



کتابخانه ملی ایران
تهران - ایران

اصول احسان

اصول اخلاقی

تألیف
دکتر محمدعلی تبریزی

تصحیح و مقدمه
مهندس جواد پورمحمدی - حسن اکبرعلی میرق

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
تهران ۱۳۸۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی



دانشگاه تهران
تهران - ایران

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب
اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

مرکز تحقیقات کتب و اسناد

(۳۷)

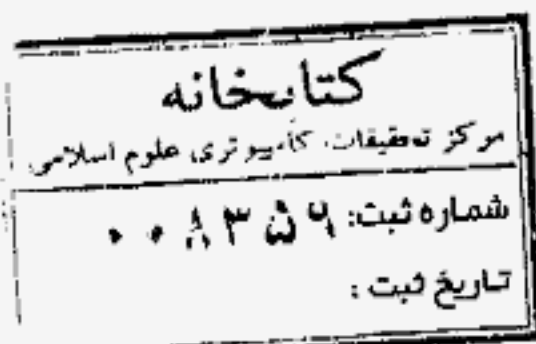
زیر نظر و اشراف
دکتر مهدی محقق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۶

الأصل الاصل

(اصول آصفیه)



تألیف
ملا حبیبی تبریزی



تصحیح و مقدمه از: محمد مهدی

غزیر جوانپور هروی - حسن اکبری بیرق



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

تهران ۱۳۸۶

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۴۷۸

الاصیل الاصل (اصول آصفیه)

ملا رجبعلی تبریزی

تصحیح و مقدمه از: عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق

مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان شیرین

چاپ اول، ۱۳۸۶ □ شمارگان ۱۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی باختر □ چاپ دالاهو □ صحافی کیانی

حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است

سرشناسه

عنوان قراردادی

عنوان و نام پدیدآور

مشخصات نشر

مشخصات ظاهری

فروست

شابک

وضعیت فهرست نویسی

یادداشت

یادداشت

یادداشت

عنوان دیگر

موضوع

موضوع

شناسه افزوده

شناسه افزوده

شناسه افزوده

شناسه افزوده

شناسه افزوده

شناسه افزوده

شناسه افزوده

شناسه افزوده

شناسه افزوده

رده بندی کنگره

رده بندی دیویی

شماره کتابشناسی ملی

تبریزی، رجبعلی، - ۱۰۸۰ ق.

اصول آصفیه.

الاصیل الاصل (اصول آصفیه) / ملا رجبعلی تبریزی؛ تصحیح و مقدمه از عزیز جوانپور هروی، حسن

اکبری بیرق؛ زیر نظر و اشراف مهدی محقق؛ [با مقدمه انگلیسی هرمان لندلت].

تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.

سی و یک، ۱۰۴، ۱۴ ص.

همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب زیر نظر و اشراف مهدی محقق؛ ۳۷

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۲۸۱.

4-123-528-964-978

فیبا

این همایش در تاریخ ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱ در اصفهان توسط دانشگاه تهران، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها

و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی برگزار شده است. با مقدمه فارسی و انگلیسی.

ص.ع. لاتینی شده: (al-Asl al-Asil (The original Principle)

کتابنامه.

اصول آصفیه.

تبریزی، رجبعلی، - ۱۰۸۰ ق.

فلسفه اسلامی - ایران.

جوانپور هروی، عزیز؛ تصحیح و مقدمه نویسی.

اکبری بیرق، حسن، ۱۳۲۹ -؛ تصحیح و مقدمه نویسی.

محقق، مهدی، ۱۳۰۸ -

لندلت، هرمان، ۱۹۳۵ - م.

Landolt, Hermann.

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مکتب.

دانشگاه تهران.

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب. (اصفهان: ۱۳۸۱).

کتاب/BBR ۱۰۳۱

۱۸۹/۱

۱۰۸۰۰۲۳

دفتر مرکزی: تهران - خیابان ولی عصر - پل امیر بهادر - خیابان سرگرد بشیری (بر علی) - شماره ۱۰۰

تلفن: ۵۵۳۷۴۵۳۱-۳، دورنویس: ۵۵۳۷۴۵۳۰

دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه - ساختمان فروردین - شماره ۱۳۰۴

طبقه چهارم - شماره ۱۱۲ تلفن: ۶۶۴۰۹۱۰۶

شابک: ۹۷۸۹۶۴۰۵۲۸۱۲۳۰۴ ISBN : 978-964-528-123-4

قیمت: ۲۰۰۰ تومان

سلسله انتشارات همایش بین المللی قرطبه و اصفهان

- ۱- علاقة التجريد، (شرح تجريد الاعتقاد نصیرالدین طوسی) میرمحمد اشرف علوی عاملی از نواده های میرسید احمد علوی (جلد ۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.
- ۲- علاقة التجريد، (شرح تجريد الاعتقاد نصیرالدین طوسی) میرمحمد اشرف علوی عاملی از نواده های میرسید احمد علوی (جلد ۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.
- ۳- الزّاح القّراح، حاج ملا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی زاده، تهران ۱۳۸۱.
- ۴- مرآة الأزمان، ملا محمد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی، تهران ۱۳۸۱.
- ۵- رسائل ملا ادهم عزلتی خلخالی، مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.
- ۶- مصنفات میرداماد (جلد ۱)، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.
- ۷- شرح فصوص الحکمة، سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۱.

- ۸- ترجمه رساله السعدیه، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۲.
- ۹- هدیه الخیر، بهاء الدوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سید محمد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۰- رساله در برخی از مسائل الهی عام، سید محمد کاظم عصّار تهرانی، به اهتمام منوچهر صدوقی سها، تهران ۱۳۸۲.
- ۱۱- ذخیره الآخرة، علی بن محمد بن عبدالصمد تمیمی سبزواری، تصحیح سید محمد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۲- شرح کتاب نجات ابن سینا، از فخرالدین اسفرائینی، به اهتمام دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۳- دُرّ ثمین، سید محمدباقر بن ابوالفتح شهرستانی موسوی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۴- الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة، ابوعلی حسن سلماسی، مقدمه و تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۵- تنقیح الأبحاث للملل الثلاث ابن کمونه، با تصحیح و مقدمه دکتر علینقی منزوی، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۶- شرح فصوص الحکم، کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، به اهتمام مجید هادی زاده، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۷- دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، با ترجمه منظوم از مولانا شوقی، مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر سیده مریم روضاتیان، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۸- الشفاء (الالهیات) و تعلیقات صدرالمتألهین علیها، و عون اخوان الصفاء علی فهم کتاب الشفاء، بهاء الدین محمد الاصبهانی، تحقیق و تقدیم و تعلیق دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

- ۱۹- قصیده عشقیه، از سید قطب‌الدین محمد نیری شیرازی، مقدمه، ترجمه، تصحیح و تعلیق محمد رضا ذاکر عباسعلی، تهران ۱۳۸۳.
- ۲۰- داروهای قلبی، اثر حکیم محمد باقر موسوی، تصحیح و تحقیق سید حسین رضوی برقی، تهران ۱۳۸۳.
- ۲۱- هادی المضلین، منسوب به حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۲- مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان، زیر نظر و اشراف دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، با همکاری فاطمه بستان شیرین، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۳- علوم محضه از آغاز صفویه تا تأسیس دارالفنون، گرد آورنده دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۴- نبراس الهدی، تألیف حکیم مثاله حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و مقدمه دکتر سید صدرالدین طاهری، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۵- حکمة العین نجم‌الدین دبیران کاتبی قزوینی، تصحیح و پیشگفتار از دکتر عباس صدری، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۶- شرح الإشارات و التنبیها، امام فخرالدین محمد بن عمر رازی، (جلد ۱)، مقدمه و تصحیح دکتر علی رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۷- شرح الإشارات و التنبیها، امام فخرالدین محمد بن عمر رازی، (جلد ۲)، مقدمه و تصحیح دکتر علی رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۸- الافق المبین، میر محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (مصنفات میرداماد جلد ۲)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۵.
- ۲۹- نهايةالظهور در شرح هیاکل النور سهروردی، علامه حکیم میرزا قاسم علی اخگر حیدر آبادی، با مقدمه و تصحیح و تحقیق محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۵.

۳۰- اوامر و نواهی، با ترجمه مقاله‌ای از پروفیسور روبرت برونشویک و فرهنگ اصطلاحات و معادل انگلیسی آنها، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۸۵.

۳۱- حکمت الهی در متون فارسی، گردآوری و تصحیح استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۵.

۳۲- مجموعه رسائل عرفانی، علامه حکیم میرزا قاسم علی اخگر حیدرآبادی، با مقدمه، تصحیح و تحقیق ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۵.

۳۳- گفتگوی ادیان، مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت پروفیسور عبدالجواد فلاطوری، گردآورنده مرتضی حاج حسینی و محمد نوری به انضمام سیری در زندگی علمی پروفیسور دکتر عبدالجواد فلاطوری، از مهدی محقق، تهران ۱۳۸۶.

۳۴- مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی، جلد اول (کتاب اول تا کتاب دهم)، به کوشش استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۶.

۳۵- مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی، جلد دوم (کتاب یازدهم تا کتاب بیستم)، به کوشش استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۶.

۳۶- مجموعه الرسائل الفقهیة، لآیه‌الله السید محمدحسن القوجانی، تقریرات لدروس آیه‌الله الآخوند ملا محمدکاظم الخراسانی، حقّقها و صحّحها غلامعلی یعقوبی و علی اصغر شکوهی و عنی بنشرها مجمع نشرالآثارالعلمیة و تکریم المفاخرالثقافیة، تهران ۱۳۸۶.

۳۷- الاصل الاصل، (اصول آصفیه) ملا رجبعلی تبریزی، تصحیح و مقدمه از عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق، تهران ۱۳۸۶.

فهرست مطالب

پیشگفتار از دکتر مهدی محقق	پازده
پیشگفتار	بیست و نه
مختصری در شرح احوال آثار و افکار ملا رجبعلی تبریزی	۱
متن رساله الاصل الاصل	۲۵
الاصل الاول	۲۶
اثبات الهیولی و بقاء الصورة الجسمیة	۳۸
فی انقسام الموجود الى الواجب و الممكن	۵۱
کلام فی ابطال الوجود الذهنی	۶۰
کلام مجمل فی وضع اللغات	۶۶
فی ان المعلول لا یمکن ان یمکن من نوع علتة	۷۴
فی ان المعلول لا یمکن ان یمکن العدد غیر متناه بالفعل	۷۶
فی کیفیة علم النفس بالموجودات	۸۹
انقسام النفوس	۹۵
خاتمة	۱۰۳



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی

فلسفه در جهان اسلام

و

ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون دینکرت و بندهشن و شکند گمانیگ و یچار نمودار و نمونه‌ای از سنت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بپارند. مسعودی مؤرخ بزرگ اسلامی در کتاب التنبیه والإشراف خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزد یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود. او در ادامه سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورة الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة الجص (= دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منبع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (= گشته

نویسند) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقه ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (= پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانه توجه آنان به علم و معرفت و طبقه اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرر اندر مکرر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات و اصطلاحات علمی همچون توهم، تخم (= هیولی و ماده)، چهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی الموالید* (بزیدج = در پهلوی و بیچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانه جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان زوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم (ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که سلمان *مناهل البیت*. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: لو کان العلم بالثریا لناله رجال من فارس. اگر دانش در ستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینه علم و علم دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب بغداد خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامه لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و كَانَ غَيْرَ عَجِيبٍ أَنْ يَجِئَ لَهُ الْمَعْنَى الْعِرَاقِي فِي اللَّفْظِ الْحِجَازِيِّ
این عنایت و توجه به مسائل عقلی و خردگرایی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام و اهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حَمَّال را دیدم که بار سنگینی را بر پشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیه همه دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون الطَّبِيعَة وَ الْحَيَوَان وَ اخْلَاق نِیکو ماخس و همچنین کتابهای افلاطون همچون جمهوریت و طیمائوس و نوامیس و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود. ابن سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب شفا صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است، این کتاب همانست که من آن را فی الفلسفة المشرقیة موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گویند که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا در کتاب تحصیل راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعباس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلباب جوان دشوار و متغلق یافت دست به تألیف کتاب بیان الحق بضمان الصدق بازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفه شیخین در بلاد خراسان گردید. این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در مقدمه خود از آن تعبیر به «أما القليل النادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «أما الفرس (= ایرانیان) فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيماً و نطاقها متسعاً». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیله ابوالعباس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمد بن زکریای رازی دنباله آن را گرفت و این همان است که ناصر خسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجا که فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی قانون و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ شفا نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب شفا در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب قانون در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب تاریخ طبرستان در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفه سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

و دارس فلسفه دقسیقه و دارس طبّا نحا تحقیقه
من علم سقراط و رسطاليس و علم بقراط و جالینوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن رین طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود فردوس الحکمة و المعالجات البقراطية را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند. و این سنت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو پردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان مصالح الأنفس و الأجساد بود و رازی هم که کتاب الطبّ الروحانی خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل الطبّ المنصوری قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد. در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

ارئى طبّ جالینوس للجسم وحده و طبّ أبی عمران للعقل و الجسم

از ممیزات این دوره تساهل و تسامح در اظهار نظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب *الانصاف فی الامامة* این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام *المسترشد فی الامامة* در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام *المستثبت فی الامامة* را نوشت و *المسترشد* را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام *نقض المستثبت* نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنه عرضه بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصر خسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی خصمی علمی نه پاک شد نه مصفا شد

زیرا که سرخ روی برون آمد هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپایید چه آنکه امام محمد غزالی با تألیف کتاب *تهافت الفلاسفة* به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیده به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طب را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نداشت با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و داندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روز بروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزالی را در ضدیت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن خیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل الدین غیلانی کتاب *حدوث العالم* خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرئیس از جمله: «عمی اوتغامی»، «یزوغ کروغان الثعلب» فروگزاری نکرد. مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارنده این نفی نیست بلکه الهیت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتی نمی‌دانستند که سین نشانه فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمه «فلسفه» که مشتق از کلمه یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فل (= گندی) و سفه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه

وهمت همه با فلسفه آن کو «سفه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَع عَنْكَ قوماً يُعیدونها ففلسفة المرء «فلُ السَّفه»

نکوهش و مذمت فلسفه و فلسفیان به ادبیات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو

بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهی بر این امر است:

فلسفی مرد دین‌مپندارید حیز را جفتِ سام یل منهید

دو چشم فلسفی چون بود احول ز واحد دیدن حق شد معطل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهره ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شؤم على العصر
لا تقتدى في الدين الابما سن ابن سینا و ابونصر

دانشمندان اهل سنت و جماعت فلسفه یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان و رشف الفصائح الایمانیه فی کشف الفصائح اليونانیه نگاشته گردید. ابن سینا «مخنث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایه «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوة عن معشر بهم مرض من کتاب الشفا
فماتوا على دين رسطالس و متنا على مذهب المصطفی

شناخت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: صدق الله العلی العظیم و کذب ابن سینا بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینه السّلام یعنی بغداد وراقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام و القول المشرق فی تحریم المنطق جلال الدین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم درباره کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می پرداختند، می گفتند: «دّئس نفسه بشئ من العلوم الأوائل».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفق نشدند از جمله آنان ناصر خسرو قبادیانی بود که کتاب جامع الحکمتین خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیر از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشه ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیده خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقبول شهاب الدّین سهروردی که معتقد بود که همه حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دوره تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دوره درخشان و شکوفائی پدید آمد. که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت. اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفق شدند که فلسفه را از آن تنگنایی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعه ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهره

فلسفه یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتی تا این زمان فقیهان و مفسران قرآن به فلسفه می پردازند و شفا و اشارات ابن سینا را تدریس می کنند و به مطالب آن استشهاد می جویند که از نمونه آن می توان از علّامه طباطبایی و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمدتقی آملی و امام خمینی - رحمه الله علیه اجمعین - نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحیب فلاسفه را عهده دار گردیدند که از میان آنان می توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکران ایرانی که با مکتب تشیع و سنت ائمه اطهار (ع) سروکار داشتند. این فیلسوفان کلمه «فلسفه» را به کلمه «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیه شریفه قرآن: وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می گذارد و کلمه حکمت را مبارک و فرخنده می داند و با آن «خیر کثیر» را از خداوند می خواهد، چنانکه حاج ملاهادی منظومه حکمت خود را با همین آیه شریفه پیوند می دهد و فلسفه خود را «حکمت سامیه» می خواند و می گوید:

نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَتْ فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ

حال که از اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلی در کلمه حکمت در برابر «دین» قرار نمی گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ دِيكَر كَسِي هَمْچون ناصر خسرو نمی تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه» ست و این «سخن دینی» دین شکرست و فلسفه هیونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متصل سازند؛ از این جهت متوسل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می‌گوید که انبأذقلس (= Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه‌گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمه الهی متصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیه شریفه یُؤْتَى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا شامل حال آنان گردد.

این حکیمان مثاله با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفه سجّادیه و سخنان ائمه اطهار - علیهم‌السلام - استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب قیسات خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قیس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سرگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمه علّیا و حکمت کُبری و عُرْوَةُ وُثْقَى و صبغة حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اُولَئِكَ اَبَائِي فَجِئْنِي بِمِثْلِهِمْ اِذَا جَمَعْتُنَا - يَا جَرِيرُ - الْمَجَامِيعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملل منهد

نقش فرسوده فلاطون را بر طراز بهین حُلل منهد

اولی را «مفیدالصناعة» و «معلم المشائین» و دومی را «افلاطون الشریف» و «افلاطون الالهی المتأله» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری آور به شمار می آمد اولی را «الشریک المعلم» و دومی را «الشریک الریاسی» بنامد و با این گونه مقدمات تعبیر «شیخین» (= ابن سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می بردند.

با این تمهیدات همان کتاب شفا که شفا خوانده می شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، مفتاح الشفاء و غیاث الدین منصور دشتکی، مغلفات الشفاء و علامه جلی فقیه و محدث کشف الخفا فی شرح الشفاء را به رشته تحریر درآوردند و از همه مهم تر آنکه صدر المتألهین یعنی ملاصدرای شیرازی تعلیقه بر الهیات شفا نوشت، تا راه فهم و درک اندیشه های ابن سینا را هموار سازد. با این عوامل سنت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیع و ایران، راه تحول و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملامهدی نراقی که در فقه معتمد الشیعه را می نویسد؛ و در اخلاق جامع السعادات را به رشته تحریر درمی آورد؛ در

فلسفه جامع‌الافکار را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد. در اینجا باید یادآور شد که توجه حکمای متأخر مانند نراقی به متقدمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوه اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشه خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تا علم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفا‌تر گردد. مثلاً ملا مهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوه صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادله قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروه‌های یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام برهان ابن سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبها المطلب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین الدفتین شفا و برهان آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دوره حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفه اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفه را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مُتأثیان اسلامی همچون فارابی و ابن سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی تلطیف سازند. اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعة‌المُحَقِّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی - کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرد ساخته و کتاب *تجريد العقائد* را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشه درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینه حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفیسور هانری کربن با همکاری بازمانده گذشتگان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی موفق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر به اهل علم معرفی کنند*. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی و ملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومه حکمت سبزواری که به وسیله این کمترین (= مهدی محقق) و پروفیسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهنده این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمل شده‌اند تا حکیم سبزواری توانسته است با نظم و نشر اندیشه‌های خود را که نتیجه و ثقاوت اندیشه‌های سلف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دهه اخیر در مراکزی همچون مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگره حاج ملاهادی سبزواری و کنگره ملاصدرا و آثاری که به وسیله برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امر کمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان قرطبه و اصفهان تشکیل می‌گردد آن است که اولاً اندیشه نادرستی را که غربیان و به تبع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستاره اندیشه‌های فلسفی و تفکر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهره تاریخ فلسفه اسلامی زدوده گردد و یا معرفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزات حکمت متعالیه به دستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: اهمیت و ارزش میراث علمی اسلامی - ایرانی به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدی درباره معرفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکر علمی و فلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند: «چراغ اندیشه و تفکر فلسفی پس از ابن رشد متوقفی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان به چشم می خورد که چند نمونه از آن یاد می گردد:

دکتر اکرم زعیتز در مقدمه ترجمه کتاب ابن رشد و الرشیدیه ارنست رنان فرانسوی می گوید: «انّ الدّراسات الفلسفیة عند العرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی خود می گوید: «تاریخ نویسان غربی فلسفه مدتهای مدیدی گمان کرده اند که با تشیع جنازه ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفه اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدمه بیست گفتار از مهدی محقق می گوید: «فلسفه ایرانی دوره صفویه که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایه آنچه که یاد شد پایه ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین المللی تحت عنوان قرطبه و اصفهان به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین المللی گفتگوی تمدن ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیه مقدمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می آید زمینه ای تازه برای بازنگری فلسفه اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلاب و دانشجویانی که طالب مواد تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدمه‌ای باشد تا در همه شهرها و روستاهای کشور ما که در طی تاریخ متفکران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نسق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعه علمی داخلی و خارجی معرفی گردد. تحقق این هدف عالی و مقدس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان و تن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. بعون الله تعالی و توفیقه



مهدی محقق

مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

اول اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

پیشگفتار

به نام آنکه هستی نام ازو یافت فلک جنبش زمین آرام ازو یافت
تعالی الله یکی بی مثل و مانند که خوانندش خداوندان خداوند

الحمد لله الذی یؤتی الحکمة من یشاء و من یؤتی الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً و الصلوة و السلام علی اشرف الانبیاء و المرسلین و خاتم السفراء و النبیین محمد بن عبدالله (ص) و علی و صبه و اخیه علی بن ابیطالب (ع).

اما بعد: اشارات استادنا الاعظم و فیلسوف معظم، حکیم ربانی و متفکر صمدانی حضرت آقای دکتر دینانی در کلاس های درس اسفار اربعه صدر المتألهین شیرازی و کتاب گرانقدر ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام مبنی بر ارزش علمی تتبع در افکار مخالفان ملأصدرا، عزم ما را بر تصحیح رساله اصل الاصل ملأرجعلی تبریزی جزم کرد چرا که او از حکمای متقد ملأصدرا و از فلاسفه بزرگ مشایی بود.

در قدم اول به تفحص در کتب تراجم و احوال پرداختیم و دریافتیم که از سرگذشت شیخ تبریزی اطلاعاتی وافی به مقصود در دست نیست. اما آشنایی با کتاب ارزشمند منتخباتی از آثار حکمای ایران به قلم فاضل تحریر و استاد شهیر مرحوم سید جلال الدین آشتیانی، گره بسیاری از کار ما گشود. در این کتاب با آثار و احوال ملأرجعلی و شاگردان اندیشه ورش آشنا شدیم و راه تحقیق در افکار ایشان بر ما هموار

گشت. آنگاه کلیه فهرس کتب خطی موجود در کشور را مورد مطالعه و بررسی دقیق قرار دادیم و تمامی نسخه‌های موجود از رساله «اصل الاصل» را به شرح ذیل احصا و توریق نمودیم:

- ۱- نسخه شماره ۱۷۰۹ مجلس شورای اسلامی به خط علی طالقانی به تاریخ ۱۲۷۵ هـ.ق به شماره ثبت ۲۶۰۳۴.
- ۲- نسخه شماره ۱۷۱۱ مجلس شورای اسلامی به شماره دفتر ۲۶۰۵۳ به تاریخ تحریر پانزدهم ربیع‌المولود ۱۲۶۷ هـ.ق. بعد از این رساله، رساله منطق ملاصدرا و اشتراک وجود ملا رجبعلی آورده شده است.
- ۳- نسخه شماره ۵۸۹۰ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران با دو خط نستعلیق و بدون تاریخ کتابت.
- ۴- نسخه شماره ۷۵۰۶ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به خط نستعلیق مربوط به سده دوازدهم هجری.
- ۵- نسخه شماره ۷۰۰۷/۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران که به علت فرسودگی بیش از حد قابل استفاده نیست.
- ۶- نسخه شماره ۸۷۴۲ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به خط نستعلیق و حاوی پنج رساله دیگر.
- ۷- نسخه شماره ۴/۲۱۱۲ کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران که حاوی هفت رساله می‌باشد و «اصل الاصل» ششمین آنهاست و در تاریخ ۱۱۰۱ هـ.ق کتابت شده.
- ۸- نسخه کتابخانه مدرسه آخوند همدان که نه رساله را شامل است که رساله ششم اصل الاصل می‌باشد.
- ۹- نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۲۱۲۴۵ که به خط نستعلیق و در تاریخ ۱۳۴۱ هـ.ق نوشته شده است.

۱۰- نسخه منحصر به فرد آقای سید جلال‌الدین آشتیانی که در کتاب منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران بدان اشاره رفته است. تاریخ کتابت آن ۱۱۱۶ ه. ق می‌باشد. پس از تطبیق اجمالی این نسخه‌ها دریافتیم که تفاوت فاحش و بینی بین آنها وجود ندارد لذا اقدم نسخ را که مربوط به کتابخانه مجلس شورای اسلامی بود اساس قرار داده و با علامت اختصاری (م) مشخص نمودیم. در موارد معدودی که به مشکلی در این نسخه برمی‌خوریم به دو نسخه دیگر که عبارتند از: نسخه کتابخانه آستان قدس با علامت اختصاری (ر) و نسخه شماره (۷۵۰۶) کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران با علامت اختصاری (ت) مراجعه می‌کردیم که در حواشی متن، مورد به مورد ذکر شده است. از اختلافات بسیار جزیی نسخ به ویژه در مواردی که مغلّ در معنی نبوده در گذشته و تنها به ذکر افتادگی‌های محدود نسخه اساس اکتفا کرده‌ایم.

از همه کسانی که به نوعی در این کار خطیر ما را یاری کرده‌اند منت پذیریم؛ اما شایسته است از حسن عنایت استادان محترم جناب آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی و جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی که مدتی مجموع نشسته و پراکنده گویی‌های ما را تحمل کرده‌اند تشکری ویژه نماییم. دین استاد دکتر مهدی محقق که موجبات چاپ این اثر را فراهم کردند و رای حدّ تقریر است.

شکی نیست که هر کار بزرگی در بدایت امر توأم با نواقصی خواهد بود؛ تلاش ما نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ بنابراین، هم از استادان گرامی و هم از دانشجویان دانشور برای رفع کاستی‌ها و ناراستی‌ها، استمداد همت می‌کنیم. و در خاتمه ایزد منان را می‌ستاییم که ما را توفیق تلمذ در محضر بزرگان علم و عمل عطا کرد و از زبان ملای بلخ می‌گوییم:

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحتی تو ای تو سلطان سخن

عزیز جوانپورهرروی - حسن اکبری بیرق

مختصری در شرح احوال، آثار و افکار ملا رجبعلی تبریزی

احوال

زبدة المحققین و اسوة السالکین^۱، حکیم متأله و فیلسوف متبحر و مشایی مجهول القدر، ملا رجبعلی تبریزی (م ۱۰۸۰ ق) از دانشمندان اهل اصطلاح در عصر صفویه و معاصر با شاه عباس ثانی و صدر المتألهین شیرازی و از شاگردان مبرز حکیم دانا میرزا ابوالقاسم فندرسکی استرآبادی (م ۱۰۵۰ ق) بود. آن گونه که از کتب تراجم احوال برمی آید، شیخ تبریزی از علمای محترم زمان و مورد توجه بزرگان عصر خود بود، تا جایی که شاه عباس برای اظهار احترام به منزل او رفت و آمد داشت و وزراء به دیدارش می شتافتند.^۲ درباره زندگی شخصی این بزرگ تذکرها سکوت کرده اند و اطلاع چندانی به دست نمی دهند. میرزا طاهر نصرآبادی در ذکر حال او گفته است که مدتی در مدرسه شیخ لطف الله اصفهان به درس و افاده سرگرم بود «بعد از آن به عباس آباد سکنی نموده شاه جنت مکان، شاه عباس ثانی بنابر ارادتی که به ایشان داشت خانه ای در شمس آباد در بیرون حصار اصفهان برای او خرید ...»^۳.

۱- روضات الجنات ص ۲۸۷

۲- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۹۲

۳- تذکره نصرآبادی ص ۱۵۴

ملاً رجبعلی، همچون بیشتر حکماء الهی شعر نیز می سرود و متخلص به «واحد» بود که برای نمونه سه رباعی از او نقل می کنیم.

واحد که به کوی دوست منزل دارد غم نیست اگر غم تو در دل دارد
پیوسته به تعمیر بدن مشغول است بیچاره همیشه دست در گل دارد

ای آنکه به رای دوست رای همه کس ای آنکه تویی مرا به جای همه کس
در پای تو افتاده ام دستم گیر کوتاه کن از میانه پای همه کس

واحد که چون آتش به برت می گردد گر خاک شود خاک درت می گردد
گر آب شود روان بسوی تو شود و ر باد شود گرد سرت می گردد

مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

حکیم تبریزی از نظر شاگردپروری معلم موفق بوده و شاگردان فاضلی تقدیم عالم حکمت و فلسفه نموده است که ایشان نیز در نشر اندیشه‌های استاد از هیچ کوششی دریغ نکردند و شاید یکی از علل اشتهار غیر معمول آن بزرگوار در زمان خود، وجود همان شاگردان صاحب نظر و تألیف بوده است. از جمله آنان می توان به ملاً محمد عبدالفتاح تنکابنی معروف به «سراب»^۱ (م ۱۱۲۴ ق) اشاره کرد که صاحب کتاب‌ها و رساله‌های فارسی و عربی در موضوع‌های دینی و کلام و حکمت بوده است. دیگر از شاگردان ملاً رجبعلی، ملاً عباس مولوی صاحب اصول الفوائد است. میر قوام‌الدین

۱- درباره او: ر. ک. اعیان الشیعه، ج ۴۵، ص ۲۷۱؛ روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۰۶ به بعد؛ الذریعه، ج ۱۲، ص

تهرانی (رازی) صاحب «عین الحکمه» را نیز در زمره تلامذه مولانا رجبعلی بر شمرده‌اند.^۱ اما قاضی سعید قمی، آن حکیم مدقق و عارف محقق و برادرش محمدحسن قمی و محمدرفیع پیرزاده از اعظم شاگردان رجبعلی و از مریدان محض او بودند که در ترویج و نشر افکار استاد خود سعی بسیار نمودند. پیرزاده تقریرات درس شیخ را در دو مجلد ضبط نمود و با راهنمایی وی آن را «معارف الهیه» نام نهاد. قاضی سعید نیز که خود مقام علمی اش در خور توجه بود، نسبت به استاد خود بسیار خاضع و صمیمی بوده است و تا سر حد پرستش او را دوست می‌داشت و برخی از آثار خود را به وی تقدیم کرده بود.^۲ «این عارف عالیمقام در بسیاری از آثار خود مانند شرح توحید صدوق و کتاب «کلید بهشت» آرا وحدت عقاید شیخ رجبعلی را منعکس کرده و بر اساس همین آرا و عقاید موضع‌گیری نموده است».^۳

رجبعلی شاگرد دیگری نیز داشته است که با وجود شهرت اندکش صاحب اندیشه‌های بلندی بوده است. وی «علی قلی بن قرچغای خان» (م پس از ۱۰۹۱ ق) نام دارد؛ «این حکیم مثاله که از اندیشمندان بزرگ عصر صفوی محسوب می‌شود، در سطح وسیع و گسترده‌ای افکار و عقاید شیخ رجبعلی تبریزی را ضمن آثار و تألیفات متعدد خود بیان داشته است. علی قلی بن قرچغای خان در میان استادانی که از محضر پرفیض ایشان بهره‌مند گشته است بیش از همه تحت تأثیر افکار و عقاید شیخ رجبعلی تبریزی و سبک اندیشه و تفکر وی بوده است».^۴ خوشبختانه اثر ارزشمند این فیلسوف تحت عنوان «احیای حکمت» توسط خانم فاطمه فنا و زیر نظر استادان الاعظم جناب

۱- ر.ک: روضات الجنات ج ۳ ص ۲۵۱

۲- ر.ک: آشتیانی، سیدجلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای ایران، ج ۱، ص ۲۱۹

۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۳۳۱

۴- همان ص ۳۲۲

آقای دکتر دینانی از گوشه کتابخانه‌ها به در آمده و در سال ۱۳۷۷ شمسی به زیور طبع آراسته شده است.

آثار

اگر تقریرات دروس ملاً رجبعلی را که توسط شاگردانش به انجام رسیده جزو آثار وی قلمداد کنیم تعداد آنها بیش از حد انتظار خواهد بود. اما آنچه که به قلم خود او بر صفحه کاغذ جاری شده است از این قرار می‌باشد:

- ۱- رساله در اثبات واجب (به زبان فارسی)
- ۲- اصول آصفیه یا «الأصل الاصيل» (به زبان عربی)
- ۳- انوار جلیه در شرح حدیث شریف کمیل بن زیاد
- ۴- حاشیه بر اسفار ملاً صدرا
- ۵- رساله علیت و معلولیت
- ۶- لمعات الهیه در اثبات واجب الوجود و صفات او
- ۷- برهان قاطع

کتاب اخیر را شاگرد دانشورش، قاضی سعید قمی به عربی برگردانده است.

افکار

فیلسوفان مسلمان، اصولاً به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ دسته اول آنهایی هستند که در عین مسلمانی، به اصول، مبانی و دستگاه فکری و فلسفی خود پای‌بند بوده و حتی المقدور دین‌شناسی و دینداری خود را به گونه‌ای سامان داده‌اند که معارض با فلسفه‌شان نباشد. اینان هیچگاه برای تبیین اندیشه فلسفی خویش دست به دامن آیات و روایات نشده و هرگز از گزاره‌های دینی در اثبات رأی و نظر خود استفاده نکرده‌اند. دسته دیگر فیلسوفانی هستند که با وجود برخورداری از نظام فکری، فلسفی خاص

(عموماً مشاء) به شدت متأثر از آموزه‌های اسلامی بوده و در جای جای آثار به ظاهر حکمی خویش از آیات و روایات مختلف بهره‌مند بوده و حتی در به کرسی نشاندن نظریه‌ای کاملاً فلسفی متوسل به کلام خدا شده‌اند. به نظر می‌رسد این دسته از متفکران مسلمان سعی در جمع بین دین و فلسفه داشته‌اند که البته به رغم تکلفات بارد، توفیق چندانی در این زمینه به دست نیاورده‌اند. شیخ رجبعلی تبریزی را می‌توان در زمره این گروه از فلاسفه جای داد. فلسفه این فیلسوف منبعث از دین‌شناسی او و متکی بر نصوص دینی می‌باشد که بعضاً در آثار خود به صراحت به نقل آیات و روایات در تأیید و تقویت احکام فلسفی‌اش پرداخته است. دلبستگی‌های فکری ملا رجبعلی تنها به حوزه نصوص دینی محدود نمی‌شود، وی در آثارش علاقه زایدالوصفی به «اثولوجیا»ی منسوب به ارسطو نشان داده و از کتاب «قاطیغوریاس» و از نوشته‌های معلم ثانی مطالبی نقل می‌کند که تعلق خاطرش را به شیوه اندیشه مشائیان قدیم، بر آفتاب می‌افکند.

شیخ تبریزی از محیی‌الدین ابن عربی نیز با عنوان شیخ اکبر یاد کرده و همواره صوفیه و عرفای اهل تفکر را مورد احترام قرار می‌دهد هر چند قائل به اشتراک معنوی وجود نیست و وجود را همچون «فلوطين»، فوق هستی می‌داند.

شیخ رجبعلی اگر چه سعی وافری در حفظ اصول اعتقادات دینی خود دارد اما در مباحث فلسفی چونان فیلسوفی تنزیهی وارد میدان می‌شود و اصرار بر اصالت ماهیت دارد. وی منکر وجود ذهنی است و قائل به اشتراک لفظی وجود می‌باشد و به همین علت برخی او را از اصحاب اصالت تسمیه (Nominalists) دانسته‌اند. البته با استناد صرف به رساله الاصل الاصل اثبات این قضیه دشوار است لیکن با توجه به اینکه ملا رجبعلی فیلسوفی حسی مذهب بوده و در آثار دیگرش به صراحت منکر کلیات و منکر وجود ذهنی شده است می‌توان تا حدود زیادی موضوع «نومینالیست» بودن را بر او حمل کرد. صرف‌نظر از اینکه وی در همین رساله/اصل الاصل اسم بدون مسمی را

محال دانسته است که این امر با «نومینالیسم» سازگار نیست.

ملاً رجبعلی در رساله مذکور بر آن بوده که کل فلسفه خود را بر مبنای قاعده مشهور «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» پی ریزی نماید و تلاش کرده که همه استدلالات و مباحث خود را به نوعی به قاعده «الواحد» مرتبط کند. وی در این کتاب به هفت اصل اشاره دارد که عبارتند از:

الاصل الاول: فی بیان ان الواحد المحض البسيط من جميع الجهات لا يمكن ان یصدر عنه الا الواحد.

الاصل الثاني: فی تنزیه واجب الوجود عن صفات النقصان.

الاصل الثالث: فی بیان ان كل طبيعة محتاجة فی نفسها الى شيء آخر.

الاصل الرابع: فی ان الماهية من حيث هي ليست الاهی.

الاصل الخامس: فی بیان وجود الجنس و الفصل فی الخارج.

الاصل السادس: فی ان المعلول لا يمكن ان يكون من نوع علته.

الاصل السابع: فی ان المعلول لا يمكن ان يكون العدد غیر متناه بالفعل.

البته در لابلای این اصول هفتگانه مطالبی درباره ابطال وجود ذهنی، وضع اللغات، حرکت، هیولی و صورت، تجرد نفس، بقاء پس از مرگ و ... آورده است.

اینک به بررسی اجمالی برخی آراء بدیع و ضد صدراپی شیخ رجبعلی در این رساله می پردازیم و پیش از آن، این نکته را متذکر می شویم که در بررسی آراء این متفکر برجسته مجهول القدر به کتاب دیگر او (اثبات واجب) هم نیم نگاهی داشته ایم اما مستند ما همان رساله شریفه الاصل الاصيل می باشد و بس.

ملاً رجبعلی یک فیلسوف کاملاً تنزیهی

همچنانکه پیشتر نیز گفتیم ملاً رجبعلی از یک دیدگاه، مشرب کلامی دارد و توجه

او به روایات و احادیث معصومین به این مطلب قوت می‌بخشد، وی هر گاه مباحث فلسفی اقتضاء کرده بحث خداوند را طرح کرده و به نوعی مسأله را به مباحث الهیاتی مرتبط ساخته است. در الاصل الاصل و در بحث حرکت، به اثبات وجود و یگانگی خدا می‌پردازد و به «شبهه ابن کمونه» پاسخ می‌دهد. در بخش‌های مختلف این کتاب مطلبی که به وضوح به چشم می‌خورد بحث تنزیه خداوند متعال است که این رهیافت تنزیهی ناشی از توجه ملا رجبعلی به آیات و روایات بوده است.

ملا رجبعلی با نفی اشتراک معنوی وجود و طرح تباین بین واجب و ممکن نفی صفات و نفی ترکیب ذهنی و خارجی از خدا، قصد تنزیه خداوند را دارد تا خداوند در ردیف سایر موجودات ممکن قرار نگیرد.

ملا رجبعلی خدا را مافوق هستی می‌داند که این تفکر برگرفته از افکار فلوپین در خصوص «واحد» است که با بیان روایات کاملاً مطابقت دارد و با تأمل در روایات می‌بینیم که تفکر در مورد خداوند و نیست دادن صفتی به خدا منهی عنه بوده است. به عنوان نمونه روایاتی را که خود ملا رجبعلی در کتاب اثبات واجب که به فارسی نوشته شده می‌آوریم. از آن جمله کلام حضرت امیرالمؤمنین (ع) است در نهج البلاغه که می‌فرمایند: «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» یعنی کمال اخلاص، تنزیه و خالص گردانیدن الله تعالی و نفی صفاتست از او ... و دیگر آنکه شیخ ابوجعفر کلینی در کافی ذکر کرده است که: «کل موصوف مصنوع و صانع الاشياء غیر موصوف» یعنی هر چیزی که وصف کرده باشند مصنوع، و صانع چیزها غیر موصوف است. و دیگر آن دو خطبه که شیخ «ابن بابویه» در کتاب توحید از حضرت امام علی بن موسی الرضا «علیهما التحية و الثناء» نقل کرده است.

آن حضرت در خطبه اول فرموده‌اند که: «اول عبادة الله معرفة، و اصل معرفة الله توحیده، و نظام توحید الله نفی الصفات عنه؛ بشهادة العقول ان کل صفة و موصوف

مخلوق و شهادة كل مخلوق ان له خالقاً ليس بصفة و لا موصوف و بشهادة كل صفة و موصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث و شهادة الحدث بالامتناع من الازل الممتنع من الحديث ...». همچنين در اين خطبه فرموده‌اند: «كل معروف بنفسه مصنوع و كل فيما سواه معلول» يعنى هر چيزى كه بين باشد بنفس خود مصنوع و چيزى كه قائم باشد بغير، معلول است. نيز در اين خطبه فرموده‌اند كه: «من وصفه فقد الحق فيه» يعنى هر كس وصف كند الله تعالى را برگشته است از حق. و نيز در اين خطبه آمده است كه «فكلمنا فى الخلق لا يوجد فى خالقه و كلما يمكن فيه مجتمع فى صانعه». و در خطبه دوم فرموده كه: «اول الديانة معرفة توحيدة و كمال المعرفة توحيد نفسى الصفات عنه؛ بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة الموصوف أنها غير الصفة». و نيز در كتاب توحيد از آن حضرت منقول است كه فرمودند: «و من شبه الله بخلقه فهو مشرك» و نيز در كتاب توحيد منقول است از ابن عبد الله (ع) كه فرموده‌اند: «من شبه الله بخلقه، فهو مشرك ان الله تبارك و تعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء» و كلما وقع فى الوهم فهو باطلاً و نيز در احاديث واقع شده است كه: «من شبه الله بخلقه فقد الحد فيه».

پس احاديثى كه دال‌اند بر اثبات صفات از براى الله تعالى مثل: علم و قدرت و ساير صفات، مؤولند به تاويلى كه حضرت امام محمد باقر (ع) كرده‌اند و فرموده‌اند كه «هل يسمى عالماً و قادراً الا، انه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرين، فكلما ميّزتموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مخلوق، مصنوع لكم، مردود اليكم و البارى تعالى واهب الحياة و مقدر الموت و لعل النمل الصغار تتوهم ان الله تعالى زبائنين كما لها فانها تتصور ان عدمها نقصان لمن لا تكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى». يا تاويلى ديگر كه ائمه (ع) كرده‌اند و فرموده‌اند كه: عالم است، يعنى جاهل نيست و قادر است، يعنى عاجز نيست كه اثبات صفات كمال را حمل به سلب مقابل آن صفات كه طرف نقصان است كرده‌اند. پس اطلاق موجود بر الله تعالى به اين معنى است كه ممكن نيست

نه به معنای آنکه وجوب وجود امری است عارض ذات الله تعالی و قایم تا آنکه ذات الله تعالی به معنای وجود باشد و به معنای وجوب واجب چنانکه در ممکنات است.

ملاً رجبعلی تأکید می کند که متقدمین از حکما همه، این مذهب را دارند و می گویند که هر صفت کمالی که به خدا نسبت داده می شود حتی وجوب وجود به سلب طرف نقصان راجع می گردد. چرا که همه این صفات برای ممکن به کار می روند و ما باید از هر گونه صفتی که به ممکن هم می توان نسبت داد پرهیز کنیم و به خدا نسبت ندهیم و هر صفتی را که ما فرض کنیم انسان ها و موجودات ممکن کم و بیش واجد آن هستند.

ملاً رجبعلی از اتولوجیا مطلبی نقل می کند که: «الواحد المحض هو علة الاشياء و کلما لیس کشیء من الاشياء».

فلوطين می گوید: اینکه می گوئیم واحد علت است منظورمان صفت عرضی او نیست بلکه می خواهیم صفت عرضی خودمان را بیان کنیم می خواهیم بگوئیم که ما چیزی از او داریم در جایی که او خود در خود ساکن است. واحد را نمی توان شناخت مانند سایر شناختن ها بلکه تنها در حضوری که بسیار برتر از دانش است می توان به او رسید. و هستی و اندیشیدن یکی است چون هستی بیرون از عقل نیست لذا عقل موجود حقیقی و هستی راستین است. واحد مافوق هستی است واحد اعجوبه ای است درنیافتنی که درباره اش حتی نمی توانیم بگوئیم هست و اگر صفتی به او نسبت داده ایم و اگر «واحدش» می خوانیم تنها بر اساس این است که مجبوریم در ضمن سخن اشاره ای به او بکنیم و کثرت را از او سلب کنیم. از این عبارت فلوطين در می یابیم که ملاً رجبعلی ضمن اینکه از روایات شیعه متأثر بوده از آثار فلوطين هم استفاده فراوانی نموده است.^۱ از علماء مشاء قدیم هم مطالبی نقل می کند؛ مثلاً از «فصول مدنیة» معلم ثانی نقل می کند

۱- ایشان اتولوجیا را منسوب به ارسطو می دانستند.

که: «وجوده متعالی خارج عن وجود سایر الوجودات و لا یشارک شیئاً منها فی معنی اصله بل و ان کانت مشارکة ففی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم فی ذلک الاسم». و صوفیه رضوان الله تعالی علیهم در مقام تنزیه، اسم را نیز راه نداده‌اند و این عبارت ایشان است که: لا اسم و لا رسم و لا نعت و لا وصف چه خوب فرموده است در این مقام عارف شبستری:

منزه ذاتش از چند و چه و چون تعالی ذاته عما یقولون

و شیخ صدرالدین قونیوی (رض) در نصوص و در «تفسیر سورة الحمد» تصریح به این کرده است. عبارت نصوص این است که: «قولنا فیہ انه وجود للتفهیم لا أنه بمعنی الوجود».

بعضی از مشایخ صوفیه هم تصریح کرده‌اند که وجود عام معلول اوست و این موافق مذهب بعضی از حکماست که وجود را می‌جعل می‌دانند. حکمای هند نیز تصریح کرده‌اند به این معنا و گفته‌اند که: حق تعالی هست نه به هستی که ممکناتند.

ملاً رجبعلی در دومین فرع از فروع اصل الاصل (قاعدة الواحد) می‌گوید: «و تعلم مما ذکرنا ان الواجب تعالی لا یمکن یتصف بهذا الوجود عام البدیهی المحمول علی الاشیاء لانه تعالی فاعل هذا الوجود و فاعل الشیء لا یمکن ان یکون قابلاً كما عرفت و یمکن فی هذا فساد قول المتأخرین و هو ان الوجود مشترک معنوی بین الواجب و الممكن فتأمل».

۱- البته این مقسم ملاً رجبعلی با حرف قبل ما که خدا را مافوق هستی دانستیم متناقض نمی‌باشد چون اولاً ملاً رجبعلی در اول تقسیم می‌گوید عجب بادی رای و ظاهر النظر موجود بما هو موجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود یعنی ما این تقسیم را به عنوان قول حق قبول نداریم ما این تفسیر را به فرض تنزیه بیان کرده‌ایم و در این تفسیر و درست بودن آن مطلب داریم بلکه قول محقق این است که وجود مفهوم عامی که شامل واجب‌الوجود هم بشود نمی‌باشد چرا که موجود یعنی شیء ثبت له الوجود و این با واجب‌الوجود سازگاری ←

وی در اصل دوم کتاب تحت عنوان فی تنزیه واجب الوجود عن صفات نقصان بعد از تقسیم موجود بما هو موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود و تقسیم ممکن الوجود به جوهر و عرض و هر کدام به اجناس و انواع، می گوید: این تقسیم خود دلیل تنزیه خداوند است از صفات نقصان که ممکنات دارا هستند چون با این تقسیم جوهر و عرض و جسم بودن و سایر اموری که باید از خداوند سلب شود و ممکنات دارا هستند از خداوند سلب کردیم چون ممکن نیست و اوصاف و خصوصیات و تقسیمات ممکن را ندارد و عبارت او چنین است: «و ذلك لانه اذا علمت فی القسمة المذكورة ان الواجب تعالى قسيم الممكن و هذه احكام للممكن فقد ثبت لك ثبوتاً اولياً ان الواجب تعالى لا يكون شيئاً عن هذه الاشياء و يكون ان يتصور هذه الاحكام فيه تعالى و الا لزم ان يكون قسيم الشئ قسماً و هو محال». البته از این سخن ملا رجعلی می فهمیم که معتقد به نفی صفات از خداوند متعال است و قاضی سعید هم در پیروی از استاد خودش معتقد به نفی صفات شده است که این بحث باید در فصل جداگانه‌ای طرح شود. کوتاه سخن اینکه از نظر ملا رجعلی سلب اوصاف ممکن و به کار بردن معانی و ملاحظات منفی موجب تمایز خدا از سایر چیزها می شود و می گوید سلب‌ها باید به سلب برگردند و آن سلب هم اوصاف ممکن است که سلب واحد است. عبارت او چنین است: «انه يجب ان يرجع السلوب كلها الى سلب واحد و هو ايضاً بالاخيرة الى وجوب الوجود و اذا لولم يرجع السلوب الى سلب واحد لزم الكثرة فيه تعالى لانه لا فرق بين ثبوت الامور المتكثرة له تعالى في استلزام الكثرة و بين سلبها عنه بالضرورة».

البته بسیاری از فلاسفه جدید و صاحبان اندیشه، امروزه همین نظر را دارند که درباره خدا نمی توانیم ایجابی صحبت کنیم. امروزه به ریشه معرفت شناختی بحث توجه

ندارد و ثانیاً خدا و واحد اصم از واجب الوجودات اینطور نیست هر واجب الوجودی خدا باشد و واحد و احدیت به آن صدق کند در هر صورت اشکالی در تنزیه خداوند پیش نمی آید.

می‌شود که ملاً رجبعلی با توجه به مضمون آیات و روایات بحث سلب صفات سلبی را مطرح می‌کند و می‌گوید ما باید صفات ایجابی را به نحوی به صفات سلبی تأویل نماییم کما اینکه امروزه چنین می‌کنند؛ به این شکل که خدا عالم است و نه به شکلی که موجودات بشری عالمند (که از طریق مشاهده و تفکر و دریافت حسی و استدلالی...) خدا به اراده عمل می‌کند ولی نه به گونه‌ای که موجودات بشری به اراده عمل می‌کنند. البته با این عبارات و مطالب می‌فهمیم که ملاً رجبعلی معتقد است که غایت معرفت خداوند منزّه داشتن اوست از جمیع صفات و سمات و رسوم و حدود و فقط به شکل سلب و بیان سلبی صفات خداوند می‌توانیم خدا را منزّه بداریم.

در طول تاریخ فلسفه اسلامی فیلسوفانی هم داشته‌ایم که برخلاف رجبعلی، تنزیهی نبوده‌اند و آیات و روایات را تأویل نمی‌کردند بلکه می‌گفتند این معانی و صفات رسوم و حدود در معنای حقیقی خودشان به کار رفته است که یا نهایتاً به تعطیل معرفت و یا تشبیه و یا تجسیم خداوند می‌رسیدند. البته عرفا و فلاسفه‌ای که قائل به تشکیک هستند خدا را به این نحو تنزیه نمی‌کنند و خداوند را همانند سایر موجودات، موجود می‌دانند ولی چون به مراتب مختلف در وجود قائل هستند بین واجب و ممکن فرق قائل می‌شوند و به همین جهت است که عرفا، خصوصاً پیروان ابن عربی، به وحدت وجود می‌رسند که همه موجودات یکی و تجلیات الهی هستند و تنها خداوند است که موجود حقیقی است. ولی ملاً رجبعلی که قائل به تباین وجود است فکر می‌کند که با قائل شدن به تباین وجود بین واجب و ممکن می‌توان خدا را تنزیه کرد و بنابراین مشرب نوافلاطونیان را بر می‌گیرد که خدا را وجود نمی‌دانند بلکه مافوق هستی می‌دانند و می‌گویند خداوند موجود نیست بلکه اساس وجود است خداوند و رای همه چیز است خداوند نامتناهی است و هر چه درباره خدا بگوییم نماد است و زبان حقیقی نمی‌تواند باشد و با مکاشفه فقط می‌توان به خدا رسید و ساختار متناهی که ما داریم و به زبان

متناهی که ما صحبت می‌کنیم وجود او را محدود کرده است.

خلاصه اینکه:

ملاً رجبعلی چون یک فیلسوف تنزیهی است از هر قاعده‌ای که در کتاب طرح می‌کند قصد استنتاج تنزیه خداوند را دارد.

در اصل اول (قاعدة الواحد) اولین فرعی را که مطرح می‌کند تنزیه خداوند است، عبارت چنین است: «و يتفرع على ذلك الاصل الاصيل: ان الواحد الاولي تعالى شأنه لا يصدر عنه الا الواحد و بيان هذا ظاهر لبساطه من جميع الجهات و تنزهه عن جميع التركيبات الذهنية و الخارجية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً».

یعنی اینکه عالم و ما سوی الله همه کثرات‌اند و از واحد صادر شده‌اند و منافات با قاعدة الواحد ندارند. چرا که لازم کثرت عالم و کثیر بودن آن به کثرت در ذات باری نمی‌باشد بلکه او واحد است و از او فقط واحد صادر می‌شود که همان عقل اول می‌باشد که همه کثرات عالم با تعقل عقل اول بوجود آمده‌اند و خود ملاً رجبعلی در این کتاب بارها به عقل اول اشاره می‌کند و آن را مطابق روایات می‌داند: «و لهذا صار اول ما خلق الله العقل كما نطق به لسان الشارع صلى الله عليه و اله».

فلو طین نیز نظیر همین بیان را دارد، او می‌گوید واحد علت اول و مبدأ همه چیزهاست ولی همه چیزها چگونه از او پدید می‌آیند؟ اولین چیزی که از او پدید می‌آید عقل است که حاوی همه موجودات حقیقی است.

در خاتمه لازم است در بحث تنزیه به اشکالی که متوجه ملاً رجبعلی می‌شود اشاره کنیم.

و آن اینکه قاعده «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» اساسش قبول اصل سنخیت بین علت و معلول است. یعنی بین علت و معلول مناسبت ذاتیه باید وجود داشته باشد و این

سنخیت با اشتراک معنوی وجود بیشتر سازگاری دارد تا تباین وجودات که ملاً رجوعی به آن معتقد است خصوصاً تباین را بین واجب و ممکن می‌داند و همچنین در باب وجود، اشتراک معنوی وجود را نفی می‌کند و به اشتراک لفظی وجود قائل است.

این افکار و نظرات اولاً با اصل سنخیت سازگاری ندارد و ثانیاً با تنزیه تناسب ندارد چون فلسفه تنزیه خدا این است که تلاش کنیم خداوند متعال را از هر گونه شائبه‌ای که واجب را به ممکن شبیه می‌سازد منزّه بکنیم ولی سنخیت خلاف آن را ثابت می‌کند. چرا که اصلاً گروه عظیمی از متکلمین که اصل علیت و سنخیت را به خاطر تنزیه خداوند منکر شده‌اند و معتقد بودند که علت بودن خدا و معلول بودن ممکنات و اصلاً بحث علیت با مفاد آیات و روایات مناسبت ندارد و نباید ما ممکنات را در ردیف واجب قرار بدهیم و توهم کرده‌اند که سنخیت ملازم است با بودن علت و معلول تحت نوع یا جنس واحد، بودن علت و معلول در مرتبه واحد یا ترکیب بین واجب و ممکن. از جمله منکران اصل سنخیت **فخر رازی** و **امام غزالی** است که تا آنجایی که توانسته‌اند، خواسته‌اند سنخیت را تباه سازند و قطعاً قاعده الواحد را قبول نداشته‌اند. دلیل آنها عمدتاً این بوده که این قاعده که سنخیت را به دنبال داشته و ریشه آن قبول اصل سنخیت است با عموم قدرت خدا منافات کامل دارد لذا اگر کسی بگوید از «واحد من جمیع الجهات» جز امر واحد صادر نمی‌گردد قدرت باری تعالی را محدود ساخته است. البته متأخرین مثلاً این اصل یا قاعده الواحد را قبول دارند و سنخیت را نیز قبول می‌کنند و این امر با مبنای فلسفی آنها سازگاری دارد چرا که آنها قائل به تشکیک هستند چون همه موجودات عالم امکان (مجردات و مادیات) همه در اصل وجود مشترک هستند به تفاوت مراتب؛ یعنی حمل وجود بر تمامی موجودات ممکن حتی واجب‌الوجود به یک معنی می‌باشد؛ لکن در هر کدام سهم و حظی متفاوت از حیث شدت و ضعف وجود دارد لذا اشکال سنخیت بین علت که مجرد است و بین معلول که

مادی است وجود ندارد و منتفی است. هر چند برخی از بزرگان به خاطر فرار از اشکال سنخیت، دایره اصل سنخیت را به عالم ماورای طبیعت محدود کرده‌اند و معتقدند که عقل به اعتبار اصل سنخیت بین فاعل طبیعی و معلول آن حکم نمی‌کند بلکه وجود سنخیت در این موارد بستگی به تجربه دارد که این حرف باطل بوده و در جای خود از آن بحث شده که ما جهت روشن شدن دامنه بحث به این مطلب اشاره نمودیم.

وجود و ماهیت

در اصل چهارم این رساله، ملا رجبعلی می‌گوید: «الماهیة من حیث هی لیست الاهیة» در اصل این حکم، که قولی است مشهور، همه علما متفق القولند اما، شیخ تبریزی در فروع آن، با متأخرین اختلاف نظرهایی دارد.

شیخ در قدم اول برخلاف متأخرین سعی در اثبات این نکته دارد که ماهیت در خارج (و نه در ذهن) متصف به صفت «وجود» می‌شود و ماهیت صرف طبق اصلی که بیان شد موجود نیست بلکه «لیست الاهی» لذا از نظر شیخ در مبحث ماهیت همواره باید قید «فی الخارج» لحاظ شود چرا که وجود ذهنی باطل می‌باشد. ملا رجبعلی معتقد است که در قضایای محموله (که موجود بر ماهیت حمل می‌شود) در صورتی حمل مشتق بر موضوع صحیح خواهد بود که موضوع، مبدأ اشتقاق را در خود داشته باشد و در این میان فرقی میان وجود و سایر مفاهیم نیست. وی می‌گوید اگر اشکال شود که: ما قاعده «ثبوت الشی للشی فرع ثبوت المثبت له» را قبول داریم که یک قاعده عقلی است در جواب می‌گوییم، موضوع ما مربوط به «هل بسیطة» است نه «هل مرکبة».

شیخ تبریزی ماهیت را ملزوم و وجود را لازم خارجی ماهیت می‌داند. عین عبارت او در الاصل الاصل چنین است: «إذا ثبت أن الوجود مع الماهیة فی الخارج فثبت أن الوجود لازم للماهیة فی الخارج نعنی انه تابع له لان وجود الشیء فرع للشیء و تابع

بالضرورة». نیز می‌گوید، اگر ماهیت در خارج، ماهیت باشد (بدون وجود فی الخارج) در خارج که چیزی جز ماهیت نیست؛ در آن صورت، «فما الفائدة فی قولهم انها ماهية موجودة فانه قول محض ليس له معنى اصلاً فكيف يمكن ان يحمل الوجود عليه مع انه فی الخارج موضوع فقط بدون محمول اصلاً فمن اين هذا الحمل و كيف يجوز العقل عقد القضية من موضوع فقط بدون المحمول و هذا شنيع (ممتنع) جداً» می‌بینیم که ملاً رجبعلی علاوه بر تأکید بر انکار وجود ذهنی در حمل به قاعده اصولی و کلامی حمل مشتق بر موضوع بدون قیام مبدأ اشتقاق اصرار دارد. و این بحث را در سایر فقرات کتاب هم پیش می‌کشد. فی‌المثل در بحث «جنس و فصل» می‌گوید: جنس و فصل در خارج وجود دارد نه در ذهن. اینکه می‌گویند ماهیت در خارج بسیط است و لکن در ذهن به جنس و فصل منحل می‌شود قول صحیحی نیست. جنس و فصل در خارج وجود دارد و گرنه لفظی بلامعنی خواهد بود. پس وجود ذهنی که باطل است و لفظ بلامعنی هم که محال است پس جنس و فصل ضرورتاً در خارج وجود دارند.

وجود ذهنی

ملاً رجبعلی منکر وجود ذهنی است و تعبیری که از انکار وجود ذهنی می‌آورد این است که: «فظهر ان القول بالوجود الذهني شنيع جداً و لا يجتمع الاقرار به مع العقل السليم» و علتی که می‌آورد همان اشکال معروف وجود ذهنی است که اگر معلوم، جوهر باشد و علم هم صورت حاصله آن در ذهن باشد که از عرضیات بوده و جزو مقوله «کیف» محسوب می‌شود، نمی‌توان جوهر را با عرض شناخت و در حقیقت صورت جوهر که در ذهن وجود پیدا می‌کند وجود دیگری است غیر از وجود معلوم و ... لذا اگر بخواهیم به وجود جوهری علم پیدا کنیم باید خود جوهر در ذهن قرار گیرد نه صورت آن، لذا می‌گوید «لانه يستلزم ذلك حصول جبل دماوند فی الجمجمه». پس قائل

شدن به وجود ذهنی و صورت ذهنی این فساد را به دنبال دارد. لذا ما می‌گوییم نفس به خود این ماهیات و جواهر علم پیدا می‌کند بنفسها. البته آقای آشتیانی نکته جالبی گفته‌اند و آن اینکه: مؤلف محترم معلوم نکرده است که به عقیده او ماهیات و مفاهیم به طور مطلق، اعم از آنکه مطابقت با حقایق خارجی داشته باشند یا نداشته باشند در ذهن حاصل نمی‌شوند یا آنکه صور علمی قطعاً در ذهن مرسوم می‌باشد ولی حقایق ظاهر قابل ادراک در موطن ذهن نمی‌باشند؟!۱

البته در بحث نفس که مربوط به بحث وجود ذهنی است می‌گوید: «و اذ قد بان و ظهر لك امتناع الوجود الذهنی فقد کیفیة علم النفس بالوجودات الخارجیه و هی أن تعلم اعیان الموجودات بأعیانها لا بصورها و وجوداتها الذهنیه لاستحالة ذلك كما عرفت و عدم احتمال آخر فالاشیاء كلها معلومة للنفس بذواتها لكم بعضها بتوسط الالة و بعضها بدون الالة».

در مورد معقولات هم می‌گوید: «فانها تدرك المعقولات بنفس ما يدرك المحسوسات».

البته انکار وجود ذهنی ریشه حسی دارد که ملا رجعلی در مباحث متعدد ارزش زیادی برای «حس» قائل شده و قول مشهور ارسطو را نقل می‌کند که «من فقد حسا فقد علماً» و معتقد است که علم حقیقی جز از راه مشاهده معلوم بدون واسطه و جز روایت عیانی به دست نمی‌آید. لذا در بحث کلیات بعضی از علما معتقدند که کلی عبارت است از مشابهت محسوسات به یکدیگر مثلاً اگر اسبی را ببینیم و سپس اسب دیگری را ملاحظه کنیم، دو احساس شبیه به همدیگر کرده‌ایم اما اگر اسبی ببینیم و بعد درختی را در نظر بیاوریم دو احساس ما به همدیگر شباهت ندارند و همین معنای کلی است و شیء کلی واقعی جز اسم و نامگذاری ندارد و به علت مشابهت به یکدیگر است که نامگذاری می‌کنیم. همین مطلب را برخی از بزرگان در اشتراک لفظی وجود گفته‌اند،

یعنی، اینکه ما به هر چیز لفظ وجود را اطلاق می‌کنیم به علت نوعی شباهت و همانندی است که این اسم را بر آن می‌نهیم.

پس انکار وجود ذهنی قطعاً بدین معنی نیست که آنها به حضور و ظهور عینی ماهیت اشیاء در ذهن قائل باشند و بدین معنا نیست که آنان همگی تحقق هر گونه صورت ذهنی را هنگام ادراک مورد انکار قرار می‌دهند حرف بعضی از منکرین وجود ذهنی به تحقق صور ذهنی باور دارند ولی آنها را اشباح اشیاء خارجی می‌دانند و بعضی هم منکر تحقق هر گونه صورت در ذهن هستند و علم را یک نوع اضافه بین عالم و معلوم می‌دانند. فخر رازی چنین اعتقادی دارد که شاید ملاً رجعلی خواسته با وی هم‌آواز باشد.

کوتاه سخن آن که منکر وجود ذهنی، علم را چه در مورد تصور و چه در مورد تصدیق منکر نیست لکن وجود دیگری را برای معلوم در نفس منکر است و در علم به چیزی، حصول معلوم را در نفس لازم نمی‌داند. در علم نفس به امری، وجود آن امر در نفس لازم نیست زیرا تصورات واقعیه از معانی، اعم از اینکه لفظی و اسمی در لغت و عرف داشته باشد یا نه؛ واقعیتی ندارد جز نفس الامر که حد ذات هر معنی است و نفس چون به آن توجه نمود منکشف شود. ذات انفرادیش که خالی از حکم است چه یک معنی باشد چه بیشتر بر جوهر قوه عاقله اگر کلی است و به حس یا وهم اگر جزئی است بدون اینکه چیزی در نفس یا با نفس حاصل شود فقط میان نفس و قوای نفس و میان آن معنی به واسطه توجه و التفات حجاب مرتفع گردد. مانند باز نمودن چشم برای رؤیت یا فرا داشتن سامعه برای استماع. و در مورد تصدیق هم توجه و التفات به مدلول قضیه‌ای خواهد بود. اعتقاد و اذعان و ایمان و یقین و ظنّ حالاتی است در نفس مانند سایر احوال نفس.

چگونگی علم نفس به موجودات خارجی در نظر ملا رجبعلی تبریزی

با توجه به اینکه ملا رجبعلی منکر وجود ذهنی است و همانند ارسطو و مشائین حسی مسلک بوده لذا منشأ علم را حواس پنجگانه می‌داند که بدون آنها معرفت را ممکن نمی‌داند در این کتاب می‌گوید: «کل مالک یدرک النفس بالحواس الخمسة الظاهرة لا يمكنها معرفة طبيعته الكلية و حقيقتها النوعية لان من فقد حسا فقد فقد علماً بل لا يمكن للنفس تخليه و تصوره فضلاً عن تعقله». حال سؤال اینجاست که نفس چگونه به موجودات خارجی علم پیدا می‌کند؟ رجبعلی می‌گوید: نفس، حقایق موجودات را خودش درک می‌کند اولاً و بالذات بدون اینکه صورتی در آن حاصل شود و خود مبصرات و طبایع آنها را بدون حصول صورت و رطوبت جلیدیه درک می‌کند و فرقی بین موجودات خارجی و مبصرات نداریم مثلاً وقتی «زید» را می‌بینیم حقیقت انسان موجود در خارج را مشاهده می‌کنیم لکن در ضمن عوارض شخصی او که لازمه «زید» بودن است. ولی اکثر متأخرین می‌گویند باید صورت آن مبصرات در رطوبت جلیدیه و یا غیر آن حاصل شود تا بتوانیم به آن علم پیدا کنیم.

پس نفس به اعیان موجودات علم پیدا می‌کند نه به صورت و وجود ذات ذهنی آنها. لذا اشیاء همه معلوم نفس می‌باشند بذواتها و اعیانها به توسط آلت یا بدون آلت. نفس به امورات جزئی محسوسه مثل حرارت و برودت رنگها و اصوات و نور به توسط آلت علم پیدا می‌کند و به طبایع کلیه از این موجودات و حقایق آنها و خود ذات آنها نفس خودش بدون آلت علم پیدا می‌کند.

نکته قابل توجه اینکه حکمای متأخر مشاء برای نفس، قوای متعددی ذکر می‌کنند ولی ملا رجبعلی برای نفس یک قوه معتقد است که به وسیله آن نفس به همه اشیاء کلی و جزئی علم پیدا می‌کند ولی افعال نفس متعدد است به تعدد آلات به خاطر متعدد بودن مدرکات نه اینکه نفس دارای قوای متعددی باشد و فرقی بین مدرکات وجود ندارد

چون همه محسوساتند ولی مظاهر ادراکات و آلات فرق می کنند بعضی از مدرکات معلوله بلا آله و بعضی هم با آلت. اما طبایع کلی و معقولات را نفس، خود، بذات و فی نفسه درک می کند. رجبعلی می گوید: «یدرک المعقولات و الطبایع الكلية بنفس ذاتها و هي أيضاً عين القوة المدركة للمحسوسات لكن عند ادراك الجزیات المحسوسة كأنها يخرج من ذاتها الى نحو آلتها و عند ادراك المعقولات يرجع الى ذاتها الجامعة للأشياء كلها مع بساطتها».

ملاً رجبعلی علم نفس را به موجودات به سه دسته تقسیم می کنند: «علم نفس بالموجودات على انحاء ثلاثة بحسب مراتب الموجودات و منازلها فی الوجود و ذلك لان اشياء اما معقولة و اما محسوسة؛ و المحسوسة اما محسوسة بالحواس ظاهرة و اما محسوسة بالحواس باطنه».

ملاً رجبعلی بالاترین ادراک نفس را ادراک اشیا معقوله می داند که نفس خودش بدون آلت درک می کند اما اشیا محسوسه چه به حواس ظاهری و چه به حواس باطنی را در مرتبه پایین تر می داند چون نفس آنها را با آلت درک می کند و همه این ادراکات اعم از معقوله و محسوسه توسط قوه عقلیه انجام می گیرد ملاً رجبعلی در توضیح ادراک به حواس باطنی و حواس ظاهری می گوید نفس در حواس باطنی اشیا را به وسیله قوه خیالیه تجرید می کند (که این قوه خیالیه هم باز همان قوه واحده است ولی آلت فرق می کند) بر خلاف نظر متأخرین که آنها قائل به حصول صورت در نفس می باشند در حقیقت ایجاد جداگانه ای را برای شیء قائلند.

البته لازم به ذکر است که چون بعضی معتقد بودند که نفس ماده الجوهر است و بعداً مجرد از ماده شده البته بعد از تحصیل کمالات مخصوص به نفس؛ لذا ملاً رجبعلی با باطل دانستن این امر به متأخرین از حکمای مشاء نیز انتقاد می کند که فقط به اثبات

تجرد نفس پرداخته‌اند بدون اینکه جواب این حرف باطل را با استدلال باطل کند چرا که نفس، حتی نفس نباتی و حیوانی، از اول مجرد است نه اینکه بعداً مجرد می‌شود. در اینجا بد نیست گزارش هانری کربن را در مورد نفس که برداشت خود را از بخش مربوط به رساله الاصل الاصل بیان می‌کند بیاوریم تا بعضی ابهامات رفع شود: «نفس می‌تواند اشیاء و وجودات را در فردانیت ذاتی و حضور آنها و بدون واسطه صورت یا مفهومی که تصویری از آنها ارائه می‌دهد بشناسد. شناخت، ادراک حضور توسط نفس است و نفس به قوای متعددی که مرکب از آنهاست نیازی ندارد. نفس در وحدت خود شامل تمام قوا است زیرا که همه شناخته‌های نفس، آن را به شناخت نفس (خود) هدایت می‌کند. لذا ملا رجبعلی با معتقد شدن به علم حضوری می‌خواهد خلأ ناشی از رد وجود ذهنی را پر کند. این نظر درباره حصول معرفت از طریق حضور بی‌واسطه یادآور مفهوم (ادراک) در نزد فیلسوفان رواقی است.

در نظر رجبعلی نفس ناطقه در اصل خود صورتی معنوی و مجرد از ماده عالم تحت قمر دارد و موقتاً تخته‌بند مادی ناسوتی شده که سرگذشتی جدای از حدیث نفس دارد ولی در نظر ملا صدرا نفس که در آغاز با ماده و جسم یکی است بر اثر تواتر حرکات جوهری از ماده جدا شده و در جهت تبدیل به نفس مجرد پیدا می‌کند این تبدیلات از طریق ارتباط با صور مجردی انجام می‌پذیرد که صور برزخ یا عالم مثال، چیزی از آنهاست. لذا منحنی سلوک معنوی نفس در ضمن ناظر بودن به هدف واحد عمیقاً از همدیگر متفاوتند.

حرکت

بعد از اینکه ملا رجبعلی با استفاده از الاصل الاصل هیولی را ثابت می‌کند و جسم را مرکب از هیولی و صورت جسمیه می‌داند و در تعریف جسم می‌گوید که جسم بما هو جسم کم متصل است در صورتی که انفصالی برای او عارض شد جسم از بین

نمی‌رود چون معتقد است: «فما دام تلك المادة المشخصة باقية فذلك الصورة المشخصة باقية».

چون صورت مادی و جسمانی است. پس صورت جسمیه حتی بعد از انفصال هم باقی است چرا که وجود صورت جسمانیه مقدم بر صورت نوعیه است که برای جسم متمم و تمام کننده است و مقدم بر حرکت هم است بالذات چون برای جسم در صورتی حرکت حاصل می‌شود که تمام باشد و بعد از تحقق حرکت است که تغییر وجود پیدا می‌کند. پس صورت جسمیه چون قبل از تغییر و حرکت بوده پس تغییر در این مرتبه امکان‌پذیر نمی‌باشد و صورت جسمیه باقی می‌ماند. چرا که ملاً رجبعلی تجدد امثال را که اکثراً متصوفه به آن قائل بودند رد می‌کند یعنی اینکه موجودات در هر آنی غیر از آن دیگر باشد کلاً منعدم و بعد موجود شوند و هكذا الی غیر النهایه.

ملاً رجبعلی می‌گوید از اینکه جسم مرکب از هیولی و صورت است فهمیدم که در جسم چیزی وجود دارد که قابلیت دارد چیز دیگری شود که آن فقط با حرکت امکان‌پذیر خواهد بود. در تعریف حرکت ملاً رجبعلی همان تعریف ارسطو را می‌پسندد: «ان الحركة کمال اول لما بالقوة من حیث هو بالقوه». بعد از اینکه تعریف حرکت را توضیح داده و فوائد قیدها را بیان می‌کند می‌گوید: «اعلم ان الحركة علی رای الحق هی نفس التدریج و لا يمكن تدریجیة الوجود کما زعم المتأخرون ... فلانه اذا كانت كذلك لزم ان یکون الحركة هی نفس ما الیه الحركة. فان ما الیه الحركة هو الذی يحصل وجود للمتحرک علی سبیل التدریج الذی هو نفس الحركة - فاذا فرضنا الحركة اخرى و هكذا الی ان يتسلسل و هو محال فيجب ان یکون الحركة دفعية الوجود و هو المقصود». از ظاهر عبارت چنین فهمیده می‌شود که ملاً رجبعلی حرکت را می‌خواهد نفی کند ولی مرحوم استاد جلال‌الدین آشتیانی ذیل این عبارت توضیحاتی می‌دهد که

بدین شرح می‌باشد:

لابد مراد ایشان آن است که حصول حرکت شخص واحد از حدی تا انتهای حرکت یعنی ما الیه الحركة بر سبیل تدریج نیست بلکه دفعی است ولیکن جسم متحرک که به سوی مقصدی حرکت می‌کند حصول حرکت آن به نحو تدریج است نظیر حصول زمان که از عوارض تحلیلی حرکت است و به یک وجود موجودند بر سبیل تدریج نیست چون سبق و لحوق در اجزاء حرکت ذاتی اجزاء است مثل زمان که حصول جزئی متفرع بر زوال جزء دیگر است و الا یلزم یکون للزمان زمان و للحركة حركة، و در واقع می‌توان گفت ملا رجبعلی حرکت را توسطی می‌داند و حرکت به عنوان یک امر ممتد خارجی به اعتبار جنبه وحدتی که در هر حرکت معینی وجود دارد که ما به همان لحاظ در تمام طول حرکت خود را با یک امر مواجه می‌یابیم مورد توجه قرار می‌گیرد بعنوان یک کل مشاهده می‌شود چون واحد از آن جهت که واحد است قابل قسمت نیست که این را حرکت توسطی می‌نامیم.

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی

اما اگر حرکت را به عنوان یک امر ممتد خارجی به اعتبار اجزاء و مراتبی که در هر حرکتی هر لحظه به چشم می‌خورد که این اعتبار کثرت است و از آن حدوث و فنای تدریجی فهمیده می‌شود این می‌شود حرکت قطعی که ملا رجبعلی این را قبول نمی‌کند ولی سخن اینجاست که آیا اسلاف و حکمای پیشین ما که از آن جمله ملا رجبعلی است وقتی که بحث حرکت را مطرح نموده‌اند نظرشان از حرکت توسطی و قطعی همین معناست که مورد نظر ایشان است؛ مسلماً اینطور نبوده است چون حرکت توسطی و قطعی که میرداماد مطرح می‌کند چیزی نیست که با اختلاف اعتبار بتوان آن را حل کرد چرا که با اعتبار نمی‌توان نحو وجود شیء را عوض کرد چون بحث بر سر نحوه وجود یک چیزی است که نحوه وجودش چطور است ولی با بیانی که توضیح دادیم حرکت قطعی و توسطی هر دو موجود است بدین نحو که حرکت قطعی به عنوان

یک امر تدریجی و متصل قهراً در خارج وجود دارد یعنی حرکت معین در زمان معین را نمی‌توان یک موقع از ذهن به اعتبار قبل و بعدها و حدوث و فناها مراتب مختلف زمانی نگریست در این نگاه حرکت امری است ممتد زمانی که حدوث و فناى مستمر است.

از طرفی همین حرکت معین را یعنی مجموع مسافت طی شده را می‌توان به عنوان یک حد نگریست و مجموعه زمان‌های طی این مسافت را هم به عنوان پاره‌ای واحد از زمان لحاظ کرد.

ولی ملاً رجعی نظریه اینکه وجود ذهنی را انکار می‌کند و از حرکت قطعی که بوی وجود ذهنی و در ذهن بودن از آن می‌آید اجتناب می‌ورزد لذا حرکت قطعی را نفی و حرکت را فقط توسطیه می‌داند لذا حرکت را به عنوان اینکه تدریجیة الوجود باشد نفی می‌کند.

و در آخر بحث حرکت ملاً رجعی حرکت جوهری را نفی می‌کند که بنا بر مبنای خودش در مباحث مختلف طبیعی است چرا که به اصالت وجود و تشکیک در وجود معتقد نمی‌باشد. و در نفی حرکت جوهری همان اشکال معروف را مطرح می‌کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

و لا حول و لا قوة الا بالله العلي العظيم سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم.

و بعد فانا اردنا في هذه المقالة اولاً ذكر الاصل المشهور من الحكماء و هو أن «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و ذكر بعض الفروع المتفرعة عليه و هي ايضاً اصول لفروع آخر و بيان أن اكثر المسائل الحكمية يمكن أن يتفرع عليه ثم ذكر بعض الاصول و الآراء الحقّة التي اعتمد عليها ارسطوطاليس و ساير القدماء على غاية الايجاز و الاختصار و سمينا الاصل الاول اصلاً اصيلاً ليحصل التمييز بينه و بين ساير الاصول عند الذكر جعلتها تذكرة لنفسى و لمن اراد الله أن ينتفع بها و الله المعين و به استعين.

الاصل الاول^۱

و هو الذى سميناه اصلاً اصيلاً فى بيان أن الواحد المحض البسيط من جميع الجهات لا يمكن أن يصدر عنه الا الواحد و التنبيه على ذلك المطلوب لبداهته عند العقلاء يتوقف على تمهيد^۲ و هو انا نعلم بالضرورة ان العلة بالنظر الى ذاتها و جوهرها يكون لها مناسبة ما و خصوصية ما بالنسبة الى معلولها^۳ و بالجملة يجب

۱- در حاشیه نسخه «ر» حاشیه‌ای از میر هدایت ... قمی آورده شده است به شرح زیر: واعلم ان مراد الحكماء من هذا القول: الواحد لا يصدر عنه الا الواحد هو ان الواحد فى مرتبة الوحدة لا يصدر عنه الا الواحد. كلا و حاشا ان يكون كذلك لانهم ينسبون مجموع الكثرات الى الواحد الحقيقى، جل مجده، و لكن لا فى مرتبه واحده بل بعد الاخرى كما وقع فى كتاب المستطاب الالهى
«ان ربكم الله الذى خلق السموات و الارض فى ستة ايام» ففرضهم من ذلك و كذلك انما كان الواجب الوجود تعالى لم يخلق مجموع العالم فى مرتبه واحده بل خلق فى ستة ايام على الترتيب الذى كان نقيضاً لعلمه و ارادته فعلى هذا لا يلزم المحذور عليهم و لا ينفي الظن عليهم فى هذا الباب لان كلامهم موافق لآيات بينات و لو لم يكن عليهم لجاج لكان البحث من قصد الفهم كما لا يخفى على الفطن العارف بالمراتب.

۲- آقای آشتیانی در منتخبات آثار حکمای الهی به بداهت اشکال گرفته و می‌نویسد: ص ۲۴۵ بداهت عند العقلاء در اینجا معنا ندارد چون مراد از عقلا اگر عامه مردم باشد و حاکم بداهت عقل عملی مثل اینکه گفته می‌شود: عقل نزد عقلا نیکوست و ظلم قبیح است. عقلا به این اعتبار در متعلقات عقل نظری حکمی ندارد اگر مراد از عقلا عقلا بما هم حکما و متکلمان باشد این مسأله جزء بدیهیات عقل باشد چون مقدمات قاعده الواحد نظری است از حیث تصور و تصدیق و بعد از درک و تصور مقدمات البته حکم به اینکه از: از واحد جز واحد صادر نشود بدیهی است ولی این موجب بدیهی بودن این قضیه نمی‌باشد.

۳- در حاشیه نسخه (ر) از میر هدایت ... قمی عبارتی به این شرح نقل شده: و ان فيه نظر لان الله تعالى عز و علا اجل و اكرم من أن يشبه فعله و صنعه بفعل خلقه و صنعتهم لان كيفية فعله تعالى لا يعلمها احد الا هو فكل ما يصدر عنه بمقتضى علمه الذى بذاته و فعله و خصوصية التى يكون معتبراً فيه كان على وفق الحكمة و المصلحة و ليس فيه خلل و نقص بل على وجه اتم و اكمل و نعم ما قال الشاعر:

از فریب نقش نتوان خامه نقاش دید ورنه در این سقف زنگاری یکی در کار هست

ان يكون في ذاتها معنى مناسب لصدور معلولها عنها بالضرورة و تلك المناسبة هي العلة المخصصة لصدور معلولها الخاص عنها دون غيره من سائر المعلولات. اذ لو لم يكن لذات العلة و جوهرها معنى مناسب بالنسبة الى معلولها مخصص لصدور هذا المعلول الخاص منها، دون سائر المعلولات لم يكن صدور هذا المعلول الخاص منها اولى من صدور غير ذلك المعلول فيلزم الترجيح بلا مرجح من جانب العلة و هو محال قطعاً و هذه المناسبة الذاتية التي ذكرنا هي بمنزلة ملكة الصانعين بالنظر الى صنايعهم كملكة الشاعر مثلاً بالنسبة الى الشعر فان هذه الملكة هي العلة المخصصة لصدور الشعر من الشاعر دون غيره من الصناعات.

و اذا تمهد هذا^۱ فنقول ان لفاعل «الف» مثلاً في ذاته و جوهره امراً مّا مناسباً للالف مخصصاً لصدوره منه دون ما عداه فاذا فرضنا أنه يصدر^۲ عنه معلول آخر و هو «ب» مثلاً فلهذا الفاعل بالضرورة مناسبة ذاتية بالنسبة الى «ب» ايضاً.

فهذه المناسبة اما أن يكون عين المناسبة الاولى و هو محال بالضرورة لان الامر المناسب لشيء ما لا يمكن ان يكون بعينه مناسباً لمباين ذلك الشيء قطعاً لأن المناسبة المنسوبة لاحد المتباينين مباينة بالنسبة الى المباين الاخر، و المباينة

و ايضاً الفرق البين بين فعلهما كما قال سبحانه لا يستل عما يفعل و هم يستلون ان فعل الخلق و صنعهم معلله بالغاية التي هي غيره و الحق غاية فعله عين فعله فلهذا لا يستل من فعله تعالى و يستل من فعلهم فليست شعري كيف يرضى هذا الفاضل بهذه التشبيه التي لا يناسب بجناحه المقدس الكامل تنظفان و لا تكن من المشبهين.

۱- در نسخه (م) و (ر) عبارت چنین است به جای لم يكن در جواب اذلولم يكن نسخه مستند خود را ذکر كنيد و ترجيحاً ما از نسخه (ت) عبارت را نقل كرديم.

۲- فاذا تمهدت هذا (خوانساری)

۳- يصدر منه (خوانساری) يصدر معه (نسخه ب دانشگاه تهران)

بالشيء^١ لا يمكن ان يكون بعينها مباينة بالنسبة لذلك الشيء بالضرورة و اما أن يكون المناسبة الثانية غير المناسبة الاولى فيلزم التركيب في ذات الفاعل المذكور و قد فرضناه بسيطاً محضاً هذا خلف^٢. و بعبارة اخرى: فصدور «ب» عن فاعله لا يخلو اما أن يكون بعين تلك المناسبة الذاتية التي يكون لهذا الفاعل بالنسبة الى «الف» و هو محال قطعاً. لأن المناسبة التي ينبغي ان يكون علة مخصصة لصدور «الف» لا يمكن ان يكون علة لصدور غيره و هو «ب» و الا لزم ان يكون «ب»، «الف» بالضرورة و هو محال قطعاً و هذا كما انه لا يمكن ان يكون ملكة الشعر مثلاً علة لصدور غير الشعر كالكتابة مثلاً و الا لزم ان يكون الكتابة شعراً و اما ان يكون صدور «ب» من فاعله^٣ بغير تلك المناسبة الذاتية فيلزم ان يكون الفاعل مركباً من المناسبتين بالذات و قد فرضناه بسيطاً محضاً واحداً و هذا خلف.

والحاصل ان مثل هذا بعينه مثل الصانعين بالنسبة الى صنايعهم كما قلنا في التمهيد فكما انه لا يمكن ان يكون الكاتب مثلاً من حيث انه كاتب علة لصدور شيء غير الكتابة فكذلك العلة الواحدة من جهة أنها واحدة لا يمكن ان يكون علة لصدور غير ما يكون لها خصوصية ذاتية بالنسبة اليه فافهم و تأمل، فان هذا مع وضوحه و بداهته دقيق جداً و لهذا يكون منكرو هذا الاصل الاصيل اكثر من القائلين و لنافى اثبات هذا المطلب بيانات اخرى و تنبيهات شتى.

١- نقل از نسخه (ر) و در نسخه م و ت المبانيه للشيء

٢- فيلزم التركيب نسخه (ر)

٣- در نسخه دو ت صدور ب من فاعله مذكور نمی باشد بعلت برگشت ضمير

فرع آخر

إذا علمت ان بین المعلول و العلة مناسبة ذاتية و خصوصية جوهرية فمناطق^١ صدور الشيء من الشيء هي هذه الخصوصية الذاتية و المناسبة المعنوية و اذا كان كذلك فالعلة اذا كانت شريفة و جب ان يكون معلولها ايضاً شريفاً و الا لم يكن الشريف شريفاً.

و ذلك لان العلة اذا كانت شريفة و فرضنا ان معلولها خسيس فأي مناسبة ذاتية لهما^٢ و لأي شيء وقعت الخصوصية الجوهرية^٣ بينهما مع شرف ذات هذه و خساسة جوهر ذلك لان الشيء الشريف هو ما يترتب عليه الشرافة و يظهر منه امور شريفة والشيء الخسيس هو ما يترتب عليه خلاف ذلك فاذا فرضنا الفاعل شريفاً و المعلول المترتب عليه خسيساً فلا يكون شرف الفاعل الا بحسب اللفظ فقط. فالشريف المفروض شرافته لا يكون شريفاً لخساسة فعله و عدم شرافة اثره و لا نغني بالشيء الخسيس الا هذا، هذا خلف.

و يعلم من هذا انه كلما كانت العلة شريفة يكون معلولها ايضاً شريفاً لكن لا في مرتبة علته بل يكون انقص منها لان العلة يجب ان تكون اشرف من المعلول بالضرورة.

و لما كان الواحد تعالى شأنه في الغاية القصوى من الشرف^٤ بل هو عين الشرف

١- در نسخه م «لمناطق» از نسخه های «ت» و «د» نقل کرده ایم.

٢- در نسخه مصحح آشتیانی لها

٣- در نسخه مصحح آشتیانی: الجوهرية الذاتية.

٤- در نسخه «ت» و «ر»: في غاية الأقصى من الكمال والشرف

و محض الکمال یكون معلوله اشرف المعلولات و لهذا صار اول ما خلق الله تعالى العقل. كما نطق به لسان الشارع، صلى الله عليه و اله، ثم يترتب المعلولات عليه واحداً بعد واحد یتنزل بحسب الشرافة الى أن ینتهی الى المعلول الأخير الانقاص فی الشرافة فما فوقه جميعاً.

و من هذا البیان یحصل الاستغناء عن قاعدة الامکان الاشرف المشهورة بین الحكماء التي حاصلها ما ذكرنا و هو أن الاشياء یلزم ذاته تعالى الاشرف فالاشرف الى أن ینتهی الى الاخس و تلك القاعدة ایضا قاعدة حسنة من الحكماء ألا أنها آتية و بیاننا هذا لقی كما علمت.

فرع یتفرع علی هذا الفرع

ینبغي ان یعلم ان الواجب تعالى شأنه و العقول و النفوس الفاعلة كلها غاية فعلها عین فعلها اعنی لا یكون لافعالها غاية أخرى مترتبة علیها اصلاً بل القصد الاول فی افعالها هی تلك الافعال بعینها بل یكون عند التحقيق غاية افعال هذه العلل هی ذوات العلل ثم یترتب الغایات علی تلك الافعال ثانياً و بالعرض^۱.

و هذه مسئله مشهورة من الحكماء و اتفقوا علی أن افعال هذه الفواعل المقدسة لا یكون لغایة و غرض بالذات بل بالعرض سواء كان الغرض عائداً الى ذواتهم

۱- در نسخه «م» عبارت چنین است: بل یكون عند التحقيق غاية افعال هذه العلل هی ذوات هذه العلل لكن ما افهم كاف من هذا المختصر لخفاء هذا البیان عن اکثر الاذهان بل القصد الاول فی افعالها هی تلك الافعال بعینها ثم یترتب الغایات علی تلك الافعال ثانياً و بالعرض.

به دلیل آشفتنگی متن نسخه «م» عبارت از نسخه های «ر» و «ت» آورده شد.

الشريفة او غير عائد الى ذواتهم.

قدورد في الحديث ايضاً ان الله تعالى ابدع الاشياء لا لعله و بيان ذلك:

انه اذا ثبت ان الاشياء كلها يلزم ذاته تعالى الاشرف فالاشرف على النحو الذي بينا الى أن ينتهي الى الاخس، وجب أن لا يكون لافعالهم غاية بالذات بل بالعرض لان فعل العقل الاول مثلاً هو العقل الثاني، ان كان لغاية ما وجب أن يكون هذه الغاية مؤخرة في الوجود من العقل الثاني فهو احسن منه على ما ذكرنا فيجب ان يوجد الشريف لاجل الخسيس و هو محال عقلاً فأن الغاية يجب أن يكون اشرف من ذى الغاية قطعاً فيجب أن لا يكون لافعالهم غاية بالذات الآ ذات هذه الافعال بل بالعرض.

قال ارسطوطاليس في اثولوجيا ان في افعال هذه العلل الشريفة يكون ما هو و لم هو شيئاً واحداً و ذلك: مثل ما نقول فان يفعل الخير فلا ينبغي لاحد حينئذ ان يقول لم يفعل الخير لانه يفعل الخير لكونه خيراً، فاذا أمكن في افعالنا ان يكون لم هو عين ما هو فهم اولى بذلك لأنهم جميعاً لا يفعلون الا الخير قطعاً فافهم فانه لطيف جداً.

و هذا لاينافي ان يصدر عنهم افعال محكمة متقنة يترتب عليها غايات بالعرض لأنهم خير محض لا يفعلون الا الخير و لافعالهم بالعرض غايات كثيرة معلومة من الحكمة و المصلحة تتحير فيها عقول العقلاء بحيث لا يقدررون على أدنى فعل من هذه الافعال كما يظهر على المتفكرين في مصنوعات الصانع القديم الحكيم تعالى

شأنه العزيز.

و لنا في اثبات هذا المدعى ايضاً بيانات كثيرة و لكن ما اردناه كاف في هذا الباب.

فرع آخر

مما يترفع ايضاً على ما قلنا في الاصل الاصيل انه كما لا يمكن أن يصدر من العلة الواحدة الا المعلول الواحد كذلك لا يمكن ان يكون للمعلول الواحد ايضاً الا علة واحدة سواء كانت وحدة المعلول جنسياً او نوعياً او شخصياً و ذلك لانه اذا وجب أن يكون العلة بالذات مناسبة الى معلولها لثلا يلزم الترجيح بلا مرجع كما عرفت.

كذلك وجب ان يكون للمعلول ايضاً مناسبة ذاتية بالنسبة الى فاعله لانه لو لم يكن له تلك المناسبة بالنسبة الى فاعله الخاص فصدوره من ذلك الفاعل ليس باولى من ساير القواعل فيلزم الترجيح بلا مرجع. فاذا فرضنا علتين لمعلول واحد فلهذا المعلول جنساً كان او نوعاً او شخصاً خصوصية و مناسبة ذاتية بالنسبة اليها و حينئذٍ اما أن يكون الخصوصية التي له مع احديهما عين الخصوصية مع الاخرى او غير تلك الخصوصية والاول محال لأن الشيء الواحد لا يمكن ان يكون مناسباً بالذات للمبتاينين بالضرورة كما مرّ بيانه والثاني ايضاً محال لانه يلزم ان لا يكون المعلول واحداً محضاً و قد فرضناه كذلك و هذا خلف لا يمكن.

و هذا البيان قريب من البيان المذكور اولاً في اثبات الاصل بسل هو هو بعينه والفرق بينهما ان البيان الاول يلزم الكثرة والخلف من جانب العلة و ههنا في جانب

المعلول فافهم و للمتأخرين فى هذه المسئلة ابحات كثيرة فانهم لا يجوزون توارد العلتين المستقلتين على المعلول الشخصى.

اما اذا كان المعلول نوعاً او جنساً فهم مجوزون لذلك و الحق معهم لأنهم لا يعلمون كيفية صدور الشئ عن الشئ^١ فوقعوا فى هذا القول و زعموا فى الحقيقة الواحدة أنها يمكن ان يوجد كل واحد من اشخاصها من علة اخرى و قد صرحوا بذلك و لو بينا صدور الشئ عن الشئ بياناً شافياً يظهر فساد هذا الرأى ظهوراً بَيِّناً^٢ و ان كان ايضاً قد ظهر مما ذكرنا لكن غرضى فى هذه المقالة ليس الاشتغال بهذه الأمور كثيراً بل فى بعض المسائل الضرورية تتعرض الى خلافها ليحصل الاطلاع على مواضع الغلط^٣.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسنادی

فروع

اعلم ان هذا الفرع المذكور ايضاً اصل عظيم يتفرع عليه فروع كثيرة شريفة و انا اشير الى بعضها على سبيل الاجمال ليحصل الاطلاع على ذلك و هو أن العقول والنفوس السماوية و هيولاهها بل صورها الجسمية ايضاً يجب ان يكون جنسها القريب ان كان هناك جنس قريب و نوعها منحصرين فى الشخص و لو كانت

١- در نسخه (م) بعد از صدور الشئ عن الشئ حذف شده تا ... بياناً شافياً و ظاهراً. اشتباه از نویسندۀ سطور بوده که یک سطر را ندیده است که ما عبارت را از نسخه (ت) و (ر) نقل نمودیم.

٢- در نسخه (ر) ظهوراً بَيِّناً بديهيّاً آمده است.

٣- در حاشیه نسخه (م) آمده: و قد غفلوا عن ان المعلول بالنظر الى علته كالخاصة لها و خاصة الشئ لا يمكن ان يوجد للغير الا بالعرض (منه ره)

مشاركة في الجنس او في النوع لزم ان يكون ذلك الجنس المشترك فيه مثلاً معلولاً لعلل كثيرة لكون كل واحد من الاشياء المذكورة معلولة لعلّة اخرى كما بينا في موضعه و قد ابطالنا ذلك كما عرفت.

والمتأخرون ايضا قائلون بان العقول والنفوس السماوية و هيولاها نوعها منحصر في الفرد لكنهم لم يقرّوا بعدم مشاركتها في الجنس القريب ايضاً و لم يعترفوا باختلاف انواع الجسمية للأفلاك و اجناسها القريب.

و هذه مسألة غريبة يتفرع على هذا الاصل الاصيل و على اصل آخر ايضاً غير المذكور و لعل الكلام ينجر الى ذكر هذا الاصل ايضاً ان شاء الله تعالى.

و قد صرح بذلك المسئلة بعض مفسري كلام ارسطوطاليس ايضاً و سبب عدم اعتراض^١ المتأخرين لهذه المسئلة عدم تفطنهم بهذا الاصل المذكور و هو امتناع صدور الواحد كما قلنا في علل متعددة متباينة فوقعوا في هذا القول و قالوا ما قالوا. فان قلت: اذا لم يكن العقول و النفوس و ساير الاشياء المذكورة مشاركة في الجنس القريب و النوع بناء على هذا الدليل فلم يكن مشاركة في الجنس البعيد ايضاً و هو الجوهر بعين الدليل المذكور. قلنا: ليس كذلك و سره ظاهر على من تفكر في الاصول المذكورة في هذه المقالة و اطلع على فرعها على ما ينبغي و من لم يطلع على حقيقة الحال لم ينفعه المقال فأفهم فانه الهادي الى سبيل الرشاد.

١- از نسخه (ر) نقل شد در نسخه «ت» و «م» اعتراف

فروع آخر

و مما يتفرع ايضاً على الأصل الاصيل انه لا يمكن ان يصدر امران متساويان في مرتبة الوجود من غير الواجب ايضاً تعالى جده. أى يكونا في مرتبة واحدة من الوجود بحيث لا يكون احدهما مقدماً على الآخر اصلاً لا بالزمان و لا بالذات و ذلك لان وجود هذين الأمرين على النحو المذكور يستدعي ان يكون لهما علتان متساويتان في مرتبة الوجود و لا يمكن استنادهما الى علة واحدة لامتناع صدور الكثير من الواحد و يجب ايضاً ان يكون للعتين المذكورتين علتان اخريان على النحو المذكور و هكذا الى ان ينتهي الامر الى الواحد الاول تعالى شأنه. و عند ذلك يلزم احد الامرين اما التكرر في ذاته تعالى و اما صدور الاثنين عنه و كلاهما محالان و هذا الفرع ايضاً اصل عظيم لمسائل كثيرة فلا تغفل منه.

مركز تحقيق مكتبة التراث العربي

فروع آخر

يتفرع على ما قلنا سابقاً، ينبغي ان تعلم ان العرض العام المعروف في كتب المنطقية يكون مستنداً الى الجنس ابدأً و بالجملة كل محمول عرضي يحمل على نوعين مختلفين مع قطع النظر عن جميع ما عداهما فانه مستند الى جنسهما المشترك فيه بينهما.

والبرهان في ذلك انّ الماشي مثلاً الذي هو عرض عام بالنسبة الى الانسان و الفرس لا يخلوا اما أن يكون مستنداً الى فصل احدهما بخصوصه لا يمكن ان يوجد الآخر لعدم وجود ذلك الفصل المخصوص في الآخر و هو ظاهر و اما ان يكون مستنداً الى كليهما بمعنى انه معلول لهذا و لذلك ايضاً و هذا محال لاستلزامه ان

يكون للمعلول الواحد علتان مستقلتان و هو محال لما عرفت فبقى ان يكون هذا المشترك العام العرضي مستنداً الى المشترك الذاتى لهذين النوعين و هو الجنس لعدم احتمال آخر. فانا قطعنا النظر عن جميع ما عداهما و ذلك ما اردنا بيانه فأفهم. و للمتأخرين فى تزييف هذا الاصل و ساير ما ذكرنا فى هذه المقالة مناقضات كثيرة موافقة لما فهموا من الآراء المبتدعة. و ان شغلنا بايرادها و دفعها لطال الكلام جداً و الغرض انى لم اكن ممن لم يخطر بباله ما خطر ببالهم و لقد كنت ايضاً مثلهم فى هذا الباب بل اشد منهم قسوةً و اضلّ سبيلاً ثم رجعت من طريقتهم المثلى الغير الموصلة الى الحق، الى هذا المسلك بعون الله تعالى جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً.



فرع

و هذا الفرع المذكور ايضاً اصل عظيم بمنزلة نهر كبير يروى به عطشان الحكمة و المعرفة و ينحلّ به شوك و شبه كثيرة منها الشبهة المشهورة من ابن كمونة التى اوردها على برهان التوحيدى الذى اخترعه القدماء و هو برهان قاطع حسن و ظنى انه اتم البراهين المذكورة فى هذا المطلب المهم الا ان المتأخرين لا يعتقدون كذلك لظنّ اكثرهم ان هذه الشبهة لا يندفع عن هذا البرهان بل عن اكثر البراهين المذكورة فى هذا المطلب لورود هذه الشبهة المذكورة على اكثرها فى بادى الرأى فلا بد من ذكر البرهان المذكور و الشبهة المذكورة ليتضح حقيقة الحال و يظهر صحة المقال.

اما البرهان المذكور: فهو انه اذا فرضنا واجبين مثلاً فلهما بالذات امر مشترك هو وجوب الوجود لضرورة كونهما واجبين و امر آخر مخصوص بكل واحد منهما به

يمتاز احدهما عن الآخر فيلزم التركيب و هو محال قطعاً. و قد اضطرب الفضلاء في حل هذه الشبهة حتى ان بعضهم شتم ابن الكمونة لاجل ايراد هذه الشبهة لظنه أنها ممتنعة الجواب لكن جوابه على ما اصلناه ظاهر.

و ذلك لأنه اذا عرفت ان المحمول العرضي يستند الى الجنس فاذا كان وجوب الوجود امراً عرضياً فلا بد من أن يكون مستنداً الى الجنس و لكل جنس فصل بالضرورة فيلزم التركيب المذكور في البرهان و هو محال.^١

و يمكن ان يجاب^٢ عن هذه الشبهة على وجه آخر غير ما ذكرناه على طريق التحقيق و البرهان على طريقة ذوقية حدسية و هو أنه اذا كان وجوب الوجود امراً عرضياً لم يكن الواجب بالذات لعرضية وجوب وجوده و قد فرضناه واجباً بالذات هذا خلف. تأمل فيه على قاعده الانصاف لا على طريقة الخلاف و على هذا يندفع الاشكال.^٣ و سائر الاشكالات التي وقعت من جهة هذه الشبهة على احسن طريق و اسهل وجه كما لا يخفى.

فرع

و مما يتفرع ايضاً على الأصل الاصيل هو اثبات الهيولى. بيان ذلك:

١- فيه اشارة الى امكان المناظره و ايراد البحث في هذا الجواب كما لا يخفى على المدققين (منه ره) در حاشيه نسخه (م).

٢- نسخه (ت ٢)، «الجواب».

٣- لو راعينا الانصاف لنقول لما فهمت الذاتي و لما تميزت بالذات من الذاتي. لأنه على فرضك يلزم ان لا يكون الواجب ذاتياً لهما و لا يلزم ان لا يكونا واجبين بالذات و ليس بممتنع أن يتصف الشئ بعوارضها بالذات و كيف والاعراض. تحمل بالذات و بالعرض. حاشيه نسخه (ت ٢).

آنه اذا كان الجسم بما هو جسم واحداً بسيطاً لا يمكن ان يلزمه امران لكون الجسم بما هو جسم دائماً يلزمه امران احدهما قوة فعل الابعاد الثلاثة التي لا ينفك من الجسم ابدأ و الآخر قوة قبولها و الشيء الواحد لا يلزمه امران فالجسم بما هو جسم لا يكون بسيطاً محضاً بل مركباً من أمرين احدهما الهيولى القابلة للصورة و ثانيهما الصورة الجسمية المستلزمة للابعاد الثلاثة و هذا ظاهراً و غير مخفى على من تقرر عنده الاصل المذكور.

و بذلك ثبت وجود الهيولى على احسن الوجوه بدون ارتكاب البيانات المتطاولة التي ارتكبوها المتأخرون فى اثبات هذا المدعى. فأنهم ارتكبوا اموراً خارجة عن اصول الحكمة كما ان أكثرهم جعلوا الاتصال ذاتياً للجسم مع أنه فصل للكم بما هو كم باتفاق الحكماء فان اتصفت الجسم بالاتصال فذلك بالعرض لا بالذات قطعاً و الاتصال الذى لازم للجسم هو ان يكون مقداره بحيث يمكن ان يفرض فيه حدود مشتركة. و هذا المعنى من الاتصال لا ينفك عن الجسم اصلاً حتى حين الانفصال ايضاً.

والحاصل ان هذا المعنى من الاتصال يستلزم ان لا يكون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا يتجزى و هذا لازم له بواسطة المقدار ابدأ و لا يفارقه عند الانفصال ايضاً. فتأمل فيه فإنه اصل عظيم والمتأخرون قد غلطوا فيه كما لا يخفى على الناظرين فى كتبهم. فلو اوردنا جميع ما ارتكبوا فى اثبات الهيولى من الامور الخارجة عن الحكمة لطال الكلام و فى هذا كفاية لاثبات المرام و هذا الفرع يعنى وجود الهيولى اصل عظيم لاستخراج مسائل كثيرة و نحن نشير الى بعضها على

سبيل الاجمال كما هو دأبنا في هذه المقالة.

فروع

يتفرع على ما ذكرنا من معنى الاتصال الذي لازم للجسم. اذا عرفت ان الاتصال الذي لازم للجسم لا يفارقه ابداً حتى حين الانفصال ايضاً فقد ظهر فساد قول المتأخرين في اثبات الهيولى ايضاً و هو ان الاتصال لما كان لازماً للجسم فاذا طرأ الانفصال عليه وجب ان ينعدم الجسم بالمرّة اذا لم يكن فيه امرٌ اخر باق حين الاتصال و الانفصال و هو الهيولى. لأن عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم.

و هذا القول منهم مع أنه مخالف للأصل كما عرفت خلاف البديهة ايضاً. لأننا نعلم بالضرورة ان الجسم الواحد المنقوش بنقوش كثيرة و ألوان مختلفة اذا طسره عليه الانفصال لا ينعدم اصلاً لأن عدمه يستلزم انعدام هذه النقوش و ألوان جميعاً و وجودها ثانياً من كتم العدم.

والاقرار بهذه مكابرة صريحة للبديهة و اذا لم يكن امثال هذه الامور بديهيّاً لنا فلا يمكن أن يوجد بديهيّاً اصلاً لأن انعدام الصورة الجسمية و هذه الاعراض جميعاً و وجودها ثانياً من كتم العدم بدون امتياز ما، بل بدون مغايرة صريحة ظاهرة قول لا يمكن التلقّظ به فضلاً عن أن يُصدّق العقل و تعتقده العقلاء.

والعجب منهم كل العجب مع أنّهم على ظنّهم يشقّبون الحبّة الخردل لحدة متقرب اذهانهم لا يتحاشون من هذا القول الشنيع الذي لا ينبغي ان يعتقده الاطفال ايضاً كما لا يخفى.

و سبب الوقوع في هذا القول امران أحدهما عدم التفرقة بين الاتصال الذي لازم

للجسم و الاتصال الذى ليس بلازم له و هو اتصال الاجزاء كما عرفت ان الاتصال الذى لازم للجسم لا يفارقه حين انفصال اجزاء الجسم ايضاً حتى يلزم ما ذكروه. والاخر، عدم التميز بين معانى الوحدة و ذلك لأنهم لما رآوا الجسم عند الانفصال انه ينعدم وحدته الشخصية التى فرضنا انعدامها انعدام الجسم ايضاً البتة لكن هذا ليس كذلك لأن الوحدة الشخصية من الجسم لا ينعدم قطعاً مادام مادته المشخصة باقية و ذلك لأن تشخيص الصورة المادية يكون بالمادة كما بين فى موضعه و بين ايضاً فى ضمن وصل تال^۱ لهذا الفرع فما دام تلك المادة المشخصة باقية فذلك الصورة المشخصة ايضاً باقية جزماً من غير خلاف و هذا ايضاً أحد الامور التى ذكرنا أنهم ارتكبوا فى اثبات الهيولى فلا تغفل.



مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

فصل

مرتبط بما ذكرنا من بقاء الصورة الجسمية.

لا يخفى عليك أن الواحد من حيث انه واحد لا يتكرر فى ذاته لان التكرر هو التعدد و الواحد بما هو واحد لا يمكن ان يتعدد من ذاته بدون انضمام امر آخر معه و هو ظاهر بالبدئية سواء كانت وحدة هذا الواحد جنسية او نوعية او شخصية فالجنس الواحد يتكرر بالفصول سواء كان مادياً او مجرداً الا ان الحقائق المجردة فصولها ايضاً مجردة والمادية ايضاً فصولها مادية و النوع الواحد ان كان مجرداً فيكون نوعه منحصراً فى الفرد و اما اذا كان مادياً فلا يكون منحصراً فى الفرد

فتكثرها بحسب الاشخاص يكون بسبب اختلاف استعدادات المادّة.

بيان ذلك: هو أن النوع بما هو نوع واحد شيء واحد لا يمكن ان يتكثر من ذاته كما مرّ بل يجب أن يكون تكثره بسبب امر آخر^١ خارجي فذلك الامر الآخر الخارجي اما ان يكون فاعله او قابله أي مادته او امور حالة فيه أي الأعراض اللاحقة له او امر آخر غيرها لا سبيل لنا الى الفاعل لأنّه واحد والمعلول الواحدة لا يمكن ان يستند إلّا على علة واحدة كما عرفته سابقاً. والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيلزم ان يكون هذا النوع منحصراً في الشخص و قد فرضناه متکثراً بحسب الاشخاص؛ هذا خلف.

و لا سبيل لنا ايضاً الى الامور الحالة فيه لأنّ هذه^٢ الامور يتأخر وجودها عن وجود محلها و تعيينه بالضرورة لوجوب تقديم تعيين المحل و وجوده على الحال و كلامنا قبل وجوده و تعيينه و في سبب وجوده و تعيينه فلا يمكن ان يكون تشخيصه و تكثره مستنداً الى هذه الامور الحالة فيه كما لا يخفى.^٣

و لا سبيل لنا ايضاً الى هذا الامر الآخر الذي قلنا لأن الامر الذي لا يكون محلاً

١- در نسخه (ت): آخر و الاخر مذكور نمی باشد و در نسخه (ر) بسبب امر اخر خارجي فذلك الامر الخارجي که کلمه الاخر را ندارد ولی نسخه (م) ارجحیت دارد به علت اینکه در چند سطر بعد در تمام نسخه ها به الامر الاخر اشاره می کنند.

٢- در نسخه (ت) هذه، که مرجع است اما در نسخه اساس (م) هذا بود.

٣- در حاشیه نسخه (م) آمده است:

انما لم يذكر لأن وجود غاية الشيء موخر عن الشيء فلا يكون علة تشخيص ذلك الشيء و تكثره و يمكن ايضاً ان يكون الفاعل الواحد علة التكثر لاحد غايات متعدّدة متكررة و ذلك لان المبادئ لا يمكن أن يكون الافعال غاية اصلاً فضلاً عن تعدّها و تكثرها فافهم. (منه)

للشئ و لا حالاً فيه و لا علة له فلا يكون له تعلق بهذا الشئ اصلاً فكيف يمكن ان يكون له مدخلية في تشخيصه و تكثره لانه غير متعلق به من جميع الوجوه التي يمكن ان يتعلق الشئ بالشئ كما لا يخفى على من له قريحة سليمة. و ان سلّمنا ذلك لكن نسبة امثال هذه الامور يكون متساوية بالنسبة الى هذه الشئ و غيره من الطبايع النوعية فتشخص بعض هذا النوع بها دون غيره من ساير الانواع ترجيح من غير مرجح و هو محال.^۱

فلا يبقى من الاحتمالات المذكورة الا المادة فثبت ان تكثر الانواع المادية و تشخصها لا يكون الا بسبب المادة و لذلك يكون الانواع المجردة من المادة كلها منحصرة في الفرد لفقدان المادة التي هي علة لتكثر افراد النوع و ذلك ما اردنا بيانه. و هو ان تشخص الصور المادية و تكثرها يكون بالمادة فما دام المادة باقيه فصورتها ايضا باقية لامحالة فتذكروا. اما الشخص الواحد فيمكن ايضا ان يتصور تكثره بسبب امور شتى كما لا يخفى على المهرة فسي الحكمة الحقّة و المعرفة الحقيقية.

و هذا المختصر ليس موضع ذكرها فلا تغفل من هذا التحقيق فانه اصل عظيم الفائدة جليل العائدة بحيث لا يمكن بيانها و لا ينبغي أيضاً ذكرها شرافة و جلالة فافهم و تأمل فانه هو الوهاب^۲ المطلق و المفيض الحق.

۱- در نسخه (ر) عبارت چنین است:

و ان سلّمنا ذلك لكن نسبة امثال هذه الامور يكون متساوية بالنسبة الى هذا الشئ فتشخص بعض اشخاصه بهادون بعض ترجيح بلامرجح و هو محال. و در نسخه (ت) كلمه امثال وجود ندارد.

۲- در نسخه ر و ت: الوهاب.

اصل آخر

اعلم ان البيان اللَّمى فى اثبات بقاء الصورة الجسمية حين الانفصال هو ان علّتها ثابتة غير متغيرة اصلاً. بيان ذلك:

ان وجودها مقدّم على الصورة النوعية المتممة^١ للجسم التى يتقدم بالذات على الحركة لان الجسم لا يحصل له الحركة الا بعد كونه تاماً^٢ و بعد تحقق وجود الحركة تحقق وجود التغير فوجود الصورة الجسمية متقدم على وجود المتغيرات بمرتبتين اذ لا يمكن وجود المتغير فى هذه المرتبة اصلاً فهى بالضرورة ثابتة و علّتها ايضاً ثابتة بطريق اولى و هى فى بادى النظر اما عقل او نفس فكيف يمكن ان يتصور انعدامها حين الانفصال و لو انفصلت انفصالات غير متناهية مع بقاء علّتها و الا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة و هو باطل قطعاً.

ثم اعلم ان من هذا البيان بعينه يظهر فساد الرأى المشهور من اكثر المتصوّفة و هو تجدد الامثال و هو عندهم عبارة عن عدم بقاء الموجودات فى آنين و يصرّحون ان الموجودات كلها ينعدم رأساً فى كل آن و تجدد امثالها فى آن بعده و هكذا الى غير النهاية.

و بيان فساد ذلك:

ان العقل الاول مثلاً اذا انعدم يلزم احد امرين محذورين: اما تخلفه عن علّته التامة و هو الواجب تعالى شأنه و اما عدم علّته و هو الواجب تعالى ايضاً و كلاهما

١- در نسخه (ت) المتحيرة.

٢- در نسخه (ر) تاماً.

محالان بالضرورة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. و لا بطلان هذا الرأي طرق كثيرة لكن ليس ههنا موضع ذكرها فافهم و تأمل فان هذا البيان اصل عظيم النفع جليل الفرع كثير الفائدة كما لا يخفى.^۱

فرع يتفرع على هذا الفرع ايضاً اي: على اثبات الهيولى
اذا ثبت ان الجسم مركب من الهيولى و الصورة ظهر لنا ان في الجسم شيئاً ما قابلاً لشيء آخر و ذلك الشيء قد يحصل للجسم بعد ما لم يكن موجوداً فيه و لا يمكن ذلك الا بالحركة على المعنى الذي يشمل الكون و الفساد ايضاً فثبت من وجود الهيولى في الجسم ان الجسم قابل للحركة.
اعلم ان الحركة على الرأي الحق هي كيفية تغير بعض المتغيرات فان التغير على ضربين: احدهما ما يكون دفعياً كما يكون في الكون و الفساد. و الاخر ما يكون على سبيل التدرج و هو الحركة و حدها كما نقل عن ارسطو طاليس هو: ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة.

و شرح هذا الحد على ما فهمناه هو:

ان المتحرك له كمالان: احدهما هو ما ينتهي اليه الحركة و هو ما اليه الحركة كالمكان الخاص الذي ينتهي اليه الحركة مكانية مثلاً و ثانيهما: و هو نفس الحركة و

۱- حاشیه‌ای در نسخه مجلس نوشته شده که در آخر آن با علامت اختصاری ط ط ثبت شده:

في هذا الذي ذكره و ظنه برهاناً نظراً، فان علة الطبيعة السائلة التي تقتضي السيلان و التقضي و التجدد ليس هو العقل او الواجب بلا واسطة ليلزم ما ذكره بل العلة شي ذو جهتين جهتها القسوى مرتبطة و مستدليه بالثابت الذي لا يتغير و لا يتبدل و جهتها الدنيا بالمتغير الذي لا يثبت. (ط ط)

هو متقدم على الكمال الذي ذكرنا أولاً. فالحركة اذاً كمال اول لما بالقوة و هو المتحرك فان اول ما يحصل للمتحرك من الكماليين هو الحركة ثم ما اليه الحركة. و اما فائدة قيد من حيث هو بالقوة فهي: ان موضع الحركة اذا اخذ لا من جهة انه بالقوة بل من جهة انه بالفعل لم^١ تثبت الحركة اصلاً. فان الحركة تعرض للشيء اذا كان له قوة و اما اذا ارتفع القوة عن الشيء كالعقل^٢ مثلاً فلا يمكن له الحركة قطعاً كالجسم ايضاً مثلاً اذا فرضناه تاماً كاملاً من جميع جهاته بحيث لا يتصور فيه قوة اصلاً لا في امكان و لا في الصور و لا في غيرها من الامور الممكنة للجسم فانه حينئذ لا يمكن ان يتحقق منه حركة اصلاً بالضرورة.

و لهذا القيد (قيد من حيث هو بالقوة) ايضاً فائدة أخرى يخرج بها الكون و الفساد وهي أن يقال: أن الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة بالنسبة الى ما اليه الحركة فان اولية هذا الكمال الذي هو الحركة يكون بالنظر الى ما هو بالقوة اي الكمال الثاني و هو ما اليه الحركة فانه اذا لم يكن هذا الكمال الثاني بل يكون كمالاً واحداً كما يكون في الكون والفساد لم يكن الحركة كمالاً اولاً قطعاً فافهم. هذا ما فهمنا من هذا الحد^٣ و قد فهم اكثرهم على نحو آخر و حاصل ما يقولون انه

١- در نسخه اساس «ثم» و در جمع نسخ ديگر «لم» كه ارجح است.

٢- اعلم ان العقل مثال لفائدة ما بالقوة ان لم يكن له قوة اصلاً كالعقل لم يكن له حصول الحركة قطعاً و الجسم التام في الخلقه بحسب الفرض مثال لفائدة قيد من حيث هو بالقوة فان الحركة كما لا يمكن ان يحصل لما هو بالفعل كالعقل كذلك لا يمكن حصولهما لما هو بالقوة ايضاً اذا فرضناه تاماً كاملاً كالجسم المفروض ذلك هكذا ينبغي ان يفهم هذه لانا قد علمنا هذا التفصيل فيها رعاية لاختصار الكلام المنظور في مقاله منه ره حاشيه نسخه (م)

٣- فيه اشاره الى قلة غاية هذه الفائدة فتأمل فيه. منه ره (حاشيه نسخه م)

انما اشترط قيد من حيث هو بالقوه في الحدّ لأنّ القوة فصل الحركة و يكون دائماً للحركة شيئاً ما بالقوة و على هذا يلزم ان يكون الحركة تدريجية الوجود و هو فاسد كما سيجيء بعد هذا الكلام بلا فصلٍ فلا تغفل.

و ايضاً يلزم أن يكون للحركة الواحدة دائماً شيئاً ما بالقوة و شيئاً ما بالفعل و لما لم يمكن اتصال الموجود بالمعدوم و جب ان يكون للفعل و القوة اما موضوع واحد فيلزم لزوم الاثنين للواحد البسيط، او موضوعان موضوع للفعل و موضوع للقوه فيلزم ان يكون للحركة اربعة اجزاء و استحالة هذه كلّها ظاهرة كما لا يخفى.

ثم اعلم ان الحركة على الرأي الحق هي نفس التدرّيج و لا يمكن ان يكون تدريجية الوجود كما زعم المتأخرون و لا يكون ايضاً متدرجة في شئٍ اما أنه لا يمكن ان يكون تدريجية الوجود فلأنه اذا كانت كذلك لزم ان يكون الحركة هي نفس ما اليه الحركة لا الحركة فان ما اليه الحركة هو الذي يحصل وجوده للمتحرّك على سبيل التدرّيج الذي هو نفس الحركة فاذا فرضنا الحركة ايضاً كذلك لزم ان يكون عين ما اليه الحركة و هذا خلف لا يمكن فأنه قد بين الفرق بين الحركة و ما اليه الحركة ما منه الحركة و غير ذلك من الامور اللازمة للمتحرّك كما هو مذكور في كتاب السماع مفصلاً.

و بعبارة أخرى اذا حصل وجود الحركة على سبيل التدرّيج لزم ان يكون للحركة حركة أخرى لانّ التدرّيج عين الحركة كما عرفت و ننقل الكلام الى هذه الحركة فان كانت هي ايضاً تدريجية الوجود يلزم ان يكون لها ايضاً حركة أخرى و هكذا الى ان

یتسلسل و هو محال فیجب ان یکون الحركة دفعیة الوجود و هو المقصود.^۱
 و اما انه لا یمکن ان یکون الحركة متدرجة ایضاً فی شیء فلأنه بسبب الحركة
 یکون الشیء متدرجاً متغیراً فی شیء آخر کالجسم مثلاً فإنه بسبب الحركة یصیر
 متدرجاً متغیراً ای متحرکاً فی المكان فاذا فرضنا الحركة متدرجة فی شیء لزم ان
 یکون الحركة متحركة لاحركة و هذا خلف.

و سبب هذا الغلط عدم تمييزهم بین مبدأ الاشتقاق والمشتق فجعلوا مبدأ
 الاشتقاق مشتقاً و لا یمکن ذلك لان مبدأ الاشتقاق لا یصیر مشتقاً من نفسه ابدأ كما
 ان المشتق لا یمکن ان یکون مبدأ الاشتقاق نفسه.

و لما طال الکلام فی الحركة من غیر ارادة منا فیجب ان نضیف علیها ایضاً بیان
 امتناع الحركة فی الجوهر لأنه ایضاً مسألة ضرورية نافعة جداً و قد ذهب الیها
 طائفة من الفضلاء مع ظهورها فی الاستحالة و بیان ذلك:

أنه اذا فرضنا یتحرك فی ذاته و جوهره من مبدأ معین الی منتهی خاص لوجوب
 هذین الأمرین فی الحركات المتناهية فلا یخلو المتحرك فی منتهی الحركة من أنه

۱- در آشتیانی در ذیل این عبارت می آورد که: «و قد اشکل علی ما ذکره المتأخرین فی بیان القید المذكور فی
 کلام ارسطو فی تعریف الحركة بقوله: و بعبارة أخرى ... و هو المقصود، و خود اضافه می کند: لابد مراد ایشان
 آنست که حصول حرکت شخصی و احراز حدی به حدی تا انتهای حرکت یعنی ما الیه الحركة بر سبیل تدریج
 نیست بلکه دفعی است و لیکن جسم متحرک که به سوی مقصدی حرکت می کند حصول حرکت به نحو تدریج
 است نظیر حصول زمان که از عوارض تحلیلی حرکت است و به یک وجود موجودند بر سبیل تدریج است چون
 سبق و لحوق در اجزاء حرکت ذاتی اجزاء است مثل زمان که حصول جزئی متفرع بر زوال جزء دیگر است و الا
 یلزم ان یکون للزمان زمان او للحركة حركة.

هو ما كان في مبدأ الحركة بالشخص او غيره فان كان في المنتهى هو ما كان في المبدأ بالشخص فلم يتحرك اصلاً بل كان ساكناً و قد فرضناه متحركاً، هذا خلف. و إن كان في المنتهى غير ما كان في المبدأ بالشخص فلم يتحرك اصلاً بل كان ساكناً و قد فرضناه متحركاً، هذا خلف. و إن كان في المنتهى غير ما كان في المبدأ بالشخص فلم يتحقق الحركة ايضاً لأن بقاء المتحرك بالشخص واجب في كل حركة كما بين في موضعه هذا خلف ايضاً.

و على نحو اخر اظهر شناعة و اكثر استحالة ممّا ذكرناه هو أنه اذا فرضنا شيئاً متحركاً في ذاته و جوهره فيجب، أن يكون ذاته و جوهره غير ذاته و جوهره. حتى يمكن أن يتحرك هذا المتحرك فيه لأن ما فيه الحركة يجب ان يكون غير المتحرك كما بين في موضعه.

و يلزم ايضاً ان يكون المتحرك باقياً بالشخص و غير باق ايضاً. اما بقاءه فلو جوب بقاء المتحرك بالشخص في كل حركة كما عرفت و اما عدم بقاءه فلا أنه يتحرك في ذاته و جوهره فلا يكون ذاته حاصلاً بعد و يلزم ان يكون عارياً من ذاته و يخرج من ذاته و يتحرك في ذاته و ينتهي الى ذاته. مع ذلك يجب ان يكون غير عارٍ من ذاته و يخرج من ذاته و يتحرك في ذاته و ينتهي الى ذاته. مع ذلك يجب ان يكون غير عارٍ من ذاته لوجب بقاء المتحرك بالشخص و استحالة هذه اظهر من الشمس في رابعة النهار و لا يمكن قصورها في الذهن و لا ينبغي ان

۱- در نسخه های (ت) و (ر) - تصویرها آمده و آقای آشتیانی در منتخب آثار حکمای الهی خطوطها را

ينطق بها فضلاً عن الاعتقاد بها كما لا يخفى فافهم و تأمل جداً فان هذه اللطائف التي ذكرناها مسائل غريبة لا يوجد مثلها في كتبهم المعتبرة ايضاً.^۱

فرع آخر

و يعلم مما ذكرنا سابقاً ان لكل متحرك محركاً غيره و ذلك: لان المتحرك من حيث هو متحرك شيء واحد قابل للحركة له قوة قبول الحركة و لا يمكن ان يكون له قوة فعل الحركة ايضاً. لان الشيء الواحد لا يمكن ان يلزمه امران كما عرفت مراراً. فللمتحرك محرك غيره و له ايضاً محرك آخر اذا كان متحركاً و هكذا الى ان ينتهي الامر الى محرك غير متحرك.

والحاصل انه اذا ثبت الحركة ثبت المحرك و ينتهي الى اثبات الواجب تعالى شأنه. و يثبت من الحركة ايضاً وجود الزمان و ما يتعلق به من المسائل الطبيعية كما هو مذكور في كتاب السماع الطبيعي و كل ذلك موقوف على اثبات الهيولى و هو يتفرع على الاصل الاصيل.

فقد علم من هذا و مما ذكرنا سابقاً من الفروع المتفرعة على هذا الاصل: ان اكثر المسائل الحكمية يمكن ان يتفرع عليه و ذلك عين ما ادعيناه اولاً ان هذا الاصل كذلك مع اننا ما ذكرنا جميع الفروع التي يمكن ان يتفرع عليه مفصلاً بل ذكرنا بعضها ليجعله دستوراً لنفسك في استنتاج مسائل اخرى غير ما ذكرناه تأمل فانه هو الملهم للصواب.

۱- آقای آشتیانی در منتخبات در حاشیه می نویسد: (ص ۲۵۵، ج)

اصل آخر

ينبغي ان يعلم ان الموجود بما هو موجود ينقسم اولاً بحسب بادی الرأي و ظاهر النظر^۱ الى قسمين: احدهما: واجب الوجود تعالى شأنه و الآخر: ممكن الوجود^۲. ثم ممكن الوجود ينقسم ثانياً الى الجوهر والعرض و الجوهر منقسم الى اجناسه ثم الى انواع المندرجة تحت تلك الاجناس الى أن ينتهي القسمة الى النوع السافل و كذلك العرض ينقسم كذلك الى اجناسه العالية و انواعه الى أن ينتهي الى نوع السافل كما بين في موضعه على التفصيل المذكور المشهور.

اذا تحققت هذا و عرفته حق معرفته فينبغي ان لا تشغل بابطال ان الواجب تعالى شأنه لا يكون جوهرأ و لا عرضأ و لا جسمأ و لا غير ذلك من الامور المسلوقة عنه تعالى. و ذلك: لأنه اذا علمت في القسمة المذكورة ان الواجب تعالى قسيم الممكن و هذه احكام للممكن فقد ثبت لك ثبوتاً اولياً ان الواجب تعالى

۱- در حاشیه نسخه (م) نقل می‌کند از منه: اما قال بحسب بادی الرأي و ظاهر النظر لانه عند التحقيق لا يمكن مفهوم عام شامل للواجب تعالى و ممكن حتى مفهوم الوجود ايضاً كما عرفته.

۲- در حاشیه نسخه (م): و بيان ذلك تحقيقاً على سبيل الاجمال هو انه لا شك في وجود موجود بالضروره فذلك الموجود اما أن يكون واجباً او ممكناً لكن لا يمكن ان يكون واجباً لان معنى الوجود مطلقاً شيء ثبت له الوجودان يكون واجباً او ممكناً لكن لا يمكن ان يكون واجباً لان معنى الوجود مطلقاً شيء ثبت له الوجودان يكون الوجود زائداً عليه و ما يكون الوجود زائداً عليه لا يمكن ان يكون واجباً و الا لزم أن يكون الشيء علّة لوجوده و لاجل ذلك يجب ان يكون وجود الواجب تعالى عين ذاته فيجب ان يكون الموجود مطلقاً ممكناً محتاجاً الى غير الممكن و هو الواجب تعالى فالواجب في الحقيقة خارجة عن مفهوم الوجود بهذا المعنى: ثم الموجود اما موجود في الموضوع و هو العرض و اما بوجود لا في الموضوع و هو الجوهر. الى آخر التقسيم فافهم فانه تحقيق شريف (منه).

لا يكون شيئاً من هذه الاشياء كلها و يكون منزهاً عن هذه النقايس كلها لان قسيم الشيء لا يمكن ان يكون قسماً منه حتى يمكن أن يتصور هذه الاحكام فيه تعالى و الا لزم ان يكون قسيم الشيء قسماً له و هو محال.

و هذه قاعدة حسنة و اصل عظيم مستحسن من القدماء ثبت منه جميع هذه المسائل المذكورة مرة واحدة من غير احتياج الى التعرض لكل واحد منهما كما فعله اكثر المتأخرين لأنهم يستدلون على كل واحدة من هذه المطالب بدليل آخر و هذا مع ما فيه من البيانات المتطاولة الغير الضرورية له مفسدة أخرى و هي انه يستلزم الكثرة في ذاته تعالى و بيانه على سبيل الاجمال:

أنه يجب ان يرجع السلوب كلها الى سلب واحد و هو أيضاً يرجع بالآخرة الى وجوب الوجود و اذا لو لم يرجع السلوب الى سلب واحد لزم الكثرة فيه تعالى لأنه لا فرق بين ثبوت الامور المتكثرة له تعالى في استلزام الكثرة و بين سلبها عنه بالضرورة. لأنه تعالى لا يمكن ان يكون من جهة أنه ليس بجوهر ليس بعرض بل هذا يجب ان يكون من جهة و ذلك من جهة أخرى كما يكون ثبوت شيء ما لشيء من جهة و ثبوت شيء اخر له من جهة أخرى و لا فرق بينهما في استلزام تعدد الجهات كما لا يخفى على من له قريحة سليمة فيلزم الكثرة فيه تعالى الله عنه علواً كبيراً. و انت اذا عرفت هذه الطريقة الحسنة فقد حصل لك الفراغ في بيان هذه المطالب في تلك البيانات المتطاولة الغير الضرورية و هذه المقالات المستلزمة للكثرة في ذاته تعالى فلا تغفل من هذا الاصل فان خير الكلام ما قل و دل.

اصل آخر

اصل آخر قليل المؤونة و قليل المعونة انا نعلم بالضرورة ان كل طبيعة محتاج في نفسها الى شيء اخر فكما أنه يجب أن يكون تأخر افراد هذه الطبيعة اذا كانت لها افراد عن هذا الشيء المحتاج اليه كذلك يجب ان يكون هذه الطبيعة ايضاً متأخرة عن هذا الشيء لوجوب تأخر الموقوف عليه مثلاً، اذا كان طبيعة الالف من حيث انه «الف» محتاجة الى «ب» مثلاً.

فكما ان كل فرد من افراد الالف يجب ان يكون مؤخراً عن «ب» فكذلك طبيعة الالف ايضاً يجب ان يكون متأخرة من «ب» ضرورة أن علة تأخر افراد «الالف» عن «ب» انما هي طبيعة «الالف» بما هي طبيعة محتاجة الى «ب». فطبيعة «الالف» اولى بالتأخر عن افرادها فيجب أن يكون هو ايضاً متأخرة عن «ب» قطعاً كما لا يخفى.^۱

فروع

و يعلم مما ذكرنا أن طبيعة الصورة الجسمية ينبغي ان يكون متأخرة عن الهيولى بالذات كما ان افرادها كذلك باتفاق القدماء و المتأخرين لأن الطبيعة الجسمية بما هي طبيعة جسمية محتاجة الى الهيولى و علة تأخر افرادها ايضاً من الهيولى هي احتياج تلك الطبيعة اليها لاغير. اذ لو لم يكن طبيعتها محتاجة الى الهيولى لم يكن افرادها ايضاً محتاجة اليها و متأخرة عنها و الحاصل ان افراد الطبيعة تابعه للطبيعة

۱- در حاشیه نسخه (م) آمده: هذا البيان برهانی فی نفس الأمر جدلی مع المتأخرين بناءً على تسليمهم تأخر افراد الصورة الجسمية عن الهيولى فلا تغفل (منه) که در نسخه (ر) همین عبارت در متن آورده شده است.

فى مقتضاها فاذا كانت الطبيعة محتاجة الى شىء فافرادها ايضا كذلك و انا فلا.
تظهر ان الطبيعة الجسمية لكونها محتاجة الى الهيولى يجب ان يكون متأخرة عن
الهيولى تأخر المعلول عن العلة و هذا خلاف المشهور بين المتأخرين جميعاً.

ان الهيولى متأخرة عن الطبيعة الجسمية و متقدمة على افرادها لزعمهم ان الطبيعة
الجسمية من اجزاء العلة التامة للهيولى كما هو مذكور فى كتبهم مشروحاً لكن بناءً
على ما اصلناه ظهر فساد هذا رأى ظهوراً بيّناً. و يظهر ان الامر خلاف ذلك لانه
على ما ذكرنا يجب ان يكون الطبيعة الجسمية متأخرة عن الهيولى و الهيولى متقدمة
عليها مستلزمة لها و لذلك صارت الهيولى معلولة للعقل من غير واسطة و الصورة
ليست كذلك كما يبين ذلك فى بيان كيفية صدور الاشياء عن الواجب تعالى.

مركز تحقيقات كميّة علوم اسلامی

فروع آخر

و على ما اصلناه ايضا ينحل شكوك و شبهة كثيرة منها الدور الذى يلزم على
رأيهم. هذا فى الصورة الجسمية و بيانه على الاجمال: انه اذا كانت الهيولى معلولة
محتاجة الى طبيعة الصورة الجسمية و تلك الصورة ايضا محتاجة الى الهيولى بوجه
ما يلزم الدور. و قد استصعبوه جداً و تحير اكثرهم فى دفعه و انا ايضا كنت من
المتحيرين فيه سنيماً كثيرة و قد وضعوا فى دفعه مقالات طويلة و بيانات كثيرة لكن
لا طائل تحتها و انا رايت اكثرها للحيرة التى كانت له فى حل هذه الشبهة حتى
انحلت بتوفيق الله تعالى بعد الظفر بما ذكرنا اذ دفعه على ما اصلناه ظاهر غير
مستصعب اصلاً و ذلك لان الهيولى لا يكون محتاجة الى الصورة اصلاً لافى قوامها
و لا فى تشخصها و لا فى شىء من الاشياء سوى انها يستلزم الصورة و الصورة

محتاجة إليها احتیاج الحال الى المحل فلا يلزم الدور اصلاً فتأمل فيه.

اصل آخر

اعلم ان الماهية من حيث هي ليست آلا هي. و هذا اصل مشهور مقرر عندهم لا يخالفه احد لبداية هذا المعنى و ذلك لان كل شيء هو هذا الشيء لا يكون الا هذا الشيء و يتفرع عليه فروع كثيرة عظيمة المنفعة تنجبر به الكسور التي حصلت للحكمة من تصادم افكار الجهال و تراحم مقال اهل الجدل و انا اشير الى بعضها ان شاء الله تعالى.

فروع

اذا كانت الماهية من حيث هي هي ليست آلا هي فالماهية الموجودة في الخارج لا يخلو من انه اما أن يكون ماهية فقط في الخارج ماهية فقط في الخارج او يكون ماهية مع وجود في الخارج. فان كانت في الخارج ماهية فقط فلا تكون موجودة لان الماهية من حيث هي هي ليست الا هي كما عرفت و قد فرضناه موجودة، هذا خلف. و ان لم يكن في الخارج ماهية فقط بل يكون ماهية مع وجود فيلزم ان يكون الوجود في الخارج مع الماهية لابعنى أن يكون موجوداً في الخارج حتى يلزم التسلسل في الوجود^۱ بل بمعنى انه وجود في الخارج لما عرفت من ان مبدأ

۱- آقای آشتیانی حاشیهای دارند به این شرح در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (ص ۲۵۷، ج ۱) از ناحیه ماهیت، تسلسل یا دور لازم می آید برای آنکه اگر وجود قائم به ماهیت و لازم خارج آن باشد، باید در مرتبه مقدم بر وجود موجود باشد. ملاک موجود بودن آن یا وجود لازم و عارض است (فسابق مع لاحق قد اتحد) یا وجودی دیگر نقل سخن در آن وجود می شود لازم آن است که (اولم تصل، سلسله الی کون لحد)

الاشتقاق لا يمكن ان يكون مشتقاً ابداً.

و: بذلك ثبت ان الماهية الموجودة في الخارج يتصف بالوجود في الخارج لا في الذهن كما هو مذهبهم جميعاً.^۱

و غاية ما يقولون في هذا المقام ان الماهية في الخارج لا يكون ماهية من حيث هي هي حتى يلزم ان لا يكون الا هي بل يكون ماهية موجودة فلا يلزم الخلف المذكور. و نحن نقول اذا كانت الماهية في الخارج ماهية فقط بدون امر آخر معه فلا يكون في الخارج الا هي فما الفائدة في قولهم انها ماهية موجودة، فانه قول محض ليس له معنى اصلاً فكيف يمكن ان يحمل الوجود^۲ عليه مع انه في الخارج موضوع فقط بدون محمول اصلاً فمن اين هذا الحمل و كيف يجوز العقل عقد القضية من موضوع فقط بدون المحمول و هذا شنيع جداً.

نعم يمكن ان يتلفظ بهذه الالفاظ الموهمة لارادة المعنى لاجل الترفع في المحافل و لساير الاغراض الفاسدة كما هو دأب الجمهور من دون قصد المعنى بها

۱- آقای آشتیانی در ذیل این عبارت حاشیه‌ای می‌نویسد: (منتخبانی از آثار حکمای ایران، ص ۲۵۸، ج: ۱) مؤلف گمان نموده است که جمیع حکمای مشاء و اشراق گفته‌اند: وجود از عوارض تحلیلی ماهیت است و در خارج وجود و ماهیت اتحاد دارند ناچار اتصاف ماهیت به وجود نیز امری عقلی است نه خارجی در حالتی که اتصاف ماهیت به امکان نیز امری خارجی است به این معنی جمعی از اساطین حکمت و معرفت تصریح کرده‌اند در باب معقولات ثانی گفته‌اند که معقول ثانی به اصطلاح حکیم آن است که: ظرف عروض باید در ذهن باشد اعم از اینکه اتصاف در خارج یا ذهن واقع گردد. لذا تصریح کرده‌اند که همانند شئیت و وجود و امکان معقول ثانی است. / مؤلف علامه رجبعلی تبریزی و تلامیذ او روی چه مأخذی چنین امری را به حکمای الهی نسبت داده‌اند.

۲- در نسخه (ت)، (ر): الموجود.

بل لا ينبغي للعقلاء أن يتلفظ بهذه أيضاً إذ لاجل دخول هذه الأقوال فى الكتب الحكمية تشوش اليقين و التبس الحكمة بالسفسطة^١.

والعجب منهم أنهم كيف يجوزون حمل المشتق على شىء بدون قيام مبدأ اشتقاقه بذلك الشىء و هذا من قبيل كون المقيد بدون المطلق و استحالة ظاهرة. فان جاز فى مفهوم الوجود حمل المشتق مع عدم مبدأ اشتقاقه فلم لا يجوز ذلك فى سائر المفهومات أيضاً لم لا يجوز أن يحمل على الجسم مفهوم الأبيض بدون قيام البياض بذلك الجسم و ليت شعرى أنه لم يمكن ذلك فى مفهوم الوجود و لا يمكن فى سائر المفهومات مع عدم المغايرة بينهما فى هذا الباب.

والحاصل أنه لا فرق فى امتناع هذا المعنى بين الوجود و بين سائر المفهومات بالبدئية لأنه اذا امكن أن يحمل مفهوم المشتق على شىء بدون قيام مبدأ اشتقاقه بذلك الشىء فقد امكن حمل الأبيض أيضاً على الجسم بدون قيام البياض به و ان لم يجر ذلك فلا يجوز أيضاً فى الوجود.

و ادعاء الفرق بين الوجود و سائر المفهومات فى ذلك مع بداهة عدم الفرق تعسف ظاهر كما لا يخفى. فاذا كان الوجود مع الماهية فى الخارج فيجب ان يتصف الماهية بالوجود فى الخارج لأنه يمتنع ان يكون الشىء موجوداً خارجياً مع عدم

١- این عبارت در نسخه (ت) چنین آمده است: (از نعم ... بالسفسطة):

نعم يمكن ان يتلفظ بهذه الالفاظ الموهمة لارادة المعنى من دون قصد المعنى منها بل لا ينبغي للعقلاء ان يتلفظ بهذه أيضاً لاجل الترفع فى المحافل و لسائر الاغراض الفاسدة إذ لاجل دخول هذه الاقوال فى الكتب الحكمية تشوش اليقين و التبس الحكمة بالسفسطة كما هو دأب الجمهور.

الوجود في الخارج كما أنه لا يمكن أن يكون الجسم متحركاً خارجياً بدون الحركة في الخارج، وهذا هو معنى الاتّصاف في الخارج.

و لا فائدة في أن يقال أيضاً أن الماهية الموجودة في الخارج يكون بحيث يمكن أن ينتزع العقل منها الوجود لأننا نقول بازاء لفظ الحيثية أما أن يكون مع الماهية امرٌ ما أو لا يكون فإن لم يكن معها امرٌ ما في الخارج فالماهية^١ يكون وحدها في الخارج فكيف يمكن أن يتّصف بما لا يكون فيها وكيف يمكن أن ينتزع العقل منها ما لا يكون فيها وهو ظاهرٌ بالبدئية و أن كان مع الماهية بازاء لفظ الحيثية امرٌ ما في الخارج فلا محالة هو الوجود فثبت ما ادعيناه أن الوجود يكون مع الماهية الموجودة في الخارج عارضاً لازماً لها.

و ما قيل من أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فهو معقول في هل المركبة من المطالب دون البسيطة التي هي ما نحن فيه كما بيّن ذلك في كتاب البرهان من المنطق فتأمل و لا تغفل من هذا فإنه أيضاً اصل عظيم.

فرع آخر

و مما يتفرع على ما قلنا في الاصل المذكور و فرعه أن الامور الاعتبارية التي يتلفظون بها لا يكون لها معنى محصل لأن الشيء أما أن يكون موجوداً و أما أن يكون معدوماً. و لا واسطة بين الوجود و العدم باتفاق العقلاء^٢ و هو اول الاوائل فالامور الاعتبارية التي يقولون بها لا يخلو من أنه أما أن يكون بازاء هذه الالفاظ

١- در نسخه اساس: «في الماهية» که براساس نسخ دیگر تصحيح شد.

٢- در نسخه (ر) باتفاق الفضلاء.

معان، فی الاشياء الموصوفة بها. او لا يكون كذلك فان لم يكن لها معان في الاشياء بل يكون الاشياء اشياء فقط فلم تكن تلك الامور موجودة فيهما و لا اتصافها بها صادقاً اصلاً^۱ لان الماهية من حيث هي ليست الا هي كما عرفت.

فان كانت لهما معان في الاشياء و اتصف الاشياء بها فهي موجودة بالضرورة لانه لا يمكن أن يكون الشيء متصفاً بما لا يكون فيه و يكون الشيء شيئاً آخر مع عدم ذلك الاخر فيه مثل ان يكون الشيء متحيزاً مع عدم الحيز و الجسم متحركاً مع عدم الحركة. هذه كلها بيانات بدئية اولية لا ينبغي لاحد ان ينكرها فضلاً عن الفضلاء.

و لا فائدة لقولهم ان الماهية بحیثية كذا او حیثية كذا لانه لا يمكن ان يكون الماهية بالحيثية التي يمكن ان يتصف بما ليس فيها او ينتزع العقل منه مالا يكون فيه كما عرفت ذلك في الوجود فثبت ان القول بالامور الاعتبارية الانتزاعية انما هو لفظ فقط ليس له معنى اصلاً.

فهي اذن اما أن يكون معدومة كانياب الاغوال و اما ان يكون موجودة في الخارج فتأمل.

اعلم أن هذا الفرع قريب المال مع الفرع السابق و الفرق بينهما ان الدعوى في الفرع السابق مخصوص بالوجود و في هذا الفرع شامل لجميع الامور التي يقولون بانتزاعها و اعتباريتها. انما بينها في الفرعين دون الفرع الواحد ليتضح المرام في

۱- در نسخه (ر) صادقاً را ن دارد و در نسخه (ت) و الاتصاف بها اصلاً- و در نسخه ت ۲، و لا اتصاف بها اصلاً.

ضمن بسط الكلام و تكراره، و لا يبقى فيه خفاء و التباس كما التبس على اكثرهم هذا.

و سبب الوقوع فى هذه الامور امران؛ احدهما: عدم التأمل فى الاصل المذكور و الاخر القول بالوجود الذهنى و تجويز اتصاف الاشياء بما ليس فيها بل^١ فى الذهن و لا يخفى عليك ان القول بالوجود الذهنى ايضاً من قبيل هذه الاقوال المذكورة و من الاغلاط المشهورة بين الجمهور، فلا بد لنا ان نذكر حاله بعون الله تعالى فانه ايضاً من المسائل الضرورية المهمة.

كلام فى ابطال الوجود الذهنى

هذا البيان موقوف على مقدمتين؛ احدهما: بديهية و هى أنه اذا كان العلم بحصول الصورة فى الذهن كما هو مذهبهم يجب ان يكون الصورة العلمية من الشئ من نوع هذا الشئ. مثلاً: اذا اردنا تحصيل معرفة نوع ما من الجوهر ينبغى ان يكون صورته العلمية من هذا النوع بالضرورة لامتناع معرفة الجوهر من العرض و معرفة الانسان من صورة الفرس، و هذا مثل ما اذا اردنا معرفة شخص ما من اشخاص الانسان كزيد مثلاً فينبغى للمعرف ان يعرف لنا خصوصيات هذا الشخص دون شخص اخر غيره حتى يحصل لنا المعرفة بهذا الشخص و ان لم يفعل كذلك بل يذكر لنا صفات شخص اخر كعمرو مثلاً لم يكن لنا حصول معرفة زيد اصلاً و هو ظاهر بالبديهة.

و المقدمة الثانية نظرية و هى أنها يجب ان يكون لكل واحدة من الصورة المادية

١- در بقیه نسخه ها کلمه بل وجود ندارد.

مادة مخصوصة مستعدة لها و لا يمكن حلول هذه الصورة في غير هذه المادة المخصوصة و هذه المقدمة مبرهنة مسلّمة عندهم^١ ليس ههنا موضع ذكرها اذا عرفت هذا فنقول:

ان الصورة الذهنية من النار مثلاً يجب ان يكون من نوع الخارجى لا متنازع معرفة النار من الماء مثلاً كما عرفت في المقدمة الاولى. و يجب ايضاً ان يكون لهذه الصورة النارية الذهنية مادة مخصوصة بها مستعدة لها ليتمكن حلول هذه الصورة فيها لما علمت في المقدمة الثانية. فاذا كان كذلك و حصلت صورة النارية في الذهن فلم لم يحرق الذهن مع انها صورة نارية حالة في مادتها المخصوصة بها كما يفعل مثل ذلك الصورة الخارجية من النار اذ لا مغايره بينهما في شىء من الامور لا في الصورة و الحقيقة و لا في المادة ايضاً قطعاً.

و لا فائدة لهم ان شرط الاحراق هو الوجود الخارجى و ذلك لأن لوازم الماهية لا يمكن انفكاكها من الماهية اصلاً. لا في الذهن و لا في الخارج مثل الزوجية للأربعة فانها لا ينفك عن الاربعة اصلاً لا في الذهن و لا في الخارج فان جاز انفكاك لوازم الماهية من الماهية في الذهن لجاز انفكاك الزوجية ايضاً عن الاربعة

١- حاصل ما ذكرناه في اثبات هذا المدعى هو أنه لو لم يكن للصور المادية مادة مخصوصة بها مستعدّها فحلّوها في المواد التي حلّت فيها ترجيح اذ حلّوها من هذه المواد ليس باولى من حلّوها في مواد آخر فيلزم ان يكون حدوث الصور الطبيعة في موادها أمراً جزافياً اتفاقياً و هو معال بالاتفاق (منه سلمه الله تعالى) حاشيه موجود در نسخه ت ٢.

لذهنية و هو محال قطعاً فهذه كذلك لعدم الفرق بينهما.^۱

هذا مع ان الصورة النارية التي يقولون انها صورة ذهنية لا يكون ذهنية الا بحسب القول فقط لانها صورة خارجية قطعاً. اذ لافرق بين هذه الصورة النارية التي حالة^۲ في الارواح الدماغية على رأيهم و بين ساير الاشياء الحالة في تلك الارواح مع انهم لا يقولون ان هذه ايضاً موجودات ذهنية. و هذه الاشياء مثل الالوان الحالة في الرطوبات الدماغية و اخلاطها كالحمرة التي للدم والصفرة التي للصفراء لم كانت هذه الاشياء من الموجودات الخارجية و تلك الصورة النارية من الموجودات الذهنية^۳ مع انهما مشتركان في انهما امران حالان في الارواح الدماغية و رطوباتها و ادعاء الفرق بينهما مكابرة صريحة كما لا يخفى على المنصفين.

فظهر مما ذكرنا ان القول بالوجود الذهني شنيع جداً و لا يجتمع الاقرار به مع العقل السليم^۴ لانه يستلزم تجويز ذلك حصول جعل دماوند في جوف الجمجمة.^۵

۱- در حاشیه نسخه (م) عبارتی ناخوانا وجود دارد که ظاهراً حاشیه زده اند: هذا غفلة من مصنف هذا الكتاب لان بين الزوجية للأربعة و بين الاحراق للنار بون بعيد لان الاولى تكون لازم الماهية (و لازم الماهية لازم لكلاوجودين) بخلاف الثاني يكون الاحراق لازم الخارجی فقط ...

۲- در نسخه (ر) و مصحح آشتیانی: حلت في الارواح.

۳- آقای آشتیانی در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران در بین براتر (الموجودات الذهنية) آورده‌اند بعنوان نسخه بدل و در متن الموجودات الخارجیه را آورده‌اند.

۴- در نسخه (ر) و نسخه (ت): مع العقل المستقیم و در عبارت تصحیح شده توسط آشتیانی در و منتخبات مع العقل السليم و الفهم المستقیم.

۵- حاشیه آقای آشتیانی صفحه ۲۶۴

و اما قولهم ان مقدار الصورة الذهنية يكون اصغر من ذی الصورة فلا يلزم المحذور المذكور فقول مردودٌ ليس هذا المختصر موضع بيانه لكن ما ذكرنا فی هذا الباب كاف لا ولی الالباب لكنهم لا يتحاشون عن هذه كل التحاشی لان اكثر آرائهم المتبوعه مبنية عليه و به يدفعون الاشكالات الواردة على مذهبهم.

و لهم ايضاً مقدمات كاذبة فی نفس الأمر صادقة عندهم فی نقض ما اثبتناه بالبرهان و بالجملة ان الوجود الذهني اساس عظيم لبناء اعتقاداتهم و آرائهم و لا يمكنهم نفيه لاستلزام ذلك لانهدام بيان معرفتهم و مذهبهم و لا يمكنهم اثبات ما أثبتوها من المطالب الحققة بطريق اخر و دفع اشكالات الواردة على بعض المسائل على نحو اخر فوقعوا فی هذا القول و اجتهدوا فی اثباته كمال الاجتهاد و تشنعون من ينفي هذا الرأي و يتعجبون منه مثل تعجبي منهم و لو ذكرنا المقدمات التي اوردها على سبيل النقص و الاشكالات التي على ظنهم لا يندفع الا بالوجود الذهني ثم شغلنا بابطال جميعها لطال الكلام جداً و صار هذه المقالة كتاباً كبيراً كما قال المولوی المعنوی قدس سره العزيز:

گر نویسم شرح آن بیحد شود مشنوی هفتاد من کاغذ شود

مؤلف معلوم نکرده است که به عقیده او ماهیات و مفاهیم بطور مطلق اعم از آنکه مطابقت با حقایق خارجیّه داشته باشند یا نداشته باشند و در ذهن حاصل نمی‌شوند یا آنکه صور علمی قطعاً در ذهن مرتسیم می‌باشد ولی حقایق خارجی قابل ادراک در موطن ذهن نمی‌باشند. برخی از اشکالاتی که نموده است به فرض آنکه صور ادراکی از حقایق جوهری، عرض باشد و حقایق در موطن ذهن حاصل نشدند اصل اشکال وارد است. مثل اشکال انطباع کبیر در محل صغیر، نظیر حصول صورت جبل دماوند در ماده یا صورت دماغی. چون ما بوضوح مشاهده می‌کنیم که بعد از رؤیت کوه بزرگ، صورت در ذهن ما حاصل است و مساحت آن را گاهی می‌دانیم لذا در رؤیت دوم صورت را برشی خارج تطبیق می‌کنیم.

تنبيه

مؤيد لما اثبتناه مذكّر لما قلناه^١ واذ قد بان وظهر لك وقرر حال الوجود
الذهنى و بطلانه فقد ظهر بطلان قولهم المذكور سابقاً فى الوجود ظهوراً يقيناً من أن
اتصاف الماهية بالوجود الخارجى فى الذهن و ذلك لأنه اذا لم يكن للوجود الذهنى
معنى اصلاً؛ فاتصاف الماهية الموجودة فى الخارج بالوجود فى أى ظرف يتحقق و
على أى نحو من الأنحاء يمكن ان يكون فى الواقع لأنه لا يمكن اتصافهما فى
الخارج بناءً على مذهبهم، و لا فى الذهن ايضاً لامتناع الوجود الذهنى كما عرفت.
فالماهية الموجودة فى الخارج مع عدم اتصافها بالوجود اصلاً لا فى الذهن و لا فى
الخارج و بناءً على مذهبهم، و لا فى الذهن ايضاً لامتناع الوجود الذهنى كما
عرفت. فالماهية الموجودة فى الخارج مع عدم اتصافها بالوجود اصلاً لا فى الذهن
و لا فى الخارج و حينئذ لم لا يصدق عليها أنها معدومة و يصدق أنها موجودة و
هذا شنيع جداً و ان لم يكن هذه الاقوال شنيعة فلا يكون فى العالم قول شنيع اصلاً.
فثبت أن اتصاف الماهية بالوجود فى الخارج لما قلنا سابقاً و لامتناع الوجود
الذهنى فلا تغفل.

فرع آخر

اذا ثبت ان الوجود مع الماهية فى الخارج ثبت ان الوجود لازم للماهية فى
الخارج بمعنى أنه تابع له لان وجود الشيء فرع الشيء و تابع له بالضرورة فاذا كان

١- اصل مؤيد لما اثبتناه تذكر لما قلنا (نسخه ت)

الوجود تابعاً للماهية و فرعاً لها فيجب ان يتعلق جعل الجاعل اولاً وبالذات بالماهية ثم يلزمها الوجود لانه يمتنع بالبديهة ان يجعل الجاعل اولاً فرع الشيء و لازمه ثم اصله و ملزومه و الا لزم ان يكون الملزوم لازماً و اللازم ملزوماً و هو محال و هذا مثل جعل الزوجية قبل الاربعة مثل ان يجعل البناء اولاً البيت الفوقاني ثم البيت التحتاني و هو كما ترى فظهر ممّا قلنا ان الماهية مجعولة دون الوجود كما ذهب اليه طائفة من الفضلاء.

و قد وضعت اللغات المتداولة ايضاً مبنية على جعل الماهية دون الوجود كما يقال فلان يتحرك و يكتب او يجعل الحركة و الكتابة دون أن يقال فلان يعطى الوجود للحركة و الكتابة او يقال فلان يصير الحركة و الكتابة موجودة كما يقال ايضاً في اللغة الفارسية: حركت می‌کنم و کتابت می‌کنم من دون ان يقال: «حركت را موجود می‌کنم یا وجود به حركت و کتابت می‌دهم».

و البديهة شاهدة بصحة ما يقولون و صدق ما ينطقون به و كذب ما لا يقولون و كذلك ساير اللغات المتداولة بين الجمهور كاللغة التركية ايضاً كما يقال فلان «ايشی ايلدوم»^۱ أي جعلت الفعل الفلاني من دون أن يقال فلان «ايش وُجود و يردُم» اي اعطيت الوجود للفعل الفلاني و امثال هذه لا يخفى على من تتبع اللغات و تفكر فيها حق التفكير و لا يخفى عليك ان التنبيه من جهة وضع اللغات و تفكر فيها حق

۱- به فارسی به معنی اینکه فلان کار را انجام دادم بدون اینکه گفته شود به فلان کار وجود دادم که به صورت ایلدم - والدُم هم تلفظ می‌شود. همانطوری که در جمله بعدی فلان ایش وجود ویردُم، به وردم هم تلفظ می‌شود لذا در نسخه‌ها این جملات را به صورت مختلف نوشته‌اند.

التفكر و لا يخفى عليك ان التنبيه من جهة وضع اللغات و تفكر فيها حق التفكير و لا يخفى عليك ان التنبيه من جهة وضع اللغات في بيان المطالب العقلية لا يخلو من فائدة على الأكثر لأن وضع اللغات وضع معقول اصيل صحيح و لا يكون جزافياً اتفاقياً فلنذكر في هذا الباب كلاماً مجملأً ليحصل الاطلاع على ذلك.

كلام مجمل في وضع اللغات

اعلم ان اللغات المتداولة بين جماعة خاصة من الأمم لكونها لغات خاصة مصطلحة بينهم مبنية على آرائهم الجزئية القاصرة الناقصة لا يلزم ان يكون موافقة لما في نفس الأمر بل يكون مطابقة على ما وضعوا و موافقة لما اصطلاحوا حقاً كان او باطلاً و هذه مثل اللغات المتداولة في بعض رساتيق البلاد و اقاصى المعمورة المسكونة و اما اللغات العامة المتداولة بين امم كثيرة و تنطقت بها الاحزاب المتفرقة العظيمة فان أكثرها يجب ان يكون موافقة لما في نفس الامر و مطابقة على ما في الواقع اللهم الا أن تغیرت عن وضعها الأصلي و يتطرق عليها التحريف بسبب اصطلاح حدث بين جماعة خاصة منهم او أمر اخر سنع لهم او غير ذلك من الأسباب الباعثة على تحريف اللغة عن وضعها الأصلي لأن وضع اللغة يكون اما بأجماع امم كثيرة على هذه اللغة المتداولة بينهم او بوحى يوحى الى نبي مرسل الى أمته و على كلا التقديرين يجب صحة ما وضعوا من الالفاظ بازاء المعانى و موافقتها لما في نفس الأمر لأن الوضع على الأكثر يجب ان يكون تابعاً للطبع و متقدماً به اما على تقدير أن يكون الواضع نبياً فهي ظاهر لوجوب عصمته من الخطاء و من هذا

فی وضع القوانين^۱ بین الناس و مطابقة ما وضعه علی ما فی الواقع بالضرورة.
و اما علی تقدیر الاجماع فهو ایضاً كذلك لامتناع ان یکون فی مثل هذا
الاجماع الذی وقع بین امم كثيرة عقلاء و فضلاء كثيرة عقلاً و عادةً فیجب صحة ما
وضعه و جوده ما صنعوه من وضع اللغات و غیره من الامور الناشئة من اجماع امم
کثيرة كما لا یخفی.

و غرضی فی هذه الاطناب أن یعلم ان التمسک باللغات فی المطالب العقلیه لا
یبعد جداً عن

طریق العقل و قانون التعلیم. لانه ربما فهم المطالب الدقیقة بمجرد هذه التنبيهات
و بمحض تفهیم معانی اللغات علی ما هی علیه سیما اذا كان المدعی بديهيًا مثل ما
ادعينا بيانه فانه و ان لم یکن بديهيًا لم یکن ایضاً اخفی منه لوضوحه و ظهوره علی
من اتصف بالانصاف. بل قد ثبت المطالب العظيمة بمحض شرح الاسم و تفسیر
الالفاظ علی الوجه الاتم.

أو هذا مثل الخلاء لان ابطال الخلاء علی ظنی یحصل لنا بمحض بیان هذه
اللفظ و شرح هذه الاسم و بیان ذلك هو ان الخلاء عند القائلین به عبارة عن مكان
خالٍ عن الشاغل.

و اذا فُتس عن هذا القول صار مناقضاً لرأيهم. فذلك لان المكان یلزم الطول و

۱- در نسخه (ر) کلمه من هذا وجود نداشته که به نظر صحیح می‌رسد چون پیامبر از خطا مصون است در
وضع قوانین و دلیل دوم مطابقت ما وضعه می‌باشد که ما وضع نمی‌با واقع مطابقت دارد ضرورتاً.

۲- فی ابطال الخلاء (حاشیه ن.م)

العرض و العمق بالبديهة. فكيف يمكن ان يتصور الخلاء مع وجود الطول و العرض، العمق التى هى بعينها الابعاد الثلاثة للجسم اذ لا نعى بالجسم ألا ما له هذه الابعاد و كيف لا يلزم التداخل من وقوع جسم اخر فى هذا المكان الخالى عندهم و انكار هذا مكابرة صريحة. فالقول بالخلاء لا يكون الا بحسب اللفظ فقط لان معناه عين الملاء كما عرفت.

و لذلك قد اكتفينا فى ابطال هذا رأى بمحض هذا البيان المذكور بدون اختيار دليل او بيان طريق اخر و ظنى ان هذا الطريق احسن من الطرق المذكورة فى ابطال هذا الرأى.

و اما القول بوجود البعد المجرد فهو رمز لطيف من افلاطون عن شىء اخر و سر منه قد اودعه فى قلب من يفهمه ليس ههنا موضع ذكره لكن لسوء الفهم و قلة التدبر صار ذلك مذهباً للأشراقين جميعاً فى المكان.

تفہیم

اذا عرفت ان الماهية مجعولة بمعنى أنها يجعل الجاعل مستلزماً لوجودها فى الخارج فينبغى ان لا يتوهم ان الماهية مجعولة بمعنى ان الجاعل يجعل الماهية ماهيةً مثل ان يجعل ماهية الانسان ماهية الانسان لامتناع تخلل الجعل بين الشىء و نفسه بالبديهة و بيان ذلك ان كل واحدة من الماهيات هى هذه الماهية فى حد ذاتها و لا يمكن ان يتعلق الجعل بهذا المعنى ان يكون له تأثير فى ذات الماهية و قوامها

حتّى يكون له دخل فى انسانية الانسان لانّ الانسان انسان ابدأ سواءً كان جاعل اولم يكن جاعل اصلاً لثبوت الماهيات فى حد ذاتها لاي معنى أنّها معدومات ثابتة لأنّه محالّ بل بهذا المعنى الذى ذكرنا و هذا المعنى المعقول من الأعيان الثابتة التى قد سمعتها البتة دون ما يقال من انّ المراد منها هو المعدومات الثابتة كما هو مذهب المتكلمين و الصّوفيين لامتناع ثبوت المعدومات بالبديهة كما بيّن فى موضعه.

لا ما قيل ايضاً من انّ المراد منا هى الصور العلمية من الواجب تعالى شأنه و هو مذهب من قال بحصولية علمه تعالى و ذلك لانّ هذا ايضاً فاسدٌ لامتناع هذا الرأى ايضاً من وجوه كثيرة ليس ههنا موضع ذكره. و الحاصل انّ للأعيان الثابتة لا يكون معنى معقول كما أظنّها غير ما ذكرناه و هو انّ الماهيات فى حدّ ذاتها ماهيات بدون جعل الجاعل كما عرفت فهى ثابتة فى نفسها ثبوت الشىء لنفسه و ساير المعانى التى ذكروها خارجة عن اصول الحكمة كما لا يخفى على من ضبطها حق الضبط فلا تغفل فأنّه فائدة جليّة.

اصل آخر^١

انا نعلم بالبديهة ان اللّون مثلاً الذى هو جنس الالوان موجود فى الخارج لصحة قولنا اللّون موجود فى الخارج و انّ الجسم الفلانى متلونّ فى الخارج عند العقلاء و اللّون المعقول أنّما هو مأخوذ من اللّون الموجود فى الخارج قطعاً. و كذلك نعلم بالبديهة ان السّواد ايضاً مثلاً موجود فى الخارج كما تعلم وجود

١- فى بيان وجود الجنس والفصل فى الخارج، (حاشيه ن. م)

اللون في الخارج و ذلك لصحة قولنا عند العقلاء ان الجسم الفلاني اسود في الخارج و انكار هذا مكابرة غير صحيحة. والسواد المعقول ايضاً انما هو مأخوذ من السواد الخارجى بالضرورة^١ فاذا قلنا ان اللون المعقول الذهني هو مطابق لموجود في الخارج و ما هو مطابق لموجود في الخارج، لا يلزم منه ان السواد موجود في الخارج و ذلك لان مطابق اللون المعقول في الخارج غير مطابق السواد في الخارج لزم ان يكون السواد بياضاً مثلاً لوجود اللون بما هو لون اى اللون المطلق الجنسى في البياض ايضاً و المفروض انه عين السواد فيلزم ان يكون السواد بياضاً بالضرورة و هو محال قطعاً. فظهر ان مطابق اللون في الخارج غير مطابق السواد الذى هو فصل منوع له في الخارج. فثبت ان السواد^٢ الخارجى لون مع معنى اخر معه في الخارج و مطابق كل واحد منهما غير مطابق الاخر و كذلك حال ساير الالوان في الخارج بعين ما ذكرنا و بذلك ثبت وجود الجنس و الفصل و انهما موجودان في الخارج كالهولي و الصورة.

والفرق بين مبدأ الكون الذى هو الهولي و مبدأ القوام الذى هو الجنس، هو أن

١- در نسخه (ت) عبارت چنین است: فاذا قلنا ان اللون المعقول الذهني هو مطابق للموجود في الخارج موجود في الخارج لا يلزم منه ان السواد موجود في الخارج لان مطابق اللون المعقول في الخارج غير مطابق للسواد في الخارج و ذلك لان مطابق اللون في الخارج اذا كان عين مطابق السواد في الخارج لزم ان يكون السواد بياضاً لوجود اللون بعينه في السواد و البياض (معاً) بالضرورة و هو محال قطعاً فظهر.

در عبارة نسخه (ر) از ذلك فرق می‌کند: و ذلك لان المطابق الاول في الخارج اذا كان علة مطابق السواد في الخارج لزم ان ... فظهر.

٢- در نسخه (ر): فثبت اذن ان مع معين اخر معه في الخارج.

مبدأ الكون ای الهیولی مقدم علی صورته و ينتقل من صورة الی صورة أخرى کانتقاله من صورة الماء الی الهواء و اما مبدأ القوام ای الجنس فلیس كذلك کاللون مثلاً فإنه و ان کان متقدماً علی الفصل بحسب المرتبة لکن لا یمکن ان ينتقل من فصل السواد الی فصل البیاض او من البیاض الی السواد. و کالجوهر الذی هو مبدأ قوام الهیولی و جنسها فان الجوهر الذی فیها لا یمکن ان یتربص فصل الهیولی و یقبل فصل العقل او ينتقل من نوع العقل الی نوع الهیولی کما بین فی موضعه فتأمل.

و بینهما فرق آخر و هو ان الهیولی بالنظر الی الصورة تكون ابدأ بالقوة و لذلك قد قیل فی بیان الفرق بین الهیولی و العدم ان الهیولی موجودة بالذات معدومة بالعرض و العدم معدوم بالذات موجود بالعرض بخلاف الجنس فإنه لا یمکن بالنظر الی فصله بالقوة بل یمکن بالفعل قطعاً فتأمل. لکن لا یخفی علیک ان هذا بیان الفرق بین الجنس و بین الماده بالنظر الی الصورة النوعية فبقی الفرق بینة و بین الماده بالنسبة الی الصورة الجسمية.

بیان ذلك ضروری لأنه أخفی مما ذکرنا فنقول ان الفرق بین الجنس بالنظر الی فصله و بین الماده بالنسبة الی الصورة الجسمية^۱ هو ان الماده و الصورة مأخوذتان معاً فی الحقیقة المركبة منهما کالجسم المركب من الماده و الصورة فان الجسم هو الهیولی و الصورة معاً ای مع الواو العاطفة لا الهیولی المصورة فان الجسم هو الهیولی و الصورة معاً ای مع الواو العاطفة لا الهیولی المصورة مثلاً بطریق الاتصاف بخلاف الجنس والفصل فانهما غیر مأخوذتین فی الماهية الملتئمة منهما بهذا النحو

۱- در نسخه (ر)؛ از بیان ذلك تا الی الصورة الجسمية، در حدود سطر به اشتباه ناسخ حذف شده است.

كالانسان مثلاً فإنه هو الحيوان الناطق بطريق الاتّصاف بالحيوان و الناطق أى مع الواو العاطفة.

و سبب ذلك ان الجنس و الفصل من الاجزاء المحمولة و المادة و الصورة لا يكونان كذلك فافهم و يلتبس الفرق فى هذا المقام على من حصل له معرفة الجنس و المادة حق المعرفة و لكن ما اوردناه كاف فى هذا المختصر.

اعلم ان لّمية وجوب^۱ تركيب الاشياء من الجنس و الفصل سوى الواجب تعالى شأنه هى ان الابداع كما ذكر ارسطو طاليس و غيره من القدماء حتى حكماء الهند فى كتبهم موقوف على اربعة اشياء قد سمّوها الاوائل و هى العقل والانيّة الى المعقول و الغيرية والهوهو.

فباعتبار الهوهو يحصل الجنس فى الاشياء و باعتبار الغيرية يحصل الفصل و لذلك لا يمكن خلو الاشياء عن التركيب قطعاً سوى الواجب تعالى شأنه.

هذا كلام شريف دقيق بل مرموز لا يفهمه الا من صار موقفاً بمعرفة الابداع و كيفة صدور الشىء من الشىء و هو من غوامض العلوم و اشرفها فى المرتبة و اعظمها فى المنفعة تأمل فإنه هو الملمه للصواب و نعم ما قال قدس سره:

اگر تو یار نداری چرا طلب نکنی؟ و اگر یار رسیدی چرا طرب نکنی؟

تفهیم^۱

و قدیمکن أن یبین وجود الجنس و الفصل فی الخارج بما ذکرنا سابقاً من بیان استحالة الوجود الذهنی فی نفس الامر و امتناعه و ذلك لان غاية ما یقولون هو أن الماهیة بسیطة فی الخارج لكنها تنحل فی الذهن الی الجنس والفصل. فإذا ثبت امتناع الوجود الذهنی فوجود الجنس والفصل فی ای ظرف یتحقق لامتناع وجودهما فی الذهن فی نفس الامر و لامتناع وجودهما فی الخارج ایضاً عندهم فیلزم ان یكونا کعتقاء المغرب لفظاً بلامعنی اصلاً و هو ظاهر الاستحالة قطعاً فیجب ان یكونا موجودین فی الخارج بالضرورة فلا تغفل.

فوع^۲

إذا ثبت وجود الجنس والفصل فی الخارج ثبت نفی التركيب الذهنی فی الواجب تعالی ای نفی ترکیبه من الجنس و الفصل بعین ما ذکره فی نفی التركيب الخارجی فیہ تعالی شأنه.

و حاصله انه اذا كان الواجب تعالی مرکباً من اجزاء خارجيّة لزم تقدم الاجزاء علی الواجب لوجوب تقدم اجزاء المركب علی المركب و لزم ایضاً احتیاجه تعالی الی الاجزاء و کل ذلك محال فیہ تعالی لوجوب تقدم الواجب علی الاشياء کلها و عدم احتیاجه فی الخارج الی شیء من الاشياء كما یبین فی موضعه و بیان ذلك انه

۱- فی بیان وجود الجنس و الفصل فی الخارج بوجه آخر (حاشیه ن م)

۲- فی نفی التركيب الذهنی فی الواجب تعالی شأنه (حاشیه ن م)

اذا كان له تعالى جنس و فصل لزم الامور المذكورة المحذورة لوجود الجنس والفصل في الخارج كما عرفت. والمتأخرون لما يقولوا بوجود الجنس والفصل في الخارج بل يقولون بوجودهما في الذهن. و لم يعترفوا بامتناع احتياج الواجب الى الاجزاء في الذهن لان واجب الوجود عندهم واجب الوجود في الخارج لا في الذهن و لا يتحاشون عن هذا القول الشنيع فاحتاجوا في نفى تركبه من الجنس والفصل الى غير هذا الدليل المذكور و الى مؤونات غير ضرورية واهية لصعوبة هذا المدعى عندهم كما قد رأيت في كتبهم يقيناً و اما بناءً على ما اصلناه فقد كفى هذا الدليل في نفى تركبه مطلقاً كما فعله القدماء (رحمهم الله) فانهم اكتفوا في بيان هذا المطلوب بهذا الدليل المذكور لعلمهم بوجود الجنس و الفصل في الخارج كما قلنا فتأمل جداً.

مركز تحقيقات كميتر علوم و ادب

اصل آخر^١

يجب ان يعلم ان المعلول لا يمكن ان يكون من نوع علته و لا من جنسها القريب ايضاً ان كان له جنس قريب و بالجملة لا يمكن أن يكون بينهما امر مشترك قريب لانه اذا كان الجنس مثلاً مشتركاً بينهما فحين جعل العلة جنس المعلول لتقدمه في الجعل على الفصل كما هو مقرر عند القدماء لزم ان يجعل الشيء نفسه لان الجنس بما هو جنس شيء واحد لا يتميز و لا يتخصص الا بعد الجعل بالضرورة. لان الشيء الواحد بالذات جنساً كان او نوعاً لا يتكرر الا بسبب امر خارجي و اما قبل

١- في ان المعلول لا يمكن ان يكون من نوع علته

الجعل و حینه فهو عين ما فی العلة لوحدته بالذات فيلزم ان يجعل الشيء نفسه و كذلك اذا جعل الجاعل جنسه لزم ان يجعل المجعل نفسه لعدم تكثر الجنس تميزه حين الجعل ممّا فی نفسه لوحدة الجنس بالذات فيلزم تحصيل الحاصل و هو محال. و ايضاً لو كانت العلة لجنسها لزم أن يكون الشيء علّة لعلته و ذلك لانّ جنس الشيء علّة مادّية للشيء كما لا يخفى^۱ و كذلك اذا جعل الجاعل نوع بعين ما ذكرنا في جعل الجنس بل المفسدة المذكورة في هذا اجلى و اظهر كما لا يخفى، و لا تغفل من هذا الاصل فانه مع وضوحه دقيق جداً و هو الاصل الذي قد وعدنا بيانه سابقاً.

و يتفرع عليه انّ العقول و النفوس السماوية اجرامها و هيولها كلها نوعها و جنسها القريب ايضاً منحصران في الشخص فلا يكون بينهما امر مشترك قريب اصلاً كما قلنا سابقاً فتذكر و لا تغفل.

فروع

و له ايضاً فروع كثيرة أخرى غريبة غير مشهورة بل المشهور خلافها. منها انه يلزم منه ان يكون الحرارة التي يحدث من النار في الماء مثلاً مخالفة بالنوع و الجنس للحرارة التي في النار لوجوب كون المعلول مغايراً لعلته بالنوع و الجنس و كذلك البرودة التي يحدث من الماء في الاشياء و غير ذلك من المسائل الغريبة كما

۱- این عبارت از (وکذاک اذا جعل الجاعل ... تاکما لا يخفى) فقط در نسخه (م) وجود دارد و ظاهراً سایر نسخه‌ها درست نوشته‌اند چون قبلاً جنس را مطرح کرده و می‌خواهد با کذاک نوع را مطرح کند و اذا جعل الجاعل نوعه بعین ما ذکرنا فی جعل الجنس ...

لا يخفى على من له يد في استخراج المسائل بعضها من بعض و استنتاجها من
الاصل فتأمل.

اصل آخر^١

ينبغي ان يعلم ان العدد لا يمكن ان يكون غير متناه بالفعل بحيث يبلغ الى حد لا
يمكن تجاوزه عن هذا الحد بل كلما يصل الى حد و فرضناه أنه غير متناه فقد
يمكن ان يزداد عليه عدد اخر و ذلك امر معلوم لنا يقيني عند العقلاء. و لا يحتاج
في اثباته الى برهان لشدة ظهور لزوم هذا المعنى للعدد بل للكمّ مطلقاً سواء كان
متصلاً او منفصلاً.

و قد حكى عن افلاطون الا لهي انه كان يمتحن جودة تلامذته و سلامة قريحتهم
في الحكمة بهذه المسئلة فيقول مخاطباً لهم انكم مجوزون بحسب عقولكم ان يكون
بعد موجود معتمد الى غير النهاية. فمن قال منهم ان ذلك جائز عندي فكان لا
يلتفت اليه بعد ذلك و لا يعلمه الحكمة و من قال منهم ان ذلك غير جائز عندي
كان يلتفت اليه و يعلمه الحكمة و ذلك لظنه ان تجويز ذلك علامة ردائة السذهن و
القريحة و عدم تجويزه دليل صحة الرأي و جودة السذهن.

والحاصل انه لا يجب اقامة البرهان على ذلك المطلب الظاهر بنفسه عند العقلاء
لكننا نبرهن عليه توضيحاً للامر و تسهلاً. فنقول انا نعلم يقيناً ان العدد كذلك و
يجب ان يكون المعنى المذكور واجباً لازماً اذ لولم يكن التناهي بهذا المعنى واجباً

١- في انه لا يمكن ان يكون العدد غير متناه بالفعل (حاشيه ن م)

لازماً له فيمكن فيه ان يكون غير متناه اذ التناهي و اللاتناهي من لواحق الكم الموجود دون غيره من المقولات. و لاجله يعرض لسائر الاشياء لا لاجل شيء اخر يعرض له كما بين في كتاب قاطيفورياس فاذا لم يكن التناهي واجباً فيمكن اللاتناهي فيها بالضرورة و على هذا يلزم امكان حصول الانقسامات الغير المتناهية في الجسم و ان لم يتحقق في الخارج بل امكانه فقط لا مكان اللاتناهي في العدد و من ذلك يلزم امكان وجود الجزء الذي لا يتجزى و هو محال قطعاً كما قد عرفت في موضعه فلا تغفل فانه مسئله غريبة شريفة و مع وضوحه دقيق جداً.

فروع^۱

يتفرع على هذا الاصل امتناع الامور الغير المتناهية بالفعل مترتبة كانت او غير مترتبة و بيانه انه اذا امكن وجود الامور الغير المتناهية بالفعل مترتبة كانت او غير مترتبة لزم ان يوجد عدد غير متناه بالفعل فلا يمكن ان يزداد عليه عدد اخر لانه لا يمكن ان يزداد على الشيء الغير المتناهي قطعاً.

و ذلك لان زيادة الشيء على الشيء الاخر انما يمكن اذا كان ذلك الشيء الاخر محدوداً متناهياً و يكون له قدر معين بالضرورة حتى يمكن ان يتصور الزيادة عليه و اما اذا لم يكن الشيء متناهياً و محدوداً بحد معين فلا يمكن ذلك فيه اصلاً كما لا يخفى على المنصفين و هذا خلاف ما اصلناه و بيناه في الاصل المذكور و هو امكان الزيادة عليه في كل حد و مرتبة من مراتبه و هذا محال لا متنازع انفكاك

۱- في بيان امتناع الامور الغير المتناهية بالفعل مترتبة كانت او غير مترتبة (حاشيه ن م)

اللازم عن الملزوم قطعاً.

و ظنى ان هذا الطريق فى ابطال التسلسل احسن من الطرق المذكورة فى كتبهم و اقل مؤونة و اتقن بياناً و اعظم شأناً منها كما لا يخفى. و يلزم من هذا امتناع الامور الغير المتناهيه مطلقاً سواء كانت مترتبة او غير مترتبة كما هو رأى القدماء و هو الحق خلافاً للمتأخرين فإنهم يحوزون وجود الامور الغير المتناهيه الغير المترتبة و أنما ينكرون الامور الغير المتناهيه اذا كانت مترتبة كما يكون فى سلسلة العلل و اما اذا كانت غير مترتبة فهم لا ينكرونها بل يصرحون بوجودها كما هو المشهور بينهم، ان النفوس الانسانية غير متناهيه بالفعل بحسب العدد و ينسبون هذا الرأى الى القدماء و هو كذب و افتراء عليهم لمخالفة هذا الرأى لهذه الاصل المذكور و لسائر اصولهم المقررة عند هم كما لا يخفى على ضابطى اصولهم و مذاهبهم و أظن أن سبب وقوعهم فى هذا القول هو النفوس الانسانية ايضاً فإنهم لما رأوا الطبيعة ازلية و التناسخ باطلاً فاضطروا الى القول بعدم تناهى النفوس لعدم علمهم بحقيقة الحال و عدم تفتنهم بما تفتن به القدماء و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

اعلم ان هذا الفرع^١ اى امتناع الامور الغير المتناهيه مطلقاً اصل عظيم فى الحكمة سيما فى اثبات الواجب تعالى شأنه. فان أسد الطرق فى اثباته تعالى هو الطريق الذى اخترعه القدماء رحمهم الله و هو موقوف على ابطال التسلسل.

و بيانه على سبيل الاجمال أنه اذا انحصر الموجود فى الممكن و الممكن بما هو ممكن محتاج الى العلة و علته ان كانت واجبة ثبت المطلوب و ان لم تكن واجبة

١- فى اثبات الواجب (حاشيه نسخه م)

فهي أيضاً محتاجة الى علة اخرى و هكذا الى ان ينتهي الامر الى الواجب الوجود تعالى شأنه لامتناع التسلسل.

و هذا الطريق عندى احسن من الطريق المذكورة فى كتبهم خلافاً للمتأخرين ايضاً فانهم اخترعوا طرقاً كثيرة فى هذا المطلب الاقصى و يظنون ان طريقتهم احسن من طريقة القدماء و للناس فيما يعشقون مذاهب لكن اذا حقق الامر وفتش عن الحق ظهر الامر على خلاف ذلك كما لا يخفى على من له قريحة الحكمة الحقّة.

تنبيه

قد ظهر يقيناً ممّا ذكرها فى هذا الاصل و فرعه تصريحاً و تعريضاً فساد السراى المذكور المشهور من المتأخرين و هو ان عدد النفوس الناطقة الانسانية غير متناه بالفعل. و بيانه ظاهر ممّا ذكرنا من خاصيّة العدد من لزوم امكان الزيادة على غير المتناهى. اذ يزيد كل يوم عدد النفوس الناطقة الانسانية لانه تعالى كل يوم فى شأن فتذكر.

لكن اذا كانت النفوس متناهية يلزم بحسب ظاهر النظر احد الأمرين اما حدوث الطبيعة و اما وجود التناسخ و كلاهما محالان عندهم سلفاً و خلفاً. و التّقصي عن هذا الاشكال بحيث لا يلزم الامران المحذوران غير مستعصب جداً لكن لا يخفى ذلك على من ضبط الاصول المثبة المقررة فى معرفة النفس.

و هذه الاصول لم يصّرح بها القدماء و لم يذكروها فى كتبهم الا على سبيل التعريض و الاشارة لكن يمكن استخراجها من ضوابطهم المقررة المصّرحه و

استنباطها من مقدماتهم المذكورة و لعل الله يأذننى على ذكر ما يسهل به هذه الصعاب من الاصول المتعلقة بهذا الباب ان شاء الله تعالى.

و ان كنا قد قلنا ايضاً فى هذا المختصر ما هو عظيم المنفعة فى هذا الباب و فى معرفة النفس من الاصول الشريفة الجليلة لكن لا يظهر الا لمن له يد فى استنتاج الفروع من الاصول فافهم فانه هو هادى العقول الى مقام الوصول، و سبب كتمانهم هذه المسائل امران: احدهما شرفها و عظم شأنها بحيث ينبغى ان يضمن^۱ بها عن اهله ايضاً حتى لا يصل الى غير اهله و نعم ما قال العارف الشيرازى:

با مدعى مگویند اسرار عشق و مستی تا بی خبر بمیرد در درد^۲ خود پرستی

و الاخر مظنة وقوع المفاسد لاجل سوء الفهم و قلة التدبير كما هو دأب الجمهور من الاصول المقررة المشهورة من الحكماء لهذا لم يتلقوها الا بالانكار. و لقد اخبرنا ثقة عن بعض فضلاء زماننا و هو على زعمه وحيد زمانه و فريد اوانه، انه قال اردت فى هذه الايام ملاحظة كتاب اتولوجيا لانه قد سمت وصفه بعظم الشأن لكن ما اتفقت لى مطالعته الى الان فطالعه من اوله الى اخره على سبيل التدقيق والتحقيق فى يوم واحد و ليلة و مارايت فيه شيئاً صحيحاً و مسئله معقولة بل كان كلها باطلاً لا طائل تحتها اصلاً.

۱- يضمن: بمعنى دريغ ورزیدن و خوددارى کردن در حاشيه نسخه ت نوشته شده لا يضمن أن لا يخل

۲- در نسخه های ت و م در ننگ خودپرستی و در نسخه (ر) در قید خودپرستی ولی براساس نسخه مصحح قزوینی در درد خودپرستی می باشد.

فانظر الى هذا القول و اعتبر من امثال هذه العلماء فانّ هذه الكتاب المستطاب هو خلاصة افكار القدماء و نقاوتها و نتيجه مساعيهم الجميله في اعمارهم الطويلة مع قطع تعلقها عنهم عن تلذذات الدنيا و مشاغلها كلّها و تركهم و تجريدهم عن شوائب الطبيعة بالكليّة و علو همهم في تحصيل العلوم و كثرة تائيداتهم في ابتغاء المطالب الحقيقة فانهم مع ذلك كلّها و مع غيرها من الاسباب المعينة في تحصيل المعارف الحكمية اتفقوا على هذه الرموز المذكورة في هذا الباب واجمعوا عليهما و صحّحوا احسن التصحيح و قد قال ايضاً الحكيم السبحاني، المعلم الثاني في موضع من كتبه عند ذكر بعض رموزات هذا الكتاب كلاماً في جلاله شأن هذا الكتاب و عظم قدره فهذه العبارة، انا مع شدة العناية بذلك نعلم انا لم نبلغ من الواجب فيه الا اليسير لان الامر في نفسه صعب ممتنع جداً انتهى.

فكيف يمكن ان يحكم عليهما بحقيقتها و بطلانها في يوم و ليلة واحدة بل لا يمكن قرائتها ايضاً في هذا الزمان القليل مع عدم التجريد من شوائب الطبيعة و فقد خلوص النية.

و بالجملة مع اضداد المذكورات كلّها بل و مع ساير الاسباب المانعة من الوصول الى الحق و مع هذه جميعاً هذا الكتاب كما نقلنا من المعلم الثاني في غاية الغموض و نهاية الدقة اذ كله مرموز و لا يمكن الوصول الى كنه حقيقته و الاطلاع على حلّ رموزاته الا بعد الاحاطة بجميع فنون الحكمة على ما ينبغي و بعد تحصيل

۱- از اول عبارت و قد قال ايضاً الحكيم السبحاني ... ت انتهى، در نسخه ت در حاشيه كتاب بها نقل از منه آورده شده.

الاستعدادات اللايقة و ارتكاب الرياضات الشاقة التي لابد منها في تحصيل الحكمة و المعرفة الحقّة كما يخفى على طالبى الحق و سالكى سبيل الرّشاد. و الغرض من ايراد هذه الحكاية ان يعلم ان تدبّر اكثر هم فى المسائل العرفانية على هذا القانون و تفكر هم من الحقائق اليقينية على هذا الدستور فكيف يلىق أن يذكر المسائل الشريفة الجليلة صريحاً و كيف لا يضمن بها نهاية الضّنة.

تكميل^١

فى ذكر بعض الآراء الحقّة المعتمد عليها لما انجرّ الكلام الى ذكر النفس و تناهيها بحسب العدد فلا بأس ان نتكلم فيها فلنذكر فيها ماهو واجب ان يعلم على من له نفس ناطقة و هو بيان تجردها عن المادّة. و نبداً اولاً قبل ذلك بذكر ما يجب الابتداء به فى هذا المطلب، و هو بيان فساد قول من قال أنّها مادّية الجوهر اولاً ثم يصير مجردة عن المادّة بعد التحصيل الكمالات المخصوصة بها فانّ هذا المطلب ايضاً من المطالب الضرورية فى علم النفس و لا ينبغي فى هذا المقام الاختصار على اثبات التجرد فقط بدون ابطال هذا الرأى كما فعل اكثر هم كذلك لأنّه على تقدير اثبات تجردها يبقى هذا الاحتمال و هو انها يكون مادّية اولاً ثم يصير مجردة عن المادّة ثانياً والدلائل الدالة على التجرد لاينا فى هذا الاحتمال و لذلك ذهب اليه طائفة من الفضلاء و مع اقرارهم و اعترافهم بتجردها فينبغى ان تبطل هذا الرأى اولاً ثم نشرع فى اثبات التجرد حتى يثبت منها تجردها مطلقاً. فنقول انّ النفس بما

١- فى فساد قول من زعم ان النفس مادّية الجوهر اولاً ثم يصير مجردة (حاشيه ن - م)

هى نفس أى فى ذاتها وجوهرها اما ان يكون محتاجة الى المادة او غير محتاجة اليها و لا يتصور احتمال اخر لعدم الواسطة بين النفس والاثبات و هو ظاهر. فان كانت النفس بما هى نفس محتاجة الى المادة فلا يمكن استغناؤها و تجردها عنها اصلاً بسبب العلوم و غيرها لان الامور اللاحقة على ذات الشئ لا يمكن ان تصير علة لانقلاب حقيقة ذلك الشئ لا يمكن ان تصير علة لانقلاب حقيقة ذلك الشئ فى مقتضاها و ذلك لان احتياج الشئ الى شئ اخر و عدم احتياجه اليه امر ذاتى له بالضرورة و لا يمكن فى شئ ان يجعله شئ اخر محتاجاً او غير محتاج كما لا يخفى على المنصفين.

و هذا مثل طبيعة الامكان المحتاجة الى الغير فانه لا يمكن ان يجعلها شئ آخر محتاجة الى الغير و كحقيقة الواجب الغير المحتاجة الى الغير تعالى شأنه فانه لا يمكن ان يجعلها شئ اخر محتاجة الى الغير و هو ظاهر فان لم يكن النفس بما هى نفس محتاجة الى المادة فحلولها فى المادة اولاً محال لا يمكن اصلاً بعين ماذكر فى بيان الشق الاول^۱ فظهر من هذا البيان ان النفس اما ان يكون دائمة التعلق^۲ بحيث لا يمكن تجردها عن المادة اصلاً و اما ان يكون مجردة عن المادة اولاً و

۱- والمعجب كل المعجب انهم يقولون بعدم بقاء النفس بحسب النوع لانها تتحرك من المادة الى التجرد مع بقاء هذا النفس بعينها و شخصها لان عن زيدا مثلاً زيد دائماً و لا يتغير عن شخصه اصلاً كما لا يخفى و هذا كلام لا يمكن فهمه اصلاً (منه) حاشيه در نسخه ر)

۲- عبارت در نسخه م با يكون است كه نفس مونت بوده و بايد ضمير ثانيت به او برگردد، و در نسخه م در نسخه بدل: ماديه دائماً كه نسخه بدل با نسخه «ر و ت» مطابقت دارد.

أخراً فتجردها و عدم تجردها غير ثابت من هذا البيان^١ و كل واحد من الأمرين محتاج الى بيان آخر فلنشرع الآن في بيان احد الاحتمالين المذكورين و هو تجردها عن المادّة بالكلية بحول الله و توفيقه.

اعلم^٢

انهم اثبتوا هذا المدعى ببراهين متعددة و بيانات كثيرة لكننا لانلتفت اليها بل نقتصر في هذا المطلب الأعلى برهان واحد و هو الذي اعتمد عليه ارسطوطاليس فنقول:

ان حركة الاجسام المتناهية في الجهات الثلاث سواء كانت نباتية او حيوانية او انسانية تدل على ان نفوسها مجردة لانها لو لم يكن مجردة بل كانت حالة في هذه الاجسام و موادها لتحركت مع هذه الاجسام كما هو شأن الصور الحالة في المادة كالصور النوعية و غيرها فاذا تحركت مع الاجسام المتحركة لزم ان يكون المتحرك و المحرك واحد الان محرك هذه الاجسام هو النفس فيلزم ان لا يكون للمتحرك محرك اخر غيره و هو محال كما بين في موضعه و كما عرفته ايضا في المباحث السابقة.

و بذلك يثبت تجرد النفس على احسن الوجوه سواء كانت انسانية او حيوانية او نباتية و هذا هو الرأي الحق من القدماء و لهذا اخترنا هذا الدليل من الدلائل المقررة

١- در نسخه م در حاشيه نسخه بدل آورده: غير ثابت بعد هذا البيان

٢- في تجرد النفس (حاشيه ن م)

فی هذا المطلب لأن أكثرها مخصوصة بتجرد النفس الانسانية و هذا عام شامل للثلاثة المذكورة كما عرفت. و هذا هو الحق عند التحقيق. خلافاً للمتأخرين فان أكثرهم لم یقرّوا بتجرد النفوس الحيوانية و النباتية و غاية نظرهم هی اثبات تجرد النفوس الانسانية فقط و لم يتجاوز مساعی افکارهم عن هذا الحد كما قد رایته فی کتبهیم یقیناً بل یعترفون بهذا علی سبیل التکلف لظنهم انّ انکار هذا یستلزم للمعاد لاتفاق العقلاء و القدماء و بالجملة جميع الآراء علی تجردها بحيث لا یبقى لانکاره مجال و انکاره صار دلیل الجهالة والضلالة فلهذا السبب یعترفون به لكن أكثرهم یعتقدون به اعتقاداً تقليدياً.

و اما الاعتقاد البرهانی فاطّن انه لم یحصل لهم اصلاً لأن العلم بالنفس و احوالها من أصعب العلوم و اجلّها شأناً و اعظمها خطراً و لا یمكن الوصول الی معرفتها كما هی علیه بطریق هذه الاکتسابات المتداولة بین الجمهور بل یجب لتحصیل المعرفة تعلیم اخرو تعلم اخر و لا یحصل الا بتعلیم عالم ربّانی او بتأیید سبحانه و یحصل من حصول هذه المعرفة انواع العلوم الحقيقية و اصناف الحقایق الالهیه و لهذا ورد^۱ عن صاحب الشریعة (ص): من عرف نفسه فقد عرف ربه.

تعلیم: فی کیفیة علم النفس بالموجودات كما هی علیه فی نفس الامر علی مذهب الراسخین فی العلم و اولی الامر منهم.

اعلم ان النفس هي اسم الله الاعظم و علم آدم الاسماء كلها فالآدم الحقيقي هو ان يعلم النفس حتى يعلم الاسماء كلها وان يعلم كيفية علم النفس بما عداها من الموجودات. و اذ قد بان و ظهر لك امتناع الوجود الذهني فقد ظهر كيفية علم النفس بالموجودات الخارجية و هي ان تعلم اعيان الموجودات بأعيانها لآبصورها و وجوداتها الذهنية لاستحالة ذلك كما عرفت و عدم احتمال آخر فالاشياء كلها معلومة للنفس بذاتها لكن بعضها بتوسط الآلة و بعضها بدون الآلة.

والامور التي يعلمها النفس بتوسط الآلة هي الامور الجزئية المحسوسة مثل الحرارة والاضواء و الالوان و الاصوات و غير هذه من الاشياء المحسوسة بالحواس و منها تعلم المبادئ و المفارقات بطريق النظر والاكتساب و اما الامور التي تعلمها النفس بدون الآلة و هي الطبايع الكلية من هذه الموجودات و حقايقها و نفس ذاتها و كل هذه معلومة للنفس من علم النفس بذاتها و مشاهدة حقايق الاشياء في مرآت ذاتها و ذلك لان حقيقة النفس حقيقة جامعة للموجودات كلها علوية كانت او سفلية مجردة كانت او مادية كما لا يخفى على من شم رائحة النفس و عرف منزلتها في منازل الوجود الخارجي و كأنه اشار الى هذا المعنى امير المؤمنين و برهان العارفين عليه التحية والثناء:

و فيك انطوى العالم الاكبر

اتزعم انك جرم صغير

۱- در متن تصحيح شده آشتياني ص ۲۶۶ منتخبی از آثار حکمای الهی ایران: فآدم، البته اگر آدم به معنی اسم جنس باشد دیگر علم نیست و می تواند ال بگیرد.

و ینبغی ان یعلم ان الاشیاء جمیعاً کلیاتها و جزئیاتها معلومة للنفس بقوة واحدة لا بقوى متعددة كما ذهب الیه اکثر المتأخرین لكن افعالها متعددة و مختلفة بتعدد الآلات و بحسب المدركات كالنجار مثلاً فان له قوة واحدة و تختلف افعالها بحسب تعدد آلات المخصوصة لفعل فعل.

و للنفس ایضاً كذلك قوة واحدة لیساطتها و بها یعلم جمیع الاشیاء محسوسة كانت او معقولة فانها تدرك المعقولات بنفس ما یدرك المحسوسات و یدرك المذوقات بنفس ما یدرك الملموسات و تسمع بعین ما تبصر و لكن مظاهر ادراکاتها و آلاتها كالنجار متعددة و بعض مدركاتها بلا آلة و بعضها مع آلة فانها یسمع بالعصبه الموضوعه فی الصّماخ و یبصر و یشم بالزایدتین الشبیهتین بحملة الشدى فی اقصى الانف و قس على هذا سایر المحسوسات.^۱ و یدرك المعقولات و الطباع الكلية بنفس ذاتها و هی ایضاً عین القوة المدركة للمحسوسات لكن عند ادراک الجزئیات المحسوسة كانها یشخرج من ذاتها الى نحو آلتها و عند ادراک المعقولات

۱- آقای آشتیانی در حاشیه این عبارت از ملا رجبعلى انتقاد می‌کند که روى مبانی خود که نفس ناطقه مجرد تام است و به حسب فطرت و ذات صورت مجرد روحانی متعلق به بدن مادی می‌باشد ولی معلوم ننموده است که چگونه مجرد تام الوجود حادث می‌شود به حدوث بدن مادی و در قوا و مظاهر خود بدون واسطه تجلی و ظهور می‌نماید. چه آنکه نسبت به همه موجودات عالم ماده نسبت واحد است. و تعلق آن به بدن تعلق طبیعی غیر اختیاری است و دیگر آنکه نفس باید مدتها به اعتبار تعلق به بدن معطل بماند و قد ثبت انه لا باطل و لا معطل فی الوجود لذا ناچاریم نفس را نیز در اول رتبه وجود عین مواد و اجسام بدانیم و به حرکت جوهری آن را متحول به صدور مجرده (چه تام و چه مجرد برزخی) دانسته و بعد از تحول به مراتب و مقامات مراتب نازل نفس عین مواد و اجسام است و ملاصدرا همه اینها را جواب داده است.

يرجع الى ذاتها الجامعة للاشياء كلها مع بساطتها كما قلنا آنفاً وهذا غريب دقيق لا يفهمه الاوهام^١

فان معرفة هذا موقوفة على معرفة النفس حق معرفتها و هي امر مستصعب جداً بل ممتنع مع هذه الاجتهادات المتداولة بين ابناء زماننا في تحصيل الحكمة الحققة^٢. و مما يليق بهذا المقام بيان كيفية علم النفس بالمبصرات. و هي انه كما يعلم حقايق الوجودات الخارجيه اولاً و بالذات بدون حصول صورة في الرطوبة الجليديه او في غيرها كما هو مذهب اكثر المتأخرين.

و ذلك بعين ما اصلناه في بيان ابطال الوجود الذهني فتذكر فاذا شاهدنا زيداً مثلاً فاننا نشاهد حقيقة الانسان الموجود في الخارج لكن في ضمن عوارضها الشخصية التي لازمة لزيد مثلاً و كذلك حال سائر المبصرات فلا تغفل.

و مما ينبغي ان يعلم ايضا في هذا المقام ان كل ما لم يدركه النفس بالحواس الخمسة الظاهرة. لا يمكنها معرفة طبيعته الكلية و حقيقتها النوعية لان^٣ كل من فقد حساً فقد علماً و بذلك صرح ارسطو طاليس ايضاً بل لا يمكن للنفس تخيله و تصوّره ايضاً فضلاً عن تعقله و لذلك لا يرى الاعمى الفطري مثلاً في الرؤيا الالوان و الاضواء و غير ذلك من الامور المحسوسة بالقوة الباصرة البتة.

و ذلك امر معلوم بين الجمهور و قدس على هذا حال سائر الحواس الخمسة

١- در نسخه (ر): الأفهام

٢- در نسخه ر و ت الحقيقة

٣- در نسخه های ت و ر: لانه

المذكورة فلاتغفل ايضاً.

بيان اخرفى كيفية علم النفس بالموجودات

علم النفس باعيان الموجودات و ذواتها على انحاء ثلثه بحسب مراتب الموجودات و منازلها فى الوجود و ذلك لان الاشياء اما معقولة و اما محسوسة و الاشياء المحسوسة اما محسوسة بالحواس الظاهرة و اما محسوسة بالحواس الباطنة.

اما الاشياء المعقولة فهى معقولة للنفس بنفس ذات النفس و قوتها الذاتية التى هى عينها و رجوعها الى ذاتها من غير احتياج الى آلة اصلاً و هذه المرتبة من الادراك هى اعلى مراتب ادراكات النفس واجلها شأنها و ارفعها مكاناً و هى السعادة الكبرى والموهبة العظمى التى يطلبها السالكون و ينتهى اليه الواصلون.

اما الاشياء المحسوسة بالحواس الظاهرة فانها مدركة للنفس باعيانها الخارجية و امكنتها الخاصة و عوارضها الشخصية كما عرفت لكن بتوسط الآلات المخصوصة بكل واحدة منها فيدرك المبصرات بالبصر و الملموسات بالعصب المحيط بالبدن مع الجلد والمسموعات بالعصب الموضوع فى الاذن والمذوقات بالعصب المفروشة تحت اللسان والمشومات بالزائدتين المذكورتين فى اقصى الانف و هذه كلها مدركة للنفس بقوة واحدة و لا يكون القوة السامعة غير القوة الذائقة و لا القوة الباصرة غير اللامسة. و لا يكون هذه ايضاً غير القوة العقلية الناطقة التى بها تعقل

النفس حقايق الاشياء و طبائعها الكلية بل هي هي بعينها^١.

و هذه المرتبة من الادراك اوفى مراتب ادراكات النفس واخصها بحسب الشرافة و هي حاصلة لجميع الناس و اكثر الحيوانات بشرط الاستواء في الخلقة و اما الاشياء المحسوسة بالحواس الباطنة كالاشياء المتصورة فهي مدركة بذواتها بعينها الا في بعض الامور فانها مدركة بأشخاصها و بكمياتها اذا كانت ذوات كميات و بلونها اذا كانت ذوات ألوان. و الفرق بين هذا الادراك والادراك السابق ان الاشياء بالادراك السابق مدركة باعينها الخارجية على ماهي عليه في الخارج من غير تفاوت اصلاً و ههنا ايضاً كذلك اذا كان الادراك صادقاً لكن لا يلزم في هذه الادراك ان يدرك الأشياء المتمكنة كالأجسام مثلاً في امكنتها الخاصة بها بمعنى انه لا يلزم ان يكون الامكنة الخاصة بالاشياء ملحوظة للنفس و مدركة لها بل قد يدرك الاشياء مع امكنتها الخاصة بل مجردة عن امكنتها الخاصة.

هذا هو معنى القول المشهور من القدماء من ان النفس تجرد الاشياء في التصور بعض التجريد فان تجريد الشيء عن مكانه الخاص به تجريد له عن بعض لوازمه المادية و هو المكان الخاص به لا ما يقول المتأخرون في معنى هذا القول القائلون بحصول صورة في النفس فان حصول صورة من الشيء في النفس ليس تجريداً له بل ايجاداً لشيء آخر لا تجريداً لذی الصورة كما لا يخفى على المنصفين.

و هذا الادراك بالقوه الخيالية من النفس مع آلتها المخصوصة الموسومة بالخيال الموضوعة في الدماغ و لا يحتاج هذه القوة في الادراك الخاص بها في رفع

الصّورى الصادق والادراك الكاذب هو ان يدرك النفس صوراً او اموراً غير موجودة فى الخارج بل يكون وجودها فى عالم الخيال والمثال بسبب تركيب او تفصيل اتفقت من النفس بالقوة المعينة والآلة المخصوصة بهذا الفعل.

كما نشاهد ذلك فى المنام و فى المبرسمين فى اليقظة هذا هو الكشف الكاذب منهم والفرق بين هذا القوم و ساير الناس ان هذا القوم قد حصلت لهم هذه الحالة بسبب كثرة الرياضات فى اليقظة و لساير الناس يحصل هذه الحالة فى النوم والحاصل ان فى الحال فى هذا المقام شبيه جداً بحال الرؤيا بل هو عينها عند التحقيق، فكما ان الرؤيا قد يكون بعينها صادقة من غير حاجة الى تعبير اصلاً و قد يكون محتاجة الى التعبير و قد يكون كاذبة بحيث لا يمكن تعبيرها اصلاً وهى اضغاث احلام فكذلك حال النفس فى هذا المقام فانه قد يكون ادراكها صادقاً واقعياً صحيحاً من غير احتياج الى تاويل اصلاً و قد يكون محتاجاً الى تاويل و قد يكون غير قابل للتاويل اصلاً. و هذا بمنزلة اضغاث احلام فى هذا المقام لكن السالك العارف و الرشيد يعلم هذه المنامات بنور الحق و يتميز بين هذه المكاشفات الصادقة و الكاذبة بحول الله و قوته و هذا النحو من الادراك متوسطة فى الشرافة و الخساسة بين الطرفين المذكورين.

اعلم

ان هذا البيان الذى ذكرنا فى كيفية علم النفس بالموجودات هو كيفية علمها

١- در نسخه ت دانشگاه تهران عبارت چنین است فانه قد يكون ادراكها صادقاً و اقمينا صحيحاً من غير احتياج الى تاويل و قد يكون غير قابل للتاويل اصلاً (ص ٢٩٣ نسخه)

بها حین تعلّقها بالبدن فانّها مع هذه الآلة يدرك الاشياء و يعلمها علی هذا النحو المذكور اما کیفیة علمها بالاشياء بعد تعلّقها بالبدن و خراب الهیکل الجسمانی و رجوعها الی عالمها الاصلی فهی غیر النحو المذكور بل قدیکون علمها بالاشياء حیثند بنحو اخر اعلی و اشرف مما ذکرنا و بمحض علمها بکنه ذاتها و ما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم و لا ینبغی التصریح به

مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز ورنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست

لکن لا یخفی علی من تفکر فی اصولنا المذكورة فی هذه المقالة حق التفکر و علی الفائضین فی قوامیس الحکمة والمتوسمین بنوامیس المعرفة فافهم و تأمل فأنه لا یخل فی مبدء الفیاض.

مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

اعلم

یجب ذکره بعد ما ذکرنا سابقاً^۱ انا لنا فی اثبات بقاء النفس بعد خراب هذا البناء الجسمانی والهیکل الجسمانی طرقاً کثیرة شریفة لیست هذه المقالة موضع ذکرها بل لیس ینبغی ان نذکرها صریحاً لشرافتها و جلالة قدرها لکنّا نذکر ههنا طریقاً لایقاً بهذا الموضع موافقاً لما هو المشهور بین الجمهور استنبطناه من الاصول المقررة عندهم و هو انه اذا ثبت تجرد النفس علی نحو ما عرفت ثبت بقاؤه بعد هلاک البدن بیان ذلك انه اذالم یکن محتاجة فی الوجود الی المادة فیجب ان یکون صدورها عن الفاعل لافى المادة و الفاعل الذی هذا شأنه ای لایکون موضوع فعله

۱- در نسخه رانه ذکر بعد ما ذکرنا سابقاً

هو المادة بل الامكان الذاتى فقط انما هو العقل البتة.

و بذلك يفارق العقل النفس كما هو المقرر عند هم و العقل دايم الوجود عند الجمهور فيجب ان يكون النفس التى هى معلومة ايضاً كذلك و الا لزم تخلف المعلول عن علته و هو محال و ذلك ما اردنا بيانه و هو دوام وجود النفس و بقاءه بعد فساد الجسد فتأمل فيه.

و ما يمكن ان يقال فى هذاالمقام هو قول اكثر المتأخرين:

لعل المادة شرط وجود النفس و بقاء ها فلا يلزم ما ذكرتم ليس بشيء لان النفس لا يحتاج فى وجوده الى المادة كما عرفت و ما لا يحتاج فى وجوده الى المادة لا يتصور ان يكون المادة شرط وجوده او بقاءه فكيف يمكن هذا القول كما لا يخفى.

نعم شرط فعل النفس انما هو المادة قطعاً لانها لا يمكن ان يفعل الا فى المادة او بسبب المادة اى الآلة الجسمانية و بذلك يمتاز النفس عن العقل فى الوجود لكن يرد الاشكال بحسب ظاهر النظر على هذا الطريق من جهة اخرى و هى انه يلزم على هذا تعطيل النفس او التناسخ و كلاهما محالان الا انه عند التحقيق لا يلزم الامران المذكوران المحذوران ايضاً اصلاً فافهم فتأمل فانه ايضاً من الاسرار التى لا ينبغي ذكرها لكنه لا يخفى على اهله و على من تفكر فى الاصول المذكورة فى هذه المقالة.

تتمیم^۱

و به يتم هذه المقالة في بيان حال النفوس البشرية بعد فساد هذا الهيكل الجسماني و فناءه و قبل تعلقها ثانياً بالبدن المعادي الذي اخبر به اللسان الرفيع الشأن الصادق (ص) لما كان المعاد الجسماني بسبب اتفاق الانبياء اظهر من ان يحتاج الى البيان و قد قضت الاوطار في هذه المسئلة الاخبار المتواترة عنهم عليهم السلام و قد بسطوا في هذا احسن البسط اتم البيان فلا ينبغي لاحد ان يتعرض له بعد مقالاتهم الصادقة الشافية و بياناتهم المشروحة الوافية لان ذلك من قبيل توضيح الواضح و بمنزلة تنوير البيت بالسراج بعد طلوع الشمس الوهاج و لذلك لم نتكلم فيه و نشرع في بيان حال الانفس في هذه الواسطة التي نزل في حقها و دل على حقيقتها قول الكريم ياليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي و جعلني من المكرمين: اعني بعد فساد البدن الاول و قبل كون البدن الثاني على نحو ما دل عليه الاصول المقررة و نطق به البراهين القاطعة.

اعلم

ان النفوس ينقسم اولاً بثلاثة اقسام

القسم الاول: هو النفوس الساذجة البسيطة الثاني: هو نفوس الاشقياء. والثالث:

هو نفوس السعداء.

قال الله تعالى في كتابه العزيز مشيراً الى القسمين الآخرين: يوم يأتى لا تكلم

۱- في بيان حال النفوس البشرية بعد فساد هذا الهيكل الجسماني (حاشيه ن م)

نفس الابدانه فمنهم شقى و سعيد. فلنذكر حال كل واحد منها بعون الله و توفيقه.
 نبداً اولاً بذكر حال النفوس الساذجة البسيطة. فنقول الساذجة السليطة و هى
 التى لم تكتسب فعليه اصلاً لا فى جانب الكمال والسعادة و لا فى جانب النقص
 والشقاوة. بل لم تخرج من هيولانيته قطعاً و امثال هذه نادرة جداً فحالها حالة لا
 تكون فيها لذة و لا ألم اصلاً و ذلك لعدم علتي اللذة والألم و هما الكمال والنقص
 و هذه كنفس المجانين والبله وكنفس بعض الصبيان الذى لم يحصل له صورة
 فعليه اصلاً لا فى الكمال و لا فى النقص.

و غاية ذلك على ما قال الشيخ الاكبر محيى الدين العربى يكون الى اربعين يوماً
 و اما بعد ذلك فلا يبقى فى هيولانيته الصرفة المحضة فتبقى هذه النفوس بلالذة و
 لا ألم و يرجع الى عالمها الاصلى اى معدن النفوس الجزئية و منبعها فارغة من
 العذاب خالية عن الثواب^١ و قد ورد الحديث عن ائمتنا عليهم السلام فى شأنهم انه
 يلهى عنهم بعد موتهم و يعدم انفسهم عند فساد اجسادهم فلا يشعرون بشيء حتى
 يبعثوا.

و اما الأشقياء و هم الذين حصلت لهم فعليه مضادة للسعادة واكتسبوا لانفسهم
 هيئات ردية بحسب العلم مثل الجهل المركب كالاعتقاد بوجود واجبين مثلاً او
 بحسب العمل كالرذائل النفسانية والاخلاق الرديئة المذكورة فى كتب الاخلاق
 مشروحاً او بحسبهما جميعاً. فالبرهان والله اعلم يدل على ان حال نفوس هؤلاء
 الجماعة ردية جداً ولها عذاب اليم و ألم شديد طويل لا يمكن بيانها شدة و كثرة كما

١- در نسخه ت روایت ذکر نشده است.

قال الله تعالى جده:

و اما الذين شقوا في النار لهم فيها زفير شهيق و هذه جهنم التي يكذب بها المجرمون يطوفون بينها و بين حميم ان لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم اولئك لهم سوء الحساب و مأويهم جهنم و بشس المهاد^۱ لكن لا يختلف حالها و لبثها في العذاب بحسب رسوخ هذه الهيئات المكتسبة والاخلاق الرديّة فكلما كانت الهيئات اشد رسوخاً و اكثر جنوداً كان العذاب اعظم شدة و اطول زمناً لكنه يحصل لها الخلاص من هذه العقبات والنجاة من هذه الدركات جميعاً برحمة من الله و غفرانه بعد عذاب عظيم و زمان طويل قريب بالخلود والدوام و مرور الدهور والاعدام و حصل لها الرجوع الى عالمها الاصلی ای معدن^۲ النفوس الجزئية و ما منها كما بدأكم تعودون و^۳ هذا المعدن^۴ لا يعلمه الا من اراد به خيراً خلافاً للمتأخرين فانهم جوزوا زوال الالام القابلة للاخلاق الرديّة و انقاسها لزوال الاخلاق بسبب طول الزمان و مباحدة النفوس من البدن و نسيانها من اللذات البدنية و شهواتها و من حب الزخارف الدنيوية و حطامها و ذلك لان الاخلاق مطلقاً كانت مكتسبة من البدن و ما يتعلق به من حب الدنيا و هو رأس كل خطيئة لان النفس في نفسها هيولانية الجوهر غير متخلقة بخلق اصلاً لا بالاخلاق الحسنة و لا بالاخلاق الغير

۱- [هود- ۱۰۶ به بعد]

۲- در نسخه ر: مخازن

۳- [اول ایه: وادعوه مخلصين له الذين كما بدأكم تعودون، اعراف- ۲۹]

۴- در نسخه (ر): هذا المخازن

الحسنة فاذا زال تعلق النفس بالبدن و طال زمان مفارقتها عنه فلا بد من زوال هذه الهيئات الرديّة لعدم علتها لكن لم يحوزوا زوال الالم التابع المركب و هي نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة^١ و قد صرّحوا بذلك في كتبهم غير مرة لزعمهم ان ذلك موقوف على الآلة البدنية فحكموا بخلود العذاب من هذه الجهة و دوامه و بعدم الخلود في النار من جهة الاخلاق الرديّة و غيرها من حب الدنيا و توابعها و هذا مذهبهم جميعاً لكن الحق و البرهان على خلاف هذا و ذلك في أنه لا فرق في ذلك بين الجهل المركب و بين ساير الهيئات الرديّة و الاخلاق الفاسدة.



مركز تحقيقات کتبیه و ترمیم اسنادی

والبرهان

على ذلك أنه كل مالم يكن ذاتاً او لا ذاتياً لشيء اخر بل كان عارضاً له بسبب امر خارج عنه فهو يزول بزوال الامر الخارج لاستحالة وجود المعلول بدون العلة و ذلك ظاهر جداً.

والصورة^١ التي حصلت للنفس بسبب الجهل المركب ليست ذاتاً و لا ذاتياً لها بل حصلت لها بسبب الآلات البدنية التابعة للمزاج الخاص بذلك الشخص لانها هيولانية الجوهر غير متصورة بصورة اصلاً كما هو المقرر عندهم.

و كما قال الله سبحانه في كتابه الكريم: والله اخُرجكم من بطون امهاتكم لا يعلمون شيئاً^٢ فاذا زال هذا السبب يزول هذه الصورة التابعة له بالضرورة هذا مثل ما قالوا بعينه في زوال الهيئات الخلقة بزوال الآلة و لا فرق بينهما اصلاً كما لا يخفى اما قولهم ان زوال الجهل المركب موقوف على الآلة فهو صحيح اذا كان شرط زوال الجهل حصول علم واقعي و هو موقوف على الآلة و هذا ليس كذلك لان الجهل قد يزول بوجود العلم الواقعي و قد يزول بسبب آخر مثل النسيان كما نشاهد ذلك في انفسنا كذهولنا عن الامور الغير الواقعية كثيراً.

و مثل عدم سبب حصول الجهل و زواله فيزول الجهل بالضرورة و مثل النفس حين مفارقتها عن البدن بالنسبة الى هذه الهيئات الجهلية و الخلقية كلها بعينه مثل الماء المسخن بالنار حين انعدام النار فانه كما ان هذا الماء يعود الى طبعه بالضرورة

١- نسخه م: والامور و نسخه ت: والتي حصلت مستند متن نسخه (و) مي باشد كه بنظر صحيح مي باشد.

٢- (سوره نحل آيه ٧٧)

فيصير بارداً البتة فكذلك النفس حين فناء الآلة ترجع الى هيولانيّتها الذاتية بالضرورة و المكابرة في هذا تعسف جداً. فلهذا حكماؤه بخلاص هذه النفوس من هذه الآلام البتة و عدم سرمدية عذابها فلا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً^١ لكن اذا حصلت لها النجاة من هذه العقبات لم يحصل لها منزلة السعداء و مرتبتهم بل يحصل لها مرتبة ادنى من منزلة السعداء و اعلى من مرتبة النفوس الساذجة البسيطة^٢ و هذه المرتبة يحصل اذا حصل الرجوع الى عالمها الاصلى كما قلنا و اما قبل ذلك الرجوع فلانجاة لها من العذاب اصلاً.

اعلم

انه اذا اتفق ان يكمل النفس بحسب الجزء العلمى فقط بعلم مطابق للواقع و لم يتفق لها الاستكمال من جهة الجزء العملى بل حصل لها الهيئات الرديّة بسبب الاخلاق و حب الشهوات البدنية و لذاتها و علايقها فيكون اخفّ عذاباً ممّن نقص فى جانبى العلم و العمل معاً.

لأنّ عذابها يكون من جهة الجزء العلمى فقط دون العلمى فيستمر هذا ايضاً الى أن يزول هذه الهيئات البدنية و يزوالها يزول العذاب ان شاء الله تعالى و يحصل لها بعد ذلك السرور الدائمى و اللذة السرمدية التى حصلت لها من جهة الجزء العلمى و

١- سورة زمر - آية ٥٣

٢- در اینجا متن افتادگی دارد. در نسخه ت؛ بل محصل لها مرتبة متوسطة بلالذة و الم مثل مرتبة النفوس الساذجة البسيطة و در نسخه (ر)؛ النفوس الساذجة البسيطة متوسطة بلالذة و الم من مرتبة النفوس الساذجة البسيطة که از متوسط الى آخر عبارت زاید می باشد.

هی اتمّ اللذات و اشرفها مرتبة و اعلاها درجة.

والحاصل ان استمرار العذاب و بقائه و كثرتة و شدتة يكون بحسب اسبابه المقتضية له فكلّما كان هذا السبب اكثر والاثم اكبر فالعذاب التابع له يكون اكثر و اشد و كلما كان ذلك اقل فهذا اقل و لكل درجات مما عملوا و ما ربك بغافل عما يعملون.

و اما السعداء و هم الذين اكتسبوا لانفسهم فعليته كاملة و صورة حسنة بحسب العلم ادنى مرتبته^۱ هو العلم التعقلی الذي ذكرنا فی كيفية علم النفس بالموجودات و اعلى من ذلك هو العلم الذي يحصل للسعداء بعد فناء الجسد و هو العلم الاتم الاشرف الاعلى الذي اشرنا اليه سابقاً.

و اما باقى العلوم التى قد سبقت ذكرها فلا يبقى اثرمنها حين مفارقة النفوس عن البدن لانّها جميعاً مشروطة بالبدن و هو موقوفة على الآلة و اين الآلة حين فناء الآلة بحسب العمل و هى التخلّى من الرذائل و التجلّى بالفضائل بل التخلّى عن الرذائل كاف فى هذا و رفض حب الدنيا و ما يتعلق بها ممّا ذكر فى كتب الاخلاق فحال نفوس هذه الطبقة القدسيّة العرشية كما يدل عليه البرهان حال لا يمكن بيان لذتها السرمدية بالعبارات المتناهية و الاشارات القاصرة اذ لهم سرور فى سرور و نور على نور. و قد اشار الى منزلتهم الجليلة تعالى شأنه بقول:

و اما الذين سعدوا ففى الجنة خالدّين فيها مادامت السموات والارض يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب و اباريق و كأس من معين و حور عين كامثال اللؤلؤ

المكونون جزاء بما كانوا يعملون.^١

و هم الفائزون بالسعادة القصوى و الواصلون الى الموهبة الكبرى المتكثرون على الارائك فى جنات تجرى من تحتها الانهار ابدالابدین و دهر الداهرين بل هذه كلها عبارات عن مرتبتهم التى لا يمكن تعبير بالعبارة و اشارات الى منزلتهم التى لا يتصور بيانها بالاشارة بل مقاماتهم هذه مقام قاب قوسين او ادنى و مرتبة لا عين رأت و لا اذن سمعت كما رايت ذلك فى الآيات النازلة فى شأن هذاالمقام و سمعت ايضاً من الاخبار الواردة عن ائمتنا عليهم السلام و هذا الحال نهاية احوال السالكين و غاية سير الواصلين و هو الرجوع المطلق الى الحق ثم الى ربك المنتهى و اليه الرجعى اليه ادعوا و اليه مآب و غير هذه من الآيات الدالة على هذه المنزلة بل كتابه الكريم مملوء من هذه الاشارات المبشرة و هذه المرتبة الجليلة السرمدية و لكن لا يمكن تصورها الا بعد حصول التصديق بها و لا يتصور التصديق بها الا بعد التدوّت و التجوهر بها كما قال العارف الرومى والسالک الفتوحى قدس الله سره العزيز:

دیدن هر چیز را شرط است این

تو قیامت شو قیامت را بین

رزقنى الله تعالى و جميع المؤمنين و السالکين هذه المراتب الابدیة و المواهب السرمدية بمحمد و اله الظاهرين و الحمد لله رب العالمين.

خاتمة

فى التنبيه على منافع هذه المقالة و فوائدھا و منها يعلم مرتبة هذه المقالة ايضاً
 انا قد اودعنا فى هذه المقالة اصلاً و فرعاً و تصريحاً و تعريضاً مسائل كثيرة شريفة
 جليلة القدر لا يوجد مثلها فى الكتب المتداولة بين الجمهور ان كان الناظر فيها ناظراً
 بعين الانصاف و متجنباً عن البغى و الاعتساف خالياً من الانكار و الجدل طالباً
 للعلم و العمل راعياً للحق و اليقين سالكاً لمسلك العارفين لاننا ما تركنا فى مقالاتنا
 هذه مشكلة ضرورية فى مسلك العرفاء الواصلين و منهج الحكماء الصادقين بل
 ذكرتها جميعاً اما تصريحاً عليها و اما كناية بها فى ضمن ذكر الاصول المقررة
 والفروع المذكورة و ساير المسائل الجليلة القدر التى اوردتها فى هذه المقالة ايراداً
 خالياً عن الاطناب والاخلال بل متوسطة فى الایجاز و الاختصار كما لا يخفى
 على من كان مشتاقاً الى الحكمة و تتبع الكتب المصنفة فى هذا الفن و تصفح
 المصنّفات المتداولة الطويلة من غاية الاشتقاق تصفحاً بليغاً و تتبعاً كثيراً على سبيل
 الجّد والاجتهاد و حصل له اليأس من الظفر بالمقصود لصعوبة هذا المرام و اضطراب
 مقالاتهم الغير المبنية على اصول الحكمة.

ثم اتفق له الاطلاع على هذه المقالة و تفكر فيها تفكراً صحيحاً و تدبراً بليغاً
 خالياً عن الظن و التخمين مشتاقاً الى الحق واليقين و لا يكون مثله مثل الذين
 حملوا التورية ثم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفاراً بل يكون ممّن القى السمع و
 هو شهيد و له فى طلب المعرفة قريحة ساعية و اذن واعية فان هذا الرجل اذا ظفر
 بهذه المقالة شهد بصدق ما قلنا فى شأنها و انتفع بها انتفاعاً تاماً و عرف مقامها و

منزلتها بين سائر الكتب والذين اتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين و يطلع فيها على حقايق الامور فى طريق المعرفة الحققة و دقايق الرموز والاسرار فى طلب الحكمة الحقيقية الخفية اطلاعاً تحقيقياً يقينياً غير مشوب بشوائب الشكوك والالوهام و غير مشوش بشهاب اهل الحكمة والكلام بعون الله و حسن توفيقه.

انا قد فصلنا الايات لقوم يذكرّون^١ و ما يذكرّ الا اولوالالباب^٢.

هذا اخر ما اردنا بيانه فى هذه المقالة و الحمد لله وحده واهب العقل و الحيوّة و (صلى الله) على محمد و اله.

قد فرغت من تسويد هذه النسخة الشريفة الوجيزة فى اول طلوع الفجر فى خامس عشر شهر ربيع المولود من شهور سنة ١٢٦٧ من الهجرة النبوية (ص).

مركز تحقيقات كليات علوم رى

١- سورة انعام - آية ١٢٤

٢- سورة بقره - آية ٢٦٩