

شرح رسالہ المشاعر

ملا صدقا

تالیف

حکیم محقق حاج ملا محمد حسین لاهیجی

بِأَعْيُنِنَا وَتَحْمِيحِنَا وَمُقَدِّمِنَا

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ أَشْتِيَانِي

کتابفروشی زوار مشهد

Princeton University Library



32101 072571621



Lahijr, Muhammad Ja'far ibn Muhammad Şadiq

بنسبت چهارصدمین سال ولادت صدرالدین شیرازی

Sharḥ-i risālah-yi al-Mashā'ir

شرح رساله المشاعر

مُلاصَدًا

صدرالدین شیرازی

تألیف

حکیم محقق حاج ملا محمد عسکری همدانی

بَانْعَلَيْنِ وَيُصِحِّحُ وَمُقَدِّمًا

سید جلال الدین آشتیانی

دانشیار دانشگاه مشهد

این تألیف را با کمال احترام با استاد فرزانه، مستشرق عالیقدر و فیلسوف
بزرگ آقای پروفیسور هنری کرین استاد دانشگاه سربن فرانسه و رئیس
انستیتوی ایران و فرانسه « قسمت ایران شناسی » که وجودش در نشر
فلسفه اسلامی در دنیای غرب منشأ خدمات گرانبهاست تقدیم میدارم .
سید جلال الدین آشتیانی

تعداد یک هزار نسخه از این کتاب ب سرمایه کتابفروشی زوار مشهد در چاپخانه خراسان بطبع رسید
اول محرم الحرام ۱۳۸۳ مطابق با چهارم خرداد ۱۳۴۲

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمه مصحح بر شرح رساله المشاعر

یکی از تألیفات نفیس صدر المتألهین رساله‌ی «المشاعر» است این کتاب مشتمل است بر مقدمه‌ی زیبا و کاملی که با اسلوب شیوا و قلمی توانا مطالب کتاب را معرفی و برتری علم الهی را بر سایر علوم و معارف بیان نموده است (۱). جای تردید نیست که برخی از مسائل مهم فلسفه را حکمای قبل از صدر المتألهین بطور ابهام و اجمال

۱ - در دیباچه گوید (الف) : « ایها الاخوان السالکون الی الله بنور العرفان استمعوا بأسماع قلوبکم مقالتی لیتفد فی بواطنکم نور حکمتی و اطیعوا کلمتی و خذوا عنی مناسک طریقتی من الایمان بالله و الیوم الآخر ایماناً حقیقیاً حاصللاً لانفس العلامه بالبراهین الیقینیة و الآیات الالهیة کما اشار الیه سبحانه ، و المؤمنون کل آمن بالله و الیوم الآخر و ملائکته و کتبه و رسله . و قوله : و من ینکفر بالله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً . و هذه هی الحکمة الممنون بها علی أهلها و المضمون بها علی غیر أهلها و هی بعینها العلم بالله من جهة ذاته المشار الیه بقوله : أولم ینکف بربک أنه علی کل شیء شهید . و العلم به من جهة العلم بالآفاق و الانفس المشار الیه بقوله : سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق . چون در فلسفه اثبات میشود ذات حق تعالی و صفات ثبوتیه و کمالیه و مبدئیت حق نسبت باشیاء و رجوع اشیاء بحق در قوس صعود . برای آنکه جمیع موجودات بسوی حق سفر مینمایند کما اینکه ظهور آنها از حققت لذا مبدء و منتها اوست در کتاب آسمانی نازل بر قلب حضرت رسول و اخبار وارده از آنحضرت و اهل بیت عصمت او «علیهم السلام» مضامین زیادی ناظر بر این مطلب است بین حق تعالی و اشیاء و سایط فیضی موجود است که فیض وجود از طریق آنها بموجودات میرسد در لسان شرع از آن موجودات شریفه و هیاکل نوریه بملائکه تعبیر شده است حکما آنها را تقسیم بمقول عرضیه و طولیه و موجودات برزخیه نموده اند .

الف - المشاعر چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۲

2272
.68942
M91
.774

2272
.666
.774

ذکر کرده‌اند و از بحث تفصیلی آن عاجز بوده‌اند، برای آنکه اصول و قواعدی را که تحقیق آن مباحث متوقف بر آن بوده است بررسی نکرده بوده‌اند مثل کثیری از مباحث نفس از قبیل اثبات تجرد برزخی خیال و تجسم اعمال و اثبات تجرد سایر قوای مربوط بنفیس نفس و مسأله معاد و کیفیت برزخ و احوالات بعد از موت و کیفیت وجود صراط و وقوف بین دیدی‌الله، و غیر اینها از مسائل چون تحقیق این مباحث توقف دارد بمسأله‌ی اصالت وجود و تشکیک خاصی و حرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول و مباحث مهم دیگر (۱) که تحقیق و بسط آن مسائل در دوره اسلامی اختصاص بملاصدرا دارد.

عرفای شامخین و کمال از سوفیه مثل شیخ عربی و صدرالدین قونوی و ملا عبدالرزاق کاشانی و اتباع و اتراب آنها متعرض بعضی از این مسائل شده‌اند ولی این مطالب بطور مشتت و متفرق در کلمات آنها ذکر شده است و با قواعد علمی و عقلی تطبیق نشده است

ملاصدرا بواسطه تسلط کامل بفلسفه‌ی اشراق و مشاء و بررسی در کلمات عرفا و تفکر در کلمات و آیات و روایات وارده‌ی از طریق وحی و تنزیل با حسن ابتکاری را که دارا بوده است فلسفه‌ی اسلامی را بصورت تازه‌ای در آورده و مسائل مهم و غامض فلسفه‌ی الهی را تحقیق نموده است.

و چون مسأله‌ی وجود بمنزله‌ی روح و پایه و اساس علم الهی و فلسفه‌ی کلی میباشد ملاصدرا در این رساله مسأله‌ی اصالت و وحدت حقیقت وجود را بطور کامل بیان نموده است و در دیباچه‌ی این کتاب یاد آور شده است: چون مسأله‌ی وجود رأس قواعد و قوانین حکمیه و پایه

۱ - لذا در مقدمه این کتاب گوید: « والعلوم الافاقية والانفسية من آيات العلم بالله و ملكوته و كتبه و رسله و شواهد العلم باليوم الاخرة و احواله و القبر و البعث و السؤل و الكتاب و الحساب و الصراط و الوقوف بين يدى الله و الجنة و النار و هى ليست من المجادلات الكلامية و لا من التقليدات العاميه و لا من الفلسفة البحثية المنمومة و لا من التخيلات الصوفية بل هى من نتائج التدبر فى آيات الله و التفكير فى ملكوت سماواته و ارضه مع انقطاع شديد عما أكب عليه طباع اهل المجادلة و الجماهير، ورضى تام لما استحسنته قلوب المشاهير و لقد قدمت اليكم يسا اخوانى فى كتبى و رسائلى من انوار الحكم و لطائف النعم و زهر الارواح و زينة المعقول مقدمات ذوات فضائل جمعة مناهج السلوك الى منازل الهدى و معارج الارتقاء الى الشرف الاعلى من علوم القرآن و التأويل و معانى الوحي و التنزيل مما خطه القلم العظيم فى اللوح الكريم و قراءه من الهمه الله قرائته و كلمه بكلماته و علمه محكم آياته مما نزلت به الروح الامين على قلب من اسطفاه الله و هداه فجعله أولاً خليفة فى العالم الارضى و زينة للملكوت السفلى ثم جعله أهلاً لعالمه العلوى و ملكاً فى ملكوته السماوى فكل من تنور بيت قلبه بهذه الانوار ارتقى بروحه الى تلك الدار و من جدها أو كفرها فقدأ هوى الى مهبط الاشرار و مهوى الشياطين و الفجار و منوى المتكبرين و أصحاب النار. « المشاعر چاپ سنكى طهران ۱۳۱۳ هـ ق ۵ و ۶ -

و اساس مسائل الهیه است و بسیاری از مسائل مهم فلسفه مثل علم توحید و علم معاد و حشر ارواح و اجساد و کثیری از امهات مباحث حکمیه که ما متفرد در استنباط و استخراج آن هستیم بر آن توقف دارد و هر که جاهل بمعرفت و شناسائی وجود باشد جهل او سرایت در امهات مطالب و معظمتات مسائل مینماید و غفلت از اصل حقیقت وجود منشاء فوت کثیری از معارف میشود و جاهل بآن محروم از حقایق علم ربوبیات و نبوات و منامات و معرفت نفس و نحوه اتحاد و اتصال او بموجودات ماوراء این نشاء و رجوع نفس بمبداء اعلی و غایت وجودی خود میگردد (۱) لذا ما در این رساله متعرض این مسأله می شده ایم.

در این که تحقیق کثیری از مباحث ربوبی متفرع بر اصالت و وحدت حقیقت وجود و تشکیک خاصیت شکی نیست جمیع حکمای اسلامی بواسطه نرسیدن باصل وحدت حقیقت وجود و تشکیک خاصی و یا خاص الخاصی از تصور علم تفصیلی حق باشیاء قبل از ایجاد عاجز مانده اند، جمعی علم تفصیلی را نفی و جماعتی قائل بصور مرتسمه شده اند، اثبات علم تفصیلی بجزئیات و کلیات در ذات قبل از ایجاد اختصاص بملاصدرا دارد.

عرفا و صوفیه اگرچه قائل بوحدت وجودند ولی چون از برای ماهیات و اعیان ثابته ثبوت مفهومی قائلند و ملائک علم تفصیلی حق را باشیاء قبل از ایجاد در مقام واحدیت مفاهیم و اعیان 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 - در دیباچهی مشاعر گوید: «ولما كانت مسألة الوجود رأس القواعد الحكمية و مبني المسائل الالهية و القطب الذي يدور عليه رحي علم التوحيد و علم المعاد و حشر الارواح و الاجساد و كثير مما تفردنا باستنباطه و توحدنا باستخراجه فمن جهل بمعرفة الوجود سري جهله في امهات المطالب و معظمتها و الذهول عنها فانت عنه خفيات المعارف و جلياتها و علم الربوبيات و نبواتها و معرفة النفس و اتصالاتها و رجوعها الى مبدا المبادى و غاية غاياتها. فرأينا أن نفتتح بها الكلام في هذه الرسالة المعمولة في اصول حقايق الايمان و قواعد الحكمة و العرفان، فنورد فيها اولاً مباحث الوجود و اثبات انه الاصل الثابت في كل موجود و هو الحقیقة و ماعداها كمكس و ظل و شبح، ثم تذكرهنا قواعد لطيفة و مباحث شريفة سنحت لنا بفضل الله و الهامه مما يتوقف عليه معرفة المبدء و المعاد و علم النفس و حشرها الى الارواح و الاجساد و علم النبوات و الولايات و سر نزول الوحي و الايات و علم الملائكة و الهاماتها و الشياطين و وساوسها و شبهاتها و اثبات علم القبر و البرزخ و كيفية علم الله تعالى بالجزئيات و الكليات و معرفة القضاء و القدر و القلم و اللوح و اثبات المثل النورية و مسأله اتحاد العقل بالمعقولات و اتحاد الحس بالمحسوسات و مسأله أن البسيط كالعقل و ما فوqe كل الموجودات و أن الوجود كله مع تباين أنواعه و افراده ماهية و تخالف اجناسه و فصوله حدأ و حقیقة، جوهر واحد له هوية واحدة ذات مقامات و درجات عالية و نازلة الى غير ذلك من المسائل التي توحدنا باستخراجه و تفردنا باستنباطها الخ»

در بعضی از موارد گفته است: «ولم ارمن له علم بذلك في وجه الارض»
انکار حرکت در جوهر ناشی از نرسیدن باصل تشکیک خاصی در وجود و قول به تباین
در اشیا و خلط بین احکام وجود و ماهیت است. شیخ الرئیس در جمیع مواردیکه حرکت اشتدادی در
جوهر را انکار کرده است بین احکام وجود و ماهیت خلط نموده است (۱)

جمیع حکمای اسلامی از اثبات حشر اجساد عاجز مانده‌اند چون این مسأله‌ی مهم
که از ارکان معارف است توقف دارد بر حرکت جوهر و مجرد قوای غیبی نفس، خصوصاً خیال
انکار مجرد خیال و سایر قوای مربوط بغیب نفس ناشی از انکار اصالت وجود و وحدت
حقیقت وجود و حرکت در جوهر است، شیخ الرئیس و شیخ الاشراق و اتباع این دو بهمین
جهت از اثبات معاد جسمانی عاجز مانده‌اند شیخ الرئیس در جایی حشر اجساد را انکار
کرده و در موضع دیگری آن را تعبداً قبول نموده است شیخ الاشراق هم معاد را حشر
برزخی آنهم برزخ نزولی دانسته است (۲)

شیخ الرئیس روی انکار تشکیک خاصی و قول به تباین در وجود، ارباب انواع و مثل
نوری را انکار کرده است و براهینی در شفا (۳) در ابطال مثل نوری ذکر کرده، همه‌ی براهین
او مبتنی بر عدم جواز تشکیک در افراد حقیقت واحده است (۴)

۱ - رجوع شود بطبیعیات کتاب شفاء « چاپ سنگی طهران ص ۴۳ » الفصل الثالث فی
بیان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لاغيرها فنقول ، ان قولنا ان مقولة كذا فيها حركة
الخ ؛ شیخ در این کتاب بواسطه‌ی انکار تشکیک خاصی جائز ندانسته است که وجود واحد دارای
عرضی عریض و مراتب و مقامات مختلف باشد. رجوع شود بکتاب اسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ
مباحث حرکت ص ۲۲۴ و ۲۲۵ « ان الوجود الواحد قد يكون له اطوار و شئون ذاتية و له
كمالية و تنقص » فصل ۱۳۷ ص ۲۳۱ - اسفار اربعه « فصل - فی هدم ماذکره الشيخ و غیره »
سفر نفس اسفار چاپ سنگی طهران ص ۶۳ « فيه ان الشيخ قد خلط فی کل موضع اراد ابطال
الاستحالة فی الجوهر بین الوجود و الماهية »

این مبحث را ما بطور نسبتاً مفصل در شرح آراء ملاصدرا بیان کرده‌ایم . رجوع شود بشرح
حال و آراء فلسفی ملاصدرا « چاپ مشهد ۱۳۸۱ هـ ق » ص ۴۲ و ۴۳

۲ - اشراقیون قائلند که روح بعد از خلق جلیب 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 الحققة و جمیع مواعید النبوة »

۳ - الهیات کتاب شفا چاپ سنگی طهران ۱۳۰۵ هـ ق ص ۵۵۶ و ۵۵۷

۴ - رجوع شود باسفار چاپ سنگی طهران مباحث ماهیت ص ۱۲۷ « عقدة و فك . قد ذکر
الشیخ فی الهیات الشفاء لابطال المثل و التعليمات الخ » آخوند ایراد شیخ را در دو دلیل
تلخیص ورد کرده است « خلاصة حجة الاولى ان الحقيقة الواحدة لا یختلف افرادها ، و نقاوة
حجته الثانية ان افراد حقيقة واحدة لا یكون بعضها سبباً و بعضها مسبباً لذاتها الخ »

حکمای اسلامی اتحاد عاقل و معقول بلکه اتحاد هر مدرکی را با مدرک خود منکرند این مسأله نیز مبتنی بر مقدماتیست که ملاصدرا آن مقدمات را بطور متفرق در کتب و مسفورات خود بیان کرده است. مثل اصالت وجود و حدوث جسمانی نفس (۱) و اتحاد علت و معلول بحسب حقیقت و رقیقت و بیان آنکه نفس ناطقه کل القواست و بیان آنکه علم مطلقاً یکنحو وجود مجرد از ماده است و بالذات داخل مقوله‌ای از مقولات جوهری و عرضی نیست و از اعراض متأخر از وجود موضوع و جوهر نمی‌باشد و تقریر آنکه متضائیان مطلقاً از اقسام تقابلی که اطراف آن‌ها مجتمع نشوند نمی‌باشند و تثبیت این معنا که سلوک اشیاء بطرف مبادی خود است و هر موجودی به اصل خواهد پیوست و «النهایات هی الرجوع الی البدایات» و تحقیق این معنا که ترکیب ماده و صورت اتحادیست نه انضمامی و تقریر و توضیح این معنی که شیء واحد در سلوک تدریجی ممکنست جامع کمالات مختلف و منشأ انتزاع معانی و مفاهیم متعدد شود، هرچه وجود کاملتر باشد مفاهیم متعدد بیشتر از آن انتزاع خواهد شد، شیء در سلوک تدریجی فعلیت بر فعلیت می‌افزاید، هر صورت و فعلیتی زمینه و ماده از برای صورت دیگر است، صورتهای عقلی منشاء اشتداد و استکمال جوهری و قوت وجودی نفس میشوند، ممکن نیست نفس در ابتدای وجود جوهر منحل بالفعل باشد.

اگر هم قول با اتحاد در کلمات بعضی دیده میشود (۲) چون مقدمات مذکور را تحقیق نکرده و برهانی ننموده‌اند نمی‌شود گفت که این معنی اختصاص به آنها دارد و تحقیق این قول از مختصات ملاصدرا نیست.

نگارنده در کتاب مستقل آراء خاصه‌ی ملاصدرا را جمع‌آوری کرده و کلمات حکمای اسلامی قبل از ملاصدرا را نیز جهت مقایسه و مقابله ذکر کرده‌ام.

عده‌ای از اشخاص که از دور و کنار بمسائل علمی و فلسفی مینگرند و متضلع در فن فلسفه نیستند و رجوع بنسخه‌های کهنه و متعدد را کلید فهم مسائل فلسفی میدانند مبانی را که صدرالمتألهین در کتب خود بیان کرده است و از مختصات خود دانسته است باین معنی که خود را مؤسس در تحقیق مسأله‌ای و یا متفرد در بیان و تقریر و اثبات آن دانسته و یا آنکه گفته است: در دوره‌ی اسلامی کسی بکنه این مسأله پی نبرده است. بمناسبت آنکه

۱ - چون با قول به روحانی بودن نفس «در ابتدای وجود» کما اینکه جمهور حکمای اسلامی بر آنند قهراً صورت علمی عرض متأخر از وجود نفس است و داخل در وجود نفس و مکمل ذات آن نخواهد شد

۲ - عرفا مثل محی الدین و ملاعبدالرزاق قاشانی و صدرالدین قونوی و داود قیصری قائل با اتحاد عاقل و معقولند. مثنوی گوید:
ای برادر این همه اندیشه‌ای
ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای

مطالب ملاصدرا در کتب دیگران هم مطرح شده است و با قائل داشته است در صدد انتقاد برآمده اند و چون ملاصدرا گاهی مطالب زیادی را از دیگران بدون ذکر مأخذ در کتب خود ذکر کرده است بعضی از منتظمین گفته اند که همه مسائل اختصاصی ملاصدرا مأخوذ از دیگران است و از خود تحقیقی نکرده است .

این مطلب معلوم باشد که همه ایرادکننده گان «قدیماً و حدیثاً» اهل فن و ماهر در فلسفه نیستند و قدرت فهم مطالب و مبانی ملاصدرا را نداشته اند، چون مبانی اختصاصی ملاصدرا و مطالبی را که خود او تحقیق کرده و از برای اثبات آن مقدماتی را بیان نموده بکلی ممتاز از مبانی دیگران است . مثلاً ملاصدرا در مباحث حرکت و بعضی از مباحث دیگر عباراتی از امام فخر و دیگران ذکر کرده است ولی موقعی که شروع به تحقیق حرکت در جوهر و یا اتحاد عاقل و معقول مثلاً مینماید از ابتدای شروع معلوم میشود که در صدد بیان و اثبات مبنای خود برآمده است چون دارای تقریر و بیان مخصوص بخود است ذکر عبارت دیگران بدون نشان دادن مأخذ در بین مؤلفین معقول و منقول مرسوم بوده است و نحوه سیر ملاصدرا در مبانی علمی غیر از نحوه فکر امام فخر و دیگران است.

شاهد بر آنچه که ذکر شد این است که آخوند ملاصدرا در هر مسأله علمی سعی وافر و تمام دارد که شریک برای قول خود ذکر نماید مثل اینکه در مسأله حرکت در جوهر و حدوث زمانی عالم تمسک نموده است بقول معروفین و مشهورین از حکمای یونان (۲)

و یا در مسأله وحدت حقیقت وجود مطالب زیادی از عرفا ذکر نموده است (۳) و مطالب نامنظم و غیر برهانی آنها را بصورت برهان در آورده است . مثلاً در بحث حرکت در جوهر اصل این قول را از حکمای یونان میدانند و بطور ناقص و مبهم تحول جوهری

۱ - مثل اینکه کثیری از عبارات طهارت و صلوة مرحوم حاج آقا رضای همدانی عین عبارات ریاض است و یا صاحب جواهر در موارد زیادی عین عبارت کشف اللثام را نقل کرده است

۲ - رجوع شود بر سالی حدوث چاپ سنگی طهران ۱۳۰۲ هـ ق ص ۶۷ «خاتمة الرسالة فی ذکر أقوال اعظم الحكماء الاولین و اکابر الفلاسفة السابقین فی حدوث العالم» و جواهر و امراض اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۴۸۲ «فصل فی ان القول بحدوث العالم مجمع علیه بین الانبیاء علیهم السلام و الحكماء» در آخرین فصل گفته است «و نحن نرید ان نذکر فی هذا الموضع جملة من أقوال جماعة من الحكماء الاولین دالة علی أنهم قد اصابوا الحق فی هذه المسئلة شاهدة بأنهم و ائقوا أهل السفارة الالهية فی حدوث العالم و دنوره»

۳ - جمیع مواردیکه ملاصدرا برهان بر مدعای خویش در مسائل اختصاصی خود ذکر مینماید مثل ادله بر اصالت وجود ادله بر حرکت جوهر و یا ادله بر معاد جسمانی و یا ذکر ادله بر تجرد خیال در هیچ کتابی وجود ندارد ولی مسائلی که اختصاص باو ندارد مثل تجرد نفس ادله زیادیرا بدون ذکر مأخذ بیان کرده است این رویه مرسوم است بین مؤلفان.

در مادیات در کلمات عرفا هم دیده میشود ولی اقامه‌ی براهین و ذکر مقدمات و تزییف ادله‌ی منکران حرکت در جوهر اختصاص بخود او دارد. قول با اتحاد عاقل و معقول را از فروریوس نقل کرده است. این قول بدون ذکر دلیل از قدمات نقل شده است، اقامه‌ی برهان بر این مطلب و ابطال ادله‌ای که شیخ و دیگران برای ابطال اتحاد ذکر کرده‌اند اختصاص بخود ملاصدرا دارد. ما جمیع کتب محققان از حکما را که فلسفه توسط آنها منتشر شده است بطور کامل بررسی کردیم و با آنچه که ذکر شد پی بردیم، صدق مدعای ما از مطالعه‌ی کتب شیخ الرئیس مثل شفا و اشارات و تعلیقات و حواشی و شروح بر شفا و اشارات و کتب بهمنیار و لوکری و سایر اتباع شیخ الرئیس و کتب شیخ الاشراق و شروح و تعلیقاتی که بر کلمات شیخ اشراق و شرحها و حواشی و تعلیقاتی که بر تجرید نوشته‌اند معلوم میشود (۱)

در اینکه صدر المتألهین در فلسفه دارای مکتب خاصیت شك و تردیدی نیست چون فلاسفه‌ی قبل از صدر المتألهین بیشتر تابع مکتب مشائین بوده‌اند و شاید پیر و مکتب اشراق در بین معروفین بحکمت و معرفت کسی را نمیتوان نشان داد چون فلسفه‌ی اشراق بعد از شیخ الاشراق چندان مطلوب واقع نشد و پیروان این مکتب چندان زیاد نبوده‌اند.

در مدارس اسلامی بیشتر کتب شیخ مورد استفاده بوده است و شروح تجرید و تعلیقات بر تجرید مثل تعلیقات محقق دوانی و تعلیقات خفزی و شمس الدین، و صدر الدین دشتکی و فخری و فخر الدین سماکی، و غیاث الدین منصور مورد توجه کامل بوده است و مبانی عرفا هم چندان رونقی در بین فلاسفه نداشته است صدر المتألهین بجمیع این مکتبها رونق داد یعنی هم از بسیاری از حملات شدید اشراق بر مشاء جلوگیری نمود و هم کثیری از مبانی اشراق را استدلالی نمود و هم 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 تا معلوم شود که چه اندازه فاصله است بین افکار ملاصدرا و حکمای قبل از او. صدر المتألهین در سفر نفس اسفار (۲) بعد از نقل عبارتی از اتولوجیا موارد اختلاف خود را با شیخ الرئیس بیان نموده و گفته است:

«واعلم ان هذه الدقیقة وأمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول اليها الا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سرية ومعاينات وجودية، ولا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية واحكام المفهومات الذاتية والعرضية وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل الا بالرياضات ومجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق ونقطاع عن اعراض الدنيا وشهواتها

۱- فلسفه‌ی مشاء بعد از شیخ چندان ترقی نکرده است متأخرین همه شارح کلام شیخ الرئیس میباشد رسا ئل و کتبی را هم که بعضی از عرفا در تأنیس بین شهود و نظر نوشته‌اند تشنه را سیراب نمی‌کند.

الباطلة وترفعاتها الوهمية وامانيها الكاذبة واكثر كلمات هذا الفيلسوف (۱) مما يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقرب منزلته، بعد از ذكر عباراتي، در شأن ارسطو گوید: « واما الشيخ صاحب الشفاء فلم يكن اشتغاله بامور الدنيا على هذا المنهاج، والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الامور العامة والاحكام الشاملة تبلد ذهنه و ظهر منه العجز وذلك في كثير من المواضع»

قسمتی از مواضع اشتباه شيخ كه متأخران هم در این موارد با شيخ شريك بوده‌اند با اختصار و توضیح برخی از جهات از قرار ذیل است:

۱- شيخ حرکت جوهریه را بزعم آنکه موضوع در تحول ذاتی باقی نمی‌ماند و از ماهیتی بماهیت دیگر خارج میشود انکار نموده و گفته است: اگر جوهر و ذات انسان متحرك باشد لازم آید از انسان بودن خارج و داخل نوع دیگر گردد. ما بطور تحقیق در جای خود بیان کرده‌ایم که شیء واحد ممکن است حصولات متعدده داشته باشد با اصالت وجود و وحدت حقیقت آن و جواز تشکیک در حقیقت واحد مجالی از برای اشکالات شيخ و اتباع و اتباع او باقی نمی‌ماند (۲)

۲- شيخ روی انکار تشکیک ذاتی و نفی حرکت جوهری و عدم اذعان باتحاد عاقل و معقول، مثل نوریه و عقول عرضیه (۳) را انکار نموده و اینهمه جهات و حیثیات متکثره را بعقل واحد مستند کرده‌است. ما تبعاً لصدرا المحققین همه اشکالات او را دفع کردیم و بنحوی مطلب را تقریر کردیم (۴) که اگر کسی با ملاحظه آن مطالب مثل افلاطونی را نفی کند اهل تعمق و تدبر و تحقیق در عقلیات نمی‌باشد (۵)

۳- شيخ و اتباع او روی انکار تشکیک ذاتی و تحول جوهری و عدم اذعان بمثل نوری اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال را منکر شده‌اند ما با بیانات کافی و شافی وجوه فساد قول او و اتباعش را بیان کردیم.

۱ - اثولوجیا قطعاً از ارسطو نمی‌باشد با مدارکی که امروز بدست غربیها آمده است
اثولوجیا از شيخ یونانیست و فلاسفه اسلام اشتباه کرده‌اند که آنرا با ارسطو نسبت داده‌اند.

۲ - رجوع شود باسفار چاپ سنگی طهران مباحث حرکت از صفحه ۲۲۲ تا ۲۳۳

۳ - شيخ الاشراق اگرچه قائل بمثل افلاطونیست و تشکیک در ذاتیات نیز قائل است ولی اتحاد عاقل و معقول و تجرد برزخی خیال متصل «قوهی متخیله» و حرکت در جوهر را منکر است اکثر مواردی را که شيخ الرئيس در آن متحیر و یا از حل آن عاجز است شيخ الاشراق هم در آن مسأله با شيخ شريك است.

۴ - رجوع شود بشرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا

۵ - رجوع شود بجلد اول اسفار چاپ سنگی طهران ص ۱۲۱ تا ص ۱۲۹

۴- شیخ بواسطه بررسی نکردن در حقایق وجودیه ، مطالعه‌ی صرف در مفاهیم ذهنیه وانکار سریان علم و قدرت و اراده وسایر شئون ذاتیه وجود در جمیع اشیاء ، عشق هیولی بصورت را انکار کرده است و در رساله عشق هم که در صدد اثبات عشق در جمیع ذرات وجود برآمده است این مسئله را برهانی نکرده است (۱)

۵- تبدل صور عناصر را بصورت واحد «معتدل الکیفیه» انکار نموده است . صدر المتألهین در مباحث جواهر و اعراض اسفار این مطلب را بطور مبسوط بیان کرده است (۲)

۶- شیخ و جمیع فلاسفه اسلام بواسطه انکار تحول ذاتی و جوهری قائل بسرمدیت افلاک و اصول عناصر و ازلیت هیولای عالم گردیده اند با آنکه جمیع حرکات مستند بحرکت ذاتی جواهرند و بر این قاطعه بر اثبات حرکت جوهری قائم می باشد و حدوث زمانی عالم اجماعی ملیون و حکما و انبیاء و علیهم السلام است . ملا صدرا حرکت جوهری را با براین متعدد اثبات کرده است . (۳)

۷- شیخ وسایر حکما از کیفیت وجود نفس و وجود اطلاق آن و نحوه اتحادش با قوای ظاهری و باطنی غافل مانده اند و چون نفس را روحانیه الحدوث میدانند سریان و اتحادش را با بدن و اعضا و قوای ظاهری و باطنی نتوانسته اند اثبات کنند و چون معنای «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» بنا بر مبانی آنها درست واضح نکرده اند لذا از تصور این معنا که چگونه میشود قوای یک وجود واحد بعضی مدرك و بعضی غیر مدرك باشند عاجزند . انکار حرکت جوهریه و قول بحدوث روحانی نفس با اتحاد نفس با قوای جسمانی مناقات دارد ، لذا شیخ در جواب اشکال بهمینار (۴) عاجز مانده و گفته است: «وانی لست احصل هذا» صدر المتألهین از طرق متعدد اثبات کرده است که نفس با وحدت ذاتش عین جمیع

۱ - رجوع شود باسفار چاپ طهران سنکی جلد اول (ص ۱۶۸ تا ۱۷۱) و الهیات ص ۱۴۱ - شیخ چون علم و قدرت را «نظیر وجود» ساری در اشیاء نمیداند از اثبات شوق و عشق در مادیات عاجز مانده است لذا آخوند در الهیات اسفار ص ۱۴۱ گفته است: «شیخ در جمیع مواردیکه خواسته است عشق هیولی بصورت را اثبات کند باسم تنهای عشق اکتفا کرده است .» چون عشق بدون ادراک خود و علل خود محقق نخواهد شد .

۲ - رجوع شود بجواهر و اعراض اسفار «چاپ سنکی طهران از ص ۱۸۷ تا ص ۱۹۷»

۳ - رجوع شود باسفار اربعه چاپ طهران ۱۲۸۲ هـ ق مباحث حرکت جوهری و الهیات ص ۱۷۵ «ان دوام الفیض لا ینافی حدوث العالم و تجدد فی الوجود» رجوع شود به رسائل و شواهد الربوبیه و تفسیر قرآن و مفاتیح وسایر کتب صدر المتألهین

۴ - بهمینار از شیخ می پرسد: «ما السبب فی أن بعض قوی النفس مدركة و بعضها غیر مدركة مع ان الجميع قوی لذات واحدة»

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

شیخ الاشراق هم با آنکه قائل بتشکیک خاصیت از کیفیت سریان نفس در جمیع قوای مادی و معنوی خود غفلت کرده است .

۸- بهرمنیاز از شیخ از امر ثابت در حیوان و نبات سؤال مینماید (۲) شیخ در جواب عاجز مانده و میگوید : «لو قدرت» در مباحث حرکت جوهری بیان شده است که موضوع حرکت باید بحسب وجود و تشخص باقی باشد و موجود جسمانی متحرک، موضوع حرکت آن ماده بایک صورتست بنحو ابهام - در حرکت دره کمه و کیف، موضوع حرکت جسم است با مقدار دما، یا کیف دما، و اصولاً تشخص موجود متحرک، بیش از این ممکن نیست این معنا را ملاصدرا در مباحث حرکت بیان کرده است

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

«و اما الشيء الثابت (۴) فی الحیوان ولعله اقرب الی ذلك البیان، ولی فی الاصول المشرقیة حوض عظیم فی التشکیک ، ثم فی الكشف ، و اما فی النبات فالبیان اصعب (چون اجزای نبات مختلف الطبیاع نمی باشند بلکه متشابهند ، ولیکن حیوان چون اجزایش تشابه ندارند ممکن است جزئی از آن اصل و ثابت و بقیه‌ی اجزاء متغیر باشند)

و اذالم یکن ثابتاً کان تمیزه لیس بالنوع ، فیکون بالعدد ثم کیف تکون بالعدد اذا کان استمراره فی مقابل الثبات غیر متناهی القسمة بالقوة ، و لیس قطع اولی من قطع فکیف یکون عدد غیر متناهی متجدداً فی زمان محصور . (از این عبارات معلوم میشود که شیخ در اثبات موضوع حرکت در حرکت «کمیه» و بقای آن عاجز مانده است و با تردید سخن میگوید بعد از این عبارت گفته است :

۱ - اسفار چاپ قدیم سفر نفس ص ۵۳

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

۳ - جلد اول اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ص ۲۲۸ ، ۲۲۹

۴ - صدر عبارت شیخ « اعلى الله مقامه » اینست : « انی قد تأملت هذه المسألة فاستجدتها وأجبت عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالاشارة و لعلی عجزت عن جواب بعضها ، و اما الشيء الثابت الخ .

شاید عنصر در حرکت کمی ثابت است، بعد چگونه میشود عنصر ثابت باشد در حرکت کمی، کم، متجدد بر عنصر واحد نمیشود بلکه بواسطه تغذیه تجدد بر همه عناصر جسم واقع میشود پس شاید صورت واحد در زیادت از مادهی واحد حلول مینماید، چگونه چنین امری ممکن است، صورت واحد موجب تعین ماده واحد است، شاید صورت واحد در ماده واحد محفوظ است و تا آخر مدت بقای شخص ثابت است چگونه این امر امکان دارد در حالتیکه اجزای جسم در حالت نمو، رو بزیادست و این زیادت در همه اجزای جسم بطور مساویست یعنی همه اجزای جسم رو بزیادتی میباشد، چون قوه جسمانی مبده حرکت، در همه جسم ساریست و همه اجزای جسم از این جهت متساویند و در جسم جزئی که صلاحیت از برای ثبات داشته باشد نیست. شاید قوه ای که در جسم بحسب وجود سابق بر قوه های دیگر می باشد اصل محفوظ است ولیکن نسبت این قوه بقوه سابق خود مثل غیر این قوه است نسبت بقوه لاحق بر آن، شاید ثبات واحد را مساگمان میکنیم واحد است بلکه وحدتش وحدت عددی نمیشود و هر جزئی که وارد میشود جزء مستقلی است که واحد بالشخص است و متصل میشود بجزء اول،

از این عبارت معلوم میشود که شیخ دره در این مسئله مردد است و اکثر این احتمالات برای حل اشکال، مخالف بامبانی و قواعد مقرر در کتب شیخ میباشد (۱)

۱ - شیخ بعد از عبارت مذکور گفته است: «فلعل العنصر هو الثابت ثم کیف یکون العنصر ثابتاً و لیس الکم يتجدد علی عنصر واحد، بل یرد عنصر علی عنصر بالتغذیه فلعل الصورة الواحدة یکون لها ان تلبسها مادة و اکثر منها و کیف یصح هذا و الصورة الواحدة معینة لمادة واحدة و لعل الصورة الواحدة محفوظة فی مادة واحدة اولی تثبت الی آخر مده بقاء الشخص و کیف یکون هذا و اجزاء النامی یتزاید علی السواء فتصیر کل واحدة من المتشابهة الاجزاء اکثر مما کان و القوة ساریة فی الجميع لیست قوة البعض اولی بان یکون الصورة الاصلیة دون قوة البعض الاخر فلعل قوة السابق وجوداً هو الاصل المحفوظ لکن نسبتها الی السابق کنسبة الاخری الی اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن لیس واحداً بالعدد فی الحقيقة بل کل جزء ورد دفعه هو آخر بالشخص متصل بالاول، اول لعل الاول (یعنی جزء اول) هو الاصل یفیض منه الثاني شیبها له فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غیر انعکاس و لعل هذا یصح فی الحيوان او اکثر الحيوان ولا یصح فی النبات لانها لا تنقسم الی اجزاء کل واحد منها قدر یستقل فی نفسه اول لعل للحيوان و النبات اصلاً غیر مخالط لکن هذا مخالف للرأی الذی یتظهر منا (چون شیخ هم از باب انواع را که اشرافیون اصل ثابت انواع میدانند انکار کرده است و هم تجرد برزخی حیوان را منکر است و قول باین دو مخالف اساس فلسفه ای و میباشد ولی صدر المتألهین هم قائل بأرباب انواع است و هم بقسای نفوس حیوانات را قائل شده است) اول لعل المتشابه بحسب الحس غیر متشابه فی الحقيقة و الجوهر الاول ینقسم فی الحوادث من بعد انقساماً لا یعدمه مع ذلك اتصالاً و فی المبده الاصلی اول لعل النبات لا واحد فیها بالشخص»

۹- بهمنیار از شیخ سؤال میکند (۱): آیا حیوان مثل انسان ذات خود را درک مینماید یا نه اگر حیوان ذات خود را درک مینماید برهانش چیست. شیخ در جوابش گفته است: «ویحتاج ان نفکر فی ذلك، ولعلمها لا تشعر الا بما تحس او یتخیل ولا تشعر بذواتها اولعلمها تشعر بذواتها بالآلات اولعل هناك شعوراً دماً، یشتک بین الاطلاق. یجب ان نفکر فی هذا»

شیخ چون مجرد خیال را انکار کرده است در جواب بهمنیار عاجز مانده است و آنچه را که بطور تردید در جواب تلمیذ گفته است خارج از صناعت علمیت. صدرالمتألهین بطور تفصیل در موارد مختلف از کتب خود مجرد خیال را اثبات کرده است جمیع حکمای اسلامی مجرد خیال متصل را منکرند حتی شیخ الاشراق با آنکه شیخ الاشراق خیال منفصل را اثبات کرده است.

۱۰- از شیخ سؤال شده است: «ان ما قبل ان الصور الكلية اذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلاً، أمر عجب، فان الشيء انما يصير عقلاً بان يتجرد غاية التجرد و كيف يدخل على شيء غير مجرد ما مجردة فان قوله: يصير الشيء عقلاً. معناه يصير به الشيء مجرداً فأجاب: «ان معنی صار ليس انه صار وح» بل معناه انه دل على كونه كذلك، وهذه كلمة تستعمل (۲) مجازاً»

چون شیخ نفس را در اول مرحله وجود، جوهری مجرد میدانند، در بیان این قسم از مباحث و کیفیت تقریر آن خیلی عاجز است و در این موارد شیخ غور در مباحث نمیکند، بنا بر مبنای شیخ (ره) از برای عقل مراتب متعدد از قبیل عقل هیولانی و عقل بالقوه و عقل بالملکه و عقل بالفعل نمیشود قائل شد، چون نفس در اول مرحله وجود مجرد از ماده

«مطلقاً الا زمان الوقوف الذي لا بد منه (در حالتیکه در حال وقوف هم نبات تغذیه مینماید و اجزای آن عوض میشود و هر موجودی که تغذیه نماید دائماً در استحال و حرکت است) فهذه اشراك و حبال اذا حام حوالها العقل و فرغ اليها ونظر في اعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصاً الى جانب الحق و أما ما عليه الجمهور من اهل النظر فليجتهد جماعتنا في أن يتعاون على درك الحق في هذا و لا يأس من روح الله.» بهمنیار بعد از مطالعه این رساله بشیخ نوشته است: «ان انعم الشيخ ادام الله علوه با تمام الكلام في اثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الانسان و في النبات كانت المنة اعظم» شیخ در جوابش نوشته است: «ان قدرت»

۱- عبارت سؤال این است: «انه هل يشعر الحيوانات الاخر سوى الانسان بذواتها و ما البرهان عليه ان كان كذلك»

۲- قسمتی از سئوالات بهمنیار با جوابهای شیخ در حاشیه شرح هدایه‌ی ملاصدرا «چاپ سنگی طهران ۱۳۱۳ هـ ق از ص ۳۲۱ تا ص ۳۲۶» چاپ شده است

و باید مدتها معطل و سرگردان در افعال باشد و حال آنکه در امور طبیعی تعطیل در فعل معنا ندارد، در مباحث قبلی بیان کردیم که نفس در اول مراحل وجود عین ماده جسمانیست بعد از استکمالات جوهری، خیال بالفعل و عقل بالقوه میشود و بتدریج عاقل بالفعل و بعد از مراحل استکمالی متحد با عقل فعال میشود نفس در اول مرحله وجود چون ماده از برای معقولانست بتدریج بواسطه استکمال ذاتی عقل بالفعل و صورت عقلیه و مرتبه فعلیت نفس میگردد

شیخ الرئیس و اتباع او بواسطه انکار تجرد خیال در بقای نفوس بسیطه و سازج منحیرند در مجالس سبعة بطور صریح قائل ببطلان نفوس اطفال بعد از مسوت شده است در جای دیگر قائل ببقاء آنها شده است و گفته است: ملاک بقای آنها همان ادراک اولیات است که مرتبه خیلی ضعیف از ادراک باشد.

در نزد راسخ در فلسفه نشأ آخرت نشأ ادراکی و علمیت و نشأ دیگر منحصر به عالم عقلی صرف نمیباشد اکثر نفوس حشرشان حشر برزخیت و انسان ادراک عقلی پیدا نمی نماید مگر آنکه معانی کلیه را ادراک نماید، حشرش حشر تام نخواهد شد مگر آنکه مراد او با مجردات پیدا نماید، صرف ادراک امور عامه و مفاهیم بدیهیه مبدء سعادت عقلی نمیشود علاوه بر این نفوس جزئیة اطفال، ادراک کلیات اولیه را هم واجد نمی باشند

هلاصدرا در تطبیق مبانی و قوانین شرع با براهین عقلی کار قابل توجه و شایانی را انجام داده است و در شرح اصول کافی و تفسیر قرآن و اسرار الایات، آیات و اخبار مربوط بمبدء و معاد و معارف حقه را بنحو اعلی و اتم با براهین و مبانی عقلی وفق داده و مضامین حقایق نازل از طریق وحی را بصورت برهان در آورده بلکه مطالب زیادی از تدبر و مراجعه بآیات و اخبار وارده از طریق ائمه و علیهم السلام، استفاده نموده است چنانکه در رساله‌ی سه اصل (۱) گوید: «عقل تا بنور عشق منور نگردد راه بمطلوب اصلی نمی برد و همچنانکه حواس از ادراک مدرکات قوت نظر عاجزند، عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است. و از این قبیل است معرفت روز قیامت که بقدر پنجاه هزار سال دنیاست و سر حشر و رجوع جمیع خلایق بپروردگار عالم و حشر ارواح و اجساد و نشر صحایف و تطایر کتب و معنی صراط و میزان و فرق میانهمی کتاب و قرآن (۲) و سر شفاعت و معنی کوثر

۱ - رساله‌ی سه اصل تصحیح دانشمند محترم آقای دکتر نصر «۱۳۸۰ هـ ق ص ۵۸»

۲ - از برای بحث تفصیلی کتاب و کلام و فرق بین قرآن و کتاب رجوع شود باسفار اربعه چاپ سنکی طهران ۱۲۸۲ هـ ق الهیات بسالمعنی الاخص ص ۱۰۱، «الموقف السابع فی انه تعالی متکلم، و المعارف التي سنح لنا فی تحقیق الکلام و الکتاب و الفرق بینهما حسبما افاده الله بالالهام» ص ۱۰۳ «فصل فی الفرق بین الکلام و الکتاب و التکلم و الكتابة» ص ۱۰۴ «فصل فی وجود المناسبة بین الکلام و الکتاب» ص ۱۰۵ «فصل فی مبدء الکلام و الکتاب» ص ۱۰۶ تا ص ۱۱۴، صدر المتألهین در این کتاب بطور مشبع این مطلب را بیان کرده است و این مطلب باین تفصیل و تحقیق در هیچ کتابی وجود ندارد

و آنها را ربه و درخت طوبی و بهشت و دوزخ و طبقات هر يك و معنی اعراف و نزول ملائکه و شیاطین و حفظه و کرام الکاتبین و سر معراج روحانی و هم جسمانی که مخصوص خاتم انبیاء است و علیه و آله الصلوٰة و سایر احوال آخرت و نشأه ی قبر و هر چه از این مقوله از انبیاء و علیهم السلام، حکایت کرده اند همه از علوم و مکاشفات است که عقل نظری در ادراک آن اعجمی است، و جز بنور متابعت و حی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش و علیه و علیهم السلام و الثناء، ادراک نمیتوان کرد (۱) اهل حکمت و کلام را از آن نصیبی چندان نیست.

*

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

صدر المتألهین در واقع مؤسس يك مکتب اساسی و بزرگ است که کثیری از معضلات فلسفه را حل نموده و بسیاری از مبانی نامرتب و نامنظم اشراق و صوفیه را با موازین برهانی وفق داده و با نظری معرا از تعصب و مجادله در سد دخل عویصات و مشکلات فلسفه بر آمده، آنچه را که حق دیده است قبول کرده است قائل آن حکیم مشاء باشد و یا متأله اشراق و یا عارف و اصل، با آنکه استاد او سید محقق داماد از پیروان و طرفداران جدی و محکم و پرو پا قرص حکمای مشائیین و مروج طریقه ی شیخ و فارابی بوده است ملاصدرا بطوریکه از کتب و مصنفات او معلوم میشود، جمیع افکار و آراء موجود در کتب مصنفه را با دیده تدقیق و تحقیق مطالعه کرده است (۲) و بعد از احاطه ی بکلمات حکما و صوفیه و متکلمین طریقه ی مخصوص بخود را اختیار نموده است فلسفه ی او فلسفه ی بحثی و نظری صرف نیست و مبانی ذوقی و کشفی را هم بدون دلیل و تطبیق آن با برهین

۱ - جمعی خیال کرده اند اینکه ملاصدرا بشرح اخبار و احادیث و تفسیر قرآن پرداخته است برای فرار از تکفیر و سب و شتم قشریون بوده درحالتی که استفاده ی حقایق مربوط بمبدء و معاد از طریق وحی مختار همه ی عرفای اسلامیست و ممکن نیست که مطالب مفاض از عالم غیب بر اولیاء و انبیاء مخالف حکم عقل باشد. یکی از کسانی که مرتکب این اشتباه بزرگ شده است جناب استاد دانشمند آقای دکتر علی اکبر سیاسی استاد دانشگاه و رئیس دانشکده ی ادبیات طهران است - رجوع خود به تاریخ فلسفه حکمای اسلامی بعد از ابو علی تألیف آقای دکتر سیاسی - ص ۵۲۷

۲ - در مقدمه ی کتاب اسفار اربعه گوید: «ثم انی قد صرفت قوتی فی سالف الزمان منذ أول الحدائث و الریمان فی الفلسفة الالهیة بمقدار ما او تیت من المقذور و بلغ الیه قسطی من السعی الموفور و اقتفت آثار الحكماء السابقین و الفضلاء اللاحقین مقتبساً من نتایج خواطر هم و انظارهم مستفیداً من ابکار ضمائرهم و اسرارهم و حصلت ما وجدته فی کتب الیونانیین و الرؤساء المعلمین تحصیلاً 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 بینه و برهان، هنرملاصدرا در اینست که در مطالب علمی راهم بسبک مشاء و اتباع ارسطو سخن میگوید و هم بطریقه‌ی حکماء اشراق وارد مباحث میشود و هم باممشای اهل مکاشفه حقایق را القاء مینماید.

صدر المتألهین همانطوریکه بیان کردیم بواسطه‌ی مطالعه و تفکر در آیات و اخبار و حقایق وارده‌ی از طریق اهل عصمت موفقیت شایانی را در کشف حقایق تحصیل کرده است این معنی از مطالعه‌ی تفسیر و شرح اصول کافی و اسرار الایات نزد مقدر در ضمن کاملاً واضح میشود و این طور نیست که حقایق وارده‌ی از اهل بیت را با براهین عقلی و بامطالبتی کافی تلفیق و یا تطبیق نموده باشد کما اینکه بعضی از جمله گمان کرده‌اند صدر المتألهین در سنه‌ی ۹۷۹ در شهر شیراز متولد و در سنه ۱۰۵۰ هـ ق در بصره هنگام مراجعت از مکه معظمه فوت نموده است در علوم عقلی و نقلی صاحب رای بوده است در نقلیات شاگرد «شیخ بهاء الدین جبیبی عاملی» و در عقلیات شاگرد «سید محقق داماد» است و از هر دو اجازه روایت داشته است (۱)

صدر المتألهین کتب زیادی در فلسفه و حکمت و تفسیر و حدیث تألیف کرده است بعضی از این کتب مثل «اسفار» و «شرح اصول کافی» و «تفسیر قرآن» و «مبدء و معاد» و «حواشی» بر الهیات شفاء و «تعلیقات حکمت الاشراق» مفصل (۲) و بر بعضی دیگر از کتب او مثل «شرح هدایه» و «شواهد» و «اسرار آیات» و «مفاتیح الغیب» بر رخ بین تفصیل و اختصار و برخی دیگر از کتب او مثل «المشاعر» و «عرشیه» و «المظاهر» نسبتاً مختصر است جمیع

۱ - رجوع شود بمقدمه «شرح اصول کافی ملاصدرا» - در این مقدمه از دو استاد خود نقل روایت کرده‌است ما مشایخ اجازه او را در مقدمه‌ای که بر شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا و المظاهر الالهیه نوشته‌ایم نقل کرده‌ایم. و چون شرح حال ملاصدرا را در مقدمه آن دو کتاب نوشته‌ایم از ذکر آن در این مقدمه خود داری میشود و همچنین فهرست تصانیف و خصوصیات کتب او را هم در آن دو کتاب ذکر کرده‌ایم شرح حال کاملی بسا فهرست مفصلی از کتب ملاصدرا تهیه نموده‌ایم که در مقدمه کتاب «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه» که در دست طبع است و بسرمایه کتابفروشی آقای حسین زوار، مشهد منتشر خواهد شد طبع و منتشر خواهد شد؛ بهمین زودیه انشاء الله تعالی کتاب «الشواهد الربوبیه» با حواشی حکیم سبزواری و چند نفر دیگر از اعظام فن حکمت در دسترس طالبان فلسفه قرار خواهد گرفت. بسا نسخ متعددی کتاب مذکور مقابله شده است.

۲ - تعلیقات ملاصدرا را بطور جداگانه با مقدمه‌ی استاد دانشمند آقای پروفور هنری کربن استاد فلسفه‌ی دانشگاه سربین و رئیس انستیتوی ایران و فرانسه قسمت ایران‌شناسی و تصحیح و مقدمه‌ی نگارنده منتشر خواهد شد.

کتاب ملاصدرا غیر از رساله‌ی «سه اصل» (۱) بعبیری نوشته شده است. رساله‌ای ملاصدرا در علم منطق نوشته است بنام «اللمعات المشرقیة» بعضی در انتساب این کتاب بملاصدرا تردید کرده‌اند ولی این کتاب قطعاً از ملاصدرا است چون عباراتی عین عبارات اسفار و سایر عبارات کتاب ملاصدرا در آن دیده می‌شود از نحوه تقریر و قلم معلوم است که از صدر المتألهین است آقای دانش پژوه در فهرست کتاب ملاصدرا این کتاب را تنقیه اسم گذاشته است با آنکه فصول کتاب و عناوین آن «لمعة» است و اللمعات جمع لمعة است (۲) این کتاب در رساله‌ی «المشاعر» مشتمل است بر مباحث مهم وجودی مثل تحقیق در مفهوم (۳) وجود و احکام آن و اثبات تحقق و ثبوت خارجی و احوال و شئون مربوط بوجود این مباحث را در ضمن چند شعر تحقیق نموده است

شعر اول این رساله در بیان بی‌نیازی مفهوم وجود از تعریف و تحدید و بیان آنکه انیت و خارجیت وجود و مصداق عینی هستی، ظاهرترین اشیا است و ماهیت آن باعتبار علم حصولی و اکتناهی و تصویری خفی‌ترین حقایق میباشد.

مفهوم وجود باعتبار سه و اطلاق غنی‌ترین مفاهیم از تعریف است و شامل همه مفاهیم میباشد هویت خارجی وجود، مبدء تخصیص و تشخیص و تعیین همه ماهیات است صدر المتألهین در این شعر سربساطت وجود و اباه آن از تعریف و معرا بودن آن از جنس و فصل و ترکیب و بالجمله آنچه که از خواص ماهیات و معانی کلیه میباشد بیان نموده است.

شعر دوم این رساله در بیان کیفیت شمول بحسب مفهوم وجود و انبساط و سریان آن در جمیع حقایق باعتبار مصداق، و تجلی آن در جمیع مظاهر و اکوان میباشد شعر سوم در اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است صدر المتألهین ادله و شواهد متعددی برای اثبات اصالت وجود ذکر کرده است این مسأله را در این رساله بنحو کامل تقریر و تثبیت نموده است در سایر کتب خود حتی کتب مفصله باین ترتیب این مسأله را بیان نکرده است زیرا هم ادله زیادتری چه از ناحیه تحقق و خارجیت وجود و چه از ناحیه بی

۱ - رساله‌ی «سه اصل» بهمت دانشمند معاصر آقای دکتر سید حسین نصر دانشیار دانشگاه طهران که از علاقه‌مندان بکتب و فلسفه ملاصدرا است از طرف دانشکده معقول و منقول طهران بمناسبت چهارصدمین سال تولد ملاصدرا با مقدمه فاضلانه آقای دکتر نصر در سال ۱۳۸۰ هـ ق منتشر شده است.

۲ - اگر غیر از آقای دانش پژوه چنین بی‌سلیقه‌گی بخرج داده بود مورد حمله ایشان واقع میشد
 ۳ - در اول مباحث مشاعر گوید: «وجعلت الرسالة منطوية على فاتحة و موقفين و كل منهما مشتمل على مشاعر و سميتها بها لمناسبة بين الفحوى والظاهر والعلن والسرفقول مستعیناً بالله مستمداً من اهل ملكوته. الفاتحة في تحقيق مفهوم الوجود واحكامه و اثبات حقیقته و احواله و فيه مشاعر».

جعل برای اثبات اصالت وجود ذکر نموده است و هم منظم تر از سایر کتب خود متعرض این مسأله مهم در این رساله‌ی نفیس شده است.

مشعر چهارم این رساله در بیان ذکر سؤالات و ایراداتی است که شیخ الاشراف و سایر اعظام قائلان باصالت ماهیت بر اصالت وجود نموده‌اند ملاصدرا این سؤالات را مرتب ذکر کرده است و از آن جواب داده است در حالتی که همه‌ی این شکوک را در اسفار که مفصل‌ترین کتاب او در حکمت متعالیه می‌باشد ذکر ننموده است.

در ضمن جواب از این سؤالات بکلمات شیخ فلاسفه‌ی اسلام و بهمنیار تلمیذ شیخ و دیگران استشهاد نموده است چه آنکه کلمات محققان از مشاء مثل فارابی و شیخ و بهمنیار و لوگری و خواجه و سایر اتباع مشاء ناظر باصالت وجود است.

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

مشعر ششم در اینکه تخصص یا تخصیص و تمیز افراد هویات وجودی بچه چیز است می‌باشد و این مطلب را بطور کامل با بیان شیوا و رسا و عباراتی فصیح بیان نموده است و متعرض کلمات شیخ و دیگران نیز شده است و برای تایید مطلب خود کلمات شیخ را از مباحثات و تعلیقات ذکر کرده است (۱)

مشعر هفتم - تحقیق در آنکه صادر از علت و معمول بالذات وجود است و ماهیت امری ذهنی و اعتباریست. این مطلب را در ضمن هشت مشعر بیان نموده است (۲) و در ضمن یکی از مشعرها (۳) بر طبق طریقه‌ی عرفا از برای وجود سه مرتبه قائل شده است اصل حقیقت وجود را «حق» و مرتبه‌ی ثانی وجود را «وجود مطلق» و مرتبه‌ی ثالث وجود را «وجود مقید» دانسته است.

مشعر هشتم این رساله در بیان کیفیت جعل و ایجاد و افاضه است این مشعر مشتمل

۱ - از مطلب شیخ و بهمنیار در این زمینه معلوم میشود که قائل باصالت وجود بوده‌اند.

۲ - در این کتاب از طریق جعل ادله‌ی زیادتری از کتاب اسفار ذکر کرده است. اصولاً ملاصدرا مسأله‌ی اصالت وجود را در این کتاب کامل تر از سایر کتب خود ذکر کرده است. این کتاب را از قرار معلوم بعد از اسفار نوشته است.

۳ - 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 دانسته‌اند و لسی مصنف در این رساله وجود مقید را که اثر مینسازد مقدم بر وجود مطلق ذکر کرده است عارف کامل و حکیم محقق آقا میرزا هاشم رشتی «فده» حاشیه‌ی دقیقی بر این موضع از مشاعر نوشته است که ما آن را نقل و تحقیق کردیم.

بر مشاعر متعدد است مشعر اول آن در بیان سنجیت بین علت و معلول و بیان آنکه نسبت علت به معلول نسبت شیء بنفیء و ناقص بکامل است و مشعر دوم مشتمل بر دو منهج میباشد منهج اول مشتمل بر مشاعر متعدده است مشعر اول در اثبات مبدء وجود و اینکه مبدء سلسلهی حاجات و تعلقات باید غنی مطلق باشد، است آخوند در ضمن برهان مشرقی (۱) مبدء وجود را اثبات کرده. مشعر دوم در بیان آنستکه حقیقت حقه حق از حیث قوت وجود، تنهایی ندارد و چون صرف الوجود است دارای حد و نهایت نیست (۲)

مشعر سوم در بیان وحدت حق تعالی و اینکه مبدء وجودات چون صرفت قابل تعدد و تکثر نیست و صرف شیء لایتمدد و لایتکثر، باین قاعده شیخ الاشراق در مقامات متعدد استدلال نموده است. (۳)

مشعر چهارم در بیان آنستکه که خداوند مبدء و غایت جمیع اشیاء است و جمیع حقایق وجودی منتهی بوجود حق میشوند و هر وجودیکه مبدء اشیاست باید منتهای جمیع حقایق نیز باشد.

مشعر پنجم - در اثبات آنستکه حق اول تعالی تمام و کمال هر شیء و صورت تمامیه ممکنات است چون وجود حقیقت بسیطه، و تفاوت در افراد حقیقت وجود بکمال و نقص و شدت و ضعف است حق تعالی اصل است و مظاهر وجودی، ظهورات و تبدلیات اویند و هر مظهري قائم بظاهر است.

مشعر ششم - در بیان قاعدهی بسیط الحقیقه و اثبات مرجعیت حق نسبت به جمیع اشیاء است «فهو بوحده کل الامور لایفادر صغیره ولا کبیره الا احصاها واحاط بها الا ما هو من باب الاعدام والنقایس»

۱ - وجه تسمیهی برهان بمشرقی آنستکه این برهان از مشرق عالم عقل طالع شده است و یا آنکه مبدء افاضه و اشراق این برهان مشرق حقیقیست که مبدء اول باشد و یا وجه تسمیه آن برهان مشرقی از آن جهت است که چون نتیجهی این برهان وجود حقیقت حق جل جلاله شمس الشمس عالم وجود و مبدء جمیع انوار طولیه و عرضیه است و جمیع حقایق مفاض از آن حضرت است که عرفا از آن حقیقت به حضرت ذات تعبیر نموده اند.

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

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

پیش بیحد هر چه با خداست لایست کل شیء غیر وجه الله فنساست

۳ - «و صرف الوجود الذی لایتم منه کلماً فرضته ثانیاً له فهو هو»

مشعر هفتم - در بیان علم حق بذات خود و اثبات آنکه از تعقل ذات خود همه‌ی حقایق وجودی را تعقل مینماید چون حق تعالی بسبب الذات و صرف الحقیقه است (۱) صدرالمعالمین در مسأله‌ی علم حق بطور تفصیل بحث کرده و این مبحث را بطور کامل تحقیق کرده است اگر انسان در مقام مقایسه بین مباحث علم اسفار و کتب سایر حکما و عرفای قبل از ملاصدرا برآید سعه فکر و قدرت علمی صدرالمعالمین در مباحث حکمی برایش ظاهر خواهد شد .

ملاصدرا در مسأله‌ی علم باری در اسفار و مبده و معاد و شواهد و تفسیر قرآن و شرح اصول کافی و سایر کتب و رسائل خود سخن گفته است در این مبحث و سایر مباحث ربوبی مطالب او تحقیقی‌ترین مطلب است و بجزرات میتوان گفت که از زمان پیدایش فلسفه تا کنون کسی باین محکمی و درستی مطلب ننوشته است .

مشعر هشتم در بیان وحدت حقیقت وجود و اثبات (۲) وحدت شخصی و تقریر آنکه ممکنات ظل وجود حق و عین ربط بحق اولند و معلول، ظل و رشح وجود علت است و از خود استقلال ندارد (۳) و وجود مستقل فقط حقت .

منهج دوم این کتاب در بیان پاره‌ای از صفات و افعال حق تعالی میباشد این منهج نیز مشتمل بر چند مشعر است و در این چند مشعر اثبات شده است که صفات حق تعالی عین ذات او میباشد ملاصدرا در این رساله همه‌ی موجودات را از مظاهر علم حق میداند (۴)

۱ - ملاصدرا در این رساله برهان تضایف از برای اثبات اتساع عاقل و معقول بلکه وحدت و یگانگی هر صورت معلومی با مدرک خود تمسک جسته است این برهان را صدرالمعالمین در اسفار مبحث عقل و معقولات و رساله‌ای مستقل ذکر کرده است حکیم سبزواری و بعضی دیگر از افاضل بر این برهان مناقشه نموده اند و برخی دیگر از اعلام هم در صدد تأیید ملاصدرا در تقریر برهان تضایف برآمده‌اند ما بطور تفصیل در رساله‌ی مستقل در این مسأله بحث کرده‌ایم و در این رساله هم بطور نسبه مختصر در این مبحث مطالبی نوشته‌ایم .

۲ - یکی از مسائل مهم فلسفه مسأله‌ی وجود و وحدت حقیقت هستیست . مسأله‌ی وحدت شخصی وجود مختار عرفا بوده است صدرالحکما این مسأله را برهانی کرده است در اسفار فصول عرفانی و تفسیر و بعضی دیگر از رسائل خود بوجوه مختلف این مطلب را تقریر و بیان نموده است ملاصدرا خیلی تمسایل 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 - چون تعلق بنیر منافات با استقلال وجودی دارد و هر وجود معلولی از استقلال بهره‌ای ندارد و وجود مستقل، فقط حقت .

۴ - باین تقریر : همانطوریکه وجود حقیقت واحده است و اصل حقیقت وجود حق تعالی است چون همه‌ی شئون وجودی از علم و قدرت و اراده و سایر صفات مستهلک در عین وجودند اصل حقیقت علم حق تعالی و علم حقیقی حق و سایر موجودات مراتب و شئون علم حقتند .

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 فاعلیت حق
 ومشعر دوم در فعل حق و نقل روایات واردی از اهل عصمت و طهارت و کیفیت خلقت روحی
 اهل عصمت «علیهم السلام» ومشعر سوم در بیان حدود عالم و بیان حرکت در جوهر (۲)
 و تقریر طریقه‌ی خود در مسأله‌ی ربط حادث بقدم است .
 این رساله مشتمل بر خاتمه‌ای در بیان برهان صدیقین و اثبات وجود حق و بیان
 قوس صعود و نزول و تقریر کیفیت رجوع اشیاء بحق تعالی میباشد مباحث مذکور را
 صدرالمآلهین منظم و مرتب بیان کرده است .
 الحق این رساله از مصنفات بسیار نفیس در بین مصنفات حکما و عرفا میباشد برای
 رساله شروح و تعلیقات زیادی نوشته‌اند .

حواشی این کتاب عبارتست از حاشیه‌ی آقا میرزا احمد اردکانی شیرازی که بطور
 تفصیل بر این کتاب نوشته شده است (۳) و با کتاب المشاعر در طهران بطبع رسیده است
 این حواشی تا خاتمه بیشتر چاپ نشده و گویا تا خاتمه بیشتر نوشته نشده است .
 حواشی حکیم محقق ملا محمد اسماعیل اصفهانی ، این حواشی بطور اختصار بر
 این کتاب نوشته شده است قسمتی از آن در حاشیه‌ی مشاعر چاپی بطبع رسیده است بطور
 متفرق حواشی کوتاه و مختصری از آقا میرزا ابوالحسن جلوه بر این رساله نوشته شده
 است که با کتاب بطبع رسیده است .

آخوند ملا زین العابدین نوری بر کتاب مشاعر شرحی نوشته و در شرح خود متعرض
 اشکالات شیخ احسانی شده است .

آخوند ملا علی نوری بطور متفرق حواشی بر مشاعر نوشته است که در بعضی از
 مشاعرهای خطی دیده شده است این حواشی مختصر و کم است شیخ احمد احسانی نیز

۱ - در این مسأله صدرالمآلهین در اسفار الهیات و تفسیر قرآن بطور تفصیل سخن گفته است .

۲ - صدرالمآلهین در این مسأله بآیات قرآنی و روایات تمسک جسته است بحث تفصیلی

حرکت در جوهر را بنحو کامل و تمام در اسفار و رسائل نموده است .

۳ - حواشی اردکانی را با متن مشاعر، مرحوم حاج شیخ احمد کتابفروش شیرازی در جمادی
 ۱۳۱۵ هـ ق - بطبع رسانیده است و گویا میخواسته است کتاب المشاعر را با شرح ملا محمد
 جعفر لنکرودی و مولی زین العابدین نوری نیز بطبع برساند در حاشیه عرشیه چاپ طهران ص ۱۱۱
 نوشته است : « و علی رساله المشاعر شرح للمولی زین العابدین النوری وقد تعرض فی هذا الشرح
 لبعض مجازفات الشیخ المتعرف المتفلسف فی قصدنا أن نطبعه مع شرحها الآخر للمولی الفاضل
 الکامل الحاج محمد جعفر المنکرودی » مرحوم حاج شیخ احمد اغلب کتب ملا صدرا را بطبع
 رسانده است .

تعلیقاتی در رد مطالب مشاعر دارد و شرحی هم بطور کامل و منظم بر عرشیه نوشته است اشکالات او بر کلمات مشاعر و عرشیه سست و واهی و خارج از اسلوب علمی و فنی میباشد شیخ احمد در علوم نقلی مرد وارد و متبحر و از شاگردان وحید بهبهانی (۱) و از مشایخ اجازه مرحوم حاج ملا محمد ابراهیم کلباسی است ولی در عقلیات را جل بوده و در فقه بی شباقت با اخباریها نیست (۲) بهترین شرح بر رساله‌ی المشاعر همین شرحیست که ما انتخاب و اقدام بطبع و نشر آن نمودیم شارح علامه «ملا محمد جعفر لنگرودی» قدس الله روحه نهایت جدیت را در توضیح و تشریح متن کتاب نموده است و از طرز تقریر و تحقیق او معلوم میشود که شخص وارد و مأنوس با فلسفه ملاصدرا و از شارحان کلام صدر المتألهین و ناشر افکار او بوده است.

شارح علامه علاوه بر تبیح در فلسفه، از عرفان و تصوف نیز بی بهره نبوده است و از موارد مختلف شرح معلوم میشود که تسلط کامل بر فلسفه ملاصدرا و حکمت متعالیه داشته است و آن قسمتی را که مربوط به مبانی عرفانست و صدر المتألهین از کلمات محققان از اهل توحید استفاده نموده است کاملاً شرح و بسط داده است.

شارح با آنکه کمال تسلط را در مبانی ملاصدرا دارد و شخصی پخته و استاد دیده است چون کتاب کم‌تر نوشته است عبارات شرح چندان تعریف ندارد بعضی از موارد مندمج و پیچیده است و روان نیست ولی در برخی از موارد عبارت او بلیغ و فصیح و رساست این خود حاکی از آنست که شارح کثیر التالیف نبوده است بر خلاف مصنف علامه «ملاصدرا» که دارای قلمی شیوا و روان و مستوفیانه است و باقرار اهل فن در بین مؤلفین اسلامی از این

۱ - مرحوم آقا باقر بهبهانی «آقای مطلق» قدس الله نفسه الزکیه «استاد الكل فی الكل از اعلام بزرگ تشیع و از اعظم ناشران افکار اهل بیت عصمت و طهارت و از مشایخ بزرگ علم و فضیلت است از آن جناب تعبیر بوحید بهبهانی مینمایند در قدس و ورع و مناعت نفس و علو طبع و همت کم نظیر در علوم «فقه و اصول و رجال و کلام» دارای فکری وسیع و نظری دقیق بوده است شاگردان مهمی نظیر شیخ جعفر کشف الغطاء و میرزای قمی و صاحب ریاض وسید بحر العلوم و حاج ملامهدی نراقی و غیر اینها از اعظم «قدس الله سرارهم» تربیت کرده است صاحب نخبه المقال راجع بماده تاریخ فوت او گفته است:

البهیهانی معلم البشر
ازاح کل شبهة و ریب
مجدد المذهب فی الثانی عشر
فیان للمیلاد «کنه الغیب»

محل تدریس آن مرحوم کربلای معلی بوده و در همان جافوت نموده است نگارنده موفق بزیارت قبر آن جناب شده‌ام.

۲ - شیخ احمد اگرچه معروف بزهد است ولی از نحوه‌ی رفتار او معلوم میشود که مرد *

جهت هم کم نظیر است و بیان او در تحقیق مبانی فلسفی امیرالبیان است (۱)
 نام شارح این کتاب **ملا محمد جعفر لنگرودی** لاهیجانست که از اعظم تلامذه
 مرحوم آخوند نوری «قدسه» بوده است شرح حال او را در جایی ندیده‌ام و آنچه که در
 باره‌ی وی اطلاع دارم از افواہ اساتید شنیده‌ام فقط صاحب ریحانة الادب (۲) «قدسه» در جلد
 سوم آن کتاب چاپ طهران ۱۳۶۹ هـ ق، باین عبارت از او اسم برده است:
لاهیجی - ملا محمد جعفر بن محمد صادق از حکمای عهد محمد شاه قاجار
 از تألیفات اوست:

- ۱- حاشیه بر حاشیه خفری بر شرح تجرید قوشچی .
- ۲- حاشیه بر شرح تجرید قوشچی که فقط بر قسمت الهیات کتابست و در سال ۱۲۵۵ هـ ق تألیف شده است .
- ۳- شرح مشاعر ملا صدرا . سال وفاتش بدست نیامد . «متفرقات الذریعه» .

«دنیای طلب و مرید باز بوده است و همین هوای نفس و توکل در دنیا او را بدنبال ریاست برانگیخت
 در شهرهای مختلف مسافرت میکرد و آراء عجیب و غریب از خود ظاهر ساخت و حب نفس او را
 وادار کرد که در علم فلسفه و عرفان بدون تخصص وارد شود و برای خود پیروانی تشکیل دهد
 که موجب اضلال جمع کثیری گردد همه‌ی کج سلیقه‌گرایهای شیخ احمد ناشی از جهالتیست که ذکر شد
 اگر انسان بدقت در آراء و عقاید و افکار سابقین بنگردد منشاء پیدایش فرقه‌های مختلف بیشتر
 حب نفس و متابعت از هوای نفسانی میباشد .

اسلام در اول پیدایش دین سهل و ساده‌ای بوده است « و قدبده الاسلام دیناً هیناً سمحاً ،
 یعمل المسلم فیه لدنیاه کأنه یمیش أبداً ، و یعمل لآخرته کأنه یموت غداً » ظهور و پیدایش
 سلسله‌های مختلف و تشتت آراء و دواعی مختلف مسلمین را بجمعیت‌های مختلف تقسیم و اجانب را
 بر آنها مسلط نمود مسلمین از منظور واقعی بنیان‌گذار اسلام منحرف شدند .

۱ - دانشمند معاصر آقای شیخ محمد رضای آل مظفر که از فضلا و نویسندگان نامی این
 عصر است و در نجف اشرف سکونت دارد در مقدمه‌ی اسفار « چاپ جدید طهران ۱۳۷۸ هـ ق ص ۱۵ »
 گوید: « بالغ فی تصویر آرائه باختلاف العبارات والتکرار، حسبما اوتی من مقدرة بیسانیة ،
 و حسبما یسهه موضوعه من أدائه بالالفاظ . وهو کاتب موهوب لعلمه لم تعهد له نظیراً فی عصره و فی
 غیر عصره من امثاله من الحكماء . و اذا کان استاذہ الجلیل السید الداماد یرسمی امیر البیان ،
 فان تلمیذہ ناف علیه ، و کان اکثر منه براعة و تمکناً من البیان السهل ، و انما کان امتیاز
 السید باستعمال المجاز و الکنایات و الالفاظ المتخیره و التسجیع و لاجله اعطی هذا اللقب
 « امیرالبیان » و تلمیذہ فی نظریه أحق به وأولی . »

۲ - صاحب ریحانة الادب مرحوم آقا میرزا محمد علی مدرس تبریزی است نگارنده
 آن مرحوم را در محضر مرحوم استاد اعظم آقا میرزا مهدی آشتیانی دیدم و در مدرسه سپه سالار
 قدیم حجره داشت مردی شریف و کریم النفس و دانشمند بود .

این اطلاع را مرحوم مدرس «قدسه» از موارد مختلف الذریعه تالیف علامه کبیر حضرت آقای حاج آقا بزرگ امام الله تعالی ظله استفاده کرده است در این که شارح علامه از افاضل فضلی زمان خود بوده است شکی نیست و دارای مقام ارجمندی بوده و مرحوم حکیم مؤسس آقا علی مدرس زنوزی او را از اساتید خود شمرده است (۱) مرحوم عارف محقق آقا محمد رضای قمشاهی «قدسه» از محضر او استفاده نموده است (۲) حاج ملاجعفر از تلامذه آخوند نوری «ملاعلی» و او از تلامذه بیدآبادی «آقا محمد» و بیدآبادی شاگرد ملا اسمعیل خواجوئی و خواجوئی شاگرد ملا محمد صادق اردستانی و او شاگرد ملا رجبعلی تبریزی و محقق لاهیجی و شیخ حسین تنکابنی و یا فیض می باشد و فیض و لاهیجی و تنکابنی از تلامذهی بلاواسطه‌ی ملا صدرا هستند.

آخوند نوری در بین اساتید فن بیشتر از همه از طریقهای ملا صدرا ترویج کرده است و در کلمات صدر المتألهین ماهرترین اساتید بشمار میرود و معروفست که از خود ملا صدرا در تحقیق کلمات صدر المتألهین و تدریس و القاء مطالب بشاگرد ماهرتر بوده است (۳) نگارنده حاشیه‌ی شارح را بر تعلیقه‌ی خفری بر شرح تجرید قوشچی ندیده‌ام و همچنین تعلیقه‌ی او را بر شرح تجرید قوشچی. بر حاشیه خفری ملا عبدالرزاق لاهیجی «ساحب شوارق» هم تعلیقات مفصلی نوشته است که بسیار تحقیقی و دقیق است.

نگارنده در تعلیقات و حواشی خود بر این کتاب بیشتر بتوضیح و تحقیق اصل رساله «المشاعر» پرداخته و مشکلات آن را شرح و توضیح داده‌ام چون این رساله مختصر و فشرده نوشته شده است از سایر مصنفات علامه «قدسه» مطالب زیادی را جهت توضیح و شرح

۱ - مرحوم آقا علی حکیم «مدرس» در رساله‌ی وجود راطبی «چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۱۰۸» از او تعبیر به «فخر الحکماء المعاصرین المشرقی بمدارج الحق والیقین استاذنا وسندنا الحاج ملا محمد جعفر اللاهیجی» نموده در این موضع از وجود راطبی مرحوم آقا علی مناقشه‌ای از شارح بر کلام صدر المتألهین نقل کرده ورد نموده است ما در تعلیقات بر این کتاب «ص ۱۲۳» در ذیل مناقشه‌ی شارح بر ملا صدرا کلام آقا علی را نقل نموده‌ایم.

۲ - از مرحوم فیلسوف اعظم و عارف کامل آقا محمد رضای قمشاهی نقل شده است که در اصفهان نزد حاج ملا محمد جعفر لنگرودی شروع بخواندن شرح فصوص نمودیم مرحوم لاهیجی اقتدار کامل بتدریس این کتاب نداشت تا آنکه بسراغ آقا سید رضی مازندرانی رفتیم و نزد او شروع بقرائت شرح فصوص نمودیم او از اینکه ما درس او را بر درس حکیم لاهیجی ترجیح دادیم باحالت نگران بما گفت تدریس شرح فصوص کار قلندر است و حاج ملا محمد جعفر حکیم است نه قلندر.

۳ - آخوند ملا اسماعیل اصفهانی و ملا مصطفی قمشاهی و ملا عبدالله زنوزی و سید رضی مازندرانی و آخوند ملا آقای قزوینی جزء تلامذهی او محسوب میشوند.

مطالب مشاعر نقل کرده‌ام. و برای تثبیت و تجلیل مطالب و نشان دادن اطلاعات وسیع‌تر و کامل‌تری بنقل کلمات متاخرین از حکما و عرفا پرداخته‌ام و برای آنکه برای شخص متتبع در حکمت کار را آسان کرده باشم در موارد زیادی با ذکر مورد، ارجاع بسایر مصنفات ملاصدرا و سایر اعلام فن حکمت و معرفت داده‌ام.

هنگام نوشتن این تعلیقات بکلیه‌ی تالیفات صدرالمناهلین مراجعه و آنچه را که لازم بود بیان و تحقیق نموده‌ام و این کار برای کسانی که قصد تتبع در اطراف مطالب کتاب مشاعر داشته باشند جداً نافع خواهد بود مطالب این کتاب بیشتر مورد استفاده‌ی کسانی که اطلاعات نسبتاً کامل در فلسفه قدیم دارند و یا آنکه حوصله‌ی تحقیق و تتبع دارند قرار خواهد گرفت (۱).

ناشران افکار صدرالمناهلین شاگردان بلاواسطه و مع‌الواسطه‌ی او بوده‌اند که در حوزه‌های اسلامی بتدریس اشتغال داشته‌اند. بعد از مرگ ملاصدرا شهر اصفهان دارالعلم بزرگ اسلامی مرکز تدریس علوم عقلی بوده و سالیان متممادی فضلاء و دانشمندان شیعه و علیهم‌الرحمة والرضوان بتدریس کتب صدرالحکما اشتغال داشته‌اند (۲).

در این اواخر دانشمندان از شهر اصفهان بطهران مسافرت کردند (۳) و کم‌کم

۱ - 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 بر تسلط بر حکمت نظری از عرفان و حکمت ذوقی نیز بهره‌ی کامل داشته است ولی متخصص درمطالب عرفانی نیست و حکیم محقق است درعصر خود بیشتر بتدریس افسار و سایر مصنفات ملاصدرا می پرداخته لذا درس فصوص او ازقرار گفته آقا محمد رضا قمشاهی چندان مطلوب واقع نشده بوده‌است.

۲ - شاگردان نسامی ملاصدرا عبارتند از حکیم محقق ملا عبدالرزاق لاهیجی معروف بصاحب شوارق و حکیم الهی و عارف ربانی مرحوم ملا محسن فیض صاحب کتاب وافی و تفسیر و شیخ حسین تکابنی و ملا محمد ابروانی و شاه ابو الولی شیرازی وقوام الدین احمد فرزند ملاصدرا و برخی دیگر از دانشمندان که چندان معروفیت ندارند. طبقه‌ی بعد از این بزرگان عبارتند از شیخ رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی و مولانا 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 نموده‌اند عبارتند از ملا اسماعیل خواجویی و آقا محمد بیدآبادی و آخوند ملا علی نوری و ملا اسماعیل اصفهانی و سید رضی مازندرانی و آخوند ملا عبدالله زنوزی.

۳ - آخوند ملا عبدالله زنوزی بامر استاد خود بطهران مسافرت نموده و در آنجا حوزه‌ی تدریس فلسفه تشکیل داد یکی از شاگردان او آقا علی مدرس معروف بحکیم است که از استادان بزرگ و محققان عالی‌مقام بشمار میرود آقا علی غیر از درس پدرش بدرس ملا محمدجعفر لنگرودی*

طهران مرکز نشر علوم عقلی و کتابهای فلسفی اسلامی گردید و در این اواخر گرمترین حوزه‌های تدریس علوم فلسفی و شعب فنون عقلی در طهران تشکیل میشده است.

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

شهر مذهبی قم در این زمان مرکز دانشمندان بزرگ و مدرسین و فضایی برجسته است. محصلین باذوق و محقق در این حوزه بزرگ اسلامی زیادند که مشغول فرا گرفتن علوم اسلامی میباشند. عده‌ای از محصلین فعلی قم علاوه بر تحصیل فقه و اصول بفرآ گرفتن معلوماتی که مدخلیت در تبلیغ احکام و معارف دینی دارد اشتغال دارند. لذا در بین دانشمندان حوزه اشخاص جامع و بااطلاع و واجد شرایط تبلیغ معارف اسلامی زیاد به چشم میخورند و روی همین جهت و جهات دیگر حوزه قم آینده درخشان تری دارد و هم اکنون مرکز مهم نشر معارف اسلامیست.

مدرس فعلی فلسفه در قم استاد محقق آقاسی حاج سید محمد حسین طباطبائی تبریزیست که سالیان متماد است در حوزه علمیه قم بتدریس فلسفه و اصول و تفسیر و فقه اشتغال دارند. آقای طباطبائی از دانشمندان جامع و محقق و عالیقدر عالم تشیع میباشد. مردی کامل و مفید و موفق و مروج و باخلوص است در علوم مختلفه استاد محققند شب و روز

«شراح مشاعر و آخوند ملا آقای قزوینی حاضر شده است.

از اساتیدی که از اصفهان بطهران آمده‌اند و حوزه تشکیل داده‌اند میتوان آقا علی حکیم و آقا محمد رضای قمشای و آقا میرزا ابوالحسن جلوه را اسم برد. آقا محمد رضا در عرفان نیز بسیار راسخ و صاحب نظر بوده است. آقا محمد رضا و آقا علی شاگردان زیادی تربیت کرده‌اند. آقا میرزا هاشم اشکوری معروف به آقا میرزا هاشم رشتی صاحب حاشیه‌ی بر مصباح الانس و فصوص از شاگردان این دو میباشد.

آقا میرزا هاشم نیز از مدرسین بزرگ فلسفه بوده است که حوزه درسی گرم داشته است. آقا میرزا مهدی آشتیانی و آقا میرزا محمد علی شاه آبادی و آقا میرزا احمد آشتیانی و جمعی دیگر از دانشمندان از شاگردان او بوده‌اند.

آقا میرزا حسن کرمانشاهی و آقا میرشهاب الدین نیریزی شیرازی و آقا میرزا محمود قمی از تلامذهای آقا علی و آقا محمد رضا بوده‌اند.

۱- حوزه قم را مرحوم آیت الله حاج شیخ عبدالکریم حائری که از مراجع بزرگ تقلید و از محققان علمای امامیه بود تاسیس کرد و در زمان مرجعیت آیت الله حاج آقا حسین بروجردی «فقه» رونق کامل یافت و بعد از فوت آیت الله بروجردی بواسطه وجود مراجع بزرگ و مدرسین دانشمند و محقق از رونق نیفتاد و اکنون مرکز بزرگ علمی و نشر معارف اسلامیست.

خود را صرف تدریس و تحقیق و تالیف و مطالعه مینمایند کتب زیادی در رشته‌های مختلف تالیف نموده‌اند (۱).

میتوان ادعا کرد که مرکز تدریس فلسفه‌ی اسلامی در ایران حوزه‌های علمیه قدیم است که طلاب و محصلین مستعد آن با شوق و علاقه‌ی وافر کتب فلسفی را در محضر اساتید و علمای شیعی قرائت مینمایند و چون در انتخاب استاد آزادند هر استادی که بهتر تدریس نماید او را انتخاب کرده و مشغول تحصیل و تحقیق در رشته‌ای که انتخاب مینمایند میشوند اساتید فعلی فلسفه‌ی ملاصدرا همان طلاب و محصلین سابق حوزه‌ی اسلامی میباشند و اساتید محقق آینده نیز در فلسفه‌ی اسلامی طلاب علوم قدیمه‌اند.

* * *

متن این کتاب را آقای پرفسور هنری کرین استاد دانشگاه سرین فرانسه و رئیس انستیتوی ایران و فرانسه «قسمت ایران شناسی» بزبان فرانسه ترجمه نموده و با ترجمه‌ی فارسی و اصل متن عربی با انضمام مقدمه‌ای محققانه چاپ نموده است.

پرفسور کرین از مستشرقان دانشمند و محقق و منتیج و علاقمند به معارف شرق است و بمبانی و اصول شیعه در عقاید (۲) و عقلیات علاقه‌ی وافری از خود نشان میدهد شرح اصول کافی آخوند ملاصدرا را در دانشگاه سرین تدریس مینماید هیچیک از دانشمندان غرب با اندازه‌ی هنری کرین در ترویج فلسفه‌ی شیخ اشراق و ملاصدرا کوشا نبوده‌اند کرین مسائل فلسفی و عرفانی را خوب درک میکند و ذوق سرشاری در فهم فلسفه‌ی شرق دارد حکمت‌الاشراق را چاپ و منتشر کرده است و روی کلمات شیخ‌الاشراق و شارحان کلمات او و حواشی صدرالمتالهین بر حکمت‌الاشراق و شرح آن زیاد کار کرده

۱ - تفسیر المیزان از تألیفات گرانبهای آن جناب است نگارنده سالیان متمادی بدرسه‌های فلسفه و تفسیر و اصول معظم له حاضر شده‌ام الهیات اسفار و الهیات شفا را با امور عامه اسفار از محضر آن استاد دانشمند استفاده نموده‌ام.

۲ - مبانی اعتقادی شیعه مطابق با موازین و قوانین عقلیست و بر عقاید سایر ملل اسلامی برتری و ترجیح دارد عقاید شیعه مأخوذ از ائمه‌ی طاهرین علیهم‌السلام است که بشهادت قرآن کریم و اخبار و ارده‌ی از پیغمبر اسلام از خطا محفوظند اگر هم خرافاتی در کتب کلامی شیعه پیدا شود از کتب کلامیه و مجادلات اهل جدل اخذ شده است سایر فرق اسلامی در عقاید و مبانی مخصوص بمبده و معاد و افعال عباد معتقد بر عقاید ردی و باطل و آراء سخیفه بوده‌اند مثل قول بجزر و تفویض و زیادتی صفات بر ذات و نفی صفات از ذات حق و قول به نیابت و اعتقاد بتجسم و غیر اینها از عقاید فاسده که کتب 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 و اصولاً مذهب و طریقه‌ی دینی آنها «اصولاً و فروعاً» طی قرون متمادی دست خوش حکومت‌های مستبد و جبار بوده است.

است و زحمات قابل توجهی در نشر افکار حکما و عرفای اسلامی متحمل شده است آقای کربن از این جهت شایسته‌ی همه گونه تقدیرند .

مادر تصحیح این کتاب المشاعر از دو نسخه شرح مشاعر: نسخه‌ی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه طهران از کتب اهدائی آقای مشکوة استاد دانشگاه و نسخه‌ی آستان قدس که عکس هر دو نسخه در مقدمه چاپ شده است استفاده کرده‌ایم و در تصحیح متن «المشاعر» از سه نسخه: یک نسخه چاپی که در طهران در سنه‌ی ۱۳۱۳ هـ ق با انضمام عرشیه بچاپ سنگی رسیده است و دو نسخه خطی استفاده کرده‌ایم و چون هیچ یک از نسخ بر دیگری ترجیح نداشت و علاوه بر این در این قبیل از کتابها نسخه بدل و اختلاف نسخ کم است کتاب را باهمه‌ی نسخه‌ها مقابله کردیم و هیچ یک از نسخ را اصل قرار ندادیم و حتی المقدور سعی نمودیم که کتاب نسبتاً کم غلط چاپ شود .

از استاد علامه و دانشمند ارجمند و علم پرور جناب آقای دکتر علی اکبر فیاض که همواره مشوق و راهنمای این جانب هستند کمال تشکر و امتنان را دارم و توفیق معظم له را از خدا خواستارم و همچنین از دانشمند معظم جناب آقای دکتر گلشن استاد و معاون دانشکده‌ی معقول و منقول طهران که نسخه‌ای از این کتاب در اختیار این جانب قرار دادند سپاس گزارم و از دوست دانشمند جناب آقای دکتر سید حسین نصر که همیشه مشوق حقیر بوده‌اند کمال تشکر را دارم .

الحمد لله أولاً و آخراً وله الشكر دائماً و صلى الله على سيدنا محمد «ص»
و آله الطاهرين

حلال الدين آيينا

مشهد مقدس رضوی «ع» } پنجم محرم الحرام ۱۳۸۳
هشتم خردادماه ۱۳۴۲

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل هذه فطرته وخلقها بصفات فخرها معانيها سبحان من خلقها بالحق والصدق
 والوحدانية بصفاته مبدع العقول بقدرته ومخترع الاشياء بحكمته المحجوب ان تبلغه الامم والنسوة
 ان تضبط العقول والامام حجب بغير حجاب محجوب ويستتر بغير ستور وهو بالعرفه كور
 بالحق مشهور والصلاة بما فيه المحجور الرسول المنذر والنبى المبشر الخاتم السابق والفاخر الخاتم
 اتفق والمعلن الحق بالحق الابن الامون والحزين علم المحزون منظر الذات والظاهر فيه
 الضمير البرزخ الجامع بين الوجوب والامكان والحمد المشترك بين القدم والجدان
 المحجوب الخلائق والمغام شرح الخفايق المبعوث لبيم مكارم الاحلاق وآية العظمة في الآفاق
 والسلام على من شرح عن الكوان وظلال الخدبان سببه الكونين ومنسلك الثقلين نور الانوار
 في العالمين الظاهر في الشفايق بالاحسين قاسم الجنة والنار وعلية امة الاطهار ما يدور الفلك
 الدوار اياه فيقول الفقير الغافل محمد جعفر بن محمد صادق الامير في فان الزمان لما
 اذباله وكادت ترتفع بالحق اسبالة واردم كثر اهل دهرنا على الجمال وبصدقه الكبار
 اعداء لما جعل سعي في تحريب حق المعروف وسمو المحلة المستعنة بالكتاب والسنة بضلاله خمر كاد
 لكواهم ان يسيرة بالمرزوكا قبل بالفارسية شكرت نعمت افزون كنه كعرفت اركعت في
 كنه ورجوع امر الله ان يتم نوره اقبل على ما غم من اصحاب الخلة والصفاء وارباب الذوق
 اذوقا تسلك مسلك التحقيق المؤيدين بالتوفيق كثر الراسخون ان اشرح لهم سبب المشايخ
 المتسوق الى بحر الرضا والنور الباهر الشيخ الكامل والعالم العاقل المرتقى بدرج البعوض
 الملة والدين في نفس التروحه وكثر غمده فتوحه فابسه التام فتم ما هو الحق والصدق مفضنا
 آية الوهاب فمظهره ان ان ابن جده الرسالة باسمه اختاره التروحه مطرف من حجاب قدس الارباب
 التروحه فغرض عده في بدو الامهات عمالم العاود وكان هو مقبلا بشرا وشروها ظاهره او باطنها

البسم غرض عليه حفظ عالم الشفا وكان موجودا بطه وان كان مقبلا ظاهرا الصلاح الخلق
 مصوماً النفسان فلما علمت ان هذه الاحوال في هذه الزمان مخصوصا بواقف اسرار الاموات
 و خارج معارج النسوت صاحب فنا، الفناء وناصب لواء البقايا من مراحل الجبروت
 مجاور منازل الملكوت العالم العاقل والحجر الكلال مروج الشريعة لكل النظر في الحكمة
 بيزراقق و ام ظلال العلاء فادرج اسرار الشرف فيها زينا لها ولينده قبل ان تشرع في المقصود
 تعريف الحكمة و انتصها و بيان اقسامها اصولا و فروع و فاديتها و موضعها اجمالاً لئلا يكون
 الا ان لغاية الجمل كارتها و محورها و غير فوائدها و ليجب على سلفا جالفا علم ان الحكمة هي العلم
 بتحقيق الاشياء على ما هي بقدر الطاق البشرية و هي تنقسم اولا باعتبار الطريق والمسلك بالحكمة
 المثالية و الرواق و الاشراف لان طريق معرفة العقل بالاشياء اما نظر فكري او كشف لرواها
 فيسره الاول هو الحكم المثالي و رسوم صاحبها المشرك الاستدلال و هو علم يدور على العلوم الزمنية
 المحسوسة و هو ادر مراتب العلم و الحكم لان النظر الفكري لا يبلغ الا الى الحق الوارد المعتمد الذي
 يولد من القلب المعنوي فكان صاحبها فرع باب الغيب ليفيض عليه المطالب فلا يتكشف
 المظهر عليه عيانا بل يظهر من در نور اليقين علما و النال هو الحكم الرواق و هو علم يدور على الهداية
 ثم التوجه حسن توفيقه و نقيض التوجه صا حبه روزنه من رواق الملكوت و هذا اوسط مراتب
 العلم و الحكم لانها من نور اججاب السمع كما اشبه الريح في قوله تعالى ان في ذلك لآيات لمن كان له قلب او عفر
 السمع و هو شبهه و يظهر من در نور اليقين علما ثم غيب لاحقا و الثالث هو الحكم الاشراف و هو علم
 على الصميم الربيع و الالهام من ربه و قصا حبه بغير الاشياء باشراف نورا الوجود على قلبه فظهر جميع ما في الصفا
 الالهية في هذه الثلاثة لانها لرفعات رتبنا لا صاطرة و الجمع بهذا الوجود ففتح الربيع على الحكمة
 فظهر على السند و جاء العظم على مراتب العلم و الحكم و يظهر من در نور اليقين علما ثم غيب ثم حقا ثم حقيقته
 الى غاية الرقيب عنها ليس و رادها ان قرينة و بستر حكم الرواق بالعلم التام و الكشف و الحكمة الاشراف
 بالعلم الغيب و الالهام و العلم الغيب بستر بالحكمة الربيعية المصحفة و كقول صاحب الزمخشري و ان اذ

وتام التذبير بظنفت وتعدلت وامرخت وحصلت اجسام مركبة فصار مستعدة لاداء
الكامل ورجوعها الى حق المنعالم على قدر الحيل من اللطافة ولها مراتب فاول مرتبة التذبير
من الغاصر والاركان يتكون الجارم بتعديله اذ يحصل من صفوة النبات ثم الحيوان ثم الانسان
و اذا استكمل انزكا نفسه بالعلم والعقل شبه العنقل وبلغ الى درجة العقل الفعالم ونحوها
قاب فوسيل لانه نزل منه وصعد اليه نفوسين فبه وقف ارفع فيض

صعوده في مقابل النزول من حور العقل ووقف ليرام

الدائرة وان كان فوق كل ذر علم عليهم وبعد

مرتبين اليقين وحس اليقين مراتب

كثيرة لا يقف الا صدقها وهو العز الحكيم

فت الكتاب بعون الملك

الوثاب في يوم جمعة

تاسع عشر شهر

جمادى الاولى

سنة ١٢٢٢

١٢٢٢

١٢٢٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد (۱) لله الذي تجلّى لذاته بذاته فظهر صفاته و تلمّمت الصفات فحدث فعاله فجعلها سجاباً لشمس حقيقته، الاحد بذاته والواحد بصفاته - مبدع

۱- حمد باصطلاح اهل عرفان عبارتست از اظهار کمالات محمود و ابراز اتصاف او بنعمت جمال و صفات کمال. حمد بنا بر تجلیات و ظهورات و تعینات حقیقت وجود مقام حق، دارای مراتبی است، مرتبه اعلای حمد عبارت است از حمد حق ذات خود را باعتبار ظهور ذات از برای ذات و علم ذات بذات. حق در این مرتبه شهود مینماید ذات خود را در حالتی که مستغرق در جمیع کمالات و صفات و محیط بجمیع فضائل و نعوت است این مرتبه اصل و مبدع و منبع جمیع تعینات است حمد حق ذات خود را در این مقام جامع همه می محامد است و همه می محامد مستغرق در این مرتبه می باشند حق در این مشهد همه حقایق را شهود مینماید ولی شهود المفصل مجمله، عالم بهمی حقایق وجودی است بعین علم بذات، حمد حق در این مرتبه عبارت از اظهار کمالات خود بر خود است.

دی عشق نشان بی نشانی میگفت اسرار کمال جاودانی میگفت
اوصاف جمال خویشتم بی من و تو با خود بزبان بی زبانی میگفت

شهود کمال ذاتی اطلاق در مقام احدیت سبب شهود کمال دیگری است که از آن در لسان عرفاء بکمال اسمائی تعبیر شده است از مشاهده این کمال رقیقه‌ی عشقیه‌ای بین کمال ذاتی اطلاق و کمال اسمائی (مستجن و مندمج در احدیت) حاصل گردید که موجب تجلی حق در مقام واحدیت گردید این مرتبه عبارت است از مقام ظهور ذات برای ذات با شهود اتصاف ذات بجمیع اسماء حسنی و صفات علیا حق بنحو تفصیل همه کثرات را در این مقام شهود مینماید «شهود المجمع مفصلاً»

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

حمد حق در این مرتبه عبارتست از اظهار کمالات و صفات خویش بنحو تفصیل و اظهار ماهیات و اعیان ثابته و شهود آن حقایق در مقام واحدیت بنحو بسط و تمیز حقایق از یکدیگر. منشأ ظهور اعیان ثابته مستجن در غیب هویت وجوده 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

*مرتبه ثالث عبارت است از تجلی حق بصور اعیان در موطن خلق علت این تجلی طلب ناشی از تجلی حبی و طلب استعدادی اعیان و ماهیات کونیه است این دو طلب علت تجلی حق بفیض مقدس است که از آن بتجلی ایجاد و رحمت عامه و فیض مقدس و رحمت عامه امتقانیه و جویبه و رحمت واسعه و حق مخلوق به و مشیت ساریه تعبیر شده است کما اینکه از مقام و احدیت بتعمین ثانی و مقام قاب قوسین و حقیقت محمدیه و برزخیت ثانیه و از مقام احدیت بمرتبه تعیین اول و مقام جمع الجمع و برزخ البرازخ و حقیقه الحقایق و حقیقت محمدیه و افق اعلی و مقام او ادنی تعبیر نموده اند .

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

خوبان که فریب عقل و جانند همه در عشق تو شهرة 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 بوحده حق اطلاقیه که دارای مقام قبض و بسط و اجمال و تفصیل است وجود با آنکه واحد شخصیت باعتباری ظاهر و باعتباری مظهر است « و هو الظاهر والمظهر »

در چشم عیان شاهد و مشهود توئی در قبله جان ساجد و مسجود توئی

بی نام و نشان قاسد و مقصود توئی بی گوش و زبان حامد و محمود توئی

« و هو الحامد والمحمود جمعاً و تفصیلاً و ظاهراً و باطناً و غیباً و شهادة »

لقد كنت دهرأ قبل أن يكشف الغطاء اخالك انی ذاكر لك شاكر

فلما أضاء الليل أصبحت شاهداً بألك مذکور و ذکر و ذاكر

اشرف مراتب حمد - حمد حقست ذات خویش را در مرتبه جمع و تفصیل بعد از این مرتبه حمد حقیقت محمدیه (س) باعتبار بطون و ظهور و جمع و تفصیل است بعد حمد عقل اول تا انتهای قوس نزول. وجود هر چه کامل تر باشد حمد آن تمامتر و شریفتر خواهد بود .

« بیان موضوع له اسم الله »

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

بالعزم مذکور و بالفخر مشهور. **والصلوة** علی نبیه المحبور الرسول المنذر و النبی المبشر. الخاتم لمسبق و الفاتح لما انفلق و المعلمن الحق بالحق، الامین المأمون و الخازن علم المخزون مظهر الذات و الظاهر فیه الصفات البرزخ الجامع بین الوجود و الامکان (۱) و الحد المشترک بین القدم و الحدثنان. المجتبی من الخلائق و المعتم لشرح الحقایق المبعوث لیتیم مکارم الاخلاق، و آیه الله العظیم فی الافاق، و السلام علی من شرح عنه الاکوان و ظهر له الحدثنان، سید الکوینین و مستکمل الثقلین، نور الله الباهر فی العالمین الظاهر فی الشأین اَبی الحسنین قاسم الجنة و النار و علی عترته الاطهار ما یدور الفلك الدوار اما بعد فیه قول الفقیر الفانی محمد جعفر بن محمد الصادق اللاهیجانی فان الزمان لما تقاصرت اذیاله و کادت ترتفع بانکشاف الحق أسباله و ازدحم أكثر أهل دهرنا علی الجهالة و بمصدوقه الناس اعداء لما جهل، سعی فی تخریب حق المعرفة و سمو الحکمة المستحسنة بالکتاب و السنة بالضلالة حتی کاد لکفرانهم ان یستتر بالمره کما قیل بالفارسیه .

شکر نعمت نعمت افزون کند کفر، نعمت از کفرت بیرون کند

«حق آنستکه اسم الله وضع شده است از برای ذات وجود با اعتبارات صاف آن بنوعت جمال و صفات کمال برای آنکه حقیقت وجود بدون اعتبار تعین و لحاظ اسمی و رسمی مقام ذاتست در آن مرتبه اسم و رسم و تعین اعتبار نمیشود لذا از مقام ذات تعبیر بغیب الغیوب و مقام لا اسم له و لا رسم له و غیب مطلق و عنقاء منرب نموده اند بلکه مقام ذات و حقیقت لا بشرط وجود ماحی جمیع تعینات است .

کس ندانست که منزلکه معشوق کجاست آنقدر هست که بانک جرسی میآید بنا بر آنچه که ذکر شد لفظ الله وضع شده است از برای ذات باعتبار اتصاف آن حقیقت بجمیع اسماء حسنی و صفات علیا و سیأتی زیاده تحقیق لهذا انشاء الله تعالی شأنه العزیز ،

ما در فرق بین مقام احدیت و واحدیت و کیفیت تجلی حق در این دو موطن تجلی ذات از برای ذات و نحوه ظهور صفات از تجلی ذات و چگونگی پیدایش افعال کیفیت تجلی ذات را بیان کردیم .

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

ونرجو من الله ان يتم نوره . اقبل على جماعة من اصحاب الخلعة والصفاء و ارباب الذوق والوفاء ، سلاك مسالك التحقيق المؤيدين بالتوفيق ، كثر الله امثالهم أن أشرح لهم رسالة المشاعر المنسوب إلى البحر الزاخر والنور الباهر الشيخ الكامل والعالم العامل المرتقى بمدارج اليقين صدر الملة والدين قدس الله روحه و كثر من عنده فتوحه (١) مما يسر الله لي من فهم ماهو الحق والصواب معتصماً بالله الوهاب (٢) و لنبدء قبل أن نشرع في المقصود بتعريف الحكمة و انقسامها و بيان أقسامها اصولاً و فروعاً و فايدتها و موضوعها إجمالاً لئلا يكون الانسان لغاية الجهل كارهاً لها و محروماً عن فوايدها و ليحيط على مسائلها إجمالاً

فاعلم أن الحكمة هي العلم بحقايق الاشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية وهي تنقسم أولاً باعتبار الطريق والمسلك بالحكمة المشاء والرواق والاشراق لان طريق معرفة العقل بالاشياء اما نظر فكري أو كشف الهى أو الهام غيبى والاول هو الحكمة المشاء ورسوم صاحبها المشى بالاستدلال وهو علم يدور على العلوم الرسومية الجمهورية وهو أدنى مراتب العلم والحكمة لان النظر الفكر لا يبلغ إلا إلى افق الوادى المقدس الذى هو أرض القلب المعنوى فكان صاحبها قرع باب الغيب ليفيض عليه

١ - فيوضه (آق)

٢ - در نسخه موجود در كتابخانه مركزى دانشكاه طهران اهدائى آقاى سيد محمد مشكوة اين عبارت موجود است و فخطر ببالى أن ازين هذه الرسالة باسم من اختاره الله و اصطفى من جناب قدس الازلى السرمدى فعرض عليه فى بدوالامر طبيبات عالم العلوى و كان هو قبلاً بشر اشرف ظاهراً و باطنياً اليه ثم عرض عليه حطام عالم السفلى و كان هو مدبراً باطنياً و ان كان مقبلاً ظاهراً لمصالح الخلق لتكون به مصوناً من النقصان فلما علمت أن هذه الاحوال فى هذه الزمان مخصوصاً بواقف أسرار اللاهوت و عارج معارج الناسوت ، صاحب فناء الفناء و ناصب لواء البقاء ، مسافر مراحل الجبروت و مجاور منازل الملكوت ، العالم العامل و البحر الكامل ، مروج الشريعة ، مكمل الطريقة ، الحاج ميرزا آقاسى دام ظلّه العالى فادرج اسمه الشريف فيها تزييناً لها و لنبدء قبل ان نشرع الخ ، اين عبارت در بيشر از نسخ موجود نيست .

المطلوب فلا ینکشف المطلوب علیه عیاناً بل ینظهر منه درّی نور الیقین علماً **والثانی** هو الحکمة الرواق وهو علم یدور علی الهدایة من الله وحسن توفیقه و ینفتح الله علی وجه صاحبه روزنة من رواق الملکوت وهذا أوسط مراتب العلم والحکمة ، لانها من وراء حجاب السمع كما اشیر الیه فی قوله تعالی (۱) : «إن فی ذلك لذکری لمن کان له قلب أو ألقى السمع وهو شهید» وینظهر منه درّی نور الیقین علماً ثم عیناً لاحقاً **والثالث** هو الحکمة الاشراق وهو علم یدور علی الفهم بالله تعالی والالهام منه وبه فصاحبه ینبصر الاشیاء باشراق نور الوجود علی قلبه فظهر جمیع ما فی الصور الالهیة فی هذه النشأة الانسانیة له ففازت برتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود. فیفتح ینابیح الحکمة من قلبه علی لسانه وهذا القسم أعلى مراتب العلم والحکمة وینظهر منه (۲) درّی نور الیقین علماً ثم عیناً ثم حقاً ثم حقیقة الحقیقة الی غایة التي قبل

۱- سورة ق آیه ۳۶

۲ - احاطه بمعارف الهیة 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 و آنچه که بواسطه عقل حاصل میشود عبارت است از ادراک مفاهیمی که حکایت ناقص و مبهم و غیر تام از واقعیات مینماید علم بمفاهیم مثار کثرت و منشأ غیریت و جدائیت معرفت تام حاصل نمیشود مگر بعلم شهودی و معرفت حضوری، علم شهودی و اشرافی منشأ وحدت و باعث نفی جدائی و بینونت است. درجه اعلاهی علم بسبب اتحاد عالم و معلوم حاصل میگردد ؛ چون سبب و علت جهل و مانع از کمال ادراک و شهود همان غیریت و جدائی عالم از معلوم میباشد هر چه اتحاد شدید تر و تام تر باشد علم کامل تر است کمال علم حق باشیاء ناشی از اظهار حقایق از غیب ذات است که از آن تعبیر بکمال استجلاء مینمایند و استهلاك اشیاء بواسطه ظهور وحدت در آن ها و مغرب شدن کثرات از ظهور حکم وحدت، پس معرفت تامه بحقایق اشیاء حاصل نمیشود مگر بعد از فنا (۱) سالک در حق و استهلاك وجود مجازی تحت سطوات انوار حق - کمال ازا هل تحقیق بواسطه عروج معنوی و فنا در واحدیت و احدیت همه حقایق را در حضرت علمیه شهود مینمایند و از جمله حقائق حقیقت حق است که بدون واسطه بقدر استعداد عارف واصل، مشهود میشود - و حق را بلا واسطه بصریح ذات شهود مینماید و حق بصریح ذات در او تجلی مینماید. «أ بیت عند ربی یطعمنی ویسقینی»

۱ - رجوع شود باسفار چاپ سنکی طهران ص ۲۵ و ۲۶ «لمعة اشراقیة»

عنها. «لیس وراء عباد ان قرية» (۱) و یسمى حکمة الرواق بالعلم التأویل و الکشف و حکمة الاشراف بالعلم التفهیم و الالهام و العلم التفهیم یسمى بالحکمة الیثریة

۱ - صدر المتألهین در المظاهر الالهیه (چاپ مشهد س ۵) فرموده است: «معرفت حق تعالی سه مرتبه دارد - معرفت ذات حق و شناسائی صفات ربانی - و معرفت افعال حق تعالی - چون حقیقت واجب و هویت مبدء وجود بسیط و از حیث شدت نورانیت و ظهور غیر متناهیت و حقیقت او عین تشخیص و تعین است شبه و مثل و ضد و حد ندارد قوه عقلی عاجز است از ادراک اشعه نوروی حق - ممکن نیست وصول بمعرفت حق مگر بواسطه فناء سالک در حق و لذا تفکر در ذات حق منهی است و من تفکر فی ذات الله الحد و من تفکر فی صفاته ارشد ،

اما شناختن صفات حق در غموض بدرجه معرفت ذات نمی باشد چون صفات مفاهیم عقلیه ای هستند که مشترک بین موجودات میباشد با این فرق که مصداق صفات در حق تعالی ذات او و در ممکنات زاید بر ذات است .

در معرفت بعضی از صفات غموض شدید است نظیر کلام و سمع و بصر و استواء بر عرش و ابتلاء و ماکرت .

اما معرفت افعال حق در یائست که میتوان در آن شناوری نمود و از آنها بحق استدلال کرد و لیکن باعتبار عقل نظری ادراک کامل افعال حاصل نمیشود چون افعال مرتبط بصفات و صفات مرتبط بذات اند ،

نگارنده در حواشی بر المظاهر الالهیه برای توضیح مطلب صدر الحکماء قدس الله سره چنین نوشته است: جمیع محققان از عرفاء و حکماء رضوان الله علیهم اجمعین اتفاق دارند که ادراک ذات بنحو اکتناء امکان ندارد چون وجود صرف واجب محیط بهمه حقایق است و ادراک تمام و اکتناء واقعی فرع بر احاطه ی بر معلوم است و حق تعالی حد وجودی ندارد از این جهت محیط بر همه است بلکه حقیقت خداوندی در مقام ذات که از آن بمقام لاسم له و لارسم له و کنز مخفی و عنقاء مغرب تعبیر شده است از هر تعینی عاریست و بهیچ نحو از انحاء علم چه حضوری و چه حصولی ادراک نمیشود و الوجود اذا کان تعینه و تشخصه بنفس ذاته مع انه شاهد علی کل شیء و أظهر من کل ظاهر و به یعرف کل مجهول ، لایمکن ادراک لغایة ظهوره و کمال نوره و سده ،

اما ادراک حق بوجهی نه بنحو احاطه و سلطه ، بعلم حصولی و حضوری ممکن الحصول است ادراک حق به علم حصولی آنستکه انسان از مشاهده معالیل امکانی و استدلال از ممکنات صورت علمیه ای کسب نماید که حکایت از حق نماید . *

المصطفویة - کقولہ صلی اللہ علیہ وآلہ : «أنا دار الحکمة وعلی بابها - الامعاشر
طلابها فاتوا البيوت من أبوابها»

اعلموا اخواني ان بانسراح الصدر يحصل علم التأويل والكشف كقوله ﷺ

«ادراك حق بعلم حضوری از برای هر موجودی ثابت است چون وجود واجبی مبده
ظهور همی ممکنات و سبب وجود همه اشیا و مقوم جمیع کائنات است و بحسب فعل و تشآن
ساری در همه اشیاست چون ظهور همه اشیا باوست پس ظاهر تر از هر چیزی است .
همه عالم ز نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا
زهی نادان که آن خورشید تابان ز نور شمع جوید در بیابان

هر موجود امکانی اول حق را ادراک مینماید و از ادراک حق علم بذات خود پیدا
مینماید این مسأله از غوامض مسائل حکمیة است (۱)

صدرالدین قونوی در تفسیر ناتحه (۲) گفته است: « ولاخلاف فی استحالة معرفة
ذاته تعالی من حیث حقیقتها لا باعتبار اسم او حکم او نسبة او مرتبة والنحقیق الایم أفاد
أنه متى شم أحد من معرفتها رائحة ذلك بعد فناء رسمه و انحاء حکمه و تعینه واسمه و
استهلاکه تحت سطوات أنوار الحق و سبحات وجهه الکریم »

امام معرفت صفات حق تعالی تعقل صفات حق در عرصه فکر انسانی از حیث اطلاق حقیقی
محال است چون وجود در مقام احدیت عین علم و قدرت و سایر کمالات است در این مقام همه
عناوین و اوصاف مستهلکند .

معرفت افعال حق تعالی از طریق علم حصولی بوجه ممکن است چون مدرك در علم حصولی
مفاهیمی میباشد که حکایت از خارج مینمایند و معرفت بنحو اکتفاء حاصل نمیشود مگر
ب ادراک وجود خاص از طریق شهود حضوری و اتصال و اتحاد با علت وجودات خاصه
ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها »

کسانی که مورد عنایت ازلی واقع شده اند و داخل حریم شهود گردیده اند مبده وجود
را مشاهده نموده و از شهود ذات شهود اسماء و صفات برایشان حاصل میشود و از شهود
اسماء و صفات که بمنزله ی ریشه و اصل است نسبت بآثار حق - افعال را مشاهده مینمایند - و
حق را شاهد و دلیل بر هر چیزی قرار میدهند .

۱ - رجوع شود بآثار اربعه جلد اول چاپ سنگی طهران ص ۲۵ و ۲۶ و ۲۷
مبحث عاقل و معقول ص ۲۹۹ و ۳۰۰ فصل ۱۹۵ « ان العلم بذی المبدء لا یحصل الا
من العلم بمبدء الخ » « ان علمنا بنفوسنا لماکن عین وجود نفوسنا الخ »

۲ - مصباح الانس چاپ سنگی طهران صفحه ۵۹

مشيراً إلى صدره الذي ضربه بيده : « ان ههنا لعلوماً جمة لو وجدت حاملها » و بالنكت في القلب يحصل الاشراق والافهام والالهام واشير الى الثلاثة جميعاً في قوله تعالى : « ما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا » والا خير هو الحكمة المشاء ، وثانياً إلى عملي ونظري فالعملي ثلاثة أقسام علم الاخلاق وعلم المنزل وعلم السياسة وفايدة العملية مطلقاً تحصيل الخير وموضوعها النفس الانسانية والحكمة النظرية ينقسم الى اصول وفروع اما الاصلى فهو ما يبحث فيه عن قسم من موضوع ذلك العلم من الحيثية المعتبرة في موضوعه - كعلم الحيوان مثلا فانه من اصول الطبيعى أو يبحث فيه عن قسم من أقسام موضوعه الذى هو الجسم الطبيعى من حيث أنه ذو طبيعة و الفرعى ما يبحث فيه عن قسم من موضوعه من حيثية اخرى فانه يبحث فيه عن أحوال بدن الانسان الذى هو قسم من موضوع الجسم الطبيعى من حيث الصحة والمرض فهو من فروع العلم 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 كأنها مرآت محاذية للموجودات ينطبع فيها صور حقايقها ويستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية والوصول إلى اللذات الباقية الابدية .

ولما كان ما نحن بصدده أن اشرحه فى علم الالهى ذكرنا اصولها وفروعها و موضوعها وتر كنا البواقى خوفاً للاطباب .

العلم الالهى اصوله خمسة **الاول** يسمى بالعلم الكلى ويبحث فيه عن الامور العامة مثل الوجود والعللة والمعلول **الثانى** ما يبحث فيه عن مبادئ العلوم الموضوعية 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 وأحوال 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 هو هو وأنا اشرح ههنا ما ذكره المصنف مما هو كثير الجدوى بطور الخلط والمزج بعون الله وحسن توفيقه واقول - لاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

۱- برای فلسفه و علم اعلی تعاریف زیادی کرده اند ، بعضی فرموده اند : والحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضافاً للمعالم العينية ، برخی گفته اند : فلسفه عبارت است از علم باحوال اعیان موجودات خارجیه بقدر الطساقه البشریه ، برخی دیگر فرموده اند : ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها والحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لاخذاً بالظن والتقلید بقدرالوسع الانسانی ، و ان شئت قلت نظم العالم نظاماً عقلياً علی حسب الطاقة البشرية لتحصيل التشبه بالباری،

چون نظر فیلسوف بحث از همه موجوداتست «از مبدا المبادئ 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 و از عوارض ذاتیه موجود مطلق است ، از مسائل این علم قرار میدهد لذا فرموده اند احوالی که عارض میشود بر موجود مطلق از مسائل این علم محسوب میشود ، بنا بر اصالت وجود و اعتباریت مساهبت چون موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیات منتزع از حدود وجوداتند موضوع این علم حقیقت وجود بماهو وجود است ، و مراد از وجود هم مصداق وجود است نه مفهوم وجود ، برای آنکه در این علم بحث میشود از وجوب ذاتی و وحدت حقیقت وجود و مباحث علت و معلول و هکذا ، بی شک اینها از عوارض خارجیهی وجودند و بحث از مفهوم بدون آنکه عبره و مرآت از برای حقیقت خارجیه باشد شأن حکیم و فیلسوف نمیباشد ، و اگر مفهوم عبره از برای خارج باشد موضوع و مورد حکم همان خارجست نه مفهوم و عنوان. بحث از ماهیات هم باعتبار آنستکه ماهیات از تعینات اصل حقیقت وجود می باشند عوارض واحوالی که طاری میشوند بر حقیقت خارجیهی وجود و از شئون ذاتیه وجودند از مسائل این علم بشمار میروند ، اگر حقیقت وجود را « بنا بر قول فهلویون » صاحب مراتب متکثره طولیه و عرضیه بدانیم اتصاف این حقیقت بوجوب و امکان از مسائل این علم میباشد ، و اگر وجود را واحد شخصی و تشکیک را در مظاهر وجود دانستیم نه در مراتب موضوع این علم حقیقت حق است باعتبار اتصاف آن حقیقت بنوعوت ازلیه و صفات سرمدیه ، مسائل علم عبارت است از کیفیت صدور کثرات از حق تعالی در قوس نزول ، و رجوع کثرات بحق تعالی در قوس صعود ، و بیان اسماء الهیه و اینکه هر اسمی اقتضاء مظهری را دارد و هر مظهری از ظهورات اسمی یا اسمائی میباشد . *

الفاتحة

فی تحقیق مفهوم الوجود و احکامه و اثبات حقیقته و احواله و فیه مشاعر
ای فی تحصیل اصل مفهوم الوجود و احکامه تصور او اثبات حقیقته ای التصدیق
بان له حقیقة و احوالا فی نفس الامر بمقتضى 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 اگر چه محقق مدقق صدرالدین قونوی
و شارح 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 مقالت 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 خارجی و 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 لاونه
لا بشرط قسمی ، بلکه موضوع لا بشرط قسمی میباشد که محیط است بر جمیع موجودات
خاصه ، اعم از موجودات اصلیه خارجی و ظلیه ذهنیه ، همین حقیقت ظاهر میشود در ذهن
بکسوت ماهیات ، و مراد از بدها آنست که این حقیقت مطلقه در مقام تنزل از خارج
بذهن در کسوت مفهومی که حاکی از سعه و اطلاق خارجی آن اصل الحقیقه است در تجلی
و ظهور احتیاج بمفهوم دیگر ندارد ، و اینکه بعضی از محشین اسفار گفته اند : مراد از
اولیت ارتسام ، ارتسام مفهوم نیست ، 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 يتعرض 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 - مصباح الانس چاپ طهران ص ۱۲ « موضوع کل علم مایبست فیه عن حقیقته و عن
الاحوال المنسوبة الیه و الامور المعارضة له الخ »

واعلم ان الوجود (۱) هو مبدع المبدعات ومنشئ الكل وهو ذات لا يمكن أن يكون متكثراً أو متغيراً أو متقوماً بسبب بل هو أصل الأشياء وصرف الحق وبه يتكثر الأشياء وكل ما سواه من أفعاله (۲) وآثاره وأحوال الوجود بعد التصور التام وملاحظة أحكام الماهية من حيث هي والفرق بين الحقيقة وبينها وما هو المراد من الماهية إذا كانت في مقابلة الوجود وما هو أعم منهما ليسهل فهمها وفهم كل ما يتعلق بها ويظهر به حقيقة أصالة الوجود وكون الماهيات بازاء الوجود (۳) واعتباريتها وما معنى ماشمت (۴) كما اشتهرت فخفاء التصديق لعدم خفاء التصور لا ينافي ما ذكرنا ولهذا في بيان التصديق ذكر ما هو سبب التصور فقط ولعدم تفتن هذا قال بعض الفضلاء (۵): «بعض ما في الكتاب نظير الوعظ والخطابة وليس برهانياً»

۱ - بیان هذا : ان الوجود بحسب نفس ذاته ليس من سنخ الماهيات الجوهرية والعرضية ولا يتصف بالامكان وما هو من سنخ الماهيات والكليات الطبيعية. وبذاته طارد للعدم و مناقض له ؛ والتعینات الجوهرية والعرضية خارجتان عن حقيقة الوجود من حيث هي و عارضتان عليها بنحو خاص من العروض .

من و تو عارض ذات وجودیم مشبکهای مرآت شهودیم

و لما كان الوجود من حيث هو عارياً عن الانصاف بالماهية يكون واجباً بذاته و قيوماً بنفسه ، و بذاته يقتضى الصرافة و ينفى الغيرية ، و باعتبار ظهوره فى مراتب الاكوان و تجليه فى الازهان تنبعث منه الماهيات و هو بنفسه يقتضى أن يكون مجعماً للاسماء الحسناء و الصفات العليا ، وهو الذى به يظهر كل شئ وهو أظهر من كل شئ و الحق ان الوجود بحسب الفعل والظهور عين كل شئ وعن على عليه السلام : « ظاهر فى غيب ، و غيب فى ظهور ، ظهر فبطن ، بطن فعلن » وقال أيضاً : « اعرفوا الله بالله »

۲ - أحواله (دط) ۳. بازاء الحدود (دط)

۴ - در کلمات عرفا مذکور است : « الاعیان الثابتة ماشمت رائجة الوجود ولم تشم » یعنی نفس ذات ماهیت بدون اضافه بجاعل واتحاد باوجود باطل صرف است و بسا اعتبار وجود هم بنظر تحقیق ماهیت امری موهوم است چون وجود مطلقاً از صقع ربوبی است نبودن وجود در مرتبه ذات ممکنات ذاتی ماهیت و اتصاف آن بوجود بنحو حقیقت مستلزم انقلاب است .

۵ - آقا میرزا مهدی مهدی (ره)

المشعر الاول

فی بیان أنه غنی عن التعریف

ظاهر هذه العبارة يفيد أن التعريف جازي لكن لا يحتاج ولا يفيد كما يدل عليه لفظ أخفى وأغنى في كلامه وهذا حكم المفهوم وأما على التعميم فالمراد من التعريف واسطة لظهور على نحو يمكن في حقه وظهور المفهوم عند العقل وهو أظهر الأشياء عنده لأعميته فلا يكون لظهوره واسطة وظهور الحقيقة ذاتية لا يحتاج إلى الواسطة وهذا أجمال تفصيله ما قاله المصنف رحمه الله : **انية الوجود أجلى الأشياء حضوراً وكشفاً** لأن الوجود عين الحضور والظهور والذاتي لا يعقل وغيره ظاهر وحاضره وهو أصل في الظهور والحضور وما سواه شأنه وفرعه وخفاء الوجود لفرط الظهور لا يقدح أصليته وذاتية (١) وما هيته وذاتية أخفها تصوراً واكتناها (٢) لأن ذاته وحقيقته عين الخارجية

١ - اعلم ان للماهية اطلاقين احدهما الكلى الطبيعي وثانيهما ما به الشيء هو هو وهو عام من الاول لتحققه في الواجب دونها وهو المراد هنا لان المراد من الوجود ما وراء الكليات الطبيعية والمعاني المبهمه فيكون المراد من الانية والماهية شيئاً واحداً فتأمل (محمد اسما عيلره)
٢ - واعلم ان الوجود نفس التحقق في الازهان والاعيان والمفهوم العام البدهي الذي كان من المعقولات الثانوية عنوان لحقيقة بسيطة نورية خارجية وليس من الامور الاعتبارية تعالی عما يقوله الظالمون وهو أبسط من كل شيء و اول كل تصور ولذلك من حاول أن يعرفه وقع في اضطراب شديد ولا بأس بايراد اسماء مرادفة له في تعريفه كالثابت والسدى يمكن ان يخبر عنه .

وجه عدم قبول الوجود التعريف وابطائه عن التحديد هو بساطته وشموله بحسب المفهوم ولا يخلو عن حيطه مفهوم الوجود شيء من الأشياء وكلما كان الشيء بحسب المفهوم أبسط كان ظهوره عند العقل اتم وأظهر ولذا لا يحتاج في تعقل الوجود إلى أمر وراء ذاته فيجب انتهاء جميع التصورات في الجلاء والظهور إلى الوجود وتصور نفس مفهوم الوجود اول موهبة تفاض من واجب الصور على العقول الهيولانية وهذا في الوجود باعتبار المفهوم بناءً على طريقة القوم وأما على طريقة اهل الله : ان الوجود يتجلى في كل شيء وجميع المقولات الجوهرية والعرضية تنبثق عن الوجود وتجلياته وهو ظاهر بذاته ولا يحتاج في الظهور إلى شيء غير ذاته ولذا قيل في حقه : **يا من دل على ذاته بذاته** قال سيد الاولياء (ع) : **الغيبك من الظهور** *

و كنه الشیء و حقیقتہ هو الشیء نفسه و لا يجوز أن يكون حیثیة الخارجیة هی حیثیة الذمیة فكنه الشیء الخارجی لا يتصور، و أما وجه الشیء فتمییزه قولان: قول بأن وجه الشیء هو الشیء بوجه و قول بأن وجه الشیء ليس هو الشیء بوجه بل هو وجه الشیء لا غیر و علی كلا القولین يجوز أن يكون وجه الشیء الخارجی ذهنياً لانهما متغایران و لذا قال: «اكتناها» و مفهومه أغنی الاغنیاء عن التعریف ظهوراً و وضوحاً، لان ظهوره و وضوحه عند العقل و ليس مفهوم عند العقل هو اجلی من مفهومه و لأسبق وقوعه من وقوعه حتی يكون تعریفاً له و وسطاً لظهوره و قوله: «واعمها شمولاً دلیل للحکم كما ذكرنا و هویتة أخص الخواص تعیناً و تشخصاً لان التشخص هنا ذاتی و فی غیره ليس كذلك و كل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات فنشخصه مبده لسائر المتشخصات و علة لها و زاید علیها و كلما زاد علیها تعین و تشخص خارجی حتی صار هو الشخص بعد عن التصور و أبی عن الوجود الذهنی و خفی و لا يتصور و بقوله: ان به يتشخص كل متشخص و یتحصل۔ كل متعین و متخصص و هو متشخص بذاته و متعین بنفسه كما ستعلم ینظر صراحة ما قلنا ان التشخص هنا ذاتی و يتم التقرب اعنی أخفائیة ماهیة الوجود و كنهه تصوراً و اما انه لا يمكن تعریفه فلان التعریف اما ان يكون بحد او برسم و لا يمكن تعریفه بالحد حيث لا جنس له و لا فصل فلاحده (۱) الفقرة السابقة لبیان عدم

اعلم أن الوجود بحسب نفس ذاته لا یقبل التعدد و التکثر بل یقتضی المرافقة و المحوثة و التمامیة و لكن باعتبار ظهوره فی مراتب الاکوان و تجلیه فی حظائر الامکان یتصف بالتعدد و التکثر و الشدة و الضعف و غیرها من أنحاء التشکیک و هو بالذات ليس بکلی و لاجزئی و لا عام و لا خاص و یلزمه هذه التعینات باعتبار مراتبه المنبہة علیها بقوله: «در فیع الدرجات ذوالعرش المجید» و حقیقتہ باعتبار بساطته و خلوه عن التركیب و سع کل شیء علماً و قدرة و وجوداً

۱۔ وجود بحسب مفهوم و حقیقت (یعنی وجود مفهومی و حقیقت خارجی وجود) چون خارج از مقولات جوهریه و عرضیه است و از نسخ ماهیات نمی باشد قابل تعریف نیست علت خروج مفهوم یا مصداقی از مقوله ی جوهر یا عرض همانا صدق آن مفهوم و یا تحقق آن حقیقت در اکثر از یک مقوله میباشد چون بین مقولات تباین باعتبار نفس ذات و صدق دو مقوله بر شیء واحد مستلزم اجتماع متقابلین است

بنا بر اسالت وجود نه تنها وجود مفهومی از مقولات خارج است بلکه حقیقت خارجیه وجود از مقولات دده گانه خارج و باعث ظهور همه ی مقولات جوهری و عرضی میباشد در احکام*

إفتقاره إلى التعريف وإن لم يلزم منه عدم جوازه كما بينا وهذه لبيان إمتناعه صريحاً لأن الغرض من التعريف إذا كان تعريفاً واقعياً لالفظياً حصول صورة المعرف في الذهن ، وحصول صورة المعرف أي المحدود و معرفته موقوف على حصول صورة المعرف أي الحد - والحد مر كب من الالفاظ وما من لفظ من حيث المفهوم أسبق من مفهوم الوجود ، حتى يكون معرفاً له ، أما حقيقة الوجود فلا يحصل ما هو المقصود من التعريف فيها كما لا يخفى وبيان الامتناع له دخل في إثبات المدعى ولا يكون أجنبياً لأن المدعى متضمن للامتناع لأن لفظ أجلى وأخفى وأغنى من حيث المعنى الحقيقي يصدق إذا كان التعريف في حد الامتناع وقوله: لا جنس له اما للمفهوم فدليله هو قوله: أعقها شمولاً - لأن كونه أعم الاشياء سواء كان بمعنى التفصيل اولاً - اعم منه يناهض وقوعه تحت جنس ، فلا فصل فلاحد واما للحقيقة فدليله هو قوله: هويته أخص الخواص تعيناً وتشخصاً. والاختصية كانت صادقة اذا كانت صرف الخصوصية

بـ سلبه وجود بیان شده است که وجود با آنکه بالذات نه جوهر و نه عرض است مع ذلك با جوهر جوهر و با عرض، عرض است .

حقیقت وجود بحسب هویت خارجیہ بسیط بلکه بسط البساط است، باعتبار مفهوم نیز شامل همهی معانی و مفاهیم میشود شئون خارجیہی وجود نیز همین حکم را دارند - نظیر علم و قدرت و اراده در این مسئله سرعظیمی است که بسیاری از اشکالات واردهی در باب علم و قدرت و اراده حل میشود - بهمین جهت مفاهیم و معانی که خارج از مقولاتند قابل تعریف نمی باشند وجود نه معنای جنسیت و نه نوعی و نه عرضی (عرضی باب ایسا غوجی) پس وجود را نمیتوان بحد چه ناقص و چه تام تعریف نمود، از آنجائیکه بهمۀ متخالفات و متضادات صدق میکند ضدوند - ندارد چون ظهور متخالفات و متضادات بوجود است در اصل حقیقت خارجی وجود جمیع جهات متقابل از ظهور ، خفاء ، اولیت و آخریت استهلاك دارند قوام و تحقق اصل وجود بنفس ذات وجود است آنچه که در خارج و ذهن تحقق دارد از تجلیات و شئون ذاتیهی وجود است حتی سعة نور وجود شامل اعدام در موطن ادراک و ذهن میگردد مساهیات یا اعیان ثابتہ باصطلاح عرفاء باین معنا وجودات خاصهی علمی میباشد. رجوع شود باسفار چاپ سنگی طهران صفحه ۶۴ - هستی از نظر فلسفه و عرفان تالیف - جلال الدین آشتیانی و فصول عرفانیہی اسفار و اوائل مقدمۀ قیصری بر شرح فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین عربی (قدہ)

وصرف الشيء محض البساطة لآثر كيب ولا تعدد فيه . ولا بالرسم إذ لا يمكن ادراكه بما هو أظهر منه وأشهر، ولا بصورة مساوية له؛ فمن رام تعريفه فقد أخطأ إذ قد عرفه بما هو أخفى قوله : لا يمكن ادراكه بما هو أظهر منه وأشهر الخ. يصدق على المفهوم وعلى الحقيقة لأن هذا الكلام يصدق على ما لا يمكن ادراكه بصورة أصلاً تصوراً وعلى ما يمكن ادراكه لكن لا بما هو أظهر منه فلا فائدة فيه وأما التصديق بكون الواجب محض الوجود وحقيقته وصرفه مبنى على شهود فيض وجوده على حسب ما حصل من المفيض لأعلى النحو التصوري حتى يحتاج تخصيص الرسم بالمفهوم اللهم إلا أن يريد تنبيهها وإخطار أرباب البال وبالجملة تعريفاً لفظياً (١) الأخطار بالبال لحقيقة الوجود أمر محال لاستلزامه الانقلاب والتنبيه وتعين ما في الخيال من الصور للمراد من اللفظ لا حاصل له في حق الحقيقة وفي المفهوم قليل جدواه ولذا زاد اللهم ولاني أقول : إن تصور الشيء عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقتاً لما في العين فهذا يجري فيما عد الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني أصيل وتارة بوجود ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين وليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً فليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول فليس للوجود وجود ذهني وما ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام (٢) ولا خاص فهو

١ - و اعلم أن كل تعريف لفظياً كان أو غيره المراد به كشف المجهول به إلا أن في اللفظي ما ينكشف بالذات هو اللفظ الذي كان مجهولاً والمنكشف بالعرض هو المعنى وكذلك فالمجهول بالذات هو اللفظ والمعنى بالعرض فتعريف الوجود بثابت العين ونحوه لما كان معلوماً عند المتكلمين فلذا لو عرف أحد من الحكماء هذا التعريف أراد الأخطار بالبال لأن هذه التعريفات كان معلوماً عندهم (فتدبر) محمد اسماعيل «قده»

٢ - قال الحكيم البارع المولى محمد اسماعيل الأصفهاني : «العموم والشخص خصوصاً قديطلقان ويراد بهما الكلية والجزئية اللتان هما من عوارض الوجود الذهني للأشياء أعني كون المفهوم بحيث لا يمتنع تصوره من جواز حمله على الكثيرين وكونه بحيث يمتنع تصوره عن ذلك ؛ وقد يراد من الخصوص كون المفهوم أقل مصداقاً من مفهوم آخر وبالعموم أكثر مصداقاً وهما بهذه المعاني من صفات الأشياء المتغيرة للوجود لأن الوجود ممتنع التصور كما مر وأراد المصنف (ره) بهما هذا المعنى وقد يطلقان ويراد بهما سعة الوجود وشموله شمولاً»

فی ذاته أمر بسیط متشخص بذاته لاجنس له ولا فصل له و لاهو أيضاً جنس شیء و لفصل و لانوع و لا عرض عام و لا خاص

قوله : و لانی - دلیل عام قاله المصنف لعدم امکان تعریف الوجود من حیث المفهوم (۱) و من حیث التحقق کالدلیل السابق و يمكن أن يكون الدلیل

سریاناً انبساطياً و عدم ذلك اعنى كون الوجود غير محدود و كونه محدوداً : و قدیرا من الخصوص التشخص بمعنى جهة امتناع الصدق على الكثيرين و لا شك ان المفهوم بهذا المعنى و الخصوص بهذين المعنيين عين الوجود ،

اقول : شمول حقیقة الوجود للاشیاء و بسط نور الحق على الماهیات ليس مثل شمول المفاهیم الكلية للجزئیات الخاصة الخارجية (نظیر شمول الاجناس للانواع و الانواع للافراد) بیان هذا : ان الكلية و العموم و الاطلاق تارة تكون فی المفاهیم و اخرى تكون فی الوجود الخارجی و المصادق العینی . شمول حقیقة الوجود بحسب الخارج عبارة عن سریانها و انبساطها على الماهیات و مبده هذا الانبساط هو التجلی الاحدی و ظهور الحق فی مرآت كل شیء

بدت باحتجاب و اختفت بمظاہر على صیغ التلوین فی كل برزة

ان الاطلاق و الكلية و العموم فی الماهیات ناشیة عن الضعف و القصور و الابهام و البعد عن التشخص و الوجود - كلما كان الاطلاق و العموم و الكلية اوسع تكون عن الوجود و التشخص ابدى بخلاف الاطلاق و الكلية و العموم فی الوجود فانها ناشیة عن التمامیة و السعة و الاحاطة (الاالی الله تصیر الامور) « جلال الدین آشتیانی »

۱- وجود باعتبار مفهوم و معنا چون بسیط و برهمی مفاهیم صادق است مستغنی از تحدید است و بحسب مصادق نیز احاطه بحقایق وجودیه بعلم حصولی ارتسامی محال است شهود حقیقت وجود بعلم حضوری منحصر است بعلم مجرد بذات خود و علم علت بمعلول و علم معلول بعلت تامه خود و علم عقول عرضیه و موجودات برزخیه در قوس صعود و نزول بیکدیگر چون مجرد از ماده جسمانیه مانع از ادراك حضوری و شهود در ذاتش وجود ندارد .

حقایق وجودیه (باعتبار ادراك حصولی) مخفی از عالم ذهن و وعاء ادراكند ، ماهیات بمنزلة عكوس و اشعة حقیقت وجودند بلکه وجودات مقیده از تعینات اصل حقیقت وجودند و بواسطه تقید آنها بماهیت بنحوی از انحاء مدرك واقع میشوند حاق حقیقت وجود و مقام صرافت هستی چون عاری از همی نوع تعین است غیب محض و مجهول مطلق است اصل وجود نه عام و نه خاص و نه کلی و نه جزئیست - قیصری در مقدمه فصوص (چاپ طهران ۱۲۹۹ ق ص ۴) گفته است « ان الوجود من حیث هو غیر الوجود الخارجی و الذهنی اذ كل منهما نوع من انواعه فهو غیر مقید بالاطلاق و التقیید و لاهو کلی و لاجزئی و لاعام و لا خاص الخ »

السابق لامتناع تعريف المفهوم (۱) وهذا الامتناع تعريف الحقيقة او الاول عام والثاني خاص (فتدبر) يعنى تعريف الشئ لاجل التصور وتصور الشئ عبارة عن حصول معناه فى النفس مطابقاً لما فى العين وهذا يجرى فيما عدا الوجود من المعانى لافى الوجود لان انية الوجود عين الخارجية فاذا انقلبت وصارت ذهنية مع بقائها كماهى كان الانقلاب انقلاب المحال واذا حصلت فصارت حقيقة اخرى أو وجدت الصورة فى العين وانعدمت ما فى الخارج فلا يحصل معنى التصور الذى اعتبر فيه انحفاظ معنى الشئ وذاته فى كلا الوجودين- فاذا لم يحصل معنى التصور فيه فلم يتصف بالكلية والجزئية المنطقية ، وانتفاء هذه يستلزم إنتفاء ساير الاوصاف عنه و إتصاف الوجود بهذه الصفات فى بعض المراتب باعتبار ما معه، لا يقدر ما قلناه لان علاقة الاتحاد يوجب اتصاف كل واحد منهما بصفة الاخر- فهو فى ذاته أمر بسيط متشخص بذاته لاجنس له (۲) ولا فصل، لان الجنس والفصل (۳) من المعانى والمعنى والمفهوم قسيم للوجود لان

۱- رجوع شود بكتاب الشواهد الربوبية چاپ طهران سنكى ص. ۴- فى ان الوجود لا يمكن تصويره (اسفار اربعة) اوائل مبدء ومعاد چاپ سنكى طهران - مفهوم الوجود نفس التحقق والسيرورة فى الاعيان او فى الازهان وهذا المفهوم عنوان لحقيقة بسيطة نورية وهو أبسط من كل متصور شفا چاپ سنكى طهران ص ۲۹ تعليقات ملاصدرا بر شفا چاپ طهران ص ۲۳ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ جهت بحث تفصيلى اين مطلب مراجعه شود بكتاب هستى از نظر فلسفه و عرفان چاپ، شهد ۱۳۷۹ق) تالیف سيد جلال الدين آشتيانی

۲- اما للمفهوم فظاهر لا يحتاج الى البيان واما للحقيقة فلانها لو كان لها جنس فجنسه اما وجود او غيره والتالى باطل بكلا قسميه فكذا المقدم واما بيان الملازمة فلان الشبثية منحصرة على قسمين وجود و ماهية واما بطلان التالى فلان جنسه لو كان وجوداً والفصل مقسم للجنس ليس بمقوم له للزم أن يكون المقسم مقوماً هذا خلف ولو كان ماهية لكان ما فرضناه وجوداً غير الوجود ويرد مفاصد اخرى فمن أراد الاطلاع عليها فليطالها من مواضعها فتدبر محمد اسماعيل ره،

۳- قال صدر الحكماء فى اوائل الاسفار (چاپ سنكى طهران ۱۲۸۲ ق ص ۱۱) : «اعلم ان الحقايق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل بعد ما تقرر فى علم الميزان أن افتقار الجنس الى الفصل ليس فى تقومه من حيث هو بل فى ان يوجد ويتحصل، الفصل كالملة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية هو انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان»

الشیء إما أن يمكن حصوله في الذهن أم لا الاول هو المفهوم والماهية والثاني هو الوجود ولا يمكن تركيب الشئ من قسمه ومقابلته وتحصيل شئ من غيره نوعاً وإذا

جنسه أما حقيقة الوجوداً وماهية أخرى معروضة للوجود، فعلى الاول يلزم أن يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس. فكان الفصل المقسم مقوماً هذا خلف وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود اما الفصل أو شيئاً آخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض لان الطبايع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم.

حقایق وجودیه امور بسیطه و تقوم بجنس و فصل ندارند ، برای آنکه در جای خود مبرهن گردیده است که احتیاج و افتقار جنس بفصل در تقوم ذات جنس نمیباشد ، بلکه احتیاج جنس بفصل در تحصیل وجودی و تقرر خارجیت و فصل باعتبار بعضی از ملاحظات تفصیلی عقلیه بمنزله ی علت مفید جنس است ، بنا براین اگر برای حقیقت وجود جنس فصلی باشد آن یا حقیقت وجود یا ماهیتی معروض وجود است ، بنا بر اول لازم میآید که فصل مفید معنای ذات جنس باشد و فصل مقسم جنس مقوم جنس شود و این خلف است بنا بر ثانی حقیقت وجود یا فصل است یا چیز دیگر بنا بر هر دو تقدیر خرق فرض لازم میآید بعلمت آنکه طبايع محموله بحسب خارج متحد و بحسب معنی و مفهوم مختلفند و در اینجا امر این نحو نمیباشد .

بیان مطلب آنست که جنس و فصل نسبت بیکدیگر عارض و معروضند ، جنس از برای فصل عرض عام و فصل نسبت بجنس عرض خاص است و معنای عروض در اینجا عروض بحسب شبثیت مفهومست که لحوق احد المفهومین بر دیگری باشد نه عروض خارجی که مستلزم وجود خارجی معروض باشد ، مثلاً مفهوم حیوان جنسی بحسب نفس مفهوم تام و تمام و متضمن جمیع اجزاء و مقومات نفس ذات خود میباشد ، و مفهوم ناطق از حقیقت حیوان خارج است و لاحق ، عارض میشود فصل بر جنس باعتبار ابهام و تردد جنس بین امور کثیره و بصرف لحوق تحصیل میدهد معنای جنس را .

بعبارة اخرى معنای حیوان جنسی عبارت از جسم نامی حساس متحرك بالارادة است و تمامیت هویت مفهومی حیوان بهمین اجزاء میباشد ، طبیعت جنسیه امر مبهم و محتمل بین امورات کثیره است و این ابهام بحسب وجود خارجی میباشد و فصل جنس را از ابهام خارج نموده و جنس بمروض فصل تحصیل پیدا مینماید . همینطور مفهوم حیوان خارج از حقیقت ناطق است ، و بحسب مفهوم داخل در هویت ناطق نیست ، و بعد از لحوق و عروض این دو مفهوم بربیکدیگر دو جزء جوهری میشوند از برای تحصیل 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 الّتی یقع بها الحکایة عن الاشیاء الحقیقیة و غیر الحقیقیة وکلا منالیس فیہ بل المحکی عنه وهو حقیقة واحدة بسیطة لا تفتقر أصلاً فی تحصله وتحققه الی ضمیمة قید فصالی او عرضی ه صنف او مشخص بل قد یلزمه هذه الاشیاء بحسب ما یتحصل به ویوجد من المعانی والماهیات اذ کل وجود سوى الوجود الاول البسیط الذی هو نور الانوار یلزمه ماهیة کلیة امکانیة یتصف بهذه الاوصاف باعتبار حصولها فی الازهان فیصیر جنساً أو فصلاً او ذاتیاً أو عرضیاً أو حاداً او رسماً و غیر ذلك من صفات المفهومات الكلية دون الوجود الا بالعرض و من المعلوم بالبديهة أن الشیء الذی هو أصل

••• چون هر یک از جنس و فصل خارج از حقیقت یکدیگر و عارض بر یکدیگرند ، محققین منشاء حمل فصل را بر جنس اتحاد وجودی و تحصل خارجی دانسته و گفته اند : حمل فصل بر جنس حمل شایع صناعت است با آنکه ناطق و حیوان از اجزاء حدیه انسان هستند .

سر آنکه جنس در مقام تحصل خارجی احتیاج بفصل دارد نه بحسب تقرر ماهوی ، آنست که ماهیات دو اعتبار دارند : یکی مقام تقرر ماهوی و دیگر : مقام تقرر خارجی چون وجود و تحصل خارجی امری زاید بر حقایق ماهویه و داخل در حقیقت آنها نیست باید منشاء وجهت خارجی آنها غیر از ثبوت و شبیثت ماهوی آنها باشد ، ولیکن چون حقایق وجودیه وجودی زاید بر ذات خود ندارند . اگر حقیقت وجود جنس داشته باشد و آن جنس حقیقت وجود باشد و چون وجود حقیقت واحد است ، لازمه اش آنست که فصل داخل در حقیقت جنس باشد و جنس و فصل بحسب معنی متحد باشند ، و لازم می آید که محصل وجودی آن مقوم ذات و داخل در حقیقت آن باشد و فصل مقسم که خارج از حقیقت جنس بود و حیوان جنسی را با انواع متعدده تقسیم مینمود بتمام معنی داخل در مفهوم حیوان و مقوم معنای جنسی باشد . و این عبارت از انقلاب فصل مقسم بمقوم می باشد . این بود بیان توضیح فرمایش اول صدر المتألهین .

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

الشیئیة وبه يتحقق الاشياء وتصير ذا حقیقة كيف يكون إنتزاعياً ذهنياً ومعقولاً ثانياً واذ كان المبدء معقولاً ثانياً فالمعقول الاول ماهو وهذا الحكم - حكم صادق ظاهر فلا يشك فيه أحد ، والمعنى الذهني من الوجود - هو كساير المعقولات الثانية من الانتزاعات المصدرية التي يقع بها الحكاية ويستعملون هذه اللفظة في طائفتين من المعاني - إحدیهما ما يجعلونه موضوعاً للمنطق وذلك مثل الكلية وأمثالها من المعاني التي يبحثون عنها في المنطق و ثانيهما الامور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام - وذلك مثل الوجود والوحدة والعلیة إلى غير ذلك وعروض كلتا الطائفتين كان في الذهن لان مناط العروض كون الخارج ظرفاً للوجود وليس ، فليس وأما الاتصاف بالطائفة الاولى كان إتصافها في الذهن أيضاً لان الخارج لا يكون ظرفاً للوجودها ولا لنفسها والثانية إتصافها في الخارج لان مناط الاتصاف كون الخارج ظرفاً لنفسها وهنا كذلك والعروض لثما كان في العقل حصلت رعاية وجه التسمية في الجميع (فتدبر) لكن المحكى عنه هذا المفهوم الذي كلامنا فيه هو عين خارجي وأصل في التحقق

* بحمل شایع صناعی ، ملاك حمل شایع تغایر مفهومی واتحاد خارجیت وحمل میشود نوع بر اجزاء مثل حمل انسان بر حیوان وملاك حمل اتحاد خارجیت و تغایر مفهومی ، یعنی باید موضوع مثل انسان ومحمول مثل حیوان در مقام حمل تغایر مفهومی واتحاد خارجي داشته باشند اگر حقیقت وجود معنای نوعی شد و جنس و فصل داشت و جنس مساهبتی شد «عروض حقیقت وجود فصل یا حقیقت وجود است یا چیز دیگر معروض حقیقت وجود ، لازم میآید که شرایط حمل منتفی باشد برای آنکه اجزاء محموله در حمل حیوان بر انسان و حمل ناطق بر انسان باید بحسب مفهوم متغایر و بحسب مصداق متحد باشند ، و در اینجا اجزاء محموله بنا بر آنکه فصل حقیقت وجود باشد بحسب معنی متحدند نه متغایر (۱)

۱ - اما توضیح ذیل کلام صاحب أسفار که گفته است :

« الفصل كالعلمة المفيدة لمعنى ذات الجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية » چون جنس و فصل موجود واحدند و بین آنها علیت و معلولیت در خارج نمی باشد و علیت و معلولیت بین آنها بتفصیل و تمیز معنای جنسی از معنای فصلی میباشد ، فصل اخذ میشود از صورت و صورت بمذاق مشاء که ترکیب ماده و صورت را انضمامی میدانند شریک علت از برای وجود شخصی ماده است و ماده هم ماخذ جنس است بنا بر این صورت مثل علت مفیده جنس است باین ملاحظه که ملاحظه بشرط لائی باشد .

و بنفسه متحصل ولا يحتاج في تحققة الى ضمیمة أصلاً بخلاف المحكى عنه لسائر المفاهيم والماهيات لانه في ذاته غير متحصل في الخارج وبعلaque الاتحاد يتصف بصفة مامعه من الوجود كما يتصف الوجود بصفة ما يتحصل به من المعنى والماهية إذا كان بعد الوجود الاول نور الانوار وكان متحداً مع الماهية نحو أمن الاتحاد ويصدق صفات مامعه عليه بالعرض من الماهية فمعنى ما شئت الماهية رائحة الوجود «هو» هذا فاحتفظ به

المشعر الثاني

في كيفية شموله للاشياء

شمول حقيقة الوجود للاشياء الموجودة ليس كشمول المعنى الكلي للجزيئات و صدقه عليها كما نبهناك عليه من أن حقيقة الوجود ليست جنساً و لانوعاً ولا عرضاً ولا كلياً طبيعياً بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه الا العرفاء الراسخون في العلم (١) واذالم يكن كلياً لم يكن شموله كشمول المعنى الكلي لان الوجود الكلي انما هو بتطفل الافراد وتبعيتها

١- شمول حقيقة وجود نسبت بماهيات واعيان ثابتة از سنخ شمول مفهوم وجود نسبت بموجودات نيست واز سنخ شمول ساير معاني كلي ما هوى از قبيل شمول معاني عام وكلي ومطلق نميباشد اطلاق وانبساط اصل حقيقة وجود نسبت بماهيات واعيان ثابتة عبارت از تجلى وظهور وانبساط و سريان آن حقيقة است در مراتب مختلف بنا بر قول حكماى الهى وظهور آن در مظاهر مختلف بنا بر قول عرفاى شامخين حقيقة وجود بواسطهى نهايت تماميت وجامعيت آن اسماء حسنى و صفات عليا را با آنكه غيب محض است بحسب فعل منبسط برهمى اشياء شده است واز تجلى آن حقيقة جميع موجودات ظاهر شده اند فعل اوسارى در همه ذرات واصل ذاتش احاطهى قيو مى نسبت بهمى وموجودات دارد سريان حق در اشياء باعتبار ظهور و تجلى وانبساط وجود منبسط است كه منصف بعموم واطلاق وكليت خارجيت نه مفهومى، بيان تحققي اين مطلب غامض آنستكه حق تعالى چون بسيط بالذات وواحد بجمع اعتبارات ومنتصف بوحدت حقيقيه ذاتيه است از او صادر نميشود مكر واحد اين موجود واحد نزد حكماى عظام عقل اول و نزد محققان از عرفاء وجود منبسط است

وجود منبسط عارض برهيا كل ممكنات باذات واجبي تغاير ندارد مكر بنسب و اعتبارات وتعين وتعدد بىكه از ناحيهى ظهور در غير حاصل شده است ، تعدد وتعين از نعوت ذاتى وجود است كه بواسطهى تعلق بمظاهر وهيا كل امكانى موجود ميشود چون اصل حقيقة وجود عارى از جميع تعينات است ، حقيقة وجود نیز منصف بنعوتى ميشود كه بواسطهى تعلق ببواطن*

والامر هنا بالعکس وهذا ظاهر ولذا قال: نهپناک. واما شمول ضرب آخر فمعرفة

حاصل میگردد نظیر بطون و تعین علمی و تکثر معانی و حقایق باعتبار ظهور ذات از برای ذات در مقام تعین اول و مقام احدیت و مرتبه‌ی او ادنی. تعییناتی که در مقام احدی ظاهر میشود مربوط بوجود منبسط نمی باشد وجود بعد از تعین ثانی و مقام واحدیت و مرتبه‌ی اسماء و صفات و قاب قوسین بواسطه استعدادات موجود در اعیان ثابت و استعدادی هر ممکنی ظهور خارجی را قبول غیریت و سوائیت نموده و از تجلی حق در مرتبه واحدیت وجود منبسط مبدء ظهور ماهیات و اعیان ممکنات میشود وجود منبسط جهت ارتباط وحدت صرفه نسبت بمتکثرات و اعیان ممکنات میباشد.

اصل حقیقت وجود واحد است و چون وحدتش وحدت عددی نیست با تجلی در متکثرات و اتحاد بامتدادات منافات ندارد این وجود دارای بطون و ظهور است مقام بطون آن حق و مقام آن ظهور آن خلق است و مقام خلق باعتبار وحدت ساری در همه‌ی ممکنات وجود منبسط است حقیقت وجود لا بشرط از اطلاق و تقیید است مقام اطلاق و ظهورش وجود منبسط است بنا بر این وجود مطلق یعنی لا بشرط «مقسمی» دارای دو اعتبار است اعتبار اول عبارت از ملاحظه وجود است بخودی خود بدون لحاظ اغیار ماهیات و وجود از این حیث تکثر ندارد اعتبار ترکیب، نعت، صفت، ضد، ند و غیر در آن نمیشود بلکه اطلاق وجود براو برای تفهیم است هر اشاره‌ای او را از مقام وجود من حیث هوو متنزل بمرتبه‌ی احدیت غیبی مینماید و حق در مقام ذات غنی از هر تعینی است.

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

اعتبار ثانی عبارت است از مقام تعلق وجود بکائنات و ظهور آن در مرائی اعیان ممکنات در این مقام وجود سریان و ظهور در غیر دارد و بواسطه تنزل از مقام غنای ذاتی متعدد و متکثر و دارای امتیاز میگردد این تکثر چون ناشی از اصل وحدت است و مبدء آن نهایت غناء ذاتی و کمال و جویی است قادح در وحدت حقیقت وجود نمی باشد و چون وحدت اصل وجود ساری در اعیان وحدت اطلاق است از جمع بامتکثرات ابا ندارد در لسان عرفا از فیض ساری حق بوجود منبسط و فیض مقدس و رحمة و اسعه ورق منشور و نفس رحمانی و غیر اینها از القاب شامخه تعبیر شده است حق آنستکه اصل وجود ساری در ممکنات باعتبار انتساب بحق ربط محض و صرف تعلق است و لایمکن آن یشار الیه و آن بحکم علیه بحکم لیس هو عین الحق ولا غیره لا مفیض و لا مفاض و سیاتی زیاده تحقیق لهذا انشاء الله تعالی - رجوع شود بفصول عرفانی علت و معلول اسفار چاپ سنگی صفحات ۱۸۲ و ۱۸۳ و ۱۸۴ و ۱۸۵ و ۱۸۶ و ۱۸۷ شواهد الر بوبیه چاپ سنگی طهران ص ۳۶ مصباح الانس حمزه فناری چاپ سنگی طهران (۱۳۲۳ ق) ص ۶۹ و ۷۰ و ۷۱ -

الشهودية وحق اليقين مختصة بالراسخين كما في الفارسية :

«رو مجرد شو مجرد زا ببين»

و اما العلم النظري الحصولي فيمكن تحصيله و بيانه للغير لان شمولها كان شمولاً وجودياً و الشمول الوجودي على عكس الشمول المفهومي فمن عرف شمول معنى الكلي عرف بالعلم الحصولي الشمول الوجودي بوجه لانه تعرف الاشياء بأضدادها وقد عبروا عنه تارة بالنفس الرحمانى و تارة بالرحمة التي وسعت كل شيء و بالحق المخلوق به عند طائفة من العرفاء اى بالحق الاضافي الذي يخلق بالحق الحقيقي بلا واسطة او بالحق الذي يخلق الاشياء به كالمشيه خلق الله الاشياء بالمشيه و المشيه بنفسها و بانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات و قوابل الماهيات و نزوله في منازل الهويات و التعبيرات التي يذكرها المصنف تفيد قدر من العلم الذي يكفي هنا (فافهم) لان التعبير عن شمول حقيقة الوجود بالنفس الرحمانى و الرحمة التي وسعت كل شيء و بالحق المخلوق به يدل على أن تحصل الاشياء المشمولة من الممكنات التي كانت هي من مراتب النفس و الرحمة التي وسعت كل شيء كان بالشامل على عكس معنى الكلي لان تحصيله كان بالاشياء المندرجة تحته لان الكلي سواء كان طبيعياً او عقلياً يكون مبهماً يحتاج في تحصيله و وجوده الى انضمام شيء إليه يحصله و يوجد

وستعلم معنى هذا الكلام من أن الوجود مع كونه امرأ شخصياً متشخصاً بذاته متعیناً بنفسه (١) مشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية كيف يتحد بها و يصدق هي عليه في الخارج و يعرض مفهومه عليها عرضاً في الذهن بحسب التحليل العقلي

١- صدر المتألهين در مواضع مختلف از كتاب اسفار وجود را طبق مسلك حكماى الهى مشكك بتشكيك خاصى ميداند يعنى از برأى وجود مراتب مختلف بشدت و ضعف و كمال و نقص قائل است در اين كتاب (مشاعر) و فصول عرفانية اسفار (١) و الشواهد الربوبية (٢) *

١- رجوع شود به فصول عرفانية اسفار ص ١٨٢ فصل ٩٦ في تمة الكلام في العلوة و المعلول و اظهار شيء من الخبايا في هذا المقام در ص ١٨٥ فصل ٩٧ الكشف عما هو البغية القصوى و الغاية العظمى من المباحث الماضية

٢- شواهد ربوبية چاپ طهران سنكى ص ٣٦ .

و نزول الوجود لیس کنزول شیء من مکانه أو من مرتبته حتی يحصل من النزول الخلو و وقع منه فی عالم الوجود ألا علی نقصان و ظهر من محض التحقق و صرف

المظاهر الالهیه (۱) و تفسیر قرآن و بعضی از کتب دیگر خود قائل بتشکیک خاص الخاصیت یعنی بر طبق مسلك اهل توحید تشکیک در مظاهر قائل است و وجود را و احد شخصی میداند ما از برای روشن شدن عبارت مشاعر (ان الوجود مع کونه امرأ شخصياً الخ) ناچاریم از ذکر قول فهلویون از حکما و محققان از عرفاء

حاصل قول فهلویون آنستکه حقیقت وجود دارای مراتب مختلفه مقوله بتشکیک است و مراتب وجودیه از عقل اول تا هیولای اولی متصل بیکدیگر و فرقی بین مراتب وجودیه بشدت و ضعف است و این حقیقت یکمرتبه ای دارد که آن عبارتست از حقیقت وجود بشرط لا که از جمیع تعینات ماهویه معر است و این مرتبه ای از وجود ، صرف و بسیط و تام و فوق التمام است مصداق وجود منحصر باین یکمرتبه نیست موجودات طراً از عقول طولیه و عرضیه ، نفوس ناطقه و جودات برزخیه علی اختلاف المراتب مع الیل حقند ولیکن چون فرقی بین مراتب بشدت و ضعف است همه این مراتب از سنخ واحدند .

قائلان باین قول تصریح کرده اند باینکه وحدت حقیقت وجود اطلاق و وحدت اطلاق مساوق با وحدت شخصیت و گفته اند کثرت در مراتب طولیه چون از مقتضیات اصل حقیقت است برگشتش باصل واحد است لذا چنین کثرتی قادح در وحدت اصل حقیقت وجود نخواهد شد .

و گفته اند با این که اصل حقیقت وجود صاحب وحدت اطلاق و وحدت اطلاق مساوق با وحدت شخصی میباشد معذک یکمرتبه ای از این حقیقت واجبست ، و بقیه مراتب محدود و محدود ماهویه سلاسل ممکنات و انیات جایزات را تشکیل میدهند اینکه فرموده اند اصل حقیقت واحد است یکمرتبه ای از همان اصل حقیقت واجب و بقیه مراتب ممکناتند ناچار باید اصل حقیقت وجود رفیع الدرجات و صاحب عرض عریض باشد که یکمرتبه ای آن واجب و بقیه مراتب ممکنات و ذوات جایزات باشند لابد اصل حقیقت وجود اوسع از حق و محیط بر او میباشد برگشت این تحقیق بقول عرفاست که مقام وجوب وجود را که مقام احدیت باشد از تعینات اصل حقیقت دانسته اند و چون این وحدت ، و وحدت اطلاق است ظهور*

۱- المظاهر الالهیه چاپ جدید مشهد (۱۳۸۰ق) ص ۱۳- ملاصدرا در کتب خود قول عرفاء را اختیار نموده است و در این کتاب همان طریقه را می بینیم نموده است شارح محقق توجه باین مطلب گماهی حقه نداشته است و این مطلب مهم را شرح و بسط 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 الفيض ونسبة الفيض الی المفیض نسبة العکس الی العاکس وبه لا یزید ولا ینقص والفیض المطلق *در متکثرات و تجلیات متفننه ضرر بوحدت ذاتش نمیزند و ازا اجتماع بامتکثرات ابا ندارد .

بر هر چه بنگرم تو پدیدار آمدی ای نا نموده رخ تو چه بسیار آمدی
نظیر نفس ناطقه انسانی با آنکه واحد شخصی است معذک در مراتب متکثره ظهور دارد با عاقله عاقله و بامتخیله متخیله و با واهمه ، واهمه و هکذا با سایر قوای مجسده و مادیه ، قوای مربوط بغیب نفس و قوای مربوط بشهادت متحد و موجود است و همه ی آن قوا از شئون نفس ناطقه و همه ی مراتب در سلك یک وجودند مقام تغذیه و تنمیه و سایر قوای طبیعی و اتحاد نفس با آنها مضر بصرافت ذات و بساطت حقیقت نفس نیست نکارنده حاشیه ای بمظاهر (۱) آخوند ملا صدرا نوشته است آنرا در این جا برای واضح شدن مطلب ذکر مینماید: و ان الوجود باعتبار نفس ذاته لا یكون من سنخ الماهیات الجوهریة و المرضیة و لا ینصف بالامکان و نفس ذاته بذاته طارد للعدم و مناقض له: و التعینات الجوهریة و المرضیة خارجة عن حیطة اصل حقیقة الوجود و عارضة علیها بنحو خاص من العروض و لما كان الوجود من حیث هو عاریاً عن الاتصاف بالماهية یكون واجباً بذاته من دون لحاظ امر و جهة و هو بذاته یقتضی الصرافة و ینفی الغیریة و باعتبار ظهوره فی مراتب الاکوان و تجلیه فی الذهن و العین ینبعث منه الماهیات و هو بنفسه جامع للاسماء الحسنی و الصفات العلیا و منه ینظر المفاهیم و الاعیان الثابثة و هو الذی ینظر فی کل شیء و وسیع کل شیء علماً و قدرة و هو اظهر من کل ظاهر و ینظر مما ذکرنا ان الحق الاول عند العقل اظهر من کل ظاهر لان ظهور کل شیء منه .

دلی کز معرفت نور و صفا 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 ، و العالم غیب لم ینظر قط ، و الناس فی هذه المسئلة علی عکس الصواب .

چندین هزار ذره سراسیمه میدوند در آفتاب و غافل از آنکه آفتاب چیست *

من الوجود الحق هو المسمى بالنفس الرحمانی وهو ممدود ومنبسط علی الاشياء وفي كل شيء متعين بحسبه ؛ ويمتاز عن شيء آخر ، والفرق بين الفيض والمفيض كالفرق بين الاصل والتبع ؛ وهذا الفيض الكلي الشمولي الانبساطي الوجودي هو المشية وهو مظهر للاسم الاعظم ؛ ونسبة هذا الفيض إلى المتعينات كنسبة النفس الانسانية إلى الحروف والكلمات وعليك بالتأمل في هذا المقال حتى ينكشف لك حقيقة الحال ولا يتوهم من المثال بالبحر والامواج كما مثل بعض الصوفية - إتحداد الحقيقة والسنخية الباطلة أوتر كيب الممكنات من حقيقة الوجود والتخصصات كتر كيب الامواج من حقيقة الماء والتعينات وليس كذلك لان عند المحققين من الصوفية الامواج هو التعينات فقط ، وليس الماء جزءها وعندهم التعينات هي الممكنات ، والبحر مثال الواجب ، وهو الوجود المطلق ، وعند الحكماء (۱) الوجود هو الحق تعالی والوجود المطلق هو الفعل والمتعينات هي الاثار ، والفعل متشخص بذاته بالفاعل ومشخص المتعينات ويتحد بها نحو آمن الانحداد ويتكثر به وهذا التكثر لا ينافي

وإذا نظرت إلى الموجودات بعين الجمع وجدت التوحيد يصاحبها ولا يفارقها
عن علی (ع) : «ظاهر فی غیب ، و غیب فی ظهور ، ظهر فبطن ، بطن فعلان ؛ وقال أيضاً :
اعرفوا الله بالله .»

۱- نزد حکمای الهی حقیقت وجود دارای مراتب است مرتبه‌ی اعلای از وجود که میرا از تعینات امکانیست حق تعالی و مرتبه‌ی وجوب وجود است اول وجود نازل از حق و مرتبه‌ی صرفه وجود عقل اول است جمیع متعینات از عقل اول تا هیولای اولی فعل حقتند قول باینکه اصل حقیقت وجود حق و مطلق فعل او و مقید اثر او است قول محققان از عرفاست نه حکما - جهال موفیه حقیقت حق را ساری در اشیا دانسته و از برای حق مرتبه‌ای غیر از وجود ممکنات قائل نیستند و حق تعالی را بمنزله‌ی کلی طبیعی موجود بوجود افراد میدانند رجوع شود باسفار جلد اول چاپ طهران سنه ۶۳ هـ ثم ان الدائر علی السنة طائفة من المتصوفة ان حقیقة الواجب هو الوجود المطلق تمسکاً بانه لا يجوز ان يكون عدماً او معدوماً الخ .»

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

تشخصه ذاتاً و الماهيات الكلية وصف عنواني للآثار و مناط الآثار في الممكنات هو هذا المنبسط ولكل أثر عنوان خاص ؛ ولاختلاف الآثار و كثرتها يختلف ويتكثر العنوانات و يصدق عليه بحسب كل مرتبة اسم خاص - و مناط صدق المفاهيم المختلفة في الخارج هو إختلاف الآثار الحاصل في الخارج وعروض المفهوم عليها في الذهن لان معنى العروض هو كون الشيء موجوداً لغيره و محلّ موجودية المفهوم «في نفسه» هو الذهن لاغير .

و يظهر لك أيضاً انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصاً بذاته انها مختلفة الحقائق حسب اختلاف الماهيات الامكانية (١) المتحدة كل منها بدرجة من درجاته و مرتبة من مراتبه سوى الوجود الحق الاول الذي لاماهية له لانه صريح الوجود الذي لا أتم منه ولا أشد قوة و كمالاً ولا يشوبه عموم و خصوص ولا يحده حد ولا يضبطه اسم و رسم ولا يحيط (٢) به علم «وعنت الوجوه للحى القيوم (٣) .»

وقال سبحانه: «وما قدروا الله حق قدره» وقال امير المؤمنين عليه السلام «لا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين» وقال عليه السلام : «من قال فيه لم فقد علله ومن قال فيه متى فقد وقته ومن قال فيم فقد ضمته ومن قال إلى فقد أنهاه و من قال حتى فقد ثناه ومن ثناه فقد جزّاه ومن جزّاه فقد أهد فيه» لا يتغير الله بتغير المخلوق ولا يتحدد بتحدد المحدود ، فلا تلتفت الى من يزعم أنه قد وصل الى كنه الحقيقة المقدسة بل احث التراب في فيه فقد ضلّ وغوى و كذب و افترى فان الامر أرفع

١ - وهي مختلفة بالذات و بسائفة بالبينونة العزلتي بالذات و الوجود بالعرض

فتدبر «محمد اسماعيل ره»

٢ - ولا يحيط به علماً لان العلم اما حصولي أو حضوري و الحضوري اما علم الشيء على نفسه أو معلوله أو صفته والأشياء بالقياس الى الواجب ليست واحداً منها و اما الحصولي فهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن و حيثية ذاته حيثية خارجية و الخارجي مع كونه خارجياً لا يكون ذهنياً لانه لادى الى سلب الشيء عن نفسه و بطلانه ضروري تدبر «محمد اسماعيل ره»

٣ - سورة طه آية ١١١ «

وأظهر من ان يتلوثة بخواطر البشر وكلمات صور العالم الراسخ فهو عن الكبرياء بفراسخ وأقصى ما وصل اليه الفكر العميق فهو غاية مبلغه من التدقيق ، اختلاف الماهيات كما كان بالذات وظهور الاختلاف كان بالوجود ، فاذا كان منشأ الاثر هو الوجود وتعددته باعتبار التعيينات فكان لها نحو من الاتحاد ؛ وبهذا الاتحاد يصدق على الوجود بالعرض اختلاف كما هو صادق على الماهيات بالذات وبالحقيقة والوجود الذي لا ماهية له فتعريفه كان بامتناع تعريفه ؛ لا يعلم ولا يخبر عنه وهو لشدة ظهوره وصرف نوره مجهولاً مطلقاً وغيب الغيوب لكل ما سواه مع أنه على كل شيء شهيد وبه يعرف الاشياء كلها فتدبر»

المشعر الثالث

في تحقيق الوجود عيناً

اعلم ايديك الله بنوره ان الوجود احق الاشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة
وعليه شواهد قطعية

صيغة افعال كما استعمل في حق الواجب مقوم الاشياء ومبدئها يقال هو بمعنى فعل لتزبيته عن الشريك فمعنى احق الاشياء بأن يكون ذا حقيقة هو حقيق بكونه ذا حقيقة والحق أن افعل معناه التفضيل لكن المراد من الزيادة فيه أن مدلول الصيغة له بالذات وبالاصالة ولغيره بالعرض فكل فعل وكمال نسب إلى الواجب الحق فهو حقه ولازم ذاته بذاته وبارتباطه يتصف كلما اتصف به من الخلاق وعلى هذا لا يلزم نفي الكثرة وإعتباريتها على وجه يخالف مقتضى البديهة بل هو جمع بين الوحدة الحقة والكثرة الواقعية كما تعلم

الاول- ان حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب به عليه آثاره واحكامه، فالوجود اذن احق الاشياء (١) بأن يكون ذا حقيقة اذ غيره يصير به ذا حقيقة، فهو حقيقة

١- اين مسئله از مسائل مهمه فلسفه است ، وروى مبنای اصالت وجود عويصات زيادى از فلسفه حل ميشود و بنا بر اصالت ماهيت واعتباريت وجود محذوراتى پيش ميايد وقائل باصالت ماهيت در جميع مسائل مهمه فلسفه دچار حيرت ودهشت وبنحو شك وترديد ولجاج وعناد مسائل علميه را تمام مينمايد . جميع اساطين حكمت و معرفت مثل شيخ الرئيس*

كل ذى حقيقة، ولا يحتاج هوفى أن يكون ذا حقيقة الى حقيقة اخرى فهو بنفسه فى الاعيان

«وفارابی وخواجۀ طوسی واعاظم قبل از آنها قائل باصالت وجود بوده‌اند . زمان شیخ الاشراق که از مصرین باصالت ماهیت است . قول به ثبوت ماهیات منفکة عن كافة الوجودات در بین متکلمین رایج بوده ، و شیخ الاشراق و دیگران از برای آنکه اثبات نمایند که ماهیت بحسب نفس ذات معمول است و در ثبوت و تقرر مستغنی از جاعل نیست ، بمجموعیت ماهیات قائل شده‌اند چون ابن شیخ عظیم درک کرده است که قول باصالت ماهیت با کثیری از اصول مسلمة فلسفه مناقات دارد ، در حق تعالی قائل بوجود صرف شده است و در وجودات نوریه هم این معنی را سرایت داده است . «النفس و ما فوقها انیات صرفة وجودات بحتة این مرد عظیم جهت معارضه بامشاء که قائل باصالت وجود بوده‌اند ، در اثبات اصالت ماهیت و نفی اصالت وجود دچار هفواتی شده است و اشکالاتی بر این مبنای دقیق نموده است که آن اشکالات بخود او هم وارد است و خود او هم در اغلب موارد بآن اشکالات التزام ندارد . مادر جای خود اشکالات او را نقل نموده و موارد نقوضی را هم که با او وارد است ذکر خواهیم کرد .

اختلاف بین اهل فن در اصالت وجود و ماهیت بدون نحو طرح شده است :

اول - آنکه آیا مفهوم وجود هستی با قطع نظر از تعمل عقلی و ذهنی فردی دارد ، یا آنکه عقل بتعمل شدید مفهوم کون مصدری انتزاعی را از ماهیات مختلفه انتزاع نموده و بر آنها حمل میکند ؟ جماعت متکلمین در جمیع موجودات حتی حق اول تعالی عن ذلك علواً کبیراً قائل باصالت ماهیت هستند و وجود را بتعمل عقلی و ذهنی از ماهیات انتزاع مینمایند ، و تصریح کرده‌اند که از برای وجود فردی جز حصص ذهنیه مضافه‌ای بماهیات موجود نیست ، و مضاف الیه ماهیات مختلفه است و این اضافه هما نظوریکه تقریر کردیم فقط در ذهن است ، و در خارج ماهیت منشأ انتزاع مفهوم کون مصدری و وجود انتزاعی اعتباری نمیباشد .

دوم - آنکه بعد از تسلیم این معنی که وجود صرف اعتبار و تعمل ذهن و عقل نیست بلکه مفهوم کون و هستی انتزاعی بدون تعمل عقلی از موجودات انتزاع میشود . آیا از برای آن فردی بالذات وجود دارد یا آنکه فرد بالذات این وجود ماهیت است و وجود امری اعتباری و مصدریست و از معقولات ثانویه بشمار میرود ، مثل شیئیت و امکان و نحوهما اصالت مورد نزاع بمعنای تحقق و منشأیت آثار است ، کسیکه قائل باصالت وجود است جاعلیت و معمولیت شدت وضعف و تقدم و تأخر و آنچه را که خارج از ذات ماهیات

لان هذا الكلام أى حقيقة كل شىء هو وجوده هو شاهد لتحقق الوجود عيناً
لان المراد والمعنى من تحقق الوجود عيناً اثبات أن للوجود حقيقة و مصداقاً

است در حقایق وجودیه میدانند، قائل باصالت ماهیت میگویند معمولیت و منشائیت اثر در
سرخ ماهیات است و وجودات امور اعتباریه هستند، ولی تقدم و تأخر و سایر انحاء
تشکیک را با قول باعتباریت وجود در وجود میدانند، و این خود مناقض است با اصالت
ماهیت، و در جای خود بیان خواهیم کرد. خلاصه‌ی کلام آنکه تقرر و ثبوت خارجی بعد
از آنکه ممکن منحل میشود بوجود و ماهیت آیا اختصاص بشیئیت ماهوی انسان و فرس
و بقر و شجر دارد، یا تحقق اختصاص بوجودات دارد و از برای مفهوم وجود فردی بالذات
در خارج موجود است که منشاء آثار و احکام میباشد، البته مورد نزاع دوم در این جاست
بعد از آنکه گفتیم وجود از ماهیات بتعمل ذهنی و عقلی انتزاع نمیشود، بلکه وجود
مفهومی عارض و مبده انتزاع آن موجودات خارجی میباشد. این حرف پیش میآید که آیا
فرد بالذات اختصاص بوجود دارد، و ماهیت از حدود وجودات انتزاع میشود و هر وجود
غیر صرف ملازم است باحدی، یا اینکه ماهیت امری واقعی، تحقق و ثبوت خارجی ماهیات
بالذات منشاء انتزاع این مفهوم عام بدیهی میباشد، بعد از وضوح و تبیین مورد نزاع که
مدخلیتی تام در فهم مطالب و براهین وارده‌ی در باب دارد میگوئیم.

احدی از محققین قائل باصالت هر دو نشده است، یکی از بزرگان که متسدر ب
در فنون نقلیه بوده است قائل باصالت هر دو شده است، قول باصالت وجود و ماهیت هر دو
مستلزم محاذیر و اشکالات است:

- ۱- لازم میآید هر شیئی دوشیء متباین باشد.
 - ۲- لازم میآید که حمل در مطلق قضا یا منعقد نشود.
 - ۳- لازم میآید ترکیب واقعی در صادر اول، بلکه لازم میآید دو امر اصیل در
مرتبیه و واحده از بسیط من جمیع الجهات و الحیثیات صادر شود، و این خود مستلزم ترکیب
واقعی در مبده اول میباشد.
- اما لزوم بودن هر شیئی دوشیء متباین برای آنستکه جهت وجودی با جهت ماهوی
بحسب نفس ذات متخالف است، و این دو جهت بنا بر اصالت هر دو مانع از ترکیب حقیقی
بین جهات متعدده است، چون بنا بر اعتباریت احدهما آنچه که در خارج محقق بالذات
است وجود یا ماهیت است و تحقق هر دو مستلزم محذور فوق است،
اما لزوم عدم انعقاد حمل، برای آنستکه اگر ملاک تحقق و منشائیت اثر و طرد
عدم و ثبوت خارجی شیئیت ماهوی انسان باشد و مفهوم عام بدیهی وجود هم فرد بالذات

فی الخارج وإذا كان حقيقة كل شيء ومصداقه بالذات فى الخارج هو ما يترتب عليه آثاره وما يترتب عليه الآثار هو المراد من الوجود فإذا كان الوجود فى الخارج مصداقاً

داشته باشد ، لازم میآید در حمل وجود بر موضوع که ماهیت باشد ملاک حمل که اتحاد وجودی باشد محقق نشود ، و حمل احد المتباینین بر یکدیگر بالذات مستحیل و مستلزم محال است ، و دوئیت واقعی و نفس الامری موضوع و محمول ناقض حدیث حمل و مسئلهی اتحاد است ، بلکه جهت وحدت در هیچ موضوع و محمول محقق نخواهد شد باید موضوع و محمول باین فرض حاکی از دو امر واقعی خارجی مابین باشد .

و اما ورود محذور ثالث که ترکیب واقعی در صادر اول باشد ، برای آنستکه جاعل بالذات باید دو امر اصیل واقعی بالفعل متحمل را در عرض یکدیگر خسار جیت بدهد ، و از آنجائیکه جاعل بالذات باید با مجموع بالذات جهت مناسبتی داشته باشد ، که بآن جهت علت باشد از برای مجموع خود و علت از برای چیز دیگر نباشد ، اگر دو جهت اقتضاء و صدور در یک وجود موجود باشد ، آن موجود واحد حقیقی نخواهد بود ، و باید علت دو جهت مابین را واجد باشد ، و این خود مستلزم ترکیب در حق اول تعالی است ، و لازم میآید که حق تعالی واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات نباشد ، و ترکیب مستلزم احتیاج و فقدان و منافات تامه با صرافت ذات و بساطت حقیقت دارد .

بتقریر دیگر از آنجائیکه واجب الوجود بالذات دارای صرافت تامه و فعلیت محضه میباشد نشاید دو موجود در عرض یکدیگر از او صادر شوند ، اگر وجود و ماهیت هر دو ثبوت و تقرر خارجی داشته باشند ، لازم میآید که وجود از مبدئی صادر شود و ماهیت از مبدء دیگر ، و این خود ملازم است با قول به ثنویت و لازم میآید وجود مفهومی هم از ماهیت انتزاع شود و هم از وجود خاص خارجی ، و غیر ذلك من المحاذیر و الاشکالات .

و اما لزوم عدم کون الوجود نفس تحقق الماهية فى الخارج ، برای آنکه از برای مفهوم وجود و ماهیت باید دو مصداق و منشاء انتزاع اصیل مابین باشد ، و حمل احد المتباینین یا بودن احد المتباینین عین یکدیگر و تحقق المتباینین بتحقیق واحد مستلزم محال و محذور است (و این محذور همان محذور عدم انعقاد حمل است) از آنچه که ذکر شد معلوم میشود که مفاسد مذکور بنا بر اصالت هر دو وارد و مفری از اشکالات مزبوره نمیباشد ، و مناقشاتی که در بعضی از کتب به مفاسد مزبوره وارد ساخته اند غیر وارد است فافهم و تأمل .

مطلبی را که باید تذکر داد و بسیار مورد توجه است ، آنستکه اگر ادلهی اصالت

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

* وجود تمام باشد و گفته شود که از برای مفهوم عام بدیهی وجود فرد بالذات موجود
است ، باید وجود در ممکن و واجب هر دو اصل باشد ، و اگر برهان اصالت ماهیت تمام
باشد باید این معنی در جمیع موجودات حفظ شود ، و دلیل هر طایفه از قائلین باصالت
وجود یا اصالت ماهیت قول به تفصیل را نفی مینماید ، و ادله عقلیه تخصیص برنمیدارد ،
اگر قول باصالت وجود در هیچ جا مستلزم محذوری نشود الا در یک مورد ، قول باصالت
این معنی از اصل باطل است ، و بالعکس اگر قول باصالت ماهیت در هیچ مورد مستلزم
محذوری نباشد الا در یک مورد ، این قول علی الاطلاق باطل است و الطبیعة یوجد بوجود
فرد ما ولا ینعدم الا بانعدام جمیع الافراد ،

و اینکه بعضی از محققین و اکابر اهل این فن در مبدء وجود را اصل دانسته اند و در
ممکنات ماهیت را ، و یا آنکه مجردات را وجود صرف و در مادیات ماهیات را اصیله
دانسته اند ، و بعضی از منتظمین هم من حیث لایشعر از آن اعظم متابعت کرده اند ،
کلامی باطل است ، و ادله طرفین قول بتفصیل وارد میکند . قول باصلین و سنخین نزد
عقل مضاعف و فهم مستنیر ناشی از تحری و عدم تضلع و سعی باع است انکار اصالت وجود در
عقلیات نظیر انکار ولایت کلیه علی بن ابی طالب روحی له الفداء در اعتقادات میباشد ،
هما نظوریکه منکر ولایت دچار زلت و انکار و چشم پوشی از کثیری از مسلمات کتاب و سنت
میشود ، همینطور قائل باصالت ماهیت دچار هفوات و تناقض گوئی در بسیاری از موارد
دقیقه از عقلیات میشود که باید باریسمان بازی ملائمی و مکابره بامقتضای عقل مطلب را
تمام نماید ، لذا صاحب شوارق که از مصرین باصالت ماهیت است ، در جلد اول شوارق
گفته است : اینکه ما قائل باصالت ماهیت شده ایم و میگوئیم نفس ذات ماهیات مجعول است
برای آنستکه شبهه معتزله که قائل به ثبوت ماهیات منفکة عن کافة الوجوداتند وارد نیاید
و گمان بشود که ماهیات در ثبوت استغناء از جعل که مساوق با استغناء از علت است دارند
و فاذا ارتفع هذا التوهم فلا مضائقة من القول باصالة الوجود واعتبارية المهية كما هو
مذهب استاد ناالحکیم الالهی . صاحب شوارق در جلد دوم شوارق دلیل بر اصالت وجود
و اعتباریت ماهیت اقامه کرده است رجوع شود بر رساله هستی از نظر فلسفه و عرفان
چاپ مشهد ۱۳۷۹ ق س ۶۰ و ۶۱ و ۶۲ و ۲۵۷ .

زعم أن الوجود في غير الواجب قائم بالماهية والموجود ما قام به الوجود وهو الماهية وعند المصنف لقيام للوجود بالماهية بل الماهية عارض ولذا قال : ذاحقيقة موجودة وفي هذا المشعر حققت حقيقة هذا القول ثابت بما قال المصنف: وغيره اعنى الماهيات به في الاعيان لا بنفسها. لان المعروف يجب ان يكون سابقاً في ظرف العروض والسابق هو الوجود يريد به ان كل مفهوم كالانسان مثلاً اذا قلنا انه ذاحقيقة او ذاوجود (١) كان معناه أن في الخارج شيئاً يقال عليه ويصدق عليه انه انسان وكذا الفرس والفلك والماء والنار وسائر العنوانات والمفهومات التي لها افراد خارجية هي عنوانات صادقة عليها ومعنى كونها متحققة او ذات حقيقة ان مفهوماتها صادقة على شيء صدقاً بالذات.

ومصدق بالذات لكل شيء ومبدء اثره هو الوجود و هو مصدر آثار المختلفة و بحسب كل اثر خاص ينتزع منه مفهوم يناسبه و بهذا حصل للوجودات الخاصة المحمولات الخاصة وارتباطها حصل القضايا المعقودة كما قال المصنف :

والقضايا المعقودة كهذا انسان او ذاك فرس ضروريات ذاتية ، فهكذا حكم مفهوم الحقيقة والوجود ومرادفاته لا بدوان يكون عنوانه صادقاً على شيء حتى يقال على شيء ان هذا حقيقة كذا صدقاً بالذات ويكون القضية المعقودة ههنا ضرورية ذاتية او ضرورية ازلية - لست اقول : ان مفهوم الحقيقة

١- مراد مصنف آنستكه صرف مفهوم انسان ، انسان نيست يعنى فرد انسان نمى باشد باین معنى كه آثار مترتبه بر انسان مثل ضحك و حرکت ارادى و ساير خواص بر نفس مفهوم ومعناى انسان مترتب نمیشود بلکه مبدء اثر حقيقت انسان است حقيقت انسان نفس مفهوم انسان بانضمام مفهوم حصول وكون مصدرى نيست ، اگر آثارشأن مفهوم و ماهيت باشد بايد بر نفس مفهوم انسان ومعناى حيوان و ناطق اثر مترتب شود

پس هر مفهومی از مفاهيم بواسطه انضمام واتحاد با وجود مصداق حقيقت آن معنی ميباشد بنا بر این وجود مبدء همى حقايق است و ماهيات بواسطه التجاء بوجود واتحاد با هستى مبدء اثر و مصداق بالذات از برای مفاهيم ميباشند - والوجود ما به يصير الاشياء ذاحقيقة ؛ وكل ما به يصير الاشياء ذاحقيقة اولى بأن يكون ذاحقيقة ؛ فالوجود اولى بأن يكون ذاحقيقة .

او الوجود الذي هو بديهي التصور ، يصدق عليه انه حقيقة او وجود حملاً متعارفاً اذ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم ان يكون بطريق الحمل المتعارف بل حملاً اولياً غير متعارف.

المفاهيم صنفان : صنف يكون عروضها منه على الاشياء حين كونها في الذهن ولا يكون بحدائها شيء أصيل في الخارج ويقال لها معقولا ثانياً لان عروضها و موجودية معروضها كان في الذهن ووجود العارض بعد وجود المعروض في ظرف العروض ، فتعقل العارض كان ثانياً سواء كان الاتصاف في الخارج ام لا، والوجود المطلق أعنى الوجود البديهي (١) سوى المفهوم والخصص، له افراد في الخارج وهذه الافراد وجودات خاصة وهي مناط الموجودية للاشياء ومدار صدق مفهوم الموجود عليها هو اتحادها بهذه الوجودات الخاصة نحو أمن الاتحاد والخصص الاعتبارية ليست مناط الموجودية الحقيقية بالبديهة . فبعد التأمل في ما ذكر المصنف تنبيهاً لاريب لاحد فيما نحن فيه أي وجود فرد حقيقي لمفهوم الوجود في العين و صدق المفهوم على هذا الفرد بالضرورة الذاتية اذا كان مع الماهية أو بالضرورة الازلية اذا كان صرف الوجود بلا ماهية ، و هذا الشك أيضاً من الباطلات المشهورات التي نشأت لفرط ظهور الوجود لاصحاب البحث و الجدل التي يسعى في اظهار الكمال بكثرة القيل والقال و الجهود بدون الفكر ؛ و اما لاهل النظر و الانصاف صدق هذا القول من الواضحات التي ليس فيها شك و لارتياح و قول المخالفين محمول على الكذب والجزاف و بعد العلم والتصديق بأن لمفهوم الحقيقة حقيقة ولها آثار مخصوصة يعلم كل أحد بدأً نرى تصور ان هذا ليس حال المفهوم لان المفهوم وإن جاز نادراً أن يكون مصداقاً لنفسه ويحمل عليه حملاً متعارفاً، لكن لا يجوز هذا في مفهوم الوجود والحقيقة؛ لان مصداقهما ليس من سنخ المفهوم بل حيثيتهما حيثية الخارجية والمفهوم ليس كذلك وشتان ما بينهما وعلى هذا قول المصنف: ولست أقول الخ قول تنبيهي محض التفضل (٢) انما أقول ان الشيء الذي يكون انضمامه (٣) مع الماهية أو اعتباره

١- اعنى هذا المفهوم البديهي د - ط ، ٢ - بل انما أقول الخ د - آ - ق

٣- بنا برطريقه حكماى مشاء چون مشائين (بنا بقول مشهور) تركيب وجود را با

ماهيت انضمامى دانسته اند .

معها (١) مناط كونها ذات حقيقة يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجودية فالوجود يجب أن يكون له مصداق في الخارج يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملاً شامعاً متعارفاً، وكل عنوان يصدق على شيء في الخارج فذلك الشيء فرد له وذلك العنوان متحقق فيه، فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن، فيكون الوجود موجوداً في الواقع وموجوديته في الخارج أنه بنفسه واقع في الخارج كما أن زيداً مثلاً إنسان في الواقع وكون زيداً إنساناً في الواقع عبارة عن موجوديته (٢) فكذا كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً وكون غيره به موجوداً لأن للوجود وجوداً آخر زائداً عليه عارضاً له بنحو من العروض و لوبالاعتبار كما في العوارض التحليلية بخلاف الماهية .

وقول المصنف : إنما أقول إن الشيء الذي يكون انضمامه الخ ... مبنى على ما قال : إن الماهيات بلا انضمام الغير لا يصير موجوداً ولا ذي حقيقة لأن الماهية جهة الكلية في كل شيء ، والكل بما هو كلي لا تحصل له في الخارج ولا يكون مصداقاً لشيء فاحتاج

١- بنابر طريقة اشراق - حكماى اشراق گفته اند تا با مفهوم و ماهیت وجود اعتبار نشود مبده اثر نمی باشد .

٢- در اسفار و چاپ سنگی طهران صفحه ٨- ، گفته است : « فصل فی أن للوجود حقيقة عينية - لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده الذي يثبت له فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض و يمرض له البياض ، فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات المعارضة لها . وبالْحَقِيقَةُ أن الوجود هو الموجود ، كما أن المضاف هو الاضافة ، لا ما يمرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها ،

حيث مکتسبة از جاعل که قائل باصالت ماهیت دائماً گریبان آن را میگیرد اگر امریست که بالذات صادر از جاعل میشود و آن حیثیت عین خارجیت و مبدئیت اثر است و مناقضی آن با عدم ذاتیست ؛ چنین حقیقتی از سنخ ماهیت نمی باشد .

در شواهد ربوبیه و چاپ سنگی ص ٤ ، گفته است : « الوجود احق الاشياء بالتحقق لان غيره به يكون متحققاً وكائناً في الاعيان وفي الازمان وهو الذي به ينال كل ذي حق حقيقته . »

إلى ضمیمة بها یأبى عن صدقه على الكثيرين وهذه الضمیمة لان تكون من سنخ الماهیة لان ضمّ الكلى به لا یفید الجزئی ولم یتشخص ومالم یتشخص الماهیة کیف وجدت و صارت ذات حقیقة فبهذا ظهر أن الضمیمة المحتاجة إليها فی التحقق هی غیر الماهیة و قسیمها ومرادنا من الوجود هو هذا وهو محض الخصوصية ومناط الشخصية فی كل ما سواه وصورة عینیة لكل ذی صورة والمفاهیم والماهیات بدون اتحادها بامر وراء ذاتها حکمها حکم المعدومات وقول من قال بثبوت الماهیات فی السخافة قول من قال بثبوت المعدومات، وما به الموجودیة فی الاشیاء لبطلان الدور والتسلسل كان بالحقیقة وبالذات موجوداً و حیثیة ذاته حیثیة الخصوصية وإباء الصدق على الكثيرين وهذا الحكم ليس للمفهوم وصدق التصدیق بأدنی تصور معلوم، وليس فی المفاهیم تفاوت فی هذا والفرق بین المعقولات والمفهومات، ان بعضها فی الخارج نحو اتحادها هو الحقیقة و حیثیة الخارجیة الواقعیة وبه تصیر محمولاً للقضية الخارجیة وكان عروضها فی الخارج وبعضها ليس كذلك ویقال له معقولاً ثانياً و مفهوم الوجود كان معقولاً ثانياً لوجهین الاول ان مصداقه من حیث أنه مصداقه كان وجوداً لأموجوداً أو الثانی أنه ليس له مصداق یكون هذا المفهوم ذاتياً له وسبب ذلك أن مصداقه صرف الحقیقة (فندبر) والفرق بین مفهوم الوجود وسایر المفاهیم أن مناط الموجودیة وما به الصاق فی هذا المفهوم نفس الحقیقة و فی سائر المفهومات شیء بهذه الضمیمة والشیء والضمیمة حکمها فی الذهن فی الاعتبار والعروض على عکس ما فی الخارج.

كالانسان فان معنى كونه موجودا ان شيئاً في الخارج هو انسان لا ان شيئاً في الخارج هو وجود ومعنى الوجود موجود ان شيئاً في الخارج هو وجود وهو حقیقة . مناط موجودیة الاشیاء وصدق المفهوم فی الخارج على الشیء كون هذا الشیء مصداقاً لهذا المفهوم ومفاد القضية تصدیق بأن مصداق الموضوع مصداق لمفهوم المحمول فاذا كان موضوع القضية الانسان والمحمول مفهوم الوجود صار المعنى مصداق الانسان موجود ومتحقق فی الخارج والحاصل أن ما هو موجود فی الخارج انسان واذا كان الوجود فصار المعنى مصداق الموجود أمر متحقق وموجود فی الخارج وحامله أن امر المتحقق فی الخارج وجود وهو بنفسه موجود ومتحقق فی الخارج

واعلم ان كل موجود في الخارج غير الوجود ففيه شوب تركيب (۱) ولو

۱- غیر از حقیقت مقدس حق هیچ وجودی معرا از ترکیب که ملازم با فقدان و نیستی میباشد نیست. لذا در کلام اساطین حکمت وارد است که (کل ممکن زوج ترکیبی) حقیقت مقدسه حق علت تامه مستقلة از برای وجود اشیاء است و چون تساوی در مرتبه وجود و تکافؤ در مرتبه بین علت معطی وجود و معلول ناقض حدیث علیت و معلولیت و مبطل باب افاضه و استفاضه است و معلول بالذات حیثیت ذاتش حیثیت ربط و فقر وجهتی غیر از این جهت ندارد، لذا در المتألهین وجودات امکانیه را روابط محضه و صرفه دانسته و محققان از اهل حکمت بر آنند که این شأن ذاتی ممکن است کما اینکه استقلال در وجود مقوم ذات حقیقت حق میباشد و معلول نسبتش بعلمت فیاضه نسبت فرع باصل و ظل و رقیقه بحقیقه میباشد، قهرا وجود مستقل حق تعالی که هستی محض و وجود صرف و حقیقت بسیطه‌ای نوریه است که ظلمت در او بوجه من الوجوه راه ندارد بحسب نفس ذات مقدم بر اشیاء خارجی و معالیل امکانیه است و موجودات امکانیه بحسب جوهر ذات و تخوم حقیقت از وجود واجب ازل متاخرند و این تأخر ملازم با انتزاع مفاهیم کلیه و ماهیات امکانیه است چه هر علت فیاضه و اجدهمی کمالات معلول باشیئی زائد است، ولی معلول با اندازه‌ی حد وجودی خود استفاضه وجود از علت فیاضه مینماید، و این حدی که وجود را از صرافت خارج نموده است عبارة اخیری معنای ماهویست، و این حدود امکانیه از تجلیات و ظهورات حقیقت هستی مطلقه هستند که از موجودات مجعوله معلوله منبث میشوند. و معلولیت دائما مساوق و ملازم با ترکیب و عدم بساطت است و هیچ موجود امکانی خالی از ماهیت کلیه امکانیه نمیشود. این جهت امکانی در موجودات مختلف است، وجود هر چه از منبع جود دور میشود حدود عدمیه آن زیاد تر است تا برسد به بیولای اولی که قوه الوجود است.

اینکه در کلام بعضی از اساطین حکمت وارد است: «النفس وما فوقها انبات صرفه (۱)»*

۱ - صدر المتألهین در شاهد رابع - اشراق سادس از شواهد «چاپ سنگی ۱۲۸۶ ق ص ۵۶» گفته است: «ان المبدء الفاعل بالقیاس الی المهیة الموجودة المعلولة فاعل، و بالنسبة الی نفس الوجود المفاض علیها منه مقوم، لان هذا الوجود غیر مبائن له و أما بالقیاس الی نفس تلك المهیة بماهی هی فلا ینکون له سببیه و لا تقویم أصلا کما علمت و لذا قیل الایمان الثابته ما شمت رائحة الوجود» ملاک معلولیت در ماهیات بنا بر مذهب حق موجود نیست علیت و معلولیت در سنخ وجود است و معلول امری مسانخ با علت مفیضه‌ی خود می باشد و هر علتی مقوم وجود معلول خود است، ماهیت بوجه من الوجوه مدخلیت در علیت و معلولیت ندارد و امری ذهنی و از معقولات ثانویه می باشد و فرقی بین علت و مقوم در مانحن فیه نیست «فما ذکره قدس سره فی هذا الاشراق خال عن التحصیل»

عقلاً بخلاف صرف الوجود ولاجل هذا قال الحكماء كل ممكن ذي (۱) ماهية زوج
ترکیبی فلیس شیء من الماهية بسیط الحقیقة (۲) وبالجملة الوجود موجود بذاته

* ووجودات بحثه، اگر مرادش آنست که مجردات بواسطه قربشان بحق تعالی وبعدهشان از ماده وخواص ماده احکام وجود غلبه در آنها دارد و عقول مجردة بواسطه فنایشان در حق وبقائشان بآن حقیقت مطلقه مقدسه جهت امکانی آنها جبران شده است، این حرفی است که بصواب نزدیک است، و صدر المتألهین هم موجوداتی را که از صقع بلاد تجرد آبادند باقی ببقاء الله میدانند، و آنها را باین معنی ماسوی الله نمیدانند و اگر مرادش آنستکه مجردات ماهیت ندارند و عقل آنها را منحل بجهت ماهوی و وجودی نمینماید و امکان ذاتی که از خواص ماهیات است در آنها نیست و وجود آنها عین الربط بحق نمیباشد و این معنای عین الربطی ملازم باضعف وجود و قصور ذات و منشاء انتزاع معنای کلی ماهوی نیست این حرف از پیشکاه تحقیق و تدقیق دور و در مسلك و مذهب برهان و استدلال ناروا و بیجاست، و اینکه صدر المتألهین «قدس الله روحه» در بعضی از کلمات خود مجردات را از لوازم حق و غیر معمول بلامجمولیت ذات مقدسه حق میدانند و یا وجود را باعتبار اتحاد و اتصافش بماهیات معمول میدانند و جاعلیت و معمولیت را در نفس وجودات محال میدانند با آنکه وجودات را ذومراتب مقوله بتشکیک و هر وجود ظلی را منقوم بوجود اصلی میدانند، کلامی تام و تمام نیست چه هر وجودی که توقف بر وجود دیگر دارد و وجود دیگر مقوم آن است، معمول است.

و عین الربط و صرف الفقر بودن وجودات امکانیه بحق تعالی ملاک معمولیت و معلولیت آنها است و اینکه بعضی توهم کرده اند که بنا بر طریقه عرفاء و اهل توحید علیت و معلولیت در اشیاء مرتفع است و فاعلیت بالتشأن و التجلی منافات دارد با مسئله علیت و معلولیت اشتباه کرده اند.

۱- قید بهذا القید مع ان ذلك كلام الحكماء هو ان كل ممكن زوج ترکیبی، اشاره الی ان مرادهم ذلك لاعم، حتی يشمل الامکان الوجودی، اذلیس فیه ترکیب اصلاً فتدبیر «محمد اسماعیل ره»

۲- نگارنده در حواشی بر اسفار نوشته است: «و أعلم أن امکان الوجودی ملازم للامکان الذاتی لان كل وجود تعلقی ربطی ملازم لماهية كلية ولاجل أن كل موجود فی الخارج غیر حقیقة الوجود (ای الحق الاول) ففیه شوب ترکیب قالوا: كل ممكن زوج ترکیبی ولم يقولوا كل موجود واعلم ان الترکیب مطلقاً مناف لوجوب الوجود و كل مرکب محتاج الی جاعل يجعله موجوداً الا ان الترکیب علی انحاء و الترکیب قد یکون خارجياً کترکب الجسم من العادة و الصورة و ترکیبه من*

لاغيره وبهنا يدفع (١) المحذورات المذكورة فى كون الوجود موجوداً أو اما الامر الانتزاعى العقلى من الوجود فهو كساير الامور العامة والمفهومات الذهنية كالشيئية والماهية والممكنية ونظائرها، الا ان ما بازاء هذا المفهوم امور متأصلة فى التحقق والثبوت بخلاف الشيئية والماهية وغيرها من المفهومات قول المصنف: كل موجود فى الخارج غير الوجود ففيه شوب تر كيب. لان الماهيات مناط موجوديتها ليس نفسها بل باعتبار اتحادها بالوجود. فمصدق الموجود فى الماهيات الممكنة ماهيات مقيدة و كل مقيد مركب بلاشك وقوله: ذى ماهية، يمكن أن يكون بيانية أو تفسيراً للممكن وبيان ان المراد من الممكن، الممكن الخاص و بيان أن الممكن بحسب نفس الامر وبما هو موجود زوج تر كيبى كما قال: بسيط الحقيقة. لبحسب الاعتبار ومرتبة الماهيات والمحذورات المذكورة ماتمسكوا بها القائلون باعتبارية 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 أو التسلسل فى طرف العارض والمعروض. والجواب بأن الوجود موجود بذاته لاغيره يدفع المحذور من جانب العارض وأما من جانب المعروض فحق الجواب أن ثبوت الوجود ليس داخلاً فى الحكم بل هو ثبوت الشىء لا ثبوت الشىء للشىء، فلا يحتاج فى الجواب

* الاجزاء المقدارية وقد يكون عقلياً كتر كيب الانسان من الحيوان والناطق أذكر كبه من المادة والصورة العقلية وقد يكون التركيب غير هذه الاقسام المذكورة كتر كيب كل موجود مكانى من الوجود والماهية وعند العقل ينحل كل موجود معلول امكانى الى جهتين وحيثيتين جهة الوجود وجهة الماهية، قال الرئيس فى الشفاء: «الذى يجب وجوده بالغير دائماً 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 ملاسة ما بالقوة فهو الفرد وغيره زوج تر كيبى، وقد يكون التركيب مزجياً مثل نفس الوجودات الخاصة الامكانية المعبرة عنها بلسان بعض ابناء التوحيد بالروابط المحضة والوجود الا مكانى لا انحطاطه عن مرتبة الوجوب مركب من الوجود والعدم قهراً و هذا الانحطاط منشاء لانتراع ماهية كلية امكانية،

١- يندفع- خ ل د آ - ق،

إلى ما قال الامام او غيره (١) لا يقال اذا كان الوجود موجوداً بذاته فيكون كل وجود واجباً قلنا معنى كون الوجود موجوداً بذاته انه اذا حصل من ذاته او من غيره لا يحتاج تحققه الى وجود آخر قائم به ، ومعنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من دون فاعل وقول المصنف : ما بازاء المفهوم امور متأصلة لا ينافي ما قال : انه من المعقولات الثانية . لان المراد منها هو ما ذكرناه سابقاً «فتذكر»

واعلم ان الموجودات (٢) حقايق خارجية لكنها مجرولة الاسامى شرح اسمائها انها وجود كذا و وجود كذا ثم يلزم الجميع الامر (٣) العام فى الذهن واقسام الشىء والماهية معلومة الاسامى والخواص والوجود الحقيقى لكل شىء من الاشياء لا يمكن التعبير عنه باسم ونعت اذ وضع الاسماء والنعت انما يكون بازاء المعانى والمفهومات الكلية لا بازاء الهويات (٤) الجزئية والصور العينية .

وفى هذا الكلام اشار المصنف الى ما يمكن ان يكون هو سبب الاشتباه، ومنشأ الزعم ان الوجود ليس له حقيقة بل هو مفهوم المضاف وله الحصص الاعتبارية وفى هذا الكلام بعد التأمل التام دليل واضح على أن للوجود حقيقة خارجية لا يتصور حتى يسم باسم خاص اذا اطلق حضر مسماه فى الذهن و مصداق مفهوم الوجود امور عينية و صرف التحقق ولا يدرك الا بالشهود لان حيثيتها حيثية التشخص ومحض الشخصية ولا يحصل فى الذهن بالتعبير كما قيل: «الجزئى لا كاسب ولا مكتسب» فاذا علم السبب فما فائدة الكلام فى البحث ان الواضع هو الخلاق العلام أم لا و بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية أم ليس كذلك وفايدة وضع الاسماء بالمناسبة للصور العينية كما ترى .

١ - بطور مفصل اقوال مذکور در این باب را ذکر خواهیم کرد و خواهیم گفت که مفاد قضیه در «زید موجود» مفاد هلت بسطه و ثبوت شىء است نه ثبوت شىء از برای شىء .

٢ - الموجودات - د - ط

٣ - ثم يلزم الجميع فى الذهن الامر العام «آق»

٤ - الهويات الوجودية «آق»

الثانی (۱) من البین الواضح (۲) ان المراد بالخارج والذهن فی قولنا هذا موجود فی الخارج وذلك موجود فی الذهن لیساً من قبیل الظروف والامکنه ولا المحال بل المعنی بكون الشیء فی الخارج ان له وجوداً تترتب علیه آثاره و احکامه و بكونه فی الذهن انه بخلاف ذلك فلو لم یکن للوجود حقیقه الا مجرد تحصل الماهیه لم یکن حینئذ فرق بین الخارج والذهن وهو محال اذ الماهیه قد تكون متحصلة ذهنًا ولیست بموجوده فی الخارج .

۱ - ان من الواضح د آق ،

۲- ای لیس لها اسم حتی یكون مجهول الکنه وهذه الاسماء لیس هی ما ذکره المصنف قدس سره آنفاً بل المراد منه عنوان الشیء و حکایتہ و شرح هذه العنوانات ان یقال بهذا اللفظ وجود کذا وهذا كما یقال فی الروایح فتدبر «محمد اسماعیل»

۲- وجود برد و قسم است وجود خارجی و وجود ذهنی ماهیات گاهی بوجود اصلی و منشاء اثری تحقق پیدا مینمایند که از آنها تعبیر میشود باکوان و حقایق یا ماهیات خارجیہ ، و گاهی بوجود ذهنی وظلی و تبعی محقق میشوند . «ذهن و خارج دو نحو و دو طور از وجودند نه آنکه خارج یا ذهن بمنزلۀ مکان از برای وجودات ذهنیه و خارجیه باشد ، ماهیت باعتبار تحقق خارجی و وجود اصلی منشاء آثار است ، و باعتبار وجود ذهنی و ظهور ظلی منشاء آثار نمیباشد . اگر وجود امری اعتباری باشد که در منشئیت و عدم منشئیت آثار تابع ماهیات باشد باید فرقی بین وجود ذهنی و خارجی نباشد .

خلاصه کلام آنکه خارج و ذهن بعد از اینکه بمنزلۀ مکان و زمان از برای نفس وجودات نبود . بلکه خارج و ذهن دو نحو از وجود بود و چونیکه حقیقت و خارجییتی غیر از مفهوم تحصل مضاف بماهیات نداشته باشد و عبارت از کون عقلی مصدری و مفهوم انتزاعی و اذاعراض عامه باشد باید هیچ فرقی بین خارج و ذهن نباشد . و چون ماهیات بوجود خارجی منشاء آثار و احکامند و بوجودات ذهنیه آثار بر آنها مترتب نمیشود ، باید این دو نحو از وجود مختلف باشند که ماهیت بایکی منشاء احکام و بادیگری مصدر آثار نباشد .

بعبارت دیگر - از برای ماهیت واحده حصولات متعدده است گاهی ماهیت بوجود خارجی تحقق پیدا مینماید و در این نحو از تحقق دارای آثار و احکام است و گاهی در ذهن حاصل میشود و آثار ندارد معنی و مفهوم واحد فی نفسه متعدد نمیشود مگر آنکه با حصولات متعدده متحد شود ، اگر از برای مفهوم حصول و وجود افرادی نباشد که بحسب طور وجود و نحوه حقیقت قابل شدت و ضعف باشد که ماهیت بواسطه فنا و التجاء و اتحاد با آن حصولات و وجودات احکام مختلفه داشته باشد و وجود امر اعتباری صرف باشد» *

و من المعلوم أن الخارج والذهن إذا كانا من قبیل الامکنة والمحال فرضاً
 إختلاف الاثار بمجرد اختلفا فهمان المحال لان للمكان وان كان في بعض الامور المختصة
 به اثر و جازان یختلف الحال فيه لكن في كون الشيء منشأً اثر في المكان بحيث كلما
 * باید فرق بین حصول خارجی و ذهنی نباشد .

این برهان را مرحوم صدر المتألهین در این کتاب و حاجی سبزواری در منظومه
 و حواشی اسفار ذکر فرموده اند و نگارنده آنرا بچند تقریب بیان نمود . اگر قائل
 باصالت ماهیت بگوید ممکن است ماهیت واحده دارای اطوار متعدده باشد ، باعتبار
 مجموعیت و انتساب بجاعل مستحق حمل موجود و منشاء آثار و احکام گردد و در ذهن چون
 تحقق عنوانی و مرآتیی دارد و به تبع وجود نفس تحقق دارد منشاء اثر و ترتب احکام نیست
 جواب میدهیم نفس مفهوم بما هو هو جمیع انحاء و اطوار حصولات از جاعلیت و مجموعیت
 را فاقد است . اتصاف آن بشدت و ضعف و مجموعیت و ذهنیت و خارجیت باید بامری و راه
 سنخ ذات و جوهر طبیعت باشد . نهایت حرفی که میشود در توجیه و تقریر این برهان
 گفت این است .

ولی بر عارف خبیر واضح و روشن است که این برهان خالی از مصادره و مناقشه نمیباشد
 چون توقف بر تمامیت برهان اول و برهان بعدی دارد که شرحش خواهد آمد «والله اعلم»
 اما برهانیکه مرحوم حکیم سبزواری، در منظومه دلیل اول بر اصالت وجود قرار داده
 و فرموده است :

ولانه منبسع کسل شرف والفرق بین نحوی الکون یفی

خالی از مصادره نمیباشد ، برای آنکه قائلین باصالت ماهیت منشاء اثر ماهیت مجعوله
 منتسبهی بجاعل را میدانند و اینکه در تقریر برهان مذکور گفته شده است که چون ماهیت
 من حیث هی منشاء اثر نیست و خیری در مفهوم اعتباری نمیباشد منشئیت اثر و معلویتی
 که ملاک خیریت و اختیار و ترغیب باشیاء میباشد در ماهیت من حیث هی هی نیست ، بلکه
 وجود است که بآن هر ذی حق و حقیقتی بحق خود نائل میشود و برهان مزبور، خالی از
 مناقشه نمیباشد . برای آنکه ماهیت مجعوله بنا بر اصالت ماهیت منشاء آثار و ملاک احکام
 است . اگر گفته شود در صورتیکه ماهیت بحسب نفس ذات منشاء اثر نباشد باید منشاء
 اتصاف آن بآثار و احکام امری خارج از سنخ ماهیت باشد . جواب داده میشود که ایسن
 برهان برگشتش ببرهان دیگری است که محقق سبزواری بیان کرده و صدر المتألهین
 هم در این رساله بدو طریق تقریر نموده است :

د کیف و بالکون عن استواء قد خرجت قساطبة الاشياء

كان فيه كان لازماً كالحرارة للنار لاخلاف فى عدم جوازه وهذا أيضاً تنبيه على أن الخارج ليس من قبيل المكان بل المراد من الخارج شىء غير المفهوم والماهية يترتب عليه آثار الماهية اذا اتحدت وهو الوجود الشديد والمراد من الذهن شىء غير المفهوم لا يترتب عليه آثار المفهوم اذا اتحد به وهو الوجود الضعيف

وأما اذا كان مناط الاختلاف مجرد تحصل الماهية أى مفهوم التحصل المضاف الى الماهية المتكثرة بدون ضميمه الوجود الذى هو حقيقة التحصل والمتفاوت فى ذاته بحسب الشدة والضعف، ليس تكثر الماهيات الا بالاضافات المعتملة والاعتبارات والتفاوت الاعتبارى غير الحقيقى لا يوجب اختلاف الاثار بحسب الواقع فما به الموجودة وجب أن يكون أمراً حقيقياً واقعياً حتى يصير مناط إختلاف الاثار الواقعية ، وهو أمر ليس من سنخ المفهوم ، وهو الوجود (فتدبر) وإنما قلنا آثار الماهية والحال أن الاثر للوجود لان أثر كل وجود سواء كان شديداً أو ضعيفاً لازم له لا يتخلف عنه لكن الماهية التى تتحد به معه نحو من الاتحاد لها مفهوم هو عنوان لبعض الاثار وإذا حصل من الوجود الذى يتحد به الاثر يقال له الوجود الخارجى وما يترتب عليه آثار الماهية واذا لم يترتب عليه هذا الاثر وإن كان له أثر يقال له الوجود الذهنى للماهية وبهذا التقدير يقال : أثر الماهية (فتدبر)

وليس الفرق بين الخارج والذهن وترتب الاثر وعدم الترتب بعروض العوارض وعدم عروضها حتى يرد بعض الايراد لان العوارض المشخصة لكونها متشخصة ليست بمعنى الموجود بل هى علامة الشخص و واسطة فى الاثبات و لها أيضاً ماهية و تشخصها بالوجود واذا لم يعتبر ضم الوجود و ملاحظة تشخصها به كانت هى مبهمه و مطلقة كالماهية و ضم المبهم به ولو كانت مرات كثيرة لم ترتفع الابهام ، ولم يصير الشىء متشخصاً بالعرض إلا بما هو متشخص بالذات لبطان الدور والتسلسل والدليل الاسد و الاخصر «فتدبر» فموجود ومحصل الشخص ما كان بنفس ذاته متشخصاً و هو الوجود .

الثالث (١) انه لو كان موجودية الاشياء بنفس ماهياتها لا بامر آخر لا متنع

١ - حمل بردو قسم است: حمل اولى ذاتى وحمل شايع سناعى حمل اولى را حمل*

حمل بعضها علی بعض، والحکم بشیء منها علی شیء کقولنا زید حیوان
والانسان ماش لان مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد بین مفهومین متغایرین
فی الوجود و کذا الحکم بشیء علی شیء عبارة عن اتحادهما وجوداً و تغایرهما
مفهوماً و ماهیة و ما به المغایرة غیر ما به الاتحاد.

لو کان المجمعول بالذات و أثر الجاعل فی الاشیاء هو نفس الماهیة فقط و هی
عین ما به الامتیاز فلم ینحقق ما هو مناط الحمل و مصحح صدق المحمول علی
الموضوع فی حمل المفید، لان مفهوم المحمول اذالم یکن عین مفهوم الموضوع لم
یصدق الحمل و إذا کان لم یفد لان الاتحاد علی هذا منحصر فی الماهیة. لان الوجود
علی هذا الاصل تحققه و تعدده تابع لتعدد الماهیة فصحة الحمل لیست إلا فی الحمل
الاولی الذاتی فلا یتحقق للحمل فایدة إلا إذا انضم بالموضوع و بالمحمول

✽ غیر متعارف و ثانی را حمل متعارف نامیده اند . حمل اولی حمل مفهوم بر ذات خود
میباشد ، لذا گفته اند مفاد حمل اولی اتحاد بین موضوع و محمول بحسب مفهوم است و
تغایر اعتباری از برای صحت حمل کافی است ملاک حمل شایع صنایع تغایر مفهومی و
اتحاد خارجی است در حمل اولی نظر بخارج نیست و در حمل شایع تغایر مفهومی و
اتحاد خارجی شرط است . تصریح کرده اند اهل تحصیل که باید موضوع و محمول بحسب
وجود خارجی بنحو من الانحاء متحد باشند اگر وجود امری خارجی نباشد ، باید حمل
محمول بر موضوع صحیح نباشد زیرا در حمل اتحاد بحسب خارج و تغایر مفهومی شرط
است و بین مفاهیم تباین عزلی موجود است نه وصفی ، و هر مفهومی بحسب نفس ذات خارج
از مفهوم دیگر است مثلاً مفهوم انسان با ضاحک بحسب نفس مفهوم و همینطور مفهوم ضاحک
با کاتب باعتبار مفهوم متغایرند و حمل احد المتغایرین بر دیگری بدون جهت و وحدت خارجی
ممتنع است . ماهیات چون باعتبار مفهوم ذات متغایرند اگر اصیل باشند ممکن نیست
ملاک جهت و وحدت در همان متغایرات باشد باین معنا که جهت تغایر بعینه جهت وحدت و اتحاد
بر گردد ، بنا بر اصالت و خارجیت ماهیات جهت تغایر بحسب مفهوم تنها نبوده ، بلکه
متغایرات امور اصیله و تغایر بالذات و بینونت بینونت عزلی و واقعی خواهد بود ،
و این تغایر چون امری واقعی میباشد بهیچ نحوی از انحاء باصل واحد و منشاء فارد بر
نمیگردد روی این میزان حمل محقق نخواهد شد . ممکن است بگوئیم اگر وجود امری
اصیل و جامع متشکلات و متغایرات نباشد حمل اولی ذاتی هم تحقق پیدا نخواهد کرد ،
برای آنکه در حمل اولی ذاتی هم اگر موضوع و محمول بحسب نفس ذات بوجودی واحد

مفهومين آخرين متغايرين، فهذا كما ترى، وبديهية الامر حاكمة بأن الامر ليس كذلك لان الاحكام اليقينية والاعتقادات الدينية المأمور بها في الشرع كثير و لم

موجود نباشند و حصولی واحد نداشته باشند باعتبار كون حصول ذهنی اجزاء حديه حاکی از ذات واحد نباشند اتحاد مفهومی هم واقع نخواهد شد. تفصیل این کلام در بعد خواهد آمد، اینکه صدر المتألهین، مرحوم حاجی سبزواری، مرحوم مسلا اسمعیل اصفهانی و دیگران از اعظم حمل را اختصاص بحمل شایع صنایع داده اند، از باب ارخاء عنان است و اختصاص بحمل شایع ندارد (١)

لولم یؤصل وحده ما حصلت از غیره مشار کثرت است

اگر وجود اصل نباشد و اصل خارجی همان شئیت ماهوی انسان و فرس و بقر و کاتب و ضاحک باشد (٢) چون ماهیات مشار کثرت و اختلاف و فطرتشان مصحح دوئیت و غیریت است جهت وحدت و اتحاد بین موضوع و محمول محقق نخواهد شد و حمل محمول بر

١- صدر المتألهین در اسفار چاپ سنگی تهران ١٢٨٢ ق ص ٤ فرموده است: ان جهة الاتحاد فی کل متحدین هو الوجود سواء کان الاتحاد ای الهو هویة بالذات کاتحاد الانسان بالوجود او الحيوان او بالعرض کاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بین الانسان والوجود عبارة عن نفس الوجود المنسوب اليه بالذات کاتحاد الانسان بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض کاتحاد الانسان بالابيض. - خلاصه مراد صاحب اسفار آنستکه تا وجود محقق نشود جهت اتحاد بین اشياء موجود نخواهد شد اعم از اینکه اتحاد بالذات باشد مثل اتحاد انسان با وجود چون ترکیب وجود با ماهیت ترکیب اتحادی است نه انضمامی یا مثل اتحاد انسان با حیوان که ملاک حمل بین این دو اتحاد وجودی میباشد و وجود واحد منسوب است بانسان و حیوان هر دو یا اتحاد بالعرض باشد نظیر اتحاد انسان با ابيض که وجود واحد منسوب است بانسان بالذات و با ابيض بالعرض سبزواری در حاشیه فرموده اند: لا یخفی ان هذا لا یتم فی الحمل الا ولی فان مفاده الاتحاد فی المفهوم فالکلیة ممنوعة لکننا نقول استدلال (ره) فی المشاعر علی اصالة الوجود بانه لولاه انحصر الحمل بالشایع و هنا ترقی فنظر بنظر ادق فاشار الی انه لولاه لما تحقق حمل» کلام اسفار ظاهر بلکه نص در حمل شایع است مثالی هم که از برای مقصود خود زده است مثال حمل شایع است نه حمل اولی ذاتی، علاوه بر این حکیم محشی فرموده اند: «جهة الاتحاد فی الاولى ایضا هو الوجود الا انه الوجود الرابطة» در حالتیکه آخوند در هلیات بسیطه وجود رابط قائل نیستند «فانهم وتأئل فالمصیر الی ما قلنا»

٢- مرحوم آية الله المظنی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی اعلى الله مقامه در تحفة الحکیم فرموده اند:

وهو مدار الوحدة المعتمبة فی الحمل بل کانت به المعایرة
و مرکز التوحید ذاتا و صفة و فعلا ایضاً عند اهل المعرفة

يجوز عقل أحد أن يأمر الشرع بأحكام كاذبة إذ ليس لها فائدة وإذا كان أثر الجاعل هو الوجود وهو أيضاً مناط إرتباط مفهومين متغايرين فحصل ما هو الواقع أى صدق الحكم وإشتماله على الفائدة 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 ومادية كذا فيتحدان باعتبار نفس الماهية ويتغايران فى الذهن باعتبار ماهية كذا»

اقول معنى لفظ كذا إذالم يكن معلوماً كيف يكون شارحاً وإذا كان المراد منه معلوماً ومتصوراً فهو اما الوجود او الماهية او غيرهما فعلى الاول صار حكم الوجود والماهية على عكس ما هو الواقع ، وعلى الثانى فمامنط صدق 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 الداخلى (فافهم)

*موضوع حمل احدا المتباينين بريكديكر خواهد بود ، بخلاف آنكه وجود اصل باشد ممكن است وجود واحد باعتبارات مختلفه منشاء انتزاع معانى و مفاهيم كلية متغايره باشد . مثل آنكه انسان با آنكه وجود واحد است منشاء انتزاع معانى متغايره متميزة بحسب نفس مفهوم ميباشد لذا انسان را تعريف ميكنيم بجسم نامى حساس متحرك بالاراده ومدرك كليات وهمين معانى را منحل مينمايم بمعانى متعدده ديكر واز همين وجود واحد انتزاع مينمايم اعراض متباينه مختلفه را بلكه ممكن است از يك وجود جميع معانى جوهرية ومفاهيم عرضيه انتزاع شود ، اگر وجود اصيل نباشد لازم ميايد تمامى اين معانى متحقق بتحققات متعدده متباينه مشتته باشند . البته بنا بر اصالت وجود اين معانى از وجودى واحد باعتبار جهات متعدده مختلفه كه در يك وجود واحد جمعند انتزاع ميشود .

مستودع فى هذه المجموعه

من كل شىء كنهه و لطيفه

والى هذا يرجع ما قيل : ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الخارج والمغايرة فى الذهن. فلولم يكن الوجود شيئاً غير الماهية لم يكن جهة الاتحاد (١) مغايرة لجهة المغايرة واللازم باطل كما مر فالملزوم مثله بيان الملازمة ان صحة الحمل مبناه على وحدة ما، ومغايرة ما، اذ لو كان هناك وحدة محضة لم يكن حمل ولو كان كثرة محضة لم يكن حمل فلو كان الوجود امرًا انتزاعياً يكون وحدته وتعددته تابعين لوحدة ما اضيف اليه، وتعددته من المعانى والماهيات واذا كان كذلك لم يتحقق حمل متعارف بين الاشياء سوى الحمل الاولى الذاتى و كان الحمل منحصرأ فى الحمل الذاتى الذى مبناه الاتحاد بحسب المعنى.

هذا القول منه تأييد لما سبق وتفسير له وبيان لما هو مقدر فيه وهو متمم الدليل لانه قال : وما به المغايرة غير ما به الاتحاد ولم يصرح وهنا على الفرض ليس كذلك لكن كان مقصوداً ومحتاجاً إلى البيان وبيانه: فلو كان الوجود امرأً انتزاعياً إلى آخره. إذا قيل : قول المصنف اذا كان كذلك لم يتحقق حمل سوى الحمل الذاتى من باب المساهلة وإرخاء العنان والافشوت كل مفهوم وإن كان لنفسه فرع لثبوت المثبت له فى نفسه فلولم يتحقق الوجود لم يتحقق حمل أصلاً. اقول : اذا لم يكن موجودية الاشياء بنفس ماهياتها ومع هذا لم يتحقق الوجود صدق قول قيل: لم يتحقق حمل أصلاً وأما إذا كان موجودية الاشياء بنفس ماهياتها فتحقق الحمل بدون تحقق الوجود لكن ليس حملاً متعارفاً مفيداً (٢) (فتدبر)

١ - مخالفة و آق ، ٢ - اگر وجود اصل نباشد نه حمل اولى ذاتى تحقق پیدا مینماید و نه حمل شایع صنایى از برای اثبات این قول و بیان وجوه خلل در کلام شارح علامه ناچارم از ذکر کلام مصنف در اسفار .

قال صدر المتألهين فى الاسفار ص ١٤ طبعة الحجرية : وان جهة الاتحاد فى كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد اى الهووية، بالذات كاتحاد الانسان بالوجود او اتحاد الحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو عن نفس الوجود المنسوب اليه بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود المنسوب الى الانسان بالذات والى الابيض بالعرض نح لاشبهة فى ان المتحدين لا يمكن ان يسكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة والالم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليها نحواً من الانتساب فلامحالة احدهما او كلاهما انتزاعى وجهة الاتحاد امر حقيقى *

الرابع - لو لم يكن الوجود موجوداً لم يكن (١) شيء من الاشياء وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم، بيان الملازمة ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهي معدومة وكذلك اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة ؛ فلو لم يكن الوجود موجوداً في 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 في ذاته موجوداً ولا الماهية في ذاتها موجودة فكيف

الخ ، قال الحكيم المحشى (سبزواری) : ولا يخفى ان هذا لا يتم في الحمل الاولى الذاتى فان مفاده الاتحاد فالكلية ممنوعة لكننا نقول : استدلال (ره) في المشاعر على اصالة الوجود بانه لولا انحصار الحمل بالشايع وهناترقي فنظر بنظر ادق فأشار الى انه لولا ان تحقق حمل ، ولا يخفى ما في كلام المحشى (ره) من الخلط والاشتباه فان كلامه في الاسفار ظاهر بل صريح في الحمل الشايع الصناعي وما قال صاحب الاسفار ان جهة الاتحاد في كل متحدين ، ان نظره مقصور في اقسام الحمل الشايع ، لا اقسام الحمل مطلقا. والشاهد على ما ذكرناه ذكره اقسام حمل الشايع الصناعي وما ذكره المحشى في ذيل كلامه وان جهة الاتحاد في الحمل الاولى الذاتى ايضا هو الوجود الا انه الوجود الرابطة لا يخلو عن المناقشة لان سدر المحققين لا يقول بالوجود الرابطة في الهليات البسيطة. اعلم انه بناء على اصالة الماهية لا يتحقق الحمل مطلقا لان مفاد الحمل في الشايع هو التغاير باعتبار المفهوم والاتحاد بحسب الخارج ولما كان التباين بين الماهيات التباين العزلى وكل مفهوم بحسب نفسه ذاته خارج عن مفهوم الاخر فان مفهوم الانسان مثلا مع مفهوم الضاحك او الكاتب متغاير بالذات و كذا مفهوم الحيوان الجنسى مع الناطق ولو كان للمفاهيم المتغايرة مصاديق مختلفة متغايرة بالذات لا يمكن حمل بعضها على بعض. لانه بناء على اصالة الماهية التغاير المفهومى يسرى الى الخارج ويصير منشأ انتزاع المفاهيم المتغايرة المصاديق المتباينة بالذات ويكون المتغايرات امورا اصيلة واقعية خارجية لا ترجع الى امر واحد وسنخ فارد اصلا وان شئت قلت: ان جهة الاتحاد لا يمكن ان تكون عين جهة التغاير على نحو يرجع جهة التغاير الى جهة الاتحاد بان يكون مابه جهة المعايرة عين مابه جهة الاتحاد بان تكون الجهتان متحدان بالذات مختلفان بالعرض هذا في الحمل الشايع واما الحمل الاولى الذاتى فلانه لو لم يكن الموضوع والحمول بحسب نفس ذاتهما موجودين بوجود واحد لم يتحقق حمل اصلا

یتحقق هناك موجود (۱) فلا يكون الماهية موجودة .

۱- اگر وجود محقق نباشد هیچ ماهیتی از ماهیات تحقق و ثبوت خارجی پیدا نمی‌نماید . بیان ملازمه آنکه اگر ذات ماهیت را مجرد از وجود لحاظ کنیم معدوم است، اگر لحاظ کنیم ماهیت را با قطع نظر از وجود و عدم یعنی مقصور باشد نظر ما فقط بذات ماهیت بدون ملاحظه وجود و عدم در آن- ماهیت باین لحاظ نه موجود و نه معدوم است اگر وجود امری خارجی نباشد ثبوت وجود از برای ماهیت محال است و ممکن نیست حمل کنیم موجود را بر ماهیت ، بجهت آنکه ثبوت هر مفهومی از برای هر موضوعی فرع ثبوت مثبت له و وجود موضوع است ، وجود اگر اعتباری باشد و ماهیت هم که بحسب نفس ذات و جوهر حقیقت وجود ندارد ضم مفهوم اعتباری بمفهوم اعتباری دیگر سبب و موجب اتصاف ماهیت بوجود نمی‌گردد و ماهیت از حد استواء خارج نمی‌شود . اینکۀ قائل باصالت ماهیت گفته است : «ماهیت اگر چه در مرتبه ذات مستحق حمل موجود نمی‌باشد ولی باعتبار اضافه و انتساب بجاعل از این حالت خارج شده و وجود انتزاعی مصدری بر آن حمل 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 بعد از وجود منتسبین است و در اضافه‌ی مقولیه تکرر نسبت شرط است ، ولی اتصاف ماهیت بوجود در مقام نفس ذات است ماهیت و وجود در وء خارج ذهن بلکه در جمیع اکوان متحدند . توضیح این برهان بنحو اختصار آنستکه تارة ملاحظه میکنیم نفس ذات ماهیات را و نظر ما در این لحاظ مقصور بر ذات و ذاتیات ماهیت است ، هر ماهیتی باین لحاظ جز ذات و ذاتیات خود چیزی را واجد نیست و مقایسه هم نمیشود با چیزهاییکه خارج از نفس ذات ماهیت هستند ، اعم از آنکه آن امور خارجه از امور اسبلة واقعه یا امور عدمیه و مفاهیم اعتباریه یا انتزاعیه باشند ماهیت در این لحاظ و در این مرتبه نه ملحوظ بنحو بشرط لائیت و نه بشرط شیئیت است یعنی نه بشرط لا و مجرد و نه بشرط شیئی و مخلوطه است، و تارة لحاظ میکنیم ماهیت را نسبت بامور خارجه از ذات خود باین نظر ماهیت از سه حال خالی نیست ، یا ملحوظ با وجود است و یا ملاحظه میشود بدون وجود و یا لا بشرط و غیر آبی از اتصاف بوجود و عدم است .

گفته‌اند : «ماهیت یا مخلوطه است یا مجرد و یا مطلقه ، مورد بحث ذات ماهیت است بنحویکه ملحوظ ذات و ذاتیات ماهیات باشد و لا غیر ، ماهیت با چنین شرطی مورد بحث است که بچه نحوه تحقق خارجی پیدا مینماید و مستحق حمل موجود میشود .

بعبارت دیگر آنچه که بحسب نفس ذات منشاء طرد عدم از اشیاء علی نحو الحقیقه بدون حیثیت تقیدیه است و مصداق و فرد بالذات دارد آیا از سنخ مفاهیم و ماهیات است»*

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

✽ یا امری دیگر خارج از سنخ ماهیات است بعبارت واضحتر جعل جاعل بسنخ ماهیات و نفس طبایع کلیه بدون حیثیت تقییدیه تعلق میگیرد و ملاک طرد عدم و مناقضه با نیستی مجموعیت نفس ماهیات و طبایع کلیه است ، یا آنچه که طرد عدم از اشیاء مینماید و ملاک موجودیت ماهیات میشود امری خارج از سنخ ماهیات و مفاهیم است . این نکته وجدانی و ضروریست که ماهیات باعتبار نفس ذات و من حیث هیعی ، جز ذات و ذاتیات خود را واجد نیستند و از جمیع جهات و حیثیاتی که غیر نفس ماهیات است خالی میباشند (۱) چنین حقیقتی در هنگام انتساب بجاعل و جعل جاعل نفس ذات و حقیقت آن را بجعل بسیط اگر بان امری اعطاء شود که از سنخ مفاهیم و ماهیات است همان حرف پیش میآید که این سنخ مطارده و نقاضت بانیستی ندارد و ملاک انتزاع وجود نیست ، چون وجود امریست وراء سنخ ماهیات و افاضهی نورالانوار و اضافهای اشیاء اضافهی اشراقیه است نه اضافهی مقولیه که محتاج بطرفین و مشروط بتکرر نسبت باشد طرف اضافه در اضافهی اشراقیه حالتی غیر از ارتباط بجاعل و حق تعالی ندارد و اینطور نیست که مقاض مقام و مرتبه ای از تقرر واقعی داشته باشد و اضافهای بجاعل و نورالانوار و لیسو بتحلیل عقلی و تقرر ماهوی امری زائد بر آن باشد مجموعیت و مقاضیت مقوم ذات و حقیقت مجموعلات و نحوه ای وجود معلولات و کار جاعل ایجاد نفس حقایق وجودیه است و معمول بتحلیل عقلی و تجزیه ای ذهنی منحل بامری غیر از معلولیت و مجموعیت نخواهد شد . پس مقاض از جاعل امری وراء سنخ ماهیات است و حقیقتی میباشد که مطارده و نقاضت آن با عدم و نیستی بالذات میباشد . چون ماهیات در نفس ذات وجود را ندارند مطارده ای آنها با عدم بالعرض و بتبع وجود است نه آنکه سنخ ماهیت امری باشد که بالذات طرد عدم از خود کند .

اما اینکه بعضی ملاک موجودیت اشیاء را بان انتساب بجاعل دانسته و گفته اند : وجود ✽

۱ - صاحب شوارق در الهیات شوارق « چاپ طهران جلد دوم صفحه ۲۸۴ » در علم باری بعد از بیان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت گفته است : « و ما قالوا ان معنى المجمولية هو ان يجعل الجاعل الماهية بحيث ينتزع منها الوجود فليس بشيء لان تلك الحيشية ان كانت اعتبارية فلا جدوى لها وان كانت حقيقة من شأنها ان يفيض من الجاعل فلان معنى بحقيقة الوجود سوى ذلك » یعنی صادر از مبدء اگر امری باشد غیر از سنخ ماهیات ، باین معنی که بالذات طرد عدم از اشیاء کند چنین چیزی همان حقیقت وجود است ، که عین خارجیت و منشائیت اثر میباشد . علامه بزرگ حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحفه الحکیم فرموده است :

يختص بالوجود طرد العدم از مساواه عدم او عدمی

الوجود فهی معدومه ؛ مبنی علی ماقاله فی الشاهد الاول ان انضمام الوجود علی الماهیه کان مناط کونها ذات حقیقه فعلی هذا إذالم یکن الوجود موجوداً فلم یوجد

بیکفرد بیشتر ندارد که بنفس ذات خود ، وجود است ، وهلاک موجودیت ماهیات معموله بانساب بجاعل تام و اضافی اشیاء بحق تعالی است و صدق عنوان مسوجود بر چیزی مستلزم تحقق وجود نیست . گذشته از آنکه این کلام با قواعد مسلم فلسفه سازش ندارد ماهیت من حیث هی هی حصول و تحقق خارجیش باید بامری غیر سنخ خودش باشد اگر از برای وجود فردی بالذات نباشد ماهیت ثبوت و تحقق خارجی پیدا نخواهد نمود .

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

اینکه در عبارات و مسفورات عرفاء دیده میشود که فرموده اند ذات حق عین هر شیء است «باعبار ظهوره و عین اشیاء نیست در مقام ذات» مراد آنها آنستکه حقیقت حق در مقام ذات که مقام کنز مخفی و غناء عن العالمین است واحدیت ذات محل محور کثرات و اضمحلال موهومات امکانیه است ، تجلی ندارد ، و تجلی در احدیت بماهی احدیت محال است و سریان حق در اشیاء سریان و ظهور فعلیت ، و آنچه که از حق تعالی اتحاد با خارجیات دارد وجود منبسط و فیض مقدس است و وجود منبسط هم فرقی با وجودات خاصه و مقیده با اصطلاح این حضرات باطلاق و تقیید است . و ماهیات بتبع وجود منبسط و وجودات خاصه متظاهرند و بنفس ذات خود رائجی وجود را استشمام نموده اند و از تعینات وجود منبسط و از ظهورات فیض مقدسند این مطلب کجا و حرف ذوق الثأله کجا ؟ که قائل باصلین و سنخین و حقیقتین هستند .

د به بین تفاوت ره از کجاست تا بکجا ؟

و اما استناد این قول بشیخ الرئیس و فارابی کاملایی اساس است و از بیانات گذشته و آتیہ معلوم میشود که این استناد بی جامی باشد .

فارابی چون ملاک تشخیص را بوجود میداند و فرموده است واجب الوجود همه اش وجود است و او همه وجودات ، کاملاً نتیجه میدهد عکس این قول را ، این قول از فارابی که افضل فلاسفه اسلام است ، اشاره بتوحید خاصی و قول بوحدت حقیقت وجود است چون حق تعالی علت فیاض همه اشیاست همه وجودات را بنحو اعلی و اتم واجد است «ولایشذ»

موجود فی عالم الوجود البتة فهو كما ترى بديهی بطلانه، و بعد التصدیق والتسليم فی الحكم السابق ملازمة هذا الحكم غير خفی لا یحتاج إلى البیان وما ذکر فی بیان الملازمة هنا فی الحقيقة إشعار بحقیة القضية السابقة. قوله: إن الماهية إذا اعتبرت بذاتها بشرط سلب الوجود فهي معدومة مسلوبة عنها الوجود، ظاهر صدقه. وقوله إذا اعتبرت مع قطع النظر عن الوجود بذلك الاعتبار لا معدوم ولا موجود أي فی نظرنا لانه إذا كان إنضمام الوجود مناط تحقق الماهیات وسلبه لسلبه فاذا لم یدرأیها

من حیطة وجوده شیء من الاشياء، وازطر فی وجودات از اشعات واطلال وظهورات وجودی آن حقیقت هستند، باین اعتبار آن حقیقت ظهور در تمامی متکثرات، واحاطه ی قیومی بتمامی اشياء دارد چون منشاء تمامی کثرات همان وحدتست لذا همه کثرات بنحواعلی واتم در آن وحدت منطوی هستند، نظیر انطواء عقول تفصیلیه در عقل بسیط اجمالی این بیان کجا وقول بمجمولات متباینه با اضافه اعتباریه کجا؟ قول باصلین و سنخین در دار وجود کما اینکه کثیری از مقلدین برآند از پیشگاه تحقیق و تدقیق دور است.

اما نسبت این قول بشیخ بی مورد است

بنا بر قول ذوق التأله اضافه اشياء بحق تعالی اضافه ی اعتباریه ی مقولیه است واما این که در کلمات اهل توحید دیده میشود که اشياء ووجودات خاصه را از نسب واضافات وجود حقیقی دانسته اند، مراد آنها از اضافه و نسب، نسب واضافه ی اشرافیة است نه اعتبار مقولی باصطلاح حکیم.

عرفاء بوحدت شخصی در دار وجود قائلند وقول بمراتب را که فهلویون برآند منافی با توحید وجودی میدانند با آنکه بنا بر قول فهلویون چون کثرت در وجود ناشی از اصل وحدت حقیقت وجود است واصل الحقیقه بوحدتها اقتضاء مینماید کثرت را ناچار منافات باوحدت ندارد و برگشتش باصل وحدت است چگونه میشود آنها قول بوحدت و کثرت موجود را بنحو اصالت و حقیقت که مرضی محقق دوانی واتباع او میباشد اختیار نمایند، لذا فرموده اند.

والاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود،

بهمین لحاظ محققان فن حکمت و اساطین فلسفه مثل ماتن علیه الرحمه و دیگران بین این دو قول فرق گذاشته اند.

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

كان فلم يحكم بشيء وأما في الواقع فلا دخل لاعتبارنا فيه، فهذا الكلام كيف يكون بياناً للواقع اذا كان مجرد عدم اعتبار الوجود سبب توقفنا في الحكم كلياً.

فعلم أن الوجود مناط الحكم . لا يقال لعل الوجود وسط في الاثبات لافي الثبوت وكلامنا في الثاني. اقول كما هو وسط في الاثبات وسط في الثبوت أيضاً . لا يضرنا ويثبت المدعى، واذا كان وسطاً في الاثبات دون الثبوت فيلزم أن يكون الوجود معلولها أو كلاهما معلولين لعلة وهكذا فعليها يلزم المفاسد السابقة لان ثبوت الوجود للماهية كان ثبوت الشيء للماهية فيحتاج في تصحيح الكلام وإتمام المرام تجويز الاستثناء في القواعد العقلية كما قال الامام أو تبديل القاعدة المشهورة بالفرعية إلى الاستلزام كما هو المنسوب الى الفاضل المشهور عند الانام لكن الانصاف أن الوجود تحقق الشيء لاشيء آخر . فتدبر حق التدبر بما قال المصنف:

وكل من راجع وجدانه لعلم يقيناً أنه اذا لم يكن الماهية متحدة بالوجود كما هو عندنا (١) ولا معروضة له (٢) كما اشتهر من المشائين ولا عارضة له كما عليه طائفة من الصوفية (٣) فلم يصح كونها موجودة بوجه فان انضمام معدوم بمعدوم غير معقول، وأيضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود أحدهما أو عروضة للآخر أو وجودهما أو عروضة لثالث غير صحيح أصلاً فان العقل يحكم بامتناع ذلك.

١- تركيب وجود بماهية بنا برقول صدر المتألهين تركيب اتحاد يست وعروض و زيادت فقط باعتبار ذهن است ووجود از عوارض تحليلي ماهيت است
٢- ماهيت بنا بر قول حكماى مشاء معروض وجود است ومع ذلك وجود اصيل و ماهيت بواسطه وجود موجود است زيادى وجود بر ماهيت در خارج مستلزم دور و تسلسل است و نميشود ماهيت قبل از وجود تحققى داشته باشد .

٣- عرفاء ماهيت را عارض وجود ميدانند البته مراد از عروض ، عروض اصطلاحى نيست ، وجود اصل و ماهيت اعتبار عقليست . مراد محققان از عرفاً آنستكه وجود در مقابل تجلى و ظهور خارجى تعيناتى بخود ميگيرد و آن تعينات همان ماهياتند اگر حقيقت وجود متجلى در اعيان و اذعان نشود و از مقام لاتعيني خارج نكردد داراى حد نميشود و ماهيتى ولو اعتباراً محقق نميگردد همى تعينات در حقيقت وجود مندمج و مستهلكند

من و تسو عارض ذات وجوديم مشبكهـاى مرآت شهوديم

بعد الاتفاق على حصول الموجودات في الخارج اختلفوا في حقيقتها هل هي وجودات بحد حادثة اقيمت بذواتها أم وجودات أزلية قديمة تعينت بما عرض لها من الماهيات الاعتبارية ، أم وجود واحد بسيط أزلي تكثرت تعييناتها بما لحقها بحسب كل مرتبة ، أم كل موجود وجودان وجود حق ووجود خلق ، تعين الحق بالخلق والخلق بما لحقه من أحكام مرتبة أم هي ماهيات بحدت مكونة بأنفسها من غير وجود سوى حصولها في الخارج أم مكونة بوجود عارض عليها ، أم هي ماهيات موهومة التحقق في الاعيان (١) أم هي مركبات من وجودات و ماهيات كل فرد مركب من وجود و ماهية في الاعتبار بمعنى أن التحقق للوجود خارجاً و الماهية في الخارج متحدة به بمعنى أنها تصدق عليه ويعرض له ما يلحقها بسبب فرض لزومها له وإن كانت مغايرة له في الذهن. قيل هذا الشق هو ما ذهب إليه المصنف ، بهذا البيان ظهر أي شق من الشقوق والشئون أراد المشاء لاطيافة من الصوفية ماذا آخذون وهم في أن صحة الموجودية للأشياء بالوجود متفقون وفي بعض الخصوصيات مختلفون « كل حزب بما لديهم فرحون »

وما قيل من أن موجودية الأشياء بانتسابها الى الواجب الوجود (٢) فكلام لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية ليس كالبنوة للأولاد حيث يتصفون بها لاجل انتسابهم الى شخص واحد وذلك لان حصول النسبة بعد وجود المنتسبين واتصافها بالوجود ليس الانفس وجودها.

ولما كان مذهب القائل ان الوجود في الممكنات أمر إعتباري إنتزاعي فلا يجوز حمل الانتساب في كلامه على الارتباط العرفاني لان وجودات الممكنات كانت نفس الارتباط والانتساب بهذا المعنى وإنتساب الموجودية بهذا الانتساب حق والمصنف قائل به ولكن لا يوافق هذا الحمل ما هو مذهبهم ولذا قال ما قال عليه.

قال بهمنيار في التحصيل : « انا اذا قلنا كذا موجود فانما نعني امرين

١- اين مطلب را مشروحاً بيان كرديم، اضافه حق تعالى نسبت بموجودات اضافه اشراقه است كه خود طرف اضافه را ايجاد مينمايد. ٢- أم هي مركبات كل موجود مركب الذات من وجوده ومادته ومن ماهية هي صورته وكل منهما يتقوم بالآخر «د-ط»

احدهما انه ذو وجود كما يقال ان زیداه مضاف (۱) وهذا كلام مجازی وبالْحَقِيقَةُ ان الموجود هو الوجود كما ان المضاف بالحقیقة هو الاضافة»

اثبات الموجودية لشيء باعتبار ضمیمة خارجة عنه يدل فی الحقیقة بان الامر المثبت كان للشيء الخارج بالذات ولما معه بالعرض وإذا قيل الماهية موجودة والاب مضاف كان المراد أن صدق مفهوم الموجود على الماهية بواسطة اتحادها مع الوجود وكذا صدق مفهوم المضاف على الاب بواسطة إتحاده مع الاضافة وإذا لم يكن ماع الشيء في الصورتين متصفاً بمفهوم المحمول ومصادقاً له بالذات فكيف يتصف الشيء به بواسطة فهذا ظاهر وأما قوله : فانا نعلم أمرين : أحدهما أنه ذو وجود فمعلوم أن صدق مفهوم الموجود بهذا المعنى على الشيء حقيقة لاعلى مامعه فمراده أن هذا المعنى ليس معنی الموجود بالحقیقة بل الموجود بالحقیقة هو نفس الوجود (۲)

۱- شیخ بنا بنقل مصنف در اسفار (چاپ سنکی طهران ص ۵) در تعلیقات گفته است :
« اذا سئل هل الوجود موجود فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقیقته انه موجود والوجود هو الموجودية»

۲- فارابی و شیخ و بهمنیار و خواجہ طوسی و سایر حکمای مشاء قائل بأصالت وجود بوده اند بهمنیار در کتاب التحصیل گفته است :

« فكل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة، وتلك الصفة حقیقتها انها وجبت» و اسفار اربعه چاپ سنکی طهران ۱۲۸۲ ق ص ۶

یعنی هر ماهیتی در آن صفتی است که بآن صفت موجود است، و مراد از اتصاف هم همان اتصاف بحسب تحلیل عقل است که هر موجودی را بصفتی و موصوفی منحل مینماید موصوف که ماهیت باشد بواسطه این صفت تحقق پیدا مینماید، و این صفت حقیقتش ملاک وجوب و طرد عدم از ماهیت است، یعنی ماهیات در تحقق احتیاج دارند بحیثیت تقبیديه وبالذات مجعول و موجود نیستند. در شفا نیز گفته است : (۱)

«والذی يجب وجوده دائماً بغيره ان كان، فهو غير بسيط الحقیقة، لان الذی له باعتبار ذاته غير الذی له باعتبار غيره، فهو حاصل الهوية منهما جميعاً فی الوجود ولذلك لشيء غير واجب الوجود عری عن ملابسة ما بالقوة والامكان وهو الفرد وغيره زوج ترکیبی، یعنی موجودی که وجودش واجب بغير میشود بسيط الحقیقه و صرف الوجود نیست *»

والموجودية العينية لا. ان صدق هذا المعنى ليس بالحقيقة وفي كلام بهمنیار اشعار
بصدق ما هو المختار عند المصنف، التحقق هو الوجود وما يتحقق به هو الماهية

* برای آنکه جهت نفسیت آن که ماهیت باشد غیر از آنچیز است که غیر بآن میدهد، هر ممکن
حاصل الهویه است از آن چیزی که باعتبار ذات برای آن ثابت است و از جاعل افاضه نمیشود
و چیز دیگری که غیر افاضه مینماید و ملاک وجوب است در شفا نیز گفته است: (۱)

«فكل ذي ماهية معلول، وسائر الاشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات، وتلك
الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يمرض لها وجود من خارج،
يعني هر صاحب ماهیتی معلول است و هر موجودی غیر از حق تعالی ماهیتی دارد و
ماهیات بحسب نفس ذات ممکن و نسبت بوجود و عدم تساوی دارند وجود ماهیات را از
خارج عارض میشود. این نص است در اینکه مفاض از علت فیاضه امری وراء سنخ
ماهیات است.

باز میفرماید:

«فالاول لاماهية له، وذوات الماهية تفيض عليها الوجود منه، فهو مجرد الوجود،
يعني 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 اشياء نیست میباشد بلکه آنچه از جاعل افاضه میشود جهت وجود است که ملاک
موجودیت و تحقق خارجی بآنست. شاهد بر این مطلب که وجود بالذات موجود است و
ماهیات بتبع وجودات موجودند و تحقق و موجودیت واقعی از شئون وجودات است، قول
شیخ است در موضع دیگر که میفرماید: (۲)

«فرق بين ماهية يمرض لها الواحد او الموجود، وبين الواحد والموجود من حيث
هو واحد او موجود، واذ اسئل هل الوجود موجود، فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود
حقیته انه موجود.»

شیخ در یکی از فصول شفا در این مبحث که حق تعالی تام و فوق التمامست فرموده
است: (۳)

«ان واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ولكل كمال وجود،
فهو من هذه الجهة خير لا يدخله نقص ولا شر، وكل واجب الوجود فهو حق لان حقيقة كل»

۱ - الهیات کتاب شفا چاپ سنکی ص ۵۸۱ و ۵۸۲

۲ - الهیات شفاء چاپ طهران سنکی «۱۳۰۵ ق» ص ۵۷۹

۳ - الهیات شفاء چاپ سنکی طهران «۱۳۰۵ ق» ص ۵۸۶

الخامس- لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يتحقق في الانواع جزئي حقيقي، هو شخص من نوع، وذلك لان نفس الماهية لا تأتي عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن وان تخصصت بألف تخصيص من ضم مفهومات كثيرة كلية اليه فاذن لا بد وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة يكون تلك الزيادة أمراً متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع للكثرة ولا نعلم بالوجود الا ذلك الامر فلو لم يكن متحققاً في افراد النوع لم يكن شيء منها متحققاً في الخارج هذا خلف .

اذا لم يكن في الخارج شيء 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 الكلي والكلية بما هو كلي لا يأتي عن الصدق على الكثيرين ، و كلما كان نسبته متساوياً وواقعياً على إبهامه ولم يتخصص بما هو متخصص بذاته لم يكن له شخص موجود في الخارج وللانواع أشخاص بالضرورة في الخارج ولم يكن مناط

شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا حق اذن من واجب الوجود.

يعنى واجب الوجود واجب است كه بحسب ذات وبنحو استقلال دهنده جميع وجودات وجميع كمالات وجوديه باشد، واجب الوجود ازاين جهت خيرا است وشر و نقص در اراء ندارد هر وجودى كه وجوب و تحقق خارجى دارد حق است براى آنكه حقيقت هر شئى نحوه وجود خارجى آن ميباشد نه مرتبه ذات و ماهيت آن پس شيخ شيبث هر شئى را بوجود خاص آنشء ميداند چنانكه تلميذ عظيم او هم بهمين نكته تصريح فرموده است در عبارت بعد مي فرمايد : (۱)

«وساير الاشياء فان ماهياتها كما علمت لا يستحق الوجود ، بل هي في انفسها وقطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق عدم ، ولذلك كلها في انفسها باطلة وبه حقة وبالقياس الى الوجه الذى يليه حاصلة ، فلذلك كل شيء هالك الا وجهه»

يعنى ممكنات بحسب ماهيات استحقاق وجود ندارند ، بايد وجود 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 و هالكند ، و چون حقيقت حق تعالى بمذاق شيخ وجود صرفست اثر مفاض و معمول او هم بايد نسخ وجود باشد نه نسخ ماهيات .

صیرورة الانواع أشخاصاً یخصص بعضها بعضاً لان ضم الكلى على الكلى لا یؤدى الى التخصیص الشخصى ولو كان ألف مرة، فوجب أن یكون فى الخارج ما هو عین الشخص حتى یصیر الطبیعة الكلیة بانضمامه جزئياً حقیقیاً وما هو متشخص (۱) بنفسه وعین الشخص فى الخارج هو الوجود وهو المفعول بالذات والاثر بالحقیقة للعلامة لان للجمال

۱- مراد از ماهیتی که اصالت وعدم اصالت آن مورد نزاع است نفس ذات ماهیت است که از آن بکلی طبیعی تعبیر نموده اند چنین حقیقتی در مقام ذات اشتراک بین کثیرین راجع ندارد لحاظ ماهیت بنحوی که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد و بر مشخصات صادق باشد اعتباریست خارج از ذات ماهیتی که در مرتبه ذات ابناء از حمل بر متکثرات و جزئیات را ندارد .

چنین مفهومی صلاحیت دارد که معروض کلیت در ذهن و جزئیت در خارج واقع شود ، اگر بماهیت منضم نشود امری غیر از سنخ ذات خودش که تشخص ذاتی آن باشد و ملاک امتناع صدق بر کثیرین در مرتبه ذات آن محقق باشد باید ماهیت بوجه من الوجود تشخص پیدا ننماید تخصصات مفهومی متوارده بر طبیعت هیچوقت ماهیت را جزئی و متشخص نمی نماید .

بعبارة اخری - هیچ ماهیتی از ماهیات در مرتبه ذات و ذاتیات از صدق بر متکثرات و انطباق بر متعددات ابا ندارد ، اعتبار هر مفهوم و انضمام هر طبیعت کلیه از طبایع امکانیه بر ماهیت موجب جزئیت و تشخص نمیشود ، چون ضم کلی بر کلی اگر چه موجب تمیز میشود لیکن سبب و علت تشخص نخواهد شد ، چون این کلام در هر طبیعت و ماهیتی جاری و هیچ طبیعت امکانیه ای تشخص در مرتبه ذات آن نیست ، اگر وجود خارجیت نداشته باشد و امری اعتباری باشد باید هیچ ماهیتی متشخص و جزئی نشود چون تشخص و جزئیت و ملاک امتناع صدق بر متکثرات و متعددات امری خارج از طبایع امکانیه و ماهیات مرسله است ، و مادامیکه بماهیت وجود که عدم صدق آن متکثرات و ملاک و منشاء اتصاف بجزئیت فطری ذاتی آنست منضم نشود هیچ طبیعت کلیه ای متشخص نخواهد شد .

بنظر تحقیق صدق بر کثیرین نیز از مرتبه ذات ماهیت خارجست چون نفس ذات ماهیت من حیث هی هی لیست الاهی لا موجوده و لا معدومه لا واحده و لا کثیره ، اتصاف ماهیت باین عنوان نیز احتیاج بامر غیر از این سنخ دارد باید صادر از جاعل تام امری غیر از سنخ طبایع کلیه و مفاهیم ماهویه باشد که ماهیت باعتبار اتحاد با آن چیز در خارج و انضمام بان در ذهن بجهاتی که ذکر شد متصف شود .

أثر في الخارج وأثره أمر عيني بالاتفاق لأمر إعتباري «فتدبر»

قال الشيخ قدس سره : «والمصنف إستدل بوجود جزئي خارجي متشخص من ذلك الكلي العام الذهني على وجود فرد متشخص بذاته به تشخص ذلك الجزئي المتشخص لان الماهية الذهنية لاتقبل ذلك ولاتكون مع انضمام أمثالها إليها ولا يكون التشخص لإمن خارجي متشخص بذاته وهو الوجود وهذا كلام من إنحصرت مداركه في المفاهيم لان علمه علم اخبار لا علم عيان ، ولو كان علم عيان لما جعل منشأ المتشخصات هو الوجود لانه إن جعله من علل الوجودات لم يكن به التشخص لان علل الوجودات علل فاعلية ومنها يصدر التأثير خاصة وإن جعله من علل الماهيات أثبت ما نفاه هو وغيره من أن التشخصات والحدود ليست من لوازم الوجود ، انما هي من لوازم الماهية .

ثم إن المشخصات منها نوعية، ومنها شخصية، والتشخص الجزئي به تتكرر الافراد بما يلحقها من المميزات ولا يكون من بسيط الحقيقة ولأمن متفق الحقيقة لان البسيط لا تتكرر فيه، والمتفق لا اختلاف فيه، فلو كان الوجود منشأ أفراد الانواع لكان مركباً مختلف الحقيقة إلى آخر كلامه»

اقول قوله : لان علمه علم إخبار مراده أنه يصل الشخص بالعلم النظري على الباب ويدقه ويطلب الاخبار من احوال ما في البيت وسمع ما يقال وهذا شأن العقل وعلمه علم اليقين وأما العشق فيه دخل البيت ولا يبالي وشهد ما في البيت فهو عالم علمه علم اليقين وحق اليقين وشتان ما بينهما قوله : لان البسيط لا تتكرر فيه والمتفق لا اختلاف فيه فلو كان الوجود منشأ أفراد الانواع لكان مركباً مختلف الحقيقة اقول : ان الوجودات متخالفة بالشدة والضعف والتخالف بالشدة والضعف لا ينافي البساطة لان ما به الاشتراك هنا عين ما به الامتياز وما به الاختلاف عين ما به الاتفاق وبالعلل الفاعلية يحصل التأثير في كل شيء بنحو لا يبق به «فتأمل» .

واما قول من قال ان التشخص من جهة الاضافة الى الوجود (١) الحق

١- بين اعظم در ملاك ومنشاء تشخص اختلاف است :

١- معلم ثاني تشخص را بوجود مبداند. *

المتشخص بذاته فقد علم فساداً بمثل مأمور، فان اضافة شيء الى شيء بعد
تشخيصهما جميعاً ثم النسبة بماهي نسبة أيضاً أمر عقلي كلي و انضمام الكلي

- * ۲- بعضی گفته‌اند تشخیص هر شیئی از ناحیه فاعل معطی وجود است .
۳- برخی ملاک تشخیص را بنحو علم احساسی یا مشاهده حضوریه دانسته‌اند .
۴- شیخ الاشراق فرموده است مانع از اشتراك حصول و تعین خارجی اشیاء است و
ماهیت بصرف تحقق خارجی متشخص می‌شود .
۵- جمعی فرموده‌اند تشخیص هر شیئی بارتباط آن شیء بوجود حقیقی که مبده
و منشاء جمیع اشیاست میباشد .
۶- میر صدر دشنگی علت تشخیص را جزء عقلی و تحلیلی میدانند و للسناس فیما
یعضون مذاهب،

غیر از فرمایش معلم ثانی قدس‌الله سره بقیه اقوال از نصاب تحقیق و تدقیق دور است
اما آنکه گفته است تشخیص هر شیئی بفاعل است ، اگر مرادش آنستکه فاعل بواسطه
افاضه وجود هر ماهیتی را از ابهام و احتمال صدق بر متکثرات خارج مینماید ، کلامی
تام و صحیح و مرضی میباشد ولی کلام ما در مبده قریب تشخیص است و فاعل بواسطه افاضه
هستی نقیض نیستی ماهیت را مشخص مینماید .

اما آنکه گفته است تشخیص هر شیئی بنحو علم احساسی یا مشاهده‌ی حضوریه است ،
منظورش آنستکه فرق بین کلیت و جزئیت بنحوی الادراک است نه به تفاوت در مدرک، اگر
نفس شیء را باحواس و آلات ادراک، درک نماید جزئیت و اگر بنفس ذات بدون آلت
ادراک نماید مدرک مجرد از غواشی ظلماتیه و کلیت ، مدرک در موطن ذات واحد است
و تفاوت در دو نحو از ادراک است. بر خبیر بصیر فساد این قول واضح و روشن است ،
حقیقت خارجیة هر شیئی اباء از صدق بر کثیرین دارد ولی وجود عقلی وجود ابهامی
و محتمل و قابل صدق بر کثیرین است و بحسب ذات مجرد از ماده و لوازم ماده دارد. روی
این لحاظ نفس حقیقت ذاتش از برای نفس مدرک است لذا فرموده‌اند : نفس کلیات را
بالذات و جزئیات را بالآلات ادراک درک مینماید . بنا بر مشرب صدر الممتألهین (ره)
ملاک کلیت و جزئیت بامری آخر است که در رساله‌ی وجود ذهنی بطور تفصیل آن را
بیان نموده‌ایم .

اما شیخ الاشراق که کلیت را به نبودن ماهیت در خارج و جزئیت را ببودن ماهیت
در خارج و وعاء تحقق میدانند معذک وجود را امر عقلی و اعتباری و از مفاهیم عامه دانسته
و خارجیت را مختص بمساهیبات پنداشته فرموده آن حکیم متبحر و فیلسوف بی نظیر
از صواب دور است همانطوریکه کراراً تقریر کردیم در ماهیات ملاک تحصیل و تعین خارجی*

الی الكلی لایوجب الشخصیة . هذا اذا كان المنظور الیه حال النسبة بماهی مفهوم من المفهومات و لیست هی بذلك الاعتبار نسبة و أما اذا كان المنظور الیه حال الماهیة بالذات فلیست هی بحسب نفسها محكوما علیها بالانتساب الی غیرها . مالم یكن لها كون هی تكون بذلك الكون منسوبة الی مكوناتها و جاعلها و لانعنی بالوجود الاذلك الكون و لایمكن تعقله و ادراكه الا بالشهود الحضوری كما سیتضح بیانه .

قوله: فان إضافة شیء الی شیء بعد تشخصهما صادق اذا كانت الاضافة من المقولة، و اما اذا كانت الاضافة إضافة الواقعیة العرفانیة فكان قوامها و تحصلها بقوام و تشخص منسوب الیه ای الموجود الحق المتشخص بذاته فیه تصیر متحصلة و متشخصه فصارت الممكنات بها متحصلة و متشخصه فیهی الحق المخلوق به فی عرفهم لكن لایوافق هذا مذهب صاحب القول . لاعتباریة الوجود عنده و لذا قال المصنف : علم فسادہ و الا تصحیحہ بهذا التأویل فهو حق الاقایل عنده قوله : ان النسبة بماهی نسبة امر عقلی یعنی ان اراد بالنسبة مفهوما فهو مفهوم کلی لیس حقیقة النسبة و مصداقها بحسب

و امتناع صدق بر کثیرین موجود نمیباشد تا با ماهیات اعتبار وجود نشود نه مستحق حمل وجود و نه سایر مفاهیم خارجیہ است و انتساب بجاعل بدون آنکه ماهیت حیثیت تقبیدیه داشته باشد ملاک خارجیہ نخواهد شد . اگر بگویند ماهیت بواسطه انضمام با ماده خارجیہ و زمان و وضع و سایر امارات تشخص جزئی میشود . گفته میشود نفس ماهیات هر یک از این مذکورات باعتبار ذات ماهیت حکم همان طبیعت کلیه را دارد و انضمام مفاهیم کلیه طبیعیہ بر مفهوم واحد مستلزم تشخص و تعین خارجی نمیشود .

و اما بنا بر مسلك ذوق الثالہ کہ ارده الوجود است تشخص و وحدت و وجوب و سایر معانی خارجیہ از لوازم وجود کما اینکه قبلا بیان کردیم بانساب بجاعل است و قبول حق همان است کہ از مطاوی این بیانات ظاهر و لایح شد ، و گفتیم ملاک تشخص و تعین و وجوب و جمیع اموریکه از خصوصیات ماهیت خارج است بوجود میباشد کہ بنفس ذات طرد عدم از ماهیات مینماید و نقیض عدم است و ماهیات و اعیان ثابتہ بتبع وجودات خاصه کہ منبعث از تجلی و ظهور وجود منبسطند تحقق دارند .

اما اینکه میرسد در دشتکی ملاک تشخص را به جزء عقلی و تحلیلی میدانند جزء عقلی یا ماهیت و یا وجود است .

العرف لان مفهوم الشيء غير حقيقته ومصداقه إلا نادراً ولا يوجب الشخصية، وان أراد مصداق النسبة وفردتها فهو لا يتحقق الا بعد تحقق الماهية اذا كان من المقولة واذا كانت النسبة الحقيقية العرفانية فهي نفس الوجود وبه يتشخص الماهية وهو المقصود ليس الا هو .

السادس- اعلم أن العارض على ضربين: عارض الوجود وعارض الماهية والاول كعروض البياض للجسم والفوقية للسماء في الخارج وكعروض الكلية والنوعية للانسان، والجنسية للحيوان . والثاني كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع . وقد أطبقت السنة المحصلين من أهل الحكمة بأن اتصاف الماهية بالوجود وعروضه لها ليس اتصافاً خارجياً وعروضاً حلولياً بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطاً بالانصاف بتلك الصفة بل مجرداً عنها وعن عروضها سواء كانت الصفة انضمامية خارجية، كقولنا زيداً بيض، او انتزاعية عقلية كقولنا السماء فوقنا. أو سلبية كقولنا زيداً عمى .

والعارض هو الخارج المحمول وفرق بينه وبين العارض سواء كان بالاعتبار او بحسب الذات فالسواد اذا اخذ بشرط لا اى عدم اتحاده مع معروضه فكان عرضاً ومحل المباين كان موضوعاً وهذا الوجود المباين للموضوع هو كماله الاول ولادخل في تحصيل هذا الوجود وكونه جسماً مثلاً للسواد بما هو عرض فهو خارج ولاحق فاذا انتقل الجسم إلى كماله الثاني وحصل له وجود الاسودية، صار العارض عرضياً وموضوعه معروضاً فكان السواد خارجاً عن وجود الجسم ومحمولاً باعتبارين؛ اما اعتبار كون السواد عرضاً وخارجاً فهو اعتبار كون الجسم موجوداً بوجوده الاول اى بوجوده الذى به يصير الجسم جسماً وأما اعتبار كون السواد محمولاً فهو اعتبار اتحاده وجوداً مع وجود الجسم الذى حصل به له الاسودية فما قيل: هو من عوارض الماهية لانه في الحقيقة من مشخصات الجسم ومن متمماته لم يفرق بين الاعتبارين قوله: ان العارض على ضربين عارض الوجود أى عارض الماهية باعتبار الوجود وعارض الماهية اى عارضها مع عدم اعتبار الوجود فماتوهم البعض أن عارض الماهية هو عارض لكلا

الوجودین لیس كذلك (۱) بل هو عارض مع قطع النظر عن الوجودین وان كانت مخلوطة مع الوجود لا محالة لا یلاحظ العقل فی حال اتصاف الماهية بالعارض، الوجود بل العارض عارض لها من حیث نفسها والاول كعروض البیاض للجسم بعد وجود الجسم بما هو جسم فی الخارج والفوقية للسماء فی الخارج أى مناط صدق الفوقية علی السماء وجود السماء فی الخارج و كعروض الكلية والنوعية للانسان والجنسية للمحیوان، ومناط الصدق فیهما وجودهما فی الذهن والثانی كعروض الفصل للجنس والتشخص للمنوع بحسب التحلیل لان الذهن توهم كل واحد منهما منفرداً من حیث المفهوم فحصل العروض والعارضية بهذا الاعتبار لا بحسب الواقع بلا اعتبار لان لهذا النحو من العروض لا يمكن للمعروض مرتبة من الكون والتحصل بدون العارض أصلاً حتى یحصل العروض بحسب التحصل لان تحصل الجنس كان بالفصل ومالم یحصل به ولم یصر نوعاً لم یحصل له التحصل الوجودی، وكذا النوع وجوده وتحصله كان بالتشخص فاذا كان الفصل والتشخص عارضین للماهية باعتبار الوجود فلزم الخلف وكذا عروض الوجود للماهية واتصافها به لیس حلو لیبأن یكون للعارض وجود وان كان وجوده

۱- عارض بر چند قسم است عارض وجود و عارض ماهیت عارض وجود بر دو قسم است عارض وجود ذهنی و عارض وجود خارجی - عارض وجود خارجی آنستکه معروض بالوجود باید مقدم بر عارض باشد و عرض منبث از مقام ذات معروض بوده و فیض وجود به از مرور از معروض به عارض برسد مثل عروض حرارت، برودت، سواد و بیاض بجسم یا عروض صفات نفسانیة بنفس. عارض وجود ذهنی مثل عروض کلیت بماهییات ذهنیه که بعد از وجود ذهنی ماهیت، کلیت عارض آن میشود عارض ماهیت عارضی را گویند که بذات ماهیت بدون لحاظ وجود عارض شود اگرچه ماهیت بدون وجود خارجی و ذهنی معدوم است یعنی اگر جائز باشد ثبوت ماهیت بدون وجود منفکة عن كافة الوجودات، عارض بر آن لاحق شود - چون ذات ماهیات بدون وجود امر اعتباری است - عارض آن هم امر اعتباریست - محقق دوانی خیال کرده است - عارض ماهیت عارض یکی از دو وجود «ذهنی و خارجی» است حق آنستکه عارض ماهیت عارض یکی از دو وجود است ولی در حینی که ماهیت موجود است و عارض الماهية عارض لكلا الوجودین بنحو الفضية الحينية لا المشروطة ای حین ما كانت الماهية موجودة - لا بشرط ان تكون موجودة، اسفار اربعه جلد اول چاپ سنگی طهران ص ۲۰

للمعروض بل لاثنيينية ولا انفراد بينهما لافى الخارج ولا فى الذهن الا باعتبار 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 ما كان وجوده زائداً على ماهيته جازله أن يحكم عليه بحسب مرتبة الواقع حكمه صادق على خلاف ما فى نفس الامر «فتدبر»

و انما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلى وعروض تحليلى وهذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصل وجودى لا خارجاً ولا ذهنياً، لا يكون المسمى بذلك العارض فان الفصل مثلا اذا قيل انه عارض للجنس، ليس المراد أن للجنس تحصل وجودى فى الخارج أو فى الذهن بدون الفصل بل معناه أن مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معاً وان كان متحداً معه وجوداً، فالعروض بحسب الماهية فى اعتبار التحليل مع الاتحاد، فهكذا حال الماهية والوجود اذا قيل ان الوجود من عوارضها. فاذا تقرر هذا الكلام فنقول: لو لم يكن للوجود صورة فى الاعيان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذى ذكرناه، بل كان كساير الانتزاعيات التى تلحق الماهية بعد ثبوتها وتقررهما فان يجب أن يكون الوجود شيئاً يوجد به الماهية ويتحد معه وجوداً مع مغايرتها اياه معنى ومفهوماً وهو فى ظرف التحليل - تأمل فيه .

ومناط اتصاف الشىء بالشىء انما هى قيامه به بحسب وجوده العينى حتى المحمول الاعتبارى عند التحقيق والاتصاف يقال لمعنيين الاتحاد والعروض واذا قيل الماهية متصفة بالوجود فى الخارج فالمراد منه الاتحاد واذا قيل اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلى، فالمراد منه العروض (١) ولذا قال المصنف: وهذا النحو من العروض (٢)

- ١- در مباحث بعدى بطور تفصيل نحوه عروض وجود بماهيت و اتصاف ماهيت بوجود وساير مطالب مربوط باين بحث را ذكر خواهم كرد و انشاء الله تعالى شأنه العزيز،
- ٢- اتصاف ماهيت بوجود باعتبار عروض تحليلى وجود نسبت بماهيت است، ومعناى موجوديت ماهيت اين نيست كه وجود در خارج ثابت از براى ماهيت باشد و از براى ماهيت مرتبه اى از كون و تحقق غير از تحقق بنفس وجود ثابت باشد؛ نسبت وجود بماهيت بضمرب الحكايت است نه نسبت واقعى خارجى يا ذهنى . *

و معنى العروض كون الشيء موجوداً لغيره و للوجود حقيقة و مفهوم .
و ما حصل فى العقل منه أى المفهوم غير الحقيقة و الماهية بناءً على بطلان
القول بالشبح كما هو التحقيق ما حصل فى العقل منها هو عين حقيقتها
وإذا حلل العقل الشخص الموجود فى الخارج بمفهومين إسم الماهية و الوجود و قال
إنسان موجود حصل المفهومين فى العقل و ما حصل فى العقل عن الماهية و عبر به
عنها هو مفهوم الانسان و هو اصل حقيقتها و ما حصل من الوجود فى العقل هو مفهومه و
هو تبع لازم منترع من أصل حقيقته ؛ و لهذا صارت الماهية بمقتضى الاصلة
فى الذهن معروضاً و مفهوم الوجود عارضاً ، و أما أصل الحقيقة فليس له العارضية بل
الاتصاف بنحو من الاتحاد . و قوله : الا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون لان
الكيونة إذا كان بالعارض و للعارض كما قلنا فليس للمعروض حال بدون العارض إلا
الامتناع ، و الشخص الموجود فى الخارج بمقتضى كل ممكن زوج تر كيبى ليس
الموجود الصريف و كل ما لا يكون الصريف جازاً إنتزاع المفهومين منه ، و حال المفهومين
فى الخارج و الذهن هو ما قال المصنف : فالعروض بحسب الماهية فى إعتبار التحليل ،
أى معنى العروض و هو كون العارض موجوداً للمعروض ، متحقق فى الذهن بحسب
المفهوم ، و لافى العين و الخارج عن إعتبار التحليل ما سقى بالوجود و الفصل هو
الاصل و إذا كان الوجود نفس المعنى الانتزاعى فلا يختلف حال الخارج و الذهن
ولا يتحقق الاتحاد و المغايرة فلا يصح الحمل الانادراً فهو كما ترى و جاز الامر
بالتأمل لهذا .

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

* صدر المتألهين در اسفار گوید: « (١) الاتحاد بين الماهية و الوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية
و المحكى و المرأة و المرئى فان ماهية كل شيء هى حكاية عقلية عنه و شبح ذهنى
لرؤيته فى الخارج و ظل له كما مر ذكره سابقاً على الوجه البرهانى اليقيني مطابقاً للشهود
العرفانى » .

١- الاسفار الاربعه چاپ قديم سنكى ص ١٦٨- الشواهد الر بويه چاپ سنكى ص ٧ و ٨ و ٩ و ١٠

الاسفار چاپ جديد تهران ص ٥٥ و ٥٦ و ٥٧

فی انفسها وجوداتها الموضوعاتها، ای وجود العرض بعینه حلوله فی موضوعه ولاشک أن حلول العرض فی موضوعه امر خارجي زاید علی ماهیته، وکذا الموضوع غیر داخل فی ماهیة العرض وحدها، وهو داخل فی وجوده الذی هو نفس عرضیته وحلوله فی ذلك الموضوع.

کون هذا القول شاهداً لهذا المطلب أي الوجود أحق الاشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة، يظهر بالنظر الدقيق (١) فلهذا تنبه وصرح بأنه حقیق لادخاله فی الشواهد. اولاً لانه لما كان أقوى شاهداً كان حقیقاً بزيادة الاعتناء فقال: ومن الشواهد الدالة علی هذا المطلب لما كان وجود الاعراض وجوداً فی نفسه لالتفقه بل لغيره والوجود لغيره كان علی قسمین قسم هو من أفراد وجود الشيء فی نفسه وهو المعبر عنه بالحلول فعلم أن الحلول فی كل الاعراض معتبر من حيث الوجود لامن حيث الماهیة؟ لان الحلول هو العروض فلو كان معتبراً فیها من حيث الماهیة لكان كل الاعراض مشترکاً فی الذاتی و داخلاً فی تحت جنس واحد ومن مقولة واحدة ولا يمكن حدها به بدونه وهو ظاهر البطلان قوله: وکذا الموضوع غیر داخل فی ماهیة العرض. زاده علی ما قالوا تنبیهاً «تمهیداً - دط» وإرتباطاً لقوله:

وهذا معنی قول الحكماء فی كتاب البرهان أن الموضوع مأخوذ فی حدود الاعراض وحكموا أيضاً بأن هذا من جملة المواضع التي للحد زيادة علی المحدود كاخذ الدائرة فی حد القوس واخذ البناء فی حد البناء

ومعنی قول الحكماء فی كتاب البرهان أن الموضوع مأخوذ فی حدود الاعراض ليس هو ما قلنا إنه ظاهر البطلان بل المعنی والمقصود ان الموضوع مأخوذ فی حدود الاعراض بما هو عرض أي العروض وهو الوجود، والاضافة معتبرة فی وجود الاعراض كلها و هذا لا ینافی تقسیم العرض بالاضافی وغير الاضافی لان المقسم هو الماهیة، وكان ینبغي للمصنف أن لا يشک أن وجود الاعراض كان زائداً علی ماهياتها وكان مناط تحقیقها

١- این برهان از صدر المتألهین دلیل بر اصالت وجود در اعراض است و مدعی در این باب اصالت وجود است بطور مطلق چه در اعراض و چه در جواهر و اینکه مصنف این دلیل را از شواهد دانسته است برای آنستکه اشکال نشود که این برهان دلیل اصالت وجود اعراض است نه اصالت وجود بطور مطلق. از آنچه که ذکر شد ظاهر میشود اشتباه شارح علامه (ره)

وما هو مناط تحقق الاشياء فهو احق بالتحقق واعلم أن وجود الممكنات كلها كذلك فقد علم أن عرضية العرض كالسواد اى وجوده زايد على ماهيته- فلولم يكن الوجود أمراً حقيقياً بل كان امراً انتزاعياً اعنى الكون المصدري لكان وجود السواد نفس سواديته لا حلوله فى الجسم ، واذا كان وجود الاعراض وهو عرضيتها وحلولها فى الموضوعات امراً زائدا على ماهياتها الكلية فكذلك حكم الجواهر ولهذا لا قابل بالفرق ، وهذا مما لا قابل بالفرق خ ل ،

ولما علم بالبيان التنبهى أن وجود العرض وعرضيته زايد على ماهيته فعلم أن الوجود أمر حقيقى لان الوجود إذا كان أمراً انتزاعياً لكان فى السواد سواديته و فى البياض بياضيته وهكذا ، فلا يتحقق معنى العرضية المشتركة بينها وحلولها و هكذا حكم الجواهر بالبيان المذكور ، ولاشتركا الحكم وعدم الفرق فى الفرض ما أخرجوا الجوهر عن العرض وما قالوا بالفرق .

قال الشيخ: قال المصنف فى الاستشهاد السادس: وهذا النحو من العروض لا يمكن ان يكون لمعرضه مرتبة من الكون ولا تحتمل وجودى لا خارجاً ولا ذهنياً ، لا يكون المسمى بذلك العارض وابطل قول القائلين بالانتساب بأن الاشياء وجودها إنتسابها إلى الواجب ، فان لم يصح ذلك الانتساب الى العلة الفاعلية كيف يصح أن يكون هو الانتساب إلى شرط من شروط الظهور والمصنف فى عباراته ومقاصده و معرفته وإستدلالاته و أنظاره مضطرب ، فمرة فوق السماء السابعة وتارة فى اسفل السافلين ، انا اقول فى حقه كذلك و كنت مردداً أهو من السابقين أم لا وبعض بياناته ومقاصده يدل على أنه من السابقين وبعضها كما هنا يدل على كونه من الغافلين ما أقول كما قال أسفل السافلين لمحافظة الادب. لان الانتساب الذى أبطل هو الانتساب المحتاج الى الشئيين وهو لا يجوز أن يكون مناط وجود الاشياء وهو ظاهر وأما الانتساب الذى هو المشيئة ، وهو الفيض الانبساطى السارى فى كآل ما سواه ، هو قول حق عند المصنف كما قلنا سابقاً وإختلاف عباراته على وجه يدل على اضطرابه و كونه فى كذا و كذا لاأظن (نعم) لكل كلمة مع صاحبيتها مقام نظير هذا بما قال علاء الدولة

علی قول صاحب الفتوحات (۱) وقال المصنف: وهذا ناش من استعمال وجود المطلق بكلا المعنيين فالنفي والاثبات حق والنزاع لفظي .

الثامن - ان ما يكشف عن وجه هـ هذا المطلب وينور طريقه، ان مراتب الشدید والضعیف فیما یقبل الاشد والاضعف انواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم ، ففي الاشتداد کیفی مثلا فی السواد وهو حرکة کیفیة یلزم علیهم لو کان الوجود اعتباریاً عقلياً ان یتحقق انواع بالنهاية محصورة بین حاصرین (۲)

۱ - صدر المتألهین « اعلى الله قدره » در اسفار فصول عرفانی علت و معلول « چاپ سنکی ۱۲۸۲ ق صفحه ۱۹۴، گفته است : « لا خلاف لاحد من العرفاء والمشايع ولا مخالفة بينهم فی انه تعالى حقيقة الوجود وان اعتراضات بعض المتأخرين علیهم خصوصاً الشیخ علاء الدولة السمنانی فی حواشیه المتعلقة بالفتوحات علی الشیخ العربی وتلمیذہ صدر الدین القونوی ترجع الی مناقشات لمظیة مع التوافق فی الاسول والمقاسده از جمله مناقشات این است که شیخ عربی گفته است : « ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت » علاء الدوله فرموده است : « ان الوجود الحق هو الحق لا الوجود المطلق ولا المقید » چون نزد ارباب تحقیق حقیقت وجود حق و وجود مطلق فعل حق و مقید اثر اوست صاحب اسفار گوید مراد صاحب فتوحات از وجود مطلق وجود منبسط است که منصف بجمیع نعوت می باشد « فانه فی القديم قدیم و فی الحادث حادث » در حالتی که بوجود منبسط که تجلی ارفع حق و مبدء وجود کائنات است که : « فی السم سم و فی التریاق تریاق » اطلاق حق بطور مطلق نشده است حق مخلوق بديا حق ثانی و یا مطلق اضافی بآن اطلاق گردیده است . شاید مراد صاحب فتوحات از وجود مطلق وجود عاری از جمیع قیود حتی قید اطلاق 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 از قید اطلاق هم آزاد است .

ما عدمها تمیم و هستی ها نما تو وجود مطلق و هستی ما

از این قبیل مناقشات علاء الدوله بکلمات صاحب فتوحات نموده است و جواب آن مناقشات هم بعد از معلوم بودن اصل مراد شیخ اکبر واضح است بعضی از کلمات صدر المتألهین هم در این فصول عرفانی خالی از مناقشات نمی باشد بیان شارح علامه : « نظیر هذا ما قال علاء الدولة علی قول صاحب الفتوحات ، ناظر بکلمات مصنف « ره » در اسفار میباشد .

۲ - نزد محققان از حکماء درجه چهارم مقوله از مقولات عرضیه کم و کیف و وضع و این

حرکت موجود و در سایر مقولات ممنوع است . *

و ثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبر واستبصر ان بازاء كل حدمن

* حرکت در مقوله‌ی جوهر که موضوع اعراض تسعه است تا قبل از صدر المتألهین (۱) محققین و محصلین از حکما این قسم از حرکت را بواسطه‌ی شبهاتی که بنظرشان لاینحل بوده است محال میدانسته اند از جمله بقاء موضوع حرکت و اینکه در جمیع حرکات بقاء*

۱ - صدر المتألهین در حواشی بر شرح حکمت الاشراق چاپ طهران سنکی ص ۴۲۵ فرموده است: « ان الوجود مما يشتد و يضعف دون الماهية وان مبادئ الآثار و وجودات الاشياء لاماهياتها ، فالماء اذا اشتد في سخونته او تضعف في برودته و هما صفتان ، وكل صفة عرضية لشيء فهي معلولة لوجود جوهری له . و الوجود مالم يتغير في قوته وضعفه لا يمكن ان يختلف اثره في القوة والضعف » یعنی باید جمیع حرکات عرضیه مستند بطبیعت جوهریه باشند و فاعل حرکات عرضیه نفس ذات طبایع جوهریه و صور نوعیه است .

اگر چنانچه طبیعت جوهریه امری ثابت و غیر متغیر باشد باید اختلاف در حرکات عرضیه پیدا نشود ، و حرکات عرضیه مختلف نباشند ، علاوه بر این بودن فاعل مباشر حرکت امری ثابت و غیر متغیر مستلزم ثبات اجزاء حرکت است . روی این موازین اختلاف در حرکات عرضیه ناشی از جوهر بلکه حرکات و تغییرات عرضیه منبعت از حرکت و سیلان جوهری و ذاتی طبایع جسمانیه و جمیع حرکات معلول و مستند بطبیعت است ، و صدر الحکما اعلى الله مقامه بنحو تفصیل در مباحث حرکات اسفار این مسئله را که از عوایص فلسفه است بیان کرده و فرموده است :

ماء مثلاً اگر برودتش بنحو تدریج رو بضعف رود و حرارت آن زیاد شود ، قهراً صورت مائیه رو بضعف میرود و وجود هوایی قوت میگیرد ، تا بحد مشترکی که نسبت بماء صرف هوا و نسبت بهواء صرف ماء است برسد بعد بحد هوایی منتقل می شود و همچنین در سایر استحالات ، و چون بنا بر حرکت جوهریه استحاله و کون و فساد معنی ندارد کلام قوم را توجیه فرموده است ولی این توجیه بانفی قوم حرکت جوهریه را غیر مرضی می باشد . در مباحث حرکت اسفار فرموده است : « فان الماء اذا صار هواءاً عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائية قليلاً قليلاً بالتدریج ، حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواءاً فليس ذلك بان الماء مع كونه ماءً صار هواءاً و فسد الماء في آن و حدث الهواء في آن آخر مجاور له ، فيلزم تنالي الآتات و هو محال ، او غير مجاور له فيلزم تعري الهیولی عن الصورة »

اگر ما بطریقه‌ی شیخ و دیگران از افاتم حکماء قائل بکون و فساد شویم یا باید ملتزم بتعری هیولی از مطلق صورت و یا قائل بجزء لایتجزی شویم ؛ چون حصول صورت کائنه بعد از زوال و فساد صورت فاسده ملازم بسا تعری هیولی از صورت است ؛ و حلول صورت کائنه در آن مجاور صورت فاسده مستلزم تنالی آتات و تشافع حدود است .

این برهان در مباحث حرکت جوهری اسفار بیان کرده است برای بحث کامل حرکت در جوهر رجوع شود بشرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا « چاپ مشهد ۱۳۸۱ ق ص ۴۷ » ما در مشعر ثالث از منهج سوم « این رساله » در اثبات حدوث عالم بطور تفصیل متعرض این مسأله خواهیم شد « انشاء الله تعالی شأنه العزیز »

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

موضوع شرط است و در صورت وقوع حرکت در مقوله‌ی جوهر شیء ثابت که متحرک باشد منفی و غیر موجود است. صدر المتألهین حرکات عرضیه را مستند بحرکت در جوهر و شدت و ضعف در حرکات عرضیه را بدون حصول حرکات در ذات و جوهر شیء مستحیل میدانند روی این میزان از برای وجود واحد که در حرکت است اطوار و شئون ذاتیهی جوهریه قائل شده است بطوریکه در هر آنی از آنات، انتزاع میشود از متحرک حدی از حدود ماهیهی کلیه و این حدود فانی و مند کند در وجود واحد شخصی. معنای حرکت در مقوله‌ی عرضیه آنستکه جوهر که موضوع حرکت می‌باشد حرکت مینماید از مقوله‌ای بمقوله‌ای یا از صنفی بصنفی در صورتیکه حرکت نماید در مقوله‌ای از نقص بکمال. موضوع حرکت جسم است با کیف دما، یا کم دما، و این حرکت تابع حرکت جوهری و وجود سیلانی موضوع است که وجود جوهری باشد، در حرکت جوهری متحرک و موضوع هیولی میباشد با صوره دما. بهر حال شیء واحد در حرکت دارای تطورات و شئون متبدله علی نحو الاتصال است، و یک وجود واحد چه در اعراض و چه در جوهر در حرکات منشاء انتزاع معانی کلیه میباشد، و چون حرکت امر متصل است و هر متصلی بالقوه قبول انقسامات الی غیر النهایه را مینماید؛ حدودی که از انقسام حاصل میشود نزد قوم دمشاء، انواع متباینه بفصول منطقیه میباشد. اگر وجود در وحدت و کثرت و شدت و ضعف و تقدم و تأخر تابع ماهیت و ماهیت امری موجود و متصل و اصالت بشیئیت ماهیات اختصاص داشته باشد باید انواع غیر متناهیة بالفعل بین مبدء و منتهی محقق شوند لازم این قول تشافع حدود و تنالی آنات است.

ولی اگر وجود امری اصیل باشد این اشکال وارد نمی‌آید بجهت آنکه تمامی این امور غیر متناهیة که در شیء متحرک و امر متصل تحقق پیدا مینمایند بیک وجود واحد موجودند، و وجود واحد تمام این مراتب را در بردارد «بنحوقوه نه فعلیت» و هر متصلی قبول انقسامات الی غیر النهایه را مینماید، لیکن جمیع این حدود بالفعل موجود نیستند. اگر قائلی بگوید ماهیت واحده که یک فرد از سواد باشد واجد جمیع این حدود ماهویه میباشد همانطوریکه در وجود گفتید باین تقریر: حدودیکه از حرکت در کیف مثلا تحقق پیدا مینماید در هر آنی از آنات حرکت، حد سابق متضمن در حد فعلی و حد فعلی متضمن و فانی در حد لاحق میباشد؛ بعبارة اخری دائماً یک فرد از سواد بحسب قوت ذات و تمامیت جوهر واجد جمیع حدود قبلی میباشد، مثل وجدان هر قوی تمام شئون مادون را بنحو اعلی و اتم. جواب میدهم معنای تشکیک در ماهیت همین است که ماهیت*

المفهوم المنتزع من كل حدّ من الحدود المفروضة في حال الاشتداد معتبر فيه شيء غير شيء يعتبر في المفهوم المنتزع من الحد الآخر وبالنظر إلى حال المفهوم المنتزع يقال: هي أي المراتب أنواع مختلفة مع أن المتحرك مادام الحركة باق بشخصه والوجود إذا كان أمراً عينياً متحققاً في العين بالاصالة وينشأ منه الآثار المختلفة يصح القول بأن مراتب الشديد والضعيف في حال الحركة أنواع مختلفة والمتحرك مادام الحركة باق بشخصه والحكم باختلاف الأنواع باعتبار الانتزاع والمفهوم المنتزع وبقاء حقيقة المتحرك بالشخص ومناطق صدقه هو الوجود العيني ولو كان الوجود اعتبارياً وحصصاً وتابعا لماضيف اليه فتعدده تعدد المفهوم فحصل الامور المتعددة الموجودة بالفعل تعدداً كان يمكن أن يفرض فيه وهو لا يتناهي و هذا ما قال :

فلو كان الوجود امراً عقلياً نسبياً، كان تعدده بتعدد المعاني المتماثلة المتخالفة الماهيات، فيلزم ما ذكرناه.

لان مناطق الاتحاد كان هو الوجود ومادام التحقق وكونه أصلاً وأصيلاً له الحكم بحسب الحقيقة فالحكم الحقيقي هو الوحدة والكثرة اعتبارية والكثرة الاعتبارية لا تكون في الواقع مناطق المفسدة

نعم اذا كان للجميع وجود واحد وصورة واحدة اتصالية كما هو شأن المتصلات الكمية القارة أو غير القارة، و كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم

••• واحد داراي عرض عريض وواحد كمالات مادون بنحو اعلى واتم باشد كسانى كه تشكيك در افراد ماهيت واحد قائلند اين اشكال بر آنها وارد نمى آيد اين برهان ، برهان نقضيت، كسانيكه قائل باصالت ماهيتند و معذلك در وجود تشكيك قائلند بايد ماهيت را اصل ندانند - مرحوم آخوند ملاعلى نوري (قده) در حواشى بر اين كتاب گفته است : ويمكن أن يقال ان أبعاض المتصل الواحد وحدوده المختلفة بالشدة، والضعف ليست موجودة بالفعل فيه بل بالقوة، وما حكمنا من الاختلاف النوعي انما يتصور في المراتب التي هي بالفعل، اين اشكال بر اين كلام وارد نمى باشد چون نبودن حدود مختلفه بشدت وضعف بالفعل در ماهيت واحده معنايش آنستكه در ماهيت واحده قوت وجود كثرات موجود است باين معنى كه يك ماهيت جوهرى بالفعل متضمن ماهيات متكثره است معنای تشكيك در ماهيت غير از اين چيز ديگرى نيست .

محدور اصلاً، از وجود تلك الانواع التي هي بازاء الحدود أو الاقسام وجود (۱) بالقوة لا بالفعل، اذ الكل موجود بوجود واحد اتصالي وحدته بالفعل وكثرته بالقوة، فاذا لم يكن للوجود صورة عينية كان الخلف لازماً والاشكال قائماً وإذا كان للجمع وجود فانقسامه وتعدده باعتبارك وكلما اعتبرت و حصلت

۱- صدر المتألهين قدس سره العزيز، در اسفار (۱) گوید: «اعلم ان السواد كما او مانا اليه من اول اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتصالية وله في كل آن مفروض معنى نوعی آخر غير ماله قبل وماله بعد، اذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة عند المشائين، فعلى اعتراف القوم يلزم ويثبت ههنا أحكام ثلاثة (۲) الاول لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي اذا لمنصل الواحد له وجود واحد عندهم. فقد ثبت وتحقق أن الوجود امر متحقق في الخارج غير المهية بمعنى ان الاصل في المتحققية هو الوجود والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضرباً من الاتحاد؛ ولو كانت المهية موجودة وكان الوجود أمراً معقولاً وانتزاعياً كما ذهب اليه المتأخرون لزم في صورة الاشتداد وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متميزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تشاقق الاجزاء التي لا يتجزى كما يظهر بالتأمل، حكماى مشائين اگرچه وجود را اصل میدانند وليکن چون تباین در وجود قائلند اشکالاتی که در اغلب موارد بقائمان اصالت ماهیت و ارادست (۳) بأنها نیز و ارادست بنا بر تشکیک خاصی میشود یک وجود واحد بحسب قوت و کمال وجودی جامع وجودات متعدد و مبداء انتزاع مفاهیم مختلف باشد چون هر وجود عالی متضمن کمالات وجود سافل است با امری زائد كما اینکه اگر در ماهیت کسی مثل شیخ الاشراق قائل بتشکیک خاصی شود میتواند بگوید میشود یک ماهیت واحد دارای اطوار مختلف و مبداء انتزاع مفاهیم متباین باشد. نکارنده در حواشی بر منظومه مشروحاً نوشته است که این برهان دلیل نقضیست نسبت بکسانی که تشکیک در ماهیت را انکار مینمایند و معذک قائل باصالت ماهیت هستند.

۱ - اسفار أربعه چاپ قدیم مباحث حرکت صفحه ی ۲۲۷ فصل ۱۳۴

۲ - صدر المتألهين در این مبحث از اسفار «توضیح و تنبیه» که در صدر اثبات حرکت در جوهر است سه مطلب را از سه حکم مزبور استفاده نموده است یکی اثبات اصالت وجود - دوم تبدل جوهری و اشتداد وجودی «ان السواد لما ثبت أن له في حالة الخ» سوم - توحید وجودی
۳ - در جواهر و أعراض اسفار چاپ سنگی طهران ص ۹۲ بهمین مطلب اشاره بلکه تصریح کرده است: «والمشاؤون قائلون بان مراتب الاشد والاضعف أنواع مختلفة»

وكان موجوداً أو عدت الموجود منها فكان متناهياً والامور الاعتبارية الغير المتناهية بحسب الواقع لا تكون غير المتناهية الواقعية المقدارية، بل بمعنى لا يقف إلى حد لا يجوز لك إعتبار امر آخر وأما وجود الاعداد الغير المتناهية في الخارج فممتنع و دليل إمتناعه امور منها كونه محصوراً بين حاصرين ودلائل الامتناع بعضها جار في المجتمع وأما كون الغير المتناهي محصوراً بين الحاصرين فهو بمنزلة كون الغير المتناهي متناهياً فلا يجوز أن يكون الشيء محصوراً وغير متناه ،

وقال الشيخ : قوله : أن يتحقق انواع بالنهاية محصورة بين حاصرين ينبغي أن يقيدهذا بأن يقول موجودة لا بالتدرج إذ الممنوع منه كون الامور الغير المتناهية المحصورة بين حاصرين مجتمعة ، و أما بالتدرج فلا- إنتهى.

وهذا كما ترى وما أدري قوله : كما هو حقه لان الغير المتناهي المحصور بين الحاصرين اللذين كانا من سنخه وأمثاله باطل بالبديهية لاستلزامه الخلف لان الغير المتناهي المتسق النظام المترتب المحصور بين الطرفين الحاصرين كان متناهياً وما أقوى دليل في البطلان مما يلزم من فرض وجوده وعدمه وما قالوا - هو الفرق بين الامور المجتمعة الغير المتناهية والامور المتعاقبة ؛ لان بعض البراهين لا يجري فيها لان الامور المتعاقبة الغير المتناهية جاز أن يكون بين حاصرين ولا يأتى عنه العقل فاحتاج إلى البرهان (١) فحصل الفرق ويمكن أن أراد غير ما هو المراد.

١- برهان ديگري که حکيم سبزواری در شرح منظومه برای اثبات اصالت وجود آورده و نظير برهان مذکور برهان نقضی است این است : جمعی کثیری از محققان فلاسفه و حکمت قائل باعتباریت وجود و اصالت ماهیت هستند و مصرند بر این قول که اثر جاعل نفس ذات ماهیات است (بدون حیثیت تقييدیه) و معدک بر نفی تشکیک در ماهیات و ذاتیات اقامه برهان نموده اند اگر چه بر اهینی که حکمای مشاء جهت نفی تشکیک در ذاتیات اقامه نموده اند تمام نیست ولی از تحقیقات گذشته معلوم شد که سنخ ماهیت نمی تواند صاحب عرض عریض و مراتب باشد نگارنده بطور تلخیص مقدمه ای برای واضح شدن این مطلب ذکر میکند :

تمايز دو موجود یا بنفس ذات است مثل تمايز اجناس عالیه و اعراض تسعه از یکدیگر که تمايز در آنها بحسب نفس ذات و حقیقت است مثلاً مقوله ی کم از حد کیف و هكذا کیف*

المشعر الرابع

فی دفع شکوک آوردت علی عینیة الوجود

ان للمحجوبین عن مشاهده نور الوجود، الفایض علی کل ممکن موجود

از مقوله‌ی این وهمینطور مقوله‌ی این از وضع بتمام ذات خارج است و قدر جامع ذاتی در بین این مقولات موجود نمی‌باشد. یا آنکه 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 مشترکند و تمیزشان بفصول است. یا تفاوت بامور خارجی از ذات است مثل تمیز افراد انسان از یکدیگر مشاء تمایز را منحصر باین سه قسم میدانند ولی حکمای اشراق و محققان اهل ذوق بر آنند که ممکن است تمایز در افراد یک حقیقت واحده واقع شود ولی بنفس ذات حقیقت بنحویکه اصل ذات دارای مراتب متعدده و افراد مقول بتشکیک باشد مثل حقیقت نور که نفس ذات نور حقیقت واحد و صاحب مراتب متکثره است، تفاوت و تمایز بین انوار خارج از حقیقت نور نمیباشد. شیخ رئیس و سایر حکماء اتباع مشاء براهینی برای نفی این قسم از تمیز ذکر کرده‌اند که این براهین نفی مینماید تشکیک در ذاتیات را. قوی‌ترین براهینیکه برای نفی تشکیک در ذاتیات اقامه نموده‌اند دو برهان است.

برهان اول - شیخ فرموده است: اگر ماهیت واحده دارای افراد متعدده‌ای باشد که بین افراد در نفس ذات تفاضل و شدت و ضعف باشد فرد قوی که اکمل باشد در مقام ذات اگر واجد نباشد چیز را که در انقص وجود ندارد، تمیز و افتراق بین آنها نیست و اگر مشتمل باشد بر چیزی که در فرد انقص نیست، این زیاده که در ناقص نمیباشد اگر معتبر باشد در سنخ طبیعت، باین معنی که تقویم طبیعت بآن باشد این دو فرد مشترک در طبیعت نیستند؛ و اگر آن زیاده که در اکمل است امر زاید بر طبیعت است این زیاده در اکمل یا فصل مقوم یا عرض زاید بر طبیعت است.

برهان دوم - ذات شیء اگر طبیعت کامله باشد ناقص و متوسط نفس ذات نیستند و اگر ذات شیء هر یک از ناقص و متوسط باشد، لازم‌اش آنست که آن دو فرد دیگر از افراد نفس طبیعت نباشند. این دو اشکال مصادره‌ی بمطلوب است و اشکال کننده بین وحدت عددیه و وحدت حقیقیه خلط کرده است، بنا بر مذاق کسانی که تشکیک در ذاتیات قائلند و مثل شیخ الاشراق تشکیک را خاصی میدانند نه عامی، و معنای تشکیک خاصی آنست که نفس حقیقت جوهر مثلا امری واحد بوحدت اطلاقیه‌ی انبساطیه است که در کامل و ناقص و متوسط*

والجاحدين لاضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كل ماهية امكانية، حجباً

موجود است ، بنا بر این مشرب حقیقت جوهریه بر جوهر علت بنحو تقدم وعلیت و بر معلول بنحو فرعی و تبعیت صادق است و جوهر اصلی و فرعی و تبعی از تجلیات و ظهورات اصل حقیقت جوهرند ؛ این بود خلاصه معنای تشکیک در ماهیت و براهینی که شیخ و اتباع او از برای نفی تشکیک اقامه نموده اند - از مصادره و مغالطه خالی نمیباشند . از مطاوی کلمات مذکوره در این رساله بخوبی آشکار و واضح شد که نفس ذات ماهیات خالی از جمیع اقسام تشکیک و انحاء تمایز و تفاضل می باشند اگر ماهیت بهر نحوی از انحاء تقدم و تأخر و شدت و ضعف بخواهد متصف شود ، باید بواسطه امری و جهتی غیر از ذات و حقیقت خود باشد بنا بر این میگوئیم اگر وجود امری اعتباری و جاعلیت و معمولیت در سنخ مفاهیم و ماهیات باشد در مراتب طولیهی جوهر مثل مراتب عقول طولیه و در زمانیات مثل تقدم هیولی و صورت بر جسم باید ملاک تقدم هر موجود عالی نسبت بدانانی و علت بمعلول بنفیس حقیقت جوهر و مافیة التقدم و التأخر نفس جوهر باشد و وجود در تقدم و تأخر تابع ماهیت و جوهر ذات باشد و چون تشکیک در ماهیت ممنوع است باید اصیل و منشاء اثر امری و راه سنخ ماهیات باشد ، تحقیق تشکیک خاصی در وجود مفصلاً در این رساله ذکر شده است .

خلاصه کلام آنکه بنا بر جاعلیت و معمولیت بین ماهیات و اعتباریت وجود و قول باین که وجود حقیقت و صورتی در خارج ندارد ، لازم میآید که علیت و معمولیت و تقدم تاخر بین ماهیات باشد . اگر علت و معلول جوهر باشند (مثل عقل و نفس و یا ماده و صورت) باید ماهیت و حقیقت جوهریه «بما آنها جوهر» علت و ماهیت جوهریه «بما آنها جوهر» معلول باشد ، جوهر باعتبار بودنش علت تمامتر و کاملتر از جوهر معلول ، و نفس حقیقت جوهر باعتبار علیت بالذات مقدم بر معلول باشد و حقیقت جوهر باعتبار معمولیت بالذات مؤخر از علت باشد ، و لازم این قول تشکیک در ماهیات است .

صدر الحکماء در شواهد الربوبیه فرموده است (۱)

و اما تفصیل مباحث التشکیک مستقسی فقد اورد ناه فی الاسفار و رجحنا هناك جانب القول بالاشدیه بحسب الماهیه و هی هنا نقول: هذا التفاوت کالتفاوت بالا قدمیه يرجع الی انحاء الوجودات ، فللوجودات طوارمختلفة فی نفسه و المعانی تابعة لاطواره . *

۱ - این اشکال را بطور اختصار صدر المتألهین در جواهر و اعراض اسفار چاپ سنکی طهران ص ۷۸ و در نامه‌ی خود بمیرداماد رجوع شود بشرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا صفحه ۲۲۷ و تعلیقات خود بر شفا چاپ سنکی طهران صفحه (۸۲) و بعضی دیگر از کتب خود ذکر کرده است و در این کتاب پیرهان - ۸ - اکتفا نموده است .

قویة و حججاً وهمیة، کشفناها و ازحنا ظلمتها و فککنا عقدتها و حللنا اشکالها باذن الله الحکیم و هی هذه :

سؤال - ان الوجود لو كان حاصلًا في الاعیان (۱) لكان موجوداً وله أيضاً وجود ولوجوده وجود الي غیر النهایة .

* چون مرضی صدرالمحققین اصالت وجود است و جهات انحاء تشکیک در ماهیت را ارجاع بوجود میدهد ، و مفاهیم را تابع وجودات دانسته است ، در اسفار در مباحث تشکیک ، در نقل قول شیخ الاشراف که از قائلین بتشکیک در ذاتیات است ادله قائلین بعدم تشکیک در ماهیات را مصادره دانسته است . در دستدلال شیخ الرئیس در نفی تشکیک در افراد حقیقت واحد گفته است :

« و لاشک ان کلامه انما یکون تماماً فی المتواطئة من الماهیات دون المشککة . »
رجوع شود بمباحث وجود اسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ق - صفحه ۱۰۷ و مباحث ماهیات مثل افلاطونی چاپ سنگی طهران صفحه ۱۲۷ و ۱۲۸
در شواهد ربوبیه از این گفته عدول کرده و گفته است :

« المعانی الکیة لا یقبل الاشد والاضف سواء کانت ذاتیات او عرضیات سوی الوجود فانه بذاته مما یتفاوت کمالاً و نقصاً و تقدماً و تأخراً و أما المعانی الکیة انما یلحقها التقدم و التأخر و الکمال و النقص بواسطة وجوداتها الخاصة فالنور مثلا لا یتفاوت فی مفهومه بل فی وجوده »

۱- از حکمای مشاء و اتباع ارسطو نقل شده است که وجود را اصل در تحقق و زائد بر ماهیت در خارج میدانند در کلام شیخ و فارابی و اتباع آنها این معنا دیده نشده است گویا شیخ الاشراف از ادله ای که حکما بر زیادتی وجود بر ماهیت ذکر کرده اند زیادت باعتبار وجود عینی و خارجی فهمیده است در حکمت الاشراف و مطارحات در ابطال این کلام تلویحاً و تصریحاً و در بیان بطلان خارجیت وجود و تحقق آن در خارج مطالبی را ذکر کرده است بهمنیار و شیخ الرئیس و خواجه و سایر محصلین از حکمای مشاء صریحاً با آنکه قائل باصالت وجودند زیادتی وجود را بر ماهیت باعتبار وجود خارجی نفی کرده اند برای توضیح مطلب ناچارم از ذکر کلمات اعلام در این باب بهمنیار در کتاب تحصیل فرموده است :

« نحن اذا قلنا کذا موجود لساننمی به الوجود العام ، بل یجب ان یتخصص کل موجود بوجود خاص ، والوجود اما ان یتخصص بفصول ، فیکون الوجود ای المطلق جنساً او یکون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها یصیر الشیء موجوداً ،
محصول کلامش آنکه اگر ما بگوئیم مثلاً زید موجود است ، قصد نمیکنیم از وجود*

جواب - انه ان ارید بالموجود مايقوم به الوجود فهو ممتنع اذلاشیء

مفهوم عام بدیهی را که از انتزاعیات است بلکه هراهمیت موجوده‌ای تا تخصص پیدا نماید از قبل جاعل بوجود خاص محقق نمیشود. تخصص وجود خاص بفصول نیست، تا آنکه وجود مطلق معنای جنسی باشد. یا وجود عام از لوازم معانی خاصه باشد که آن معانی خاصه سبب موجودیت چیزی شوند، پس هرذی ماهیتی از برای آن ماهیتی است که در آن ماهیت صفتی است که بآن صفت موجود شده است، واین صفت حقیقتش وجوب و طرد عدم میباشد حاصل کلام اولش آنکه وجود، علت از برای ثبوت خارجی ماهیت نیست تا آنکه ماهیت در تحقق دارای حیثیت تعلیلیه باشد، کلام بعدی او شاهد است بر این استنباط که در هر ماهیت موجوده صفتی وجود دارد که ملاک تحقق ماهیت است، البته این صفت صفت خارجی نیست که در خارج عارض ماهیت باشد تا مستلزم دوریا تسلسل شود، کما اینکه شیخ الاشراق (۱) و دیگران در رد این کلمات بدون تدبر در سابق و لاحق کلام اشکالاتی نموده‌اند، بلکه این صفت همانطوریکه خواجه‌ی طوسی فرموده است صفت عقلیه است، معنای کلام بهمینار این میشود: هر موجود ممکن را بقدر انبیا عقل بدو جهت میتوان منحل نمود، جهت ماهوی و جهت وجودی که عارض این ماهیت و صفت و محمول است نسبت بماهیت این حقیقت بحسب وجود خارجی طرد عدم از ماهیت میکند، و حیثیت این صفت حیثیت وجوب و ملاک طرد عدم از ماهیات است، چون وجود ممکن نیست از حیثیات تعلیلیه از برای ماهیت باشد پس حیثیت تقبیدی است. موجودیت بالذات اختصاص بوجود دارد و بالعرض و المجاز بماهیات، و چون وجود امری متحصل و بالفعل و ماهیات اموری لامتحصل و بالقوه هستند و هر متحصلی بالا متحصل متحد است. وجود در خارج عین تحقق ماهیات است نه آنکه امری زائد و عارض باشد و مفاد «زید موجود» ثبوت و تحقق زید است نه ثبوت محمول از برای موضوع بنحو هلیات مرکبه که مورد جریان قاعده‌ی فرعیه میباشد بهمینار و صاحب تحصیل، فرموده است:

«اذا قلنا وجود کذا فانما نعنی به موجودیته، ولو کان الوجود ما به بصیر الشیء موجوداً فی الاعیان، لکان یحتاج الی وجود اخری ویسلسل فاذن الوجود نفس صیرورة الشیء فی الاعیان».

این عبارت دلیل بر اعتباریت وجود نیست، بلکه زیادی وجود بر ماهیات را در خارج نفی میکند، و میگوید وجود در خارج عین ماهیت است و بوجودی زاید بر ذات خود*

۱ - رجوع شود به شرح حکمت الاشراق چاپ طهران (سنکی) ۱۳۱۵ ق از صفحه ۱۸۳ تا

فی العالم موجود بهذا المعنى لا الماهية ولا الوجود؛ أما الماهية فلما أشرنا

«تحقق ندارد، از برای وجود وجود زاید نیست، وجود بنفس ذات موجود است دلیل بر این مطلب همانست که قبلاً از تحصیل نقل کردیم؛ فرمود هراهمیت معلولی منصف است بوجودی که سبب تحصیل خارجی آنست نه آنکه وجود حقیقتی غیر از ماهیات نداشته باشد لذا در تحصیل در نفی ماهیت از خداوند فرموده است:

«فاذا قلنا كذا موجود، فلسنا نعنى به ان الوجود معنأ خارجاً عنه، فان معنى كونه معنأ خارجاً عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان، وذلك حيث تكون مهية و وجود، ولكننا نعنى به ان كذا فى الذهن أوفى الخارج وهذا على قسمين: قسم يكون فى الاعيان اوفى النفس بوجود يقارنه، ومنه لا يكون كذلك»

قال الشيخ فى التعليقات: «وجود الاعراض فى أنفسها هو وجودها فى موضوعاتها سوى ان المرض الذى هو الوجود لما كان مخالفاً لها لاحتياجها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان يقال ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً آخر، كما يكون للبياض وجوداً، بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده فى موضوعه وجود ذلك الغير».

وفى التعليقات أيضاً: «فالوجود الذى للجسم هو موجودية الجسم، لا كحال البياض والجسم فى كونه أبيض لان الابيض لا يكفى فيه البياض والجسم»

نظر باینکه بجماعتی از مشاء نسبت داده اند، که ترکیب وجود با ماهیات ترکیب انضمامی میباشد، و وجود را زائد و عارض بر ماهیت بحسب وجود خارجی دانسته اند (نظیر اعراض خارجی) شیخ الرئیس و بهمینار و دیگران برای رفع این شبهه فرموده اند: حصول و عروض وجود از برای ماهیات نظیر اعراض خارجی نمیشد بلکه عروض وجود بماهیت از عوارض تحلیلیه است نه عوارض خارجیه، و معروضات که ماهیات باشند بحسب نحوه ی وجود خارجی احتیاج بمرض تحلیلی خود دارند، و این عرض واسطه است از برای تحقق و ثبوت ماهیات بحسب وجود خارجی و وجود بحسب وجود خارجی احتیاج بغیر ندارد، بلکه بنفس ذات خود موجود است، نه آنکه از برای وجود باشد چون ترکیب وجود با ماهیات ترکیب اتحادیست و وجود هراهمیت نفس تحقق آن ماهیت خواهد بود، جماعتی از متأخرین این عبارات را دلیل براعتباریت و انتزاعیت وجود گرفته اند، بدون تعمق در صدور ذیل عبارات خیال کرده اند که شیخ و اتباع او قائل باصالت ماهیت بوده اند، شاهد براینکه این کلمات رد بر قول مذکور در انضمام وجود *

اليه من أن لا قيام للوجود بها، وأما الوجود فلا امتناع أن يقوم الشيء بنفسه واللازم باطل فكذا الملزوم.

لا شك أن لشمس الحقيقة العقلية النور الانوار أثر عيني في العين و هذا الاثر المجموع بالذات أهو الماهية ، فاذا صدرت و وقعت في الخارج انتزع منه العقل مفهوم الوجود أم هو الوجود و هذا الشقين يرجع إلى شيء واحد لان المراد من الوجود العيني ما ينتزع منه مفهوم الوجود و كلا القولين يرجع إلى أن أثر الجاعل هو ما ينتزع منه الوجود أم الاثر هو إتصاف الماهية بالوجود

* بماهيت « میباشد کلام خواجه است ، با آنکه خواجه تصریح بر اصالت وجود در جمل و تحقق کرده است در متن تجرید فرموده است :

وليس الوجود معنأ به تحصل الماهية بل الحصول . صاحب شوارق ، محقق لاهیجی در شرح این کلام د شوارق چاپ طهران ۱۳۱۱ ق ص ۴۶ ، گفته است :

«وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين من كون الوجود موجودة في الخارج منضمة الى الماهية موجودة بها ، فعندهم المجمول بالذات والصادر عن الجاعل هو الوجود والماهية من حيث هي غير مجعولة ، وهذا المذهب بظاهره سخي ف ، وقد ابطله شيخ الاشراف بما لا مزيد عليه »

حاصل کلام شيخ الاشراف را این نحو بیان نموده است : چون ثبوت صفت عینی از برای موصوف توقف بر ثبوت موصوف در خارج دارد لازم می آید که ماهیت قبل از وجود موجود باشد و دیگر آنکه اگر وجود امری خارجی باشد لازم می آید که از برای وجود وجود باشد. صاحب شوارق محذور ثانی را «که لازم می آید از برای وجود وجود باشد» قبول نکرده و میگوید : در ابطال این قول همان تالی فاسد اول کفایت مینماید و نباید توهم منافات شود بین این قول و بین آنچه قبلاً ذکر خواهیم کرد که وجود نزد حکما صاحب افراد حقیقیه میباشد

و اذلیست تلك الافراد عندهم ما ينضم الى الماهية ، فنصير موجودة ، بل ان هي الاكوان خاصة للمهيات المتخالفة كل منها نفس كون ماهية مخصوصة »

کلام بهمینارهم ناظر بهمین مطلب است ، نه آنکه شيخ و اتباع او قائل باصالت ماهیت باشند ، مشاء در حق اول تعالی وجود صرف قائلند و ماهیت را از آن حقیقت نفی مینماید و این اشکال در آنجا هم می آید . کما اینکه شيخ الرئيس در تعلیقات فرموده است . « اذا سئل هل الوجود موجود فالجواب انه موجود بمعنى أن الوجود حقیقته انه

موجود . »

و هذا أيضاً على التأويل يرجع إلى الوجود .

اتفق جمهور المحققين على أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات و خالفهم الأشاعرة و قالوا بالاشتراك اللفظي ، و وجود كل شيء عين ماهيته؛ وقال بعضهم : ليس للوجود هوية خارجية أصلاً لامتمازة عن هوية الماهية و لامتحدة معها .

واحتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها : أنه لو لم يكن الوجود نفس الماهية وليس جزءاً منها بالاتفاق لكان زائداً عليها قايماً بها والوجود العارض إما معدوم فيمتصف الشيء بنقيضه ، ويثبت في المحل ما لا يثبت له في نفسه و أما موجود فيزيد وجوده عليه و يتسلسل الوجودات و هذا الكلام منهم يدل أنهم أرادوا من الموجود الشق الأول من الترديد الذي ذكره المصنف ، و حق الجواب عنه هو ما قال المصنف في جواب الشق الثاني و قول المصنف : إن الوجود لو كان حاصله في الأعيان . ظاهراً و مناسباً لمذهب البعض أي ليس للوجود هوية خارجية و جوابه هو ما قال المصنف و يمكن (١) أن يدفع بهذا الجواب مذهب الجمهور أي العينية مع الماهية ، و إن كان الشق الثاني في الجواب كافياً كما قلنا فالترديد لزيادة التوضيح والتلويح بقوة الجواب ، وأنه جار على كل ما يراد و به يندفع السؤال على أي حال .

بل نقول ان اريد بالموجود هذا المعنى أى ما يقوم به الوجود نلتزم أن يكون الوجود معدوماً بهذا المعنى ، فان الشيء لا يقوم بنفسه، كما أن البياض ليس بذي بياض، انما الذي هو ذى بياض شيء آخر كالجسم أو المادة و كونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه، لان نقيض الوجود هو العدم أو اللاوجود، لا المعدوم أو اللاموجود، وقد اعتبرت في التناقض وحدة الحمل موافقة أو اشتقاقاً .

هذا الشق ليس في السؤال على تقرير المصنف لان المصنف في تقرير السؤال لم يتردد بين الموجود والمعدوم كما ذكرنا السؤال فهذا الكلام من المصنف

منع على قول السائل لو كان حاصلًا في الاعيان لكان موجوداً أى لانسلم أنه على هذا كان موجوداً و كان هنا محلّ صحة السؤال بانه إذالم يكن موجوداً يوجب إتصاف الشئ بنقيضه أوقع وقوع السؤال موقع صحته فأجاب عنه بما اجاب وقال اعتبر في التناقض وحدة الحمل فجاز صدق السلب والايجاب بدونها كما يقال الوجود وجود فهو صادق وليس بموجود صادق أيضاً

وان اريد به المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية «بهست» ومرادفاته فهو موجود وموجوديته هو كونه في الاعيان بنفسه وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً لان له امر زايد على ذاته ، و الذى يكون لغيره منه يكون له لذاته كما ان الكون في المكان وفي الزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما وكما في التقدم والتأخر الزمانيين والمكانيين فانهما لاجزائهما بالذات و لغيرهما بواسطتهما، وكما في المعنى الاتصال فانه ثابت للمقدار التعليمي بالذات ولغيره بسببه وكالمعلومية للصورة العلمية بالذات وللامر الخارجى بالعرض .

اصل السؤال على طرز تقرير المصنف : ان الوجود إذا كان أمراً عينياً زائداً على الماهية لكان موجوداً له الوجود ووجوده أيضاً كذلك وهكذا إلى غير النهاية وجوابه أنه موجود بوجوده هو نفسه و كونه موجوداً هو كونه وجوداً بلا أمر زايد ولما كان هذا البيان خلاف ما يتبادر على الأذهان ، والمذكور خلاف المشهور لاحتاج إلى النظر لرفع الاستبعاد الكثير لمن دأبه معرفة الحقيقة وأخذها من كتب اللغة كأهل البرهان الخارجيين من الايمان والعرفان ؛ لان بمثل هذا البرهان لا يحصل الايقان، فذكر المصنف من النظر مثال الكثير لتتميم الجواب وتحصيل الثواب - ولما قال : كونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً وثبوت الشئ لنفسه ضرورى، فكان حمل موجود عليه ضرورياً أيضاً فيترتب عليه السؤال .

سؤال - فيكون كل وجود واجباً بالذات (١) اذ لا معنى لواجب الوجود الا ما يكون وجوده ضرورياً وثبوت الشئ لنفسه ضرورى .

١- اين سؤال را در اسفار اربعه من ٨٠، بعد از جواب اشكال (سؤال) اول اين طور ذكر کرده و جواب داده است : «فان قيل فيكون كل وجود واجباً اذ لا معنى للواجب سوى*

و حق الجواب و حقیقتاً أن هذا الحكم صادق بالاریب و معلوم بالبديهة أن لا يقع الجعل بین الشيء و نفسه، ولا یحتاج ثبوته إلى سبب، لكن فی نفس الشيء و نحوه تحققه کلام أهو متحقق بلا جعل بسیط، و ليس له مبدء بل هو المبدء والغنی كالواجب أم كان ذی مبدء و محتاجاً إلى مذوات الذوات و جعل الكل و تذوات ذاته و تقرر نفسه بجعله جعلاً بسیطاً كوجود الممكنات فوجوبه ضرورة ذاتیة لأزلیة و الفرق

ما یكون تحققه بنفسه . قلنا : معنی وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غیر احتیاج إلى فاعل و قابل، و معنی تحقق الوجود بنفسه أنه اذا حصل اما بذاته كما فی الواجب او بفاعل لم یفتقر تحققه إلى وجود آخر یقوم به، بخلاف غیر الوجود فانه انما یتحقق بعد تأثیر الفاعل بوجوده و اتصافه بالوجود

جواب این اشکال پر واضحست و تحقیقاتی را که مصنف علامه در مراتب اصل حقیقت وجود نموده است بکلی این شبهه را ریشه کن میکند . در جواب میگوئیم : ضرورت بر دو قسم است ضرورت ازلیه و ضرورت ذاتیه . ضرورت ازلیه عبارتست از ثبوت محمول «وجود» از برای موضوع دائماً . انتزاع محمول از موضوع در ضرورت ازلیه بدون حیثیت تعبیدیه و تعلیلیه است . ضرورت ذاتیه مفادش ثبوت محمول از برای موضوع است مادامیکه ذات موضوع موجود است ، و ثبوت موضوع در خارج و ثبوت محمول از برای آن احتیاج بحیثیت تعلیلیه دارد نظیر ثبوت وجود از برای موجودات امکانیه . علاوه بر این همین قائل «شیخ الاشراف» نور را (الن) بنور غنی و نور فقیر تقسیم نموده و ماهیت را از انوار طولیه نفی کرده است و فرق بین واجب و ممکن را بفنا و فقر و تقدم و تأخر و شدت و ضعف دانسته و در سلسله ای انوار، تشکیک را تشکیک خاصی میدانند و انوار ضعیفه را باقطع نظر از تجلیات نور الانوار و نور غنی جزء اباطیل و اعدام میدانند و ان هی الاسماء سمیتوها أنتم و آباؤکم و ما انزل الله بهامن سلطان» پس فرقی واضحست بین واجب که وجودش قویترین وجوداتست و ممکن که وجودش ظل وجود واجب و بحسب رتبهی وجودی متأخر و حقیقت ذاتش قوام بحق تعالی دارد . این بطریق اهل نظر ولی بطریقهی اهل کشف از برای ممکنات مرتبه ای از وجود تحقق ندارد .

الفـ الرجوع شود به حکمت الاشراف چاپ سنکی طهران ص ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۸، ۳۱۹ در صفحه ۳۱۸ شیخ الاشراف گفته است : « فاذا التعمین بین نور الانوار و بین النور الاول الذی حصل منه ليس الا بالکمال والنقص » مصنف « ملاصدراره » در حاشیهی همین مطلب گفته است ، هینا اشکال قوی عرضناه الخ » با تحقیقاتی که این شیخ عظیم الهی در این موارد کرده است این قبیل از اشکالات از او خیلی مستبعد است

بينهما محتاج إلى البيان وله دخل في دفع السؤال وظهور الجواب وإندفاع السؤال على وجه يصير نظير البديهيات موقوف على المقدمات فقال في الجواب :

ان هذا مندفع بثلاث امور : التقدم والتأخر والتمام والنقص والغنى والحاجة - وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الازلية ؛ فواجب الوجود يكون مقدماً على الكل غير معلول لشيء وتاماً لا اشد منه في قوة الوجود ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه ، وغنياً لا تعلق له بشيء من الموجودات اذ وجوده واجب بالضرورة الازلية ، من غير تقييده بمادام الذات ولا اشتراطه بمادام الوصف ؛ والوجودات الامكانية مفتقرات الذات متعلقات الهويات، اذا قطع النظر عن جاعلها فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة ؛ اذا الفعل يتقوم بالفاعل كما ان ماهية النوع المركب يتقوم بفصله، فمعنى كون الوجود واجباً ان ذاته بذاته موجود من غير حاجة له الى فاعل يجعله ولا قابل يقبله ومعنى كون الوجود موجوداً انه اذا حصل اما بذاته او بفاعل لم يفتقر في كونه متحققاً الى وجود آخر يحصل له ، بخلاف غير الوجود لا فتقاره في كونه موجوداً الى اعتبار الوجود وانضمامه .

والفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الازلية محتاج إلى التدبر، التام لان الازل ليس وقتاً محدوداً له حالة معينة يجري فيها الكلام بل الازلية عبارة عن نفى الاولية وعدم إفتقارها على شيء ولا يرتبط بشيء أصلاً وهو المبدء لكل شيء وإليه راجعون، ووجوب ذاتي حاصل بوساطة الذات وأصل الذات حاصل من حقيقة الذات الحق وواجب به وإذا كان بلامدخلية شيء آخر فهو قديم، وليس له حكم في الحقيقة وهو من عالم العقل والنور وإذا كان محتاجاً بأسباب آخر وهو من عالم القدر وهذا الوجوب ووجوب بالغير وله مراتب (فتدبر)

وإذا قطع النظر عن جاعلها فهي بذلك الاعتبار باطلة وهذا الحكم مشترك بين الوجودات والماهيات إلا أن قطع النظر في الوجودات محال لان الوجودات هي المجموع بالذات و عين الاضافات، هوياتها هوية تعلقية ولا يلزم أن يكون واقعاً تحت المضاف وفي الماهيات الحال حال الجواز وفي هذا الحال وبها باطل وما شئت

رایحه الوجود وبهذا الاعتبار وإحتياجها بالوجود الثابت كما هي بالجاعل «فافهم» وحقّ الجواب ووجوب الحق هو الوجود الازلي، وأما الوجود الذاتى مادام الذات فهذا الوجود ليس دوامه أزلياً وذاتياً، بل دوام الوجود مرتبط بدوام الذات، وهذا القيد أى قيد مادام الذات يشعر بجواز السلب وإندراج الامكان كما يحكم به الوجدان فعالم التام خارج عن الوجودين وليس له الحكم بالاصالة بسوجه من الاسماء وبقا بابقاء ربط محض وفيض صرف حكمه حكم الاصل .

سؤال - اذا اخذ كون الوجود موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود (۱)

۱- از برای وجود بنا برمسلك تحقيق وطريقه اولياء عرفان مصداق و مفهومىست - مفهوم وجود مشترك بين جميع موجودات و ماهياتتست وصدق آن بر جميع ماهيات بنحو تساويست و موجود يعنى مائت له الوجود، ولى مصداق اين مفهوم مختلف است در وجود خارجى مصداق موجود نفس ذات وجود است، در ماهيات اتحاد يا قيام آنها بوجود است مثل آنکه مفهوم ابيض بر عارض و معروض و مرکب از عارض و معروض بمعناى واحد صادق است البته منشأ حمل در هر يك مختلف است كما اينکه مفهوم كلى بر كلى عقلى و منطقى و طبيعى صادق است ليكن كليت در بعضى (منطقى) بالذات و در بعضى (كلى عقلى و طبيعى) بالعرض است .

شيخ الرئيس اعلى الله مقامه در تعليقات و الهيات شفا - متعرض اين مطلب شده است (الف) صدر الحكما در حواشى حكمت الاشراف فرموده است : (ب) دلولى يكن للوجود افراد حقيقية لما اتصف بلوازم الماهيات المختلفة الذوات او متخالفة المراتب لكنه منصف بها لانه منصف بالفنى والحاجة كما فى الواجب والممكن، لاشك ان الفنى والحاجة من لوازم الماهيات (ج) وكذا يتصف بالتقدم والتأخر والشدة والضعف وهذه كلها من صفات الموجودات *

الف - در تعليقات گفته است : « اذا سئل هل الوجود موجوداً وليس بموجود فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود والوجود هو الموجودية - رجوع شود بتعليقات ملاحظه بر شرح حكمت الاشراف چاپ طهران ص ۱۸۴ ، كتاب المشاعر چاپ «طهران» سنكى صفحه ۲۴ ، اسفار اربعه چاپ سنكى طهران ۱۲۸۲ ق صفحه ۹۶ - الهيات شفا چاپ سنكى طهران ص ۵۷۹

ب - شرح حكمت الاشراف چاپ سنكى طهران (۱۳۱۵ ق) ص ۱۸۴ و ۱۸۵

ج - حاجت بنا بر تحقق ماهيت و اصالت آن بالذات در ماهيت و بالعرض در وجود است و اما بنا بر اصالت وجود مناط حاجت عين الفقر و الربط بودن وجود خاص است غنا مطلقاً از لوازم وجود بلکه عين وجود واجبى ميباشد - خلاصه آنکه بنظر تحقيق بنا بر اصالت وجود غنى و فقر شدت و ضعف ، تقدم و تأخر همه اينها 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 فلا بد من أخذ الوجود موجوداً (١) بالمعنى الذى أخذ فى غيره من الموجودات، وهو أنه شيء له الوجود فلم يكن الوجود موجوداً لاستلزامه التسلسل عند عود الكلام الى وجود الوجود جزءاً.

هذا السؤال وارد على قوله فى الجواب السابق كونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً ودفعه ما يرد عليه بأنه على هذا كان كآل وجود واجباً بالذات بما قال و معنى كون الوجود موجوداً أنه اذا حصل إما بذاته، أو بفاعل لم يفتقر فى كونه (٢) موجوداً

* ووح لا بد وأن يكون فى كل من الموجودات أمر وراء الماهية الموجودة والالما كانت الموجودات متخالفة الماهيات كما عليه المشاؤون او متخالفة الافراد كما عليه طائفة أخرى، اذ الكلى مطلقاً بالقياس الى حصصه نوع واما قول القائل لو كانت للوجود أفراد فى الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعاً على وجودها ضرورة أن ثبوت الشيء للآخر فرع على ثبوت ذلك الآخر فيكون للماهية وجود قبل وجودها فغير مستقيم لعدم خصوصية هذا الكلام بكون الوجود ذا فرد بل منشأ اتصاف الماهية بالوجود سواء كان له افراد اولاً - لم يكن له الا الحصص (الف) اين برهان را در اسفار نيز ذكر کرده است (ب)

١ - متحققاً دد - طه

٢ - شارح كتاب حكمت الاشراق علامه شيرازى در شرح حكمت الاشراق (شرح حكمت الاشراق چاپ سنكى طهران صفحه ١٨٣ و ١٨٤) قبل از شرح و تقرير اشکالات شيخ الاشراق (حكومت فى نزاع بين اتباع المشائين) چنین گفته است: «حكومة: فى نزاع بين اتباع المشائين الذاهبين الى ان وجود الماهيات زائد عليها فى الازهان والاعيان وبين مخالفينهم الصائرين الى انه يزيد عليها فى الازهان لافى الاعيان، اين اشکالات اگر چه بر زيادت وجود بر ماهيت بحسب خارج شده است ولى خارجيت وجود را بطور مطلق باطل مينمايد اشکال»

الف - و تحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية - جمهوراً هل تحصيل بواسطه غفلت از اين نکته ي دقيق دچار اشکال شده اند از مطاوى فصول اين كتاب و حواشى و تعليقات معلوم خواهد شد كه وجود در خارج نفس تحقق ماهيت است و قاعده فرعيه در هليات مركبه جارى و در قضاياتيكه مفاد آنها هليت بسيطه است جارى نيست و ثبوت وجود از براى ماهيت تخصصاً از اين قاعده خارج است امام رازى غير مرضى براى فرار از اشکال تخصيص در قاعده ي عقلى قائل شده است .

ب - اسفار اربعه چاپ سنكى طهران صفحه ٩

الی وجود آخر فمعنی کونه موجوداً بعد التحصل هو کونه وجوداً بخلاف غیر

اول شیخ الاشراف در حکمت الاشراف بر خارجیت وجود اینست: والوجود يقع بمعنی واحد ومفهوم واحد (الف) علی السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنی معقول اعم من کل واحد وكذا مفهوم الماهية والحقیقة والذات فیدعی ان هذه المحمولات عقلية سرفة فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد ، ما كان بمعنی واحد يقع علی البیاض وعلیه وعلی الجواهر فاذا اخذ اعم من الجوهرية فاما ان يكون حالا فی الجوهر قائما به او مستقلا بنفسه ، فلا یوصف به الجوهر ، او نسبته الیه والی غیره سواء ؛ وان كان فی الجوهر فیکون حاصل له والحصول هو الوجود فالوجود له كان حاصله فهو موجود فان اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود فلا یكون الوجود علی الوجود وغیره بمعنی واحد اذ مفهومه فی الاشياء انه شيء له الوجود وفی نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لانطلق علی الجميع الا بمعنی واحد - ثم نقول : ان كان السواد معدوماً فوجوده لیس بحاصل فلیس وجوده بموجود اذ وجوده أيضاً معدوم ، فاذا عقلنا الوجود فحکمنا بأنه لیس بموجود فمفهوم الموجود غیر مفهوم الوجود ثم اذا قلنا وجد السواد الذی قد اخذناه معدوماً وكان وجوده غیر حاصل ثم حصل وجوده ، فحصول الوجود غیره ؛ فللوجود وجود فیمود الکلام الی وجود الوجود فیزهد الی غیر النهاية والصفات المترتبة لغير المتناهية اجتماعها محال، اینکه شیخ شهید (قدہ) فرموده است : فیدعی أن هذه محمولات عقلية سرفة . اگر وجود مثل سایر اعتباریات امر اعتباری صرف باشد و بوجه من الوجوه دارای مسداق نباشد هما نظوریکه قائلان بأصالت ماهیت معتقدند باید حمل آن بر موجودات متفاوت نباشد در حالتی که وجود جوهر اقوی از وجود عرض و وجود مجرد تماماً از وجود ماد است - نفس ماهیت بدون ملاحظه وجود خالی از جمیع انحاء تعینات و تشخصاتست «فی نفسها» نه اتصاف بتقدم پیدا مینماید و نه تأخر بلکه بین ماهیات اشياء در سلسله علل و معالیل علاقه ای وجود ندارد اگر در نفس ماهیت تقدم و تاخر موجود باشد لازم آید که ماهیت از مقوله مضاف بوده باشد*

الف - هذا الدعوى أى كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الاشياء قريب من الاوليات فان العقل یجد بین موجود و موجود من المناسبة ما لا یجد مثلها بین موجود و معدوم و لیست هذه المناسبة لاجل كونها متحدة فی الاسم حتى لو فرض انه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد ولم یوضع بین الموجودات اسم واحد لم نجد هذه المناسبة بینهما كما نجد بین هذه . ومن الشواهد أن رجالو ذکر قسیدة و جعل قافية جمیع آیاته لفظ الوجود فحکموا بأن القافية مکررة بخلاف ما لو جعل قافيتها لفظ العین مثلاً ولولا أن العلم الضرورى حاصل بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد فی الكل لما حکموا بالتکرر فی أحد هما دون الاخر مرجوع شود به تعلیقات صدر المتألهین بر حکمت الاشراف (شرح حکمت الاشراف چاپ طهران سنکی ص ۱۸۲) أسفار اربعه چاپ سنکی طهران ص ۷-

الوجود فان معنی کونه موجوداً آنه ثبت له الوجود ، فحمل مفهوم الوجود علی کل ما یغایر الوجود بمعنی ذالوجود فاطلاقه بهذا المعنی ثابت محقق .

فیرد أن إطلاقه فی الوجود بهذا المعنی أم بغيره فعلی الاول یلزم أن لا یكون الوجود موجوداً لانه علی کونه موجوداً بهذا المعنی یستلزم المحال وعلی الثانی یلزم خلاف ما ثبت فی اللغة . قیل لسنا فی الامور الحقیقیة تابع اللغة لانه لا یصح إقتناص الحقایق بمجرد تتبع موارد استعمال الالفاظ فلاعلینا شیء فی المخالفة إذا أذانا علیها الدلیل ، ولو بنی الامر علی المتابعة فی الامور العقلیة الواقعیة أيضاً قلنا لا یلزم علی ما قلنا مخالفة أهل اللغة فی إطلاق مفهوم الوجود كما یجاب به المصنف فی الجواب وقال :

پس حقیقت وجود خارجی متصف بعلیت ، معلولیت ، تقدم و تاخر میشود و ادراك حقیقت خارجی وجود بعلم حصولی ارتسامی امکان ندارد 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 و خارج وجودش متبدل میشود اما در نفس وجود چون وجودی زاید بر خود ندارد این معنا تصویر نمیشود .

وجود بردو قسم است وجود مفهومی و مصدری که مشترك فیہ جمیع اشیاست و بآن وجود اثباتی نیز اطلاق شده است وجود خارجی که از آن تعبیر بوجود خاص نیز شده است این وجود مبده هر خیر و موجب طرد عدم از ماهیاتست وجود باین معنا امر عام بدیهی نیست اگرچه حقیقت واحده و دارای مراتب مقول بشکیک است ، اشتراك وجود خاص بین افراد با اشتراك کلی نسبت با افراد خود فرق دارد بعد از وضوح این مطلب گفته میشود: وجود سواد یا بیاض با جوهر عبارت از نفس تحقق بیاض و سواد و جوهر است نه آنکه از برای سواد یا بیاض وجودی و از برای وجود آن ها نیز وجودی باشد تا تسلسل لازم بیاید و مراد از تحقق وجود سواد بنفس ماهیت سواد این نیست که مفهوم سواد و وجود آن یکبست تا آنکه فرقی بین قولنا: السواد سواد و : السواد موجود نباشد . بلکه مراد از تحقق سواد بعین وجود خاص خود آنستکه وجود خاص بسیط متحد است با مفهوم سواد بحسب وجود خارجی و كذلك در بیاض - مفهوم سواد یا بیاض و یا جوهر مفهوم کلی و معنای طبیبی میباشد که در خارج باینکه حواز وجود خاص که از مراتب اطلاق وجود منبسط ساری در هر چیزی است متحد است - بنا بر این اشکالات شیخ الاشراف حاکی از نرسیدن او باصل مسئله اصالت وجود است .

جواب - هذا الاختلاف بين موجودية الاشياء وبين موجودية الوجود ليس يوجب الاختلاف في اطلاق مفهوم الوجود المشتق المشترك بين الجميع لانه امامعنى بسيط كما مرت الاشارة اليه واما عبارة عما ثبت له الوجود بالمعنى الاعم سواء كان من باب ثبوت الشيء لنفسه الذى مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه ، او من باب ثبوت الغير له ، كمفهوم الابيض والمضاف وغيرهما - فان مفهوم الابيض ماله البياض سواء كان عينه او غيره .

اي الاختلاف بين موجودية الاشياء بمعنى ما ثبت له الوجود و بين موجودية الوجود بمعنى أنه هو الوجود ، ليس إختلافاً يوجب إختلاف إطلاق معنى الوجود المشتق المشترك بين الجميع كما ثبت فى اللغة لان معناه إذا كان بسيطاً فلاشئ عليه ، وإذا كان معناه ما فى اللغة أى ما ثبت له الوجود فلا يخص الثبوت فيها بثبوت الغير فكان المراد المعنى الاعم فبمعنى الاعم يصدق على الوجود كما يصدق على غيره فلا يلزم التسلسل ولا خلاف ما ثبت لان مرجعه عدم انفكاكه عن الموجودية سواء كانت بنفسه أم بأمرزايده كمفهوم الابيض الذى يصدق على البياض وذا البياض و مفهوم المضاف الذى يصدق على الحقيقى والمشهورى .

والشيخ يعترض على العبارة فقال : قوله إن المحمول إما معنى بسيط و يريد به المعبر عنه «بهست» واما عبارة عما ثبت له الوجود بالمعنى الاعم وهذا القسم بيان للموضوع ، وهو يريد تقسيم المحمول ويمكن تصحيحها بأن يقال : عبارة اما ثبوته لما ثبت له الوجود أقول المراد إن المراد بالمحمول اما مفهوم «هست» واما مفهوم ما ثبت له الوجود .

والتجوز فى جزء معنى اللفظ لا ينافى كون اطلاقه بحسب الحقيقة ، و كون الابيض مشتملا على امرزايده على البياض انما يلزم من خصوصية بعض الافراد لان نفس المفهوم ، فكذلك كون الوجود مشتملا على امرزايده على الوجود كالماهية انما ينشأ من خصوصيات الافراد الممكنة لان نفس المفهوم المشترك .

قوله : والتجوز جواب عن سؤال تقديره أنه على ما ذكرت يلزم أن يكون

الموجود باعتبار المعنى المجازى محمولاً على الوجود ويكون موجودية الوجود مجازاً إذ الثبوت الذى هو جزء معنى الموجود حقيقة فى ثبوت الشيء لغيره و مجاز فى ثبوت الشيء لنفسه وخروج الجزء عن معناه الموضوع له يستلزمه خروج الكل والجواب منع الملازمة بأنا لانسلم أنه إذا كان استعمال جزء اللفظ فى المعنى الذى كان هذا المعنى بحسب دلالة المطابقى خارجاً عن معناه الموضوع له ومجازاً كان معنى اللفظ المطابقى أيضاً مجازاً إذ لعل المعنى المجازى لجزء اللفظ صار جزء المعنى المطابقى لللفظ .

والحاصل سلمنا أن معنى لفظ النسبة بحسب (١) المعنى المطابقى كان نسبة الخاص أى بين المتغايرين وإذا استعمل فى الاعم كان مجازاً . لكن لانسلم إذا صار جزءاً لللفظ آخر بهذا المعنى المجازى لا يكون إطلاق هذا اللفظ فى تمام المعنى حقيقة .

نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس فى الهيئات الشفاء: «ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهية هى مثلاً انسان او جوهر آخر هو واجب الوجود كما انه يعقل من الواحد انه ماء أو هواء او انسان وهو واحد . قال: ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود »
اي نظير ما قلنا ان كون الابيض مشتملاً على امرزائد، وكذا الموجود مشتمل على امرزائد نشأ من خصوصية بعض الافراد وما قاله الشيخ الرئيس فى الهيئات الشفاء: (٢) «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 هو وإلا

١- بحسب المطابقة «د - ط»

٢- الهيئات شفا چاپ سنكى طهران صفحه ٥٢٩ «فنقول: ان الاول لاماهية له وقد عرفت معنى الماهية وبماذا تفارق الانية فيما تفارقه فى افتتاح تبياننا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من رأس ان واجب الوجود الخ» .

لا تعقل مفهوم الواجب بل أمر زايد ولا الواحد لان الشيء لا يوجد في ظرف مع عدم جزئه فيه ، وتعقل مفهوم الواجب والواحد بلا امر آخر واعتبار شيء صحيح كما قال وصحته دليل على عدم إعتبار شيء في مفهومهما على نحو الجزئية وقال ففرق اذن لانه إذا اخذ الواحد بما هو واحد صار عين الوحدة ولا يحتاج إلى مبدء وموصوف بل هو المبدء ، وكذا الواجب وإذا اخذلها ماهية وموصوف صار مفهومين عارضين ومحتاجين إلى المعارض كساير المفاهيم .

فقوله: ففرق إذاً يعني فإذا الفرق المذكور فرّق بين المصداق باعتبار وبين المصداق باعتبار آخر لان باحد إعتبارين مفهوم اللفظ خارج عن المصداق وعارض له وباعتبار آخر مفهوم المحمول ليس عارضاً وإطلاق المفهوم المحمول ليس عارضاً وإطلاق المفهوم المشترك بحاله كما ادعاء .

وقال ايضاً في التعليقات: اذا سئل هل الوجود موجود ، فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود ، فان الوجود هو الوجودية . ولقد اعجبني كلام السيد الشريف في حاشية المطالع وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتق كالناطق والالكان العرض العام داخل في الفصل و لو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري ، فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه ضمير الذي فيها انتهى كلامه وهو قريب مما ذكره بعض اجلة المتأخرين (١) في حاشية القديمة لاثبات اتحاد العرض والعرضي ، فعلم أن مصداق المشتق وما يطابقه امر بسيط ليس يجب فيه تركيب بين الموصوف والصفة ولا الشيء معتبر في الصفة لاعاماً ولا خاصاً .

وقوله اذا سئل هل الوجود موجود ظاهره أنه سؤال عن كيفية وجوده لأنه سؤال وتشكيك في أصل وجوده كما يدل عليه قوله في الجواب بمعنى أن الوجود

١- ملاجلال دواني در حواشي تجريد - ملاجلال سه حاشيه بتجريد نوشته است :

حقيقته أنه موجود والمعنى منه أن المراد من مفهوم الوجود وحمله ما هو المراد من مفهوم الوجود وحمله فكما في حمل الوجود لا يلزم الفساد ، فكذا في حمل الموجود فالوجود هو الوجود فلا يشتمل على الزيادة . ولذا قال . ولقد اعجبني لان كلام السيد أيضاً موافق لمراده لان مدلول المشتق هو مدلول المبدء عنده و حاصل كلامه أن أهل اللغة قالو إن المشتق كالناطق مثلاً ما قام به النطق فيكون مفهوم المشتق مركباً من المبدء وما قام به ذلك المبدء فيشتمل على الزيادة وهذا كلام اهل البيان وليس مطابقاً للبرهان لانه على التحقيق الوجود هو التحقق والموجودية لاما به يتحقق وتحقق الشيء لا يمكن أن يكون زائداً وعارضاً عليه ولو اعتبر في مفهوم المشتق الموصوف مفهومأ أو ماصدق عليه لزم ما قال المصنف فباعتبار الاول اى دخول العرض العام في الفصل وعلى الثاني الانقلاب . قوله فذكر الشيء في التفسير جواب للسؤال المقدر كما قيل فلماذا ذكر الشيء في المشتقات قال فذكر الشيء الى آخره . وقوله وهو قريب مما ذكره بعض أجلة المتأخرين (١) إشارة إلى ما قال في الحاشية هكذا لا يدخل في مفهوم المشتق الموصوف لاعاماً ولا خاصاً لانه لو دخل

١ - محقق دواني «ملاجلال» در حواشي قديم بر تجريد الاعتقاد علامه طوسي داعلي الله قدره، گفته است : التحقيق أن معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالتحقیقة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما مما يعبر عنهما في الفارسية بـ «سياه» وأمثالهما ولا مدخل في مفهومهما للموصوف لاعاماً ولا خاصاً اذ لو دخل في مفهوم الابيض الشيء كان معنى قولنا : والثوب الابيض، الثوب الشيء الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب، الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده، ثم العقل يحكم بديهة او بالبرهان ان بعضاً من تلك المعاني لا يوجد الا بأن يكون ناعناً لحقيقة اخرى مقارناً لها شايماً فيها لا كجزءها وتسميتها بالعرض وبعضها ليس كذلك ولولائك الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شيء وهو الابيض أو أسود، كلام محقق صريح است در اينكه مبادئ اشتقاق در مشتقات معاني مصدرية ميباشند چون بين مشتق ومبدء آن واسطه قائل نيستند گفته اند اعراض همان مشتقاتند ملاجلال قائل باتحاد بين مشتق ومبدء حقيقي آنست نه مبدء مشهورى . خلاصه كلام آنكه محقق دواني نسبت را بطور كلي از مفهوم مشتق خارج ميداند در كلام محقق بعضى از مناقشات وارد است كه اينجا محل ذكر آن نيست مثل اينكه گفته است نزاع قوم (حكما) در عرضيت الوان دليل بر آنست كه اعراض همان مشتقاتند، در حالتيكه لحاظ ذات عرض غير از ملاحظه عرضيت آنست نزاع در عرضيت كاشف از اينكه اعراض مشتقاتند نميباشد .

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

۱- در اینکه مدالیل مشتقات بسیط یا مرکب است اختلاف است . جمعی ازارباب
تحقیق (الف) مشتق و مثل ضارب را مرکب از ذات و انسان مثلاً و مبداء اشتقاق «ضرب»
نمیدانند بلکه مشتق را معنایی بسیط و غیر مرکب میدانند بعضی مطلقاً ذوات را در مشتقات
مأخوذ میدانند برخی بین اسماء آلات و غیر اسماء آلات تفصیل قائلند در اسماء آلات ذات
را معتبر و در غیر اسماء 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 ولا بالخاصة وحدها مع انه یصح التعریف باحدهما علی رأی
المتأخرین حتی غیر والتعریف الی تحصیل أمر أو ترتیب امور فلیس من تلك الصعوبة فی
شیء اما اولاً فلان التعریف بالمفردات انما یکون بالمشتقات کالناطق والضحک والمشتق
وان کان فی اللفظ مفرداً الا ان معناه شیء له المشتق منه فیکون من حيث المعنی مرکباً
این تعلیقه را نوشته است «یرد علیه ان مفهوم الشیء لا یعتبر فی مفهوم الناطق مثلاً والالکان
العرض العام داخلاً فی الفصل، فلو اعتبر فی المشتق ما صدق علیه الشیء انقلبت مادة الامکان
الخاص ضرورية ، فان الشیء الذی له الضحک هو الانسان وثبوت الشیء لنفسه ضروری فذکر
الشیء فی تفسیر المشتقات بیان لما یرجع الیه الضمیر الذی یدکر فیہ . فان قبل المشتق
منه داخل فی مفهومه ضرورة وكذا ثبوته للموضوع الذی نسب الیه فیکون مرکباً قلنا
لیس شیء منهما محمولاً علی ما قصد تعریفه فلا یصلح معرفاً وان اخذ منهما محمول علیه
کالثابت له المشتق منه مثلاً عاد الکلام الی مفهومه فان الشیء لیس داخلاً فیہ ، فان اعتبر
محمول آخر لزم اعتبار مفهومات متسلسلة الی ما لا یتناهی» قائلان بیساطت از طرق متعدد
استدلال نموده اند یکی از راه تبادل معنی از مشتقات آنچه که متبادر بذهن است همان قدر
مشترک بین بسیط و مرکب از مشتقات است و دیگر آنکه معتبر در مشتق اگر مفهوم ذات و شیء*

الف - معلم اول ارسطو و تا بیان او از اعراض تعبیر بمشتقات نموده اند از کم بمشکم و از
کیف بمشکیف تعبیر نموده اند - بهمنیار تلمیذ شیخ فلاسفی اسلام گفته است ، « لو كانت الحرارة
قائمة بذاتها لكانت حرارة وحارة - رجوع شود بشواهد ربوبیه چاپ سنکی طهران ص ۳۰ - اسفار
چاپ سنکی طهران صفحه ۹۰ - حاشیه محقق سبزواری بر ص ۹ اسفار - قوله ، وقد ذکر لتوضیح ما
اختاره بوجهین الخ»

ب - شرح مطالب چاپ سنکی تبریز «خط عبدالرحیم معروف» ۱۲۹۴ ق ص ۱۰ -

حاشیه سید محقق شریف

وأورد عليه معاصره السيد بأنه لو دخل فيه الشيء أو الثوب لم يكن معناه ما ذكر بل يكون المعنى على الأول الثوب الشيء له البياض وعلى الثاني الثوب الثوب له البياض انتهى .

وقال المحقق الباغلاني في توجيه كلام الدواني إن المراد بالابيض هنا هو الناءت وحده وهو الذي عبر عنه بالفارسية «سفید» وغرضه أننا نعلم بالبديهة أنه ليس في التوصيف تكرير الموصوف مع أنه لو كان الموصوف داخلا في مفهومه لزم التكرير وقيل ما وجهه هو المراد لاغير وليس في الابيض من الموصوف شيء بل ظهوره فيه وقول المصنف وهو قريب مما ذكره إشارة إلى المخالفة بوجه أي في اللزم لان اللزم على قول الدواني التكرار وعلى قول السيد هو ما صرح به من الفساد أي الانقلاب و يميل إليه المصنف ولذا قال : ولقد اعجبني . لمحض الموافقة .

واما ما قيل لم يلزم الانقلاب في مادة الامكان (۱) مثل الانسان ضاحك بالامكان

* باشد لازم آید لحاظ عرض عام در فصل - اعتبار مفاهیم عامه در ذات محالست اگر مراد از ذات یا شیء - ذات خاص و شیء خاص «یعنی مصداق خاص یا شیء باشد» لازم آید لحاظ نوع مثل انسان در فصل مثل ناطق و انحصار جمیع قضایا در ضروریات، امکان خاص منقلب بضرورت میشود برخی گفته اند این محذور بنا بر اول هم لازم می آید، یا انحلال عقد حمل «مثل الانسان - انسان» بدو قضیه یکی ضروریه مثل «الانسان انسان» و دیگر ممکنه «مثل الانسان کاتب یا له الكتابة بالامکان» و دیگر تکرار ذات در قضایائی که مفاد آنها ثبوت اعراض از برای موضوعاتست مثل الانسان اسود یا ابیض یا کاتب - کثیری از محققان فلاسفه قائل باتحاد عرض و عرضی هستند که در حاشیه ذکر شده است و دیگر آنکه مشتق را بیک معنی حمل بر ابیض و بیاض مینماییم و دیگر آنکه لازم آید توصیف اعم بأخص بنا بر ترکیب مشتقات ، استدلال دیگر آنکه لازم می آید که در حمل مشتقات مثل عالم و قادر بر حقیقه عالی قائل بتجرید شویم از این اعتراضات در کتب اصولی و غیر اصولی جوابهایی داده اند.

۱- بساطت بردو قسم است: بساطت لحاظیه ، و بساطت حقیقیه. ملاک بساطت لحاظی وحدت صورت علمی ادراکی است که از وجود معلوم بالعرض «شیء خارجی» حکایت مینماید یعنی بکصورت علمی واحد در مرآت ذهن و لوح نفس منطبع میشود باین معنا که آنرا یک ادراک مینامند این خود منافات ندارد که معلوم بالعرض «یعنی شیء خارج» مرکب باشد محط کلام و مورد نقض و ابرام در بین اعلام قسم دوم «بساطت حقیقه» است به وجه*

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

در این جا متصور است اول آنکه مفاد، مدلول مشتق و موضوع له آن مرکب تفصیلی باشد دوم آنکه موضوع له و مدلول مشتق بسیط محض و صرف بوده باشد سوم آنکه لفظ مشتق وضع شده باشد برای امر وحدانی قابل انحلال بمعنون مبهم و عنوان بدون نسبت بنا بر شق سوم استدلال محقق شریف برای بساطت مدالیل مشتقات ناتمام است چون برهان محقق شریف خروج ذات را از مشتقات اثبات میکند ولی بساطت را اثبات نمی نماید چون در مثل «زید قائم» صورت مبهمه ای متبلس بقیام در ذهن متمثل میشود - (الف) برهان بر این معنا بنا بتقریر بعضی از اکابر (ب) آنستکه مبده بواسطه ی مغایرتش باذی المبده در وجود خارجی متحد نمیشود و هیچ اعتباری سبب انقلاب حقیقت مبده از وجود واقعی آن نمیگردد چون مغایرت در این موارد تغایر اعتباری نیست نسبت واجدیت مادامی که در آن اعتبار امر مبهمی که مقوم عنوان مبدئیت باشد نشود حمل بر آن چیزی که مبده بآن قائم است یا مجموع مرکب از مبده و نسبت نمیشود مفاد قضیه «زید قائم» آنستکه : وجود صورت ذاتیه از برای زید وجود صورت منتزعه ی از اوست با لرض این وجود وحدانی نسبت بوجود صورت زید متمثل در ذهن وجود بالذات و نسبت بصورت متبلس بقیام وجود بالعرض است اما این خصوصیت مقوم عنوان جوهر یا عرض و یا امر اعتباریست معلوم نیست بلکه در جمیع این جهات مبهم است در کمال ابهام و قابل انطباق و اتحاد است با جواهر و اعراض و غیر جواهر و اعراض از جهت بودن آن عین مبده «در خارج» ابهام دارد وجود و بیاض موجود و ابیضند باین وجه بنا بر آنچه که ذکر شد همه ی اشکالات وارد در قاعده ی فرعیه دفع میشود بدون التزام با آنچه که محقق شریف و علامه ی دوانی و تابعان آنها مرتکب شده اند (ج) و قد ذکر بعضی

الف - محقق شریف قائل به بساطت مشتق است و مشتقات را متمحض در مبده و نسبت وذات را خارج از مدلول مشتق میدانند ولی ملا جلال دوانی مشتق را متمحض در مبده و نسبت را خارج میدانند .

ب - افضل المتأخرین فقیه کامل محقق و حکیم بساذل مدقق شیخ محمد حسین اصفهانی «قدس سره» در حاشیه بر کفایه مبحث مشتق «چاپ سنگی طهران ۱۳۴۴ق» صفحه ۹۱ و ۹۲ و ۹۳ ج - آنچه را که محقق سبزواری در حاشیه ی اسفار از برای تأیید قول ملا جلال ذکر کرده اسفار چاپ قدیم ص ۹ - وقد ذکر لتوضیح ما اختاره بوجهین «و یا آنچه را که برای اثبات بساطت مدلول از مترجمان کلمات معلم منطق «ارسطو» ذکر کرده اند و یا بکلام بهمینار تمسک کرده اند بی وجه است چون بین مفهوم عرفی و نظر عقلی حکمی خلط کرده اند متبع در تعیین مفاهیم و اینکه موضوع له مشتق بسیط یا مرکب است ذهن صافی عرف عاری از شوائب بر این است .

على إعتبار المصداق كان المعنى الانسان إنسان ممكن الضحك بالضرورة «فتأمل»
سؤال - ان كان الوجود في الاعيان صفة (١) موجودة للماهية فهى قابلة
له ، والقابل وجوده قبل وجود المقبول فيلزم تقدم (٢) الوجود على الوجود
جواب - كون الوجود متحققاً في الاعيان فيما له ماهية لا يقتضى قابلية
الماهية له اذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية، واتصاف الماهية بالوجود انما

استبدنا أدام الله حراسته (الف) « ان لفظ المشتق الاسمى القابل للحمل على الذوات
موضوع لامر وحدانى قابل للانحلال الى معنون مبهم وعنوان دون النسبة ، وأن المشتق
متوسط بين الجوامد التى هى بسائط لفظاً ودلالة ومدلولاً وبين المركبات تفصيلاً التى
هى مركبات والدلالة والمدلول تركيباً تفصيلاً والمتوسط بينهما هو المشتق فهى أمر
وحدانى لفظاً ودلالة ومدلولاً فى النظرة الاولى ولكنه ينحل الى شيئين فى المقامات الثلاث
عند التحليل والتجزية عقلاً ، مفهوم مشتق مثل «ابيض» حكيت مينمايد از مفهوم وحدانى
كه بتحليل عقلى منحل بذات وعنوان ميشود معنى تحليلى سفيد « ذات ثبت له البياض ،
است .

١ - شيخ الاشراف در حکمت الاشراف گوید: (ب) «وأيضاً الوجود اذا كان فى الاعيان زائداً
على الجوهر فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج فى تصورها
الى اعتبار تجزء بخلاف الكم ، و اضافته الى أمر خارج « اى عنها وعن محلها بخلاف
سنة الباقية من الاعراض ، كما ذكروا فى حد الكيفية وقد حكموا مطلقاً ان المحل يتقدم
على العرض من الكيفيات و غيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع ثم لا يكون
الوجود اعم الاشياء ، اين اشكال را بعينه در اسفار (چاپ سنكى صفحه ١٣) ذكر
كرده است :

بطور تفصيل بيان شد كه زيادتى وجود بر ماهيت جوهرى ملازم با قيام وجود
بجوهر «مثلاً» نمى باشد چون اين زيادت زيادتى خارجى نيست بلكه عروض ، عروض
تحليلى است بحسب حمل اولى وبملاحظه نفس مفهوم بدون لحاظ خارج ومفهوم وجود
نسبت بماهيت جوهرى مثلاً عرضيست . خلط بين مصداق ومفهوم شيخ الاشراف را باين اشتباه
بزرگ انداخته است .

٢ - فيتقدم الوجود على الوجود « د - ط »

الف - وهو السيد الاجل الاكرم والمطاع المفخم العلامة المجاهد الكبير واليد المنير سيد
أماجد الفقهاء والحكماء رئيس الملة والدين وقره عيون الموحدين الحاج آقا روح الله الخمينى دام ظله
ب - شرح حكمت الاشراف چاپ سنكى طهران (١٣١٥ ق) صفحه ١٨٨

يكون في ظرف التحليل اذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية كما سبق وسيجيء زيادة ايضاح .

كون الوجود موجوداً للماهية هو معنى العروض ووجود العارض متأخر عن وجود المعروض ووجود المعروض السابق واللاحق اذا كانا متحدين فيلزم تقدم الشيء على نفسه وإن كان السابق غير اللاحق فننقل الكلام إليه فيلزم الدور أو التسلسل و كلاهما باطل وقوله: إتصاف الماهية بالوجود و عروضه لها إنما يكون في ظرف التحليل . منع لقول السائل الوجود في الاعيان صفة موجودة للماهية ، أي لانسلم أن الوجود كان موجوداً في العين وعارضاً للماهية فيلزم الدور أو التسلسل لان النسبة بينهما في الخارج إتحادية لا ارتباطية اذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية، فلا يكون في الخارج شيء هو العارض وشيء هو المعروض بل في الخارج شيء واحد يحلله العقل الى الشئيين العارض والمعرض باعتبارين فلا اتصاف ولا عروض في الخارج بل العروض في الذهن والاتصاف والاتحاد في الخارج فلا تقدم ولا تأخر ولا تسلسل مع كون الوجود عينياً وتحقق الاشياء به .

سؤال-ان كان الوجود موجوداً (١) فاما ان يتقدم على الماهية أو يتأخر او يكونان معاً فعلى الادل يلزم ان يكون حصوله مستقلاً دون الماهية ، فيلزم تقدم الصفة على موصوفها وتحققه بدونها وعلى الثاني يلزم ان يكون الماهية موجودة قبله فيلزم التسلسل وعلى الثالث يلزم ان يكون الماهية موجودة معه لانه فلها وجود آخر ويلزم مامر فبطلان التوالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدم .

١ - مصنف در حواشی بر حکمت الاشراف (الف) گفته است « و من الاشکالات القویة الواردة على عينية افراد الوجود ما ذكره المصنف قده (ب) في التلويحات وهو قوله : (ج) « ان كان الوجود في الاعيان صفة للماهية فهي قابلة اما أن يكون موجودة بده فحصل الوجود مستقلاً دونها فلا قابلية ولا صفتية أو قبله فهي قبل الوجود موجودة أو معه فالمهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر واقسام التالي باطلة كلها» در جواب این اشکال»

الف-شرح حکمت الاشراف چاپ طهران (١٣١٥ق) صفحه « ١٨٨ »

ب - شیخ الاشراف (قده)

ج - در اسفار «چاپ سنکی صفحه ١١ عنوان: اشکالات وتفصیلات» همین اشکال را از مطارحات نقل کرده و جواب داده است .

ومناظ (۱) تصحیح هذه التردیدات كون الوجود موجوداً آخر غير الماهية و

«در حواشی فرموده است: «و الجواب عنه باختیاران الماهية مع الوجود فی الاعیان وما به المعبية نفس الوجود الذی هی به موجودة وبدون الافتقار الی وجود آخر کما ان المعبية الزمانية الحاصلة بین الحركة والزمان الذی حصلت فیہ انما كانت بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتی یكون للزمان زمان الی لانها یة له»

اتصاف ماهیت بوجود در مثل «زید موجود» اتصاف عقلی و عروض وجود نسبت بماهیت عروض ذهنی و تحلیلی است نه عروض و اتصاف خارجی تا آنکه لازم آید که ماهیت قبل از وجود موجود باشد نظیر عوارض خارجی «عروض حرارت جسم» در عروض تحلیلی نفس شیئیت ماهیت کافی از برای عروض است - خواجه نصیر الدین طوسی در شرح اشارات (الف) گفته است: «و اذا ثبت (ب) هذا فنقول: اذا صدر عن المبدء الاول شیء كان لذلك الشیء هوية مغايرة للاول بالضرورة، ومفهوم كونه سادراً عن الاول غير مفهوم كونه ذاهوية «ماء» فاذن هيهنا امران معقولان: أحدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود، والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود - لان المبدء الاول لو لم يفعل شيئاً لم یکن ماهية أصلاً لكن من حيث العقل یكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها، ثم اذا قیست الماهية وحدها الی ذلك الوجود عقل الامکان فهو لازم لتلك الماهية بالقیاس الی وجودها و اذا قیست لا وحدها بل بالنظر الی المبدء الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقیاس الی وجودها مع النظر الی المبدء الاول»

چون معلول امکان ندارد که در مرتبه وجود علت موجود شود و تحقق وجودی آن باید در علت و تابع علت باشد، هر معلولی از علت مفیض خود بحسب رتبه وجودی و کمالات لازمی وجود تأخر دارد این معنا که عبارت از محدودیت وجود معلول است نزد قائلان باصالت وجود مثل خواجه و شیخ منشأ انتزاع ماهیت است و عقل هر موجود امکانی را منحل بماهیت و وجود مینماید آنچه که خارجیت دارد و بالذات موجود و صادر از علت است»

۱- مسح هذه التردیدات «د - ط»

الف - جزء سوم شرح اشارات چاپ جدید طهران ۱۳۷۹ ق صفحه ۲۴۵ «بیان کیفیة تکثر الجهات المقتضية لامکان صدور الکثرة عن الواحد»

ب - بنا بر آنچه که ذکر شد ایراد صاحب محاکمات بر خواجه وارد نیست محاکم گفته است «در تعلیقات بر شرح اشارات چاپ جدید طهران ص ۲۴۵»، و هذا الکلام من الشارح تصریح بأن فی الخارج امرین، مهية و وجود وقد صرح فی النهط الرابع بخلافه وقد حققناه. در حالیکه خواجه تصریح کرده است صادر از حق اول وجود است و آن مفهوم لازم از سنخ وجود نمی باشد و هر چه از سنخ وجود نباشد خارجیت ندارد.

أن لا يكون الوجود والماهية في الخارج موجودين بوجود واحد، فإذا كان كذلك فالترديد والسؤال صحيح ومنحصر في الشقوق الثلاثة وإذا سلمنا أن لكل واحد ثبوت له وجود منفرد آخر كان الجواب صعباً، ولكن في الواقع ليس كذلك، وما مراد من قال بعينية الوجود وكونه موجوداً في الخارج هو هذا، بل المراد من كون الوجود موجوداً في الخارج كون الخارج ظرفاً لنفسه وهو في الخارج نفس تحقق الماهية وليس إتصاف الماهية بالوجود كإتصاف الوجود بوجود كما قال في .

الجواب - قد مر أن إتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كإتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض حتى يكون لكل واحد منهما ثبوت آخر ليتصور بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدم والتأخر والمعية، فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما على الآخر ولا معية أيضاً إذا الشيء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر ولا يكون أيضاً معه، وعارضية الوجود للماهية أن للعقل أن يلاحظ الماهية من حيث هي مجردة عن الوجود فحينئذ يجد الوجود خارجاً عنه .

قوله: إن للعقل إلى آخره . معناه أن الوجود إذا صدر من الجاعل لم يكن صرف الوجود والبسيط المحض وكان ذاهوية وإذا كان كذلك فكان للعقل أن يحلل هذا النحو من الوجود بشيئين معتبرين بمفهوم الشيء والوجود، فهما متحدان في الواقع من حيث التحقق ومتغايران من حيث الحد والعنوان، وحكمهما في الخارج والذهن مختلف وما هو معتبر بمفهوم الوجود مقدّم بحسب الواقع والخارج، ومقدّم الآخر أي الماهية بحسب الذهن لأن ما حصل في الذهن هو نفس الماهية وتام ذاتها وهي فيه على الاستقلال وصاحب الأحكام، وما حصل من الوجود في الذهن إلا المفهوم

* معان وجود استماهية مفهوم كلي وتابع وجودات خاصه ميباشد وبالعرض موجود است واطلاق موجود برماهية مجاز است وموجود بالذات وجود است وآنچه كه صادر از جاعل ميشود فقط وجود است وجود محدود داراي لازمی عقلي است كه از آن تعبیر برماهية ميشود نه آنكه دو چیز از علت صادر شود و ماهية هم بالذات مجعول باشد تا اینکه هر شيء دو شيء باشد (كما توهم) صاحب محاکمات بين عروض وإتصاف عقلي وتحليلی وعروض و لحوق خارجی خلط کرده است و گفته می خواجه را در این جا با بیان دیگر در نمط «رابع» مناقض دانسته است .

وهوليس مصداق الوجود حتى كان مقدماً بل حصوله في الذهن بوجه ضعيف وحق هذا (١) الوجود وما ينبغي له العارضية والتابعية .

فلو اعيد السؤوال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن يقال هما بحسب التحليل معان في الوجود بمعنى ان الوجود بنفسه أو بجاعله موجود والماهية بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل اياها عن كافة الوجودات لها نحو من الثبوت كما سيجيء بيانه .

قوله : إن الوجود بنفسه أو بجاعله موجود . يمكن أن يكون الترديد لمنع الخلو لان هذا الوجود الذي يحلل الشيء إليه والى غيره لا يمكن أن يكون غنياً عن الجاعل ، فكان معناه أن هذا الوجود كان إمكانه الذاتي كافياً في صدوره عن الجاعل ولا يحتاج إلى شيء آخر غير الفاعل أي لا يكون كالماهية محتاجاً إلى الضميمة ويجوز أن يكون أو بمعنى «بل» ويكون المعنى أن الوجود بنفسه أي بلا واسطة في العروض بل بواسطة في الثبوت يتحقق بخلاف الماهية وهذا ظاهر ما حصل من الحاصل لكن المعية ههنا بوجه كان دليلاً للتقدم ويمكن المراد أن بعد التحليل حصل الوجود والماهية و حكم الوجود مطلقاً أنه كان موجوداً بالحقيقة بنفسه أو بجاعله بخلاف الماهية فان موجوديتها باعتبار ماعها بالعرض لا بالمجاز كما قال :

والحاصل أن كونهما معاً في السواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجوداً والماهية متحدة به وموجودة به لا بغيره فان الفاعل اذا افاد الماهية افاد وجودها واذا افاد الوجود افاد بنفسه فوجود كل شيء هو في ذاته مصداق لحمل ماهية ذلك الشيء عليه فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما على الآخر

الواقع لكل شيء هو حال (٢) الشيء له في نفس الامر وبحسبه، وهو في كل شيء ما يناسبه وعلى قدره وفي الوجود بحاله وفي الماهية بحاله قول المصنف : عبارة . بيان لواقعية الوجود وواقعية الماهية لواقعيتهما على حسب حالهما، وهو كما قال المصنف لأنه إشارة إلى أن كونهما معاً ليس بحسب الحقيقة بل المراد هو «هذا» كما توهم من العبارة وقوله : إذا افاد الماهية أفاد وجودها . يعني ليس لافادة الماهية

١- وحق هذا الحصول «د - ط»

٢- هو حال الشيء له «د - ط»

معناً إلا إفادة الوجود لان الافادة هوالاتحاد وضرورة الشيء موجوداً و مجردية
 الماهية تحقق نحو الوجود الذي ينتزع منه الماهية وقوله: افاد وجودها . أى أفاد
 نحو وجودها الذي ينتزع هي منه ، ويترتب عليه آثارها وهو الموجودية الواقعية
 فى حق الماهية قوله : فلا تقدم ولاتأخر لاحدهما . أى من حيث التحقق ، و تحققها
 بالوجود والوجود واحد فهامعاً فى الواقع . والمعية ليست مضافة لاحدهما حتى
 يستلزم تحققها تحقق أحدهما وسلب التقدم من حيث التحقق بحسب الاقسام الخمسة
 لا ينافى التقدم بوجه آخر كما قال المصنف: و ما قال بعض المحققين (١) من ان
 الوجود متقدم على الماهية أراد به أن الاصل فى الصدور والتحقق هو
 الوجود، وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعانى الكلية المسماة بالماهية ،
 والذاتيات عليه كما أنه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعان آخر
 يسمى بالعرضيات ، و ليس تقدم الوجود على الماهية كتقدم العلة على
 المعلول ، وتقدم القابل على المقبول ، بل كتقدم ما بالذات على ما بالعرض
 وما بالحقيقة على ما بالمجاز .

١- محقق طوسى در المصارع المصارع گفته است : «ان وجود المعلولات فى نفس
 الامر متقدم على ماهياتها وعند العقل متأخر عنها» چون موجود در نفس الامر و واقع «بالذات»
 وجود است ، عقل ماهيت را از حدود وجودات انتزاع مينمايد - آنچه كه در واقع محمول
 و صفت از برأى ماهيت است وجود مصدرى انتزاعىست نه اصل حقيقت خارجى وجود
 آنچه بى ماهيت است و بى معنى ماهيت عارض آنست وجود حقيقى و واقعى
 ميباشد صادر بالذات از علت آنحاء وجوداتند عقل بحسب تحليل ذهنى و اعتبار عقلى
 باوجودات خاصه نموت كليهاى را بنام ماهيت مشاهده مينمايد ، از ماهيت در لسان عرفا تعبير
 به عين ثابت نيز شده است ماهيت در واقع خارجيت ندارد و ثبوت آن ثبوت تطفلى و
 مجازيست و در موطن عقل كه ماهيت معراى از وجود لحاظ ميشود در واقع ظهور وجود است
 كه از تجلى وجود حقيقى حاصل شده و تجلى وجود است و لا غير «ان الوجود يتجلى بصفة
 من الصفات (الف) و يتمين و يمتاز عن الوجود المتجلى بصفة اخرى و يصير حقيقة «ما» من
 الحقايق ، و صور تلك الحقيقة فى علم الله هي المسماة بالماهية و المعين الثابت» لذا كمل از
 عرفا ماهيات را وجودات خاصة علميه دانسته اند (ب)

الف- مقدمة قيصري بر فصوص شيخ عربى «چاپ طهران ۱۲۹۹ ق» ص ۲۱

ب- رجوع شود باسفار اربعة چاپ قديم سنكى صفحه ۶۱ چاپ جديد صفحه ۲۴۸

و تقدّم ما بالذات علی ما بالعرض تقدّم بحسب مرتبة من نفس الامر و کون حکم المرتبة غیر حکم نفس الامر کان صحیحاً إذا کان الحکم سلبياً كما قال المصنف قیل و ظاهر هذا البیان فی تحقیق ما قال بعض المحققین ینافی ما قال فی الحاصل فی وجه کونہما معاً .

اقول قوله : إن الاصل فی الصدور و التحقق هو الوجود و هو بذاته مصداق لصدق بعض المعانی . مفاده مفاد ما قال فی الحاصل لان المصداق بالذات لكل شیء هو وجوده فكان الوجود هو التحقق و ما به یتحقق ، و كانت الماهية من حيث التحقق متحداً مع الوجود نحواً من الاتحاد (۱) فالوجود و الماهية من حيث التحقق لا تقدم

۱- چون وجود و ماهیت در جمیع اطوار و شئون و مراتب وجودی متحدند و بین آنها جدائی نفس الامری وجود ندارد از مورد قاعده‌ی فرعیّه تخصصاً خارج و احتیاج بتمجّلات قوم و حکماء نداریم و ملائک ترکیب اتحادی وجود با ماهیت نیست بلکه ملائک عدم تعدد واقعی وجود و ماهیت است . و گرنه بنظر تحقیق عرض و موضوع با یکدیگر متحدند و وجودی واحد دارای دو درجه و دو مرتبه است ممثلاً مورد قاعده‌ی فرعیّه اند اتحاد عرض با موضوع غیر از اتحاد وجود با ماهیت است فنای ماهیت در وجود در جمیع مواطن وجودیست نه در بعضی از مواطن .

ترکیب اتحادی اقسامی دارد یک قسم مثل ترکیب ماده و صورت است . قسم دیگر ترکیب بین عرض و موضوع است که اتحاد خارجی آنها موجب صحت حمل است ، النهایه این اتحاد با اتحاد ماده و صورت فسق دارد زیرا ماده امری بالقوه و لا متحصل و مبهم است قوه با فعلیت بنا بر مذاق مصنف «صدر المتألهین» تباین ندارد و بیک وجود موجودند ، چون اگر جهت قوه و بیهامی قوه ، تحقق خارجی داشته باشد خودش امری بالفعل و داخل یکی از انواع موجوده‌ی در نظام وجود خواهد بود در حالتیکه ماده فانی در صورت و صورت مقوم و محصل خارجی آنست و بعینه حال ماده نسبت بصورت حال جنس نسبت بنوع است لذا گفته میشود : «الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة مدرك للکلیات» و صحت حمل دلیل بر اتحاد آنهاست ، ولی عرض که از حالات و نعوت جسم است و بعد از تمامیت ذات جوهر عرض پیدا مینماید در مرتبه‌ی ذات و حقیقت جسم موجود باشد . لذا جمعی بلکه همه‌ی محققین قبل از صدر المتألهین ترکیب عرض را با موضوع ترکیب انضمامی میدانستند .

بنظر تحقیق چون عرض بحسب وجود خارجی از شئون و تجلیات جوهر است و مرتبه‌ای*

لاحدهما علی الآخر ولا تأخر علی الآخر بل هما معاً فی الواقع وبعد التحلیل یسبب التحقق بالوجود اولاً وبالماهیه ثانیاً وهذا أيضاً حاصل ما فی الحاصل وقوله: كما أنه بواسطة وجود آخر عارض علیه. بیان المراتب الوجود مثلاً انسان له وجود به یصیر إنساناً وهو كماله الاول ولا دخل لوجود الآخر لكون الانسان إنساناً والمفاهيم التي لهذا الوجود العارض مدخل لانتراعها عرضيات بالنسبة إلى هذا الوجود و بوساطته وبالنسبة إلى الوجود الاول فقط لا یحمل .

وقوله: بالمجاز، علی ماقاله المصنف مقابل لبالحقیقة، وبالحقیقة ینقسم إلى ما بالذات وما بالعرض، والعلاقة بین الماهیه والوجود اتحادیه و كلاهما من أقسام بالحقیقة وصرح المصنف بما قلناه مراراً، فما قاله هنا ما بالحقیقة علی ما بالمجاز مع ماقاله ما بالذات علی ما بالعرض واحدهما بحسب الاتحاد والثانی بحسب الاعتبار والاختلاف ، أو كان

از مراتب جوهر محسوب میشود و وجودی واحد مرور بـ جوهر نموده و بعرض میسرود بواسطه اتحاد در مرتبه ای از مراتب، ترکیب اتحادی و صحت حمل دلیل بر اتحاد خارجی میباشد . قسم دیگر ترکیب وجود بـ ماهیت است بنظر تحقیق چون وجود متحقق خارجی و ماهیت از تجلیات و ظهورات وجود است در علم نه در عین و خارج، و فرد بالذاتی غیر از وجود ندارد در هیچ مرتبه ای از مراتب خالی از نور وجود نیست حتی در مقام تعقل و تعمل عقلی؛ بهمین جهت محققان گفته اند فناء ماهیت در وجود اتم و اقوی از فناء جنس در انواع است چون جنس در مقام جنسیت حد ماهوی آن محفوظست ولی این حالت در ماهیت ممکنه ممکن نیست و حالتی که در واقع از وجود خالی باشد در ماهیت نمیباشد . پس اتحاد ماهیت با وجود اتحاد لا متحصل و مبهم با متحصل و مشخص است و اشکال وارده ی بر قاعده ی فرعی را باین نحو باید جواب داد که ثبوت ماهیت خالیاً عن الوجود در مقام تحلیل عقلی پنحوی از انحاء است و در خارج متحدند و احد المتحدین بیکدیگر عرض خارجی ندارند .

یک قسم دیگر از انحاء اتحاد ، اتحاد حقیقه با رقیقه است نظیر اتحاد شیء و فیء علم و معلول بحث تفصیلی این مطلب بطور تحقیق از عهده ی عقل نظری خارج و بیان آن محتاج بنقل کلمات اهل عرفان است صدر المتألهین در کتب خود متعرض این مطلب شده است و جمیع مراتب وجود را از مراتب یک حقیقت و در سلك یک وجود واحد میدانند نگارنده هم در بعضی از تالیفات خود متعرض این مطلب عالی نفیس شده است .

قسم پنجم از اقسام اتحاد ، اتحاد صفات متعدده مثل علم و قدرت و اراده و هكذا سایر اسما حسنی بایکدیگر در مرتبه ی ذات با ذات و اجبی تقدست اسما است . وجود حق

المراد بالذات و بالحقیقة وما بالحقیقة و بالذات و مقابلاهما كذلك فتدبر (۱) والاختلاف بمحض العبارة .

سؤال - نحن قد نتصور الوجود ونشك في كونه موجوداً أم لا - فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجود الوجود (۲) ويتسلسل، فلما محيى الأبان يكون الوجود اعتبارياً محضاً .

قوله : نتصور ونشك . لا يدل على مغايرة الوجود والموجودية حتى إلى وجود آخر لان الشك لا ينافي التصور ، بل يؤكده ولا يجتمع مع التصديق ، فالمراد انا نتصور الوجود ولا نشك في كونه وجوداً ونشك في كونه موجوداً فيكون زائداً و يحتاج إلى وجود آخر أو يقال بعد تصور الوجود والشك في الموجودية يدل صريحاً بأن الموجودية ليس ذاتياً له لان ثبوت الذاتى للشيء ضرورى ، ولا يقع فيه الشك

* تعالی چون وجود صرف و عاری از جمیع انحاء تحدید است در حقش گفته میشود : «علم كله ، قدرة كله و حیوة كله ، و هكذا ، در جمیع انحاء اتحاد شوب دوئیت موجود است مگر در این قسم ، معنای اتحاد در این جا آنستکه ذات واحد حق تعالی منشاء انتزاع جمیع صفات کمالیه و نعوت ربانیه بدون جهت مغایرت بین صفات و ذات است .

سیدالمدققین چون قائل باصالت ماهیت است ، از برای وجود فردی در هیچ موطنی از مواطن وجودیه قائل نیست و ملاک موجودیت ماهیت بنظر او همان اتحاد ماهیت با مفهوم وجود است این قول اگر چه از جهاتی بنا بر این مسلک تام است ولی در نزد ارباب تحقیق خالی از اشکال نیست چون اتحاد مفهومی وجود با ماهیت مستلزم آنست که حمل وجود بر ماهیت حمل اولی باشد و در ثانی وجود ولو باعتبار انتساب بجاعل از ماهیت بدون آنکه در خارج امری غیر سنخ ماهیت موجود باشد انتزاع نشود ملاک موجودیت ماهیت باید وجود باشد این قول مستلزم خلف و انقلاب و بعضی اشکالات دیگر است که در جای خود بیان شده است .

۱- فتدبر دد - طء

۲- در حکمت الاشراف چنین گفته است : (الف) «ان مخالفی هولاء اتباع المشائین فهموا الوجود و شکوافی انه هل هو فی الاعیان حاصل أم لا کما کان فی اصل الماهیه فیكون للوجود وجود آخر و متبیین بهذا انه ليس فی الوجود ما عين ماهية الوجود فانابعد ان تتصور مفهومه قد نشك فی انه هل له الوجود أم لا یكون له وجود زائد و يتسلسل .» *

فلا محیص إلا بان یکون الوجود إعتبارياً حتی ینقطع التسلسل بانقطاع الاعتراف
فیدفع بما قال المصنف :

جواب - حقیقة الوجود لا تحصل بکنهها فی ذهن من الازهان ان لیس
الوجود أمراً کلیاً ووجود کل موجود هو عینه الخارجی، والخارجی لا یمکن ان
یکون ذهنياً والذی یتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهنی یقال له الوجود
الانتسابی الذی یمکن ان یشهد ان الوجود لا یمکن ان یشهد ان الوجود لا یمکن ان
اشراقياً وشهوداً عینياً وحينئذ لا یبقی الشک فی هویته

حقیقة الوجود لا یحصل بکنهها لان کنهها عین حیثیة لخارجیة و منشأ الآثار
وعین التشخص والذهنی، وما حصل فی الذهن هو جهة الکلیة والابہام، وهما متقابلان
ولا یجتمعان ولا یمکن إنقلاب أحدهما بالآخر بلا زیادة ونقصان «فتدبر» ووجود کل
موجود وما ینتظر به العدم هو حقیقة الخارجیة، لان الخارج والذهن لیس من الظروف
والامکنة بل الوجود الذی یترب علیہ الآثار یقال له الخارجی والذی لا یترب یقال له
الذهنی والبديهة والبرهان یشهدان بأن الشیء لا ینقلب الی نقیضه مع بقاءه واذافنا

«دراسفار» الف) سؤال را باین نحو تقریر کرده است : «من انه لیس فی الوجود ما
عین ماهیة الوجود ، فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشک فی أنه هل له الوجود ام لا فیکون
له وجود زائد، وكذا الکلام فی وجوده ، ویتسلسل الی غیر النهایة وهذا مجال، دراسفار
جواب داده است : حقیقت خارجی وجود وحق هستی در ذهن حاصل نمیشود آنچه از
وجود ادراک میشود مفهوم انتزاعی وجود است که حکایت از وجود خارجی مینماید .
ادراک حقیقت وجود بدون مشاهدهی حضوری حاصل نمیکردد، اگر انسان بحقیقت خارجی
وجود علم و مشاهدهی حضوری بهم برساند و ماهیت و حقیقت خارج را بدون انتزاع
سورت و علم حصولی شهود نماید از برای این شک مجالی باقی نماند .

در حواشی بر حکمت الاشراق گفته است حقیقت خارجی وجود حاصل
در ذهن نمیشود و تعقل شیء «بوجه» سبب تعقل اصل آن شیء نمیکردد و اشکال مصنف «شیخ الاشراق»
فقط میرساند که وجود عینی با مفهوم ذهنی تغایر دارد و احدی ادعا نکرده است که مفهوم
انتزاعی وجود عین حقیقت خارجی آن میباشد مفهوم ذهنی دارای مصداقی است که این
مفهوم بر آن مصداق منطبق است .

فما حصل فی الذهن ولا شك فی البیان فلا یقبل ومفهوم الوجود وهو كسائر المفاهیم لیس نظریاً فیہ وحاصل الجواب منع قول السائل إنا نتصور الوجود والعلم بها كان حضوراً اشراقياً ولا یتسم السؤال الاعلی من قال بجواز تصور ویظهر هذا بالتدبر فیما قال المصنف :

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

۱- شارح حکمت الاشراق علامه شیرازی در شرح حکمت الاشراق و چاپ سنکی طهران صفحه ۱۸۵، گفته است : «اتباع المشائین استدلوا علی ان الوجود زائد علی ماهیة فی الاعیان بأنا نعقل ماهیة دون الوجود ، اذ ربما شككنا 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 الزمواهم بعین هذه الحجة بأن قالوا الوجود غیر زائد علی ماهیة فی الاعیان والا لزم التسلسل للزموم كون وجود الوجود زائداً علیه بعین ما ذکرتم ، لانا قد نفهم الوجود كوجود العنقاء مثلاً و نشك هل هو فی الاعیان حاصل ام لا ولواتحد الوجودان اعنی وجود العنقاء ووجود وجوده لامتنع تعقل احد الوجودین مع الشك فی الاخر كما ذکرتم فی اصل المهیة ووجودها ثم یعود الكلام الی وجود وجوده الی غیر النهایة مقررناً موجوداً معاً فهو محال» ادلهای را که شیخ الاشراق و شارح علامه برای نفی زیادتی وجود بر ماهیت در اعیان و نفی اصالت و خارجیت وجود «مطلقاً» ذکر کرده اند بعضی از آن ادله زیادتی و عروض وجود را نسبت بر ماهیت «بحسب وجود خارجی» نفی مینمایند ولی هیچ يك از این دلیلهای اثبات اصالت ماهیت و اعتباریت وجود را نمی نمایند ادلهی زیادتی وجود بر ماهیت اثبات مینمایند که وجود از عوارض تحلیلی ماهیت در مرتبه ای از ذهن است و مفهوم وجود غیر مفهوم ماهیت است و حمل وجود بر ماهیت حمل شایع صناعتیست نه حمل اولی ذاتی و اما اینکه وجود مطلقاً حصولی نداشته باشد نفی این معنی از شیخ الاشراق که حق تعالی را وجود صرف میدانند و از عقول و نفوس ماهیت را نفی مینمایند خیلی مستبعد است (الف) علامه شیرازی در ذیل کلام مذکور در مغالطه غریبی واقع شده و گفته است : «ان قیل وجود الوجود غیر زائد علیه لانه لا ذات له و راء الوجود فذاته نفس الوجود فهو بذاته موجود و غیره من المهیات به موجود» در حالتی که وجودیکه

الف- صدر المتألهین گفته است : «فیمكن حمل ما نقلنا عنه فی اعتباریة الوجود اعتباریة الوجود العام المصدری الخ» در کتاب شواهد ربوبیه چاپ قدیم طهران صفحه ۹ گفته است : «ثم العجب ان هذا الشیخ العظیم بعد ما اقام فی التلویحات حججاً كثيرة علی اعتباریة الوجود صرح فی أواخر هذا الكتاب بان النفوس الانسانیة وما فوقها انیات صرفة و هل هذا الاتناقض صریح وقع منه»

علی‌الماهیه، مستدلاً بما ذکر، من أننا عقل‌الماهیه ونشک فی وجودها أو نغفل عنه والمعقول غیر المشکوک فیہ او المغفول عنه فالوجود زاید علی‌الماهیه لکن علی‌ما حققناه فی الاصل من ان الوجود غیر زاید علی‌الماهیه و لیس عروضه لها عرضاً خارجياً ولا ذهنياً الا بحسب التحلیل كما أشرنا الیه فانهدم الاساس .

قوله: الزاماً علی من قال. لانه فی الاستدلال قال ونشک فی وجودها حال تصورهما والشک فرع التصور فهو قائل بتصور الوجود فلیس له أن یمنع السؤال لهذا المقال قوله فانهدم الاساس .

الاول - الاساس الذی أسس السائل هنا لاعتباریه الوجوداً والزیاده الوجود علی الوجود والثانی الاساس الذی أسس لزیاده الوجود علی‌الماهیه واما انهدام الاساس مبنیان علی تصور الوجود والوجود إذ اثبت أنه لیس عارضاً للماهیه بل هو تحقق الماهیه ونفس خارجیتها ومبده آثارها تعلم ان الوجود توجد به الماهیات کونه خارجياً وعینياً ذاتی وجوهری له وإنقلاب الحیثیه العینیه بعینها الی‌الذهنیة الی‌یقابلها ضروریة الاستحالة وتمامیه کل واحد من الاساسان مبنیه علی الامر المجال بالبیان فتدبر تعرف حق المعرفة .

قائل باصالت وجود میگوید ماهیت بواسطه‌ی آن موجود است نفس وجود خارجی ماهیت است نه وجود وجود ماهیت که شارح وماتن حکمت الاشراف خیال کرده اند اگر وجود موجود باشد لازم می‌آید از برای آن وجود باشد و تسلسل لازم می‌آید لذا گفته اند: هر مفهومی که از فرض تحقق آن تکرر نوعش لازم آید اعتباریست .

در جواب دان قیل، گفته است که اینک تعقل ماهیت باشک در وجود آن ماهیت دلیل بر زیادتی وجود بر آن ماهیت است همچنین تعقل زیادتی وجود بماهیت باشک در وجود این وجود دلالت مینماید بر زیادتی وجود بر وجود اصلی - اگر نفس تحقق وجود مضاف بماهیت مستلزم تکرر نوع آن شود و امر اعتباری باشد وجود وجود و هكذا وجود وجود آنها اعتباری خواهد بود و اگر صحیح باشد که وجود بالذات موجود باشد که اینک مشتقات از قبیل موجود و عالم و قادر و مرید در حق تعالی و مجردات نزد شیخ اشراق و شارح علامه بسیطند و ترکیب ندارند دیگر از برای وجود وجود دیگری تصور نمیشود بلکه وجود بالذات موجود است و ماهیت بالعرض .

سؤال - لو كان الوجود في الاعيان وليس بجوهر (۱) فيكون كيفاً لصدق تعريف الكيف عليه فيلزم مع ما مر من تقدم الموضوع عليه المستلزم للدور أو التسلسل، وكون الكيف أعم الاشياء مطلقاً وكون الجوهر كيفاً بالذات وكذا الكم وغيرهما .

قوله: لصدق تعريف الكيف عليه - لانه هيئة قارة لا يحتاج في تصورهما إلى اعتبار تجزؤ وإضافة إلى أمر خارج وإذا لم يكن جوهرأ - لا اعتبار نعتيته فرضاً فيصدق أنه عرض

۱ - در حکمت الاشراق : دان (الف) الوجود اذا كان حاصل في الاعيان وليس بجوهر فتمين ان يكون هيئة في الشيء فلا يحصل مستقلاً ثم يحصل محله فيوجد قبل محله ولا ان يحصل محله معه اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود وهو محال ولا ان يحصل بعد محله، در اسفار برهان را این نحو تقرير کرده است : دان الوجود اذا كان حاصل في الاعيان فليس بجوهر فتمين ان يكون هيئة في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج في تصورهما الى اعتبار تجزؤ واطافة الى امر خارج كما ذكروا في حد الكيفية ، وقد حكموا مطلقاً ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها ، فيتقدم الموجود على الوجود ، وذلك ممنوع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقاً بل الكيفية والمرضية اعم منه من وجه، ملاسدر، صدراين برهانرا از يك برهان حکمت الاشراق وذيلاً آنرا از برهان ديگر گرفته است و شايد اين اشكال را از مطارحات نقل کرده باشد - در تعليقات بر حکمت الاشراق از اين ايراد جواب داده است : «حقيقت خارجي وجود نه جوهر و نه عرض است براي آنکه جوهریت و عرضیت از معانی و مفاهیم کلی عقلی اند و حقيقت وجود عين تشخص و خارجیت می باشد که در مقام تعین با معانی جوهری و عرضی متحد شده است «اتحاد متحصل بالامتحصل، وجود با جوهر، جوهر و با عرض، عرض است ولی بعین عرضیت و جوهریت متحد با وجود. در خارج آنچه که تحقق دارد حقيقت وجود است و جودات خاصه مثل وجود انسان مرتبه ای از مراتب اصل وجود و حقيقتی از حقایق وجودی می باشند و باعتبار ثانی یعنی بحسب مجاز عقلی یا عرفانی حقيقت خارجي ماهیت خاصه است که از علت وجود صادر شده است این ماهیت گاهی بوجود خارجي تحقق پیدا مینماید و گاهی بوجود ذهنی ولی اصل وجود عين خارجیت و منشأیت اثر است، شيخ الاشراق بواسطه غفلت از اصل حقيقت وجود و اینکه وجود بحسب ذات داخل مقولات جوهری و عرضی نیست و معذلك در مقام فعل مبده»

لا یقبل القسمة ولا النسبة لذاته فثبوتها للموضوع فرع لثبوت الموضوع والوجود السابق كاللاحق فيرد السؤال ويستلزم الدور أو التسلسل كما مر ، ويكون الكيف أعم الأشياء مطلقاً لان ما في العين يصدق عليه مفهوم الوجود ومفهوم الكيف «فتأمل» وكون مفهوم الجوهر كیفاً بالذات و كذا الکتّم، لان لازم نتيجة كون الشيء أعم الأشياء هو هذا واذا صدق الاول صدق الثاني «وفيه ما فيه» .

جواب - الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من أقسام الماهية و هي معان كلية يكون جنساً ونوعاً وذاتية و عرضية والحقايق الوجودية هويات عينية وذوات شخصية غير مندرجة تحت کلی ذاتی او عرضی فالجوهر مثلاً ماهية كلية حقها في الوجود الخارجی أن لا يكون في موضوع والكيف ماهية كلية حقها في الوجود الخارجی ان لا یقبل القسمة ولا النسبة ، وهكذا في سایر المقولات فسقط كون الوجود جوهرأ أو كیفأ أو كماً او عرضاً آخر من الاعراض. والمراد أن كلام السائل مردود لان قوله : ليس بجوهر فيكون كیفأ. ليس بواقع لانه ليس بين نفی الجوهرية وثبوت الكيفية تلازم وإذا وجب دخول الشيء في أحد الأشياء فمن إنتفاء البعض يثبت البعض فهنا ليس الامر كذلك ، لان الوجود عين الخصوصية و صرف البساطة وليس كلياً ولذا خلافي تحته فيكون خارجاً عن المقسم ولا يكون جوهرأ ولا غيره من المقولات ولا يصدق تعريف الكيف والکتّم ولا غيرهما عليه فمن كون الوجود في الاعیان لا يلزم البطلان .

وقد مر أيضاً أن الوجود لا جنس (۱) له ولا فصل له ولا هو جنس وفصل

نظهور و بروز مفاهيم است واز تجليات اصل وجود، تعينات جوهری و عرضی حاصل میشود دچار این قبیل از هفوات شده است .

حق آنست که کلمات قوم «حتی شیخ الرئيس و شیخ الاشراف» در مسئله وجود و احکام آن که پایهی اساسی فلسفه هیست متناقض است و این مسئله تا قبل از صدر المتألهین مثل کثیری از مسائل مهم علم اعلی درست بررسی نشده بوده است و الحق تحقیق کامل در این مسئله و بیان وجود آن و ربط دادن با مسائل مهم حق صدر المتألهین است در دوره اسلامی .

اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام

۱- حکیم فرزانه آخوند ملا رضای تبریزی در حاشیه این کتاب گفته است (الف)

الف- بدایع الحکم آفعلی حکیم «مدرس» چاپ طهران ۱۳۱۴ قصفه ۱۳۹

ونوع لشیء ولاعرض عام أوخاص لان هذه الامور من خواص الكلبيات وماهو من العوارض العامة والمفهومات الشاملة وهو معنى الموجودية المصدرية لا حقيقة الوجود ومن قال ان الوجود عرض اراد به المفهوم العام العقلي وكونه عرضاً انه الخارج المحمول على الماهيات

و هذا بيان لعدم ورود السئوال أيضاً لان ما ثبت سابقاً دليل واضح على عدم وروده لان الكيف جنس من المقولات وما هو خارج منها بما يصدق هي عليه وما هو من المفهومات ليس مقصودنا وهو كسائر الماهيات ليس مصداق بالذات لمفهوم في

والوجه في ان الحقايق الوجودية بسيطة لولاء لكان له جنس فيتصور حينئذ ثلاثة وجوه ، لان جنسها اما ان يكون حقيقة الوجود اوغيرها اي ماهية من الماهيات ، وعلى الثاني اما ان يكون فصلها هو الوجود اوامر آخر وكلها باطل ، اما الاول وهو ان يكون جنس الحقيقة هو الحقيقة للزوم مفاسد ، منها ان يكون الفصل المقسم مقوماً ، بيانه انه قد تقرر في الميزان ان افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه والا لما امكن ملاحظة معنى جنسى مع قطع النظر عن الفصل والتالى باطل بالارباب بل في ان يوجد و يتحصل بالفعل ، والفصل لا بد وان يكون مفيداً لوجود الجنس لانفسه أو لاجزائه وبعد هذا القول نقول: اذا كان الجنس هو حقيقة الوجود لكان وجوده عينه اذ ليس للوجود وجود زائد على نفسه فكان الفصل المفيد لوجوده مفيداً لعينه وهذا لما عرفت من ان الفصل ليس مفيداً لعين الجنس ولا لاجزائه

ترجمه كلام ابن حكيم در بساطت حقيقت وجود آنستكه اگر حقيقت وجود بسيط نباشد بايد برای آن جنسى باشد ، و در صورتيكه وجود جنس داشته باشد سه وجه در آن متصور است ، زير جنس حقيقت وجود ، يا حقيقت وجود است يا ماهيتى از ماهيات ، بنا بر آنكه جنس ماهيتى از ماهيات باشد فصل آن يا وجود است يا امرى ديگر غير از وجود ، و همهى اين شقوق باطل است ، بنا بر اول لازم ميآيد جنس حقيقت وجود نفس حقيقت وجود باشد ، اين امر مستلزم مفاسدى است .

يكى از مفاسد آنست كه لازم ميآيد فصل مقسم مقوم باشد .

بيان اين مطلب آن است كه در علم ميزان مقرر شده است كه افتقار جنس بفصل در تقوم جنسى نيست ، والا بايد ملاحظه معنای جنسى با قطع نظر از فصل ممكن نباشد ، و اين امر باطلست بلكه احتياج جنس بفصل در تحقق خارجيست پس بايد فصل مفيد وجود جنس باشد نه مفيد ماهيت و نفس مفهوم جنس يا اجزاء جنس ، بعد از توضيح اين مطلب ميگوئيم اگر جنس حقيقت وجود باشد بايد وجودش عين آن باشد براى آنكه از براى وجود وجود زائد بر نفس وجود نيست پس بنا بر اين ، فصل مفيد نفس ماهيت جنس ميشود ،

الاحكام الخارجية وما هو من حقيقة الوجود ومن قال إن الوجود عرض ارادهذا مراده أن هذا المفهوم خارج عن الاشياء وشامل عليها ومحمول حمل العرض والذي مقصودنا هو ليس بعرض بل هو كما قال المصنف :

وأيضاً الوجود مخالف للاعراض لان وجودها في نفسها وجودها لموضوعها، واما الوجود فهو بعينه وجود الموضوع لا وجود العرض في الموضوع (١) والاعراض مفتقرة في تحققها الى الموضوع والوجود لا يفتقر في تحققه الى الموضوع بل الموضوع يفتقر في تحققه الى وجوده

نسبة الوجود إلى الماهية ليست نسبة العرض إلى الموضوع لان الموضوع موجود بنفسه والعرض حال فيه ، ووجود العرض عين حلوله فيه ، ليس وجود العرض وجود الموضوع بل وجوده للموضوع ومفتقر إلى الموضوع والموضوع من جملة المشخصات وليس هذه الاحوال للوجود بالنسبة إلى الماهية وللماهية بالنسبة إلى الوجود بل بالعكس . فظهر أن الوجود ليس من الاعراض وتخصيص المخالفة بالاعراض وبيانها لان السائل قال في السؤال : لو كان الوجود في الاعيان وليس بجوهر أي والحال أنه ليس بجوهر لتوهم النعتية فيه وفي الاول أجاب بالجواب العام وعلى ما ذكرناه كان هذا أيضاً جواباً تاماً .

والحق ان وجود الجوهر، جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى، ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى كما علمت الحال بين الماهية والوجود .

أن الوجود لا عرض له للماهية في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني بحسب

١- در كتاب الشواهد الربوبية وچاپ سنكي طهران ص ٦٠، مصنف علامه گفته است :
ولا تبال بما وجدته في كلام بعضهم حيث قال: ان الوجود عرض محتجاً بأن الوجود المعلول له موضوع و كل عرض فانه متقوم بوجوده في موضوعه و كذلك حال الوجود فان وجود الانسان متقوم باضافته الى الانسان ووجود زيد متقوم باضافته الى زيد لا كما يكون الشيء في مكان ثم يعرض له الاضافة من خارج،

از مطاوی کلمات گذشته و آینه بخوبی معلوم خواهد شد که وجود نه جوهر و نه عرض است ، با ماهیات در ذهن و خارج متحد و بین دو مفهوم که در خارج متحد باشند قابلیت ، و مقبولیت ، عرض ، تقدم و تأخر فقط در نشأی عقل آنها موطن تحلیل ذهنی و تعمل عقلیست .

التحليل العقلي جوهرية و عرضية من احكام الماهية . أحكام الماهية من الجوهر والعرض يثبت للوجود بالحقيقة و بالعرض لعلاقة الاتحاد كما أن أحكامه يثبت لها كذلك وإثبات احكام شيء لشيء آخر بلا علاقة لا يجوز، وإذا كانت العلاقة هو الاتحاد صحيح صادق بالحقيقة وإذا كانت غير الاتحاد صحيح بالمجاز وقال بعين جوهريته وعرضيته إشعار بأن الواسطة كانت واسطة في العروض .

سؤال - إذا كان الوجود موجوداً للماهية فله نسبة اليها وللنسبة أيضاً وجود (١) وحينئذ فلو وجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا الكلام في وجود النسبة للنسبة فيمتسلسل .

هذا مبني على زيادة الوجود على الماهية في الخارج ويكون كالأعراض و يكون داخلاً في ثبوت الشيء للشيء وليس كذلك كما قال الشيخ الرئيس: الوجود

١ - اين سؤال بعينه در حکمت الاشراف موجود است کویا صدر المتألهين عين اشکالات صاحب حکمت الاشراف و مطارحات را ذکر نکرده است بعضی از سؤالات بصورت دو سؤال و بعضی دیگر از سؤالات را تلخیص و صورت بعضی از سؤالات را عوض کرده است یکی از اشکالات دیگر بر اصالت وجود این است (الف) : دان الوجود لوکان فی الاعیان لکان قائماً بالماهية فقيامه اما بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهية الممدومة فيلزم اجتماع النقيضين أو بالماهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين، در اسفار این طور اشکال را ذکر کرده است (ب) : إذا كان الوجود للماهية وصفاً زائداً عليها في الاعیان فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولو وجود النسبة نسبة الى النسبة، وهكذا فيمتسلسل الى غير النهاية»

در حواشی بر حکمت الاشراف جواب داده است: دان هذه النسبة غير موجودة في الخارج انما الموجود في الخارج امر واحد من غير تركيب فيه من الجزئين و نسبة بينهما او بين عارض و معروض ، الا أن للعقل أن يحلل الموجود العيني الى حقيقة الوجود ومعنى آخر هو المسمى بالماهية وينسب احدهما الى الاخر فحصول النسبة بين الوجود والمهية انما يتحقق في الذهن دون الخارج لاتحادهما فيه ثم اذا عاود النظر الى وجود هذه النسبة العقلية وماهيتها بعد تحليل العقل اياهما حصل نسبة اخرى والكلام فيه كاللزام في الاول لكن مثل هذا التسلسل لكونه في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع اعتبار العقل اياها»

الف - الاسفار الاربعة ص ١٠٠ س ١١

ب - الاسفار الاربعة چاپ سنکی صفحه ١٢

عرض لا كالأعراض (١) لان الأعراض متشخص بالموضوع والوجود مشخص بالماهية كما قال المصنف :

والجواب - ما مر من الكلام يكفي لاندفاعه، اذ الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها ذهنياً فلان نسبة بينهما الابهت بالاعتبار العقلي وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات، غيرها بحسب الاعتبار، ومثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي وتعلم كيفية الارتباط بينهما بحسب حالهما عند التحليل .

ليس مراد المصنف أن الوجود عين الماهية بحسب المفهوم، وفي كل ماهية 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، فوقع 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 أعلى ثبوتها بناءً على القاعدة المشهورة فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مر .

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

١ - شيخ فلاسفة - الام در تملیقات، بنا بنقل صاحب اسفار مؤلف متن ابن كناب، كفته است (الف): «وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها، سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً للشيء»

الوجود امرأً عينياً وأثراً للجاعل ومع هذا كان صفة للماهية وثابتاً لها فتصافها به كيف هو قوله : لو كان للوجود فرد في الخارج سوى الحصص يعني لو كان للوجود فرد حقيقي لأن يطلق الفرد على الحصة مجازاً لكن ثبوت هذا الفرد للماهية بعد ثبوت الماهية بناءً على القاعدة لكن قبل الثبوت ثبوت .

فأعلم 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 والماهية في الخارج نوع من الاتحاد (۱) ولا يتحقق الاتصاف

۱- مصنف علامه روی قواعد مفصله ایکه اختصاص بخود او دارد از این قبیل اشکالات سهولت جواب داده است، جوابی را که در این کتاب ذکر کرده است بطور مکرر در کتب دیگر خود از قبیل اسفار اربعه چاپ قدیم طهران ص ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۴۰، و رساله‌ی اتصاف ماهیت بوجود رسائل چاپ قدیم تهران رساله‌ی اتصاف ماهیت بوجود ص ۱۱۰ و در شواهد ربوبیه چاپ قدیم طهران ص ۸۰، ۷۰، و بعضی دیگر از کتب نفیس خود نیز متعرض شده است جواب از این اشکال مبتنی بر مقدماتیست که بطور اجمال در این تعلیقه بیان میشود مقدمه‌ی اول آنکه : بنا بر اسالت وجود شیئیت هر مفهومی بوجود خاص آن مفهوم است و لا غیر و آنچه که در خارج مبدء اثر است نفس وجودات خاصه‌ی خارجیه میباشد و اصل حقیقت وجود دارای مراتب است، اصل حقیقت، صرف و مستغنی از علت و غیر متوقف بر غیر است معنای موجودات امکانیه‌ی صاحب ماهیت آنستکه مصادیق مفاهیم کلیه‌ای هستند که از آنها تعبیر بماهیت میشود و عقل در هنگام مقایسه‌ی وجودی با وجودی بآن مفاهیم از آن وجودات اسم میبرد و معنای انسان موجود یا ملک موجود آنست که وجودی از وجودات محدود باعتبار حد و نفاد مصداق مفهوم کلی انسان است یا ملک اصل مصداق متشخص بالذات و موجود بالحقیقه است؛ و مفهوم کلی به تبع آن مصداق منتسب بوجود است ولی بالعرض، چون مفهوم وجود داخل در ذات ماهیت نیست و اصلاً تحقق و ثبات این مفهوم کلی بحسب واقع فرع بر صدور وجود خاص از علت فیاض وجود است نه آنکه وجود از برای ماهیت، حقیقه ثابت باشد الا بالمجاز و العرض، وجود خاص هم مصداق مفهوم کلی وجود است و هم مصداق ماهیت کلیه که دارای جنس و فصل است . مقدمه‌ی دوم آنکه بنا بر اسالت وجود و اعتباریت ماهیت و یا بنا بر اسالت ماهیت و اعتباریت وجود چون ترکیب وجود با ماهیت اتحادیست اتحاد مفهوم لامتحصل با عنوان منحل، مفاد قضیه‌ی «زید موجود» ثبوت شیء است نه ثبوت چیزی برای چیزی. در مفاد هلیت بسیطه که ثبوت شیء باشد»

إلا بعد التحليل في الذهن ، وليس في الخارج معايرة بحسب التحقق ومناط الاتصاف ومعناه هو تحقق الشيء لشيء وإذالم يكن في الخارج شيئ فلا إتصاف و أما في الذهن فبعد التحليل وبالأعتبار فلا يلزم الفساد كما مر .

على هذا التقدير فيكون وصفاً لها ، فيشكل كيفية الاتصاف ، لان اتصاف الماهية بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدري مصداقها نفس الماهية ، والماهية بأى اعتبار اخذت كان لها كون مصدري ، فلا يتصور تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون بخلاف ما اذا كان الوجود أمراً حقيقياً وللماهية تحصلاً عقلياً غير وجودها .

لانه على تقدير إنتزاعية الوجود كانت الماهية عينية. ولا يجوز أن يكون الاتحاد بينهما بالحقيقة ، فورود السؤال أظهر وتحقيق كيفية الاتصاف أشكال ولا مزيد على ما فصله المصنف .

«قاعدي فرعيه اصلا جاري نيست وتخصصاً خارجت نه آنكه داخل باشد ومستثنى شود در اين قبيل از قضايا «هليت بسيطة» موضوع ومحمول و رابطه كه اجزای قضيه اند بحسب عقل وتحليل ذهنى سه جزء متفاير لحاظ ميشوند ولى باعتبار مصداق وحمل شايع يك حقيقت در خارج بيشتر موجود نيست كه اسم آن انسان يا شجريا حجراست واگر موضوع و محمول مثل «الانسان كاتب» غير وجود باشد احتياج بوجود رابط دارد ولى در مثل «زيد موجود» احتياج برابط نيست محققان از حكماء متوجه اين قبيل از تحقيقات بوده اند كه متأخرين از آن غفلت داشته اند شيخ در تعليقات فرموده است : «فالوجود الذى فى الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم فى كونه أبيض لان الابيض لا يكفى فيه البياض» در اسفار وساير كتب «ملاصدرا» اين قبيل از كلمات از شيخ وبهمنياروخواجه نقل شده است . مقدمه‌ى سوم آنكه در عوارض وجودى نظير عروض بياض وسواد بجسم وعروض علم و اراده بنفس انسان بايد معروض وجوداً مقدم بر عارض باشد چون مبده حصول عرض و تحقق وظهور خارجى آن ذات جوهر وعرض منبث از حاق وجود خارجى جوهر است البته در اين موارد قاعده‌ى فرعيه جاري و بلكه ميتوان گفت مورد قاعده‌ى فرعيه است اما در «زيد موجود يا الانسان حيوان» كه مفاد آن ثبوت شيء است وعرض يا عروض تحليلى وباصطلاح عارض ماهيت است «چون عارض ومعروض تفاير اعتبارى دارند ويكوجود در خارج بيشتر تحقق ندارد ويك وجود موجودند» قاعده‌ى فرعيه جاري نيست و اجراى قاعده‌ى فرعيه مستلزم خلف وتناقض است وبحسب واقع نه عروضى ونه معروضى ونه عرضى در كار است جمهور بواسطه غفلت از اين دقايق دچار تكلفات وتمسكات باردار شده اند .

لکن الحق الحقیق بالتحقیق أن الوجود سواء كان عينياً او عقلياً نفس ثبوت الماهية ووجودها، لاثبوت الشيء او وجوده لها وبين المعنيين فرق واضح والوجود هو تحقق الماهية وثبوتها وما به يتحقق، وهذا سبب الوهم للبعض بأنه ليس للوجود أفراد سوى الحصاص، لزعمهم أن امتياز الوجودات على هذا كان بالإضافة فليست إلا الحصاص، فيدفع الوهم بالتدبر في مراتب العدد.

والذي يجري فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت الشيء لشيء لاثبوت شيء لنفسه فقط؛ فقولنا: زيد موجود (۱) كقولنا: زيد زيد، فلا يجري فيه القاعدة الفرعية «فلا مجال ههنا للفرعية خ ل - د - ط»

وكان إطلاق الاتصاف بين الماهية والوجود من باب التوسع، لان الاتصاف كان بين الشيء و شيء بحسب الحقيقة ومعناه العروض لكن الاتصاف قد يطلق بالمعنى الاعم من العروض والاتحاد، وههنا المراد من الاتصاف الاتحاد من حيث التحقق والقاعدة الفرعية يقتضى شيئين متغايرين بحسب التحقق والوجود ونسبة الوجود والماهية خارج عن هذا.

والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب وتشعبوا في الابواب فتارة خصصوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية (۲) بما

۱- استاد مصنف علامه سيد محقق داماد «قدمه» از اشكال قاعدهی فرعيه بهمان نحو كه مصنف جواب داده، پاسخ داده است در قبسات «چاپ سنكي طهران ۱۳۱۵ ق ص ۲۶»، گفته است: «أما أنت من المتبصرين بما قد تلونا عليك في سائر كتبنا أن وجود الشيء في أي ظرف ووعاء كان هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف لالحق أمر ما به وانضمامه اليه والارجع الهل البسيط الى الهل المركب وكان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيء لشيء و من بحسب وجود الماهية وصفاً مامن الاوصاف العينية او امراً مامن الامور الذهنية وراء مفهوم الموجودية المصدرية، فليس من اهل استحقاق المخاطبة الخ» مطالب سيد داماد (ره) در اين «ومضة» صريح در اعتباريت وجود واصالت ماهيت است.

۲- چون ماهیت قبل از وجود بنا بر اتفاق همه حکما و محققان تحصیل و تعیین ندارد و تا از ماهیت انتزاع وجود نشود معدوم صرف است و از برای ماهیت مرتبه ای بدون لحاظ وجود «ولو وجود انتزاعی اعتباری» تعقل نمیشود و از طرفی موصوف باید مقدم بر صفت باشد و روی قاعدهی مشهور: «ثبوت شيء لشيء او اتصافه به او عروضا له متفرع علی وجود المثبت له» در کیفیت ثبوت وجود از برای ماهیت اختلاف کرده اند و بدیهی است که از برای ماهیت قبل از وجود وجودی نمیباشد فخر رازی بحسب عادت منکر کلیت قاعدهی*

سوی صفة الوجود .

ومنهم الامام الرازی ولایبالی لغایة الاضطراب أن یستثنی القواعد العقلیة ولا یلاحظ أن القاعدة اذا كانت مبنیة علی البرهان ودلیلها کان تماماً کیف ینخرج البعض ولولم یکن لهادلیل أولم یکن تماماً فالواجب اجراء الکلام فیه .

و تارة هـ ربوا 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 نموده اند اتصاف ماهیت بوجود خارجی در ذهن است چون عروض وجود بماهیت عروض تحلیلست و عروض خارجی نمی باشد .

بنا برزم این قائل قضیهی «زید موجود» قضیهی ذهنیست لذا اتصاف ماهیت بوجود باعتبار عروض ذهنی وجود بماهیت است . این خود واضحست که «زید موجود» بلکه هر قضیه ای که مفاد آن ثبوت شیء و مدلول هلیت بسیطه است قضیه ذهنیه نیست چون قضیهی ذهنیه قضیه ای را گویند که وجود ذهنی مدخلیت در عروض محمول بموضوع و اتصاف دارد مثل قضیهی «الحيوان جنس» یا «الانسان نوع» قضایای ذهنیه قضایائی هستند که ظرف عروض و اتصاف هر دو در ذهن است . بعضی دیگر گمان کرده اند ثبوت وجود خارجی برای ماهیت فرع بر وجود ماهیت در ظرف ذهن است نه در خارج در مثل «زید موجود» اگر چه قضیهی خارجی است ولی اتصاف ماهیت بوجود فرع بر وجود مثبت له «ماهیت» در ذهن است تا اینکه قضیه، قضیهی ذهنی نشود و استثناء در قاعدهی عقلی لازم نیاید لازم این قول تسلسل و تحقق وجود ماهیت واحده مرات غیرمتناهی است .

۱- محقق دوانی در حواشی قدیمه بر تجرید گفته است : «الحق ان ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت المثبت له لانه متفرع علیه» ملاجلال معتقد است که اتصاف هیولی بصورت نیز مورد نقض قاعدهی فرعیه است چون دوانی نحوه ی ارتباط وجود با ماهیت و کیفیت اتصاف ماهیت بوجود و عروض وجود بماهیت را کاملاً تعقل ننموده است از قاعدهی فرعیه باستلزام عدول نموده است .

بطور کلی از شرایط عروض عارضی نسبت بمعروض آنستکه معروض در مرتبهی ذات خالی از عرض بوده و عرض بواسطهی لحوق بمعروض منشأ تحقق اتصاف گردد و چون ماهیت در جمیع أطوار وجودی و أنحاء تحصیل خالی از وجود نیست بلکه تفردهای بنظر *

انکروا ثبوت الوجود اصلاً ، لاذهنأ ولا عیناً قائلین انه مجرد اعتبار الوهم
الکاذب واختراعه ، لان مناط صدق المشتق اتحاده مع الشئ لاقیام مبدء
الاشتقاق ، لان مفهوم المشتق کالکاتب والابيض امر بسیط یعبر عنه «بدبیر و سفید»
فکون شئ موجوداً عبارة عن اتحاده مع مفهوم الموجود لاقیام الوجود به
قیاماً حقیقیاً و انتزاعياً ولا یحتاج الی وجوده اصلاً .

*تحقیق نحوی از وجود است (۱)

وجود باماهیت باعتبار ذوق صریح عرفانی منایرت ندارد و تغایر بحسب حکمت
متعارفه ی مشاء میباشد «و اما عند اهل التحقیق الواصلین بحقیقة العرفان و الصاعدین علی
درجة الایقان النافذین شهودهم فی حاق الاعیان: ان المهیة لیست بمغایرة للوجود، أدله ی
متداول در مسفورات قوم اثبات مینماید که وجود زائد بر ماهیات است باعتبار بعضی از
نشآت وجودی نه بطور مطلق حضرت ذات «حقیقت وجود» باعتبار تجلی و شمول و
سریان فعلی مبدء ظهور مفاهیم و اعیان در جمیع اطوار و اکوان میباشد حتی سعی نور وجود
و عنایت فیض حق بوجهی شامل اعدام و ملکات نیز شده است برهان بر این مطلب آنستکه
واسطه بین وجود و عدم معقول نیست و ماهیات خاصه بحمل شایع صنایع از دایره ی وجود
خارج نیستند علاوه بر این ماهیات خاصه مظاهر وجودات خاصه اند یعنی مبدء ظهور
ماهیت وجود خاص است و مقام ذات وجود از هر قیدی معراست وجودات خاصه مظهر اعیان
ثابته (ب) و حقایق علمیه اند که آن حقایق مظاهر اسماء و صفات حقد و اسماء و صفات مظهر
ذات احدیت میباشد و چون اصل ذات از سنخ وجود بلکه اصل حقیقت وجود است مظهر باید
از سنخ ظاهر باشد ؛ انهایه وجود مظاهر مختلفی دارد مفاهیم و ماهیات اضعف مراتب
وجودند بنحوی که عقل جزئی مشوب بوهم آنها را مقابل وجود قرار داده و با وجود مقایسه *

الف - لذا عرفاً اعیان ثابته را وجودات خاصه ی علمی دانسته اند عارف قیصری «قدمه»
در مقدمه ی بر فصوص الحکم شیخ اکبر (ره) گفته است ، «الماهیات کلها وجودات خاصة علمية لانها
لیست ثابتة فی الخارج منفکة عن الوجود الخارجی لیلزم الواسطة بین الوجود و المعدوم ... و کما
فی العقل من الصور فایضه من الحق و فیض الشئ من غیره مسبوق بعلمه به فهی ثابتة فی علمه تعالی»
رجوع شود بمقدمه ی فصوص الحکم محیی الدین شرح قیصری چاپ طهران «یونت ثیل ۱۲۸۹ هـ ق
صفحه ی ۲۰ .

ب- رجوع شود بمقدمه ی قیصری صفحه ی ۱۰ «و بقدر ظهور نور الوجود یظهر تلك الماهیات
ولو از مها تارة فی الذهن و تارة فی الخارج الخ» رجوع شود بتعلیقات حکیم محقق و عارف کلمل آقامیرزا مهدی
آنتیانی «قدمه» بر شرح منظومه چاپ طهران ۱۳۷۱ ق صفحه ی ۱۷۳ «اللهم فی الاعیان الثابتة و الصور
العلمية الالهية من حیث وجودها یتبع وجود الحق و استقرارها فی عرض مکین الالاهوت عند بارة
الجبروت لان سمعتها بسعة وجود الحق لامن حیث کونها حقیقة العالم» .

واعتبارالذهن إذالم يطابق نفس الامر كان كاذباً. قال فی الاسفاز (۱): «ولا يخفى على المتفطن أن بين كلامه وبين ما حققناه نحواً من الموافقة وان كان بينهما نحواً من المخالفة أيضاً».

وهذا، المخالفة سبب للموافقة «فتدبر» أما اتحاد الوجود مع المهيبة فهو مما فيه جهة الموافقة لانه لا إثنينية بينهما على المذعبين، والمخالفة أن الوجود عنده إعتباري و عند المصنف أمر حقيقي، بذاته وجود وموجود.

وأورد عليه معاصره بعض الأيراد وأجاب هو عنه ولا يصل منها الكلام الحق ومناطق صدق المشتق عنده في القضية اتحاد الموضوع مع مفهوم المحمول مطلقاً وهذا في الواجب كيف يجوز، ظاهر هذا الكلام جرئة في الإسلام والقائل صاحب الفضل الاتم والایمان لا يحكم كيف يريد الظاهر بل يشاهد بالنور الباهر ما هو الحق من معنی دقیق تعسر تفسيره بالألفاظ ظاهرة واضحة فوقع فيما وقع كما قال المصنف:

فالواجب عند هـ - هذا القائل (۲) عين مفهوم الم - وجود لا عين الوجود

«مبنما يد ولی بنظر تحقیق ماهیات مفاض از مبادی عالیہ و از فیوضات و تجلیات حقند فیض الشیء انما هو من سنخه» معنی عروض وجود بماهیت عروض بعضی از مراتب وجود به بعضی دیگر از مراتب است صدر المتألهین در اسفار و چاپ سنگی طهران ص ۶۱، در بحث زیادی وجود بر ماهیت این بحث را متعرض شده و مطلب را نحوی تقریر کرده است که خالی از مناقشه نیست كما اینکه کلام محقق سبزواری هم در تقریر مطلب اسفار خالی از مناقشات نمی باشد چون این مسأله ربطی باینکه وجود هر ماهیتی «بحسب مفهوم» عین آن ماهیت است ندارد.

۱- چاپ سنگی طهران صفحه ۱۳، مصنف علامه قائل است که از برای ماهیت فرد واقعی موجود نیست سیدالمدققین قائل است که وجود اعتباری صرف است و دارای فرد نیست «مطلقاً» چه در ذهن و چه در خارج.

۲- قائل باین کلام سیدالمدققین است - سید چون وجود را مطلقاً امر اعتباری میدانند از برای آن هیچ فردی در هیچ موطنی از مواطن قائل نیست البته بنا بر اعتباریت وجود بهترین قول همین است. صدر المتألهین همین حرف را در ماهیت میزند و ماهیت را مطلقاً امری اعتباری میدانند، مصداق حمل بنا بر این طریقه در مثل «زید قائم» نفس ماهیت زید است بدون آنکه از وجود در خارج بلکه ذهن عین و اثری باشد. این بیان خالی از مناقشات نمی باشد چون ثبوت چیزی برای چیزی چه در انتزاعات ذهنی و چه در اعراض انضمامی فرع بر ثبوت موضوع در ظرف اتصاف است «بدون استثناء و صغی و عرضی»*

وكذا الممكن الموجود ، وكذا في جميع الاتصافات والفرق بين الذاتى والعرضى من المشتق عنده ليس بكون الاتحاد فى الوجود الذى هو مناط الحمل عندنا فى الذاتيات بالذات وفى العرضيات بالعرض، اذ لا وجود عنده، بل بأن المفهوم الذاتى هو الذى يقع فى جواب ما هو والعرضى هو الذى لم يقع فيه و هذا كله من التعسفات .

لأنه إذا الوجود فكيف يفرق ويجمع بين مفهوم ومفهوم وبما يصح أن يقال هذا يقع فى جواب ما هو وهذا لم يقع ، والماهيات كلها من حيث المعنى المتخالفات لافرق بينهما بوجه يتصح هذا الفرق والفرق بين الواجب والممكن كما قيل : إن الواجب عين مفهوم الموجود وبما هو موجود ، والممكن الموجود شيء موجود ، و مناط صدق هذا إذا لا وجود فإذا أهما مترادفان ، أو متخالفان ، وعلى الثانى لا اتحاد وعلى الاول لافرق بين مفهوم الموجود فى الواجب وفى الممكن ، إلا أن يكون الاشتراك لفظياً كما قيل فى الوجود حتى قال عالم من ذوى الالباب (١) إطلاق الوجود

وإما اينكه بعضى ملاك موجوديت ماهيت را بانتساب بوجود حقيقى دانسته اند و گفته اند : وجود جزئى حقيقى وموجود مفهوم كليست ومفهوم كلّى موجود بوجود جزئى وماهيات صادق است و معيار صدق آنستكه برماهيت اثر مترتب شود. نقل كلام ميشود در كيفيت اتصاف ماهيت بانتسابى كه ملاك موجوديت ماهيات است ثبوت انتساب مذکور برای ماهيت وچون نسبت بين ماهيت ووجود واجبى ميباشد فرع بر ثبوت ماهيت قبل از اتصاف وانتسابست، محتاج بانتساب ديگرىست خلاصه كلام آنكه موجوديت ماهيت اگر عبارت از اين انتساب باشد ماهيت در اتصاف بانتساب محتاج بموجوديت ديگرىست و هكذا يلزم التسلسل .

١- قائل باين قول شايد فاضل محقق قاضى سعيد قمى باشد كه در شرح توحيد شيخ صدوق قدس الله روحه چاپ سنگى طهران ١٣٥٥ ق م ٦٠ گفته است : «فالعينية هذر من الكلام لا طائل تحته فيبطل ما يقولون من ان الصفات بحسب المفهوم وان كانت غير الذات، الا انها بحسب الوجود ليست امراً وراعا الذات أى أن ذاته الاحدية هى بعينها صفاته الذاتية. ولعمري ان هذا القول انما نشأ من سوء فهم القوم بالوجود والشئئية ، والا فالقول بكون هذا المفهوم غير ذلك المفهوم مع كونهما متحدين فى الوجود متناقض و نقول قولاً كلياً : ان القوم زعموا ان الوجود والعلم والحياة امور مشتركة عرفية مقولة بالتشكيك على افرادها من الوجود السواجبى والعلم العينى ويقولون : ان الذى هو ذات البارى من افراد»

المطلق علی الواجب لیس بصواب لانه علی الاشتراك معنی لایصدق أنه شیء لا

تلك العرضیات .

خلاصه اشکالات او یکی ابطال قول محققین است که گفته اند صفات حق باعتبار مفهوم اختلاف دارند ولی باعتبار وجود خارجی با ذات مقدسه حق متحدند و دیگر آنکه وجود و علم و قدرت مشترك لفظی میباشد .

جمع صفات کمالیه از علم و قدرت و اراده و حیوة و سمع و بصر عین ذات حق میباشد و معنای عینیت این نیست که صفات بحسب معنی و مفهوم متحد باشند ، تا آنکه مفهوم علم و قدرت و سایر صفات مترادف باشند ؛ بلکه جمع صفات حق تعالی با تفایر مفهومی بوجود واحد موجودند و وجودش وجودیست که انتزاع میشود از او مفاهیم متعدده از قبیل علم و قدرت و اراده و سایر صفات . سر این مطلب آنستکه حق تعالی جامع جمیع کمالات و منبع جمیع خیرات است و هر کمالی در خارج منبعث از آن ذات کر و بی جهات است .

آنچه از نعمت جلال آمد و از وصف جمال همه در روی نکوی تو مصور بینم
چنین وجودیکه جامع جمیع کمالات بوده باشد وجودیست صرف و مطابق و عاری
از جمیع قیودیکه بوجود حد میدهد ، آن حقیقت محصور در امر معین نمی باشد و معنای
عینیت صفات آنستکه صفات متعدده در ذات حق تمیز واقعی و نفس الامری ندارند ، بلکه
وجود واحد مجمع جمیع این صفات است ، وجود واحد علم و قدرت و اراده است
بنحویکه علمش عین قدرت و اراده عین هر دو میباشد (مصدقا نه مفهوماً) عدم تعقل این
معنی و غفلت از سر حقیقت وجود اشاعره و معتزله را با شکیبای عجیبی انداخته است که
اشاعره صفات را زائد و معتزله از مقام ذات نفی صفات کرده اند و قائل به نیابت شده اند
در حقیقت حق جمیع اسماء متقابله و اسماء لطیفه و قهریه و عشقبه و ذلیله بوجود واحد موجودند ؛

و ظهورات مظاهری متباینه و مختلفه از سعاده و اشقیاء و واسطه ظهور و تجلی اسماء حق می باشد .
اینکه حکما فرموده اند: صفات حق عین ذات او است یعنی بحسب خارج نه بحسب
مفهوم . حقیقت حق تعالی وجودی است که منشأ جمیع مفاهیم حاکمیه از کمال است ،
چون وجود هر چه تمامتر و سه و اطلاق آن کاملتر باشد جمعیت آن برای انتزاع مفاهیم
و معانی تمامتر خواهد بود و تصور حقیقت مراتب جوهر از جسم و شجر و حیوان و انسان ما را
بسر حقیقت وجود آگاه میسازد ، که تمام معانی موجوده بنحوتفویق در جسم و شجر و
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 ، حق عالم است یعنی جاهل نیست . اگر مراد این قائل آنستکه ما از علم و قدرت
مثلاً معنای صحیحی نمی فهمیم این کذب است زیرا این مفاهیم از مفاهیم واضحه میباشد و

کالاشیاء لاشریک له ، وبعضهم لهذا قال : بالنیابة .

وهذا ليس بشيء لان الوجود إذا كان مشتركاً لفظياً لا يتحقق توحيد الذات

علم بمعنای انکشاف در مقابل جهل است ، البته علم که انکشاف باشد ملازم است با فقدان جهل ، ولیکن مفهوم علم ملازم با فقدان جهل نمی باشد النهایه مصداق این مفاهیم نظیر مصداق وجود اختلاف بشدت وضعف و کمال ونقص دارند ، مثلاً علم در حق تعالی واجب واصل و در ممکنات فرعی وظلمی می باشد ، نه آنکه علم ممکن با علم حق دوسنخ مابین باشند وعدم فرق و خلط بین مفهوم و مصداق قائل را باشتیاء انداخته است .

بعد فرموده است : وانهم يقولون هذا الوجود العام البدیهی من الامور الاعتبارية و له افراد فی الخارج واحد منها وجود الواجب ، و يقولون صدق العام علی افراده عرضی ولذا لم يعرف حقيقة الواجب . فنقول قد ابطالنا كون الوجود من الامور الاعتبارية حيث ابطالنا الاعتباريات والقول بالوجود الذهني وثانياً القول بان للوجود افراد باطل ، لان الفرد هو الحقيقة الكلية مع قيد ، لان الكلية من عوارض الشیئية والوجود مقابل لها مساوق اياها .

چون وجود بحسب مفهوم ايسط البسائط است و از سنخ ماهیت نمی باشد ، حقیقت وجود نه جنس دارد و نه فصل و نه عرض عام است و نه عرض خاص ، این وجود عنوانی هم صدقش بر معنوی خود که وجودات خاصه باشد موجب ترکیب وجود خاص نمیشود ، چون صدق عرض عام بر خارجیات موجب ترکیب نیست و مفاهیمی که از سنخ ماهیاتند ملازم با ترکیب و تحدیدند ، و اینکه گفته میشود وجود مثلاً در حق تعالی عین ذات و در ممکنات زائد است ، معنایش آنستکه اگر بفرض مجال حقیقت حق در ذهنی از اذهان حاصل شود وجود از عین ذات او انتزاع میشود . قاضی سعید «ره» در ذیل کلمات خود که نقلش موجب تطویل است وجود را مشترك لفظی دانسته است و از برای وجود مفهوم عام بدیهی صادق بر خارجیات از واجب و ممکن فردی قائل نیست ، کما اینکه علم و قدرت و سایر صفات راهم مشترك لفظی میداند .

در ذیل کلام خود گفته است : «غایة ما فی الباب لاجل ان يستخلص من مفساد زیادة الوجود وموانع کونه تعالی شیئاً ذا وجود ، صح القول بانه موجود لا کالموجودات ، و شیء لا کالاشیاء ، ومن این انحصار القول بکونه سبحانه تعالی وجود ، من این أظهر أنه وجود مع انه لم یرد فی الاخبار و الاثار اطلاق لفظ الوجود علیه .»

خلط بین مفهوم وجود و حقیقت خارجیه و مصداق وجود قائل را در غلط انداخته است در اخبار و آیات لفظ کائن و حاصل و سایر الفاظ مترادفه با وجود بلکه موجود بحق تعالی اطلاق*

ولا توحید الصفات، والافعال، كما هو حق المقال وحقیقة الحال، والمفسدة التي توهم

* شده است، و اینکه در روایات وارد است «انه شیء لا کالاشیاء» مراد این نیست که لفظ وجود و امثال آن مشترک لفظی بین حق تعالی و موجودات است، بلکه مراد آنست که حقیقت خارجی وجود صاحب مراتبی می باشد و افراد آن نظیر افراد متواطئه ای از ماهیات نیست چون بعضی از افراد وجود ممکن و حادث و متغیر و بعضی از افراد آن مجرد و بعضی از افراد واجب بالذات است که در غایت تمامیت می باشد، و توهم نشود که صرف اطلاق لفظ شیء بر حق تعالی و بر غیرش سبب شود که حق تعالی مثل ممکنات در معرض تغیر و زوال باشد. و اما اینکه قول با اشتراك لفظی را بمر فاء نسبت داده و استدلال نموده است بکلمات محیی الدین و غیر او، این هم تمام نیست، و نیز نفی سنخیت بین حق تعالی و اشیاء را هم مستند کرده است بقول اهل عرفان.

عارف و اصل کامل سائین الدین «این ترکه» در تمهید القواعد چاپ سنگی طهران ۱۳۱۶ ق
ص ۲۲ فرموده است: «اعلم ان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة كلها لا بحسب اللفظ بل بحسب المعنى»

و قیصری در مقدمه ای فصوص و سایر اکابر باین معنی تصریح کرده اند، اما مسئله سنخیت اصولاً اثبات سنخیت بین علت و معلول علی ما هو حقه اختصاص باهل عرفان دارد و بطور تفصیل ذکر خواهیم کرد.

صدر الدین قونوی بلکه جمیع محققان از عرفاء فرموده اند (الف): «ان الشیء لا یصدر عنه ولا یثمر ما یضاده و بیابنه علی اختلاف ضروب الائمارة و فی الفصوص: «انه تعالی ظاهر من حیث ذاته و مظهر من حیث افعاله و هو الظاهر و العظهر بمعنی ان شیئا منهما لیس من غیره» و اما اینکه در کلام بعضی وارد است وجود هم مشترک معنوی و هم مشترک لفظی است وجه آن اینست که اطلاق وجود بر حق و ممکنات و كذلك اطلاق علم باعتبار مفهوم و اینکه وجود مفهوم عام بدیهی و نقیض عدم است و یا آنکه علم بمعنی انکشافست و این دو حقیقت در حق تعالی و ممکنات تحقق دارد بنحو اشتراك معنویست ولی باعتبار صدق و اینکه وجود در حق در کمال استغناء و در معلول «ممكنات» عین فقر و فاقه است در عین اشتراك معنوی اشتراك لفظیست چون وجود در احدیت در نهایت اطلاق و استغناء و در ممکنات مقید و نیازمند است.

الف- رجوع شود بکتاب النصوص آخر تمهید القواعد چاپ طهران ۱۳۱۶ هـ ق ص ۱۹۱- آخر شرح منازل السائرین چاپ سنگی طهران ص ۲۹۱- مصباح الانس چاپ سنگی طهران ص ۲۸ «ومنها ان الشیء لا یصدر عنه ولا یثمر الخ»

هی علی تقدیر آن یکون المعنی المشترك متواطیاً، واما إذا کان المعنی مشککاً فلا بأس لصدقه علی الواجب والممكن، بل یصیر هذا مناط التوحید الخاصی فی الاسماء ومصحح صدق أنه شیء لا کالاشیاء لانه علی تقدیر الاشتراك لفظاً یکون البینونة بین الواجب والاشیاء بینونة شیء و شیء، بینونة الذاتی العزلی، وعلی تقدیر الاشتراك والتشکیک یکون البینونة بینونة شیء و شیء و بینونة الصغنی، وهذا حق عند أهل الحق، و فی کُل الاسماء والصفات كانت الشدة والضعف بنحو الاصل والعکس وهو التوحید ولا یتوهم الشریک تعالی الله عن هذا. «ذلك - خ ل - آ - ق»

اشراق حکمی

وجود کل ممکن عین ماهیتہ خارجاً ویتحد بهانحواً من الاتحاد، و ذلك لانه لما ثبت و تحقق مما بینا أن الوجود الحقیقی الذی مبدء الاثار و منشأ الاحکام و به یکون الماهية موجودة و به یطرده العدم عنها، أمر عینی - فلو لم یکن وجود کل ماهية عینها و متحداً بها فلا یخلو اما أن یکون جزءاً منها او زایدا علیها عارضاً لها و کلاهما (۱) باطلان؛ لان وجود الجزء قبل وجود

۱- فرد و مصداق بالذات مفهوم وجود و موجود نفس وجود خاص خارجیت که بالذات طارد عدم از ماهیت است و ماهیت بدون اعتبار چنین حقیقتی موجود نمی باشد مصداق بالذات هر مشتقی نفس مبدء آن مشتق است بنا بر این از برای مفهوم وجود فردی غیر از حصص وجودی متحقق، در عین است، چنین مصداقی در خارج عین ماهیت است و تحققی سوای تحقق ماهیت ندارد، اگر وجود در خارج عین ماهیت نباشد از چند صورت خارج نیست یا باید جزء ماهیت باشد یا ماهیت جزء وجود باشد (الف) یعنی وجود مرکب باشد*

الف - ملاصدرا با براهین متعدد در این کتاب و کتب دیگر خود بساطت وجود را اثبات نموده است نکارنده در نفی ترکیب از وجود بطور تفصیل در اطراف این مطلب «فی ان الوجودات هویات بسیطة و ان حقیقة الوجود لیست معنأ جنسیاً و لانوعیاً و لا کلیاً مطلقاً» که از مصدر تأله صدرالدین شیرازی صادر شده است در رساله هستی از نظر فلاسفه و عرفان تحقیقاتی نموده است رجوع شود بکتاب مزبور از صفحه «۲۸ تا ۴۶» و نیز مراجعه شود بأسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ق ص ۱۰ تعلیقات ملاصدرا بر شرح حکمت الاشراق «چاپ سنگی طهران ۱۳۱۳ ق ص ۳۰۴ - و بدایع الحکم «افضل المتأخرین آقا علی حکیم» چاپ سنگی طهران (۱۳۱۴ ق) از ص ۱۳۳ تا ۱۴۵ - مطالب آقا علی مدرس در این باب از هر جهت نظیر ندارد و محققانه وارد این بحث شده است «شکر الله سمیه و قدس الله نفسه» .

الکل و وجود الصفة (۱) بعد وجود الموصوف، فيكون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها ويكون الوجود متقدماً على نفسه وكلاهما ممتنعان ويلزم أيضاً تكررنحو وجود شيء واحد من جهة واحدة والتسلسل في المراتب المجتمعة من أفراد الوجود، وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهين واستلزامه (۲) لانحصار ما لا يتناهي بين حاصرين أي الوجود والماهية يستلزم المدعى بالخلف وهو كون الوجود عين الماهية في الخارج لان قيام جميع الوجودات

* باوجود عارض ماهیت باشد «یعنی قائم باشد بماهیت» نظیر قیام صفاتی که منضم بموصوف خود میباشد یا آنکه ماهیت عارض وجود است باوجود با ماهیت دو صفت برای موصوف واحدند یا آنکه ماهیت وجود هر دو موصوفند بصف و واحد، یا آنکه وجود عارض ماهیت این است ولی در خارج متحدند و تابع ماهیت است یا ماهیت عارض بر وجود و تابع آن میباشد جمیع این شقوق غیر از شق اخیر باطل است (الف).

۱- الفرق بین الصفة والعارض على ما أفاده الاستاد (ب) رحمه الله هو ان الصفة ما يكون له وجود سوى وجود الموصوف لشهادة كل صفة على أنها غير الموصوف بخلاف العارض لانه اعم ولهذا يطلق العارض على المعقولات الثانية مع انها ليس لها وجوداً وراه وجود منشأ انتزاعها فتدبر «محمد اسماعيل ره»

۲- قال الحكيم المدقق المولى محمد اسمعيل الاصفهاني: «فيه نظر لانه يشترط في بطلان انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين أمران: الاول الترتب والثاني كون نسبة الطرف الى الاجزاء مثل نسبة بعض الاجزاء الى بعضها وهنالك لان نسبة الماهية الى الوجودات هي المحلية ونسبة بعضها الى بعضها الشرطية، نظيره تعاقب الصور الغير المتناهية على الهوى مع عدم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين لكونها محلاً لجمعها ومنتشرة على جميعها فتدبر» این اشکال بر ملا صدرا وارد نیست نظیر این اشکال را شارح علامه و بعضی دیگر کرده اند و ما از آن جواب خواهیم داد.

الف - از این هشت قسم يك قسم آن «قسم اخیر» صحیح و مطابق با برهان است چون شق اول و دوم و سوم و چهارم ملازم با حصول ماهیت قبل از وجود میباشد شق پنجم و ششم نیز باطلست چون ماهیت بذات خود قیام ندارد بلکه قائم بوجود است و وصف از برای چیزی بدون وجود نمی باشد اگر ماهیت صفت برای چیزی و یا موصوف از برای صفتی باشد باید بنفس وجودی که معروض است که قائم باین موصوف است باشد در این صورت صفت واحد قائم بموصوف واحد است شق هفتم نیز باطل است چون ماهیت بالذات تقرر ندارد. رجوع شود بر سالی وجود را بطلی آقاعلی حکیم چاپ سنکی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۱۱۱.

ب - مراد از استاد حکیم، محقق فخر المتأخرین آخوند ملا علی نوری است چون ملا اسماعیل شاگرد آخوند نوری «رهما» میباشد

بحيث لا يشذ . عنها (١) وجود عارض (٢) يستلزم وجودها غير عارض والالتم
يكن المفروض جميعاً بل بعضاً من الجميع .

قيل قوله: متجداً بها. يناهى قوله : عين ماهيته . قلنا لقا قيتد وخصص 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 في أحدهما
بالذات وفي الآخر بالعرض ولذا قال : بنحو من الاتحاد . ولما كان الحكم محتاجاً
إلى البيان فقال: والوجود الذي ثبت تحققه في العين وأنه ما يطرد به العدم عن الماهيات،
وبه تكون موجودة - لو لم يكن في كآ شىء عين ماهيته خارجاً ومتجداً بها فلا يخلو
إما أن يكون جزءاً منها أوزائداً وعارضاً لها وكلاهما باطلان ؛ لان وجود الجزء
قبل وجود الكل ووجود الصفة بعد وجود الموصوف، فيكون الماهية حاصلة الوجود
قبل نفسها وظاهر هذا الكلام أن وجود الماهية كان قبل الماهية فلا مفسدة في تقديم
الوجود على الماهية إذا كان بالذات ، فالمراد كانت الماهية حاصلة الوجود قبل
وجود نفسها وهذه القبلية ثابتة سواء كان الوجود جزءاً أو صفة وتقدم الوجود على
نفسه أيضاً كان على التقديرين ، ويجوز الأول للأول والثاني للثاني للاظهارية
وهذا على فرض الاتحاد أى إتحد الوجود السابق واللاحق وعلى هذا أيضاً يلزم

١- قيل فيه نظر لان مجموع الغير المتناهي 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 فلا يلزم المدعى على هذا التقرير ، وانحصر المفسدة
على التسلسل .

وأقول مراده رحمه الله هو ان مجموع غير المتناهي وان كان عروضات لكنها فى حكم
عارض واحد فى الاحتياج الى المحل فهذا المحل لو كان وجوده أيضاً عارضاً يلزم خلاف المفروض
فلا بد من أن يكون عينها ولا يخفى عليك أنه يندفع البحث الذى مر ذكره لانه حينئذ لما كان
هذا الوجود عين الماهية فيكون نسبة الماهية نسبة الوجود لاتحادهما بحسب الواقع فتدبر
«محمد اسماعيل» .

٢- قيام جميع الموجودات ليس قياماً واحداً لعدم كون الوجودات وجوداً واحداً بل
قيامه عين قيامات الوجودات وكل قيام وجود مسبق بقيام وجود آخر فلا ينتهى الى وجود
هو عين الماهية ولا يلزم أيضاً أن لا يكون المفروض جميعاً «محمد اسماعيل»

تکثر نحو وجود شیء واحد؛ و اما علی فرض عدم الاتحاد فیلزم التسلسل أيضاً. و قوله: لانحصار ما لا یتماهی بین حاصرین ای الوجود و الماهیه. کلام ظاهری و لیس بشیء فی الواقع لان الماهیه لیست من السلسله و لا تحدّد بها السلسله كما هو مبین فی مقامه فتذکر. (۱) قوله: یستلزم المدعی ای مع جواز التسلسل؛ و هو نظیر ما قاله المعلم

۱- فاضل مدقق ملاحمد اردکانی در حواشی بر مشاعر (الف) گفته است: «فیه بحث لما قبل فی موضعه من ان من شرط استحالة کون الممتاهی محصوراً بین حاصرین ای ما فرض حاصراً یجب أن یکون النسبة بینہ و بین تلك الامور الواقعة فی الوسط کالنسبة بین تلك الامور مثلاً، ان کان الترتیب بینہا باعتبار کون بعضها معداً لبعض آخر یجب ان یکون ما فرض حاصراً أيضاً كذلك بالنسبة الی تلك الامور وان کان باعتبار الفاعلیة فیجب ان یکون الحاصر ایضاً كذلك بالقیاس الیها و علی هذا القیاس؛ و الماهیه علی هذا التقدير بالنسبة الی الوجودات لیست كذلك و لان الماهیه قابله لوجوداتها و تلك الوجودات لیست قابله بعضها لبعض».

خلاصه آنکه از شرائط محال بودن وجود غیر ممتاهی محصور بین حاصرین «مبدء و منتها» آنستکه وجوداتیکه بین آنها ترتب است از یک سنخ باشند یعنی اشیائی که بین آنها ترتب است و سلسله را تشکیل میدهند یک سنخ باشند، و جوداتی که بین آنها ترتب نمی باشد بین آنها نسبت قابلیت و مقبولیت نیست ماهیتی که در مورد مفروض طرف سلسله است نسبت بوجود خود سمت فاعلیت ندارد بلکه قابل صرف است پس نسبت بین حاصر «ماهیت» و افراد واقع در سلسله یک نسبت نیست مراعات این شرط را اعظم حکمای سلف نموده اند و لیکن متأخرین این شرط را لازم ندانسته اند حکیم بارع ملامصطفی قمشاهی گفته است این اشراط صحیح نیست هیچ فرقی بین مورد تحقق این شرط و عدم تحقق آن نیست میرزا احمد اردکانی شاگرد حکیم مزبور گفته است: «فی صوره تحقق هذا الشرط یکون الخاصران داخلین فی السلسله معتبرین فی اجزاء السلسله فیلزم انقطاع السلسله بهما فیلزم تناهی ما فرض غیر متناه بخلاف ما اذا لم ینتحقق الشرط فان ما فرض حاصراً لایکون داخل فی السلسله معتبراً فی اجزائها فلا یلزم انقطاع السلسله فلا یلزم المحذور المذکور؛ مثلاً لو فرض ان الحاصر فاعل للسلسله و تلك السلسله بعضها معد لبعض، یکون الحاصر خارجاً عنها مقارناً مع کل جزء منها، فمن این یلزم المحذور فنبصر، شارح علامه اعلی الله مقامه زوی لزوم مراعات شرط مذکور گفته است: قوله: لانحصار ما لا یتماهی بین حاصرین*

الف - المشاعر چاپ سنکی طهران ۱۳۱۵ ق ص ۳۶ در تملیقهی بر این عبارت صدر المتألهین

«و استلزامه لانحصار ما لا یتماهی بین حاصرین الخ»

فى اثبات الواجب كما قال المصنف سابقاً .

فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته فى العين فلا يخلو اما ان يكون بينهما مغايرة فى المعنى والمفهوم اولا يكون ، والثانى باطل والا لكان الانسان مثلاً والوجود لفظين مترادفين ، ولم يكن لقولنا : الانسان موجود فائدة و لكان مفاد قولنا : الانسان موجود والانسان انسان واحداً ؛ ولا يمكن تصور احدهما بدون الاخر الى غير ذلك من اللوازم المذكورة فى

«اى الوجود والماهية . كلام ظاهرى . اشكال شارح علامه حاج ملا محمد جعفر لنكرودى، و حكيم محشى دآق اميرزا احمد ره» بر آخوند ملا صدرا وارد نيست ومراعات شرط مذکور لازم نيست لذا استادنا الاقدم حكيم محقق آقاعلى مدرس «زنوزى قده» در مقام جواب از اشكال مزبور گفته است (الف) : ولكن معتقدنا ان مقصود اولئك الاعاظم من تلك الكلمة الموروثة أن ما فرض حاصر للسلسلة يجب وان يكون واقماً فى طريق ذهابها بحيث يبتدئ منه أو ينتهى اليه فلو فرض أن النسبة بين آحاد السلسلة هي العلية الاعدادية وفرض حاصلها فاعل الكل لما كان ما فرض حاصراً لها بعاصراً ذ فاعل كلها بما هو كذلك ليس واقماً فى طريق ذهابها لامن جهة الابتداء ولامن جهة الانتهاء فانه خارج عنها محيط بها لان وجوده اتم وأكمل من وجودها فلا يكون بدوياً للسلسلة ولاحتمالها ولا مرتبة له يتعين بها فى ساير مراتب آحادها بل نسبتها الى كلها نسبة واحدة لاحاطته بها وارتفاعها عن درجاتها وكذلك لو فرض قابل الكل فانه بما هو كذلك مرتبته فى الوجود اضعف من مرتبة وجودها اذ القابل بما هو قابل انزل وجوداً من وجود المقبول لان المقبول غاية و كماله والغاية اشرف من ذى الغاية ، فالقابل خارج عن سقع وجود المقبول فنسبة قابل الكل الى جميع الآحاد نسبة واحدة واما اذا كان الحاصر واقماً فى مرتبة آحاد السلسلة حاصلاً فى طريق ذهابها و سلوكها فى الطول لكان حاصراً لها البتة وان لم يكن نسبتها الى آحادها كنسبة بعضها الى بعض؛ والامر فى المهية والوجود انما هو على تلك الحال، از آنچه كه ذكر شد جواب اشكال حكيم محشى دآخوند ملا اسماعيل اصفهاني، هم داده ميشود چون مراد از اشتراط بودن نسبت طرف باجزاء مثل نسبت بعضى از اجزاء ببعضى ديگر آنستكه حاصر واقع در مرتبهى آحاد سلسله باشد كه ترتب حاصل گردد چون تسلسل يا ذهاب سلسله علل و معاليل الى غير النهاية يا الى النهاية مشروط به ترتب وعدم انقطاع سلسله است چون مفروض ماهيتى است كه داراى وجود خارجى و قائم بر آن ميباشد كه از اين وجود وجوداتى غير متناهى توليد ميكردد .

المتداولات من التوالى الباطلة، وبطلان كل من هذه التوالى مستلزم البطلان المقدم، فتعين الشق الاول وهو كون كل منهما غير الاخر بحسب المعنى عند التحليل الذهني مع اتحادهما ذاتاً وهوية في نفس الامر.

لما ظهر أن الوجود عين الماهية من كلامه السابق فقصد أن يبين أن المراد هو الاتحاد لا العينية المحضة وإلا يلزم التوالى الباطلة منها اتحاد الماهيات المتخالفة كالانسان والفرس وكون الجوهر عرضاً وبالعكس و يلزم أن يفهم من الانسان ما يفهم من الوجود؛ فليس المراد من العينية إلا الاتحاد من حيث التحقق والمغايرة من حيث المفهوم وهذا حق عند أهل الحق سواء كان بالذات أو بالاعتبار. ولو كان مفهوم الوجود هو مفهوم الانسان لما حمل عليه ضده ولا يصح أن يقال: الانسان معدوم ومناط الحمل هو الاتحاد في الوجود والتغاير بحسب المفهوم وهذا هو الفرد المتعارف والمشهور من الحمل وللحمل أفراد آخر بحسب الاتحاد في الجنس أو النوع أو غير ذلك لكن مآل الامر إلى الوجود وظهر من كلام المشنف بالنظر الدقيق حقيقة القول كما قال:

بقي (١) الكلام في كيفية اتصاف الماهية بالوجود بحسب الاعتبار المغايرة الاتصافية في ظرف التحليل العقلي الذي هو أيضاً نحو من انحاء وجود الشيء في نفس الامر بلا تعمل واختراع، وذلك لان كل موصوف بصفة أو معروض لعارض فلا بد له من مرتبة من الوجود، ويكون متقدماً بحسبه على تلك الصفة، وذلك العارض غير موصوف به، ولا معروض له؛ فعروض الوجود اما للماهية الموجودة أو غير الموجودة (٢) أو لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً فالاول يستلزم الدور والتسلسل والثاني يوجب التناقض والثالث يقتضى ارتفاع النقيضين.

وإذا كان كل منهما غير الآخر بحسب المعنى عند ملاحظة الذهن فحصل في الذهن أمران وبينهما إتصاف ومعلوم أن في الذهن كانت الموصوفية للماهية لانها فيه كانت بالحقيقة وبالتمام وبالاصالة وهذه حال الموصوف والمعروض، وحقيقة

١- بنا بر مذهب قوم چون جمه-ور وقائلان بأصالت ماهيت، اتصاف ماهيت را

بوجود در ظرف تحليل عقلي دانسته اند.

٢- در حواشی بعد تفصيل اين كلام خواهد آمد.

الوجود لا يحصل فی الذهن بل المفهوم ، وهو وجه وعرض له الوصفية ، فثبوت الوجود للماهية لتمامه بحسب نفس الامر يقتضى ثبوت الماهية فيلزم الدور أو التسلسل . و لتمام هذا الثبوت ثبوتاً وتجريداً فلا يلزم التسلسل كما قلنا (فتدبر)

وقوله : والثاني أي عروضة للماهية المعدومة يوجب التناقض . هذا إذا كان بشرط العدم لافي حال العدم ، والثالث يقتضى إرتفاع النقيضين وهذا اذا لاحظ العقل رفع الوجود ورفع العدم وحينئذ يلزم إجتماع النقيضين أيضاً . وأما إذا كان المراد لا موجودة ولا معدومة : عدم ملاحظة الوجود والعدم فلا يلزم المفسدة .

والشيخ قد فسر قول المصنف بلا تعمل وإختراع ، ببلا صنع ، وقال : هذا من جملة الاوهام الباطلة وشنع عليه ولاوجه لهذا التفسير بل مراد المصنف هو نحو من أنحاء وجود الشيء في نفس الامر بلا تعمل ، بيان لنفس الامر أي ليس هو من مجرد إعتبار الوهم وإختراعه كما هو مذهب السيد المدقق بل هو أمر واقعي مناط لصحة الحكم والاتصاف .

والاعتذار بأن (۱) ارتفاع النقيضين عن المرتبة جازيل بل واقع غير نافع
ههنا لان المرتبة التي يجوز خلوا النقيضين عنها هي ما يكون من مراتب نفس الامر ولا بد من ان يكون لها تحقق ما في الجملة سابقاً على النقيضين كمرتبة الماهية بالقياس الى العوارض ، لان للماهية وجوداً مع قطع النظر عن العارض

۱- قبل لا يقال هذا يناقض القاعدة المقررة في الكتب الحكمية من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي أي لا موجودة ولا معدومة في مرتبة ولا واحدة ولا كثيرة بل كل واحد من المتقابلين اللذين لا يكونان ذاتاً ولا ذاتياً لها مسلوب عن مرتبتها فارتفاع النقيضين عن المرتبة أي مرتبة الماهية جازيل مصرح به في كتبهم . لانا نقول خلوا الماهية عن المتقابلين بحسب المرتبة جازيل بحسب التصور (الف) وهو المقرر عندهم واما خلوها عنهما بحسب الاتصاف ولو كان من باب اتصاف الشيء بنفسه فغير جازيل لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وهذا الشق هو الذي ابطله المصنف بقوله : ولا بد من أن يكون لها تحقق . الى آخره - فتدبر
(محمد اسماعيل)

الف - يعنى باعتبار حمل أولى ذاتي نه حمل شايع صناعي - معنای حمل أولى ذاتي آنستکه ماهیت بحسب مفهوم غیر از وجود وعدم است اگر چه بحسب مصداق «ذهن وخارج» موجود ویا معدوم است .

و مقابله کالجسم بالقیاس الی البیاض و نقیضه، و لیس لها مرتبة وجودیة مع قطع النظر عن وجودها، فقیاس عروض الوجود للماهیة کقیاس عروض البیاض للجسم و قیاس خلوها عن الوجود و العدم بخلو الجسم فی مرتبة وجوده عن البیاض و الالبیاض قیاس بلا جامع انقیام البیاض و مقابله بالجسم فرغ علی وجوده (۱) و لیس قیام الوجود بالماهیة فرعاً علی وجودها اذ لا

۱- شیخ الاشراف گفته است : «اگر وجود خارجیت داشته باشد باید قائم بماهیت باشد قیام وجود بماهیت از چند وجه خالی نیست ، وجود یا قائم بماهیت موجود است لازم آید وجود ماهیت قبل از ماهیت و یا وجود قائم بماهیت معدوم است لازم این فرض اجتماع دو نقیض است و یا آنکه وجود قائم بماهیت مجرد از وجود و عدم میباشد این فرض مستلزم ارتفاع دو نقیض است، صدر المتألهین در اسفار گفته است از این اشکال جواب داده اند : اگر شیخ الاشراف از ماهیت موجود یا معدوم ماهیت موجود یا معدوم واقعی نفس الامر را اراده کرده است . ما میگوئیم وجود قائم بماهیت موجود است ولی موجود است بنفس وجودی که بآن متصف میباشد نه بوجود سابق بر این وجود ، کما اینکه بیاض قائم بجسم بیض است ولی بیاض بذات بیاضی که لغت برای آن جسم است . و اگر از موجود معدوم قصد کرده است وجود یا عدمی را که عین و یا جزء ماهیت «من حیث هی هی» و مأخوذ در مقام ذات ماهیت باشد میگوئیم وجود قائم بماهیت است بدون آنکه اعتبار عدم و یا وجود در ذات ماهیت شود و این ارتفاع نقیضین نیست چون واقع اوسع از مقام ذات ماهیت است و ارتفاع نقیضین در واقع جائز نیست نه در مرتبه ای از مراتب واقع ، کما اینکه بیاض قائم بجسم لا بشرط نسبت به بیاض است ، «در مقام ذات» اگرچه در مقام واقع و خارج (الف) جسم یا متصف به بیاض است و یا نیست، این قائل تصریح کرده است که وجود و ماهیت در خارج متحدند و بحسب خارج ماهیت متصف بوجود نمیشود ولی اتصاف ماهیت بوجود در مرتبه ای از مراتب و در ظرفی از ظروف، اقتضاء مینماید مغایرت وجود ماهیت را اگرچه اقتضای فرعیت را نمی نماید و تغایر «فی ظرف ما» مورد قاعدهی فرعیه نمیباشد و قاعدهی فرعیه در عوارض وجود و مفاد هلیات مر کبه جاریست بحسب لحاظ عقلی چون وجود در جمیع اکسوان با ماهیت متحد است عروض وجود بماهیت و تغایر بین این دو بعمل عقلیست باعتبار مراعات جانب خلط و تمریه باین اعتبار عقل ماهیت را متصف*

الف - فرق بین جسم و بیاض و ماهیت و وجود آنستکه جسم بیک اعتبار دارای وجودی منحاز و سابق بر بیاض و عدم بیاض است از این جهت امکان دارد که متصف بوجود و یا عدم بیاض شود ، ولی ماهیت نسبت بوجود این نحو نمی باشد در خارج بلکه در ذهن و باعتباری در جمیع مراتب وجودی متحدند .

وجود لها الابلوجود .

و حقّ المقال أن إرتفاع النقيضين ليس بجائز إذا كانا بالحقيقة نقيضين ، فإن رفع الوجود عن شيء 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 ظاهري وأما بحسب الواقع ، فلا يجوز خلو الشيء عن شيء ونقيضه ؛ أي شيء كان فهذا الفرق على ظاهر الجواز لان هذه المرتبة ، مرتبة من نفس الامر والحكم إذا كان سلبياً جاز أن (۱) يصدق مع تحقق الحكم في نفس الامر لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص ، ورفض الخاص لا يستلزم رفع العام ، فإذا كان المحمول عرضياً لا دخل له في تحقق ذات الموضوع ، جاز صدق الايجاب والسلب كليهما جزئياً في نفس الامر . وأما إذا كان له دخل في تحقق ذات الموضوع فلا يصدق السلب بحسب الواقع ونفس الامر وسلب العام يستلزم سلب الخاص ولهذا البيان يقولون : إن الماهية لا يجوز أن تكون (۲) مفيدة لوجودها بخلاف سائر الصفات لان الافادة

* بوجود ملاحظه مينمايد .

چون وجود با ماهیت در جمیع اکوان متحدند و ماهیت بدون تحقق وجود چه در خارج و چه در ذهن سراب محض است و بمنزلهی شمع و عکس وظل وجود است بلکه ماهیت امری و دثانیة ما یراه الاحول ، است و از تجلیات وجود منبث میشود و در نفس الامر با وجود یک چیزند و لیکن عقل توانائی لحاظ ماهیت را بدون وجود دارد ، اگر چه همین ملاحظه ، ایجاد ماهیت در ظرف ذهن است ، و جعل تعلق بوجود ماهیت گرفته است ولی فرق واضح است بین حمل اولی ذاتی (لحاظ نفس ماهیت بماهی هی) و حمل شایع صنایعی (ملاحظه ماهیت با وجود و اتصاف آن بوجود) پس باعتبار حمل شایع صنایعی وجود در جمیع اکوان عین ماهیت است و ماهیت تحقق واقعی و نفس الامری ندارد ، و اتصاف ماهیت بوجود اتصاف مجازیست و باعتبار حمل اولی ذاتی عقل ماهیت را بحسب مفهوم مغایر با وجود ملاحظه مينمايد .

۱- جاز صدقه دد - ط

۲- وجود بهیچ اعتباری از اعتبارات امکان ندارد که از لوازم ماهیت باشد باین معنی که نفس ذات ماهیت من حیث هی هی که فاقد وجود در مقام ذات است مقتضی وجود خود باشد . قومی از غاغهی ناس و اصحاب خناس که بمنکلمین معروفند گمان کرده اند که *

والايجاد فرع الوجود لاغير .

فالتحقيق (١) في هذا المقام أن يقال بعد ما أشرنا إليه من أن عارض
الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية في الوجود ، وغيرها في التحليل
العقلي ؛ أن للعقل أن يحلل الموجود إلى ماهية ووجود ، وفي هذا التحليل

* وجود واجب مثل لوازم اعتباري ملازم با ماهيت است هما نظوريكه معاني اعتباري لازم
نفس ذات ماهيتند وجود خاص واجبي بزعم اين طايفه لازم ماهيت اوست وجود مطلقا چه
دروا جب و چه در ممكن امكان ندارد كه از لوازم معلول ماهيت باشد ، و نفس ذات ماهيت
اقتضاء نمايد وجود را چون نفس ذات ماهيت «بماهي هي» بدون اعتبار وجود وعدم چون
فاقد وجود است علت وجود نميشود . علت وجود بايد موجود باشد - علاوه بر اين ماهيت
بدون اعتبار امرى اعتباريست وبدون وجود تحقق ندارد . شيخ الرئيس و اتباع او گفته اند:
«ان الوجود مطلقا لايجوز ان يكون معلولا للماهية ، لان الوجود ليس له حال غير ان يكون
موجوداً ، وعللة الموجود موجودة وعللة المعدوم معدومة، وعللة الشيء من حيث هو شيء، شيء
وماهية ماهية فليس اذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية عللة لبعض الاشياء ، يجب ان
يكون عللة لكل شيء وبالجملة لايجوز ان يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود الا
شيئاً حاصل الوجود» شيخ در مباحثات و شفاء و اشارات اين مطلب را بطور تفصيل ذكر کرده
است . در مباحثات گفته است : «لو كانت ماهية سبباً للوجود لانها ماهية لكان يجوز ان
يكون يلزمها الوجود مع العدم ، لان ما يلزم الماهية من حيث هي يلزمها كيف فرضت ولا
يتوقف على حال وجودها و محال ان يكون ماهية عللة لوجود شيء قبل ان يعرض لها
الوجود، واذالم يحصل للعللة وجود، لم يحصل للمعلول وجود، رجوع شود بمبدء و معاد «ملاصدرا»
چاپ سنگي طهران ١٣١٤ هـ ق ص ٥ «شك و ازالة - و امامن جوز - الخ» و الهيات شفا چاپ سنگي
طهران ١٣٠٥ هـ ق ص ٥٨٠ - در بيان آنكه وجود عين ذات حقت - شرح اشارات چاپ
جديد طهران ١٣٧٨ هـ ق جزء سوم در حكمت ما بعد الطبيع «الهيات» ص ٣٠ - شارح محقق
مقاصد اشارات به پيروي از متن بطور تفصيل اين مطلب را ذكر کرده است و از شبهات
«فخر رازی» جواب داده است .

١ - قيل الظاهر انه «رحمه الله» اختار في الجواب الشق الثالث من الشقوق الثلاثة وهو
ان الموصوف هي الماهية المعرأة عن الوجود والعدم ، ولا يلزم ارتفاع النقيضين مطلقا حتى
عن الماهية ايضا لان هذه التعرية والتخلية التي هي مناط الموصوفية هي بعينها تخليط
الماهية ، ويمكن ان يختار في الجواب الشق الاول بأن يقال الموصوف هي الماهية الموجودة
بهذا الوجود الذي هو الصفة لا بوجود آخر غير الوجود الذي هو الصفة حتى يلزم الدور
او التسلسل «محمد اسماعيل»

تجرد کل منهما عن صاحبه و يحكم بتقدم احدهما على الاخر واتصافه به اما بحسب الخارج فالاصل والموصوف هو الوجود، لانه الصادر عن الجاعل بالذات والماهية متحدة به محمولة عليه، لا كحمل العرضيات اللاحقة بل حملها عليه واتحادها به بحسب نفس هويته وذاته :

قوله: عارض الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية في الوجود. اي يكون وجوده وجود الماهية ولا يكون له وجود بالذات وبالاصالة وليس له حكم بل الحكم للمعروض. واما بحسب المعنى والمفهوم فمفهومه غير مفهوم الماهية، فحصل في العقل كالمفهومين وحكم بالاصل (۱) لما هو مستحقه وبناءً على تحقق الوجود لاشك للعقل أن أثر الجاعل هو الوجود، وهو الصادر عن الجاعل والماهية متحدة به نحواً من الاتحاد فالاصل والموصوف هو الوجود و هو المصداق بالذات لمفهوم شيء والماهية والشيء محمول عليه و متحد به بحسب الخارج واما بحسب الذهن فالاستحقاقية بعكس ذلك لان الموصوفية والاستقلالية للماهية في الذهن لانه لما كان مفهوماً كلياً حصل بكنهها وبذاتها بنحو الاستقلال، والموصوفية في الذهن فصارت هي المعروض والموضوع في القضايا الذهنية، والوجود وما يطرده لعدم حيثية ذات حثية الخارجية لا يحصل منه في الذهن إلا المفهوم الاعتباري؛ فالذهن ليس محل الاستقلال للوجود، والمفهوم الاعتباري حقه العرضية وشأنه الوصفية كما قال :

واما بحسب الذهن فالمتقدم هي الماهية لانها مفهوم كلي ذهني يحصل بكنهها في الذهن ولا يحصل من الوجود الا مفهومه العام الاعتباري، فالماهية هي الاصل (۲) في القضايا الذهنية لا الخارجية والتقدم ههنا تقدم

۱- بالاصل والاصالة دد - طه

۲- اين تعبير باصالت ماهيت در قضاياى ذهنيه، خالى از مسامحه و مناقشه نمى باشد چون مراد از اصالت مورد نزاع ثبوت واقعى و نفس الامر است بنا بر اصالت وجود در جمیع اطوار و احوال تحقق اختصاص بوجود دارد عدم اصالت در موطنى و اصالت در موطن ديگر معنا ندارد ديگر آنکه نزاع اصالت وعدم اصالت ماهيت يا وجود باعتبار حمل شايع صناعيت نه حمل اولى ذاتى، باعتبار حمل اولى ذاتى و قطع نظراً از تحقق خارجى يا ذهنى نه ماهيت اصل است و نه وجود - مراد مصنف «اعلى الله مقامه» از اصل «اول ما يتصور» ميباشد اگر چه ماهيت باين اعتبار هم موجود است و آنچه که موجود نيست عدم صرف و ليس محض است «فافهم وتأمل جيداً»

بالمعنى والماهية (١) لا بالوجود ، فهذا التقدم خارج عن الاقسام الخمسة المعروفة .

التقدم بحسب الوجود كان تقدماً بالذات بالمعنى الاعم وله فردان بالعلية و بالطبع أى النامة والناقصة ، والتقدم بحسب المعنى أيضاً كان منه لكن خارج عن الاقسام الخمسة كتقدّم الجنس على النوع ، لان تقرر معنى النوع بعد تقرر 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 الشئ بالوجود معدوم والمعدوم ليس بشئ ومفهوم الخلو 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 الشئ فى نفس الامر وعارياً عن الوجود كما قال المصنف :

قلنا: هذا التجريد (٤) وان كان نحواً من مطلق الوجود فللعقل ان يلاحظ

١- اى لا يشترط الوجود وان كان حين الوجود ، فلا ينافى ما ذكره المصنف فى بعض

تسايفه أن التقدم بالوجود «محمد اسماعيل»

٢- يستلزم الوجود واتحادها معه «د - ط»

٣- والحكم بخلّو الماهية بحسب التصور عن مطلق الوجود كان صادقاً «د - ط» فالحكم

بخلّو الماهية بحسب التصور عن تصور الوجود المطلق كان صادقاً لان تصورهما ليس تصوره

«خ ل - د - ط» .

٤- اينكه مصنف علامه بيان کرده است : «ان للعقل أن يحلل الموجود الى ماهية و

وجود الخ، حفظ قاعدهى فرعيه اقتضا دارد كه صفت در مرتبهى موصوف موجود نباشد»

عند التجريد هذا التجريد لانه نحو من الوجود ، فيتصف الماهية بالوجود المطلق الذى جردناها عنه ، فهذه الملاحظة 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 - خ ل » موصوفة بالوجود وبالاعتبار الآخر مخلوطة غير موصوفة ، فالتعرية باعتبارها والخلط باعتبار آخر .

كون التجريد نحواً من الوجود بحسب الواقع لا يستلزم أن يكون بهذه الخصوعية عند العقل وملحوظاً بهذا الوجه حتى لا يكون عند العقل مجرداً عن الوجود مطلقاً بل كان مخلوطاً بالوجود على أى حال ، فلا يمكن للعقل تجريد الماهية عن الوجود المطلق و إتصافها به ؛ بل هذه الملاحظة كما قال المصنف : لها اعتباران و بأحد الاعتبارين يصح الخلو والاتصاف بالآخر يصدق الحكم الايجابى وينتقق القاعدة الفرعية بلا إشكال كما قال :

ولمست حيثية أحد الاعتبارين غير حيثية الاعتبار الاخر ليعود الاشكال جزعاً من ان الاعتبار الذى بها يتصف الماهية بالوجود لا بد فيه ايضاً من مقارنة الوجود فتتفسخ ضابطة الفرعية ، وذلك لان هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود ، لأنه شىء آخر غيره ، فهو وجود و تجريد عن الوجود ، كما ان الهيولى الاولى قوة الجواهر الصورية وغيرها ونفس

بلكه بايد صفت از موصوف متأخر باشد تجرید ماهیت از جمیع وجودات یکنحو از وجود برای ماهیت است در هنگام اتصاف ماهیت بمطلق وجود چگونه این قاعده محفوظ خواهد ماند چون بنا بر این تحقیق باید صفت در مرتبه‌ی موصوف موجود باشد ، این خود موجب انشلام در کلیت قاعده‌ی فرعیه میشود باین اعتبار . حاصل جواب آنکه تجرید ماهیت از وجود دو اعتبار دارد اعتبار تجرید فقط بدون ملاحظه‌ی امری - ماهیت باین اعتبار موصوف است اعتبار ثانى لحاظ ماهیت باین ملاحظه که نحوی از وجود است این اعتبار همان تخلیط است ماهیت باعتباری « بحمل اولی ذاتی » غیر وجود است این همان ملاحظه‌ی نفس ماهیت است فقط و باعتباری عین وجود است این لحاظ تخلیه‌ی ماهیت بوجود و خلط آن با وجود است . صدر المتألهین با آنکه قائل باتصاف در ماهیت و وجوده نیست بنا بر مذاق قوم از اشکال جواب داد این جواب را در اسفار « چاپ جدید طهران س ۵۸ » بیان کرده است .

هذه القوة حاصلة لها بالفعل ، ولا حاجة لها الى قوة اخرى لفعلية هذه القوة ، ففعاليتها قوتها للاشياء الكثيرة ، وكما ان ثبات الحركة عين تجددتها ووحدة العدد عين كثرته ؛ فانظر الى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني بجميع الاعتبار والحديث حتى أن تجريد الماهية عن الوجود أيضاً متفرع على وجودها.

اذا كانت حيثية الفعل غير حيثية القوة كانت بوجه مسبوقه على القوة وأما إذا كانت حيثيتان واحدة بحسب الواقع ومغايرة بالاعتبار فلا يحتاج الفعلية إلى قوة اخرى ، فاذا كان حكم الخلو بحسب الواقع وفي نفس الامر يرد الاشكال بحسب القاعدة فاحتاج في دفع التسلسل أن يقال كما قيل في المشهور : ثبوت الوجود الخارجي للماهية فرع الوجود الذهني . وإذا نقل الكلام في الوجود الذهني يجاب بأن التسلسل في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار ، لان العارضية والاتصاف تحققه بتعمل العقل وإذا كان الوجود بهذا الاعتبار خارجاً وثابتاً للماهية ، كان للماهية وجود سابق عليه وهكذا دام العقل معتبراً ، فاذا انقطع انقطع ، فلا يلزم التسلسل المحال وما قل المصنف : هو أن هذه الملاحظة والخلو لما كان نحواً من الوجود لا يحتاج في تصحيح القاعدة إلى اعتبار الوجود السابق حتى يلزم التسلسل فيجاب بالجواب المشهور ، لان هذا التجريد نحو ثبوت و هذا النحو من الثبوت كاف لاتصاف الماهية بالوجود ومعروضيتهاله ولا يحتاج الى وجود آخر ولا يلزم التسلسل بل ولا التعدد ولا التكرار

تنبيه

وليعلم أن ما ذكرنا تتميم لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم ويلايم مسلكهم في اعتبارية الوجود؛ واما نحن فلانحتاج الى هذا التعمق ، لما قررنا ان الوجود نفس الماهية عيناً وأيضاً الوجود نفس ثبوت الشيء لا ثبوت شيء شيء فلامجال للتفريع ههنا .

المراد أن هذا البيان الذي فصلناه في دفع الاشكال مبنى على كون وجود الماهية داخلاً في القاعدة ومحتاجاً لمقتضى الفرعية على الثبوت السابق للماهية على وجودها ، وهكذا في الثبوت السابق فيلزم التسلسل ويرد الاشكال على ظاهر الحال فيحتاج إلى تتميم ما قال القوم وتصحيح كلامهم على ما يوافق مرامهم ؛

وَأَمَّا عَلَى مَا هُوَ الْحَقُّ وَهُوَ أَنَّ الْوُجُودَ نَفْسَ الْمَاهِيَّةِ عَيْنًا فَلَا إِتصَافَ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ وَأَمَّا بِحَسَبِ الْمَلَا حِظَّةِ فَالْوُجُودُ نَفْسُ ثُبُوتِ الشَّيْءِ لِاثْبُوتِ الشَّيْءِ لِلشَّيْءِ فَثُبُوتُ الْوُجُودِ لِلْمَاهِيَّةِ لَا يَدْخُلُ فِي تَحْتِ الْقَاعِدَةِ الْفَرَعِيَّةِ فَلَا يَرُدُّ الْأَشْكَالَ كَمَا قَالَ :

فَكَانَ إِطْلَاقَ الْإِتصَافِ عَلَى الْإِرْتِبَاطِ الَّذِي بَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَوُجُودِهَا مِنْ بَابِ التَّوَسُّعِ وَالتَّجَوُّزِ لِأَنَّ الْإِرْتِبَاطَ بَيْنَهُمَا إِتْحَادِيًّا لَا كَالْإِرْتِبَاطِ بَيْنَ الْمَعْرُوضِ وَعَارِضِهِ وَالمَوْصُوفِ وَصِفَتِهِ، بَلْ مِنْ قَبِيلِ إِتصَافِ الْجِنْسِ بِفَصْلِهِ فِي النُّوعِ البَسِيطِ عِنْدَ تَحْلِيلِ الْعَقْلِ أَيَاهُ (۱) الِيرَهُمَا مِنْ حَيْثُ هُمَا جِنْسٌ وَفَصْلٌ لِأَمِنْ

۱- در اسفار اربعه (الف) فرموده است «و قریب مما ذکرناه ببعض الوجوه ما ذهب الیه بعض اهل التدقیق (ب) : من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري (ج) و مفهوم الوجود للماهية فی نفس الامر لان عروض شیء لا یخسر و ثبوته له فرع لوجود المعروض ، فیکون للماهية وجود قبل وجودها ، و أيضاً مفهوم الوجود متحد مع الماهیات، و المتحدان یمتنع عروض احدهما للآخر حیث اتحدا ، و لا عروض للوجود بالمعنی المصدري لها بحسب الاعتبار الذهنی ایضا ، لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه و اذا اخذها بذاتها بلا ضمیمة ، لكنه لا یجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به ؛ لانه یجدها حیث یثبذ موجودة و لا یلزم من ذلك قیام الوجود بها فان صدق المشتق لا یلزم قیام مبدء الاشتقاق ، و اما الوجود بمعنی الوجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهنی حیث یجد العقل الماهية اذا اخذت بذاتها بلا ضمیمة ، عاربة عنه ، و یجده فی المرتبة الثانية عارضا لها ، ولهذا یحکم بأنه عرض لها و لا یجوز عروضه لها فی نفس الامر لانها فی نفس الامر واحد لا تغاير بينهما فی اصلا ؛ ضرورة أن السواد و الوجود فی نفس الامر واحد ذاتاً و وجوداً ، لا یتصور هناك نسبة بينهما بالمعروض و غیره ، و اما فی الاعتبار الذهنی فهما شیئان لان العقل یفصل هذا الشیء الواحد الی مهية و وجود فیتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار صدر المتألهین بعد ان نقل عبارت مذکور از سید المدققین گفته است : «و لا یخفی علی المتفطن أن بین کلامه و بین ما حققناه نحواً من الموافقة و ان کان بينهما نحو من المخالفة أيضاً» موافقت میر صدر دشتکی با ملاصلا فقط اینست که هر دو ، دوئی و واقعی و نفس الامری وجود و ماهیت را نفی کرده اند ملاصدرا از راه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و فناء آن در جمیع اطوار در حقیقت وجود و میر صدر از باب

الف - اسفار چاپ جدید طهران ص ۵۹

ب - سید المدققین معروف بمیر صدر دشتکی

ج - در بعضی از نسخ «و مفهوم الوجود» ثبت شده است مراد از وجود مصدري «وجود بشرط

لا» و وجود بمعنی موجود که در سطور بعد ذکر کرده است «وجود لا بشرط است» فرق بین این دو به بشرط

لائی و لا بشرطی است نظیر فرق عرض «بیاض» و عرضی «ابيض»

حيث هما مادة وصورة عقليتين .

والارتباط بالمعنى اعم ينقسم الى اقسام والارتباط بين الوجود والماهية قسم منه وقسيم لاتصاف المعروض بعارضه ومطلق الاتصاف أيضاً على معنيين الاتحاد والعارضية لكن المتبادر هو الثاني ولذا قال: ان اطلاق الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية ووجودها من باب التوسع لان الاتصاف بينهما اتحادى ليس الارتباط بينهما كارتباط المعروض بعارضه الخارجى والموصوف بصفته الخارجية لان الاتصاف بينهما كان فى الواقع بالاعتقلى واعتبار، وكان ثبوت العارض للمعروض من افراد ثبوت الشئ للشئ وثبوت الوجود ليس كذلك بل اتصاف الوجود وارتباطه كاتصاف الجنس بفصله فى النوع البسيط عند التحليل العقلى والحاصل ان الوجود بحسب الواقع ثبوت الماهية وليس بينهما رابطة وهذا هو الحق عند المصنف فى القضايا البسيطة وعند التحليل وجعل مفهوم الوجود محمولاً كان رابطة بين المحمول والموضوع واتصاف الموضوع بالمحمول كالسواد فانه فى الخارج بسيط ليس الارتباط والاتصاف فيه وبعد تحليل العقل إياه إلى لون وقابض حصل شيئان بما هو مطلق لا بشرط جنس و فصل، صدق الحمل والاتصاف وإذا أخذنا بشرط لامادة وصورة عقليتين فلا اتحاد ولا حمل

المشعر السادس

فى ان تخصص افراد الوجود (٢) وهوياتها
بماذا على الاجمال

اعلم - انك قد علمت أن الوجود حقيقة عينية بسيطة، لا أنه كلى طبيعى

اعتبارى بودن وجود وفناء آن در ماهيت - محقق سبزواري در حواشى خود بر اسفار در تزييف قول سيدالمدققين فرموده است : «و ليت شعرى ما المصحح لحمل مفهوم الوجود اذ لا يقول السيد دره» بقيام المبدء ولا عروضة خارجا وعقلا ، ولا بالانتساب، فلم يكن فرق بين القضية الصادقة والكاذبة وهو وان قال بان موجودية الاشياء باتحادها مع مفهوم الوجود كما يأتى، لكن الكلام فى مصحح هذا الاتحاد» علاوة بر اين حمل وجود بر ماهيت بنا بقول سيد دره» بايد حمل اولى ذاتى باشد كما لا يخفى على الفطن العارف المحقق .»

٢ - مصنف علامه در اسفار (الف) گفته است : «وليعلم ان تخصص كل وجود اما بنفسه»

الف - اسفار اربعه «چاپ جديد طهران ١٣٧٨ هـ ق صفحه ٤٤» فصل «٥» فى ان تخصص الوجود بماذا ؟

يعرض لها في الذهن احد الكليات الخمسة المنطقية الامن جهة الماهية المتحددة بها اذا اخذت من حيث هي هي فاذا نقول: تخصص كل فرد من الوجود اما بنفس حقيقته كالوجود التام الواجبي (۱) جل مجده واما بمرتبة

حقيقته او بمرتبة من التقدم والناخر الخ، در این کتاب گفته است: «فی ان تخصص افراد الوجود وهوياتها بماذا، در شواهد (الف) گفته است: «فی ان الامتياز بين الوجودات بماذا الوجود قد مرانه متشخص بذاته، محقق سبزواری در حاشیهی خود بر اسفار (ب) و شواهد الربوبیه گفته است: «انما عبر بالامتياز والتخصص كما في الاسفار دون التشخص لتصريحه هنا وفي الاشراق الثالث وفي كتبه الاخرى ان الوجود متشخص بذاته متطور باطواره فليس للوجود افراد و اشخاص انما له المراتب والدرجات وقد حقق في موضعه ان الامتياز امراضا في ويحصل بالكليات كالتخصص، والتشخص نفس ولا يحصل بانضمام كل الى كل فامتياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لا ينافي كون حقيقة الوجود واحدة وحدة حقة حقيقية الخ، صدر الحكماء در این کتاب تصریح کرده است برای این که تخصص افراد وجود وهويات آن افراد يا بالذات است و يابه تقدم وتأخر. در اسفار ذکر کرده است: «تخصص كل وجود الخ، باید از وجود افراد رانفی نموده و بگوید اصل حقیقت وجود چون واحد شخصیت (ج) و دارای مقام ظهور و بطون است مقام باطن آن حق و مقام ظاهر خلق است مقام باطن وجود بحسب اصل ذات ممتاز از ماعداد است و یا آنکه تعیین و حکم و اسم و رسم ندارد مگر آنکه بگوئیم صدر المتألهین «قدمه» باعتبار ملاحظه مفهومی وجود بحقایق وجودیه افراد و بلحاظ حقیقت خارجی بی سبب و وجود مراتب اطلاق نموده است.

۱- بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشکیک خاصی، وجود صاحب مراتب و درجات مختلف است مرتبهی اعلاى وجود که حقیقت صرف هستی میباشد بحسب نفس ذات منشأ انتزاع وجود است بدون لحاظ جهت و حیثیتی - وجود در این مقام مستغنی از جمیع اشیاء و منبع جمیع خیرات و کمالات و وجود باین اعتبار متشخص بالذات و متمیز از جمیع اشیاء است و محیط بجمیع کائنات این مرتبه را حکماء مقام بشرط لای وجود از تعینات امکانیه دانسته اند وجود باین اعتبار ذاتاً متمیز از غیر است بنا بر مشرب اهل توحید حقیقت*

الف - کتاب الشواهد الربوبیه چاپ سنگی طهران ص ۷

ب - حواشی بر اسفار چاپ جدید طهران ص ۴۴ حواشی شواهد الربوبیه چاپ سنگی طهران

صفحه ۶

ج - الشواهد الربوبیه چاپ قدیم طهران ص ۳۵، ۳۶ فصول عرفانی اسفار چاپ قدیم طهران «صفحه ۱۸۲ و ۱۸۵ - المظاهر الالهیه چاپ جدید مشهد «باتعلیقات و مقدمه ای نگارنده» و بعضی دیگر از کتب خود.

من التقدم والتأخر والكمال والنقص كالمبدعات، أو بامور لاحقة كفراد الكائنات
ای تخصص افراد الوجود و تمیز بعضها عن بعض وهوياتها إشارة إلى أن
المراد من الافراد ليس الحصص ومفهوم المضاف حتى يكون الامتياز باضافتها الي
شيء ويكون واضحاً لا يحتاج الى البيان بل المراد من الوجود ما يطرد به العدم وهو
مع كونه نفس التحقق له أفراد متميزة بغير الاضافة وهذا عسير جداً فيحتاج الى
البيان فقال: ان الوجود حقيقة عينية بسيطة ليس من سنخ المفاهيم فهذا لا ينافي

وجود باين اعتبار يعنى مقام سرافت وجود كه لا بشرط حقيقى مى باشد «لا بشرط مقسمى»
محكوم بهيج حكمى از احكام نيست «لا اسم له ولا رسم له - نه كسى زونام دارد نه نشان»
چنين وجودى باعتبار ذات متصف بهيج صفتى از صفات و حكمى از احكام نمى باشد نميشود
حكم كرد كه متميز از غير است و يانست اين حقيقت باعتبار ظهور در غير و سريان در اشياء
سريان فعلى و ظهور انبساطى تجليات مختلف دارد و در هر مرتبه اى داراى حكمى از
احكام است چنين وجودى از حيث سريان در غير «با آنكه بحسب ذات لا بشرطت باعتبار
ظهور اسماء و صفات در اعيان ثابته بحسب استعدادات اعيان» در هر عين ثابتى ظهور خاص
دارد .

اینکه مصنف علامه گفته است : «تخصص كل وجود اما بنفس حقيقته الخ» بنا بر طریقه
حکماست که وجود را داراى مراتب مختلف میدانند و مقام بشرط لای وجود را حق تعالی
دانسته و سایر مراتب را اختصاص بممکنات داده اند بنا بر این تعین و تشخیص و تمیز حق تعالی
بنفس ذات اوست و تمیز ممکنات عقول طولیه و عرضیه و موجودات برزخیه در قوس نزول
باعتبار تقدم و تأخر و شدت و ضعف و کمال و نقص است .

در شواهد ربوبیه «چاپ سنگى طهران ص ۷» گفته است : «الوجود قد مرانه متشخص
بذاته متطور بأطواره و درجاته ، فنخصيص كل وجود اما بالتقدم والتأخر او بالكمال
والنقص او بالفنى والفقرو اما بعوارض مادیه ان وقع فى المواد وهى لوازم الشخص المادى،
در شواهد اینکه امتیاز حقیقت حق اول بچيست چیزی نگفته است، شاید اصل حقیقت وجود
را که مقام وجوب وجود باشد بالذات متشخص میدانند، تمیز بتقدم و تأخر را اختصاص
بممکنات داده است مصنف با آنکه وجود را واحد شخصی میدانند و قول بمراتب را در
بعضی از مواضع کتب خود نفی مینماید مختار خود را در این قسم از مباحث بیان نکرده
است «والله اعلم» نگارنده اجمال این مطلب را بیان کرد و تفصیل آن موکولست بمحل
دیگرى و تفصیل بیش از این خارج از طور این تعلیقه است .

قاله سابقاً : كل ممكن زوج تر كيبى لان المراد منه كآ موجود كان وجوده زايداً على ذاته وممكناً بالامكان الخاص مر كآ ذو وجهين وجه الى ربه ووجه الى نفسه ولانه كل طبيعى ممتاز افراده بالعوارض ويعرض له فى الذهن احد الكليات الا من جهة الماهية . وهذا اشارة الى رد ما هو المشهور من المشاء ان الوجودات انواع متخالفة والى تصحيح ما هو مرادهم وفساد قولهم يظهر بان الوجود ليس كلياً طبيعياً حتى يكون افراده أنواعاً ، اختلافها بالفصول وتصحيح ما هو مرادهم من ان الوجود والماهية متحدان فى الخارج ولعلاقة الاتحاد يصدق حال كل واحد منهما على الآخر بالحقيقة لكن لا بالذات بل بالعرض ووجود الجوهر ، جوهر بعين جوهريته ووجود العرض عرض ووجود الكم كم ووجود الكيف ، كيف وكذا ساير الانواع ويصير الوجودات أنواعاً باعتبار ما معها من الماهيات وهذا صحيح لافساد فيه واما حال الوجود من حيث هو وتميز كل فرد وتخصه على سبيل منع الخلوا ما بنفس حقيقته كالوجود التام الواجب جل مجده وهذا على القول بالاشترك اللفظى ظاهر واما على القول بالاشترك المعنوى فوجود الواجب هو الشىء و ساير الوجودات هو الفىء والبينونة الصفتى بينهما على غاية الكمال وحقيقته لكمالها خارج عن الاشياء الممكنة وبنفسه ممتاز عنها واما بمرتبة من التقدم والتأخر والنقص والكمال كالمبدعات لانها مع ساير الممكنات مشتركة فى كونها شيئاً لا يكون تميزها بحقيقتها بل يكون بالتقدم والكمال فقط بخلاف الواجب و اما بامور لاحقة كافراد الكائنات لانها لاتحادها مع الانواع صار حكمها ، حكمها فتميزها كان بالعوارض .

وقيل تخصص كل وجود باضافته الى موضوعه (١) والى سببه

١- صدر المتألهين در كتاب «الشواهد الربوبية» چاپ سنكى صفحه ٦٦ ، گوید: «واذ قد استنار بيت قلبك بشروق نور العرفان من افق البرهان وتيقنت ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض فالطرد عنك ظلمة كل وهم ولا تبال بما وجدته فى كلام بعضهم حيث قال : «ان الوجود عرض محتججاً بأن الوجود المعلول له موضوع وكل عرض فانه متقوم بوجوده فى موضوعه ، و كذلك حال الوجود فان وجود الانسان متقوم باضافته الى الانسان ، و وجود زيد متقوم باضافته الى زيد لا كما يكون الشىء فى مكان ثم يمرض له الاضافة من خارج» اين عبارت بنا بنقل شارح محقق «ره» از تلمیذ عظیم شیخ بهمنیار است برخبر 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 لا كما يكون الشئ في المكان والزمان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان او في الزمان .

قال بهمنيار في التحصيل تخصص كل وجود اي ذى ماهية والمراد من التخصص التحصل وتحصل الوجود باضافته الى موضوعه ليس المراد ان الاضافة سبب وعلة 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 وتميزها بالماهيات الممكنة فالوجود نفس ارتباط الماهيات الى الجاعل فلا يمكن تعقلها بغير سبب ولهذا البيان قال لأن الاضافة لحقته من خارج لان الاضافة لو كانت عارضة جاز تعقل الوجود بلاضافة وبلا سبب فان الوجود عرض إلى آخر بيان لصدق الحكم و اظهار حقيقته .

وهذا كلام لا يخلو عن مساهلة (٢) اذ قياس نسبة الوجود الى الماهية

ومعرفت از واضحات كه وجود از سنخ ماهيات جوهرى و عرضى نيست چون ماهيت در خارج با وجود متحد است و اتحاد متصل بالمتصل، بطور مفصل اين مطلب در مطاوى متن و شرح و تعليقات اين كتاب بيان شد وجود در جميع مراحل و مراتب عين ماهيت است و تفاوت فقط بحمل اولى ذاتيست .

١- بل هو عين الاضافة وليس المراد بها الاضافة التى هى مقولة من المقولات بل الاضافة الاشرافية العرفانية يعنى ان الموجود نفس ارتباط الماهيات الى الجاعل القيوم لكونه مجعولا بالذات والماهيات مجعولة بالعرض - تدبر و محمد اسماعيل،

٢- در شواهد گفته است : وان الوجود بالقياس الى الماهية ليس كالأعراض بالقياس الى موضوعاتها بل هما واحد فى الاعيان و كذا فى الاذهان فلا قابلية ولا مقبولية والا يلزم المحذورات المشهورة من تقدم الشئ على نفسه وكون الوجود قبل الوجود وغير ذلك، الا ان للعقل أن يلاحظ فى الموجود معنيين ماهيه ووجوداً ، فاذا حلل العقل الموجود العينى والذهنى الى امرين وهما بالمادة والصورة أشبه منهما بالموضوع والعرض و كيفية هذا*

بنسبة العرض الى الموضوع فاسد كما مر ان لاقوام للماهية مجردة عن الوجود (۱) و ان الوجود ليس الاكون الشيء لا كون الشيء لشيء كالعرض لموضوعه او كالصورة لمادتها ووجود العرض في نفسه وان كان عين وجوده لموضوعه لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود فانه نفس وجود الماهية فيماله ماهية .

قول المصنف مساهلة مع قوله إذا القياس فاسد ليس على ما ينبغي إلا أن يقال قوله مساهلة مبني على جواز تصحيح القول بلا ملاحظة القياس وجعله قياساً تاماً كما ذكرنا من أن وجود ذي الماهية نفس الاضافة ووجود رابط كما أن وجود السواد في نفسه وجود رابطي والقول بالفساد مبني على ظاهر القياس وكونه قياساً تاماً من جميع الوجوه ووجهه هو ما قاله المصنف من أن لاقوام للماهية مجردة عن الوجود حتى يكون حال وجود كل ماهية باضافته إلى تلك الماهية كما يكون السواد حاله و قوامه بوجوده في موضوعه و أيضاً الوجود ثبوت الماهية والعرض ثبوت الشيء للماهية وحلوله فيها هو محتاج على الماهية، والماهية محتاجة على الوجود وأما الصورة الموجودة في المادة فحالها كحال العرض والمادة موضوعة لها والموضوع

الانصاف والقابلية ان للمقل أن يلاحظ الماهية ويجردها عن كافة الوجودات حتى عن هذا التجريد لانه نحو وجود أيضاً، فيصنفها بالوجود الذي هي به موجودة ، فهذه الملاحظة ايضاً يصح قاعدة الفرعية من حيث انها تجريد وتخليط معاً لانها تخيلية القابل عن المقبول، بحمل اولي ذاتي تجريد وتخليط وتعريه وبحمل شايع صناعي تخليط وتحليله است ماهيت باعتبار تحصل «در جميع اطوار» عين ماهيت است ولي باعتبار مفهوم وجود غير ماهيت است چون ماهيت باين اعتبار نسبت بوجود و عوارض آن لا بشرط ومفهوم وجود و هستي نسبت بوجود لا بشرط نميباشد بين اين دو اعتبار نزد اهل فلسفه فرقى واضح است وجود من حيث المفهوم واحد و نسبت بوجودات مشترك معنويست ، ولي ماهيات متباين و مثار كثرات است از اين بينونت تعبير به بينونت عزلى نموده اند ولي چون وجود اصالت دارد و ماهيت امر اعتباريست تبين ناشي از ماهيت تبين سرايي و اعتباريست و آنچه كه در خارج تحقق دارد حق تعالى و عثون ذاتيه او ميباشد .

هر چیز که غیر حق بیاید نظرت نقش دومین چشم احسول باشد

۱- اشاره الى انه يمكن توجيه كلام القليل بحيث يكون صحيحاً لكن فيه مساهلة حيث لم يبين الفرق بين الوجود وسائر الاعراض فتدبر . «محمد اسماعيل»

من جملة المشخصات بعكس حال الوجود والماهية «فتدبر»

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 وليس انظر كون الشيء في المكان والزمان لان الاضافة فيهما عارضة والعرض وإن كان في عدم عروض الاضافة كالوجود وليس وجوده للموضوع كوجود الجسم في المكان لكن 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 للموضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها لحاجتها الى الموضوع حتى يصير موجوداً واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للموجود 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 لانفسه ووجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها سوى العرض الذي هو الوجود لان حكم الوجود خارج عن حكم الاعراض

١- مصنف در كتاب الشواهد «چاپ قديم طهران ١٣٠٦» گوید : «ان وجود الاشياء نفس موجوديتها لا كحال البياض والجسم وكما أنه فرق بين كون الشيء في المكان أو في الزمان وبين 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 لاكون شيء فيه فالوجود للاشياء هو نفس كون الاشياء لاكون غيرها فيها اولها»

لان الاعراض محتاج الى الموضوع ومتشخص به، بخلاف الوجود فانه الاصل و الماهية موجودة به و هو ثبوت الشيء بخلاف الاعراض فانها ثبوت الشيء لشيء و فرع لثبوت الموضوع وليس وجودها وجود الموضوع بل قائم بالموضوع و للموضوع وجود سابق على العرض بخلاف الماهية فان لها تحققاً بالوجود و الماهية من حيث التحقق ليس مباينة للوجود بل هما متحدان في العين والتحقق ومختلفان بحسب المعنى والمفهوم و صدق الموجود عليهما بالحقيقة وعلى الوجود بالذات و على الماهية بالعرض بخلاف العرض لانه ليس متحداً مع الموضوع بما هو عرض بل لان الموضوع اذا كان من الحوادث وله كمال ثان و اذا خرج من كماله الاول وحصل له وجود أكمل صار العرض عرضياً والموضوع معروضاً لكن مع هذا فرق بين الوجود و العرض و الموضوع و الماهية وهو ظاهر بين فالحكم بان الوجود عرض مبنى على المساهلة كما قال .

وقال ايضاً في هاد في التعليقات خل، فالوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم (١)
لا كحال البياض و الجسم في كونه ابيض، اذ لا يكفي فيه البياض و الجسم. (٢)

١ - معنى كلام الشيخ: ان الجسم في كونه موجوداً لا يفتقر الى امر سوى ماهية و وجود بخلاف الجسم في كونه ابيض فانه لا يكفي فيه ماهية الجسم و البياض بل لابد من وجود الجسم و وجود البياض، بل لابد من امر ثالث و هو ثبوت البياض للجسم فان وجود البياض عين ثبوته للجسم على ما عرفت آنفاً فتدبر محمد اسما عيل .

٢ - در اسفار بعد از عبارت مذکور گوید : وقال تلميذه في التحصيل : نحن اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني الوجود العام بل يجب أن يتخصص كل موجود بوجود خاص، فالوجود اما أن يتخصص بفصول ، فيكون الوجود أى المطلق على هذا الوجه جنساً أو يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجوداً . وقال فيه ايضاً : وكل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة و تلك الصفة حقيقتها أنها وجبت ، اقول : ولا يغررك قوله فيما بعد : اذا قلنا وجود كذا فانما نعني به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان لكان يحتاج الى وجود آخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس سيورة الشيء في الاعيان ، فان مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدرى اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذي موجوديته بنفسه ، و موجودية الماهية به ، لا بأمر آخر غير حقيقة الوجود به بتصير موجودة، فعبّر عنه*

والوجود تحقق الماهية ووجود الجسم (١) موجوديته لاما به الموجودية وليس بينهما تعدد 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 الذي به يتحقق الجسمية وهو مناط الحمل والاتحاد وهو الكمال الاول للاسود للجسم بما هو جسم وللسواد بما هو عرض «فتذكر».

اقول: ان اكثر المتأخرين لم يقدرُوا على تحصيل المراد من هذه العبارة و امثالها حيث حملوها على اعتبارية الوجود وانه ليس امراً عينياً وحر فوا الكلم عن مواضعها، واني قد كنت في سالف الزمان شديد الذب عن تأصل الماهيات و اعتبارية الوجود، حتى هداني ربي وارانى 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 اقدم المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات المورثة من الشيخ الرئيس و أترا به و أتباعه على اعتبارية الوجود ، رجوع شود بأسفار چاپ جديد طهران ١٣٧٨ هـ ق ص ٤٨

١- شيخ درمباحثات «بنا بنقل ملاصدرا در اسفار چاپ جديد ص ٤٦» گفته است :
والوجود المستفاد من الغير كونه متملقاً بالغير هو مقوم له ، كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته ، والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتى له، در موضع ديكر از تعليقات گفته است : والوجود اما ان يكون محتاجاً الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له ، واما ان يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوماً له ، ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغنى محتاجاً والا قوم و بدل حقيقتهما، از اين كلمات ميتوان استفاده نمود كه صادر از جاعل نفس وجودات خاصه اند كه حقيقتى غير از ارتباط بعلى وجود ندارند وحق تعالى مقوم ذات آنهاست و هر موجوديكه نحوه وجودش قوام بوجود ديكر دارد مستقل در وجود نيست و عين ربط بغير است جميع موجودات امكانى، شئون وجود واجيبى و اشعه و ظلال نور قيوم و علت وجودند كه بحسب ذات استقلال ندارند و آنها را منفصل و بدون ارتباط بحق نميتوان ملاحظه كرد و احتياج بغير درصميم ذات آنها اخذ شده است نه آنكه امرى عارض و طارى بر وجودشان باشد . در دار وجود موجود حقيقى منحصر بفرد است باقى شئون و فنون و حيثيات يکوجودند .

أو عكوس فى المرايا و ظلال

كلما فى الكون وهم أو خيال

باقى نسبند و اعتبارات

موجود توئى على الحقيقه

أن الامر فيهما على عكس ما تصوروه وقرروه - دخل، فالحمد لله الذي أخرجني عن ظلمات الوهم بنور الفهم وأزاح عن قلبي سحب «م-خ»، تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة وثبتني على القول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة. ففهموا من كلام الشيخ «هو موجودية الجسم» أن الوجود ليس له تحقق بل هو إعتباري والمراد منه الموجودية المصدرية التي ينتزع من الماهية باعتبار الأثر و ليس ما فهموه مراد الشيخ بل مراده ان الوجود نفس التحقق لا ما به التحقق حتى يكون من باب ثبوت الشيء للشيء حتى يشكل الامر ويحتاج إلى الاستثناء أو تبديل الفرعية إلى الاستلزام وما قاله هو حق الكلام فمعنى كلام الشيخ أن الجسم في كونه موجوداً لا يفتقر إلى أمر سوى ماهية الجسم ووجوده بخلاف الجسم في كونه أبيض فإنه لا يكفي فيه ماهية الجسم والبياض بل لابد من وجود الجسم لان العروض فرع وجود المعروض وقول المصنف فالحمد لله الذي أخرجني عن ظلمات الوهم قول و حمد على ما ينبغي وليس للحمد موقع أنسب و أدخل وأقضى من هذا الموقع لان هذا الأصل المتين أحكم أحكام الشرع المبين ومثبت قول الثابت التوحيد على أقسامه، لان حق التوحيد بدون هذا الأصل متعسر بل متعذر وعلى هذا الأصل قال :

فالوجودات حقايق متأصلة والماهيات هي الأعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود أصلاً وليست الوجودات الأشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود القيومي جلت كبريائه إلا أن لكل منها نعتاً ذاتية ومعاني عقلية هي المسماة بالماهيات (١)

١- صدر المتألهين ابن معنى را كه مدتی قائل باعتباریت وجود و أصالت ماهیت بوده در كئیری از كتب خود ذكر کرده است در اسفار گوید «چاپ جدید طهران ص ٤٩» وانی قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات ، حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً ان الامر بعكس ذلك ، وهو أن الوجودات هي الحقايق المتأصلة الواقعة في العين ، وان الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبداً كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية انشاء الله تعالى و ستعلم أيضاً أن مراتب الوجودات الامكانية التي هي حقايق الممكنات ، ليست الأشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده ، وليست هي امور مستقلة»

فالوجودات آثار حاصلة بطريق الفيض عن الجاعل ونسبة الفيض الى الفيض نسبة الضوء الى المضيء بالذات والوجودات نفس الاضافات الاشراقية من الوجود الحق الحقيقي و الصرف القيومي الى ذوات الممكنات والماهيات الثابتات والوجودات الاضافية نفس تحقق الاشياء و ليس للماهيات تحقق بالاصالة وبالذات ماشقت رائحة الوجود اولاً وبالذات بل الحكم الموجودية لها باعتبار ما معها لان النظر الى الموجودات الممكنة والاشخاص العينية العالمية على وجهين نظر على الاجمال وبهذا النظر يحكم عليها بالوجود فكانت موجودة ونظر على التفصيل لان كل ممكن زوج تر كيبى له جهتان وجه إلى ربه ووجه الى نفسه وجهة الرب هو الوجود داخل في الاستثناء «كل شيء هالك إلا وجهه» موجود وجهة النفس هو الماهية داخل في الاشياء هالك بنفسه ما شمت رائحة الوجود و وصف عنواني للوجودات ومختص لها ولذا قيل الماهية معدومة الذات وموجودة الحكم .

توضيح فيه تنقيح

أما تخصيص الوجود بالواجبية فبنفس حقيقته المقدسة عن نقص و قصور ، واما تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف فيما فيه من شئونه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة التي لاجنس لها ولا فصل ولا يعرض لها الكلية كما علم ، واما تخصيصه بموضوعاته اعنى الماهيات والاعيان المتصفة به في العقل على الوجه الذي مر ذكره فهو باعتبار ما يصدق عليه في كل مقام من ذاتياته التي تنبعث عنه في حد العلم والتعقل ويصدق عليه صدقاً ذاتياً من الطبايع الكلية والمعاني الذاتية التي يقال لها في عرف اهل هذا الفن الماهيات ، وعند الصوفية الاعيان الثابتة ، وان كان الوجود والماهية فيماله وجود و ماهية شيئاً واحداً

بحيالها و هويات متراسة بذواتها بل انما هي شئون لذات واحدة، و تطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيردك بسطه وتحقيقه انشاء الله، در كتاب المبدء والمعاد وچاپ طهران ١٣١٤ هـ ق م ١٨٠: كويد و نحن أيضاً كنا في سالف الزمان على هذا الرأي حتى كشف الله تعالى عن بصيرتنا وهدانا بنوره ورأينا ان موجودية كل شيء بالوجود اى باتحاده بنحومنه وموجودية الوجود نفس ذاته من غير محذور .

والمعلوم عين الموجود (۱) وهذا سر (۲) قریب فتح الله علی قلبك باب فهمه انشاء الله تعالى.

وتخصیص الوجود الواجبی وتحصل حقیقته بنفس ذاته لا بأمر آخر لان مختص الشيء ومحصله كان أقدم و أقوى منه وليس فی عالم الوجود أقدم و أقوى من الوجوب كما قال المصنف فبنفس حقیقته المقدسة عن نقص و قصور وهذا كان أوضح دلیل علی المدعی و أقوى بیان لما هو المراد من ان الواجب اصل الایجاد ومنبع الخیرات وليس له وورائه مبدء اذ لو كان له أو ورائه مبدء كان فيه نقص و قصور لان كل ذي مبدء مفتقر و محتاج الى سببه ومبدئه وهذا ظاهر والاحتیاج نقص بالمبدئية و كذلك اذا كان ورائه مبدء حصل له شريك و من حصول الشريك حصل فيه التركيب و التركيب يستلزم الافتقار بالضرورة . و أما مساوی الواجب فالاختلاف والتخصص والتمیيز بینها ليس بنفس الذات لانها من حيث الامكان والفیئیة حکمها واحد وبالنسبة الى المبدء بعضها أقدم و أقرب والواسطة لتحقق بعض آخر، وكلها شئون ذاتية لحقیقة البسیطة وبالنسبة اليها تتفاوت حکمها و هذا التخصیص للشؤون الوجودية بالاملاحة الماهية حاصل وبملاحظة الماهية للوجودات التي كانت ذي الماهية التمیيز والتخصص حاصل بالحقیقة كما للماهيات بالذات (۳) والترديد بين هذه التخصیصات لمنع الخلو و كان الوجود الماهية شيئاً واحداً أي من حيث التحقق والمعلوم «أي المفهوم وما حصل فی العقل أي الماهية» عين الوجود وما حصل فی العين، أي الوجود من حيث التحصل والوجودية. وقال الشيخ: مذهبنا أن الماهية موجودة بتبعیة الوجود و كان بینهما الارتباط الاضافی لا الاتحادي فعلى ما قال كان

- ۱- مراد از معلوم ماهیت است چون آنچه که از اشیاء بعلم حصولی ادراک میشود ماهیت است ، حصول حقایق وجودیه در ذهن محال و ممتنع است و مراد از موجود که گفته است معلوم عين موجود است وجود میباشد چون موجود حقیقی نفس وجود است .
- ۲- اشاره باین است که ماهیت با آنکه عين وجود است معذلك منشاء امتیاز است .
- ۳- كما قال المصنف فهو باعتبار ما يصدق عليه أي الوجود من المعاني والماهيات التي يقال لها في العرف الماهيات وعند الصوفية الاعيان الثابتة لثبوتها في الحضرة العلمية «د.ط»

الوجود للماهیة من أفراد ثبوت الشیء للشیء و كان داخل فی قاعدة القرعیه فاجتاج صحتها إلى البیان وحق الکلام و فهم المرام فی هذا كما هی عسیر و هشتمل علی سّر التوحید و وحدة عالم الوجود و الموجود (۱) و هذا القول الحق سّر غریب و فهمه علی

۱- باصطلاح اهل عرفان فتح، منقسم میشود. بفتح قریب (الف) و فتح مبین و فتح مطلق - سالک بعد از شروع در سلوک و سیر الی الله و توجه بملکوت اعلی مقامات و مراتب و منازل را بقدّم معرفت و شهود می بیند و از موطنی بموطنی سفر مینماید مبده سفر عالم طبع و انتهای آن فناء فی الله و بقاء باوست - سالک بعد از طی منازل طبع و نفس و ظهور بکمالات روحیه و قلبیه و وصول بمرتبّه ی قرب نوافل، از مراتب فناء نائل بمقام حق الیقین میشود برای صاحب و سالک این مرتبه، از فتوح، فتح قریب و از بطون سبعمی قرآنی، بطن ثانی و ثالث است این مرتبه را اهل الله اوسط مراتب احسان نامیده اند لسان «مرتبه ی» سالک در این مقام جواب زید بن حارثه درمن، است و قال: و کانی انظر الی عرش الرحمن بارزاً. حضرت ختمی ص، باو فرمودند: «عرفت فالزم، هذا مرتبه ان تعبد الله کانک تراء، آخر این مرتبه یعنی انتهای سیر بعد از این مرتبه، مشاهده حق است بدون «کان» لسان این مرتبه کلام قطب الاقطاب علی بی ابیطالب است «لست أعبد رباً لم أره» سالک در این مقام فانی در حق و باقی باوست و جود سالک در این مقام وجود حقانی میشود نصیب صاحب این مرتبه از بطون سبعمی قرآنی بطن چهارم و پنجم و ششم و از مقامات مقام قاب قوسین و از فتوح فتح مبین است این مقام را انتهای مراتب احسان مینامند بعد از این مرتبه مرتبه ی اودنی است که مختص بحقیقت محمدیه ص، و اولیاء و اوصیاء طاهرین دع، اوست نصیب صاحب این مقام از بطون سبعمی قرآنی بطن هفتم و از اقسام فتوح، فتح مطلق و از لطایف لطیفه ی سابع است فتح قریب ظهور بکمالات روحیه و قلبیه و عبور از منازل نفس است «نصر من الله و فتح قریب» فتح مبین ظهور بمقام ولایت و تجلیات انوار اسماء الهیه است که معنی صفات روح و قلب و مثبت*

الف - کما یفتح علی العبد من الله بعد ما کان مغلقاً علیه من النعم الظاهرة و الباطنة کالارزاق و العبادات و العلوم و المعارف و المکاشفات یسمی فی عرف الصوفیه فتحاً - الفتح القریب هو ما انفتح علی العبد من مقام القلب و ظهور صفاته و کمالاته عند قطع منازل النفس و هو المشار الیه بقوله: «نصر من الله و فتح قریب» الفتح المبین هو ما انفتح علی العبد من مقام الولاية و تجلیات انوار الاسماء الالهیه المشار الیه بقوله تعالی: «انا فتحنالک فتحاً مبیناً» الفتح المطلق هو اعلی الفتوحات و اکملها و هو: ما انفتح علی العبد من تجلی الذات الالهیه الاحدیة و الاستفراق فی عین الجمع بفساء الرسوم الخلقیه کلها و هو المشار الیه بقوله: «اذا جاء نصر الله و الفتح» رجوع شود بشرح کتاب مفتاح الغیب تألیف حمزه فناری چاپ سنکی طهران ص ۱۵ - اصطلاحات صوفیه تألیف عارف کامل ملا عبد الرزاق کاشانی حاشیه شرح منازل السائرین چاپ سنکی طهران ۱۳۱۵ هـ ق صفحه ی ۱۶۰ - تعلیقات حکیم محقق و عارف مدقق آقامیرزا مهدی آشتیانی «قدم» بر منظومه منطلق چاپ طهران ۱۳۷۱ هـ ق صفحه ی ۶۴، ۶۳

ما هو الواقع محتاج الى نصر من الله وفتح قريب والفتح القريب هو ما انفتح على العبد من مقام القلب و ظهور صفاته و کمالاته عند قطع منازل النفس و هو ما قاله المصنف (۱) والفتح المبین هو ما انفتح على العبد من مقام الولاية و تجلیات الانوار الاسماء الالهية المفنية لصفات القلب و کمالاته .

* کمالات سراسر یعنی سالك بعد از سیر از مرتبه‌ی طبع و نفس و روح بمقام سر که مرتبه‌ی بعد از این مقامات است میرسد چون مقام سر کاملتر است قهراً آثار مقامات قبلی فانی در این مرتبه اند و انطواء کثرت در وحدت، فتح مطلق عبارت از تجلی ذات احدیت و استغراق سالك در عین جمع و فناء و اضمحلال جمیع رسوم خلقی و امکانت و اذا جاء نصر الله و الفتح، ما بطور تفصیل این معنی را در بیان ولایت کلبه‌ی حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله ذکر خواهیم کرد .

۱- توحید وجودی اقتضاء مینماید که اصل حقیقت وجود و موجود واحد باشد این وحدت با اصطلاح اهل الله وحدت اطلاق است نه وحدت عددی که با وجود مراتب و درجات و تحقق شعب و شئون سازش نداشته باشد توحید بنا بر این مسلک توحید خاص الخاصی یا اخص الخواص است و جمیع مراتب وجودی از عقل اول تا هیولای اولی در سلک وجود واحدند از برای حقیقت وجود مقام غیب و بطون و اجمال و ظهور و شهادت و تفصیل و تنزیه و تشبیه است روی این میزان آنچه که در دار وجود تحقق دارد اصل حقیقت وجود و شئون ذاتی آنست ماهیات و اعیان ثابتی که ناشی از تنزل وجود از اسماء اطلاق است بآرض تقیید امور و وهمی و باعتباری وجودات خاصه اند اصل وجود «بالذات» از شئون ذاتی و صفاتی و افعالی و اسمائی تمیز دارد بلکه اصل «مرتبه‌ی» صرافت وجود و مقام ذات حکمی ندارد اعتبار صفت و اسم و رسم و معانی که موجب تعیین میشود در اصل وجود معنا ندارد مقام احدیت که مقام تعیین اول با اصطلاح عرفا و تمام هویت حق با اصطلاح حکماست مقام بعد از ذات است این مرتبه است که صدر المتألهین فرموده است : «تخصص کل وجود اما بنفس حقیقته الخ» چون این مشر «سادس» مشتمل بر توحید وجودی و وحدت اصل وجود است مصنف علامه گفته است : «وهذا سر غریب فتح الله علی قلبك باب فهمه» چون ماهیات که موجب سوائیت بین حق و خلقند منبعث از اصل وجودند «در مقام تعقل و علم» و بحسب خارج آنچه که واقعیت دارد حق و شئون ذاتی حق میباشد. نگارنده در حواشی بر المظاهر الالهیه چاپ مشهد ۱۳۸۰ هـ ق ص ۱۳ نوشته است :
 «اعلم ان قاعدة الامكان الاشراف يقتضى ان يكون اول الصواد عن الحق الاول موجودا تاماً ابدیاً و عقلاً مجرداً غیر معروض للتجدد و الزوال و يجب ان يكون بین العقول المجردة و الواجب و كذا بین كل عقل و تاليه اتصالاً معنویاً و اتحاداً وجودیاً و اتحاداً الحقیقة و الرقیقة»*

قال الشيخ الرئيس في المباحثات: ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان له اختلاف فبالتأكد والتضعف وانما تختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود فغير مختلف بالنوع (۱) فان الانسان

و ان كانت للعقول جهات متكثرة عقلية غير متناهية ولولم يكن بين المراتب اتحاداً معنوياً يلزم (بناءً على قاعدة امكان الاشرف) وجود أنوار غير متناهية بين كل مرتبة وتاليها ، ولا يمكن التخلص عن الاشكال الا بأن يقال : جميع سلسلة العقول موجودة بوجود واحد وحية بحياة واحدة؛ بل ان سئلت الحق ان العقول طراً من مراتب وجوده تعالى لانه رفيع الدرجات وله شئون و سرادقات نورية وحجب الهية وهذه الحجب النورية أضواء لوجوده ورقائق لحقيقته والحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة، و كثرة العقول لا تقدر في وحدتها واتحادها مع الحق القیوم لها لان كثرة الجهات والاعتبارات وتعدد الحیثیات غیر قاذحة فی وحدة اصل حقيقة الوجود ، وجميع العقول داخله في سلك وجود واحد بل ان نظرت بعين الجمع بين الوحدة والكثرة تجد ان التجسم والتقدير والظهور بصورة الاكوان بل الكل والشارب لا تنافي وحدة اصل الحقيقة الموجودة بالوحدة الاطلاقية. ولوجود ظهور و خفاء و غیب و شهادة و سر و علن. ظهوره يرجع الى بطونه و شهوده الى غيبه و علنه الى سره و انظر الى نفسك مع وحدة ذاتها و احديتها وجودها لها درجات من الوجود و الفعلية . لوجودك مقام تنزيه و تشبيه تجرده لا ينافي تجسسه و تعقله غير قاذح في تخيله و هكذا فعل ساير القوى. و السرفيه ان الوجود الجمعي الكامل جامع بين التجرد و التجسم فطالع نفسك ثم ارجع الى ربك و اجمع بين التنزيه و التشبيه. و نعم ما قيل:

و ان قلت بالتنزيه كنت مقيداً	و ان قلت بالتشبيه كنت مجسداً
و ان قلت بالامرین كنت مسدداً	و كنت اماماً في المعارف سيداً
و اياك و التشبيه ان كنت ثانياً	و اياك و التنزيه ان كنت مفرداً

۱- در اسفار اربعه (الف) نیز گوید : و قال الشيخ في المباحثات : ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع ، بل ان كان اختلاف فبالتأكد والتضعف ؛ و انما يختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع ، و ما فيها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لوجوده. فالتمخصص للوجود على الوجه الاول بحسب ذاته بذاته و على الوجه الثاني فباعتبار مامعه في كل مرتبة من النعوت الكلية ، و وجود بحسب اصل ذات و صرافت حقيقت تكثر و تكرر و تثني در آن راه ندارد جميع حقايق در*

الف - چاپ جدید طهران « صفحه ۴۶ » بیان خواهیم کرد که تمیز از ناحیه‌ی ماهیت تمیز سراسری و اعتباریست .

یخالف الفرس بالنوع لاجل ماهیته «الماهیة-خل» لالاجل-وجوده انتہی 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 نمی باشد کثرتی دیگر از ناحیهی اعیان ثابت و ماهیات امکانیه
عارض بر وجود میشود که از آن تعبیر بکثرت سرایی مینمایند تعدد و تکثر و امتیاز
از این ناحیه نیز عارض بر وجود میشود ولی تمیز و تعدد و تعین عارض بر وجود از این
جهت تمیز اعتباریست اگر چنانچه نحوهی وجود انسان با وجود فرس مختلف نباشد
یعنی وجود در انسان اثری و در فرس اثر دیگر نداشته باشد بلکه اختلاف آثار صرفاً از
ناحیهی ماهیت باشد نمیشود گفت ماهیت امری اعتباریست و مبدع اثر وجود است تمیز بمعنای
موجب تعدد و تعین از ناحیهی ماهیت مقصور است .

حاشیهی بنام محقق سبزواری در تخصص وجود باعتبار موضوعات در شواهد موجود
است که بعینه در حاشیهی مشاعر بنام مرحوم فاضل محقق آقامیرزا احمد شیرازی اردکانی
ثبت شده است (ب) «لا یشرط فی کون الامتیاز بالماهیات سبق الماهیات ولا أصلتها بل کفی
حصول الماهیات المتکثرة مقارناً لحصول الوجود ، وهذا متحقق لکون الماهیة متحققة
بالعرض بتحقق الوجود ومجمولة بالعرض بجعل الوجود کما هو مذهبنا و أيضاً للماهیات
سبق بالتجوهر بل للماهیات اکوان سابقة ، فیجوز أن یکون امتیازها فی نشأة سابقة
منشأة لامتیاز الوجودات فی نشأة لاحقة و بالآخرة ینتهی الی الاعیان الثابتة اللازمة
للأسماء والصفات فی المرتبة الواحدية ، اللامجمولة تلك الماهیات و امتیازها بلامجمولة
الملزوم فینقطع السؤال عن سبب الامتیاز ، این بیانات خالی از مناقشات نمی باشد در
هیچ مرتبهی از مراتب ماهیت امتیازی مستقل بدون انکاء بوجود ندارد . ماهیت در تعدد
و تکثر و امتیاز تابع وجود است بلکه میتوان گفت با قطع نظر از تجلی وجود و تملون بنور وجود»

الف - چون اصل مقام ذات حکمی ندارد « ان الحق من حیث اطلاقه الذاتی لایصح أن
یحکم علیه بحکم أو یعرف بوصف ، أو یضاف الیه نسبة «ما» ، من وحدة ، أو وجوب ، أو وجود ،
أو مبدئية «ما» أو اقتضاء ایجاد ، أو صدور اثر ، أو تعلق علم منه بنفسه أو بغيره لان کل ذلك یقتضی
بالتعین و التقید »

نه کسی زو نام دارد نه نشان	=	نه اشارت می پذیرد نه عیان
در کمال عز خود مستغرق است		دائماً او پادشاه مطلق است
کی رسد عقل وجود آنجا که اوست		او بخود ناید ز خود آنجا که اوست

ب- رجوع شود بر سالی مشاعر چاپ سنگی طهران تعلیقهی ص ۴۶

الثانی فباعبار مامعه فی کل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية؛ ولا یبعد ان ینكون المراد بتخالف الوجودات نوعاً كما اشتهر من المشائین هذا المعنى وهو بعینه كتخالف مراتب الاعداد أنواعاً «نوعاً-خل» بوجه وتوافقهما نوعاً بوجه «ما» فانها یصح القول بكونها متحدة الحقیقة اذ لیس فی كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي هی امور متشابهة .

أما قول الشيخ تخصص الوجود بذوات الماهیات ونفی الاختلاف بالنوع فیہ لان محل الاشتباه كما هو ظاهر القول الصادر من المشائین هنا، إذ لا یجوز وقع الاشتباه ولا یجوز فی غيرها، لان النوعية صفة الماهية بالذات ولغيرها بالعرض ومالم یکن بالذات کیف یكون بالعرض و إذا لم یکن الاختلاف النوعی لبالذات ولا بالعرض فبما یقع الاشتباه قال : بل إذا كان له لانه لا یلزم إختلاف بین وجود و وجود بالتأكد والتضعف البتة بنفسه، و اما إذا تحقق الاختلاف فهو بالذات منحصر فیها والاختلاف النوعی حال وحکم لما معه وحکم أحد المتحدین ثابت للآخر بالحقیقة

ماهیات اعدام و باطیلند و با لحاظ وجود اگرچه تعدد و تکثر و امتیاز در ماهیات متصور است ولی برگشتش بتعدد و تمیز وجود است .

خلاصه ی کلام آنکه چون حقیقت وجود واحد بوحدت اطلاقست و تشخیص ذاتی آن میباشد و دارای تجلیات متعددست که از تعدد تجلیات مراتب طولی و عرضی وجود ظاهر شده است اصل حقیقت وجود مشخص و متمیز بالذاتست باعتبار تعیین اول . مراتب طولیه ی وجود غیر از مادیات یعنی وجودات فوق اکوان «عقول طولیه و عرضیه» تخصص و تمیزشان بشدت و ضعف و تقدم و تأخر و غنی و فقراست مطلق وجود غیر مادی «اعم از عقول طولی و عرضی و موجودات برزخی» مرتبه ای که در آن واقع شده است مقوم ذات آنست و از آن مرتبه تجسافی نمی نمساید و آن مرتبه از وجود زائل نمیگردد ، تمیز در موجودات مادی بلوازم مشخصه از قبیل زمان و مکان و وضع و ماده و غیر اینها از عوارض میباشد ، هر موجودی که در هر مرتبه ای از وجود واقع شده است آن مرتبه مقوم و منشأ تمیز و تخصص آن وجود است زوال آن مرتبه ملازم با عدم چنین وجودی است . وجود مادی ممکن نیست خصوصیات ناشی از ماده از آن زائل شود و اصل وجود باقی بماند اما ممکن است اصل وجود مادی بواسطه ی تحول و حرکت جوهری تبدیل بو وجود مجرد شود نظیر عقول لاحقه و موجودات برزخیه در قوس صعود

كما علمت لبالذات بل بالعرض فيجوز أن يسند إليه وقال المصنف : فال تخصيص في الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته وهو يته لانه ليس التأثير والتأثير بين الماهيات على مذهبه حتى يتحقق التأكد والتضعف الحقيقي الاشراقي كما هو المراد بينهما بالذات وبين الوجود بالعرض واما على الوجه الثاني أى الاختلاف بالنوع فللماهية بالذات لان النوعية حالها و للوجود بالعرض وبالحيقة، لعلاقة الاتحاد قال : ولا يبعد أن يكون المراد بتخالف الموجودات هو هذا المعنى ولم يجزم لمكان الاشتباه كما أشرنا و قال تخالف الموجودات أى فى ذاتها كتخالف مراتب الاعداد لان تخالفها بالآثار كتخالف الوجودات مع أن النفثيش يؤدى إلى التوافق كما قال : ليس فيه سوى الوحدات التى هى متشابهة .

ويصح القول بكونها متخالفة المعانى 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 ما ينتزع من مرتبة اخرى لذاتها فهى بعينها كالوجودات الخاصة فى أن مصداق تلك الاحكام والنعوت الكلية ذواتها بذواتها فاتقن ذلك فانه من العلوم الشريفة .

لانه لكل مرتبة من العدد أثر خاص وله عنوان يصدق عليه و هذا العنوان مفهوم كلى ثابت له لالغيره و لهذا قيل : مراتب الشديده والضعيف أنواع متخالفة ؛ وحكم الوجود حكم العدد فى أنه نفس التحقق لاما به التحقق والتحقق معنى واحد والوجودات بنفس الذات متكثر كمراتب الاعداد فانها متكثرة مع أن فيها ليس سوى الواحد فهذا مقام التحير وفهمه و دريه كما ينبغى وعلى الوجه التام لا يخلو عن التعسر فاتقانه موقوف على النجر بدالنام وترك المقصود عن غير حق معبود والتجافى عن دار الغرور والتوجه بشرائره بعالم النور والالتجاء إلى مظهر الاشياء كماهى و إذا حصل الاتقان بلطف الله الخقى لمن خلق له فقد اعطى خيراً كثيراً فعليه الشكر لهذه النعمة مع أنه ليس فى وسع الامة كما قال نبينا «ص» .

المشعر السابع

فی أن الامر المجعول بالذات من الجاعل والفايض من العلة هو الوجود
دون الماهية وعليه شواهد

الاول - اننا نقول ليس المجعول بالذات هو المسمى بالماهية كما ذهب اليه
اتباع الرواقيين كالشيخ المقتول السهروردي و من تبعه و منهم العلامة
الدواني و من يحدو حدوه ، و لا صيرورة الماهية موجودة كما اشتهر من
المشائين، و لامفهوم الموجود بما هو موجود كما يراه السيد المدقق بل
الصادر بالذات و المجعول بنفسه في كل ماله جاعل هو نحو وجوده العيني
جعلا بسيطاً (۱) مقدساً عن كثرة تستدعي مجعولا و مجعولا اليه

۱ - جعل برد و قسم است جعل بسيط و جعل مرکب . جعل بسيط همانا ایجاد نفس
و ذات شيء است . مثل جعل انسان و جعل زيد و عمرو که مفساد جعل نفس وجود زيد
است نه اثبات چیزی از برای زيد . (الف)

جعل مرکب عبارت از گردانیدن چیزی راست چیز دیگر مثل قرار دادن زيد را
کاتب که ثبوت کتابت فرع بر ثبوت زيد و کتابت از اعراض است که قائم بزید است اول
را مفاد هلیت بسیطه و ثانی را مفاد هلیت مرکبه دانسته اند . قبلاً گفتیم که در هلیت مرکبه
قاعده فرعیه جاری و در بسیطه جاری نمیشد ، در هلیت مرکبه ثبوت نفس موضوع که
زيد باشد کافی از برای محمول نمیشد ، لذا محمول که وجود را بطلی باشد احتیاج بجعل
دیگری دارد . ملاک جعل چه در جعل بسیط و چه در جعل مرکب امکان است . بنا بر این
جعل تألیفی بین شيء و نفس شيء محالست ؛ چون ثبوت شيء از برای نفس ذات شيء
ضرورست ، و ضرورت مناط استغناء از جعلست ، روی این میزان جعل تألیفی بین شيء
و لوازم ذات آن شيء نیز محالست . اگر وجودی لازمی داشته باشد که آن لازم بمجرد وجود
ملزوم تحقق پیدا نماید جعل لازم از برای ملزوم بالذات محالست . چون ملاک جعل که
امکان و افتقار باشد در بین نیست . و اینکه بعضی گفته اند ؛ وحدت و کثرت جعل تابع
وحدت و کثرت مجعولست اگر مجعول متعدد شد جعل متعدد است . و این را دلیل گرفته اند
براینکه جعل تألیفی بین شيء و لوازم ذات شيء ممکن بلکه لازم است و نفس امکان وجود*

الف - مرحوم فقیه ربانی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحفة الحکیم فرموده اند
الجعل للشيء بسيطاً يعرف و جعل شيء شيئاً المؤلف

والاقوال فی المجمعول بالذات مبنی علی أن اثر الجاعل الواجب الوجود أمر
عینی متحقق فی الخارج بلا شك وریب ومن قال غیره وزعم أن لشیء فی الخارج
وكل ما یرأى وهم قوله قول لا یلتفت الیه فعلی هذا من قال باعتباریة الوجود لا
یقول إنه أثر الجاعل والمجمعول بالذات هو المسقی بالماهية كالشیخ المقتول
والعلامة الدوانی وغیرهما وإما ان یقول هو صیرورة الماهية موجودة كما اشتهر من
المشائین واما ان یقول ما قال السید المدقق. وهذه الاقوال مبنية علی إعتباریة الوجود
فهی كالمبنی فاسدة محتاجة إلى البیان فقال: بل الصادر بالذات والمجمعول بنفسه هو
نحو وجوده العینی فی كل ما له جاعل جعلاً بسیطاً وهو نفس حصول الشیء ومفاد كان
النامة لاصیرورة الشیء شيئاً آخر وهو الجعل المر كب لان الجعل التر کیمی بین الشیء
و نفسه سواء كان وجوداً أو ماهية محال لانه مفاد كان الناقصة وهو رابطة والوجود
الرابطی لا یتحقق إلا بین شیئین وهذا الجعل یرتدعی مجعولاً و مجعولاً الیه ولا ینتم

معمول و ولو ، امکان ذاتی کافی از برای تعدد جعل است و اشکال بر صدر اعظم حکما
نموده اند این کلام از من لایجازف بالقول صادر نکر دیده است . و اینکه گفته است ملاک
تعدد جعل تعدد مجعولست مصادره بمطلوب می باشد ، اگر ثبوت لازمی از برای ملزوم خود
طوری بود که بنفس ذات ملزوم لازم تحقق پیدا میکرد و متصور نبود که در وجود خارجی
انفکاک بین لازم و ملزوم موجود باشد و وجود ملزوم مساوق بود با وجود لازم قهراً جعل ملزوم
جعل لازمست و محتاج بجعل دیگر نیست بلکه جعل تألیفی بین شیء و لوازم شیء تحصیل
حاصل و ایجاد موجود است ؛ ملزومی که وجودش منفک از لازم نباشد و لازم ذات باشد
جعل چنین لازمی جعل تبعی است و جعل تألیفی نمی باشد. آیت الله العظمی مرحوم کمپانی
در تحفة الحکیم گفته است :

و ليس جعل الذات ذاتاً يعقل اذ ليست الذات لها التخلل
كذلك لا يعقل جعل الذاتی أو عرضی لازم للمذات

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 و صیرورة الماهية موجودة مجعولست که از آن تعبیر بجعل اتصاف یا جعل
صیرورت نموده اند . جمهور مشاء قائل بمجعولیت وجودند شیخ الاشراق و تابعین او
بمجمعولیت ماهیات و بعضی از اتباع مشاء قائلند بجعل صیرورت و اتصاف .

بشیء واحد ولا يتحقق الناقص الابعد تحقق التام والكلام في متعلقه و أنه ليس
الماهية كما قال :

اذلوكانت (۱) الماهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها

۱- نفس ذات ماهیت ب ماهی در مقام ذات وجوهر حقیقت جز ذاتیات واجزای
ذات خود را واجد نمی باشد و در مرتبه ذات معرا از جمیع خصوصیات مربوط بخارج
از ذات خود است . جمیع أنحاء تمین و تشخیص از قبیل جاعلیت، مجموعیت، علیت و معلولیت
و هكذا تقدم ، تاخر ، موجودیت ، وحدت و کثرت بسلب بسیط تحصیل از ذات ماهیت مسلوب
است آنچه که مربوط بخارج است از جهات وجودیه با نقایض آن جهات از مرتبه
تقرر ما عوی و ثبوت مفهومی خارج است چنین حقیقتی در اتصاف بجهات مذکور احتیاج
ب امری وراء سنخ خود دارد امر غیر سنخ ماهیت وجود با عدم است پس ماهیت در تحقق
احتیاج بحقیقت وجود دارد و حقیقت وجود مشخص بنفس ذات خود است .

ب عبارت دیگر ماهیت بحسب نفس ذات مناقضت با عدم نیستی ندارد و آنچه که باعتبار
ذات مناقضت با نیستی ندارد در طرد عدم و ظهور خارجی احتیاج ب امری دارد که با عدم
نیستی بالذات مناقض باشد مناقض بالذات عدم همان وجود است . باید علت وجود خاصی
را ب ماهیت افاضه نماید یعنی نفس وجود خاص از جاعل تام صادر شود قهراً وجود محدودی
توأم با ماهیت است .

ماهیتی که مجموعیت و عدم مجموعیت آن مورد نزاع است همان نفس طبیعت و مفهوم
است که از آن بکلی طبیعی تعبیر شده است این مفهوم معروف کلّیت در ذهن و جزئیّت در
خارج است و در صمیم ذات وجوهر حقیقت اشترک و عدم اشترک بین کثیرین را فاقد است
اگر بخواهد ماهیت بر متکثرات صدق نماید و بر مشخصات منطبق شود محتاج بحقیقتی
غیر ذات خود است چون ضم مفهوم کلی بر مفهوم کلی دیگر ملاک صدق بر خارج و موجب جزئیّت
و علت تشخیص نمیشود و هیچ طبیعت کلیه ای بذاتها تشخیص ندارد .

ولقائل أن يقول : هما نظوریکه ماهیت ممکن نیست بالذات مصداق حمل وجود شود
مصداق حمل ماهیت دیگر نیز نخواهد شد برای آنکه ماهیت جز ذات و ذاتیات خود
چیزی دیگر را واجد نیست لذا در مصداقیت از برای مفاهیم ثبوتیه احتیاج ب امری خارج
از ذات خود دارد و چون مفاهیم ثبوتیه «بماهی ثبوتیه» از جهات عدمیه انتزاع نشوند و
جهات عدمیه از آن حیثیتی که جهات عدمیه اند از جهات ثبوتیه منزع نکردند باید
ماهیت در مصداق واقع شدن از برای جهات ثبوتیه ب امری خارج از ذات و سنخ خود توأم*

متقومة به فی حد نفسها و معناها بأن يكون الجاعل معتبراً فی قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونها .

*شود بلکه لوازم ماهیات مثل امکان برای نفس طبیعت و زوجیت جهت آریعه بدون اعتبار وجود از برای ماهیت ثابت نمیشود .

بنظر تحقیق میتوان گفت هر ماهیتی در وجودان ذاتیات خود (اجزاء ذات) محتاج به وجود است و مادامی که وجود تحقق پیدا نماید ثبوت و تقرر ماهوی که در قبال یکنحوه از وجود لحاظ میشود محقق نخواهد شد .

حمل حد بر محدود مثل حمل حیوان و ناطق بر انسان باید برگشتش بامری غیر ذات ماهیت باشد ظهور نور وجود و سریان هستی جامع اجزای ذهنیه ماهیت در ذهن و حاوی اجزای خارجی در وجود خارجیست ؛ «فصدق الحد علی المحدود فی الذاتیات و صدق مفاهیم العرضیه فی العرضیات و صدق الانتزاعیات علی الماهیات دلیل تام علی اسالة الوجود و اعتباریه الماهیه» این قبیل از تحقیقات است که صدر المتألهین را قائل باصالت وجود نموده است این قبیل از تحقیقات در کتب محققان از اهل فن قبل از او دیده نمیشود و از اختصاصات صدرالمحققین است .

ماهیت بنا بر مذهب تحقیق عبارت از مفهوم کلی حاکی از وجود محدود خارجیست که در مقام ذات عاری از جمیع تعینات و تشخیصات می باشد ؛ از فرط ابهام و عدم تحصیل بدون نور وجود و اشراق هستی ظهور مفهومی هم ندارد بلکه بنظر تحقیق ماهیات و اعیان ثابت و وجودات خاصه علمیه اند که از تجلی و ظهور حق پدید آمده اند، وجود در هر موطنی بظهوری خاص محقق میشود لذا اهل توحید گفته اند (الف) : «المهيات كلها وجودات خاصة علمية»

صدرالحکما در مباحث امور عامه اسفار و طبع جدید ص ۲۴۷ طبع حجری ص ۶۱ در بیان مطلب مذکور فرموده است (ب) : « وما يقال : انا نتصور الماهية مع الذهول عن وجودها . انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجی از لو نذهل عن وجودها الذهنی لم یکن فی الذهن شیء أصلاً ، ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهنی مع عدم الذهول لایلزم أيضاً انها تكون غیر الوجود مطلقاً لجواز أن يكون الماهية وجوداً خاصاً یعرض لها الوجود فی الذهن كما یعرض لها فی الخارج وهو کونها فی الخارج »

بنابر این بیان از برای ماهیت هیچ واقعیتی باقی نمیماند و آنچه را که ماهیت متصور میشود نحوی از وجود خاص است . *

الف - محقق قیصری شارح فصوص (ص ۷۰۰م) در مقدمه فصوص چاپ سنکی طهران صفحه (۲۰)

ب - همه مطلب اسفار در این فصل مأخوذ از قیصری است و قیصری این بحث را بطور کامل

در مقدمات فصوص تقریر کرده است .

لان ما هو بحسب نفس ذاته مفتقرة الى الجاعل صارت حيثية ذاته حيثية الافتقار
إلى الجاعل فكما لا يقبل الافتقار الى الجاعل بدون الجاعل كابتداء البصرة فلا يتصور
المجعول بالذات بدون الجاعل لان نفسه عين الاضافة ولا قوام للاضافة أصلا مع عدم
المضاف اليه فوجب ان لا يمكن تصور الماهية بدون الجاعل اذا كانت مجعولة منها .
وليس كذلك فانا قد نتصور كثيراً من الماهيات بحدودها ولم نعلم
أنها هل هي حاصلة بعد أم لا فضلاً عن حصول فاعلها اذ دلالة لها على غيرها .
فهذا الكلام يدل على أن وجود الماهية و كذا إضافتها إلى شيء خارج عن
معناها وإقوله: إذ دلالة لها على غيرها. لا يفيد المدعى «فتأمل»

ومن الماهيات الموجودة ما نتصورها و نأخذها من حيث هي هي مع
قطع النظر عما سواها اذ هي بهذا الاعتبار ليست الانفسها، فلو كانت هي في حد
نفسها مجعولة متقومة بالعلّة مفتقرة اليها افتقاراً قوامياً، لم تكن بحيث
يمكن اخذها مجردة عما سواها و لا كونها مأخوذة من حيث هي هي كما
لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الامع اجزائه ومقوماته، فاذن اثر الجاعل وما يترتب
عليه ليس هو هي بل غيرها .

وقول المصنف اذ هي بهذا الاعتبار، تعليلة كتعليق قوله: إذ دلالة، لان التعليلين

«در ذيل عبارت مذکور فرموده است : «فالحق كما ذهبنا اليه وفاقاً للمحققين من
أهل الله، ان الماهيات وجودات خاصة علمية وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته يظهر تلك
الماهيات ولو ازمها ، تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب
القرب من الحق والبعد عنه ، وقلة الوسائط وكثرتها ، و صفاء الاستعداد وكدره ؛ فيظهر
للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود ، وللبعض دون ذلك وصور تلك الماهيات
في اذها ننا هي ظلال تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الابداع الاولى الحاصلة
فينا بطريق الانعكاس »

بنا بمشرب تحقيق ماهيت در جميع مراحل وجوديه فاني در وجود ولحاظ تحقق در
آن نميشود ؛ سرفوهم ومحض تخيل است و آنچه كه از خارجيت و واقعبت تصور شود نصيب
اصل حقيقت وجود و شئون ذاتيه آن است .

وجود اندر كمال خویش ساریست تعیینها امور اعتباریست

أعنی خروج حصول فاعلها علّة لجواز التصور وجوازا لتصور أيضاً علّة لخروج حصول فاعلها منها فمناط الصحة ان أحدهما علّة للاثبات والثانی للثبوت «فندّ کر»
 فاذن المجعول ليس الا وجود الشيء جعلاً بسيطاً دون الماهية الا
 بالعرض (۱)

۱- اگر نفس ذات ماهیت بدون حیثیتی از حیثیات مجعول باشد بنحویکه جوهر ذات ماهیت مفقود و محتاج بجاعل باشد لازم میآید که ماهیت در حد نفس و معنی مقوم بجاعل و جاعل در قوام ذات ماهیت اعتبار شود بطوریکه تصور ماهیت بدون جاعل ممکن نباشد در حالتیکه ما تصور میکنیم کثیری از ماهیات را بنام حدود و نمیدانیم آیا وجود خارجی دارند یا ندارند چون ذات ماهیت بر امری غیر از خودش دلالت ندارد (الماعبة بماهی هی لیست الاهی) اگر ماهیت بحسب نفس ذات مجعول و مقوم بعلت باشد و افتقارش بعلت افتقار قوامی باشد ممکن نیست اخذ شود ماهیت در مقام تعقل بدون تعقل و لحاظ علت و مقوم کما اینکه تعقل و ملاحظه ماهیت شیئی بدون لحاظ اجزاء آن شیء امکان ندارد پس اثر جاعل و آن چیزیکه منشاء اثر است از سنخ ماهیات نمی باشد مجعول حقیقتاً وجود است (بجمل بسیط) نه ماهیت (مگر بتبع وجود)

از برای زیادت توضیح گفته میشود : مقوم بر دو قسم 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 از انواع میباشد نظیر تقوم انسان به حیوان و ناطق و اوضح است که تصور انسان بدون این دو جزء محالست

قسم ثانی قسمی است که خارج از مقوم است ولیکن ممکن نیست تعقل مقوم بدون آن مقوم ، مثل مقومات خارجی ماهیت که ماهیت بحسب وجود خارجی بدون آنها تحقق پیدا نمینماید مقومات خارجی ماهیت که در نحوه ی تحقق خارجی احتیاج بآن مقوم دارد از همین قسم است ، چون قائل باصالت ماهیت در جعل باید ملتزم شود که ماهیت بحسب نفس ذات وجود حقیقت و مقتاق و محتاج بجاعل و بنفس ذات ماهیت احتیاج بجاعل صادقست و منشاء انتزاع مجمولیت نفس ذات ماهیت است باید از تصور ماهیت تصور مجمولیت و اضافه بجاعل لازم آید در حالتیکه ما کثیری از ماهیات را تعقل میکنیم و از وجود خارجی آنها غفلت داریم فضلا از وجود جاعل معلوم میشود که مـالک مجمولیت باید در امری باشد که تقوم بجاعل در تقوم ذات و حقیقت آن ملحوظ شود ، این حرف در باب وجودات تمام و در ماهیات تمام نیست بلکه میتوان گفت بنابر مجمولیت ماهیات باید وجود جاعل باعتبار آنکه مقوم مجمولست در مرتبه مجمول موجود و مقوم باشد تقویمی *

لان ما ذكره المصنف يجرى فيما بالذات لا بالعرض وعند المصنف الوجود
مجموع بالذات والماهية بالعرض ومراده من قوله : بالذات. أى بالحقيقة وبالاصالة
ومن قوله : بالعرض مراده ان الماهية متحدة بالوجود والمجموعية صفته وحكمه
ثابت امامه لعلاقة الاتحاد وإسناد صفة الشئ إلى شئ و لشيء آخر - خ ل ، بالعلاقة أصلاً
ليس بجائز وإذا وجد بينهما العلاقة وكانت العلاقة هي الاتحاد فكذلك واحد يتصف بصفة
الآخر بالحقيقة لا بالذات بل بالعرض وإذا كانت العلاقة بينهما غير الاتحاد فكان الاسناد
بالمجاز قول الشيخ : ان لمصنف قرع على عدم العلم بجاعلها حال العلم بها أنها ليست

تمامتر از تقویم اجزاء ماهیت ماهیت را ، و حیثیت فاعلیت امری داخل در حیثیت معلول
باشد ، مقام و مرتبه جاعل قبل از لحاظ معلول محفوظ شود . چون جاعل بمجموع از
مجموع بنفس خودش نزدیکتر است .

اگر کسی بگوید: ما کثیری از وجودات را تصور میکنیم و غفلت داریم از اینکه
مجموعند یا مجموع نیستند و اگر مجموعیت در باب وجودات هم باشد همین اشکال لازم
میآید . جواب میدهیم که تصور فردی از افراد خارجی وجود بعلم حصولی محالست
و اگر کسی بتواند علم بمرتبه‌ای از مراتب وجودات پیدا کند البته جمیع مقومات و
شرایط و علل وجودی آن را هم مشاهده خواهد نمود . لذا گفته‌اند: علم تام بمعلول از
ناحیه علت آن معلول حاصل آید و ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها . چون علت حد
تام از برای وجود معلول است ملاحظه علت ملاحظه معلولست (علی نحو التمام) لذا قیل
«ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله قبله و بعده و روی معه و فیه .»

پس فرض بودن ماهیت مصداق حمل موجود بدون حیثیت تقییدیه ملازم با بودن وجود
ذاتی از برای همه ماهیات است ، چون ملاک ذاتیت هر مفهوم و حقیقت آن مفهوم انتزاع
از مقام ذات آن حقیقت است بنا بر این فرض ، وجود و ماهیت بحسب سنخ ذات متحدند و
فرض مجموعیت ماهیت بحسب نفس ذات ملازم با بودن مفهوم مجموع ذاتی از برای هر
ماهیتی است و صدور ماهیت از جاعل حیثیت تقییدیه از برای موجودیت ماهیت نمیشود ،
چون موجودیت بنا بر این قول از محکوم علیه خارجست ، و اگر داخل در حکم باشد یعنی
داخل در محکوم علیه باشد ماهیت بتنهائی مصداق حمل موجود نیست ، این حیثیت خارجی
که از ناحیه جاعل میآید اگر از سنخ ماهیات باشد همان اشکال وارد است ، اگر سنخ
عدم باشد ملاک موجودیت نمیشود ، پس باید امری باشد غیر این دو «فهو الوجود»

متقومه فی حد نفسها بجاعلها وهذا صحيح؛ وهذا عند، دليل على أنها ليست معمولية وهذا باطل فما المناسبة بينهما فان الاثر لا يكون متقوماً في حده ذاته - خل نفسه بمؤثره وأنه حصر الاثر فيما اذا تقوم في حد نفسه بالمؤثر وهذا عجيب قال : وجود زيد في حد نفسه متقوم بوجود الحق لأنه أثره وفايض منه دون الماهية وعلى هذا فمن زيد إذا كان وجوده متقوماً بوجود الله تعالى وماهيته ليست وماشقت فمن هذا الذي يأكل ويشرب. وقوله : إلا بالعرض. يريد أنه لاحظ لها في الوجود ولم يشتم رايعته فهي عدم وإلا فانها قد شمت رايعه الوجود لان المعروف عند القوم إذا قيل أنها وجدت بالعرض ان المراد به ان المقصود بالايجاد هو الوجود وان الماهية وجدت للوجود لانفسها فان اراد هذا المعنى فقد شمت رايعه الوجود وإن اراد أنها معدومة فلم قال باتحاد الوجود بها فان الوجود لا يتحد بالعدم فما أدري ما يقول وان اراد به أنها موجودة بالعرض يعنى بواسطة الوجود فكثير من الوجودات وجدت بتوسط بعضها وإن اراد أنها موجودة بالعرض أى بوجود ضعيف بالنسبة إلى الوجود، كوجود العرض بالنسبة إلى وجود معروضه فأى مانع لها بهذا الاعتبار من الوجود حتى كانت ماشقت رايعه الوجود، مع أنه فيما تقدم ذكر بأن الوجود هو وجودها فى قوله : بخلاف الوجود فإنه نفس وجود الماهية فيما له ماهية. اقول قول المصنف بخلاف الوجود فإنه نفس وجود الماهية صريح فى ان الماهية موجودة بالوجود والوجود موجود بنفسه والموجود بمعنى ذى الوجود هو الماهية والخارج ظرف وجودها والوجود موجود بمعنى هو نفس الوجود والخارج ظرف نفسه والماهية ليست معمولية بغير جعل الوجود بل بجعله ومعنى ماشقت هو ما قاله: ان اشخاص الموجودات بالنظر الاجمالي محكوم بالوجود موجود وبالنظر التفصيلي موجود بوجهه وباعتبار ان كثر ممكن زوج تر كيبى وان كثر شخص له وجهين وجه الى الرب وهو الوجود وبالنظر الى هذا الوجه ايضاً موجود ووجه إلى نفسه وهو الماهية وبالنظر الى هذا الوجه مع قطع النظر الى جهة ربه ماشقت و ليست متعلقة بالجعل منفرداً و ليس لها بعد الوجود وجود اى ليس من حيث الوجود تابعاً للوجود وليست تابعيتها للوجود بالحقيقة

لان معنى التابعية أن يكون للذات وجود آخر وليس لها فى ذاتها وجود بل هى فى الممكن ثابتة بالجمال المتملق بوجوده ومعنى «ماشئت» انها ليست بوجوده من حيث نفسها لأنها عدم و معدومة حتى ينافى اتحاد الوجود بها بل الاتحاد بينهما فى التحقق بنحو من الاتحاد فالوجود فى الممكن موجود بنفسه ومجموعه بالحقيقة وبالذات والماهية موجودة بالوجود ومجمولة بجعله لا يجعل آخر والمجموع بالذات والاثار الفايض بالاصالة مرتبط بجاعله كارتباط الاضافة بالمضاف اليه ومتقوم به كقيام الفعل بفاعله بحيث لا يكون بينهما البيئونة العزلى بل البيئونة بينهما كانت بحسب الصفة وبهذه البيئونة صفات الممكن يصدق عليه ويسلب عن الواجب ولا يشكل على الطالب تشخيص الآكل والشارب فهذا طهران عدم الارتباط والبيئونة العزلى دليل على عدم كونه أثراً وقيضاً بالاصالة وبالذات كما قال :

فان قلت: فعلى هذا يلزم أن يكون وجود الجاعل مقوماً لوجود المجمعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهية و مجعوليتها. قلت: نعم لا محذور فيه فان وجود المعلول متقوم بوجود علتة تقوم بالنقص بالتمام والضعف بالقوة والامكان بالوجوب وليس لك ان تقول نحن نتصور وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علتة الموجبة له فلا يكون مقوماً به لاننا نقول: لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود (١) الا بمشاهدة عينية وهى لا تحصل «لا يتحقق خل» الا بمشاهدة علتة الفيضة، ولهذا قالوا العلم بذى السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه « تأمل فيه »

١- در اسفار «چاپ سنكى طهران صفحه ١٠١» اين برهان را باين عبارت ذكر کرده است : « لو كانت 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 لا يمكن 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» بانها ليست الاهى فعلم من ذلك ان نفس الماهيات والطبايع الكلية فى ذاتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق مما يمرض 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 وبحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية فى الاعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن ما لم يوجد اصلاً لم يكن شيئاً *

وجه التأمل أنه أمر بالتأمل لئلا يتوهم ان المراد من العلم بسببه كنه السبب حتى يصير هذا الكلام دليلاً على عدم جواز العلم بذى السبب إذا كان السبب ذات الحق بل المراد من العلم به علمه على قدر الافاضة في المستفيض كما قلنا لكل شخص من الممكنات وجهين إلى الرب وإلى النفس ، فإذا نظر إلى وجه الرب الفايض عليه بما هو وجه الرب علم الرب بوجهه ، فبهذا القدر من الكلام يدفع بعض إعتراضات الشيخ القمقام وقول الانام ان ما قالوا تمام إلفي المحسوسات .

و ثانیها ان = الماهية لو كانت في حد نفسها (۱) مجهولة لكان مفهوم

* من الاشياء والشیئة غیر منفکة عن الوجود بالبراهین القطعية بل كما ان فی طريقة هولاء الغوم الماهية مفتقرة الى الجاعل فی نفس ذاتها لافی وجودها الا بالعرض ولا یلزم منه الانفکاک بین الوجود والماهية كذلك نقول فی هذه الطريقة المحجوج الى السبب موجودية الماهية ای ضرورتها بحیث یصیر منشأ الحکم علیها بالوجود لانفس ذاتها «من حیث هی» ولا یلزم الانفکاک المذكور ، ممکن است باین برها اشکال کرد که ماهیت دولحاظ دارد یکی لحاظ ماهیت من حیث هی یعنی نفس ذات ماهیت بدون لحاظ امری خارج از ذات ماهیت باین اعتبار مفهوم اعتباریست نه مجموعیست و نه لامجموعی - لحاظ دیگر عبارتست از نفس تحقق خارجی ماهیت باعتبار صدور از جاعل یعنی حیثیت مکتسبه ای از جاعل که ملاک مبدا آثار و احکام است آنچه که مرتبط بجاعل تام است ماهیت خارجیت چنین حقیقتی مثل حقیقت وجود و بنا بر اسالت وجود، بعلم حصولی قابل ادراک نمی باشد مگر آنکه گفته شود نفس ذات ماهیت «بماهی هی» بدون اضافه بجاعل اعتباریست در صورت اضافه اگر جاعل بآن افاضه نماید امری غیر سنخ ماهیت را که بالذات نقیض عدم باشد نقیض عدم وجود است و مفاض نشاید از سنخ ماهیت باشد چون ماهیت بالذات مناقض عدم نیست - اکثر ادله اسالت وجود دجلا و تحقفاً توقف دارد بر ذکر این مقدمه در طی این مباحث باین طلب اشاره خواهیم نمود و در مباحث قبلی نیز در مواردی ذکر کردیم .

۱- اگر ماهیت در حد نفس خود مجموعی باشد باید مفهوم مجموعی بحمل اولی ذاتی بر ماهیت حمل شود نه بحمل شایع صناعی ، لازمه این قول آنست که اثر جاعل مفهوم مجموعی باشد (دون غیره من المفاهیم) بجهت آنکه هر مفهومی مفایر با مفهوم دیگر و اتحاد بین مفاهیم از حیث معنی و ماهیت نمیباشد و حمل اولی ذاتی بین دو مفهومی است که بحسب معنی واحد و تفایر بین آنها اعتباری باشد، (مثل الانسان انسان ، یا الانسان*

المجعول محمولاً 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 والماهیه ولا
 یتصور الحمل الذاتی الا بین مفهوم و نفسه او بینہ و بین حده کقولنا الانسان انسان
 او حیوان ناطق ، واما قولنا «الناطق ضاحک» فغیر جایز بالحمل الذاتی بل
 بالحمل الصناعی الذی مناطه الاتحاد فی الوجود للاتحاد فی المفهوم

* حیوان ناطق) واما حمل ضاحک بر انسان مثل الانسان ضاحک - حمل عرضی و شایع صناعی
 و متعارف است و مناط این حمل اتحاد وجودیست .

توضیح این کلام آنستکه حمل چیزی بر چیزی یا اتحاد چیزی با چیزی از دو حال
 خارج نیست اگر بین موضوع و محمول بحسب مفهوم تغایر تام بود و ملاک حمل اتحاد خارجی
 باشد حمل را حمل شایع صناعی و اگر بین موضوع و محمول تغایری نبود الا باعتبار - حمل
 را حمل اولی ذاتی مینامند ، چون مفهوم موضوع و محمول متحدند لذا فرموده اند : اگر
 وجود موضوع وجود بالعرض از برای محمول باشد فهو من العرضیات ، پس صدق هر معنائی
 بر مصداق متوقفست بر اینکه وجود آن مصداق وجود بالذات یا وجود بالعرض از برای
 آن معنی و مفهوم باشد ، و دو معنائیکه صادق باشند بر مصداق واحد باید مصداق مذکور
 مصداق از برای هر یک از این دو معنا باشد ، اعم از آنکه مصداق بالعرض باشد یا بالذات
 یا از برای یکی بالذات و از برای دیگری بالعرض باشد ، و اگر اینطور نباشد لازم
 میآید صدق هر معنای متصورری بر هر مصداقی این خود مستقلاً دلیل واضحی بر اصالت وجود
 و اعتباریت ماهیت و وحدت حقیقت وجود و توجید خاصی که قره عین موحدین است میباشد
 بعد از ثبوت این مطلب میگوئیم : حاصل فرمایش صدر المتألهین آنستکه : اگر ماهیت
 مجعول بالذات باشد لازم میآید مفهوم مجعول از حاق ذات ماهیت انتزاع شود (بدون
 ملاحظه حیثیت تقییدی مکرره ذات موضوع) و این واضح البطلانست که مرتبه تقریر جوهری
 ماهیت بحسب عقل بر مرتبه مجعولیت ماهیت که از شئون خارجیه ماهیاتست مقدم باشد
 مرحوم فقیه اعظم و فیلسوف مکرم «شیخ محمد حسین اصفهانی» در تحفه الحکیم فرموده اند

ولیس بین الذات والمجعول الحمل الا و لسی بالمعقول

بتقریب دیگر - اگر جهت مجعولیت داخل در ذات ماهیات باشد چون مجعولیت
 معنای واحد است (بحسب مفهوم) لازمهاش آنستکه حمل مفهوم مجعول نسبت بجمیع ماهیات
 واحد و حمل مجعول بر همه ماهیات حمل اولی ذاتی باشد و هو ضروری البطلان و قطعی
 الاستحالة .

وإذا كانت الماهية في حدّ نفسها مجعولة ومناط الصدق هو نفس ذات الماهية فكانت حيثية الذات عين حيثية المجمعولية فصحة صدق المجمعول على كثيرين مبنی على كون المجمعول مشتركاً لفظياً و المفهوم المحمول في كلاً المحمولات عين المفهوم الموضوع فيكون اثر الجاعل الماهيات المتكثرة لكن القضايا على هذا منحصرة في الاولیة ولا يتحقق الموضوع والمحمول المتغايرين من حيث المفهوم في القضايا الصادقة واما اذا كان المجمعول مشتركاً معنأً كما هو الواقع فيلزم أن يكون أثر الجاعل مفهوم المجمعول دون غيره لصدق مفهوم المجمعول على مفهوم الموضوع في كلاً القضايا به معنى واحد، ولاماهية في الممكنات سوى مفهوم المجمعول ومناط الصدق ليس إلا الماهية فيلزم ما ذكر من الامور الباطلة على اعتبارية الوجود فكانت باطله وقال الشيخ في ذيل هذا كلام طويل وفيه فوايد جزيلة وعام ونور جليل مع اعتراض كثير على كلام المصنف التحرير وقال من الاعتراض والحاصل أن الماهية مجعولة لكنها ثانياً وبالعرض جعلاً مترتباً على جعل الوجود وقول المصنف لو كانت في حدّ ذاتها «نفسها - خل» مجعولة لكن مفهوم المجمعول محمولاً عليها بالحمل الاولي الذاتي. نقول مفهوم المجمعول محمول عليها بالحمل الاولي الذاتي في كل شيء بحسبه ولا محذور فيه. اقول : مذهب الشيخ أن الماهية مجعولة بجعل آخر غير جعل الوجود وكانت من حيث الجعل تابعة للوجود وكلاهما مجعول بالذات لكن المقصود بالذات هو الوجود والماهية مقصودة بالعرض لانها غير مرادة لنفسها بل يظهر به منها واكثر ايراده على المصنف مبنی على هذا فتأمل فيه حتى يظهر لك الحق .

وثالثها - ان كل ماهية (١) فهي لا تأتي عن كثرة الشخصات والوجودات

١ - اگر جاعلیت و مجمولیت در ماهیات باشد چون هر ماهیتی اباء از تکثر ندارد در انحاء وجودات و حصولات تابع خارجست و بالذات اباء و امتناع از قبول مشخصات و متکثرات ندارد تشخص مساوق با وجود است ، از لوازم ماهیت نیست ، اگر ماهیت مجعوله بحسب حصول خارجی متعدد باشد مثل نوع واحد متکثر از حيث افراد ، باید در تعدد تابع جعل باشد ، تعدد جعل ازدو حال خارج نیست ، یا تعدد جعل بحسب ذات ماهیت است ، یا بسبب تعدد حصولات و انحاء وجودات ماهیت است ، بقا بر این وجود متعدد بالذات *

والتشخص لما كان عين الوجود كما يراه المحققون أو مساو قائله كما يظنه الآخرون فلا يمكن أن يكون من لوازم الماهية كالوجود على ما برهن عليه فلم كانت الماهية (۱) مجعولة متعددة الحصول في الاعيان كالنوع الواحد المتكثر أفراده فلامحالة يكون جعلها متعدداً فتعدد الجعل اما يقتضى أن يكون بحسب تعدد نفس الماهية أو تعدد حصولاتها وانحاء وجوداتها، فيكون

است و ماهیت متعدد بالعرض . اما اینکه تعدد جعل بحسب نفس ماهیت نمیباشد چون صرف شیء تکرر ندارد چگونه تکرر پیدا می نماید نفس ذات ماهیت من حیث هی می بدون انضمام امری خارج از ذات ماهیت (بقی الشق الثانی) باید بحسب واقع صادر و مجعول بالذات انحاء حصولات و وجودات متشخصه باشند و ماهیت بتبع وجودات تکرر پیدا نماید .

* حاصل کلام آنکه : تشخص باتفاق محققین عین وجود است و از لوازم ماهیت نیست لذا گفته اند : «الشیء مالم يتشخص لم يوجد» و تشخص امری زائد بر وجود نیست و ماهیت نامعین پیدا نکند تشخص آن محالست و این تعین تعینی است که از ناحیهی علت فیاضه آمده است و ماهیت را متشخص و جزئی مینماید ، و از همین تعین تعبیر نموده اند بوجوب جایی از ناحیهی علت و گفته اند : «الشیء مالم يجب لم يوجد» یعنی ماهیت مادامیکه جمیع انحاء عدم آن سد نشود و عدمش ممنوع نگردد خارجیت پیدا نمیکنند ، این وجوبی که از ناحیهی علت میآید امری جزئی و متشخص و آبی از صدق بر کثیرین است ، لحاظ این حالت در ذات ماهیت محالست . پس نفس ذات ماهیت بسذاتها متصف باین حالت نمیشود .

چون ماهیت بحسب نفس ذات تعین و تشخص ندارد باید تعین آن از ناحیهی امری غیر ذات آن باشد ، آن غیر وجود یا ماهیت یا عدم است ، اگر ماهیت باشد همین کلام در آن جاریست و عدم هم حکمی ندارد ، پس انحاء تشخصات و تعینات از ناحیهی امریست وراء ماهیت ، مراد از تعین ، تعین خارجیت که هویت باشد .

۱- در اسفار گوید (الف) المهیات الكلية والطبایع الممكنة تشخصها لیس بحسب ذاتها والا لم تكن كلية ای معروضاً لمفهوم الكلى فی العقل ، فتشخصها انما يكون بامر زاید علیها عارض لها وعند النجوم «ان الشیء مالم يتشخص لم يوجد» والمحققون على ان التشخص بنفس الوجود سواء كان أمراً حقیقیاً خارجياً او انتزاعياً عقلياً لان تلك الطبيعة الكلية نسبة اشخاصها المفروضة الى الجاعل نسبة واحدة ومالم يتشخص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجعول اذن اولاً وبالذات لیس نفس المهیة الكلية بل هی مع حیثیة التعین او الوجود او ماشئت قسمه

الوجود متعدد بالذات ، و الماهية متعددة بالتبع والشق الاول مستحيل ؛ لان صرف الشيء لا يتميز ولا يتعدد فكيف تتكرر نفس الماهية ويتعدد جعلها من حيث هي هي وهذا شيء لا مجال لذی العقل ان يتصوره فضلا عن ان يجوزه قوله: وان كل ماهية فهي لا تأتي. لان الماهية جهة الكلوية وعدم الابهاء عن الكثرة عند المصنف وبضميمة التشخيص حصلت الافراد والمشخصات ونسبة التشخيص الى الماهية نسبة الوجود إليها وحكمه. حكمه كما لا يمكن أن تكون الماهية علة لوجودها لا يمكن أن تكون علة لتشخيصها وهذا دليل من دلائل عدم زيادة الوجود في الواجب فلو كانت الماهية المجمعولة متعددة الحصول ومتكثرة الافراد في الاعيان فلا محالة يكون هذا بجعل الجاعل ويجب أن يكون جعلها متعدداً فتعدد الجعل إما أن يكون بحسب تعدد نفس الماهية أو حصولاتها فيكون الوجود متعدد بالذات و الماهية متعددة بالتبع والشق الاول مستحيل لان صرف الشيء لا يتميز بنفسه ولا يتعدد إلا بضم القيودات المتخالفة كما يقال التقسيم هو ضم القيودات المتخالفة إلى المقسم حتى يحصل من كل قيد قسم، ولا يحصل بتكرار نفس المقسم، ولا معنى له ولا يتصور تعدد جعل الماهية من حيث هي لان تعدد وتكثرت شيء واحد بما هو واحد بالفعل وتكثرت على وجه الافتراق محال بالضرورة .

فبقي الشق الثاني وهو أن يكون الصادر بالذات والمجعول أولاً على نعت الكثرة هي أنحاء الحصولات، أعني الوجودات المتشخصة بذواتها (١) و يتكثر بتكثرتها الماهية الواحدة .

١ - در اسفار گفته است: (الف) ولا يقال تشخيصها كوجودها بنفس الفاعل لا بما مر مأخوذ معها على وجه من الوجوه . لانا نقول هذا انما يتمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحواً من أنحاء حقیقة الوجود ، لا الماهية ، فان الماهية لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته ان كان متعیناً موجوداً لكان واجباً بالذات لئلا امر واذا لم يكن كذلك فمن البين انه اذا لم يكن بحسب نفسه متعیناً موجوداً في الواقع لم يصير متعیناً موجوداً في الواقع الا بتغيير عما كان هو اياه في نفسه، *

الف - اسفار چاپ سنکی طهران ۱۲۸۲ هـ ق صفحه (۱۰۱) چاپ جدید طهران ۱۳۷۸ هـ ق

ص (۴۱۰)

فالصادر بالذات عن الجاعل والنازل بطريق الفيض، هو الوجودات والحصولات التي لا تأبى الماهية عنها والماهية كالمادة عند المصنف والوجود كالصورة النازلة عن الجاعل وبه تنحصل الماهية، بل هو نفس حصول الماهية.

قال الشيخ: فتدبر في هذا المعانى المعقدة الغير المرتبطة مع أنها مبنية على أشياء غير مسلمة، بل ظاهرة البطلان فإنه قد ذكر بيان قبول الماهية لوقوع الكثرة من حيث هي ثم أنكره وقال: لان صرف الشيء لا يتميز. وقوله: ان الماهية من حيث هي لا تأبى كثرة الشخصات. فيه أن الوجود أيضاً من حيث هو لا يابى ذلك. أقول عند المصنف المهيبة جهة الكثرة وشأنها عدم الابعاء عن الكثرة بقبول الضميمة لا بنفس ذاتها الصرفة. وليس قوله: لان صرف الشيء لا يتميز إنكار هذا وهو ظاهر. وقول الشيخ: فيه أن الوجود أيضاً من حيث هو لا يابى وما لا يابى عن الوجود هو مفهومه والمفهوم كلى صادق على كثيرين؛ وليس هو قسماً للماهية ولا مراد المصنف وبعد الوضوح والبيان بقدر الكفاف كيف يرضى صاحب الفضل والانصاف أن يبحث على كلام الفاضل الجليل بما هو طريقة أصحاب القول والقياس وبه يتفاخر بين الناس وهو

«ضرورة انه لو بقى حين الوجود على ما كان عليه فى حد ذاته ولا يتغير عما هو فى نفسه لم يسمتبعاً موجوداً ولو بالغير؛ والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود، واما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية، والاول باطل عندهم والثانى يلزم منه انقلاب الحقيقة، وهو ممنوع».

ممکن است قائل باصالت ماهیت بگوید: نفس ذات ماهیت نسبت بانحاء وجودات تعدد تکثر، تجرد، مسادیت، جاعلیت و مجعولیت لا بشرط است آنچه که منشأ تعدد و تکثر و سایر انحاء وجود می باشد ماهیت مرتبطه بجاعل تام است یعنی ماهیت بواسطه حیثیت مکتسبه از حق متصف بجمیع جهاتی میشود که اصالت وجودی آن جهات را شان وجود میداند - اگر جواب بدهیم: آنچه که سبب تشخص و تعیین است باید امری خارجی و متشخص بالذات باشد نه مفهوم و معنای کلی اعتباری - گفته میشود تمامیت این برهان مثل اکثر براهین توقف دارد بر این معنا که نفس ذات ماهیات امری غیر متحصل ولا بشرط نسبت بانحاء تحصیلات باید سبب تحصیل و تعیین آن امری شود که متشخص بالذات باشد وبالذات اباء از امتناع صدق بر کثیرین داشته باشد.

شَرَّ الوَسْوَاسِ الْخَنَاسِ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مِنْ أَمَارَةِ النَّفْسِ النَّسَّاسِ وَمَا بَرَّيْءِ نَفْسِي وَمَا أَحْكَمَ بَيْنَ الْفَاضِلِينَ الْجَلِيلِينَ وَلَيْسَ لِي وَاللَّهِ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ

ورابعها - أن الماهية الموجودة ان كانت نوعاً منحصراً في الشخص كالشمس مثلاً فكونها هذا الموجود الشخصي مع احتمالها بحسب نفسها التعدد والاشتراك بين كثيرين ان كان من قبل الجاعل فيكون المجمعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهية ، وهو المطلوب: وان كان من قبل الماهية فمع لزوم الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبة الماهية الى اشخاصها المفروضة يلزم أن يكون قبل الوجود (١) والتشخص موجودة متشخصة، فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ممتنع و مع ذلك ننقل الكلام الى كيفية وجوده وتشخصه فيلزم الدور أو التسلسل

١- در موردیکه نوع ماهیت منحصر بفرد باشد مثل شمس در مادیات، و عقول مجردة با نفس ماهیت بالذات ابا از قبول افراد متعدد ندارد انحصار نوع در فرد واحد اگر از جانب فاعل باشد معمول بالذات وجود است، اگر از قبل ماهیت باشد بالزوم ترجیح بلا مرجح، چون ذات ماهیت نسبت بهمی افراد تساوی دارد باید قبل از وجود و تشخص موجود و متشخص باشد، لازم میآید تقدم شيء بر نفس خود، و نقل کلام میکنیم در کیفیت تشخص و وجود آن - دوریا تسلسل لازم میآید حاصل برهان این محقق عظیم آنستکه: موجوداتی که نوع آنها منحصر در فرد است مثل عقول طولیه یا شمس، علت این انحصار در فرد، ذات ماهیت نیست چون ماهیت «بها هی» قبول افراد غیر متناهی را مینماید و ابا از قبول انحاء حصولات و تعددات ندارد، اگر چنانچه این اقتضاء در مرتبه ذات ماهیت باشد باید ماهیت بحسب نفس ذات جزئی و متشخص و موجود و امری محتمل و قابل صدق بر تعددات نباشد، چون اقتضاء ماهیت بحسب ذات فردی را باید آن فردیکنجوه تعینی در ذات ماهیت داشته باشد، و چون فرد جزئیست این تعین هم باید جزئی حقیقی باشد. این معنی علاوه بر آنکه خلاف مفروضت و ماهیت ممکنه ذاتش نسبت بهمی افراد علی السواء است و در مرتبه ذات نه متعدد و نه واحد است لازم میآید که قبل از وجود و تشخص موجود باشد و تشخص و وجود از ناحیهی فاعل نباشد و لازمه این کلام آنست که قول محققان که فرموده اند «الشیء مالم یجب لم یوجد والشیء مالم یتشخص لم یوجد» کلام ناروا باشد و تالی فاسد این قول استغناء ماهیت در مقام وجود خارجی از علت است لذا قائلین باصالت ماهیت گفته اند: این حالات یعنی تعدد و تکثر و تشخص از ناحیه*

لما قال كَلَّ ماهية فهي لا تأتي عن كثرة فاذا إنحصرت في الشخص فله سبب
وقلنا : هنا لما لا يأتي . لان الماهية جهة الكلية والكلية بالخاصية شأنه عدم إباء و
إحتمال الصدق على الكثيرين وفي هذا البيان صرح ببيان السبب و خص الحكم
بالنوع وهو كلى مقول على الامور المتفككة الحقيقية كالشمس فانها كوكب نهاري
ينسخ وجوده وجود الليل ، فتفس تصور هذا المفهوم لا يمنع عن إحتمال الكثرة
والتعدد والاشتراك كما هو مقتضى النوع ، وإذا كان في هذا العالم لهذا المفهوم فرد
واحد «لاغير» فوجود هذا الفرد دون غيره من الافراد مع تساوى نسبة الماهية اليها
كان لمختص لامتناع الترجيح بالا مرجح فان كان هذا التخصيص من الجاعل
فالمجموع هو الوجود للمناسبة «فتدبر» وإن كان من قبل الماهية مطلقا فمع لزوم
الترجيح من غير مرجح «لتساوى نسبة الماهية إلى أشخاصها» يلزم أن يكون قبل
الوجود والتشخص موجوده متشخصة فيلزم تقدم الشيء على نفسه وإذا انتقل الكلام
إلى كيفية ذلك الوجود فيلزم الدور أو التسلسل وهذا كله ممتنع ومحال بلا تردد و
مقال (فتدبر)

وخامسها: لو كانت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات وكان الوجود امراً
اعتبارياً عقلياً يلزم ان يكون المجعول من لوازم ماهية الجاعل و لوازم
الماهية امور اعتبارية ، فيلزم ان يكون جواهر العالم واعراضه كلها امورا
اعتبارية الا المجعول الاول عند من اعترف بان الواجب جل اسمه عين الوجود
على أن القائلين بأن الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود وأنها عين
ذاته تعالى المنزه عن الماهية لعلموا ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل

«فاعل وانتساب ماهيت من حيث هي بجاعل تام ميايد ومنشأ اتصاف ماهيت باين جهات
اذا انتساب بفاعلست ، در حالتيكه آنچه كه از فاعل ميايد ماهيت يا وجود يا عدم است ماهيت
كه گفتيم بحسب نفس ذات اباها از تعدد وتكثر و وحدت ندارد پس بايد امرى در بين، تحقق
پيدا نمايد كه متشخص بذاته باشد و آن امر همان حقيقت وجود خارجيست . اين خود
برهاني «بين» بر اصالت وجود است ولي حد وسط اين برهان با برهان قبلى بحسب
ذات يكپست .

طبیعت‌هوان‌کان ناقصاً عنه قاصراً درجه عن درجه (۱) فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا فعل فعله ففعل الله في كل شيء افاضة الخير والجود ونفخ روح

۱- این دلیل را در اسفار و بعضی دیگر از کتب خود ذکر کرده است (الف) اگر جاعلیت و معمولیت در بین وجودات نباشد لازم می‌آید که همه‌ی معمولات و ممکنات از لوازم ماهیت باشند، نهایتاً کسانی که حق تعالی را وجود صرف میدانند عقل اول را لازم وجود و چون عقل بنا بر این قول ماهیتی از ماهیات است معلول او و معمول معلول او و بالجمله تمامی موجودات باید از لوازم ماهیت باشند. چون معلول لازم ذات علت است و لازم ماهیت امری اعتباریست باید همه‌ی موجودات امور اعتباریه باشند. بعد از تقریر این بیان می‌فرماید: کسانی که حق را وجود صرف میدانند و معالیل را ماهیت، از یک نکته‌ای که اساس فلسفه بر روی آن استوار است غفلت کرده‌اند و ندانسته‌اند که معلول باید مسانخ با علت خود و واجب است که فعل مثل طبیعت علت باشد و بالجمله سنخیت بین علت و معلول حتمی و لازم است و روی وجوب سنخیت بین علت و معلول نمیشود علت با معلول مابین من جمیع الجهات باشد این مطلب را بطور مشروح بیان خواهیم کرد اگر کسی بگوید: لازم ماهیت بر دو قسمت لازم ماهیت من حیث هی و لازم ماهیت موجوده. لازم ماهیت من حیث هی بی‌الاتفاق امر اعتباریست و معنای لازم ماهیت من حیث هی آنست که ماهیت این لازم را بحسب نفس تقرر ماهوی بدون ملاحظه وجود واجد است بطوریکه اگر ثبوت ماهیات «منفکة عن كافة الوجودات» جائز باشد ماهیت این لازم را دارد (مثل امکان) و اما لازم ماهیت موجوده همان لازم وجود است، نهایتاً قائل باصالت ماهیت مرادش از لازم وجود لازم ماهیت موجوده است و مراد از ماهیت موجوده ماهیتی است که صلاحیت داشته باشد از برای امتزاع وجود مصدری، این معنی از ناحیه جعل و انتساب ماهیت بجاعل تام پیدا میشود و لازم ماهیت معموله همان لازم وجود اصطلاحی میباشد و این امر اعتباری نیست و آنچه که امر اعتباری است لازم ماهیت اعتباری است که ماهیت من حیث هی باشد.

جواب میدهم که جاعل اگر افاضه کند امری را که از سنخ ماهیات و طبایع کلیه باشد همین حرف در آن هم جاریست و اگر از جاعل امری صادر شود که بنفسه نتیض عدم باشد و طرد عدم نماید از ماهیت، این همان حقیقت وجود است اگرچه خصم از اسمش فرار میکند، اگر این جواب را بدهیم بمورد و مستشکل اصالت وجود اثبات میشود ولی این دلیل بدلیل چهارم و پنجم بر می‌گردد «کما لا یخفی».

الوجود والحيوة

قوله: لو كانت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات أى لو كان مبدء الافاضة أولاً أو ثانياً كما هو مبنى المذهبين هو الماهية على اعتبارية الوجود يلزم أن يكون المجعول مطلقاً أو سوى 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 اعتبارية والمصنف بنى الكلام على اعتبارية ماسوى المجعول الاول مع أن اعتبارية الكتل افسد، لاجراء العلاوة اى كلامه على أن القائلين بأن الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود علماً بالمعاينة والشهود وأنها عين ذاته تعالى المنزه عن الماهية لعلموا «إلى آخر كلامه» وجه اللزوم أن حقيقة الوجود المنزه عن الماهية كانت صرف الوجود ومحض الخبرة وبسيط الحقيقة ولا يسلب عنها شيء من الكمال «بما هو كمال» وإذا علم هذا علم أن كلاً موجود يجب أن يكون فعله مثل طبيعته (۱) اى لا يكون بايناً منه

۱ - سنخيت بين علت ومعلول «بعد از آنکه ثابت شد حق تعالى ماهيت ندارد» اثبات مينمايد اصالت وجود وتشكيك عاصي را. بموجب آيهى وافى هدايهى: «قل كل يعمل على شاكلته» و فرموده محققان از حکما قدس الله اسرارهم: «كل فاعل ففعله مثل طبيعته» اتم أنحاء تناسب و سنخيت، ارتباط و سنخيت و نسبت على و معلوليت. اگر بين جاعل بالذات و مجعول بالذات سنخيت نباشد لازم ميايد «صدور كل شيء عن كل شيء»

این مناسبت تامه بين علت بالذات و معلول بالذات موجود است مراد از علت بالذات و فاعل تام باسلاخ اهل معرفت موجوديست که صميم ذاتش مبدء صدور معلول خود باشد و معلول بالذات موجود پراگويند که وابستگى بغير در تخوم ذات و نفس حقيقتش معتبر باشد و واقعيتى غير از ارتباط و قيام بغير نداشته باشد اگر چنانچه سنخيت موجوده بين علت و معلول آن، بدينها در غير اين معلول موجود باشد صدور اين معلول از علت مذکور دون ساير معاليل ترجيح بلا مرجح است.

هر معلولى قبل از وجود خاص خود در علت خود تحقق دارد ولى بوجودى اعلى و اتم و همين تحقق در علت مبدء صدور معلول است و بدون اين تحقق معلول موجود نخواهد شد؛ از اين تعين در وجود علت در لسان اهل حکمت بوجوب سابق بر وجود معلول نيز تعبير نموده اند معلول تنزل همان تعين وجهت سابقه است که عين وجود علت است بايد درست اين مطلب را توجه کرد که از غوامض مسائل حکميه است. *

بینونة العزلة وإلا كان ما قلنا : أنه بسيطة الحقيقة؛ ليس بسيطة الحقيقة؛ بل فيه

* حاصل آنکه در علت فیاضه باید جهت اقتضای تام موجود باشد که بآن جهت وجود معلول تعیین پیدا نماید لذا گفته اند: اگر علت واجب بالذات و بسیط من جمیع الجهات شد چون علت عین ذات علتست بیش از يك وجود از آن مبده صادر نخواهد شد برای آنکه لازم دوئیت تعدد جهت و تعیین در وجود علت است و علت بسیط من جمیع الجهات می باشد عقل اول و اول الصوادر، شاید که موجود بود وحدت عددی باشد بلکه باید جامع جمیع نشئات و فعلیات و بوحدته کل الاشياء باشد چنین موجودی نزد حکما عقل اول و بعقیده عرفای شامخین وجود منبسط است صدر المتألهین بین این دو قول جمع نموده است مبده سنخیت بین علت نیست مگر تعیین معلول در علت قبل از وجود و تنزل آن بوجود خاص خود و بودنش عین الربط و صرف الفقر نسبت به علت تامه خود رؤی همین جهت است که گفته اند: معلول حد ناقص علت و علت حد تام معلول است و فرموده اند : «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» و کلمات قرآنی و اخبار نبویه و ولویه مشحون است از این مطلب نفیس (الف) بنابر طریقه مشاء و مذاق قائلان باصالت ماهیت معلول حاکی از وجود علت و علت جامع کمالات معلول نخواهد بود و از علم به علت علم بمعلول لازم نخواهد آمد و همچنین محدورات دیگری از قول بتباین لازم میآید که ذکر آن موجب تطویل است .

بنابر آنچه ذکر شد حقیقت وجود صاحب درجات و مراتب و نشئات مختلفه است مبده وجود از فرط تحصیل محیط بر همه فعلیات و نشئات هر درجه از وجود که بحق تعالی نزدیکتر است تمامتر و هر چه از مقام صرافت دور باشد امتزاج و خلط آن با اعدام بیشتر خواهد بود نتیجهی این قول همان نسکیک در حقیقت وجود است .

همانطوریکه ذکر شد صدرالدین شیرازی در مواضع زیادی از کتب خود این مشرب را اختیار نمود، است ولیکن باین معنی قانع نشده و در مواردیکه سرمست از باد توحید و غرق در بوارق الهیه و عنایات خاصه ربانیه میشده مشرب دقیقتر و کاملتری را پیروی مینموده است .

در این کتاب «المشاعر» (ص ۸۲ چاپ سنکی - طهران) فرموده است : «فکل وجود سوی الواحد الحق لمعة من لمعات ذاته و وجه من وجوهه وان لجمیع الموجودات اسلا»

الف - در قرآن کریم آیه وافی هدایه : « هو الذی فی السماء اله فی الارض اله، و کریمه الا انهم فی مرية من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط» مراد از احاطه، احاطه ی قیومیه است از مولای متقیان مأثور است «داخل فی الاشياء لا بالمعازجة و خارج عن الاشياء لا بالمباينة» در قرآن مجید است : «وان من شیء الا و عندنا خزائنه و ما ننزل منه الی بقدر معلوم»

ترکیب قال : و این کان ناقصاً و التفضیل الذی یقال فی الواجب و القصدان الذی یکون فی مقابله کانا بمعنی الاصل و التبع ففعل الله فی کذلک شیء إفاضة الخیر و ما حصل منه بطریق الفیض و هو روح الوجود و الحیوة .

قال الشيخ : و لا یلزم من کون الماهیة مجعولاً أو لا وبالذات أن یکون الوجود إعتبارياً بل یکون الوجود علی هذا عارضاً لها من جملة الاعراض العینیة . أقول هذا القول من الشیخ مبنی علی زعمه أن الوجود مجعول بالذات و مقصود بالذات أيضاً و الماهیة بالعرض أی مقصود بالعرض لکن مجعول بالذات و المصنف لایقول بهذا و المجعول بالذات لیس الا واحد منهما کما قال شارح المقاصد : معلوم أن لیس للفاعل تأثیر و جعل بالنسبة إلی الماهیة و آخر بالنسبة إلی الوجود و بناءً علی هذا قال المصنف : ولو کان الوجود إعتبارياً . لان المجعول بالذات إذا کان حال الماهیة فكان الوجود إعتبارياً و قال الشیخ : قول المصنف یلزم أن یکون المجعول من لوازم ماهیة الجاعل . قد بینا لایلزم و لایجوز لانه یکون لازماً للجعل للجاعل و لوجوده لالماهیة . و هذا القول أعنی « خلق الله الاشیاء بالمشیة و المشیة بنفسها » حق الکلام و لا خلاف فی صحة مغزاه لکن إذا کان المشیة و الفعل من المجعولات فهذا

* واحد أعم و محقق الاشیاء فهو الاصل و الباقي ظهوراته ، و هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن .
 و فی الاعیة المأثورة یا هو یا من هو یا من لاهو الا هو یا من لایعلم این هو الا هو
 در مورد دیگر فرموده است : (الف) دو ما وضعناه اولاً بحسب النظر الجلیل من ان فی الوجود علة و معلولاً أدى بنا أخيراً و عن نمط اخرى من جهة السلوک العلمی الی ان المسمى بالعلة هو الاصل و المعلوم شأن من شئونه و طور من أطواره الخ ،

الف - المشاعر چاپ سنکی طهران ص ۸۴ ، الشواهد الربوبیه ص ۳۶ چاپ سنکی طهران
 نظیر این عبارات در موارد مختلف از کتب آخوند ملا صدرا زیاد است الاسفار الاربعه
 فصول عرفانیه صفحات ۱۸۵ و ۱۸۶ و ۱۸۷ و ۱۸۸ تا ص ۱۹۹ برای بحث کامل مسأله توحید
 و وحدت شخصی وجود رجوع شود بآسفار صفحات مذکور ، شواهد ربوبیه ، رساله آقا محمد رضا
 قمشه ای در توحید مطبوع در آخر تمهید القواعد ابن ترکه چاپ قدیم سنکی طهران ص ۲۱۸ مقدمه فصوص
 الحکم « قیصری » چاپ طهران قدیم سنکی صفحات ۴ و ۵ و ۶ بلکه تا آخر مقدمه ، مصباح الانس
 چاپ طهران قدیم سنکی ص ۵۴ و ۵۵ تا ۶۰ و سایر صفحات کتاب تمهید القواعد ابن ترکه اصفهانی
 چاپ طهران (۱۳۱۵ هـ ق) فصوص صدرالدین قونوی که بضمیمه تمهید القواعد و منازل السائرین
 چاپ شده است ص (۱۸۳) هستی از نظر فلسفه و عرفان چاپ مشهد ۱۳۷۹ هـ ق تألیف نکارنده

للمصنّف وإلا، له وقول المصنّف لما هيته بناءً على الفرض لأعلى الواقع .

قول عرشی

اعلم ان للوجودات مراتب ثلاث

الاولی (۱) الوجود الذی لا یتعلق بغيره ولا یتقید بقید مخصوص وهو الحری بان یکون مبدء الكل، الثانیة الوجود المتعلق بغيره کالعقول والنفوس والطبایع والاجرام والمواد

۱- چون مختار صدر المتألهین در این کتاب در وجود مذهب عرفای شامخین است واصل حقیقت وجود واحد شخصیت بهتر آن بود که بگوید از برای وجود «حقیقت وجود» سه مرتبه یاسه اعتبار است :

اول - وجود محض و صرف که همان مرتبه‌ی ذات حقیقت وجود باشد که این مرتبه همانطوریکه در فصول قبلی ذکر شد مقام لاتعین و غیب ذات و کنز مخفی و غیب الغیوب و عنقاء منرب و مقام لاسم له و لارسم له میباشد ، چنین حقیقتی بحسب ذات تعین ندارد دوم - وجود اطلاقی و وجود منبسط و حق مخلوق به و فیض مقدس است که بمعینده عرفاء صادر از حق اول همین وجود است . سریان و اطلاق این وجود سریان و اطلاق و عموم خارجیت که «بوحده» تمام مرئی و مجالی را از تعین علمی و مفهومی خارج و بوجودات خاصه‌ی خود موجود مینماید ، مراتب خارجیه از همین وجود منبسط میشوند . این مرتبه از وجود اگرچه بواسطه‌ی تعین اطلاقی از مرتبه‌ی واجبی منحصراً و مقام سرافت محض حقیقت وجود را ندارد و بهمین لحاظ فعل حق است ولیکن بنفسه از جهتی که با حق متحد است (اتحاد حقیقه و رقیقه) مقید بماهیات امکانیه هم نیست و از حدود ماهویه که حاکی از نقص وجودی میباشد مبری و معراست روی همین اصل ، کمال ، مجعول بالذات این وجود را میدانند .

سوم - مرتبه‌ی وجودات مقیده است که از آن تعبیر به اثر فرموده‌اند و گفته‌اند : نفس حقیقت وجود حق است و وجود مطلق فعل و وجود مقید اثر او میباشد ، این وجودات مقیده با وجود مطلق از جهتی متحد و از جهتی منبسط نیستند . از آنجائیکه تقوم مقید بمطلق است ، در این مرتبه اتحاد دارند ولی چون مطلق در مقام ذات عاری از قبول است در مرتبه‌ی مطلق اتحاد ندارند و وجود مطلق که فیض مقدس می‌باشد با فیض اقدس که منشأ اعتبار اعیان ثابته و مقام اسماء و صفات میباشد واحدند و اختلاف آنها باجمال و تفصیل است و آنچه که بالذات ارتباط بحق دارد همان فیض اقدس است . وجود مطلق تقدم رتبی بر*

الثالثة، الوجود المنبسط الذي شموله (۱) وانبساطه على هياكل الاعيان

وجودات مقیده دارد و باعتبار نفس ذات ماهیت ندارد و وجود صرفست ولی تعینات ماهوی، عارض بر این فعل اطلاق حق میباشد لذا گفته شده است :

من و تو عارض ذات وجودیم مشبکهای مرءات شهودیم

این وجود باعتبار اختلاط با ماهیت «باتنزه ذاتی» متحد و ساری در همه ماهیات است. در عقل، عقل، در نفس نفس و در جسم جسم است (وفی السم سم و فی التریاق تریاق) و هر ماهیتی را با اقتضای ذاتی همان ماهیت که در مقام قضای الهی بتبع اسماء و صفات ثبوت علمی دارد و بلسان استعداد تقاضای وجود مینماید ظهور میدهد.

هر وجودی کسز عدم بنمود سر بر یکی زهر است و بر دیگر شکر

پس مجموع بالذات بملاحظه سنخیت بین جاعل بالذات و مجعول بالذات واحد است و کثرات وجودی ناشی از کثرت تعینات در مقام اسماء و صفاتست تفاوت در مجالی و قوایل امکانیه بوجهی ذاتی از برای خود قوایل و ماهیاتست و بوجه دیگر مر بوطست بقضاء الهی و قضاء ازلی که عبارتست از تعین قوایل در مقام و مرتبه اسماء و صفات. گفته اند: حقیقت هر شیئی عبارتست از نحوه تعین آن در علم باری، ظهور ماهیات و قوایل در خارج بفیض مقدس و وجود منبسط است که باین اعتبار استعدادات و تعین ماهوی از فیض اقدس است و مقام فیض مقدس مقام قدراست. البته هر اجمالی قضاء و هر مفصلی نسبت بآن اجمال قدراست و تقدیر تابع علم حق است. عالم قدر، عالم اختلاط و سر بیان حقیقت وجود در ماهیات است. آنچه که از جانب حق است وجود است و این تعینات از ناحیه قوایل است و مرجعش بقوایل و ماهیاتست، ماهیات ممکنه بحسب وجود خارجی با اسمی از اسماء حق همانظوری که بیان کردیم مرتبند از این ارتباط بوجه خاص تعبیر نموده اند که معاد و مبدء هر موجودی مربوط بهمین تجلی و ظهور اسمی است، و این تجلی باعتبار استناد بحق عین وجود منبسط است از این جهت ثبوت شرو نقصان در او نیست. از جهت اتحاد او با ماهیات و موجودات واقعه در عالم حرکات که توأم با تجدد و تقدیر میباشد متغیر و متجدد است در این صورت نقائص مرتب بخلق است نه حق در کلمات قرآنی و اخبار نبویه و ولویه اشارات لطیفی در این باب موجود است «ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك» معنای علیت و معلولیت بنا بر مذاق موحدین همین است. کیفیت ربط حق بمعالیل امکانی از غوامض مسائل علمیهست «وقيل: الناس في هذه المسألة بين حيارى وجهال»

۱- حکیم بارع و عارف محقق استاد مشایخنا العظام و آقا میرزاهاشم رشتی قدس الله

والماهیات لیس کشمول الطبایع الكلية و الماهیة العقلیة، بل عالی وجه يعرفه

«نفسه» در حاشیهی مشاعر (الف) گفته است: «وقد یتوهم فی المقام انه علی هذا التقسیم الذی ذکره المصنف «قده» یلزم ان لا یكون الوجود المنبسط متعلقاً بغيره ای لا یكون معلولاً للغير حیث خصص التعلق بالغير والمعلولیة بالمعقول و امثالها من المقیدات وجعل الوجود المنبسط قسماً ومقابلاً لها وهینا فی ما صرح فی الوجود المنبسط بقوله: وهو الصادر الاول فی الممكنات. ویقال فی دفع هذا التوهم: ان منشأه اختصار الکلام وحذف احد قیدیہ وجزئیة فی المرتبة الثانية اعتماداً علی الظهور واكتفاءً بالمثال وهو قوله: المقید بقید مخصوص. و تمام الکلام هكذا: الثالثة الوجود المتعلق بغيره والمقید بقید مخصوص فاذا علمت مرامه بقرینة کلام السابق واللاحق فلا مجال لهذا التوهم. فحاصل التقسیم والکلام علی وجه یظهر به المرام علی حسب مقتضى المقام ولحسم مادة الاشکال والتوهم: ان الوجود اما ان لا یتعلق بغيره ای لا یكون معلولاً لشيء ولا یتقید بقید مخصوص ای لا یتحد بماهية اصلا و هو الواجب تعالی والوجود المطلق الحقیقی وحقیقة الوجود المأخوذ لا بشرط حتى عن الاطلاق وهو الذی لاسم له ولارسم وهو المسمى عند القوم تارة بغير الغیوب و تارة بالهویة المطلقة والهویة الغیبیة والغیب المطلق الی غیر ذلك. او یتعلق بغيره و یتقید بقید مخصوص کالمعقول و امثالها من الوجودات المقیدة الامکانیة المتحددة بالماهیات المخصوصة او یتعلق بغيره ولا یتقید بقید مخصوص ای لا یتحد بالماهية المخصوصة کالماهية العقلیة والنفسیة و امثالها و هو الوجود المنبسط والوجود المطلق الاضافی ومقید بالاطلاق واما احتمال التقیید بقید مخصوص و غیر المتعلق بغيره فهو ممنوع فلذا لم یذکره المصنف و تحقیق الکلام فی توضیح المراتب خصوصاً المرتبة الثالثة و بیان صادریتها ای الوجود المنبسط و تعیین مذهب المصنف «قده» فیها یقتضى نمطاً آخر و لیس لی ساعة مجال و حال لبسط المقال، مرحوم «آقامیرزا هاشم» تحقیق در این مسأله را در حواشی خود بر مصباح الانس و نصوص بطور مبسوط بیان کرده است. یکی از اعظام گفته است: «حق آنستکه وجود منبسط که از آن تعبیر بوجود مطلق اضافی و رحمت و اسعه و مشیت ساریه و غیر اینها از الفاظ نموده اند نه قابل اشاره است و نه محکوم بحکمی است نه عین حق و نه غیر اوست. نه مفیض است و نه مفاض وجود منبسط نه از اسماء الهیه است و نه اعیان کونیة و بل کلاً یشار الیه انه هو، هو غیره فانه صرف البسط و محض التعلق و کل ما کان كذلك فهو معنی حرفی و لا یمکن ان یتحکم علیه بشیء و لهذا ذوق التأله یقتضى ان تكون الماهیات مجعولة و مفاضة و ظاهرة و اما الوجود فنسبة»

الفردجوع شود برساله‌ی المشاعر «ملاصدرا» چاپ سنکی طهران ۱۳۱۵ هـ قصفحه‌ی ۵۶ حاشیه‌ی بر قول صدر المتألهین، «و ثالثها الوجود المنبسط الذی شموله الخ»

العارفون ویسمونه بالنفس الرحمانی اقتباساً من قوله تعالی: ورحمتی وسعت کل شیء. وهو الصادر الاول فی الممكنات عن العلة الاولى بالحقیقة ویسمونه بالحق المخلوق به وهو اصل وجود العالم و حیوته و نوره الساری فی جمیع مافی السماوات و الارضین فهی فی کل بحسبه.

هذا الكلام من المصنف ای ما یتکلم به هنا عرشی رفیع دقیق قل من یتهدی به و شرط الاهتداء لا یتحقق «إلا لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهید» فلهذا أمر و قال: اعلم و اسمع ان للوجودات مراتب ثلاث. وهذا تقسیم ثلاثی و کتّل ما زاد علی هذا یندرج فيه لامر مزید علی ثلاث أدناها الموجود بالغير وهذا ممکن وله وجود زاید علی ذاته لانه زوج ترکیبی و موجوده غیر ماهیته و مع قطع النظر عن موجوده

المجمولية الیه باطله مع انه مشهود کل احد و لامشهود الا هو، لا یمکن ان یتکلم علیه بانه مشهود او موجود او ظاهر او غیره من الاسماء و الصفات و بهذا جمعنا بین القول باصالة الوجود و معمولية الماهية و بین قول العرفاء الشامخین القائلمین بأن الماهية معمولة و بین قول حکماء العظام ان الماهية اعتبارية و الوجود معمول، هذا ما حققه بعض الاکابر «ادام الله تعالی ظله الظلیل علی رؤس المسلمین» و لكن للتأمل فيه مجال واسع برای آنکه اعیان ثابتة و ماهیات امکانیه بدون تجلی وجود و ظهور وجود منبسط اعدام و باطیلند، باعتبار وجود هم بنسب بمشرب عرفانی در خفاء و ظلمت صرفند و العالم غیب لم ینظر قط و الحق ظاهر ما غاب قط، اعیان ثابتة باعتبار آنکه از لوازم اسماء و صفاتند معمول نیستند و اینکه گفته شده است: وجود ممکن نیست محکوم بحکمی شود و اتصاف بظهور و خفاء پیدا نماید اصل حقیقت وجود است نه وجود منبسط که سریان در همهی اشیاء دارد و مقید باطلاق است و همین حکم باینکه وجود منبسط وجود عام و مطلق و معنای حرفیست احکامیست که مترتب میشود بر وجود باعتبار ظهور و سریان در غیر، قائل بین مرتبهی ذات و اصل حقیقت وجود و وجود مطلق ساری در جمیع ذرات خلط کرده است احدی از عرفا قائل بمجمولیت ماهیت نیست و تجلی و ظهور و تشأن که عبارة اخرای مجمولیت است شأن وجود میباشد و اعیان ثابتة باعتباری وجودات خاصه علمیها اند و باعتبار مفهوم بوی وجود و ظهور هم، بمشام آنها نرسیده است و نخواهد رسید و الاعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود ولم تشم، چنین حقیقتی صلاحیت از برای ظهور و معمولیت ندارد یا باید جامعیت و معمولیت را مطلقاً، چه در وجود وجه در ماهیات نفی کرد و یا آنکه تجلی و ظهور اصل وجود را باعتبار سریان، همان معمولیت دانست که هو الحق عند المحققین من حکماء و المتألهین من العرفاء قدس الله أسیارهم.

أمكن وجوده وعدمه أي كلاهما بالنظر إلى ذاته متساويان وهذا حال الماهيات الممكنة. أوسطها الوجود بالذات بوجود هو غيره أي الذي يقتضى ذاته وجوده إقتضاءً يستحيل معه إنفكاك الوجود عنه وهذا على مذهب المتكلمين حال واجب الوجود تعالى الله عن ذلك وأعلاها الوجود بالذات بوجود هو عينه ليس له ماهية وهي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوى بصائر ثابتة، وقول المصنف : الأولى الوجود الذى لا يتعلق بغيره . أى لا يتعلق تعلقاً إفتقارياً وهذا هو المتبادر من التعلق وهذا لا ينافى كونه قيوماً و مرتبطاً إرتباطاً قوامياً ومتعلقاً للأشياء والأشياء متعلقاً به ، ومفتقراً له ، وهو يكون مبدء الكل . الثانية الوجود المتعلق بغيره أى الموجودات العالمية ذوا ماهية لها اعتباران ونظران ، نظر إجمالى وبهذا النظر موجود بايجاد المبدء وبانبساط نوره، ونظر تفصيلى لانها من الممكنات ووجودها زايد على ماهياتها وفيها جهتين جهة إلى الرب وبهذا النظر متحقق موجود . وجهة إلى النفس وبهذا النظر وفرض سلبه عن جهة الرب وعدم إعتباره عن وجهه إلى الرب معدوم، وألاموجود والامعدوم والثالثة الوجود المنبسط إذا كان المنبسط بمعنى ذى الانبساط فكان شموله بما هو منبسط أى شمول إنبساطه وشأنه ونوره، «واذا كان د-ط» وإن كان بمعنى نفس الانبساط وهذا أظهر ؛ كان شموله كشمول الضوء فى الأشياء المحسوسة به وليس كشمول الطبائع الكلية لان هذا شمول المفهوم وهو ناش من القصور والضعف ومحتاج فى التحصل إلى ما يشمل عليه وذلك شمول الوجود وهو على عكس هذا لان قوامه بالمبدء، وبذات المنبسط وبهذا الانبساط والشمول يتحصل الخلايق وهو الصادر الأول ليس بينه وبين «العلة-خل» المبدء مرتبطة وواسطة وبسمونه بالحق المخلوق به أى بالحق الاضافى الذى هو مخلوق المبدء بالواسطة ، والأشياء كلها مخلوق به ، وهو فيض و نور ما فى السماوات ، اى ظاهر ومظهر، وبه يظهر عالم الخلق عن خالق الكل، كآل على حسب استعداده ونحو قبول مادته على وجه معلوم عند الله وفى الموازنة الاصاله للمعلوم والله الحجة البالغة. إذا اطلق الوجود المطلق على الحق الواجب يكون المراد الوجود بالمعنى الأول والاطلاق هنا سلب القيود مطلقا حتى الاطلاق لاهذا المعنى الاخير أى

الوجود المنبسط و إلا يلزم المفاسد « كما لا يخفى » و قد يطلق الوجود المطلق كثير أعلى الوجود المنبسط ، ولذا وقع الاشتباه و وقع ما وقع من الضلالات و العقائد الفاسدة و الاطلاق هنا قيد بمعنى الشمول و بهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الواجب بل هو فعله السارى فى جميع ما فى السماوات و الارض فى كآل بحسبه

حتى انه يكون فى العقل عقلا و فى النفس نفساً و فى الطبع طبعاً ، و فى الجسم جسماً (۱) و فى الجوهر جوهرراً و فى العرض عرضاً ، و نسبتة اليه تعالى

۱- حقیقت وجود «من حیث هو هو» بحسب نفس ذات مطلق و عاری از هر قیدی حتی از قید اطلاق است ولی باعتبار ظهور در غیر و پیدایش حکم سوائت و تجلی فعلی «بصورت وجود منبسط و فیض مقدس» تعین پیدا مینماید «بتعین ممکنات» چون هر مطلقى مقوم مقید است و هیچ مقیدی خالی از مطلق نیست - معیت اصل وجود با متعینات معیت قیومیست - از طرفی هیچ مقیدی خالی از مطلق نیست «لکل مقید وجه الی الاطلاق» لذا عارف کامل صدرالدین قونوی «قد» در نصوص «آخر کتاب تمهید القواعد چاپ سنکی طهران س ۱۹۹» گفته است: «لیس فی الوجود موجود یوصف بالاطلاق الاوله وجه الی التقیید و لو من حیث تعینه فی تعقل متعقل «ما» او متعقلین؛ و كذلك لیس فی الوجود موجود محکوم علیه بالتقیید ، الا وله وجه الی الاطلاق و لکن لا یعرف ذلك الا من عرف الاشياء معرفة تامة بعد معرفة الحق و معرفة کل ما یعرف و من لم یشهد هذا المشهد ذوقاً لم یتحقق بمعرفة الحق و الخلق» لذا وجود منبسط که فعل سریانی حقت با وحدت اطلاقى ذات با هر مقیدی موجود است و وجودش با مقیدات قادح در وحدت ذاتش نمی باشد بهمین جهت است که گفته اند: «حق منزله بحسب ذات باعتبار سریان فعلی عین هر شیء است» و از این اتحاد کامل اهل تحقیق با اتحاد شیء و فیء یا حقیقت و رقیقت تعبیر نموده اند ، اتحاد او با ممکنات و انصاف او بصفات امکانیه باعتبار ظهور و سریان فعلیست و باعتبار اطلاق و مقام غناء عن العالمین متمیز از اشیاست معرفت «الامر بین الامرین» که از مصدر عصمت و طهارت صادر شده است توقف بر فهم این مسأله دارد آیات و روایات ظاهر و نص در تنزیه ناظر بحاق مقام اطلاق و صرافت وجود حق و آیات و روایات دالیه بر تشبیه اشاره ی خفیه ای بمقام ظهور فعلی و سریان و تجلی حق در ممکنات میباشد .

صدرالدین قونوی در نصوص در فسرک بین کمال ذاتی و اسمائی «حق» گفته است : «ولاشك أن كل تعین یتعقل للحق هو اسم له فان الاسماء لیست عند المحقق الاتعینات الحق فاذا ن كل کمال یوصف به الحق یردق علیه أنه کمال اسمائی من هذا الوجه ، و أمّا من حیث»

کنسبه النور المحسوس والضوء المنبث علی أجسام السماوات والارض الی الشمس وهو غیر الوجود الانتسابی الرابطی الذی کسایر المعقولات الكلية و المفهومات العقلية ، لا یتعلق بها جعل و تأثیر ، ولها ایضاً کالمعقولات المتأصلة وجود لکن وجودها نفس حصولها فی الذهن ، وكذلك الحکم فی مفهومات العدم و الاشیاء واللاممکن واللامجموع بل افرق بین هذه

بأن انتشاء الحق من حضرة وحدته، هو من مقتضى ذاته فان جميع الكمالات التي بوصف بها هي كمالات ذاتية واذا تقر هذا فنقول : من كان له هذا الكمال لذاته من ذاته فانه لا ينقص بالعوارض واللوازم الخارجية في بعض المراتب بمعنى أنه لا يقدر في كماله ولا جائز ان يتوهم في كماله نقص ايضاً بحيث يستكمل بها بل قد يظهر بالعوارض واللوازم في بعض المراتب وصف اكملته ومن جعلتها معرفة ان هذا شأنه

اتصاف حق بصفات ممکنات وظهور نور او در جميع مراتب موجودات امكانیه و اضافی اوصاف امكاني بآن حقیقت مقدس باعتباری دلالت دارد بر کمال وسعی فعل او که حکایت از کمال و اطلاق ذاتی او مینماید دلانہ احاط کلشیء علماً و قدرة و کمالاً ولا یشد عن حیطة وجوده شیء من الاشیاء اگر کمالی از کمالات فرض شود که حق تعالی آنرا بنحو اعلی و اتم واجد نباشد باید ذاتش مرکب باشد از جهت وجدان و فقدان - کمالات امكاني باعتبار ثبوت و نفی دلالت بر کمالات ذاتی حق مینماید، از جهت ثبوت باعتبار کمال بما هو کمال، دلیل بر سعی وجود و احاطه قدرت و اراده و علم او و از جهت نفی باعتبار محدودیت کمالات امكاني، دلیل بر تنزه ذات و تقدس صفات او میباشد و بالجمله این اوصاف بطور مطلق برای او ثابت نیستند و بنحو اطلاق نفی نمیشوند - وهذا باب ینفتح منه الابواب ومنها ان من عرف ، عرف سر الآيات والاخبار التي توهم التشبيه ولم يقع فی ورطة التأویل، چون این اوصاف باعتبار ظهور فعلی و تجلی انبساطی ثابتند و لافی ورطة التشبيه، برای آنکه حق اول ، باعتبار غیب ذات منزّه از جمیع اوصاف امكانيست، بلکه باعتبار غیب وجود و احدیت ذاتی عاری از جمیع مفاهیم و اوصاف است که کمال التوحید نفی الصفات عنه

برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود بنصوص شیخ صدرالدين قونوی با تعلیقات آقا میرزاهاشم رشتی ، چاپ طهران آخر کتاب تمهید القواعد ابن ترکه صفحه ۲۰۰ و مصباح الانس صدرالدين قونوی و تمهید القواعد ابن ترکه والهیات کتاب اسفار چاپ سنگی طهران ص ۸۲ فی شمول ارادته لجمیع الموجودات و ۸۳ و ۸۴ ، فانه سبحانه عال فی دنوه ، دان فی علوه ، واسع برحمته کل شیء ، ما یخلو من ذاته شیء من الذوات ، و لامن فعله شیء من الافعال .

المفهومات و غیرها فى كونها ليست الاحکایات و عنوانات لامور، الا أن بعضها عنوان لحقیقة موجودة و بعضها لامور باطله الذوات .

لان فعله السارى يتعين فى كل شىء بتعینه و يظهر بحسبه و بتعين العقل كان عقلا و بتعين النفس نفساً و هكذا فى جميع الاشياء السارى فيها يتخصص بها و يسمى باسم خاص فى كل مرتبة و حفظه واجب و هذا مراد من يقول : إن أسماء الله توقيفى موقوف على الاذن من الشارع . و نسبة الوجود المنبسط بما هو منبسط إلى الواجب تعالى كنسبة النور المحسوس والضوء القايم بالشمس المنبث على اجرام السماوات و الارض إلى الشمس مع الفرق بوجه بل بوجوه ، و هذا الوجود السارى أمر متحقق فى الخارج ليس هو الوجود الانتسابى الاثباتى المصدرى الذى كان رابطة لا يتعلق به جعل و تأثير بالذات كسائر المفهومات العقلية و المعقولات الثانية لها وجود كالمعقولات الاوّل المتأصلة ، لكن وجود المفهومات العقلية ليس إلا الحصول فى الذهن ، و ايس لها ما بازاء موجود فى الخارج بل عارضيتها و إتصاف المعروض بها فى الذهن ، و معروض المعقولات المتأصلة كان موجوداً و متصفاً بها فى الخارج . و الاشتراك بينهما فى الوجود مطلقاً ، و كذلك الحكم فى المفهوم العدم و الاشياء ؛ لان هذه مفاهيم كلية و الكلى ما هو تصور و وجوده فى الذهن غير مانع عن المطابقة و الاشتراك و لا يخلو عن الوجود بوجه بل المفهوم من حيث هو مفهوم أى مفهوم كان ليس مصداقاً بالذات بل المصداق بالذات لكل شىء هو الوجود بل المفهومات هى العنوانات لامور و بعضها احکایات لامور متأصلة كالانسان و الحيوان و بعضها لامور باطله الذوات كالمعدوم المطلق و المجهول المطلق و الاشياء ، ليس لها مصداق فى الخارج

و سادسها - انه لو تحققت الجاعلية و المجعولية بين الماهيات لزم ان يكون ماهية كل ممكن من مقولة المضاف (١) و واقعة تحت جنسه و اللازم

١- اكر جاعليت و مجعوليت بين ماهيات باشد لازم ميايد كه جميع ماهيات تحت مقولة جنس مضاف واقع شوند و چون وقوع ماهيات تحت جنس مضاف باطلست ملزوم آنهم كه اصالت ماهيت باشد باطلست بيان ملازمه آنستكه قبلا ثابت كرديم و گفتيم بايد حيثيت ذات معلول و مجعول مرتبط بجاعل باشد و ارتباط بجاعل در مرتبه و مقام ذات آن ملحوظ*

باطل بالضرورة فكذا الملزوم - اما بیان الملازمة فلما سبقت الإشارة اليه من لزوم التعلق الذاتي والارتباط المعنوي بين ما هو المجموعول بالذات وما هو الجاعل بالذات.

و مقرر شده باشد. گفته نشود که این لازم بنا بر اصالت وجود هم محقق است، چون مجموعولیت در وجود زائد بر ذات وجود نیست و در تخوم و مرتبه ذاتش ارتباط بنفر 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 مقوله مضافست. ما میگوئیم مقوله مضاف و همینطور سایر مقولات از اقسام ماهیاتند، اجناس عالییه که مقولات نام دارند و هر چه که دارای حد نوعی میباشد مرکب از جنس و فصل است و گفتیم که وجود نه جنس دارد و نه فصل و نه کلی است و نه جزئی و نه متخصص بخصوصیت زائده بر ذاتش میباشد، پس وجود تحت مقوله ای از مقولات واقع نمیشود مگر بتبع ماهیات. در جای خود ثابتست که باری تعالی اگر چه مبدء جمیع اشیاء است و باو استناد داده میشود جمیع اشیاء معذک از مقوله مضاف نمیشوند. و بزرگتر است خداوند از اینکه از برای او مجانس یا مائل یا مشابیه یا مناسب بوده باشد، علامه شیخ محمد حسین کمپانی اصفهانی در تحفة الحکیم فرموده اند:

وليس من مقولة المضاف كل مقولة لدى الا نصاب

خلاصه کلام آنکه چون مجموعول بالذات باید مرتبه وجود و تحصل او بعینه مرتبه انتساب و ارتباط او بعلم بلکه باید عین الربط بعلم باشد؛ و ممکن نیست که معاول در مرتبه ای از مراتب وجود مرتبط بعلم فیاضه نباشد؛ اگر معلول در مرتبه ای ولو بحسب تقرر علمی و عقلی مرتبط بعلم نباشد لازم میآید که در آن مرتبه استغناء از علت داشته باشد و گفته اند که ممکن الوجود بالذات ممکن الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات است و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و استغناء معلول از علت در مرتبه ای موجب استقلال معلولت و استقلال در وجود از خواص حق تعالی میباشد و بس؛ اگر ماهیت مجموعول باشد باید مرتبه ذات او متقوم بعلم باشد و از لحاظ او لحاظ علت لازم بیاید و معقول نشود مگر باضافة بعلم. بعبارة اخری اگر ماهیت بحسب نفس ذات جاعل و مجموعول باشد و جاعل و مجموعول دو ماهیت باشند لازم میآید دخول این دو ماهیت تحت جنس مضاف ولی در وجود این سخن جاری نباشد چون وجود تحت مقوله ای از مقولات واقع نمیشود و عین الربط بعلم است، و اگر کسی بعلم شهودی وجود امکانی را مشاهده کند او را مرتبط بعلمت می بیند، بلکه اول علت را دیده و معلول را از رؤیت علت مشاهده مینماید. *

لو تحققت الجاعلیة والمجعولة بالذات بین الماهیات اى لو كانت الماهیة بنفس ذاتها جاعلة اى كانت حیثیة ذاتها حیثیة الجاعلیة و کذا لو كانت بنفس ذاتها مجعولة كانت حیثیة ذات الماهیة المجعولة عین حیثیة المجعولة و إذا كان الذاتان اى ذات الجاعل وذات المجعول عین الحیثیة فدخلهما تحت جنس المضاف ظاهر بین وهذا إذا كان المراد من الجاعل بالذات اى نفس الذات مع قطع النظر عما سواها كانت جاعلة لاریب فیه واما إذا كان المراد كما قال الشیخ من المجعول بالذات ما هو مجعول بغير واسطة مجعول آخر لأن یکون الجعل واسطة فاذاً یکون الارتباط بین الجعل والمجعول لابینه و بین الجاعل ولا ینتقق الجاعلیة بدون مبداء الاثر و غیر الذات وعلی بیان المصنف ان المؤثر هنا ثابت المنال لمبداء الاثر لا یکون لسوی الذات المؤثر مدخل فی تتمیم الجاعلیة فعلى هذا كانت حیثیة الذات حیثیة المؤثریة و مبنی ما قبل فی التجرید «الواحد لا یدر منه الا الواحد» هو هذا ولا یرد علیه ما قال الشارح الجدید وما قبل فی هذا نظیر تشبیه بوجه سدید لما فی التجرید والشرح الجدید وحقیقة الکلام وحقیقة ما فی المقام حاصله لمن تدبر التدبر التام «أو ألقى السمع وهو شهید» لا ینقال: هذا مشترک الوجود علی المذهبین لان المجعول اذا كان نفس وجود المعلول لصفة زائدة علیه لکان فی ذاته مرتباً بغيره فیلزم من تعقله تعقل غیره اى فاعله وکل ما لا یمکن تعقله الامع تعقل غیره فهو من مقولة المضاف. لاننا نقول: مقولة المضاف وکذا غیره من المقولات التسع انما هی من اقسام الماهیات دون الوجودات فالاجناس العالیة هی المسماة بالمقولات فکل ماله حد نوعی له فصل و جنس فهو لا محالة ینجب أن ینكون واقعة تحت احدی المقولات العشر المشهور .

اگر کسی بگوید که ماهیت دو لحاظ دارد یکی لحاظ نفس ذات آن (من حیثیة هی) که باین اعتبار باهیچ چیز ارتباط ندارد نه ارتباط در ذاتش مأخوذ است نه عدم ارتباط ویک لحاظ ، لحاظ ماهیت مجعوله است ، و ماهیت باین لحاظ عین الربط بعلمت است همانطوریکه شما در وجودات گفتید . جواب میدهم که مراد از مقولة مضاف همین است و اضافه از شؤون ماهیات موجوده میباشد نه ماهیت (من حیثیة هی) .

لايقال هذا اى لزوم خلاف الواقع مشترك بين القول بمجعولية الماهية والقول بأن الوجود مجعول لان ما قلت فى قولهم انه على هذا يصير حيثية ذات الماهية حيثية الجاعلية والمجعولية فصارت الماهية من مقولة المضاف وهو خلاف الواقع كذا نقول: اذا كان الوجود نفسه مجعولا بالذات كانت حيثية ذاته حيثية المجعولية فكان الوجود من مقولة المضاف وهو خلاف الواقع. لانا نقول: ليس كذلك لان المقولات من سنخ الماهيات ويقال فى تعريفها ماهية كذا، اى مقولة كانت لان المقسم معتبر فى الاقسام والوجود خارج عن المقسم ولا يصدق عليه المضاف ولا غيره وإلا لكان له جنس وحصل خلاف ما ثبت كما قال :

وأما الوجود فقد ثبت أنه لا جنس له ولا فصل له وليس هو بكلى ولا بجزئى متخصص بخصوصية زائدة على ذاته ، فاذن لا يقع الوجود تحت شىء من المقولات بالذات الا من جهة الماهية فيماله ماهية ومن ههنا تحقق ان البارى تعالى و ان كان مبدء كل شىء واليه يستند كل شىء ليس من مقولة المضاف تعالى عن ان يكون له مماثل أو مجانس أو مشابه أو مناسب - علواً كبيراً

إذا كان للوجود جنس والجنس من مقولة الماهية كانت الماهية سابقة على الوجود وعليه المفاصد المقررة ويتشخص بتشخص زائد وهو فاسد، فلا يتصف بما هو صفة الماهية بالذات إلا من جهة الماهية بالعرض ومن هذا الجواب تحقق جواب عن سؤال وقع من مسامحة حال مبدئية الواجب وقيوميته لما سوى بأن قيومية الواجب ومبدئيته إنا الذاته فيلزم أن يكون من مقولة المضاف وإنا أن يكون لامر زائد فيلزم ان يكون فى مرتبة الذات فاقداً لهذه الصفات . وجوابه أن مبدئية الواجب بحسب الذات والمقولات هى الماهيات و الواجب صرف الوجود و محض الخيرية خارج عن المقولات كلها اضافة وغيرها. قال الشيخ «قد» قول المصنف ثبت أنه لا جنس له لم يثبت ذلك وعلم أن بعض الاشياء داخلية تحت أجناسها وأنواعها وأن الاشياء الداخلة والمدخولة فيها وجودات لانها بنفسها هى المقاضة من فعل الله تعالى و لم يفض من فعل الله الا الوجودات. اقول: نعم المقاض بالذات هو الوجودات ومرتبطة

بالماهیات وینترع منه المفاهیم العقلية والمعانی الكلية الذاتیات وتنقسم إلى الجنس والفصل والنوع والعرضیات وتنقسم إلى العرض العام والعرض الخاص وهذه انواع للماهية الكلية والمفهوم الكلي ويصدق على الماهية بالذات ويدخل المفهوم والماهية في تحتها بالحقيقة وبالذات والوجود المرتبط بالماهية بالعرض وقال الشيخ «قده» قول المصنف ولا بجزئی متخصص بخصوصية زائدة على ذاته. يفهم منه أن الوجودات يتخصص بخصوصيات غير زائدة كما ذكر سابقاً أنه يتخصص في مراتبه ومنازله بشئونه الذاتية وأن غير الوجود ليس بشيء مما يتخصص بخصوصية زائدة وهذا الزايد إن كان وجوداً كان شيئاً يختص بالاشياء لان غير الوجود ليس بشيء وإن كان غير وجود فليس الشيء وما يتخصص به الوجود من شئونه الذاتية أهي «هو» أو غيره فإن كانت «هو» فلم قبل بشئونه ولم يقل بذاته ولم كانت الشئون كثيرة وهو واحد وإن كانت غيره فهي زائدة على ذاته فهو كغيره. أقول قول المصنف انه يتخصص في مراتبه ومنازله بشئونه الذاتية. النزول هنا ليس خروج الشيء من مرتبة إلى مرتبة وإنتقال من مكان إلى مكان بل النزول بطريق الفيض وكما ينزل الفيض من مرتبة إلى مرتبة لا يتغير مرتبة، السابقة أصلاً بل باق بحاله وكذلك في الصعود وإن كان بينهما فرق بوجه والنزول بهذا النحو وكثرة الشئون بهذا الوجه لا ينافي وحدة الذات وشأن الشيء ووجه الشيء هو الشيء بوجه، فلا يكون بينهما مغايرة وغير الوجود اعنى الماهية ليس بشيء اذالم تكن مرتبطة بالوجود ومتقررة به و كآ ما قال الشيخ مبنى على قراره واصله «فتدبر» وقال الشيخ: قد ذكر المصنف قبل هذا ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته وان كان ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا فعل فعله ونريد بالفعل المفعول فيلزم من هذا ان فعله الذي هو الوجودات لا يكون لها ماهيات لمشابهتها بفاعلها أو يكون له ماهية وبحكم هذه القاعدة يلزم على الوجود الواجب ما يلزم الوجود الحادث لانه من سنخه عنده فيلزم دخوله تحت مقولة المضاف من جهة الماهية أو عدم ذلك في الحادث.

أقول ما قال المصنف «فعله مثل طبيعته وان كان ناقصاً» يقتضى ان يكون للفعل

حدّ و تعین لان النزول لازمه النقصان والتعین والشیء النازل بما هو ناقص و متعین له ماهیة وزوج تر کبیبی مع أن فعل البسیط بسیط لان الفعل بالذات والفیض النازل هو الوجود والماهیة والتحدّد والتعین لازم له لیس أثر أو فعلا بالذات و لیس للفاعل حد و ماهیة لانه لیس له نزول و قصور فلا یدخل تحت مقولة المضاف من جهة الماهیة و یدخل الحادث تحته من جهة الماهیة لنزوله و تحدّده لان النقصان و التحدّد لازم للنزول و هو جهة النفس و الذات فی الممكن و ما هو أثر و فعل بالذات و جهة الربّ هو الوجود و الماهیة لیس مجعولة بالذات و لا یصدر عن البسیط بالذات الا البسیط و المشابهة بمقتضى القاعدة متحقق علی ما ذکرنا «فتذکر» قال الشیخ: فتقول للمصنّف یلزمک اما أن تقول ذات الباری تعالی لا یكون مبدء لشیء كما تقول و انما المبدء هو فعله او تقول بدخوله تحت جنس المضاف اقول: قد علمت دخول الماهیة فی الاشیاء الممكنة من جهة النزول و القصور بطریق اللزوم بالقصد الثانی و ما صدر عن البسیط بالذات هو البسیط و هو الوجود فلا یدخل ماهیة وراء الوجود فی المبدء و لا یدخل تحت الماهیة سواه کان مضافا او غیره و المماثلة كانت هنا بوجه و لا یجوز أن یكون له مماثل من کتّ و وجه و لا یقول به عاقل کیف العاقل العالم .

و سابعها - أنه یلزم علی مذهبهم ان یكون معنی الذاتی كالجوهر مشککاً متفاوتاً بالاقدمیة ، و التالی باطل عندنا و عندهم جمیعاً فكذا المقدم ؛ لان بعض افراد الجوهر علة لبعض آخر كما فی علیة الجواهر المفارقة للجسام و علیة المادة و الصورة للجسم المركب منهما و العلة فی ذاتها اقدم من المعلول

و هذا شاهد علی من لم یقل بالتشکیک فی الذاتی و هو باطل عنده بما مرّ و لا یحتاج فی هذا الحکم إلى دلیل أن لاعلیة بین الماهیات و إلا کان هذا مشتملاً علی الدور كما لا یخفی و الشیخ الاشراف قال بالتشکیک و مجعولية الماهیة (۱) لان القول

۱- مصنف علامه اعلی الله مقامه در اسفار گفته است (الف): «ومن الغرائب ایضاً ان»

الف- اسفار اربعه چاپ سنکی طهران ص (۱۰۲ و ۱۰۳) چاپ جدید طهران صفحه (۴۱۴)

بأن الماهية كانت علة لماهية اخرى بالذات يستلزم القول بالتشكيك وهو قائل
بالجاعلية والمجعولية بين الماهيات ويلزمه أيضاً، وبعضهم قال بالاول ولم يقل بالثاني

بأن اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في الماهيات لم يجوزوا والتفاوت في افراد حقيقة واحدة
جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك، وبالتوافق مناقضة هذا الرأي، مع حكمهم
باعتبارية الوجود، و قولهم صريحاً والتزاماً بتقديم ماهية العلة على ماهية المعلول؛ وقد
غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما من انواع الجوهر - كالعقل الفعال والهبولى
مثلا - يلزمهم الاعتراف بأن جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول، وهم
يتحاشون عن ذلك، وسيجىء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه وبه الشكوك انشاء الله
در کتاب جواهر واعراض اسفار گوید (الف) «واما من ذهب الى أن الوجود لا حقيقة له
والصورة منه في الخارج فلا محالة يلزمه القول بأن العلية والمعلولية والتقدم والتأخر الذاتيين
لا يكون الا من جهة الماهيات وبحسبها، فاذا كانت العلة والمعلول جوهرين كالعقل والنفس
او كالمادة والصورة وما يتركب منهما فلا بد على مذهبه ان يكون الماهية الجوهرية في كونها
ماهية جوهرية، علة لماهية جوهرية اخرى كذلك، لان هذا من ضروريات كون الوجود
اعتبارياً فان الامر الاعتباري لا يكون فاعلا، موثراً ولا مجعولا منفعلا»

در تعلیقات (ب) بر شفا گفته است: «انما التقدم والتأخر والعلية والمعلولية في اقسام
الجوهر في الوجود وبالوجود. والمعجب من بعض أجلة المتأخرين ومن يحدو حدوه (ج)
حيث ذهبوا الى اعتبارية معنى الوجود وجعلوا المجمول والجاعل نفس الماهيات ثم انهم
انكروا التشكيك بالتقدم والتأخر في الذاتيات ويلزمهم التناقض في كون جوهر علة لجوهر
آخروهم لا يشعرون»

حق باصدر المتألهين است قول باعتباريت وجود بانفي تشكيك در ماهيت قول باطل
است معلوم است اين دليل نقضی است برای کسانی که در ذاتيات تشكيك قائل نیستند و
اما شيخ الاشراف وجمع ديكر از اتباع رواقيون كه تشكيك در افراد ماهيت و حقيقت واحد
قائلند از اين اشكال جواب خواهند داد. رجوع شود باسفار (چاپ قديم) مباحث جعل
اختلاف انحساء تشكيكي صفحه های ١٠٢ و ١٠٣ و ١٠٧ و ١٠٨ و ١٠٩ - مبحث مثل *

الف- جواهر واعراض اسفار چاپ قديم صفحه ٤١٧ فصل ٣٠١

ب - تعلیقات بر شفاء چاپ سنكي طهران « ١٣٠٥ هـ ق » ص ٨٢ « تذييب - و اعلم أن
في هذا المقام اشكالا يرد على الحكماء الخ »

ج - ملاجلال دواني وجمع ديكر از متأخرين

لبطلان الثانی عنده وعدم الالتفات بالمالازمة .

وقال الشيخ: والقول بالتشكيك هو المعروف من مذهب أهل الحق عليهم السلام بل من مذهب أغلب العقلاء وقال فيه كلام طويل وعندنا نقل يعلم أن مقاله لا ينافي مذهب النافى لانه به بنى القول فى حقايق الذاتيات والمصداق بالذات لكل شىء عند المصنف هو الوجود وقال الشيخ فى آخر كلامه: فان قلت من أين خصصتهم بتمهات النظر دونك قلت لو كان النظر بينى لنفسى وبين هؤلاء الاعلام لما ساويت تراب اقدامهم ولكنى تمسكت بالعروة الوثقى واقول بقول من اتفقت «انا وهم» على صدقهم وهم استقلوا. اقول: وما قال من مذهب أهل الحق عليهم السلام حق الكلام وغير ما هو مرادهم باطل عند كل عاقل ولذا لانسأل ولا نردّد فى كلامه و أفوض بمن رخص و علم بالمراد قال :

بل لا معنى لهذا النحو من التقدم والتأخر الا العلية والمعلومية فاذا كانت العلة ماهية فكان المعلول ماهية كانت ماهية العلة بما هي هي متقدمة على ماهية المعلول وهي فى ذاتها متأخرة عن ماهية علتها واذا كانتا جوهرين كانت جوهرية احديهما بما هي جوهرية اسبق من جوهرية الاخرى كذلك فيلزم التشكيك فى معنى الذاتى و هذا باطل عند محصلى الحكماء فانهم قالوا الاولية ولا اولوية لماهية جوهر على ماهية جوهر آخر فى تجوهره ولا فى كونه جوهرأ أى محمولا عليه معنى الجوهر الجنسى بل يتقدم عليه اما فى الوجود كتقدم العقل على النفس او فى الزمان كتقدم الاب على الابن

« افلاطونى (الف) وصور عقلى صفحہ ۱۲۷ و ۱۲۸) ملاصدراد در نامه خود بميرداماد كه قائل باصالت ماهيت و تشكيك در وجود است اشكالات فوق را بطور نسبة مفصل ذكر کرده است .

الف- رجوع شود به صفحه ۱۲۷ و ۱۲۸ أسفار چاپ سنكى طهران « وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية و ناقصة فقيرة ب- رجوع شود بشرح حال وآراء فلسفى ملاصدرا تأليف نكارنده صفحہ (۲۲۸) بعد از ذكر اشكالى كه در موارد مختلف از كتب خود آنرا ذكر کرده گفته است ، « أما مذهب جماعه من شيعة افلاطون والاندلسيين القائلين بأن الوجود اعتبار ذهنى ، فيتقدم عندهم جوهر العلة فى جوهريته على جوهر المعلول فى جوهريته الخ »

والخلاف فی الذاتی من سنخ المعانی و اما حقيقة الذاتی و مصداقه بالذات فلیس الکلام هنا فيه و معلوم إذا كانت ماهية «ما» علة لماهية «ما» كانت ماهية العلة متقدمة علیها بالذات لان معنى التقدم بالذات بالمعنى الاخص هو تقدم بالعلية فكانت ماهية العلة بحسب ذاتها أولى و أقدم لان الالتأثير و التأثر بنفس الذات لافى أمر آخر و هذا باطل بالاتفاق و فی نفس الامر عند المصنف، لكن لما حصر البطلان بأنه منطبق علیه لما احتاج إلى بیان بطلان التالی؛ فذكر الدلیل لاثبات الملازمة. و الحق أنه بعد التصور التام لا يكون فی التصدیق کلام و قول المصنف فانهم قالوا. لأولية و لأولية. هذا القول منهم علی الظاهر مبنی علی زعمهم أن لالتأثير و لالتأثر بین الماهیات فعلى ظاهر الاستدلال کلام لكن المصنف قال التشکیک باطل عندهم فی معنى الذاتی فملزومه أعنی العلية بین الماهیات و جب أن يكون باطلا .

قال الشيخ «ره» تقدم الفعل بمرجح ام بغير مرجح و تردد فی الکلام و ختم بأن المرجح من ذات المفعول أوله دخل فثبت الاولیة و الآولویة، أقول الترتیب ذاتی بینهما وهو يستدعی أن یفیض الفیض علیهما هكذا بحسبهما و هذا القدر لا یقتضی أن يكون ماهية الفعل بحسب نفس الماهية علة بل ما یفیض علیها كان أقدم و الماهية باعتبار إرتباطها به كانت موصوفة بالعرض .

و ثامنهما - انه قد تقرّر عندهم ان مطلب ماء الشارحة غیر مطلب ماء الحقيقية و ليست الغیرية فی مفهوم الجواب عنهما لانه «الحد» عند المحققین لا غیره الا عند الاضطرار فهذه المغایرة بین المطلبین ليست الامن جهة اعتبار الوجود فی الثانی دون الاول و لزم من ذلك ان لا يكون الوجود مجرد أمر انتزاعی عقلى بل يكون أمراً حقیقیاً و هو المطلوب

قوله : إن مطلب ماء الشارحة غیر مطلب ماء الحقيقية لان المقصود من ماء الشارحة تحصیل مفهوم اللفظ و طلب شرح الاسم و من ماء الحقيقية المطلوب فهم حقيقة المدلول (۱) و سنخ المفاد بحسب الواقع بعد السؤوال عن الوجود بهل البسطة

۱ - در جای خود مقرر شده است که مطلب ماء شارحه غیر مطلب ماء حقیقیه است و این غیریت در مفهوم جواب از سؤوال 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 اعتبارياً لا يتحقق لهذا المقرّر مرام ولم يكن لهذا التفصيل من «ماء» و«هل» فائدة التام والتمام بل لا حاصل لهذا الكلام، وأما إذا كان الوجود أمراً عينياً متحصلاً خارجياً كان فائدة هذا لمقرّر ظاهر الآن المعنى بدون ملاحظة الوجود هو الماهية وهو المطلوب من «ماء الشارحة» والمعنى والمفهوم بملاحظة الوجود هو الحقيقةية وهذا الاعتبار كان بعد العلم بوجوده الذي حصل من السؤال بهل البسيطة وهذا هو المطلوب ماءً لتحقيقه وبعد العلم بوجود

* مجرد امر انتزاعي نباشد بلکه امر واقعی باشد .

توضیح این کلام آنستکه ماء بردو قسم است ماء شارحه که مفهوم لفظ را شرح میدهد و ماء حقیقیه که از حقیقت شیء سؤال میشود اولی را بلسان فرس پاسخ پرسش نخستین گفته اند . وسؤال در مطلب ماء شارحه شرح لفظ است ، مثل اینکه گفته میشود ما العنقاء «عنقاء چه چیز است» جواب داده میشود «طائر» ولی در ماء 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 بعد از سؤال از وجود بنحو هل بسیطه سؤال میشود آیا حقیقت آن شیء چه چیز است فرق این سؤال بما میفهماند که باید بین نفس ذات ماهیت و وجود خارجی فرق باشد وسؤال ماء حقیقیه ناظر بخارج از حاق ذات ماهیت است پس خارج از حاق ذات ماهیت مرحله اعتبار ماهیت است باوجود پس سؤال بلحاظ وجود توأم با ماهیت است . این برهان مصادرة بمطلوبست قائل باصالت ماهیت جواب میدهد ، ماهیت دو مرحله دارد ماهیت من حیث هی و ماهیت مجعوله ، ماء حقیقیه راجعت بسؤال از ماهیت مجعوله که منشاء ترتب اثر و منشاء انتزاع وجود مصدری می باشد ، این فرق از انتساب بجاعل و حیثیت مکنسبه از جاعل پیدا شده است .

اگر جواب دهیم که حیثیت مکنسبه - سنخ ماهیت یا وجود یا عدم است همانطوریکه قبلاً ذکر شد ، این دلیل بر میگردد بدلیل سابق . این بود تحریر دلائلی که میتوان برای اصالت وجود از راه جعل اقامه نمود .

هذه خلاصة ما ذكره المصنف العلامة «قدس سره» في اثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية من ناحية الجعل وقد فرغت من تحرير هذه الحواشي (٨) شهر ذي الحجة الحرام (١٢٨٢ هـ من الهجرة النبوية ص)

الشیء و تحصله یبحث عن عوارضه الذاتیة بهل المرکبة فی کتلم هو موضوعه قال الشیخ : إنه أراد بهذا الاستدلال إثبات أن الوجود مجعول بالذات والماهیة بالتبع . وهذا لا یفید شیئاً من ذلك وإنما یفید کونه متحققاً فی الخارج ، فقوله : وهو المطلوب ، غیر المطلوب . أقول : إذا ثبت عند المصنف أن أثر الجاعل والمجعول بالذات و بالحقیقة کان أمراً واقعياً عینياً ولا یجوز أن یکون الوجود والماهیة کلاهما أمراً عینياً بالحقیقة ومجعولاً بالذات فاذا تحقق أن الوجود متحقق فی الخارج (۱) تحقق أن الوجود هو المجعول لا غیره وهو المطلوب .

۱- یکی (الف) از محشین مشاعر گمان کرده است نزاع بین قائلان باصالت وجود واصالت ماهیت لفظی است لذا گفته است: چون قول باعتباریت وجود واصالت و مجموعیت ماهیت قول سخیف و رای باطل است بحیث است بین این دو قول جمع کنیم و بگوئیم : کسانی که گفته اند وجود مجعول نمیباشد و امری اعتباریست همان نفس مفهوم انتزاعی وجود را قصد کرده اند که از توانی معقولانست . از کلمات قائلین باصالت وجود این معنا را استفاده نموده اند ، کما اینکه امام راضی (ب) هم همین معنا را فهمیده و گفته است : چطور میشود یک امر انتزاعی اضافی در حق واجب تعالی امری مستقل بذاته و منشاء استقلال و موجودیت جمیع موجودات و غنی از سبب و علت و مشخص بذاته باشد؟ . و مراد کسانی که قائل باصالت وجود و اعتباریت ماهیت هستند امری وراء ماهیت کلیه طبیعی من حیث هی هی است ، چون ماهیت باین اعتبار نمی شود مجعول باشد ، پس مراد اعظم از ماهیت امری دیگر وراء وجود عام بدیهی است که عبارت باشد از ذات شیء که در خارج متحصل و موجود است . و مراد قائلین بمجموعیت وجود قطعاً امر اعتباری انتزاعی نیست و آنچه را قائلین باصالت وجود مجعول میدانند نزد محققان اصالت ماهیتی همان مجموعیت پس نزاع آنها لفظی است . بعد گفته است :

«وظنی ان هذا التوجیه غیر مستنکف عند من سلمت فطرته التي فطر عليها من الامراض»

الف - فاضل یارع آقا میرزا احمد اردکانی شیرازی (قدہ) در حواشی خود بر این کتاب رجوع شود بکتاب المشاعر چاپ سنکی طهران ۱۳۱۵ هـ ق حاشیة ص ۶۲ و ۶۳

ب - فخر رازی و امثال او از فهم این قبیل از مسائل مهمه فلسفه محرومند و عمر خود را در مجادلات کلامیه و مباحث بی فائده تلف کرده اند ، لذا کتب آنها مملو از مطالب متناقضه است . « و ما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون . »

چشم باز و گوش باز، و این عمی حیرتم از چشم بندی خدا

المشعر الثامن

فی کیفیتة الجعل و الافاضة و اثبات الباری الاول وان الجاعل
القیاض واحد لا تعدد فیہ ولا شریک له و فیہ مشاعر - المشعر الاول ان نسبة
المجعول المبدع الی الجاعل نسبة النقص الی التمام والضعف الی القوة
لاشک أن الموجودات المعجولة فی العالم کثیر والمفاض بالذات بالحقیقة
متحقق و لیس كما یزعم البعض أن ما فی الکیون وهم و سراب و هذا الوهم (۱) غلط

«المغیره لها عن استقامتها»

ولی این توجیه و اصلاح بین این دو طایفه صلحی بدون رضایت طرفین است ما در
اول بحث اصالت وجود مورد نزاع بین طرفین را ذکر کردیم و گفتیم که قائلین باصالت
وجود گفته اند این وجود مفهومی و انتزاعی عنوان از برای وجود و تحقق خارجی است و
نزاع در این است که: آیا این مفهوم عام بدیهی فردی بالذات از سنخ وجود دارد یا نه
مجموع ماهیات است. در ماهیات اینطور گفتیم: آیا کلی طبیعی و نفس ماهیات فردی بالذات
در خارج دارد یا فرد بالذاتش وجود است. شأن محققین اجل است از اینکه خیال کنند
قائل باصالت وجود معقول ثانی و وجود مفهومی را در خارج اصیل و ذوات اشیاء را امری
اعتباری میدانند. علاوه بر این اشکالات و مناقشاتی که طرفین بیکدیگر کرده اند مثل
شبهات شیخ الاشراق که فرموده است اگر وجود امری خارجی باشد باید جمیع موجودات
واجب بالذات باشند و همینطور اشکالاتی را که صدر المتعالیهین در باب اصالت و معمولیت
ماهیت ذکر کرده است همه شاهد است بر اینکه نزاع بین دو طایفه لفظی نیست لذا محققین
فن نزاع را لفظی نمیدانند. و ما ذکره الحکیم المحشی ان هو الاصلاح من غیر تراضی الخصمین ،
۱- در کلمات اهل عرفان مطالبی دیده میشود که شخصی غیر ما نوس با آن مطالب
گمان مینماید که آنها وجود ممکنات را سراب صرف و خیال محض میدانند در حالتی
که آن اعظم بکثرت وجود و موجود معتقدند و کلمات آنها در مبدء و معاد و معارف الهی
بهترین مشربهاست و با کلمات ائمه هدی سلام الله علیهم اجمعین موافق است. مثل آنکه
از وجود ممکنات تعبیر بنسب و اضافه و تعین و غیر اینها از الفاظ نموده اند ما بطور اختصار
بعضی از مطالب آنها را با اندازه ای که مناسب با وضع این تعلیقه است ذکر مینمائیم. این مطلب
را باید درست فهمید و دقت کرد که مراد این اعظم از نسب، نسب و اضافه ای اشراقیه است نه
نسب و اضافه ای مقولیه ای اعتباریه ای مصطلحه، و مرادشان از اعتباری، اعتباری باصطلاح اهل
عرفانست نه اعتباری انتزاعی مصطلح حکماء عظام و چون حقیقت وجود حقیقت و ممکنات

بالضرورة وما يطلق العارف بالخيال عليها له وجه ولا يريد بالخيال الأمر الموهوم الذي لامصداق له وهذا لا يحتاج إلى البيان والمحتاج إلى البيان هو كيفية الافاضة و بيان المناسبة بين الجاعل ومجموله بالذات وما هو المجمعول والمفاض بالحقيقة، ثبت سابقاً أنه هو الوجود وأما كيفية الافاضة فبين في هذا المشعر وقال: إن نسبة المجمعول المبدع وقال: أولاً المشعر الثامن في كيفية الجعل. وبتين نسبة المجمعول لان من معرفة حقيقة المجمعول يعرف كيفية الجعل ولا طريق لها إلا بها وقال الشيخ «ره»: المراد من الجعل، المجمعول لان المصنف كان بصدد بيانه ولوجوه آخر وإذا أراد به الفعل فيراد

مظاهر وظهور او بند ، ممكن نیست که گفته شود اضافی حق باشیاء اضافی اعتباری است ، و اینکه گفته اند وجود ممکن عین ربط و عبارتست از ظهورات و تجلیات حق ، تجلی حق در اشیاء همان اضافی اشراقیه است که طرف ساز است ، و قبل از این تجلی چیزی محقق نبوده است . عارف محقق حمزه فناری در مصباح الانس در شرح کلام محقق مدقق صدرالدین قونوی فرموده است «مصباح الانس حمزه فناری چاپ طهران ۱۲۲۳ هـ ق ص ۲۴۷ و ۲۴۸ .

د و لنشر الی بعض ما نتیجه هذه الاصول لیستدل به المستبصر علی عموم حکمها وغرائب ثمراتها بحسب الاحوال والمراتب والمواطن ، باین عبارت فرموده است : « اما الاصول فمنها ما امر أن لا وجود فی الحقیقة للمصور ، لانها صور النسب العدمية ومعنی موجودیتها انتساب الوجود الیها فلا وجود الا للذات الاحدية والباقي نسبه واحواله ، ومنها ان كلا من التجلی الاحدی وحقایق الممكنات التي هی كيفية ثبوتها فی علم الله قديمة و الاقتران نسبة معقولة ولا وجود يحدث ؛ ومنها ان كل شيء متعين فی العماء ، ولا حادث الا ظهوره كما امر والظهور نسبة للوجود ، لا امر محقق . فان قلت: فوجود ما سوى الحق اذا لم يكن بطريق الحقیقة كما هو مقتضى هذه الاصول كان مجازاً وكل مجاز صح نفی الحقیقة عنه وكل ما صح نفی الحقیقة عنه كان باطلا كما فی قول لبيد : «الاكل شيء ما خلا الله باطل» وصدقه الرسول وارتضاء فكيف قالوا لا باطل فی الوجود ، علی انهم صرحوا أيضاً بانه لا مجاز فی الوجود و ذكره الشيخ «رض» فی النفحات. قلت: هذا هو مطرح العقول و متصادم الاصول و تحقيق حقیقته ليس الا بمحض لطف الحق وسعة عطیته ، فالذی هو وسع فهمی ان القول ببطلان وجودات الممكنات مبني علی ان حقائقها لولا توجه التجلی الالهی الیها تقتضى العدم . همینطور که کراراً ذکر نموده ایم مراد اهل عرفان از نسب و اضافه ، اضافه و نسب و ربط اشراقیست .

بها کیفیت متعلقه إذ الفعل لا کیفیت له كما قال عليه السلام : «لا كيف لصنعه» كما أنه لا كيف له فاحسن التأمل فيه؛ وقوله : وإثبات البارئ أى دليل وجوده وإفادة العلم بأنه واجب التحقق لأوّل له كما لا آخر له وأن الجاعل الفياض واحد أى من حيث الذات والتحقق وبسيط من كلّ وجه ولا تعدّد ولا اثر كيب فيه ، ولا شريك له ؛ لان من نفى التر كيب الذى بطلانه ظاهر يلزم نفى الشريك لان كلّ من له شريك فى الوجود فيه تر كيب كما بيناه فى دفع الشبهة التى تنسب إلى ابن كمونة «فتدّكر»

المشعر الاول

ان نسبة المجمعول المبدع (١) الى الجاعل نسبة النقص الى التمام والضعف

الى القوة

١- در این مشعر صدرالحکما چند مطلب را بیان نموده است یکی آنکه نسبت بین مجموعول بالذات یعنی موجودیکه نحوه وجود آن صادر از علت است و جاعل بالذات یعنی وجودیکه حیثیت ذاتش مبدء وجود معلول است و معلول از صریح ذات آن صادر شده است نسبت ناقص و ضعیف بقویست یعنی بین علت و معلول تباین صریح و عزلی وجود ندارد بلکه تباین آنها تباین و صفیست ، چون علت اصلش و عاکس و معلول فرع و عکس و ظل وجود علتست بهمین معنا در کلام معجز نظام رئیس الموحدين و سلطان السلاطين شاه ولایت علی مرتضی اشاره شده است «توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة» اگر موجودی «مثل عقل اول» ، صریح ذات از علتی «مثل حق اول» صادر گردد باید بین این دو کمال مناسبت ثابت باشد بنحویکه مناسبتی تمامتر از آن تصویر نشود و تا معلول بالذات در مرتبهی ذات جاعل و علت خود که از آن بمرتبهی اقتضا تعبیر شده است متعین نشود وجود خارجی پیدا نمی نماید و اتم انحاء مناسبت بین شیء و تعین خود «معلول» موجود میباشد این مطلب، هم در کلام معجز نظام الهی موجود است و هم در کلمات اساطین حکمت و سلاک وادی معرفت «قل کل يعمل علی شاکلته» و «کل فاعل ففعله مثل طبیعته» و عجب آنکه جاعل بالذات و مجموعول بالذات باید بتمام ذات میانین باشند چون جاعل بالذات بی نیاز تام و مجموعول بالذات فقیر تامست - جاعل بالذات تام الوجود و کامل الهویه و مجموعول ناقص و فقیر و بی استقلالست : «ما همه شیران ولی شیر علم» حمله مان از باد باشد دمیدم ، از آنجائیکه وجود معلول از وجود علت صادر میشود و معلول در جمیع شئون وجودی تابع علت است و کمالات وجودیه آن منبث از حق *

لما علمت ان الواقع فی العین والموجود بالحقیقة لیس الا الوجودات
دون الماهیات وثبت ان الوجود حقیقة بسیطة لاجنس لها ولا فصل مقوم لها

وجود علت است ، ظل و سایه و تابع وجود علت می باشد اتم آنحاء مناسبت را دارند چون اصل حقیقت وجود با آنکه واحد است چون وحدتش اطلاقست و ظاهر در مراتب متکثر میباشد مرتبه ای از آن غنی و مرتبه ای دیگر فقیر و محتاجست و جهت بینونت آن منافات با جهت وحدت سنخی ندارد و علت اگر کمالات معلول را بنحو اعلی و اتم واجد نباشد یعنی بین آن دو تباین بالذات باشد مصدر افاضه نخواهد شد ، ولی آن کمالات را بنحو اعلی و اتم واجد است نه بطور نقص و تبمیت و گرنه باید با معلول در وجود خارجی تکافؤ داشته باشند و تساوی در وجود منافات باعلیت و معلولیت دارد لذا فیلسوف مقدم معلم اول گفته است : «العقل کل الاشیاء» هر معلولی همه ی کمالات معلول را بنحو اصالت در بر دارد لذا در کلمات اساطین فن وارد است : «بسیطة الحقیقة کل الاشیاء» در قرآن مجید آسمانی که حاوی همه ی حقایق و معارفست وارد شده است : «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» چون حقیقت حق و وسائط فیض او هم کمالات این عالم را بنحو صرافت که از آن بخزاین تعبیر شده است در بر دارند و مقام نازل آن وجودات امکانی و شئون وجودات معلولی میباشد اگر معطی کمال فاقد آن باشد و آن را واجد نباشد نتواند اعطاء نماید و گرنه نظیر «نداری و بده» میباشد .

پس بنا بر جاعلیت و معمولیت بین وجودات «دون الماهیات» و تشکیک خاصی ، اصل حقیقت وجود واحد و دارای مراتبی است که فرق بین مراتب بشدت وضعف و کمال و نقص و سایر انحاء تشکیک میباشد و به بیانی که ذکر شد هر جاعل از مجموع خود کاملتر و قوی تر است مطلب دیگری که در این مشعر بیان شده است و نیل بکنه آن مطلب خالی از غموض نیست بلکه از عویصاتست و جمعی از متنطعین و غیر متدر بین بواسطه ی نرسیدن بکنه این مطلب بکلی سنخیت را نفی نموده اند اینست که سنخیت بین جاعل و معمول نظیر سنخیت بین مادیات نیست بلکه معمول رشح و فیض وجود جاعل است بدون آنکه جاعل از مقام منزله خود تجافی و تنزل نماید ما در حواشی و تعلیقات قبلی فرق بین سنخیت تولیدی و سنخیتی را که در کلام اولیاء حکمت و عرفان وارد است بیان کردیم بنا بر این معنای جاعلیت حق ظهور و تجلی فعلی اصل حقیقت وجود است در مرآئی آفاق و انفس و تطورات و تشننات متفننه ی او در منازل افعال خود و ظهور او در عالم خلق . معنای وجود تام و کامل من جمیع الجهات آنستکه جهت علیت عین ذات آن و فیض وجود از او ساری در مادون و از تصور و شهود ذات خود و کمالات ذات خود مبدعه وجودات ممکنه گردد و لالارض 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 في الجسمانيات ولاشك ان الجاعل اكمل وجودا واتم تحصيله من مجعوله فالمجوعول كانه رشح و فيض من جاعله وان التأثير في الحقيقة ليس الا بتطور الجاعل في اطواره ومنازل افعاله

قوله: إن نسبة المجعول المبدع. المراد منه إما وجود المطلق أى الفعل أو كثر الموجودات بما هو مبدع أى فعل الحق أو بعض الموجودات أى الاوائل، فعلى الاول قوله: نسبة النقص الى التمام. اظهر لان المعلول بالذات والعكس هو العاكس بنحو العكسية، والبينونة بينهما بينونة الاصل والتبع، ولاشئية ولاتحقق فى الحقيقة إلا شئية الاصل؛ وعلى الثانى أى المراد كثر الموجودات، اذا كان النظر اليها بماهى مبدعات كان نظير الاول وعلى الثالث التبعيات فيه مسطور وشئية العكس منظور و بحسب الواقع كأنه ليس إلهى وقوله: لما علمت أن الواقع فى العين والموجود بالحقيقة ليس إلا الوجودات. دليل لاثبات المرام وبيان نحوية نسبة نقص وتام أى يكون بينهما بينونة الصفة لابينونة العزلة أى يكون المجعول بالذات حقيقته، حقيقة الربط إلى الجاعل ولا يمكن ملاحظته وتصوره بدونه. وقوله: وثبت أن الوجود حقيقة بسيطة. دليل على إمتناع التصور وإدراكه على نحو آخر وفى هذا الشهود السبب أقدم وأولى وأحق من ذى السبب ولا يظهر فيه أحكام الماهية والبينونة بحسب الملاحظة كما قال المصنف: والاختلاف بالامور العارضة إنما يتحقق فى الجسمانيات. وقوله: ولاشك أن الجاعل أكمل وجوداً وأتم تحصيله من مجعوله. هذا هو المرام وليس فيه الكلام قوله: وكأنه رشح. إشارة منه إلى نفى السنخية المتعارفة كما بين البحر والقطرة، والانتية والافضلية هنا بنحو الاصل أى الجاعل أصل فى الفضيلة والكمال فى الوجودية. قال: إن التأثير فى الحقيقة ليس إلا بتطور الجاعل لان المغايرة مأخوذة

بساطت اصل حقيقت وجود ووحدت ذات آن مساوق باوحدت حق وتوحيد وجود يست واينكه جاعل اصل ومعلول بمنزلهى عكس و رشح وظهور معلول است ثابت ميشود توحيد فعلى .

في التأثير والعلية ، فبحسب الحقيقة لاعلية ولا مغايرة فالنأثير هنا كان بتطور الجاعل وسريانه بما هو منبسط في مراتب أفعاله وظهوره في كآل بحسبه

المشعر الثاني

في مبدء الموجودات وصفاته وآثاره و هو المشار اليه بالايان بالله و
كلماته وآياته وكتبه ورسله وفيه مناهج

وأقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق
فضرب منها مفهومات كلية لا يابى (١) عن شمولها للطبايع المادية بما هي مادية بل بما هي
موجودات كالوحدة والكثرة، والحكمة الباحثة عنها يسمي امور العامة مما ذكر سابقاً
وضرب منها ذوات مجردة عن المواد والحكمة الباحثة عنها تسمى باثولوجيا اي العلم
الربوبي وفي هذا المشعر يبحث عنها اي عن الذوات المجردة وما يتعلق بالمبدء
والمعاد و كآل ما في الوجود منحصر بهذه اي بذات المبدء وصفاته وآثاره وعلى هذا
لا يكون الأثار مقابلا للفعل كما قيل: الوجود المطلق فعله والمقيد آثاره. بل يعتمه،
ويمكن إندراج الفعل في الصفة والاثر بمعناه، وكما يفيض عن المتكلم بما هو مفاض، كلمة
وبما هو دال على المفيض بوجه آية. والكلمات بحسب أنفسها تامة وغير تامة وبحسب
انتسابها الى المبدء تامة لا غير، فعلى هذا يكون المراد بالكلمات الموجودات بأسرها
وكذا الآيات، فذكر الكتب والرسل من عطف الخاص على العام لمزيد الاهتمام

١ - بنا بر وحدت شخصى وجود ونفى مراتب از موجودات، موضوع علم الهى ذات حق
تعالى ونعوت ازلى وصفات سرمدى او ميباشد. مسائل اين علم كيفيت صدور كثرات از حق
ورجوع كثرات بنبيب هويت حق واستهلاك آنها در مقام احديت وجود و بيان مظاهر اسماء الهيه
ونعوت ربانيه و كيفيت سلوك اهل حق ومجاهدات آنها و بيان نتيجهى أفعال واعمال و اذكار
در دنيا و آخرت است .

مبادى اين علم شريف معرفت حدود تعريف وفائده واسطلاحات اهل عرفان در اين فن
و مسائل بديهيه ايكه مسائل اين علم بآن مبتنى ميباشد .

المنهج الاول

فی وجوده تعالی (۱) ووحدته وفيه مشاعر

المشعر الاول فی اثبات الواجب جل ذكره وفي ان سلسلة الوجودات

۱- مصنف علامه تصریح کرده است که اصل وجود واحد و ثانی از سنخ خود ندارد و هر چه در دار وجود غیر از اودیده میشود تفصیل آن اجمال و فرق آن جمع و فرق آن قرآن است و چون این قول مبتنی بر وحدت شخصیه وجود است و برخلاف گفتهی فهلویون تشکیک در مظاهر وجود است نه در مراتب ، و مختار مصنف علامه «قدمه» در بین اقوال همین قول است لذا بطور مختصر قول فهلویون را بیان میکنم در ضمن مناقشه بر قول فهلویون قول حق نیز بیان میشود .

حاصل قول فهلویون این بود : وجود حقیقت واحده و دارای مراتب مختلفهی مقولهی بالتشکیک است ، و مراتب وجودیه از عقل اول تا هیولای اولی متصل بیکدیگر و فرق بین افراد وجود «در مراتب» بشدت وضعف و غنی و فقر و سایر انحاء تشکیکی میباشد و این حقیقت یکمرتبه ای دارد که آن مرتبه عبارت از حقیقت وجوده بشرط لاء از جمیع تعینات ماهویه است که وجود صرف و هستی و بسیط و عاری از جمیع انحاء ترکیب باشد . مرتبهی (الف) تام «فوق التمام و فوق المالا یقنایهی بما لا یقنایهی شدة و عدة و مدة» حق اولست و سایر موجودات از عقول طولیه ، عرضیه ، نفوس ناطقه ، وجودات برزخیه و موجودات مادیه علی اختلاف المراتب معالیل حق تعالی هستند . قائلان باین قول تصریح کرده اند باینکه وحدت حقیقت وجود وحدت اطلاقی و وحدت اطلاقیه وحدت خارجییه مساوق با وحدت شخصیه است مع ذلك یکمرتبهی از این حقیقت واجبست و بقیه مراتب محدود*

الف - قیصری در مقدمهی شرح فصوص ابن عربی گوید: «الوجود لیس بجوهر ولا عرض لامر ، وکل ما هو ممکن فهو اما جوهر او عرض ، ینتج ان الوجود لیس بممکن ، فتعین ان یکون واجباً . و ایضاً الوجود لاحقیقة له زائدة علیه و الا یکون کباقی الموجودات فی تحققه بالوجود و یتسلسل فکلما هو كذلك وهو واجب بذاته . اقول : مراده من هذه العبارات ان حقیقة الوجود فی نفسها من دون اضافتها الی شیء خارج عن سنخها لا یتصف بالجوهریة و العرضیه ، لان الجوهریة و العرضیه من شؤون الماهیات و نفس حقیقة الوجود فی اتصافها بالوجود و الوجوب لا یتحتاج الی حقیقة اخرى ، بل هی فی نفسها واجبة الوجود بالضرورة الازلیة . قال بعض الاکابر (ره) : کلما هو غیر الوجود یتحتاج الیه من حیث وجوده و تحققه و الوجود بما هو وجود لا یتحتاج الی شیء فهو غنی فی وجوده عن غیره ، و کلما هو غنی فی وجوده عن غیره فهو واجب بذاته .

المجمولة يجب ان ينتهي الي واجب الوجود بمرهان مشرقى وهو ان يقال:

* بحدود ماهویه هستند که سلسله‌ی ممکنات و انبیاات جائزات را تشکیل و ترتیب میدهند . و اینکه فرموده‌اند : اصل الحقیقه واحد ، یکمرتبه‌ی آن واجب و بقیه‌ی مراتب ، مراتب ممکناتست ناچار باید اصل الحقیقه رفیع‌الدرجات و صاحب عرض عریض باشد که یکمرتبه‌ی آن واجب و بقیه‌ی مراتب ممکنات باشند روی این بیان باید اصل الحقیقه اوسع از مرتبه‌ی واجب و ممکنات و وجوب و امکان از تعینات آن اصل واحد و نسخ‌فارد بوده باشد . این اعظم تصریح کرده‌اند که اصل حقیقت وجود دارای وحدت اطلاقى و مساوق با وحدت شخصیه ، میباشد و از اجتماع با متکثرات اباء ندارد نظیر نفس ناطقه‌ی انسانی با آنکه واحد شخصی است معذک در مراتب متکثره ظهور دارد این ظهور قاذح در وحدتش نمیباشد با عاقله عاقله و با منخبله منخبله است و هكذا باواهمه و سائر قوای ظاهریه و باطنیه . پس نتیجه این قول این میشود که اصل الحقیقه واحد است ، در مرتبه‌ی ذات تعینى ندارد اول تعین و جوبى و سایر تعینات ، ممکناتند .

بین کمترین از عرفاء اختلاف است که آیا وجود حق تعالی و هویت واجب وجود و لا بشرط است ، که عبارت از وجود مطلق عاری از قید اطلاق باشد (مراد از لا بشرط نفس طبیعت وجود «بماهی‌هی» است یعنی حقیقت صرفه وجود من دون اعتبار تجرید و تخلیط) این حقیقت نه کثرت دارد و نه ترکیب و نه صفت و نه نعت تعبیر نموده‌اند از او بمقام «لا اسم له و لا رسم له و لا نسبة و لا حکم بل وجود بحت و غیب مجهول و کنز مخفی و عنقاء مغرب و قولنا : انه موجود هو للنتهیم لان ذلك اسم حقیقی له ، بلکه اسم او عین صفت او و صفتش عین عین ذات او است منشاء کمال او نفس حقیقت وجود میباشد که قائم بذات و مشخص بنفس است و با آنکه حقیقت واجب وجود مأخوذ بشرط لا است «یعنی بشرط عدم اشیاء و بشرط عدم تعینات امکانیه» که از او مرتبه‌ی احدیت و غیب اول و تعین اول تعبیر نموده‌اند قائلین بقول اول حقیقت وجود را اوسع از این مرتبه دانسته‌اند و این مرتبه را اول تجلی حق دانسته و گفته‌اند : اول تعینى که حقیقت وجود بخود میگیرد همین تعین است ؛ محققان از عرفاء و اولیاء قول اول را اختیار کرده‌اند و بعضی دیگر از مشایخ بر قول ثانی هستند . ولی همانطوریکه قائلان بقول اول حقیقت واجب را منزله از حدوت و جهات ترکیب و تعینات امکانیه دانسته‌اند فریق ثانی هم همین جهت را مراعات فرموده‌اند ، و حق را در مقام ذات منزله از اتحاد با اشیاء و ماهیات میدانند و تجلی حق با اشیاء را مثل فرقه اول همان ظهور فعلی و تجلی فعلی و سر بیان حق را در اشیاء سر بیان فعلی و بالجمله ماهو من صقع الحق را وجود منبسط و وجود عام و نفس رحمانى و حق مخلوق به هویت ساریه و فیس اطلاقى و المشیه و الارادة العنائية ، و غیر اینها از القاب شامخه دانسته‌اند بعد از معلوم*

الموجود اما حقيقة الوجود او غير حقيقته (او غير ما.خ.ل، ونعني بحقيقة الوجود

* شدن این مطلب میگوئیم: حیثیت بر دو قسم است. حیثیت تقبیدیه، و حیثیت تعلیلیه. تقبیدیه عبارت از حیثیتی است که مکثر ذات موضوع باشد. و حیثیت تعلیلیه عبارت از امری خارج از ذات موضوع است، مثل اینکه بنا بر اسالت وجود، ماهیت که امر اعتباری و بتبع وجود موجود است در انتزاع موجودیت از آن محتاج به حیثیت تقبیدیه است یعنی ماهیت بالذات موجود نیست و بتبع وجود موجود است در این مقام وصف موجودیت از برای ماهیت وصف بحال متعلق ماهیت است که وجود باشد. حیثیت تقبیدیه مکثر ذات موضوع و امری داخل در ذات موضوعست و موضوع که عبارت از ماهیت است فردی بالذات غیر از وجود ندارد؛ پس انتزاع موجودیت از ماهیت احتیاج بضم ضمیمه و تقبید ماهیت با امری غیر ذات خودش دارد (ولو بحسب اعتبار عقلی) و اگر آن غیر، در مقابل ماهیت خارجیت داشته باشد که بدو وجود موجود باشند حیثیت و واسطه در عرض نمیباشد یا واسطه نیست و یا آنکه واسطه در ثبوتست. حیثیت تعلیلیه امری خارج از ذات موضوع است مثل وجود واجبی نسبت باشیاء که اگر ما بخواهیم انتزاع وجود از وجود امکانی بنمائیم باید اول ملاحظه کنیم علت آن شیء را که مقوم حقیقت وجود امکانی باشد، قسم دیگر از حیثیت، حیثیت اطلاقیه است که وصف ماهیت است (الماهية من حيث هي لیست الاهی) این حیثیت نه تقبیدیه و نه تعلیلیه است. بعد از توضیح این مطلب میگوئیم: مصداق بالذات و حقیقتی هر مفهومی از مفاهیم آنستکه منشاء انتزاع و محکی عنه آن مفهوم باشد بدون ملاحظه حیثیتی از حیثیات و وجهتی از جهات اگر غیر از این باشد مصداق، مصداق بالذات از برای مفهوم نخواهد شد. انتزاع مفهوم وجود از طبیعت وجود «بماهی هی» و حقیقت وجود صرف بهمین نحو است که مادر انتزاع وجود از حقیقت و حاق وجود احتیاج بملاحظه وجهتی از جهات و حیثیات نداریم، و چون اصل الحقیقه واحداست و تکثر ندارد و محدود به حدی نیست و صرف الوجود است «صرف الشیء لایثنی ولا یتکرر» حمل مفهوم وجود بر آن بنحو ضرورت از لیه میباشد. روی این میزان فرض اصل الحقیقه فرض وجود است (بدون ملاحظه وجهتی از جهات) و اتصاف اصل الحقیقه بوجوب و امکان تعیین اصل حقیقت وجود و اصل الحقیقه تمام حقیقت حق است. باید تمام هویت حق حقیقتی باشد که در انتزاع وجود احتیاج باعتبار هیچ چیز و راء ذات او نداشته باشد ولو باین نحو که بگوئیم وجود باعتبار عدم تعینی از تعینات امکانیه حق تعالی و تمام هویت واجب الوجود است. پس از این بیانات ظاهر میشود که طبیعت صرفه وجود در انتزاع موجودیت از آن احتیاج بضم ضمیمه و اعتبار حیثیتی از حیثیات ندارد، بخلاف ماهیت امکانیه و وجود امکانی.*

ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حد أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص و هو المسمى بواجب الوجود فنقول: لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الأشياء موجوداً واللازم بديهى البطلان فكذا الملزوم المنهج الاول كان فى وجوده الذى دل على وحدته وفى بيان التصديق بأن الله تعالى موجود وواحد لا شريك فيه، وكآ ما فى الكون فيضه وأثره ولا شريك له فى الذات ولا فى الصفات ولا ثانى له فى الوجود ولا فرق بينه وبين الأشياء إلا بنحو التمام والنقص كما فى الحديث: «لا فرق بينك وبينهم إلا أنهم عبادك» إشارة إلى أن لا يكون خارجاً عن الأشياء بالمزايلة ولا يمكن تصوّر قوام الشيء بدونه كما دل عليه قول المصنف سلسلة الوجودات تنتهى إليه. قوله: يعنى بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود. أى يكون محض «وصرف» خل» وجود بلا شوب شيء لأنه لا يكون شيء ورأى هو هو فرد فى شئىة الشيء ومحوضة المحوضة ويطلق الشيء بمعنى العام على الشيء بالحقيقة وعلى الفى و كآ شيء سواه محدود وهو ليس بشيء بالحقيقة ويسمى بالفى لرفع توهم السخية

وجود عام منبسط كه ظهوراين طبيعت ميباشد بوجهى عين حق وبوجهى غير حق است بوجه غيريت مصحح احكام كثرت وبمث 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 فرموده اند : حقيقت وجود، واحد بوحدت شخصيه است، وجود حقيقى باين معنى كه ذكر شد حق تعالى است وبس ، بقيه موجودات نسب وظهور ووشئون وتجلي آن يك اصلند .

عالم بخسروش لا اله الا هوست	غافل بكمان كه دشمن است او يادوست
دريا بخيال خویش موجى دارد	خس پندارد كه اين كشاكش از اوست

حقيقت حقهى حق جل شأنه العزيز عبارت از وجودى محض است كه در مرتبه ذات غنى از كافهى اشياء است از اود در كلمات محققين چنين تعبير شده است .

«فهو وجود محض فحسب، بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تراكيب صفة ونعت لا اختلاف فيه لاسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت» .

معناى وجود بحت، وجود صرف مطلق عارى از كليهى قيود حتى از قيد اطلاق است ومراد از كلمه «لا اختلاف فيه» آنستكه هيچ قيدي از قيود را ندارد چون قيود منبوع اختلافاتست وقيد منافى با اطلاق ذاتى ميباشد .

الباطلة وهو اصل الحقيقة وحق الشیئة وبه يتشئ الأشياء ويتذوت الذوات فهو مبني 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 . حق ظاهر البيان وقوله :

أما بيان الملازمة، فلان ماعدا حقيقة الوجود (۱) اما ماهية من الماهيات أو وجود خاص مشوب بعدم أو نقص .

بیان فی الحقیقه لتصور مفهوم حقیقه الوجود لانه بعد تصور هذا المفهوم لا يشك أحد في اللزوم لان إنتفاء الفرع بانتفاء الاصل بديهى ، والفرق بين العدم

۱- مراد صدر المتالیهین از ابن برهان مشرقى آن است که موجود یا حقیقت وجود است یا غیر حقیقت وجود ، و مراد از حقیقت وجود آن وجودى است که مشوب با غیر صرف وجود نباشد ، باین معنی که دارای حد یا نهایت یا نقص یا عموم یا خصوص باشد ، چنین وجودی را واجب الوجود گوئیم ، پس میگوئیم اگر حقیقت وجود نباشد باید هیچ چیزى موجود نباشد نه ماهیت و نه وجود خاص مقید ، لازم که عدم وجود اشیا باشد بدیهى البطلانست و ملزوم که عدم وجود واجب باشد نیز باطلست .

بیان ملازمه آنستکه مساوی حقیقت وجود یا ماهیتی از ماهیات و یا وجود خاص مشوب بعدم و نقص است ، هر ماهیتی غیر از وجود بوجود موجود است نه بنفس خود ، برای آنکه اگر نفس ذات ماهیت لحاظ شود بنحو مطلق یا مجرد یعنی «لابشرط» و بشرایى از وجود ، خودش خودش نیست فضلا از اینکه موجود باشد ، بعلم آنکه ثبوت چیزى از برای چیزى فرع ثبوت آن شیء در حد ذات خود است پس ماهیت بوجود موجود است اگر این وجود غیر حقیقت وجود باشد در آن ترکیبى از وجود بماهو وجود و معنی نفس وجود ، و از خصوصیت دیگر است هر خصوصیتی غیر از وجود عدم یا عدمى است ، و هر مرکبى متأخر از بسیط و محتاج به بسیط است . عدم مدخلیت در موجودیت و تحصیل چیزى ندارد ، اگر چه داخل باشد در حد و معنای آن شیء و ثبوت هر مفهومی از برای هر شیء و حمل آن مفهوم بر آن شیء اعم از اینکه ماهیت باشد یا صفت دیگر ، ثبوتى یا سلبى ، فرع بر وجود آن شیء است ، نقل کلام میشود در آن شیء دور یا تسلسل لازم میآید و یا منتهى میشود بوجود بحت و صرفى که مشوب باشیئى غیر از وجود نیست پس ظاهر شد که اصل موجودیت هر شیئى در خارج بواسطه محض و صرف حقیقت وجود است که مشوب با چیزى*

والنقص، أن العدم يناه في الصرفية وعدم التناهي في الكيفية وفوق التمام كما في العقول

غير از حقیقت وجود نیست . (الف) چون وجود مطلق ساری در مقید و هر مقیدی متقوم بمطلق است .

مراد این محقق از حقیقت وجود، حقیقت صرفه غیر محدوده بحد ماهوی از قبیل جنس و فصل و منزله و مبرا از انفعال در ماده و معرا از نقص و وجودی که حساکی از محدودیت ذاتی و بری از اتصاف بعموم و خصوص ماهوی که از لوازم ماهیات است میباشد و منظورش اثبات چنین وحدت حقه است که ملازم با صرافت وجود و محوشت ذات و بالنتیجه ملازم با وجوب وجود و وحدت آن حقیقت میباشد چون اگر اثبات نمودیم که موجودات منتهی میشوند بوجودی که محض وجود و صرف انیت است ، بقاعده مبرهنه «صرف الشيء لا یثبتنی ولا ینکرر» و «صرف الوجود الذی لا اتم منه کما فرضته ثانیاً له فهو هو» چنین وجودی مساوق با وجوب وجود و وحدت حقیقت آن وجود است و قبلاً اثبات کردیم که هر ممکنی زوج ترکیبی و مرکب از جهت وجودی و ماهوی میباشد ، جهت ماهوی عبارت از جهت نقص و عدم صرافت و محوشت وجود است، و ماهیات با قطع نظر از وجودات تحقیقی ندارند ، و تحقیق خارجی آنها وابسته بتحقیق وجود است . بنابر اصالت وجود ثبوت هر ماهیتی از برای نفس خود ماهیت احتیاج بیک نحوه از تقرر و ثبوت دارد که آن تقرر و ثبوت بحمل شایع صنایع وجود است نه ماهیت و اگر ماهیت حصول و تحقیق ذهنی پیدا*

الف - جمیع مراتب امکانیه واقعه در سلسله علل و معالیل در این جهت مشترکند که در مرتبه ذات وجود را ندارند و جائز العدمند ، و ممکن مادامیکه جمیع انحاء عدمش سد نشود بنحویکه عدمش ممتنع شود موجود نمیشود و موجودیکه عدمش بالذات امتناع دارد واجب الوجود است اگر سلسله ممکنات منتهی نشوند بوجودیکه عدمش بالذات ممتنع باشد باید سلسله 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 هر چه که در مرتبه ذات وجود را نداشته باشد بالذات چیز را ایجاد نمیکند. این مطلب را خواجّه قسوسی در تجرید بیان فرموده اند و صاحب شوارق گفته است: هذه طريقة مختصرة عنه. ولی نگارنده این برهان را در تحصیل بهمینار با مختصر تغییر داده ام رجوع شود بشوارق جلد اول چاپ طهران ۱۳۰۷ ق ص ۱۹۹ خواجّه «ره» در متن تجرید فرموده است : « ولا یتراقی معروضا هما فی سلسله واحده الی غیر النهایه ، لان کل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة بالذات لکن الواجب بال غیر ممتنع أيضاً فیجب وجوده و اجبة لذاته» صاحب شوارق در شرح این کلام گفته است : « ان الممكن لا یجب لذاته و ما لا یجب لذاته لا یكون له وجود ، و ما لم یکن له وجود لا یكون بغيره عنه وجود، فلو كانت الممكنات با سرها ممکنه لما كان فی الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود و انقطعت السلسله أيضاً و هذه طريقة حقة حسنة مستقيمة خفيفة المؤنة الخ »

الذین كانوا من العالم التام، والنقص كان لمن لا يكون التام وله كمال منظر كما
في النفوس .

* نماید حمل اجزای ماهوی که جنس و فصل باشد بر محدود و معرف ممکن نیست ، پس ماهیت بوجود موجود است ، و این وجودیکه ماهیت با وجود است اگر غیر حقیقت وجود باشد باید مرکب باشد از جهت وجودی و یک حیثیت و خصوصیت دیگر غیر از جهت وجودی هر خصوصیت و حیثیتی غیر از جهت وجودی یا عدمی (بحسب وجود خارجی) و یا عدمی است بحسب (مفهوم) چون امور عدمیه حظی از وجود ندارند و آنچه که حظ از وجود ندارد و عبارتست از بطلان تعبیر با امر عدمی میشود ، مثلاً ماهیات را با قطع نظر از وجود باعتبار ظهور ظلی و مفهومی میکنند امور عدمیه هستند ، باعتبار اینکه بدون وجود تحقق ندارند اعدام و باطل میباشند . بهر حال اگر در وجودی جهتی غیر از جهت وجودی بود آن وجود، وجود صرف نبوده و موجود متصف بآن وجود مرکب از وجود و جهتی غیر از وجود است که عدم یا عدمی باشد . ترکیب از وجود و عدم بدترین ترکیب است . و چون مرکبات باید منتهی به بساط شوند قهراً مرکب بحسب رتبه تأخر از بسیط دارد و محتاج است به بسیط ، هر مرکب که ترکیب از امر وجودی و عدمی دارد چون عدم مدخلیت در وجود آن شیء ندارد و تقوم امر موجود بمعنای آن محالاتست باید منتهی شود به وجودی که وجود صرف باشد و دارای حد و جهت و خصوصیت عدمی نباشد . بعبارة آخری چون ماهیت بحسب نفس ذات در تحقق احتیاج بوجود دارد وجودی که ماهیت باعتبار او وجود دارد عین حقیقت وجود است، یا منتهی میشود بحقیقت وجود، برای آنکه هر وجودی که عین وجود صرف نباشد باید ملئتم الذات باشد از دو جزء ، جزء وجودی و جزء دیگر غیر وجود، قهراً مرکب میشود از وجود و غیر وجود ، و هر مرکبی احتیاج به بسیط دارد و ممکن میباشد و هر ممکنی احتیاج به علت دارد، علت ممکن یا عدمست، عدم صلاحیت از برای علیت و معلولیت ندارد یا وجود است آن وجود یا حقیقت وجود است یا امری غیر حقیقت وجود ، اگر حقیقت وجود باشد فهو المطلوب و اگر حقیقت وجود نباشد مستلزم دور یا تسلسل است . ظاهر عبارت عرشیه همین است که نگارنده تحریر نمود ولیکن ممکن است بتقریب دیگر بگوئیم : اگر وجود صرف، موجود نباشد باید ملئتم الذات از جهت وجودی و عدمی باشد جهت عدمی لازم نیست ماهیت باشد ، مثلاً وجود منبسط با آنکه بحسب ذات حد ندارد و منزله از اتصاف بماهیت است ولیکن چون از مقام صرافت وجود تأخر دارد قهراً نبودن او در مرتبه حقیقت وجود و کنت مخفی و غیب الغیوب مستلزم جهت عدمی در او میباشد این جهت عدمی که عبارت از تنزل از مقام صرافت وجود است مثل امری مقوم یعنی غیر خارج از حقیقت*

فکل ماهیة غیر الوجود فهی بالوجود موجودة لا بنفسها، کیف ولو اخذت بنفسها مطلقة أو مجردة عن الوجود لم یکن نفسها ، نفسها فضلا عن أن تكون موجودة ، لان ثبوت شیء لشیء فرع علی ثبوتہ فی نفسه، فهی بالوجود موجودة وذلك الوجود ان کان غیر حقيقة الوجود ففيه ترکیب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية اخرى وكل خصوصية سوى غیر-خ، الوجود فهی عدم أو عدمی وكل مرکب متأخر عن بسیطه مفتقر الیه والعدم لا دخل له

*شیء میباشد قهراً شیء ، مرکب از امر وجودی و جهت عدمی میشود مثلاً نزل نسبت بنور که سنجیده میشود بواسطه ضعف وجودی با آنکه نسبت بتاریکی نور است ، ولیکن با امر عدمی که لازمه تنزل از مقام نور صرف میباشد توأم شده است وجود ربطی و فقری که وجود معالیل امکانیه باشد بواسطه تنزل از مقام حقیقت وجود و استقلال ترکیب دارد از جهت وجودی که نورانیت باشد وظلمت که عبارة اخرای فقر و عدم استقلال و احتیاج بوجود مستقل است و این ترکیب غیر از ترکیب وجود با ماهیت است و گفتیم که وجود منبسط بنا بر طریقه اهل مکاشفه ماهیت ندارد ولی در مرتبه وجود واجبی هم نمیباشد و این تنزل از مرتبه واجبی که حاکی از نقصان ذات است مثل امر مقوم و غیر خارج از ذات آن وجود میباشد و این خود ترکیب شیء از جهت وجدان و فقدان است هر چه که در او جهت عدمی باشد احتیاج دارد به وجودی که این جهت در او مفقود و مقوم این حقیقت باشد این حقیقت بمنزله فرع و اصل حقیقت وجود ، اصل و این عکس و آن عاکس است این وجود فرعی تقوم بوجود اصلی دارد و این تقویم عبارت از ترکیب است ولی نه ترکیب مزجی بلکه ترکیب برزخی چون وجودیکه خارج از حقیقت وجود باشد وجودیست که تقیید بوجود مطلق دارد که عبارة اخرای حقیقت وجود است ، و حقیقت وجود موجب تقیید این وجود شده است .

مصنف «قدّه» در شرح (الف) هدایه فرموده است : عرفاء بر سه دسته اند، دسته سوم کسانی هستند که گفته اند عالم عبارت از ممکن صرف نیست، و حقیقت عالم موجود حقیقی صرف هم نمیباشد بلکه حقیقت عالم باعتبار موجودیتش بوجود حقیقی یکجهت دارد و باعتبار تقسیم بعقول و نفوس و غیر اینها جهتی دیگر ، عالم مرکب از دو جهت است نورانیت و ظهور بوجوداتم اعلی ، و جهت انقضاءش بعقول و نفوس و ماده و هکذا ، ممکنست مراد آخوند از عبارات اخیر این باشد که در هدایه گفته است. این برهان مبتنی بر امکان و حدوث که قوم از آن طریق اثبات واجب مینمایند نمیباشد لذا برهان را برهان مشرقی دانسته است .

في موجودية الشيء وتحصله وان دخل في حده ومعناه وثبوت أي مفهوم كان لشيء وحمله عليه سواء كان ماهية أو صفة أخرى ثبوتية أو سلبية فهو فرع على وجوده ، والكلام عايد الى ذلك الوجود أيضاً فيتسلسل او يدور او ينتهي الى وجود بحث لا يشوبه شيء غير الوجود (١)

الماهية ، تطلق على الوجود وعلى غيره بالمعنى العام ويطلق على ما يقابله أيضاً والمراد من الماهية المبحوث عنها هو هذا وقد ثبت أن وجودات الممكنات ظلية الماهية ولا تقرّر لها إلا بما هو متقرّر وثابت بنفسه ، وكما أن تقرر الظل في العين يفتقر إلى تحقق ذي الظل كذا لا يمكن تصور مفهومه بالحقيقة بدون تصور معناه وإذا كان وجودات الممكنات هكذا ويلاحظ كما هي لا يشك في مبده الموجودات من حيث التصديق ولا خلاف فيه بل الخلاف في التصور وتعيين ما هو الحق وكان المصنف في صدره وقال : كل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة. ومن تصوّر الوجود وغير الوجود بنحو الامتياز يبيّن أن مقاله حق لا ريب فيه لان المراد من غير الوجود في تقسيم الشيء إلى الوجود وغيره اما ان يكون غير الوجود المطلق فهو كما ترى وبعدها التصور التام لا ينبغي فيه كلام : أو يكون غير الوجود الحق وقسم من الماهية بالمعنى العام وهذا ينقسم ويجوز الترديد فيه كما قال : ما عدا حقيقة الوجود إما ماهية أو وجود وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لان هذه الماهية ما شئت بمعنى أنها إذا اخذت بنفسها مجردة عن الوجود لم يكن مصداقاً لشيء أصلاً مع أننا قلنا الماهية ليست من حيث هي إلهي والفرق بين القولين كالفرق بين القول بأن الماهية شرط لاجزاء والقول بأنها ليست بموجودة وكلاهما 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 - در نسخه المشاعر چاپ سنكي طهران ١٣١٥ هـ ق بعد از وجود بحث لا يشوبه شيء « اين عبارت موجود است : « فظهر أن أصل موجودية كل شيء موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود » اين عبارت در جمیع نسخ موجود است كويابشارح علامه سهواً آن را اسقاط کرده است.

فما معنى فضلا عن أن يكون موجودة .

قلنا : هذا نظير تقدم ما بالذات على ما بالغير ، و تقدم أحوال الشيء من الامكان والافتقار والوجوب على الوجود . وقوله : ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية اخرى يوهم خلاف ما هو المقصود كما قال الشيخ : ظاهر هذا الكلام أن ذاته المقدسة هي مبدء الموجودات . اما على معنى أنها كانت حقايقها كامنة في ذاته بنحو أشرف ، أو أنها صور علمية في علمه الذي هو ذاته ، أو صور متعلقة بعلمه كتعلق الظل بالشاخص ، أو أنها من سنخ ذاته لان الوجود حقيقة واحدة صافيتها و محضها هو الواجب و مشوبها بالماهية حقايق الممكنات ، إذ هي تنزلاته في مراتبه و منازلها فتخصيصها بشؤنه الذاتية لا بماهيتها ، وهذا الاخير على الظاهر هو مذهب المصنف . و أما عندنا فاذا قلنا : بأنه تعالى مبدء الموجودات ، فهو على المجاز بمعنى أن فعله مبدء الاشياء ، وهو لا يبدء من شيء و لا يبدء منه شيء و انما أحدث فعله بنفسه ؛ أى بنفس الفعل فانه سبحانه تقدس عن شيء من فعله لانه تعالى هو الازل و الفعل في إمكان الراجح و لم ينزل شيء من الازل إلى الامكان و لم يصعد شيء من الامكان إلى الازل بوجه و المعقولات هي من فعله بالتكوين والانشاء فاذا قلنا : إنه سبحانه مبدء الموجودات . فنريد به هذا المعنى وما قال هو مذهب المصنف لا يقول بصحته ولا يصدق بان هذا هو مذهبه و بناءاً هذا الاستدلال و صحته على طريقة حضرت الخليل عليه السلام بتبديل النظر من الشيء إلى ملكوته و من ملكوت إلى ملكوت و من الظاهر إلى الباطن فتركيب غير حقيقة الوجود من الوجود بما هو وجود ، ليس بتركيب مزجي بل تركيب الفرع و تقويمه بالاصل لا تقويم الكل بالجزء و لم يقل أحد ان الشيء كان في الازل و نزل إلى الامكان بل ما في الامكان هو نفس الفيض و الكرم و الجود و العطا للنفس المطلق و حضرت المعبود ليس بطريق إخراج من شيء إلى شيء و لعل من مرتبة إلى مرتبة وهذا عطاء الناقصين « فتدبر - د - ط »

المشعر الثانی

فی أن واجب الوجود غیر متناهی الشدة والقوة (۱) وان ماسواه متناه محدود . لماعلمت ان السواجب تعالی محض حقيقة الوجود الذی لا یشوبه شیء غیر الوجود .

۱- شیء یا مرکب از ماده و صورت خارجی است مثل اجسام مادیه که از دو جزء جوهری (عیولی و صورت) تحقق یافته‌اند ، و یا مرکب از اجزاء عقلیه است مثل ماده و صورت عقلیه که مأخذ جنس و فصلند (موجودات مجردة مثل عقول ترکیب از ماده و صورت خارجی ندارند ولیکن ماده و صورت عقلی دارند که مأخذ انتزاع جنس و فصل میباشد) یا شیء بحسب وجود خارجی از بسایط است ولیکن جنس و فصل عقلی دارد و جنس آن با فصل آن یکبیت ، یا آنکه شیء بوجهی از الوجود ترکیب ندارد و از سنخ ماهیت نیست بلکه وجودی صرف است ، و معنای وجود صرف آنست که بحسب نفس ذات و تخوم حقیقت معنای عدمی در او نباشد و عقل آن حقیقت را منحل بدو جهت ننماید ، از خصوص چنین وجودی عدم محدودیت آن به حدود عدمیه است . چون مرکب از جنس و فصل نیست حد ندارد ، و تمام جهاتی که از ناحیه‌ی حد می‌آید در او منفی است ، حد و نهایت و نقص و انصاف بعموم و خصوص امکانی از لوازم و تبعات ماهیت است . و چون صرافت دارد فاعل ندارد قهراً غایت هم ندارد و چون ماده ندارد صورت هم ندارد ، بلکه حقیقت ذاتش فعلیت محضه ، کمال و صورت از برای وجودات امکانیه است و چون فعلیت من جمیع الجهات است و تمام فعلیات از اوست بهمین جهت اظهر الاشیاء است و چون اظهر الاشیاء معرف و کاشف ندارد و چون علت ندارد برهان هم ندارد و حقیقت ذاتش برهانست بر جمیع اشیاء *الله نور السماوات والارض* قال فی حقه *اکمل الخلائق بعد رسول الله* و یا من دل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته ، صرافت وجود مساوق با عدم محدودیت و عدم تناهی وجود شده و عده و مده است ، حقیقت حقه حق ، ثانی از سنخ خود در دار وجود ندارد ، وجودات محدوده ظهور و تفصیل همان اجمال و فرق آن جمع و کثرت آن وحدت میباشد و قال فی حقه سید الشهداء روحی و جسمی له الفداء : *دعیت عین لم تترك الفیرک من الظهور* ، مرحوم حاج شیخ محمد حسین کمپانی فرموده است .

أصدق شاهد علی اثباته

صرف وجوده دلیل وحدته

وهو بذاته دلیل ذاته

فهو لقدس ذاته و عزته

*

زین سبب اصل جمله اشیا شد *

غیرش غیر در میان نگذاشت

و تخصیص عدم التناهی بالشدة لان المصنف بصدد بیان خواص الواجب، والواجب تام و فوق التمام و ماهو من خواصه و لا يتصور فيه شريك هو فوق التمام و التام يقال على العقول و يخرج بفوق التمام، و يمكن إخراج العقول و كّل ما هو المعلول بقيد التمام بمعنى انه لا يكون ناقصاً و مرتباً بغيره فهذا هو معنى فوق التمام فحقیقة الواجب و التصديق بوجوده على نحو الاجمال بمعنى احتیاج الخلاق الامكانية بمرجح یرجح الوجود ضروری و هو المرجح ، ففيه تشكيك و تجهيل و اضعاف و كّل مجبول بالخضوع لما هو محتاج اليه فكل شيء يعبد ما هو يسد فقره «و هو الله الخالق كل شيء» فما في الوجود شيء إلا و هو عبد الله إمام على التقييد بمحدث إليه و مظهر و اما على الاطلاق. فمن عبده على الاطلاق فهو موحد و من عبده على التقييد فهو مشرك، و كلهم عباد الله على الحقيقة لاجل وجود الحق فيهما فان الحق من حيث ذاته يقتضى أن لا يظهر في شيء إلا و يعبد ذلك الشيء و قد ظهر في ذرات الوجود و لم يبق شيء في الوجود إلا و قد عبد شيئاً من العالم إلا المحمديون العلويون فانهم عبده من حيث الاطلاق بغير تقييد بشيء من أجزاء المحدثات و قد عبده من حيث الجمع ثم تنزهت عبادتهم عن تعلقها بوجه دون وجه فكان طريقهم صراط الله إلى ذاته. و أما الثنوية فانهم عبده من حيث نفسه تعالى لانه جمع الاضداد بنفسه في شتم المراتب. د - ط « الحقيقة و المراتب الخلقية و ظهر في الوصفين بالحكمين و في الدارين بالنعين فما كان منهم منسوباً إلى الحقيقة الالهية فهو الظاهر في الانوار و ما كان منه منسوباً إلى

«از بیانات قبلی بمنصه ظهور و بروز رسیده که حقیقت حقه حق تعالی در نهایت اطلاق و صرافت ذات و محوشت فعلیت و وجود است ، و هر وجودیکه دارای صرافت من جمیع الجهات باشد از جمیع حدود ماهویه منزّه و مبری است ، و هر فعلیتی که در دار وجود معقول باشد آن حقیقت بیهمال آن فعلیت را بنحو اتم و اعلی واجد است . چنین وجودی ثانی از برای او متصور نیست ، لذا فرموده اند «صرف الشيء لا یثنی ولا یتکرر» و هر چه از سنخ او تصور شود خارج از حیطة 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

الحقیقة والخلقیة فهو عبارة عن الظلمة ، فعبدت النور والظلمة لهذا السرّ الالهی الجامع للموصفين والضدين والاعتبارين والحكمين كيف شئت ومن أي حکم شئت فانه يجمعه وصدّه بنفسه فهم عبدوه من حيث هذه اللطيفة الالهية لما يقتضيه في نفسه تعالى و هو المسمى بالحق و هو المسمى بالخلق فهو النور و الظلمة و أما الكفار فهم عبدوه بالذات لما كان سبحانه حقيقة الوجود و باسره و الكفار من جعلته الوجود و هو حقيقة فهم فكفروا أن يكون لهم ربّ لانه تعالى حقيقة لا ربّ له بل هو الربّ المطلق فعبدوه من حيث مقتضى ذاتهم . و أما المجوس فانهم عبدوه من حيث الاحدية فكما أن الاحدية معينة لجميع المراتب والاسماء والاصاف كذلك النار فانها أقوى الاستقصائات (۱) و أرفعها فانها معينة لجميع الطبايع لا يقارنها طبيعة إلا ويستحيل النار لغلبة قوتها فكذلك الاحدية لا يقابلها اسم ولاصفة إلا ويندرج فيها ويضمحل ، فللهذه اللطيفة عبدت النار و حقيققتها ذاته و أمّا الدهرية فانهم عبدوه من حيث الهوية قال **عليه السلام** : « لا تسبوا الدهر ، ان الدهر هو الله » و أمّا الطباعية فانهم عبده من حيث صفاته التي هي أصل بناء الوجود والحياة والعلم والارادة والقدرة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة و مظاهرها يفيد الطبايع ونسبوا الافعال إليها . و اما اليهود فانهم متعبدون بتوحيد الله ثم بالصلوة في كل يوم مرتين و متعبدون بالصوم « ليوم كبير » و هو اليوم العاشر من اول السنقه و هو « عاشورا » و متعبدون بالاعتكاف في يوم السبت و شرط الاعتكاف عندهم أن لا يحدث فيه مما يتعلق بامر الدنيا و أمّا النصارى فانهم أقرب من جميع الامم الماضية إلى الحق تعالى فهم دون المحمديين ، و سببه انهم طلبوا الله فعبدوه في عيسى و مريم و روح القدس ثم قالوا بعدم التجزية و قالوا بقدمه على وجوده في محدث عيسى ، و كلّ هذا تمزيه في تشبيهه لا يسق بالجناب الالهی لكنهم لما حصروا ذلك في هؤلاء الثلاثة تنزلوا عن درجة الموحدين غير أنهم أقرب من غيرهم إلى المحمديين العلويين لان من شهد الله في الانسان (۲) كان مشهوده أكمل من جميع من شهد في غير الانسان

۱ - در جميع نسخ الاستقصائات ضبط شده است ظاهراً اسطقات صحيح باشد .

۲ - چون سایر موجودات غیر از انسان مظهر بعضی از اسماء حقند و انسان مظهر *

فهمده الحقیقة لا يعتریها حد ولا نهاية، اذ لو كان له دلهـاـخـل، حد أو نهاية كان له تحدود و تخصص بغير طبيعة الوجود فيحتاج الى سبب يحدده و يخصه، فلم يكن محض حقيقة الوجود. فاذن ثبت و تحقق ان واجب الوجود لانهاية له و لانقص يعتریه و لا قوة امكانية فيه و لا ماهية له و لا يشوبه عموم و لا خصوص و لا فصل له و لا تشخص له بغير ذاته و لا صورة له كما لا فاعل له و غاية له كما لانهاية له بل هو صورة ذاته و مصور كل شيء لانه كمال ذاته و كمال كل شيء، لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا معرف له و لا كشف له الا هو و لا برهان عليه

* جميع اسماء است فرقی که در بین افراد انسان است این است که بعضی از افراد انسان قوه استعداد مظهریت تمام اسماء و صفات را بفعلیت میرسانند و برخی در بعضی از مظاهر متوقف میشوند مثلاً ملائکه مظهر اسم سبح و قدوسند (الف) و حظ شیطان از اسماء حق اسم جبار و متکبر و بهره حیوانات مظهریت اسم سمیع و بصیر و حی و قدیر است. ولی حقیقت انسان کامل همانطوریکه ذکر شد مظهر جمع اسماء است لذا به تبع وجود حق متجلی در جمیع مراتب و مظاهر و جامع جمیع حضرات است و حق را بتعام اسماء و صفات شهود مینماید لذا پرستش خداوند « كما ينبغي » شأن انسان کامل است چون فناء در احدیت و بقاء بحق عبارتست از شهود حق با جمیع اسماء و صفات، لذا انسان کامل ختمی دارای اسم اعظم است و اسم اعظم جامع جمیع اسماء است که از آن در لسان اهل توحید باحدیت جمیع حقایق اسمائی از اسماء جلالی و جمالی و لطفی و قهری و عشقی و ذلی تعبیر شده است فرقی مقام اسم اعظم بسا مقام غیب بظهور و بطون و بروز و کمونست این اسم باعتبار وحدت جمعی و بساطت جمیع اسماء است و بحسب ذات منزّه از کثرات است. حب ذاتی سبب و علت شهود ذات حق در مراتب صفات است این حب، خود مبده تجلی ذاتیست در حضرت واحدیت در مراتب جامع، از این تجلی منبعث میشود تجلی حق در مراتب انسان کامل محمدی (ص) و اولیاء محمدیین (ع) (ب) بهمین جهت انسان کامل ختمی ساری و نظاهر در جمیع مظاهر است. در زیارت جامع کبیره از اهل بیت عصمت و سفارت وارد شده است: « بکم فتح الله و بکم یختم، ذکرکم فی الذاکرین و اسمائکم فی الاسماء و اجسادکم فی الاجساد و ارواحکم فی الارواح و انفسکم فی النفوس الخ » این قبیل از کلمات در مآثورات ائمه علیهم السلام زیاد است.

الف- شاید بهمین معنی اشاره شده است در قرآن مجید « نحن نسبح بحمدك ونقدس لك »

ب- ولذا قال ص، « ومن رأی فقد رای الحق » یا معرفتی بالنورانية معرفة الله»

فشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كما قال: «شهد الله انه لا اله الا هو»
و سنشرح لك هذا .

هذه الحقيقة لا تكون معروضة للشيء لالحد ولا النهاية ولا غيرهما اما الحد فلان حد الشيء خارج عنه والخارج عن حقيقة الوجود ليس بموجود كيف يكون عارضاً له ولا معنى له الا الوجود والمحدود كان متناهيماً ناقصاً والنقصان صفة بأبي عنها الوجود الذاتي «عنها الوجوب بالذات د - ط» وقول المصنف اذ لو كان له حداً و نهاية . الظاهر ان الترديد باعتبار اللفظ أو يكون الحد هنا ما يقال في جواب ما هو و قوله: له تحدّد و تخصص بغير طبيعة الوجود. لا يعنى به ان ما به التخصص غير طبيعة الوجود لان الشيء لا يكون قيداً ومقيداً بنفسه أو المخصص وموجداً لخصوصية غيرها لان الشيء لا يكون فاعلاً وقابلاً فيحتاج الى سبب يحدّه. فان قيل : اذا قلنا كان له تحدّد فلم يكن محض حقيقة الوجود كان تماماً فيما قال يحتاج الى سبب يخصه و ادراج هذا في الدليل . قلنا اذا كان المراد من السبب « ما به » فكونه من الدليل ظاهر و اذا كان المراد « الفاعل » هو أيضاً وجه وجبه في الدليل لان التحدّد إذا كان من سبب كان حادثاً بعد إن لم يكن فلم يكن محض الوجود و صرف الوجود ، قوله : لانهاية له ولانقص يعتريه. لان المحوضة يتنافى النقصان وبهذا يتنافى التعدد ويدفع الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة (۱) وإن كان بعد التصور يعلم أن

۱- از مطالب مذکور ثابت شد که حق تعالی واحد من جمیع الجهات است و هیچ کمالی از کمالات وجودیه خارج از حیطة وجود او نیست ، و مبده از برای جمیع اشیاء آن حقیقت بسیطه میباشد . بواسطه سرافت وجود ، واحد و تام بلکه فوق التمام است ، ما سواى حق تعالی بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و استغناء ماهیات از جعل وجودات خاصه امکانیه هستند .

بنا بر اصالت وجود و اینکه جاعلیت و مجموعیت از ماهیات منتفی و ماهیات بواسطه بطلان ذات مقامشان دون جعل است (نه فوق جعل) امکان در باب وجودات امکان قمری ملازم باعین الربط و صرف الفقر بودن وجودات نسبت بوجود مستقل علی الاطلاق است . حق اول منشأ سلسله علل و معالیل و هر وجود معلولی با قطع نظر از علت فیاضه باطل الذات است ، باعتبار ظهور و تجلی حق امری واقعی و خارج و مرتبط و عین الربط بحق تعالی میباشد ، النهایه هر وجودیکه قریب بحق اول زیادتر است وجودش کامل تر و سعه و فعالیت *

لاوجه لهذا الشبهة ويجوز انتزاع مفهوم من حقیقتین مختلفتین بتمام الاختلاف لكن

و او زیادتر و هر چه وجود از مقام اطلاق تنزل نماید اعدام و نواقص در او بیشتر و ترکیب او از جهات عدمیه کاملتر خواهد بود ، لذا فرموده‌اند : مجردات محضه مثل عقول خصوصاً عقل اول تمام و کمال اشیاء اند و هكذا عقل ثانی نسبت بعقل ثالث ، جمیع آنها بحسب نفس ذات غیر مستقل و استقلالشان مربوط باستقلال حق است کما اینکه وجودشان وابسته بوجود حق است و این افتقار و احتیاج امری زائد بر ذاتشان نیست و عین ذاتشان میباشد . پس جمیع موجودات از عقل اول تا هیولای اولی مرتبط الوجود بحق اولند و اوست مبدء جمیع اشیاء و فاعل علی‌الاطلاق در دار وجود جز او نیست « فالکل من عند الله » و چون ذات او اکمل الذوات علی‌الاطلاق است ، اوست غایت وجودی جمیع اشیاء « فظهور انه تعالی فاعل و غایب لجمیع الاشياء . »

« حکمة مشرقیه »

هر فاعلی که فعل از او بنحو اختیار صادر میشود نظر باینکه اختیاریکی 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 بلا مرجح محال و برگشتش بترجیح بلا مرجحست آن داعی در ممکنات زائد بر ذات و بالاخره برگشت آن بامریت خارج از ذات فاعل . مثلاً مجردات امکانیه مثل عقول داعیهی زائد بر ذات ندارند ولی عشق بما فوق و تشبه بعلمت خود بالاخره تشبه بمبدء اعلی سبب میشود که هر موجود عالی علت و سبب و باعث 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 مقدسه حق که جهت نقص و فقدان در او راه ندارد و بسیط من جمیع الجهات و الحیثیات است ممکن نیست صدور فعل از او جهت عشق بما فوق و تشبه بعالی باشد بلکه ذاتش تام و تمام و منشاء ظهور اشیاء همان حقیقت بسیطه میباشد منشاء صدور اشیاء در قوس نزول همان ذات مقدس است و بحکم «النهایات هی الرجوع الی البدایات» و بمقتضای کریمه «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

خلاصه کلام آنکه داعی بر نظام کیانی عبارتست از علت غائی ، و این علت غائی*

یدفع بلزوم امور کلهاینا فی حقیقه الواجبه. قوله : ولا صورة له کمالا فاعل له . لان

*در ممکنات ماده متمم فاعلیت فاعل و بحسب وجود عینی متأخر و بحسب وجود علمی تقدم بر معلول دارد ، ولی در ذات مقدس حق که منشاء صدور اشیاء علم عنائی آن ذات مقدس است ، با آن ذات عینیت دارد چون حقیقت حق تعالی مسبب الاسباب و در فاعلیت تام و تمامست و بنفس ذات علت از برای اشیاء است اگر از برای فعلش غایتی غیر از ذاتش باشد منافات با وجود و وجود بالذات و وجوب وجود من جمیع الجهات و الحیثیات دارد .

بیان این مطلب بطور ایجاز آنست که : واجب تعالی بمقتضای حدیث شریف دگت کنزاً مخفیاً فاحبیب أن اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف، در مرتبه ذات که مرتبه غناء ذاتی و کنز مخفی و مقام لاسم له ولا رسم له میباشد جامع جمیع کمالات وجودیه از علم و قدرت و اراده است بلکه همه کثرات وجودیه در آن مرتبه بوجود جمعی واجب موجودند چون حقیقت حق جامع همه کمالات وجودیه میباشد شهود مینماید ذات خود را در منشاء جمیع خیرات، بحیثیتی که ذات بیهمالش علت تامه و فاعل و خالق تمامست بنحوی که او در فیضان وجود و بسط بساط وجود و رحمت با امری ماوراء ذاتش احتیاج ندارد . و از آنجائیکه فیاضیت عین ذات اوست از برای ایجاد اشیاء محتاج بداعی 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 . مثلاً عقول مجردة بسا آنکه جمیع کمالات وجودیه را بالفطره واجدند و همه کمالات عین وجود آنهاست اگر چه غیر ماهیت آنها میباشد ، در فاعلیت بواسطه عدم استقلال وجودی متکی بحقند و بحول الله و قوته فاعلند و داعی آنها از ایجاد و افاضه همان تشبه بکامل من جمیع الجهات است که حق تعالی باشد و همین توجه جبلی و فطری که توجه بکمال مطلق باشد در نهاد هر موجودی نهفته است و لکل وجهه هو مولیها، و چون نظام کیانی و کونی عالم وجود و ما سوی الله تابع نظام ربانی و علم عنائی حق تعالی میباشد ، سیر موجودات هم در قوس نزول و هم در قوس صعود که عروج از ماده المواد و هیولای اولی که هم آغوش و همسایه اعدام و ملکات است بطرف مبده اعلی بحکم والالی الله تصیر الامور، بر طبق نظام اتقن واحسن ربوبی میباشد ؛ و چون علم عنائی حق اقتضا مینماید ایصال هر ممکنی را بکمالات لایقه خود ، جمیع موجودات متحرکند بحرکت ذاتیه در قوس صعود بطرف مقصد اعلی و اصلی خود ، و چون حقیقت حق تعالی در مقام ذات واجد همه کمالات وجودیه از علم و قدرت و اراده و سميع و بسر و هكذا سایر صفات میباشد هر موجودی باعتبار مظهریت آن ذات نمونه ای از آن کمالات را*

کَلَّ مَالَهُ فَاعِلٌ فَهُوَ مَعْلُولٌ وَ كَلَّ مَعْلُولٌ مُمْكِنٌ زَوْجٌ تَرَكِيبِيٌّ مَرَكَبٌ مِنْ مَادَّةٍ

وواجب است ، واز برای رسیدن بکمال کاملتری بالذات متحرک بسوی اوست چون صریح ذات حق تعالی علت ایجاد اشیاء است ووجودات ممکنه تجلی و تنزل فعلی همان وجود تام هستند همانطوریکه وجود در مشهد ربوبی مجمع جمیع صفات کمالیه میباشد در مقام تنزل و فرقی این صفات و کمالات که عین حقیقت وجودند متجزی نمیشوند ، والا لازم میآید که صریح ذات حق علت از برای اشیاء نباشد در صریح ذات همه کمالات عینیت نداشته باشند پس سیر استکمالی جمیع موجودات باعتبار تشبه بحق و وصول بعوالم بالا و فرار از بلده خراب آباد حدوث بطرف جنت المآوای خلد برین و بلاد تجرد آباد میباشد و همین غایت حرکات و غرض اصلی از افعال آنها میباشد «والی ربك المنتهی» و چون حقیقت حق تعالی غایت الغایات است فعل او محالست معلل بفرض و غایتی غیر ذات خود باشد و چون حق تعالی در مشهد ذات خود را مشاهده مینماید بشهود ذاتی در حالیکه از جمیع نواقص مبرا و منزله است ، یکنحوه اینهاج و سروری مناسب با مقام ربوبی دارد و چون اکمل موجوداتست مبتهج به و مبتهج بذات خودش میباشد کما اینکه علم و عالم و معلوم و اراده و مرید و مراد هم در آن مرتبه و مقام شامخ همان حقیقت است ، 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 مینسوزد ساز
هر زمان زخمه‌ای کند آغاز
همه عالم صدای نغمه اوست
که شنید این چنین صدای دراز

پس بحکم العالی لایرید السافل ولا یستکمل به ، غایت از خلقت اشیاء همان ذات حق تعالی است ، و بموجب «من احب شیئاً احب آثاره» موجودات محبوب و معشوق و مراد حقند بتبع عشق و حب و اراده در مقام ذات دانه تعالی اعظم عاشق و اعظم معشوق ، و حب حق باشیاء باعتبار آنستکه موجودات رشح و ظهور و رقیقه آن حقیقت تامه قبومیه میباشد و یحبهم و یحبونه ، لانه لا یحب الانفسه .

از مجموع آنچه که ذکر کردیم معلوم شد که اشیاء همانطوریکه در وجود معلول حقند در استکمالات و حرکات متوجه بآن مبده اعلی هستند ، و این توجه بمبده اعلی که جبلی هر موجودیست همان قوه جاذبه است از مبده وجود که فضای عوالم وجود را بمقتضای کریمه دامن شیه الا یسیح بحمده ولكن لاتفقهون تسبیحهم ، بخروش دلا الله الهو ، پر کرده و این خود همان عشق فطری و حب ذاتی بمبده اعلی است که هستی موجودات را حفظ

و صورتی هو الماهیه و الوجود فکّل ذی سبب له صورة و بالعکس فمن إنتفاء أحدهما

* نموده است .

پیمبر عشق دین عشق و خدا عشق ز تحت الارض تا فوق السماء عشق

شیخ فلاسفه اسلام علیه الرحمة والرضوان در تعلیقات فرموده است :

« ولو ان انسانا عرف الکمال الذی هو واجب الوجود بالذات ثم ینظم الامور الئی 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 ربانیت ، و علم حق تعالی بنظام احسن اتقن همان اراده حق متعالست که منشاء وجودات خارجیه میباشد ، و چون ذات مقدس او تمام بلکه فوق التمامست علم و اراده و قدرت که عین ذات بیهمال اوست تمام و فوق التمامست و نظامی هم که تابع علم حق (بنظام احسن و اتقن) است فسوق التمام است بنحویکه نظامی بالاتر از آن متصور نیست و همین کمال وجود سبب حب ذات و مریدیت ذات للذات است ، و علم حق بنظام احسن غرض و داعی از برای ایجاد اشیاء خارجیه میباشد و این علم عین ذات و عین اراده و عین قدرت و عین ابتهاج و بهجت و سرور است ، پس غایت ایجاد اشیاء خارج از ذات حق نیست ، و اگر مثل فواعل امکانیه صاحب داعیهی زائد بر ذات باشد لازم میآید که حق تام الفاعلیه نباشد ، و در فاعلیت احتیاج بسامری خارج از ذات خود داشته باشد و چون این علم عنائی که علم تام بنظام احسن است باعث ایجاد اشیاء شده است محبوب بالذات و مراد بالذات نفس ذاتست و مرادیت و محبوبیت و معلومیت اشیاء بتبع ذات حق و ظل نظام ربانی میباشد ، و غایت اولاً و بالذات خود ذاتست کما اینکه معلوم اولاً و بالذات نفس ذات است که علم است بتمام اشیاء علم اجمالی در عین کشف تفصیلی « هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن . »

بنابراین همانطوریکه ذات مقدس حق مبده المبادیست غایت الغایاتست و مرجع و مآب و مآل همه موجودات اوست و همین ابتهاج و بهجت و سرور ذاتیست که ساری در همه اشیاست (بسریان فعلی و تجلی ظاهری) چون ذات بیهمال حق اعظم عاشق و اعظم معشوقست این ابتهاج و حب بکمال وجودی در واجب الوجود واجب و ذاتیست و در بقیه ممکنات و مراتب وجودات بتبع عشق و حب حق تعالی بذات خود است ، و هر سافلسی متحرک بطرف وجودی عالی است تا منتهی شود بغایت الغایات که حقیقت مقدسه حق باشد و والی ربک الرجعی . « مرجوم آیت الله العظمی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحفة الحکیم فرموده اند . » *

یلزم إنتفاء الآخر . قوله : ولا غاية له . لان الغاية هو الفاعل بالحقیقة ، لان الفاعل البعيد هو الفاعل الذى به ووجب الفعل ، وإذا كان لانهاية له ليس له خارج حتى يكون له غاية بل هو صورة ذاته ومصوّر كآل شیء لانه تام وفوق التمام ليس له شیء لان ذاته من حيث الذات بالفعل من كآل الوجوه وواجب بالذات والواجب بالذات واجب من جميع الجهات فشهد ذاته البسيطة على انه كمال كآل شیء ولا برهان عليه ولا معرّف له بل هو برهان وشاهد على كآل شیء «وشهد الله أنه لا اله الا هو» لان تصور

* ان النظام الحسن الا مكاني	طبق النظام الكامل الربانى
وغاية لكل الذى سواها	ان الى ربك منتهاها
فكل فعل واجب الوجود	صرف عناية ومحض جود

خلاصه ولبّ كلام آنستکه واجب الوجود باعتبار جامعیت او جمیع کمالات وجودیه را از علم و قدرت و اراده و غیر اینها (بنحو استقلال و غناء ذاتی) اتم الوجودات است و از آنجائیکه فاعلیت و فیاضیت و آنچه که مدخلیت در صدور فعل از او دارد بنحو فعلیت در او موجود است و در ایجاد و افاضه احتیاج بامری وراء ذات خودش ندارد بلکه ماوراء عبادان آن وجود قریه‌ای نیست و جمیع جهات افاضه و علیت از علم و قدرت و حیوة و اراده و اختیار عین ذات اوست ، مبده و علت اولی و اصلی موجودات است ، بلکه حقیقت غیر او مبده فاعلی برای موجودات نیست ، و چون ذات او اکمل الذوات است و در ایجاد احتیاج بامری و تمقل غایتی غیر از ذات خود ندارد ، غایت از برای اشیاست ، و همین تمامیت ذات و بودن او علت غائی اشیا و منشاء از برای حرکت جمیع اشیا بسوی اوست غایت الغایات و نهایت النهایات اومی باشد و همان حب بذات و حب 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 و از مادیت بتجرد دائماً در حرکت و سیلان ذاتی و جوهریست ، و چون تنزل وجود از مقام تجرد بعد از طی مراحل و قطع منازل تا وصول بعالم ماده در نفس ذات و حقیقت وجود است و این تطور و تبدلی ذاتی و جوداتست ، همینطور سیر آنها در قوس صعود بطرف مبده اعلی بحسب نفس ذات و حقیقت میباشد و این حرکت در نهاد و بساطن موجودات نهاده شده است ، و این عشق و شوقیست که امری ذاتی و عین وجود خارجی آنهاست نه امری عارض و طاری ، این جنبش بطرف مبده جبلی و فطری از برای موجودات است نه عارضی و زائل . این بود خلاصه کلام در اینکه حق تعالی فاعل و غایت اشیاست علی الاطلاق مادر رساله‌ی مستقلى مفصل تر از این که ذکر شد این مطلب را بیان کرده‌ایم .

معنى الله وهو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمال يؤدى إلى التصديق بأنه لا شريك له ومنه حصل انه خالق كل شيء ومبدئه ورازقه وبه يرجع كل امور وهذا كان سبيل معرفة الصديقين وهو إثبات الحق بالحق و أحوال الخلق المخلوق به كما هي .

المشعر الثالث

في توحيده

لما كان الواجب تعالى منتهى سلسلة الحاجات والتعلقات وهو غاية كل شيء وتمام كل حقيقة، فليس وجوده متوقفاً على شيء ولا متعلقاً بشيء لمامر؛ فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة، فذاته واجب الوجود من كل جهة - خل، جهات كما انه واجب الوجود بالذات وليست فيه جهة امكانية ولا امتناعية والا لزم التركيب المستدعى للامكان. واذا تقرر هذا فنقول: لو فرضنا في الوجود واجبين (١) فيكون ما فرضنا فرض - خل، ثانياً منفصل الذات عن الواجب لاستحالة ان يكون

١ - مصنف در كتاب المظاهر الالهية مظهر ثالث « چاپ مشهد س ١٥ » در بيان توحيد حق فرموده است : « قال الله تعالى : « والهيكم اله واحد لا اله الا هو » (الف) اله العالم واحد لا شريك له في الالهية ، فبراهينه كثيرة فمن جملة البراهين النظر في وحدة العالم بأن العالم كله شخص واحد ، وحدة طبيعية ، بعض اجزائه اشرف واعلى من بعض فالكل حيوان واحد ناطق ، مسمى بالانسان الكبير وعالم الاجسام بمنزلة بدنه وظاهره ، وعالم الارواح بمنزلة روحه وباطنه والمجموع منظم في سلك واحد واذا كان العالم واحداً كان اله العالم وصانعه واحداً لا شريك له في الالهية كما لا شريك له في ذاته كما قال : « وفي الله شك فاطر السماوات والارض » (ب) وقال : « وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون (ج) عالم الغيب والشهادة تعالى عما يصفون » (د) ولذلك المطلب طريق آخر هو ان تشخص المعلول بتشخص فاعله المفيض لوجوده اذ الوجود في كل شيء عين تشخصه وتشخصه عين وجوده فمفيض وجوده مفيض تشخصه فكما*

الف - سورة البقرة آية (١٦٣)

ب - ابراهيم (١٠)

ج - المؤمنون (٩١)

د - الحشر (٢٢)

بين الواجبين علاقة ذاتية، والا، لزم معلولية أحدهما أو كليهما وهو خلاف الفرض
فلكل منهما اذن مرتبة من كمال الوجود ليس للآخر ولا مترشحاً منه فإيضاً من
عنده فيكون كل منهما عادماً لكمال وجودي وفاقد المرتبة وجودية، فلم يكن

لا يكون لشيء واحد شخصي وجود ان ولا تشخصان فكذا لا يكون له موجودان مشخصان لان
انحاء الوجود والتشخص متبائنة متنافية والاتصاف بكل منها يقتضى نفي الاتصاف بغيره
فكذا الحال في الاتصاف بمبده وجود وتشخص فاذا فرض لشيء واحد وجودان فهما
متفاسدان اذ لا ترجيح لاحدهما على الآخر وهذا البرهان هو معنى قوله تعالى : « لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (الف) لا المعنى الذي توهمه بعضهم من وقوع العريضة والنزاع
بين الهين مفروضين لانه كلام خطابي بل شعري جل جناب القرآن عن امثال هذا النقصان
ويؤيد ذلك قوله تعالى : (ب) « دام جعلوا شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله
خالق كل شيء وهو الواحد القهار » (ج)

الف - الانبياء (٢٢)

ب - سورة الرعد آية (٣٣) و جعلوا لله شركاء

ج - تكارنده در حاشية بر المظاهر نوشته است : « الفرق بين الواحد والواحد ، أن الاحد
هو الذات و حدتها بلا اعتبار كثرة فيها ، أى الحقيقة المحضة التى لا يعتبر فيها اسم وصفة و تعين
بل هى صرف الوجود و وجود محض بلا قيد لان القيد منبع التباير و الاختلاف والكثرة و قولنا
أنه وجود انما هو للتفهم كمال قال رئيس الموحدين على (ع) : « كمال التوحيد نفي الصفات عنه »
و بالجملة الاحد عبارة عن الحقيقة المحضة التى هى منبع الكفورى بل العين الكفورى نفسه و
هو الوجود المطلق بلا قيد « حقيقة الوجود حق و المطلق فعله و المقيد أثره » .

والواحد هو الذات مع اعتبار الكثرة الاسماوية و الصفاتية و المظاهر الخلقية . و الفرق
بين الواحد والاحد اعتبارى لان الكثرة الاعتبارية لا يقدر فى الوحدة الصرفة الحقيقية بل الحضرة
الواحدية هى بعينها الحضرة الاحدية و قوله تعالى : « قل هو الله أحد » خطاب امرى من عين
الجمع والاحدية الذاتية ، و ارد على مظهر التفصيل و هو من أسماء الذات و الله اشارة الى
الحضرة الواحدية . و لما كان الفرق بين الاحدية و الواحدية بالاعتبار قال : « هو الله أحد ، الله
الصمد » والصمد هو الله لان اسم الله وضع للذات باعتبار كونها جامعة لجميع الكمالات الاسماوية
و الصفاتية والصمد أيضاً هى الذات فى الحضرة الواحدية باعتبار افتقار كل ممكن اليها وهى
باعتبار جامعيتها للاسماء الحسنى تكون مستند الكل - و لما كانت الصمدية المطلقة ملازمة
لصرافة الوجود و غير قابلة للكثرة و التعدد اذ ليس فى الوجود شيء الا وهو داخل فى صرف
الوجود و صرف الشيء لا يتثنى و لا يتكرر . قال : ولم يكن له كفواً أحد . فوجوب الوجود
يقتضى الصرافة المحضة ، و الصرافة المحضة ملازمة للوحدة ، و كل ما فرض من الكثرات فهو
متأخر عن الذات الصرفة

ذات الواجب محض حيثية الفعلية و وجوب الوجود بل مؤلفاً من جهتين و
مصادقاً لوجود شىء و فقد شىء آخر كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود
قوله : فى توحيدہ تعالى . اى فى بيان أنه واحد لا شريك له و قلنا سابقاً
«شهادة الله أنه لا اله الا هو (١)» لانه لما تصورنا مفهوم الله نعلم أنه مبدء الاشياء ولا يكون له

١- صدر المتألهين در كتاب المظاهر الالهيه نوشته است (الف) و اعلم أن الابات
الواردة فى توحيدہ كثيرة منها قوله : (ب) و لاتدع مع الله الها آخر ، لاله الا هو ، وقوله
(ج) : «قل انما يوحى الى انما الهكم اله واحد» و (د) قوله : «ولا تتخذوا الهين اثنين
انما هو اله واحد» و اما البرهان العقلى على وحدانيته فهو أيضاً ذاته فانك قد علمت انه
حقيقة الوجود و صرفه و حقيقة الوجود أمر بسيط لا ماهية له و لا فصل له و لا تركيب فيه
أصلاً فثبت أنه أحد صمد و كلما كان أحداً صمداً فهو واحد فرد لا شريك له و لا تعدد فيه
و من البراهين الدالة على الوحدانية و الاحدية قوله تعالى : «قل هو الله احد الله
الصمد» و هذا دليل على أنه احدى الذات لانه لو كان له جزء لكان مفتقراً الى غيره فلم
يكن غنياً و قد فرض غنياً هذا خلف. اما فرضه غنياً لانه فرض الله صمد و الصمد هو الغنى
الذى يحتاج اليه كل شىء و لو كان واحداً يكون فردانياً لا شريك له لانه لو كان له شريك
فى معنى ذاته لكان مركباً مما يمتاز وما به يشترك فيكون مركباً و لو كان له شريك فى ملكه
لم يكن غنياً يفتقر اليه غيره ، فصمدية دليل احديته - واحديته دليل فردانيته . اعلم أن
كل اثنين فائنيتهما اما من جهة الذات و الحقيقة كالسواد و الحركة و اما من جهة
الحقيقة ؛ خارجاً كالانسان و الفرس ، أو ذهناً كالسواد و البياض أو من جهة كمالية و نقص فى نفس
و الامى و شىء من هذه الوجوه لا يتصور أن يكون منشاء لتعدد الواجب اما الاول فلا اتحاد
حقيقة الوجود ، و أما الثانى فلبساطتها ، و اما الثالث فلتمامية الذات الواجبية و كون
كل ناقص محدوداً معلولاً لغيره ، و اما الرابع فلا استحالة كون الواجب متأخراً عن مخصص
خارجى بل كلما فرض مخصصاً من كم أو كيف أو غير ذلك يجب ان يكون متأخر الوجود
عن حقيقة الوجود فاذا ذات الواجب يجب أن يكون متعينة بذاتها - فذاته شاهدة على
وحدانيته ذلك بأن الله هو الحق و أن ماتدعون من دونه هو الباطل ان الله هو العلى الكبير»

الف - المظاهر چاپ مشهد ص ٢٧

ب - و لاتدع مع الله سورة القصص آية (٨٨)

ج - قل انما يوحى - انبياء (١٠٨)

د - و لاتتخذوا الهين - النحل (٥١)

مبده و لا ینخرج منه کمال و لا ینکون حقیقته مر کبة أصلاً بوجه من الوجوه بل ینکون بسیطة حق البساطة ووجوب محض ووجود صرف و لیس فیہ کمال بالامکان و ما کان كذلك یمتنع له الشریک ، لان الشریک لما هو صرف الوجود محال لان شریک الواجب فی الواجبية و التمامية واجب و تام لا ینکون واحداً منهما ناقصاً و معلولاً و کمال کمال فیہ حاصل له بالذات هو فی الآخر بالضرورة و مسلوب عن کمال منهما ما هو کمال حقیقی و الواجب هو ما لا یسلب عنه ال کمال فیلزم سلب ال کمال عما لا یسلب عنه ال کمال و هو محال بالضرورة و نفی التوحید عن حقیقة الواجب ینتلزم نفی الحقیقة کما دل علیه قوله تعالى: «لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا» فعلم أن الواحديّة لازمة للواجبية و لا یجوز فیہ فقد شیء من طبیعة الوجود (۱) سواء کان ممکناً أو ممتنعاً فلا یجوز الواجب کما قال :

۱ - از بیانات قبلی بمنصه ظهور و بروز رسید که حقیقت حقی حق تعالی در نهایت اطلاق و صرافت ذات و محوشت فعلیت و وجود است ، و هر وجودیکه دارای صرافت من جمیع الجهات باشد از جمیع حدود ماهویه منزّه و مبری است ، و هر فعلیتی که در دار وجود معقول باشد آن حقیقت بیهمال آن فعلیت را بنحواتم و اعلی واجد است ، چنین وجودی ثانی از برای او متصور نیست ، لذا فرموده اند «صرف الشیء لا ینتفی و لا ینتکرر» و هر چه از سنخ او تصور شود خارج از حیطه ی آن وجود نیست . و این خود برهان تامیست از برای اثبات وحدانیت حق تعالی . مرحوم کمپانی در تحفة الحکم فرموده است :

لولم ینکن وجود ذات الواجب صرفاً و محضاً لم ینکن بواجب

خلاصه ی منظور صدر المتألهین اینست که چون واجب الوجود تعالی منتهای سلسله ی حاجات و تعلقات است غایت هر شیء و تمام هر حقیقت میباشد پس وجودش توقف بر چیزی ندارد کما اینکه گذشت ؛ چنین وجودی بسیط الحقیقه از جمیع وجوه است ، هیچ جهت امکانیه و امتناعیه در او راه ندارد و الا لازم میآید ترکیب که ملازمست با امکان 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 و مجزا است بحسب ذات از واجب اول چون محالست که بین دو واجب علاقه ذاتیه موجود باشد ، برای آنکه لازمه علاقه ذاتیه معلولیت یکی از آن دو برای دیگری با معلولیت هر دو از برای علت دیگر است و این خلاف*

و مناطاً لوجوب نحو من الوجود و امکان نحو آخر منه أو امتناعه، فلم یکن

* فرض است . پس از برای هر يك از آن دو واجب مرتبه‌ای از کمال وجودی متصور است که از برای دیگری نیست و نه مترشح و فائض از دیگری است ، پس هر يك از این دو واجب فاقد کمال و مرتبه وجودی دیگر است ، پس ذات واجب فعلیت محضه نشد بلکه ترکیب یافت از دو جهت و مصداق شد از برای وجود و کمال چیزی و فقدان و ناداری چیز دیگر از طبیعت وجود بماهو وجود ، و مناط شد از برای وجوب یکنحوه از وجود و امکان دیگر از وجود ، یا امتناع نحوه دیگر از وجود ؛ چون ثبوت وجود واجب از برای واجب دیگر محالست پس آنچه را واجب فرض کردیم واجب الوجود من جمیع الجهات نشد ، بلکه واجب شد از بعضی جهات ، واجب الوجود بالذات باید از فرط فعلیت و کمال و تحصیل جامع جمیع نشئات وجودیه و أطوار کونیه و شئون کمالیه باشد بطوریکه مساوی و معادل و ضدوند و شبه از برای او در دار وجود نبوده باشد بلکه ذات و حقیقت او از تمامیت فعلیت باید مستند جمیع کمالات و سر چشمه جمیع خیرات ، تمام الوجود بلکه فوق التمام بوده باشد . توضیح این مطلب (کلام صدر الحکماء) بطور اختصار آنست که اگر معنای وجوب وجود و صرافت وجود و فعلیت را انسان بطور کامل بفهمد و تعقل نماید که باید واجب الوجود بالذات واجب الوجود از تمام جهات و حیثیات بوده باشد جهت عدمیه که حاکی از فقدان ذات مرتبه‌ای از مراتب کمال و درجه‌ای از درجات فعلیت و حصول را میباشد در او ممکن نیست و باید آنچه که غیر از او فرض شود ظهور تفصیل آن حقیقت باشد و آن حقیقت بحسب نفس ذات و جوهر حقیقت منشاء از برای ظهور و بروز مراتب وجودیه باشد ؛ یقین خواهد نمود که چنین حقیقتی تعدد و تکرر و تثنی بردار نیست ، و ذاتش دلیل بر وحدانیت اوست «شهاد الله انه لا اله الا هو» و وجودش دلیل بر موجودیت ممکنات است و اولم یکف بربك انه على کل شیء شهید، اگر واجب الوجود متعدد باشد معنای تعدد انفصال وجودی هر يك از واجبین از دیگری است و هیچ ملازمه هم بین این دو واجب نباید باشد چون ملازمه بین دو وجود ناشی از فعلیت احدهما از برای دیگری یا معلولیت هر دو از برای علتی است که آن علت منشاء تسلزم وجودی این دو شده است پس ذات هر يك باید مجزا و منعزل از دیگری باشد پس برای هر يك از این دو باید مرتبه‌ای از کمال و تحصیل و فعلیت باشد که دیگری فاقد آن مرتبه باشد ، چون اگر هر دو بتمامه واجد کمالات یکدیگر باشند دوئیت متصور نمیشد ، چون هر يك از دو واجبین بمقتضای دوئیت کمالات و فعلیات تیرا واجدند که دیگری آن کمالات و فعلیات را ندارد ، پس هیچیک از آنها صرف الوجود و صرف الکمال نیستند، *

واجب الوجود من کل جهة، وقد ثبت أن ما هو واجب الوجود بالذات يجب أن يكون واجب الوجود من كل جهة «من جميع الجهات - د.ط» هذا خلف فواجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرط الفعلية وكمال التحصل جامعاً لجميع النشآت الوجودية والاطوار الكونية والشئون الكمالية (۱) فلا مكافي له في الوجود

بلکه واجد است یکی از آنها کمالی را و فاقد است کمال و فعلیت دیگری را، هر یک از آنها ملتمس الذات میشود از جهت وجدان و جهت فقدان، در حالتیکه باید واجب الوجود بسط الحقیقه باشد، یعنی جهت عدمی که منشاء ترکیب شیء از فقدان و وجدان است در او نباشد و هر بسط الحقیقه ای واجد جمیع کمالات و فعلیات وجودیه از سنخ خود و فاقد جمیع جهات عدمیه که قادح در وحدت حقه و بساطت وجودیه است میباشد؛ لذا فرموده اند: جمیع کثرات وجودیه بنحو کثرت در وحدت در وجود اول مطوی و مستجن است، و حق تعالی بوحدته تجلی و ظهور در جمیع کثرات و مراتب وجود دارد بنحویکه هیچ موجودی خالی از او نیست.

بر هر چه بنگرم تو پدیدار آمدی ای نانموده رخ توجه بسیار آمدی

تمامیت این برهان توقف دارد بر اصالت وجود و اشتراك معنوی وجود و وحدت حقیقت وجود. کسانی که قائل باصالت ماهیت و یا قائل باصالت وجودند و لسی وجودات را حقایق متباینه میدانند باین برهان نمیتوانند تمسک کنند و ما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون»

۱- در کلمات ائمه ای حکمت و سلاک بیدای معرفت این کلمه دائر است که گویند: واجب الوجود بالذات واجب الوجود از جمیع جهات و حیثیات است و ممکن الوجود بالذات نیز ممکن الوجود من جمیع الجهات است. چون تحقیق این کلام شریف از مباحث مهمه فلسفه الهی و از دقایق مبانی حکمیه است ناچار لازم دانستم توضیح بیشتری در این مطلب بدهم.

سرف هر حقیقت و حقیقت صرفه آن حقیقتی را گویند که خالی از کافه متقابلات آن حقیقت باشد و بهیچ نحوی از انحاء متصف بعدم آن حقیقت نباشد مثلاً بیاض صرف بیاضی را گویند که متصف بعدم هیچ نحوی از انحاء سفیدی نشود، و آنچه سفیدی فرض شود داخل در این حقیقت صرفه باشد، صرف حقیقت بیاض واجد جمیع مراتب سفیدی و 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 محدود میشود بحدی از بیاض که بالاتر از آن حدی مقصور است، این بیاض مرکب میشود از جهت*

و لامائل ولاند و لاضدولا شبه ، بل ذاته من کمال الفعلية والنسبة. خل، يجب أن يكون مستند جميع الكمالات وينبوع كل الخيرات فيكون تاماً وفوق التمام

و وجدان که عبارت است از دارا بودن آن ، مرتبه‌ای از سفیدی را جهت فقدان که عبارت است از نداشتن مرتبه‌ای از سفیدی دیگر را از سنخ خود و این عبارت اخسرای ترکیب از جهت وجدان و فقدانست ، و همینطور وجود صرف وجودی را گویند که غیر از جهت وجودی که مساوق با وحدتست چیزی در او ملحوظ نشود ، و وجودی جامعتر و کاملتر از آن متصور نباشد، از تمامی جهات عدمیه و کافئه مفاهیم و ماهیات معرا و منزیه باشد ، هر امر وجودی و آنچه را که راجعست بنواقص و جهات شرو و عدمیات از آن مرتفع بطوریکه صادق باشد بر او وجود کله و قدرة کله و علم کله. پس واجب الوجود بالذات آن موجودی را گوئیم که از جمیع جهات عدمیه و تمامی حیثیات امتناعیه و کافئه مفاهیم و ماهیات منزیه باشد وجودش بالذات وللذات که عبارت اخسرای از ضرورت ازلیه و ملازم با طرد عدم و استغنائی از غیر در مرتبه ذات است بوده باشد و بعبارت اخری مستقل و قائم بالذات و جامع جمیع صفات وجودیه و منصف بکافئه اسماء لطفیه و قهریه ، جلالیه و جمالیه و منشاء ظهور و بروز جمیع ماهیات و مصدر کافئه فعلیات باشد .

آنچه از نعت جلال آمد و از وصف جمال همه در روی نکوی تو مصور دیدم
و معنای واجب الوجود بالذات آن شد که تمامی جهات وجودیه را در مرتبه ذات و نفس حقیقت بدون ملاحظه حیثیتی از حیثیات وجهتی از جهات واجد باشد چنین موجودی از سمات امکان و حدود بری خواهد بود و معنای ممکن الوجود بالذات آنست که اتصاف او بجهات وجودیه از ناحیه غیر باشد و بواسطه اتصاف بماهیت و عدم استقلال در وجود منصف بامکان ذاتی و امکان فقری که وصف برای وجودات امکانیه است بوده باشد ، و اگر در وجودی یک جهت امکانی و عدمی موجود باشد محدود و ممکن الوجود بالذات و ممکن الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات خواهد بود ، روی این جهت که ذکر شد فرض مکافئه از برای حق در دار هستی و وجود ، مساوقست با آنکه آنچه را که واجب فرض کردیم واجب نباشد ، چون صرف حقیقت وجود بلکه صرف حقیقت هیچ چیزی مکرر نمیشود و تکافوه بدون اعتبار دوئیت محال است و دوئیت ملازم محدودیت است ، لذا گفته اند:
وحدت حق تعالی وحدت عددیه نیست بلکه وحدت حقه حقیقیه است مرحوم حجاج شیخ محمد حسین کمپانی در تحفة الحکیم گفته است :

فهو لقدس ذاته وعزته = صرف وجوده دلیل وحدته

در مسجد و در میکسده هر جا که می بینم توئی

غیر از تو در کون و مکان دیسار کو ، دیار ، کو

قوله : فلم یکن واجب الوجود من کتّ جهة . یوهم أنه یجوز أن یكون الواجب لامن کتّ جهة وليس كذلك ومناطق التوهم هو الممكن الواجب بالغير ، و اما الواجب بالذات فلا یجوز فيه الترتیب ولا یجوز فيه الوجوب من جهة دون جهة فیجب أن یكون محض الوجوب و صرف الفعلية و جامع جمیع النشآت الوجودية والشؤون الكمالية فلیس له فی الوجود مکافی و لامماثل و لاندّ و لاصدّ و لاشبهه . قال الهمدانی فی کتاب الالفاظ : الانداد و الاضداد و الاکفاء و النظراء و الاشباه و الافراق و الامثال نظایر . بل ذاته من کمال الفضیلة بحيث لا یحتمل الا کملیة یجب أن یكون مستند جمیع الكمالات و ینبوع کتّ الخیرات فیكون تاماً فی کمالیته و فوق التمام و فاض منه الکمال فی کتّ ذی کمال .

المشعر الرابع

فی أنه المبدء والغاية فی جمیع الاشياء

الاصول الماضية دلت وقامت علی أن ذات واجب الوجود واحد بالذات لاتعدد له وانه تام و فوق التمام فالآن نقول : انه فیاض علی کل ماسواه بلا شركة فی الافاضة لان ماسواه ممكنة الماهیات ناقصة الذوات متعلقة الوجودات بغيرها ، فکل ما یتعلق وجوده بغيره فهو مقتقر الیه مستتم به ، فذلك الغير مبدءه و غایتة ؛ فالممكنات كلها علی تفاوتها و ترتبها فی الکمال والنقص فاقرة الذوات الیه ، مستغنية به فهي فی حدود أنفسها «نفسها د- ط» ممكنة ، واجبة (۱) بالاول الواجب تعالی بل باطله هالکة بانفسها حقة بالحق الواحد الاحد «کل شیء هالک الا وجهه» و نسبتة الی ماسواه كنسبة ضوء الشمس لو كان قائماً بذاته (۲)

۱- از مطالب مذکور ثابت شد که حق تعالی واحد من جمیع الجهات است و هیچ کمالی از کمالات وجودیه خارج از حیطة وجود او نیست ، مبدء از برای جمیع اشیاء ، آن حقیقت بسیطه میباشد . بواسطه صرافت وجود ، واحدوتام بلکه فوق التمام است ماسوای حق تعالی بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت واستغناء ماهیات از جعل وجودات خاصه امکانیه هستند . *

۲ - در نسخ متن بعد از « لو كان قائماً بذاته » این عبارت موجود است والی الاجسام المستضیة منه المظلمة بحسب ذواتها ، شارح علامه آن را اسقاط کرده است .

لما ثبت توحید الذات بالدلائل المذكورة فقد أراد توحید الفعل بأن
الممكنات المقتررة الذوات مشوبة بالعدم و کآل واحد منها زوج تر کبیبی من المادّة
والصورة أی الماهیة والوجود. وقد ثبت أن المجعل بالذات هو الوجود والوجود
المعلولی وجود ظلّی قائم بذی الظلّ وأصل الوجود ومبده و جب أن یکون الغنی و
منتهی سلسله الحاجات (۱) لدفع الدور والنسلسل و صرف الوجود، لان غیره محتاج

* بنا بر اصالت وجود و اینکه جاعلیت و معمولیت از ماهیات منقفی و ماهیات بواسطه
بطلان ذات مقامشان دون جعل است (نه فوق جعل) امکان در باب وجودات امکان فتری
ملازم عین الربط و صرف الفقر بودن وجودات نسبت بوجود مستقل علی الاطلاق است. حق
اول منشأ سلسله علل و معالیل و هر وجود معلولی با قطع نظر از علت فیاضه باطل الذات
است باعتبار ظهور و تجلی حق امری واقعی و خارج و مرتبط و عین الربط بحق تعالی
میباشد، النهایه هر وجودیکه قریش بحق اول زیادتر است و جودش کامل تر و سعه و فعلیت
او زیادتر و هر چه وجود از مقام اطلاق، تنزل نماید اعدام و نواقص در او بیشتر و ترکیب
او از جهات عدمیه کاملتر خواهد بود. لذا فرموده اند: مجردات محضه مثل عقول
خصوصاً عقل اول تمام و کمال اشیاء است و هکذا عقل ثانی نسبت بعقل ثالث، جمیع آنها
بحسب نفس ذات غیر مستقل و استقلالشان مربوط باستقلال حق است کما اینکه وجودشان
وابسته بوجود حق است و این افتقار و احتیاج امری زائد بر ذاتشان نیست و عین ذاتشان
میباشد. پس جمیع موجودات از عقل اول تا هیولای اولی مرتبط با الوجود بحق اولند و
اوست مبده جمیع اشیاء و فاعل علی الاطلاق در دار وجود جز او نیست.

«فالکل من عند الله» و چون ذات او اکمل الذوات است غایت وجودی جمیع اشیاء

است «فظهر انه غاية و فاعل للکل»

۱- چون حق تعالی وجود مستقل و از حیث کمالات وجودی تنهایی ندارد فاعل کل
است و چون کمال مطلق است غایت جمیع اشیاء دلیل اینکه خداوند فاعل کل است
و مؤثری در وجود غیر از او نیست اینست که ممکنات در مقام ذات فاقد وجودند و لیس
لما بالقوة مدخلية فی 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 بلا مرجح*

لم یکن مبدئاً لکل ما سواه و صرف الشیء لایتعدد فمن هذا لزم أن لا یكون له شریک

* محال و برگشتش بترجیح بلا مرجحست آن داعی در ممکنات زائد بر ذات و بالاخره برگشت آن با مریت خارج از ذات فاعل . مثلاً مجردات امکانیه مثل عقول داعی زائد بر ذات ندارند ولی عشق بما فوق و تشبه بعلمت خود بالاخره تشبه بمبدئ اعلی سبب میشود که هر موجود عالی علت و سبب و باعث ایجاد وجود دانی شود چون فیض وجود از عالی بدانی نازل میشود .

عقل اول راند بر عقل ددم ماهی از سرگنده گرد دنی زدم

ولی حقیقت مقدسه حق که جهت نقص و فقدان در او راه ندارد و بسط من جمیع الجهات و الحیثیات است ممکن نیست صدور فعل از او جهت عشق بما فوق و تشبه بعالی باشد بلکه ذاتش تام و تمام منشاء ظهور اشیاء همان حقیقت بسطه میباشد منشاء صدور اشیاء در قوس نزول همان ذات مقدس است و بحکم «النهايات هي الرجوع الى البدايات» و بمقتضای کریمه «انا لله وانا اليه راجعون» انتهای سیر اشیاء در قوس صعود همان ذات بیهمال است .

فرقتی لولم تکن فی ذا السکون لم یقل انا اليه راجعون
راجع آن باشد که باز آید بشهر سوی وحدت آید از تفریق دهر

خلاصه‌ی کلام آنکه داعی بر نظام کیانی عبارتست از علت غائی ، و این علت غائی در ممکنات ماده‌ی متمم فاعلیت فاعل و بحسب وجود عینی متأخر و بحسب وجود علمی تقدم بر معلول دارد ، ولی ذات مقدس حق که منشاء صدور اشیاء علم عنائی آن ذات مقدس است ، با آن ذات عینیت دارد چون حقیقت حق تعالی مسبب الاسباب و در فاعلیت تام و تمامست و بنفس ذات علت از برای اشیاء است اگر از برای فعلش غایتی غیر از ذاتش باشد منافات با وجوب وجود بالذات و وجوب وجود من جمیع الجهات و الحیثیات دارد .

بیان این مطلب بطور ایجاز آنست که: واجب تعالی بمقتضای حدیث شریف و کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف، در مرتبه‌ی ذات که مرتبه غناء ذاتی و کنز مخفی و مقام لاسم له ولا رسم له میباشد جامع جمیع کمالات و جودیه از علم و قدرت و اراده است بلکه همه کثرات و جودیه در آن مرتبه بوجود جمعی واجب موجودند چون حقیقت حق جامع همه کمالات و جودیه میباشد شهود مینماید ذات خود را منشاء جمیع خیرات بحیثیتی که ذات بیهمالش علت تامه و فاعل و خالق تمامست بنحوی که او در فیضان وجود و بسط بساط جود و رحمت با مرئی ما و راه ذاتش احتیاج ندارد ، و از آنجائیکه*

لان كل ما في الوجود معلول له و متعلق الوجود به لان الممكنات إذالم يعرض

فیاضیت عین ذات اوست از برای ایجاد اشياء محتاج بداعی 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 . مثلاً عقول مجردة با آنکه جمیع کمالات وجودیه را بالفطره واجدند و همه کمالات عین وجود آنهاست اگر چه غیر ماهیت آنها میباشد ، در فاعلیت بواسطه عدم استقلال وجودی منکی بحقند و بحول الله و قوته فاعلند و داعی آنها از ایجاد و افاضه همان تشبه بکامل من جمیع الجهات است که حق تعالی باشد و همین توجه جبلی و فطری که توجه بکمال مطلق باشد در نهاد هر موجودی نهفته است و لکل وجهه هو مولیها ، و چون نظام کیانی و کونی عالم وجود و ما سوی الله تابع نظام ربانی و علم عنائی حق تعالی میباشد ، سیر موجودات هم در قوس نزول و هم قوس صعود که عروج از ماده المواد و هیولای اولی که هم آغوش و همسایه اعدام و ملکات است بطرف مبدء اعلی بحکم والالی الله تصیر الامور ، بر طبق نظام اتقن و احسن ربوبی میباشد ؛ و چون علم عنائی حق اقتضا مینماید ایصال هر ممکنی را بکمالات لایقه خود ، جمیع موجودات متحرکند بحرکت ذاتیه در قوس صعود بطرف مقصد اعلی و اصلی خود ، و چون حقیقت حق تعالی در مقام ذات واجد همه کمالات وجودیه از علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و هكذا سایر صفات میباشد هر موجودی باعتبار مظهریت آن ذات نمونه ای از آن کمالات را واجد است ، و از برای رسیدن بکمال کاملتری بالذات متحرک بسوی اوست چون صریح ذات حق تعالی علت ایجاد اشياء است و وجودات ممکنه تجلی و تنزل فعلی همان وجود تام هستند همانطوریکه وجود در مشهد ربوبی مجمع جمیع صفات کمالیه میباشد در مقام تنزل و فرق ، این صفات و کمالات که عین حقیقت وجودند متجزی نمیشوند و الا لازم میآید که صریح ذات حق علت از برای اشياء نباشد و در صریح ذات همه کمالات عینیت نداشته باشند پس سیر استکمالی جمیع موجودات باعتبار تشبه بحق و وصول بموالم بالا و فرار از بلده خراب آباد حدوث بطرف جنت المآوای خلد برین و بلاد تجرد آباد میباشد و همین غایت حرکات و غرض اصلی از افعال آنها میباشد و والی ربك المنتهى . و چون حقیقت حق تعالی غایت الغایات است فعل او محالست معلل بفرض و غایتی غیر ذات خود باشد و چون حق تعالی در مشهد ذات خود را مشاهده مینماید بشهود ذاتی در حالیکه از جمیع نواقص مبرا و منزله است ، یکنخواه ابتهاج و سروری مناسب بسا مقام ربوبی دارد و چون اکمل موجوداتست مبتهج به ذمبتهج هم ذات خودش میباشد کما اینکه علم و عالم و معلوم و اراده و مرید و مراد هم در آن مرتبه و مقام شامخ همان حقیقت است *

لها المبدء كلها متساوی النسبة لیس لها تقدم وتأخر ومناط التقدم وثبوتها لشيء مقر به إلى

وهمین حب و عشق بذات و حب بمعروفیت اسماء و صفات است که تمامی ملك و ملكوت 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 پسرده مینوازد ساز هر زمان زخمه‌ای کند آغاز

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز

پس بحکم و العالی لایرید السافل ولا یتکمل به غایت از خلقت اشیاء همسان ذات حق تعالی است ، و بموجب « من احب شیئاً احب آثاره » موجودات محبوب و معشوق و مراد حقند بتبع عشق و حب و اراده در مقام ذات . « انه تعالی اعظم عاشق و اعظم معشوق ، و حب حق باشیاء باعتبار آنستکه موجودات رشح و ظهور و رقیقه آن حقیقت تامه قیومیه میباشد ، و بحبهم و یحبونه ، لانه لا یحب الانفسه . »

از مجموع آنچه که ذکر کردیم معلوم شد که اشیاء عموماً نظوریکه در وجود معلول حقند در استکمالات و حرکات متوجه بآن مبدء اعلی هستند ، و این توجه بمبدء اعلی که جبلی هر موجودیست همان قوه جاذبه‌ایست از مبدء وجود که فضای عوالم وجود را بمقتضای کریمه « ما من شیء الا یسبح بحمده ولیکن لانفقهنون تسبیحهم » بخروش لا اله الا هو پر کرده و این خود همان عشق فطری و حب ذاتی بمبدء اعلی است که هستی موجودات را حفظ نموده است .

بیمبر عشق و دین عشق و خدا عشق ز تحت الارض تا فوق السماء عشق

شیخ فلاسفه اسلام علیه الرحمة والرضوان در تعلیقات فرموده است :

« ولوان انساناً عرف الکمال الذی هو واجب الوجود بالذات ثم ینظم الامور الاتی بعده علی مثاله ، حتی کانت الامور علی غایة النظم 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 ربانیت ، و علم حق تعالی بنظام احسن اتقن همان اراده حق متعالست که منشاء وجودات خارجیه میباشد ، و چون ذات مقدس او تمام بلکه فوق التمامست علم و اراده و قدرت که عین ذات بیهمال اوست تام و فوق التمامست 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 و داعی از برای ایجاد اشیاء خارجیه میباشد و این

المبدء و من هنا يحصل الا شرف فالاشرف و من كان شرفه بشيء كيف

علم عين ذات و عين اراده و عين قدرت و عين ابتهاج و بهجت و سرور است ، پس غایت ایجاد اشياء خارج از ذات حق نیست ، و اگر مثل فواعل امکانیه صاحب داعیهی زائد بر ذات باشد لازم میآید که حق تام الفاعلیه نباشد . و در فاعلیت احتیاج بامری خارج از ذات خود داشته باشد و چون این علم عنائی که علم تام بنظام احسن است باعث ایجاد اشياء شده است محبوب بالذات و مراد بالذات نفس ذاتست و مرادیت و محبوبیت و معلومیت اشياء بتبع ذات حق و ظل نظام ربانی میباشد ، و غایت اولاً و بالذات خود ذاتست کما اینکه معلوم اولاً و بالذات نفس ذات است که علم است بتمام اشياء علم اجمالی در عين کشف تفصیلی . « هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن » .

بنابر این هما نظوریکه ذات مقدس حق مبدء المبادیست غایت الغایاتست و مرجع و مآب و مآل همه موجودات بسوی اوست و همین ابتهاج و بهجت و سرور ذاتیست که ساری در همه اشیاست (بسیان فعلی و تجلی ظاهری) . چون ذات بیهمال حق اعظم عاشق و اعظم معشوقست این ابتهاج و حب بکمال وجودی در واجب الوجود واجب بوجوب وجود و در بقیه ممکنات و مراتب وجودات بتبع عشق و حب حق تعالی بذات خود است و هر سافلی متحرک بطرف وجودی عالی است تا منتهی شود بنهایت الغایات که حقیقت مقدمه حق باشد « والی ربك الرجعی » . مرحوم آیت الله العظمی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحفه الحکیم فرموده اند :

ان النظام الحسن الامکانی	طبق النظام الكامل الربانی
و غاية الكل السدی سواها	ان السی ربك منتهاها
فكل فعل واجب الوجود	سرف عنایة و محض جود

خلاصه و لب کلام آنستکه واجب الوجود باعتبار جامعیت او جمیع کمالات وجودیه را از علم و قدرت و اراده و غیر اینها (بنحو استقلال و غناء ذاتی) اتم الوجودات است و از آنجائیکه فاعلیت و فیاضیت و آنچه که مدخلیت در صدور فعل از او دارد بنحو فعلیت در او موجود است و در ایجاد و افاضه احتیاج بامری ماوراء ذات خودش ندارد بلکه ماوراء عبادان آن وجود قریه ای نیست و جمیع جهات افاضه و علیت از علم و قدرت و حیوة و اراده و اختیار عین ذات اوست . مبدء و علت اولی و اصلی موجوداتست ، بلکه حقیقت غیر او مبدء فاعلی برای موجودات نیست ، و چون ذات او اکمل الذوات است و در ایجاد احتیاج بامری و تعقل غایمی غیر از ذات خود ندارد ، غایت از برای اشیاست ، و همین تمامیت ذات و بودن او علت غائی اشياء منشاء از برای حرکت جمیع اشياء بسوی اوست*

یشابهه فی صفة الکمال فی کونه فاعلا بالاستقلال وبعده التصور التام لا کلام فی أن الواجب کمالا شریک له فی الذات لا شریک له فی الصفات والفاعلیة والخالقیة بالذات وبالاستقلال لله المستجمع لجميع صفات الکمال والممکنات علی تفاوتها و ترتبها فی الکمال والنقص الذی حصل لها بسبب القرب الی المبدء مفتقرة من جمیع الجهات الیه وبدونه لاذات لها ولا صفة بل باطله هالکة بأنفسها لیس لها مرتبة وحقیقتها کان من وجه ینسب الی الحق « کُلّ شیء هالک الا وجهه » فالممکنات بحسب الذات ووجه الی النفس داخله فی کُلّ شیء وهالکة وبحسب وجهه الی الربّ اى وجه الی رب کان من المستثنى باق ببقاء الله أو ببقاء الله الواحد القهار ، و إذا نسب الی الممکن شیء فهو لیس له بما هو ما سواه بل بما هو وجهه ووجه الشیء هو الشیء بوجه و کُلّ شیء منه والامر الیه والواسطة غیر معقولة، وان ما ینترأى من أول النظر لبعض الاشیاء أثره هو کاشراق الشمس علی موضع و انارته بنورها ثم حصل نور آخر من ذلك النور وهکذا و إذا نظرت استندت کلها الی 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 اضعف الانوار الحسیة فعلى هذا المنوال

* پس اوست غایت النایات. نهایت النهایات وهمان حب بذات وحب بکمالات ذات منشاء ظهور و بروز عشق در هر ذره اى از ذرات عالم وجود گردیده و هر موجودى عشقى دارد که کمال خود را حفظ میکند و صاحب شوقیست که از برای تحصیل کمالات و خروج از قوه بفعل و از مادیت بتجرد دائماً در حرکت وسیلان ذاتی و جوهریست ، و چون تنزل وجود از مقام تجرد بعد از طی مراحل و قطع منازل تا وصول بعالم ماده در نفس ذات و حقیقت وجود است و این تطور و تدلی ذاتی وجوداتست همینطور سیر آنها در قوس صعود بطرف مبده اعلى بحسب نفس ذات و حقیقت میباشد و این حرکت در نهاد و باطن موجودات نهاده شده است ، و این عشق و شوقیست که امری ذاتی و عین وجود خارجی آنهاست نه امری عارض و طاری ، این جنبش بطرف مبده جبلی و فطری از برای موجودات است نه عارضی و زائل. این بود خلاصه کلام در اینکه حق تعالی فاعل و غایت اشیاست علی الاطلاق . « این تعلیقه اشتباهاً مکرر در این کتاب ضبط شده است »

وجودات الممكنات المتفاوتة في القرب والبعد الى الحق الاول فالكل من عند الله لان من كان ذاته وكماله بشيء وشرفه بقربه لا يكون منشاء الكمال بالاستقلال فما كان من الفضل له بحسب الصورة فهو لخالقه بحسب الحقيقة، فماله بحسب الذات ونشأ منه وهو من الناقصات ليس بكمال بل سلب كمال .

المشعر الخامس

في ان الواجب الوجود تمام كل شيء (١)

قد علمت أن الوجود حقيقة واحدة بسيطة لا يتفاوت أعدادها بامور ذاتية من جنس وفصل ونحوهما بل بكمال ونقص وغنى وفقر وليس النقص والفقر مما يقتضيه نفس حقيقة الوجود و الا لم يوجد واجب الوجود و التالي باطل كما ثبت فالمقدم مثله فظهر أن حقيقته في ذاتها تامة كاملة غير متناهي القوة والشدة المقصود من هذا الكلام إظهار سر بيان نور الوجود في كمال امور وإثبات الوحدة في الكثرة فقال : ان الوجود حقيقة واحدة بسيطة وهذا مثبت أنه كمال الاشياء . «وبهذا ثبت أنه كمال الاشياء د - ط» و إذا ثبت انه كمال الاشياء ثبت أن بشيئته كانت شيئية الاشياء وبفيض وجوده موجود كمال مساواه وحقيقته لا تتكثر بامور ذاتية لمنافاته البساطة بل فيضه سبب العكس وعكس العكس دام مقاماً ودرجة وحصل باعتبار قرب و بعد مقام في الفيضان ، الكمال والنقصان . و صدور الكثرة على الترتيب من الواحد لا ينافي البساطة وهو الكمال في وحدته وتام في ذاته بحسب مرتبة الاحدية وفوق التمام وليس النقص مما يقتضيه نفس حقيقة الوجود وإلا لم يتحقق المرتبة الكاملة الواجبة

١ - چون وجود حق مبده ظهور وجوداتست و وجودات امکانی منبث از آن اصل واحدند عين التعلق و محض ربطند و ليست ذاتی و عدم اصلی آنها بوجود حق جبران شده است و اصل وجود واحد بوحدت اطلاقیه شخصیه است و وجودات امکانی از مراتب و ظهورات يك اصل واحدند و يك اصل واحد بحسب فعل ظاهر در همه اشياء بلکه عين وجوداتست و بنا بوحدت اصل وجود « لاسيما » وحدت شخصی مراتب امکانی از تنزل يك اصل واحد ظاهر شده اند و جميع وجودات باعتبار استهلاك وجود در احديت عين حق وحق باعتبار ظهور و فرق و تفصيل و فرقان عين اشياست اصل حقيقت روى اين موازين تمام هر شيء واصل هر موجود است « هو الاول والآخر و الظاهر والباطن » ، وفي الاحاديث الالهية « يا موسى أنا بذك اللازم » ، حق جان جهانست و جهان جمله بدن .

والتالی باطل کما ثبت والمقدم أى إقتضاء النقصان من نفس حقيقة الوجود باطل أيضاً . وليس 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 لا یساوی علتہ و الفایض لا یکافیء المفیض فظاهر ان واجب الوجود تمام الاشیاء ووجود الوجودات ونور الانوار وبهذا ثبت أن البسیطة الحقیقة کلل الاشیاء وعلّة العلل علی نحو أشرف لجمیع الخلائق إذا لم یکن سواه واجب ولم یتحقق إمكان بالقیاس إلى الغیر بالنسبة إلى شیء وإلا فلا ویلزم أن یكون الواجب واجباً «فتأمل»

المشعر السادس

فی ان واجب الوجود مرجع کل الامور

واعلم ان الواجب بسیطة وکل بسیط الحقیقة فهو بوحدته کل الامور لا یغادر صغيرة ولا کبيرة الاحصاها واحاط بها الاماهون باب الاعداد والنقایص فانک اذا فرضت بسیطاً (۱) وهو ج مثلاً وقلت ج لیس (ب) فحیثیة انه (ج) ان كانت بعینها حیثیة انه لیس (ب) حتی یكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب فیکون الایجاب والسلب شیئاً واحداً ولزم أن یكون کل من عقل الانسان مثلاً عقل لیس بفرس بأن یكون نفس عقله للانسان نفس عقله لیس بفرس ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله

المقصود أن واجب الوجود -صرف الوجود لان الوجود اذا کان مشوباً کان ناقصاً لیس بواجب بالذات وصرف الشیء لا یسلب عنه الشیء و کّل ما لا یسلب عنه

۱- این کلمه قدسیه از ارسطو نقل شده است، کثیری از مبانی فلسفی بر فهم این کلمه توقف دارد صدر المتألهین در اثبات علم تفصیلی باری باین قاعده استدلال کرده است، بیان تحقیقی این قاعده را در بین محققان فن حکمت و عرفان ، صدرالمحققین بیان نموده است محصل این قول آنستکه، حق تعالی چون بسیط من جمیع الجهات ووجود و قدرت و اراده و اختیار صرفست و همه کمالات را بنحو صرافت واجد است آنچه کمال در عالم فرض شود باید آن حقیقت مقدس بنحو اعلی و اتم آن را واجد باشد در مرتبه علم*

الشیء فهو کلّ الاشياء بما هو شیء لا یغادر هو من الشیء صغيرة ولا كبيرة ، والتعینات

بذات علم بهمة اشياء داشته باشد (الف)

مصنف (ره) در اسفار (ب) فرموده است : «فصل فی ذکر نمط آخر من البرهان علی أن واجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقة لا یخرج من حقیقته شیء من الاشياء . اعلم ان واجب الوجود بسیط الحقیقة غاية البساطة وکل بسیط الحقیقة كذلك فهو کل الاشياء فواجب الوجود کل الاشياء لا یخرج عنه شیء من الاشياء . وبرهانه علی الاجمال انه لو خرج عن هویة حقیقته شیء لکان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشیء والا لصدق علیه سلب ، سلب ذلك الشیء اذ لا یخرج عن النقیضین و سلب السلب مساوق للثبوت فیکون ذلك الشیء ثابتاً غیر مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوباً عنه هدفه ، و اذا صدق سلب ذلك الشیء علیه کانت ذاته متحصلة القوام من حقیقة شیء ولا حقیقة شیء فیکون فیه ترکیب ولو بحسب العقل بضرب من التحلیل وقد فرضناه بسیطاً هذا خلف .»

یعنی حقیقت مقدس حق چون دارای صرافت ذات و بساطت حقیقت است و آنچه که از کمالات فرض شود آن وجود بی نهایت آن را واجد است باید در مقام ذات هیچ کمالی را نشود از او سلب نمود آنچه اراده و علم و قدرت و کمال تصور شود باید خارج از حیطه علم و قدرت و اراده حق نباشد بلکه حق در مقام ذات چون واجد همه نشئات وجودیه بنحو صرافت و تمامیت است در وجود و علم و قدرت و اراده ثانی ندارد چون صرف علم و قدرت و وجود و اراده علم و قدرت و وجود و اراده ای را گویند که آنچه از سنخ این معانی

الف - مرحوم حکیم محقق استاد مدقق قدوة أهل حکمت و فلسفه «آخوند ملاعلی نوری» فرموده است ، هذا هو الذی یکشف عن سر ما قال بعض ساداتنا و أئمتنا علی ما فی «الکافی» حیث قال (ع) فی جواب سؤال الزندیق عن ماهیته تعالی شیء بخلاف الاشياء ارجع بقولی هذا الی اثبات معنی و انا شیء بحقیقة الشیثیة انتهى . ولقد قال العظیم ارسطا طاليس بسیط الحقیقة کل الاشياء ینظر الی قوله علیه السلام ، شیء بخلاف الاشياء . وقوله ، بسیط الحقیقة کل الاشياء . ینظر الی قوله علیه السلام ، شیء بحقیقة الشیثیة . ومن ثم یلزم علمه تعالی فی مرتبة علمه بکنه ذاته بجملة الاشياء حیث لا یمزج عنه مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء . والحق أن درک هذا الطور صعب مستصعب بحیث مانیسر لاحد من اجلة العرفاء السابقین والسالك العارفين والالحکماء المشهورین حسبما وجدناه و قرره صدر المحققین و محصل هذا القول یرجع الی کونه تعالی عالماً بکنه حقیقة ذاته الی هی حقیقة حقایق الاشياء و اسمائه الحسنی انما هی حقایق الاشياء بضرب اعلى و کنه ذاته الاحدیة بوحده الحقة حقیقة تلك الحقایق الی اسمائیه فصار العلم التقدیم الی زلی علماً اجمالياً فی عین کشف التفصیلی فافهم .»

بطور تفصیل معنای بسیط و بودن حق تعالی کل الاشياء را بیان خواهیم کرد .

ب - جلد اول اسفار اربعه چاپ سنکی طهران ۱۲۸۲ فصل ۱۰۵ ص ۲۰۲

لیست من الشیء بماهوشیء بل هی مخصصات لكل فرد ومميزات له عن آخر وهذه

فرض شود عین او یا تفصیل بعد از اجمال و فرقی بعد از جمع آن باشد اگر مرتبه‌ای از کمال وجودی فرض شود که در حق بنحو اعلی و اتم نباشد و حقیقت مقدس حق آن را فاقد باشد باید ذاتش مصداق سلب آن کمال واقع شود، ترکیب شیء از وجدان و فقدان حاکی از نقص وجودی و محدودیت ذاتست .

صدر المتألهین بعد از عبارت مذکور گفته است : و تفصیله انه اذا قلنا: ان الانسان ليس بفرس. فسلب الفرسية عنه لا بد وان يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان، انسان لا غير وليس هو من حيث هو انسان لا فرساً والا لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من الالفرس ولزم من تعقل الانسانية تعقل الالفرسية اذ ليست سلباً محضاً بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فانا كثيراً دعاء تعقل ماهية الانسان وحقيقته مع الففلة عن معنى الالفرسية و مع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لا فرس في الواقع وان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان فان الانسان ليس هو من حيث هو انسان شيئاً من الاشياء غير الانسان، وكذا كل ماهية من المهبئات ليست من حيث هي هي الاهی ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شيء من الاشياء غير نفسها؛ فالانسان في نفس ذاته اما فرس او ليس بفرس وهو اما فلك او غير فلك وكذا الفلك اما انسان او غير انسان وهكذا في جميع الاشياء المعينة واذالم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له، يصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الانسان مثلاً في الواقع سلب الفرس فنكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية الالفرسية وغيرها من سلوب الاشياء؛ فكل مصداق لا يجاب سلب محمول عنه عليه لا بد وأن يكون مركب الحقيقة اذلك ان تحضر صورته في الذهن بصورة ذلك المحمول موافقاً واشتقاقاً فيقال يس بينهما وتسلب احدهما عن الاخر فما به الشيء هو، هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب والالكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً بل لا بد وأن يكون موضوع هذه القضية اي قولنا: زيد ليس بكاتب مركباً من صورة زيد و امر آخر عدمی يكون به مسلوباً عنه الكتابة من قوة او استعداد او امكان او نقص او قصور و اما الفعل المطلق فحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض مالا يكون فيه استعداد والوجوب البحت والنمام الصرف مالا يكون معه امكان او نقص او توقع فالوجود المطلق مالا يكون فيه شائبة عدم لان يكون مركباً من فعل وقوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة وامكان اصلاً فلا يسلب عنه شيء من الاشياء الا سلب السلوب و الاعدام والنقايس والامكانات *

ليست من الكمال بل قيود للمقيّدات ولازم للنزول ومانع «مانع» طه» للشمول وكانت

بأنها امور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء وكمال كل ناقص وجبار كل قصور وآفة وشين فالمسلوب عنه وبه ليس الا نقايص الاشياء وقصوراتها وشروها لانه خيرية الخيرات وتمام الوجودات وتمام الشيء احق بذلك الشيء وآكده من نفسه واليه الاشارة في قوله تعالى : وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى. وقوله تعالى : وهو معكم اينما كنتم. وقوله تعالى : هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ،

در كلمات ائمه حكمت وسلاك بیداء معسرفت این كلمه دائر است كه فرموده اند واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات است و ممكن الوجود بالذات ممكن الوجود من جميع الجهات است، چون تحقیق بیان صدر المنالین توقف بر توضیح بیشتری دارد ناچارم از ذکر مطلبی که حل کثیری از غوامض بر آن توقف دارد : صرف حقیقت و حقیقت صرفه آن حقیقتی را گویند که خالی از کافه 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 انجای سفیدی نباشد و آنچه که از سنخ سفیدی فرض شود داخل در این حقیقت باشد، حقیقت صرفه بیاض، واجد جمیع مراتب سفیدی و فاقد جمیع مراتب سیاهی است، نور صرف مثلا نور را گویند که ابداء ظلمت در آن لحاظ نشود و اگر نوری فاقد مرتبه‌ای ضعیف از نور باشد نور صرف نمی‌شود و قویتر از آن نور در دار هستی تصویر میشود، نمی‌شود در دار وجود از برای حقیقت صرف مرتبه فقدانی تصویر نمود چون فقدان یکمرتبه ضعیف از آن حقیقت ملازم با اثر کسب عدم و وجدان و ترکیب شیء از وجدان و فقدان خواهد شد همینطور وجود صرف وجود را گوئیم که غیر از جهت وجودی امری دیگر با آن ملحوظ نگردد، وجودی جامعتر و کاملتر از آن تصویر نشود و از همه جهات عدمیه و کافه مفاهیم و ماهیات معرا باشد هر امر وجودی و آنچه که کمال از برای وجود مطلق است در آن حقیقت بسطه بنحو اعلی و اتم موجود باشد و آنچه که راجع بشر و و اعدام و ظلمات است از آن مرتفع بطوریکه صادق باشد که در حق او گفته شود «علم کله و قدرة کله و ارادة کله» پس واجب الوجود بالذات آن موجودی را گوئیم که از جمیع جهات عدمیه و تمامی حیثیات امتناعیه و کافه مفاهیم و ماهیات منزّه باشد وجودش بالذات وللذات که عبارة اخراى ازلیت ذات و ضرورت ازلیه و ملازم با طرد عدم و استغنائی از غیر در مرتبه ذات است بوده باشد . بعبارت دیگر مستقل و قائم بذات و جامع جمیع صفات وجودی و متصف بکافه اسمای لطفیه، قهریه ، جلالیه ، جمالیه و منشاء ظهور و بروز جمیع ماهیات و مصدر کافه فعلیات و مشهد همه

من باب الاعدام و سلبها شرف لان سلبها یرجع الی السلب الی امکان و سلب تأکد الوجود و اثبات الوجود و ماهو جهة الیکمال و الخیریه علی العموم احاط به حضرت الوجود البسیط الحق القیوم لانه إذ اسلب مما هو مشتمل علی الیکمال و الخیریه کمال ما کان مر کباً و مصداقاً لثبوت الیکمال و سلب الیکمال و هذا ینافی البسیط حق البساطة * حقایق وجودیه باشد .

آنچه از نعت جلال آید و از وصف جمال همه در روی نکوی تو مصور بینم
اینکه از رئیس حکمای مشائین ارسطو (قدہ) نقل شده است : « بسیط الحقیقه کل الاشیاء » مراد قائل همان است که ذکر شد حقیقت حق چون بسیط بتمام ذاتست قهرا فردانی الذات و الصفات خواهد بود چون وحدتش اطلاقیه است همه حقایق را در بردارد لذا از آن حقیقت تعبیر بحقیقه الحقایق نموده اند ؛ از حیطة وجودش هیچ چیز خارج نمی باشد این قاعده موافق است با قول حق تعالی : « هو القاهر فوق عباده - الا انه بكل شیء محیط » مفاد این قاعده لزوم وجدان حق جمیع حقایق وجودیه راست « بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه علماً و قدرة و کمالاً و سعة ، و لیس بشیء من الاشیاء الوجودیه نقصاً » در جای دیگر اهل عرفان فرموده اند : « هو الظاهر و المظهر » موافقاً لقوله تعالی : « هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن » و عن علی علیه السلام « داخل فی الاشیاء لا بالممازجة و خارج عن الاشیاء لا بالمباينة ، داخل فی الاشیاء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عن الاشیاء لا کخروج شیء عن شیء » (الف)

پس حقیقت حق در مقام ذات حقیقه الحقایق و مجمع جمیع کمالات و فاقد جمیع انحای عدمیه است و فقدان کمالی از کمالات همان ترکیب از جهت وجدان و فقدان و ملازم با امکان و حدوثست .

فهم این قاعده مبتنی بر تعقل اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و نیل تام بمعنای تشکیک خاصی بلکه خاص الخاصیت همان وجدان حق جمیع حقایق را و شهود آن حقایق را در مقام ذات سبب احاطه قیومیه او بحسب ذات و احاطه سر یانیه اش بحسب فعل نسبت بهمه حقایق است حقیقت او تمام هر شیء و کمال هر ناقص است « عن الوجود للحی القیوم » و انما خرجنا عن طور هذه التعلیقة لان هذه المسألة كانت من العویصات .

الف - در کلمات ائمه « 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
کلر هر بسافنده و حلاج نیست

ومحض الکیمال و صرف الخیریه لانک إذا فرضت بسیطاً وهو «ج» مثلاً وقلت : «ج» لیس ب«ب» فالوصف العنوانی صادق لذات الموضوع و مفهوم المحمول یسلب عنه و الفرض أن کلیمها کمال فیصدق علیه الکیمال و سلب الکیمال وبالضرورة ان ما هو فیہ حیثیة الکیمال لیس هو بعینه فیہ حیثیة سلب الکیمال وما ذکر المصنف منبهات، ولا یرد علیه أن ما هو معلوم بالبديهية انه لیس شیء واحد من حیثیة واحدة «ج» و لیس «ج» اما انه «ج» و لیس «ب» فلا یأبى العقل عن تجویزه فضلا عن أن یکون بدیهياً فتدبر، تعرف؛ وقال :
و تحقق ان موضوع «الجیمیة» مغایرة لموضوع انه لیس «ب» ولو بحسب الذهن .

لان الکیمال و سلب الکیمال متناقضان من غیر ملاحظه المتعلق و یقتضیان التغایر لمحلکهما و لو بحسب الذهن من تعین وجود به یکون «ج» و من تعین به یکون لیس «ب» كما قال :

فعلم أن کل موجود سلب عنه أمر وجودی فهو لیس بسیطة الحقیقة بل ذاته مرکبة من جهتین جهة بها هو کذا و جهة هو بها لیس کذا، فبعکس النقیض کل بسیطة الحقیقة هو کل الاشیاء فاحتفظ بها ان کنت من أهله
العکس النقیض هو جعل نقیض الجزء الثاني جزءاً أولاً و نقیض الاول ثانياً مع بقاء کیفی و الصدق فكان عکسه کتب بسیطة الحقیقة لیس موجوداً سلب عنه أمر وجودی؛ فثبت أن بسیطة الحقیقة کتب الموجودات من حیث الوجود (۱) و التمام. لامن حیث النقایض

۱- بیان تحقیقی این قاعده اختصاص بملاصدرا دارد برای آنکه این قاعده توقف بر مقدماتی دارد که او بیان نموده است. لذا در موارد زیادی از کتب خود گفته است: فهم تام این قاعده در دوره اسلامیه اختصاص بمن دارد. در اسفار گفته است: «ولم اجد من له علم بذلك فی وجه الارض» اینکه، حقیق سبزواری در مقام مناقشه گفته است: (الف) «ولا یکون كذلك لان کلا المقامین مما وصل الیهما العرفاء الشامخون حتی صار من اصطلاحاتهم «شهود المفصل فی المعمل و شهود المعمل فی المفصل» مراد حکیم سبزواری از این مناقشه آنستکه: عرفان مقام احدیت را چون مقام تجلی ذات از برای ذات و حق تعالی در آن مشهود همی حقایق را بنحو کثرت در وحدت شهود مینماید بشهود اجمالی «کالشجرة فی النواة» موطن علم حق میدانند و از تجلی حق *

والاعدام قال الشيخ «ره» فی جواب سؤال عن هذه المسألة نقول: اما إنه بسیط الحقيقة فحق لا شك فيه أنه أحدی المعنی أحدی الذات فی نفس الامر لا يمكن أن يتصور خلاف ذلك، واما انه كل الاشیاء فهذا باطل حيث لاشیء فاذا كان فی الازل السدی هو ذاته الحق واحداً واحداً صمداً لاشیء غیره ولاشیء معه والاشیاء التي جعلتموها أبعاضه و قلمت هو كلها لا ذكر لها ولا وجود ولا تحقق الا فی الامكان وهو خارج الذات فكيف يكون كلها، و إنما يجوز أن يقال إنه كآل الاشیاء لو اجتمعت معه فی صقع واحدة و كلماته طويل الذیل هنا و قال ما قال و بنی علی ما فهم و ليس مراد هم ما فيه شایبة الخیریة بل لا یعنی من هذا القول إلا أن واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات لا یسلب عنه الكمال و الشئیئیة و لا یكون له صفات السلب إلا أن یؤكد الوجود و لا یسلب عنه الشیء بحقیقة الشئیئیة و هذا هو بسیط الحقيقة و قال إنه «هو حق - خل - د - ط» حق «فندبر»

در مقام واحدیت که مقام ظهور اسماء و صفاتست برؤية المجمع مفصلاً تعبیر کرده اند برای آنکه اعیان ثابته و ماهیات امکانی بظهور تفصیلی مشهود حقیقند و اعیان و ماهیات به تبع اسماء و صفات در مقام تجلی ثانی، به ثبوت مفهومی و تقرر علمی تحقق دارند . اینکه عرفاً و مشایخ صوفیه از برای اعیان ثابته تقرر و ثبوت مفهومی قائلند نمیتوان گفت معنای «بسیط الحقیقه» را بآن نحوی که صدر المتألهین درک کرده و بیان نموده است فهمیده اند چه ثبوت مفهومی و تقرر علمی ماهیات امکان ندارد ملاک علم تفصیلی حق باشد یکی از اشکالات بر اتباع مشاء همین است که ملاک علم تفصیلی حق را صور کلیه و مفاهیم ذهنیه قرار داده اند متعلق علم حق باید حاق خارج و صریح وجود خارجی باشد لذا حکیم نوری (الف) «المولی علی بن جمشید» گفته است . «والحق ان العرفاء و الصوفیة و عظامائهم السابقین حيث قالوا ان منزلة الاعیان فی الاسماء الالهیة منزلة الصور و الحکایات من الحقایق و كذلك منزلة الاسماء من الذات یلزم علیهم القول بكون بسیط الحقیقه کل الاشیاء كما قال به اساطین الحکمة و لکن لما قالوا بثبوت الاعیان بعد مرتبة الاسماء فی العلم ینظر منهم انهم لیسوا من اهل درک هذه المسألة كما هو حقها بل انکروها و ان قالوا ببعض ثمراتها»

المشعر السابع

فی أنه تعالی یعقل (۱) ذاته و یعقل الاشیاء كلها من ذاته، اما انه یعقل

۱ - یکی از مسائل مهم فلسفه الهی اثبات علم تفصیلی در ذات حقست اصولاً مسأله‌ی علم باری باشیاء چه در ذات و قبل از ایجاد و چه فعلی و بعد از ایجاد یکی از مباحث مهم است (الف) اثبات علم تفصیلی در مقام ذات بنحوی که مستلزم محذوری نشود اختصاص بملأ صدرها دارد و همچنین بیان مراتب علم فعلی حق که صفحات عالم وجود باشد بنحوی که از شهود حق، حقایق وجودی را تغییر و انفعال در ذات حق حاصل نشود از مختصات صدر المتألهین است. بطور کلی اقوال حکما در علم حق مختلف است:

۱ - ابونصر فارابی « معلم ثانی » و بوعلی « ابن سینا » و بهمنیار ولو کوری (ب) « ابوالعباس » ملاک علم تفصیلی حق باشیاء را صور مرتسمه میدانند بنا بر این 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 و جمعی دیگر مراتب عالم وجود را از مجردات و مادیات، بسائط و مرکبات علم تفصیلی حق میدانند و علم تفصیلی قبل از ایجاد را در مرتبه ذات منکرند (ج) *

الف - ملاصدرا در مبدء و معاد چاپ سنکی طهران « ۱۳۱۴ » ق ص ۶۶ « فرموده است: « و اما کیفیة علمه بالاشیاء بحيث لا یلزم منه الايجاب ولا کونه فاعلا و قابلا و کثرة فی ذاته ، فاعلم أنها من اعمض المسائل الحکمیة قل من یتهدى الیها سبیلا ولم یزل قدمه فیها حتی الشیخ الرئیس « ابی علی بن سینا » مع براعته و ذکائه الذی لم یعدل به ذکاء و الشیخ الالهی « صاحب الاشراق » مع صفاته فی الذهن و کثرة ارتیاضه بالحکمة و مرتبة کشفه و غیرهما من الفائقین فی العلم و اذا کان هذا حال امثالهم فکیف من دونهم من اسراء عالم الحواس مع غش الطبیعة و مخالفتها « در الهیات اسفار » چاپ سنکی طهران ۱۲۸۲ « ق ص ۳۶ و ۳۷ ، گوید : « فاعلم ان الاهداء بها من أعلى طبقات الکمال الانسانی و الفوز بمعرفتها یجعل الانسان مضاهياً للمقدسین بل من حزب الملائکة المقربین و لصعوبة درکها و غموضها زلت أقدم کثیر من العلماء حتی الشیخ الرئیس 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 - صدر المتألهین در کتب خود قول اتباع مشاء را که بصور مرتسمه قائلند مردود دانسته است در مبدء و معاد « چاپ سنکی طهران ص ۷۹ » گفته است : « ان القول بانبات الصور و تقریر رسوم المدركات فیہ قول فاسد و رأی سخیف و تجاسر فی حق المبدء الاعلی جل کبریائه عن ذلك »

ج - این قول را آخوند ملاصدرا تمام نمیداند چون این قول صریح در نفی علم تفصیلی در مقام ذات است رجوع شود باسفار الهیات « چاپ سنکی ۱۲۸۲ » ق طهران ص ۵۳ و ۵۴ و ۵۵

و ۵۶ و مبدء و معاد چاپ سنکی طهران ۱۳۱۴ « ق ص ۷۹ و ۸۰ و ۸۴

ذاته فلانه بسیط الذات مجرد عن شوب كل نقص و امکان وعدم و كل ماهو كذلك فذاته حاضر لذاته بلا حجاب والعلم ليس الاحضور الوجود بلا غشاوة، فكل ادراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادة وغواشيتها، لان المادة منبع العدم والغيبية، اذ كل 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 لذاته عاقل لذاته و معقول ذاته بأجل عقل، وذاته مبدء كل فيض وجود فبذاته يعقل كل الاشياء عقلاً لاكثره فيه اصلاً

* ۳ - برخی از اهل حکمت و فلسفه مثل فروریوس و عده ای از اتباع مشائین از باب اتحاد صورت عقلی با جوهر عاقل حق را عالم باشیاء میدانند .

۴ - افلاطن الهی و اتباع او ملاک علم تفصیلی حق باشیاء را بصور مفارقه و مثل نوریه میدانند و قائلند که حق تعالی بواسطه شهود ارباب انواع همه حقایق را مشاهده مینماید و وجود خارجی مثل نوری، علم تفصیلی حقست .

۵ - معتزله بواسطه صعوبت تصور تعلق علم بمعدومات قائل به ثبوت ماهیات منفکة عن كافة الوجودات، شده اند و متعلق علم حق را قبل از اشیاء ثابتات ازلیه میدانند .

۶ - محققان از اهل کشف و شهود علم تفصیلی حق را باشیاء قبل از وجود حقایق و ظهور حق در مجالی ممکنات عبارت از ظهور حقیقت وجود در احدیت « ظهور المفصل مجملاً » و تجلی در مقام احدیت و اسماء و صفات بصور اسماء و صفات و اعیان ثابته « ظهور المجمع مفصلاً » میدانند که از آن تعبیر بشهود المفصل مجملاً در احدیت و شهود المجمع مفصلاً در واحدیت نموده اند متعلق علم حق مطابق ظاهر کلمات صوفیه مفاهیم و ماهیاتست که از آنها تعبیر بأعیان ثابته نموده اند ظاهر این قول باطل است ولی بیاطن آن موافق با گفته محققان از متألهین است .

۷ - جمعی حقیقت حق را علم اجمالی مقدم بر کائنات میدانند و مقارن این علم، علم تفصیلی قائلند .

۸ - جمعی ذات حق را علم تفصیلی نسبت بمعلول اول و علم اجمالی بسایر معالیل امکانی میدانند ملاک علم تفصیلی حق نزد آنها صور مرتسمه در عقل اول است تفصیل این اقوال خارج از طور این تعلیقه است .

تحقق الشيء منوط على صحة القبول و عدم المانع و في تعقله تعالى ذاته كلاهما كان ولم يكن له مانع فتحققه ظاهر و ذكر المصنف له وجه تنبيهي بأنه مجرد عن شوب كآ نقص و إمكان و عدم و هذه من لوازم المادة و نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم و مانع الادراك اما المادة و إباء الذاتى فهذه لا يكون هنا و اما شدة الظهور فهى مانع لادراك ماسواه لصغر المدارك و عجز الاحاطة فيه و بين فى وجه كون المادة سبباً لإباء الذاتى للادراك بأن كآ جزء من الجسم كذا لان جريان الحكم فى المادة مبنى على اعتبار تحصلها بالصورة و المادة المتحصلة بالصورة هو الجسم و هو يأبى عن الحضور بسبب المادة و وجود الجسم المادى و حضورها عن الغيبة و ما هذا شأنه ليس من مراتب العلم بالذات و شرط كون الشيء مدر كاً بالذات برائته عن المادة و اما تفاوت الادراك فهو باعتبار نفى اللواحق كلاً او بعضاً و ما هو أشد برائة عن اللواحق فهو أصح حضوراً و حصولاً للمدرك و أدنى مرتبة الحضور للصورة المحسوسة، لان برائتها من المادة فقط مشوب باللواحق و منوط بحضور المادة و أشد حضوراً منها المتخيلة على مراتبها بسبب تفاوت نفى اللواحق فيها و اذا نفى الكآ حصل حق الحصول لمن كان حضوره (١) بذاته و كذا ولم يكن له كفوياً أحد و هو الله الصمد و أجلى الاشياء فى الحضور واجب الوجود و الظهور خالق الكآ فيتأض الفيض علمه بذاته عين ذاته و يعقل كآ الاشياء بذاته لا بمعنى ان الاشياء فى ذاته كما قال : « عقلا لا كثرة فيه » بل علمه بذاته لا يتفك عن علمه بالاشياء و هو فى الازل عالم بالاشياء و بحضور ذاته يحضر الاشياء على وجه يليق بحالها و إطلاق الالفاظ لقصر العبارة فيما لا يحيط به المعنى فلا يوجه « بوجه - خ ل » إليه الاشارة فلا ينبغي أن يبحث فيه أنه المناسب أم لا، بل الواجب حملة على المناسب لان المراد هو لا غيره

ثم ان كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة أو محسوسة ، فهى متحدة

١- و اذا نفى الكآ حصل حق الحصول و الحضور و هو للصورة المعقولة و حق الحضور

لمن كان حضوره بذاته لذاته « د-ط »

الوجود مع وجود ما یدر کها اندر کها - خل، بپرهان فایض علمینا من عند الله (١) وهو: ان کل صورة ادراکية وليکن عقلية، فوجودها في نفسها و معقوليتها و وجودها لعاقلها شيء واحد بلا تغاير، بمعنى أنه لا يمكن أن يفرض للصورة العقلية نحواً آخر من الوجود لم يكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل و الا، لم تكن هي هي .

اي ولم يكن لصورة المعقولة ، صورة معقولة . لزوم عدم كون الصورة المعقولة و فساد مبنی علی تسليم كون وجودها في نفسها عين معقوليتها. وقال (٢) في الاسفار : «وقد صح عند جميع الحكماء أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد بلا اختلاف و كذا المحسوس» فاذا كان مقدمة الدليل متفقة عليها لا يحتاج إلى البيان لكن قيل فيه: إنها لو لم تكن معقولة فلا يخلو اما أن تكون من شأنها أن يعقل أولم يكن، لاسبيل إلى الثاني فان كآ ما حصل في الوجود فمن شأنه أن يصير معقولا ولو بالقوة ، و لاسبيل إلى الاول لان الذي من شأنه أن يعرض له أمر لم يكن حاصل له بالفعل، فذلك لعدم شيء من أسباب وجود ذلك الامر ، اما لفقد ما هو من جهة الفاعل أو لعدم إستعداد القابل و الاول محال لان الصورة ليس لها محل و لا أيضاً فيه جهة قبول او تغير أو إمكان شيء لم يكن بالفعل ؛ لان هذه الامور لا يكون الا في عالم الحركات و قد فرض كون تلك الصورة مجردة لا يتعلق بمادة فثبت ان كآ صورة مجردة فان وجودها في نفسها هو وجودها معقولة بالفعل ، و كذا كآ صورة

١ - ملاصدرا در حاشية منه، در اسفار مبحث عقل و معقولات و در حاشية اين كتاب تاريخ افاضة برهان تضایف را بر اتحاد عقل و عاقل و معقول باين نحو نوشته است (الف) از اين حاشيه تولد اين حكيم عظيم الشأن هم معلوم ميشود و تاريخ هذه الافاضة كان ضحوة يوم الجمعة سابع جمادى الاولى لعام سبع و ثلاثين بعد الالف (١٠٣٧) من الهجرة النبوية المصطفوية (ص)، و قد مضى من عمر المؤلف ثمان و خمسون «٥٨» سنة هجرية قمرية

٢ - اسفار چاپ سنكي طهران ١٢٨٢ ه ق ص ٢٧٨ .

محسوسه و کُلّ صورة متخیلة فان وجودهما فی نفسهما هو محسوسیتها و محسوسیتها هی وجودهما للجوهر الحاس فاذا كان هكذا من کون معقولیة المعقول هو بعینه نحو وجوده للعاقل لا غیر (۱) و کذا محسوسیة المحسوس هی وجوده للجوهر الحاس لا غیر ، فیلزم من ذلك أن یکون عاقل مثل هذا المعقول غیر مبین الذات من وجوده . کما قال :

۱- برای اثبات اتحاد صورت معقوله با جوهر نفس دلایل زیادی میتوان ذکر نمود یکی از باب اتحاد هیولی و صورت (الف) چون بنا بر حرکت جوهری نفس متحول بصورتهاى علمى گوناگون میگردد و صور علمى صورت تمامیه وجود ذات نفسند. شیخ و اتباع او و شیخ الاشراف و اتراب و پیروان او چون منکر حرکت جوهری و اتحاد ماده و صورتند و بین اتحاد لامتحصل بامتحصل و اتحاد دو موجود متحصل خلط کرده اند اتحاد عاقل و معقول را انکار نموده اند .

برهان دیگر بر اتحاد عاقل و معقول همان شهود نفس، صور کلیات را میباید چون اگر صور کلی که موجودات کامل و مجرد از ماده اند داخل وجود نفس نباشند و نفس بهمان قوه و ابهام خود باقی بماند و لولا اینکه هزاران صورت را ادراک نماید و هیچ تغییر و تحولی در ذاتش حاصل نگردد شهود صور عقلی مجرد که وجودات نورانیه اند برایش میسر نخواهد بود چون ادراک عبارتة اخراى نیل نفس و رسیدن او به صور کلی عقلی میباشد خصوصاً بنا بر آنکه نفس را خلاق صور و صور را قائم بنفس بدانیم بقیام صدورى نه حلولى. چون در مجردات حلول معنا ندارد و حلول چیزی در چیزی در جسمانیات است پس نفس باید نائل شود صور کلیه را و محیط بر آن صور شود و آن صور بنحو وحدت و صرافت در باطن

الف- باین برهان صدر المتألهین در موارد زیادی از کتب خود استدلال نموده است رجوع شود. به مبحث عقل و معقولات اسفار چاپ سنکی طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۷۹ « حصول صورة الطبيعية للمادة التي يستكمل بها و یصیر ذاتاً متحصلة اخرى يشبه هذا الحصول الادراکی فکما لیست المادة شیئاً من الاشياء المعینة بالفعل الا بالصورة و لیس لحوق الصورة بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانبین الى الاخر ، بل بأن يتحول المسادة من مرتبة النقص الى مرتبة الکمال » حصول ادراک از برای نفس عبارتة اخراى تحولات ذاتیه از برای نفس است چون نفس در اول ادراکات ماده صرفه و بواسطه تحولات جوهری بالفعل میگردد پس صور عقلی اعراض زائد بر وجود نفس نیستند بلکه ملاک تحول ذاتی روحند، اتحاد عاقل و معقول عبارتة اخراى سیر استکمالی روح و منشاء اتحاد نفس با عقل فعال است چون اتحاد عاقل و معقول بدون اتحاد نفس با عقل فعال ممکن نیست

فاذا تقررهذا فنقول: لايمكن أن يكون تلك الصورة متباينة الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها وجود وعاقلها وجود آخر عرضت لهما إضافة المعقولة و العاقلية ، كالأب والابن والملك والمدينة وسائر الأمور المضافة التي عرضتها الإضافة بعد وجود الذات والالم يكن وجودها بعينه معقوليتها و قد فرضناها كذلك هذا « خلف »

قبیل : « إن الملازمة التي ادعى بين عدم الاتحاد و إعتبار كلاً واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر في محلّ المنع. واجب أن الاثنينية فرع الامتياز فكلاً إثنين يمتاز كلاً منهما عن الآخر بحيث يمكن للعقل أن يشير إلى كلاً منهما

بذات نفس موجود باشند و نفس بوحدتها ساری در صور باشد بسرائان فعلی (الف) شیخ وسائر حکما باید ادراک نفس صورت عقلی را نظیر توسط آلات صنایع و مادی بدانند.

برهان دیگر بر اتحاد عاقل و معقول همان قیام صدوری معقولات است نسبت بوجود نفس چون قیام حلولی از خواص اعراض و صور جسمانیست نه موجودات کامل مجرد از صقع عقول فعاله و عقل و معقولات.

برهان چهارم بر اتحاد همان مشاهده نفس است کلیات را بمشاهدة ارباب و انواع چون عقول متكافئه عرضیه خزینه ادراکات و اصل ثابت موجودات این عالم میباشد و صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی ، علم برای انسان حاصل نمیشود مگر باشراقات و اضافات حاصل بین نفس و موجودات بلاد تجرد آباد. اتصال نفس بعقل فعال یارب النوع ، باره آخرای حصول وجود خطوط شعاعیه موجود بین نفس و عقل است و ایاها یتلقى العقل عند ادراکه للكلیات والحدود والبراهین تنحو نحو هذه» (ب)

الف - بهمین مطلب صدر الحکماء در اسفار چاپ سنکی طهران ۱۲۸۲ هـ ق مبحث عقل و معقولات ص ۲۷۹ تصریح کرده است ، « تلك القوة الایفعالية بماذا ادركت الصورة العقلية أتدركها بذاتها المعرأة عن الصور العقلیات، فلیت شعری کیف يدرك ذات عاریة جاهلة غیر مستنيرة بنور عقلی صورة نيرة فی ذاتها معقولة صرفة فان أدركها بذاتها فالذات العارئة الجاهلة العامية العمياء کیف تدرك صورة علمية والعین العمياء کیف تبصرون ترى - فمن لم يجعل الله نورا فماله من نور» این برهان نزد عارف بقواعد عقلی و محیط بر مسائل فلسفی برهان متین و قوی میباشد اگر چه برای متوسطین نافع نیست فضلا از شخص مبتدی

ب - برای بحث کامل این مبحث رجوع شود بکتاب شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا تألیف نگارنده از ص ۱۱۷ تا ۱۳۶ - چاپ مشهد ۱۳۸۱ هـ ق از انتشارات کتابفروشی زوار

إشارة عقلية بأنه غير صاحبه ، و معناه أن يلاحظ العقل كلا منهما بدون الآخر ، و فيه انه إن اراد ان معنى ذلك أن يلاحظ العقل أحدهما بدون ملاحظة الآخر فهو ممنوع إذ لا يلزم من الامتياز هذا. و إن اراد أن معنى ذلك ان ملاحظة هذا غير ملاحظة ذلك فهو مسلم. لكن هذا لا يستلزم إنفكاك إحدى الملاحظتين عن الأخرى فلا يلزم المدعى. اقول : الفرق بين اللازم الخارجى و اللازم الداخلى أى الجزء كما حقق هو أن ملاحظة الكل بدون الجزء لا يجوز بخلاف اللازم يمتنع المنع « فتدبر »

فان لم نلزم من ذلك ان الصورة المعقولة فى حد نفسها مع فرض تفردھا عما عداھا هى معقولة فيكون عاقلة أيضاً. اذا لمعقولة لا يتصور حصولها و وجودها - خل، بدون العاقلية كما هو شأن المتضايقين (١) و حيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فيكون معقولة لذاتها

١ - خلاصه برهان تضایف که صدرالدين شيرازى در موارد متعدد از کتب خود ذکر کرده است اين است : صور اشیاء و فعلیات برد و قسمند يك قسم حلول در مواد جسمانى نحوه وجود آنهاست و حالتی غير از حلول در ماده ندارند و ممکن است بالفعل بدون تقوم بماده حصول پیدا نمایند و موجودی که نحوه وجودش حلول در غير باشد صلاحیت از برای ادراك ندارد نه مدرك و نه مدرك واقع میشود يعنى نه چیزی را خود ادراك مينمايد و نه ميتوان آن را با چنین وجودی ادراك نمود لذا موجودات واقع در عالم حرکات و متحرکات ممکن نیست با وجود خاص خود ادراك شوند مگر بتقسیر مقرر و تجريد مجرد بر اين مطلب جميع حکماء تصريح کرده اند ولی در اين که چنین موجوداتی بالذات متعلق علم خدا میباشد یا نمى باشند اختلاف کرده اند (الف) .

يك قسم دیگر از صور، حلول در ماده و هیولا ندارد ولی از مقدار جسمانى خالی نمیباشد چنین وجودی وجود ادراکی و علميست و اینکه شيخ و دیگران گفته اند صور جزئی در نفس مثل صورت زید «مثلاً» مادی اند چون فرض قسمت در آنها میشود؛ حرفيست که از پیشگاه تحقیق دور است چون عقل در مقام قسمت ایجاد مينمايد جسم و فرد مماثل آن را نه آنکه قسمت در همان صورت واقع شود لذا ملاصدرا صور جزئی قائم بنفس را مجرد و لاجرم مدرك جزئیات؛ حس مشترك و خیال بلکه جميع قوای باطنی را از ماده مجرد میدانند

الف - سيد داماد و خواجه و شيخ اشراق و برخی دیگر سجل کون و عالم ماده را از مراتب اخير علم حق میدانند ولی صدرالحکما اين مطلب را نادرست میدانند و حق هم با اوست

قیل: یرد علی قوله: فاذن لزم من ذلك ان الصورة (۱) الی آخره. انه إن

*(الف) حکمای قبل از ملا صدرا فقط صورت عقلی را مجرد از ماده میدانسته اند و قائل بتجرد برزخی نبوده اند صور کلی عقلی، هم از ماده و هم از مقدار جسمانی تجرد دارند و معنای سرفند و بحسب نفس ذات مشهود و معلومند و معقولیت نحوه وجود آنهاست و حصول چنین صوری در نفس، مبدء کمالات و منبع حسنات و منشاء نیل بلذات و درجات است که در حق آن گفته شده است: «لا عین رأی ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر» تجرد یک قسم از صور عقلی بحسب فطرت و اصل وجود است مثل عقول صادر از مبدء جود که نحوه وجودشان وجود تجردی و از ماده و مقدار معرا میباشد قسم دیگر از موجودات بالذات تجرد ندارند و نحوه وجودشان وجودی مادی و غیر ادراکیست ولی امکان دارد که جهات مانع از ادراک را از آن تقشیر نمود و بوجودی کامل و مجرد آن را ادراک نمود مثل صور کلیه ای که از موجودات جسمانی انتزاع میشوند. موجودیکه نحوه وجودش وجود مادی باشد و صورتی نفس از آن انتزاع نماید آن صورت متمثل نزد نفس و اصل وجودش قائم بنفس و حالتی غیر از تمثل نزد نفس ندارد لذا حکما گفته اند: هر صورت کلیه قائم بنفس وجود فی نفسه آن عین وجودش از برای نفس میباشد و حالتی غیر از این حالت ندارد.

اگر از برای صورت عقلی وجودی بمابین بانفس لحاظ شود بنحوی که ارتباط بین آنها بمجرد حال بودن و محل بودن باشد بنحوی که بشود هر یک را بدون دیگری ملاحظه نمود لازم میآید که در صمیم ذات معقول نباشد و بالفعل بودن آن در معقولیت امری طاری و عارض بر آن باشد و این خود خلاف فرض است و نمیشود صورت مجرد معقول بالفعل، اتصاف آن بمعقولیت متأخر از ذات آن باشد چون فرق است بین اتصاف صورت عقلیه بمعقولیت و اتصاف جسم بحرکت و متحرکیت صورت معقوله شأنی غیر از معقول بودن ندارد و انسلاخ آن از این وصف محال است ولی وصف حرکت از برای جسم این نحو نمیباشد و معقول احتیاج بماعقلی غیر از خود ندارد چون معقول است باقطع نظر از جمیع اغیار و اگر عاقل امری بمابین باوجود معقول باشد لازم آید انفکاک عاقلیت از معقولیت در حالتی که متضائفان در اصل وجود و درجات وجودی تکافؤ دارند المتضائفان متکافئان وجوداً و عدماً، قوه و فعلاً، هر صورت معقوله ای عقل و عاقل و معقولست. تفصیل این کلام در این تعلیقات خواهد آمد انشاء الله تعالی شأنه.

۱- الصورة المعقولة فی نفسها مع فرض تفرد عاقل ماعداهاهی معقولة. انه ان اراد الخ و...

الف- رجوع شود بر سالة شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا چاپ مشهد ۱۳۸۱ هـ قاز

انتشارات کتابفروشی زوار ص ۶۲ تا ۸۰

اراد ان الصورة المعقولة في نفسها مع فرض عدم جميع مسا عداها هي معقولة فنقول: على هذا التقدير لا يكون تلك الصورة شيئاً من الاشياء فضلاً عن أن تكون معقولة، وان اراد أن تلك الصورة مع عدم ملاحظة ما عداها معقولة، فمسلّم (۱)

۱ - حکیم سبزواری مسلک تضایف را تمام ندانسته و در شرح منظومه (الف) چنین گفته است: «مسلک تضایفی که ملاسدرابرای اثبات اتحاد ذکر کرده است نزد من تمام نیست بواسطه آنچه چیزی که مادر تعلیقات خود بر اسفار ذکر کرده ایم چه گونه با تضایف این معنی ثابت میشود در حالتی که علیت و معلولیت دوشی متضایفند و متحد نیستند و همچنین محرکیت و متحرکیت».

حکیم فرزانه مرحوم آقامیرزا مهدی آشتیانی «قدسه» در حواشی بر منظومه (ب) در مقام جواب حکیم سبزواری و تأیید ملاسدر گفته است: «ولا ینقض هذا بالعلیة والمعلولیة وما ضاهاهما وذلك لان المعلول بالذات لکونه ربطاً صرفاً و فقراً محضاً معلول بالعلة وبالنظر اليها بالذات و مع قطع النظر عنها وهذا بخلاف المعقول بالذات لما دريت انه معقول بذاته مع قطع النظر عن جميع مبیانات ذاته و مغایرات حقیقته و معلولیة المعقول بالذات لغيره و احتیاجه الى العلة الاعدادية أو الايجابية أحياناً لا یقتضى توقف لحاظ معقولیته علیها و احتیاجها اليها مطلقاً من حيث كونها معقولا و الا لتوقف كل معقول بالحقیقة و الذات لكل عاقل ولوللذات حتى الحقیقة المقدسة الوجوبیة وهذا مما قضت ببطلانه الضرورة و الاتساق و حکمت بفساده قاطبة الانتظار و الاذواق، و حسب ان اتحاد العاقلیة و المعقولیة مستلزم لاتحاد المتقابلین الذی لاریب فی امتناعه عند الفریقین مع نقضه بعلم المجرّد بذاته ما یدفعه، تذکر ما تقرر فی مقارنه من ان مطلق التضایف لیس من التقابل الذی یمتنع اجتماع افراده (ج) فی الصدق علی ذات واحدة من جهة فاردة و ببيان آخر لو كان المعقول بالذات مبیاناً مع العاقل لامکن اعتبار تحقق كل واحد منهما مع عزل النظر عن الآخر لقضاء الاتنیة بذلك وهذا فرع ان يكون للمعقول بالذات وجود سوى ذاك الوجود و شأن غیر هذا الشأن مع ان وجوده فی نفسه و وجوده للعاقل واحد و لا شأن له غیر المعقولیة بالفعل فالاعتبار المذكور محال و الاتحاد بینهما ثابت و هو المطلوب» *

الف - شرح منظومه چاپ ناصری ص ۳۳

ب - حواشی بر شرح منظومه منطق چاپ طهران ۱۳۷۱ هـ ق ص ۹۸ و ۹۹

ج - باین معنا که متضایفان از اقسام تقابلی که اجتماع افراد آن ممکن نباشد نیستند شیخ الرئیس هم اشاره فرموده است. رجوع شود بسافسار اربعه حساب سنگی طهران مبحث عاقل و معقول «فصل فی تحقیق أن کون الشیء عاقلاً و معقولا الخ» ص ۲۸۶ فصل ۱۸۵

لکن لانسلّم کونها عاقلة إذ تحقق أحد المتضایفین بدون الاخر مجال وعلی هذا لولم یکن عاقلة لایلزم ذلك المجال أو المضاف الاخر متحقق و إن لم یکن معتبراً و لایلزم حیثئذ ملاحظة المعقولة بدون العاقلية « فنظن » اقول : و فی القلب من القرطاس شیء ، هذا مدار بحث أكثر الوهم و مبنی شک بعض أهل الشک و خطر لی فی سابق الايام « الزمان - خ ل » فی أول نظری و ملاحظتی فی هذا البیان من أنه یمكن أن یكون وجود العاقل المغایر لازماً لوجود المعقول بما هو معقول فوجود الملزوم مع فرض عدم اللازم کیف یكون. ثم أقول : (۱) وجود

خلاصه کلام آنکه معقول بالفعل و معقول بالذات معقولیت در صمیم ذاتش ماخوذ است و این معنی بدون لحاظ غیر از برای آن ثابتست و اگر عاقل خارج از ذات آن باشد لازم آید که صورت معقوله در مرتبه ذات معقول نباشد و نقض بمعلول بالذات وارد نیست چون معلول صرف ربط بعلمت است « فافهم و تأمل »

۱- حکیم بارع و عارف کامل مرحوم آقامیرزا مهدی آشتیانی « قدس الله عقله » در حواشی بر شرح منظومه (الف) در بیان مرام صدر المتألهین و استدلال بیرهان تضایف در تقریر کلام صدر الحکما گفته است : « والقول بالاتحاد (ب) کان متلقياً بالتبول عند العرفاء و المکشفین كما اشار الیه قدوة العارفين (ج) و کان مذهباً شیعياً عند حکماء الاسلام و فلاسفة المتأخرین لانه کان بعیداً لغور صعب المنال لم یتیسر بلوغ معالم نجاهه لغير ارباب الذوق و الحال حتی وصلت النبوة الی کمیت الحلبة و محیی قواعد الحکمة و بالیات رمائم عظام الفلسفة ، افضل فلاسفة المتأخرین صدر الحکماء و المتألهین « قدوة » فحقق هذه المسألة و غيرها من امهات المسائل و اثبتها بساوثق البراهین و الدلائل بتأسيس اصول فلسفیه و تشیید ارکان قواعد ذوقیه اشراقیه من سرابیه الماهیه و اصالة الوجود و مساوقته مع الوحدة و التشخص و کونه حقیقه بسیطة ذات مراتب متفاوتة و درجات متفاوتة غیر متبانیة بالافراد قابلة للشدة و الضعف و التضغف و الاشتداد و انه کلما کان ابط و فی التحصل و التحقق اقوی ، کان احاطته بالمعانی و الماهیات و جمعه »

الف - تعلیقات بر شرح منظومه منطق جاب طهران ۱۳۷۱ هـ ق ص ۹۶

ب - اتحاد عاقل و معقول در علم بغیر

ج - مشنوی در منظومه میفرماید :

ما بقی خود استخوان و ریشه ای

ای برادر تو همه اندیشه ای

و ره بود خاری ، تو هیمة گلخنی

گر گلست اندیشه تو گلخنی

قول بالاتحاد مختار عرفاء بوده است .

الملزوم مع عدم اللازم المفروض يدل على عدم اللزوم بحسب الواقع؛ وأما بيان

للکمالات وشتات ما تفرق منها في غيره من الموجودات أكمل و أوفى وان مرجع العلم والادراك مطلقا الى نوع من الوجود النوري وضرب من التحصل التجردى وان وجود المدرك بالذات في نفسه وللمدرك واحد الى غير ذلك من الاصول والقواعد حتى صارت عند ارباب الحكمة من المسلمات وعند ارباب المعرفة من الواضحات وسيجيء انشاء الله تعالى تحقيقها بالبيان المستوفى في مبحث الوجود الذهني من الفلسفة الاولى ومبحث علم الواجب تقدس وتعالى. ولكن لما كان الحوالة موجبة لملال الخاطر و كلال الناظر وتحير البادى وتكدر الوارد والشادى فنشير اليه بطريق الاجمال حسبما يقتضيه المقام والحال ونقول: مجمل مراده حسبما يستفاد من كلامه ان الاتحاد بين امرين اما ان يكون بين المتحصلين او بين اللامتحصلين او بين اللامتحصل والمتحصل والاول والثاني مساوقان لاتحاد الاثنین المستلزم لاجتماع النقيضين فبقى ما يمكن وقوعه محصوراً في ثانی الاخيرين وهو مراد القائل بالاتحاد السالك مسلك السداد اذ ليس مراده منه اتحاد الهوية الشخصية (الف) للمدرك بالعرض بحدها مع الهوية المينية بنحو تجاوزا في العالی عن مقامه او تجاوز السافل عن طوره وحده ولا اتحاد مفهومه او مهيمته مع ماهية المدرك او مفهومه الاضافى حتى يكون من قبيل الاول او الثاني بل المراد اتحاد ماهيات المدركات مع وجود المدرك، اتحاد الفىء مع الشىء، واللامتحصل مع المتحصل وانطواء شتات وجوداتها في وجوده الاحدى الجمعى انطواء الانوار الضعيفة فى النور الشديد القوى والعقول التفصيلية فى العقل البسيط الاجمالى (ب) فى مقام شعب الصدع والكثرة فى الوحدة وبسط نوره الفعلى و اضافته الاشرافية على جميع المدركات كل فى مرتبته وحده، فى مقام صدع الشعب والوحدة فى الكثرة بحيث يكون ماء مدين وجود المدرك وعين حيوة حقیقة العاقل منبع كل العيون الوجودية للمعقولات ومنبجس تمام الماهيات والحقايق الامرية والخلقية للمدركات ويصير فى نهاية مسيره الاستكالى وغاية تحوله الذاتى شمساً مضیئة يستضىء بنورها جميع المعلومات بل كافة الموجودات وعالماً عقلياً مظاهياً للعالم العینى، ابن حکيم محقق مقدماتى را که اتحاد عاقل و معقول برآن توقف دارد*

الف - شيخ الرئيس وخواجه و ساير منكران اتحاد عاقل و معقول گمان کرده اند که قول باتحاد مستلزم اتحاد و يگانگى دو موجود متحصل است درحالتى که اتحاد اثنین محال است و دو موجود بالفعل موجود بوجود واحد نشوند بلکه مراد از اتحاد استكمال نفس و بالجمله اتحاد متحصل بالامتحصل است و ميشود موجودى دراستكمال داراى مراتب و درجات مختلف از فعليت و تحقق گردد .

ب - چون اتحاد از طرق مختلف اثبات ميشود يکى از طرق، اثبات اتحاد، از ناحیه کثرت در وحدتست

وجود الملزوم وهو كما قال المستدل : المعقول بما هو معقول وجوده في نفسه بطور اجمال و فشرده در این تعلیقه ذکر کرده است مثل آنکه نفس ماده معقولاتست و اتحاد همان استکمال جوهری و حرکت ذاتی نفس است و آنکه نفس در مقام استکمال عقل بسیط اجمالی و خلاق نسبت بصور مفصله میشود و دیگر آنکه اضافه نفس بصور عقلی اضافه اشراقیه است و روح بعد از استکمالات و تحولات ذاتی محیط بحقایق موجوده و مشهد ظهور حقایق میگردد و وقتی نفس ناطقه خلیفه الله میشود که مظهر تفصیل و ظهور جمیع اسماء و صفات حق گردد و بمقام بساطت و تروحن و مجرد تمام از ماده بگردد و لان کل عاقل مجرد عن الکوین و مطهر عن النقص و الرین بسیط فی ذاته بل تصیر بسیط الحقیقه کل الاشیاء و تمامها، اصل برهان را این نحو تقریر کرده است : « بر طبق قواعد برهنه برگشت علم و تعقل «مطلقاً» بیک نوع از وجود مجرد خالص از شوب قوه و نقصان و عدم و فقدان است و هر صورت مدرك و معقول بالذات و بالفعل وجود نفسی آن عین وجود مدرك و عاقل خود میباشد بدون اختلاف جهت و تکثر و تعدد حیثیت و این معنی نزد مجققان از فن ثابت است که صورت معقول بالذات و مدرك حقیقی در حد ذات و صمیم حقیقت خود موصوف بتجرد از ماده و تنزه از علایق ماده میباشد و بوجود فعلی نوری ادراکی متصف است و شأن و حالتی غیر از این شأن ندارد و این وجود ادراکی عقلی علت ادراک نفس و اتصاف آن بـ مدرك میباشد ام از آنکه تجرید چنین وجودی بحسب فطرت و اصل ذات باشد یا بتجرید مجرد و تقشیر مقرر «فهی فی حریم ذاتها و تخوم جوهر حقیقتها مع قطع النظر عن جمیع الاغیار و تجرید النظر و الاعتبار متصفة بالنورية الفعلية و المعقولة الحقیقیة التي هی مبده المعقولة و منشأها و عین وجودها فی نفسها الذی هو عین وجودها للعاقل سواء عقلاها عاقل خارج ام لا و لان المعقولة لا تتحقق بدون العاقلة لِمکان التضایف بینهما و لا یکفی فی ذلک عاقلة النفس لو فرضت مغایرة لها بماینة ایاها و کذا کل ما کان مغایراً لها لان المفروض اتصافها بها مع قطع النظر عن جمیع الاغیار فیجب ان تكون متصفة فی هذا الحد و تلك المرتبة بالعاقلة و المدركية التي هی عین ذاتها ایضاً، فهی فیحد ذاتها و جوهر حقیقتها عاقلة و مدركة كما انها معقولة و مدركة فی هذا الحد و هذا هو المعنى بالاتحاد و الله الموفق للرشاد و السداد، این تقریر همان توضیح کلمات صدر المتألهین (الف) در تقریر تضایف است چون صورت معقوله بعد از آنکه معقول بالذات فرض شد و در معقول بالذات لحاظ حالتی غیر از بودن آن معقول بالفعل، نشود باید عاقل آن با آن متحد الوجود باشد و الا لازم آید که معقول بالفعل باشد و عاقل موجود نباشد در حالتی که معقول بالفعل بدون عاقل بالفعل امکان ندارد «لمکان التضایف» .

ومعقوليته و وجوده للمعاقل شيء واحد بلا إختلاف جهة فإذا لاحظ العقل، المعقول في هذه الملاحظة بدون ملاحظة الآخر كما سلم الباحث ففي هذه الملاحظة للمعقول وجود في نفسه فله للمعاقل في هذه الملاحظة وجود أيضاً و وجود المعقل الخارج، خارج عن هذه الملاحظة بإذعان الخصم فثبت الانحداد .

ثم الموضوع أولاً ان ههنا ذاتاً يعقل الأشياء المعقولة لها و لزم من البرهان ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها و ليس الا الذي فرضناه، فظهر و تبين مما ذكرنا أن كل عاقل يجب أن يكون متحد الوجود مع معقوله فهو المطلوب .

ثم المفروض أولاً ان ههنا ذاتاً تعقل الصورة مع أنها على الفرض أعني تجردها عما عداها يكون معقولة لذاتها فإذا لم يكن متحدة الوجود معها، لزم لشيء واحد وجودان لانه كان معقولا لشيئين متغايرين و هذا باطل و ثبت حقيقة مقتضى البرهان و لزم منه ان المعقولات متحدة مع من تعقلها في الوجود ولا يمكن إعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن إعتبار صاحبه وهو المراد .

و هذا البرهان جار في سائر الإدراكات الوهمية و الخيالية و الحسية حتى أن الجوهر الحساس (الحاس-خل، منا، يتحد مع الصورة المحسوسة بالذات دون ما خرج عن التصور كالسما و الارض وغيرهما من الماديات التي ليست وجودها وجوداً ادراكياً «فتدبر» واحسن اعمال رويتك فانه صفة المثال والله ولي الفضل والافضال. لان كل صورة إدراكية وليكن حسية فوجودها في نفسها و محسوسيتها و وجودها لحاسها شيء واحد بلا تغاير، بمعنى أنه لا يمكن أن يفرض للصورة الحسية نحو آخر من الوجود لم يكن هي بحسبه محسوسة لذلك الحاس و إلا لم تكن «هي هي» فإذا تقرّر هذا فنقول : لا يمكن أن يكون تلك الصورة مباينة الوجود عن وجود مدر كها و حاسها حتى يكون لها وجود ولمدر كها وجود آخر عرضت لها المضافة و إلا لم يكن وجودها بعينه محسوسيتها والفرق بين الصورة المدر كة بالذات والمدر كة بالعرض أن المدر كة بالعرض ليس وجودها

بعینه مدر کیتها (۱) و وجودها للمدرك ولايجرى البرهان فيها وأمر بحسن الاعمال والتدبر « لان أكثر الفضلاء وكذا الشيخ «ره» يزعمون ان القول بالاتحاد مبنی على إعتقاد هم الفاسدة أعنى وحدة الوجود على المعنى المقرّر عند القوم فعلى هذا لا يحتاج إلى البرهان و ماوجه التجشّم و ما وجه التخصيص بالمدرك؛ ومعلوم عند ذوى البصائر ليس المراد ماهو الواقع فى الخواطر من وحدة الوجود وليس مبنی الاتحاد على الفساد، بل بناء الامر على خير الكلام كما قال امام الانام : « أمر بين الامرین « فتدبر .

المشعر الثامن

فى أن الوجود «الموجود-خل، بالحقیقة هو الواحد الحق المتعال فكل ما سواه بما هو، مأخوذ بنفسه، هالك دون وجهه الكريم

۱- نگارنده در بیان آراء فلسفى ملاصدرا نوشته است (الف): برهان تضایف که صدر المتألهین برای اثبات اتحاد عاقل و معقول بآن تمسک جسته است خالى از مناقشه نمى باشد برای آنکه مراد از معقول بالذات که تمثّل نزد جوهر عاقل دارد مقابل معقول بالعرض است که مناط ادراك در آن موجود نمى باشد این صورت علمیه و وجود ادراکی بنا بر مذاق مشهور چون حلول در نفس دارد با نفس بدو وجود موجودند چون عرض از مرتبه ذات معروض تأخر دارد و سبب معقولیت و معلومیت چنین صورتی وجود مدرك است که مبداء حصول چنین عرضی میباشد و چون عرض از کمالات ثانوی از برای موضوع میباشد ملاك خروج نفس از قوه بفعل در صمیم ذاتش نمى باشد بنا بر مذاق مشهور از حکما (قدست اسرارهم) تحول در نفس محال است و عرض نفسانی مفیر جوهر نفس نخواهد شد آنچه که مبداء حصول صورت عقلی می باشد منشأ اتصاف آن بمعقولیت نیز میگردد و ما بطور کلی و مطلق نمیتوانیم بگوئیم هر صورت معقوله و حقیقت مجرد چه حقیقت حقه حق و چه جواهر مجرد و چه صور حاله در موضوعات مثل صور علمیه بنا بر مذاق جمیع حکما معقولست بذاته ولو آنکه عاقلی در عالم نباشد .

برهان تضایف به تنهایی بعقیده نگارنده اتحاد را اثبات نمى نماید و ظاهراً *

لما علمت أن الماهیات لاتأصل لها فی الکنون وأن الجاعل التام بنفس

صدر المتألهین برهان تضایف را برهان جداگانه میدانند، برهان تضایف فقط اثبات مینماید که متضائفان باید دراصل وجود و درجات وجود تکافؤ داشته باشند اتحاد باید با برهان دیگر اثبات شود و فقط با برهان تضایف نمیشود استدلال کرد. اگر گفته شود هر صورت معقوله چون مجرد از ماده دارد مقتضی ادراک در آن وجود دارد پس هر مجردی عقل و عاقل و معقول است جواب میدهیم این ربطی ببرهان تضایف ندارد. و اگر کسی بگوید صورت عقلیه چون وجود مجرد است و نفس، چنین صورتی را قبل از حلول واجد نبوده است و بعد از وجود آن چگونه آن را ادراک مینماید و چگونه میشود چنین صورتی بدون اتحاد با نفس عین عقلی و بصیر معنوی نفس باشد جواب میدهیم اگر تمامیت برهان تضایف مبتنی بر این مطلب باشد برهان جداگانه نمی باشد و همین برهان به تنهایی همانطوریکه ذکر شد اتحاد عاقل و معقول را اثبات مینماید.

یکی از اکابر فن حکمت (الف) در بیان مرام صدر المتألهین چنین فرموده است : و اعلم أن محصل ما أفاده صدر أعظم الحكماء (قدمه) فی بیان ذلك البرهان فی الاسفار وسایر مسفوراته : ان المعقول بالذات وهو الصورة المعقولة الحاضرة بذاتها لدى النفس لا وجود له ولا تحصل الا كونه معقولا ومتمثلا بین یدی النفس وهو مضائف للعاقل بالفعل بالضرورة ، اذ كما ان المتضائفین متكائفان فی اصل الوجود فهما متضائفان فی 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 بالشئ عرضاً زائداً علی ذات العاقل سواء كانت كيفاً نفسانياً كما هو المشهور وانفعالا أو اضافة محضة كما توهمه الرازی فلا محالة كانت متأخرة عن جوهر العاقل ونحو وجوده الذي يكون به عاقلاً ومضائفاً للمعقول بالذات غیر صائرة فی جوهر ذاته وحق هویته ضرورة تأخر العرض الخارجی عن مرتبة معروضه تأخراً وجودياً وحيث ان النفس كانت قبل حلول تلك الصورة فی ذاتها عاقلة بالقوة فمعد حلولها وتأخرها عن جوهر النفس فبم صارت عاقلة بالفعل لتلك الصورة مع بقائها فی جوهرها علی ما كانت علیها من قوة العاقلية لوضوح ان المعقول بالفعل لتأخرها عن جوهر العاقل كما هو المفروض لاتصلح لان تكون فعلا فی قبال تلك القوة و محال ان یصیر فعلية لجوهر العاقل وكما لا جوهریاً معتبراً فی هویته لان المعقول متأخر وجوداً عن العاقل وفعلية الحقيقة الجوهرية لا یعقل ان يكون خارجاً عنها متأخراً عنها فان شئت قلت: النفس مع بقائها علی قوة العاقلية بعد حلول تلك الصورة المعقولة فهي أعمی فی ذاتها فكيف

الف - حکیم محقق سیدالمجتهدين آقاي حاج ميرزا سيد ابوالحسن قزوینی دام ظلّه العالی

در حاشیهی اسفار

وجوده جاعل و أن المجمعول ليس الانحواً من الوجود وأنه بنفسه مجمعول

بدرک المعقول بذاته بل فرض العرضية للمعقول المستلزمة لتأخرها عن جوهر العاقل مصادم للقول بحضورها لدى العاقل الای مجرد اللفظ والعبارة؛ واما علی القول باتحاد المعقول بالذات مع العاقل فيكون الصورة المعقولة جوهرية بجوهرية النفس وسائرة في هويتها و موجبة لتبدلها الجوهري بفعلية العاقلية ولا تكون الصورة متأخرة عن هوية النفس حتى يكون النفس باقية علی القوة والا استعداد المحض بل النفس تتصور بتلك الصورة تصور المادة الجوهرية بالصورة الجوهرية المأخوذة في قوام هوية المادة في مرتبة الفعلية فثبت بالبرهان الساطع القاطع ان النفس متحدة بصورها الا دراکية. وعندی ان برهان التضايف من احکم البراهین واتقنها .

چون نفس نزد جمهور حکمای اسلام (قدست اسرارهم) بحسب اول وجود جوهر مجرد از ماده است و ترکیب از ماده و صورت ندارد صور علمیه ای که بر او وارد می شوند اعراض ذهنیه و از مقوله کیف و کمال ثانی از برای صورت نوعیه اند روی همین جهت قوه قبول صور در ماده نفس نمی باشد بنحوی که صور علمیه سبب خروج ماده ی نفس از قوه بفعلیت کردند 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 و عاقل بالقوه بوده باشد والا باید با این تقریر هر عرضی را با وجود معروض متحد دانست علاوه بر این آخوند (ره) فرموده است: چون صورت معقوله حقیقتی غیر از معقولیت ندارد و حیثیت ذاتش عین معقولیت می باشد اعم از آنکه عاقلی در عالم باشد یا نباشد پس باید حقیقت عاقل از آن جدا نباشد والا لازم آید معقول موجود باشد و عاقل نداشته باشد. غیر از این تقریر است که استاد علامه دادام الله تعالی علوه و مجدده بیان فرموده است فرموده است «حرسه الله تعالی» ظاهراً بیان مراد صدر المتألهین نمی باشد .

درست است که کلمات حکیم سبزواری در این باب مضطرب است ولی مناقشه اش بر برهان تضايف و ارد است (الف)

اگر کسی بگوید نفس مجردة بالفعل که همه ی جهات وجودی آن تمام است امکان ندارد محل اعراض شود بدون آنکه استعداد قبول در آن باشد و اگر در شیء استعداد قبول بود دارای هیولاست و منافات با بساطت نفس دارد علاوه بر این باید مجرد همه کمالات را در اول مرحله وجود واجد باشد پس باید نفس جسمانی الحدوث و هیولاجهت صور علمیه باشد گفته میشود این خود برهان نیست بر حرکت جوهریه و اتحاد عاقل و معقول*

الف - چون تضايف، تکافؤ در رتبه را اثبات مینماید ولی اتحاد را اثبات نمی نماید قیام صورت عقلی بنا به مذاق مشهور قیام حلولیست معقول معقولست بعقل مقوم وجود خارجی خود

لابصفة زائدة و الالکان المجمعول تلك الصفة ، فالمجمعول مجعول بالذات بمعنی ان ذاته و كونه مجعولا شیء واحد من غیر تغایر حیثیة، كما ان الجاعل جاعل بالذات بالمعنی المذكور.

أقول: یطلق حقیقة الوجود و الوجود بالحقیقة بالمعنیین فی المقادین فی مقام الاحتراز عن المفهوم و یراد بهما « بها - خ ل » مصداق الوجود و عینه الخارجی و فی مقام الاحتراز عن وجودات الممکنات یراد بهما « بها - خ ل » صرف الوجود بلاقید و نقص كماهنا فالوجود بالحقیقة و حق الوجود والوجود الحق أى الصرف هو الواحد ؛ لان صرف الشیء لا یتعدد. والحق لانه ثابت أزلا و أبداً، لیس مسبوقاً و موقوفاً بشیء حتى الجزء لانه بسیط لا تر کیب فیہ كما لا شریک له لامتناع النقصان و المتعال عن کل شین فکل ما هو سوى الوجود الحق و صرف الوجود من الموجودات الممكنة زوج تر کیبی ذو وجهین وجهه إلى الرب و وجه له إلى النفس و هما الوجود و الماهیة و هو بما هو مأخوذ و ملحوظ بنفسه أى من حیث الماهیة و بما هو سواء هالك ما شئت رایحة التحقق بالذات

« و یربطی ببرهان تضایف ندارد و خود دلیل مستقلى است و اگر تمامیت برهان تضایف متوقف بر این بیان باشد تضایف دلیل مستقلى نخواهد بود .

استاد علامه بعد از عبارت مذکور فرموده است : « ولعمر الحبيب لو تسأمل (ره) فی قول صدر المتألهین فی اواخر الفصل حیث قال : و لیس لحقوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود مبین لموجود مبین كوجود الفرس لنا او كلحوق عرض لمعرض جوهری مستغنى القوام فی وجوده عن ذلك العرض اذ لیس الحاصل فی تلك الحصولات الوجود اضافات لا یتکمل بها شیء »

مادر تقریر کلام صدر المتألهین ذکر کردیم که عبارتتى را که استاد ذکر کرده است بتنهائى دلیل بر اتحاد عاقل و معقول است چون صورت عقلیه صورت نفس و نفس ماده صورت عقلیه است و ترکیب ماده و صورت اتحادیست نه انضمامی علاوه بر این ماده نفس ألطف از ماده جسمانی و صورت علمى هم الطف از صورت حاله در ماده جسمانی می باشد لذا اتحاد در این مورد تماماً از اتحاد در جسمانیات است. ما بطور مبسوط این مسأله را در رساله مستقل ذکر کرده ایم .

دون وجهه الکریم ، ائی دون الحیثیة التی هی وجه له الی الرب و فیض منه (١)

١- عارف محقق و فیلسوف اعظم مرحوم آقا محمد رضا قمشه ای د عظم الله تعالی قدره فی النشأتین العقلیة و المثالیة، در حواشی بر تمهید القواعد ابن ترکه (الف) گفته است: «فان قلت فاذا لم یکن الماهیات مجمولة علی ما ذهب الیه الاشرایقون و لامعلولة علی ما ذهب الیه المشائون فمن این و کیف تكون فی العین و یرتب علیها احکامها باتفاق جمیع العقلاء و العرفاء . و الملل و الشرایع تبقتی علیها احکامها، اقول: «قد عرفت فیما سبق ان الکثرات كانت بوحداتها الحقیقیة مندمجة و مستجنة فی غیب الهویة و احادیة الجمع المشار الیه بقوله تعالی: الله الصمد . و فی ذلك الموطن لم یکن لها تمايز و تکثیر اصلا بل كانت عین ذاته الاحدیة کما قبل :

آی خوش آنوقنی که پیش از روز شب * فارغ از اندوه عاری از تعب * متحد بودیم
باشاء وجود * نقش غیرت بکلی محو بود * ثم بحکم کنت کنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف
تحرکت بالحركة الغیبیة الحبیبة العشقیة، فان غاية المحبة العشق و صفاته تعالی فی غاية
الکمال و التمام و تنزلت من موطن الاجمال و مرتبة الاستجنان الی مرتبة
الظهور و البروز و التمايز العلمی من غیر تغییر فی ذاته تعالی بل بالتجلی و الفیضان
المسمى بالفیض الاقدس فتکثرت و تمايزت بعضها عن بعض فی علمه تعالی و هذا مرتبة الجلاء
عندهم لظهورها مفصلة متمایزة و لیس ذلك علی الله بمریز فان العلوم الکثیرة و المعلومات
المختلفة مندمجة و مستجنة بوحدتها الحقیقیة فی عقلک الاجمالی و یتنزل بارادتك و مشیتک
بالحرکة الغیبیة من موطن الاجمال الی موطن التفصیل متکثرة متمایزاً بعضها عن بعض متجلیة لک
فی کمال الانجلاء من غیر تغییر فاذا کان حالک هكذا فما ظنک بربک العلیم القدیر! ثم تطلب
ظهورها لنفسها و بعضها لبعض و استدعاء ترتب آثارها علیها و سعة رحمة بارئها تنزلت من
ذلك الموطن الغیبی بالحركة الغیبیة ایضاً الی موطن العین و الشهادة و ذلك بنزول الفیض
الاقدس من الاقدسیة و السوائیة الی المقدسیة المستلزمة للسوائیة و ظهور احکام الامکان
و ترتب آثار امکانات علیها و هذا مرتبة الاستجلاء فی عرفهم، و الی ذلك النزول اشیر فی قوله
تعالی: الم تر الی ربک کیف مد الظل. فان الظل هو الفیض و مد نزوله و انبساطه طولاً و عرضاً و علماً
و عیناً فی الغیب و الشهادة فالممکن سر الواجب و الواجب ستره و الواجب سر الممكن و الممكن
ستره و هذا مراد من قال: باطن الخالق ظاهر الحق و ظاهر الخلق باطن الحق. فظاهر بذلك ان لاعابة

الف - تمهید القواعد ابن ترکه چاپ سنکی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۸۹ و ۹۰ حواشی

استاد مشایخنا العظام آقا محمد رضای اصفهانی «قدمه»

و هو الوجود له تحقق فی الخارج لما ثبت أن أثر الجاعل و ما یترتب عن فعله أمر عینی واقع فی الخارج قوله : لما علمت ان الماهیات، إلى آخره . بیان لهلاکة ما سواه أى بما هو ملحوظ بنفسه مع قطع النظر عن الجاعل الحق ، لان سبب جواز کونه ملحوظاً هو سبب حکمنا بأنه هالك وهو عدم إرتباطه بالجاعل الحق بالاصالة وبالذات، وما هو مرتبطة بالاصالة أى الوجود لا يجوز لحاظه مع قطع النظر عن الجاعل ولا یصح الحكم بأنه هالك .

قال الشيخ «ره» : یرید به ان ما سواه هو الماهیات و هی الهالکة، وفيه إشارة إلى أن وجودات الاشياء لیست مغایرة للحق تعالی فانها إذا ازیل عنها الحدود الموهومة كالماهیات لم یبق إلا وجود الحق انتهى . ولا أقول كذلك بل المراد كما قلنا : إن وجودات الاشياء المجمعول بالذات حیثیة الربط لا غیر، لیس له جهة یمکن للعقل ملاحظتها منفصلة عن الجاعل الحق و وجود کُلّ شیء تعینته ونحوینته من مقوماته لیس بحیث إذا ازیل منه تعینته بقى منه شیء و لیس مر کباً من حقیقة الوجود وأمر آخر حتی إذا ازیل بقى صرف الوجود . ومن خواص الواجب أنه لا یرجزءاً

«ولا معلولية ولا جاعلية ولا مجمولية في الوجود لئلا يتغير فيه، انما الامر بالكمون والبروز فتبصر . روى عن باب مدينة العلم مقتدى العارفين و امام الموحدين امير المؤمنين سلام الله عليه وعلى اولاده المعصومين «رحم الله امرعاً اعد لنفسه واستعد لمرسه و علم من ابن و فی ابن والى ابن»

بنا بر آنچه ذکر شد حقیقت وجود دارای مقام خفاء و بطون و ظهور و تفصیل است اصل حقیقت وجود حق و ظهور و تجلی آن حقیقت، کثرات و مصحح احکام کثرت است . صدر المتألهین کثرت را بکلی از موجودات نفی نکرده است تا ایراد شیخ احسائی وارد باشد جمیع اشکالات شیخ احسائی حاکی از نرسیدن او بکنه مطالب عقلیست (الف)

الف - مرحوم قدوة اهل تحقیق مولانا محمد اسماعیل اصفهانی در رد شیخ احسائی « در رساله خود بر رد اعتراضات شیخ احسائی بر عرشیه » نوشته است : « وقد تصدی شرحها المولى الجلیل و الفاضل النبیل البارع الشامخ شیخ المشایخ شیخ أحمد بن زین الدین الاحسائی حرره الله تعالی من الافات و حفظه عن العاهات و شرحها شرحاً کان کله جرحاً لعدم اطلاعه على الاصطلاحات » رجوع شود بحاشیه مشاعر چاپ طهران ۱۳۱۵ هـ ق صفحه ۱۱۲ -

لآخر كما لا يصير آخر جزء منه ولهذا من قال: مثل الممكنات مثل الامواج، لهذا يقول إن الامواج هي التعيينات لا المر كب من الماء والتعین «فتذكر وتدبر» ما يقول فإذا ثبت وتقرر ما ذكرناه من كون العلة علة بذاتها والمعلول معلولا بذاته بالمعنى المذكور بعد ما تقرر ان المجعولية والجاعلية انما يكونان بين الوجودات لا بين الماهيات لانها امور ذهنية، ينتزع بنحو، من أنحاء الوجودات فثبت وتحقق ان المسمى بالمجعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علتة الموجدة اياه ولا يمكن للعقل ان يشير اشارة حضورية الى معلول منفصل الهوية من هوية موجدته حتى يكون عنده هويتان (۱) مستقلةتان في الاشارة

۱- وجودات خاصه هويات تعلقهاى هستند كه روابط محض و تعلقات صرفه اند براى آنها نفسيت و استقلال تصور نميشود نظير معانى حرفيه در مفاهيم حروف معانى ربطيه اند وجودات خاصه حقايق ربطيه اند، همانطوريكه لحاظ معانى حرفيه بدون، لحظه معنای اسمی محال است همینطور لحاظ حاق خارجی وجود خاص بدون شهود حق متعال امکان ندارد همانطوريكه شهود حق اول بتمام ذات جزء محالات بشمار ميرود همینطور شهود وجودات خاصه «بتمامها و كمالها» امکان ندارد شهود حقايق امكانيه بعلم حضورى اشراقى متوقف بر شهود مبده وجود است، شهود وجودى در جميع مقامات و مراتب شهود مشهود حقيقى است آنچه بالذات مشهود است حقت و مراتب وجودى به تبع وجود حق «بالعرض» مشهود و معلوم ميگردند وجود ظاهر در آفاق و انفس، واحداست و مظاهر مختلفند.

«يكچراغست در اين خانه و از پرتو وى هر كجا مينگرم انجمنى ساخته اند»

چون وجود امكانى صرف ربط بعلت العلل وجود است داراى هويت مستقلة اى نيست كه بنحو استقلال وبالذات مشهود گردد واز براى آن ذات مستقل منحاز از حق تصوير نميشود لذا در احاديث الهيه وارد است: يا موسى انا بذك اللزم . و در قرآن كريم است: هو معكم اينما كنتم . اين معيت ، معيت بحسب وجود خارجيست نه معيت علمى- از اين معيت در لسان اهل توحيد بمعيت قيوميه تبير شده است و اين معيت منشأ تقويم اشياء بمبده وجود است كه حق اول بسريان فعلى و ظهور اشراقى انبساطى حقايق امكانيه را ظاهر نمود، است و بواسطه حيوه ساربه در اشياء كه منبعث از حى قيوم است موجودات را از عدم خارج نموده است و باهر وجودى موجود ، بلكه باهر پديده اى بلحاظى بدون وسايط رابطه دارد اينست سر سريان احديت در هر شى و هر شى مظهر اسم مستأثر است كه در كلام الهى بدان اشاره شده است « ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم، و سياتى زياده تحقيق لذلك انشاء الله تعالى

العقلية احديهما مستفيضة والاخرى مفیضة

فاذا ثبت كون العلة علة بذاتها وأن ذاتها بمعنى كونه علة ، شيء واحد والمعلول أيضاً ذاته وكونه معلولاً شيء واحد؛ فتحقق العلاقة الذاتية بينهما بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما أصلاً لا عيناً ولا ذهنياً وهذا النحو من العلاقة لا يتحقق بين الماهيات بالذات كما علمت فلا يكون الاثر بالذات وما يفيض عن الجاعل أولاً هو الماهية بل تنتزع بعد إفاضة الوجود عن الوجود وصارت متحدة مع الوجود نحواً من الاتحاد ولهذا قال : بعد ما تقرّر ان الجاعلية والمجعولية الى آخره . لانه إذا بنى الامر في الماهيات كانت الدعوى في محل المنع فعلى ما ثبت نقول : إن المجمعول بالحقيقة ليس لها هوية مباينة بحيث يتصورها العقل ويشير إليها إشارة حضورية منفصلة عن جاعلها حتى يتخيّل له ذات مستقلة بل حيثية ذاته حيثية تعلقية إلى الجاعل ولا يمكن تصوره والعلم به منفرداً من حيث هو مجعول كما قيل : العلم بذى السبب لا يحصل إلا من جهة سببه. والمراد منه المعلول بالذات وهو الوجود لان ما هو مرتبط بالعلة بالحقيقة ومجمعول بالذات هو وجود المعلول فلا يمكن للعقل تصوره من حيث الوجود لامن حيث المفهوم .

نعم له ان يتصور ماهية المعلول شيئاً غير العلة وقد علمت أن المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول بل وجوده فظهر ان وجود المعلول في حد نفسه ناقص الهوية مرتبطة بالذات بموجده تعلقى الكون به فكل وجود سوى الحق الواحد «الواحد الحق خ - ل» لمعة من لمعات ذاته ووجه من وجوهه وأن لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقق الحقائق و مشىء الاشياء ومدنوت الذوات فهو الحقيقة والباقي شعونه وهو النور والباقي سطوعه وهو الاصل و ما عداه ظهوراته وتجلياته (١) «وهو الاول والآخر والظاهر والباطن»

١ - عارف كامل استناد مشايخنا العظام آقا محمد رضا قمشاهى «قدم» در اثبات وحدت شخصى وجود فرموده است (الف) : فى هذا المطلب «أى وحدة الوجود» برهان الهمنى الله اليه بفضل وجوده أتم من البراهين المذكورة ، مذكور فى رسالة عليه جده *

الف - رجوع شود بحواشى تمهيد القواعد ابن تركه جناب سنكى طهران ١٣١٥ هـ ق ص ٣٤ و رسالهى توحيد آخر تمهيد القواعد ص ٢١٨

أراد المصنف أن يبين أن مناط الارتباط في الأشياء هو الوجود وهو مانع من تصور شيء منفرد أو لكل موجود ممكن جهتان جهة إلى نفسه متصورة وهي الماهية وجهة إلى ربه تعالى لا يتصور بدون متعلقه وهو الوجود فالوجود في الممكنات نفس الربط، وربط الشيء ليس بشيء فالشيء والوجود بالحقيقة واحد وهو الواحد الحق وسائر الوجودات، وجودات إضافية وإرتباطية جهة ربط فيما سوى إلى الرب الودود وهو قصود أهل الحق من قولهم «وحدة الوجود» يقولون: إن ما يصدق عليه الوجود ليس إلا الحق الواحد «ليس إلا الحق المعبود - د - ط» المعبود و شئونه وما به مشهود وكل ما يترأى في موضوعاته وإشارة ليس في الدار ولا يتحقق لخالق الخلق إمكان بالقياس كما توهم بعض الناس لو سواس الخناس اعوذ بربه من شره وهو الواحد الاحد وله الخلق كما هو أهله ومشتى الأشياء لشيء إلا هو ومذوت الذوات هو الذات في الحقيقة ذات الذوات وعلة الحيوة وهو الحي القيوم لا مثل له ولا ندو وهو الظاهر والباطن و صانع كل مصنوع فكل موجود سواء فهو فعله وهو الاول

تلمخيصة: ان الوجود من حيث هو، اي 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، واجب الوجود بالذات اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى لان ما كان انتزاع مفهوم الوجود عن ذاته بذاته يكون حيث ذاته حيث التحقق والثبوت فيمتنع طريان عدم عليه بالذات لبطلان اجتماع التقيضين وقلب احدهما الى الآخر وهو المطلوب ويظهر من ذلك كل المعارف وجل المسائل حسب التدبر ووسع التأمل فيه وبالجملة بذلك يثبت صفاء خلاصة الخاصة وهو أن لا وجود ولا موجود بالذات والحقيقة الا الواحد القهار وباقي نسبند واعتبارات ابن برهان را بطور مفصل در رساله توحيد ذكر کرده است واز اعتراضات مرحوم سيد الحكماء آقا ميرزا ابوالحسن جلوه جواب داده است ما اين برهان را بطور تفصيل در رساله هستي از نظر فلسفه و عرفان بيان کرده ايم و گفته ايم كه نفس طبيعت وجود بدون حيثي از حيثيات داعم از تقييدى و تعليلى، منشاء انتزاع وجود است بنحو ضرورت ازليه و ابدية و هر طبيعتى كه منشاء انتزاع وجود باشد واجب بالذات است ولى وجود بشرط لاى نسبت بتعينات امكانيه منشاء انتزاع وجود است نه مقام لا بشرط وجود كه عارى از هر قيدى است - و نه كسى زونام دارد نه نشان * نه اشارت مى پذيرد نه عيان - و لا تفكر و افى ذات الله بل تفكر و افى آلاء الله،

والاخر وفي الادعية المأثورة « يا هو يا من هويا من ليس إلا هويا من لا يعلم أين هو الا هو » عن علي عليه السلام : رأيت الخضر في المنام قبل بدر بليلة فقلت : علمني شيئاً أنتصر به على الاعداء فقال : قل « يا هو ، يا هو ، يا من يعلم ما هو ، اغفر لي وانصرني على القوم الكافرين . فقصصت ذلك على النبي صلى الله عليه وآله فقال : يا علي علمت الاسم الاعظم « هوية الحق عينه الذي لا يمكن ظهوره ، لكن باعتبار جملة الاسماء والصفات ، فكأنها إشارة إلى باطن الواحدية ، لعدم اختصاصها باسم أو نعت أو مرتبة ، بل الهوية إشارة إلى جميع ذلك على سبيل الجملة وشأنها الاشعار بالبطون والغيوبة وهو مأخوذة من لفظة « هو » الذي للإشارة إلى الغايب وهو في حق الله إشارة إلى كنه ذاته باعتبار أسمائه وصفاته مع الفهم لغيوبة ذلك وأن الهوية مسمى الوجود المحض الصريح والمستوعب في كل كمال وجودي شهودي لكن الحكم على ما وقعت عليه بالغيبة هو من أجل أن ذلك لا يمكن استيفائه ولا يدرك ، فالهوية غيب لعدم الادراك لها ، فالحق ليس غيبه غير شهادته ، ولشهادته غير غيبه بخلاف المخلوق فان له شهادة وغيباً من وجهين وإعتبارين ولا يعلم غيبه وشهادته على ما هي عليه إلا هو ، والاصل في « هو » أنها هاء واحدة بلا واو وما لحقت به الواو إلا من جهة الاشباع فالاستمرار العادي جعلها شيئاً واحداً والواو أول المخارج والهاء آخرها « هو الاول والاخر » والواو إشارة أيضاً إلى أن المسمى هو الظاهر والباطن وظاهره مأخوذ من باطنه وباطنه مأخوذ من ظاهره كما اخذ الواو من الهاء « هنا » وكل واحد يختم بما بدء منه بوجه ، ولا يَحتمل الاتم فاسمه هو أفضل الاسماء دليل على ان المسمى اكبر من كل شيء والهوية المشار إليها بلفظة « هو » هي عين الانية المشار إليها بلفظة « أنا » كما قال : أنا الله لا اله إلا أنا هو الهوية ولاهوية إلا هو فالغايب عين الحاضر ومعنى الدعاء أي ذات الحق وهويته بلا اسم ورسم والغيب الذي لا يَصح شهوده للغير « أي كسيكه اينست مرتبة او ، ونيست هيچ شيء ذوهويت خارج از او وعلم ندارد جزا و بذات و مرتبة او و حقيقت و كنه ذات حق از شناسای خلق بيرون است و علم بوجه بقدر لايق هر کسی حاصل

است « (۱)

و ممکن آن یقال لفظ الباء من حیث الرقوم «علی» و هما أيضاً علی ما بمعنی

۱- صدر المتألهین قدس، گوید (الف) «اعلم یا اخی الحقیقة یدک الله بروح منه ان العلم کالجهل قد یكون بسیطاً وهو عبارة عن ادراك الشیء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصدیق بان المدرك ماذا، وقد یكون مرکباً وهو عبارة عن ادراك شیء مع الشعور بهذا الادراك وبأن المدرك هو ذلك الشیء اذا تمهد هذا فنقول: ان ادراك الحق تعالی علی الوجه البسیط حاصل لكل احد فی اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شیء عند الحكماء بعد تحقیق معنی الادراك، وتلخیصه عن الزواید علی ما استفاد من تحقیقات المحققین من المشائین كما سيقرع سمعک لیس الانحو وجود ذلك الشیء سواء كان ذلك الادراك حسیاً او خیالیاً او عقلیاً و سواء كان حضورياً او حصولياً وقد تحقق وتبین عند المحققین من العرفاء و المتألهین من الحكماء ان وجود كل شیء لیس الاحقیقة هویتة المرتبطة بالوجود الحق القیوم ومصداق الحكم بالوجودیة علی الاشیاء و مطابق القول فیها هو نحو هویاتها العینیة متعلقة مرتبطة بالوجود الالهی و سنقیم البرهان علی ان الهویات الوجودیة من مراتب تجلیات ذاته ولمعات جلاله و جماله فاذن ادراك كل شیء لیس الا ملاحظة ذلك الشیء علی الوجه الذی یرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذی هو وجودیته و هذا لا یمكن الا بادراك ذات الحق لان صریح ذاته بذاته منتهی سلسلة الممكنات و غایة جمیع التعلقات لابهة اخرى من جهاته کیف و جمیع جهاته و حیثیاته یرجع الی نفس ذاته كما سنبین فی مقامه اللاحق به انشاء الله تعالی فكل من ادرك شیئاً من الاشیاء باى ادراك فقد ادرك الباری و ان عقل عن هذا الادراك الا الخواص من اولیاء الله تعالی كما نقل عن امیر المؤمنین «ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله قبله و بعده و معه و فیه»

چون علت محیط بجمیع شرار وجود معلولت و احاطه اش احاطة قیومیة است و معلول صرف ربط بعلت خود و مقوم بوجود علتست در ادراك ذات خود اول ذات علت خود را ادراك مینماید بعد ذات خود را این نحو از ادراك را ادراك بسیط (ب) مینامند مدرك علم بعلم خود ندارد مگر كمال كه شهود مینمایند حق را قبل از هر چیز با این معنی صدر الحكماء در مبحث عقل و عاقل و معقول اسفار (ج) تصریح کرده است و علمنا بنفوسنا لما كان

الف - اسفار اربعه جلد اول امور عامه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۶

ب - مشهور در کتب قوم جهل بسیط خلوه ذهن از صورت علمیه است بساین 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 در مقابل جهل بسیط و جهل مرکب علم بسیط و علم مرکب است

ج - اسفار اربعه مبحث عقل و معقولات ص ۲۹۹ فصل ۱۹۵

الله علی فالمعنی الله علی والمن هو آدم الاول الله محمد علی (علیهما السلام) و یجوز
 إعتبار المیم الملفوظی ویزید علیه عدد حروف المن فحصل عدد اسم محمد محمد بن عبد الله
 و النون الملفوظی و کثر علیه عدد حروف فحصل اسم علی (ع) یا من هو بحق
 محمد محمد بن عبد الله و علی علي وهذا كاف لمن تدبر وینبغی الاحتمار عن الاحتمال كما قال :

« تنبيه »

ایاک وان نزل قدمک من استماع هذه العبارات وتوهم أن نسبة الممكنات
 الیه تعالی بالحلول والاتحاد ونحوهما هیهات أن هذا یقتضی الاثنینیه فی
 اصل الوجود وعند ما طلعت شمس الحقیقة وسطع نورها النافذ فی أقطار
 الممكنات المنبسطة علی هیاکل الماهیات ظهر وانكشف ان کل ما یقع علیه
 اسم الوجود لیس الاشأناً من شئون الواحد القیوم ولمعة من لمعات نور الانوار
 فما وضعناه أو لا بحسب النظر الجلیل من ان فی الوجود علّة ومعلولاً، ادى بنا أخیراً
 من جهة السلوك العلمی والنسک العقلی الی ان المسمى بالعلّة هو الاصل
 والمعلول شأن من شئونه « وطور من اطواره ورجعت العملية الی تطور المبدء بأطواره »
 ولما یشبه أن یتوهم من العبارة السابقة : مرتبط الذات بموجوده تعلقی الی کون
 به. الحلول والاتحاد لما یفهم منها أن الحق (١) هو الصفة والخلق هو الموصوف قال

« عین وجود نفوسنا فلا بد أن یكون العلم بمبدء نفوسنا الذی حصل بسببه علمنا بنفوسنا عین
 وجود المبدء لعین وجود نفوسنا، لكن وجود المبدء عین المبدء وحصوله لانا لان وجود
 المعلول تابع لوجود العلة لعین وجودها وكذلك العلمان فاذا كان العلمان بمنزلة الوجودین
 فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدءنا لكن علمنا بمبدءنا عبارة عن وجود مبدءنا ولما كانت
 اضافة مبدءنا الینا اضافة الایجاد فكذلك علمنا بمبدءنا عبارة عن وجود مبدءنا مع اضافة ایجاده
 ایانا وفاعلیته لنا فعلمنا بمبدءنا مقدم علی علمنا بذاتنا لکون ذاته مقدماً بالایجاد علینا »
 ١ - عارف کامل محقق وحکیم مدقق مرحوم آقا محمد رضای اصفهانی قمشاهی قدس الله
 عقله گفته است (الف) : دان وحدة الوجود الحق وحدة اطلاقیه سمية محیطة بجمیع الوحدات
 والكثرات (ب) واجدة لجمیع ماهو من نسخها جامعة لكل ماهو من صنعها فی المراتب »

الف - در حواشی بر تمهید القواعد ابن تریکه اصفهانی چاپ طهران ١٣١٥ هـ ق ص ٢٢

ب - از برای وحدت دو اعتبارات وحدت حقیقی و وحدت غیر حقیقی وحدت حقیقی همان
 وحدت اطلاقیه و انبساطیست که بالذات بوجود ملحق میشود و از خواص لازم وجود است بلکه
 وحدت در جمیع نشآت عین وجود است

ایاک و آن تزل قدم فهمک هیئات ان هذا يقتضى الاثنینة لان الصفة والموصوف كانا الشیئین المتغایرین فی أصل الوجود وعندنا المتأصل بالاصالة والشیء بحقیقة الشیئیة هو الواجب والممکنات شئونات ومتأصلات به قوله : فما وضعناه أولاً من أن فی الوجود علة و معلولاً إلى آخره . اشارة الى أن لا مغایرة بالحقیقة بین وجود الحق

المتقدمة من الاحدية والواحدية الاولى الاجمالية والواحدية التفصيلية والجبروت والملکوت والناسوت والبرزخ بمراتبه والاخرة الى القيامة الكبرى التى هی عين الازل والابد والکون الجامع للمراتب المذكورة من حيث المظهرية لذلك الوجود المطلق فلا يبقى شیء الا والوجود الواحد بتلك الوجة واجدة له بوحدته وبساطته وجوداً وماهية لان الماهیات عند التحقيق وجودات خاصة فهى مستجنة فی ذلك الحضرة استجناناً اتم لا يشوبها الکثرة بوجه حتى الکثرة من حيث الماهیات التى هی شئون ذاتية لها ومن حيث الاسماء والاعیان وهذه الحضرة ولا اسم لها ولا رسم ولا نعت، فیها ولا تعین ولا تغیر ولا تبدل ولذا اشیر اليها بالهاء المشبع فقيل قل «هوء» بل ذلك اسم لا بد منه فی مقام التعبير وذلك الوجود ليس فيه شیء وشیء كما قال العارف الجامی :

« وجودی بود از نقش دوئی دور	ز کفتگسوی مائسی وتوئی دور
وجودی عاری از قید مظاهر	بنور خویشتن در خویش ظاهر
نه با آئینه رویش در میانه	نه زلفش را کشیده دست شانه

چون وجود در مقام احدیت از نهایت تمامیت و سرافت اعتبار غیر در آن نمیشود و آنچه که از خواص دو بودن و ترکیب و عدم بساطت است از مقام اطلاق وجود دور و عارض بر اصل وجود است در مراتب متأخر از مقام اطلاق ؛ چون وجود در این مقام از حيث شدت تناهی وحد ندارد کل الاشیاء است لذا مصنف علامه مقام احدیت وجود را مشهد همه حقایق میدانند و حق تعالی در آن موطن بهمه حقایق بطور تفصیل علم دارد و ان الاشیاء معلومة للواجب فی مقام ذاته تفصیلاً وجوداتها و جزئیاتها و کلیاتها ؛ چون بسط الحقیقه بنحو اعلى و اتم جمیع اشیاء است و نواقص و حدود اشیاء از آن مقام مرتفع است چون وجودیست خالص و پری از هر امری که غیر وجود است لذا ممکنات اعتباریاتند و لذا قيل «پیش بیحد هرچند با حد است لاست کسل شیء غیر وجه الله فاست» این عارف محقق بعد از عبارت مذکور فرموده است «فذلك لانه كما علمت بسط الحقیقة بنحو اعلى کل الاشیاء لا بصفة المیز و الکثرة بل بارتفاع نقصاناتها و حدودها بحيث تكون واحدة بالوحدۃ الاطلاقية ولذا قيل : «العله حد تام للمعلول» یعنی ان المعلول

و وجود الممكن كما هو معتبرة بين العلة و المعلوم (۱) كما يقال في تعريف العلة

بارتفاع نقصان المملوئية عين العلة (الف) في مقام ذات العلة ذلك الوجود ظاهر بنوره الذاتي الذي هو الفيض المقدس والرحمة الواسعة وذلك النور الذاتي مظهر للوجود المطلق المنزه عن الاطلاق والتقييد والتشبيه والتنزيه باعتبار غيب الهوية المتشخصة بذاتها الذي هو الكنز المخفي و المشية الاولى التي تكون الاشياء مستجنة في مشيمنتها وذلك النور هو عين الفيض لان الفيض ليس الا تجلي الفيض وتجليه بمنزله لا بالتجا في عن مقامه الشامخ في المقام الثاني ووقوعه فيه بحيث لا تباين المفيض الا بالبينونة الوصفية لا العزلية والبينونة الصفتية اعلى من العزلية التي يفهمها العوام تلقياً من آباءهم ومقلديهم لان الفيض الذي هو فائض عن المفيض هو رابط محض بالنسبة اليه لاحكم له على حيا له بل ان حكم على مفيضه يكون محكوماً بهذا الحكم يتبعه بخلاف البينونة العزلية لان المتباينين موجودان بوجودين مستقلين لا يصلح في الواقع أن يكون أحدهما مفيضاً و الاخر فيضاً وذلك السنور يتعين بتعينات شتى وتجددات مختلفة متكررة بحيث يكون متحداً معها ولذا قيل : « في السم سم وفي الترياق ترياق » .

فيض صادر از حق كه ساری در اعیان است عن اشیاست و وجه رابطین حق و وجودات مقیده است كه عين ربط و صرف تعلق بمبدء وجود است كه انسلاخ آن از این مقام محال است پس فرق بین حق و اشیا با استقلال و عدم استقلال است و این خود اتم انحاء تباین است؛ اتحاد حق با اشیا كه موحدین از عرفا بآن قائلند اتحاد اصل و فرع و شیء و فیه است نه اتحاد متبادر بذهن عوام كه بواسطه نرسیدن باصل مطلب محققان را تخطئه نموده اند .

۱- مراد از صوفیه و اولیای عرفان از وحدت وجود و موجود این نیست كه در واقع هیچ كثرتی موجود نباشد و وجودات امكانی بالحاظ تجلیات حق نیز امور وهمی و خیالی باشند و وجودی جز وجود واجب نباشد و كثریت فقط در اعدام و ماهیات باشد و ماهیات هم امور اعتباری میباشند و بالذات استشمام وجود ننموده اند و فقط در عالم يك وجود صرف باشد*

الف - معنی این کلام این نیست كه اشیا با حق بحسب وجود خارجی متحد باشند احدی قائل باین کلام نیست و محال است كه معلولیت از وجود معلول مرتفع شود بلکه معنای این کلام آنستكه وجود حقیقت متباین نیست بلکه وجود مشکك بتشكیک خاصیت و همهی مراتب وجود از يك سنخند باین معنی كه اگر جائز باشد علت از مقام خود تجافی نماید عين معلول میشود و اگر جائز باشد معلول از مرتبهی خود صعود نماید عين علت میشود ولیکن نه معلول از حد و مرتبه خود خارج میشود و نه علت از مقام خویش تجافی مینماید و آنچه كه از حق نازل میشود فعل اوست شیخ أحسانی در جمع این موارد از مطلب دور افتاده است.

ما يؤثر في الغير والمعلول ما يثأثر عن الغير والمغايرة بين الوجودات هذه المغايرة ومع قطع النظر عنها لا مغايرة الا بالكمال والنقص والاصل والتبع وهذه الكثرة مصحح الوحدة ، فكلاهما حقيقي وهو الحق هي باعتبار الماهية وقول الشيخ «ره»: هذا كله مبنى على وحدة الوجود والسنخية في الحقيقة. ولا أقول كذلك بل المراد أن في الوجود شيئاً و شيئاً ولا بينونة فيه كما هي معتبرة في العلة والمعلول لانفي البينونة رأياً كما توهم و به يقول :

فاستقم في هذا المقام الذي قد زلت فيه الاقدام وكم من سفينة عقل
قد غرقت في لجاج هذا البحر القم مقام والله ولى الفضل والافضل والانعام.

المنهج الثاني

في نبذ من احوال صفاته و فيه مشاعر

المشعر الاول - في ان صفاته عين ذاته (۱) لا كما يقول الاشاعرة اصحاب

«وجودات محدوده همان ماهيات موهومه باشند و برای ماهيات وجودی به تبع وجود صرف و مطلق نباشد بلکه محض التخيل و صرف التوهم باشند معنای کلام ابن اکبر این باشد که موجود حقیقی که مصداق واقعی وجود باشد همان حقیقت و بقیهی موجودات شئون و اطوار و تجلی آن وجود مطلقند و مبدء ظهور ماهيات همان شئون ذاتی حقیقی می باشد که با قطع نظر از تجلیات حق اباطیل و اعدامند منافات نیست بین قول موحدین که گفته اند: وجود غیر حق وجود مجاز نیست و قول دیگر آنها که گفته اند: لامجاز فی الوجود. سالک موحد و مجذوب حق در مقام محو کلی و فناء در توحید جز وجود حق نبیند و نزد اهل وحدت معلول همان شأن و ظهور علت است نه آنکه معلول خارج از حیطه ی وجود علت باشد چون وجود اطلاق در مقام ظهور مقید است ولی مقید در مرتبه ی ذات مطلق وجود ندارد و فرق بین خلق و حق همین است ،

«توان گفتن این نکته با حق شناس ولی خورده گیرند اهل قیاس»

۱- بحسب اصطلاح صفات چه نفسانی مثل علم و چه جسمانی مثل سفیدی و سیاهی عبارتند از اعراض زائد بر ذات و متأخر از موصوف، صفت به این معنا از حق تعالی مسلوبست و بحق تعالی این قسم از صفات چه حادث و چه قدیم اطلاق نمیشود لذا معتزله ذات حق را خالی از صفات کمالیه دانسته اند و قائل به نیابت شده اند و غفلت کرده اند از این که حقایق *

ابی الحسن الاشعری من اثبات تعددها فی الوجود لیلزم تعدد القدمات، تعالی عن ذلك علواً کبیراً، ولا كما یقولہ المعتزلة وتبعهم الآخرون من اهل البحث والتدقیق من نفی مفهوماتها رأساً واثبات آثارها وجعل الذات نایبة منابها كما فی اصل الوجود عند بعضهم کصاحب حواشی التجرید

إن هذا المنهج فی بیان نسبة صفات الواجب الی ذاته واطلاق الصفات الی تدل علی کثرتها باعتبار المفهوم و وصفه العنوانی و لیس لله صفة بحسب الحقيقة لشهادة کل صفة بماهی صفة أنه غیر الموصوف. لانها أمر قائم بغيره و صفاته عین ذاته أی یرصدق هذه العنوانات علی ذاته بحسب الحقيقة لان هذه الصفات نفسها خیر و کمال و آثارها أيضاً کمال لا کماليتها و خیريتها باعتبار الاثر كما یقول بعض آخر و لذا لا یبالی و یقول بنفی الصفات مع ثبوت الآثار حتی یرصدق القول انه «شیء لا کالاشیاء» و أصحاب ابی الحسن كما قلنا : ان الصفة بماهی غیر الموصوف یفهم المغایرة و مع هذه المغایرة «الغیریة - ل» یثبت الصفة فیلزم تعددها و لا یلزم تعدد الحق سبحانه من تعدد القدمات مطلقاً لان مبدء الاشیاء هو الذات و من الصفات القديمة لا یلزم المفسدة عندهم و بعضهم لقارأوا أن الذات لا یكون مصداق الصفات و لیس ورائها مصداق للمفاهیم و المفهوم بلا مصداق لیس بشیء فلذا نفوا المفهوم رأساً و القول الحق عند المصنف لیس كما یقولون :

بل علی نحو یعلمه الراسخون من ان وجوده تعالی الذی هو عین حقیقته

صفات در حق تعالی بنحو وحدت موجود است و حقیقت علم و قدرت و سایر مفاهیمی که بحق تعالی اطلاق شده است ذات حق مصداق واقعی آن صفاتست و لازم نیست که حقیقت علم و قدرت و اراده اعراض زاید بر موضوع باشند بلکه بنظر تحقیق علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه بالذات داخل مقوله ای از مقولات نمی باشند و غفلت از این معنی سبب شده است که اشاعره صفات را زائد بر ذات و ذات واجبیت اسمائه را خالی از صفات کمالی بدانند. حق آنست که همه صفات کمالی عین ذات حق و حق تعالی بحسب اصل ذات و حقیقت مطلقه خود جامع جمیع اسماء حسنی و صفات علیا میباشد و لایشذ عن حیطة وجوده شیء من الكمالات، لانه اصل کل شیء و مبدء کل کمال

هو بعینه مصداق صفاته الکیمالیه (۱) و مظهر نعوته الجمالیة والجلالیة فیهی

۱- علم و قدرت و اراده و سایر کمالات و صفات و اسماء اگر چه در پاره‌ای از موجودات زاید بر ذات و متأخر از موصوف میباشند ولی بحسب اصل حقیقت چون از شئون وجود میباشند عین حقیقت وجود و بالذات داخل مقوله‌ای از مقولات نمی‌باشند و مستهک در اصل حقیقت وجودند بلکه بنظر دور بین اسلاء عقل و ابناء خرد اصل وجود در جمیع مراتب عین علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالی می‌باشد چون حقیقت حق «جلیت صفاته» صرف وجود و وجود سرفست وجود صرف وجودی را گویند که آنچه از سنخ وجود و کمال وجودی تصویر شود عین آن باشد و خالی از صفتی از صفات و کمالی از کمالات نباشد مگر او صافی که حقیقت وجود در اتصاف بآن متصف بتقدر و تجسم شود صرف وجود، وجودی را گویند که از همه جهات عدمیه و حیثیات ماهویه و جمیع مفاهیم و ماهیات در اصل ذات معرا و مبرا باشد جمیع انحاء وجود و صفات کمالی باید بنحو بساطت و عدم تعدد و تمیز در اصل ذات صرف وجود، موجود باشد چون اگر بطور کثرت و تعدد محقق شوند باید ذات مرکب باشد ترکیب ملازم با تحدید و نهایت وجود است.

مثلاً صرف علم باید از جمیع انحاء جهل و صرف قدرت از جمیع اقسام عجز و صرف حیوة باید از کافیهی انحاء موت منزله و مبرا باشد. واجب الوجود موجودی را گویند که از جمیع اقسام جهات امکانی مبرا و جامع جمیع کمالات و جهات وجودیه باشد لذا گفته‌اند: واجب الوجود بالذات واجب الوجود از جمیع جهات و حیثیات است و از جهات عدمی و حیثیات امتناعی و جمیع جهات و سمات امکانی تنزه دارد وجود او متصف بضرورت ازلی و ضرورت ازلی ملازم با استغناء ذاتی است و بحسب اصل ذات طارده جمیع انحاء عدمست استغناء از غیر در مقام ذاتش مأخوذ است و تألف از صفات متعدد ندارد بلکه کثرت در او بوجه من الوجود راه ندارد چنین حقیقتی در اصل ذات باید عین علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه باشد و همه‌ی صفات در او بنحو صرافت و عدم محدودیت وجود داشته باشد و ذاتش عین انکشاف اشیاء و حیوة محض و اراده و عشق و حب صرف و غیر محدود و فاقد جمیع انحاء عجز یعنی قدرت محض باشد و اینکه اشعری گمان کرده است که صفات کمالی، زائد بر ذات حق است از اصل معنای حقیقت وجود و صرافت آن غفلت کرده است و گمان کرده است که حق در اتصاف بعلم «مثلاً» باید معروض صفت زاید بر ذات شود.

و معتزلی هم قدم در وادی ضلالت و تحیر زده است و ذات را فاقد صفات کمالیه میدانند و گمان کرده است که اتصاف حق بصفات «حقیقتاً» ملازم با عروض و باز یادت صفت بر ذات می‌باشد.

علی کثرتها و تعددها موجودة بوجود واحد من غیر لزوم کثرة وانفعال (۱)

۱- صفاتی که اتصاف موصوف بآن مستلزم تقدر و تجسم 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 و اساطین معرفت فرموده اند هر صفتی که ممکن باشد از برای حق بامکان عام و حق تعالی در اتصاف بآن منصف بصفات امکانی و تجسم و تقدر نشود باید از برای حق تعالی ثابت باشد.

مصنف اعلی الله مقامه در کتاب المظاهر الالهیه د چاپ مشهد ۱۳۸۰ هـ ق ص ۱۸، گفته است: «اعلم ان صفات الله مجردة غیر عارضة لما هیته اصلا، وکل صفة منه حق صمد، فرد یجب ان یكون قد حصل فیہ جمیع کمالاته الی الفعل لم یبق منها شیء فی ممکن القوة والامکان فکما ان وجوده تعالی حقیقة الوجود فیکون کل الوجود وکله الوجود فکذلك جمیع صفاته الکیمالیة من ذاته فعلمه حقیقة العلم و قدرته حقیقة القدرة وما هذا شأنه یتحیل فیہ التعدد فعلمه علم بکل شیء و قدرته قدرة بکل شیء و ارادته ارادة لكل شیء فعلمه قدرته و قدرته علمه و ارادته کلاهما فلا تغایر بین الصفات الافی المفهوم و قول امیر المومنین علیه السلام و کمال التوحید نفی الصفات عنه، لیس المراد نفی معانیها عن ذاته و الا یلزم التعطیل، وهو کفر فضح بل معناه نفی صفات زائدة (الف) علی ذاته بحسب الوجود و الحقیقة فعلی هذا صح قول من قال: ان صفاته عینه و صح قول من قال: انها لاعینه و لا غیره کما هو مذهب الأشعری لو علم ما حققناه»

حقیقت علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و سایر کمالات وجود نظیر وجود خارج از مقولات است؛ یعنی حقیقت علم نه جوهر و نه عرض است و در جمیع مواطن این حقایق بنا بر مذهب حق عین وجودند باین معنی ذات و صفت بنسب اصطلاح اهل کلام مثل اشاعره و معتزله در وجود و شئون ذاتی آن نیست اشاعره می قائلان بزیادی صفات بر ذات و معتزله می نافین صفات و قائلان به نیابت بواسطه غفلت از این مطلب اساسی در ورطه هلاکت واقع شده اند نگارنده در حواشی بر مظاهر الالهیه نوشته است.

واعلم ان توحید صفاته یعلم من وحدة ذاته لان ذاته کل الوجود و ما وجد فی غیره من الکیالات کان منه، و جمیع الصفات الکیمالیة من العلم و القدرة و الارادة فی السعة و الاطلاق تدور مع الوجود حیثما دار و کما انه تعالی یکون صرف الوجود یکون صرف العلم و القدرة»

الف - این کلام صادر از مصدر ولایت و حکمت اشاره است باینکه جمیع حقایق و صفات در مقام ذات «غیب الغیوب» مستهلکند و مقام اعتبار صفات و اسماء در مرتبه متأخر از ذات اصل حقیقت وجود «میباشد».

و قبول و فعل و کما أن وجود الممكن موجود عندنا بالذات و الماهية موجودة بعین هذا الوجود و بالعرض لكونه مصداقاً لها فكذلك الحكم في موجودية صفاته تعالی بوجود ذاته المقدس الا أن الواجب لماهية له

و عند الراشدين وجوده عین حقیقتش لا کما قال صاحب الحواشی و هذا ردّ علیه قوله : هذا الوجود (۱) بعینه مصداق صفاته الکمالية . ردّ علی من قال بالنیابة لعدم

و الارادة فالوجود والعلم والقدرة والارادة في ذاته الاحدية واحدة بالذات واختلافها إنما يكون في المفهوم فقط وتعدد هذه المفاهيم لا يوجب اتصافه تعالی بصفات و معان متميزة نفس الامرية ، وان علوه و سجده تعالی بنفس حقیقتش المقدسة لا بشيء قائم به و کما ان کل واحد من الموجودات الامكانية معلولة و مقدورة و مرادة له تعالی بلا اختلاف جهة و حیثية خارجية كذلك موجودات الممكنات و مفیض الانیات عالم و قادر ، و موجد و موجود مع كونه فرداً أحداً ذاتاً و صفة ،

۱- از آنچه که در تعلیقات و حواشی قبل ذکر کردیم برای هوشمندان صومعه مملکتی و اسلاء عقل و ابناء خرد ظاهر شد که اصل حقیقت وجود که وجوب وجود یا واجب الوجود باشد باید بالذات بدون تعدد جهات و حیثیات و زیادتی صفات بر ذات جامع همه ی کمالات و متصف بجمیع صفات کمالی باشد و فاقد هیچ مرتبه ای از کمال نباشد چون فقدان صفاتی از صفات و کمالی از کمالات ملازم با امکان است چون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات و ممکن الوجود بالذات ممکن الوجود از جمیع الجهات و حیثیات است و در مقام ذات فاقد وجود و صفات مربوط بوجود است و از ناحیه علت وجود متصف بوجود میشود بلکه عین ربط و صرف فقر است .

« ما همه شیران و لسی شیر علم حمله مان از باد باشد دم بدم ،

البته باید جمیع حقایق وجودیه از علم ، قدرت ، اراده ، سمع ، بصر ، حیوة و سایر صفات عین یکدیگر و جمیع آنها عین ذات باشد بلکه باید جمیع صفاتی که لایق بجناب حقست چه صفات حقیقیه که عین ذات و چه صفات اضافیه ی فعلیه که متأخر از ذاتند باید حق اول بآن متصف باشد النهایه صفات حقیقیه عین ذات و صفات اضافیه متأخر از ذات اند ولی مبدئیت صفات اضافیه عین ذاتست جمیع صفات باید بنحو وجوب و ضرورت برای ذات ثابت باشند .

حتی فیاضیت مطلق و مبدئیت غیر متناهی که منشاء جمیع صفات اضافی فعلی میباشد و ثبوت آن از لوازم وجوب وجود است بنحو ضرورت برای ذات ثابت است چون علیت عین ذات اوست نه امری زائد بر ذات اگر اتصاف حق باین صفات چه صفاتی که عین ذاتند*

المصداق لها بالحقیقة عنده. قوله : فهي على كثرتها. أي بحسب المفهوم موجود بوجود واحد إلى آخره . إشارة إلى ما هو سبب هذه الأقوال الفاسدة لان البعض ظن ان لكل مفهوم ما بإزاء خاص في الخارج إذا كان صادقاً في نفس الامر وإذا كان الذات مصداقاً لمفاهيم كثيرة بحسب نفسه فيلزم فيه حيثيات متعددة وهذا مبني على توهم ان لا يمكن انتزاع مفاهيم متعددة من حيثية واحدة وهذا ليس كذلك إلا إذا كانت المفاهيم متباينة وصدق المفاهيم المتخالفة لا مطلقاً يستدعي حيثيات متعددة. قوله : كما ان وجود الممكن موجود إلى آخره . بيان لحكم وجوده تعالى مع وصفه العنوانى لامع المصداق وما هو عين الذات كما لا يخفى وشبه حكمه بحكم الماهية ووجه الشبه هو ما أشار إليه بقوله : لكونه مصداقاً لها . «فتدبر» قوله : الان الواجب لماهية له لان الماهية لا يكون وجوده صرفاً بل كان وجوده زائداً على ذاته لان الماهية هنا ما يقال في جواب ما هو، فهو غير الوجود لا الاعم .

«صفات حقیقیه» وجه صفاتی که مبده آن فیاضیت مطلق و مبدهیت علی الاطلاق است «صفات اضافیه فعلیه» بنحو ضرورت و وجوب نباشد ، ثبوت این صفات یا بنحو امکانست یا امتناع فرض اول مستلزم اتصاف حق با مکان و در فرض دوم لازم آید خلو ذات و عدم اتصاف آن بصفات کمالی و ترکیب ذات از جهات و جوی و امتناعی و از آنجائی ترکیب مستلزم افتقار اجزاء بیکدیگر است پس حقیقت مطلقه حق باعتبار صرافت ذات و بساطت حقیقت و محو صفت عین علم و قدرت و اراده و حیوة و سایر صفات کمالیه است بدون عروض صفت و زیادتى نعت . اینست مراد (الف) مصنف علامه اعلى الله مقامه الشریف و بل علی نحو علمه الراسخون فی العلم من ان وجوده تعالى الذی هو عین حقیقتیه هو بعینه مصداق صفاته الکمالیه و مظهر لنعمته الجمالیه »

الف - رجوع شود باسفار اربعه الهیات بالمعنى الاخص چاپ سنکی طهران ۱۲۸۲ هـ ق
صفحه ۲۷ مبده و معاد چاپ سنکی طهران ۱۳۱۴ هـ ق ص ۴۸ ، ۴۹ ، ۵۰ - الشواهد الربوبیه
چاپ سنکی طهران ص ۲۶ ، ۲۷

المشعر الثانی

فی کیفیت علمه تعالی بكل شیء علی قاعدة مشرقیة
هی ان للعلم حقيقة كما ان للوجود حقيقة (۱) وکمان حقيقة الوجود
حقيقة واحدة ومع وحدتها يتعلق بكل شیء و يجب ان يكون وجوداً یطرد

۱- واجب الوجود بالذات واجب الوجود از همی جهات و حیثیات است و بحسب اصل ذات بسیط و غیر مرکب از اجزاست و از جمیع نقایص منزّه و مبرا در مقام ذات جامع جمیع کالات و نشئات است . عوارض و اوصاف وجودی اگر چه باعتبار مفهوم غیر وجودند ولی باعتبار مصداق باوجود متحدند یعنی عوارض وجودی از آن جهت که عوارض وجودیه اند بحسب اصل ذات و مصداق عین وجودند یکی از عوارض وجودی حقیقت علم است که عین حقیقت وجود است باعتبار ذات و مصداق و غیر حقیقت وجود است بحسب مفهوم و معنا .

در جای خود ثابت گردیده است که وجود دارای مراتب و درجات مختلف است و چون حقیقت وجود حقیقت تشکیکی است ما به الاختلاف در افراد حقیقت وجود عین ما به الانفاق و ما به الاشتراك است چون در تشکیک خاصی باید يك اصل واحد ساری در جمیع مراتب باشد بنا بر این همانطوری که وجود دارای مراتب مختلف و مشکک بتشکیک خاصیت حقیقت علم نیز دارای مراتب و درجات مختلف و مشکک بتشکیک خاصیت این کلام در قدرت و اراده و سایر صفات کمالی جاریست با بیانات مختلف اثبات شد که اصل حقیقت وجود و مقام سرافت هستی حقیقت حقست که بحسب قوت وجود جامع جمیع وجودات و باعتبار اصل ذات تناهی ندارد چون وجود صرف وجود پرا گویند که غیر منهای باشد آنچه از سنخ وجود فرض شود در آن حقیقت بنحو اعلی و اتم و بساطت موجود باشد بنا بر این، حقیقت حق همانطوریکه وجود صرفست علم صرف و قدرت و اراده صرفست و صرف حقیقت علم علمی را گویند که از جمیع انحاء مقابل علم که جهل باشد منزّه و مبرا باشد آنچه که صلاحیت از برای معلومیت داشته باشد در مقام ذات حق منکشف و ظاهر است و اگر چیزی در مقام ذات برای او مکشوف نباشد یعنی عالم باشد بمعلوماتی و جاهل باشد نسبت بمعلومات و معلولات دیگر، باید صرف علم نباشد ذات او بذاته علم باشیاست و هم معلوم و متعلق علمست آنچه ممکن باشد در مقام ذات مکشوف باشد باید در مرتبه متاخر از ذات معلوم و مکشوف باشد و ممکن است که علم در مرتبه ذات و معلوم در مرتبه متاخر از ذات مکشوف و موجود باشد مثل علم حق باعیان ثابتّه و ماهیات امکانیه و عنوانات*

العدم عن كل شيء وهو وجود كل شيء وتمامه وتمام الشيء يكون أولى به من نفسه لان الشيء يكون مع نفسه بالامكان و مع تمامه وموجبه بالوجود والوجود آكد من الامكان فكذا علمه تعالی يجب ان يكون حقيقة العلم وحقيقة العلم حقيقة واحدة ومع وحدتها علم بكل شيء «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها» اذ لو بقي شيء من الاشياء ولم يكن ذلك العلم علماً به لم يكن صرف حقيقة العلم بل علماً بوجه وجهها بوجه آخر و صرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره، والا لم «فلـخـل» يخرج جميعه من القوة الى الفعل .

و قد مر ان علمه سبحانه تعالی راجع الى وجوده فكما ان وجوده لا يشوب بعدم ونقص فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوبه بغيبة شيء من الاشياء ، كيف وهو محقق الحقائق و مشيء الاشياء فذاته احق بالاشياء من الاشياء بأنفسها ، فحضور ذاته تعالی حضور كل شيء فما (۱) عند الله هي الحقائق المتأصلة التي تنزل تنزل -خل- هذه الاشياء منزلة الاشباح والاظلال لقا سبق ان صفاته الحقيقية كلها معنى واحد وقد فرغ عن حكم الوجود فلماذا قاس العلم بالوجود لظهور حاله وبعد ما ثبت أن الواجب عالم بذاته لزم كونه عالماً

اسماء وصفات پس جميع وجودات امكانيه از آن جهت كه از حقايق وجوديه اند معلوم و مكشوف او بند در مرتبه ذات و علم بحاق وجودات علم بجميع لوازم وجودات است از اعيان ثابتة و مفاهيم امكانيه و عنوانات اسماء و صفات كه اعيان به تبع آنها مكشوف و معلومند اين بود خلاصه بيان علم حق در مرتبه و مقام ذات يعنى علم سابق بر ايجاد بطريقه صدر اعظم حكما «قدس الله اسرارهم» على قاعدة مشرقية

از اين علم تعبير شده است بعلم اجمالى (الف) و باعتبار موجود بودن معلوم بوجود جمعى قرآنى، عين كشف تفصيلى باعتبار صرافت و محو ضت علم .

۱- وما عندكم ينقد و ما عند الله باقى فتغير المعلومات لا يوجب تغير العلم فالعلم كلى و المعلوم جزئى و لان معنى الكلية و الجزئية ما هو من المعقولات الثانية التى هى عوارض المعانى و المفاهيم بحسب الوجود الذهنى بل الكلية فى الوجود و الجزئية فيه و هذا معنى قول الحكماء: ان الواجب تعالی يعلم الجزئيات بوجه كلى. فافهم «محمد اسماعيل»

الف - رجوع شود بآسفار ج- اب سنكى ۱۲۸۲ هـ ق الهيات بالمعنى الاخص من ۳۶ الشواهد الربوبية جاب سنكى ۱۲۸۶ هـ ق ص ۲۷

بجميع الموجودات لان ذاته علة موجبة لجميع ماعدها والعلم النام بالعلّة الموجبة يستلزم العلم النام بمعلولها، واما كيفية علمه بالاشياء بحيث لا يلزم منه الفساد من أغمض المسائل فمن أثبت علمه تعالى بالموجودات إما أن يقول إنه منفصل عن ذاته أولا، والقايل بانفصاله اذ أن يقول بثبوت المعدومات في الخارج كالمعتزلة أو في الذهن كبعض مشايخ الصوفية (١) أو يقول بأن علمه نفس وجوداتها العينية كما اختاره الشيخ الاشراق (٢) والمحقق الطوسي (٣) وغيرهما، أو يقول بأن علمه بالاشياء صور خارجية قائمة بذاتها «مثل افلاطونية» والقايل بعدم انفصاله اذ أن يقول إنه غير ذاته كالشيخين (٤) أو يقول إنه عين ذاته وإن ذاته علم إجمالي بماعدها أو متحد بالصور العقلية فهذه ثمانية احتمالات و ما يرد على كلّ منها مذكور في الكتب .

قال المصنف في المبدء والمعاد: «الفاعلية وكذا العلم والقدرة (٥) ونحوها قد يطلق ويراد نفس المعنى الاضافي ولا شك في أنها بهذا الاعتبار متأخر عن وجود ما اضيفت هي إليه ، وقد يطلق ويراد مبادئ تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود ما تعلقت هي به وليست تلك المعاني بالاعتبار الاول صفة كمالية لذات الواجب بل بالاعتبار الثاني فان عالميته كونه تعالى بحيث ينكشف له الاشياء وفاعليته تعالى كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الاشياء » فكما أن فاعلية الحقيقة لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه تعالى فاعلا، فلو كان بالعكس أيضا لزم الدور وأسد الاقوال المذكورة في كنه العلم هو طريق الاشراق ولها قصور من جهة أن مناط

- ١- رجوع شود بمقدمة فصوص تاليف محقق قيسري دره، چاپ طهران ١٢٩٩ هـ ق از ص ١٥ تا ٢٠، مصباح الانس چاپ طهران ١٣٢٣ هـ ق ص ٦٠ تا ٦٢
- ٢- رجوع شود بشرح حكمت الاشراق چاپ سنكي طهران ١٣١٣ هـ ق ص ٣٥٨ و ٣٥٩ اين معنى را شيخ الاشراق در اكثر كتب خود بطور مشروح تقرير کرده است .
- ٣- شرح اشارات جزء سوم چاپ جديد تهران ١٣٢٩ هـ ق ص ٣٠٤
- ٤- رجوع شود بالهيات شفا چاپ سنكي طهران ١٣٠٣ هـ ق ص ٥٩١ جزء سوم
- شرح اشارات چاپ جديد طهران ١٣٢٩ هـ ق ص ٢٩٨ و صفحہ ٢٩٩
- ٥ - مبدء ومعاد چاپ سنكي طهران ١٣١٤ هـ ق ص ٧٢

علم الاول تعالی باشیاء لو كان نفس وجوداتها لم یکن له علم کماآلی، الشیء ثابت له تعالی فی حد ذاته، وأما ما اختاره المصنف والحق الذی لایأتیه الباطل هو: ان الواجب تعالی لقا كان مجرداً عن المادة والقوة والاستعداد فیكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالوجه الذی مرّ بیانه (۱) ولقا كانت الممكنات بأسرها مستندة الیه علی الترتیب

۱- حقیقت مقدسه حق چون بحسب وجود بسیط الحقیقه وجامع جمیع نشآت وفعلیات ومبدء همهی کمالات است باید در مقام ذات همهی مراتب وجودی مکشوف ومعلوم او باشند وبنحو تفصیل بهمهی عوالم وجودی عالم باشد بهمین معنا اشاره فرموده است: «و عنده مفاتيح الغیب لایعلمها الا هو» مفاتیح صور تفصیلیه وغیب متام ذات وغیب هویت حق وکنز مخفی است که از آن بمقام لاسم له ولارسم له تعبیر شده است دلیل بر عالم بودن حق بجمیع عوالم (بنحو تفصیل) همان بودن اوست عقل بسیط و بسیط الحقیقه وواجد جمیع شئونات و کمالات. صدر المتألهین از این علم تفصیلی تعبیر بعلم عنائی فرموده است

عنایت بنا بر طریقهی صدرالدین که قائل بعلم تفصیلی در موطن ذات است عبارت از علم ذاتی حضوری کاشف از جمیع اشیاء بنحو تفصیل در مرتبه ذات قبل از وجود موجودات می باشد برهان بر این مطلب عظیم که از مبتکرات این علامه است توقف بر بیان مقدماتی دارد که در کتب خود آن مقدمات را بطور کامل بیان فرموده آن مقدمات هم از مطالبی است که در غیر کتب این حکیم متبحر شیعئی اثنا عشری موجود نمی باشد.

مقدمه اول آنکه موجوداتی که دارای ماهیت کلیه اند در مصداق بودن از برای مفاهیم مختلفند برخی بحسب وجود خارجی بسببند اگر چه در موطن عقل ترکیب دارند بعضی از موجودات مرکب از ماده و صورت خارجی اند وهر ماده و صورت خارجی هم بنحوی از انحاء اتحاد باهم متحدند آن چیزی که منشاء ومبدء انتزاع جنس و فصل است وجود واحدیست که دارای دو جهت است یا بیشتر از دو جهت دارد ولی همهی جهات بیک وجود موجودند مرکبات موجوده در عالم طبیعت اختلاف دارند ممکن است بیک وجود بحسب قوت وجودی جامع همه مفاهیم مختلفه ی موجوده در عالم طبیعت باشد و همه مفاهیم متفرقه موجوده بوجودات منحازه در یک وجود موجود باشند هر هویت وجودیه ای که بحسب نحوه وجود کاملتر باشد اکثر حیطة است نسبت بمفاهیم مختلفه، نظیر وجود انسان که جمیع مفاهیم متفرقه ی در جماد و نبات و حیوان با جمیع ذاتیات و عرضیات آن در او جمعند.

من کل شیء کنهه و لطیفه مستودع فی هذه المجموعة

مقدمه دوم - وجود خاص از هر نوعی از انواع آن وجودی است که بحسب وجود خارجی متمیز از غیر خودش باشد مثلاً انسان اگر چه در طور وجود و نحوه ی تحقق مشتمل*

النازل منه والصاعد اليه ففاعليته وقيوميته لا يكون في شيء من المراتب بحسب القوة

* بر جماد و جسم نامی و حساس و متحرك بالا راده است ولیکن از تجمع این معانی در انسان لازم نمی آید که وجود انسان همان وجود جماد و نبات و حیوان باشد بنحوی که انسان از افراد این معانی گردد معنای اشتمال انسان بر این معانی آنستکه انسان در درجه‌ی وجود و هستی فعلیتی را دارد که همه‌ی معانی متفرقه، در این وجود واحد جمعند و این معانی ناشی از استکمالاتی است که از مرتبه‌ی جمادی شروع و بمرتبه‌ی عقل بالفعل و عقل بالمستفاد بلکه نسبت ببعضی از افراد تافناء فی الله ختم میشود.

مقدمه سوم - در فن حکمت متعالیه اساطین فن خصوصاً صدر المتألهین (قده) بیان کرده‌اند که علت مفید و جرد باید از معلول بحسب ذات اشرف و اکمل باشد چه تساوی در مرتبه منافی باعلیت و معلولیت است علت اصل و معلول فرع و قائم بعلت است و وقتی این مقدمات را بطور کامل بررسی کردی معلوم خواهد شد که حقیقت بسیطه‌ی حق باید جامع جمیع نشئات وجودیه باشد بنحوی که آنچه از کمال در متن اعیان فرض شود آن حقیقت همه‌ی آن کمالات را بنحو اعلی و اتم واجد باشد و آنچه از کمالات بطور تفرق در اشیاء دیده میشود بنحو صرافت و عدم محدودیت در آن وجود مجتمعهند. لایذ عن حیطة علمه شیء من الاشیاء.

مراتب علم حق عبارت است از عنایات که نزد مشائین صور مرتسمه و نزد صدر المتألهین عین ذات حق می باشد.

و قضا که عبارت است از عقول طولیه و عرضیه که علوم فعلی و تفصیلی خارجی حقتند و حقیقت حق آن‌ها را شهود مینماید صدر المتألهین صور مجردة و عقول قدسیه را از لوازم وجود مبده میدانند و چون حیثیت عدمیه و جهات امکانیه در آنها نمی باشد آنها را جزء عالم نمیدانند عقول قدیم بالذات و باقی ببقای حقتند و بین آنها و حق انفصال وجودی نیست.

مرتبه سوم علم حق وجودات برزخیه در قوس نزولند که بجمعیت وجود عقلی و تفرق وجود مادی نیستند چون از ماده جسمانی تجرد دارند.

مرتبه چهارم علم حق نزد برخی وجودات منغمر در ماده‌اند که از آنها تعبیر بسجل کون مشتمل بر دفتر وجود نموده‌اند.

صدر المتألهین وجودات مادیه را چون ملاک ادراک در آنها نیست از مراتب علم حق نمیدانند.

در اسفار (الف) گفته است: «فما استخف قول من حکم بأن تلك الصور الجزئية»

و كذا علمه بشيء من الامور الممكنة الوقوع ليس ظناً لان أسباب وجود الممكن يرتقى إليه وهو يعرف الممكن بأسبابه التي بها يجب وجوده. فان قلت : على هذا أيضاً يلزم كونه تعالى في مرتبة ذاته غير عالم بشيء من الموجودات الخارجية. قلت : إن أردت انه غير عالم بغيره في مرتبة ذاته، انه ليس بحيث ينكشف له المعلومات فهو غير مسلم، فان كونه عاقلاً للأشياء عين ذاته وإن كان كون الأشياء معقولة له عين ذواتها وإن أردت أن الممكنات المعلومة له ليست وجوداتها العينية واقعة في مرتبة وجوده وداخله في قوام ذاته فهو مسلم ولا يصح غير ذلك لان المعلول كيف يساوق العلة في رتبة الوجود .

قال الشيخ «ره» : لانسلم ان للصفات مفاهيم في الازل إذ ليست شيئاً غير الذات واقاماتعرف من المفاهيم التي تنسب إلى الصفات فانما ذلك فيما دون المشيئة وكما تحت المشيئة فهو حادث وليس وراء الفعل صفات ولا معاني ولا أسماء ولا شيء من الأشياء إلا الذات البحت البسيط التي لا كثرة فيها ولا تعدد و لا تغاير لافي الواقع ولا في الخارج ولا في الازهان ولا في الفرض ولا اعتبار ولا حيث ولا كيف ولا كم ولا شيء من الأشياء ؛ لان كل ما سوى الذات البحت فهو حدث بفعل الله و فعل الله محدث بنفسه و معاني الصفات ومفاهيمها محدثة بالفعل وقبل الفعل ليس إلا الذات البحت . لانه تعالى احدى المعنى وإنما وصف نفسه بهذه الصفات تعريفاً للعباد بما يفهمون كما قال الرضا عليه السلام : «وأسمائه تفهيم وصفاته تعبير» وليس لها مبادئ في ذاته وإنما مبادئها في فعله وذلك انه وصف بالعلم لا رآكه المعلوم والسمع لا رآكه المسدوع والبصر لا رآكه المبصرو هكذا والادراك معنى فعلى وأما ذاته فانما هي كمال مطلق خارج عن حد الادراك إنتهى . والواجب بالذات في مرتبة ذاته عالم بذاته وإن لم يكن معنى العلم المتأخر عن وجود ما اضيف إليه بل العلم و العالم و المعلوم هنا واحد

«في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعالى وتسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكأنه سهى ونسى ما قرئه في الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه السور مغمورة في المادة مشوبة بالاعدام و الظلمات الخ»

وهو حقيقة كمال ولم يكن له مثل ومثال وهو في مرتبة ذاته الاحدية لا اسم له ولا رسم، لا يعلم «لا يعرف - خل» كنه حقيقته أحد ولا يعلم ماهو إلا «هو» ومع هذا كما نقول: في الوجود واجب بالذات و نعلم صدقه بالبرهان فكذا نعلم أنه عالم بذاته ولا يسلب عنه ماهو خير و كمال وان مفاهيم الصفات والاصاف العنوانية بعدالذات وليس معه في مرتبته شيء سواه والتفهيم والتعبير بعدالذات، لا شك فيه، ومبدء الاسماء و مصحح صدقها هو عين الذات والذي ذكرناه من قوله وما نقلنا عنه من اعتقاده في معاني الصفات مع اعتقاده بأن الفيض فايض من فعله مع أنه يقول بان الفيض فايض من فعله لا من ذاته هو سبب اختلافه وإعتراضه على المصنف في كمال مايقول . ويمدح دفع الاعتراض بأدنى تدبر وارجاع البحث إلى اللفظ فتأمل . فكما في مرتبة ذاته علمه بذاته الذي هو حضور ذاته حاصل، فكذا علمه بكل أسباب ، كل شيء على ما ينبغي حاصل فيعلم كمال الأشياء بوجه كلي، فهذا مايقال: يعلم الأشياء على الاجمال في عين كشف التفصلي .

المشعر الثالث

في الاشارة الى ساير صفاته الكمالية

القاعدة المذكورة في عموم تعلق علمه بالأشياء مطردة في ساير صفاته فقدرته مع وحدتها يجب ان يكون قدرة على كل شيء لان قدرته حقيقة القدرة فلو لم يكن متعلقة بجميع الأشياء لكانت قدرة على ايجاد شيء دون شيء آخر فلم يكن قدرته صرف حقيقة القدرة وكذا الكلام في ارادته وحيوته و سمعه و بصره و ساير صفاته الكمالية ، فجميع الأشياء من مراتب قدرته و ارادته (١) ومشيته وحيوته وغير ذلك .

١- بنا برطريقه محققان از اهل حكمت و معرفت و سلاك بيداي معرفت اصل حقيقت

وجود مجمع جميع اسماء حسنى و صفات عليا و همدي كمالات وجودى از علم و قدرت و اراده و ساير صفات كماليه در عين وجود مستهلكند و حقيقت وجود بصريح ذات متجلي*

و القاعده المذکوره مطرده فی ذاته و جمیع صفاته لان الصفات الکمالیه بما هی کمالیه لایجوز خلوق ذات الواجب عنها لان حقیقه الواجب و ذاته صرف الحقیقه و صرف الذات و کذا صفاته فکل صفة من صفاته صرف و محض و لازم الصرفیه ، الکلیه

* در اشیاء و مظاهر است لذا همه‌ی کمالات وجودی ساری در اشیاء است كما اینکه وجود در احدیت علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه است در مقام تنزل از سماء اطلاق بارش تقبیل چون به نفس ذات متجلیست در مقام تنزل همه‌ی این حقایق را با خود دارد و تنزل وجود از مقام احدی عین تنزل علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و سایر کمالات است یکی از شئون وجود اراده است که دارای معنای عام و وسیعی است و بهمین مناسبت ساری در همه‌ی اشیاء است اراده عبارتست از ابتهاج بشیء و حب و رضای بآن شیء و درک مسایمت و خیریت اعم از اینکه این معنا د ابتهاج بشیء ، واجب و صرف باشد یا ممکن یعنی مبتهج بذات عین مبتهج باشد یا غیر آن ، محبوب و مبتهج ، محبوب و مبتهج بالذات باشد یا بالعرض و چون خیریت حقایق وجودی عین وجود است بلکه همه کمالات و شئون عامه‌ی وجود با وجود توأم اند و هر موجودی علم و عالم و معلوم است همچنین مبتهج و ابتهاج است بنا بر این هر وجودی مرید و اراده و مراد است پس هر وجودی مصداق علم و معلوم و عالم و مبتهج و مبتهج و ابتهاج و راضی و مرضی و رضا است این مفاهیم باعتبار حقیقت و مصداق واحد و بملاحظه‌ی عنوان اختلاف دارند پس اراده و قدرت و علم هم مثل وجود دارای مراتب و مظاهر مختلف است و سریان صفات کمالی در حقایق وجودی از قبیل عشق و حب و ابتهاج و علم و اراده و قدرت همین است بهمین لحاظ است که علم و اجیبی بذات خود علم بجمیع اشیاء است و مرتبه‌ای از مراتب علم را فاقد نمی‌باشد و صرف علم و انکشاف است کما اینکه صرف عشق و حب و ابتهاجست ذات حق تعالی علم اجمالی است نسبت بمعلولات او و علم تفصیلی است بذات خود و چون اراده و اجیبی عین علم اوست علم حق بذات خود و باشیاء همان اراده‌ی اوست باشیاء بنحو اجمال و تفصیل و مراد بودن ذات حق از برای خود عین مراد بودن موجودات امکانیه است پس حقایق امکانیه مراد و محبوب و مرضی و مختار حقتند به تبع اراده و حب و رضا و اختیار ذات از برای ذات ، لذا مراد و محبوب بالذات از برای حق ذات حقت و بحکم دمن أحب شیئا أحب آثاره ، حقایق وجودیه به تبع عشق بذات و حب بمعرفیت اسماء و صفات مراد و مرضی و مجعولند .

و ما حب الدیار شغفن قلبی ولكن حب من سكن الدیار

و چون جمیع موجودات در سلك یک وجود واحدند و حقیقت وجود واحد بوحدهت *

والعموم في الوجود والقدرة وكذا الارادة قدرة على كل شيء وإرادة محض لا يشوبها عجز وكراهة وكل صفة كمالية في الاشياء رشح من كمال ذاته و حقيقة كل كمال وأصله عنده ومنه وبه وكل كمال من كمالاته بحسب الحقيقة ذو مراتب متفاوتة والاعلى منها هو أصل الخيرات وذات الذوات وحق الحق والكمال المطلق وباقي المراتب نزولها وفيضاؤها ولهذا قلنا: بالوحدة. وما قلنا في تصحيح وحدة الوجود إذا كان مرادهم بها هذا جاز أن نقول في تصحيح وحدة العلم والارادة والقدرة و غيرها لان في دار الوجود ليس إلهو وما فاض منه والوحدة بهذا المعنى إذا قيل لا عيب ولا فساد كما وجهناها سابقاً والقائلون بالفساد لا يفهمون مراد من قال بها من المتقدمين وإن كان قول بعض المتأخرين بها فاسداً بما بنى عليه كما قال :

و من استصعب عليه أن علمه مثلاً مع وحدته (١) علم بكل شيء وكذا قدرته مع وحدتها متعلقة بكل شيء، فذلك لظنه ان وحدته تعالى و وحدة صفاته الذاتية، وحدة عددية، وانه تعالى واحد بالعدد وليس الامر كذلك بل هذه ضرب آخر من الوحدة غير العددية والنوعية والجنسية والاتصالية و غيرها لا يعرفها الا الراستخون في العلم .

والوحدة العددية لا يمكن ان يشمل الكل لان لها ثنائية من أفراد حقيقته لان

الاطلاقى شخصيت جميع مراتب وجود مراتب علم و قدرت و ارادة حقت . بعبارة واضحت حقيقت وجود با جميع كمالات مقام بطونى دارد ومقام ظهور، مقام ظهور خلق ومقام بطون حقت بدون جهت مصنف علامه فرموده است : فجميع الاشياء من مراتب قدرته وحيوته وسمعه وبصره الخ.

١- قال الحكيم المحقق المولى محمد اسماعيل الاصفهاني: هذه الوحدة عند العرفاء يسمى بالوحدة الحقّة التي هي حق الوحدة اذ حقها ان لا ينقسم اصلاً لا خارجاً ولا ذهنياً ولا وهماً ولا عقلاً و وحدة الواجب بالذات يجب ان يكون كذلك فيجب ان يكون صرف الوحدة ولا يمتزج بغيرها فهي كل الواحدات بنحو اعلى فوحدة سائر الاشياء ترشح وحدته و وفي كل شيء له آية * تدل على انه واحد، فظهر ان هذه الوحدة يجب ان تكون متعلقة بكل شيء اذ لولا لم يكن صرف الوحدة فهو مؤكّد لهذه الوحدة

زلف آشفته او باعث جمعيت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

الواحد بالوحدة العددية « العدد - خل » له في الكثرة مقام معين مثلا واحد من ثلاثة، ثاني منها أو ثالث أو أول لا غير و كذا ثاني منها أو ثالث منها له حدّ معين لا يشمل الكلّ ووحدة ذاته تعالی و صفاته ليست كذلك بل و وحدتها وحدة حقة وحقّ الوحدة (۱) وحقیق بها أن لا ینقسم أصلا لا خارجاً ولا ذهنياً ولا وهماً ولا عقلاً ومثل

۱- حقیقت حقه حق « جل شأنه العزیز » عبارت از وجودی محض است که در مرتبه ذات غنی از کافه اشیا است از او در کلمات محققین (الف) چنین تعبیر شده است
« فهو وجود محض فحسب بحيث لا یعتبر فيه كثرة ولا ترکیب صفة و نعت لا اختلاف فيه لاسم ولا رسم ولا نسبة ولا حکم بل وجود بحت » .

معنای وجود بحت وجود صرف مطلق عاری از کلیه قبود حتی از قید اطلاق است و مراد از کلمه لا اختلاف فيه آنستکه هیچ قبودی از قبود ندارد چون قبود منبع اختلاف است و قید منافی با اطلاق ذاتی میباشد .

حق تعالی واحد بوحدت حقه حقیقیه انبساطیه است که موجب کلیه کثرات است
« بوحدتها دامت له کل کثرة »

توحید باصطلاح اهل الله علم بتفرید وجود محض است بنحویکه جمیع کثرات منظومی در آن وحدت باشند و معنای این کلام احاطه قبومیه حق اول بر جمیع کائنات است .

« لا یبذل عن حیطة وجوده شیء ، و عن الوجوه للحق القیوم » .

وحدت بر سه قسمت :

۱- ذاتیه .

۲- وصفیه .

۳- فعلیه .

وحدت ذاتیه عبارت از اعتبار وحدت «بماهی» میباشد این وحدت مغایر باحدیت نیست بلکه عین احدیت است و مراد اهل عرفان از احدیت ذاتیه همان معناست و این وحدت ساری در جمیع اشیا می‌تواند است .

وحدت وصفیه عبارت از وحدتی است که وصف از برای واحد باشد و باین وحدت وحدت نسبی و اضافی و اعتباری هم اطلاق شده است . همین وحدت است که اضافه میشود*

الف - رجوع شود بنصوص صدرالدین قونوی - آخر رساله تمهید القواعد ابن ترکه چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ۸۲ و ۸۳ و ۸۴ مصباح الانس حمزه فناری چاپ سنگی طهران ۱۳۲۳ هـ ق ص ۵۲

هذه لا يمتزج بغيرها ويجب أن تكون متعلّقة بكلّ شيء ولا يخرج عن حيطته شيء

* بحق تعالی از حیث « اسم الله » چون « اسم الله » محمّد و مجمع جمیع صفاتست. الله باصطلاح اهل توحید وضع شده است از برای حقیقت صرف وجود باعتبار صفات جلالیه و جمالیّه از علم و قدرت و اراده و جمیع اسمای حسنی و این وحدت مرجع جمیع کثرات و با کثرت سازگار است و تقابل ندارد .

وحدت فعلیه عبارتست از واحدیکه ظهور و تجلی آن توقف بر شرائط یا شرطی دارد . و از آنجائیکه جمیع شرائط و اسباب و علل از تعینات حقدند ، و از آنجائیکه بحق ارتباط دارند واحدند . بحکم « و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى » و بمقتضای کریمه‌ی « الذین یبایعونک انما یبایعون الله » و « فاتلوهم بعد بھم الله بایدیکم » و کلمه شریفه دید الله فوق اید بھم ، رجوع مینماید این وحدت بوحدت اسمائی و وصفی که در واقع این وحدت از شئون وحدت صفتی و وحدت صفتی ظهور وحدت ذاتی و وحدت ذاتی ساری در همه‌ی اشیاست و هر شیئی بحسب ذات از وجه خاص مظهر وحدت حقیقی او میباشد . « ما من دابة الا وهو آخذ بناسیئھا ان ربی علی صراط مستقیم » .

وحدت بتقسیم دیگر منقسم میشود بوحدت حقیقیه و وحدت عددیه ؛ وحدت حقیقیه وحدتی را گویند که بحسب تعقل و وجود خارجی توقف بر مقابله با کثرت نداشته باشد (کون الواحد واحداً لنفسه بدون ملاحظه جهت از جهات از قبیل وصف و حکم) وحدت عددیه برخلاف وحدت حقیقیه شأن آن اظهار عدد و عادت است . وحدت عددیه منقسم میشود بوحدت جنسیه ، نوعیه ، شخصیّه ، مشابھت ، موازات ، مطابقت ، و غیر اینها ولی منشاء تمامی این وحدت ذاتیه است بجهت عموم سریان او در تمامی اشیاء بعد از تبیین این مطالب میگوئیم : مراد محققین از وحدت حق تعالی وحدت حقه حقیقیه است که تعقل او توقف بتعقل زدوند و مقابل ندارد یعنی نه بحسب وجود خارجی توقف بر غیر دارد و نه بحسب تصور علمی و تعقل ذهنی محتاج بتصور غیر است و منشاء احدیت ذات و صفات و افعال حق همین وحدتست و در همین وحدتست سر قوله تعالی « هو الذی فی السماء الہ و فی الارض الہ »

احدیت مقام - قیود کافه اعتبارات ، واحدیت مقام ظهور ذات در ملبس اسماء و صفات است . متعلق احدیت بطون ذاتست چون تجلی در احدیت « بھامی احدیت » محالست متعلق واحدیت اعتبار اندراج نسب و تعینات غیر متناهیہ در اول رتبه ذات و ظهور تفصیلی تعینات در مرتبه متاخره است و از آنجائیکه در این دو مرتبه کثرت حقیقیی بالفعل منتفی میباشد فرق بین دو مرتبه بالاعتبار و منشاء تعین واحدیت همان تعین علمی ابھامی « رؤیة المفصل مجمل » در احدیتست و رؤیة المعجل مفصله ناشی از احدیت و فرق اعتباری است *

فالواجب الوجود عالم وعلم بكل شیء وقادر و قدرة على كل شیء فهو الحق والباقي

«علم حق به تعینات اسمائیه وصفاتیه و اعیان ثابتة امکانیه و ظهور خارجی اشیاء بوجود خاص خود منشأ از احدیت است . لذا وجود منبسط بالذات مرتبط باحدیت و بالعرض باحدیت و فرق بین فیض اقدس و فیض مقدس بالاعتبار است .

محقق عارف قیصری در مقدمه فصوص الحکم (الف) گوید :

«حقیقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معه شیء فهي المسماة عند القوم بالمرتبة الاحدية المستهلكة جميع الاسماء والصفات فيها ويسمى جمیع الجمع و حقیقة الحقایق والعماء أيضاً . و اذا اخذت بشرط شیء فاما ان يؤخذ بشرط جمیع الاشياء اللازمة لها كليها و جزئها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية ، والواحدية و مقام الجمع ، مقام احدیت را تجلی اول و جمع وجود و تعین اول و قابل اول و مقام اودانی و تمام حقیقت انسان کامل مکمل محمدی (ص) و مقام واحدیت را الوهیت و مقام قاب قوسین دانسته اند ، این تعین بعد از تعین اول و جامع بین طرف وحدت و کثرت و اجمال و تفصیل است این تعین باعتبار اینکه اجلی الظهورات و مرجع کافیه تعینات است تعین قابل الوهیت و تجلی حق «باسم الله» باعتبار ثبوت جمیع معانی از کلیات و جزئیات و اصول و فروع میباشد بعضی از آن تعبیر نموده اند بعالم معانی باعتبار اینکه این تعین تفصیلی و ظهوری ، برزخ بین وحدت و کثرت است باعتبار اضافه او بحق ، و اعیان خارجی که ظهور حق در خارج در ملابس اعیان بواسطه همین تعین است چون این تعین واسطه و حائل بین سماء اطلاق و ارض تقیید است از آن تعبیر بحضرت عمائیه نموده اند . عماء را محققان هم بمرتبه احدیت اطلاق نموده اند و هم بمقام واحدیت و بین این دو قول تنافی نیست ؛ چون عماء عبارت از غیم و ابر رقیق است اطلاق باحدیت کرده اند باعتبار اینکه تعین اول همان تعین احدیت است این تعین بین سماء اطلاق و کثرات که مقام احدیت باشد حائل است و ظهور وجود از سماء اطلاق بارض تقیید امکان ندارد مگر بواسطه حائلی ؛ آن حائل باعتباری احدیت و باعتباری واحدیت است و گفتیم منشأ واحدیت احدیت است ، وجود منبسط که فعل حق باشد بالذات مرتبط بفیض اقدس و بالعرض مرتبط بفیض مقدس است . چون در این مقام ظهور و تجلی مندمج و مفاض و مفیض و مستفیض تعین تام ندارند فیض را فیض اقدس نامیده اند برای آنکه مفاض غیر از مفیض و مستفیض نیست . دای اقدس من آن یکون المفاض غیر المفیض و المستفیض» - ربان فعلی حق در اشیاء اتصاف او بوحده اطلاقیه است و در این وحدت است «در» احاطه قبویه ی حق باشیاء .

أظلاله و هو الأصل و الباقي فروعه ، ليس حقيقة سواء . والوحدة الشاملة على وجه لا ينافي شمولها و وحدتها بل يؤكدها ، فهمها ليس شريعة لكل ذي إدراك الناقلين أو المتوسطين بل هو من فضل الله يؤتیه من يشاء من عباده الراسخين .

المشعر الرابع

في الاشارة الى كلامه و كتابه تعالی (١)

كلامه تعالی ليس كما قال الأشعري ، قالته الأشاعرة - خل ، من أنه صفة نفسية هي معان قايمه

١- صدر المتألهين در كتاب المظاهر الالهيه چاپ مشهد ص ٣٩ گفته است « لاشك ان ارادته ازلية و تخصيص بعض الاشياء بتعلق الارادة في اوقاتها المعينة الجزئية عند حضور استعداداتها انما هو لاجل قصور قابلياتها عن القبول الا تم فاذا كانت الارادة دائمة فالقول واحد والخطاب دائم (الف) وانما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون ، وان المقول له والمخاطب حادث متجدد فكلامه الذي هو امره متعلق بجميع المكونات امر التكوين وهو خطاب بكلمة كن وهي كلمة وجودية فسمعت اعيان المكونات خطاباً و دخلت (ب) في باب الوجود ، « وما امرنا الا واحدة كلمح البصر » (ج) فمن كان له سمع حقيقي يسمع كلام الحق وخطابه و قد ورد عن النبي (س) « ان في امي محدثين مكلمين وليس هؤلاء المكلمين انبياء تشریح ورسالة ، لان الرسالة قد انقطعت و ابوابها قد غلقت بعد نبينا (س) و أيضاً ورد عنه (ع) « ان الله عباداً ليسوا بأنبيا يغبطهم النبيون ، اي ليسوا بانبياء تشریح هم في الشريعة تابعون لمحمد (س) »

واعلم ان الكلم الحقيقي ليس من شرطه أن يكون بكسوة الالفاظ والحروف ولا تمثل المتكلم بصورة شخصية بل القاء كلام معنوي الى قلب مستمع من الله و لا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون ، ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ، ولو علم الله فيهم خيراً لاسمعهم ولو سمعهم لتولوا وهم معرضون » (د) اعلم ان كلامه تعالی ليس كما زعمته الأشاعرة من انه معان نفسية (صفة نفسية هي معان قائمة بذاته - خل) قائمة بذاته تعالی و سموها الكلام النفسى ، ولا كما ذهب اليه المعتزلة من أنه خلق أصوات و حروف دالة

الف - سورة يس آية (٧٢)

ب- وهي اول كلام شق أسمع الممكنات و كلمة وجودية وقعت المقارنة بينها و بين الاعيان

ج - سورة القمر آية (٥٠)

د - سورة الانفال آية (٢١)

بذاته ، لاستحالة كونه محلاً لغيره ، وليس أيضاً عن خلق اصوات و حروف

﴿على المعانى فى جسم من الاجسام والالكان كل كلام كلام الله ؛ بل حقيقة التکلم انشاء كلمات تامات ، وانزال آيات محکمات و اخر متشابهات فى كسوة الالفاظ و العبارات ، و الكلام قرآن و هو العقل البسيط و العلم الاجمالى و فرقان و هو المعقولات النفسيلية ، و هما جميعاً غير الكتاب لانهما من عالم الامر و عالم القضاء و حاملهما اللوح المحفوظ و القلم و الكتاب من عالم الخلق و التقدير و مظهره عالم القدر الذهنى و القدر العینى و الا و لان غير قابلين للنسخ و التبديل لانهما فوق الزمان بخلاف الثالث لانه موجود زمانى و محله لوح قدرى نفسانى هو لوح المحو و الاثبات و الكتاب يدركه كل احد و القرآن لا یمسه الا المطهرون (الف)

و اعلم ان الكلام المنزل من عند رب العالمين له منازل، الاول القلم الربانى و الثانى اللوح المحفوظ و الثالث لوح القدر و السماء الدنيا و الرابع لسان جبرئيل (ع) تلقاه الرسول الامين (ع) فى جميع المقامات تارة اخذه من الله بلا واسطة ملك كما قال تعالى : و ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فاوحى الى عبده ما ووحى ما كذب الفؤاد ما رأى (ب) و تارة ﴿

الف - سورة الواقعة آية (۷۹)

ب - سورة النجم - ترتيب الآيات ، و النجم اذ هوى ، ماضل صاحبكم و ماغوى ، و ما ينطق عن الهوى ، ان هو الاوحى يوحى ، علمه شديد القوى ، ذمرة 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 ، لودنوت انملة لا حترقت

كفت جبريلا بير انسدريم

احمد اربكشايد آن پر جليل

قوله ، فتدلى . أى مال رسول الله الى الجهة الانسية و الخلق و هذا مقام الصحو بعد المحو و التمكين بعد التلوين و الفوز بالحسين و الرجوع الى الخلق بالوجود الحقيقى

قوله ، فكان قاب قوسين . أى كان صلى الله عليه و آله 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 و صورها و الحق هو النصف الاخير الذى يقرب منه شيئاً فشيئاً ، هكذا ذكره بعض اهل التحقيق «فده»

قوله ، أو أدنى . اشارة الى ارتفاع الاقنينية و الفناء فى التوحيد و البقاء به و الى هذا أشار ابن فارس

و ذاتى بذاتى اذ تجلت تجلت

تكون أراجيف الطنون مخيفتى *

و فى الصحو بعد المحول ك غير

و كيف باسم الحق ظل تحققتى

دالة والالكان كل كلام، كلام الله، وأيضاً أمره وقوله سابق على كل كائن، كما قال: «انما أمره 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 ما يتكلم 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 الممل في أنه تعالى متكلم وإنما الخلاف في أن كلامه نفسى قديم أو لفظى حادث والأول هو ما ذهب إليه الا شاعرة فانهم ذهبوا إلى أن كلام الله صفة لذات الله نفسانية وهو عبارة

«بواسطة جبرئيل (ع) وما ينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى علمه شديد القوى وتارة في مقام غير ذلك المقام الشامخ الالهى «ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى» ومن هذا المقام ما كان في اول البعثة في جبل حرا او في جبل فاران فاتاه جبرئيل (ع) بصورة محسوسة وسمع منه «اقرأ باسم ربك الذى خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم» (الف) كما سمع موسى (ع) فى طور سيناء «اذراى نارا فلما اتاها نودى باموسى انى انا ربك فاخلع نعليك، واستمع لما يوحى انى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى» (ب) ومن منازل كلام الله ما يدون فى القراطيس ببدولكل احد ويتكلم به كل متكلم ويسمعه كل مستمع وانه لتنزيل رب العالمين، وانه لفى زبور الاولين» (ج)

«فأوحى الى عبده من الاسرار الالهية فى مقام الاحدية بلا واسطة جبرئيل (ع) و الى هذا المقام أشار (ص) لى مع الله وقت لا يسهه ملك مقرب ولا نبي مرسل فرشته كمر چه دارد قرب درگاه نكنجد در مقام لى مع الله وما كذب الفؤاد ما رأى فى مقام عين الجمع والاحدية والتعين الاول من الحقايق الالهية و الفؤاد باصطلاح اهل التوحيد هو القلب المترقى الى مقام الروح فى الشهود المشاهد للذات مع جميع الصفات الموجودة بالصفات الحفانى وهذا الجمع هو جمع الوجود لا جمع الوحدة الذى لا فؤاد فيه ولا عبد لفناء الكل فيها المسمى عندهم عين جمع الذات

الف - سورة الملق آية (١)

ب - سورة طه آية (١٠)

ج - سورة الشعراء آية (١٩٢، ١٩٦)

عن معانى قايم بذاته كما قال الشاعر: «ان الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً» والمعنى يطلق على معنيين المعنى الذي هو مدلول اللفظ والمعنى الذي هو القايم بالغير فالشيخ الاشعري لتقول: الكلام هو المعنى النفسى . فهم الاصحاب منه أن المراد مدلول اللفظ حتى قالوا: بعدم حدوث الالفاظ . وله لوازم كثيرة فاسدة بل نقول: المراد من الكلام النفسى المعنى القايم بالغير . وإن كان هذا مراده شاملاً لللفظ والمعنى فلا غبار عليه بل صار علماً «فتدبر ، تعرف» والمصنف فى ردّ كلامهم قال: لاستحالة كونه محلاً لغيره . قال الشيخ «ره» هذا التعليل يرجع ردّاً على المصنف بعين ماهوردة على الاشاعة بما قال من الاعيان الثابتة

اقول: الاعيان الثابتة عند المصنف (۱) ليست حالة فى الواجب حتى يرد عليه الايراد والاشاعة استدلووا بانه صفة من صفات الله و كّل صفة من صفات الله قديم فهو قديم وأ كثر الملبين والمعتزلة يقولون إنه حادث واستدلوا بأنه مشتمل على الاوامر والنواهي والابخار والاستخبار ولو كان أزلياً لزم أن يكون الامر بدون المأمور فى الازل والنهى بلا منهى والابخار بلا سامع والنداء بلا مخاطب . وقاضى عضد قال: اعلم أن الاصحاب لما رأوا إجتماع النتيجتين المتباينتين الحاصلتين من قولهم: الكلام صفة الله تعالى ، و كلما هو صفة الله تعالى فهو قديم ، فالكلام قديم والكلام مترتب الاجزاء مقدّم بعضها على بعض و كل ما هو كذلك فهو حادث والمتأخرون تحاكموا بأن الكلام النفسى قديم والمفطى حادث وقال المصنف: وليس أيضاً عبارة عن خلق الاصوات كما قالته المعتزلة والالكان كّل كلام كلام الله . لانه لا مؤثر فى الوجود سواء وهو خالق كّل شيء سواء كان مسلماً عندهم أم لا ، ولا يكفى التقييد بكونه على قصد الاعلام أو بغيره كالواسطة كما لا يخفى ؛ و أيضاً أمره

۱- مصنف در بيان علم تفصيلى حق در مبدء و معاد و اسفار و ساير كتب خود قول عرفاء را نقل کرده است و بر كلام آنها مناقشه نموده و گفته است: اين قول با قول معتزله در ظاهر فرقى ندارد و بعد اين قول را توجيه کرده است چون ثبوت ماهيت منك از وجود باطل است و حق آنستکه عرفاء هم قائل به ثبوت ماهيت بدون وجود نيستند ما اين قول را در مطاوي اين تعليقات بطور كامل بيان کرده ايم .

وقوله سابق علی کَلْ کاین فاذا كان القول والامر من الكائنات لزم أن يسبقه الامر و نقل الکلام إليه فيلزم الدور أو التسلسل . فليس كما يقول الطائفتان بل هو عبارة عن إنشاء كلمات الى آخره . والمراد بالكلمات التامات موجودات عالم العقل وعالم «العند» الباقي ببقاء الله و إنزال آيات محكمات يمكن ان تكون هي أيضاً هذه الموجودات و اخر متشابهات ، بمعنى صور نفسية ولكل تعبير وجه ويمكن أن يراد منه موجودات عالم النفس ومن متشابهات ماتحتها والمحكم مظهر دلالته و كونه آية و المتشابهة ما خفي في كسوة ، أي في قوالب الالفاظ والعبارات

قال: وكلمة ألقاها الى مريم وروح منه . وفي الحديث «أعوذ بكلمات الله

التامات كلها من شر ما خلق»

و يمكن أن يكون المراد انه تعالى انشأ كلمات تامات و هي الذوات والموصوفات وأعراض لتلك الذوات والكلمة بما هي منسوبة إلى الله كلها تامة وفي ما بينها يقال لبعضها انه تامة لزيادة الفضيلة وتفسير الكلام بانشاء كلمات يدل على ان الكلام بمعنى التكلم وما به التكلم هو الكلمات ويقال لموجودات عالم العقول انها تامة لانه ليس لها حالة منظرية وبحسب امكانها الذاتية حاصلة فيها كلما وسعها وليس لها الامكان الاستعدادي ونقصانها عن مرتبة لا يمكن لها تحصيلها ولهذا يقال عالمها عالم النام لان النقصان الواقعي هو عدم الكمال عمّا من شأنه ان يكون له ولا يلزم متاقلنا ان يكون غنياً بل هو باق ببقائه ليس له بقاء دونه و نازل من عنده بطريق الفيض كما قال :

والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين (۱) والكلام

۱ - مصنف علامه (اعلى الله مقامه) جميع مراتب امكانه را كلام و كتاب حق تعالى قرار داده است مسا برای توضیح کلام او ناسچا ریم از بیان تحقیقی که از غوامض مباحث الهیه است : در نزدها لمعرفت الفاظ موضوع از برای معانی عامه است و الکلام ما یرب عن ضمیر المتکلم ، اعم از این که متکلم خلق یا حق باشد کلام امری غیبی و یا شهودی باشد و الکتاب وضع لكل ما یکتب فيه الشیء او ینتقش فيه الشیء سواء كان من القرطاس والالواح الظاهرية أو الواحاً معنوية ، بنا بر این جميع صفحات وجود کتاب*

لکونه من عالم الامر غیر الکتاب، لکونه من عالم الخلق والتمکلم من قام به

تکوینی حقند که بقلم قدرت خود نوشته است .

چو قاف قد درتش دم از رقم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد
 و چنانچه کلام و کتاب حاکی از ضمیر متکلم و کاتب می باشند همچنین جمیع مراتب
 آفاقی و انفس و درجات وجود حاکی از علم و ضمیر حق اند ، و جمیع مراتب وجودی در نزد
 او مشهود و معلوم و بلکه او در مرتبه ذات خود جمیع اشیاست این کلمات وجودیه ی حق
 از مقارعه نفس رحمانی بامخارج ماهیات سماوات ارواح و اراضی اشباح حاصل شده است
 و ما سواى حق کلمات و علوم و کتاب اویند قال بعض اهل التحقيق : « الکلام الذی هو
 نسبة بین الظاهر والمظهر (لانه عبارة عن اجتماع الحقایق البسيطة منفردة او معتبره مسع
 توابعها لیفید صورة جمعیه يفهم منها وبها احکام تلك الحقایق وذلك الاجتماع كما أنه
 نکاح باعتبار انتاج نشأة فهو ایجاد باعتبار تحصيل الوجود الاضافی و کتابه باعتبار تحصيل
 نقش التعمین و کلام باعتبار الافهام اللایق بكل مرتبة على التفصیل) من حیث اطلاقه و اصله
 سورة علم المتکلم بنفسه او بغيره و المعلومات حروفه و کلماته و لكل منها مرتبة معنوية، از
 آنچه که ذکر شد معلوم میشود که فرقی بین کلام و کتاب اعتباری است و جمیع صفحات
 وجود کتاب ، و کلام و قرآن و فرقان الهیه است که حاصل شده است از کلمات تامات
 و محکمات و آخر متشابهات متکلم باین کلمات وجودیه حق است و اوست که بقلم قدرت
 خود این کتاب تکوینی آفاقی و انفسی را که در آن نقص و فتوری دیده نمیشود بوجود
 آورده از برای کتاب قرآنی و فرقانی حق ظهر و بطن وحد و مطلع از برای بطن آن
 بطون متعدده است اگر ما جمیع صفحات وجودیه را کتاب حق قرار دهیم مطلع این
 کتاب کلام ذاتی و تجلی اعرابی در مرتبه احدیت است این مرتبه باعتباری اصل جمیع
 کتب الهیه و مطلع و مبده آن می باشد و این کلام غیبی و کتاب الهی مقدم بر همه ی تعینات
 است حد آن عبارت از مرتبه عمائیه و فیض فاصل بین مظاهر خارجیه و کونیة و حقیقت
 مطلقه است بطن آن عبارت از عوالم غیبیه و عقول مجردة و مثل معلقه منفصله و ظهر آن عالم
 شهادت و صور کونیة حالت در ماده و هیولی است حق تعالی در مرتبه احدیت و تعین اول
 جمیع موجودات و تعینات و مجالی وجودیه و مظاهر خارجیه و اسماء الهیه از جلالیه و جمالیه
 را بنحو رؤیة المفصل مجعلا شهود مینماید در این مرتبه تعین و تکثر و تمایزی نیست
 وراء این مرتبه وجود صرف مطلق عاری از جمیع تعینات است که

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

در مرتبه احدیت اگر چه کثرتی بالفعل وجود ندارد و لکن یش منها رائحة الکثرة

الكلام قيام الموجود بالموجد والكاتب من أوجد الكلام يعنى الكتاب والكل
منهما منازل ومراتب «وكل متكلم كاتب بوجه-خل» وكل كاتب متكلم بوجه
والكلام النازل من عند الله 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 إيجادها إلى شىء فكان كلاماً واقام الكلام المطلق
المتحقق فى العالم بلا واسطة شىء 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 بأى معنى له وجه
هنا لان الصدور أيضاً مصدر كالكلام والكاتب من اوجد الكلام يعنى الكتابة وهذا مادة
الاجتماع وللإشارة إلى هذا قال: من اوجد الكلام وفسره بالكتابة ويجوز ان يكون
المعنى ان الكاتب يكون بواسطة لانزال الكلام الى مرتبة الكتاب والامر الى منزل
الخلق وكل النزولات هنا بطريق الفيض «فافهم» ولكل منهما مراتب ومنازل والنزول

تجلى حق در این مرتبه تجلى واحديت كه مبدء واصل آن حب الهى است وبهمين معنى
اشاره شده است در حديث قدسى : كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف . اين ميل اصلى
وحب ذاتى واسطة بين خفاء ذات وظهور خارجى است كه مبدء نكاح سارى در جمع اشياست
اين مرتبه باصطلاح اهل توحيد مطلع صفه و وجودات است كه از آن بتجلى اعرابى تعبير
نموده اند مرتبه دوم از تعينات مقام واحديت واسماء وصفات وحضرت علم است اين مرتبه
نيز كتاب الهى است كه در آن شهود مينمايد ذات خود را در كسوت صفات واسماء ومظاهر
خلقى شهودى تفصيلى فرقانى (شهود المجمع مفصلا) بعد از اين مرتبه مراتب كونه وخلقيه اند
كه مصنف بطور تفصيل بيان کرده است .

بعضى در فرق بين كلام و كتاب گفته اند كه كتاب از عالم فرق و كلام از عالم جمع است
وما بيان كرديم كه مرتبه احديت و واحديت باعتبارى كتاب حق مى باشند جمعى ديگر
گفته اند عوالم وجوديه را اگر بحق نسبت دهيم كلام واگر بخلق نسبت دهيم كتابند
جمعى فرق بين كلام و كتاب را باجمال وتفصيل دانسته اند ولكل واحد من هذه الاقوال وجه
وان شئت تفصيل هذه العويصة فعليك بالمراجعة الى كتب اهل العرفان لاسيما كتاب مصباح
الانس فان فيه ما يشفى العليل ويروى الغليل .

حال الشیء فی نفسه والرتبة حال الشیء بالقیاس الی المبدء و کذلک کاتب متکلم بوجه دون العکس علی ما قلنا وقیل بالعکس وله وجه .

ومثاله فی الشاهد ان الانسان اذا تکلم بکلام فقد صدر عن نفسه فی لوح صدره ومخارج حروفه صور و اشکال حرفیة فنفسه من ذممن لـخ، اوجد الکلام فیكون کاتباً بقلم قدرته فی الواح صدره ومنازل صوته ومخارج نفسه (بفتح الفاء) و شخصه الجسمانی ممن قام به الکلام فیكون متکلماً فاجعل ذلك مقياساً لما فی فوقه. والکلام قرآن (۱) وفرقان باعتبارین والکلام لکونه من عالم الامر منزله الصدور ولا یدرکه الا اولوا الالباب بل هو آیات بینات فی صدور الذین اتوا العلم وما یعقلها الا العالمون والکتاب لکونه من عالم الخلق منزله الاواح القدیة یدرکه کل احد لقوله تعالی: وکتبنا له فی الاواح من کل شیء موعظة. والکلام لا یمسه الا المطهرون بل: هو قرآن کریم وله مرتبة عظیمة فی لوح محفوظ لا یمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین. فتمزله هو الکتاب وکما کان صعب المنال و خارجاً عن أطوار أهل البحث والقال علی المرشد والمعلم تفهیمه بحسب حال المتعلم بالمثال عن الشاهد حتی یدرک به الغایب كما هو متعارف أهل العلم والکمال والارشاد لسهولة فهم المراد فقال المصنف: ومثاله فی الشاهد ان الانسان إذا تکلم بکلام فقد صدر عن نفسه فی لوح صدره فنفسه مقن اوجد الکلام فیكون کاتباً بقلم قدرته فی لوح صدره أى فی خیاله لانه لوح النفس وشخصه الجسمانی کان متکلماً لصدق حده علیه وهو الذی قام به الکلام لاستقلاله بتصویر المعانی و ترتیب الحروف والمبانی من غیر حاجة الی فاعل ناقش مباین الذات عنه بخلاف النفس فانها الفاعل المباین لصور الالفاظ والفاعل المباین یسقی کاتباً ومصوراً لاناطقاً و متکلماً والذی قام به الکلام هو المتکلم ونفسه الناطقة هو الفاعل ونفسه الساری بمنزلة الکلام بمعنی التکلم والصور والاشکال الحرفیة هی ما یتکلم به والاول دلیل وظیر وآیة أيضاً للموجود «بشرط لا» والثانی «لوجود المطلق ولا بشرط»

۱- 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 نور الشمر قدس»

أی وهو الفعل والثالث للوجود المقتدوهو «بشرطی» وهو الاثر كما قيل بالفارسی «حق جان جهان است و جهان جمله بدن» والمراد بالحق هنا هو الحق الاضافی لا الحق الحقیقی لان الحق الحقیقی خارج عن العالم وما هو «جان جهان» وروح العالم الساری فیة هو الحق الاضافی وهو المشیة والحق المخلوق به وهو روح الاشیاء خلقها الله به وهو فی کتله بحسبه والحق الحقیقی خارج عن الاشیاء (۱) لا بالمزایلة لان فعله سار فیها وما سواه قایم به قیام الصدور لا قیام الشیء بالمادة كما قيل ویفهم هذا من بعض الاقوال وهو ليس بصحیح وأما ما قلنا إنه المراد وهو قول أهل السداد ولا یعلم فیة الفساد وهو أن الوجود «بشرط لا» والوجود المطلق بلا قید (۲) حتی الاطلاق هو الواجب

۱- از مولای متقیان وارد است: «داخل فی الاشیاء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عن الاشیاء لا کخروج شیء عن شیء» داخل فی الاشیاء لا بالمزایلة و خارج عن الاشیاء لا بالمباينة» حقیقت حق تعالی باهمی جهات خدائی داخل در اشیاء نمی باشد چون دخول او بتمام ذات در حقایق ممکنات مستلزم محدودیت و تغییر و انفعال و معلولیت و امکان است خروج او بتمام ذات از اشیاء منافی با حاطة قیومیة و ملازم بانزال او از اشیاء و موافق با قول یهود است «غلت ایدیهم» بلکه حقیقت حق جلالت عظمته بحسب فعل داخل در اشیاء و بحسب ذات خارج از اشیاء و مقوم حقایق وجودیه و محیط بشر اشراک و ملکوت است.

حقایق وجودی ظهور و تجلی و تدلی آن و اهب ملک و ملکوتند و خلق عبارتست از ظهور تنزل فعلی حق بصور کائنات و ملبس اعیان

در صورت هر چه گشت پیدا	بنمود جمال خویش ظاهر
در عین ظهور گشت مخفی	در عین خفا نمود اظهار

۲- حقیقت حق نزد اهل توحید وجود لا بشرط عاری از قید اطلاق است چون وجود مقید باطلاق فعل ساری حقت و وجودی که از نهایت صرافت مقید بقید اطلاق نباشد قهراً مبرا از جمیع نقائص است یعنی نسبت بتعیینات امکانیه بشرط لاست ولی این بشرط لا بودن لازمه چنین وجودیست بنابراین تقریر بین این دو تعبیر شارح علامه «قده» که گاهی از وجود حق به بشرط لا، تعبیر کرده است و گاهی «لا بشرط» تهافت موجود نمی باشد حکماء مقام احدیت را «بشرط لا» تمام هویت حق میدانند ولی عرفاً این مقام را از تعینات اصل وجود وجود لا بشرط مقسمی می دانسته اند ما در رساله هستی از نظر فلسفه و عرفان این مطلب را کاملاً تحقیق نموده ایم.

موضوع له لفظ کتاب» باعتبار آنکه الفاظ موضوع از برای معانی عامه اند، مطلق*

بالذات والاصل القايم به الممکنات قیام الصدور والوجود «لابشرط» والمطلق بلاقید

«چیزی که در آن شیء منتقش و ترسیم میشود میباشد چه آنکه آن شیء کاغذ و لوح ظاهری باشد یا آنکه الواح و صحایف معنوی بوده باشد، صحیفه، اذهان عالیّه و عقول طولایه و عرضیه، یا اذهان سافله و الواح مثالی و مادی بوده باشد خلاصه آنکه کتاب صورت منقوش را می نامند نقش از ارقام و حروف کونیه و الفاظ و کلمات ظاهری باشد یا از قبیل ارقام و نقوش معنوی باشد بنا بر این حقیقت حق تعالی متکلم و جمیع صفحات وجودی کتاب و کلام حقتعالی میباشد. حقیقت کلام و کتاب آنچیزی است که حاکی از علم متکلم باشد و فرق بین کلام و کتاب اعتباریست و نقوش و حروف معنوی الهیه باعتباری کتاب و باعتباری کلام حقند اصل جمیع کتب و کلمات الهی مرتبه علم احدی ذاتی جمعی قضائی حق است که از آن در لسان اهل معرفت بمقل بسیط اجمالی قرآنی حق و حضرت احدیت و مقام تعیین اول و مرتبه جمع الجمع و برزخ البرازخ و حقیقه الحقایق و حقیقت محمدیه (ص) و مقام افق اعلی و اودنی تعبیر کرده اند این کتاب جامع جمیع کتب الهیه و حقایق وجودیه می باشد و حقیقت حق جل جلاله در این مرتبه جمیع حقایق را بنحو جمع الجمع «رؤیة المفصل مجمل» شهود مینماید این شهود از این که از جمیع کثرات منزّه است صافی ترین شهود بشمار میرود (الف) بعد از مقام احدیت اصل جمیع کتب و کلمات الهیه مقام واحدیت و تعیین ثانی و مقام جمع و حضرت عمائیه و مقام قاب قوسین و رحمت و صفیه و حقیقت محمدیه بیضائیه (ب) می باشد این مقام و مرتبه مقام تفصیل مرتبه احدیت است این مرتبه مجلای ثانی حروف بسیط الهیه است در این مرتبه مفاهیم و اعیان ثابته بعد از استجنان در مرتبه احدیت به تبع اسماء و صفات حق بظهور تفصیلی ظهور پیدا نموده اند حق در این مشهد، خویش را در ملابس و صور اسماء و صفات شهود مینماید عرفا این موطن را محل شهود حق اعیان»

الف - این مرتبه باعتبار آنکه نسبت بمقام ذات و غیب الغیوب و مقام «لا اسم له ولا رسم» تنزل دارد و از آن استشمام کثرت میشود مرتبه تجلی ذات برای ذات است «ولیس وراء عباداتها قرية ولا يسبقها مجلى ولا مرتبه اذ ورائها مرتبه غيب الغيوب و مقام صرف الهوية المغربية الوجوبية و ليس عنه خبر ولا عبارة»

عنا شکر کس نشود دام باز چین	=	کاین جا همیشه باد بدست است دام را
ب - الواحدية مظهر للذات	=	یبدو و مجمعه لفرق صفات
الكل فيها واحد متكرر	=	فاجب لكثرة واحد بالذات
فهى العبارة عن حقيقة كثره	=	فى وحدة من غير ما اشتاتى
آندم که زهر دو کون آثار نبود	=	بر لوح وجود نقش آغیار نبود
ممشوقه و عشق ما بهم می بودیم	=	در گوشه خلوتی که آغیار نبود

خاص هو فعله الساری المعبر بالنفس الرحمانی ونوره الظاهر به العالم ، والوجود المقتد بالقید الخاص بما هو مقید هو من موجودات العالم وبهذا الاعتبار لا یطلق علیه الآثار والحق المتعال ایس له مثل ولا مثال فما جعل له مقياساً محتاج الی النظر الدقیق لئلا ینتج الخلف ولا یحصل ضدّ المطلوب ولا یصیر المقرب المبعد «فتدبر» فاذا علمت هذا المثال فقس علیه بعد التدبر حال کلام الله و کتابه فانظر بعین المکاشفة الی مقامهما واعلم أن حقایق آیات الله و بدایع حکمته وجوده و رحمته ثابتة أولاً فی علم الله علی وجه لا یعلم الا هو ثم فی اللوح المحفوظ و عقول الملائكة المقربين ثم فی ربوس الملائكة المدبرین ثم فی اللوح السماویة القابلة للمحو والاثبات ثم تنزل من السماء الی الارض بحسب المصالح والاوقات فعند ذلك اوان الشروع فی الصعود كما قال : يدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج فیها» وقیل ان الفرق بین الكتاب والكلام اعتباری وبحسب الذات امر واحد لان الصور والكلمات لها نسبتان نسبة الی الفاعل والمصدر ونسبة الی القابل والمظهر فالاول اولى بالوجوب والثانی بالامکان فهی بالاعتبار الاول کلام وباعتبار الآخر کتابة لان نسبة الصور الی القابل بالامکان وحينئذ یحتاج الی فاعل مباین وناقش مغایر اذ القابل شأنه القوّة والاستعداد والفاعل المباین یسمی کانبأ لامتکماً وذلك الفاعل هو النفس الناطقة فی مثال الانسان

«خارجیه را بنحو تفصیل میدانند ووقد احاط الحق فی هذه المرتبة علی کل شیء تفصیلاً ولا یمزج عنه مثقال ذره ودره وشیء وفیء» از این مقام بام الكتاب نیز تعبیر کرده اند این مقام نسبت بمقام خلق مقام اجمال وجمع و نسبت باحدیت مقام تفصیل است .

منبسط بودیم يك گوهر همه	بی سرو بی پا بدیم آن سر همه
يك گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم صافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق	تا رود فرقی از میان آن فریق

این دو مرتبه از کتب را چون از اعتبارات حقیقت وجود صرف و خارج از مقام خلق است جمعی از جمله ی کتب و کلمات حق نمیدانند و کتب و کلمات حق را مقام و مرتبه فیض مقدس و تعیناتی که عارض بر این فیض میشوند میدانند این کتاب بنحو جمع و اجمال شامل جمیع کتب الهیه از عالم عقول طولیه و عرضیه و اشباح و اجسام برزخیه و عالم مواد و اجسام است همه مراتب وجودی تفصیل این وجود واحدند .

وقال بعض المحققين: ان کلام الله غير کتابته والفرق بينهما ان الکلام بسیط والکتاب (۱)

۱- کتاب باعتباری تقسیم میشود بقدر وینی و تکوینی کتاب تدوینی ما بین دفتین است و کتاب تکوینی ما بین دفتین نمی باشد باین اعتبار کتاب تکوینی شامل مرتبه احدیت و واحدیت نیز میشود ولی بیشتر کتاب تکوینی حق موجودات عالم خلقند که عارض بر حقیقت وجود منبسط و حق مخلوق به میشوند و نفس رحمانی باعتبار سریان و انبساطش در مقارن کلمات وجودی و مخارج حروف نشأت خلقی و امری مبده ظهور مظاهر و اعیان خارجیه میباشد بنا بر این جمیع ذرات وجودی کتاب حق تعالی میباشد که اینک باعتبار جهت وحدت و لحاظ اصل وجود ساری مطلق بدون تقید به مجالی کلام حقند .

عالم وجود باعتبار کلیات و اصول منقسم میشود بکتاب آفاقی و کتاب انفسی کتاب آفاقی را کتاب تفصیلی و فرقانی و کتاب انفسی را کتاب قرآنی و اجمالی نامیده اند چون کتاب آفاقی از حیث آیات مفصل و از جهت ذر و بینات، تعدد دارد و وجه تسمیه آن با آفاقی باین اعتبار است که هر ذره ای از ذرات وجود آن افقی از آفاق مطالع شمس هیت حق تعالی است کتب آفاقی باعتباری مشتمل است بر کتاب جبروتی که از آن نام الکتاب تعبیر شده است این کتاب باعتباری عقل اول و باعتباری جمیع عقول طولی و عرضی میباشد عقول طولیه را جبروت اعلی و عقول عرضیه را جبروت اسفل و قضاء تفصیلی نامیده اند .

عقول طولی «سپاه» عقل اول بواسطه بساطت حقیقت و هیت مشتمل است بر جمیع حروف و کلمات تام و کمالات حقایق ممکنات ولی بطور وحدت و اجمال این مجال عظیم را که مشهود همه حقایق است قلم اعلی و کتاب حتم و قضا و ام الکتاب نامیده اند . همه حقایق وجودی از عقول طولی و عرضی و عوالم برزخی و موجودات مادی وجود تفصیلی و فرقی و منظر و مرتبه ای نازل این وجودند که اینک همه مراتب وجودی از عقل اول تا هیولای اولی مقام ظهور و تفصیل و فرقان اصل حقیقت وجود واجب میباشد که از تجلیات و ظهورات او محقق شده اند . حقیقت وجود غیب محض و باطن صرفست و معذک بتجلی فعلی با آنکه مقام ذاتش مقام «غناء عن العالمین» است عوالم غیب و شهود را ظاهر نموده است .

جلوه گر بگذشت در چین نیم شب
لا جرم پر شور شد هر کشوری
هر که دید آن نقش شوری بر گرفت
این همه غوغا نبودی در جهان*

ابتدای کار سیم سرخ عجب
در میان چین فناد از وی پری
هر کسی نقشی از آن پر بر گرفت
گر نگشتی نقش پسر او عیان

مرکب والاول من عالم الامر والثانی من عالم الخلق ومشمول علی التکثر والتغیر
ومعروض للاضداد بخلاف الاول والكلام إذا كان المراد منه الكلام فكان المراد من
القرآن فی قوله: قرآن باعتبار هو الكلام المنزل علی رسول علیه السلام المكتوب
فی المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً و هو المعجز بخصوص لفظه ومعناه ونظمه
وهو مجموع ما بین الدفتین والفرقان منه هو الفارق بین الحق والباطل أو كله بهذا
الاعتبار إذا المتشابه من الفرقان لانه تمیز المؤمن من غیره لان المؤمن یؤمن به و
إذا كان المراد منه مطلق الكلام والقرآن بمعنی القرائة كالغفران والفرقان ما یرفع
به الالتباس فیصدقان علی الكلام باعتبارین ویمکن أن یقال - بنظر التحقیق وحق
المقال إن القرآن عبارة (۱) عن الذات التي تضمحل فیها جمیع الصفات فهی المجلی
المسمى بالاحدیة أنزله الحق سبحانه علی نبیه محمد صلى الله عليه وآله لیکون مشهد الاحدیة
المتعالیة فی ذراها ظهرت بکمالها فی جسده کما أن هویته مجلی الاحدیة بذاته
عین الذات فلذلك قال صلى الله عليه وآله ما نزل علی القرآن جملة واحدة یعبر عن تحققه
بجمیع ذلك تحققاً ذاتياً کلیاً جسمياً وهذا هو المشار الیه بالقرآن الکریم لانه أعطاه
الجملة وهذا هو الکریم التام لانه ما آخر عنه شیئاً بل أفاض علیه الكل کرماً إلهياً ذاتياً
وهذا إضمحلال الرسوم الخلقیة بکمالها لظهور الحقایق الالهیة بآثارها فی کل عضو
من أعضاء الجسد : وأما القرآن الحکیم فهو تنزل الحقایق الالهیة بعروج العبد إلی
التحقق بها فی الذات شیئاً فشیئاً علی ما اقتضته الحکمة الالهیة التي تترتب الذات
علیها فلا سبیل إلی الغیر کما أشار إلیه بقوله: «ورتلناه ترتیلاً» و قدورد فی الحدیث

«این همه آثار صنع از فراوست جملة نقشی از نقوش پر اوست

کتاب برعالم عقول عرضی وموجودات برزخی وحقایق موجود در عالم ماده اطلاق
شده است مرتبة نازلہی جمیع کتب الهی صحیفہی عالم ماده وظلمت است که از آن در
قرآن الهی چنین تعبیر شده است : «والطور و کتاب مسطور فی رق منشور» از این کتاب
بسجل کون باعتبار اشتمال آن بر حروف عالیات نازلہی در سطور سافلات تعبیر نموده اند
۱- الفرقان هو العلم التفصیلی الفارق بین الحق والباطل والقرآن هو العلم اللدنی

الاجمالی الجامع للحقایق كلها .

النبوی «ص» أنزل على القرآن دفعة واحدة إلى سماء الدنيا ثم أنزله الحق عليه آيات مقطعة بعد ذلك وإنزاله دفعة واحدة إلى سماء الدنيا إشارة إلى الشخص الذاتي و نزول الآيات مقطعة إشارة إلى ظهور آثار الاسماء والصفات مع ترقى العبد في التحقق بالذات شيئاً فشيئاً و قوله تعالى: ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم فالقرآن ههنا عبارة عن الجملة الذاتية لا باعتبار النزول ولا باعتبار المكانة بل مطلق الاحدية الذاتية التي هي مطلق الهوية الجامعة فالمعبر عنها سازج الذات مع جملة الكمالات ولذا قورن بالعظيم والسبع المثاني عبارة عما ظهر عليه في الوجود الجسدي مع التحقق بالسبع الصفات والفرقان عبارة عن تحقق الصفات والاسماء على اختلاف تنوعاتها فاعتباراتها يتميز كل صفة واسم من غيرها فحصل الفرق بين نفس الحق وبين أسمائه وصفاته فان اسمه الرحيم غير اسمه الشديد وصفة الرضا غير صفة الغضب وكذلك وقيل في الفرق بين القرآن والفرقان منظوماً «صفات الله فرقان وذات الله قرآن و فرق الجمع تحقيق و جمع الفرق وجدان»

المنهج الثالث

في الإشارة إلى الصنع والابداع وفيه مشاعر

المشعر الاول - ان فاعلية كل فاعل اما بالطبع (١) او بالقدر او بالتسخير او

١ - مصنف علامه در علم کلی و مبحث امور عامه اسفار اربعه (الف) فاعل را باقسامی منقسم نموده قسم اول فاعلی است که فعل بالطبع بدون مسبوقیت بعلم و اراده و قدرت از آن صادر شود و فعل ملائم و غیر منافی بالطبع فاعل باشد . دوم فاعلی که فعل بقدر از آن صادر شود و بدون قاصر مبده چنین فعلی تکردد یعنی منافر و منافی طبع آن باشد . سوم فاعلی که فعل از آن بجهت صادر گردد و در ایجاد فعل « با آنکه علم بفعل دارد صاحب قدرت و اراده و اختیار 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 و فاعلیت آنها بتسخیر و استخدام غیر میباشد خیراً آنکه غیر، فاعل مرید و مختار و عالم باشد نسبت بفعل خود و یا آنکه خود نیز»

بالقصد أو بالرضا أو بالعناية أو بالتجلی. وما سوى الثلاثة الاول ارادية البتة

مسخر و مستخدم غیر باشد. چهارم فاعلی که بقصد و اراده و داعی و علم زائد بر ذات فاعل است و اگر قصد منبسط از تصور نفع فعل در وی وجود پیدا ننماید نسبت ذات و قسوت و قدرت چنین فاعلی نسبت بفعل و عدم فعل در درجه‌ی واحده باشد چنین فاعلی را اهل فن فاعل بالقصد نامیده‌اند این قسم از فواعل بدون انضمام داعی و قصد زائد بر ذات همان‌طویکه ذکر شد سمت فاعلیت ندارند قسم پنجم فاعلیست که فعل او تابع علمش می‌باشد بوجه خیر و مجرد علم او بوجه خیر کافی در صدور فعل از چنین فاعلی می‌باشد بدون آنکه قصدی زائد بر ذات و داعی خارج از ذات در او وجود داشته باشد ششم فاعلی که علم بذات که عین ذات می‌باشد سبب صدور فعل از فاعل است بنحوی که وجود خارجی افاعیل وی علم و معلومات او می‌باشند و اضافی عالمیت او بمعالیل و معلومات خارجی عین افاضی معلومات و معلومات خارجی می‌باشد بدون حصول و وجود تفاوت و تعدد در ذات و اعتبار باین معنی که تفاوت و تعدد فقط در لفظ و تعبیر موجود است نه بحسب واقع و نفس الامر این سه قسم از فاعل در فعل خود مختارند ولی قسم اول در اختیار خود مضطر و مجبور است یعنی فاعل مختار است در صورت اضطرار چون وجود اختیار و داعی زائد بر ذات در ذات چنین فاعلی حادث و هر حادثی احتیاج بمحدث دارد و چون علت حدوث اختیار و وجود داعی زائد بر ذات بالاخره امری خارج از ذات فاعل می‌باشد چنین فاعلی استقلال در اختیار ندارد (الف) طباعیه و دهریه حق تعالی را فاعل بالطبع میدانند علمای کلام حق اول را فاعل بالقصد دانسته (ب) و جمهور حکماء مشاء مبدء وجود را نسبت بموجودات خارجی، فاعل بالعناية و ملاک معلومیت وجود اشیاء خارجی را بصور مرتسمه‌ی زائد بر ذات و فاعلیت حق را نسبت بصور مرتسمه بالرضا دانسته‌اند شیخ الاشراف بمنابعت از حکمای فرس و رواقیون قائلند که فاعلیت مبدء اعلی نسبت باشیاء بالرضا است نفس علم حق باشیاء بنحو اجمال کافی از برای صدور فعل است فاعلیت حق نسبت باشیاء ممکن نیست بالطبع و بالجبر و بالقسر باشد حق تعالی فاعل بالرضا هم نیست (ج) چون حق اول باید در مرتبه‌ی ذات بنحو تفصیل عالم باشیاء باشد فاعل بالعناية‌ی باصطلاح مشاء هم نمی‌باشد چون حصول

الف - اسفار اربع چاپ سنکی طهران ص ۱۶۵ « فینتهی بالآخره الی الاختیار الازلی الذی اوجب

الکل علی ما هو علیه بمحض الاختیار من غیر داع زائد و لا قصد مستأنف و غرض عارض »

ب - « فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا و علی ای وجه فهو فاعل بالاختیار بمعنی ان شاء

فعل وان لم یشاء لم یفعل » اسفار اربعه ۱۲۸۲ ص ۱۶۵

ج - الهیات اسفار چاپ سنکی طهران ص ۵۲ و ۵۳ مصنف در تزییف قول شیخ الاشراف

وخواجه گفته است : « یرد علیها امور الاول انها یبطل العناية الالهیه »

والثالث يحتمل الوجهين. وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية وبالقدر مع الداعي عند المعتزلة وبغير الداعي عند اكثر المتكلمين وبالرضا

بصور مرتسمه در حق باطل است حق فاعل بالعنايه باين معناست كه در مقام ذات علم تفصیلی بأشیاء دارد. در مبده و معاد هم (الف) اقسام فاعل را شش قسم دانسته است.

توضیح و تنبيه

فاعل بالقدر فاعلی را گویند كه فاعلیتش بالقدر باشد مثل سنگی كه بطرف هوا پرتاب شود چون طبع جسم اقتضا مینماید تحرك بغير جهت علو را محرك علت معده ای تا در جسم ایجاد نماید بطرف خلاف مقتضی طبع خود حرکت نمی نماید فاعل بتسخیر همان فاعل بالجبريست كه در اسفار بیان شده است و با فاعل بالقدر يكست چون حرکت در فاعل بالجبر هم خلاف مقتضای طبعش میباشد فرقی كه هست در فاعل بالجبر علم موجود است و در فاعل بالقدر «این مورد كه ذكر کرده است» علم وجود ندارد.

معنای فاعل بالرضا آنستكه حب و رضای بذات و مرضی و محبوب و معشوق بودن ذات از برای ذات بحكم و من احب شیئاً احب آثاره، مبده ظهور فعل شده است پس افعال حق محبوب بالعرض میباشد.

« و ما حب السديار شغفن قلبی ولكن حب من سكن السديار»

اگر کسی بگوید: فاعل شیء باید قبل از وجود شیء و بطور تفصیل عالم بآن باشد جواب گفته میشود ذات حق تعالی بنحو اعلی و اشرف جمیع موجودات است و بسبب الحقیقه کل الاشیاء، لذا علم او بذات خود علم بجمیع موجوداتست و فاعل بالعنايه هم فاعلی را گویند كه علم او باشیء قبل از وجود اشیاء سبب وجود خارجی موجودات شده باشد پس فاعل بالرضا عين فاعل بالعنايه است و چون اشیاء تطورات ذات او میباشد و امری مابین باذات او نیستند بلکه بنا بر تشكیک خاصی همه حقایق وجودی از مراتب و درجات يك وجود واحدند پس علم حق باشیاء عين ذات او و علم او بذات علم بجمیع اشیاءست و چون مقام ذات و مرتبه ای اعلاى وجود عين همه كمالات است و شهود حق جمیع كمالات وجودی را منشأ حب بذات و ظهور ذات از برای ذات میباشد و این ظهور ذات از برای ذات مبده تجلیات و ظهورات خلقی میباشد پس بنا بر این فاعل بالتجلی در حقیقت همان فاعل بالرضا و عنایت است (ب) و حق تعالی چون فاقد جمیع انحاء نقایص و شرور و مبده همه خیرات است

الف - مبده و معاد چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ هـ ق ص ۹۸

ب - بنا بر توجیهی كه ما در بیان كلام شيخ اشراق و شيخ الرئيس ذكر كردیم ولی با قطع نظر از این توجیه و بنا بظاهر كلمات، طریقه ی شيخ الاشراق و شيخ الرئيس در علم حق و فاعلیت آن تمام نیست رجوع شود بالهیات بالمعنی الاخص اسفار چاپ طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۴۷ و ۴۸ و ص ۵۲ و ۵۳

عند الاشراقیین وبالعیایة عند جمهور الحکماء وبالتجلی عند الصوفیة «ولکل وجهة هو مولیها، فاستبقوا الخیرات»

والفاعل علی ستة اقسام الاول فاعل بالطبع وهو عند القوم الذی یدر عنه فعل بلا شعور منه و ارادة ویکون فعله علی مقتضی طبعه. والثانی فاعل بالقسر و هو الذی یدر عنه فعل بلا شعور و ارادة کالاول لکن فعله علی خلاف مقتضی طبعه. والثالث فاعل بالجبر وهو الذی یدر عنه فعله بلا اختیار مع أن یکون من شأنه إختیاره إن شاء وبه یفرق عن القسر لان المقسور لیس له اختیاره لو خلی وطبعه أو التسخیر وهو الذی یدر عنه الفعل بمقتضی إرادة المسخر وهذا الصدور قد یکون منه مع شعوره وقد لا یکون وقیل وهو ان یکون الفاعل فی فعله بالارادة لکن کانت ارادته تابعة لارادة فوق ارادته بحيث یکون ارادته مضمحلة فی جنب ارادة الفوق کفعل العبد بارادة تابعة لارادة مولاه وهذه الاقسام مشترکة فی ان هذا الفعل لا یدر عن الفاعل باختیاره سواء کان له إختیارام لا . والرابع فاعل بالقصد وهو الذی یدر عنه الفعل مسبقاً بارادته المسبوقة بعلمه ویکون نسبة اصل قدرته من دون انضمام الدواعی او الصوارف الی فعله وترکها؛ واحدة لان الارادة والقصد فی هذا القسم زایدة. والخامس فاعل بالعیایة أی الارادة التی هی عین الذات وهو الذی یتبع فعله علمه بوجه الخیر فیه ویکون علمه بوجه الخیر فی الفعل کافیاً لصدوره عنه من غیر حاجة إلی قصد زاید علی العلم. والسادس فاعل بالرضا وهو الذی یکون علمه بذاته الذی هو عین ذاته سبباً لوجود الاشیاء ویکون وجود الاشیاء عنه عین معلومیته؛ وهذه الثلاثة الاخیرة مشترکة فی کونها تفعل بالاختیار او بالتجلی (۱) وهو أن یفیض منه مثاله فی الاشیاء بحسب

«بس ذاتش معشوق و باعتبری عاشق باعتبری محب و باعتبری محب و باعتبری بهمین جهت تجلی در جمیع موجودات نموده است برای ابراز و اظهار کمالات غیبی خود
 « پری روتاب مستوری ندارد دراز بندی سر از روزن در آرد»

۱- اقسام فاعل را در اسفار شش قسم و در این کتاب «مشاعر» هفت قسم نموده است و فاعل بالتجلی را که صوفیه و محققان از عرفا قائلند ذکر نکرده است بحسب ظاهر بین این دو اختلاف موجود است. حکیم محقق و عارف کامل مرحوم آخوند ملاعبدالله»

قوا بلها وقوله: وما سوى الثلاثة الا اول إرادية 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 و در کتاب المشاعر فاعل را هفت قسم شمرده است و قسم هفتم را فاعل بالتجلی نامیده است و بیان نکرده است که مراد از فاعل بالتجلی چه چیز است چنانکه سایر اقسام را نیز بیان نکرده است و بیان نموده که فاعل بالعنایه دو قسم است یکی آنستکه علم بنظام اتم عین ذات فاعل باشد (ب) دوم آنستکه که از لوازم ذات فاعل و زاید بر ذات باشد و مراد آن محقق از فاعل بالتجلی در کلمات مشاعر قسم اول از فاعل بالعنایه است پس مخالفت در کتاب آن محقق ثابت نیست»

صدر المتألهین قول بصور مرتسمه را در علم باری تمام ندانسته است بلکه این قول را قولی سخیف و اعتقاد بآن را معتقد باطل و تجاسر نسبت بمبده وجوده میداند و قائلست باینکه حق تعالی در مقام ذات علم باشیاء دارد و علم اجمالی را که شیخ اشراق کافی از برای صدور اشیاء از حق میداند درست نمیداند چون وجود این علم با عدم آن چندان فرقی ندارد و بظاهر کلامی باطل و معتقدی نادرست است حق تعالی بحسب نفس ذات چون صرف وجود است و علم از طرفی عین ذات اوست پس صرف علم است علم صرف، علمی را گویند که بهمه‌ی حقایق تعلق گیرد و جهل در آن متصور نگردد.

پس حق تعالی بر طبق علم تفصیلی خویش که عین ذات اوست و مشائین آن را زائد بر ذات میدانند و جودات خارجی را ایجاد نموده است و صوفیه که حق را فاعل بالتجلی میدانند معتقدند که حقیقت حق در مقام واحدیت بهمه‌ی حقایق علم دارد و بر طبق علم خویش و شهود اعیان در مقام واحدیت تجلی در اعیان ثابته نموده است صوفیه قائل بصور مرتسمه‌ی در ذات نیستند و همه‌ی حقایق ملك و ملکوت را مستهلك در ذات حق دانسته و از شهود ذات و تجلی ذات برای ذات و تجلی حق در مقام واحدیت حقایق خارجی موجود شده‌اند و مبده ظهور حقایق عشق ذات بذات و ظهور ذات از برای ذات است.

« درازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد»

پس فاعل بالتجلی بره میگردد بفاعل بالعنایه که صدر المتألهین آن را اختیار نموده است ممکن است که گفته شود: چون بنظر تحقیق و ذوق عرفانی و بنا بر تشکیک خاصی معلول *

الف - رجوع شود بیدایع الحکم حکیم مؤسس آقای علی مدرس زنوزی «چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ هـ ق ۲۵۰ مرحوم آقا علی مدرس «قدس سره» این توجیه را از والد علامه خویش که سمت استاد بهم بر او دارد و از اکابر فن حکمت و معرفت است نقل کرده است و خودش با بیاناتی مفصل تر و کاملتر کلام صدر الحکما را توجیه نموده است مسا برای آنکه از طور این تعلیقه خارج نشویم از ذکر آن خود داری نمودیم.

غير مرمّة ان الوجود أصل الخيرات وما من موجود إلا وفيه علم وإرادة و سايرهما بحسب الحال لكن لا يطلق العلم على كآل وجود بل على وجود مجرد فلا يرد عليه ما قال الشيخ «لا يوجد فاعل ينسب اليه الفعل حقيقة الابارادة وشعور. الا انه في كل شيء بحسبه وقوله: والثالث يحتمل الوجهين. ليس على سبيل التشكيك بل على الاشتمال فان المسخر اذا لوحظ ان الفعل فعله كانه بلا ارادة لاضمحلالها في ارادة المسخر واذا لوحظ ان الفعل بارادة القوة كان ارادية والشيخ حمل على التشكيك و قال ليس كذلك وقوله: وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطبعية. قيل واما الطبعية فانهم عبدوه من حيث صفاته لان الاوصاف الالهية التي هي الحيوة والعلم والارادة والقدرة أصل بناء الوجود، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مظاهرها في 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 في نظرهم هذه الاربعة اى الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة 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 **عليه السلام**: ان الدهر هو الله فهذا تأويل ليس للدهرية في هذا الزمان علم بهذا ولا فرق بينهم وبين الطبعية في الخذلان و عبادة الشيطان لان الدهرية كانوا من الملاحدة ويقولون ان الصانع هو الدهر «وما يهلكنا الا الدهر» والطبعية يقولون كآل ما في الكون فهو متكون بلا تأثير من خالق كبير بل يحصل من الطبيع كيفما اتفق

«امرى مباين باوجود علت نيست واسل وجود، واحد شخصى اطلاقى انبساطيست وصوفيه جاعليت وفاعليت مختار» حكما را قائل نيستند وموجودات را تجلى و ظهور و جلوه حق دانند .

« نظرى كرد به بيند بجهان قامت خویش خيمه در مزرعة آب و گسل آدم زد »
 صدر المتألهين اين قسم از فاعل را در اسفار ذكر نموده و در اين جا ذكر کرده است « هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه كلام صدر الحكماء عظم الله قدره والله اعلم بحقيقة الحال » .

و جمہور الکلامیین (۱) ذہبوا الی ان فاعلیۃ الحقّ للاشیاء الخارجیۃ بالعنایۃ و للصور العلمیۃ الحاصلۃ فی ذاته بالرضا و صاحب الاشراق الی أنه فاعل بالمعنی الاخیر و من هذا البیان یعلم ما هو الصحیح و ما هو فاسد «فتدبر» « و لکنّ وجهۃ هو موآیہا » إذا کان الضمیر راجعاً الی الكل یحتمل أن یكون المراد أن لکنّ من العقلاء طریقۃ فی فاعلیۃ الصانع هی متوجّهة الی هذه الطرق «فاستبقوا الخیرات» فالمراد منها هو الثلاثة الاخیرة و فیها هو العنایۃ و إذا کان المرجع هو الله کان إشارة الی التأویل و التصحیح «فاستبقوا الخیرات» أی ما هو الالیق و الاظهر و الاسبق لان الکنّ راجع الی الله لکنّ المرجع کان متفاوتاً للراجعین فوجب طلب خیر المرجع الذی هو أهل الیقین .

المشعر الثانی

فی فعله تعالی

فعله تعالی امر و خلق، و امره مع الله، و خلقه حادث زمانی. و فی الحدیث انه قال رسول الله صلی الله علیه و آله : «اول ما خلق الله العقل» و فی روایة «القلم» و فی روایة «نوری» و المعنی فی الكل واحد (۲) و فی کتاب البصائر

۱ - متکلمان حق تعالی را فاعل بالقصد میدانند و فاعل بالقصد ظاهراً غیر از فاعل بالعنایۃ است حکمای مشائیین حق را فاعل بالعنایۃ میدانند ظاهراً مصنف علامه اشتیاء نموده است .

۲ - بر طبق براهین کثیره بین حق اول و موجودات این عالم و سایط فیض موجود است حکمای مشاء و سایط بین موجودات این عالم و عالم ربوبی را عقول طولیه میدانند حکمای اشراق علاوه بر عقول طولیه عقول عرضیه نیز قائلند و بین عقول عرضیه و موجودات این نشاء اشباح مجردہ و موجودات مثالیہی برزخی نیز قائلند. محققان از عرفا نیز قائل بعالم مثالند ولی این معنی را عرفا و حکمای اشراق کاملاً تشریح نکرده اند و با اصول و براهین موازنہ نداده اند . صدر الحکما «ملاصدرا» بطور مبسوط و مشروح این معنی را تقریر و تحقیق کرده است و علاوه بر اثبات عقول طولیه و عرضیه در قوس صعود و نزول اجسام و اشباح مجردہ نیز اثبات نموده است و اقوال حکمای مشاء را در نفی عالم اشباح ❀

لبعض اصحابنا الامامية رضی الله عنهم قال: حدثنا يعقوب بن يزيد عن محمد بن

بومثال رد نموده است ما بطورا اختصارا این بحث را در کتاب شرح حال (الف) و آراء فلسفی ملاصدرا تقریر نموده و توضیح داده ایم

حکمای مشاء طریقه حصول کثرت در عالم خلق را بعد از اثبات آنکه عالم وجود محتاج بوجود واجب منزله از جهات عدمی و حدود امکانی میباشد باین نحو تقریر کرده اند: اول موجودی که از حق تعالی صادر شده است بر طبق براهین باید واحد بوحده اطلاق باشد ولی چون معلولیت ملازم با انحطاط وجود از مقام ربوبیت 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 دره بیضا و غیر اینها از القاب شامخه تعبیر شده است و عرفا از آن بروح و از عقول بارواح تعبیر نموده اند، مشتمل است بر کثرت اعتباری از قبیل وجوب غیری و امکان ذاتی و وجود و ماهیت و تعقل ذات خود و تعقل مبده خود این وجود بملاحظه اشرف جهات و اکمل حیثیات خود مثل وجوب آن بمبده اول «جل جلاله» و تعقل مبده خود واسطه از برای عقل دیگری می باشد.

و باعتبار تعقل ذات خود و امکان ذاتی خود واسطه صدور نفس مدبسر فلک است و باعتبار ماهیت و امکان ذاتی خود منشاء صدور جسم فلکیست «فالجهة العالیة للصادر العالی و المتوسطة للمتوسط و الدانیة للدانی و هكذا» از هر عقلی عقل و نفس و فلک صادر میگردد تا آنکه عدد عقول برده و عدد افلاک بر نه 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 باشیاء میرسد.

این مشرب چون از جهاتی مخدوش است شیخ الاشراق و 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 مبده نور قاهری قرار داده است و همینطور هر عقل و نور قاهری را مبده نور قاهر دیگر دانسته تا آنکه عدد انوار آنقدر تنزل نماید تا برسد بنور یکه مبده نور قاهری نگردد بلکه علت و مبده نور نفسی و بلسان شیخ الاشراق نور اسفهد «سپهد» گردد مشاء در عقل عاشر جهات متکثره زیادی که وافی از برای صدور انواع مختلف*

الف - رجوع شود به شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا چاپ مشهد ۱۳۸۱ هـ ق از ص ۶۸

تا ۸۰ و الاسفار الاربعه مباحث عاقل و معقول و مباحث نفس

ابن عمیر عن هشام بن سالم قد سمعت عن ابی عبد الله علیه السلام یقول: یسئلونک عن الروح قل الروح من أمر ربی. قال: خلق اعظم من جبرئیل ومیکائیل لم یکن مع احد من ماضی غیر محمد صلی الله علیه وآله وهو مع الائمة یسددهم. انتهى.

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْمَوْجُودَاتِ الْمُمْكِنَةَ بِاعْتِبَارِ تَامٍ وَنَاقِصٍ يَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ قِسْمٍ مِنْهُمَا مَا لَيْسَ لَهُ كَمَالٌ مُنْتَظَرٌ بَلْ كُلُّ مَا يُمْكِنُ لَهُ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِ حَاصِلٌ لَهُ وَهَذَا يَنْقَسِمُ إِلَى التَّامِ وَفَوْقَ التَّامِ وَالثَّانِي هُوَ مَا يَكُونُ مَعَ كَوْنِهِ تَامًا وَكُلُّ مَا يُمْكِنُ لَهُ حَاصِلًا وَمَوْجُودًا فِيهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْتَمِدَّ مِنْ غَيْرِهِ بِحَيْثُ أَنْ يَحْصَلَ كَثْرَةُ كَمَالٍ فِي أَيِّ شَيْءٍ مِنْهُ كَأَنَّهُ قَدْ فَضِّلَ مِنْهُ وَفَاضَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ وَالْأَوَّلُ مَا يَكُونُ بِحَسَبِ امْكَانِهِ الذَّاتِي فِي بَدْوِ وُجُودِهِ كَثْرَةً مَالَهُ بِالْإِمْكَانِ حَاصِلًا فِيهِ مِنْ عِلْتِهِ وَلِذَا قِيلَ كَانَ تَامًا لِأَنَّ النَّاقِصَ مَا كَانَ لَهُ كَمَالٌ غَيْرَ حَاصِلٍ لِأَنَّ النِّقْصَانَ عِنْدَهُمْ عَدَمُ كَمَالٍ عَقْمًا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ لِإِفْقَادِ الْكَمَالِ مُطْلَقًا وَالتَّامَ الْآخِرُ هُوَ مَا يَحْتَاجُ فِي وَصُولِهِ إِلَى كَمَالِهِ اللَّائِقِ فِي حَقِّهِ إِلَى أَنْ يَمُدَّهُ غَيْرُهُ وَهُوَ إِنْ لَمْ يَحْتَجْ فِي وَصُولِهِ إِلَى كَمَالِهِ الْمُمْكِنِ لَهُ اللَّائِقِ فِي حَقِّهِ إِلَى أَمْرٍ خَارِجٍ عَنْ ذَاتِهِ وَعَنْ عِلْمِهِ الذَّاتِي فَيَسْمَى مُسْتَكْفِيًا حَيْثُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى السَّبَبِ الْعَرَضِيِّ وَالْأَمْرِ الْمُبَايِنَةِ كَالنَّفُوسِ الْفَلَكيَّةِ الْمُسْتَكْفِيَةِ فِي خُرُوجِهَا إِلَى الْفِعْلِ عَقْمًا بِالْقُوَّةِ فِي حَرَكَاتِهَا الشُّوقِيَّةِ بِمُبَادِيهَا الذَّاتِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَكِنْفُوسِ الْأَنْبِيَاءِ سَيِّمًا خَاتَمَهُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ

﴿مُتَبَايِنٌ بِأَشَدِّ قَائِلٍ بُوْدَهُ أَنْدَ وَوَلِيٌّ نَزْدَ شَيْخِ إِشْرَاقٍ لَازِمٌ نَيْسَتْ كَهْ يَكْ عَقْلَ دَارِأِي جِهَاتٍ اِعْتِبَارِيَّةً يَهِي مُتَكَثِّرَةً بِأَشَدِّ شَيْخِ إِشْرَاقٍ بَرَأَى أَنْوَارِ طَوْلِيَّةِ عَدَدٍ مَعِينٍ قَائِلٍ نَمَى بِأَشَدِّ حَقِّ هَمِّ بَا أَوْسْتِ عِلَازَةٍ بَرَأَيْنَ عَقُولَ طَوْلِيَّةِ رَا هَمِّ مَبْدَءِ سَدُورِ أَفْلَاقِ نَمِيدَانِ تَسَا أَنْكَهَ اِيرَادِ شُودِ كَهْ مُمْكِنٌ نَيْسَتْ عَقْلَ مَجْرَدٍ بَا نَفْسِ وَجِسْمِ مَظْلَمِ فَلَكيِّ دَرِ يَكْ رَتَبَهَ اَزْ عَاتِ صَادِرِ شُونَدِ ؛ بَلْ كَهْ مَبْدَءِ سَدُورِ مِثْلِ مَعْلَقَهْ وَمَجْرَدَهْ وَافْلَاقِ وَعِنَاصِرِ وَنَفُوسِ مَتَعَلِّقِ بَا أَفْلَاقِ وَعِنَاصِرِ رَاعَقُولِ عَرَضِي مِيدَانِدِ كَهْ اَزْ أَنَهَا تَعْبِيرِ بِقَوَاهِرِ دَنِينِ وَازْ عَقُولِ طَوْلِي بِقَوَاهِرِ اِعْلُونِ تَعْبِيرِ نَمُودَهْ اِسْتِ اَلْبَتَهْ عَقُولِ عَرَضِي «عَقُولِ مُتَكَافِئَهْ» وَمِثْلِ مَجْرَدَهْ رَا صَادِرِ اَزْ جِهَاتِ وَ نَسْبِ وَجِسْمِ اِشْرَاقِي « اَزْ قَبِيلِ غَنِي وَفَقْرِ وَ قَهْرِ وَ عَشَقِ وَ شَهُودِ وَحُبِّ » مَوْجُودِ دَرِ عَقُولِ طَوْلِيَّةِ وَقَوَاهِرِ مَجْرَدَهْ مِيدَانِدِ حَكْمَا دَرِ اَيْنَكِهْ صَادِرِ اَوْلِ بَايَدِ عَقْلِ مَجْرَدِ بِأَشَدِّ اِتْفَاقِ دَارِنْدُولِي دَرِ نَحْوَهْ سَدُورِ كَثْرَتِ اَزْ عَقْلِ اَوْلِ اِخْتِلَافِ كَرْدَهْ اَنْدَ عَرَفَا اَوْلِ صَادِرِ اَزْ حَقِّ رَا وُجُودِ مَنبَسُطِ مِيدَانِدِ وَوَلِيٌّ اَوْلِ تَعْيِينِي كَهْ عَارِضِ بِرِوُجُودِ مَنبَسُطِ مِشُودِ عَقْلِ وَرُوحِ اَوْلَسْتِ بَرَأِي بِحَثِ كَامِلِ اَيْنِ مَبَاحَثِ مَرَاجِعَهْ شُودِ بَكْتَبِ شَيْخِ الرَّئِيسِ وَشَيْخِ الْاِشْرَاقِ وَعَرَفَا.

حيث لم یحتج فی تکمیل نفسه القدسیة إلى معلّم خارج بشری بل یکادزیت نفسه
 الناطقة یضیء بنور به و لولم تمسسه نار التعلیم البشری لغایة لطفه و ذکائه و إن کان
 محتاجاً إلى الاسباب الخارجیة فهو غیر مستکفی فمثال فوق النمام المبدء الاعلی و
 مثال النام العقول الفعالة وهی من عالم الامر قوله و امره مع الله ای لیس وجوده
 بعد ان لم یکن کالخلق لانه معه فی الرتبة و خلقه حادث (۱) بعد ان لم یکن سواء
 کان مستکفياً ام لا، فالعالم ثلاثة عالم العقل وهو عالم الامر فاؤل العوالم فاؤل باب
 إنفتح من الحق ما هو فی غایة العظمة والجلال والاشراق لا یمکن فی الممكنات
 أشرف منه وأعظم بل لا یمکن له فی نفس الامر لانه احتجبت ظلمة إیمانه تحت
 سطوع النور واختفی ظل ماهیته تحت ضیاء الکبریاء وهو اول الصوادر و ثانی المصادر
 وعالم النفس و هو ثانی العوالم وهو عالم المدبرات النفسانية فاؤل باب الفتح من
 بحر الجبروت الی هذا العالم هو الذی یسقی النفس الکتل والروح الامین واللوح
 المحفوظ والکتاب المبین وهو الماء الذی کان علیه عرش الرحمان و هو الماء
 المذكور فی قوله تعالی : « وجعلنا من الماء کُلّ شیء حی » اذ هی عین ماء الحیوة
 الفوّارة الجاریة فی عالم الاجسام الساریة الی سواقی الاجرام و من مواهب کمالاتها
 فیض الالهام کما ان فیض الوحی من عطایاء العقل الکتل و عالم الجسم و هو عالم الخلع فاؤل
 باب انفتح من بحر النور العظمی هو الفلک الاقصی والجرم الاعلی و یسقی محدداً
 اذ به یتعین الحدود والجهات المکانیة و بحر کنه تحدّد الجهات الزمانیة و من خاصته
 ان لا یمکن له بل هو کون المکان و لیس فی زمان بل هو الفاعل للزمان فاؤل ما

۱- مراد از خلق موجودات عالم ماده است که بواسطه غلبه حکم کثرت و انغمار
 در ماده بآن ها خلق اطلاق شده است صدر المتألهین موجودات عالم عقول را از لوازم
 وجود حق و بواسطه غلبه حکم وحدت در آنها بآنها ماسوی الله اطلاق نمی نماید
 لذا در موارد زیادی از کتب خود تصریح کرده است که عالم عبارتست از موجودات
 حادث منغمر در ماده و اینکه انبیاء و اولیاء عالم را حادث زمانی میدانند مرادشان از عالم،
 عالم ماده است که مسبوق بعدم صریحت و بقاء و ثباتی برای آن تصویر نمیشود تفصیل این
 کلام در مباحث بعدی خواهد آمد .

خلق الله (۱) جوهر روحانی والمراد من الخلق هنا الخلق اللغوی وهو الاعم من الخلق

۱- شیخ اعظم محمد بن یعقوب کلینی «عظم الله تعالی قدره» در کتاب کافی گوید :
 وحدثنی عدة من اصحابنا منهم محمد بن یحیی العطار (الف) عن احمد بن محمد (ب) عن
 الحسین بن محمود السراد عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم (ج) عن ابی جعفر (ع) قال :
 لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتی وجلالی
 ما خلقت خلقاً هو احب الی منک ولا اکملنک الا فیمن احب امانی ایاک امر وایاک انهی
 وایاک اعاقب وایاک اثیب، این که در روایات دیگر وارد شده است : اول ما خلق الله العقل
 یا اول ما خلق الله نوری یا اول ما خلق الله روحی ویا اول ما خلق الله القلم ویا اول ما خلق الله
 ملک کروبی. همه این روایات صادره از مصدر عسمت و طهارت اوصاف و نعمت از برای
 یک شیء است و «کل الی ذاک الجمال یشره» حکما عقل بموجودی اطلاق نموده اند که بحسب
 ذات و فعل هر دو مجرد باشد چون جواهر عالم بر چند قسمند یک قسم موجودیست که
 بحسب اصل ذات و حقیقت و کمال وجودی محتاج بماده است و ذاتاً و وجوداً انتمار در ماده
 دارد این عبارتست از موجودات جسمانی نظیر معادن نباتات و بالجملة هر موجودی که
 دارای روح مجرد نمی باشد برخی از موجودات بحسب ذات تجرد دارند ولی بحسب
 فعل و استکمالات احتیاج بماده دارند مثل نفوس ناطقه انسانی و نفوس متعلق بابدان سایر
 انواع حیوانات که دارای خیال بالفعلند قسم دیگر از موجودات ذاتاً و فعلاً تجرد دارند
 و بحسب فطرت تام العبار خلق شده اند بدو و حشر آنها یکیست مثل عقول طولیه و عرضیه
 و موجودات برزخیه .

این قسم از موجودات بدون تراخی و مهلت از علت خود صادر گردیده و دارای
 اسکان استعدادی نیستند لذا ازلی الوجودند دلیل بر وجود عقل مجرد آنستکه علت اولی
 و حق اول تام الوجود و عالم و قادر و جواد علی الاطلاق و همه کمالات وجودی را بنحو اعلی
 دارا و بخل در آن وجود مقدس راه ندارد .

چون جواد علی الاطلاقست و امساک او از فیض محال است و عقل مجرد هم احتیاج به

الف - ابو جعفر القمی - فی الخلاصة و غیرها شیخ اصحابنا فی زمانه ثقة عین کثیر الحدیث
 ب - ابن عیسی بن عبدالله بن سعد بن مسالک الاحوص (بالحاء المهملة) یکنی ابی
 جعفر القمی شیخ «قم» و وجهها و فقیهها و لقی ابوالحسن الرضا و ابی جعفر الثانی و ابی الحسن
 العسکری علیهم السلام و کان ثقة وله کتب

ج - ابن ربیع ابو جعفر وجه اصحابنا بالکوفه فقیه و رع صاحب ابی جعفر و ابی عبدالله «ع»
 و کان من اوثق الناس

المقابل للامر وهو نور محض قائم بنفسه درآك لذاته ولخالقه تعالى وهو عقل محض وقد اتفق على صحته جميع الحكماء الالهيين والانبياء عليهم السلام. قال سيدنا ونبينا ﷺ: أول ما خلق الله العقل، ثم قال له: أقبل فاقبل ثم قال له: ادبر فادبر ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً اعز منك بك اعطى وبك أخذ وبك ائيب وبك اعاقب. وقوله: أول ما خلق الله العقل. وهو ملك يسمى في اصطلاح الصوفية بالحق المخلوق به والحقيقه المحمدية (۱) لاشتماله على كل المحامد التي يحمد بها الحق تعالى نظر الله تعالى إلى هذا الملك بما نظر به الى نفسه فخلقه من نوره وخلق العالم منه و لهذا قال ﷺ: أول ما خلق الله العقل. وقال ﷺ: أول ما خلق الله القلم (۲) وقال ﷺ: أول

بزمان وماده ومكان وسایر چیزها تئیکه مادیات در وجود بان احتیاج دارند ندارد و صرف امکان ذاتی کافی از برای آنستکه که از علت خود صادر گردد و باید موجودات به بهترین نظام و کاملترین ترتیب از حق صادر گردند و علی نحو الاشراف فالاشرف، اشرف موجودات و اکمل کائنات عقل اول است لذا حق تعالی گفته است « ما خلقت خلقاً هو احب الی منک »

۱- حقیقت عقل اول همان روح اعظم است که بواسطه ی تر و حن و تجردش از ماده و بودن او اصل حیات عقول و نفوس بان روح اطلاق نموده اند صوفیه آن را حقیقت محمدیه نامیده اند صوفیه اصطلاحاً حق مخلوق به را بوجود منبسط اطلاق کرده اند و اول صادر از حق وجود منبسط را میدانند ولی چون صدر المتألهین بین این دو قول جمع کرده است و وجود منبسط را تفصیل عقل اول میدانند لذا شارح بان اطلاق حق مخلوق به کرده است .

۲- اطلاق قلم بعقل باعتبار وساطت اوست نسبت بتسطیر و ترقیم کلمات آیات آفاق و انفس. اینک عقل مورد خطاب اقبال و ادبار واقع شده است باید معلوم باشد که این امر امر تکوینی است و اقبال و ادبار عقل حال روح حقیقت محمدیه «ص» است باعتبار نزول از عالم ربوبی و ظهور در عوالم دنیوی و اخروی و تجلی او در اعیان ثابتة انبیاء و مرسلین و اولیاء و سلاک

« بود نور نبی خورشید اعظم که از موسی پدید و که ز آدم »

حقیقت محمدیه «ص» بحسب باطن با جمیع انبیاء معیت داشته است برای همین گفته شده

است « نحن الاخرون السابقون، الاخرون بالخروج والظهور كالثمرة والاولون بالخلق »*

ما خلق الله روح نبيك يا جابر حين سأل فصار القلم الاعلى والعقل الاول والروح المحمدي عبارة عن جوهر فرد لما في الحديث: اول ما خلق الله جوهره فنظر اليها بعين الهيبة فذابت اجزائه فصارت ماءً وهي بنسبته الى الحق من حيث انه نقاش العلوم الفلكية والعنصرية على الواح الارواح يسمي القلم و بنسبته الى مطلق الخلق يسمي العقل الاول من حيث انه درآك الاشياء وسابق عليها لانه اول تفصيل الاجمالي الالهي و هو اقرب الحقايق الخلقية الى الحقايق الالهية وهو محل تشكل العالم الالهي في الوجود لانه القلم الاعلى ثم ينزل منه العلم إلى الالواح المحفوظة فهو اجمال اللوح المحفوظ واللوح تفصيله وهو محل تعيينه و تنزله ثم في العقل الاول من الاسرار الالهية ما لا يسعه اللوح كما أن في العلم الالهي ما لا يكون العقل الاول محلا له فالعلم الالهي هو ام الكتاب والعقل الاول هو الامام المبين واللوح هو الكتاب المبين فاللوح مأموم بالقلم و تابع له والقلم هو العقل الاول حاكم عليه مفصل للقضايا المجملة في ذوات العلم الالهي المعبر عنها بالنون والفرق بين العقل الاول والعقل الكلي والعقل المعاش ان العقل الاول بعد علم الهي ظهر في اول تنزلاته التعينية والعقل الكلي هو ميزان العدل للامر التفصيلي وهو منزّه عن الحصر بقانون دون غيره بل وزنه للاشياء على كمال معيار وليس للمعاش الامعيار واحد وهو الفكر وليس له الاكفة واحدة وهي العادة وليس له الا طرف واحد وهو المعلوم وليس له الاشوكة واحدة وهي الطبيعة بخلاف العقل الكلي فان له كفتين احديهما الحكمة والثانية القدرة وله طرفان أحدهما الاقتضاء والثاني القوابل الالهية الطبيعية وله شوكتان احديهما الارادة الالهية والثانية المقنضيات الخلقية وله معابر شتى و من جملة معابره أن لامعابر ولهذا كان العقل الكلي هو القسطاس المستقيم لانه لا يحيف ولا يظلم ولا يفوته شيء بخلاف العقل المعاش فانه قد يحيف ويفوته أشياء كثيرة لانه على كفة واحدة و طرف واحد فنسبة العقل الاول مثلا نسبة الشمس ونسبة العقل

و الوجود كالبيدر فهو دس، بذر شجرة العالم (الف)

الف - مرا. دازاد بار در « ادبر » ادبار نسبت بدنیا و رجوع بحق در قوس صعود و فناء او در احدیت و محو کثرت امکانی و ماهوی است که « الحقيقة صحو المعلوم و محو الموهوم »

الكل نسبة الماء وقع فيه نور الشمس ونسبة العقل المعاش نسبة شعاع ذلك الماء اذا بلغ على جدار الناظر الى الماء يأخذه هيئة الشمس على صيحة ويعرف نوره على جلته كما أن نور الشمس لا يكاد يظهر الفرق بينهما الا ان الناظر الى الشمس يرفع رأسه الى العلو والناظر الى الماء ينكس رأسه الى السفل وكذلك الآخذ علمه من العقل الاول فإنه يرفع بنور قلبه الى العلم الالهي والآخذ علمه من العقل الكل ينكس بنور قلبه الى محل الكتاب بقوانين الحكمة وينسبته الى الانسان الكامل يسمى روح محمد صلى الله عليه و اقرب الناس اليه بن ابي طالب عليه السلام ولما خلق الله هذا الملك مرآة لذاته لا يظهر الله بذاته إلا في هذا الملك وهو من حيث انه منقوش بنقش خاتم خالقه عز اسمه لوح محفوظ عن التغير والتبدل وحافظ يحفظ جميع ما فيه و من جهة انه قايم الذات مدعى عن الحوامل والمحال جوهر مخلوق من ضوئه السور حتى ساير العقول و من ظلمته الامكاني جميع النفوس ومن ظلمته الحدوثي جميع الاجسام فظهره في جميع المخلوقات انما هو بصفاته فهو قطب العالم الدنياوي والاخروي وقطب اهل الجنة والنار وقوله تعالى: قل الروح من امر ربي. اي ليس من عالم الخلق حتى يمكن تعريفه للظاهرين البدنيين الذين لا يتجاوز إدراكهم عن الحس والمحسوس بل من عالم الامراى الابداع الذي هو عالم الذوات المجردة عن الهيولى والجواهر المقدسة عن الشكل واللون والجهة فلا يمكنهم ادراكه وبينها لاهل المكاشفة من الانبياء والاولياء بانه أراهم الروح باوصافها في المكاشفة وذلك سره عندهم وهم يكتفون له لقلّة ادراك افهام الخلق و يمكن ان يكون هو للتعريف عنى به انه جوهر بسيط من عالم الامر والبقاء لامن عالم الخلق والبقاء ولهذا عبر عنها بالكلمة في قوله تعالى: وكلمة ألقاها الى مريم وروح منه. و انه ليس للاستبهاهم كما ظنه جماعة من ان الله أبهم علم الروح على الخلق واستأثره لنفسه حتى قالوا لفرط جهلهم بمنصب النبوة ان النبي صلى الله عليه وآله لم يكن عالماً به وجلّ منصب حبيب الله ان يكون جاهلاً بالروح مع انه صلى الله عليه وآله عالم بالله وقد من الله عليه بقوله: وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً. واما سكوته عن جواب السؤوال عن الروح

وتوقفه انتظاراً للوحى حين سأله اليهود فقد كان لغموضه فيرى فى معنى الجواب دقة لا يفهمها اليهود لبلاده طباعهم وقساوة قلوبهم وفساد عقايدهم فان المدرك لا يفهم شيئاً ليس من جنسه فالحس لا يدرك الا المحسوسات والخيال لا يدرك ما وراء المتخيلات والوهم لا يدرك المعقولات فمن لا عقل له لا يدرك المعقول الصرف وهذا عالم الابداد واذا كان من امر ربي تعريفاً له فكان ما قال **عليه السلام** خلق اعظم من جبرئيل . تفصيلاً كما اجمل فى التعريف فى الجملة واما كونه اعظم لانه بسيط الحقيقة بالنسبة الى كمال مادونه وله الجمعية والكلية بالقياس اليه والنسبة بينهما كالنسبة بين الكتل والجزء وان لم يكن جزء ولا بعض والكتل اعظم من الجزء ولكونه اول ما خلق ليس بينه وبين خالقه خلق آخر فهو اقرب الى الحق من كل الموجودات والاقربىة مناط الاعظمية وهو مع محمد **عليه السلام** لانه روحه كما قال **عليه السلام** روح نبيك يا جابر (۱) وهو مع الائمة

۱- مراد از خلق اول و روح اول باطن حقيقت محمدية «س» است و اول صادر از حق موجوديست قائم بذات كه در كمالات وجودى تام و فوق التمام و بحسب قوت وجودى كل الاشياء است كه باعتبار تجردش از ماده و قيام او بذات خود و حضور ذات او براى او از آن بعقل تعبير نموده اند چون عقل موجود براى گويند كه داراى تجرد تام باشد .

كما اينكه باعتبار تجرد و تروحن آن از ماده «روحش» ناميده اند و باعتبار تسطير او مراتب طول و عرض عالم وجود را «قلم» باو اطلاق شده است و از جهت فناى او در حق و اندك جهت سوائيت و اثنييت او تحت سطوات جمال حق و بودن او عين كلمه كنى تكوينى «امرش» ناميده اند و از آن جهت كه صورت عشق حق و حب و مشيت و ارادة او ميباشد از آن تعبير «بالدرة البيضاء» نموده اند .

در روايات زياد از اين وجود عارى از ماده و خالى و مبرا از قوه و استعداد كه بنفس كلمه كنى تكوينى وجود پيدا نموده است و بوحدته جميع حقايق است و بنحو اعلى و اتم ، بروح و نور پيغمبر تعبير شده است البته اين معنى باعتبارى صحيح است و حقيقت خاتميه «س» در مقام خلق و باعتبار قوس نزولى عين عقل اولست و همچنين ساير ائمه عليهم السلام «اولنا محمد اوسطنا محمد آخرنا محمد كلنا محمد» ولى باعتبار قوس صعودى و مقام جمع الجمعى ، عقل اول حسنه اى از حسنات حقيقت محمدية است «العقل الاول حسنة من حسنات نبينا محمد (س)» ،

عليهم السلام لانهم من نور واحد مع تفاوت بحسب الشدة كما يدل عليه يستددهم
وقال محمد بن علي بن بابويه قدس الله سره في كتاب الاعتقادات :
«اعتقادنا في النفوس انها الارواح التي يقوم بها حيوة النفوس وانها الخلق
الاول لقوله صلى الله عليه وآله: ان اول ما بدع الله تعالى هي النفوس المقدسة
المطهرة فانطقها بتوحيده ثم خلق بعد ذلك ساير خلقه. واعتقادنا فيها أنها
خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء لقوله عليه السلام : ما خلقتم للفناء بل خلقتم
للبقاء وانما تنتقلون من دار الى دار، وان الارواح في الدنيا غريبة وفي الابدان
مسجونة. واعتقادنا فيها انها اذا فارقت الابدان فهي باقية منها منعمة ومنها معذبة
الى ان يردها الله عز وجل الى ابدانها. وقال عيسى بن مريم عليه السلام للمحواريين
: اقول لكم الحق انه لا يصعد الى السماء الا ما ينزل منها. وقال جل ثناؤه: ولو
شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه.

١- صدر الحكماء در المظاهر الالهية (الف) في اسرار العلوم الكمالية، گفته است
واعلم ان الحقيقة المحمدية «س» مظهر اسم الله الاعظم وقد تقرر في العلوم الالهية ان الحق
برهان على كل شيء وان الانسان الكامل الذي لا اكمل منه غاية المخلوقات فاذاً يجب ان
يكون هو البرهان على ساير الاشياء وقال : «جئنا بك على هواء شهيداً»
تكارنده در حاشية بر مطلب مذکور نوشته است (ب) : « عند المحقق البصير ان
اسم الله الاعظم وتجلياته وظهوراته ينشأ من الاحدية ، والاحدية الذاتية بعينها مرتبة الانسان
الكامل الختمى المحمدي «س» واوصيائه «ع» لان الولاية الكلية المحمدية تكون باطن
الالهية وانه «س» مظهر للتجلي الذاتي وليس هذا المنصب لغيره من الانبياء «ع» وان ساير
الانبياء مظاهر للتجليات الاسمائية والصفاتية ولذا قال «س» : « آدم ومن دونه تحت لوائى »
وعنهم « نحن الآخرون السابقون » واعلم انه «س» بعد ما وصل الى مرتبة الواحدية ومظهرية
الاسماء الالهية والبرزخية الثانية وصار فانياً في ذاته تعالى وباقياً ببقائه وجوداً بخلق
الوجود الامكانى وليس الوجود الحقايقى بالتجلي الالهى الرحمانى بقيت له «س» مرتبة
اخرى من المظهرية وهو مقام اودنى والعرش الهوية والبرزخية الاولى لان التوجه الحقيقى
الذى اشار اليه بقوله : « فاحببت ان اعرف » الذى هو اصل النكاح السارى فى الاشياء والحفاظ
للكثرات صار سبباً لاجتماع الاسماء الذاتية والمفاتيح الغيب الاولى الاسمائية فى الاحدية»

الف - المظاهر الالهية جاب مشهد ١٣٨٠ هـ ق ص ٤٨٠٤٧

ب - المظاهر الالهية جاب مشهد ص ٤٨

قوله: اعتقادنا فی النفوس. ای النفوس المقدسة او الذوات المجردة الصرفة فالالف واللام للعهد أى فی النفوس الكلية المقومة للعالم انها الارواح ای الذوات المجردة التى تقوم حياة النفوس المتعلقة بالابدان وانها الخلق الاول بدليل امکان الاشرف و لقول النبي ﷺ: «اول ما ابدع الله هي النفوس المقدسة المطهرة فانطقها بتوحيده (انطقاً حاليماً او قولياً) ثم خلق بعد ذلك ساير خلقه» وهذا ظاهر فيما يقول ان الواسطة لتصحيح صدور الكثير عن الواحد لانها مؤثرة بل لامؤثر فى الوجود إلا الله و يجوز أن يقال على سبيل الاحتمال كما قال ﷺ: « أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر » المراد من النفوس المقدسة الارواح التى بها حياة نفوس ماسواه وهى روح النبي صلى الله عليه وآله والولى والائمة عليهم السلام فانها أول ما خلق الله وهى الارواح التى خلقها الله قبل الاجساد بأربعة الف سنة والمآل واحد والتوفيق ظاهر بالتدبر وقال : إعتقادنا فيها انها خلقت للبقاء . أى فى النفوس الجزئية المتعلقة بالابدان لما استدل بقوله ﷺ: « خلقتم للبقاء وانما تنتقلون من دار الى دار، ومن برزح الى برزح. حتى ينتقل ويصل إلى دار السكون لان الموت رفع التعلق لاصيرورة الوجود عدماً وهو ظاهر وان الارواح فى الدنيا غريبة لانها ليست عالمها وهى نزلت بطريق الفيض من عالم العقل و صارت غريبة وسقطت لخطيئة أبينا آدم ﷺ من عالمها الاصلى و هذه الخطيئة هى التى به اصرار حقيقاً لحمل الامانة فما أحسن (١) هذه الخطيئة «فافهم»

والاسماء الكلية الاصلية فى الواحدية ومن تحقق الاجتماع والامتزاج والتناكح بين الاسماء الذاتية فى الاحدية والاسماء الكلية فى الواحدية تولد قلب تقى تقى احدى احمدى جمعى جامع بين الكمالات الذاتية والاسمائية وهو صورة تعين الاول ويعبر عن هذا المقام بمقام الجمع والنهاية لحسنات صاحب هذا المقام وختم بوجوده جميع مدارج الولاية ، ان هذا المقام يختص به «س» و اوصيائه «ع» و منهم أيضاً يتولد جميع مظاهر الكونية ، بنابر آنچه ذكر شد حقيقت محمديه «س» باعتبارى محيط بعقل اول وعقل اول حسنه اى از حسنات او بشماره يروود .

١- لانها صارت سبباً لعمارة العالم. از مصدر ولايت تقريباً بدين مضمون صادر شده است : « امر ابليس بالسجود وهو لا يريد ونهى آدم عن اكل الشجرة وهو يريد وجعل معصية آدم سبباً لعمارة العالم »

فاذا فارقت عن هذه الابدان فهي خلقت مع عملها فجزى على وفق عملها، منها منعمة ومنها معذبة الى ان يردّها الله عزوجل إلى أبدانها وهو يوم البعث وبعده امرها بمشية الله لا يسئل عما يفعل «فندبر» وليس على الله حجة والله الحجة البالغة. وقال عيسى بن مريم عليه السلام إلى آخره وهو شاهد ودليل لان الارواح في الدنيا غريبة لان من كلامه يفهم ان عالم الارواح ليس عالم الدنيا فهي غريبة فيها والخروج لازم فالعاقل هو من يفهم بما خرج ولم يكن غافلا.

وقال ايضا قدس سره في كتاب التوحيد ناقلا بسنده المتصل عن ابي عبد الله عليه السلام «ان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» ونقل المفيد رحمه الله في كتاب المقالات من نوادر الحكمة لبعض علمائنا الامامية أصحاب التوحيد رضي الله عنهم مستندا الى ليث بن ابي سليم عن ابن عباس رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله لما اسرى به الى السماء السابعة ثم اهبط الى الارض يقول لعلي بن ابي طالب عليه السلام: يا علي ان الله كان ولا شيء معه فخلقني وخلقك روحين من نور جلاله وكنا امام عرش رب العالمين نسبح الله ونحمده ونهلهه وذلك قبل ان يخلق السماوات والارض فلما ان اراد (۱) ان يخلق آدم عليه السلام خلقني واياك

۱- شاید مراد از اراده، اراده‌ی عقلیه و مراد از خلق، خلق مثالی باشد و مراد از «خلقنی و ایاک»، آن باشد که حضرت رسول و علی علیهما السلام هما نظوریکه بحسب وجود عقلی صادر اولند بحسب وجود مثالی نیز صادر اولند و اقرار بتوحید حق نموده‌اند مراد از طینت، اصل قابلی و مقصود از تمجین، خلط و امتزاج بوجود مثالی فائض از نور الانوار است. مراد از انها قبول علوم ربانی و انواع معارف و حکم، و مقصود از غمس استهلاك ذات آنهاست تحت سطوع نور معرفت و ظهور آنها به علم و معرفت. بهمین جهت حضرت ختمی مرتبت مدینه و شهر علم و معرفت و حضرت ولایت مدار علی (ع) باب آن مدینه میباشد لذا شجره طوبی در خانه‌ی علی (ع) و شاخه‌های آن در خانه‌های مؤمنین است. مقصود از نهرهای بهشت، اخلاق و ملکات حمیده است که بیده انبیا حورالعین و ولدان المخلدون و سایر مواعد نبوت میباشد جمله استودع صلبه الخ اشاره باینست که آدم (ع) مبدء و علت اعدادی از برای ظهور ذریه‌ی خود است استنطاق و اقرار بر بوبیت در عالم مثال نزولی بوده و وجود آدم (ع) قوه وجود ذریه است لذا از آن تعبیر بذر و از عالم مثال تعبیر بعالم ذر نموده‌اند.

من طینة العلیین و عجنّت بذلك النور و غمسنّا فی جمیع الانهار و انهار الجنة ثم خلق آدم و استودع صلبه تلك الطینة و النور فلما خلقه و استخرج ذریته من ظهره فاستنطقهم و قررهم بر بوبیته فاول ما خلق الله و اقرله بالعدل و التوحید انا و انت و النبیون علی قدر مر اتمهم و قربهم من الله تعالی .
فی حدیث طویل .

و المراد من روح الله هوروح الكلية و الاضافة كانت تشریفاً كاضافة البيت و هوالنور الاصفر الذی اصفرّت منه الصفرة ، و النور الابيض هوالعقل الكلی و الاخضر هوالنفس الكلية و الاحمر هوالطبیعة الكلية فباصطلاح الحكماء الانوار الاربعة: الابيض هوالعقل (۱) و الاصفر هوالروح و الاخضر هوالنفس الكلية و الاحمر هوالطبیعة الكلية. و عند اهل المكاشفة یطلق الروح علی أربعة ملائكة فی یمین العرش و یساره الاعلی

۱- مقام و مرتبة اودنی را اهل معرفت و حکمت عرش هوبت محمدیه ختمیه و عرش اعظم نامیده اند این حقیقت در مقام خلق عین وجود منبسط و حق مخلوق به و فیض مقدس و نفس رحمانی و مشیت ساریه و اراده فعلیه و امر تکوینی میباشد . از برای این عرش اعظم و نوراً بهر جهت یمین و جهت یسار است هر یک از این دو جهت دارای وجه اعلی و وجه اسفلند این چهار وجه، چهار رکن این عرشند .

اول - رکن ابیض است که از آن تعبیر بعقل کلی و دره بیضاء و آدم اول (الف) حقیقی و حقیقت محمدیه بیضاء و دهرایمن اعلی و قلم اعلی و روح الارواح و حقیقة الحقایق تعبیر شده است .

دوم - رکن اصفر است که از آن بنفس کل و دره صفراء و حقیقت علوی دع، و شجرة طوبی و سدرة المنتهی و دهرایمن اسفل و لوح محفوظ تعبیر کرده اند وجه تسمیه آن «بصفراء» بواسطه آن است که بیاض صرف و نور خالص نیست بلکه بیاضیست که مخلوق باسواد «ما» شده است بواسطه آنکه تعلق بمالم امکانی گرفته است که «الفقر سواد الوجهین» ولی جهت حقی «بیاض» بر جهت خلقی «سواد» غلبه دارد (ب)

سوم - رکن اخضر است که از آن به دره الخضراء و دهرایمن یسار اعلی و لوح محو*

الف - علی علیه السلام فرموده است ، « انا آدم الاول یا انا اللوح ، انا القلم الخ »
ب - استنارته باسراق شمس حقیقة الحقایق و روح الارواح المسماة بالحقیقة الحممدیة
البیضاء كنعامة لطيفة یشرق علیها الشمس

والاسفل النور الابيض وهو الركن الايمن الاعلى والاسفل منه هو النور الاصفر
والثالث هو الركن الايسر الاعلى من العرش و هو النور الاخضر و الرابع الركن
الايسر الاسفل من العرش و هو النور الاحمر وهذه الاربعة المذكورة هم الملائكة
العالون الذين لم يسجدوا لآدم عليه السلام لانهم هم الانوار التي سجدت الملائكة لآدم
لكونها مشرفة على صلبه كما قال عتياً بالابليس : استكبرت ام كنت من العالين . قال
ابن عباس : الروح كذا خلقه الله صورهم على صورة بنى آدم وما نزل من السماء ملك
الامعة واحد من الروح . قوله عليه السلام : لاشد إتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس
بها . لان كلما فى عالم المجردات كان الاشد لانه أصل ما فى هذا العالم ولان الاتصال
فى الارواح إتصال الفعل بفاعله و فى الشعاع إتصال المقبول بالقابل . وقوله : نقل الشيخ
المفيد من كتاب نوادر لبعض علمائنا . وهذا الكتاب مسمى بدبة شيب الدهان لان شيباً
يبيع الدهان المختلفة و كلها فى دبة واحدة لان فيها شقوفاً مختلفة و هذا الكتاب
لاشماله على أنواع مختلفة من العلوم يلقب بها كما يسمي الشيخ بهاء الدين «ره» كتابه

«وثبات» و «محو» ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب «عرش رحمة» (الف) تعبير شده است و بملاحظه
المراتب العقلية و النفسية التى للعرش الاعظم كما يسمى بهذا الاعتبار العقل الكل بالعرش
المجيد و نفس الكل بالعرش الكريم»

چهارم - ركن احمر است كه از آن به دره الحمراء و يا قوت احمر و دره ايسر اسفل
تعبير شده است وجه تسميه آن به حمراء بجهت آنستكه مظهر صورت خيال كل است و در
آن لون صفراء رقيقى موجود است كه سواد آن ظاهر تر است و چون اتصال به دره خضراء
دارد در آن اشراقى از عالم امر ثابت است با اينكه از عالم مواد و حركات و جزء متحركات
است و تعلق بمواد جسمانى دارد در تجدد و تغير ثبات دارد ثبات آن ناظر بوجه اعلى
و عالم امر و مجردات است و تجدد آن متعلق بوجه سافل آن است و چون خداوند قاهر بر هر
موجوديست و نور او ساطع در ملكوت سموات و ارض است در اين نشاء هم بياض غلبه دارد
«والسواد فى تلك الطبيعة اظهر والبياض ابطن»

الف - و فيه أيضاً اشراق من عالم الامر الثابت لكنه أضعف من اشراقه على الدرّة الصفراء
حتى أن ثباته ليس الاثبات مشوب بالتجدد ، لكنه لاتصاله بتلك الدرّة الصفراوية كان الثبات فيه
غالباً والبياض اظهر والسواد ابطن - رجوع شود ببدایع الحكم حكيم مؤسس آقا على مدرس
« چاپ سنگى طهران ص ۵۵ و ۵۶ »

بکشکول لذلك . ويقال أيضاً بالفارسية على أمثال هذا «بأنبان ملاقطب» وصاحب هذا الكتاب محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري و سقاها نوادر الحكمة و جمع فيه فنون شتى اما قوله عليه السلام : يا علي ان الله كان ولا شيء معه (١) . فيدل على أن ما يقال

۱- روایات از طرق عامه و خاصه در خلقت ارواح ائمه (ع) قبل از عالم ماده و اتحاد آن ارواح مقدسه با روح اعظم نبوی «ص» زیاد است (الف) بنظر تحقیق و قواعد و قوانین عقلیه عرفانیه و شواهد نقلیه نبی ختمی و اوصیاء طاهرین و اولیاء محمدین «علیهم السلام» افضل خلافتند . پیغمبر فرموده است : «انا سيد ولد آدم ولا فخر لى» و عنه عليه السلام « آدم و من دونه تحت لوائى» بین حق جلّت عظمته و او واسطه ای نیست کما قال عليه السلام «أول ما خلق الله نوري اوروحي» و روى «لولاك لما خلقت الافلاك» در کتاب کافی از حضرت کاظم عليه السلام وارد شده است « لن يبعث الله رسولا الا بنو محمد «ص» و وصية على « (ب) از صادق آل محمد «علیهم السلام» روایت شده است : «ما من نبى جاء قط الا بمعرفة حقنا و تفضيلنا على من سوانا» و عنه عليه السلام : «نحن شجرة النبوة و بيت الرحمة و مفاتيح الحكمة و معدن العلم و مختلف الملائكة» ابن مغازلى شافعى در کتاب «المناقب» از سلمان «رض» نقل کرده است : «سمعت حبيبي المصطفى «ص» يقول : كنت أنسا و على نوراً بين يدي الله عز وجل ، مطيماً يسبح الله ذلك النور و يقده قبل ان يخلق آدم «ع» باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم ركب ذلك النور فى صلبه فلم يزل فى شىء واحد حتى افرقنا فى صلب عبدالمطلب فجزء انا و جزء على ، احمد بن حنبل در مسند و ابن ابى ليلى اين روایت را در کتاب فردوس نقل کرده اند .

در کتاب «المنهج التحقيقى» از جابر بن عبد الله انصارى نقل شده است : ان رسوا الله يقول : ان الله عز وجل خلقنى و خلق علياً و فاطمة و الحسن و الحسين من نور واحد (ج) *

الف - رجوع شود بقره العيون حكيم محقق و عارف كامل مولى محسن «فيض» كاشانى «الحقايق و قره العيون چاپ طهران ۱۳۷۸ هـ ق ص ۴۱۰ و ۴۱۱ و ۴۱۲

ب - وعن على عليه السلام : « كنت مع الانبياء سراً و مع محمد «ص» جهراً »

ج - عارف محقق حمزه فنارى حنفى در كتاب شرح مفتاح الغيب صدر الدين قونوى «چاپ سنگى طهران ۱۳۲۳ هـ ق ص ۱۷۵» گوید : « لما أراد الله تعالى بدء العالم على حدماعلم ، انفعل عن تلك الارادة المقدسة بضرب تجل من تجليات التنزيه الى الحقيقة الكلية و انفعل عنها حقيقة تسمى الهباء و هو أول موجود فى العالم ثم تجلى الحق بنوره الى ذلك الهباء فقبل منه كل شىء على حسب استمداده فلم يكن أقرب اليه قبولا الا حقيقة محمد «ص» و أول ظاهر فى الوجود و اقرب الناس اليه على بن ابيطالب «ع» ثم ساير الانبياء . اين مضمون در فتوحات شيخ عربى «محيى الدين» موجود است .

علیه بآنه شیء من الاشياء وفرد من الموجودات لایکون مع الله فی مرتبة. و ما قال

* فعصر ذلك النور عصرة فخرج شيعتنا فصبحنا فصبحوا و قدسنا ، فقدسوا و هللنا ، فهللوا ، ومجدنا فمجدوا ، و وحدنا فوحدوا ، ثم خلق الله السموات والارض و خلق الملائكة مائة عام لا يعرف تسبيحاً ولا تقديساً ، فصبحنا ، فصبح شيعتنا ، فصبحت الملائكة ، مراد از خلقت نوری در روایات و اخبار وجود در عالم ملکوت و عقول است که موجودات عالم عقول از سنخ نورند و در آنها ظلمت و کدورت عالم ماده و اجسام وجود ندارد چون وجود مجرد صرف، وجود نوری و علمیت لذا بحق تعالی نور اطلاق شده است و چون این نور در مقام تنزل از عالم ملکوت باین عالم مبدع وجود کثرات میشود و موجودات ظهور و تجلی آن نورند صافی و غیر کدر آن تنزل و ظهور، تابان ائمه علیهم السلام هستند که تابع صرف آنها میباشند و از او امر و نواهی آنها عصیان نمی نمایند و بواسطه سنخیت آنها با ائمه علیهم السلام بحکم رجوع هر فرعی باصل و مبدع خود محشور با آنها خواهند بود لذا وارد شده است : «شيعتنا خلقوا من فاضل طينتنا و عجنوا بماء ولايتنا» چون ولایت کلیه ائمه دارای شعب و فروع و مظاهر زیاد است .

شیخ فقیه و محدث علیم شیخنا الصدوق «رض» روایت کرده است از حضرت رضا «ع» «قال رسول الله «ص» انا سيد من خلق الله عزوجل و انا خير من جبرئيل و ميکائيل و اسرافيل و حملة العرش و جميع ملائكة الله المقربين و انبياء الله المرسلين ، انا صاحب الشفاعة و الحوض الشريف انا و على ابوا هذه الامة من عرفنا فقد عرف الله ، و من انكرنا ، فقد انكر الله و من على «ع» سبطا امتي سيدا شباب اهل الجنة الحسن و الحسين و من و لسد الحسين ائمة تسعة طاعتهم طاعتى ، و معصيتهم معصيتى »

مراد از أب ، أب روحانی و واسطه در فیض است چون علی علیه السلام بحسب باطن «ولایت» عین حقیقت محمدیه «ص» است لذا وارد شده است « انا و على من نور واحد» چون مقام ولایت مطلقه مقام مظهریت تامه حق است و ممکن نسبت عبادت حق تعالی بوجه اطلاق مکر بواسطه « من له الاسم الا عظم» و حقیقت مطلقه حق از مشکوة ولایت کلیه متجلی در خلایق است .

که نبی بود و گهی دیگر ولى که محمد گشت و گاهی شد علی
در نبی آمد بیسان راه کرد در ولی از سر حق آگه کرد

لذا از طرق عامه وارد شده است که حضرت ختمی مرتبت با بوبکر بن ابی قحافه گفت «کفى و کف علی فی العدل سواء» جمیع موجودات از عقول طولیه و عرضیه که در لسان شرع بآنها ملائکه اطلاق شده است بوسیله مجلی و مظهر اتم حق که نفس ولایت کلیه *

الشیخ قدس سره : وهذا ردّ علی المصنف بما يقول إن بسطة الحقيقة كلّ الاشياء فيكون معه كلّ شيء ، لانه كلّ شيء علی الظاهر خارج عن مراد المصنف لانه ليس مراده من انه كلّ الاشياء أن الاشياء بما هي أشياء فيه «فتدبر» وقوله ص : فخلقني بالفاء وبعطف خلق روحی عليه . اشارة بان المراد خلق روجه ص ولا تراخي بين الخالق وبين هذا الخلق الا بحسب الرتبة وليس بينهما إتحد و لا عزلة . قال من نور جلاله . لان الجلال هنا النسب و كذا امام عرش ص لانه ص كان مقدماً علی كلّ ما سواه وهذا أحد معاني العرش وذلك قبل أن يخلق السماوات والارض ظاهرها وباطنها نفوسها وطبيعتها لان الروح سابق علی النفس والطبيعة كما علمت فلما أراد أن يخلق آدم ص علی صورته خلقني واياك خلقاً ثانياً . أي أنزلنا بطريق الفيض من مرتبة الروح إلى مرتبة النفس الكلية وانضمام لنا عن الاصل وعجنت بذلك النور عجين الفرع بالاصل وإدخال الروح في القالب و كلّ مرتبة برزخ بالنسبة إلى الفوق والتحت فهذه الطينة مادة وقالب بالنسبة إلى ذلك النور وروح وصورة بالنسبة إلى صلب آدم وغمسنا في جميع الانهار أي جميع الخيرات اللايقة لنا من الاوصاف الحسنة الفضل والفواضل ولا يسلب عنا شيء من الكمال و أنهار الجنة الاربعة التي مجريها من هاء وميم في «بسم الله الرحمن الرحيم» وهم «عليهم السلام» في كلّ رتبة تامة واجدة لجميع الكمال اللايق لهم وهم الختميون السابقون ولا يسبق عليهم من المظاهر الخلقية شيء ثم خلق آدم واستودع صلبه تلك الطينة وصار هو تعيناً من تعينات ذلك النور فلما خلقه واستخرج ورتبه في مرتبة من المراتب النزولية من ظهره بالترتيب كلّ شخص من

محمدیه وعلو به باشد بحق مرتبند و در مباحث قبل بیان شد که همه موجودات غیر از حقیقت انسان کامل مظهر بعضی از اسماء حقند . «قيل شعراً»

هر آن نقشی که در صحرا نهادیم	تو زیبا بین که ما زیبا نهادیم
سر مسویی ز زلف خود نمودیم	جهان را در بسی غوغا نهادیم
چو آدم را فرستادیم بیرون	جمال خویش در صحرا نهادیم
جمال ما به بین زمین را ز پنهان	اگر چشمت بود پیدا نهادیم
وگر چشمت نباشد آن چنان دان	که گوهر پیش نا بینا نهادیم
مشو احوال مسمی جز یکی نیست	اگر چه اینهمه اسما نهادیم

ظهرأبيه أم لا فاستنطقهم وقرّرهم بر بوبيته لساناً واعتقاداً وهم المؤمنون ام لا وتفصيل الشقوق وبيان الاحكام طويل ولو كان الاقرار إقراراً لكآل واحد لما كان إقرارهم في حال النزول فلا ينافي إنكار البعض في بعض المراتب فأول ما خلق الله واقرله بالعدل والتوحيد أنا و أنت (۱) والنبیون علی قدر مراتبهم و فی ترتیب الانبیاء اقوال عند

۱- در اینکه تمام حقیقت مرتبه‌ی انسان کامل جمعی محمدی (ص) چه مرتبه‌ای از وجود است اهل معارف و حکمت اختلاف کرده‌اند حکماً مرتبه‌ی انسان کامل را مقام عقل اول میدانند باین معنی که حقیقت خاتمی‌ی محمد (ص) در قوس صعود متحد با عقل اول گردیده است و دارای همان مرتبه‌ی از وجود است لذا اشرف کائنات بشمار میرود جمعی از عرفا مرتبه خاتمیت را فوق عقل اول یعنی مقام واحدیت وقاب قوسین میدانند محققان از اهل معارف و کامل از اهل شهود مقام انسان کامل را مرتبه او ادنی میدانند حق قول سوم است نگارنده در حواشی بر المظاهر الالهیه (الف) نوشته است :

« والحق الحقیق بالتصدیق ان له (ص) مرتبه او ادنی و جمع الجمع وهو (ص) متجل فی جمیع المظاهر والاعیان و یکون وجود سایر الانبیاء من فروعه و اغصانه وله المقام الختمیه المطلقه و لیس وراء حقیقته الا النیب المطلق و لصاحب هذا المقام من الفتوح الفتح المطلق و من البطون البطن السابع و من المقام مقام او ادنی و من اللطایف اللطیفه السابعة و قد ظهر و تجلی فی مظاهر جمیع الانبیاء و الاولیاء من لدن آدم الی زماننا . و لا وصیاءه ایضاً هذا المقام و رانته كماورد : « اولنا محمد و آخرنا محمد (ص) و کلنا محمد (ب) » و للحقیقه»

الف - المظاهر الالهیه چاپ مشهد ۱۳۸۰ هـ ق ص ۴۹

ب - از مولای متقیان وارد شده است : « نزلونا عن الیوبیة ثم قولوا فی حقنا ماشتم » و نیز وارد شده است : « نحن أسرار الله المودعة فی الهیسا کل البشریة » از امام عسکری نقل شده است : « قد سعدنا ذری الحقایق باقدام النبوة و الولاية فالکلم الیس حلة الاصطفاء لمانهذ نامنه الوفاء . روح القدس فی جنان الصاغورة ذاق من حدائقنا الباکورة»

بہشت دیسده آمد روی ایشان	دماغ آسوده دارد بسوی ایشان
شود مشکین نسیم صبحکاهی	گر آمیزد بخساک کسوی ایشان
بگفتاری از ایشان خوشدلیم من	خوشا ایشان و گفتگوی ایشان

از امام عسکری (ع) وارد شده است : « و فینا النبوة و الولاية و الکرم و نحن منار الهدی و الانبیاء یقتبسون من انوارنا و سیظهر حجة الله علی الخلاق » در لسان اهل معرفت وارد شده است : « هم الختمیون السابقون » چون حقیقت ولایت کلیه همانطوریکه در قوس نزول واسطه‌ی در فیضند در قوس صعود موجودات بجزبه وجودی آن باحق محشور میشوند ، که

دو سر خط حلقه‌ی هستی
بحقیقت بهم تو پیوستی

العامّة «محمد ﷺ» و افضلینته متفق علیه ثمّ إبراهيم ثمّ موسى ثمّ عيسى . وقال بعضهم : ثمّ عيسى ثمّ موسى . واتفقوا على مفضولية نوح واما عند أصحابنا فالترتيب في 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 في مقام الفضل: منك ومن نوح و ابراهيم و موسى و عيسى . ووجه تخصيص الاقرار بالعدل والتوحيد هو ما هو سبب عدّهما في الاصول .

سؤال - وإذا كان النبي ﷺ والولي «ع» من نور واحد كما روي، فيما صار هذا النور إذا نزل في عالم الاجسام كان في النبي (ص) أصلاً وفي العليّ فرعاً
جواب - ما وقع في روعي ان ما روي وإنيهما كانا نوراً واحداً هو بحسب الوجود واما بحسب العين الثابت فبينهما ترتب في كلّ المراتب كالمفهوم الذاتى والعرضى فيوجد ان في عالم الفرق بنحو ما يستدعى ذاتيهما أصلاً وفرعاً . وفي كلامه ﷺ : خلقني وكنّا . يمكن أن يكون إشارة لطيفة إلى ذلك وفي رواية: ان نور محمد ﷺ خلق قبل نور عليّ و نور عليّ من نور محمد ﷺ كما تحدث السراج سراجاً وهذا الحديث ليس بمناف لها كما لا يخفى .

فقد ظهر 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 لا يرومون 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 افضلية نبينا «ص» من غيره انما هو سعة دايرة ولايته والنبوة يتحقق من اشتداد جهة الولاية ومن عرف هذا عرف رافضية ائمتنا الطاهرين عن الانبياء المرسلين ، وقد ظهر ان ما ذكره الشارح انما يكون بحسب ظاهر النظر .

کینونۃ الارواح سابقۃ علی الاجسام فی الجملة لاختلاف فیہ (۱) فاذا

۱- در اینکه از برای نفوس ناطقہ انسانی قبل از وجود کائن در این نشأ کینونت سابقی در عالم عقل و عالم برزخ موجود بوده است شکی نیست، این معنی هم از طریق نقل ثابت است کما اینکه صدر المتألهین در عرشیه (الف) گفته است: کینونت ارواح قبل از اجساد از ضروریات مذهب تشیع است بواسطه روایات زیادی که از اهل بیت عصمت و سفارت ذکر شده است. البته تحقیق این معنی و تصویر اینکه چگونه نفوس قبل از وجود دنیوی موجود بوده اند از غوامض مسائل فلسفه است « و قل من یتدی الیه سبیلاً تصویر تحقق نفوس قبل از بدن بدون لزوم تناسخ و قدیم بودن نفس و لزوم تعدد افراد نوع واحد بدون تحقق ماده جسمانی و بدون تعطیل نفس قبل از تعلق ببدن و منقسم شدن نفس بعد از وحدت آن و غیر اینها از اشکالات احتیاج بقریحه‌ی ثانویه دارد صدر المتألهین این مسئله را در حواشی بر حکمت الاشراف (ب) و اسفار (ج) بطور کامل بیان کرده است ما بعضی از روایاتی که ظاهر و نص در تحقق بعضی از ارواح قبل از اجساد بود نقل کردیم بعضی از آیات هم دلالت بر این معنی دارد مثل این آیه‌ی شریفی: «واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریبتهم و اشهدهم علی انفسهم، الست برکم قالوا بلی» در حدیث نبویست «الارواح جنود مجنودة» روایات زیادی در خلقت نفوس و ارواح کامل مثل انبیاء و ائمه علیهم السلام قبل از این نشأ در کتب حدیث نقل شده است از حضرت (ع) صادق منقول است: «ان الله خلقنا من نور عظمته و جلاله ثم صور خلقنا من طینة مکنونة تحت العرش فاسکن ذلك النور فیه فکننا بشرأ نورانین و خلق ارواح شیعتنا من طینتنا» *

الف - چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۱۳۷

ب - شرح حکمت الاشراف چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ملاحظه در تعلیقہ ص ۴۴۱ گوید: « هذه مسألة غامضة دقيقة المسلك و لهذا وقع الاختلاف بین الحكماء فی هذا المطلب و وجه ذلك ان النفس لیس له مقام معلوم فی الوجود و درجة معينة فی الهوية » در آخر این تعلیقہ گوید: « الحق أن النفس كما فهمه الجامعون بین النظر و البرهان ذات مقامات و درجات متفاوتة مع كونها بسيطة الذات و الهوية» در صفحه ۴۴۲ گوید: « فان أسباب التکثر و انحائه لیس منحصرة فی الشدة و الضعف و فی العوارض الغریبة بل ههنا » یعنی در عالم عقل « سبب آخر و هو اختلاف الجهات الفاعلیة و المعسانی العقلیة و النسب المعنویة و الشؤون الوجودیة» برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود به ص ۴۴۲ و ۴۴۳ و ۴۴۴ تا ص ۴۵۰

ج - الاسفار الاربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق مباحث نفس ص ۱۰۲ « ان للنفس الانسانیة نشأت ثلاثة ادراکیة » درس ۸۵ سفر نفس اسفار گوید: « فهذه النفوس قبل نزولها فی الابدان متمایزة بجهات و حیثیات عقلیة فاعلیة متقدمة علی أکوانها الطبیعیة و الیه الاشارة بقوله (ص) « نحن السابقون للاخفون » وقوله (ص) « كنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین »

كان المراد في سلسلة النزول وكان المراد من الارواح، الارواح المجردة وعن الاجسام
الاجسام المادية فكذلك من هذه مقدمة من هذا أي عالمها وما فيها سابقه الكينونة
من هذا العالم بدليل مسقى بدليل إمكان الاشرف. واما إذا كان المراد كل فرد، فرد
منهم - وكان الاعم أي الاغم من النزول والصعود ففيه تفصيل و بعضهم يقول: إن في
الصعود للاجسام تقدم على الارواح وهذا ليس على الاطلاق بل تقدم من حيث الاعداد
وتأخر من حيث الایجاد كتقدم السماء على الارض والارض على السماء كما قيل «فتدبر»
والعقول القادة والارواح الكلية اما عطف تفسيري واما مغاير؛ فعلى الاول المراد من
القادة التجرد بالكلية كما يشعر به باقية ببقائه و على الثاني المراد من التقديس
التقدس من الدنائة والعجمة أي النفوس الناطقة المجردة عن المحل وروح الايمان
وروح القدس وليس لغير الانبياء والاولياء منها نصيب وهذه الارواح الكلية هي المقدسة
بالكلية ليس لها بقاء خاص بها لأنها ليس لها وجود استقلالي غير رابط في نفسه بل
وجودها رابط بل رابط وإن كان كذلك الممكنات كذلك بحسب الواقع لكن بحسب

«ابن بابويه قدسه» در کتاب توحید بسند خود از ابی عبدالله حضرت صادق «ع» نقل
کرده است: «ان الله خلق المؤمنین من طينة الجنان و اجری فیهم من روحه، برطبق قواعد
عقلیه نفس با این وجود نفسی که حتماً باید در بدء وجودی متعلق بماده جسمانی باشد
ممکن نیست قبل از بدن تحقق داشته باشد ولی بوجود برزخی و عقلی یعنی بوجودی
متناسب با عالم عقل تحقیقاً وجود دارد و از برای طبیعت افسراد متعدد و
عوالم مختلف است حقیقت انسان دارای نشئات ثلاث از ماده و برزخ و عقل میباشد و این
معنی در قوس نزول و صعود هر دو محقق است و چون نفس قبل از این بدن بکینونت عقلی
و مثالی وجود دارد تناسخ لازم نمیآید و لازم نمیآید که معطل الوجود باشد چون تعلق بماده
شأن وجود فرقی نفس است نه وجود جمعی عقلی و علاوه بر این لازم نیست که تعدد نوع واحد
از ناحیه ماده باشد تعدد گاهی از ناحیهی جهات متکثره در فاعل نیز محقق میشود نظیر تعدد
نفوس برزخی و صور خیالی قائم بنفس. تفصیل این مبحث خارج از طور این تعلیقه است
بکتاب مفصل رجوع شود (الف) جمیع نفوس در عالم عقل موجود بوده اند و بواسطه سیئه ای
که از پدر ما آدم سرزد بمقتضای: «قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو» باین نشأ نزول نمودند

التفاوت ينقسم البقاء وباعتبار ملاحظه الاستهلاك وعدمها صار وجود الممكنات كانه على قسمين . «فتدبير»

قال الشيخ : لافرق بين الارواح والاجسام فان الاشياء كلها قايمه بامر الله قال الصادق عليه السلام : «كل شيء سواك قام بامر الله فبقاء كل شيء بابقاء الله بدوام الامداد . أقول ما قال الصادق عليه السلام حق عنده وعندهم ولا يقتضى تعميم الابقاء لان عالم العند باق ببقاء (۱) وليس من سوى وخارج عما في الدعاء

قال سعيد بن جبیر وسعد بن جبیر - خ ل : لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح واوشاء ان يبتلع السماوات والارض في لقمة لفعل

ان كل شيء من المحسوسات له روح مخلوق قايم به صورته والروح لتلك الصورة كالمعنى لللفظ ثم ان لذلك الروح المخلوق روحاً الهياً قايماً به وذلك الروح الالهى هو روح القدس و قوله عليه السلام : لو شاء . الى آخره قلنا : لكن شاء ففعل اذ هو مقوم لهما و أيضاً بسيط الحقيقة بالنسبة اليهما و أيضاً هو من العالم التام والسماء والارض متناهيان و نسبة المتناهي اليه اقل من اللقمة (فتدبير)

ومنهم من وقال بعضهم - خ ل : قال : الروح لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل . قيل : فمن اى شيء خرج . قال : من بين جماله وجلاله (۲) انتهى . اقول : معنى كلامه ان الروح هو امره تعالى وقوله : فهو نفس امره تعالى الذى به يتكون

۱- فرق لطيفى است بين بقاء اشياء ببقاء حق وابقاء حق اشياء را

۲- مراد آنستکه روح بدون واسطه خلق شده است و از جميع نقایص مبرا ومنزه است مراد از روح در این جا مشیت فعلیه و وجود منبسط است که بواسطه اطلاق محیط بهمهى موجودات مقیده است وجه تسمیهى آن بروح بدین جهت است که مبدء وجود و حیوة هر چیزىست و محیط بیواطن اشياء است نظیر احاطهى روح جزئى نسبت ببدن ، ازوجهى . اینکه در حق آن گفته شده است : «ولو شاء ان يبتلع السماوات والارضين في لقمة لفعل» کنایه از سر بیان واحاطهى اوست و این روح منشاء سعادت اتقیاء و اصحاب یمین و یقین و موجب ترقى آنهاست دالى جوار رحمة الله تعالى ، و سبب انحطاط کفار و فساق و اشقیاست الى اسفل السافلین - بوجهى این روح باطن حقیقت محمدیه (س) و حضرت ولایت مآب على (ع) است که در حق او گفته شده است : «قسیم الجنة والنار»

الاشياء فساير الموجودات الاشياء - خل، خلقت وكانت من امره و امره (۱) لا يكون من امره والالزم الدور او التسلسل بل عالم امره سبحانه ينشاء «نشأ - خل ، من ذاته نشو الضوء من الشمس والنداوة من البحر .

قوله : كان عليه الذل أى الافتقار الى ماسوى لا الافتقار مطلقا لان الافتقار فى الجملة بالنسبة الى الاصل أى أصل الاشياء ومبدء الامور ومنبع الكتل للعوالم وما فيها لازم البتة ولا يجوز إنكاره للعاقل لانه كاد أن يكون بديهياً ولذا لا يعد من الاصول وليس هذا القول مبنياً على الاتحاد كما قيل كما يشهد به جوابه عليه السلام عن قول القايل فمن أى شىء خرج، خرج من بين جماله و جلاله وهذا فقر ليس فيه ذل «فتدبر»

وليس مراد المصنف من الامر فى كانت من أمره، الارادة اى العناية حتى يكون الروح خارجاً عن شمول العناية فحصل المفسدة بل الامر الاضافى، فكذلك ما قال فى هذه الفقرة واضح عند التأمل وهو أسهل من البحث فلا يبدلون به «فتأمل»

وقال ابن بابويه ايضا فى كتاب الاعتقادات : «اعتقادنا فى الانبياء و الرسل والائمة ان فيهم خمسة ارواح، روح القدس وروح الايمان وروح القوة وروح الشهوة وروح المدرج وفى المؤمنين اربعة ارواح وفى الكافرين والبهائم ثلاث ارواح واما قوله تعالى: ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي، فانه خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل واسرافيل كان مع رسول الله ومع الملائكة وهو من الملكوت» انتهى كلامه.

روى فى الكافى عن امير المؤمنين عليه السلام ما معناه: ان للانبياء وهم السابقون خمسة ارواح، روح القدس وروح الايمان و روح القوة وروح الشهوة وروح البدن وروح القدس بعثوا الانبياء وبها علموا الاشياء و بروح الايمان عبدوا الله ولم يشركوا

۱- بهمين معنا ناظر است «ان الله خلق الاشياء بالمشية والمشية بنفسها، از اين فيض اطلاقى بارادهى فعلية نيز تعبير شده است و اخبار واردهى در حدوث اراده ناظر باين معنى ميباشد وگرنه نفي اراده از ذات مستلزم امكان بلکه تناقض است و فعل اختيارى بدون اراده محقق نميشود .

به شيئاً وبروح القوة جاهدوا عدوهم وعالجوا معاشهم وبروح الشهوة أصابوا لذيق
الطعام ونكحوا الجلال من شباب النساء وبروح البدن دنوا ودرجوا وللمؤمنين وهم
أصحاب اليمين الاربعة الاخيرة وللكفار وهم أصحاب الشمال الثلاثة الاخيرة كما
للدواب فروح القدس هي روح العصمة ولا يوجد إلا في المعصومين عليهم السلام من
الانبياء والائمة عليهم السلام وبها يمتنعون من المعاصي كلها مع القدرة عليها وهو
واجب الحصول في كل وقت كما قيل : ان الارض لا يخلوا من القطب و أربعة اوتاد
واربعين ابدال و سبعين نجيباً و ثلاثمائة و ستين صالحاً، فالقطب هو المهدي عليه السلام ولا
يكون الاوتاد أقل من أربعة لان الدنيا كالخيمة والمهدي عليه السلام كالعمود وتلك الاربعة
أطنابها ولا يكون العمود أكثر من واحد والاوتاد أكثر من أربعة والابدال أكثر
من أربعين والنجباء أكثر من سبعين والصالحون أكثر من ثلاثمائة وستين، والظاهر
ان الخضروالالياس من الاوتاد فهما ملاصقان لدايرة القطب واما صفة الاوتاد فهم قوم
لا يغفلون عن ربهم طرفة عين ولا يجمعون الدنيا إلا بالبلاغ ولا يصدر منهم شهوات الشر 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 واما النجباء فهم دون الابدال واما الصالحون فهم الممتقون الموصوفون
بالعدالة وقد تصدر منهم الذنب فيدار كونه بالاستغفار والندم قال الله تعالى : «إن الذين
إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون» وان كان انا بحسب استعدادي
آيساً وبعيداً من الاقسام كلها ولكن من فضل الله أرجو أن يجعلني وإخواني في الدين من
القسم الذي اقتضاه فضله وهو ولي الفضل وقوله : يسألونك عن الروح قل الروح من امر
ربي، فانه خلق أعظم من جبرئيل و ميكائيل. لانه ينقسم بالاضافة اليهم وقوله : كان
مع رسول الله. اما في عالم الامر فبالاتحاد وفي عالم الطبع فبقسم من المصاحبة والمعينة
القيومية، كانت له بالنسبة الى الكل والتخصيص بالملائكة لمزيد الامر وهو من
الملكوت أي الاعلى والاوسط وعلى ما قلنا هو الاعلى .

وقد اخذ هذا الكلام من احاديث ائمتنا المعصومين صلوات الله عليهم

والمراد من الروح القدس الروح الاول الذى هو مع الله بلا مراجعة ، من غیر مراجعة. خل ، الى ذاته وهو المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال و من روح الايمان العقل المستفاد الذى صار عقلا بالفعل بعد ما كان عقلا بالقوة (۱) ومن روح القوة النفس الناطقة وهى عقل هیولانى بالقوة ومن روح الشهوة النفس الحيوانية التى شأنها الشهوة والغضب و من روح المدرج الروح الطبيعى الذى هو مبدء التنمية و التغذية و هذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول فى الانسان على التدریج .

و قوله : كان مع الله من غیر مراجعة الى ذاته . اى كان مع الله بالاقبال اليه و عدم الغفلة عنه من غیر مراجعة و عدم التفاته الى نفسه و هو العقل المهيتم

۱- نفس از اول طلیعه وجود و ظهور ، تا انتهای وجودی نزد حکما دارای چهار مرتبه است اول- عقل هیولانى 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 معلومات و نفس جوهر بالقوه است از برای ادراک صور ، لذا نفس را در مقام عقل هیولانى ماده از برای معلومات و معلومات را صورت محصل وجود نفس میدانند تصور وجود نفس در این مرتبه کما هو حقه شخص متدرب را مدعن بحرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول مینماید ،

دوم- عقل بالملکه است. نفس در این مرتبه از وجود چون تحول جوهری برای او پیداشده است و از قوه بفعلیت خارج گردیده است معقولات اولیه را که اوائل العلوم یا علوم اولیه نامیده اند درک مینماید این ادراک معانی اولیه ، ماده و زمینه از برای ادراک معقولات ثانیه و معانی کلیه میباشد مردم در این مرحله نسبت با ادراکات توانی معقولات ، مختلفند باعتبار حدت و کندی ذهن .

سوم - مرتبهی عقل بالفعل است که نفس در این مرحله مقتدر است بر ادراک معانی کلیه و استحضار عقلیات بالفعل بصرف اراده و مشیت .

چهارم - عقل بالاستفاد است که انسان بعد از خروج فکری و تحصیل اقتدار از برای ادراک 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 سلاک الى الله و اهل توحید بلکه اهل وحدت و جمعیت ابتدای وجود انسانی عقل هیولانى و انتهای آن فناء در احدیت و بقاء بذات حقت باین معنا که وجود آنها از عقل فعال قوی تر بلکه عقل فعال حسنه ای از حسنات او میباشد این مقام مختص با اولیاء محمدین (ص) است و للناس فیما یعشقون مذاهب ،

و إذا لم يكن في نظره نفسه فغيره بهذا اولی فعلی هذا یصح قوله : فهو العقل الفعّال . محتاج إلى بیان خارج عن طور العقل «فتعقل» قيل، العقل الفعّال عند الحكماء الالهيين المتقدمين هو العقل الكلّ الذي فوّض الله إليه الا یجاد فهو بالله یصنع مادونه و فهم هذا علی الحق میسر لمن توجه بشر اشره إلى الحق و طلب منه إفاضة الخیر عن صمیم قلبه حتی یفیض علیه نور البصيرة و هذا لمن كان له قلب و تفویض الامر إليه أولى ویناسب هذا التفسیر ما یفسّر الفیض «قده» العقل به و قال : اقول العقل جوهر ملکوتی نورانی خلقه الله من نور عظمته و به أقام السماوات و الارضین و ما فیهنّ و ما بینهنّ من الخیرات و لاجله ألبس الجميع حلّة نور الوجود و بوساطته فتح باب الكرم و الجود و لولاه لکنّ جميعاً فی ظلمة العدم و لا غلقت دوننا أبواب النعم و هو بعینه نور نبینا صلّى الله علیه و آله و سلم و روحه الذی تشعب منه أنوار أوصیائه المعصومین و قيل خلق الله من شعاعها ارواح انبیائه و رسله «مائة و أربعة و عشرون ألف نبی» و ذلك بعد ما مضى منذ خلقوا علیهم السلام ألف دهر کلّ دهر مائة ألف سنة و بقى الانبیاء یدینون الله بدين الاربعة عشر علیهم السلام و عند أصحاب العقول العشرة، هو العقل العاشر و هم لا اعتبار التکثیر فی العقول إشارة إلى أن لاء مؤثر فی الوجود إلا الله (۱) و هذا أقرب إلى

۱- در اینک مؤثر حقیقی حق تعالی است و لا مؤثر فی الوجود الا الله، همهی حکما و محققان از عرفاد این کلمه متفقند و وسایط فیض را مؤثر در وجود نمیدانند بلکه گفته اند حق تعالی برای بسط بساط فیض، وجود بین خود و اشیاء و وسایطی را ایجاد نموده است چون فواعل جسمانی و موجودات مزاول حرکت نمیشود از مجرد من جمیع الجهات صادر شوند لذا حق تعالی برای آنکه همهی موجودات و کائنات و آنچه را امکان دارد موجود شود ایجاد نماید و وسایط طولی و عرضی خلق نموده است و آن وسایط نیز وجهی از وجوه حقد .

از حکمای محققین نقل شده است که مؤثر در وجود بطور مطلق واجب تعالی است و فیض وجود از ناحیهی اوست و وسایط فیض اعتبارات و شروطی هستند که مصحح صدور کثرت از خداوند میباشد و مدخلیتی در ایجاد ندارند بهمینار در تحصیل گفته است : و لیس لما بالقوة مدخلية فی افاضة الوجود اصلا، و گرنه باید عدمی که عبارت از قوه است*

فهمنا و بما هو المصطلح عند الخطاب و إن كان الاول أقرب بما فى الكتاب. ولما كان الشيخ ^{دره} لا يصح عنده قول الحكماء «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» كان كلام الحكماء السابقين عنده راجحاً «فتأمل تعرف» وترجمة قول المصنف ظاهر وقوله :

«شرط وعلت ایجاد وخراج شدن شیء از قوه بفعلیت باشد پس باید علت وجود و مفیض کمالات وجودی موجودی باشد که مبرا از جمیع جهات عدمی باشد بلکه واجب الوجود من جمیع الجهات والحيثيات بوده باشد

صدر المتألهين «قدم» بر این گفته در اسفار ایراد کرده است (الف) در مبحث علت و معلول اسفار گوید : «وهذه الحجة وان استحسنها الجمهور لكن يسرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امراً ثابتاً للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو ولكنه غير ثابت له فى نفس الامر بل الثابت فيها انما هو الفعلية و الوجوب بتحصيل الفاعل اياه و ذلك الاعتبار ايضاً وان كان فى مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجودية به فى الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة» چون امکان وقوه امر واقعى نیستند آنچه که تحصل دارد وجود اشياء وعلیت و معلولیت در انحاء وجوداتست نعماهیات ولوازم ماهیات، پس اگر ممکنات مبدء وجود شوند بعقیده صدر المتألهين عدم وقوه مشارک در افادات وجود نیستند و ما بالقود مدخلیت در وجود و ایجاد ندارد. علاوه بر این اگر امکان وقوه امرى خارجى نیز باشند لازم نیست که مبدء وجود جهت قوه و امکان اشياء باشند بلکه اشياء از جهت وجود مبدء اثرند خلاصه اعتراف ملاحظه بر قائلان بکلام مزبور این بود که ذکر شد (ب) ولى مراد محققان از حکماء آنستکه وجود اشياء از صقع حق است و چون موجودات در وجود استقلال ندارند و وجودشان قائم بحق است در مبدئیت اثر هم استقلال ندارند پس در ایجاد متکى بحقند اگر در ایجاد متکى بحق نباشند يعنى مرتباً بحق، آنها مبدء اثر نباشند باید آنچه مربوط بنفس ذات ممکن است مبدء اثر باشد و آنچه که ربط بممكن دارد امر عدمى وقوه است اگر چنین باشد قول حکماء صادق است که «ليس لما بالقوة مدخلية فى افاضة الوجود اصلاً ولا مؤثر فى الوجود الا الله»

شیخ اشراقى هم همین مطلب را بسبك و اسلوب قواعد حکمای فرس بیان کرده است در هياكل النور گوید : «الجواهر العقلية و ان كانت فعالة الا انها وسائط جود الاول وهو الفاعل و كما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة»

الف - الاسفار الاربعة چاپ سنكى طهران ۱۳۸۲ هـ ق ص ۱۶۴ « ذکر و تلویح - قد استهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر فى الوجود هو الواجب تعالى »

ب - در اسفار گوید : « فلا يمكن التمسك فى اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة »

و هذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول في الانسان . يعنى لو حصلت و القول بحصول العقل الفعّال للانسان وفهمه و طريقه على الوجه المستقيم محتاج إلى ملازمة أهل الدين و العلماء الراسخين .

فالا نسان مادام في الرحم ليس له الا النفس النباتية (١) ثم ينشأ له بعد الولادة النفس الحيوانية اعنى القوة الخيالية ثم يحدث له في أوان البلوغ الحيوانى والرشد والاشتداد . الخ ، الصورى النفس الناطقة وهو العقل العملى وأما العقل بالفعل فلا يحدث الا فى قليل من أفراد البشر وهم العرفاء المؤمنون حقاً بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الاخر . وأما روح القدس فهو مخصوص

بـ الواجبة لا يمكن الوساطة لو فور فيضه و كمال قوته ، (الف) در حکمت الاشراق گوید : « (ب) و كما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه فى نفس ذلك التأثير فنور الانوار هو الغالب مع كل نور و واسطة و المحصل فعلها و القائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة و دون الواسطة ليس شأن ليس فيه شأنه ، سر اين مطلب آنستکه شيخ الاشراف بيان کرده است که انوار امکانى استقلال ندارند و بحول و قوه حق فاعلند پس فاعل حقيقى حق است .

بنا بر آنچه که ذکر شد مناقشه صدر المتألهين بشيخ الاشراف هم وارد نیست و دليل شيخ مقبول اقناعى نمى باشد ، لكن بحسب ظاهر الامر اقناعى لايجوز الاكتفاء به فى اسلوب المباحثه .

۱- اين گفته خالى از مناقشه نمى باشد چون طفل در رحم داراى حس و حرکت ارادى بلکه جميع قواى مربوط بحیوان است بلکه بطريق شيخ و ساير حکماى قبل از مصنف نفس ناطقه افاضه بر جنين ميشود ممکن است کسی بگوید چون قواى حیوانى در رحم بسیار ضعیف است موجود در رحم نبات کامل العیار و تام الحقیقه و حیوان ضعیف الوجود میباشد .

الف- سر این مطلب آنستکه انوار فقیر و محتاج ، استقلال ندارند اگر فیض وجود مستقیماً بآنها نسبت داده شود لازم می آید که در وجود مستقل باشند

ب- در حکمت الاشراف « چاپ سنگى طهران ص ۳۶۶ » گوید : « فى عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان أعلى فى مراتب العلل فهو أدنى الى الادون لشدة ظهوره (فالواجب وان كان أبعد الاشياء عنا و ارفعها من جهة علو رتبته فهو أقرب الاشياء الينا و ادناها من جهة شدة ظهوره) فسيحان الا قرب الابد الارفع الادنى و اذا كان هو أقرب كان أولى بالتأثير و النور هو مقناطيس القرب »

بأولياء الله و هذه الارواح الخمسة انوار متفاوتة في شدة النورية و ضعفها و كلها موجودة بوجود واحد ذي مراتب متدرجة الحصول فيمن وجدت له .

قول المصنف فالانسان يدل كما هو رأيه بأن جوهر الشيء و ذاته يتحرك من النقصان إلى الكمال و من القوة إلى الفعل و لا مغايرة بالذات بين المراتب و بحسب كل مرتبة له لوازم خاصة تسمى باسم خاص و حال النزول من الاصلاب إلى الارحام و منها إلى فضاء الدنيا و الارتحال منها إلى الآخرة له أطوار كثيرة لا تحصى و ذكر بعضها الذي له أحكام خاصة ظاهرة. قال الشيخ : المصنف تكلف في هذا التأويل بصرف تلك القوى إلى النفوس لاجل ذكرها بلفظ الارواح و الامام عليه السلام بين ان روح القوة مثلاً بها يحمل الثقل و روح المدرج بها يسعى و يتب و يدرج و روح الشهوة بها يأكل و يشرب و ينكح و كل هذه ارواح مزاجية و هي قوى للنفس الحيوانية لان روح القوة التي بها يحمل بها الثقل هو العقل الهولاني كما توهمه و لان روح الشهوة التي بها يأكل و يشرب هو القوة الخيالية و لان روح المدرج هو الذي يحدث عند البلوغ الحيواني فعلى قوله لا يقدر على المشي قبل البلوغ حتى يحصل له العقل العملي أين كلامه من كلام الامام عليه السلام وإنما تكلف هذا التأويل البعيد حيث عبر الامام عليه السلام عنها بالارواح و المصنف لا يعرف من الارواح الا المجردات و الامام عليه السلام أراد بروح الايمان نور اليقين الناشئ عن الاعمال الصالحة و النيات الخالصة لا التلوين الناشئ من مداومة قراءة المشنوى و أوهاج الملاء الروم كما قال وهم العرفاء و عطفه المؤمنين على العرفاء يدل على أنهم غيرهم فالمؤمنون بالله حقاً عندهم الذين يقولون: ان بسيط الحقيقة كل الاشياء . و أمثال هذا في الملائكة و الكتب و الرسل إنتهى .

و ما قال من العطف ليس في الكلام بل كلام المصنف هكذا: وهم العرفاء المؤمنون حقاً. وإذا وجد في بعض النسخ فحمله على التفسير أولى إذا كان حقاً و ما نقلنا من الكافي يلايم تفسير المصنف و هذا ليس بغريب و إن كان لكلام الامام عليه السلام تفسير آخر سواء كان أقرب و أولى أم لا والشيخ «قده» أراد على أكثر أقوال

الحکماء السابقین و اللاحقین لکن حسن ظنی به انه من فرط دیانتہ و امانتہ فی الدین لانه فهم من أقوالهم ما فهم و هو خلاف الدین عنده فوجب علیه الرد.

والذی یعضد ما ذکره صاحب الاعتقادات من طریق الروایة ما نقل عن کمیل بن زیاد انه قال: سألت مولانا امیر المؤمنین علیه السلام فقلت: یا امیر المؤمنین اریدان (۱) تعرفنی نفسی قال علیه السلام یا کمیل وای نفس تریدان اعرفک قلت یا مولای وهل هی الا نفس واحدة قال یا کمیل انما هی اربعة : النامية (۲) النباتية و الحسية الحيوانية

۱- مصنف علامه «أعلى الله مقامه» در شرح اصول کافی (الف) و کتاب التوحید باب الروح، گفته است: «واعلم ان افراد الانسان وان كانوا كلهم من حيث هذه النشأة الطبيعية متماثلين متفقين بالنسوع الا انهم بحسب الباطن ومن حيث نشأتهم الاخریة متفاوتون تفاوتاً عظيماً یوجب 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 هاتین الطائفتین وهم الذین وصلوا الی مقام الروح و صارت نفوسهم روحاً محضاً و عقلاً صرفاً، سواء كانوا فی اول الفطرة كذلك کبعض الانبياء او بعد السلوك کسائر الانبياء والاولیاء علیهم السلام ومما يدل علی اختلاف جواهر النفوس بحسب الخبر ما رواه مرفوعاً عن کمیل بن زیاد قال: سئلت مولانا امیر المؤمنین (ع) فقلت یا امیر المؤمنین ارید ان تعرفنی نفسی قال (ع): یا کمیل وای الا نفس ترید ان اعرفک الی آخر الحدیث المنقول فی هذا الكتاب.

ملاصدرا دره» بعد از نقل ابن حدیث گفته است: «وهذا الحدیث مما اخرجه شیخنا البهائی رحمه الله فی کتابه المسمى بالكشكول. دلیل بر اینكه نفوس انسانی در ابتدای وجود داخل در نوع واحد و بحسب حشر انواع متعددند آنستكه هر نفسی بمقتضای حرکت جوهریه و تحول ذاتی و تجسم اعمال بصورتهاى مناسب با اعمال خود متصور میگردد پاره ای از نفوس درجات حیوانی را طی مینمایند و در خیال بالفعل ثابت و بعقل بالفعل نمیرسند چون ملكه ای ادراك کلیات برای اکثر نفوس حاصل نمیکردد و خیال منتشر در بسیاری از موارد «بکلی» مشتبه میشود.

۲- بحسب اصطلاح حکماء هر موجودی که دارای تفنن در افعال باشد و فعل از آن بر تیره و احد صادر نشود دارای نفس است مثلاً فعل آتش دائماً تسخین است و این فعل دائماً*

الف - شرح اصول کافی آخوند ملاصدرا «قده» (چاپ سنگی طهران) کتاب التوحید

والناطقة القدسية والكلية الالهية، ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية لها خمس قوى جاذبة و ماسكة وهاضمة و دافعة و مربية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعائها من الكبد والحسية الحيوانية لها خمس قوى سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الشهوة والغضب وانبعائها من القلب والناطقة القدسية لها خمس قوى (١) فکرو ذکرو علم و حلم و نباهة و ليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة والكلية الالهية لها خمس قوى (٢) بقاء في فناء

* بريك نهج از آتش صادر میشود ولی جسم نامی « نبات » افعال متعدد و متغیرن دارد دملاً، دارای تغذیه و تنمیه و تولید مثل است و عمل تغذیه مبین باعمل تنمیه است لذا قوة منمیه غیر از غاذیه است .

صدر الحکماء در اول سفر نفس اسفار گوید : « انا نشاهد أجساماً یصدر عنها الآثار لاعلی و تیره واحدة من غیر ارادة مثل الحس و الحركة و التغذية و النمو و تولید المثل و ليس مبدء هذه الآثار المادة الاولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل و التأثير و لا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام اذ قد يوجد اجسام تخالف تلك الاجسام في تلك الآثار و هي أيضاً قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذن في تلك الاجسام مباد غیر جسميتها و ليست هي بأجسام فيها و الا في مود المحذور، فاذن هي قوة متعلقة بتلك الاجسام و قد عرفت في مباحث القوة و الفعل انا نسمى كل قوة فاعلية یصدر عنها الآثار لاعلی و تیره واحدة نفساً .

هر چه وجود از انفعال در ماده دور باشد بملکوت نزدیک تراست و موجود تا ترفع از ماده نداشته باشد مصدر افعال مختلف نخواهد شد .

١- نفس ناطقه ای قدسیه که بحسب جوهر ذات مجرد از ماده است و تعلق ببدن جسمانی دارد و باعتبار جهت سافل وجود خود، عین قوی و فی حدتها کل القواست مبدء فکر و ذکر و علم و حلم و نباهت است . ظاهراً مراد امام همام « علیه السلام » از نباهت قوة حدس است که با نفوس ناطقه توأم و شأن نفس می باشد و باعتبار تنزه نفس نطقیه از صفات رذیله و مجرد آن ذاتاً در موارد اجسام و عوارض آن متصف بنزاهت است کما اینکه باعتبار ادراک حقایق اشياء و نیل بکلیات و سیاحت در دیار مجردات دارای حکمت است لذا فرموده اند « ولها خاصيتان النزاهة والحكمة »

٢- مراد از نفس کلیه ای الهیه، عقل مستکمل بحکمتین « العلمیه و العملیه » میباشد که عقل بالفعل تسام من جميع الجهات و الحیثیات است این نفس مختص بکامل است *

ونعيم في شقاء ، وسقم في شفاء وعز في ذل وغم في فقر - خل ، وعز في ذل وفقر في غناء وصبر في بلاء ولها خاصيتان الرضا والتسليم وهذه التي منه (۱) مبدؤها واليه تعود (۲) قال الله تعالى « ونفخت فيه من روحي » وقال : « يا أيتها النفس المظمئة ارجعي 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 وملكانها وقوى جسدها وطبيعتها وحديث الكميل في تعداد الانفس ذواتها لاصفاتها ولهذا كانت الانفس باعتبار ذواتها أربعاً والارواح خمس لان روح القدس في الحديث الاول صفة النفس الكلية الالهية وروح الايمان صفة النفس الناطقة القدسية وروح القوة وروح الشهوة وروح المدرج صفات وقوى للحيوانية الحسية بمعونة القوى الجسمانية التي هي قوى النفس النباتية والمصنف في الحديث السابق عدّ النفس الناطقة التي هي عقل هيولاني فرداً من الروح أي روح القوة والتي صارت بالفعل بعد ما كانت بالقوة فرداً آخر منه أي روح الايمان فلا منافاة. بل يمكن فيه «أي فيما يترأى من المنافاة» إعتبار لطف لفظ الروح والنفس « فافهم واعتبر » فقل: والعقل وسط الكل وللنفس النامية والنباتية خاصيتان الزيادة عند إتصال الغذاء إلى العضو على الوجه الملايم المقارب

وكمال از اهل توحيد دارای روح کلی الهی میباشد که بواسطه فنا در توحید از ما و ای حق قطع توجه نموده اند و تمام حقایق را از احدیت جمعی وجودش هوده بینمایند و بعد از فنا در توحید و محدود حق بمقام صحوبند از محو و تمکین بعد از تلویح و فنا در بقا رسیده اند و بواسطه شهود حق و اتصال بمبدع وجود نقایص امکانی آنها جبران شده است و بمقام رضا و تسلیم نائل شده اند و شهود نموده اند مبدئیت حق را نسبت بأشیاء و فنا اشیا را در حق بواسطه رجوع کثرات بأصل وحدت . « نفخت فيه من روحي » دلیل بر آن است که حق مبدع و یا ایته النفس المظمئة، دلیل بر آنستکه عود همه اشیا و مآل جمیع موجودات بحقت. چون حضرت مولی الموحدين مقامات نفس را بیان کرده اند از برای مزید افاده و اشراق فرموده اند «العقل وسط الكل» یعنی عقل واسطه ی بین حق و نفوس است کما اینکه نفوس واسطه ی بین عقل و موجودات منعم در ماده میباشد و «واش» من ورائهم محیطه

۱- در بعضی از کتب حدیث است : و هذه التي مبدعها منه واليه تعود .

۲- چون غایت وجود نفس رجوع بأحدیت و فنا در حق و بقاء باوست .

للاعتدال و هی النمو ، والنقصان عند اختلال الشرايط وهو الذبول ، وللحسیة الحيوانية خاصیتان الشهوة و هی إختيار الشیء وطمأنينة القلب عنده لانبساط برودة الروح والغضب بالعكس وهو غلبان دم القلب لطلب الانتقام لالتهاب حرارة النفس وللکلیة الالهية خمس قوى بقاء بالله فی الفناء فی سبحات وجهه وسقم من خشيته فی شفاء رحمته وعز عبادته فی ذل عبوديته والرضاء بالعبودية الخالصة والتسليم له فی کتل ما یجزیه والعقل وسط الکتل أي الواسطة أوالباطن أوالخیر لانها تنزلاته كما قيل : «خیر الامور أوسطها» .

المشعر الثالث

فی حدوث العالم (۱)

العالم بجمیع ما فیہ مسبق الوجود بعدم زمانی (۲) بمعنی ان لاهویة

۱- نکارنده در رسالهی شرح حال وآراء فلسفی ملاصدرا نوشته است مجموعهی عالم وجود بنا بر قول متکلمان حادث است بحدوث زمانی این جماعت ظرف عدم سابق بوجود عالم را زمان موهوم میدانند نه زمان واقعی چون زمان مقدار حرکت است و حرکت بدون ماده و جسم معنا ندارد. متکلمین از یک نکته میمهمی غفلت کرده اند و ندانسته اند که اگر زمان سابق بر عالم، موهوم باشد عالم دروهم حادث میشود نه در واقع ناچار باید در واقع قدیم باشد .

عالم وجود بنا بر قول حکمای محققین (حکمای اشراقی و شائین) حادث ذاتی و قدیم زمانیست چون این محققان انفکاک صنع را از صانع محال میدانند و عالم را تقسیم کرده اند بجمردات و مادیات مجردات را قدیم زمانی و موجودات زمانیه را بحسب ماده قدیم دانسته و صور متوارده بر هیولای عالم را حادث زمانی میدانند .

صدر المتألهین چون قائل بحرکت جوهریه است مجموعهی عالم مساده را مسبق الوجود بعدم زمانی میدانند و همانطوریکه تقریر کردیم برای این عالم جهت ثبات و بقاء بوجه من الوجود قائل نمی باشد موجودات مجردة را چون احکام وحدت در آنها غلبه دارد*

۲- در نسخه ای چاپ سنگی طهران ص ۹۷ و العالم بجمیع ما فیہ حادث زمانی اذ کل ما فیہ مسبق الوجود بعدم الزمانی .

من الهویات الشخصية الاوقد سبق عدمها وجودها و وجودها عدمها سبقاً

از شئون ربوبی دانسته و آنها را ماسوی الله نمیداند .

سید محقق داماد و جمعی از متأخرین عالم ماده را مسبوق الوجود بعدم دهری و عالم دهر را مسبوق الوجود بعدم سرمدی میدانند و در نتیجه عالم را حادث دهری میدانند این معنا ملازم با قدم است . با آنکه سید داماد و اعلی الله مقامه در اثبات حدوث دهری خود را خیلی بزرگمت انداخته است ولی مطلب قابل توجهی نیاورده است (الف)

حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری و اعلی الله مقامه قائل بحدوث اسمی شده است مختار او هم مثل مبنای سید محقق داماد ، چندان متقن نیست اگر چه کلام او کلامی علمیت ولی ربطی بحدوث و قدم مورد نزاع ندارد .

در بین اقوال مذکوره قول مطابق با موازین علمی قول مصنف علامه است . عالم وجود یعنی عالم ماده چون مبده و علت وجودش حرکت است و حرکت در تخوم و متن ذات و جوهرش واقع شده است هر آن مسبوق بعدم واقعی زمانی است .

صور متواردهی بر ماده جسمانی حصواش بنحو تدرج و تدریج است و ماده چون متحد با صورت است مجموعه عالم دائماً در تبدیل و سیلان است ، لکن همه ی حواریت و صور متجدده مرتبط باصل ثابت و متصل بمبدا ی عقلیهی دهری و مبدا ی عقلیه متصل و مرتبط باصل ثابت سرمدی میباشد حقیقت حق دائم الافاضه و عالم متجدد و منصرف و منقضى است فیض حق تعالی دائم و ثابت و مصنوعات منصرف و متجددند منافاتی بین عدم ثبات موجودات و ثبات فعل حق نمی باشد حق تعالی قدیم الاحسان است و عالم وجود دائم التغیر ، احسان حق تناهی ندارد و هیولای عالم ماده هم بحسب انفعال و استعداد قوی غیر متناهیست .

تعالی الله زهی دریسای پسر شور	کز او بر تشنه آرد تشنگی زور
از او گر تشنه ای یکقطره نوشد	برای قطره دیگر خروشد
گذشت این گفت و گو از چون و از چند	نه آب آخر شد و نه تشنه خرسند

پس حرکات عرضیه که مبده زمانند مسبوقند بحرکت جوهریه و ذاتیه که مقدار چنین حرکتی زمان جوهری است نسبت زمان جوهری بزمان عرضی بنا بر مختار صدر الحکما نسبت حرکت جوهریه بحرکت عرضیه است مثل نسبت جسم طبیعی بجسم

الف - بطور تحقیق این مبنا ملازم با قدم است بواسطه آنکه عالم دهر در مرتبه وجود ، ثابت و غیر متغیر است و چون علت عالم ماده است مجامع با عالم است عدم وجود عالم زمان در مرتبهی دهر عبارت است از عدم معلول در مرتبهی وجود علت فیاضی خود این با قدم عالم ماده هم سازش دارد فافهم و تأمل جيداً

زمانیاً و بالجملة لاشیء من الاجسام والجسمانیات المادیة فلكیاً كان أو عنصریاً

تعلیمی ولی حرکت عرضیه و جوهریه مثل خود جوهر و عرض بوجودی واحد وجودند (الف) شیخ الرئیس و دیگران هم اذعان نموده اند که طبیعت جسمانی از جهت ثبات علت حرکت نیست و تصریح کرده اند که تغییرات خارجیّه بواسطه حقوق طبیعت مثل مراتب قرب و بعد از غایت مطلوبه در حرکات طبیعیّه و تجدد احوال در حرکات قسریّه نظیر تجدد ارادات منبثه از نفس (باعتبار تجدد احوال موجب حرکت) منشأ صدور حرکت از طبیعت میباشد.

در هر حرکتی دو سلسله و دو رشته موجود است یکی سلسله اصل حرکت و دیگر سلسله منظمه ای از حالات متوارده ای بر طبیعت، طبیعت ثابته بواسطه انضمام با مراتب قرب و بعد علت اجزاء حرکت شده و حرکت از آن منبث میشود صدور حرکات از طبیعت احتیاج بمعداتی دارد که دائماً منضم بطبیعت میشوند و بااعدادی که از نظام مراتب قرب و بعد حاصل میشود طبیعت ثابت علت حرکت میشود.

بعبارت دیگر جسمی که بطرف مقصدی حرکت مینماید بین آن جسم و مقصد مسافتی است، حرکتی که از جسم صادر میشود رشته مخصوصیست که از اول حرکت تا انتهای آن بتدریج حاصل میشود و این حرکت هم متصل واحدیست که حصول هر جزئی فرع بر زوال جزء دیگر است.

متحرك در هر آنی که حرکت میکند بمقصد نزدیکتر میشود لذا قرب و بعد متحرك نسبت بمقصد مختلف است؛ چون مراتب قرب و بعد مختلف و متغیرند اگرچه نفس طبیعت ثابت است ولی علیت آن برای اجزاء سلسله حرکت بواسطه حقوق مراتب قرب و نزدیکتی است و طبیعت علت حرکت قطعه مخصوص نمیشود مگر آنکه قطعه قبلی را طی نموده باشد انضمام سلسله مراتب قرب است که طبیعت را علت حرکت مینماید، پس طبیعت ثابته در علیت نسبت بحرکت احتیاج بمعداتی دارد که صدور حرکت از طبیعت بدون مراتب مذکوره امکان ندارد بنا بر این علت تجدد حرکت، جهات مذکوره است.

جواب آنکه فاعل مباشر حرکت که حرکت از آن ناشی میشود و مزاول با حرکت

الف - و اینکه آقا میرزا ابوالحسن جلوه و بعضی از اساتید دیگر گفته اند، «میشود وجودی در مرتبه ای از مراتب ثابت و در مرتبه ای دیگر متحرك باشد اتحاد وجودی اعراض و موضوعات دلیل بر حرکت جوهر نمیشود» کلامی باطل است برای آنکه اگر بافرض اتحاد جوهر و عرض وجود تدریجی عرض بدون آنکه تبدیل در موضوع حاصل شود محقق گردد لازم آید که ماهیت عرضیه در این نحوه ای از وجود مستقل باشد و تابع محض جوهر نباشد.

نفساً کان اوبدناً الا وهو متجدد الهویة غیر ثابت الوجود والشخصیة مع برهان خـل، برهان لاح لنا من عند الله لاجل التدبر فی آیات الله تعالی و کتاب الله العزیز مثل قوله تعالی: بل هم فی لبس من خلق جدید. وقوله تعالی: علی ان نبذل أمثالکم وننشئکم فیما لاتعلمون. وقوله: وترى الجبال تحسبها جامدة وهی تمر، مر السحاب. وقوله تعالی: ان نشاء نذهبکم ونأت بخلق جدید. وقوله: والسموات مطويات بيمينه. وقوله: انا نحن نرث الارض ومن علیها والینا نترجعون. وقوله تعالی: وكل من علیها فان ویبقى وجه ربك ذوالجلال والاکرام. وقوله: ان كل من فی السموات والارض الا اتی الرحمن عبداً وكل آتیه يوم القیامة فرداً. قوله فی حدوث العالم. أی فی حدوث الاجسام كلها علی مذهب إلیه الملیون

* است نمیشود ثابت باشد درجات مختلفه قرب وبعد از علت معده حر کنند و حرکت بحسب نحوئی وجود منبث از طبیعت است و طبیعت مبده وجود حرکت است البته حصول نحوه وجود حرکت محتاج بعلت است وبدون اعداد حاصل نمیشود ولی آنچه که تأثیر دارد در وجود حرکت و مبده حرکت میباشد طبیعت است؛ وعلل اعدادیه متمم قابلیت قایلند و در طبیعت تأثیری نمیکنند.

واینکه شیخ الرئیس گفته است: طبیعت از جهت ثبات علت حرکت نمیشود. باید مرادش از علیت در این جا علت موجب حرکت باشد نه علت معده. هر معلولی احتیاج بعلت موجب دارد، خلط بین علت موجب و علت معده، شیخ را دچار اشتباه باین بزرگی نموده است.

خلاصه کلام آنکه فرض دوسلسله نتیجه اش این میشود که طبیعت با انضمام هر حالتی از حالات قرب وبعد نسبت بمقصد علت از برای قطع خاصی از حرکت میگردند آنکه هر مرتبه ای از مراتب قرب وبعد علت مرتبه دیگر گردند بدون آنکه در طبیعت تأثیر کند چون حرکت بحسب وجود استناد ب طبیعت دارد و مقتضی وجود حرکت طبیعت است.

علاوه بر این چون علت و مبده جمیع اعراض طبیعت است و دوسلسله مفروضه که شیخ برای فرار از حرکت جوهریه بآن چنگ زده است بحسب وجود تأخر از طبیعت دارند چگونه از طبیعت ثابت صادر گردیده اند چون دوسلسله مفروض عرضند و اعراض در جمیع اطوار و شئون تابع معروضند. از آنچه که ذکر کردیم و فرقی گذاشتیم بین علت معده و علت مقتضی وجود معلول ظاهر میشود اشتباهات مرحوم جلوه (ره) در رساله ی حرکت جوهریه. پس سیلان عالم طبع ملازم با حدوث زمانی عالم است.

شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماسه و عکس اختر بسر قرار

وقد خالف فيه من أهل التوحيد الحكماء ومن غيرهم الدهرية وهم جماعة منسوبة إلى الدهر لاسنادهم الحوادث إليه وبيبالغون في ذلك حتى ظنّ انهم لا يثبتون صانعاً ورائه كذا في الحواشي الشريفة وتفصيل مذهب الحكماء ان الاجسام الفلكية عندهم قديمة بموازها وصورها وأعراضها. والعنصرية قديمة بموازها لا بصورها إلا بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصر «ماء» وقد ماؤهم على أن الاجسام قديمة بذواتها لا بصفاتهما و اختلفوا في تلك الذوات انها الجسم أو ليس بجسم و على تقدير الجسمية انها العناصر جعلتها او واحد منها او اجسام صغار صلبة و على تقدير عدم الجسمية فقيل نور وظلمة حدثت العالم من امتزاجها. وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخري فحدثت الكائنات كذا قال شارح المقاصد نقلاً عن الامام. ثم قال: والظاهر انها موز على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء. والمصنف أشار إلى مذهب المليئين (١) بقوله: العالم أى الاجسام بجميع ما فيه كما قال: وبالجملة لاشيء من الاجسام والجسمانيات إلا وهو متجدد الهويّة، وتجدد الهويّة دليل للمصنف في حدوث الاجسام زماناً وبه ثبت

١- اثبات حدوث زمانى عالم بدون قول بحرکت جوهرى ثابت نميشود چون بنا برمسلك مشهور از حکماء سيلان و انقضا و تجدد و تصرف در موجودات عالم ماده بطور کلى ثابت نمى باشد اگر چه انکار حرکت جوهرى و عدم قول بمسبوقيت عدم صريح در جميع ذرات عالم ماده انحراف از طريقهى انبياء نمى باشد بنسب بر طريقهى شيخ الرئيس و ديگران عالم وجود حادث و مسبوق بوجود حق است نگارنده در رسالهى حرکت در جوهر اين معنى را بطور تفصيل بيان کرده است. بنا بر کون و فسادهم عالم ماده حادث بحدوث زمانى ميباشد و جميع موجودات معلول ارادهى ازليهى حقند و حدوثى که معقد اجماع اهل ملل و ادیان مى باشد بالآخره ثابت است مصنف در مباحث مواد ثلاث اسفار در بيان آنکه پارهى از موجودات داراى دو امکان هستند، امکان ذاتى و امکان استعدادى و اگر چنانچه امکان منحصر بامکان ذاتى بود بايد موجودات عالم ماده در کتم عدم و خفاء ازلى بمانند گفته است (الف) «ولوا نحصر الامکان فى القسم الاول يفتق باب الافاضة والاجادة، ويبقى فى کتم عدم عدد من الوجود لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع وهو مبرهن الاستحالة فيما بعد انشاء الله تعالى، وليس فى هذه الاحكام حيص عما ذهب اليه المحققون من أهل الشريعة ولا حيد عما يراه المحققون من اهل الحكمة القويمة، انما الزينغ فى»*

المرام ویدفع هذا کلام الحکماء ویحصل غرض الملتین ، وما هو مراد السابقین : العالم

الحکم بقدم المجمولات الزمانية (الف) ولانها یة القوی الامکانیة ، فان الحوادث المتسابقة (ب) وان لم یکن حدوثها الا بعد حركة وتغیر و مادة وزمان ولكن الحوادث الابداعیة سواء تجردت عن الزمان والمكان أفاقرنت بهما لعلی الوجه الانفعال والتجدد لا یعتبر بها المسبوقیة بالزمان والمكان الخ

در رساله ی حدوث «چاپ سنکی طهران س ٦٦» وجواهر واعراض اسفار «چاپ سنکی طهران س ٤٨٨» فصل ٢٣٩ ، گفته است : «فی ان القول بحدوث العالم مجمع علیه بین الانبیاء علیهم السلام والحکماء . اعلم ان ما ذکرناه وأوضحناه سابقاً ولاحقاً من حدوث العالم بجمیعہ من السموات وما فیها والارضیات وما معها هو بعینه مذهب اهل الحق من کل قوم من اهل الملل والشرایع الحققة وجمیع السلاک الالهیة الماضیة ، در الهیات اسفار جلد سوم «چاپ سنکی طهران س ١٧٥» گفته است : «الموقف العاشر فی دوام وجود المبدء الاول»

الف - استادفکارنده در علوم عقلیة «سیدسادات اعظم الحکماء المعظمین وقدوة المجتهدین آقا میرزا ابوالحسن قزوینی روحفداه» در حواشی خود بر این موضع اسفار فرموده است : « یعنی قدم المجمولات الزمانية «بما هی هی» ولانها یة القوی الامکانیة بدون انتهائها الی اصل ثابت دهری و هوفیضه و فعله بما هو فعله و من صقعه و أما علی القول بانتهائها الیه فالقدم یرجع الی ذلك الاصل الالهی لالی العالم بما هو عالم و عند التحقیق فمال القول بقدم العالم یرجع الی قدم الحق و فعله فافهم فانه دقیق .

ب - استاد علامه دامت افادانه در حاشیة بر این 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 لكنها مرتبطة بأصل ثابت و هو التغیر الکللی و هو مرتبط و متصل بمبادئها العقلیة الدهریة التي بجهة ثباتها مبدء شوق المتحركات والمبادئ العقلیة متصلة بأصل ثابت سرمدی بالثبوت المطلق و هو الحق الاول الذی هو خیر محض بالشر و کمال بالانقاص و فعله بالاقوة فهو سبحانه 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 هو المصنوع بما هو مصنوع ، فالعالم الجسمانی بشرائه بما هو عالم حادث و أما فیضه قديم لانه لا یمسك عن الاعطاء كما فی الادعیة الماثورة ، « یا قديم المن » ولذلك حکم «قدس سره» بأن الهیولی قوة غیر متناهیة الانفعال والحق فاعل غیر متناهی الفعل و التأثير و حکم بدوام الخیرات والبرکات و بوجه بعید مثل فعله و صنعته القديم بما هو صنعته مثل البحر الثابت و مثل الحوادث المسادیة مثل الامواج الحادثة والحبب المتراکمة المتولدة علی البحر هذا محصل مراد هذا المحقق النحریر «صدر المتألهین» ولكن قل من یدرکه و یصل الیه « هكذا افاد الاستاد ادام الله میامین عزه و دولته

مسبق الوجود بالعدم سبقاً لا يجمع السابق المسبوق وهذه المسبوقية يسمي حدوثاً زمانياً بحسب الاصطلاح لا بمعنى وجوب كون المسبوق واقفاً في الزمان لانه ليس بمعتبر عند المحققين في مفهوم القدم والحدوث الزمانيين؛ الزمان وغير المحققين من المتكلمين توهموا بسبب النسبة وجعلوا العالم السابق أمراً مقتدرأ غير قار الذات بحسب الوهم و يقولون بالزمان الوهمي وعدم مجموع العالم بما هو مجموع واقع فيه وهذا عندهم مناط صدق قول من قال بحدوث مجموع العالم زماناً وأما الحدوث الذاتي فهو المسبوقية بالعدم سبقاً يجمع السابق المسبوق ويقابله القدم الذاتي فكذلك حادث بالزمان فهو حادث بالذات من غير عكس و كذا قديم بالذات قديم بالزمان من غير عكس وقيل القديم الزماني الذي ليس لزمان وجوده بدوأي لوجوده زمان ولكن ليس له إنتهاء و على هذا لا يصدق على قديم بالذات قديم بالزمان فمأهو قديم بالزمان عند الحكماء من العالم حادث بالذات و هم يكتفون بالحدوث الذاتي في إثبات الواجب الصانع لان علّة الحاجة عندهم الحدوث و لا ثبات كون الصانع مختاراً كما رأيتهم ومرادهم بصحة الصدور أي الصدور في وقت و عدمه في وقت آخر و ما قال المحقق صاحب التجريد بعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة دليل لحدوث العالم أي عالم الاجسام أشخاصها وطبيعتها لان حدوث الطبيعة عند القوم منوط بشيئين حدوث كل فرد و تنهاى الافراد و أما حدوثها لعدم خلوتها عن الحركة والسكون الحادثان لان الزمان معتبر في مفهوم كل منهما و أما التناهي لان وجود ما لا يتناهي محال للبرهان. و أما عند المصنف فحدوث الطبيعة إذا كان كل أفرادها حادثاً لا يتوقف على تنهاى أفرادها لان نسبة الطبيعة إلى الافراد ليست نسبة الاب إلى الاولاد فبحدوث الافراد ثبت حدوث الطبيعة و حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله

و ازلیة قدرته و بیان انه لم ينقطع و لا ينقطع فیضه عما سواه أبداً ، مع ان العالم متجدد کائن فاسد ، و انما الذی لا یبید و لا ینقص أبداً هی کلمات الله تعالی ، در این کتاب هم فرموده است: دوام فیض با حدوث زمانی عالم منافات ندارد و عالم را عالم زمانی و مجردات و موجودات بلاد تجرد آباد را ازسقع ربوبی میدانند .

مما أجمع عليه المتكلمون واستدلوا عليه بما أورده الامام في كتاب الاربعين بما حاصله: ان ماسوى الله ممكن و كَلِّ ممكن يجب أن يكون محدثاً لان كَلِّ ممكن مفتقر إلى مؤثر في ترجيح وجوده على عدمه وهذا الافتقار إلى المؤثر لا يمكن أن يكون حال وجوده لان التأثير في الوجود والمادة حال كونه موجوداً تحصيل للحاصل فيجب أن يكون هذا الافتقار حال عدم الممكن أو حال حدوث وجوده وعلى التقديرين يلزم أن يكون الممكن مسبقاً بعدم فهذا هو المراد من الحدوث ولا يخفى ضعفه لان تأثير المؤثر في الممكن من حيث هو لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم «فتأمل» و مراد المصنف من العالم كما هو الظاهر عالم الاجسام سواء كان فلانياً أو عنصرياً وما ذكر فيه تام وصدق وحق عند من كان له قلب أو ألقى السمع. فمن قال: بقدوم السماوات وعدم تجدد بالذات (۱) للجواهر الطبيعية والانعصار

۱- شیخ فلاسفه اسلام د عليه الرحمة والرضوان، در جمیع مواردیکه تحولات جوهری را انکار نموده است بین وجود و ماهیت خلط کرده است و چون قائل بتشکیک در یک حقیقت واحد که تشکیک خاصی باشد نبوده است از تصور اشتداد در جوهر عاجز بوده و خیال کرده است اگرما در پیدایش طبیعتی مثل انسان مثلاً قائل بحرکت در جوهر شدیم و گفتیم مبده تکون انسان نطفه است و نطفه بواسطه استکمال تدریجی از جمادی به نباتی و از نباتی به حیوانی و از حیوانی با انسانی منتقل میشود و در انسانیت هم استکمالات عدیده دارد و در وجود انسان هم حرکت استکمالی متصور است لازمه اش آنستکه انسان از وجود متحصل انسانی خارج شود و به ماهیت دیگر منقلب گردد غافل از آنکه نباتی که مبدل بحیوان میشود مرتبه نازله حیوان و نبات بالفعل و حیوان بالقوه است و داخل انواع نباتات متحصل بالفعل بشرط لا، نمی باشد، یا حیوانی که بواسطه استکمالات تدریجی انسان میشود و در صراط انسانیت است حیوان لا بشرط است که مرتبه نازله انسان است یا استکمالات تدریجی که از برای طبیعت انسان حاصل میشود مستلزم خروج انسان از انسانیت و دخول در طبیعت دیگر نمی باشد بلکه معنای حرکت در جوهر آنستکه از برای انسان اکوان مختلفه است که بحسب تدریج برایش حاصل میشود و هر مرتبه سابقه بر وجود جوهری بعینه هیولا و ماده برای مرتبه لاحق است .

همانطوریکه اشتداد بیاض را از نوع خودش بنوع دیگر منتقل نمی نماید در تحولات جوهریه هم اشتداد استکمال همان طبیعت است مگر در حرکات کثیره متوارده بر طبیعت*

الغیر القارّ فی الزمان والحرکة، لم یفرق بین حال الوجود وحال الماهیة عن غفلة فوجب

مثلاً آنکه طبیعتی از بیاض ضعف پیدا نماید و از نوع خود بنوع دیگر منتقل شود و یا انسان در حرکات استکمالی مبدل بقول لاحق و در حرکات معوجه و تنقصات مبدل بشیاطین یا بهایم شود انشاءالله در مباحث بعدی اثبات خواهیم کرد که جمیع تبدلات طبیعی ناشی از حرکت و خروج تدریجی است موضوع در حرکت جوهریه هیولاست باصورت و ماء.

شیخ در کتاب شفا گفته است (طبیعیات چاپ سنگی - طهران ص ۴۳) : الفصل الثالث فی بیان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لا غيرها فنقول: ان قولنا ان مقولة كذا فيها حركة قديمکن ان يفهم منه أربعة معان أحدها ان المقولة موضوع حقیقی لها قائم بذاته (بذاتها - خ) والثاني ان المقولة وان لم يكن الموضوع الجوهری لها فبتوسطها تحصل للجوهر اذهی موجودة فيها و الا كما ان الملاسة انما هی للجوهر بتوسط السطح والثالث ان المقولة جنس لها وهی نوع لها والرابع ان الجوهر يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر ومن صنف الى صنف والمعنى الذى يذهب اليه هو هذا الاخير فنقول : اما الجوهر فان قولنا: ان فيه حركة. قول مجازى فان هذه المقولة لا يعرض فيها الحركة وذلك لان الطبيعة الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة واذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعالها الصرفة كمال متوسط؛ وذلك لان الصورة الجوهرية لا تقبل الاشداد والتنقص وذلك لانها اذا قبل الاشداد والتنقص لم يخف اما أن يكون الجوهر وهو فى وسط الاشداد والتنقص يبقى نوعه أو لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية بل انما تغير عارض للصورة فقط فيكون الذى كان ناقصاً فاشد، قد عدم والجوهر لم يعدم فيكون هذا استحالة او غير هالاً كوناً وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشداد فيكون الاشداد قد جلب جوهرأ آخر و كذلك فى كل آن يفرض للاشداد يحدث جوهر آخر ويكون الاول قد بطل ويكون بين جوهر و جوهر امكان انواع جوهرية الى غير النهاية بالقوة كما فى الكيفيات ، اين كه شيخ گفته است : صورت جوهریه قبول اشداد نمى نماید برای آنکه اگر قبول اشداد نماید یا جوهر در وسط اشداد باقى است در صورت بقا صورت تغيير نکرده است و اگر هم در وسط اشداد باقى نیست جوهر دیگر جای آن را گرفته است کلامی دور از تحقيق است .

ما ميگوئيم : جوهر در صورت اشداد باقىست ولى بوجود اكمل از وجود قبلى اگر وجود قبلى ده درجه از وجود را واجد بود وجود بعدى آن ده درجه را داراست باشى و زايد. حقيقت انسان متحرك در ذات هميشه باقى است باين معنى كه هيولا دائماً يكفرد از انسان را واجد است و در هر آن على سبيل الاتصال بماده، جوهرى كاملتر افاضه ميشود و صورت نوعيه باقى است و على وجه التجدد والاتصال، همانطوريكه حرکت در بياض متصل*

بیان الفرق بأن التجدد: حال ماهیة الزمان والحرکة لان ماهیة التجدد والاقضاء

وواحد است ، و بحسب وجود قبول انقسامات الی غیر النهایه را بطور قوه نه فعلیت مینماید حقیقت جوهر هم همین حال را دارد ولی این اشتداد و استکمال تدریجی و تحول ذاتی علی نحو الاتصال برای وجود بالذات و از برای ماهیت بالعرض است و چون اصالت ماهیت باطل است تشکیک در ماهیت لازم نمی آید ولی ماهیت جوهریه محاذی با وجود که جامع کثرات و فعلیات مادون حاصله از حرکت باشد تشکیک بر دار است ولی بالعرض .

هما نظوریکه در بیاض اشتداد محقق است « بحسب وجود » در حقیقت جوهریه هم همین جهت موجود است ، و حرکت نوع را از نوعیت خارج نمیکند .

نوع در وسط اشتداد باقیست ولی بوجود تجددی و تصرمی و معنای حرکت در مقوله آن است که موضوع حرکت دائماً بیکفرد از مقوله منصف است؛ النهایه در عرضیات موضوع حرکت جسم است و در طبیعت جوهری هیولا باصویره ماء و تبدل صورت مستلزم تبدل هیولا نیست تا مستلزم حدوث ماده شود و معنای تدرج و تدریج که توسط بین قوه صرف و فعلیت محض باشد در اینجا بعینه موجود است و ماده دائماً بصورت متحول است و چون حصول صور تدریجی و بنعت اتصال است تعری هیولا از مطلق صورت در این فرض لازم نمی آید ولی بنابر کون و فساد این معنا لازم می آید و ما بطور تحقیق در مباحث بعدی این مطلب را بیان خواهیم کرد .

و اما اشکال دوم شیخ که فرموده است : (الف)

و نقول ایضاً ان موضوع الصورة الجوهریه لا یقوم بالفعل الا بقبول الصورة کما علمت وهی فی نفسها لا یوجد شیئاً الا بالقوة والذات الثیر المتحصلة بالفعل یتحول ان یتحرك من شیء الی شیء ؛ فان كانت الحرکة الجوهریه موجودة فلها متحرك موجود و ذلك المتحرك یتكون له صورة هوبها بالفعل و یتكون جوهرأ قائماً بالفعل فان کان هو الجوهر الذی کان قبل أن یتحرك کأ فهو حاصل موجود الی وقت حصول الجوهر الثانی لم یفسد ولم یتغیر فی جوهریته بل فی أحواله وان کان جوهرأ غیر الجوهر الذی فسرخت الحرکة عنه والذی الیه فیکون قد فسد الجوهر الاول الی الجوهر الوسط و تمیز اذن جوهر ان بالفعل .

از این برهان معلوم میشود که شیخ تصور کرده است در حرکات جوهریه ماده بدون تلبس باصورت عاریاً از جمیع صور متحول بصورت دیگر میشود غافل از آنکه موضوع حرکت همیشه ماده و هیولی باصورت (ما) میباشد و حرکت جوهریه با کون و فساد فرق دارد *

والطبیعة إنما وجودها، وجود التجدد والانقضاء ولها ماهیة قارّة (۱) فانحصار الغير

* چون در کون و فساد ماده صورتی را خلع و بصورت دیگر منحول میشود .

واز آن تعبیر بخلع و لبس مینمایند ولی در حرکت جوهریه لبس بعد لبس یا لبس ثم لبس است و هر صورت سابقه بعینه ماده از برای صورت بعدی میشود تجدد صورت مستلزم حدوث هیولی نخواهد شد و چون حرکت متصل واحد است و اجزای بالفعل ندارد مستلزم خلوه هیولی از صورت نمی باشد بطور تفصیل این معنا را ذکر کردیم علاوه بر این موجود متجدد سیال متقوم است باصل ثابت و فرد عقلانی که جهت ثبات موجودات ماده است خلاصه کلام آنکه از تجدد صورت عدم بقاء ماده و موضوع لازم نمی آید چون متحرك در حرکت جوهری مجموع ماده و صورت سابق نیست تا آنکه از زوال و تجدد صورت موضوع حرکت منافی شود متحرك ماده است با صورتی از صور متجدده علی وصف الاتصال و اگر تجدد صورت ملازم با زوال ماده و حدوث ماده دیگر شود باید در هر صورت کائنه ای این حرف جاری باشد و شیخ الرئیس و اتراب و اتباع او قائل بكون و فساد هم نباشند (الف) .

۱ - صدر الحکما «مصنف علامه قدس» در مباحث حرکت اسقار فرموده است *

الف - مرحوم جلوه در مقام دفاع از شیخ در رساله ای که در حاشیه شرح هدایه ای ملاحظه چاپ شده است شرح هدایه چاپ سنگی ص ۲۷۷ گوید: «واعلم أن توارد الصور علی الهیولی لاعلی سبیل التدریج الاتصالی كما فی الکنون والفساد علی مذاق المشاء و بقاء الهیولی بصورة ما جائز؛ و اما توارد الصور علی سبیل التدرج الاتصالی و هو الحركة و کون الهیولی موضوعاً للحركة فلا یجوز، لان مناط الاتصال التجددی الذی یکون مرسومًا للحركة التوسطیة ینبئ أن یکون له وجود متصل بالفعل و ینبئ أن یکون متحققاً قبل المرسوم بالذات و الهیولی لما كانت محض القوة بحسب الذات لیست كذلك فلا یکون لها کون متصل بین المبدء و المنتهی حتی یکون راسمة لشیء الحاصل انه لا ینبئ فی الحركة من موضوع شخصی ثابت له الفعلیة و الهیولی لا یتکون لها الفعلیة و اما فی الکنون و الفساد فلا ینبئ الوجود محل قابل للصورة» از آنچه که ذکر کردیم جواب مناقشات مرحوم سید الحکماء آقا میرزا ابوالحسن جلوه قدس الله سره هم معلوم شد رساله ای را که مرحوم سید در حرکت جوهریه نوشته است حاکیست که هیچ توجه به بیانات صدر المتألهین نکرده است و از صدر و ذیل کلماتش معلوم میشود که نحوه وجود تجدیدی را که تصریح و حرکت در صمیم ذات و حاق جوهر آن مآخوذ باشد تصور ننموده است و در این مسأله متخیر است.

و باین نکته که وجود سیال وحدتش عین کثرت و ثبانش عین تجدد و بقاء آن عین زوال و سیلان است بر نخورده است و ندانسته است که موضوع در حرکت جوهری ضعیف ترین اشیاست و صور متوارده بر آن موضوع در حرکت اشتدادی استکمال است این استکمال بنحو تدریج حاصل میشود هر صورت سابقه زمینه از برای صور لاحقه میشود و آنچه که در تصریح زائل میشود نقص جوهری طبیعت است و در این سلوک تدریجی همیشه معنای حرکت که توسط بین قوه صرفه و فعلیت *

القارّ بحسب الماهية في الزمان و الحركة لا ينافي ما قاله المصنف: بتجدد الطبيعة

*(الف): «اعلم ان الحركة لما كانت متحركة كية الشيء» لانها نفس التجدد والانقضاء، فيجب ان يكون علته الغريبة امر غير ثابت الذات والالم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة والتجدد تجدداً، بل سكوناً و قراراً فالفاعل المزاول لها امر يكون الحركة لازمة لها في الوجود بالذات وكلما كانت الحركة من لوازم وجودها فلها ماهية غير الحركة لكن الحركة لانفك عنها وجوداً وكل ما يكون من لوازم الشيء الخارجي فلم يتخلل الجمل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد وان يكون ثابت الماهية (ب) متجددة الوجود»

بنا بر حرکت جوهری حرکت بحسب وجود خارجی لازم غیر منفک وجود جسمانیست و چون حرکت ذاتی و جوهری وجود جوهر است جعل وجود جوهر «بعینه» جعل حرکت است و متحرک جوهری در حرکت احتیاج بجعل ندارد .

اگر قائمی بگوید : موضوع حرکت باید امری ثابت باشد و بنا بر حرکت جوهری باید ثبات بحسب ماهیت و مفهوم را قصد نماید نه ثبات بحسب وجود خارجی را و اینکه محققان فرموده اند: موضوع حرکت باید از جهت بالقوه و از جهتی ثابت و بالفعل باشد در*

* محضه باشد ثابت است

عمدهی اشکال آخوند بر شیخ اینست که شیخ میگوید صورت متجدده چون زائل میشود از زوال هیولی لازم میآید در حالتی که در کون فساد هم صورت زائل میشود و هیولاهم بنا بر حرکت جوهریه آنی معرا از صورت نمی باشد و همیشه هم آفوش با صورتست و با وجود صورة «ما» موضوع حرکت است همانطوریکه بنا بر کون و فساد بقای هیولی و انحفاظش منوط بموجود مجرد است و شیخ گفته است که هیولی با وجود واحد نوعی (مطلق صورت) و موجود مجرد «در عالم ربوبی» محفوظست ما در حرکت جوهر هم همین حرف را میزنیم .

الف - اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ص ۲۲۳

ب - فرق واضح است بین موجودی که تجدد و سیلان و تصرم أخذ در حد 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 جاغل آن باید نفس تجدد و انقضاء و سیلان را جعل نماید و ممکن نیست جاغل چنین وجودی ثابت الهویه باشد و اما اگر تجدد از لوازم وجود چیزی شد چنین موجودی در تحقق خارجی احتیاج بأصل وجود و خسار جیت دارد و چون حرکت از لوازم وجودش می باشد در حرکت احتیاج بجاعل ندارد و لازم بمجرد تحقق ملزوم محقق میشود و جعل تألیفی بین شیء و لوازم آن محال است در این مطلب بساید دقت کامل شود ، بر کشیری از اهل فن نیز این نکته مخفی مانده است .

ولیس هذا إحداه مذهب لم يقل به أحد لان برهانه كما قال: لاح له من عند الله لاجل التدبر في آيات الله. ومتايشير إلى تجدد الطبايع الجسمانية قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده» و يرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون» ووجه الإشارة: أن ما وجوده مشابه لعدمه و بقاءه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه و بقاءه هي بعينها أسباب هلاكه و فناءه، ولهذا كما اسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفى إليهم وفي كلمات الاوائل تصريحات به. قال المعلم للفلسفة اليونانية: إنه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتاً قائماً مبسوطاً كان أو مر كماً إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه؛ وذلك أن من طبيعة الجرم السيلان و الفناء فلو كان العالم كله جرمًا لأنفس له لبادت الاشياء و هلكت. و عبارته ناصة على أن الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال. و قال في الفتوحات: «فالوجود كله متحرك على الدوام دنياً و آخره لان التكوين لا يكون إلا عن متكون، فمن إليه توجهات دائمة و كلمات لاتنقد و هو قوله: و ما عند الله باق»

هذا إشارة إلى بقاء كلمات الله العقلية الباقية ببقاء الله (۱) و دثور أصنامها

«در حرکات عارض بر وجود خارجی تمام و صحیح است .

بنابر حرکت جوهری فاعل مباشر و مزاول حرکات عرضی، در حرکات جوهری و ذاتی که مبده حرکات عرضیه اند با حرکت بیک وجود موجودند؛ ثباتش عین حرکت و فعلیتش عین قوه است در حرکت جوهریه صورتهای متوارد چون بنحو لبس بعد لبس است نه خلع و لبس هر صورت قبلی قوه از برای صورت بعدیست .

وجود خارجی جوهر جسمانی وجودیست که عین تجدد و انقضاء و تصرف است، چنین وجودی در اتصاف ب حرکت و سیلان احتیاج بجاعل ندارد احتیاج بجاعل در صورتی برای وجود مادی سیلانی تصویر دارد که حرکت صفت ذاتیه از برای آن نباشد پس جمیع حرکات حاصل از طبیعت، مستند بسیلان و حرکت نفس وجود خارجی طبايع جسمانیست.

۱- آخرند ملاصدرا «قد» عقول طولی و عرضی را از سق ر بوبی دانسته و از جمله‌ی عالم و ماسوی الله نمیداند و حکم عالم هم بر آن مترتب نمیشود لذا حدوث زمانی عالم وجود که اجماعی ملیون میباشد شامل عالم عقول نیست حکمای سابقین هم که قائل بحدوث زمانی عالم میباشد مرادشان از عالم غیر عالم عقول است قول بحدوث زمانی عالم ماده، متفرع بر حرکت جوهریست و حرکت جوهری شامل همه ذرات عالم ماده است در کلام الهی*

الجسمانية ودلالات الآيات كقوله: «والسماوات مطويات بيمينه» وقوله: «إننا نرث الأرض»

آیات زیادی موجود است که ناظر بحدوث زمانی عالم و حرکت جوهری و فناء و دنور عالم ماده است خلاصه آنکه طبایع جسمانی سیال و آبی بقاء ندارند دلائلی که شیخ الرئیس و اتراب و اتباع او برای نفی حرکت جوهری ذکر کرده اند مخدوش است .

عقول مجردة، تسرمدی غیر از تسرمد حق ندارند و باقی ببقاء حقند نه باقی به ابقاء حق بین این دو معنی فرق دقیق و لطیفی است که درک آن صعوبت دارد بیان فرق این دو اینست که از برای هر موجود طبیعی غایت ذاتیه است که موجود طبیعی ذاتاً و قهراً بآن متوجه است توجه موجودات این نشاء بعالم عقل و عالم ربوبی جبلی و فطری و هر ساقلی طبیعاً متحرك بطرف آخرت است و هر ناقصی متوجه کامل دهر موجود بالقوه ای ملتجی بموجود بالفعل است کمال و فعلیت هر موجودی بوجود شدیدتر و قوی تر از خود میباشد لذا کمال جسم بصورت طبیعی و کمال طبایع جرمیه بصورت عقلی و نورست و چون باطل و عبث در طبیعت وجود ندارد حتماً باید موجودات بنایت اصلی خود برگردند و اتصال آنها بعقل ممکن الحصول باشد و اگر نهایت موجودات اتصال بقول نباشد جعل و ایجاد چنین میل طبیعی و جبلی در نهاد و باطن جمیع موجودات عبث و باطل است لا باطل و لا عبث فی الوجوده (الف)

امکان اتصال بعالم تجرد و عقل یا امکان استعداد است و یا امکان فطری و فعلیت عقول مجردة بلکه موجودات برزخیه جمیع کمالات وجودی آنها از ازل حاصل و چون احتیاج بشرایط و معدات وجودی ندارند ممنوع از کمالات لایق بخود نبوده و آنچه از کمال برای آنها امکان داشته است برای آنها حاصل شده است در موجودات مادی چون برای نیل بکمالات احتیاج بامکان استعدادی دارند و وجود آنها توقف بر شرایط و معداتی دارد گاهی بحسب اتفاق چون عالم آنها عالم اتفاق است بواسطه پیدایش برخی از موانع بعضی از افراد این عالم از کمال لایق بخود ممنوع گردند .

ولی چون عنایت حق اقتضا مینماید ایصال موجودات را بکمالات لایق خود و قسر اکثری و دائمی محال است ممنوعین از کمال نسبت بواصلین بکمالات خود قلیل و معدودند . در جای خود میرهین گردیده است جمیع طبایع موجود در عالم ماده دارای طبیعتی عقلی اند که بحسب وجود تام تر و سمت مدبریت نسبت بموجودات مادی و طبایع دارد موجودات مادی سالک بسوی عالم عقلند چون هر فرعی باید باصل خود رجوع نماید*

الف - چون علم عنائی حق اقتضاء مینماید که هر موجودی را بکمالات لایقه بآنها برساند و نظام طبیعی تابع نظام ربانیست

علی ما هو المدعی ظاهر لان تبدل الطبيعة يستلزم الجمع فی الباطن والارث دل علی أن الموروث شیء حصل بالتدریج وفات عنه ما كان معداً لحصوله وأما الرجوع فانما بتغیر الذات إذ جمع بقاء الذات بهذه الاوصاف اللازمة لا يمكن الرجوع إلى عالم أشرف وبقای الالفاظ أظهر .

و مبدء هذا البرهان المشار اليه تارة من جهة تجدد الطبيعة (۱) وهي

«جوهر صاحب غایتی باید بغایت خود متصل و باصل خود متحد و یکتا گردد صاحب غایت متدرج الوجود و غایت و اصل، ثابت و باقی و دائمیست و غایت و جودی آن شهود باری تعالی میباشد و چنان محو شهود حقست که خود را نمی شناسد و امکان و جودی و قصور ذاتی آن منجبر است بوجود حق اول و محبوب و مراد مطلق و چون عشق بما فوق جبلی و فطری عقول است و تخلف از مقتضای فطرت اصلیه مفقود است و عقول حق را شهود مینمایند و شهود حق برای آنها فعلیت دارد طلب تدریجی و حرکت در آنها برای نیل بمحبوب اصلی مفقود است و حجاب بین آنها و حق تعالی نیست انوارشان مضموس در نور وجود حقست و باقی بقاء اویند و وجود آنها متمیز از وجود حق نیست و بر آنها اطلاق لفظ عالم و ماسوی الله نمیشود هر چه که بر آن اطلاق اسم عالم میشود حادث زمانی و متحرک ب حرکت جوهری است این بود خلاصه کلام در فرق بین موجوداتی که باقی بقاء حقند و موجوداتی که باقی بقاء حقند این مطلب را صدرالدین شیرازی در اکثر از کتب خود بیان کرده است .

۱ - مصنف در اسفار مبحث حرکت جوهریه گفته است (الف) : «فالمبدء القریب للحرکة الجسمیة قوة جوهریة قائمة بالجسم از الاعراض کلها تابعة للصور المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بانها مبدء اول لحرکة ماهی فیہ ،

هر متحرکی دارای طبیعتی میباشد که مبدء قریب و فاعل مباشر حرکت استاعم از اینکه حرکت طبیعی یا قسری و یا ارادی باشد ، در حرکات طبیعی این امر واضح است چون معنای حرکت طبیعی آنستکه حرکت عارض طبیعت و طبیعت متحرک باشد ، در حرکت قسری هم قاصر علت معد حرکت و علل اعدادی علل بالذات نمیباشند از این جهت قسر بالاخره زائل شده و متحرک طبیعت میباشد در حرکات قسری همیشه قاصر طبیعت را از مسیر خود منحرف مینماید ولی فاعل حرکت طبیعت است .

از آنجائیکه قسر دائمی و اکثری محال است قسر زائل و طبیعت «بما هی هی» منشا

صورة جوهرية سارية في الجسم هي مبدء قريب لحركة الذاتية وسكونه و
منشاء آثاره ، ومانن جسم الا ويتقوم ذاته من هذا الجوهر الصوري الساري
في جميع أجزائه وهو أبدأ في التحول والسيلان والتجدد والانصرام والزوال
والانهدام فلا بقاء لها ولا سبب لحدوثها و تجدد ها ، لان الذاتى غير معلل
بعلة سوى علة الذات والفاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة ، واما تجددها
فليس بجعل فاعل وصنع فاعل وبها يرتبط الحادث بالقديم لان وجودها بعينه
هذا الوجود التدريجى وبقاؤها عين حدوثها وثبوتها عين تغيرها فالصانع
يوصف ثباته وبقائه ابداع هذا الكائن المتجدد الذات والهوية والذى جعله
الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم وهي الحركة غير صالح لذلك

مراد المصنف ان مبنى البرهان على حدوث الاجسام كلها هو تجدد طبيعتها و
صورتها السارية فيها لان التجدد انما يكون للمتغير المتبدل الفانى لا الثابت الباقي وهذا

✽ حرکت می باشد ، در حرکات ارادیه هم فاعل حرکت ، طبیعت است چون افعال جسمانی
نفس «بدون توسط طبیعت» بلا واسطه از نفس صادر نمیشوند ، نفس در این قسم از افعال
قوای جسمانی را جهت حرکت جسمانیه استخدام مینماید و افعال نفس را در این موارد
فعل تسخیری و نفس (الف) را فاعل بالتسخیر نامیده اند .

بنابر آنچه که ذکر شد مبدء قريب و فاعل مزاول حرکت در جميع حرکات
قوهی ساری در جسم است که از آن تعبیر بطبیعت نموده اند اعراض جمیعاً تابع صورت
نوعیه اند .

بعد از آنکه معلوم شد مبدء وجود حرکت و فاعل مزاول آن طبیعت است ، حرکت
حقیقی غیر از انقضاء و تجدد و تصرف ندارد بلکه حرکت نفس تجدد و تصرف و زوالست ،
جهت ثبات در آن متصور نمی باشد؛ نشاید علت قريب و فاعل مباشر آن امری ثابت الوجود
والهویه باشد ، باید فاعل حرکت امری مندرج الوجود و سیال الهویه باشد ، فرض ثبات
مبدء حرکت فرض سکون و عدم تجدد حرکت است ؛ باید نحوه‌ی وجود طبایع جسمانی
سیال و يك آن ثابت نباشد ؛ و چون این حرکت در جوهر و ذات شیء است آن را مصنف علامه
اعلی الله قدره ، حرکت در جوهر نامیده اند

الف- نفس باعتبار وجود نازل متحرك ب حرکت جوهریه است ، بلکه نفس در مرتبه‌ی
نازل عین مواد و اجسام است و در ابتدای وجود جسمانیست و بتحولات جوهری بمقام تجرد
و تروحن میرسد.

ظاهر واضح لاریب فيه وإنما الارتباب في المقدمات وما يبني الكلام عليها وما يتفرع عليه فنبحث فيها وفيما عليها فنقول: قوله: وهي صورة جوهرية. أي النوعية واذ قيل: الصورة الحالة في المادة. فالمراد منها الجسمية واذ قيل. الحالة في الجسم. فالمراد النوعية لان الجسم، جسم بمادته وصورته الجسمية فلا يرد ما قاله الشيخ «ره» قوله: سارية في الجسم ينافي كونها صورة جوهرية لان الجسم انما هو جسم بمادته وصورته في الجسم، فما الساري ولعله اراد بالجسم المادة فيتم له مراده. وقول المصنف وهو ابدأ أي الجوهر الصوري الساري ابدأ في التحول والسيلان والتجدد والانصرام فالبقاء لها ولا سبب لحدوثها لان الذاتي لا يعمل واما كون دعوى الحدوث ذاتياً للطبيعة فيفهم من قوله: ابدأ في التجدد والانصرام. واما ثبوت حقيقته فيما سيأتي من الكلام واما ان الذاتي لا يحتاج الى علة غير علة الذات فلان الذاتي لا ينفك عن الذات بل وجوده لازم لوجودها واللازم مجعول بجعل ملزومه وبعد جعل الملزوم ليس له حالة الجواز حتى يحتاج الى الفتياض مفيض (۱) وجوده، لان الذاتيات كما هي موجودة بوجود

۱- اینکه در کلمات اساطین حکمت وارد است: هر متحرکی محتاج بمحرك است که مفید حرکت باشد در حرکات عرضیه است واما در حرکت جوهریه وجود تجدیدی احتیاج بمفید حرکت ندارد و جعل وجود آن بعینه جعل حرکت است و در حرکت جوهریه احتیاج بمفید وجود است نه مفید حرکت، در حرکات عرضیه که طبیعت در یکی از مقولات عرضیه حرکت مینماید مثل حرکت در کیف یا کم یا وضع احتیاج بمحركی دارد که حرکت را بان افاده کند ولی طبیعت متجدده احتیاج بمفيض وجود دارد و نحوه وجود متجدد حرکت ذاتی آنست.

بعبارت دیگر - چون در حرکات عرضیه جعل متحرك (جسم) بعینه جعل حرکت نیست معلل است بمحركی غیر خود لذا قدما گفته اند: هر متحرکی احتیاج دارد بمحرك ثابت، و در حرکات جوهریه چون جعل طبیعت عین جعل طبیعت است متصرف بسلان و انقضاء؛ معنای حرکت در جوهر سیلان نحوه وجود جوهر است، نفس مفهوم طبیعت ثابت و نحوه وجودش سیال و متصرف است و سیلان و تصرف بحسب وجود خارجی عارض بر هویت متجدده نیست بلکه وجود متحرك نفس تجدد و سیلان است

در حرکات عرضیه طبیعت بحسب هویت و ماهیت ثابت و حرکت از عوارض وجود متحرك است.

باید درست تأمل کرد در این کلام و فرق گذاشت بین عوارض وجود و عوارض ماهیت*

واحد کذا مجمعه بجمع واحد، والشیخ «قدس سره» اعترض علی کلام المصنف: ولا سبب

* و بین اختلاف جهت قوه و فعل بحسب وجود خارجی و اختلاف بین عوارض وجود و عوارض ماهیت بحسب تحلیل عقلی .

این نکته باید مخفی نماند که معنای حرکت در طبیعت نوعیه جوهر بحسب هویت خارجی، آنستکه جوهر ناقص خارجی مثل طبیعت انسان در اوائل تکوین عبارت است از خروج تدریجی انسان از وجود ناقصی بوجود کامل و از وجود انسانی بوجود انسانی کاملتر و تمامتر، یک وجود واحد دارای استکمالات ذاتیه و تحولات جوهریه است و این طور نیست که انسان متحرك از نوع خود بنوع دیگر خارج شود مقوله جوهر بعینها مثل مقوله ی کیف قابل اشتداد است و هیولای مصحح حرکت در حرکت جوهریه در هر آنی متلبس بیکسورت و فعلیت مخصوص از طبیعت و هویت جوهر است و معنای حرکت در مقوله آنست که متحرك از ابتدای شروع بحرکت در آن مقوله، متصف بفردی از آن مقوله باشد و از برای طبیعت انسان از اول شروع بحرکت تا انتهای حرکت یکوجود سیلانی متبدل منصرم موجود است متحرك که هیولا باشد موضوع حرکت جوهریه است بسا صورتی بنحو ابهام ، مفید وجود همانطوریکه ذکر کردیم در حرکت جوهریه موجود مفارق عقلیست که فعلیت محضه می باشد و جهت قوه و استعداد در آن وجود بوجه من الوجوه تصویر ندارد و در بحث مثل افلاطونی و عقول ذکر کرده اند که انواع ماده ای این نشأه فانی و دائر از بسایط و مرکبات در تحت تدبیر فرد مجرد عقلی خود هستند .

بطور کامل بیان کرده ایم که مبدء آثار در حرکات طبیعیه نفس طبیعت است و گفتیم که طبیعت اگر ثابت باشد مبدء اعراض مختلفه و حرکات متفننه نخواهد شد و مبدء مباشر حرکت باید امری متحد الذات والهویه باشد طبیعت جسمانیه باعتبار مادیت و حصولش در هیولی دائماً در حرکت و از قوه بفعلیت خارج میشود و هیولای متحده بسا طبیعت هرچه که از قوه بفعلیت خارج شود باز امکان قبول صور غیر متناهی در ذات آن موجود است .

حرکت و زمان که بوجود واحد موجودند در سیلان و تجدد تابع طبیعت جسمانیه اند و چون طبیعت جسمانیه دائماً در تغیر و تبدل بلکه عین تجدد و انقضا و سیلان است و هیولا هم قوه ی محضه و اعراض هم از توابع طبیعت جسمیه هستند؛ ناچار طبیعت احتیاج بمحرك دارد و در حرکت جوهریه طبیعت بنفسها متحرك است و احتیاج بمفید حرکت ندارد چون از برای طبیعت غیر وجود تجددی وجودی متصور نمی باشد .

بنا بر این طبیعت از معطی وجود استغناء ندارد و آن متحرك وجود یابد امری ثابت*

لحدوثها بوجوه وقال في آخر كلامه إنما جرت واعلمى كلامه «كلام-دط» قاله من لانعلم

* باشد جماعتی آن محرك عقلى را عقل عاشر و جمعی رب النوع و عقل عرضی میدانند صدر المتألهین بواسطهٔ براهینی قائل بآرباب انواع است ، از آنجائیکه موجود مادی و دایر فرغ و رقیقت موجود مجرد عقلیست و نهایت و غرض از حرکت مادیات اتصال باصل خود می باشد یکنحوه اتصالی که آرباب تحصیل آن را ادراک مینامند بین این فرغ و اصل خود موجود است و جمیع قوای موجوده در عالم ماده نازل از آن عالم می باشند جمیع انواع ماده متصل بآرباب انواع و عقول عرضیه اند و خطوط شعاعیه معنوی از عقول قدسیه متصل بموجودات این عالم است و آن خطوط شعاعیه روابط بین عالم معنی و عالم حسند .

مقوم و جهت بقاء هر طبیعتی جوهر فرد مجرد عقلانیست که نسبتش بجمیع افراد ماده علی السواست و ذات هر موجود متجدد با فرد عقلانی و جوهر نورانی خود بحسب معنی متحد است و این حرکات متجدده مختلفه مربوط بآن وجود عقلانیست ؛ ذات طبیعت منظم است از جوهر ثابت مفارق و جوهر متجدد هیولانی و بواسطهٔ اتصال و اتحادش با فرد عقلانی محیط بشر اشرو وجود طبیعت وحدت و ثباتش محفوظ است و این تغییرات و تبدلات موجب تبدل نوعی طبیعت و بودن هر طبیعت متحرکه انواع غیر متناهی نخواهد شد و اشراقات متوارده بر طبیعت از آن جهتی که مرتبط بفرد عقلانیست ثابت و باعتبار انتساب آن بر طبیعت متجدده متغیر است و این خود از عجایب مباحث عقلیه است و فائده و رقاً ،

مثل حقیقت انسان در این دنیا که جسد و قوای ماده اودائماً در تنبیر و تبدل و اصل ثابت و جهت بقاء او نفس ناطقه است و این همه تغیرات و تبدلات مختلفه قادی در وحدت شخصی او نیست .

در جای خود مقرر گردیده است که عقول مجردی ماوراء این نشاء بمنزلهٔ روح و جان از برای مادیات متفرقه هستند موجودات ماده نحوهٔ وجودشان وجود افتراقی و دور از جمعیت و موجودات مجرد بواسطهٔ تجردشان حیثیت و وجودشان حیثیت اجتماع و عدم افتراق است و وحدت صرفه در آنها حکم فرما و نشاء آنها نشاء فصل است معذک افراد ماده مرتبهٔ نازلهٔ موجودات مجرد اند و چون وجود حقیقت واحده و دارای مقامات و مراتب متمیزه بشدت و ضعف است همه افراد طولیه آن از یک اصل واحد و سنخ فاردند موجودات ماده بواسطهٔ استکمالات جوهریه عقول لاحقه خواهند شد و این مادیات همان حقایق عقلیه اند که تنزل نموده اند .

از برای حقیقت انسان مثلاً نشئات مختلفه است لذا شیخ یونانی در اثولوجیا*

قال ما خلق الله المشمش ممشأً وانما خلق المشمش فقلنا له كون المشمش ممشأً شیءاً أوليس بشیء فان كان شيئاً فالله سبحانه خالقه وإن كان ليس بشیء فما الذى ينفیه فالذاتى إذا كان مغايراً للذات كانت علته غير علّة الذات ولو بالمفهوم والاعتبار وقول الرئيس: ما خلق الله المشمش ممشأً. أراد به أن ماهیة المشمش ليست مجمولة تر كیبياً لأنه ليس بمجموع أصلان الجعل التر كیبى يحتاج إلى المجموع والمجموع إياه و هذا الجعل لا يتحقق بين الشیء ونفسه. (۱) وقوله : كون المشمش

* گفته است : و ان هذه الحسایس عقول ضعيفة وتلك العقول حسایس قوية*

*

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 یکناستی

برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود بمباحث عقل و معقول و مباحث نفس

کتاب اسفار .

۱- ممکن است کسی بگوید: در صورتی که وجود هر متجددی مسبوق بوجود متجدد

دیگر باشد نقل کلام میشود در علت علتش لازم این بیسان تجدد حق وحدوت موجود

ثابت محض و یا تسلسل است .

جواب آنکه تجدد اگر صفت ذاتی از برای موصوف خود باشد در تجدد و سیلان

احتیاج بمجدد ندارد و در صورتیکه تجدد صفت ذاتیه باشد شیء در این صفت احتیاج بجاعل

ندارد که آن را باین صفت متصف نماید برای آنکه ذاتی محتاج بجعل نیست و مملک

جمل امکان وعدم ضرورت است همانطوریکه حقیقت وجود بحسب تشأن متفاوت الحصول

و دارای مراتب است همچنین بعضی از موجودات بحسب کون خارجی متدرج الوجود و

دارای وجودی هستند که عین سیلان است و تحقق خارجی آن منوط بزوال جزئی وحدوت

جزء دیگر می باشد هر متغیری بساید منتهی شود بموجودی که نفس تجدد و انقضاء

باشد و چون حرکت و تغیر و تجدد برای آن ثابت و دائمی است باعتبار جهت ثبات مستند

بوجود قدیم ثابت و باعتبار تصرم مبدعه صدور حرکات عرضیه است این حالت فقط از برای

طبیعت جسمانی ثابت است و بس ؛ حرکت و زمان تابع حقیقت جوهریه اند اختلاف در

اعراض ناشی از حصول شدت و ضعف در اصل طبیعت جوهر است اگر چنانچه مبدعه وجود*

مشمشاً شیء اولیس بشیء. قلنا شیء - لکن لیس مغایراً للمشمش بحیث یحتاج
 إلی جعل آخر غیر جعل المشمش لان المشمش بعد خلقه لیس خالیاً عن هذا الکنون
 حتی یحتاج فی صدقه إلی جعل و تصرف آخر و قوله : علة الذاتی غیر علة الذات
 ولو بالمفهوم و الاعتبار إن کان المراد المغایرة بحسب الاضافة ای إضافة العلة إلی الذاتی غیر
 إضافة إلی الذات فهذا کما تری و قال الشیخ «ره» قال المصنف و به اثر تبطل الحادث بالقدیم
 «ای بالطبیعة» لیس بصحیح. لان القدیم اذا وقع بینہ و بین غیره إرتباط حادثاً کان أو قدیمه کان
 حادثاً لحصول الافتراق و إنما الارتباط بین الحادث و الحادث أعنی فعله و إرادته أنتهی.
 ما أدری ما أراد من الفعل و الارادة الحادثة و من خالقها و لا ادری فی کلامه کثیر رعایة
 الادب یقتضی هكذا یقال لانه قلیل النظر فیما قلنا ثبوت حقیقته بما سیأتی و هو قوله:
 الذی جعله حکماء واسطة لارتباط الحادث بالقدیم و هی الحركة غیر صالحة لذلك
 و کذا الاعتراض الی آخر الکلام و حاصله أن الحركة لقا کان معناها التجدد و الانقضاء
 فیجب أن یكون علمتها القریبة أمر غیر ثابت الذات (۱) و إلا لم تنعدم اجزاء الحركة
 فاذا لم یعدم الجزء الاول منها باقتضاء و باقتضاء العلة آیاه لم یحصل جزء آخر و الا
 اجتمع الاجزاء فلم تکن الحركة حركة و لا التجدد تجدداً فالفاعل المباشر لها لیس
 عقلاً محضاً من غیر واسطة لعدم تغیره و لانفساً من حیث ذاته العقلیة بل ان كانت النفس

اعراض طبیعت ثابت باشد و در اصل حقیقت جوهر تجدد و حرکت فرض نشود باید عرض
 واحد متصف بشدت و ضعف نشود اختلاف در اعراض از قبیل اشتداد در یک نوع و یا انتقال
 از نوعی بنوع دیگر حاکی از حصول تغییرات و تبدلات در اصل حقیقت جوهر می باشد .
 کسانی که این اصل عظیم و حرکت جوهری را منکرند از معنای تشکیک در اصل
 حقیقت وجود غافلند میشود یک حقیقت واحدی دارای شئون مختلف باشد .

۱- عارف کامل و محدث متبحر ملا محسن فیض قدس الله سره، در کتاب عین الیقین
 و چاپ سنکی طهران ۱۳۰۳ هـ ق ص ۲۷۴، گوید : «لما كانت الحركة والسكون من آثار
 الطبيعة ، وقد تقرر ان کل ساکن فمن شأنه ان ینحدر ؛ فالطبیعة اذن متحركة دائماً اما
 بالفعل او بالقوة فهی اذن امر سیال الذات اذ لو لم یکن سیالاً لم یمكن صدور الحركة عنه
 لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت فان الحركة لو كانت علمتها القریبة امر ثابت الذات لم
 تنعدم اجزائها فلم تکن الحركة حركة بل سکوناً و لا التجدد تجدداً بل قراراً»

محرکة فیه امان حیث کونها فی الجسم او من حیث تعلّقها به فنکون اقا طبیعه اوفی حکم طبیعه ثم ان الحرکة اقا طبیعیة او قسریة اوارادیة فان کانت الاولی فظاهر أن فاعلها طبیعیة و کذا ان کانت قسریة لان القاسر علة معدة للحرکة و لیس فاعلها والا لزلت مع زواله و لیس كذلك و أيضاً القواسر لابد من انتهائها الی الطبیع کما حقق و اما الارادیة فالنفس فیها وان کانت یظنّ بها أنها هی الفاعلة القریبة الا ان التحقیق انها لاتفعل الا من جهة کونها طبیعیة نازلة او مستخدمة اياها او قواها المادیة ونحن ننتیقن بالوجدان ان الميل للجسم الصارف له من مکان الی مکان او من حالة الی حالة لایکون الا قوّة قایمة به و هی المسماة بالطبیعیة فالمبدء القریب للحرکة لامحالة قوّة جوهریة قایمة بالجسم لان کیفیات والاعراض کلها تابعة للصور المقوّمه و هی طبیعیة و قد برهنوا أيضاً علی ان کتل ما یقبل الميل من خارج فلا بد وان یکون فیه مبدء میل طباعی فثبت ان مزاول الحرکة مطلقاً لایکون الا طبیعیة و قد مرّ ان مباشر الحرکة لابد وان یکون أمراً متجدداً فالجوهر الصوری المسمی بالطبیعیة لایخلو و امنها جسم من الاجسام لکونها غیر خالیة عن حرکة اوسکون و الساکن من شأنه الحرکة أيضاً و قال المصنف و هو عند الفقراء (١) أمر سیال الذات متجدد الحقیقة و لو لم یکن سیالاً متجدد الحقیقة لم یکن صدور الحرکة عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت. و الحکماء یعترفون بأن طبیعیة من جهة الثبات لاتکون علة الحرکة الا انهم قالوا لابد من لحوق تغیر لها من خارج کتجدد مراتب القرب و البعد من الغایة المطلوبة فی الحركات طبیعیة و کتجدد احوال اخرى فی الحركات القسریة و کتجدد الارادة المنبعثة عن النفس علی حسب الدواعی و ما ذکر و غیر مجد فی صحة ذلك لان تجدّد هذه الاحوال و تغیرها ینتهي لامحالة الی طبیعیة

١- صدر الحکما در رساله‌ی حدوث و جاب سنگی طهران س ١٩، گوید: «و قد مر ان مباشر الحرکة لابد وان یکون أمراً متجدداً فالجوهر الصوری المسمی بالطبیعیة لایخلو منها جسم الاجسام لکونها غیر خالیة عن حرکة اوسکون و الساکن من شأنه الحرکة أيضاً و هو عند هذا الفقیر امر سیال الذات متجدد الحقیقة و لو لم یکن سیالاً متجدد الحقیقة لم یکن صدور الحرکة عنه لاستحاله صدور المتجدد عن الثابت و الحکما کالشیخ الرئیس و اشباهها»

لما علمت من انتهاء القسر الى الطبيعة وان النفس لا تكون مبداء الحركة الا باستخدام الطبيعة فالمتجددات كلها منتهية الى الطبيعة معلولة لها فنقول: تجدد ما هي مبداء له يستدعي تجددها البتة فما قالوا أيضاً و فرضوا السلسلتين لتصحيح قولهم، عند الامعان يظهر قصوره فان الكلام في العلة الموجبة لافى العلة المعدة لها وبعد التأمل ظهر خلله فظهر أن تجدد المتجددات مستندة الى أمر يكون جوهره وذاته متبدلة سيالة وهي الطبيعة وتجددتها لما كان لذاتها السبب فان دفع السؤال ولا يجرى الكلام ولا يؤدي الى التسلسل ولا التغير في ذات المبداء تعالى عن ذلك علواً كبيراً فتجدد الطبيعة عين ثباتها فيما هي ثابتة مرتبطة الى الحق وبما هي متجددة مرتبطة اليها تجدد المتجددات فبالطبيعة المتجددة السارية في الاجسام يتم الكلام ويحصل مغزى ماورد في الشرع من سيد الانام: العالم حادث، ولا مؤثر في الوجود إلا الله، ولا يلزم التخلف بوجه والحركة والزمان لا يصلحان للواسطة ،

**فان الحركة امر عقلي اضافي عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل
لما به يخرج منها اليه وهو نحو من الوجود الحدوثي التدريجي والزمان
كمية ذلك الخروج والتجدد ، فالحركة خروج هذا الجوهر من القوة الى**

معترفون بان الطبيعة من جهة الثبات لا يكون علة الحركة الا انهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من الخارج الخ ، (الف)

الف - ملاصدرا در مفاتيح الغيب « چاپ سنكي طهران - بانضمام شرح اصول كافي » كويد ،
« الفلاسفة معترفون بأن الطبيعة مالم يكن لها 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 في القسريات بتجدد احوال اخرى و في الاراديات بتجدد الارادات المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها و انت تعلم أن ما ذكروه غير مجدو ما صحوه غير « ستقيم بل هو سقيم بعد لان الكلام عايد في تجدد تلك الامور والاحوال و لا يجدي نفعاً فرض السلسلتين احديهما من الحركة و اجزائها و الاخرى من غيرها ثم استناد كل جزء من احديهما الى شطر من الاخرى و بالعكس لاعلى وجه الدور كما قررروه في موضعه و هكذا في بيانهم ربط الحوادث بالقديم و ذلك لان الكلام في العلة الموجبة للحركة الفاعلية اياها لا المعدة لها و ما ذكروه من فرض السلسلتين على فرض صحته نعم المعين على تعيين امور مخصصة لاجزاء الحركة لولم هناك أمر متجدد الهوية»

الفعل تدريجاً و الزمان مقداره و شیء منهما لا يصلح ان يكون واسطة في ارتباط الحوادث بالقديم و كذا الاعراض لانها تابعة في الثبات والتجدد لمحالتها فلم يبق الا ما ذكرناه وقد بسطنا القول المشبع (۱) لاثبات المرام في ساير صحفنا بما لا مزيد عليه

۱- صدر المتألهين طريقهی حکمارا در جواب از اشکال ربط متغیر بثابت محض، تمام ندانسته و بطریقه خود از اشکال ربط حوادث بقديم جواب داده است . در رسائل (الف) در مسألهی ربط حادث بقديم گوید : « والذی هو أسد الاقوال الواردة منهم و أقرب الى الصواب هو قول من قال : ان الحوادث بأسرها تستند الى حركة دورية دائمة و لا یفتقر هذه الحركة الى علة حادثة لكونها ليس لها بدو زمني فهي دائمة باعتبار و به استندت الى العلة القديمة »

در حواشی بر حکمة الاشراف (ب) در تقرير اشکال ربط حادث بقديم و اینکه چون علت حادث باید حادث باشد و چگونه ممکن است حادث را ربط بقديم ثابت داد و چون علت العلل موجودات قديم محض است باید جمیع معاليل بعد از معلول اول قديم باشند گوید : « و هذا الكلام في اول الامر كما يدل على قدم العالم يدل على قدم كل معلول بعد المعلول الاول فيلزم أن لا يوجد حوادث زمنية و النکته التي بهما يندفع هذا الشك بزعمهم هي : ان الحوادث بأسرها مستندة الى الحركة الدورية المستمرة و لا یفتقر هذه الحركة الى علة حادثة لكونها ليس لها ابتداء زمني فهي دائمة باعتبار و به استندت عن العلة الحادثة و حادثة باعتبار و به كانت مستند الحادثات. لكن لو سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع انا حکمنا حکماً کلیاً ان كل حادث فله علة حادثة كان النفسی عنه صعباً ، این عبارت بدون تغییر و تبدیل در رسالهی حدوث نیز موجود است ولی در رسائل بجای عبارت « كان النفسی عنه صعباً » گفته است : « قلنا : المراد بالحادث الذی هو موضوع هذه القضية الخ ، در تعلیقه بر حکمت الاشراف گفته است : « والذی یقرب من التحقيق هو ما ذكره بعض العلماء من قوله : المراد بالحادث الذی هو موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيثية معروضة له و الحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها الحدوث و التجدد فان كان ذلك التجدد و الحدوث ذاتياً لم یکن مفتقراً الى أن يكون علته حادثة و نحن اذا راجعنا الى عقولنا نجدها جازمة بوجود حدوث العلة الال للمعلول الذی يتجدد و اما للمعلول الذی هو نفس ماهية التجدد و التغير »

الف - رساله حدوث چاپ سنکی طهران ۱۳۰۲ هـ ق ص ۵۲ و ۵۳ و ۵۴

ب - شرح حکمت الاشراف چاپ سنکی ۱۳۱۵ هـ ق ص ۳۹۳ و ۳۹۴

و هذا وجوه من الاستدلال لاثبات حدوث العالم ما هو المتبادر من الحدوث ای

«فلانجدها يحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغيرزايد ان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة و حدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم أن يكون حدوثاً زائداً والالم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى شيء مهيمته هي نفس التغير و التجدد و الانقضاء فلدوام الحدوث و التجدد لم يكن علته حادثة و لكونها نفس التغير صح أن يكون علة للمتغيرات و الماهية التي هي التغير هي الحركة و لذا عرفها صاحب الاشراف بأنها هيئة يمتنع ثباتها . انتهى» در اسفار (الف) اشكال را با جواب هما تطوريكه در رسائل و تعليقات بر حکمة الاشراف ذکر کرده بیان نموده است و در آخر کلام بجای و لذا عرفها صاحب الاشراف گفته است : و لذا عرفها قوم بأنها هيئة يمتنع ثباتها . بعد از ذکر آنچه که بیان شد ملاصدرا طریقه قوم را در این چند کتاب تزییف نموده است الفایده در رساله حدوث اشکال بر طریقه قوم را مفصل تر ذکر کرده است . (ب)

خلاصة اشکالاتش بر طریقه مذکور این است : حرکت چون امری متحصل و بالفعل نیست و امری نسبی میباشد بالذات دارای حدوث و قدم نمی باشد مگر به تبع آنچه چیزی که بآن اضافه میشود یعنی تابع مقوله ای است که در آن حرکت واقع گردیده است چون حرکت عبارت از تجدد متجدد است «متجدد جوهر باشد و یا عرض» و دیگر آنکه چون حرکت امر بالقوه است (ج) و دارای وجود صریح و بالفعل نمی باشد مقدم بر وجود*

الف- الاسفار الاربعه چاپ طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۳۵ و ۲۲۳

ب- خلاصه اصل اشکال این است بنا بر آنکه هر متجددی مسبوق به متجدد و حادث دیگر که علت آن است باشد علت نیز باید حادث و متجدد باشد لازم این فرض دوریا تسلسل و یا حصول تغییر و انفعال در مبداء وجود است که قدیم و ثابت من جمیع الجهات میباشد .
ج - حکیم سبزواری در مقام انتصار از قائل از اشکالات صدر المتألهین جواب داده است در جواب از اشکال ملاصدرا گفته است : « لعمري أن ما ذكره القائل مشحون بالتحقيقات منها الإشارة الى أن معنى حدوث الوضع الفلکی هو استمرار التجددی طبقاً لقول القدماء كما نقل «قدم» في مقامه ولا ضل في كلامه كما نجيب عن كل واحد الا فيما هو مذهب المصنف من تجدد الطبيعة فانه وافق المشهور فقوله ان الحركة أمر نسبي بحث لفظي اذ لو بدل تجدد الوضع بالوضع المتجدد لم يرد هذا »

این اشکال بر صدر المتألهین وارد نیست چون حرکت با قطع نظر از مقوله ای که در آن حرکت واقع شده است حقیقتی ندارد علاوه بر این قائل باین حرف معترف به حرکت در جوهر نیست و چیزی که رابط بین حادث و قدیم است باید امری عینی و خارجی باشد نه معنی و مفهوم نسبی.*

الزمانی ولا یحتاج فی البیان الی توهم الزمان وثبوت الزمان الموهوم حتی وقع عدم مجموع العالم فیہ ووجه آخر لهذا المرام هو نتیجة اثبات الغایة لفعل الحکیم و

حادث نخواهد شد و بحث در علت موجب وجود است نه علت معده علت شیء باید باشی بحسب وجود معیت داشته باشد هر موجود حادثی احتیاج بسبب حادثی دارد که با آن بحسب زمان معیت دارد و طبیعاً بر آن مقدم است و علت باید از وجود معلول قوی تر باشد، حرکت امری بالفعل و محقق نمی باشد.

دیگر آنکه این قائل تصریح نموده است بر اینکه حرکت دوری ذاتاً از جهتی دائم است و باین اعتبار مستند به علت قدیم است در حالتی که امر تجدیدی بقاء ندارد تا چه رسد که قدیم باشد. حق آنستکه امر متجدد و سیال نحوه وجود طبیعت جسمانی است که آنی ثبات ندارد چون نحوه وجود جسمانیات متجدد الذات والهویه است این طبیعت ذاتاً متحرک است ولی در باطن وجود آن حقیقت عقلیه ای موجود است که بمنزله روح است نسبت به طبیعت و جهت ثبات طبیعت میباشد و حفظ انواع متبدله بر وجود طبیعت بآن فرد عقلی است که بواسطه ای فرد بر زخی طبیعت طبیعت مادی متصل است صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی، طبیعت جسمانی دارای هویت متصل متدرج الوجود است که حال در هیولاً و متحد با ماده است بحسب وجود خارجی دائماً در تجدد و سیلان و انقضاء است ولی باعتبار مفهوم و ماهیت کلی، ثابت است.

هر طبیعت سیال جسمانی، دارای اصل ثابت است که متصل است به طبیعت سیاله و طبیعت سیاله بواسطه توارد امثال بر هیولی دائماً در استکمال است. تجدد اگر نسبت بشیء متجدد امری عارض باشد احتیاج بجاعل دارد ولی اگر امری ذاتی و غیر منفک باشد مستغنی از جعل است چون جعل تألیفی بین شیء و لوازم آن از جمله محالات است ثبات طبیعت عین سیلان و تجدد آن میباشد کما اینکه فعلیت هیولی همان قوه بودن محض هیولی میباشد طبیعت از جهت ثبات مرتبط بمبدء قدیم و از جهت تجدد مرتبط به متجددات و حادثات میباشد. در عالم وجود امری که حقیقت و نحوه وجود آن سیال و متجدد الذات باشد لازم و ضروری است چنین حقیقتی نزد حکمای سلف حقیقت زمان و حرکت است و بعقیده صدر الحکما مبدء وجود زمان و حرکت یعنی جوهر متجدد الهویه میباشد.

چون حرکت از قبیل اضافات است معنای حرکت متحرکیت شیء است و ما به المتحرکیت نفس طبیعت است مناقشات دیگر حکیم سبزواریهم بر صدر المتألهین وارد نیست ما در رساله ای حرکت در جوهر بطور تفصیل متعرض مناقشات حکیم محشی بکلمات ملا صدرا و جواب آن مناقشات شده ایم.

بیان مناسبه بین الفعل و فاعله وعدم جواز صدور ناقص بما هو ناقص عن الفاعل التام فمصدر عن الفاعل التام إن كان فی بدو وجوده ناقصاً لیس بما هو ناقص مقصوداً للفاعل بل هو لغایه ممکنه الحصول لان صدور الفعل لغایه ممتنعه الحصول عن الفاعل الحکیم غیر معقول فخالق الخلق خلق هذا العالم لغایه یتوجه هو إليها و يحصل شیئاً فشیئاً و ینخرج من القوه إلى الفعل كما أشار المصنف إلى هذا الوجه بقوله :

و تارة من جهة اثبات الغایات للطبایع (۱) وانها تستدعی من جهة

۱- اثبات حرکت جوهری در طبایع موجودات عالم ماده از جهت اثبات غایت باین نحو است: «هر موجود مادی جسمانی ناقص عشق بموجود کامل و علت وجودی و اتصال بهات خود فطری و جبلی آن میباشد بلکه بنظر تحقیق رجوع هر فرعی باصل خود حتمی و ضروریست (الف) این عشق و حب بکامل ناشی از محبت ذاتیهی حقت که ساری در جمیع اشیاء است «ساریست سرعشق، در اعیان علی الدوام» در هر موجودی شوقی نهفته است که بطلب کمال میرود و دارای عشقی است که کمال موجود خود را حفظ مینماید و چون علل وجودی معالیل مبدیه وجود اشیاء اند و مبدیه وجود بعینه غایت وجودی شیء میباشد باید هر موجود معلولی ملحق و متصل بعلت خود گردد و علت این لحوق و اتصال و رجوع و فناء در علت عشق و»

الف- استادنا العلامة آقای آقا میرزا ابوالحسن قزوینی «ادام الله تعالی علوه و مجده و أضاء فی سماء العلم بدره» در حواشی خود بر اسفار گفته است: «البرهان علی أن الأشیاء فی استکمالاتها و بلوغها إلى غایاتها الصوریة الکمالیة لا بدو أن ترجع إلى بدایاتها و مبادئها الفاعلیة ، ان من البیدیة فی فطرة العقل السلیم استحالة أن یکون للشیء فی کمالها صورتان و فعلیتان تكون کل واحد منهما فی عرض واحد کمالاً و تماماً له ، و الا لزم أن یکون له حقیقتان مختلفتان ضرورة ان نهاية الشیء فی الکمال هی تمام حقیقته لا امرأ مبیناً له و لا امرأ عارضاً لهویته - ثم ان العلة المفیضة لوجود الشیء انما هی مرتبة کمال الشیء و تمام حقیقته واصله و به یصح صدوره عنها کما هو الواضح عند اهل الفن فاذا تقرر ذلك فنقول، لو کان سلوك الأشیاء فی استکمالاتها إلى غیر جهة مبادئها و مصادرها المنبعثة عنها بحيث تكون النهایة و غایة الأشیاء غیر سنخ مبادئها فكانت لها جهة کمال و تمام احدهما عند العلة الفیاضة و الأخری ما انتهت الیه الأشیاء فی استکمالها فیلزم ما ذکرنا من المحذور العقلي من تعدد جهة التمام و الکمال لها فی عرض واحد و اما اذا کان اتجاه الأشیاء فی طریق استکمالها إلى العلة المفیضة و الاتصال بها فی النهایة فهو المطلوب من أن النهایة هی الرجوع إلى البدایة ، ب - استیلاء عشق و محبت در طبایع و انبعثت حرکت و شوق ناشی از طبیعت لغو و عبث نیست و حق تعالی هیچ قوه ای در اشیاء بدون حکمت خلق ننموده است.

استکمالاتها الذاتية و حرکاتها الجوهرية ان يتبدل عليها هذا الوجود و يزول عنها هذا الوجود و ينقطع الحرث والنسل و ينهدم هذا البناء و يصعق من في الارض و السماء و يخرب هذا الدور الدارخ، و ينتقل الامر الى الواحد القهار

* شوق مرکوز در موجودات است و عشق بعالی مستولی بر وجود موجود دانست و شرار وجود آن را فرا گرفته است و هر کسی که دور ماند از اصل خویش * باز جوید روزگار وصل خویش، اگر مال موجودات اتصال بعلل فاعلی و غائی آنها نباشد وجود چنین شوقی در نهاد آنها عبث و باطل است و لا معطل ولا عبث فی الوجود

بنظر تحقیق وجود شوق و عشق اتصال بکمال و کامل نحوه وجود موجودات است و این شوق و طلب در باطن آنها وجود دارد چون وجود توأم با کمالات و شئون ذاتی خود میباشد، نه آنکه عشق فطری و شوق جبلی زائد و عارض باشد پس توجه اشیا بحق و شوق آنها برای اتصال و وصول بغایت وجودی خود ذاتی و جبلی اشیا است و بالذات مایل باتصال باصل خود میباشد لذا گفته اند: وجود بطور مطلق مؤثر و معشوق و تشویق الیه و جمیع الاشیا کائنه علی اعتراف شوق من هذا البحر الخضم بل علی اعتراف بالعبودية للمبدع القديم . (الف)

هر موجود جسمانی ناقص الوجود و ملازم و مصاحب با قصور و نقصانات است و احتیاج بتکمیل و تتمیم دارد عالم تمام و کامل عالم عقول قدسیه است که بحسب فطرت بری از علائق جسمانیه اند طبیعت جسمانی در کمال احتیاج بنفس دارد و نفس متصل بعقل است «والله من ورائهم محیطه و جون نحوه وجود موجودات جسمانی ناقص و بحسب ذات حادثند و شوق و عشق رسیدن بکمال ذاتی آنهاست بالذات متحرک بسوی غایت وجودی خود میباشد و چون حصول کمالات از برای مادیات بطور دفع ممکن نمی باشد باید علی سبیل التدریج و شيئاً فشيئاً، متحرک و متوجه بغایت و صورت کمال خود گردند و معنای حرکت جوهریه هم همین است .

خلاصه کلام آنکه جمیع موجودات عالم ماده ناقصند از لحاظ وحدت و رجوع هر ناقصی بکامل در نظام وجود واجب است حرکت و حدوث دلیل بر زوال و دثور و فنا است رجوع شود بالاسفار الاربعه مباحث غایات و رساله حدوث چاپ طهران ۱۳۰۲ هـ ق س ۵۸ و ۵۹ و ۶۰ مفاتیح الغیب آخوند ملا صدرا چاپ سنکی .

الف- رجوع شود بمباحث علت و معلول «اسفار چاپ سنکی طهران ص ۱۶۸ فصل فی حال شوق الیهولی الی الصورة»

و هذا الوجه يندرج فيه الوجه الاول لثبوت حقيقة الوجه الثاني وليس ملحوظاً في تتميم البرهان فيكون هذا مبني و مبدء آخر للبرهان و دلالتة للحدوث بأن حصول الغاية التي كانت ممكنة الحصول في شيء مع بقاء وجوده بحاله غير متصور بل يحتاج الى تبدل وجوده بوجود آخر فكأن وجود العالم وجود ان فليس له وجود غير مسبوق و خرابه و زواله دليل على حديثه .

قال امير المؤمنين عليه السلام في خطب نهج البلاغة مشيراً الى دنور العالم و زواله من جهة اثبات الغاية و الرجوع الى البداية: كل شيء خاضع له و كل شيء قائم به

قوله عليه السلام: خاضع. خضوع العاشق للمعشوق و الطالب للمطلوب و قائم قيام المحتاج بالمحتاج اليه غنى كل فقير لان الفقر لا يسد الا بما هو غنى بالذات و عز كل ذليل لان الذل ناش عن الفقر و الغنى اصل العز و قوة كل ضعيف و الامكان سبب الضعف بل هو الضعف و قيوم الخلايق واحد بدليل التوحيد و مفزع كل ملهوف لغناؤه لذاتي و عموم القدرة و من تكلم سمع نطقه و كان كلامه عليه السلام قبل هذا مشعراً بما يستقون الكثرة في الوحدة و هذا و ما بعده بالوحدة في الكثرة يشير و من سكت علم سره لانه اقرب من حبل الوريد و من عاش فعليه رزقه لان تحقق الشيء بلا تحقق ما يتوقف عليه غير ممكن، فكأن شيء باق بابقائه او ببقائه محتاج به في كل ما يحتاج اليه و من مات فاليه منقلبه لان ما هو الاول هو الآخر. ثم ساق امير المؤمنين عليه السلام الى قوله: في احوال الانسان للتنبيه الى ان تعليه في درجات عروجه ازيد من ساير ما في العالم و ولوج الموت فيه على التدرج فيه تبين للجاهلين و تذكير للغافلين فلم يزل الموت يبالغ في ولوجه و سر يانه في قطع التعلق و رفع التفرق. في جسده حتى خالط سمعه. و ظهر ظهور الموت فيه فصار بين اهله لا ينطق بلسانه ولا يسمع بسمعه لانقباض الروح من اللسان و إخراج القوة من السمع و يردد طرفه في وجوههم و فيه دلالة على شرافة البصر على السمع حيث يبقى اثره بعد زوال اثره و يفهم من البيان كون السمع اقوى عن الباقي يرى حر كات السننهم و لا يسمع رجع كلامهم لخروج

الروح من الحواس كلها الا البصر ثم ازداد الموت التباطؤ به فقبض بصره كما قبض سمعه فهذا آخر الانقباض وخرجت الروح من جسده بهذا الانقباض لان الصبر آخر ما يتعلق به الروح فصار جيفة بين اهله بعد خروج الروح من جسده قد اوحشوا من جانبها وتباعدا من قبره لان ما به المؤمنة والمطلوب خرج عنه لا يسعد با كياً ولا يجيب داعياً اذ لا حيوة ولا روح له ثم حملوه الى مخط في الارض وهو بالخاء المعجمة ما خط له فياً من قبره ولجده. ويجوز بالمهلة واسلموه فيه الى عمله ومعناه حقيقة هكذا عند التفكير لكن قيل كناية عن تركه وحده خلى بينه وبين عمله وانقطعوا عن زورته لاشتغالهم عنه بالدنيا حتى اذا بلغ الكتاب اجله اى انتهت المدة المكتوبة للدنيا والامر مقاديره اى بلغ حكم الله وامره فى خلقه ما قدر من مدة دار التكليف والحق آخر الخلق باوله لانه صعق من فى السماوات والارض وجاء من امر الله ما يريد من تجديد خلقه للحساب والعمل بمقتضى العدل والاحسان بمقتضى الرحمة امار السماء وقطرها وارج الارض وارجفها اى دق بعضها ببعض وزلزلها امارو قطر، كناية عن كسطها ونسفها وقلع الجبال ونسفها اى بسطها ودحاها ودك بعضها بعضاً من هيبة جلاله اى دق بعضها بعضاً و خوف سطوته واخرج من فيها فجددهم بعد اخلاقهم وجمعهم بعد تفريقهم اى اخرج من الارض من الحيوانات من الناطق والصامت وذلك بان يأمر بحرأت تحت العرش اسم صما ورايحة كرايحة المنى يمطر على الارض حتى يكون وجل الارض كله بحرأ فيأمر الرياح فيضرب الامواج و يجمع لحوم كل شخص على صورته فى الدنيا وتنبت اللحوم فاذا نبت البدن « فاذا نبت البنية خل » امر اسرافيل فنفخ فى الصور فيطير الارواح ولهم اما كن كثيرة وقيل ستة وبيان هذا طويل وله شقوق و تفصيل مذكور فى كلام من له الكلام فاطلب فيه ثم ميزهم لما يريد به من مسائلتهم عن خفايا الاعمال و خبايا الافعال لاطهار فضله و عدله وقدرته على ما يريد بمقتضى الحكمة وجعلهم فريقين بما هو مسئولهم لمناسبة ذواتهم بلسان ثبوتى انعم على هؤلاء من يتبع الرحمان ويخرج من الظلمات الى النور من اهل الايمان و انتقم من هؤلاء من يتبع الشيطان

يخرجهم من النور إلى الظلمات واما اهل الطاعة فائابهم بجواره وليس لاهل الايمان ثواب فوق هذا وهو خاصة اهل المحبة وهذا من رحمة أرحم الراحمين و اذا لم يصرا الانسان بمقتضى عمله من اهل العدل فيشملة الفضل فما احسن أحوالهم فهم خير البرية يجزيهم الله لهم عدلا وفضلا وخلصهم في داره اى دار الرضاء والجنة حيث لا يطعن النزال ولا يتغير بهم الحال لانها ليس فيها الحر كة بل هي دار الخلود كان اهلها فيها أبداً ولهم عطاء غير مجدوز ولا تهول لهم الافزاع اى فلا يرد عليهم شىء يفزعون منه و إنما يرد عليهم ما به يفرحون ولا ينالهم الاسقام لانهم لا يخرجون عن الاعتدال أبداً وكانوا على أحسن الحال ولا تعرض لهم الاخطار لان لهم ما يشتهي حاضرأ ولا تشخصهم الابصار اى لا يكونوا مرتفعة الاجفان لان إرتفاع الاجفان بحيث لا يكاد يظرف من هول ما هي فيه وليس فى الجنة هول وخوف و اما أهل المعصية فانزل لهم شر داره وهى دار العقوبة - يجزيهم بصور أعمالهم وغل الايدي الى الاعناق بمقتضى انكارهم سلطان الحق و إقتداره فى ملكه وقرن النواصي بالاقدام عند سقوطهم وقذفهم فى دركات الجحيم لاستدعائهم وإقتضاء كبرهم هذا الخزي وألبسهم سراويل القطران لسواده و تنن رايحته واشتعال النار فيه يناسب المستكبرين من أهل المعصية لانهم لا خير فيهم ومقطعات النيران الحاصلة من القطران ومقامهم عليهم من الجهل والطغيان .

خاتمة الرسالة

اعلم أن الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل و جهات غير عديدة « ولكل وجهة هو موليها » لكن بعضها أنور و أشرف و احكم و اسد البراهين وأوثقها وأشرفها اليه والى صفاته وأفعاله هو الذى لا يكون الوسط فى البرهان غيره (١) فيكون الطريق من المينة الى المينة من اليقينية الى اليقينية - خ،

١ - ظاهر ترين موجودات و جلى ترين كائنات حق سبحانه تعالى است چون شىء من جهه كاملتر وقوى تر باشد ظاهر تر و جلى تر است وجود همان نور است در روايات وآيات و اخبار بحق تعالى و وسائط فيض و وجود انبياء و اولياء عليهم السلام، نور اطلاق كرديده *

«من البنية الى البنية. خل ، لانه البرهان على كل شيء. وهذه سبيل جميع الانبياء و الصدیقین سلام الله عليهم اجمعین » قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني، ان هذا في الصحف الاولى ، صحف ابراهيم وموسى»

«است حقیقت واجب الوجود چون مبده سلسله‌ی وجودات و ظاهر کنندة کائنات است باو نور الانوار اطلاق شده است حقایق ممکنه بواسطه‌ی اشراق نور وجود او ظاهر و هویدا شده اند و جودیکه مبده ظهور موجودات و منشاء تحقق انوار موجوده در طول و عرض عالم وجود است باید ظاهرترین موجودات و باهرترین انوار باشد (الحقیقه نوریشرق من صبح الازل فیلوح علی هیا کل التوحید آثاره ، بنا بر این معرفت حق اول «جل جلاله» باید مقدم بر معرفت هر چیزی باشد یعنی وجود حق باید برای ممکنات ظاهرترین چیزها باشد و هیچ موجودی غافل از او نباشد اگر چنین نباشد (الف) ناچار علت و سببی سبب خفاء حق گردیده است این ظهور اختصاص بوجود حق ندارد و این کلام در اراده و علم و قدرت و سایر صفات کمالی جاری است چون جمیع صفات کمالیه بحسب تجلی حق در اعیان ساری و ظاهر در جمیع اشیا است .

بنظر تحقیق و تدقیق جمیع موجودات در عقول طولی و عرضی و وجودات برزخی و موجودات مادی، از مراتب وجود و علم و قدرت و اراده و مشیت حقتند و شاهدند بر نفوذ قدرت و علم و وجود وجود او در اقطار کائنات. چون مراتب ادراک و وجودات نسبت بقوت وجودی حق ضعیف است نمیشود حق را شهود نمود، کثرت ظهور و نور سبب خفاء حق گردیده است «فسبحان من احتجب لشدة ظهوره و اختفی عن البصائر باشرایق نوره، از حضرت کاظم (ع) مرویست «احتجب بغير حجاب محجوب و استقر بغير ستر مستور» از فریب نقش نتوان خامه‌ی نقاش دید .

و چون حق تعالی ظاهرترین اشیا است بالذات مشهود است و بواسطه‌ی او وجودات مشهود و معلومند و او در معلومیت مستغنی از غیر است. مولای موحدين شاهنشاه اولیاء و عرفاء «علی علیه السلام» فرموده است : «یا من دل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته» شهود حق و استدلال از ذات حق بحق مشاهده ایست که از برای کمال از اهل توحید حاصل»

الف - علم بر دو قسم است علم بسیط و علم مرکب - 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 حقتند و اعتقاد برخلاف فطرت بهم رسانیده اند «ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله»

وین عجب تر که من از وی دورم
در کنار من و من مهجورم

دوست نزدیکتر از من بمن است
چه کنم با که توان گفت که دوست

اعلم ان للواجب صفات عديدة و ما يقابلها للممكن كالقدم والحدوث والوجوب والامكان والغنى والفقير والصانع والصنع والواجب بالذات جميع صفاته واجب. فما من صفة في الوجود الا وهو فيض ورشح وأثر من وصفه ومنه يبتدى و اليه يعودو ككل ممكن إذا نظر وعرف نفسه بصفة من الصفات التي كانت فيه ينتقل الى معادها ومبناها الذي كان في الرب فاذا علم «عرف-خل» بامكان نفسه علم بوجوب ربه فاذا نظر بحدوثه الذاتي فعلم بقدم ربه واذا علم تغيره وخروجه من القوة فيعلم ان الرب هو المخرج الثابت والمحرك الغير المتحرك «فلكتل وجهه هو مولياها» بهذا المعنى و كثير أَمَا يقولون: ان الطرق الى الله بعد: أنفاس الخلايق وهذا الكلام له وجه اذا يحمل بما قلنا واما ما قيل لكل اى لكل ملّة ونحلة من مسلم وغيره، مشرك أو دهرى أو طباعى اوز نديق ما يتوجه صاحب الملّة إليه، الحق تعالى مولياها ومقبول عنده لان المحاط لا توجه له الا الى المحيط ولا يستطيع خلافاً فهو كما ترى. فانظر اليه بنظر الاعتبار لكتل بعضها أنور وأشرف و أحكم لكونه أجل وأظهر فى الايصال كان أنور، ولكون الدليل هو الوجود الذى هو اللازم المنتزع كان أشرف، وإذا كان الدليل محفوظاً عن النقص والايراد كان احكم قوله: وأسد البراهين الى آخره. يريد منه ان من البراهين ما هو للصدّيقين وهو برهان علمى او قريب وشبيه به لان العالم بما هو مصنوع يدل على الصانع وهذا شبيه باللّم ومن العلة الى المعلول لان للعالم صفتين: المصنوعية و كونه ذا صانع. والمصنوعية علة لكون العالم ذا صانع واذا ثبت كونه ذا صانع ثبت به وجود الصانع بصحابة اللّم و فى كونه الاوّل علة للثانى دون العكس فتأمل تعرف بما حكم الشيخ الرئيس بالاول . و هذه سبيل جميع الانبياء

میشده است این مشاهده و شهود و كشف نسبت باشخاص مختلف است بعضی شهود حق از برای آنها مقام است و آنی غفلت از حق ندارند مثل شهود «على عليه السلام» حق را بحسب باطن ولايت لسان حال سالك در این مقام «رايت ربى بعين قلبى» است، يا «لم اعبد ربا لم اراه» يا «الغيرك من الظهور» برای برخی از سالك شهود حق حال است كه در پاره اى از اوقات حاصل میشود و مثل برق لامع بعد از طلوع غروب مینماید و خشود درخشيد ولى دولت مستعمل بود

والصديقين لانهم بشر اشرهم يتوجهون الى ربهم حين حصل لهم الاعتقاد الذي يتوقف عليه الطلب والعمل وهو ما يسمى بعقد القلب وبعد الطلب والتوجه كما هو المعتبر يحصل لهم العلم والاعتقاد على وجه السداد وهو اليقين المخصوص بالنبئين والصديقين «سلام الله عليهم اجمعين» وهذه دعوة الى الله على بصيرة وطريقة أهل الله والله هو المولى وهو النصير لهم وبه يعرفون ويعلمون .

فهؤلاء يستشهدون به تعالى بذاته تعالى - خ، عليه «شهد الله أنه لا اله الا هو»
ثم يستشهدون بذاته على صفاته و بصفاته على أفعاله و آثاره واحداً بعد واحد (١) وغير هؤلاء يتوسلون في السلوك الى معرفته تعالى و صفاته بواسطة

١- در کتب مفصله از طرق مختلف بوجود مبدء وجود استدلال کرده اند بهترین طریقه در اثبات وجود حق و وحدت او و اثبات صفات کمالیه، طریقه صدیقین است ولیکن طریقه صدیقین چیست آیا همانطوریکه ما مکرر بیان کردیم طریقه صدیقین شهود است که برای کمال دست میدهد و حق را شاهد بر همه اشیا می بینند و یا آنکه طریقه صدیقین اثبات حق است از راه تقسیم موجود بممکن و واجب. ولی بدون توسل ببطلان دور و تسلسل اثبات واجب باین طریقه هم امکان ندارد چون اگر تسلسل جائز باشد ممکن است گفته شود که سلسله ممکنات تنهای ندارند و اینکه برخی گفته اند از این طریقه اثبات واجب میشود بدون تمسک ببطلان دور و تسلسل درست بنظر نمیرسد .

شیخ در اشارات (الف) گفته است: «تأمل کیف لم یحتج ببیاننا لثبوت الاول و وحدانیتہ و برائتہ عن السمات، الی تأمل لئیر نفس الوجود، ولم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله و ان کان ذلك دلیلاً علیه؛ لکن هذا الباب اوثق و أشرف أى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حیث هو وجود و هو یشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فی الجواب . والی مثل هذا الشیر فی کتاب الالهی: سزیهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق. اقول: ان هذا حکم لقوم ثم یقول: اولم یکف بربک انه على کل شیء شهید . اقول ان هذا حکم للصدیقین الذین یستشهدون به لاعلیه، آیا شهادت حق بوجود خود و شهود حق ظاهر در جمیع اشیا بحسب فیض باعتبار قوه نظری هم امکان دارد و یا آنکه عارف و اصل بحسب شهود حق را شاهد بر هر چیزی می بیند چنانکه گفته شده است:

د دلی کز معرفت نور صفا دید
بهر چیزی که دید اول خدا دید

أمر آخر كجمهور الفلاسفة بالامكان (١) و الطبيعيين بالحركة للجسم
و المتكلمين بالحدوث للمخلق او غير ذلك .

مايستشهدون به و جب ان يكون شاهداً بحسب ذاته و العالم كله كذلك كما
قيل بالفارسية:

برك درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقی دفتریست معرفت کردگار
و خالق الكلّ و إله العالم بحسب مداول إسمه شاهد للناظرية على هذا الوجه
لان معنى إسم الله هو المستجمع لجميع الكمال هو التام و فوق التمام و المراد من
فوق التمام ان كلّ كمال فى شىء حاصل منه و بتصور هذا المعنى حصل التصديق بأنه
لا شريك له و هو دليل التوحيد و أمّا اثبات وجوده فهو سابق عليه و تصديقه حاصل
بمحض تصوّر هذا المعنى لان مثل هذا الوجود واجب فى العالم لعاقبة الخلق و كأنه غير
محتاج فى التصديق به بعد التصور الى الدليل فكانه كان من البديهيات كما زعم البعض
و معنى وجه استشهادهم به عليه ان الشىء يعرف بنفسه لا بغيره كما قيل بالفارسية
«بآفتاب توان دید کافتاب کجاست» و هو احد معانى قوله عليه السلام : «يا من دل على ذاته
بذاته» اى دل على معرفة ذاته بمعرفة ذاته وله معان آخر اى دل على معرفة ذاته
بوصف ذاته، هذا مناسب لما قلنا اولاً أو بتعريف ذاته أو دل على معرفة ذاته الموصوفة بما
وصفها و وصفها ما «خ» من دون احتياج الى الغير ولا ينافى هذا استدلالهم بالحر كقول الامكان
كما قال : «ان الطرق الى الله كثيرة» يقولون: ان معنى الامكان تساوى نسبة الوجود
والعدم الى الشىء. والشىء إذا كان ممكناً، محتاج إلى مرجح وجوده لا متناع ترجيح
بالا مرجح وهذا المرجح يجب أن يكون واجبا لابطال الدور و التسلسل و لكلّ متحرك

١- این گفته با کلام خواجه در شرح اشارات منافات دارد چون خواجه استدلال
از ناحیه ای امکان را باین تقریر طریقه ای متألهین و صدیقین دانسته است و اما الالهون
فیستدلون بالنظر فی الوجود و أنه واجب أو ممکن على اثبات واجب ، ثم بالنظر فیما یلزم
الوجوب و الامکان على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه و احداً بعد
واحد، در متن تجریدهم نظر در احوال وجود و اتماف آن بوجوب و امکان و وجوب انتهای
ممکنات را بواجب طریقه ای صدیقین دانسته است .

محرک غیره و هذا المحرك يجب أن ينتهي الى محرك غير متحرك فهو واجب البتة إذا كان غير منحرك أصلاً حتى من اللبس الى اللبس، أو واجب او ممكن و كل ممكن محتاج إلى مرجح ينتهي الى الواجب أو يقولون: لا شك في وجوده و هذا اما واجب ثبت المطلوب و اما ممكن محتاج إلى مرجح واجب لما قلنا .

وهي أيضاً دلائل و شواهد لكن هذا المنهاج أحكم و أشرف و قد اشير في الكتاب الالهی الى تلك الطريقة بقوله: «سنريهم آياتنا في الافاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» و الى هذه الطريقة أشار بقوله: «أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد» فالر بانيون ينظرون الى حقيقة الوجود و لا و يحققونها و يعلمون انها أصل كل شيء و أنها واجب الوجود بحسب الحقيقة، و اما الامكان و الحاجة و المعلولية فانما تلحق الوجود لا لاجل حقيقته بل لاجل نقايص و أعدام خارجة عن أصل حقيقة الوجود .

و اما كون هذا المنهاج أحكم و أوثق فقول فقول بالنسبة الى طريقة الطبيعيين ظاهر و كذا بالنسبة الى طريق المتكلمين لانه لا يحتاج على إعتبار حدوث أو حر كة بل يكفي التمسك بأصل الوجود و ما يستشهد عليه بأصل الوجود يقال فيه انه استشهاد به عليه أيضاً لأن الوجود من حيث المفهوم لازم منتزع من حاق ذاته (۱) و اللزم

۱- متكلمان از ناحیهی حدوث اجسام و أعراض بر وجود حق اول استدلال نموده اند و از ناحیهی احوال و آثار موجود در مظاهر خلقت بصفات حق استدلال کرده اند حکمای طبیعی از ناحیهی حرکت و اینکه هر متحرکی محتاج بمحرك است و چون سلسلهی محرکات تنهای دارد باید مبده حرکت محرکی باشد که خود متحرك و حادث نباشد .
حکمای الهی همانطوریکه شارح محقق مقاصد اشارات (الف) بیان کرده است از ناحیهی تقسیم وجود بممكن و واجب و اینکه ممكن بالذات بدون وجود واجب تحقق ندارد بمبده وجود استدلال کرده اند وجه ترجیح این طریق بر سایر طرق آنستکه در این طریق از واجب بممكن استدلال شده است چون علم حاصل از جانب علت آوثق و اتقن است چون استدلال بمعلول چه بسا سبب یقین نکردد . در آیهی شریفه اول از آیات آفاق و انفس استدلال بحق کرده است بعد از یقین بوجود مبده و اثبات حق تعالی حق را شاهد *

المنتزع من حاق الذات ليس غيره، فكانه استدلال به تعالی علیه ولم یحتج لثبوت الاول تعالی و وحدانیتہ إلى إعتبار من خلقه و فعله. وأيضاً القول بأن علّة الحاجة هي الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث خلاف التحقيق؛ فطريقة الالهيّين أو ثق لحقيقة بناها. وأشرفية هذا المنهج لا يخفى على أحد لانه استدلال بذاته او بلازم منتزع من ذاته على ذاته ثم من ذاته يستشهدون على كلّ شيء و وسم هذا بطريق الصدّيقين الذين يستشهدون به لاعليه وقول المصنف واما الامكان والحاجة والمعلوليّة فانما تلحق الوجود للاجل حقيقتة لان كلّ ما يلحق الحقيقة ولازم لها و يجب تحقّقه في كلّ فرد من أفرادها فلا يتحقق لها فرد واجب و وجود الواجب كانه الحكم، والتصديق به بديهي بل لاجل نقايص و اعدام خارجه عن أصل الحقيقة ولازم للمراتب النزولية و داخل في حاق حقيقتها لان حقيقة كلّ مرتبة منها غير حقيقة أصل الحقيقة، بينونة و غيريّة الصفتي، لأن كلّ مرتبة تشتمل على أصل الحقيقة مع أمر زايد عليه لان أصل الحقيقة لا يكون جزءاً لغيره كما لا يكون الغير جزئاً كما مرّ في خواص الواجب فلا

«بر همه‌ی اشياء دانسته است. پس از نفس طبیعت وجود استدلال بمبدء نشده است و ممکن نیست بحسب عقل نظری بدون وساطت معلول بعلمت وجود پی برد برای آنکه عقل نظری از ناحیه‌ی مفهوم حقایق را مینگرد مفهوم وجود منقسم بممكن و واجب میشود و صرف مفهوم وجوب دلیل بر وجوب خارجی آن نمیشود بلکه باید اثبات شود که از برای مفهوم وجوب و امکان در خارج فردی موجود است وجود ممکن بديهي و از ممکن استدلال بواجب میشود بنا بر آنچه ذکر کردیم مناقشه بر کلام مصنف و شارح علامه واضح است فرق این طریقه با طریقه‌ی دیگران این است که در این طریقه اول حق را ثابت مینمایند و از حق استدلال بمراتب وجود مینمایند یعنی از کثرت پی بوحده برده و از وحدت بطور تفصیل کثرات را ثابت مینمایند در غیر این طریقه از کثرت و خلق استدلال بحق مینمایند بدون رجوع از حق بخلق (الف)

الف- صاحب محاکمات در حاشیه‌ی بر شرح اشارات گفته است: «ان قيل الاستدلال بالوجوب و على الواجب استدلال بالعلّة على المعلول و الا لازم أن يكون الواجب معلولاً. قلنا، الاستدلال بالعلّة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته؛ فان في الطريقة المختارة ثبت واجب الوجود أولاً، ثم نستدل به على سائر الموجودات. و أما التقوم فيثبتون الخلق و يستدلون به على الحق فليقتنا أشرف» شرح اشارات چاپ طهران ۱۳۷۹ هـ جزء ثالث ص ۶۷

یکون وجود الممكن مرکباً من أصل الوجود و حقیقته و شیء آخر هو النعتین
والامکان حتی اذا سلب عنه الامکان بقی الواجب و صدق قول الکاذب «چو ممکن گرد
امکان بر فشانده» بجز واجب دیگر چیزی نماند» بلکه «سیدروئی» و امکان لازم لوجود
الممكن بما هو وجود الممكن لا یسلب عنه. فوجود امکانات نزول بطریق فیض و
عکس من حق الوجود، و اصله لیس هو ولا غیره کان لاهویة مع غیره و بهذا الزعم
الفاقد یترتب کذلک المفسد. و أنا أظنّ برائة القوم منه فلا تغفل .

ثم بالنظر فیما یلزم الوجود من الوجوب والامکان والغنی والحاجة
یصلون الی توحید صفاته و من صفاته الی کیفیة أفعاله و آثاره و قنم فیما
اسلفنا من البرهان ما یبیزغ به نور الحق عن افق البیان و طلعت شمس الحقیقة
من مطلع العرفان من ان الوجود (۱) كما مر حقیقة بسیطة لا جنس لها ولا فصل

۱- صدر المتألهین در این کتاب در بیان برهان صدیقین اول اشاره نموده است
بمقدمات برهان بعد شروع نموده است بتقریر برهان. مقدمه اول اصالت وجود و مقدمه
دوم وحدت اصل وجود و مقدمه سوم بساطت هستی و مقدمه چهارم تشکیک اصل وجود
و بودن آن صاحب مراتب و درجات و مقدمه پنجم قوله : «و تصور الوجود لیس من حقیقة
الوجود الخ» در اسفار (الف) گفته است : «و قد تبین فیما سبق ان التمام قبل النقص و الفعل
قبل القوة و الوجود قبل العدم ، و بین ایضاً ان تمام الشیء هو الشیء و ما یفضل علیه الخ»

تقریر این برهان بعد از ثبوت مقدمات فوق اینست : اگر حقیقت وجود واجب باشد
مطلوب ما ثابت است، و اگر وجود واجب نباشد ممکنست ، امکان در وجود همانا صرف ربط
و تعلق محض وجود است نسبت به علت چون وجود امکانی حقیقتی غیر از تعلق بغیر ندارد، و از برای آن
مرتبهای که این حالت را نداشته باشد تصور نمیشود . این عدم استقلال سبب عدم تعلق
اصل وجود امکانیست بحقیقتی نظیر خود چون محض تعلق و عین ربط بودن منافات باعلیت
دارد و وجود ربطی ممکن نیست بدون اتکاء بواجب «مستقلاً» مبدء غیرشود و متصف باعلیت
گردد .

به بیان دیگر : بنا بر مقدمات مذکور در طاوی فصول این کتاب، وجود امری اصیل
و متحقق و علیت و معلولیت در سنخ و جردات است نه ماهیات اگر تمام وجودات و کلیه فعلیات
حقایق ممکنات باشند لازم آید که وجودات امکانی محتاج و فقیر بالذات بدون وجود دیگره حقایق

ولاحد ولا معرف لها ولا برهان علیه وليس الاختلاف بین آحادها واعدادها الا بالكمال والنقص والتقدم والتأخر والغنى والحاجة، أو بأمور عارضة كما فی أفراد ماهیة واحدة، وغایة کمالهاهی صرف الوجود الذی لا تم منه وهی حقیقة الواجبة البسیطة المقتضیة للکمال الاتم والجلال الارتفاع وعدم التناهی فی الشدة، اذ کل مرتبة دون تلك المرتبة فی الشدة لیست هی صرف الوجود بل مع قصور ونقص.

إذا نظر إلى الوجود من حیث المفهوم وعلم أن له فرداً هو واجب وهو أصل حقیقة الوجود (۱) بلاشوب حد ونقص بعلم أنه محض الوجود وصرفه وصراف الوجود - خل، وعلم أن صرف

فارقة الذوات بأن حقیقت محقق شده باشند تحقق پیدا نمایند. چون معنای وجود محتاج آنستکه در مقام ذات احتیاج بغير دارد وبدون غير تحقق پیدا نمی نماید بعبارت واضحتر و بیان کاملتر وجود امکانی و حقیقت معلول همان وجود غیر صرف و مشوب بغير است و هر وجود مشوب بغير، مقید است و منزلت از مقام اطلاق. هر مقید و مشوبی بدون وجود اطلاق و صرف تحقق ندارد - حقیقت صرفی وجود بواسطه عدم تقید بماهیت أظهر اشیاست و ظهور هر وجودی باوست اگر کسی از مقام مادیت عروج نماید و بین قلب حقایق را شهود نماید حقیقت حق را ظاهر ترین اشیا 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 محو است در آن حقیقت دارد اتصاف آن با غیر و مزج آن با حقیقتی غیر از خود عارض و لاحق بر آن ذات است لذا عرفاً ماهیات را عارض بر وجود میدانند پس عقل بعد از اثبات اصالت و وحدت وجود و اتصاف آن حقیقت بتشکیک خاصی حکم مینماید که اصل در تحقق اختصاص بمقام صرافت وجود دارد و لحوق ماهیات و مراتب بوجود و اتصاف آن حتی بشدت و ضعف اموری میباشد که خارج از حاق هستی و از ناحیه ی نزول وجود از سماء اطلاق بآرض تزیید محقق میگردد چون ظهور همه ی مفاهیم و ماهیات بوجود است اصل وجود بالذات ظاهر و جلی و تا توأم باماهیات و حدود نکردد خفاء ندارد پس مقام صرافت وجود «حقیقت حق» نزد عقل مضاعف و مستنیر بنور حق اظهر از هر چیز است بهمین معنی مولی الموحدين «علی علیه السلام» اشعار فرموده است: «یا من دل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته و جل عن ملائمة کیفیاته»

۱- مصنف علامه «اعلی الله قدره» در کتاب «المظاهر الالهیه» ص ۱۱ که با حواشی نگارنده در سنه ۱۳۸۰ ه ق منتشر شده است گفته است: «ولایبسات هذا المطلب»

الوجود لا يتعدّد وهو كمال محض ومصداق لكلّ كمال، لا يتبعه نقص و كلّ كمال فيه

منهج آخر وهو الاستدلال على ذاته بذاته وذلك لان أظهر الاشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وهو نفس (الف) حقيقة الواجب تعالى وليس شيء من الاشياء غير الحق الاول نفس حقيقة الوجود فيثبت من ذلك اثبات المبدء الاعلى والغاية القصوى والحق ان وجود الواجب امر فطري (ب) لا يحتاج الى برهان وبيان، فان العبد عند الوقوع في الاحوال وصعاب الاحوال يتوكل بحسب الجبلة على الله تعالى ويتوجه توجهها غريزياً الى مسبب الاسباب و مسهل الامور الصعاب وان لم يتفطن لذلك، ولذلك ترى اكثر العرفاء مستدلين على اثبات وجوده و تدبيره للمخلوقات بالحالة المشاهدة عند الوقوع في الامور الهائلة كالغرق والحرق وفي الكلام الالهى أيضاً اشارة الى هذا - فما أضلت الدهرية والطبعية والبخئية واخوان الشياطين الذين يتشبهون بالعلماء ويكذبون انبياء الله ويزعمون أن العالم قديم و لا قيم له فمثمواهم الجحيم وجزاهم البعد عن النعيم،

الف - نكارنده در حواشى بر مظاهر در بيان استدلال ملاصدرا در اين موضع نوشته است، و بيان ذلك على وجه التلخيص هو أن الوجود بحسب نفس ذاته لا يكون من سنخ الماهيات الجوهرية والعرضية ولا يتصف بالامكان ونفس ذاته بذاته طارداً للعدم ومناقض له، والتمينات الجوهرية والعرضية لا اعتبار بينهما خارجتان عن حيطه الوجود من حيث هو وعارضتان عليه بنحو خاص من العروض. ولما كان الوجود من حيث هو عارياً عن الاتصاف بالماهية يكون واجباً بذاته من دون لحاظ أمر ووجهة وهو بذاته يقتضى الصرافة وينفى الغيرية و باعتبار ظهوره في مراتب الاكوان و تجليه في الذهن والعين ينبعث منه الماهيات وبنفسه يقتضى أن يكون مجعماً للاسماء الحسنى ومنه يظهر المفاهيم والاعيان الثابتة و هو الذى به يظهر كل شيء وهو أظهر من كل شيء لان ظهور كل شيء منه و يظهر مما ذكرناه أن الحق الاول يكون عند العقل أظهر و اعرف من الممكن ويرى العقل الحق شاهداً على كل شيء - و المحققون من اهل التوحيد يرون الحق شاهداً على كل شيء و يستدلون من وجوده على أسمائه و من أسمائه على خلقه - والحق ظاهر ما غاب قله والعالم غيب لم يظهر قله - لان الظهور من الوجود وكلما كان الوجود اكمل كان ظهوره و تجليه واشراقه أتم، و اذا نظرت الى الموجودات جمعاً و تفصيلاً وجدت التوحيد يصاحبها ولا يفارقها. و الحق أن البارى بحسب الفعل والظهور عين كل شيء. عن على (ع)، «ظاهر فى غيب، و غيب فى ظهور، ظهر فبطن، بطن فعلمن.» وقال أيضاً، «اعرفوا الله بالله.» هذه خلاصة طريقه السديقين بحسب البرهان والعرفان.

ب - نكارنده بر اين موضع از مظاهر المظاهر، نوشته است، لان المعلول عند النظر الدقيق و الكشف السريع ليس الا طوراً من أطوار وجوده الفياضة، فالوجود والظهور متحدان بالذات، وكلما كان الوجود أوسع وأقوى يكون ظهوره أتم، نسبة الوجود الى الحق الاول بالوجوب والى الماهيات بالامكان، فالوجوب مقدم على الامكان فالوجود الواجبى لكونه مقوماً لكل شيء وكل معلول يدرك ذاته بالعلم البسيط بواسطة وجوده الفياضة، فعلمه بذاته مسبب عن علمه بملته وهذا العلم علم فطري غير كسبى.

کوجوده تام و صرف و واجب لان کماله ثابت فی مرتبه ذاته و بحسب مرتبه ذاته لاخلوقه فی مرتبه ذاته عن الکمال الممكن له بالامکان العام و ليس له صفة و لشهادة کت صفة أنها غیر موصوفها» بل له الوصف العنوانی الدال علی الکمال و مفهوم الاسم و الوصف خارج و مدلولهما عینه و مفهوم الاسم و الصفة باعتبار الوجود يقتضی الاثر و المظهر و باعتبار المناسبة و المشاکلة یعلم کیفیة آثاره و افعاله و الوجود المطلق و المقید و الوجود المطلق هو الفعل و اذا قیل: الوجود المطلق هو الله. هو بمعنی آخر و المقید هو الاثر و قوله: لا اختلاف بین أعدادها الا بالکمال. إشارة إلى اختلاف المراتب الطولية بحسب ذاتها. و قوله: أو بامور عارضة. إشارة إلى اختلاف المراتب العرضیة باعتبار ما معها و ما اشتهر من المقاء ان الوجودات مختلفه باختلاف الانواع صادق إذا کان بالعرض و بهذا الاعتبار. و قوله: لیست هی صرف الوجود بل مع قصوریناسب ظاهرأ ما قلنا انه قول فاسد و هل یر کب و جود الممكن من أصل الوجود و أمر آخر ای التمتین و لكن لیست المراد ما هو الظاهر بل ما بیناه سابقاً .

و قصور الوجود لیست من حقیقة الوجود و لامن لوازمه لانه عدم و العدم سلب أصل الوجود أو سلب کماله و الاول تعالی لا یجامعه و هو ظاهر فالقصور لاحق لا لاصل الوجود بل لوقوعه فی مرتبه ثانیة و ما بعدها فالقصورات و الاعداد (۱) انما طرات للثوانی من حیث ثانویتها و تأخرها .

و قصور الوجود و النقصیة تابع و حاصل من النزول و نزول الشیء لیست نفس

۱- توضیح این کلام آنکه هما نظوریکه اطلاق و عموم و کلیت در مفهوم و ماهیت ثابت است در اصل وجود نیز این معنی ثابت است بوجوداتی که دارای قید نیستند یعنی سعی وجودی دارند و سمت علیت نسبت بوجودات دیگر دارند مطلق و عام و کلی اطلاق نموده اند عرفاً بیشتر وجود مطلق را بوجود منبسط اطلاق مینمایند کما اینکه وجود عام و کلی هم بآن اطلاق شده است گاهی نیز بحق تعالی وجود مطلق اطلاق نموده اند اصل وجود باین اعتبار مطلق و لا بشرط است ، ولی مطلق از قید اطلاق و لا بشرط است که از آن تعبیر بلا بشرط مقسمی نموده اند چون اصل حقیقت وجود عاری از جمیع تعینات است و چون تقید بتعینی ندارد با هر ذره‌ای وجود دارد در این مطلب سربست که درک آن احتیاج بقریحه‌ی مخصوص دارد و من لم ینق هذا المشهد لم یکن محمدی المشرب .

حقيقته بل نسبة نزول الشئ الى الشئ نسبة العكس الى العاكس والعكس بما هو عكس قاصر عن مرتبة العاكس وهذا القصور ذاتى و قوامى للعكس لا يسلب عنه ولا يكون مع سلب القصور عنه فيه أصل الوجود باقياً فلا يكون عكس حقيقة الوجود هو اصل الوجود و صرفه فلا يقال عليه حقيقة الوجود بمعنى أصل و صرف و محض و اصل الوجود و حقيقته هو الشئ بحقيقة الشئية و ما سواه من المراتب ليس بشئ على الحقيقة بل بالفى و قد يقال حقيقة الوجود فى مقابل المفهوم و بهذا المعنى يطلق حقيقة الوجود على ما سوى المفهوم من المراتب كلها و لكّل مرتبة من الوجود حقيقة هى ذاتها و مميّز ما هيئتها و مخصصها لا يمكن الخروج عنها. فمراتب الوجود مختلفة بهذا الاختلاف بذاتها بنفس مراتبها و بحسب المعنى و المفهوم يطلق على مراتب الوجود و الشئ يقال على وجود الحق و وجود الخلق و يقال هو شئ لا كالاشياء و النقى و الاثبات حق إذا كان بنحو ما هو الواقع فالقصور ليس لازماً لاصل الوجود و إلا ، لا يتحقق بلا قصور بل لازم لمراتب نزولية على قدر بعدها عن المبدء و سلب كمال لها فلا تكون المراتب النزولية من الوجود كمال صرف و وجود محض مع قيد لظهور تنافى بين الوجود المحض و العدم و كمال الصرف و القصور و لحق القصور ليس كالحق تعيّنات شخصية بالماهية النوعية و كان خارجاً عن معناها بل كلّ مرتبة نزولية قصوره و مندمج فى نفس معناها بحيث لا يتصور معناها منفكاً عن القصور بل كلّ نحو من أنحاء القصور فى كلّ مرتبة من تمام ذاته و ذاتها مضن بها و ليس فيها ما بالاشراك للذاتى «الذاتى-خ» حتى اذا انفك عنها تعين و قصور بقى أصل الوجود كما قيل: وهذا من العجائب كيف جمع اصل الوجود و الكمال مع النقصان و الوبال فى مرتبة بل حقيقة كلّ مرتبة نزولية حقيقة بسيطة برزخية ليس تر كيب فيها بحيث يمكن تجريد جزء عن الآخر و بعد حذف الشخصات بقية الحمة و أصل الوجود الذى لأتم منه وهو حقيقة الواجب. وهذا باطل لا يجوز أن يقول به عاقل كما نقل المحقق ملا عبد الرزاق (١) قول بعض الازكياء فى

١- رجوع شود بشوارق الالهام تاليف محقق لاهيجى و چاپ سنكى طهران ١٣٠٧

* قس ٣٧، هداية - قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود الخ، و گوهر مراد*

تصحیح قول صوفیة فی وحدة الوجود و مثل بالبحر و الامواج و اعترض علیه بان الموح مر کب من الماء و التعین فصار الواجب جزء الممكن فقال: ان الممكن هو التعین فقط و قوامه بالماء و كان الماء خارجاً عنه لكن أقول: لا بالمزایلة فافهم و معنی ما قلناه ان کُل مرتبة من مراتب الوجود حقیقة بسیطة و ما به الامتياز فيه عين ما به الاتحاد و لا یجز و زخر و ج الشیء و بقاء الشیء فيه فلیس الواجب: اخلا فی الاشیاء بالممازحة و کما قلنا لیس أيضاً خارجاً عنها بالمزایلة و لوحدة الوجود، علی هذا معنی آخر صحیح لیس بعجیب فتذکر . و اظننا الکلام لتوضیح المراد لان هذا المقام کان محلّ مزال الاقدام «خ» من مزال الاقدام و الناظرین فی الکتاب بظاهر الالتفاظ کانوا فریقین اما وقوعه فی اعتقاد الباطل و اما فی سوء الظنّ بالافاضل و حفظ وقوع الاحوان فی البطلان بقدر الامکان حسن و تطویل الکلام و تکراره مستحسن و صاحبه معذور .

فالاول علی کماله الاتم الذی لانها یة له و العدم و الافتقار (۱) انما ینشآن عن الافاضة و الجعل؛ ضرورة ان المجمعول لا یساوی الجاعل و الفیض لا یساوی الفیاض فی رتبة الوجود فهویات الثوانی متعلقة علی ترتیبها بالاول تعالی فینجب قصوراتها بتمامه و افتقاراتها بغنائها و کما هو اکثر تأخر عنه فهو اکثر قصوراً و عدماً .

تألیف محقق لاهیجی ملا عبدالرزاق چاپ سنکی بمبئی ۱۳۰۱ هـ ق ص ۱۰۸: «صوفیه بر آنند که صدور معلول از علت الخ»

۱- همانطوریکه ذکر کردیم با علم نظری بحقیقت خارجیہ ی وجود و حاق هستی ممکن نیست کسی نائل شود مدرك بعلم نظری مفهوم ذهنی است که عنوان از برای خارج است بنا براین عقل نظری مفهوم وجود را تقسیم بواجب و ممکن و وجود مستقل و غیر مستقل نموده و از ممکن پی بواجب می برد چون صرف تصور و تعقل مفهوم وجوب حاکی از فرد خارجی نیست کما اینکه بعضی توهم کرده اند - بشهود حضوری اشراقی در مقام فناء در توحید سالك اول حق را شهود نموده و از حق حقایق امکانی را شهود مینماید بنا براین، برهان صدیقین بدون تمسک بدور و تسلسل تمام نمیشود مگر آنکه بگوئیم برهان صدیقین یکنحو شهود و فناء در توحید است و لا یخفی ما فی کلام المصنف النجر بر من المناقشات فی هذا البرهان .

فالأول تعالى صرف الوجود لا يعرضه النقصان ولا يعتريه البطلان، فهو على كماله لا يتم
أبدأ وليس في أول مرتبة الوجود قصور لأنه ناش من ضعف الوجود وضعف الوجود سببه
بعده عن مهني الاشراف وأصل الكمال وليس للأول الحقيقي أول آخر، حتى يحصل له
به نسبة القرب والبعد، فهو تام وفوق التمام وبه يتحقق في سائر المراتب النسبة ويتفاوت
القصور والنقصان فيها وسائر المراتب لا ينفك عن القصور لأن الاخضية «الخشية-خ»
والاسفلية عن أصل الكمال لازم للنزول والانزال والاسفلية نفس القصور فالواجب
وأول المراتب مسلوب عنه ونزوله ليس بانه خرج من مرتبة ووقع في مرتبة حتى يتحقق
اصل وجود في مرتبة ثانية وثالثة وهكذا فيكون كل مرتبة منها مر كبا من أصل الوجود
ومن تعين فيصدق إذا جرد الممكن عن التعيين بقي الواجب وهذا قول فاسد لأفسد منه
بل نزوله بطريق الفيض ومعناه ان لا يخرج شيء مع بقائه عن مرتبته بل هو باق على حاله
في أوليته وتام ذاته بلا كسر ونقصان حصل منه رشح وعكس ومن رشح وعكسه
رشح وعكس وهكذا إلى آخر المراتب الطولية فالنزولات كلها نزولها بطريق الفيض
ولا يخلو مرتبة من المراتب في النزول عن صاحبها بل مع بقائه في مرتبة تشخصه حصل
شخص آخر في مرتبة اخرى وأشخاص المرتبة متفاوتة بالشدة والضعف مع اتحادها في
المعنى «فنأمل تأملا كاملا» حتى تخرج عن الباطل فلا تكون القصورات في المراتب
على نحو يمكن سلبها عن الوجود فيبقى أصل الوجود في كل مرتبة على حاله و
كماله فيكون الواجب جزء الممكن بجماله وجلاله «تعالى الله عن ذلك» فالقصور
والافتقار ينشأان من الافاضة والجعل أي بطريق اللزوم وكانت هوية كل مرتبة محض
بنحو خاص من التعيين ولا يكون فيه ما يتعين، بتعين آخر فلا تكون فيها حصة مشتركة
والقصور المنجبرة قصور لا أثر له ولذا كان عالمها العالم التام والعدم والقصور الواقعي
هو عدم الشيء عا من شأنه أن يكون هوله وهذا النحو من عدم لا يكون في مراتب
العقول والانجبار كان لها في مرتبة تحققها وذاتى لها بهذا المعنى والقصور الغير

١- بنا بر اصالت وجود جاعليت و مجموعيت در وجود است وماهيت متصف بعليت و
معلوليت نميشود مكر بالعرض در مباحث قبلى بيان كرديم كه وجود بواسطه اتصاف بعليت»

المنجبره كانت في عالم النفوس ولذا كان عالمها ناقصاً وما أقول هو المراد فلا يحسن الايراد بمدلول ظاهر العبارة فما قال الشيخ رحمه الله: قوله: فالقصور لا لاصل الوجود الى آخر كلامه. يدل على أن لانقص في ذاتها فلا يحتاج إلى الانجبار على أنها بعد الانجبار لانقص فهذا وما يقول هو نظير هذا بعد بياننا المراد والمتمثل فيه يظهر

و معلولیت (الف) و با ظهور و خفا و تشأن و تجلی (ب) متکثر میشود و تکثر لازم و حتمی تأثیر و تأثر است وجود بنا بر علیت و معلولیت بدون شك دارای مراتبی است چون قهراً و ساطعی بین حق و اشیاء حاصل میشود برای آنکه اول صادر از حق امکان ندارد تکافؤ و تساوی در مرتبه نسبت بحق داشته باشد صدور فیض از علت مستلزم انحطاط وجود از مقام اطلاق است و تا وجود تجلی ننماید بصرافت ذات خود باقیست و تساوی در مرتبه قهراً ناقض و مبطل حدیث علیت و معلولیت است و هر موجودی که از مقام وجوبی انحطاط داشته باشد قهراً ماهیت دارد و دارای تعین است (ج) البته وجود هر چه بحق نزدیکتر باشد کاملتر و هر چه از مبده فیض دورتر باشد امتزاج آن با اعدام بیشتر خواهد بود تا رسد بشیئی که قوه الوجود باشد نه فعلیت هستی.

حقیقت حق بحسب وجود و کمالات وجودی نامتناهی است ولی ممکنات دارای حد و نهایت میباشند. صدور فیض از جاعل بطریق رشح و ظهور است نه آنکه تنزل وجود ملازم با انحطاط وجود علت از مقام خود باشد چون امکان ندارد علت از مقام خود متنزل شود ولی چون علت العلل واجد همه‌ی کمالات است بنحو اعلی و اتم قهراً فیض وجود از او ساری در غیر میشود عده‌ای از علیت و معلولیت و سنخیت بین علت و معلول تولید فهمیده‌اند و بین سنخیت تولیدی و اصل سنخیت بین علت و معلول خلط کرده‌اند. شیخ احسانی در جمیع این موارد بواسطه‌ی وارد نبودن بهائی فلسفی دچار اشتباهات بزرگی شده‌است اکثر اشکالات او واهی و خارج از اسلوب کلام علمی است لذا ما در طی این تعلیقات متعرض کلمات او نشده‌ایم

الف - بنا بر طریقه‌ی حکما چون میسائی فلسفه ناسطر بتحقق علیت و معلولیت است خصوصاً بنا بر تباین در وجود و یا قول به اصالت ماهیت.

ب - بنا بر عقیده‌ی عرفای شامخین.

ج - اینکه صدر المتألهین و آقا علی مدرس و حکیم سبزواری به تبع شیخ الاشراف از عقول و نفوس ماهیت را نفی نموده‌اند درست نیست و دلیل و برهانی هم برای مطلب خود ذکر نکرده‌اند لذا عرفای شامخین فرموده‌اند: عین ثابت ممکن محو نمیشود و وجود هر چه کامل باشد اگر متصف بمعلولیت گردد باید صرف ربط بعلمت خود باشد چنین وجودی محدود و صاحب ماهیت خواهد بود سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

اندفاعه «فتدبر».

فاول الصوادر (۱) عنه تعالى يجب أن يكون أجل الموجودات بعده، وهو الوجود الابداعي الذي لا امکان له، الاما صار محتججاً بالوجوب الاول وهو

۱- جميع حكماء متفقند كه اول صادر از حق بايد موجود مجرد تام و اشرف كائنات در قوس نزول باشد (الف) مصنف علامه در اسفار (ب) و ساير كتب خود مثل تعليقات بر حكمت الاشراف و شواهد و مبده و معاد اين مطلب را بطور كامل تحقيق کرده است همهى حكما اين مطلب را تصديق دارند خواجه طوسى و حكيم قدوسى اين مطلب را بديهى دانسته (ج) در اين كه از واحد من جميع الجهات و الحثيات بيش از يك چيز صادر نميشود محققان از عرفاهم معتقد و باين اصل عظيم معتقدولى آنها صادر اول را وجود منبسط مى دانند نه عقل اول لذا صدر الدين قونوى در كتاب مفتاح (د) گفته است : «والحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه الا الواحد ، لاستحالة اظهار الواحد و ايجاده من كونه واحداً ، ما عوا اكثر من واحد ؛ لكن ذلك الواحد عندنا الوجود العام المفاض على اعيان المكونات ، وجد منها و ما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده مشترك بين القلم الاعلى الذى هو اول موجود المسمى أيضاً بالعقل الاول و بين ساير الموجودات» عرفاً بواسطه دلايلى كه در كتب خود ذكر کرده اند مفاض بالذات وجود منبسط را ميدانند كه بالذات تعدد و تكثر ندارد و بواسطه قواىل متكثر ميشود و چون عقل اول محدود است و تلتطخ با ماهيت دارد مناسب نيست كه صادر از حق شود وليكن از آنجائيكه عقل اول واجد جميع نشئات وجوديست و همهى كمالات موجودات را در بردارد و بالاجمال كل الاشياء است فرقى با وجود*

الف - قيد قوس نزول براى آنستكه حقيقت محمديه «ص» در قوس نزولى اگر چه عقل اول است ولى بحسب قوس صعودى عقل اول حسنه اى از حسنات او ميباشد .

ب- در اسفار اربعه با بحث امور عامه چاپ سنكى طهران ص ۱۶۱ فصل ۸۴ « فى ان البسيط الذى لا تركيب فيه لا يكون علة لشيئين بينهما معنى بالطبع » در الهيات اسفار چاپ سنكى صفحه ۱۵۵ « فى أن أول ما يصدر عن الحق يجب أن يكون أمراً واحداً » در تعليقات بر حكمت الاشراف چاپ سنكى طهران ص ۳۱۴ « ان البسيط الذى لا تركيب فيه لا يكون علة لشيئين » در جميع اين كتب از اعتراضات اصحاب خناس مثل امام فخر و ديكران بطور تفصيل جواب داده است .

ج - خواجه نصير الدين «ره» در جزء سوم شرح اشارات « چاپ جديد طهران ۱۳۷۹ هـ ق ص ۱۲۲ » در بيان كلام شيخ فلاسفه اسلام گفته است : «يريد بيان أن الواحد الحقيقى لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئاً واحداً و كان » هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه و انما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية»

د - مصباح الانس « چاپ سنكى طهران ۱۳۲۳ هـ ق ص ۶۹ »

عالم الامر الالهی ولا یسع فیہ الا الارواح القادسة علی تفاوتها فی القرب من الذات الاحدیة ، لانها بمنزلة الاضواء الالهیة ، والعبارة عن جملتها روح القدس ، لانها ک شخص واحد وهی لیست من العالم ولا واقعة تحت قول «کن» لانها نفس الامر والقول، وبعدها مرتبة النفوس علی درجاتها ، ثم الطبايع والصور علی مراتبها، ثم بسایط الاجسام واحد بعد واحد، الی المادة الاخیره التي شأنها القبول والاستعداد، وهی النهاية فی البخسة والظلمة

* منبسط ندارد مگر باجمال وتفصیل وروی همین جهت برخی از ابناء توحید و تحقیق جمع بین این دو قول کرده‌اند برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود باساس التوحید در قاعده‌ی الواحد تألیف حکیم محقق و عارف کامل باذل مرحول آقا میرزا مهدی آشتیانی و قدس الله روحه، بر قاعده‌ی الواحد بعضی از غیر ارباب تحقیق که فهم عمیق مسائل مهم فلسفی را نداشته‌اند مثل غزالی و فخر رازی اشکالاتی بر این قاعده نموده‌اند که خیلی سست و بی اساس است (الف) .

شیخ الاشراف در حکمت الاشراف (ب) قاعده را این نحو بیان نموده است : ولا یجوز ان یحصل من نور الانوار نور و غیر نور من الظلمات کان جوهرها اوهیئتها ، فیکون اقتضاء النور غیر اقتضاء الظلمة ، فذاته یصیر مرکبة مما یوجب النور و یوجب الظلمة و قد تبین لك استحالة، حقیقت حق اول بسیط از جمیع جهات و نور صرف است چنین حقیقتی که هیچ تکثر ندارد ممکن نیست علت از برای دو موجود «چه نور و چه ظلمت» گردد چون صریح ذات حق علت اشیاست و ذات او مبدء صدور موجوداتست و ذاتش منحل بعلمت و امری دیگر نمی‌شود اگر چنین وجودی مبدء دو موجود شود باید دو جهت اقتضاء و دو مبدء صدور در وجودش تحقق داشته باشد؛ چون وجود هر علت فیاض وجود معلول، دارای خصوصیتی است که بواسطه‌ی آن معلول از وی صادر می‌شود و اگر این طور نباشد لازم آید صدور هر چیزی از هر چیزی . از این خصوصیت بوجوب سابق بر وجود معلول نیز در افواه و السنه‌ی حکمای الهی تعبیر شده است. اگر ذاتی مبدء صدور و چیز باشد در عرض یکدیگر، لازم آید که آن ذات بسیط از جمیع جهات و حیثیات نباشد. صدور اکثر از واحد از حق تعالی بواسطه‌ی اعتبارات *

الف - برای بحث کامل تردد این مسأله رجوع شود بکتاب «اساس التوحید در قاعده‌ی الواحد» از انتشارات دانشگاه طهران تألیف مرحوم حکیم محقق و فلیسوف اعظم آقا میرزا مهدی آشتیانی «قده»

ب - شرح حکمت الاشراف چاپ سنجی طهران ص ۳۱۴ . الهیات بالمعنی الاخص اسفار

وبما قلنا : إن الترتب في المراتب النزولية بطريق العكس و عكس العكس بالغاً ما بلغ ظهر ما قال : إن أول الصوادير يجب أن يكون أجل الموجودات. قوله : و هو الوجود الابداعي . وهو أيضاً ظاهر لان الأوليّة ينا في المسبوقية في سلسلة النزول «وهذا» معنى الابداع ، والوجود الابداعي لا يكون ناقصاً حقاً و عالمه عالم التام و ليس له حالة منظره ولا إمكان له إمكاناً واقعياً لانه ليس له شيء بالامكان ولا يكون خالياً في نفس الامر عما يكون جازماً له وخلقوه عما يجوز له كان بحسب المرتبة وما لا يكون له بحسب نفس الامر هو كمال لا يمكن له بل هو للواجب خاصة و وجوده بنحو تام في مرتبة تحققه هو المراد من انجبار امكانه واحتجابه لانه ليس في الواقع لمعنى الامكان فيه أثر. وقوله: وهي ليست من العالم ولا داخله تحت قول كن. لان العالم من متعلقات الامر هنا وهي نفس الامر لا غير والامر هو المشية خلق الله العالم بالمشية (۱) والمشية بنفسها ومعنى هذه العبارة اي المشية بنفسها إما ان المشية

«و شروط مختلف نظير تعدد آلات و قوايل میباشد برهان بر عدم جواز صدور كثير از واحد حق مطلق جميع اقسامی را که شیخ الاشراف در برهان مذکور فرض نموده است : «صدور نور و ظلمت یا دو نور و یاد و ظلمت» نفی مینماید و بطور مطلق در درجهی اول اکثر از يك وجود نورانی مجرد تام «عقل اول» از حق صادر نمیشود نتیجی برهان این میشود که حقایق وجود بترتیب از حق اول صادر شود و علی ترتیب الاشراف فالاشرف ، حصول کثرت ناشی از تنزل وجود از سماء اطلاق بارض تقبید است . وجود وسائط وجود خود بخود ضعیف میشود تا برسد بماده و هیولا که باصطلاح اهل تحصیل در صف نعال وجود واقع شده است .

۱- وجود دارای حقیقت واحد و مراتب مقول بتشکیک است وحدت وجود نظیر وحدت مفاهیم و ماهیات مثل وحدت نوعی و جنسی و نسبی و عددی نمی باشد بلکه وحدت اطلاقیست لذا اصل وجود صرف و منزّه از حدود و ماهیات و سریان در غیر واتحاد با اشیاست وبالذات احاطه ی قیومی نسبت به همه ی موجودات متکثره دارد و ماهیات منبعث از تجلیات متعدد و متفنن این وجود میباشد خاتم اوصیاء و سرور اولیاء علیه الاف التحية والثناء فرموده است : و کل شیء منها بكل شیء محیط و المحيط بما احاط منها هو الله الاحد الصمد و در صحیفه ی ملکوتی وارد است : «و هو معکم اینما کنتم» مقصود از احاطه ، احاطه ی قیومیست نه احاطه ی سریانى که شأن فعل اطلاقی حق میباشد از این جهت حق نسبت*

موجوده بنفسها و اما خلق الله المشية بنفسها و اما خلق بنفسها و المراد هو الثاني لان المشية

بهمه‌ی اشياء تساوی دارد و این تساوی از قبیل تساوی فعل اطلاق و مشیت ساریه‌ی او نمی‌باشد. منشأ وجدان حق همه‌ی حقایق وجودیه را همان صرافت وجودی و استقلال او می‌باشد و معیت سریان‌ی منافی با صرافت تمام ذات و دارا بودن همه‌ی تحصیلات و فعلیات می‌باشد، خفای تام حق بحسب ذات و بینونت او با اشياء مصداق اسم باطن و ظهور سریان‌ی و فعلی او در اشياء ملاک اسم ظاهراست.

فعل اطلاق حق ساری در جمیع ذرات و حق بحسب این فعل یکنوع دیگر از تساوی را دارا می‌باشد از این فعل اطلاق تعبیر بوجود عام امکانی و وجود منبسط و فیض مقدس و نسبت سوائیه و رحمت واسعه و وجهه‌ی الله و قیومیت مطلقه و اراده و مشیت فعلیه (الف) و عرش هویت محمدیه (س) و علویه (ع) و مقام استوی و کلمه‌ی کن و برزخ البرازخ و ابداع و نفس رحمانی و حق مخلوق به و حق ثانی و اضافی و صنع (ب) شده است این فعل اطلاق که محققان از عرفاء آن را اول سادرا از حق می‌دانند باعتبار مقام اطلاق و لا بشرطی یعنی لا بشرط از اتحاد با موجودات و سریان در آنها نسبتش بهمه‌ی موجودات متساوی است و چون اطلاق و سریان قید آن می‌باشد در مقام تحصیل ماهیات و اعیان ثابتة بصورت بشرط شیء جلوه‌گر میشود و هر لحظه بشکلی بت عیار درآمد؛ دل برد و نهان شده این وجود بحسب کمال همه‌ی وجودات بنحو کثرت در وحدت و وحدت در کثرت می‌باشد.

قال بعض البارعين في العلوم العقلية والنقلية «سيد الاساطين ورئيس الملة والدين مدظله السامي»: في رسالة مصباح الهداية اول ما انفلق الصبح الازل وتجلى على الآخر بعد الاول و خرق أسنار الاسرار هو المشية المطلقة والظهور الغير المتمين التي يبرع عنها تارة بالفيض المقدس لتقددها عن الامكان ولواحقه و الكثرة و توابعها ، و اخرى بالوجود المنبسط لا نبساطها على هيا كل سموات الارواح و اراضى الاشباح و تارة بالنفس الرحمانى و النفخ الربوبى و بمقام الرحمانية و الرحيمية ، و بمقام القيومية ، و بحضرة العماء و بالحجاب الاقرب و بالهيولى الاولى و البرزخية الكبرى و بمقام التدلى و بمقام أو ادنى ، و ان كان ذلك المقام عندنا غيرها بل ذلك ليس بمقام اصلا و بمقام «المحمدية (س) و العلوية (ع) الى غير ذلك من الاصطلاحات و العبارات و الاشارات حسب المراتب و المقامات. و قال أيضاً «دام ظله العالی»: « ان للمشية المطلقة مقامين ، مقام اللاتين و الوحدة لا الظهور بالوحدة و مقام الكثرة»

الف - صفوان بن يحيى از حضرت رضا «ع» نقل کرده است، « فارادته احداته » از حضرت صادق «عليه السلام» نقل شده است، « ان الله خلق الاشياء بالمشية و المشية بنفسها . »
ب - از حضرت رضا صلوات الله عليه منقول است، « خلق الله الصنع و خلق الاشياء بالصنع »

لیست بالمشیه والاتسلسلت ولا یلزم من هذا ان لا یكون مستغنیة الذات حتی یلزم أن یكون واجب الوجود محتاجاً فی فاعلیته الی شیء لا یكون منه وهذا فاسد بالضرورة لا یشك فیہ أحد؛ بل المقصود أن حصولها من الواجب وتحققها لیس بتوسط مشیه اخرى بل بالانوسط فهی مخلوقة بالمعنی العالم وواسطة لسائر المخلوقات وان لم یکن من عالم الخلق القسیم للامر والمخلوقیة هنا أيضاً بطریق الفیض لا بخروج شیء من الخالق حتی یلزم الولادة او شیء آخر من الشناعة و موجودات هذا العالم هی الارواح القادسة والمشیة والارادة واحد بالذات ومختلفة بالاعتبار اذا تعلق بالوجود یقال بالمشیه واذا تعلق بالماهیه یقال بالارادة وهما بعد العلم وبعدهما التقدير وبعده القضاء والامضاء والکمال فعل الله و باعتبار اختلاف المتعلق یختلف الاسامی فان تعلق بالحدود قیل: بالتقدير وان تعلق بالاتمام قیل: قضاء وان تعلق باخراجه مع الاسباب والعلل مشروطاً فهو الامضاء وقوله: وهی لیست من العالم. ای العالم الذی هو ماسوی ویطلق ماسوی علی ما یبقی باقیائه تعالی وهی تبقى ببقاء ولا یقال علیها ما سوی بحسب اصطلاحهم وبعده العلم بالمراد لا یحسن تضييع الوقت فی البحث والایراد متمسکاً بظاهر اللفظ وبعدها مرتبة النفوس علی درجاتها كما یدل الفاء وصیغة المضارع فی فیكون، فیكون هو المراد من العالم .

ثم یترقى الوجود منها بالتلطیف والتکمیل راجعاً الی ما نزل منه عایداً الی ما بدء منه بتیهیح المواد وتحریک الاجساد واحداث الحرارة المهبیجة السماویة فی الاسطقات من تداویر النیرات الموجبة لنشو النبات بعد الجماد وسیاقه المركبات الی درجة قبول الحیوة وتشویق النفوس الی أن یبلغ درجة العقل المستفاد الراجعة الی الله الجواد .

هذا بیان لصعود الوجود بعد النزول وکیفیه تحققه. وأما المعدله وقد قلنا سابقاً: إن النزول بطریق الفیض لا یسلب شیء من مرتبته بأن ینخرج من مرتبته

والنعمین بصورة الخلق والامر، وهی بمقامها الاول مرتبطة بحضرة النیب ای الفیض الاقدس ولا ظهور لها بذلك المقام وبقامها الثانی ظهور کل الاشیاء بل هی الاشیاء کلها اولاً و آخراً وظاهراً وباطناً، هذا کلامه «مدظله» ذکرته تیمناً بافادته و تذکراً باضائته .

فصارت خالیة ودخلت « ودخل-خل » فی مرتبة اخرى فكانت « فکان-خل » فی کل آن فی مرتبة اخرى غير مرتبة كانت « کان-خل » فیها قبل هذا الآن بل ما كان فی المرتبة السابقة لا ينقص ولا يزیل هو ولا شیء عن هذه المرتبة و مع هذا يتحقق مشا كله فی مرتبة بعدها و هكذا من الثانية إلى الثالثة إلى آخر النزول ، ففي المراتب النزولیة ما فی المرتبة السابقة الاشراف باق عند تحقق اللاحق بحاله بشخصه و فی الصعود أيضاً ما فی المرتبة السابقة الاخص باق عند تحقق اللاحق الاشراف لكن لا بشخصه « فتدبر »

والمراد بالرجوع إلى ما نزل منه كون كل مقام صعود إليه فی القوس الصعودی مقابلاً لما هو بمعناه فی القوس النزولی فحصل من القوسین دائرة و آخر مرتبة النزول كان الهیولی التي هی النهاية فی الخسة و سببه هو الامکان المنصور فی العقل ولاستعدادها بنفسها تستحق الفيض وهو الجسمیة المشتركة و بها تستدعی الفيض الاكمل من الاوّل وهو النوعیة فیفيض من المبدء فحصل الاجسام العنصریة بسيطة علی ظاهر مذهب المشاء و بواسطة الاشعة الكوكبیة حصل فی العناصر الامتزاج التام و الناقص و الاتم و حصل التركیبات الثلاثة الجمادیة و النباتیة و الحيوانیة و من مراتبها الانسانیة القابلة للبلوغ إلى درجة العقل المستفاد و الرجوع إلى حضرت الجواد و بامداده تبقى الاستمداد و الامکان لازم فلا تغفل .

فانظر الى حكمة المبدع كيف ابدع الأشياء و أنشأ الكوان من الاشراف فالاشرف ، فابدع اولاً أنواراً قدسية و عقولاً فعالة تجلی بها تجلی لها-خل ، و القی فیها مثاله فاطهر منها أفعاله (۱) و اخترع بتوسطها أجساماً کریمة کر و یة صافیة نيرة و ذوات

۱ - 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 و الاستعداد فتجلی لها ربها فاشرقت فظالمها فتللات القی فی هویتها مثاله ، و اظهر عنها أفعاله ، فجعل الانسان ذات نفس ناطقة ، فان زکیها بالعلم فقد شابهت جواهر أوائل عللها ، و اذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد و قد شارکت بها السبع »

نفوس حیوانیه دایمه الحركات تقربا الى الله وعبودية وعبودیت-خل، له وحمليها
فی سفینه ذات ألواح ودرجاریة فی بحر القضاء و القدر بسم الله مجریها و
مرسیرها والی ربك عنقهاها .

فانظر بنظر الاعتبار الى الحكمة المبدع الخالق و كيفية إبداعه الاشياء و
إنشائه الاكوان فان إنشائه الاشياء كان بطریق الفيض الاشراف فالاشرف لان الفيض
لا يكون الا كذا وما هو المبدع غير مسبوق بالقضاء لان خروج الشی عن دار القضاء
لغاية الامضاء يكون بمعدات و أسباب متسلسل فلا يجوز أن يكون المبدع الاقل
اجساماً مطلقاً و لانفوساً بل هما بعده و وجودهما بنحو يعرف بمدلول قوله تعالی فیكون

«الشداد» مراد از عالم ماسوی الله یا ما یعلم به الله است وجه تسمیه آن بعلوی باعتبار علو و ترفع
آن از ماده جسمانیه است یا وجه تسمیه آن بعلوی باعتبار ترفع آن عالم از اذهان موجودات
این عالم است و عالم علوی از افهام خلایق مستور است اگر چه بشر بحسب فطرت متوجه
بآن عالم است و بالذات ، نیل بآن عالم را طالب است. عالم علوی موطن اصلی و غایت
وجودی افراد انسان است و انسان بواسطه سیئه‌ای که از آدم ابوالبشر سرزده است باین
نشأه ببوط نموده است مراد از صورت در کلام امام همام صورت مقابل ماده نیست تا آنکه صور الهیه
محتاج بماده باشند بلکه مطلق فعلیت را بوجهی حکما صورت میدانند و هر صورت مجرد
بری از ماده و معرا از قوه و استعداد است و چون چنین موجودی در حصول و تحقق احتیاج
بماده و زمان ندارد و صرف امکان ذاتی کافی از برای صدور از علة العلل میباشد بصرف
تجلی حق ظاهر میشود و چون فیض وجود از عالی باید بدانی برسد و عقل اول راند بر
عقل دوم * ماهی از سرگنده گردد نی زدم موجودات ماوراء این عالم و سابط فیض و مجلای
ظهور فیض وجود حقتند و افعال حق از مشکوة وجود آنها بکائنات میرسد. در بین موجودات
این عالم انسان اگر چه در ابتدای وجودی عین اجسام و مواد است ولی بواسطه استعداد
مظهریت جمیع اسماء از این عالم مرور نموده و بتحوالات ذاتی متصل بعالم مثال و از
عالم مثال بعالم عقل سفر مینماید و بالاخره از عقل لاحق می شود و چه بسا بحسب سعه
و قوت وجودی از عقل کاملتر گردد چون غایت وجودی انسان فناء فی الله و بقاء باوست (الف)

الف - بهمین نکته در کلام عارف رومی اشاره شده است :

تا بر آرم چون ملائک بال و پر	ببار دیگر من بمیرم از بشر
آن چه اندر و هم ناید آن شوم	بار دیگر از ملک پران شوم
گویدم انما الیه راجعون	بس عدم کردم عدم چون ارغنون

فكان موجوداً متدرجاً فهم وعقل ونور. وقوله: فابدع اولاً. أى غير مسبوق فان هذا لازم الابداع وتوضيح له لان الابداع خلق شىء لامن شىء و هذا الخلق بطريق التجلى والقاء المنان و اظهار الافعال منه لايخرج شىء منه واخترع أى خلق أجساماً كريمة إلى آخره . او كروية و على الاقل أى أجرام الكواكب ذا النفوس الحيوانية « و نفوسها الحيوانية - خ ل » دائمة الحركات تقرباً الى الله عبودية له و لا يعصون ما امر الله و حملها فى سفينة ذات ألواح و دسر محدد الجهات و تلك البروج جارية فى بحر القضاء بحكم محتوم والقدر بحكم مرسوم لا يدري أحد من أين والى أين، إلا مدبرها « بسم الله مجريها » اى مجرى السفينة ومرسبها ، والى ربك منها امور جميع الخلايق من الممكنات، الجواهر والاعراض فى الدنيا و الاخرة إلى « حكمة - د ط » قدره وقضائه فيهم .

و جعلها مختلفة فى الحركات و نسب أضواء النيسرات المعدة لنشو الكائنات، ثم خلق هيولى العناصر التى هى اخس الممكنات وهى نهاية تدبير الامر فانه يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه بتكوين الجماد من تعديل العناصر والاركان ثم النبات من صفوها ثم الحيوان ثم الانسان و اذا استكمل بالعلم والكمال بلغ الى درجة العقل الفعال فيه وقف تدبير الخير والجود واتصل باوله آخر دائرة الوجود (١) وانه مفيض الخير والجود

١- وجود در مقام نزول و صعود دايره اى را بحسب معنى تشكيك ميدهد ، وجود بعد از تنزل از مقام وجوبى و سرى بان در ماهيات و اعيان ثابتة از عقل مجرد شروع نموده بماده و هيولى ختم ميشود وجود در مقام تنزل هر چه از مبدء جود دور ميشود ضعيف تر ميگردد لذا اهل معرفت گفته اند : « فيبتدى الوجود من الاشرف فالاشرف الى أن ينتهى الى مالا أخس منه فى الامكان ولاضعف . »

قوس نزولى بهيولای اولی ختم ميشود و از هيولای اولی كه أخس كائنات است شروع نموده بعقل مجرد تمام می گردد از این قاعده تعبیر بامكان أخس نموده اند كما اينكه بقاعدهی اولی امکان اشرف اطلاق نموده اند « فلا يزال الوجود يترقى من الارذل الى الافضل الى أن ينتهى الى مالا أفضل منه » نزول بر طبق صعود است و هما نظوريك در حرکت محسوس طفره محال است در نظام وجود نیز محال است و فيض وجود در مقام تنزل و قوس نزول هر موجوديكه امکان تحقق داشته باشد ناچار فيض وجود بآن خواهد رسيد روى همین اصل، وجود*

والواجب تعالی جعل الافلاك بل الكائنات مختلفة في الحركات الصعودیة
الجوهریة ورجوعها الیه بسبب القوة والضعف والنوریة و كذا فی النزول عن جواره
والبعد منه بمقتضى ماهیتهم و عینهم الثبوتیة والتماسهم واستدعائهم عن الواجب
الوجود علی وفق الثبوت المناسب لتألیفهم وما ینتم به وهذا النحو من الجعل لا ینافی

موجودات مجردة از عقول و ارواح طولی و عرضی و موجودات برزخی و مثالی ثابت میشود و در
قوس صعود نیز وجود از ماده شروع مینماید و بعقل ختم میشود فرقی که هست قوس نزول
مقام جمع وجود و قوس صعود مقام فرق و تفصیل وجود است و وجودیکه ببدایت خود رجوع
نماید کامل تر خواهد بود .

وجود چه در مقام صعود و چه در مقام نزول هر چه از مبده وجود دورتر باشد ناقصتر
و هر چه بحق نزدیکتر باشد کاملتر و بوحده و بساطت و جمعیت و غناء نزدیکتر و از اختلاف و
ترکیب دورتر خواهد بود. کاملترین موجودات عقل اول و بعد سایر عقول بنا بر اختلاف درجات
و مراتب وجودی آنها میباشد. عقول مجردة مطلقاً احتیاج بأمری غیر حقیقت حق و فاعل مطلق
ندارند و از ترکیب معرا هستند .

نفوس ناطقه اگر چه بالذات تجرد و تروحند دارند و فقط بحسب فعل محتاج
بماده اند ولی باعتبار اتحاد با بدن مرکبند و مادامی که در این نشأ هستند متصف بصفات
اجسام و موادند. آنزل مراتب وجود هیولای اولی میباشد. هیولی قوه جمیع فعلیات است و
دائماً متلبس بصورت‌های گوناگون میگردد اول تحصیلیه که هیولی بخود میگردد تحصیل
جسمیست. جسم بعد از تحولات قبول صورت نباتی نموده و بعد از طی مراحل نباتی و استیفای
جمیع حدود مربوط به نبات، حیوان و دارای قوای ظاهری و باطنی مربوط بحیوان شده
و از مرحله حیوانی مرور نموده انسان میشود. حیوان بمجرد تحصیل قوه خیال موجودی
اخروی و مجرد از ماده میگردد این خود مرحله اول رجوع ببدایت وجود است. انسان بواسطه
پیدایش عقل مجرد متصل بعقل و متحد با موجود معنوی مجرد میگردد این است که سال
از طریق برزخ محقق میشود. پاره‌ای از افراد انسان از عقل فعال تجاوز نموده و بلا واسطه
محشور با حق میشوند .

«فالوجود ابتداء فکان عقلاً ثم نفساً ثم صورة ثم مادة و باعتبار آخر فکان عقلاً ثم
برزخاً ثم نفساً ثم صورة ثم مادة، فسار متعاضداً كأنه دار علی نفسه جسماً مصوراً ثم نباتاً ثم
حیواناً ثم انساناً ذاعقل فابتداء الوجود من العقل وانتهى الى العقل . كما بدئکم تمودون ،
كما بدئنا أول خلق نعیده»

العدل بل یصححه وأضواء النیرات أى أشعة الكواكب المعدّة لنشو الكائنات لان
بالاشعة و وصولها بالعناصر بعد حصول الهیولی و تمام التدبیر تلطفت و تعدّلت (۱) و
امتزجت و حصلت أجسام مرکبة فصارت مستعدّة لافاضة الکمال و رجوعها إلى الحق
المتعال علی قدر الحال من اللطافة و لها مراتب فاؤل مرتبة التعديل من العناصر
والارکان يتکون الجماد ثم بتعديل آخر يحصل من صفوها النبات ثم الحيوان ثم
الانسان؛ و اذا استکمل ای ذکا نفسه بالعلم والعمل شابه العقل و بلغ إلى درجة العقل
الفعال وهو مقام قاب قوسین، لانه نزل منه و صعد إليه ، بقوسین فيه و وقف أى تم

۱- درمباحث نفس اسفار (الف) گوید: «واعلم ان عناية البارئ جل اسمه لما افادت
جميع ما يمكن ايجادها بالفیض الاقدس علی ترتیب الاشرف فالاشرف حتى بلغ إلى أدنى
البساط و أعسها منزلة ولم یجز فی عناية البارئ و قوف الافادة علی حد لا يتجاوز فبقی امکان وجود
امور غیر منتهایة فی حد القوة من غیر ان یخرج من القوة إلى الفعل. و كانت المواد الجسمانية
وان تناهت فی الاطلاق و الكثافة و البرودة غیر مطمئنة عن قبول الاستکمال بتأثیر مبدئه فعال
کناثیر اشعة الکواکب سیما الشمس فی التلطیف و التعديل لیصیر باکتسابها نضجاً و اعتدالاً (ب)
مادة للاغذية و الاقوات و قوة منفعة لتوليد الكائنات متهبأة لقبول النشو و الحیوة بصور یترتب
عليها آثار الحکمة و العناية کالحيوان و النبات بعد ایفاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من
سائر المرکبات و قواها. و قد مر السبب اللمی فی کون الاخس قابلاً لما هو اشرف اذا الممكن
لم یخلق هباءً عبثاً بل لان یكون عايداً إلى غايتها الاصلية فالعناصر انما خلقت لقبول الحیوة
والروح فاول ما قبلت من آثار الحیوة؛ حیوة التغذية و النشو و النماء و التوليد ثم حیوة
الحس و الحركة ثم حیوة العلم و التميز»

الف - الاسفار الاربعة چاپ طهران ۱۲۸۲ هـ ق سفر نفس ص ۱

ب - در کتاب الشواهد الربوبیه « چاپ طهران ۱۲۸۶ هـ ق ص ۱۲۵ » گوید: «لما كانت
هناية الله غير واقعة الى حد و كانت سلسلة البساط منتهية فی النزول إلى أقصاها و هي المادة الاولى
فاقتضت انشاء المرکبات الجزئية القابلة للديمومية النوعية و أبدعت منها نفوساً قابلة للديمومية
الشخصية فی النشاء الثانية.»

از عبارات شواهد معلوم میشود که جواب «لما» در اسفار حذف شده است و یا آنکه ناسخ
اشتباهاً حذف کرده است. بنا بر این احتیاج بتوجیحات باردهی حکیم محشی «محقق سبزواری قدس»
در حاشیهی اسفار نیست.

فیض صعودی فی مقابل النزولی من حریم العقل ، ووقف لتمام الدائرة ، وإن كان
« فوق كل ذي علم عليم » (۱) وهو العزيز الحكيم (۲).

۱ - تاریخ استنساخ این نسخه را کاتب این نحو نوشته است : « قد وقع الفراغ
من كناية هذا الكتاب المستطاب بعون الملك الوهاب في يد تراب اقدام الطلاب محمد
رضا التبریزی فی دار السلطنة اصفهان فی اواسط شهر رمضان فی سنة ۱۲۵۵ » .

۲ - در نسخه‌ی کتابخانه‌ی مرکزی طهران بعد از عبارت « فوق كل ذي علم عليم »
قبل از « وهو العزيز الحكيم » این عبارت موجود است : « و بعد مرتبة عين اليقين وحق
اليقين مراتب كثيرة لا يقف الى حد و هو العزيز الحكيم » ظاهراً این عبارت ساقط شده
است و جزء کلام شارح علامه قدس است .

در آخر نسخه‌ی کتابخانه‌ی مرکزی دانشکاه طهران « د - ط » چنین نوشته شده
است : « تمت الكتاب بعون الملك الوهاب في يوم الجمعة تاسع شهر جمادى الثاني من شهر سنة ۱۲۵۵ هـ
ق ، از قرار معلوم این نسخه و نسخه آستان قدس که نسبتاً کم غلط تراست در یکسال و در
زمان حیوة شارح علامه قدس نوشته شده است چون فوت شارح در سال « ۱۲۶۴ هـ ق » اتفاق
افتاده است .

روز پانزدهم شهر محرم الحرام ۱۳۸۳ هجری قمری مطابق با ۱۸ خرداد ۱۳۴۲
هجری شمسی از تحریر حواشی این کتاب و شرح رساله‌ی المشاعر در شهر مقدس مشهد
در جوار حضرت ولی الله اعظم « رحمت واسعه الهیه و حجت بالغه حق ، سلطان المنشآتین
وبرهان الدعوتین ، علی بن موسی الرضا علیهما السلام فراغت حاصل شد .

« رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا و لآخِوَانِنَا الَّذِینَ سَبَقُونَا بِالْإِیْمَانِ ، وَ لَا تَجْعَلْ فِی قُلُوبِنَا
غِلًّا لِلَّذِینَ آمَنُوا ، رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِیمٌ . »

و انا العبد المفتخر بالانتساب الى أهل بيت النبوة و السفارة « عليهم السلام »

خلال الدین آسیا

مشهد مقدس رضوی «ع» ۱۵ محرم ۱۳۸۳

فهرس مطالب كتاب

شرح رسالهى المشاعر»

صفحه	عنوان
۱	خطبه کتاب و بیان اقسام حمد باصطلاح اهل عرفان
۳	مقدمه‌ی شارح و بیان موضوع له، اسم الله و تحقیق اینکه مقام ذات اسم ندارد
۵	بیان اقسام حکمت و اینکه احاطه بمعارف الهیه در نهایت غموض است
۹	تعریف فلسفه و علم اعلی
۱۰	فاتحه در تحقیق مفهوم وجود و احکام آن
۱۶	مشر اول. در بیان آنکه وجود غنی از تعریف و توصیف است و بیان نفی جنس و فصل از وجود
۲۱	مشر دوم. در بیان کیفیت شمول وجود و سر بیان هستی در مفاهیم و ماهیات
۲۸	مشر سوم. در بیان تحقق و خارجیت وجود و اینکه وجود امر عینی و خارجیت
۳۳	کیفیت تحقق وجود و نقل کلمات «صدر المتألهین» از سایر مصنفات او
۴۱	بیان دلیل دوم اصالت وجود و نقل کلمات اعلام در این باب
۴۱	بیان برهان سوم بر اصالت وجود
۴۴	ذکر دلیل سوم بر اصالت وجود
۵۱	ذکر ادله‌ی اصالت وجود «دلیل چهارم و پنجم»، و نقل کلمات اعلام فن در این مسأله
۵۶	نقل کلمات «بهمنیار» و «شیخ» و سایر اعلام فن و ائمه‌ی حکمت
۶۲	تقریر دلیل ششم بر اصالت وجود و بیان وجوه فرقی بین عارض وجود و عارض ماهیت
۶۲	در بیان آنکه اتصاف ماهیت بوجود اتصاف عقلی و عروض وجود نسبت بماهیت عروض
۶۴	تحلیلیست
۶۴	بیان دلیل هفتم اصالت وجود و ایراد شارح علامه بر شیخ احمد احسانی
۶۸	ذکر دلیل هشتم بر اصالت وجود، نقل کلمات «صدر المتألهین» از فصول عرفانی اسفار
۶۸	مشر چهارم. در دفع شکوک و ایرادات شیخ الاشراف بر اصالت وجود و نقل کلمات
۷۶	«شیخ الرئیس» و سایر اعلام در عدم جواز تشکیک در ذاتیات
۷۷	جواب از اشکال اول «شیخ الاشراف»
۸۱	تقریر جواب دوم «صدر المتألهین» از اشکالات «شیخ الاشراف»
۸۴	جواب اشکال سوم «شیخ الاشراف» بر اصالت وجود و نقل کلام حکمت الاشراف و تعلیقات
۸۹	نقل کلام «شیخ الرئیس» و «علامه‌ی شیرازی» و سایر اعلام فن
۹۱	بیان بساطت مداریل مشتقات و تقریر کلام «محقق شریف» و «علامه‌ی دوانی»

صفحه	عنوان
۹۴	نقل كلمات اعلام وار باب تحقيق در بساطت مدلول مشتق و بيان وجوه فرق بين بساطت لحاظی و بساطت حقیقی
۹۵	ذکر كلمات اساطین فن در بساطت مدلول مشتقات و ذکر دلیل چهارم و شیخ الاشراف، بر اعتباریت وجود و جواب از اشکال او
۹۷	جواب از اشکال پنجم و شیخ الاشراف، و نقل اقوال «خواجه» و «صاحب محاکمات» و حواشی مصنف علامه بر تعلیقات
۱۰۱	نقل كلمات خواجه‌ی طوسی و محقق قیصری و بیان اقسام اتحاد
۱۰۵	ذکر اشکال ششم شیخ الاشراف «قدمه» و نقل کلام سید المدققین و شارح علامه قطب الدین شیرازی
۱۰۹	جواب از اشکال هفتم شیخ الاشراف و نقل کلام شیخ الرئیس و تقریر دلیل بر بساطت وجود
۱۱۳	مشعر پنجم - در کیفیت اتصاف ماهیت بوجود و نقل کلام مصنف علامه از رساله‌ی «اتصاف ماهیت بوجود» و بیان کلام محقق داماد از قبسات
۱۱۷	مناقشه بر كلمات «ملاجلال دوانی» و «سید المدققین» و امام فخر، در کیفیت اتصاف ماهیت بوجود و نقل كلمات محقق قیصری، از مقدمه‌ی فوسوس الحکم
۱۲۱	مناقشه بر كلمات «قاضی سعید قمی» و بیان کیفیت اتصاف حق بصفات کمالیه
۱۲۲	«اشراق حکمی» در بیان آنکه وجود در مقام تحلیل عقلی زائد بر ممکنات و باعتبار حمل ذبیع با ماهیات متحد است
۱۲۴	در بیان فرق بین صفت و عارض و نقل مناقشه‌ی «آخوند ملا اسمعیل اصفهانی» بر فرموده «آخوند نوری» و نقل مناقشه‌ی اعلام بر کلام «آخوند ملا صدرا» و نقل اشکال «آقا میرزا احمد اردکانی» و بیان جواب «آقا علی مدرس» از اشکالات متأخرین «بر ملا صدرا»
۱۳۰	نقل کلام «صاحب اشراق» از حکمت الاشراف و مناقشه بر كلمات حکمت الاشراف
۱۳۵	بیان کیفیت اتصاف ماهیت بوجود و جواب از اشکال قاعده‌ی فرعیه بنا بر مسلک قائلان بر اعتباریت وجود
۱۳۷	نقل کلام «سید مدقق» در جواب از اشکال قاعده‌ی فرعیه
۱۳۸	مشعر سادس - در بیان تخصص و تمیز افراد وجود بنحو جمال و اختصار و نقل كلمات «ملا صدرا» از شواهد و اسفار و تحقیق در اطراف كلمات «صدر المتألهین» و بیان كلمات «شیخ» و سایر اعلام فن حکمت

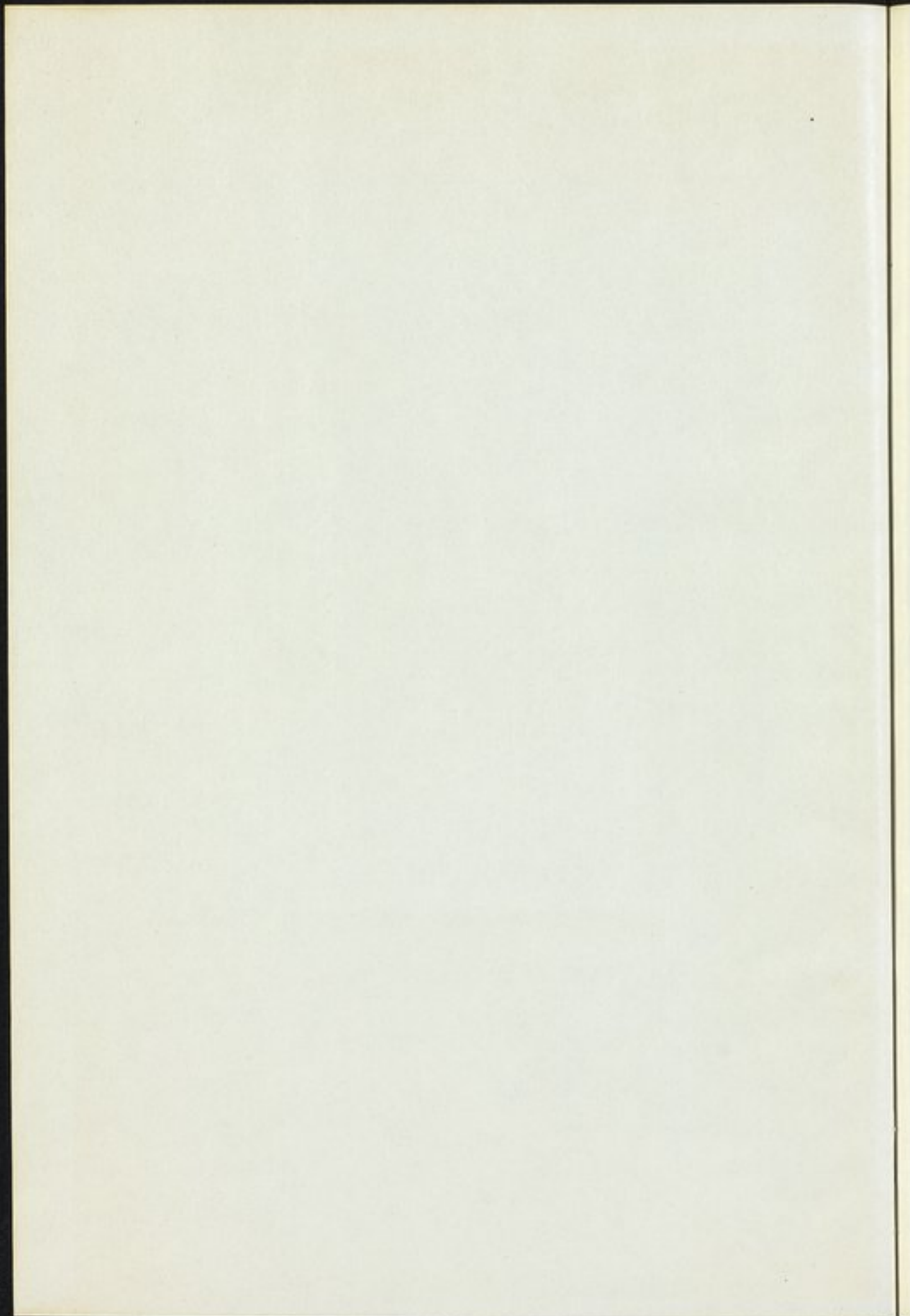
صفحه	عنوان
	بیان اقسام فتح و فرق بین فتح قریب و فتح مبین و فتح مطلق و نقل کلمات اهل توحید
۱۵۰	
۱۵۶	مشعر هفتم- در بیان اقسام جعل و اشکال بر کلمات و شیخ مقتول، و علامه دوانی،
۱۵۸	در بیان ورود اشکالات و مناقشات بنا بر معمولیت ماهیت و اثبات اصالت وجود دلیل دوم- بر اصالت وجود از ناحیهی جعل و نقل کلمات مصنف از اسفار اربعه و سایر کتب او
۱۶۵	
۱۶۷	تقریر دلیل سوم اصالت وجود از ناحیهی جعل
	اشکال چهارم بر معمولیت ماهیت و تقریر آنکه وجود معمول بالذات و ماهیت معمول بالعرض است
۱۷۱	
	دلیل پنجم- بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت از طریق جعل و نقل کلام اسفار و بیان لزوم سفحیت بین علت و معلول
۱۷۳	
	در بیان مراتب وجودات و فرق بین اصل حقیقت وجود «حق» و وجود مطلق «فعل حق» و وجود مقید «اثر حق»
۱۷۷	
	نقل کلمات حکیم بارع و عارف متأله آقا میرزا هاشم رشتی «گیلانی»
۱۷۹	
	دلیل ششم- بر اعتباریت ماهیت و اصالت وجود از طریق جعل و نفی ترکیب بطور مطلق از وجود
۱۸۴	
	دلیل هفتم- بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از راه جعل و نقل کلمات «صدر المتألهین»
۱۹۰	
	دلیل هشتم- بر اصالت وجود از طریق جعل و مناقشه بر دلیل مزبور
۱۹۳	
	مشعر هشتم - در بیان کیفیت جعل و افاضه و اثبات باری و بیان آنکه جاعل موجودات و مبدء کائنات تعدد و تکثر ندارد و نقل کلمات ائمه‌ی عرفان و تقریر آنکه نسبت جاعل به معمول نسبت کامل بناقص و فعلیت بقوه است
۱۹۵	
	منهج اول- در بیان اثبات وجود حق تعالی و وحدت ذات او و نقل کلمات محققان و تحقیق در اطراف کلمات اهل حکمت و معرفت
۲۰۱	
	مشعر دوم از منهج اول- در بیان آنکه حق تعالی از حیث شدت و قوت وجود تنهائی ندارد
۲۱۱	
	مشعر سوم از منهج دوم- در بیان آنکه مبدء وجودات واحداست
۲۲۱	
	مشعر چهارم از منهج دوم- در بیان آنکه خداوند مبدء و غایت جمیع اشیا است
۲۲۸	

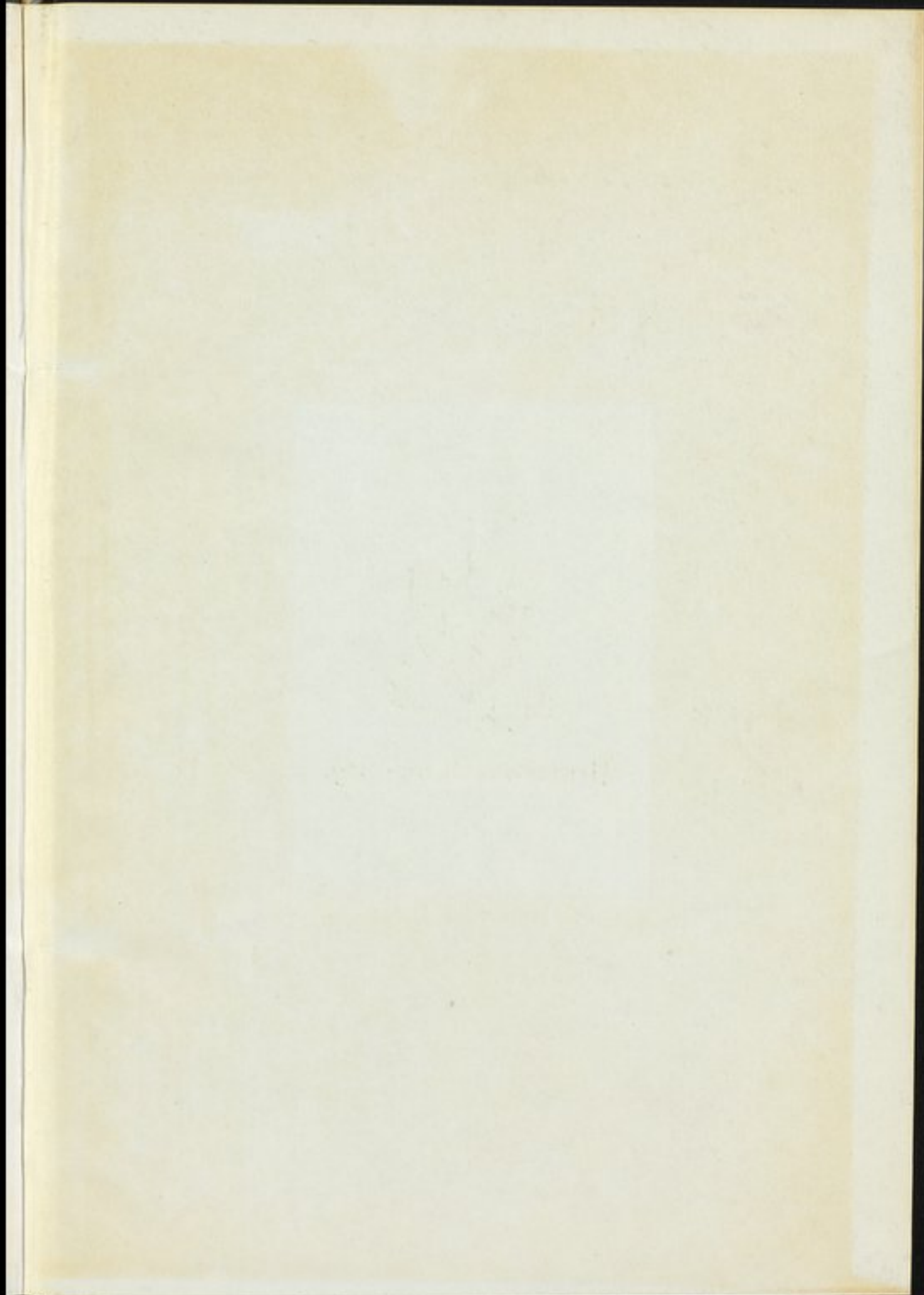
صفحه	عنوان
۲۳۵	مشعر پنجم- در بیان آنکه واجب الوجود تمام و کمال هر موجود است
۲۳۶	مشعر ششم - در بیان آنکه حق تعالی مرجع جمیع امور است و تحقیق در بیان قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» و نقل کلمات اسفار و برخی از محققان از اهل حکمت
۲۴۳	مشعر هفتم - در بیان آنکه حق تعالی بتعقل ذات خود همه ی اشیا را تعقل میکند و نقل اقوال در علم حق
۲۵۱	بیان برهان تضایف و نقل کلمات اساطین حکمت در این برهان و مناقشه بر فرموده «ملا صدرا» و نقل کلام «آقا میرزا مهدی آشتیانی» و «آقا میرزا ابوالحسن قزوینی»
۱۶۰	مشعر هشتم - در بیان آنکه موجود حقیقی حق تعالی است و موجودات نسب و شئون وجودی حق و ثانیه ما یراه الاحولند و نقل کلام «آقا محمد رضای قمشه ای»
۲۶۷	در بیان آنکه بنا بر وحدت وجود حلول حق در اشیا و اتحاد او با ممکنات لازم نمی آید
۲۷۱	منهج دوم- تحقیق در پاره ای از صفات حق تعالی و بیان قول حق در کیفیت ثبوت صفات از برای حق تعالی
۲۷۶	مشعر دوم از منهج سوم- در بیان کیفیت علم حق تعالی بجمیع موجودات و بیان آنکه حق تعالی بنحو تفصیل در مقام ذات عالم بجمیع اشیا است
۲۸۲	مشعر سوم از منهج دوم- در بیان سایر صفات کمالیه ی حق اول و تقریر آنکه جمیع موجودات مظاهر علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه حقتند
۲۸۵	بیان اقسام وحدت و تقریر آنکه وحدت حق اول وحدت اطلاق و ذاتیست
۲۸۸	مشعر چهارم از منهج دوم- در بیان وجوه فرق بین کلام و کتاب حق تعالی
۳۰۱	منهج سوم- بیان صنع و ابداع و ذکر اقسام فاعل و بیان کلام «آخوند ملا عبداللّه زنوزی» و «آقا علی مدرس»
۳۰۷	مشعر دوم از منهج سوم- در فعل حق تعالی و نقل روایات وارده ی از اهل عصمت و طهارت در بیان معنای روح و موجودات ماوراء الطبیعه و تحقیق در اطراف آن روایات و کیفیت خلقت نوری ائمه (ع)
۳۳۹	مشعر سوم از منهج دوم- در بیان حدوث زمانی عالم ماده و هویات وجودیه و نقل اقوال اعظم در وحدت عالم
۳۴۰	مناقشه بر کلمات «سید محقق داماد» و «حکیم سبزواری» و «آقا میرزا ابوالحسن جلوه»
۳۴۳	اشکال بر کلمات «شیخ الرئیس» در حرکت جوهری



صفحه	عنوان
۳۴۴	نقل كلمات و شيخ، از شفا در ابطال حرکت جوهر
۳۵۲	ذکر براهین بر حرکت جوهر از طریق مبدء و غایت و استشهاد بآیات قرآنيه بیان کیفیت ربط حادث بقديم و تزئيف طریقه‌ی قدما و اثبات مطلب از طریق حرکت در جوهر
۳۶۱	
۳۶۷	نقل کلام دامیر المؤمنین ع، در فناء و زوال و دثور این عالم از کتاب «نهج البلاغه»
۳۶۹	حاتمه‌ی رساله‌ی المشاعر - در اثبات مبدء وجود از طریق برهان صدیقین
۳۷۲	نقل کلمات شیخ و خواجه و سایر اعلام در بیان برهان صدیقین
۳۸۴	در بیان آنکه اول صادر از حق باید اشرف کائنات و موجودات در قوس نزول باشد
۳۸۵	نقل کلام شیخ الاشراف در قاعده‌ی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»
۳۸۷	نقل کلام سیدنا الاستاد العلامة «روح بقدا» از رساله‌ی «مصباح الهدایه»
۳۸۸	در بیان قوس صعود و نزول و تقریر کیفیت رجوع نهایت بیدایات وجود
۳۹۳	نقل کلام مصنف از سفر نفس أسفار و مناقشه بر کلمات حکیم محشی «قده»







Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 072571621



Handwritten text in the bottom right corner, including the number "100" and the name "J. H. ...".