این حقیقت نه کثرت دارد ونه ترکیب ونه صفت ونه نعت تعبیرنموده‌اند ازاوبمقام «لا اسم له ولارسم له ولانسبـة ولاحکم بل وجـود بحت وغیب مجهول وکنز مخفی وعنقاء مغرب و قولنا: انه موجود هو للتفهیم لاان ذلك اسم حقیقی له» بلکه اسم اوعین صفت او وصفتش عین عین ذات اواست منشاء کمال اونفس حقیقت وجود میباشد که قائم بذات ومتشخص بنفس است وباآنکه حقیقت واجب وجود مأخوذ بشرط لااست «یعنی بشرط عدم اشیاء و بشرط عدم تعینات امکانیه» که ازاوبمرتبهٔ احدیت وغیب اول وتعین اول تعبیر نموده‌اند قائلین بقول اول حقیقت وجود را أوسع ازاین مرتبه دانسته‌اند واین مرتبه را اول تجلی حق دانسته وگفته‌اند : اول تعینـی که حقیقت وجـود بخود میگیرد همین تعین است ؛ محققان از عرفاء واولیاء قول اول را اختیار کرده‌اند وبعضی دیگر از مشایخ برقول ثانی هستند . ولی همـانطوریکه قائلان بقول اول حقیقـت واجب را منزه از حدوث و جهات ترکیب و تعینـات امکانیه دانسته‌اند فریق ثانی هم همین جهت را مراعات فرموده‌اند ، و حق را درمقام ذات منزه ازاتحاد بااشیاء وماهیات میدانند وتجلی حق باشیاء را مثل فرقهٔ اول همان ظهورفعلی وتجلی فعلی وسریان حق را دراشیاء سریان فعلی و بالجمله ماهو من صقع الحق را وجود منبسط ووجود عام ونفس رحمانی وحق مخلوق به وهویت ساریه وفیض اطلاقی «والمشیة والارادة العنائیة» وغیراینها ازالقاب شامخه دانسته‌اند بعد از معلوم*

الموجود اماحقیقةالوجود اوغیرحقیقته «أوغیرها-خ-ل»ونعنی بحقیقةالوجود

*شدن این مطلب میگوئیم :حیثیت بر دوقسم است . حیثیت تقییدیه ، و حیثیت تعلیلیه . تقییدیه عبارت ازحیثیتی است که مکثرذات موضوع باشد. وحیثیت تعلیلیه‌عبارت ازامری خارج ازذات موضوع است ، مثل اینکه بنابراصالت‌وجود، ماهیت‌که امراعتباری وبتبع وجود موجود است در انتزاع موجودیت از آن محتاج به حیثیت تقییدیه است یعنی ماهیت بالذات موجود نیست وبتبع وجود موجود است دراین مقام وصف موجودیت ازبرای ماهیت وصف بحال متعلق ماهیت است که وجود باشد . حیثیت تقییدیه مکثرذات موضوع وامری داخل درذات موضوعست وموضوع که عبارت ازماهیت است فردی بالذات غیرازوجود ندارد ؛ پس انتزاع موجودیت از ماهیت احتیاج بضم ضمیمه وتقیید ماهیت بامری غیرذات خودش دارد (ولوبحسب اعتبارعقلی) واگرآن‌غیر،درمقابل‌ماهیت خارجیت داشته‌باشد که بدووجود موجودباشندحیثیت وواسطه‌درعروض نمیباشدیاواسطه‌نیست‌ویاآنکه واسطه در ثبوتست . حیثیت تعلیلیه امری خارج از ذات موضوع است مثل وجود واجبی نسبت باشیاءکه اگر ما بخواهیم انتزاع وجود ازوجود امکانی بنمائیم باید اول ملاحظه کنیم‌علت‌آن‌شیءراکه‌مقوم حقیقت‌وجودامکانی باشد، قسم دیگرازحیثیت، حیثیت اطلاقیه است‌که وصف ماهیت است (الماهیة من حیث هی‌هی لیست الاهی) این‌حیثیت نه‌تقییدیه ونه تعلیلیه است.بعدازوضوح این مطلب میگوئیم: مصداق بالذات وحقیقی هرمفهومی از مفاهیم‌آنستکه منشاءِ انتزاع ومحکی عنه‌آن مفهوم باشد بدون ملاحظهٔ حیثیتی‌ازحیثیات و وجهتی ازجهات اگر غیرازاین باشد مصداق، مصداق بالذات ازبرای مفهوم نخواهد شد . انتزاع مفهوم وجود ازطبیعت وجود «بماهی هی» وحقیقت وجود صرف بهمین نحو است‌که مادرانتزاع وجود از حقیقت وحاق وجود احتیاج بملاحظهٔ جهتی از جهات و حیثیات نداریم ، وچون اصل‌الحقیقه واحداست وتکثرنداردومحدود بحدی‌نیست‌و صرف الوجود است «صرف‌الشیءِ لایتثنی ولایتکرر» حمل مفهوم‌وجود برآن‌بنحو ضرورت ازلیه میباشد. روی‌این میزان‌فرض‌اصل‌الحقیقه فرض‌وجوداست (بدون ملاحظه‌ی‌جهتی‌ازجهات) واتصاف‌اصل‌الحقیقه بوجوب‌وامکان‌تعین‌اصل‌حقیقت‌وجودواصل‌الحقیقه تمام‌حقیقت‌حق‌است. بایدتمام‌هویت حق‌حقیقتی باشد که درانتزاع وجوداحتیاج باعتبارهیچ چیز وراءِ ذات او نداشته باشد ولو باین نحو که بگوئیم وجود باعتبارعدم تعینی ازتعینات امکانیه حق‌تعالی وتمام هویت واجب‌الوجود است . پس ازاین بیانات ظاهرمیشود که طبیعت صرفهٔ وجود درانتزاع موجودیت‌ازآن‌احتیاج بضم ضمیمه واعتبار حیثیتی از حیثیات ندارد ، بخلاف ماهیت امکانیه ووجود امکانی . *

ما لايشوبه شيء غير صرف الوجود من حد أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص و هوالمسمى بواجب‌الوجود فنقول: لولم يكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجوداً واللازم بديهى البطلان فكذا الملزوم

المنهج الاول كان فى وجوده الذى دّل على وحدته وفى بيان التصديق بأن الله تعالى موجود وواحد لاشريك فيه، وكلّ ما فى الكون فيضه وأثره ولا شريك له فى الذات ولا فى الصفات ولا ثانى له فى الوجود ولا فرق بينه وبين الاشياء إلا بنحو التمام والنقص كما فى الحديث: «لافرق بينك وبينهم إلا أنهم عبادك» إشارة إلى أن لايكون خارجاً عن الاشياء بالمزايلة ولايمكن تصوّر قوام الشيء بدونه كمادل عليه قول المصنف سلسلة الوجودات تنتهى إليه. قوله: يعنى بحقيقة الوجود مالايشوبه شيء غير صرف الوجود. أى يكون محض «وصرف ـ خل» وجود بلاشوب شيء لانه لايكون شيء ورائه وهو فرد فى شيئية الشيء ومحوضة المحوضة ويطلق الشيء بمعنى العام على الشيء بالحقيقة و على الفيء و كلّ شيء سواه محدود وهو ليس بشيء بالحقيقة ويسمّى بالفيء لرفع توهم السنخية

*وجود عام منبسط كه ظهور اين طبيعت ميباشد بوجهى عين حق وبوجهى غير حق است بوجه غيريت مصحح احكام كثرت وبعث رسل وارسال وانزال كتب وباعتبار وحدت مصحح وحدت فعل وتوحيد افعالى ميباشد.

ازاين بيانات ظاهر شد كه قول حق همان قول كمل از عرفاست كه فرموده‌اند: حقيقت وجود، واحد بوحدت شخصيه است، وجود حقيقى باين معنى كه ذكر شد حق تعالى است وبس، بقيهٔ موجودات نسب وظهور وشئون وتجلى آن يك اصلند.

عالم بخروش لا اله الاهوست — غافل بگمان كه دشمن است او يا دوست
دريا بخيال خويش موجى دارد — خس پندارد كه اين كشاكش از اوست

حقيقت حقه‌ى حق جل شأنه العزيز عبارت ازوجودى محض است كه درمرتبه‌ى ذات غنى ازكافه‌ى اشياء است ازاودر كلمات محققين چنين تعبير شده است.

«فهو وجود محض فحسب، بحيث لايعتبر فيه كثرة ولاتركيب صفة ونعت لااختلاف فيه لااسم ولارسم ولانسبة ولاحكم بل وجود بحت».

معناى وجود بحت، وجود صرف مطلق عارى از كليه‌ى قيود حتى از قيد اطلاق است ومراد ازكلمه‌ى «لااختلاف فيه» آنستكه هيچ قيدى ازقيود را ندارد چون قيود منبع اختلافاتست وقيد منافى بااطلاق ذاتى ميباشد.

الباطلة وهو اصل الحقيقة وحقّ الشيئية وبه يتشيء الاشياء ويتذوّت الذوات فهو مبنى الخيرات والوجودات فلولم يكن موجودة ماهو بالذات فكيف يكون ماهو بالعرض وبالتبع موجودة فيلزم خلاف ما يشاهد، فهذا البرهان أشرقه على قلبه الخالق المنان ولذا قال : مشرقى . حقّ ظاهر البيان وقوله :

أما بيان الملازمة، فلان ماعدا حقيقة الوجود(۱) اما ماهية من الماهيات أووجود خاص مشوب بعدم أونقص .

بيان فى الحقيقة لتصور مفهوم حقيقة الوجود لانه بعد تصوّر هذا المفهوم لا يشك أحد فى اللزوم لان إنتفاء الفرع بانتفاء الاصل بديهى ، والفرق بين العدم

---

۱ ـ مراد صدرالمتالهين از اين برهان مشرقى آن است كه موجود يا حقيقت وجود است يا غير حقيقت وجود ، ومراد از حقيقت وجود آن وجودى است كه مشوب باغير صرف وجود نباشد ، باين معنى كه داراى حد يا نهايت يا نقص ياعموم ياخصوص باشد ، چنين وجوديرا واجب الوجود گوئيم ، پس ميگوئيم اگر حقيقت وجود نباشد بايد هيچ چيزى موجود نباشد نه ماهيت ونه وجود خاص مقيد، لازم كه عدم وجوداشياء باشد بديهى البطلانست وملزوم كه عدم وجود واجب باشد نيز باطلست .

بيان ملازمه آنستكه ماسواى حقيقت وجود ياماهيتى از ماهيات وياوجود خاص مشوب بعدم ونقص است ، هرماهيتى غير از وجود بوجود موجود است نه بنفس خود ، براى آنكه اگر نفس ذات ماهيت لحاظ شود بنحومطلق يامجرد يعنى «لابشرط» و«بشرلاى» از وجود ، خودش خودش نيست فضلا ازاينكه موجود باشد ، بعلت آنكه ثبوت چيزى از براى چيزى فرع ثبوت آن شيء در حد ذات خود است پس ماهيت بوجود موجود است اگر اين وجود غير حقيقت وجود باشد در آن تركيبى از وجود بماهو وجود «يعنى نفس وجود » واز خصوصيت ديگر است هرخصوصيتى غير از وجود عدم ياعدمى است ، و هر مركبى متأخر از بسيط ومحتاج به بسيط است . عدم مدخليت در موجوديت وتحصل چيزى ندارد ، اگر چه داخل باشد در حدومعناى آن شيء وثبوت هر مفهومى از براى هرشيء وحمل آن مفهوم برآن شيء اعم از اينكه ماهيت باشد ياصفت ديگر، ثبوتى ياسلبى، فرع بروجود آن شيء است ، نقل كلام ميشود درآن شيء دوريا تسلسل لازم ميآيد ويا منتهى ميشود بوجود بحت وصرفى كه مشوب باشيئى غير از وجود نيست پس ظاهر شد كه اصل موجوديت هرشيئى درخارج بواسطهٔ محض وصرف حقيقت وجود است كه مشوب باچيزى*

والنقص، أن العدم ينافي الصرفيّة وعدم التناهي في الكيفيّة وفوق التمام كما في العقول

*غیر از حقیقت وجود نیست . (الف) چون وجود مطلق ساری در مقید وهـر مقیدی متقوم بمطلق است .

مراد این محقق از حقیقت وجود، حقیقت صرفهٔ غیر محدودهٔ بحد ماهوی از قبیل جنس وفصل ومنزه ومبرا از انغمار در ماده ومعرا از نقص وجـودی که حـاکی از محدودیت ذاتی وبری از اتصاف بعموم وخصوص ماهوی که از لوازم ماهیاتست میباشد ومنظورش اثبات چنین وحدت حقه است که ملازم با صرافت وجود ومحوضت ذات وبالنتیجه ملازم باوجوب وجود ووحدت آن حقیقت میباشد چون اگر اثبات نمودیم که موجودات منتهی میشوند بوجودی که محض وجود وصرف انیت است ، بقاعدهٔ مبرهنهٔ «صرف الشیء لایتثنی ولایتکرر » و «صرف الوجود الذی لااتم منه کلما فرضته ثانیاً له فهو هو» چنین وجودی مساوق باوجوب وجود ووحدت حقیقت آنوجود است وقبلا اثبات کردیم که هر ممکنی زوج ترکیبی ومرکب از جهت وجودی وماهوی میباشد ، جهت ماهوی عبارت از جهت نقص وعدم صرافت ومحوضت وجود است، وماهیات باقطع نظر از وجودات تحققی ندارند ، وتحقق خارجی آنها وابسته بتحقق وجود است . بنابر اصالت وجود ثبوت هر ماهیتی از برای نفس خود ماهیت احتیاج بیك نحوه از تقرر وثبوت دارد که آن تقرر وثبوت بحمل شایع صناعی وجود است نه ماهیت واگر ماهیت حصول و تحقق ذهنی پیدا*

الف ــ جمیع مراتب امکانیهٔ واقعهٔ در سلسلهٔ علل و معالیل در این جهت مشترکند که در مرتبهٔ ذات وجود را ندارند وجائز العدمند ، وممکن مادامیکه جمیع انحـاء عدمش سد نشود بنحویکه عدمش ممتنع شود موجود نمیشود وموجودیکه عدمش بالذات امتناع دارد واجب الوجود است اگر سلسلهٔ ممکنات منتهی نشوند بوجودیکه عدمش بالذات ممتنع باشد باید سلسلهٔ وجودات از اول موجود نشده باشد چون با جواز عدم، ممکن محقق نمیشود . این برهان اثبات مینماید که ممکن صلاحیت از برای علیت ندارد و هرچه که درمرتبهٔ ذات وجود را نداشته باشد بـالذات چیزیرا ایجاد نمیکند. این مطلب را خواجهٔ طوسی در تجرید بیان فرموده‌اند وصاحب شوارق گفته است: هذه طریقة مخترعة عنه. ولی نگارنده این برهان را در تحصیل بهمنیار بامختصر تغییری دیده‌ام رجوع شود بشوارق جلد اول چاپ طهران ۱۳۰۷ه ق ص۱۹۹ خواجه «ره» در متن تجرید فرموده‌است : « ولایتراقی معروضا هما فی سلسلة واحدة الی غیر النهایة ، لان کل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة بالذات لکن الواجب بالغیر ممتنع أیضاً فیجب وجود علة واجبة لذاتها» صـاحب شوارق در شرح این کـلام گفته است : « ان الممکن لایجب لذاته و مـا لایجب لذاته لایکون له وجود ، ومالم یکن له وجود لا یکون بغیره عنه وجود، فلو کانت الممکنات بـا سرها ممکنة لماکان فی الوجود موجود فـلابد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود و انقطعت السلسلة أیضاً و هذه طریقة حقة حسنة مستقیمة خفیفة المؤنة الخ »

الذين كانوا من العالم التام، والنقص كان لمن لايكون التام وله كمال منتظر كما في النفوس .

ننمايدحمل اجزاءماهوی که جنس وفصل باشد برمحدود و معرف ممکن نیست ، پس ماهیت بوجود موجود است ، واین وجودیکه ماهیت باو موجود است اگر غیر حقیقت وجود باشد باید مرکب باشد از جهت وجودی ویك حیثیت وخصوصیت دیگر غیر از جهت وجودی هر خصوصیت وحیثیتی غیر از جهت وجود یاعدم (بحسب وجود خارجی) و یا عدمی است بحسب (مفهوم) چون امور عدمیه حظی از وجود ندارند وآنچه که حظ از وجود ندارد وعبارتست ازبطلان تعبیر بامر عدمی میشود ، مثلاماهیات را باقطع نظر از وجود باعتبار ظهور ظلی و مفهومی میگویند امور عدمیه هستند ، باعتبار اینکه بدون وجود تحقق ندارند اعدام واباطیل میباشند . بهرحال اگر دروجودی جهتی غیر از جهت وجودی بود آن وجود، وجود صرف نبوده وموجود متصف بآن وجود مرکب از وجود و جهتی غیر از وجود است که عدم یا عدمی باشد . ترکیب از وجود وعدم بدترین تراکیب است. وچون مرکبات باید منتهی به بسائط شوند قهراً مرکب بحسب رتبه تأخر از بسیط داردومحتاج است به بسیط ، هر مرکب که ترکیب ازامر وجودی وعدمی دارد چون عدم مدخلیت در وجود آن شیء ندارد وتقوم امر موجود بمعدوم از محالاتست باید منتهی شود بموجودی که وجود صرف باشد ودارای حدوجهت وخصوصیت عدمی نباشد . بعبارة اخری چون ماهیت بحسب نفس ذات در تحقق احتیاج بوجود دارد وجودی که ماهیت باعتبار اووجوددارد عین حقیقت وجوداست، یامنتهی میشود بحقیقت وجود، برای آنکه هروجودی که عین وجود صرف نباشد باید ملتئم الذات باشد ازدوجزء ، جزءوجودی وجزء دیگرغیر وجود، قهراً مرکب میشود از وجود وغیر وجود ، وهرمرکبی احتیاج به بسیط دارد وممکن میباشد و هرممکنی احتیاج به علت دارد، علت ممکن یاعدمست، عدم صلاحیت ازبرای علیت ومعلولیت ندارد یا وجود است آن وجودیاحقیقت وجود است یا امری غیر حقیقت وجود ، اگرحقیقت وجود باشدفهوالمطلوب واگر حقیقت وجود نباشد مستلزم دوریاتسلسل است . ظاهرعبارت عرشیه همین است که نگارنده تحریر نمود ولیکن ممکن است بتقریب دیگر بگوئیم : اگروجود صرف، موجود نباشد باید ملتئم الذات ازجهت وجودی وعدمی باشد جهت عدمی لازم نیست ماهیت باشد ، مثلاوجود منبسط باآنکه بحسب ذات حد ندارد ومنزه ازاتصاف بماهیت است ولیکن چون از مقام صرافت وجود تأخر دارد قهراً نبودن او در مرتبهٔ حقیقت وجود وکنز مخفی وغیب الغیوب مستلزم جهت عدمی دراو میباشد این جهت عدمی که عبارت از تنزل از مقام صرافت وجود است مثل امری مقوم یعنی غیرخارج ازحقیقت

فکل ماهیة غیر الوجـود فهی بالوجود موجودة لا بنفسها، کیف ولو اخذت بنفسها مطلقة أومجردة عن‌الوجود لم یکن نفسها ، نفسها فضلا عن أن تکون موجودة ، لان ثبوت شیء لشیء فـرع علی ثبوته فی‌نفسه، فهی بالوجود موجودة وذلك‌الوجود ان‌کان غیر حقیقة الوجود ففیـه ترکیب من الوجود بماهووجودومن‌خصوصیة‌اخری‌وکل‌خصوصیة‌سوی«غیر-خل»الوجود فهی عدم أوعدمی وکل مرکب متأخرعن بسیطه مفتقرالیه والعدم‌لادخل‌له

*شیء میباشد قهراً شیء ، مرکب از امروجودی وجهت عدمی میشود مثلاظل نسبت‌بنور که سنجیده میشود بواسطهٔ ضعف وجودی با آنکه نسبت بتاریکی نور است ، ولیکن‌باامر عدمی که لازمهٔ تنزل از مقام نور صرف میباشد توأم شده است وجود ربطی وفقری که وجود معالیل امکانیه باشد بواسطهٔ تنزل از مقام حقیقت وجود و استقلال ترکب دارد از جهت وجودی که نورانیت باشد وظلمت که عبارة اخرای فقر وعدم استقلال واحتیـاج بوجود مستقل است واین ترکیب غیر از ترکب وجود با ماهیت است وگفتیـم که‌وجود منبسط بنابر طریقهٔ اهل مکاشفه ماهیت ندارد ولی در مرتبهٔ‌وجود واجبی‌هم‌نمیباشدواین تنزل از مرتبهٔ واجبی که حاکی از نقصان ذات است مثل امر مقوم وغیر خارج ازذات آن وجود میباشد واین خود ترکیب شیء از جهت وجدان وفقدان است هرچه که در او جهت عدمی باشد احتیاج دارد بوجودی که این‌جهت در او مفقودومقوم این حقیقت‌باشد این حقیقت بمنزلهٔ فرع واصل حقیقت وجود ، اصل واین عکس وآن عـاکس است این وجود فرعی تقوم بوجود اصلی دارد واین تقویم عبارت از ترکیب است ولی نه ترکیب مزجی بلکه ترکیب برزخی چون وجودیکه خارج از حقیقت وجود باشد وجودیست که تقیید بوجود مطلق‌دارد که عبارة اخرای حقیقت‌وجود است ، وحقیقت وجود موجب‌تقیید این وجود شده است .

مصنف «قده»درشرح(الف) هدایه فرموده‌است : عرفاء برسه‌دسته‌اند، دسته سوم کسانی هستند که گفته‌اند عالم‌عبارت‌ازممکن‌صرف نیست،وحقیقت‌عالم‌موجودحقیقی صرف‌هم نمیباشد بلکه حقیقت عالم باعتبار موجودیتش بوجود حقیقی یکجهت دارد وباعتبار تقسیم بعقول ونفوس وغیر اینها جهتی دیگر ، عالم مرکب از دوجهت است نورانیت وظهور بوجوداتم اعلی ، وجهت انقسامش بعقول ونفوس وماده وهکذا ، ممکنست مراد آخوند از عبارات اخیر این باشد که درهدایه گفته است. این‌برهان مبتنی برامکان وحدوث که قوم ازآن طریق اثبات واجب مینمایند نمیباشد لذا برهان را برهان مشرقی دانسته است .

الف ــ شرح هدایه چاپ سنگی طهران ۱۳۱۳ ه ق ص ۲۰۹

فى موجودية الشيء وتحصله وان دخل فى حده ومعناه وثبوت أى مفهوم كان لشيء وحمله عليه سواء كان ماهية أو صفة اخرى ثبوتية اوسلبية فهو فرع على وجوده ، والكلام عايد الى ذلك الوجود أيضاًفيتسلسل اويدور أوينتهى الى وجود بحت لايشوبه شيء غيرالوجود (١)

الماهية ، تطلق على الوجود و على غيره بالمعنى العام و يطلق على مايقابله أيضاً و المراد من الماهية المبحوث عنها هو هذا و قد ثبت أن وجودات الممكنات ظلّية الماهية و لاتقرّر لها إلا بماهو متقرّر و ثابت بنفسه ، و كما أن تقرر الظلّ فى العين يفتقر إلى تحقق ذى الظل كذا لايمكن تصور مفهومه بالحقيقة بدون تصور معناه و إذا كان وجودات الممكنات هكذا ويلاحظ كماهى لايشك فى مبدء الموجودات من حيث التصديق و لاخلاف فيه بل الخلاف فى التصور و تعيّن ماهو الحق و كان المصنف فى صدده و قال : كل ماهية غير الوجود فهى بالوجود موجودة. و من تصوّرالوجود و غير الوجود بنحو الامتياز يبيّن أن ماقاله حق لاريب فيه لان المراد من غير الوجود فى تقسيم الشيء إلى الوجود و غيره اما ان يكون غيرالوجود المطلق فهو كماترى و بعدالتصور التام لاينبغى فيه كلام ؛ أو يكون غير الوجود الحق و قسم من الماهية بالمعنى العام و هذا ينقسم و يجوز الترديد فيه كما قال : ما عدا حقيقة الوجود إما ماهية أو وجود و كل ماهية غيرالوجود فهى بالوجود موجودة لأن هذه الماهية ماشمّت بمعنى أنها إذا اخذت بنفسها مجردة عن الوجود لم يكن مصداقاً لشيء أصلا مع أنا قلنا الماهية ليست من حيث هى إلاهى و الفرق بين القولين كالفرق بين القول بأن الماهية شرط لاجزء والقول بأنها ليست بموجودة و كلا هما صادق وقوله : لم يكن نفسها ، نفسها. ليس سلب الشيء عن نفسه بحسب الواقع بل هو سلب الشيء عن الواقع والحكم بأن نفسه ليس موجوداً « ليس بموجود- د- ط »

١ ـ درنسخهٔ المشاعرچاپ سنگى طهران ١٣١٥ ه ق بعداز «وجود بحت لايشوبه شيء «اين عبارت موجوداست : « فظهرأن أصل‌موجودية كل شيء موجود هومحض حقيقة الوجود الذى لايشوبه شيء غيرالوجود » اين عبارت درجميع نسخ موجوداست گوياشارح علامه سهواً آن را اسقاط كرده‌است.

فما معنى فضلا عن أن يكون موجودة .

قلنا : هذا نظير تقدّم ما بالذات على ما بالغير ، و تقدم أحوال الشيء من الامكان والافتقار والوجوب على الوجود . وقوله : ففيه تركيب من الوجود بماهو وجود ومن خصوصية اخرى يوهم خلاف ماهو المقصود كما قال الشيخ : ظاهر هذا الكلام أن ذاته المقدّسة هى مبدء الموجودات. امّا على معنى أنها كانت حقايقها كامنة فى ذاته بنحو أشرف ، أو أنها صور علمية فى علمه الذى هوذاته ، أوصور متعلقة بعلمه كتعلّق الظلّ بالشاخص ، أوأنها من سنخ ذاته لان الوجود حقيقة واحدة صافيها و محضها هوالواجب و مشوبها بالماهية حقايق الممكنات ، إذهى تنزلاته فى مراتبه و منازله فتخصيصها بشؤنه الذاتية لابماهيتها، وهذا الاخير على الظاهر هومذهب المصنف. و أما عندنا فاذاقلنا: بأنه تعالى مبدء الموجودات ،فهو على المجاز بمعنى أن فعله مبدء الاشياء ، وهولا يبدء من شيء و لايبدء منه شيء و انما أحدث فعله بنفسه ؛ أى بنفس الفعل فالله سبحانه تقدّس عن شيء من فعله لانه تعالى هوالازل و الفعل فى إمكان الراجح و لم ينزل شيء من الازل إلى الامكان ولم يصعد شيء من الامكان إلى الازل بوجه و المعقولات هى من فعله بالتكوين والانشاء فاذا قلنا: إنه سبحانه مبدء الموجودات. فنريدبه هذا المعنى وما قال هو مذهب المصنف لايقول بصحته ولايصدق بان هذا هومذهبه و بناءاً هذا الاستدلال و صحته على طريقة حضرت الخليل عليه السلام بتبديل النظر من الشيء إلى ملكوته ومن ملكوت إلى ملكوت و من الظاهر إلى الباطن فتركيب غيرحقيقة الوجود من الوجود بماهو وجود،ليس بتركيب مزجى بل تركيب الفرع وتقويمه بالاصل لا تقويم الكلّ بالجزء ولم يقل أحد ان الشيء كان فى الازل و نزل إلى الامكان بل ما فى الامكان هونفس الفيض والكرم والجود و العطا للنفس المطلق و حضرت المعبود ليس بطريق إخراج من شيء إلى شيء و لعلّ من مرتبة الى مرتبة وهذا عطاء الناقصين « فتدّبر - د - ط »

المشعر الثانی

فی أن واجب الوجود غیر متناهی الشدة والقوة(۱) وان ماسواه متناه محدود . لماعلمت ان الـواجب تعالی محض حقیقة الوجود الذی لایشوبه شیء غیرالوجود .

۱ـ شیء یامرکب ازماده وصورت خارجیه است مثل أجسام مادیه که از دو جزء جوهری (هیولی وصورت) تحقق یافته‌اند ، ویا مرکب ازاجزاء عقلیه است مثل ماده و صورت عقلیه که مأخذ جنس و فصلند (موجودات مجرده مثل عقول ترکب از ماده و صورت خارجیه ندارند ولیکن ماده و صورت عقلی دارند که مأخذ انتزاع جنس وفصل میباشد) یاشیء بحسب وجود خارجی ازبسایط است ولیکن جنس وفصل‌عقلی دارد وجنس آن بافصل آن یکیست ، یاآنکه شیء بوجه‌من‌الوجوه‌ترکیب ندارد وازسنخ ماهیت نیست بلکه وجودی صرف است ، ومعنای وجود صرف آنست‌که بحسب نفس ذات وتخوم‌حقیقت معنای عدمی دراونباشد وعقل آن حقیقت را منحل بدوجهت ننماید ، از خـواص چنین وجودی عدم محدودیت آن بحدود عدمیه است . چون مـرکب ازجنس وفصل نیست حد ندارد، وتمام جهاتیکه‌ازناحیه‌ی حد میآید دراومنفی است ، حد ونهایت ونقص واتصاف بعموم وخصوص امکانی ازلـوازم وتبعات ماهیت است . وچون صرافت دارد فاعل ندارد قهراً غایت هم ندارد وچون ماده ندارد صورت‌هم ندارد، بلکه حقیقت ذاتش‌فعلیت محضه، کمال وصورت ازبرای وجودات امکانیه است وچون فعلیت من جمیع‌الجهات است وتمام فعلیات ازاوست بهمین جهت اظهرالاشیاست و چون اظهر الاشیاست معرف و کاشف ندارد وچون علت ندارد برهان‌هم ندارد وحقیقت‌ذاتش برهانست برجمیع‌اشیاء «الله نورالسماوات والارض» قال فی حقه اکمل‌الخلائق بعد رسول‌الله «یامن دل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته» صرافت وجود مساوق باعدم محدودیت وعدم تناهی وجود«شدة و عدة ومدة» است، حقیقت حقۀحق، ثانی از سنخ خود در دار وجود ندارد ، وجودات محدوده ظهوروتفصیل همان اجمال‌وفرق‌آن‌جمع‌وکثرت‌آن‌وحدت میباشندوقال فی‌حقه‌سیدالشهداء روحی و جسمی له‌الفداء: «عمیت عین لم تراك .الغیرك من‌الظهور» مرحوم‌حاج شیخ‌محمد حسین‌کمپانی فرموده است .

وهو بـذاته دلیـل ذاته — أصدق شاهد علی اثباته
فهولقدس ذاته و عـزته — صرف وجوده‌دلیل‌وحدته

*

غیرتش غیر در میان نگذاشت — زین سبب‌اصل جمله اشیاشد*

وتخصیص عدم التناهی بالشدّة لان المصنف بصدد بیان خواص الواجب، والواجب تام وفوق التمام وماهومن خواصه ولایتصورفیه شریك هو فوق التمام والتام یقال علی العقول ویخرج بفوق التمام، ویمکن إخراج العقول و کلّ ماهوالمعلول بقید التمام بمعنی انه لایکون ناقصاً و مرتبطاً بغیره فهذا هو معنی فوق التمام فحقیقة الواجب والتصدیق بوجوده علی نحو الاجمال بمعنی احتیاج الخلایق الامکانیة بمرجّح یرجّح الوجود ضروری وهوالمرجّح ، ففیه تشکیك و تجهیل واضعاف و کلّ مجبول بالخضوع لماهومحتاج الیه فکل شیء یعبد ماهویسدّ فقره «وهوالله الخالق کل شیء» فمافی الوجود شیء إلا وهویعبدالله إمّاعلی التقیید بمحدث إلیه و مظهر وامّا علی الاطلاق. فمن عبده علی الاطلاق فهوموحد ومن عبده علی التقیید فهو مشرك، وکلهم عبادالله علی الحقیقة لاجل وجودالحق فیهمافان الحق من حیث ذاته یقتضی أن لایظهر فی شیء إلا ویعبد ذلك الشیء وقد ظهر فی ذرات الوجود ولم یبق شیء فی الوجود إلاوقد عبد شیئاًمن العالم إلاالمحمدّیون العلویّون فانهم عبدوه من حیث الاطلاق بغیر تقیید بشیء من أجزاء المحدثات وقد عبدوه من حیث الجمع ثم تنزهت عبادتهم عن تعلقها بوجه دون وجه فکان طریقهم صراط الله إلی ذاته . وأما الثنویة فانهم عبدوه من حیث نفسه تعالی لانه جمع الاضداد بنفسه فیشتمل «المراتب- د - ط» الحقیقة والمراتب الخلقیة وظهر فی الوصفین بالحکمین وفی الدارین بالنعتین فماکان منهم منسوباً إلی الحقیقة الالهیّة فهوالظاهر فی الانواروماکان منه منسوباً إلی

*ازبیانات قبلی بمنصهٔ ظهوروبروزرسید که حقیقت حقه‌ی حق تعالی درنهایت اطلاق وصرافت ذات ومحوضت فعلیت ووجود است ، وهر وجودیکه دارای صرافت من جمیع الجهات باشد از جمیع حدود ماهویه منزه ومبری است ، وهر فعلیتی که در داروجود معقول باشد آن حقیقت بیهمال آن فعلیت را بنحو اتم واعلی واجد است . چنین وجودی ثانی از برای او متصور نیست ، لذا فرموده‌اند «صرف الشیء لایتثنی ولا یتکرر » وهرچه از سنخ او تصور شود خارج از حیطهٔ آن وجود نیست واین خود برهان تامیست از برای اثبات وحدانیت حق تعالی .مرحوم کمپانی در تحفة الحکم فرموده است .

لولم یکن وجـود ذات الـواجب صرفـاً ومحضـاً لم یکـن بواجب

الحقیة والخلقیة فهو عبارة عن الظلمة ، فعبدت النور والظلمة لهذا السرّ الالهی الجامع للوصفین والضدین والاعتبارین والحکمین کیف شئت ومن أی حکم شئت فانه یجمعه وضدّه بنفسه فهم عبدوه من حیث هذه اللطیفة الالهیة لما یقتضیه فی نفسه تعالی و هو المسمّی بالحق و هو المسمّی بالخلق فهو النور و الظلمة و أما الکفار فهم عبدوه بالذات لما کان سبحانه حقیقة الوجود و باسره و الکفار من جملته الوجود و هو حقیقتهم فکفروا أن یکون لهم ربّ لانه تعالی حقیقة لارّب له بل هو الرّب المطلق فعبدوه من حیث مقتضی ذواتهم . و أما المجوس فانهم عبدوه من حیث الاحدیة فکما أن الاحدیة معینة لجمیع المراتب والاسماء والاوصاف کذلك النار فانها أقوی الاستقصائات(۱) وأرفعها فانها معیّنة لجمیع الطبایع لایقارنها طبیعة إلا ویستحیل النار لغلبة قوتها فکذلك الاحدیة لایقابلها إسم ولاصفة إلا ویندرج فیها ویضمحلّ، فلهذه اللطیفة عبدت النار وحقیقتها ذاته و أمّا الدهریة فانهم عبدوه من حیث الهویة قال ﷺ : «لاتسبّوا الدهر، ان الدهر هو الله» وأما الطباعیة فانهم عبده من حیث صفاته التی هی أصل بناء الوجود والحیوة والعلم والارادة والقدرة والحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة و مظاهرها یفید الطبایع ونسبوا الافعال إلیها. واما الیهود فانهم متعبدّون بتوحید الله ثم بالصلوة فی کلّ یوم مرتین ومتعبدّون بالصوم «لیوم کبور» وهو الیوم العاشر من اول السنة وهو «عاشورا» ومتعبدون بالاعتکاف فی یوم السبت وشرط الاعتکاف عندهم أن لایحدث فیه مما یتعلق بامر الدنیا وأما النصاری فانهم أقرب من جمیع الامم الماضیة إلی الحق تعالی فهم دون المحمدیّین، وسببه انهم طلبوا الله فعبدوه فی عیسی ومریم وروح القدس ثم قالوا بعدم التجزیة وقالوا بقدمه علی وجوده فی محدث عیسی، و کلّ هذا تنزیه فی تشبیه لایق بالجناب الالهی لکنهم لما حصروا ذلك فی هؤلاء الثلاثة تنزّلوا عن درجة الموحدّین غیر أنهم أقرب من غیرهم إلی المحمدّیین العلویّین لان من شهد الله فی الانسان(۲) کان مشهوده أکمل من جمیع من شهده فی غیر الانسان

۱ ـ در جمیع نسخ الاستقصائات ضبط شده است ظاهراً اسطقسات صحیح باشد .

۲ ـ چون سایر موجودات غیر از انسان مظهر بعضی از أسماء حقند و انسان مظهر*

فهذه الحقيقة لايعتريها حدولانهاية، اذلوكان له «لها-خل» حدأو نهاية كان له تحدد وتخصص بغير طبيعة الوجود فيحتاج الى سبب يحدده ويخصصه، فلم يكن محض حقيقة الوجود. فاذن ثبت وتحقق ان واجب الوجود لانهاية له ولانقص يعتريه ولاقوة امكانية فيه ولاماهية له ولايشوبه عموم ولاخصوص ولافصل له ولاتشخص له بغير ذاته ولاصورة له كما لافاعل له وغاية له كما لانهاية له بل هوصورة ذاته ومصور كل شيء لانه كمال ذاته وكمال كل شيء، لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلامعرف له ولاكاشف له الاهو ولا برهان عليه

*جميع اسماء است فرقی که در بین افراد انسان است این است که بعضی ازافرادانسان قوه استعداد مظهریت تمام اسماء و صفات را بفعلیت میرسانند و برخی دربعضی ازمظاهر متوقف میشوند مثلا ملائکه مظهر اسم سبوح و قدوسند (الف) وحظ شیطان ازاسماءحق اسم جبارومتکبر وبهرهٔ حیوانات مظهریت اسم سمیع وبصیروحی وقدیراست. ولی حقیقت انسان کامل همانطوریکه ذکرشد مظهر جمیع اسماء است لذا به تبع وجود حق متجلی در جمیع مرائی و مظاهر وجامع جمیع حضراتست وحق را بتمام اسماء و صفات شهود مینماید لذا پرستش خداوند « کما ینبغی » شأن انسان کامل است چون فناء در أحدیت و بقاء بحق عبارتست از شهود حق با جمیع اسماء وصفات، لذا انسان کامل ختمی دارای اسم اعظم است و اسم اعظم جامع جمیع أسماء است که ازآن درلسان اهل توحید باحدیت جمیع حقایق أسمائی از أسماء جلالی و جمالی و لطفی و قهری و عشقی و ذلی تعبیر شده است فرق مقام اسم اعظم با مقام غیب بظهور و بطون و بروز وکمونست این اسم باعتبار وحدت جمعی و بساطت جمیع اسماء است و بحسب ذات منزه از کثرات است. حب ذاتی سبب و علت شهود ذات حق درمرآت صفاتست این حب ،خود مبدء تجلی ذاتیست درحضرت واحدیت درمرآت جامع، ازاین تجلی منبعث میشود تجلی حق درمرآت انسان کامل محمدی «ص» و اولیاء محمدیین «ع» (ب) بهمین جهت انسان کامل ختمی ساری وظاهر در جمیع مظاهراست . در زیارت جامعهٔ کبیره از اهل بیت عصمت و سفارت وارد شده است : « بکم فتح الله و بکم یختم ، ذکرکم فی الذاکرین و أسمائکم فی الاسماء وأجساد کم فی الاجساد و أرواحکم فی الارواح و انفسکم فی النفوس الخ » این قبیل از کلمات در مأثورات ائمه علیهم السلام زیاد است .

الف ــ شاید بهمین معنی اشاره شده است درقرآن مجید « نحن نسبح بحمدك ونقدس لك »
ب ــ ولذاقال ص: « ومن رآنی فقدرای الحق » یا «معرفتی بالنورانیة معرفة الله»

فشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كماقال: «شهدالله انه لااله الاهو» و سنشرح لك هذا .

هذه الحقيقة لاتكون معروضة للشيء لاللحدّ ولاالنهاية ولاغيرهما اماالحدّ فلان حدّ الشيء خارج عنه والخارج عن حقيقة الوجود ليس بموجود كيف يكون عارضاً له ولامعنى له الاالوجود والمحدود كان متناهياً ناقصاً والنقصان صفة يأبى عنها الوجود الذاتى «عنها الوجوب بالذات د ـ ط» وقول المصنف اذلوكان له حدأو نهاية . الظاهران الترديد باعتبار اللفظ أويكون الحدهنا مايقال فى جواب ماهو و قوله: له تحدّد و تخصّص بغير طبيعة الوجود. لايعنى به ان ما به التخصّص غير طبيعة الوجود لان الشيء لايكون قيداً ومقيداً بنفسه أوالمخصص وموجداً لخصوصية غيرها لان الشيء لايكون فاعلا وقابلافيحتاج إلى سبب يحدّده. فان قيل : اذا قلناكان له تحدد فلم يكن محض حقيقة الوجود كان تماما فيماقال يحتاج إلى سبب يخصصه و ادراج هذا فى الدليل . قلنا اذا كان المراد من السبب « مابه » فكونه من الدليل ظاهر و اذا كان المراد « الفاعل » هو أيضاً وجه وجيه فى الدليل لان التحدد إذاكان من سبب كان حادثاً بعد إن لم يكن فلم يكن محض الوجود و صرف الوجود ، قوله : لانهاية له ولانقص يعتريه. لان المحوضة ينافى النقصان وبهذا ينافى التعدد ويدفع الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة(۱) وإن كان بعدالتصور يعلم أن

۱ـ از مطالب مذكوره ثابت شد كه حق تعالى واحد من جميع الجهات است وهيچ كمالى از كمالات وجوديه خارج از حيطهٔ وجود او نيست ، ومبدء از براى جميع اشياء آن حقيقت بسيطه ميباشد . بواسطهٔ صرافت وجود، واحد وتام بلكه فوق التمام است ، ما سواى حق تعالى بنابر اصالت وجود واعتباريت ماهيت واستغناء ماهيات ازجعل وجودات خاصه امكانيه هستند .

بنابر اصالت وجود واينكه جاعليت ومجعوليت از ماهيات منتفى وماهيات بواسطهٔ بطلان ذات مقامشان دون جعل است (نه فوق جعل) امكان درباب وجودات امكان فقرى ملازم باعين الربط وصرف الفقر بودن وجودات نسبت بوجود مستقل على الاطلاق است .حق اول منشأ سلسلهٔ علل ومعاليل وهر وجود معلولى با قطع نظر از علت فياضه باطل الذات است ، باعتبار ظهور وتجلى حق امرى واقعى وخارج ومرتبط وعين الربط بحق تعالى ميباشد ، النهايه هروجوديكه قربش بحق اول زيادتر است وجودش كامل تر وسعه وفعليت*

لاوجه لهذا الشبهة ویجوز انتزاع مفهوم من حقیقتین مختلفتین بتمام الاختلاف لکنّ

*او زیادتر وهرچه وجود از مقام اطلاق تنزل نماید اعدام ونواقص در او بیشتر وترکیب او از جهات عدمیه کاملتر خواهد بود ، لذا فرموده‌اند : مجردات محضه مثل عقول خصوصا عقل اول تمام وکمال اشیاء اند و هکذا عقل ثانی نسبت بعقل ثالث ، جمیع آنها بحسب نفس ذات غیر مستقل واستقلالشان مربوط باستقلال حق است کما اینکه وجودشان وابسته بوجود حق است واین افتقار واحتیاج امری زائد برذاتشان نیست وعین ذاتشان میباشد . پس جمیع موجودات ازعقل اول تاهیولای اولی مرتبط الوجود بحق اولند واوست مبدء جمیع اشیاء وفاعل علی الاطلاق در دار وجود جز او نیست «فالکل من عندالله» وچون ذات او اکمل الذوات علی الاطلاق است ، اوست غایت وجودی جمیع اشیاء «فظهر انه تعالی فاعل وغایة لجمیع الاشیاء . »

«حکمة مشرقیه»

هر فاعلی که فعل از او بنحو اختیار صادر میشود نظر باینکه اختیار یکی ازدو طرف فعل بدون مرجح از محالاتست ناچار باید وجودش مستند باشد بداعی که آن داعی سبب شده باشد از برای آنکه فاعل آن فعل را ایجاد نماید . چون ترجیح بلامرجح محال وبرگشتش بترجح بلا مرجحست آن داعی در ممکنات زائد برذات و بالاخره برگشت آن بامریست خارج از ذات فاعل . مثلا مجردات امکانیه مثل عقول داعیی زائد برذات ندارند ولی عشق بما فوق وتشبه بعلت خود بالاخره تشبه بمبدء اعلی سبب میشود که هر موجود عالی علت وسبب وباعث ایجاد وجوددانی شود چون فیض وجود از عالی بدانی نازل میشود .

عقل اول راند بر عقل دوم ماهی از سرگنده گردد نی زدم

ولی حقیقت مقدسهٔ حق که جهت نقص وفقدان در او راه ندارد وبسیط من جمیع الجهات والحیثیات است ممکن نیست صدور فعل از او جهت عشق بمافوق وتشبه بعالی باشد بلکه ذاتش تام وتمام ومنشاء ظهور اشیاء همان حقیقت بسیطه میباشد منشاء صدور اشیاء در قوس نزول همان ذات مقدس است وبحکم «النهایات هی الرجوع الی البدایات» وبمقتضای کریمهٔ «انا لله وانا الیه راجعون» انتهای سیر اشیاء در قوس صعود همان ذات بیهمال است .

فرقتی لولم تکن فی ذا السکون لم یقل انا الیه راجعون
راجع آن باشد که باز آید بشهر سوی وحدت آید از تفریق دهر

خلاصهٔ کلام آنکه داعی برنظام کیانی عبارتست از علت غائی ، واین علت غائی*

یدفع بلزوم امور کلهاینافی حقیقةالواجبیة. قوله : ولاصورة له کمالافاعل له . لان

*در ممکنات مادیه متمم فاعلیت فاعل وبحسب وجود عینی متاخر و بحسب وجود علمی تقدم برمعلول دارد ، ولی در ذات مقدس حق که منشاء صدور اشیاء علم عنائی آن‌ذات مقدس است ، باآن ذات عینیت دارد چون حقیقت حق تعالی مسبب الاسباب ودر فاعلیت تام وتمامست وبنفس ذات علت از برای اشیاء است اگـر از برای فعلش غـایتی غیر از ذاتش باشد منافات باوجوب وجود بالذات و وجوب‌وجود من جمیع الجهات‌والحیثیات دارد .

بیان این مطلب بطورایجاز آنست که : واجب تعالی بمقتضای حدیث‌شریف«کنت کنزاً مخفیاً فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» درمرتبهٔ ذات که مرتبهٔ غناء ذاتی وکنز مخفی ومقام لااسم له ولا رسم له میباشد جامع جمیع کمالات وجودیه ازعلم وقدرت واراده است بلکه همهٔ کثرات وجودیه درآنمرتبه بوجود جمعی واجبی‌موجودند چون حقیقت حق جامع همهٔ کمالات وجودیه میباشد شهود مینماید ذات خود را « منشاء جمیع‌خیرات» بحیثیتی که ذات بیهمالش علت تامه وفاعل‌وخالق تمامست بنحوی که او در فیضان‌وجودوبسط بساط جودورحمت‌بامری ماوراءذاتش‌احتیاج ندارد . وازآنجائیکه فیاضیت عین ذات اوست از برای‌ایجاد اشیاءمحتاج بداعی زائد برذات که متمم‌فاعلیت او باشد نیست ، چون موجودات غیر از حق تمام من‌جمیع‌الجهات نیستند ، در فـاعلیت حیثیت ذاتشان کافی از برای افاضه نیست . مثلا عقول مجرده بـا آنکه جمیع کمالات وجودیه را بالفطره واجدند وهمهٔ کمالات عین وجود آنهاست اگر چه غیر مـاهیت آنها میباشد ، در فاعلیت بواسطهٔ عدم استقلال وجودی متکی بحقند وبحول‌الله وقـوته فاعلند وداعی آنها از ایجاد وافاضه همان تشبه بکامل من‌جمیع الجهات است که حق‌تعالی‌باشد وهمین توجه جبلی وفطری که توجه بکمال مطلق باشد در نهاد هر موجودی نهفته است «ولکل وجهة هو مولیها» وچون نظام کیانی وکونی عالم وجود وما سوی‌الله تابع نظام ربانی وعلم عنائی حق تعالی میباشد ، سیر موجودات هم در قوس نزول وهم در قوس‌صعود که عروج از مادة المواد وهیولای اولی که‌هم آغوش وهمسایهٔ اعدام وملکات است‌بطرف مبدء اعلی بحکم «الاالی‌الله تصیرالامور» برطبق نظام اتقن‌واحسن ربوبی میباشد ؛ وچون علم عنائی حق اقتضا مینماید ایصال هر ممکنی را بکمالات لایقهٔ خود ، جمیع موجودات متحرکند بحرکت ذاتیه در قوس صعود بطرف مقصد اعلی واصلی خود ، و چون حقیقت حق تعالی در مقام ذات واجد همهٔ‌کمالات وجودیه از علم وقدرت واراده وسمع وبصر و هکذا سایر صفات میباشد هرموجودی باعتبارمظهریت آن ذات‌نمونه‌ای‌ازآن‌کمالات‌را*

کلّ ماله فاعل فهو معلول و کلّ معلول ممکن زوج ترکیبی مرکب من مادة

*واجد است ، واز برای رسیدن بکمال‌کاملتری بالذات‌متحرك بسوی اوست چون‌صریح ذات حق تعالی علت ایجاد اشیاء است ووجودات ممکنه تجلی وتنزل فعلی همان وجود تام هستند همانطوریکه وجود در مشهد ربوبی‌مجمع جمیع صفات کمالیه میباشد درمقام تنزل وفرق این صفات وکمالات که‌عین‌حقیقت وجودندمتجزی نمیشوند ، والا لازم‌میآید که صریح ذات حق‌علت از برای اشیاء نباشدودر صریح ذات همهٔ‌کمالات عینیت نداشته باشند پس سیر استکمالی جمیع موجودات باعتبار تشبه بحق ووصول بعوالم بالاوفرار از بلدهٔ خراب آباد حدوث بطرف جنت‌المأوای خلدبرین وبلاد تجرد آباد میباشد و همین غایت حرکات وغرض اصلی از افعال آنها میباشد «والی ربك‌المنتهی» وچون حقیقت‌حق تعالی غایت الغایات است فعل او محالست معلل بغرض وغایتی غیر ذات خود باشدوچون حق تعالی در مشهد ذات خودرامشاهده مینماید بشهود ذاتی درحالیکه از جمیع‌نواقص مبرا ومنزه است ، یکنحوه ابتهاج و سروری مناسب بامقام ربوبی دارد و چون اکمل موجوداتست مبتهج به و مبتهج‌ذات خودش میباشد کما اینکه علم وعالم و معلوم واراده ومرید ومراد هم در آن مرتبه ومقام شامخ همان حقیقت است ، وهمین حب‌وعشق بذات وحب بمعروفیت اسماء وصفات است که تمامی ملك وملکوت را بظهور آورده است ، وهمین عشق وحب است که‌منشاء عشق وحب در نهاد جمیع ذرات عوالم وجودیه گردیده است .

عشق در پرده مینوازد ساز — هر زمان زخمه‌ای کند آغاز
همه عالم صدای نغمهٔ اوست — که شنید این چنین صدای‌دراز

پس بحکم «العالی لایرید السافل ولایستکمل به» غایت ازخلقت اشیاء همان ذات حق تعالی است، وبموجب «من احب شیئاً احب‌آثاره » موجودات محبوب و معشوق‌ومراد حقند بتبع عشق وحب وارادهٔ در مقام ذات « انه تعالی اعظم عاشق واعظم معشوق» وحب حق باشیاء باعتبار آنستکه موجودات رشح‌وظهور ورقیقهٔ آن حقیقت تامهٔ‌قیومیه میباشند «یحبهم ویحبونه ، لانه لایحب الانفسه . »

از مجموع آنچه که ذکر کردیم معلوم شدکه اشیاء همانطوریکه دروجودمعلول حقند در استکمالات وحرکات متوجه بآن مبدء اعلی هستند ، واین توجه بمبدء اعلی که جبلی هر موجودیست همان قوهٔ‌جاذبه‌ایست از مبدءوجود که فضای‌عوالم وجودرا بمقتضای کریمهٔ «مامن‌شیء الا یسبح‌بحمده ولکن لاتفقهون تسبیحهم » بخروش«لااله‌الاهو» پر کرده واین خود همان عشق فطری‌وحب ذاتی بمبدء اعلی است که هستی موجودات را حفظ*

وصورة هوالماهیةوالوجود فکلّ ذی سبب له صورة و بالعکس فمن إنتفاء أحدهما

* نموده است .

پیمبر عشق دین عشق و خدا عشق ز تحت‌الارض تا فوق السماء عشق

شیخ فلاسفهٔ اسلام علیه‌الرحمة والرضوان در تعلیقات فرموده است :

« ولو ان انسانا عرف الکمال الذی هو واجب‌الوجود بالذات ثم ینظم الامورالتی بعده علی مثاله ، حتی کانت الامور علی غایة النظام لکان غرضه بالحقیقة واجب‌الوجود بذاته الذی هو الکمال ، فاذن کان واجب الوجود بذاته هـو الفاعل فهو أیضاً الغایة والغرض» .

مراد شیخ آنستکه نظام کیانی تابع نظام ربانیست ، وعلم حق تعالی بنظام‌احسن اتقن همان ارادهٔ حق متعالست که منشاء وجودات خارجیه میباشد ، وچون ذات مقدس او تمام بلکه فوق التمامست علم واراده وقدرت که عین ذات بیهمال اوست تـام و فوق التمامست ونظامی هم که تابع علم حق (بنظـام احسن واتقن) است فـوق‌التمام است بنحویکه نظامی بالاتر از آن‌متصور نیست‌وهمین کمال‌وجود سبب حب ذات بذات ومریدیت ذات للذات است ، وعلم حق بنظام احسن غرض وداعی از برای ایجاد اشیاء خـارجیه میباشد واین علم عین ذات وعین اراده وعین قدرت وعین ابتهاج وبهجت و سرور است ، پس غایت ایجاد اشیاء خارج از ذات حق نیست ، واگر مثل فواعل امکانیه‌صاحب‌داعیی زائد بر ذات باشد لازم میآید که حق تام‌الفاعلیه نباشد ، ودر فاعلیت احتیاج بـامری خارج از ذات خود داشته باشد وچون این علم عنائی که علم تام بنظام احسن‌است باعث ایجاد اشیاء شده است محبوب بالذات ومراد بالذات نفس ذاتست ومرادیت و محـبوبیت ومعلومیت اشیاء بتبع ذات حق وظل نظام‌ربانی‌میباشد ، وغایت اولا وبالذات خودذاتست کما اینکه معلوم اولا وبالذات نفس ذات است که علم است بتمام اشیاء علم اجمالی در عین کشف تفصیلی « هوالاول والآخر والظاهروالباطن .»

بنابراین همانطوریکه ذات مقدس حق مبدء المبادیست غایت الغایاتست ومرجع‌و مآب ومآل همهٔ موجودات اوست و همین ابتهاج و بهجت و سرور ذاتیست که ساری در همه اشیاست (بسریان فعلی وتجلی ظاهری) چون ذات بیهمال حق اعظم عاشق‌واعظم معشوقست‌این ابتهاج وحب بکمال وجودی درواجب‌الوجود واجب و ذاتیست و در بقیهٔ ممکنات ومراتب وجودات بتبع عشق وحب حق تعالی بذات خود است ، و هر سافلـی متحرك بطرف وجودی عـالی است تامنتهی شودبغایت الغایات که حقیقت‌مقدسهٔ حق‌باشد «والی‌ربك‌الرجعی» . مرحوم آیت‌الله العظمی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحفة الحکیم‌فرموده‌اند . *

یلزم إنتفاءالآخر . قوله : ولاغاية له . لان الغاية هوالفاعل بالحقيقة ، لان الفاعل البعيد هوالفاعل الذى بهوجب الفعل، وإذاكان لانهاية لهليس له خارج حتى يكون لهغاية بل هوصورة ذاته ومصوّر كلّ شيء لانه تام وفوق التمام ليس له شيء لان ذاته من حيث الذات بالفعل من كلّ الوجوه وواجب بالذات والواجب بالذات واجب من جميع الجهات فشهد ذاته البسيطة على انه كمال كلّ شيء ولابرهان عليه ولا معرّف له بل هوبرهان وشاهد على كلّ شيء «وشهدالله أنه لااله الاهو» لان تصور

* ان النظام الحسن الا مكانى طبق النظام الكامل الربانى
وغاية لكل الذى سواها ان الى ربك منتهاها
فكل فعل واجب الوجود صرف عناية ومحض جود

خلاصه ولب كلام آنستكه واجب الوجود باعتبار جامعيت اوجميع كمالات وجوديه را از علم وقدرت واراده وغير اينها (بنحو استقلال وغناء ذاتى) اتم الوجودات است و از آنجائيكه فاعليت وفياضيت وآنچه كه مدخليت در صدور فعل از اودارد بنحوفعليت در او موجود است ودر ايجاد و افاضه احتياج بامرى وراء ذات خودش ندارد بلكه ماوراء عباداں آن وجود قريه‌اى نيست وجميع جهات افاضه وعليت از علم وقدرت و حيوة واراده واختيار عين ذات اوست ، مبدء وعلت اولى واصلى موجوداتست ، بلكه حقيقت غير اومبدء فاعلى براى موجودات نيست ، وچون ذات اواكمل الذوات استودر ايجاد احتياج بامرى وتعقل غايتى غير از ذات خود ندارد ، غايت از براى اشياست ، وهمين تماميت ذات وبودن او علت غائى اشياء منشاء از براى حركت جميع اشياءبسوى اوست غايت الغايات ونهايت النهايات اومى باشد وهمان حب بذات وحب بكمالات ذات منشاء ظهوروبروز عشق درهر ذره‌اى از ذرات عالم وجود گرديده وهرموجودى عشقى داردكه كمال خود را حفظ ميكند وصاحب شوقيست كه از براى تحصيل كمالات وخروج ازقوه بفعل واز ماديت بتجرد دائماً درحركت وسيلان ذاتى وجوهريست ، وچون تنزل وجود از مقام تجرد بعد از طى مراحل وقطع منازل تا وصول بعالم ماده در نفس ذات وحقيقت وجود است واين تطور وتدلى ذاتى وجوداتست، همينطور سير آنها در قوس صعود بطرف مبدء اعلى بحسب نفس ذات وحقيقت ميباشد واين حركت در نهاد و باطن موجودات نهاده شده است ، واين عشق وشوقيست كه امرى ذاتى وعين وجود خارجى آنهاست نه امرى عارض وطارى ، اين جنبش بطرف مبدء جبلى وفطرى از براى موجودات است نه عارضى وزائل . اين بود خلاصهٔ كلام دراينكه حق تعالى فاعل وغايت اشياست على الاطلاق مادر رساله‌ى مستقلى مفصل تر ازاين كه ذكر شداين مطلب را بيان كرده‌ايم .

معنی الله وهوالذات المستجمع لجميع الصفات الكمال يؤدّى إلى التصديق بأنه لا شريك له ومنه حصل انه خالق كلّ شيء ومبدئه ورازقه وبه يرجع كلّ اموروهذا كان سبيل معرفة الصـديقين و هو إثبات الحق بالحقّ و أحوال الخلق المخلوق به كماهى .

المشعر الثالث

فى توحيده

لماكان الواجب تعالى منتهى سلسلة الحاجات والتعلقات وهوغاية كل شيء وتمام كل حقيقة، فليس وجوده متوقفاً على شيء ولامتعلقاً بشيء لمامر ؛ فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة، فذاته واجب الوجود من كل «جهة-خل» جهات كمانه واجب الوجود بالذات وليست فيه جهة امكانية ولاامتناعية والا لزم التركيب المستدعى للامكان. واذاتقررهذافنقول: لوفرضنافى الوجود واجبين (۱) فيكون مافرضنا «فرض-خل» ثانياً منفصل الذات عن الواجب لاستحالة ان يكون

۱ــ مصنف در كتاب المظاهرالالهيه مظهر ثالث «چاپ مشهد ص۱۵» دربيان توحيد حق فرموده است : «قال الله تعالى : «والهكم اله واحد لااله الاهو» (الف) الهالعالـم واحد لاشريك له فى الالهية ، فبراهينه كثيرة فمن جملة البراهين النظر فى وحدة العالم بأن العالم كله شخص واحد ، وحدة طبيعية ، بعض اجزائه اشرف واعلى مـن بعض فالكل حيوان واحد ناطق ، مسمى بالانسان الكبير وعالم الاجسام بمنزلة بدنه وظاهره ، وعالم الارواح بمنزلة روحه وباطنه والمجموع منتظم فى سلك واحد واذا كان العالم واحداً كان الهالعالم وصانعه واحداً لاشريك له فى الالهية كما لاشريك له فى ذاته كما قال : «افى الله شك فاطر السماوات والارض» (ب) وقال : «وماكان معه من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون (ج) عالم الغيب والشهادة تعالى عمـا يصفون» (د) ولذلك المطلب طريق آخر هو ان تشخص المعلول بتشخص فاعله المفيض لوجوده اذ الوجود فى كل شيء عين تشخصه وتشخصه عين وجوده فمفيض وجوده مفيض تشخصه فكما*

الف ــ سورة البقرة آية (۱۶۳)
ب ــ ابراهيم (۱۰)
ج ــ المؤمنون (۹۱)
د ــ الحشر (۲۲)

بین الواجبین علاقة ذاتیة، والا، لزم معلولیة أحدهما أو کلیهما وهو خلاف الفرض فلکل منهما اذن مرتبة من کمال الوجود لیس للاخر ولا مترشحاً منه فایضاً من عنده فیکون کل منهما عادماً لکمال وجودی وفاقداً لمرتبة وجودیة، فلم یکن

لایکون لشیء واحد شخصی وجود ان ولا تشخصان فکذا لایکون له موجدان مشخصان لان انحاء الوجود والتشخص متبائنة متنافیة والاتصاف بکل منها یقتضی نفی الاتصاف بغیره فکذا الحال فی الاتصاف بمبدئه وجود وتشخص فاذا فرض لشیء واحد وجودان فهما متفاسدان اذلا ترجیح لاحدهما علی الاخر و هذا البرهان هو معنی قوله تعالی : « لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدتا» (الف) لا المعنی الذی توهمه بعضهم من وقوع العربدة والنزاع بین الهین مفروضین لانه کلام خطابی بل شعری جل جناب القرآن عن امثال هذا النقصان ویؤید ذلک قوله تعالی : (ب) «ام جعلوا لله شرکاء خلقوا کخلقه فتشابه الخلق علیهم قل الله خالق کل شیء وهو الواحد القهار » (ج)

الف ــ الانبیاء (۲۲)

ب ــ سورة الرعد آیة (۳۳) و جعلوا لله شرکاء

ج ــ نگارنده درحاشیهٔ برالمظاهر نوشته است :« الفرق بین الاحد و الواحد : أن الاحد هوالذات و حدها بلااعتبار کثرة فیها : أی الحقیقة المحضة التی لایعتبر فیها اسم وصفة و تعین بل هی صرف الوجود و وجود محض بلاقید لان القید منبع التغایر و الاختلاف والکثرة وقولنا أنه وجود انماهو للتفهیم کمال قال رئیس الموحدین علی (ع) :«کمال التوحید نفی الصفات عنه» و بالجملة الاحد عبارة عن الحقیقة المحضة التی هی منبع الکافوری بل العین الکافوری نفسه و هو الوجود المطلق بلاقید « حقیقة الوجود حق و المطلق فعله و المقید أثره » .

والواحد هوالذات مع اعتبار الکثرة الاسمائیة و الصفاتیة و المظاهر الخلقیة . و الفرق بین الواحد والاحد اعتباری لان الکثرة الاعتباریة لایقدح فی الوحدة الصرفة الحقیقیة بل الحضرة الواحدیة هی بعینها الحضرة الاحدیة و قوله تعالی : « قل هوالله أحد » خطاب أمری من عین الجمع والاحدیة الذاتیة ، وارد علی مظهر التفصیل و هو من أسماء الذات و الله اشارة الی الحضرة الواحدیة . و لما کان الفرق بین الاحدیة و الواحدیة بالاعتبار قال : « هوالله أحد ، الله الصمد » والصمد هوالله لان اسم الله وضع للذات باعتبار کونها جامعة لجمیع الکمالات الاسمائیة و الصفاتیة والصمد أیضاً هی الذات فی الحضرة الواحدیة باعتبار افتقار کل ممکن الیها وهی باعتبار جامعیتها للاسماء الحسنی تکون مستند الکل ــ و لما کانت الصمدیة المطلقة ملازمة لصرافة الوجود و غیر قابلة للکثرة و التعدد اذلیس فی الوجود شیء الا وهو داخل فی صرف الوجود و صرف الشیء لایتثنی و لایتکرر . قال : ولم یکن له کفواً أحد . فوجوب الوجود یقتضی الصرافة المحضة ، والصرافة المحضة ملازمة للوحدة ، وکل ما فرض من الکثرات فهو متأخر عن الذات الصرفة

غیرتش غیر در میان نگذاشت زین سبب اصل جمله اشیاء شد

ذات الواجب محض حيثية الفعلية و وجوب الوجود بل مؤلفاً من جهتين و مصداقاًلوجودشيء وفقد شيءآخر كليهما من طبيعةالوجود بماهووجود

قوله: في توحيده تعالى. أى فى بيان أنه واحـد لا شريك له وقلنا سابقاً «شهدالله أنه لاالهالاهو(١)» لانه لمّا تصورنامفهوم الله نعلم أنه مبدءالاشياء ولايكون له

١ـ صدرالمتالهين در كتاب المظاهرالالهيه نوشته است (الف) « اعلم أن الايات الواردة فى توحيده كثيرة منها قوله : (ب) « ولاتدع مع الله الها آخر ، لااله الا هو »وقوله (ج) : «قل انما يوحى الى انما الهكم اله واحد » و(د)قوله : «ولا تتخذوا الهين اثنين انما هواله واحد» واما البرهان العقلى على وحدانيته فهوأيضاً ذاته فانك قد علمت انـه حقيقةالوجود وصرفه وحقيقة الوجود أمر بسيط لاماهية له ولا فصل له ولا تـركيب فيه أصلا فثبت أنه أحد صمد وكلما كان أحداً صمداً فهو واحد فرد لاشريك له ولا تعددفيه

ومن البراهين الدالة على الوحدانية والاحدية قوله تعالى : «قل هـوالله احد الله الصمد» وهذا دليل على أنه أحدى الذات لانه لوكان له جزء لكان مفتقراً الى غيره فلـم يكن غنياً وقد فرض غنياً هذا خلف.اما فرضه غنياً لانه فرض الله صمد والصمد هـوالغنى الذى يحتاج اليه كل شيء ولوكان واحداً يكون فردانياً لاشريك له لانه لوكان لهشريك فى معنى ذاته لكان مركباً مما يمتاز ومابه يشترك فيكون مركباً ولوكان له شريك فى ملكه لم يكن غنيا يفتقر اليه غيره، فصمديته دليل احديته ـ واحديته دليل فردانيته . اعلم أن كل اثنين فاثنينيتهما اما من جهةالذات والحقيقة كالسواد والحركة واما من جهة جزء الحقيقة؛ خارجاً كالانسان والفرس، أو ذهنا كالسوادوالبياض أومن جهة كماليةونقص فى نفس الحقيقة المشتركة كالسواد الشديد و السواد الضعيف ، أو بسبب أمر زائد عارض كالكاتب و الامى و شيء من هذه الوجوه لايتصورأن يكون منشاء لتعدد الواجب اماالاول فلاتحاد حقيقة الوجود ، و أما الثانى فلبساطتها ، واما الثالث فلتمامية الذات الواجبية وكون كل ناقص محدوداً معلولالغيره ،واما الرابع فلاستحالة كون الواجب متأخراً عن مخصص خارجى بل كلما فرض مخصصاً من كم أوكيف او غير ذلك يجب ان يكون متأخر الوجود عن حقيقة الوجود فاذاً ذات الواجب يجب أن يكون متعينة بذاتهـا فذاته شاهدة على وحدانيته «ذلك بأن الله هوالحق وأن ماتدعون من دونه هوالباطل ان الله هوالعلى الكبير»

الف ـ المظاهر چاپ مشهد ص ٢٧
ب ـ ولاتدع مع الله سورة القصص آية (٨٨)
ج ـ قل انما يوحى ـ أنبياء (١٠٨)
د ـ ولاتتخذوالهين ـ النحل (٥١)

مبدء و لا یخرج منه کمال و لایکون حقیقته مرکبة أصلا بوجه من الوجوه بل یکون بسیطة حقّ البساطة ووجوب محض ووجود صرف ولیس فیه کمال بالامکان وماکان کذلك یمتنع له الشریك ، لان الشریك لماهو صرف الوجود محال لان شریك الواجب فی الواجبیة والتمامیة واجب وتام لایکون واحدمنهما ناقصاً ومعلولا و کلّ کمال فیه حاصل له بالذات هو فی الآخر بالضرورة ومسلوب عن کلّ منهما ماهو کمال حقیقی والواجب هو مالایسلب عنه الکمال فیلزم سلب الکمال عمالایسلب عنه الکمال وهومحال بالضرورة ونفی التوحید عن حقیقة الواجب یستلزم نفی الحقیقة کمادّل علیه قوله تعالی: «لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدتا» فعلم أن الواحدّیة لازمة للواجبیة ولایجوز فیه فقد شیء من طبیعة الوجود(۱) سواء کان ممکناً أو ممتنعاً فلایجوز الواجب کماقال :

۱ ـ از بیانات قبلی بمنصهٔ ظهور و بروز رسید که حقیقت حقه‌ی حق تعالی در نهایت اطلاق وصرافت ذات ومحوضت فعلیت و وجود است ، وهروجودیکه دارای صرافت من جمیع الجهات باشد از جمیع حدود ماهویه منزه ومبری است، وهر فعلیتی که دردار وجود معقول باشدآن حقیقت بیهمال آن فعلیت را بنحواتم و اعلی واجد است، چنین وجودی ثانی از برای او متصور نیست ، لذا فرموده‌اند «صرف الشیء لایتثنی ولایتکرر» و هر چه از سنخ او تصور شود خارج از حیطه‌ی آن وجود نیست . و این خود برهان تامیست از برای اثبات وحدانیت حق تعالی . مرحوم کمپانی در تحفة الحکم فرموده است :

لولم یکن وجود ذات الواجب صرفاً و محضاً لم یکن بواجب

خلاصه‌ی منظور صدرالمتألهین اینست که چون واجب الوجود تعالی منتهای سلسله‌ی حاجات وتعلقات است غایت هرشیء وتمام هر حقیقت میباشد پس وجودش توقف برچیزی ندارد کما اینکه گذشت ؛ چنین وجودی بسیط الحقیقه از جمیع وجوه است ، هیچ جهت امکانیه وامتناعیه در او راه ندارد والا لازم میآید ترکیب که ملازمست باامکان این معنی در حق تعالی ممتنع است . بعد از ثبوت این مطلب میگوئیم : اگر فرض شود در دار وجود دو واجب پس آن موجود واجب ثانی منفصل ومجزا است بحسب ذات از واجب اول چون محالست که بین دو واجب علاقهٔ ذاتیه موجود باشد ، برای آنکه لازمهٔ علاقهٔ ذاتیه معلولیت یکی از آن دو برای دیگری یامعلولیت هردواز برای علت دیگراست واین خلاف*

ومناطاً لوجوب نحومن الوجود وامکان نحو آخر منه أوامتناعه، فلم یکن

فرض است . پس ازبرای هریك از آن دوواجب مرتبه‌ای از کمال وجودی متصور است که از برای دیگری نیست ونه مترشح وفائض از دیگری است ، پس هریك از این دو واجب فاقد کمال ومرتبهٔ وجودی دیگر است، پس ذات واجب فعلیت محضه نشد بلکه ترکیب یافت از دو جهت ومصداق شد از برای وجود وکمال چیزی وفقدان و ناداری چیز دیگر از طبیعت وجود بماهو وجود ، ومناط شد از برای وجوب یکنحوه از وجود وامکان دیگر از وجود ، یاامتناع نحوهٔ دیگر از وجود ؛ چون ثبوت وجود واجب از برای واجب دیگر محالست پس آنچه را واجب فرض کردیم واجب‌الوجود من جمیع الجهات نشد ، بلکه واجب شد از بعضی جهات ، واجب‌الوجود بالذات باید از فرط فعلیت وکمال وتحصل جامع جمیع نشئآت‌وجودیه و أطوار کونیه و شئون کمالیه باشد بطوریکه مساوی ومماثل وضدوند وشبه از برای او در دار وجود نبوده باشد بلکه‌ذات وحقیقت او از تمامیت فعلیت باید مستند جمیع کمالات وسر چشمهٔ جمیع خیرات، تام الوجود بلکه فوق‌التمام بوده‌باشد . توضیح این مطلب (کلام‌صدرالحکماء) بطور اختصار آنست که اگر معنای وجوب وجود وصرافت وجود وفعلیت را انسان بطور کامل بفهمد وتعقل نماید که باید واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود از تمام جهات وحیثیات بوده باشد وجهت عدمیه که حاکی از فقدان ذات مرتبه‌ای ازمراتب کمال‌ودرجه‌ای ازدرجات فعلیت وحصول را میباشد در او ممکن نیست وباید آنچه که غیر از او فرض شود ظهور تفصیل آن حقیقت باشد وآن حقیقت بحسب نفس ذات وجوهر حقیقت منشاء از برای ظهور وبروز مراتب وجودیه باشد ؛ یقین خواهد نمود که چنین حقیقتی تعدد وتکرر وتثنی بردار نیست ، وذاتش دلیل بروحدانیت اوست «شهدالله انه لااله الاهو» و وجودش دلیل بر موجودیت ممکنات است « اولم یکف بربك انه علی کل شیء شهید» اگرواجب الوجود متعدد باشد معنای تعدد انفصال وجودی هریك از واجبین از دیگری است وهیچ ملازمه هم بین این دو واجب نباید باشدچون ملازمه بین دووجودناشی ازعلیت احدهما از برای دیگری یا معلولیت هر دو از برای علتی است که آن علت منشاء تلازم وجودی این دو شده است پس ذات هر یك باید مجزا ومنعزل از دیگری باشد پس‌برای هریك از این دو باید مرتبه‌ای از کمال وتحصل وفعلیت باشد که دیگری فاقد آنمرتبه باشد ، چون اگر هر دو بتمامه واجد کمالات یکدیگر باشند دوئیت متصور نمیباشد ، وچون هریك‌از دوواجبین بمقتضای دوئیت کمالات وفعلیا تیرا واجدند که دیگری آن کمالات وفعلیات را ندارد ، پس هیچیك ازآنها صرف الوجود وصرف‌الکمال نیستند،

واجب الوجود من کل جهة، وقد ثبت أن ماهو واجب الوجود بالذات یجب أن یکون واجب الوجود من کل جهة «من جمیع الجهات ـ د ـ ط» هذا خلف فواجب الوجود بالذات یجب أن یکون من فرط الفعلیة وکمال التحصل جامعاً لجمیع النشئآت الوجودیة والاطوار الکونیة والشئون الکمالیة (۱) فلامکافی له فی الوجود

*بلکه واجد است یکی از آنها کمالی را و فاقد است کمال وفعلیت دیگری‌را، هریك از آنها ملتئم الذات میشود از جهت وجدان وجهت فقدان ، در حالتیکه باید واجب الوجود بسیط الحقیقه باشد ، یعنی جهت عدمی که منشاء ترکب شیء از فقدان ووجدان است در او نباشد وهر بسیط الحقیقه‌ای واجد جمیع کمالات وفعلیات وجودیهٔ از سنخ خود وفاقد جمیع جهات عدمیه که قادح دروحدت حقه وبساطت وجودیه است میباشد ؛ لذا فرموده‌اند: جمیع کثرات وجودیه بنحو کثرت دروحدت در وجود اول مطوی ومستجن است ، وحق تعالی بوحدته تجلی وظهور در جمیع کثرات ومراتب وجود دارد بنحویکه هیچ موجودی خالی ازاو نیست .

برهرچه بنگرم تو پدیدار آمدی ای نانموده رخ توچه بسیار آمدی

تمامیت این برهان توقف دارد بر اصالت وجود و اشتراك معنوی وجود و وحدت حقیقت وجود . کسانیکه قائل باصالت ماهیت ویاقائل باصالت وجودند ولی وجودات را حقایق متباینه میدانند باین برهان نمیتوانند تمسك کنند « وما ظلمهم الله ولکن کانوا أنفسهم یظلمون »

۱ ـ در کلمات ائمه‌ی حکمت وسلاك بیدای معرفت این کلمه دائر است که گویند: واجب الوجود بالذات واجب الوجود از جمیع جهات وحیثیات است و ممکن الوجود بالذات نیز ممکن الوجود من جمیع الجهات است . چون تحقیق این کلام شریف از مباحث مهمهٔ فلسفهٔ الهی وازدقایق مبانی حکمیه است ناچار لازم دانستم توضیح بیشتری در این مطلب بدهم .

صرف هر حقیقت وحقیقت صرفه آن حقیقتی را گویند که خالی ازکافهٔ متقابلات آن حقیقت باشد وبهیچ نحوی از انحاء متصف بعدم آن حقیقت نباشد مثلا بیاض صرف بیاضی را گویند که متصف بعدم هیچ نحوی از انحاء سفیدی نشود ، وآنچه سفیدی فرض شود داخل در این حقیقت صرفه باشد ،صرف حقیقت بیاض واجد جمیع مراتب سفیدی‌و فاقد جمیع مراتب سیاهی میباشد . روی این میزان نمیشود بیاضی فرض کرد که این وجود صرف سفیدی واجد آن نباشد ، اگر چنانچه واجد آن نباشد قهراً محدودمیشود بحدی از بیاض که بالاتر ازآن حدی متصوراست ، این بیاض مرکب میشود ازجهت*

و لامماثل ولاند و لاضدولا شبه ، بل ذاته من کمال الفعلیة «الفضیلة-خل» یجب أن یکون مستند جمیع الکمالات وینبوع کل الخیرات فیکون تاماً وفوق التمام

*وجدان که عبارت است از دارا بودن آن ، مرتبه‌ای از سفیدی را وجهت فقدان که عبارت است از نداشتن مرتبه‌ای از سفیدی دیگر را از سنخ خود واین عبارة اخـرای ترکیب از جهت وجدان وفقدانست ، وهمینطور وجود صرف وجودیرا گویند که غیر از جهت وجودی که مساوق باوحدتست چیزی در او ملحوظ نشود ، ووجودی جـامعتر و کامل‌تر از آن متصور نباشد، از تمامی جهات عدمیه وکافهٔ مفاهیم وماهیات معرا ومنزه باشد ، هر امر وجودی وآنچه را که راجعست بنواقص وجهات شرور و عدمیات از آن مرتفع بطوریکه صادق باشد براو «وجودکله وقدرة کله وعلم کله». پس واجب الوجود بالذات آن موجودی را گوئیم که از جمیع جهات عدمیه وتمامی حیثیات امتناعیه وکافهٔ مفاهیم وماهیات منزه باشد وجودش بالذات وللذات که عبارة اخرای ازضرورت ازلیه وملازم باطرد عدم واستغنای از غیر در مرتبهٔ ذات است بوده باشد وبعبارت اخری مستقل وقائم بالذات وجامع جمیع صفات وجودیه ومتصف بکافهٔ اسماء لطفیه وقهریه ، جلالیه وجمالیه ومنشاء ظهوروبروز جمیع ماهیات ومصدر کافهٔ فعلیات باشد .

آنچه از نعت جلال آمد واز وصف جمال همه در روی نکوی تو مصور دیدم

ومعنای واجب الوجود بالذات آن شد که تمامی جهات وجودیه را در مرتبهٔ ذات ونفس حقیقت بدون ملاحظهٔ حیثیتی از حیثیات وجهتی از جهات واجد باشد چنین موجودی از سمات امکان وحدوث بری خواهد بودومعنای ممکن الوجود بالذات آنست که اتصاف او بجهات وجودیه از ناحیهٔ غیر باشد وبواسطهٔ اتصاف بماهیت وعدم استقلال در وجـود متصف بامکان ذاتی وامکان فقری که وصف برای وجودات امکانیه است بوده باشد ،واگر در وجودی یك جهت امکانی وعدمی موجود باشدمحدود وممکن الوجود بالذات وممکن الوجود من جمیع الجهات والحیثیات خواهد بود ، روی این جهت که ذکر شد فرض مکافیء از برای حق در دار هستی ووجود ، مساوقست باآنکه آنچه را که واجب فرض کردیم واجب نباشد ، چون صرف حقیقت وجود بلکه صرف حقیقت هیچ چیزی مکـرر نمیشود وتکافوء بدون اعتبار دوئیت محال است ودوئیت ملازم محدودیت است ، لذا گفته‌اند: وحدت حق تعالی وحدت عددیه نیست بلکه وحدت حقه‌ی حقیقیه است مرحوم حـاج شیخ محمد حسین کمپانی درتحفة الحکیم گفته است :

فهـو لـقدس ذاتـه وعزته = صرف وجـوده دلیل وحدته

در مسجد و در میکـده هر جـا که می‌بینم توئی
غیر از تو در کون ومکان دیـار کو ، دیار ، کو

قوله : فلم یکن واجب الوجود من کلّ جهة . یوهم أنه یجوز أن یکون الواجب لامن کلّ جهة ولیس کذلك ومناط التوهم هوالممکن الواجب بالغیر ، و اماالواجب بالذات فلایجوزفیه الترکیب ولایجوز فیه الوجوب من جهة دون جهة فیجب أن یکون محض الوجوب وصرف الفعلیة و جامع جمیع النشئآت الوجودیة والشئون الکمالیّة فلیس له فی الوجود مکافی ولامماثل ولاندّ ولاضدّ ولاشبه . قال الهمدانی فی کتاب الالفاظ: الانداد والاضداد والاکفاء والنظراء والاشباه والافراق والامثال نظایر. بل ذاته من کمال الفضیلة بحیث لایحتمل الاکملیّة یجب أن یکون مستند جمیع الکمالات وینبوع کلّ الخیرات فیکون تاماً فی کمالیته و فوق التمام وفاض منه الکمال فی کلّ ذی کمال .

المشعر الرابع

فی أنه المبدء والغایة فی جمیع الاشیاء

الاصول الماضیة دلت وقامت علی أن ذات واجب الوجود واحد بالذات لاتعدد له وانه تام وفوق التام فالآن نقول : انه فیاض علی کل ماسواه بلا شرکة فی الافاضة لان ماسواه ممکنة الماهیات ناقصة الذوات متعلقة الوجودات بغیرها ، فکل مایتعلق وجوده بغیره فهومفتقر الیه مستتم به، فذلك الغیر مبدئه وغایته ؛ فالممکنات کلها علی تفاوتها و ترتبها فی الکمال والنقص فاقرة الذوات الیه،مستغنیة به فهی فی حدود أنفسها «نفسها د ـ ط» ممکنة، واجبة(۱) بالاول الواجب تعالی بل باطلة هالکة بانفسها حقة بالحق الواحد الاحد «کل شیء هالك الاوجهه» ونسبته الی ماسواه کنسبة ضوء الشمس لو کان قایماً بذاته (۲)

۱ ـ از مطالب مذکوره ثابت شد که حق تعالی واحد من جمیع الجهات است و هیچ کمالی از کمالات وجودیه خارج از حیطهٔ وجود او نیست ، مبدء از برای جمیع اشیاء ، آن حقیقت بسیطه میباشد . بواسطهٔ صرافت وجود، واحدوتام بلکه فوق التمام است ماسوای حق تعالی بنابر اصالت وجود واعتباریت ماهیت واستغناء ماهیات ازجعل وجودات خاصه امکانیه هستند. *

۲ ـ درنسخ متن بعداز « لوکان قائماً بذاته» این عبارت موجوداست «الی الاجسام المستضیئة منه المظلمة بحسب ذواتها » شارح علامه آن را اسقاط کرده است.

لمّا ثبت توحيد الذات بالدلايل المذكورة فقد أراد توحيد الفعل بأن الممكنات المفتقرة الذوات مشوبة بالعدم و كلّ واحد منها زوج تركيبى من المادّة والصورة أى الماهية والوجود. وقد ثبت أن المجعول بالذات هو الوجود والوجود المعلولى وجود ظلّى قايم بذى الظلّ وأصل الوجود ومبدئه وجب أن يكون الغنى و منتهى سلسلة الحاجات(۱) لدفع الدور والتسلسل وصرف الوجود، لان غيره محتاج

*بنابر اصالت وجود واینکه جاعلیت ومجعولیت ازماهیات منتفی وماهیات بواسطهٔ بطلان ذات مقامشان دون جعل است (نه فوق جعل) امکان در باب وجودات امکان فقری ملازم عین الربط وصرف الفقر بودن وجودات نسبت بوجود مستقل علی الاطلاق است . حق اول منشأ سلسلهٔ علل ومعالیل وهر وجود معلولی با قطع نظر از علت فیاضه باطل الذات است باعتبار ظهور وتجلی حق امری واقعی وخارج ومرتبط وعین الربط بحق تعالی میباشد ، النهایه هر وجودیکه قربش بحق اول زیادتر است وجودش کامل تر وسعه وفعلیت او زیادتر وهرچه وجود ازمقام اطلاق، تنزل نماید اعدام ونواقص در او بیشتر وترکیب او از جهات عدمیه کاملتر خواهد بود . لذا فرموده اند : مجردات محضه مثل عقول خصوصاً عقل اول تمام وکمال اشیاء است وهکذا عقل ثانی نسبت بعقل ثالث ، جمیع آنها بحسب نفس ذات غیر مستقل واستقلالشان مربوط باستقلال حق است کما اینکه وجودشان وابسته بوجود حق است واین افتقار واحتیاج امری زائد بر ذاتشان نیست وعین ذاتشان میباشد . پس جمیع موجودات از عقل اول تا هیولای اولی مرتبط الوجود بحق اولند و اوست مبدء جمیع اشیاء و فاعل علی الاطلاق در داروجود جز او نیست .

«فالکل من عندالله» وچون ذات او اکمل الذوات است غایت وجودی جمیع اشیاء است «فظهر انه غاية وفاعل للكل»

۱- چون حق تعالی وجود مستقل وازحیث کمالات وجودی تناهی نداردفاعل کل است وچون کمال مطلق است غایت جمیع اشیاست دلیل اینکه خداوند فاعل کل است و مؤثری در وجود غیر از او نیست اینست که ممکنات در مقام ذات فاقد وجودند«ولیس لما بالقوة مدخلية فى افاضة الوجود اصلا» شرح این مطلب گذشت و اما تقریر اینکه خداوند غایت جمیع اشیاء است این است :

هر فاعلی که فعل از او بنحو اختیار صادر میشود نظر باینکه اختیار یکی از دو طرف فعل بدون مرجح از محالاتست ناچار باید وجودش مستند باشد بداعیی که آن داعی سبب شده باشد از برای آنکه فاعل آن فعل را ایجاد نماید چون ترجیح بلامرجح*

لم یکن مبدءاً لکلّ ماسواه وصرف الشیء لایتعدد فمن هذا لزم أن لایکون له شریك

* محال و برگشتش بترجح بلامرجحست آن داعی درممکنات زائد برذات و بالاخره برگشت آن بامریست خارج از ذات فاعل . مثلا مجردات امکانیه مثل عقول داعی زائد برذات ندارند ولی عشق بما فوق وتشبه بعلت خود بالاخره تشبه بمبدء اعلی سبب میشود که هر موجود عالی علت وسبب وباعث ایجاد وجود دانی شود چون فیض وجود از عالی بدانی نازل میشود .

عقل اول راند بر عقل دوم ماهی ازسر گنده گردنی زدم

ولی حقیقت مقدسهٔ حق که جهت نقص وفقدان در او راه ندارد وبسیط من جمیع الجهات والحیثیات است ممکن نیست صدور فعل از او جهت عشق بمافوق وتشبه بعالی باشد بلکه ذاتش تام وتمام منشاء ظهور اشیاء همان حقیقت بسیطه میباشد منشاء صدور اشیاء در قوس نزول همان ذات مقدس است وبحکم «النهایات هی الرجوع الی البدایات» وبمقتضای کریمهٔ «انا لله وانا الیه راجعون» انتهای سیر اشیاء درقوس صعود همان ذات بیهمال است .

فرقتی لولم تکن فی ذا السکون لم یقل انا الیه راجعون
راجع آن باشد که باز آید بشهر سوی وحدت آید از تفریق دهر

خلاصه‌ی کلام آنکه داعی برنظام کیانی عبارتست از علت غائی ، واین علت غائی در ممکنات مادیه متمم فاعلیت فاعل وبحسب وجود عینی متأخر وبحسب وجود علمی تقدم بر معلول دارد ، ولی ذات مقدس حق که منشاء صدور اشیاء علم عنائی آن ذات مقدس است ، باآن ذات عینیت دارد چون حقیقت حق تعالی مسبب الاسباب و در فاعلیت تام وتمامست وبنفس ذات علت از برای اشیاء است اگر از برای فعلش غایتی غیر از ذاتش باشد منافات با وجوب وجودبالذات و وجوب وجودمن جمیع الجهات والحیثیات دارد .

بیان این مطلب بطور ایجاز آنست که: واجب تعالی بمقتضای حدیث شریف «کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» درمرتبه‌ی ذات که مرتبهٔ غناء ذاتی و کنز مخفی ومقام لااسم له ولا رسم له میباشد جامع جمیع کمالات وجودیه ازعلم وقدرت واراده است بلکه همهٔ کثرات وجودیه در آنمرتبه بوجود جمعی واجبی موجودند چون حقیقت حق جامع همهٔ کمالات وجودیه میباشد شهود مینماید ذات خود را منشاء جمیع خیرات بحیثیتی که ذات بیهمالش علت تامه وفاعل وخالق تمامست بنحوی که او در فیضان وجود و بسط بساط جود ورحمت بامری ماوراء ذاتش احتیاج ندارد ، وازآنجائیکه*

لان کلّ مافی الوجود معلول له و متعلق الوجود به لان الممکنات إذالم یعرض

فیاضیت عین ذات اوست از برای ایجاد اشیاء محتاج بداعیی زائد بر ذات که متمم فاعلیت او باشد نیست . چون موجودات غیر از حق تمام من جمیع الجهات نیستند ، در فاعلیت حیثیت ذاتشان کافی از برای افاضه نیست . مثلا عقول مجرده با آنکه جمیع کمالات وجودیه را بالفطره واجدند وهمهٔ کمالات عین وجود آنهاست اگر چه غیر ماهیت آنها میباشد ، در فاعلیت بواسطهٔ عدم استقلال وجودی متکی بحقند وبحول الله وقوته فاعلند وداعی آنها از ایجاد وافاضه همان تشبه بکامل من جمیع الجهات است که حق تعالی باشد وهمین توجه جبلی وفطری که توجه بکمال مطلق باشد در نهاد هرموجودی نهفته است «ولکل وجهة هو مولیها» وچون نظام کیانی وکونی عالم وجود و ما سوی الله تابع نظام ربانی وعلم عنائی حق تعالی میباشد ، سیر موجودات هم در قوس نزول وهم قوس صعود که عروج از مادة المواد وهیولای اولی که هم آغوش وهمسایهٔ اعدام وملکات است بطرف مبدء اعلی بحکم «الاالی الله تصیر الامور» برطبق نظام اتقن واحسن ربوبی میباشد ؛ وچون علم عنائی حق اقتضا مینماید ایصال هر ممکنی را بکمالات لایقهٔ خود ، جمیع موجودات متحرکند بحرکت ذاتیه در قوس صعود بطرف مقصد اعلی واصلی خود ، وچون حقیقت حق تعالی در مقام ذات واجد همهٔ کمالات وجودیه از علم وقدرت واراده وسمع وبصر وهکذا سایر صفات میباشد هرموجودی باعتبار مظهریت آن ذات نمونه‌ای از آن کمالات را واجد است ، واز برای رسیدن بکمال کاملتری بالذات متحرك بسوی اوست چون صریح ذات حق تعالی علت ایجاد اشیاء است ووجودات ممکنه تجلی وتنزل فعلی همان وجود تام هستند همانطوریکه وجود در مشهد ربوبی مجمع جمیع صفات کمالیه میباشد درمقام تنزل وفرق، این صفات وکمالات که عین حقیقت وجودند متجزی نمیشوند و الالازم میآید که صریح ذات حق علت از برای اشیاء نباشد ودرصریح ذات همهٔ کمالات عینیت نداشته باشند پس سیر استکمالی جمیع موجودات باعتبار تشبه بحق ووصول بعوالم بالا وفرار از بلدهٔ خراب آباد حدوث بطرف جنت المأوای خلد برین وبلاد تجرد آباد میباشد وهمین غایت حرکات وغرض اصلی از افعال آنها میباشد « والی ربك المنتهی» . وچون حقیقت حق تعالی غایت الغایات است فعل او محالست معلل بغرض وغایتی غیر ذات خود باشد وچون حق تعالی در مشهد ذات خود را مشاهده مینماید بشهود ذاتی در حالیکه از جمیع نواقص مبرا ومنزه است ، یکنحوه ابتهاج و سروری مناسب با مقام ربوبی دارد وچون اکمل موجوداتست مبتهج به ومبتهج هم ذات خودش میباشد کما اینکه علم وعالم ومعلوم واراده ومرید ومرادهم در آن مرتبه ومقام شامخ همان حقیقت است

لها المبدء کلها متساوی النسبة لیس لها تقدّم و تأخر و مناط التقدم و ثبوته لشیء قربه إلی

*و همین حب و عشق بذات و حب بمعروفیت اسماء و صفات است که تمامی ملك و ملکوت را بظهور آورده است ، و همین عشق و حب است که منشاء عشق و حب در نهاد جمیع ذرات عوالم وجودیه گردیده است .

عشق در پرده مینوازد ساز هر زمان زخمه‌ای کند آغاز
همه عالم صدای نغمهٔ اوست که شنید این چنین صدای دراز

پس بحکم «العالی لایرید السافل ولایستکمل به» غایت از خلقت اشیاء همان ذات حق تعالی است ، و بموجب «من احب شیئاً أحب آثاره» موجودات محبوب و معشوق و مراد حقند بتبع عشق و حب و ارادهٔ در مقام ذات . « انه تعالی اعظم عاشق و اعظم معشوق» و حب حق باشیاء باعتبار آنستکه موجودات رشح و ظهور و رقیقهٔ آن حقیقت تامه قیومیه میباشند « یحبهم و یحبونه ، لانه لایحب الا نفسه . »

از مجموع آنچه که ذکر کردیم معلوم شد که اشیاء همانطوریکه در وجود معلول حقند در استکمالات و حرکات متوجه بآن مبدء اعلی هستند ، و این توجه بمبدء اعلی که جبلی هر موجودیست همان قوهٔ جاذبه‌ایست از مبدء وجود که فضای عوالم وجود را بمقتضای کریمهٔ «ما من شیء الا یسبح بحمده ولیکن لاتفقهون تسبیحهم» بخروش لا الله الا هو پر کرده و این خود همان عشق فطری و حب ذاتی بمبدء اعلی است که هستی موجودات را حفظ نموده است .

پیمبر عشق و دین عشق و خدا عشق ز تحت الارض تا فوق السماء عشق

شیخ فلاسفهٔ اسلام علیه الرحمة والرضوان در تعلیقات فرموده است :

« ولو ان انساناً عرف الکمال الذی هو واجب الوجود بالذات ثم ینظم الامور التی بعده علی مثاله ، حتی کانت الامور علی غایة النظام لکان غرضه بالحقیقة واجب الوجود بذاته الذی هو الکمال ، فاذن کان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ایضاً الغایة والغرض » .

مراد شیخ آنستکه نظام کیانی تابع نظام ربانیست ، و علم حق تعالی بنظام احسن اتقن همان ارادهٔ حق متعالست که منشاء وجودات خارجیه میباشد ، و چون ذات مقدس او تمام بلکه فوق التمام است علم و اراده و قدرت که عین ذات بیهمال اوست تام و فوق التمام است و نظامی هم که تابع علم حق (بنظام احسن و اتقن) است فوق التمام است بنحویکه نظامی بالاتر از آن متصور نیست و همین کمال وجود سبب حب ذات بذات و مریدیت ذات للذات است ، و علم حق بنظام احسن غرض وداعی از برای ایجاد اشیاء خارجیه میباشد و این*

المبدء و من هنا یحصل الا شرف فالا شرف و من کان شرفه بشیء کیف

*علم عین ذات وعین اراده وعین قدرت وعین ابتهاج وبهجت وسرور است ، پس غایت ایجاد اشیاء خارج از ذات حق نیست ، واگر مثل فواعل امکانیه صاحب داعیی زائد برذات باشد لازم میآید که حق تام الفاعلیه نباشد . و در فاعلیت احتیاج بامری خارج از ذات خود داشته باشد وچون این علم عنائی که علم تام بنظام احسن است باعث ایجاد اشیاء شده است محبوب بالذات ومراد بالذات نفس ذاتست ومرادیت ومحبوبیت ومعلومیت اشیاء بتبع ذات حق وظل نظام ربانی میباشد ، وغایت اولا وبالذات خود ذاتست کما اینکه معلوم اولا وبالذات نفس ذات است که علم است بتمام اشیاء علم اجمالی درعین کشف تفصیلی . «هوالاول والآخر والظاهر والباطن .»

بنابر این همانطوریکه ذات مقدس حق مبدء المبادیست غایت الغایاتست ومرجع ومآب ومآل همهٔ موجودات بسوی اوست وهمین ابتهاج وبهجت وسرور ذاتیست که ساری در همه اشیاست (بسریان فعلی وتجلی ظاهری) . چون ذات بیهمال حق اعظم عاشق و اعظم معشوقست این ابتهاج وحب بکمال وجودی در واجب الوجود واجب بوجوب وجود ودر بقیهٔ ممکنات ومراتب وجودات بتبع عشق وحب حق تعالی بذات خود است وهرسافلی متحرك بطرف وجودی عالی است تامنتهی شود بغایت الغایات که حقیقت مقدمهٔ حق باشد «والی ربك الرجعی» .مرحوم آیت الله العظمی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحفة الحکیم فرموده اند :

ان النظام الحسن الامکانی — طبق النظام الکامل الربانی
و غایة الکل الذی سواها — ان الی ربك منتهاها
فکل فعل واجب الوجود — صرف عنایة ومحض جود

خلاصه ولب کلام آنستکه واجب الوجود باعتبار جامعیت او جمیع کمالات وجودیه را از علم وقدرت واراده وغیر اینها (بنحو استقلال وغناء ذاتی) اتم الوجودات است واز آنجائیکه فاعلیت وفیاضیت وآنچه که مدخلیت درصدور فعل از او دارد بنحو فعلیت در او موجود است ودر ایجاد وافاضه احتیاج بامری ماوراء ذات خودش ندارد بلکه ماوراء عبادان آن وجود قریه‌ای نیست وجمیع جهات افاضه وعلیت از علم وقدرت وحیوة واراده واختیار عین ذات اوست . مبدء وعلت اولی واصلی موجوداتست ، بلکه حقیقت غیر او مبدء فاعلی برای موجودات نیست ، وچون ذات او اکمل الذوات است ودر ایجاد احتیاج بامری وتعقل غایتی غیر از ذات خود ندارد ، غایت از برای اشیاست ، وهمین تمامیت ذات وبودن او علت غائی اشیاء منشاء ازبرای حرکت جمیع اشیاء بسوی اوست*

یشابهه فی صفة الکمال فی کونه فاعلا بالاستقلال و بعد التصور التام لا کلام فی أن الواجب کما لا شریك له فی الذات لا شریك له فی الصفات و الفاعلیة و الخالقیة بالذات و بالاستقلال لله المستجمع لجمیع صفات الکمال و الممکنات علی تفاوتها و ترتبها فی الکمال و النقص الذی حصل لها بسبب القرب الی المبدء مفتقرة من جمیع الجهات إلیه و بدونه لا ذات لها و لا صفة بل باطلة هالکة بأنفسها لیس لها مرتبة و حقیقتها کان من وجه ینسب الی الحق « کلّ شیء هالك الا وجهه » فالممکنات بحسب الذات ووجه إلی النفس داخلة فی کلّ شیء و هالکة و بحسب وجهه إلی الرّب أی وجه إلی رب کان من المستثنی باق ببقاء الله أو بابقاء الله الواحد القهار ، و إذا نسب إلی الممکن شیء فهو لیس له بما هو ما سواه بل بما هو وجهه و وجه الشیء هو الشیء بوجه و کلّ شیء منه و الامر إلیه و الواسطة غیر معقولة، و ان ما یترأی من أوّل النظر لبعض الاشیاء أثر و هو کاشراق الشمس علی موضع و انارته بنورها ثم حصل نور آخر من ذلك النور و هکذا و إذا نظرت استندت کلها إلی الشمس و کما قال :

وانت اذا شاهدت اشراق الشمس علی موضع وانارته بنورها ثم حصل نور آخر من ذلك النور، حکمت ان النور الثانی من الشمس واسندته الیها وهکذا الثالث والرابع الی أن ینتهی الی أضعف الانوار الحسیة فعلی هذا المنوال

*پس اوست غایت الغایات. نهایت النهایات وهمان حب بذات وحب بکمالات ذات منشاء ظهور و بروز عشق در هر ذره‌ای از ذرات عالم وجود گردیده و هر موجودی عشقی دارد که کمال خود را حفظ میکند و صاحب شوقیست که از برای تحصیل کمالات و خروج از قوه بفعل واز مادیت بتجرد دائماً در حرکت وسیلان ذاتی وجوهریست ،وچون تنزل وجود از مقام تجرد بعد از طی مراحل وقطع منازل تا وصول بعالم ماده در نفس ذات وحقیقت وجود است واین تطور وتدلی ذاتی وجوداتست همینطور سیر آنها درقوس صعود بطرف مبدء اعلی بحسب نفس ذات وحقیقت میباشد واین حرکت در نهاد وباطن موجودات نهاده شده است ، واین عشق وشوقیست که امری ذاتی وعین وجود خارجی آنهاست نه امری عارض وطاری ، این جنبش بطرف مبدء جبلی وفطری از برای موجودات است نه عارضی وزائل. این بود خلاصهٔ کلام در اینکه حق تعالی فاعل و غایت اشیاست علی الاطلاق . « این تعلیقه اشتباهاً مکرر در این کتاب ضبط شده است »

وجودات الممکنات المتفاوتة فی القرب والبعد الی الحق الاول فالکل من عند الله

لان من کان ذاته و کماله بشیء وشرفه بقربه لایکون منشاءً الکمال بالاستقلال فما کان من الفضل له بحسب الصورة فهو لخالقه بحسب الحقیقة، فماله بحسب الذات ونشأ منه وهو من الناقصات لیس بکمال بل سلب کمال.

المشعر الخامس

فی ان الواجب الوجود تمام کل شیء (۱)

قد علمت أن الوجود حقیقة واحدة بسیطة لایتفاوت أعدادها بامور ذاتیة من جنس وفصل ونحوهما بل بکمال ونقص وغنی وفقر ولیس النقص والفقر مما یقتضیه نفس حقیقة الوجود و الا لم یوجد واجب الوجود و التالی باطل کما ثبت فالمقدم مثله فظهر أن حقیقته فی ذاتها تامة کاملة غیر متناهیة القوة والشدة

المقصود من هذا الکلام إظهار سریان نور الوجود فی کلّ امور وإثبات الوحدة فی الکثرة فقال: ان الوجود حقیقة واحدة بسیطة وهذا مثبت أنه کلّ الاشیاء. «وبهذا ثبت أنه کلّ الاشیاء د ـ ط» و إذا ثبت انه کل الاشیاء ثبت أن بشیئیته کانت شیئیة الاشیاء و بفیض وجوده موجود کلّ ماسواه وحقیقته لاتتکثر بامور ذاتیة لمنافاته البساطة بل فیضه سبب العکس وعکس العکس دام مقاماً ودرجة وحصل باعتبار قرب و بعد مقام فی الفیضان، الکمال والنقصان. وصدور الکثرة علی الترتیب من الواحد لاینافی البساطة وهو الکلّ فی وحدته وتام فی ذاته بحسب مرتبة الاحدیّة وفوق التمام ولیس النقص مما یقتضیه نفس حقیقة الوجود وإلا لم یتحقق المرتبة الکاملة الواجبیّة

۱ ـ چون وجود حق مبدء ظهور وجوداتست و وجودات امکانی منبعث از آن أصل واحدند عین التعلق و محض ربطند و لیسیت ذاتی و عدم اصلی آنها بوجود حق جبران شده است واصل وجود واحد بوحدت اطلاقیه شخصیه است و وجودات امکانی ازمراتب و ظهورات یك اصل واحدند و یك اصل واحد بحسب فعل ظاهر در همه أشیاء بلکه عین وجوداتست و بنا بوحدت اصل وجود « لاسیما » وحدت شخصی مراتب امکانی از تنزل یك اصل واحد ظاهرشده‌اند و جمیع وجودات باعتبار استهلاك وجود در احدیت عین حق وحق باعتبار ظهور و فرق و تفصیل وفرقان عین أشیاست أصل حقیقت روی این موازین تمام هرشیء واصل هرموجود است « هوالاول والآخر و الظاهر والباطن » وفی الاحادیث الالهیة « یا موسی أنا بدك اللازم » حق جان جهانست وجهان جمله بدن.

والتالی باطل کماثبت والمقدّم أی إقتضاءالنقصان من نفس حقیقة الوجـود باطل أیضاً . ولیس حقیقته فی ذاتها مستدعیة لنقصان، بل هو ناش لفیضان لفرط الکمال کما قال :

وانما نشاء النقص والقصور والامکان ونحوها من الثانویة والمعلولیة ضرورة ان المعلول لایساوی علته و الفایض لایکافیء المفیض فظهر ان واجب الوجود تمام الاشیاء ووجود الوجودات ونورالانوار

وبهذا ثبت أن البسیطة الحقیقة کلّ الاشیاء وعلّة العلل علی نحو أشرف لجمیع الخلایق إذا لم یکن سواه واجب ولم یتحقق إمکان بالقیاس إلی الغیر بالنسبة إلی شیء وإلا فلا ویلزم أن یکون الواجب واجباً «فتأمل»

المشعر السادس

فی ان واجب الوجود مـرجع کل الامور

واعلم ان الواجب بسیطة وکل بسیط الحقیقة فهو بوحدته کل الامور لایغادر صغیرة ولاکبیرة الااحصاها واحاط بها الاماهو من باب الاعدام والنقایص

فانك اذا فرضت بسیطاً(۱) وهوج مثلا وقلت ج لیس (ب) فحیثیة انه (ج) ان کانت بعینها حیثیة انه لیس (ب) حتی یکون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب فیکون الایجاب والسلب شیئاً واحداً ولزم أن یکون کل من عقل الانسان مثلا عقل لیس بفـرس بأن یکون نفس عقلـه للانسان نفس عقله لیس بفرس ، لکن اللازم باطل فالملزوم مثله

المقصود أن واجب الوجود صـرف الوجود لان الوجـود اذا کان مشوباً کان ناقصاً لیس بواجب بالذات وصرف الشیء لایسلب عنـه الشیء وکلّ مالایسلب عنه

۱ـ این کلمهٔ قدسیه از ارسطو نقل شده است، کثیری از مبانی فلسفی برفهم این کلمه توقف دارد صدرالمتالهین در اثبات علم تفصیلی باری باین قاعده استدلال کـرده است، بیان تحقیقی این قاعده را در بین محققان فن حکمت و عرفـان ، صدرالمحققین بیان نموده است محصل این قول آنستکه، حق تعالی چون بسیط من جمیع الجهات ووجود وقدرت واراده واختیار صرفست وهمهٔ کمالات را بنحو صرافت واجد است آنچه کمال در عالم فرض شود باید آن حقیقت مقدس بنحو اعلی واتم آن را واجد باشد درمرتبهٔ علم*

الشیء فهو کلّ الاشیاء بماهوشیء لایغادر هو من الشیء صغیرة ولا کبیرة ، والتعیّنات

*بذات علم بهمهٔ اشیاء داشته باشد (الف)

مصنف (ره) دراسفار (ب) فرموده است : «فصل فی ذکر نمط آخر من البرهان علی أن واجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقیة لایخرج من حقیقته شیء من الاشیاء. اعلم ان واجب الوجود بسیط الحقیقة غایة البساطة وکل بسیط الحقیقة کذلك فهو کل الاشیاء فواجب الوجود کل الاشیاء لایخرج عنه شیء من الاشیاء. وبرهانه علی الاجمال انه لوخرج عن هویة حقیقته شیء لکان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشیء والا لصدق علیه سلب، سلب ذلك الشیء اذ لامخرج عن النقیضین وسلب السلب مساوق للثبوت فیکون ذلك الشیء ثابتاً غیر مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوباً عنه «هف» واذا صدق سلب ذلك الشیء علیه کانت ذاته متحصلة القوام من حقیقة شیء ولا حقیقة شیء فیکون فیه ترکیب ولوبحسب العقل بضرب من التحلیل وقد فرضناه بسیطاً هذا خلف .»

یعنی حقیقت مقدس حق چون دارای صرافت ذات وبساطت حقیقت استوآنچه که از کمالات فرض شود آن وجود بی نهایت آن راواجد است باید در مقام ذات هیچ کمالی را نشود ازاو سلب نمود آنچه اراده وعلم وقدرت وکمال تصور شود باید خارج ازحیطهٔ علم وقدرت واردهٔ حق نباشد بلکه حق در مقام ذات چون واجد همهٔ نشئآت وجودیه بنحو صرافت وتمامیت است دروجود وعلم وقدرت واراده ثانی ندارد چون صرف علم وقدرت ووجود واراده علم وقدرت ووجود و اراده‌ای را گویند که آنچه از سنخ این معانی*

الف ــ مرحوم حکیم محقق استاد مدقق قدوهٔ أهل حکمت وفلسفه «آخوند ملاعلی نوری» فرموده است : هذا هوالذی یکشف عن سرما قال بعض ساداتنا و أئمتنا علی ما فی «الکافی» حیث قال (ع) فی جواب سئوال الزندیق عن ماهیته تعالی شیء بخلاف الاشیاء ارجع بقولی هذا الی اثبات معنی و انا شیء بحقیقة الشیئیة انتهی. ولقد قال العظیم ارسطا طالیس بسیط الحقیقة کل الاشیاء ینظر الی قوله علیه السلام: شیء بخلاف الاشیاء .وقوله: بسیط الحقیقة کل الاشیاء. ینظر الی قوله علیه السلام: شیء بحقیقة الشیئیة. ومن ثم یلزم علمه تعالی فی مرتبة علمه بکنه ذاته بجملة الاشیاء حیث لایعزب عنه مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء .والحق أن درك هذا الطور صعب مستصعب بحیث ماتیسر لاحد من اجلة العرفاء السابقین والسلاك العارفین ولاللحکماء المشهورین حسبما وجدناه و قرره صدرالمحققین و محصل هذا القول یرجع الی کونه تعالی عالماً بکنه حقیقة ذاته التی هی حقیقة حقایق الاشیاء و اسمائه الحسنی انماهی حقایق الاشیاء بضرب اعلی و کنه ذاته الاحدیة بوحدته الحقة حقیقة تلك الحقایق الا سمائیة فصار العلم القدیم الا زلی علماً اجمالیاً فی عین کشف التفصیلی فافهم »

بطور تفصیل معنای بسیط و بودن حق تعالی کل الاشیاء را بیان خواهیم کرد .

ب ــ جلد اول اسفار أربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ فصل ۱۰۵ ص ۲۰۲

ليست من الشيء بماهوشيء بل هی مخصّصات لكل فرد ومميّزات له عن آخروهذه

*فرض شود عین او یاتفصیل بعد از اجمال وفرق بعد از جمع آن باشد اگر مرتبه‌ای از کمال وجودی فرض شود که در حق بنحو اعلی واتم نباشد وحقیقت مقدس حق آن‌را فاقد باشد باید ذاتش مصداق سلب آن کمال واقع شود، ترکب شیء از وجدان وفقدان حاکی از نقص وجودی ومحدودیت ذاتست .

صدرالمتألهین بعد از عبارت مذکور گفته است : « وتفصیله انه اذا قلنا: ان الانسان لیس بفرس. فسلب الفرسیة عنه لابد وان یکون من حیثیة اخری غیر حیثیة الانسانیة فانه من حیث هوانسان، انسان لاغیر ولیس هو من حیث هوانسان لافرساً والا لکان المعقول من الانسان بعینه هوالمعقول من اللافرس ولزم من تعقل الانسانیة تعقل اللافرسیة اذلیست سلباً محضاً بل سلب نحو خاص من الوجود ولیس کذلك فانا کثیراً «ما» نتعقل ماهیة الانسان وحقیقته مع الغفلة عن معنی اللافرسیة و مع ذلك یصدق علی حقیقة الانسان انها لافرس فی الواقع وان لم یکن هذا الصدق علیها من جهة معنی الانسان بما هو معنی الانسان فان الانسان لیس هومن حیث هوانسان شیئاً من الاشیاء غیر الانسان، وکذا کل ماهیة من المهیات لیست من حیث هی هی الاهی ولکن فی الواقع غیر خال عن طرفی النقیض بحسب کل شیء من الاشیاء غیر نفسها؛ فالانسان فی نفس ذاته اما فرس اولیس بفرس وهو اما فلك اوغیر فلك وکذا الفلك اما انسان او غیر انسان وهکذا فی جمیع الاشیاء المعینة واذا لم یصدق علی کل منها ثبوت ما هو مباین له، یصدق علیه سلب ذلك المباین فیصدق علی ذات الانسان مثلا فی الواقع سلب الفرس فتکون ذاته مرکبة من حیثیة الانسانیة وحیثیة اللافرسیة وغیرها من سلوب الاشیاء؛ فکل مصداق لایجاب سلب محمول عنه علیه لابد وأن یکون مرکب الحقیقة اذلك ان تحضر صورته فی الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاةً واشتقاقاً فیقایس بینهما وتسلب احدهما عن الاخر فما به الشیء هو، هوغیرما یصدق علیه انه لیس هوفاذا قلت زید لیس بکاتب فلایکون صورة زید بماهی صورة زید لیس بکاتب والالکان زید من حیث هو زید عدماً بحتاً بل لابد وأن یکون موضوع هذه القضیة ای قولنا: زید لیس بکاتب مرکباً من صورة زید وامر آخر عدمی یکون به مسلوباً عنه الکتابة من قوة اواستعداد أوامکان أونقص أوقصور وأما الفعل المطلق فحیث لایکون فیه قوة والکمال المحض مالا یکون فیه استعداد والوجوب البحت والتمام الصرف مالا یکون معه امکان اونقص اوتوقع فالوجود المطلق مالا یکون فیه شائبة عدم لان یکون مرکباً من فعل وقوة وکمال ونقص ولو بحسب التحلیل العقلی بنحو من اللحاظ الذهنی وواجب الوجود لما کان مجرد الوجود القائم بذاته من غیر شائبة کثرة وامکان اصلا فلایسلب عنه شیء من الاشیاء الاسلب السلوب و الاعدام والنقایص والامکانات *

لیست من الکمال بل قیود للمقیّدات ولازم للنزول ومانع «ممانع ـ د ـ ط» للشمول وکانت

*لانها امور عدمیة وسلب العدم تحصیل الوجود فهو تمام کل شیء وکمال کل ناقص وجبار کل قصور وآفة وشین فالمسلوب عنه وبه لیس الا نقایص الاشیاء وقصوراتها وشرورها لانه خیریة الخیرات وتمام الوجودات وتمام الشیء احق بذلك الشیء وآکدله من نفسه والیه الاشارة فی قوله تعالی : ومارمیت اذرمیت ولکن الله رمی. وقوله تعالی : وهومعکم اینما کنتم. وقوله تعالی : هوالاول والاخروالظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم »

در کلمات ائمهٔ حکمت وسلاك بیداء معرفت این کلمه دائر است که فرموده‌اند واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات است و ممکن الوجود بالذات ممکن الوجود من جمیع الجهاتست، چون تحقیق بیان صدرالمتالهین توقف بر توضیح بیشتری دارد ناچارم از ذکر مطلبی که حل کثیری از غوامض بر آن توقف دارد : صرف حقیقت وحقیقت صرفه آن حقیقتی را گویند که خالی از کافهٔ متقابلات آن حقیقت باشد و آن حقیقت بوجهی از وجوه متصف بعدم آن حقیقت نباشد مثلا بیاض و سفیدی صرف بیاضی را گویند که متصف بعدم هیچ نحوی از انحای سفیدی نباشد و آنچه که از سنخ سفیدی فرض شود داخل در این حقیقت باشد، حقیقت صرفهٔ بیاض، واجد جمیع مراتب سفیدی وفاقد جمیع مراتب سیاهی‌است، نور صرف مثلا نوریرا گویند که ابدا ظلمت در آن لحاظ نشود واگر نوری فاقد مرتبه‌ای ضعیف از نور باشد نور صرف نمیشود وقویتر از آن نور در دار هستی تصویر میشود، نمیشود در دار وجود از برای حقیقت صرف مرتبهٔ فقدانی تصویر نمود چون فقدان یکمرتبهٔ ضعیف از آن حقیقت ملازم باترکیب عدم ووجدان وترکب شیء از وجدان وفقدان خواهدشد همینطور وجود صرف وجودیرا گوئیم که غیر از جهت وجودی امری دیگر باآن ملحوظ نگردد، وجودی جامعتر وکاملتر از آن تصویر نشود واز همهٔ جهات عدمیه وکافهٔ مفاهیم وماهیات معرا باشد هر امروجودی وآنچه که کمال از برای وجود مطلق است در آن حقیقت بسیطه بنحو اعلی واتم موجود باشد وآنچه که راجع بشرور واعدام وظلماتست از آن مرتفع بطوریکه صادق باشد که در حق او گفته‌شود «علم کله وقدرة کله وارادة کله» پس واجب الوجود بالذات آن موجودی را گوئیم که ازجمیع جهات عدمیه وتمامی حیثیات امتناعیه وکافهٔ مفاهیم وماهیات منزه باشد وجودش بالذات وللذات که عبارة اخرای ازلیت ذات و ضرورت ازلیه وملازم باطرد عدم واستغنای از غیر در مرتبهٔ ذات است بوده باشد . بعبارت دیگر مستقل وقائم بذات وجامع جمیع صفات وجودی ومتصف بکافهٔ اسمای لطفیه، قهریه ، جلالیه ، جمالیه ومنشاء ظهور وبروز جمیع ماهیات ومصدر کافه فعلیات ومشهد همهٔ*

من باب الاعدام وسلبها شرف لان سلبها یرجع إلی السلب الامکان وسلب تأکد الوجود واثبات الوجوب وماهو جهة الکمال والخیریّة علی العموم احاط به حضرت الوجود البسیط الحیّ القیّوم لانه إذا سلب مماهو مشتمل علی الکمال والخیریة کمال ما کان مرکباً ومصداقاً لثبوت الکمال وسلب الکمال وهذا ینافی البسیط حقّ البساطة

*حقایق وجودیه باشد .

آنچه از نعت جلال آید واز وصف جمال همه در روی نکوی تو مصور بینم

اینکه از رئیس حکمای مشائین ارسطو (قده) نقل شده است : «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» مراد قائل همان است که ذکر شد حقیقت حق چون بسیط بتمام ذاتست قهرا فردانی الذات والصفات خواهد بود چون وحدتش اطلاقیه است همهٔ حقایق را در بردارد لذا از آن حقیقت تعبیر بحقیقة الحقایق نموده اند ؛ از حیطهٔ وجودش هیچ چیز خارج نمی باشد این قاعده موافق است باقول حق تعالی : «هوالقاهر فوق عباده ـ الاانه بکل شیء محیط » مفاد این قاعده لزوم وجدان حق جمیع حقایق وجودیه راست «بسیط الحقیقة کل الاشیاء الوجودیة علماً وقدرة وکمالا وسعة ، ولیس بشیء من الاشیاء الوجودیة نقصاً » در جای دیگر اهل عرفان فرموده اند : «هوالظاهر والمظهر » موافقا لقوله تعالی : هوالاول والآخر والظاهر والباطن » وعن علی علیه السلام «داخل فی الاشیاء لابالممازجة وخارج عن الاشیاء لابالمباینة ، داخل فی الاشیاء لاکدخول شیء فی شیء وخارج عن الاشیاء لاکخروج شیء عن شیء» (الف)

پس حقیقت حق در مقام ذات حقیقة الحقایق ومجمع جمیع کمالات وفاقد جمیع انحای عدمیه است وفقدان کمالی از کمالات همان ترکیب از جهت وجدان وفقدان وملازم باامکان وحدوثست .

فهم این قاعده مبتنی بر تعقل اصالت وجود ووحدث حقیقت وجود ونیل تام بمعنای تشکیك خاصی بلکه خاص الخاصیست همان وجدان حق جمیع حقایق راوشهود آن حقایق را در مقام ذات سبب احاطهٔ قیومیهٔ او بحسب ذات واحاطهٔ سریانیه اش بحسب فعل نسبت بهمهٔ حقایق است حقیقت او تمام هرشیء وکمال هرناقص است «عنت الوجوه للحی القیوم» وانما خرجنا عن طور هذه التعلیقة لان هذه المسالة کانت من العویصات .

الف ـ درکلمات أئمه « علیهم السلام » اشارات و تصریحات لطیفه باین قاعده زیاد است ولی فهم آن کلمات شریف صادر از مقام ولایت بدون تسلط تام بعلوم الهیه ممکن نیست و هر کسی قابلیت فهم حقایق صادر از منبع ولایت را ندارد

از کمان سست تیر انداختن کار هر بافنده و حلاج نیست

ومحض الكمال وصرف الخيريّة لانك إذا فرضت بسيطاً وهو «ج» مثلا وقلت : «ج ليس ب» فالوصف العنوانى صادق لذات الموضوع و مفهوم المحمول يسلب عنه و الفرض أن كليهما كمال فيصدق عليه الكمال وسلب الكمال و بالضرورة ان ماهو فيه حيثية الكمال ليس هو بعينه فيه حيثية سلب الكمال وما ذكر المصنف منبهات، ولايرد عليه أن ماهو معلوم بالبديهة انه ليس شيء واحد من حيثية واحدة «ج» وليس «ج» اما انه «ج» وليس «ب» فلايأبى العقل عن تجويزه فضلاعن أن يكون بديهياً فتدبر، تعرف؛ وقال:

و تحقق ان موضوع «الجيمية» مغايرة لموضوع انه ليس «ب» ولو بحسب الذهن .

لان الكمال وسلب الكمال متناقضان من غير ملاحظة المتعلق ويقتضيان التغاير لمحلّهما و لو بحسب الذهن من تعيّن وجود به يكون «ج» ومن تعيّن به يكون ليس «ب» كما قال :

فعلم أن كل موجود سلب عنه أمر وجودى فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة هو بها ليس كذا، فبعكس النقيض كل بسيطة الحقيقة هو كل الاشياء فاحتفظ بها ان كنت من أهله

العكس النقيض هو جعل نقيض الجزء الثانى جزءاً أولا و نقيض الاول ثانياً مع بقاء الكيف و الصدق فكان عكسه كلّ بسيط الحقيقة ليس موجوداً سلب عنه أمر وجودى؛ فثبت أن بسيطة الحقيقة كلّ الموجودات من حيث الوجود(۱) والتمام، لامن حيث النقايص

۱ـ بيان تحقيقى اين قاعده اختصاص بملاصدرا دارد براى آنكه اين قاعده توقف برمقدماتى دارد كه او بيان نموده‌است. لذادرموارد زيادى از كتب خود گفته‌است: فهم تام اين قاعده دردوره اسلاميه اختصاص بمن دارد. دراسفار گفته است: «ولم اجد من له علم بذلك فى وجه الارض» اينكه محقق سبزوارى «درمقام مناقشه» گفته‌است: (الف) «ولايكون كذلك لان كلا المقامين مما وصل اليهما العرفاء الشامخون حتى صار من اصطلاحاتهم «شهود المفصل فى المجمل وشهود المجمل فى المفصل» مراد حكيم سبزوارى ازاين مناقشه آنستكه: عرفا مقام احديت راچون مقام تجلى ذات از براى ذاتست وحق تعالى در آن مشهد همه‌ى حقايق را بنحو كثرت دروحدت شهود مينمايد بشهود اجمالى «كالشجرة فى النواة» موطن علم حق ميدانند وازتجلى حق*

الف ـ حاشيهٔ حكيم سبزوارى برسفر نفس «الاسفار الاربعة» چاپ سنگى طهران ص ۲۸

والاعدام قال الشيخ «ره» فى جواب سؤال عن هذه المسألة نقول: امّا إنه بسيط الحقيقة فحقّ لاشك فيه أنه أحدّى المعنى احدّى الذات فى نفس الامر لايمكن أن يتصور خلاف ذلك، واما انه كل الاشياء فهذا باطل حيث لاشىء فاذا كان فى الازل الذى هو ذاته الحق واحداً أحداً صمداً لاشىء غيره ولاشىء معه والاشياء التى جعلتموها أبعاضه و قلتم هو كلها لا ذكر لها ولاوجود ولاتحقق الا فى الامكان وهو خارج الذات فكيف يكون كلها، و إنما يجوز أن يقال إنه كلّ الاشياء لواجتمعت معه فى صقع واحدة و كلماته طويل الذيل هنا و قال ما قال و بنى على مافهم و ليس مراد هم مافيه شايبة الخيريّة بل لا يعنى من هذا القول إلا أن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات لايسلب عنه الكمال و الشيئيّة و لا يكون له صفات السلب إلا أن يؤكد الوجوب ولا يسلب عنه الشىء بحقيقة الشيئية و هذا هو بسيط الحقيقة و قال إنه « هوحق - خل - د - ط » حق « فتدّبر »

---

*در مقام واحديت كه مقام ظهور اسماء وصفاتست برؤية المجمل مفصلا تعبير كرده اند براى آنكه اعيان ثابته وماهيات امكانى بظهور تفصيلى مشهود حقند واعيان وماهيات به تبع اسماء وصفات «در مقام تجلى ثانى» به ثبوت مفهومى وتقرر علمى تحقق دارند.

اينكه عرفا ومشايخ صوفيه از براى اعيان ثابته تقرر وثبوت مفهومى قائلند نميتوان گفت معناى « بسيط الحقيقه » را بآن نحوى كه صدر المتألهين درك كرده وبيان نموده است فهميده اند چه ثبوت مفهومى وتقرر علمى ماهيات امكان ندارد ملاك علم تفصيلى حق باشد يكى از اشكالات بر اتباع مشاء همين است كه ملاك علم تفصيلى حق را صور كليه ومفاهيم ذهنيه قرار داده اند متعلق علم حق بايد حاق خارج و صريح وجود خارجى باشد لذا حكيم نورى (الف) «المولى على بن جمشيد» گفته است. « والحق ان العرفاء والصوفية و عظمائهم السابقين حيث قالوا ان منزلة الاعيان فى الاسماء الالهية منزلة الصور والحكايات من الحقايق وكذلك منزلة الاسماء من الذات يلزم عليهم القول بكون بسيط الحقيقة كل الاشياء كما قال به اساطين الحكمة ولكن لما قالوا بثبوت الاعيان بعد مرتبة الاسماء فى العلم يظهر منهم انهم ليسوا من اهل درك هذه المسألة كما هو حقها بل انكروها وان قالوا ببعض ثمراتها »

الف ــ درحواشى براسفار خطى و حواشى بر رسائل « ملاصدرا »

المشعر السابع

فی أنه تعالی یعقل(۱) ذاته ویعقل الاشیاء کلها من ذاته، اما انه یعقل

۱ - یکی از مسائل مهم فلسفهٔ الهی اثبات علم تفصیلی در ذات حقست اصولا مسأله‌ی علم باری باشیاء چه در ذات وقبل از ایجاد و چه فعلی و بعداز ایجاد یکی‌از مباحث مهم است (الف) اثبات علم تفصیلی در مقام ذات بنحوی‌که مستلزم محذوری نشود اختصاص بملا صدرا دارد و همچنین بیان مراتب علم فعلی حق که صفحات عالم وجود باشد بنحوی‌که ازشهود حق، حقایق وجودیراتغیر و انفعال درذات حق حاصل نشود از مختصات صدرالمتألهین است . بطورکلی اقوال حکما درعلم حق مختلف است:

۱ - ابونصر فارابی « معلم ثانی » و بوعلی « ابن سینا » و بهمنیار ولوکری(ب) « ابوالعباس » ملاك علم تفصیلی حق بأشیاء را صورمرتسمه میدانند بنا براین طریقه علم حق بذات خود و صور مرتسمه علم حضوری و بحقایق خارجی علم حصولیست .

۲ - شیخ الاشراق و محقق طوسی و شارح حکمت الاشراق علامه‌ی شیرازی و سید محقق داماد وجمعی‌دیگرمراتب عالم وجودرا ازمجردات ومادیات، بسائط ومرکبات علم تفصیلی‌حق میدانندوعلم تفصیلی قبل ازایجاد را درمرتبهٔ ذات منکرند (ج) *

الف - ملاصدرا درمبدء ومعاد چاپ سنگی طهران « ۱۳۱۴ ه ق ص ۶۶ » فرموده‌است: « و اما کیفیة علمه بالاشیاء بحیث لایلزم منه الایجاب ولاکونه فاعلا و قابلا وکثرة فی ذاته ؛ فاعلم أنها من اغمض المسائل الحکمیة قل من یهتدی الیها سبیلا ولم یزل قدمه فیها حتی الشیخ الرئیس «ابی‌علی‌بن‌سینا» مع براعته و ذکائه الذی لم یعدل به ذکاء والشیخ‌الالهی «صاحب‌الاشراق» مع صفائه فی الذهن و کثرة ارتیاضه بالحکمة و مرتبة کشفه وغیرهما من الفائقین فی العلم واذا کان هذا حال امثالهم فکیف من دونهم من اسراء عالم الحواس مع غش الطبیعة و مخالطتها » درالهیات اسفار » چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ه ق ص ۳۶و۳۷ » گوید : « فاعلم ان الاهتداء بها من أعلی طبقات الکمال الانسانی و الفوز بمعرفتها یجعل الانسان مضاهیاً للمقدسین بل من حزب الملائکة المقربین و لصعوبة درکهاوغموضها زلت‌أقدام‌کثیر من العلماء حتی‌الشیخ‌الرئیس و من تبعه فی اثبات علم زائد علی ذات الواجب و حتی شیخ اتباع الرواقیة و من تبعه فی نفی العلم السابق علی الایجاد »

ب - صدرالمتألهین درکتب خود قول اتباع مشاء راکه بصورمرتسمه قائلندمردود دانسته است در مبدء ومعاد « چاپ سنگی طهران ص ۷۹ »گفته‌است : « ان القول باثبات الصوروتقریر رسوم المدرکات فیه قول فاسد و رأی سخیف و تجاسرفی حق المبدء الاعلی جل‌کبریائه عن‌ذلك »

ج - این قول را آخوند ملاصدرا تمام‌نمیداند چون این قول صریح درنفی علم‌تفصیلی در مقام ذات است رجوع شود بأسفار الهیات « چاپ سنگی ۱۲۸۲ ه ق طهران ص ۵۳و۵۴و۵۵ و ۵۶ و مبدء و معاد چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ ه ق ص ۷۹و۸۰و۸۴

ذاته فلانه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص و امكان وعدم وكل ماهو كذلك فذاته حاضر لذاته بلاحجاب والعلم ليس الاحضور الوجود بلاغشاوة، فكل ادراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادة وغواشيها، لان المادة منبع العدم والغيبة، اذكل جزء من الجسم فانه يغيب عن غيره من الاجزاء و يغيب عنه الكل و يغيب الكل عن الكل، فكل صورة هواشد برائة من المادة فهى اصح حضوراً لذاتها وأدناها المحسوسة على ذاتها، ثم المتخيلة على مراتبها ثم المعقولة، واعلى المعقولات اقوى الموجودات وهو واجب الوجود فذاته عاقل لذاته و معقول ذاته بـأجل عقل، وذاته مبدء كل فيض وجود فبذاته يعقل كل الاشياء عقلا لاكثرة فيه اصلا

* ٣ - برخى از اهل حكمت وفلسفه مثل فرفوريوس وعده‌اى از اتباع مشائين از باب اتحاد صورت عقلى با جوهر عاقل حق را عالم باشياء ميدانند .

٤ - افلاطن الهى و اتباع او ملاك علم تفصيلى حق بأشياء را بصور مفارقه ومثل نوريه ميدانند و قائلند كه حق تعالى بواسطهٔ شهود ارباب انواع همهٔ حقايق رامشاهده مينمايد و وجود خارجى مثل نورى، علم تفصيلى حقست .

٥ - معتزله بواسطهٔ صعوبت تصور تعلق علم بمعدومات قائل به ثبوت ماهيات « منفكة عن كافة الوجودات » شده‌اند و متعلق علم حق را قبل از اشياء ثابتات ازليه ميدانند .

٦ - محققان از اهل كشف وشهود علم تفصيلى حق را بأشياء قبل از وجود حقايق و ظهور حق در مجالى ممكنات عبارت ازظهور حقيقت وجود در احديت « ظهورالمفصل مجملا » و تجلى در مقام واحديت و اسماء وصفات بصور اسماء و صفات واعيان ثابته « ظهورالمجمل مفصلا » ميدانندكه از آن تعبير بشهود المفصل مجملا در احديت و شهود المجمل مفصلا درواحديت نموده‌اند متعلق علم حق مطابق ظاهر كلمات صوفيه مفاهيم و ماهياتست كه ازآنها تعبير بأعيان ثابته نموده‌اند ظاهر اين قول باطل است ولى باطن آن موافق باگفتهٔ محققان از متألهين است .

٧ - جمعى حقيقت حق را علم اجمالى مقدم بركائنات ميدانند ومقارن اين‌علم، علم تفصيلى قائلند .

٨ - جمعى ذات حق را علم تفصيلى نسبت بمعلول أول و علم اجمالى بسايرمعاليل امكانى ميدانند ملاك علم تفصيلى حق نزد آنها صور مرتسمهٔ درعقل اول است تفصيل اين اقوال خارج ازطور اين تعليقه است .

تحقّق الشیء منوط علی صحة القبول و عدم المانع و فی تعقّله تعالی ذاته کلا هما کان ولم یکن له مانع فتحققه ظاهر و ذکر المصنف له وجه تنبیهی بأنه مجرّد عن شوب کلّ نقص و إمکان و عدم و هذه من لوازم المادة و نفی اللازم یستلزم نفی الملزوم و مانع الادراك امّا المادة و إباء الذاتی فهذه لایکون هنا و امّا شدة الظهور فهی مانع لادراك ماسواه لصغر المدارك و عجز الاحاطة فیه و بیّن فی وجه کون المادة سبباً لاباء الذاتی للادراك بأن کلّ جزء من الجسم کذا لان جریان الحکم فی المادة مبنی علی اعتبار تحصّلها بالصورة و المادة المتحصلة بالصورة هو الجسم و هو یأبی عن الحضور بسبب المادة و وجود الجسم المادی و حضورها عن الغیبة وما هذا شأنه لیس من مراتب العلم بالذات وشرط کون الشیء مدرکاً بالذات برائته عن المادة وامّا تفاوت الادراك فهو باعتبار نفی اللواحق کلا او بعضاً و ماهو أشدّ برائة عن اللواحق فهو أصح حضوراً و حصولا للمدرك و أدنی مرتبة الحضور للصور المحسوسة، لان برائتها من المادة فقط مشوب باللواحق و منوط بحضور المادة وأشدّ حضوراً منها المتخیلة علی مراتبها بسبب تفاوت نفی اللواحق فیها واذا نفی الکلّ حصل حقّ الحصول لمن کان حضوره(۱) بذاته و کذا ولم یکن له کفواً أحد و هو الله الصمد و أجلی الاشیاء فی الحضور واجب الوجود والظهور خالق الکلّ فیّاض الفیض علمه بذاته عین ذاته و یعقل کلّ الاشیاء بذاته لا بمعنی ان الاشیاء فی ذاته کما قال : « عقلا لا کثرة فیه » بل علمه بذاته لاینفك عن علمه بالاشیاء وهو فی الازل عالم بالاشیاء و بحضور ذاته یحضر الاشیاء علی وجه یلیق بحالها و إطلاق الا لفاظ لقصر العبارة فیما لا یحیط به المعنی فلا یوجه « بوجه ـ خ ل » إلیه الاشارة فلا ینبغی أن یبحث فیه أنه المناسب أم لا، بل الواجب حمله علی المناسب لان المراد هو لا غیره

ثم ان کل صورة ادراکیة سواء کانت معقولة أو محسوسة ، فهی متحدة

۱ـ واذا نفی الکل حصل حق الحصول والحضور وهو للصور المعقولة وحق الحضور لمن کان حضوره بذاته لذاته «د ـ ط»

الوجود مع وجود مایدرکها «مدرکها ـ خل» ببرهان فایض علینا من عند الله (۱) وهو: ان کل صورة ادراکیة ولیکن عقلیة، فوجودها فی نفسها و معقولیتها ووجودها لعاقلها شیء واحد بلا تغایر، بمعنی أنه لایمکن أن یفرض للصورة العقلیة نحواً آخر من الوجود لم یکن هی بحسبه معقولة لذلک العاقل و الا، لم تکن هی هی.

ای ولم یکن لصورة المعقولة ، صورة معقولة . لزوم عدم کون الصورة المعقولة و فساده مبنی علی تسلیم کون وجود هـا فی نفسها عین معقولیتهـا. وقال (۲) فی الاسفار : «وقدصح عند جمیع الحکماء أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها فی نفسها و وجودها للعاقل شیء واحد بلا إختلاف و کذا المحسوس » فاذا کان مقدمة الدلیل متفقة علیها لا یحتاج إلی البیان لکن قیل فیه: إنها لولم تکن معقولة فلا یخلو امّا أن تکون من شـأنها أن یعقل أولم یکن، لاسبیل إلی الثانی فان کلّ ماحصل فی الوجود فمن شأنه أن یصیر معقولا ولو بالقوة ، ولاسبیل إلی الاول لان الذی من شأنه أن یعرض له أمر لم یکن حاصلا له بالفعل ،فذلک لعدم شیء من أسباب وجود ذلک الامر ، امّا لفقد ماهومن جهة الفـاعل أولعدم إستعداد القابل و الاول محال لان الصورة لیس لها محلّ و لا أیضاً فیه جهة قبول او تغیّر أو إمـکان شیء لم یکن بالفعل ؛ لان هذه الامور لایکون الا فی عـالم الحرکات و قد فرض کون تلک الصورة مجردة لایتعلق بمادة فثبت ان کلّ صورة مجردة فان وجودها فی نفسها هو وجود هـا معقولة بالفعل ، و کذا کلّ صورة

۱ ـ ملاصدرا در حاشیهٔ «منه» در اسفار مبحث عقل ومعقولات ودرحاشیهٔ این کتاب تاریخ افاضهٔ برهان تضایف را براتحاد عقل وعاقل ومعقول باین نحو نوشته است (الف) از این حاشیه تولد این حکیم عظیم الشأن هم معلوم میشود «تاریخ هذه الافاضة کان ضحوة یوم الجمعة سابع جمادی الاولی لعام سبع وثلاثین بعد الالف (۱۰۳۷) من الهجرة النبویة المصطفویة «ص» وقد مضی من عمر المؤلف ثمان وخمسون «۵۸» سنة هجریة قمریة

۲ـ اسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ه ق ص ۲۷۸ .

الف ـ رجوع شود بکتاب المشاعر چاپ سنگی طهران ص۷۷ حاشیهٔ «منه»

محسوسة و كلّ صورة متخيّلة فان وجود هما فی نفسهما هو محسوسيتهما و محسوسيتهما هی وجود هما للجوهرالحاس فاذا كان هكذا من كون معقوليّة المعقول هو بعينه نحو وجوده للعاقل لاغير (۱) و كذا محسوسيّة المحسوس هی وجوده للجوهر الحاس لاغير ، فيلزم من ذلك أن يكون عاقل مثل هذا المعقول غير مباين الذات من وجوده كما قال :

۱- برای اثبات اتحاد صورت معقوله باجوهر نفس دلائل زیادی میتوان ذکر نمود یکی از باب اتحاد هیولی وصورت (الف) چون بنابر حرکت جوهری نفس متحول بصورتهای علمی گوناگون میگردد وصورعلمی صورت تمامیهٔ وجود وذات نفسند. شیخ واتباع اووشیخ الاشراق واتراب وپیروان اوچون منکر حرکت جوهری واتحاد ماده وصورتند وبین اتحاد لامتحصل بامتحصل واتحاد دوموجود متحصل خلط کرده اند اتحاد عاقل ومعقول را انکار نموده اند .

برهان دیگر براتحاد عاقل ومعقول همان شهود نفس، صورکلیات رامیباشد چون اگر صور کلی که موجودات کامل ومجرد از ماده اند داخل وجود نفس نباشند و نفس بهمان قوه وابهام خود باقی بماند ولواینکه هزاران صورت رااداراك نماید وهیچ تغییر و تحولی در ذاتش حاصل نگردد شهودصورعقلی مجرد که وجودات نورانیه اند برایش میسور نخواهد بود چون ادراك عبارة اخرای نیل نفس ورسیدن او به صور کلی عقلی میباشد خصوصاً بنابر آنکه نفس را خلاق صوروصور راقائم بنفس بدانیم بقیام صدوری نه حلولی. چون در مجردات حلول معنا ندارد وحلول چیزی در چیزی در جسمانیات است پس نفس باید نائل شود صور کلیه راومحیط برآن صور شود وآن صور بنحو وحدت وصرافت درباطن*

الف- باین برهان صدرالمتألهین در موارد زیادی ازکتب خود استدلال نموده است رجوع شود. به مبحث عقل ومعقولات اسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ه ق ص ۲۷۹ « حصول صورة الطبيعية للمادة التی يستكمل بها و يصير ذاتاً متحصلة اخری يشبه هذاالحصول الادراكی فكما ليست المادة شيئاً من الاشياء المعينة بالفعل الا بالصورة و ليس لحوق الصورة بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانبين الی الاخر ؛ بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص الی مرتبة الكمال » حصول ادراك از برای نفس عبارة اخرای تحولات ذاتیه ازبرای نفس است چون نفس در اول ادراکات مادهٔ صرفه و بواسطهٔ تحولات جوهری بالفعل میگردد پس صور عقلی اعراض زائد بر وجود نفس نیستند بلکه ملاك تحول ذاتی روحند، اتحاد عاقل و معقول عبارة اخرای سیر استکمالی روح و منشاء اتحادنفس با عقل فعال است چون اتحاد عاقل و معقول بدون اتحاد نفس با عقل فعال ممکن نیست

فاذا تقرر هذا فنقول: لايمكن أن يكون تلك الصورة متباينة الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها وجود و لعاقلها وجود آخر عرضت لهما اضافة المعقولية و العاقلية ، كالاب والابن والملك والمدينة وساير الامور المضافة التي عرضتها الاضافة بعد وجود الذات والالم يكن وجودها بعينه معقوليتها و قد فرضناها كذلك هذا « خلف »

قيل : « إن الملازمة التي ادّعى بين عدم الاتحاد و إعتبار كلّ واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر في محلّ المنع. واجيب أن الاثنينيّة فرع الامتياز فكلّ إثنين يمتاز كلّ منهما عن الآخر بحيث يمكن للعقل أن يشير إلى كلّ منهما

---

*ذات نفس موجود باشند و نفس بوحدتها ساری درصور باشد بسریان فعلی (الف) شیخ وسایر حکما باید ادراك نفس صورت عقلی را نظیر توسیط آلات صناعی ومادی بدانند.

برهان دیگر بر اتحاد عاقل ومعقول همان قیام صدوری معقولات است نسبت بوجود نفس چون قیام حلولی از خواص اعراض وصور جسمانیست نه موجودات کامل مجرد از سقع عقول فعاله وعقل ومعقولات.

برهان چهارم بر اتحاد همان مشاهده‌ی نفس است کلیات را بمشاهدهٔ ارباب وانواع چون عقول متکافئه‌ی عرضیه خزینهٔ ادراکات واصل ثابت موجودات این عالم میباشند «صورتی درزیر دارد آن چه در بالا ستی » علم برای انسان حاصل نمیشود مگر باشراقات واضافات حاصل بین نفس وموجودات بلاد تجرد آباد. اتصال نفس بعقل فعال یارب النوع عبارة اخرای حصول وجود خطوط شعاعیهٔ موجود بین نفس وعقل است «ایاها یتلقی العقل عند ادراکه للکلیات والحدود والبراهین تنحو نحوهذه» (ب)

الف ــ بهمین مطلب صدرالحکماء دراسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ه ق مبحث عقل و معقولات ص ۲۷۹ تصریح کرده است : « تلك القوة الا نفعالية بماذا ادركت الصورة العقلية أتدركها بذاتها المعراة عن الصور العقليات، فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة نيرة في ذاتها معقولة صرفة فان أدركها بذاتها فالذات العارية الجاهلة العامية العمياء كيف تدرك صورة علمية والعين العمياء كيف تبصر وترى -فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»

این برهان نزد عارف بقواعد عقلی ومحیط برمسائل فلسفی برهان متین و قوی میباشد اگر چه برای متوسطین نافع نیست فضلا از شخص مبتدی

ب ــ برای بحث کامل این مبحث رجوع شود بکتاب شرح حال وآراء فلسفی ملاصدرا تألیف نگارنده از ص ۱۱۷ تا ۱۳۶ ــ چاپ مشهد ۱۳۸۱ ه ق ازانتشارات کتابفروشی زوار

إشارة عقلية بأنه غير صاحبه ، و معناه أن يلاحظ العقل كلامنهما بدون الآخر »
و فيه انه إن اراد ان معنى ذلك أن يلاحظ العقل أحدهما بدون ملاحظة الاخر
فهو ممنوع إذ لايلزم من الامتياز هذا. و إن ارادأن معنى ذلك ان ملاحظة هذا
غير ملاحظةذلك فهو مسلّم، لكن هذا لايستلزم إنفكاك إحدى الملاحظتين عن
الاخرى فلايلزم المدّعى. اقول : الفرق بين اللازم الخارجى و اللازم الداخلى
أى الجزء كما حقّق هوأن ملاحظة الكلّ بدون الجزء لايجوز بخلاف اللازم
يمتنع المنع « فتدّبر »

فاذن لزم من ذلك ان الصورة المعقولة فى حد نفسهامع فرض تفردها عما عداها هى معقولة فيكون عاقلة أيضاً ـ اذا لمعقولية لايتصور حصولها «وجودها ـ خل» بدون العاقلية كماهوشأن المتضايفين(۱) وحيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فيكون معقولة لذاتها

۱ـ خلاصهٔ برهان تضايف كه صدرالدين شيرازى درموارد متعدد ازكتب خود ذكر كرده است اين است : صور اشياء وفعليات بردوقسمند يك قسم حلول در مواد جسمانى نحوهٔ وجود آنهاست وحالتى غير از حلول در ماده ندارند وممكن است بالفعل بدون تقوم بماده حصول پيدا نمايند وموجودى كه نحوهٔ وجودش حلول در غير باشد صلاحيت ازبراى ادراك ندارد نه مدرك ونه مدرك واقع ميشود يعنى نه چيزى راخودادراك مينمايد ونه ميتوان آن را باچنين وجودى ادراك نمود لذا موجودات واقع در عالم حركات ومتحركات ممكن نيست باوجود خاص خود ادراك شوند مگر بتقشير مقشر وتجريد مجرد بر اين مطلب جميع حكماء تصريح كرده اند ولى دراين كه چنين موجوداتى بالذات متعلق علم خدا ميباشند يانمى باشند اختلاف كرده اند (الف) .

يك قسم ديگر از صور، حلول درماده وهيولا ندارد ولى از مقدار جسمانى خالى نميباشد چنين وجودى وجود ادراكى وعلميست واينكه شيخ وديگران گفته اند صور جزئى در نفس مثل صورت زيد «مثلا» مادى اند چون فرض قسمت در آنها ميشود؛ حرفيست كه از پيشگاه تحقيق دور است چون عقل در مقام قسمت ايجاد مينمايد جسم وفرد مماثل آن را نه آنكه قسمت در همان صورت واقع شود لذا ملاصدرا صور جزئى قائم بنفس را مجردولاجرم مدرك جزئيات: حس مشترك وخيال بلكه جميع قواى باطنى راازماده مجرد ميداند

الف ـ سيد داماد و خواجه و شيخ اشراق وبرخى ديگر سجل كون وعالم ماده را ازمراتب اخير علم حق ميدانند ولى صدرالحكما اين مطلب را نادرست ميداند و حق هم با اوست

قیل: یرد علی قوله: فاذن لزم من ذلك ان الصورة (۱) الی آخره. انه إن

* (الف) حکمای قبل از ملاصدرا فقط صورت عقلی را مجرد از ماده میدانسته‌اند و قائل بتجرد برزخی نبوده‌اند صور کلی عقلی، هم ازماده وهم از مقدار جسمانی تجرد دارند ومعنای صرفند وبحسب نفس‌ذات مشهود ومعلومند ومعقولیت نحوهٔ وجود آنهاست وحصول چنین صوری درنفس، مبدءِ کمالات ومنبع حسنات ومنشاءِ نیل بلذات ودرجات است که در حق آن گفته شده است : «لاعین رأت ولا اذن سمعت ولاخطر علی قلب‌بشر» تجردیك قسم ازصور عقلی بحسب فطرت واصل وجود است مثل عقول صادر از مبدءِ جود که نحوهٔ وجودشان وجودتجردی واز ماده ومقدار معرا میباشند قسم‌دیگر ازموجودات بالذات تجرد ندارند ونحوهٔ وجودشان وجودی مادی وغیر ادراکیست ولی امکان‌دارد که جهات مانع از ادراك را از آن تقشیر نمود وبوجودی کامل ومجرد آن را ادراك نمود مثل صورکلیه‌ای که از موجودات جسمانی انتزاع‌میشوند. موجودیکه نحوهٔ‌وجودش وجود مادی باشد وصورتی نفس از آن انتزاع نماید آن صورت متمثل نزدنفس واصل وجودش قائم بنفس وحالتی غیر از تمثل نزد نفس ندارد لذا حکماگفته‌اند: هرصورت کلیهٔ قائم بنفس وجود فی‌نفسه آن عین وجودش از برای نفس میباشد و حالتی غیر از این حالت ندارد .

اگر از برای صورت عقلی وجودی مباین بانفس لحاظ شود بنحوی که ارتباط بین آنها بمجرد حال بودن ومحل بودن باشد بنحوی که بشود هریك را بدون دیگری ملاحظه نمود لازم میآید که در صمیم ذات معقول نباشد وبالفعل بودن آن در معقولیت امری طاری وعارض برآن باشد واین خود خلاف‌فرض است ونمیشود صورت مجردمعقول بالفعل،اتصاف آن بمعقولیت متأخر از ذات آن باشد چون فرق است بین اتصاف‌صورت عقلیه بمعقولیت واتصاف جسم بحرکت و متحرکیت صورت معقوله شأنی غیر از معقول بودن ندارد وانسلاخ آن از این وصف محال است ولی وصف حرکت از برای‌جسم این نحو نمی‌باشد ومعقول احتیاج بعاقلی غیر از خود ندارد چون معقول است باقطع نظر از جمیع اغیار واگر عاقل امری مباین باوجود معقول باشد لازم آید انفکاك عاقلیت از معقولیت درحالتی که متضائفان در اصل وجود ودرجات‌وجودی تکافوءِ دارند«المتضائفان متکافئان وجوداً وعدماً، قوة وفعلا» هرصورت معقوله‌ای عقل وعاقل‌ومعقولست. تفصیل این کلام دراین تعلیقات خواهدآمد«انشاءالله تعالی شأنه» .

۱ـ الصورةالمعقولة فی‌نفسهامع‌فرض تفردهاعن‌ماعداهاهی‌معقولة. انه‌ان‌ارادالخ«دـط»

الف ـ رجوع شود برسالهٔ شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا چاپ مشهد ۱۳۸۱ ه‍ ق از انتشارات‌کتابفروشی زوار ص ۶۲ تا ۸۰

اراد ان الصورة المعقولة فی نفسها مع فرض عدم جمیع مـا عداها هی معقولة فنقول:علی هذا التقدیر لایکون تلك الصورة شیئاً من الاشیاء فضلا عن أن تکون معقولة، وان اراد أن تلك الصورة مع عدم ملاحظة ما عداها معقولة ، فمسلّم (۱)

۱ ــ حکیم سبزواری مسلك تضایف را تمام ندانسته ودر شرح منظومه(الف)چنین گفته است : «مسلك تضایفی که ملاصدرا برای اثبات اتحاد ذکر کرده است نزدمن تمام نیست بواسطهٔ آنچیزی که مادر تعلیقات خود بر اسفار ذکر کرده‌ایم چه‌گونه باتضایف این معنی ثابت میشود در حالتی که‌علیت ومعلولیت دوشیء متضایفندومتحد نیستند وهمچنین محرکیت‌ومتحرکیت» .

حکیم فرزانه مرحوم آقامیرزامهدی آشتیانی «قده» درحواشی برمنظومه (ب)درمقام جواب حکیم‌سبزواری‌وتأییدملاصدرا گفته‌است:«ولاینقض هذا بالعلیةوالمعلولیةوماضاهاهما وذلك‌لان‌المعلول بالذات‌لکونه ربطاً صرفاًوفقراًمحضاً معلول بالعلة وبالنظرالیهالابذاته ومع قطع النظرعنها وهذا بخلاف المعقول بالذات لما دریت انه معقول بذاته مع قطـع النظر عن جمیع مباینات‌ذاته ومغایرات حقیقته‌ومعلولیة المعقول بالذات لغیره واحتیاجه الی‌العلة الاعدادیة أوالا یجابیة أحیاناً لایقتضی توقف لحاظ معقولیته علیها واحتیاجها الیها مطلقا من حیث کونها معقولا والا لتوقف کل معقول بالحقیقة والذات لکل عاقل ولوللذات حتی الحقیقة المقدسة الوجوبیة وهذا مما قضت ببطلانه الضرورة والاتـفاق و حکمت‌بفساده قاطبة الانظار والاذواق، وحسبان ان‌اتحادالعاقلیة والمعقولیة مستلزم‌لاتحاد المتقابلین الذی لاریب فی‌امتناعه عندالفریقین مع‌نقضه بعلم‌المجردبذاته مایدفعه، تذکر ماتقرر فی‌مقاره من‌ان مطلق التضایف لیس من‌التقابل الذی یمتنع اجتماع افراده (ج) فی‌الصدق علی ذات واحدة من جهة فاردة وببیان آخر لوکان المعقول بالذات مبایناًمع العاقل لامکن اعتبار تحقق کل واحد منهمامع‌عزل‌النظر عن‌الاخر لقضاء الاثنینیة بذلك وهذا فرع ان‌یکون للمعقول بالذات وجود سوی ذاك الوجود وشأن غیر هذاالشأن مع‌ان وجوده فی‌نفسه ووجوده للعاقل واحد ولاشأن له غیر المعقولیة بالفعل فالاعتبار المذکور محال والاتحاد بینهما ثابت وهوالمطلوب » *

الف ــ شرح منظومه چاپ ناصری ص ۳۳

ب ــ حواشی برشرح منظومهٔ منطق چاپ طهران ۱۳۷۱ هـ ق ص ۹۸و۹۹

ج ــ باین معنا که متضائفان از اقسام تقابلی‌که اجتماع افراد آن ممکن نباشد نیستند شیخ الرئیس هم اشاره فرموده است . رجوع شود بـاسفـار اربعه چـاپ سنگی طهران مبحث عاقل و معقول « فصل فی تحقیق أن‌کون الشیء عاقلا ومعقولا الخ » ص ۲۸۶ فصل ۱۸۵

لکنّ لانسلّم کونها عاقلة إذ تحقق أحد المتضایفین بدون الاخر محال وعلی هذا لولم یکن عاقلة لایلزم ذلك المحال أوالمضاف الاخرمتحقق و إن لم‌یکن معتبراً و لایلزم حینئذ ملاحظة المعقولیة بدون العـاقلیة « فتفطن» اقول : و فی القلب من القرطاس شیء ،هـذا مداربحث أکثر الوهم و مبنی شك بعض أهل الشك و خطرلی فی سابق الایام « الزمـان ـ خ ل » فی أول نظری و ملاحظتی فی هذا البیان من أنه یمکن أن یکون وجودالعاقل المغایر لازماً لوجود المعقول بماهو معقول فوجود الملزوم مع فرض عـدم اللازم کیف یکون. ثم أقول :(۱) وجود

*خلاصهٔ کلام آنکه معقول بالفعل و معقول بالذات معقولیت در صمیم ذاتش ماخوذ است واین معنی بدون لحاظ غیر از برای آن ثابتست واگر عاقل خـارج از ذات آن باشد لازم آید که صورت معقوله در مرتبهٔ ذات معقول نباشد ونقض بمعلول بالذات وارد نیست چون معلول صرف ربط بعلت است « فافهم و تأمل »

۱ـ حکیم بارع وعارف کامل مرحوم آقامیرزامهدی آشتیانی«قدس‌الله‌عقله» درحواشی برشرح منظومه (الف)دربیان‌مرام‌صدرالمتألهین‌واستدلال ببرهان تضایف درتقریر کلام‌صدرالحکما گفته‌است«: والقول بالاتحاد(ب)کان متلقیاً بالقبول‌عندالعرفاءوالمکاشفین کما اشار الیه قدوة العارفین(ج)وکان مذهباً شنیعاً عندحکماءالاسلام‌وفلاسفة المتأخرین لانه‌کان بعیدالغورصعب المنال لم یتیسر بلوغ معالم نجده‌لغیرارباب الذوق والحال حتی وصلت‌النوبة الی کمیت الحلبة ومحیی قواعد الحکمة وباليات رمائم عظام‌الفلسفة، افضل فلاسفة المتأخرین‌صدر الحکماء والمتألهین «قده» فحقق هذه‌المسألة وغیرها من‌امهات‌المسائل واثبتها بـاوثق البراهین والدلائل بتأسیس اصول فلسفیة و تشیید ارکان قواعد ذوقیة اشراقیة من سرایة الماهیة واصالة الوجود ومساوقته مع‌الوحدة والتشخص وکونه حقیقة بسیطة ذات مراتب متفاوتة و درجات متفاضلة غیر متباینة بالافراد قابلة للشدة و الضعف والتضعف والاشتداد وانه کلما کان‌ابسط وفی‌التحصل والتحقق‌اقوی،کان احاطته بالمعانی والماهیات‌وجمعه*

الف ـ تعلیقات برشرح منظومهٔ منطق چاپ طهران ۱۳۷۱ هـ ق ص ۹۶

ب ـ اتحاد عاقل و معقول در علم بغیر

ج ـ مثنوی در منظومه میفرمـاید :

ای برادر تـوهمه انـدیشه ای — مـا بقی خود استخوان و ریشه‌ای

گر گلست اندیشهٔ تـو گلشنی — و ربود خاری ، تو هیمه گلخنی

قول باتحاد مختار عرفاء بوده است .

الملزوم مع عدم اللازم المفروض يدّل على عدم اللزوم بحسب الواقع؛ وأمّا بيان

للكمالات وشتات ما تفرق منها فی غیره من الموجودات أكمل و أوفی وان مرجع العلم والادراك مطلقا الی نوع من الوجود النوری وضرب من التحصل التجردی وان وجود المدرك بالذات فی نفسه وللمدرك واحد الی غیر ذلك من الاصول والقواعد حتی صارت عند ارباب الحكمة من المسلمات وعند ارباب المعرفة من الواضحات وسیجیء انشاءالله تعالی تحقیقها بالبیان المستوفی فی مبحث الوجود الذهنی من الفلسفة الاولی ومبحث علم الواجب تقدس وتعالی. ولكن لما كان الحوالة موجبة لملال الخاطر وكلال الناظر وتحیر البادی وتكدر الوارد والشادی فنشیر الیه بطریق الاجمال حسبما یقتضیه المقام والحال ونقول : مجمل مرامه حسبما یستفاد من كلامه ان الاتحاد بین امرین اما ان یكون بین المتحصلین او بین اللامتحصلین او بین اللامتحصل والمتحصل والاول والثانی مساوقان لاتحاد الاثنین المستلزم لاجتماع النقیضین فبقی ما یمكن وقوعه محصوراً فی ثانی الاخیرین وهو مراد القائل بالاتحاد السالك مسلك السداد اذلیس مراده منه اتحاد الهویة الشخصیة (الف) للمدرك بالعرض بحدها مع الهویة العینیة بنحو تجافی العالی عن مقامه او تجاوز السافل عن طوره وحده ولا اتحاد مفهومه اومهیته مع ماهیة المدرك اومفهومه الاضافی حتی یكون من قبیل الاول او الثانی بل المراد اتحاد ماهیات المدركات مع وجود المدرك، اتحاد الفیء مع الشیء ،واللامتحصل مع المتحصل وانطواء شتات وجوداتها فی وجوده الاحدی الجمعی انطواء الانوار الضعیفة فی النور الشدید القوی والعقول التفصیلیة فی العقل البسیط الاجمالی (ب) فی مقام شعب الصدع والكثرة فی الوحدة وبسط نوره الفعلی واضافته الاشراقیة علی جمیع المدركات كل فی مرتبته وحده، فی مقام صدع الشعب والوحدة فی الكثرة بحیث یكون ماء مدین وجود المدرك وعین حیوة حقیقة العاقل منبع كل العیون الوجودیة للمعقولات ومنبجس تمام الماهیات والحقایق الامریة والخلقیة للمدركات ویصیر فی نهایة مسیره الاستكمالی الی وغایة تحوله الذاتی شمساً مضیئة یستضیء بنورها جمیع المعلومات بل كافة الموجودات وعالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی » این حكیم محقق مقدماتی را كه اتحاد عاقل ومعقول بر آن توقف دارد

الف ــ شیخ الرئیس وخواجه و سایر منكران اتحاد عاقل ومعقول گمان كرده اند كه قول باتحاد مستلزم اتحاد و یگانگی دو موجود متحصل است درحالتی كه اتحاد اثنین محال است و دو موجود بالفعل موجود بوجود واحد نشوند بلكه مراد ازاتحاد استكمال نفس وبالجمله اتحاد متحصل بالامتحصل است و میشود موجودی دراستكمال دارای مراتب و درجات مختلف ازفعلیت و تحقق گردد .

ب ــ چون اتحاد از طرق مختلف اثبات میشود یكی ازطرق، اثبات اتحاد، ازناحیهٔ كثرت در وحدتست

وجود الملزوم وهو كما قال المستدل : المعقول بما هو معقول وجوده فی نفسه

*بطور اجمال وفشرده در این تعلیقه ذکر کرده است مثل آنکه نفس مادهٔ معقولاتست و اتحاد همان استکمال جوهری وحرکت ذاتی نفس است وآنکه نفس درمقام استکمال‌عقل بسیط اجمالی‌وخلاق نسبت بصورمفصله‌میشودودیگرآنکه‌اضافهٔ‌نفس بصورعقلی‌اضافه‌ی‌اشراقیه است وروح بعد از استکمالات‌وتحولات ذاتی محیط بحقایق‌موجوده ومشهد ظهور حقایق میگردد ووقتی نفس ناطقه خلیفة الله میشود که مظهر تفصیل وظهور جمیع‌اسماء وصفات حق گردد وبمقام بساطت و تروحن وتجرد تـام از ماده بگردد «لان کل عـاقل مجرد عن‌الکونین ومطهر عن‌النقص والرین بسیط فی‌ذاته بل‌تصیر بسیط‌الحقیقة کل‌الاشیاء‌وتمامها»

اصل برهان را این نحو تقریر کرده است : « برطبق قواعد«برهنه برگشت‌علم وتعقل «مطلقا» بیك نوع از وجود مجرد خالص از شوب قوه ونقصان وعدم وفقدان است وهر صورت مدرك ومعقول بالذات وبالفعل وجود نفسی آن عین وجود مدرك وعاقل‌خود میباشد بدون اختلاف جهت وتکثروتعدد حیثیت واین معنی نزد محققان از فن ثابت‌است که صورت معقول بالذات ومدرك حقیقی درحد ذات وصمیم حقیقت خود موصوف بتجرد از ماده وتنزه از علایق ماده‌میباشد وبوجودفعلی نوری ادراکی متصف است‌وشأن‌وحالتی غیر از این شأن ندارد واین وجود ادراکی عقلی علت ادراك نفس واتصـاف آن بـدرك میباشد اعم از آنکه تجرید چنین وجودی بحسب فطرت واصل ذات باشد یابتجریدمجرد وتقشیر مقشر «فهی فی‌حریم ذاتها وتخوم جوهر حقیقتها مع قطع‌النظر عن‌جمیع‌الاغیار وتجرید النظروالاعتبار متصفة بالنوریة الفعلیة والمعقولیة الحقیقیةالتی‌هی‌مبدء المعقولیة ومنشأها وعین وجودها فی‌نفسها الذی هو عین وجودها للعاقل سواء عقلها عاقل خارج‌ام‌لا ولان المعقولیة لا تتحقق بدون العاقلیة لمکان التضایف بینهما و لایکفی فی‌ذلك عـاقلیة النفس لوفرضت مغایرة لهامباینة ایاها و کذا کل ماکان مغایراً لها لان‌المفروض‌اتصافها بها مع قطع‌النظرعن جمیع الاغیار فیجب ان تکون متصفة فیهذا الحد و تلك المرتبة بالعاقلیة و المدرکیة التی هی عین ذاتها ایضاً، فهی‌فیحد ذاتها وجوهر حقیقتها عـاقلة ومدرکة کما انهامعقولةومدرکة فیهذاالحدوهذاهوالمعنی‌بالاتحادواللهالموفق‌للرشادوالسداد»

این تقریر همان توضیح کلمات صدرالمتألهین (الف) در تقریر تضایف است چون صورت معقوله بعد از آنکه معقول بالذات فرض شد ودرمعقول بالذات لحاظ حالتی غیر از بودن‌آن معقول بالفعل، نشود باید عاقل آن باآن متحدالوجود باشد والا لازم آید که معقول بالفعل باشدوعاقل موجود نباشد درحالتی‌که معقول بالفعل بدون عاقل بالفعل‌امکان ندارد «لمکان التضایف» .

الف ــ الاسفار الاربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۷۹

ومعقوليته و وجوده للعاقل شيء واحد بلا إختلاف جهة فاذالاحظ العقل، المعقول في هذه الملاحظة بدون ملاحظة الاخر كما سلّم الباحث ففي هذه الملاحظة للمعقول وجود في نفسه فله للعاقل في هذه الملاحظة وجود أيضاً و وجودالعاقل الخارج، خارج عن هذه الملاحظة باذعان الخصم فثبت الاتحاد.

ثم الموضوع اولا ان ههنا ذاتاً يعقل الاشياء المعقولة لها و لزم من البرهان ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها و ليس الاالذى فرضناه،فظهر و تبين مما ذكرنا أن كل عاقل يجب أن يكون متحد الوجود مع معقوله فهو المطلوب.

ثم المفروض أولا ان ههنا ذاتاً تعقل الصورة مع أنها على الفرض أعنى تجردها عما عداها يكون معقولة لذاتها فاذا لم يكن متحدة الوجود معها، لزم لشيء واحد وجودان لانه كان معقولا لشيئين متغايرين و هذا باطل و ثبت حقية مقتضى البرهان و لزم منه ان المعقولات متحدة مع من تعقلها في الوجودولايمكن إعتبار وجود كلّ منهما مع عزل النظر عن إعتبار صاحبه وهوالمراد.

و هذا البرهان جار في ساير الادراكات الوهمية و الخيالية و الحسية حتى أن الجوهر الحساس «الحاس-خل»**منا، يتحد مع الصورة المحسوسة بالذات دون ما خرج عن التصور كالسماء والارض وغيرهما من الماديات التى ليست وجودهاوجوداً ادراكياً «فتدبر»واحسن اعمال رويتك فانه صفة المثال والله ولى الفضل والافضال.** لان كلّ صورة إدراكية وليكن حسيّة فوجودها في نفسها و محسوسيتها و وجودها لحاسها شيء واحد بلاتغاير، بمعنى أنه لايمكن أن يفرض للصورة الحسية نحوآخر من الوجود لم يكن هي بحبسه محسوسة لذلك الحاس و إلا لم تكن «هي هي» فاذا تقرّر هذا فنقول : لايمكن أن يكون تلك الصورة مباينة الوجود عن وجود مدركها و حاسها حتى يكون لها وجود ولمدركها وجود آخر عرضت لها المضافية و إلا لم يكن وجود ها بعينه محسوسيتها والفرق بين الصورة المدركة بالذات والمدركة بالعرض أن المدركة بالعرض ليس وجودها

بعینه مدرکیتها(۱) و وجودها للمدرك ولایجری البرهان فیها وأمر بحسن الاعمال « والتدّبر » لان أکثر الفضلاء وکذا الشیخ «ره» یزعمون ان القول بالاتحاد مبنی علی إعتقاد هم الفاسدة أعنی وحدة الوجود علی المعنی المقرّر عندالقوم فعلی هذا لایحتاج إلی البرهان و ماوجه التجشّم و ما وجه التخصیص بالمدرك؛ ومعلوم عند ذوی البصایر لیس المراد ماهو الواقع فی الخواطر من وحدةالوجود ولیس مبنی الاتحاد علی الفساد، بل بناء الامر علی خیر الکلام کما قال امام الانام : « أمر بین الامرین » فتدّبر .

المشعر الثامن

فی أن الوجود «الموجود-خل» **بالحقیقة هو الواحدالحق المتعال فکل ماسواه بماهو، مأخوذ بنفسه، هالك دون وجهه الکریم**

۱- نگارنده در بیان آراء فلسفی ملاصدرا نوشته است (الف): برهان تضایف که صدرالمتألهین برای اثبات اتحاد عاقل ومعقول بآن تمسك جسته است خالی از مناقشه نمی‌باشد برای آنکه مراداز معقول بالذات که تمثل نزد جوهر عاقل دارد مقابل معقول بالعرض است که مناط ادراك درآن موجود نمی‌باشد این صورت علمیه ووجود ادراکی بنابر مذاق مشهور چون حلول در نفس دارد بانفس بدووجود موجودند چون عرض از مرتبهٔ ذات معروض تأخر دارد وسبب معقولیت ومعلومیت چنین صورتی وجود مدرك است که مبدء حصول چنین عرضی میباشد وچون عرض از کمالات ثانوی از برای موضوع میباشد ملاك خروج نفس از قوه بفعل در صمیم ذاتش نمی‌باشد بنابر مذاق مشهور از حکما (قدست اسرارهم) تحول در نفس محال است و عرض نفسانی مغیر جوهر نفس نخواهد شد آنچه که مبدء حصول صورت عقلی می‌باشد منشأ اتصاف آن بمعقولیت نیز میگردد ومابطور کلی ومطلق نمیتوانیم بگوئیم هرصورت معقوله وحقیقت مجرده چه حقیقت‌حقه‌ی‌حق وچه جواهرمجرده وچه‌صورحاله‌ی‌درموضوعات مثل‌صورعلمیه بنابرمذاق جمیع حکما معقولست بذاته ولوآنکه عاقلی درعالم نباشد .

برهان تضایف به تنهائی بعقیدهٔ نگارنده اتحادرا اثبات نمی نماید و ظاهراً *

الف ــ رجوع شود بشرح حال وآراء فلسفی ملاصدرا چاپ مشهد ۱۳۸۱ هـ ق ص ۱۳۱

لما علمت أن الماهيات لاتأصل لها في الكون وأن الجاعل التام بنفس

*صدرالمتألهین برهان تضایف را برهان جداگانه میداند، برهان تضایف فقط اثبات مینماید که متضائفان باید دراصل وجود ودرجات وجود تکافوء داشته باشند اتحاد باید با برهان دیگر اثبات شود وفقط با برهان تضایف نمیشود استدلال کرد. اگر گفته شود هرصورت معقوله چون تجرد ازماده دارد مقتضی ادراك درآن وجود دارد پس هرمجردی عقل وعاقل و معقول است جواب میدهیم این ربطی ببرهان تضایف ندارد. واگر کسی بگوید صورت عقلیه چون وجود مجرد است ونفس، چنین صورتی را قبل از حلول واجد نبوده است وبعد از وجدان چگونه آن را ادراك مینماید وچگونه میشود چنین صورتی بدون اتحاد با نفس عین عقلی وبصر معنوی نفس باشد جواب میدهیم اگر تمامیت برهان تضایف مبتنی براین مطلب باشد برهان جداگانه نمی باشد وهمین برهان به تنهائی همانطوریکه ذکر شد اتحاد عاقل و معقول را اثبات مینماید.

یکی از اکابرفن حکمت (الف) در بیان مرام صدرالمتألهین چنین فرموده است : « اعلم أن محصل ماأفاده صدر أعاظم الحكماء (قده) في بيان ذلك البرهان في الاسفار وساير مسفوراته : ان المعقول بالذات وهو الصورة المعقولة الحاضرة بذاتها لدى النفس لاوجود له ولا تحصل الا كونه معقولا ومتمثلا بين يدى النفس وهو مضائف للعاقل بالفعل بالضرورة ، اذكما ان المتضائفين متكافئان في اصل الوجود فهما متضائفان في درجة الوجود ومرتبته فاذا فرضنا ان المعقول بالذات معقول بالفعل فلا محالة العاقل المضائف له عاقل بالفعل وح فنقول: اذا كانت الصورة المعقولة التي هي حقيقة العلم بالشيء عرضاً زائداً على ذات العاقل سواء كانت كيفاً نفسانياً كما هو المشهور او انفعالا أو اضافة محضة كما توهمه الرازى فلامحالة كانت متأخرة عن جوهر العاقل ونحو وجوده الذى يكون به عاقلا ومضائفاً للمعقول بالذات غير صائرة في جوهر ذاته وحاق هويته ضرورة تأخر العرض الخارجي عن مرتبة معروضه تأخراً وجودياً وحيث ان النفس كانت قبل حلول تلك الصورة في ذاتها عاقلة بالقوه فعند حلولها وتأخرها عن جوهر النفس فبم صارت عاقلة بالفعل لتلك الصورة مع بقائها في جوهرها على ماكانت عليها من قوة العاقلية لوضوح ان المعقول بالفعل لتأخرها عن جوهر العاقل كما هو المفروض لاتصلح لان تكون فعلا في قبال تلك القوة و محال ان يصير فعلية لجوهر العاقل وكما لا جوهرياً معتبراً في هويته لان المعقول متأخر وجوداً عن العاقل وفعلية الحقيقة الجوهرية لايعقل ان يكون خارجاً عنها متأخراً عنها فان شئت قلت: النفس مع بقائها على قوة العاقلية بعد حلول تلك الصورة المعقولة فهي أعمى في ذاتها فكيف*

الف ــ حکیم محقق سیدالمجتهدین آقای حاج میرزا سید ابوالحسن قزوینی دام ظله العالی در حاشیه‌ی اسفار

وجوده جاعل و أن المجعول ليس الانحواً من الوجود وأنه بنفسه مجعول

*یدرك المعقول بذاته بل فرض العرضية للمعقول المستلزمة لتأخرها عن جوهر العاقل مصادم للقول بحضورها لدى العاقل الا بمجرد اللفظ والعبارة؛ واما على القول باتحاد المعقول بالذات مع العاقل فيكون الصورة المعقولة جوهرية بجوهرية النفس وصائرة فى هويتها و موجبة لتبدلها الجوهرى بفعلية العاقلية ولاتكون الصورة متأخرة عن هوية النفس حتى يكون النفس باقية على القوة والا ستعداد المحض بل النفس تتصور بتلك الصورة تصور المادة الجوهرية بالصورة الجوهرية المأخوذة فى قوام هوية المادة فى مرتبة الفعلية فثبت بالبرهان الساطع القاطع ان النفس متحدة بصورها الا دراكية .وعندى ان برهان التضايف من احكم البراهين واتقنها .

چون نفس نزد جمهور حکمای اسلام (قدست اسرارهم) بحسب اول وجود جوهر مجرد از ماده است وترکب از ماده وصورت ندارد صور علمیه‌ای که براو وارد می‌شوند اعراض ذهنیه واز مقولهٔ کیف وکمال ثانی از برای صورت نوعیه‌اند روی همین جهت قوهٔ قبول صور در ماده نفس نمی‌باشد بنحوی که صور علمیه سبب خروج ماده‌ی نفس از قوه بفعلیت گردند تا گفته شود که جوهر نفس قبل از حلول صورت معقوله بالقوه و بعد از حلول صورت اگر متحد با نفس نشود لازم آید که معقول بالفعل وعاقل بالقوه بوده باشد والا باید بااین تقریر هرعرضی را باوجود معروض متحد دانست علاوه براین آخوند (ره) فرموده است: چون صورت معقوله حقیقتی غیر از معقولیت ندارد وحیثیت ذاتش عین معقولیت می‌باشد اعم از آنکه عاقلی در عالم باشد یا نباشد پس باید حقیقت عاقل ازآن جدا نباشد والا لازم آید معقول موجود باشد وعاقل نداشته باشد. غیراز این تقریریست که استادعلامه«ادام‌الله تعالی‌علوه ومجده» بیان فرموده‌است فرمودهٔ استاد«حرسه‌الله‌تعالی» ظاهراً بیان مراد صدرالمتألهین نمی‌باشد .

درست است که کلمات حکیم سبزواری دراین باب مضطرب است ولی مناقشه‌اش بر برهان تضایف وارد است (الف)

اگر کسی بگوید نفس مجردهٔ بالفعل که همه‌ی جهات وجودی آن تمام است امکان ندارد محل اعراض شود بدون آنکه استعداد قبول در آن باشد واگر در شیء استعداد قبول بود دارای هیولاست ومنافات با بساطت نفس دارد علاوه بر این باید مجرد همهٔ کمالات را در اول مرحله وجود واجد باشد پس باید نفس جسمانی الحدوث وهیولاجهت صور علمیه باشد گفته میشود این خود برهانیست برحرکت جوهریه واتحادعاقل ومعقول*

الف ـ چون تضایف، تکافوء در رتبه را اثبات مینماید ولی اتحاد را اثبات نمی نماید قیام صورت عقلی بنا بمذاق مشهور قیام حلولیست معقول معقولست بعاقل مقوم وجود خارجی خود

لابصفة زايدة و الالكان المجعول تلك الصفة ، فالمجعول مجعول بالذات بمعنى ان ذاته وكونه مجعولا شيء واحد من غير تغاير حيثية، كما ان الجاعل جاعل بالذات بالمعنى المذكور.

أقول: يطلق حقيقة الوجود و الوجود بالحقيقة بالمعنيين فى المقامين فى مقام الاحتراز عن المفهوم و يراد بهما « بها - خ ل » مصداق الوجود و عينه الخارجى و فى مقام الاحتراز عن وجودات الممكنات يراد بهما « بها - خ ل » صرف الوجود بلاقيد و نقص كماهنا فالوجود بالحقيقة و حقّ الوجود والوجود الحقّ أى الصرف هوالواحد ؛ لان صرف الشيء لا يتعدّد. والحقّ لانه ثابت أزلا و أبداً، ليس مسبوقاً و موقوفاً بشيء حتى الجزء لانه بسيط لا تركيب فيه كما لاشريك له لامتناع النقصان و المتعال عن كلّ شين فكلّ ماهوسوى الوجود الحق و صرف الوجود من الموجودات الممكنة زوج تركيبى ذو وجهين وجه له إلى الرّب و وجه له إلى النفس و هما الوجود و الماهية و هو بما هو مأخوذ و ملحوظ بنفسه أى من حيث الماهية و بما هوسواه هالك ما شمّت رايحة التحقق بالذات

*وربطى ببرهان تضايف ندارد وخود دليل مستقلى است واگر تماميت برهان تضايف متوقف براين بيان باشد تضايف دليل مستقلى نخواهد بود .

استاد علامه بعد از عبارت مذكور فرموده است : « ولعمر الحبيب لوتأمل (ره) فى قول صدر المتألهين فى اواخر الفصل حيث قال : وليس لحقوق الصورة العقلية بهاعند ماكانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا اوكلحوق عرض لمعروض جوهرى مستغنى القوام فى وجوده عن ذلك العرض اذليس الحاصل فى تلك الحصولات الاوجود اضافات لايستكمل بهاشيء »

مادر تقرير كلام صدر المتألهين ذكر كرديم كه عبارتى راكه استاد ذكر كرده است بتنهائى دليل بر اتحاد عاقل ومعقول است چون صورت عقليه صورت نفس ونفس مادهٔ صورت عقليه است وتركيب ماده وصورت اتحاديست نه انضمامى علاوه براين مادهٔ نفس ألطف ازماده‌ى جسمانى وصورت علمى هم الطف از صورت حالهٔ در مادهٔ جسمانى مى باشد لذا اتحاد در اين مورد تمامتر از اتحاد در جسمانيات است. مابطور مبسوط اين مسأله را در رسالهٔ مستقل ذكر كرده‌ايم .

دون وجهه الكريم ، أى دون الحيثية التى هى وجه له إلى الرّب و فيض منه (۱)

۱ ـ عارف محقق وفيلسوف اعظم مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌اى « عظم الله تعالى قدره فى النشأتين العقلية و المثالية» در حواشيى بر تمهيد القواعد ابن تركه (الف) گفته است: «فان قلت فاذا لم يكن الماهيات مجعولة على ماذهب اليه الاشراقيون ولامعلولة على ما ذهب اليه المشائون فمن اين و كيف تكون فى العين و يترتب عليها احكامها باتفاق جميع العقلاء والعرفاء . والملل والشرايع تبتنى عليها احكامها، اقول: «قدعرفت فيماسبق ان الكثرات كانت بوحداتها الحقيقية مندمجة ومستجنة فى غيب الهوية وأحدية الجمع المشار اليها بقوله تعالى: الله الصمد . وفى ذلك الموطن لم يكن لها تمايز وتكاثر اصلا بل كانت عين ذاته الاحدية كما قيل :

آى خوش آنوقتى كه پيش از روز شب * فارغ ازاندوه عارى ازتعب * متحد بوديم باشاه وجود * نقش غيريت بكلى محو بود» ثم بحكم كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف تحركت بالحركة الغيبية الحبية العشقية، فان غاية المحبة العشق وصفاته تعالى فى غاية الكمال و التمام و تنزلت من موطن الاجمال و مرتبة الا ستجنان الى مرتبة الظهور والبروز والتكاثر والتمايز العلمى من غير تغيير فى ذاته تعالى بل بالتجلى والفيضان المسمى بالفيض الاقدس فتكثرت وتمايزت بعضها عن بعض فى علمه تعالى وهذا مرتبة الجلاء عندهم لظهورها مفصلة متمايزة وليس ذلك على الله بعزيز فان العلوم الكثيرة والمعلومات المختلفة مند مجة ومستجنة بوحدتها الحقيقية فى عقلك الاجمالى ويتنزل بارادتك ومشيتك بالحركة الغيبية من موطن الاجمال الى موطن التفصيل متكثرة متمايزاً بعضها عن بعض متجلية لك فى كمال الانجلاء من غير تغير فاذا كان حالك هكذا فماظنك بربك العليم القدير؛ ثم تطلب ظهورها لنفسها وبعضها لبعض و استدعاء ترتب آثارها عليها وسعة رحمة بارئها تنزلت من ذلك الموطن الغيبى بالحركة الغيبية ايضا الى موطن العين والشهادة وذلك بنزول الفيض الاقدس من الاقدسية و السوائية الى المقدسية المستلزمة للسوائية وظهور احكام الامكان وترتب آثار الممكنات عليها وهذا مرتبة الاستجلاء فى عرفهم، والى ذلك النزول اشير فى قوله تعالى: الم تر الى ربك كيف مد الظل. فان الظل هو الفيض ومد نزوله وانبساطه طولا وعرضاً وعلماً وعيناً فى الغيب والشهادة فالممكن سر الواجب والواجب ستره والواجب سر الممكن والممكن ستره وهذا مراد من قال: باطن الخلق ظاهر الحق وظاهر الخلق باطن الحق. فظهر بذلك ان لاغاية

الف ـ تمهيد القواعد ابن تركه چاپ سنگى طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۸۹ و ۹۰ حواشى استاد مشايخنا العظام آقا محمد رضاى اصفهانى «قده»

و هو الوجود له تحقق فی الخارج لما ثبت أن أثر الجاعل و ما يترتب عن فعله أمرعينی واقع فی الخارج قوله : لما علمت ان الماهيات، إلی آخره . بيان لهلاكة ماسواه أی بما هوملحوظ بنفسه مع قطع النظر عن الجاعل الحق ، لان سبب جواز كونه ملحوظاً هوسبب حكمنا بأنه هالك وهوعدم إرتباطه بالجاعل الحقّ بالاصالة وبالذات،وماهومرتبطة بالاصالةأی الوجود لايجوزلحاظه مع قطع النظرعن الجاعل ولايصح الحكم بأنه هالك .

قال الشيخ «ره» : يريد به ان ماسواه هوالماهيات و هی الهالكة،وفيه إشارة إلی أن وجـودات الاشياء ليست مغايرة للحق تعالی فانها إذا ازيل عنها الحدود الموهومة كالماهيات لم يبق إلاوجودالحقّ انتهی . ولا أقول كذلك بل المراد كما قلنا : إن وجودات الاشياء المجعول بالذات حيثية الربط لاغير،ليس له جهة يمكن للعقل ملاحظتها منفصلة عن الجاعل الحق و وجـود كلّ شیء تعيّنه ونحويته من مقوماته ليس بحيث إذاازيل منه تعيّنه بقی منه شیء وليس مركباًمن حقيقةالوجود وأمر آخرحتی إذاازيل بقی صرف الوجود . ومن خواص الواجب أنه لايصيرجزءاً

*ولا معلولية ولا جاعلية ولامجعولية فی الوجودلنفی التغاير فيه،انماالامر بالكمون والبروز فتبصر . روی عن باب مدينة العلم مقتدی العارفين وامام الموحدين اميرالمؤمنين سلام الله عليه وعلی اولاده المعصومين «رحم الله امرءاً اعدلنفسه واستعدلرمسه وعلم من اين وفی اين والی اين »

بنابر آنچه ذكر شد حقيقت وجود دارای مقام خفاء وبطون وظهور وتفصيل است اصل حقيقت وجودحق وظهور وتجلی آن حقيقت، كثرات ومصحح احكام كثرتست . صدر المتألهين كثرت را بكلی از موجودات نفی نكرده است تا ايراد شيخ احسائی وارد باشد جميع اشكالات شيخ احسائی حاكی از نرسيدن او بكنه مطالب عقليست (الف)

الف ـ مرحوم قدوة اهل تحقيق مولانا محمداسماعيل اصفهانی درردشيخ احسائی « دررسالهٔ خود بر رد اعتراضـات شيخ أحسائی بر عرشيه » نوشته است : « و قد تصدی شرحهـا المولی الجليل و الفاضل النبيل البارع الشامخ شيخ المشايخ شيخ أحمد بن زين الدين الاحسائی حرسه الله تعالی من الافـات و حفظه عن العاهات و شرحهـا شرحاً كان كله جرحاً لعـدم اطلاعه علی الاصطلاحات » رجوع شود بحاشيهٔ مشاعر چاپ طهران ١٣١٥ ه ق صفحهٔ ١١٢ـ

لآخر کمالایصیر آخر جزء منه ولهذا من قال : مثل الممکنات مثل الامواج ، لهذا یقول إن الامواج هی التعیّنات لاالمرکب من الماء والتعّین «فتذکروتدبر» مایقول

فاذاً ثبت وتقرر ما ذکرناه من کون العلة علة بذاتها والمعلول معلولا بذاته بالمعنی المذکور بعد ماتقرران المجعولیة والجاعلیة انما یکونان بین الوجودات لابین الماهیات لانها امور ذهنیة، ینتزع بنحو، من أنحاء الوجودات فثبت وتحقق ان المسمی بالمجعول لیس بالحقیقة هویة مباینة لهویة علته الموجدة ایاه ولایمکن للعقل ان یشیر اشارة حضوریة الی معلول منفصل الهویة من هویة موجده حتی یکون عنده هویتان(۱) مستقلتان فی الاشارة

۱ـ وجودات خاصه هویات تعلقیه‌ای هستند که روابط محض و تعلقات صرفه‌اند برای آنها نفسیت واستقلال تصور نمیشود نظیرمعانیی حرفیه در مفاهیم. حروف معانیی ربطیه‌اند وجودات خاصه حقایق ربطیه‌اند، همانطوریکه لحاظ معانیی حرفی بدون ملاحظهٔ معنای اسمی محال است همینطور لحاظ حاق خارجی وجود خاص بدون شهود حق متعال امکان ندارد همانطویکه شهود حق اول بتمام ذات جزء محالات بشمار میرود همینطورشهود وجودات خاصه «بتمامها وکمالها» امکان ندارد شهود حقایق امکانیه بعلم حضوری اشراقی متوقف برشهود مبدء وجود است ، شهود وجودی در جمیع مقامات ومراتب شهود مشهود حقیقی است آنچه بالذات مشهود است حقست ومراتب وجودی به تبع وجود حق «بالعرض» مشهود ومعلوم میگردند وجود ظاهر درآفاق وانفس، واحداست و مظاهر مختلفند .

«یکچراغست دراین خانه‌واز پرتو وی هر کجا مینگرم انجمنی ساخته‌اند »

چون وجود امکانی صرف ربط بعلت العلل وجود است دارای هویت مستقله ای نیست که بنحو استقلال وبالذات مشهود گردد واز برای آن ذات مستقل منحاز از حق تصویر نمیشود لذا در احادیث الهیه وارد است : یاموسی انا بدلك اللازم . ودرقرآن کریم است : هومعکم اینما کنتم . این معیت ، معیت بحسب وجود خارجیست نه معیت علمی ـ از این معیت درلسان اهل توحید بمعیت قیومیه تعبیرشده‌است واین معیت منشأ تقوم اشیاء بمبدء وجود است که حق اول بسریان فعلی وظهور اشراقی انبساطی حقایق امکانیه را ظاهر نموده است وبواسطهٔ حیوة ساریهٔ در اشیاء که منبعث از حی قیوم است موجودات را از عدم خارج نموده است وباهر وجودی موجود ، بلکه باهر پدیده‌ای بلحاظی بدون وسایط رابطه دارد اینست سر سریان احدیت درهرشیء وهرشیء مظهراسم مستأثراست که در کلام الهی بدان اشاره شده است « مامن دابة الا هو آخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم» وسیأتی زیادة تحقیق لذلك انشاءالله تعالی

العقلية احديهمامستفيضة والاخرى مفيضة

فاذا ثبت كون العلّة علّة بذاتها وأن ذاتها بمعنى كـونها علّة ، شيء واحد والمعلول أيضاً ذاته و كونه معلولا شيء واحد؛ فتحقق العلاقة الذاتية بينهما بحيث لايمكن الانفكاك بينهما أصلا لاعيناً ولا ذهنـاً وهذاالنحو من العلاقة لايتحقق بين الماهيات بالذات كما علمت فلايكون الاثر بالذات ومايفيض عن الجاعل أولاهو الماهية بل تنتزع بعد إفاضةالوجود عن الوجود وصارت متحدة مع الوجود نحواً من الاتحاد ولهذا قال : بعد ماتقرّر ان الجاعلية والمجعولية الى آخره . لانه إذا بنى الامر فى الماهيات كانت الدعوى فى محلّ المنع فعلى ماثبت نقول : إن المجعول بالحقيقة ليس لهـا هويّة مباينة بحيث يتصورها العقل و يشير إليها إشارة حضورية منفصلـة عن جاعلها حتى يتخيّل له ذات مستقلة بل حيثية ذاته حيثية تعلّقية إلى الجاعل ولايمكن تصوره والعلم به منفرداً من حيث هومجعول كما قيل : العلم بذى السبب لايحصل إلا من جهة سببه. والمراد منه المعلول بالذات وهوالوجود لان ماهو مرتبط بالعلة بالحقيقة ومجعول بالذات هو وجود المعلول فلايمكن للعقل تصوره من حيث الوجود لامن حيث المفهوم .

نعم له ان يتصورماهية المعلول شيئاً غير العلة وقدعلمت أن المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول بل وجوده فظهران وجودالمعلول فى حدنفسه ناقص الهوية مرتبطة الذات بموجده تعلقى الكون به فكل وجود سوى الحق الـواحد «الواحدالحق خ ـ ل» **لمعة من لمعات ذاته ووجـه من وجوهه وأن لجميع الموجودات أصلا واحداً هو محقق الحقايق و مشيء الاشياء ومذوت الذوات فهوالحقيقة والباقى شئونه وهوالنوروالباقى سطوعه وهوالاصل و ماعداه ظهوراته وتجلياته(۱) «وهوالاول والآخروالظاهروالباطن »**

۱ـ عارف كامل استاد مشايخنا العظام آقامحمدرضاى قمشه‌اى «قده» دراثبات وحدت شخصى وجود فرموده است (الف): فى هذا المطلب «اى وحدة الوجود» برهان الهمنى الله اليه بفضله وجوده اتم من البراهين المذكورة ، مذكور فى رسالة عليحدة *

الف ـ رجوع شود بحواشى تمهيد القواعد ابن تركه چـاپ سنگى طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۳۴ و رساله‌ى توحيدآخر تمهيد القواعد ص ۲۱۸

أراد المصّنف أن يبيّن ان مناط الارتباط فی الاشياء هو الوجود وهو مانع من تصوّرشیء منفرداًولكلّ موجود ممكن جهتان جهة إلى نفسه متصورة وهی الماهية وجهة إلى ربه تعلّقی لايتصور بدون متعلّقه و هو الوجود فالوجود فی الممكنات نفس الربط، وربط الشیء ليس بشیء فالشیء والوجود بالحقيقة واحد و هو الواحد الحقّ وساير الوجودات ، وجودات إضافية وإرتباطية جهة ربط فيماسوى إلى الرّب الودود وهو مقصود أهل الحق من قولهم «وحدة الوجود» يقولون : ان مايصدق عليه الوجود ليس إلاالحق الواحد «ليس إلاالحق المعبود - د - ط» المعبود و شئونه ومابه مشهود و كلّ مايترأى فيوضاته وإشارة ليس فی الداروليتحقق لخالق الخلق إمكان بالقياس كماتوهم بعض الناس لوسواس الخناس اعوذ بربه من شرّه وهو الواحدالاحد وله الخلق كماهو أهله ومشيّیء الاشياء لاشیء إلاهو ومذوت الذوات هو الذات فی الحقيقة ذات الذوات وعلّة الحيوة و هو الحی القيّوم لامثل له ولاندّ وهو الظاهر و الباطن و صانع كلّ مصنوع فكلّ موجود سواه فهو فعله و هو الاول

تلخيصه : ان الوجود من حيث هو، اى نفس الطبيعة الاطلاقية مع عزل النظر عن جميع الاعتبارات والحيثيات التعليلية والتقييدية ينتزع منه مفهوم الوجود ويحمل ويصدق عليه وكل ماهو كذلك فهو واجب الوجود بالذات فالوجود «من حيث هو هو» واجب الوجود بالذات اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى لان ماكان انتزاع مفهوم الوجود عن ذاته بذاته يكون حيث ذاته حيث التحقق والثبوت فيمتنع طريان العدم عليه بالذات لبطلان اجتماع النقيضين وقلب احدهما الى الآخر وهو المطلوب ويظهر من ذلك كل المعارف وجل المسائل حسب التدبر ووسع التأمل فيه وبالجملة بذلك يثبت صفاء خلاصة خاصة الخاصة وهو أن لاوجود ولاموجود بالذات والحقيقة الاالواحد القهار «باقی نسبند واعتبارات» اين برهان را بطور مفصل در رسالهٔ توحيد ذكر كرده است واز اعتراضات مرحوم سيد الحكماء آقا ميرزا ابوالحسن جلوه جواب داده است ما اين برهان را بطور تفصيل در رسالهٔ هستی از نظر فلسفه وعرفان بيان كرده‌ايم وگفته‌ايم كه نفس طبيعت وجود بدون حيثيتی از حيثيات «اعم ازتقييدی وتعليلی» منشاء انتزاع وجوداست بنحوضرورت ازليه وابديه وهرطبيعتی كه منشاء انتزاع وجود باشد واجب بالذاتست ولی وجود بشرط لای نسبت بتعينات امكانيه منشاء انتزاع وجوبست نه مقام لابشرط وجود كه عاری از هرقيديست - «نه كسی زونام دارد نه نشان نه اشارت می‌پذيرد نه عيان» - «لاتفكر وافی ذات الله بل تفكر وافی آلاءالله»

والاخروفى الادعية المأثورة « ياهوياهن هويا من ليس إلا هويا من لايعلم أين هوالا هو» عن على عليه السلام : رأيت الخضر فى المنام قبل بدر بليلة فقلت: علّمنى شيئاً أنتصر به على الاعداء فقال: قل «ياهو ، ياهو، ياهن يعلم ماهو، إغفرلى وانصرنى على القوم الكافرين . فقصصت ذلك على النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقال : ياعلى علمت الاسم الاعظم » هوية الحق عينه الذى لايمكن ظهوره، لكن باعتبار جملة الاسماء والصفات، فكأنها إشارة إلى باطن الواحدية، لعدم إختصاصها باسم أونعت أومرتبة، بل الهوية إشارة إلى جميع ذلك على سبيل الجملة وشأنها الاشعار بالبطون والغيبوبة وهو مأخوذة من لفظة «هو» الذى للاشارة إلى الغايب وهوفى حق الله إشارة إلى كنه ذاته باعتبار أسمائه وصفاته مع الفهم لغيبوبة ذلك وأن الهوية مسمّى الوجود المحض الصريح والمستوعب فى كلّ كمال وجودى شهودى لكنّ الحكم على ما وقعت عليه بالغيبة هومن أجل أن ذلك لايمكن استيفائه ولايدرك ، فالهوية غيب لعدم الادراك لها ، فالحق ليس غيبه غيرشهادته، ولاشهادته غيرغيبه بخلاف المخلوق فان له شهادة وغيباً من وجهين واعتبارين ولايعلم غيبه وشهادته على ماهى عليه إلاهو ، والاصل فى «هو» أنها هاء واحدة بلا واو ومالحقت به الواو إلا من جهة الاشباع فالاستمرار العادى جعلها شيئاً واحداً والواو أوّل المخارج والهاء آخرها «هوالاول والاخر» والواو إشارة أيضاً إلى أن المسمّى هوالظاهر والباطن وظاهره مأخوذ من باطنه وباطنه مأخوذ من ظاهره كما اخذ الواو من الهاء «هنا» وكلّ واحد يختم بمابدء منه بوجه، ولايحتمل الاتمّ فاسمه هوأفضل الاسماء دليل على ان المسمّى اكبر من كلّ شيء والهوية المشار إليها بلفظة «هو» هى عين الانيه المشار إليها بلفظة «أنا» كماقال: أناالله لااله إلا أنا» هوالهويّة ولاهويّة إلاهو فالغايب عين الحاضر ومعنى الدّعاء أى ذات الحق وهويته بلاإسم ورسم والغيب الذى لايصّح شهوده للغير «اى كسيكه اينست مرتبهٔ او، ونيست هيچ شيء ذوهويت خارج ازاو وعلم ندارد جزاو بذات و مرتبهٔ او وحقيقت وكنه ذات حق از شناساى خلق بيرون است و علم بوجه بقدر لايق هر كسى حاصل

است » (۱)

ویمکن أن یقال لفظ الباء من حیث الرقوم «علی» و هما أیضاً علی ما بمعنی

۱ ـ صدر المتألهین «قده» گوید (الف) «اعلم یا اخی الحقیقة ایدك الله بروح منه ان العلم کالجهل قد یکون بسیطاً وهو عبارة عن ادراك الشیء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصدیق بان المدرك ماذا، وقد یکون مرکباً وهو عبارة عن ادراك شیء مع الشعور بهذا الادراك و بأن المدرك هو ذلك الشیء اذا تمهد هذا فنقول: ان ادراك الحق تعالی علی الوجه البسیط حاصل لکل احد فی اصل فطرته لان المدرك بالذات من کل شیء عند الحکماء بعد تحقیق معنی الادراك، وتلخیصه عن الزواید علی ما یستفاد من تحقیقات المحققین من المشائین کما سیقرع سمعك لیس الا نحو وجود ذلك الشیء سواء کان ذلك الادراك حسیاً او خیالیاً او عقلیاً وسواء کان حضوریاً او حصولیاً وقد تحقق وتبین عند المحققین من العرفاء والمتألهین من الحکما ان وجود کل شیء لیس الا حقیقة هویته المرتبطة بالوجود الحق القیوم ومصداق الحکم بالموجودیة علی الاشیاء ومطابق القول فیها هو نحو هویاتها العینیة متعلقة مرتبطة بالوجود الالهی و سنقیم البرهان علی ان الهویات الوجودیة من مراتب تجلیات ذاته ولمعات جلاله وجماله فاذن ادراك کل شیء لیس الا ملاحظة ذلك الشیء علی الوجه الذی یرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذی هو وجودیته وهذا لا یمکن الا بادراك ذات الحق لان صریح ذاته بذاته منتهی سلسلة الممکنات وغایة جمیع التعلقات لا بجهة اخری من جهاته کیف وجمیع جهاته وحیثیاته یرجع الی نفس ذاته کما سنبین فی مقامه اللایق به انشاء الله تعالی فکل من ادرك شیئاً من الاشیاء بای ادراك فقد ادرك الباری وان غفل عن هذا الادراك الا الخواص من اولیاء الله تعالی کما نقل عن امیر المؤمنین «ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله قبله وبعده ومعه وفیه»

چون علت محیط بجمیع شراشر وجود معلولست واحاطه‌اش احاطهٔ قیومیه است و معلول صرف ربط بعلت خود ومتقوم بوجود علتست درادراك ذات خود اول ذات علت خودرا ادراك مینماید بعد ذات خودرا این نحوازادراکرا ادراك بسیط (ب) مینامند مدرك علم بعلم خود ندارد مگر کمل که شهود مینمایند حق را قبل از هرچیز باین معنی صدر الحکما در مبحث عقل وعاقل ومعقول اسفار (ج) تصریح کرده است «علمنا بنفوسنا لما کان*

الف ـ أسفار اربعه جلد اول امورعامه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ه ق ص ۲۶

ب ـ مشهور درکتب قوم جهل بسیط خلو ذهن از صورت علمیه است باین معنی که در ذهن چیزی حاصل نگردد جهل مرکب حصول صورتی غیر مطابق واقع است این دو معنی را جهل بسیط و جهل مضاعف هم مینامند درمقابل جهل بسیط وجهل مرکب علم بسیط وعلم مرکب است

ج ـ اسفار اربعه مبحث عقل و معقولات ص ۲۹۹ فصل ۱۹۵

الله علی فالمعنی الله علی والمن هو الآدم الاول أللّه محمد علی (علیهما السلام) ویجوز إعتبار المیم الملفوظی ویزید علیه عدد حروف المن فحصل عدد اسم محمد صلی الله علیه وآله وسلم و النون الملفوظی و کرّر علیه عدد حروف فحصل اسم علی (ع) یا من هو بحق محمد صلی الله علیه وآله وسلم وعلی علیه السلام وهذا کاف لمن تدّبر وینبغی الاحترازعن الاحتمال کما قال :

« تنبیه »

ایاك وان تزل قدمك من استماع هذه العبارات وتتوهم أن نسبة الممکنات الیه تعالی بالحلول والاتحاد ونحوهما هیهات أن هذا یقتضی الاثنینیة فی اصل الوجود وعند ماطلعت شمس الحقیقة وسطع نورها النافذ فی أقطار الممکنات المنبسطة علی هیاکل الماهیات ظهر وانکشف ان کل مایقع علیه اسم الوجود لیس الاشأناً من شئون الواحد القیوم ولمعة من لمعات نور الانوار فماوضعناه أولا بحسب النظر الجلیل من ان فی الوجود علة ومعلولا، ادی بنا أخیراً من جهة السلوك العلمی والنسك العقلی الی ان المسمی بالعلة هو الاصل والمعلول شأن من شئونه «وطورمن اطواره ورجعت العلیة الی تطور المبدء بأطواره»

ولمّا یشبه أن یتوهم من العبارة السابقة : مرتبط الذات بموجده تعلّقی الکون به. الحلول والاتحاد لما یفهم منها أن الحق(۱) هو الصفة والخلق هو الموصوف قال

*عین وجود نفوسنا فلابدأن یکون العلم بمبدء نفوسنا الذی حصل بسببه علمنا بنفوسنا عین وجود المبدء لاعین وجود نفوسنا، لکن وجود المبدء عین المبدء وحصوله له لالنا لان وجود المعلول تابع لوجود العلة لاعین وجودها وکذلك العلم ان فاذا کان العلم ان بمنزلة الوجودین فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدئنا لکن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ولما کانت اضافة مبدئنا الینا اضافة الایجاد فکذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع اضافة ایجاده ایانا وفاعلیته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدم علی علمنا بذاتنا لکون ذاته مقدماً بالایجاد علینا»

۱ـ عارف کامل محقق وحکیم مدقق مرحوم آقا محمد رضای اصفهانی قمشه ای قدس الله عقله گفته است (الف) : «ان وحدة الوجود الحق وحدة اطلاقیة سعیة محیطة بجمیع الوحدات والکثرات (ب) واجدة لجمیع ماهو من سنخها جامعة لکل ماهو من صقعها فی المراتب*

الف ـ درحواشی برتمهید القواعد ابن ترکهٔ اصفهانی چاپ طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۲۲

ب ـ از برای وحدت دواعتبارات وحدت حقیقی و وحدت غیرحقیقی وحدت حقیقی همان وحدت اطلاقی و انبساطیست که بالذات بوجود ملحق میشود و از خواص لازم وجود است بلکه وحدت درجمیع نشئآت عین وجوداست

إياك وأن تزّل قدم فهمك هيهات ان هذا يقتضى الاثنينية لان الصفة والموصوف كانا الشيئين المتغايرين فى أصل الوجود وعندنا المتأصل بالاصالة والشىء بحقيقة الشيئيّة هوالـواجب والممكنات شئونات ومتأصلات به قوله : فما وضعناه أولا من أن فى الوجود علة و معلولا إلى آخره . اشارة الى أن لامغايرة بالحقيقة بين وجود الحق

*المتقدمة من الاحدية والواحدية الاولى الاجمالية والواحدية التفصيلية والجبروت والملكوت والناسوت والبرزخ بمراتبه والاخرة الى القيامة الكبرى التى هى عين الازل والابد والكون الجامع للمراتب المذكورة من حيث المظهرية لذلك الوجود المطلـق فـلايبقى شىء الا والوجود الواحد بتلك الوجدة واجدة له بوحدته وبساطته وجوداً وماهية لان الماهيات عند التحقيق وجودات خاصة فهى مستجنة فى ذلك الحضرة استجنانا اتم لايشوبهـا الكثرة بوجه حتى الكثرة من حيث الماهيات التى هى شئون ذاتية لها ومن حيث الاسماء والاعيان وهذه الحضرة «لااسم لها ولارسم ولا نعت» فيها ولاتعين ولاتغير ولاتبدل ولذا اشير اليها بالهاء المشبع فقيل قل «هو» بل ذلك اسم لابدمنه فى مقام التعبير وذلك الوجود ليس فيه شىء وشىء كما قال العارف الجامى »:

« وجودى بود از نقش دوئى دور ز گفتگـوى مائـى وتوئـى دور
وجودى عارى از قيـد مظاهـر بنور خويشتن در خويش ظاهـر
نه بـا آئيـنه رويش در ميـانه نه زلفش را كشيده دست شانـه »

چون وجود در مقام احديت از نهايت تماميت وصرافت اعتبار غـير در آن نميشود وآنچه كه از خواص دو بودن وتركيب وعدم بساطت است ازمقام اطلاق وجود دور وعارض براصل وجود است در مراتب متأخر از مقام اطلاق ؛ چون وجود در اين مقـام از حيث شدت تناهى وحد ندارد كل الاشياء است لذا مصنف علامه مقام احديت وجود را مشهد همهٔ حقايق ميداند وحق تعالى در آن موطن بهمهٔ حقايق بطور تفصيل علم دارد «ان الاشياء معلومة للواجب فى مقام ذاته تفصيلا وجوداتها وجزئياتها وكلياتها» چون بسيط الحقيقه بنحو اعلى واتم جميع اشياء است ونواقص وحدود اشياء از آن مقام مرتفع است چون وجوديست خالص وبرى ازهرامرى كه غيروجود است لذا ممكنات اعتباريا تند و لذا قيل

«پيش بيحد هرچد با حـد است لاست كـل شىء غـير وجه‌الله فنـاست »

اين عارف محقق بعد از عبارت مذكور فرموده است «فذلك لانه كما عـلمت بسيط الحقيقة بنحو اعلى كل الاشياء لابصفة الميز والكثرة بل بارتفاع نقصانـاتها وحدودهـا بحيث تكون واحدة بـالوحدة الاطلاقية ولذا قيل : «العلة حدتام للمعلول» يعنى ان المعلول*

ووجودالممکن کما هومعتبرة بین العلّة و المعلول (۱) کمایقال فی تعریف العلّة

*بارتفاع نقصان المعلولیة عین العلة (الف) فی مقام ذات العلة ذلك الوجود ظاهر بنوره الذاتی الذی هوالفیض المقدس والرحمة الواسعة وذلك النور الذاتی مظهر للوجود المطلق المنزه عن الاطلاق والتقییدوالتشبیه والتنزیه باعتبارغیب الهویة المتشخصة بذاتها الذی هوالکنز المخفی و المشیة الاولی التی تکون الاشیاء مستجنة فی مشیمتها وذلك النور هوعین المفیض لان الفیض لیس الا تجلی المفیض وتجلیه بتنزله لا بالتجافی عن مقامه الشامخ فی المقام الثانی ووقوعه فیه بحیث لاتباین المفیض الا بالبینونة الوصفیة لا العزلیة والبینونة الصفتیة اعلی من العزلیة التی یفهمها العوام تلقیاً من آبائهم ومقلدیهم لان الفیض الذی هو فائض عن المفیض هو رابط محض بالنسبة الیه لاحکم له علی حیاله بل ان حکم علی مفیضه یکون محکوماً بهذا الحکم بتبعه بخلاف البینونة العزلیة لان المتباینین موجودان بوجودین مستقلین لایصلح فی الواقع أن یکون أحدهما مفیضاً و الاخر فیضاً وذلك النور یتعین بتعینات شتی وتجددات مختلفة متکثرة بحیث یکون متحداً معها ولذا قیل : « فی السم سم وفی الترياق ترياق » .

فیض صادر از حق که ساری در اعیان است عین اشیاست ووجه رابط بین حق ووجودات مقیده است که عین ربط وصرف تعلق بمبدء وجود است که انسلاخ آن از این مقام محال است پس فرق بین حق واشیاء باستقلال و عدم استقلال است واین خود اتم انحاء تباین است؛ اتحادحق بااشیاء که موحدین از عرفا بآن قائلند اتحاد اصل وفرع و شیء وفیء است نه اتحاد متبادر بذهن عوام که بواسطهٔ نرسیدن باصل مطلب محققان را تخطئه نموده اند .

۱ــ مرادازصوفیه واولیای عرفان ازوحدت وجود وموجوداین نیست که در واقع هیچ کثرتی موجود نباشدووجودات امکانی بالحاظ تجلیات حق نیز اموروهمی وخیالی باشند ووجودی جزوجود واجب نباشد وکثرت فقط در اعدام وماهیات باشد وماهیات هم امور اعتباری میباشند وبالذات استشمام وجود ننموده اند وفقط درعالم یك وجود صرف باشد*

الف ــ معنی این کلام این نیست که اشیاء با حق بحسب وجودخارجی متحد باشند أحدی قائل باین کلام نیست ومحال است که معلولیت از وجود معلول مرتفع شود بلکه معنای این کلام آنستکه وجود حقیقت متباین نیست بلکه وجود مشکك بتشکیك خاصیست وهمه‌ی مراتب وجود ازیك سنخند باین معنی که اگر جائز باشد علت از مقام خود تجافی نماید عین ملعول میشود و اگر جائز باشد معلول از مرتبه‌ی خود صعود نماید عین علت میشود ولیکن نه معلول از حد ومرتبهٔ خود خارج میشود ونه علت ازمقام خویش تجافی مینماید وآنچه که ازحق نازل میشود فعل اوست شیخ أحسائی درجمع این موارد از مطلب دورافتاده است.

مایؤثر فی الغیر والمعلول مایتأثر عن الغیر والمغایرة بین الوجودات هذه المغایرة ومع قطع النظر عنها لامغایرة الا بالکمال والنقص والاصل والتبع وهذه الکثرة مصحّح الوحدة ، فکلاهما حقیقی وهو الحقّ هی باعتبار الماهیة وقال الشیخ «ره»: هذا کله مبنی علی وحدة الوجود والسنخیة فی الحقیقة. ولااقول کذلك بل المراد أن فی الوجود شیئاً وفیئاً ولابینونة فیه کما هی معتبرة فی العلة والمعلول لانفی البینونة رأساً کماتوهم و به یقول :

فاستقم فی هذاالمقام الذی قد زلت فیه الاقدام وکم من سفینة عقل قد غرقت فی لجج هذاالبحر القمقام والله ولی الفضل والافضال والانعام.

المنهج الثانی

فی نبذ من احوال صفاته و فیه مشاعر

المشعر الاول ـ فی ان صفاته عین ذاته(۱) لاکمایقول الاشاعرة أصحاب

*ووجودات محدوده همان ماهیات موهومه باشند وبرای ماهیات وجودی به تبع وجود صرف ومطلق نباشد بلکه محض التخیل و صرف التوهم باشند معنای کلام این اکابر این باشد که موجود حقیقی که مصداق واقعی وجود باشد همان حقست وبقیه‌ی موجودات شئون واطوار و تجلی آن وجود مطلقند و مبدء ظهور ماهیات همان شئون ذاتی حق میباشد که باقطع نظر از تجلیات حق اباطیل واعدامند منافات نیست بین قول موحدین که گفته‌اند: وجود غیر حق وجودمجازیست وقول دیگر آنها که گفته‌اند: لامجاز فی الوجود. سالك موحد ومجذوب حق در مقام محو کلی وفناء در توحید جز وجود حق نبینند ونزد اهل وحدت معلول همان شأن وظهور علت است نه آنکه معلول خارج از حیطه‌ی وجود علت باشد چون وجود اطلاقی در مقام ظهور مقید است ولی مقید درمرتبه‌ی ذات مطلق وجود ندارد وفرق بین خلق وحق همین است ،

« توان گفتن این نکته با حق شناس ولی خورده گیرند اهل قیاس»

۱ـ بحسب اصطلاح صفات چه نفسانی مثل علم وچه جسمانی مثل سفیدی وسیاهی عبارتنداز اعراض زائد برذات ومتأخر ازموصوف، صفت به این معنا ازحق تعالی مسلوبست وبحق تعالی این قسم از صفات چه حادث وچه قدیم اطلاق نمیشود لذا معتزله ذات حق را خالی ازصفات کمالیه دانسته‌اند وقائل به نیابت شده‌اند وغفلت کرده‌اند از اینکه حقایق*

ابى الحسن الاشعرى من اثبات تعددها فى الوجود ليلزم تعدد القدماء ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ولا كما يقوله المعتزلة وتبعهم الاخرون من اهل البحث والتدقيق من نفى مفهوماتها رأساً واثبات آثارها وجعل الذات نايبة منابها كما فى اصل الوجود عند بعضهم كصاحب حواشى التجريد

إن هذا المنهج فى بيان نسبة صفات الواجب الى ذاته واطلاق الصفات التى تدّل على كثـرتها باعتبار المفهوم و وصفه العنوانى وليس لله صفة بحسب الحقيقة لشهادة كلّ صفة بماهى صفة أنه غير الموصوف. لانها أمر قايم بغيره وصفاته عين ذاته أى يصدق هذه العنوانات على ذاته بحسب الحقيقة لان هذه الصفات نفسها خير و كمال و آثارها أيضاً كمال لا كماليتها وخيريتها باعتبار الاثر كما يقول بعض آخر و لذا لايبالى ويقول بنفى الصفات مع ثبوت الاثار حتى يصدق القول انه «شىء لا كالاشياء» وأصحاب ابى الحسن كما قلنا : ان الصفة بماهى غير الموصوف يفهم المغايرة ومع هذه المغايرة «الغيرية خ ـ ل» يثبت الصفة فيلزم تعدّدها ولايلزم تعدّد الحق سبحانه من تعدّد القدماء مطلقا لان مبـدء الاشياء هـو الذات ومن الصفات القديمة لايلزم المفسدة عندهم و بعضهم لمّا رأوا أن الـذات لايكون مصـداق الصفات وليس ورائها مصداق للمفاهيم والمفهوم بلا مصداق ليس بشىء فلذا نفوا المفهوم رأساً والقول الحقّ عند المصنف ليس كما يقولون :

بل على نحو يعلمه الراسخون من ان وجوده تعالى الذى هو عين حقيقته

---

*صفات در حق تعالى بنحو وحدت موجود است وحقيقت علم وقدرت وساير مفاهيمى كه بحقتعالى اطلاق شده است ذات حق مصداق واقعى آن صفاتست ولازم نيست كـه حقيقت علم وقدرت واراده اعراض زايد برموضوع باشند بلكه بنظر تحقيق علم وقدرت و اراده وساير صفات كماليه بالذات داخل مقوله‌اى از مقولات نمى باشند وغفلت از اين معنى سبب شده است كه اشاعره صفات را زائد برذات وذات واجبى جلت اسمائه را خالى از صفات كمالى بدانند. حق آنست كه همه‌ى صفات كمالى عين ذات حق وحق تعالى بحسب اصل ذات و حقيقت مطلقهٔ خود جامع جميع اسماء حسنى وصفات عليا ميباشد « لايشذ عن حيطة وجوده شىء من الكمالات، لانه اصل كل شىء ومبدء كل كمال»

هو بعینه مصداق صفاته الکمالیة(۱) و مظهر نعوته الجمالیة والجلالیة فهی

۱ــ علم وقدرت واراده وسایر کمالات وصفات واسماء اگر چه در پاره‌ای از موجودات زاید برذات ومتأخر از موصوف میباشند ولی بحسب اصل حقیقت چون ازشئون وجود میباشند عین حقیقت وجود و بالذات داخل مقوله‌ای ازمقولات نمی‌باشندومستهلك دراصل حقیقت وجودند بلکه بنظر دوربین اسلاء عقل وابناء خرد اصل وجود در جمیع مراتب عین علم وقدرت واراده وسایر صفات کمالی می‌باشد چون حقیقت حق «جلت صفاته» صرف وجود ووجود صرفست وجود صرف وجودی را گویند که آنچه از سنخ وجود و کمال وجودی تصویر شود عین آن باشد وخالی از صفتی از صفات وکمالی از کمالات نباشد مگر او صافی که حقیقت وجود در اتصاف بآن متصف بتقدر وتجسم شود صرف وجود ، وجودیرا گویند که‌ازهمهٔ‌جهات عدمیه وحیثیات ماهویه وجمیع مفاهیم و ماهیات در اصل ذات معرا ومبرا باشد جمیع انحاء وجود وصفات کمالی باید بنحو بساطت و عدم تعدد وتمیز در اصل ذات صرف‌وجود، موجود باشند چون اگر بطور کثرت‌وتعددمحقق‌شوند باید ذات مرکب باشد ترکب ملازم باتحدید ونهایت‌وجودیست .

مثلاصرف علم باید از جمیع انحاءجهل وصرف قدرت از جمیع اقسام عجزوصرف حیوة باید ازکافه‌ی انحاء موت‌منزه ومبرا باشد.واجب‌الوجود موجودی را گویند که‌از جمیع اقسام جهات امکانی مبرا وجامع‌جمیع کمالات‌وجهات وجودیه باشد لذا گفته‌اند: واجب الوجود بالذات واجب‌الوجود از جمیع جهات وحیثیات است واز جهات عدمی و حیثیات امتناعی وجمیع جهات وسمات امکانی تنزه دارد وجود او متصف بضرورت ازلی وضرورت ازلی ملازم بااستغناء ذاتی است وبحسب اصل‌ذات طارد جمیع انحاء عدمست استغنای از غیر در مقام ذاتش مأخوذ است وتألف از صفات متعدد ندارد بلکه کثرت‌دراو بوجه من‌الوجود راه ندارد چنین‌حقیقتی در اصل ذات بایدعین علم وقدرت واراده‌وسایر صفات کمالیه باشد وهمه‌ی صفات دراو بنحو صرافت وعدم محدودیت وجود داشته باشد وذاتش عین انکشاف اشیاء وحیوة محض‌واراده‌وعشق وحب‌صرف وغیر محدود وفاقدجمیع انحاء عجز یعنی قدرت محض باشد واینکه اشعری گمان کرده است که صفات کمالی، زائد برذات حق‌است ازاصل معنای حقیقت وجود وصرافت آن غفلت کرده است وگمان کرده است که حق در اتصاف بعلم «مثلا» باید معروض صفت زاید برذات شود .

ومعتزلی هم قدم در وادی ضلالت وتحیر زده است وذات را فاقد صفات کمالیه میداند وگمان کرده است که اتصاف حق بصفات «حقیقتاً» ملازم باعروض ویازیادت صفت برذات می‌باشد .

علی کثرتها وتعددها موجودة بوجود واحد من غیرلزوم کثرة وانفعال(۱)

۱ـ صفاتی که اتصاف موصوف بآن مستلزم تقدر وتجسم و انفعال شود یعنی حقیقت وجود در اتصاف بآن متخصص بتخصص طبیعی یا تعلیمی گردد از حق تعالی منفی است و اتصاف حق بآن صفات محال است لذا اولیاء حکمت واساطین معرفت فرموده اند هرصفتی که ممکن باشد از برای حق بامکان عام وحق تعالی دراتصاف بآن متصف بصفات امکانی وتجسم وتقدر نشود باید از برای حق تعالی ثابت باشد .

مصنف اعلی الله مقامه در کتاب المظاهر الالهیه «چاپ مشهد ۱۳۸۰ه ق ص۱۸» گفته است : «اعلم ان صفات الله مجردة غیر عارضة لماهیته اصلا ، وکل صفة منه حق صمد، فرد یجب ان یکون قدحصل فیه جمیع کمالاته الی الفعل لم یبق منها شیء فی مکمن القوة والامکان فکما ان وجوده تعالی حقیقة الوجود فیکون کل الوجود وکله الوجود فکذلك جمیع صفاته الکمالیة من ذاته فعلمه حقیقة العلم وقدرته حقیقة القدرة وماهذا شأنه یستحیل فیه التعدد فعلمه علم بکل شیء وقدرته قدرة بکل شیء و ارادته ارادة لکل شیء فعلمه قدرته وقدرته علمه وارادته کلا هما فلاتغایر بین الصفات الافی المفهوم وقول امیر المومنین علیه السلام «کمال التوحید نفی الصفات عنه» لیس المراد نفی معانیها عن ذاته والایلزم التعطیل، وهو کفر فضیح بل معناه نفی صفات زائدة (الف) علی ذاته بحسب الوجود والحقیقة فعلی هذا صح قول من قال : ان صفاته عینه وصح قول من قال : انها لاعینه ولاغیره کما هو مذهب الاشعری لوعلم ماحققناه»

حقیقت علم وقدرت واراده وسمع وبصر وسایر کمالات وجود نظیر وجود خارج از مقولاتست ؛ یعنی حقیقت علم نه جوهر ونه عرض استودر جمیع مواطن این حقایق بنابر مذهب حق عین وجودند باین معنی ذات وصفت بنابر اصطلاح اهل کلام مثل اشاعره ومعتزله در وجود وشئون ذاتی آن نیست اشاعره ی قائلان بزیادی صفات برذات ومعتزله ی نافین صفات وقائلان به نیابت بواسطه ی غفلت ازاین مطلب اساسی درورطه ی هلاکت واقع شده اند نگارنده درحواشی برمظاهر الالهیه نوشته است .

«اعلم ان توحید صفاته یعلم من وحدة ذاته لان ذاته کل الوجود وماوجد فی غیره من الکمالات کان منه ، وجمیع الصفات الکمالیة من العلم والقدرة والارادة فی السعة والاطلاق تدور مع الوجود حیثمادار وکما انه تعالی یکون صرف الوجود یکون صرف العلم والقدرة*

الف ـ این کلام صادر از مصدر ولایت و حکمت اشاره است باینکه جمیع حقایق وصفات در مقام ذات « غیب الغیوب » مستهلکند و مقام اعتبار صفات و اسماء در مرتبه ی متأخر از ذات « اصل حقیقت وجود » میباشد .

وقبول وفعل وكماأن وجودالممكن موجود عندنا بالذات والماهية موجودة بعين هذاالوجود وبالعرض لكونه مصداقاًلها فكذلك الحكم فی موجودية صفاته تعالی بوجود ذاته المقدس الا أن الواجب لاماهية له

وعندالراسخين وجوده عين حقيقته لا كماقال صاحب الحواشی وهذارد علیه قوله : هذاالوجود(۱) بعينه مصداق صفاته الكمالية . ردّ علی من قال بالنيابة لعدم

*والارادة فالوجود والعلم والقدرة والارادة فی ذاته الاحدية واحدة بالذات واختلافها انما يكون فی المفهوم فقط وتعدد هذه المفاهيم لايوجب اتصافه تعالی بصفات ومعان متميزة نفس الامربة ، وان علوه ومجده تعالی بنفس حقيقته المقدسة لابشیء قائم به وكما ان كل واحد من الموجودات الامكانية معلولة ومقدورة ومرادة له تعالی بلااختلاف جهة وحيثية خارجية كذلك موجد الممكنات ومفيض الانيات عالم وقادر ، وموجد وموجود مع كونه فرداً أحداً ذاتاً وصفة »

۱ـ ازآنچه که درتعليقات وحواشی قبل ذکر کرديم برای هوشمندان صومعهٔ ملکوتی واسلاء عقل وابناء خرد ظاهر شد که اصل حقيقت وجود که وجوب وجود یاواجب الوجود باشد بايد بالذات بدون تعدد جهات وحيثيات وزيادتی صفات برذات جامع همه‌ی کمالات ومتصف بجميع صفات کمالی باشد وفاقد هيچ مرتبه‌ای از کمال نباشد چون فقدان صفتی از صفات وکمالی از کمالات ملازم باامکان است چون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات وممکن الوجود بالذات ممکن الوجود از جميع جهات وحيثيات است ودر مقام ذات فاقد وجود وصفات مربوط بوجود است واز ناحيهٔ علت وجود متصف بوجود ميشود بلکه عين ربط وصرف فقر است .

« ما همه شيران ولـی شير علـم حمله مـان از باد بـاشد دم بدم»

البته بايد جميع حقايق وجوديه از علم ، قدرت ، اراده ، سمع ، بصـر ، حيوة وساير صفات عين يکديگر وجميع آنها عين ذات باشد بلکه بايد جميع صفاتی که لايـق بجناب حقست چه صفات حقيقيه که عين ذات وچه صفات اضافيه‌ی فعليه که متاخر از ذاتند بايد حق اول بآن متصف باشد النهايه صفات حقيقيه عين ذات وصفات اضافيه متاخر از ذات اند ولی مبدئيت صفات اضافيه عين ذاتست جميع صفات بايد بنحو وجوب وضرورت برای ذات ثابت باشند .

حتی فياضيت مطلق ومبدئيت غيرمتناهی که منشاء جميع صفات اضافی فعلی ميباشد وثبوت آن از لوازم وجوب وجود است بنحو ضرورت برای ذات ثابت است چون عليت عين ذات اوست نه امری زائد برذات اگر اتصاف حق باين صفات چه صفاتی که عين ذاتند*

المصداق لها بالحقيقة عنده. قوله : فهی علی کثرتها. أی بحسب المفهوم موجود بوجود واحد الی آخره . اشارة الی ماهوسبب هذه الاقوال الفاسدة لان البعض ظنّ ان لکلّ مفهوم مابازاء خاص فی الخارج إذاکان صادقاً فی نفس الامر واذاکان الذات مصداقاً لمفاهیم کثیرة بحسب نفسه فیلزم فیه حیثیات متعددة وهذامبنی علی توهمّ ان لایمکن انتزاع مفاهیم متعددة من حیثیة واحدة وهذا لیس کذلك إلا إذاکانت المفاهیم متباینة وصدق المفاهیم المتخالفة لامطلقا یستدعی حیثیات متعددة. قوله : کما ان وجود الممکن موجود إلی آخره . بیان لحکم وجوده تعالی مع وصفه العنوانی لامع المصداق وماهوعین الذات کما لایخفی وشبه حکمه بحکم الماهیة و وجه الشبه هوماأشار الیه بقوله : لکونه مصداقاً لها . «فتدبر» قوله : الاان الواجب لاماهیة له لان الماهیة لا یکون وجوده صرفاً بل کان وجوده زایداً علی ذاته لان الماهیة هنا مایقال فی جواب ماهو، فهوغیر الوجود لاالاعمّ .

---

*«صفات حقیقیه» وچه صفاتی که مبدء آن فیاضیت مطلق ومبدئیت علی الاطلاق است «صفات اضافیه فعلیه» بنحو ضرورت ووجوب نباشد ، ثبوت این صفات یا بنحو امکانست یا امتناع فرض اول مستلزم اتصاف حق با مکان ودر فرض دوم لازم آید خلو ذات و عدم اتصاف آن بصفات کمالی وترکب ذات از جهات وجوبی وامتناعی و از آنجائی ترکب مستلزم افتقار اجزاء بیکدیگر است پس حقیقت مطلقهٔ حق باعتبار صرافت ذات وبساطت حقیقت ومحوضت عین علم و قدرت واراده وحیوة وسایر صفات کمالیه است بدون عروض صفت وزیادتی نعت . اینست مراد (الف) مصنف علامه اعلی الله مقامه الشریف «بل علی نحویعلمه الراسخون فی العلم من ان وجوده تعالی الذی هوعین حقیقته هو بعینه مصداق صفاته الکمالیة ومظهر لنعوته الجمالیة »

الف ــ رجوع شود بأسفار أربعه الهیات بالمعنی الاخص چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ه‍ ق صفحهٔ ۲۷ مبدء ومعاد چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ ه‍ ق ص ۴۸ ، ۴۹، ۵۰ ــ الشواهد الربوبیه چاپ سنگی طهران ص ۲۶، ۲۷

المشعر الثانی

فی کیفیة علمه تعالی بکل شیء علی قاعدة مشرقیة هی ان للعلم حقیقة کما ان للوجود حقیقة(۱) وکمااان حقیقة الوجود حقیقة واحدة ومع وحدتها یتعلق بکل شیء و یجب ان یکون وجوداً یطرد

۱ـ واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود از همه‌ی جهات وحیثیات است و بحسب اصل ذات بسیط وصرف وغیر مرکب از اجزاست واز جمیع نقایص منزه ومبرا درمقام ذات جامع جمیع کمالات ونشئآت است . عوارض واوصاف وجودی اگرچه باعتبارمفهوم غیر وجودند ولی باعتبار مصداق باوجود متحدند یعنی عوارض وجودی از آن جهت که عوارض وجودیه‌اند بحسب اصل ذات ومصداق عین وجودند یکی ازعوارض‌وجودی‌حقیقت علم است که عین حقیقت وجود است باعتبار ذات‌ومصداق وغیر حقیقت وجوداست‌بحسب مفهوم ومعنا .

در جای خود ثابت گردیده است که وجود دارای مراتب و درجات مختلف است وچون حقیقت وجود حقیقت تشکیکی است ما به‌الاختلاف در افراد حقیقت وجود عین ما به‌الاتفاق وما به‌الاشتراک‌است چون در تشکیك خاصی‌باید یك اصل واحد ساری‌درجمیع مراتب باشد بنابراین همانطوری که‌وجود دارای‌مراتب‌مختلف‌ومشکك بتشکیك‌خاصیست حقیقت علم نیز دارای مراتب ودرجات مختلف ومشکك بتشکیك خاصیست این کلام در قدرت واراده وسایر صفات کمالی جاریست بابیانات مختلف اثبات شد که اصل حقیقت وجود ومقام صرافت هستی حقیقت حقست که بحسب قوت وجود جامع‌جمیع وجودات و باعتبار اصل ذات تناهی ندارد چون وجود صرف وجودیرا گویند که غیر متناهی باشد آنچه از سنخ وجود فرض شود درآن حقیقت بنحواعلی واتم وبساطت موجود باشد بنابر این، حقیقت حق همانطوریکه وجود صرفست علم صرف وقدرت واراده صرفست وصرف حقیقت علم علمی را گویند که از جمیع انحاء مقابل علم که جهل باشد منزه ومبرا باشد آنچه که صلاحیت از برای معلومیت داشته باشد درمقام ذات حق منکشف وظاهر است واگر چیزی در مقام ذات برای او مکشوف نباشدیعنی‌عالم باشد بمعلوماتی وجاهل باشدنسبت بمعلومات ومعلولات دیگر، باید صرف علم نباشد ذات او«بذاته» علم باشیاست وهم معلوم ومتعلق علمست آنچه ممکن باشد در مقام ذات مکشوف باشد باید در مرتبهٔ متاخر از ذات معلوم ومکشوف باشدوممکن است‌که علم درمرتبهٔ ذات ومعلوم درمرتبه‌ی متأخرازذات مکشوف وموجود باشد مثل علم حق باعیان‌ثابته وماهیات امکانیه‌وعنوانات*

العدم عن کل شیء وهو وجود کل شیء وتمامه وتمام الشیء یکون أولی به من نفسه لان الشیء یکون مع نفسه بالامکان و مع تمامه وموجبه بالوجوب والوجوب آکد من الامکان فکذا علمه تعالی یجب ان یکون حقیقة العلم وحقیقة العلم حقیقة واحدة ومع وحدتها علم بکل شیء «لا یغادر صغیرة ولا کبیرة الا أحصاها» اذلو بقی شیء من الاشیاء ولم یکن ذلك العلم علماً به لم یکن صرف حقیقة العلم بل علماً بوجه وجهلا بوجه آخر وصرف حقیقة الشیء لایمتزج بغیره، والا لم « فلم-خل» یخرج جمیعه من القوة الی الفعل .

و قد مران علمه سبحانه تعالی راجع الی وجوده فکما ان وجوده لایشوب بعدم ونقص فکذلك علمه الذی هو حضور ذاته لایشوبه بغیبة شیء من الاشیاء ،کیف وهو محقق الحقایق و مشیء الاشیاء فذاته أحق بالاشیاء من الاشیاء بأنفسها ، فحضور ذاته تعالی حضور کل شیء فما(۱) عندالله هی الحقایق المتأصلة التی تنزل« نزلت -خل» هذه الاشیاء منزلة الاشباح والاظلال

لمّا سبق ان صفاته الحقیقیة کلها معنی واحد وقد فرغ عن حکم الوجود فلهذا قاس العلم بالوجود لظهور حاله وبعد ماثبت أن الواجب عالم بذاته لزم کونه عالماً

*اسماء وصفات پس جمیع وجودات امکانیه ازآن جهت که از حقایق وجودیه اند معلوم ومکشوف اویند در مرتبهٔ ذات وعلم بحاق وجودات علم بجمیع لوازم وجودات است از اعیان ثابته ومفاهیم امکانیه وعنوانات اسماء وصفات که اعیان به تبع آنها مکشوف ومعلومند این بود خلاصهٔ بیان علم حق درمرتبه ومقام ذات یعنی علم سابق برایجاد بطریقهٔ صدر اعاظم حکما «قدس الله اسرارهم» علی قاعدة مشرقیة

از این علم تعبیر شده است بعلم اجمالی (الف) «باعتبار موجود بودن معلوم بوجود جمعی قرآنی» عین کشف تفصیلی باعتبار صرافت ومحوضت علم .

۱ــ وما عندکم ینفد وماعندالله باق فتغیر المعلومات لایوجب تغیر العلم فالعلم کلی و المعلوم جزئی ولانعنی بالکلیة والجزئیة ماهو من المعقولات الثانیة التی هی عوارض المعانی والمفاهیم بحسب الوجود الذهنی بل الکلیة فی الوجود والجزئیة فیه و هذا معنی قول الحکماء: ان الواجب تعالی یعلم الجزئیات بوجه کلی. فافهم «محمد اسماعیل»

الف ــ رجوع شود بأسفار چاپ سنگی ۱۲۸۲ ه ق الهیات بالمعنی الاخص ص ۳۶ الشواهد الربوبیه چاپ سنگی ۱۲۸۶ ه ق ص۲۷

بجمیع الموجودات لان ذاته علّة موجبة لجمیع ماعداه والعلم التام بالعلّة الموجبة یستلزم العلم التام بمعلولها، وامّا کیفیة علمه بالاشیاء بحیث لایلزم منه الفساد من أغمض المسائل فمن أثبت علمه تعالی بالموجودات إما أن یقول إنه منفصل عن ذاته أولا، والقایل بانفصاله امّاأن یقول بثبوت المعدومات فی الخارج کالمعتزلة أو فی الذهن کبعض مشایخ الصوفیة(۱) أویقول بأن علمه نفس وجوداتها العینیة کما اختاره الشیخ الاشراق(۲) والمحقق الطوسی(۳) وغیرهما، أویقول بأن علمه بالاشیاء صور خارجیة قایمة بذاتها «مثل افلاطونیة» والقایل بعدم إنفصاله اماأن یقول إنه غیرذاته کالشیخین(٤) اویقول إنه عین ذاته وان ذاته علم إجمالی بماعداه أومتحد بالصور العقلیة فهذه ثمانیة إحتمالات و مایرد علی کلّ منها مذکور فی الکتب.

قال المصنف فی المبدءوالمعاد:«الفاعلیة وکذاالعلم والقدرة(٥) ونحوها قد یطلق ویراد نفس المعنی الاضافی ولاشك فی أنها بهذاالاعتبار متأخر عن وجود ماأضیفت هی إلیه، وقد یطلق ویراد مبادی تلك الاضافات وهی متقدّمة علی وجودماتعلّقت هی به،ولیست تلك المعانی بالاعتبار الاول صفة کمالیة لذات الواجب بل بالاعتبار الثانی فان عالمیته کونه تعالی بحیث ینکشف له الاشیاء وفاعلیته تعالی کونه بحیث یتبع وجوده وجـود جمیع الاشیاء» فکما أن فاعلیة الحقیقیة لایتوقف علی وجود الفعل لان وجود الفعل یتوقف علی کونه تعالی فاعلا، فلوکان بالعکس أیضاً لزم الدور وأسدّ الاقوال المذکورة فی کنه العلم هوطریق الاشراق ولهاقصورمن جهة أن مناط

۱ـ رجوع شود بمقدمهٔ فصوص تالیف محقق قیصری«ره»چاپ طهران ۱۲۹۹ هـ ق از ص۱۵ تا ۲۰، مصباح الانس چاپ طهران ۱۳۲۳ هق ص ٦۰ تا ٦۲

۲ـ رجوع شود بشرح حکمت الاشراق چاپ سنگی طهران ۱۳۱۳ هـ ق ص۳۵۸ و ۳۵۹ این معنی را شیخ الاشراق در اکثر کتب خود بطورمشروح تقریر کرده است.

۳ـ شرح اشارات جزء سوم چاپ جدید تهران ۱۳۷۹ هـ ق ص۳۰٤

٤ـ رجوع شود بالهیات شفا چاپ سنگی طهران ۱۳۰۳ هـ ق ص ۵۹۱ جزءسوم شرح اشارات چاپ جدید طهران ۱۳۷۹هـ ق ص۲۹۸ وصفحه‌ی۲۹۹

۵ ـ مبدء ومعاد چاپ سنگی طهران ۱۳۱٤ هـ ق ص۷۲

علم الاول تعالی بالاشیاء لو کان نفس وجوداتها لم یکن له علم کمالّی، الشیء ثابت له تعالی فی حدّذاته، وأمّا ما اختاره المصنف والحقّ الذی لایأتیه الباطل هو: ان الواجب تعالی لمّا کان مجـرداً عن المادة والقوة والاستعـداد فیکون عقلا وعاقلا ومعقولا بالوجـه الذی مرّ بیـانه(۱) ولمّا کانت الممکنات باسرها مستندة الیه علی الترتیب

۱ـ حقیقت مقدسهٔ حق چون بحسب وجود بسیط الحقیقه وجامع جمیع نشئآت وفعلیات ومبدء همه‌ی کمالات است باید درمقام ذات همه‌ی مراتب وجودی مکشوف ومعلوم او باشند وبنحو تفصیل بهمه‌ی عوالم وجودی عالم باشد بهمین معنا اشاره فرموده است: «وعنده مفاتح الغیب لایعلمها الاهو» مفاتیح صور تفصیلیه وغیب مقام ذات وغیب هویت حق وکنز مخفی است که از آن بمقام لااسم له ولارسم له تعبیر شده است دلیل برعالـم بودن حق بجمیع عوالم (بنحو تفصیل) همان بودن اوست عقل بسیط وبسیط الحقیقه وواجد جمیع شئونـات وکمالات. صدرالمتألهین از این علم تفصیلی تعبیر بعلم عنائی فرموده است

عنایت بنا برطریقه‌ی صدرالدین که قائل بعلم تفصیلی در موطن ذات است عبارت از علم ذاتی حضوری کاشف از جمیع اشیاء بنحو تفصیل در مرتبهٔ ذات قبل از وجود موجودات می‌باشد برهان براین مطلب عظیم که ازمبتکرات این علامه است توقف بر بیان مقدماتی دارد که در کتب خود آن مقدمات را بطور کامل بیان فرموده آن مقدمات هم ازمطالبی است که در غیر کتب این حکیم متبحر شیعی اثنا عشری موجود نمی‌باشد.

مقدمهٔ اول آنکه موجوداتی که دارای ماهیت کلیه‌اند در مصداق بودن از بـرای مفاهیم مختلفند برخی بحسب وجود خارجی بسیطند اگر چه درموطن عقل ترکیب دارند بعضی از موجودات مرکب ازماده وصورت خارجیه‌اند وهرماده وصورت خارجیه هم بنحوی از انحاء اتحاد باهم متحدند آن چیزی که منشاء ومبدء انتزاع جنس وفصل است وجود واحدیست که دارای دو جهت است یا بیشتر از دوجهت داردولی همه‌ی جهات بیکوجود موجودند مرکبات موجودهٔ در عالم طبیعت اختلاف دارند ممکن است یـکوجود بحسب قوت وجودی جامع همهٔ مفاهیم مختلفه‌ی موجوده‌ی درعالم طبیعت باشد وهمهٔ مفاهیم متفرقهٔ موجودهٔ بوجودات منحازه دریك وجود موجود باشند هرهویت وجودیه‌ای که بحسب نحوهٔ وجود کاملتر باشد اکثر حیطة است نسبت بمفاهیم مختلفه، نظیروجود انسان که جمیع مفاهیم متفرقه‌ی درجماد ونبات وحیوان باجمیع ذاتیات وعرضیات آن دراوجمعند.

من کـل شیء کنهه و لطـیفه مستودع فـی هذه المـجموعة

مقدمهٔ دوم ـ وجود خاص از هر نوعی از انواع آن وجودی است که بحسب وجود خارجی متمیز ازغیرخودش باشد مثلا انسان اگرچه درطور وجود ونحوه‌ی تحقق مشتمل*

النازل منه والصاعدالیه ففاعلیته وقیومیته لایکون فی شیء من المراتب بحسب القوة

*برجمادوجسم نامی وحساس ومتحرك بالاراده است ولیکن از تجمع این معانی درانسان لازم نمی‌آید که وجود انسان همان وجود جماد ونبات وحیوان باشد بنحوی که انسان از افراد این معانی گردد معنای اشتمال انسان بر این معانی آنستکه انسان دردرجه‌ی وجود وهستی فعلیتی را دارد که همه‌ی معانی متفرقه ، دراین وجودواحد جمعند واین معانی ناشی از استکمالاتی است که از مرتبهٔ جمادی شروع وبمرتبهٔ عقل بالفعل وعقل بالمستفاد بلکه نسبت ببعضی از افراد تافناء فی‌الله ختم میشود .

مقدمهٔ سوم ـ در فن حکمت متعالیه اساطین فن خصوصاً صدرالمتألهین (قده) بیان کرده‌اند که علت مفید وجود باید از معلول بحسب ذات اشرف واکمل باشد چه تساوی در مرتبه منافی باعلیت ومعلولیت است علت اصل ومعلول فرع وقائم بعلت است وقتی این مقدمات را بطور کامل بررسی کردی معلوم خواهد شد که حقیقت بسیطه‌ی حق بایدجامع جمیع نشئآت وجودیه باشد بنحوی که آنچه ازکمال در متن اعیان فرض شود آن حقیقت همه‌ی آن کمالات را بنحو اعلی واتم واجد باشد وآنچه از کمالات بطور تفرق دراشیاء دیده میشود بنحو صرافت وعدم محدودیت درآن وجود مجتمعند. لایشذ عن حیطة علمه شیء من الاشیاء .

مراتب علم حق عبارت است ازعنایت که نزد مشائین صورمرتسمه ونزدصدرالمتألهین عین ذات حق می‌باشد .

وقضا که عبارت است از عقول طولیه وعرضیه که علوم فعلی وتفصیلی خارجی حقند وحقیقت حق آنها را شهود مینماید صدرالمتألهین صور مجرده و عقول قدسیه را از لوازم وجود مبدء میداند وچون حیثیت عدمیه وجهات امکانیه در آنها نمی‌باشد آنها را جزء عالم نمیدانند عقول قدیم بالذات وباقی ببقای حقند و بین آنها وحق انفصال وجودی نیست .

مرتبهٔ سوم علم حق وجودات برزخیه در قوس نزولند که بجمعیت وجود عقلی وتفرق وجود مادی نیستند چون از ماده جسمانی تجرد دارند .

مرتبهٔ چهارم علم حق نزد برخی وجودات منغمر در ماده‌اند که از آنها تعبیر بسجل کون مشتمل بردفتروجود نموده‌اند .

صدرالمتالهین وجودات مادیه را چون ملاك ادراك در آنها نیست از مراتب علم حق نمیداند .

در اسفار (الف) گفته است :«فما اسخف قول من حکم بأن تلك الصور الجزئیة*

الف ـ الهیات چاپ طهران ۱۲۸۲ ه ق ص۶۳

و کذا علمه بشیءٍ من الامور الممکنة الوقوع لیس ظناً لان أسباب وجود الممکن یرتقی إلیه وهو یعرف الممکن بأسبابه التی بها یجب وجوده. فان قلت : علی هذا أیضاً یلزم کونه تعالی فی مرتبة ذاته غیر عالم بشیءٍ من الموجودات الخارجیة. قلت :إن أردت انه غیر عالم بغیره فی مرتبة ذاته، انه لیس بحیث ینکشف له المعلومات فهو غیر مسلّم، فان کونه عاقلا للاشیاء عین ذاته وإن کان کون الاشیاء معقولة له عین ذواتها وإن أردت أن الممکنات المعلومة له لیست وجوداتها العینیّة واقعة فی مرتبة وجوده وداخلة فی قوام ذاته فهو مسلّم ولایصّح غیر ذلک لان المعلول کیف یساوق العلة فی رتبة الوجود .

قال الشیخ «ره»: لانسلّم ان للصفات مفاهیم فی الازل إذ لیست شیئاً غیر الذات وامّا ما تعرف من المفاهیم التی تنسب إلی الصفات فانما ذلک فیما دون المشیّة وکلما تحت المشیّة فهو حادث ولیس وراء الفعل صفات ولا معانی ولا أسماء ولا شیءٍ من الاشیاء إلا الذات البحت البسیط التی لا کثرة فیها ولا تعدّد و لا تغایر لا فی الواقع ولا فی الخارج ولا فی الاذهان ولا فی الفرض ولا اعتبار ولا حیث ولا کیف ولا کمّ ولا شیءٍ من الاشیاء ؛لان کلّ ما سوی الذات البحت فهو محدث بفعل الله و فعل الله محدث بنفسه و معانی الصفات ومفاهیمها محدثة بالفعل وقبل الفعل لیس إلا الذات البحت، لانه تعالی احدیّ المعنی وإنما وصف نفسه بهذه الصفات تعریفاً للعباد بما یفهمون کما قال الرضا علیه السلام :«وأسمائه تفهیم وصفاته تعبیر» ولیس لها مبادی فی ذاته وإنما مبادیها فی فعله وذلک انه وصف بالعلم لادراکه المعلوم والسمع لادراکه المسموع والبصر لادراکه المبصر وهکذا والادراک معنی فعلی وأمّا ذاته فانما هی کمال مطلق خارج عن حدّ الادراک إنتهی . والواجب بالذات فی مرتبة ذاته عالم بذاته وإن لم یکن معنی العلم المتأخر عن وجود ما اضیف إلیه بل العلم و العالم و المعلوم هنا واحد

*فی موادها الخارجیة اخیرة مراتب علمه تعالی وتسمی المادة الکلیة المشتملة علیها دفتر الوجود وکانه سهی ونسی ماقرئه فی الکتب الحکمیة ان کل علم وادراک فهو بضرب من التجرید عن المادة وهذه الصور مغمورة فی المادة مشوبة بالاعدام و الظلمات الخ »

وهوحقیقة کلّ کمال ولم یکن له مثل ومثال وهوفی مرتبة ذاته الاحدیّة لااِسم له و لارسم،لایعلم «لایعرف ـ خل» کنه حقیقته أحد ولایعلم ماهو إلا «هو» ومعهذا کما نقول:فی الوجود واجب بالذات و نعلم صدقه بالبرهان فکذا نعلم أنه عالم بذاته ولایسلب عنه ماهوخیر و کمال وان مفاهیم الصفات والاوصاف العنوانیة بعدالذات ولیس معه فی مرتبته شیءسواه والتفهیم والتعبیر بعدالذات، لاشك فیه،ومبدءِ الاسماءِ و مصحّح صدقها هوعین الذات والذی ذکرناه من قوله وما نقلنا عنه من اعتقاده فی معانی الصفات مع إعتقاده بأن الفیض فایض من فعله مع أنه یقول بان الفیض فایض من فعله لامن ذاته هو سبب اختلافه وإعتراضه علی المصنف فی کلّ مایقول . ویمکن دفع الاعتراض بأدنی تدّبر وارجاع البحث إلی اللفظ فتأمل . فکما فی مرتبة ذاته علمه بذاته الذی هوحضور ذاته حاصل،فکذا علمه بکلّ أسباب ، کلّ شیءٍ علی ما ینبغی حاصل فیعلم کلّ الاشیاء بوجه کلی، فهذا مایقال:یعلم الاشیاء علی الاجمال فی عین کشف التفصیلی .

المشعر الثالث

فی الاشارة الی سایر صفاته الکمالیة

القاعدة المذکورة فی عموم تعلق علمه بالاشیاء مطردة فی سایر صفاته فقدرته مع وحدتها یجب ان یکون قدرة علی کل شی لان قدرته حقیقة القدرة فلو لم یکن متعلقة بجمیع الاشیاء لکانت قدرة علی ایجاد شیء دون شیء آخر فلم یکن قدرته صرف حقیقة القدرة وکذا الکلام فی ارادته وحیوته و سمعه و بصره و سایر صفاته الکمالیة ، فجمیع الاشیاء من مراتب قدرته و ارادته(۱) ومشیته وحیوته وغیر ذلك .

۱ـ بنا بر طریقه‌ی محققان از اهل حکمت ومعرفت وسلاك بیدای معرفت اصل حقیقت وجود مجمع جمیع اسماءِ حسنی وصفات علیا وهمه‌ی کمالات وجودی از علم و قدرت واراده وسایر صفات کمالیه درعین وجودمستهلکند وحقیقت وجود بصریح ذات متجلی*

والقاعدة المذکورة مطردة فی ذاته وجمیع صفاته لان الصفات الکمالیّة بما هی کمالیّة لایجوز خلوّ ذات الواجب عنها لان حقیقة الواجب وذاته صرف الحقیقة و صرف الذات و کذا صفاته فکلّ صفة من صفاته صرف ومحض ولازم الصرفیّة ، الکلیّة

*در اشیاء ومظاهر است لذا همه‌ی کمالات وجودی ساری‌دراشیاء است کما اینکه‌وجود در احدیت علم‌و قدرت واراده وسایر صفات کمالیه است در مقام تنزل از سماء اطلاق بارض تقییدچون به‌نفس ذات‌متجلیست در مقام تنزل همه‌ی این‌حقایق‌را باخوددارد‌وتنزل وجود از مقام احدی عین تنزل علم واراده وقدرت وسمع وبصر وسایر کمالات‌است‌یکی از شئون وجود اراده است که دارای معنای عام ووسیعی است وبهمین مناسبت ساری در همه‌ی اشیاست اراده عبارتست از ابتهاج بشیء وحب ورضای بآن شیء ودرك ملایمت و خیریت اعم از اینکه این معنا « ابتهاج بشیء » واجب و صرف باشد یا ممکن یعنی مبتهج بذات عین مبتهج باشد یاغیرآن ، محبوب ومبتهج،محبوب ومبتهج بالذات باشدیا بالعرض وچون خیریت حقایق وجودی عین وجوداتست‌بلکه همهٔ کمالات‌وشئون‌عامه‌ی‌وجود باوجود توام اند وهر موجودی‌علم وعالم‌ومعلوم است همچنین مبتهج ومبتهج وابتهاج‌است بنا بر این هر وجودی مرید واراده ومراداست پس هروجودی مصداق علم ومعلوم‌وعالم ومبتهج ومبتهج‌وابتهاج‌وراضی ومرضی‌ورضااست‌این مفاهیم باعتبارحقیقت ومصداق واحد وبملاحظه‌ی عنوان اختلاف دارند پس اراده وقدرت و علم هم مثل وجود دارای مراتب ومظاهر مختلف است وسریان صفات کمالی‌در حقایق وجودی از قبیل عشق وحب‌وابتهاج وعلم واراده وقدرت همین است بهمین لحاظ است که علم واجبی بذات خود علم بجمیع اشیاء است ومرتبه‌ای از مراتب علم را فاقدنمی‌باشد وصرف علم وانکشاف‌است کمااینکه صرف عشق وحب وابتهاجست ذات حق تعالی علم اجمالی است نسبت بمعلولات او وعلم تفصیلی است بذات خود وچون ارادهٔ واجبی عین علم اوست علم حق بذات خودوباشیاء همان‌اراده‌ی‌اوست باشیاء بنحو اجمال وتفصیل ومراد بودن ذات حق از برای خود عین مراد بودن موجودات امکانیه است پس حقایق امکانیه مراد ومحبوب و مرضی ومختار حقند به تبع اراده وحب‌ورضا واختیار ذات ازبرای ذات، لذا مراد ومحبوب بالذات‌از برای حق ذات حقست وبحکم «من‌أحب شیئا أحب آثاره» حقایق وجودیه به تبع عشق بذات وحب بمعروفیت اسماء وصفات مراد ومرضی ومجعولند .

« وماحب‌الدیار شغفن قلبی ولکن حب‌من سکن‌الدیار»

وچون جمیع موجودات در سلك یکوجودواحدندوحقیقت وجود واحد بوحدت*

والعمـوم فی الوجود والقدرة و کذا الارادة قدرة علی کلّ شیء وإرادة محـض لا یشوبهما عجزو کراهة و کلّ صفة کمالیة فی الاشیاء رشح من کمال ذاته و حقیقة کلّ کمال وأصله عنده ومنه وبه و کلّ کمال من کمالاته بحسب الحقیقة ذومراتب متفاوتة والا علی منها هوأصل الخیرات وذات الذوات وحقّ الحقّ والکمال المطلق وباقی المراتب نزولها وفیضها ولهذا قلنا: بالوحدة. وماقلنافی تصحیح وحدة الوجود إذاکان مرادهم بها هـذا جاز أن نقول فی تصحیح وحدة العلم والارادة والقدرة و غیرها لان فی دارالوجود لیس إلاهو ومافاض منه والوحدة بهذاالمعنی إذاقیل لا عیب ولافساد کما وجّهناها سابقاً والقایلون بالفساد لایفهمون مرادمن قال بها من المتقدمین وإن کان قول بعض المتأخرین بها فاسداً بمابنی علیه کما قال :

و من استصعب علیه أن علمه مثلا مع وحدته (۱) علم بکل شی وکذا قدرته مع وحدتها متعلقة بکل شیء فذلك لظنه ان وحدته تعالی و وحدة صفاته الذاتیة،وحدة عددیة، وانه‌تعالی واحد بالعدد ولیس الامر کذلك بل هذه ضرب آخر من الوحدة غیرالعـددیة والنوعیة والجنسیة والاتصالیة و غیرها لایعرفها الاالراسخون فی‌العلم .

والوحدة العددیة لایمکن ان یشمل الکلّ لان لهاثانیة من أفراد حقیقته لان

---

*اطلاقی شخصیست جمیع مراتب وجود مراتب علم وقدرت وارادهٔ حقند . بعبارت واضحتر حقیقت وجود باجمیع کمالات مقام بطونی دارد ومقام ظهور، مقام ظهور خلق ومقام بطون حقست بدین جهت مصنف علامه فرموده است : فجمیع الاشیاء من مراتب قدرته وحیوته وسمعه وبصره الخ.

۱ــ قال الحکیم المحقق المولی محمداسماعیل الاصفهانی: هذه الوحدة عندالعرفاء یسمی بالوحدة الحقة التی هی حق الوحدة اذ حقها ان لاینقسم اصلا لاخارجاً و لاذهناً ولاوهماً ولاعقلا و وحدة الواجب بالذات یجب ان یکون کذلك فیجب ان یکون صرف الوحدة ولایمتزج بغیرهافهی کل الواحدات بنحو اعلی فوحدة سائر الاشیاء ترشح وحدته « وفی کل شیء له آیة * تدل علی انه واحد» فظهران هذه الوحدة یجب ان تکون متعلقة بکل شیء اذلولاه لم یکن صرف الوحدة فهو مؤکد لهذه الوحدة

زلف آشفتهٔ او باعث جمعیت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

الواحد بالوحدة العددية « العدد ـ خ ل» له فی الکثرة مقام معیّن مثلا واحد من ثلاثة، ثانی منها أوثالث أوأوّل لاغیر و کذا ثانی منها أوثالث منها له حدّ معیّن لا یشمل الکلّ ووحدة ذاته تعالی وصفاته لیست کذلك بل وحدتها وحدة حقة وحقّ الوحدة(۱) وحقیق بها أن لاینقسم أصلا لاخارجاً ولاذهناً ولا وهماً ولاعقلا ومثل

۱ـ حقیقت حقهٔ حق «جل شأنه العزیز» عبارت از وجودی محض است که در مرتبهٔ ذات غنی از کافهٔ اشیاء است از او در کلمات محققین (الف) چنین تعبیر شده است

«فهو وجود محض فحسب بحیث لایعتبر فیه کثرة ولاترکیب صفة ونعت لااختلاف فیه لااسم ولارسم ولانسبة ولاحکم بل وجود بحت» .

معنای وجود بحت وجود صرف مطلق عاری از کلیهٔ قیود حتی از قید اطلاق است ومراد از کلمهٔ لااختلاف فیه آنستکه هیچ قیدی از قیود نداردچون قیود منبع اختلافاتست وقید منافی بااطلاق ذاتی میباشد .

حق تعالی واحد بوحدت حقهٔ حقیقیهٔ انبساطیه است که موجب کلیهٔ کثراتست « بوحدتها دامت له کل کثرة»

توحید باصطلاح اهل الله علم بتفرید وجود محض است بنحویکه جمیع کثرات منطوی درآن وحدت باشند ومعنای این کلام احاطهٔ قیومیهٔ حق اول برجمیع کائنات است .

« لایشذ عن حیطة وجوده شیء ، وعنت الوجوه للحی القیوم » .

وحدت برسه قسمت :

۱ـ ذاتیه .

۲ـ وصفیه .

۳ـ فعلیه .

وحدت ذاتیه عبارت از اعتبار وحدت «بماهی» میباشد این وحدت مغایر بااحدیت نیست بلکه عین احدیت است ومراد اهل عرفان از احدیت ذاتیه همان معناست واین وحدت ساری درجمیع اشیای ممکنه است .

وحدت وصفیه عبارت از وحدتی است که وصف از برای واحد باشد وباین وحدت وحدت نسبی واضافی واعتباری هم اطلاق شده است .همین وحدتست که اضافه میشود*

الف ـ رجوع شود بنصوص صدرالدین قونوی ـ آخر رسالهٔ تمهید القواعد ابن ترکه چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ه ق ۸۲ و۸۳ و ۸۴ مصباح الانس حمزه فناری چاپ سنگی طهران ۱۳۲۳ ه ق ص ۵۲

هذه لایمتزج بغیرها ویجب أن تکون متعلّقة بکلّ شیء ولا یخرج عن حیطته شیء

*بحق تعالی از حیث « اسم‌الله » چون «اسم‌الله» محتد ومجمع جمیع صفاتست. الله باصطلاح اهل توحید وضع شده است از برای حقیقت صرف وجود باعتبار صفات جلالیه وجمالیه‌از علم وقدرت واراده وجمیع اسمای حسنی واین وحدت مرجع جمیع کثـرات وباکثرت سازگار است وتقابل ندارد .

وحدت فعلیه عبارتست از واحدیکه ظهور وتجلی آن توقف بر شرائـط یا شرطی دارد . واز آنجائیکه جمیع شرائط واسباب وعلل از تعینات حقند ، واز آنجائیکه بحق ارتباط دارند واحدند. بحکم «ومارمیت‌اذ رمیت ولکن‌الله رمی» وبمقتضای کریمه‌ی«الذین یبایعونك انما یبایعون‌الله» و «قاتلوهم یعذبهم‌الله بایدیکم» وکلمهٔ شریفهٔ«یدالله فوق‌أیدیهم» رجوع مینماید این وحدت بوحدت اسمائی ووصفی که در واقع این وحدت از شئون وحدت صفتی ووحدت صفتی ظهور وحدت ذاتی ووحدت ذاتی ساری درهمه‌ی اشیاست و هرشیئی بحسب ذات از وجه خاص مظهر وحدت حقیقی او میباشد . «مامن دابة الا وهو آخذ بناصیتها ان ربی علی‌صراط مستقیم » .

وحدت بتقسیم دیگر منقسم میشود بوحدت حقیقیه ووحدت عددیه ؛ وحدت‌حقیقیه وحدتی را گویند که بحسب تعقل ووجود خارجی توقف برمقابلهٔ باکثرت نداشته باشد (کون الواحد واحداً لنفسه بدون ملاحظهٔ جهتی از جهات از قبیل وصف وحکم)وحدت عددیه برخلاف وحدت حقیقیه شأن‌آن اظهار عدد وعادیت است . وحدت عـددیه منقسم میشود بوحدت جنسیه ، نوعیه ، شخصیه ، مشابهت ،موازات ، مطابقت ، وغیر اینها ولی منشاء تمامی این وحدات وحدت ذاتیه است بجهت عموم سریان او در تمامی اشیاء بعداز تبیین‌این مطالب میگوئیم: مراد محققین ازوحدت حق تعالی‌وحدت حقهٔ حقیقیه‌است که تعقل او توقف بتعقل ضدوند ومقابل ندارد یعنی نه بحسب وجود خارجی توقف برغیر دارد ونه بحسب تصور علمی وتعقل ذهنی محتاج بتصور غیر است ومنشاء احـدیت ذات و صفات وافعال حق همین وحدتست ودرهمین‌وحدتست سر قوله تعالی «هوالذی فی‌السماء اله وفی‌الارض اله »

احدیت مقام سقوط کافهٔ اعتبارات ،واحدیت‌مقام ظهورذات درملابس اسماء وصفات است . متعلق احدیت بطون ذاتست چون تجلی در احدیت « بماهی احدیت » محالست متعلق واحدیت اعتبار اندراج نسب وتعینات غیر متناهیه در اول رتبهٔ ذات وظهورتفصیلی تعینات در مرتبهٔ متاخره است وازآنجائیکه در این‌دومرتبه کثرت حقیقیی بالفعل منتفی میباشد فرق بین دومرتبه بالاعتبار ومنشاء تعین واحدیت همان تعین علمی ابهامی « رؤیة المفصل مجملا»دراحدیت‌است و«رؤیة المجمل‌مفصلا» نـاشی‌از احدیت وفرق اعتباری‌است*

فالواجب الوجود عالم وعلم بکلّ شیء وقادروقدرة علی کلّ شیء فهوالحقّ والباقی

*علم حق به تعینات اسمائیه‌وصفاتیه‌واعیان ثابتهٔ امکانیه‌وظهورخارجی اشیاء بوجودخاص خود منتشأ از احدیت است . لذا وجود منبسط بالذات‌مرتبط باحدیت وبالعرض‌بواحدیت وفرق بین فیض اقدس وفیض مقدس بالاعتباراست .

محقق عارف قیصری در مقدمهٔ فصوص‌الحکم (الف) گوید :

«حقیقةالوجود اذا اخذت بشرط ان لایکون معه‌شیء فهی المسماةعندالقوم بالمرتبة الاحدیة المستهلکة جمیع‌الاسماء والصفات فیها ویسمی جمع‌الجمع و حقیقة الحقایق والعماء أیضاً . واذا اخذت بشرط شیء فاما ان یؤخذ بشرط جمیع الاشیاء اللازمة لها کلیها وجزئیها المسماة بالاسماء والصفات‌فهی‌المرتبة الالهیة ، والواحدیة ومقام‌الجمع»

مقام احدیت را تجلی اول وجمع وجود وتعین اول وقابل اول ومقام أوادنی‌وتمام حقیقت انسان کامل مکمل محمدی «ص» ومقام واحدیت را الوهیت و مقام قاب قوسین دانسته‌اند ، این تعین بعد از تعین اول وجامع بین طرف وحدت‌وکثرت واجمال وتفصیل است این تعین باعتبار اینکه اجلی‌الظهورات ومرجع‌کافه‌ی تعینات است‌تعین قابل‌الوهیت وتجلی حق «باسم‌الله» باعتبار ثبوت‌جمیع معانی از کلیات وجزئیات‌واصول‌وفروع‌میباشد بعضی از آن تعبیر نموده‌اند بعالم معانی باعتبار اینکه این تعین تفصیلی وظهوری، برزخ بین وحدت وکثرت است باعتباراضافهٔ او بحق ، واعیان خارجیه که ظهور حق درخارج درملابس اعیان بواسطهٔ همین تعین است چون این تعین واسطه وحائل بین سماء اطلاق وارض تقیید است از آن تعبیر بحضرت عمائیه‌نموده‌اند . عماء را محققان‌هم‌بمرتبهٔ‌احدیت اطلاق نموده‌اند وهم بمقام واحدیت وبین این دوقول تنافی نیست ؛ چون عماء عبارت‌از غیم وابر رقیق است اطلاق باحدیت کرده‌اند باعتبار اینکه تعین اول همان‌تعین احدیست این تعین بین سماء اطلاق وکثرات که مقام احدیت باشد حائل است وظهور وجود از سماء اطلاق بارض تقیید امکان ندارد مگر بواسطهٔ حائلی ؛ آن حائل باعتباری احدیت وباعتباری واحدیت است وگفتیم منشا واحدیت احدیت است ، وجود منبسط که فعل‌حق باشد بالذات مرتبط بفیض اقدس‌وبالعرض‌مرتبط بفیض مقدس است.چون دراین مقام‌ظهور وتجلی مندمج ومفاض ومفیض ومستفیض تعین تام ندارند فیض‌را فیض اقدس نامیده‌اند برای‌آنکه مفاض‌غیراز مفیض ومستفیض نیست . «ای‌اقدس من‌أن یکون‌المفاض غیرالمفیض والمستفیض»سریان فعلی حق در اشیاء اتصاف اوبوحدت اطلاقیه است ودراین وحدتست «سر» احاطهٔ قیومیه‌ی حق باشیاء .

الف- مقدمه‌ی شرح فصوص‌الحکم چاپ‌سنگی طهران ۱۲۹۲ ه ق ص۱۰

أظلاله و هو الاصل و الباقی فروعه ، لیس حقیقة سواه . والوحدة الشاملة علی وجه لاینافی شمولها وحدتها بل یؤکدّها ، فهمها لیس شریعة لکلّ ذی إدراك الناقصین أو المتوسطین بل هو من فضل الله یؤتیه من یشاء من عباده الراسخین .

المشعر الرابع

فی الاشارة الی کلامه و کتابه تعالی (۱)

کلامه تعالی لیس کما قال الاشعری «قالته الاشاعرة - خل» من أنه صفة نفسیة هی معان قایمة

۱ - صدر المتالهین در کتاب المظاهر الالهیه چاپ مشهد ص ۳۹ گفته است « لاشك ان ارادته ازلیة وتخصیص بعض الاشیاء بتعلق الارادة فی اوقاتها المعینة الجزئیة عند حضور استعداداتها انما هو لاجل قصور قابلیاتها عن القبول الاتم فاذا کانت الارادة دائمة فالقول واحد والخطاب دائم (الف) «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون » وان المقول له والمخاطب حادث متجدد فکلامه الذی هو امره متعلق بجمیع المکونات امر التکوین وهو خطاب بکلمة کن وهی کلمة وجودیة فسمعت اعیان المکونات خطابه ودخلت (ب) فی باب الوجود ، «وما امرنا الا واحدة کلمح البصر» (ج) فمن کان له سمع حقیقی یسمع کلام الحق وخطابه وقد ورد عن النبی (ص) «ان فی امتی محدثین مکلمین ولیس هؤلاء المکلمین انبیاء تشریع ورسالة » لان الرسالة قد انقطعت وابوابها قد غلقت بعد نبینا (ص) وأیضاً ورد عنه (ع) «ان لله عباداً لیسوا بأنبیاء یغبطهم النبیون » ای لیسوا بانبیاء تشریع هم فی الشریعة تابعون لمحمد (ص)

واعلم ان الکلم الحقیقی لیس من شرطه أن یکون بکسوة الالفاظ والحروف ولا تمثل المتکلم بصورة شخصیة بل القاء کلام معنوی الی قلب مستمع من الله «ولا تکونوا کالذین قالوا سمعنا وهم لایسمعون ، ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لایعقلون ، ولو علم الله فیهم خیراً لاسمعهم ولوا سمعهم لتولوا وهم معرضون» (د) اعلم ان کلامه تعالی لیس کما زعمته الاشاعرة من انه معان نفسیة (صفة نفسیة هی معان قائمة بذاته - خل) قائمة بذاته تعالی وسموها الکلام النفسی ، ولا کما ذهبت الیه المعتزلة من أنه خلق أصوات وحروف دالة*

الف - سورة یس آیة (۷۲)

ب - وهی اول کلام شق أسماع الممکنات وکلمة وجودیة وقعت المقارعة بینها و بین الاعیان

ج - سورة القمر آیة (۵۰)

د - سورة الانفال آیة (۲۱)

بذاته ، لاستحالة كونه محلا لغيره ، وليس أيضاً عن خلق اصوات و حروف

*على المعانى فى جسم من الاجسام والالكان كل كلام كلام الله ؛ بل حقيقة التكلم انشاء كلمات تامات ، وانزال آيات محكمات واخر متشابهات فى كسوة الالفاظ والعبارات ، والكلام قرآن وهو العقل البسيط والعلم الاجمالى وفرقان وهو المعقولات التفصيلية ، وهما جميعاً غير الكتاب لانهما من عالم الامر وعالم القضاء وحاملها اللوح المحفوظ والقلم والكتاب من عالم الخلق والتقدير ومظهره عالم القدر الذهنى والقدر العينى والاولان غير قابلين للنسخ والتبديل لانهما فوق الزمان بخلاف الثالث لانه موجود زمانى ومحله لوح قدرى نفسانى هو لوح المحو والاثبات والكتاب يدركه كل احد والقرآن لايمسه الا المطهرون (الف)

واعلم ان الكلام المنزل من عند رب العالمين له منازل، الاول القلم الربانى والثانى اللوح المحفوظ والثالث لوح القدر والسماء الدنيا والرابع لسان جبرئيل (ع) تلقاه الرسول الامين (ع) فى جميع المقامات تارة اخذه من الله بلاواسطة ملك كما قال تعالى : «ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فاوحى الى عبده ما اوحى ما كذب الفؤاد ما رأى» (ب) وتارة*

الف ــ سورة الواقعة آية (۷۹)

ب ــ سورة النجم ــ ترتيب الايات : والنجم اذا هوى ، ما ضل صاحبكم و ما غوى ، و ما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحى يوحى ، علمه شديد القوى ، ذو مرة فاستوى، و هو بالافق الاعلى ، ثم دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين او أدنى

قوله : ثم دنى . أى رسول الله (ص) الى الله تعالى و ترقى عن مرتبة جبرئيل و اتصل بالرفيق الاعلى و لذا قال جبرئيل : لو دنوت انملة لاحترقت

گفت جبريلا بپر اندر پيم — گفت رو، رو من حريف تو نيم
احمد اربگشايد آن پرجليل — تا أبد مدهوش گردد جبرئيل

قوله : فتدلى . اى مال رسول الله الى الجهة الانسية والخلق وهذا مقام الصحو بعد المحو و التمكين بعد التلوين والفوز بالحسنيين و الرجوع الى الخلق بالوجود الحقانى

قوله : فكان قاب قوسين . أى كان صلى الله عليه وآله و سلم مقدار دائرة الوجود الشامل للكل المنقسمة بخط موهوم القاسم للدائرة الى نصفين فباعتبار البداية و التدانى يكون الخلق هو القوس الاول الحاجب للهوية فى اعيان المخلوقات وصورها والحق هو النصف الاخير الذى يقرب منه شيئاً فشيئاً، هكذا ذكره بعض اهل التحقيق «قده»

قوله : أو أدنى . اشارة الى ارتفاع الاثنينية والفناء فى التوحيد والبقاء به والى هذا أشار ابن فارض

و فى الصحو بعد المحو لم اك غيره — و ذاتى بذاتى اذ تجلت تجلت
و كيف باسم الحق ظل تحققى — تكون أراجيف الظنون مخيفتى *

دالة والالكان كل كلام، كلام الله ،وأيضاً امره وقوله سابق على كل كاين ، كما قال : «انما امره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات، وانزال آيات محكمات وأخر متشابهات في كسوة الفاظ وعبارات

الكلام قد يطلق ويراد به مايتكلم به والكلام بهذا المعنى نفس الكلمات وقد يكون بمعنى التكلم وبهذا المعنى هو إنشاء الكلمات .

قد أطبقت الشرايع كلها على أنه تعالى متكلم إذ ما من شريعة إلا وفيها أنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام ولا خلاف بين أصحاب الملل في انه تعالى متكلم وإنما الخلاف في ان كلامه نفسي قديم أو لفظي حادث والاول هو ما ذهب اليه الاشاعرة فانهم ذهبوا إلى أن كلام الله صفة لذات الله نفسانية وهو عبارة

*بواسطة جبرئيل (ع) «وماينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى علمه شديد القوى» وتارة في مقام غير ذلك المقام الشامخ الا لهى «ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى »ومن هذا المقام ماكان في اول البعثة في جبل حرا او في جبل فاران فاتاه جبرئيل (ع) بصورة محسوسة وسمع منه «اقرء باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق، اقرء وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم» (الف) كما سمع موسى (ع) في طور سينا «اذ راى نارا فلما اتاها نودى يا موسى انى انا ربك فاخلع نعليك ، واستمع لما يوحى انى انا الله لااله الا انا فاعبدنى»(ب) و من منازل كلام الله مايدون في القراطيس يبدو لكل احد ويتكلم به كل متكلم ويسمعه كل مستمع «وانه لتنزيل رب العالمين ، وانه لفى زبر الاولين » (ج)

*فأوحى الى عبده من الاسرار الالهية في مقام الاحدية بلا واسطة جبرئيل(ع) و الى هذا المقام أشار (ص) لى مع الله وقت لايسعه ملك مقرب ولا نبى مرسل

فرشته گر چه دارد قرب درگاه نگنجد در مقام لى مع الله

و ما كذب الفؤاد مارای في مقام عين الجمع والاحدية والتعين الاول من الحقايق الالهية و الفؤاد باصطلاح اهل التوحيد هو القلب المترقى الى مقام الروح في الشهود المشاهد للذات مع جميع الصفات الموجودة بالصفات الحقانى وهذا الجمع هو جمع الوجود لا جمع الوحدة الذى لافؤاد فيه و لاعبد لفناء الكل فيها المسمى عندهم عين جمع الذات

الف ـ سورة العلق آية (۱)

ب ـ سورة طه آية (۱۰)

ج ـ سورة الشعراء آية (۱۹۲ ، ۱۹۶)

عن معانی قایم بذاته کما قال الشاعر: «ان الکلام لفی الفؤاد وإنما ☆ جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا» والمعنی یطلق علی معنیین المعنی الذی هو مدلول اللفظ والمعنی الذی هو القایم بالغیر فالشیخ الاشعری لمّا قال: الکلام هو المعنی النفسی. فهم الاصحاب منه أن المراد مدلول اللفظ حتی قالوا: بعدم حدوث الالفاظ. وله لوازم کثیرة فاسدة بل نقول: المراد من الکلام النفسی المعنی القایم بالغیر. وإن کان هذا مراده شاملا للملفظ والمعنی فلا غبار علیه بل صار علماً «فتدبر، تعرف» والمصنف فی ردّ کلامهم قال: لاستحالة کونه محلا لغیره. قال الشیخ «ره» هذا التعلیل یرجع ردّاً علی المصنف بعین ماهو ردّ علی الاشاعرة بما قال من الاعیان الثابتة

اقول: الاعیان الثابتة عند المصنف(۱) لیست حالّة فی الواجب حتی یرد علیه الایراد والاشاعرة استدلوا بانه صفة من صفات الله وکلّ صفة من صفات الله قدیم فهو قدیم وأکثر الملیین والمعتزلة یقولون إنه حادث واستدلوا بأنه مشتمل علی الاوامر والنواهی والاخبار والاستخبار ولو کان أزلیاً لزم أن یکون الامر بدون المأمور فی الازل والنهی بلا منهی والاخبار بلا سامع والنداء بلامخاطب. وقاضی عضد قال: اعلم أن الاصحاب لمّا رأوا إجتماع النتیجتین المتباینتین الحاصلتین من قولهم: الکلام صفة الله تعالی، وکلما هو صفة لله تعالی فهو قدیم، فالکلام قدیم والکلام مترتب الاجزاء مقدّم بعضها علی بعض وکل ماهو کذلک فهو حادث والمتأخرون تحاکموا بأن الکلام النفسی قدیم واللفظی حادث وقال المصنف: ولیس أیضاً عبارة عن خلق الاصوات کما قالته المعتزلة والالکان کلّ کلام کلام الله. لانه لامؤثر فی الوجود سواه وهو خالق کلّ شیء سواء کان مسلّماً عندهم أم لا، ولا یکفی التقیید بکونه علی قصد الاعلام أو بغیره کالواسطة کما لایخفی؛ و أیضاً أمره

۱ــ مصنف در بیان علم تفصیلی حق در مبدء ومعاد واسفار وسایر کتب خود قول عرفاء را نقل کرده است وبر کلام آنها مناقشه نموده وگفته است: این قول با قول معتزله در ظاهر فرقی ندارد و بعد این قول را توجیه کرده است چون ثبوت ماهیت منفك از وجود باطل است وحق آنستکه عرفاء هم قائل به ثبوت ماهیت بدون وجود نیستند ما این قول را در مطاوی این تعلیقات بطور کامل بیان کرده ایم.

وقوله سابق على كلّ كاين فاذاكان القول والامر من الكاينات لزم أن يسبقه الامر و ننقل الكلام إليه فيلزم الدور أوالتسلسل. فليس كما يقول الطايفتان بل هوعبارة عن إنشاء كلمات الى آخره. والمراد بالكلمات التامات موجودات عالم العقل وعالم «العند» الباقى ببقاءالله و إنـزال آيات محكمات يمكن ان تكـون هى أيضاً هذه الموجودات و اخرمتشابهات، بمعنى صورنفسيّة ولكلّ تعبيروجه ويمكن أن يراد منه موجودات عالم النفس ومن متشابهات ماتحتها والمحكم ماظهر دلالته و كونه آية و المتشابهة ما خفى فى كسوة، أى فى قوالب الالفاظ والعبارات

قال: وكلمة ألقاهاالى مريم وروح منه. وفى الحديث «أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شرماخلق»

و يمكن أن يكـون المـراد انه تعالى انشأ كلمات تامات و هى الـذوات والموصوفات وأعراض لتلك الذوات والكلمة بماهى منسوبة إلى الله كلها تامة وفى ما بينها يقال لبعضها انه تامة لزيادة الفضيلة وتفسير الكلام بانشاء كلمات يدّل على ان الكلام بمعنى التكلم ومابه التكلم هوالكلمات ويقال لموجودات عالم العقول انها تامة لانه ليس لها حالة منتظرة وبحسب امكانها الذاتية حاصلة فيها كلما وسعها وليس لهاالامكان الاستعدادى ونقصانها عن مرتبة لايمكن لها تحصيلها ولهذا يقال عالمها عالم التام لان النقصان الواقعى هو عدم الكمال عمّا من شأنه ان يكون له ولايلزم ممّاقلنا ان يكون غنياً بل هو باق ببقائه ليس له بقاء دونه ونازل من عنده بطريق الفيض كما قال:

والكلام النازل من عندالله هو كلام وكتاب من وجهين(۱) والكلام

۱ ـ مصنف علامه (اعلى الله مقامه) جميع مراتب امـكانيه را كلام و كتـاب حق تعـالى قرار داده است مـا براى توضيح كلام او نـاچـاريم از بيان تحقيقى كه از غوامض مباحث الهيه است: در نزداهل معرفت الفاظ موضوع از براى معانى عامه است «والكلام مايعرب عن ضمير المتكلم» اعم ازاين كه متكلم خلق ياحق باشد كلام امرى غيبى ياشهودى باشد «والكتاب وضع لكل مايكتب فيه الشىء او ينتقش فيـه الشىء سواء كان من القرطاس والالواح الظاهرية أوالواحاً معنوية» بنابراين جميع صفحات وجود كتاب*

لکونه من عالم الامر غیر الکتاب، لکونه من عالم الخلق والمتکلم من قام به

*تکوینی حقند که بقلم قدرت خود نوشته‌است .

چو قاف قدرتش دم از رقم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد

وچنانچه کلام وکتاب حاکی از ضمیر متکلم‌وکاتب می‌باشند همچنین جمیع‌مراتب آفاق وانفس ودرجات وجود حاکی از علم وضمیر حق‌اند ، وجمیع مراتب وجودی‌درنزد او مشهود ومعلوم وبلکه او درمرتبه‌ی ذات خود جمیع اشیاست این کلمات وجودیه‌ی‌حق ازمقارعه‌ی نفس رحمانی بامخارج ماهیات‌سماوات‌ارواح واراضی اشباح حاصل‌شده‌است وما سوای حق کلمات وعلوم وکتاب اویند قال بعض اهل‌التحقیق : « الکلام الذی هو نسبة بین‌الظاهر والمظهر (لانه عبارة عن‌اجتماع الحقایق‌البسیطة منفردة اومعتبره مع توابعها لیفید صورة جمعیة یفهم منها وبها احکام تلك الحقایق وذلك الاجتماع کما أنه نکاح باعتبار انتاج نشأة فهو ایجاد باعتبار تحصیل‌الوجود الاضافی وکنایة باعتبارتحصیل نقش‌التعین وکلام باعتبار الافهام اللایق بکل‌مرتبة علی‌التفصیل) من‌حیث اطلاقه واصالته صورة علم المتکلم بنفسه او بغیره والمعلومات حروفه‌وکلماته ولکل منها مرتبة معنویة»از آنچه که ذکر شد معلوم میشود که‌فرق بین کلام وکتاب اعتباری است وجمیع صفحات وجود کتاب ، وکلام وقرآن وفرقان الهیه است که حاصل شده است از کلمات تامات ومحکمات وأخر متشابهات متکلم باین کلمات وجودیه حق است و اوست که بقلم قدرت خود این کتاب تکوینی آفاقی وانفسی را که در آن نقص وفتوری دیده نمیشود بوجود آورده از برای کتاب قرآنی وفرقانی حق ظهر وبطن وحد ومطلع از برای بطن آن بطون متعدده است اگر ما جمیع صفحات وجودیه را کتاب حق قرار دهیم مطلع این کتاب کلام ذاتی وتجلی اعرابی در مرتبهٔ احدیت است این مرتبه باعتباری اصل جمیع کتب‌الهیه ومطلع ومبدء آن می‌باشد واین کلام غیبی وکتاب‌الهی‌مقدم برهمه‌ی تعینات است حد آن عبارت از مرتبهٔ عمائیه وفیض فاصل بین مظاهر خارجیه وکونیه و حقیقت مطلقه‌است بطن‌آن عبارت ازعوالم غیبیه‌وعقول مجرده ومثل معلقهٔ منفصله وظهر آن عالم شهادت وصور کونیهٔ حالهٔ در ماده وهیولی است حق تعالی در مرتبهٔ احدیت وتعین اول جمیع موجودات‌وتعینات ومجالی‌وجودیه‌ومظاهرخارجیه واسماء الهیه ازجلالیه وجمالیه را بنحو رؤیة المفصل مجملا شهود مینماید دراین مرتبه تعین وتکثر وتمایزی نیست وراء این مرتبه وجود صرف مطلق‌عاری از جمیع تعینات است که

نه اشارت می‌پذیرد نه عیان نه کسی زو نام دارد نه نشان

در مرتبهٔ‌احدیت اگرچه کثرتی بالفعل وجودندارد ولکن‌یشم منها رائحة‌الکثرة*

الكلام قيام الموجود بالموجد والكاتب من أوجد الكلام يعنى الكتاب ولكل منهما منازل ومراتب «وكل متكلم كاتب بوجه ـ خ ل» وكل كاتب متكلم بوجه

والكلام النازل من عندالله ينظر بوجهين لانه بعد عالم العند فبا لنظر الى ان تأثير الواجب فيه بواسطة والواسطة ملحوظة بماهى واسطة فكان هو كتاباً بهذا الاعتبار لان الكتابة حصل فى اللوح بواسطة القلم فبالنظر الى ان المؤثر ليس الا هو والواسطة لتصحيح القبول فلا يحتاج المبدء فى إيجاده إلى شيء فكان كلاماً وامّا الكلام المطلق المتحقق فى العالم بلاواسطة شيء من العالم فهو ليس بكتاب لانه من عالم الامر والكتاب ليس إلا بواسطة ومن عالم الخلق وهذا مادة الافتراق بينهما والمتكلم من قام به الكلام القيام الصدورى وقيام الموجود بالموجد والكلام بأىّ معنى له وجه هنا لان الصدور أيضاً مصدر كالكلام والكاتب من اوجد الكلام يعنى الكتابة وهذا مادّة الاجتماع وللاشارة إلى هذا قال: من اوجد الكلام وفسّره بالكتابة ويجوز ان يكون المعنى ان الكاتب يكون الواسطة لانزال الكلام الى مرتبة الكتاب والامر الى منزل الخلق وكلّ النزولات هنا بطريق الفيض «فافهم» ولكلّ منهما مراتب ومنازل والنزول

*تجلی حق در این مرتبه تجلی واحدیست که مبدء واصل آن حب الهی است و بهمین معنی اشاره شده است در حدیث قدسی : کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف . این میل اصلی وحب ذاتی واسطهٔ بین خفاء ذات وظهور خارجی است که مبدء نکاح ساری در جمیع اشیاست این مرتبه باصطلاح اهل توحید مطلع صفحه‌ی وجودات است که از آن بتجلی اعرابی تعبیر نموده‌اند مرتبه دوم از تعینات مقام واحدیت واسماء وصفات وحضرت علم است این مرتبه نیز کتاب الهی است که در آن شهود مینماید ذات خود را در کسوت صفات واسماء ومظاهر خلقی شهودی تفصیلی فرقانی (شهود المجمل مفصلا) بعد از این مرتبه مراتب کونیه وخلقیه‌اند که مصنف بطور تفصیل بیان کرده است .

بعضی در فرق بین کلام و کتاب گفته‌اند که کتاب از عالم فرق و کلام از عالم جمع است وما بیان کردیم که مرتبهٔ احدیت و واحدیت باعتباری کتاب حق می باشند جمعی دیگر گفته‌اند عوالم وجودیه را اگر بحق نسبت دهیم کلام واگر بخلق نسبت دهیم کتابند جمعی فرق بین کلام و کتاب را باجمال وتفصیل دانسته‌اند ولکل واحد من هذه الاقوال وجه وان شئت تفصیل هذه العویصة فعلیك بالمراجعة الى کتب اهل العرفان لاسیما کتاب مصباح الانس فان فیه مایشفی العلیل ویروی الغلیل »

حال الشیء فی نفسه والرتبة حال الشیء بالقیاس الی المبدء و کلّ کاتب متکلم بوجه دون العکس علی ماقلنا وقیل بالعکس وله وجه .

ومثاله فی الشاهد ان الانسان اذا تکلم بکلام فقد صدر عن نفسه فی لوح صدره ومخارج حروفه صور واشکال حرفیة فنفسه من «ممن-لخ» اوجد الکلام فیکون کاتباً بقلم قدرته فی الواح صدره ومنازل صوته ومخارج نفسه (بفتح الفاء) و شخصه الجسمانی ممن قام به الکلام فیکون متکلماً فاجعل ذلك مقیاساً لمافی فوقه. والکلام قرآن(۱) وفرقان باعتبارین والکلام لکونه من عالم الامر منزله الصدور ولایدرکه الا اولوالالباب بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم وما یعقلها الا العالمون والکتاب لکونه من عالم الخلق منزله الالواح القدریة یدرکه کل احد لقوله تعالی: وکتبنا له فی الالواح من کل شیء موعظة. والکلام لایمسه الا المطهرون بل: هو قرآن کریم وله مرتبة عظیمة فی لوح محفوظ لایمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین. فتنزیله هو الکتاب

وکلما کان صعب المنال و خارجاً عن أطوار أهل البحث والقال علی المرشد والمعلم تفهیمه بحسب حال المتعلم بالمثال عن الشاهد حتی یدرك به الغایب کماهو متعارف أهل العلم والکمال والارشاد لسهولة فهم المراد فقال المصنف: ومثاله فی الشاهد إن الانسان إذا تکلم بکلام فقد صدر عن نفسه فی لوح صدره فنفسه ممّن أوجد الکلام فیکون کاتباً بقلم قدرته فی لوح صدره أی فی خیاله لانه لوح النفس وشخصه الجسمانی کان متکلماً لصدق حدّه علیه وهو الذی قام به الکلام لاستقلاله بتصویر المعانی و ترتیب الحروف والمبانی من غیر حاجة إلی فاعل ناقش مباین الذات عنه بخلاف النفس فانها الفاعل المباین لصور الالفاظ والفاعل المباین یسمّی کاتباً ومصوراً الناطقاً ومتکلماً والذی قام به الکلام هو المتکلم ونفسه الناطقة هو الفاعل ونفسه الساری بمنزلة الکلام بمعنی التکلم والصور والاشکال الحرفیّة هی مایتکلم به والاول دلیل و نظیر و آیة أیضاً للوجود «بشرط لا» والثانی «للوجود المطلق ولا بشرط»

۱ــ من حیث انه عالم الامر قرآن لان عالم الامر وجود جمعی واجمالی لعالم الخلق ومن حیث انه عالم الخلق فرقان لان عالم الخلق تفصیل لعالم الامر . «حکیم نوری نورالله مرقده»

أی وهو الفعل والثالث للوجود المقیّد وهو «بشرط شیء» وهو الاثر کما قیل بالفارسی «حق جان جهان است وجهان جمله بدن» والمراد بالحقّ هنا هو الحقّ الاضافی لا الحق الحقیقی لان الحقّ الحقیقی خارج عن العالم وماهو «جان جهان» وروح العالم الساری فیه هو الحق الاضافی وهو المشیّة والحقّ المخلوق به وهو روح الاشیاء خلقها الله به وهو فی کلّ بحسبه والحقّ الحقیقی خارج عن الاشیاء(۱) لا بالمزایلة لان فعله سار فیها وماسواه قایم به قیام الصدور لا قیام الشیء بالمادّة کما قیل ویفهم هذا من بعض الاقاویل وهو لیس بصحیح وأمّا ماقلنا إنه المراد وهو قول أهل السداد ولا یعلم فیه الفساد و هو أن الوجود «بشرط لا» والوجود المطلق بلا قید(۲) حتی الاطلاق هو الواجب

۱ــ از مولای متقیان وارد است : «داخل فی الاشیاء لا کدخول شیء فی شیء وخارج عن الاشیاء لا کخروج شیء عن شیء ، داخل فی الاشیاء لا بالمزایلة وخارج عن الاشیاء لا بالمباینة» حقیقت حق تعالی باهمه‌ی جهات خدائی داخل در اشیاء نمی‌باشد چون دخول او بتمام ذات در حقایق ممکنات مستلزم محدودیت وتغییر وانفعال ومعلولیت وامکان است خروج او بتمام ذات از اشیاء منافی با احاطهٔ قیومیه وملازم با انعزال او از اشیاء وموافق با قول یهود است « غلت ایدیهم » بلکه حقیقت حق جلت عظمته بحسب فعل داخل در اشیاء وبحسب ذات خارج از اشیاء ومقوم حقایق وجودیه ومحیط بشر اشر ملك وملکوتست .

حقایق وجودی ظهور وتجلی وتدلی آن واهب ملك وملکوتند وخلق عبارتست از ظهور تنزل فعلی حق بصور کائنات وملابس اعیان

درصورت هرچه گشت پیدا بنمود جمال خویش ظاهر
در عین ظهور گشت مخفی در عین خفا نمود اظهار

۲ــ حقیقت حق نزد اهل توحید وجود لابشرط عاری از قید اطلاق است چون وجود مقید باطلاق فعل ساری حقست ووجودی که از نهایت صرافت مقید بقید اطلاق نباشد قهراً مبرا از جمیع نقائص است یعنی نسبت بتعینات امکانیه بشرط لاست ولی این بشرط لا بودن لازمهٔ چنین وجودیست بنابراین تقریر بین این دو تعبیر شارح علامه «قده» که گاهی از وجود حق به «بشرط لا» تعبیر کرده است وگاهی «لابشرط» تهافت موجود نمی‌باشد حکماء مقام احدیت را «بشرط لا» تمام هویت حق میدانند ولی عرفا این مقام را از تعینات اصل وجود وجود لابشرط مقسمی می‌دانسته‌اند ما در رسالهٔ هستی از نظر فلسفه وعرفان این مطلب را کاملا تحقیق نموده‌ایم .

موضوع له لفظ کتاب « باعتبار آنکه الفاظ موضوع از برای معانی عامه‌اند » مطلق*

بالذات والاصل القایم به الممکنات قیام الصدور والوجود «لابشرط» والمطلق بلاقید

چیزی که در آن شیء منتقش وترسیم میشود میباشد چه آنکه آنشیء کاغذ ولوح ظاهری باشد یا آنکه الواح وصحایف معنوی بوده باشد ، صحیفه ، اذهان عالیه «عقول طولیه وعرضیه» یا اذهان سافله والواح مثالی ومادی بوده باشد خلاصه آنکه کتاب صورت منقوش را می نامند نقش از ارقام وحروف کونیه والفاظ وکلمات ظاهری باشد یا از قبیل ارقام ونقوش معنوی باشد بنا براین حقیقت حق تعالی متکلم وجمیع صفحات وجودی کتاب وکلام حقتعالی میباشند . حقیقت کلام و کتاب آنچیزی است که حاکی از علم متکلم باشد وفرق بین کلام وکتاب اعتباریست ونقوش وحروف معنویهٔ الهیه باعتباری کتاب وباعتباری کلام حقند اصل جمیع کتب وکلمات الهی مرتبهٔ علم احدی ذاتیی جمعیی قضائیی حق است که از آن در لسان اهل معرفت بعقل بسیط اجمالی قرآنی حق وحضرت احدیت ومقام تعین اول ومرتبهٔ جمع الجمع وبرزخ البرازخ وحقیقة الحقایق و حقیقت محمدیه «ص» ومقام افق اعلی وأوأدنی تعبیر کرده اند این کتاب جامع جمیع کتب الهیه وحقایق وجودیه می باشد وحقیقت حق جل جلاله در این مرتبه جمیع حقایق را بنحو جمع الجمع «رؤیة المفصل مجملا» شهود مینماید این شهود ازاین که ازجمیع کثرات منزه است صافی ترین شهود بشمار میرود (الف) بعد از مقام احدیت اصل جمیع کتب وکلمات الهیه مقام واحدیت وتعین ثانی ومقام جمع وحضرت عمائیه ومقام قاب قوسین ورحمت وصفیه وحقیقت محمدیه ی بیضائیه (ب) می باشد این مقام ومرتبه مقام تفصیل مرتبهٔ احدیت است این مرتبه مجلای ثانیی حروف بسیطهٔ الهیه است دراین مرتبه مفاهیم واعیان ثابته بعد از استجنان درمرتبهٔ احدیت به تبع اسماء وصفات حق بظهور تفصیلی ظهور پیدا نموده اند حق دراین مشهد، خویش رادرملابس وصوراسماء وصفات شهود مینماید عرفا این موطن رامحل شهود حق اعیان

الف ــ این مرتبه باعتبار آنکه نسبت بمقام ذات و غیب الغیوب ومقام «لااسم له ولارسم» تنزل دارد وازآن استشمام کثرت میشود مرتبهٔ تجلی ذات برای ذات است « ولیس وراء عبادانها قریة ولایسبقها مجلی ولامرتبة اذورائها مرتبة غیب الغیوب ومقام صرف الهویة المغربة الوجوبیة و لیس عنه خبرولاعبارة »

عنقا شکارکس نشود دام باز چین — کاین جا همیشه باد بدست است دام را

ب ــ الواحدیة مظهر للذات = یبدو و مجمعه لفرق صفات
الکل فیها واحد متکثر — فاعجب لکثرة واحد بالذات
فهی العبارة عن حقیقة کثرة — فی وحدة من غیر ما اشتاتی
آندم که زهر دو کون آثار نبود = بر لوح وجود نقش أغیار نبود
معشوقه و عشق ما بهم می بودیم — در گوشهٔ خلوتی که أغیار نبود

خاص هوفعله السارى المعبر بالنفس الرحمانى ونوره الظاهر به العالم ، والوجود المقيّد بالقيدالخاص بما هومقيد هومن موجودات العالم وبهذاالاعتبارلايطلق عليه الآثار والحق المتعال ليس له مثل ولامثال فماجعل له مقياساً محتاج الى النظر الدقيق لئلاينتج الخلف ولا يحصل ضدّ المطلوب ولايصيرالمقرّب المبعد «فتدبر» فاذا علمت هذاالمثال فقس عليه بعدالتدبرحال كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة الى مقامهما واعلم أن حقايق آيات الله وبدايع حكمته وجوده و رحمته ثابتة أولا فى علم الله على وجه لايعلم الاهوثم فى اللوح المحفوظ وعقول الملائكة المقرّبين ثمّ فى نفوس الملائكة المدبرّين ثمّ فى الالواح السماويّة القابلة للمحووالاثبات ثم تنزل من السماء إلى الارض بحسب المصالح والاوقات فعند ذلك اوان الشروع فى الصعود كماقال : يدبرّ الامرمن السماء إلى الارض ثم يعرج فيها» وقيل ان الفرق بين الكتاب والكلام اعتبارى وبحسب الذات امرواحد لان الصوروالكلمات لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدرونسبة الى القابل والمظهر فالاول أولى بالوجوب والثانى بالامكان فهى بالاعتبارالاول كلام وباعتبارالآخر كتابة لان نسبة الصور الى القابل بالامكان وحينئذ يحتاج الى فاعل مباين وناقش مغاير اذالقابل شأنه القوة والاستعداد والفاعل المباين يسمّى كاتباً لامتكلماًوذلك الفاعل هوالنفس الناطقة فى مثال الانسان

*خارجيه را بنحو تفصيل ميدانند «وقد احاط الحق فيهذه المرتبة على كل شيء تفصيلا ولايعزب عنه مثقال ذره ودرة وشيء وفيء» از اين مقام بام الكتاب نيز تعبير كرده‌اند اين مقام نسبت بمقام خلق مقام اجمال وجمع ونسبت باحديت مقام تفصيل است .

منبسط بوديم يك گوهر همه — بى سرو بى پا بديم آن سر همه
يك گهر بوديم همچون آفتاب — بى گره بوديم صافى همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره — شد عدد چون سايه‌هاى كنگره
كنگره ويران كنيد از منجنيق — تا رود فرق از ميان آن فريق

اين دومرتبه ازكتب را چون ازاعتبارات حقيقت وجود صرف وخارج از مقام خلق است جمعى ازجمله‌ى كتب وكلمات حق نميدانندوكتب وكلمات حق رامقام و مرتبهٔ فيض مقدس وتعيناتى كه عارض براين فيض ميشوند ميدانند اين كتاب بنحو جمع و اجمال شامل جميع كتب الهيه از عالم عقول طوليه وعرضيه واشباح واجسام برزخيه وعالم مواد و اجسام است همهٔ مراتب وجودى تفصيل اين وجود واحدند .

وقال بعض المحققین: ان کلام الله غیر کتابته والفرق بینهما ان الکلام بسیط والکتاب(۱)

۱ـ کتاب باعتباری تقسیم میشود بتدوینی وتکوینی کتاب تدوینی ما بین دفتین است وکتاب تکوینی ما بین دفتین نمی‌باشد باین اعتبار کتاب تکوینی شامل مرتبهٔ احدیت وواحدیت نیز میشود ولی بیشتر کتاب تکوینی حق موجودات عالم خلقند که عارض بر حقیقت وجود منبسط وحق مخلوق به میشوند ونفس رحمانی باعتبار سریان و انبساطش در مقارع کلمات وجودی ومخارج حروف نشآت خلقی وامری مبدء ظهور مظاهر واعیان خارجیه میباشد بنابراین جمیع ذرات وجودی کتاب حق تعالی میباشند کما اینکه باعتبار جهت وحدت ولحاظ اصل وجود ساری مطلق بدون تقید بمجالی کلام حقند.

عالم وجود باعتبار کلیات واصول منقسم میشود بکتاب آفاقی وکتاب انفسی کتاب آفاقی را کتاب تفصیلی وفرقانی وکتاب انفسی را کتاب قرآنی و اجمالی نامیده‌اند چون کتاب آفاقی از حیث آیات مفصل واز جهت «زبر وو بینات» تعدد دارد وجه تسمیهٔ آن بآفاقی باین اعتباراست که هر ذره‌ای از ذرات وجود آن افقی از آفاق مطالع شمس هویت حق تعالی است کتاب آفاقی باعتباری مشتمل است بر کتاب جبروتی که از آن بام الکتاب تعبیر شده است این کتاب باعتباری عقل اول وباعتباری جمیع عقول طولی وعرضی میباشد عقول طولیه را جبروت اعلی وعقول عرضیه را جبروت اسفل و قضاء تفصیلی نامیده‌اند.

عقول طولی «سیما» عقل اول بواسطهٔ بساطت حقیقت وهویت مشتمل است برجمیع حروف وکلمات تام وکمالات حقایق ممکنات ولی بطور وحدت واجمال این مجلای عظیم را که مشهد همه‌ی حقایق است قلم اعلی وکتاب حتم وقضا وام الکتاب نامیده‌اند. همه‌ی حقایق وجودی از عقول طولی وعرضی وعوالم برزخی وموجودات مادی وجود تفصیلی و فرقی و مظهر و مرتبه‌ی نازل این وجودند کما اینکه همهٔ مراتب وجودی از عقل اول تاهیولای اولی مقام ظهور وتفصیل وفرقان اصل حقیقت وجود واجبی میباشند که از تجلیات وظهورات او محقق شده‌اند. حقیقت وجود غیب محض وباطن صرفست ومعذلك بتجلی فعلی باآنکه مقام ذاتش مقام «غناء عن العالمین» است عوالم غیب وشهود را ظاهر نموده است.

ابتدای کار سیمرغ عجب — جلوه‌گر بگذشت درچین نیم شب
در میان چین فتاد از وی پری — لاجرم پر شور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر بر گرفت — هر که دید آن نقش شوری بر گرفت
گر نگشتی نقش پر او عیان — این همه غوغا نبودی در جهان*

مرکب والاوّل من عالم الامر والثانی من عالم الخلق ومشتمل علی التکثر والتغیر ومعروض للاضداد بخلاف الاول والکلام إذا کان المراد منه الکلام فکان المراد من القرآن فی قوله :قرآن باعتبار هو الکلام المنزل علی رسول علیه السلام المکتوب فی المصاحف المنقول عنه نقلا متواتراً و هو المعجز بخصوص لفظه ومعناه ونظمه وهو مجموع ما بین الدفتین والفرقان منه هو الفارق بین الحقّ والباطل أو کله بهذا الاعتبار إذ المتشابه من الفرقان لانه تمیّز المؤمن من غیره لان المؤمن یؤمن به و إذا کان المراد منه مطلق الکلام والقرآن بمعنی القرائة کالغفران والفرقان مایرفع به الالتباس فیصدقان علی الکلام باعتبارین ویمکن أن یقال - بنظر التحقیق وحق المقال إن القرآن عبارة(۱) عن الذات التی تضمحلّ فیها جمیع الصفات فهی المجلی المسمّی بالاحدیة أنزله الحق سبحانه علی نبیّه محمد صلی الله علیه وآله وسلم لیکون مشهد الاحدیة المتعالیة فی ذراها ظهرت بکمالها فی جسده کما أن هویته مجلی الاحدیة بذاته عین الذات فلذلک قال صلی الله علیه وآله وسلم مانزل علی القرآن جملة واحدة یعبر عن تحققه بجمیع ذلک تحققاً ذاتیاً کلیاً جسمیاً وهذا هو المشار الیه بالقرآن الکریم لانه أعطاه الجملة وهذا هو الکرم التام لانه ما ادّخر عنه شیئاً بل أفاض علیه الکل کرماً إلهیاً ذاتیاً وهذا إضمحلال الرسوم الخلقیة بکمالها لظهور الحقایق الالهیة بآثارها فی کل عضو من أعضاء الجسد : وأمّا القرآن الحکیم فهو تنزل الحقایق الالهیة بعروج العبد إلی التحقق بها فی الذات شیئاً فشیئاً علی ما اقتضته الحکمة الالهیة التی تترتب الذات علیها فلا سبیل إلی الغیر کما أشار إلیه بقوله: «ورتلناه ترتیلا» و قدورد فی الحدیث

---

*این همه آثار صنع از فراوست جمله نقشی از نقوش پر اوست

کتاب برعوالم عقول عرضی وموجودات برزخی وحقایق موجود در عالم ماده اطلاق شده است مرتبهٔ نازله‌ی جمیع کتب الهی صحیفه‌ی عالم ماده وظلمت است که از آن در قرآن الهی چنین تعبیر شده است : «والطور وکتاب مسطور فی رق منشور» از این کتاب بسجل کون باعتبار اشتمال آن برحروف عالیات نازله‌ی در سطور سافلات تعبیر نموده‌اند

۱ـ الفرقان هو العلم التفصیلی الفارق بین الحق والباطل والقرآن هو العلم اللدنی الاجمالی الجامع للحقایق کلها .

النبوی«ص» أنزل علی القرآن دفعة واحدة إلی سماء الدنیا ثم أنزله الحقّ علیه آیات مقطعة بعد ذلك وإنزاله دفعة واحدة الی سماء الدنیا اشارة الی التشخص الذاتی و نزول الآیات مقطعة اشارة الی ظهور آثار الاسماء والصفات مع ترقی العبد فی التحقق بالذات شیئاً فشیئاً و قوله تعالی: ولقد آتیناك سبعاً من المثانی والقرآن العظیم فالقرآن ههنا عبارة عن الجملة الذاتیة لا باعتبار النزول ولا باعتبار المکانة بل مطلق الاحدیّة الذاتیة التی هی مطلق الهویة الجامعة فالمعبر عنها سازج الذات مع جملة الکمالات ولذا قورن بالعظیم والسبع المثانی عبارة عما ظهر علیه فی الوجود الجسدی مع التحقق بالسبع الصفات والفرقان عبارة عن تحقق الصفات والاسماء علی اختلاف تنوعاتها فاعتباراتها یتمیز کلّ صفة واسم من غیرها فحصل الفرق بین نفس الحقّ وبین أسمائه وصفاته فان إسمه الرحیم غیر إسمه الشدید وصفة الرضا غیر صفة الغضب وکذلك وقیل فی الفرق بین القرآن والفرقان منظوماً «صفات الله فرقان وذات الله قرآن وفرق الجمع تحقیق وجمع الفرق وجدان»

المنهج الثالث

فی الاشارة الی الصنع والابداع وفیه مشاعر

المشعر الاول ـ ان فاعلیة کل فاعل اما بالطبع(۱) او بالقسر او بالتسخیر او

۱ ـ مصنف علامه در علم کلی ومبحث امور عامه اسفار اربعه (الف) فاعل را باقسامی منقسم نموده قسم اول فاعلی است که فعل بالطبع بدون مسبوقیت بعلم واراده وقدرت از آن صادر شود وفعل ملائم وغیر منافی باطبع فاعل باشد . دوم فاعلی که فعل بقسر از آن صادر شود وبدون قاسر مبدء چنین فعلی نگردد یعنی منافر ومنافی طبع آن باشد . سوم فاعلی که فعل از آن بجبر صادر گردد ودرایجاد فعل « باآنکه علم بفعل دارد صاحب قدرت واراده واختیار است» اعمال اختیار ننماید بلکه جبراً فعل از او صادر گردد این سه قسم از فاعل مشهور است که در ایجاد فعل خود اختیار ندارند وفاعلیت آنها بتسخیر واستخدام غیر میباشد خواه آنکه غیر، فاعل مرید ومختار وعالم باشد نسبت بفعل خود ویا آنکه خود نیز*

الف ـ اسفار اربع چاپ سنگی طهران «ص۱۶۵»

بالقصد أوبالرضا أو بالعنايةأوبالتجلی. وما سوی الثلاثة الاول ارادية البتة

مسخر ومستخدم غیر باشد. چهارم فاعلی که بقصد واراده وداعی وعلم زائدبرذات فاعل است واگر قصد منبعث از تصور نفع فعل دروی وجود پیدا ننماید نسبت ذات وقوت وقدرت چنین فاعلی نسبت بفعل وعدم فعل دردرجه‌ی واحده باشد چنین فاعلی‌را اهل‌فن فاعل بالقصد نامیده‌اند این قسم ازفواعل‌بدون انضمام داعی‌وقصد زائدبرذات‌همانطویکه ذکر شد سمت فاعلیت ندارند قسم‌پنجم‌فاعلیست که فعل او تابع علمش‌میباشد«بوجه‌خیر» ومجرد علم او بوجه خیر کافی در صدور فعل از چنین فاعلی میباشد بدون آنکه قصدی زائد برذات وداعیی‌خارج از ذات دراو وجود داشته باشدششم فاعلی که علم بذات که‌عین ذات میباشد سبب صدور فعل از فاعل است بنحوی که وجود خارجی افاعیل وی علم و معلومات او میباشند واضافه‌ی عالمیت او بمعالیل‌ومعلومات خارجی‌عین افاضه‌ی معلومات ومعلولات خارجیه میباشد بدون حصول ووجود تفاوت وتعدد در ذات واعتبار باین‌معنی که تفاوت وتعدد فقط در لفظ وتعبیر موجوداست نه‌بحسب واقع ونفس‌الامر این سه‌قسم از فاعل در فعل خود مختارند ولی قسم اول در اختیار خود مضطر و مجبور است یعنی فاعل مختار است در صورت اضطرارچون وجوداختیار وداعیی‌زائد برذات در ذات‌چنین فاعلی حادث وهرحادثی‌احتیاج بمحدث دارد وچون علت حدوث اختیار ووجود داعیی زائد برذات بالاخره امری خارج از ذات فاعل میباشد چنین فاعلی استقلال در اختیار ندارد (الف)طباعیه ودهریه حق تعالی را فاعل بالطبع میدانند علمای کلام حق اول را فاعل بالقصد دانسته (ب) وجمهورحکماء مشاء مبدء وجود را «نسبت بموجودات خارجی» فاعل بالعنایه وملاك معلومیت وجود اشیاءخارجیه‌را بصور مرتسمه‌ی‌زائد برذات وفاعلیت حق را نسبت بصور مرتسمه بالرضا دانسته اند شیخ الاشراق بمتابعت از حکمای فرس ورواقیون قائلندکه فاعلیت مبدء اعلی‌نسبت باشیاء بالرضا است نفس علم حق باشیاءبنحو اجمال کافی از برای صدور فعل است فاعلیت حق نسبت باشیاء ممکن نیست بالطبع و بالجبروبالقسر باشد حق تعالی‌فاعل بالرضا هم نیست (ج) چون‌حق اول باید درمرتبه‌ی ذات بنحو تفصیل عالم باشیاء باشد فاعل‌بالعنایه‌ی باصطلاح مشاءهم نمی‌باشدچون‌حصول

الف ــ اسفاراربع‌چاپ‌سنگی‌طهران ص۱۶۵« فینتهی بالاخرة الی‌الاختیارالازلی الذی‌اوجب الکل علی ماهو علیه بمحض الاختیار من غیرداع زائد و لاقصد مستأنف و غرض عارض »

ب ــ «فهواما فاعل بالعنایةاو بالرضا و علی أی وجه فهو فاعل بالاختیار بمعنی ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل » أسفار اربعه ۱۲۸۲ه قصفحه‌ی ۱۶۵

ج ــ الهیات اسفار چاپ سنگی طهران ص۵۲و۵۳ مصنف در تزییف قول شیخ الاشراق وخواجه‌گفته است : « یردعلیها امورالاول انها یبطل العنایة الالهیة »

والثالث یحتمل الوجهین. وصانع العالم فاعل بالطبع عندالدهریة والطباعیة وبالقصد مع الداعی عندالمعتزلة وبغیر الداعی عند اکثر المتکلمین وبالرضا

*صور مرتسمه در حق باطل است حق فاعل بالعنایه باین معناست که در مقام ذات علم تفصیلی بأشیاء دارد . در مبدء ومعاد هم(الف)اقسام فاعل را شش‌قسم دانسته است .

توضیح و تنبیه

فاعل بالقسر فاعلی را گویند که فاعلیتش بـالقسر باشد مثل سنگی که بطرف هوا پرتاب شود چون طبع‌جسم اقتضا مینماید تحرك بغیر جهت علو را محرك علت‌معده‌ای تا در جسم ایجاد ننماید بطرف خلاف مقتضی طبع خود حرکت نمی‌نماید فاعل بتسخیر همان فاعل بالجبریست که در اسفار بیان شده است وبا فاعل بالقسر یکیست چون‌حرکت‌در فاعل بالجبرهم‌خلاف مقتضای طبعش میباشد فرقی که‌هست‌درفاعل‌بالجبر علم موجوداست ودرفاعل بالقسر «این مورد که ذکر کرده‌است» علم‌وجود ندارد .

معنای فـاعل بالرضا آنستکه حب ورضای بذات و مرضی ومحبوب ومعشوق بودن ذات از برای ذات بحکم «من احب شیئاً احب آثاره » مبدء ظهور فعل شده است پس افعال‌حق محبوب بالعرض میباشند.

« ومـا حب الـدیار شغفن قـلبی ولکـن حب مـن سکن الـدیار»

اگر کسی بگوید: فاعل‌شیء باید قبل از وجودشیء وبطور تفصیل عالم بآن‌باشد جواب گفته میشود ذات حقتعالی بنحو اعلی واشرف جمیع موجودات‌است «بسیط الحقیقة کل‌الاشیاء » لذا علم او بذات خود علم بجمیع موجوداتست وفاعل بالعنایه هم فاعلی را گویند که علم اوباشیاء قبل از وجود اشیاء سبب وجود خارجی‌موجودات‌شده باشد پس فاعل بالرضا عین‌فاعل بالعنـایه‌است‌وچون‌اشیاء تطورات ذات او میباشندوامری مباین باذات او نیستند بلکه بنابرتشکیك‌خاصی‌همهٔ حقایق وجودی از مراتب ودرجات یکوجود واحدند پس علم حق باشیاء عین‌ذات‌او وعلم او بذات علم بجمیع اشیاست وچون مقام ذات‌ومرتبه‌ی اعلای وجود عین همه‌ی کمالات‌است وشهود حق جمیع کمالات‌وجودیرا منشأ حب بذات وظهور ذات از برای ذات میباشد واین ظهور ذات از برای ذات مبدء تجلیات وظهورات خلقی میباشد پس بنابراین‌فاعل بالتجلی درحقیقت همان فاعل‌بالرضا وعنایت است (ب) و حق تعالی چون فاقدجمیع انحاءنقایص وشرورومبدء همه‌ی‌خیراتست

الف ـ مبدء و معاد چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ ه ق ص۹۸

ب ـ بنا برتوجیهی‌که ما در بیان کلام شیخ اشراق وشیخ الرئیس ذکرکردیم ولی باقطع نظرازاین توجیه وبنا بظاهرکلمات، طریقه‌ی شیخ‌الاشراق‌وشیخ‌الرئیس‌درعلم حق‌وفاعلیت‌آن تمام نیست رجوع شود بالهیات بالمعنی‌الاخص اسفار چاپ طهران ۱۲۸۲ هق‌ص۴۷و۴۸وص۵۲و۵۳

عندالاشراقیین وبالعنایةعند جمهورالحکماء وبالتجلی عندالصوفیة«ولکل وجهة هومولیها، فاستبقوا الخیرات»

والفاعل علی ستة اقسام الاول فاعل بالطبع وهوعندالقوم الذی یصدرعنه فعل بلاشعورمنه وارادة ویکون فعله علی مقتضی طبعه. والثانی فاعل بالقسر و هوالذی یصدرعنه فعل بلاشعور وارادة کالاول لکن فعله علی خلاف مقتضی طبعه. والثالث فاعل بالجبروهوالذی یصدرعنه فعله بلااختیارمع أن یکون من شأنه إختیاره إن شاء وبه یفرق عن القسرلان المقسورلیس له اختیاره لوخلّی وطبعه أوالتسخیر وهو الذی یصدرعنه الفعل بمقتضی إرادة المسخر وهذاالصدورقد یکون منه مع شعوره وقدلایکون وقیل وهوان یکون الفاعل فی فعله بالارادة لکن کانت ارادته تابعة لارادة فوق ارادته بحیث یکون ارادته مضمحلة فی جنب ارادة الفوق کفعل العبد بارادة تابعة لارادة مولاه وهذه الاقسام مشترکة فی ان هذاالفعل لایصدرعن الفاعل باختیاره سواء کان له إختیارام لا . والرابع فاعل بالقصد وهوالذی یصدرعنه الفعل مسبوقاً بارادته المسبوقة بعلمه ویکون نسبة اصل قدرته من دون انضمام الدواعی اوالصوارف الی فعله وترکه،احدةلان الارادةوالقصدفی هذاالقسم زایدة.والخامس فاعل بالعنایة أی الارادة التی هی عین الذات وهوالذی یتبع فعله علمه بوجه الخیر فیه ویکون علمه بوجه الخیر فی الفعل کافیاً لصدوره عنه من غیر حاجة إلی قصد زایدعلی العلم. والسادس فاعل بالرضا وهوالذی یکون علمه بذاته الذی هوعین ذاته سبباً لوجود الاشیاء ویکون وجودالاشیاء عنه عین معلومیّتهاله؛ وهذه الثلاثة الاخیرة مشترکة فی کونها تفعل بالاختیار اوبالتجلی(۱) وهوأن یفیض منه مثاله فی الاشیاء بحسب

*پس ذاتش معشوق وباعتباری عاشق باعتباری محب وباعتباری محبوبست بهمین جهت تجلی در جمیع موجودات نموده است برای ابراز واظهار کمالات غیبی خود

« پـری روتـاب مستوری نـدارد درار بندی سر از روزن در آرد»

۱ـ اقسام فاعل را در اسفار شش قسم ودر این کتاب «مشاعـر» هفت قسم نموده است وفاعل بالتجلی را که صوفیه ومحققان ازعرفا قائلند ذکر نکرده است بحسب ظاهر بین این دو اختلاف موجوداست. حکیم محقق وعارف کامل مرحوم آخـوند ملاعبدالله*

قوابلها وقوله: وماسوی الثلاثة الاول إراديّة وهذا بحسب طور الحكماء والافهو يقول

*زنوزی تبریزی در کتاب لمعات الهیه (الف) پس از بیان اقسام فاعل گفته است: «این که مذکور شد مطابق امور عامه‌ی اسفار است ودر کتاب المشاعر فاعل را هفت قسم شمرده است وقسم هفتم رافاعل بالتجلی نامیده است وبیان نکرده‌است که مراد از فاعل بالتجلی چه چیز است چنانکه سایر اقسام را نیز بیان نکرده است وبیان نموده که فاعل بالعنایه دو قسم است یکی آنستکه علم بنظام اتم عین ذات فاعل باشد (ب) دوم آنستکه که از لوازم ذات فاعل وزاید برذات باشد ومراد آنمحقق از فاعل بالتجلی درکتات مشاعر قسم اول از فاعل بالعنایه است پس مخالفت در کتاب آنمحقق ثابت نیست»

صدرالمتألهین قول بصور مرتسمه را در علم باری تمام ندانسته‌است بلکه این قول راقولی سخیف واعتقاد بآن رامعتقد باطل وتجاسر نسبت بمبدء وجوده‌میداند وقائلست باینکه حق تعالی در مقام ذات علم باشیاء دارد وعلم اجمالی را که شیخ اشراق کافی از برای صدوراشیاء از حق میداند درست نمیداند چون وجود این علم باعدم آن چندان فرقی ندارد وبظاهر کلامی باطل ومعتقدی نادرست است حقتعالی بحسب نفس ذات چون صرف وجوداست وعلم از طرفی عین ذات اوست پس صرف علم است علم صرف، علمی‌را گویند که بهمه‌ی حقایق تعلق گیرد وجهل درآن متصور نگردد.

پس حقتعالی برطبق علم تفصیلی خویش که عین ذات اوست ومشائین آن را زائد برذات میدانند وجودات خارجی را ایجادنموده است وصوفیه که حق را فاعل بالتجلی میدانند معتقدند که حقیقت حق درمقام واحدیت بهمه‌ی حقایق علم دارد وبر طبق علم خویش وشهود اعیان در مقام واحدیت تجلی‌در اعیان ثابته نموده است صوفیه قائل بصور مرتسمه‌ی درذات نیستندوهمه‌ی حقایق ملك وملکوت رامستهلك درذات حق‌دانسته وازشهود ذات وتجلی ذات برای ذات وتجلی حق در مقام واحدیت حقایق خارجی‌موجودشده‌اند ومبدء ظهور حقایق عشق ذات بذات وظهور ذات از برای ذات است.

« درازل پرتو حسنت زتجلی دمزد عشق پیدا شد وآتش بهمه‌عالم زد»

پس فاعل بالتجلی برمیگردد بفاعل بالعنایه که‌صدرالمتألهین آن‌را اختیار نموده‌است ممکن است که گفته شود: چون بنظر تحقیق وذوق عرفانی وبنابر تشکیك خاصی معلول*

الف ـ رجوع شود ببدایع الحکم حکیم مؤسس آقای علی مدرس زنوزی «چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ هق ص ۲۵۰ مرحوم آقا علی مدرس « قدس‌سره » این توجیه را ازوالد علامهٔ خویش که سمت استادیهم براو دارد وازاکابرفن حکمت ومعرفت است نقل کرده‌است و خودش با بیاناتی مفصل تروکاملتر کلام صدرالحکما را توجیه نموده‌است ما برای آنکه از طوراین تعلیقه خارج نشویم از ذکر آن خود داری نمودیم.

غير مرّة ان الوجود أصل الخيرات ومامن موجود إلا وفيه علم وإرادة و سايرهما بحسب الحال لكنّ لايطلق العلم على كلّ وجود بل على وجود مجرّد فلايرد عليه ماقال الشيخ «ره» لايوجد فاعل ينسب اليه الفعل حقيقة الا بارادة وشعور. الا انه فى كل شيء بحسبه وقوله: والثالث يحتمل الوجهين. ليس على سبيل التشكيك بل على الاشتمال فان المسخّر اذا لوحظ ان الفعل فعله كانه بلا ارادة لاضمحلالها فى ارادة المسخر واذا لوحظ ان الفعل بارادة القوة كان ارادية والشيخ حمله على التشكيك و قال ليس كذلك وقوله: وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية. قيل واما الطباعية فانهم عبدوه من حيث صفاته لان الاوصاف الالهية التى هى الحيوة والعلم والارادة والقدرة أصل بناء الوجود ، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مظاهرها فى عالم الاكوان فالرطوبة مظهر الحيوة والبرودة مظهر العلم والحرارة مظهر الارادة واليبوسة مظهر القدرة و حقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف بها سبحانه. ويمكن أن يكون الاوائل فى نظرهم هذه الاربعة اى الرطوبة واليبوسة والحرارة و البرودة بنحو المظهرية فكان عبادتهم على هذا عبادة الحق واما المتأخرون فجعلوا هذه الاربعة اصلا «خذلهم الله» فكانوا خارجين عن الاسلام واما الدهرية فانهم عبدوه من حيث الهوية قال ﷺ : ان الدهر هو الله فهذا تأويل ليس للدهرية فى هذا الزمان علم بهذا ولا فرق بينهم وبين الطباعية فى الخذلان و عبادة الشيطان لان الدهريّة كانوا من الملاحدة ويقولون ان الصانع هو الدهر «ومايهلكنا الا الدهر» والطباعية يقولون كلّ مافى الكون فهو متكون بلاتأثير من خالق كبير بل يحصل من الطبايع كيفما اتفق

*امرى مباين باوجود علت نيست واصل وجود، واحد شخصى اطلاقى انبساطيست وصوفيه جاعليت وفاعليت «مختار» حكما را قائل نيستند وموجودات را تجلى و ظهور وجلوهٔ حق دانند.

« نظرى كردبه بيند بجهان قامت خويش خيمه درمزرعهٔ آب و گل آدم زد »

صدر المتألهين اين قسم از فاعل را در اسفار ذكر ننموده ودر اين جا ذكر كرده است « هذا غاية مايمكن ان يقال فى توجيه كلام صدر الحكماء عظم الله قدره والله اعلم بحقيقة الحال » .

وجمهور الکلامیین(۱) ذهبوا الی ان فاعلیة الحقّ للاشیاء الخارجیة بالعنایة و للصور العلمیة الحاصلة فی ذاته بالرضا وصاحب الاشراق إلی أنه فاعل بالمعنی الاخیر ومن هذا البیان یعلم ماهو الصحیح وماهو فاسد «فتدبر» « ولکلّ وجهة هو مولّیها » إذا کان الضمیر راجعاً إلی الکل یحتمل أن یکون المراد أن لکلّ من العقلاء طریقة فی فاعلیة الصانع هی متوجهة إلی هذه الطرق «فاستبقوا الخیرات» فالمراد منها هو الثلاثة الاخیرة و فیها هو العنایة وإذا کان المرجع هو الله کان إشارة إلی التأویل والتصحیح «فاستبقوا الخیرات» أی ما هو الالیق والاظهر والاسبق لان الکلّ راجع إلی الله لکنّ المرجع کان متفاوتاً للراجعین فوجب طلب خیر المرجع الذی هو أهل الیقین .

المشعر الثانی

فی فعله تعالی

فعله تعالی امر وخلق، وامره مع الله، وخلقه حادث زمانی. وفی الحدیث انه قال رسول الله صلی الله علیه وآله : «اول ماخلق الله العقل» وفی روایة «القلم» وفی روایة «نوری» والمعنی فی الکل واحد(۲) وفی کتاب البصائر

۱ ـ متکلمان حق تعالی را فاعل بالقصد میدانند وفاعل بالقصد ظاهراً غیراز فاعل بالعنایه است حکمای مشائین حق را فاعل بالعنایه میدانند ظاهراً مصنف علامه اشتباه نموده است .

۲ـ برطبق براهین کثیره بین حق اول وموجودات این عالم وسایط فیض موجود است حکمای مشاء وسایط بین موجودات این عالم وعالم ربوبی را عقول طولیه میدانند حکمای اشراق علاوه برعقول طولیه عقول عرضیه نیز قائلند وبین عقول عرضیه وموجودات این نشأه اشباح مجرده وموجودات مثالیه‌ی برزخی نیز قائلند. محققان از عرفا نیز قائل بعالم مثالند ولی این معنی را عرفا و حکمای اشراق کاملا تشریح نکرده‌اند و بااصول وبراهین موازنه نداده‌اند . صدرالحکما «ملاصدرا» بطور مبسوط ومشروح این معنی را تقریر وتحقیق کرده است وعلاوه براثبات عقول طولیه وعرضیه در قوس صعود و نزول اجسام واشباح مجرده نیز اثبات نموده است واقوال حکمای مشاء را درنفی عالم اشباح*

لبعض اصحابنا الامامیة رضی الله عنهم قال: حدثنا یعقوب بن یزید عن محمد بن

*ومثال رد نموده است ما بطور اختصار این بحث را در کتاب شرح حال (الف) و آراء فلسفی ملاصدرا تقریر نموده و توضیح داده‌ایم

حکمای مشاء طریقهٔ حصول کثرت در عالم خلق را بعد از اثبات آنکه عالم وجود محتاج بوجود واجبی منزه از جهات عدمی و حدود امکانی میباشد باین نحو تقریر کرده‌اند: اول موجودی که از حق تعالی صادر شده است بر طبق براهین باید واحد بوحدت اطلاقی باشد ولی چون معلولیت ملازم با انحطاط وجود از مقام ربوبیست این موجود واحد «که در لسان اشراق بنور اول و در لسان حکمای مشاء به عقل اول و در لسان شرع بعقل و نور نبی و قلم و درهٔ بیضا و غیر اینها از القاب شامخه تعبیر شده است و عرفا از آن بروح و از عقول بارواح تعبیر نموده‌اند» مشتمل است بر کثرت اعتباری از قبیل وجوب غیری و امکان ذاتی و وجود و ماهیت و تعقل ذات خود و تعقل مبدء خود این وجود بملاحظه‌ی اشرف جهات و اکمل حیثیات خود مثل وجوب آن بمبدء اول «جل جلاله» و تعقل مبدء خود واسطه از برای عقل دیگری می‌باشد.

و باعتبار تعقل ذات خود و امکان ذاتی خود واسطهٔ صدور نفس مدبر فلک است و باعتبار ماهیت و امکان ذاتی خود منشاء صدور جسم فلکیست «فالجهة العالیة للصادر العالی والمتوسطة للمتوسط والدانیة للدانی وهکذا» از هر عقلی عقل و نفس و فلک صادر میگردد تا آنکه عدد عقول برده و عدد افلاک برنه فلک برسد و از عقل عاشر چون از فیض وجود دور افتاده است عقل و فلکی صادر نمیگردد و کد خدائیت عالم عناصر و ماده باین عقل مجرد «عاشر» مفوض شده است و فیض وجودی بتوسط این عقل مجرد که در لسان شرع از آن بجبرئیل و در زبان حکمای فرس بروان بخش و حکمای مشاء به عقل دهم و عقل فعال تعبیر شده است بأشیاء میرسد.

این مشرب چون از جهاتی مخدوش است شیخ الاشراق «مؤسس مسلک اشراق» اصل دیگری را تأسیس نموده است و نور اول صادر از نور الانوار را که از آن تعبیر بنور قاهر نموده است مبدء نور قاهری قرار داده‌است و همینطور هر عقل و نور قاهری را مبدء نور قاهر دیگر دانسته تا آنکه عدد انوار آنقدر تنزل نماید تا برسد بنور یکه مبدء نور قاهری نگردد بلکه علت و مبدء نور نفسی و بلسان شیخ الاشراق نور اسفهبد «سپهبد» گردد مشاء در عقل عاشر جهات متکثرهٔ زیادی که وافی از برای صدور انواع مختلف*

الف ــ رجوع شود به شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا چاپ مشهد ۱۳۸۱ هق از ص ۶۸ تا ۸۰ والاسفار الاربعه مباحث عاقل و معقول و مباحث نفس

ابی عمیر عن هشام بن سالم قد سمعت عن ابی عبدالله علیه السلام یقول: یسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربی. قال: خلق اعظم من جبرئیل و میکائیل لم یکن مع احد ممن مضی غیر محمد صلی الله علیه و آله و هو مع الائمة یسددهم. انتهی.

وأعلم ان الموجودات الممکنة باعتبار تام و ناقص ینقسم الی قسمین قسم منهما ما لیس له کمال منتظر بل کل ما یمکن له بالامکان العام حاصل له و هذا ینقسم الی التام و فوق التمام والثانی هو مایکون مع کونه تاماً و کلّ مایمکن له حاصلا و موجوداً فیه من غیر ان یستمدّ من غیره بحیث ان یحصل کلّ کمال فی ای شیء منه کانه قد فضل منه وفاض علی غیره والاول مایکون بحسب امکانه الذاتی فی بدو وجوده کلّ ماله بالامکان حاصلا فیه من علته ولذا قیل کان تاماً لان الناقص ما کان له کمال غیر حاصل لان النقصان عندهم عدم کمال عمّا من شأنه ان یکون له لافقد الکمال مطلقا والقسم الآخر هو مایحتاج فی وصوله الی کماله اللایق فی حقّه إلی أن یمدّه غیره و هو إن لم یحتج فی وصوله إلی کماله الممکن له اللایق فی حقّه إلی أمر خارج عن ذاته وعن علله الذاتیة فیسمّی مستکفیاً حیث لایحتاج إلی الاسباب العرضیة والامور المباینة کالنفوس الفلکیة المستکفیة فی خروجها الی الفعل عمّا بالقوة فی حرکاتها الشوقیة بمبادیها الذاتیة العقلیة و کنفوس الانبیاء سیّما خاتمهم صلی الله علیه و آله

*متباین باشد قائل بوده‌اند ولی نزد شیخ اشراق لازم نیست که یك عقل دارای جهات اعتباریه‌ی متکثره باشد شیخ اشراق برای انوار طولیه عدد معین قائل نمی باشد حق هم با اوست علاوه براین عقول طولیه را هم مبدء صدور افلاك نمیداند تا آنکه ایراد شود که ممکن نیست عقل مجرد با نفس وجسم مظلم فلکی در یك رتبه از علت صادر شوند ؛ بلکه مبدء صدور مثل معلقه ومجرده وافلاك وعناصر ونفوس متعلق بافلاك وعناصر را عقول عرضی میداند که از آنها تعبیر بقواهر أدنین واز عقول طولی بقواهر اعلون تعبیر نموده است البته عقول عرضی «عقول متکافئه» ومثل مجرده را صادر از جهات و نسب وجودی اشراقیی « از قبیل غنی وفقر و قهر و عشق و شهود وحب » موجود در عقول طولیه وقواهر مجرده میداند حکما در اینکه صادر اول باید عقل مجرد باشد اتفاق دارند ولی در نحوهٔ صدور کثرت از عقل اول اختلاف کرده‌اند عرفا اول صادر از حق را وجود منبسط میدانند ولی اول تعینی که عارض بروجود منبسط میشود عقل وروح اولست برای بحث کامل این مباحث مراجعه شود بکتب شیخ الرئیس وشیخ الاشراق وعرفا.

حيث لم يحتج فى تكميل نفسه القدسية إلى معلّم خارج بشرىّ بل يكادزيت نفسه الناطقة يضىء بنوررىه و لولم تمسسه نارالتعليم البشرى لغاية لطفه وذكائه وإن كان محتاجاً إلى الاسباب الخارجية فهو غير مستكفى فمثال فوق التمام المبدء الاعلى و مثال التام العقول الفعّالة وهى من عالم الامر قوله وامره مع الله اى ليس وجوده بعد ان لم يكن كالخلق لانه معه فى الرتبة وخلقه حادث(١) بعدان لم يكن سواء كان مستكفياً ام لا، فالعوالم ثلاثة عالم العقل وهو عالم الامر فاوّل العوالم فاوّل باب إنفتح من الحقّ ماهو فى غاية العظمة والجلال والاشـراق لايمكن فى الممكنات أشرف منه وأعظم بل لاامكان له فى نفس الامـر لانه احتجبت ظلمة إمكانه تحت سطوع النور واختفى ظلّ ماهيته تحت ضياء الكبرياء وهواول الصوادر وثانى المصادر وعالم النفس و هو ثانى العوالم وهو عالم المدبّرات النفسانية فاول باب الفتح من بحر الجبروت الى هذا العالم هوالذى يسمّى النفس الكلّ والـروح الامين واللوح المحفـوظ والكتاب المبين وهـوالماء الذى كان عليه عرش الرحمان و هوالماء المذكور فى قوله تعالى : «وجعلنا من الماء كلّ شىء حى» اذهى عين ماء الحيوة الفوّارة الجارية فى عالم الاجسام السارية الى سواقى الاجرام ومن مواهب كمالاتها فيض الالهام كما ان فيض الوحى من عطاياء العقل الكلّ وعالم الجسم وهوعالم الخلع فاول باب انفتح من بحر النور العظمى هو الفلك الاقصى والجرم الاعلى ويسمّى محدداً اذ به يتعين الحدود والجهات المكانية وبحركته تحدّد الجهات الزمانية ومن خاصته ان لامكان له بل هو كون المكان وليس فى زمان بل هو الفاعل للزمان فاول ما

١ــ مراد از خلق موجودات عالم ماده است كه بواسطهٔ غلبهٔ حكم كثرت و انغمار در ماده بآن‌ها خلق اطلاق شده است صدرالمتألهين موجودات عالم عقول را از لـوازم وجود حق وبواسطه‌ى غلبه‌ى حكم وحدت در آنها بآنها ماسوى‌الله اطلاق نمى‌نمايد

لذا در موارد زيادى از كتب خود تصريح كرده است كه عالم عبارتست ازموجودات حادث منغمر در ماده واينكه انبياء واولياء عالم راحادث زمانى ميدانند مرادشان ازعالم، عالم ماده است كه مسبوق بعدم صريحست وبقاء وثباتى براى آن تصوير نميشود تفصيل اين كلام در مباحث بعدى خواهد آمد .

خلق‌الله(۱) جوهر روحانی والمراد من الخلق هنا الخلق اللغوی وهو الاعمّ من الخلق

۱ـ شیخ اعظم محمدبن یعقوب کلینی «عظم‌الله تعالی قدره» در کتاب کافی گوید : «حدثنی عدة من اصحابنا منهم محمدبن یحیی العطار (الف) عن احمدبن محمد (ب) عن الحسین بن محمود السراد عن العلاء بن رزین عن محمدبن مسلم (ج) عن ابی جعفر (ع) قال : لما خلق‌الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتی وجلالی ما خلقت خلقاً هو احب الی منك ولا اکملتك الا فیمن احب اما انی ایاك امر وایاك انهی وایاك اعاقب وایاك اثیب» این که درروایات دیگر وارد شده است : اول ما خلق‌الله العقل یا اول ماخلق‌الله نوری ویا اول ماخلق‌الله روحی ویا اول ماخلق‌الله القلم ویا اول ماخلق‌الله ملك کروبی. همهٔ این روایات صادره‌ی ازمصدر عصمت و طهارت اوصاف ونعوت از برای یك شیء است «وکل الی ذاك الجمال یشیر» حکما عقل بموجودی اطلاق نموده‌اند که بحسب ذات وفعل هر دو مجرد باشد چون جواهر عالم برچند قسمند یك قسم موجودیست که بحسب اصل ذات وحقیقت وکمال وجودی محتاج بماده است وذاتاً ووجوداً انغماردرماده دارد این عبارتست از موجودات جسمانی نظیر معادن نباتات وبالجمله هر موجودی که دارای روح مجرد نمی‌باشد برخی از موجودات بحسب ذات تجـرد دارنـد ولی بحسب فعل واستکمالات احتیاج بماده دارند مثل نفوس ناطقهٔ انسانی ونفوس متعلق بابدان سایر انواع حیوانات که دارای خیال بالفعلند قسم دیگر از موجودات ذاتاً وفعلا تجرددارند وبحسب فطرت تام‌العیار خلق شده‌اند بدو، وحشر آنها یکیست مثل عقول طولیه وعرضیه وموجودات برزخیه .

این قسم از موجودات بدون تراخی ومهلت از علت خود صادر گردیده و دارای امکان استعدادی نیستند لذا ازلی الوجودند دلیل بروجود عقل مجرد آنستکه علت اولی وحق اول تام‌الوجود وعالم وقادر وجواد علی الاطلاق وهمهٔ کمالات وجودیرا بنحو اعلی دارا وبخل در آن وجود مقدس راه ندارد .

چون جواد علی الاطلاقست وامساك او ازفیض محال است وعقل مجرد هم احتیاج*

الف ــ ابوجعفر القمی ــ فی الخلاصة وغیرها شیخ اصحابنا فی زمانه ثقة عین کثیر الحدیث

ب ــ ابن عیسی بن عبدالله بن سعدبن مـالك الاحوص (بالحاء المهملة) یکنی ابـا جعفر القمی شیخ «قم» و وجهها وفقیهها ولقی ابوالحسن الرضا و أبا جعفر الثانی و ابـا الحسن العسکری علیهم السلام وکان ثقة وله کتب

ج ــ ابن رباح أبوجعفر وجه أصحابنا بالکوفة فقیه ورع صاحب اباجعفر وأباعبدالله «ع» و کان من أوثق الناس

المقابل للامر وهو نورمحض قایم بنفسه درّاك لذاته ولخالقه تعالی وهوعقل محض وقد اتفق علی صحته جمیع الحکماء الالهیّین والانبیاء علیهم السلام. قال سیدنا و نبینا صلی الله علیه وآله وسلم : أول ماخلق الله العقل، ثم قال له : أقبل فاقبل ثم قال له : ادبر فادبر ثم قال : وعزّتی وجلالی ماخلقت خلقاً اعزّمنك بك اعطی وبك آخذ وبك اثیب و بك اعاقب. وقوله: اول ماخلق الله العقل. وهو ملك یسمّی فی اصطلاح الصوفیة بالحقّ المخلوق به والحقیقه المحمّدیة(۱) لاشتماله علی کلّ المحامد التی یحمد بها الحق تعالی نظر الله تعالی إلی هذا الملك بما نظر به الی نفسه فخلقه من نوره وخلق العالم منه و لهذا قال صلی الله علیه وآله وسلم: اول ماخلق الله العقل. وقال علیه السلام :اول ماخلق الله القلم (۲) وقال علیه السلام : اول

بزمان وماده ومکان وسایر چیزهائیکه مادیات در وجود بآن احتیاج دارند ندارد وصرف امکان ذاتی کافی از برای آنستکه که از علت خود صادر گردد وباید موجودات به بهترین نظام وکامل ترین ترتیب از حق صادر گردند «علی نحوالاشرف فالاشرف» اشرف موجودات واکمل کائنات عقل اول است لذا حق تعالی گفته است « ماخلقت خلقاً هواحب الی منك »

۱ـ حقیقت عقل اول همان روح اعظم است که بواسطه‌ی تر وحن و تجردش ازماده وبودن اواصل حیات عقول و نفوس بآن روح اطلاق نموده‌اند صوفیه آن را حقیقت محمدیه نامیده‌اند صوفیه اصطلاحاً حق مخلوق به را بوجود منبسط اطلاق کرده‌اند واول صادر از حق وجود منبسط را میدانند ولی چون صدرالمتألهین بین این دو قول جمع کرده است ووجود منبسط را تفصیل عقل اول میداند لذا شارح بآن اطلاق حق مخلوق به کرده است .

۲ـ اطلاق قلم بعقل باعتبار وساطت اوست نسبت بتسطیر وترقیم کلمات آیات آفاق وانفس. اینکه عقل مورد خطاب اقبال وادبار واقع شده است باید معلوم باشد که این امر امر تکوینی است واقبال وادبار عقل حال روح حقیقت محمدیه «ص» است باعتبار نزول از عالم ربوبی وظهور در عوالم دنیوی واخروی وتجلی او در اعیان ثابتهٔ انبیاء ومرسلین واولیاء وسلاك

« بود نور نبی خورشید اعظم گه از موسی پدید وگه زآدم »

حقیقت محمدیه «ص» بحسب باطن باجمیع انبیاء معیت داشته است برای همین گفته شده است « نحن الاخرون السابقون» الاخرون بالخروج والظهور کالثمرة والاولون بالخلق*

ماخلق الله روح نبیّك یاجابر حین سأل فصار القلم الاعلی و العقل الاول و الروح المحمدّی عبارة عن جوهر فرد لمافی الحدیث: اول ماخلق الله جوهرة فنظر الیها بعین الهیبة فذابت اجزاؤه فصارت ماءاً وهی بنسبته الی الحقّ من حیث انه نقّاش العلوم الفلکیة والعنصریة علی الواح الارواح یسمّی القلم و بنسبته الی مطلق الخلق یسمّی العقل الاول من حیث انه درّاك الاشیاء وسابق علیها لانه أوّل تفصیل الاجمال الالهی و هو اقرب الحقایق الخلقیة الی الحقایق الالهیة وهومحلّ تشکل العالم الالهی فی الوجود لانه القلم الاعلی ثم یتنزل منه العلم إلی الالواح المحفوظة فهو اجمال اللوح المحفوظ واللوح تفصیله وهو محل تعینه و تنزله ثم فی العقل الاول من الاسرار الالهیة مالایسعه اللوح کما أن فی العلم الالهی مالایکون العقل الاول محلا له فالعلم الالهی هو ام الکتاب والعقل الاول هو الامام المبین واللوح هوالکتاب المبین فاللوح مأموم بالقلم و تابع له والقلم هوالعقل الاول حاکم علیه مفصّل للقضایاءالمجملة فی ذوات العلم الالهی المعبرعنها بالنون و الفرق بین العقل الاول والعقل الکلّ والعقل المعاش ان العقل الاول بعدعلم الهی ظهرفی أول تنزلاته التعینیة والعقل الکل هومیزان العدل للامر التفصیلی وهومنزّه عن الحصر بقانون دون غیره بل وزنه للاشیاء علی کلّ معیارولیس للمعاش الامعیار واحد وهوالفکرولیس له إلا کفة واحدة وهی العادة ولیس له إلا طرف واحد وهوالمعلوم ولیس له إلاشوکة واحدة وهی الطبیعة بخلاف العقل الکلّ فان له کفتین إحدیهما الحکمة والثانیة القدرة وله طرفان أحدهما الاقتضاء والثانی القوابل الالهیة الطبیعیة وله شوکتان إحدیهما الارادة الالهیة والثانیة المقتضیات الخلقیة وله معابر شتی و من جملة معابره أن لامعابر ولهذا کان العقل الکلّ هوالقسطاس المستقیم لانه لایحیف ولا یظلم ولایفوته شیء بخلاف العقل المعاش فانه قد یحیف ویفوته أشیاء کثیرة لانه علی کفة واحدة و طرف واحد فنسبة العقل الاول مثلا نسبة الشمس و نسبة العقل

*والوجود کالبذر فهو «ص» بذرشجرة العالم (الف)

الف ــ مرا دازاد بار در « ادبر » ادبار نسبت بدنیا و رجوع بحق در قوس صعود و فناء او دراحدیت ومحوکثرت امکانی و ماهوی است که « الحقیقة صحوالمعلوم ومحوالموهوم»

الكلّ نسبة الماء وقع فيه نور الشمس ونسبة العقل المعاش نسبة شعاع ذلك الماء اذا بلغ على جدار والناظر الى الماء يأخذه هيئة الشمس على صيحة ويعرف نوره على جليّه كما أن نور الشمس لايكاد يظهر الفرق بينهما الان الناظر الى الشمس يرفع رأسه الى العلو والناظر الى الماء ينكس رأسه الى السفل وكذلك الآخذ علمه من العقل الاول فأنه يرفع بنور قلبه الى العلم الالهى والآخذ علمه من العقل الكل ينكس بنور قلبه الى محلّ الكتاب بقوانين الحكمة وبنسبته الى الانسان الكامل يسمّى روح محمد صلى الله عليه و اقرب الناس اليه على بن ابى طالب عليه السلام ولما خلق الله هذا الملك مرآتاً لذاته لا يظهر الله بذاته إلا فى هذا الملك وهو من حيث انه منقوش بنقش خاتم خالقه عزّ اسمه لوح محفوظ عن التغيّر والتبدل وحافظ يحفظ جميع مافيه و من جهة انه قايم الذات مدعى عن الحوامل والمحال جوهر مخلوق من ضوئه السور حتى ساير العقول و من ظلمته الامكانى جميع النفوس ومن ظلمته الحدوثى جميع الاجسام فظهوره فى جميع المخلوقات انما هو بصفاته فهو قطب العالم الدنياوى والاخروى وقطب اهل الجنة والنار وقوله تعالى: قل الروح من امر ربّى. اى ليس من عالم الخلق حتى يمكن تعريفه للظاهريين البدنيين الذين لايتجاوز إدراكهم عن الحس والمحسوس بل من عالم الامر اى الابداع الذى هو عالم الذوات المجردة عن الهيولى والجواهر المقدّسة عن الشكل واللون والجهة فلايمكنهم ادراكه وبيّنها لاهل المكاشفة من الانبياء والاولياء بانه أراهم الروح باوصافها فى المكاشفة وذلك سرّه عندهم وهم يكتمونه لقلّة ادراك افهام الخلق و يمكن ان يكون هو للتعريف عنى به انه جوهر بسيط من عالم الامر والبقاء لامن عالم الخلق والفناء ولهذا عبر عنها بالكلمة فى قوله تعالى: و كلمة ألقاها الى مريم وروح منه. و انه ليس للاستبهام كما ظنه جماعة من ان الله أبهم علم الروح على الخلق واستأثره لنفسه حتى قالوا فرط جهلهم بمنصب النبوة ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن عالماً به وجلّ منصب حبيب الله ان يكون جاهلا بالروح مع انه صلى الله عليه وآله وسلم عالم بالله وقد منّ الله عليه بقوله: وعلّمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً. واما سكوته عن جواب السئوال عن الروح

وتوقفه انتظاراً للوحی حین سألته الیهود فقد کان لغموضه فیری فی معنی الجواب دقة لایفهمها الیهود لبلادة طباعهم وقساوة قلوبهم وفساد عقایدهم فان المدرك لایفهم شیئاً لیس من جنسه فالحس لایدرك الاالمحسوسات والخیال لایدرك ماوراء المتخیلات والوهم لایدرك المعقولات فمن لاعقل له لایدرك المعقول الصرف وهذا عالم الایجاد واذا کان من امر ربی تعریفاً له فکان ماقال ﷺ خلق اعظم من جبرئیل. تفصیلا کما اجمل فی التعریف فی الجملة واما کونه اعظم لانه بسیط الحقیقة بالنسبة الی کلّ مادونه وله الجمعیة والکلیة بالقیاس الیه والنسبة بینهما کالنسبة بین الکلّ والجزء وان لم یکن جزء ولابعض والکلّ اعظم من الجزء ولکونه اوّل ماخلق لیس بینه وبین خالقه خلق آخر فهواقرب الی الحق من کل الموجودات والاقربیة مناط الاعظمیة وهو مع محمد صلی الله علیه وآله وسلم لانه روحه کما قال ﷺ روح نبیك یاجابر(۱) وهو مع الائمة

۱ــ مراد از خلق اول وروح اول باطن حقیقت محمدیه «ص» است واول صادراز حق موجودیست قائم بذات که درکمالات وجودی تام وفوق التمام وبحسب قوت وجودی کل الاشیاء است که باعتبار تجردش از ماده وقیام او بذات خود وحضوردات او برای او از آن بعقل تعبیر نموده اند چون عقل موجودیرا گویند که دارای تجرد تام باشد .

کما اینکه باعتبار تجرد وتروحن آن از ماده «روحش» نامیده اند وباعتبار تسطیر او مراتب طول وعرض عالم وجود را «قلم» باو اطلاق شده است واز جهت فنای اودرحق واندکاك جهت سوائیت واثنینیت او تحت سطوات جمال حق وبودن او عین کلمهٔ کن تکوینی «امرش» نامیده اند واز آن جهت که صورت عشق حق وحب ومشیت وارادهٔ اومیباشداز آن تعبیر «بالدرة البیضاء» نموده اند .

در روایات زیاد از این وجود عاری ازماده وخالی ومبرا از قوه واستعداد که بنفس کلمهٔ کن تکوینی وجود پیدا نموده است وبوحدته جمیع حقایق است «بنحو اعلی وأتم» بروح ونور پیغمبر تعبیر شده است البته این معنی باعتباری صحیح است وحقیقت خاتمیه «ص» در مقام خلق وباعتبار قوس نزولی عین عقل اولست وهمچنین سایر ائمه علیهم السلام «اولنا محمد أوسطنا محمد آخرنا محمد کلنا محمد» ولی باعتبار قوس صعودی ومقام جمع الجمعی ، عقل اول حسنه ای از حسنات حقیقت محمدیه است «العقل الاول حسنة من حسنات نبینا محمد (ص)».

علیهم السلام لانهم من نورواحد مع تفاوت بحسب الشدة کما یدّل علیه یسدّدهم.

وقال محمدبن علی بن بابویه قدس الله سره فی کتاب الاعتقادات : «اعتقادنا فی النفوس انها الارواح التی یقوم بهاحیوة النفوس وانها الخلق الاول لقوله صلی الله علیه وآله: ان اول ما ابدع الله تعالی هی النفوس المقدسة المطهرة فانطقها بتوحیده ثم خلق بعد ذلك سایر خلقه. واعتقادنافیها أنها خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء لقوله علیه السلام : ماخلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء وانماتنتقلون من دارالی دار، وان الارواح فی الدنیاغریبة وفی الابدان مسجونة. واعتقادنافیها انها اذافارقت الابدان فهی باقیة منهامنعمة ومنهامعذبة الی ان یردها الله عزوجل الی ابدانها. وقال عیسی بن مریم علیه السلام للحواریین :اقول لکم الحق انه لایصعد الی السماء الا ماینزل منها. وقال جل ثناؤه: ولو شئنا لرفعناه بهاولکنه اخلد الی الارض واتبع هواه.

۱ـ صدرالحکماء در «المظاهرالالهیة (الف) فی اسرار ارالعلوم الکمالیة» گفته است «اعلم ان الحقیقة المحمدیة «ص» مظهر اسم الله الاعظم وقدتقرر فی العلوم الالهیة ان الحق برهان علی کل شیء وان الانسان الکامل الذی لااکمل منه غایة المخلوقات فاذاً یجب ان یکون هوالبرهان علی سایر الاشیاء وقال : «جئنابك علی هولاء شهیداً»

نگارنده در حاشیهٔ برمطلب مذکور نوشته است (ب) : « عندالمحقق البصیر ان اسم الله الاعظم وتجلیاته وظهوراته ینشأ من الاحدیة ، والاحدیة الذاتیة بعینهامرتبة الانسان الکامل الختمی المحمدی «ص» واوصیائه «ع» لان الولایة الکلیة المحمدیة تکون باطن الالهیة وانه «ص» مظهر للتجلی الذاتی ولیس هذاالمنصب لغیره من الانبیاء (ع) وان سایر الانبیاء مظاهر للتجلیات الاسمائیة والصفاتیة ولذاقال «ص» : « آدم ومن دونه تحت لوائی» وعنهم « نحن الاخرون السابقون» واعلم انه «ص» بعد ما وصل الی مرتبة الواحدیة ومظهریة الاسماء الالهیة والبرزخیة الثانیة وصارفانیاً فی ذاته تعالی وباقیاً ببقائه وجوداً بخلع الوجود الامکانی ولبس الوجود الحقانی بالتجلی الالهی الرحمانی بقیت له «ص» مرتبة اخری من المظهریة وهو مقام اوادنی والعرش الهویة والبرزخیه الاولی لان التوجه الحبی الذی اشارالیه بقوله : «فاحببت ان اعرف » الذی هواصل النکاح الساری فی الاشیاء والحافظ للکثرات صارسبباً لاجتماع الاسماء الذاتیة والمفاتیح الغیب الاولیة الاسمائیة فی الاحدیة*

الف ـ المظاهرالالهیه چاپ مشهد ۱۳۸۰ هـ ق ص ۴۸،۴۷

ب ـ المظاهر الالهیه چاپ مشهد ص۴۸

قوله: اعتقادنا فی النفوس. ای النفوس المقدّسة اوالذوات المجردة الصرفة فالالف واللام للعهد أی فی النفوس الکلیة المقوّمة للعالم انها الارواح ای الذوات المجردة التی تقوم حیوة النفوس المتعلّقة بالابدان وانها الخلق الاول بدلیل امکان الاشرف و لقول النبی صلی الله علیه و آله و سلم : «اول ما ابدع الله هی النفوس المقدّسة المطهرة فانطقها بتوحیده (انطاقاً حالیاً اوقولیاً)ثم خلق بعدذلک سایر خلقه» وهذا ظاهر فیما یقول ان الواسطة لتصحیح صدور الکثیر عن الواحد لانها مؤثرة بل لامؤثر فی الوجود إلاالله و یجوز أن یقال علی سبیل الاحتمال کماقال علیه السلام : « أول ما خلق الله روح نبیّك یا جابر » المراد من النفوس المقدّسة الارواح التی بها حیوة نفوس ماسواه وهی روح النبی صلی الله علیه و آله و الولی و الائمة علیهم السلام فانها أول ماخلق الله وهی الارواح التی خلقها الله قبل الاجساد بأربعة الف سنة والمآل واحد والتوفیق ظاهر بالتدّبر وقال : إعتقادنا فیها انها خلقت للبقاء . أی فی النفوس الجزئیة المتعلقة بالابدان لمااستدل بقوله صلی الله علیه و آله و سلم : خلقتم للبقاء وانما تنتقلون من دار الی دار، ومن برزخ إلی برزخ. حتی ینتقل ویصل إلی دار السکون لان الموت رفع التعلق لاصیرورة الوجود عدماً وهوظاهر وان الارواح فی الدنیا غریبة لانهالیست عالمها وهی نزلت بطریق الفیض من عالم العقل و صارت غریبة وسقطت لخطیئة أبینا آدم علیه السلام من عالمها الاصلی و هذه الخطیئة هی التی بهاصار حقیقاً لحمل الامانة فما أحسن(۱) هذه الخطیئة «فافهم»

*والاسماء الکلیة الاصلیة فی الواحدیة ومن تحقق الاجتماع والامتزاج والتناکح بین الاسماء الذاتیة فی الاحدیة والاسماء الکلیة فی الواحدیة تولد قلب تقی نقی احدی احمدی جمعی جامع بین الکمالات الذاتیة والاسمائیة وهو صورة تعین الاول ویعبر عن هذا المقام بمقام جمع الجمع ولانهایة لحسنات صاحب هذا المقام وختم بوجوده جمیع مدارج الولایة ، ان هذا المقام یختص به «ص» و اوصیائه «ع» و منهم أیضاً یتولد جمیع مظاهر الکونیة »

بنابر آنچه ذکر شد حقیقت محمدیه «ص» باعتباری محیط بعقل اول وعقـل اول حسنه‌ای از حسنات او بشمار میرود .

۱ــ لانها صارت سبباً لعمارة العالم. از مصدر ولایت تقریباً بدین مضمون صادر شده است : « امر ابلیس بالسجود وهو لایرید و نهی آدم عن اکل الشجرة وهو یرید وجعل معصیة آدم سبباً لعمارة العالم »

فاذا فارقت عن هذه الابدان فهی خلیت مع عملها فجزی علی وفق عملها، منها منعمة ومنها معذّبة الی ان یردّها الله عزوجل إلی أبدانها وهو یوم البعث وبعده امرها بمشیة الله لایسئل عما یفعل «فتدبر» ولیس علی الله حجة ولله الحجة البالغة. وقال عیسی بن مریم علیه السلام إلی آخره وهو شاهد ودلیل لان الارواح فی الدنیا غریبة لان من کلامه یفهم ان عالم الارواح لیس عالم الدنیا فهی غریبة فیها والخروج لازم فالعاقل هو من یفهم بما خرج ولم یکن غافلا.

وقال ایضا قدس سره فی کتاب التوحید ناقلا بسنده المتصل عن ابی عبدالله علیه السلام «ان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» ونقل المفید رحمه الله فی کتاب المقالات من نوادر الحکمة لبعض علمائنا الامامیة أصحاب التوحید رضی الله عنهم مستنداً الی لیث بن ابی سلیم عن ابن عباس رضی الله عنه قال: سمعت رسول الله صلی الله علیه وآله لما اسری به الی السماء السابعة ثم اهبط الی الارض یقول لعلی بن ابی طالب علیه السلام: یاعلی ان الله کان ولاشیء معه فخلقنی وخلقك روحین من نور جلاله وکنا امام عرش رب العالمین نسبح الله ونحمده ونهلله وذلك قبل ان یخلق السماوات والارض فلما ان اراد(۱) ان یخلق آدم علیه السلام خلقنی وایاك

۱ـ شاید مراد از اراده ، اراده‌ی عقلیه ومراداز خلق ، خلق مثالی باشد ومراد از «خلقنی وایاك» آن باشد که حضرت رسول وعلی علیهما السلام هما نطوریکه بحسب وجود عقلی صادر اولند بحسب وجود مثالی نیزصادر اولندواقرار بتوحید حق نموده‌اند مراد از طینت، اصل قابلی ومقصود ازتعجین، خلط وامتزاج بوجود مثالی فائض از نورالانوار است. مراداز انهار قبول علوم ربانی وانواع معارف وحکم، ومقصو داز غمس استهلاك ذات آنهاست تحت سطوع نورمعرفت وظهور آنها به علم ومعرفت. بهمین جهت حضرت ختمی مرتبت مدینه وشهر علم ومعرفت وحضرت ولایتمدار علی «ع» باب آن مدینه میباشند لذا شجرهٔ طوبی در خانه‌ی علی «ع» وشاخه‌های آن در خانه‌های مؤمنین است . مقصود از نهرهای بهشت، اخلاق وملکات حمیده‌ایست که مبدء انبعاث حورالعین وولدان المخلدون وسایر مواعید نبوت میباشد جملهٔ «استودع صلبه الخ» اشاره باینست که آدم (ع) مبدء وعلت اعدادی از برای ظهور ذریه‌ی خود است استنطاق واقرار بربوبیت در عالم مثال نـزولی بوده و وجود آدم «ع» قوهٔ وجود ذریه است لذا از آن تعبیر بذر واز عالم مثال تعبیر بعالم ذر نموده‌اند .

من طينة العليين وعجنت بذلك النور وغمسنا في جميع الانهار وانهار الجنة ثم خلق آدم واستودع صلبه تلك الطينة والنور فلما خلقه و استخرج ذريته من ظهره فاستنطقهم و قررهم بربوبيته فاول ما خلق الله واقرله بالعدل والتوحيد انا وانت والنبيون على قدر مراتبهم و قربهم من الله تعالى . في حديث طويل .

والمراد من روح الله هوروح الكلية والاضافة كانت تشريفاً كاضافة البيت و هوالنورالاصفرالذى اصفرّت منه الصفرة ، والنورالابيض هوالعقل الكلى والاخضر هوالنفس الكلية والاحمرهوالطبيعة الكلية فباصطلاح الحكماء الانوارالاربعة: الابيض هوالعقل(۱)والاصفرهوالروح والاخضرهوالنفس الكلية والاحمر هوالطبيعة الكلية. وعندأهل المكاشفة يطلق الروح على أربعة ملائكة فى يمين العرش ويساره الاعلى

۱ـ مقام ومرتبهٔ أوأدنى را اهل معرفت وحكمت عرش هويت محمديه ختميه وعرش اعظم ناميده اند اين حقيقت در مقام خلق عين وجود منبسط وحق مخلوق به وفيض مقدس ونفس رحمانى ومشيت ساريه وارادهٔ فعليه وامر تكوينى ميباشد . از بـراى اين عرش اعظم ونورا بهر جهت يمين وجهت يسار است هريك از اين دوجهت داراى وجه اعلى ووجه اسفلند اين چهار وجه، چهار ركن اين عرشند .

اول ـ ركن ابيض است كه از آن تعبير بعقل كلى ودرهٔ بيضاء وآدم اول (الف) حقيقى وحقيقت محمديهٔ بيضاء ودهرا يمن اعلى وقلم اعلى وروح الارواح وحقيقة الحقايق تعبير شده است .

دوم ـ ركن اصفر است كه از آن بنفس كل ودرهٔ صفرا وحقيقت علوى «ع» وشجرهٔ طوبى وسدرة المنتهى ودهرا يمن اسفل ولوح محفوظ تعبير كرده اند وجه تسميهٔ آن «بصفرا» بواسطهٔ آن است كه بياض صرف ونور خالص نيست بلكه بياضيست كه مخلوق باسواد «ما» شده است بواسطهٔ آنكه تعلق بعالم امكانى گرفته است كه «الفقرسوادالوجهين» ولى جهت حقى «بياض» برجهت خلقى «سواد» غلبه دارد (ب)

سوم ـ ركن اخضراست كه ازآن به درة الخضراء ودهرا يمن ايسراعلى ولوح محو*

الف ـ على عليه السلام فرموده است : « انا آدم الاول يا انا اللوح ، انا القلم الخ »

ب ـ استنارته باشراق شمس حقيقة الحقـايق و روح الارواح المسماة بالحقيقة الحمدية البيضاء كغمامة لطيفة يشرق عليها الشمس

والاسفل النور الابیض وهـ والرکن الایمن الاعلی والاسفل منه هـ والنور الاصفر والثالث هوالرکن الایسرالاعلی من العرش و هو النور الاخضر و الرابع الرکن الایسرالاسفل من العرش و هوالنور الاحمر وهذه الاربعة المذکورة هم الملائکة العالون الذین لم یسجدو ا لآدم ﷺ لانهم هم الانوار التی سجدت الملائکة لآدم لکونها مشرّفة علی صلبه کماقال عتاباً لابلیس : استکبرت ام کنت من العالین . قال ابن عباس: الروح کذا خلقه الله صورهم علی صورة بنی آدم وما نزل من السماء ملك الا ومعه واحد من الروح. قوله ﷺ : لاشدّ إتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها . لان کلما فی عالم المجردات کان الاشدّ لانه أصل مافی هذا العالم ولان الاتصال فی الارواح إتصال الفعل بفاعله وفی الشعاع اتصال المقبول بالقابل. وقوله: نقل الشیخ المفید من کتاب نوادر لبعض علمائنا. وهذا الکتاب مسمّی بدبة شیب الدّهان لان شیباً یبیع الدهان المختلفة و کلها فی دبة واحدة لان فیها شقوقاً مختلفة و هذا الکتاب لاشتماله علی أنواع مختلفة من العلوم یلقّب بها کما یسمّی الشیخ بهاء الدین «ره» کتابه

*واثبات «یمحوالله مایشاء ویثبت وعنده ام الکتاب» وعرش رحمن (الف) تعبیرشده است «بملاحظة المراتب العقلیة و النفسیة التی للعرش الاعظم کما یسمی بهذا الاعتبار العقل الکل بالعرش المجید ونفس الکل بالعرش الکریم»

چهارم ـ رکن احمر است که از آن به درة الحمراء و یاقوت احمر ودهر ایسر اسفل تعبیر شده است وجه تسمیهٔ آن بحمراء بجهت آنستکه مظهر صورت خیال کل است و در آن لون صفراء رقیقی موجود است که سواد آن ظاهرتر است وچون اتصال به درهٔ خضراء دارد در آن اشراقی از عالم امر ثابت است با اینکه از عالم مواد وحرکات وجزء متحرکات است وتعلق بمواد جسمانی دارد در تجدد و تغیر ثبات دارد ثبات آن ناظر بوجه اعلی وعالم امر ومجرداتست وتجدد آن متعلق بوجه سافل آن است وچون خداوند قاهر برهر موجودیست ونور او ساطع در ملکوت سموات وارض است دراین نشأه هم بیاض غلبه دارد «والسواد فی تلك الطبیعة اظهر والبیاض ابطن »

الف ـ و فیه أیضاً اشراق من عالم الامر الثابت لکنه أضعف من اشراقه علی الدرة الصفراء حتی أن ثباته لیس الاثبات مشوب بالتجدد ، لکنه لاتصاله بتلك الدرة الصفراویة کان الثبات فیه غالباً والبیاض اظهر والسواد أبطن ـ رجوع شود ببدایع الحکم حکیم مؤسس آقا علی مدرس « چاپ سنگی طهران ص۵۵ و۵۶ »

بکشکول لذلك . ویقال أیضاً بالفارسیة علی أمثال هذا «بأنبان ملاقطب» وصاحب هـذا الکتاب محمدبن أحمدبن یحیی الاشعری و سمّاه نوادرالحکمة وجمع فیه فنون شتی اماقوله صلی الله علیه وآله وسلم : یاعلی ان الله کان ولاشیء معه(۱) . فیدّل علی أن مایقال

۱ــ روایات از طرق عامه وخاصه درخلقت ارواح ائمه(ع)قبل از عالم ماده واتحاد آن ارواح مقدسهٔ باروح اعظم نبوی «ص» زیاد است (الف) بنظر تحقیق و قواعد وقوانین عقلیه عرفانیه وشواهد نقلیه نبیی ختمی واوصیاء طاهرین واولیاء محمدیین «علیهم السلام» افضل خلائقند . پیغمبر فرموده است : « انـا سیدولد آدم ولافخرلی » وعنه علیه السلام « آدم ومن دونه تحت لوائی» بین حق جلت عظمته واو واسطه‌ای نیست کما قال علیه السلام «أول ماخلق الله نوری اوروحی» وروی « لولاك لما خلقت الافلاك» در کتاب کافی ازحضرت کاظم علیه السلام وارد شده است « لن یبعث الله رسولا الا بنبوة محمد «ص» و وصیة علی » (ب) از صادق آل محمد « علیهم السلام » روایت شده است : «مامن نبی جاء قط الا بمعرفة حقنا وتفضیلنا علی من سوانا» وعنه علیه السلام : «نحن شجرة النبوة وبیت الرحمة ومفاتیح الحکمة ومعدن العلم ومختلف الملائکة» ابن مغازلی شافعی در کتاب «المناقب» ازسلمان «رض» نقل کرده است : «سمعت حبیبی المصطفی «ص» یقول : کنت أنـا وعلی نوراً بین یدی الله عزوجل ، مطیعاً یسبح الله ذلك النور ویقدسه قبل ان یخلق آدم «ع» باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم رکب ذلك النور فی صلبه فلم یزل فی شیء واحد حتی افترقنا فی صلب عبدالمطلب فجزء انا وجزء علی » احمد بن حنبل درمسند وابن ابی لیلی این روایت را در کتاب فردوس نقل کرده اند .

درکتاب «المنهج التحقیق» از جابربن عبدالله انصاری نقل شده است : ان رسول الله یقول : ان الله عزوجل خلقنی وخلق علیاً وفاطمة والحسن والحسین من نور واحد (ج)*

الف ــ رجوع شود بقرة العیون حکیم محقق و عارف کامل مولی محسن « فیض » کاشانی «الحقایق وقرة العیون چاپ طهران ۱۳۷۸ ه ق ص ۴۱۰و۴۱۱و۴۱۲

ب ــ وعن علی علیه السلام : « کنت مع الانبیاء سراً ومع محمد «ص» جهراً »

ج ــ عارف محقق حمزه فناری حنفی درکتاب شرح مفتاح الغیب صدرالدین قونوی «چاپ سنگی طهران ۱۳۲۳ ه ق ص۱۷۵ » گوید : « لما أرادالله تعالی بدءالعالم علی حدماعلم، انفعل عن تلك الارادة المقدسة بضرب تجل من تجلیات التنزیه الی الحقیقة الکلیة و انفعل عنهاحقیقة تسمی الهباء و هوأول موجود فی العالم ثم تجلی الحق بنوره الی ذلك الهباء فقبل منه کل شیء علی حسب استعداده فلم یکن أقرب الیه قبولا الاحقیقة محمد «ص» وأول ظاهرفی الوجود واقرب الناس الیه علی بن ابیطالب «ع» ثم سایرالانبیاء.» این مضمون درفتوحات شیخ عربی « محیی الدین » موجود است .

علیه بأنه شیء من الاشیاء وفرد من الموجودات لایکون مع‌الله فی مرتبة.وماقال

* فعصر ذلك النور عصرة فخرج شیعتنا فسبحنا فسبحوا و قدسنا ، فقدسوا و هللنا ، فهللوا ، ومجدنـا فمجدوا ، و وحدنا فوحدوا ، ثم خلق‌الله السموات والارض و خلق الملائكة مأة عام لایعرف تسبیحاً ولاتقدیساً ، فسبحنا، فسبح شیعتنا ، فسبحت‌الملائكة » مراد از خلقت نوری در روایات واخباروجوددر عالم ملکوت وعقول است که موجودات عالم عقول از سنخ نورند ودر آنها ظلمت وکدورت عالم ماده واجسام وجود نداردچون وجود مجرد صرف، وجود نوری‌وعلمیست لذا بحق تعالی نور اطلاق شده است وچون این نور در مقام تنزل از عالم ملکوت باین عالم‌مبدء وجود کثرات میشود وموجودات‌ظهور وتجلی آن نورند صافی وغیر کدر آن تنزل وظهور، تابعان أئمه علیهم‌السلام هستند که تابع صرف آنها میباشند واز اوامرونواهیی‌آنها عصیان نمی‌نمایند وبواسطهٔ سنخیت آنها باائمه علیهم‌السلام بحکم‌رجوع‌هر فرعی باصل ومبدء خود محشور باآنها خواهند بودلذا وارد شده است : «شیعتناخلقوا من فاضل‌طینتنا وعجنوا بماءولایتنا» چون‌ولایت‌کلیه‌ی‌ائمه دارای شعب وفروع ومظاهر زیاد است .

شیخ فقیه ومحدث علیم شیخناالصدوق«رض» روایت کرده است از حضرت رضا «ع» «قال رسول‌الله «ص» انا سید من‌خلق‌الله عزوجل وانا خیر مـن‌جبرئیل‌ومیکائیل و اسرافیل وحملةالعرش وجمیع ملائكة الله المقربین‌وانبیاءالله‌المرسلین، انا صاحب‌الشفاعة والحوض الشریف انا وعلی ابوا هذه الامة من عرفنافقدعرف‌الله ، ومن‌انکرنا ، فقد انکرالله‌ومن علی «ع» سبطا امتی سیداشباب اهل‌الجنة الحسن والحسین ومن ولـدالحسین ائمة تسعة طاعتهم طاعتی ، ومعصیتهم معصیتی »

مراد از أب ، أب روحانی وواسطهٔ‌درفیض است چون علی علیه‌السلام بحسب‌باطن «ولایت» عین حقیقت محمدیه «ص» است لذا وارد شده است « انا وعلی من‌نورواحد»چون مقام ولایت مطلقه مقام مظهریت تامهٔ حق است وممکن‌نیست‌عبادت حق تعالی بوجه‌اطلاق مگر بوساطت « من‌له الاسم‌الا عظم» وحقیقت مطلقهٔ حق از مشکوة ولایت کلیه متجلی در خلایق است .

گه نبی بود و گهی دیگر ولـی — گه محمد گشت و گاهی شد علی
در نبی آمـد بیـان راه کـرد — در ولی از سر حق آگـاه کـرد

لذا ازطرق عامه وارد شده‌است که حضرت ختمی مرتبت بابوبکربن‌ابی‌قحافه گفت «کفی وکف علی فی‌العدل سواء » جمیع موجودات از عقول طولیه وعرضیه که در لسان شرع بآنها ملائکه‌اطلاق شده است بوسیلهٔ مجلی و مظهر اتم حق که نفس ولایت کلیه *

الشیخ قدّس سره : وهذا ردّ علی المصنف بما یقول إن بسیطة الحقیقة کلّ الاشیاء فیکون معه کلّ شیء لانه کلّ شیء علی الظاهر خارج عن مراد المصنف لانه لیس مراده من انه کلّ الاشیاء أن الاشیاء بما هی أشیاء فیه «فتدبر» وقوله علیه السلام : فخلقنی بالفاء وبعطف خلق روحی علیه. اشارة بان المراد خلق روحه علیه السلام ولا تراخی بین الخالق وبین هذا الخلق الا بحسب الرتبة ولیس بینهما إتحاد ولا عزلة. قال من نور جلاله. لان الجلال هنا النسب وکنا امام عرش لانه صلی الله علیه وآله وسلم کان مقدماً علی کلّ ماسواه وهذا أحد معانی العرش وذلك قبل أن یخلق السماوات والارض ظاهرها وباطنها نفوسها وطبیعتها لان الروح سابق علی النفس والطبیعة کما علمت فلمّا أراد أن یخلق آدم علیه السلام علی صورته خلقنی وایاك خلقاً ثانیاً. أی أنزلنا بطریق الفیض من مرتبة الروح إلی مرتبة النفس الکلیة وانضمام لنا عن الاصل وعجنت بذلك النور عجین الفرع بالاصل وإدخال الروح فی القالب وکلّ مرتبة برزخ بالنسبة إلی الفوق والتحت فهذه الطینة مادّة وقالب بالنسبة إلی ذلك النور وروح وصورة بالنسبة إلی صلب آدم وغمسنا فی جمیع الانهار أی جمیع الخیرات اللایقة لنا من الاوصاف الحسنة الفضل والفواضل ولایسلب عنا شیء من الکمال و أنهار الجنة الاربعة التی مجریها من هاء ومیم فی «بسم الله الرحمن الرحیم» وهم «علیهم السلام» فی کلّ رتبة تامة واجدة لجمیع الکمال اللایق لهم وهم الختمیون السابقون ولایسبق علیهم من المظاهر الخلقیة شیء ثمّ خلق آدم واستودع صلبه تلك الطینة وصار هو تعیناً من تعینات ذلك النور فلما خلقه واستخرج ورتبه فی مرتبة من المراتب النزولیة من ظهره بالترتیب کلّ شخص من

*محمدیه وعلویه باشد بحق مرتبط ندو در مباحث قبل بیان شد که همهٔ موجودات غیر از حقیقت انسان کامل مظهر بعضی از اسماء حقند. «قیل شعراً»

هر آن نقشی که در صحرا نهادیم — تو زیبا بین که ما زیبا نهادیم
سر موئی ز زلف خود نمودیم — جهان را در بسی غوغا نهادیم
چو آدم را فرستادیم بیرون — جمال خویش در صحرا نهادیم
جمال ما به بین زین را ز پنهان — اگر چشمت بود پیدا نهادیم
وگر چشمت نباشد آن چنان دان — که گوهر پیش نا بینا نهادیم
مشو احول مسمی جز یکی نیست — اگر چه اینهمه اسما نهادیم

ظهرأبيه أم لا فاستنطقهم وقرّرهم بربوبيته لساناً واعتقاداً وهم المؤمنون ام لا وتفصيل الشقوق وبيان الاحكام طويل ولو كان الاقرار إقراراً لكلّ واحد لماكان إقرارهم في حال النزول فلاينافي إنكار البعض في بعض المراتب فاوّل ماخلق الله واقرّله بالعدل والتوحيد أنا و أنت(۱) والنبيّون على قدر مراتبهم و في ترتيب الانبياء اقوال عند

۱ـ در اینکه تمام حقیقت مرتبه‌ی انسان کامل جمعی محمدی«ص» چه‌مرتبه‌ای از وجود است اهل معارف وحکمت اختلاف کرده‌اند حکما مرتبه‌ی انسان کامل را مقام عقل اول میدانند باین معنی که حقیقت خاتمیه‌ی محمد«ص» درقوس صعود متحد باعقل اول گردیده است ودارای همان مرتبه‌ی از وجود است لذا اشرف کائنات بشمار میرود جمعی از عرفا مرتبهٔ خاتمیت را فوق عقل اول یعنی مقام واحدیت وقاب قوسین میدانند محققان ازاهل معارف وکمل از اهل شهود مقام انسان کامل را مرتبهٔ أوأدنی میدانند حق قول سوم است نگارنده در حواشی برالمظاهر الالهیه (الف) نوشته است :

« والحق الحقیق بالتصدیق ان له «ص» مرتبة أوأدنی وجمع الجمع وهو «ص» متجل فی جمیع المظاهر والاعیان ویکون وجود سایر الانبیاء من فروعه واغصانه وله المقام الختمیة المطلقة ولیس وراء حقیقته الاالغیب المطلق ولصاحب هذاالمقام من الفتوح الفتح المطلق ومن البطون البطن السابع ومن المقام مقام أوأدنی ومن اللطایف اللطیفة السابعة وقدظهر وتجلی فی مظاهر جمیع الانبیاء والاولیاء من لدن آدم الی زماننا . ولا وصیائه ایضاً هذا المقام وراثة کماورد : « اولنامحمد وآخرنا محمد «ص» وکلنا محمد (ب) » وللحقیقة*

الف ـ المظاهر الالهیه چاپ مشهد ۱۳۸۰ ه ق ص۴۹

ب ـ از مولای متقیان واردشده است : « نزلونا عن الربوبیة ثم قولوافی حقنا ماشئتم » و نیز واردشده است : « نحن أسرار الله المودعة فی الهیا کل البشریة » از امام عسکری نقل شده است : « قد صعدنا ذری الحقایق باقدام النبوة والولایة ..... فالکلیم البس حلة الاصطفاء لماعهدنامنه الوفاء .روح القدس فی جنان الصاغورة ذاق من حدائقنا الباکورة»

بهشت دیده آمد روی ایشان دماغ آسوده دارد بوی ایشان
شود مشکین نسیم صبحگاهی گر آمیزد بخاك کوی ایشان
بگفتاری از ایشان خوشدلم من خوشا ایشان و گفتگوی ایشان

از امام عسکری «ع» وارد شده‌است : « و فینا النبوة و الولایة والکرم ونحن منار الهدی والانبیاء یقتبسون من أنوارنا وسیظهر حجةالله علی الخلایق » در لسان اهل معرفت واردشده‌است: « هم الختمیون السابقون » چون حقیقت ولایت کلیه همانطوریکه درقوس نزول واسطه‌ی درفیضند در قوس صعود موجودات بجذبهٔ وجودی آن باحق محشور میشوند ، که

دو سر خط حلقه‌ی هستی بحقیقت بهم تو پیوستی

العامة «محمد صلی الله علیه و آله و سلم» و افضليته متفق عليه ثمّ إبـراهيم ثمّ موسى ثمّ عيسى . وقال بعضهم : ثمّ عيسى ثمّ موسى. واتفقوا على مفضولية نوح وأما عند أصحابنا فالترتيب فى الفضل: هكذا : إبراهيم ثمّ نوح ثمّ موسى ثمّ عيسى، عند الاكثر وقيل : نوح ثمّ ابراهيم ثمّ موسى ثمّ عيسى. لقوله تعالى : وان من شيعته لابراهيم . ولقوله تعالى فى مقام الفضل: منك ومن نوح وابراهيم و موسى وعيسى . ووجه تخصيص الاقرار بالعدل والتوحيد هو ماهو سبب عدّهما فى الاصول .

سئوال ـ وإذا كان النبى صلی الله علیه و آله و سلم والولى «ع» من نور واحد «كما روى» فبما صار هذا النور إذا نزل فى عالم الاجسام كان فى النبى (ص) أصلا وفى العلى علیه السلام فرعاً

جواب ـ ماوقع فى روعى ان ما رووا إنهما كانا نوراً واحداً هو بحسب الوجود واما بحسب العين الثابت فبينهما ترتب فى كلّ المراتب كالمفهوم الذاتى والعرضى فيوجد ان فى عالم الفرق بنحو ما يستدعى ذاتيهما أصلا وفرعاً . وفى كلامه صلی الله علیه و آله و سلم : خلقنى و كنا. يمكن أن يكون إشارة لطيفة إلى ذلك، وفى رواية: ان نور محمد صلی الله علیه و آله و سلم خلق قبل نور على علیه السلام و نور على علیه السلام من نور محمد صلی الله علیه و آله و سلم كما تحدث السراج سراجاً وهذا الحديث ليس بمناف لها كما لايخفى .

فقد ظهـر من هذا المنقول بعد شهادة البرهان للعقول ان للارواح كينونة سابقة على عالم الاجسام والعقول القادسة والارواح الكلية عندنا باقية ببقائه تعالى فضلا من ابقائه لانها مستهلكة الذات ومطوية الانوار تحت سطوع نور الجلال لايرومون النظر الى ذواتهم خاضعين لله تعالى .

---

*الاحمدية والولاية الكلية المحمدية ظهورات وتجليات تظهر تارة بصورة النبوة المطلقة الجامعة بين التشريع والتعريف واخرى بصورة الولاية الكلية من دون كساء النبوة. الولاية باطن النبوة والولى باطن اسم الله والولاية باطن الالهية والفرق بينهما بالظهور والخفاء وسر أفضلية نبينا «ص» من غيره انما هو سعة دايرة ولايته والنبوة يتحقق من اشتداد جهة الولاية ومن عرف هذا عرف سر افضلية ائمتنا الطاهرين عن الانبياء المرسلين» وقد ظهر ان ماذكره الشارح انما يكون بحسب ظاهر النظر .

کینونة الا رواح سابقة علی الاجسام فی الجملة لاخلاف فیه (۱) فاذا

۱ـ دراینکه ازبرای نفوس ناطقهٔ انسانی قبل ازوجود کائن دراین نشأه کینونت سابقی در عالم عقل وعالم برزخ موجود بوده است شکی نیست، این معنی هم ازطریق نقل ثابت است کما اینکه صدرالمتألهین درعرشیه (الف) گفته است: کینونت ارواح قبل ازاجساد ازضروریات مذهب تشیع است بواسطه‌ی روایات زیادی که ازاهل بیت عصمت وسفارت ذکرشده است. البته تحقیق این معنی وتصویراینکه چگونه نفوس قبل ازوجود دنیوی موجود بوده انداز غوامض مسائل فلسفه است « وقل من یهتدی الیه سبیلا» تصویرتحقق نفوس قبل ازبدن بدون لزوم تناسخ وقدیم بودن نفس و لزوم تعدد افراد نوع واحد بدون تحقق مادهٔ جسمانی وبدون تعطیل نفس قبل ازتعلق ببدن ومنقسم شدن نفس بعد ازوحدت آن وغیر اینها از اشکالات احتیاج بقریحه‌ی ثانویه دارد صدرالمتألهین این مسئله را در حواشی برحکمت الاشراق «ب» واسفار(ج) بطورکامل بیان کرده است مابعضی ازروایاتی که ظاهرونص در تحقق بعضی ازارواح قبل ازاجساد بود نقل کردیم بعض ازآیات هم دلالت بر این معنی دارد مثل این آیه‌ی شریفه‌ی : «واذ اخذربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و أشهدهم علی أنفسهم، ألست بربکم قالوا بلی» درحدیث نبویست «الارواح جنودمجندة » روایات زیادی درخلقت نفوس وأرواح کمل مثل انبیاء وأئمه علیهم السلام قبل ازاین نشأه در کتب حدیث نقل شده است ازحضرت(ع) صادق منقول است: «ان الله خلقنا من نورعظمته وجلاله ثم صورخلقنا من طینة مکنونة تحت العرش فاسکن ذلك النورفیه فکنا نحن بشراً نورانیین و خلق ارواح شیعتنا من طینتنا ،، *

الف ــ چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ه ق ص۱۳۷

ب ــ شرح حکمت الاشراق چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ه ق ملاصدرا در تعلیقهٔ ص ۴۴۱ گوید : « هذه مسألة غامضة دقیقة المسلك و لهذا وقع الاختلاف بین الحکماء فی هذا المطلب و وجه ذلك ان النفس لیس له مقام معلوم فی الوجود و درجة معینة فی الهویة » در آخر این تعلیقه گوید : « الحق أن النفس کما فهمه الجامعون بین النظر و البرهان ذات مقامات و درجات متفاوتة مع کونها بسیطة الذات والهویة» درصفحهٔ ۴۴۲ گوید « فان أسباب التکثروأنحائه لیست منحصرة فی الشدة والضعف و فی العوارض الغریبة بل ههنا « یعنی درعالم عقل » سبب آخر و هو اختلاف الجهات الفاعلیة و المعانی العقلیة و النسب المعنویة و الشئون الوجودیة» برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود به ص۴۴۲و۴۴۳و۴۴۴ تا ص۴۵۰

ج ــ الاسفار الاربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ه ق مباحث نفس ص۱۰۲ « ان للنفس الانسانیة نشآت ثلاثة ادراکیة » درص ۸۵ سفرنفس اسفارگوید : « فهذه النفوس قبل نزولها فی الابدان متمایزة بجهات و حیثیات عقلیة فاعلیة متقدمة علی أکوانها الطبیعیة والیه الاشارة بقوله(ص) « نحن السابقون اللاحقون » وقوله (ص) : « کنت نبیاً وآدم بین الماء والطین »

کان المراد فی سلسلة النزول وکان المراد من الارواح، الارواح المجردة وعن الاجسام الاجسام المادّیة فکلّ من هذه مقـدّمة من هذا أی عالمها وما فیها سابقة الکینونة من هذاالعالم بدلیل مسمّی بدلیل إمکان الاشرف. واما إذاکان المراد کل فرد، فرد منهمـا وکان الاعمّ أی الاعم من النزول والصعودففیه تفصیل و بعضهم یقول: إن فی الصعودللاجسام تقدّم علی الارواح وهذالیس علی الاطلاق بل تقدّم من حیث الاعداد وتأخرمن حیث الایجاد کتقدّم السّماء علی الارض والارض علی السّماء کماقیل«فتدبر» والعقول القادسة والارواح الکلیة امّاعطف تفسیری وامّا مغایر؛فعلی الاول المراد من القادسة التجرد بالکلیة کما یشعـر به باقیة ببقائه و علی الثـانی المراد من التقدّس التقدّس من الدنائة والعجمة ای النفـوس الناطقة المجردة عن المحلّ وروح الایمان وروح القدس ولیس لغیر الانبیاء والاولیاء منها نصیب وهذه الارواح الکلیة هی المقدّسة بالکلیة لیس لها بقاء خاص بهاکانها لیس لها وجود استقلالی غیررابطی فی نفسه بل وجودهارابطی بل رابط وإن کان کلّ الممکنات کذلک بحسب الواقع لکنّ بحسب

*ابن بابویه «قده» درکتاب توحید بسند خود از ابیعبدالله حضرت صادق«ع» نقل کرده است : «ان الله خلق المؤمنین من طینة الجنان واجری فیهم من روحه» برطبق قواعد عقلیه نفس با این وجود نفسی که حتماً باید در بدء وجودی متعلق بمادهٔ جسمانیه باشد ممکن نیست قبل از بـدن تحقق داشته باشد ولی بوجـود برزخی وعقلی یعنی بوجودی متناسب بـا عـالم عقل تحقیقـاً وجـود دارد و از بـرای طبیعت افـراد متعدد و عوالم مختلف است حقیقت انسان دارای نشئآت ثلاث ازماده و برزخ و عقل میباشد واین معنی درقوس نزول وصعود هردومحقق است وچون نفس قبل از این بدن بکینونت عقلی ومثالی وجود دارد تناسخ لازم نمیآید ولازم نمیآید که معطل الوجود باشد چون تعلق بماده شأن وجود فرقی نفس است نه وجودجمعی عقلی وعلاوه براین لازم نیست که تعدد نوع واحد ازناحیهٔ ماده باشد تعدد گاهی ازناحیه‌ی جهات متکثرهٔ درفاعل نیز محقق میشود نظیر تعدد نفوس برزخی وصور خیالی قائم بنفس. تفصیل این مبحث خارج از طور این تعلیقه است بکتب مفصل رجوع شود(الف) جمیع نفوس درعالم عقل موجود بوده‌اند وبواسطه‌ی سیئه‌ای که ازپدرما آدم سرزد بمقتضای: «قلنا اهبطوبعضکم لبعض عدو» باین نشأه نزول نمودند

الف ـ مراجعه شود بسفر نفس اسفار چاپ سنگی قدیم ص ۸۴و۸۵و۸۶ و۸۷

التفاوت ينقسم البقاء وباعتبار ملاحظة الاستهلاك وعدمها صار وجود الممكنات كانه على قسمين . «فتدبّر»

قال الشيخ : لافرق بين الارواح والاجسام فان الاشياء كلها قايمة بامر الله قال الصادق ﷺ فی الدعاء :« كل شیء سواك قام بامرك» فبقاء كلّ شیء بابقاء الله بدوام الامداد . أقول ماقال الصادق ﷺ حقّ عنده وعندهم و لايقتضی تعميم الابقاء لان عالم العند باق ببقاء(۱) وليس من سوی وخارج عمّا فی الدعاء

قال سعيد بن جبير «سعد بن جبير - خ ل» لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح ولو شاء ان يبتلع السماوات والارض فی لقمة لفعل

ان كلّ شیء من المحسوسات له روح مخلوق قايم به صورته والروح لتلك الصورة كالمعنی للملفظ ثمّ ان لذلك الروح المخلوق روحاً الهياً قايماً به وذلك الروح الالهی هوروح القدس و قوله ﷺ : لوشاء .الی آخره قلنا : لكنّ شاء ففعل اذهو مقوّم لهما و أيضاً بسيط الحقيقة بالنسبة اليهما و أيضاً هو من العالم التام و السماء والارض متناهيان و نسبة المتناهی اليه اقلّ من اللّقمة (فتدبّر)

ومنهم من «وقال بعضهم - خ ل» قال: الروح لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل. قيل: فمن ای شیء خرج. قال: من بين جماله وجلاله(۲) انتهی. اقول: معنی كلامه ان الروح هو امره تعالی وقوله: فهو نفس امره تعالی الذی به يتكون

۱ــ فرق لطيفی است بين بقاء اشياء ببقاء حق وابقاء حق اشياء را

۲ــ مراد آنستكه روح بدون واسطه خلق شده است و از جميع نقايص مبرا ومنزه است مراد ازروح در اين‌جا مشيت فعليه و وجود منبسط است كه بواسطه‌ی اطلاق محيط بهمه‌ی موجـودات مقيده است وجه تسميه‌ی آن بروح بدين جهت است كه مبدء وجود وحيوة هرچيـزيست و محيط ببواطن اشياء است نظير احاطه‌ی روح جزئی نسبت ببدن، ازوجهی. اينكه درحق آن گفته شده است : «ولوشاء ان يبتلع السموات والارضين فی لقمة لفعل» كنايه ازسريان واحاطه‌ی اوست واين روح منشاء سعادت اتقياء و اصحاب يمين ويقين وموجب ترقی آنهاست «الی جواررحمة الله تعالی» وسبب انحطاط كفاروفساق و اشقياست الی اسفل السافلين ــ بوجهی اين روح باطن حقيقت محمديه(ص) وحضرت ولايت مآب علی(ع) است كه درحق او گفته شده است : «قسيم الجنة والنار»

الاشیاءفسایرالموجودات«الاشیاء -خل»خلقت وکانت من امره و امره(۱)لایکون من امره والالزم الدور او التسلسل بل عالم امره سبحانه ینشاء «نشأ - خل» من ذاته نشو الضوء من الشمس والنداوة من البحر .

قوله : کان علیه الذل أی الافتقار الی ماسوی لاالافتقار مطلقا لان الافتقار فی الجملة بالنسبة الی الاصل أی أصل الاشیاء ومبدء الامور ومنبع الکلّ للعوالم وما فیها لازم البتة ولایجوز إنکاره للعاقل لانه کاد أن یکون بدیهیاً ولذا لایعدّ من الاصول ولیس هذاالقول مبنیاً علی الاتحاد کماقیل کما یشهد به جوابه علیه السلام عن قول القایل فمن أیّ شیء خرج، خرج من بین جماله و جلاله وهذا فقرلیس فیه ذل «فتدبر»

ولیس مراد المصنف من الامر فی کانت من أمره، الارادة ای العنایة حتی یکون الروح خارجاً عن شمول العنایة فحصل المفسدة بل الامر الاضافی، فکلّ ماقال فی هذه الفقرة واضح عند التأمل وهو أسهل من البحث فلایبدّلون به «فتأمل»

وقال ابن بابویه ایضا فی کتاب الاعتقادات : «اعتقادنا فی الانبیاء و الرسل والائمة ان فیهم خمسة ارواح، روح القدس وروح الایمان وروح القوة وروح الشهوة وروح المدرج وفی المؤمنین اربعة ارواح وفی الکافرین والبهایم ثلاث ارواح واماقوله تعالی: ویسألونك عن الروح قل الروح من امر ربی، فانه خلق اعظم من جبرئیل ومیکائیل واسرافیل کان مع رسول الله ومع الملائکة وهو من الملکوت» انتهی کلامه.

روی فی الکافی عن امیرالمؤمنین علیه السلام مامعناه: ان للانبیاء و هم السابقون خمسة أرواح، روح القدس وروح الایمان و روح القوّة وروح الشهوة وروح البدن و بروح القدس بعثوا الانبیاء وبها علموا الاشیاء وبروح الایمان عبدوا الله ولم یشرکوا

۱- بهمین معنا ناظراست «ان الله خلق الاشیاء بالمشیة والمشیة بنفسها» از این فیض اطلاقی باراده‌ی فعلیه نیز تعبیرشده است واخبار وارده‌ی درحدوث اراده ناظر باین معنی میباشد وگرنه نفی اراده ازذات مستلزم امکان بلکه تناقض است و فعل اختیاری بدون اراده محقق نمیشود .

به شيئاً وبروح القوة جاهدوا عدوّهم وعالجوا معاشهم وبروح الشهوة أصابوا لذيذ الطعام ونكحوا الحلال من شباب النساء وبروح البدن دنوا ودرجوا وللمؤمنين وهم أصحاب اليمين الاربعة الاخيرة وللكفار وهم أصحاب الشمال الثلاثة الاخيرة كما للدّواب فروح القدس هي روح العصمة ولايوجد إلا في المعصومين عليهم السلام من الانبياء والائمة عليهم السلام وبها يمتنعون من المعاصي كلها مع القدرة عليها وهو واجب الحصول في كلّ وقت كماقيل : ان الارض لايخلوا من القطب و أربعة اوتاد واربعين أبدال و سبعين نجيباً و ثلاثمأة و ستين صالحاً، فالقطب هو المهدى عليه السلام ولا يكون الاوتاد أقلا من أربعة لان الدنيا كالخيمة والمهدى عليه السلام كالعمود وتلك الاربعة أطنابها ولايكون العمود أكثر من واحد والاوتاد أكثر من أربعة والابدال أكثر من أربعين والنجباء أكثر من سبعين والصالحون أكثر من ثلاثمأة وستين، والظاهر ان الخضر والالياس من الاوتاد فهما ملاصقان لدايرة القطب واما صفة الاوتاد فهم قوم لايغفلون عن ربهم طرفة عين ولايجمعون الدنيا إلا البلاغ ولايصدر منهم شهوات الشرّ ولا يشترط فيهم العصمة من السهو والنسيان بل من فعل القبيح ويشترط ذلك في القطب واما الابدال فدون هؤلاء في الرتبة وقد تصدر منهم الغفلة فيدار كونها بالتذكر ولا يتعمدون ذنباً وأما النجباء فهم دون الابدال واما الصالحون فهم المتقون الموصوفون بالعدالة وقد ترتصدر منهم الذنب فيدار كونه بالاستغفار والندم قال الله تعالى : «إن الذين إذا مسّهم طائف من الشيطان تذكروا فاذاهم مبصرون» وان كان انا بحسب استعدادى آيساً وبعيداً من الاقسام كلها ولكنّ من فضل الله أرجو أن يجعلني وإخواني في الدين من القسم الذى اقتضاء فضله وهو ولى الفضل وقوله: يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربى، فانه خلق أعظم من جبرئيل و ميكائيل. لانه ينقسم بالاضافة اليهم وقوله: كان مع رسول الله. امّا في عالم الامر فبالاتحاد وفي عالم الطبع فبقسم من المصاحبة والمعيّة القيوميّة، كانت له بالنسبة الى الكلّ والتخصيص بالملائكة لمزيد الامر وهو من الملكوت أى الاعلى والاوسط وعلى ماقلنا هو الاعلى .

وقد اخذ هذا الكلام من احاديث ائمتنا المعصومين صلوات الله عليهم

والمراد من الروح القدس الروح الاول الذی هو مع الله بلا مراجعة « من غیر مراجعة- خل » **الی ذاته وهو المسمی عند الحکماء بالعقل الفعال و من روح الایمان العقل المستفاد الذی صار عقلا بالفعل بعد ما کان عقلا بالقوة (۱) ومن روح القوة النفس الناطقة وهی عقل هیولانی بالقوة ومن روح الشهوة النفس الحیوانیة التی شأنها الشهوة و الغضب و من روح المدرج الروح الطبیعی الذی هو مبدء التنمیة و التغذیة و هذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول فی الانسان علی التدریج .**

و قوله : کان مع الله من غیر مراجعة الی ذاته . ای کان مع الله بالاقبال الیه و عدم الغفلة عنه من غیر مراجعة و عدم إلتفاته إلی نفسه و هو العقل المهیّم

۱ ـ نفس از اول طلیعه‌ی وجود و ظهور، تا انتهای وجودی نزد حکما دارای چهار مرتبه است

اول ـ عقل هیولانی است در این مرتبه نفس از جمیع صور خالی و عاری است جمیع افراد انسان در اول فطرت و خلقت بحسب ذات خالی از جمیع معلوماتند و نفس جوهر بالقوه است از برای ادراك صور، لذا نفس را در مقام عقل هیولانی ماده از برای معلومات و معلومات را صورت محصل وجود نفس میدانند تصور وجود نفس در این مرتبه کما هو حقه شخص متدرب را مذعن بحرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول مینماید ،

دوم- عقل بالملکه است. نفس در این مرتبهٔ از وجود چون تحول جوهری برای او پیدا شده است و از قوه بفعلیت خارج گردیده است معقولات اولیه را که اوائل العلوم یا علوم اولیه نامیده‌اند درك مینماید این ادراك معانی أولیه، ماده و زمینه از برای ادراك معقولات ثانیه و معانی کلیه میباشد مردم در این مرحله نسبت بادراکات ثوانی معقولات، مختلفند باعتبار حدت و کندی ذهن .

سوم ـ مرتبه‌ی عقل بالفعل است که نفس در این مرحله مقتدر است بر ادراك معانی کلیه و استحضار عقلیات بالفعل بصرف اراده و مشیت .

چهارم ـ عقل بالمستفاد است که انسان بعد از عروج فکری و تحصیل اقتدار از برای ادراك کلیات دارای قوت بصیرت معنوی میگردد و متصل میشود بعقل فعال که خارج از این عالم است و مبدء خروج عقول از قوه بفعل میباشد این بنا بر حکمت رسمیه است ولی نزد عارجین بمعارج تحقیق و سلاك الی الله و أهل توحید بلکه اهل وحدت و جمعیت ابتدای وجود انسانی عقل هیولانی و انتهای آن فناء در احدیت و بقاء بذات حقست باین معنا که وجود آنها از عقل فعال قوی تر بلکه عقل فعال حسنه‌ای از حسنات او میباشد این مقام مختص باولیاء محمدیین(ص) است «وللناس فیما یعشقون مذاهب»

و إذا لم یکن فی نظره نفسه فغیره بهذا اولی فعلی هذا یصح قوله : فهو العقل الفعّال .محتاج إلی بیان خارج عن طور العقل «فتعقل» قیل، العقل الفعّال عند الحکماء الالهیّین المتقدّمین هوالعقل الکلّ الذی فوّض الله إلیه الا یجاد فهو بالله یصنع مادونه و فهم هذا علی الحق میسّر لمن توجّه بشر اشره إلی الحقّ و طلب منه إفاضة الخیر عن صمیم قلبه حتی یفیض علیه نور البصیرة و هذا لمن کان له قلب و تفویض الامر إلیه أولی ویناسب هذا التفسیر مایفسّر الفیض «قده» العقل به و قال : اقول العقل جوهر ملکوتی نورانی خلقه الله من نور عظمته و به أقام السماوات والارضین و ما فیهنّ و ما بینهنّ من الخیرات و لاجله ألبس الجمیع حلّة نور الوجود و بوساطته فتح باب الکرم و الجود ولولاه لکنّ جمیعاً فی ظلمة العدم و لا غلقت دوننا أبواب النعم وهو بعینه نور نبیّنا صلّی الله علیه وآله وسلّم و روحه الذی تشعّب منه أنوار أوصیائه المعصومین و قیل خلق الله من شعاعها ارواح انبیائه و رسله «مأة وأربعة و عشرون ألف نبی» وذلك بعدمامضی منذ خلقوا علیهم السلام ألف دهر کلّ دهر مأة ألف سنة وبقی الانبیاء یدینون الله بدین الاربعة عشر علیهم السلام و عند أصحاب العقول العشرة، هو العقل العاشر و هم لاعتبار التکثیر فی العقول إشارة إلی أن لامؤثر فی الوجود إلا الله (۱) وهذا أقرب إلی

۱ــ در اینکه مؤثر حقیقی حقتعالی است «ولا مؤثر فی الوجود الاالله» همه‌ی حکما ومحققان ازعرفا دراین کلمه متفقند ووسایط فیض رامؤثر دروجود نمیدانند بلکه گفته‌اند حق تعالی برای بسط بساط فیض، وجود بین خود واشیاء وسایطی را ایجاد نموده است چون فواعل جسمانی وموجودات مزاول حرکت نمیشود از مجرد من جمیع الجهات صادر شوند لذا حق تعالی برای آنکه همه‌ی موجودات وکائنات وآنچه را امکان دارد موجود شود ایجاد نماید وسایط طولی وعرضی خلق نموده است وآن وسایط نیز وجهی از وجوه حقند .

از حکمای محققین نقل شده است که مؤثر در وجود بطور مطلق واجب تعالی است وفیض وجود از ناحیه‌ی اوست وسایط فیض اعتبارات وشروطی هستند که مصحح صدور کثرت از خداوندمیباشند ومدخلیتی در ایجاد ندارند بهمنیار در تحصیل گفته است : «لیس لما بالقوة مدخلیة فی افاضة الوجود اصلا» وگرنه بایدعدمی که عبارت از قوه است*

فهمنا و بما هو المصطلح عند الخطاب و إن كان الاول أقرب بما في الكتاب. ولمّا كان الشيخ «ره» لايصح عنده قول الحكماء «الواحد لايصدر عنه الا الواحد» كان كلام الحكماء السابقين عنده راجحاً «فتأمل تعرف» وترجمة قول المصنف ظاهر وقوله :

*شرط وعلت ایجاد وخارج شدن شیء از قوه بفعلیت باشد پس باید علت وجود ومفیض کمالات وجودی موجودی باشد که مبرا از جمیع جهات عدمی باشد بلکه واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات بوده باشد

صدر المتألهین «قده» براین گفته در اسفار ایراد کرده است (الف) در مبحث علت ومعلول اسفار گوید : «وهذه الحجة وان استحسنها الجمهور لكن يـرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امراً ثابتاً للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الامر بل الثابت فيها انما هو الفعلية و الوجوب بتحصيل الفاعل اياه و ذلـك الاعتبار ايضاً وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لايوجب اتصاف الموجودية به في الواقع لان الواقع أوسع من تلك المرتبة » چون امکان وقوه امر واقعی نیستند آنچه که تحصل دارد وجود اشیاست وعلیت ومعلولیت در انحاء وجوداتست نه ماهیات ولوازم ماهیات، پس اگر ممکنات مبدء وجود شوند بعقیدهٔ صدر المتألهین عدم وقوه مشارك در افـادت وجود نیستند وما بالقوه مدخلیت در وجود وایجاد ندارد. علاوه براین اگر امکان وقوه امـری خارجی نیز باشند لازم نیست که مبدء وجود جهت قوه وامکان اشیاء باشند بلکه اشیاء از جهت وجود مبدء اثرند خلاصهٔ اعتراض ملاصدرا برقائلان بکلام مزبور این بود که ذکر شد (ب) ولی مراد محققان از حکماء آنستکه وجود اشیاء از صقع حق است وچون موجودات در وجود استقلال ندارند ووجودشان قائم بحق است در مبدئیت اثر هم استقلال ندارند پس در ایجاد متکی بحقند اگر در ایجاد متکی بحق نباشند یعنی مرتبطاً بحق، آنها مبدء اثر نباشند باید آنچه مربوط بنفس ذات ممکن است مبدء اثر باشد وآنچه که ربط بممکن دارد امر عدمی وقوه است اگر چنین باشد قول حکماء صادق است که «ليس لما بـالقوة مدخلية في افاضة الوجود اصلا ولامؤثر في الوجود الا الله»

شیخ اشراقی هم همین مطلب را بسبك واسلوب قواعد حکمای فرس بیان کرده است در هیاکل النور گوید : «الجواهر العقلية و ان كانت فعالة الا انها وسايط جود الاول وهو الفاعل وكما ان النور القوى لايمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة*

الف ــ الاسفار الاربعة چاپ سنگی طهران ۱۳۸۲ هـ ق ص۱۶۴ « ذكر وتلويح ــ قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود هو الواجب تعالى »

ب ــ در اسفار گوید: « فلايمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة»

و هذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول فی الانسان . یعنی لوحصلت و القول بحصول العقل الفعّال للانسان وفهمه و طریقه علی الوجه المستقیم محتاج إلی ملازمة أهل الدین و العلماء الراسخین .

فالا نسان مادام فی الرحم لیس له الا النفس النباتیة (۱) ثم ینشأله بعدالولادة النفس الحیوانیة اعنی القوة الخیالیة ثم یحدث له فی أوان البلوغ الحیوانی والرشد «والاشتداد خل» **الصوری النفس الناطقة وهو العقل العملی وأما العقل بالفعل فلا یحدث الا فی قلیل من أفراد البشر وهم العرفاء المؤمنون حقاً بالله و ملائکته و کتبه و رسله والیوم الاخر. وأما روح القدس فهو مخصوص**

---

*الواجبة لاتمکن الوسایط لوفور فیضه و کمال قوته» (الف) درحکمت الاشراق گوید: «(ب) وکما لم یتصور استقلال النور الناقص بتأثیر فی مشهد نور یقهره دون غلبة التام علیه فی نفس ذلك التأثیر فنورالانوارهوالغالب مع کل نور وواسطة والمحصل فعلها والقائم علی کل فیض فهوالخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة لیس شأن لیس فیه شأنه » سر این مطلب آنستکه شیخ الاشراق بیان کرده‌است که انوار امکانی استقلال ندارند و بحول و قوهٔ حق فاعلند پس فاعل حقیقی حق است .

بنا بر آنچه که ذکر شد مناقشهٔ صدرالمتألهین بشیخ الاشراق هم وارد نیست ودلیل شیخ مقتول اقناعی نمی‌باشد « لکن بحسب ظاهرالامر اقناعی لایجوز الاکتفاء به فی اسلوب المباحثة » .

۱ــ این گفته خالی از مناقشه نمیباشد چون طفل در رحم دارای حس وحرکت ارادی بلکه جمیع قوای مربوط بحیوان است بلکه بطریق شیخ وسایر حکمای قبل از مصنف نفس ناطقه افاضه برجنین میشود ممکن است کسی بگوید چون قوای حیوانی دررحم بسیارضعیف است موجود در رحم نبات کامل العیار وتام الحقیقه وحیوان ضعیف الوجود میباشد .

الف ــ سراین مطلب آنستکه انوار فقیر ومحتاج، استقلال ندارند اگرفیض وجود مستقیماً بآنها نسبت داده شود لازم می‌آیدکه در وجود مستقل باشند

ب ــ در حکمت الاشراق « چاپ سنگی طهران ص۳۶۶ » گوید : « ففی عالم النور المحض المنزه عن بعدالمسافة کل ماکان أعلی فی مراتب العلل فهوأدنی الی الادون لشدة ظهوره (فالواجب وان کان أبعدالاشیاء عنا و ارفعها من جهة علو رتبته فهو اقرب الاشیاء الینا وادناها من جهة شدة ظهوره) فسبحان الا قرب الابعد الارفع الادنی و اذا کان هو أقرب کان أولی بالتأثیر و النور هو مقناطیس القرب »

بأولیاءالله و هذه الارواح الخمسة انوار متفاوتة فی شدة النوریة و ضعفها وکلهاموجودة بوجود واحد ذی مراتبمتدرجة الحصول فیمن وجدتله .

قول المصنف فالانسان یدّل کماهو رأیه بأن جوهر الشیء و ذاته یتحرّك من النقصان إلی الکمال و من القوّة إلی الفعل و لا مغایرة بالذات بین المراتب و بحسب کلّ مرتبة له لوازم خاصة تسمّی باسم خاص وحال النزول من الاصلاب إلی الارحام و منها إلی فضاء الدنیا و الارتحال منها إلی الاخرة له أطوار کثیرة لاتحصی و ذکر بعضهـا الذی له أحکام خاصة ظاهرة. قال الشیخ : المصنف تکلف فی هذا التـأویل بصرف تلك القوی إلی النفوس لاجل ذکر هـا بلفظ الار واح والامام علیه السلام بیّن ان روح القوة مثلا بهـا یحمل الثقیل و روح المدرج بها یسعی و یدّب و یدرج و روح الشهوة بها یـأ کل و یشرب و ینکح و کلّ هـذه ارواح مزاجیة وهی قوی للنفس الحیوانیة لا انروح القوةالتی بها یحمل بها الثقیل هو العقل الهیولانی کما توهمه و لاان روح الشهوة التی بها یأکل ویشرب هوالقوّة الخیـالیة و لا ان روح المدرج هوالذی یحدث عند البلوغ الحیوانی فعلی قوله لایقدرعلی المشی قبل البلوغ حتی یحصل له العقل العملی أین کلامه من کلام الامام علیه السلام وإنما تکلف هذا التأویل البعید حیث عبر الامام علیه السلام عنها بالا رواح و المصنف لایعرف من الارواح الا المجردات و الامام علیه السلام أراد بروح الایمـان نور الیقین النا شی عن الاعمال الصالحة والنیّات الخالصة لاالتلوین الناشی من مداومة قرائة المثنوی و أوهام الملاء الروم کما قال وهم العرفاء وعطفه المؤمنین علی العرفاء یدّل علی أنهم غیر هم فـالمؤمنون بالله حقـاً عنده هم الذین یقولون: ان بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء . وأمثال هذا فی الملائکة و الکتب والرسل إنتهی .

و ما قال من العطف لیس فی الکلام بل کلام المصنف هکذا: وهم العرفاء المؤمنون حقاً. وإذا وجد فی بعض النسخ فحمله علی التفسیر أولی إذا کان حقاً و مـا نقلنا من الکافی یلایم تفسیر المصنف و هذا لیس بغریب و إن کان لکلام الامام علیه السلام تفسیر آخرسواء کان أقرب وأولی أم لا والشیخ«قده»رادّعلی أکثر أقوال

الحكماء السابقين و اللاحقين لكنّ حسن ظنى به انه من فرط ديانته و امانته فى الدين لانه فهم من أقوالهم ما فهم و هوخلاف الدين عنده فوجب عليه الرّد.

والذى يعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات من طريق الرواية مانقل عن كميل بن زياد انه قال: سألت مولانا اميرالمؤمنين عليه السلام فقلت: يا امير المؤمنين اريدان (۱) تعرفنى نفسى قال عليه السلام يا كميل واى نفس تريدان اعرفك قلت يا مولاى وهل هى الا نفس واحدة قال يا كميل انماهى اربعة : النامية (۲) النباتية و الحسية الحيوانية

۱ـ مصنف علامه «أعلى‌الله مقامه» در شرح اصول كافى (الف) «كتاب التوحيد باب الروح» گفته است : «اعلم ان افراد الانسان وان كانو كلهم من حيث هذه النشأة الطبيعية متماثلين متفقين بالنوع الا انهم بحسب الباطن ومن حيث نشأتهم الاخروية متفاوتون تفاوتاً عظيماً يوجب اختلافاً نوعياً بينهم؛ فطائفة من الناس ليست لهم من النفوس الا الحيوانية المثالية وطائفة نفوسهم اعلى رتبة من هؤلاء لانها ناطقة مدركة للمعقولات وهم اصحاب القلوب وطائفة نفوسهم اجل واعلى من هاتين الطائفتين وهم الذين وصلوا الى مقام الروح و صارت نفوسهم روحاً محضاً و عقلا صرفاً ، سواء كانوا فى اول الفطرة كذلك كبعض الانبياء او بعد السلوك كسائر الانبياء والاولياء عليهم السلام ومما يدل على اختلاف جواهر النفوس بحسب الخبر ماروا مرفوعاً عن كميل بن زياد قال: سئلت مولانا اميرالمؤمنين(ع) فقلت ياامير المؤمنين اريد ان تعرفنى نفسى قال(ع) : يا كميل واى الانفس تريد ان اعرفك» الى آخر الحديث المنقول فى هذا الكتاب .

ملاصدرا «ره» بعد از نقل اين حديث گفته است : وهذا الحديث مما اخرجه شيخنا البهائى رحمه‌الله فى كتابه المسمى بالكشكول. دليل براينكه نفوس انسانى درابتداى وجود داخل درنوع واحد وبحسب حشرانواع متعددند آنستكه هرنفسى بمقتضاى حركت جوهريه وتحول ذاتى و تجسم اعمال بصورتهاى مناسب با اعمال خود متصور ميگردد پاره‌اى از نفوس درجات حيوانى راطى مينمايندودرخيال بالفعل ثابت و بعقل بالفعل نميرسند چون ملكه‌ى ادراك كليات براى اكثر نفوس حاصل نميگردد و خيال منتشر در بسيارى ازموارد «بكلى» مشتبه ميشود .

۲ـ بحسب اصطلاح حكماء هرموجودى كه داراى تفنن درافعال باشد وفعل ازآن بر وتيرهٔ واحدصادرنشود داراى نفس است مثلافعل آتش دائماً تسخين است واين فعل دائما*

الف ـ شرح اصول كافى آخوند ملاصدرا « قده » (چاپ سنگى طهران) كتاب التوحيد باب الروح

والناطقةالقدسية والكليةالالهية،ولكل واحدةمنهذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية لها خمس قوى جاذبة و ماسكة وهاضمة و دافعة و مربية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعاثها منالكبد والحسيةالحيوانية لها خمس قوى سمع وبصروشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الشهوة والغضب وانبعاثها منالقلب والناطقة القدسية لها خمس قوى(۱) فكروذكروعلم و حلم و نباهة و ليس لها انبعاث وهى اشبه الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة والكلية الالهية لهاخمس قوى (۲) بقاء فىفناء

* بريك نهج ازآتش صادر ميشود ولى جسم نامى « نبات » افعال متعدد و متفنن دارد «مثلا» داراى تغذيه و تنميه و توليد مثل است و عمل تغذيه مباين باعمل تنميه است لذا قوهٔ منميه غيرازغاذيه است .

صدرالحكماء دراول سفر نفس اسفارگويد : « انا نشاهد أجساماً يصدرعنهاالآثار لاعلى وتيرة واحدة من غيرارادة مثلالحس والحركة والتغذية والنمووتوليد المثل وليس مبدء هذهالآثارالمادة الاولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهةالفعل والتاثيرولاالصورة الجسمية المشتركة بين جميعالاجسام اذقد يوجد اجسام تخالف تلك الاجسام فى تلك الآثاروهى أيضاً قد لاتكون موصوفة بمصدرية هذهالافعال فاذن فى تلك الاجسام مباد غير جسميتهاوليست هى بأجسام فيهاوالافيعودالمحذور، فاذن هى قوة متعلقة بتلكالاجسام وقد عرفت فى مباحثالقوة والفعل انا نسمى كل قوة فاعلية يصدرعنهاالآثارلاعلى وتيرة واحدة نفساً» .

هرچه وجود ازانغماردرماده دورباشد بملكوت نزديكتراست وموجود تا ترفع از ماده نداشته باشد مصدرافعال مختلف نخواهد شد .

۱ـ نفس ناطقهى قدسيه كه بحسب جوهر ذات مجرد از ماده است وتعلق ببدن جسمانى دارد وباعتبارجهت سافلوجود خود، عين قوىوفى حدتهاكلالقواست مبدء فكر وذكر وعلم وحلم ونباهت است . ظاهراً مراد امام همام «عليهالسلام»ازنباهت قوهٔ حدس استكه بانفوس ناطقه توام وشأن نفس مىباشد وباعتبارتنزه نفس نطقيه از صفات رذيله و تجرد آن ذاتاً درموارد اجسام وعوارض آن متصف بنزاهت است كما اينكه باعتبار ادراك حقايق اشياء ونيل بكليات وسياحت دردياز مجردات داراى حكمت است لذا فرمودهاند «ولها خاصيتان النزاهة والحكمة »

۲ـمراد ازنفس كليهىالهيه، عقل مستكمل بحكمتين «العلمية والعملية» ميباشد كه عقل بالفعل تام من جميع الجهات و الحيثيات است اين نفس مختص بكمل است *

ونعيم فى شقاء «وسقم فى شفاء وعزفى ذل وغنى فى فقر ـ خل» **وعزفى ذل وفقرفى غناء وصبرفى بلاء ولها خاصيتان الرضا و التسليم و هذه التى منه (۱) مبدؤها واليه تعود (۲) قال الله تعالى « ونفخت فيه من روحى » وقال : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية » والعقل وسط الكل .**

قال الشيخ «ره»: قوله : ويعضد إلى آخره هذا لا يعضده وليس بينهما مناسبة. لان حديث الارواح يذكر فيه قوى النفس الناطقة وملكاتها وقوى جسدها و طبيعتها وحديث الكميل فى تعداد الانفس ذواتها لاصفاتها ولهذا كانت الانفس باعتبار ذواتها أربعاً والارواح خمس لان روح القدس فى الحديث الاوّل صفة النفس الكلية الالهيّة و روح الايمان صفة النفس الناطقة القدسيّة وروح القوّة وروح الشهوة وروح المدرج صفات و قوى للحيوانيّة الحسيّة بمعونة القوى الجسمانيّة التى هى قوى النفس النباتية والمصنف فى الحديث السابق عدّ النفس الناطقة التى هى عقل هيولانى فرداً من الرّوح أى روح القوّة والتى صارت بالفعل بعد ماكانت بالقوة فرداً آخر منه أى روح الايمان فلا منافاة. بل يمكن فيه «أى فبما يترأ ى من المنافاة » إعتبار لطف لفذلكة الروح والنفس « فافهم واعتبر» فقل: والعقل وسط الكلّ وللنفس النامية والنباتية خاصيتان الزيادة عند إتصال الغذاء إلى العضو على الوجه الملايم المقارب

*وكمل از اهل توحيد داراى روح كلى الهى ميباشند كه بواسطه‌ى فناء در توحيد ازماسواى حق قطع توجه نموده‌اند وتمام حقايق را ازاحديت جمعى وجود شهود مينمايند وبعدازفناء در توحيد ومحودرحق بمقام صحو بعد ازمحوو تمكين بعد ازتلوين وفناء در بقا رسيده‌اند وبواسطه‌ى شهود حق واتصال بمبدء وجود نقايص امكانى آنها جبران شده است وبمقام رضا و تسليم نائل شده‌اند وشهود نموده‌اند مبدئيت حق را نسبت بأشياء وفناء اشياء رادرحق بواسطه‌ى رجوع كثرات بأصل وحدت . « نفخت فيه من روحى » دليل برآن است كه حق مبدء و«ياأيتها النفس المطمئنة» دليل برآنستكه عودهمهٔ اشياء ومآل جميع موجودات بحقست. چون حضرت مولى الموحدين مقامات نفس را بيان كرده‌اند ازبراى مزيدافاده واشراق فرموده‌اند «العقل وسط الكل» يعنى عقل واسطه‌ى بين حق و نفوس است كما اينكه نفوس واسطه‌ى بين عقل وموجودات منغمردرماده ميباشند«والله من ورائهم محيط»

۱ـ دربعضى ازكتب حديث است : وهذه التى مبدء ها منه واليه تعود .

۲ـ چون غايت وجود نفس رجوع بأحديت وفناء درحق وبقاء باوست .

للاعتـدال و هی النموّ ، والنقصـان عند اختلال الشرایط وهوالذبول ، وللحسیّة الحیوانیة خاصیتان الشهوة وهی إختیارالشیء وطمأنینة القلب عنده لانبساط برودة الروح والغضب بالعکس وهوغلیان دم القلب لطلب الانتقام لالتهاب حرارة النفس وللملکیة الالهیة خمس قوی بقاء بالله فی الفناء فی سبحات وجهه وسقم من خشیته فی شفاء رحمته وعزّ عبادته فی ذل عبـودیته والرضاء بالعبودیة الخالصة والتسلیم له فی کلّ مایجزیه والعقل وسط الکلّ أی الواسطة أوالباطن أوالخیر لانها تنزّلاته کما قیل : «خیرالامور أوسطها. »

المشعر الثالث

فی حدوث العالم(۱)

العالم بجمیع مافیه مسبوق الوجود بعدم زمانی(۲) بمعنی ان لاهویة

۱ـ نگارنده در رساله‌ی شرح حال وآراء فلسفی ملاصدرا نوشته‌است مجموعه‌ی عالم وجود بنا بر قول متکلمان حادث است بحدوث زمانی این جماعت ظرف عدم سابق بروجود عالم را زمان موهوم میدانند نه زمان واقعی چون زمان مقدار حرکت است و حـرکت بدون ماده وجسم معنا ندارد. متکلمین ازیك نکته‌ی مهمی غفلت کرده‌اند وندانسته‌اند که اگرزمان سابق برعالم، موهوم باشد عالم دروهم حادث میشود نه درواقع ناچار باید درواقع قدیم باشد .

عالم وجود بنا بر قول حکمای محققین (حکمای اشراق ومشائین) حادث ذاتی وقدیم زمانیست چون این محققان انفکاك صنع را از صانع محال میدانند وعالم راتقسیم کرده‌اند بمجردات ومادیات مجردات را قدیم زمانی وموجودات زمانیه را بحسب ماده قدیم دانسته و صور متواردهٔ برهیولای عالم را حادث زمانی میدانند .

صدرالمتألهین چون قائل بحرکت جوهریه است مجموعه‌ی عالم مـاده رامسبوق الوجود بعدم زمانی میداند وهمانطوریکه تقریر کردیم برای این عالم جهت ثبات وبقاء بوجه من الوجوه قائل نمی باشد موجودات مجرده را چون احکام وحدت درآنها غلبه دارد*

۲ـ در نسخه‌ی چاپ سنگی طهران ص۹۷ «العالم بجمیع ما فیه حادث زمانی اذکل مافیه مسبوق الوجود بالعدم الزمانی .»

الف ـ چاپ مشهد سنه‌ی « ۱۳۸۱ ه ق » ص۵۸

من الهویات الشخصیة الاوقد سبق عدمها وجودها و وجودها عدمها سبقاً

*از شئون ربوبی دانسته وآنها را ماسوی‌الله نمیداند .

سید محقق داماد وجمعی از متأخرین عالم ماده را مسبوق الوجود بعدم دهری وعالم دهر را مسبوق الوجود بعدم سرمدی میدانندودر نتیجه عالم راحادث دهری میدانندواین معنا ملازم باقدم است. باآنکه سیدداماد «اعلی‌الله مقامه» دراثبات حدوث دهری خودراخیلی بزحمت انداخته است ولی مطلب قابل توجهی نیاورده است (الف)

حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری «أعلی‌الله مقامه» قائل بحدوث اسمی شده است مختار اوهم مثل مبنای «سید محقق‌داماد» چندان متقن نیست اگر چه کلام او کلامی علمیست ولی ربطی بحدوث وقدم مورد نزاع ندارد .

در بین اقوال مذکوره قول مطابق باموازین‌علمی قول مصنف علامه‌است. عالم‌وجود یعنی عالم ماده چون مبدء وعلت وجودش حرکت‌است‌وحرکت‌درتخوم‌ومتن‌ذات‌وجوهرش واقع شده است هرآن مسبوق بعدم‌واقعی‌زمانی‌است.

صور متواردهٔ برماده‌جسمانی‌حصولش بنحو تدرج وتدریج است وماده چون‌متحد باصورت است مجموعهٔ عالم دائماً در تبدیل‌وسیلان‌است، لکن همهٔ‌حوادث وصورمتجدده مرتبط باصل ثابت ومتصل بمبادی‌عقلیهٔ دهری‌ومبادی عقلیه متصل ومرتبط باصل ثابت سرمدی میباشند حقیقت حق دائم الافاضه وعالم متجدد ومتصرم ومنقضی است فیض حق تعالی دائم وثابت ومصنوعات متصرم ومتجددند منافاتی بین عدم ثبات موجودات وثبات فعل حق نمی‌باشد حق تعالی قدیم‌الاحسانست وعالم‌وجوددائم‌التغیر ، احسان حق تناهی ندارد وهیولای عالم ماده هم بحسب انفعال واستدعا قوهٔ غیرمتناهیست .

تعالی‌الله زهی دریای پر شور — کز او بر تشنه آرد تشنگی زور
از او گرتشنه‌ای یکقطره نوشد — برای قطرهٔ دیگر خروشد
گذشت این گفت‌وگو از چون وازچند — نه آب آخر شد ونه تشنه خرسند

پس حرکات عرضیه که مبدء زمانند مسبوقند بحرکت جوهریه و ذاتیه که مقدار چنین حرکتی زمان جوهری است نسبت زمان جوهری بزمان عرضی بنابر مختار صدرالحکما نسبت حرکت جوهریه بحرکت عرضیه است مثل نسبت جسم طبیعی بجسم*

الف ــ بطورتحقیق این مبنا ملازم باقدم است بواسطهٔ‌آنکه عالم دهر درمرتبهٔ‌وجود، ثابت وغیر متغیر است و چون علت عالم ماده است مجامع با عالم است عدم وجود عالم زمان‌در مرتبهٔ‌ی دهر عبارت است ازعدم معلول در مرتبهٔ‌ی وجود علت فیاضهٔ‌ی خود این با قدم عالم ماده هم سازش دارد «فافهم وتأمل جیداً»

زمانیاً وبالجملة لاشیء من الاجسام والجسمانیات المادیة فلکیاً کان أوعنصریاً

*تعلیمی ولی حرکت عرضیه وجوهریه مثل خود جوهر وعرض بوجودی واحده موجودند (الف)

شیخ الرئیس ودیگران هم اذعان نموده‌اند که طبیعت جسمانی از جهت ثبات علت حرکت نیست وتصریح کرده‌اند که تغیرات خارجیه بواسطه‌ی لحوق بطبیعت مثل مراتب قرب وبعد از غایت مطلوبه درحرکات طبیعیه وتجدد احوال در حرکات قسریه نظیر تجدد ارادات منبعثهٔ از نفس (باعتبار تجدد أحوال موجب حرکت) منشأ صدور حرکت از طبیعت میباشند .

درهر حرکتی دوسلسله ودو رشته موجود است یکی سلسله‌ی اصل حرکت ودیگر سلسلهٔ منتظمه‌ی ازحالات متواردهٔ برطبیعت، طبیعت ثابته بواسطه‌ی انضمام بامراتب قرب وبعد علت اجزاء حرکت شده وحرکت از آن منبعث میشود صدور حرکات از طبیعت احتیاج بمعداتی دارد که دائماً منضم بطبیعت میشوند وبااعدادی که از نظام مراتب قرب وبعد حاصل میشود طبیعت ثابت علت حرکت میشود

بعبارت دیگر جسمی که بطرف مقصدی حرکت مینماید بین آن جسم ومقصد مسافتی است ، حرکتی که از جسم صادر میشود رشتهٔ مخصوصیست که از اول حرکت تا انتهای آن بتدریج حاصل میشود واین حرکت هم متصل واحدیست که حصول هرجزئی فرع برزوال جزء دیگر است .

متحرك در هرآنی که حرکت میکند بمقصد نزدیکتر میشود لذا قرب وبعد متحرك نسبت بمقصد مختلف است ؛ چون مراتب قرب وبعد مختلف ومتغیرند اگرچه نفس طبیعت ثابت است ولی علیت آن برای اجزاء سلسلهٔ حرکت بواسطهٔ لحوق مراتب قرب ونزدیکی است وطبیعت علت حرکت قطعهٔ مخصوص نمی‌شود مگر آنکه قطعه‌ی قبلی راطی نموده باشد انضمام سلسلهٔ مراتب قرب است که طبیعت را علت حرکت مینماید ، پس طبیعت ثابته در علیت نسبت بحرکت احتیاج بمعدات دارد که صدور حرکت از طبیعت بدون مراتب مذکوره امکان ندارد بنابر این علت تجدد حرکت، جهات مذکوره است .

جواب آنکه فاعل مباشر حرکت که حرکت از آن ناشی میشود ومزاول باحرکت*

الف ــ واینکه آقا میرزا ابوالحسن جلوه و بعضی از اساتید دیگر گفته‌اند : « میشود وجودی در مرتبه‌ای ازمراتب ثابت و در مرتبه‌ی دیگر متحرك باشد اتحاد وجودی اعراض و موضوعات دلیل برحرکت جوهر نمیشود » کلامی باطل است برای آنکه اگر بافرض اتحادجوهر و عرض وجود تدریجی عرض بدون آنکه تبدیل در موضوع حاصل شود محقق گردد لازم آید که ماهیت عرضیه دراین نحوه‌ی از وجود مستقل باشد وتابع محض جوهر نباشد.

نفساً کان أو بدناً الاوهو متجدد الهویة غیر ثابت الوجود والشخصیة مع «برهان-خل» برهان لاح لنا من عند الله لاجل التدبر فی آیات الله تعالی وکتاب الله العزیز مثل قوله تعالی: بل هم فی لبس من خلق جدید. وقوله تعالی: علی ان نبدل أمثالکم وننشئکم فیما لاتعلمون. وقوله: وتری الجبال تحسبها جامدة وهی تمر، مر السحاب. وقوله تعالی: ان نشأ نذهبکم ونأت بخلق جدید. وقوله: والسماوات مطویات بیمینه. وقوله: انا نحن نرث الارض ومن علیها والینا ترجعون. وقوله تعالی: وکل من علیها فان ویبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام. وقوله: ان کل من فی السماوات والارض الا آتی الرحمن عبداً وکل آتیه یوم القیامة فرداً.

قوله فی حدوث العالم. أی فی حدوث الاجسام کلها علی ماذهب إلیه الملیّون

*است نمیشود ثابت باشد درجات مختلفهٔ قرب وبعد از علت معده حرکتند وحرکت بحسب نحوه‌ی وجود منبعث از طبیعت است وطبیعت مبدء وجود حرکت است البته حصول نحوهٔ وجود حرکت محتاج بعلت است وبدون اعداد حاصل نمیشود ولی آنچه که تأثیر دارد در وجود حرکت ومبدء حرکت میباشد طبیعت است؛ وعلل اعدادیه متمم قابلیت قابلند و در طبیعت تاثیری نمیکنند .

واینکه شیخ الرئیس گفته است : طبیعت از جهت ثبات علت حرکت نمیشود. باید مرادش از علیت در این جا علت موجبه حرکت باشد نه علت معده .هرمعلولی احتیاج بعلت موجبه دارد ، خلط بین علت موجبه وعلت معده، شیخ را دچار اشتباه باین بزرگی نموده است .

خلاصه‌ی کلام آنکه فرض دوسلسله نتیجه‌اش این میشود که طبیعت با نضمام هرحالتی از حالات قرب وبعد نسبت بمقصد علت از برای قطعهٔ خاصی از حرکت میگردد نه آنکه هرمرتبه‌ای از مراتب قرب وبعد علت مرتبهٔ دیگر گردند بدون آنکه درطبیعت تأثیر کند چون حرکت بحسب وجود استناد بطبیعت دارد ومقتضیی وجود حرکت طبیعت است .

علاوه براین چون علت ومبدء جمیع اعراض طبیعت است ودوسلسلهٔ مفروضه که شیخ برای فرار از حرکت جوهریه بآن چنك زده است بحسب وجود تأخر از طبیعت دارند چگونه از طبیعت ثابته صادر گردیده‌اند چون دوسلسله‌ی مفروض عرضند و اعراض درجمیع اطوار وشئونات تابع معروضند. ازآنچه که ذکر کردیم و فرق گذاشتیم بین علت معده وعلت مقتضی وجود معلول ظاهر میشود اشتباهات مرحوم جلوه (ره) دررساله‌ی حرکت جوهریه . پس سیلان عالم طبع ملازم باحدوث زمانی عالم است .

شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه وعکس اختر برقرار

وقد خالف فيه من أهل التوحيد الحكماء ومن غيرهم الدهريّة وهم جماعة منسوبة إلى الدهر لاسنادهم الحوادث إليه ويبالغون فى ذلك حتى ظنّ انهم لايثبتون صانعاً ورائه كذافى الحواشى الشريفية. وتفصيل مذهب الحكماء ان الاجسام الفلكية عندهم قديمة بموادّها وصورها واعراضها. والعنصريات قديمة بموادّها لا بصورها إلا بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصر «ما» وقد ماؤهم على أن الاجسام قديمة بذواتها لا بصفاتها و اختلفوا فى تلك الذوات انها الجسم أو ليس بجسم و على تقدير الجسميّة انها العناصر جملتها اوواحد منها اوأجسام صغار صلبة وعلى تقدير عدم الجسميّة فقيل نور وظلمة حدثت العالم من إمتزاجها. وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكاينات كذا قال شارح المقاصد نقلا عن الامام. ثمّ قال: والظاهر انهار موز على ما هو دأب المتقدّمين من الحكماء. والمصنف أشار إلى مذهب الملييّن(۱) بقوله: العالم أى الأجسام بجميع مافيه كما قال: وبالجملة لاشىء من الاجسام والجسمانيّات إلا وهو متجدّد الهويّة، وتجدّد الهويّة دليل للمصنف فى حدوث الاجسام زماناً وبه ثبت

۱ـ اثبات حدوث زمانی عالم بدون قول بحرکت جوهری ثابت نمیشود چون بنا برمسلك مشهوراز حکماء سیلان و انقضا و تجدد و تصرم در موجودات عالم ماده بطور کلی ثابت نمی باشد اگر چه انکار حرکت جوهری و عدم قول بمسبوقیت عدم صریح در جمیع ذرات عالم ماده انحراف از طریقه‌ی انبیاء نمی باشد بنا بر طریقه‌ی شیخ الرئیس و دیگران عالم وجود حادث و مسبوق بوجود حق است نگارنده دررساله‌ی حرکت درجوهراین معنی را بطورتفصیل بیان کرده است. بنابرکون وفسادهم عالم ماده حادث بحدوث زمانی میباشد وجمیع موجودات معلول اراده‌ای ازلیه‌ی حقند و حدوثی که معقد اجماع اهل ملل وادیان می باشد بالاخره ثابت است مصنف درمباحث مواد ثلاث اسفار دربیان آنکه پاره‌ای از موجودات دارای دوامکان هستند، امکان ذاتی و امکان استعدادی واگرچنانچه امکان منحصر بامکان ذاتی بود باید موجودات عالم ماده در کتم عدم وخفاء ازلی بمانند گفته است(الف) «ولوانحصر الامکان فی القسم الاول یغلق باب الافاضة والاجادة، ویبقی فی کتم العدم عدد من الوجود لم یخرج الی فضاء الکون اکثر مما وقع وهو مبرهن الاستحالة» فیما بعد انشاءالله تعالی» ولیس فی هذه الاحکام حیص عما ذهب الیه المحققون من أهل الشریعة ولاحید عما یراه المحققون من اهل الحکمة القویمة، انما الزیغ فی*

الف ـ أسفار چاپ سنگی طهران «ص۵۶»

المرام ویدفع هنا کلام الحکماء ویحصل غرض الملیّین ، وماهو مرام السابقین: العالم

*الحکم بقدم المجعولات الزمانیة (الف) ولانهایة القوی الامکانیة، فان الحوادث المتسابقة (ب) وان لم یکن حدوثها الا بعد حرکة وتغیر و مادة وزمان ولکن الحوادث الابداعیة سواء تجردت عن الزمان والمکان أواقترنت بهما الاعلی الوجه الانفعال والتجدد لایعتریها المسبوقیة بالزمان والمکان الخ»

دررساله‌ی حدوث «چاپ سنگی طهران ص٦٦» وجواهر واعراض اسفار «چاپ سنگی طهران ص٤٨٨ فصل ٣٣٩» گفته است : «فی ان القول بحدوث العالم مجمع علیه بین الانبیاء علیهم السلام والحکماء . اعلم ان ما ذکرناه وأوضحناه سابقاً ولاحقاً من حدوث العالم بجمیعه من السموات ومافیها والارضیات ومامعها هو بعینه مذهب اهل الحق من کل قوم من اهل الملل والشرایع الحقة وجمیع السلاك الالهیة الماضیة» در الهیات اسفار جلد سوم «چاپ سنگی طهران ص١٧٥» گفته است: «الموقف العاشر فی دوام وجود المبدء الاول*

الف ــ استادنگارنده درعلوم عقلیه «سیدسادات أعاظم الحکماء المعظمین وقدوة المجتهدین آقا میرزا ابوالحسن قزوینی روحیفداه» در حواشی خود بر این موضع اسفار فرموده است : « یعنی قدم المجعولات الزمانیة «بما هی هی» ولانهایة القوی الامکانیة بدون انتهائها الی اصل ثابت دهری و هوفیضه و فعله بماهو فعله و من صقعه و أما علی القول بانتهائها الیه فالقدم یرجع الی ذلك الاصل الالهی لاالی العالم بماهوعالم و عند التحقیق فمآل القول بقدم العالم یرجع الی قدم الحق و فعله فافهم فانه دقیق .

ب ــ استاد علامه دامت افاداته درحاشیه‌ی براین موضع فرموده اند : « ان الحوادث المتسابقة وهی الصور المتواردة علی المادة الجسمانیة علی التعاقب الزمانی مسبوقة وجوداتها بأعدامها زماناً فکل واحدة منها صورة حادثة زماناً لکنها مرتبطة بأصل ثابت و هو التغیر الکلی و هو مرتبط و متصل بمبادیها العقلیة الدهریة التی بجهة ثباتها مبدء شوق المتحرکات والمبادی العقلیة متصلة بأصل ثابت سرمدی بالثبوت المطلق و هوالحق الاول الذی هوخیرمحض بلاشر و کمال بلانقص و فعل بلاقوة فهوسبحانه بسرمدیته و وجوب فاعلیته یدیم الافاضة علی العقول المجردة وهی یدیم الافاضة علی المواد فجهة القدم و الثبات راجعة الی فعله و تأثیره و ما هو من صقعه و الحدوث و التجدد یتحقق فی اثر فعله و نتیجة افاضته و هوالمصنوع بما هو مصنوع ، فالعالم الجسمانی بشراشره بما هو عالم حادث و أما فیضه فقدیم لانه لایمسك عن الاعطاء کما فی الادعیة المأثورة: « یا قدیم المن » ولذلك حکم «قدس سره» بأن الهیولی قوة غیر متناهیة الانفعال والحق فاعل غیر متناهی الفعل و التأثیر و حکم بدوام الخیرات والبرکات و بوجه بعید مثل فعله وصنعه القدیم بماهو صنعه مثل البحر الثابت ومثل الحوادث المادیة مثل الامواج الحادثة والحبب المتراکمة المتولدة علی البحر هذا محصل مرام هذا المحقق النحریر «صدرالمتألهین » ولکن قل من یدرکه و یصل الیه » هکذا افاد الاستاد ادام الله میامین عزه و دولته

مسبوق الوجود بالعدم سبقاً لایجامع السابق المسبوق وهذه المسبوقیة یسمّی حدوثاً زمانیاً بحسب الاصطلاح لابمعنی وجوب کون المسبوق واقعاً فی الزمان لانه لیس بمعتبر عند المحققین فی مفهوم القدم والحدوث الزمانیین؛ الزمان و غیر المحقّقین من المتکلمین توهموا بسبب النسبة وجعلوا العالم السابق أمراً مقتدراً غیر قار الذات بحسب الوهم و یقولون بالزمان الوهمی وعدم مجموع العالم بماهو مجموع واقع فیه وهذا عندهم مناط صدق قول من قال بحدوث مجموع العالم زماناً وأمّا الحدوث الذاتی فهو المسبوقیة بالعدم سبقاً یجامع السابق المسبوق ویقابله القدم الذاتی فکلّ حادث بالزمان فهو حادث بالذات من غیر عکس و کلّ قدیم بالذات قدیم بالزمان من غیر عکس وقیل القدیم الزمانی الذی لیس لزمان وجوده بدوأی لوجوده زمان ولکن لیس له إنتهاء و علی هذا لایصدق علی قدیم بالذات قدیم بالزمان فماهو قدیم بالزمان عند الحکماء من العالم حادث بالذّات و هم یکتفون بالحدوث الذاتی فی إثبات الواجب الصانع لان علّة الحاجة عندهم الحدوث و لاثبات کون الصانع مختاراً کما رأیهم ومرادهم بصحة الصدور أی الصدور فی وقت وعدمه فی وقت آخر وماقال المحقّق صاحب التجرید بعدم انفکاکها من جزئیات متناهیة حادثة دلیل لحدوث العالم أی عالم الاجسام أشخاصها وطبیعتها لان حدوث الطبیعة عند القوم منوط بشیئین حدوث کلّ فرد وتناهی الافراد وأمّا حدوثها لعدم خلوّها عن الحرکة والسکون الحادثان لان الزمان معتبر فی مفهوم کلّ منهما وأمّا التناهی لان وجود ما لایتناهی محال للبرهان. وأمّا عند المصنف فحدوث الطبیعة إذا کان کلّ أفرادها حادثاً لایتوقف علی تناهی أفرادها لان نسبة الطبیعة إلی الافراد لیست نسبة الاب إلی الاولاد فبحدوث الافراد ثبت حدوث الطبیعة وحدوث العالم بمعنی جمیع ماسوی الله

*وازلیة قدرته وبیان انه لم ینقطع و لاینقطع فیضه عماسواه أبداً ، مع ان العالم متجدد کائن فاسد ، وانما الذی لایبید ولاینقص أبداً هی کلمات الله تعالی» دراین کتاب هم فرموده است: دوام فیض باحدوث زمانی عالم منافات ندارد و عالم را عالم زمانی و مجردات و موجودات بلاد تجرد آباد را ازصقع ربوبی میداند .

ممّا أجمع علیه المتکلمون واستدلوا علیه بما أورده الامام فی کتاب الاربعین بما حاصله: ان ماسوی‌الله‌ممکن و کلّ ممکن یجب أن یکون محدثاً لان کلّ ممکن مفتقر إلی مؤثر فی ترجیح وجوده علی عدمه وهذا الافتقار إلی المؤثر لایمکن أن یکون حال وجوده لان التأثیر فی المـوجود والمادّة حالکـونه موجـوداً تحصیل للحاصل فیجب‌أن‌یکون هذاالافتقارحال عدم الممکن‌أوحال حدوث وجوده وعلی التقـدیرین یلـزم أن یکون الممکن مسبوقاً بالعدم فهذا هوالمراد من‌الحدوث. ولایخفی ضعفه لان‌تأثیرالمؤثرفی‌الممکن من حیث هو لامن حیث هو موجود ولا من حیث هومعدوم «فتأمل»ومرادالمصنف‌من‌العالم کماهوالظاهرعالم‌الاجسام‌سواء کان فلکیاً أوعنصریاً وما ذکرفیه تام وصـدق وحقّ عند من کان له قلب أوالقی السمع. فمن‌قال: بقدم‌السماوات وعدم تجدّد بالذات(۱)للجواهرالطبیعیةوالانحصار

۱ـ شیخ فلاسفهٔ اسلام « علیه‌الرحمة والرضوان»درجمیع مواردیکه‌تحولات‌جوهری را انکار نموده است بین‌وجود وماهیت خلط کرده است وچـون قائـل بتشکیك در یك حقیقت واحده که تشکیك خاصی باشد نبوده است از تصور اشتداد در جوهر عاجز بوده وخیال کرده است‌اگرما درپیدایش طبیعتی مثل انسان مثلا قائل بحرکت در جوهرشدیم وگفتیم مبدء تکون انسان نطفه است ونطفه‌بواسطهٔ استکمال تدریجی از جمادی به‌نباتی واز نباتی بحیوانی واز حیوانی بانسانی‌منتقل میشود ودر انسانیت هم استکمالات عدیده دارد ودر وجود انسان هم حرکت‌استکمالی متصور است لازمه‌اش‌آنستکه انسان ازوجود متحصل انسانی خارج شود وبماهیت دیگر منقلب گردد غافل از آنکه نباتی که مبدل بحیوان میشود مرتبهٔ نازلهٔ‌حیوان ونبات بالفعل‌وحیوان‌بالقوه است وداخل انواع‌نباتات متحصل بالفعل بشرط لا، نمی‌باشد، یاحیوانی که بواسطهٔ استکمالات تدریجی‌انسان‌میشود ودر صراط انسانیت است حیوان لابشرط است که مرتبهٔ نازلهٔ انسان است یااستکمالات تدریجی که از برای طبیعت انسان حاصل میشود مستلزم خـروج انسان از انسانیت و دخول در طبیعت دیگر نمی‌باشدبلکه معنای حرکت‌درجوهرآنستکه ازبرای انسان‌اکوان مختلفه است که بحسب تدریج برایش حاصل میشودوهرمرتبهٔ سابقهٔ بروجودجوهری‌بعینه هیولا وماده برای مرتبهٔ لاحقه است .

همانطوریکه اشتداد بیاض رااز نوع‌خودش بنوع دیگر منتقل نمی‌نماید درتحولات جوهریه هم اشتداد استکمال همان طبیعت است مگر درحرکات کثیرهٔ متواردهٔ برطبیعت*

الغير القارّ فی الزمان والحرکة، لم یفرق بین حال الوجود وحال الماهیّة عن غفلة فوجب

*مثل آنکه طبیعتی از بیاض ضعف پیدا نماید واز نوع خود بنوع دیگر منتقل شود ویا انسان درحرکات استکمالی مبدل بعقول لاحقه ودر حرکات معوجه وتنقصات مبدل بشیاطین یا بهایم شود انشاءالله در مباحث بعدی اثبات خواهیم کرد که جمیع تبدلات طبیعیه ناشی از حرکت وخروج تدریجی است موضوع درحرکت جوهریه هیولاست باصورت «ما».

شیخ در کتاب شفا گفته است (طبیعیات چاپ سنگی - طهران ص ۴۳) : « الفصل الثالث فی بیان المقولات التی تقع الحرکة فیها وحدها لاغیرها فنقول: ان قولنا ان مقولة کذا فیها حرکة قدیمکن ان یفهم منه أربعة معان أحدها ان المقولة موضوع حقیقی لها قائم بذاته (بذاتها - خ ل) والثانی ان المقولة وان لم یکن الموضوع الجوهری لها فبتوسطها تحصل للجوهر اذهی موجودة فیها اولا کما ان الملاسة انما هی للجوهر بتوسط السطح والثالث ان المقولة جنس لها وهی نوع لها والرابع ان الجوهر یتحرک من نوع لتلك المقولة الی نوع آخر ومن صنف الی صنف والمعنی الذی یذهب الیه هو هذا الاخیر فنقول : اما الجوهر فان قولنا: ان فیه حرکة. قول مجازی فان هذه المقولة لایعرض فیها الحرکة وذلك لان الطبیعة الجوهریة اذا فسدت تفسد دفعة واذا حدثت تحدث دفعة فلایوجد بین قوتها الصرفة وفعلها الصرف کمال متوسط؛ وذلك لان الصورة الجوهریة لاتقبل الاشتداد والتنقص وذلك لانها اذا قبل الاشتداد والتنقص لم یخ اما أن یکون الجوهر وهو فی وسط الاشتداد والتنقص یبقی نوعه أولایبقی فان کان یبقی نوعه فما تغیرت الصورة الجوهریة بل انما تغیر عارض للصورة فقط فیکون الذی کان ناقصاً فاشتد، قدعدم والجوهر لم یعدم فیکون هذا استحالة اوغیره الا کوناً وان کان الجوهر لایبقی مع الاشتداد فیکون الاشتداد قدجلب جوهراً آخر وکذلك فی کل آن یفرض للاشتداد یحدث جوهر آخر ویکون الاول قد بطل ویکون بین جوهر وجوهر امکان انواع جوهریة الی غیر النهایة بالقوة کما فی الکیفیات » این کدشیخ گفته است : صورت جوهریه قبول اشتداد نمی نماید برای آنکه اگر قبول اشتداد نماید یا جوهر در وسط اشتداد باقی است در صورت بقا صورت تغییر نکرده است و اگر هم در وسط اشتداد باقی نیست جوهر دیگر جای آن را گرفته است کلامی دور از تحقیق است .

ما میگوئیم : جوهر در صورت اشتداد باقیست ولی بوجود اکمل ازوجود قبلی اگر وجود قبلی ده درجه از وجود را واجد بود وجود بعدی آن ده درجه را داراست باشیء زاید. حقیقت انسان متحرك در ذات همیشه باقی است باین معنی که هیولا دائما یکفرد از انسان را واجد است ودر هر آن علی سبیل الاتصال بماده، جوهری کاملتر افاضه میشود وصورت نوعیه باقی است «علی وجه التجدد والاتصال» همانطوریکه حرکت در بیاض متصل*

بیان الفرق بأن التجدّد حال ماهیة الزمان والحرکة لان ماهیتهما ماهیة التجدّد والانقضاء

*واحد است ، وبحسب وجود قبول انقسامات الی غیر النهایه را بطور قوه نه فعلیت مینماید حقیقت جوهر هم همین حال را دارد ولی این اشتداد واستکمال تدریجی و تحول ذاتی علی نحو الاتصال برای وجود بالذات واز برای ماهیت بالعرض است وچون اصالت ماهیت باطل است تشکیك در ماهیت لازم نمی‌آید ولی ماهیت جوهریه محاذی باوجود که جامع کثرات وفعلیات مادون حاصلهٔ از حرکت باشد تشکیك بر دار است ولی بالعرض .

همانطوریکه در بیاض اشتداد محقق است «بحسب وجود» درحقیقت جوهریه‌هم‌همین جهت موجود است ، وحرکت نوع‌را ازنوعیت خارج نمیکند .

نوع در وسط اشتداد باقیست ولی بوجودتجددی وتصرمی ومعنای‌حرکت درمقوله آن است که موضوع حرکت دائماً بیکفرد ازمقوله‌متصف است؛ النهایه‌درعرضیات‌موضوع حرکت جسم‌است ودرطبیعت‌جوهری‌هیولا باصورة«ما»وتبدل‌صورت‌مستلزم تبدل‌هیولانیست‌تا مستلزم حدوث ماده شود ومعنای تدرج و تدریج که توسط بین قوهٔ صرف وفعلیت محض باشد در اینجا بعینه موجود است و ماده دائما بصورت متحول است وچون حصول صور تدریجی وبنعت اتصال است تعری هیولا از مطلق صورت در این فرض لازم نمی‌آید ولی بنابر کون وفساد این معنا لازم میآید وما بطور تحقیق در مباحث بعدی‌این مطلب را بیان خواهیم کرد .

واما اشکال دوم شیخ که فرموده است : (الف)

« ونقول ایضا ان موضوع الصورة الجوهریه لایقوم بالفعل الا بقبول الصورة کما علمت وهی فی‌نفسها لایوجد شیئاً الا بالقوة والذات الغیر المتحصلة بالفعل یستحیل ان یتحرك من‌شیء الی شیء ؛ فان کانت الحرکة الجوهریة موجودة فلها متحرك موجود و ذلك المتحرك یکون له صورة‌هو بها بالفعل‌ویکون جوهراً قائماً بالفعل فان‌کان هوالجوهر الذی کان قبل أن یصیرمتحرکاً فهو حاصل موجودالی‌وقت حصول الجوهر الثانی لم‌یفسد ولم یتغیر فی‌جوهریته بل فی‌أحواله وان کان جوهراً غیرالجوهر الذی فرضت‌الحرکة عنه والذی الیه فیکون قد فسدالجوهر الاول الی الجوهر الوسط وتمیز اذن جوهر ان بالفعل . »

از این برهان معلوم میشود که شیخ تصور کرده است در حرکات جوهریه ماده بدون تلبس باصورت عاریاً ازجمیع صورمتحول بصورت دیگرمیشود غافل‌ازآنکه موضوع حرکت همیشه‌ماده وهیولی باصورت(ما) میباشدوحرکت جوهریه باکون‌وفساد فرق‌دارد*

الف ـ طبیعیات شفا ص ۴۳ سطر ۱۷ ـ چاپ طهران

والطبيعة إنما وجودها، وجودالتجدّد والانقضاء ولها ماهيّة قارّة (۱) فانحصار الغير

*چون درکون وفساد ماده صورتی را خلع وبصورت دیگر متحول میشود .

واز آن تعبیر بخلع ولبس مینمایند ولی درحرکت جوهریه لبس بعد لبس یا لبس ثم لبس است وهرصورت سابقه بعینه ماده از برای صورث بعدی میشود تجـدد صورت مستلزم حدوث هیولی نخواهد شدوچون حرکت متصل واحد است واجزای بالفعل ندارد مستلزم خلو هیولی از صورت نمی‌باشد بطور تفصیل این معنا را ذکر کردیم علاوه بر این موجود متجدد سیال متقوم است باصل ثابت وفرد عقلانی که جهت ثبات موجودات مادیه است خلاصهٔ کلام آنکه از تجدد صورت عدم بقاء ماده وموضوع لازم نمی‌آید چون متحرك درحرکت جوهری مجموع ماده وصورت سابق نیست تـا آنکه از زوال وتجدد صورت موضوع حرکت منتفی شود متحرك ماده است باصورتی از صور متجدده علی‌وصف الاتصال واگر تجدد صورت ملازم بازوال ماده‌وحدوث مادهٔ دیگر شود باید در هرصورت کائنه‌ای این حرف جاری باشد وشیخ‌الرئیس واتراب واتباع او قائل بکون و فساد هـم نباشند (الف) .

۱ ـ صدر الحکما «مصنف علامه قده » در مباحث حرکت اسقار فرموده است *

الف ـ مرحوم جلوه درمقام دفاع ازشیخ دررساله‌ای که درحاشیه‌ی شرح هدایه‌ی ملاصدراچاپ‌شده است «شرح‌هدایه‌چاپ‌سنگی‌ص۲۷۷» گوید: «واعلم أن توارد الصورعلی الهیولی لاعلی سبیل التدریج الاتصالی کما فی الکون والفساد علی مذاق المشاء و بقاء الهیولی بصورة مـا جائز؛ و امـا توارد الصور علی سبیل التدرج الاتصالی وهوالحرکة وکون الهیولی موضوعاً للحرکة فلایجوز،لان مناط الاتصال التجددی الذی یکون مرسوماً للحرکة التوسطیة یجب‌أن یکون له وجودمتحصل بالفعل و یجب ان یکون متحققاً قبل المرسوم بالذات والهیولی لما کانت محض القوة بحسب‌الذات‌لیست کذلك فلایکون لهاکون متحصل بین المبدء و المنتهی حتی‌یکون راسمة لشیء الحاصل انه لابد فی الحرکة من موضوع شخصی ثابت له‌الفعلیة و الهیولی لاتکون لها الفعلیة و اما فی الکون و الفساد فلایلزم الاوجود محل قابل للصورة » ازآنچه که ذکر کردیم جواب مناقشات مرحوم سید الحکماء آقـا میرزا ابوالحسن جلوه قدس الله سره هم معلوم شد رسالـه‌ای را که مرحوم سید در حرکت جوهریه نوشته است حاکیست که هیچ توجه به بیانات صدرالمتألهین نکرده‌است و از صدر وذیل‌کلماتش معلوم میشودکه نحوهٔ وجود تجددی را که تصرم وحرکت در صمیم ذات وحاق جوهرآن ماخوذ باشد تصور ننموده است و دراین مسأله متحیراست.

و باین نکته‌که وجود سیال وحدتش عین‌کثرت و ثباتش عین تجدد و بقاء آن عین زوال و سیلان است برنخورده است وندانسته است‌که موضوع درحرکت جوهری ضعیف ترین اشیاست و صور متواردهٔ برآن موضوع درحرکت اشتدادی استکمال است این‌استکمال بنحوتدریج حاصل میشود هرصورت سابقه زمینه از برای صور لاحقه میشود وآنچه که در تصرم زائل میشود نقص جوهری طبیعت است و دراین‌سلوك تدریجی همیشه معنای حرکت‌که توسط بین‌قوهٔ صرفه وفعلیت*

القارّ بحسب الماهية فی الزمان و الحرکة لاینافی ما قاله المصنف: بتجدّد الطبیعة

*(الف): «اعلم ان الحرکة لما کانت متحرکیة الشیئ «لانها نفس التجدد والانقضاء» فیجب ان یکون علته الغریبة امرا غیر ثابت الذات والالم ینعدم اجزاء الحرکة فلم یکن الحرکة حرکة والتجدد تجددا، بل سکوناً وقراراً فالفاعل المزاول لها امر یکون الحرکة لازمة لها فی الوجود بالذات وکلما کانت الحرکة من لوازم وجودها فلها ماهیة غیر الحرکة لکن الحرکة لاتنفك عنها وجوداً وکل مایکون من لوازم الشیئ الخارجی فلم یتخلل الجعل بینه وبین ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجی فیکون وجود الحرکة من العوارض التحلیلیة لوجود فاعلها القریب فالفاعل القریب للحرکة لابدوان یکون ثابت الماهیة (ب) متجددة الوجود»

بنا بر حرکت جوهری حرکت بحسب وجود خارجی لازم غیر منفك وجود جسما نیست وچون حرکت ذاتی وجوهری وجود جوهر است جعل وجود جوهر «بعینه» جعل حرکت است و متحرك جوهری در حرکت احتیاج بجعل ندارد.

اگر قائلی بگوید: موضوع حرکت باید امری ثابت باشد «بنا بر حرکت جوهر» باید ثبات بحسب ماهیت ومفهوم را قصد نماید نه ثبات بحسب وجود خارجی را واینکه محققان فرموده‌اند: موضوع حرکت بایداز جهتی بالقوه واز جهتی ثابت وبالفعل باشددر*

* محضه باشد ثابت است

عمده‌ی اشکال آخوند برشیخ اینست که شیخ میگوید صورت متجدده چون زائل میشود از زوالش زوال هیولی لازم میآید در حالتی که درکون فساد هم صورت زائل میشود و هیولا هم بنا برحرکت جوهریه آنی معرا از صورت نمی باشد و همیشه هم آغوش با صورتست و با وجود صورة «مـا» موضوع حرکت است همانطوریکه بنـا برکون وفساد بقای هیولی و انحفاظش منوط بموجود مجرد است وشیخ گفته است که هیولی بـا وجود واحد نوعی (مطلق صورت) وموجود مجرد «درعالم ربوبی» محفوظست ما درحرکت جوهرهم همین حرف را میزنیم.

الف ــ اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ص۲۲۳

ب ــ فرق واضح است بین موجودی که تجدد و سیلان و تصرم أخذ درحد و ماهیت آن شده باشد و موجودیکه حرکت و انقضا در وجودش مأخوذ باشد و از جهت ماهیت ثابت باشد در اول تجدد و انقضاء عین آن شیء است نه آنکه برای آن شیء تجدد ثابت باشد در اول که تجدد در نفس حقیقت آن ملحوظ است جاعل آن باید نفس تجدد و انقضاء وسیلان راجعل نمایدوممکن نیست جاعل چنین وجودی ثابت الهویه باشد و أما اگر تجدد از لوازم وجود چیزی شد چنین موجودی در تحقق خارجی احتیاج بأصل وجود وخـارجیت دارد وچون حرکت از لوازم وجودش می باشد درحرکت احتیاج بجاعل ندارد و لازم بمجرد تحقق ملزوم محقق میشود و جعل تألیفی بین شیء و لوازم آن محال است دراین مطلب بـاید دقت کامل شود، بر کثیری از اهل فن نیز این نکته مخفی مانده‌است.

ولیس هذا إحداث مذهب لم یقل به أحدلان برهانه کما قال: لاح له من عندالله لاجل التدّبر فی آیات الله. وممّا یشیر إلی تجدّد الطبایع الجسمانیة قوله تعالی : «وهو القاهر فوق عباده و یـرسل علیکم حفظة حتی إذاجاء أحدکم الموت توفته رسلنا وهم لا یفرطون» ووجه الاشارة : أن ماوجوده مشابك لعدمه و بقائه متضمّن لدثوره یجب أن یکون أسباب حفظه وبقائه هی بعینها أسباب هلاکه وفنائه، ولهذا کما اسند الحفظ إلی الرسل أسند التوفی إلیهم وفی کلمات الاوائل تصریحات به . قال المعلّم للفلسفة الیونانیة : إنه لایمکن ان یکون جرم من الاجرام ثابتاً قایماً مبسوطاً کان أومرکباً إذا کانت القوة النفسانیة غیر موجـودة فیه ؛ وذلك أن من طبیعة الجرم السیلان والفناء فلوکان العالم کله جرماً لانفس له لبادت الاشیاء وهلکت. وعبارته ناصة علی أن الطبیعة الجسمانیة عنده جوهر سیّال . وقال فی الفتوحات : «فالوجود کله متحرك علی الدوام دنیاً وآخـرة لان التکوین لایکون إلاعن متکوّن، فمـن إلیه توجهات دائمة وکلمات لاتنفد و هوقوله : وماعندالله باق»

هذا إشارة إلی بقاء کلمـات الله العقلیّة الباقیة ببقاء الله (۱) ودثور أصنامها

*درحرکات عارض بروجود خارجی تمام وصحیح است .

بنابر حرکت جوهری فاعل مباشر ومزاول حرکات «عرضی» در حرکات جوهری وذاتی که مبدء حرکات عرضیه اند با حرکت بیکوجود موجودند ؛ ثباتش عین حرکت وفعلیتش عین قوه است در حرکت جوهریه صورتهای متوارد چون بنحولبس بعدلبس است نه خلع ولبس هرصورت قبلی قوه ازبرای صورت بعدیست .

وجود خارجی جوهر جسمانی وجودیست که عین تجدد وانقضاء و تصرم است ، چنین وجودی در اتصاف بحرکت وسیلان احتیاج بجاعل نداردا حتیاج بجاعل درصورتی برای وجود مادی سیلانی تصویر دارد که حرکت صفت ذاتیه از برای آن نبـاشد پس جمیع حرکات حاصل ازطبیعت، مستند بسیلان وحرکت نفس وجود خارجی طبایع جسمانیست.

۱ـ آخرند ملاصدرا «قده» عقول طولی وعرضی راازصقع ربوبی دانسته وازجمله‌ی عالم و ماسوی الله نمیداند وحکم عالم هم برآن مترتب نمیشود لذاحدوث زمانی عالم وجود که اجماعی ملیون میباشد شامل عالم عقول نیست حکمای سابقین هم که قائل بحدوث زمانی عالم میباشند مرادشان از عالم غیر عالم عقول است قول بحدوث زمانی عالم ماده، متفرع برحرکت جوهریست وحرکت جوهری شامل همه‌ی ذرات عالم ماده است در کلام الهی*

الجسمانیة ودلالات الآیات کقوله: «والسماوات مطویات بیمینه» وقوله: «إنا نرث الأرض»

*آیات زیادی موجود است که ناظر بحدوث زمانی عالم وحرکت جوهری وفناء و دثور عالم ماده است خلاصه آنکه طبایع جسمانی سیال وآنی بقاء ندارند دلائلی که شیخ الرئیس واتراب واتباع او برای نفی حرکت جوهری ذکر کرده اند مخدوش است.

عقول «مجرده» تسرمدی غیرازتسرمد حق ندارندو باقی ببقاء حقند نه باقی به ابقاء حق بین این دومعنی فرق دقیق ولطیفی است که درك آن صعوبت دارد بیان فرق این دو اینست که از برای هرموجود طبیعی غایت ذاتیه ایست که موجود طبیعی ذاتاً وقهراً بآن متوجه است توجه موجودات این نشاه بعالم عقل وعالم ربوبی جبلی وفطری وهرسافلی طبعاً متحرك بطرف آخرت است وهرناقصی متوجه کامل وهر موجود بالقوه ای ملتجی بموجود بالفعل است کمال وفعلیت هرموجودی بوجود شدیدتر وقوی تر از خود میباشدلذا کمال جسم بصورت طبیعی وکمال طبایع جرمیه بصورت عقلی ونوریست وچون باطل و عبث در طبیعت وجود ندارد حتماً باید موجودات بغایت اصلی خود برگردند و اتصال آنها بعقل ممکن الحصول باشد واگر نهایت موجودات اتصال بعقول نباشد جعل و ایجاد چنین میل طبیعی وجبلی درنهادو باطن جمیع موجودات عبث و باطل است «لا باطل و لا عبث فی الوجود» (الف)

امکان اتصال بعالم تجرد و عقل یا امکان استعدادیست ویا امکان فطری و فعلیست عقول مجرده بلکه موجودات برزخیه جمیع کمالات وجودی آنها از ازل حاصل وچون احتیاج بشرایط ومعدات وجودی ندارند ممنوع از کمالات لایق بخود نبوده و آنچه از کمال برای آنها امکان داشته است برای آنها حاصل شده است درموجودات مادی چون برای نیل بکمالات احتیاج بامکان استعدادی دارند ووجود آنها توقف بر شرایط و معداتی دارد گاهی بحسب اتفاق چون عالم آنها عالم اتفاق است بواسطه ی پیدایش برخی از موانع بعضی از افراد این عالم از کمال لایق بخودممنوع گردند.

ولی چون عنایت حق اقتضا مینماید ایصال موجودات را بکمالات لایق خودوقسر أکثری ودائمی محال است ممنوعین از کمال نسبت بواصلین بکمالات خود قلیل ومعدودند.

در جای خود مبرهین گردیده است جمیع طبایع موجود در عالم ماده دارای طبیعتی عقلی أند که بحسب وجود تام تروسمت مدبریت نسبت بموجودات مادی و طبایع دارد موجودات مادی سالك بسوی عالم عقلند چون هر فرعی باید باصل خود رجوع نماید*

الف ــ چون علم عنائی حق اقتضاء مینماید که هر موجودیرا بکمالات لایقه بآنها برساند و نظام طبیعی تابع نظام ربانیست

علی ماهوالمدّعی ظاهرلان تبدّل الطبیعة یستلزم الجمع فی الباطن والارث دّل علی أن الموروث شیء حصل بالتدریج وفات عنه ماکان معدّاً لحصوله وأمّا الرجوع فانما بتغیر الذات إذمع بقاء الذات بهذه الاوصاف اللازمة لایمکن الرجوع إلی عالم أشرف وباقی الالفاظ أظهر .

و مبدء هذا البرهان المشار الیه تارة من جهة تجدد الطبیعة(۱) وهی

*وهر صاحب غایتی باید بغایت خود متصل وبااصل خود متحد ویکتا گردد صاحب غایت متدرج الوجود وغایت واصل، ثابت وباقی ودائمیست وغایت وجودی آن شهود باری تعالی میباشد وچنان محو شهود حقست که خود را نمی‌شناسد وامکان وجودی وقصور ذاتی آن منجبر است بوجود حق اول ومحبوب ومراد مطلق وچون عشق بمافوق جبلی وفطری عقول است وتخلف از مقتضای فطرت اصلیه مفقود است وعقول حق را شهود مینمایند وشهود حق برای آنها فعلیت دارد طلب تدریجی وحرکت در آنها برای نیل بمحبوب اصلی مفقود است وحجاب بین آنها وحق تعالی نیست انوارشان مطموس در نور وجود حقست وباقی ببقاء اویند ووجود آنها متمیز ازوجود حق نیست وبرآنها اطلاق لفظ عالم وماسوی الله نمیشود هرچه که برآن اطلاق اسم عالم میشود حادث زمانی ومتحرك بحرکت جوهری است این بود خلاصهٔ کلام در فرق بین موجوداتی که باقی ببقاء حقند وموجوداتی که باقی بابقاء حقند این مطلب را صدرالدین شیرازی در اکثر از کتب خود بیان کرده است .

۱ ــ مصنف در اسفار مبحث حرکت جوهریه گفته است (الف) : «فالمبدء القریب للحرکة الجسمیة قوة جوهریة قائمة بالجسم اذ الاعراض کلها تابعة للصور المقومة وهی الطبیعة ولهذا عرفها الحکماء بانها مبدء اول لحرکة ماهی فیه »

هر متحرکی دارای طبیعتی میباشد که مبدء قریب وفاعل مباشر حرکت است اعم از اینکه حرکت طبیعی یا قسری ویا ارادی باشد ، در حرکات طبیعی این امر واضح است چون معنای حرکت طبیعی آنستکه حرکت عارض طبیعت وطبیعت متحرك باشد ، درحرکت قسری هم قاسر علت معد حرکت وعلل اعدادی علل بالذات نمیباشند از این جهت قسر بالاخره زائل شده ومتحرك طبیعت میباشد در حرکات قسری همیشه قاسر طبیعت راازمسیر خود منحرف مینماید ولی فاعل حرکت طبیعت است .

از آنجائیکه قسر دائمی واکثری محال است قسر زائل وطبیعت «بما هی هی» منشا*

الف ــ چاپ سنگی طهران ص ۲۲۳ « حکمة مشرقیة »

صورة جوهرية سارية في الجسم هي مبدء قريب لحركة الذاتية وسكونه و منشاء آثاره ، ومامن جسم الا ويتقوم ذاته من هذاالجوهر الصورى السارى في جميع أجزائه وهوأبداًفي التحول والسيلان والتجدد والانصرام والزوال والانهدام فلا بقاء لها ولاسبب لحدوثها و تجدد ها ، لان الذاتي غير معلل بعلة سوى علة الذات والجاعل اذا جعلهاجعل ذاتهاالمتجددة، واماتجددها فليس بجعل جاعل وصنع فاعل وبهايرتبط الحادث بالقديم لان وجودها بعينه هذاالوجودالتدريجي وبقاؤها عين حدوثها وثبوتها عين تغيرها فالصانع يوصف ثباته وبقائه ابداع هذاالكاين المتجدد الذات والهوية والذى جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم وهي الحركة غير صالح لذلك

مرادالمصنف ان مبنى البرهان على حدوث الاجسام كلها هوتجدّد طبيعتها و صورتها السّارية فيهالان التجدّدانمايكون للمتغيّر المتبدّل الفانى لاالثابت الباقى وهذا

*حرکت می‌باشد ، درحرکات ارادیه هم فاعل حرکت، طبیعت است چون افعال جسمانی نفس «بدون توسیط طبیعت» بلاواسطه از نفس صادر نمیشوند ، نفس دراین قسم از افعال قوای جسمانی را جهت حرکت جسمانیه استخدام مینماید وافعال نفس را در این موارد فعل تسخیری و نفس(الف)را فاعل بالتسخیر نامیده‌اند .

بنابر آنچه که ذکر شد مبدء قریب وفاعل مـزاول حرکت در جمیع حـرکات قوه‌ی ساری در جسم است که از آن تعبیر بطبیعت نموده‌اند اعراض جمیعاً تابع صورت نوعیه‌اند .

بعد از آنکه معلوم‌شد مبدءِ وجودحرکت وفاعل مزاول آن طبیعت است ،حرکت حقیقتی غیر از انقضاءِ وتجدد وتصرم ندارد بلکه حرکت نفس تجدد وتصرم و زوالست ، جهت ثبات در آن متصورنمی‌باشد؛ نشایدعلت‌قریب وفاعل مباشر آن امری ثابت‌الوجود والهویه باشد ، باید فاعل حرکت امری متدرج الوجود وسیال‌الهویه‌باشد ، فرض ثبات مبدءِ حرکت فرض سکون وعدم تجدد حرکت است ؛ باید نحوه‌ی وجود طبایع جسمانی سیال ویك‌آن ثابت نباشد ؛ وچون‌این‌حرکت درجوهر وذات‌شیء است آن‌را«مصنف‌علامه اعلی‌الله قدره» حرکت درجوهر نامیده‌اند

الف- نفس باعتبار وجود نـازل متحرك بحرکت جوهریه است ، بلکه نفس در مرتبه‌ی نـازل عین مواد وأجسام است و در ابتدای وجود جسمانیست و بتحولات جوهری بمقـام تجرد و تروحن میرسد.

ظاهر واضح لاریب فیه وإنما الارتیاب فی المقدّمات وما یبنی الکلام علیها وما یتفرّع علیه فنبحث فیها وفیما علیها فنقول: قوله: وهی صورة جوهریة. ای النوعیة واذا قیل: الصورة الحالّة فی المادّة. فالمراد منها الجسمیّة واذا قیل. الحالة فی الجسم. فالمراد النوعیة لان الجسم، جسم بمادّته وصورته الجسمیة فلا یرد ما قاله الشیخ «ره» قوله: سماریة فی الجسم ینافی کونها صورة جوهریة لان الجسم انما هو جسم بمادته و صورته فی الجسم، فما السّاری ولعلّه اراد بالجسم المادّة فیتم له مراده. وقول المصنف وهو أبداً ای الجوهر الصوری السّاری أبداً فی التحوّل والسّیلان والتجدّد والانصرام فلا بقاء لها ولا سبب لحدوثها لان الذاتی لا یعلّل و امّا کون دعوی الحدوث ذاتیاً للطبیعة فیفهم من قوله: أبداً فی التجدد والانصرام. وامّا ثبوت حقیقته فبما سیأتی من الکلام واما ان الذاتی لا یحتاج الی علّة غیر علّة الذات فلان الذاتی لا ینفك عن الذات بل وجوده لازم لوجودها واللازم مجعول بجعل ملزومه وبعد جعل الملزوم لیس له حالة الجواز حتی یحتاج الی الفیّاض مفیض (۱) وجوده، لان الذاتیات کماهی موجودة بوجود

۱ـ اینکه در کلمات اساطین حکمت وارداست: هرمتحرکی محتاج بمحرك است که مفید حرکت باشد درحرکات عرضیه است واما درحرکت جوهریه وجود تجددی احتیاج بمفید حرکت ندارد وجعل وجود آن بعینه جعل حرکت است و در حرکت جوهریه احتیاج بمفید وجود است نه مفید حرکت ، درحرکات عرضیه که طبیعت در یکی ازمقولات عرضیه حرکت مینماید مثل حرکت در کیف یا کم یاوضع احتیاج بمحرکی دارد که حرکت را بآن افاده کند ولی طبیعت متجدده احتیاج بمفیض وجود دارد ونحوهٔ وجود متجدد حرکت ذاتی آنست .

بعبارت دیگر ـ چون در حرکات عرضیه جعل متحرك (جسم) بعینه جعل حرکت نیست معلل است بمحرکی غیر خود لذا قدما گفته اند : هرمتحرکی احتیاج دارد بمحرك ثابت، ودرحرکات جوهریه چون جعل طبیعت عین جعل طبیعت است متصنف بسیلان وانقضاء؛ معنای حرکت در جوهر سیلان نحوهٔ وجود جوهر است ، نفس مفهوم طبیعت ثابت ونحوه وجودش سیال ومتصرم است وسیلان وتصرم بحسب وجود خارجی عارض برهویت متجدده نیست بلکه وجود متحرك نفس تجدد وسیلان است

در حرکات عرضیه طبیعت بحسب هویت وماهیت ثابت وحرکت ازعوارض وجود متحرك است .

باید درست تأمل کرد دراین کلام وفرق گذاشت بین عوارض وجود وعوارض ماهیت*

واحد کذامجعولة بجعل‌واحد، والشیخ«قدّس سره»اعترض‌علی کلام‌المصنف:ولاسبب

*وبین‌اختلاف جهت قوه وفعل بحسب وجود خارجی واختلاف بین عوارض‌وجودوعوارض ماهیت بحسب تحلیل عقلی .

این نکته باید مخفی نماند که‌معنای حرکت در طبیعت نوعیه جوهر بحسب‌هویت خارجیه، آنستکه جوهر ناقص خارجی مثل طبیعت انسان در اوائل تکوین عبارت است از خروج تدریجی انسان از وجود ناقصی بوجود کامل واز وجود انسانی بوجود انسانی کاملتر وتمامتر، یك‌وجود واحد دارای استکمالات ذاتیه وتحولات جوهریـه است واین طور نیست که انسان متحرك از نوع خود بنوع دیگرخارج شود مقولهٔ جوهر بعینهامثل مقوله‌ی کیف قابل اشتداد است وهیولای مصحح حرکت درحرکت جوهریه در هـر آنی متلبس بیکصورت وفعلیت مخصوص از طبیعت وهویت جوهر است ومعنای حرکت درمقوله آنست که متحرك از ابتدای شروع‌بحرکت درآن مقوله، متصف بفردی‌از آن مقوله‌باشد واز برای طبیعت انسان از اول‌شروع بحرکت تا انتهای حرکت یکوجود سیلانی متبدل متصرم موجود است متحرك که هیولا بـاشد موضوع حرکت جوهریه است بـا صورتی بنحو ابهام ، مفید وجود همانطوریکه ذکر کردیم در حرکت جوهـریه موجود مفـارق عقلیست که فعلیت محضه می‌باشد وجهت قوه واستعداد در آن وجود بوجه مـن‌الوجوه تصویر ندارد ودر بحث مثل افلاطونی وعقول ذکر کرده‌اند که انواع مادیه‌ی‌این نشأهٔ فانی وداثر از بسایط ومرکبات درتحت تدبیر فرد مجرد عقلی خودهستند .

بطورکامل بیان کرده‌ایم که مبدء آثار درحرکات طبیعیه‌نفس طبیعت است وگفتیم که طبیعت اگر ثابت باشد مبدء اعراض مختلفه و حرکات متفننه نخواهـد شد ومبدء مباشر حرکت باید امری متجدد الذات والهویه باشد طبیعت جسمانیه باعتبـار مادیت وحصولش در هیولی دائماً در حرکت واز قوه بفعلیت خارج میشود وهیولای متحده بـا طبیعت هرچه که از قوه بفعلیت خارج شود باز امکان قبول صور غیر متناهیه در ذات آن موجود است .

حرکت وزمان که بوجود واحد موجودند درسیلان‌وتجدد تابع‌طبیعت جسمانیه‌اند وچون طبیعت جسمانیه دائماً در تغیر وتبدل بلکه عین تجدد وانقضا وسیلان است وهیولا هم قوه‌ی محضه واعراض هم از توابع طبیعت جسمیه هستند؛ ناچار طبیعت احتیاج بمحرك دارد ودر حرکت جوهریه طبیعت بنفسها متحرك است واحتیاج بمفید حرکت‌نداردچون از برای طبیعت غیر وجود تجددی وجودی متصور نمی‌باشد .

بنا براین طبیعت ازمعطی وجوداستغناء ندارد وآن‌محرك وجود یابد امری‌ثابت*

لحدوثها بوجوه وقال فی آخر کلامه إنماجرّواعلی کلامه «کلام-دط» قالهمن لانعلم

* باشد جماعتی آن محرك عقلی را عقل عاشر و جمعی رب النوع و عقل عرضی میدانند صدر المتألهین بواسطهٔ براهینی قائل بارباب انواع است ، از آنجائیکه موجود مادی وداثر فرع و رقیقت موجود مجرد عقلیست ونهایت و غرض از حرکت مادیات اتصال باصل خود می‌باشد یکنحوه اتصالی که ارباب تحصیل آن را ادراك مینامند بین این فرع واصل خود موجود است و جمیع قوای موجودهٔ درعالم ماده نازل از آن عالم می‌باشند جمیع انواع مادیه متصل بارباب انواع وعقول‌عرضیه‌اند وخطوط شعاعیهٔ معنوی از عقول‌قدسیه‌متصل بموجودات این‌عالم است وآن‌خطوط‌شعاعیه روابط بین عالم معنی وعالم حسند .

مقوم وجهت بقاء هر طبیعتی جوهر فرد مجرد عقلانیست که نسبتش بجمیع افراد مادیه علی‌السواست وذات هر موجود متجدد بافرد عقلانی وجوهر نورانی خود بحسب معنی متحد است واین حرکات متجدده مختلفه مربوط بآن وجودعقلانیست ؛ ذات طبیعت منتظم است از جوهر ثابت مفارق وجوهر متجدد هیولانی وبواسطهٔ اتصال واتحادش‌با فرد عقلانی محیط بشر اشروجود طبیعت وحدت وثباتش محفوظ است واین تغییرات و تبدلات موجب تبدل نوعی طبیعت وبودن هر طبیعت متحرکه انواع غیر متناهیه نخواهد شد واشراقات متواردهٔ برطبیعت از آن جهتی که مرتبط بفرد عقلانیست ثابت وباعتبار انتساب آن بطبیعت‌متجدده متغییر است واین خود از عجایب مباحث عقلیه است « فاقرء ورقاً »

مثل حقیقت انسان در این دنیاکه جسد وقوای مادیه أودائماً درتغیر وتبدل‌واصل ثابت وجهت بقاء او نفس ناطقه است واین همه تغیرات و تبدلات مختلفه قادح دروحدت شخصی اونیست .

در جای خود مقرر گردیده است که عقول مجردهٔ ماوراء این نشأه بمنزلهٔ روح وجان از برای مادیات متفرقه هستند موجودات مادیه نحوهٔ وجودشان وجود افتراتی و دور از جمعیت وموجودات مجرده بواسطهٔ تجردشان حیثیت وجودشان‌حیثیت اجتماع وعدم افتراق است ووحدت صرفه در آنها حکم فرما ونشاهٔ آن‌ها نشاهٔ‌وصل است معذلك افراد مادیه مرتبهٔ نازلهٔ‌موجودات مجرده‌اندوچون‌وجود حقیقت واحده ودارای مقامات ومراتب متمیزه بشدت وضعف است همه افراد طولیه آن ازیك اصل‌واحد وسنخ فاردند موجودات مادیه بواسطهٔ استکمالات جوهریه عقول لاحقه خواهند شد و این مادیات همان حقایق عقلیه‌اند که‌تنزل نموده‌اند .

از برای حقیقت انسان مثلا نشئآت مختلفه است لذا شیخ یونانی در اثولوجیا*

قال ماخلق الله المشمش مشمشاً وانما خلق المشمش فقلنا له کون المشمش مشمشاً شیء أولیس بشیء فان کان شیئاً فالله سبحانه خالقه وإن کان لیس بشیء فما الذی ینفیه فالذاتی إذا کان مغایراً للذات کانت علّته غیر علّة الذات ولو بالمفهوم والاعتبار وقول الرئیس: ماخلق الله المشمش مشمشاً. أراد به أن ماهیّة المشمس لیست مجعولة ترکیبیاً لأنه لیس بمجعول أصلا لان الجعل الترکیبی یحتاج إلی المجعول والمجعول إیّاه و هذا الجعل لایتحقق بین الشیء ونفسه.(۱) وقوله : کون المشمش

* گفته است : « ان هذه الحسایس عقول ضعیفة وتلك العقول حسایس قویة»

*

چرخ با این اختران نغز ، خوش زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود بمباحث عقل و معقول و مباحث نفس کتاب اسفار .

۱ــ ممکن است کسی بگوید: درصورتی که وجود هرمتجددی مسبوق بوجود متجدد دیگر باشد نقل کلام میشود در علت علتش لازم این بیان تجدد حق وحدوث موجود ثابت محض ویا تسلسل است .

جواب آنکه تجدد اگر صفت ذاتی از برای موصوف خود باشد در تجدد و سیلان احتیاج بمجدد ندارد ودرصورتیکه تجددصفت ذاتیه باشد شیء در این صفت احتیاج بجاعل ندارد که آن را باین صفت متصف نماید برای آنکه ذاتی محتاج بجعل نیست وملاك جعل امکان وعدم ضرورت است همانطوریکه حقیقت وجود بحسب تشأن متفاوت الحصول ودارای مراتب است همچنین بعضی از موجودات بحسب کون خارجی متدرج الوجود و دارای وجودی هستند که عین سیلان است وتحقق خارجی آن منوط بزوال جزئی وحدوث جزء دیگر می باشد هر متغیری باید منتهی شود بموجودی که نفس تجدد و انقضاء باشد وچون حرکت وتغیر وتجدد برای آن ثابت ودائمی است باعتبار جهت ثبات مستند بوجود قدیم ثابت وباعتبار تصرم مبدءصدور حرکات عرضیه است این حالت فقط ازبرای طبیعت جسمانی ثابت است وبس ؛ حرکت وزمان تابع حقیقت جوهریه اند اختلاف در اعراض ناشی از حصول شدت وضعف دراصل طبیعت جوهر است اگر چنانچه مبدءوجود*

مشمشاً شيء أوليس بشيء. قلنا شيء ـ لكن ليس مغايراً للمشمش بحيث يحتاج إلى جعل آخر غير جعل المشمش لان المشمش بعد خلقه ليس خالياً عن هذا الكون حتى يحتاج فى صدقه إلى جعل وتصرف آخر وقوله : علة الذاتى غير علة الذات ولو بالمفهوم والاعتبار إن كان المراد المغايرة بحسب الاضافة أى إضافة العلة إلى الذاتى غير إضافتها إلى الذات فهذا كما ترى وقال الشيخ «ره» قال المصنف وبها ترتبط الحادث بالقديم «اى بالطبيعة» ليس بصحيح. لان القديم اذا وقع بينه وبين غيره إرتباط حادثاً كان أو قديماً كان حادثاً لحصول الافتراق وإنما الارتباط بين الحادث والحادث أعنى فعله و إرادته أنتهى. ماأدرى ماأراد من الفعل والارادة الحادثة ومن خالقها ولاادرى فى كلامه كثير رعاية الادب يقتضى هكذا يقال لانه قليل النظر فيما قلنا ثبوت حقيقته بماسيأتى وهو قوله: الذى جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم وهى الحركة غير صالحة لذلك و كذا الاعتراض الى آخر الكلام وحاصله أن الحركة لمّا كان معناها التجدّد والانقضاء فيجب أن يكون علّتها القريبة أمراً غير ثابت الذات(۱) وإلا لم تنعدم اجزاء الحركة فاذا لم ينعدم الجزء الاول منها باقتضاء وباقتضاء العلّة ايّاه لم يحصل جزء آخر والا إجتمع الاجزاء فلم تكن الحركة حركة ولا التجدد تجدداً فالفاعل المباشر لها ليس عقلا محضاً من غير واسطة لعدم تغيره ولا نفساً من حيث ذاته العقلية بل ان كانت النفس

*اعراض طبيعت ثابت باشد ودراصل حقيقت جوهر تجدد وحركت فرض نشود بايدعرض واحد متصف بشدت وضعف نشود اختلاف در اعراض از قبيل اشتداد دريك نوع ويا انتقال از نوعى بنوع ديگر حاكى از حصول تغييرات وتبدلات در اصل حقيقت جوهر مى باشد .

كسانى كه اين اصل عظيم «حركت جوهرى» رامنكرند از معناى تشكيك در اصل حقيقت وجود غافلند ميشود يك حقيقت واحدى داراى شئون مختلف باشد .

۱ـ عارف كامل ومحدث متبحر ملامحسن فيض «قدس الله سره» در كتاب عين اليقين «چاپ سنگى طهران ۱۳۰۳ هق ص ۲۷٤» گويد : «لما كانت الحركة والسكون من آثار الطبيعة ، وقد تقرران كل ساكن فمن شانه ان يتحرك ؛ فالطبيعة اذن متحركة دائماً اما بالفعل او بالقوة فهى اذن امر سيال الذات اذ لو لم يكن سيالا لم يمكن صدور الحركة عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت فان الحركة لو كانت علتها القريبة امرا ثابت الذات لم تنعدم اجزائها فلم تكن الحركة حركة بل سكوناً ولا التجد تجددا بل قراراً »

محرکة فهی امّامن حیث کونها فی الجسم اومن حیث تعلّقها به فتکون امّا طبیعة اوفی حکم طبیعة ثمّ ان الحرکة امّا طبیعیة أو قسریة أوارادیة فان کانت الاولی فظاهرأن فاعلها الطبیعة و کذا ان کانت قسریة لان القاسر علّة معدّة للحرکة ولیس فاعلا لها والا لـزالت مع زواله ولیس کذلك وأیضاً القواسر لابدّ من انتهائها الی الطبایع کما حقّق واما الارادیة فالنفـس فیها وان کانت یظنّ بهـا أنها هی الفاعلة القریبة الاان التحقیق انها لاتفعل الا من جهة کونها طبیعة نازلة اومستخدمة ایاها اوقواها المادّیة ونحن نتیقن بالوجدان ان المیل للجسم الصارف له من مکان الی مکان اومن حالة الی حالة لایکون الاقوة قایمة به و هی المسمّاة بالطبیعة فالمبدء القریب للحرکة لامحالة قوّة جوهریة قایمة بالجسم لان الکیفیّات والاعراض کلها تابعة للصور المقوّمة وهی الطبیعة و قدبرهنوا أیضاً علی ان کلّ ما یقبل المیل من خارج فلابد وان یکون فیه مبـدء میل طباعی فثبت ان مزاول الحرکة مطلقا لایکون الاالطبیعة وقد مرّان مباشر الحرکة لابد وان یکون أمراً متجدداً فالجوهر الصوری المسمّی بالطبیعة لایخلوامنها جسم من الاجسام لکونهاغیر خالیة عن حرکة أوسکون والساکن من شأنه الحرکة أیضاً وقال المصنف وهو عندالفقراء (۱) أمر سیّال الذات متجدّدالحقیقة ولولم یکن سیالامتجددالحقیقة لم یکن صدورالحرکة عنه لاستحالة صدورالمتجدّد عن الثابت. والحکماء یعترفون بأن الطبیعة من جهة الثبات لاتکون علّة الحرکة الا انهم قالوا لابدّ من لحوق تغیرلها من خارج کتجدّد مـراتب القرب والبعـد من الغایة المطلوبة فی الحرکات الطبیعیة وکتجدد احوال اخری فی الحرکات القسریّة وکتجدّدالارادة المنبعثة عن النفس علی حسب الدّواعی وما ذکروه غیرمجد فی صحة ذلك لان تجدّدهذه الاحوال وتغییرها ینتهی لامحالة الی الطبیعة

۱ـ صدرالحکما دررساله‌ی حدوث «چاپ سنگی طهران ص ۱۹» گوید: «وقدمران مباشر الحرکة لابد وان یکون أمراً متجدداً فالجوهر الصوری المسمی بالطبیعة لایخـلو منها جسم الاجسام لکونها غیر خالیة عن حرکة اوسکون والساکن من شأنه الحرکة أیضـاً وهو عند هذاالفقیر امرسیال الذات متجددالحقیقة ولولم یکن سیالا متجددالحقیقة لـم یمکن صدورالحرکة عنه لاستحاله صدورالمتجدد عن الثابت والحکما کالشیخ الرئیس واشباهه*

لماعلمت من انتهاء القسر الى الطبيعة وان النفس لاتكون مبدء الحركة الا باستخدام الطبيعة فالتجدّدات كلها منتهية الى الطبيعة معلولة لها فنقول: تجدد ماهى مبدء له يستدعى تجدّدها البتة فماقالوا أيضاً و فرضوا السلسلتين لتصحيح قولهم، عند الامعان يظهر قصوره فان الكلام فى العلة الموجبة لافى العلّة المعدّة لها وبعد التأمل ظهر خلله فظهر أن تجدّد المتجدّدات مستندة الى أمر يكون جوهره وذاته متبدلة سيّالة وهى الطبيعة وتجدّدها لماكان لذاتها السّيال فاندفع السئوال ولا يجرى الكلام ولايؤدّى الى التسلسل ولاالتغير فى ذات المبدء تعالى عن ذلك علواً كبيراً فتجدّد الطبيعة عين ثباتها فيما هى ثابته مرتبطة الى الحقّ وبما هى متجدّدة مرتبط اليها تجدد المتجدّدات فبالطبيعة المتجدّدة السّارية فى الاجسام يتم الكلام ويحصل مغزى ماورد فى الشرع من سيّد الانام: العالم حادث، ولا مؤثر فى الوجود إلا الله، ولايلزم التخلف بوجه والحركة والزمان لايصلحان للواسطة،

فان الحركة امر عقلى اضافى عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل لاما به يخرج منها اليه وهو نحو من الوجود الحدوثى التدريجى والزمان كمية ذلك الخروج والتجدد، فالحركة خروج هذا الجوهر من القوة الى

*معترفون بان الطبيعة من جهة الثبات لايكون علة الحركة الا انهم قالوا لابد من لحوق التغير لها من الخارج الخ» (الف)

الف ـ ملاصدرا درمفاتيح الغيب «چاپ سنگى طهران ـ بانضمام شرح اصول كافى» گويد: «الفلاسفة معترفون بأن الطبيعة مالم يكن لهـا ضرب من لحوق التغير لا يكون علة للحركة الا أنهم صحوا استناد الحركة الى الطبيعة بمثل تجدد مراتب قرب الايون و بعدها عن الغاية المطلوبة و فى القسريات بتجدد أحوال اخرى و فى الاراديات بتجدد الارادات المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعى الباعثة لها وانت تعلم أن ما ذكروه غير مجدو ما صححوه غير مستقيم بل هو سقيم بعد لان الكلام عايد فى تجدد تلك الامور والاحوال و لايجدى نفعـاً فرض السلسلتين احديهما من الحركة و أجزائها و الاخرى من غيرها ثم استناد كل جزء من احديهما الى شطر من الاخيرة و بالعكس لاعلى وجه الدور كماقرروه فى موضعه و هكذا فى بيانهم ربط الحادث بالقديم و ذلك لان الكلام فى العلة الموجبة للحركة الفاعلية اياها لاالمعدة لها و ما ذكروه من فرض السلسلتين على فرض صحته نعم المعين على تعيين امور مخصصة لاجزاء الحركة لولم هناك أمر متجدد الهوية»

الفعل تـدریجاوالـزمان مقداره وشیء منهما لایصلح ان یکون واسطة فی ارتباط الحـادث بالقـدیم و کذا الاعراض لانها تابعة فی الثبات والتجدد لمحالها فلم یبق الا ما ذکرناه وقد بسطناالقول المشبع(۱) لاثبات المرام فی سایرصحفنابمالا مزید علیه

۱ـصدرالمتألهین طریقه‌ی حکمارا درجواب ازاشکال ربط متغیربثابت محض، تمام ندانسته و بطریقهٔ خود از اشـکال ربط حـادث بقـدیم جواب داده است . در رسائل (الف) در مسأله‌ی ربط حادث بقدیم گوید : « والذی هوأسدالاقوال الواردةمنهم و أقرب الی الصواب هوقول من قال : ان الحوادث بأسر هاتستند الی حرکة دوریة دائمة و لایفتقر هذهالحرکة الی علة حادثة لکونها لیس لها بدوزمانی فهی دائمة باعتبار و به استندت الی العلة القدیمة »

در حواشی برحکمة الاشراق (ب) در تقریر اشکال ربط حادث بقدیم واینکه چون علت حادث باید حادث باشد وچگونه ممکن است حادث را ربط بقدیم ثابت داد و چون علت العلل موجودات قدیم محض است باید جمیع معالیل بعد از معلول أول قدیم باشند گوید : « و هذا الکلام فی اول الامر کمایدل علی قدم العـالم یدل علی قدم کل معلول بعدالمعلول الاول فیلزم أن لایوجد حـادث زمانی و النکتة التی بهـایند فع هذا الشك بزعمهم هی : ان الحوادث بأسرها مستندة الی الحرکة الدوریة المستمرة ولایفتقر هذه الحرکة الی علة حادثة لکونها لیس لها ابتداء زمانی فهی دائمة باعتبار و به استغنت عن العلة الحادثة وحادثة باعتبار وبه‌کانت مستند الحادثات. لکن لوسئلنا عن‌کیفیة استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع انا حکمنا حکماً کلیاً ان‌کل حادث فله علة حادثه کان التفصی عنه صعبـاً » این عبـارت بدون تغییر وتبدیل دررساله‌ی حدوث نیز موجود است ولی در رسائل بجای عبارت « کان التفصی عنه صعباً » گفته است : « قلنا: المراد بالحادث الذی هو موضوع هذه القضیة الخ » در تعلیقه بر حکمت الاشراق گفته است : « والذی یقرب من التحقیق هوماذکره بعض‌العلما من قوله : المراد بالحادث الذی هو موضوع هذه القضیة هوالماهیة التی عرض لها الحدوث من حیثیةمعروضة له والحرکةلیست کذلك بل‌هی‌حادثة لذاتها بمعنی‌ان‌ماهیتهاالحدوث‌والتجدد فان‌کان‌ذلك التجددوالحدوث ذاتیاً لم‌یکن‌مفتقراً الی‌أن‌یکون‌علته‌حادثة ونحن‌اذاراجعنا الی‌عقولنانجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الاللمعلول الذی یتجدد واماالمعلول‌الذی هونفس ماهیة التجدد و التغیر*

الف ـ رسالهٔ حدوث چاپ سنگی طهران ۱۳۰۲ ه‍ ق ص۵۲و۵۳و۵۴

ب ـ شرح حکمت‌الاشراق‌چاپ‌سنگی ۱۳۱۵ ه‍ ق ص ۳۹۳ و۳۹۴

وهذا وجوه من الاستدلال لاثبات حدوث العالم ماهو المتبادر من الحدوث ای

*فلانجدها يحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زايد ان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة و حدوث العلة التى يفتقر اليه المعلول الحادث لايلزم أن يكون حدوثاً زائداً والالم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهى الى شيء مهيته هى نفس التغير و التجدد و الانقضاء فلدوام الحدوث و التجدد لم يكن علتها حادثة و لكونها نفس التغير صح أن يكون علة للمتغيرات و الماهية التى هى التغير هى الحركة و لذا عرفها صاحب الاشراق بأنها هيئة يمتنع ثباتها . انتهى» دراسفار (الف) اشکال را باجواب همانطوریکه در رسائل و تعلیقات برحکمة الاشراق ذکر کرده بیان نموده است ودر آخر کلام بجای ولذا عرفها صاحب الاشراق گفته است : و لذا عرفها قوم بأنها هيئة يمتنع ثباتها . بعداز ذکر آنچه که بیان شد ملاصدرا طریقه‌ی قوم را دراین چندکتاب تزییف نموده است النهایه در رسالهٔ حدوث اشکال برطریقهٔ قوم را مفصل‌تر ذکر کرده است . (ب)

خلاصهٔ اشکالاتش برطریقهٔ مذکوراین است : حرکت چون امری متحصل وبالفعل نیست وامری نسبی میباشد بالذات دارای حدوث وقدم نمی‌باشد مگر به‌تبع آنچیزی که بآن اضافه میشود یعنی تابع مقوله ای است که درآن حرکت واقع گردیده است چون حرکت عبارت از تجدد متجدد است « متجدد جوهر باشد ویا عرض» ودیگر آنکه چون حرکت امر بالقوه است (ج) ودارای وجود صریح و بالفعل نمی‌باشد مقدم بروجود*

الف ـ الاسفار الاربعه چاپ طهران ۱۲۸۲ ه ق ص۲۳۵و۲۲۳

ب ـ خلاصهٔ اصل اشکال این است بنابرآنکه هرمتجددی مسبوق به متجدد و حادث دیگر که علت آن‌است باشد علت علت نیز باید حادث و متجدد باشد لازم این فرض دوریا تسلسل ویا حصول تغیر وانفعال درمبدء وجود است که قدیم وثابت من جمیع الجهات میباشد .

ج ـ حکیم سبزواری درمقام انتصار از قائل ازاشکالات صدرالمتألهین جواب داده است در جواب ازاشکال ملاصدرا گفته است : « لعمری أن ماذکره القائل مشحون بالتحقیقات منها الاشارة الى أن معنى حدوث الوضع الفلكى هو استمرار التجددى طبقاً لقول القدماء كما نقل «قده» فى مقامه ولاضل فى كلامه كما نجيب عن كل واحد الا فيما هو مذهب المصنف من تجدد الطبيعة فانه وافق المشهور فقوله ان الحركة أمر نسبى بحث لفظى اذلو بدل تجدد الوضع بالوضع المتجدد لم يرد هذا »

این اشکال برصدرالمتألهین وارد نیست چون حرکت با قطع نظر از مقوله‌ای که در آن حرکت واقع شده‌است حقیقتی ندارد علاوه براین قائل باین حرف معترف بحرکت درجوهر نیست و چیزی که رابط بین حادث وقدیم است باید امری عینی و خارجی باشد نه‌معنا ومفهوم نسبی، *

الزمانی ولایحتاج فی البیان الی توهم الزمان وثبوت الزمان الموهوم حتی وقع عدم مجموع العالم فیه ووجه آخر لهذاالمرام هو نتیجة اثبات الغایة لفعل الحکیم و

*حادث نخواهد شد وبحث در علت موجب وجود است نه علت معده علت شیء بایدباشیء بحسب وجود معیت داشته باشد هر موجود حادثی احتیاج بسبب حادثی دارد که با آن بحسب زمان معیت دارد و طبعاً برآن مقدم است و علت باید از وجود معلول قوی تر باشد ، حرکت امری بالفعل ومحقق نمی باشد .

دیگر آنکه این قائل تصریح نموده است براینکه حرکت دوری ذاتاً ازجهتی دائم است وباین اعتبار مستند بعلت قدیم است درحالتی که امر تجددی بقاء ندارد تاچه رسد که قدیم باشد .حق آنستکه امر متجدد وسیال نحوه ی وجود طبیعت جسمانیه است که آنی ثبات ندارد چون نحوهٔ وجود جسمانیات متجدد الذات والهویه است این طبیعت ذاتاً متحرک است ولی درباطن وجود آن حقیقت عقلیه ای موجود است که بمنزلهٔ روح است نسبت بطبیعت وجهت ثبات طبیعت میباشد وحفظ انواع متبدلهٔ بر وجود طبیعت بآن فرد عقلی است که بواسطه ی فرد برزخی طبیعت بطبیعت مادی متصل است «صورتی درزیر دارد آنچه در بالاستی» طبیعت جسمانی دارای هویت متصل متدرج الوجود است که حال درهیولا ومتحد باماده است بحسب وجود خارجی دائماً در تجدد وسیلان وانقضاء است ولی باعتبار مفهوم و ماهیت کلی، ثابت است .

هرطبیعت سیال جسمانی، دارای اصل ثابت است که متصل است بطبیعت سیاله وطبیعت سیاله بواسطهٔ توارد امثال بر هیولی دائماً در استکمال است . تجدد اگر نسبت بشیء متجدد أمری عارض باشد احتیاج بجاعل دارد ولی اگر امری ذاتی وغیر منفك باشد مستغنی ازجعل است چون جعل تألیفی بین شیء ولوازم آن از جمله ی محالاتست ثبات طبیعت عین سیلان وتجدد آن میباشد کما اینکه فعلیت هیولی همان قوه بودن محضه هیولی میباشد طبیعت ازجهت ثبات مرتبط بمبدء قدیم وازجهت تجدد مرتبط به متجددات و حادثات میباشد.

درعالم وجود امری که حقیقت و نحوهٔ وجود آن سیال و متجدد الذات باشد لازم و ضروری است چنین حقیقتی نزد حکمای سلف حقیقت زمان و حرکت است و بعقیده ی صدرالحکما مبدء وجود زمان وحرکت یعنی جوهر متجدد الهویه میباشد .

*چون حرکت از قبیل اضافات است معنای حرکت متحرکیت شیء است وما به المتحرکیت نفس طبیعت است مناقشات دیگر حکیم سبزواریهم بر صدرالمتألهین وارد نیست ما در رساله ی حرکت در جوهر بطور تفصیل متعرض مناقشات حکیم محشی بکلمات ملاصدراوجواب آن مناقشات شده ایم .

بیان مناسبة بین الفعل وفاعله وعدم جوازصدورناقص بما هو ناقص عن الفاعل التام فماصدر عن الفاعل التام إن کان فی بدو وجوده ناقصاً لیس بماهو ناقص مقصوداً للفاعل بل هو لغـایة ممکنة الحصول لان صدور الفعل لغایة ممتنعة الحصول عن الفاعل الحکیم غیر معقـول فخالق الخلق خلق هذاالعالم لغایة یتوجّه هوإلیها و یحصل شیئاً فشیئاً ویخـرج من القوّة إلی الفعل کما أشار المصنف إلی هذاالوجه بقـوله :

و تارة مـن جهة اثبات الغـایات للطبایع(۱) وانها تستدعی من جهة

۱ـ اثبات حرکت جوهری در طبایع موجودات عالم ماده ازجهت اثبات غایت باین نحواست: «هرموجودمادی جسمانی ناقص عشق بموجودکامل وعلت وجودی واتصال بعلت خود فطری وجبلی آن میباشد بلکه بنظر تحقیق رجوع هرفرعی باصل خودحتمی وضروریست (الف) این عشق و حب بکامل نـاشی ازمحبت ذاتیه‌ی حقست که ساری در جمیع اشیاء است «ساریست سرعشق، دراعیان علی الدوام» درهرموجودی شوقی نهفته‌است که بطلب کمال میرود ودارای عشقی است که کمال موجود خود راحفظ مینماید وچون علل وجودی معالیل مبدء وجود اشیاءاند ومبدء وجود بعینه غایت وجودی شیء میباشد باید هرموجود معلولی ملحق ومتصل بعلت خودگردد وعلت این لحوق و اتصال و رجوع وفناء درعلت عشق و*

الف ـ استادنا العلامة آقای آقامیرزا ابوالحسن قزوینی «ادام الله تعالی علوه ومجده وأضاء فی سماء العلم بدره» درحواشی خود براسفار گفته‌است: «البرهان علی أن الاشیاء فی استکمالاتها و بلوغها الی غایاتها الصوریة الکمالیة لابدوأن ترجع الی بداياتها و مبادیها الفاعلیة ، ان من البدیهی فی فطرة العقل السلیم استحالة أن یکون للشیء فی کمالها صورتان و فعلیتان تکون کل واحد منهما فی عرض واحد «کمالا و تماماً له » والالزم أن یکون له حقیقتان مختلفتان ضرورة ان نهایة الشیء فی الکمال هی تمام حقیقته لاامراً مبایناً له ولاامراً عارضاً لهویته ـ ثم ان العلة المفیضة لوجود الشیء انماهی مرتبة کمال الشیء و تمام حقیقته واصله و به یصح صدوره عنها کماهو الواضح عنداهل الفن فاذا تقرر ذلك فنقول: لوکان سلوك الاشیاء فی استکمالاتها الی غیرجهة مبادیها و مصادرها المنبعثة عنها بحیث تکون النهایة و غایة الاشیاء غیر سنخ مبادیها فکانت لها جهة کمـال وتمـام احدیهما عندالعلة الفیاضة والاخری ما انتهت الیه الاشیاء فی استکمالها فیلزم ما ذکرنا من المحذور العقلی من تعدد جهة التمام والکمال لها فی عرض واحد واما اذا کان اتجاه الاشیـاء فی طریق استکمالها الی العلة المفیضة و الاتصال بها فی النهایة فهو المطلوب من أن النهایة هی الرجوع الی البدایة »

ب ـ استیلاء عشق ومحبت درطبایع و انبعاث حرکت و شوق ناشی از طبیعت لغو و عبث نیست وحق تعالی هیچ قوه‌ای را درأشیاء بدون حکمت خلق ننموده‌است.

استکمالاتها الذاتیة وحرکاتها الجوهریة ان یتبدل علیها هذا الوجود و یزول عنها هذا الکون وینقطع الحرث والنسل و ینهدم هذا البناء ویصعق من فی الارض والسماء ویخرب هذا الدور « الدار-خل» **وینتقل الامر الی الواحد القهار**

*شوق مرکوز در موجود است وعشق بعالی مستولی بر وجود موجود دانیست وشراشر وجود آن را فرا گرفته است « هر کسی کو دور ماند از اصل خویش * باز جوید روزگار وصل خویش» اگر مآل موجودات اتصال بعلل فاعلی و غائی آنها نباشد وجود چنین شوقی در نهاد آنها عبث و باطل است «ولامعطل ولاعبث فی الوجود»

بنظر تحقیق وجود شوق وعشق اتصال بکمال و کامل نحوهٔ وجود موجود است واین شوق وطلب در باطن آنها وجود دارد «چون وجود توأم با کمالات وشئون ذاتی خود میباشد» نه آنکه عشق فطری و شوق جبلی زائد و عارض باشد پس توجه اشیاء بحق وشوق آنها برای اتصال ووصول بغایت وجودی خود ذاتی وجبلی اشیاء است و بالذات مایل باتصال باصل خود میباشند لذا گفته اند: وجود بطور مطلق مؤثر و معشوق و تشویق الیه و جمیع الاشیاء کائنة علی اعتراف شوق من هذا البحر الخضیم بل علی اعتراف بالعبودیة للمبدع القدیم . (الف)

هر موجود جسمانی ناقص الوجود وملازم ومصاحب باقصور ونقصانات است و احتیاج بتکمیل وتتمیم دارد عالم تمام وکامل عالم عقول قدسیه است که بحسب فطرت بری از علائق جسمانیه اند طبیعت جسمانی در کمال احتیاج بنفس دارد ونفس متصل بعقل است «والله من ورائهم محیط» وچون نحوهٔ وجود موجودات جسمانی ناقص وبحسب ذات حادثند و شوق و عشق رسیدن بکمال ذاتی آنهاست بالذات متحرك بسوی غایت وجودی خود میباشند و چون حصول کمالات از برای مادیات بطور دفع ممکن نمی باشد باید علی سبیل التدریج «شیئاً فشیئاً» متحرك ومتوجه بغایت وصورت کمال خود گردند و معنای حرکت جوهریه هم همین است .

خلاصه ی کلام آنکه جمیع موجودات عالم ماده ناقصند زائل وحادثند ورجوع هر ناقصی بکامل در نظام وجود واجب است حرکت وحدوث دلیل بر زوال ودثور و فناء است رجوع شود بالاسفار الاربعه مباحث غایات ورسالهٔ حدوث چاپ طهران ۱۳۰۲ه ق ص ۵۸ و ۵۹ و ٦۰ مفاتیح الغیب آخوند ملاصدرا چاپ سنگی .

الف ــ رجوع شود بمباحث علت ومعلول «اسفار چاپ سنگی طهران ص ۱٦۸ فصل فی حال شوق الهیولی الی الصورة »

و هـذا الوجه يندرج فيه الوجه الاوّل لثبوت حقيقـة الوجه الثانى وليس ملحوظاً فى تتميم البرهان فيكون هذا مبنى و مبدء آخر للبرهان و دلالته للحدوث بأن حصول الغاية التى كانت ممكنة الحصول فى شيء مع بقاء وجوده بحاله غير متصوّر بل يحتاج الى تبدّل وجوده بوجود آخر فكلّ آن وجود العالم وجود ان فليس له وجود غيرمسبوق وخرابه وزواله دليل على حدوثه .

قال امير المؤمنين عليه السلام فى خطب نهج البلاغة مشيراً الى دثور العالم وزواله من جهة اثبات الغاية والرجوع الى البداية: كل شيء خاضع له وكل شيء قايم به

قوله عليه السلام : خاضع. خضوع العاشق للمعشوق والطالب للمطلوب وقائم قيام المحتاج بالمحتاج اليه **غنى كل فقير** لان الفقر لايسدّ الا بماهوغنى بالذات **وعز كل ذليل** لان الذل ناش عن الفقر والغنى اصل العز **وقوة كل ضعيف** والامكان سبب الضعف بل هو الضعف وقيّوم الخلايق واحد بدليل التوحيد **ومفزع كل ملهوف** لغنائه الذاتى وعموم القدرة **ومن تكلم سمع نطقه** وكان كلامه عليه السلام قبل هذا مشعراً بما يسمّون الكثرة فى الوحدة وهذا وما بعده بالوحدة فى الكثرة يشير **ومن سكت علم سره** لانه أقرب من حبل الوريد **ومن عاش فعليه رزقه** لان تحقّق الشيء بلا تحقّق ما يتوقف عليه غير ممكن، فكلّ شيء باق بابقائه اوببقائه محتاج به فى كلّ ما يحتاج اليه **ومن مات فاليه منقلنه** لانّ ماهو الاوّل هو الآخر. **ثم ساق امير المؤمنين عليه السلام الى قوله: فى احوال الانسان** للتنبيه الى ان تعليه فى درجات عروجه ازيد من ساير مافى العالم **وولوج الموت فيه على التدريج** فيه تبيين للجاهلين و تذكير للغافلين **فلم يزل الموت يبالغ فى** ولوجه وسريانه فى قطع التعلق و رفع التفرق .**فى جسده حتى خالط سمعه.** و ظهر ظهور الموت فيه **فصار بين اهله لاينطق بلسانه ولا يسمع بسمعه** لانقباض الروح من اللّسان و إخراج القوّة من السمع **و يردد طرفه فى وجوههم** وفيه دلالة على شرافة البصر على السمع حيث يبقى اثره بعد زوال اثره ويفهم من البيان كون السمع اقوى عن الباقى **يرى حركات السنتهم ولايسمع رجع كلامهم** لخروج

الروح من الحواس کلها الا البصر **ثم ازداد الموت التیاطاً به فقبض بصره کما قبض سمعه** فهذا آخر الانقباض **وخرجت الروح من جسده** بهذا الانقباض لان الصبر آخر مایتعلق به الروح **فصار جیفة بین اهله** بعد خروج الروح من جسده **قد اوحشوا من جانبه وتباعدوا من قربه** لان ما به المؤانسة والمطلوب خرج عنه **لایسعد باکیاً ولایجیب داعیاً** اذ لاحیوة ولاروح له **ثم حملوه الی مخط فی الارض** وهو بالخاء المعجمة ما خط له فیأ من قبره ولحده. ویجوز بالمهلة **واسلموه فیه الی عمله** ومعناه حقیقة هکذا عند التفکر لکنّ قیل کنایة عن ترکه وحده خلی بینه وبین عمله **وانقطعوا عن زورته** لاشتغالهم عنه بالدنیا **حتی اذا بلغ الکتاب اجله** ای انتهت المدّة المکتوبة للدنیا **والامر مقادیره** ای بلغ حکم الله وامره فی خلقه ما قدر من مدّة دار التکلیف **والحق آخر الخلق باوله** لانه صعق من فی السماوات والارض **وجاء** من أمر الله ما یریده **من تجدید خلقه** للحساب والعمل بمقتضی العدل أو الاحسان بمقتضی الرحمة **اماد السماء وقطرها واوارج الارض وارجفها** ای دق بعضها ببعض و زلزلها اماد وقطر، کنایة عن کشطها ونسفها **وقلع الجبال ونسفها** ای بسطها و دحاها **ودک بعضها بعضاً من هیبة جلاله** ای دق بعضها بعضاً **و خوف سطوته واخرج من فیها فجددهم بعد اخلاقهم وجمعهم بعد تفریقهم** ای اخرج من الارض من الحیوانات من الناطق والصامت وذلک بأن یأمر بحراً تحت العرش إسمه صماور ایحة کرایحة المنی یمطر علی الارض حتی یکون وجل الارض کله بحراً فیأمر الریاح فیضرب الامواج و یجمع لحوم کلّ شخص علی صورته فی الدنیا وتنبت اللحوم فاذا نبت البدن « فاذا، تنبت البنیة ـ خل » امر اسرافیل فنفخ فی الصور فیطایر الارواح ولهم أماکن کثیرة وقیل ستة وبیان هذا طویل وله شقوق و تفصیل مذکور فی کلام من له الکلام فاطلب فیه **ثم میز هم لمایرید به من مسائلتهم عن خفایا الاعمال و خبایا الافعال** لاظهار فضله و عدله وقدرته علی مایرید بمقتضی الحکمة **وجعلهم فریقین** بماهو مسئولهم لمناسبة ذواتهم بلسان ثبوتی **انعم علی هؤلاء** من یتبع الرحمان ویخرج من الظلمات إلی النور من اهل الایمان **و انتقم من هؤلاء** من یتبع الشیطان

یخرجهم من النور إلی الظلمات **واما اهل الطاعة فاثابهم بجواره** ولیس لاهل الایمان ثواب فوق هذا وهوخاصة اهل المحبة وهذا من رحمة أرحم الراحمین و اذا لم یصر الانسان بمقتضی عمله من اهل العدل فیشمله الفضل فما احسن أحوالهم فهم خیر البریّة یجزیهم الله لهم عدلا وفضلا **وخلدهم فی داره** ای دار الرضاء والجنة **حیث لایظعن النزال ولایتغیر بهم الحال** لانها لیس فیها الحرکة بل هی دار الخلود کان اهلها فیها أبداً ولهم عطاء غیر مجذوذ **ولاتهولهم الافزاع** ای فلایرد علیهم شیء یفزعون منه و إنما یرد علیهم ما به یفرحون **ولاینالهم الاسقام** لانهم لا یخرجون عن الاعتدال أبداًوکانوا علی أحسن الحال **ولاتعرض لهم الاخطار** لان لهم مایشتهی حاضراً **ولاتشخصهم الابصار** أی لایکونوا مرتفعة الاجفان لان إرتفاع الاجفان بحیث لایکاد یطرف من هول ماهی فیه ولیس فی الجنة هول وخوف **و اما أهل المعصیة فانزلهم شر داره** وهی دار العقوبة سیجزیهم بصور أعمالهم **وغل الایدی الی الاعناق** بمقتضی انکارهم سلطان الحقّ و إقتداره فی ملکه **وقرن النواصی بالاقدام** عند سقوطهم وقذفهم فی درکات الجحیم لاستدعائهم وإقتضاء کبرهم هذا الخزی **وألبسهم سرابیل القطران** لسواده و نتن رایحته واشتعال النار فیه یناسب المستکبرین من أهل المعصیة لانهم لاخیر فیهم **ومقطعات النیران** الحاصلة من القطران وممّاهم علیهم من الجهل والطغیان.

خاتمة الرسالة

اعلم أن الطرق الی الله کثیرة لانه ذو فضایل و جهات غیر عدیدة « ولکل وجهة هو مولیها » لکن بعضها أنور و أشرف و احکم و اسد البراهین وأوثقها وأشرفها الیه والی صفاته وأفعاله هوالذی لایکون الوسط فی البرهان غیره(۱) فیکون الطریق من البینة الی البینة «من الیقینیة الی الیقینیة ـ خل»

۱ـ ظاهرترین موجودات وجلی‌ترین کائنات حق سبحانه تعالی است چون شیءهر چه کاملتروقوی‌تر باشد ظاهرتروجلی تر است وجود همان نوراست در روایات وآیات و أخبار بحق تعالی ووسایط فیض وجود انبیاءواولیاء «علیهم السلام» نور اطلاق گردیده*

«من البغیة الی البغیة ـ خل» **لانه البرهان علی کل شیء. وهذه سبیل جمیع الانبیاء و الصدیقین سلام الله علیهم اجمعین « قل هذه سبیلی أدعو الی الله علی بصیرة انا ومن اتبعنی، ان هذا لفی الصحف الاولی ، صحف ابراهیم وموسی»**

*است حقیقت واجب الوجود چون مبدء سلسله‌ی وجودات وظاهر کنندهٔ کائنات است باو نورالانوار اطلاق شده است حقایق ممکنه بواسطه‌ی اشراق نوروجود اوظاهر وهویدا شده‌اند وجودیکه مبدء ظهور موجودات ومنشاء تحقق انوارموجودهٔ درطول و عرض عالم وجود است باید ظاهرترین موجودات وباهرترین انوار باشد «الحقیقة نوریشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره» بنا بر این معرفت حق اول « جل جلاله » باید مقدم برمعرفت هرچیزی باشد یعنی وجودحق باید برای ممکنات ظاهرترین چیزها باشد وهیچ موجودی غافل ازاو نباشد اگرچنین نباشد (الف) ناچار علت وسببی سبب خفاء حق گردیده است این ظهوراختصاص بوجود حق ندارد واین کلام دراراده وعلم وقدرت وسایر صفات کمالی جاری است چون جمیع صفات کمالیه بحسب تجلی حق دراعیان ساری وظاهردر جمیع اشیاست .

بنظرتحقیق وتدقیق جمیع موجودات «عقول طولی و عرضی و وجودات برزخی و موجودات مادی» ازمراتب وجودوعلم وقدرت واراده ومشیت حقند وشاهدند برنفوذ قدرت وعلم ووجود وجود اودراقطار کائنات. چون مراتب ادراك وجودات نسبت بقوت وجودی حق ضعیف است نمیشود حق را شهود نمود، کثرت ظهورونورسبب خفاء حق گردیده است «فسبحان من احتجب لشدة ظهوره واختفی عن البصائر باشراق نوره» ازحضرت کاظم (ع) مرویست «احتجب بغیرحجاب محجوب واستتر بغیرستر مستور» ازفریب نقش نتوان خامه‌ی نقاش دید .

وچون حق تعالی ظاهرترین اشیاء است بالذات مشهوداست وبواسطه‌ی او وجودات مشهود ومعلومندواودرمعلومیت مستغنی ازغیراست. مولای موحدین شاهنشاه اولیاء وعرفاء «علی علیه السلام» فرموده است : «یامن دل علی ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته» شهود حق واستدلال ازذات حق بحق مشاهده‌ایست که ازبرای کمل ازاهل توحید حاصل*

الف ـ علم بردوقسم است علم بسیط وعلم مرکب ـ معرفت حق بنحو بساطت و سزاجت برای همه‌ی موجودات ثابت است لیکن کثیری از موجودات بواسطه‌ی انغمار در ماده یا پیدایش شبهات و تمویهات علم بعلم ندارند و یا آنکه منکر حقند واعتقاد برخلاف فطرت بهم رسانیده‌اند « ولئن سألتهم من خلق السموات والارض لیقولن الله »

دوست نزدیکتر از من بمن است — وین عجب تر که من از وی دورم
چه کنم باکه توان گفت که دوست — در کنار من و من مهجورم

اعلم ان للواجب صفات عـديدة و ما يقابلهـا للممكن كالقدم والحدوث والوجوب والامكان والغنى والفقر والصانع والصنع والواجب بالذات جميع صفاته واجب. فما من صفة فى الوجود الا وهو فيض ورشح وأثر من وصفه ومنه يبتدى و اليه يعود و كلّ ممكن إذا نظر وعرف نفسه بصفة من الصفات التى كانت فيه ينتقل الى معادها ومبناها الذى كان فى الرّب فاذا علم «عرف ـ خل» بامكان نفسه علم بوجوب ربه فاذا نظر بحدوثه الذاتى فعلم بقدم ربه واذا علم تغيره وخروجه من القوة فيعلم ان الرّب هو المخرج الثابت والمحرّك الغير المتحرّك «فلكلّ وجهة هو موّليها» بهذا المعنى و كثيراً ما يقولون: ان الطرق الى الله بعدد أنفاس الخلايق وهذا الكلام له وجه اذا يحمل بما قلنا واما ما قيل لكلّ اى لكلّ ملّة ونحلة من مسلم وغيره، مشرك أو دهرى أو طباعى اوزنديق ما يتوجّه صاحب الملة إليه، الحقّ تعالى موّليها ومقبول عنده لان المحاط لا توجّه له الا الى المحيط ولا يستطيع خلافاً فهو كما ترى. فانظر اليه بنظر الاعتبار لكنّ بعضها أنور وأشرف و أحكم لكونه أجلّ وأظهر فى الايصال كان أنور، ولكون الدليل هو الوجود الذى هو اللازم المنتزع كان أشرف، وإذا كان الدليل محفـوظاً عن النقص والايراد كان احكم قوله: وأسدّ البراهين الى آخره. يريد منه ان من البراهين ماهو للصدّيقين وهو برهان علمى اوقريب وشبيه به لان العالم بما هو مصنـوع يدّل على الصانع و هـذا شبيه باللّم ومن العلّة الى المعلول لان للعالم صفتين: المصنوعية و كونه ذاصانع. والمصنوعية علّة لكون العالم ذاصانع واذا ثبت كونه ذاصانع ثبت به وجود الصـانع بصحـابة اللّم و فى كـون الاوّل علّة للثـانى دون العكس فتـأمل تعرف بما حكم الشيخ الـرئيس بالاوّل . و هذه سبيل جميع الانبياء

*ميشده است اين مشاهده وشهود و كشف نسبت باشخاص مختلف است بعضى شهود حق از براى آنها مقام است و آنى غفلت از حق ندارند مثل شهود «على عليه السلام» حق را بحسب باطن ولايت لسان حال سالك دراين مقام «رايت ربى بعين قلبى» است، يا «لم اعبد ربا لم اره» يا «ألغيرك من الظهور» براى برخى از سلاك شهود حق حال است كه در پاره‌اى از اوقات حاصل ميشود و مثـل بـرق لامع بعد از طلـوع غـروب مينمايد « خـوش درخشيد ولى دولت مستعجل بود»

والصدّيقين لانهم بشراشرهم يتوجّهون الى ربهم حين حصل لهم الاعتقاد الذى يتوقف عليه الطلب والعمل وهوما يسمّى بعقدالقلب وبعدالطلب والتوجه كما هوالمعتبر يحصل لهم العلم والاعتقادعلى وجه السداد وهواليقين المخصوص بالنبيّين والصدّيقين «سلام الله عليهم اجمعين» وهذه دعوة إلى الله على بصيرة وطريقة أهل الله والله هوالمولّى وهوالنصير لهم وبه يعرفون ويعلمون .

فهؤلاء يستشهدون به تعالى «بذاته تعالى-خ ل» عليه «شهدالله أنه لااله الاهو» ثم يستشهدون بذاته على صفاته و بصفاته على أفعاله و آثاره واحداً بعد واحد(۱) وغيرهؤلاء يتوسلون فى السلوك الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة

۱ــ در كتب مفصله از طرق مختلف بوجود مبدء وجود استدلال كرده‌اند بهترين طريقه دراثبات وجود حق ووحدت اوواثبات صفات كماليه، طريقه‌ى صديقين است وليكن طريقه‌ى صديقين چيست آيا همانطوريكه ما مكرر بيان كرديم طريقه‌ى صديقين شهوديست كه برای كمل دست ميدهد و حق را شاهد برهمه‌ى اشياء مى‌بينند ويا آنكه طريقه‌ى صديقين اثبات حق است از راه تقسيم موجود بممكن وواجب. ولى بدون توسل ببطلان دوروتسلسل اثبات واجب باين طريقه‌هم امكان ندارد چون اگر تسلسل جائز باشد ممكن است گفته شود كه سلسله‌ى ممكنات تناهى ندارند واينكه برخى گفته اند از اين طريقه اثبات واجب ميشود بدون تمسك ببطلان دوروتسلسل درست بنظر نميرسد .

شيخ دراشارات(الف) گفته است: «تأمل كيف لم يحتج بيا ننا لثبوت الاول ووحدانيته وبرائته عن الصمات، الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك دليلا عليه ؛ لكن هذا الباب اوثق وأشرف أى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهويشهد بعد ذلك على سائرما بعده فى الجواب . والى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى : سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق. اقول : ان هذا حكم لقوم ثم يقول : اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد . اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لاعليه» آيا شهادت حق بوجودخودوشهود حق ظاهر درجميع اشياء بحسب فيض باعتبار قوهٔ نظرى هم امكان داردويا آنكه عارف واصل بحسب شهود حق راشاهد برهرچيزى مى‌بيند چنانكه گفته شده است :

« دلى كز معرفت نور صفا ديد بهر چيزيكه ديد اول خدا ديد »

الف ــ شرح اشارات چاپ طهران ۱۳۷۹ هـ ق جزء سوم ص۶۶

أمر آخر كجمهور الفلاسفة بالامكان (۱) و الطبيعيين بالحركة للجسم و المتكلمين بالحدوث للخلق اوغيرذلك .

مايستشهدون به وجب ان يكون شاهداً بحسب ذاته والعالم كله كذلك كما قيل بالفارسية:

برك درختان سبزدر نظر هوشيار هرورقى دفتريست معرفت كردگار

وخالق الكلّ وإله العالم بحسب مدلول إسمه شاهد للناظرية على هذاالوجه لانّ معنى إسم الله هو المستجمع لجميع الكمال هوالتام وفوق التمام والمراد من فوق التمام ان كلّ كمال فى شيء حاصل منه وبتصورهذاالمعنى حصل التصديق بأنه لاشريك له و هو دليل التوحيد وأمّا اثبات وجوده فهو سابق عليه وتصديقه حاصل بمحض تصوّرهذاالمعنى لان مثل هذاالوجود واجب فى العالم لعامّة الخلق وكانه غير محتاج فى التصديق به بعدالتصور الى الدليل فكانه كان من البديهيّات كما زعم البعض ومعنى وجه استشهادهم به عليه ان الشيء يعرف بنفسه لابغيره كما قيل بالفارسية «بآفتاب توان ديد كافتاب كجاست» وهواحد معانى قوله عليه السلام : «يامن دل على ذاته بذاته» اى دل على معرفة ذاته بمعرفة ذاته وله معان آخر اى دل على معرفة ذاته بوصف ذاته، هذامناسب لماقلنا اوّلاأوبتعريف ذاته أودل على معرفة ذاته الموصوفة بما وصفها «وصفهما-خ ل» من دون احتياج الى الغيرولاينافى هذااستدلالهم بالحركة وبالامكان كماقال :«ان الطرق الى الله كثيرة» يقولون: ان معنى الامكان تساوى نسبة الوجود والعدم الى الشيء. والشيء إذاكان ممكناً، محتاج إلى مرجّح وجوده لامتناع ترجيح بلامرجّح وهذاالمرجّح يجب أن يكون واجبالابطال الدور والتسلسل ولكلّ متحرّك

۱ـ اين گفته با كلام خواجه در شرح اشارات منافات دارد چون خواجه استدلال از ناحيه ى امكان را باين تقرير طريقه ى متألهين وصديقين دانسته است «وأما الالهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود وأنه واجب أوممكن على اثبات واجب ، ثم بالنظر فيمايلزم الوجوب والامكان على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدورأفعاله عنه واحداً بعد واحد» درمتن تجريدهم نظردراحوال وجود واتصاف آن بوجوب وامكان ووجوب انتهاى ممكنات رابواجب طريقه‌ى صديقين دانسته است .

محرّك غيره وهذاالمحرّك يجب أن ينتهى الى محرّك غير متحرّك فهو واجب البتة إذاكان غيرمتحرّك أصلا حتى من الليس الى الليس، أوواجب او ممكن و كل ممكن محتاج إلى مرجّح ينتهى الى الواجب أويقولون: لاشك فى وجود موجود وهذا امّا واجب ثبت المطلوب وامّاممكن محتاج إلى مرجّح واجب لماقلنا .

وهى أيضاً دلايل وشواهد لكن هذاالمنهاج أحكم وأشرف و قد اشير فى الكتاب الالهى الى تلك الطريقة بقوله: «سنريهم آياتنا فى الافاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» والى هذه الطريقة أشار بقوله: «أولم يكف بربك انه على كل شى ءشهيد» فالربانيون ينظرون الى حقيقة الوجود اولا ويحققونها ويعلمون انها أصل كل شىء وأنها واجب الوجود بحسب الحقيقة، واما الامكان والحاجة والمعلولية فانما تلحق الوجود لا لاجل حقيقته بل لاجل نقايص وأعدام خارجة عن أصل حقيقة الوجود .

وأمّا كون هذا المنهاج أحكم وأوثق فقيل فهو بالنسبة الى طريقة الطبيعيّين ظاهر و كذا بالنسبة الى طريق المتكلمين لانه لايحتاج على إعتبار حدوث أوحركة بل يكفى التمسّك بأصل الوجود ومايستشهد عليه بأصل الوجود يقال فيه انه استشهاد به عليه أيضاً لانّ الوجود من حيث المفهوم لازم منتزع من حاق ذاته(۱) واللازم

۱ــ متكلمان ازناحيه‌ی حدوث أجسام وأعراض بروجود حق أول استدلال نموده‌اند وازناحيه‌ی أحوال وآثار موجود در مظاهر خلقت بصفات حق استدلال كرده‌اند حكمای طبيعی ازناحيه‌ی حركت واينكه هرمتحركی محتاج بمحركاست وچون سلسله‌ی محركات تناهی دارد بايد مبدء حركت محركی باشدكه خود متحرك وحادث نباشد .

حكمای الهی همانطوريكه شارح محقق مقاصد اشارات (الف) بيان كرده است از ناحيه‌ی تقسيم وجـود بممكن وواجب و اينكه ممكن بالذات بدون وجود واجبی تحقق ندارد بمبدء وجود استدلال كرده‌اند وجه ترجيح اين طريق برساير طرق آنستكه دراين طريقه ازواجب بممكن استدلال شده است چون علم حاصل ازجانب علت آوثق واتقن است چون استدلال بمعلول چه بساسبب يقين نگردد . در آيه‌ی شريفه اول از آيـات آفاق و انفس استدلال بحق كرده است بعد ازيقين بوجود مبدء واثبات حق تعالی حق را شاهد*

الف ــ شرح اشارات چاپ طهران ۱۳۷۹ ه‍ ق جزء سوم ص۶۶

المنتزع من حاق الذات ليس غيره، فكانه استدلال به تعالى عليه ولم يحتج لثبوت الاوّل تعالى ووحدانيته إلى إعتبار من خلقه وفعله. وأيضاً القول بأن علّة الحاجة هى الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث خلاف التحقيق؛ فطريقة الالهيّين أوثق لحقيقة بناها. وأشرفية هذا المنهج لايخفى على أحد لانه استدلال بذاته او بلازم منتزع من ذاته على ذاته ثمّ من ذاته يستشهدون على كلّ شيء ووسم هـذا بطـريق الصدّيقين الذين يستشهدون به لاعليه وقول المصنف واما الامكان والحاجة والمعلوليّة فانما تلحق الوجود لالاجل حقيقتة لان كلّ مايلحق الحقيقة ولازم لها وجب تحقّقه فى كلّ فرد من أفرادها فلايتحقق لها فرد واجب ووجود الواجب كانه الحكم، والتصديق به بديهى بل لاجل نقايص واعدام خارجة عن أصل الحقيقة ولازم للمراتب النزولية وداخل فى حاق حقيقتها لان حقيقة كلّ مرتبة منها غير حقيقة أصل الحقيقة، بينونة وغيريّة الصفتى، لأن كلّ مرتبة تشتمل على أصل الحقيقة مع أمر زايد عليه لان أصل الحقيقة لايكون جزءاً لغيره كمالايكون الغير جزئه كمامرّ فى خواص الواجب فلا

*بر همه‌ی اشياء دانسته‌است. پس از نفس طبيعت وجود استدلال بمبدء نشده است و ممكن نيست بحسب عقل نظرى بدون وساطت معلول بعلت وجود پى برد براى آنكه عقل نظرى از ناحيه‌ى مفهوم حقايق را مينگـرد مفهـوم وجود منقسم بممكن و واجب ميشود و صرف مفهوم وجوب دليل بروجوب خارجى آن نميشود بلكه بايد اثبات شود كه از براى مفهوم وجوب وامكان درخارج فردى موجوداست وجود ممكن بديهى وازممكن استدلال بواجب ميشود بنا بر آنچه ذكر كرديم مناقشه بر كلام مصنف و شارح علامه واضح است فرق اين طريقه باطريقه‌ى ديگران اين است كه دراين طريقه اول حق را ثابت مينمايند واز حق استدلال بمراتب وجود مينمايند يعنى از كثرت پى بوحدت برده واز وحدت بطور تفصيل كثرات راثابت مينمايند درغير اين طريقه از كثرت و خلق استدلال بحق مينمايند بدون رجوع از حق بخلق (الف)

الف ـ صاحب محاكمات در حـاشيه‌ى برشرح اشارات گفته است : « ان قيـل الاستدلال بالوجوب و على الواجب استدلال بالعلة على المعلول و الالزم أن يكون الواجب معلولا . قلنا : الاستدلال بالعلة على المعلول هوالاستدلال من واجب الوجود على معلولاته؛ فان فى الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود أولا ، ثم نستدل به على ساير الموجودات . و أمـا القوم فيثبتون الخلق و يستدلون به على الحق فطريقتنا أشرف » شرح اشارات چاپ طهران ۱۳۷۹ هـ ق جزء ثالث ص ۶۷

یکون وجـود الممکن مرکباً من أصل الوجود و حقیقته وشیء آخر هوالتعیّن والامکان حتی اذا سلب عنه‌الامکان بقی‌الواجب وصدق قول‌الکاذب «چوممکن گرد امکان برفشاند☆بجزواجب دگرچیزی نماند» بلکه«سیه‌روئی» وامکان.لازم‌لوجود الممکن بماهووجودالممکن لایسلب عنه. فوجودالممکنات نزول بطریق‌الفیض و عکس من حقّ‌الوجود، وأصله‌لیس هو ولا غیره کان لاهویة مع غیره و بهذاالزعم الفاسد یترتب کلّ‌المفاسد.وأنا أظنّ برائةالقوم منه فلاتغفل .

ثم بالنظر فیما یلزم الوجود من الوجوب والامکان والغنی والحاجة یصلون الی توحید صفاته ومن صفاته الی کیفیة أفعاله وآثاره و قدمر فیما اسلفنا من‌البرهان مایبزغ به نورالحق عن افق‌البیان وطلعت شمس الحقیقة من مطلع‌العرفان من‌ان‌الوجود(۱) کمامرحقیقة بسیطة لاجنس لها ولافصل

۱ـ صـدرالمتألهین در این کتاب در بیان برهان صدیقین اول اشاره نموده است بمقدمات برهان بعد شروع نموده است بتقریربرهان. مقدمه‌ی اول‌اصالت وجود ومقدمه‌ی دوم وحدت اصل وجود ومقدمه‌ی سوم بساطت هستی ومقدمه‌ی چهارم تشکیك اصل وجود وبودن آن صاحب مراتب ودرجات ومقدمه‌ی پنجم قوله : «وقصورالوجود لیس من‌حقیقة الوجود الخ» دراسفار(الف) گفته است : «وقدتبین فیماسبق ان‌التمام قبل‌النقص والفعل قبل‌القوة والوجود قبل‌العدم ، وبین ایضاً ان تمام‌الشیء هوالشیء ومایفضل علیه‌الخ»

تقریراین برهان بعد ازثبوت مقدمات فوق اینست : اگرحقیقت وجود واجب‌باشد مطلوب ماثابت است،واگروجود واجب نباشد ممکنست ، امکان در وجود همانا صرف‌ربط وتعلق‌محض‌وجوداست نسبت‌بعلت‌چون‌وجودامکانی‌حقیقتی غیرازتعلق بغیرندارد،وازبرای‌آن مرتبه‌ای که این حالت را نداشته باشد تصورنمیشود . این عدم استقلال سبب عدم تعلق اصل وجود امکانیست بحقیقتی نظیرخودچون محض تعلق وعین ربط بودن منافات باعلیت دارد ووجود ربطی ممکن نیست بدون اتکاء بواجب «مستقلا» مبدء غیرشود و متصف بعلیت گـردد .

به بیان‌دیگر : بنا برمقدمات مذکوردرمطاوی فصول این‌کتاب،وجود امری‌اصیل ومتحقق وعلیت‌ومعلولیت درسنخ وجودات‌است نه‌ماهیات‌اگرتمام وجودات‌وکلیه‌ی فعلیات حقایق‌ممکنات‌باشند لازم‌آیدکه وجودات‌امکانی‌محتاج‌وفقیربالذات بدون‌وجودیکه‌حقایق*

الف ــ اسفار الهیات چاپ سنگی طهران ص۳

ولاحد ولامعرف لها ولابرهان علیه ولیس الاختلاف بین آحادها وأعدادها الا بالکمال والنقص والتقدم والتأخر والغنی والحاجة، أوبامور عارضة کما فی أفراد ماهیة واحدة، وغایة کمالها هی صرف الوجود الذی لااتم منه وهی حقیقة الواجبیة البسیطة المقتضیة للکمال الاتم والجلال الارفع وعدم التناهی فی الشدة ، اذکل مرتبة دون تلک المرتبة فی الشدة لیست هی صرف الوجود بل مع قصور ونقص .

إذا نظر إلی الوجود من حیث المفهوم وعلم أن له فرداً هو واجب وهو أصل حقیقة الوجود (۱) بلاشوب حدّ و نقص بعلم أنه محض الوجود وصرفه «وصرف الوجود ـ خل» وعلم أن صرف

*فاقرة الذوات بآن حقیقت محقق شده باشند تحقق پیدا نمایند. چون معنای وجود محتاج آنستکه درمقام ذات احتیاج بغیردارد وبدون غیر تحقق پیدا نمی نماید بعبارت واضحتر وبیان کاملتر وجود امکانی وحقیقت معلول همان وجود غیرصرف ومشوب بغیراست وهروجود مشوب بغیر، مقیداست ومتنزل از مقام اطلاق . هر مقید و مشوبی بدون وجود اطلاقی و صرف تحقق ندارد ـ حقیقت صرفه‌ی وجود بواسطه‌ی عدم تقید بماهیت أظهر اشیاست وظهور هروجودی باوست اگر کسی ازمقام مادیت عروج نماید وبعین قلب حقایق را شهود نماید حقیقت حق را ظاهـر ترین اشیاء می بیند . وهم حق تعالی باعتبار عقل بدون مکاشفه ی حضوری ظاهر ترین اشیاست چون اصل طبیعت وجود و بلکه هر طبیعتی بالذات اقتضای صرافت و محوضت در آن حقیقت دارد اتصاف آن باغیرومزج آن باحقیقتی غیر از خود عارض ولاحق برآن ذات است لذا عرفا ماهیات را عارض بروجود میدانند پس عقل بعد از اثبات اصالت و وحدت وجود و اتصـاف آن حقیقت بتشکیك خاصی حکم مینماید که اصل در تحقق اختصاص بمقام صرافت وجود دارد و لحوق ماهیات ومراتب بوجود و اتصاف آن حتی بشدت وضعف اموری میباشند که خارج ازحاق هستی واز ناحیه‌ی نزول وجود ازسماء اطلاق بأرض تقیید محقق میگردد چون ظهور همه‌ی مفاهیم وماهیات بوجوداست اصل وجود بالذات ظاهروجلی وتاتوأم باماهیات و حدود نگردد خفاء ندارد پس مقام صرافت وجود «حقیقت حق » نزدعقل مضاعف ومستنیر بنور حق اظهر ازهر چیزیست بهمین معنی مولی الموحـدین «علی علیه السلام» اشعار فرموده است : «یامن دل علی ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته وجل عن ملائمة کیفیاته»

۱ـ مصنف علامه « اعلی الله قدره » درکتاب «المظاهرالالهیه» ص۱۱ که با حواشی نگارنده در سنه‌ی ۱۳۸۰ ه ق منتشرشده است گفته است : « ولاثبـات هذا المطلب *

الوجود لایتعدّدوهو کمال محض ومصداق لکلّ کمال، لایتبعه نقص و کلّ کمال فیه

*منهج آخروهوالاستدلال علی ذاته بذاته وذلک‌لان أظهر الاشیاءهوطبیعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وهو نفس(الف) حقیقة الواجب تعالی ولیس شیء من‌الاشیاء غیرالحق الاول نفس‌حقیقة‌الوجودفیثبت من‌ذلک‌اثبات‌المبدءالاعلی والغایة القصوی والحق ان وجود الواجب‌امرفطری(ب) لایحتاج الی برهان وبیان، فان‌العبد عندالوقوع‌فی‌الاهوال وصعاب الاحوال یتوکل بحسب‌الجبلة علی الله تعالی ویتوجه توجها غریزیاً الی مسبب الاسباب و مسهل‌الامورالصعاب وان لم یتفطن لذاک ، ولذلک ترى اکثرالعرفاء مستدلین علی اثبات وجـوده و تدبیره للمخلوقات بالحالة المشاهدة عندالـوقوع فی الامور الهائلة کالغرق والحرق وفی‌الکلام الالهی أیضاً اشارة الی هذا ـ فما أضلت‌الدهریة والطباعیة والبختیة واخوان‌الشیاطین الذین یتشبهون بالعلماء ویکذبون انبیاء‌الله ویزعمون أن العالم قدیم و لاقیم له فمثواهم الجحیم وجزاهم‌البعد عن‌النعیم»

الف‌ـ نگارنده‌درحواشی برمظاهر در بیان استدلال‌ملاصدرا دراین‌موضع نوشته‌است: «و بیان‌ذلک‌علی وجه التلخیص هوأن الوجود بحسب‌نفس ذاته‌لایکون‌من‌سنخ‌الماهیات الجوهریة والعرضیة ولایتصف بالامکان و نفس‌ذاته بذاته‌طارد‌للعدم‌ومناقض‌له ؛والتعینات‌الجوهریة والعرضیة لاعتباریتهماخارجتان عن حیطة الوجود من حیث هووعارضتان علیه بنحوخاص من‌العروض . و لما کان الوجود من حیث هو عاریاً عن الاتصاف بـالماهیة یکون واجباً بذاته من دون لحاظ أمر وجهة و هو بذاته یقتضی الصرافة و ینفی الغیریة و باعتبار ظهوره فی مراتب الاکوان و تجلیه فی الذهن و العین ینبعث منه الماهیات و بنفسه یقتضی أن یکون مجمعاً للاسماء الحسنی ومنه یظهرالمفاهیم والاعیان‌الثابتة و هوالذی به یظهر کل شیء وهوأظهر من‌کل شیء لان ظهور کل شیء منه و یظهر مما ذکر ناه أن الحق الاول یکون عندالعقل اظهرو اعرف من الممکن ویری العقل الحق شـاهداً علی کل شیء ـ و المحققون من اهل التوحید یرون الحق شاهداً علی‌کل شیء و یستدلون من وجوده علی أسمائه و من أسمائه علی خلقه ـ«والحق ظاهر ماغاب قط والعالم غیب لم یظهر قط» ـلان‌الظهور من الوجود وکلما کان الوجود اکمل‌کان ظهوره و تجلیه واشراقه أتم : و اذا نظرت‌الی‌الموجودات جمعاً و تفصیلا وجدت التوحید یصاحبها ولایفارقها. و الحق أن الباری‌بحسب الفعل والظهورعین کل‌شیء. عن علی (ع): «ظاهر فی غیب ، وغیب فی ظهور ، ظهرفبطن ، بطن فعلن.»وقال أیضاً : «اعرفوا الله‌بالله.» هذه خلاصة طریقة الصدیقین بحسب البرهان والعرفان .

ب ـ نگارنده براین موضع‌از«المظاهر» نوشته‌است: لان المعلول عندالنظر الدقیق و الکشف الصریح‌لیس‌الاطوراًمن‌أطواروجودعلته الفیاضة .فالوجود والظهورمتحدان‌بالذات، وکلماکان‌الوجود أوسع وأقوی یکون‌ظهوره‌أتم ، نسبة الوجود الی الحق الاول بالوجوب والی‌الماهیات بالامکان ، فالوجوب مقدم‌علی‌الامکان‌فالوجود الواجبی لکونه مقوماً لکل شیء وکل معلول یدرک ذاته بالعلم البسیط‌بواسطة وجودعلته‌الفیاضة،فعلمه‌بذاته مسبب عن علمه بعلته وهذا العلم‌علم فطری‌غیرکسبی.

کوجوده تام وصرف وواجب لان کماله ثابت فی مرتبة ذاته و بحسب مرتبه ذاته لاخلوّ له فی مرتبة ذاته عن الکمال الممکن له بالامکان العام ولیس له صفة «لشهادة کلّ صفة أنها غیر موصوفها» بل له الوصف العنوانی الدّال علی الکمال ومفهوم الاسم والوصف خارج و مدلولهما عینه و مفهوم الاسم والصفة باعتبار الوجود یقتضی الاثر والمظهر و باعتبار المناسبة والمشاکلة یعلم کیفیة آثاره و افعاله والوجود المطلق والمقیّد والوجود المطلق هو الفعل و اذا قیل: الوجود المطلق هو الله. هو بمعنی آخر و المقیّد هو الاثر وقوله: لاإختلاف بین أعدادها الا بالکمال. إشارة إلی إختلاف المراتب الطولیة بحسب ذاتها. وقوله: أو بامور عارضة. إشارة إلی اختلاف المراتب العرضیة باعتبار ما معها وما اشتهر من المشّاء ان الوجودات مختلفة باختلاف الانواع صادق إذا کان بالعرض و بهذا الاعتبار. وقوله: لیست هی صرف الوجود بل مع قصور یناسب ظاهراً ماقلنا انه قول فاسد وهل یرکب وجود الممکن من أصل الوجود وأمر آخر ای التعیّن و لکنّ لیس المراد ماهو الظاهر بل ما بیّناه سابقاً.

وقصور الوجود لیس من حقیقة الوجود ولامن لوازمه لانه عدم والعدم سلب أصل الوجود أوسلب کماله والاول تعالی لایجامعه وهو ظاهر فالقصور لاحق لالاصل الوجود بل لوقوعه فی مرتبة ثانیة ومابعدها فالقصورات والاعدام(۱) انما طرأت للثوانی من حیث ثانویتها وتأخرها.

وقصور الوجود والنقیصة تابع وحاصل من النزول ونزول الشیء لیس نفس

۱ــ توضیح این کلام آنکه همانطوریکه اطلاق وعموم وکلیت درمفهوم وماهیت ثابت است دراصل وجود نیز این معنی ثابت است بوجوداتی که دارای قید نیستند یعنی سعه‌ی وجودی دارند وسمت علیت نسبت بوجودات دیگردارند مطلق وعام وکلی اطلاق نموده‌اند عرفا بیشتروجود مطلق را بوجود منبسط اطلاق مینمایند کما اینکه وجود عام وکلی هم بآن اطلاق شده است گاهی نیز بحق تعالی وجود مطلق اطلاق نموده‌اند اصل وجود باین اعتبارمطلق ولابشرط است، ولی مطلق ازقیداطلاق ولابشرطیست که ازآن تعبیر بلابشرط مقسمی نموده‌اند چون اصل حقیقت وجود عاری‌ازجمیع تعیناتست وچون تقیدبتعینی ندارد باهرذره‌ای وجود دارد دراین مطلب سریست که درك آن احتیاج بقریحه‌ی مخصوص دارد «ومن لم یذق هذاالمشهد لم یکن محمدی‌المشرب.»

حقیقته بل نسبة نزول الشیء الی الشیء نسبة العکس الی العاکس والعکس بماهو عکس قاصر عن مرتبة العاکس وهذا القصور ذاتی و قوامی للعکس لایسلب عنه ولا یکون مع سلب القصور عنه فیه أصل الوجود باقیاً فلایکون عکس حقیقة الوجود هو اصل الوجود وصرفه فلایقال علیه حقیقة الوجود بمعنی أصل وصرف و محض و اصل الوجود و حقیقته هو الشیء بحقیقة الشیئیّة وماسواه من المراتب لیس بشیء علی الحقیقة بل بالفیء و قد یقال حقیقة الوجود فی مقابل المفهوم وبهذا المعنی یطلق حقیقة الوجود علی ماسوی المفهوم من المراتب کلها ولکلّ مرتبة من الوجود حقیقة هی ذاتها ومیّز ماهیتها و مخصّصها لایمکن الخروج عنها. فمراتب الوجود مختلفة بهذا الاختلاف بذاتها بنفس مرتبتها و بحسب المعنی والمفهوم یطلق علی مراتب الوجود والشیء یقال علی وجود الحقّ ووجود الخلق ویقال هو شیء لاکالاشیاء والنفی و الاثبات حقّ إذا کان بنحوما هو الواقع فالقصور لیس لازماً لاصل الوجود و إلا ، لایتحقق بلا قصور بل لازم لمراتب نزولیّة علی قدر بعدها عن المبدء وسلب کمال لها فلاتکون المراتب النزولیّة من الوجود کمال صرف ووجود محض مع قید لظهور تنافی بین الوجود المحض والعدم وکمال الصرف والقصور ولحوق القصور لیس کلحوق تعیّنات شخصیّة بالماهیة النوعیة وکان خارجاً عن معناها بل کلّ مرتبة نزولیة قصوره مندمج فی نفس معناها بحیث لایتصور معناها منفکاً عن القصور بل کلّ نحو من أنحاء القصور فی کلّ مرتبة من تمام ذاته وذاتها مضمّن بها ولیس فیهاما بالاشتراك للذاتی «الذاتی-خل» حتی اذا انفك عنها تعین وقصور بقی أصل الوجود کماقیل: وهذا من العجائب کیف جمع اصل الوجود والکمال مع النقصان والوبال فی مرتبة بل حقیقة کلّ مرتبة نزولیة حقیقة بسیطة برزخیة لیس ترکیب فیها بحیث یمکن تجرید جزء عن الاخر وبعد حذف المشخصات بقیت الحصّة وأصل الوجود الذی لاأتمّ منه وهو حقیقة الواجب. وهذا باطل لایجوز أن یقول به عاقل کما نقل المحقّق ملاعبدالرزاق(١) قول بعض الاذکیاء فی

١ـ رجوع شود بشوارق الالهام تالیف محقق لاهیجی «چاپ سنگی طهران ١٣٠٧ ه ق ص٣٧» «هدایة ـ قداشتهر من مشایخ الصوفیة القول بوحدة الوجود الخ» وگوهر مراد*

تصحیح قول صوفیّة فی وحدة الوجود و مثل بالبحر والامواج واعترض علیه بان الموج مرکب من الماء والتعین فصار الواجب جزء الممکن فقال: ان الممکن هو التعین فقط وقوامه بالماء وکان الماء خارجاً عنه لکنّ أقول: لا بالمزایلة فافهم ومعنی ماقلناه إن کلّ مرتبة من مراتب الوجود حقیقة بسیطة وما به الامتیاز فیه عین ما به الاتحاد ولا یجوز خروج الشیء و بقاء الشیء فیه فلیس الواجب داخلا فی الاشیاء بالممازجة و کماقلنا لیس أیضاً خارجاً عنها بالمزایلة و لوحدة الوجود، علی هذا معنی آخر صحیح لیس بعجیب فتذکر . و اطنبنا الکلام لتوضیح المراد لان هذا المقام کان «محلّ مزال الاقدام ـ خ ل» من مزال الاقدام والناظرین فی الکتاب بظاهر الالفاظ کانوا فریقین امّا وقعوا فی إعتقاد الباطل وامّا فی سوء الظنّ بالافاضل و حفظ وقوع الاحوان فی البطلان بقدر الامکان حسن وتطویل الکلام وتکراره مستحسن وصاحبه معذور .

فالاول علی کماله الاتم الذی لانهایة له والعدم والافتقار(۱) انما ینشآن عن الافاضة والجعل؛ ضرورة أن المجعول لایساوی الجاعل والفیض لایساوی الفیاض فی رتبة الوجود فهویات الثوانی متعلقة علی ترتیبها بالاول تعالی فینجبر قصوراتها بتمامه وافتقاراتها بغنائه وکلماهو اکثر تأخراً عنه فهو اکثر قصوراً وعدماً .

---

*تألیف محقق لاهیجی ملاعبدالرزاق چاپ سنگی بمبئی ۱۳۰۱ ه ق ص۱۰۸: «صوفیه بر آنند که صدور معلول ازعلت الخ»

۱ ـ همانطوریکه ذکر کردیم با علم نظری بحقیقت خارجیه ی وجود و حاق هستی ممکن نیست کسی نائل شود مدرك بعلم نظری مفهوم ذهنی است که عنوان ازبرای خارج است بنابـراین عقل نظری مفهوم وجود را تقسیم بواجب وممکن و وجود مستقل و غیر مستقل نموده و از ممکن پی بواجب می‌برد چون صرف تصور وتعقل مفهوم وجوب حاکی ازفرد خارجی نیست کما اینکه بعضی توهم کرده‌اند ـ بشهود حضوری اشراقی در مقام فناء درتوحید سالك اول حق را شهود نموده واز حق حقایق امکانی را شهود مینماید بنا برأین، برهان صدیقین بدون تمسك بدور وتسلسل تمام نمیشود مگر آنکه بگوئیم برهان صدیقین یکنحو شهود وفناء درتوحیداست «ولایخفی مافی کلام المصنف النحریر من المناقشات فی هذا البرهان . »

فالاوّل تعالی صرف الوجود لایعرضه النقصان ولایعتریه البطلان، فهو علی کماله الاتمّ أبداً أولیس فی أوّل مرتبة الوجود قصور لانه ناش من ضعف الوجود وضعف الوجود سببه بعده عن مبنی الاشرف وأصل الکمال ولیس للاوّل الحقیقی أوّل آخر، حتی یحصل له به نسبة القرب والبعد، فهو تام وفوق التمام وبه یتحقّق فی سایر المراتب النسبة و یتفاوت القصور والنقصان فیها وسایر المراتب لاینفك عن القصور[1] لان الاخفضیة «الاخسیة-خ ل» والاسفلیة عن أصل الکمال لازم للنزول والانزال والاسفلیة نفس القصور فالواجب وأوّل المراتب مسلوب عنه ونزوله لیس بانه خرج من مرتبة ووقع فی مرتبة حتی یتحقق اصل وجود فی مرتبة ثانیة وثالثة وهکذا فیکون کلّ مرتبة منها مرکباً من أصل الوجود ومن تعین فیصدق إذا جردّ الممکن عن التعین بقی الواجب وهذا قول فاسد لاأفسد منه بل نزوله بطریق الفیض ومعناه ان لایخرج شیء مع بقائه عن مرتبته بل هو باق علی حاله فی أولیته وتمام ذاته بلا کسر ونقصان حصل منه رشح وعکس ومن رشحه وعکسه رشح وعکس وهکذا إلی آخر المراتب الطولیّة فالنزولات کلها نزولها بطریق الفیض ولایخلو مرتبة من المراتب فی النزول عن صاحبها بل مع بقائه فی مرتبة تشخصه حصل شخص آخر فی مرتبة اخری وأشخاص المرتبة متفاوتة بالشدّة والضعف مع اتحادها فی المعنی «فتأمل تأملا کاملا» حتی تخرج عن الباطل فلاتکون القصورات فی المراتب علی نحو یمکن سلبها عن الوجود فیبقی أصل الوجود فی کلّ مرتبة علی حاله و کماله فیکون الواجب جزء الممکن بجماله وجلاله «تعالی الله عن ذلك» فالقصور والافتقار ینشئآن من الافاضة والجعل أی بطریق اللزوم وکانت هویّة کلّ مرتبة محض بنحو خاص من التعیّن ولایکون فیه مایتعین، بتعین آخر فلاتکون فیها حصّة مشترکة والقصور المنجبرة قصور لاأثر له ولذا کان عالمها العالم التام والعدم والقصور الواقعی هو عدم الشیء عمّا من شأنه أن یکون هوله وهذا النحو من العدم لایکون فی مراتب العقول والانجبار کان لها فی مرتبة تحقّقها وذاتی لها بهذا المعنی والقصور الغیر

۱ــ بنابر اصالت وجود جاعلیت و مجعولیت در وجود است وماهیت متصف بعلیت و معلولیت نمیشود مگر بالعرض درمباحث قبلی بیان کردیم که وجود بواسطه‌ی اتصاف بعلیت*

المنجبرة كانت فی عالم النفوس ولذا كان عالمها ناقصاً وما اقول هو المراد فلا يحسن الايراد بمدلول ظاهر العبارة فما قال الشيخ رحمه‌الله: قوله: فالقصور لالاصل الوجود الى آخر كلامه. يدّل على أن لا نقص فی ذاتها فلا يحتاج إلى الانجبار على أنها بعد الانجبار لا نقص فهذا وما يقول هو نظير هذا بعد بياننا المراد والمتأمّل فيه يظهر

*ومعلولیت (الف) وياظهور وخفا و وتشأن وتجلی (ب) متكثر ميشود وتكثر لازم وحتمی تأثير وتأثر است وجود بنا برعليت ومعلوليت بدون شك دارای مراتبی است چون قهراً وسايطی بين حق واشياء حاصل ميشود برای آنكه اول صادر ازحق امكان ندارد تكافوء و تساوی در مرتبه نسبت بحق داشته باشد صدور فيض از علت مستلزم انحطاط وجود از مقام اطلاق است وتا وجود تجلی ننمايد بصرافت ذات خود باقيست وتساوی در مرتبه قهراً ناقض و مبطل حديث عليت ومعلوليت است وهر موجودی كه ازمقام وجوبی انحطاط داشته باشد قهراً ماهيت دارد ودارای تعين است (ج) البته وجود هرچه بحق نزديكتر باشد كاملتر وهر چه ازمبدء فيض دورتر باشد امتزاج آن باأعدام بيشتر خواهد بود تارسد بشيئی كه قوة الوجود باشد نه فعليت هستی.

حقيقت حق بحسب وجود و كمالات وجودی نامتناهی است ولی ممكنات دارای حد ونهايت ميباشند. صدور فيض ازجاعل بطريق رشح وظهور است نه آنكه تنزل وجود ملازم باانحطاط وجود علت ازمقام خود باشد چون امكان ندارد علت از مقام خود متنزل شود ولی چون علت العلل واجد همه‌ی كمالاتست بنحواعلی واتم قهراً فيض وجود از او ساری در غير ميشود عده‌ای از عليت ومعلوليت وسنخيت بين علت و معلول توليد فهميده‌اند وبين سنخيت توليدی واصل سنخيت بين علت ومعلول خلط كرده‌اند. شيخ احسائی درجميع اين موارد بواسطه‌ی وارد نبودن بمبانی فلسفی دچاراشتباهات بزرگی شده‌است اكثر اشكالات اوواهی وخارج ازاسلوب كلام علمی است لذا ما درطی اين تعليقات متعرض كلمات او نشده‌ايم

الف ــ بنا برطريقه‌ی حكما چون مبانی فلسفه ناظر بتحقق عليت و معلوليت است خصوصاً بنا برتباين در وجود و يا قول به اصالت ماهيت.

ب ــ بنا برعقيده‌ی عرفای شامخين.

ج ــ اينكه صدرالمتألهين وآقا علی مدرس وحكيم سبزواری به تبع شيخ الاشراق ازعقول و نفوس ماهيت را نفی نموده‌اند درست نيست ودليل وبرهانی هم برای مطلب خود ذكر نكرده‌اند لذا عرفای شامخين فرموده‌اند؛ عين ثابت ممكن محو نميشود و وجود هرچه كامل باشد اگر متصف بمعلوليت گردد بايد صرف ربط بعلت خود باشد چنين وجودی محدود وصاحب ماهيت خواهد بود

سيه روئی ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

اندفاعه «فتدبر».

فاول الصوادر (١) عنه تعالى يجب أن يكون أجل الموجودات بعده، وهو الوجود الابداعي الذى لاامكان له، الاماصار محتجباً بالوجوب الاول وهو

١ـ جميع حكماء متفقند كه اول صادر ازحق بايد موجود مجرد تام واشرف كائنات در قوس نزول باشد (الف) مصنف علامه در اسفار (ب) وساير كتب خود مثل تعليقات بر حكمت الاشراق وشواهد ومبدء ومعاد اين مطلب را بطور كامل تحقيق كرده است همه‌ى حكما اين مطلب را تصديق دارند خواجه طـوسى و حكيم قدوسى اين مطلب را بديهى دانسته(ج) دراين كه ازواحد من جميع الجهات والحيثيات بيش ازيك چيز صادر نميشود محققان ازعرفاهم معترفندوباين اصل عظيم معتقدولى آنها صادراول راوجود منبسط مى‌دانند نه عقل اول لذا صـدرالدين قونوى در كتاب مفتاح(د) گفته است : «والحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه الاالواحد ، لاستحالة اظهار الواحد وايجاده من كونه واحداً ، ماهواكثرمن واحد ؛ لكن ذلك الواحد عندنا الوجودالعام المفاض على اعيان المكونات ، وجد منها ومالم يوجد مما سبق العلم بوجوده مشترك بين القلم الاعلى الذى هواول موجودالمسمى أيضاً بالعقل الاول وبين ساير الموجودات» عرفا بواسطه‌ى دلايلى كه در كتب خود ذكر كرده‌اند مفاض بالذات وجود منبسط را ميدانند كه بالذات تعدد و تكثر ندارد وبواسطه‌ى قوابل متكثرميشود وچون عقل اول محدود است وتلطخ با ماهيت دارد مناسب نيست كه صادر ازحق شود وليكن از آنجائيكه عقل اول واجد جميع نشئآت وجوديست وهمه‌ى كمالات موجودات رادربرداردوبالاجمال كل الاشياء است فرقى باوجود*

الف ـ قيد قوس نزول براى آنستكه حقيقت محمديه «ص» در قوس نزولى اگر چه عقل اول استولى بحسب قوس صعودى عقل اول حسنه‌اى ازحسنات اومىباشد .

ب ـ دراسفار أربعه‌مباحث‌امورعامه چاپ سنگى طهران ص ١٦١ فصل٨٤« فى ان البسيط الذى لاتركيب فيه لايكون علة‌لشيئين بينهما معية بالطبع » درالهيات اسفار چاپ سنگى صفحه‌ى ١٥٥ « فى أن أول مايصدر عن‌الحق يجب أن يكون أمراً واحداً » در تعليقات برحكمت‌الاشراق چاپ سنگى طهران ص ٣١٤ « ان البسيط الذى لاتركيب فيه لايكون علة لشيئين » درجميع‌اين كتب از اعتراضات اصحاب خناس مثل امام فخر وديگران بطور تفصيل جواب داده‌است .

ج ـ خواجه نصيرالدين «ره» درجزء سوم شرح اشارات « چاپ جديدطهران ١٣٧٩ هـ ق ص ١٢٢ » در بيان‌كلام شيخ فلاسفه‌ى اسلام گفته‌است: «يريد بيان أن الواحد الحقيقى لايوجب من حيث هوواحد الاشيئاً واحداً «وكان » هذا الحكم‌قريب من‌الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه و انما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية»

د ـ مصباح‌الانس « چاپ سنگى طهران١٣٢٣ هق ص٦٩ »

عالم الامر الالهی ولایسع فیه الاألارواح القادسة علی تفاوتها فی القرب من الذات الاحدیة ، لانها بمنزلة الاضواء الالهیة ، والعبارة عن جملتها روح القدس ، لانهـا کشخص واحد وهی لیست من العالم ولا واقعة تحت قول «کن» لانها نفس الامر والقول، وبعدها مرتبة النفوس علی درجاتها ، ثم الطبایع والصور علی مراتبها، ثم بسایط الاجسام واحداً بعد واحد، الی المادة الاخیرة التی شأنها القبول والاستعداد، وهی النهایة فی الخسة والظلمة

* منبسط ندارد مگر باجمال وتفصیل وروی همین جهت برخی ازابناء توحید وتحقیق جمع بین این دو قول کرده‌اند برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود بأساس التوحید در قاعده‌ی الواحد تألیف حکیم محقق و عارف کامل باذل مرحول آقا میرزا مهدی آشتیانی «قدس‌الله‌روحه» برقاعده‌ی الواحد بعضی ازغیرارباب تحقیق که فهم عمیق مسائل مهم فلسفی را نداشته‌اند مثل غزالی وفخررازی اشکالاتی براین قاعده نموده‌اند که خیلی سست و بی اساس است (الف) .

شیخ‌الاشراق درحکمت‌الاشراق (ب) قاعده را این نحوبیان نموده است : «لایجوز ان یحصل من نورالانوارنور وغیرنور من‌الظلمات کان جوهرها أوهیئتها ، فیکون‌اقتضاء النورغیراقتضاء الظلمة ، فذاته یصیر مرکبة مما یوجب النور ویوجب‌الظلمة وقد تبین لك استحالته» حقیقت حق اول بسیط ازجمیع جهات ونورصرف أست چنین حقیقتی که هیچ تکثرندارد ممکن نیست علت ازبرای دو موجود «چه نوروچه ظلمت» گردد چون صریح ذات حق‌علت اشیاست وذات‌اومبدء صدور موجوداتست وذاتش منحل بعلت وامـری دیگر نمیشود اگر چنین وجودی مبدء دو موجود شود باید دو جهت اقتضـاء و دو مبدء صدور دروجـودش تحقق داشته باشد؛ چون وجود هرعلت فیاض وجود معلول، دارای خصوصیتی است که بواسطه‌ی آن‌معلول ازوی‌صادرمیشود واگراین‌طورنباشد لازم‌آید صدورهرچیزی از هرچیزی . ازاین خصوصیت بوجوب سابق بروجودمعلول نیز درافواه والسنه‌ی حکمای الهی تعبیرشده‌است. اگرذاتی مبدءصدوردوچیز باشد«درعرض یکدیگر»لازم‌آید که‌آن ذات بسیط ازجمیع جهات‌وحیثیات نباشد. صدوراکثرازواحداز حق تعالی‌بواسطه‌ی اعتبارات*

الف ــ برای بحث‌کامل‌تردراین مسأله رجوع شود بکتـاب « أساس التوحید در قاعده ی الواحد»ازانتشارات دانشگاه طهران تألیف مرحوم حکیم محقق و فلیسوف أعظم آقا میرزا مهدی آشتیانی « قده »

ب ــ شرح حکمت‌الاشراق‌چاپ سنگی‌طهران ص۳۱۴ . الهیات بالمعنی‌الاخص أسفار

وبما قلنا : إن الترتب فی المراتب النزولیّة بطریق العکس و عکس العکس بالغاً ما بلغ ظهر ما قال : إن اوّل الصوادر یجب أن یکون أجلّ الموجودات. قوله : و هو الوجود الابداعی. وهو أیضاً ظاهر لان الاوّلیّة ینافی المسبوقیة فی سلسلة النزول «وهذا» معنی الابداع ، والوجود الابداعی لایکون ناقصاً حقاً و عالمه عالم التام و لیس له حالة منتظرة ولاإمکان له إمکاناً واقعیاً لانه لیس له شیء بالامکان ولایکون خالیاً فی نفس الامر عمّا یکون جایزاً له وخلوّه عمّا یجوز له کان بحسب المرتبة وما لایکون له بحسب نفس الامر هو کمال لایمکن له بل هو للـواجب خاصة و وجوده بنحو تام فی مرتبة تحقّقه هو المراد من انجبار امکانه واحتجابه لانه لیس فی الواقع لمعنی الامکان فیه أثر. وقوله: وهی لیست من العالم ولا داخلة تحت قول کن. لان العالم من متعلّقات الامر هنا وهی نفس الامر لاغـیر والامر هو المشیّة خلـق الله العالم بالمشیّة (١) والمشیة بنفسها ومعنـی هذه العبارة ای المشیة بنفسها إمّا ان المشیة

*وشروط مختلف نظیر تعدد آلات و قوابل میباشد برهان بر عدم جواز صدور کثیر از واحد حق مطلق جمیع اقسامی را که شیخ الاشراق در برهان مذکور فرض نموده است : «صدور نور وظلمت یا دو نور و یا دو ظلمت» نفی مینماید و بطور مطلق در درجه‌ی أول اکثر از یك وجود نورانی مجرد تام «عقل اول» ازحق صادر نمیشود نتیجه‌ی برهان این میشود که حقایق وجود بترتیب ازحق اول صادر شود « علی ترتیب الاشرف فالاشرف » حصول کثرت نـاشی از تنزل وجود از سمـاء اطلاق بارض تقیید است . وجود وسائط وجود خود بخود ضعیف میشود تا برسد بماده وهیولاکه باصطلاح اهل تحصیل درصف نعال وجود واقع شده است .

١ـ وجود دارای حقیقت واحد و مراتب مقول بتشکیك است وحدت وجود نظیر وحدت مفاهیم وماهیات مثل وحدت نوعی وجنسی و نسبی و عددی نمی‌باشد بلکه وحدت اطلاقیست لذا اصل وجود صرف ومنزه ازحدود وماهیات وسریان درغیر واتحاد بااشیاست وبالذات احاطه‌ی قیومی نسبت بهمه‌ی موجودات متکثره دارد وماهیات منبعث از تجلیات متعدد ومتفنن این وجود میباشند خاتم اوصیاء و سرور اولیاء علیه الاف التحیة والثناء فرموده است : «کل شیء منها بکل شیء محیط والمحیط بما احاط منها هو الله الاحد الصمد» و در صحیفه‌ی ملکوتی وارد است : «وهو معکم أینما کنتم» مقصود ازاحاطه ، احاطه‌ی قیومیست نه احاطه‌ی سریانی که شأن فعل اطلاقی حق میباشد از این جهت حق نسبت*

موجوده بنفسها و امّا خلق الله المشية بنفسها و امّا خلق بنفسها و المراد هو الثانی لان المشية

*بهمه‌ی اشیاء تساوی دارد واین تساوی‌از قبیل تساوی فعل‌اطلاقی و مشیت ساریه‌ی او نمی‌باشد . منشأ وجدان حق همه‌ی حقایق وجودیه را همان صرافت وجودی و استقلال او می باشد و معیت سریانی منافی باصرافت تـام ذات و دارا بودن همه‌ی تحصلات و فعلیات میباشد ، خفای تام حق بحسب ذات وبینونت اوبااشیاء مصداق اسم باطن وظهور سریانی وفعلی او در اشیاء ملاك اسم ظاهراست .

فعل اطلاقی حق ساری درجمیع ذرات‌وحق بحسب این فعل یکنوع دیگرازتساوی را دارا میباشد ازاین فعل اطلاقی تعبیر بوجود عام امکانی ووجود منبسط و فیض مقدس ونسبت سوائیه ورحمت واسعه ووجه‌الله وقیومیت مطلقه‌واراده ومشیت فعلیه(الف) و عرش هویت محمدیه (ص) وعلویه(ع) ومقام‌استوی وکلمه‌ی کن وبرزخ البرازخ وابداع ونفس رحمانی و حق مخلوق به وحق ثانی واضافی وصنع(ب) شده است این فعل اطلاقی که محققان ازعرفاء آن‌را اول‌صادرازحق می‌دانند باعتبارمقام اطلاق ولابشرطی یعنی لابشرط ازاتحاد باموجودات وسریان درآنها نسبتش بهمه‌ی موجودات متساوی است وچون اطلاق وسریان‌قیدآن میباشد درمقام تحصل ماهیات و اعیان ثابته بصورت بشرط شیء جلوه‌گر میشود « هرلحظه بشکلی بت عیاردرآمد ؛ دل برد ونهان شد» این وجود بحسب کمال همه‌ی وجودات بنحوکثرت دروحدت ووحدت درکثرت میباشد.

قال بعض البارعین فی العلوم العقلیة والنقلیة «سیدالاساطین ورئیس الملة والدین مدظله السامی»: فی رسالة مصباح الهدایة «اول ما انفلق الصبح الازل وتجلی علی الآخر بعد الاول و خرق أستار الاسرار هو المشیة المطلقة والظهور الغیر المتعین التی یعبر عنها تارة بالفیض المقدس لتقدسها عن الامکان ولواحقه و الکثرة و توابعها ، و اخری بالوجود المنبسط لا نبساطهـا علی هیا کل سموات الارواح و أراضی الاشباح وتارة بالنفس الرحمانی والنفخ الربوبی وبمقام الرحمانیة والرحیمیة ، وبمقام القیومیة ، و بحضرة العماء وبالحجاب الاقرب وبالهیولی الاولی والبرزخیة الکبری وبمقام التدلی و بمقام أو ادنی ، وان کان ذاك المقام عندنا غیرهـا بل ذاك لیس بمقام اصلا و بمقام «المحمدیة (ص) و العلویة » (ع) الی غیر ذلك من الاصطلاحات والعبارات والاشارات حسب المراتب والمقامات. وقال أیضاً «دام ظله العالی»: « ان للمشیة المطلقة مقامین ،مقام اللاتعین و الوحدة لاالظهور بالوحدة و مقام الکثرة*

الف ــ صفوان بن یحیی ازحضرت رضا «ع» نقل کرده‌است: « فارادته احداثه » ازحضرت صادق «علیه‌السلام» نقل شده‌است: « ان‌الله خلق‌الاشیاء بالمشیة و المشیة بنفسها .»

ب ــ ازحضرت رضا صلوات‌الله علیه منقول‌است : « خلق‌الله الصنع وخلق‌الاشیاء بالصنع .»

لیست بالمشیة والاتسلسلت ولایلزم من هذا ان لایکون مستغنیة الذات حتی یلزم أن یکون واجب الوجود محتاجاً فی فاعلیته الی شیء لایکون منه وهذا فاسد بالضرورة لایشك فیه أحد؛ بل المقصود ان حصولها من الـواجب وتحقّقها لیس بتوسط مشیة اخری بل بلاتوسط فهی مخلوقة بالمعنی العالم وواسطة لساير المخلوقات وان لم یکن من عالم الخلق القسیم للامر والمخلوقیّة هنا أیضاً بطریق الفیض لابخروج شیء من الخالق حتی یلزم الولادة او شیء آخر من الشناعة و موجودات هذا العالم هی الارواح القادسة والمشیة والارادة واحد بالذات ومختلفـة بالاعتبار اذا تعلّق بالوجـود یقال بالمشیة واذا تعلّق بالماهیة یقال بالارادة وهما بعدالعلم و بعدهما التقـدیر وبعده القضاء والامضاء والکلّ فعـل الله وباعتبار إختلاف المتعلّق یختلف الاسامی فان تعلّق بالحدود قیل: بالتقدیر وان تعلّق بالاتمـام قیل: قضاء وان تعلق باخراجه مع الاسباب والعلل مشروطاً فهو الامضاء وقوله: وهی لیست من العالم. ای العالم الذی هـو ماسوی ویطلق ماسوی علی مایبقی بابقائه تعالی وهی تبقی ببقاء ولایقال علیها ما سوی بحسب اصطلاحهم وبعدالعلم بالمراد لایحسن تضییع الوقت فی البحث والایراد متمسکاً بظاهر اللفظ وبعدهامرتبة النفوس علی درجاتها کمایدّل الفاء وصیغة المضارع فی فیکون، فیکون هو المراد من العالم .

ثم یترقی الوجود منها بالتلطیف والتکمیل راجعاً الی ما نزل منه عایداً الی ما بدء منه بتهییج المواد وتحریك الاجساد واحداث الحرارة المهیجة السماویة فی الاسطقسات من تداویر النیرات الموجبة لنشو النبات بعدالجماد وسیاقة المرکبات الی درجة قبول الحیوة وتشویق النفوس الی أن یبلغ درجة العقل المستفاد الراجعة الی الله الجواد .

هذا بیان لصعود الوجود بعد النزول و کیفیة تحقّقه. وأمّا المعدّله وقد قلنا سابقاً : إن النزول بطریق الفیض لایسلب الشیء من مرتبته بأن یخرج من مرتبته

*والتعین بصورة الخلق والامر، وهی بمقامها الاول مرتبطة بحضرة الغیب ای الفیض الاقدس ولاظهور لها بذلك المقام وبمقامها الثانی ظهور کل الاشیاء بل هی الاشیاء کلها أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً» هذا کلامه «مدظله» ذکرته تیمناً بافادته و تذکراً باضائته .

فصارت خالیة ودخلت « ودخل- خل » فی مرتبة اخری فکانت « فکان - خل » فی کل آن فی مرتبة اخری غیرمرتبة کانت «کان-خل » فیها قبل هذا الآن بل ماکان فی المرتبة السابقة لاینقص ولایزیل هو ولا شیء عن هذه المرتبة و مع هذا یتحقّق مشا کله فی مرتبة بعد ها و هکذا من الثانیة إلی الثالثة إلی آخر النزول ، ففی المراتب النزولیّة ما فی المرتبة السابقة الاشرف باق عند تحقّق اللاحق بحاله بشخصه و فی الصعود أیضاً ما فی المرتبة السابقة الاخس باق عند تحقّق اللاحق الاشرف لکنّ لابشخصه «فتدبر»

والمراد بالرجوع إلی ما نزل منه کون کلّ مقام صعد إلیه فی القوس الصعودی مقابلا لماهو بمعناه فی القوس النزولی فحصل من القوسین دایرة و آخر مرتبة النزول کان الهیولی التی هی النهایة فی الخسّة وسببه هو الامکان المتصور فی العقل ولاستعدادها بنفسها تستحقّ الفیض وهو الجسمیة المشترکة وبها تستدعی الفیض الاکمل من الاوّل وهو النوعیة فیفیض من المبدء فحصل الاجسام العنصریّة بسیطة علی ظاهر مذهب المشّاء وبواسطة الاشعة الکوکبیّة حصل فی العناصر الامتزاج التام والناقص والاتمّ و حصل التراکیبات الثلاثة الجمادّیة والنباتیة والحیوانیة ومن مراتبها الانسانیة القابلة للبلوغ إلی درجة العقل المستفاد والرجوع إلی حضرت الجواد وبامداده تبقی الاستمداد والامکان لازم فلاتغفل .

فانظر الی حکمة المبدع کیف أبدع الأشیاء وأنشأ الاکوان من الاشرف فالاشرف، فابدع اولا أنوارا قدسیة وعقولا فعالة تجلی بها، تجلی لها-خل» والقی فیها مثاله فاظهر منها أفعاله(۱) واخترع بتوسطها أجساما کریمة کرویة صافیة نیرة وذوات

۱ ـ این کلمات را صدر الدین شیرازی از کلام معجز نظام علی علیه السلام اقتباس نموده است : سئل علی (ع) عن العالم العلوی فقال (ع) : « صور عاریة عن المواد خالیة عن القوة والاستعداد فتجلی لها ربها فا شرقت فطالعها فتلالات القی فی هویتها مثاله ، واظهر عنها أفعاله، فجعل الانسان ذا نفس ناطقة، فان زکیها بالعلم فقد شابهت جواهر أوائل عللها، واذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد وقد شارکت بها السبع*

نفوس حيوانية دايمة الحركات تقرباً الى الله وعبودية «وعبوديته - خل» له وحملها في سفينة ذات ألواح ودسر جارية في بحر القضاء و القدر بسم الله مجريها و مرسيها والى ربك منتهاها .

فانظر بنظر الاعتبار الى الحكمة المبدع الخالق و كيفية إبداعه الاشياء و إنشائه الاكوان فان إنشائه الاشياء كان بطريق الفيض الاشرف فالاشرف لان الفيض لايكون الا كذا وماهو المبدع غير مسبوق بالقضاء لان خروج الشى عن دار القضاء لغاية الامضاء يكون بمعدّات و أسباب متسلسل فلايجوز أن يكون المبدع الاوّل اجساماً مطلقا ولا نفوساً بل هما بعده ووجودهما بنحو يعرف بمدلول قوله تعالى فيكون

*الشداد» مراد از عالم ماسوى الله يا مايعلم به الله است وجه تسمية آن بعلوى باعتبار علو و ترفع آن از مادهٔ جسمانيه است يا وجه تسمية آن بعلوى باعتبار ترفع آن عالم از اذهان موجودات اين عالم است وعالم علوى از افهام خلايق مستور است اگر چه بشر بحسب فطرت متوجه بآن عالم است و بالذات ، نيل بآن عالم را طالب است. عالم علوى موطن اصلى وغايت وجودى افراد انسان است وانسان بواسطه‌ى سيئه‌اى كه از آدم ابوالبشر سرزده است باين نشأه هبوط نموده است مراد از صورت در كلام امام همام صورت مقابل ماده نيست تا آنكه صور الهيه محتاج بماده باشند بلكه مطلق فعليت را بوجهى حكما صورت ميدانند وهر صورت مجرده برى از ماده ومعرا از قوه واستعداد است وچون چنين موجودى در حصول و تحقق احتياج بماده وزمان ندارد وصرف امكان ذاتى كافى از براى صدور از علة العلل ميباشد بصرف تجلى حق ظاهر ميشود و چون فيض وجود از عالى بايد بدانى برسد «عقل اول راند بر عقل دوم * ماهى از سر گنده گردد نى زدم» موجودات ماوراء اين عالم وسايط فيض ومجلاى ظهور فيض وجود حقند وافعال حق ازمشكوة وجود آنها بكائنات ميرسد. دربين موجودات اين عالم انسان اگرچه در ابتداى وجودى عين اجسام و مواد است ولى بواسطهٔ استعداد مظهريت جميع أسماء از اين عالم مرور نموده و بتحولات ذاتى متصل بعالم مثال و از عالم مثال بعالم عقل سفر مينمايد و بالاخره ازعقول لاحقه ميشود و چه بسا بحسب سعه و قوت وجودى ازعقل كامل تر گردد چون غايت وجودى انسان فناء فى الله وبقاء باوست (الف)

الف ــ بهمين نكته در كلام عارف رومى اشاره شده است :

بار ديگر من بميرم از بشر — تا بر آرم چون ملائك بال و پر
بار ديگر از ملك پران شوم — آن چه اندر وهم نايد آن شوم
پس عدم كردم عدم چون ارغنون — گويدم انا اليه راجعون

فکان موجوداً متدرّجاً فهو عقل و نور. وقوله: فابدع اولا. أی غیر مسبوق فان هذا لازم الابداع وتوضیح له لان الابداع خلق شیء لامن شیء و هذا الخلق بطریق التجلّی والقاء المنان واظهار الافعال منه لابخروج شیء منه واختراع أی خلق أجساماً کریمة إلی آخره. او کرویّة و علی الاوّل أی أجرام الکواکب ذا النفوس الحیوانیة « و نفوسها الحیوانیة - خ ل » دائمة الحرکات تقرّباً الی الله عبودیّة له و لایعصون ما امرالله وحملها فی سفینة ذات ألواح و دسر محدّد الجهات و تلك البروج جاریة فی بحر القضاء بحکم محتوم والقدر بحکم مرسوم لایدری أحد من أین والی أین، إلامدبرّها « بسم الله مجریها » ای مجری السفینة ومرسیها ، والی ربك منتها امور جمیع الخلایق من الممکنات، الجواهر والاعراض فی الدنیا و الاخرة إلی « حکمة - د ط » قدره وقضائه فیهم.

و جعلها مختلفة فی الحرکات و نسب أضواء النیرات المعدة لنشو الکاینات، ثم خلق هیولی العناصر التی هی اخس الممکنات وهی نهایة تدبیر الامرفانه یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه بتکوین الجماد من تعدیل العناصر والارکان ثم النبات من صفوها ثم الحیوان ثم الانسان واذا استکمل بالعلم والکمال بلغ الی درجة العقل الفعال فیه وقف تدبیر الخیر والجود واتصل باوله آخر دایرة الوجود(۱) وانه مفیض الخیر والجود

۱ــ وجود درمقام نزول وصعود دایره ای را بحسب معنی تشکیك میدهد ، وجود بعد ازتنزل ازمقام وجوبی وسریان درماهیات واعیان ثابته ازعقل مجرد شروع نموده بماده وهیولی ختم میشود وجود درمقام تنزل هرچه ازمبدء جود دورمیشود ضعیف تر میگردد لذا اهل معرفت گفته اند : «فیبتدی الوجود من الاشرف فالاشرف الی أن ینتهی الی مالا أخس منه فی الامکان ولااضعف . »

قوس نزولی بهیولای اولی ختم میشود وازهیولای اولی که أخس کائنات است شروع نموده بعقل مجرد تمام می گردد ازاین قاعده تعبیر بامکان اخس نموده اند کما اینکه بقاعده ی اولی امکان اشرف اطلاق نموده اند «فلایزال الوجود یترقی من الارذل الی الافضل الی أن ینتهی الی مالا أفضل منه» نزول برطبق صعوداست وهمانطوریکه درحرکت محسوس طفره محال است درنظام وجود نیز محال است وفیض وجود درمقام تنزل وقوس نزول هرموجودیکه امکان تحقق داشته باشد ناچار فیض وجود بآن خواهد رسید روی همین اصل، وجود*

والـواجب تعالی جعل الافلاك بل الكاينات مختلفـة فی الحركات الصعوديّة الجوهريّة ورجوعها إليه بسبب القوّة والضعف والنوريّة وكذا فی النزول عن جواره والبعد منه بمقتضی ماهيتهـم و عينهم الثبوتية والتماسهم واستدعائهم عن الـواجب الوجود علی وفق الثبوت المناسب لتأليفهم ومايتمّ به وهذا النحو من الجعل لاينافی

*موجودات مجرده ازعقول وارواح طولی وعرضی وموجودات برزخی ومثالی ثابت میشود ودر قوس صعود نیز وجود ازماده شروع مینماید وبعقل ختم میشود فرقی که هست قوس نزول مقام جمع وجود وقوس صعود مقام فرق وتفصیل وجوداست وجودیکه ببدایت خود رجوع نماید کامل‌تر خواهد بود .

وجود چه درمقام صعود وچه درمقام نزول هرچه از مبدء وجود دورتر باشد ناقصتر وهرچه بحق نزدیکتر باشد کاملتر وبوحدت وبساطت وجمعیت وغناء نزدیکتر و ازاختلاف و ترکیب دورتر خواهد بود. کاملترین موجودات عقل اول وبعدسایرعقول بنابراختلاف درجات ومراتب وجودی آنها میباشد. عقول مجرده مطلقا احتیاج بأمری غیرحقیقت حق وفاعل مطلق ندارند وازترکیب معرا هستند .

نفوس نـاطقه اگر چه بالذات تجـرد و تروحن دارند وفقط بحسب فعل محتاج بماده‌اند ولی باعتباراتحاد بابدن مرکبند ومادامی که دراین نشأه هستند متصف بصفات اجسام ومواد ند. أنزل مراتب وجود هیولای اولی میباشد. هیولی قوهٔ جمیع فعلیات است و دائماً متلبس بصورتهای گوناگون میگردد اول تحصلی که هیولی بخود میگیرد تحصل جسمیست. جسم بعدازتحولات قبول صورت نباتی نموده وبعد ازطی مراحل نباتی واستیفای جمیع حدود مربوط به نبات، حیوان ودارای قوای ظاهری وباطنی مربوط بحیوان شده وازمرحله‌ی حیوانی مرور نموده انسان میشود. حیوان بمجرد تحصیل قوهٔ خیال موجودی اخروی ومجرد ازماده میگردد این خود مرحله‌ی اول رجوع ببدایت وجوداست. انسان بواسطه‌ی پیدایش عقل مجرد متصل بعقل و متحد با موجود معنوی مجرد میگردد این استکمـال ازطریق برزخ محقق میشود. پاره‌ای ازافراد انسان ازعقل فعال تجاوز نموده و بلاواسطه محشور باحق میشوند .

«فالوجود ابتدء فكان عقلا ثم نفساً ثم صورة ثم مادة و باعتبار آخر فكان عقلا ثم برزخاً ثم نفساً ثم صورة ثم مادة، فصار متعاكساً كانه دار علی نفسه جسماً مصوراً ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً ذاعقل فابتدء الوجود من العقل وانتهی الی العقل . كما بدئكم تعودون ، كما بدئنا أول خلق نعيده»

العدل بل یصحّحه وأضواء النیرات أی أشعة الکواکب المعدّة لنشو الکاینات لان بالاشعة و وصولها بالعناصر بعد حصول الهیولی وتمام التدبیر تلطفت وتعدّلت(۱) و امتزجت وحصلت أجسام مرکبة فصارت مستعدّة لافاضة الکمال ورجوعها إلی الحقّ المتعال علی قدر الحال من اللّطافة ولها مراتب فاوّل مرتبة التعدیل من العناصر والارکان یتکوّن الجماد ثمّ بتعدیل آخر یحصل من صفوها النبات ثمّ الحیوان ثمّ الانسان؛ واذا استکمل ای ذکا نفسه بالعلم والعمل شابه العقل وبلغ إلی درجة العقل الفعّال وهو مقام قاب قوسین، لانه نزل منه و صعد إلیه ، بقوسین فیه وقف أی تمّ

۱ــ درمباحث نفس اسفار(الف) گوید : «اعلم ان عنایة الباری جل اسمه لما افادت جمیع مایمکن ایجادها بالفیض الاقدس علی ترتیب الاشرف فالاشرف حتی بلغ الی أدنی البسایط وأخسها منزلة ولم یجز فی عنایة الباری وقوف الافادة علی حد لایتجاوز فبقی امکان وجود امور غیر متناهیة فی حد القوة من غیران یخرج من القوة الی الفعل. وکانت المواد الجسمانیة وان تناعت فی الاظلام والکثافة والبرودة غیر ممتنعة عن قبول الاستکمال بتأثیر مبدء فعال کتأثیر أشعة الکواکب سیما الشمس فی التلطیف والتعدیل لیصیر باکتسابها نضجاً واعتدالا(ب) مادة للاعذیة والاقوات وقوة منفعلة لتولید الکائنات متهیأة لقبول النشو والحیوة بصور یترتب علیها آثار الحکمة والعنایة کالحیوان والنبات بعد ایفاء الطبیعة حقوق ماتقدم علیها من سایر المرکبات وقواها. وقد مر السبب اللمی فی کون الاخس قابلا لما هو أشرف اذ الممکن لم یخلق هباءاً عبثاً بل لان یکون عایداً الی غایتها الاصلیة فالعناصر انما خلقت لقبول الحیوة والروح فوصول ماقبلت من آثار الحیوة ؛ حیوة التغذیة والنشو والنماء والتولید ثم حیوة الحس والحرکة ثم حیوة العلم والتمیز»

الف ــ الاسفار الاربعة چاپ طهران ۱۲۸۲ ه ق سفر نفس ص۱

ب ــ درکتاب الشواهد الربوبیه « چاپ طهران ۱۲۸۶ ه ق ص۱۲۵ » گوید :«لما کانت عنایة الله غیر واقعة الی حد وکانت سلسلة البسائط منتهیة فی النزول الی أقصاها وهی المادة الاولی فاقتضت انشاء المرکبات الجزئیة القابلة للدیمومیة النوعیة و أبدعت منها نفوساً قابلة للدیمومیة الشخصیة فی النشأة الثانیة .»

از عبارت شواهد معلوم میشود که جواب « لما » دراسفار حذف شده است و یا آنکه ناسخ اشتباهاً حذف کرده است. بنابراین احتیاج بتوجیهات بارده‌ی حکیم محشی « محقق سبزواری قده » در حاشیه‌ی اسفار نیست .

فیض صعودی فی مقابل النزولی من حریم العقل ، ووقف لتمام الدایرة ، وإن کان « فوق کلّ ذی علم علیم » (۱) وهو العزیز الحکیم (۲).

---

۱ ـ تاریخ استنساخ این نسخه را کاتب این نحو نوشته‌است : « قد وقع الفراغ من کتابة هذا الکتاب المستطاب بعون الملك الوهاب فی ید تراب اقدام الطلاب محمد رضا التبریزی فی دار السلطنة اصفهان فی اواسط شهر رمضان فی سنة ۱۲۵۵» .

۲ ـ در نسخه‌ی کتابخانه‌ی مرکزی طهران بعداز عبارت « فوق کل ذی علم علیم » قبل‌از «وهو العزیز الحکیم » این عبارت موجود است : « و بعد مرتبة عین الیقین وحق الیقین مراتب کثیرة لایقف الی حد و هو العزیز الحکیم » ظاهراً این عبارت ساقط شده است و جزء کلام شارح علامه «قده» است .

در آخر نسخه‌ی کتاب خانه‌ی مرکزی دانشگاه طهران «د ـ ط » چنین نوشته شده است: «تمت الکتاب بعون الملك الوهاب فی یوم جمعة تاسع شهر جمادی الثانی من شهور سنة ۱۲۵۵ ه ق» ازقرار معلوم این نسخه و نسخهٔ آستان قدس که نسبتاً کم غلط تراست دریکسال ودر زمان حیوة شارح علامه«قده» نوشته شده‌است چون فوت شارح درسال «۱۲٦٤ه ق» اتفاق افتاده‌است .

روز پانزدهم **شهر محرم الحرام** ۱۳۸۳ هجری قمری مطابق با ۱۸ خرداد ۱۳٤۲ هجری شمسی از تحریر حواشیی این کتاب «شرح رساله‌ی المشاعر» در شهر مقدس مشهد درجوار **حضرت ولی الله اعظم** «رحمت واسعه‌ی الهیه وحجت بالغه‌ی حق، سلطان النشأتین وبرهان الدعوتین» **علی بن موسی الرضا علیهما السلام** فراغت حاصل شد.

«ربّنا اغفر لنا و لاخواننا الّذین سبقونا بالایمان ، و لا تجعل فی قلوبنا غلّاً للّذین آمنوا ، ربّنا انّك رؤف رحیم.»

و انا العبد المفتخر بالانتساب الی أهل بیت النبوة و السفارة « علیهم السلام »

مشهد مقدس رضوی «ع» ۱۵ محرم ۱۳۸۳

سید جلال الدین آشتیانی

فهرس مطالب کتاب

«شرح رساله‌ی المشاعر»

عنوان	صفحه
خطبهٔ کتاب و بیان أقسام حمد باصطلاح اهل عرفان	۱
مقدمه‌ی شارح و بیان «موضوع‌له» اسم الله وتحقیق اینکه مقام ذات اسم ندارد	۳
بیان اقسام حکمت واینکه احاطه بمعارف الهیه درنهایت غموض است	۵
تعریف فلسفه وعلم أعلی	۹
فاتحه درتحقیق مفهوم وجود و أحکام آن	۱۰
مشعر اول-دربیان آنکه وجود غنی‌ازتعریف وتوصیف‌است‌وبیان نفی‌جنس‌وفصل‌ازوجود	۱۶
مشعردوم- دربیان کیفیت شمول وجود وسریان هستی در مفاهیم و ماهیات	۲۱
مشعر سوم-دربیان تحقق وخارجیت وجود واینکه وجود امرعینی وخارجیست	۲۸
کیفیت تحقق وجود ونقل‌کلمات «صدرالمتألهین»ازسایرمصنفات او	۳۳
بیان دلیل دوم اصالت وجود ونقل کلمات اعلام دراین باب	۴۱
بیان برهان سوم براصالت وجود	۴۱
ذکر دلیل سوم براصالت وجود	۴۴
ذکرادله‌ی أصالت وجود «دلیل‌چهارم‌وپنجم» ونقل کلمات اعلام فن دراین مسأله	۵۱
نقل‌کلمات «بهمنیار» و«شیخ» وسایراعلام فن‌وائمه‌ی‌حکمت	۵۶
تقریردلیل ششم براصالت وجود و بیان وجوه فرق بین عارض وجودوعارض ماهیت	۶۲
دربیان‌آنکه اتصاف ماهیت بوجوداتصاف عقلی‌وعروض وجود نسبت بماهیت عروض تحلیلیست	۶۴
بیان دلیل هفتم اصالت وجود و ایراد شارح علامه برشیخ احمد احسائی	
ذکر دلیل هشتم براصالت وجود، نقل‌کلمات«صدرالمتألهین»ازفصول‌عرفانی اسفار	۶۸
مشعر چهارم- دردفع شکوك و ایرادات شیخ الاشراق براصالت وجود ونقل کلمات «شیخ‌الرئیس» وسایر اعلام‌درعدم جواز تشکیك درذاتیات	۷۶
جواب ازاشکال اول «شیخ‌الاشراق»	۷۷
تقریرجواب‌دوم«صدرالمتألهین»ازاشکالات«شیخ‌الاشراق»	۸۱
جواب اشکال‌سوم«شیخ‌الاشراق» براصالت وجود ونقل‌کلام حکمت‌الاشراق وتعلیقات	۸۴
نقل‌کلام« شیخ‌الرئیس» و«علامه‌ی شیرازی» وسایراعلام فن	۸۹
بیان بساطت مدالیل مشتقات‌وتقریر کلام«محقق شریف»و«علامه‌ی دوانی»	۹۱

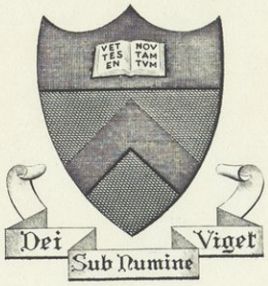
عنوان	صفحه
نقل کلمات أعلام‌وار باب‌تحقیق‌در بساطت مدلول مشتق و بیان وجوه فرق بین بساطت لحاظی و بساطت حقیقی	۹۴
ذکر کلمات اساطین فن در بساطت مدلول مشتقات وذکر دلیل چهارم«شیخ‌الاشراق» براعتباریت وجود و جواب ازاشکال او	۹۵
جواب‌ازاشکال پنجم«شیخ‌الاشراق» و نقل‌اقوال «خواجه» و «صاحب محاکمات» و حواشی مصنف علامه بر تعلیقات	۹۷
نقل‌کلمات‌خواجه‌ی طوسی ومحقق قیصری و بیان اقسام اتحاد	۱۰۱
ذکر اشکال ششم شیخ الاشراق «قده» و نقل کلام سید المدققین و شارح علامه قطب‌الدین شیرازی	۱۰۵
جواب ازاشکال هفتم شیخ‌الاشراق و نقل کلام شیخ‌الرئیس و تقریردلیل‌بر بساطت وجود	۱۰۹
مشعر پنجم-درکیفیت‌اتصاف ماهیت بوجود و نقل کلام«مصنف علامه» از رساله‌ی «اتصاف‌ماهیت بوجود»وبیان‌کلام«محقق داماد» ازقبسات	۱۱۳
مناقشه برکلمات «ملاجلال‌دوانی»و«سیدالمدققین» و«امام فخر» درکیفیت‌اتصاف ماهیت بوجود ونقل‌کلمات«محقق قیصری»از مقدمه‌ی فصوص‌الحکم	۱۱۷
مناقشه برکلمات «قاضی‌سعید قمی»وبیان‌کیفیت اتصاف حق بصفات‌کمالیه	۱۲۱
« اشراق حکمی » در بیان‌آنکه وجود درمقام تحلیل عقلی زائد برممکنات و باعتبار حمل شایع با ماهیات متحد است	۱۲۲
در بیان فرق بین صفت و عارض و نقل مناقشه‌ی«آخوند ملااسمعیل اصفهانی» برفرموده«آخوند نوری» ونقل مناقشه‌ی‌اعلام برکلام«آخوند ملاصدرا» ونقل اشکال «آقا میرزا احمداردکانی» وبیان جواب «آقا علی مدرس» از اشکالات متأخرین«برملاصدرا»	۱۲۴
نقل‌کلام«صاحب‌اشراق»ازحکمت‌الاشراق ومناقشه برکلمات حکمت‌الاشراق	۱۳۰
بیان‌کیفیت اتصاف ماهیت بوجود و جواب ازاشکال قاعده‌ی فرعیه بنابرمسلك قائلان باعتباریت وجود	۱۳۵
نقل‌کلام «سید مدقق»درجواب ازاشکال قاعده‌ی فرعیه	۱۳۷
مشعر سادس- دربیان تخصص وتمیز افراد وجود بنحواجمال واختصار ونقل کلمات«ملاصدرا» ازشواهد واسفار وتحقیق در اطراف‌کلمات «صدرالمتألهین» و بیان‌کلمات«شیخ» وسایراعلام فن حکمت	۱۳۸

عنوان	صفحه
بیان اقسام فتح و فرق بین فتح قریب و فتح مبین و فتح مطلق و نقل کلمات اهل توحید	۱۵۰
مشعر هفتم-دربیان اقسام جعل‌واشکال برکلمات«شیخ‌مقتول»و«علامه دوانی»	۱۵۶
در بیان ورود اشکالات ومناقشات بنا برمجعولیت ماهیت واثبات اصالت وجود	۱۵۸
دلیل دوم- برأصالت وجود ازناحیه‌ی جعل ونقل‌کلمات مصنف ازاسفار اربعه و سایر کتب او	۱۶۵
تقریر دلیل سوم اصالت وجود ازناحیه‌ی جعل	۱۶۷
اشکال چهارم برمجعولیت ماهیت وتقریر آنکه وجود مجعول بالذات‌وماهیت مجعول بالعرض است	۱۷۱
دلیل پنجم- براصالت وجودواعتباری‌بودن‌ماهیت ازطریق جعل‌ونقل‌کلام‌اسفار و بیان لزوم سنخیت بین علت ومعلول	۱۷۳
در بیان مراتب وجودات وفرق بین اصل حقیقت وجود «حق» و وجود مطلق « فعل حق » و وجود مقید « اثرحق »	۱۷۷
نقل‌کلمات حکیم بارع وعارف متأله آقا میرزا هاشم رشتی «گیلانی»	۱۷۹
دلیل‌ششم- براعتباریت ماهیت واصالت وجود ازطریق جعل ونفی ترکیب بطور مطلق از وجود	۱۸۴
دلیل هفتم- بر اصالت وجود و اعتبـاریت ماهیت از راه جعل و نقل کلمات «صدرالمتألهین»	۱۹۰
دلیل‌هشتم- براصالت وجود ازطریق جعل ومناقشه بردلیل مزبور	۱۹۳
مشعر هشتم ـ در بیان کیفیت جعل و افـاضه و اثبات باری و بیان آنکه جاعل موجودات و مبدء کائنات تعدد وتکثر ندارد و نقل‌کلمات ائمه‌ی عرفان و تقریر آنکه نسبت جاعل بمجعول نسبت کامل بناقص وفعلیت بقوه است	۱۹۵
منهج اول- دربیان اثبات وجود حق تعالی و وحدت ذات او و نقل کلمات محققان وتحقیق دراطراف‌کلمات اهل حکمت و معرفت	۲۰۱
مشعردوم‌ازمنهج اول- دربیان‌آنکه حق تعالی ازحیث شدت وقوت وجود تناهی ندارد	۲۱۱
مشعرسوم‌ازمنهج دوم- دربیان‌آنکه مبدء وجودات واحداست	۲۲۱
مشعر چهارم‌ازمنهج دوم- دربیان‌آنکه خداوند مبدء وغایت جمیع‌اشیاءاست	۲۲۸

عنوان	صفحه
مشعر پنجم- در بیان آنکه واجب الوجود تمام و کمال هرموجودیست	۲۳۵
مشعر ششم – در بیان آنکه حقتعالی مرجع جمیع امور است وتحقیق در بیان قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» ونقل کلمات اسفار وبرخی ازمحققان ازاهل حکمت	۲۳۶
مشعرهفتم – در بیان آنکه حق تعالی بتعقل ذات خودهمه‌ی اشیاء را تعقل میکند ونقل اقوال درعلم حق	۲۴۳
بیان برهان تضایف ونقل کلمات اساطین حکمت دراین برهان ومناقشه برفرموده «ملاصدرا» ونقل کلام «آقامیرزامهدی آشتیانی» و«آقامیرزا ابوالحسن قزوینی»	۲۵۱
مشعرهشتم – دربیان آنکه موجود حقیقی حق تعالی است و موجودات نسب وشئون وجودی حق و ثانیه مایراه الاحولند ونقل کلام «آقامحمدرضای قمشه‌ای»	۲۶۰
در بیان آنکه بنا بروحدت وجود حلول حق دراشیاء و اتحاد او با ممکنات لازم نمیآید	۲۶۷
منهج دوم- تحقیق در پاره‌ای از صفات حق تعالی وبیان قول حق در کیفیت ثبوت صفات ازبرای حق تعالی	۲۷۱
مشعر دوم ازمنهج سوم- دربیان کیفیت علم حق تعالی بجمیع موجودات وبیان آنکه حق تعالی بنحوتفصیل درمقام ذات عالم بجمیع اشیاء است	۲۷۶
مشعر سوم ازمنهج دوم- دربیان سایرصفات کمالیه‌ی حق اول وتقریر آنکه جمیع موجودات مظاهر علم وقدرت واراده وسایرصفات کمالیه حقند	۲۸۲
بیان اقسام وحدت وتقریر آنکه وحدت حق اول وحدت اطلاقی وذاتیست	۲۸۵
مشعر چهارم ازمنهج دوم- دربیان وجوه فرق بین کلام وکتاب حق تعالی	۲۸۸
منهج سوم -بیان صنع وابداع وذکر اقسام فاعل وبیان کلام «آخوندملاعبدالله زنوزی» و«آقا علی مدرس»	۳۰۱
مشعردوم ازمنهج سوم- درفعل حق تعالی و نقل روایات وارده‌ی از اهل عصمت و طهارت دربیان معنای روح وموجودات ماوراء الطبیعه وتحقیق دراطراف آن روایات وکیفیت خلقت نوری أئمه (ع)	۳۰۷
مشعر سوم ازمنهج دوم- دربیان حدوث زمانی عالم ماده وهویات وجودیه ونقل اقوال اعاظم در وحدوث عالم	۳۳۹
مناقشه برکلمات «سیدمحقق داماد» و«حکیم سبزواری» و«آقامیرزا ابوالحسن جلوه»	۳۴۰
اشکال برکلمات «شیخ الرئیس» درحرکت جوهری	۳۴۳

عنوان	صفحه
نقل کلمات «شیخ» از شفا در ابطال حرکت جوهر	۳۴۴
ذکر براهین بر حرکت جوهر از طریق مبدء وغایت واستشهاد بآیات قرآنیه	۳۵۲
بیان کیفیت ربط حادث بقدیم وتزییف طریقه‌ی قدما و اثبات مطلب از طریق حرکت در جوهر	۳۶۱
نقل کلام «امیرالمؤمنین ع» در فناء وزوال ودثور این عالم از کتاب «نهج البلاغه»	۳۶۷
حاتمه‌ی رساله‌ی المشاعر- در اثبات مبدء وجود از طریق برهان صدیقین	۳۶۹
نقل کلمات شیخ وخواجه وسایر اعلام در بیان برهان صدیقین	۳۷۲
در بیان آنکه اول صادر از حق باید اشرف کاینات وموجودات در قوس نزول باشد	۳۸۴
نقل کلام شیخ الاشراق در قاعده‌ی « الواحد لایصدر عنه الا الواحد »	۳۸۵
نقل کلام سیدنا الاستاد العلامه « روحی فداه » از رساله‌ی « مصباح الهدایه »	۳۸۷
در بیان قوس صعود ونزول وتقریر کیفیت رجوع نهایات ببدایات وجود	۳۸۸
نقل کلام مصنف از سفر نفس أسفار ومناقشه بر کلمات حکیم محشی «قده»	۳۹۳

Library of



Princeton University.

Princeton University Library
32101 072571621