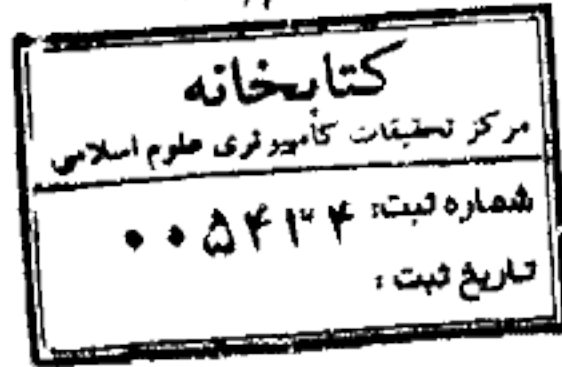


۱۳۰۱۶



اصول المعاری

تألیف



فقیه و فیلسوف محقق ملا محمد تقی فیض

باعتبار تصحیح و مقدمه

شیخ جلال الدین استیلا

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۰۰۶ - ۱۰۹۱ ق. ه
 اصول المعارف / ملا محسن فیض، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید
 جلال الدین آشتیانی، مصمم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم، مرکز انتشارات،
 ۱۳۷۵.

بیست و چهار، ۳۶۰، ۲۰۳، ۸ ص. (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم،
 مرکز انتشارات ۴۱۴: آثار استاد سید جلال الدین آشتیانی؛ ۱)
 کتابخانه.

۱. فلسفه اسلامی. ۲. دانشمندان اسلامی. ۳. صدرالدین شیرازی،
 محمد بن ابراهیم، ۱۰۵۰ ق. الف. آشتیانی، سید جلال الدین ۱۳۰۴ -
 مصحح ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم، مرکز انتشارات. ج. عنوان.
 ۶ الف ۹ / B ۷۴۱ ۱۸۹/۱

ISBN 964 - 424 - 115 - 0

شابک ۰ - ۱۱۵ - ۴۲۴ - ۹۶۴



دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم
 مرکز انتشارات

اصول المعارف	نام کتاب:
ملا محسن فیض	نویسنده:
سید جلال الدین آشتیانی	تصحیح:
مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی	ناشر:
چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی	چاپ و صحافی:
موسم / بهار ۱۳۷۵	نوبت چاپ:
۱۵۰۰ نسخه	تیراژ:
۱۱۰۰ تومان	قیمت:

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی: قم، خیابان شهدا (صفائیة) مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم، ص پ ۹۱۷،
 تلفن ۷-۷۴۲۱۵۵، فاکس ۷۴۲۱۵۴، پخش کتاب و نشریات ۷۳۹۲۰۰، بوستان کتاب ۷۴۳۴۲۶

Printed in the Islamic Republic of Iran

فلسفہ اسلامی

الإهداء

الى روح استاذي المحبوب ، وحيد عصره و صفوة دهره ،
الاستاذ الفيلسوف المتأله ، والبارع المتبحر في العلوم الثقليّة والعقليّة،
المغفور له ، الحاج ميرزا سيد ابوالحسن القزويني قدس -

مركز تحقیقات کتب و تراث علوم اسلامی

سید جلال الدین اشقیانی

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



مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

فهرست مطالب مقدمه اصول المعارف

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

* * *

الباب الأول في الوجود والعدم وفيه معرفة الذات (ص ٦ - أصول المعارف) بيان

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

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

بیان مسلک عرفا در اصل وجود و تقریر وجوه فرق بین مذهب عرفا و حکما در این مسأله که اساس مباحث عالیله فلسفه است و بیان اصالت وجود و اثبات اعتباری بودن ماهیات و معانی کلیه، و اثبات تشکیک در اصل وجود و نحوه وجود تشکیک بنا بر مسلک عرفا و ممثای حکما و نحوه ظهور یا وجود تمیز در مراتب وجودی و نفی ماهیت از اصل وجود ص ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰.

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

الباب الثانی فی العلم والجهل (ص ۱۹)

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

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

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

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

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

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

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

بآن تعریف امکان استعدادی و امکان ذاتی و تقریر فرق بین امکان ماهوی و امکان وجودی و بیان فرق اجمالی بین ذات و اسماء و ارتباط بین ذات و اسماء و مظاهر علمی - یعنی اعیان - و مظاهر خلقی و تقریر آنکه جمیع حقایق خارجی از لوازم ذاتی اعیان ناست و اعیان از لوازم غیر متأخر الوجود اسماء و اسماء صورت ذات و استعدادات منعی در حضرت علم غیر مجعولند بالامجمولية ذاته المقدسة الالهية، والی هذا الاصل السامع مدینه المعرفة والی هنا یتتم القول ص ۶۷.

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

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

بیان این اصل موردون از ملامت در آنکه برگشت کلیت و جزئیت بدو نحو از وجود است و وجود کلی بلحاظی همان ربه النوع معقول از هر نوع است و تحریر آنکه سنخ ماهیت قبول جعل ننماید و فقط امر اعتباری حاصل در ذهن است و لوازم ماهیات در جعل تابع وجودند، و جعل تألیفی بین شء و لوازم آن معقول نمیباشد و تحقیق در تعین و سبب آن در ماهیات و تحقیق در بیان معانی وحدت و مساوقت آن با وجود و تقریر وجوه فرق بین وحدت عددی و وحدت اطلاقی و بیان آنکه وحدت اطلاقی حق سبب محو و فنای جمیع کثرات و وحدت حقیقه اطلاقی او ملاک محو الموهوم و صحو المعلوم و نحوه سریان وحدت اطلاقی در کثرات بدون حصول اتحلام در وحدت ذات بل که موجب تأکد وحدت و قیود حاصل از وحدت باصل وحدت رجوع نماید و بیان اعتبارات وارد بر اصل وجود، نظیر اعتبارات لاحق بر ماهیت از اطلاق و تقیید و لا بشرطیت و بشرطه لائیت و ... و تحقیق در ولایت کلیه علویه و نحوه سریان آن در ولایات سایر اولیا از

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

الباب الخامس فی السبب والمسیب و بیان معرفت غایات و نهایات

در مطاوی اصول و فصول این باب علامه مؤلف بذکر امور مهمی در حکمت الهی پرداخته است از جمله، تعریف علت و معلول و انواع و اقسام آن و تحقیق در وجوب و امکان و علت احتیاج معلول ممکن به علت واجب، وجوه فرق بین علل مجرد و علل مادی و بیان فرق بین ابداعیات و مکنونات و منشآت و تحریر اقسام علت از فاعلی و غایی و صوری و مادی، علل قوام و علل وجود، و ارجاع علل غایی به علل فاعلی و نفی علت غایی در حق بمعنای مضم فاعلیت فاعل و بیان آنکه اجزاء و علل قریب شی، واحد در مادیات مجموعاً بمنزله شی، واحد و عللی که زمینه وجود معلول را فراهم نمایند، ناچار از ناحیه حرکت و حرکات مستندند بجوهر و طبیعت سیال متوجه از نقص بکمال و بیان تقسیمات علل و معالیل از بالذات و بالعرض و بعید و قریب ص ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷.

تحقیق حول کلام صدرالحکما در اینک فرماید، وجود علت باعتبار و لحاظ ماهیت موجود مبدأ وجود معلول و نسبت بمعلول فاعل است و وجود علت نسبت بوجود معلول مقوم است نه فاعل و بیان و تقریر این مسأله و تحریر وجوه مناقشات وارد باین مطلب و تقریر این اصل مهم که تا علت جمیع انحصار عدم معلول را سد ننماید و معلول بمقام وجوب وجود و به سرحد امتناع عدم نرسد موجود نشود و حق اول مرجع جمیع سلسله حاجات و امکانات است و کلیه جهات وجوبی بوجوب محدود و کلیه وجودات بوجدی واحد منتهی شوند و روی همین اصل کلیه صفات ^{۱۴} خود منتهی شوند بمقام ذات که صرف کافه کمالات است و تقریر کلام امام -ع- کمال التوحید نفی الصفات عنه - و ابطال کلام اشاعره و معتزله و تحقیق مسلك ائمه شیعه -علیهم السلام- و نفی علیت و معلولیت از سنخ ماهیات و نفی تسوهم قائلان باصالت ماهیت و بیان لزوم منخیت در علت و معلول ص ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰.

. ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵

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

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

تحقیق مفصل پیرامون مسأله غایات و نقل اقوال حکما و متکلمان و نقل شکوک صمب - واعلم انّ فی المقام شکوکاً صعبة، منها شبهة البخت و الإنفاق و تقریر شکوک قائلان به بخت به تفصیل و نقل کلمات شیخ اعظم - ابن سینا - و صدرالحکما و لاهیجی و محقق شریف و ملاجلال الدوانی و آقا جمال - جمال المحققین - و سید میردشتکی ص ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷ الی ۱۱۰.

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

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

۱۱۴ .

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

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

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

جواب از شکوک در مباحث غایت و نقل کلام - انبیا قل - در تکهون اجرام و حواد اصلیه از ناحیه بخت و بیان دلایل او و تزییف این دلایل و تقریر صاحب شوارق شکوک وارد در باب وجوب از اشکالات و مناقشه بر قائلان به بخت در

تشویهات و زوائد و موت در طبیعت و نقل جواب شیخ در این باب و جواب از این اشکال «ان كانت الطبيعة تفعل لغرض فينقل الكلام فيه، ويشل الأعراض» و جواب آنکه «لا يلزم ان يكون للغرض غاية» ص ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱-۱۳۵، ۱۳۷.

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

بیان آنکه حق اول فاعل و غایت کمال است و جمیع موجودات در طلب او منحرکند و نفوس منعم در شهوات نیز خالی از شوق عقلی نیستند و بیان فاعلیت حق اول و تقریر آنکه ایجاد عبارتست از تجلی حق بصور خلقی بواسطه حب بذات و عشق بمعروفیت اسماء و صفات و تحقیق آنکه خلق عین ظهور کمالیه حق و حق اول در اظهار کمالات توقف بر مجالی خلقی ندارد و بیان آنکه شیء واحد ممکن است که ظاهر و مظهر باشد، ظهور بحسب ذات و مظهریت بحسب فعل و تدلی و تجلی اعرابی و بیان - ان الشیء لا یشر ما یضاده و یباینه من جمیع الوجوه ص ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰.

الباب السادس فی الطبيعة وتجددها و بیان حدوث عالم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نقل اشکال آخوند ملا عبدالرزاق در حرکت جوهری و بیان مناقشه او و حکیم طوسی در اشتداد وجودی و تحقیق آنکه اشتداد در وجود واقع و امری مسلم است و نقل تقریرات کلام خواجه از جانب آخوند لاهیجی در نفی حرکت از ناحیه بقای موضوع، و نقل بیان شیخ از جواهر و اعراض تجرید در نفی حرکت جوهری و بیان تقریر لاهیجی در حول کلام خواجه ص ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۳۲۷، ۲۲۸.

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

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

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

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

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

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

در بیان آنکه برخی از دلائل متکثر در حرکت اشتدادی در وجود جوهری مبتنی بر نفی تشکیک در ذاتیات است، و حال آنکه تشکیک در ذاتیات واقع است و نقل کلام استادنا المتأله العظیم در بیان ثبات موضوع در حرکت جوهری، و نقل اشکالات شیخ در تبدل موضوع و عدم بقای آن و تحقیق آنکه در حرکت جوهری صورت قائم به موضوع فاسد نمیشود و کون و فساد بنا بر حرکت در جوهر در مورد طولی و عرضی باطل است و نقل دلائل شیخ از طبیبی شاف در مقام لزوم تشکیک در جوهر بنا بر حرکت در جوهر و جواب از اشکالات او بنا بر امالت وجود و ثبوت تشکیک در مراتب حقیقت واحده ص ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۱.

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

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

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

بیان آنکه بنا بر حرکت در جوهر، متحرك که جوهر سیال باشد در اصل وجود بدیجمل سبب، محتاج بعلة است ولی در وصف تحرك مستغنی از علت است از باب ذاتی بودن حرکت و - الذاتی لا یعلل - و نقل اشکال مفصل جلوه بر آخوند از راه حرکت توسطی و تقریر این معنا که حرکت در جوهر مستلزم آنست که بین مبدأ و منتهای حرکت امور غیر منتهای متحقق شوند و اشکال بر کلام او و بیان آنکه حرکت توسطی مسبوق است بحرکت قطعی و در حرکت اشتدادی صور اشتداد یافته دائماً معین در وجود واحد از مقوله جوهرند و تقریر اشکال دیگر از جلوه که دلالت نماید بر اینکه آن مرحوم در تصویر حرکت جوهر گرفتار است ص ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷ .

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

حرکت در وجود عام، وجود ساری در مراتب ملائک بقای ذات متحرك و در این فرض مامنه، وما فيه وما اليه و فاعل حرکت يك تحقیقت واحد است و بیان آنکه در قوس صعود و نزول همه مراتب بوجدی واحد موجودند ص ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱.

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

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

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

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

الباب الثامن فی السماوات والأرض

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بیان ادوار شفاعت حقیقت محمدیه بحسب ولایت کلیّه و بیان قوله: یا محمد! ما ترکناک لغضب ربک شیئاً، و تقریر آنکه حضرت ختمی رحمت و اسمع الهیه و صاحب شفاعت کلیه است و مقام او مقام - اذن - است و در جلاب^۱ و مشکات ولایت عبودیه حل اول شیع کتاب است و تقریر آنکه: حبّ علی حسنة لا یضر معها السیئة، و تقریر آنکه شفاعت از ارکان و اصول اسلام است و کلیه فرق اسلامی آن را مسلم دانند و اختلاف در کثرت آنست و بیان آنکه شفاعت از اسباب و علل سریان رحمت رحیمیه حق است و اشاره به دفع اشکال برخی از اصحاب خناس از وهابیه خذّ لهم الله تعالی در نفی شفاعت و بیان آنکه مناسبه ذاتیه اقتضا نماید شمول رحمت رحیمیه را و خلاصی عصات از ناز و الم و عذاب بغیر حساب که یرزق من یشاء بغیر حساب، و یغفر من یشاء بغیر حساب و تحت هذا سرّ لا یجوز افشائه و نه زما و نه زتو، رودم مزین^۲ ص ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰.

۱ - مقام اذن و مرتبه آن ، مقام جمع شفاعت کلیّه الهیه است و حقیقت محمدیه واسطه ظهور ایجاد در مقام قوس نزول، و مرتبه وساطت و واسطه ایصال عقابق نفوس ، بحق در قوس صعودی است .

«بکم یرزق النوری و یوجودک البنت الارض و السماء و بکم عرفانک و عباده»

أُصُولُ الْمَعَارِفِ

تأليف



فقيه وفيلسوف محقق ملا محمد حسين

بالتعاون مع

مركز بحوث



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمه مرکز انتشارات



پاد داشتی بر چاپ دوم اصول المعارف

فقیه وفلسوف ودانشمند متأله قرن یازدهم هجری، آخوند ملا محسن کاشانی، منخلص به فیض، یکی از عرفا وحکماء ومحدثان ومفسران بزرگ عالم اسلام وتشیع است، که در مشارب مختلف فلسفه استاد، ودر علم سلوک وأخلاق ممتاز، واز معدود دانشمندان اسلامی است که بین علم وتقوی جمع کرده است. این عالم بزرگ ربانی پس از حدود ۹۲ سال زندگی، به سال ۱۰۹۲ هجری قمری به سرای باقی شافت.

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

این رساله مشتمل است بر مباحث تحقیقی وعالمانه‌ای در وجود وعدم، ومعرفت ذات-باری تعالی، وصفات اسماء الهی، علم وجهل، ماهیات وتعیّنات آن، علت ومعلول ومعرفت غایبات، وبیان آنکه خداوند غایت جمیع اشیاء است، وفاعل تام در دار وجود اوست- حرکات وتجدد طبیعت، وحدوث عالم از طریق حرکت جوهر، بیان حرکت وزمان ومعنای ازل وابد، وتنزه خداوند از حدوث وحرکت، سماوات وارض وبرزخ وبین

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

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

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

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

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

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

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

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
حوزه علمیه قم



مرکز تحقیقات کتب و نشر علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

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

۱. می بایست این منتخبات از (۵) قرن پیش، یعنی از دانشمندانی نظیر میرسید شریف و ملا جلال دوانی، حمز، فخرالدین سداکی، میرصدر دشنکی و غیرات الحکما و بعضی دیگر از اعلام که در تقریر معضلات و تحریر مشکلات و تحقیق در مسائل مهم حکمی، سهمی در بوجود آمدن انقلاب عظیم فلسفی در دوران اخیر دارند و آثار آنان مورد توجه صدرالمتألهین شیرازی و استاد او میرداماد بوده است تهیه می شد و امیدوارم این مهم انجام بگیرد.
۲. اکنون که چند سال از انتشار آخرین جلد «منتخبات» یعنی جلد چهارم می گذرد بجای پیش رو داشتن جلدهای پنجم و ششم، تنها غم و اندوه بیکران و تأسف فراوان در گذار نشسته است. غم و اندوه از فقدان پروفیسور کربن که با مرگش عالم علم محقق پرکار و دانشمندی بزرگ را از دست داد. مردی که یکماه عمرش را وقف خدمات انشائاتی در زمینه علوم الهی کرده بود. تأسف فراوان از تحمل بیماری ناشناخته و ظاهراً غیرقابل علاجی -

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

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

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

«که بسا پرگفته پزشکان مبتوان به ضعف عمومی تعبیرش کرد. مرضی که برتن ناتوان من ضعیف تسلط کامل پیدا کرده است، چنانکه توان لحظه‌ای مطالعه و نوشتن را با آنهمه علاقه که داشتم از من سلب کرده است چه رسد به تحقیق و انتشار.

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

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

۱- منظور آنکه نوع اشخاص که نزد معلم ماهر در حکمت، حکمت می آموزند، اغلب بجایی نمی رسند، تا چه رسد به کسی که بخواهد از راه مطالعه از حکمت و عرفان آگاهی پیدا نماید.

فهم مسائل مدون در کتب حکمای اسلامی بسیار مشکل است و اغلب اشکالاتی که بر فلسفه نموده اند و یا روی جهاتی به جنگ فلسفه برخاسته اند، ناشی از عدم درک مباحث فلسفی است. روی جهل و نادانی چه اشخاص بزرگ و مردم متورع را تکفیر نمودند و خدا را باید شکر نمود که این سنت سیئه از بین رفت.

کسانی که به دشمنی حکمت و فلسفه کمر بسته اند دودسته اند، برخی از جهل و نادانی، و عدم وجود انصاف جهت اعتراف به جهل و یا وجود جهل مرکب به نبرد با عقل کمر بسته اند، و جمع کثیری جهت تقرب بعواء و جهال (نمودبالله تعالی من الشیطان) مبادرت بانکار اهل حکمت نموده اند، و یکی از علل اساسی همین امر است یکی از اساتید ما می فرمود: ملا محمود لنگ روضه خوان قمی، روزی در مسجد شاه به منبر می رود و فریاد می دهد که «مردم چه نشسته اید که شریعت از دست رفت و شخصی بنام آقامحمد رضا اصفهانی در کنار همین مسجد و خانه خدا درس وحدت وجود می دهد»، مرحوم آقامحمد رضا در مدرسه صدر جلوه خان مسجد شاه ساکن بود و در همان جا تدریس می نمود، بعضی از متوزعان و ثقات که محضر او را درک کرده اند نوشته اند: چنان مواظب آداب و سنن شرع بود که گویی سلمان زمان و ابوذر عصر است، اگر بعضی از تلامیذ، او را مخفی نمی نمودند به عاقبت عین القضاة، گرفتار می شد. معروف است که مرحوم حجة الاسلام کنی - حاج ملا علی - دستور می دهد، ملا محمود را تنبیه کنند. مولانا محمد صادق اردستانی که در زهد و ورع و ریاضت شرعی و ظهور کرامات حالاتی حیرت انگیز داشت. در اصفهان تکفیر، و از اصفهان به نجف آباد تبعید شد، عجب آنکه در علوم نقلی نیز از افاضل زمان بود، و آثار او نیز حکایت از نهایت تعبد و پای بندی بشریعت می نماید، و ملازمت دائمی به عبادت و دوری از احوال برخی از قلندران منحرف از خواص او می باشد.

مرحوم شیخ انصاری، معروف به شیخ اعظم همیشه تلامیذ خود را از این رویه بر حذر می داشته و به آنان می فرموده است که علت تکفیر برخی از مردمان مشرع و متدین را مطالعه می کنم، و حس می کنم که فقط هوای نفس و کسب شهرت (بقول خواجه طوسی برای تقرب بجهال) و تعصب خام، سبب آن بوده است مثل بید بخود می لرزم، و خدا را شکر می کنم، که در عمر خود، بچنین ذنب لایغفیری آلوده نشده ام.

غزالی نیز، از کسانی است که در این راه افراط نموده است، و از چماق بدستان تکفیر است، بعضی این رویه را حاصل بتزیدی و ورع و کثرت علاقه او با سلام نموده اند، ولی کثرت ورع با اتصال و شیفگی او بخلافت بغداد تناسب ندارد. انکار ضروری موجب کفر است، و اینکه ضروری چیست؟ مفصل در آن بحث شده است، ولی برخی دامنه ضروری را وسعت داده، و بعضی دیگر، چیزهایی را موجب کفر دانسته اند، که انسان به حیرت می افتد، مثل اینکه بعضی از مشاهیر صریحا نوشته اند: اگر کسی غیر از حق اول، موجود دیگری را مجرد،

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

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

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

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

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

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

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

۱- باید توجه داشت که این مقدمه در سالهای قبل از ۱۳۵۶ هجری شمسی تحریر شده است.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

آقای دکتر محقق چند سال قبل که نیت خود را در همکاری با این مؤسسه جهت به ثمر آوردن فعالیت علمی آن اظهار نمودند شاید بعضی‌ها در موفقیت آن شک داشتند ولی عشق و یکار و ایمان و اعتقاد به اهمیت قابل توجه فرهنگ و معارف گذشته ایرانی منشاء موفقیت ایشان شده و چیزی که موجب توفیقات بهتر و با ارزش‌تر این مؤسسه در آینده می‌شود، وجود همکاران شایسته و لایقی است که در این مؤسسه علمی همکاری دارند آقایان: دکتر موسوی بهبهانی و میرزا ابراهیم دیباجی که در کار کتاب مستطاب قبسات با آقای دکتر محقق و پرفسور ابن‌زنوسبب همکاری دارند و این خدمت بزرگ بدست آنان انجام می‌گیرد منشاء خدمات علمی قابل توجهی قرار خواهند گرفت.

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

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

براسطه عروض کسالت‌های متعدد، نشاط سابق را از دست داده بودند و ابتلای بخونری شدید که گاهی گریبانگیر او می‌شد و علت آن بدترشی معلوم نشد، او را به حالت ضعف مفرط درمی‌آورد.

میرزا در احاطه بکتاب عرفا مثل فصوص و شروحاتی که به آن نوشته‌اند و فتوحات مکی و دیگر آثار عرفانی نظیر نداشت تمام کتاب مصباح الانس این فناری (شرح بر مفتاح قنوی) را حفظ بود و در حکمت اشراق و مشاء و حکمت متعالیه تبحر داشت و از تقریری بسیار عالی در بیان مطالب حکمی برخوردار بود، در سرعت انتقال و حفظ عجیب بهره‌ی قابل توجه داشت، در اخلاق و سلامت نفس و پاکی طینت و طهارت سرشت نمونه بود نسبت به اهل بیت عصمت و طهارت عشق می‌ورزید، بخصوص نسبت به جده سادات حضرت فاطمه زهرا «ارواحفاها» و در مقام ذکر نام آنحضرت چشمانش پراز اشک می‌شد، و تصمیم داشت رسالیه مستقل در اثبات ولایت کلیه آنحضرت، نظیر ولایت مطلقه و عامه سایر ائمه تالیف نماید چه آنکه حضرت فاطمه (ع) از مقام باطن ولایت کلیه الهیه علوه لدنیه گرفته و روح القدس در جهان صاغوره قد ذاتی عن حدائقها الیا کوره «نخل بلند علم بود احمد ام الکتاب فاطمه شد بارش». به نگارنده این سطور لطف مخصوص داشتند و مانند پدری در حد اعلای مهربانی و عطوفت همیشه راهنمای این جانب بودند، در عصرهای متعدد که برخی از ایام تابستان در خدمت آن مرحوم بودم قسمتی از شرح تجرید علامه، و مقداری از منظومه منطوق را به حقیر درس دادند ولی اوقاتی که اینجانب به قرائت کتب شفا و اسفار اشتغال داشتم مرحوم میرزا سخت مریض بودند و بنده مرتب در ایام تعطیلی بزیارت ایشان می‌شرفتم و در سفر اخیر که برای عیادت و زیارت میرزا رفتم، در اثر کسالت شدید حال میرزا خیلی وخیم بود، بعد از مراجعت به قم، آقای صدر (آیت الله العظمی صدر) رضی الله عنه که آن مرحوم هم انسانی کامل و بی نظیر بود (آیت الله بروجرودی (اعلی الله مقامه) را از وخامت حال و کیفیت مزاج استاد بزرگوار آگاه نمودم ولی دیگر دیر شده بود و اطباء هم نومید از معالجه آن مرحوم بودند و بعد از چند روز دیگر جلای بدن را خلع فرمود و روح پرفروغش بطکوت اعلی پیوست و از آلام و مصائب جسمی و روحی خلاص شد.

ذکر این نکته لازم است که در حوزه تدریس اساتید اخبر طهران (آقای میرزا هاشم، آقای میرزا حسن و...) شاگردان لایمی نرسیدند که اگر اوضاع مساعد می‌ماند آنها هم قطعاً شاگردان محقق تربیت می‌نمودند ولی موجبات نهم خوردن حوزه‌های علمی و ابتلای طلاب حوزه‌های تعلیماتی قدیم به موجبات فناء، محال را از آنها گرفت.

ایشان گردان حوزه‌های فلسفی و عرفانی اساتید طهران و معاصران مرحوم آقای میرزا مهدی، فقط آقای میرزا احمد آشنایی و آقا محمد کاظم عصار و آقا میرزا محمود آشتیانی و آقای میرزا ابوالحسن فروزینی در قید حیاتند، این اساتید بزرگ علاوه بر تبحر و تخصص در شعب مختلف فلسفه و عرفان، در علوم لغوی نیز از اکابر دانشمندان شیعه در اعصار اخیرند که سخن در جامعیت و احاطه به مراتب معنوی و منقول نظیرشان در اعصار سابق نیز کمیاب و عزیز الوجود است، و متأسفانه این آقایان در سنین کجولت بسر می‌برند (۱) و باعتباری خانم حکما و عرفای شیعه

(۱) هم‌نظیری که از دیگر مسطور من پیداست این مقدمه قبل از سال ۱۳۵۱ تحریر شده است و امروز که

چاپ دوم انتشار می‌یابد هیچک از این بزرگان در قید حیات نیستند.

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

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

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

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

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

(۱) آقای ایزتسو از مشرفان که نظیرند که علاوه بر زبان اصلی خود ژاپنی بزبانهای یونانی و فرانسه و عربی و فارسی وارد و بزبان انگلیسی برآثاری که ذکر شد حواشی و تعلیقات نوشته اند و در درک مباحث فلسفی و عرفانی ذوق خاصی دارند و ادامه همکاری معظم له با دانشمندان ایران ثمرات قابل توجسی در بر خواهد داشت.

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

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

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

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

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

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

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

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

مرحوم عارف محقق آقا میرزا عبد الجواد شیرازی، و سید عارف زاهد مثاله آقا سید

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

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

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

(۱) حواشی آقامیرزا هاشم رشتی را بر رساله عرفانی شیخ باقر کامل صدرالدین مرنبوی و حواشی و تعلیقات آقا محمد رضا قمشهی بر قسمتی از مواضع شرح شرف الدین رومی قیصری بر قصص و نیز بر قسمتی از مقدمه او بر شرح قصص، که با مقدمه و توضیحات نگارنده این حروف در دست طبع است بین این امر است که دانشمندان ما تا این اواخر در عرفان نظری عالی ترین کتب عرفانی را تدریس می نمودند و خود در تصوف راسخ و در رتبه اکابر محسوب می شوند و عرفان نیز مانند فلسفه در ایران رواج کامل داشت.

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

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

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

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

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

فضلا و دانشمندان ایرانی در سابق برای تبلیغ اسلام و خواندن مردم دنیای خارج با اسلام و اعلای کلمه توحید علاوه بر کسب توفیق در انجام این خدمت مهم دینی و تبلیغ و نشر زبان و تهیه دوستان مخلص برای ایران عزیز چه زحماتی را متحمل شده‌اند و ثمره زحمات آنان وجود میلیون‌ها دوست صمیمی در هند و پاکستان و دیگر بلادی که بین ما و مردم آن بلاد سنگ تفرقه افتاده است ولی مبدء و منشأ رشته ارتباط باقی است و ما باید از این امکانات استفاده نمائیم.

طبع کتب اعم از فلسفی و عرفانی، دینی و ادبی، در خور استفاده فارسی‌زبانان و یا صاحبان علاقه بفارسی که در خارج از ایران بسر می‌برند یکی از وظایف دانشمندان مملکت ماست و مسافرت‌های علمی نیز یکی از طرق کسب این موفقیت است. ایران باید در این عصر بزرگترین مرکز تدریس علوم فلسفی باشد و می‌بایست از این راه با تمام مراکز علمی در جهان که فلسفه تدریس می‌شود و عدد این مراکز در این عصر بسیار است، رابطه برقرار کرد، چون زمینه اصلی این مهم در دست ما بود و بقدر ضعیف نیز هست و ازین خواهد رفت، مسئولیت هست، اصلاً احساس نمی‌شود!

بزبان فارسی، کتب و رسائل زیاد، در عرفان و حکمت و اخلاق تألیف شده است که حتماً باید چاپ و منتشر شود، نیز باید تمام متون فلسفی که اساتید ایران به‌عربی نوشته‌اند و فعلاً از کتب درسی یا مورد مراجعه فضلا است، بفارسی ترجمه و یا با مقدمه و شرح بزبان فارسی، بدیگران معرفی گردد.

* * *

یکی از دوستان سؤال فرموده بود آیا در عصر اساتید بزرگ فلسفه در طهران، عصر آقا علی مدرس، و آقا محمد رضا قمشه‌یی، و آقا میرزا ابوالحسن جلوه و غیر این اعظام، دانشمندان، از افکار و عقاید حکمای غرب خبر داشته‌اند یا مثل سایر امور جاریه در عالم از این مهم هم‌بی‌اطلاع بودند.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(الف) علامه طباطبائی در روز ۲۲ آبان سال ۱۳۶۰ دارفانی را وداع گفت. فوت علامه ی طباطبائی برای اسلام ضایعه ای جبران ناپذیر است.

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سید جلال الدین آشتیانی

مشهد رضوی



مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

تحقیق در مباحث اصول المعارف

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

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

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

این معناست . کتاب وافى فیض قسمت مربوط بعقاید و اصول مشتمل است برپیان مشکلات مقاصد اهل عصمت و طهارت در عقاید .

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

→

فیض از لحاظ جامعیت در ادوار اسلامی کم نظیر است و در شان مقام و عظمت رتبه او همین کافی است که در علوم فلسفه و حکمت (علمی و عملی) و در عرفان و تصوف (نظری و عملی) و در فقه و حدیث و رجال و تفسیر متخصص و صاحب نظر و بارع و در این فنون استاد ماهر است . هوالبهر من رای التواهی اتیه - و در مراتب و درجات اخلاق و سلوک و زهد و تقوی و امراض از مشتهیات نفسانی و توجه بحق و اقبال بمعبود آن قلت : ان المسلمان عصره صدقت . فیض در طریق سلوک و زهد در سلک سالکان متشرع و در مواظبت بر ثوابی شریعت صرف فواعد اسلامی و نصوص و ظواهر مائود از اهل طهارت و عصمت و معروض از کج رویهای برخی از قلندران افراطی است .

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

۱- یکی دیگر از تلامب ملاصدرا که معاصر بامؤلف این رساله می باشد شارح کتاب فیهات محمد ابن علی رضا بن آقاچانی است که اگرچه ارباب تراجم از او ذکری بمیان نیاورده اند ولی شرح او بر قبسات حاکی از عظمت مقام وی در علوم متداول عصر است و در مواضع مختلف این شرح از استاد خود بعظمت یاد نموده و او را جزء انصفا حکمت و در ردیف اکابر از حکمای پیون و اعظم حکمای مشاء و اشراق در ادوار فلسفی میدانند .

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

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

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

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

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

۲- کتاب عین‌البیقین به ضمیمه چند کتاب دیگر از فیض (علم‌البیقین و مرآت‌الآخره) به

در مقدمه بیان نموده و گوید :

« و انما حدانی الی املاء ذلك و جمعه أمور : منها ، كثرة محبتی للعلوم الحقيقية و المعارف البرهانية ، و شدة رغبتی الی معرفة الاسرار الدينية ، و الرموز الفرقانية ، و مزید اعتنائی بضبط ما تحقق به ، و اعتنقه من امر الدين ، و ما اعتمد علیه فی طریق الحق و اليقين .

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

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



مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

چاپ سنگی رسیده است .

فیض در عرفانیات تسلط کامل داشت و برخی از کتب عرفانی را تدریس می کرده است .
قاضی سید قاسمی در مرقان از تلامذ فیض است و کتب حکمت مشائی را از محضر ملا رجایی و کتب شیخ اشراق را از حوزه تدریس ملا عبدالرزاقی استفاده نموده است .

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

بر ما معلوم نشد که آیا فیض در الهیات استاد دیگری غیر از ملا صدرا که منعم و متمحض در تصوف و مرقان باشد داشته است یا نه ! اگر چه همان اندازه از مبانی متبویه که در آثار ملا صدرا موجود است ، برای مطالعه عالی ترین آثار عرفانی کافی است و شخص مستعدی مانند فیض می تواند بعد همین مطالب بر مشکلات عرفانی فائق آید .

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

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

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

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

وحی و تنزیل ، میدان ، میدان آنهاست .

باین وصف نباید آنها را سرزنش نمود ومع ذلك لايجوزالتقصير في شأنهم على وجه يفضي الى الازراء لهم وبإيمانهم، حاشاهم عن ذلك، لاسيما وکلماتهم مرموزة وماوردعليهم وان كان متوجهاً على ظاهر اقاويلهم، لم يتوجه على مقاصدهم ولا رد على الرمز (۱) .

* * *

الباب الأول

في الوجود والعدم وفيه معرفة الذات ص ۶

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

مرکز تحقیقات کیهان و علوم اسلامی

۱- فیض در آخر مقدمه گوید که در این باب کتابی در سالف زمان مرتب و به تفصیل مقایده خود را تحریر نمودم و اکنون این رساله که مختصر آن مفصل است مشتملست بر مضوابط و اصول موجود در همین البقین ؛ اصول المعارف نام دارد که مشتمل است بر ... عشرة ابواب، ذوات فصول ، فنور الله به فلوب الطالبین و سکن به افئدة المسترشدين و جعله لى ذخراً لیوم الدین و عصمة من ...

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

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

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

→

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

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

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

لذا مؤلف علامه فرموده اند (۸) : در دار وجود غیر از اصل وجود چیزی تحقق ندارد ، یعنی اصالت و تحقق و مبدئیت اثر اختصاص بوجود دارد ، و دیگر آنکه امر موسوم بماهیت که جمعی از اهل بحث باصالت آن اعتقاد دارند غیر از

→

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

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

۱- یعنی آنچه که تحقق خارجی دارد وجود است که برداست و ماهیت نمود و سراب وجود و لایه مایه احوال است که مصداق واقعی - خیال فی خیال - می باشد و از عوارض وجود دروالمع بشمار میرود ، وجود منزل از حق تا بعدود متعدد ، محدود نشود و صرف هستی تا مقید بقیود نگردد ، ماهیت متصور نیست لذا موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیت بالمجاز منصف بوجود می شود نه بحقیقت .

نزد عارف مکاشف وجود امکانی نیز سراب وجود حق و نقیض دبین چشم احوال است آنچه که تحقق دارد حقیقت و شئون ذاتیه او ، ولی اعلان باین اصل بدون کشف معنوی حاصل از تجلیات حق به اسم قهار ورد امانات باهل آن معلوم نگردد . چه آنکه تا وجود مجازی سالک بالی است و لغبار چهره معشوق ازلی را ساتراست حقیقت شکشوف نمی شود

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

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

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

مؤلف بطور اختصار معنی از دلایل آخوند ملا صدرا را (۱) در این باب ذکر کرده است اگرچه برخی از این دلایل تمام نیست و احتیاج به نحوی دیگر از بیان و گونه ای دیگر از تحقیق دارد (۲) ولی دلیل متقن و محکم نیز برای اثبات این

۱- اغلب ادله اصالت وجود که صدرالحکما در اسفار و شواهد تقریر فرموده اند و مؤلف علامه تلمیذ بارع او در این کتاب و کتاب غیر البقیین ذکر نموده خالی از مصاده نمی باشد و ترف دارد به مقدمه ای که در دوسه برهان صدرالمسائلین ذکر نموده است. نگارنده در شرح و تعلیقات خود بر متناهی معصل متعرض این اصل عظیم شده ام.

۲- در میانه بحث بعد از قواعد آمد که برگشت علیت به نشان و تجلی علت العلل است در مورد و مظاهر معزول که عند التحلیل و التحقيق تجلی واحد و مظاهر متعدد نباشد بک اصل واحدند که بوحده اطلاقیه خود با حفظ وحدت در صور کثیره ظاهر می شود و عند التحقيق ظاهر و مظهر یک شیء، واحد است که در مظاهر متعدد بصور متعدد ظاهر شده است و تجلی چون صورت علتست و ظهور و بطور وصف یک واحد است آنچه بالحقیقه موجود است و حقیقت وجود ←

معنا ذکر نموده است .

اصل دوم کتاب اصول المعارف ص ۸- مشتمل است بر بیان نحوه موجودیت ماهیت و تقریر آنکه موجودیت ماهیت عبارتست از تحقق آن به نحوی که مرتبط و منتسب به فاعل خود باشد (موجودیه الماهیه عبارة عن كونها بحيث تنسب الى موجدها و ترتبط به فهي موجودة بهذا الكون لا بالذات . . . والموجود بالذات كونها على هذه الحیثیه دون نفسها هی) یعنی در انسان موجود ، ملاک موجودیت عبارتست از تحقق خارجی آن به نحوی که به فاعل خود نسبت داده شود . بنابراین ماهیت عبارتست از امری که بواسطه ارتباط بمبدء خود متحقق شده است و چون معلول ، حقیقتی غیر از نفس ارتباط بعلت حقیقی ندارد و معالیل امکانیه عین ارتباط بحق اولند و نفس احتیاج و فقرند نسبت به عنی مطلق ماهیات بواسطه وجود مرتبط بعلت می باشند پس ملاک موجودیت در ماهیات بآنستکه باوجود متحد شوند و یا منضم بآن گردند لذا بوجود موجودند و موجود حقیقی شأن وجود است و ملاک معلولیت نیز در وجود موجود است پس مرتبط بعلت و صادر از علت وجود است نه ماهیت .

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

حقاً محسوب می شود واحدساری درمظاهراست و مظهر همانظاهراست باضافه تعین و صرف الشیء لا یتمدد .

نمی باشد (۱) .

مؤلف در (اصل ۵- ص ۱۱) از کتاب اصول المعارف در صدد اثبات تشکیک در مراتب وجودی برآمده است و از باب آنکه صدق وجود بروبودی که ، وجود ذاتی آن می باشد و در مقام اتصاف بوجود بی نیاز از علت است اولی واقوی و اتم است از صدق آن برووجود محتاج بفاعل یا قابل و كذلك صدق وجود بر وجود مبرا از ماده و طبع اتم واقوی است از صدق برووجود واقع در عالم ماده و طبع از این باب اثبات نموده است که وجود قطع نظر از حصص ذهنی دارای افراد متعدد است. لاتصافه بسوازم الماهیات المتخالفة المراتب . بعد به تبع استاد خود شمول اصل وجود را از بساب انبساط و تجلی در مظاهر متعدد و سریان آن در هیاکل موجودات را سریانی مجهول الکنه دانسته و گفته است : وجود باحفظ وحدت شخص و تشخیص

۱- غیر از حقیقت وجود ، هیچ امر خارجی و عقلی از ترکیب مفردی ندارد. وجود منبسط بآنکه از جهتی مبین حق و از جهتی ساری در خلق است و بحسب اصل ذات از ماهیت ممر است ولی از آنجایی که از مرتبه ذات منزل شده است و قبول تعین نموده است و بالاخره انحطاط و منزل آن از مقام صرافت وجود ، و صرف ربط بودن آن نسبت به اصل وجود صرف آنرا از بساطت حقیقی خارج ساخته است و بك نوع ترکیبی در آن پدید آمده است که بآن ترکیب مزجی اطلاق شده است .

بدین سبب برخی از ابنای حقیقت آنچه را که عارض بر مقام ذات می گردد و نسبت به اصل مقام ذات و مرتبه صرف الوجود (که این صرف الوجود با موجود بحث و حقیقت وجود هم ارباب تفهیم و تفهم بآن اطلاق می گردد) تعین محسوب می شود بآن مخلوق و حادث اطلاق نموده اند نه مخلوق متعین به تعین عقلی یا نفسی یا مثالی ، و مادی و نه حادث مسبوق بعدم زمانی یا عدم دهری و سرمدی بل که قسم دیگر از خلق و تجلی و ظهور که لایمرفه الا لراسخ فی المعرفة كما هو المذكور فی لسان واحدی من المثرة - ارواحانفداء - و ماورد عنهم (ع) من حدوث الاسماء لابد ان يحمل علی هذا .

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

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

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

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

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

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

فصل اول از باب اول در بیان نفی ماهیت از حقیقت وجود

و مبرا بودن آن از لوازم ماهیت

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

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

فصل دوم نفی شریک از حق

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

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

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

* * *

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

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

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

* * *

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

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

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

(وصل ۲ ص ۱۹ در بیان اتصال مراتب نزول و صعود وجودات و عدم جواز طفره در دایره هستی) مؤلف محقق در این وصل کیفیت ظهور و بروز وجود را در سلسله بده و عود تقریر نموده و در این وصل چند مطلب اساسی را برشته تحریر آورده است یکی آنکه فیض وجود دائماً باید بحسب سنت الهی از عالی بسافل برسد و این همان مدلول قاعده امکان اشرف است که از قدما نیز نقل شده است و در کلمات اهل عصمت و طهارت نیز بآن اشارت شده است .

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

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

الوہیت (بعد از مرتبہ ذات کہ از باب عدم تعین بہ جہتی از جہات خلقی و معدری منعین نمی باشد) اول مرتبہ عقل است و آخر درجہ وجودی عقل اول متحمل بعقل ثانی است لذا جمیع مراتب عقول طولیہ در سلك وجود واحد قرار دارند و این مطلب را محقق فیض جہت رفع شبہی کہ چہ با بنابر قول بہ تشکیک در مراتب وجودی و اینکه بین عقل و عقل دیگر و برزخی و برزخ دیگر وجودی متوسط بین این دو امکان دارد و بنابر قاعدہ امکان اشرف باید از حق صادر شود (۱) .

چون طفرہ در مراتب عقول و تنزلات وجودی و حرکات غیبی (علی اصطلاح) مثل طفرہ در حرکات حسی و مادی محالست باید فیض بعد از مرور بہ درجات عالی بدوجود سافل و اخس برسد بنحوی کہ ہر غیر عالی بوجود عالی متقوم باشد بنابر این موجوددانی محقق نمیشود مگر آنکہ موجود عالی قبل از آن تحقق یافته است .

در قوس صعودی و معراج ترکیب نیز فیض بعد از قبول تنزلات و استقرار در رحم عالم طبع و مادہ باید تمام درجات سافل را ببیماید تا بدرجات عالی برسد و ہر وجوددانی زمینہ و مادہ است جہت تحقق وجود عالی بدون تحقق طفرہ . مثلاً وجود قبل از طی درجات نباتی و حیوانی بعالم انسانی وارد نمیشود بحسب قاعدہ امکان اخس و عدم جواز بل کہ امتناع طفرہ در قوس صعود ، و در این قوس از دایرہ وجود جمیع مراتب وجودی بحسب واقع در سلك وجودی واحد قرار دارند تا آنکہ بین شریف و یا اشرف و اخس امور غیر متناہی محقق نشود . و دیگر مقدمہ از برای تحقق قوس صعود و زمینہ از برای حصول دائرہ

۱- مفاد قاعدہ امکان اشرف آنست کہ باید فیض قبل از وصول بہ اخس یا اشرف برسد و واجب است تحقق اشرف قبل از اخس ، و عدم تحقق اشرف قبل از اخس از چند شق خارج نیست ، یا اینکه اشرف بعد از اخس واقع میشود و یا قبل از اخس ، صدور این دودریک رتبہ معاً مستلزم صدور کثیر از واحد حقیقی است .

تا مه در عالم هستی و رجوع حقایق الی مابعد، ت منه حرکت ذاتی و تحول جوهری است (۱) .

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

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

۱- اصولاً و بنابر قواعد مقرر در فن حکمت متعالیه قول نباید در انواع اصل و اساس صحیحی ندارد و عالم وجود، از باب آنکه وجود نور و ظهور محض است در سلك وجودی واحد شخصی فرار گرفته و تجلیات و مظاهر وجود منصف به تشکیک و ماکان و بگون یک تحقیقت و اصل متفنن و وسیع الدرجات است که :

این نقطه که صمود نباید گهی نزول يك نقطه دان حقیقت ماکان و مایکون موافقاً لقوله تعالی : هو الاول والاخر وهو الظاهر والباطن ، الاله الخلق والامر ، وهو الکبیر المتعال ، والیه یرجع الامور .

حصول وحدت و اتحاد بین این دو شیء مرکب از صورت و ماده وجود خارجی بخود نمی گیرد مثلاً انسان مرکب از ماده و صورت بدون آنکه دوجزء خارجی آن بوجود واحد متحقق شوند موجود نمیشود و همیشه بین دوجزء صوری وجوهری (ماده و صورت) وحدت محقق نمیشود و دوجزء منشأ محقق مرکب نمی گردند مگر آنکه در خارج متحد شوند و در ترکیب اتحادی از آنجایی که دو موجود بالفعل متحد نمیشوند و اتحاد دو وجود متحمل و غیر مبهم محال و ممتنع است باید یکی از دوجزء مبهم و قوه و لامتحصل و جزء دیگر منشأ تحصیل آن گردد لذا اهل تحقیق گفته اند: حصول شیء برای شیء دیگر و تقوم شیء بشیء دیگر (در صورتیکه احدهما قوه وجود دیگر باشد) یا وجود یکی از برای دیگری محقق نمیشود مگر آنکه یکی بمنزله قوه و دیگری مالک تحصیل و جهت فعلیت آن واقع شود.

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

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

۱ آنچه که فیض در این مباحث بیان نموده است تلخیص مباحث موجود در کتب کبیر خرد است و در بعضی از مواضع عین عبارات استاد را بدون تغییر و تبدیل تحریر نموده است از جمله همین بحث که «العدم لیس له ماهیة الرفع الوجود ...» این همان بحث امتناع وعدم جواز اعاده معدوم است که اهل عرفان آنرا از فرومات قاعدة کلیه (لأنکرار فی التجلی) وان التیء لا یشر ما یشابهه کل المشابهة ... دانند.

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

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

۱- لا العلم بالامر الخارج من ذات العالم هو كالملم بذات العالم ، وبما فی ذاته فلا يتحقق الا بالاتحاد بالمعلوم والاستكمال به بان يكون العالم فی نفسه ناقصاً من جهة هذا العلم ، فبحسب تاماً بالمعلوم ..

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

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

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

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

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

۱- الله نور السموات والارض. قرآن کریم از مجاب آیات الهیه است شخصی مثل نگارنده منفر در او هام را متحیر مینماید تا چه رسد بکسانی که بواسطه حصول سنجیت بین آنها و مبدء کلام الهی همه معارف را از قرآن می فهمند. آیه بمعنای منور سموات و ارض آمده است؛ (بنابر تفسیری که اهل ظاهر از آن نمایند) بمعنای موجد سموات و ارض و مبدء ظهور آن می شود سر بسته گفت: سنج وجود از صقع ربوبی است اگر تعین سماوی و ارضی مرتفع شود گمان اینکه در واقع همیشه مرتفع است باقی نمی ماند مگر حق و شئون ذاتی او، آنچه که اختصاص بجهت قابلی ممکن دارد تعین امکانی لازم ظهور حق و تنزل وجود مطلق و امری اعتباری و عارض وجود مطلق است و وجود مطلقاً از صقع ربوبی است وجود صرف تعدد نپذیرد پس مراد از سموات و ارض لو ابل امکانیه است که وجود آن از حق است که بحق بر میگردد.

۲- آخوند ملا صدرا در تطبیقات بر حکمت اشراق نور را مساوی وجود و ظلمت را مساوی عدم داند و بر شیخ اشراق و شارحان کلمات او که لفظ نور را فقط بر مجردات اطلاق نموده اند

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

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

* * *

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

انوار حسی و امراض نفسانی مانند علم و انبیا، نور دانسته‌اند) اشکال نموده است چه آنکه هر وجودی در مقابل عدم ظاهر است و نور، بنابراین اطلاق ظلمت بر مادیات بی‌وجه است.

از باب آنکه ذات حق بصریح ذات که عین وجود است مبده تجلی اشبه است وجود در جمیع مراتب تجلی و ظهور عین جمیع اوصاف وجودیه است از جمله علم و اینکه در اجسام علم و حب و اراده وجود ندارد، علم و حب و مشق و اراده مضامین منفی است نه علم ببطور که عین وجود است.

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

استن حنا نه از هجر رسول گریه می کردی چو ارباب عقول

و - وان شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم - که :

ما سمیعیم و بصیریم و حکیم با شما نامحرمان ما خامشیم

* * *

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

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

۱- وان شئت قلت : هر موجودی باعتباری مظهر جمیع اسماء و صفات و مشتمل بر

جمیع کمالات و نیز باعتباری مجبوع جمیع حضرات است . حتی برخی از ابناء شهود معتقدند

اسماء مستتره نیز در حقایق مظهر دارند ولی مظهر آنها مثل بده آن مستتر است که : ما

من دابة و... ان ربی علی صراط مستقیم .

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

* * *

وصل دوم بعد از اصل چهارم از باب دوم ص ۲۶ ، ۲۷ در بیان نسبت ذات به اسماء و صفات و تقریر مناسبت بین اسماء الهیه است به اسوای خود از حقایق امکانیه (۲) و معالیل خارجییه

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

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

۱- کمال توحید نفی صفات زائده از مبدء وجود است چه آنکه زیادت صفات بر ذات منافات با وحدت حقه حقیقیه اطلاقیه دارد. ممکن است این کلام معجز نصاب از رئیس الموحدین و قبلة المعارفین اشاره باشد به استهلاك جمیع تعینات از جمله صفات در مقام ذات چه آنکه مقام ذات مقام نفی تعینات است و اطلاق هر اسم و رسمی بر آن مقام مستلزم تعین مقام سلب ذات است

۲- اسماء الهیه صورت ذات و امیان ثابت و صور علمیه صورت اسماء الهیه و حقایق خارجییه صور علمیه و مظهر امیان ثابت اند و از باب اتحاد ظاهر و مظهر ، اسماء عین ذات ، و امیان عین اسماء و اسماء عین صور خلقیه و صور خلقی عین مظاهر خارجی و نتیجه حق و خلق متحدند ولی اتحاد حقیقت و رتبه با اعتبار فنای حقایق در مقام تجلی و ظهور حق به اسم الهی :

ما عدمهائیم و هسته ما تو وجود مطلق و هستی ما

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

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

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

۱- سئل عن بعض المرفاه من قوله : «کل يوم هو لی شان ...» قال : شئون یبدیها

لا شئون یبتدیها .

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

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

۱- عرفا علم ذاتی را که همان حضور و نور و شهود باشد مبدء ظهور و تمیز حق و اشیاء در مقام احدیت و واحدیت دانسته اند و باین اعتبار خلق و ایجاد نیز تابع این علمست ولی از آنجائی که صور علمی اشیاء که همان اعیان ثابت و تمیزات امکانیه باشد بر طبق استعداد و ذاتیات خود طلب ظهور و وجود نمایند و حق بر طبق استعدادات کامن در اعیان بغیض ظهور و نور وجود خود آنها را ایجاد کند از این جهت علم تابع معلوم است و این تبعیت سبب نمی شود که علم حق علم

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



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

→

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

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

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

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

۱- وانه تعالی مبتهج بذاته وصفاته واسماؤه وبتیمها عشقه بظهوره فی صورة اسمائه فی هیاکل مظاهر اسماءه «وان له الهیاء الاعظم والجلال الارفع ... وانه عاشق ذاته وانه اعظم عاشق واعظم معشوق ... وانه بذاته معشوق وعشق وعاشق ...» بارعان در حکمت متعالیه نیز باین اصل تصریح نموده اند - كما صرح الرئيس فی الشفاء والنجاه. رجوع شود به نجات چاپ قاهره قسمت دوم الهیات ۲۴۵، ۲۴۶، شفا ط قاهره جمله دوم الهیات ص ۳۶۲، ۳۶۳، ۶۴.

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

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

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

→

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

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

جوداً و کرمأ، چون ابتهاج و عشق اویذات و بالملازمه حب باسماء و صفات از جهتی عین ذات و از جهتی ملازم ذات است چه آنکه اسماء باعتباری صورت و ظهور ذاتند و از آنجایی که حقایق خارجی صورت اسماء الهیه اند، حب بذات و عشق بمعرفیت اسماء و صفات مستلزم عشق و حب حقاقت نسبت به صور اسماء و صفات و بالملازمه ملازم است با عشق به نفس حقایق کونیه و وجودات مقیده و این عشق بظهور صور اسماء الهیه و اعیان کونیه همان اراده حقاقت جهت تجلی و ظهور در اشیاء و ایجاد اکوان و اظهار اعیان و تلبس به ملابس امکانی و اخفای ذات خود در جلباب خلقی که (هر لحظه بشکلی بت عیار درآمد - دل برد و نهان شد).

فصل سوم از باب دوم اصول المعارف در بیان آنکه حق اول بسیط الحقیقه است وجوداً و علماً و قدرة و سماعاً و بصراً و... - نظر بآنکه کمالات ذاتیه و شئون حقیقیه وجود عین ذات و منبعث از اصل حقیقت اوست، و صفت زائد بر ذات در حق متصور نیست، کمال او بعلم ذاتی و قدرت ذاتی و اراده و حیات ذاتی اوست نه بصور و حقایق منشأ از ذات. و ملاک معلومیت اشیاء چون نفس ذات اوست منشأ انتزاع علم و قدرت و مبدا اتصاف او بصفات کمالیه معلومات و مقدورات و مرادات خارجی نمی باشد. لذا ورد عنهم (عليهم السلام): لمعنى الربوبية اذ لا مربوب و حقيقة الإلهية اذ لا مألوه و معنى العالمية اذ لا معلوم (۱).

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

۱- اشاعره و معتزله چون معرور از قبض علم باب مدینه علم حضرت ختمی مرتبت بودند توفیق استغاضه از محضر قائلان به این کلمات نوریه را از دست دادند لذا آنها هم عقوات از متکلمان بعضی از مذاهب صادر شده است نفی صفات بطور مطلق از برخی از این اصحاب خناس و اثبات صفات زائد بر ذات و ارادات منجده از اهل وسوسه و اخوان شیاطین و قول به تعطیل از جمیع دیگر.

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

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



از آنچه محقق فیض در مبحث قبل فرمود معلوم میشود که مبدء وجود بحسب صرافت ذات و محوشت وجود جامع جمیع نشآت وجودیه است و ذات او مشتمل است بر کافه حقایق و مقام ذات حق واحدیت وجود .. . کمجلات یری بها و فیها صور الموجودات من غیر حلول واتحاد از ین مقام به مقام و مرتبه کثرت در وحدت تعبیر نموده اند . کما این که از آن مقام به وحدت در کثرت تعبیر شده است و این دو مرتبه و مقام بحسب اصل ظهور و وجود اختصاص بحق دارد و بهره خلق از آن تعینات لازم تجلی وجود است (۱) ملاک علم حق و شهود حقایق در موطن وجودیه همین است . غفلت از سر وجود و شئون و لوازم ذاتی آن از علم و قدرت سبب شده است که برخی از اکابر نتوانند علم باشیاء را بنحو تفصیل در علم بذات معلوی بدانند و ظهور مشارب متعدد در علم حق باشیاء ناشی از جهل باصل

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

وجود است که سبب انکار علم حق (بحسب کیفیت) شده است و گرنه باعتبار کمیت احدی از حکمای اسلامی نفی علم از حق ننموده اند .

ولما لم یکن للمخلوق حیثیة سوی کونها اثرأ من آثار ذاته ورشحاً من رشحات فیضه و - جوده - فلا یمكن ان یتعلق بها ابتهاج و محبة مند سبحانه الامن جهة ابتهاجه بذاته (۱) .

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

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

بنابر تشکیک در مراتب این توهم چه بسا در بادی نظر بوجود آید ولی حق آنست که معلول ممکن از سنخ حقیقت وجود نیست بل که ظهور اصل وجود و بل که ظهور نیز شان حقیقت و ممکن لایبیه مایراده الاحول است .

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

* * *

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

* * *

۱- مگر باعتبار فنا میسر در معبود و محو وجود و تعیین شاهد در شهود و شهود تجلی ذاتی حق و انهدام ارکان وجود مجازی ظهور حق در مقام تجلی باسم قهار که در این مقام از مبدنه اسمی ماند و نه رسمی . این فنا برای سالك محقق در نشأت دنیا و جهت خلاقی در آخرت حاصل می شود :

هر که امروز ، سمانه رخ دوست ندید طفل راهیست که او منتظر فردا شد
مولانا جلال الدین رومی عرض : این مسأله را در موارد زیادی از کتاب مستطاب خود بابیانی عالی و تقریر بی نظیر آورده است از جمله این ابیات :

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

(وصل ۱۲) بعد از فصل -۱۲- در معرفت صفات حق است و محقق مؤلف بیان فرموده‌اند که اکتناء صفات حق باعتبار آن که صفات عین ذاتند محال است . ولی مفاهیم صفات و اسماء الهیه از باب ظهور آن مفاهیم در عرصه تعقل و معرفت امکان دارد و از باب سریان احکام صفات در حقایق ، علم به صفات در مرتبه علم ذات نمیباشد . معرفت ذات از باب آنکه ذات حق مقام غیب وجود و مرتبه کثر مخفی است بوجه من وجوه الادراک بحسب علم حصولی ، قابل ادراک نیست .

اما معرفت افعال برای انسان حاصل میشود از مشاهده آیات جمیع حق در مراتب وجودیه و هرچه مرتبه ادراک در مقام سیر در حقایق تمامتر و جامعتر باشد معرفت کاملتر است ، اگرچه باعتبار علم حقیقی و کشف تام علم باشیاء وقتی بنحو تام و تمام حاصل شود که سالک حقایق را از طریق مشاهده حق شهود نماید که : ذوات الاسباب لا تعرف الاسبابها .

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

باب سوم - اصول المعارف -

فی الغنی والفقیر (ص ۳۸)

این باب بنا بر فرموده مؤلف در معرفت اسماء الهیه است ، اصل - اول - این باب در بیان تعریف غنی و بی نیازی بنحو اطلاق و تحقیق در اینکه بی نیاز موجودی است که بحسب ذات و فعل مستقل و غیر محتاج باشد ، این تعریف منطبق است بر وجوب ذاتی و مصداق آن حقیقتی است که در مقام تحقق خارجی مستقل بالذات و ذات آن مبدء انتزاع وجوب و وجود باشد بدون ملاحظه جهت و حیثیتی از حیثیات (۱) . چنین حقیقتی واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات است و فرناً اگر موجودی در کافه جهات واجب باشد و در جهتی از جهات محتاج بغير چنین حقیقتی واجب بالذات نخواهد بود کما اینکه احتیاج بجهتی از جهات وجودیه حکایت از امکان ذاتی آن شیء مینماید .

بنابراین ممکن عبارتست از موجود فقیر ، آنهم فقیر و محتاج در اصل وجود و امور مترتب بر اصل وجود و چنین حقیقتی باعتبار وجود علت موجود و بدون لحاظ علت معدوم و بحسب نفس ذات و ماهیت نه موجود و نه معدوم است .

۱- ماهیات امکانیه چون در خارج بین وجودات و در عقل معروض مفاهیم وجودند در انصاف بمرجودیت از آنجایی وجود موجود بالذات و ماهیت بالمرض تحقق دارد ، محتاج بحیثیت نفی شده اند و این حیثیت مثل امری داخل در حقیقت شیء و باجزء آن شیء می باشد ولی وجود امکانی در مقام تحقق و در مقام مبدئیت جهت انتزاع وجود و موجودیت محتاج بامری خارج از ذات خود می باشد که علت باشد و از جهت و واسطه تحقق تعبیر حیثیت تعلیلیه نموده اند ص ۴۱ و ۴۲ .

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

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

و نیز هیچ امری در دار هستی بنحوی جراف یا اتفاق موجود نمیشود (۲) .

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

* * *

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

۲- چون ممکن بدون علت موجود نمی شود و شیء مادام که جمیع انحاء عدمی از ناحیه غیر مند نشود متحقق نگردد ، پس ممکن باید از ناحیه غیر واجب شود و وجود غیر مبدء وجود ممکن گردد و نتیجه علت منبض وجود باید بحسب اصل وجود مشتمل باشد بر وجود معلول که از آن به مستخبت و با وجوب سابق بر معلول تعبیر شده است .

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

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

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

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

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

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

۱- لذا حقایق وجودیه واجبند بوجوب ذاتی حق نه آنکه جهت احتیاج و ارتباط بعلت

دور به متاخره اوقات معالیل فرض شود تا مستلزم فنا ذاتی و احتیاج مرضی آنها بحق اول باشد .

ماهیت محتاج بجعل مستقل غیر ذات شیء نمیباشد چون ملاک احتیاج بجعل امکان است بنابراین لوازم ذاتی شیء نیز بی نیاز از جعل میباشد و جعل بموارض ذاتی تعلق نمی گیرد و عوارض مفارق بالمحاذ جهت امکان محتاج بجعلند. بنابراین ماهیت محتاج و ممکن بحسب اصل وجود محتاج بعلت واجب است نه در صفات لازم وجود خاص چون جعل وجود، جعل همین لوازم است (۱).

* * *

وصل دوم باب سوم ص ۴۴، در بیان این اصل مهم است که شیء بحسب وجود و اصل هستی وابسته و محتاج بغیر است و ملاک احتیاج بعلت وجود تعلق است نه حدوث که وجود بعد از عدم زمانی باشد.

اصل چهارم این باب - ص ۴۴، ۴۵ - در بیان آنستکه هر ممکن محتاج بالذات از جهتی قهراً ممکن و فقیر از کافه جهات و حیثیات خواهد بود و احتیاج و تعلق بغیر در جهتی ملازم با احتیاج از جمیع جهات میباشد و اصل آخر (۵ ص ۴۵) در بیان تحقیق این مآلذ مهم و تحقیقی است که واسطه در افاضه فیض و مربی حقایق وجودیه اسماء حق است و فیض وجود از طریق اسماء بر هیأ کل ممکنات میرسد و مبدء و معاد حقایق اسماء الهیه اند. ذات حق باعتبار غیب وجود ارتباط با اشیاء ندارد و از باب عدم تعین ذات اعتبار جهتی دون جهتی در مقام کثر مخفی و مقام غناء عن

۱- در این مقام بحثی است که نگارنده درخواستی مشاعر آن را تقریر و تحریر نموده ام. اینکه گویند: لازم ذات بی نیاز از جعل است اگر مراد آنست که جعل واحد کافی از برای حقایق متعدداست اگرچه متعدلات لازم شیء واحد باشند بنابراین يك وجود طردیدم از يك شیء می نماید و اگر مراد آنست که وجود مفاض از حق اولاً و بالذات شامل ملزوم می شود و مرور نموده بلوازم می رسد و این مرور بلوازم از باب عدم انعكاز لازم از ملزوم قهری است این منافات با تعدد جعل ندارد و اصل امکان ذاتی کافی از برای تعدداست چون بالضرورة وجود متعدد امکان نیز متعدد خواهد بود.

العالمین متصور نمیشد (۸) .

مؤلف بعد از تقریر وجه فرق بین ذات و صفت و نیز بیان فرق بین اسم و صفت و وجه تمیض بین اسم و ذات در وصل (۳ ص ۴۶) بعد از اصل پنجم باب سوم (ص ۴۶) عبارت قیصری را بمناسبت مقام آورده است و می کما یلی : فالوجود یتجلی بصفة من الصفات یتعین و یمتاز عن الوجود المتجلی بصفة اخرى ، فیحیر حقیقة ما من الحقایق الاسمائیة (۲) .

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

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

مرکز تحقیقات کیهان و علوم اسلامی

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

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

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

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

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



۱- اسم در اصطلاح ارباب توحید عبارتست از تمیض اصل حقیقت وجود صفاتی از صفات الهیه و قیدی از قیود منزل یا منعمین از تجلی ذات وجود ، مثل اینکه از تجلی ذات بصورت علم به علیم و از ظهور ذات بنحوسریان در کافه اصول و فروع اکوان جهت اظهار حقایق از مقام علم و عین ثابت بمقام وجود و ظهور و تحقق خارجی به اسم رحمان و از تجلی حق در آخرت جهت رجوع کل شیء الیه تعالی باسم قهار تعبیر نموده اند ، کما اینکه از تجلی حق در مقام رجوع وجود بمقام غیب ورد امانات وجود عارضی بمبدء اصلی آن باسم وارث تعبیر شده است * و قد میراث السماوات و ... » .

باب رابع

در ماهیات و تعینات اعیان ثابتہ (۱)

وفیه معرفة ماسوی الله تعالی

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

۱- علت آنکه ماهیات و اعیان ثابتہ را در تعین آنکه از تعینات اسماء و صفات الهیه می داند ومع ذلک قسمی از این باب از تعینات اعیان ثابتہ که خود تعین اسماء الهیه اند آنست که غیر از حق اول یعنی غیر از مرتبه و مقام ذات که مقام اطلاق وجود آنها مقام اطلاق عاری از نید اطلاق است هیچ موجودی خالی از تعین نمی باشد اگرچه نسبت بمظاهر و تعینات حاصل به تعین وعدم آن لا بشرط محسوب شود .

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

مسأله‌ای که باید متوجه بود آنستکه ماهیت بحسب نفس ذات ماهیت است و لا غیر و اعتبارات لاشرطی و بشرطی شیء و بشرط لایی وارد بر نفس ماهیت بحسب نفس ذات ماهیت نمیباشد، بل که ماهیت باعتبار امور خارج از ذات خود مورد لحاظات متعدد واقع میشود و بعقیده اهل تحقیق ماهیت بماه‌ی هی کلی طبیعی نیست و مسلماً ماهیت بحسب نفس نه مطلق است و نه مقید، نه لاشرط قسمی است و نه لاشرط مقسمی و لاشرط مقسمی ممکن نیست کلی طبیعی باشد چه آنکه عموم در مقسمی اعمیت بالاعتبار است.

اصل دوم این‌باب در اعتبارات ماهیت است و تحقیق در اینکه ماهیت کلی مثل انسان حیوان و ناطق-بچه اعتبار نوع عقلی است و بچه اعتبار بالقیاس الی مایقارنها ماده، و اصل ماهیت بچه اعتبار جنس و فعل و بچه اعتبار ماده و یا صورت خارجی، و یا ماده و صورت عقلی است؟ فرق بین بسایط و مرکبات از حیث تحلیل آن باجناس و فصول چیست؟ مؤلف به تبع استاد علامه خود این مطالب را با ذکر اصل عبارات شواهد ربوبیه بیان کرده است.

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

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

فیض در آخرین بحث باین تحقیق رشقی که (۱) ملاک کلیت عبارتست از تعقل فرد مجرد عقلانی محیط واسع و ساری در افراد مثالیه و مادیسه و ملاک جزیی بودن وقوع شیء است در دار حرکات و متحرکات می باشد و نیز در آخرین مبحث بیان نموده اند که موجب تعیین و سبب تشخیص در حقایق ماهویه وجود است و آنچه را که قوم ملاک تشخیص دانسته اند از امارات تشخیص محسوب باید نمود ، چه آنکه اگر انسان هر ماهیتی موجود را ، مجرد و ممثرا از وجود ملاحظه نماید قهراً از صدق بر کثیرین امتناع ندارد و ملاک کلیت ماهوی همین است ، پس ملاک جزیی بودن در وجود است و مادامی که وجود لحاظ نشود ماهیت کلی است اگر چه صد تخصیص قبول نمایند و

-
- ۱- این کلام دارای معنا و بطنی است غیر ما هو الظاهر منه مگر امکان دارد وجود جزء ماهیت قرار گیرد و داخل در نوات ممکنات گردد بامتناب آنکه فصول یا صورتی و وجودات خاصه اند.
 - ۲- کما ذکره صدر الماظم العرفاء و الحکماء فی الاسفار و الشواهد و غیرهما . و مؤلف این تحقیق رشقی را مانند سایر تحقیقات خود از استاد علام خود اخذ نموده است . نفس مفهوم ماهیت نه کلی و نه جزیی است . این کلام و نیز کلام قوم در این باب معنایی دارد که نگارنده در رساله که در عالم مثال تالیف کرده ام مفصلاً ذکر نموده ام .

بوجود خارجی شیء قبول تمیئن نماید اگرچه ماهیتی از ماهیتی بلحق تخصیص متمیز شود ولی باوجود متشخص و جزئی گردد ، و چون وجود در عالم ماده دارای لوازم متعدداست از قبیل وضع و زمان و مکان برخی باشتباه رفته‌اند و گویند : ملاک تشخیص در وضع است یا در وضع باقید زمان و هكذا ...

* * *

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

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

۱- مؤلف باین مقدمه خواسته است از شبهه مشهوره در باب فلك از اختصاص منطقه و فلك بموضع معین با فرض تشابه مواضع فلك و بودن آن جرم بسیط جواب بدهد ، این بحث در اسفار ذکر شده است و صدور الحکماء بهمین تقریر تلمیح جواب داده است .

۲- باین معنا که طبیعت انسان عقلی مثلاً در عالم دهر اعلانیچه از وجود و کمالات در این نوع منصور است در فرد واحد آن مجتمع و فرد واحد در صورتی که این نوع دارای افراد غیر منتهایه مادی باشد جامع همه کمالات افراد واقع در طول وجود خواهد بود .

فرد واحداست .

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

ای سرادر ^{صحه} تو خود اندیشه بی	ما بقی خود استخوان و ریشه بی
گر بود اندیشه ات گل ، گلشنی	و ربود خاری تو همه گلشنی
این بخاک اندر شد و کل خالک شد	و آن نمک اندر شد و کل یالک شد
و این هلیله پروریده در شکر	چاشنی تلخیش نبود ، دگر

مثال جهت مقایسه بین حق و خلق (یعنی نحوه وجود او ، و وجود حقایق امکانی) -
حق اول بمنزل دریای بی ساحل و له المثل الاعلی - باید گفت و حقایق امکانی بمنزل
امواج حاصل از حرکت دریای بی تناهی وجود است و موج و حباب نمود دریا و وجود
ممکنی، ناچار سراب وجود حق و در حقیقت ثانیه ما وراء الاحول یعنی نقش دومین چشم
احولند (۱) و از آنجایی که اطلاق و تقیید از امور نسبی محسوب شوند ، می شود ،

(۱) عباراتی را که محقق فیض در آخرباب چهارم از یکی از اهل معرفت نقل نموده است در
رساله‌یی که شرف الدین ، داود بن محمود قیصری رومی - قونیوی - تلمیذ عارف نامدار ملا عبد
الرزاق کاشانی - فده - در تحقیق در اقسام وحدت تألیف نموده و این رساله با مقدمه‌یی از نگارنده
این حروف در دست طبع و نشر است موجود است و فیض عبارات قیصری را تلخیص نموده است.
ولی باید دانست که دریا ساری در امواج است و آنچه که ساری در حقایق امکانی است و بالاخره
احاطه آن ، احاطه سریانی است نه احاطه فیومی ، فعل حق است که همان وجود منبسط باشد ،
و وجود منبسط از جهت ارتباط بحق واحد ، بوحده اطلاق سریانی است ، یعنی سریان
در اشیاء ، و نور متجلی از نور الانوار و نور محض ، و وجود منبسط وجه حق ،
و نور ، نور حقیقی ، و نور صرف است و از آن جهت که از مقام غیب ذات انعطاف
دارد ، دارای ترکیب مزجی است از جهت وجدان و فقدان ، و این ترکیب نزد اخوانا
من ارباب التجرب و اهالی مدینه النوحید ، غیر از ترکیب شیء از ماهیت و وجود است. و نیز بنا بر
وقوع علیت و معلولیت در وجود ، هر شیء علاوه بر ترکیب از وجود وحد وجودی که ماهیت
باشد در اصل وجود ترکیبی نهفته است و ترکیب از وجود و ماهیت در فیض ساری و نور متجلی حق
که از آن به نفس رحمانی و کلمه «کن» وجودی و «حق مخلوق به» و «ماء جاری از اسماء اطلاق
در اودیه و اراضی تقیید» وجود عام و مطلق و غیر اینها از القاب تعبیر شده است غیر از ترکیب
مزجی مصطلح ارباب عرفان است .

بمبن ملاحظه برخی از ارباب تحقیق از اهل معرفت فعل حق را به دریا ، و عالم حاصل از
تزلزلات این حقیقت را ، موج دریا دانسته اند و از وجود منبسط و نور متجلی در فوایل امکانی
به آب نیز در لسان شریعت تعبیر شده است که «اول ما خلق الله الماء» چه آنکه اصل وجود میده
حیات حقیقی است و از فیض نخست اگر چه بماء و نور و عقل و روح و فلم و نور حضرت ختمی و غیر
این ها از الفاظ مختلف تعبیر شده است ولی ارباب ملاحظه روح معانی همه این الفاظ حکایت از
مصدق واحد نمایند ، که : «عباراتنا شتی و حسنک واحد» و کل الی ذالجمال بشیر .
در آیه شریفه «الله نور السماوات والارض» چون اسم - الله برای ذات متمین با اسماء و
صفات کمالیه و نعمت جمالیه و جلالیه وضع شده است و اصل ذات ، اسم ندارد ، از اسم الله به

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

در تحقیق کتب پیر علم رسدی

نور سماوات و ارض، تعبیر شده است. و این اسم باعتباری تجلی در صور اسماء الهیه، همان وجود منبسط است، و تعینات خلقی از تابش این نور واحد، متغیرند، و این نور صورت ذات و تعین اصل وجود است و ذات نسبت به تعینات وارد بر اصل وجود و مقام غیب، نسبت مندر به مشتقات و اطوار حاصل بر مصدر (ضرب) نیست، بل اصل ماده ض، ر، ب، که عاری از کافه تعینات است اصل است و همین طور اصل وجود و اصل مقام ذات لا بشرط نسبت به ظهور و بطون و غیب و شهادت که قهراماری از همه فیود حتی قید اطلاق است، متصف و متعین می شود به تعینات وجودی و امکانی که اگر بخواهیم این حقیقت را لا بشرط نسبت به کافه تعینات تعریف نمائیم، ناچار، باید از لا بشرط - لا بشرط مقسمی اراده شود که تأیید علیه بعض متابعین من المتأخرین.

۱- نگارنده این حروف، در شرح خود بر رساله (الوحید و نبوت و ولایت) تألیف شرف الدین قیصری دومی قویوی مفصل در این مسأله، بحث نموده ام، و عارف نامدار خاتم المحققین و المنرفی باعلی مدارج الحق والیقین آقا محمد رضا قمشه یی اصفهانی - اعلی الله مقامه و حشره فرز مرقا الملائكة المقربین - در حواشی خود بر فصوص شیشی از فصوص الحکم و تطبیق بر مقدمه

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

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

«گوش خریف فروش، دیگر گوش، خر

این سخن باور ندارد گوش خر،

→

فیضری برقصوم ابن عربی (الف) در این بحث مطالبی عالی تحریر، و در این مسأله تحقیقات رشقیه‌یی که لب لباب مسأله ولایت محبوب شود افادت فرموده‌اند و لا دره، و علی الاولیاء محمدیین اجر.

(الف) حقیر تعلیقات آقا محمد رضا و حواشی تلمیذ اعظم آنحضرت استاد مشایخنا المعظم آقا میرزا هاشم گیلانی بر قصوم صدرالدین قونبوی را مرتب برای طبع و نشر کرده‌ام جزء منتخبات فلسفی در دسترس اهل معرفت قرار می‌گیرد.

دراینکه تمام تجلی حق بتمام اسماء وصفات ازامهات اسماء و ذراری این اسماء در ولایت کلیه مهدی موعود ظاهر می شود و نصر عزیز بظهور وی صورت وقوع پیوندد شکمی نیست ، و از باب توحید از عرفای اسلامی بخصوص اتباع شیخ اکبر در این معنا متفقند ، لذا ماخذ ولایت اورا مقام احدیت جمعی بلا واسطه ولیکن بالوراثه دانسته اند ، و در این که حضرت ولایتمدار امیر اهل یقین علی «علیه السلام» افضل اولیای محمدیین است شکمی نمی باشد ، اما در افضلیت مهدی «ارواحنا له الفداء» از سایر صاحبان ولایت مطلقه اختلاف دارند لکن کثرت عبادته مع المشاهدة الحضوریه و مظهریته لکافه الاسماء و تحقیقه بالتوحید بحيث یسمع من شرائک نداء الحق و اسرار الوجود ، کما قال العارف العلام و فی المقام سر اخر لا یمکن افشائه ، والله یقول الحق و یمهدی السبیل: «مدح تو حیفاست با زندانیان کویم اندر مجلس روحانیان» -



مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی



الباب الخامس

فی السبب والسبب وفيه معرفة الغایات

علامه فیض در این باب عالی‌ترین مباحث علت و معلول را با الفاظی فصیح و ساده و از باب عمیق‌بودن این مباحث با کلماتی سهل - ممتنع ، پرشته تحریر آورده است .

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

آن می باشد لذا ممکن است شیء بواسطه استکمالات از ماده بی نیاز شود ولی برفع صورت شیء معدوم می شود ، و شیء باعتبار نقص وجودی در برخی از مراحل هستی محتاج بماده است ولی صورت دائماً نحوه وجودی است لذا برخی صورت و فعل را وجودات خاصه دانسته اند که عاری از ترکیب می باشند . لذا ماده ، باین اعتبار ماده وزمیننه و مبده تهیو و استعداد از برای حصول صورت است که مبهم و لا تحصل و غیر متعین است ، و اگر لحاظ تحصل و تعین در آن شود ، ماده نیست بل که خود از فعلیات و صور و مبادی آثار می باشد و همین وجود جهت ابهام و عدم تحصل و قوه است که واسطه حصول برکات و صور و فعلیات وزمیننه برای نیل حقایق و یافیضان حقایق از مبده فعال و بالآخره ، تحقق قوس صعودی وجود ، در مقابل قوس نزولی ، و ظهور عقول لاحقه در مقابل عقول سابقه و پیدایش معراج ترکیب و رجوع اشیا، ببدایات وجود است (ص ۵۸ ، اصل ۶ و ۵) .

مرکز تحقیق و پژوهش اسلامی

همانطوری که اشاره نمودیم در برخی از حقایق وجودی ، فاعل و غایت متحد و بوجود واحد تحقق دارند و باعتباری مبده کل ، غایت کل است و حق اول فاعل است و اول ، و غایت است و آخر ، و واجب است رجوع نهایات بدایات در نظام کل و هستی مطلق ، و فاعل و غایت گاهی با صورت متحد شوند ، مثل اب (پدر) باین اعتبار که پدر ، مبده ، تکنون صورت آدمی است از نطفه بصورت آدمی و انسانی ، چه آنکه حاصل از نطفه فقط بصورت آدمی است و همین صورت آدمی غایت حرکت نطفه است برای نیل بصورت آدمی ، پس صورت آدمی غایت است به لحاظ آنکه منتهای حرکت نطفه است ، و از باب آنکه نوع انسان از ناحیه ماده و نطفه قابل بقا است صورت است ، و چون مبده ترکیب است فاعل است (اصل ۷ ص ۵۹) .

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

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

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

نگردد تمام این‌ها مبده حصول وحدت خاص در وضع و مکان و زمان خاص است و این صورت‌الخیرة حاصل درماده ، که نتیجه افعال و انفعالات متعدد بود ، صورت‌است باعتباری ، غایت‌است باعتباری و همان غایت باعتباری فاعل و بجهتی غرض و مبده و متمم فاعلیت فاعل‌است و هكذا .

* * *

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

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

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

شیخ رئیس مفصل در این قسمت بحث نموده اند .

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

تقریر و تحقیق

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

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

۱- جماعت اشاعره اگر در طریق ضلال ندیم نمی زدند و بیاب مدینه علم حضرت ختمی ، خواجه کائنات رجوع نموده بودند ، بویادتی صفات بر ذات در احاط واقع معتقد نمی شدند و از فهم توحید حقیقی ، که همان اعتقاد بوحثت صرفه ذاتیه اطلاقیه باشد ، محروم نمی بودند ، و جماعت معتزله نیز صفات کمالیه را از حق اول نفی نمی نمودند . بحث تحقیقی در این مسأله از جهتی بمسأله وحدت حقیقت وجود ، و حفظ مراتب در حقایق وجودی ، و بالاخره فهمیدن وجوه فرق بین احکام مربوط باصل حقیقت وجود ، و رجوع همه کمالات بمقام غیب وجود و غیبت شئون وجود بمقام احدیت ذاتی ، نزه ذات از اعتبارات و اوصاف امکانی و عدم جدایی بین اوصاف و اسماء و ذات ، و انبساط نور وجود بر مظاهر ، بل که وحدت ظاهر و منظر در مقام تجلی ذاتی و فعلی و انصاف وجود تعیبات خلقی و جان کلام : حفظ باجمع بین تشبیه و تنزیه ، و فرار از اعتقاد به تنزیه صرف ، و تشبیه محض . در کتاب کافی شیخنا الکلبی «رض» از اهل مصیبت و طهارت اخبار نقل نموده است که حل کثیری از مضلات مبشئ بر فهم آن اخبار است از جمله مسأله جبر و تفویض و تقریر عالی جهت جمع بین تنزیه و تشبیه که مسأله جبر و تفویض از فروعات آن اصل کلی است که امام (ع) افادت فرموده اند : « خارج عن العدین ، الابطال و التشبیه » . مطابقا لکلام علی (ع) : « داخل فی الاشياء لا که دخول شیء فی شیء ... و خارج عن الاشياء لا ... » قریب من کل شیء ، غیر ملاسله ، بعید عن کل شیء غیر مباین عنه ... احتیاج بوجود امام و سرشد عالم بمقاصح کتاب و سنت نبوی از این جا احساس می شود که مراجعان بقرآن - سالیان ، و قرون شماری طریق ضلالت پیبوندند و مسند عقیده همه آنها قرآن بود و روحانی که عقیده هر طایفه می درست نقیض عقیده طوایف دیگر بود .

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

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

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

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

آن چه ، از نعمت کمال آید و از وصف جمال

همه در روی نکوی تو ، مصور بینم

خیز تابر ، کلک این نقاش جان افشان کنیم

کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

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

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

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

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

بحث و تحقیق

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

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

و این که برخی از اساتید ، از طریق سنخیت ، و لزوم مناسبت ، بین علت بالذات و معلول بالذات ، اثبات تشكیک خاصی نموده‌اند ، مرادشان همانست که ذکر شد و در مآله سنخیت ، برخی از قاصران ، با شبهه افتاده‌اند و خیال کرده‌اند که این سنخیت از اقسام سنخیت تولیدی است که وجود معلول ملازم است بارتجزی و تقدّر و تحلیل رفتن وجود علت ، و برخی دیگر از ابتناء زمان خیال کرده‌اند که سنخیت ملازم است بابودن معلول در عرض وجود علت ، و تحقق این دو در يك رتبه و وقوع هر دو ، در سنخ افراد ماهیات متواطئه ، در حالتی که معلول خود شانی از وجود استقلال ندارد و عین فقر و صرف ربط است نسبت بعلت . جهت قهر و توضیح این اصل مهم اهل حکمت از قدما گویند : « کل فاعل ، ففعله مثل طبیعت » و نیز شیخ گفته است « ولا بد لكل معلول ان يناسب علته ، مناسبة ، ممتصة

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

سید اهل معرفت خاتم ولایت محمدیه در نهج فرماید : « توحیده ، تمییزه عن خلقه ، و حکم التمییز بینونة صفة لاینونة عزلة . . . » .

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

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

باید توجه داشت که شدت وضعف و تقدم و تأخر و غنا و فقر و سایر انحاء تشکیکی، در حقیقت واحده متصور است نه حقایق متباینه. ولذا قالوا: ان العقل يستنکر ان يقول ان هذا السواد، اشده من ذلك الخط. و نیز باید فهمید که اختلاف و تباین شدت وضعف، و غنا و فقر اتم انحاء تباین است، چون علیت در نسخ وجود است، و وجود از نسخ معانی و مفاهیم کلیه نمی باشد، ناچار مراتب وجودی، جهت جامع جنسی و نوعی ندارند و در بسیم حقیقی بخصوص بساط البسیط که وجود باشد، تخلف جنسی و نوعی و تمایز فعلی و صوری، و تخالف و تغایر مقداری و مادی وجود ندارد، و در بسیم خارجی و عقلی، جهت اشتراك و امتیاز بیک اصل واحد بر می گردد، و شیء بتمام ذات، و هویت بسیط، که حقیقت وجود باشد، چون صرف است و صرف شیء، تمایز و تعدد بر نمی دارد، قهراً بنظر دقیق افراد ندارد، و اگر خوب دقت شود، دارای مراتب نیز نیست، بل که واحد شخصی است و از ناحیه تجلیات در مظاهر، تشکیک و تفنن در تجلی پذیرد. بنابر مسلك اتباع متألهان از حکما، وجود در حال باطلت و مرابوین از قبول افراد، تعدد بحسب مراتب را داراست و هر مرتبه ای، مبدء و مقوم مادون، و معلول و متقوم بدمافوق خود می باشد و بنابر این مشرب بامبدء تجلی دارای وحدت نیستند و تکثر حقیقی است، و معلول بجهت کمال در علت متحقق و علت مقام تمام معلول، و معلول مرتباً انحطاط یا تنزل علت است و چون وحدت نسخ در مراتب محفوظ است، جهت اختلاف و اتحاد اگر متمیز و متغایر باشد، ترکیب در نسخ واحد و اصل فارذ لازم آید.

ومما قررنا طهروجه مذهب الیه اهل التحقيق ومنهم العلامة المؤلف (رض) بقولهم: ولولا السخية والمناسبة التامة والمعلول لجاز صدور كل شیء عن كل شیء. جمعی خیال کرده اند سخیت ناقض اصل علیت و معلولیت است. ندانسته اند که جهت قاهریت

و خالقیت و غنا ذاتی ، عین صمیم ذات و نحوه وجود و صریح وجود حق ، و مقهوریت و فقر شرار وجود مخلوقات را فرا گرفته و نیز ندانسته اند که تباین ذاتی ، منشا عدم ارتباط بین حق و خلق است ، متباینات بالذات ، در عرض یکدیگر قرار دارند و معالیل امکانیه ، در طول واجب ، و اصل ذات آنها متأخر و محتاج به حق اول است .

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

بهین ملاحظه ، محقق فیض در اصل ۱۳ (باب پنجم ص ۹۵) گفته است : بسیط غیر مرکب ، و وجود صرف حقیقی ، نشاید مبدء دوشی شود که آن دوشی در عرض هم واقع باشند . چه آنکه ذات حق مبدء وجود است بدون لحاظ امری زائد و شرطی متأخر از ذات حق . چه آنکه اگر مبدء شیء با ملاحظه امری زائد بر ذات مثل اراده و علم و قدرت و اختیار زائد بر اصل ذات ، علت امری شود ، ذات متصف بعلیت نمی باشد ، نقل کلام می شود در نحوه استناد صفات زائد ، بذات و بالأخره جهت علیت باید با امری برگردد که بحسب خارج و ذهن تغایر نداشته باشند . صدور دو معلول در عرض یکدیگر ، مستلزم تکرر در ذات علت ، و انقسام ذات ، بجهات متعدد و حصول ترکیب و وجود جهتی دون جهتی در مبدء بسیط صرف و واحد غیر قابل تعدد و تکرر است ، و از آنجایی که اصل وجود علت بتمام هویت در معلول متجلی است ، معلول امری غیر نفس ظهور و تجلی و تشان علت نمی باشد ، و این همان معنای اضافه علت است در مقام خلق و ایجاد که طرف اضافه را خود بوجود می آورد ، و نفس فیض صادر از حق ، باعتبار اضافه بحق ایجاد و اشراق و از جهت اتساع این فیض بمعلول مفاض

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

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

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

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

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

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

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

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

هستی، ذاتی آن شیء باعتبار تعیین خاص محسوب می‌آید. اماشیء مجرد، چون نسبت وجود آن به همه مواد و مستعدات، متساوی است، و احاطه بر همه موجودات واقع در مراد دارد و قرب و بُعد او نسبت به اشیاء واقع در عالم ماده، مختلف نمی‌باشد، در مواد مستعد به دون لحاظ وضع اثر می‌گذارد، و حقایق متقوم باوضاع و جهات و اشیاء قابل اشارت حسیه، نسبت بمجردات، مجرد از وضعیت، و چون مجرد محیط است بدو موجودات مادید، و از طرفی صور مادی، بحسب نفس ذات متئعل از مجرد است، در مقام تأثر و قبول فیض، محتاج بتوسط وضع نیست کما اینکه در مقام تأثیر در غیر مجرد، و یا تأثر از غیر مجرد محتاج به توسط ماده است.

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

لذا بهمنیاز گوید: لیس لما بالقوة مدخلية في افاضة الوجود.

و دیگران گفتداند: لا مؤثر في الوجود، الا الله.

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

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

* * *

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

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

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

صدور فعل از فواعل مادیه و مصادر واقع در عالم حرکات و متحرکات، معلل باغراض موجب کمال فاعل و حصول فعل از عقول مجرد، ناشی از تشبیه ملائکه بحق معنای مبدء کافه خیرات، و صدور فعل از مبدء اعلى، معلل بذات کربی صفات فیاض علی الاطلاق و ناشی از ظهور ذات للذات و شهود ذات، خویش را در مابین اسماء و صفات اولی، و شهود خود در مابین آفاق و انفس و مجالی ممکنات و بالآخره غایت ایجاد باعتباری، ذات مطلق متصف بکافه صفات کمالیه، و باعتباری حصول کمال جلاء و استجلاء است، ظهور ذات و شهود اصل کمال در ام الكتاب و مقام احدیت و واحدیت و اظهار اصل وجود در جلیاب حقیقت محمدیه در مقام ظهور فعلی چه آنکه تعیین احدیت و واحدیت باعتباری همان حقیقت محمدیه است.

نظری کرده بیند بجهان، قامت خویش خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد
هر فاعل مبدء فعل جهت حصول غرض و تحمیل مقصود و غایت، ناچار غرض امری اشرف و اعلى است لذا در مادیون غرض حاصل نمیشود و علت بمعلول خود کامل نمیگردند و آنچه که فاعل را وادار بعمل نماید و فاعل برای آن بحرکت درآید، لابد امری اعلى و بالآخره مقصود اولی از قصد است. لذا اهل معرفت اتفاق دارند که: العالی لا یرید السافل ولا یتکمل به. (اصل ۱۸، وصل ۶ ص ۷۰، ۷۱).

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

* * *

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

* * *

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

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

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

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

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

ماده در مقام خروج از قوه به فعلیت ، محتاج است به امری غیر جسمانی و فاعل دموور
فهرأ باید از ماده و جسم مجرد باشد و ناچار مخرج مواد و استعدادات بفعل موجود
عقلانی است و عقل از باب تشبیه بمبداء وجود محرك مواد و استعدادات و سبب خروج
قوای مادی به فعلیات و مبداء تحصیل مورا است .

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

در برخی از احویان غایت مترتب بر فعل، خیر حقیقی نیست ولی فعل خالی از مصلحت و خیریت نمی باشد در این قبیل از موارد فعل را عیب نامیده اند در حالتی که نسبت به مبدء صدور فعل، فعل عیب محسوب نمیشود و بحسب قوه حیوانی لذیذ و معبوع است و چه بسا از برای انسان باعتبار قوه حیوانی خیر حقیقی محسوب شود لذا گویند «قالا لعب بالامحیة والنائم والساهی لا یخلو فعلهم عن باعث شوقی...» این باعث شوقی گاهی ناشی از عادت است مثل بازی با لحدیه و یا منشأ آن انضجار از حالتی است که انتقال از آن حالت، به حالت دیگر یا اراده انتقال از مکانی به مکان دیگر مطابق قوه خیالی حیوانی است اگر چه مطاوب و مراد و مبدء شوق قوه انسانی و نفس نمی نباشد، بنابراین نسبت به مبدء نطقی اگر فعلی عیب باشد، مبدء تخیل حیوانی که مبدء حقیقی فعل است ترتب از قصد و اراده و در نتیجه ضروری است نه عیب.

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

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

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

واعلم ان فی النقام شکوکاً صعبة: منها، شبهة البخت والاتفاق:

* * *

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

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

و باید از امور اتفاقی و حاصل از ناحیه بخت محسوب شود. از این جا ظاهر می شود که: لایجب ان یکون لكل فعل حادث علة، و ان یکون لكل ما يتجدد او يتحصل غاية لنعل - شیخ در کتاب طبیعی شفا گفته است: ان جماعة من الاولیاء، عظموا - امر البخت والاتفاق (۱) جداً، ففرقة کذیمقراطیس و شیعه جعلوا کون العالم بالبخت والاتفاق وانکروا - ان یکون له صانع اصلاً. عقیده اتباع ذی مقراطیس آنست که مبادی اجرام ریز غیر قابل تجزیه به اجزایند و از ناحیه سختی و سفتی و کوچکی، اجرام و مبادی صور طبیعی غیر قابل تقسیم می باشند و دیگر آنکه این اجزاء بحسب عدد تنهایی ندارند و در خال نامتناهی پراکنده اند و اصول اجرام بحسب ذات جواهر متشاکل و بحسب شکل و صورت اختلاف دارند و بطور دوام در فضای خالی حرکت می نمایند و بر سبیل تصادف و اتفاق بهم برخورد نموده و این تصادم علت اجتماع این اجزاء بر صورت و شکل و هیأت خاص می گردد و از این اجسام مجتمعه عالم طبع و طبیعت حاصل می شود و غیر از این عالم و دنیای ما، عوالم دیگر همین صورت وجود دارد. و این جماعت معتقد شده اند که امور جزئی و طبایع کائنه مانند انسان و حیوان و نبات بحسب اتفاق حاصل نیامده اند و اصول آن مبتنی بر اتفاق است. انبیاذقلی و جماعتی بتمام هویت کائنات را اتفاقی نمی دانند - لكنهم جعلوا الکائنات متکونة

۱ - مثل اینکه بخت اخیر از اتفاق است - فانه انما يقال حقيقة لما يؤدي الى شيء يعتقد به ومبدئه ارادة من مختاری الناطقين، وسمادة البخت ان يؤدي الى غاية محمودة، وشقاوته ان يؤدي الى غاية مذمومة، فان استعمل السعيد والشقي غير الناطقين كان مجازاً. واما ما مبدئه طبيعة (یعنی مبدء آن شخص عاقل صاحب اختیار و اراده نباشد مثل حدوث حرارت از آتش - مثلاً - قائل به بخت و اتفاق آنرا حاصل از طبیعت به خودی خود (بدون آنکه غایت عقلانی داشته باشد) دانند - در صورتی که اتفاق اعم از بخت باشد هر امر حاصل از اتفاق حاصل بر سبیل بخت نمی باشد، و هر شيء حاصل بدون علت و سبب که امری قبل اعتناء و معید و مورد رغبت و انفع شود بخت است و امری که برای مصادف آن قابل توجه نباشد اتفاقی محسوب میشود ولی حصول آن بر سبیل بخت نمی باشد.

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

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

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

و بعضی از امور نه بر سبیل دائم و نه بر سبیل اکثری است. ما بیان کردیم که اکثری بالحاظ فقدان مانع و یا وجود مانع از دائمی جدا می شود و این برای آنست که

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

در عالم ماده و طبیعت وجود مقتضی علت تامه نیست و علت ملازم بامعلول و بالأخره علت تامه شیء، که از آن جدا نشود و تخلف نپذیرد مجموعه وجود مقتضی و تحقق شرایط و فندان موافق است - و ان النائم لا يعارضه معارض وان لأکثری يعارضه وان الأکثری بشرط رفیع المانع و اماطة المعارض یکون دائماً - این اصل در امور طبیعی و موجودات مبادی افعال طبیعی، امری ظاهر و هویدا است و در امور ارادی و افعالی که از فواعل ممتاز صادر می شود بامختصر تأمل و تجزیه و تحلیل نیز جاری است و فعل اختیاری مسبوق است بامور و جهات متعدد که هر کدام در جای خود تأثیر در عینت غایت دارد و مجموعه این امور، علت تامه فعل اختیاری محسوب می شوند و فقدان یکی از آنها کاجز، علت بحساب آید، علت را از غایت تامه خارج نماید .

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

۱- جمال المحققین در حواشی جمالیه و نیز در تطبیقات بر شفا گوید : ان التساوی الذی راوا - انه لا یسند فی معادراتهم الی البخت هر ما اذا تساوی بالنسبة الی سبب ، ولكن صار اکثریا بضمیمة سبب آخر کالارادة فی الامثلة التي ذکرها وعدم اسنادهم الی البخت میا بعد اعتبار تلك الضمیمة وح لم یکن متساویا ، واما بدون اعتبارها وملاحظة السبب الذی لا یکون عنده دائماً ولا اکثریا لا اکثریا بل متساویا ، فیصح فیہ الاسناد الی البخت معادراتهم فالمتأخرون غفلوا عن اعتبار الضمیمة وانفقوا الی مجرد السبب الذی یتساوی عنده ، ولما

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

خلاصة ما ذكره الرئيس فی طبیعیات شفا انه والھیاته و غیره من اکابر انفس : ان السبب قد یكون مستقلاً فی التأثير بذاته غیر محتاج الی امر خارج عن ذاته ، در این صورت حصول سبب دائمی است و تخلّف معلول از این علت محال است . و در مواقعی شیء بحسب نفس ذات مبدء تحصل مسبب نیست بل که حصول معلول توقف بر اموری دارد که شرایط و احوال خارج از ذات سبب محسوب می شوند و مجموع این امور و سبب مقتضی مبدء تحصل مسبب هستند ، در صورتی که این امور و شرایط و احوال همیشه با سبب موجود باشند در این صورت علت تامه مسبب موجود است و ترتّب مسبب بر اسباب حتمی و دائمی است .

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

راوا عدم قولهم بالیخت فیہ ، زعموا ان ذلك لكون السبب فیہ لیس دائماً ولا اکثریاً ، وان كن متساویاً ؛ فظنوا عدم النسخة فی المتساوی ایضاً ولیس كذلك بل عدم قولهم انما عند الالتفات الی المضیمة الی یخرج بها عن حد المتساوی (الف) .

الف - آقا جمال خوانساری فرزند محقق خوانساری آقا حسین «اعلیٰ مقامهما» بقسمت علیمی شفا و تجرید و شرح جدید حواشی مفصل نوشته است . آقا جمال در علوم نقلی از اساتید بزرگ و در عقلیات دارای مشرب کلامی است و یکی از اساتید بزرگ عصر خود محسوب میشود در عقلیات مثل علوم نقلی ندرت کامل ندارد به حدوث و همی و زمان موهوم قائل شده است و در این باب رساله یی نوشته است و کلمات میرداماد را مورد اشکالات قرار داده و استاد محقق و فقیه تحریر و حکیم ملام ملا اسماعیل خواجه یی به نحو تفصیل از اشکالات او جواب داده است .

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

فالحضر مثلاً بالقياس الى العثور الى الكثر لو اعتبر مع كونه صادراً عن العارف بوجود الكثر في موضع ينتهي اليه الحضر و مع عدم مانع من الوصول اليه كان سبباً ذاتياً للعثور ، والعثور غاية ذاتية ، واما بالنسبة الى الجاهل بوجود الكثر فالحاضر للبشر للماء عند العثور الى الكثر ، فالغاية الذاتية لفعاله هو العثور الى الماء ، فالعثور للكثر غاية اتفاقية له ولكن العثور لم يكن بالاعلة .

* * *

ومن الشكوك الصعبة : انه لا يجب ان يكون لكل فعل غاية ، فان من الافعال ما هو عبث وليس له غاية ، وليس له غاية هي خير او مصلوثة خيراً .

محقق طوسی در تجرید فرماید: المسألة السادسة في احوال العلاقة الغائية ، والغاية علة بما هيتهما لعلة الفاعلية ومعلولة في وجودها العيني للمعلول .

شیخ در طبعی شفا گفته است: اما الغایة فهي المعنى الذى لأجله (۱) تحصل الصورة فى المادة ، وهو الخير الحقيقى او الخير المظنون ، فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بانقياس اليه ، فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن ؛ فانه اما ان يكون كك او يظن به ذلك ظناً .

در قسم الهى شفا گوید: وتعنى بالغائية العلة التى لأجلها يحصل وجود شىء مبین لها... واما الغائية فهي ما لأجله يكون الشىء، وقد علمته فيما سلف، وقد يكون الغاية فى بعض الأشياء فى نفس الفاعل كالفرح بالغاية، وقد يكون الغاية فى بعض الأشياء فى شىء غیر الفاعل، وذلك تارة فى الموضوع مثل غايات الحركات التى تصدر من روية او طبيعة و تارة فى شىء ثالث كمن يفعل شيئاً ليرضى به فلان ، فيكون رضى فلان غاية خارجة عن الفاعل والفاعل ، وان كان الفرح بذلك الرضى (ايضاً غاية اخرى ، ومن الغايات التشبه بشىء والمتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه نفسه ايضاً غاية .

مرکز تحقیقات کتب ویراسته‌شده

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

شیخ بهمین معنا در قسم طبعی کتاب شفا تصریح نموده است : « الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا يكون (كك) والفاعل هو الذى يجعل الغاية موجودة ،

۱- قوله : « لأجله » أى لأجل تعمله لأجل حصوله ، أو إلام - فافهم - ملا اسماعیل

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

بومين معنا محقق ملوسی در شرح اشارات و در تجريد تصريح نموده است :

«... والغاية علة بماهيتهها . . . »

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

* * *

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

۱- رجوع شود به حواشی ملاجلال و معاصر تحریر او میرصدف دشتکی و میرغیاث شیرازی و سوارق لاهیجی .

۲- پابندی او به مذهب اشاعره در اکثر مباحث عقلی و بال اوست از جمله در مسأله غایت و برخی دیگر از مباحث ربوبی ، اشاعره و حکما هر دو از فعل حق غایت را نفی کرده باین فرق که حکما غایت مضم فاعلیت را نقل نموده اند این جماعت مطلق غایت را و در نتیجه استناد ممکنات و خلق جایزات را الزاماً باید بر سبیل جزاف و یا غیر مستند باراده دانند جماعت امامیه در فعل حق وجود حکم و مصالح را حتمی میدانند و اشاعره قائل باین معنی نیستند ، حکما بحکم و مصالح زائد بر ذات افعال را که مبدا انبیات اراده و قصد در حق اول شود انکار کرده اند و الاشاعره بالفن الامامیه والحکماء فی هذه الموارد ، غزالی نیز دوی ایستادگی در مطلق انصاری و اصرار باین مذهب بی اساس ، مطالب سستی در حد اعتدای انحطاط در عقاید و کلامیات دارد .

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

اما اينكه مؤلف تجريد حكيم قدوسی (رض) فرموده است : «وهی ثابتة لكل قاصد ...» یعنی هر فاعل بالقصد غایتی در فعل او موجود است عام است وشامل فعل حق هم میشود و مراد از قصد در کلام الحواجه ، قصد اصطلاحی بمعنای فاعل بالقصد نمی باشد بل که در مطابق فاعل غایت موجود است ولی در برخی از موجودات قصد و غایت متمم فاعلیت فاعل است مثل موجودات دارای اراده زائد بر ذات ومبادی فعال دارای نفس ولی در حقایق موجود در ملکوت از عقول طولیه و عرضیه وحق اول تعالی در مقام مبدئیت و فاعلیت غایت مقدم است بر وجود معلول بحسب علم و وجود خارجی ولی بدو اعتبار و در مادیات و زمانیات غایت بحسب وجود خارجی معلول تأخر دارد و بحسب وجود علمی مقدم است و حق اول (عز شانه) باعتبار آنکه مبدأ مدور حقایق است و سلسله امکاني باو ختم میشود اول الاوائل است ، غایت و غرض از ایجاد همان وجود منزّه از سمات کثرت است در این صورت آخر الاواخر است - والی ربك المنتهى - لان الخیر المحض والمعشوق الحقيقي باعتبار جامعیت و تمامیت و مجموعیت است بکل الكمالات بحسب نفس ذات مبدأ افاضه است پس اول

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

* * *

صاحب شوارق در این موضع از شرح خود برتجريد گوید : فان قلت : اليس افعال الله تعالى عند الامامية معاملة بالأغراض ؟ قلت : نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية ، فلا يجعلون الغرض علة لفاعليته تعالى ، فيعنون بالغرض الحكم والمصالح التي تشمل اليها الأفعال مما يجده العقل ويحكم به ، ويصير به الفعل حسناً او قبيحاً ، فهم في ذلك يوافقون المحكماء بحسب المعنى وان لم يطلق عند الحكماء لفظ الغرض عليها بل يجعلون لفظ الغرض والغاية مترادفين ، بخلاف الأشاعرة ، فانهم يوافقون انحكماء في اللفظ فقط و يخالفونهم في المعنى .

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

۱- چون رساله حاضر (اصول المعارف) در دوره فوق لیسانس تدریس میشود بدو خواست رفقای مباحثه که بحمد الله اهلیت درک مباحث مالیه را دارند مبحث غایات را در این مقدمه مفصل تحریر و شکوک صعبه وارده در این باب را مبسوطاً تقریر مینمائیم ونسئل الله تعالی التوفیق ونرجوا ان یكون بصره لنفسی وتذکره لقریری .

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

* * *

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

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

۱- قوله : لیجب ان یرف ان لكل حركة ... یرید بیان ان لفعل العبث والجزاف غایة بالقیاس الی مبدئه الذی هو قوة شوق خیالی ، فان تلك الغایة غیر تلك القوة الشوقیة الخیالیة

حركة ارادية فلها مبدأ قريب و مبدأ بعيد ، فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو ، و المبدأ الذي يليه هو الاجماع هو القوة الشوقية ، و الأبعد من ذلك هو التخيل و التفكير ، فاذا ارتسم في التخيل او الفكر النطقى صورة - ما - فحركة القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء ، فربما كانت الصورة المرتسقة في التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة و ربما كانت شيئاً غير ذلك ، الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما ينتهي اليه الحركة او يدوم عليه الحركة . مثال الاول ان الانسان ربما زجر (ضجر) عن المقام في موضع - ما - و يخيّل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه و انتهت حركته اليه ، فكان متشوقه نفس ما انتهى اليه بتحريك القوى المحركة للعضلة . و مثال الثاني ان الانسان قد يخيّل في نفسه صورة لقائه لصديق له ، فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يقدر مصادفته فينتهي حركته الى ذلك المكان (۱) و لا يكون نفس ما

مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

و ن لم يكن غاية ولا خيراً بالقياس الى القوة التي هي قبلها والحاصل : انه يجب ان يعلم ان للحركات مبادئ مقربة بعضها ، ضرورية بايمانها ، والتي ضرورية بايمانها منها قريبة ومنها بعيدة والقريبة هي القوة التي لى عضلة العضو ، فالبعيدة هو القوة الشوقية ، فهذا ان المبدء ان لا بد من حصولها في كل حركة حيوانية اختيارية واكل منها غاية يترتب على فعلها

۱- حکیم دانا میرصدر دشتکی شیرازی (رحمة الله تعالى) در حاشیه (الف) بر این موضع از شفا گوید : غاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان ، وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك الصديق ، فاختلفت الغايتان و اقول : عندي انهما متغايران دائماً تغايراً بالذات لا بمجرد الاعتبار ، الا ان تغايرهما في الدال الاول من باب تغاير الصورة الخارجية والصورة الادراكية لشيء واحد ، فان المقام في الخبر المذكور نفسه غاية للقوة المحركة وتصوره وحضوره في

(الف) حواشی میرصدر بر تجرید و شرح قدیم نسخه ملکی خطی نگارنده ص ۴۶ .

میرصدر یکی از اکابر دانشندان ایران قبل از روزگار صفویه است و معاصر است با محقق نامی ملاجلال فارسی دوانی (ره)

انتهت اليه حركته نفس المشوق الاول الذي نزع اليه بل معناً آخر ، لكنه المشوق يتبعه ان يحصل بعده و هو لقاء الصديق ، و قد عرفت هذين التسمين و يتبين لك من ذلك بادنى تأمل ان الغاية التي ينتهي اليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية حركته هي غاية اولى حقيقة للقوة الفاعلية المتحركة التي في الاعضاء ، و ليس للقوة المتحركة التي للاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كانت للقوة التي قبلها غاية غيرها ، فليس يجب دائماً ان يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية، و لا يجب ايضاً دائماً ان لا يكون ، بل ربما كانت و ربما لم تكن كما قد تبين لك في المثالين اما الاول منها فكانت الغاية فيهما واحدة ، و اما الثاني فكانت مختلفة برأى أنكه غايت از برأى قوت شوقية لقائ دوست است و از برأى قوت محرکه موجود در اعضاي بدنى منتها اليه حرکت است چه آنکه از برأى قوت محرکه غايتى غير منتها اليه حرکت تصوير نمى شود كما هو الحق عنداهله) والقوة المتحركة التي في الاعضاء مبدأ حركة لا محالة ، والشئ قيد ايضاً مبدأ اول لتلك الحركة، فانه لا يمكن ان تكون حركة نفسانية لاعن مشوق البتة لأن الشئ الذي لا يبعث اليه القوة ثم تنبعث اليه انبعثاً نفسانية لا محقة يحدث بعدما لم يكن، فان كل حركة نفسانية فيكون مبدأها الاقرب قوة محرکه في عضل الاعضاء، ومبادئها الذي يلي شوق، والشوق كما علم في علم النفس تابع لتخيل او فكر (برأى أنكه شوق بدون از تمام صورت شئ، در قوه خيال و عالم ادراك و بدون تخيل و يا فكر برأى تحصيل و توقان نفس جهت نيل بآن حاصل نمى شود و بوسيله قواى بدنى واسطه بين آن و اشياى خارجى در صدد ايجاد و يا حصول خارجى آن بر نمى آيد) فيكون المبدأ الاول تخيلاً او فكراً .

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

النفس مطابقاً لولومه الخلقى غاية للقوة الشوقية . فالمراد بالانحاء المذكور ههنا ان لا يكون الغايتان مغايرتين خارجاً وتصوراً ، والمراد بالاختلاف بينهما ان يكونا متغايرين الى الخارج ايضاً (حواشى ميرصدر دشنكى - ره -)

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

-
- ١- اي ليس يجب ان يكون تخيل فقط بدون الفكر او الفكر فقط بدون التخيل بل الواجب
احدهما - فافهم وتأمل حتى لا يختلط عليك الامر (آخوند ملا اسمعيل اصفهاني) .
 - ٢- الراو حالية والفكر فاعمل للفعل المحذوف بقرينة ذكره سابقا اي ولا يكون فكر تدبر
(آقا علي حكيم - مدرس)

٣- اي من خصوصيته والا فقد عرفت ان احدهما واجب الحصول لكونه ملة للشوق واما
المبدأ الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختبارية فهو الفكر او التخيل فانه وان كان
لا بد من احدهما اذ كل حركة اختبارية منبعثة من قوة شوقية هي قبل القوة المباشرة للتعريك
والشوق لا ينبت الا عن ادراك من قوة تخيلية ام قوة فكرية ، فالمبدأ الا بعد للحركة اما مبدأ
الفكر او مبدأ التخيل الا انه ليس واحد منها واجب بعينه (حواشي مير صدر دشتكي بر تجريد
وشرح قديم) .

پایان می‌یابد و حرکت و تکون می‌باشد یعنی الغایه المشوقه التخيلية و لا تكون متشوقة بحسب الفكر، فهي التي تسمى العيث (۱). وکل غایه لیست می‌باشد و مبدأها تشوق تخیلی غیر فکری، فلا یخلو اما ان یکون التخیل وحده هو المبدأ الحركة الشوق او التخیل مع طبیعة او مزاج مثل النفس (التنفس خل) او حركة المريض او التخیل مع خلق او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بالاروية. فان كان التخیل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل جزافاً و لم یسم عیناً، و ان كان التخیل مع خلق او ملكة نفسانية، سمي ذلك الفعل عادة، لان الخلق انما یقرر باستعمال الافعال، فما یکون بعد الخلق یکون عادة لامحالة، و ان كانت الغایه التي للقوة المحركة و هی نهاية الحركة موجودة و لم یوجد الغایه الأخرى التي بعدها و ینحوها التشوق و هی غایه التشوق فیسمى ذلك الفعل باطلاً کمن حصل فی المكان الذي قدّر فيه مصادفة الصديق و لم یصادفه هناك، فیسمى فعله باطلاً بالقیاس الى القوة المشوقه دون القوة المحركة و بالقیاس الى الغایه الأولى دون الغایه الثانية.

بنابر آنچه که شیخ اعظم در این مقام تقریر فرموده اند (و آنچه تحریر نموده اند حکایت از قوت ادراک (۲) و احاطه و تسلط او بر جواب مختلف مسائل حکمی نماید) اینکه قائل گفت: عیث فعلی است که غایت ندارد و لازم نیست هر فعلی دارای غایت

۱- عیث بنابر آنچه که شیخ اعظم فرموده است همان منتهی الیه حرکت است که غایت از برای قوه فکری واقع نمی‌شود و ناچار غایت از برای قوه تخیلی شوقی است و اعلم انه قد یجتمعان التخیل والفکر و قد یفترقان، فوجودهما علی سبیل منع الخلو فاحدهما حاصل لامحة ضرورية کونه ملة للشوق كما سبق فی قوله: والشوق كما علم. لكن ليس احدهما بعینه واجب الحصول - کلاهما مآ فکلاهما واجبان تخیراً لا میناً.

۲- شیخ اعظم «اطباء الراية» در مباحث نظری طوعاً می‌کند، چندین قرن بعد از او همه محققان حول افکار وی بحث می‌کنند کسی که هرگز محضر استاد ماهر را ندیده و ندیده است خود بغمزه مسأله آموز هزار مدرس است.

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

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

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

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

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

دیگر آنكه مبدأ انبعاث این شوق در نفس از باب آنكه هر حادث محتاج بعلت است و هیچ صورت ادراکی در عالم نفس بدون علت حاصل نمی شود در برخی از موارد عادت و در مواردی انضجار یا ضجر از حالت خاص و اراده انتقال به حالت مباین این حالت است مثل ترك كردن مریض هیئت خاص را و انتقال به حالت دیگر با آنكه این انتقال سبب تخفیف مرض نمی شود ولی رجاء به تخفیف درد و ألم مثلاً شخص را وادار بد تغییر حالت مکانی و وضعی می دهد و یا طلب قوای محرکه ، تجدید وضع و انتقال از وضع یا مکانی بمکان و وضع جدید و غیر این ازاموری که برای قوت جزئی حیوانی مخصوص با انسان احیاناً با اذات نسواً است و این طلب و شوق از باب آنكه دارای مبدأ انبعاث فكري و عقلی نیست و اختصاص بجهات جزئی حیوانی انسان دارد فاقد لذت و خیر عقلانی و حظوظ فكري و خیر حتمی است ولی خالی از لذت و شوق و ابتهاج و خیر مظنون نمی باشد و از آنجایی كه مبدأ انبعاث شوق از جهت نفس حیوانی جزئی حاصل می شود ، افاضیل مترتب بر این نحوه از مبادی فعل را عبث و جزاف نامیده اند .

فلیس اذن هذا الفعل خالیا عن خیر بحسب ، و ان لم یسكن خیراً حقیقیاً ای بحسب العقل ثم وراء هذا علل لتخصیص هیئة دون هیئة من الحركات جزئية لا یضبط .

* * *

خواججه نصیرالدین سرحسب در تجرید فرماید : اما القوة الحيوانية للحركة ، فإنتها الوصول الى المنتهى ، و هو - وصول بدمنتهى - قد يكون غاية للقوة الشوقية أيضاً و قد لا يكون ، فان لم يعمل الغاية فالحركة باطلة و الا فهو اما خیر (در

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

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

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

مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

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

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

الف- لاهیجی مؤلف کلمه طیبیه و شوارق و گوهر مراد در مقام مقایسه با شارح قدیم و ملا علی قوشچی ، از جهات مختلف بر آنان ترجیح دارد بل که بعقیده حقیر از صدر دشتکی و نبات الحکما و دوانی نیز عالم تراست و بجمیع مشارب حکمی محیط و مسلط و در نظریات کم نظیر و در ذوقیات از نوادر بشمار میرود ایشان برای آنکه بمصائب استاد خود دوچار نشود خیلی دست بمصا راه میزدند و از برای آنکه از حمله اشراق و تکفیر معاندین معرفت مصون بماند عقاید خود را در لفافه بیان نموده است غافل از آنکه آنهایی که بمواضع قدرت دست انداختند کسی جرات تکفیر آنان نشود ، آنان که بحال خود پرداختند و از دنیا امراض نمودند و افتادگی پیشه کردند و از ابتلا بمعاشرت صاحبان قدرت پرهیز نمودند مبتلا

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

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



و من الشكوك الصعبة ما اورد علی اثبات للغایات للطبیعیات .

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

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

۲- عجیب است از محشی شریف که اصلاً بمبارات شیخ در اشارات و کلام خواجه
 در شرح آن و بیان شیخ در مقام بیان وجود فرق بین هیت و جراف توجه نموده است .

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

و نیز باید دانست که فرق است بین غایت در افاعیل اختیاری و فواعل بالقصد و غلل صاحب ادراک و شعور و غایات در فواعل طبیعی فاقد ادراک و شعور لذا شیخ در قسم طبیعی شفا فرماید : ان الغایة يقال لما ينتهي اليه الشئ كيف كان ، و يقال لما يقصد بالفعل ، والمقصود من الحركة الطبيعية و الارادية ايضاً محدود ... ان تحریکات الطبيعية للمواد على سبيل قصد طبيعي منها الى حد محدود و ان ذلك مستمر على الدوام او على الاكثر وذلك مانع به بلفظ الغاية ... و ان الغاية بالذات هي التي يتجاوزها الحركة الطبيعية او الارادية لأجل نفسها لا غيرها مثل الصحة للدواء ... و ان المراد من الغاية هاهنا هذا لا الة الغائية .

اما تقرير شكوك وارد در این باب و بیان ذب و دفع این شکوک يقتضی بطلاً و تفصلاً فی الکلام :

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

و قوای فاقد شعور و ادراك ارتسامی .

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

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

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

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

يعنى ان الروية ليست علة لكون الفعل ذا غاية حتى يلزم من انتفاؤها عدم كون الفعل ذا غاية على ما ذكر في الشك ، بل الروية علة مخصصة للفعل من الافعال التي يصح صدورها من الفاعل ، فالفاعل بالروية يجب ان يكون فاعلاً بالقصد ، فحيث يتعين الفعل بالنسبة الى الفاعل يجب انتفاء الروية لتعيين هذا الفعل . بنا براین اصل طبيعت چون نسبت بفعل و اثر خود تعین دارد و هر طبیعتی مبدأ فعل خاص خود است وجود رویه در آن لغواست . و هر فاعلی دارای دواعی و اغراض مختلف نمی باشد .

و یا از باب آنکه در فعل مسبوق بعلم و قدرت و اراده و اختیار دارای داعی و قصد زائد بر ذات نمی باشد مثل حق اول و ملائکه و ساطع فیض و عقول سابقه فاعل منبه الوجود که همه صفات کمالی و همه جهات لازم فاعلیت عین ذات و یا وجود آنهاست وجود رویه در آنها محال و بخصوص حق اول که از اتصاف به رویه از باب وجوب وجود بالذات معرا و مبراست و در کثیری از موارد رویه علت از برای آنکه فعل دارای غایت باشد نیست از باب آنکه غایت بر فعل مترتب است و رویه وجود ندارد مثل وجود صناعت در صورتی که ملکه شود ، لذا شیخ در قسم طبیعی شفا فرماید :

وان شئت ان تستظهر فی هذا الباب فتأمل حال الصناعة ، فان الصناعة لا يشك على انها لغاية ، واذا صارت ملكة لا يحتاج فی استعمالها الى الروية ، وصارت بحيث اذا حضرت الروية تعذرت وتبلى الماهر فيها عن النفاذ فيما يراوله كمن يكتب او يضرب بانمود ، فانه اذا اخذ يروي فی اختيار حرف ، حرف ، او نغمة ، نغمة ، واراد ان يقف على عددها تبلى وتعطل وانما تستمر على نهج واحد فيما يفعله بالاروية فی كل واحد ،

واحد مما يستمر فيه ، وان كان ابتداء ذلك الفعل وقصد انما وقع بالروية . واما
البنى على ذلك الاول والابتداء فلا يروى فيه وكذلك حال اعتصام الزالق بما
يعصمه ومبادرة البد الى حث العضو المستحك من غير فكر ولا روية ، ولا استحضار
لمصوره ما يفعله في الخيال .

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

حق اول از آنجایی که واحد من جميع الجهات است و از باب عدم اتصاف حق بقدرت
امکانی و اراده امکانی ، صدور فعل از او واحد و مستمر است و اصولاً صنع و
ابداع و اختراع حقایق از جهت ارتباط بحق مستمر و ثابت و دائمی و یک نواخت
است و چون قصد وداعی زائد بر ذات ندارد قطعاً فاعل بهرویه نمی باشد و در این
باب از اهل عصمت و طهارت روایات گنیزه پی وارد است و هو تعالی فاعل الرویه
ولیس له الرویه - لانه فاعل لا بالقصد بل بالتجلی والعناية .

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

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

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

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

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

١- ملاصدرا در حواشى شفا مسألة نفي غايات را در طبایع و اصولاً تحریر مشکلات در باب غايات را بنحو دیگر تقرير فرموده است در این جا گوید : « و اعلم انه ذكر انباز قلبي ان تكون الاجرام الاسطقسية حاصلة بالبحث والافتاق وله حجج فى ذلك ، اولها - ان الطبيعة كيف تفعل لاجل غرض مع انها ليست لهادوية ، لانها - انا و افقنا على ان التشويشات والزوايد والعوت ليست مقصودة للطبيعة من مافيهما من النظام الذى لا يتغير فان نظام الدبول ليس من نظام النشور والنمو بل هما وان كانا متعاكسين فلهما نظام لا يتغير ، و لكن لما كان نظام سبب النقصان والدبول ضرورة المادة فلا جرم حكمنا انها غير مقصودة للطبيعة و هذا كالمطر الذى نعلم يقينا انه كائن لضرورة المادة فوجب تبخير الماء اذا وقع عليه الشمس و عند وصول ابخار الى الجوالبارد صار ماءً ثقبلاً فنزل ضرورة فاننا ان يقع فى مصالح ، فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح و ليس كذلك بل لضرورة المادة .

و ثالثها ان كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض ان كان لغرض آخر يلزم التسلسل و ان كان لا لغرض فقد جعل شيئاً لا لغرض فيجوز ذلك لى كل الاعمال .
و رابعها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالاً مختلفة ، فيلزم ان يترتب على الطبيعة الواحدة افراض متعددة ، والشيخ قد اجاب عن هذه الاشكالات فى قسم الطبيعى من كتاب الشفاء .

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

تقرير شبهه و جواب از آن به وجهی دیگر ، اما تقرير شبهه فلما قل ان يقول : فاعل فاعل در صورتی که دارای غایت باشد باید صورت معلول و فعل در فاعل قبل از وجود خارجی فعل موجود باشد كما قررنا ان الغاية بحسب الماهية قبل الفعل ومع العلة ولها التأثير في تمامية العلة وعليتها ولذا قالوا : العلة الغائية في الفواعل الامكانية الواقعة في دار الكون والفساد وعالم الحركات ما بها تمامية الفاعل وهذه الغاية لوجودها الخارجي مترتبة على المفعول و بترتبها على الفعل تحصل الغاية . در این صورت اشکال وارد میشود در فواعل طبیعی عادم الشعور او عديم الشعور كحركات العناصر الى مكانها الطبيعي وحركات النباتات بحسب الكم والكيف او الجوهر والذات والتشكلات والالوان مع انه ليست عند هذا العلة الصور الادراكية قبل الحركة ومن انسلم عند اهله ليس للطبايع ادراك بذاتها وبافعالها فضلا عن ترسيم صور افعالها وتخييل غاياتها قبل تحصيل افعالها .

برخی از حکما قائل به شعور و ادراك در طبایع و مرکبات از عناصر شده اند و چون علم و ادراك در طبایع مثل وجود طبایع ضعیف است برای نفوس انسانی این قبیل از ادراکات مشهود و معلوم نمی باشد و از برای متجردان از جلباب بشری و صاحبان نفوس کامله معلوم است كما ورد في الآيات والاخبار ما يدل على وجود الشعور والادراك في جميع الطبایع العنصرية . جواب دیگر آنکه طبایع از آنجایی که در افعیل خود مسخر قوای ملکوتی و ملائکه موکله بر طبایع اند فاعل مجرد که فاعل حقیقی است با فاعیل طبایع علم دارد و آنها را بحسب اقتضای موجود در ذات تحريك مينمايد و هر طبیعتی از برای تقرب بوجود ملکوتی بالذات متحرك بصورت مدبر و مبدأ غیب وجود خود میباشد .

از این جواب می توان پی برد بجواب از شبهه اخیر که طبایع بحسب قبول صور

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

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

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

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

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

كان تأدى الاباب الى مصيبتها على الدوام أو الاكثرية، يقتضى ان يكون المتأدى اليه در حواشی شفا و اسفار شبهه بدین شرح تحریر شده است: «... انا توافقنا على ان التشويهاً والزوايد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير. فان نظام الذبول ليس من نظام النشو والنمو، بل هما وان كانا متماكسين فلهما نظام لا يتغير و نهج لا يمهل، ولكن لما كان نظام سبب النقصان والذبول ضرورة المادة، فلا جرم حکما انها غير مقصودة للطبيعة...»

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

اما حديث تشويهاً و تقايص در طبیعت، باید توجه داشت که بعضی از این

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

۲- برای آنکه لازم میاید اعداد غایت از برای طبیعت یا شیء واحد باشد.

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

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

و این نیز مسلم نیست که اعدام و شرور لازم طبیعت و نقایص راجع به اعدام غایات طبیعت باشند و غایت شیء و ماینتهی الیه افاعیل الطبیعة یجب ان تكون من صنع الکمالات التي يتحصل ويتحقق بعد استكمال الطبیعة والاستكمال انما يحصل من الاشتداد الجوهری الخاصل فی الطبیاع المتحرکه .

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

و حیوانات غایت بالذات رجوع صور بمقام خیب وجود است .

بعبارت دیگر در مسألة اعدام و شروع مترتب (۱) بر طبایع باید دانست که هر طبیعت متوجه بکمال لازم نیست در عالم ماده بکمالات لایق خود برسد و این عدم نبل بکمالات لایق هر نوع در نفوس ممنوعه ، از کمال نیز جاری است و مسألة موت و ذبول و ضعف و فقدان حاصل در طبایع ناشی از قصور و کوتاهی طبایع است در برخی از احیان ناچار شیء متحرك و مبدا تحريك بغایت لازم طبع و ذات خود ندیرسد . و اما مسألة نظام ذبول باید دانست که از برای ذبول سبب تصویر میشود بکمی بالذات که منشأ آن بعقیده قدماى از حکمای طبیعی حرارت موجود در طبایع است که بواسطه غلبه بر سایر دیگر طبیعت از رشد میماند و بذبول و لاغری گرایش پیدا میکند لذا بعد از رفع سبب غلبه حرارت شیء متوجه غایت وجود خود که رشد باشد میگردد و سبب دیگر که بآن سبب عرضی یا بالعرض اطلاق نموده اند نفس طبیعت است و از برای هر دو این اسباب غایتی است که بر آن مترتب میشود . غایت فعل حرارت تحلیل رطوبت است و نظام ذبول ناشی از غلبه حرارت و فعل حرارت است . طبیعت موجود در بدن دارای غایت است که حفظ بدن باشد ولی این حفظ با اعدادات متالیه حاصل میشود ولی در ذبول مدد حاصل در مرتبه ثانی مثلاً که تراست از مدد حاصل از مرتبه قبل و هكذا امدادات روبه تناقص میرود تا آنکه جسم منحل شود و ماده مشغول به قبول صور دیگری شود که در نظام نمو واقع می گردد و امداد ناقص حاصل در مراتب نظام ذبول نسبت باین نظام علیت دارد ولی علیت و سببیت بالعرض - فهو من حیث انه نظام یکون فعل الطبيعة ، وان لم یکن فعل طبیعت البدن - و بایسد دانست که جمیع هر صورت حاصل در طبیعت ، غایت بالذات از برای این طبیعت نمیباشد .

۱- رجوع شود به حواشی ملاصدرا بر قسم الیهات شفا ط سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۵۲ شفا ط که ۱۶۸ ، ۱۶۹ .

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

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

فهو انه لا يلزم ان يكون لكل غاية، غاية، بل الغاية الحقيقية تكون مقصودة لذاتها وسائر الأشياء يقصد لها خلاصة كلام آن که مقصود بالذات ممالی بامری غیر ذات خود نمی شود و الخیرات مطلوبة لذاتها و الشرور منفورة لذاتها والوجود خیر و لذیذ. آنچه که ذکر شد خلاصه ایست از مفصل آنچه یزی که در الهیات و طبیعیات شفا ذکر شده است. «... والموت والذبول هو لتصور الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها و

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

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

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

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

* * *

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

۱- در جای خود بيان شده است که سبب يا علل غير طبيعي وامور اتفاقي نه داني الوجود و نه اکثري الحصول هستند و اين خود دليل است بر اينکه حق اول در طبایع بوسیله ملائکه موکله جهاني فرار داده است که بالذات کارش انتخاب احسن است اگرچه گاهی بالاتفاق از جهاني شيء کامل و بطور فادر از جهني ناقص ميشود.

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

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

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

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

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

(... فنجدہ لیس باتفاق بل امر توجہ الطبیعة وتستدغیه قوۃ ... وكذلك لنساعدیضاً علی قولہم (قائلان بہ بخت) ان المادۃ الّتی للثناہیا لا تقبل الا ہذہ الصورۃ لکننا نعلم انہا انما لم یحصل لہذہ المادۃ ہذہ الصورۃ لانہا لا تقبل الا ہذہ الصورۃ بل حصلت ہذہ المادۃ عند ہذہ الصورۃ ، لانہا لا تقبل الا ہذہ الصورۃ ... والتأمل الصادق یشہر صدق ماقلناہ . وهو ان البقۃ الواحدۃ اذا سقط فیہا حبۃ برۃ اثبتت سنبلة ہر اوحبۃ شعیر اثبتت سنبلة شعیر ...

برای چہ از حبۃ گندم سنبل جو نمیروید و چرا در نظام احسن نبات این قاعدہ برای یک بار ہم از باب اتفاق نقض نشدہ است ، محال است کہ کسی احتمال بدہد کہ اجزای ارض و آب خود بخود و بذات خود حرکت نمودہ و در جوہر ذات گندم مستعد از برای رویش و نمو وارد شود و مادہ گامن درحبہ را برویاند بدون آنکہ درحبہ استعداد تحریک و جنبش موجود باشد چہ آنکہ اجزاء بسایط و مرکبات قابل جذب بمواد نباتی و حیوانی قابل صورت خاص خود می باشند و اگر در قلمرو صورت و مادہ مجزا از وجود خود واقع شوند و جزء بدن و یا منضم باجزاء مرکب دیگر شوند کہ درصراط حرکت نمودی (مثلاً) قرار دارد ، ناچار شیء نامی دارای استعداد کشش و انجذاب اجزای مستعد از برای قبول صورت نامیہ می باشد و آن را تبدیل بہ جزء بدن خود مینماید و درجای خود بیان کردہ ایم کہ حرکت مقداری انضمام اجزای مابین بالشیء متحرک بحرکت مقداری بدون تغییر صورت جزء نامی نیست بل کہ جزئی کہ از باب تغذیہ وارد بدن متغذی میشود باید تغییر شکل دادہ و بصورت مناسب باشیء نامی درآید لذا زیادات صنایع مثل بزرگ کردن شمعہ و یا کوچک نمودن آن و یا تخیل و تکائف حاصل در اجزای جسم محقق حرکت در مقدار نمی باشد و در اعراض ذاتیہ ، عرض باید منبث از ذات متحرک شود نہ منضم بہ آن تصویر حرکت در اجزای مقداری از مشکلات است لذا جمعی در برخی از موارد حرکت در کم را انکار کردہ اند و آنرا از قبیل انضمام جزء مابین بمابین دانستہ اند .

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

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

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

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

قصد طبیعی است .

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

غایات صادر از طبایع و یا غایات مشترک بر طبیعت ، نسبت بحال طبیعت خیر و کمال مطلوب ذاتی است و اگر طبیعت در مقام حرکت بغایات ضاره و غیر نافع و شرور متادی شود دائمی و اکثری نیست عواید موجود در دار اتفاق و قواصر و موانع کمال در عالم ماده چون منافاتی با طبیعت است و ترضی است و آنچه ذاتی طبیعت است تحریک بغایات کمالیه است و ذاتی لایعال و عرض یعلل است بالأخره قسر دائمی و اکثری نیست و طبیعت بعد از رفیع قاصر بطرف مقصد و غایت اعلای خود متوجه میشود (والله غالب علی امره) .

لذا اگر طبیعتی در مقام طی طریق کمال و نیل بغایت ذاتی خود بمانعی برخورد نماید و بجای نمیرود و یا در آورد و یا درختی ثمره خود را از دست بدهد سؤال از مانع طریق استکمال نمیشود و کسی آفات وارد بر طبایع و نواقص و ضعف عارض بر طبایع را معال بدنفس طبیعت نمی نماید چون طبایع را سیال بسوی کمال میداند و ان کل مافی الكون متحرك الى المقعد الأعلى والوجهة الكبرى ولكل وجهة هو موليها وهذا الحكم ثابت لجميع الاجرام من المركبات والبساتن فالافعال الصادرة عن الطبایع فانها تنحو نحو غایات تتوجه اليها دائماً... وكذلك الالهامات التي للنفوس الحيوانية . فانها تشبه الامور الطبيعية وهي لغایات لذا قال المحقق

فی التجرید : واثبتوا للطبیعیات غایات .

همه هستند سرگردان چو پرگار پدید آرند خود را طلبکار

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

انقیاد هردانی و سافل ، نسبت بهالی ، و خضوع ناقص ، نسبت بکامل ، امری جبلی و بالآخره قوام ذاتی حقایق وجودی ، بوجود مطلق ، همان عبادت تکوینی و انقهار حقایق نسبت بهمحیط کل ، انقیاد و اطاعت فطری است که در آن عصیان و تمرد و سرکشی ، راه ندارد . هر ناقصی عاشق کامل و هر محاطی مقهور محیط و هردانی مطیع عالی است . ماده و هیولای اولی نسبت به صورت مقوم آن ، و صورت نسبت به اصل طبیعت و طبایع و قوای مادی ، نسبت به نفس و نفوس نسبت بعقول عشاق ، و از آنجایی که موجود حقیقی و خیر محض ، و کامل مطلق ، حق اول است ، جمیع حقایق عشاق حقند و به جمیع السنه حق را تسبیح و تمجید و تهلیل و تقدیس نمایند ، و تسبیح و تحمید و تقدیس موجودات نسبت بحق مطلق ناشی و منبعت از حمد و تقدیس و تسبیح حق است ذات خویش را ، در مقام تجلی اول و ثانی و بلسان تحقیق این حق است که خود را می شناید و از نقایص تنزیه نماید بالسنه و احوال مختلفه در مراتب متعدده از وجود که « ولما اضاء الصبح وانكشف الغطاء - رأيتك مذکوراً ، و ذکرراً و ذا کراً . »

* * *

باید دانست که مطلوب کل حق اول است حتی نسبت بموجوداتی که منهمك در لذات و شهوات خاص حیوان میشوند و از لذات عقلی مخصوص انسان محروم میمانند اما نفوس ناطقه‌یی که به صف اشقیاء نمی پیوندند ولی بسعادت عقلی میرسند و حق را بصور مثالی و خیالی تصور نمایند و ملائکه و شقول مقدسه را از مبادی جسمانی اخذ می نمایند و غایت وجود انسان و نتیجه طاعات و عبادات را ، نیل به درجات و نعم حسی از حور و قصور می پندارند و در نتیجه معبود آنها ذات حق اول نیست بل که امثله و حکایات حق را عبادت نمایند و در زمره اهالی جنات افعال محسوس میشوند و از آنجایی که صور حاکی از مبدء کل ، خالی از حقیقت مطلقه نمیباشد ، معشوق حق است در صور مظاهر .

نفوس منغم در شهوات از آنجایی که بحسب فطرت ذاتی که تبدیل و تغیر نمی پذیرد ، طالب خیر محض و متوجه مبدء وجود و بحسب طینت اولی موجدند باینکه بواسطه کج نمودن طریق و انحطاط از درجات عالی انسانی و کسب ملکات و نیات مبدء الم و عذاب دائمی بین آنان و حق حجب زیاد موجود است و در قیامت که عالم کشف حجب و ظهور سرائر و بالاخره روزی است که حق باسم قهار تجلی مینماید ، این دسته از مردم ملحق ببهائم بل که اضل از بهائم ، ولی مثلاً عشق آنان بمستلذات معلول اعتقاد آنان بخیریت این مستلذات است (و غافل از آنکه همین خیریت امور شهوانی سبب انحطاط آنان از مقام انسانی و ملازم با شرور گشته است) ناچار هر چیزی ، رشح خیر مطلق و هر جمیلی و جمالی اگرچه جمال حسی باشد ، ظهور جمال و جمیل مطلق است (و حق تعالی جمیل است و جمال را دوست دارد) از این جهت اشقیاء با کسب شقاوات فاحش و غبن افحش خالی از شوق و عشق (ما) و بکلی مدبر از حق مطلق نیستند و باعتباری جمیع طرق ، بحق وصل میشود و :
الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق و اما نفوس کامله انسانی که حق را باسم اعظم پرستیدند و آن را بوجه اطلاق شهود نموده اند ، معشوق حقیقی آنها حق اول است لذا اورا پرستیدند بدون قید و کعبه مقصود و وجه طلب آنان و غایت وجود آنان حق است و بعد از فناء در حق حرکت آنان متوقف میشود و از این فناء بولایت تعبیر شده است و این مقام نیز دارای مراتب و درجات است چه آنکه لقای حقیقی حق دارای درجات است از قرب نوافل و قرب فرایض و مطلق از این دو ، و لا بشرط نسبت باین اطلاق و درجه اکملیت تمکین بعد از تلوین، محو بعد از محو ، فناء عن الفنائین و ... بنابراین جمیع موجودات عاشاق حقند ، مرتبه عشق آنان تابع درجه وجود آنان است ، عقول مقدمه ، عاشاق حقیقی حقند از این جهت که بغیر حق نظر نمی افکنند ، وجود خود را ، در وجود حق فانی دیده اول حق را شهود مینمایند ، بعد خویش را می بینند ، پس ابتهاج و بهجت و سرور و لذت آنان از

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

آن دسته از افراد انسان که بمقام عقلانی رسیده‌اند و از انغمار در شهوات پرهیز نموده‌اند مشهور کلام حضرت ختمی مقام هستند که فرمود : **لله فی ایام دهر کم نفعات الا فتعرضوا ...** ، آیا مراد از نفعه چیست ؟ شاید مراد خواجه عالم این باشد که برخی از مردم در ایام عمر و دوران وجود دنیوی ، گاهی بادرک (۱) روائع حق و از ورزش نسیم جمال مطلق لذت می‌برند و استشمام این رائحه از اموری نیست که بشود آن را وصف نمود ، و از آنجایی که انسان بواسطه توجه بکثرات و انغماس در تدابیر عمارت دنیای خود و تعاقب نفس انسانی به تدابیر جهت جسمانی خویش ، نمی‌تواند بنحو دوام یا اغلب اوقات ، از این توجه حق کسب فیض خاص نماید ، اگر احياناً بر سبیل اختلاس متعرض این نفعه شود بچقدر به سعادت نزدیک شده است . آیا این نفعات از قبیل آن جذبات الهیه‌اند ، که جذبه واحد آن سبب سیر عارف است در دمی تا تخت شاه ، و یا که جذبه آن مساویست با عمل جن و انس ؟ و یا آنکه این نفعه ، مبدء و علت حصول شوق در سالک است جهت شهود حق از طریق وجه خاص یا وجه عام ؟ و التحقیق یقتضی حالاً و مجالاً غیر ما نا علیه .

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

۱- آیا این نفعه ناشی از چیست ؟ و تعرض بدان از چه طریق است ، منشا این سبب چه اسمی است و عین قابل آن باید دارای چه شرائطی باشد ؟ این مقام نسبت بچه افرادی مهمل به حال و نسبت به چه کسانی دانسی است ، اختلاس آن چه شرطی دارد ؟ بالها من قصه فی شرحها طول .

نکته ها این جا است ، لیکر گفتنیش باتو روح القدس گوید ، نمی‌منش

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

→

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

در این باب میتوان مفصلتر بحث نمود ولی ما این مسأله را در مقدمه خود بر نصیص قنوی و تعلیقات بر رساله فیضی بطور مبسوط تحریر نموده ایم .

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

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

الباب السادس فی الطبیعة وتجددها وفیه معرفة حدوث العالم

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

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

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

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

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

* * *

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

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

جوهری از آنجایی در جمیع اجسام واحداست امکان ندارد مبدأ وجود آثار متباینه گردد و اینکه شیخ اشراق و اتباع و اتراب او تمامیت نوع را بفرد مجرد عقلانی و مثل نوری دانسته اند تمام نیست چون نسبت مجرد بهمة موجودات متساوی است ، ناچار باید مبدأ آثار مختلف و منشأ تنوع در عالم اجسام و مواد صورت جوهری جسمانی باشد و این صورت ماده را داخل نوع خاص نماید و از آنجایی که آثار در جسمانیات متباین است و انواع جسمانی در عالم ماده مختلف و هر نوعی دارای آثار خاص آن نوع می باشد که با اثر موجود در نوع دیگر تباین دارد .

و همین تباین در آثار ، دلیل بر تباین نوعی جواهر مبدأ آثار است که داخل در ذات جسم است که از آن در باب حرکت تعبیر به طبیعت جوهری فاعل مباشر حرکت و از جهت تنويع مواد ، از آن به صورت نوعیه تعبیر فرموده اند .



مرکز تحقیقات کیهان و علوم اسلامی

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

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

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی

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

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

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

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

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

* * *

۱- در این مورد می توان مفصل تر بحث نموده و در برامون دلائل شیخ رئیس و دیگران در نحوه تقویم ماده بصورت بدامنه سخن افزود، چه آنکه کیفیت تقویم ماده بصورت نوعیه با ملاحظه توام این صور بمجرد ملکوتی و نحوه علیت مجرد بانضمام صورت مبهم نسبت بماده و نحوه بقای آن با لحاظ ترکیب الهادی ماده با صورت از برای ایراد مناقشات مجال واسع وجود دارد و بالاخره قول و اذعان بحرکت جوهریه از این مشکل لا ینحل جاره کار است و از آن گریزی وجود ندارد و نحن ننکلم فی هذا المبحث و نطول الکلام بذلك بما لا یرید علیه .

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

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

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

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

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

* * *

بحث و تفصیل

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

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

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

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

۱- اشکال اساسی در این جامعه که منشأ اصل تجدد چیست و این حالات ملائمه و غیر ملائمه بی که در السنة اهل حکمت شهنشاه دارد از کجا امر وجود شده است و چون حرکت جوهر را محال میدانند و از التزام به تجدد جواهر و وقوع حرکت در ذات طبیعت فرار می کنند ناچار این قبیل از توجیهات را تقریر مینمایند و حال آنکه از حیث استناد متغیر مثل حرکت و استناد تجدد ←

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

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

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

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

→

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

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

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

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

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



مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

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

۱- در اینکه ملازمه را مکرر فرماید عرض در تجدد معلل بجوهر است معنایش آنستکه جوهر در مقام تجدد معلل بذات خود میباشد فقط محتاج بمفیض وجود است نه فاعل مباشر ناچار امراض سیالند بواسطه سیلان جوهر، جوهر متحرک است بالذات درک این مسأله احتیاج به تطلب درسی و تعمق شدید دارد برخی مثل مرحوم سیدالحکما آقامیرزا ابوالحسن جلوه در این مقام منافشانی نموده‌اند که حاکی از عدم نیل بهرام این فیلسوف عظیم است. بعضی از اساتید ما نیز در مجلس بحث در این مسأله تشکیک میفرمودند که:

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

در صورتی که طبیعت مبدأ ظهور کلیه اعراض باشد و اصولاً عرض شأن و ظهور جوهر فرض شود و لواحق واحوال متوارد بر طبیعت و متأخر از طبیعت مستند باصل طبیعت باشد، ناچار شدت و ضعف، سرعت و بطء و غیر این امور که از اطرار و شئون خاص حرکت عرضی بحساب میآید حاکی از حصول اشتداد و

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

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

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



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

در نتیجه بنابر مسلك تحقیق صورتهای موجود در عالم ماده ، مثل صور انواع مختلف از موالید و عناصر مثل اصل حرکت تدریجی الحصول و تحصیل جزئی متفرع است بر فنای جزء دیگر چه آنکه حرکت حاکم بر جواهر عالم است و صورت جوهری نحوه اتصال آن درست مانند اتصال زمان و حرکت است که وجود جزء لاحق ملازم بل که عین فنا جزء سابق است «وترى الجبال جامدة، وهى تمر مر السحاب»

بنابر این مبنای چون تجدد ذاتی طبیعت است و ثبات طبایع متجدده عین زوال این طبایع و جعل طبیعت ، همان جعل تحرك و سیلان آن می باشد ، از جهت ثبات تجدد صور ، بل که جهت ثبات آن مرتبط بحق و جهت فنا و دثور آن واسطه حدوث

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

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

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

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

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

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

۱- رجوع شود به رساله سیدالحکما میرفندرسکی در حرکت . بعضی در فهم عبارت او دچار اشتباه شده‌اند که آیا قول بمثل فضل ، یعنی چه ؟ بنا بر وقوع حرکت در جواهر و انواع و حصول انواع متباینه در عالم ماده و لزوم حافظ نوع در متحرکات و نیز وجوب بودن اصل و فرع و مجرد ملکوتی و شعاع مادی از یک حقیقت، صورت بحث در این باب اصلاً محسوس می‌شود که حقیقتاً فی حواشینا علی هذا الموضع من رساله سید اهل التحقيق .

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

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

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

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

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

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

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

۱- اسفار جاب ۳ تهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۱۹ و ۲۲۰. براهین سابق بنا بر مسلك قوم
بود که طبیعت را مبدأ حرکت میدانند و براهین بعد بنام شرب اوست که تقریر میشود.

واستحالتها فی جمیع الأجسام (۱) ...»

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

نگارنده در رساله حرکت مفعیل در این باب بحث کرده ام و از جمیع مناقشات جواب داده ام و نیز در آنجا بیان کرده ایم که کدام یک از دلائل حرکت جوهر مبتنی بر مشرب قوم و کدام یک بنا بر مسلك مؤلف علامه (۳) اسفار - رضی الله عنه -

۱- اما اینکه برخی مناقشه کرده اند که در صورت امکان مرور فیض از جوهر بعرض بالاتحاد وجودی جوهر و عرض ، چه اشکال دارد ، وجود در مرتبه بی ثبات و جوهر و در مرتبه بی عرض و متحرك باشد ؟ جواب آنکه لازم آید جوهر مقید وجود عرض باشد نه قاعل مباشر و اگر مقید وجود نباشد باید قاعل مباشر باشد و حرکت عرض ناشی از حرکت آن باشد ترکیب اتحادی بین صورت و ماده متقوم بآن و اتحاد وجودی بین جوهر و عرض قائم بآن از مقدمات این برهان است و باید درست ثامن گردد در این معنی که قیام مرض به جوهر قیام صدوری نیست بل که قیام حلولی است و جوهر قاعل مزاول مرض و متحد بآن میباشد .

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

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

مبتنی است .

* * *

در جای خود ثابت نمودیم که ملاک تشخیص و علت امتناع صدق بر متکثرات در وجود است نه در معانی و مفاهیم عامه ، در جسمانیات که وجود در حامل در زمان ، و صورت حاصل در ماده است دارای عوارض مختلفی است که از این عوارض بطور مطلق مادامی که پابند ماده است جدا نمیشود بطور مطلق تشخیص با وجود خاص نمیباشد و وجود لوازمی دارد که دخیل در تشخیص است و این عوارض در طبیعت دائماً قبول تبدل مینماید ، یعنی طبیعت واقع در ماده دارای عوارضی است که در زمینه صورت نوعی و طبیعت متشخص خارجی متبدل میشوند و در مباحث قبل بیان شد که برخی از این عوارض را دانشمندان مشخصات و مؤلف به تبع استاد خود این عوارض امارات و علامات تشخیص دانستند باین معنی که وجود مادی که ملاک تشخیص در طبایع مادیه است متناً اتمی است این لوازم است ، هر جوهر جسمانی دارای مقدار و لون و وضع و مکان و دیگر اموری است که دائماً در حال تبدل و

→

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

وليعلم ان الحركة الاشنادية من لوازم الوجود في الطبايع الخارجية وان الوجود في الحركة المروجية والممراج التركيبي تكون من مقتضيات الوجود المادي المنوجه الي المقصد الاعلى للوصول الى النهايات والاتحاد مع البدايات من جهة احكام الاسماء الالهيه الحاكمة على الاميان الخارجية ومن هذا يظهر جواب ما ربما يقال : هذا البيان انما يتم لو كان حركة من الحركات الاشنادية لازمة لنوع من الانواع الطبيعية وكانت الحركة مع ذلك مقصودة بالذات للطبيعة . . .

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

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

فلاش محسوب میشود و حقایق مادی باعتبار اتصال معنوی با حقایق عقلانی و ارواح
 الهی باقی و ثابت (۱) و در تغییر و تحرك مستمر و دائمی است .
 بنابراین قول بمثل نوری ، هر طبیعت متحرك سیال دارای اصل ثابت عقلانی در
 عالم عقول و فردی مجرد به مجرد برزخی در عالم مثال اکبر است که محیط بر فرد
 متحركند و ملاك وحدت و ثبات آن میباشند و همین اصل ثابت است که حافظ نوع
 است و بمنزلۀ روح ملاك بقای بدن و ثبات اعضا می باشد و تبدلات واقع در مرتبۀ
 دانی انسان موجب تغییر آن نمیشود در حالتی که متقوم است باصل ثابت (۲) .

* * *

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

مرکز تحقیقات فقه و علوم اسلامی

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

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

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

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

فیض نفوس را واسطه بین عقل و عالم ماده میدانند چه آنکه نفوس باعتبار آنکه بحسب فعل مادی هستند با مادیات ارتباط دارند و از جهت تجرد ذات بعقول متصلند و واسطه در قبول افاضات جهت رسانیدن اعداد بمادیات.

نفوس فاعله بنا بر مسائل تحقیق بحسب حدوث جسمانی و بحسب نهایات وجود روحانی میشوند و بعد از طی درجات نباتی و برخی از مراحل حیوانی مقام تجرد میرسند بعلاوه هر موجودی دارای نفس مجرد نیست و اگر قائل بفرد برزخی در انواع شریم، فرد برزخی اگر چه جسم است ولی از جهت مادیت میراست لذا باید از اشکال مذکور بنحوی دیگر جواب گفت، نگارنده در مباحث مخصوص بمعاد نفوس در این مسأله بحث مینمایم.

* * *

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

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

مسأله سریان کمالات وجودی در اشیاء و بحث شعور فطری در موجودات عالم شهادت یکی از غوامض علم توحید است که در آیات قرآنی و روایات و مآثورات ولویه بآن تصریح و اشاره شده است ولی اهل حجب از درك این معنا غفلت دارند، کسانی که حجب ظلمانی بین خود و ملکوت را از بین برداشته اند موجودات را مشاهده می نمایند در حالتی که لسان ذات و استعداد و مرتبه و ... آنان گویا به تسبیح و تقدیس و تمجید حق است و این تسبیح ناشی از زبان ذات و استعداد و عبادت ذاتیه حق اختصاص بهمة اشیاء دارد و در آن عصیان و تمرد وجود ندارد . موجودات در این امر متفاوتند برخی بجمیع السنة وجودیه حق را تسبیح گویند برخی ببعضی از السنة حق را میخوانند «وما دعاء الکافرین الا فی ضلال» .

مرکز تحقیقات فلسفه و کلام اسلامی

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

جمیع موجودات واقع در مراتب وجودی از مجردات و مادیات بسبب اسماء الهیه که حاکم بر عوالم وجودیه اند موجود شده اند و هر اسمی حکمی دارد و هر عین و صورت اسمی اقتضا نماید آنچه را که استعداد ذاتی آن طالب است و نیز این معنا در این فعل بیان شده است که منافاتی بین حدوث اشیاء و تجدد مفاض و قدم فیض وجود ندارد .

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

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

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

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

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

ص ۹۴، ۹۵، ۹۶، باب ۶).

* * *

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

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

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

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

الباب التاسع في الحركة والزمان والمكان وفيه معرفة الأزل والأبد

(ص ۹۶، ۹۷)

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

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

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

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

بیان وجوه فرق بین حرکت توسلّی و حرکت قطعیه

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

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

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

و از آنجایی که حرکت امری ضعیف و بحسب وجود متشابهك باعدم است مثل زمان جمعی وجود خارجی آنرا انکار کرده اند در حالتی که امور تدریجی ضعیف نحو وجودشان از نهایت ضعیف هم مرز اعدام است .

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

* * *

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

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

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

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

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

(الف) گویا دگارت باین قول قائل است.

(ب) نیوتن زمان را این‌قسم تعریف کرده است.

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

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

اثبات موضوع در حرکت جوهر بوجوه عرشی

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

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

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

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

جوهر و ذات اشیاء در حال تغیر و سیلان است و ملاک بقای ذات احفظ ماده است بصورت مبهمه‌یی که ابهام آن شان حرکت و سیلان و عدم فعلیت آن می باشد کما این که در کون و فساد جمهور قائلند که هیولی و ماده قبول صور و متعدد

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

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



مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی



تحقیق در حرکت جوهر و حدوث عالم

بروجه تفصیل

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

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

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

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

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

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

* * *

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

۱ - به نظر تحقیق ، امتداد زمانی در طبایع سیاله مقدم است بر امتداد مکانی ، چه آنکه مکان و وصف نمکین از طبیعت جسم تاخر دارد ، اگر چه از آن انفکاک نمی پذیرد ، و این زمان در

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



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

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



ذات ممتد متحرك مأخوذ است و یا اعتباری نفس هویت طبایع سیاله ، ببلان ذاتی جوهری است . بلی زمان بنابر نفی حرکت در جوهر مثل مکان از لوازم اجسام و امری متأخر الوجود از طبایع زمانیّه است .

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

اشکالات و تفصیلات

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

۱ - از جمله آنکه ایشان (بنا به نقل بعضی از تلامذ او در حواشی اسفار) فرموده است لازمه حرکت در جوهر و سریان در مقولات و تسووع حرکت در حرکت است از باب آنکه جوهر و عرض بوجود واحد موجودند و صدرالمتألهین ترکیب جوهر و عرض را ترکیب اتحادی میدانند .

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

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

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

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

۱ - و اعلم ان بعضی اساتیدنا وقع فی مغمضة تجویز وقوع الحركة فی الحركة و سیانی تفصیل هذا البحث من قریب انشاء الله تعالی .

* * *

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

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

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

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

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

نقل و تحقیق

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

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

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

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

۱ - شیخ مشایخنا العظام آقا علی حکیم معروف به مدرس در کتاب بدایع الحکم طبعه

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

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

نقل و تحقیق ، نقد و تریف

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

صورت متقوم خود ، بوجدی واحد موجود است کما سند ذکره تفصیلاً .

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

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

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

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

۲ - شیخ - اعلی الله مقامه فی الدرجات العلمیة والعملیة - در این تبیل از مسائل مفصل بحث نموده است و کم اتفاق افتاده است که در قرون بعد از شیخ ، اهل تحقیق چبری زائد بر آنچه آن حکیم دانا تقریر فرموده است گفته باشند .

بواحد بالمعد (۱) هو المفارق ، فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ، ولا يتم ايجابها الا باحد امور تقارنه - ايها كانت . واما ما هذا الشيء فستعلمه بعد .

به نظر دقيق اشكال با اين تقرير رفع نمیشود چه آنکه ترد دانایان از مشائیه ، ترکیب ماده و صورت ، ترکیب انضمامی است و ماده ، خود دارای وحدتی است شخصی مقابل وحدت صورت و وحدت شخصی مفارق از ماده که عقل مجرد باشد و از آنجایی که عقل مجرد بحسب رتبه وجود مقدم است بر صور متوارده بر ماده ، و این صور فاعل ما منه نسبت بماده نمی باشند و گر نه باید در نفس صورت اقتضای خاص نسبت بماده موجود باشد نه آنکه ماده مستعد از برای قبول صورت و حامل استعداد قبول صورت خاص باشد ، در این صورت باید واحد شخصی - ماده - قائم باشد بواحد اعتباری که مجموع مرکب از مفارق و صورت - ما - باشد و این مسلم است که واحد شخصی شاید معلول واحد بالاعتبار گردد و در این مقام تفصیلی است که بعد از نقل جواب ملا صدرا بیان می شود .

باید دانست که اصل اعتراض مبتنی بر این اساس است که معلول مفاض از علت باید بحسب درجه وجود متأخر از علت و علت باید در نحوه تحصیل و فعلیت مقدم بر معلول و باعتبار نحوه وجود اشد و اتم وجوداً از معلول باشد و این از مسلمات است که وجود و وحدت تفاير ندارند هرچه وحدت تام تر وجود کامل تر است از طرفی واحد بالمعد اتم است از واحد نوعی از باب قرب بوجود ، اتم است از واحد جنسی و هکذا... لذا صورت مبهمه و غیر متعین نمیشود که علت ماده باشد .

اما جواب ملا صدرا بنا بر آنچه که در مبحث تلازم ماده و صورت در کتاب - جواهر و اعراض - اسفار (۲) مذکور است و در حواشی شفا نیز مسطور است ،

۱ - ولقد شبهت الحكماء المجرد الصفاق المعقب القسي ، واستحفاظه للميولي الشخصية بالصورة المستمرة وحدة مومما بمن يملك سقفا ممهنا بدعائات متعاقبة يربل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها ... (شرح هداية ملا صدرا تهران ۱۳۱۳ هـ ق. ص ۷۶ ، ۷۷ .

۲ - جواهر و اعراض چاپ جديد (تم) جلد اول ص ۱۵۲ ، ۱۵۳ ، ۱۵۴ .

درمباحث جواهر و اعراض گفته است :

« ... ولعلك تقول : كيف يصح في فتوى العقل (١) كون طبيعة مطلقة مبدأ لوجود شخصي ، و وحدة عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشدّ تحملاً واقوى تميّناً من المعلوم . فيجواب عما ذكرت بوجهين .

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

واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي ، فليس لأن مرتبة تحصل الهيولي و نحو تشخصها يستدعي الاستناد الى واحد بالعدد ، دون واحد بالعموم ، بل لأن الصورة في كونها سبباً افتقرت اليه لتكون محفوظة الوجود به وبواحد من افرادها الشخصية كما مرّ .

ومما يوضح ذلك انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من الهيولي والصورة الى الاخرى في التشخص على وجه غير دائر دوراً مستحيلاً ان الهيولي سابقة الماهية والشخصية على شخصية الصورة القائمة فيها . واما تشخص الهيولي فبنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية ، فالصورة بماهيتها لا بشخصيتها اقدم من شخصية الهيولي وماهيتها جميعاً ، واما الصورة الشخصية فهي انما تفتقر الى هيولي متعينة تعيناً مستفاداً من الصورة لا من تعين الصورة .

باید توجه داشت که این جواب از ملا صدرا مبتنی است بر مسلک شخص او که بین ماده و صورت مبدأ تعین نوعی آن، ترکیب اقتصادی موجود است و نفس هیولای موجود با صورت خاص وجود غیر وجود صورت ندارد، و وجودی واحد متعلق است بصورت از باب آنکه صورت مبدأ اثر در انواع است و هیولی موجود است بالقوه و هر بالقوه امکان ندارد قطع نظر از وجود صورت خود فعلیت و وجودی داشته باشد و گرنه خود فعلیتی بود حال در ماده خاص. در این مقدمه خوب دقت کن تا عدم ورود مناقشات حکیم محقق آقا علی مدرس بر تو واضح شود.

چون وحدت هیولا و تشخیص آن مثل اصل وجود آن بالقوه است یعنی قوة الوجود و قوة الوحدة وقوة الشخص است، بنا بالتجای بجانب صور واحد و تشخیص و موجود است لذا ورود صور بر هیولا علی نحو التجدد الاتصالی است نه بنحو کون و فساد، چه آنکه از آنجایی که هیولی بدون صورت تحقق ندارد نمیشود بدون صورت اگرچه - آن ما - باشد متحقق باشد لذا ما در مباحث بعد خواهیم گفت بنابر نفی حرکت و بنابر وقوع صور لا علی نحو التدرج، لازم آید که بعد از زوال صورت جسم مثلاً کلیة معدوم و هنگام ورود صورت دیگر از کتم عدم موجود شود و این خلاف عقل و اجماع سلاک بیهوده معرفت و برخلاف گفته اسلا، منطق و اهل تحصیل از حکما و بل که برخلاف حس و وجدان است، چه آنکه هر حادثی مسبوق است به ماده، و استعداد و هر موجود مادی بحسب تحصیل توقف دارد بر امکان و هر موجود غیر مسبوق بماده مجرد خواهد بود.

حکیم محقق و عارف متاله آخوند ملا اسماعیل در کوشکی اصفهانی - قدس الله روحه - در حواشی خود (۱) بر این قسمت از کلام آخوند بر حواشی شفا مرقوم فرموده اند: و اقول: الصورة الجسمیة لکونها نوعیة - کما مر - - یکون وحدتها

۱ - حواشی ملا اسماعیل بر حواشی آخوند ملا صدرا بر کتاب شفا شیخ رئیس نسخه

وحدة ابهامية زمانية و وحدة شخصية دهرية و يكون واسطة لوجود الهيولى بحسب وحدتها الشخصية الدهرية لا بحسب وحدتها الإبهامية الزمانية ، فانها من هذه الجهة ليس لها وجود الا بوجود الاشخاص التي تكون حادثة مسبقة بالمادة والمدة ، فكيف يكون واسطة لوجود المادة .

فثبت ان واسطة الصورة للمادة انما يكون بحسب وجودها الدهرية ، ووحدتها من هذه الجهة وحدة شخصية عددية ، فلا يلزم كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد ، اين كلام اگرچه بحسب ظاهر متحمل مناقشات است كما اينکه مرحوم آقا علی بر آن مناقشه نموده است ولی با بيان مقدمه يی معلوم ميشود که کلامی است صادر از مصدر ثالثه و تحقيق و در باب حرکت جوهری بسيار نافع است چه آنکه از باب اتحاد ماده با صورت علت ماده همان علت صورت است ، چه آنکه صورت باعتبار وجود زمانی علت تحصل ماده و بحسب وجود دهری علت صورت است ولی صورت متحد با ماده چه آنکه مبهم بما هو مبهم علتي غير علت متحصل ندارد و توقف ماده بر صورت و معلوليت آن توقف صوری و ايجادی نيست و بينهما فرقان عظيم فافهم و تأمل

* * *

بسايد بساين مسأله توجه نمود که ماده از آنجایی که نفس قوه و قوة الوجود و التحصل است احتیاج بعلى جدا از صورت ندارد و اصلاً بالذات معمول نیست برای آنکه متعلق جعل بايد نفس و وجود باشد و وجود ماده و تحقق آن از جهت ارتباط بعلى از ناحیه ارتباط صورت بعلى است چه آنکه علت ، ماده را بفعلیت و قوه و استعداد وجود را بوجود و تحصيل ميرساند چه آنکه افاضه نفس وجود بدون اتصاف آن بجهت قوه و عدم تحصيل ، اختصاص بوجودی دارد که از ماده مجرد باشد لذا محصلان از حکمای مشائیه (قدس سرهم) تصريح نموده اند که جهت صورت و فعلیت مرتبط است بوجود عقل مجرد ، اين عقل مجرد باعتبار جهت وجود مبدأ صدور صورت و از جهت امکان منشا تحقق ماده است و در اين کلام رمز و سیری

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

چون مسأله حرکت در جوهر از امهات مباحث حکمی است و کثیری از مهمات مباحث بآن ارتباط دارد ناچاریم از تفصیل و بسط و ذکر دقایقی که باین تفصیل جز در این مقدمه دیده نمیشود .

از آنجایی که ماده و صورت بیک وجود موجودند جاعل در مقام افاضه ، فیض را بصورت رسانیده و این فیض از صورت مرور نموده بماده میرسد ولی در باب اتحاد این دو این انفکاک بحسب تحلیل عقل است نه در خارج چون ماده از مراتب وجود صورت نیست بل که جهت عدمی صورت و وبال فعلیت آنست نه جهت تحصیل با مرتبه نازل آن برخلاف موضوع و عرض که عرض از مراتب وجود و مقام دانی وجود جوهر است و دو مرتبه از وجود در سلك وجودی واحد قرار دارد و معنای عدم حصول ماده در ماده آنست که هر فعلیت توقف بر جهت قوه و استعداد دارد و نفس قوه دارای قوه نمی باشد از این باب گویند : ماده ابداعی است نه ابداع نظیر ابداع خاص مجردات و صور عاری از مواد و منزله از قوه و استعداد .

و باید در این مسأله نیز توجه شود که ماده معرّا از جمیع صور محل توارد صور و فعلیات نمی باشد و هر ماده در عالم زمان بحسب نحوه وجود ملتجی بصورتی است که این صور با ماده متحد است و بنا بر حرکت در جوهر ، هر صورت بحسب نحوه وجود و بتمام هویت ماده است از برای صور بعد و فعلیات لاحق نه آنکه جهت فعلیت منضم باشد بجهت قوه و جهت قوه خود بخود امری باقی بین صور باشد که در مقام تبدیل صورت بصورت دیگر قطع نظر از صورت دارای شخص و متصف

بوحادث جدا از صورت و شخصیت مبین با صور و ترکیب این دو انضمامی باشد و در هیچ موطن و مرتبه‌ی جهت صورت (۱) منضم بجهت فعلیت نمیباشد.

حکیم محقق آقا علی مدرس «اعلی الله مقامه» در کتاب مستطاب - بدایح الحکم - بعد از نقل کلام صدر المتألهین از حواشی شفا در جواب از اشکال (۲) تقوم ماده بصورت و کیفیت ارتباط آن با موجود قدس ملکوتی و نقل جواب ملا صدرا از ایراد، به طریق شیخ و خود (والاولی ان یقرر هذا الجواب بان العقل لا یمنع ان یکون المجموع ... واما الوجه الثانی فی الجواب السانح لنا بعونه تعالی ...) گفته است :

«بر اولیای تحقیقات حکمیه و تدقیقات فلسفه روشن و عیان بود که طبیعت کلیه جدا از افراد خود موجود نشود و از هویت اشخاص خود مبین نیفتد، و از بیانات گذشته لایح و آشکار گردید که مجصول از جماعل قیوم و هم موجو

۱ - بعضی گمان کرده‌اند که نسبت ماده بصورت فعلی اتحاد و نسبت بصورت لاحق انضمامی است چه آنکه بنا بر وقوع اشتداد در صور نومیه، صورت سابق جهت نقص و صورت لاحق جهت کمال است و بنا بر اشتداد وجود حقیقت شده بتمام هویت مبدل بوجود کاملتر میگردد و هر صورت متحرک باعتبار جوهر ذات قبول شدت مینماید و بحسب تحلیل عقل و فرض حدود در متصل واحد که لازم حرکت است هر حدی منضم به حد مقدم بر خود می‌باشد ولی در خارج همه مراتب در مقام سلوک تدریجی بوجودی واحد موجودند که این وجود واحد در قوت حدود فعلیات متعدد است و این مسلم است که حدود بین مبدا و منتهای بالفعل تحقق ندارند و شاید نظر به انضمام فعلیت بر فعلیت در حرکات جوهری و لحوق و انضمام صورتی بصورت دیگر در مقام عقل و تصور استادنا الملامه میفرمود انضمام نسبت بصور لاحق و اتحاد باعتبار صورت فعلیه است و بیجه فی ذلك بعض الاکابر من تلامیذه - ادام الله ظلالهما -

۲ - نگارنده این دو جواب را از جواهر و امراض اسفار ذکر کردم ولی صاحب بدایح از حواشی شفا نقل نموده است.

بالذات سنخ وجود بود و سنخ ماهیت در معمولیت و هم موجودیت تابع وجود باشد، پس وجود اولاً وبالذات اشخاص را بود، یعنی وجودات را که منسوب باشند باتساب وجودی بهخص طبایع و بهنجوی از تبعیت و ضربی از تجوز یعنی تجوز حکمی عقلی طبایع کلیه را.

از این جاست که گاهی طبیعت کلیه را در خارج و واقع ذاتی و وجودی جدا از اشخاص و مباین از هویات شخصیه نباشد تا متصور شود که هویات شخصیه بر آن وارد شوند.

این بیان در هیولی جاری نشود، زیرا که هیولی در انظار مشائین امری باشد در جسم که در حال فصل و وصل بوجود شخص باقی باشد و صورتها بر او وارد شوند و بتبدل صورتها ذات او بحسب شخص متبدل نشود، اگر چه حقیقت هیولی جوهر بالقوه و اصل حقیقت و ذات او قوه محض و محض قوه بود و او را بحسب اصل ذات قابلیت تلبس بحلی هر صورت باشد اگر چه آن صورتها در عرض یکدیگر باشند و در او مجتمع نتوانند شد....

منظور این این محقق آنست که هیولی اصل محفوظ در کافه صور و فعلیات است و اگر چه بدون صورتی از صور بقا برای آن متصور نمیشد ولی در قبال جمیع صور خود حقیقتی است باقی و روی برهان فصل و وصل هیولی در دو حالت باقی و روی برهان قوه و فعل هیولی قبول کافه صور نموده و جوهری است که صورتها یکی بعد از دیگری منضم بآن شوند و کون و فساد بر صور واقع میگردد و تبدیل صورتی بصورت دیگر با بقای جسم در جمیع احوال دلیل است بر این امر که شیء باقی ثابت موضوع است از برای قبول صورت لاحق بعد از زوال صور وارده و لاحق بر جسم و گرنه لازم آید که از تبدیل صورتی بصورت دیگر، جسم بکلی معدوم شود و از کتم علم جسم دیگر موجود گردد و این مخالفت مؤدای براهین متقنه است.

روی جهت مذکور فرق است بین هیولای متشخص و متمین از ناحیه صور، و طبیعت کلیه ماهویة متشخص و متمین از ناحیه افراد، چه آنکه طبیعت بوجود افراد موجود شود و بانعدام افراد منعدم گردد ولی ماده بزوال صور، زایل نگردد، طبیعت امری کلی و لایشرط و در احکام از جهت تعدد و تکثر خارجیت و ذهنیت تابع افراد است و اصلاً جدا از افراد وجود ندارد، لذا یعدم بانعدام جمیع الافراد، و یوجد بوجود فرد - ما - بنسب براین قیاس هیولی بجنس قیاسی است دارای فارق و بنابر طریقه مثلاً ماده منضم است بصورت و خود جدا از صورت مطلقه تحقق دارد و از این رو، در جعل و تحقق تابع صورت نباشد لذا با جعل صورتی موجود نشود تا با انعدام آن صورت زائل گردد و احتیاج بصورت - ما - دلیل است بر اینکه در اصل وحدت تابع صور خاص نمیباشد لذا نمیشود صور مطلقه علت تحقق آن باشد برای آنکه صورت مطلقه بحسب هویت اضعف است از ماده واحد بوحدت عددی.

مرکز تحقیقات کیهان و علوم اسلامی

«و از آنجا که افتقار هیولی بصورت بیرهان ثابت بود، وعدم احتیاج او بصور خاصه یعنی بهویات خاصه که اشخاص صورت را بود، محقق، طبیعت صورت بحسب اطلاق بدون اعتبار هویتی خاصه با او علت هیولی بود و حافظ او بحفظی وجودی لازم آید که علت در وجود اضعف از معلول بود و قیاس هیولی بجنس قیاسی بود بافارق (۱) زیرا که جنس از آن جهت که جنس بود در نزد محصلین مشائین بسا

۱ - منظور صدرالحکما آن نیست که هیولی مثل اجناس امری کلی و ابهام آن از ناحیه تردد و احتمال بین کثرات باشد. بل که در نحوی از ابهام شریکند و از این دو بتعدد صور متعدد میشود، و این نزد همه مسلم است که جنس مفهوم تردد و هیولی مصداق جوهر بالقوه است که صورتی بود متشخص و متمین. لذا باید گفت: صدرالحکما در این مقام بمشرب خود بجل مشکل پرداخته است و چون صورت با جهت قوه موجود در خود متحد است ناچار محتاج بعلت خاص متمین نیست لذا مشایه هیولی را مستند بوجود در مقام تحقق نمیدانند بهمین لحاظ آن را بجهت ظلمت امکانی مستند کرده‌اند.

فصل در وجود متحد است و بزوال فصل زائل شود، اگرچه طبیعت معروضه جنسیت، نه از آن جهت که جنس باشد بلکه بآنجهت که ماده بود، بزوال طبیعت معروضه فصلیه. نه بآن جهت که فصل باشد بلکه بآن جهت که صورت بوده، در مرکبات خارجی زائل نشود. از این جا ظاهر و منکشف گردید، که جواب دوم که صدرالحکما فرموده است در جلی "نظر و مفهوم ظاهر او خالی از مناقشت نباشد. از آنجا که مرکبات اعتباری را وجودی جز وحدات اجزا نبود و وحدتی جز وحدت آنها نباشد، چه مجموع من حیث المجموع را در آن مرکبات وحدتی جز وحدت هیئت نباشد، و هیئت از طبایع متکرره بود، و هر طبیعت متکرره اعتباری باشد. پس وحدت آن مرکبات من حیث المجموع همچون وجود آنها اعتباری بود، پس مجموع علت مفارقه طبیعت صورت، اعتباری محض باشد، و شخص هیولی را خود بخود بحسب واقع در نزد این دانایان وحدتی بالذات و بالإصالة بود، در وجه اول از جواب اول (۱) لازم آید که علت واحدی بعدد بوحدتی حقیقیه واحدی باشد که وحدت او بمجرد اعتبار معتبر بود، و این مطلب در فساد افحش است از آنکه واحدی بمصوم علت واحدی بعدد باشد. زیرا که وحدت نوعیه و جنسیه بلکه وحدت هر مفهومی عام، وحدتی واقعی بود نه اعتباریه.

واز آنجا که صورت مطلقه را وجودی باشد غیر وجود علت مفارقه وهم غیر

۱ - ما قاله الشيخ على ما نقلناه من الشفاء: ان العقل لا ينقبض عن ان يكون الواحد بالصوم الذي يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علت الواحد بالعدد وها هنا كذلك، فان الواحد بالمعنى العام النومي بل الجنسي وهو طبيعة الصورة بما هي صورة على الإطلاق مستحفظ بواحد بالعدد وهو السبب المفارق.

ملا صدرا بعد از نقل جواب مناقشه از شیخ رئیس خود جواب را به نحوی دیگر تفسیر نموده است.

وجود هیولی در وجه دوم از جواب اول لازم آید (۱) که صورت مطلقه را اقتضایی خاص در مرتبه و مقام خود نسبت به هیولی ثابت بود و فاعل قریب او باشد و علت مفارقه فاعل موجب بعید بود نه آنکه موجب ، مفارق باشد ، و صورت متمم و از شرایط ایجاب او بود و اگر متمم علت متوسطه باشد ، علت مفارقه نیز متمم ایجاب سائر علل بود که بوجود در نظام علل از او اقوی باشند ، پس در این جواب شبهه بحال خود باقی (۲) می ماند...

مقصود آنکه بنابر جمیع این فروض و بنابر سه وجهی که آخوند - قدمه - در حواشی شفا و جواهر و اعراض در مقام جواب از مناقشت تحریر فرموده است بحسب

۱ - در حواشی شفا ملاصدرا فرموده است : والاولی ان یقرر الجواب : بان العقل لا یمنع ان یکون ... حاصل کلام آنکه مجموع حاصل از واحد بعدد یعنی واحد مددی و واحد بالعموم ، علت واحد مددی است یعنی معلول که ماده و هیولی باشد و وحدت آن مددی است مستند است به واحد مددی که عقل مجرد باشد و واحد تمام بصور صادر از عقل مجرد باین معنا که علت بحسب حقیقت عقل مجرد قدس است که واحد شخص و محیط بمال ماده و زمان میباشد و چون هیولا بدون نگاه بصورت و طبیعت جسمانی نمی تواند موجود باشد و قوه بدون انضمام به فعلیت قابل تحقق نیست عقل مجرد بواسطه انضمام صورت بماده فاعل ایجابی و مبدأ تحقق آن میباشد . به عبارت دیگر ماده موجود بوحدت شخص مستند است به فاعل موجب تحقق و مبدأ ایجابی که عقل مجرد باشد و عقل مجرد واحد مبدأ تحقق وحدت است ولی از آنجایی که ماده منتصف بوحدت مددی بدون صورت قابل تحصیل و تحقق نیست فاعل ایجابی و عقل مجرد این واحد مددی را از ناحیه انضمام آن به صورت نوعیه و طبایع متوارد بر ماده حفظ نماید لذا بحسب واقع واحد مددی مستند است بوحدت مددی که این وحدت بواسطه انضمام صور متوارده متوالیه نگه میدارد پس حافظ واحد و فاعل واحد مددی واحد مددی است نه واحد بالعموم و این واحد مددی مبدأ ایجاب با انضمام صورت سائر که واحد بالعموم باشد علت واحد مددی است نه آنکه مجموع مرکب از عقل مجرد و صورت مطلقه مبدأ ایجابی هیولا باشند .

۲ - رجوع شود به کتاب بدایع افعالی حکیم ، ص ۲۱۹ ، ۱۲۰ و ۱۲۱ .

نظر دقیق و فکر عمیق علت ایجابی واحد بالعموم و معلول واحد عددی است و هر سه جواب در حقیقت خلاصه در یک جواب میشود و آن استناد ماده است به صورت بانضمام عقل مجرد .

ولی حق آنستکه اشکال بر جواب صدر المتألهین که هیولی را مانند جنس امری مبهم میدانند و معتقد به ترکیب اتحادی این دو است و در حقیقت از آنجایی توارد صور بر ماده از ناحیه تجدد و تحرك صور بطرف اشتداد جوهری است وارد نمیشود چه آنکه اصل ماده بدون صورت وجودی ندارد و تحصیل ماده از ناحیه صور است و در حقیقت ماده نیز متحول است چه آنکه هر صورت نوعی اگر به قیاس به صورت بعد لحاظ شود؛ خود ماده از برای صورت بعدی است نه آنکه حافظ ماده باشد جهت اتصال آن بصورت بعدی لذا صدر الحکما تصریح به بطلان کون و فساد نموده است چه آنکه تبدیل صورت بصورت دیگر از جهت آنستکه در جوهر اشتداد و تکامل حاصل میشود و فعل وارد بر فعلیت میشود ، فعلیتی که نسبت بصورت سابق فعلیت و نسبت بصورت لاحق قوه و زمینه است و نسبت قوه بفعل نسبت نقص بکمال است ، و یا آنکه صورت موجوده رو به ضعف میرود و بعدی میرسد که امری متوسط بین دو صورت محسوب میشود .

بنابراین - ماده و صورت در مقام انتساب بمجرد قدسی از باب آنکه يك وجود دارای جهت قوه و جهت فعلیت است یعنی وجودی واحد بوحدهت عددی دارای دو جهت عقلی و تحلیلی است که ایراد دو جهت ، جوهرند نه عرض ، نه یکی عرض و دیگری جوهر ، ناچار معلول واحد مستند است بعلت واحد و ابهام صورت و فعلیت از باب تجدد صورت و اشتداد تدریجی میباشد و ابهام از ناحیه آنستکه شیء متحرك بحرکت ذاتی دارای صریح وجود نیست و در خارج صورت اگر سیال لحاظ شود مادی است و اگر صورت را بالفعل و متحصل لحاظ نمائیم قهراً مجرد ، و از ماده معتراست و صورتی است بتمام جهات بالفعل و غیر مرکب از دو جزء جوهری .

در این صورت جهت فعلیت صورت، طبیعت نوعیه و جهت قوه و استعداد ماده است، هر فعلیت مسبوق است بماده و ماده متحد با صورت، ماده ندارد و ابداعی است. بناً علیهذا، بنا بر نفی ترکیب اتحادی واعتقاد به بقای ماده در مقام فصل و وصل و لحاظ تحقق برای ماده جدا از صورتهای گوناگون، یعنی باقی در ضمن جمیع صور متوارده بوحدهت عددی لازم آید که واحد عددی معلول واحد بعوم باشد و چون مجموع صورت و مجرد که دارای وحدت ابهامی و اعتباری میباشد و واحد بالعمومند علت ماده هستند، ناچار بعد از زوال صورت، علت زائل میشود و بقاء معلول بدون علت از محالات اولیه است لذا باید بعد از زوال صورت، جسم بنمام هویت معدوم و از کتم عدم طبیعت جسمیه موجود شود و این برخلاف معتقد جمیع دانایان است چه آنکه فرق بین مبدعات و مادیات آنستکه مادی در زمینه مستعد موجود میشود و موجود ابداعی از کتم عدم لذا دومی ازلی واولی از حوادث مسبوق بعدم زمانی است چه ما جسم را مرکب از دو جزء صوری بدانیم و یا آنکه معتقد بجوهریت ماده نباشیم.

پس بنا بر طریقه ملاصدرا ورود صور بر مواد و تبدل صور بر هیولی بتجددات جوهری و تحولات ذاتیه است و لاغیر وجواب اخیر که از مصدر تأله فیلسوف دانا صدر المتألهین صادر شده است. بنا بر مبنای شخصی ملاصدرا است نه بطریقه شیخ چه آنکه بطریقه شیخ نشود هیولا بمنزله جنس، و امری متحد الوجود با صورت باشد و بعقیده راقم این سطور آنچه که حکیم محقق آقاعلی زنوزی در این مبحث بیان نموده است تقریر مراد ملاصدراست کما ذکره استاذنا المتأله (۱) افضل الحكماء

۱ - وهو سید سادات اعظم الحكماء والفقهاء الحاج میرزا ابوالحسن القزوینی «ادامه مرآة» این استاد بزرگد بانواع و اقسام مشرب فلسفی احاطه دارند و بواسطه علاقه شدید بمطالعه و کار علمی دارای اطلاعات وسیعی در علوم اسلامی می باشد در تدریس آثار ملاصدرا تخصص قابل تحسین دارد و در مقام تقریر مسائل مشکل مستمع را بوجد و حال می آورد.

المحققين المترقي بمدارج الحق واليقين - ادام الله ظلاله - في مجلس الدرس على ماياتي بالبال وسمعنا منه (روحيفداه) مراراً .

کشف و تحقیق

اما برهان بر اتحاد جهت قوه و فعلیت در خارج و اتحاد صورت و ماده بحسب وجود خارجی ، و نفی ترکیب انضمامی ، باید توجه داشت که معنای ترکیب انضمامی آنست که دو شیء هر کدام خود بحسب نفس وجود خارجی دارای ذات و حقیقتی جدا ، و منحاز از یکدیگر داشته بعلاوه انضمام آن دو بهم بنحوی که از مجموع حقیقتی غیر اجزاء حاصل شود و یکی از این دو زمینه از برای تحقق دیگری قرار گیرد ، اگر شرایط وقوع این دو تحت نوع واحد حاصل باشد ناچار یکی از دو جزء باید بنحوا بهام و دیگری به نحو تحصیل ملاحظه شود و بلحاظ لا بشرطیت احد الجزئین جنس و جزء دیگر فصل محصل آن قرار گیرد ما قبلاً شرایط وقوع اجزاء تحت نوع واحد و حصول ترکیب حقیقی و وحدت واقعی را تحریر نمودیم .

بنابر ترکیب انضمامی جهت قوه و جهت فعلیت بحسب واقع هر کدام جدا از دیگر دارای تحقق خارجی است و ماده قطع نظر از صورت دارای مرتبه‌یی است اگرچه این مرتبه و تقرر و تحقق ، تحقق بنحو قوه باشد چه آنکه هیولی نزد دانایان از مشائیه - علی ما صرح به الشیخ - قوه وجود و قوه فعلیت است و چون جهت قوه مباین جهت

→

زمانی که راقم این سطور و بعضی دیگر از موالیهان فاضل و محقق خدمت استاد به قرائت مباحث نفس اسفار ۱ - ۳ - ۴ برای ما مسلم شد که معظم له مطالب يك صفحه از کتاب را نحوی تفسیر و الفاظ را طوری بجا و بموقع و درجای خود القا مینماید که يك کله زائد و غیر لازم بر زبان جاری نمی‌نماید و کلمه‌یی لازم از او فروغ نمیشود .

فعلیت میباشد ناچار بحسب وجود خارجی این دو جهت بالفعل تحقق خارجی دارد لذا تصریح نموده‌اند که هیولی درحالت فعل و وصل باقی و بخود محل تواند و تبدل صور است .

و باید توجه داشت که قوه وصف هیولی اضافه و صفت دارای اضافه نمی‌باشد بل که قوه‌یی است از مقوله جوهر لذا در تعریف آن گویند : هیولی جوهر بالقوه است آنهم قوه صرف در قبال جمیع فعلیات و کافه صور . و اگر غیر قوه صرف مقامی دارا باشد در مقابل جمیع صور واقع نشود ، و اگر دارای فعلیتی باشد از آنجهت که فعلیت است قبول فعلیت نمی‌نماید و هر فعلیتی امتناع می‌ورزد از قبول فعلیت ناچار شیء از آنجهت که بالقوه است قابل است نه از جهت مابین این جهت بهمین لحاظ فعلیت من جمیع الجهات فاقد قوه و قوه صرف از همه جهات عاری از همه فعلیات و معرّا از کافه صور است .



مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

بحث و تفصیل

از آنجا که وجود مساوق فعلیت است ، و آنچه که در خارج تحقق دارد موجود است و معدوم ذات خارجی ندارد ، اگر ماده جدا از وجود لحاظ شود عدم صرف محسوب شود و اگر چیزی قطع از چیز دیگر تحقق داشته باشد خود موجود است و وجود با فعلیت یکی است بنابراین قوه محض جدا از صورت تحقق ندارد اگر داشته باشد خود فعلیت و صورت است ناچار ماده و هیولی بوجود صورت موجود است و جهت قهوه‌یی است در مقام وجود صورت و هر صورتی که در آن جهت قوه باشد ، این جهت قوه تحقق و مقامی جدا از حیطه وجود صورت نخواهد داشت قهراً بوجودی واحد موجودند ، نه آنکه دو وجود باشد یکی بالفعل و دیگری بالقوه ، لذا تجدد صور و سیلان آن ، عین تجدد ماده است و تغایر این دو چون بحسب تحلیل

عقلی است ؛ صدرالحکما در مبحث حرکت و مؤلف این رساله گویند :

«تجدد الطبيعة عين ثباتها وكما ان قوة المادة عين فعليتها ...» و در مقام استناد همین ماده متحد با صورت بمبدع فیاض ، باین جهت كه قوة ، ماده ندارد و قوة موجود در طبیعت مالك تجدد آن میباشد ، گوید : «كما ان المادة بما هي لها فعالية القوة ... صورت على سنة الإبداع وبما هي قوة وامكان يستصح بها الحدوث والدثور والفناء والسيلان ...»

از برای اثبات تجدد و فنا و زوال در مجموعه عالم - ماده و صورة ، قوة و طبیعت - گوید : «فهذا الجوهران، بدثورهما وتجددهما واسطتان في الحدوث والزوال للعالم الجسماني ...»

و از باب سرایت احکام متحدان و استحباب حکم هریک بدیگری گوید : «فللمادة في كل ان صورة اخرى بالاستعداد (چه آنكه امر متجدد ، دائماً در سیلان است و يك آن ثبات ندارد) ولكل صورة مادة اخرى بالايجاب (از باب آنكه هر فعلیت و صورت سابق بنفس ذات ماده و هیولا از برای صورت لاحق است) لتقدم حقيقة الصور على المادة بالاستلزام طبعاً و تأخر هويتها الشخصية عنها بالثبوت الإنفكاكي ... فلكل منهما تجدد ودوام بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل» در مطاوی این بحث ،

۱ - رجوع شود به مبحث تجدد طبیعت باب سادس ص ۸۴ ، ۸۵ ، ۸۶ - اصول المعارف همین کتاب - و اسفار چاپ جدید جلد سوم .

مسألة بقای موضوع در حرکات جوهری و عرضی و فرق بین این دو ، کیفیت نسوام حرکت عرضی بحرکات جوهری و نحوه بقای موضوع در حرکت جوهری و عرضی و اثبات این اصل كه در جمیع اعم از جوهری و عرضی موضوع ثابت موجود است و این مسلم است كه موضوع حرکت در حرکات عرضی منشأ تشخص حرکت است و در حرکت جوهری وحدت حرکت شخصی بوجه اتصال مراتب و وحدت مستمره فرع بر موضوع ثابت است و نیز بیان میشود كه در حرکات جوهریه ، حرکت و موضوع حرکت و ما فيه الحركة یکی است و اگر حرکت را در وجود هام لحاظ کنیم کلیه مناقشات جواب داده میشود .

حدوث زمانی که مجتمع علیه قائلان بمبدأ و معاد است نیز ثابت میشود ، بدون الترام به آنچه که متکلمان قائلان بزمان موهوم و معطله بر آن رفته اند .

نقل و تحقیق

همانطوری که در اول این بحث بیان کردیم جهت دفع برخی از اشکالات بر حرکت جوهر مطالبی را تقریر نمودیم که بعد از نقل مناقشات برمتدرج در فن سستی این اشکالات واضح و لایح میشود .

سخن ما در این مهم این بود که بنا بر اتحاد ماده و صورت و تحقق جهت قوه در ضمن صورت و فعلیت و عدم جواز بقای ماده در مقام تحول صور و حصول حرکت حدوث صور فقط از ناحیه حرکت و تبدل صور بر ماده بتحول جوهری و تجدد ذاتی ممکن باشد نه بنحو - کون (۱) و فساد - چه آنکه در بحث قبل گفتیم که اگر علت ماده مجموع صورت مطلقه و فرد مجرد عقلانی باشد ، از آنجا که مرکب از این دو فقط دارای وحدت اعتباری اند ، لازم آید که واحد عددی معلول واحد اعتباری باشد و اگر علت اصلی مجرد است و صورت مطلقه منتم غلیت بمعنای علت متوسطه و واسطه فیض ، لازم میآید که ماده و صورت موجود باشند بوجودی مقتضی وجود خارجی ماده ، در این صورت ، صورت مطلقه (نه صورت ممیّن) دارای

۱ - بنا بر مذهب تحقیق کون و فساد ، نه در صور عرضی امکان دارد و نه در صور طولی و نیز باید متوجه بود که تجدد جوهر و تحول تدریجی مواد و اجسام و وقوع حرکت در شرایش وجود عالم ماده توقف بر اثبات ماده جوهری نیز ندارد و ما چون حرکت در اصل وجود قائم موضوع حرکت و مانفیه الحركة و ما الیه الحركة یک چیز است و اصل وجود ساری در مراتب حرکت از مبدأ حرکت و مقام استقرار در رحم مثلاً تا فنای فی اله یک وجود عام ساری قابل درجات و مراتب تشکیکی است و در خارج اصلاً از جوهر و صاحب اسمی و رسمی در میان نمیباشد .

اقتضای خاص ماده باشد و نفس صورت بالذات فاعل قریب ماده باشد «واز آنجا که طبیعت معالقه بسانعدام فردی از او منعدم شود بسزوال شخص از صورت، طبیعت صورت منعدم شود و در هر دو وجه از جواب اول و دوم، لازم آید که در تبدیل صورت بر محلولی، هیولی منعدم شود، زیرا که بزوال علت، معلول (۱) منعدم گردد...» همانطوری که حکیم دانا میر صدر دشکی تحقیق نموده است و صدر اکابر حکما مولانا صدر الملة والدین بیان فرمودند: ماده با صورت در وجود خارجی متحد است و در مقام تحایل ذهن متغایرند و این باین معناست که علیت و معلولیت بحسب ذهن است و حال ماده که جوهری بالقوه مرتبه و حقیقتی مطابق مقام جنس دارد در مقام تحایل خارجی بمحول، بنابراین ماده مقامی جدا و باقی در مقابل جمیع فعلیات ندارد مگر باعتبار تحایل ناچار تبدیل صورت به تجدیدات ذاتیه است و اعراض در تحول تابع جواهرند چه آنکه جوهر مبدأ مباشر حرکت است نه مفیض وجود آن تا آنکه توهم شود که وجودی واحد شاید که در مرتبه‌یی ثابت و در مرتبه‌یی متحول و متحرك. از آنجایی که حرکات شخصی بدون وحدت شخص امکان ندارد، در حرکات جوهریه و تحولات، عرضیه، ثبات موضوع حتمی و ضروری است، و در جای خود ثابت شده است موضوع از مشخصات عرض است و عرض از ناحیه موضوع موجود شود و وجود و تشخص مساوقند، و در حرکات کمیّه و کیفیّه لازم که موضوعی ثابت در جمیع مراتب و حدود حرکت باقی باشد و فرق است بین باقی و ثابت باعتباری

۱ - رجوع شود به بدایع الحکم آفاغلی حکیم ص ۱۳۰، ۱۳۱.

حقیر در رساله‌یی که در حرکت تألیف نموده است مقبل در این قسم مباحث بحث کرده است، در مسائل حرکت مشکلاتی وجود دارد و دقایقی موجود است که آفاغلی حکیم در بین محشّین و در برخی از مواضع حواشی مختصر آخوند نوری که مانند الماس درخشان است و بعضی از آنها شده‌اند درک این مباحث برای طالب حکمت محتاج بحضور درس استادی مثلاً و مطالعاتی و دقت نظر دارد، و اگر امر تحصیل در فلسفه بهمین قسم که فعلاً مرسوم است دوام بیابد در آینده خیالی نزدیک بک نفر بیست نفر خواهد شد که از عهده فهم يك صفحه از کتب ابتدایی فلسفه برآید؛ چه رسد بسفار و مشکلات و دقایق آن.

و منافات ندارد که شیء باقی باشد و وجودی واحد سیال در مقام اشتداد ، ملاك بقاء آن محسوب شود ، و تبدیل موضوع اگر در مراتب وجود واحد باشد ، موضوع باقی است و ملاك ثبات و بقاء وقوع شیء در حرکت در وجود ذات واحد است نه آنکه موضوع ثابت و ساکن باشد، سکون در نظام عالم ماده امری نسبی بل که غیر واقعی است. و قد قيل : «ان تشخص الحركة انما يكون بالموضوع وبما منه وما فيه وما اليه الحركة» وحدت حرکت شخصی جزیی بوجه اتصال مراتب وعدم انفصال حدود و بقای آن بوحدت استمراری همان ثبات و بقای موضوع است که در بین مراتب با قبول تغییرات و تبدلات محفوظ است ، و حرکت واقع در مراتب وجود واحد از آنجا که وجود قبول تشكیک و اشتداد نماید و در واقع وجود لاحق همان وجود سابق است در مراتب اشتدادی و حرکت اشتدادی بمعنای حصول فعلیات است و هر صورت سابقه ماده صورت لاحق است و حدود حاصل در مراتب اشتداد بالقوه موجودند و بالفعل اصل وجودی در مراحل و مواطن و مسافات است ، موضوع بوحدت خود باقی است نه آنکه حرکات مختلف و وجودات متباین باشند تا لازم وجود حدود غیر متناهی بالفعل در بین مبدأ و منتهای محصور و متناهی .

«و از آنجایی که این حرکت در جوهر ذات باشد و جوهری و ذاتی موضوع بود ، موضوع حرکت از ذات حرکت خارج نباشد و حرکت و موضوع حرکت و ما فيه الحركة واحد باشند بحسب وجود در خارج ، بلکه اگر حرکت در اصل وجودی عام اعتبار شود - ما منه الحركة و ما اليه الحركة - نیز واحد باشد ، همچون حرکت لون بوجود ، از بیاض بسوی سواد ، از آنجا که هریک از سواد و بیاض (۱) از

۱ - بدایع الحکم ص ۱۲۱، ۱۲۲ صدر الحکما در اسفار در مقام بیان حرکت در کیف و تحقیق آنکه در حرکت کیفی موضوع جوهر است با - کیف ما - چون در حرکت در کیف موضوع بعینه ثابت و باقی نمی باشد بواسطه توارد صور تدریجی در موضوع حرکت و عدم برای حدود در مقام اشتداد گوید : و اذا اجاز ذلك في الكيفية فليجز في الجوهر و سبائی تفصیل ذلك .

مراتب وجود لون باشد ...»

*

باید خوب در این مقام دقت و تأمل نمود تا بکنه این مسأله مشکل، که از آن مشکلتر کمتر مسأله‌یی را می‌توان در مباحث عویصه پیدا نمود رسید لذا کمتر کسی را می‌توان سراغ نمود که بحق از عهده درك این قبیل از مباحث برآید، نوعاً ارباب داعیه در این مآله یا جاهلند و یا متحیر.

در حرکت جوهری از آنجا که ماده وجودی جدا از صورت ندارد و خود امری عدمی است چون جوهر بالقوه است شیء متحول و امر متحرك و متجدد و امر تدریجی الوجود و حقیقت قابل اشتداد، صور نوعیه و طبایع جوهریه است و مصحح ایسن حرکت و منشأ سیلان اشتدادی جهت قوه موجود بوجود صورت بل که عین صورتست و امکان ندارد جهت قوه منشأ تحول امری باشد جدا از صورت و باقی در مراتب و درجات حرکت و تحول و منضم بآن و مباین با آن بحسب اصل ذات.

باید فهمید که ماده بالذات و بتمام هویت مصحح حرکت است و مع ذلك خود بالعرض یعنی به تبع صورت متحرك و متجدد است چون به تبع صور موجود است و همین وجودی تبعی با صورت مادامی که ملازم با صورت است حرکت موجود بل که حتمی است و با قطع نظر از این جهت صورت مجرد است و مجرد از ماده اگرچه جسم متقدر متکیف باشد، حرکت و تجدد محال است.

امتداد جسمانی یعنی نفس ممتد جسمانی متحرك بالذات است و این وجود سیال بحسب اصل وجود مجعول و بلحاظ تحرك و تجدد مستغنی از جمل است و وجود واحد متجدد سیال بعد از مرور در مراحل جوهر، بمقام لوازم جوهر از کم و کیف و این و دیگر اعراض متجدد رسیده و بالأخره وجودی ممتد واحد ساری، در مرتبه‌یی جوهر و در مرحله‌یی عرض است.

حکیم مؤسس آقا علی مدرسی در کتاب بدایع در این مقام در مقام بیان فرق بین جسم طبیعی و تعلیمی فرموده است :

«و امتداد (۱)، در هر مرتبه از مراتب حرکت ذاتیه خود بوجود عین آن مرتبه بود، و بحسب ذات مستمره که موضوع حرکت (۲) باشد، از آن مرتبه بآن جهت که آن مرتبه بود مجرد باشد، پس هیچ مرتبه از مراتب محدوده از امتداد خالی نباشد، و مطلق امتداد باطلاقی از هر مرتبه مجرد بود، پس اگر بحسب اطلاق وجودی که او را بود و در جمیع مراتب ساری باشد مأخوذ شود و هیچ مرتبه از مراتب و حدود زمانی و مکانی، و تناهی و لاتناهی و دیگر تجردات و تقدرات خاصه مساحیه، در او اعتبار نشود، جسم طبیعی بود و جوهر بود و اگر با حدی از حدود زمانی و مکانیه و خصوصیتی از خصوصیات حدود متجده و تقدرات مساحیه، ملحوظ شود جسم تعلیمی و عرض باشد».

یکی از اعلام (۳) در حاشیه بر این قسمت از کلام آقا علی مدرس که فرمود: «پس اگر (امتداد جسمانی) بحسب اطلاق وجودی که او را بود در جمیع مراتب ساری باشد مأخوذ شود و هیچ مرتبه از مراتب و حدود زمانی ... در او اعتبار نشود، جسم طبیعی بود و جوهر بود ...» مرقوم داشته‌اند: «این اعتبار در نفس حرکت واقع در نفس ممتد جسمانی نیز جاری شود و در نفس زمان نیز اعتبار شود، چه آنکه زمان باعتبار آنکه مقدار حرکت است بلحاظ حرکات جوهری و عرضی منقسم میشود بزمان جوهری و عرضی و اگر بخواهیم بین حرکت جوهری و حرکت عرضی مقایسه نمائیم باید بگوئیم: حرکت جوهری بمنزله جسم طبیعی است و حرکت عرضیه همان نسبت جسم تعلیمی را دارد نسبت بجسم طبیعی ولی همانطوری که جسم تعلیمی و طبیعی بوجودی واحد تحقق دارند، حرکت جوهری و عرضی نیز

۱ - امتداد جوهری یعنی نفس ممتد متحرك سیال و روان.

۲ - بیان کردیم که بجهت موضوع حرکت در این مقام باقی و به چه لحاظ سیال و متحرك است و اگر ما سراغ موضوع ثابت ساکن از همه جهات را بگیریم در عالم ماده و حرکت چنین امری وجود ندارد.

۳ - وهو الحکیم التحریر سید اماجد الحکماء والفقهاء آقامیرزا ابوالحسن قزوینی «جعلنی الله من کل مکروه فداء و ادام الله حراسته».

همین حکم را دارند والفرق بینهما انما یکون بحسب الاطلاق والتقیید .
 ما در مباحث بعدی در مقام نقل مناقشات سیدالحکما آقامیرزا ابوالحسن جلوه
 (قده) در این قسمت بیشتر بحث مینمائیم تا معلوم شود که درك این قسمت از مباحث
 حرکت چه اندازه صعب است .

بحث و تحقیق

اهل تحقیق گویند صعود در اصل وجود بر طبق نزول است باین معنا همانطوری
 وجود در مقام نزول دارای مراتبی است و جمیع این مراتب بوجدی واحد اطلاق
 غیر عددی موجود است این حکم در مراتب صعود جاری است بدون فرق بین این دو .
 همانطوری که وجود بعد از نزول از مقام اطلاق و مرتبه عمائیه بعالم عقل میرسد
 و بعد از طی درجات عقول بعالم برزخ رسیده و بعد از مرور بدرجات برزخیه بعالم
 ماده میرسد از باب امتناع طفره وجود تا درجات نباتی و حیوانی و انسانی را طی
 ننماید بحضرت عمائیه متصل نشود و تا مرتبه برزخ را طی ننماید بمقام عقل - مثلاً
 نمیرسد . باید توجه داشت که مراتب عقول درعین اختلاف درجات بوجدی واحد
 موجودند و بر همان این مطلب (۱) در اسفار قسمت الهیات و در حواشی ملاصدرا
 بر حکمت اشراق موجود است (در آنجا که فرماید : در این مقام شبهه‌ی است که آن

۱ - بنابر اصالت وجود و وقوع تشکیک خاصی در مراتب طولیه حقایق وجودی که شیخ
 اشراق از آن به نور تعبیر فرموده است بین حق و عقل اول وجودی عقلانی تصور میشود که
 باید بنابر فاعده امکان اشرف موجود باشد و عکساً بین هر عقلی و عقل مقدم بر او این فرض
 جاری است و لازمه آن تسلسل در مراتب وجودی است ولی از آنجایی که مراتب در سلك
 يك وجود واحد قرار دارد این اشکال وارد نمی‌آید بنابر تفصیلی که در جای خود موجود است.

بر کثیری از اعلام مصر از جمله به استادناالحکیم الالهی عرضه داشتیم و کسی جواب درستی به ما ندارد).

این وحدت مراتب در اطوار حرکات جوهری محفوظ است باین معنی که در جمیع مراتب حرکت صورت از مقام ماده و استقرار در رحم طبایع تا رسیدن بمقام سکون و ثبات و آرامش و تجرد تام بحسب استعدادات موجود در قوای متحرکه وجودی واحد سازی در این مراتب موجود است که بنا به فرض حرکت در اصل عام وجود - ما منه وما الیه وما فیه - وجود است بحسب اطوار و شئون و درجات و مراتب لازم ذاتی وجود مشکک دارای عرضی عریض و از این جا شخص وارد بعویصات باین اصل اساسی پی میبرد که منکران حرکت در جوهر همیشه در مقام ایراد باین مسأله، واقامه دلیل بامتناع احکام ماهیت را بجای در احکام وجود نموده اند و بالاخره بین احکام وجود و ماهیت خلط کرده اند و از روی انکار تشکیک در ذاتیات مطلب اساسی و مسلمی را انکار کرده اند که حکم آن در جمیع مسائل فلسفی جاری است انکار معاد جسمانی که یکی از ثمرات انکار در اصل ذوات و جواهر است.

تحقیق مشرقی

باید دانست که در نزد اولیای حکمت و سلاطین مدائن معرفت بین هر علت و خالق بالذات و معلول و مخلوق از جهتی کمال مناسبت موجود است و در عین حال کمال مباینت نیز حاصل است چه آنکه معلول مقام نازل و رشح و ظهور علت و بتمام هویت وجودی عین فقر و فاقه و نفس ربط بملت است لذا علت مطلقه اشیا بتمام هویت و ذات بی نیاز است و مخلوق و صنع او فقر صرف و فاقه محض و ربط محض است بآن حقیقت مطلقه الهیه و هیچ موجودی در مقام و مرتبه وجود صرف غنی محض وجود ندارد و او در مقام غنای ذاتی بنیر خود تنگدست است :

دائماً او پادشاه مطلق است در مقام عز خود مستغرق است
 او بر ناید زخود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست
 از جهتی این امر نیز مسلم است که جاعل بالذات مفیض وجود معلول خصوص
 است و ترتیب هر معلول بر علت خود توقف دارد بر وجود مناسبت و سنخیتی که
 بآن جهت معلول خاص از علت خود صادر شود و اگر این مناسبت نباشد لازم آید
 صدور کل شیء عن کل شیء . لذا نزدیکی و قرب بحق شرایطی دارد که با وجود
 آن شرایط خلق بمحق نزدیک شوند لذا نخواجم عالم فرموده است: *تخلقوا باخلاق الله* که
 تراهت از ادناس و ارجاس شرط قرب بحق است که : - قرب حق از قید هستی رستن
 است - فی بیلا و بیائین رفتن است - از این مناسبت اهل حکمت بوجوب و ضرورت
 مقدم بر وجود خارجی معلول تعبیر نموده اند و این اقتضا در وجود علت بنحوی اتم
 و اعلی از وجود معلول موجود است و اگر وجودی در مقام ذات واجد جمیع شرایط
 ایجاب باشد ، نفس ذات او بتمام ذات عین اقتضای وجود معلول است ، و این حکم
 در قابل بالذات و مقبول بالذات نیز جاری است باین معنا باید بین ماده‌یی که متحول بصورت
 خاص شود مرتبه ناقص آن صورت باشد کما اینکه علت بالذات مرتبه کامل معلول
 بالذات است و صورت حاصل از تحول ماده، در ماده مستعد، بوجودی ناقص موجود است
 و مرتبه کمال این استعداد ناقص نفس صورت حاصل از تحول ماده است کما اینکه
 این صورت نیز دارای استعداد و خود ماده و قوه ناقص صورت بعدی است و مراتب
 در جمیع حرکات و تحولات بوجودی واحد قابل اعتبار تقدم و تاخر و قابل فرض
 بدود مختلفه حاصل از حرکت موجود میباشد .

لذا اگر فرض شود که علت بالذات از مقام خود تنزل نماید عین معلول بالذات
 خود گردد و اگر ماده و استعداد صورتی ترقی و صعود نماید و نقصی را که دارد رها
 نماید عین فاعل بالذات شود و اصل سنخیت که حافظ آن وجودی واحد و ساری
 در نزول و صعود وجود است در جمیع مراتب محفوظ و باقی است .

در جای خود بیان کرده‌ایم که وجود در مقام تنزل از مرتبه اطلاق محض آنقدر قیود و تنزلات قبول می‌نماید که میرسد بمرتبه‌یی که قوه وجود است و جوهری است که فصل آن قوه است و این قوه صرف از جهت قبول تناهی ندارد کما اینکه حاشیه دیگر وجود که حق اول و غنی صرف است از لحاظ تمامیت، تناهی ندارد نه افاقت که منشأ آن عین ذات حق است پایان دارد و نه قوه قبول صور و این استعداد قبول صور و فعلیت مصحح دوام تجلیات در عالم خالق است و این ماده قابل صور زمینه است از برای تحقق و ظهور قوس صعود که بواسطه تجلیات اسماء الله (۱) رجوع بحق از ناحیه صعود وجود تحقق پذیرد.

به نظر دقیق و فکر عمیق همانطوری که وجودی واحد در مراتب نزولی ساری در مراحل مدسیر وجود است، در مراتب صعود نیز وجودی واحد ساری است و بهشتباری وجود ساری در مراتب نزول و وجود متجلی در مراتب صعود وجودی واحد است که: *يك نقطة دان حکایت ما کان وما یکون* این نقطه که صعود نماید گهی نزول و لسی باید توجه نمود که هر مرتبه از وجود دارای حکم خاص مخصوص بآن مرتبه است در عین حالی که احکام عامه وجود در همه ساری است

✱

اما مسأله موضوع ثابت در حرکت جوهریه از این جا معلوم میشود که وجود در خارج دارای احکامی است که چه بسا این احکام را ماهیت قبول ننماید و از آنجا که صعود (۱) وجود به حرکت جوهریه ذاتیه و در مراتب وجودیه وجود بود بنهجی

۱ - ولی باید دانست که هر اسمی از اسماء الهیه سلطنت و حکمی خاص خود دارد، برخی از اسماء منشأ ظهور قوس نزول و بعضی مبدا تحقق قوس صعودند مثل اسماء حاکم بر آخرت «ولله میراث السماوات والارض» عجب آنکه جمیع اسماء حاکم بر آخرت و اسماء مصحح و مبدا تحقق قوس صعودی، دلالت بر وقوع حرکت در جوهر عالم دارند کما سند کرده مفصلاً.

۲ - رجوع شود به حواشی آقامی حکیم بر اسفار و کتاب - بدایع الحکم - چاپ گد طهران ص ۱۵۲.

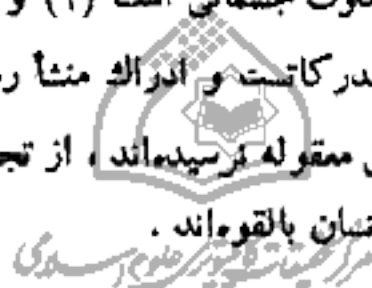
که متحرك بالذات اصل الوجود باشد و ما فيه الحركة مراتب وجودیه آن وجود و موضوع حرکت در هر مرتبه از مراتب مافیه الحركة عین آن مرتبه بود زیرا که حرکت جوهر ذاتیه استکمالیه باشد و ثابت بود بنحو سریان در همه مراتب ، زیرا که موضوع هر حرکت در جمیع مراتب باقی باشد آن مراتب بوجودی واحد ساری موجود باشند ، بنهجی که آنوجود عین آن مراتب بود در صعود وجود مراتب بوجودی واحد موجود باشند .

و نیز گوئیم از آنجا که هر حرکت ، ذاتیه جوهریه باشد ، یا عرضیه وضعیه ، در انظار جمهور محصلین ملازم با زمان و منطبق بر زمان و زمان مقدار حرکت و آن حرکت منطبق با مسافت باشد ، و اگر حرکت صعودیه وجود را مراتبی بفعل باشد منفصل از یکدیگر و جزئی در او بقوه نباشد و متصل باتصال و جودی که عبارت از اتحاد در وجود بود نباشند جزء لا یتجزی لازم آید . پس آن مراتب ، مراتب وجودی واحد باشند که تجزیه در او بفعل نبود ، بل که بمجرد فرض و اعتبار بود ، و از آنجا که صعود وجود بر طبق نزول بود و مطابق آن باشد ، لازم آید که در نزول وجود نیز مراتب بیک وجود موجود باشند ، و آن وجود ، ساری در همه مراتب ، و عین آن مراتب بود .

از آنچه که ذکر شد و در توضیح مراد ملاصدرا از بقای موضوع و لزوم ثبات آن در حرکات جوهریه و عرضیه مفصل سخن گفتیم ، مسأله اصالت وجود و وقوع تشکیک در مراتب هستی و اثبات تشکیک خاصی از ناحیه وجوب سنخیت بین علت و معلول بالذات و نحوه تحقق قوس نزول و صعود و لزوم حفظ وحدت در عین کثرت در سلاسل طول و عرض عالم وجود ، معلوم میشود که اساس کار در حرکت در جوهر مسأله تشکیک و قبول وجود شدت و ضعف در مقام حصول فعلیات و تحول استعدادات بصور و فعلیات است لذا منکران حرکت در جوهر تباین خاص مفاهیم و ماهیات را بوجود سرایت داده و از اینکه امکان ندارد شیء ذات خود را از دست بدهد و از ذات خود خارج شود ، حرکت در جوهر را از محالات شمرده اند و قبل

از ملا صدرا محققان احتمال هم نمی‌دادند که کسی تفوه بجواز حرکت درجوهی نماید و در عصر او و بعد از او نیز جمعی از اهل دانش آنرا شدیداً انکار نموده‌اند و برخی از متأخرین نیز که بعضی از میانی ملا صدرا را قبول کرده‌اند بواسطه غموض درك این مسأله در دلائل آن تشكيك نموده‌اند و بعضی دیگر در این بحث حیرانند و برخی الفاظ را جاری بر زبان مینمایند ولی از تصویر آن عاجزند.

جمعی حدوث جسمانی نفس ناطقه را انکار کرده‌اند و معتقد شده‌اند که شیء مجرد باید قدیم زمانی باشد و بالأخره از باب عدم نیل بدرك مسأله حرکت درجوهی مبنای خاص در نفس قائل شده‌اند و بعضی نیز اتحاد عاقل و معقول را انکار کرده‌اند و انکار آنان ناشی از انکار حدوث جسمانی است (۱) و نتوانسته‌اند درك کنند که نفس خود ماده معقولات و مدرکات است و ادراك منشأ رسیدن بمقام انسانی است و کسانی که بمقام ادراك حقایق معقوله نرسیده‌اند، از تجرد و روحانیت خاص انسان محرومند، حیوان بالفعل و انسان بالقوه‌اند.



نقل و تزییف

حکیم محقق آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی در برخی از آثار خود (۲) حرکت

۱ - سیدالحکما آقا میرزا ابوالحسن جلوه با اینکه به تشکیك خاص در وجود قائل است و اصل وحدت را ساری در مراتب وجود میدانند و ناچار مراتب وجودیه را متصل بیکدیگر دانسته ولی در مقام حفظ این وحدت و یا تصویر آن در مراتب صعود وجوده با اینکه مسلم میدارد که صعود بر طبق نزول است اظهار مجر نموده و به بعضی از دلائل حرکت جوهر متناقصه مینماید و در مسأله اتحاد عاقل و معقول نیز در برخی از احیان از شیخ و اتباع او جانبداری نموده و در مقام تقریر دلیل خوب واضح است که قوه ادراکی او در مقام قوه نام در این مباحث فکری راجل است.

۲ - رجوع شود بکتاب گوهر مراد چاپ سنگی بهی ۱۲۰۱ ه. ق. ص ۵۱ و ۵۲.

جوهریه را نفی کرده است و در کتاب - گوهر مراد - گفته است :

«و چون حرکت حالتی است از برای جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات ، مندرج در تحت مقولات عشر ، پس حرکت (لامحالة) در مقولات ، واقع میشود ، اما نه در هر مقوله ؛ چه حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست ، بسبب آنکه جوهر ذاتی جسم است و حرکت در ذاتی جایز نیست ، چه تمامیت شیء بذاتیات است . پس اگر ذاتی از ذاتیات شیء او را حاصل نباشد ، آنشیء ، آنشیء نخواهد بود ، و چون آنشیء ، آنشیء (۱) نباشد ، صادق نیست که آنشیء بسوی ذاتی خود حرکت کرده . و وقوع حرکت در مقولات عرض جایز است و در چهار مقوله از آن واقع . اگر اصالت اختصاص بوجود ماهیات نداشته باشد ، و نیز بفرض اصالت ماهیت ، ماهیت قبول تشکیک ننماید و دارای مراتب مقول به تشکیک نباشد و جوهر معلول ظل جوهر علت و علت مشتمل بر کمال وجودی معلول با شیء زاید نباشد ، این دلیل بر نفی حرکت در مقوله جوهر تمام است .

بنابر اصالت وجود در تحقق کمالی که صاحب شوارق در کلمات طویه و جلد دوم شوارق تصریح نموده است میشود جوهر بحسب خارج مشکک باشد و مثل اصل وجود در قوس نزول دارای درجات رفیعہ باشد و در قوس صعود از آنجا که وجود قابل تشکیک است جایز است وجود ضعیف در مقام استکمال از مقام نقص رو بکمال رود و در این صورت ذات شیء دارای مراتب است و در مقام صعود و ترقی از نقص بکمال چیزی معدوم نمیشود تا شیء ذات خود را از دست ندهد بل که اصل وجود باقی است و در اطوار شیء واحد تکامل حاصل میشود . لذا وجود ناقص که کامل میشود ذات خود را رها نمی کند معنای حصول کمال قبول فعلیات و کمالات تدریجی است .

۱- بحث در این امر نیست که آیا جایز است طبیعت یا وجود ضعیف تبدیل شود از حقیقتی بامری دیگر اشد و اقوی از طبیعت اول ، دلیل مذکور دلالت نماید بر امتناع حرکت در وجودات منفصله از یکدیگر ، ولی حرکت ذات یا وجود خارجی در مراتب ذات و وجود واحد و اتصال مراتب وجود واحد در مقام استکمال ذاتی ، دلیل مذکور هرگز آنرا ابطال نمی کند .

پس میشود ذات شیء به نحو ناقص در آن شیء حاصل باشد و همان شیء از نقص به کمال میرود و کمال نیز همان شیء است نه ذات دیگر و چون حرکت اشتدادی متصل واحداست و حرکت و تکامل در وجود حاصل شده است مراتب متصل بیکدیگر و آنچه که در مقام حرکت از بین میرود نقص وجود است نه رفع اصل وجود کما ذکرناه مفصلاً. و آنچه که حکیم لاهیجی در این باب فرموده است مبتنی است بر اینکه ذات شیء قبول تشکیک ننماید و طبیعت متحرك در مقام استکمال ذاتی دارای افرادی آنی است و افرادی زمانی، فرد بالقوه طبیعت افراد آنی است و اما فرد زمانی همیشه از برای متحرك حاصل است و گرنه باید شیء تدریجی دفعی باشد. نظیر آنچه را که در گوهر مراد ذکر نموده است در شواقی در مقام نفی اشتداد وجود از ناحیه حرکت و نفی حرکت در ذاتیات و عدم جواز حرکت ماهیت از وجود ضعیف بوجود قوی بیان نموده است.

حکیم محقق متأسله خاتم المحققین خواجه نصیر طوسی - اعلی الله مقامه الشریف - در تجرید فرموده است: «ولا ترأید فیه ولا اشتداد...» یعنی در وجود ترأید و اشتداد نیست.

مطابق ظواهر موجود در تجرید و شرح اشارات و دیگر آثار نصیر علامه نامدار نصیرالدین طوسی، مؤلف دانای این آثار در وجود قائل به تشکیک (۱) عامی است قهراً به تشکیک در مراتب وجود تصریح نکرده است و شاید این عبارت دلالت دارد بر نفی تشکیک خاص در وجود و با نفی حرکت در جوهر از باب آنکه چه احوه باصالت

۱ - بگذریم از اینکه خواجه در تجرید بر طبق مشرب متکلمان و در شرح اشارات به طریق حکمای مشایی به شرح مباحث و تحقیق در مشکلات پرداخته است و از قرار دلائل موجود بر حکمت اشراقی نیز تسلط داشته است و از این راه باصول و قواعد حکمای اشراقی احاطه داشته است و در باب صدور وحدت از کثرت و تقریر فاعله نور و ظلمت در مراتب نور قهراً تشکیک خاص واقع است ولی ظواهر آنچه مقرر داشته است دلالت نماید بر اینکه به تشکیک خاص معتقد نمی باشد.

وجود معتقد است و قهراً حرکت در طبایع حمل بر حرکت وجود طبایع میشود و
خواجه در صدد ابطال این عقیده برآمده است و یا آنکه این عبارت دلیل بر نفی
اشتداد وجود است در قوس صعودی نه آنکه بخواهد اشتداد جوهر بمعنای حرکت
ماهیت از وجود ضعیف بوجود قوی را انکار نماید و معتقد باشد که وجود از باب آنکه
نزد برخی از مشاء زایسد بر ماهیت است قهراً در حرکت و اشتداد در اعراض مثل
حرکت در کم و کیف، ماهیت از مرتبه وجودی ضعیف بوجود قوی منتقل میشود
بانتقال تدریجی و از آنجایی که وجود امری زاید بر ماهیت نیست و عین ماهیت
است قطع نظر از وجود، ماهیت دارای تحقق و تقرر خارجی بدون وجود نیست
تا آنکه معرا از وجود، از وجودی ضعیف زائد بر ذات خود، بوجودی قوی حاصل
در ذات خود منتقل شود بانتقال تدریجی. صاحب شوارق کلام خواجه را حمل
بر نفی حرکت ماهیت نموده است اگرچه بنا بر حرکت در جوهر بنا بر مسلک تحقیق
از باب آنکه وجود با ماهیت متحد است قهراً ماهیت نیز متصف با اشتداد میشود و
حرکت در ماهیت، همان حرکت ماهیت در اطوار وجود است بعین حرکت وجود
در اطوار و مراتب ذات خود و خواجه که تشکیک در ذاتیات را نفی نموده است
بعین امری معتقد نمی باشد.

صاحب شوارق در مقام شرح کلام خواجه و توضیح مرام او گفته است :

«فالترايد في الوجود هو حركة الماهية متوجهة من وجود ناقص الى وجود
ازيد منه وعكس ذلك هو النقص اعني : حركة الماهية متوجهة من وجود زائد الى
انقص منه ، والاشتداد في الوجود ، هو حركة الماهية من وجود ضعيف الى وجود
اشد منه » .

چون شارح تجرید خود در جلد دوم قسمت الهیات شوارق به مسلک استاد خود
گرویده و وجود را دارای مراتب شدید و ضعیف میداند و در قوس نزول بنا بر وقوع

علیت و معلولیت در سنخ وجود، قهراً وجود عالی شدید و وجود دالی ضعیف، وجود اعلی اشد و وجود ادنی اضعف است و سلاسل وجود از امور تشکیکی و تشکیک در مراتب وجود بنا فرموده خود او تشکیک حامی است (علی ما فصله هو و غیره) در این جا فرموده است: حرکت ماهیت از مقام صحت بمراتب قوت و شدت غیر از ان تشکیک و تزییدی است که در قوس نزول بآن معتقد شده ایم.

«وهذا اعنى التزايد فى الشئ والاشتداد فيه غير الزيادة والنقص والشدّة والضعف، اعنى كون الشئ ناقصاً او زائداً، او ضعيفاً وشديداً؛ فان معناه ان يكون فرد من الشئ ناقصاً او ضعيفاً، وفرداً آخر منه زائداً او شديداً و جواز ذلك فى الشئ لا يستلزم جواز حركة شئ آخر فيه من فرد الى فرد آخر. ولهذا يجوزوا ان يكون الوجود ذا شدة وضعف و زيادة ونقص على ما سيأتى من ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده، ولم يجوزوا ان يقبل الوجود التزايد والاشتداد».

صاحب شوارق مثل دیگران از محرران حرکت در جوهر و قائل به تشکیک خاصی، بوحدهت وجود در قوس نزول معتقدند ولی در صعود از درك این معنا که وجود در مقام رجوع بغيب بالذات عروج نماید و عروج و صعود نیز بر طبق نزول در حقیقت ذات وجود واقع میشود - وما منه وما اليه وما فيه و فاعل و قابل واقع در اصل وجود است و مملك و سالك و مبدأ سلوك و منتهای آن اصل وجود است و این از خواص حقیقت تشکیکی رفیع الدرجات است که در هر مرتبه حکمی دارد و در احکام عامه وجود جمیع مراتب مشترکند، مثل سریان علم و قدرت و دیگر کمالات در وجود و بساطت وجود و غیر از این ها از احکام عامه وجود که از وجود هر گز جدا نمیشود.

بعقیده شارح محقق تجرید تشکیک در ذاتیات جائز نیست و نمیشود حقیقت ناقص از ناحیه حرکات ذاتیه - کامل شود و تشکیک بمعنای وجود تفاوت در وجودات منفصل از یکدیگر و حقیقی که دارای وجود متعاضد از یکدیگرند جائز

است . ولسی این محقق در این مسأله درست تصبیق نفرموده است که در حقیقت تشکیکی چون تشکیک در یک اصل واقع است قهراً افراد دارای اتصالی وحدانی هستند و چون مراتب از تنزلات و تجلیات یک اصل واحد موجود شده‌اند، حصول مراتب ، منافات با وقوع آنها در سلك وجود واحد ندارد ، ما در حرکت جوهر و اشتداد وجودی همین اتصال را حفظ مینمائیم و در جای خود بیان کرده‌ایم که وجود بعد از طی درجات نباتی و حیوانی و انسانی باید بمقام فزائی در واحدیت برسد و جامع جمیع حضرات شود و بعد از استیفای مقام جامعیت از هر مرتبه آن مفهومی انتزاع میشود و از آنجا که صعود برعکس نزول از ماده شروع نموده بمقام اصل خود متصل میشود، قوس صعودی از قوس نزولی اتم و اکمل است چون در مقام صعود از مرتبه عقل اول و صادر نخست مرور نموده بمقام فناء فی الله میرسد . سیر اکملیت حقیقت محمدیه از عقل اول از این جا ظاهر میشود، و این مطلب را اهل توحید از اشارات اهل ولایت و کمال از ورثه (محمدیه - می -) استفاضه نموده‌اند .

مرکز تحقیقات کیهان‌شناسی و علوم اسلامی

نقل و اشکال

شارح تجرید صاحب شوارق در مقام ابطال قول به تزیید در وجود از ناحیه ، حرکت ذاتی گوید: «...وهو ان الحركة فی کل شیء معناه، ان يكون المتحرك متقوماً و موجوداً بین دون ذلک الشیء (یعنی ذات شیء، باید در مقام ذات مستغنی از امری باشد که از حرکت حاصل میشود و این جوهر است که در ذات بی نیاز از عرض و ثابت است در اطوار وارد بر خود ناچار در مقوله جوهر حرکت واقع نمیشود) و باقیاً بعینه و بتوارد علیه فی کل آن من الائنات المفروضة و زمان الحركة فسر من افراد ذلک الشیء .

فان معنى حركة الجسم فی الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين و باق

بحاله من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه فـى كل آن أين آخر . وكذا معنى حركة الماء فى السخونة هو أن الماء باق بعينه و يتوارد عليه ويتبدل عليه فى كل آن فرد من السخونة وظاهر أن مثل ذلك التبدل لا يمكن فى الماهية بالقياس الى الوجود، فان الماهية لا يتصور كونها متقومة وموجودة وباقية من دون الوجود ليتصور توارد الوجود عليها، ولهذا السبب لا يمكن أن يتحرك الهيولى فى الصورة أيضاً، ومن ذلك ظهر أنه لا يمكن الازدياد والتنقص والاشتداد والتضعف فى الجوهر والماهية والذاتى، وبالجمله فى كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه ، وذلك غير كـهـنـشـى عنها غير قابل للتشكيك كما عرفت .

فإن قيل : على الوجه (١) الاول ، الماهية لا تتقوم بدون واحد من افراد

١ - محقق دوانى در جواب (ان قيل) گفته است : «بان الحركة (الف) لما استلزمت ان يكون جميع افراد المقولة التى هى واقعة فيها بالقوة لا بالفعل ، لانها لو كانت بالفعل ، فلما ان يستقر المتحرك فى واحد منها اكثر من آن - كما - فيلزم انقطاع الحركة ، واما ان لا يكون فى شيء منها - الا آتاً واحداً ، فيلزم تنالى الالات ، وكون الامور الموجودة المترتبة الفهر المتناهية محصورة بين حاصرين .

فلو تحركت الماهية فى الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها فى زمان الحركة بالقوة ، فيلزم كون الماهية حال الحركة فى الوجود ، موجودة بالقوة لا بالفعل لا يقال : يلزم مما ذكرت من وجوب كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون للمتحرك فى الاين - مثلاً - اين بالفعل ، وهو باطل لامتناع خلوا الجسم عن اين ما . ويجب باننا لانسلم بطلان ذلك ، لان القدر الضرورى عدم خلوا الجسم من جميع افراد الاين ، ومن التوسط بين تلك الافراد ما و فى حال الحركة ليست التوسط بين تلك الافراد بالفعل ، وان لم يكن شيء منها بالفعل .
فإن قلت : لعل بعضها بالقوة وبعضها بالفعل ، وهو كل فرد يصل اليه المتحرك فى آن مفروض ، ولا يلزم تنالى الالات ، اذ كل آين بينهما زمان لامحالة .

قلت : فيلزم ان يكون الماهية فى ذلك الزمان الذى بين ذينك الاين موجودة بالقوة (ب)
لا بالفعل - فتدبر .

(الف) - حواشى علامه دوانى بر تجريد و - شرح جديد - دوانى - حاشيه بر تجريد

الوجود ، كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصورة ، فيجوز ان يتوارد على المهية وجودات متعاقبة بحيث اذا انتفى عن المهية وجود في آن حصل لها في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد او ازيد او انقص وكذلك في الهيولى .

قلت : وجوب بقاء الموضوع في الحركة بعينه يستدعي بقاء وجود بعينه مع المهية بالضرورة ، والا لكانت المهية مع كل وجود فرد آخر منها ، فلا تكون بالهية بعينها وكذلك المحلل في الهيولى بالقياس الى الصورة .

اهل فن از تقرير برهان برامتناع تحول و حرکت در ذاتيات می فهمند که لاهیجی اولاً بین احکام ماهیت و وجود خلط کرده است و دیگر آنکه حصول صور و فعلیات وارد بر حرکت را بنحو اتصال تدریجی و استكمال ذاتی در يك وجود واحد که محقق معنای اشتداد و تکامل ذاتی است ، از قبیل تبدیل موضوع حرکت و حصول شیء دیگر مباین شیء اول دانسته است و در بقای موضوع هم باین نکته و دقیقه توجه ننموده است که بقا و ثبات موضوع دو قسم است در حرکت ذاتی و اشتداد وجودی ، بقا و ثبات موضوع عین تجدد و نفس زوال و فناست ولی زوال مجامع با بقای وجود واحد در جمیع اطوار و درجات حرکت و اگر بقا و ثبات بمعنای قرار و سکون مطلق باشد ، چنین امری در هیچ قسم از اقسام حرکات کمتی و کیفی و اینی وجود ندارد و ما این معنا را مفصل تر تحریر می نماییم .

→

و شرح آن نوشته است : قدیم ، جدید واجد ، این حواشی را بر حاشیه جدید مرقوم داشته است .

(ب) - جواب این اشکالات در ضمن جواب اشکال شارح لاهیجی مفصل داده شده است.

از آنجا که ماهیت عین تحقق وجود و وجود عین تحصیل و ثبوت ماهیت است و بنا بر مسلک تحقیق ماهیت امری اعتباری است ، ماهیت در خارج حکمی جدا از وجود ندارد و وجود از عوارض خارجی ماهیت نیست که ماهیت متحرك بسوی وجود باشد ، از وجودی ضعیف بقوی و هكذا .

و در نظر تحقیق حرکت شأن وجود است و ماهیت به تبع وجود متحرك است و بنا بر جواز حرکت در جوهر و ذاتیات این وجود است که دارای سیلان است و از هر حد آن ماهیت خاص انتزاع میشود و چون حرکت متصل واحد است این حدود بالفعل وجود ندارند و مستهلکند در وجود واحد که هر وجود قوی که از ناحیه حرکت بمقام قوت رسیده باشد در آن قوه حدود و شئون و امور متعدد است که همه بوجود واحد موجودند لذا امور غیر متناهی بالقوه محصور بین حاصرین باطل نمی باشد ، و چون تباین ماهیات و مفاهیم عزلی است شاید ماهیت واحدی مشتمل بر ماهیات متعدد باشد و کسانی که تشکیک در ماهیت قائلند گویند جوهر معلول ظل جواهر علت است و هر قوی مشتمل است بر حقیقت ضعیف مع شیء زاید .

اما اینکه شارح گفته است : « فان الماهیه لا یتصور کونها ... الخ » بخط شریف استاد نگارنده (۱) حاشیه‌ی باین موضع از شوارق خطی (ملکی مرحوم آقا میرزا رفیعی قزوینی) تلمیذ آخوند ملا اسماعیل در کوشکی اصفهانی «قدس الله سرهما» نوشته شده است .

« لا یخفی علی المتمهر فی الفن : ان الوجود اذا کان له مراتب متفاوتة بالشدّة والضعف والکمال والنقص بحيث یکون بعضها متصلاً ببعض فما لم تخرج الماهیه الموجودة بمثل هذا الوجود عن جمیع مراتبه لا تصیر معدومة ، فما دامت لها مرتبة

۱ - وهو الحکیم الامّ سید امجد الحکماء واللقباء آقا میرزا ابوالحسن حسینی قزوینی - ادام الله علوه ومجده واضاء فی سماء العلم بده ...

من مراتب هذا الوجود تكون موجودة باقية بعينها ، فإذا تحركت المهيمة في مراتب هذا الوجود من الضعيفة الى الشديدة او بالعكس لم يلزم معذور اصلاً ، اذ الماهية المتحركة موجودة باقية بعينها في اثناء الحركة السلي الغاية ، ولو كان بقائها عين تجدد ، فان البقاء على ضربين بقاء على نحو القرار ، وبقاء على سبيل التجدد ، ولم يشترط في المحرك الضرب الأول من البقاء ، فالالزم ان لا يتحقق حركة شيء في شيء اصلاً .

بيان ذلك ان الكم والكيف والوضع التي تقع الحركة فيها اعراض شخصية للجسم الذي يتحرك فيها . ومعنى كونها شخصية انها لوازم للشخص وعلامات للشخص الذي هو مساوق للوجود بل عينه بحسب الحقيقة والتبدل فيها مستلزم لتبدل الشخص والتشخص ، فإذا تحرك الجسم فيها واشترط في المتحرك البقاء على نحو القرار والثبات ، لم يكن الموضوع باقياً بعينه وتشخصه ، والحركة في ساير المقولات تبع و فرع للحركة فيها ، فإذا لم يتحقق الحركة فيها (۱) لم يتحقق

۱ - معلوم نیست که این حاشیه از استاد است و یا آن را از جایی نقل فرموده است روانی مبارک و پخته گی آن خیلی شباهت به نوشته های استاد دارد .

مقصود آنکه حرکت در ذات شيء در صورتی که اصل محفوظ بین مراتب باقی باشد از ناحیه تجدد ذات و تحرك اصل موضوع اشکالی وارد نمی آید اگرچه ماهیت بطرف وجود متحرك نمیشود برای آنکه تحقق ماهیات بوجود است مگر آنکه بگوئیم مراد قائل حرکت ماهیت است از وجود ضعیف بوجود شدیدی که این وجود عین متحرك است در خارج اگرچه با آن مغایر است در مقام تمقل و تحلیل عقلی برای آنکه موضوع غیر ثابت و متحرك ، بحسب اصل وجود سنی معدوم نمیشود و موضوع متحرك از ابتدای حرکت تا انتهای آن موجود است ولی بوجودی غیر فار و سیال و روان که در جمیع آنات و در جمیع زمانات موضوع خالی از وجود سیال که بقاء آن در فناء و لبوت آن در زوال آنست نمی باشد و در حرکات کمی و کیفی نیز موضوع حرکت صورت طبیعت است با - کم ما - و - کیف ما - چه آنکه اگر در مقام حرکت کیفی مثلاً ، لحاظ اصناف طبیعت به مقوله ای که در آن حرکت واقع است بطور مطلق قید موضوع نباشد ، حرکت ، حرکت کیفی نیست .

الحركة في شيء أصلاً .

فظهر ان حركة الماهية في الوجود الذي له مراتب متفاوتة بعضها متصل ببعض لا محذور فيها ، وعليها فقس حركة الهيولى في الصورة وحركة الشيء في الجوهر والماهية والذاتي - فافهم واغنم وكن من الشاكرين .

آخوند ملاصدرا در مشعر ثالث از رساله مشاعر در مقام بيان حدوث عالم از طريق حرکت جوهریه گوید :

« العالم بجميع ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمني ، بمعنى انه لاهوية من الهويات الشخصية الا وقد سبق عدمها وجودها ووجودها عدمها سبقاً زمانياً ؛ وبالجمله لا شيء من الأجسام والجسمانيات المادية فلكياً كان او عنصراً ، نفساً كان او بدنأ - الا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية ، ببرهان لاح لنا من عند الله - لأجل التدبر في آيات الله تعالى وكتابه العزيز مثل قوله (عز من قائل) : « بل هم في لبس من خلق جديد » و قوله : « على أن نبذل وامثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون » و قوله : « وترى الجبال جامدة وهي نمر من السحاب » و قوله : « ان نشأ نذهبكم ونأت بخلق جديد » و قوله : « والسموات مطويات بيمينه » و قوله : « انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا ترجعون » و قوله : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك » و قوله : « ان كل من في السموات والارض ، الا اتي الرحمان عبداً ، وكل آتية يوم القيامة فرداً » . نگارنده اين رقوم در نحوه دلالت آيات ، دلالتی که قابل خدشه نباشد ، مفصل بحث مينمايم وحق آنکه مؤلف اسفار اول مفسری است که اين اصل مهم را از آيات قرآنيه و روايات و آثار و لسوی استفاده نموده بواسطه حسن متابعت از اهل بيت عصمت و طهارت و ابواب مدينه علم ختمی مرتبت عليه و عليهم السلام والصلوة .

بايد دانست که افکار و اقوال اهل دانش در کيفيت حدوث و قدم عالم مختلف

است، حکمای الهی؛ مشایی و اشراقی مجموعه عالم وجود یعنی ماسوی الله را معلول حق و مخلوق و آفریده آفریدگار مطلق میدانند و قدیم نرد این دانایان منحصر است بحق تعالی و ماسوی الله حادث است و لسی ظرف این حدوث را عالم زمان ندانند چون عالم نرد آنان منحصر بعالم زمان نیست بل که ورای عالم زمان عوالمی قائلند که ساکنان آن موجودات زنده و عالم و سمیع و مرید و متکلمند و حق را همیشه تسبیح و تقدیس گویند بل که طعام و شراب آنان تسبیح و تقدیس حق و مشاهده جمال محبوب مطلق است .

و از آنجایی که مجرد از ماده در مقام اخذ فیض از فیاض مطلق محتاج بامری غیر امکان ذاتی نیست و حسالت منتظره جهت قبول وجود در مجردات و ملائکه قدسین نمیباشد و حق نیز دائم الفیض و باسطالید است و کلیه جهات لازم افاضه عین ذات اوست ، ناچار موجودات نشأت امری که سرادقات جمال الهی محسوب شوند وجودشان مسبوق بعدم زمانی نیست .

اهل کلام و صاحبان وسوس و آوهام ، عالم را منحصر بعالم ماده میدانند و بوجود مخلوق مجرد از ماده معتقد نیستند و بالملازمه در حق اول نیز مجرد تمام من جمیع الجهات قائل نیستند و از روی جهل و نادانی حق منزله از اوصاف امکانی را محل حوادث دانند و آنان مجموعه عالم را که همان عالم زمان و مکان باشد حادث بحدوث زمانی میدانند و از نهایت نادانی و ابتلای بجهل مرکب علت زمان را در عرض وجود جستجو نموده اند و چون اهل تحقیق بآنها اشکال کرده اند که حدوث زمانی موجودی است که عدم سابق بر وجود آن عدم در دوزمان باشد و این معنی در نفس زمان جاری نیست بعلت آنکه زمان نیز داخل عالم است چه آنکه زمان مقدار حرکت است .

آنها گویند : وهم از ذات ممتد واجب اول تعالی شأنه العزیز معنای متصرم غیر ثابتی را انتراع نماید که زمان موهوم نام دارد . این قول باندازه بی باطل است

که نباید در حول آن بحث نمود ولی از برای روشن شدن اصل مسأله حدوث و نیز برای آنکه طلاب مبتدی در این ورطه خطرناک نیفتند تا اندازه‌ی در آن بحث میشود.

این جماعت ظرف عدم سابق بوجود اشیاء و بالأخره ظرف حدوث عالم را وهم دانند و چون مبدأ انتزاع این زمان حاصل در قوت وهم، حتی اول است و حتی باتفاق کلیه اهل بحث و اجماع جمیع قائلان بمبدأ، قدیم بالذات است ناچار عالم وجود در وهم حادث است و چون بین حادث و قدیم واسطه وجود ندارد این جماعت ملزم هستند که معتقد شوند به قدم خارجی عالم و حدوث و همی آن و این قول از عجایب است و اعجب آنکه بعضی از بزرگان در علوم نقاسی مثل جمال‌الحقین آقا جمال خوانساری بر این مذهب رفته‌اند و بواسطه نرسیدن به خرای مرام حکما در نحوه وجود حقایق ملکوتی در این - تله - افتاده‌اند، چه آنکه ازلی بودن فعل را با اختیار منافی دانسته‌اند و ندانسته‌اند که مخلوق حادث، محتاج باراده و اختیار و در نتیجه علم و قدرت حادث است و اصولاً مختار حقیقی موجودی است که دارای اختیار و اراده زائد بر ذات نباشد و قدرت و اختیار او دارای جهت امکانی خاص قدرت حیوان نباشد بل که واجب باشد برخی اراده را حادث و بعضی اراده را صفت فعل دانسته‌اند و دقت نکرده‌اند که اراده از اسماء حق است و حق مرید علی‌الاطلاق است و مرید مطلق متصف باراده است به نحو اطلاق - لفظ گویند و از آن غیر معنای واقعی لفظ اراده کرده‌اند و یا لفظ گفته‌اند و معنی زخدا طلب نموده‌اند - .

برخی از اهل معرفت به تبع سید محقق داماد به حدوث دهری عالم معتقدند و این جماعت ظرف حدوث عالم را عالم دهر دانند و مراد از دهر علت عالم زمان است و آنها گویند: چون علت بحسب رتبه وجود مقدم بر اشیاست قهراً معالیل امکانی در رتبه وجود علت نیستند یعنی معدومند بخصوص علتی که صرف وجود و صرف نور است و حقایق محدود امکان ندارد در رتبه او موجود باشند.

بفرض آنکه با بازی الفاظ بتوانیم معنای معقولی از این قول تصور نمائیم، درد مسأله حدوث را دوا نکرده ایم چه آنکه مطلق مسبوق بودن بغیر محقق معنای حدوث نمیباشد و حدوث اگر بمعنای (نبود و بود شد) باشد و این معنا مقابل قدم لحاظ شود اگر مسبوق بعدم زمانی نباشد و ظرف عدم آن زمانی باشد حادث زمانی است و اگر در ظرف وجو دخود همیشه مستقر باشد و دائم و ازلی، حادث ذاتی است و عدم واقعی ندارد مگر عدم در رتبه ماهیت و ذات و یا عدم بمعنای فقر وجودی و ربط صرف بودن و عدم استقلال که همان استهلاك و فناء محض باشد.

باید بدانیم که دهر اگر علت عالم زمان باشد و عالم زمان در موطن دهر موجود نباشد این عدم وجود در زمان در موطن دهر، چیزی غیر از معلول حادث در مرتبه علت قدیم نمیباشد. از طرف دیگر عالم دهر عالمی است ثابت، عدم عالم در مقام عالم دهر، چیزی غیر از عدم معلول در مرتبه وجود علت نیست چون دهر علت عالم داده است و قدیم است معلول تا چار قدیم خواهد بود و این امر در صورت قدم معلول و علت نیز صادق است که علت تامه متصف به قدم معلول آن نیز قدیم است و در واقع جای خالی را پر نکرده است اگرچه باعتبار وجود امکانی صرف ربط است و معلول صرف و بلحاظ نفس ذات فناست، و آنچه در آیات و اخبار وارد است ناظر است به آنکه همه ماسوی مخلوق حق هستند و غیر حق مؤثر در وجود نمیباشد و توحید وجودی اقتضا نماید استناد همه کائنات را بوجود واحد بی نیاز.

قول بحدوث اسمی و رسمی نیز همان طریقه اهل عرفان است که حقیقت مطلقه وجود در موطن ذات و مقام صرف وجود معرا از جمیع تعینات و مبرا از کافه تمایز و تعدد و تکثر است، پس در مقام ذات هیچ امری لحاظ نشود - اگرچه غیر تعین خلقی باشد و تعین اسمایی لحاظ شود - وجود با اسماء حسناى خود متجلی در اعیان است و حقیقه هیچ چیز در آن مقام نیست و نبود و ظاهر شد و - الآن کماکان - و این تعینات ناشی از تجلیات حق، متأخر از مقام ذات متجلی است که

-لم یکن- و کان- ناچار غیر ذات مطلق همه اشیاء حادث باشند . در واقع آنچه که معقد اجتماع شرایع است همین نبودن و بودشدن است ولی آیا ظرف این حدوث چیست زمان است ، عدم ذاتی است ، واقع و نفس الامر است ، امر دیگری است ؟ ولی بحث در این امر مهم است که ظرف این حدوث چیست؟ کلام در حدوث زمانی است و این امر ناچار بمسلك اهل حکمت برمی گردد ، و اگر حدوث زمانی اراده شود کیست که در مقام ظهور حق در جلباب اسماء و صفات اسم زمان ببرد و یا دم از حدوث زمانی بزند، و نیز در مقام تجلی فعلی حق به صور امکانی و تجلی و با ظهور در جلباب خلقی در مقام ارواح کلیه اسمی از زمان برده نمیشود و حق در مقام تجلی در عالم زمان بحکم ظهور احکام اسمایی نظیر - دهر - یا - دیهور - هرشی، بعدم ذاتی خود فرو رود و امداد و تجلیات حق است که بنحو اتصال و عدم انقطاع، فیض بعالم میرساند و اگر يك لحظه قطع و منع فیض نماید همه بعدم ذاتی خود رجوع نمایند (اگر نازی کند، از هم فرو ریزند قالب ها ، که، باندك التفاتی زنده دارد آفرینش را) حق در مقام تجلی در عالم زمان ، با اسمایی متجلی است که لازمه این اسماء ، افناء و ایجاد است و اسماء الله در این مقام بحسب تجلی و ظهور دارای تفنن هستند و دائماً باسم اول و ظاهر و از ناحیه اسمایی نظیر معید و مفسنی و ممیت و بوجهی باعتبار حکومیت اسماء مشعر به بطون و اسمایی مثل وارث و قهار مبدا حرکت ذاتی و تحول جوهری حقایقند ، چه آنکه از ناحیه تدریج و تدرج قوای استعدادی به فعلیت ظهور و بهعود و رجوع میرسند «والله غالب علی امره» مهم آنکه: با حفظ دوام فیض و عدم انقطاع افاضت فیاض مطابق باید اثبات حدوث نمود و بیان کرد که دوام فیض با حدوث مستفیض و قدم علم با حدوث معلوم و قدم اراده با حدوث مراد ، منافات ندارد .

برخی از ارباب اوهام و خرافات مدعی آنند که اصلاً فیض حق حادث است و حق در ازل متصف بفیاضیت نبوده است و اتصاف او بفیاضیت و مبدئیت حادث

است و آنها چون خود انفعال در حوادث دارند و از وجود چیزی غیر از زمان و مکان وزمانی و مکانی درك ننمایند، الفاظ (۱) وارد در کتاب و سنت مثل - کان الله ولم یکن معه شیء - یا - لم یکن شیء - را حمل بر معانی عرفی نموده‌اند، غافل از آنکه اطلاق این الفاظ بر حق حکایت از وقوع حق در احکام مخصوص بموجودات زمانی و مکانی ننمایند و الفاظی نظیر ماضی و مستقبل از باب آنکه حق بحسب ذات از زمان و مکان امسلاخ دارد، این الفاظ نیز دلالت زمانی خود را از دست میدهند - مثلاً - کان الله غفوراً، یا کان الله حکیماً و قادراً - دلالت بردوام و ثبوت نماید نه آنکه حق در ماضی بقدرت و علم و حکمت متصف باشد و در مستقبل بآن متصف نباشد.

پنا بر وقوع حرکت در جواهر عالم ماده، هیچ موجودی قدیم نیست و جمله حوادث - ماده و صورة - مسبوق الوجودند به علم زمانی نه آنکه فقط صور حوادث، حادث زمانی باشد، حکم حدوث در نفس ناطقه انسانی نیز جاری است و از ثمرات

۱ - تگاورنده این حروف در مقدمه رساله - متشابهات القرآن - مفصلاً در عقیده جمعی از متکلمان از عامه بحث نموده‌ام، این جماعت که در بحر غیرمتناهی چهل لوطه‌دوند و فکر آنان از حیطه زمان و مکان و اشباح جسمانی و اکل و شرب فراتر نمیرود، در فهم متشابهات از آیات عقاید عجیبی اظهار نموده‌اند. آنها غیر از محسوسات چیزی نمی‌فهمند، ماورای اجسام و طبایع را انکار نموده‌اند منکران مبدأ وجود موجود غیر محسوس و امنکرند و حق اول تعالی - شانه - را نیز جسم میدانند لذا اهل تحقیق آنها در اهل جاهلیت در دوران اسلامی دانند با آنکه در ظاهر مسلمان و قائل به شریعت و کتب الهیه‌اند در باطن دیزمره منکران روحانیات بشمار آیند و تصریح نموده‌اند که موجود همان محسوس است و غیر محسوس وجود خارجی ندارد، در حالتی که موجود بحسب مفهوم خود محسوس نیست و با حواس ظاهری ادراک نمیشود، ناچار عقل سلیم حکم می‌کند که مدرك غیر محسوس بطور مسلم خود محسوس نمی‌باشد

قول به حرکت جوهریه حدوث جسمانی نفس ناطقه انسانی است و از این طریق کتیری از مشکلات حل میشود از جمله قول بقدم نفس ناطقه و از جمله اعتقاد بمعاد جسمانی و حشر اجساد عالم علاوه بر ارواح .

در مسأله نفس و کیفیت وجود آن عقاید مختلف است و روی اصول شیخ و دیگر حکمای اسلامی که نفس را روحانی الحدوث میدانند اشکالاتی وارد میشود از جمله آنکه امکان ندارد مجرد بتمام ذات بماده تعلق گیرد و از ناحیه ماده جسمانی کامل شود اگرچه کمال عرضی باشد و از این اشکال شخص متدرب در فن پی میبرد بآنکه نفس نیز در اول وجود و طلوع ظهور عین مواد و اجسام است و به تدریج بمقام تجرد برزخی و تروحن تام میرسد .



باین مهم نیز باید توجه داشت که امکان بر دو قسم است ، امکان ذاتی و امکان استعدادی ، ناچار موجودات متصف بامکان بر دو قسمند ، قسمی که نفس امکان ذاتی کافی است از برای قبول وجود از مبدأ فیاض ، و برخی از موجودات از آنجا که در ماده حادث میشوند بامکان دیگری که امکان استعدادی باشد علاوه بر امکان ذاتی احتیاج دارند و اگر امکان منحصر بود بذاتی ، ناچار فیض وجود بایجاد سلسله نزولی وجود که عقول ملولی و حقایق برزخی باشد متوقف میشد و رجوع بحق و قوس صعودی متحقق نمیشد ، و برخی از اسماء حق اول دارای مظاهر تابع این اسماء در مقام خفاء ذات بدون اظهار حکم و اثر محفل از تأثیر میماندند و در نتیجه مظهر تامی که محل ظهور جمیع اسماء کلیه و جزئیة حق متعال است که دارای مظاهر الهیه متفنن است بر صفة وجود نمیآمد .

برخی از متکلمان که وجود ملکوتی را انکار کرده اند و ملاک احتیاج ممکنات را حدوث دانسته اند تصریح کرده اند که موجود ملول محققاً باید مسبوق الوجود بعدم زمانی باشد و از باب قیاس کلیة ممکنات بمنحود که حادث زمانی اند و از باب

انغماز آنان در زمانیات موجود غیر زمانی را که معلول و مخلوق باشد انکار کرده‌اند و اصولاً نتوانسته‌اند بفهمند که استناد به حق ملازم با سبق عدم زمانی نیست و موجودی که بهیچ امری غیر از وجود حق مستند نباشد و در مقام قبول فیض و استناد ، فقط مرتبط بمبدأ فیض باشد ارتباط آن بحق اتم انجای ارتباط است . آخوند در اسفار بعد از تقسیم امکان بذاتی و استعدادی گوید :

« ... له ان نحصر الامكان في القسم الأول ، يفاق باب الافاضة والاجادة ، ويبقى في كتم العدل عدد من الوجود لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع ، وهو مبرهن الإستحالة ... وليس في هذه الأحكام حيص عما ذهب اليه المحققون من اهل الحكمة القويمة ، وانما الزيف الحكم بقدم المجمولات الزمانية (۱) ولا نهاية القوى الامكانية ، فان الحوادث المتسابقة بقّة وان لم يكن حدوثها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان ، ولكن الحوادث الابداعية سواء تجردت عن الزمان والمكان ، او اقترنت بهما ، لا على الوجه الانفعال والتجدد لا يعثر بها المسبوقية بالزمان والمكان ... »

در رساله حدوث (۲) و جزاهر و اعراض اسفار گوید : « في ان القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الانبياء والحكماء ... وانه لا ينقطع ولم ينقطع فيضه عما سواء ابدأ مع ان العالم متجدد ، كائن فاسد ، وانما الذي لا يبيد ولا ينقص ابدأ هي كلمات الله تعالى . »

۱ - قال استادنا الاعظم (الف) في حواشيه على الاسفار : « يدعى قدم المجمولات الزمانية بما هي هي » ولا نهاية القوى الامكانية بدون انتهائها الى اصل ثابت دهری وهو فيضه وفعله بما هو فعلاه ومن صقعته . واما على القول بانتهائها اليه ، فالقدم يرجع الى ذلك الاصل الالهي ، لا الى العالم بما هو عالم ، ومثال القول الى القدم يرجع الى قدم ذاته وفيضه .

۲ - رساله حدوث چاپ تهران ص ۶۶ ، اسفار چاپ قدیم ص ۴۸۸ .

(الف) - وهو الحكم النحریر والفقيه الكامل سيد سادات اعظم المثالمین در حواشی

اسفار .

استادنا المعظم (۱) در حواشی خود بر اسفار فرموده است: «ان الحوادث المتسابقة وهى الصور المتواردة على المادة الجسمانية على التعاقب الزمانى مسبقة وجوداتها بأعدامها زماناً، فكل واحدة صورة حادثة زماناً، لكنها مرتبطة باصل ثابت وهو التغير الكلى وهو مرتبط ومتصل بمبادئها العقلية السدهرية التى بجهة ثباتها مبدأ شوق المتحركات، والمبادئ العقلية متصلة باصل ثابت سرمدى بالثبوت المطلق وهو الحق الأول هو خير محض بلا شر، وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة. فهو تعالى بسرمديته وجوب فاعليته يديم الافاضة على العقول المجردة وهى يديم الافاضة على المواد، فجهة القدم والثبات راجعة الى فعله وتأثيره وما هو من صقعه، والحدوث والتجدد يتحقق من اثر فعله ونتيجة افاضته وهو المصنوع بما هو مصنوع، وبناءً على ما هو الحق عندنا ان العقل ليس غير صنعه (۲) وصنعه غير مجعول بلا مجعولية ذاته المقدسة والمجعول انما هو يتحقق من اثر صنعه وهو مصنوعه بما هو مصنوعه.

فالعالم الجسمانى بشرائش وجوده عالم حادث، واما فيضه فقديم، لانه لا يمسك عن الإعطاء كما فى الادعية المأثورة «يا قديم المن» ولذلك حكم المصنف العظيم - رض - بان الهوى قوة غير متناهية الانفعال والحق فاعل غير متناهى الفعل والتأثير، وحكم بدوام الخير والبركات.

۱ - استادنا المتاله الحاج ميرزا ابوالحسن القزوینی - ادیبت برکاته - در حواشی

اسفار.

۲ - بنا بر مشرب استاد از آن جهت ملاصدرا عقول مقدسه را ماسوی الله نمیداند که نفس فیض حق و عین تجلی مبدأ مطلقند، لذا باقی به بقای حقند نه باقی با بقای او بهمین لحاظ مراتب عقول که مراتب فیض میند حقند از لوازم غیر مجعولند ولی بلامجعولیت ذات حق اول، چون فیض حق نفس ظهور حق است و حکم ماسوی بر او جاری نمی باشد - کذا قال الاستاد فی بعض ایام استفادتی منه فی سالف الزمان وقد استفدت منه کثیراً و اخلت منه - دام ظله - قسطاً و قیراً -

و بوجه بعید مثل فعله و صنعه قدیم مثل البحر الثابت ، و مثل الحوادث المادية
مثل الأمواج الحادثة و المحب المتراکمة المتولدة علی البحر - خاک برفرق من و
تمثیل من -

بنا بر آنچه که ذکر شد عالم حادث زمانی است و منافات بین قدم فیض و
حدوث عالم نمی باشد ، اراده حق ازلی و غیر متناهی است و اراده در حق اول همان
حب بذات و عشق بمعرفیت ذات و ظهور اسماء و صفات در جلاباب ممکنات است
و از اراده حق به علم به نظام تام و علم به نظام اصلح و اتم نیز تعبیر کرده اند ، و از
آنجا که ذات حق تناهی ندارد و وجود صرف است صفات کمالیه او که مثل ذات
مبدأ اشیاء است تناهی ندارند ، محبوب و معشوق و مراد در مقام اول ذات حق اول
است که محدود بعدی نیست و آنچه از سطح علم و اراده و قدرت و علم محبوب
شود در مقام ذات به نحو اتم موجود و ذات صرف علم و قدرت مطلقه و اراده تامه
و محبت غیر محدود است و چون مبدأ ایجاد است ذات او اقتضا نماید ایجاد اشیاء را
بر طبق علم ذاتی عنایی که از جهتی بآن تجلی نیز اطلاق شده است .

از آنجا که ذات مبدأ تحقق اشیاء است و ذات به تمام جهت و به تمام هویت مبدأ
تجلی و ظهور است و جهت فاعلیت عین ذات اوست و فیاض مطلق است ، ناچار فیض
او مقید بقیدی و محدود بعدی نمی باشد چه آنکه تمام جهت خدایی و کلیه جهات
خلقی بوجودی واحد در ذات او موجود است لذا دائم فیض است ، ناچار فیض او
عام و مطلق و غیر مقید بر تبهیی از مراتب و مقامی از مقامات و موطنی از موطن ایجاد
و ظهور است لذا در همه جا و در همه مراتب و در همه ازمه و امکانه فاعل مطلق و
حقیقی است و لیس لفعله و فیضه حد محدود ، لانه - لیس لصفته حد محدود و لا
نعت موجود و لا اجل محدود - که اصرح به رئیس الموحدین و خاتم الاولیاء الکاملین -
مولی الموالی علی مرتضی - صلی الله علیه و آله - خلاصه مطلب آنکه حق اول

بسیط حقیقی است و جمیع صفات کمالیه و کافه جهات لازم ایجاد عین ذات اوست، مصلحت و غایت و غرض از خلقت و ایجاد نیز عین ذات اوست لذا جهت خلاقیت او با جهت رازقیت و جهت قدرت او با جهت علم یکی چیز و همه آنچه که مداخلت در اظهار کلمات وجودیه دارد با ذات بسیطه او متحد و ذات در موطن خود مشهود و موطن کافه صفات کمالیه و در عین حال مرآت شهود جمیع معالیل وجودیه است، اراده که همان حب (۱) بذات و محبت ذاتیه حق باشد از باب آنکه بصرافت و محوشت تام و فوق تمام متصف است و بحسب شدت و عدت و مدت غیرمتناهی بل که فوق لایتناهی است بالبداهه و بالضروره فعل او نیز غیرمتناهی است و فیض او که

۱ - از آنجا که کلیه صفات کمالیه مبدأ ایجاد و منشأ اظهار حروف و کلمات وجودیه عین وجود صرف حق اولند و از لحاظ دیگر حق بشمار ذات مبدأ ایجاد است و جهت علم او با جهات قدرت و اراده و حب و حیات و دیگر صفات با اصل وجود متحدند و حق باسم علیم و قدیر و مرید و متکلم و دیگر صفات عتیبه از اشیا متجلی است نهراً جهت مخلوقیت اشیا بحسب وجود عین جهت معلومیت و مقننیت است و از این جا باین اصل مهم پی می‌بریم که جمیع صفات کمالیه حق در شراشر وجود ممکنات ساری است و هر وجود معلولی بنحو بساطت و سادجت عین علم و قدرت و حیات و عشق و حب و دیگر صفات کمالیه است و گر نه مبدأ تجلی نباشد ولی هر وجودی بقدر حوصله وجودی خود واجد صفات الهیه است نه به نحو صرافت و اطلاق و محوشت که : «المعطیات بحسب القابلیات» و هر شیء بوجه خاص با حق اول ارتباط مستقیم دارد و بعلم بسیط حق اول را شهود نماید و این علم غیر علم حصولی انتزاعی است لذا شهود و ادراک بسیط و تصدیق و اذعان شهودی از باب بساطت منافات با انکار علم حصولی ندارد و حق بوجه خاص و از طریق - قرب و ربوبی - و - توبه - حق را شهود نماید و از این راه جامع کمالات و باعتباری دارای جمیع حضرات الهیه است . ولی شهود و ادراک و پیچیدن صفات کمالیه - بقدر الاناضة لا بمریبة المفیض .

من نیم جنس شهنشه، نور از او لیسك دارم از تجلی نور از او

مرتبط با اراده و حب و علم و قدرت اوست باعتبار مدت و عدت غیرمتناهی است و یکی از صفات او فیاض است که دارای حد نمیباشد و باعتبار مدت و عدت تناهی ندارد لذا مولی الموحدین فرموده اند: «لیس لصفته حد محدود».

در بیان آنکه محدودیت فیض حق با وجوب وجود منافات دارد
و افاضت او بحسب مدت و عدت و ذات او بحسب شدت تناهی ندارد

از بیانات گذشته بمنصه ظهور رسید که عالم وجود حادث زمانی است، و فیض حق ازلی و دائمی و ابدی است و چون حدوث ذاتی عالم ماده است و این حدوث ناشی از حرکت جوهری و اشتداد ذاتی وجود است، فیض نازل از فیاض مطلق ثابت و مفاض و معلول حادث و سیال و متحرک است.

در این اصل مهم باید خوب توجه نمود که ذات حق در مقام غیب وجود عین کافه صفات علیا و اسماء حسناست و اینکه گوئیم - ماسوی الله - حادث است این اسم - الله - که ماسوای آن گفته میشود حادث است وضع شده است از برای ذات جامع جمیع صفات و مراد از این صفات، اسماء ذاتیه مستهلك در غیب ذات نیست چون ذات تعین ندارد و به نحو عدم امتیاز صفات ذاتیه از یکدیگر و عدم تمایز آنان از وجود صرف ذات الهیه ملحوظ و اعتبار میشود و قید جامعیت اسماء در مقام غیب (۱) ذات لغو است بل که اسم الله وضع شده است از برای ذات جامع اسماء و

۱ - اینکه از اهل عصمت و طهارت و خزائن علم حق وارد شده است - عالم حیث لا معلوم و قادر حیث لا مقدور ... - مراد ذات غیرمتعین و حقیقت احدیه است که: - کمال التوحید نفی الصفات عنه - اشاره بدان می باشد و - اسم الله - مضاف به اسم - الرحمان والرحیم - و - رب العالمین، مالک يوم الدين - اسمای حاکمه بر مظاهر وجودیه اند از اولیا

صفات ربوبیه متجلی در مظاهر و مضاف به - مألوه - و - مربی - و این صفات متجلی در مظاهر که بآنها اسماء و صفات فعلیه و اضافیه اطلاق شده است .

بنابر آنچه ذکر شد اسم الله متعین و متمیز از ذات و مضاف و متجلی در مظاهر خلقیه که در سوره توحید و در صدر سایر سور قرآنی اضافه به اسم رحمان و رحیم شده است تجلی در مظاهر قید آن میباشد لذا حق اول رحمان است علی الاطلاق ازلاً و ابداً و مربی حقایق وجودیه است ازلاً و ابداً و وجود منبسط همان ظهور و تعین اسم رحمان است نه این وجود متعین از اسم الله حادث است و نه سایر اسماء جزئی که از دراری اسماء کلیه و امّیات اسماء حادثند بحدوث زمانی .

و اینکه امام اهل توحید فرماید : لیس لصفته حد محدود... ولا اجل محدود - اسماء و صفات فعلیه حاکم بر مظاهر را اراده فرموده اند نه اسماء ذاتیه که عناوین ذات مطلقه اند و در مقام اعتبار ذات باید نفی شوند که فرموده اند - کمال التوحید نفی الصفات عنه - اراده فرموده اند اسماء و صفات ذاتیه را که اعتبار ذات اعتبار همه اسماء است ولی باعتبار فنا و استهلاک آنها در غیب وجود .

بنابر آنچه تقریر شد حدوث زمانی صفات فعلیه حق و حدوث فیض متجلی از فیاض مطلق و حدوث زمانی اسماء و صفات و مفاهیم منتزع از ذات و تجدد صفت

→

و ائمه شیعه - علیهم السلام - روایات کثیره‌ای در عدم جواز انصاف حق باوصاف امکانی و عدم جواز فاعلیت حق به فاعلیت زمانی و عدم مسبوقیت فعل او بزمان و زمانی وارد شده است «ولیس عند ربك صباح ولا مساء» پاره‌ای از این مائورات را در این جا ذکر کردیم و نیز روایاتی از امامان ما منقول است که دلالت نمایند بر آنکه ذات مقدس احدی دارای اسم از برای ذات مضاف با اسماء و اسماء مضاف با عیان وضع شده است و حقیقت صرف وجود میرا و معرا از کالّه تمیّزناست و ذات صرف و حقیقت محض وجود که از آن به غیب غیب و کنز مخفی و منقاه مشرب تعبیر شده است قبول عبرت نمایان و آن موطن همه تمیّزات از تعین اسمی و خلقی و رسمی منتفی است .

خلاقیت و رحمانیت چیزی غیر از حدوث زمانی ذات بهجت انبساط حق نبیباشد، چه آنکه هر حادثی بدون حصول تجدد و تعدد در ذات و هیچ صفت حادث زمانی منترع از ذات بدون حصول حرکت و تجدد در ذات موصوف بساین صفات امکان ندارد و آن جهالی که ملاک احتیاج معلول و مخلوق را بعلت حدوث دانند نفهمیده قائل بحدوث ذات حق و وقوع ذات و فعل او در عالم زمان و زمانیات شده‌اند و ندانسته‌اند که اگر فاعلی مبدأ فعل خود در افق زمان و زمانیات باشد، این فاعل دارای قبل و بعد زمانی خواهد بود و قهراً خود در معرض تجدد و زمان و حدوث واقع خواهد شد چه آنکه هر صفت متجدد مبدأ فعل متجدد میشود و هر فعل متجدد احتیاج باراده متجدد دارد و از آنجایی که صفت در جمیع اطوار تابع موصوف است باید ذات بحسب قبول تجددات متعدد منشأ صفات متجدد شود و هر طبیعت مبدأ افعال و اوصاف متجدد، خود سیال و غیر قار الذات است - کما حشرنا هذه للمساءلة مفصلاً و تذکرها علی وجه تفصیلی بمالا مزید علیه -

مرکز تحقیقات کیهان‌پژوهی اسلامی

بحث و تکمیل

باید دانست که اتصاف حق بافاضت و ایجاد بهمان دلیل که ابدی است و انقطاع ندارد ازلی است و ابتدا ندارد، بل که بمعشرب اهل عصمت و طهارت و اتباع آن اکابر عظام - علیهم السلام - بواسطه بساطت ذات و صرافت وجود و عدم محدودیت و از ناحیه آنکه حق اول بحسب عدت و مدت و شدت فوق لایتنهای است ازلی و ابدی است علی‌الاطلاق و فیض او نیز مثل ذات او بهمان جهت که ابدی است و بهمان لحاظ که انقطاع ندارد ازلی است و حق از ازل الازل فیاض علی‌الاطلاق است. صدور فعل از مبادی افعیل جسمانی و مادی از آنجهت متناهی است و دارای نفاد و انتهاست که این مبادی از جهت تقوم بمواد و استعدادات از حیث تأثیر در

غیر تناهی دارند و برهان قائم است براینکه مبادی جسمانی از جهت تأثیر و تأثر، هر دو تناهی دارند و بهمین دلیل صدور فعل از مبادی جسمانی مسبوق به عدم زمانی است چون اصل وجود موجود مبدأ افعیل زمانی خود زمانی و مسبوق است بعدم زمانی و اگر موجودی که صلاحیت از برای مبدئیت تأثیر دارد جسمانی نباشد و ذات او قبول فنا نماید فعل او دائمی است بدوام ذات او .

موجودی که مبدا از جسم و جسمانیات و مجرد از ماده و مقدار باشد بر زمان تقدم دارد ولی تقدم آن ، بر زمان تقدم زمانی نیست بل که تقدم بحسب مرتبه وجود و قوت و درجات فعلیت است ، اچاره محیط بزمان و مکان و تقدم آن بر زمان و زمانیات بحسب رتبه وجودی و مرتبه و مقام علی و احاطه او بزمانیات ، احاطه قیومی است از آنجایی که زمان مقدار حرکت است و حرکت وارد بر ماده است و صور وارد بر ماده مسبوق الوجود به حرکت و زمان است و ماده چون ابدایی است و ماده ندارد مسبوق بماده نمی باشد بل که قوام آن بامر غیبی است با التجا بصورتهای پیدایی و متوالی و از آنجا که ماده از جهت قوه و قبول فعلیات - قوه غیر متناهی است - از جهت قبول نه از جهت تأثیر چون قابل علی الاطلاق و منشأ دیمومت افاضه است، زمان مبدأ عرضی ندارد و از برای زمان ، زمان تصور نمیشود و سبق و لحوق و تقدم و تأخر ذاتی اجزای زمان و عرضی است نسبت بزمانیات بنابراین زمان ابتدای زمانی ندارد ولی ابتدای وجودی دارد که همان مسبوقیت منشأ زمان و حرکت باشد به امر مجرد مفیض وجود و چون حرکت مقوم زمان ، حرکت جوهری است عالم ماده همیشه مسبوق است بعدم زمانی بهمان تفصیلی که ذکر شد .

بهمین لحاظ اهل معرفت از حکمای مشا و اشراق گویند : - لا يتقدم علی الزمان الا ذات الباری او وجه من وجوهه - وجه حق فیض حق است و فیض حق از سنخ زمانیات نمیباشد بلکه امری است ملکوتی و محیط بزمان و زمانیات میباشد . از آنجا که حق متعال بسیط از همه جهات و کافه حیثیات است و وجود او صرف

است و شامل همه فعلیات مبدأ المبادی است و از بسبب احاطه قیومه آخر الاواخر است و همه بسوی او میروند و چون جهت ذات و قوت غیرمتناهی او علت خالق است فعل او دائمی است و از همین جهت ازلی نیز میباشد و گرنه لازم آید وجود یا حدوث جهت امکانی و یا تحقق جهت امکانی که با نبودن آن فعل نبود و با وجود آن فعل از او صادر میشود و هرجهتی که فعل حق بآن جهت مرتبط باشد چون ابتدا و انتها ندارد فعل نیز باید ابتدا و انتها نداشته باشد و دربیست حقیقت جهت ابدی بودن و ازلی بودن و سرمدی بودن واحد است لذا صدور فیض از آن حقیقت ازلی و ابدی و سرمدی است و فهو تعالی یکون ازلیاً بابدیت و ابدیاً بازلیت و سرمداً بعین ابدیت و ازلیت» لذا در آیه شریفه در ابطال عقیده یهود که گفته اند: «قد فرغ الله من الامر فلیس یحدث شیئاً» وارد است «قالت اليهود یدالله مغلولة ، غلت ایدیهم ولعنوا بما قالوا ، بل یداه (۱) مبسوطان ینفق کیف یشاء» .

مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

۱ - خوب تأمل کن در کلام حق بآنکه فرموده است : دست حق (که کنایه از قدرت اوست) باز است و جمله دلالت بر دوام و نبوت و قدرت و ایجاد و بسط ید نماید ، معذالك برای رفع شبهه کسانی که گمان کرده اند دوام فعل با اختیار منافات دارد فرماید : ینفق کیف یشاء . و امام - علیه السلام - در تفسیر و تاولیل آیه گوید : یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب - کنایه از آنکه ایجاد عالم وجود همان تکلم و کتابت حق است به قلم قدرت خود و نگارش کلمات وجودیه از ام الكتاب مراتب کتب الهیه و کلمات وجودیه که مقام علم عنایی باشد چه آنکه ام الكتاب ، و علم عنایی تفصیلی حق که از آن بمقام احدیت و عالم امیان تعبیر شده است مشتمل است بر جمیع کلمات و اقوام و حروف کتب که مقام احدیت مقام جمع این کتب و مقام خلق بمراتبها ، مرتبه تفصیل کتب و کلمات و احرف وجودی است و حق با علم و قدرت و اراده و مشیت سابقه مبدأ ظهور و بروز و تفصیل این کلمات وجودی است که مشتمل است بر محکمت و منشاءات از آیات تکرینی وجود مطابقاً لاقوام التدوینی .

مؤلف علامه آخوند ملا محسن فیض - قدس الله سره - در کتاب تفسیر صافی (سوره مائده) در تفسیر آیه شریفه «قالت اليهود یدالله مغلولة...» از امام جعفر صادق - علیه و آله صلوات الله تعالی نقل نموده است (روایت در توحید صدوق - رض - موجود است) : لم یعنوا انه هكذا ، ولكنهم قالوا انه قد فرغ من الامر فلا یزید ولا ینقص. الم تسمع الله عز وجل یقول: یمحو الله ما یشاء ویثبت وعنده ام الكتاب.

سر آنکه فعل حق اول انتها ندارد آنستکه فیاض علی الاطلاق است و از باب غذای ذاتی و جامعیت نسبت به جمیع جهات کمالیه و داشتن آنچه که ملاک در مبدئیت و ایجاد دارد در مقام و موطن ذات و استقلال در افاضت و بساطت از کافه جهات در مقام ذات دائم الافاضه است و محاملت و غایت در ایجاد امری خارج از ذات و زاید بر ذات او نمیباشد اختیار و قدرت او مثل علم و اراده و دیگر صفات کمالیه واجب الوجود مثل وجود او چون وجود عین کلیه صفات کمالیه است لذا صدور فیض از او دائمی و ازلی است و آیه مبارکه - بل ینام مسوولتان - دلالت بر دوام و ثبوت صدور فعل از او نماید و نیز بهمین ملاک دلالت بر ازلیت فعل او نماید و چون فعل حق باعتبار صدور از حق دارای نسبت زمانی نیست چه حق واقع در قطعه‌یی از قطعات زمان نمیباشد تا آنکه صدور فعل از او مسبوق بزمان و یا واقع در زمان باشد و دیگر آنکه صدور فعل از حق محدود بحد خاص نیست چون فعل او اطلاقی است نه اطلاق مفهومی بل که اطلاق خارجی لذا از فعل خود به - امر - تعبیر کرده است - وما امرنا الا واحدة - کثرت از ناحیه مظاهر فعلی است نه نفس و فیض این فعل مثل وجود حق میحط بشارش مظاهر وجودی است و این وحدت فعل که از آن بوجود منبسط و رحمت واسعه تعبیر نموده‌اند ناشی از وحدت علم و وحدت قدرت و وحدت دیگر صفات کمالیه است که عین وجود واحد حق است و این ذات واحد حق بوحده جامع کل الوجود کما اینکه علم او یا حفظ وحدت علم بکل شیء است و اراده‌اش اراده بکل معلوم است .

از آنچه که ذکر شد معلوم میشود که اراده حق با حفظ وحدت مبدأ کلیه حقایق است و از این اراده منشعب میشود کلیه ارادات - لأن فی الوجود وجوداً واجباً و علماً واجباً و قدرة واجبة و ارادة واجبة - چه آنکه هر ما بالعرض باید منتهی بذات شود - همانطوریکه وجودات امکانی منتهی شوند بوجدی واحد واجب بالذات بضرورت ازلیه ، علوم موجود در عوالم امکانی و هكذا قدرت‌ها و دیگر مظاهر امکانی باید بامری واجب از سنخ خود رجوع نمایند و از همین باب است گفته اهل حکمت و عرفان که گویند وجود منبع کلیه کمالات وجودی است و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام و دیگر صفات منشعبه از امهات اسماء و صفات از شئون کسبیه وجودند و درعین و ظاهر وجود مستهلکند و از همین جا به سیر این مهم می‌بریم که هر جا وجود است کلیه کمالات را داراست چه آنکه مبدأ وجود به تمام ذات بدون لحاظ و اعتبار جهتی دون جهتی و صفتی دون صفتی متجلی در مظاهر است و هر مظهری باندازه وجود خود از همه کمالات وجودی موجود در احدیت وجود بهره دارد .

از آنچه که ذکر شد معلوم میشود که حق باعتبار - اسم الله - که اُمّ الاسماء است متجلی در خالق است و مجموعه وجود که در حکم وجود واحد رفیع الدرجات و المراتب است مظهر این اسم کلی میباشد و این اسم در هر مظهر و مرتبه‌ای حکمی دارد و اسم الله عنوان است از برای ذات متجلی در مظاهر و حکومت آن در مجموعه وجود ازلی و ابدی است اگرچه مظهر تام و تمام این اسم باعتباری انسان کامل - محمدی - است که بر کلیه مظاهر وجودی این مظهر حاکم است و در هر مرتبه‌ای جلوه‌ی خاص دارد که : (تا صورت پیوند جهان بود علی بود) .

و همین جهت نظر دارد قائلی که گفته است (أدالله در وجود آمد - در پس پرده هر چه بود آمد) .

از ائمه شیعه صاحبان ولایت کلیه و علوم لدنیه (۱) روایات کثیره‌ی درابدیت و ازلیت فعل حق وارد شده‌است و اگر برخی از مدعیان درک حقیقت باین روایات رجوع مینمودند و علوم قرآن را از اهل قرآن اخذ میکردند در صف یهود در نمیآمدند و بقطع فیض و انقطاع رحمت‌الله چه بحسب ابتدای وجود و چه باعتبار انتهای وجود معتقد نمیشدند و بین اختیار و قدرت و اراده و جویی و قدرت و اراده و اختیار امکانی خلط نمیکردند و مشمول این لعن تکوینی و نفرین الهی قرار نمیگرفتند (غلت آیدیه‌هم و لعنوا بما قالوا) .

بنابر آنچه در کتب بعضی از علمای اسلامی از عامه و خاصه مسطور است اجماع قائم است بر حدوث زمانی عالم و از آنجا که کلیه شرایع الهیه در اصول عقاید متعینند و در فروع اختلاف دارند، این اجماع حکایت از اجماع کلیه شرایع نماید بر حدوث عالم. مثل اینکه اجماع بر حدوث عالم قائم باشد و قید حدوث زمانی در بعضی از اقوال مذکور است و چون اجماع بر فرض آنکه در اصول عقاید حجت باشد، دلیل لفظی نیست و دلیل لثبی است معقد آن قدر متیقن از موارد آن میباشد و از آنجا که محال است حقایق موجود در ملکوت عالم که مقدم و محیط بر زمان و مکان و زمانیاتند

۱ - اهل بیت عصمت و طهارت بواسطه تمامیت قرابت معنوی و نسبت ظاهری به خواجه عالم از لدی ولایت علوم و هیبه نوشیده و از مآخذ علم حضرت ختمی دانش لدنی بورالت برده‌اند، از خطا و سحر معیونند و قول آنان حجت است. در جمیع ابواب فقه از باب طهارت تا عادات و در جمیع مباحث مربوط با اصول عقاید از آن بزرگواران در کتب طایفه ناجیه شیعه - کثر هم الله تعالی - بطور تفصیل روایت نقل شده‌است و این خود از اختصاصات مذهب تشیع است لذا فقه شیعه دارای امتیاز خاص است. روایات وارد در اصول عقاید و مسائل مربوط بمبدأ و معاد و منشا استفاضه اکابر علمای اسلام است و حکما و عرفای شیعه بر این روایات تفسیر و شرح نوشته‌اند بر اصول کافی شیخنا الکلمینی بزرگترین فیلسوف و عارف اسلامی مولانا صدرالدین شیرازی - ملا صدرا - شرح مفصل نوشته است از این شرح شخصی محقق به عظمت انکار اهل عصمت پی میبرد.

بحدوث زمانی متصف بشوند و حدوث زمانی شأن موجودی است که در قطعه‌یی از قعلمات زمان واقع شود، ناچار اجماع بر حدوث ماسوی الله قائم است و لسی ظرف حدوث پیداهت عقل نشاید زمان و مکان باشد (۱) و این حدوث حکایت نماید از این اصل مهم که جمیع مراتب وجودی باید منتهی شوند بوجودی کامل و بی‌نیاز از غیر و قائم بذات و مبدأ تحقق و حصول کافه خلائق از زمانیات و دهریات باین معنا که عالم وجود نبود و موجود شد ناچار مقام ذات ربوبی مقدم بر جمیع اشیاء و منزله از معیت با خلائق و مبدأ سلسله حاجات و تعلقات است و صفات مبدأ خلق و ایجاد و فیض نازل از حق نشاید که حادث و یا حادث زمانی باشند.

۱ - وجود صرف احدی حق باعتبار آنکه هبای از تمییز و قیو داست و ما حی کلیه تمیزات و تمیضات در این مقام تجلی و ظهور ممکن نیست و كذلك در احدیت ذاتیه و آنچه که متعین از مقام ذات و متأخر از این مرتبه و مقام لحاظ شود از آن بوی غیریت استشمام می‌شود (که آن الله و لم یکن معه شیء) آنچه که متأخر از این مقام باشد دارای اسم و رسم است و باعتباری حادث است؛ اسماء الهیه و اعیان و صور این اسماء و حقایق خلقی ناشی از ظهور اسماء چون از تجلیات احدی ظاهر شوند باعتباری حادث و محکوم با حکام غیریت می‌باشند. در کتاب کافی بابی در حدوث اسماء منعقد شده است و روایاتی از عسز ان وحی و اولیای محمدیین در این مسأله نقل شده است. این روایات از غرر کلمات و از عالی‌ترین معارف صادر از مصدر تالیه ارباب توحید حقیقی محسوب می‌شود و بعضی از اکابر در این باب تحقیقات بالیه‌یی نموده‌اند. نگارنده در شرح و تعلیقات نصوص صدرالدین قزوینی در این مسأله به تفصیل بحث نموده‌ام. در برخی از این روایات مذکور است که مقام ذات دارای اسم نیست و در برخی مقرر است که حق اول: شیء بحقیقه الشیئیه و شیء لا کالاشیاء و از بعضی مستفاد می‌شود که حق: کل الاشیاء الوجودیه در ادبیه وارد از مقامات اولیای شیمه - علیهم السلام - در نشان دادن خواص اسماء و وجوه مناسبات بین اسماء و مظاهر خلقیه و نحوه ارتباط اسماء در مظاهر و انشای آنها از مسمی مطالب عالییه‌یی مستفاد می‌شود.

با مسمای احدی و کیفیت تأثیر اسماء در مظاهر و انشای آنها از مسمی مطالب عالییه‌یی مستفاد می‌شود.

و اگر کسی بگوید اجماع منعقد است بر حدوث زمانی فعل و فیض حق و نداند که این معنا با وقوع حق در قطعه‌یی از قطعات زمان و حدوث متشأ ایجاد ملازم است و اتصاف حق به صفات امکان و لوازم حادثات با وجوب ذاتی منافات دارد ، این شخص اصلاً صلاحیت مخاطبه را ندارد و نباید انسان عمر خود را تضييع نماید برای بحث با او ، چه آنکه نور اول و عقل نخست که باعتباری با فیض مقدمی متحدند نباید حادث زمانی باشد لذا برخی وجود منبسط را از ماسوی الله نمیدانند چنانکه مشیت فعلیه که : ان الله خلق الخلق بالمشیة ، و المشیة بنفسها ، نفس ظهور حق است و ظهور شیء عین شیء است بوجهی و غیر آنست بوجه دیگر بوجه غیریت منشأ کثرت و باعتباری ملائک وحدت ماری در کثرت است «یا من ربط الوحدة بالكثرة والكثرة بالوحدة» . جمعی از عامه و برخی از خاصه واقع در طریق لجاج و عناد بکلی عوالم مجردات را انکار کرده‌اند و عالم را منحصر میدانند بعالمی که ما در آن قرار داریم و برخی از این جماعت تصریح کرده‌اند که از ابتدای پیدایش آدم تا زمان ما حدود (۶۰۰۰) سال میگذرد و ظاهراً در این عقیده از یهود و کتب باصطلاح عهد عتیق آنان (خسذلهم الله) متأثرند چون مطالب مجعول معروف به - اسرائیلیات - توسط معاندان اسلام در تفسیر و کتب احادیث زیاد وارد مسفورات اسلامی شده‌است و در قرآن و احادیث صحیح وارد از عترت اثری از این خرافات وجود ندارد .



چون عالم ماده متحرکست بحرکت جوهریه ، این عالم ماده و صورت بشرحی که ذکر شد مسبوق بعدم زمانی است و از آنجا که عالم امر و ملکوت نفس فیض و تجلی و امر حق که همان امر تکوینی و مشیت ساریه باشد عین ظهور حق اول است محکوم با حکام عالم و متعسف بحدوث نمیباشد و بهمین جهت وجود منبسط دارای حد ماهوی نیست ولی بواسطه انحطاط ذاتی از مقام احدیت و واحدیت از ترکیب مبرا نمیباشد و از این ترکیب ، به ترکیب مزجی تعبیر نموده‌اند .

بنابر آنچه که ذکر شد معلوم میشود سرّ مسلك ملاصدرا که اولاً عالم را منحصر بعالم ماده میداند و ملکوت وجود را از سر ادق وجود حق دانسته و احکام سوائیت جاری بر عالم از این نشأت مسلوب است لذا آخوند معتقد است که مورد اجماع شرایع و ادیان حتماً عالم مساده است و این عالم برخلاف مشرب حکمای مشایی و اشراقی بجوهر ذات سیال است و فیض حق ازلی و ابدی و مفاض حادث زمانی و بحسب جوهر ذات سیال است و يك آن بقا ندارد و فیض حق که باعتبار اضافه بحق ثابت و دائمی است در زمینه ماده سیال و روان است و حرکت سیلان ذاتی مفاض (۱) و معلول است نه فیض .

در کتاب - خصال - العیاشی (۲) عن الباقر - علیه السلام - در تأویل یا تفسیر آیه کریمه «یوم تبدل الأرض غیر الأرض و السموات» : لقد خلق الله فی الارض منذ خلقها سبعة عالمین لیس ذریتهم من ولد آدم ، خلقهم من اديم الارض ، فاسكنوها واحداً بعد واحد من عالمه ، ثم خلق آدم اباً لهذا البشر وخلق ذریته منه ، ولا والله ما خلقت الجنة من ارواح المؤمنین منذ خلقها الله ؛ ولا خلعت النار من ارواح الکافرين منذ خلقها الله ، لعلکم ترون انه اذا کان يوم القيامة وصیر الله ابدان اهل الجنة ، و صیر ابدان اهل النار مع ارواحهم فی النار ، ان الله تعالى لا یعبد فی بلاده ... بلی ولیخلقن خلقاً من غیر فحولة ولا اناث یعبدونه و... ویخلق لهم ارضاً تحملهم سماءاً تظلّهم ، الیس الله یقول : یوم تبدل الله (۳) الارض ، غیر الارض ... افعیننا بالخلق

۱ - و این امر نود او مسلم است که حرکت نحوه وجود مادیات است و این وجود باعتبار ارتباط آن با حق ثابت و باعتبار تقيّد آن بوجود ویا ماهیت طبیعت مباشر حرکت مین سیلان است و چون حرکت جوهری عالم است طبع عالم بحسب نحوه این وجود سیلانی مجعول نیست و مفاض نفس وجود است نه وجود متصف و مقید بعلوت .

۲ - تفسیر صفی سورة مبارکه ابراهیم .

۳ - سورة مبارکه (ق) تفسیر صفی

الأول ، بل هم في لبس من خلق جديد» .

عن الباقر - ع - في تفسير (بل هم في لبس من خلق جديد) قال - ع - : تأويل ذلك ان الله اذا أفنى هذا الخلق ، وهذا العالم ، وسكن اهل الجنة ، الجنة واهل النار ، النار ، جدد الله عالماً غير هذا العالم ، وجدد خلقاً من غير فحولة ولا اناث ، يعبدونه و يوحدونه وخلق لهم ارضاً غير هذا الارض ... الى ان قال - عليه السلام - والله وقد خلق ألف ، ألف عالم والـف - ألف آدم ، وانت في آخر تلك العوالم و اولئك الادميين . با دقت در اطراف كلمات صادر از مقام عصمت معلوم ميشود كه فيض دائمى و با تأمل بيشتى براى اهل دانش و معرفت واضح و هویدا ميشود، ازليت فيض حق بهملاحظه ازليت و سرمديت و ابدى بودن وجود او و ملاك ازلى و ابدى بودن فعل او تماميت ذات و بساطت وجود و عينيت جميع صفات و اسماء كماليه است در مقام و موطن ذات بعين وجود ذات و عدم تناهى صفات بلحاظ عينيت با ذات غيرمتناهى بحسب شدت و عدت و مدت بل كه وجود فوق ما لا يتناهى شدة و عدة و مدة .

ازليت فعل از ناحيه ازليت اراده و اختيار و قدرت و نوريت و مبدئيت ظهور و ازليت غايت ايجاد و اظهار كلمات وجوديه ، منافات با اختياري بودن فعل ندارد و از آنجا كه اختيار و مبادى آن در حق بوجودى واحد در مقام ذات ، بعين وجود غايت و غرض از افاضت موجود است مختار حقيقى و موجود مستقل در اختيار و بالآخره مختار مطلق اوست و اختيار و اراده او مطلق و غير مقيد بقيود ناشى از تقيد قدرت است و در فواعل امكانى اختيار ظلى و در موجودات حادث داراى اراده و قدرت و اختيار زائد بر ذات علت مختار ، مختار در عين مضطر و بلحاظى مضطر در صورت و جلباب اختيار است و عدم توجه باصل مذكور جمعى از اهل كلام از جمله فخر رازى گمان كرده اند كه بنا بر رأى حكما حق تعالى مختار نيست و خلط كرده است بين اختيار واجب و اختيار ممكن و در قدرت حق را نيز به صحت فعل

و ترك تعریف کرده‌اند و این خود نفی قدرت واجب است نه اثبات آن لذا میرداماد در مقام ردّ برخطیب رازی (۱) گفته است : حکما گویند مختار حقیقی حق اول است و تو ای خطیب رازی گویی آنها حق را مضطر میدانند .

*

شخص با درك وهوش كه مختصر اطلاعی از مباحث كلامی داشته باشد و خوب در این مسأله تأمل نماید كه حق اول محیط بزمان و زمانیاتست و موجود محیط بزمان و مكان بهمه زمانیات و مكانیات احاطه دارد تاچار نسبت اول بهمه زمانیات و زمانی متساوی است نسبت باو ماضی و مستقبل و حال يك چیز است بهمین لحاظ از مصدر تأله صادر شده است : و ليس عند ربنا صباح و الا مساء : فعل چنین موجودی مقدم بر زمان و مكان است لذا از باب عقل گفته اند : افعال حق از زمان انسلخ دارد. اشخاص غیر وارد باین مسائل چون نمیخواهند دانا شوند و از علم فرار می کنند زحمت تأمل و تعقل بخورد نمیدهند و از باب ابتلائی بجهل مركب مطالبی اظهار

۱ - شك نیست كه این مسأله از غرامض است و درك آن بسیار مشكل است و شخص غیر متمیق و با اشخاص مبتدی بعمق این مسأله نمیرسند و اغلب با فخر رازی و امثال او هدم میشوند ولی شخص وارد و متدرب در مقدمات بخوبی میفهمد كه حق با اهل تحقیق است و اختیار و قدرت واجب، اختیار و قدرت مطلق و در حقیقت قادر و مختار حقیقی اوست كماله عالم و مرید و بالاخره موجود حقیقی اوست (باقی نسب وجود حق و کلیه صفات مبادی افعال اختیاری از علم و قدرت و ارادت و دیگر صفات در ممكنات و قایق و نسب و ظهورات و تجلیات و صور صفات الهیه اند) و هیچ موجودی غیر حق استقلال در اختیار ندارد و فعل او نیز معالی بامری خارج از ذات نمی باشد لذا در صحیفه الهی وارد شده است :

«هو الاول والاخر» و از باب آنكه مظاهر وجودی و قوای امكانی نیز از تجلی اقدس او ظاهر شده اند و اصولاً همه چیز از اوست و باو پایدار است و هیچ چیز از دایره ملك او خارج نیست وارد شده است «هو الظاهر والباطن» .

می‌کنند که سر تا پا کفر و شناعة است .

*

کسانی که در مسأله قدم و حدوث کیفیت صدور وجود از مبدأ جود بچنگ فلاسفه رفته‌اند در این نزاع مغلوب و مورد تمسخر و استهزاء واقع شده‌اند اگرچه چند صباحی در بین عسوام الناس تنور گرمی داشته‌اند و جهت تقرب بجهال و نیل بمناصب دنیوی قدری پیروز شده‌اند ولی مثلاً مغلوب گردیده‌اند .

غزالی در تهافت در مسأله صدور اشیاء از حق اول و قدم فیض از فیاض علی‌الاطلاق ، دوام فیض را منافی با اختیار دانسته است و اظهار داشته است که ازلیت فیض ملازم با اضطرار حق و مستلزم آنستکه صدور افاعیل از حق نظیر صدور حرارت از نار و مثل افاعیل طبیعی که فعل از آنها بدون شعور و ادراک سر میزند نفی علم و اختیار وارده و شعور از مبدأ فیاض است و در لفظ صدور نیز بنای مناقشه را گذاشته است .

بحث ما در الفاظ مستند بحق نیست ، سخن در این جاست که اهل حکمت علم و قدرت و اراده را عین ذات حق میدانند نه مثل اشاعره که قایل بزیادتی صفات و خلطو حق در ذات از صفات کمالیه میباشند ، مسلک حکما در باب صفات عین مسلك ائمه شیعه است با این فرق که حکما از طریق عقل و قدماى آنان بمحسن متابعت از وحی نفی صفات زائده از حق نموده‌اند و ائمه شیعه - علیهم‌السلام - از طریق علم لدنی و اخذ معرفت از مقام احدیت وجود و ام‌الکتاب حق را جامع صفات کمالیه و کلیه حقایق از جمله صفات عامه وجود را در عین وجود حق در مقام فناء فی الله و کلیه صفات کمالی را عین وجود خود در مقام و موطن سابق بر نشأت وجود مادی و جسمانی خود شهود نموده‌اند بنا بر نفی زیادتی صفات و نفی حدوث صفات کمالیه حق اول در کمال اختیار که از آن تمام‌تر تصور نشود مبدأ فیاض است ازلا و ابداً . و از آنجا که حدوث ، و تجدد نحوه وجود مادیات و زمانیات است مفاض موجود در عالم حرکات و استحالات حادث زمانی و اراده و اختیار ازلی منشأ این وجود

حادث قدیم ذاتی است ، «بل یداء مبسوطتان ینفق کیف یشاء» که بسط ید و اظهار قدرت در مقام خالق حقایق امکانی و صدور افعیل از حق به نحو دوام ، منافات با اختیار ندارد و بهمین معنا اشارت رفته است و تصریح شده است در کلمات اهل حکمت که «مختار و قادر کسی است که در حق او صدق باشد که گفته شود اگر بخواهد کند و اگر نخواهد نکند و لکن الحق شاء و فعل از لا» این جماعت از درک مشیت ازلی گویا عاجزند عقل آنان از تصور اختیار ازلی و ابدی در نهایت عجز است، و این اشکال در ذهن هر شخص بالفی که در عالم زمان واقع شده باشد و صدور افعال از او مسبوق بعدم زمانی باشد از باب نقص وجودی و حدوث اراده و اختیار تابع وجود منفعت و غرض در فعل هر کاری که انجام دهد محتاج باراده و اختیار و تمکن از فعل که همان قدرت حیوانی و حادث است موجود است و حق اول را نیز قیاس بر خود نماید در حالتی که حق با خلق نسبت زمانی ندارد و اعتقاد باینکه حق در افعیل خود مقید بسلسل و قیود زمان و مکان است کفر و زندقه و بالأخره ملازم با انکار مبدأ وجودی است .

این جماعت اطلاق وجود و علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالی را مشترك لفظی بین حق و خلق دانند از باب آنکه اشتراك معنوی این اوصاف مستلزم وقوع سنخیت و تجانی بین حق و خلق میشود و از طرف دیگر اراده و اختیار و قدرت حق را نظیر قدرت و اراده و اختیار خلق دانند لذا درجایی بزهادت صفات قائلند و در جای دیگر ، فعل حق را زمانی دانند در حالتی که در افراط و تفریط عجیب واقع شده اند چه آنکه از باب وقوع تشکیک در وجود و شئون وجود اطلاق اوصاف وجود مثل اصل وجود بر حق و خلق از باب آنکه این اوصاف در عین اشتراك بالذات متمایزند و باید سنخیت بین حق و خلق از قبیل سنخیت بین اصل و فرع و شیء و فیء موجود باشد و گرنه تعطیل در ذات و صفت و فعل حق لازم آید و در مقام استناد افعیل بر حق حتماً باید فعل حق را در افق زمان ندید و فعل او را مثل ذات او محیط بهمه افعیل

دانست ولی :

چشم بازو گوش بازو ، این عمی حیرتسم از چشم‌بندی خدا

نقل و تزییف

از آنچه که در مباحث قبل راجع به حدوث عالم و کیفیت تقوم آن بحق و ملاک احتیاج معلول به علت بیان کردیم معلوم میشود فساد آنچه خطیب رازی در کتاب اربعین در مقام استدلال به حدوث عالم بیان نموده است «ان ماسوی الله ممکن، و کل ممکن یجب ان یکون محدثاً، لان کل ممکن مفتقر الی مؤثر فی ترجیح وجوده علی عدمه ، وهذا الافتقار الی المؤثر لا یمکن ان یکون حال وجوده ، لان التأثير فی الوجود والمادة حال کونه موجوداً تحصیل للحاصل ، فیجب ان یکون هذا الافتقار (۱) حال عدم الممكن او حال حدوث وجوده، فیلزم ان یکون الممكن مسبوقاً بالعدم» ملاک احتیاج حدوث نیست و در بقا ممکن نیز احتیاج به علت دارد ، بل که ملاک احتیاج امکان است و در نزد ملا صدرا ملاک احتیاج امکان وجودی است که همان عین ربط و تقریر بودن ممکن باشد و حدوث در عالم ماده ذاتی است و ملاک

۱ - مثل اینکه امام توجه ندارد که چندی نویسد ، تأثیر در حال عدم نیز محال است چون عدم با وجود متناقض است. در حال حدوث هم تأثیر امکان ندارد چون حدوث وجود بعد از عدم است و خود گفت تحصیل حاصل است ، پس ممکن بآن فید که موجود است قبول وجود ننماید و عدم هم نقیض وجود است حدوث هم که معلوم شد چه حال دارد پس ملاک احتیاج و سبب قبول وجود در صورت وجود علت و سبب عدم ، عدم علت است ناچار امکان که تساوی نسبت باین دو باشد ملاک عدم امتناع شده از قبول وجود است و با عدم الصفات بامتناع غیری و این وجوب بالفیر و امتناع بالفیر در صورت تساوی ماهیت نسبت بوجود و عدم دلیل بر آنستکه امکان ملاک حکم است و ممکن اهم است از قدیم و حادث .

تجدد ماده در ذات وجود مادی موجود است و موجودی که در سیلان و حرکت بل که نفس تجدد و حرکت است و بنا بر اعتبار این حرکت در وجود عام مافیه والیه و مافیه وجود است و جمیع مراتب متصل و تمام مراتب بوجدی سیال موجود است و هر طبیعت مشابه عدم، که بقای آن در دثور آن و ثبات آن در فنای آن میباشد، علل حفظ و بقای آن شیء عین اسباب هلاک و دثور آن است «یرسل علیکم حفظة حتی اذا جاء احدکم الموت، توفته رسلنا» بهین بجه نحو حق تعالی و خالق محیط و قاهر بر طبایع، حفظ موجود مادی و توفی آنرا بهرسل مستند نموده است و در جای دیگر فرموده است «والسماوات مطويات بيمينه» و «انا نرث الارض» برای آنکه تبدل طبیعت مستلزم جمع در باطن است و این در صورتی است که طبایع مستخر حق اول و حق محیط بر آن باشد و لفظ - ارب - دلالت نماید بر آنکه موروث امری تدریجی است که از ناحیه حرکت حاصل میشود - وفات عنه ما کان معداً لحصوله - و رجوع در صورتی میسر است که شیء مادی به تبدلات ذاتی از مقام ساده بمقام مجرد برسد و اصل خود را بیابد و این خود بفری است بسوی حق که بدون قطع منازل حاصل نمیشود. ناچار ماده مستعد و امکان استعدادی زمینه است از برای تحقق وراثت حق و انتقار ذاتی ممکن و فنای حقایق امکانیه و تسلیم وجود غاربتی بسلطان وجود و رفع تعینات و حدود بعد از قبول فعلیات تدریجی و رجوع کل شیء الی اصله؛ رجوع وجود باصل وجود و رجوع ممکن باصل عدم ذاتی خود «فلا بدّ يوماً ان یرد الودیع».

شیخ اعظم - ابن سینا - در جمیع مواردی که برهان بر امتناع حرکت جوهری اقامت کرده است بین حکم وجود و احکام ماهیت خلط نموده است، در طبیعیات (۱) کتاب شفا گفته است: «... ان قولنا: ان مقولة كذا - فیها حركة - قد يمكن ان يفهم منه اربعة معان ... والرابع ان الجوهر يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع

آخر، و من صنف الى صنف آخر... فنقول : ان الجوهر، فان قولنا: ان فيه حركة، قول مجازي فان المقولة لا يعرض فيها الحركة ، وذلك لأن الطبيعة الجوهرية ، اذا افسدت ، تفسد دفعة واذ احدثت ، تحدث دفعة ، فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعالها الصرف كمال متوسط ؛ و ذلك لان الصورة الجوهرية تقبل الاشتداد و التنقص ، و ذلك لانها اذا قبل الاشتداد و التنقص لم يخلو امان ان يكون الجوهر (وهو في وسط الاشتداد و التنقص) يبقى نوعه اولا يبقى ، فان كان يبقى نوعه - فما تغيرت الصورة الجوهرية - بل انما تغير عارض للصورة فقط ، فيكون الذي كان ناقصاً، فاشتد قد عدم ، و الجوهر لم يعدم - فيكون هذا استحالة - او غيرها ، لا كوناً ، وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد ، فيكون الاشتداد قد جلب جوهرأ آخر، و كذلك في كل آن يفرض للاشتداد ، يحدث جوهر آخر ، و يكون الاول قد بطل ، و يكون بين جوهر و جوهر ، امكان انواع جوهرية الى غير النهاية بالقوة في الكيفيات .

نزد قائلان باصالت وجود و اعتباريت (۱) ماهیات ، معانی و مفاهیم در تبدل و تغیر و تحوّل و استحالّات تابع انحاء وجود اند و فرق است بین دو فرد از جوهر بالفعل و یا دو فرد از کیف بالفعل که هر یک از این دو دارای وجود و ماهیتی مستقل از دیگری هستند ، در این جا تبدل جوهری ب جوهر دیگر محال است و در

۱ - تکرارنده بدین علت این مبحث را به تفصیل بیان مینمایم که یکی از مویضات مسائل حکمی است و براین مسأله متفرع است اثبات عالم اشباح و مثال و اثبات معاد جسمانی و وقوع عالمی متجسم در صعود وجود و اثبات لذت و الم جسمانی و کثیری از مهمترین مباحث مربوط بحشر و نشر و تطایر کتب و تجسم اعمال و احوال قبر و عذاب و ثواب برزخی و اثبات جمیع احوال وارد از شریعت غرا در مقامات و مراتب اهل جنت و نار و بیان وجوه فرق بین جنت و جهنم نزولی و صعودی و باختره حشر جمیع قوای جزئی جسمانی نفس ناطقه و بروز احکام کلیه قوای ظاهری و باطنی علی ما آمده الشریعة المقدسه و ولایت کتاب نفس بتمام حقیقت «ما لهذا الكتاب لا بغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها» صدق الله ورسوله و عليه .

صورتی که اشتداد واضع دارای دو وجود ممتاز از یکدیگر باشند تباین این دو، تباین ماهوی است و فرق است بین دو شیء موجود بوجود واحد و از آنجا که وجود عین فعلیت است دو موجود متحصّل بالفعل هر گز واحد نشوند واحد بسوی دیگر نیز متحرک نمی باشد ولی در حرکت اشتدادی اگر چه از متحرک جوهری مفاهیم و معانی مختلف و متباین انتزاع میشود و مقوله جوهر در هر آن متصف است به فردی متباین با فرد قبلی ولی بواسطه التجای ماهیت و فدای آن در وجود خارجی و تبعیت آن از احکام وجودی، جمیع معانی و مفاهیم منتزعه از متصل واحد متحرک بوجودی واحد موجودند و مفاهیم وجود و تحصلی جدا از یکدیگر ندارند و شیخ - اطاب الله ثراه - در این مقامات حکیم ماهیت را در وجود جاری مینماید و بنا بر جواز تشکیک در ماهیت واحد نیز میتوان گفت جمیع معانی و مفاهیم مختلفه در یک ماهیت واحد مضمن میباشند و قائل به جواز تشکیک در ماهیت از این معنا وحشت ندارد و حق با اوست.

مرکز تحقیقات کیهان و علوم اسلامی

باید دانست کلیه ادله شیخ و اتباع مشایی در نفی تشکیک ماهوی مصادره بمطلوب است و فقط ادله اصالت وجود چون نفی تحقق واقعی از معانی ماهوی مینماید قهراً ماهیت در جمیع احکام مربوط به خارج تابع وجود است از جمله تشکیک و قبول اشتداد و تکامل چه آنکه میشود بنا بر اصالت ماهیت، ماهیت واحد دارای عرضی عریض باشد و نفس ذات ماهیت در مرتبه‌ی کامل و در مرتبه‌ی ناقص، در موطنی علت و در موطنی معلول و ظل علت باشد، و اینکه شیخ گوید: اگر ملاک تمامی ذات، مثل انسان قابل تشکیک باعتبار نفس ذات، آنست که در قوی حاصل است باید ضعیف یا متوسط داخل در این حقیقت نباشد چون از ذاتیات خاص انسان و جوهریاتی که انسان بآن متقوم است، فرد ضعیف کم دارد، و اگر ملاک تذوت ذات انسان مثلاً آنست که در ضعیف موجود است، باید آنچه زاید در قوی است، امری عرضی باشد نه داخل در جوهر ذات، جواب آنکه این استدلال در کلیات متواطئه

جاری و تمام است ولی در مشککات ، فرض آنستکه نفس ذات دارای درجات رفیعہ است مثل اصل حقیقت نور کہ ملاک نوریت درہمہ است وقوت وضعف از شئون انہای نور است ومفہوم ذاتی درہمہ هست وآنجہ کہ برہمہ منبسط است نفس مفہوم است کہ در خارج رفیع الدرجات است ، وباید خوب در این مسألہ تعمق نمود کہ با غیر از ادلۃ اصالت وجود نتوان تشکیک را از معانی وماہیات نفی نمود .

بنا بر آنچه کہ ذکر شد در حرکت اشتدادی در جوہر انسان مثلاً ملاک حرکت در جوہر متجدد و متصرم کہ (کون الشیء بین صرافۃ الفعل ومحوضۃ القوة) باشد موجود است ، برای آنکہ جمیع معانی ومفاهیم قابل تشکیک ناشی از اشتداد وجودی وجودی واحد شخص زہانی دارای ماہیت وحدۃ - لها فی کل آن مفروض حد من الوجود بالقوة القریبة من الفعل - چون جمیع معانی در سلبک وجودی واحد موجودند خروج شیء واحد دارای حرکت مثل انسان متحرك ، خروج از وجود حیوانی بوجود حیوانی تام تر است نہ آنکہ در مقام حرکت متحرك حیوانی از وجود حیوانی بوجود دیگر منتقل شود چون حرکت در صراط انسانی وحیوانی است کہ حرکت است از انسانی بانسان تمام تر نہ انسان بالفعل متحول بانسان بالفعل دیگر شود .

آخوند ملا صدرا در مباحث نفس اسفار (۱) گوید : ومقولة الجوہر عندنا كمقولة کیف فی انہ یقبلہما (اشتداد وتضعف) فجاء بعض انواعہ المتعلقة (۲) بالمواد،

۱ - اسفار چاپ قدیم گہ طهران ۱۲۸۲ هـ . ق. سفر نفس ص ۶۲ ، چاپ جدید طهران

۱۲۸۳ هـ . ق. ص ۲۵۷ ، ۲۵۸ ، ۲۵۹ .

۲ - یعنی انسان مادی ولی انسان جبروتی وملکوتی وانسان برزخی ساکن در عالم مثال دارای حرکت نیست ، ولی وجود خاص انسان حاصل از قوس نزولی کہ باعتباری انسان ملکوتی بلکہ جبروتی از فروع وقوای باطنی اومحسوب شود از نحرہ وجود سیال بمقام فنای فی اللہ میرسد و تا نیل بمقام باب اللہی سیال ودوان و روان است .

حرکات الاستحالة الجوهرية ، فكما ان الاشتداد لا يخرج السواد الى غير السواد ، بل يخرج من نوع منه الى نوع آخر ، او من شخص فقط الى شخص آخر ، اما بالقوة كما في اوساط الحركة ، او بالفعل - كما في انتهاء الحركة ؛ فكذلك لا يخرج الجوهر الى مقولة اخرى ، ولا الى جنس آخر غير ما كان - الا في حرکات كثيرة .. (۱) بايد بديك امر ديگر نيز توجه داشت تما نائماي دليل شيخ بر ابطال حرکت جوهری و تمامیت دلایل اثبات حرکت در جوهر واضح و آشکار شود ، و آن اینست که در کلام اهل حکمت از قدما و متأخرین موجود است « کل متحرك يحتاج الى محرك غيره » این قاعده را که پیاده در موارد آن می کنیم با این مسأله مواجه می شویم - در مقولات عرض این مسلم است که متحرك بطرف کم یا کیف مثلاً محتاج است به محركی که مفید حرکت باشد ، یعنی حرکت کیفی واقع در جسم میشود و جسم متحرك است بطرف سواد یا بیاض و یا حرارت و غیر اینها - و شيخ در نقل اقوال بظاهر باطل در مسأله نفس در کتاب نفس شفا گوید : « لا متحرك الا من محرك » (۲) و انه ليس شيء متحركاً من ذاته .

۱ - وقد حققناه في رساله الغناها في المعاد و قلنا ان بالانسان الناسوت يتحقق القوس

الصمودي والمراج التركيبي .

۲ - قال استاذنا المتألم العظيم (الف) : « والخاص ان الحركة على قسمين ، فقول

الشيخ - طاب ربه - : ان كل متحرك لابد له من محرك آخر غيره ان كان المراد من المتحرك هو بالمعنى الاول ، اي ما يجعل الشيء ، متحركاً ، بان يكون جعل الحركة غير جعل المتحرك ، وكانت الحركة من الموارد الوجودية ، فهذا غير ثابت ، كما في الحركات البدائية ، وان كان المراد من المتحرك ما هو اعم منه ومن المتحرك الذي هو مفيد الوجود التجديدي للمتحرك ، و جعل الحركة بين جعل الموضوع ، فهذا ثابت ، لكن لا ينفي الحركة الذاتية ... » .

(الف) - سيد الحكماء والمنجدين استادی و سندی الاقا ميرزا ابوالحسن القزويني -

ادام الله على رؤسنا ظل وجوده الشريف - ايامي که به قرألت این قسمت از مباحث نفس در خدمت استاد در شهر قزوین اشتغال داشتم ، این تعلیقه را از حواشی او بر اسفار نقل کردم استاد در آن زمان (سال ۱۳۷۴ هـ . ق) در شهر قزوین اقامت داشتند و این اواخر در طهران

در مقام تصویر حرکت در مقوله جوهر که متحرك ذات جوهر است بطرف اشتداد واقع در ذات جوهر، طبیعت انسان باعتبار جوهر ذات قابل تشكك و باعتبار وجوه خارجی دارای اشتداد ذاتی است و اشتداد سبب نمیشود که انسان در مقام تحول جوهری از جوهر انسان بامری دیگر غیر انسان منتقل شود، و اشتداد وجودی، چون اشتداد در مراتب وجود واحد واقع میشود، وجود ضعیف حد ضعف را رها نماید و بوجودی قوی منتقل شود، و این انتقال، از وجود بوجود و انتقال انسان در حد ضعف به حد کمال و شدت است، کما اینکه سواد قابل اشتداد، از مقوله سواد بمقوله سواد منتقل شود ولی سوادى اشد و اتم، مگر آنکه شیء از ناحیه حرکات متباین و مختلف از نوع خود خارج شود، مثل خروج لون سواد، و انتقال آن به بیاض و لای مادامی که جسم متحرك در سواد یسا بیاض است، سیر در افراد متصله شیء واحد است نه اشیاء متباینه متعدده، مثل آنکه اهل حکمت متعالیه تجویز نموده‌اند انتقال انسان را باعتبار سیر باطنی از مقام انسانی بمقام ملکى و ورود در سلك ملائکه مقربین از جهت سیر او در وجود اشتدادى روحانى و رسیدن بدرجات عقول و ملائکه ربوبی و یا سیر انسان بحسب حرکت در مراتب نفس اماره بالسوء و دخول در سلك بهایم و شیاطین باعتبار وجود اخروی.

علی‌ای حال آنچه که شیخ اعظم در نفی حرکت جوهری تحریر فرموده‌اند متحمل مناقشات کثیره و ایرادات واضحه است و ما در مطاوی این مباحث گفتیم محرك در حرکات ذاتیه و انقلابات جوهریه، مفید وجود طبیعت است و حرکت ذاتی آن میباشد «اذ قد علمت الحركة من عوارض ماهیته لا وجوده، لأن الحركة

→

ساکن شده‌اند، استاد ما در آن شهر غریب بود با آنکه آنجا وطن او بود، اگرچه حکمی الهی مثل او در عالم دنیا غریب است، ابتلا به اصحاب خناس از ابتدای دهر مرصه را بآن عالم عظیم المنزلک تنگ می‌نمود.

فی المتحرك بذاته الجوهرية وشيئية الوجودية نحو وجوده، وفي الحركة العرضية يحتاج الى المحرك بمعنى المفيد له الحركة، فان المحرك هنا عرضية معللة بخلافها. ثم الجاعل جعل هنا وجود المتحرك، ثم جعله بجعل آخر متحركاً، وكذا انتهاء المتحركات الى محرك غير متحرك ثابت، ولكن في موضوع بمعنى مفيد وجوده متحركاً، وفي موضع بمعنى مفيد حركته.

اما حديث بقاء موضوع ومسأله ثبات متحرك، به نحو تفصيل بیان کردیم که در حرکت جوهریه موضوع بحسب انحاء وجودات متحد با صورت است و از باب اتحاد ماده و صورت باعتبار وجود خارجی ورود صور بر زمینه و توالی صور بر مواد بنحو تجدد و تصرم است و ماده قوه صورت است و امکان وجود و تحصیل است نه خود فعلیت منضم بصورت و گرنه لازم آید انعدام ماده و جسم بالکلیه و حصول جسم از کتم عدم در مقام خلع ماده صورتی را و لبس آن صورتی دیگر را.

بنا بر حرکت جوهر، صورت و طبیعت انسان متحرك بحرکت جوهری تحصیل و فعلیت ندارد و حال آن در عدم تحصیل و فعلیت حال زمان و حرکت است و چون صورت متحرك و امر سیال الوجود مثل انسان در عالم طبع، دارای تحصیل و ثبات وجودی نیست، بقا و ثبات و وجود فعلیت و تحقق آن در زوال و فنا و اضمحلال آنست و تحصیل وجودی پیدا نمی کند مگر آنکه از ماده مجرد شود لذا صور حاصل در مواد، مثل اصل حرکت و زمان صورت محسوس آن غیر صورت معقول و کلی و متخیل آن می باشد و چون هر صورت سابق بتمام ذات ماده و زمینه است از برای صورت بعد و هکذا، جوهر در وسط اشتداد باقی است ولی بوجودی سیال و روان و حصول صورتی جوهری در مقام اشتداد نسبت بصورت حاصل از اشتداد ماده است نسبت بآن لذا وقوع صورت قوی در زمینه صورت ضعیف امری غیر حصول اشتداد در صورت قبلی نیست لذا نوع دائماً باقی است ولی بصورتی کامل تر از قبل و از آنجا که حرکت متصل واحد است و متصل قبول انقسامات مینماید بین جوهر و جوهر

دیگر انواع غیرمتناهی فرض میشود ولی قبول انقسام الی غیرالنهایه بالفعل نیست و موضوع حرکت مادی که حرکت باقی است از صورت و فعلیت خالی نیست ولی صورت و فعلیتی که سیال بطرف صورت و فعلیت دیگر است نه صورت ثابت و ساکن که قابل حرکت باشد بالقوه . قول الشیخ : «لأن الطبيعة الجوهرية اذا فسدت، تفسد دفعة ، واذا حدثت تحدث دفعة» این بنا بر وقوع حرکت در جوهر درست نیست چه آنکه فرض آنستکه صورت انسانی مثلاً به تدریج حاصل میشود و امور تدریجی دفعی الوجود والحصول نیستند. اما اینکه فرمود: «لأن الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد» فرض آنستکه قابل اشتداد است در صورت فرض حرکت در جوهر ، و اما دلیل آن عظیم که فرمود : «لأنها اذا قبل الاشتداد والتناقص لم يخلو اما ان يكون الجوهر في وسط الاشتداد باقياً اولاً ؟» گوئیم بلی : جوهر در صورت اشتداد باقی است ولی به نحو ثبوت ، بل که باقی است به نحو سیلان و حرکت ، و فرض در حصول حرکت در ذات جوهر آنستکه جوهر بوجدی سیال که بقا و ثبات آن در سیلان و فناء حدود و تقایص آن باشد باقی است و ثبات و بقا در هر ماهیت تابع انحاء وجود آن میباشد و شیء سیال مثل حرکت و زمان بقا بمعنای ثابت و ساکن در آن متصور نمی باشد بل که وجود آن وجود غیر ثابت و غیر قار است ، چون وجود دو قسم است ثابت و متحرك و شیء متحرك ثبات آن در سیلان آنست و گرنه باید امور تدریجی الوجود معدوم صرف باشند . اما اینکه فرموده اند : «فان كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة ... بل انما تغير عارض للصورة» گوئیم نوع آن باقی است ولی بوجدی اتم و اکمل حاصل از اشتداد و چون حرکت در وجود واحد قابل تشکیک است و در حرکت جوهری شیء فعلیت بر فعلیت می افزاید ، نوع باقی است ولی بوجدی که اشتداد پذیرفته است و این اشتداد چون در جوهر است حصول صورت لاحق در زمینه سابق خلط و لبس نیست بل که لبس بعد لبس است لذا زائد و امر حاصل از شدت همان شیء بالقوه است که مبدل بفعلیت شده است و چون شیخ تشکیک

خاصی را انکار نموده است گمان مینمایسد در مقام اشتداد جوهری شیء حاصل از اشتداد بنا بر لزوم بقای موضوع امری عارض وزائد بر صورت واقع در اشتداد است و چون هر صورت قابل شدت زمینه و قوه است از برای صورت قبلی، حرکت جوهری عبارتست از بفعل رسیدن صورت قبلی و بفعل رسیدن آن همان قبول اشتداد است و چون اشتداد تدریجی است و حصول از حرکت تحقق یافته است، فرقی بین صورت ضعیف و قوی نیست مگر بشدت و ضعف و مراتب شدید و ضعیف همیشه بوجود ماهیت واحد تقوم دارد و وجود واحد قابل انتزاع صور و انواع غیر متناهی است لذا حدود منتزع از امر متصل بالقوه در ماهیت واحد یا وجودی واحد مضمن است ولی بنحو انطوای کثرت در وحدت نه تبدیل کثرت بوحدت به نحو اتحاد دو شیء متحمل، لذا جوهری مشتد که منشأ انتزاع حدود است در وجودی واحد اشتداد آن حاصل میشود نه وجودات مباین از یکدیگر و واقع در سلك حقایق متباین جدا از یکدیگر لذا هر صورت کامل همان صورت ناقص است مع شیء زاید و هر ناقص همان کامل است مع قید عدمی، بهمین لحاظ در مباحث قبل مفصل بیان کردیم که در نزول و صعود وجود همه مراتب واقع در مقام تنزل یا تصاعد بوجودی واحد موجودند که این وجود واحد در قوت وجودات متعدد است (۱)

۱ - همانطوری که در نزول وجود، جمیع عقولیه طولیه و مراتب برزخیه موجود از تعلیقات عقول، بوجودی واحد موجودند و از این وجود واحد باعتبار امتداد سیر نور و مدّ فیض نبر امظم وجود، از هر مرتبه‌یی مفهوم خاص النزاع و انفصال وجودی در مراتب محال است، در صعود وجود نیز، جمیع درجات بوجودی واحد موجود است و در مراتب اشتداد حاصل از حرکت اتصالی انفصال خارجی معقول نیست مثلاً بین عقل اول و عقل ثانی و بین عقل اول و حق اول بحسب امکان ذاتی و نوع وجودی عقلی و مجرد، ممکن الحصول است و بنا بر قاعده امکان اشرف باید بین حق و عقل اول عقلی مقدم و اکمل و اتم از عقل اول قبل از تحقق عقل اول موجود باشد و بین او و حق اول نیز امکان تحقق وجودی مجرد،

چون حرکت در مراتب وجود واحد واقع میشود و این مراتب متصل بیکدیگرند

→

متصور است بنابراین لازم آید بین هر عقل مجرد و معلول آن عقلی مجرد متحقق باشد و لازم اجرای قاعده در مراتب طولی سلسل است ، صدرالاحکما این اشکال را به افاضل مصر خود عرضه داشته است «ولم یأت احد ... بما یسمن ویفنی من جوع» جواب آنکه مراتب بوجدی واحد موجود است نه وجودات منفصل از یکدیگر چه آنکه بین هر عقل مجرد و معلول و علت آن اتصال و جودی موجود است . اصولاً باید در اجرای قاعده امکان اشرف تأمل نمود چون قاعده در مجردات نیز به نحو اطلاق جاری نیست ، مثلاً بین حق اول و وجود منبسط ، امکان و جودی اشمل از فیض مقدس مقبول نیست و چون وجود منبسط دارای ماهیت نیست و نفس ظهور حق است که از باب سعه و اطلاق سربانی فقط محاط حق اول است و لا غیر و عقل اول ، نخستین تعین عارض بر وجود عام و اول قابل است و لفرق بین این فیض عام و عقل اول ، باجمال و تفصیل است و عقل اول واسطه سربانی این وجود است و اگر وجود عام جلوه بی دیگر در مرتبه عقل نخست داشته باشد لازمه آن عقید آن میباشد - و ان فی جمال الله سعة لکر تکرر لضایق ، و لیس کمثله شیء . اما مسأله ملائکه مهیمة که برخی از ارباب عرفان بوجود آنها در عرض عقل اول تصریح کرده اند و عقل اول را دارای وساطت ترقیم دانسته و این ملائکه را با آنکه در صدر وساطة ملکوت و جبروت قرار دارند واسطه ترقیم نقوش امکانی نمیدانند در آن بحثی است که حقیر در مقدمه نصوص و تعلیقات بر تعلیقات صارف نامدار استاد مشایخنا العظام آقا میرزا هاشم رشتی مفصل در آن بحث نموده است و اسناد اعظم آقا میرزا مهدی آشتیانی در کتاب اساس التوحید در این بحث مطالبی نوشته اند و همواره فناری در مصباح بطور مختصر و مرحوم آقا میرزا هاشم در حواشی آن متعرض این بحث شده اند ، و روی اصول و قواعد فلسفی نتوان در این باب سخن گفت .

اهل عرفان گویند : حکم این ملائکه در عالم ربوبی در حکم افراد از کمال اولیاست در عالم ما که محکوم بحکم قطب نیستند و خود نیز تصرف در احکام ولایت ندارند - گاش دانایان پیشین این بگفتندی تمام - تا خلاف تائمان ، از میان ، برخاستی -

کمال متوسط بین قوه صرف و فعل محض وجود دارد و هیچ اشکال ندارد که بین جوهر و جوهر امکان انواع جوهریه الی غیر النهایه موجود باشد فقط يك اشکال لازم می‌آید که شیخ چون به تشکیک در جوهر قائل نمی‌باشد حرکت و اشتداد جوهری را انکار کرده است و آن لزوم تشکیک در ماهیت است و ما بیان کردیم که تشکیک در متواطئه از ماهیات محال است ولی اگر فرض شود از برای ماهیتی افراد مختلف شدت و ضعف باین معنا که شدت و ضعف در اصل ذات ملاحظه شود مثل اینکه بنا بر قول باریاب انواع انسان بلحاظ قوس نزول دارای مراتبی است که برخی علت و برخی معلول، بعضی مجرد و برخی مادی بهیچ شکی نیست و بعضی ضعیف است و شیخ چون تشکیک را نفی کرده است - مثل نوری - را انکار مینماید و دلیل او در این مقام صادره است و در حرکت جوهری، تشکیک در مراتب صعود است نه نزول و علی‌ای حال بنا بر جواز تشکیک در ذاتیات حرکت در طبیعت و ذات جایز است در صورتی که مراتب در سلك وجودی واحد واقع شوند کما هو الواقع فی النزول، و در مقام حرکت در جوهر حدود حاصل از حرکت وجود بالفعل ندارند و از آنجا که اصالت حق وجود است، تشکیک در ماهیت و جوهر به تبع وجود واقع است و وجود از امور قابل تشکیک آنهم تشکیک خاص است و خود شیخ - اعلی الله مقامه الشریف - در برخی از آثار خود قائل به تشکیک خاص شده است ولی این معنی را در قوس نزول در آنجایی که معلول را صورت و ظهور و نفس تجلی علت دانسته است تجویز فرموده است و در قوس صعود بر تجویز آن تن در نمیدهد روی اصولی که در فلسفه مشائی قبول کرده است و شاید خواسته است کلمات مشائیه را تقریر فرماید و گرنه در نزد شیخ اعظم اصول و قواعدی غیر آنچه که حول افکار اتباع ارسطو تحریر فرموده است وجود دارد و مقامات عارفان در اشارات دلیل بر آنست که شیخ مشرب نهایی خود را در کتب معمول خویش که بطریق مشائی نوشته است اظهار نمی‌فرماید و حقیر را عقیده بر آنست که شیخ در جمیع مشارب فلسفی استاد بل که

معلم و مفید صناعت است «ولا يقاس به احد» .

*

اما دلیل دوم شیخ در کتاب طبیعیات شفا که فرموده است : «... ونقول ايضاً»
 ان موضوع الصورة الجوهرية لا يقوم بالفعل الا بقبول الصورة كما علمت ، و هي
 في نفسها لا يوجد شيئاً الا بالقوة ، والذات الغير المتحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك
 من شيء الى شيء فان كانت الحركة الجوهرية موجودة فلها متحرك موجود ، وذلك
 المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل ، ويكون جوهرأ قائماً بالفعل» .

ملاحظه میشود که عمده امتناع شیخ از قبول حرکت در جوهر عدم اعتقاد به
 وقوع تشکیک در ذات جوهر است در حالی که ثبات مفهوم جوهر منافات با
 حرکت نحوه وجود آن ندارد این مسلم نیست که هر صورت جوهری دارای ذاتی
 متحصّل بالفعل باشد بل که جوهر مادی اصلاً تحصيل و فعلیت ندارد، وثبات و تحصيل
 و فعلیت آن عین سیلان و تجدد آن می باشد. می گوئیم صورت واقع در تجدد ذات
 متحصّل ندارد و اشتداد ذاتی عبارتست از تکامل ذاتی جوهر که از جهتی بالفعل و از
 جهتی بالقوه است باعتبار جهت قوه بطرف صورتی شدیدتر سیال است و چون سیلان
 نحوه وجود آنست و هر صورت نسبت بصورت لاحق که جهت کمال آنست نفس قوه
 است لذا تنمیه کلام شیخ هیچ اشکالی متوجه حرکت جوهری ننماید صورت متحرك
 جوهر بالفعل است ولی چون نحوه وجود آن حرکت و تجدد است ثبات آن همان
 سیلان آنست لذا صورت بعدی همان صورت قبلی است باعتبار وجود واحد متصل
 ساری در مراتب . و غیر آنست باعتبار آنکه قوه بود و فعلیت رسید و نسبت بصورت
 بعدی باز قوه است و بفعلیت میرسد ولی فعلیتی که شأن وجود حرکات و متجدداتست
 «فان كان هو الجوهر الذي كان قبل ان يصير متحركاً ، فهو حاصل موجود الى
 وقت حصول الجوهر الثاني ، لم يفسد في جوهرية بل في احواله» در حالی که
 در تجددات ذاتیه فساد جوهری و تکون جوهری دیگر در مانده معنا ندارد ، جوهر

فاسد نمیشود بلکه کائن میشود بنفس ذات ولسی بوجودی اتم و در مراتب وجودی وحدت و اتصال برقرار است و ما در مباحث قبل در آنجا که حرکت را در نفس وجود عام فرض نمودیم گفتیم در این مقام ما منه و ما الیه و ما فیه اصل وجود مشتد سیال است و جوهر قبلی باعتبار فعلیت و وجود عین فعلی است با زوال نقص لذا در حرکت خلع ولبس نیست و همین معنا شیخ را در مخصّصه انکار حرکت قرار داده است ، و از آنجایی اشتداد در يك اصل و حقیقت واقع است هر صورت متحرك و متحول بطرف کمال دارای اعتباری است نسبت بحال قبل و نیز دارای اعتباری است بملاحظه حالات بعد ، صور حاصل از حرکات جوهری در هر صورت فعلی فانی و مضمّن است ولی نحو فنای کثرات در وحدت باین معنی که صورت بالفعل همه صور گذشته است ولی بوجودی واحد و بهنجار اشتداد و فعلیت و این صورت بالفعل که بالقوه و باعتبار شدت وجودی منشأ انتزاع صور متعدده است که این صور در وجودی واحد مندرک است دارای حالاتی است نسبت بکمالات و صور حاصل از حرکت ذاتی و یکی از احوال آنستکه این صورت بالقوه عین صورتهایی است که بعداً از برای آن حاصل میشود چه آنکه هر ماده نسبت به صور منشأ تحصیل است قوه و استعداد است بنابراین وجود که الی این صورت، صور بعدی است که از حرکت حاصل میشود و مما ذکرنا يظهر ما فی کلامی الشیخ :

« ... وان كان جوهرأ غیر الجوهر الذی فرضت الحركة عنه ، والذی الیه ، فیکون قد فسد الجوهر الأول الی الجوهر الوسط ، وتمیز اذن جوهران بالفعل » گفتیم که متحرك اگر ذات شیء باشد نحوه وجود آن مفاض از متحرك است و اشتداد در اصل وجود واقع میشود و وجود متحرك بحرکت ذاتی و قابل تشکیک خاص ، چون بنفس ذات سیال است ، نفس ذات قوه است از برای قبول اشتداد ، ناچار آنچه در حرکت اشتدادی معدوم میشود حدود و نواقص است و آنچه باقی میماند وجود و کمال است و چون وجود متحرك بحرکت ذاتی ، نفس قوه است نسبت بفعلیات

حاصل از حرکت، بحسب ذات با این فعلیات متحد میشود و بحسب قوت و درجات فعلیت عین صورت‌های قبلی است و باعتبار آنکه نسبت بصور بعدی قوه است، عین آن صور است بالقوه و نفس آن صور میشود بالفعل و لسی نه آنکه صور از یکدیگر متمیز باشند کما ذکرناه مفصلاً.

شیخ چون تشکیک خاص را منکر است و از طرفی ترکیب هیولی و صورت را انضمامی میداند همیشه در تحولات جوهری ماده را منجاز و جدا از صورت فرض می‌کند و از طرفی مساده را چون نفس قسوه میداند از تصور حرکت جوهر عاجز میشود و ما گفتیم که اگر ماده جدا از صورت مرتبه و مقامی را دارا باشد خود فعلیت و تحلیلی است در مقابل صورت و جدا از آن ناچار هنگام زوال صورت باید جسم بکلیت وجوده معدوم شود و این از محالات است و از آنجا که ماده بدون صورت موجود نمی‌ماند و از برای آن تحقق بدون ملازمت با صورت امکان ندارد لذا ماده بدون صورت نه در زمانی از ازمئه و نه در آنی از آفات باقی نمی‌ماند چه آنکه معلول بزوال علت معدوم شود لذا کون و فساد محال است و هیولا و مساده در مقام از دست دادن صورت فاسده و قبول صورت کائنه بجهت جو یکی را رها و دیگری را قبول نماید و در حالتی که تعری آن از صورت نه در آن جائز است و نه در زمان اگر صورت کائنه در آن حاصل شود یعنی تحصیل آن دفعی باشد، این تکون و تحصیل دفعی مجاور تفاسد صور فاسده واقع میشود و با در آن تکوین صور لاحق، صورت سابقه فاسد شود در هر صورت تشافع حدود و با تعری ماده از صورت مطلقه لازم آید لذا آنچه که آقامیرزا ابوالحسن در مقام مناقشه بر ملاصدرا در این باب نموده است از شخص متدرب در حکمت صادر نشود کما سیاتی.

*

«لما كانت الحركة والسكون (۱) من آثار الطبيعة، وقد تقرر ان كل ساكن فمن شأنه ان يتحرك، فالطبيعة إذن متحركة دائماً اما بالفعل اما بالقوة، فهي إذن

امر سیال الذات، اذ لو لم يكن سيالاً، لم يمكن صدور الحركة عنها لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت، فان الحركة لو كانت علتها القرينة امرأ ثابت الذات لم تنعدم اجزاء الحركة، فلم تكن الحركة حركة بل سكوناً ولا التجدد تجدداً بل قراراً..»

در اینکه طبیعت مبدأ حرکت و سکون، چون فاعل مباشر حرکت عرضی است امکان ندارد ثابت باشد و بدلائلی که ذکر شد طبیعت جسمانی سیال الذات و متجدد الحقیقه است ولی این معنا که ساکن من شأنه الحركة و این ساکن که بالقوه و یسا بالذات قابل حرکت است چرا باید علت تجدد حرکت باشد احتیاج بدقت و تأمل دارد چون از برای سکون علتی غیر عدم علت حرکت لازم نیست چون امری عدمی است و علت طبیعت از برای سکون مقارن با عدم وجود علت حرکت است. بعبارت دیگر وجوب انتهای جمیع حرکات حرکت ذاتیه امری مسلم است و تجدد در اعراض حاکی از تجدد ذوات است - لأن ما بالعرض لابد ان ينتهي الى ما بالذات - و اما السكون فلا يلزم انتهائه الى امر يكون السكون ذاتياً له.

سیدالحکماء مرحوم آقامیرزا ابوالحسن جلوه - قده - در رساله حرکت در مقام مناقشه بر استدلال ملاصدرا و اتباع او بر لزوم تجدد و حرکت جوهر و سیلان ذاتی آن گوید :

«لأن نفس الحركة متجددة بالذات ولا يحتاج في تجدها الى علة بل يحتاج في وجودها الى العلة، وكل جزء منها مسبوق بالحركة الأخرى، فهكذا الى ما لا نهاية له فالطبيعة مع الحركة السابقة تكون علة للحركة اللاحقة ودلائل بطلان التسلسل لا يجري فيها لعدم اجتماعها

و ثانياً بعد تسلیم هذه المقدمة لا يلزم كون جميع الطبايع حتى العنصریات متجددة، لأن طبيعة الفلك بالنوع مخالف للطبايع العنصرية».

این یکی از اشکالات یا مناقشات آقا میرزا ابوالحسن بر حرکت جوهری است. ما به تفصیل در مباحث قبل چون باین اشکال توجه داشتیم مطالب را نحوی تقریر

نمودیم که اصلاً این قبیل از مؤخذات که حاکی از عدم ورود بمباحث عمیق و دلیل بر عدم تسلط قائل بکلمات و مبانی ملاصدرا است و بمؤخذات لفظیه شبهه است بحث نمودیم و با تأمل در آنچه که ذکر شد میتوان بآسانی بعدم ورود این قبیل از مناقشات پی برد و از این اشکالات جواب داد اگر بتوان این قبیل از اظهارات را اشکال نامید .

تجدد مسلم است که ذاتی اصل حرکت است و هر متحرکی که منشأ حرکت است دارای محرکی است چه در حرکات عرضی و چه در حرکات جوهری و درجایی که حرکت مستند بجوهر است و شیء در یکی از مقولات عرضی متحرك است باینکه تجدد ذاتی اصل حرکت است و اجزاء زمان و حرکت بنفس ذات متقدم و متأخر است فاعل مباشر حرکت طبیعت جسمانی است و جمیع افاعیل مستند بنفس که از مجرای طبیعت صادر شود ، مستند است به طبیعت و فاعل مجرد از ماده محرك است و اگر حرکت در اعراض باشد، فاعل مفید حرکت است یعنی جسم را تحريك مینماید ولی اگر اصل طبیعت که جوهر است سیال باشد فاعل مفید وجود اصل طبیعت است و چون ذاتی است در سیلان مستغنی از علت است و این معنی در جمیع حرکات جوهری و عرضی جاری است ، متحرك جسم سماوی باشد یا جسم مادی * .

* عین الیقین چاپ گک طهران ۱۳۰۳ هـ . ق . ص ۲۷۴ تألیف ملامحسن فیض رساله‌یی که این مقدمه بر آن نوشته میشود خلاصه عین الیقین است . بنابراین تجدد ذاتی حرکت است اصلاً ربطی بمسأله‌یی که ما در صدد تحریر آن هستیم ندارد بحث در این است که متحرك اگر ذات شیء باشد ، حرکت ذاتی و اگر متحرك ذات باشد در تحصیل وجود عرض و تحريك بسوی کم یا کم و یا وضع مثلاً ، حرکت عرضی است . مرحوم جلوه باین مهم توجه نکرده است که اگر حرکت ذاتی اعراض باشد باید جوهر مادی مفید وجود عرض باشد و قول باینکه حرکت ذاتی اعراض است و طبیعت قابل حرکت از همان جهت که قابل است مفید وجود حرکت است از

نقل و تزییف

مرحوم آقامیرزا ابوالحسن جلوه - قده - رساله‌ی در حرکت جوهر تألیف کرده و در آن برخی از مطالب ملا صدرا در این باب مناقشه وارد نموده است (۱) در این رساله (که شاید آنرا بعنوان تعلیقه بر اسفار نوشته است و بعد مطالب آن را بصورت رساله‌ی در آورده است) گوید: «قال صدر المتألهین تارة ان موضوع الحركة الجوهرية هو العقل وتارة هو النفس وتارة مادة مشخصة بوجود صورة سما، لأنه قال: الموضوع لهذه الحركة، وانما يقع حركتها في خصوصيات الصورة الجوهرية. ولا تناقض بينهما لأن لهذه الحركة موضوعاً قريباً هو هيولى مع - صورة

ابطال و اوهم است که لا ينبغي صدور هذا الكلام عن اصغر الطلبة فضلاً عن يدعى التحقيق.

او هن از این کلام، قول اوست که: طبیعت با حرکت سابقه علت حرکت لاحقیه باشد. چون بحث در این است که جمیع اعراض مستند بطبیعت چه لاحقیه و سابقه و ما بالعرض مستند بما بالذات است و ما بالذات در مقام فاعل مباشر حرکت است و عرض در جمیع اطوار استقلال ندارد کما فصلناء سابقاً و لا نعيد الكلام دیگر آنکه لزوم حرکت طبیعت در صورت حرکت در اعراض ارتباط به تسلسل ندارد کما هو الواضح عند المتدرب و سیاتی تفصیل هذا الكلام.

۱ - در مجموعه مناقشات و ایراداتی که باخوند وارد ساخته است يك مطلب علمی و تحقیقی وجود ندارد و حقیر معتقد است که اصلاً آن مرحوم کلمات آخوند را در مبحث حرکت جوهری و تحقیقات مرشی ابن حکیم متألفه‌مظیم را - مس - نکرده است. اسانید ما از مرحوم حکیم نامدار آقامیرزا حسن کرمانشاهی نقل کرده‌اند که آقامیرزا ابوالحسن در تصویر حرکت جوهری حیران بود و این کلام از شخص منصف محقق صادر شده است، مثل اینکه مرحوم میرزا در فلسفه و حکمت متعالیه آخوند ملا صدرا تخصص نداشت.

ما - و موضوعاً متوسطاً هو النفس ، و بعبداً هو العقل .

باید دانست که ملاصدرا ملاك بقا و ثبات نوع را به نفس یا مجرد عقلانی میداند، نه آنکه عقل مجرد و یا نفس از آنجهت که ترفع از ماده دارد موضوع حرکت جوهریه است و عقل رب النوع مادی متحرك موضوع حرکت جوهر باشد درحالی که هر مبتدی نیز میداند که موضوع حرکت باید جسمانی و مادی و امری بالقوه و ماده‌یی مستعد از برای انتقال تدریجی باشد و عقل صرف که ترفع از عالم ماده دارد ، هرگز موضوع و محل حرکت واقع نمیشود و حرکت شأن طبایع و ماهیات و وجوداتی است که دارای حالت منتظره و کمال مفقودند، نه شیء مجرد تام الوجود، شیء مجرد نه موضوع قریب و نه موضوع متوسط و نه موضوع بعید از برای حرکت واقع می‌شود ، بل که مراد ملاصدرا آنستکه عقل مجرد از باب اتحاد با فرد مادی از آنجایی که بمنزله روح از برای ماده و صورت مادی است متحد است با فرد مادی ولی اتحاد حقیقت و رقیقت نه اتحاد امر لا متحصل با متحصل و قبول حالات و احکام و آثار متحد خود از باب سریان یا انسحاب حکم احد المتحدین علی الآخر، و در این مسأله در مباحث گذشته مفصل بحث نمودیم و آنرا در این جا ذکر نمی‌کنیم و بطور اختصار در مطاوی این بحث متعرض آن میشویم .

مرحوم جلوه - قدم - چند مطلب اساسی را که در باب حرکت در جوهر پایه و اساس کار است درست بررسی ننموده است و یا از اعمال این قواعد که اساس و پایه این مهم هستند غفلت نموده و یا اساساً در آن مباحث نیز عمق لازم را فاقد است قال اعلى الله قدره فی الرسالة .

... اعلم ان مراده من صورة ما ، او صورة مطلقة كما قال فی بعض الموارد، هی الصورة التي تكون مناط شخصية الشخص ، وتكون ذاعرض ومراتب ، لا الصورة المبهمة فاطلاقها وابهاما لما يكون بالقياس الى الخصوصيات التي تفرض فی هذا العرض ، والا تلك الصورة معينة، غاية الامر تكون ذا مراتب، فالشخص المخصوص

بای مرتبة من هذه الصورة التي تكون ذات عرض و تكون بازاء هذا الشخص المخصوص اذا كان متلبساً يكون الشخص بعينه هو الشخص المخصوص ، فقی کسل مرتبة بحسب التحليل العقلي شيان ، احدهما ما يكون به الشخص هذا الشخص وما به الشخص هذا الشخص يفرض انه ذو عرض لا يكون له مرتبة معينة من هذه الخصوصيات التي تفرض في هذه السعة ، والآخر هو الخصوصية ، فالموضوع الثابت هو الشخص الباقي في كل عرض بنحو التجدد والاتصال ، وما فيه الحركة هو الخصوصيات .

آخوند ملاصدرا چون ماده و صورت را بوجودی واحد موجود میدانند و ماده از باب آنکه قوة الوجود است ، جدا از صورت وجود ندارد و در باب حرکت جوهر ماده موضوع حرکت است ، و صور بر سبیل تجدد امثال و تدریجی بر ماده وارد میشود و چون عین صور است و صور حاصل بر سبیل تدریج وارد بر موضوعی میشود که با آن متحد است و چون حرکت موضوع متشخص لازم دارد و ماده تشخص و تعیین جدا از صورت ندارد قهراً تجدد صور در باب حرکت جوهری غیر از تجددات کمی و کیفی وارد بر طبیعت است چون در این جا موضوع منشأ تشخص حرکت کمی و کیفی است و در باب حرکت جوهر چنین موضوع متشخص وجود ندارد و در حرکت بایسد موضوع دارای تشخصی جدا از تشخص صور وارد بر حرکت و مقوله‌یی که حرکت در آن واقع میشود باشد و در این جا تغایر بین موضوع حرکت و صور جوهری متوارد بر حرکت واحدند و تغایر بحسب تحلیل عقلی است لذا بعد از توجیه کلام ملاصدرا و با بیان مرام او از صور وارد بر موضوع که این صور در سلك يك حقیقت قرار دارند و بوجودی سمی و ساری موجودند ، گوید :

« اقول : ان الصورة التي تكون مناط شخصية الشخص (التشخص) وتكون ذات عرض ، لا يكون لها وجود منحاظ عن الخصوصية التي يقال ان الحركة وقعت فيها ، فتكونان موجودين بوجود واحد ، فيكون تغير الخصوصية وتجددها وعدم بقائها عين تغيرها وتجددها وعين عدم بقائها . فالشيء الذي يورد عليه في الخارج ، هذا الشيء المتجدد ويجب في كل حركة مثل هذا الشيء ماذا ؟ نعم يتحقق التغاير بينهما

بحسب التحليل العقلي ، ولكن الحركة امر خارجي يجب ان يكون لها موضوع خارجي مغاير لهذا الا امر المتجدد بحسب الخارج ونفس الامر ، لا بحسب التحليل والاعتبار .

این همان اشکال رئیس ابن سینا - قدله روحه - است که گوید حرکت محتاج بموضوع است و ماده چون بصورت تحقق ندارد شاید موضوع حرکت باشد ، چون موضوع باید امری ثابت و منحاز از صور متجدده وارد بر موضوع از ناحیه حرکت باشد و بنا بر مذهب شیخ و اتباع او ماده منحاز از صور و جدا از فعلیات دارای مرتبه‌یی از تحقق است که بر آن فصل و وصل و کون و فساد وارد میشود و در جمیع موارد و حالات وارد بر آن باقی است و امری منضم بصورت و از این جاست که بر کون و فساد اشکال وارد می‌آید که بجز از طریق حرکت جوهری حل نمیشود. و ما در مباحث قبل مفصل بیان کردیم که بنا بر مسلک مشاء و تقوم هیولی به صورت مطلقه لازم آید که هنگام زوال صورت جسم بشمار حقیقت منعدم شود و از کتم عدم شیء حاصل شود و گفتیم که ورود صور بر هیولی بر سبیل تجدد است و معذک موضوع ثابت را نیز اثبات کردیم از برای ذلك تفصیلی مطلب بمباحث قبل رجوع شود. مرحوم آقامیرزا ابوالحسن - رحمه الله تعالی علیه و حشره مع آبائه - در این جا بنا بر مبنای ملا صدرا که ترکیب ماده و صورت را اتحادی میداند اشکال را وارد تر تصور فرموده‌اند و باید تذکر داد که میرزا (قدمه) از وحدت تشکیکی وجود تغافل نموده‌اند و حرکت جوهر را در وجود اعتبار ننموده و تغایر مفهومی و تکثر حاصل از ماهیات در ذهن و اینکه عقل در حرکت جوهری موضوع و ماده از برای حرکت مطالبه نماید و صورت متوارد بر موضوع محصل وارد شود، پس باید موضوع حرکت امری بالفعل باشد و این معنا در حرکت در جوهر معنا ندارد .

آمرحوم اگر بحث را در وجود و حرکت را در حقیقت متحصّل خارجی لحاظ مینمود این نکته غفلت نمی‌فرمود که حرکت وصف وجود است و وجود بالذات ترکیب ندارد و تشکیک خاصی شأن وجود است و بنا بر اصالت وجود و وحدت حقیقت و تشکیک

خاص در وجود هستی همانطوری که مراتب وجود در مقام نزول و قوس نزولی بوجود واحد ولی رفیع الدرجات موجودند در قوس صعود و حرکت جوهری نیز این حکم را جاری مینمود . ما برای روشن شدن مطلب و تقریر مبحث بهنجوی که اصلاً بر آن اشکال وارد نشود و از جمیع مناقشات جواب داده شود میگوئیم : بنا بر تجویز حرکت در جوهر لازم نیست که موضوع از مشخصات حرکت باشد و ایمن در حرکت عرضی لازم و حتمی است چون عرض منبسط از نفس ذات جوهر میشود همانطوری که اصل عرض در مقام وجود و تشخیص ، وابسته به جوهر است حرکت در این مقوله نیز از جهت تشخیص وابسته به ذات و جوهر است و اگر سیلان را در نفس جوهر فرض کردیم و حرکت را جوهری احاطه نمودیم ، موضوع حرکت خارج از اصل حرکت فرض نمیشود و ما فيه الحركة و نفس حرکت و موضوع حرکت در شیء واحد واقع خواهد شد و اگر میخواهی گرفتار احکام کثرت خاص ماهیت نشوی اسم جوهر و ماهیت و ماده و صورت را نیاور و سیلان را در وجود عالم فرض بنما که در این صورت ما منه الحركة و ما الیه الحركة و ما فيه الحركة و اصل حرکت بوجودی واحد متحقق باشد و این معنا را نیز مورد دقت قرار بده که فرض حرکت در وجود لون در حرکت کیفی و انتقال لون از مراتب سواد بمراتب بیاض بحسب وجود از مراتب وجود لون محسوب میشود که بحسب وجود دارای درجات است که همه در سلك وجود واحد لون قرار دارند .

قوة چون بالذات منتزع از ماده میشود و هیولا بحسب نفس ذات قوة مرفقه است در مقابل جمیع فعلیات با آنکه به تبع صورت موجود است بالذات مصحح حرکت است و تا صورت دارای جهت قوة و استعداد است بالذات متحرکست و تحقق جهت قوة در جسم مرکب از صورت و ماده امری واقعی است نه اعتباری و شیء مادامی که دارای جهت فقدان یعنی ماده قابل صور است در حرکت محتاج بمنفید وجود است و وصف تحرك ذاتی آن میباشد و چون این حرکت در مراتب وجود واحد

واقع شود هر صورت بالفعل نسبت بصور لاحقّه بواسطه اتحاد با ماده ، خود زمینه از برای صورت بعدی است و نفس ذات متحرك به طرف تزايد است و هيچ صورتی فعلیت خود و هيچ جسم متحرك طبيعت بالفعل خود را رها ننماید و صور لاحقّه و هر صورت و فعلیت که بحسب استعداد موجود در جسم حاصل شود ، از ناحیه خلط صورت ناقص و بس صورت کامل انجام نمیگیرد بل که فعلیت بر فعلیت افزاید و این فعلیت از خارج ملحق به شیء متحرك نمیشود بل که کمال حاصل از طریق حرکت از باطن متحرك که اصل و حقیقت شیء و غایت وجودی آن میباشد بآن افزوده میشود و از باطن خود تغذیه نماید و رشد پذیرد و عقل مجرد یا موجود ملکوتی حافظ نوع است نه موضوع حرکت چه آنکه موضوع حرکت امری بالقوه است از آن جهت که متحرك است و جهت قوه در حرکت جوهری بالذات مصحح حرکت است و منافات ندارد که خود به تبع صورت موجود باشد ، و عجب آنکه نفس ممتد جسمانی و جوهر متحرك با اینکه ماده مصحح حرکت ذاتی آن میباشد و بالذات متحرك است از ناحیه وجدان قوه ماده در حرکت ذاتی تابع آن میباشد « و مصحح بودن بالذات بحسب قوه ، با بالعرض بودن بحسب فعلیت منافی نباشد ، و امتداد در هر مرتبه از مراتب حرکت ذاتیه خود ، بوجود عین آن مرتبه بود ، و بحسب ذات مستمره که موضوع حرکت باشد از آن مرتبه بآن جهت که آن مرتبه بود مجرد باشد . پس هيچ مرتبه از مراتب محدوده از مطلق امتداد خالی نباشد و مطلق امتداد باطلاقه از هر مرتبه مجرد باشد (۱) » .

بنابر آنچه که حکیم محقق آقا علی مدرس معاصر آقامیرزا ابوالحسن در بعضی از مسفورات افادت فرموده است جسم طبیعی و ممتد جوهری که بالذات سیال است و حرکت ذاتی آن منشأ زمان جوهری و در عین حال منشأ حرکات عرضیه و زمان

عرضی است عبارتست از نفس ممتد جسمانی ساری در جمیع مراتب حرکت ذاتیه که هیچ مرتبه از مراتب محدوده از امتداد مطلق خالی نباشد ولی مقید بهیچ مرتبه از مراتب زمانی و مکانی و تناهی و لاتناهی و سایر تجدّدات و تقدّرات خاصه نمی باشد و امور مذکوره ، در آن اعتبار نشود . یعنی طبیعت جسمانی سیال و جوهر متحرك بحسب ذات و حقیقت و باعتبار مرتبه و مقام جمعی و عدم لحاظ امور عرضی از قبیل تجدّدات کمی و کیفی و تجدّدات و تغییرات خاصه مساحیه مقداریه ، جسم طبیعی است و منشأ انتزاع زمان جوهری باعتبار بودن زمان از عوارض تحلیلی حرکت النهایه اگر حرکت جوهری باشد ، منشأ انتزاع زمان جوهری است و اگر عرض باشد و از لوازم جسم تعلیمی منشأ انتزاع زمان عرضی است (۱) .

*

بنابر آنچه ذکر شد معلوم شد که در حرکت جوهری نیز موضوع ثابت موجود است به تفصیلی که در مقام نقل کلمات آخوند ملا عبدالرزاق ذکر نمودیم و گفتیم که وجودی سیال از ابتدای نقطه مثلاً تا اتمال نفس بعقل فعال و عروض موت و انقطاع حرکت ثابت است و در حقایقی که نحوه وجود آنها سیال و متحرك است موضوع باقی است ولی بوجودی عریض و متصل که هر صورت زمینه است از برای

۱ - نسبت حرکت جوهری به حرکات عرضی همان نسبت جسم طبیعی است به جسم تعلیمی و بنابر مبنای تحقیق جسم طبیعی و جسم تعلیمی بوجود واحد موجودند و نهراً حرکت جوهری تابع جسم طبیعی و حرکت عرضی تابع جسم تعلیمی بوجودی واحد تحقق دارند . نفس ممتد جوهری محرك از جهت ثبات متصل بدهر است ناچار زمان جوهری مسبوق است بدهر و اصل زمان نیز اسم دهر و ذیهو راست و چون مرض شأن و ظهور جوهر است ، جسم مرتبه فرق و نشر محض آن حرکت مرضیه و تقدّرات مساحیه لازم جسم تعلیمی است لذا «زمان مرضی و حرکت مرضی را فرق محض و نشر صرف باشد ، و زمان جوهری و حرکت جوهریه را ، فرقی بود با جمع و نشری باشد با حشر» .

صورت وارده و حدود منتزع از مراتب و درجات در جمیع احوال بوجودی جمعی و مضمّن در صورت سیّاله موجودند نه آنکه حدود ناشی از حرکت جدا از دیگری بوجودی منفصل متحقق باشند . مرحوم سیدالحکما آقامیرزا ابوالحسن در رساله فرموده‌اند :

«قال الشيخ : ان كانت الحركة الجوهرية موجودة فلها متحرك موجود» (ما در مقام نقل این کلام از شیخ گفتیم که متحرك موجود است و در حرکت جوهری ما منه الحركة و متحرك و ما اليه الحركة وجود است باعتبار وقوع حرکت در وجود واحد دارای مراتب و صور حاصل از حرکت وجودات خاصه است که در جمیع مراتب بوجودی واحد موجود است و موضوع حرکت ماده است با - صورة ما - و این صورت متحد ماده، ماده است از برای حرکت و این حکم در جمیع صور موجود است و ماده ملاك و مصحح بالذات جهت حرکت است) .

اللهم ان يقال التغاير يكون بحسب التحليل العقلي لا في وجود الموضوع ، بل الموضوع من غير اعتبار المعتبر بنحو الاتصال التجديدي وهو باق من اول الحركة الى آخرها ، هذا غاية ما يمكن في تصحيح هذا المطلب (در حالتی که ملاك تصحیح حرکت جهت قوه باقی هر صور متجدده است و این قوه اگر وجودی منحاز از صورت داشته باشد خود فعلیتی در مقابل فعلیات افتد و از قبول صورت ابا دارد و اگر قوه قوه را لا بشرط از قبول صور لحاظ کنیم و آن را باعتبار اتحاد با هر صورت مستعد از برای قبول صورتی دیگر لحاظ کنیم با آنکه به تبع صورت متجدد و به تبع صورت ناچار موجود است ، موضوع حرکت واقع شود و این حکم تا آخر حرکت جاری است و اگر ماده متحد با صورت ، محل صور متجدده واقع نشود به تفصیلی که ذکر شد، باید هنگام رهانمودن صورتی و قبول صورت دیگر، جسم بکلی معدوم و جسمی دیگر از کتم عدم بنحو ابداع متحقق شود .

مرحوم - جلوه - بنا بر اتحاد ماده و صورت و وقوع تجدّد و حرکت در صور

و اتحاد خارجی موضوع حرکت و صور متوارده بر ماده و عدم تحقق هیولی بوجودی متنازع و عدم وجود موضوع از برای حرکت بنابر توهم - جلوه - در نحوه تحقق حرکت متوسط و ترسیم آن از ناحیه حرکت قطعیه دچار حیرت شده و گمان کرده است که بنا بر حرکت در جوهریه لازم آید که موضوع ثابت موجود نباشد و در صورت عدم وجود موضوع ثابت، حرکت توسطیه وجود ندارد و بنابر عدم تحقق حرکت توسطیه، لازم آید که بین مبدأ و منتهی، انواع غیر متناهی، بالفعل متحقق شود. در رساله حرکت گفته است «قال الشيخ: ان كانت الحركة الجوهرية موجودة، فلها متحرك موجود» انتهى - اللهم الا ان يقال: التغاير يكون بحسب التحليل العقلي ... » .

ما در مباحث گذشته مفصل بیان کردیم که اصلاً ماده جدا از صورت وجود خارجی ندارد، چون ماده امری بالقوه است و اگر امر چنان باشد که شیخ فرموده است که ماده واحد شخصی است و در مقام تبدیل صور، بوحدت خود باقی می باشد لازم آید که خود فعلیت متحصّل باشد جدا از صورت، و هنگام توارده صور، لازم آید، انعدام جسم، رأساً و حدوث جسمی از کتم عدم، به تفصیل در این مقام صحبت شد و ما عبارات مسطور در صفحات قبل را در این جا تکرار نمی کنیم. و يك اشکال دیگر لازم آید و آن اشکال اینست که لازم آید خلوه هیولی از مطلق صورت بنابر کون و فساد، و نیز بیان کردیم که موضوع بحسب شخص باقی است ولی با وجود عریض دارای مراتب، گماینکه در حرکت نزولی، وحدت در مراتب وجود محفوظ است و فهم و ادراك لزوم وحدت بین مراتب وجود، در قوس صعودی و نزولی از مطالبی است که اوحدی از خواص از عهده آن بر می آید.

بعد از آنچه که نقل شد میرزای جلوه فرماید:

«... واعلم ان الحركة التوسطية وهي كون الموضوع بين المبدأ والمنتهى،

هي الراسمة للحركة القطعية المتصلة المتجددة باعتبار نسبة الى ما فيه الحركة،

فمناطق اتصال الحركة واجزائها ، وهو عدم امتياز جزء منها عما يليه ، وهذا معنى ما بالقوة في قولهم : ان بين كل طرفين انواع غير متناهية بالقوة . كما قال بهمنيار : ومعنى قولنا بالقوة : ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل ، كما ان النقطة والجزاء في المسافة غير متميز بالفعل وهو كون المذكور ، فيجب ان تكون تلك الحركة اى الحركة القطعية مسبوقه بهذا الكون بالذات حتى يتصل اجزائها ، فاذا لم يكن الحركة القطعية مسبوقه بهذا الكون التوسطي ، بل يتعلق التجدد والحركة بنفس هذا الكون التوسطي ، يكون الاكوان لا محالة بالفعل ، اى يكون كل كون منفصلاً عما يليه ، لأنها لا يكون مسبوقه بالشئ الذى هو مناطق الاتصال ، فيلزم ان يكون بين الطرفين وجود انواع غير متناهية بالفعل ، كما قال الشيخ الرئيس ، بخلاف حركة الجسم فى اعراضه ، لأنه يكون ههنا انواع غير متناهية بالقوة ، بالمعنى الذى ذكر لما بالقوة حيث كانت مسبوقه بامر موجوده بالفعل ، فاذا فرض الحركة فى نفس الجسم ، فلم يكن تلك الحركة مسبوقه بامر موجود بالفعل ، فلا يكون الانواع المفروضة بين الطرفين موجودة بالقوة ، بل يجب ان يكون بالفعل .

مرحوم ميرزاى جلوه مثل برخى از افاضل عصر ما ، در تصوير حرکت جوهر حيران است و بروى خود نميآورد مگر نه آنستکه وجود قابل اشتداد است و مگر نه آنستکه در مراتب وجودى - صعوداً و نزولاً - همه مراتب در سلك يك حقيقت قرار دارند ، و معنای حرکت صورت يعنى وقوع آن در مواد بنحو تدريج ، همان تکامل صورت و قبول ماده فاعليت بر فاعليت بنحو لبس بعد لبس و امر باقى موضوع ثابت در شئ متحرك همان عدم بقا و ثبات آن است ، و اين عدم بقا و تصرف ، مقوم حرکت در جنوهر است - و كون الشئ بين المبدأ و المنتهى - وجود جوهرى اشتدادى است که وجود آن ، عين فناء و وحدث آن ، عين کثرت و سيلان و عدم قرار و ثبات نحوه وجود آنست ، و مقوم است باصل ثابت و حافظ نوع خود که فرد مجرد عقلايى

انسان باشد مثلاً. و حافظ نوع و نگهدارنده وحدت و بقای آن همین فرد ملکوتی است کما اینکه بنابر کون و فساد صور متوارد بر ماده تقوم دارد بمقلعشر و کسب خدای نظام ماده و ما نحوه بقای ماده و قوام آن بصورت نوعیه را بنابر حرکت جوهر تقریر نمودیم ، و گفتیم این معنا از محالات اولیه است که ماده در مقام توارد صور باقی و در حال فصل و وصل ثابت باشد و در عین حال جوهری بالقوه فرض شود و این جوهر لامتحصل در مقام ذات دارای تحصیل و واقعیت باقی و در صورت فصل و وصل باقی و امری منضم بصورت شود و ترکیب آن انضمامی باشد در حالتی که این امر از مسلمیات است که هر شیء منضم بشیء دیگر ، خود قطع نظر از آنشیء - باید دارای مرتبه‌یی از وجود و مرتبه‌یی از تحصیل باشد ، و در این صورت خود فعلیتی است که امتناع از قبول فعلیت دیگر نماید «وکل فعلیة بما هی فعلیة تأیی من قبول فعلیة اخرى» .

پس ماده با صورت بوجود و اتحاد موجودند و هر صورتی نسبت بصورت لاحقّه ، ماده و نسبت بماده سابقّه ، فعلیت است و از این راه می‌توان تصویر صحیحی از اشتداد صور ترسیم نمود و از آنجا که صورت فعلی ماده و هیولا از برای صورت لاحق است برخی از اکابر (۱) معرفت فرموده‌اند: ماده با صورت فعلی دارای ترکیب اتحادی و نسبت بصورت لاحقّه از باب لحوق صور از باطن و ملکوت و اصل ثابت و رب النوع باعتبار اشتداد وجودی و حرکت جوهری ، دارای ترکیب انضمامی است ناچار باید گفت از باب انضمام فعلیت بفعلیت ، و لبس بعد لبس صورت لاحق بصورت سابق منضم میشود و مراد از انضمام همان لحوق صور است بر یکدیگر ، و گرنه هر امر بالقوّه‌یی با امر بالفعل منشأ تحصیل آن متحد است و ناچار نسبت بصورت لاحقّه بالقوه

۱- علی ما فی تقریرات بعضی الاماظم - ادام الله ظله العالی علی رؤوس المستغنین بادامه

متحد خواهد بود و انضمام باعتبار لحوق فعلیات (۱) بر فعلیات است -

در مباحث ماضیه بنحو تفصیل در نحوه ثبات و بقای موضوع در حرکات ذاتیه بحث نمودیم و از برای تقریب بافهام ، حرکت را در وجود عام عنوان نموده و به تفصیل بیان شد که - ما منه و ما الیه و ما فیه - در اشتداد وجودی ، امر واحد است و وجود در مقام صعود و معراج ترکیب ، مانند قوس نزول و معراج تحلیل امر واحد شخصی است که متشأن بشئون مختلف و دارای درجات متعدد است و کلیه مراتب بوجودی واحد موجودند ، و در اشتداد جوهری نحوه وجود حرکت توسطی و قطعی بیان شد و نیز تقریر نمودیم که آخوند ملاصدرا در این مسأله از جمیع اشکالات جواب داده و در کلیه جوانب بحث از ذکر دقیقه‌ی فروگذار ننموده است ولی مطالب او در این مبحث بسیار عمیق و قابل توجه و دقت است .

سیدالحکماء مرحوم - جلوه - بعد از مطالبی که ذکر شد بوجوه دیگر از ایرادات بر آخوند پرداخته است که همه اشکالات ناشی از این مهم است که در تصور موضوع حرکت جوهری گرفتار شده است و نتوانسته با فرض وقوع حرکت در جوهر ، موضوع ثابت از برای حرکت تصویر نماید و همه مناقشات او در این زمینه دور میزند و مرتب بین احکام وجود و احکام ماهیت خلط می‌کند چون در مرحله اول بحث در حرکت جوهری عقل غیر متعمق دوچار این اشکال میشود که مفهوم ثابت انسان بجهت نحو در ذات خود متحرک است ، حرکت مستلزم آنستکه ذات واحد بسر فرض عدم ثبات فوات متعدد باشد و بفرض حرکت در ذات ، حرکت چون دارای حدود متعدد است جامع حدود در ذات واحد چیست و چون ثبات ذات انسان مثلاً بحسب حد مسلم فرض شده است هر تغییر و تحریک و فعل و افعال تدریجی

۱ - علی ما حققه استاذنا العالی سید سعادت محاسن الفقهاء والحکماء الحاج میرزا

ابوالحسن القزوینی روح‌بندام فی حواشی علی المنظومه وسمنا کراوا فی مجلسی بجله ایام

استفادگی منه - نام نکه - واحد منه بعضی تلامذته ، وگفتا تیره علیه بما ذکرناه .

در خارج از ذات واقع میشود و ذات باید موضوع ثابت از برای حرکات عرضی فرض شود، درحالتی که بنابر جواز اشتداد و تشکیک در وجود، ذات ثابت و وجود سیال است و از هرحدی از حدود این امر سیال مفهوم انسان انتزاع میشود که این مفهوم از لحاظ نفس مفهوم و معنا ثابت است و باعتبار حمل اولی هر مفهوم همان مفهوم است، غافل از آنکه مفهوم ثابت است و در مفهوم و معنا، حرکت و سیلان محال است ولی بنابر اعتبار بت ماهیت و تابعیت آن از وجود در انحاء تحصیلات تغییر و حرکت سیلان و عدم قرارشان وجود مادی و تشکیک و قبول شدت و ضعف شان اصل وجود است و فرق است بین وجودات ثابت واقع در سلك يك اصل و وجود مادی مشتمل قابل فعلیات و حرکات و واقع در صراط استكمال ذاتی و تحصیلات تدریجی.

مرحوم میرزای جلوه نیز مثل شیخ در جمیع اشکالاتی که بر حرکت جوهری نموده و بکلمات آخوند بقول خود، ایراد، وارد مینماید دائماً بین حکم وجود و حکم ماهیت خلط میفرماید. ما از برای احتراز از ایراد مناقشات و خودداری از اسائن ادب بمقام شامخ آن بزرگوار حمل و نقد اشکالات را ارجاع بمباحث قبل میدهم. بعد از بیان آنچه که نقل شد، مرحوم - جلوه - در رساله حرکت فرموده اند (۱):

«ان قلت: الطبيعة المطلقة من الهيولى والصورة باقیتان من اول الحركة الى آخرها، وما فيه الحركة خصوصيات الصورة، ويحصل من الطبيعتين المطلقتين كون متوسط بين الطرفين، وهذا المكون هو الراسم و مناط الاتصال.

قلت: الطبيعة المطلقة لا يكسبون لها وجود غير وجود افرادها، والصورة

۱- رساله حرکت چاپ در حواشی شرح هدایه ملا صدرا ط گد طهران ۱۲۱۲ هـ. ق. ۴،

صفحات ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰ در جواب از اشکالات صاحب شوارق بر اشتداد

در وجود و اشتداد - جوهر در مراتب وجود، مفصل در این زمینه بحث شد.

آقا علی حکیم و پدر و استاد او آخوند ملا عبداللّه مدرس، در این مباحث خیلی

غور نموده اند بخصوص آقا علی که در تحقیق معضلات کتاب اسفار، بهتر از دیگران است.

الجسدية والنوعية موجودة ان بوجود واحد شخصي في الخارج ، وتجدد الفرد و
الخصوصية مستلزم لتجدد الطبيعة ، فتكون الطبيعة من حزب المرسوم وفي صقعه ،
فكيف يسكون راسمة ، والراسم يجب ان يكون متقدمة بحسب الذات على المرسوم
بحسب نفس الأمر فلا بد ان يكون له وجود غير وجود المرسوم في نفس الأمر ، و
الحركة من الامور الخارجية - فيجب ان يكون لها موضوع متحقق في نفس الأمر
والخارج لا بحسب التحليل فقط ... » .

ملا صدرا کرا را وجود متحرك را، موجود سیال میدانند و این سیلان در مراتب
وجود واحد است نه در ذات ماهیت و مفهوم متحصل، و خلط بین ذات ثابت و وجود
متحرك ، سیدالحکما میرزای جلوه را باشتباه انداخته است ، و میشود ذات ثابت و
وجود متحرك و سیال باشد . بنابراین تصویر حرکت بنابر جواز اشتداد در وجود
باعتبار سیلان ذاتی، خارجی بنحوی که مافیہ و ما الیہ و ما به و ما منه یک شیء
واحد باشد مبدأ حرکت وجود ضعیف یا قوۃ الوجود است مقیداً به فعلیة ما - و حرکت
چون در وجود است باعتبار قبول اشتداد ، مسافت و مافیہ وجود است و چون وجود
متحرك شایستی دارد که بآن نائل آید تا متوقف نشود، ما الیہ الحركة نیز وجود است
و وجود ساری و سیال و موجود به تحصیل واحد باختلاف در انحای تحصیلات ، واحد
شخصی است و بنابر حرکت جوهر و ترکیب اتحادی ماده و صورت، اصلاً حصول
صورت در هیولی بر سبیل تجدد است در حالتی که همین هیولی با صورت متحد
است ، طبیعت مطلقه از ماده و طبیعت کلیه از صورت بنا بر مشای شیخ رئیس و
دیگران است که هیولی را ثابت و صور را متغیر دارند نه بطریق صدرالحکما که گوید:
« فللمادة في كل آن صورة اخرى بالاستعداد، ولكل صورة مادة اخرى بالايجاب،
لتقدم حقيقة الصورة على المادة بالاستلزام ... فلكل منهما تجدد دوام بالآخرى » باید
توجه داشت که در خارج ، صورت سیال و احداست که باعتبار واجدیت جهت قوه
منشأ انتزاع هیولی و باعتبار جهت فعلیت (اگر چه فعلیت بمعنای تجدد و سیلان

باشد) صورت و فعلیت از آن انتزاع میشود، و این دوجہت دوجزء جوہری محسوب میشود و نہ آنکہ یکی جوہر و دیگری عرض باشد چہ آنکہ جہت ملازم با قوہ، از نحوہ وجود طبیعت جسمانی جدا نمیباشد و گر نہ مجرد از مادہ خواہد بود.

صاحب رسالہ گمان کردہ است عدم وجود موضوع ثابت علت عدم تحقق حرکت توسطیہ است درحالتی کہ اگر موضوع در حرکت نباشد اصلاً خروج تدریجی بل کہ حدوث دفعی نیز امکان ندارد.

شخص متمق در حکمت متعالیہ و وارد باسلوب گفتار و افکار ملاصدرا، در حرکت جوہری، اول باین نکتہ باید توجہ کند کہ ہیولی ذات ثابت جدا از وجود صور متواردہ ندارد، ناچار کون و فساد اصلاً - بنابراین مشرب امکان ندارد و اگر مادہ منہاز از صورت، متحقق باشد هنگام ورود صور باید جسم بتماہ زائل و معدوم شود و جسمی دیگر از کون عدم موجود شود - لزوال المعلول بعد زوال علتہ - در این مقام مفصل بحث نمودیم، از برای اجتناب از تکرار از تفصیل خودداری شد، رجوع شود بمباحث گذشتہ.

قال المرحوم المبرور سیدالحکماء آقامیرزا ابوالحسن - قدم - فی الرسالۃ : «واعلم أيضاً ان توارد الصور علی الهيولى لا علی سبيل التدریج اتصالی كما فی الكون والفساد علی مذاق المشاء وبقاء الهيولى بصورة - ما - جایز، واما توارد الصور علی الهيولى علی سبيل التدریج الاتصالی وهو الحركة، وكون الهيولى موضوعاً للحركة فلا يجوز، لان مناط اتصال التجددی الذي يكون مرسومًا للحركة التوسطية، يجب ان يكون له وجود متحصل بالفعل، ويجب ان يكون متحققاً قبل المرسوم بالذات وهو الهيولى فهي لما كانت محض القوة بحسب الذات ليست، كذلك، فلا يكون لها كون متحصل بين المبدأ والمنتهى، حتى يكون راسمة شيء».

الحاصل انه لا بد للحركة من موضوع شخصی ثابت له الفعلية. واما فی الكون والفساد فلا يلزم الا وجود محل للصورة لاشيء آخر».

ما در مباحث قبل گفتیم هیولی قوه الوجود والفعلیه است لذا بجوهر بالقوه، تعریف شده است و این هیولی امکان ندارد در مقام فصل و فعل وجودی ثابت داشته باشد از باب آنکه قوه بدون التجاء بفعلیت وجود خارجی ندارد، و گرنه خود فعلیت و صورت بود، و دیگر قبول فعلیت دیگر نمی نمود لذا با صورت متحد و با تجدد صورت متجدد است بدون آنکه لازم آید که هیولی مسبوق به هیولی باشد کما حقیقاً مفصلاً. اما در مقام بقای ماده بصورتی از صور فرق نمیکند هیولی و ماده بصورت تدریجی قائم باشد یا صور حاصل بر سبیل دفع - کما فی الکنون والفساد - و چون ملاک تحصیل آن صورة - ما - است مع صورة - ما - قبول صور متوارده نماید، ناچار موضوع حرکت در جوهر، ماده مع صورة - ما - است و این صور متوالیه و متوارده از باب آنکه از اشتداد حاصل میشود، از مراتب وجود واحداست نه وجودات منفصل از یکدیگر که مستلزم محذورات کثیره شود و معنای تحقق هیولی مع صورة ما، این نیست که هیولی منضم بصورة ما - میباشد و در خارج دو شیء متحصّل بالفعل موجود است ولی منضم به یکدیگر که هر کدام دارای ذات و مرتبه ای از فعلیت باشد که بحسب ذات از دیگری جدا و باعتباری منضم و متحد با یکدیگر شوند، و این در تراکیب طبیعی محال است، و قوه مع صورة - ما، زمینه است از برای حصول وجودی کامل تر و تبدل آن بوجودی اشدّ از وجود قبل، و معنای قوه آنستکه بالذات متبدل بکمال و فعلیت شود، نه آنکه فعلیت از خارج، لاحق بر آن شود، بدون آنکه ذات تغییر یابد، کما هو الظاهر من کلام محمّد المشاء و کلام سیدالحکماء - قدّه - بنابراین جهت قوه متحد است با فعلیه ما، که زمینه است این وجود واحد از برای قبول کمال وجودی از ناحیه شدت و ضعف حاصل از حصول فعلیات تدریجی بر سبیل حرکت، و این صورة ما - چون متحد است با جهت قوه، اتباع صدرالحکما گویند: هر صورتی خود ماده و هیولا است از برای قبول صورت دیگر ولی بر سبیل تدریج و تدرج و این خاصیت وجود مادی است که موضوع ثابت بالفعل ندارد و این مجرد از ماده است که صورت بلاماده است نه صورت مادی دارای

قوة و استعداد .

و از آنجا که حرکت در وجود عام فرض می‌شود بدون لحاظ یا مداخلت ماهیت اعتباری کلی ، وجود دارای قوة حرکت از جهتی بالفعل قوه است و جهت فعل و قوه بوجودی واحد موجودند و از ناحیه جهت قوه است که صور متوارده بر سبیل تدریج بر موضوع حرکت که جهت قوه نباشد واقع شود . باقوام آن بصورت ما ، که با آن متحد است ، عین سیلان و عین زوال و فناء و موت است و نحوه وجود سیال ، فعلیت آن عین قوه و ثبات آن عین سیلان است و چون جمیع صور ، از درجات وجود واحد میباشد ، هر وجود لاحق همان وجود سابق است با شیء زاید حاصل از حرکت ، و این حصول بر سبیل لبس بعد لبس است ، نه خلع و لبس چه آنکه اشتداد اگر در درجات وجود واحد واقع شود - همه مراتب در سلك وجود واحد قرار دارند که وجود کمالی اشتدادی در قدرت کافه صور و حدود منتزع از ناحیه امر متد متصل همه بوجودی واحد موجودند که بالقوه قابل قسمت بحدود غیر متناهی است . - كما فصلنا فی مقام نقل کلام الشوارق و دفع اشکالاته فی الحركة الاشتدادی - و انسان واقع در حرکت جوهری ، بحسب اشتداد وجودی باعتبار وجود متوسط بین مبدأ و منتها از حرکت حاصل میشود باین معنی که : حادث میشود در جمیع زمان متقدر از حرکت ولی نه بنحو انطباق بر زمان ، بل یوجد فی کل جزء ینفرض فی ذلك الزمان ، ولا یلزم ان یکون لمثل هذا الحادث ان یکون اول آنات وجوده ، و الحدوث لا یستلزم ذلك - چه آنکه شرط حدوث آنستکه : زمان وجود آن مسبوق بزمان عدم آن باشد ، و این معنا سازگاری دارد با اینکه حدوث آن دارای اول آن باشد یا نباشد «ومن هذا القبیل وجود الحركة بمعنی التوسط» و این وحدت استمراری شأن و لازم وجود اشتدادی است که مبدأ و منتهای حرکت و مابه و مافیة الحركة وجود واحد است که باعتبار سعة درجات و مراتب لازم وجود اشتدادی تشکیکی و وجود سیال غیر متصل که تحصیل آن عین قوه و ثبات آن عین تجدد است ، متقوم و متصل است باصل ثابت عقلانی که حافظ وحدت

و جامع شتات و متفرقات کثرت حاصل از حرکت ذاتی است و این امر عقلانی ثابت مستمر ملکوتی از جهتی متحد با طبیعت و از جهتی مجرای فیض واصل از حق بطبیعت و از جهتی سبب فاعلی و از جهتی روح و معنا واصل و بالأخره عین طبیعت است نه آنکه این امر عقلانی موضوع حرکت جوهری باشد کما توهم سیدالحکماء علی ما ذکره فی اوائل الرسالة .

ما در مباحث قبل گفتیم که اشتداد در وجود و یا اشتداد در ذات و جوهر و حقیقت شیء عبارتست از وقوع فعلیات و تحصلات در مراتب وجود واحد محفوظ در جمیع مراتب اشتداد و امر باقی متصل بوحده سیلانی ، و نیز بیان کردیم که تشکیک گاهی بحسب سلسله طولیه ترولیه است و گاهی بحسب صعود وجود و وقوع اشتداد در مراتب وجود واحد که وجودات منفصل از یکدیگر نباشند جائز بل که واقع است و در وجودات منفصله دارای حدود متحصّل بالفعل و جائز نمیباشد کما ذکرناه مفصلاً فیما آوردنا علی کلام الشواربی فی المباحث الماضیه صورت فعلی باعتبار وجود تشکیکی تدریجی از باب عدم تحصیل وجودی شیء سیال بتمام هویت ماده سیال باعتبار وقوع بین مأمنه و مالمیه واقع بین صرافت قوه و محوشت رفعلیت و کون و زمینه صورت بعدی است که نحوه وجودی آن وجودی سیال است و هر موجود و وجود الشیء بین المبدأ و المنتهی است ، و راسم حرکت قطعیه است و حرکت قطعیه توسطیه در عالم خود که عالم حرکت است دو امر متباین بحساب نمیآید و فرق بین راسم و مرسوم بلحاظ تحلیل است و حرکت اگر در ذات شیء واقع شود موضوع حرکت اضعف موجودات است و ما ذکرنا یظهر عدم ورود اشکال السید علی القائلین بالتحول الذاتی و یظهر وجوه الخلل فی کلامه کما لا یخفی علی الماهر فی الفن .

وهم و تنبيه

صاحب رساله بواسطه وجود عبارتی از صدرالحکماء در رساله حدوث و بیان مطلبی بعد از نقل کلام زیتون اکبر گفته است حرکت در جوهر ، حرکت مصطلح

نزد قوم نیست که در آن شرط کرده‌اند وجود موضوع متحصل بالفعل و حرکت این موضوع در اطوار عرض از کم و کیف و این و وضع، و در رساله گوید:

«... ولما كان المطلب محل هذه المقالات قال صدر المحققين في رسالة الحدوث: العبارة المنقولة عن زينون الأكبر دالة وصريحة في تجدد المادة والصورة كليهما مع بقاء ذات الجسم وهويته الشخصية في ماله وحدة طبيعية مستمرة محفوظة (منحفظة) بوحدة عقلية باقية (باطنية) وان لم يسم هذا التبدل حركة لضعف وحدة الموضوع ونقص جوهره الجسماني، فلا مضايقة في الاسامي بعد ظهور المعاني، اذ ليس غرضنا الآن - الا اثبات تبدل التدريجي في الجوهر الصوري، فان لم يسم هذا حركة، اذا اشترط كون الموضوع ثابت الصورة على حد واحد بالفعل كان مجرد اصطلاح، كيف؟ ومن جاوز تبدل صورة الشيء وذاته، فقد وضع هاهنا موضوعاً غير مستقر الذات ولا ثابت الوجود على حد خاص من مراتب تأكد الوجود وضعفه».

آخوند از برای مماثلت با حکیم با اینکه ملاک حرکت در تبدلات صور جوهری بر سبیل تدریج موجود است و حرکت از آنجا که اضعف موجودات است بنحوی که صورت متخیل و معقول آن غیر صورت محسوس آن است باین معنی که دارای صورت ادراکی صریح نمیباشد اگر در جوهر واقع شود موضوع آن و ما منه و مافیه آن اضعف و اخص حقایق خارجی است فرمود اگر کسی خیلی اصرار نماید که در حرکت موضوع ثابت شرط است و عرف و دیدن متأخران بر این جاری است که تفسیرات حاصل در چهار مقوله عرض را حرکت بنامند، ما در اسم با او نزاع نداریم، مرحوم جلوه به زعم خود مستمسک پیدا نموده است و در رساله گفته است:

«اعلم ان يفهم من عبارة هذا المحقق انه لا يسلّم، ان مناط اتصال مافيه الحركات في كل الحركات، هو الحركة بمعنى التوسط وان كان في بعض الحركات هي المناط، بل يجوز ان يكون مناط الاتصال هو ايجاد الفاعل المجرد الذي هو متحد بالمتحرك نحواً من الاتحاد، افراد مافيه الحركة بنحو الاتصال، ولهذا كلما يذكر الحركة

الجوهريّة ، يذكر العقل المجرد (۱) معها ...» .

در حالتی که تجدد صور بر مواد و استعدادات ، باید یا به نحو کون و فساد باشد در این صورت ماده باقی و در حالت فصل و وصل ثابت و متغیّر صور وارد بر ماده است ولی بنا بر حرکت جوهر ، همانطوری که مفصل تقریر شد ، ماده نیز سیّال است و بقا ندارد و عالم ماده ، صورة و مادة متحرک و غیر باقی است کما نص علیه الّزیتون الأكبر - قدس سره - بقوله : «ان الموجودات باقية دائرة ، اما بقائها فيتجدد صورها (کنایه از آنکه شیء متحرک منقوم است ببقاء و فناء ، بقای آن در فناء و ثبات آن در دثور و زوال آنست و چون در جمیع حالات و نشأت حرکت ذاتی ، ماده ، بصورة ما متلبس است ، در انسان متحرک ، همیشه صورت انسانی موجود است و ملاک حرکت توسطی تحقق دارد و شیء متحرک متصف است به صرافة الفعل و محوثة المادة والقوة ، چون در فرض ثبات نه ماده تحقق دارد و نه صورت متصف بجهت قوه و استعداد) ... و اما دثورها ، فبدثور صورة الأولى عند تجدد الأخرى (و چون جهت قوه و صورت بوجود واحد تحقق دارد گوید : «والدثور قد لزم الهيولى والصورة معاً» لذا صدر الحکما در موارد متعدد فرموده است : «ومن علم كيفية تعلق كل من الهيولى والصورة بالأخرى يعلم صحة القول بتجدهما في كل آن» ولی معذک لازم نمی آید که از برای اصل قوه ، قوه یی باشد ، هر صورت متجدد است در زمینه ماده سابق و هر ماده یی به تبع صورت متجدد و حادث نه آنکه هیولی وارد شود در زمینه قوه و در جمیع موارد حرکت هیولی ، ماده ندارد . و یا آنکه حدوث صور بر سبیل تجدد تدریجی است از باب آنکه انواع موجود در عالم ماده دارای درجات و مراتب از صور است و هر ماده یی بفعلیت خاص خود نمیرسد ، مگر

۱ - این امر دردی را برای معترض دوا نمیکند ، هر که به کون و فساد هم قائل است در مقام استناد ماده و بقای آن در ضمن صور ، عقل مجرد را بانضمام صورتی از صور مبدأ بقای ماده میدانند و همه بر این معنا اتفاق دارند .

بعد از طی درجات و مراتب قابل تشکیک و هیچ نوعی حق خود را استیفا ننماید ، مگر آنکه از راه تجدد و حرکت بدنهائیت فعلیت خود برسد ، و چنین موجودی بحسب جوهر ذات دارای درجات و بجوهر هویت از حقایق تشکیکی است و حرکت از ذاتیات وجود خارجی جوهر است نه مفهوم و معنای ذهنی آن تا آنکه لازم آید در موقع حرکت از ذات خود خسار و بذات دیگر متبدل شود و همین عدم غور در حکم خاص مادهیت و احکام لازم وجود خارجی مادهیت ، موجب تحیر آقامیرزا ابو الحسن - - چاره - - و دیگر منکران در حرکت جوهری شده است و وجود اشتدادی تدریجی الوجود باعتبار آنکه دارای مبدأ حرکت و منتهای حرکت است مادامی که ذاتیات خود را بنوام مرتب استیفا نموده است دارای کون متوسل است ، و ملاک حرکت توسعی که « وجود الشيء بین المبدأ والمنتهی » باشد در آن موجود و بر آن صادق است و چون جمیع مراتب تدریجی الوجود متحمل است و تا آخر حرکت انفصال تحقق ندارد ، حدود حرکت در مراتب حرکات بالقوه است و شیء قابل اشتداد و تمام باشد و وجودی بالفعل ، در هر مرتبه ، واجد حدود قبلی خود میباشد و لسی بدینو جمعیت و جبردی نه تحصیل فرقی و تفصیلی و اگر میرزا - - ره - - دست از مفهوم بر میداشت و اشتداد را در وجود لحاظ میفرمود ، خیال نمی کرد که ذات اگر متحرك شود ، لازم آید هنگام حرکت ذات ، دو ذات باشد ، یا اکثر از دو ذات ، تا لازم آید (بناءً علی الحركة الجوهریة) اکنون بالفعل تحقق باید و توسط بین مبدأ و منتهی با فرض صرافت قوه و محو ضمت فعل ، در فرض حرکت جوهری متحقق نباشد تا لازم آید از نفی حرکت توسعی ، مرسوم آن ، که حرکت قطعی باشد ، و عدم غور در تشکیک خاصی و عدم نیل باین اصل که در اشتداد وجودی صعود بر طبق نزول است و مراتب در دو قوس وجود بیک وجود موجود است موجب این مناقشات گردیده است .

اما اینکه در موارد متعدد در مقام اشکال گوید: هر جا مالا صدرا نام از حرکت جوهری

میبرد، صحبت از فرد مجرد عقلانی مینماید تا این مجرد عقلانی عدم بقای موضوع در حرکت جوهر را، ترمیم نماید، قایل به کسوف و فساد هم هر جا صحبت از بقای هیولی میشود، برای آنکه از انعدام صورت، انعدام هیولی لازم نیاید، اسم از مجرد عقلی، و شغل کدخدای عالم ماده نماید تا آنکه - صوره ما - بانضمام عقل مجرد، حافظ هیولی باشد، و اگر در بحث کون و فساد خوب دقت مینمود درك میفرمود که وحدت حاصل از انضمام صورت بعقل مجرد، چون وحدت انضمامی و اعتباری است شاید علت واحد بعدد، واحد باعتبار باشد، و در صورت اختیار این مسأله باید هنگام فساد صورت جسم از اصل منعدم شود و جسمی دیگر از کتم عدم بوجود آید، لذا ما گفتیم که هیولی باعتبار وجدان درجه فعلیت، چیزی شبیه معانی جنس است و در واقع و خارج از صورت وجودی منحاز نخواهد داشت، ناچار باید تواند صور بر مواد، فقط بنحو سیلان و تحقیق تدریجی باشد تا ماده در ضمن اتحاد با مراتب صور، محفوظ و متحقق باشد و هر صورت از باب وجدان جهت قوه، و یا اتحاد با جهت ماده، استعداد، خود را فیلد از برای حور متلاحقه و متوارده باشد، و مما ذکرنا ظهر ما فی کلامه من الغلط والاشتباه، و سیظهر ما فی کلامه بقوله:

«... وعلیهذا لا یكون هذا التجدد، هو الحركة المعطالحة بین القوم، ولهذا عبر العرفاء عن هذه الحالة بالتغیر والتجدد وعدم الذات، «بن الحركة» چون این تجدد مذکور در کلام آخوند و عرفا مسلماً کون و فساد نمیباشد، و حدوث صور یا از ناحیه تدریج و بر سبیل حصول تدریجی است و یا بر سبیل دفعی و کون و فساد را صریحاً ابطال نمود، نمیماند مگر حرکت آنهم فرد اعلائی در حرکت که منشأ جمیع حرکات عرضی است و زمان مقدار تحلیلی این حرکت، زمان جوهری ممتد که رخنه در ذوات مادیات نموده و امتداد و بعدی غیر ابعاد سه گانه است، قول باینکه این حدوث و تجدد حرکت مصطلحه نیست، از اغلاط و اوهام است.

مناقشه بر مطالب سیدالحکما - جلوه - و جواب از

مناقشات او بر مالاصدرا

مرحوم میرزای - جلوه - اعلی الله قدره ، در این مسأله که از مقدمات حرکت در جوهر بطریقه آخوند مالاصدراست، درست غور نمود و بمفزای مرام مالاصدرا در اعراض ذاتیه و اعراض لازم لاینفک ذات موجود جسمانی نرسیده و به این کلام عرشی بنیان که لوازم ذات با ذات بوجودی واحد متحققند بنظر دقت توجه نکرده است و این او نیست که در مقدمات حرکت جوهری تعمق نکرده است و اغلب افاضل در این مسأله حیرانند کما یظهر من حواشی الأسفار (۱) .

آخوند مالاصدرا در مسائل فلسفی گاهی بطریق قوم ، مباحث عالیّه را تقریر فرماید و گاهی بر مبنا و مسلک خویش در صدد افادت و حل عویصات برمیآید ، گاهی مبحثی بدتفصیل تقریر نماید ، و زمانی عالی ترین مسأله حکمی را با اشاری بی افاضت مینماید و در هیچ مبحثی اظهار رأی نمی فرماید و مدعی هیچ تحقیقی نمیشود، مگر آنکه تمام مقدمات آنرا بحق تحقیق فرموده باشد و در مشکلات و مباحث عالیات بجمیع مشارب سخن دارد ، گاهی در تقریر برهانیات از دقیقه بی فروگذار نمینماید و همان بحث نظری را چنان بسبک اشراق و یا ممشای عرفان عالی تحریر می کند که عقل انسانی حیران میماند ، لذا محققان از متأخران در جمیع مشارب حکمی در مباحث الهی وی را بزرگترین متأله میدانند نه از بزرگترین متألهان ، در عرفان و سیر سلوک ان قلت : انه پایزید عصره ، صدقت، در اسفار و شواهد و مفاتیح فرماید :

«ان کل جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنع الانفکاک عنه، نسبتها الى الشخص ، نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية الى الانواع، وتلك اللوازم بعینها

۱ - حکیم سبزواری و بهتر از او آقا علی مدرس بمسئولت مبانی مالاصدرا را تقریر نموده اند بخصوص آقا علی که در مقام تحریر مسائل باین قبیل از اعتراضات نیز توجه داشته است.

منبعثه عنه انبعاث الضوء عن المضيء ، و كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه اللوازم كلاً او بعضاً كالزمان والكم والوضع وغيرها ؛ فتبدلها اما تابع لتبدل الوجود المستلزم اياها ، فتبدل المقادير و الأيون و الاوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهرى ، وهذا هو الحركة فى الجوهر ، اذ وجود الجوهر جوهر ... » .

در مباحث قبل بیان کردیم که لوازم ذاتی در وجود با ملزوم بوجود واحد موجودند نه بوجودات متکثر و متعدد، لذا این لوازم حمل بر ملزومات خود میشود، اتحاد آنها غیر اتحاد علت و معلول است که به دو وجود موجودند و نیز در بیان نسبت حرکت جوهری به حرکت عرضی و کیفیت تغایر جسم مبتد جوهر طبیعی و جسم تعلیمی مفصل بحث نمودیم بآنجا رجوع شود تا معلوم شود عدم ورود اشکال مرحوم سیدالحکما آقا میرزا ابوالحسن - جلوه - قدم، که در مقام مناقشه بدلیل ملا صدرا گوید : « تلك العوارض تكون لها سعة وعرض كعرض المزاج الذى قال به الأطباء لكل نوع و هى بحسب العرض والسعة لا تكون متغيرة ، بل التغير يقع فى خصوصياتها وتبدل الخصوصيات على الملزوم يكون بحسب الاستعدادات المختلفة التى ترد عليها من الاسباب الخارجة لامن ذات الملزوم، فلا يكون تبدل الخصوصيات كاشفاً ومستلزماً عن تبدل الملزوم ولتغير الملزوم بحسب الذات فما كان من اللوازم هو المطلق ولا يتغير وما يتغير وهو المخصوص لا يكون من اللزوم » .

کلام ما در عوارض ذاتی منبعث از حاق ذات جوهر است و مرحوم - میرزا - مثل اینکه منکر لوازم وجودی خارجی جواهر است، انحاء تبدلات مقادیر و ایون و اوضاع ناشی از تغییرات ذات است که لازم حرکت میباشد چه آنکه حرکت و تغییر در اعراض کاشف از تبدل ذات است ، نه ذات بحقیقت باقی است و نه حالات و لوازم متوارد بر آن ، تبدل در اعراض لازم جدا از تبدل ذات نیست و مطلق و عام غیر از افراد وجودی ندارد وجود این ما و کم ما، بطور دائم با جوهر ملازم با ثبات خارجی این لوازم نیست، کم ما و وضع ما از باب بقاء مفهوم کلی در ضمن یکی از افراد، لا على التعین، عین بقاء ذات جوهر متحول است بایکی از صور و در ضمن یکی از صور بنحو

ابهام و این با تبدیل دائمی جواهر و لوازم آن جواهر سازش دارد بل که ملازم است و انکار لوازم ذاتی در جواهر خارجی و وجودات خارجی مادی، انکار امری بدیهی است برای تفحیل مقلّب رجوع شود بمباحث سابق و تدبّر شود در نحوه اتحاد لوازم ذاتی با ملزومات این لوازم. میرزا جواهر را ثابت فرض کرده و تبدیل لوازم را حمل بر لوازم غریب و غیر ذاتی نموده است در حالی که اصلاً تبدلات در اعراض ناشی از جوهر و ذات متبدل غیر ثابت است. والعجب منه - قدّه - کیف ینقوه بان العوارض المتحدة مع الجوهر المعروض، ترد علی المعروض من الاسباب الخارجية والحال ان الکلام فی العوارض المنبعثة عن الذات لا اللواحق الخارجية المنضمة الی المعروض و غیر المحبولة علیه. و ینظر ما ذکره حول هذه المباحث انه - قدّد - ليس متعمقاً اوراسخاً و متدرّباً فی الحکمة المتعالية.

مرحوم - جلوه - به برخی دیگر از مباحث حرکت جوهری مناقشاتی دارد که جهت خودداری از تفصیل از ذکر آن خودداری میشود و ما در مباحث گذشته و در حواشی بر رساله حرکت صدر الحکماء این قبیل شبهات را نقل و از آن شبهات (۱) و مناقشات جواب داده ایم، و در این جا برای آنکه به حواله تنها اکتفا نشده باشد به نحوه اختصار، از راه اعراض ذاتی، یعنی اعراض لازم جواهر مادی که با قطع نظر از لحاظ معانی جوهری و عرضی در حقایق خارجی باعتبار اصالت وجود و اعتباری بودن معانی و مفاهیم کلید، وجود خاص مادی و لازم منبث از ذات وجود ملزوم، و تبدیل اعراض ذاتی در عالم حرکات و متحرکات و تغییر تدریجی لوازم وجود، از باب اتحاد لوازم منبث از ذات ملزوم استدلال به تغییر و حدوث تدریجی

۱ - آخوند ملا عبدالله زنوزی در شرح خود به حدیث حقیقت از کمیل بن زیاد نقلی علیه السلام - در نحوه اتحاد لوازم ذاتی وجود با ملزوم و بیان مرام ملا صدوا در استدلال به حرکت جوهر از ناحیه اتحاد لوازم وجودی با ملزومات تقریری مالی دارد که ما در این مباحث باختصار و در حواشی بر رساله حدوث مفصلاً حول آن بحث نموده ایم.

مازوم و حرکت نحوه وجود ملزوم که از آن به حرکت جوهری تعبیر شده است ، استدلال بر حرکت در کلیه مادیات ؛ جواهر و اعراض مینمائیم تا اصلاً مناقشه سیدالحکماء - میرزای جلوه - وارد بنظر نیاید و شاید حکیم مؤسس آقا علی مدرس در تقریر این مبحث بنحو جامع و مکرر نظر بدفع اشکال و رفع مناقشه معاصر جلیل خود آقامیرزا ابوالحسن داشته است .

اثبات حرکت جوهری به از ناحیه حرکات عرضیه

قال بعض الأكابر (۱) من المحکما والأماجد من العرفاء فی مسألة اتحاد العرض مع معروضه بهذا العبارة :

«والاعراض تابعة لموضوعاتها والموضوعات مشخصات لها ، فان كل موضوع فاعل بمعنى فاعل ما به لموضوعه وشريك لعلته ، اذا الفیض یمر من الفاعل به اولاً ، ثم به بعرضه ، ان موضوع العرض ان كان مجرداً كان العرض عرضاً لازماً له ، والالزم کون ما فرضناه مجرداً مادياً هذا خلف (۱) (چون عرض اگر از ماده مفارق باشد و مجرد و منسلخ از ماده تحقق داشته باشد ناچار باید از ناحیه موضوع بتجرد متعین شود ، چه آنکه عرض در نحوه وجود تابع صرف موضوع است و وجود آن نعتی و وصفی و رابطی است و اگر در حکمی از احکام وجودی بدون اتکاء بموضوع و

۱ - استاذ مشایخنا العظام «قدس الله اسرارهم» والنبضت علينا برکاتهم آقا علی مدرس

در رساله سبیل الرشاد فی الاتحاد ط ک ۱۳۱۰ هـ . ق . ص ۴۷ ، ۴۸ ، ۴۹ و ۵۰ .

۲ - باید توجه داشت که اتحاد اقسامی دارد ، اتحاد ماده و صورت و اتحاد و ماهیت و اتحاد عرض با موضوع ، اتحاد اجناس با فصول هر کدام دارای احکامی خاص خود میباشد ، و اتحاد عرض با موضوع خود از جهت تمامیت در درجه اتحاد ماده و صورت نیست ، گمانیکه اتحاد این دو در تمامیت در مرتبه اتحاد ماهیت با وجود نمی باشد لذا اقوام حکمای اشراق و مشائیه ، بین عرض و موضوع ترکیب انضمامی قائل شده اند .

بدون حصول قابلیت در موضوع دارای حالت و حکمی باشد ، لازم آید در این نحو از وجود مستقل باشد - هف - هر موضوعی اگر درحالتی دارای استعداد قابلیت خاص و در حین دیگر دارای استعداد وصف مقابل و مخالف وصف اول باشد ، قهراً دارای شأنت و قوه و استعداد و ناچار امری مادی و غیر مفارق از ماده و لوازم آن میباشد) و تخلل الجعل بین اللازم والمأزوم یا لازم انفکاک اللازم عنه ، اذ طباع - وجد فوجد فيه ، و اوجد فوجد فيه - یا لازم الانفکاک ، فیکون متحداً مع العرض جمللاً . والاتحاد فی الجعل یا لازم الاتحاد فی الوجود ، وان کان مادياً ، فان کان العرض لازماً له فقد اُتضح مما ذکرناه ، وان کان مفارقاً لم یکن الموضوع واسطة فی قبول القابل له . فقد بان ینکون هو قسابلٌ له ، وبتوسط مادته ، اذ کل فعلیة تأبی عن فعلیة أخرى بذاته . ولا شرطاً ومعداً لقبول مادته له ، والا لزوم ورود العرض علیها وحلوله فیها من دون قیامه به فیکون صورة اخرى . فانکانت مکافئة للموضوع لزم حلول صورتین فی مادة واحدة فی مرتبة واحدة وهو محال ، کوجود فعلین محصلین لجنس واحد فی مرتبة واحدة کما قرروه فی مقامه ، فیکون اکمل واعلی منه لتأخرها فی الورد علی المادة عنه وتأخر استکمال المادة لها عن استکمالها به ، فیکون صورة اکمل من الصورة الأولى فلا ینکون عرضاً ولا الصورة الأولى موضوعةً لها وهف . واذا لم یکن واسطة لقبول القابل فقط ، ولا شرطاً و معداً لقبوله فقط ، فیکون واسطة فی الاقتضاء أيضاً . فان کان فاعلاً بمعنی ما منه الوجود فیکون له وجود غیر وجوده لزم کون المقارن فاعلاً بلامشاركة الوضع ، اذ لا وضع بین الموجود والمعدوم ، فیکون فاعلاً بمعنی ما به الوجود ومتحداً معه فی الوجود والجعل ، یمر الجعل والوجود به اولاً ثم بعرضه ثانیاً ، وهذا معنی قول الفلاسفة المتقدمین ان الاعراض تابعة للموضوعات مشخصات لها . بهر حال سریان فیض از موضوع بعرض نظیر سریان فیض از عقل اول بمقل دوم نیست ، چون فیض وجود از حق اول صادر میشود و بمقل اول واصل و از آن بمقل ثانی میرسد ، عقل او باعتباری

فاعل ما به الوجود و باعتباری فاعل ما منه الوجود است باین لحاظ که عقل خود دارای اراده و اختیار و خلاقیت است بعون الله و حوله و قوته ، ولی سریان فیض از موضوع بعرض تنظیر مرور فیض حق از علت واسطه در فیض بمعلول منقوض نمیباشد چون عرض از اوصاف معروض و بل که حالتی غیر حسالت نعمتی و وصفی ندارد ، و گرنه باید وجودی جدا از موضوع داشته است و اگر دارای وجودی جدا از موضوع باشد ، موضوع و صورت حال در ماده نشاید مبدأ حصول امری خارج از ذات خود باشد و فاعل ما منه الوجود محسوب شود لذا عرض از موضوع قبول تشخیص نماید و موضوع نسبت بعرض فاعل ما به الوجود است و فاعل ما به فاعلی را گویند که با معلول خود ، در وجود متحد و معلول عین وصف و وجودی نفسه آن همان وجود نعمتی از برای علت خود باشد و علیّت بحسب تحلیل یا باعتبار درجهایی از درجات موضوع و معلولیت نیز بهمین اعتبار متحقق شود و تبعیت اعراض از موضوعات بحسب ثبوت خارجی عرض جهت موضوع و اتحاد وجودی آن با موضوع است نه تبعیت باعتبار عین ربط بودن وجودی نسبت بوجود دیگر و تحقق این دوبرو وجود و عدم وجود شرط حمل که اتحاد وجودی باشد .

برهان بر اتحاد موضوع و عرض

اینکه اتباع مشائیه و اشراقیه در دوران اسلامی ترکیب عرض را با موضوع ، ترکیب انضمامی دانسته اند ، گفته آنان با برهان مطابقت ندارد ، چه آنکه در انضمام دو شیء با یکدیگر ، باید دو وجود منجاز در مقام ذات از دیگری ، لحاظ شود ، تا انضمام بر این دو مترتب شود و دوشیء اگر در موطن ذات ، دارای وجودی متحمل بالفعل باشند انضمام این دو بیکدیگر بحسب ترکیب طبیعی اصلاً معقول نیست ، لذا اهل تحصیل از متأخران و تباعیان صدر المتألهین ترکیب انضمامی را اختصاص بمرکبات اعتباریه داده اند که وحدت اعتباری و کثرت و تباین واقعی است لذا

عرض حاصل در موضوع یعنی اعراض ذاتیه که از ذات موضوع منبث میشوند در جعل و وجود با موضوعات متحدند، بهمین ملاحظه اهل عرفان اعراض را جلوه و ظهور جوهر دانسته‌اند و مراد آنان همان فرموده اهل حکمت متعالیه است که گفته‌اند: بموضوعات اعراض متشخصند و تابع موضوعاتند در جعل و وجود، و اگر از برای عرض، وجودی جدا از موضوع فرض شود، این عرض ناچار نحوه وجودش عین محمول و نفس تحقق و صرف نعمت للموضوع نخواهد بود، در این صورت خود با صورت واقع در ماده موضوع است، و یا وجودی جدا و منجاز از موضوع. در صورت اول صورت نوعیه و جوهر است و در فرض ثانی وجودی مستقل و جدا از موضوع و چون مثل امور مباین با موضوع بی ارتباط با موضوع نمی‌باشد قهراً بحسب وجود وابسته است بموضوع و موضوع، فاعل و مبدأ تحصیل آن خواهد بود و این فرض امکان ندارد چون موجود جسمانی نحوه وجودش، وجود وضعی است، در تأثیر و نیز وجود وابسته بموضوع چون از جهت وجود، دارای وضع است در تأثیر محتاج بوضع است و امکان ندارد شیء مادی بحسب اصل وجود معلول موجودی مادی باشد، قهراً چنین وجودی، مستقل از موضوع، تحقق نمی‌پذیرد و موضوع خلاق و موجد آن نیست بل که فاعل مایه و ممر و واسطه تحقق آن است باین معنی که فیض وجود بعد از مرور از ذات جوهر، بعرض میرسد و وجودی واحد، جوهر است در جوهر، و عرض است در عرض، لذا آقا علی حکیم - قدس الله لطیفه (۱) و اجزل تشریفه - گوید:

«... فتبدل العرض و حدوثه یا لازم تبدل الموضوع فی ذاته و تحوله فی جوهره، و الا لزم انفصاله و تباینه عنه فی الوجود و الجمل و تخلف المعلول عن علته (چه آنکه عرض اگر در وصف تحرك و تبدل تابع موضوع نباشد باید در این نحوه از وجود

۱ - رجوع شود به رساله سبیل الرشاد تألیف آقا علی مدرس طائفه طهران ۱۳۱۰ ه. ق.

مستقل و منحاز از علت مابه‌الوجود خود باشد و یا آنکه در وصف تحرک مستغنی از جعل باشد، این در صورتی درست است که موضوع فاعل مفیض وجود و مفاض دارای وجودی مستقل باشد و این مجرد است که فاعل مفیض است و در ایجاد، مستغنی از وضع و ماده است و مادی فاعل - ما منه - نمیشود، آقاعلی مدرس این گفته مشهور را العالم متغیّر و کل متغیّر حادث، فالعالم حادث - بر اثبات حدوث زمانی جواهر و مواد عالم از ناحیه حدوث اعراض - حمل کرده است) و هذا معنی قولهم عند بیانهم الصغری فی الاستدلال علی حدوث العالم بکلیته . د : «ان العالم متغیّر، و کل متغیّر حادث، من ان صفاته و اعراضه متغیّر، فان تغیر الصفات او الاعراض اذا لم یکن مستلزماً لتغیّر الموصوف و الموضوع فی ذاته، لم یکن تغیر الصفات و الاعراض دلیلاً علی حدوث العالم فی ذاته و بکلیته، لا یحتمل ان یکون ذاته قدیمة، و اعراضه السانحة له حادثه، و اذ قد ثبت ان مبدأ کل عرض ذات موضوعه، فنقول مبدأ کل وجود و وجدان بما هو وجود و وجدان، وجود و وجدان، فموضوع کل عرض عرض یکون مبدأ له بحسب وجوه و وجدانه لا من جهة عینیه و فقدانیه، فاذا کان الموضوع متحرکاً بجوهره مستکمالاً فی ذاته بحرکت الجوهریة الذاتیة، و کل مرتبة من مراتب استکمالاته واجدة للمراتب التي دونها، فیکون الغایة الاخرة العلویة لحرکاته واجدة لجميع المراتب التي هی مبادئ اعراضه و صفاته و افعاله و اعماله بصورة الجمع ...» .

و از آنچه ذکر شد معلوم میشود وجوه خلط و اشتباه در کلمات سیدالاحکماء آقامیرزا ابوالحسن - جلوه - در آخر رساله حرکت جوهر بقوله : «قلنا ان تلك العوارض لها سعة كعرض الأمزجة ...» ایشان چون در مقابل استدلال محکم آخرند که لوازم ذات و عوارض ذاتی منبث از ذات با ذات بوجودی واحد موجودند و تبدلات خصوصیات، ملازم است با تبدل ذات جوهر، در تنگنا افتاده و جهت مفّر از اشکال منکر لوازم ذاتی و اعراض منبث از ذات جوهر شده است، اگرچه صریحاً انکار نکرده ولی لازم کلام او انکارین معنی است در حالتی که جمیع اعراض این عالم بالأخره از ذات

جواهر منبث شد، است و جوهر بحسب رتبه وجود مقدم بر اعراض است و گوید: «وما كان من اللوازم هو المطلق لا يتغير وما هو المتغير وهو الخصوص ليس من اللوازم» در حالی که لوازم مطلقه در خارج عین خصوصیات است و اگر اعراض منبث از جوهر نشود عرض نیست در آنچه که ما در این باب ذکر نمودیم اگر تأمل عمیق شود، سهولت از این قبیل مناقشات که ترد ابزاری تحقیق او هن از بیت عنکبوت است جواب داده میشود.

اصل ۲۵ - از باب هفتم اصول المعارف ص ۱۲۰ - در این بحث نفیس است که جسم و جسمانی علت وجودی و مبدأ فاعلی و موجد شیء، از کم عدم نمیباشد، و فقط در تأثیر و تأثر و حصول استعدادات در مواد و موضوعات و جهات اعدادی و تهییج زمینه از برای افاضه و تجلی و جلوات مبدأ الهی که فاعل ما منه و منبسط حقیقی خیرات و برکات است، مؤثر است، لذا بر زمانیات و اصل زمان فقط ذات باری و مجاری فیض حکمت او تقدم دارند، و در نتیجه مبدأ فاعلی زمان را باید در باطن وجود و در سلسله طولیه عالم ماده و زمان، جستجو نمود، نه در سلاسل عرضیه. بنابراین مجموعه عالم وجود ماسوی الله و آنچه صادر از حق و دارای سمت احتیاج و مخلوقیت است دارای زمان نیست و مسبوق بزمان نمیباشد و در مطاوی بحث ما در حرکت معلوم شد که قول بزمان موهوم کما علیه جمی من اهل الجدل و السفطة و المشاغبة از باطل و اوهم است لذا مؤلف در فصل بعد از اصل مذکور ص ۱۲۰، ۱۲۱ خلاصه‌یی از تحقیقات میر محمد باقر داماد را در ابطال زمان موهوم ذکر نموده است که مابه تفصیل در حدوث زمانی عالم در این مسأله بحث کردیم.

فصل دوم باب هفتم در ابطال قول بعضی از علماست که خواسته است بنحوی غیر آنچه که قائلان بزمان موهوم در این باب ذکر کرده‌اند قابل به حدوث زمانی عالم شوند.

در وصل ۵ مؤلف علامه پرداخته است بذکر مطالبی که ذهن مبیدان را به این مهم که شرط تأثیر در غیر و علیت مسبوقیت معلول بعدم زمانی نیست و معلول

منقسم میشود بزمانی و دهری و حقایق عوالم ملکوت باینکه معلول حقند و بتمام هویت وابسته بحق مطلقند، مسبوق الوجود بعدم زمانی نیستند چه آنکه ممکن منقسم میشود بمجردات و دهریات و موجودات زمانی و امکان بنابراین اصل بردو قسم است امکان ذاتی و امکان استعدادی، پاره‌یی از موجودات، احتیاج بامکان استعدادی و موضوع جهت حدوث دارند و صرف امکان ذاتی کافی از برای صدور آنها از علت اولی وجود نیست و حقایق موجود در عالم دهر و موجوداتی که مبرا از جهات استعدادی میباشند و حالت منتظره جهت قبول فیض از فیاض مطلق ندارند صرف امکان ذاتی کافی از برای قبول فیض از فیاض علی اطلاق است.

موجودات ملکوتی سیمت علیت نسبت بزمانیات دارند لذا فعل اطلاق آنها مقید بزمان و مکان نیست تا چه رسد بحق اول که از باب احاطه قیومی بابداعیات و زمانیات و از باب آنکه صرف وجود و صرف علم و صرف اراده و صرف قدرت است نسبت او بزمانیات و دهریات و بالأخره از باب آنکه منزله از حد وجودی و تقید بقیود امکانی است بر همه اشیاء بنحو تساوی احاطه دارد - و لیس عند ربك صباح و لا مساء - و موجود واقع در قطعات عالم ماده مقید بسلسل بزمان و واقع در قطعه‌ای از قطعات عالم ماده و بالأخره بحسب فعل و ذات زمانی است مگر آنکه بواسطه استعداد تام و وجدان جهت تکامل و صعود از عالم ماده، بعد از طی درجات زمانی بمرتبه‌یی برسد که بزمان و زمانیات محیط شود.

محقق فیض در مطاوی اصول و فصول باب هفتم با حکام اجسام پرداخته است و بعد از اثبات مکان و حیث جهت مکانیات و زمانیات و اثبات جهات و اوضاع از برای مادیات و اجسام باین مسأله اشاره فرموده است که موجوداتی که دارای جهت و وضع و مکان نیستند در جهتی از جهات عالم ماده قرار ندارند و «فما لا وضع له ولا جهة بالنسبة الى شیء» - ما - لا خلاء ولا ملاء ولا حیث له - و من هنا يظهر ان الدار الآخرة ليست من جنس هذه الدار، بل لها نشأة ثانية داخل حجب السماوات والأرض، والیه اشاره فی کلامه: و نشئکم فیما لا تعلمون.

در فصل آخر این باب، بیان فرموده است که بحسب سلسله ترتیب اشرف مبدعات عقل است که باعتبار تنزه از ماده و استعداد و مقدار جسمانی، مسبوق به امر و یا نفس امر تکوینی حق اول است ولا يقال فی الأمر (یعنی نفس وجود منبسط و مشیت ساریه و حق مخلوق به) انه مسبوق بالباری ولا مسبوق والباری تعالی هو المقدم المؤخر، لا المتقدم المتأخر.

مناقشه بر کلام غزالی

آنچه که در آخرین فصل باب هفتم صفحه ۱۲۹ و ۱۳۰ ذکر کرده است در عین الیقین (۱) نیز موجود است و این عبارات گمان میرود از غزالی باشد چون در عین الیقین از قائل به معنی علماء الشریعة، تعبیر نموده است و آنچه در این فصل ذکر شده است محتاج به توضیح است و خالی از مناقشات نیز نمیباشد.

اینگونه گوید: «اشرف المبدعات هو العقل، ابداعه بالأمر من غیر سبق مادة و زمان...» مراد او از امر، وجود منبسط و فیض مقدس است که در کلام الهی، از آن بامر تعبیر شده است «وما امرنا الا واحدة» و مسلم است که این امر متصف بوحده است، امر تکوینی است، نه امر تشریعی مثل امر بصلوة و صوم و حج، و غیر اینها از او امر شرعی. گاهی در لسان شریعت از عالم ملکوت و مجردات تعبیر بامر شده است در مقابل خلق که عالم ماده باشد.

در اینکه صادر از حق در اول مرحله ایجاد، وجود منبسط و کامة کن وجودی و مشیت فعلیه است و حقایق وجودیه و ارقام و کلمات تکوینی از این امر موجود شده اند، عرفا و برخی از متأخران از حکما اتفاق دارند و این مسأله را حکیم متاله علاء الله زنوزی در ثناعات الهیه و انوار جلیه (که کتاب دوم در دست طبع است و کتاب اول بزودی در دسترس اهل معرفت قرار می گیرد) و تلمیذ و فرزند بارع او آقا علی حکیم در بدایع الحکم برهانی فرموده اند.

بنابراین مشرب عقل اول نخست قابلی است که بوجود منبسط موجود شده است و از آنجا که عقول در سلك وجودی واحد قرار دارند و فرق وجود منبسط با وجودات امکانی باطلاق و تنقید است و اطلاق مقدم است بر تنقید بحسب خارج بنابراین وجود منبسط مسبوق است بحق اول و عقل مسبوق است بوجود منبسط و تقدم وجود منبسط بر عقل و عقول طولی و عرضی باطلاق و تنقید است و باعتبار دیگر عقل اول از آنجا که واسطه در تسطیر رقوم و نقوش امکانی است و از طریق او فیض باشیاء میرسد، عقل اول اجمال وجود منبسط و وجود منبسط بر کافه حقایق تفصیل عقل اول است.

گذشته از آنچه که ذکر شد، چون وجود منبسط و امر تکوینی نفس ظهور و تجلی حق اول است و از این لحاظ مقید است بقید اطلاق و سریان در قوایل امکانی و حق اول یعنی وجود صرف عاری از جمیع قیود از جمله قید اطلاق است و مطلق بر مقید تقدم دارد، فیض مقدس مسبوق است بر وجود صرف و باعتباری مسبوق است به فیض اقدس، از طرفی قوایل و اعیان امکانیه‌یی که بواسطه وجود منبسط ظهور خارجی پیدا مینمایند، منقسم میشوند بابداعیات و مادیات و عنصریات، بنابراین اینکه غزالی گوید: «ولا یقال فی الأمر انه مسبوق بالباری ولا لا مسبوق» کلامی تمام نیست و اینکه گوید «تقدم و تأخر بر موجودات مادی و قایل تضاد و فنا دور میزند و الباری هو المقدم المؤخر، لا المتقدم المتأخر» نیز خالی از تحصیل است چه آنکه تقدم اقسامی دارد و برخی از اقسام آن اختصاص بر مانیات دارد، و تقدم و تأخر منحصر در تقدم و تأخر زمانی و مکانی و مادی نمیشود.

۱ - والقاتل هو الاستاد العلام، سید الأساطین و رئیس الملّة والدین و قرة عیون السالکین المتمرّنی بدرجات الحق والیقین فی رسالة الفها فی النبوة والولاية وسمّاها بمصباح الهدایة ولا نصّر بحسب اسم الشریف «مگر نبودی خلق محجوب و کتف - و نبودی خلقها تنگ و ضیف - در مدبّش داد معنی دادی - فیراین منطلق لبی بگشادی - ذکر او حیف است با زندانین - گویم اندر مجلس روحانیهان - همجو راز مشق دارم در نهان».

اگر کسی (۱) بگوید: «وجود منبسط، چون نفس ظهور و تدلی و تجلی و ظهور حق است و ظهور شیء ربط صرف و نفس ارتباط بشیء است و فیض مقدس باین اعتبار «نه قابل اشارت است و نه محکوم بحکمی، نه عین حق و نه غیر اوست. نه مفیض است و نه مفاض، نه از اسماء الهیه است و نه از حقایق کونیه؛ بل کلاً یشار الیه انه - هو، هو غیره، فانه صرف البسط و محض التعلق، و کلاً کان كذلك فهو معنی ولا یمكن یحکم علیه شیء» این گفته اگرچه خالی از مناقشه نیست ولی غیر از آنچه چیزی است که غزالی گفته است، چون وجود منبسط دارای احکامی است که یکی از آنها ظهور و انبساط آن میباشد و بلحاظی عین حق و باعتباری عین خلق است و باعتبار آنکه تأخر از مقام غیب وجود دارد و نفس تدلی و ظهور حق است، از قیودی است که عارض وجود مطلق یعنی نفس وجود صرف شده است، مسبوق است به مقام اطلاق وجود معرّا از قید اطلاق و بمشرب تحقیق هر علت متجلی در معلول، نسبت بمعلول خود بسیط و مطلق است، عقل نسبت به نفس مطلق و نفس نسبت بقوای غیبی و ملکوتی و قوای دنیوی و مسلکی خود مطلق و نسبت بعقل مقید است.

«والحق الأول هو الأول والآخر، هو المقدم والیه یرجع الأمور کالها، و بیده ملکوت کل شیء».



الباب الثامن

فی السماوات والأرض وفيه معرفة النفوس والعقول والقوى والملائكة

والجنة والشاطين

ان فی خلق السموات والأرض لآیات للمؤمنین...، وما انزل الله من السماء من رزق... اولم یفکروا فی خلق السموات والأرض .

این باب اختصاص دارد به بحث از سماویات و افلاک و ارضیات و عناصر بیض و مرکب ، در کتاب عین الیقین مفصل در افلاک و سماویات به طریق قدما بحث کرده است ولی در این کتاب بحمدہ تعالی در مباحث مربوط بافلاک و موجودات علوی کوتاه آمده است و عمدہ مباحث را اختصاص داده است بمسائل مربوط به سائنات از عناصر و مرکبات از اسطقات که مباحث مربوط به کیفیت حصول مرکبات از سائنات از موالید ثلاث ؛ معادن و نباتات و حیوان ، بحث در معادن را نیز در این جا مختصر نموده است و به کیفیت ظهور نباتات و حیوان و بعد از بحث از پیدایش و نحوه تحصیل حیوان از معترجات و اثبات تجرد نفوس جزئی حیوان به نحوه ظهور انسان در انواع حیوانی و چگونگی تجرد آن پرداخته است و در اوائل بحث باختصار از نحوه ظهور و طلعی و وجود آن در ماده جسمانی و طی درجات نباتی و حیوانی و وصول آن باعلی مراتب تجرد خاص نفوس انسانی و بالأخره در کیفیت رجوع آن بعوالم ملکوتی و فناء برخی از ارواح انسانی در احدیت وجود ، بحث فرموده است و آنچه در مباحث عالیہ آورده است خلاصہ تحقیقات استاد اعظم او صدرالحکماست کہ در عین الیقین ، فعل بفعل مطالب را بعنوان قال استاذنا المتأله دام ظلہ و یا قال استادنا فی المعارف الالهیه بیان و تقریر نموده است .

نگارنده مباحث مشکل را در این مقدمه تحریر و تقریر مینماید و از بسط و تفصیل همه آنچه کہ در این ابواب وارد شده است خودداری مینماید .

اصل اول و وصل بعد از این اصل - صفحات ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲ - در اقسام اجرام و بیان وجوه فرق بین اجرام بسیط و مرکب و تقسیم و تعریف هریک از بسیط و مرکبات، و تقریر وجوه فرق بین اجسام ابداعی و اجسام مرکب حاصل از صور قابل کون و فساد و بیان برهان بر وجود اجسام ابداعی و تقریر بر این اصل مسلم عندالقدماء که نوع جسم سماوی منحصر بفرد و انواع حاصل در مواد و استعدادات در عالم کون و فساد دارای تکثر فردی و از ناحیه مواد و استعدادات انواع عنصریات و مرکبات حاصل در عالم کون و فساد قابل تکثر و انواع در ضمن افراد متکثر از ناحیه ماده باقی و دائمی است.

علامه فیض به تبع قدماء حیات سماویات را ذاتی و مدبر اجسام سماوی را نفوس متعلق باجسام میدانند و در ضمن تقریر این اصل مسلم عندالقدماء، اتباع - بطلمیوس - منشأ حرکت مستدیره اجسام فلکی را نفوس ناطقه‌یی میدانند که بحسب اراده جزئی مینماید از اراده کلی محرك اجسام خود میباشند و منشأ این حرکات را ناطق و احیا میدانند که از باب تشبیه بتقل محرك ابدان فلکی‌اند و در وصل دوم به توضیح و تقریر این اصل که هر جرم سماوی حیوان مدرك و شاعر بافعال خود و موجود زنده مطیع حق و متصرف در نظام کون و عالم ماده است پرداخته است. فیض در وصل ۳ ص ۱۳۴، ۱۳۵ از باب ۸ - در صدد اثبات مهیابودن عنصریات و مبادی مرکبات جهت قبول انواع ترکیب برآمده است و بیان کرده است که عناصر دارای استعداد قبول انواع تراکیب اعم از تام و ناقص میباشند و همین استعداد قبول ترکیب است که مبدأ حصول اقسام و انواع مرکبات شده است.

مؤلف در اصل دوم بیان کرده است که جمیع سماویات و ارضیات مسخرات اراده حق اولند و از ناحیه همین تسخیر طبیعی الهی است که سماویات در عناصر و مرکبات ارض تأثیر نموده و مواد ارضی را مستعد از برای حصول صور موالید ثلاث نموده است و از ناحیه وجود قبول و انفعال و تأثر مواد ارضی، بسیط بعد از تصفیر

اجزاء متمایس به ترکیب شده و بعد از حصول ترکیب از بسایط و تهیئ مرکبات جهت قبول صورت مزاجی که از امتزاج عناصر حاصل آید معادن و نباتات و حیوانات بوجود می آیند .

مؤلف علامه در وصل ۴ باب هشتم ص ۱۳۸، ۱۳۹ - به بیان اصل مهمی در نحوه پیدایش صور و مبادی افعال در مرکبات و عنصریات پرداخته و با براهین متقن بیان کرده است که چون مواد و استعدادات از قبول بیشتر از یک صورت مبدأ تنويع و منشأ تحصیل و فعلیت امتناع دارند و هر ماده مستعد است از برای قبول صورت خاص خود ناچار حصول فعلیات در عالم ماده بر سبیل تدریج و تدرج است و هر صورت و فعلیتی با شرایط خاص خود موجود و با فقدان شرایط خاص و عدم علل موجب وجود او معدوم میشود. و در این وصل اثبات نموده است که وجود هر صورت در ماده مخصوص خود دائمی نیست و هر تأثیری در موجود منفعل خود ابدی نمیباشد و مبدأ تأثیر در مواد نیز دارای وجودی است خاص که در مقام تأثیر در غیر احتیاج به شرایطی دارد و هر منفعلی نیز علی الاطلاق از غیر قبول تأثیر نمیباشد، بهمین مناسبت تأثیر و تأثر در عالم ماده موقت است و از این باب است که اهل حکمت گویند: فعل و انفعال و تأثیر و تأثر در مواد و استعدادات تناهی پذیر است و این موجود مجرد بالفعل و عقل صرف است که از حیث عدت و مدت غیر متناهی است، غیر متناهی بحسب شدت منحصر بحق اول است .

باید باین امر نیز توجه داشت که اگرچه صور حاصل در مواد در عالم ماده دائمی الوجود نیستند و لسی برخی از این مواد حامل صور به غایت وجودی خود میرسند و عمر طبیعی خود را بپایان میرسانند و برخی از باب آنکه عالم ماده، دار اتفاق است و علل اتفاقی در کمین نشسته اند که با برخورد به صور مانع رسیدن آنها به عمر طبیعی و اجل حتمی خود برسند و در بهادر و ریحان منشأ انعدام صور حاصل در مواد میشوند ولی باید دانست که قسر در عالم ماده نه دائمی الوجود است و نه اکثری. اصل سوم ص ۱۳۹، ۱۴۰، در این بحث است که موجودات عالم ماده همانطوری

در قبول صور و فعلیات متأثر از غیر خود میباشد و از ناحیه غیر صور بر مواد مترتب میشود سایر احوال موجودات جسمانی و صور مبدأ افعیل نیز مستند بغیر است و از باب آنکه مسبوق بعدم است حادث و هر موجود حادثی محتاج بعلت است، اختیارات و ارادات و مشیات و صور ادراکی حاصل در نفوس نیز، حادث و دارای علت حدوث میباشد. بنابراین اصل موجوداتی که دارای اراده و قدرت و اختیار و مشیت میباشد و خود مبدأ صدور افعیل نفسانی هستند بحسب اصل وجود و باعتبار مبدأ بودن و مصدر و 'قع شدن در مقام تأثیر در غیر فاعل بالتسخیرند و این امر منافی با اختیاری بودن افعال آنان نمی باشد چه آنکه هر موجود قائم بغیر همانطوری که در اصل وجود قائم بغیر خود میباشد، در مقام تأثیر در غیر نیز بحول و قوت علت مقوم وجود خود مبدأ تأثیر و ایجاد است (لا حول ولا قوة الا بالله) چه آنکه استقلال در فعل حاکی از استقلال در ذات است و عدم استقلال در ذات ملازم است با عدم استقلال در فعل موجودی که نحوه وجودش قائم بغیر است در نحوه ایجاد نیز تقوم بغیر دارد لذا حکما گفته اند: «النفس فینا و فی سائر الحيوانات مضطرة فی افعیالها» و قیل «و نحن ان شئنا فعلنا، و ان لم نشأ لم نفعل، لکننا لسا بحیث ان شئنا، شئنا...» چه آنکه باید اصل وجود با کافه اوصاف خود که در واقع کافه صفات کمالی در عین وجود مستهلکند و در همه جا عین وجودند، منتهی بحقیقت و اصل و مبدأ واحد شود که همه این کمالات باشد، لذا باید در عالم وجود، وجود امکانی منتهی شود بوجدی واجب و علم امکانی منتهی شود بعلم واجب بذات و قائم بذات و هکذا دیگر اوصاف کمالیه «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین»

آنچه از نعمت جمال آید و از وصف کمال

همه در روی نسکوی تو معنور بینم

در اصل چهارم ص ۱۴۰، در اقسام ترکیب عنصری و وجوه فرق بین ترکیب طبیعی و غیر طبیعی بحث میشود، چون موالید از ترکیب طبیعی حاصل میشود مورد بحث در این مقام ترکیب طبیعی است که بر دو قسم است، چون ترکیب حاصل از ناحیه

فعل و افعال اجزای مرکب یا به مرحله مرکب مزاجی میرسد و یا نمیرسد ؟
 و اصول ترکیبات مزاجی سه قسم است چون مرکب مزاجی اگر به مرحله تغذیه و تنمیه واصل نشود ، عنصر مرکب دارای مزاج معدنی است و اگر در مرحله تغذیه و تنمیه و تولید مثل متوقف شود و دارای حس و حرکت ارادی نباشد نبات است و اگر به مرحله حرکت ارادی و احساس برسد حیوان است و حیوان و نبات دارای نفسند چون صورت حاصل در ماده مزاجی انفعال تام در ماده ندارد و از باب آنکه دارای تفنن در افعال است از ماده کانه ترقیع دارد ، اگرچه جزء هادیات محسوب میشود ، و اگر دارای حس بود و افعیل از او برسبیل اراده و قدرت و تمکن از فعل و ترک صادر شد ، از باب آنکه شیء مرید فعل و عالم بفعل ، اگرچه علم آن ضعیف باشد ، از باب ذات خود را ادراک نماید ، و حضور ذات للذات دارد ، از ماده مجرد است و در مباحث بعد بیان خواهیم کرد که تجرد انحصار در تجرد تمام عقلی ندارد ، چنین موجودی باقی وابدی و دارای نفس مجرد است و قهراً دارای حشر و معاد حیوانی جزئی خیالی برزخیت ، و اینکه شیخ اعظم در طبیعی کتاب شفا به وار نفوس حیوانی تصریح کرده و در نفوس انسانی تجرد تام قائل شده ، با اصول و قواعد مقرر در مسفورات حکمیّه مطابقت ندارد - و غیر از عالم عقل عالمی دیگر باقی و دائمی است که عالم حشر اجساد اخرویه باشد لم تبلغ فلسفة الشيخ الأعظم اليها .
 بنابراین آنچه ذکر شد از بساطت مرکبات و از مرکبات موالید بوجود آید و موالید انواع مختلفه و انواع دارای افراد متباینه اند و حصول هریک از امتهات و عناصر و موالید مرکبه مشتمل بر انواع و افراد واقع تحت انواع مستند و اسبابی هستند که در جای خود مفصل بیان شده است .

منشأ انواع مختلف جهات متکثره در علل طولی و علت تکثر فردی و شخص مواد و استمدادات و بالآخره مبادی تأثیرات ملائکه موکله بر حقایقند و مبدأ اصلی و علت حقیقی حق اول است سبحانه و تعالی شانه .

در بین انواع حیدانات برخی به مرحله حرکت ارادی نرسیدمانند و از عالم حس

تجاوز نموده‌اند و از جهت انغمار در ماده فاقد مرحله تجردند اگرچه از مقام نفس نباتی تجاوز نموده‌اند ولی از باب فقدان تجرد اگرچه تجرد ناقص باشد فانی و غیر باقی‌اند، و در بین انواع حیوانات، حیواناتی وجود دارند که از مرتبه نفس جزئی خیلی تجاوز نموده و بمقام ادراک تام رسیده و بواسطه نیل به تجرد عقلی غور در معارف و علوم نموده و از جزئیات باسنتباط علوم و قواعد کلی نائل آیند، و قدرت تفکر و ادراک آنان بمرحله‌یی میرسد که می‌توانند حقایق را مجرد از اغشیه والبسه حس و خیال و وهم شهود نمایند، انسان بالغ بمقام تجرد عقلانی در بین حیوانات دارای این مزیت است و چون این جهت تمیز و تباین ناشی از حقیقت جوهری موجود در ذات است ناچار انسان در مقابل سایر حیوانات نرسیده بمقام تجرد تام نوع مستقل است و افراد این نوع که بمقام تجرد عقلی نرسیده‌اند انسان بالقوه و حیوان بالفعلند و همین استعداد و قابلیت عبور از منازل خاص حیوان و نیل بمقام تجرد تام خاص انسان، آنها را داخل نوع انسان نماید.

مرکز تحقیقات کیهان‌شناسی و نجومی

مؤلف در اصل ۵ ص ۱۴۰ باین اصل مهم که در مسفورات اهل معرفت مسطور است اشاره نموده است که هر مترج عنصری تا مراتب و درجات مراحل موجود در نوع اخس و ناقص را طی ننماید بنوع اشرف نمیرسد، مثلاً حیوان باید تمام مراتب و درجات نباتی را ببیماید تا وارد درجه حیوانی شود و امکان ندارد حیوان تحتی یابد و فاقد قوای نباتی از تغذیه و تنمیه باشد و یا نباتات موجود شود بدون آنکه مراحل خاص معدنی را طی نماید و امکان ندارد انسان بوجود آید مگر آنکه واجد جمیع درجات خاص جماد و نبات و حیوان شود، ناچار نطفه انسان باید از مرحله حمادی و مقام فقدان نقی نباتی وارد مرحله وجودی نبات شود و بعد از طی درجات نباتی و استیفای قوا و اجزاء وجودی خاص نبات وارد مقام حیوان و بعد از استیفاء درجات خاص حیوان که قوام وجودی حیوان بآن وابسته است بمرتبه انسانی میرسد و اگر استعداد قبول صور ملکوتی در او باشد در مراتب و مقامات جمیع عقول

طولیبه سیر نموده تا بمقام فناء بالله برسد .

از این جا نکته مهمی میتوان استفاده کرد و این نکته آنستکه قوه و ماده انسانی که بطرف انسانیت سیر و حرکت نمایند در جمیع مراحل معدنی و نباتی و حیوانی باید قوه صرف و لا بشرط نسبت بقبول صور و فعلیات موجود بین نطفه مثلاً و انسان بالفعل مجرد تام باشد و سرائیکه نوع نباتی از مرحله خود تجاوز ننموده و داخل در باب حیوان و حیوان دارای نفس جزئی بعد از استیقای درجات نباتی و حیوانی از مرحله حیوانی بمراحل انسانی تجاوز ننماید آنستکه نبات و حیوان در این مراحل که مرحله توقف در نوع خاص خود باشد ، بشرک لا است نسبت بقبول صور و فعلیات اکمل از نوع خاص و وجود مخصوص خود .

و سّر مطلب در این جا است که هر ماده دارای استعداد خاصی است و هر فعلیت اختصاص بماده و استعداد لازم و هم سنخ خود دارد و هر موجودی که در سلك نوع خاصی قرار دارد دارای مقام و مرتبه و قسط و حظّ مخصوصی از وجود است و حق دائم الافاضة و تام الوجود و بحسب تمامیت ذات و تمامیت فاعلیت تناهی ندارد و لسی قوایل امکانی دارای مقام و موطن و مرتبه مخصوص بخود و مقام معلوم و محدود بحد خاص میباشد و هر عین ثابت مناسبت با مظهریت اسم خاص از اسماء الهیه و یا اسماء خاصه از اسماء و صفات الهیه دارد ، و قابلیت و ظرف قبول هر عینی از اعیان متقرر در واحدیت مناسبت با اسم خاص دارد و صورت اسم مخصوصی است و استعدادات در این موطن غیر مجعولند بلامجمولیة ذاته المقدسه الالهیه ، که فرموده اند: العطیات بحسب القابلیات .

آنچه در این جا ذکر شد خلاصه‌ی واضح است از آنچه که مؤلف در وصل ۶ و ۷ صفحات ۱۴۳ ، ۱۴۴ ، ۱۴۵ بیان فرموده است ، نگارنده چون در رساله نفس و معاد مفصل در این مباحث بحث کرده‌ام و علاوه بر این مباحث موجود در این رساله خلاصه‌ی است از مباحث اسفار و شواهد ما از تفصیل خودداری می‌نمائیم و به بیان

توضیح مباحث مشکل میپردازیم .

نگارنده این سطور در رساله معاد ، مفصل در کیفیت پیدایش نفس و نحوه وجود و ظهور و نهایت وجود آن باعتبار فناء فی الله و بقاء بالله ، بحث نمودم لذا در این مقدمه به تقریر مباحث مهم دیگر - اصول المعارف - می پردازم .

یکی از مسائل مهم و قابل تحقیق و درخور تعمق در مسائل مربوط بآخرت ، مسأله عذاب و آلم و لذات و نعم خاص نفوس و ابدان اخروی است . محقق فیض بنحو اختصار در لذات و آلم و خیر و شر مخصوص نفوس و ابدان انسانی در عالم آخرت و نحوه لذات و آلام و کیفیت دوام این دو در نشأت بعد از موت و این بحث مهم فلسفی و عرفانی که آیا نفوس مکاره و شریره مبتلا بعذاب و آلم دردناک لازم اعمال و ثمره افعال ، برای همیشه معذبند و یا آنکه عذاب آنان تخفیف یافته و بعد از مدت مدید آلام از آنان مرتفع میشود .

ما در این مسأله منحصلاً بحث می کنیم ، و بعد از تحقیق در این مسأله که آیا عذاب اخروی ناشی از چیست و ماده عذاب و منشأ آن در اهل جهنم (آنهايي که مسلماً جهنم و دوزخ صورت اخروی و آخرین نشأت وجود آنهاست) تمکّن پیدا نموده و چنان بنیان آن در نفوس راسخ شده است که بمنزل طبعیت و بالآخره صورت اخروی آنان گشته و از باب آنکه در آخرت حرکت مستقیم وجود ندارد ، يدوراء بهم العذاب ؟ و یا آنکه فطرت ذاتی ناشی از تجلی حق باسم مبدأ رحمت و اسع الهی که رحمتی و سعت کل شیء - بر مبدأ عذاب که ناشی از صور متأخر از فطرت ذاتیه است بحکم - والله غالب علی امره - غلبه نموده و مثال همه نفوس بر حمت است و شرك و كفر نسبت بفطرت توحید بمقتضای - ما من دابة فی الارض الا و هو آخذ بناصيتها ان ربي علی صراط مستقیم ، عرضی و بالآخره زائل شدن نیست که :

از رحمت آمدند و برحمت روند خلق اینست سر عشق که حیران کند عقول
 حلقان همه ، بفطرت توحید، زاده‌اند این شرک، عارضی‌شمر و- عارضی‌یزول
 محیی‌الدین - ابن عربی - در فصوص و فتوحات با آنکه کفار و مشرکان و...
 را مخلد در دوزخ میداند بانقطاع عذاب ، از اهل عذاب ، قائل شده است و برخی
 از اهل تحقیق از او متابعت کرده‌اند و بعضی گفته‌اند خلود در نار ، ضروری دین
 است نه دائمی بودن عذاب . برای مسأله برهان و دلیل نیز اقامه نموده‌اند که بیان
 خواهد شد .

بعضی گمان کرده‌اند اولین کسی که قائل بانقطاع عذاب است شیخ اکبر است و
 گفته‌اند : أول من ابدع هذه الشبهة الشيطانية مميت الدين ابن عربي . و برخی این
 گفته را باستاد مشایخ عرفان و حکمت آخوند نوری نسبت داده‌اند .
 و این امر نزد متبّع واضحست که اولین قائل ابن عربی نیست و ظاهراً جمع
 کثیری از عرفا باین مطلب تصریح نموده‌اند، از جمله جلال‌الدین محمد بلخی (۱)

۱ - مولانا در مثنوی گوید :

اصل نقدش ، لطف و داد و بخشش است فخر بروی چون غباری از غش است
 بدهد جان را فراش گشمال تا بداند قدر ایام و سال
 مولوی همان گفته شیخ اکبر را با بیانی خاص و تقریری مضموم بخود، در مثنوی آورده
 است .

این مطلب قابل توجه است که آبا مولانا در عرفان از شیخ اکبر، متأثر شده است و با آنکه
 با آثار او رجوع نمی‌نموده است و ما میدانیم که در زمان اقامت و وطن او در رم - قونیه -
 بزرگترین حوزه تصوف در آنجا تشکیل میشده است و دولتی بسوا داشته است چه آنکه تلمید
 و خلیفه محیی‌الدین عبدالعزیز قونیه‌ای و بعضی دیگر از تلامید او حوزه گرمی داشته‌اند که
 از بلاد دیگر طالبان معرفت برای دول حوزه‌های عرفانی بروم روی می‌آورده‌اند .

بعقیده حقیر نگارنده این سطور و راقم این حروف شیخ اعظم - ابن عربی - معتقد نیست که عذاب از کفار و مشرکان و منافقان و نواصب یعنی اعداء اهل بیت عترت و قریبی - علی و دیگر خلفای محمدیین که مهدی موعود، خاتم الاولیاء، آخر آنست علی الإطلاق منقطع میشود کما ظننه بعض الشارحین و صرح بخلاف هذا الشیخ الاکبر فی النص الهودی .

در بیان دوام عذاب و عدم انتقطاع آن از سکنان و اهالی عالم غضب الهی و حرمان ابدی

جميع حکما از مشایی و اشراقی و کافه اهل تحقیق از فلاسفه یونان و متألّهان دوره اسلامی (۱) معتقدند که نفوس منکران مبدأ و معاد و ارواح منغمران در شرک معاصی، در آخرت معذبند و آلام تسایع عقاید و ملکات و محور و نیات حاصله از تکرار معصیت از مستحقان عقوبت الهی قطع نمیشود، و جمیع آنها تصریح نموده‌اند که مبدأ عذاب اگر از عوارض غریبه روح و نفس معذب و متالم محسوب شود، و جوهری نفس نباشد زائل میشود و بالأخره صاحبان این نفوس باهل سعادت پیوندند و این نیز مسأله است که اهل عذاب نسبت باهل رحمت قلیل و متألّهان و اهل عذاب نسبت بمظاهر اسماء و صفات منشاء رحمت رحیمیه و رحمانیه محدود و بحسب مثال وجود کم و قلیلند و کسانی که در دار عذاب و آلام و عالم غضب الهی واقع میشوند اکثر آنان، بعد از تحمل عذاب بحسب وجود موجبات عذاب در وجود آنها، و رفع موجبات عذاب از ناحیه ورود عذاب و تحمل شداید حاصل از عذاب رجوع بر رحمت نموده و یا بشفاعت شافعان و آخر امر بشفاعت حق از عذاب خلاص میشوند مگر کسانی که غایت وجودی آنان توطن در درکات جحیم باشد و در این دسته از نفوس اختلاف است که آیا بالأخره مثال آنان بر رحمت است و یا الی الأبد متحمل عذابند و یا آنکه

۱ - و جمیع متکلمان عامه و خاصه قائل بخلود عذابند .

با سکناى ابدى در دركات جهنم عذاب از آنان مرتفع ميشود و لطف الهى و رحمت رحمانيه حق كار خود را انجام داده و فطرت اصليه كه بين آن و ملكات موجب عذاب تضاد است و از ناحيه همين تضادست كه نفوس و ابدان متآلم ميشوند و اگر اين جهت نبود هيچ نفسى معذب نبود، چه آنكه صورت نارى ملائمت تام با ماده نارى دارد و هر صورتى معشوق و محبوب ماده خود ميباشد بر موجب عذاب غلبه مينمايد .

محيى الدين در كتاب فصوص گويد : « ان الله الصراط المستقيم - ظاهر غير خفى فى المموم - فى كبير و صغير عينه - و جهول بامور و عليم - و لهذا وسعت رحمته - كل شىء من حقير و عظيم » صراط مستقيم در عرف اهل توحيد بلسان اقرب طرق بحق اول است كه از آن به طريق (۱) وحدت تعبير نموده اند و هر اسمى از اسماء الهيّه داري مربوط و عبدى است كه مبدأ و مرجع آن ميباشد و هر عينى از اعيان امكانيه مستند است باسمى كه ربّ آن محسوب ميشود و اين اسم طريق مستقيم اين عين است كه سلوك بآن صراط مستقيم آن عين بحساب آيد .

از طرفى اسماء الهيّه با آنكه بحسب اقتضا مختلفند ، صورت ذات و حقيقت واحدى هستند كه احدى الوجود است و بالآخره باطن و مرجع و مثاب كايّه اسماء و اسم الله ، حاكي از اين ذات احدى المسمّات كه « الطرق الى الله بعدد انفس الخلايق و بعدد الانفاس الالهيه » چه آنكه شئون دائمى حق در هر آن و تجلى و ظهور متجدد و تازه بتازه و نو ، بنو و متنوع آن در مظاهر و اعيان همان انفاس الهيّه محسوب آيند و اسماء الهيّه متجلى در مظاهر خلقيه و حق متجلى در اسماء الهيّه و هر متجلى در

۱ - آنچه كه در اين باب مهم است، آنستكه بايد خوب به استدلال و سبك بيان اين اعظم توجه نمود تا بدون درك مطلب، مطلبى گفته نشود چه آنكه فهم اين قبيل از مباحث صعب و در نهايت غموض است، بعضى از ابناء زمان ، مثل همفكران و همسخنان خود در اعصار معتقد شده اند كه درك اسرار شريعت در انحصار آنان است و هر چه كه بفهم قاصر آن دوست نيابد باطل است چون ميزان حق و باطل ذهن معوج و كج آنان است .

هر صورت باطن و ذات آن صورتست و برگشت جمیع بحق احد واحد و متعلق همه باعتبار حکم اسم باطن غیب ذات و احدیت وجود است .

اسم رحمان صورت وجود و شامل جمیع اسماء و مرصاد هر سالک و منتها الیه هر طریق و مرجع هر حاضر و غایب است، لذا شیخ در قصص فرماید: «ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها» ان ربی علی صراط مستقیم، فکل ماش، فعلى صراط الرب المستقیم، فهو غیر المغضوب علیهم من هذا الوجه، ولا الضالین، فکما کان الضلال عارضاً، كذلك الغضب الإلهی عارض، والمثال الى الرحمة التي وسعت كل شيء، وهي السابقة .

لذا فطرت املی هر موجود، فطرت توحید و صراط فطری، صراط توحید است که قوام ذات و تقوم اصل و اساس وجود بر آن بنا نهاده شده است و خلق بنطرت توحید موجود شده است و شرک و کفر و عصیان و دیگر موجبات بُعد و اسباب غضب الاهی مثل امل غضب، عرضی است، و عرضی بالأخیر زائل و مقاوم داخلی که فطرت نوری توحید باشد بحکم - الله غالب علی امره - بر موجبات شرک و کفر و دیگر اسباب مبدأ عذاب غلبه مینماید .

در فیس زکریاویه در قصص (۲) گوید: «اعلم ان رحمة الله وسعت كل شيء و جوداً و حکماً، وان وجود الغضب من رحمة الله، بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، ای سبقت نسبة الرحمة الیه، نسبة الغضب الیه» .

چون حق تعالی جواد بالذات و فیاض علی الاملاق است از ناحیه آنکه جواد مطلق است و از خزان جود و کرم و رحمت ذاتی خود مبدأ تجلی و جودست، رحمت ذاتی اوست لذا شامل همه موجوداتست و هیچ عین و مظهری از رحمت ذاتی او محروم

۲ - شرح نسو صرا حکم کاشانی (کمال الدین عبدالرزاق ط معسر ۱۳۲۱ هـ. ق. ص ۲۲۲)

نمانده است ، ناچار غضب و موجبات غضب و مبادی و اسبابی که جلب غضب نمایند و مستحق غضب و قهر باشند، ذاتی نبوده و لابد، عرضی محسوب شوند در فص اسماعیلی در مقام بیان این امر مهم که حق اول به اهل ایمان و عاملان و مجریان فرامین الهیه و عده خلود در جنات و به اهل عصیان و عده عذاب داده است و اگر عذاب از مخلدان در نار منقطع شود مناقض است با فرموده او که مکرر فرموده است : خداوند بعهده خود وفا نماید و هرگز تخلف از وعده خود ننماید ، و لا تحسبن الله مخلف وعده ... گوید :

«والثناء بصدق الوعد ، لا بصدق الوعيد ، والحضرة الإلهية تطلب الثناء الم محمود بالذات، فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز، ولا تحسبن الله مخلف وعده رسله، لم يقل و وعيده ، بل قال : ويتجاوز عن سيئاتهم - فلم يبق الا صادق الوعد وحده - وما لو عيد الحق عين تعالين - «وان دخلوا دار الشفاء فانهم * على لذة فيها نعيم مبين * نعيم جنات الخلد والأمر واحد - وبينهما عند التجلي تباين * يسمى عذاباً من عذوبة طعمه * وذاك له كالقشر ، والقشر صاين ...» .

بهر حال از باب آنکه رحمت ذاتی حق اول است همه چیز را فرا گرفته است و از آنجا که مبدأ جود و فیاض علی الإطلاق باعتبار اتصاف بصفات بعظمت مطلقه و وجدان کمالات اطلاقیه ، قائم بذات است و از باب اتصاف به نعوت جلال و جمال بالذات طالب ثناء و حمد است - لا يتوجه بصدق الوعيد اصلاً ، بل بصدق الوعد لذا صدق به وعده نسبت بحضرت الهیه، لازم است - فیثنی علی الله بصدق الوعد لذا ورد فی الادعیه : یا حسن التجاوز ،

و از حضرت ولی مطلق جعفر صادق - علیه آلاف التحية والثناء - محدثان امامیه - قدس الله اسرارهم - نقل کرده اند : «... من وعده الله على عمل ثواباً، فهو منجز له ، ومن اوعده على عمل عقاباً ، فهو فيه بالخيار ...» (۱) .

۱ - نقل الشيخ الكامل افضل المعدلين حفظاً واولقهم دراية شيخنا الصدوق في كتاب

آنچه که شیخ اعظم - ابن عربی - در آثار خود در این باب بیان کرده است مبتنی بر این اصل مسلم است که رحمت حق همه اشیاء را فرا گرفته است و فیض وجود و ظهور جود از جواد و فیاض مطلق عام و شامل همه اشیاست و این ظهور رحمت الهیه و رحمانیه بر کلیه شئون تقدم دارد و پایه و اساس ایجاد است و دیگر کمالات وجودی تابع رحمت و اسماء الهیه است و اصل و اساس فطرت و خمیره وجود بر رحمت الهیه است لذا حق قدیم الاحسان است و از آنجا که حق مبدأ تقوم و منشأ وجود اشیاست و مؤثر حقیقی در وجود اوست و معالیل و مظاهر امکانیه متقوم بوجود حقند، حق اول از همه چیز، از جمله وجود خاص موجودات باشیاء نزدیکتر است و فاطر سماوات و ارض است و ذات موجودات مفضول بوجود حق^۱ قیوم است که از این نسبت به فطرت و (فطره الله التي فطر الناس عليها) تعبیر نموده اند، قهراً عذاب و درد درجه مقدم بر عذاب موجبات عذاب از فطرت اصلی تأخردارند بهمین مناسبت آنچه که از اصل فطرت تأخردارد، عرض است و هر عرضی زائل میشود، از جمله عوارض موجبات عذاب است نسبت به سکان نیران و متوطنان در درگاه جحیم و عالم عذاب الهی و چون اصل فطرت بقوت خود باقی است و از باب وجود تضاد بین اصل فطرت ذاتی و مبادی عذاب اخروی، حرکت در صور عذاب و منشأ عقاب، حرکت قسری است و هر مبدأ وجود حرکت قسری نه دائمی است و نه اکثری «ولا بد للنار ان یکون برداً و سلاماً لأهلها»

باید دانست که اگر منشأ عذاب در نفوس شقیه، امری مستحکم و دارای بنیانی قوی و غیر زائل باشد موجب عذاب باقی و دائمی است و تخلص از آن محال است باین معنا که اگر منشأ حدوث عذاب در آخرت علت بقای آن نیز باشد، باین معنا که جائز الزوال نباشد، جوهر اصلی و فطری نفس باقی و مدرك انحراف خود از فطرت اصلی است

→

التوحید من الصادق من آیمانه من رسول الله - ص - آخوند ملا محسن فیضی این روایت را در والی و تفسیر صافی و کتاب مبین الیقین - نقل کرده است

و صور مبادی عذاب نیز بواسطه استحکام در باطن در روح متمکن گردیده و مبدأ حرکت نفس در مراتب عذاب و صور منشأ آلام، امری ذاتی و جوهری است و چون منشأ حرکت باطن دانست، حرکت او در مراحل عذاب دوری و متحرك اگر از علت موجود در صمیم ذات خود بجنبه‌اش درآید و مانعی از حرکت و دافعی از جنبش نه در خارج از ذات و نه در باطن ذات متحقق شود قهراً عذاب اودائمی و غیر قابل زوال است و از آنجا که حرکت اهالی عذاب و تلبس آنان بصور متوارد و منبثه دوری و غیر مستقیم است نجات از عذاب میسر نمیباشد و در مقابل فطرت اصلیه حاصل از قوس نزول، فعلرت ثانویه حاصل از صعود وجود در نفس حاصل میشود که زوال آن بعد از تجوهر امکان ندارد و انقطاع عذاب در این موارد چیزی غیر از عدم معلول با وجود علت تامه نمیباشد.

در این صورت عذاب و غضب مغلوب رحمت و لطف الهی است ولی نه در نفس واحد، بل که بحسب نظام کلی وجود و سبقت رحمت بر غضب نیز محقق است، از باب آنکه مبتلایان به عذاب در مقام مقایسه با اهل نجات اقل از قلیل محسوب شوند.

البته آنچه که ذکر شد مبتنی بر آنستکه منشأ عذاب امری جوهری و راسخ و بنیان مبدأ آلام اخروی امری غیر قابل زوال باشد نه جائز الزوال و نفوسی که بعد از ورود در معاصی بتدریج در مشتهیات حیوانی و اخلاق سبمی منغمس میشوند و بعد از تکرر افاعیل منشأ بعد از مرتبه و مقام انسانی، لذت می‌برند و ملکه منشأ عصیان در ذات آنان به نحوی راسخ میباشد که صدور افاعیل حسنه و امور موجب رحمت از آنها توأم با کراهت است، بعد از موت بصور مخصوص ملکات و نیات مبادی افعال شریره محشور میشود و خود را در عذابی الیم که فوق آن متصور نیست می‌یابند و ما در مباحث معاد در رساله‌یی که در این باب نوشته‌ایم مفصل در این مقام بحث کرده‌ایم و در آنجا گفتیم که: «لا خلاص من العذاب لمن كان اكثر همومه الدنيا» و چون جهنم سنج دنیا است نفوسی که تعلق آنان بدنیا نحوه وجود - آنها شده است اخلاص از عذاب ندارند و اگر قبول کردیم که از تکرر افعال و افعال چنین ملکات

مستحکم و جوهری در باطن نفس پیدا شد و وجود اخروی انسان ، بوجودی بکلی منحرف از صراط انسانی متبدل شد، رحمت واسعه الهیه، در حق او عذاب ابدی است و مُعَذَّب در آخرت امری داخلی است و جهنم و درکات آن مطابق با مراتب و درجات حیطه وسعه و درجات درکات حاصل در نفوس شقیّه و مُعَبَّدَه از عالم ربوبی است، و عذاب و غضب حق نیز ناشی از تشغی قلب نیست تا آنکه باو ترحم شود .

صدرالحکما و تلمیذ جلیل او مؤلف علامه، بواسطه حسن ظن باهل معرفت و عرفای کاملین قائل بانقطاع عذاب شده اند و درست است که ضروری اسلام، خلود در جهنم است نه خلود عذاب ولی - دلیل محکم از عقل و شرع قائمست بر سرمدیت و دوام عذاب از کفّار و مشرکین و انقطاع عذاب از عاصین و از موحدین - و آخر من یشفع هو الرحمن الرحیم -



مطابق آنچه که از نصوص و ظواهر کتاب و سنت در مسأله عذاب و خلود آن و مسأله نیران و جهنم و درکات آن فهمیده میشود آنستکه دار جهنم ، مکان عذاب و آلام است و عذاب و آلام و وقوع در نار و تألم از عذاب بروح و جسم هر دو تعلق دارد و منحصر در یکی غیر دیگری نمی باشد و نیز فهمیده میشود که وقوع یا خلود در جهنم ملازم با عذاب است و شدت ضعف عذاب تابع قوت و ضعف علل و اسباب انواع عذاب است، و نیز انقطاع عذاب و دوام آن نیز تابع مبدأ عذاب اخروی است، و مبدأ عذاب چه به نحو دوام و چه موقت، تابع نحوه رسوخ مبادی آلام در باطن نفس عاصی و مشرک و کافر است لذا قول باستقرار در نار و انفکاک عذاب و یا سیرورة العذاب، عذب و گوارا و دل نشین به نظر نگارنده و محرر این سطور از اوهاست و همه جا در آیات و روایات معلق است عذاب بر وجود در جهنم باین معنا که نیران و درکات آن موضع لذت و رحمت و مکان استراحت و جای خوشی نیست، آلام آن متنوع و شرور آن دائم و بالأخره دار عذاب و نعمت و بلاست و دوام عذاب تابع ملکات راسخه حاصل

از اعمال و نیات است و اگر مبدأ صدور افعایل و علت انبعاث اعمال زشت و ناپسند و منشأ عصیان و تجاوز بحدود حق و خلق و اسباب ظلم و تعدی امری جوهری و غیر قابل زوال باشد به نحوی که شخص عاصی و ظالم و متجاوز بحدود و حقوق حق و خلق خود بخود منشأ شرور و عصیان باشد و حصول افعایل زشت چنان ملائم طبع وی گردیده باشد که اگر عمر او دوام آورد همیشه منشأ فسق و فجور و ظلم و جور گردد و یا آنکه ملکات منشأ خیر مغلوب ملکات مبدأ شر شود، انقطاع و یا تخفیف عذاب، در حق او محال است - لعدم جواز زوال المعلول مع بقاء العلة - لذا در کتاب توحید صدوق - رض - از امام صادق (ص) منقول است که : جاء یهودی " الی النبی و سئل عنه - علیه السلام - « یا محمد ان کان ربک لا یظلم ، فکیف یخلد فی النار ابد الابدین من لم یعمه - الا ایاماً معدودة... » قال : یخلده علی نیته ، فمن علم ان نیته انه لو بقی فی الدنیا ، الی انقضائها ، کان یعمه الله عزوجل ، یخلده فی نارہ علی نیته وان نیته فی ذلک شر من عمله... » الی ان قال (ص) : دوائه عزوجل یقول : قل کل یعمل علی شاکلتہ ، فربکم اعلم بمن هو اهدی سبیلاً » .

این قبیل از روایات بواسطه محکمی مضمون و اشتغال بر مسائل عالیہ در معرفت حکم متواترات از روایات را دارد .

جهت باقی عمل که منشأ ثواب و یا عذاب است همان نیت حاصل در مقام باطن انسان است که عمل از آن ناشی میشود و عمل امری زائل و غیر باقی و واقع در دار حرکات است و مرکب است از اعراض متباینه که دارای صورت اعتباری است و جوهر و باطن آن نیت است و این نیت در کسانی که عادت به عصیان و تمرد کرده اند چنان راسخ و باقی و غیر قابل زوال است که عین نفس منشأ عصیان و بمنزله امری جوهری و ذاتی آن گردیده است که زوال آن بدون زوال صاحب نیت محال است و این نیت از عمل بدتر است و بدی و خوبی عمل تابع اراده و منشأ عمل است و حسن قبح عمل نیز از نیت خوب و بد ناشی میشود و موجب عذاب در این صورت امری دائمی است لذا

عذاب منبث از ذات نفوس شریره است و از آنجا که بین نفوس شریره صاحبان نیات خبیثه تلازم وجودی موجود است و محال است که نفس منحرف از صراط انسانی مبدأ اعمال نیک گردد و معاول در اطوار وجود و در خست و شرف و شریعت و خیریت تابع مؤثر و علت است فرمود: «قل کل يعمل علی شاکلته» که: «هر کسی بر طبعیت خود می‌تند». از این روایت چند قاعده حکمی مستفاد میشود، ترتب عذاب بر وجود واقع در جهنم، و ملازمه تام بین نیت سوء و عذاب و وجوب سنجیت بین اثر و مبدأ آن.

نقل و تحقیق

قال بعض الأعلام من العرفاء شمرأ: «وأنی اذا أوعدته، او وعدته - لمخلف ایعادی و منجز موعدی»، - وان دخلوا دار الشقاء فأنهم - علی لذة فیها نعیم مبین - نعیم جنان الخلد، والأمر واحد - لو بینهما عند التجلی تباین - یسمی عذاباً من عذوبة طعمه - و ذاك له كالقشر، والقشر مائین -

ای: وان دخلوا - دار الشقاء و هی جنهم، لاستحقاق العقاب، فلا بد ان یؤل امرهم الی الرحمة، لقوله: «سبقت رحمتی غضبی». فینقلب العذاب فی العاقبة عذاباً همانطورى که ملاحظه میشود، استدلال اساسی اهل معرفت در این اصل مهم که سبقت رحمت بر عذاب باشد دور میزنند، و بحسب ظاهر رحمت در جمیع مواطن و در حق كافة اشخاص اصل و اساس خلقت است و پایه وجود، و اصل ایجاد مبتنی بر این مهم است، ناچار باید مخلصان در جهنم با آنکه موطن وجود خود را عوض نمی‌کنند، از عذاب الهی که ناشی از غضب حق اول است، خلاصی حاصل نمایند و از آنجایی که غایت وجودی عامیان و کفار و معاندان و مشرکان خلود در نار است جهت نیل به عذاب و از آنجا که اسمای منشأ عذاب دارای تجلی و ظهور دائمی نیستند و غضب امری عرضی است و از طرف دیگر ملکات حاصل از اعمال شرّ و عیبیان نسبت بفطرت

اصلی عرضی است و هیئات حاصل از معاصی در مرتبه متأخر از ذات مفطور به توحید از باب عدم جواز قسر دائمی و اکثری، زائل میشود و رحمت شراش وجود را فرا میگردد و دولت اسمای منشأ عذاب منقطع میشود و جای خود را بر حمان و رحیم و دیگر اسمای لدغیه میدهد:

میدهد جان را فراقش گوشمال تا بداند قدر ایسام و مال
فرقت از قهرش، اگر آبتن است بهر قدر و حل وی، دانستن است
شارح قصوص عارف محقق ملا عبدالرزاق کاشانی، در شرح خود بر قصوص
آخر قص اسماعیلی گوید:

و ذلك اهل النار اذا دخلوا فيها، وتسلط عليهم العذاب بنواهرهم (۱) و
بواطنهم هلکهم الجزع والاضطرار، فکیفر بعضهم، ببعض و یلعن بعضهم بعضها؛
متخاصمین متقاولین (چه آنکه نشأت وجودی آنان نشأت لعنت و عذاب و نفاق است،
از باب اتحاد نفوس سجّینی با انواع مختلف از موضعی بموضع دیگر سرایت نماید
و از باب سختی روحی، شعله‌های عذاب از نفسی به نفس دیگر منتقل شود و با اساس آلام،
بخصوص از نفوس و ارواح مبادی شرور و نفاق و کسانی که پایه و اساس ظلم و لعنت را
در عالم دنیا بنا نهادند و دیگران از آنان در انحرافات روحی و تعدی و تجاوز بحقوق
حق و خالق اقتدا نمودند و اول ظالم و یا مبدا اشاعه فساد محسوب میشوند ناچار
نشأت آنان نشأت لعنت و نفاق و کفر است، اللهم اللعن اول ظالم حق محمد و آل

۱- شرح قصوص کاشانی چاپ قاهره قص اسمعیلی ص ۱۰۱، ۱۰۲.

بنا بر بقای فطرت اصلیه و ذاتی بودن سعادت در بطون نفوس و ارواح، بجه مناسبت عذاب
ببواطن متوطنین در نار، سرایت نماید، و باید عذاب در ظواهر آنان طالع شود تا آنکه بعد از
تحمل عذاب و علاج منشأ شقاوت و زوال ما بالعرض، روح بنظر اعلی و سعادت باطنی خود
رجوع کند بنا بر مذهب تحقیق شقاوت صورت واقعی و متصور شدن بصورت و نبات مبادی عذاب،
فعلیت نفوس شقیه است لذا عذاب و شعله نار هرمان در قلوب و باطن نفوس آنان طالع شود
و از باطن بظاهر سرایت نماید و عذاب ابری داخلی و غیر خارج از ارواح اشقیاست.

محمد و آخر تابع له عن ذلك وعن العبادق - علیه السلام - :

قتل الحسین يوم السقیفة . و مطابق قواعد کامالان در ظلم و نفاق پایه و اساس و واسطه ظهور عذاب درمواطن و نشأت و درکات و درجات جحیم هستند ، کما اینکه رحمت رحمانیه حق از مجرای نفوس کتمل به مستحقان رحمت میرسد و اصل و اساس شفاعت در همین جاست و سر عفو و بخشش الهی نسبت بمؤمنان عاصی از این جا ظاهر میشود و سرایت رحمت از اولیای محمدیین بعاصیان از اتباع و شیعیان و تجلی رحمت رحیمیه امتنانه از جنت ذات خاص اقطاب و کتمل به ذراری بر طبق این قاعده است که ذکر شد که حب و عشق موجود در ارواح تابعان منشأ سرایت العطف الهیه از نفوس اولیاء محمدی است که : « حب علی حسنة لا یخسر معها السیئة ، ولو اجتمعوا الناس علی حب علی لما خلقت النار » (۱) کما نطق به کلام الله فی مواضع -- وقد احاط بهم سرادقها - فطلبوا ، ان یخفف عنهم العذاب ، او ان یقضى علیهم ، کما حکى الله عنهم بقوله : - لیقض علینا ربک - او ان یرجعوا الی الدنیا ، فلم یجابوا الی طلباتهم ، هل اخبروا بقوله : - لا یخفف عنهم العذاب ، ولا هم ینظرون - و خوطبوا بمثل قوله : - انکم ما کثون اخسوا فیها ولا یکتمون - فلما یشسوا ، و طوبوا انفسهم علی العذاب و المکث علی ممر السنین و الاحقاب ، و تغفلوا بالاغلال و مالوا الی الاضطراب و قاتلوا : سواء علینا ، اجرنا ام سیرنا مالنا من حیث - فعند ذلك الله (۲) رفع الله العذاب عن بواطنهم و خبت نار الله الموقدة التي تطلع علی الأفئدة - ثم اذا تعودوا بالعذاب بعد مضی الاحقاب ، التفتوا و لم یتعذبوا ، بشدته بعد طول مدته ، و لم یتألموا به و ان عظم ، ثم آل أمرهم الی

۱ - نگارنده در رساله بی که در شفاعت نوشته ام در این مسأله مفصل بحث کرده ام ، بحث در خلود نار و تنفس عذاب است و اصل شفاعت امری حتمی و لازم نظام وجود است و عقل بر آن حکم مینماید .

۲ - رجوع شود به شرح شارح علامه کمال الدین کاشی صاحب تأویلات و شرح منازل - شرح قصص جناب قاهره ص ۱۰۲ و ۱۰۳ .

ان يتلذذوا به ويستعذبوه، حتی لو هبَّ عليهم نسيم من الجنة استكروها وتمذبوا به كالجمل و تأذيه برائحة الورد، لتألفه بنتن الأرواث، والتناسب الحادث بين طباعه و القاذورات. وذلك نعيمهم الذي تباين نعيم اهل الجنة (نعيم اهل جنان نعيم خالص خاص مجرد از عذاب است که در آن غیر لذات وجود ندارد، و مشوب با عذاب و تألم نمی باشد، برخلاف نعيم مخصوص اشقيا که بعد از خلاص از عذاب خالص، ممتزج با الم و عذاب است و لذت و رحمت ممتزج با عذاب از جهت آنکه نعيم مشوب است از جهت نفس نعيم همان رحمت خاص سعد است و از جهت امتزاج با عذاب نفوس شقيه، شيخ فرمود: نعيم اشقيا، مباین است با نعيم سعدا، و برخی از شارحان برخلاف واقع کلام او را حمل بر انقطاع عذاب از کفار و اهل جحود و انکار نموده اند، کما اینکه در مسألة ولایت و بحث ولایت مطلقه محمدیه، کلمات او را حمل کرده اند بر معنای خلاف مراد او و گمان کرده اند خاتم ولایت مطلقه عامه «عیسی بن مریم» افضل است از خاتم ولایت مقیده محمدیه - مهدی موعود ارواح العالمین له الفداء - در حالتی که شيخ تصریح کرده است که خاتم ولایت محمدیه، علی بن ابیطالب از کافه اولیاء و انبیاء از صاحبان شرایع و کتب الهیه افضل است لذا از او به: اقرب الناس به محمد و سائر انبیاء یعنی متجلی در اعیان کافه رسل و اولیای مطلقه تعبیر نموده است.

قوله: والأمر واحد، ای امر الالتهاد و النعيم بینهم و بین اهل الجنة واحد، و اشمز از هم عن نعيم الجنة کاشمتر از اهل الجنة عن عذاب النيران، و بینهما (یعنی بین نعيم اهالی جنت و نعيم سکنه نار و جهنم هنگام تجلی سلطان وجود بصورت اسم رحمان در مجالی اهالی دو منزل و موطن) بئون بعید، ولهذا ورد فی الحديث: - سینبت فی قعر جهنم الجرجیر - (جرجیره تره تیزک و سبزی شاهی است که اعراب عراق بآن - رشا - نام نهاده اند) ولا ینبت الورد والفرقیر ... فان نعيم اهل النار من رحمة ارحم الراحمین لحدوثه بعد الغضب والعذاب و نعيم اهل الجنة من حضرة الرحمن الرحیم والامتنان الجسیم... فاذا الالعذاب الی نعيم، یسمی عذاباً من عذوبة طعمه، فیکون

الأمر بين أهل الجنة والنار في المذوبة واللذة واحداً ، وذلك أي نعيم أهل النار كنعيم أهل الجنة كالقشر، لكثافة ذلك، ولطافة هذا، كالتين والنخالة للحمار والبقر، ولباب البئر للإنسان والبشر، والقشر صائن وحفاظ للثب، فكذا أهل النار محامل يتعاملون (يتحملون المشاق لعمارة العالم ، وأهل الجنة مظاهر يتحققون المعارف والحقايق لعمارة الآخرة ، ويحفظونهم عن الشدائد ويفرغونهم لملازمة المعابد» .

اینکه فرمود نعيم اهل جنت حاصل است از تجلی حق باسم -رحيم- و ظهور ب صفت خاصة رحمت نه عامه شامل كافة خلایق ، لذا قائل به دو نوع عذاب گردید، این معنا را از کلام امام اعظم رئیس اهل معرفت و غوث اکبر ، جعفر بن محمد معروف به صادق، عالم آل محمد - علیه السلام - اخذ نموده است، این روایت را مشایخ شیعه، در کتب خود از امام خویش نقل کرده اند . ملا عبدالرزاق کاشی در شرح - فصوص حکمة ربانية فی کلمة سليمانیة گوید : «ولهذا قال الامام المحقق جعفر بن محمد الصادق : الرحمن اسم خاص - ای - بالله تعالی بصفة عامة ای شاملة للكل، لأنه لا يمكن غيره ان يسم الكل، وبالرحيم الدال على رحمة الوجوب لخصوص الرحمة الرحيمية بما يقتضى الاستعداد بعد الوجود - فالأعيان مرحومة بالرحمة الرحمانية، أي التجلی الذاتی من الفيض الاقدس ، دون الرحيمية، فانها بعد الاستعداد ، ولهذا قال الامام - علیه السلام - : الرحيم اسم عام (ای مشترك لفظاً بين الخلق والحق بصفة خاصة بمن يستعد ، فان الكمال الذي مقتضى الاستعداد بعد الوجود ، لا بد من وقوعه اما بواسطة الهادي والمرشد» (۱) .

۱ - رجوع شود بشرح فصوص کاشانی چاپ قاهره ۱۳۲۱ هجری قمری ص ۱۹۱. کاشانی از اکابر و تلامذ تونوی است که در تحریر قواعد عرفانی در بین شارحان کلمات محیی الدین بعد از فونبوی نظیر ندارد و از جهانی از استاد خود بهتر مباحث تقریر مینماید و قلم او روان تر است . وی از مردم کاشان است و در آثار از ائمه شیعه روایت زیاد نقل کرده است و بکتب احادیث شیعه زیاد مراجعه مینموده است او نیز مثل استاد خود مقام ولایت را در امت بعد از حضرت رسالت پناه خاص علی و اولاد او دانسته است و دو تأویلات امارات زیاد بر تشیع او

وجوهی را که این عارف نامدار در مقام تقریر و توجیه کلام استاد خود بیان نمود ملاحظه شد و اهل اصطلاح از مطاوی کلمات این عارف باین معنی پی میبرند که بیل بدرجات جنان اختصاص به اهل ایمان دارد و اهل کفر و نفاق مخلد در جحیم اند و بدون آنکه علت وقوع آنان در جحیم رفع شود و بدون آنکه سبب عذاب مرتفع گردد، رحمت الهی بالاخره شامل حال آنان گشته و عذاب آنها مبدل به نعم می گردد و با این وصف این ایراد بحال خود باقی است که اگر موجبات عذاب در موطن نفوس راسخ و مبدل بملکات غیر قابل زوال گردد، چه مانع دارد که عذاب عده پی از نفوس شریره دائمی و ابدی باشد و این مسلم است که رحمت رحمانیه باعتبار افاضه اصل وجود همه موجودات را فرا گرفته است و رحمت رحیمیه نیز شامل حال آنان نمی گردد و صفت غضب در حق اگر چه به تبع دیگر اسما وجود دارد، باین معنی که اگر عصیان الهی در نظام وجود عالم کون وقوع پیدا نمی کرد این صفت اصلاً وجود نداشت و عدم آن با وجوب جود منافات ندارد لذا امکان رفع این صفت به تفصیلی که ذکر شد محال نمی باشد و از آنجا که این صفت حاکم بر مظاهر و نفوس شقیه است، سلطنت آن دائمی باشد و با دوام سلطنت آن رحمت حق که عبارت است از افاضه اصل وجود شامل کل وجود است و این صفت در کفّار و مظاهر شقیه عذاب الیم است و در مستعدان نعم دائمی است، بنابراین چه ذکر شد وجوهی که در کلمات عرفا (نظماً و تئراً) در این مقام ذکر شده است برهانی نیست و خطایی است و مثال همه خلائق به رحمت است و مبتلایان به شقاوت حاصل از اعمال اختیاری، سوء اختیار و یا شقاوت لازم برخی از اعیان که غایت وجودی این مظاهر ذوق عذاب است نسبت به نفوس سعیده و ارواح و نفوسی که بعد از عمل موجب عذاب از باب آنکه صور مبداء عذاب و ملکات و نبات حاصل از اعمال موجب بُعد و حرمان از رحمت الهی، در آنان از عوارض

→

موجود است، ولی سخت نقبه بیناید و چون از مردم کاشان و مورد اتهام بود خیلی دست به عصا می کرده است تا میادایان او در معرض فنا قرار نگیرد.

غریبه جایز الزوال بوده است و بعد از زوال علل تألم ، ملحق بمسکین جنان شوند و متوطنان در دار شقاء اقل از قلیل بحساب آیند و از باب آنکه وقوع در جحیم و درکات نیران ملازم است با عذاب و تحمل آلام تجوهر ملکات و نیات سوء مانع از خروج آنان از دار جحیم و علت تامه است جهت ابتلا به نار حرمان و انواع و اقسام از عذاب و الم دردناک حاصل از مبادی و علل عذاب و عدم جواز تخفیف عذاب از ارواح خبیثه و نفوس مکّاره که فطرت اصلی آنان از باب تبدیل ذات آنان بموجودات ملکوت اسفل ، فطرت سجّینی است .

نقل و تزییف

شارح علامه داود بن محمود رومی در شرح فصوص گوید: «اعلم ان من اکتحلت عینه بنور الحق ، يعلم ان العالم باسمه عباد الله ، وليس لهم وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون الى رحمته وهو الرحمان الرحيم ، ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ، الا يعذب احداً عذاباً ابداً ، وليس ذلك المقدار من العذاب ايضاً الا لأجل ايصالهم الى کمالاتهم المقدره لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار ، لأجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف والرحمة كما قيل: «وتعذيبكم عذب وسخطكم رضی - و قطعكم وصل وجوركم عدل» .

عذاب الهی از باب تشفی قلب نیست و نیز آخرت دار تکامل نمیباشد و حرکت استکمالی در آخرت امکان ندارد ، بل که مبدأ عذاب اگر از عوارض غریبه باشد در جوهر نفس ، زائل میشود ، آنهم نه از باب حرکت استکمالی و خلود در عذاب منافات با رحمت الهیه ندارد و رحمت الهیه و عطیات ربانیه در قوابل بحسب استعدادات مظاهر است نه بر سبیل جزاف و در صورت تجوهر بملکات و نیات متجسم در باطن روح و سیر تدریجی روح در صور مبادی عذاب و استحکام بنیان این صور و جوهری شدن آنها ، و تبدیل عرضیات بذاتیات ، بوجه من الوجوه عذاب منقطع نمیشود و مبادی عذاب در بنیان نفس سبب اشتعال نار حرمان و آلام غیر قابل تخفیف

متوارد بر نفس میشود و نفس بصور عذاب متحرك است نه بحرکت استقامی بلکه بحرکات دوری بی انتها .

بنا بر قول بحرکت در جوهر نفس انسانی در ابتدای وجود امری بالقوه است، و بعد از طی درجات نباتی و حیوانی بمقام عقل ملائک تکلیف و ممیز حسن و قبح میرسد، و جمیع افعایل صادر از آن منطبق با احکام الهیه می گردد و از اطاعت و عیان اثری در باطن نفس موجود میشود و اگر در صراط شهوات واقع شود، نفس بتدریج بصورت نیات و صور ناشی از اعمال درمی آید و صور حاصل از انحراف و معاصی نفس او را از صورت انسانی خارج مینماید، شدت و ضعف عذاب، دوام و انقطاع آن بسته است به نحوه رسوخ صور متجسم از اعمال و نفس بعد از موت و دفعه خود را مستقل الوجود از بدن شهود نماید و خود را محاط بانواع عذاب و مبادی عذاب از عذاب و حیات بل که خود را در حفرة می ازبیران شهود نماید، و انواع عذاب را بسایب متحمل شود، بدون آنکه در مقام تحمل عذاب المم محتاج به بدن دنیوی باشد و در سلك اصحاب نار درآمده و در نار حرمان و شعله های آتش ناشی از غضب حق و معاصی حیران و سرگردان میماند اگر کسی معتقد شود که جوهر نفس در ابتدای وجود انسانی، و قبل از ارتکاب معاصی، جوهری مجرد تمام الوجود است و نفس از ناحیه حرکت ذاتی بمقام مجرد عقلی نمیرسد، و بالفطره وبالذات مجرد تام الوجود ابدی الحیات خالق میشود و از باب عدم جواز حرکت در جوهر و عدم جواز تبدل عرضیات بذاتیات، جوهر نفس بعد از انغمار در معاصی به تراهت ذاتی خود باقی میماند و چنین نفسی اگر از کفره و فجّار هم باشد، از باب بقای نفس به پاکی ذاتی بالآخره بعد از قبول عذاب و تحمل آلام شدید، از باب آنکه بالعرض بالآخره زائل شدنی است و ذاتی در مقام مقاومت بر عرضی غالب آید و حرکت قسری اکثری و دائمی نمی باشد، صورت نار زائل و شخص معذب ملحق باهل ایمان و مسکنان جنان میشود .

بنابر سلك اهل حق تکرر اعمال قبیحه و افعال سیئه از نفوس شریره باطن و

ملکوت نفس بصورتی غیر صورت ظاهری انسان درمی آید و نفوس منغم در اوهام
بالآخره و به تدریج منحرف از صراط انسانی شده و با آنکه اصل فطرت باقی و دارای
ظهور و اثر است، آثار مترتب بر اصل فطرت که بحسب تکوین عابد و ساجد حق
است و به توحید اقرار مینماید، ضعیف و آثار مترتب بر انحراف از صراط مستقیم انسانی
کم کم نور فطرت را کم لون و بیرنگ و ملکات حاصل از شرارت و صور حاصل از
حب دنیا و نیت و صور مترتب بر نیات سوء در مقابل فطرت ذاتی چنان دارای بیان
و اساس مستحکمی می گردد که به طبیعت و ذاتی غیر قابل زوال و طبیعت ثانویه مبدل
میشود و در این صورت تخلف عذاب و خروج از جحیم و عدم تأذی بنار طبیعت
و انقطاع نار از مبتلایان بجهل مرکب و اعوجاج که رأس مال و سرمایه
اشقیاء و کفّار و منغمران در مشتهیات دنیوی است همان تخلف معاول از علت
تامه و بمنزله جواز انعكاس ذاتیات از ذات محسوب خواهد شد، و از این بابست
فرموده برخی از محققان که منافق و کافر و معاند حق فاقد فطرت است.

بنابر حرکت در جوهر و تبدیل ثوائی باوائل و انقلاب تدریجی عرضیات بذاتیات
چه بسا در مواردی احکام فطرت اولیه مغلوب، و احکام و آثار فطرت ثانوی غالب،
و منشا آثار و مبدا احکام خاص خود میباشد و چنین نفوسی اگر دارای حسنات اتفاقی
نیز باشند تبدیل بمسئّات میگردد «من كان في هذه اعمى وهو في الآخرة اعمى» و
باید توجه داشت که وقوع در درکات و مراتب جحیم ملازم است با قبول آلام و عذاب
و در آیات و روایات همیشه مترتب است عذاب بر وقوع در نار و آلام دردناك
بر استقرار در جهنم و درکات نیران و تفكيك این دو از یکدیگر مشکل است.

از آنچه که ذکر شد دلائل قائلان بانقطاع عذاب و تبدل آن بعذب از هوسات
و اوهام کسانی است که به دلائل عقلی و برهانی پابند نمی باشند.

اما ذکره العارف القیصری فی مواضع آخر من شرحه فلا یمکن ان یعتمد علی ما ذکره
(ره) و لا بأس بنقل کلامه و تقریر ما یرد علیه و علی من سبقه، شارح قیصری هذا ذکر و بیان

انحصار مقامات و درجات اهل آخرت و بندگان الهی به سه مقام (که البته اصول مقامات منحصر است در سه مقام نه فروع و جزئیات مقامات چه آنکه هر موطن و درجه‌یی دارای مراتب و درجات و اشخاص و شئون و ظهورات متعدد است) : جنت و نار و اعراف و اعراف مقامی بین این دو مقام و موطن است ، هر موطن و مقامی بحسب تجلی اسم الهی در اعیان و مظاهر داری اسمی حاکم بر این مقام است و هر مقامی داری احکامی است که حکومت اسم متجلی در آن، آثار و احکام آن را ظاهر مینماید.

چه آنکه اسماء الهیه مربی و حاکم و مظاهر خلقیه مربوب و محکوم بحکم اسم خاص حاکم بر هر مظهری میباشد «ولکل منها اسم حاکم علیه، یطلب بذاته اهل ذلك المقام ، لأنهم رعاياه و عمارة ذلك الملك بهم . والوعد شامل للكل، اذ وعده فی الحقيقة عبارة عن ایصال كل واحد منها - منها - الى كماله المعین له ازلاً، فكما ان الجنة موعود بها ، كذلك النار والأعراف موعود بهما . والایعاد أيضاً شامل للكل ، فان اهل الجنة يدخلون الجنة بالجاذب والسائق - وجاءت كل نفس معها سائق وشهید ، والجاذب المناسبة الجامعة بينهما بواسطة الأنبياء والأولياء ، والسائق الرحمن بالایعاد والابتلاء بأنواع المصائب كما ان الجاذب الى النار المناسبة الجامعة بينهما وبين اهلها . والسائق الشیطان ، فعین الجحیم موعود بهما لا متوعد بها (بنابرین مسلك وعید عبارتست از عذابی که متعلق اسم منتقم و جبار است و حکم این مظاهر در - ۵ - پنج طایفه ظاهر شود : مشرک ، کافر ، منافق و عصاة از اهل ایمان که بدو قسم، تقسیم میشوند ، عارف موحد غیر کامل و مؤمن واقع در حجاب و هنگام سلطه اسم منتقم و موسم ظهور احکام این اسم الهی اهل عذاب به نیران جحیم معذبند .

قیصری به تبع استاد خود عارف بزرگ کمال الدین کاشانی ، معتقد است که این جماعت بعد از تحمل عذاب مدتی مدید و مرور دهور و سالها و بعد از آنکه از حق تمنای خلاص از عذاب نمودند و حق دعای آنان را اجابت نمود و به تدریج خو

و انس به عالم عذاب و نعمت گرفتند و یقین کردند که دیگر خلاصی ندارند رحمت حق شامل حال آنان میشود ، و عذاب از آنان رفع میشود .

قیصری برخلاف استاد خود ، عارف مؤمن و عاصی و عاصی مؤمن مقید در حجاب را هم در سلك کفار و اهل شرك آورده است در حالتی که مؤمنان عاصی از آتش و جهنم خلاص میشوند و به اهل جنان می پیوندند نه آنکه در جهنم عذاب از آنان مرتفع شود چه آنکه روایات کثیری از طریق عامه و خاصه ماثور است که موحسد مخالف در نار نیست این معنا که از جهنم خارج میشود و ایشان بخود آنان در نار معتقد است و قائل است که عذاب آنان قطع میشود و فرق مؤمن با طوایف دیگر از سکنان نار آنستکه : عارف مؤمن از باب آنکه در حجاب نیست با آنکه از ناحیه ملکات حاصل از عیسان متعذب است از عذاب لذت هم میبرد ، چون شهود جمال حق منشأ لذات و بها ، و کمال است اگرچه از ناحیه عیسان عارف معاقب میباشد .

«طاعت ارنیست میسر، گنهی باید کرد - در دل دوست بهر حیلہ رهی باید کرد»
 يشاهد المعذب في تعذيبه، قسطنطين القنبري، في سيرة الشهود الحق، فهو اعلم ما يمكن من النعيم - ج ۱۰ - في حقه، وبالنسبة الى المحجورين الغافلين عن الاذات الحقيقية ايضاً عذاب من رجة كما جاء في الحديث: ان بعض اهل النار يتلاعبون فيها بالنار، والملاعبة لذلك عن التذذ، وان كان معذباً لعدم وجدانه انه ما آمن به من جنّة الأعمال التي هم الخور والقور، وبالنسبة الى قسوم يطلب استعدادهم البعد من الحق والقرب من النار، وهو المعنى بجهنم ايضاً عذب وان كان في نفس الأمر عذاباً كما يشاهد من يقطع سواعدهم ويرمي اذنه من القلاع مثل بعض الملاحدة وبالنسبة الى المنافقين الذين لهم استعداد الكمال واستعداد النقص وان كان أليماً (چه آنکه الم ناشی از ادراك کمال و فقدانست از باب آنکه واجد کمال منشأ لذت نشده است و بهمین معنا معاقب و مأام میباشد - ولكن لما كان استعداد تقصيرهم اغلب، رضوا بتقصيرهم وزوال عنهم نألتهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم، وانقلب العذاب عذاباً، كما نشاهد ممن لا يرضى بأمر خسيس أولاً ثم انا وقع فيه وابتلى به وتكرر صدوره منه تألف به

و اعتقاد فصار یفتخر به بعد ان کان یستقیبه اشکال اساسی در این جاست که الفت با عذاب و انس با تالم در صورت بقای منشأ تالم و عذاب به چه نحو متصور است و امر قبیح و مستنکری که منشأ تالم می باشد و وجود علتی که سبب عذاب است، ارتفاع عذاب امکان ندارد مگر بزوال علت عذاب و یا زوال اصل عضو متالم و یا فنای متالم بحسب وجود خارجی و این در صورت جوهری بودن علت تالم امکان ندارد، اسم منتقم نفاد نپذیرد مگر در صورت محو منشأ جلب عذاب و صلوح مظهر جهت تسلط اسم منتقم با بقاء مبدأ عذاب و استحقاق و تالم و ضرورت ملکات و صور مستنکره بحسب بقای آن صور بلحاظ تجرد نفس و صورت قائم و متمکن در آن انفکاک از عذاب امکان ندارد و در صورتی نفس انس با ناملائمات و صور مبادی عذاب حاصل نماید که فطرت اصلی انسانی طالب کمال خاص اهل رحمت رحیمیه را از دست بدهد بنحوی که صور حاصل از کفر و شرک و نفاق مطلوب و ملائم طبع وی شود و این امر در مقام امکان ندارد چه آنکه حصول الفت و ملائمت با منشأ کفر و عصیان و نفاق مترتب است بر صیورورت نفس و وجود بهیمی و شیطنانی و با فرض فقدان فطرت اصلی طالب کمالات اخروی خاص سکنان جنت لذا شیخ رئیس اعظم اقسام عذاب را خاص نفوسی میداند که دارای ادراک و جربرزه باشند و بله و فاقد مدرکات از سنخ معنویات و عقلیات نباشند چه آنکه با فرض ادراک درجات جنان و لذات خاص مراتب جنات عدن نفس خود را مغبون می بینند و فاقد کمال لازم مقام و مرتبه وجود او و ملاک حسرت که اتم انجای عذاب از این جا باید جستجو شود. بنابراین اعتبار انس با امور غیر ملائم و نامناسب جوهر قدسی نفس مدرک با ادراک عقلی امکان ندارد و عذاب تخفیف نپذیرد و منکف نشود مگر بزوال هیئات و عوارض (۱) مبدأ و سبب عذاب.

۱- این طایفه هر چه در مقام تقریر ذوقیات اعجاز نمایند در برهانیات عاجز و دست بسته اند و مسأله باین مبنی که از ارکان و اصول عقاید و از نقایس معارف انسانی است با چه مطالب سخت شعری که برخی از این مطالب او هن از بین منکبوت است تحریر مینمایند.

عارف قیصری مثل اینکه معتقد است اسم منتقم بطور مسلم از اسمایی است که حکومت آن موقت است در حالتی که حکومت این اسم از حیث تجلی و ظهور توقف بر وجود قابل و مظهر صالح جهت اظهار آثار و احکام دارد.

قیصری بعد از بیان آنچه که ذکر شد پرداخته است به علل انقطاع عذاب از اهل شرک با بیان این مقدمه که مشرکان بحسب اصل وجود متمیز از مقام اطلاق هستی و باعتبار تکوین و عالم بسیط حاصل در کافه ذراری وجود عابد و ساجد حقند و در مقام عالم حصولی نیز حق را پرستش نمایند ولی اشکال کار آنها در این مهم است که معبود کل را محدود فرض کرده اند و آن را محصور در معتقد خود دانسته اند در حالتی که حق وجود مطلق عاری از اطلاق است و معبود آنان از مظاهر حق اول می باشد لذا بطور مطلق از عبودیت و بندگی حق بی بهره نیستند، و در واقع حق را نبات نمایند چه آنکه مظهر جلوه می از جلوات اوست ناچار و لابد: قد رضی الله عنهم من هذا الوجه فینقلب عذابهم عذاباً... وبالنسبة الى الکافرین وان کان العذاب عظیماً لکن لم یتعذبوا به، لرضاهم بما هم فیه: فان استعدادهم یطلب ذلك کالاتونی الذی یتخر بما هو فیه وعظم عذابه بالنسبة الى من یعرف ان وراء مرتبتهم، مرتبة، وان ما هم فیه عذاب بالنسبة اليها، وانواع العذاب غیر مخلّد علی اهل من حیث انه، عذاب، لانقطاعه بشفاعۃ الشافعیین - و آخر من یشفع هو ارحم الراحمین كما جاء فی الحدیث الصحیح: لذلك بنبت فی قعر جهنم الجرجیر، لانقطاع النار وارتفاع العذاب

اثبات عدم انقطاع عذاب از مخلّدين در جهنم

در مسأله خلود باید با تأمل در مفاد آیات و روایات روارد در عقاب و عذاب اخروی و انواع و اقسام آن و نحوه دوام و انقطاع آن نسبت به نفوس مستحق عذاب

و رحمت بحث نمود، و نیز باید در حکومت اسعای حاکم بر مظاهر و نفوس، در نشأت آخرت، و خاصیت این اسماء و کیفیت مناسبت بین مظاهر و نفوس و اسعای حاکمه، تأمل و تدبیر نمود، تا معلوم شود سیر دوام عذاب در نفوس و یا انقطاع عقاید در برخی از ارواح.

اسم رحمان و رحیم در سمله و در سورة حمد بعنوان - بسم الله الرحمن الرحيم - و الحمد لله رب العالمین، الرحمان الرحیم - ذکر شده است باین معنی که در سمله، بعد از اسم - الله - مذکورند و گفتیم که اسم اعظم، و موضوع است از برای ذات متممف بکافه صفات کمالیه، متجلی در مظاهر خلقی (۱) نه ذات بحت و صرف وجود غیر متناهی جامع جمیع صفات کمالیه، چه آنکه اسماء الهیه باعتبار تعلق بذات، عین ذات الهیه اند، و در این اعتبار، اضافه بمظاهر، اعم از مظاهر خلقیه متعین و موجود در خارج، و مظاهر علمیه، موجود در موشن و احادیث و مشهد علم حتی بکافه مظاهر،

مرکز تحقیقات کیهان و علوم اسلامی

۱ - اعیان و صور اسماء و حقایق امکانی در موشن علم حق باعتبار آنکه صور حقیقت متممف به جمل نمیباشند چه آنکه هر حقیقت معمول و هر صورت موجود در خارج، باعتبار مسدود آن از علت و ایجاد آن بوجود خاص مرئی، و باعتبار ترتب اثر خاص و لازم آن شیء بر آن شیء، محکوم با حکام جعل و منشأ آثار لازمه وجود خارجی هر شیء است و شیء باعتبار وجود علمی، و تقرر در ذات علت مغبیض وجود، چون بوجود خاص خود وجود ندارد و بوجود علمی علت و جامل تام موجود است محکوم با حکام خاص علت می باشد و باین اعتبار غیر معمول است لذا اعیان ناپته و استمدادات لازم اعیان غیر معمولند ولی - بلامجمولیه ذاته المقدسه الاحدیة و حق اول بعین علم خرد، عالم به اعیان و حقایق است، لذا اعیان وجودات خاصه اند که بنحو کثرت در وحدت در مقام احادیث بوجود جمعی الهی موجودند و متعلق علم حق در موشن و مشاهد وجودی بنا بر تصریح کابر عرفا اصل وجود هر شیء است و حقایق خارجی نسب و اضافات و رشحات و تجلیات حقند و مراد از این نسب و اضافات، نسب اشرافیه است نه اضافات مقولیه مصطلح حکما و جمعی که از فهم مباحث قاضی موجود در مسفورات اهل عرفان عاجزند در بیان مرام آنان دوجار لغزشهای عجیب شده اند.

چنانکه اعیان ثابت و صور علمیّه حقایق ، باین اعتبار صور اسماء الهیه اند که از جهت وجود در موطن علم و حضرت شهود عین وجود حق و غیر معمولند بلامجموعیّه ذات المقدسه الاحدیّه ، چنانکه در اعیان و صور خلقی دو اعتبار ملاحظه میشود؛ اعتبار آنها صورالاسماء والصفات ، و اعتبار آنها حقایق الأعیان الخارجیّه - باعتبار اول، اعیان ثابت و صورت و ظاهر و بمنزله ابدان و هیاکل اسماء الهیه تحقق دارند و از شئون اسماء محسوب میشوند و اسماء الهیه روح و باطن و اصل اعیانند، ولی باعتبار دوم اعیان روح و باطن اصل حقایق خلقیه اند و حقایق خارجیه، صورت و ظل و ظهور اعیان ثابتند . بهر حال اسم رحمان و رحیم مذکور بعد از اسم الله از شعب و فروع و سده این اسم الله بشمار آیند و اضافه اسم الله به این دو اسم دارای جهت و سری است ، استعانت باسم الله - و ذکر اسم الرحمان والرحیم ، بعد از این اسم حکایت از حقیقتی نماید . و نیز ذکر اسم - الرحمان - و الرحیم - در سوره حمد، بعد از اسم الله و اسم رب مضاف به عالَمین ، باعتبار جهت و خصوصیت یا جهات و خصوصیات حاکی از سر و رمز الهی است بل که متضمن اسرار است .

هر اسم کلی و معناتی که دارای فروع و شعب و اظلال و اشباح است، در مقام تجلی و ظهور و بروز در مقام اظهار خواص، بدون نشان و توقید از اسماء جزئی ممتاز نمیشود، لذا در سوره حمد، اسم کلی و جامع الله، به اسم رب - مضاف شده است، و نیز از آنجا که حقیقت حمد نیز ، از حقایق معنیه و کلیه و دارای مراتب و شئون و ظهورات مختلفه است ، و مرتبه اول ظهور آن عبارتست از حمد حق ذات خود را در مقام احدیت ، و احدیت باعتبار ظهور حق باسم - المتکلم - جهت اظهار و ابراز کمالات ذاتیه خود از موطن غیب به مرتبه - شهود المفعول مجعلاً - فی الاحدیّه ، و مشاهده الجمل مفصلاً - در مقام واحدیت ، جهت اظهار کلمات وجودیه، و این اتم اقسام و اعظم انحای حمداست لذا در جای خود گفتیم که اصل حمد - داخل مقوله یی از مقولات نمی باشد .

حقیقت کلی حمد بحسب مفاد از آیه شریفه باسم جامع الله مضاف میشود و اسم کلی الله در - بسمله - و در سوره - حمد - بهرحمان ورحیم اضافه شده است ، با این فرق که - حمد - در سوره مبارکه ، بعد از اضافه باسم الله - باسم - رب - متعین و ممتاز گردیده است .

در هر صورت و علی ای نحو فرض ، هر حقیقت کلیه الهیه ، در مقام ابراز و اظهار خاصیت ، و در مقام تعین ، یکی از حقایق جزئی ، و یکی از اسماء الهیه ، مقید و ممتاز می گردد ، و این معنی باعتبار تبعیت از اصل وجود و حقیقت مطلقه هستی است که در مقام تعین یکی از قیود و لوازم لازم تعین ، متعین و از مقام حرافت تام و محو ضت ، به تعینی از تعینات منتزل میگردد .

نگارنده در تفسیر سوره توحید مفصل در سر ذکر اسم - رب - بعد از اسم - الله - و ذکر دو اسم - رحمان - و - رحیم - بعد از اسم رب ، بحث کرده ام ، و در این جا بمناسبت ظهور رحمت از حق باعتبار - اسم رحمان - و اسم - رحیم - که با مسأله آخرت و ظهور و تجلی اسماء مشعر به رحمت و تقریر این اصل که دوام رحمت رحیمیه و رحمت رحمانیه یعنی رحمت امتنانیه و بیان این اصل مهم که عدم انقطاع عذاب بجهاسمی مستند است و آیا حکومت اسم رحمان سبب و مقتضی انقطاع عذاب است و یا آنکه اسم رحمان حاکم بر مظاهر سعدا و اشقیاست و شفاعت یا انقطاع عذاب ناشی از تجلی اسم رحیم است و مراد از کلمه رحمت ، در کلام معجز نظام - وسعت رحمتی غضبی - چه رحمتی است و - کتب ربکم علی نفسه الرحمة - مقتضی خلاصی کنّار از عذاب و موجب انقطاع عذاب است و یا اصل رحمت بعد مقید بقیود خاص منشأ قطع عذاب و انقطاع غضب است ؟ آیا بین دو رحمت - بسمله - و دو رحمت فاتحه الکتاب فرق است ؟ بسمله در صورتی که جزء آیه باشد کما علیه الفرقة الناجية - کثرهم الله تعالی - ذکر رحمان و رحیم در سوره حمد و بعد از اسم - رب - مجرد تکرار است در صورتی که اهل تحقیق گویند تکرار در آیات الهیه وجهی

ندارد چه در کتاب تکوین وجه در کثات تدوین، تکرار درست نیست (یعنی همانطوری که تجلی حق بوجود منبسط در مجالی ومظاهر تکرار نپذیرد، تجلی در کلمات و رقوم هم تکرار ندارد (۱) .

قال المعارف التحریر فی تفسیر سورة الحمد بعد ذکر قوله : الرحمان الرحیم .
لیس تکرراً لما فی البسملة ، بل للواحد تخصیص حکم التعمیم ، وللاخر تعمیم حکم التخصیص ، ومتعلق احدهما بالحکم الدائم بمقتضى حکم معنى الأمر باطناً مطلقاً ، و لاآخر الحکم المقدر المشروط ظاهراً و باطناً ، و سرّ ذلک وتفصیله : ان الرحمة رحمتان ، رحمة ذاتية مطلقة امتنانیة، هی التي وسعت کل شیء ، ومن حکمها الساری فی الذوات ، رحمة الشیء بنفسه ، وفيها يقع من کل رحیم بنفسه بالإحسان، او الإساءة بمسيرة الانتقام والقهر ، فان کل ذلک من الحسن والمنقّم رحمة بنفسه - فافهم - ومن حیث هذه الرحمة وصف الحق نفسه بالحب وشدة الشوق الى احبا به، وهذه المحبة - بهذا الرحمة لا سبب لها ولا موجب ، ولیست فی مقابلة شیء من الصفات والأفعال و غیرهما ، والیها اشارت رابعة (۲)

۱ - رابعه گوید : احبک حبیب ، حب الهوی - و حب الانک اهل لدا کا - فاما الذی هو حب الهوی - و ذکرک فی السرّ حتی اراکا - فاما الذی انت اهل له - فشغلی بذكرک عن سواک - ولا الحمد فی ذوالا ذال لی - ولکن لک الحمد فی ذواکا - فحب الهوی لمناسبة دابة غیر معقّلة بشیء غیر الذات ، واما حب انک اهل لداکا ، فسیبه المنعز له هو العلم بالاعلیة ولهد الرحمة من صورة الاحسان کل عطاء يقع لاین سذوال او حاجة ، ولا لسابقه حق او استحقاق لی وصف ثابت للمعطى له، او حال مرضی بکون علیه عدا مطلقاً. ومن تخصیصاته المدرجات والخبرات الحاسنة فی العیة لقوم بالسرّ المسمى فی الجمهور منابة (غایه) لالعمل عملوه او خیر قدموه .

کلمات صدرالندین در این مسأله عمق زیاد دارد ، از این قسم مباحث معلوم شود که قرآن و سنت نبوی خزائن معارف است .

۲ - چون تدوین بر طبق تکوین است در رقوم ونقوش امکانی از جمله در قرآن مجید و

قانونی اشعاری را که در حاشیه نقل شد از - رابعه - نقل کرده است خلاصه مضمون آن اینست که : حُبّ هوی، ناشی از مناسبت ذاتی است که بامری معلل نیست و علت آن فقط ذاتست و لا غیر ، و اما حُبّ ناشی از اهلّیت ، علت و سبب آن علم باهلّیت محبوب است جهت حب و دوستی ، رحمت خاص ناشی از عنایت حق و خیرات حاصل در جنت و درجاتی که برای برخی از نفوس از جهت سرّ تعلق می گیرد و معلل بعمل نمی باشد ، مستفاد از روایتی است که عامه نقل کرده اند و شاید ناقل ابوهریره است « انه یبقی (۱) فی الجنة مواضع خالیة ، یملاها الله بخلق یخلقهم لم یعملوا خیراً قط » . از باب آنکه در آید شریفه وارد است که بهشت و جهنم پر میشود از اهل رحمت و غضب ، و چون بعضی از جاهای بهشت خالی میماند بعضی از کسانی را که اصلاً عملی که موجب استحقاق رحمت آنان شود ، بجا نیاورده اند برای امضای حکم سابق داخل بهشت مینماید .

رحمت دیگری که فایض از رحمت ذاتی حق است ولی از آن ممتاز است بقیود که از آن قیود است حکم و قضای الهی « کتب ربکم علی نفسه الرحمة » و این رحمت مقید است بشرایط از اعمال حسنه و احوال مناسب شمول رحمت و آنچه که مطیع ابلیس است این قسم از رحمت نمیباشد چه آنکه متعاق طمع شیطان رحمت امتنانیه است که مقید بقیدی نمیباشد و همه را شامل میشود .

قانونی چون بهشت را بر سه قسم تقسیم نموده است : جنت اعمال ، و جنت اختصاص ، در تفسیر گفته است : « رحمتنا البسمة للتعمیم والتخصیص ، و رحمتنا

فرقان عظیم و اگر تکرار شود قاصد در سمة تجلی الهی است که : ان فی جمال الله سمة لا تكرر - لضاق ، لذا سلطان اهل توحید علی امیر اولیا فرموده اند حق تعالی در کلام خود منجلی است و شما نمی بینید ، تجلی حق در کلام خود بر طبق تجلی در نظام وجود است لذا مراتب وجود سعی و اطلاقی قرآن بر طبق درجات وجود است کسانی که به مطلع کلام الهی رسیده اند جمیع درجات وجود را از این مقام ، که مقام تعین حق باسم - المتکلم - است شهود نمایند .

الفتاحه من الرحمة الذاتية الامتنانية والتقييدية الشرطية» .

لا بد مراد آنستکه : رحمان در بسمه - شامل همه اشیاست که همان صفت عام باشد و صورت اصل وجود است و تجلی حق با اسم رحمان ، همان اظهار کون است «وجود منبسط و نفس رحمانی، و مفاد آن افاضه اصل وجود است به هر عین ثابت قابل اصل وجود، و رحیم صفت خاص است و مفاد آن نیل به درجات جنان است به نسبت ایتان بواجبات و ترك محرمات و مقید است بشروط که نقله المعارف الکاشانی المولی عبدالرزاق عن العادق - علیه السلام - .



برخی تکرار دو اسم رحمان را در بسمه - حمد - حمل بر مبالغه و تأکید نموده اند ولی باید توجه داشت باین مهم وجه خوب تفضل نموده است شیخ اکبر - ابی عربی - و فرموده است که : از جرئتهای پرخطر ارباب تفسیر حمل آیات الهیه است بر مبالغه و مجرد تکرار. وجه خوب کنندگان اهل تحقیق که تکرار در کتاب تکوینی و تدوینی بحسب تجلیات حق محال است .

ذکر رحمان و رحیم در - بسمه - شاید ناظر بر این مهم باشد که هیچ امری از امور ، وجود پیدا ننماید و بعد از تحقق وجود بکمال ذاتی و عرضی خود واصل نشود، مگر آنکه فاعل آن امر ، بعون خداوند رحمان و رحیم و به رحمت رحیمیه حق اول متکی شود .

و در - سوره حمد - ذکر اسم رحمان و رحیم باین عنایت وارد شده است که چون حمد ناشی از انعام الهی است و نعم الهی معلول رحمت واسعه اوست و همین سبقت رحمت الهی بر غضب سبب وجود عالم هستی و تحقق اعیان ممکنه بوجود

خاص خود و زمینه از برای تجلی حق با اسم محسن و منعم میباشد و اسم رحمان صورت وجود است که شامل همه ممکنات میباشد و به حسب حکم و حیطة وجودی مشتمل است بر کلیات اسماء و صفات .

لذا برخی گویند : اسم رحمان و رحیم در - بسمه - صفت اسم - الله - و در فاتحة الکتاب - صفت ذات الهیة اند ، و باین اعتبار ، رحمت جهت ذات حق و اسم او نیز وضع شده است - تبارک اسم ربك ذی الجلال و الاکرام - باین معنا که اسم رب صاحب جلالت و اکرام است کما اینکه ذات حق متصف بساتم انجای جلالت و عظمت است .

از آنجا که مظاهر کونیه و حقایق اعیان باعتبار وجود خارجی بخصوص هیاکل توحید از صاحبان ولایت کلیه و جزئیة باعتبار مظهریت متصف باین دو اسم الهی میباشد ، ولی این اوصاف بر آنها به تبع ذات حق یا بالوراثه از او ثابت و برای وجود حق بالذات ثابت است لذا بحضرت مختمی مقام *رحمة للعالمین* - اطلاق شده است و باحاطه انصاف بر رحمت رحیمیه و رحمانیه واسطة در فیض و دارای مقام وساطت در ایجاد و نیز صاحب مقام شفاعت کلیه و باعتبار مقام و مرتبة - او ادنی - دارای مقام - انن - است و متجلی با اسم شفیع مجالی ولایت کلیه اویند از عترت و خواص اهل بیت او ، این نیز یکی از علل تکرار دو اسم است .

باعتباری از آنجا که مفیض وجود سلطان هستی ، حق اول است و وجود بطور مطلق از صقع ربوبی است و اسم - رحمان - نظیر اسم الله جامع جمیع اسماء الهیه است ، بغیر حق این اسم اطلاق نشود ، باین اعتبار همانطوری که اسم - الله - اسم اعظم ، و ام الاسماء است ؛ اسم رحمان نیز از جهت احاطه و سعه ، قرین این اسم قرار گرفته است « قل ادعوا الله ، او الرحمن ، ایما تدعوا ، فله الاسماء الحسنی » لذا وارد است که « کتب علی نفسه الرحمة » و این رحمت ، رحمت امتنانیه است که

مبدأ اصل وجود است کما اینکه اسم الله نیز ، اسم مضاف بجمیع اعیان ، و وجود منبسط و رحمت واسعة و نفس رحمانی صورت این اسم اعظم است باین اعتبار ، اسم رحیم ، اسم عام است لصفة خاصّة ، کما اینکه اسم رحمان ، اسم خاص است لصفة عامّة لذا رحمت رحمانیه، مخصوص بموجود خاص نمی باشد و بحالی از احوال تعلق ندارد ، ولی رحمت رحمانیه ، اختصاص دارد باحوال سالکان و مظاهری که بواسطه فراهم کردن موجبات قرب ، در مقام استجلاب فیوضات خاصه حق برآمده اند و اسماء مشعر به غضب و قهر ، هرگز در نهایت وجود و مقام رجوع بحق و در نشأت بعد از موت بر آنان حکومت ننمایند ، در این صورت موجودات باعتبار مظهریت این دو اسم مختلفند .

عقول و نفوس کلیه و حقایق موجود در عالم ملکوت و سکنان مالا اعلی و موجودات برزخی مقدم بر عالم ماده ، هم مظهر اسم رحمانند و هم مظاهر اسم رحیم و در آنان این دو اسم بحسب حکم تعین ندارند ، چه بصرف رحمت رحمانیه موجود شده اند ، و اصل وجود آنان عین رحمت و رأفت ، و وجود ابتدائی و وجود معادی و انوائی آنان واحد است و حق را بدون حجاب شهود نمایند و بانواع نعم متنعمند ، اگرچه از مظهریت برخی از اسماء خاص انسان کامل محرومند نفوس ناطقه و ارواح انسانی که برپور علم و عمل آراسته اند مظهر این دو اسم کلی الهی هستند ، و نفوسی که مثال آنان بر رحمت است ، و لسی بواسطه حصول عوارض منشأ غضب ، بهذاب و غضب الهی در برزخ و آخرت مبتلا خواهند بود ، در عین آنکه مشمول غضب حقند ، از احکام رحمت رحیمیه برکنار نیستند ، ناچار هر دوی این اسم بر آنها حاکم است .

ارواح ساذج و نفوس ساذجه خبیثه قابل رحمت رحیمیه هستند ولی باعتبار وجود خارجی شرور و غضب بر وجود آنان غلبه دارد .

علت اجتماع اسم رحمان و رحیم

بعضی از ارباب تحقیق گفته‌اند: اسم رحمان و رحیم، مانند فقیر و مسکین (۱) و مثل ظرف و جبار و مجرور در مقام اجتماع دارای دو معنای مختلف و در زمینه افتراق یک معنا دارند. اگر این دو لفظ با هم استعمال شود مثل آیه بسمه و سوره حمد، باید اسم رحمان را بر معنایی و اسم رحیم را بر معنای دیگر حمل نمود ولی اگر لفظ رحمان و یا رحیم جدا استعمال گردند، رحمت در این صورت اعم است از رحمت رحیمیه و رحمانیه، لذا در آیات و روایاتی که جدا از این دو لفظ ذکر شده است مثل - ان الله رؤوف رحیم - و یا مثل (الرحمن علم القرآن) مرد اعم از دو قسم ترحم است.

باید دانست که حقیقت و اصل رحمت بحسب اصل ذات، حقیقتی کلی و سعی و اطلاقی است و تعدد و تکثر، از ناحیه ظهور رحمت کلی و مطلق، در مراحل و مراتب و تنقید آن حقیقت اطلاقی بقیود مختلف است لذا اصل رحمت در مقام جمع وجود، عین حقیقت وجود، و نفس وجود حق اول است، و اتحاد آن با ذات، مثل اتحاد اسم و معناست، لذا می‌توان رحمان و رحیم را - علم ذات قرار داد و لذا بعضی این اسم را صفت جمال دانسته‌اند.

روی این اصل، رحمت ساری در کلیه اسماء الهیه است و هر اسمی، از این اسم

۱ - گفته‌اند در حال اجتماع لفظ فقیر و مسکین، مسکین را باید بفقیر فقیر حمل نمود، لذا گویند مسکین اسوء حالا از فقیر است لذا فقها - رضی - فتوی داده‌اند اگر کسی وصیت نمود که قسمتی از مال او را بفقرا و مساکین بدهند، ناچار باید مال تقسیم شود بین فقرا و غیر فقیر که مسکین باشد ولی اگر وصیت شود که قسمتی از مال را بفقیر بدهند و یا بمسکین، می‌توان همه مال را بهر کدام داد.

اعظم دارای حفظ و بهره است و از این جاست که رحمت در مقام ظهور خلقی عین وجود منبسط است و از این جاست که ظهور حقایق در مقام واحدیت و تجلی اسماء الهیه در اعیان ثابت به بوجود علمی، از باب انطواء کثرات در وحدت، از تجلی حق باسم رحمت و یا ظهور حقیقت وجود بصورت رحمت حاصل شده است و از این جاست که حقیقت محمدیه باعتبار مقام قاب قوسین و مرتبه - او ادنی - و نیز بلحاظ تجلی در آیات آفاق و انفس، رحمة للعالمین است، باعتبار وساطت در ترقیم نقوش و کلمات وجودیه، واسطه در فیض و مرتبه اش عین وجود منبسط باعتباری و باعتباری مقام او، همان عقل اول است که (اول ما خلق الله نوری) و باعتبار نهایات وجودی و اجد مقام و مرتبه شفاعت کلیه است بنحوی که خطاب از مقام کسروی (در مقام تکرر شفاعت) باو میرسد که یا محمد، برای غضب حق زمینه‌ی باقی نگذاشته‌ی به اعتبار احاطه و شمول کلیه رحمت است که اسم منتقم و اسم جبار و ذوالبطش الشدید نیز از حکم این اسم خالی نیستند از آنجهت که حکم حق و قضای الهی در اعیان وجودی حتمی است و باین لحاظ هر اسمی بالضرورة دارای مظهر و دارای سلطه و حکم است و احکام اسماء در مظاهر خلقیه ظاهر میشود و انسان کامل مظهر جمیع اسماء الهیه است و باین اعتبار دازای نصیب و حظ تمام از اسم رحمان و رحیم است از مقام ولایت کلی به «صاحب السجالات» و از مقام جمعی وی به (اسم بظاقه) و - حامل لا اله الا الله - تعبیر شده است و از این جاست که بانسان کامل - رحمة للعالمین - اطلاق شده است.

چون اسم رحمان و رحیم با یکدیگر ذکر شوند هر کدام دارای خواص و آثار و احکام جداگانه اند و باعتبار مقام جمع و وجود جمعی، بیک وجود موجودند، و تمایز و اختلاف از ناحیه ظهور در کثرات و مراتب وجودی حاصل میشود، و یا احکام این دو در بعضی از مواضع جدا و متمیز و در برخی از مشاهد، واحد و غیر متمیز

است و این حکم در جمیع اسماء الهیه باعتباری جاری و ساری است و در مظاهر اسماء الهیه نیز این حکم جاری است، هر مظهری باعتباری جسامع جمیع حضرات و باعتباری از کلیه اسماء بهر دارد.

بنابراین اسم رحمان حاکم بر جمیع مظاهر و در کافه مراتب وجودی دارای حکم و اثر و تجلی و ظهور است و این اسم چون بعالم کثرت رسد، متمیز از اسم رحیم میشود از این باب که، نعم الهیه و انعام ربوبی در عالم ماده و زمان از بساب غلبه احکام کثرت، ممزوج با کدورات و آلام است و لذات، مغلوب آلام فیباشند، و نوعی از غضب و سخط الهی در این زمینه ظاهر و حاکم است، و این از این باب است که این اسم اشظم الهی در مقام سربان در مراتب و مظاهر، قهراً قبول حکم خاص هر مرتبه نموده و ناچار ممزوج است با غیر خود و غیر آثار و احکام خود، و حق تعالی، بحکم آنکه جدا و مطلق است و رحمت در مواضع و مشاهد وجودی غالب و بالأخره ذاتیات بر عرضیات غلبه نمایند، بواسطه تجلی باسم - رحیم - رحمت رحمانیه، مشوب با کدورات و آلامی که به نسبت حکم مرتبه، بر رحمت رحمانیه سرایت کرده است، این رحمت را از احکام ساری خاص مرتبه، خالص کرده، و رحمت مکنز و ممزوج و مشوب، بر رحمت صرف تبدیل می گردد، و رافع یا علت تخلیص نیست حق اول است ولی بواسطه تجلی باسم - رحیم - این تخلیص نسبت به برخی از نفوس در عالم دنیا و نسبت به برخی در عالم برزخ، و نسبت به نفوس کثیره‌یی در عالم آخرت حاصل میشود.

نقل و تحقیق

عارف کامل، و متأله مکاشف، خاتم اهل العرفان مولانا صدرالدین رومی قونوی «قدس الله نفسه» در مقام بیان تخلیص از آلام در مقام حکم اسم - الرحیم - فرماید:

ثم لتعلم ان التخصيص الذي هو حكم الاسم الرحيم على نوعين تابعين للقبضتين - كما مرّ بيانه - احدهما تخصيص اسباب النعيم لاهل السعادة برفع الثواب كما اخبر به الحق بقوله : من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق . قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خصالحة يوم القيامة ، فان الدنيا دار جمع و مزج ، فهي للمؤمنين في الدنيا ممزوجة بالإنكاد والأحكام الموطنية ، وهي لهم في الآخرة خالصة ، فالاسم الرحيم هو المصنفى اسباب النعيم وسوايخ الإحسان عن شوائب الأكدار والآنكاد .

والنوع الآخر من التخصيص هو مطلق التمييز السعداء من الأشقياء ، والتخليص من حكم التشابه الحاصل في الدنيا بسبب عموم حكم الاسم الرحمان ، وما للأشقياء في الدنيا من النعيم والراحة ونحوها من أحكام الرحمة . وبضد ذلك السعداء المؤمنين من الآلام والآنكاد .

وايضاً فالرحمان عام المعنى ، خاص اللفظ ، والرحيم عام اللفظ ، خاص المعنى على رأى جماعة من علماء الرسوم و هذا القول من وجه موافق لبعض ما اشرنا اليه ببيان التحقيق ، وان لم يكن من مشرب اهل الظاهر (فافهم وانظر الى كمال معرفة الثرسل -- صلوات الله عليهم بالأمور - وقول الخليل (١) الذى حكاه الحق لنا عنه فى كتابه العزيز لأبيه ، يا ابت انى أخاف ان يمسك عذاب من الرحمان ، فراعى صلوات الله عليه - من له الحكم من الأسماء على ابيه يومئذ وهو الاسم الرحمن، فانه كان فى سلامته وراحته، فنبّهه، على ان الاسم الرحمان اسم جامع وتحت حيطته اسماء لها احكام غير الرحمة تظهر بحكم التخليص الرحيمى فى دار الفصل ، فتمتاز حصّة الرحمة الخالصة من كل ما ينافيها و تظهر خاصية كل اسم بحسبه ، فكأنه قال له: لا تفتر بما انت عليه من الامن والراحة ، فان الاسم المنتقم اذا انفصل عنه حكم الاسم

١ - ابن استشهاد بوجه دوم است از وجود مربوط به تخلص عذاب وآلام از رحمت كه از ناحیه حكم مرقبه عارض رحمت گردیده است .

الرحمان بالتمیز والتخلص المذكور، ظهر لك امور شديدة تخالف ما انت عليه الآن (۱) ...»

در آیه اول اشارت باین اصل مهم رفته است که حق اول فرماید: «ما هرگز انواع و اقسام نعمتهای خود را، بر بندگان حرام ننمودیم، ارزاق صوری و غذاهای لذیذ و آنچه از مأكولات که برای آنها گوارا است و نعم غیر مأكولات مثل زینتها و آنچه ظاهر آنها را میآراید، و آنچه که به باطن اختصاص دارد، مثل ارزاق معنوی و طبیات روحانی و زینتهای باطنی، بر آنها حلال و گوارا باد، و ما بمقتضای رحمت رحمانیه خود همراه مشمول انعام خود قرار دادیم، ولی نعم دنیوی همیشه با آلام و کدورات و کراهت مزوج است و گانه لازم دنیاست که نعمتهای آن مشوب با آلام است ولی در آخرت بمناسبت حکم اسم - الرحیم - نعمتهای ما مشوب و مزوج نمیشود و رحمت عامه کلی حق در آخرت مثل دنیا، مبتدا از احکام موطن و مرتبه است چه آنکه مرتبه و موطن دنیا دارای احکام خاص است که از جمله رحمت را مزوج با نقيمت نماید و نیز در آخرت نسبت بکفّار لذات از آلام تخلیص شود، همانطوری نصیب مؤمن و موحد حقیقی رحمت خالص است حظ و بهره کفّار، عذاب خالص است، لذا نار اخروی، نار صرف است و مطلقاً مزج با غیر نار قبول ننماید عذاب صرف همین است لذا حق از آن بمذاب شدید تعبیر فرموده است و این تمیز و تخلیص عذاب، و عدم جهت رحمت در آن دائمی و ابدی است و این نحو از عذاب قبول انقطاع ننماید و این مظهر بوی رحمت حق را استشمام نکند.

در آیه دوم مخاطب حضرت خلیل الرحمن منفر در انواع نعم دنیوی است، لذا آنحضرت در مقام نهی از پرستش بت او را مخاطب قرار داده و فرموده است: از پرستش غیر حق سخت پرهیز نما، چون میترسم عذاب حق تو را احاطه نموده و

۱ - رجوع شود به تاویلات سوره فاتحة الكتاب صدرالدین قونیوی چاپ احمدآباد دکن

در سلك او ایلی شیطان از حق دور بمانی و بساین نعمت‌های موجود مغرور مباش، چه آنکه جادارد که اسم - منتقم - بمناسبت احکام اسم - الرحیم - از رحمت رحمانیه شامله حق جدائی طلب نماید و دراین هنگام حاکم بر تو فقط اسم - جبار و منتقم خواهد بود و دراین سورت بشدیدترین عذاب گرفتار آیی؟ و این مسلم است که شد دترین عذاب، عذاب آخرت است و در آخرت رحمت از عذاب بکلی جدا شود، و عذاب، عذاب صرف گردد و این از خواص حکم - الرحیم - است که در مؤمن مبدأ لذات و نعم و در کافر، منشأ عذاب الیم است که جهت ظاهر و باطن او را فرا گرفته و باطن روح او در چهار موجّه اضطراب حیران و عذاب از باطن او طالع شده و بظاهر سرایت کند.

از آنچه که ذکر شد تخلص و تمیز رحمت از عذاب و راحت از آلام، از خواص اسم رحیم است و این تمیز و تشخیص در بهشتیان و اهل جهنم دو قسم متصور است، تخلص تام، و تدبیر ناقص، و مسرّب بذلک الشیخ الکبیر فی تأویلاته بقوله: «ان المحضرات الکیّمة بالرحمة ثلاثة حضرة (یعنی منحصرت در سه حضرت از حضرات وجودیه و منظاهر الهیّه) الفهور و البطلون و حضرة الجمع ... و کل موجود فله هذه المراتب، ولا یخلو عن حکمها ... و علی هذه المراتب الثلاث تنقسم احکام الرحمة فی السعداء و الأشقیاء و المتنعمین بنفوسهم دون ابدانهم کالأرواح المجردة (از باب آنکه در ارواح مجرده یعنی عقول کلیه - چون این اکابر بعقل روح اطلاق نمایند از باب تروحن آن، از ماده - و بالعکس و الجامعین بین الأمرین، و السعداء فی الجنة ابتداء من حیث نفوسهم بعلومهم دون سمورهم (چون سعداء بنعم مخموس ابدان در نشئات دنیا، اهمیت نداده‌اند (۱) و بجهت مقام روحانی گرایش نام داشته‌اند و لذت

۱ - مثلاً اینکه سید الزهاد و قیلة اهل المعرفة امیر مؤمنان از غذاهای لذیذ پرهیز مینمود و مانع میفرمود حبیب من رسول خدا فرمود: هر چه انسان به غذاهای لذیذ بیشتر توجه کند مکت، او در محشر زیاده‌تر خواهد بود، گناهی از آنکه جهات تعلقات دنیوی مانع عبور انسان از طبیعت و موطن طبع است و بهمان اندازه میور او از مراحل طبیعت مشکلتر میشود.

دنیاپی را مانع صعود عقلائی و جاذب نفس بطبیعت و منشأ تعاقب روح بماده میدانستند) لکنهم لم یقدموا فی جنة الاعمال ما یستوجبون به النعم الصوری ، و ان کان فنذر یسیر بالنسبة الی سواهم - بعکس این جماعت زهاد و عباد و کسانی که حق را برای نیل بدرجات جنت افعال و نعم و لذایذ اخروی مثل حور و قصور و طلح منضود و لحم طیر و فواکه عبادت نمایند از نعم روحانی کم بهره‌اند برخلاف اهل عرفان و جامعان و صاحبان مقامات که قبلاً مقصود آنان فنای در حق و عبادت آنان فقط جهت عظمت وجود مطلق است که لسان قائد و رهنمای آنان به : ما عبدتك خوفاً من نارك و طمعاً لجتك و باین بیان و کلام جان‌نوازه اصبر علی حر نارك و کیف اصبر علی فراقك ، دائماً مترنم است .

بنابر آنچه که از شیخ عارف صدرالدین رومی نقل کردیم تخلص و تمیز مخصوص اسم - الرحیم - که نسبت باحوال اهل آخرت به نام و ناقص تقسیم شد این تمامیت و نقصان از ناحیه تعاقب رحمت و غضب نسبت بهر يك از ظاهر و باطن و جمع بین ظهور و بطون است و این تمامیت و نقصان تخلص در طرف نفوس اهل سعادت و ارواح شقیه و بالأخره نسبت بسکّان بهشت و جهنّم از این قرار است :

(الف) رحمت متعلق به صورت و جهت ظهور نفوس یعنی رحمت خاص ابدان که اختصاص باهل زهد و ورع دارد و تخلص رحمت حق این طایفه فقط اختصاص به نعم و لذات ظاهری و صوری از قبیل اکل و شرب و فواکه و طلح منضود و لحم طیر و آنچه از قبیل امور حسی و نعم مخصوص عالم برزخ و جنت اعمال دارد و این جماعت طعم جنّات و نعم روحانی را نمی‌چشند و اگر حظّی از این جهت داشته باشند بسیار کم و ناچیز است ولی اسم - رحیم - برای آنان آلام باقی نمیگذارد .

(ب) جمعی که از جمله صاحبان معرفت بشمار می‌روند و بجهت باطن خود توجه داشته‌اند و به تکمیل عقل نظری پرداخته و انغمار در عبادت نداشته‌اند ، تخلص حاصل از حکومت اسم - الرحیم - در آنان نعم باطنی و لذایذ روحی است و موطن

آنها عالم ملائکه است و از جنت صفات بهره‌ی ندارند، تا چه رسد بمقام جنت ذات (ج) جماعتی که بعلم و عمل هر دو رو آورده‌اند و این جمع بردودسته‌اند جمعی که نهایت سیر آنان مرتبه صفات و اسماء است و با آنکه جامع رحمتین و فائز حسنین و بالأخره بین دو نعمت خاص اهل کمال جمع کرده‌اند، بمقام جنت ذات و اصل نشده‌اند و در جنت صفات متوقف گردیده‌اند و باده از جام تجلی صفاتی نوشیده‌اند، نتیجه تلخیص اسم - رحیم - در آنان نیل بلذائذ و حظوظ صوری و معنوی است بدون مشوب بودن این دو نعمت بآلام روحانی و جسمانی - این مقام اختصاص دارد بانبیای اولوالعزم و صاحبان شریعت و کتاب و وارثان خاص آنان .

(د) جمع دیگر کسانی هستند که متعلق تخلیص رحمت لطیفه سر و خفی و اخفای آنان است (۱) که بمقام ذات وارد شده‌اند و بمقام شهود ذات نائل گردیده‌اند و موطن آنان در این کلام معجز نظام : « ان الله جنة ليس فيها حور ولا قمرور، بل يبجل فيها ربنا ضاحكاً متبسماً » بیان شده است .

و اما تمییز و تخلیص نسبت به نفوس اشقیاء و اصحاب نار و مبعدين از مقام سعادت قال الشيخ الكبير - قده - (۲) : « وهكذا الامر في جهنم، فان المؤمن لا تسوثر

۱ - که خواجه حافظ در حق آنان گوید : (ببخود از شمشعه پرنو ذاتم کردند) چون لسان عارف در این مقامات لسان کامل است مثل قول ابن فارض (و انى و ان كنت ابن آدم صورة ولى فيه معنى شاهد بايوني)

حکیم مثاله و عارف محقق و فقیه و اصولی بسارع آقای سید محمد کاظم عباد « دامت ابام برکاته » در تفسیر سورة حمد کاملان در معرفت و عمل را بردو قسم نموده است همانطوری نگارنده تحریر نمود ولى شيخ اكبر (رضی) اهل جنت صفات را از جهت حکم باهل جنت ذات ملحق فرموده‌اند .

۲ - تفسیر سورة حمد یا تاویلات فاتحة الكتاب تألیف صدرالدین قزوینی دومی ط بمبئی ص ۱۸۶ - و نیز رجوع شود به تاویلات آیه حمد تألیف استاد علامه سید کاظم عباد .

النار فی باطنه ، والمنافق لا یعذب فی الدرك الأعلى المتعلق بالظاهر، بل فی الدرك الأسفل المختص بالباطن، والمشرک یعذب فی الدرك الأعلى والأسفل فی مقابلة السعید التام السعادة . وهنا امور لا يمكن ذکرها يعرفها اللبيب ممّا سبقت الإشارة الیه من قبل، ولهذه الأقسام تفاصيل واحکام یفرض ذکرها الی بسط کثیر فاضربت عن ذکرها .

بنابر آنچه که شیخ عارف فرموده‌اند جدا نمودن و تصفیة غضب از رحمت مثل تصفیة یا تخلیص رحمت از غضب و جوهی که ذکر میشود در طرف غضب حاصل آید :

۱ - درباره مؤمنان مرتکب معاصی در دنیا بحسب وجود اخروی و دار جزاء، غضب صوری و تألم و عذاب جسمانی بر مؤمن عاصی وارد آید و نتیجه تجلی و حکم اسم - الرحیم - آن باشد که عذاب بباطن مؤمن سرایت ننماید و مقام روح وی بواسطه استقرار ایمان داری جنة و حافظی است که او را مصون دارد از غضب الهی شاید آیه شریفه « کَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ ، بَدَّلْنَاهُمْ ... » اشاره باین معنی باشد - والله اعلم - .

۲ - منافقان و متغمران در شقاوت از آنجایی که در درکات اسفل جهنم قرار دارند و موجبات عذاب و آلام و منشا استجلاب غضب حق در مقام روح آنان دارای ریشه و بنیاست ، چنان عذاب روحی و نفسانی آنان شدید است که عذاب صوری در آنان حس نمیشود ، چه آنکه شکنجه روحی آنهم در حد اعلاى عذاب، با الم ظاهری قابل مقایسه نمی‌باشد و متوطن در درك اسفل ، عذاب ظاهر را درك ننماید و این نتیجه تخلیص و تمییز حاصل از اسم رحیم است در اهل نفاق، و یا آنکه موطن عذاب درکات اسفل است و در درکات اعلى که جای عذاب صوری است مکان و استقرار ندارند یعنی موطن عذاب آنان در غیر درکات اعلاست - فافهم - .

۳ - مرحله غضب نام در ازای رحمت تام است چه آنکه اشخاص معذب و متالم بآلام تام و بحسب مواطن اخروی در درک اسفل و اعلی قرار دارند و مشرکان و کفار و نواصب باعتبار حکم اسم - رحیم - معذب به عذاب خالص مجزا از رحمت و متالم بآلام بدون لذت ، مظهر غضب الهی میباشند و جماعت مخصوص به عذاب خالص ، به عذاب دائمی گرفتارند ، چون عذاب آنان ناشی از همان اسمی است که در اهل ایمان و مستحقان رحمت حق ، موجب خلاصی از عذاب و آلام است و چون نحوه وجود این جماعت و مرتبه وجود آنان ، مقام بعد از رحمت حق است ، هرگز بوی رحمت بمشام آنان نرسد و تبدل عذاب در حق آنان باذت ، ملازم یا تبدل نحوه وجود آنانست .



خاتمه

مرکز تحقیقات کیهان و علوم اسلامی

اسماء الهیه بمناسبت لزوم سنخیت بین علت و معلول و وجوب تناسب بین ظاهر و مظهر ، بر مظاهری حکم نمایند که با اسم حاکم بر آن ، هر اسمی استعدادات لازمه اعیان را ظاهر نماید و هر عینی مستعد از برای تأثر از اسم مناسب با خود میباشد ، لذا اسماء جلالیه و جمالیه بر مظاهر سعدا و اشقیا حاکمند . تمامی نعم الهیه مترتب بر مظاهر اسم رحمان و رحیم و جمیع لذات و نعم صوری و معنوی از این دو اسم و جمیع آلام و کافه عذابها از صوری و معنوی و جسمانی و روحانی مترتب بر اعمال و نیات سوء و قبیح ناشی از غضب و ثمره حکومت اسم جبّار و منتقم و دیگر اسماء متجلی در مظاهر اشقیا و عصات و مبعدین از رحمت حق میباشد ، ناچار غضب و رضای حق تعالی دارای سه مرتبه است ، از باب آنکه کلیه اسماء جلالیه و جمالیه دارای سه درجه میباشد .

مرتبه اول و درجه نخست رحمت الهی اتصاف نفوس به علوم و معارف الهیه و

جلب و امتداد صفات روحانیت ، ناچار درجه اول غضب محروم ماندن از معارف الهی است که نقص کلی روح و نفس ناطقه انسانی بحساب آید ، تسلط عساکر جهل و سلطه شیاطین و هوای نفس بانواع و اقسام آن و ابتلا بجهل و جنود آن و غوطه ور شدن در خیالات و اوهام و در بند و ساوس شیاطین انس و جن قرار گرفتن ، موجب جلب غضب حق و گرفتاریهای اخروی است بخصوص ابتلا بجهل مرکب در عقاید و امور مربوط بحق اول و صفات الهی موجب انواع و اقسام عذاب ظاهری و باطنی ، کای و جزیی است .

درجه دوم غضب اتصال حرمان و دوری از رحمت حق از نشأت دنیوی است بعالم آخرت و امتداد آن تا وقوع در درجات نیران و معاصیت با حرمان مطلق و محرومیت از اسباب و موجبات خلاصی از غضب حق و حرمان از شفاعت شافعان و ابتلا بشقاوت مطلق از باب محرومیت کلی و مطلقه ، و انقطاع دوره شفاعت - اخر من شفیع ، وهو ارحم الراحمین - از حقیقت کبیر علوم رسدی

مستحقان ثنوبت الهی دارای درجات متعددند و بسا منقسم باقسامی میشوند ، برخی بشفاعت ملائکه و انبیاء و اولیاء ، برحمت حق پیوندند ، و برخی بعد از انتهای دوره اوائل شفاعت جناب ختمی مرتبت و در زمره اهل توحید - لاله الا الله - قرار گیرند . بعضی در زمره اهل - لاله الا الله - قرار نگیرند و بموجب خطاب گروهبی جهات حق بمظهر کمال مطلق : یا محمد ، لیس ذلك ، لك . دوره اقتضای جمیع انواع شفاعت منقطع گردد ، و فقط اقتضای ظهور حکم اسم « هو ارحم الراحمین » باقی ماند ، و از آنجا که تجلی در احدیت ذاتیه محالست و از طرفی حقیقت محمدیه مظهر کانیة اسماء و صفات حق است و از باب اتحاد ظاهر و مظهر آن اسم اعظم الهی بر جمیع مظاهر حاکمست ، حق باسم ارحم الراحمین در مظهر تام حقیقت محمدیه جاوه گر شود ، و دوره فعلیت حکم اسم - ارحم الراحمین - در مظهر کنی - رحمة للعالمین - تجلی نماید و جمعی از برکت شفاعت او از عقوبات خلاصی

یابند .

حضرت ختمی مآب بعد از طی ادوار شفاعت در چهار موطن و چهار مرحله از مواعظ و مشاهد قیامت و آخرت باسم - الشفیع - ظاهر شود، و بالأخره خازن جهنم بصدا درآید : «یا محمد - مما ترکک لغضب ربک شیئاً» و نزدیک است که جهنم خالی از سکنه شود. بعد از اتمام این دوره ، نوبت بمرحله سوم از غضب‌برد که مبتلای بآن خلاصی ندارد ، این مرحله ، مرحله خلود دائمی و عذاب ابدی است و شاید باین مرتبه اشارت رفته‌است در حدیث نبوی - ص - : «ان الله قد غضب الیوم غضباً ، لم یغضب قبله مثله ، ولن یغضب بعده مثله» .

باید دانست که شفاعت یکی از اصول وارکان عقاید و ایمان است ، و شفاعت در نتیجه تجلی حق باسم «الشفیع» در مظاهر کلی وجود و در صورت شفاعت حاصل میشود ، نه آنکه بدون اذن حق ، کسی شفیع شود ، و از آنجا که مؤثر در وجود ، فقط حق اولست ، اوست که در مظاهر شفاعت نماید ، و کریمه - من ذا الذی یشفع - مثل آیاتی است که افاضه اصل وجود را بحق اول منحصر نماید ، و شفیع حقیقی اوست . و نیز باید دانست ، شفاعت یکی از وسائل بسط فیض حق ، و یکی از وسایط تجلی حق باسماء مشعر رحمت و بصفات موجب شققت میباشد .

و باید خوب توجه نمود و باین نکته و اصل تام پی برد که دار آخرت و عالم بعد از دنیا ، مثل عوالم قبل از دنیا ، دار اتفاق نیست ، و شفاعت در آخرت نظیر شفاعت در دنیا از باب تصادف واقع نمیشود ، مثل اینکه در دنیا ممکن است کسی مرتکب جرمی شود و با استحقاق عقوبت صاحب نفوذی او را از عقوبت نجات دهد ، در آخرت چنین امری واقع نمیشود چه آنکه در آن عالم ترتب معالیل بر علل و ترتب مسببات بر اسباب ضروری و هرائری مترتب بر مبدأ اثر خود میباشد و وجود

اعتقاد به توحید که مبدأ تنور در روحت و حبه باهل الله بخصوص ولایت مولای متقیان و عشق بپاگان (۱) خود، از موجبات جذب رحمت حقست که :

۲ - برخی از ساده لوحان و بعضی از فضایل غیر متمتع در مباحث عقلی شفاعت در آخرت را از امور جزائی دانسته، آنرا محال پنداشته و در رد قائلان بشفاعت بخیال خود قلم فرسایی نموده اند و تمام مطالب آنها درست است، و فقط، دواشکال در آن موجود است، یکی آنکه این آقایان اطلاع ندارند که حجر اساسی نیل بدرجات قرب در آخرت عقابداست و اعمال دودرجه دوم اهمیت قرار دارند و مقبده و ایمان در درجه اول اعتقاد به توحید پایه و اساس همه مراتب قرب و انکار آن اساس بُعد از حق است.

لذا از طرق سنی و شیعی متواتر است که قائل به توحید مغلذ در نار نمیانند. و یکی از امور مسلم در اسلام، مسأله شفاعت است و اگر کسی اسلام را قبول نماید و بکتاب تفسیر و بکتاب احادیث و دیگر آثار مراجعه نماید، قطعاً حاصل مینماید که شفاعت از اموری نیست که دیگران آنرا دارد، در عقاید و افکار مسلمین نموده باشند، و این امر نزد عرفا و موحدین از حکما از امور مسلمة است و یکی از موارد بسط رحمت رحمانیه و رحیمیه حق اول شفاعت است و ایجاد شبهه و وسوسه، در این مسأله، مثل ایجاد وسوسه در امور بدیهی است و چند روایت در شفاعت است که کلیه فرق آنرا از پیضمیر اسلام نقل نموده اند و در صدر اسلام نیز شفاعت امری مسلم بوده است و اختلاف در نحوه شفاعت و کیفیت آن واقع شده است نه در اصل شفاعت.

(برخی از آیات و روایات صریح در شفاعت نیست ولی بحسب معنا دلالت بر شفاعت دارد، مثل طلب آمرزش ملائکه از برای عصای از اهل ایمان و غیر این از موارد که نگارنده مفصل در آن سخن گفته ام).

نگارنده رساله بی مستقل و مبسوط در مسأله شفاعت تألیف نموده ام که در آن از جمیع این شبهات جواب داده شده است ما این مبحث عالی را نحوی تحریر و تقریر نموده ایم و اولاً اصل مسأله شفاعت را نحوی طرح کرده ایم که بعد از مراجعه بان انسان معتقد میشود که اگر شفاعت در اسلام نبود نقصی در کار بود.

ولی باید توجه داشت که شفاعت در اسلام ربطی با بنفشی از خرافات ندارد، مثلاً در تمام عمر غوطه ور در معاصی کبیره باشی و مسلم بسوار که آله از تو شفاعت خواهند کرد و اصلاً طعم عذاب الهی را نخواهی چشید، باید متوجه بود که هر عمل بد در نفس اثری سوزنده

ذره ذره کاندرا این ارض و سماست جنس خود را همچو کاه و کهرباست
 ولیکن هذا آخر ما اردنا ابراهه فی هذه المقدمة، وشرح مشکلات الرسالة
 ونسئله التوفیق والتأيید. الحمد لله اولاً و آخراً، وله الشکر دائماً
 و سرمداً - وصلى الله على سيدنا محمد وآله طاهراً و باطناً
 وله الشکر على بلوغ ما قصدناه و حصول ما
 اردناه، و آخر دعوانا ان الحمد لله
 رب العالمین وانا العبد الفقیر
 الى الله الغنی الدائم

جلال الدین الموسوی الاشتیانی

کتب الله له بالحسنی

هفتم شهر رمضان المبارک ۱۳۹۳

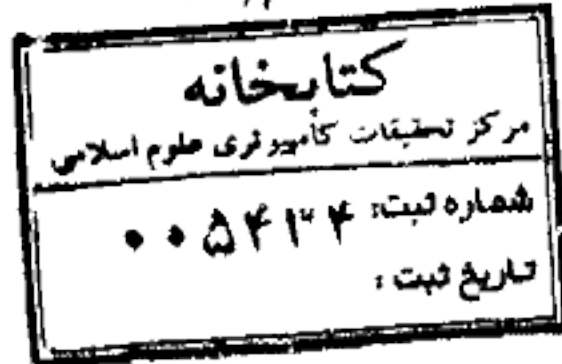
مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

→

میگذارد و دیگر آنکه نفوس منضم در معاصی که بواسطه تبعیت از شهوات صورت انسانی را از دست میدهند و نبات سوء و ملکات ناشی از معاصی در باطن نفس آنان جوهری و راسخ میشود، خلاصی از عذاب ندارد، کسانی که برای جلب منافع خود و برای تسکین شهوات نفسانی خویش و از برای ابقای خود در مدتی قلیل، چنان رافت و رحمت و عطف و مصلحت مخصوص انسانی را از دست داده اند که حاضرند همه عالم را بآتش بکشند بجهت متصور است که رحمت حق را جلب نموده از عقوبت الهی که مبدأ آن امری داخلی و فقط ناشی از اعمال و نبات انسانی است رهایی یابند.

لذا کثیری از محققان تصریح کرده اند که «ولا خلاص لمن لم یکن اکثر همه الاخرة» و از اتمه رسیده است: «ولا تجمل الدنيا آخر همه».

۱۳۰۱۶



اصول المعاری

تألیف



فقیه و فیلسوف محقق ملاحسینی

باعتبار تصحیح و مقدمه

شیخ جلال الدین استیلا

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۰۰۶ - ۱۰۹۱ ق. ه
 اصول المعارف / ملا محسن فیض، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید
 جلال الدین آشتیانی، مصمم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم، مرکز انتشارات،
 ۱۳۷۵.

بیست و چهار، ۳۶۰، ۲۰۳، ۸ ص. (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم،
 مرکز انتشارات ۴۱۴: آثار استاد سید جلال الدین آشتیانی؛ ۱)
 کتابخانه.

۱. فلسفه اسلامی. ۲. دانشمندان اسلامی. ۳. صدرالدین شیرازی،
 محمد بن ابراهیم، ۱۰۵۰ ق. الف. آشتیانی، سید جلال الدین ۱۳۰۴ -
 مصحح ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم، مرکز انتشارات. ج. عنوان.
 ۶ الف ۹ / B ۷۴۱ ۱۸۹/۱

ISBN 964 - 424 - 115 - 0

شابک ۰ - ۱۱۵ - ۴۲۴ - ۹۶۴



دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم

مرکز انتشارات

اصول المعارف	نام کتاب:
ملا محسن فیض	نویسنده:
سید جلال الدین آشتیانی	تصحیح:
مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی	ناشر:
چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی	چاپ و صحافی:
موسم / بهار ۱۳۷۵	نوبت چاپ:
۱۵۰۰ نسخه	تیراژ:
۱۱۰۰ تومان	قیمت:

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی: قم، خیابان شهدا (صفائیة) مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم، ص پ ۹۱۷،
 تلفن ۷-۷۴۲۱۵۵، فاکس ۷۴۲۱۵۴، پخش کتاب و نشریات ۷۳۹۲۰۰، بوستان کتاب ۷۴۳۴۲۶

Printed in the Islamic Republic of Iran

فلسفہ اسلامی

الإهداء

الى روح استاذي المحبوب ، وحيد عصره و صفوة دهره ،
الاستاذ الفيلسوف المتأله ، والبارع المتبحر في العلوم الثقليّة والعقليّة،
المغفور له ، الحاج ميرزا سيد ابوالحسن القزويني قدس -

مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

سید جلال الدین اشقیانی

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



مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

فهرست مطالب مقدمه اصول المعارف

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

* * *

الباب الأول في الوجود والعدم وفيه معرفة الذات (ص ٦ - أصول المعارف) بيان

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

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

بیان مسلک عرفا در اصل وجود و تقریر وجوه فرق بین مذهب عرفا و حکما در این مسأله که اساس مباحث عالیله فلسفه است و بیان اصالت وجود و اثبات اعتباری بودن ماهیات و معانی کلیه، و اثبات تشکیک در اصل وجود و نحوه وجود تشکیک بنا بر مسلک عرفا و ممثای حکما و نحوه ظهور یا وجود تمیز در مراتب وجودی و نفی ماهیت از اصل وجود ص ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰.

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

الباب الثانی فی العلم والجهل (ص ۱۹)

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

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

کبفیت تجلی حق در مظاهر خلقیه و اثبات دوام الهیت حق و اثبات ازلیت فیض حق اول ونحوه وحدت ذات وصفات و یگانگی ذات و اسماء و کیفیت انطبوا کثرات صفی و اسمی و خلقی در ذات و بالاخره بیان معنای کلمه قدسیه بسیط الحقیقه کُلّ الاشیاء، ونحوه علم حق باشیاء در موطن ذات و بیان وجود فرق بین علم تابع و علم متبوع ص ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸.

بیان آنکه تعالی مبتهج بذاته ابتهاجاً منزهاً عن الإنفعال ونحوه ابتهاج حق بذات خود و عشق بمعروفیت اسماء وصفات و وجود ملازمه بین حبّ بذات و عشق بحقایق وجودیه و حضرات امکانی و تحقیق آنکه عشق بذات مبدأ و علت حبّ باشیاء و سرسان حب در مظاهر امکانی و سریان عشق حق در ذراری و دراری وجود و بیان کمال جلا و استجلا و تقریر آنکه غایت تجلی ظهور جلا و استجلا و اثبات علم تفصیلی حق باشیاء در موطن ذات و آنکه یعلم الحق الخلاق بعین علمه بذاته و آنکه یحبّ الاشیاء من جهة حبه بذاته و اثبات تعلق علم حق و قدرت و اراده و سمع و بصر او بجمیع اشیاء و عمومیت قدرت و اراده و علم از ناحیه صرافت وجود و صرف الشیء لا یتعدد ولا یتكرر ولا یثنی ص ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳.

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

الباب الثالث في الغنى والفقر وفيه معرفة الأسماء (ص ٣٨)

غنا وفقر از اوصاف وجودند، بی نیاز موجودی را گویند که بوجه من الوجوه محتاج بغیر نباشد بل که جمیع وجودات بآن توقف داشته باشند، غنی و بی نیاز محض حقیقت مقدس حق و فقیر انحصار وجودات امکانی و محتاج وصف حقایق جایز الوجود است، غنای حق، منترع از ذات و حقیقت او عین غنا و نفس بی نیازی و فقر نیز نحوه وجود حقایق امکانی است و تقریر این اصل که حقایق امکانی در مقام تحقق خارجی از باب تساوی ذات ماهیت نسبت بوجود و عدم و بطلان اولویت بجمیع آنها و اقسام آن توقف بر حق بی نیاز واجب الوجود بالذات دارند و تحقیق در این مهم که برخی از حقایق در مقام اخذ وجود محتاج بامری غیر حق نمی باشند باین معنی که نفس امکان ذاتی کافی از برای اخذ فیض و قبول وجود از حق اول بوده و برخی از حقایق چون دارای حالت منتظره اند غیر از امکان ذاتی بیک نحو از امکان دیگر که از آن بامکان استعدادی تعبیر نموده اند، دارند، ناچار مسبوق الوجودند بماده و استعداد و توقف دارند بر ماده و هیولای حاکم امکان، لذا گفته اند: هر حادثی محتاج بماده و استعداد و از باب انصاف بتحصیل تدریجی توقف دارند بر زمان متحد با حرکت که وصف ماده متحرك و متحول است و فعلیات است، و بیان فرق بین امکان وصف ماهیت و امکان وجودی و فقری که عین وجود امکانی میباشد ص ٦٥، ٦٦، ٦٧.

بآن تعریف امکان استعدادی و امکان ذاتی و تقریر فرق بین امکان ماهوی و امکان وجودی و بیان فرق اجمالی بین ذات و اسماء و ارتباط بین ذات و اسماء و مظاهر علمی - یعنی اعیان - و مظاهر خلقی و تقریر آنکه جمیع حقایق خارجی از لوازم ذاتی اعیان ناست و اعیان از لوازم غیر متأخر الوجود اسماء و اسماء صورت ذات و استعدادات منعی در حضرت علم غیر مجعولند بالامجمولية ذاته المقدسة الالهية، والی هذا الاصل السامع مدینه المعرفة والی هنا یتتم القول ص ٦٧.

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

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

بیان این اصل موردون از ملامدرا که برگشت کلیّت و جزئیّت بدو نحو از وجود است و وجود کلی بلحاظی همان ربه النوع معقول از هر نوع است و تحریر آنکه سنخ ماهیّت قبول جعل ننماید و فقط امر اعتباری حاصل در ذهن است و لوازم ماهیّات در جعل تابع وجودند، و جعل تألیفی بین شیء و لوازم آن معقول نمیباشد و تحقیق در تعیّن و سبب آن در ماهیّات و تحقیق در بیان معانی وحدت و مساوقت آن با وجود و تقریر وجوه فرق بین وحدت عددی و وحدت اطلاقی و بیان آنکه وحدت اطلاقی حق سبب محو و فنای جمیع کثرات و وحدت حقیقه اطلاقی او ملاک محو الموهوم و صحو المعلوم و نحوه سریان وحدت اطلاقی در کثرات بدون حصول اتّلام در وحدت ذات بل که موجب تأکّد وحدت و قیود حاصل از وحدت باصل وحدت رجوع نماید و بیان اعتبارات وارد بر اصل وجود، نظیر اعتبارات لاحق بر ماهیّت از اطلاق و تقیید و لا بشرطیّت و بشرطه لائیّت و ... و تحقیق در ولایت کلیّه علویه و نحوه سریان آن در ولایات سایر اولیا از

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

الباب الخامس فی السبب والمسیب و بیان معرفت غایات و نهایات

در مطاوی اصول و فصول این باب علامه مؤلف بذکر امور مهمی در حکمت الهی پرداخته است از جمله، تعریف علت و معلول و انواع و اقسام آن و تحقیق در وجوب و امکان و علت احتیاج معلول ممکن به علت واجب، وجوه فرق بین علل مجرد و علل مادی و بیان فرق بین ابداعیات و مکنونات و منشآت و تحریر اقسام علت از فاعلی و غایی و صوری و مادی، علل قوام و علل وجود، و ارجاع علل غایی به علل فاعلی و نفی علت غایی در حق بمعنای مضم فاعلیت فاعل و بیان آنکه اجزاء و علل قریب شی، واحد در مادیات مجموعاً بمنزله شی، واحد و عللی که زمینه وجود معلول را فراهم نمایند، ناچار از ناحیه حرکت و حرکات مستندند بجوهر و طبیعت سیال متوجه از نقص بکمال و بیان تقسیمات علل و معالیل از بالذات و بالعرض و بعید و قریب ص ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵.

تحقیق حول کلام صدرالحکما در اینک فرماید، وجود علت باعتبار و لحاظ ماهیت موجود مبدأ وجود معلول و نسبت بمعلول فاعل است و وجود علت نسبت بوجود معلول مقوم است نه فاعل و بیان و تقریر این مسأله و تحریر وجوه مناقشات وارد باین مطلب و تقریر این اصل مهم که تا علت جمیع انحصار عدم معلول را سد ننماید و معلول بمقام وجوب وجود و به سرحد امتناع عدم نرسد موجود نشود و حق اول مرجع جمیع سلسله حاجات و امکانات است و کلیه جهات وجوبی بوجوب محدود و کلیه وجودات بوجدی واحد منتهی شوند و روی همین اصل کلیه صفات ^{۱۴} خود منتهی شوند بمقام ذات که صرف کافه کمالات است و تقریر کلام امام -ع- کمال التوحید نفی الصفات عنه - و ابطال کلام اشاعره و معتزله و تحقیق مسلك ائمه شیعه -علیهم السلام- و نفی علیت و معلولیت از سنخ ماهیات و نفی تسوهم قائلان باصالت ماهیت و بیان لزوم منخیت در علت و معلول ص ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰.

. ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵

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

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

تحقیق مفصل پیرامون مسأله غایات و نقل اقوال حکما و متکلمان و نقل شکوک صمب - واعلم انّ فی المقام شکوکاً صعبة، منها شبهة البخت و الإنفاق و تقریر شکوک قائلان به بخت به تفصیل و نقل کلمات شیخ اعظم - ابن سینا - و صدرالحکما و لاهیجی و محقق شریف و ملاجلال الدوانی و آقا جمال - جمال المحققین - و سید میردشتکی ص ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷ الی ۱۱۰.

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

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

۱۱۴ .

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

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

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

جواب از شکوک در مباحث غایت و نقل کلام - انباز قلس - در تکهون اجرام و حواد اصلیه از ناحیه بخت و بیان دلایل او و تزییف این دلایل و تقریر صاحب شوارق شکوک وارد در باب وجوب از اشکالات و مناقشه بر قائلان به بخت در

تشویهات و زوائد و موت در طبیعت و نقل جواب شیخ در این باب و جواب از این اشکال «ان كانت الطبيعة تفعل لفرض فينقل الكلام فيه، ويشل الأعراض» و جواب آنکه «لا يلزم ان يكون للفرض غاية» ص ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱-۱۳۵، ۱۳۷.

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

بیان آنکه حق اول فاعل و غایت کمال است و جمیع موجودات در طلب او منحرکند و نفوس منعم در شهوات نیز خالی از شوق عقلی نیستند و بیان فاعلیت حق اول و تقریر آنکه ایجاد عبارتست از تجلی حق بصور خلقی بواسطه حب بذات و عشق بمعروفیت اسماء و صفات و تحقیق آنکه خلق عین ظهور کمالیه حق و حق اول در اظهار کمالات توقف بر مجالی خلقی ندارد و بیان آنکه شیء واحد ممکن است که ظاهر و مظهر باشد، ظهور بحسب ذات و مظهریت بحسب فعل و تدلی و تجلی اعرابی و بیان - ان الشيء لا يشر ما يضافه و بیانه من جمیع الوجوه ص ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰.

الباب السادس في الطبيعة وتجددها و بیان حدوث عالم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نقل اشکال آخوند ملا عبدالرزاق در حرکت جوهری و بیان مناقشه او و حکیم طوسی در اشتداد وجودی و تحقیق آنکه اشتداد در وجود واقع و امری مسلم است و نقل تقریرات کلام خواجه از جانب آخوند لاهیجی در نفی حرکت از ناحیه بقای موضوع، و نقل بیان شیخ از جواهر و اعراض تجرید در نفی حرکت جوهری و بیان تقریر لاهیجی در حول کلام خواجه ص ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۳۲۷، ۲۲۸.

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

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

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

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

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

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

در بیان آنکه برخی از دلائل متکثر در حرکت اشتدادی در وجود جوهری مبتنی بر نفی تشکیک در ذاتیات است، و حال آنکه تشکیک در ذاتیات واقع است و نقل کلام استادنا المتأله العظیم در بیان ثبات موضوع در حرکت جوهری، و نقل اشکالات شیخ در تبدل موضوع و عدم بقای آن و تحقیق آنکه در حرکت جوهری صورت قائم به موضوع فاسد نمیشود و کون و فساد بنا بر حرکت در جوهر در مورد طولی و عرضی باطل است و نقل دلائل شیخ از طبیبی شاف در مقام لزوم تشکیک در جوهر بنا بر حرکت در جوهر و جواب از اشکالات او بنا بر امالت وجود و ثبوت تشکیک در مراتب حقیقت واحده ص ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۱.

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

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

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

بیان آنکه بنا بر حرکت در جوهر، متحرك که جوهر سیال باشد در اصل وجود بدیجمل سبب، محتاج بعلة است ولی در وصف تحرك مستغنی از علت است از باب ذاتی بودن حرکت و - الذاتی لا یعلل - و نقل اشکال مفصل جلوه بر آخوند از راه حرکت توسطی و تقریر این معنا که حرکت در جوهر مستلزم آنست که بین مبدأ و منتهای حرکت امور غیر منتهای متحقق شوند و اشکال بر کلام او و بیان آنکه حرکت توسطی مسبوق است بحرکت قطعی و در حرکت اشتدادی صور اشتداد یافته دائماً معتمدن در وجود واحد از مقوله جوهرند و تقریر اشکال دیگر از جلوه که دلالت نماید بر اینکه آن مرحوم در تصویر حرکت جوهر گرفتار است ص ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷ .

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

حرکت در وجود عام، وجود ساری در مراتب ملائک بقای ذات متحرك و در این فرض مامنه، وما فيه وما اليه و فاعل حرکت يك تحقیقت واحد است و بیان آنکه در قوس صعود و نزول همه مراتب بوجودی واحد موجودند ص ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱.

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

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

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

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

الباب الثامن فی السماوات والأرض

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بیان ادوار شفاعت حقیقت محمدیه بحسب ولایت کلیّه و بیان قوله: یا محمد! ما ترکناک لغضب ربک شیئاً، و تقریر آنکه حضرت ختمی رحمت و اسمع الهیه و صاحب شفاعت کلیه است و مقام او مقام - اذن - است و در جلاب^۱ و مشکات ولایت عبودیه حل اول شیع کتاب است و تقریر آنکه: حبّ علی حسنة لا یضر معها السیئة، و تقریر آنکه شفاعت از ارکان و اصول اسلام است و کلیه فرق اسلامی آن را مسلم دانند و اختلاف در کثرت آنست و بیان آنکه شفاعت از اسباب و علل سریان رحمت رحیمیه حق است و اشاره به دفع اشکال برخی از اصحاب خناس از وهابیه خذّ لهم الله تعالی در نفی شفاعت و بیان آنکه مناسبه ذاتیه اقتضا نماید شمول رحمت رحیمیه را و خلاصی عصات از ناز و الم و عذاب بغیر حساب که یرزق من یشاء بغیر حساب، و یغفر من یشاء بغیر حساب و تحت هذا سرّ لا یجوز افشائه و نه زما و نه زتو، رودم مزین^۲ ص ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰.

۱ - مقام اذن و مرتبه آن ، مقام جمع شفاعت کلیّه الهیه است و حقیقت محمدیه واسطه ظهور ایجاد در مقام قوس نزول، و مرتبه وساطت و واسطه ایصال عقابق نفوس ، بحق در قوس صعودی است .

«بکم یرزق النوری و یوجودک البنت الارض و السماء و بکم عرفانک و عباده»

اصول المعاني



فقیہ و فیلسوف محقق ملامحسن



مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمد الله على حسن توفيقه ، ونأله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه ،
 وقلبا موقنا بتصديقه ، وعقلا نورانيا بعناية تسبيقه ، ونفسا مطمئنة من الجهل
 وتضييقه ، وفكرا ساميا عن زخرف الفاني وتزويقه ، وبصيرة تشاهد سير الوجود
 في تغريب الدور وتشريقه ، وقريحة منقادة بزام الشرع وتوثيقه ، ووقنا مساعدا
 بجمع الكلام وتفريقه . ونصلتي على من اوتى جوامع الكلم ، وبه تم كمال مرتبة
 النبوة وختم ، وعلى آله خزان العلوم والحكم ، وهداة امته ، للتي هي اقوم .
 اما بعد فيقول محمد بن مرتضى المدعو ب : محسن ، - احسن الله عواقبه -
 هذه رموز ربانية ، اوتيتها من فضل الله ، وكنوز عرفانية انتقدتها من نفائس خزائن
 اهل الله ، وانوار ملكوتية اقتبستها من مشكاة المستضيئين بنور الله ، واسرار
 جبروتية التستها من هدى الراسخين في العلم من اولياء الله . قد صرفت اياما
 من عمري في مدارستها ، متعمقا في استكشاف حقايقها ، وقضيت اعواما من
 دهري في ممارستها ، ممعنا في استطلاع دقائقها ، بتسرينها مرة بعد اخرى ،

* كتاب اصول المعارف که در دسترس اهل حکمت و معرفت قرار می گیرد مشتمل است بر مطالبی که نظیر آن در دوران قبل از ملامدرا کمتر دیده می شود. مؤلف دانشمند آن یکی از عرفا و حکمای بزرگ ایران در دوران اسلامی است که در علوم نقلی مانند تفسیر، حدیث، فقه وقواعد فرعی از اساتید بزرگ شمرده می شود و وافی او جزو مدارک مهم شیعه بعد از کافی در اصول وفروع احکام اسلامی محسوب شده است .

وتليينها كره غبّ اولي، حتى ازدادت لنفسى اشراقاً واعتباراً وضياءً واستبصاراً
فكشفت عنى اكنة استارها ، وتبيّنت لى اعلامها ومنازلها ، ببراهين نورانية ،
والهامات رحمانية ، واشارات فرقانية ، وامارات ذوقية وجدانية ، فاطمأنت
نفسى اليها ، وسكن قلبى لديها ، وانشرح صدرى لها ، كمن قد وجد ضالّة له
عزيزة عليه ، بلى : «ان الحكمة ضالة المؤمن.» «والحكمة اعزّ على اهلها
من الدنيا بما فيها ، لأنهم بالحكمة عرفوها فاستقذروها ، واستنكفوا عنها
وتركوها لأهلها وبينها ، وشمروا لما هو خير وأبقى تسميراً.» وبالجملة : «من
يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً»^١ .

وانما حدانى الى املاء ذلك وجميعه امور :

منها : كثرة محبّتى للعلوم الحقيقية والمعارف البرهانية ، وشدة رغبتى
الى معرفة الاسرار الدينية والرموز الفرقانية ، ومزيد اعتنائى بضبط ما تحقق
به واعتقده من امر الدين ، وما اعتمد عليه فى طريق الحق واليقين .

ومنها : حبّتى لبّ المباني، وفصوص المعانى، وملاالى من الاقوال المختلفة،
والآراء الغير المؤتلفة ، وتطويل المقال بالقليل والقال ، فرايت ان انظم الفرايد،
ورفض الزويد ، بعد تفريق الخطاء عن الصواب ، وتمييز القشر من اللباب ، وان
اجمع شتاتها مهذباً لها تهذيباً ، وافصلها فصولاً وجيزة مرتباً لها ترتيباً .

ومنها : ارادتى ان اجمع بين طريقة الحكماء الأوائل فى الحقائق والأسرار ،
وبين ماورد فى الشرايع من المعارف والانوار فيما وقع فيه الاشتراك ، ليتبيّن
لطالب الحق ان لامنازة بين ما دركته عقول العقلاء، ذوو المجاهدات والخلاوات،
اولوا التهين لوردات ما يأتهم فى قلوبهم عند صفائها من العالم العلوى ، وبين
ما عظمته الشرايع والنبوات ، ونطقت به السنة الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم

من اصول المعارف .

غير انه بقى لأولى العقول الصرفة من العلم بالله واليوم الآخر مباحو وراء
 طور العقل الجمهوري امور تسها لهم الرسل . وانّ نظر الانبياء اوسع واحد ،
 ومعرفتهم بالغة الى جزئيات الأمور وتعيين الأعمال المقربة الى الله تعالى ، كما
 هي بالغة الى كلياتها . وانّ لهم قدرة النزول في المعرفة الى العامي الضعيف الراي
 بما يصلح لعقله من ذلك ، والى الكبير العقل الصحيح النظر بما يصلح لعقله .
 وانهم اعلم خلق الله فيساغاب عنهم . وانّ همتهم في معرفة حقائق امور النشأة
 الآخرة اكثر منها في معرفة امور هذه النشأة ، بل لا يخوضون من الغاية الا فيما
 هو وسيلة الى الباقية . ولهذا لاسئل نبياً « صلى الله عليه وآله وسلم » عن التشكلات
 البدنية والهلالية للقمر ، امر بالاعراض عن الجواب الى امر آخر ، تنبيهاً على
 ان هذا السؤال ليس بهمهم ، وانما السهم من ذلك ما يقرب الى الله سبحانه والدار
 الآخرة . واما اولو العقول الصرفة فلم يترخوا من العلم والقدرة والنظر ما اوتى
 النبيون ، ولم يصل افكارهم الى النشأة الآخرة كما ينبغي ، ومع ذلك فلا يجوز
 التقصير في شأنهم على وجه يفضي الى الازراء بهم وبايمانهم ، حاشاهم عن ذلك ،
 لاسيما وكلماتهم مرموزة . وماورد عليهم ، وان كان متوجهاً على ظاهر اقاويلهم ،
 لم يتوجه على مقاصدهم ، فلا ردّ على الرمز . وانما خضت من طريقتهم في
 ضوابط واصول كانت وسيلة الى فهم اسرار الشرع ومرموزاته ، وابحث لهم
 عن حقائق كانت ذريعة الى ردّ متشابهات الدين الى محكماته ، لا كما يخوض
 فيه الغافلون ، بل على نهج يرجع الى التوحيد والتمجيد والتقرب الى الله ذي العرش
 المجيد ، وقد كنت الفتها قبل ذلك بسنين في كتاب مبسوط سميت به : « عين
 اليقين » ، وكان مشتتاً على مقاصد آخر لاتهم اوليست بذلك المهم ، فرايت
 ان افرد من بينها ما هو من قبيل الضوابط والاصول ، ملخصاً له تلخيصاً ثانياً
 يكون اخلى من الفضول ، وارته ترتيباً احسن ، واقرره تقريراً اتقن ، فابقرت

السالف حتى اخرجت من خاصرته الأنف، وسميته بـ: «اصول المعارف»، وربته على عشرة ابواب - ذوات فصول نور الله به قلوب الطالبين ، وسكن به افئدة المسترشدين ، وجعله لى ذخراً ليوم الدين ، وعصمه من مسّ ايدي الشياطين ، واستراق اسماع الاشرار ، ولا جعل قبور اسراره الا صدور الاحرار .

الباب الاول

فى الوجود والعدم وفيه معرفة الذات

اصل

ليس فى الوجود موجود بالذات سوى الوجود ، اذ لو وجد غيره - فاما ان يكون الوجود زائداً عليه ، فيلزم ان يكون له وجود قبل وجوده ، لأن ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له . اوجزه له ، وننقل الكلام الى الجزء الآخر وهكذا الى ان يتسلسل ، وهو محال .

نعم للعقل ان ينتزع من الوجودات الممكنة معنى غير الوجود - لست اقول منفكاً عنه ، فان الكون فى العقل وجود عقلى ، كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى - بل اقول من شأنه ان يلاحظه وحده من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعمده . وذلك المعنى يسمّى بالماهية والعين الثابتة . وهى ليست بموجودة بالذات ، بل بالعرض ، اى بتبعية الوجود ، لا كما يتبع الموجود الموجود بل كما يتبع الظل الشخص والشبح ذا الشبح .

ان قيل : هب ان ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له ، لكن الوجود انما هو ثبوت الشيء لاثبوت الشيء للشيء .

قلنا : فالوجود اذن غير زائد على الشيء ، اذ لو كان زائداً - لكانا شيئين

احدهما ثابتاً للآخر .

فان قيل : لم لا يجوز ان يكون المسمى بالماهية هو الاصل في التحقق ، ويكون الوجود معنى اعتبارياً منزعاً منه لاتأصل له ، حتى يجري فيه التريد المذكور في البرهان ؟

قلنا : لان الماهية قبل انضمام الوجود اليها ، او اعتبار الوجود معها ، او صيرورتها بحيث يمكن انتزاع الوجود عنها ، غير موجودة . وانها اذا اعتبرت بذاتها لامع اعتبار الوجود ، وان كان بعد الوجود ، فهي غير موجودة ولا معدومة ، فاذن لو لم يكن وجود ، ولو بالاعتبار والانتزاع ، لم توجد ماهية ، ومالم توجد لم يمكن ثبوت وجود لها ، ولا انضمامه اليها ، ولا اعتباره معها ، ولا انتزاعه عنها ، لان ثبوت شيء لشيء ، او انضمامه اليه ، او اعتباره معه ، او انتزاعه عنه ، او ما شئت فسمه ، فرع لثبوت الشئ له ، والمنضم اليه ، والمعتبر منه ، والمنتزع عنه . وهذا ، مع اشتماله على الدور الظاهر ، مقتضى لان لا يوجد موجود اصلاً .

فقد ثبت ان الاصل في التحقق والتحقيق بالتأصل هو الوجود لا غير . وما احسن ما قيل : ان العقل الصحيح الفطرة يشهد بان الماهية اذا كانت موجودة بنفس وجودها - لا قبل وجودها بوجود آخر يكون الوجود بالذات وبالاصالة منهما لامحالة هو نفس الوجود لانفس الماهية . وكيف لا يكون للوجود حقيقة عينية ؟ وغيره به يكون متحققاً وكائناً في الاعيان او في الازهان . فهو الذي به ينال كل ذي حق حقه . فهو احق الاشياء بان يكون ذات حقيقة . كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض . وايضاً لو كانت الماهية هي الاصل دون الوجود وكان الوجود امر اعتبارياً لم يبق فرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني الا بحسب الاعتبار دون صدور الآثار . اذ الماهية بعينها منحفظة التقرر فيهما وهي بعينها وبحسب ذاتها غير منفكة عن الحكم عليها بالوجود على

ذلك التقدير .

اصل

موجودية الماهية عبارة عن كونها بحيث تنسب الي موجدتها وترتبط به .
فهي موجودة بهذا الكون لا بالذات . والموجود بالذات كونها على هذه الحيثية
دون نفسها بما هي هي . واما الوجود فكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً وهو
موجودية الشئ في الأعيان او الأذهان - لان له وجوداً آخر ، بل هو الموجود
من حيث هو وجود . والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بأنه موجود ، يكون
له في ذاته ، و هو نفس ذاته ، كما ان التقدم و التأخر ، لم كانا بين
الأشياء الزمانية بالزمان ، كانا فيما بين اجزائه بالذات ، من غير افتقار الى زمان آخر
ان قيل : فيكون كل وجود واجباً ، اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه
بنفسه .

قلنا : معنى وجود الواجب انه مقتضى ذاته ، من غير احتياج الى فاعل وقابل
ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته - كما في الواجب - ، او بفعل
كما في غيره - ، لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به بخلاف غيره من الماهيات . وهذا
لا ينافي امكانه الذاتي ، لان معنى الامكان في الوجود ان يكون تعلق الذات ،
ارتباطاً بالحقيقة ، وهو بجامع الضرورة الذاتية .

واما الامكان بمعنى لاضرورة الوجود والعدم فهو مختص بالماهيات وذلك :
لان كل ماهو مفتقر الى موجد فهو في ذاته متعلق ومرتبطة اليه ، فيجب ان يكون ذاته
بما هي ذاته عين معنى التعلق والارتباط . اذ لو كانت له حقيقة - غير التعلق و
الارتباط بالغير ، او يكون التعلق بموجده صفة زائدة عليه - وكل صفة زائدة على
الذات فوجودها بعد وجود الذات ، لان ثبوت شئ ، شئ فرع ثبوت المثبت له ،

فلا يكون ما فرضناه مفتقراً، مفتقراً. بل غيره. فيكون ذلك الغير مرتبطاً اليه ويكون هذا المفروض مستقل الحقيقة، مستغنى الهوية عن السبب الفاعلي، وهو خرق الفرض.

فاذا ثبت ان كل فاعل بما هو فاعل فاعل بذاته، وكل مفعول بما هو مفعول مفعول بذاته، وثبت ان ذات كل منهما عين وجوده - اذ الماهيات امور اعتبارية فالسمي بالمفعول ليس بالحقيقة هوية ميانة لهوية فاعله انسيخنة اياه، منفصلة عنها، حتى يكون هناك هويتان مستقلتان: احدهما مفيضة والاخرى مستفاضة، اي موصوفة بهذه الصفة؛ والالهم يكن ذاته بذاته مفاضة. فاذن السجوعول بالجعل البسيط الوجودي لاحقيقة له متأصلة، سوى كونه مضافاً الى فاعله بنفسه. ولامعنى له منفرداً غير كونه متعلقاً به وتابعاً له. كما ان الفاعل كونه متبوعاً ومفيضاً عين ذاته.

واذا تحقق هذا - وقد ثبت تناهي الوجودات الى حقيقة واحدة - ظهر ان لجميع الوجودات اصلاً واحداً، ذاته بذاته فياض للوجودات، وبحقيقته محقق للحقايق، و بسطوع نوره منور للسموات والارض. فهو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته. وهو الاصل وما سواه اطواره وفروعه؛ كل شيء حاله الاوجهه^١.

اصل

الوجود ان كان قائماً بذاته غير متعلق بغيره اصلاً فهو الله جل ذكره مبدء الوجودات وان كان قائماً بغيره - وذلك الغير يكون وجوداً ايضاً، اذ غير الوجود لا يتصور ان يكون مقوماً للوجود، فننقل الكلام اليه. وهكذا الى ان يتسلسل او يدور او ينتهي

الى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره اصلاً . ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدائرة في حكم وجود واحد ، في تقومها بغيره ، وهو الله القيتوم تعالى شأنه الذي لا ماهية له ؛ فتتركب ذاته من وجود و ماهية .

اصل

الوجود البحت الخالص الحق البسيط المنزه عن الماهية والتركب هو الله سبحانه . والعدم البحت لا ذات له ولا ماهية ولا اثر ولا تميز ، بل هو لا شيء محض . والوجود المشوب بالعدم ما سوى الله ، وهي المخلوقات ذوات الماهيات ، اجساماً كانت او ارواحاً . فان كل ممكن فهو زوج تركيبي ، تركب ذاته من وجود له من الله هو بمنزلة صورته ومنشأ تحقّق حقيقته ؛ ومن عدم له من نفسه ، تميز بذلك الوجود وتخصّص به بحسب قابليته له في علم الله التي بها تمكن من امثال امر «كن» ، وهو بمنزلة مادته ومنشأ امكان ماهيته . وهو المعبر عنه في لسان الشرع بالماء كما قيل «وكان عرشه على الماء» ، لقبوله الامر بسهولة كما يقبل الماء التشكلات بسهولة ، فمنه «عذب فرات» ؛ ومنه «ملح اجاج» . وباعتبار تقدمه على الاشياء ، لكونه مادة لها وشرطاً لا يجادها ، ورد : «اول ما خلق الله الماء» . ولان العقل اول الاشياء خلقاً ، ورد : «اول ما خلق الله العقل» . وقد ورد ان الله تعالى قبل ان يخلق الخلق قال «كن ماء عذباً اخلق منك جنّتي واهل طاعتى . وكن ملحاً اجابا اخلق منك نارى واهل معصيتى» . ثم امرهما فامتزجا ، فمن ذلك صار يلد المؤمن الكافر والكافر المؤمن .

١- س ٣٦ ، ي ٨٢ .

٢- س ١١ ، ي ٩ .

٣- س ٢٥ ، ي ٥٥ .

اصل

لا شك ان الموجود الذي يكون الوجود مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ، هو اولى بالموجودية من الموجود المبتقر الى احدهما او كليهما ، وهو متقدم عليهما بالطبع ، والثاني اقوى واتم من الثالث . فلولوجود افراد حقيقية وراء الحصص ، لاتصافه بلوازم الماهيات المتخالفة المراتب . فشموله^١ للاشياء من باب الانبساط والسرطان على هياكل الموجودات ، سريانا مجهول التصور . فهو كونه امراً شخصياً متشخصاً بذاته ، مشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية ، مما يجوز القول بانه مختلف الحقايق بحسب الماهيات المتحد كل منها بمرتبة من مراتبه ، ودرجة من درجاته المتفاوتة بالتشكيك . فالوجودات هي حقايق متشخصة بذواتها ، متفاوتة بنفس حقيقتها ، مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الامور الاعتبارية . فتخصص كل وجود اما^٢ بالتقدم والتأخر او بالكمال والنقص او الغنى والفقر ، واما بعوارض مادية ، ان وقع في المواد ، وهي لوازم الشخص المادي وعلاماته . فوقع كل وجود ، في مقام من المقامات ومرتبة من المراتب ، مقوم له ، لا يتصور^٣ وقوعه في مرتبة اخرى ، لاسابقة ولا لاحقة ، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته ، لاسابق ولا لاحق . ومن هنا قيل لا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج ، كما انه لا يصح ان يوجد الوجود

(١) وليس كشمول الكلى للجزئيات بل من باب الانبساط والسرطان وهذا النحو من الشمول لا يعرفه الا الراسخون فتدبر . محمدحسن عفي عنه .

(٢) قوله اما بالتقدم والتأخر (الى آخره) بيان لإعتبار الوجودات بحسب الطول وقوله واما بعوارض مادية بيان له باعتبار العرض فتدبر . محمدحسن عفي عنه .

(٣) قوله لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى اقول ما ذكره ظاهر في مراتب الأعداد فتذكر . محمدحسن عفي عنه .

المستغنى محتاجاً والّا بدّل حقيقتهما .

وصل

وما يقال من ان الذات والذاتى بالقياس الى افراده يمتنع ان يكون متفاوتاً بشيء من انحاء التشكيك ، فغير محقق في الوجود ، وان سلم في الباهيات . وما قيل في بيانه : « انه لو لم يشتمل الاكمل على ما ليس في الانقص فلا افتراق ، وان اشتمل عليه ، فهو اما معتبر في سنخ الطبيعة ، فلا اشتراك ، والّا فلا تفاوت فيها بل في شيء آخر » ، فقد قيل انه مصادرة على المطلوب الاول ، اذ لكلام في ان التفارق قد يكون بنفس ما فيه التوافق لا بما يزيد عليه .

ومثله ما قيل لو كان الذات هي الاكمل فالانقص ليس نفس الذات ، وكذا العكس ، على ان الوحدة النوعية ليست كالوحدة العددية غير محتملة للتعميم والتفاوت ، بل هي وحدة جمعية جامعة للحدود ، والكلى الطبيعى في المشكك اشد ابهاماً منه في المتواطى ليس فيهما بمعنى واحد ، الا يرى الى تفاوت مراتب السوادات والبياضات في الاشدية والاضعية ومرتبات المقدرات في الازديدة والانقصية الى غير ذلك ؟ والحق ان التفاوت في جميع ذلك يرجع الى انحاء الوجودات . فلولوجود اطوار مختلفة في نفسه ، والمعاني تابعة لاطواره .

وعلى هذا ، فلا فرق بين الذاتيات والعوارض ولا بين الجواهر والاعراض في قبولها التشكيك ، لكن لا بذواتها بل بواسطة وجوداتها الخاصة . فالقابل للتشكيك بالحقيقة ليس الا الوجود ، وهو بذاته متقدم وتقدم ، ومتأخر وتأخر ، وغنى وغنى ، وفقير وفقير ، وكامل وكمال ، وناقص ونقص ، وشديد وشدة ، وضعيف وضعف ، الى غير ذلك . والى هذا اشير بقوله تعالى « اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة »^١ فان قوته تعالى عين ذاته المقدسة .

اصل

واذا استحال قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود ، ظهر ان الوجود من حيث هو وجود لاجزاء له يتألف منه ، لا عيناً ولا ذهناً . ولا فاعل له ينشأ منه . ولا مادة له تستحيل هي اليه . ولا موضوع يوجد هو فيه . ولا صورة يتلبس هو بها . ولا غاية يكون هو لها . لان لكل من هذه الامور التقدم . واما من حيث تلبسه بالماهية فيجوز اتصافه بهذه الامور . واذ ليس له مفهوم فليس بكلى ولا جزئى ، ولا عام ولا خاص ، ولا مطلق ولا مقيد ، بل يلزمه هذه الاشياء بحسب ما يوجد به من الماهيات وعوارضها ، كما انه يلزمه الجوهرية والعرضية بحسب تلبسه بماهية الجوهر والعرض ، من غير حصول تغير فى ذاته وحقيقته من حيث هو هو . فما يرتسم من الوجود فى النفس ويعرض له الكلية والعسوم ، ليس حقيقة الوجود ، بل هو وجه من وجوهه وعنوان من عنواناته . وعمومه عموم امر اعتبارى انتزاعى كالشيئية للاشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة السمانى .

فصل

واذ ليس للوجود البحت الخالص البسيط ماهية فلا يمكن تصويره بوجه من الوجوه ، والا لكان الوجود العينى من حيث هو وجود عينى وجوداً ذهنياً ، واذ ليس له شائبة عدم وجهة فقر اصلاً فلا اغنى منه ولا اتم ولا اشد ولا اقدم ، بل هو غير متناه فى الغنى والتامة والشدة والتقدم ، اذ لو كان متناهياً فى شىء من ذلك لكان يتصور فوقه مرتبة يكون فاقداً لها مفتقراً اليها . فلا يحده حد ولا يضبطه رسم «ولا يحيطون به علماً» «وعنت الوجوه للحى القيوم»^١ .

فصل

واذ ثبت ان حقيقته تعالى هو الوجود بالبحث الغير المتناهي، ثبت انه تعالى واحد لا شريك له ، اذ لا تعدد في صرف شيء ، ونعم ما قيل «صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانياً فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء .» فاذن «شهد الله انه لا اله الا هو .»^١ ، فلا يخرج عن احاطته وجود ، اذ لو خرج عنه وجود لم يكن محيطاً به ، لتناهى وجوده دون ذلك الوجود ، تعالى عن ذلك ، بل «اوانكم اوليتم بحبل الى الارض السفلى لهبط على الله» ، و «اينما تولوا فثم وجه الله والله واسع عليم .»^٢ .



اصل

مركز تحقيق فقه وعلوم اسلامی

الوجود ينزل من سماء الاطلاق الى ارض التقييد مترتباً ، فيبتدىء من -
الاشرف فلاشرف ، الى ان ينتهي الى مالا اخس منه في الامكان ولا اضعف ،
فينقطع عنده السلسلة النزولية ، ثم يأخذ في الصعود فلا يزال يترقى من الارذل
الى الافضل ، الى ان ينتهي الى الذي لا افضل منه في هذه السلسلة الصعودية ، فيكون
هو بازاء ما بدا منه في النزول ، كما اشير اليه بقوله سبحانه «يدبر الامر من السماء
الى الأرض ثم يعرج اليه»^٣ . و كلما كان الى مبدئه سبحانه اقرب فهو
الى البساطة والوحدة والغنى اقرب ، ومن الاختلاف والتركيب والافتقار ابعد ،
ففي المرتبة الاولى لا يفتقر في تقومه ولا في شيء من صفاته وافعاله الى شيء
سوى مبدعه القيوم جل اسمه . ويسمى اهل تلك المرتبة ، على اختلاف درجاتهم ،

١- س ٣، ي ١٦ . والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله .

محمد حسن عفى عنه .

٣- س ٣٢، ي ٤ .

٢- س ٢، ي ١٠٩ .

بالعقول والارواح والملائكة المقربين . وفي المرتبة الثانية ، واذ لم يفتقر في تقومه الى غير ما فوقه ، ولكنه يفتقر في افعاله وصفاته الى مادونه من المراتب ، ويسمى اهلها ، على تفاوت اقدارهم ، بالنفوس والملائكة المدبرين . وفي المرتبة الثالثة يفتقر في تقومه ايضاً الى مادونه ، ويسمى بالصور والطباع . وفي المرتبة الرابعة ليس له حيثة سوى حيثة الامكان والقوة ، ولا شيثة له في ذاته متحصلة الا قبول الاشياء ، ويسمى بالمادة والماء والهواء والهيولى الاولى ، وهي نهاية تدبير الامر . ثم يأخذ في العود ، فاول ما يحصل فيه مركب من مادة وصورة ، ويسمى بالجسم . ثم يتخصص الجسم بصورة اعلى واشرف ، فيصير بها ذا اغتذاء ونمو و يسمى بالنبات . ثم يزيد تخصصه بصورة اخرى اعلى مما قبلها يصير بها ذا حس وحركة ، ويسمى بالحيوان . ثم يزيد تخصصه بصورة اعلى وافضل يصير بها ذا نطق ، ويسمى بالانسان . وللانسان مراتب كثيرة الى ان يصير ذاعقل مستفاد ، فحينئذ يتم دائرة الوجود وينتهي سلسلة الخير والجلود .

فالوجودات ابتدأت فكانت عقلاً ثم نفساً ثم صورة ثم مادة ، فعادت متعاكسة كائنها دارت على نفسها جسماً مصوراً ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً ذاعقل . فابتداء الوجود من العقل وانتهى الى العقل ، « كما بداكم تمودون »^١ « كما بدأنا اول خلق نعيده »^٢ . والشرف والكمال انما هو بالدنو من الحق المتعال . ففي البدو كل ما تقدم كان اوفر اختصاصاً ، وفي العود كل ما تأخر كان اعلى مكاناً . والى البدو اشير بليلة القدر وانزال الكتب وارسال الرسل المعنويين : « تنزل الملائكة ، والروح فيها باذن ربهم من كل امر »^٣ « والى العود بيوم القيامة والمعراج المعنوي : « تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة »^٤ . وعنهما عبر في الاخبار بالاقبال والادبار : قال مولانا الصادق عليه السلام : « ان الله خلق العقل وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش

١- س ٢١ ، ي ١٠٤ .

٢- س ٧٠ ، ي ٤ .

١- س ٧٢ ، ي ٢٨ .

٣- س ٩٦ ، ي ٤ .

من نوره ، فقال له ادبر فادبر ، ثم قال له اقبل فاقبل ، فقال الله تعالى خلقتك خلقاً عظيماً وكرمتك على جميع خلقى . قال ثم خلق الجهل من البحر الاجاج ظلماتياً فقال له ادبر فادبر ، ثم قال له اقبل فلم يقبل ، فقال له استكبرت فلعله . ثم ذكر عليه السلام : جنود العقل من الخيرات و جنود الجهل من الشرور . اراد - عليه السلام بالجهل ما تقابل العقل تقابل التضاد الشبيه بتقابل العدم والملكة لانه وجودى شبيه بالعدمى ، حيث هو وجود للعدم كما ياتى تحقيقه فى بيان معنى الالام . فالجهل تابع للعقل متميز به ، فوجوده بالعرض من غير صنع وادبار تابع لادبار العقل واقباله جسيماً . وانما لم يقبل لانه بالادبار بلغ اقصى مراتب الكمال المتصور فى خلقه ، ولذا استكبر .

وصل

هذه السراتب كلها ، على تفاوت درجاتها ، متواصلة على نعت الاتصال بدواً وعوداً بحيث لائسلة فى الوجود اصلاً ، بناءً على قاعدة الامكان الاشرف فى الابداع ، السوروة من قدماء الحكماء ، وهى انه لا يجوز ان يوجد الممكن الأخرى مبدعاً الاً وقد وجد الممكن الاشرف قبله ، والا لم يبق للمبدع جهة خلق الاشرف ، فاذا فرض الاشرف موجوداً استدعى جهة اشرف مما عليه المبدع ، هذا خلف ، فيتقوم السافل بالعالى دائماً فلا يوجد السافل الاً وقد وجد العالى قبله . هكذا جرت سنة الله : « ما تنزل السلائكة الاً بالحق . »^١ . فآخر كل مرتبة متصل باول المرتبة التى هى اسفل منه اوعلى ، بل آخر كل درجة من درجات مرتبة واحدة متصل باول درجة اخرى اسفل منه اوعلى . فآخر مراتب الالوهية التى بعد مرتبة الذات ، المنزهة عن الصفات ، متصل باول درجات العقل . وآخر درجات العقل الاول متصل باول درجات العقل الثانى ، وهكذا . فليس شىء

من العقول محدوداً في حدة غير منقسم فرضاً ، بل كل منها ذوسعة في الرحمة الوجودية على درجات غير متناهية . ومن العقول النازلة ما يقرب من النفوس . ومن النفوس البشرية ما كاد يكون لبعض البهائم ، ومن النفوس الغير البشرية ما لا يحتاج الى توسط الروح البخاري ، من شدة نقصه ، كالنفوس النباتية والجمادية . ومن المعادن ما يقرب من هيئة النبات ، كالمرجان . ومن النبات ما يقرب من الحيوان ، كالنخل . ومن الحيوان ما يقرب من الانسان في القوة الناطقة وغيرها ، كالقرد وغيره . ومن الانسان ما كاد يكون عقلاً . وكل كامل في مرتبة من المراتب يحوى جميع الكمالات التي دونه .

فصل

كل ما لا يفتقر من هذه المراتب في تقومه الى شيء آخر غير مبدعه القيوم بل هو قائم بذاته فوجوده لذاته . وكل ما يفتقر في ذلك الى شيء آخر ، بان يكون وجوده قائماً بشيء آخر ، فوجوده ليس الاً لغيره . ومثل هذا الشيء لا يدخل في دار الوجود الاً بالتركيب الاتحادي بينه وبين ذلك الغير ، بان يكون احدهما بمنزلة القوة والنقص بالنسبة الى الآخر ، والآخر بمنزلة الفعل والكمال بالنسبة اليه ، اذ لو كان كل منهما قوة بالنسبة الى الآخر ، او فعلية وكمالاً ، لم يكن احدهما اولى بان يكون وجوده للاخر وقائماً به من الآخر بمكسه ، وايضاً لا يكون اذن بينهما ارتباط الاً بمجرد الاضافة ، والاضافة بين الشئين لا يوجب ان يكون احدهما للاخر اوقائماً به .

اصل

العدم ليس له ماهية الا رفع الوجود ، فلا يتميز الا بالوجود ، وحيث

علم ان وجود كل شيء هو نفس هويته ، فكما لا يكون لشيء واحد الا هويته واحدة. فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا عدمان لشخص بعينه . واما تعدد العدم للحادث الزماني من حيث السبق واللاحق فهو من تصرفات الوهم . اذ العدم لا يتعدد عند العقل الا بتعدد السلكت: فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متسائلة . وانما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده، ومرجعه الى انحصار وعائه الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقا ولا حقا . الا ان المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة يتوهم ان العدم يطرء على الشيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع، ولم ينتظن بان طريقتي العدم على الشيء الثابت في الواقع لا يخلو اما ان يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحققه المختص به ، فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة . او في زمان واحد بعينه . واما ان يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه ، فذلك يستحيل ان يكون له وجود الا في مرتبة وجوده وظرف فعليته ولم يتصور له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرء عليه العدم .

الباب الثاني

في العلم والجهل وما في معناهما وفيه معرفة الصفات

اصل

العلم هو حصول صورة الشيء للعالم وظهوره لديه ، مجردا عما يلابسه . والجهل ميقبله . وهذا يرجعان الى الوجود والعدم . وذلك لان من علم شيئا، فان كان صورة المعلوم عين ذاته فيعلمها بذاته ، وذاته عبارة عن وجوده الذي لا ينفك عنه، فيعلمها ذاتا بوجوده . فوجوده العالم، ووجوده المعلوم، ووجوده

العلم ، وذلك كعلم الله سبحانه بذاته ، وعلما بذواتنا . وكذلك اذا كان صورة المعلوم داخلة في ذاته ، بان يكون مرتبة من مراتبه النازلة كعلم الله سبحانه بما سواه وعلما بقوانا ، وان كانت خارجة عن ذاته ، فلا بد ان يكون فيه قوة هيولانية قابلة لان تتصور بتلك الصورة حتى يمكن له ادراكها . ثم ان تلك الصورة لا يجوز ان تفيض عليه من ذاته بالاستقلال ، لانها صورة كمالية لذاته التي هي ناقصة من دونها ، فلا محالة تفيض عليه مما فوقه ، مما هو بالفعل في ادراكها ، ولكن بتوسط استعداد منه و مرور عليه ، وهذا كادراكنا لما سوا ذواتنا ، وما احاط به ذواتنا من المحسوسات والمتخيلات والموهومات والمعقولات ، فان صورة هذه كلها انما تفيض على انفسنا من الجوهر العقلي الذي هو رب نوعنا ، ومقيم صورنا باذن الله تعالى واستعداد منا ، ورجوع الى ذلك الجوهر العقلي واتصال به كما يأتي بيانه في محله . وانما شرطنا فيه القوة الهيولانية القابلة للتصور بتلك الصورة في ادراكها ، لان العلم بالامر الخارج عن ذات العالم هو كالمعلم بذات العالم وبما في ذاته ، فلا يتحقق الا بالاتحاد بالمعلوم والاستكمال به ، بان يكون العالم في نفسه ناقصاً من جهة هذا العلم ، فيصير تاماً بالمعلوم ، فيكون نسبته اليه نسبة القوة الى الفعل ، ونسبة النقص الى الكمال ، فكأنه يرتقى من وجود الى وجود اعلى منه . وذلك لأن الادراك لا بد فيه من فيل المدرك ذات المدرك ، وذلك اما بخروجه من ذاته الى ان يصل اليه ، او بادخاله اياه في ذاته . وخروج الشيء من ذاته محال وكذلك دخول الشيء في ذات آخر . الا ان يتحد معه ويتصور بصورته ، ولهذا قيل: لو لم تكن ذات العالم متصورة بصورة المعلوم ، فباي شيء يناله ؟ ابذاته العارية من تلك الصورة ينال تلك الصورة ؟ هذا محال . وهل هو الا ان يبصر الاعمى شيئاً ؟ كيف «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .»^۱ او ينال تلك الصورة بتلك الصورة، فما لم يدرك

تلك الصورة او لا كيف يدرك بها ؟ والا فتكون تلك الصورة عالة و معلومة ،
والسفروض خلافه. او ينالها بصورة اخرى ، فننقل الكلام الى تلك الاخرى جذعا ،
ويشاكل . ولا يجوز ان يكون ادراكه لها بمجرد حصولها له حصول موجود
مباين كوجود النساء والارض لنا ، وذلك لان الحاصل في مثل ذلك ليس الا
اضافة محدثة. والاضافة من اضعف الاعراض وجودا ، بل وجودها وجود الطرفين
على وجه اذا غفل احدهما عقل الآخر ، فهذا حفظها من الوجود ، لان لها صورة
في الاعيان. ثم ان وجود الاضافة الى شيء غير وجود ذلك الشيء ، فان اضافة الدار
والارض والغلام لنا لا يوجب وجود شيء منها لنا او فينا ، نعم ربما حصلت صورها
لذاتنا اولئنا ، والكلام عائد في تلك الصورة وكيفية حصولها لنا : اهي بمجرد
الاضافة او بالاتحاد معنا ؟ فان كان بمجرد الاضافة فحصول الاضافة ليس حصولا
لصورة شيء. وهكذا يتسلسل الامر الى غير نهاية وهو محال . وان كان بالاتحاد
فهو المطلوب .

مركز تحقيقات كميتر علوم و معارف

وصل

قد تبين من هذا البيان ان العلم لا يتعلق بالاجسام بياهي اجسام ، اي بوجوداتها
الخارجية ، وذلك لان صورها بياهي هي ليست حاملة هذا النحو من الحصول
الاتحادي الذي وصفناه الا لسوادها ، واذا كان حصولها لسوادها فلم تحصل
انفسها لها . بل لا يحصل لها شيء اصلا ، لان القائم بالغير الحاصل له يكون اتيته
بعينها اتيته للجل . فلو حصل له شيء يكون حصوله في الحقيقة لمحلته لاله .
والادة - اذهى امر عديم - ليست الا جهة القوة في الوجودات ، فليس لها في
نفسها ذات يصح ان تدرك شيئا وتعلمه حتى تدرك الصور الحاصلة فيها هذا
الحصول ، فان ما ليس له حصول في نفسه كيف يحصل له شيء ؟ واذا لم تكن

الصور الخارجية للأجسام مما يصح أن يحصل لها شيء، الحصول المعتبر في العلم، ولا هي حاصلة لما يصح له أن يعلمها، فليست^١ هي عالية بشيء أصلاً، ولا شيء^٢، أن يعلمها بعينها كما هي، فهي إذن معلومة بالقوة لا بالفعل، بمعنى أن في ذاتها أن تنتزع منها صوراً فتعلم تلك الصور.

لست أقول «أن متعلق العلم هو هذه الصور بعينها بعد انتزاعها» لاستحالة انتقال المنطبعات في المواد. بل أقول «صور أخرى مثلاً» فالعلوم بالذات من كل شيء ليس إلا صوراً إدراكية قائمة بالنفس متحدة معها، لأموراً مادية خارجية، سواء كان العلم بطريق الإحساس أو غير ذلك. فالعلوم بالفعل لا يكون معلوماً لغير عالمه، فكل عالم فمعلومه غير معلوم عالم آخر، بل هو متحد بمعلومه، بل هو بعينه العالم والمعلوم والعلم.



فصل في

الأجسام لما كانت بمنزلة ظلال للوجودات الغيبية القائمة بذواتها من النفوس والعقول، ولها نحو اتصال بها، لقيوميتها إياها، وتلك الوجودات عالية بذواتها ومعلومة لها، لأن وجوداتها لانفسها، فالأجسام أيضاً من هذه الجهة لها علم وشعور بقدر اتصالها بها، وبحسب وجوداتها. ألا ترى إلى الحجر السرمي إلى فوق، مثلاً، كيف يتحرك إلى تحت؟ ولو لم يكن له شعور بأن السكان التيحتى أوفق له ولطبعه لما تحرك إليه، إذ لو لم يكن له في ذلك مقتضى ذاتي لما فعله بالذات، وأذ لم يكن لمقتضاها وجود الأخيراً فله نحو من الثبوت أولاً المستلزم لنحو من الشعور، وأن لم يكن على سبيل القصد والروية، كما في القرآن المجيد:

١- تدرج على قوله فليس لها في نفسها.

٢- فلا تكون معلومة.

«وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم». ١ . ثم الم تنظر الى اناث النخل وميلانها الى صوب بعض ذكرانها ، والى ساير الاشجار وميل عروقها الى جانب الماء في الانهار ، وانحرافها في الصعود عن الجدار ، واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه لتسترها عن صنوف الآفات . ديبقى لب الثمار الى غير ذلك مما لا يحصى ٢

فتبين ان العلم والشعور انما يكون بقدر الوجود ، فما يكون وجوده اقوى فعلمه اقوى ، وما يكون وجوده اضعف فعلمه اضعف ، فالتعلم والجهل للاشياء هما عين الوجود والعدم لها .

اصل

النور هو الظاهر لنفسه المظهر لغيره ، والظلمة ما يقابله . وهما ايضا يرجعان الى الوجود والعدم ، اذا لمظلم انما يسمى مظلماً لانه ليس للابصار اليه وصول ، اذ ليس موجوداً للبصر مع انه موجود في نفسه . والذي ليس موجوداً لغيره ولا لنفسه فهو الغاية في الظلام ، بل هو الظلمة الحقيقية ، وفي مقابله الوجود ، فهو النور الحقيقي . وكما ان مابه يتحقق ويوجد الشيء يجب ان يكون موجوداً في نفسه ، لا بوجود زائد عليه ، اعني اتصافه بالوجود ليس بجعل جاعل ، وان كان ذاته مجعولة جعلاً بسيطاً ، فكذلك مابه يظهر الشيء لا بد وان يكون ظاهراً في نفسه لا بظهور زائد عليه ، اي لا مظهر له وان كانت ذاته الظاهرة مجعولة جعلاً بسيطاً .

فالوجود والنور والظهور كانها الفاظ مترادفة تعرب عن معنى واحد . فكل ما قيل او يقال في باب الوجود من الاحكام ، كالبساطة ، والغنا عن التعريف ، وانتفاء الحد والرسم عنه ، وثبوت الشدة والضعف ، والتقدم والتأخر له ، وكونه غنياً

وفقيراً ، وجاعلاً ومجمعولاً ، ومتعیناً بذاته ، وغير ذلك ، يصدق كلها في باب النور .

واما المسمى بالنور عند الجمهور كنور الكواكب ونور النار وغير ذلك من الأضواء فليس بنور حقيقي خالص ، لأن نوريته وظهوره انما هو بالاضافة الى القوة الباصرة فقط ، واما بالنسبة الى سائر الحواس فهو ظلية وخفاء لاخير لها عنه اصلاً . ونسبة المبصر الى المبصر كنسبة المسموع والشموم الى السامعة والشماتة ، وكذلك غيرها ، لا فرق بينها الا فيما يرجع الى شدة الوجود وضعفه . فان قوة الباصرة لما كانت اقوى الحواس ، والمدرک دائماً من باب المدرک ، فمدرکات الباصرة تسمى بالنور ، بحسب العرف ، لاجل ذلك ، والا فكما ان الضوء ظاهر بذاته عند الباصرة ، مظهر لغيره من معروضاته عليها ، فكذلك الصوت ظاهر بذاته للسامعة ، مظهر لغيره من معروضاته عليها ، فيقال صوت الرعد ، صوت الرجا . وكذلك الريح ظاهر بذاته للسامية ، مظهر لغيره من معروضاته عليها ، فيقال ريح المسك ، وريح الورد . وهكذا في سائر المدرکات . وكما ان الصوت لا يظهر ولا يظهر على غير حاسة السمع ، والذوق لا يظهر ولا يظهر على غير حاسة الذوق ، فالضوء ايضا لا يظهر ولا يظهر على غير حاسة البصر ، فلا فرق بينها في النورية اصلاً . ومن هنا قيل : «لولا النور ما ادرك شيء . لا معلوم ولا محسوس ولا متخیل اصلاً» .

ويختلف على النور الأسماء الموضوعية للقول في عند العامة اسماء للقول . وعند العارفين اسماء للنور المدرک به ، فاذا ادركت المسموعات سمي ذلك النور سمياً ، واذا ادركت البصرات سمي بصراً ، وغير ذلك ، لئلا وذوقاً وشماً وخيالاً ووهماً وعقلاً وحافضة ومفكرة ومصورة .

فكل ما يقع به ادراك فليس الا النور . والنور الحقيقي ما يكون ظاهراً في نفس الأمر ، مظهر للأشياء جميعاً ، بذاته بلا توسط شيء من الحواس والنفوس

والعقول ، وفي جميع المراتب والأحوال : «الله نور السموات والارض»^١ .

اصل

الحياة هي ما يساوق الفعل والادراك معاً ، والموت ما يقابلها . وهما ايضاً يرجعان الى الوجود والعدم ، لأن مبدء الأفعال والآثار انما هو الوجود ، وهو كما دريت عين الادراك ، فكل موجود حيّ على حسب وجوده شدة وضعفاً ، وكل معدوم ميت من جهة انه معدوم . وكذلك كل عالم فهو حي بقدر علمه ، وكل جاهل فهو ميت على حسب جهله . ومن هنا قال الله سبحانه عند ذكر العلماء والجهال «ومما يستوى الأحياء ولا الأموات»^٢ . وقال «ليسذر من كان حياً»^٣ . وقال «افمن كان ميتاً فاخيّنناه وجعلنا له نوراً ينشئ به في الناس كمن مثله في الظلمات؟»^٤ وكل ما وجوده لنفسه فحياته ذاتية ، وكل ما وجوده لغيره فحياته عرضية ، لانها بتوسط ذلك الغير ، فلو لم يكن لذلك الغير وجود لنفسه ، كصور الاجسام القائمة بالمواد ، فمثل هذا الشيء ميت الا بقدر اتصاله بوجوده العيني القائم بالذات ، فانه من تلك الجهة حي .

وبالجملة الحياة والنور تابعة للوجود ، كما ان متقابلاتها تابعة للعدم . فالمجردات عن المادة حياتها ذاتية ، والماديات حياتها عرضية ، لكن الماديات التي لها نفوس مجردة ، يمكن ان يطلق عليها الحي بالذات ، لأن الغلبة والقهر فيها للنفوس ، والحيوان اخص من الحي بالمعنى الأعم مطلقاً ، واعم من الحي بالذات من وجه ، لأنه يطلق على الحساس المتحرك بالارادة ، سواء كانت حياته ذاتية او عرضية ، والحياة الحقيقية الحقّة ما يكون عين ذات الحي ، ويكون بذاته من ذاته ، وحياة ساير الأحياء به : «هو الحي لا اله الا هو» .

١- س ٢٤ ، ي ٣٥ .

٢- س ٣٥ ، ي ٢١ .

٣- س ٣٦ ، ي ٧٠ .

٤- س ٦ ، او من كان ، ي ١٢٢ .

اصل

واذ قد ثبت في محلّه وجوب انتهاء كل من جهات الفقر الى غنى بالذات من تلك الجهة ، كما يأتي بيانه ، فقد ثبت وجوب انتهاء كمالات الوجود كلها الى كامل بالذات فيها الذي هي ثابتة له بالفعل دائماً في جميع المراتب . وكما ان مفيض الوجود ليس مسلوب الوجود في مرتبة ، فكذلك واهب الكمال لا يجوز ان يكون ممنوا في حد ذاته ، اذ المفيض لامحالة اكرم واعلى وامجد من المفاض عليه ، فكما ان في الوجود وجوداً قائماً بالذات غير متناه في التاكّد ، والا لم يتحقق وجود بالغير ، فكذلك يجب ان يكون في العلم علم متاكّد قائم بذاته ، وفي النور نور قائم بذاته ، وفي الحياة حياة قائمة بذاتها ، وفي الاختيار اختيار قائم بذاته ، وفي القدرة قدرة قائمة بذاتها ، وفي الارادة ارادة قائمة بذاتها ، حتى يصحّ ان يكون هذه الاشياء في شيء ، لا بذواتها بل بغيرها . فاذن فوق كل ذي علم عليم بذاته ، وفوق كل ذي حياة حيّ بذاته ، وفوق كل ذي قدرة قدير بذاته ، وفوق كل ذي سمع سميع بذاته ، وفوق كل ذي بصر بصير بذاته ، الى غير ذلك من صفات الكمال . ويجب ان يكون جميع ذلك واحداً حقيقياً ، لا متنازع تعدد الغنى بالذات ، فهو سبحانه كما قيل وجود كله ، وجوب كله ، علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، لا ان شيئاً منه علم وشيئاً آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ، ولا ان شيئاً فيه علم وشيئاً آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية .

يعنى ان ذاته بذاته من حيث هو هو مع كمال فرديته منشأ لهذه الصفات ، ومستحقّ لهذه الأسماء ، فيكون هو نفس هذه الصفات وجوداً وعيناً وفعلاً وتأثيراً ، وان كانت هي غيره بحسب المعنى والمفهوم ، وذلك لجواز ان يوجد الأشياء المختلفة والحقايق المتباينة والمفهومات المتغايرة بوجود واحد ، لما دريت ان الوجود هو الأصل ، والماهيات تابعة ، ودريت ان ذاته سبحانه في غاية

البساطة : ليس له جهة قوة وفعل ، وانه غير متناه في الغنا والتمامية والكمال ، فلا يجوز ان يكون في مرتبة من السراتب او باعتبار من الاعتبارات ، مع وحدته الحقة ، عريّة عن كمال ما اويكون الكمال زائدا على ذاته ، قال امير المؤمنين عليه السلام : « كمال التوحيد نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة ، فمن وصف الله فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزاه ، ومن جزاه فقد جهله » . وقال الصادق عليه السلام : « هو نور لا ظلمة فيه ، وحياة لا موت فيه ، وعلم لا جهل فيه ، وحق لا باطل فيه » . وكذلك لا يجوز ان يلحقه سبحانه اضافات مختلفة ترجب اختلاف حيثيات فيه ، بل له اضافة واحدة هي المبدئية يصح جميع الاضافات كالرازية والمصورية ونحوها ، ولا سلب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها ، وهو سلب الفقر ، فانه يدخل تحته سلب الجسميّة والعرضيّة وغيرهما ، كما يدخل تحت سلب الجادية من الانسان سلب الحجرية والسدرية عنه . على ان هذه الأمور من خواص الماهيات دون الوجود ، وقد بينا انه سبحانه وجود بحث لاماهية له بوجه من الوجوه .

وصل

ثم ان نسبة ذاته سبحانه واسماؤه الحسنى الى ماسواه يمتنع ان يختلف بالعية واللامعية والاضافة واللاضافة ، والا فيكون بالفعل مع بعض وبالقوة مع آخرين ، فيتركب ذاته من جهتي فعل وقوة ، ويتغير صفاته حسب تغير التجددات المتعاقبات ، تعالى عن ذلك . بل نسبة ذاته التي هي فعلية صرفة وغناء محض من جميع الوجوه الى الجميع ، وان كان من الحوادث الزمانية ، نسبة واحدة ايجابية ومعية قيسومية ثابتة غير زمانية ولا متغيرة اصلا ، والكل عنده واجبات وبغنائها بقدر استعداداتها مستغنيات ، كل في وقته ومحلّه وعلى

حسب طاقته ، وانما امكانها وفقرها بالقياس الى ذواتها وقوابل ذواتها . وليس هناك امكان وقوة البتة .

فالمكان والمكانيات باسرها بالنسبة اليه سبحانه كنقطة واحدة في معية الوجود : « والسماوات مطويات بيسينه . »^١ . والزمان والزمانيات بازالها وآبادها كان واحدا عنده في ذلك . جف القلم بما هو كائن ، مامن نسمة كائنة الى يوم القيامة الا وهي كائنة ، والموجودات كلها شهادياتها وغيباتها كموجود واحد في الفيضان عنه تعالى : « ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة . »^٢ . وانما التقدم والتأخر والتجدد والتصرم والحضور والغيبة في هذه كلها بقياس بعضها الى بعض ، وفي مدارك المحبوسين في مطبوعة الزمان والمسجونين في سجن المكان ، لا غير ، وان كان هذا لسمما يستغربه الأوهام . واما قوله عز وجل « كل يوم هو في شأن »^٣ فهو ، كما قال بعض العلماء ، انها شئون يديها لاشئون يتديها . ويأتي تمام الكلام في ذلك في مباحث حدوث العالم ، ان شاء الله .

وصل

قد ظهر مصادرك ان الهيته تعالى ثابتة في الأزل ، وهو تام انفعالية فيه ، لا يجوز ان يسمح له فيها سائح ، او يغيره منها مغير ، او يعوقه عنها عائق . ولا يتعلق فاعليته بداع خارج من ذاته ، سواء كان ارادة حادثة ، او وقتا ، او حالة عارضة ، لأن ذلك كله يوجب الاستحالة والحركة والافتقار الى الغير ، وان لا يكون اولاً من كل وجه ، وان يتركب من قوة وفعل ، ويؤدي الى انفعاله عن قاهر يقهره ، وسلطان يعجزه ، وشريك يشركه ، تعالى عن ذلك كله علواً كبيراً . وكيف

٢- س ٣١ ، ي ٢٧ .

١- س ٣٩ ، ي ٦١ .

٣- س ٥٥ ، ي ٢٩ .

يتعلق فاعليته بتجدد حال ، وحال ما يتجدد كحال ما يمهّد له التجدد ليتجدد .
فداته بذاته فيّاض لم يزل ولا يزال ، بلامنع وتقتير ، وبخل وتقصير ، على جرى
مستمر ، وسنة واحدة : «ولن تجد لسنة الله تبديلاً»^١.

وصل

وكذلك عالميته وسمعه وبصره وغير ذلك من الصفات ، فانه سبحانه ادرك
الأشياء جميعاً ادراكاً تاماً ، واحاط بها احاطة كاملة ، فهو عالم بأن أيّ حادث
يوجد في أيّ زمان من الأزمنة ، وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده او
قبله من المدة ، ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك ، بل يدل مانحكم بأن الماضي
ليس موجوداً في الحال يحكم هو بأن كل موجود في زمان معين لا يكون موجوداً
في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي تكون قبله او بعده . وهو عالم بأن كل شخص
في أيّ جزء يوجد من المكان ، وأي نسبة تكون بينه وبين ماعداه ، مما يقع في
جميع جهاته ، وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم . ولا يحكم على
شيء بأنه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب ،
لأنه سبحانه ليس بزمانى ولا مكانى ، بل هو بكل شيء محيط ازلاً وابدأ : «يعلم
ما بين ايديهم وما خلفهم ، ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء .»^٢ . قال
امير المؤمنين عليه السلام : «لم يسبق له حال حالاً ، فيكون اولاً قبل ان يكون
آخرأ ، ويكون ظاهراً قبل ان يكون باطناً .» . وقال عليه السلام : «علمه بالأموات
الماضين كعلمه بالأحياء الباقين ، وعلمه بما في السماوات العلى كعلمه بما في
الأرضين السفلى .» . وعن الباقر عليه السلام : «كان الله ولا شيء غيره ، ولم يزل
عالمأ بما يكون ، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه .» .

فصل

واذ ثبت ان كمالاته سبحانه ليست بامر زائد على ذاته ، وانها ثابتة له في الأزل ، ظهر ان مجده وعلوه تعالى في الفاعلية والعالمية والقادرية ونحوها من صفات الكمال ، ليس بالمعنى الإضافي الذي هو متاخر عن ذاته ، وعن وجود ماضيت هي اليه . على ان وجود الفعل عنه موقوف على كونه فاعلاً ، فلو كانت فاعليته موقوفة على وجود الفعل ، لزم الدور ، بل علوه ومجده في صفاته العليا انما هي بمبادي تلك الإضافات المتقدمة على وجود ما تعلقته هي به ، وهي كونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات ، وهو سبحانه انما هو كذلك بنفس ذاته ، فأذن علوه ومجده في صفاته العليا ليس الا بذاته لا غير ، وهذا معنى ما ورد عنهم عليهم السلام : «له معنى الربوبية اذ لا مربوب ، وحقيقة الالهية اذ لا مألوه ، ومعنى العالم ولا معلوم ، ومعنى الخالق ولا مخلوق ، وتأويل السمع ولا مسموع ، ليس منذ خلق استحق معنى الخالق ، ولا باحداثه البرايا استفاد معنى البرائية .» . ولنزد في بيان معنى علمه سبحانه بذاته و مخلوقاته فاستمع ؟

فصل

واذ هو سبحانه بسيط الحقيقة ، منزه الذات عن الموضوع والمادة والعوارض وسائر ما يجعل الذات بحال زائدة ويربها على غير ما هي عليه ، فلا لبس له ، فهو صراح وذاته غير محتجبة عن ذاته ، فهو ظاهر بذاته على ذاته ، فهو يدرك ذاته اشد ادراك ، ويعلمها اتم علم ، لظهورها له اشد ظهور ، بل لانسبة لعلمه بذاته الى علوم ماسواه بذواتهم ، كما لانسبة بين وجوده ووجودات الاشياء ، حيث هو وراء ما لا يتناهي بما لا يتناهي ، فعلمه بذاته عبارة عن كون ذاته ظاهرة لذاته.

ولا يوجب ذلك ان يكون هناك اثنيّية في الذات ولا في الاعتبار ، فانه ليس الا اعتبار ان له حقيقة فاهرة بذاتها ، هي ذاته ، وانه حقيقة ذاته ظاهرة له . ففي الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب السعاني ، والغرض السحاصل شيء واحد ، ولا يجوز ان يحتمل حقيقة الشيء مرتين ، فذاته سبحانه مع وحدته الصرفة عالم ومعلوم وعلم ؛ على انك قد دريت ذلك في كل علم .

وصل

ولما كان ذاته سبحانه فاعلا تاما لجميع ماعداه ، ومبدء لفيضان كل ادراك ، حسيّا كان او عقليّا ، ومنشأ لكل ظهور ، عينيّا كان او ذهنيّا ، اما بدون واسطة او بواسطة هي منه ، وفاعليته عين ذاته ، اذهى من الكمالات ، وقد ثبت ان العلم التام بالفاعل التام للشيء ، من حيث حقيقته التي بها فاعل ، يستلزم العلم بكونه فاعلا لذلك الشيء ، وهو مستلزم للعلم بذلك الشيء ، فهو سبحانه عالم بجميع الوجودات قابلية : « لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء . »^١

وصل

ولما كان ظهور ذاته سبحانه لذاته انما هو بذاته لا بغيره ، وظهور ماسواه ايضا بذاته . لاستناد الكل اليه ، فلا يحجبه شيء عن شيء ، فهو مستغن ، في علمه بالاشياء ، عن ارتسام صورها في ذاته تعالى ، او في شيء آخر عنده . ونحن لما احتجنا الى الصورة في بعض الاشياء ، لأن ذواتها كانت منفصلة عنا ، غير مقهورة لنا ، ولو كانت مقهورة لنا احتجنا الى صورة اخرى ، كما في علمنا بانفسنا وبالاشياء التي تصورها في اذهاننا . واما الاشياء الظاهرة لأبصارنا عند عدم الحجاب ، فالمعلوم

بالذات لنا منها ليس الا ماهو مقهور لنا ، حاضر عندنا ، متحد بنا من صورها الذهنية ، دون الصور العينية الغير المقهورة ، فانها معلومة بالعرض ، كما مر بيانه . فاذن علمه تعالى وبصره واحد . وايضاً لما كانت فاعليته للاشياء انما هي بنفس وجوده الذي هو عين ذاته ، وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به فاعل ، فيجب ان يعلم منه كل ما يصدر عنه ، اي بحسب كونها موجودة ، لا بمجرد ماهياتها من حيث هي ، مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها ، لأنها من تلك الحيشية فقط ، من غير اعتبار الوجود معها ، ليست صادرة عنه ، كما بيناه من قبل ، والعلم بها ، من حيث كونها صادرة موجودة في العين ، ليس الا بنفس وجوداتها العينية ، ولو حصلت في الذهن لكان الوجود العيني ، من حيث هو موجود عيني ، موجوداً ذهنياً .



وصل

مرکز تحقیقات فلسفه و کلام اسلامی

فذااته سبحانه منطوق على الموجودات كلها ، انطواء ازلياً في مرتبة ذاته ، محيط بها احاطة تامة ، بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة . فذااته كمجلاة يرى بها وفيها صور الموجودات قاطبة، من غير حلول ولا اتحصاد ، اذ الحلول يقتضي وجود شيئين لكل منهما وجود يغاير وجود صاحبه ، والاتحاد يستدعي ثبوت امرين يشتركان في وجود واحد ينسب ذلك الوجود الى كل منهما بالذات ، وقد دريت ان هنا لك ليس كذلك . وكما ان علمه بذاته هو عين ذاته، من غير مغايرة هناك بين العلم والعالم والمعلوم بالذات، بل ولا بالاعتبار، فكذلك علمه بالاشياء ايضاً يجب ان يكون عين ذاته ، بناء على الانطواء المذكور ، من دون مغايرة بين الثلاثة بالذات ، وانما المغايرة هنا بحسب الاعتبار ، من حيث انه سبحانه انما هو عين الاشياء ، في الظهور ، وليس هو عين الاشياء ، في ذواتها ، سبحانه ، بل هو هو والاشياء اشياء ، فاذن الاشياء غيره ، باعتبار التعيين والتقييد ومخالطة

الاعدام والنقايس ، وان كانت عينه ، من حيث الوجود والحقيقة .
ومن هنا يعلم ان الاشياء ، من حيث هي اشياء وباعتبار ذواتها ، ليست في
مرتبة ذاته تعالى ، وان كان هو من حيث هو منطوق على الاشياء وعلم بها : «وهو
بكل شيء محيط»^١.

وصل

فعلنه سبحانه بالاشياء ، من حيث انه عين ذاته ، متبوع للاشياء ومقدم
على ايجادها ، ومن حيث انه عين الاشياء ، تابع لها ومقارن لايجادها ، بل هو عين
ايجادها . ومعلومية الاشياء له ، بالاعتبار الاول ، عبارة عن كونها ظاهرة له في
ذاته بذاته ، حيث انها عين ذاته بحسب الحقيقة الوجودية ، وباعتبار الثاني ،
عبارة عن كونها ظاهرة له في ذواتها بانفسها على قدر وجودها ونوريتها ، سواء
كانت موجودات عينية قائمة بذواتها ، او حورية ادراكية قائمة بمحالها ، كلية او
جزئية ، عقلية او حسية ، جواهر او اعراض . وظهورها له بهذا الاعتبار هو بعينه
صدورها عنه ، منكشفة عنده ، حاضرة لديه . والاشياء بالاعتبار الاول علم الله ،
وهي بهذا الاعتبار عند الله ، وباعتبار الثاني معلومات الله ، وهي بهذا الاعتبار
عند انفسها . وما عند الله منها احق مما عند انفسها ، اذ ذلك هي الحقائق المتأصلة
التي تنزل الاشياء منها منزلة الصور والاشباح . والعلم هنا لك اقوى من علم
الشيء بذاته وبغيره ، علماً حضورياً ، لانه اقوى في شئيه المعلوم من المعلوم ،
في شئيه نفسه ، لانه مذوت الذات ومحقق الحقائق ، والشيء مع نفسه بالامكان ،
ومع مشيئه وموجده بالوجوب والتمام ، وتسام الشيء فوق الشيء وكماله وغايته ،
فاذا كان ثبوت الاشياء بذواتها حضورياً لله سبحانه وعلماً وظهوراً ، كما في العلم

المقارن للإيجاد ، فثبت ماهو أولى بها من ذواتها أولى بأن يكون حضوراً وعلماً وظهوراً ، كما في العلم المقدم على الإيجاد .

وصل

وكما انه لا يلزم من فاعليته تعالى للأشياء كون وجوداتها في ذواتها في مرتبة ذاته سبحانه ، بل كونه بحيث يتبع وجوده وإيجاده وجود الأشياء وصدورها عنه ؛ فكذلك لا يلزم من عالميته بها كونها في ذواتها في مرتبة ذاته ، بل كونه بحيث يتبع انكشاف ذاته بذاته على ذاته انكشاف ذوات الأشياء بذواتها على ذاته . وكما ان إيجاده للموجودات المتكثرة لا يقدح في بساطته الحققة ، لكونها صادرة على الترتيب السببي والمسببي المستلزم لحصول الكثرة شيئاً فشيئاً بالعرض ، من جهة الماهيات التي لزمها من دون جعل وتأثير ، ومن جهة قصور ذواتها مرتبة بعد مرتبة عن ذات مفيضها بلا صنع ، فكذلك علمه سبحانه بالأشياء الكثيرة لا يثلم وحدته الصرفة ، لانه على ذلك الترتيب بعينه ، فتلک الكثرة ترتقي اليه وتجتمع في واحد محض ، اذا لترتيب يجمع الكثرة في واحد ، فله الكل من حيث لا كثرة فيه . فهو ، من حيث هو ظاهر بذاته على ذاته ، يعلم الكل من ذاته ، فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ، ففى علمه بالكل كثرة حاصلة بعد ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته ، فهو الكل في وحدة .

اصل

وهو سبحانه اجل مبتهج بذاته ، ابتهاجاً منزهاً عن الانفعال ، متعالياً عن الحدوث والحد والمثال ، لأنه مدرك لذاته على ماهو عليه من البهاء والكمال

قوله (س ١١) : لا يثلم .. فى ع : لا يثلم ... وفى (س ١٣) : اذا لترتيب يجمع الكثرة .

والجمال ، وهو مبدء كل جمال وزينة وبهاء ، ومنشأ كل حسن ونظام ورواء ، فهو ، من حيث كونه مدركاً ، أجل الأشياء واعلاها واشدها قوة ، ومن حيث كونه ادراكاً ، اشرفها واكسلها واقواها ، ومن حيث كونه مدركاً ، احسنها وارفعها وابهاها ، فهو اذن اقوا مدرك لأجل مدرك بآتم ادراك بما هو عليه من الخير والكمال .

ولا يخفى ان الابتهاج انما يكون على قدر قوة المدرك وتامة الادراك وخيرية المدرك وملائمته . ويظهر ذلك ايضاً من المراجعة الى الوجدان في اللذات الحسية والعقلية ، على اختلاف مراتبها .



واذ ثبت ابتهاجه سبحانه بذاته ثبت ابتهاجه بلوازمه وآثاره التي هي موجودات العالم بأسرها ، اذ كل من احب ذاتاً متعصفاً بالبهاء والكمال فلامحالة يحب ما يصدر عنه وينشأ منه بذاته من الآثار والتوازم من حيث انها تصدر عنه وتبعث منه . ولما لم يكن للمخلوقات حيثية سوى كونها اثرآ من آثار ذاته ورشحاً من رشحات فيضه وجوده فلا يسكن ان يتعلق بها ابتهاج ومحبة منه سبحانه ، الا من جهة ابتهاجه بذاته ومحبته لها ، فابتهاجه بها منطوقى ابتهاجه بذاته ، بل هو هو بعينه . ومن هنا قال بعض اهل المعرفة - عند سماع قوله تعالى « يحبهم ويحبونه » - : بحق يحبهم ، فانه ليس يحب الا نفسه ، على معنى انه كل الوجود ، وليس في الوجود غيره ، فهو كمن لا يحب الا نفسه وافعال نفسه وتصانيف نفسه ، فلا يتجاوز حبه ذاته وتوابع ذاته من حيث تعلقها بذاته ، فهو اذن لا يحب الا نفسه ، انتهى كلامه . ولما كان الابتهاج عبارة عن نفس الادراك وادراكه سبحانه للأشياء وعلمه بها وصدورها عنه على نحو من الترتيب ، فكل

ما هو اقرب منه واشرف واكمل في سلسلتى البدو والرجوع فهو احب اليه .

فصل

وكما ان وجوده سبحانه كل الوجود ، وكله الوجود ، فكذلك صفاته كل الصفات ، لانه بسيط الحقيقة ، ليس فيه نقصان ، فلا يلزم عنه الا قصورات الاشياء .

فعلمه سبحانه واحد ، ومع وحدته علم بكل شيء ، وكل علم بشيء ، اذ لو بقى شيء لا يكون ذلك العلم علماً به ، لم يكن علماً حقيقياً ، بل علماً بوجه ، وجهلاً بوجه آخر ، وحقيقة الشيء لا تكون ممتزجة بغيرها ، فلم يخرج جميعها من القوة الى الفعل .

وكذلك قدرته قدرة على كل شيء ، وكل قدرة على شيء ، فلم يخرج عنها شيء من المقدورات ، والا لم تكن قدرة متحضنة حقيقية ، بل قدرة من وجه ، وعجزاً من وجه .

وكذلك سائر صفاته الكمالية التي تعرض للوجود بما هو وجود .

وصل

بل كل ما يطلق عليه سبحانه وعلى غيره فانما يطلق عليهما بمعنيين مختلفين ليسا في درجة واحدة . حتى ان الوجود الذي هو اعم الاشياء اشتراكاً لا يشمل غيره على نهج واحد ، بل كل ماسواه وجوداتها ظلال واشباح محاكية لوجوده سبحانه . وكذلك كل صفة ، فانه في حق الخلق يصحبه نقص وشين ، بخلافه في حق الخالق ، فانه مقدس عن القصورات والنقائص ، وانما يطلق في حقه تعالى باعتبار غاياتها التي هي الكمالات ، دون مباديها التي هي النقائص . وواضع اللغات

انما وضع هذه الاسامي اولا للخلق ، لانها في حقهم اسبق الى العقول والافهام ، وفهم معانيها في حقه تعالى عسر جداً ، وبيانها اعسر منه . بل كل ما قيل في تقريبها الى الافهام فهو تبعيد له من وجه . ولعل الى هذا المعنى اشار من قال : «من عرف الله كَتَلَ لسانه» .

وصل

بل الحق انه كما لا يجوز لغيره سبحانه الاحاطة بمعرفة كنه ذاته تعالى فكذلك لا يجوز له الاحاطة بمعرفة كنه صفاته تعالى ، وكل ما وصف به العقلاء فانما هو على قدر افهامهم ، وبحسب وسعهم ، فانهم انما يصفونه بالصفات التي افوها وشاهدوها في انفسهم ، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها اليهم ، بنوع من السقاية ، ولو ذكر لهم من صفاته تعالى ما ليس لهم ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه ، كما لم يفهموا ذاته التي هي وجود بلا ماهية ، لانه ليس لهم ذلك . فتوصيفهم اياه سبحانه انما هو على قدرهم لا على قدره ، وبحسبهم لا بحسبه ، جل جلاله عما يصفون وتعالى شأنه عما يقولون : «وما قدر والله حق قدره»^١ . كيف وقد قال سيد الخلائق صلوات الله عليه . «لا احصى ثناء عليك ، انت كما ائنت على نفسك» . وقال مولانا الباقر عليه السلام : «هل سمي عالماً وقادراً الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين ؟ وكل ما ميّز تموه باوهامكم ، في ادق معانيه : فهو مخلوق مصنوع مثلكم ، مردود اليكم ، والبارى تعالى واهب الحياة ، ومقدر السوت ، ولعل النسل الصغار تتوهم ان الله زبائين ، فانهما كمالها ، وتتصور ان عدمها نقصان لسن لا تكونان له ، هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله المنزع .» .

وصل

واما مايوهم التشبيه ، مما ورد في الكتاب والسنة ، فانما ذلك من حيث اسمائه وصفاته ومعيته للاشياء واتصالها به ، لا من حيث ذاته ببا هي هي . بل الحق انه جل جلاله ، من حيث ذاته ، منزّه عن التنزيه ، كما انه منزّه عن التشبيه . واما من حيث مراتب اسمائه وصفاته ومعيته للاشياء وقربه منها واحاطته بها ، فيتصف بالامرين من غير فرق ، لان له في كل عالم من العوالم مظاهر ومرائي ومنازل ومعالم يعرف بها ، كما قال تعالى : « لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه ، فاذا اخيبته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها . » ، وقال : « من اهان لي وليا فقد ابرزني بالمحاربة ودعاني اليها . » . وعن الصادق عليه السلام : « ان روح المؤمن لأشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها . » ، وقال عليه السلام في قوله تعالى : « فلما اسفونا اتقمنا منهم . »^١ : « ان الله لا يأسف كاسفنا ، ولكنه خلق اولياء لنفسه يأسفون ويرضون ، وهم مخلوقون مربوبون ، فجعل رضاهم رضا نفسه ، وسخطهم سخط نفسه لأنه جعلهم الدعاة اليه والادلاء عليه فلذلك صاروا كذلك وليس ان ذلك يصل الى الله كما يصل الى خلقه ولما كان التشبيه بالجسمانيات لا يليق به سبحانه ، وكذلك التنزيه عما يوهم هذا التشبيه ، لأنه تشبيهه ايضا بمن ليس له ذلك ، كالعقول والارواح والمعاني ، وكان التنزيه الصرف عن كل شيء يفضي الى التعطيل ، وردت الشرايع تارة بالتنزيه واخرى بالتشبيه ، لتلا يوهم التشبيه المحض ولا التعطيل الصرف ؛ فهو سبحانه كما قال : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير »^٢ .

١- س ٤٣ ، ي ٥٥ .

٢- س ٤٢ ، ي ٩ .

الباب الثالث

وفيه معرفة الاسماء

اصل

الغنا هو استقلال الشيء بذاته في كل ماله، من غير تعلق له بالغير اصلاً . ويرجع الى ضرورة الوجود الذاتية المسمّاة بالوجوب الذاتي، وهو كون الشيء بحيث ينتزع عن نفس ذاته بذاته الموجدية، ويحكم بها عليه مع قطع النظر عن جميع ماعداه، ويسمى صاحبها الغنى بالذات والواجب بالذات. والفقر هو عدم استقلال الشيء بذاته وتعلقه بالغير، ولو في شيء ما . ويرجع الى لا ضرورة الوجود ولا العدم بالذات، المسمّاة بالامكان الذاتي، وهو كون الشيء بحيث لا ينتزع عن نفس ذاته الموجدية بذاته، بل بحسب اعطاء الغير ذلك، فيفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة ذلك الغير، ويسمى صاحبها المستغنى بالغير والواجب بالغير . وقد يكون ضرورة الوجود بالنظر الى الغير بأن يستدعى الغير وجود الشيء، استدعاء اعم من الاقتضاء، ومرجعه الى ان الغير تأبى ذاته الا ان تكون للشيء ضرورة الوجود، سواء كان باقتضاء ذاتي او لحاجة ذاتية ووجود تعلقى واليه اشير في الحديث القدسي «يا موسى انا بذلك اللّازم».، ويسمى صاحبها اما لا ضرورة الوجود ولا العدم، فهي انما تكون بالذات او بالقياس الى الغير، ولا يكون فقيراً. وكذلك ضرورة العدم، اما بالذات او بالغير او بالنظر الى الغير، فله الأقسام الثلاثة، ويسمى بالامتناع، وصاحبها بالمتنع والهالك، على القياس . واما ضرورة الوجود ولا العدم، فهي انما تكون او بالقياس الى الغير، ولا يكون بالغير، والا فلو قطع النظر عن ذلك الغير، ابقى هو ممكناً فقيراً في حد ذاته ، او واجباً غنياً او ممتنعاً هالِكاً ؟ فان كان ممكناً فلا تأثير للغير في امكانه ،

لتساوی فرض وجوده وعدمه، واعتباره ولا اعتباره، وقد فرض كونه مؤثراً، هذا خلف. وإن كان واجباً او ممتنعاً فی ذاته فقد ازاله ذلك الغير عملاً يقتضيه ذاته، وكساه خلاف ما يقتضيه طباعه، وهذا محال؛ كيف لا وبالذات لا يزول ولا يزال؟، اذن يلزم الانقلاب المحال. وليس كذلك اذا كان الوجوب او الامتناع بالغير حين كون الذات متصفاً بالامكان الذاتي، لأنه عبارة عن لاقتضاء الذات احدي الضرورتين، لاقتضاؤها سلبهما، وبينهما فرق.

واما تجویز ان يكون لشيء واحد باعتبار واحد امكانان: احدهما بالذات والآخر بالغير، فهو ظاهر الفساد؛ اذ كما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان، كذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات او الحشيات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد، او ضرورتا عدم واحد، او لا ضرورتا وجود وعدم واحد؛ كيف وهذه المعاني طبائع ذهنية لا تتحصل الا بالاضافة، ولا يتعدد كل منها الا بتعدد ما اضيفت هي اليه؟ وقد ظهر مما ذكر ان كلاً من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يكون واجباً بالغير ولا ممتنعاً بالغير، والا يلزم: اما عدم تأثير ذلك الغير وتساوي اعتباره ولا اعتباره، واما زوال ما بالذات وانقلاب الحقيقة؛ وكلاهما مستبين الفساد. (اوخلو الشيء عن المواد الثلاث ع ق).

اصل

قد تقرر فی مراكز العقول السليمة عدم جواز ترجيح احد المتساويين (۱)

(۱) یعنی ماهیت امکانی بدون وجود فاعل خارجی است که ابواب عدد وانحاء نیستی آن را سد نماید (خود بخود) موجود نمی شود و دیگر آن که فاعل و علت و مفیض وجود ماهیت نیز بدون آنکه در جهت وجود آن ترجیحی بر جهات عدم واقعیت داشته باشد ماهیت را موجود نمی نماید. پس ترجیح بلامرجح بملاحظه فاعل و ترجیح بلامرجح مربوط می شود به نفس ماهیت و ذات قابل امکانی و این دو مورد دارای حکم واحدند

على الآخر من غير مرجح ولا ان يرجحه غيره بدون ذلك، وانه لا يجوز ان يدخل في دار الوجود امر جزافاً ولا اتفاقاً، كما قال مولانا الصادق - عليه السلام - «ابى الله ان يجرى الأشياء الا بالاسباب.»، فالماهية الممكنة ما لم يترجح وجودها لم توجد، وما لم يترجح عدمها لم تنعدم. ولا يجوز ان يقتضى ذاتها رجحان احد الطرفين من غير سبب خارج عن نفسها؛ لما ثبت ان الماهية لا ذات لها قبل جعل الوجود، وانها ما لم تدخل في دار الوجود، دخولا عرضياً، ليست في نفسها شيئاً من الأشياء، حتى نفسها، فلا تصلح لاسناد مفهوم ما اليها الا بحسب التقدير البحث. واما اتصافها بالامكان والامتناع، وان كان من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها باعتبار العقل، فمرجه الى انها لو انقلبت من التقديرية الى الحقيقة المستقلة، بحسب القرض الجائز او المستحيل، كان الامكان او الامتناع من اعتباراتها، لا انها في حال عدمها؛ بما هي عدم، موصوفة بأحدهما، كيف والسعدوم ليس بشيء؟ فأمّا تجويز كون الشيء مكون نفسه ومقرر ذاته، مع بطلانه الذاتى، فلا يتجشمه ذو مسكة؛ على انه يلزم ان يكون الشيء الواحد مفيداً لوجود نفسه ومستفيداً عنه، فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده.

وصل

وما لم يبلغ الرجحان الخارجى الى حد الوجوب او الامتناع لم يوجد الممكن ولم ينعدم، لأن وقوع احد الطرفين مع ذلك الرجحان اما ممكن او واجب - اذ لا وجه للامتناع - فان كان ممكناً عاد الكلام فى سبب رجحانه، ولا يقف، بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية، ويلزم منه ايضاً ان لا يكون ما فرض سبباً بسبب، فاذن وقوعه مع الأولوية واجب. و ايضاً وقوع

واین که برخی ترجیح را محال و ترجیح را بدون مرجح قبیح میدانند تأمل در این باب ننموده اند.

الطرف الآخر مع مرجوحته غير جائز، والا يلزم ترجح المرجوح، فوقع الراجع واجب. فالوجوب منتهى سلسلة الامكانات، والغنى بالذات مرجع الفقراء؛ ومن هنا قيل: ان وجوب الشيء قبل امكانه وفعليته قبل قوته .

فصل

امكان الماهيات، الخارج عن مفهومها الوجود، عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هي. وامكان الوجودات كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة، وبحقائقها روابط و تعلقات الى غيرها؛ حيث ان حقائقها حقائق تعلقية، وذواتها ذوات لمعانيه - كما مر بيانه - ، فيصدق عليها لا ضرورة الطرفين، من حيث خصوصياتها و تعلقاتها، حيث انها، من هذه الحيثية، عين الماهيات؛ واما من حيث استهلاكها في الوجود الواجب، مع قسط النظر عن تشخصاتها، فليس يثبت لها الامكان في شيء، بل هي من هذه الحيثية واجبة بعين وجوبه تعالى .

فصل

الامكان اللازم للماهية ان كان كافياً في فيضانها عن الواجب لذاته، دامت الماهية موجودة بدوام الواجب، والا توقف على شرايط فيكون لها امكانان: احدهما الامكان اللازم للماهية، والثاني الاستعداد التام الذي يحصل عند حصول الشرايط وارتفاع الموانع. وهذه الشروط تكون لا محالة حادثة مسبقة بحوادث آخر، وكذلك تلك الحوادث الاخر، وهكذا، ليكون كل سابق مقرباً للسبب الموجد الى المسبب، بعد بعده عنه، و ذلك انما يكون بحركة دائمة الا ماشاء الله، كما يأتي تحقيقه. ولا بد لتلك الحوادث من محل، ليتخصص الاستعداد بوقت دون وقت، وبمحل دون آخر - وذلك المحل هو المادة -، ومن هذا يظهر ان كل حادث فله مادة .

فصل

الامكان الاستعدادي له حظ من الوجود، لكونه بالفعل من جهة اخرى ، غير جهة كونها قوة وامكانا لشيء؛ فان السنى مثلا، وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة، لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص الانسانية، تام المنوية. وهذا بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي محض، وليس له من جهة اخرى معنى محصل .

وايضا القوى عليه في الامكان الاستعدادي امر معين وصورة خاصة ، كالانسانية في مثالنا، بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتي، لأنه مطلق الوجود والعدم؛ انما التعين ناش من قبل الفاعل، من غير استدعاء الماهية بامكانها ايتام. وايضا الامكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له، لأنه انما هو بحسب حال الماهية قبل وجودها، بخلاف الامكان الذاتي الذي هو بحسب الماهية في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها، فالذاتي اشد في ماتستدعيه السمكية من القوة والفاقة .

ولأجل ان للاستعدادي حظا من الوجود يقبل الشدة والضعف، بحسب القرب من الحصول والبعد عنه؛ فاستعداد النطفة مثلا للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقه لها، وهو من استعداد المضغة ، وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه واعضائه مع مزاج صالح لها .

وبحسب هذا الامكان يمكن لماهية واحدة انحاء غير متناهية من الحصول والكون، لأجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهي الانفعال، ينضم الى فاعل غير متناهي التأثير، فيستمر نزول البركات، وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية. ولو انحصر الامكان في القسم الأول لانغلق باب الافاضة والاجادة ، وبقى في كتم العدم عدد من الوجود، لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع ،

وهذا لا يليق بالجواد الكريم والواسع العليم .

اصل

إذا صدر شيء من الفاعل فلا يفتقر بعد صدوره منه الى جاعل يجعل ذاته تلك الذات، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، والضروري لا يفتقر الى السبب؛ فالإنسان مثلاً إذا وجد فقد استغنى عن جاعل يجعله إنساناً، فهو واجب الإنسانية، وإن كان ممكن الوجود، وكذا الموجود الحادث واجب الحدوث لا يفتقر في حدوثه الى سبب، وإن افتقر في وجوده . ولا استبعاد في أن يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكناً، إلا أنه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة أخرى عند ذلك واجباً لا يفتقر فيه الى السبب؛ ومن هنا قيل: الجوهر جوهر لنفسه، والعرض عرض لنفسه. وليس إذا كان كون الذات ذاتاً متفرعاً على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل فيكون هذه النسبة ايضاً محتاجة الى الجاعل ومجعولة؛ لأنه فرق بين الاحتياج الناشئ من الشيء بالذات والاحتياج الناشئ منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق .

فالذاتيات ولوازم الماهيات لا تحتاج الى جعل جاعل وتأثير مؤثر، بل جعلها تابع لجعل الماهيات، وجوداً وعدمياً؛ فإن كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وإن كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات .

وكما أن الضرورة الأزلية تدفع الحاجة الى الفاعل، كذلك الضرورة الذاتية؛ والفرق بينهما أنما هو بعدم الاحتياج التبعي في الاول، وثبوته في الثاني . فاختلاف الموصوفات والملزومات كالأبيض والأسود مثلاً إنما هو لأجل اختلاف الصفات واللوازم كالبياض والسواد. وأما اختلاف الصفات واللوازم فهو لنفس

اختلاف ذواتها ووجوداتها التي هي متخالفة المراتب كمالات و نقصاً و شدة و ضعفاً و سبقاً و لاحقاً، لأن الباري ابداعها مختلفة بأعيانها ، لا لعلّة فيها ، بل لنفسها، ولو كان اختلافها لعلّة اخرى لتصادى الى غير النهاية. والى مثل هذا يشير فيما ورد «لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يلم احد احداً.» .

وصل

فالماهية الفارقة انما تتعلق بالفاعل وتفتقر اليه في اصل وجودها، دون سائر صفاتها التي هي من لوازم وجودها الخاص، كالحادث و غيره : فهي ان كانت دائمة الوجود بالفرض، فهي متعلقة بالفاعل ومفتقرة اليه دائماً، بحيث لو فرض الوهم ان يمسك الفاعل عن افاضة الوجود لحظة لعادت الى عدمها الاصلى؛ وان كان وجودها مختصاً بزمان معين ذي مبدء ومنتهى، فهي متعلقة به في ذلك الزمان كذلك .

و علة تعلقها بالفاعل انما هي وجوبها بالغير و افتقارها في نفسها ، سواء دام وجودها ام لا؛ وذلك لأن الوجوب بالغير اعم من المسبوقية بالعدم ، وكلاهما مشترك في مفهوم التعلق بالغير. واذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر، ويحمل على مفهوميها معنى، فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولاً، وللأخص بعده، لأنه لا يلحق الأخص الا وقد لحق الأعم، من غير عكس .

اصل

كل فقير بالذات من وجه، ما هو فقير بالذات من جميع الوجوه ؛ اذ لو كان غنياً بالذات من وجه فلا يخلو: اما ان يكون ذلك الوجه ذاته ، او شيئاً من صفاته ؛ لا جائز ان يكون شيئاً من صفاته بعد ان فرض فقيراً في ذاته، اذ كل صفة

فإنما تكون بعد الذات، فلو افتقر في ذاته افتقر في صفاته بطريق أولى؛ ولا جائز أن يكون ذلك الوجه ذاته بعد أن يفرض فقيراً في شيء من صفاته إلى غيره، لأنه حينئذ إذا اعتبر ذاته من حيث هو بلا شرط - أي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدمًا - ، فإما أن يكون غنيًا بالذات، مع وجود تلك الصفة، أو مع عدمها، وكلاهما محال، لاستلزام الأول وجود المبتب مع قطع النظر عن وجود سببه ، والثاني عدمه مع قطع النظر عن عدمه، مع أنه لا يخلو في نفس الأمر عن الأمرين، فإذا كان غناؤه في ذاته مع قطع النظر عن الغير محالاً فيكون مفتقراً في ذاته إلى الغير، فلا يكون غنيًا بالذات في ذاته، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف .

أصل

إنما يفيض الله سبحانه الوجود على هياكل الموجودات بواسطة اسمائه الحسنی؛ قال عز وجل: «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها»^١. والاسم هو الذات من حيث تقيده بمعنى، أي الذات الموصوفة بصفة معينة كالرحمان مثلاً، فأنه ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر؛ ومن هنا قال: «سبح اسم ربك»^٢، فاسمه سبحانه ليس بصوت، فأنه لا يسبح بل يسبح به؛ وقال: «تبارك اسم ربك ذوالجلال والاکرام»^٣ فوصفه بذلك يدل على أنه حي لذاته . فالاسم هو عين المسمى باعتبار الهوية والوجود، وإن كان غيره باعتبار المعنى والمفهوم. فهذه الأسماء الملوقة هي أسماء الأسماء؛ سئل مولانا الرضا عليه السلام عن الاسم، ماهو؟ قال: «صفة لموصوف». وعن الصادق عليه السلام: «من عبد الله بالتوهم فقد كفر؛ ومن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر؛ ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك؛ ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه، فعقد

٢- س ٨٧، ي ١

١- س ٧، ي ٢٩

٣- س ٥٥، ي ٧٧ .

عليه قلبه ونطق به لسانه في سر امره وعلايته، فاولئك هم المؤمنون حقا.»

وصل

فالوجود يتجلى بصفة من الصفات، فيتعين ويمتاز عن الوجود المتجلى بصفة اخرى، فيصير حقيقة ما من الحقائق الاسماءية . فالفرق بين ذاته سبحانه وبين اسمائه وصفاته كالفرق بين الوجود والماهية في ذوات الماهيات . الا انه سبحانه لا ماهية له، لانه صرف اية انبجست منه الانيات كلها، فكما ان الوجود موجود في نفسه، والماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها ، بل من حيث الوجود، فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا في انفسها من حيث انفسها، بل من حيث الحقيقة الالهية. وهذا الوجود الذي يتجلى بالصفات هو الوجود من حيث الالهية الذي هو من حيث الاطلاق حقيقة اسم الله ، المتضمن لسائر الأسماء. واما الذات من حيث هي فلا اسم لها، اذ ليست هي محل اثر، ولا معلومة لأحد، واتما الأسماء للتعريف والتمييز، وهو باب ممنوع لكل ما سوى الله بالقياس اليه، فلا يعلم الله الا الله .

وصل

فموجودات العالم بأسرها مظاهر لأسماء الله الحسنى؛ فهو سبحانه يخلق و يدبر كل نوع من الأنواع باسم من الأسماء، وذلك الاسم هو رب ذلك النوع ، والله سبحانه رب الأرباب؛ والى هذا اشير في كلام اهل البيت عليهم السلام في ادعيتهم بقولهم: «بالاسم الذي خلقت به العرش، وبالاسم الذي خلقت به الكرسي، وبالاسم الذي خلقت به الأرواح.»، الى غير ذلك من هذا النمط. والاسم الاعظم هو رب الانسان الكامل، لانه غاية الوجود. وكما ان كل نوع تحته افراد لا تحصى،

فكذلك كل اسم من الأسماء الكلية تحته اسامي جزئية لا تنهاى، هي كلمات الله التى لا تنفذ، بها يدبر تلك الأفراد .

الباب الرابع

فى الماهيات وتعييناتها وفيه معرفة ماسوى الله

اصل

الماهية لما وجدت شخصية وعقلت كلية، علم انه ليس من شرطها ان تكون فى نفسها كلية ولا شخصية، ولا واحدة ولا كثيرة، وليست اذالم تخل من وحدة او كثرة او عموم او خصوص لكانت فى حد نفسها اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة؛ وسلب الاتصاف من حيثية لا تنافى الاتصاف من حيثية اخرى؛ وليس نقيض اقتضاء شىء شيئاً الا لا اقتضاؤه له، لا اقتضاؤه مقابله، ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الآخر؛ وليس اذا لم يكن للممكن فى مرتبة ماهيته وجود كان له فيها العدم او الوجود، لأن خلق الشىء عن النقيضين و ان كان مستحيلاً فى الواقع لكنه جائز فى مرتبة ذاته؛ فقد ظهر ان الماهية ليست من حيث هي الا هي .

اصل

الماهية قد تؤخذ وحدها، بان يتصور معناها فقط، بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه منضمّاً اليه ؛ فاذا اعتبر المجموع من حيث المجموع كانت الماهية جزءاً له، متقدمة عليه فى الوجود، فيمتنع حملها عليه ، لا تنفاء شرط الحمل، وهو الاتحاد فى الوجود ؛ فهي بهذا الاعتبار نوع عقلى فى نفسها، ومادة بالقياس الى ما يقارنها، ان كانت متقومة به، غير متحصلة بدونه ؛ وهو صورة

بالقياس اليها، بشرط ان تؤخذ وحده، وان لم تكن متقومة به، سواء كانت متحصلة في نفسها او غير متحصلة؛ فهي موضوع القياس اليه، وهو عارض لها وقد تؤخذ من حيث هي، من غير اشتراط قيد عدمي او وجودي، مع تجويز كونها مع قيد، او مع عدم قيد، فيحتمل صدقها على المأخوذة مع قيد و على المأخوذة مع عدمه . والماهية المأخوذة كذلك، المحتملة للقسمين، قد تكون غير متحصلة في نفسها عند العقل، بل قابلة لأن تكون مشتركة بين اشياء متخالفة المعاني، بان تكون عين كل منها، وانما تتحصل بما ينضاف اليها، فتخصص به، وتصير بعينها احد تلك الاشياء، فتكون بهذا الاعتبار جنساً لتلك الاشياء، وهي انواع لها، والمنضاف اليها، فتخصص به، وتصير بعينها احد تلك الاشياء، فتكون بهذا الاعتبار جنساً لتلك الاشياء، وهي انواع لها، والمنضاف اليها الذي قومها وجعلها احد تلك الاشياء فصل لها. وقد تكون متحصلة في ذاتها غير مفتقرة الى ما يحصلها معنى معقولاً، بل تفتقر الى ما يجعلها موجودة في الحس فقط، فهي في نفسها نوع، سواء كان بسيطاً او مركباً، الا ان البسيط انما يفرض فيه العقل هذه الاعتبارات بالتعمل. و اما في الوجود فلا امتياز فيه .

اصل

الجنس في المركبات الخارجية مأخوذة من المادة، والفصل من الصورة ؛ وكما ان المادة ، بما هي مادة، امر مبهم غير متحصل الا باعتبار كونه قوة شيء ما واستعداده، وانما توجد وتتحصل وتصير شيئاً بالفعل بالصورة، فهي متهلكة فيها، اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام، والضعف الى القوة و تقوم الحقيقة ليس الا بالصورة، وانما الحاجة اليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها، من الكتم والكيف والأين وغيرها، حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها، فكذلك الجنس بما

هو جنس بالنسبة الى الفصل ، من غير فرق . فالأجناس في المركبات بمنزلة الشروط والمعدات، باعتبارها؛ وهي الآلات والفروع لذات واحدة، باعتبار أخرى؛ حيث ان وجوداتها فروع و توابع لوجودات الفصول .

وصل

و اذ ليس افتقار الجنس الى الفصل في معناه ومفهومه، بل في ان يتحصل ويوجد بالفعل، فوجب ان يكون الفصل - بما هو فصل - متحصلاً بذاته، و الا لافتقر الى فصل آخر، فلا يكون فصلاً ما فرضناه فصلاً، بل جزؤه ، بل من متممات الجنس ان كان، ويكون الفصل ذلك الآخر ؛ ثم ننقل الكلام اليه : فاما ان يتسلسل ، او ينتهي الى ما يتحصل بذاته، والأول باطل، والثاني هو المطلوب، ثم ليس ما يتحصل ويوجد بنفس ذاته سوى الوجود ، اذ كل ما هو غيره فانما يوجد ويتحصل به، ولو في العقل. فحقائق الفصول ليست الا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي اشخاص حقيقية، اما في العقل واما في الخيال واما في الخارج؛ فما يذكر في التعاريف بازاء الفصول ليس بفصول حقيقة ، بل هي لوازم الفصول. كيف لا، ولو كان الحساس مثلاً فصلاً للحيوان - وليس معناه الا المفهوم المتألف من ذات ما او الانفعال الشعوري او الاضافة الادراكية - لزم تقوم الجوهر من الانفعال او الاضافة. فالفصل بالحقيقة انما هو مبدء هذا الفعل والانفعال، اعني كونه ذا هوية دراية، وهو لا يزيد على نفس الوجود للحيوان. وكذلك في كل فصل .

وصل

فقد ظهر ان ما يقوم به الشيء، من ذوات الماهيات البسيطة والمركبات ،

ليس الا الفصل الأخير الذي هو متحد بصورته النوعية ؛ وسائر الفصول والصور التي تؤخذ منها ويتحد بها انما هي كالأجناس، بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب السعددة لوجود الماهية الذي هو عين الفصل الأخير، بدون دخولها في تقرير ذاته وقوام حقيقته، وان كان ككل منها مقوماً لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة بحسب وجوده؛ فالسوجود من كل شيء هو نفس الوجود له، لكن للعقل ان ينتزع من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة، ومن عوارضه ايضاً كذلك، فيحكم عليها بمفهومات ذاتية جنسية، او فصلية، او عرضية عامة و خاصة ؛ فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات ، وما يحصل فيه من جهة أخرى يسمى بالعرضيات ، فالذاتي متحد معه ومحلول عليه بالذات، والعرضي بالعرض .

وهذا معنى وجود الكلّي الطبيعي - أي الماهية من حيث هي -، في الخارج، فان الوجود منسوب اليه بالذات، اذا كان ذاتياً، بمعنى ان ما هو الوجود الحقيقي - اعني نحو الوجود -، متحد معه في الحس، لا ان ذلك شيء و هو شيء آخر متميز عنه في الواقع .

واما الكلّي - بمعنى ما يحصل الشركة او لا يمنعهما -، فيمتنع وقوعه في الحس، والا لحصلت له هوية متشخصة؛ فلا يصح فيه الشركة، بل وجوده في العقل ايضاً متخصص بامور شخصية و مميزات، كتجرده عن الامور الحسية و نحو ذلك ، فليس كلياً صرفاً، انلهم الا بضرب من العمل و نحو من الاعتبار، فتساوى نيته الى اشخاصه المختلفة في الاوضاع والخصوصيات المادية انما هو لكونه مجرداً وتلك الأشخاص مادية، لا انه كلّي .

وصل

فالماهية الكلية ، مالم تتشخص ولم تصر جزئية، لم توجد في الحس ولا

في العقل المشوب به الا بنحو من الاعتبار؛ والتشخص والجزئية انما يكونان بنحو الوجود، لأن الشيء اذا قطع النظر عن نحو وجوده فالعقل لا يأبى من تجويز الشركة فيه، وان ضمم اليه الف تخصيص، فان الامتياز في الواقع غير التعيين، اذا الأول للشيء بالقياس الى المشاركات وفي امر عام، والثاني باعتباره في نفسه، حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد، مع ان له تعييناً في نفسه؛ نعم لا يبعد ان يكون التميز يوجب للشيء المادى استعداد التعيين الوجودى، فان المادة، ما لم تكن متخصصة الاستعداد لواحد معين من النوع، لا يفيض وجوده من المبدء الأعلى .

واما سائر الخصوصيات من الزمان والمكان والوضع وغيرها من العوارض فانما هي من علامات التعيين ولوازم الوجود، لا من مقوماته؛ لأن لكل منها ماهية وتعييناً، والكلام في تعيينه عائد، فلا بد وان ينتهى الى ما يتعين بذاته، والمتعين بالذات ليس الا انحاء الوجودات.

فصل

اذا ثبت هذا ساعنى ان التعيين لا يكون الا بالوجود، وقد ثبت ان اثر الفاعل انما هو الوجود، وان للوجود تقدماً على الماهية ضرباً من التقدم، وثبت ان لوازم الوجود غير مجعولة، فلا يرد السؤال عن وجه اختصاص بعض الامور بموضع معين من مواضع جرم بسيط الحقيقة، او بفرد معين من افراد ماهيته، مع تشابه الأبعاد والأفراد في الاستحقاق، كاختصاص المناطق والأقطاب مثلاً بمواضع مخصوصة من الافلاك .

وذلك لأن وجود كل شيء امر شخصى به يتعين ماهية ذلك الشيء ويقبل الهذبة، وبصير هذا الشخص المعين من جملة اشخاص مفروضة يحتمل ماهيته الشركة بينها في الذهن، ولها العموم والكلية بالنسبة اليها، و كل من تلك

المفروضات، وان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيته الامكانية، الا ان هذا الوجود، لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى الوجود، سبق سائر تعيينات الماهية؛ وعند تحصيل الماهية - بهذا الوجود وهذا الشخص -، استحال حصول غيره معه ولا بدلاً منه ابتداء او تعاقباً؛ لأن هذا الوجود لا يقبل التماثل ولا التضاد؛ فاذا كان تعيين الماهية بوجودها، وكانت العوارض الشخصية لها من تساويع وجودها ولوازم تعيينها، كان جعلها ووجودها تابعاً لجعل الماهية ووجودها من غير علّة؛ فالسؤال في طلب تعيين اللوازم كالسؤال في طلب تعيين الوجود، من غير فرق .

اصل

كل معنى نوعي لا يجوز ان يتكثر بنفسه، والالم يوجد منه واحد شخصي؛ ولا بسفة لازمة، لما ذكرنا؛ فلا بد في كثرة الأشخاص من صفات متفارقة في الوجود يتفارق بها المعنى الواحد؛ والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لا بد وان ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود، لافي العقل فقط؛ والمنقسم بامور متساوية في الحقيقة لا بد وان يكون قابلاً لتلك الأمور؛ والقابل لا يكون الا مادة او في مادة؛ فالتكثر بالذات، بالقوة والقبول، هو المادة؛ وسبب التكثر هو حدوث القطع؛ والقطع لا يحدث الا بالجسم، لأن المادة مالم يتجسم لم تقبل عروض القطع؛ والقطوع التي تعرض الأجسام بسبب كثرة القواطع؛ وكثرة القواطع ايضاً منشؤها كثرة شيء؛ وهكذا، الى ان انتهت الى شيء يتكثر بذاته بالفعل . وقد ثبت ان سبب كل حادث حركة القابل؛ فاذا المتكثر بذاته بالفعل هي الحركة، اذ ليست حقيقتها الا التجدد والانقضاء وان يكون ماضياً ولاحقاً، كما ان الجسم وجوده ان يكون هناك وهنا؛ فوجود هذين الأمرين ينقسم المعاني بالعدد؛ فبالجسم ينقسم المعنى الواحد في الوضع، وبالحركة ينقسم في الزمان، (ومن هاهنا قيل:

«التميّن من لوازم البوضع والزمان»، لأنهما لازمان لوجود الجسم والحركة، و
بالوضع ينقسم الجسم بالقوة والامكان، وبالزمان ينقسم الحركة بالفعل والوجوب،
وبالأربعة ينقسم المعنى الواحد في الوجود .

وقد ظهر من هذا ان كل ما تجرد عن المادة فحق نوعه ان ينحصر في فرد،
وكذلك كل مادي يلحق مادته ما يمنعه من القطع والانفصال .

وصل

فما لاسبب له اصلاً يتعيّن بنفس ذاته. وما له فاعل فقط، من غير قابل ،
يتعيّن بفاعله. وما له قابل، ان اقترن به ما يمنعه من الانفصال، يتعيّن بوضعه اللازم
لقابله، والا فيتعيّن بوضعه وزمانه العارضين لقابله. والنفس يتعيّن بعلاقتها الى
ما هو كالقابل لها .

وهذا التفصيل لا ينافي قولنا بأن تعيّن الشيء لا يكون الا بنحو وجوده ،
لأن ما ذكرناه هو انحاء الوجودات والوجود انما يتعيّن بنفسه، ويتفاوت كمالاته
ونقصاً وغناء وفقراً وقوة وضعفاً، كما دريت .

اصل

انما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه، وان لم يخل موجود ما عن
وحدة ما، حتى ان العشرة في عشريتها واحدة، بل هي لنفسها واحدة ولغيرها
عشرة؛ فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اكمل، وحيثما ارتقى العدد الى الكثرة
نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل؛ فالأحق بالوحدة مالا ينقسم اصلاً، لا في الكم
ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل الى ماهية ووجود؛ ثم مالا
ينقسم في الكم اصلاً، قوة او فعلاً؛ ثم الواحد بالاتصال؛ ثم الواحد بالاجتماع

الطبيعي. والواحد الشخصي احق بالوحدة من الواحد النوعي ، لكون وحدته ذهنية؛ وهو من الواحد الجنسي، لشدة ابهامه .

اصل

الوحدة ليست بعدد، بل هي مبدء له. وهو لا يتقوم الا بها. اذ لو تقوم بغيرها، مما دونه من الأعداد، لزم الترجيح من غير مرجح ؛ فان تقوم العشرة مثلاً بخمسة، وخمسة ليس بأولى من تقومها بستة و اربعة ، ولا من تقومها بسبعة و ثلاثة؛ وتقومها بالجميع يستلزم تكرار اجزاء الماهية، المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له، لأن كل واحد منها كاف في تقويمها، فيستغنى به عما عداه. ولو تقوم لقدر المشترك بينها، من دون اعتبار الخصوصيات، فهو المطلوب اذ القدر المشترك هو الوحدات، فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنيية ، و هي نوع آخر، وهكذا يحصل انواع لا تنهاى بتزايد واحد واحد لا الى نهاية ؛ وانما علم اختلاف حقايق مراتبه باختلاف لوازمها، من التشارك والتباين وغيرهما، فان اختلاف اللوازم دليل اختلاف الذوات .

اذا تمهد هذا فنقول: الوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبى الحق الذى هو مبدء كل وجود ؛ والمحمولات المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود . و ايجاد الواحد بتكراره العدد مثال "لا يجاد الحق تعالى الخلق بظهوره فى آيات الكون. ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود. وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال "لاظهار الأعيان احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية . والارتباط بين الواحد والعدد مثال "للارتباط بين الحق والخلق. وظهور العدد بالمعدود مثال "لظهور الوجودات الامكانية بالماهيات . وكما ان الواحد غير محتاج الى شيء من الاعداد، من حيث هو هو، و هي محتاجة اليه، فكذلك الحق غير محتاج الى احد من الموجودات، و هي

محتاجة اليه. وكما انه يلزم من عدم الواحد عدم جميع انواع العدد، من غير عكس، فكذلك الحق والموجودات. والاختلاف الواقع بين الأعداد بنفس مابه الاتفاق، كالتفاوت الحاصل بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجدية. فيمكن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد، نظراً الى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس الوجودات. ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي، نظراً الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات، ومجرد التفاوت، بحسب قلة الأجزاء وكثرتها في شيء، لا يوجب الاختلاف النوعي في افراد ذلك الشيء. واما اختلاف اللوازم، فانما يدل على القدر المشترك بين التخالف النوعي، والتخالف بحسب القوة والضعف، والكمال والنقص، لا غير.



وحدة المعقولات ليست كوحدة المحسوسات، وحدة عددية؛ لأن المعقولات ليست محصورة في مدلول الوحدة، ولا متقيّدة بالواحدية، لأنهما تتلزمان الكثرة والكثيرة، فليستا بحقيقتين بالحقيقة، ووحدة المعقولات وحدة حقيقية لا يتوقف تعقلها على تعقل الكثرة، ووحدة جمعية لا ينافيها الكثرة الوضعية؛ الا ترى الى صورة الانسان في العقل، كيف تصدق على الكثيرين؟ مع انها في ذاتها واحدة. ولو كانت وحدتها عددية، لما صدقت على الكثيرين؛ والا لكان الشيء الواحد المعين موصوفاً في حالة واحدة بالأعراض المتضادة، مثل كونه ابيض واسود، هذا خلف.

واذ ليست وحدة المعقولات كوحدة المحسوسات عددية، لنترهها عن الحصر والتقيّد، فما ظنك بوحدة مبدء الكل التي هي فاعل الوحدات والكثرات جميعاً؟ فهي اولى بالتنزه عما يفهمه الجمهور من مفهوم الوحدة والكثرة، سيما وتلك الوحدة عين ذاته تعالى؛ فلا يجوز ان يتوقف تعقلها على تعقل الكثرة، بل

نسبة كل واحدة من الوحدة والكثرة اليها من حيث هي كذلك على السواء ، كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام بقوله: «كل مسمى بالوحدة غيره قليل» ، يعنى انه واحد كثير ، لقوله ايضا «الواحد لا يتأويل العدد» . فهو سبحانه واحد من كل وجه ، بهذا التقرير ، اذ هو الذى ليس معه الا هو ، وفي اسمائه سبحانه : ياهو ، يامن هو ، يامن لاهو الا هو .

وصل

قال بعض اهل المعرفة : ليس حال ما يطلق عليه السوى والغير ، بالنظر اليه سبحانه ، وله السلل الأعلى ، الا كحال الأمواج على البحر الزخار ، فان الموج لاشك انه غير الماء عند العقل ، من حيث انه عرض قائم بالماء ، واما من حيث الوجود فليس فيه شئ غير الماء ، فمن وقف عند الأمواج التى هى وجودات الحوادث وصورها ، وغفل عن البحر الزخار الذى بتموجه يظهر من غيبه الى شهادته ، ومن باطنه الى ظاهره هذه الأمواج ، يقول بالامتيار بينهما ، ويثبت السوى والغير ، ومن نظر الى البحر ، وعرف انها امواجه ، والأمواج لا تحقق لها بانفسها ، قال بانها اعدام ظهرت بالوجود ، فليس عنده الا الحق سبحانه ، وما سواه عدم يخيل انه موجود متحقق ، فوجوده خيال محض ، والمتحقق هو الحق لاغير ، وفى هذا قيل :

البحر بحر على ما كان فى قدم ان الحوادث امواج وانهار
لا يجهنك اشكال تشاكلها عمّن تشكّل فيها فهي استار

قوله (س٧) : قال بعض اهل المعرفة... مذكّره -رض- فى هذا الوصل مذكور فى رسالة الغنى المعارف الكامل شرف الدين القيجرى الرومى وهذه الرسالة يطبع مع رسالة اخرى له مع تعليقاتنا انشاء الله تعالى (آشتياني)

الباب الخامس

في السبب والمسبب وفيه معرفة الغايات

اصل

السبب - ويقال له العلة - ، ما يجب الشيء بوجوده ويمتنع بعدمه. والمسبب - ويقال له المعلول - ، ما يجب بوجود الشيء ويمتنع بعدمه او عدم شيء منه . وقد يقال السبب بازاء ماله مدخل في وجود الشيء ، فيمتنع بعدمه ، وان لم يجب بوجوده ، وهو بهذا المعنى اربع : فاعل وغاية - وهما علتان للوجود - ، ومادة وصورة - وهما علتان للماهية ، اي بحسب القوام - ، فالفاعل مابه وجود الشيء كالنجار للسريز ، والغاية مالا جلّه وجود الشيء كالاتواء للسريز ، والمادة هي التي عنها الشيء كالخشب للسريز ، فهي التي يكون الشيء معها بالقوة ، والصورة هي التي يلزم منها وجود الشيء ، فمعها يكون الشيء بالفعل كصورة السريز .

اصل

العلة الفاعلية بالقياس الى الماهية الموجودة المعلولة فاعل ، وبالنسبة الى نفس الوجود المفاض عليها منها مقوم لفاعل ، لأنّ هذا الوجود غير مباين له . واما بالقياس الى نفس تلك الماهية ، بما هي هي ، فلا يكون لها سببية ولا تقويم اصلا ، لأنّ الايمان الثابتة ماشمت رائحة الوجود ، كما عرفت .

اصل

العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل بماهيتها ، ومعلولة له في الوجود،

فهي غاية بوجه، وعلّة غائيّة بوجه . وكما انّ العلة الغائية ماهي متحملة عند الفاعل لا الواقعة عيناً، فكذلك الغاية الواقعة في العين هي ما يرجع الى الفاعل ، فالتجّار للسّير لأجل الجلوس ، او الباني للبيت لسكنى غيره ، او الماشي لاجابة مؤمن ، او لرضا فلان ، كلّهم انما فعلوا افاعيلهم لأمر يرجع اخيراً الى نفوسهم ، ومن هنا قيل : «اول الفكر آخر العمل» .

اصل

المادة بالقياس الى المركب علة مادية ، وبالقياس الى ما ليست جزءه عنصر او موضوع . وكذا الصورة علة صورية للمركب، وصورة للمادة . واقامتة للمادة ليست على نحو اقامتها للمركب، لأنّها مفيدة الوجود في الاول، افادة لا بالاستقلال بل مع شريك يوجدّها اولاً ، فيقيم بها الآخر ، فيكون واسطة وشريكاً ، وفي الثاني ليست مفيدة للوجود ، بل انما يفيد الوجود شيء آخر ، ولكن لها ومنها، فالصورة مبدء فاعليّ لشيء ومبدء صوريّ لشيء آخر . فالعلل لا يزيد عددها على اربعة .

اصل

الصورة في كل شيء تمام حقيقته، سواء كانت مجردة عن المادة، او مقترنة بها ، وانما حاجتها الى المادة ليست لذاتها ، ولا لوجودها وشخصيتها الذاتية ، بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها ، من الكم والكيف وغيرهما ، فالسرير سرير بهيئته لا بمادته ، والعرش عرش بصورته لا بمادته .

اصل

المادة للشيء مادة له بماهي مبهمّة ، لا بماهي معيّنة ، والا لكانت صورة لامادة . فمادة السرير انما هي حامل امكانه واستعداده ، لا بماله صورة خشبيّة،

وجوداً ، فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية بما يجعله فاعلاً تاماً ، وهو بعينه العلة الغائية ، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل ، فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ، ولكن باعتبارين مختلفين : فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية ، وباعتبار الوجود العيني غاية .

وصل

بل اذا تأملت في الاسباب القريبة لشيء واحد وجدتها كأنها كلها شيء واحد متوجه من حد نقصان الى حد كمال ، فان النجار بالفعل ليس ذات شخص انساني ، كيف كان ، بل مع تهيؤه بالآلة والوقت والمكان وغيرها : وليس في الخشب ايضاً باى وجه كان استعداد قبول النجر ، بل مع مقارنته بيد النجار كأنهما شيء واحد متحرك في الاوضاع . ثم لكل نجر من الفاعل ، وانفعال من القابل ، صورة خاصة متصلة في الاستحالات والتشكلات ، ولها غاية قريبة موصولة بها ، وهكذا اتصلت الاستحالات وتواردت الصور على الانفعالات حتى انتهت الى صورة اخيرة هي غاية بوجه ، وصورة بوجه آخر ، والغاية ايضاً فاعل من جهة ، وغرض من جهة ، وعلة غائية من جهة .

اصل

ان من الاشياء ما يكون له جميع هذه الاسباب ، كالانسان . ومنها ما ليس له الا الفاعل والغاية ، كالعقل . ومنها ماله الفاعل والغاية والصورة ، وليس له مادة ، كالصورة الخيالية . وذلك لأن الصورة كما تحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة ، كذلك قد تحصل منه من غير مشاركة المادة ، بل على سبيل الابداع بوجوبها

قوله (س ٢٠) : تصور الفاعل... والأحسن ان يقال ان التكرار الفردي قد يحصل من الجهات المتكررة في الفاعل كما الأفراد العنالية النزولية .

تصور الفاعل، من غير مادة قبل وجودها، ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة عن النفس، كما يأتي بيانه. وما يجتمع فيه الاسباب يكون علة قوامه غير علة وجوده، اعني: سببه المقارن غير سببه المفارق، وما لم يكن فيه له الالفاعل والغاية، كان ماهو ولم هو فيه شيئاً واحداً.

اصل

الفاعل قديكون معلوله بالذات امراً آخر يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض، كالتبريد المنسوب الى السقمونيا، لأنه يبرد بالعرض، وفعله بالذات استقراغ الصفراء، ويتبعه نقصان الحرارة. ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلاً للصحة، وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط، والبناء علة للبناء، والنار للسخونة، فان معطى الصحة مبدء اجل من الطبيب، ومبدء الانحدار الثقل الطبيعي للسقف، والبناء علة لحركة لبن ما، ثم سكونه بسكون ذلك اللبن، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة، وذلك الاجتماع علة لشكل ما، ثم انخفاض ذلك مما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع، وكذا النار ليست علة للسخونة بالذات، بل لأن تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة، واما حصول السخونة في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها، وكذا الحكم في طرح البذر في الارض، والفكر في المقدمات، وسائر ما يشبه هذه الاشياء، فان هذه ليست عللاً بالحقيقة.

اصل

الفاعل قديكون بالطبع، وهو الذي يصدر عنه الفعل ولا يكون من شأنه الاختيار، ويكون فعله ملائماً لطبعه الأصلي، كالنار للاحراق، والانسان للصحة وحفظ المزاج.

وقد يكون بالقسر، وهو الذي يصدر عنه الفعل، ولا يكون من شأنه الاختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبعه الأصلي، كالحجر المرمى الى فوق للحركة اليه، والانسان للمرض والسمن والهزال.

وقد يكون بالجبر، وهو الذي يصدر عنه فعله بلاختياره بعد ان يكون من شأنه اختيار الفعل والترك، كالرجل الصالح للفعل القبيح المجبور عليه.

وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كون كل منها غير مختار في فعله. وقد يكون بالقصد، وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبقاً بإرادته المسبوقه بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل، ويكون نسبة اصل قدرته وقوته، من دون انفسام الدواعي والصوارف، الى فعله وتركه واحدة، كالانسان للمشي. وقد يكون بالعناية، وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه، بحسب نفس الأمر، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً في صدوره عنه، من غير قصد زائد على العلم، كالانسان لما يحصل منه بمجرد التوهم والتصور، كالسقوط من الجدار الحاصل منه عند تخيل السقوط، والقبض الحاصل في جرم لسانه المعصر للمطلوبة عند تصوره للشيء الحامض.

وقد يكون بالرحنا، وهو الذي يكون علمه بذاته (الذي هو عين ذاته) سبباً لوجود شيء، ونفس معلومية الشيء له نفس وجوده عنه، بلاختلاف، كالانسان لتصوراته وتوهمات.

وقد يكون بالتجلى، كالحق سبحانه للعالم.

وهذه الاربعة مشتركة في كون كل منها فاعلاً بالاختيار، وان كان الاول منها مضطراً في اختياره، وذلك لأن اختياره حادث فيه بعد العدم، ولكل حادث محدث، فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة، فاما ان يكون ذلك السبب هواً وغيره، فان كان غيره فهو مضطرب فيه، وان كان نفسه فاما ان يكون سببها

لاختياره باختياره، أولاً، فعلى الأول يعود الكلام وينجبر إلى التسلسل في الاختيارات وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار، فيكون مضطراً ومحمولاً على ذلك الاختيار من غيره، فتنتهي الأسباب الخارجة عنه بالآخرة إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكل، على ما هو عليه بمحض الاختيار، من غير داع زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض، وهذا هو معنى الاختيار الذي هو الكمال في الحقيقة، لاما يفهمه العوام.

اصل

قد دريت ان الوجوب منتهى سلسلة الامكانات، وان الممكن مالم يجب لم يوجد، فالعلة مالم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، فكل علة واجب العلية، وكل معلول واجب المعلولية، فلا يجوز تخلف احدهما عن الآخر ولا انفكاكهما في الوجود، الا ان المعلول مع العلة وبها، والعلة مع المعلول لابه. ثم العلة اما ان تكون بذاتها مؤثرة في المعلول اولاً، فان لم يكن تأثيرها في المعلول بذاتها بل لا بد من اعتبار قيد آخر، مثل وجود اوصفة او ارادة او آلة او مصلحة او غيرها، لم يكن ما فرض علة علة، بل العلة انما هي ذلك المجموع، ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولاً علة، الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته علة فعلية كل علة تام العلية، بذاته وسنخه لا بامر عارض لها، فمعلولها لامحالة من لوازمها الذاتية المنتزعة عنها المنتسبة اليها بسنخها وذاتها.

وصل

وكما ان وجود العلة التامة مستلزم لوجود المعلول، فكذلك عدمها او عدم جزء منها مستلزم لعدم المعلول، وكما ان معنى تأثير العلة في وجود المعلول ان يبدع امراً هو المسمى بالوجود، فينتزع منها ماهية ما، كما دريت، فكذلك

تأثير عدمها في عدم المعلول ان لا يبدع امرأ كذلك ، فعدم العلة وان كان نفيًا محضًا في ظرف العدم ، الا ان له حفظًا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل ، فان العقل من شأنه ان يتصور لكل امر مفهومًا ، ويجعل ذلك المفهوم عنوانًا ، سواء كان وجودًا او عدمًا ، الا ان تمايز الاعدام انما يكون باعتبار الملكات ، فالعقل يتصور اشياء متمايزة يصح ان يحكم عليها بالعلية والمعلولية وغيرهما من الاحكام والاحوال ، وذلك القدر من الثبوت كافٍ في ترجيح العقلي والحكم باستتباع عدم العلة لعدم المعلول .

اصل

المعلول يجب ان يكون مناسبًا للعلّة ، وقد تحقق كون الواجب تعالى عين الوجود والوجود بنفس ذاته ، فالفائض عنه يجب ان يكون وجود الاشياء ، لا ماهياتها الكلية ، لفقد النسابة بينها وبينه تعالى . وليس (١) انه اذا خرج الماهية عن حيز الجعل فقد الحق بالواجب ، في الاستغناء عن العلة ، لأن الماهية انما كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل ، لان الجعل يقتضي تحصيلًا ما وهي في انها ماهية لا تحصل لها اصلاً ، الا ترى انها متى تحصلت بوجه من الوجوه - ولو بانها غير متحصلة - ، كانت مربوطّة الى العلة حينئذٍ ؟ لأن الممكن متعلق بالعلّة وجوداً وعدمًا . وواجب الوجود انما كان غير مجعول لأنه فوق الجعل من فرط التحصيل والعمدية . وكيف يلحق ماهو غير مجعول لان الجعل فوقه ، بما هو

(١) يعنى ان عدم مجعولية الماهية لغسستها ودنائتها، وانحطاط رتبتها وشأنها ، و عدم صلاحيتها لقبول الجعل؛ وما شأنه هذا لا يلحق بالواجب جل شأنه، في الاستغناء عن العلة واستغناء الواجب تعالى عن الجعل لفرط علو والتسامية، لكونه فوق التمام بما لا يتناهى ، فلا يصل اليه الجعل. وابن هذا من ذلك ؟ فتبين. بل هو الجاعل لكل ماهو قابل للجعل ، فتدبر الجعل انظار الجاعل مثاله في المجعول محمد حسن عفى عنه .

غير مجعول لانه فوق الجعل؟ وكما ان الماهية ليست مجعولة (بمعنى ان الجاعل لم يجعل الماهية ماهية) ، فكذلك الوجود ليس مجعولا (بمعنى ان الجاعل لم يجعل الوجود وجودا) ، بل الوجود وجود ازلا وابدا ، وموجود ازلا وابدا ، وغير موجودة ولا معدومة ازلا وابدا ، وانما تأثير الفاعل في خصوصية الوجود وتعيينه ، لا غير .

اصل

السيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علّة لشيئين بينهما معية بالطبع ، لأن السيط اذا كان ذاته بحسب حقيقته البسيطة علّة لشيء كان ذاته محض علّة ذلك الشيء ، بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلّة ، فتكون علّيتها لانفسها من حيث هي ، بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك ، فلا يكون مبدءا بسيطا بل مركبا ، فالمراد من السيط ما تكون حقيقته التي بها تتجهر ذاته هي بعينها كونه مبدءا لغيره ، وليس ينقسم الى قسمين يكون باحدهما تجهر ذاته وبالاخر حصول شيء آخر عنه كما ان لنا شيئين تتجهر باحدهما وهو النطق ، ونكتب بالاخر وهو صنعة الكتابة ، فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد - ولا شك ان معنى مصدر كذا غير مصدر كذا - ، فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين ، وهو خلاف المفروض .

وصل

لاتفهم من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين ، لظهور ان الكلام ليس فيه ، بل كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول ، فانه لا بد ان تكون للعلّة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين ، دون

غيره ، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة ، وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ، ومرة بالمصدرية ، وطورا يكون العلة بحيث يجب عنها المعلول ، وذلك لضيق الكلام عما هو المرام . حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي ، بل امر مخصوص ، له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ، ولا شك في كونه موجودا ومتقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما ، وذلك قد يكون نفس العلة (اذا كانت العلة علة لذاتها) ، وقد يكون زائدا عليها .

فاذا فرض العلة بما هي علة بسيطة حقيقية يكون معلوله ايضا بسيطا حقيقيا وبمعكس النقيض : كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض ، فهو منقسم الحقيقة اما في ماهيته او وجوده .



اصل

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

لا يجوز ان يكون لعلول واحد شخصي او نوعي علتان فاعليتان مستقلتان ، سواء كانتا مجتسعتين او متبادلتين ، تبادلا ابتدائيا وتعاقبيا ، اللهم الا ان يكون ذلك الواحد ذا شئون كثيرة واطوار متعددة .

وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون لخصوصية احديهما مدخل في وجود ذلك العلول ، فيستتبع حصوله بالآخرى وحدها بالضرورة ، بل انما وجب بها او بسبوعها ، واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل فيه ، فكانت العلة بالحقيقة هو القدر المشترك ، والخصوصيات ملغاة ، فالعلة على التقديرين امر واحد ، ولو بالعموم .

وايضا اذا كانت احديهما مستقلة بالتأثير ، كان المعلول معها واجبا ، والواجب يستحيل تعلقه بالغير ، فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الأخرى ، فيمتنع افتقاره اليهما ، مع انه واجب الافتقار اليهما بالفرض ، هذا

خلف .

وامّا الواحد الجنسى فقد يستند الى متعدد، لابهام وحدته وضعفها، وذلك كالحرارة ، فانها تقع تارة بالشعاع ، واخرى بالحركة ، واخرى بسلافة النار . وقد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد ، واللازم انما يستند الى الملزوم ويتقوم به الأثرى الى طبائع الاجناس كيف تتقوم بالفصول في الوجود؟ وهى لوازم خارجيّة لها . وكذا الزوجيّة بالنسبة الى مراتب الأزواج المختلفة بالنوع، الى غير ذلك . والعلة في هذه الصور انما هى الفرد المنتشر ، لا الطبيعة المطلقة الملغاة عنها الخصوصيّات ، لابهامها وعدم تحصّلها جداً ، وايضاً فانه لا يلزم اشتراكها في وصف عام يكون جهة الاستناد ، لأننا نقل الكلام الى ذلك الوصف : فهو ان لم يكن لجهة اخرى مشتركة - بل كان لجهة غير مشتركة - فذلك هو المطلوب ، والا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية .

فقد ظهر ان المعلول انما يفتقر لذاته الى علة ماغير معيّنة ، وانما التعين لامر مايعود الى العلة ، لأن ذات العلة بما هى هى مقتضية للمعلول الخاص .

اصل

الجسم لا يكون علة فاعليّة لوجود اصلاً، لابتسامه ولا باحد جزئيه، وذلك لأنّ المادة امر عديم ، وكذا مايشتمل عليها ، من حيث يشتمل عليها ، وامّا الصورة فلاّنّ تأثيرها فى شيء انما هو بتوسط المادة ، لانها لو استغنت عن المادة فى فعلها فبا لأولى ان يستغنى عنها فى وجودها فى نفسها ، اذا ايجاد متقوم بالوجود ، والتالى محال كما سنبينه ، فكذا المقدم ، فاذا كان تأثيرها بواسطة المادة فتكون المادة سبباً قريباً لوجود الشيء ، مع انّها امر عديم

وصل

وكما لا يجوز ان يكون الجسم علّة فاعليّة لوجود ، فكذلك الجسماني ، سواء كان صورة او نفساً . وذلك لأنّ كل ما يتقوم وجوده اوفعله بالمادة فائماً تتوسط المادة في تأثيره ، بما يستدعيه من الوضع ، فلا يكفي في تأثيره وجوده بما هو وجوده ، كيف كان ، ووجود المستعد كذلك ، بل لابدّ ان يقع على حالة يكون للمادة فيها بوضعها توسط ، وذلك التوسط غير متشابه ، ولذلك يختلف تأثير لقوة التي فيها بحسب القرب والبعد والتماسة وغيرها ، وهذا النحو من التوسط للمادة ، بين القوة التي فيها ، وبين المفارق الصرف والمعدوم المحض ، محال . فلو فرضنا كون القوة الجسمانيّة مؤثرة في المفارق او المعدوم لزم ان يكون وجود المادة فيه لغوا ، وقد قلنا ان تلك القوة متعلّقة بالمادة في صدور افعالها . وهذا بخلاف تأثير الروحاني في الجسماني ، فان الروحاني العقلي غير محتاج في فعله الى المادة ، بما فيها من وضعها وتخصيص حال لها بالنسبة اليه ، بل يكفي وجود ذاته في ان يفعل في المستعدات ، بل نسبة الجميع اليه نسبة واحدة عامة ، فان ذوات الاوضاع في انفسها ليست بذوات اوضاع بالقياس اليه ، وان كانت كذلك بقياس بعضها الى بعض .

وبخلاف تأثير الجسماني عن الروحاني ، فانه لا يحتاج في انفعالاته عنه الى توسط من المواد ، ونسبة خاصة لها اليه ، لان المادة فيه هي المنفعلة نفسها ، لا التوسط بين المنفعلة وبين غيره ، وهناك لم تكن هي الفاعلة ، بل المتوسطة . واما ايجاد النفس واختراعها للصور الخياليّة ، على ماسياتي ، فانما هو من جهتها العقلية الروحانيّة ، لا النفسية البدنية .

وما يشاهد من حصول بعض الوجودات من بعض الاجسام والجسمانيات ، كتكون بعض العناصر من تأثير بعض ، وحصول الاولاد من الآباء ، والزرع من الزارع ،

والابنية من البانين، ونحو ذلك، فليس على ما يظن ويتوهم من كونها فواعل، لأنها ليست اسباباً موجدة بالحقيقة، لوجوب تقدم الموجد، بالذات والحقيقة، دون الزمان والحركة، بل هي معّدات من جهة تسبّبها؛ والسعطي للوجود في الكسل هو الله تعالى، كما اشار اليه بقوله سبحانه: «أفرايتم ما تمنون، ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون. افرايتم ما تحرثون، ءانتم تزرعون ام نحن الزارعون. افرايتم النار التي تورون، ءانتم أنشأتم شجرتها ام نحن المنشئون.»^١

فأشار سبحانه الى ان ما يسمّونه فاعلاً ليس الا مباشر الحركات ومحرك المواد، وأما فاعل الصور فهو القيوم سبحانه باستخدام بعض ملائكته المسخرين له. والغلط فيما زعموه نشأ من جهة أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات .



الشيء الواحد يمتنع ان يكون فاعلاً وقابلاً لأمر واحد فاعلاً وقبولاً تجدد بين؛ للتقابل البيّن بين القوة والفعل من جهة واحدة؛ ولا متناع كون معطي الكمال قاصراً عنه؛ ولأن الشيء لو كان مبدأً لثبوت صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له، مادام ذاته موجودة، ومتى كان كذلك لم يكن متغيراً، فمبدء تغير الشيء لا بد وان يكون غيره لامحالة. وأما الاتصاف اللزومي فيجوز أن يكون المبدء والقابل فيه واحداً، وذلك كمبدئية الماهيات للوازمها وقبولها ايّاهها .

اصل

كل فاعل يفعل فعلاً لغرض او غاية فلا بد وان يكون حصول ذلك الغرض او الغاية اولى له من لاحصوله، وان كان ذلك الغرض اكمال غيره او نفي الفقر عنه

او ايصال الخير اليه .

لأن حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله له، ان كانا بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ، ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره دونه ، فصدور الفعل عنه في حد الامكان ، فلم يصدر . وايضاً فان الغرض المقتضى للفعل حينئذ ليس غرضاً للفاعل، وقد فرضناه غرضاً له. وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع آخر الأمر الى غرض يتصل بذاته، فان سؤال لِسَم لا يزال يتكرر في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شَر ينفي عنه، فحينئذ يقف السؤال، اذ حصول الخير للشيء وزوال الشر عنه هو المطلوب بالذات، كما اشير اليه بقول سبحانه: «ومن جاهد فاثمنا يجاهد نفسه.»^١ فكل طالب غرض ناقص، وبالجمل: فطالب الغرض يطلب شيئاً ليس له.

وصل

فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه مافوقه، وان كان بحسب الظن ؛ فليس للفاعل غرض حق فيما هو دونه، ولا قصد صادق لأجل معلوله. وايضاً فان ما يكون لأجله قصد، يكون ذلك المقصود اعلى من القصد، بالضرورة؛ فلو كان الى معلول قصد صادق غير مزنون لكان القصد معطياً لوجود ما هو اكمل منه، وهو محال بالبديهة .

وما يرى من تحقق بعض المعلومات على حسب ما يقصده قاصد، كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتديره اياه، فليس بذلك؛ فان مفيد الصحة مبدء اجل من الطبيب وقصده، وهو واهب الخيرات على المواد ، حين استعادها .

والقصد مطلقاً مما يهيئ المادة لاغير، والمفيد دائماً ارفع من القاصد ، فالقاصد يكون فاعلاً بالغرض، لا بالذات .

واذا قصد قاصد بفعله تحصيل صفة لنفسه فهو انما اراد به نفسه مع تلك الصفة، لا الصفة فقط، فلا قصد منه الى اخس، ولا الى المعلول. وما يرى كثيراً من وقوع القصد الى ما هو اخس من القاصد وقصده، فذلك انما يكون على سبيل الغلط والخطأ.

وربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهرًا رفيعًا اشرف مما قصده، وبحسب مخالطته المواد وقواها الحسية والخيالية التي هي في الحقيقة يوجب القصد اليه يكون اخس منه.

اصل

الغاية قد تكون ذاتية، كوصول الحجر الهابط الى الأرض بالنسبة الى حركته الطبيعية؛ وقد تكون عرضية، كشبح الحجر في هبوطه بالنسبة الى تلك الحركة. والعرضية قد تكون ضرورية، كالموت بالنسبة الى حركة النفس نحو كمالها، وكحب الولد التابع للغاية من التزويج، وهو التناسل. ومن هذا القبيل الحل والعقد والتسويد والتبييض وغيرها، بالقياس الى الحرارة، فان القوة المحركة، لها غاية واحدة، وهي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها. واما سائر الافاعيل فهي توابع ضرورية.

اصل

لا يخلو معلول ما من علة غائية، كما لا يخلو من علة فاعلية. لأن كل معلول فهو ممكن، والممكن مما لم يترجح وجوده بداعٍ ومقتضٍ لم يوجد، وذلك الداعى هو غاية اليجاد.

حتى ان العيب له غاية، وان لم يكن غاية عقلية؛ فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدء له، بل بالقياس الى ما هو مبدء له؛ ومبدء العيب

ليس امراً عقلياً بل امر خيالي، فله غاية خيالية هي خير بالقياس الى مبدئه؛ فان كل فعل نصاني فله شوق مع تخيل، وان لم يكن ذلك التخيل ثابتاً، بل يكون زائلاً فلم يبق الشعور به، فان التخيل غير الشعور به، ولو كان قبل كل شعور شعور لتسلسل.

ثم لكل شوق علة وباعث. فاللاعب باللحية والنائم والساهى لا يخلو فعلهم من شوق، ولا شوقهم من باعث وعلة؛ اما عادة، او ضجر عن هيئة، او ارادة انتقال الى هيئة اخرى، او حرص من القوى الحاسة ان يتجدد لها فعل، الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها. والعادة لذيدة، والانتقال من السلول لذيد، والجديد لذيد، كل ذلك بحسب القوى الحيوانية، وتلك اللذات خير حتى او تخيلي، فهي خير حقيقي للحيوان، بسا هو حيوان؛ وظننى بحسب الخير الانساني، فليس مثل هذا الفعل خالياً عن خير حقيقي بالقياس الى ماهو مبدء له، وان لم يكن خيراً حقيقياً عقلياً.

وحتى ان لأفعال الطبائع، مع انها غير ذوات الشعور، غايات. وليس اذا عدمت الطبيعة الروية كان الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية، فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية. بل انما تميز الفعل الذي تختاره وتعيّنه من بين افعال يجوز اختيارها.

ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تأدي ذلك اليها لذاته، لا يجعل جاعل؛ حتى لو قدر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد، من غير روية، كما في الفلك فان الافلاك سليمة عن البواعث والموارض المختلفة، فلا جرم افاعيلها على نهج واحد من غير روية.

ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غاية، وهي لا تحتاج الى روية اخرى. وايضاً ان الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها، ثم اذا صارت ملكة لم

تحتج في استعمالها الى الروية، بل ربما تكون الروية مانعة ، كما في الكاتب الماهر، فانه لا يروى في كل حرف. وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة، واذا روى الكاتب في كتبه حرف، او العواد في نقرة، يتبلد في صناعته .
فللطبيعة غايات بلا قصد وروية. وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه، ومبادرة اليد في حك المعنوي من غير فكر ولا روية .

ثم ان للامور الاتفاقية ايضا غايات لما يتأدى اليها، وهي بالنسبة الى اسبابها واجبات، مثلاً من حفر بئراً فحفر على كنز فعثوره على ذلك الكنز واجب بالنسبة الى ذلك الحفر ، في ذلك الموضع، فهذا من باب الدائم بالقياس الى هذا الفرد الجزئي، وان كان نادراً اقلية بالنسبة الى ساير افراد النوع. فالامور الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مسبب الأسباب والأسباب المكتتفة بها فلم يكن شيء منها اتفاقاً ، فالأسباب الاتفاقية حيث تكون، تكون لاجل شيء، الا انها اسباب فاعلية بالعرض، والغايات غايات بالعرض. فالاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة ، فتكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما ، فمالم يكن اول امور طبيعية او ارادية لم يقع اتفاق . فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات ، والاتفاق طارعليهما اذا قيس اليهما ؛ واذا قيس الى اسبابه المؤدية اليه تكون غاية ذاتية له ، طبيعية او ارادية .

وصل

ولما كانت سلسلة الأسباب ترتقى الى مبدء واحد وسبب فرد يتسبب عنه الأشياء ، على ترتيب علمه بها ، فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه؛ اذا المعلول لا ينافي العلة. فالحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة جزئية، متلائمة منتظمة بالقياس الى طبيعة الكل ؛ وكذا النعمات الغير المؤتلفة

والأشعار الغير الموزونة، مؤتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلى ؛ و وجود الأصابع الزائدة على خلقة الانسان طبيعى فى جيلة العالم ؛ وكذا كل عمر فهو بالقياس الى الكل طبيعى، وان لم يكن طبيعياً على الاطلاق؛ وكذا الفساد والموت والتشوهات ونحوها كلها غايات لما يتأدى اليها، ولها نظام لا يتغير، كما لأضدادها، وان لم تكن مقصودة للطبيعة بالذات .

اصل

ان البارى جل ذكره غاية كل شىء، كما انه فاعل كل شىء؛ لأنه خير محض يطلبه كل شىء، طبعاً او ارادة؛ وهذا مركز فى جيلة العالم، جزئياته و كلياته، محسوساته ومعقولاته ؛ اذا من شىء الا وله عشق وشوق غريزى الى ما فوقه ، والى ما هو اشرف منه ؛ وهو فى بعض الأشياء مشاهد معلوم بالضرورة، وفى بعضها يعلم بالاستقراء ، وفى الكل يعلم بالحدس الصائب، وبضرب من البرهان . وهو ان الوجود لذيد، وكمال الوجود الذوآثر. فكل موجود سافل ، اذا تصور الوجود العالى ، فلا محالة يشاقه ويطلبه طبعاً واختياراً؛ اذ كل شىء ، اذا شعر بنقصه، وتحقق له ان شيئاً من الأشياء يفيد الخير والكمال ويوجب الاقتراب اليه - زيادة فى الفضيلة والشرف - فانه لامحالة يعشقه ويطلبه بطبعه، اولاً و بالذات ؛ ولكل ما يتوسط بينه وبين ذلك الوجود، مما هو اعلى منه واقرب الى ذلك من الخيرات، ثانياً وبالعرض ؛ لأن الوصول اليه لا يمكن له الا بالوصول اليها ومروره عليها، الى ان يصل الى المطلوب الذى لاكمل منه، وهو الله سبحانه؛ فعند ذلك يطمئن قلبه، ويسكن شوقه، ويشتد عشقه وابتهاجه؛

وذلك لأن الشوق هو الحركة الى تنسيم الابتهاج ، والعشق يزداد بازدياد الخيرة واشتداد الوجود، والخروج من القوة الى الفعل؛ مثل عشق الحيوان لما

يغذوه ويتقوت به، ويفيده تجسماً وتعظماً مقدارياً؛ وعشق الانسان لما يفيده صوراً عقلية يتقوى به جوهره الناطق ويحيط بالحقائق ويصير ملكاً من المقربين ويعرف ذلك بانقياد السافل للعالي وخضوعه له، خضوعاً جبلياً، وملاعته اياه وعبادته، عبادة ذاتية، من غير تمرد ولا عصيان، مع كونه ذا شعور ما. الا ترى الى المادة الاولى كيف هي تحت سلطنة الصورة؟ تقلبها كيف تشاء، وهي مطيعة لها، ذليلة عندها. وكذا الصورة بالنسبة الى الطبيعة، وكذا الطبايع والقوى بالنسبة الى النفس؛ فانها خادمة لها، لا يستنكفون عن عبادتها، وما عشقتها الا لأنها عشقت الخير المطلق، فهي انما تعشق خالقها وبارئها، وان لم تشعر بذلك .
واما الأعراض فعشقتها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع .



واما النفوس النطقية الانسانية التي وصلت في حياتها الدنياوية الى الغبطة العظمية، فاشرف احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة، فشوقها يؤدي الى الطلب السريع والسير الحثيث الى الحق، حتى اذا ادت الحركة الى النيل بطل الطلب، وضعف البهجة، وهو الفناء الذي يسمّى بالولاية، واليهام اشير بقوله عز وجل : «والذين آمنوا اشد حباً لله»^١.

واما النفوس الحيوانية، سواء كانت من نوع الانسان او انواع اخرى حيوانية، طالبة لكمالات وهمية، فهي صنفان : سعيدة وشقية، فالسعيدة نفوس بشرية تتصور الحق الاول، نصوراً مثالياً، ويتمثل لها الوسائط العقلية، بالأمثلة المأخوذة عن المبادئ الجسمانية، والافعال الباطنية القريبة اليه، والنيات الصالحة المزلفة لديه، بنظائرها من الافعال الصادرة من خدام السلاطين وعبيد

الملوك ، ويتخیّل الغایات الحقیقیة كالأیات الحسیة ، فكانهم یعبدون حکایة الحق الاول ، ویمشقون ذلك ، لأذاته تعالى ، فلهذا صارت عباداتهم وحرکاتهم امثلة لعبادات اهل الحق ، واشباحاً لنسك العارفين .

والشقیة نفوس منعمة فی عالم الطبیعة ، متکسرة رؤسها ، لانکبابها على الشهوات واللذات الحسیة والتغلبات الحيوانیة ، فهي التي کفرت بانعم الله ، وصرفت قواها الشهویة والغضبیة فی غیر ما خلقت لاجله ، وضلت ضاللاً بعيداً ، وخسرت خسراناً مبیحاً .

وهی مع هذه الشقاوة الفاحشة غیر خالیة من عشق وشوق الى طلب الخیر الأقصى والحق الأعلى ، بحسب غریزتها وطبیعتها الفطریة التي فطر الناس علیها ، وذلك لأنها انما طلبت ما طلبت ، وعشقت ما عشقت من المشتیهات الدنیة والحظ الأرضی الأدنى ، لأنها تصورت فیها الخیریة ، وقد ثبت ان الوجود كله خیر ، وان الشرور انما هی بالاضافة - كما یأتی بیانہ - ، فما هو شرّ بالنسبة الى امر فهو خیر فی نفسه ، او بالاضافة الى امر آخر ، فالنفوس انما عشقت مستلذاتها من جهة خیریتها ، ولكنها ، لجهلها وعساها ، ذاهلة عن استلزام ذلك فوات الخیرات الكثیرة التي لانسبة لها الى هذه ، فرجع عشقها اذن الى الخیر لیس الا و یبین ان الخیر كله من عند الله عزوجل ، و یبده ومنه وبه ، بل انما سائر الخیرات رشح من خیره ، كما ان الوجودات كلها رشح من وجوده ، فهي اذن لیس عشقها الا الله (سبحانه) بالحقیقة ، سواء كان بحسب الظاهر للسال والجاه ، او الحسن والجمال او غیر ذلك .

ومن هنا قیل : «ما احب احد غیر خالقه ، ولكن احتجب عنه تعالى تحت زینب وسعاد وهند ولیلئ والدرهم والدينار والجاه وكل ما فی العالم ، فأفنت الشعراء كلامهم فی السجودات ، وهم لا یشعرون ، والعارفون بالله لم یسمموا شعراً ولا لغزاً ولا غزلاً الا فیہ من خلف حجاب العبودیة .

فإن الحبّ سببه الجمال ، وهو له ، لأنّ الجمال محبوب لذاته والله جميل يحب الجمال ، فيحب نفسه . وسببه الآخر الاحسان ، وما ثمة احسان الاّ من الله ، ولا محسن الاّ الله .

فإن احببت للجمال فما احببت الاّ الله ، لأنّه الجميل ، وإن احببت للاحسان فما احببت الاّ الله ، لأنّه المحسن ، فعلى كل وجه ما متعلق المحبة الاّ الله . » .

وصل

واما النفوس الفلكيّة فهم عشاق الله ، مشتاقون اليه ، دائرون حول جنبه ، قد نالوا نيلاً من حيث التفاتهم لفته وعشقهم بمالديه ، وحجبوا عنه حجاباً من حيث هويهم الى عالم الطبع ، فيكون لهم ضرب من الشقاوة الضروريّة ، الاّ انه تنجبر في ايام دهرهم لأجل استكمالهم التدريجي ، وخروجهم من القوة الى الفعل فيما ليس لهم من الكمال اللائق بحالهم ، فعند حصوله يحصل لهم القرب والمنزلة عند الله ، ويكون لهم بهجة جديدة بحسبها ، وبقدر ما يكون بالقوة لها شوق ، والشوق لا يخلو عن اذى ، الاّ ان الأذى ، اذا كان من جهة معشوق نيل منه شيء عظيم وبقي شيء يسير ، يكون لذيداً . فهم واجدون في عين الحرمان ، واصلون حين الفرقان . فلامحالة يغشاهم نوع دهشة وحيرة ، ويتأذون اذى لذيداً ، لكونه من قبل ارحم الراحمين ومعشوق العالمين . وهاتان الجهتان فيهم ، بازاء الرجاء والخوف في الانسان العالم الصالح .

وصل

واما العقول المقدسة فهم العشاق بالحقيقة، لأنّ ابتهاجهم به سبحانه لا غير واما ابتهاجهم بذواتهم فليس من حيث هم هم ، بل من حيث كونهم مبتهجين به،

لأنهم انما يعرفون انفسهم بالله سبحانه ، وكونهم عبيداً وخداماً له مسخرين ، فلذتهم ايضاً بذاته ، فهم على الدوام في مطالعة ذلك الجمال لا يرتد الى انفسهم طرفهم طرفة عين ، لاستهلاكهم في ذات الحبيب الأول .

ونحن نلتذ بادراك روائح الحق في اوقات متفرقة من ايام دهرنا ، مالا يقدر الألسن وصفها . ونحن مصروفون عنه ، مردودون في قضاء حاجات ، منغمسون في تدبير الطبيعة البدنية اذا تعرضنا على سبيل الاختلاس لنفحات الله في زمان قليل جداً يكون كمعادة عجيبة . وهذه الحالة للتقربين ابدأ من غير مشوش ، فكيف بهجتهم وسعادتهم ؟ وكيف من بهجهم واسعدهم ؟ تعالى شأنه .



وصل

وما احسن ما قيل ! : «صَلَّتِ السَّمَاءُ بِدُورَانِهَا ، وَالْأَرْضُ بِرَجْهَانِهَا ، وَالْمَاءُ بِسِيلَانِهِ ، وَالْبَطَرُ بِهَظْلَانِهِ ، وَقَدْ يَصْلَى لَهُ وَلَا يَشْعُرُ ، وَلِذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ» ، فالسَّمَاوَاتُ بِسُرْعَةِ وَجْدِهَا ، وَالْأَرْضُ بِفَرْطِ سَكُونِهَا ، لِسَيَّانٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ ، وَلِعَبْرِ الْهَيْكَلِ لَقَدْ اتَّصَلَ بِالسَّاءِ وَالْأَرْضِ مِنْ لَذِيذِ الْخَطَابِ فِي قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ : (اتَّيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً) ١ ، مِنْ مَشَاهِدَةِ جِلالِ الْقَهْرِ ، مَا طَرَبَتِ السَّمَاءُ طَرَباً رَقَصْهَا ، فَهِيَ بَعْدَ فِي ذَلِكَ الرِّقْصِ وَالنَّشَاطِ ، وَغَشِيَ بِهِ عَلَى الْأَرْضِ لِقْوَةُ الْوَارِدِ ، فَأَلْقَيْتُ مَطْرُوحَةً عَلَى الْبَسَاطِ فَرِيَانِ لَذَّةِ الْقَهْرِ هُوَ الَّذِي عَبْدُهَا ، وَمَشَاهِدَةُ لُطْفِ الْجَمَالِ هِيَ الَّتِي سَلَبَتْ أَفْتِدَتَهُمَا ، حَتَّى قَالَا ، قَوْلَ الْوَاقِقِ ذِي الْحَنِينِ : «اتَيْنَا طَائِعِينَ» ١ . فَذَلِكَ ، مِنْ عَمِيمِ اللَّطْفِ ، شُكْرٌ ، وَهَذَا ، مِنْ رَحِيقِ الشُّوقِ ، سَكْرٌ .

اصل

واذ هو سبحانه غنيّ بالذات من جميع الجهات ، ليس شيء اولى به الا وهو حاصل له بذاته في مرتبة ذاته ، كما قال جل وعزّ . «ان الله لغنيّ عن العالمين»^١ فليس لفعله لميّة غير ذاته ، ولهذا مصير فعله كله الى ذاته . ومن هنا قال سبحانه : «لا يسئل عما يفعل»^٢ ، وكيف يسئل من هو نفسه الجواب ؟ فسقط السؤال اذا انتهى اليه الافعال ، اذ لا غرض ولا غاية بالآخرة الا ذاته سبحانه ، الذي هو غرض الأغراض وغاية الغايات على الاطلاق ، وان كانت لأفاعيله عز وجل اغراض وغايات مترتبة قريبة ومتوسطة منتهية كلها اليه عز وجل ، كما قال : «الا الى الله تصير الامور» . ولو كانت لفعله غاية اوليّة غير ذاته لعاد الكلام الى الغاية الداعية لصدور تلك الغاية ، حتى ينتهي الى غاية تكون عين ذاته ، لامتناع التسلسل . وايضاً ، لو كان لفعله سبحانه غاية غير ذاته لكان تلك الغاية من تمام فاعليّته ، فيكون من حيث ذاته ناقصاً في فاعليّته ، مستكملاً فيها بتلك الغاية ، تعالى عن ذلك ، بل هو تام بذاته من جميع الوجوه ، واحد لا كثرة فيه ، ولا شيء قبله ولا معه ، وذاته - مع وحدته - ، متمم فاعليّته ، فذاته بذاته فاعل وغاية للوجود كله .

وصل

بلى ، انه سبحانه احب الظهور في صور الموجودات ، فظهر فيها ، كما اشار اليه بقوله تعالى : «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف ، فخلقت الخلق

لكي اعرف . « . وظهوره سبحانه في الصور ومحبه لذلك ليستا زائدتين على ذاته ، على مادريت في سائر صفاته سبحانه ، فاذن الغاية في اليجاد والظهور ، (بمعنى الداعي) ، ليست الا ذاته المقدسة ، معروفة من حيث المحبة ، لا غير . ومن هنا قيل : لولا العشق ما يوجد سماء ولا ارض ولا برّ ولا بحر .

وصل

توقف ظهوره سبحانه ، ذاتاً وصفة ، على فعله تعالى ، لا ينافي غناه الذاتي ، لأن فعله وان كان امراً ما غير ذاته من وجه ، ولكنه موجود بوجوده ، واجب بوجوده ، غنى بفناء ، وهو سبحانه مستقل في افادته ، فهو ، من حيث استغنائه به سبحانه واستناده اليه ، لا يمكن فرض عدمه ، ومن حيث فقره في حد نفسه ، لاشيء محض ، لا يتعلق به اضافة ولا مظهرية ، فبالحقيقة ظهوره ذاتاً وكمالاً . انما هو بذاته ، لأن الغير ، من حيث هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه ، غير موجود ، ومن حيث هو اثر من آثاره ولمعة من انواره ، مرتبط به . بل ليس امراً وراءه . وهو من هذه الحيثية متعلق لاضافته ، ومظهر لجماله وكماله . وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه ، حاصلان من نفس وجوده وفيض جوده ، بلامدخلية شيء آخر فيه .

وصل

فظهر اذن ان ذاته سبحانه ، من حيث انه يفيد وجود الاشياء ، فاعل لها . ومن حيث ان افادته لوجودها لأجل علمه بنظام الخير فيها الذي هو عين ذاته المحبوبة لذاته ، غاية . وهو ، من هذه الحيثية الداعية الى الفعل ، متقدم على الاشياء واول ، ومن حيث كونه خيراً وفائدة يقصده الاشياء ويتشوق اليه طبعاً

وارادة ، متأخر عنها وآخر ، كما هو شأن الغايات ، من تقدمها على الأفعال ، وتأخرها عنها ، باعتبارين . وايضا ، هو ، من حيث انه احب الظهور ، بالبن ، ومن حيث انه خلق الخلق على وفق محبته ، ظاهر . فأذن هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم .

فصل

لعلك ، بعد ما احكمت الأصول السالفة ، لا تشك في ان فاعليته تعالى للعالم ليس فاعلية بالطبع ولا بالقر ولا بالجبر ولا بالقصد ، فهو سبحانه اذن اما فاعل بالعناية او بالرضا ، وعلى اي التقديرين فهو مختار في فعله ، لانه انما صدر عنه بعد علمه بكيفية نظام الخير في الوجود ، وبانه يصدر عنه ، وبانه انما يصدر عنه لأجل علمه بذلك ومشيتته ، اللذين هما عين ذاته تعالى ، غير مستكره ولا مقهور ولا مغلوب ولا مغرور ، كما قال سبحانه : «ولو شاء لجعله ساكنا»^١ وقال : «ولو شاء لهديكم اجمعين»^٢ ، الى غير ذلك . ولا بد بعد الاختيار من وقوع المختار ، دون غيره . والمختار لا بد ان يكون احسن ما يمكن ان يكون ، وهو ما هو الامر عليه . فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بل يحققه .

الباب السادس

في الطبايع وتجدها وارواحها ، وفيه معرفة حدوث العالم وتسبيحه

اصل

الجسم ، بما هو جوهر ذو بعد ، امر بالفعل ، وبما هو قابل للفصل والوصل

وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه المستعد هو لها ، امر بالقوة . ففي كل جسم ، من حيث مجرد جسيمنته ، جهتا فعل وقوة ، وحيثيتا وجوب وامكان . والشئ ، من حيث هو بالفعل ، لا يكون هو ، من حيث هو بالقوة . لأن مرجع القوة الى امر عديمى هو فقدان الشئ عن شئ ، ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة لشيء ، والشئ الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصححاً لهما تين الصفتين ، ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين . فاذن الجسم بما هو جسم مركب فى ذاته ممّا عنه له القدرة وممّا عنه له الفعل ، وهما جزآه المسميان بالمادة والصورة . وتسمى مادته بالهيولى الاولى ، لأنه ، بعد تصوره بالصورة الجسميّة ، هيولى ومادة ثانية لصورة اخرى ، كالخشب للسرير ، والقطن للثوب .

والتركيب بين السادة والصورة اتحادى ، بمعنى انهما شئ واحد فى الحقيقة له جهتان ، اذ لو كانتا اثنتين لكان كلتاها بالفعل ، ولم تكن احدهما قوة محضة .

مركزية كميترى

اصل

لكل واحد من انواع الأجسام المادية صورة اخرى غير الصورة الجسميّة ، بها يصير ذلك النوع نوعاً ، لأن اختصاص بعض الاجسام ببعض الآثار ، دون بعض ، لا يجوز ان يكون للجسميّة المشتركة ، والا لاشتكت الاجسام كلها فى ذلك ، فهو اذن انما يكون لأمر آخر غير الجسميّة ، امّا داخل فى حقيقة تلك الاجسام ، او خارج عنها ، وعلى الاول يكون لامحالة جهة الفعل ، فتكون صورة اخرى غير الصورة الجسميّة ، وهو السطوب . وعلى الثانى لا يجوز ان تتساوى نسبته الى جميع الاجسام ، والا لم تختلف الآثار ، فيكون لامحالة له خصوصية بعضها دون بعض ، فتلك الخصوصية لا تخلو امّا ان تكون مستندة الى الاجسام ، او الى ذلك الأمر ، فان كانت مستندة الى الاجسام ، فهي اما داخله فى حقيقتها وهو المطلوب

او عارضة لها ، فيكون عروضها لامحالة لجسدية مخصوصة ، وننقل الكلام الى خصوصية ذلك الجسم ، فلو كانت تلك الخصوصية امرأ عارضاً متأخراً عن ذلك الجسم عادالكلام جذعاً ، فيتسلسل الأمر اويدور ، فلا بد ان تكون الخصوصية بالأخرة امرأ داخلاً في ذلك الجسم المخصوص ، متقدماً عليه ، مقوماً له وهو المطلوب . وان كانت تلك الخصوصية مستندة الى ذلك الأمر الخارج ، فان كان جسماً او جسمانيّاً عادالكلام الى تخصيصه بتلك الخصوصية جذعاً ، وان كان امرأ مفارقاً لزم ان يكون المفارق الصرف محركاً للأجسام على سبيل المباشرة من دون واسطة مبدء قريب مقارن لها ، وقد ثبت انه لا يجوز ذلك ، بل انما يفعل المفارق في الأجسام على نحو بعيد عن المزاولة ، كالعلة الغائية المشوقة لليلة الفاعلية ، كنفس المعلم التي يحرك لأجلها نفس المتعلم بدنّها تقريباً اليها وتشبهاً بها ، لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية ، فلا بد في الأجسام من امور تنفعل من تلك المبادئ المفارقة وتفعل في الأجسام المادية وماهي الا الصور النوعية . وذلك ما اردناه .

على اننا نعلم بالضرورة ان العنصر الثقيل مثلاً انما يتحرك الى المركز ، بحسب ذاته ، والعنصر الخفيف انما يتحرك الى المحيط ، بحسب ذاته ، او بحسب امر خاص بكل منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته ، فلو لم يكن فيها الا المادة والصورة الجسمية لم تحصل تلك الآثار من تلك الأجسام .

وصل

ان نسبة هذه الصورة الى الصورة الجسمية كنسبة الصورة الجسمية الى المادة الأولى ، وتلازمها معها كتلازمها معها ، لا فرق بينهما الا في شيء واحد :

وهو ان الصورة الجسميّة تتبدل بتبدل هذه الصورة ، لتقدمها عليها وكونها منها بمنزلة الفتل من الجنس ؛ بخلاف المادة ، وذلك لأن المادة امر بالقوة ، مبهمه الذات والحقيقة ، يكنى في تشخصها مطلق الصور ، وأما الجسم ، بما هو جسم ، فهو ماهية نوعية يفتقر في تشخصها الى صورة مخصوصة ، فزوال الصورة السخوصة يوجب زوال الجسم ، ولا يوجب زوال المادة مادام يبقى مطلق الصور .

وصل

ومما يدل على تقدم هذه الصورة على الجسميّة والمادة الأولى انها لو كانت متأخرة لزم ان يكون الجسم ، بما هو جسم - اى غير مأخوذ فيه الا المادة والصورة الامتدادية ، امراً قائماً بالفعل ، ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص وغير ذلك ، وهذا محال ، اذ مقتضى الجسم ، بما هو جسم ، مكان مطلق وشكل عام جنسى ومقدار كذلك ، وبالجمله : مقتضاه ، من كل صفة ، امر عام لا وجود له الا في الذهن ، فكيف يوجد في الخارج قائماً بالفعل ، من دون اقتران بالخصوصيات ؟

ولا يجوز ايضاً ان تكون الصورتان متكافئتين ، من غير تقدم وتأخر لاحديهما بالنسبة الى الأخرى ، اذ يلزم منه ان تقوم السادة البسيطة صورتان كل منهما على انفرادها ، مع ان في تقويم احديهما غنى عن تقويم الأخرى اذا كانتا في درجة واحدة .

واذ ثبت تقدم هذه الصورة في الجمل والوجود على الجسم ، بما هو مادة متفقة الحقيقة في الكل ، فلا يرد السؤال بان السادة امر واحد ، فكيف اختصت بصورة نوعية دون اخرى .

وصل

وهذه الصورة تسمى بالطبيعة ، ولا يخلو عنها شيء من الاجسام ، لكونها غير خالية عن اثر غير عام من الآثار ، واقلها حركة اوسكون ، وهى امر سيال الذات ، متجدد الحقيقة ، لا يبقى زمانين ولا تستقر لحظتين ، كما راته العلماء الراسخون باعين الشهود والعيان ، ونطقت به الحكماء الالهيتون بتصريح وبيان ، واقاويل اليونانيّين منهم مشحونة به ، وان لم يفهمه المتأخرون ، ولم ينله الا الأقلون ، وفى كلمات العرفاء اشارات اليه ، وفى الشرع امارات ودلالات عليه ، ولكن اكثر الناس لا يفقهون . وقد اهتم استاذنا - صدر المحققين محمد بن ابراهيم الشيرازى ، طاب ثراه - ، لاثباته ببراهين وبيانات ، ما تيسر لأحد قبله ، نشير الى خلاصتها فى فصول خالية عن فضول ، فاسمع .

اصل

لما كان الحركة والسكون من آثار الطبيعة ، وقد تقرر ان كل ساكن فمن شأنه ان يتحرك ، فالطبيعة اذن محرّكة دائماً ، اما بالفعل او بالقوة ، فهى اذن امر سيال الذات ، متجدد الحقيقة ، اذ لو لم يكن سيالاً لم يمكن صدور الحركة عنه ، لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت ، فان الحركة لو كانت علّتها القريبة امراً ثابت الذات لم ينعدم اجزاؤها ، فلم تكن الحركة حركة ، بل سكوناً ، ولا التجدد تجدداً ، بل قراراً .

ان قيل : لم لا يجوز ان يكون فى كل حركة سلسلتان : احديهما سلسلة اصل الحركة ، والاخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة ، فالثابت ، كالطبيعة مع كل شطر من احديهما ، علّة لشطر من الاخرى ، وبالعكس ، لاعلى سبيل الدور المستحيل .

قلنا: الكلام في العلة الموجبة للحركة، لا العلة المعدة لها، ولا بد في كل معلول من علة مقتضية، ففرض السلسلتين نعم العون على وجود امور مخصصة لأجزاء الحركة، بأن يقال: الطبيعة، بانضمام كل حالة من حالات القرب والبعد او غيرها علة لقطعة خاصة من الحركة، ومع كل حركة خاصة، علة لتجدد حالة مخصصة اخرى، ولا شبهة في ان الحالة الأولى المخصصة لجزء من الحركة سابقة عليها بالزمان، وهي ايضا سابقة زماناً على الحالة الأخرى التي تخصصت بتلك الحركة فيكون كل منها معدة للأخرى، اذ لو كانت كل منها مقتضية للأخرى لزم تخلف المعلول عن علته الموجودة التامة. ولا مخلص عن هذا الا بأن يدعى ان الطبيعة جوهر سيال انما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة - شأنها القوة والزوال - ، وفاعل محض - شأنه الافاضة والاكمال - ، فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم في القابل، ثم يجبره الفاعل بإيراد البديل على الاتصال .

وايضاً من راجع الى وجدانه ونظر الى حال السلسلتين معاً بجميع اجزائهما - ولا محالة انهما متأخرتان في وجودهما معاً عن وجود الطبيعة، علم ان الكلام في لحوقهما معاً عائد: انهما من اين حصلتا؟ ومم حصل تجددهما، بعد ما كان الأصل ثابتاً والأعراض تابعة؟

وهذا على قياس ما ذكر في ابطال التسلسل من انه اذا كان جميع الآحاد - ماعدا الطرف الأخير - ، اوساطاً من غير ان يكون له طرف اول، فمن اين حصلت تلك السلسلة؟

وايضاً، ان الحركة امر نبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعية ماضيفت هي اليه، اذ معناها خروج الشيء من القوة الى الفعل شيئاً فشيئاً، فبالحقيقة الخارج المتجدد ذلك الامر الذي فيه الحركة، والحركة هي تجدّد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث .

ان قيل: اذا كان وجود كل متجدد مسبوقاً بوجود متجدد آخر يكون علة

تجدده ، فالكلام عائد في تجدد علته ، فيؤدي ماذكرت اما الى التسلسل ، واما الى التغير في ذات الباري ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

قلنا: التجدد للشيء، ان لم يكن صفة ذاتية، ففي تجدده يحتاج الى مجدد، وان كان صفة ذاتية، فلا يحتاج ذلك الشيء الا الى جاعل يجعل ذاته ، لا الى جاعل يجعلها متجددة، اذا لذاتيات لا تعلل . وكما ان الوجود متفاوت الحصول بنفسه في الاشياء ، بالأشدية والضعفية والغنا والحاجة والتقدم والتأخر ، فكذلك بعض الوجودات تدريجي الذات والهوية ، لاصفة عارضة له . ولا بد لكل متغير ان ينتهي الى شيء يكون كذلك (اي نفس التغير والانتفاء) ، حتى يصح ان يكون علته لها ، ويكون هو لثبات حدوثه وتجده غير محتاج الى علة حادثة حتى يصح استناده الى القديم ، وليس في الوجود ما هذا شأنه سوى الطبيعة ، اذ الحركة والزمان امران نسبيان تابعان .

على ان الكلام في العلة الموجبة ، ويجب ان تكون مع معلولها ، وان يكون وجودها اقوى من وجود معلولها ، وهما ليا بموجودين بالفعل ، وليس شيء آخر يكون نحو وجوده عين التجدد والتغير ، فتعين الطبيعة .

وصل

فتجدد الطبيعة عين ثباتها، كما ان قوة المادة الاولى عين فعليتها . فالطبيعة بما هي ثابتة، مرتبطة الى الحق، وبما هي متجددة، يرتبط اليها تجدد المتجددات وحوادث الحادثات . كما ان المادة الاولى ، بما هي لها فعلية . وان كانت فعلية القوة، صدرت عن المبدء على سنة الابداع، وبما هي قوة وامكان استعدادي يستصح بها الحدوث والانتفاء والدثور والفناء . فهذان الجوهران ، بدثورهما وتجدهما ، واسطتان في الحدوث والزوال للامور الجسمانية ، وبهما يحصل

الارتباط بين القديم والحادث .

فللسادة في كل آن صورة اخرى بالاستعداد، ولكل صورة مادة اخرى بالايجاب؛ لتقدم حقيقة الصورة على السادة بالاستلزام طبعاً، وتأخر هويته الشخصية عنها بالحق الانفكاكي زماناً. فلكل منهما تجدد ودوام بالأخرى، لاعلى وجه الدور المستحيل .

ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظن ان فيه صورة واحدة بالعدد لاعلى التجدد، وليست كذلك؛ بل هي واحدة بالحد لا بالعدد، لأنها متجددة متعاقبة على نعم الاتصال، لا بأن تكون متفصلة متجاوزة، ليلزم تركيب المقادير والأزمنة من غير النقصات .

فالوجودات الجسائية باقية دائمة، اما بقاؤها فبتجدد صورها ، واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الأخرى. والدثور لازم للصورة والمادة. ولا جائز ان تكون للطبيعة جهة ثبات واستمرار بنفسها، من حيث هي تكون بها مستندة الى القديم؛ كيف والأمر التجديدي البحث لابقاء له اصلاً، فضلاً عن كونه قديماً . ولا جائز ايضاً ان يكون ثباتها وقدمها باعتبار ماهيتها الكلية ؛ كيف والماهيات ليست جاعلة ولا مجعولة، فلا عبرة باستمرارها. فاذن الحق في ذلك ما ذكره استاذنا ، موافقاً لرموزات المتقدمين وتصريحاتهم، وهو ما نذكره فاسمع :

اصل

ان لكل طبيعة حقيقة عقلية عند الله تعالى، موجودة في علمه سبحانه، بها بقاؤها وثباتها وتقومها ووجودها. وهي، بحقيقتها العقلية، لا تحتاج الى مادة واستعداد وحركة وزمان. ولها شئون متعاقبة متصلة واحدة في علم الله. و اذا نظرت الى كثرة شئونها الحادثة المتجددة وجدت كلاً منها موجوداً في وقت، محتاجاً

الى قابل مستعد يتقدم عليه زماناً. وذلك القابل، من حيث كونه بالقوة، امر عدمى لا يحتاج الى علّة معينة؛ لكونه بمعنى عدم شىء ما عن شىء ما، فيكفى فى حصوله وجود صورة ما، مطلقة، يكون القوة قوة لها، على كمال ما من الكمالات. ومن حيث استعدادها الخاص القريب، يفتقر الى صورة معينة هى جهة استعدادها وقوتها القريبة من الفعل؛ فاذا خرج من هذه القوة القريبة الى الفعل الذى يقابلها وجب ان تبطل صورته السابقة بلحوق صورته اللاحقة، لعدم امكان الاجتماع بينهما، كما تبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان، وهكذا كل صورة تتجدد بانقضاء سابقتها وتبطل بحدوث عاقبتها، على نعت الاتصال التجددى .

واما اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئى فليس ذلك بامر زائد على هويته، حتى يرد السؤال فى لميته. ونزيدك بياناً وبرهاناً من كلامه .

مرکز تحقیق کتب و ترمیم کتب
وصل

قد ثبت ان الجسم والجسمانى لا يكونان لذاتيهما علّة فاعليّة لشىء؛ فاذن جميع الصفات الطبيعیّة، كالحركة وغيرها، يجب ان يكون وجودها من لوازم وجود الطبيعة، من غير تخلّل جعل بين الطبيعة وبينها؛ فلا بد وان يكون فى الوجود مبدء اعلى من الطبيعة يفعل الطبيعة ولوازمها. فتكون الطبيعة وآثارها الذاتيّة، كالحركة للفلک مثلاً، معيّنين فى الوجود والحدوث والبقاء؛ غاية الامر ان فيض الوجود يمرّ من المبدء على الطبيعة اولا، و بواسطتها على صفاتها الذاتيّة؛ فالأوضاع المتجددة للفلک تجددتها تابع لتجدد الطبيعة الفلكيّة؛ وكذا الاستحالات الطبيعیّة والحركات الكميّة الطبيعیّة التى فى العنصریات البساطط والمركبات. و نزيدك من افاداته .

وصل

قد ثبت ان تشخص كل شيء انما هو بوجوده ، وان الزمان والوضع والكم والاین وغيرهما من العوارض لوازم للشخص وعلامات له ؛ فكل شخص جسماني تتبدل عليه هذه العوارض (كلاً او بعضاً) فتبدلها تابع لتبدل الوجود ، بل هو عينه بوجه ؛ فان وجود الطبيعة الجسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل الوضعي المتكتم الزماني المتحيز لذاته ؛ فتبدل الأوضاع والازمنة والايون والمقادير يوجب تبدل الوجود الشخصي للجوهر الجسماني . وهذا هو الحركة في الجوهر الشخصي ؛ اذ وجود الجوهر جوهر ، كما ان وجود العرض عرض .

وهذا هو البرهان على تجدد الطبيعة .

وقد تقرر ان كل متحرك فهو مفتقر الى محرك آخر غير ذاته ؛ لكن المتحرك بنفسه لا يفتقر الى ما يحركه ، والالزم تخلل الجعل بين الشيء ونفسه ، اذ لا يمكن ان يكون له وجود غير هذا الوجود - وهو كونه متحركاً - ؛ بل يفتقر الى محرك يعطى وجوده ويجعل ذاته المتحركة ، جعلاً بسيطاً . وذلك المحرك المقوم يجب ان يكون امراً ثابتاً مفارقاً عن المادة ولواحقها ؛ والالعاد الكلام ، فيتسلسل ؛ و ما سوى العقل ليس كذلك ، لان النفس - بما هي نفس - ، حكمها حكم الطبيعة في تجددتها ؛ فيكون مقوم كل طبيعة جوهرأ مفارقاً ، نسبه الى جميع افراد النوع من الطبيعة ومراتبها وحدودها نسبة واحدة ، فهو المقوم لوجود تلك الافراد ، والمحصل لنوعها ، والقيم للمادة باشتراك الطبيعة ، والمكمل لجنسها نوعاً طبيعياً فتكون صورتها المفارقة .

وهذا هو البرهان على ثبات الطبيعة .

وايضاً لا بد في الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدل خصوصيات الحركة ،

ووحدة المادة جنسية ، فلا بد من واحد ثابت يحفظ به اصل الطبيعة وبنسخها مع تبدل خصوصياتها ؛ فالطبيعة تنتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلائي ، وجوهر متجدد مادي ، فلامحالة تكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر الثابت اتحاداً معنويًا تكون ذاتها ذاته ، وفعلها فعله ؛ مع كونه عقليًا ، وكونها حسية .

وصل

فكل شخص جوهرى له طبيعة سيالة متجدده غير مستقر الذات . وله ايضا امر عقلى ثابت مستقرباق ازلا وابدأ فى علم الله سبحانه ، ببقاء الله لا ببقاء الله اياه ؛ فان بين المعنيين فرقانا . وذلك الامر العقلى رب الطبيعة وسببها الفاعلى ، والله سبحانه رب الأرباب ومسبب الأسباب . ونسبة ذلك الامر الى الطبيعة نسبة الروح الانسانى ، من حيث ذاته الى الجسد ؛ فان الروح الانسانى ، لتجرده من حيث الذات ، باق ، وطبيعة الجسد ابدأ فى التجدد والسيلان والذوبان ؛ وانما هو متجدد الذات الباقية بورود الامثال . والخلق لفى غفلة عن هذا ، «بل هم فى لبس من خلق جديد» . فالطبيعة وجود دنيوى بائد دائر لا قرار له ، والعقل وجود ثابت عند الله غير دائر ، لاستحاله ان يزول شيء من الأشياء ويتغير فى علمه تعالى وتقديس : «ما عندكم ينفد وما عند الله باق» .

وصل

واذلا مناسبة بين الثابت المحض والمتجدد الا بتوسط ذى جهتين ، فلا يمكن تأثير العقل فى الطبيعة المعينة الا بتوسط امر كذلك ، وهو النفس ؛ لان ذاتها مجردة ، وفعلها مادي ؛ فالنفس واقعة بين العقل والطبيعة ؛ فذاتها عقل وفعلها طبيعة . وهكذا ذات الطبيعة نفس وفعلها جسم . ثم ما يلحق الجسم بواسطة حركاتها الطبيعية

ونسبة كل عال الى سافله كنسبة الصورة الجسمية الى المادة؛ وتلازمهما كتلازمهما بعينه؛ والله سبحانه وراء الكل، «وهو القاهر فوق عباده» قال بعض الحكماء الأوائل: «لما كان من شأن الجسم ان يتفرق ويتقطع فلا يجوز ان يكون هو علة لوحداية ذاته واتصالها، فلولم يكن له نفس تحفظ وحدانيته واتصاله لم يثبت على حال واحد. واما العقل الصرف فنسبته الى جميع اشخاص النوع واحدة. ولا بد لكل شخص من حافظ لوحده واتصاله، فهو اذن ليس الا النفس.

وايضاً لولم تكن القوة النفسانية موجودة في اشخاص الأجرام - ومن طبيعتها السيلان والفناء - ، لبادت اذن وهلكت ، اذ لا بد للعقل الصرف من جهات ، ليتخصص بالنسبة الى الجزئيات ، وليست سوى الأنفس . وايضاً الارض التي هي اكثف الأجسام وابعدها عن ينبوع الوجود والحياة تنمو وتنبت الكلاء وتنبت الجبال، قائما نبات ارضي، وفي داخل الجبال حيوانات كثيرة ومعادن ، فلولم تكن ذات نفس لما تفعل هذه الافاعيل المعجبية ، اذ النفس الأرضية هي التي تتحرك في الجوهر ، فتصير نفساً نباتية .»

وصل

فظهر ان لكل شيء ملكوتاً؛ وان لكل شهادة غيباً؛ وما من شيء في هذا العالم الا وله قوة روحانية من عالم آخر، وهي المسمّاة في لسان الشرع بالملك. ولكل شيء حياة باعتباره، وتسبيح لصانعه عز وجل به: «وان من شيء الا يسبح بحمده».

قال بعض اهل المعرفة: خلق الله الخلق ليسبحوه فانطقهم بالتسبيح له والثناء عليه والسجود له فقال: «الم تر ان الله يسبح له من في السموات والارض والطير - صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه». وقال ايضاً «الم تر ان الله يسجد له من في

السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس.» ، وخاطب بهاتين الآيتين النبيّ الذي اشهد ذلك ورآه فقال «الم تر» ولم يقل «الم تروا» ، فاتنا ما رايناه ، فهولنا ايمان ، ولمحمد عيان ؛ فاشهد سجود - كل شيء وتواضعه لله . وكل ومن اشهد الله ذلك ورآه دخل تحت هذا الخطاب . وهذا تسبيح فطري وسجود ذاتي عن تجل تجلّي لهم فأحبّوه ، فانبعثوا الى الثناء عليه من غير تكليف ، بل اقتضاء ذاتي وهذه هي العبادة الذاتية التي اقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الذي يستحقّه .

ثم ذكر آيات اخر . ثم قال : كل ذلك يدل على ان العالم كله في مقام الشهود والعبادة ، الاكل مخلوق له قوة التفكير ، وليس الا النفوس الناطقة الانسانية و الحيوانية خاصة ، من حيث هياكلهم ، فان هياكلهم كسائر العالم في التسبيح له والسجود ؛ فاعضاء البدن كلها مسبحة ناطقة ، الا تراها تشهد على النفوس المسخرة لها يوم القيامة ، من الجلود والايدي والارجل والالسنه والسمع والبصر وجميع القوى . فالحكم لله العلي الكبير .

فصل

وليعلم ان الله سبحانه انما يصب سجال الفيض وشرح الجود في فضاء الوجود وعرصة الشهود ابدأ صبة واحدة ؛ فلا يزال يبدع ويعنم ويفعل ويجعل ، لاعلى السيلان ولاعلى الاستيناف ، بل على القرار والثبات ، لافى زمان ولاآن ولاحيز ولامكان ولاعن مادة ولامن شيء اصلاً ؛ وانما التقدم والتأخر والتجدد والتصرم والاستعدادات المادية يقع في حدودها الزماني ، وظهورها في ظرف الزمان فحسب . والباري سبحانه اخترع المادة وذا المادة جميعاً في اوسع من الزمان ، يقال له الدهر ، لامن شيء ، بل بعد العدم الصريح والليس الصرف . فكما ان ذاته سبحانه وصفاته

الحقيقية وشئونه الذاتية واسماءه الحسنى متقدسه عن التغير ، كذلك يتعالى قوله وفعله وامره عن التغير ، كما قال : « وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب . » ، لكن بعض الموجودات ، كالزمان الذى هو ظرف المتغيرات ، والحركة التى ماهيتها الحدوث بعد الحدوث ، لذاته متغير ، لا بتغير عارض لنفسه . فالزمان والحركة ، بهويتها الامتداديتين الغير القاربتين ، صدران الحق الفياض - فيعنة واحدة بالزمان ، بل من كتم العدم الصريح - ، الى الوجود ، فى نفس الواقع وظرف الدهر ، مرة واحدة دهرية ، لادفعة واحدة آنية ، فان الآن ظرف الزمان ، وحصوله بعد حصول الزمان ، فكيف يكون جعله فيه ؟ وحصول الزمان ايضا بعد حصول اصول الموجودات وشظائرها ، ودعائهما ، فكيف يكون جعل الموجودات كلها فى زمان او آن ؟

فوجود السبغات انما هو فى اصل الواقع ، وحصول الكائنات فى اوقاتها الخاصة التى هى اجزاء الزمان الوجودى ، كونه بامتداده فى نفس الدهر دفعة واحدة بالتغيرات والتعاقبات بين الزمانيات بسبب امتداد الزمان الذى هو بذاته متجدد وبحسب مقايضة بعضها الى بعض ، لا بالنسبة الى من يتعاطم عن الوقوع فى التغير فجفاف القلم بالنسبة الى الواقع وظرف الدهر ، وتجدد الشئون فى اجزاء الزمان وبمقايضة بعض الزمانيات الى بعض ، لان الصنع والتكوين فى حد من امتداد موجود او مفروض ، والفراغ والتعطيل فى سائر الحدود منه ، بل الافاضة واحدة من الحق ، ومتعددة بالاضافة الى الخلق . فالشأن فى قوله سبحانه « كل يوم هو فى شأن » شأن يديه ، لاشأن يتديه .

قال بعض اهل المعرفة : اعلم ان امداد الحق وتجلياته واصل الى العالم فى كل نفس ، وفى التحقيق الاثم ليس الا تجل واحد يظهر له بحسب القوابل ومراتبها واستعداداتها تعيينات ، فيلحقه لذلك التعدد والنوع المختلفة والأسماء

والصفات ، لان الامر في نفسه متعدد ، اووروده طارم ومتجدد . وانما التقدم والتأخر وغيرهما من احوال الممكنات توهم التجدد والطريان. والتقييد والتغير ونحو ذلك كالحال في التعدد ، والا فالامر اجل من ان ينحصر في اطلاق او تقييد او اسم او صفة او نقصان او مزيد .

وهذا التجلي الأحدي المشار اليه ليس غير النور الوجودي ، ولا يصل من الحق الى الممكنات ، بعد الاتصاف بالوجود وقبلة ، غير ذلك ، وما سواه فانما هو احكام الممكنات وآثارها يتصل من بعضها بالبعض حال الظهور بالتجلي الوجودي الواحداني المذكور .

ولما لم يكن الوجود ذاتياً لسوى الحق ، بل هو مستفاد من تجليته ، افتقر العالم في بقاءه الى الامداد الوجودي الأحدي مع الآتات من دون فترة ولا انقطاع اذ لو انقطع الامداد المذكور لفرقة عين لفنى العالم دفعة واحدة، فان الحكم العدمي لازم للممكن ، والوجود عارض له من موجدته .

قال : ولما كان هذا الخلق من جنس ما كان اولاً التبس على المعجوبين ، ولم يشعروا التجدد وذهاب ما كان حاصلًا بالفناء في الحق ، لأن كل تجلٍ يعطى خلقاً جديداً ويغنى في الوجود الحقيقي ما كان حاصلًا ،

ويظهر هذا المعنى في النار المشتعلة من الدهن والفتيلة فانه في كل آن يدخل منهما شيء في تلك النارية ويتصف بالصفة النورية، ثم تذهب تلك الصورة بصيرورتها هواء .

هكذا شأن العالم بأسره ، فانه يستمد دائماً من الخزائن الالهية فيفيض منها ويرجع اليها .

وصل

فاذن ما سهل عليك ان تتيقن ان وجود العالم عن البارئ ليس كوجود الدار

عن البناء ، ولا كوجود الكتابة عن الكاتب ، الثابتة العين المستقلة بذاتها ، المستغنية عن الكاتب بعد فراغه ، بل كوجود الكلام عن المتكلم ، ان سكنت بطل الكلام ، بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ، مادامت الشمس طالعة ، فان غابت الشمس بطل الضوء من الجو ، لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته . وكما ان الكلام ليس جزء المتكلم ، بل فعله وعمله ، بعد مالم يكن ، وكذا النور الذي في الجو ليس بجزء الشمس ، بل هو انبجاس وفيض منها ، فهكذا الحكم في وجود العالم عن الباري - جل ثناؤه - ، ليس بجزء من ذاته ، بل فضل وفيض يتفضل به ويفيض . الا ان الشمس لم تقدر ان تمنع نورها وفيضها ، لانها مطبوعة على ذلك ، بخلافه سبحانه ، فانه مختار في افعاله بنحو من الاختيار ، اجل وارفع مما يتصوره العوام ، واشد واقوى من اختيار مثل المتكلم القادر على الكلام ، ان شاء تكلم وان شاء سكنت ، فهو سبحانه ان شاء افاض جوده وفضله واظهر حكمته ، وان شاء امسك . ولر امسك طرفه عين عن الافاضة والتوجه لتهافتت السموات ، وبادت الافلاك ، وتساقطت الكواكب ، وعدمت الأركان ، وهلك الخلق ، ودثر العالم وفنى دفعة واحدة ، بلازمان ، كما قال عز وجل : « ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده . » .

الباب السابع

في الحركة والزمان والمكان وما يتبعها . وفيه معرفة الازل والابد ، وان الله سبحانه منزّه عن الحركة والزمان وكذا العالم من حيث المجموع

اصل

كل ماله جهتا قوة وفعل فله ، من حيث كونه بالقوة ، ان يخرج الى الفعل

بغيره ، والاّ لم تكن القوة قوة . وهذا الخروج اما بالتدريج اودفعة ، والأول معنى الحركة ، ويقابله السكون ، تقابل العدم والملكة .

ثم الحركة ، لكونها صفة ، لا بدّ لها من قابل ، ولكونها حادثة ، بل حدوثاً ، لا بدّ لها من فاعل ، ولا بدّ من ان يكونا متغايرين ، لاستحالة كون الشيء فاعلاً وقابلاً ، فعلاً وقبولا تجدديين ، وكون معطى الكمال قاصراً عنه . فالمحرك لا يحرك نفسه ، بل شيئاً لا يكون في نفسه متحركاً ، فتكون حركته بالقوة . فقابل الحركة امر بالقوة ، وفاعلها امر بالفعل (اما من هذه الجهة ، واما من كل جهة) ، ولا محالة تنتهي جهات الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه ، دفعاً للدور والتسلسل كما ان جهات القوة ترجع الى امر بالقوة من كل وجه الاّ كونه بالقوة ، دفعاً لهما .



مركز تحقيق مكتبة مسجد
أصل

للحركة معنيان : احدهما توسط الشيء بين المبدء والمنتهى ، بحيث اى حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله اليه ولا بعده فيه . وهو صفة واحدة شخصية غير متبدلة بتبدل حدود التوسط ، لكن ، بواسطة نسبته الى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض ، ممّا يقبل انقساماً بغير نهاية ، بالفرض ، اذ له حدود بالقوة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة ، فهو مستقر بحسب الذات غير مستقر بحسب النسبة الى تلك الحدود .

وكما ان كل حد في المسافة المتصلة ، وكل نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل ، ولكن بالقوة ، فكذلك كل كون من هذه الاكوان لا يكون الاّ بالقوة . فهذا المعنى من الحركة وجود بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ، وتسمى بالحركة التوسعية .

والثاني ما يحصل من هذا بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبه الى حدود المسافة . وهو امر متصل منطبق على المسافة ، منقسم بانقسامها ، واحد بوحدها تسمى بالحركة القطعية ، والتوسطية كأنها فاعلة للقطعية .

مثال ذلك : النقطة المنتقلة ، كراس مخروط مماس بسطح يرسم بحركته وسيلاؤه على ذلك السطح خطاً ، فقد تعرض للنقطة مماسة منتقلة يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط يفرض فيه نقط متوهمة ليس شيء منها فاعلة له اولاًجزائه ، بل متأخرة عنه .

ففي الحركة شيء كالخط المرسوم ، وهو الحركة المتصلة القطعية ، وشيء كالنقطة الفاعلة للخط ، وهو الحركة التوسطية ، واشياء كالنقط المفروضة فيه ، التي لم تفعله ، بل تأخرت عنه ، وهي الاكوان المفروضة حسب انقراض حدود المسافة .

وقد ثبت ان الزمان مقدار الحركة ، ففيه ايضاً شيء كالراسم ، يقال له «الآن السيل» ، وشيء كالمرسوم ، يقال له «الزمان المتصل» ، واشياء كالحدود والنهايات ، يقال لكل منها «الآن» ، بالمعنى الآخر .

وكل من الامور الثلاثة في كل واحد من الاشياء الثلاثة ينطبق على نظيره في الآخرين ، وليس الباقي مع المتحرك الا الواحد المستمر من كل منها ، ضرورة انه لا يكون مع المنتقل خط المسافة ، اذ قد خلفه ، ولا الحركة بمعنى القطع ، فقد انقضت ، ولا الزمان المتصل ، فقد مضى ، فاذن انما يكون معه من القطع التوسط ، ومن المسافة النقطة او مافي حكمها ، ومن الزمان الممتد ذلك الآن .

والمتحرك ، من حيث انه متحرك ، حاله بعينها حال الحركة في تحقق الامور الثلاثة فيه ، فانه من حيث انه متوسط بين مبدء المسافة ومنتهاها مع استمرار مبدء نفسه من حيث انه قد انتقل اذ هو بهذا الاعتبار كأنه شيء ممتد منطبق على المسافة ونفسه من حيث انه وصل الى حله مبدء نفسه من حيث انه قطع المسافة

الى ذلك الحد .

وصل

فللمحركة وجود ضعيف تدريجي ، بعضه سابق وبعضه لاحق ، وليس موجوديتها في الخارج الا تحقق حدها فيه وصدقها على امر ، كوجود الاضافات واما حضورها الجمعي فليس الا في الذهن . والحركة بمعنى التوسط ، وان كان لها ايهام بالقياس الى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل ، الا انها مع ذلك لها تعيين ، من جهة تعيين الموضوع ، ووحدة المسافة ، ووحدة الزمان ، والفاعل المعين ، والمبدء الخاص ، والمنتهى الخاص ، وكيفية هذا القدر من التعيين لضعف وجودها . ونسبة تلك الحصولات الى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلى ، ونسبتها الى معنى القطع المتصل نسبة الاجزاء والحدود الى الكل ، وكلا المعنيين ذو حظ من الوجود وان كان ضعيفا .

اصل

الحركة لا تقع في الآن ، والا يلزم ان يكون بازائه جزء غير متجزى من المسافة ، لتطابقهما ، وقد ثبت استحالة البراهين . فكل آن يفرض في اثناء الحركة لا يتصف الجسم فيه بالحركة ولا بالسكون ، لانه تقابله معها تقابل العدم والملكة ، ولا اتصال الحركة . ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع عنهما ، لان الحركة في الآن اخص من اللاسكون ومما يساويه ، فانتفاؤها لا يستلزم انتفاء ما يساويه ، لتحقيقه بالحركة ، لا في الآن .

والحاصل ان الآن ان اخذ ظرفا للاتصاف بالجسم يتصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان ، لافيه ، وان جعل ظرفا لوقوع الحركة والسكون فلا يقع شيء

منهما فيه ، ولا يلزم خلو الموضوع عن الاتصاف بهما .

اصل

الحركة اما ذاتية او عرضية . والذاتية ما تكون القوة المحركة فيه موجودة في المتحرك . وهي اما ارادية او طبيعية او قسرية او تسخيرية . وذلك لان القوة المحركة اما غير مستفادة من خارج ، او مستفادة منه ، وعلى الاول اما مع شعور اولامعه ، وعلى الثاني اما على سبيل الاعداد ، او الفاعلية فالاول هي الارادية ، كحركة الافلاك والحيوانات ، والثاني هي الطبيعية ، كحركة العناصر والنباتات ، والثالث هي القسرية ، كحركة الحجر المرمى الى فوق ، والشجر الى اليمين والشمال بالريح ، والرابع هي التسخيرية ، كحركة المواد والاجساد ، بما هي مادة وجسد ، لا بما هي محصلة انواعا بحركات مافيهما من الصور والطباع والنفوس ، وكانفعال السافل من العالي . والعرضية ما يقابل الذاتية ، كحركة المحمول . وقد يتركب بعض هذه مع بعض ، فتختلف بالاعتبار ، كحركة النبات ، فانها تسخيرية وطبيعية ، باعتبارين .

اصل

الفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقهور ، لكن مع انضمام ميل قسري اليها ، فيكون القاسر علة معدة له . ولو كان القاسر فاعلا للحركة القسرية ، اوللليل القسري ، لانتفى كل منهما بانتفائه ، وليس كذلك . واما الحركة الارادية والتسخرية ففاعلهما النفس ، باستخدام الطبيعة السارية التي احدثتها في الجسم ، اعني القوة المحركة للمعضلات والاورتار والرباطات

فإنّ تلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الاعضاء والآلات جعلت مطيعة للنفس ، بعد تحقق التخيل والارادة والشوق ، ومعلوم بالوجدان ان الامر الميل للجسم والصارف له ، من مكان الى مكان ، او من حال الى حال ، لا تكرر الا قوة فعلية قائمة به ، وهي المسمّاة بالطبيعة ، فالطبيعة هي الميل القريبة اياه . وهذه الطبيعة غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وامشاجه بالعدد ، فانّ تسخير النفس لهذه ذاتي ، لانّها قوة منبعثة من ذاتها ، ولتلك قسري ، ولهذا يقع الاعياء والرعدة بسبب تعصّيها عن طاعتها احيانا .

فللنفس طبيعتان مقهورتان : احديهما مطاوعة لها والاخرى مكرهة . فثبت انّ الفاعل المباشر لجميع الحركات هي الطبيعة ، الا انه في الطبيعة طبيعة مطلقة مجبولة ، وفي القسرية طبيعة مقبورة ، وفي الارادية والتسخيرية طبيعة مسخرة . والكل ما تستخدمه القوة العقلية المفارقة ، طاعة لله تعالى ، اذ كما انها تقيم كلاً من الصورة والمادة بالاخرى اومعها ، كذلك لها مدخل في اقامة كل ما يلزمها من الاستحالات والحركات وغيرها .

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة ، كما ان الزمان شخص روحه الدهر . والطبيعة بالقياس الى النفس ، بل العقل ، كالشعاع من الشمس ، يتشخص بتشخصها .

اصل

لا بد في كل حركة (في اي مقولة وقعت) ، ان يكون الموضوع فيها ثابتاً بوجوده وتشخصه ، وتبديل عليه افراد تلك المقولة ، يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر ، مخالفة نوعية او صنفية .

الا انه يكفي في بقاء الموضوع انحفاظ وحدته الشخصية ، بوحدة عقلية فاعلية نورية - كالعقل المدبّر المعنى بكلاءة الشخص وحفظه في مراتب التطورات

والتقلبات في النشآت - ، او بوحدة ابهامية قابلية ، كوحدة المادة الاولى ، فانها يكفي في تشخصها وجود صورة ما ، وكيفية ما ، وكمية ما ، واين ما ، الى غير ذلك من الاعراض ، ويجوز التبدل له في خصوصيات كل منها .

فهذه الافراد الغير المتناهية انما توجد بوجود واحد اتصالي ، له حدود غير متناهية بالقوة ، بحسب حدود مفروضة فيه ، ففيه وجود انواع بلانهاية ، بالقوة لا بالفعل ، وبالمعنى لا بالوجود .

وهذا الوجود الواحد المتصل مع وحدته وتشخصه ، حيث ان الوجود انما يتشخص بذاته ، يندرج تحت انواع كثيرة ، وتتبدل عليه معاني ذاتية وفصول منطقية ، حسب تبدله في شئونه والظواهر . فهو - مع وحدته واستمراره - بعينه وجود متجدد منقسم الى سابق ولاحق وناقص وكامل ، وله بعينه ابعاض وافراد بعضها حادث وبعضها آت ، ولكل من ابعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غير ذلك ، قبله او بعده .

اصل

ليست الحركة عبارة عن تغير حال المقولة المعينة ، فان معنى التسود مثلاً ليس ان سواداً واحداً يشتد ، حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد . كيف ، وذات الاول في نفسها كانت ناقصة ، والزايدة ليست بعينها الناقصة ؟

وليس لأحد ان يقول : ذات الاول باقية ، وينضم اليه شيء آخر . فان الذي ينضم اليه ، ان لم يكن سواداً ، بل يكون شيئاً آخر ، فما اشتد السواد في سواديته ، بل حدثت فيه صفة اخرى ، وان كان الذي ينضم اليه سواد آخر ، فيحصل سوادان في محل واحد ، بلامتمايز بينهما في الحقيقة او المحل او

الزمان، وهو محال، وكذا اتحاد الاثنين منهما، فليس ذلك الا بانعدام ذات الاول وحصول سواد آخر اشد منه .

وكذا الكلام في الحركة الكميّة بعينه ، فان المقدار الاول ينعدم بالكلية ويوجد مقدار آخر زايد او انقص ، والعبرة ببقاء الامر العقلي والمادة المبهمة .

اصل

الحركة قد تكون في الكم ، كالنمو والذبول، والسمن والهزال، والتخلخل والتكاثف .

وقد تكون في الكيف ، كنسخن الماء وتبرده، وكانتقال الجسم من البياض الى السواد على التدرج ، وتسمى استحالة .
وقد تكون في الين ، كانتقال الجسم من اين الى آخر تدرجاً ، ويسمى نقلة .

وقد تكون في الوضع ، كحركة الكرة في مكانها ، فان بها تختلف نسب اجزائها بعضها الى بعض والى الامور الخارجة على التدرج . وقد تكون في الجوهر كما مضى في بيان تجدد الطبيعة .

ومما يدل عليه ايضاً استكمالات النفس الانسانية ، من لدن كونها جنيئاً بل منياً الى غاية كونها عقلاً بالفعل وما هو فوقه ،

فان الذهن الصافي والقلب السليم يحكم بان التفاوت بين الجنين والطفل الجاهل الناقص ، وبين الشيخ الحكيم والولي ، ليس بامور عرضية زائدة على جوهرية كل من هذين ، حتى لو فرض زوالها لم يتغير في تجوهره الحقيقي شئ . وايضاً ، لو كان حصول كل من الصور الواردة عليه ، من المنوية والنباتية والحيوانية والانسانية دفعية بلاندرج في الاشتداد والاستكمال ، بل بحسب

فساد وكون ، للزم تفويض احدا الفاعلين الطبيعيين فعله الى الآخر ، وهذا غير جائز في الافعال الطبيعية ، بل انما جاز في الصناعات الاختيارية التي تكون بالقصد والروية .

ومما يدل على الحركة الجوهرية ايضا انقلاب الصورة النوعية من المائية الى الهوائية ، عند ورود الحرارة الشديدة عليها ، المضمنة للمائية قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعة الماء الى طبيعة الهواء ، وانتقصت مائيته حتى صار هواء ، اذ لو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء - حتى يكون اسخن الافراد المائية ، وابدال افراد الهوائية - ، لكان الانتقال للمادة من الصورة المائية الى الصورة الهوائية بلا جامع ، فيلزم اما تتالي الآئين ، او خلوا لمادة عن الصور في آن واحد ، وكلاهما مستحيل .

والسر في ذلك مادريت ان الوجود مما يشتد ويضعف ، دون الماهية ، وان مبادئ الآثار هي وجودات الاشياء ، لاما هيئاتها ، والوجود مالم يتغير في قوته وضعفه لا يمكن ان يختلف اثره في القوة والضعف .

لكن كل تضعف او اشتداد لا يوجب ان يتغير به حد الماهية في جواب ماهو ، انما التدرج في احدهما مما ينتهي الى حيث يتغير جواب ماهو دفعة .

ومن هنا اشتبه الامر على الجمهور ، فزعموا ان الانقلاب دفعي والاستحالة تدريجية ، فانكروا الحركة في الصورة ، واثبتوها في الكيفية ، وليس الامر كذلك ، بل الاستحالة لا تخلو عن الكون والفساد ، الا ان الاستحالة محسوسة في الاكثر ، والتفاوت في الوجود والحركة في الجوهر غير محسوسين الا في الاقل . ولا يلزم من ذلك وجود انواع بلائية بالفعل بين جوهر وجوهر ، بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة - كما نبهنا عليه - ، على قياس الاشتداد الكيفي والكمي ، من غير فرق .

اصل

وامّا بقيّة المقولات ، فلا تقبل الحركة الا بالعرض ؛

امّا الاضافة فانها ان كانت عارضة لمقولة فيها الحركة فهي متحركة بتبعيتها
والافلا ؛ فان الماء اذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الاشد الى الاضعف ، او
بالعكس ، على التدريج بالتبعية ؛ وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل تابع للانتقال
من اين الى اين ؛ والانتقال الكمى ؛ ومن الاشرف في الوضع الى الاخص فيه للانتقال
الوضعى .

واما الملك فتبدل الحال فيه انما هو اولا في الاين ؛ فان الحركة اولا في العمامة بحسب
الاين ثم في التعمّم ، وفي السلاح ثم في التسليح ؛ فالحركة فيه بالعرض ، لا بالذات .
واما متى فان وجود الحركة للجسم انما هو بتوسطه ؛ فان كل حركة انما تكون
في متى ، فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر ، وهو محال .

وكذلك ان يفعل وان يفعل ليس فيهما حركة ؛ لأن الحركة خروج عن هيئة
قارة الى هيئة قارة ، لانها لو كانت عن هيئة غير قارة لما كانت خروجاً عنها وتركاً
لها ، بل امان في تلك الهيئة ؛ مثلاً : ان كانت الحركة من التسخن الى التبرّد ، و
كان الجسم في حال تسخينه يتبرّد ، فانه لم يخرج عن التسخن ، حتى يكون قد تحرك
في مقولة ان يفعل ، فان كان قد ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان يفعل .
وايضاً لو كان في مقولة متى حركة للزم ان يكون له في كل آن يفرض من زمان

حركته فرد من افراده كسنة او شهر او غير ذلك ، مع ان الآن طرف لافراده .

وعلى هذا القياس حكم المقولتين الاخرين ، اذا اخذ في مفهوميهما التدرج
وعدم الاستقرار ، فانهما التأثير والتأثر على نهج التجدد الاتصالي ، فالانتقال
فيهما دفعي ، ليس على سبيل الحركة .

واما ازدياد الحركة في الكيف او الكم او غيرهما ، شدة وسرعة ، ازدياداً تدريجياً ، فليس هي الحركة في ان ينفع ، حتى يكون سلوكاً من انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج ؛ لان هذا السلوك - وان كان سلوكاً واحداً وانتقالاً متصلاً ، بحسب الحسن - ، لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة في سلوك يوجد فيه مرتبة واحدة من السرعة ، باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكل فيه ؛ فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئاً فشيئاً ، وان كان اصل السلوك تدريجياً .

اصل

الحركة اما سريعة ؛ وهي التي تقطع مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر ، او مسافة مساوية في زمان اقل ، واما بطيئة ؛ وهي ما يقابلها . والبطيء ليس لتخلل السكّات ؛ ولالكائنات نسبة السكّات المتخللة بين حركات الفرس الذي يقطع خمسين فرسخاً (مثلاً) في يوم واحد ، الى حركاته كنسبة فضل حركات الشمس في ذلك اليوم ، الى حركات الفرس ؛ لكن فضل تلك الحركات ازيد من حركاته ، فسكّات الفرس ازيد من حركاته مع اننا نحس بشيء من سكّاته .

(١) يعنى ان هذه الكيفية لازمة لوجود الحركة ، مجعولة بجعلها ، غير منفكة عنه ، قابلة للشدة والضعف ، فالسريعة منها هي الشديدة ، لكن بالنسبة الى ما هي اضعف منها ، والبطيئة هي الضعيفة بالإضافة الى ما هو اشد . فهي من اللوازم الاعتبارية للحركة التي ينترع من نسبة الحركة الى الزمان ، وهي كيفية واحدة لا يسمى باسم ولا يعبر عنها بالفظ وعبارة ، وانما التعبير عنها بالسرعة او البطء ، فبعد انضياف مراتب الحركة بعضها الى بعض ، كالقلة والكثرة والاطول والاقصر في العدد والزمان . محمد حسن عفى عنه .

اصل

الحركة لا تخلو عن حتمًا من السرعة والبطو ؛ لأن كل حركة انما تقع في شيء ما ، يتحرك المتحرك فيه ، مسافة كانت او غيرها ، في زمان ما ؛ وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة ، او يجري مجراها ، بزمان اقل من ذلك ، فتكون الحركة اسرع من الأولى ، او بزمان اكثر ، فتكون ابطا منها .
والمراد من السرعة والبطو شيء واحد بالذات ، وهو كيفية واحدة قابلة للشدة والضعف ، وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما ؛ فما هو سرعة بالقياس الى شيء ، هو بعينه بطو بالقياس الى آخر .



لما كانت الحركة متمتعاً بالانكسار عن هذه الكيفية ، وكانت الطبيعة التي هي مبدؤها نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة ، كان صدور حركة معينة منها دون ماعداها متمتعاً ؛ لعدم الاولوية . فاقترنت اولاً امرأ يشد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم والكيف او الوضع او غير ذلك ، وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه ؛ ثم اقترنت بحسبه الحركة ؛ وذلك الامر هو الميل .

وهو محسوس في الحركة الاينية ، يحسّه الممانع ، ويوجد مع عدم الحركة ايضاً ، كما نجده من الزق المنفوخ فيه اذا حبسناه بايدينا تحت الماء ، وكما نجده من الحجر اذا اسكناه (١) في الهواء . فلا يحتاج اثباته فيها الى مزيد بيان .

(١) فالميل حالة تقتضي بحسبها الطبيعة حركة الجسم ذي الطبيعة الى جهة او وضع ، ويختلف شدة وضعاً حسب اختلاف ذلك الجسم في الكم والكيف والوضع وغيرها ، تدبر فيه . محمد حسن عفى عنه .

وكذا في الحركة الكمية ؛ لانها مستلزمة للاينية ، اذلا بدللنامى والذابل
 من وارد يتحرك اليه ، او خارج يتحرك منه (١) .
 واما الوضعية ؛ فلان اجزاء المتحرك بتلك الحركة يخرج عن امكتتها ،
 فاستدعت ميلا ومدافعة .
 وكذا الحركة الكيفية اذا كانت طبيعية ؛ فانها لما كان منشا التبديل فيها حينئذ
 هو التحرك ، فقد اخرج نفسه من كيفية اخرى ، فله مدافعة من الكيفية الثانية ،
 وهى المراد بالميل فيها .
 وكذا الكلام في الحركة الجوهرية .

اصل

كل ما يقبل الكون والفساد ففيه مبدء ميل مستقيم البتة ؛ وذلك لما سيأتى
 من ان كل جسم فله حيز طبيعى ، ولا يكون لجسم حيزان طبيعيتان . فالصورة
 الكائنة لا تخلو اما ان تحصل فى حيزها الطبيعى ، او فى حيز غريب ؛ وعلى الثانى
 يقتضى ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعى ، وعلى الاول كانت قبل الفساد حاصلة
 فى حيز غريب ، فكانت تقتضى ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعى .

اصل

لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما ، كان منقسما الى اقسامها :
 فمنه ما يحدث من طباع التحرك ؛ وينقسم الى ما تعدته الطبيعة ، كميل الحجر

(١) وبالجملنة: لابد فى الحركات الطبيعية من الميل، كما لابد فى الحركات الإرادية
 من الإرادة، فالميل فى الحركات الطبيعية منزلة الارادة فى الحركات الإرادية، فتدبر.

عندهبوطه؛ والى ما تحدثه النفس، كميل النبات عند تبرزه من الأرض، وميل الحيوان عند اندفاعه الإرادي الى جهة .

ومنه ما يحدث عند تأثير قاسر خارج من الجسم فيه ، كميل السهم عند انفصاله عن القوس . وانما تختلف الاجسام ، في قبوله والامتناع من ذلك ، بحسب الامور الذاتية وغيرها ؛ والاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطبيعي وضعفه ، وهوان يكون الاقوى بحسب الطبع - كالحجر العظيم - ، اكثر امتناعاً من قبول القسري ، والاضعف اقل امتناعاً . وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة ؛ وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعاً ، اما لعدم تمكن القاسر منه ، كالرملة الصغيرة؛ او لعدم تمكنه من دفع الموانع، كالنتبته؛ او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة، كالريشة ؛ او لغير ذلك .

مركزية كاشاني
اصل

لما كان الميل هو السبب القريب للحركة ، وكان من المتنوع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات ، لان الحركة الواحدة تقتضي توجهاً الى مقصداً ، ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد، والحركتان المختلفتان معاً يلزمها التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً ، ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئاً وعدمه معاً وكان المتنوع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل - سواء كانا مستقيمين او مستديرين او مختلفين ، الا ان يكون احدهما بالعرض ، كما يجتمع حركتان كذلك - ، فاذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري ، تقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعي ؛ فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة، حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ؛ ثم تاخذ الموانع الخارجية والطبيعية معاً في افنائها قليلاً ويقوى الطبيعة بحسب ذلك، وياخذ الميل القسري في الانتقاص، وقوة الطبيعة في الازدياد

الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسرى ، فيبقى الجسم عديم الميل ؛ ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها ، ويشتد الميل بزوال الضعف ، فيكون الامر بين قوة الطبيعة والسيل القسرى قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة .

اصل

الحركة لا تكون طبيعية الا ويكون الجسم على حالة غير طبيعية ، كاي نحر طبيعي ، او وضع او كم او كيف كذلك . وبازاء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية لان الجسم ، اذا خلت وطباعه ، لم يكن له بدمنها ؛ فاقضاء الحركة والسكون من الطبيعة بالحقيقة شىء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة ، وهو استدعاء الحالة الطبيعية فقط ؛ فان كانت غير حاصلة ، فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصلها ، وان كانت حاصلة ، فهو بعينه يستلزم سكوناً . ومعناه انه لا يستلزم حركة . فالجسم اذا وصل الى الحالة الطبيعية يجب ان يبطل ميله اليه ، ولم يكن له ميل عنه ، فاذا هو عديم السيل فى هذه الحالة .

اصل

لابدين كل حركتين مختلفتين من سكون ؛ وذلك لان الببء القريب لتحرك الجسم من حد الى آخر فى السافة - وهو الميل او ما يجرى مجراه - ، يجب ان يكون معه فالموصل له الى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول ، وهو آن الوصول ، ولا امتناع فى ذلك ؛ اذا الميل ونحوه ليس كالحركة غير انى الوجود ؛ بالضرورة . ثم اذا رجع الجسم من ذلك الحد ، او انعطف فلذلك الرجوع او الانعطاف ميل آخر هو علة قريبة له ؛ لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حدمعين

وللمفارقة عنه رجوعاً او انعطافاً ؛ والميل حدوثه في الآن ؛ وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلاً بالفعل ، لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين ؛ فاذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصلاً بالفعل . وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكناً بالضرورة ، وهو المطلوب .

واما العجة المرمية الى فوق اذا نزلت بنزول جبل من فوقه ، فحركته النزولية حركة عرضية ، كحركة جالس السفينة ؛ فلا ينافي سكونها الذاتي ؛ فلا يلزم منه سكون الجبل .



قد ثبت ان الجهات بالطبع اما فوق ، وهو المحيط واما تحت وهو المركز . فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة ؛ ويختص بالنار والهواء - ، وماغلبا او احدهما عليه من المركبات . واما يتوخى السفلى وهو الثقل ويختص بالارض والماء وماغلبا او احدهما عليه وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها .

واما الميل الذي في الحركة الوضعية المستديرة فلا يجوز ان يكون طبيعياً لان الميل الطبيعي هرب عن حالة منافرة الى حالة ملائمة ، فلا جرم اذا وصل المتحرك الى تلك الحالة الملائمة استقر واستحال ان يعود بالطبع الى مفارقة . وما من حالة في الاستدارة الا ويعود اليها المتحرك بل توجهه عنها هو بعينه توجهه اليها وهو - رائد حائد - فلا يكون ذلك بالطبع .

وايضاً فالطبيعة المحضة ليست مقاصدها وميولها الا بحسب ما يليق باحوال الجسم بما هو جسم وهو من باب المقادير والجهات والامكنة والاحياز ، وليس الموافق

لحال الجسم السعيتن بساهو جسم الا امر محصور فى مكان او وضع لا يتعداه فلا يكون مطلوبه من الاوضاع الا واحداً . وكذلك من الاحياز والمقادير ولا يكون واحداً بالعموم ولا مختلفاً بالاعداد ، فان ذلك شان الوجود العقلى او النفسى (ليس - الا) .

وقد ثبت ان حركات الافلاك مستديرة وضعيّة، نفسائيّة، فالحركات البسيطة ثلاثة ، حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه . وفى كل منها ميل بسيط اثنان مستقيمان طبيعيان وواحد مستدير نفسانى .

اصل

الشيء اذا كان عدمه مع وجود شيء آخر - فاذا صار موجوداً كان ذلك الشي متقدماً عليه باعتبار اقترانه مع هذا الحادث، ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده. فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته، ولا باعتبار وصف لازم لذاته، (لان ذاته قد توجد مع ذات المتأخر كالأب بالقياس الى الابن . فاذن قبلية زائدة على ذاته ولازم لذاته) ولا نفس عدم المتأخر اذ قد يكون بعد وجوده ايضاً، ولا اعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتأخر، اذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد - كما اذا فرضنا وجود الأب مع العدم الحاصل لابنه بعد الوجود مع انه ليس بهذه الاعتبار متقدماً على ابنه - بل متأخر عنه ، ولا ذات الفاعل فانه قد يكون قبل ومع وبعد . وبالجسلة لا بد لعروض القبلية والبعديّة من امر يكون عروضهما له لذاته. اذ كل صفة يتّصف بها شيء او اشياء لا بالذات فلا بگد لها ان تنتهى الى ما يتّصف بها بالذات لاستحالة التسلسل .

ولا يجوز ان يكون العروض بالذات للقبلية والبعديّة اموراً متفاضلة غير منقسمة يقتضى كل منها لذاته سبقاً على لاحقه ولحقاً بسابقه، اذ لو فرضنا متحرّكاً يقطع بحركته مسافة يكون لامحالة بين ابتداء حركته وانتهائها قبلات

و بعديات متصرمة و متجددة على سبيل الاتصال والانطباق لأجزاء المسافة والحركة، فيجب ان يكون المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات امراً لا يزال يتصرم و يتجدد على الاتصال؛ اتصال المسافة والحركة بحيث يستحيل عليه انفكاك التصرم والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته قبل، وجزء منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعداً والبعد منه قبلاً. وهذا هو المعنى بالزمان .

وصل

وايضاً اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة والبطوء، واخرى في تلك المسافة بذلك القدر من السرعة، فان توافقتا في الأخذ والترك بأن ابتدئا معاً وانتهيا، فلامحالة تقطعان المسافة معاً وان تخالفتا في الأخذ والترك وكانت احديهما ابطاً فاتها تقطع اقل .

فبين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة بسرعة معينة، وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين، وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الاول لكونه جزء من ذلك الامكان. فهناك امر مقداري اي قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته؛ ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون قبوله ايتاه بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان و هو متصل واحد .

لأنه لو كان منقسماً الى امور غير منقسمة لأدى ذلك الى تركيب المسافة من الأجزاء التي لا تتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة وليس هو نفس شيء من المسافة والحركة والسرعة والبطء لأن كل واحدة منها تختلف مع الاتفاق فيه وتتفق مع الاختلاف فيه وهو غير ثابت اذ لا يوجد اجزائه معاً والا لكان اما مقدارا للمسافة او لمادة المتحرك وكل منهما باطل اذ على الاول

يلزم كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة او مسافات متساوية، متساوية في ذلك الامكان وليس كذلك .

وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الأصغر جسماً أسرع حركة والأكبر ابطأ و اذا ثبت انه مقدار، و انه متصل واحد، و انه غير مجتمع الأجزاء، فليس هو اذن سوى الزمان، اذ هو المعنى منه، فهو اذن موجود .

وصل

وهو لقبوله الزيادة والنقصان مع اتصاله الغير القار، اما مقدار جوهر مادي، غير ثابت الذات بل متجدد الحقيقة. او مقدار تجده وعدم قراره، وبالجسلة اما مقدار حركة او ذي حركة يتقدر به من جهة اتصاله ويتعدد من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتأخر .

فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وله ايضاً تجدد وانقضاء فكأنه شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل. فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج الى فاعل حافظ، ومن جهة حدوثه وتصرفه يحتاج الى قابل يقبل امكانه وقوة وجوده، فلامحالة يكون جسماً او جسامية .

وايضاً له وحدة اتصالية، وكثرة تجددية، فمن جهة كونه امرأ واحداً يجب ان يكون له فاعل واحد وقابل واحد اذا الصفة الواحدة يستحيل ان تكون الا لوصوف واحد من فاعل واحد، ومن جهة كونه ذا حدوث وتجدد وانقضاء وتصرف، ففاعله القريب المباشر له - يجب ان يكون له تجدد وتصرف وكذا قابله يجب ان يكون ممّا يلحقه اكون تجددية - على نعمت الاتصال والوحدة ، ففاعله على الاملاق لا بد وان يكون امرأ ذا - اعتبارين، وله جهتان جهة وحدة

عقلية، وجهة كثرة تجددية، فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية ونسبته الى اجزائه المتقدمة والمتأخرة ؛ نسبة واحدة و يفعل ما معه، فعلاً واحداً، وهو علة حدوثه وعلة بقاءه معاً اذا الشئ التدريجى الغير القار، بقاءه عين حدوثه وبجهة تجدده ينفع تارة عنه ويفعل اخرى بحسب هويات ابعاضه المخصوصة.

اصل

لما ثبت ان الزمان هو شئ واحد متصل ليس فيه حدود بالفعل، فالحركة المتقدرة به، الحافظة له، يجب ان تكون مثله فى الاتصال الوجدانى. فما هى بالحركات المستقيمة الاينية ولا الكمية - لأنها متوجهة الى غاية (ما) ثم راجعة عنها، لتناهى الأبعاد المكانية واستلزام الكمية والكيفية للاينية فلا يتصل شئ منها - بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة . فهى لامحالة متكررة غير وحدانية .

ويجب ايضاً ان يكون اسرع الحركات واظهرها فعملية، لأن الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير - اينية و اوسعها احاطة ولأنه كمية سائر الحركات و عددها ومقدارها المضبوطة هى به وما يكال به سائر الأشياء المكيلة و يعد ينبغى ان يكون اقل كمية واكثر كيفية، ومعنى واقربها الى الوحدة والانضباط و ابعدها من عروض التكرار والانتشار .

فهى اذن اما الحركة المستديرة الوضعية التى لاتكون فى المستديرات اسرع منها، وهى الحركة اليومية التى بها يتقوم الأيام والساعات والشهور والسنوات وبمقدار ما يقول احد واحد يقطع المتحرك بها خمسة آلاف ومائة وستة وتسعين ميلاً من محدب الفلك الثامن كما ورد فى الحديث .

واما الحركة فى الطبائع الجوهرية التى ليس فى الوجود اسرع منها و من

فرط سرعتها لا ينالها الحس سيما طبيعة الجرم الأعلى المحيط بالأجرام كلها من حيث انه موجود، واحد بما فيه محدد للجهات والامكنة كلها . لكن الحركة الوضعية اليومية من توابع الحركة في الجوهر وفروعها لما تقرر ان الحركة في العرض فرع الحركة في الجوهر، فتعين الحركة الجوهرية التي للطبائع لذلك . وايضا فانا قد بينا ان الطبيعة ذات جهتين؛ جهة وحدة عقلية ثابتة ، وجهة كثرة تجددية زائلة ، وانها مشتملة على ماده شأنها القبول ؛ وبالجمله لها كل ما لا يتبد منه في فاعل الزمان وقابله من الصفات التي ذكرناها .

فاذا ثبت ان الزمان لا يتبد له من محل وحافظ على الصفات المذكورة ، و ثبت ان الطبائع الجوهرية كذلك، وليس شيء آخر بهذه المثابة الا بتبعيتها ، فليكن (هو-هي) فالحركة الحافظة للزمان اذن هي الحركة في الطبائع الجوهرية التي تثبت لها بالذات وهي الكون والفساد اللذين لها عن العدم واليه، و من هنا قيل: الزمان هو مقدار الوجود مطلقا، والبراد وجود الطبائع اذ هي المنفردة الى السقدار وهي ان كانت لجميع الأجسام والانس الا ان القائمة منها بالجرم الأعلى المحيط من حيث اشتماله على الكل ، هي الاخرى بأن يستحفظ بها الزمان. لانه المتقدم على الكل، وهو بما فيه كموجود واحد له نفس واحدة، وعقل واحد ، كما تبين في محله .

ولأن الطبائع العنصرية لا تخلو عن التضاد والتفاسد بسيطة كانت او مركبة فليس في واحد منها دوام اتصالي، والمجتمع من الحركات المقطعة بوجود الأشخاص المتعاقبة على الدوام، لا يكفي في تحديد الزمان لانه مقدار متصل لا حدود فيه ، فمحدد الجهات والامكنة هو بعينه محدد المدد والازمنة على النحو المذكور .

وصل

فالزمان هو مقدار الطبيعة - من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيّن ، كما ان الشّخن مقدارها من جهة قبولها الأبعاد الثلاثة . فللطبيعة امتدادات .
احدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي الى متقدم ومتأخر زمانيين .
والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر مكانيّين . وليس اتصال الزمان غير اتصال الطبيعة من جهة الانقضاء والتجدد، اعنى الحركة ، كما ليس اتصال الشّخن غير اتصالها من جهة الامتداد المكاني اعنى كونها ذات ابعاد . بل (هاهنا) شيء واحد من حيث هويّتها الاتصاليّة الغير القارة - يسمى حركة ، ومن حيث تعيّنهُ المقداري يسمى زماناً، كما ان هناك شيئاً واحداً يتعدد بالاعتبار فحال الزمان مع الصورة الطبيعيّة ذات الامتداد الزماني - كحال الشّخن مع الصورة الجرميّة، ذات الامتداد المكاني .

اصل

الزمانيات تحتاج (في عروض التقدم والتأخر والمعيّة لها) الى الزمان . و اما اجزاء الزمان فهي بنفس ذاتها متقدمة ومتأخرة ومع ، لا بشيء آخر . وتقدمها وتأخرها عين معيّتها في الوجود، لأنّها عين نحو وجودها - ولا يتصور لها وجود غير هذا، لضعفها وقصورها . فهي وان كانت متشابهة الا ان اختلافها بالتقدم والتأخر من ضروريّات حقيقتها ، لأن حقيقة الزمان اتصال امر متجدد متقض لذاته، فأجزاؤه لا يمكن ان تكون لذواتها الا متقدمة ومتأخرة ومع وظرف وجوداتها انفسها . فهي قبليّة وقبل و بعديّة وبعده ومعيّة ومع باعتبارين .

اصل

الآن له معنيان، احدهما ما يتفرع على الزمان وهو اطرافه ونهاياته الغير المنقسة المفروضة فيه، وهو فاصل للزمان باعتبار، وواصل له باعتبار آخر . اما كونه فاصلاً فلا، انه يفصل الماضي عن المستقبل، وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات، اثنان بالاعتبار. فان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل. واما كونه واصلًا فلانه حّد مشترك بين الماضي والمستقبل ولأجله يكون الماضي متصلًا بالمستقبل وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات والاعتبار جميعاً لأنه باعتبار واحد يكون مشتركاً بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما. والمعنى الثاني ما يتفرع عليه الزمان وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه، ويقال له: الآن السّال. وقد سبق تحقيق وجوده، والفرق بينه وبين المعنى الأول و ان اعتبار الآن في ذاته غير اعتبار كونه فاعلاً بحركته وسيلانه للزمان كالنقطة بالنسبة الى الخط والحركة التوسّطية بالاضافة الى الأكوان الدفعية والوصلات الآتية .

اصل

حدوث الأشياء الزمانية على ثلاثة انحاء. لأنها اما ان تحدث دفعة في آن من الآتات، فينطبق حدوثها لا محالة على ذلك الآن - كالوصول والماسة والانطباق ونحوها .

واما ان تحدث في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض فيها الأجزاء بازاء ما يفرض من الأجزاء في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء منها في جزء معين من الزمان كالحركة بمعنى القطع ، بل الطبائع كلّها على ما مرّ بينهما. ومثل هذا الحادث بقاؤه عين حدوثه .

اما ان تحدث في جميع الزمان لاعلى نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء يفرض في ذلك الزمان . ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث آن يكون اول آفات وجوده والحديث لا يستلزم ذلك . فان الحادث ما يكون زمان وجوده مسبقاً بزمان عدمه سواء كان لحديثه اول آني اولا ؟

ومن هذا القبيل وجود الحركة بمعنى التوسط كما مرّ وكذا الآن السيتال الذي هو الموجود من الزمان وحديث الزاوية واشباهها . وقياس العدم الحادث كقياس الوجود الحادث في تثليث الاقسام : لكن ليس نحو عدم كل حادث كنحو حديثه (١) فان وجود الآن الذي هو طرف الزمان على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث وكذا اللا وصول واللاماسة والالانطباق والفساد وامثالها (٢) .



الحادث زمانياً كان اودائياً يستلزم المسبوقية بالعدم او الالوجود . اما الزماني فظاهر واما الذاتى فلان ما يكون وجوده من غيره لا يكون موجوداً قبل ان يوجد ذلك الغير ، فلا يكون موجوداً لو انفرد . وحال الشيء باعتبار ذاته متخلياً عن غيره قبل حاله من غيره ، قبلية بالذات . فاذن يكون وجوده مسبقاً بعدمه او الوجوده وهذا مثل ما تقول : حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول : تحرك المفتاح فتحركت يدي . وان كانامعاً في الزمان . او تقول : الشعاع من النير . ولا تقول : النير من الشعاع . وان لم ينفك احدهما عن الآخر بحسب الزمان وما لا يدخل تحت الزمان لا يتصف بالقدم والحديث الزماني فلان فرد للقديم الزماني لسا مرّ من حديث كل ما يدخل تحت الزمان بحسب الزمان .

(١) أي وجود .

(٢) من الأشياء التي وجودها دفعي في آن من الآفات ينطبق وجودها عليه

اصل

قد دريت ان الجسم والجسماني لا يكون علّة فاعليّة لشيء وان علّة الشيء لا بد ان تكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء . ففاعل الزمان والحركة اذن منزّه عن الزمان والحركة . فليس تقدمه عليهما تقدماً زمانياً ولا هو في طرف هذه السلسلة اصلاً بل هو خارج عنها نسبتته الى جميع اجزائها نسبة واحدة ،

وكذلك حكم مجموع العالم بما هو مجموع فانه لازمان له اصلاً لأنه اذا اخذ ما في العالم من الازمنة والزمانيات كلها بما هو شيء واحد مسمّى باسم واحد، فلم يبق شيء خارجاً منه حتى يكون زماناً للمجموع والالهم يكن المجموع مجموعاً على قياس ما ياتي في المكان بعينه . وكما ان الحركة على قسمين احديهما متصلة كحركة الطبائع والافلاك وما فيها . والاخرى منفصلة كحركات العناصر وما منها - التي لها ابتداء زمني وانتهاء زمني ، فكذلك الزمان ايضاً على قسمين بوجه .

احدهما الزمان المتصل وهو مقدار حركة العالم من الايام والليالي والشهور والسنين والقرون .

والثاني الزمان المنقطع كزمان نمو النبات وبلوغ الحيوان وفصول السنة . فكما ان عمر الشخص ومدة تكونه لا يمكن ان يكون متحققاً قبله فكذلك عمر العالم ومدة تكونه لا يمكن ان يكون حاصلاً قبله .

فصل

ان ماتو هسته طائفة من الغاغة ان بين الباري تعالى وبين اول العالم عدماً موهوماً ازلياً سيالاً مستنداً بتساديده الوهمي في جهة الازل الى لانهاية ، ومنتهياً

في جهة الابد عند حدوث اول العالم ، فمن تكاذيب اوهامهم الظلمانية وتلاعيها .
اذلا يتصور في العدم الصريح السازج والليس الصرف البات حد ، وحد ،
وتصرم ، وتجدد ، وفوات ولحوق ، وامتداد ، وانقضاء ، وتمادوسيلان ، ونهاية
ولا نهاية . على انه لو صح ذلك لكان هو الزمان بعينه او الحركة بعينها اذ كان
تكملاً سيالاً كله ازيد لامحالة من بعضه ، وابعضه متعاقبة غير مجتمعة وللزم
ان يكون الباري سبحانه واقعاً في حد بعينه من ذلك الامتداد العدمي - (تعالى عن
ذلك) والعالم في حد آخر بخصوصه حتى يصح تخلل ذلك الامتداد الموهوم
بينه سبحانه وبين العالم ويتصحح تأخر العالم وتخلفه عنه في الوجود .

فاذا كان غير متناهي التمداد كما فرضوه لزم ايضاً ان يكون غير المتناهي
محصوراً بين حاصرين هما حاشيتاه ومطرفاه .
وايضاً فان حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة اذلا اختلاف في العدم ولا
مخصص من استعداد او حركة او غير ذلك . فلم يختص العالم بهذا الحد ولم يكن
حدوثه في حد آخر قبله .

وايضاً فان المتقدس عن الغواشي والعلايق يكون له مع اي امتداد فرض ومع
كل جزء من اجزائه وكل حد من حدوده ، معية غير متقدرة على سبيل واحد
ويكون محيطاً بجميع اجزائه وحدوده على نسبة واحدة ، موجوداً كان ذلك
الامتداد ، او موهوماً .

فاذن اختصاص العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يشر تأخره
وتخلفه عن الباري الحق سبحانه اصلاً . فانه اذا كان امتداد الزمان الموجود
بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل ، فالزمان الموهوم اجدر بذلك .

* واعلم ان ما ذكره المحقق الفيض في هذه الصفحة مأخوذ من الحكيم البارع الكامل
السيد الداماد وعباراته النفيحة منقولة عن القسبات التي صاحبها امير البيان ورأس الفضائل
الإنسانية (جـ لـ ش) .

فصل

ان قول القائل : ان العالم يسبقه عدم زماني . ان اراد به ما ذكرناه في معنى الحدوث الزماني في الطبائع والنفوس ، فله وجه وجيه ، كما بيناه والا لم يمكنه الاعتراف به . لأن العالم جملة ماسوى الله فالزمان من العالم فكيف يتقدم عليه حتى يكون تقدم عدم عليه تقدماً زمانياً ؟ . وان قال : انه كان وقت لم يكن فيه العالم . فهو مخالف لسدعاء . اذ ليس قبل العالم وقت . وان قال : انه ليس بازلي . يستفسر الأزلي وعاد التريديد والمحذور المذكور . وان قال : الذي في الذهن متناه . نسلم له ان القدر الذي في ذهنه من اعداد الحركات متناه ، ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على غير ذات الباري . ثم اذا فرض له مجموع (ما) فهو ايضاً حادث .

وان قال : اعني بالحدوث انه كان معدوماً فوجد . ان اراد بمفهوم كان السبق الزماني فهو مع كونه تناقضاً ، يخالف مدعاء لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم ، وان اراد به السبق الذاتي فهو الحدوث الذاتي . وان قال : ان الباري (تعالى) مقدم على العالم بحيث بينه وبين العالم زمان . فليس هذا مذهبه ، اذ ليس قبل العالم شيء غير ذات الباري سبحانه ، فلم يبق له ان يقول : توقف العالم على غير ذات الله ، ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته . وهو كما ترى شرك محض لا يتفوه به مؤمن . (تعالى الله عما يشركون) .

وصل

قال بعض الحكماء : بنا يقال لمن طلب مدة عدم قبل وجود الحادث على سبيل التبصرة والتنبيه ، : هل هذه المدة محدودة مقدرة بتقدير لا بد منه ، مثل

یوم او شهر اوسنة معینة . اویکفی فیها ایّ مدة كانت ، فانه یقول حینئذ : بل یکفی فی حدوث الحادث سبق ایّ مدة كانت یتقدم فیها العدم یتبعه الوجود . فیقال : وهل یکتفی التصور والعقل فی ذلك بسنة واحدة یتقدم فیها العدم ، ثم یتبعه الوجود . فیقول : نعم . فیقال : ان کان بدل السنة شهر واحد فهل یکفی ام لا ؟ فهو لامحالة یکتفی بالشهر کما اکتفی بالسنة ، ثم ینتقل فی السّؤال الی یوم والی ساعة ودرجة من ساعة ودقیقة من درجة ، فیتنبّه بذلك حینئذ علی ان الزمان لا تأثیر له فی الحدوث ، لأن المؤثر لا یشیر فی التأثير مثل قلیله ، وانما یشیر کل التأثير لکل الاثر ، فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ولم یرتفع شیء من معنی الحدوث ، فرفع جمیع الزمان لا یرفع الحدوث ، وانما یؤثر فی ضعف التصور ، حتی ان کان تقدم الزمان ، تحقق الحدوث وان ارتفع لم یرتفع .

وقد ظهر ممّا ذکر انّه لا مدخل لتناهی سلسلة الزمان ولا تناهیها فی حدوث العالم اصلاً .

قال بعض اهل المعرفة : ان اهل النظر اذا فحصوا عن هذا العالم ، فلم یجز لهم ان یطلبوا له بدوّاً زمانیّاً والا لتادی بهم الطلب الی الوسواس . بل یجب لهم ان یأخذوا الزمان من اجزاء العالم کما فعله الالهیون - حیث اخذوا العالم بما فیہ ومعه جملة واحدة ، کانتها شخص واحد ، فبحثوا عن علّة بدوّه (۱)

قوله حتی ان کان تقدم الزمان (الی آخره) من تسمّة الکلام السابق علی قوله وانما یؤثر وقوله وانما یؤثر جملة وقعت فی البین تدبر ، محمدحسن عفی عنه .

(۱) پس شاید گفتن که ابتداء عالم کیست بلکه باید گفت که ابتدا عالم کیست تدبر فیہ . محمدحسن عفی عنه .

وصل

فالصواب ان يقال : الحق موجود بذاته ، والعالم موجود به . فان سأل متوهم : متى كان وجود العالم من وجود الحق ؟ قلنا : متى سؤل عن زمان ، والزمان مخلوق لله عز وجل ، فهذا السؤال باطل ، اذ ليس الا وجود صرف خالص لاعن عدم ، وهو وجود الحق ووجود عن عدم ، وهو وجود العالم ولا بينية بين الوجودين ولا امتداد الا التوهم المقدر الذي يحيله العلم . قال بعض اهل المعرفة : ان الممكن مرتبط بواجب الوجود في وجوده وعدمه ، ارتباط افتقار اليه في وجوده فان اوجده لم يزل في مكانه ، وان عدم لم يزل عن مكانه ، فكما لم يدخل على الممكن في وجود عينه بعد ان كان معدوماً ، صفة تزيله عن مكانه ، كذلك لم يدخل على الخالق الراجب الوجود في ايجاد العالم ، وصف يزيه عن وجوب وجوده لنفسه فلا يعقل الحق الا هكذا ولا يعقل الممكن الا هكذا ، فان ذهبت علمت معنى الحدود ومعنى القدم ، فقل بعد ذلك ماشئت . فاولية العالم وآخريته امراضى فالأول من العالم بالنسبة الى ما يخلق بعده والآخر من العالم بالنسبة الى ما خلق قبله .

وليس كذلك معقولة اسم الله بالاول والآخر والظاهر والباطن . فان العالم يتعدد والحق واحد لا يتعدد ولا يصح ان يكون اولاً لنا ، فان رتبته لا تناسب ربتنا ولا تقبل ربتنا اوليته ولو قبلت ربتنا اوليته لاستحال علينا اسم الاولية بل كان ينطلق علينا اسم الآخرة لأوليته ولنا بشأن له تعالى عن ذلك (۱) فليس هو

(۱) سر مطلب آنست که وجود صرف واحد من جميع الجهات، ثانی از نسخ خود ندارد هرچه در عالم فرض شود ثانی او نیست بل که ظهور و تفصیل و فرقان آن اصل و احداست که از هستی بهره ای غیر از ظهور او ندارد .

باول لنا . فلهذا كان عين اوليته عين آخريته وهذا المدرك عزيز المنال يتعذر تصوره على من لافسة له بالعلوم الالهية التي يعطيها التجلي والنظر الصحيح .
واليه كان يشير من قال : عرفت الله بجمعه بين الاضداد ، ثم يتلو « هو الاول والاخر والظاهر والباطن » . قال : فقد ابنت لك عن سر الازل وانه نعت سلبي يعني به انه عبارة عن نفى الاولية الاضافية بان يوصف به وهو وصف لله تعالى من حيث كونه الها كما ان الابد عبارة عن نفى الآخريّة الاضافيّة بان يوصف به .»

اصل

كل جسم نسب الى مكان بانه فيه ، يكون مكانه غيره وغير اجزائه ، ويصح انتقاله منه بالكلية او تبدل اجزائه بالنسبة الى اجزائه ان لم ينتقل ، ويصح حصول جسيمين في واحد منه على سبيل البدل ولا ينتقل بانتقال الجسم ولا يحصل معه مباينة بحسب الوضع فيه بل هو بجسسته مساو له . فهذه امارات المكان وخواصه وهو لا يجوز ان يكون امراً غير منقسم ولا ان يكون منقسماً في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة او الخط .

فهو اما منقسم في جهتين فيكون سطحاً او في الجهات فيكون بعداً ، واذا كان سطحاً لا يجوز ان يكون حالاً في السكّن والا لا تنقل بانتقاله ، بل فيما يحويه . ولا بد ان يكون مماساً للسكّن حاوياً له من جميع الجوانب والا لم يكن مائتاله واذا كان بعداً لم يجز ان يكون عرضاً لتوارد السكّنات عليه ولا مادياً والا لزم تداخل الجواهر السادية فهو اما السطح الباطن (۱) من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى . واما البعد السجرد المنطبق على

(۱) اذا الجسم ممتد ومحال ان يكون الغير الممتد مكاناً للأمر الممتد وهو ظاهر .

قوله (سلاول) : فلهذا كان عين... في الأسفار : كان اوليته... محمد حسن عفي عنه

مقدار الجسم بكميته ولا استبعاد في وجود البعد المجرد عن المادة بعد التصديق بوجود الصور الخيالية والمنامية المعلومة بالضرورة ،

وان في الوجود عالماً مقداريّاً محيطاً بهذا العالم لا كاحاطة الحاوي (١) للمحوى بل كاحاطة الطبيعة للجسم (٢) والروح للبدن كما يأتي بيانه ان شاء الله ، غاية الامر ان ذلك ممّاليس يقابل للإشارة الحسية والمكان قابل لها بتبعية المتمكن ويتعين بتعيينه ولا ضير في ذلك .

واما حديث امتناع التداخل فقد ثبت ان ذلك مختص بالماديات . وايضاً فاذا فرضنا خروج الماء من الاناء مثلاً وعدم دخول الهواء فيه يلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجوداً . وايضاً فان كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل و بحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلاثة ، فهو اذن ليس إلا البعد .

(١) فيكون المتمكن محتاجاً اليه فيلزم احتياج الجوهر الى العرض وهو كما ترى .

محمد حسن عني عنه

(٢) بأن يكون كل من المحيط والمحاط بياناً للآخر ويكون الإشارة الى احدهما غير ما للآخر بل الإحاطة المقصودة نوع آخر من الإحاطة كاحاطة المطلق للعقيد والباطن على الظاهر والعاكس والشخص على العكس والظل فتأمل فيه جداً لعلك تدري ما هو الحق حق الدراية والفهم . محمد حسن عني عنه .

(٣) ومن هذا القبيل احاطة الكل على الأجزاء .

(٤) كما هو ظاهر على القول بالسطح .

(٥) ومن هذا القبيل احاطة الكلي للجزئيات وكذا احاطة العوالى للسوافل في المراتب

الطولية .

اصل

كل جسم فله حيّز طبيعى من ربّه يطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق .
 لأننا اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تأثيرات الأمور الخارجة عن ذاته
 لكان فى حيّز معين لامحالة واذ - لا قاسر - فهو انما يستوجبه لذاته وطبيعته ،
 الاستفادة من ربّه ونعنى بالحيّز المكان لكن لا بما هو مكان بل بما هو فى جهة
 مخصوصة وله وضع مخصوص من الجسم المحدد للجهات مع ترتيب بين اجزاء
 العالم فان المكان بما هو مكان ليس طبيعياً لجسم من الاجسام اصلاً سواء كان
 بعداً مجرداً ، او سطحاً . اما على الأول فلتشابه اجزائه فى الماهيّة والحقيقة ، كما
 يشهد به النظر الصحيح فلا اختصاص لبعض اجزائه بكونه طبيعياً لبعض الاجسام
 دون بعض .

واما على الثانى فلانه يلزم ان تسكن الارض بطبعها لو فرضت فيما بين الماء
 فى اى موضع كان - سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم - ام لا ، وان يتحرك
 الارض بطبعها لو فرضت فى وسط العالم غير محاطة بالماء واللازمان ، كلاهما
 ظاهر البطلان فكذا الملزوم . فالمطلوب بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة
 والمكان مطلوب بالعرض .

فالارض مثلاً انما تطلب مكانها الذى هى فيه لأنّه تحت جميع الامكنة ،
 والماء يطلب ان يكون محيطاً بالارض بكليّته بشرط ان تكون الارض على مركز
 العالم .

اصل

لما كان طبيعة الاجزاء هى بعينها طبيعة الكل فكما ان الطبيعة فى الكل يقتضى

ان يكون على وضع خاص بالنسبة الى المحدد المحيط ، فطبيعة الجزء في مادته يقتضى ذلك من غير تفاوت فيتحرك الى تلك الجهة والحيّز، ويكون ميله الطبيعي الى جانب كلة والى حيّزه ، فاذا وجد بينه وبين كلة جسم غريب شقه وخرقه ان امكنه حتى اتصل بكلة على وجه يكون حيّزه - حيّز كلة ، فاذا اتصل بكلة او بقطعة اخرى من نوعه استهلكا بتعريفهما وتشخيصهما وحصل من المجموع امر آخر له تعيين منفرد وكان الطلب واقتضاء الحيّز له من غير ان يكون لأجزائه طلب مستقل ، فان افراد الطبيعة الواحدة شديدة الالتيام بحيث يتصل بعضها ببعض و يصير المجموع امراً واحداً ويفنى كل منها ويستهلك .

ثم ان التركيب حيث لا يقتضى زيادة في التجسم فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فأمكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها اعني ما يقتضيه الغالب من اجزائها او ما تائق وجوده فيه، اذا تساوت الميول فيه وتجاذبت، ان امكن وجود هذا الجسم

اصل

اذا ثبت ان الحيّز هو المكان من حيث الجهة المخصوصة والوضع المخصوص فما لا وضع له ولا جهة بالنسبة الى شيء (ما) ، لا خلاً ولا ملاً ، فلا حيّز له . فاذا اخذ مجموع ما في العالم من الاحياز والمتحيّزات كلها بما هي شيء واحد مسمى باسم واحد ، فلم يبق شيء خارجاً منه خروجاً وضعياً ، حتى يكون حيّزاً للمجموع او يكون للمجموع وضع وجهة بالنسبة اليه والا لم يكن المجموع مجموعاً فلا حيّز للعالم جميعاً كما لازمان له جميعاً وكما لا عدد لجميع الاعداد والمعدودات من جنسها ،

وذلك لأنها اذا فرضها الذهن بحيث لا يشذ عنها عدد، ولا معدود، لا يكون

بهذا الاعتبار مقسوماً ابداً ولا عاداً ولا معدوداً .

فكذلك حكم مجموع الاجسام والكميات المتحيزة اذا اخذت باجمعهما ، كأنها شيء واحد ، فلا يخرج عنه جسم ولا مقدار ، فلم يكن منقسماً بوجه من الوجوه فيكون حكمه حكم النقطة بل ارفع منها عن التحيز لكونها ذات وضع بوجه بخلافه .

ومن هنا يظهر ان الدار الآخرة ليست من جنس هذه الدار بل لها نشأة ثانية داخل حجب السماوات والأرض كما قال الله سبحانه : «وننشئكم فيما لا تعلمون» .

فصل

قال بعض العلماء : ان اشرف المبدعات هو العقل ، ابدعه الله بالامر من غير سبق مادة وزمان وما هو الا مسبوق بالامر (١) فقط ولا يقال في الامر : انه مسبوق بالباري تعالى ولا لا مسبوق . بل التقدم والتأخر انما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد والباري تعالى هو المقدم المؤخر لا المتقدم المتأخر .

وما دون العقول هو النفس وهو مسبوق بالعقل والعقل متقدم عليه بالذات لا بالزمان والمكان والمادة فالسبق بالذات انما ابتداء من العقل فقط والبق بالزمان انما ابتداء من النفس والسبق بالمكان انما ابتداء من الطبيعة .

(١) بل هو نفس امره تعالى لان الموجود بوجوده وهو نفس ظهوره وتجليه لانه عين وجود المنبسط ونفس كلمة الكن وهي اول كلمة شقت اسماع الممكنات وهذا يرجع الى قوله وقول استاذنا الأجل : ان العقل موجود بوجود الحق وابق ببقاءه لا بابقائه بخلاف الماديات حيث انها موجودة بايجاده وباقية ببقاءه وان قيل ان العقول غير معمولية الحق المحرف (ج.آ.٥).

فالطبيعة اذن سابقة على المكان والمكانيات ، ولا يعتورها المكان . بل
 يتدى المكان من تحريكها او حركتها في الجسم .
 والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ولا يعتورها الزمان بل الزمان والذات
 يتدى منها اعنى من شوقها الى كمال العقل ، والعقل سابق على الذوات والذاتيات
 ولا يعتورها الذات والجوهرية انما يتدى منه اعنى هو مبدء الجوهر .
 والأمر سابق على الذوات والجواهر والذات والذاتيات والمكان والجسم
 والسادة والصورة ، لا يوصف بشيء مما تحته الا بالمجاز .
 ومن له الخلق والأمر فله الملك والملك وهو الاول والآخر حتى يعلم انه
 ليس بزمانى «وهو الظاهر والباطن» حتى يعلم انه ليس بمكانى - جل جلاله
 وتقدس اسماءه - ونعنى بالأمر : القوة الالهية .

مركزية كميتر علمى راسدى

الباب الثامن

فى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَفِيهِ مَعْرِفَةُ النُّفُوسِ
 وَالْعُقُولِ وَالْقُوى وَالْمَلَائِكَةِ وَالْجَنَّةِ وَالشَّيَاطِينِ

اصل

الأجرام تنقسم الى بسيط ومركب ، ونعنى بالبسيط : ماله طبيعة واحدة
 كالهواء والماء والافلاك . وبالمركب : الذى يجمع بين طبيعتين متخالفتين او
 اكثر باختلاف قوى وطبائع فيه كأبدان الحيوانات .
 والبسيط ينقسم الى ماله وجود كسالى وحياة ذاتية . يمكن له مع بساطته

وهويته ، عبادة الحق وطاعته ومعرفته من غير اكتساب قوة اخرى يحتاج اليها في ذلك ، والى ما ليس له ذلك من حيث (هو هو) لقصور جوهره وخسة صورته . ولكن يتأتى منه التركيب الموصل الى ذلك بالفساد والكون . فان الموجودات لم تخلق عبثاً وهباء بل لأن تكون عباداً عابدين لله عز وجل شاهدين بوجوده ووحدانيته .

فالأجسام البسيطة صنفان (صنف) مختصّ بصورة واحدة لا ضدّ لها فيكون حدوثها عن البارئ جل وعزّ على سبيل الابداع لا على سبيل التكون من جسم آخر ولها حياة ذاتية وتسمّى بالسّموات .

وصنف يتهيّئ لقبول صورة بعد اخرى - فتارة يقبل هذه بالفعل وتلك بالقوة وتارة بالعكس وليس لها حياة بالذات وتسمّى بالأرضين .

مركزية كبرياء واصل

اما ان السماوات لها حياة ذاتية فلان لها نفوساً ناطقة قاهرة عليها تدبّرهما وتحركها .

وذلك لأن حركاتها ارادية لما بيننا فيما سبق ان الحركة المستديرة لا تكون طبيعية ، والقمر لا يكون دائماً مع انه لا قاصر في الافلاك فهي اما حسية او عقلية . لا جائز ان تكون حسية اذ لا نمو لها ولا تغذى اذ لا كون لها من شيء حتى يكون لها شهوة تزيد بحصول ما اشتتهته شهوتها ولا فسادها ، ليكون لها غضب يدفع به ما يراحمها ويفسدها . والأعراض الحسية لا تخرج عن هذين فليس حركتها اذن الا عقلية ، فلها مراد عقلي و ادراك كلي؛ فمحركها اذن ليست طبيعة محضة ولا نفساً جرمية فهو اما نفس ناطقة او عقل محض .

لا جائز ان يكون عقلاً محضاً اذ العقل لا يقبل التغير والارادة الكلية لا

توجب حركة جزئية من موضع الى آخر، ومن الثاني الى ثالث بل لا بد فيها من تجدد ارادات جزئية والارادة الجزئية انما تحدث بالتصور الجزئي مع الارادة الكلية. والتصور الجزئي يحدث بالحركة وهكذا الحال في تجدد بعضها من بعض على وجه الدور الغير المستحيل .

مثاله: كمن يمشى بسراج في ظلمة لا يظهر له بالسراج الا مقدار خطوة بين يديه، فيتصوره بضوء السراج فينبعث منه مع الارادة الكلية ارادة جزئية لسلوكه فيسلكه، واذا سلكه وقع ضوء السراج على مقدار آخر وحصل منه تصور آخر و ارادة اخرى جزئيين لسلوكه مع التصور والارادة الكليين للحركة فيقع سلوك آخر موجب لحصول الضوء على مقدار آخر، وهكذا والكلام في اجزاء الخطوة الواحدة، والتصورات والارادات والحركات المتعلقة بها بعينه هذا الكلام وكذا في اجزاء اجزائها حسب قبول المقدار الانقسام بلانهاية فهكذا يمكن ان تكون حركة السماء (١) .

وكل ماهو متغير الارادة والتصور يسمى نفساً لا عقلاً محضاً، وصاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئاً واحداً حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة ،

فمحرك السماوات اذن نفوس مجردة، ناطقة عاقلة بذواتها، ذوات ادراكات كلية وجزئية، تحركها بتصورات حيوانية منبعثة عنها، منطبعة في اجرامها كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا (على ماسياتي بيانه) لا بمعنى ان للفلك ذوات متعددة متباينة الوجود عقلاً ونفساً وطبيعة سارية في جرمه، (فاذن ذلك ممتنع) ولا ان صورة ذاته احدى هذه الامور وغيرها من العوارض والآلات الخارجة.

(١) لعدم التغير والتجدد في المجردات الصرفة مطلقاً والا لم يكن مجرداً تدبر

عنها، بل ذات الفلك وهويته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب .

فقولنا: ان حركة الفلك ليست طبيعية. اي: ليس قاصده هذه الحركة وداعيها، طبيعة، محضة، ناقصة الكون غير شاعرة بغاية فعلها، والا فمباشرة الحركة ليس الا ما يبيل الجسم بقوته ،

فكما ان العقل من جهة عقليته لا يباشر التحريك لتساوي نسبة الارادة الكلية الى جزئيات حدود الحركة فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العقلي. واما من حيث نشأتها الحيوانية فلها وجه الى القدس، (فيها عين جارية نبع منها ماء الحياة) ووجه الى طبيعة الفلك (فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة) فان الوجود الواحد قد يكون مع احديته جامعاً لحدود متفاوتة ومراتب متفاضلة . وسيأتي لهذا مزيد تحقيق وتوضيح في مباحث النفوس الانسانية ان شاء الله .

وصل

ومما يدل على ان السماوات احياء عالمون (ويوضح ذلك بسرعة) : ان المانع من قبول الفيض الذي يكون للاجسام ، التضاد والتفاسد والكثافة الطبيعية الحاصلة من البعد عن الاعتدال . وسنبين ان الاجسام البسيطة المتضادة الطبايع اذا تركبت واعتدلت ، ازدادت في قبول الفيض والحياة بقدر الاعتدال والتوسط في المتضادات . فما ظنك باجرام كريمة صافية دورية الحركات ، دائمة الاشواق ، يترشح من حركاتها البركات والخيرات على مادونها .

فكل جرم سماوي فهو حيوان مطيع لله - جل وعز - متصرف في نظام الكون بالتدبير متحلي بقدر قسطه ومرتبته بانتقاش صور الاشياء واحوالها في لوح نفسه ، ورقم ذهنه ، وكتاب عقله .

وما في الصحيفة السجادية في دعاء الهلال «ايها الخلق المطيع الدائب

السريع ، المتردد في منازل التقدير ، المتصرف في فلك التدبير . « شاهد صدق على ذلك .

وصل

واما ان الارضين متهيئة لقبول الصور ، فمعلوم لنا بمشاهدة الاجسام العنصرية ، القابلة للتركيب - اما تركيباً غير تام ، مقدور لنا ، كما ركبنا الماء بالتراب .

واما تركيباً تاماً ، طبيعياً غير متأث الا بقدره الله تعالى كالمعدن والنبات والحيوان - وذلك لما لم يتم الابكيفية فعلية وانفعالية ، لا بد لها من حرارة مبددة ، محلاة وبرودة جماعية - مسكنة ، ورطوبة قابلة للتخليق والتشكيل ، ويوسعة حافظة لما افيد من التقويم والتعديل ، فخلق الله سبحانه بلطفه وجوده عناصر اربعة متضادة الاوصاف والكيفيات - ساكنة بطبعها في اماكن متخالفة بعضها فوق بعض - بحسب ما يليق بطبائعها مرتبة ترتيباً بديعاً منضدة نضداً عجيباً حيث جعل كل متشاركين في كيفية واحدة فعلية او انفعالية متجاورين . فجعل النار لكونها اخف من الكل مجاورة للسماء لما بينهما من مناسبة اللطافة والضياء .

وجعل الارض لكونها عكر الكل وثقلها واثقلها في غاية السفل وابعاد المواضع من حركة الفلك لتكون مسكن المركبات الحيوانية .

وجعل الماء مجاوراً للارض لكونه اشد مناسبة لها من جهة البرودة والكثافة وجعل الهواء مجاوراً للنار لكونه اشد مشابهة لها من جهة الشفيف والحرارة والخفة . ووضعت الارض في الوسط لئلا تحترق بتسخين حركة الفلك ولم يجعل مجاوراً للفلك غير النار لئلا يتسخن بحركته فيفسد بين النارين .

فانظر الى الحكمة ، ثم الى الرحمة تبهرك ما لا يقدر قدره ، سبحانه -
 فسبحانه ما اظهر برهانه وعددها علم باستقراء الكيفيات الاربع الاول ووجدان
 عدم خلو الاجسام المستقيمة الحركات عن احدى الفاعلتين اللتين هما الحرارة
 والبرودة المقتضيتان للحركة ، اما من الوسط اواليه بالغة الى الغاية اولا . وكذا
 عن احدى المنفعتين اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الاشكال
 يسر او عسر على وجه الكمال والنقص وامتناع اجتساع اثنتين من كل من القليلين
 في جسم واحد للتقابل بينهما فاذا ركب كل من الفعلين مع كل من الانفعاليين
 حصلت اربعة اقسام .

وهذه الاربعة هي اصول الكائنات واركان عالم الكون والفساد واسطقات
 المركبات وعناصر التي منها التركيب واليها التحليل .
 وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا ، وجدتها منقسمة بحسب الغلبة
 الى واحد منها وهي انما لم تقبل الحياة المعتد بها لأجل تضادها ولهذا اذا
 تركبت واعتدلت قبلتها .

اصل

ان الله سبحانه سخر السماوات والنجوم ونفوسها الناطقة السدرة لها
 والملائكة الموكلين بها بامرهم فجعلها في حركاتها السفينة واوضاعها المختلفة
 وعباداتها المتنوعة ، ذوات افعال وتأثيرات في الارضين والاجرام السفلية ،
 تأثيراً على سبيل الرشح من غير ان يكون مقصوداً لها .

وذلك لئلا يدرك : ان المقصود يكون ابداً اشرف من القاصد ، والاجسام
 المنصرفة حقيرة بالنسبة الى الافلاك ، لانها كائنة فاسدة وجعل تلك الاجرام

السفلية ذوات تأثر وانفعال منها يشبه تأثر النسوان من الذكران من وجه لا بمعنى ان السماوات توجد شيئاً من الارضيات او تفيض عليها صورة هيهات ما للجسم المظلم الميت والجسماني المفتقر اليه والانارة والاحياء والخلق والابداء ، «ذلك^١ من الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار» بل بمعنى انها تعد القوابل الارضية والسواد السفلية لفيضان الصور والاعراض عليها من واهبها الذي هو الله سبحانه بتوسط ملائكته العقلية فان الله سبحانه جعل لكل شيء من خلقه سبباً ولسببه سبباً الى ان ينتهي اليه تعالى وهو مسبب الاسباب كلها جملتها وتفصيلها .

فالاسباب مترتبة متوجهة نحو المسببات باذنه تعالى وهو الذي «اعطى كل شيء خلقه^٢ ثم هدى» .

فشرب السموم مثلاً سبب للمهلك باذنه تعالى كما ان شرب الدواء سبب للشفاء باذنه ، وكذلك الاسباب الكلية الاصلية الثابتة المستقرة التي لا تزول ولا تحوّل كالارض والسماوات والنجوم بحركاتها المتناسبة التي لا تتغير ولا تنفذ الى ان يبلغ الكتاب اجله ، وتوجهها الى المسببات الحادثة منها لحظة فلحظة . الا ترى الى الشمس كيف تؤثر بمحاذاتها لموضع من الارض في اضاءة ذلك الموضع ، ثم بتوسط الضوء في سخوتها ، ثم بتوسط السخونة في خلخلة الجسم التخزن ، او اضعاده ، بسبب التخلخل او الصعود في اخراجه من موضعه الطبيعي ، ثم بسبب الخروج من موضعه في امتزاجه بغيره ، ثم بسبب الامتزاج في فيضان صورة عليه غير صورته الاولى .

فانظر في اعدادها ذلك الجسم لقبول تلك الهيئات والصور من الله سبحانه ، ثم انظر كيف تؤثر باختلاف سرركاتها الذاتية والعرضية المقتضى لحدوث

الفصول الأربعة من الربيع والصيف والخريف والشتاء في اختلاف أحوال المركبات من المعادن والنباتات والحيوانات واختلاف صورها وأعراضها ، ونفوسها في حياتها وموتها وحرارتها وبرودتها ورطوبتها ويبوستها ونضارتها وجودها الى غير ذلك مما لا يحصى .

قال النبي - صلى الله عليه وآله - : « اغتسوا برد الربيع فانه يفعل بآبدانكم ما يفعل بأشجاركم . »

ثم انظر الى القمر كيف يؤثر في نضج الفواكه ومد البياض وجزرها وازدياد الرسل في الضروع ونشوء الحرث والنسل والزررع ونقصانها وذبولها بحسب امتلائه وانجلائه واشراقه وانمحاقه وغير ذلك ، وكل ذلك مقدر - بقدر معلوم «والشمس والقمر^١ بحسبان، كل يجري لأجل^٢ مسمى» والى غيرهما من الكواكب كيف تؤثر في السفليات بحسب أحوالها المختلفة كما فصلت في علم النجوم تفصيلاً حارت فيه اصحابه حيرة لا محيص لهم عنها .

سئل الصادق - عليه السلام - عن النجوم اهي حق ؟ قال : نعم . وقال : ان اصل الحساب حق ، لكن لا يعلم بذلك الا من علم مواليد الخلق كلهم .
ثم الم تنظر الى الهيئات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي تصدر عنها الافعال في موادها ومواد غيرها ، وتصير محركة للأجسام ، مازجة بعضها ببعض . كما يشاهد من القوى الغاذية والنامية كيف تنشعب من السمويات فلا محالة لها تأثير في نفوسنا ونفوس سائر السفليات .

ولما كان القابل المطلق الذي هو المادة غير متناهي قوة الاتفعال والتأثر - لكونها قوة كل ممكن بالامكان الاستعدادي والممكنات الاستعدادية غير متناهية ، وكذلك الفاعل المطلق الذي هو الله سبحانه غير متناهي قوة الفعل

والتأثير لأن قدرته غير متناهية فلا جرم يستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات - والافاضات ويتعاقب خلق المخلوقات وتكوين المكونات من الله سبحانه ابدًا الا ماشاء الله «وما كان عطاء ربك محظورا وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها» .

وصل

ولما استحال ايجاد الجميع دفعة واحدة، لتعصى المادة عن قبول صورتين منها معا فضلا عن تلك الكثرة ، فقد راء سبحانه بلطف حكمته حركة ، دورية وزمانا غير منبت الى ان يبلغ الكتاب اجله ، ومادة واحدة مستحيلة من صورة الى صورة على التعاقب ليوفى كل صورة مسكنة حقها من الوجود، اذ ليس وجود احد الضدين اولى من الآخر .

وايضا لما كانت السادة مشتركة بينها فلكل منها حق عند الآخر ، ينبغي ان يصير الى صاحبه فالعدل ان يؤخذ من هذا مادته فيعطى لذلك ومن ذلك مادته فيعطى لهذا ويتعاقب السادة بينها فلاجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الوجودات لم يكن ان يبقى الشئ الواحد دائما بورود الامثال بل لابد ان يصير شيئا آخر يوما (ما) .

واما بقاؤه بعينه فليس بممكن لذاته لحظتين لما دريت ان الطبيعة امر سيال متجدد الذات متبدد الحقيقة. هذا - في اشخاص الكائنات، واما الأنواع: فلا يجوز ان توجد عقيب الحركات ، والاستعدادات ولا ان تكون غير متناهية ، وذلك لأن لها حقايق عقلية في علم الله سبحانه فهي هناك موجودة على سبيل الاجتماع ازلا وابدأ وهي مترتبة في الصدور فيجرى فيها براهين ابطال عدم التناهي فهي محفوظة ثمة لا تتغير ولا يتبدل ولا تزيد ولا تنقص .

واما فى هذا العالم فليس لشيء منها وجود اصلاً ، اذ الوجود هاهنا ليس الا للأشخاص المحسوسة خاصة .

ثم من الكائنات ما يكتفى فى تكوينه دورة واحدة . ومنها ما يحتاج الى ادوار . ومنها ما يحتاج الى عودات ، وكل كائن فاسد البتة وله مدة يتكون فيها ومدة يضمحل فيها وينتهى الى اجله . فان لكل اجلاً متناهياً يستحقه بقوته المدبّرة لبدنه ، لا يحتمل مجاوزته ان جرت اسبابه على ما ينبغى وهو الاجل الطبيعى .

وقد يعرض اسباب اخر من حصول الفساد أو فقدان النافع المعين فيفرض لتلك القوة ان يقصر فعلها عن الأمد . فمن الآجال طبيعية ومنها اخترامية ، وكل بقدر .



اصل

وكما ان الاجسام والجسمانيات الكائنة السفلية منوطة بالحركات السماوية ، فكذلك سائر احوالها حتى الاختيارات والارادات النفسانية ، فانها امور تحدث بعد مالم تكن ولكل منها - بعد مالم يكن - علة وسبب حادث ، وينتهى ذلك الى حركات الافلاك وهى على اطراد متسق تكون دواعى الى القصد وبواعث عليه وهذا هو القدر الذى اوجبه القضاء ، والقضاء هو الفعل الاول الالهى الواحد المستعلى على الكل الذى يتشعب منه المقدورات وكل مرهون بوقته واجله . فما يتقدم متقدماً ولا يتأخر متأخراً الا بحق لازم وقضاء حتم .

ومن هنا يظهر كيفية صدور افعالنا وانما وان كانت باختيارنا ومشيتنا لأن الله اعطانا القوة والقدرة والاستطاعة فنحن - ان شئنا فعلنا وان لم نشأ لم نفعل - ، لكننا لسنا بحيث ان شئنا - شئنا وان لم نشأ - لم نشأ ، بل لابد ان ينتهى مشيتنا الى مشيئة الله سبحانه كما قال عز وجل : « وما تشاؤون الا ان يشاء الله . »

وهذا معنى الامر بين الامرين في الجبر والاختيار .

اصل

التركيب العنصريّ اما طبيعي او غير طبيعي ، والطبيعي اما مزاجي او غير مزاجي ، والتركيب المزاجي اصول اجناسه ترجع الى ثلاثة .

لأنه ان تحقق فيه مبدء التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدء الحس والحركة الارادية فهو الحيوان او بدونه فهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فهو المعدن . وهذه الثلاثة تسمى بالمواليد كما تسمى العناصر بالامهات والافلاك بالآباء . وتحت كل منها انواع لا تنحصر بعضها فوق بعض ، وكل نوع يشتمل على اصناف ، وكل صنف على اشخاص لا يتناهي بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص .

فسبحان بارئها ومنشئها عن التكثر والاختلاف وانما نشأ الاختلاف النوعي بسبب الساءكة العقلية (ارباب الانواع) والاختلاف الصنفي والشخصي بحسب اختلاف احوال العناصر في انفسها وبقياس بعضها الى بعض كما وكيفا ووضعاً في التركيب وبعد التركيب مع اختلاف اعداد السويات لها بحركاتها المختلفة واوضاعها المتكررة .

ومبادئ التأثيرات في هذا المزج والتركيب بعد الله سبحانه باذنه تعالى تسمى ملائكة قريبا مزاولا كان او بعيدا غير مزاول . فان مبدء كل اثر لا يدركه الحس يسمى في الشرع ملكا علويا اوسفليا .

وصل

ثم ان كانت الجهة العقلية ، قوية في الجسم بحيث يكثر ظهور آثار الحياة

فیه بان یكون له حرکات ارادیة مختلفة ، وادراکات متفستنة وتصرفات فی دقائق الامور واستباطات للعلوم الكلية او الجزئية ، بالفکر والروية فنفسه - نفس مجردة عن المادة لأن لها ان تبقى بعد بوار جسمها بوجود مستقل . وهی اما ناطقة ای ذات ادراکات کلية عقلیة کالانسان او غیر ناطقة کبعض الحيوانات الكاملة الآخر .

وان لم تكن كذلك - بل تكون ضعيفة لا يظهر منها امثال ذلك سواء كانت ذات حسّ وحرکة ارادیة ، اولم تكن ، فنفسه نفس جرمیة لابقاء لها بعد تفرق جسمه وتبدده کالحيوانات الضعيفة الادراک والنباتات والجمادات .

والمزاج کلما امعن فی التوسط وهدم جانب التضاد ، یقبل من المبدء الفیاض صورة کمالیة فوق صورة ، وحیة فوق حیاة ، فیصير اولاً معدناً ثم نباتاً ثم حیواناً ثم انساناً ثم ملکاً مقرباً ثم یغنی فی ذات الله سبحانه والیه یرجع الامر کله كما مرّ بیانه فی الغایات .

اصل

المترج مالم یستوف درجات النوع الانقص الاخصّ ، لم ینحط الی درجة النوع الاکمل الاشراف ، لكن النوع الانقص اذا قوی بعض افراده فی باب وجوده وغلبت فعلیته علی قوته واستعداده لم یتجاوز الی نوع ما هو اکمل

وز نما مردم ، ز حیوان سرزدم	(۱) از جمادی مردم و نامی شدم
از چه ترسم ، کی ز مردن ، کم شدم	مردم از حیوانی و آدم شدم
تا بر آرم از ملایک ، بال و پر	حملاً دیگر بمیرم ، از بشر
آنچه اندر فهم ناید ، آن شدن	از مناک هم بایدم ، قربان شدن
کل شیء هالک الا وجهه	بار دیگر بایدم ، جستن زجو
گویدم : کانا الیه راجعون	پس عدم کردم ، عدم چون ارغنون

واعلى لاستحكام صورته وبقاء تركيبه اكثر من سائر افرادہ فيتمصّي من ان يتكون منه خلق آخر ، فكأنه قد تم سلوكه وبلغ الى كماله المتصور في حقه . اذا لسالك من حيث هو سالك لا يقوم في المقامات والمنازل التي دونه بالفعل . ولكن يتلبّس بكل منها في الجملة ، ولهذا قيل : ان السلوك توسط (ما) بين صرافة القوة ومحوضة الفعل .

مثال ذلك الحجر من المعدن والشجر من النبات وغير الانسان من الحيوان . ومثال غير قوى الوجود ، المنى من المعدن والجنين من النبات والطفل من الحيوان وليست هذه التمامية والقوة في الوجود مانعة له عن الوصول الى الله سبحانه لجواز ان يترك صورته النوعية التي بها تمامه وزهد فيها يوماً ما طلباً لصورة اعلى بل لا بدّ من ذلك . اذ كل موجود فلا بد وان يصل الى الله يوماً والا فيكون خلقه عبثاً .

وقد قال عز وجل : « افحبتم انما خلقناكم عبثاً ، وانكم اليها لا ترجعون . »^١ فالصراط المستقيم هو الصراط الانساني الذي يمر سالكه على سائر الموجودات وهو المظهر لاسم الله الاعظم والصراط^٢ الاخرى ليست على هذه الاستقامة ولكن كل منها يوصل بسالكه الى المطلوب وهي مظاهر لأسماء اخر وكل موجود فهو على صراط غير صراط آخر ومصير الكل الى الله كما قال : « واليه المصير . »

وصل

فالركب العنصري لما استوفى درجات التراكيب الناقصة التي هي دون

١- س ٢٣، ي ١٧

٢- الطريق الى الله بعدد انفس الخلايق . فافهم محمد حسن عفي عنه .

المواليد ، ثم درجات المعادن ، تخطى خطوة اخرى الى جانب القدس ان كان من اهل السلوك الى الله بان يكون ناقصاً ضعيف الفعلية كالمنى الصالح لأن يصير حيواناً او يكون تاماً ولكن ترك صورته النوعية التي بها تمامه وفعليته وزهد في حياته الدنيا تلك طلباً لصورة اعلى وفعليته اتم وتوجه الى بارئه سبحانه توجهها طبيعياً ذاتياً ، كالبذر مثلاً اذا اتسدت في الارض فساداً (ما) واتن تنناً (ما) فحينئذ ينكسر قلبه ويضطر اضطراراً جبلياً ويتضرع الى الله تعالى تضرعاً فطرياً ويتقرب الى الله تعالى تقرباً ماوقد جرت سنة الله في من تقرب اليه شبراً ان يتقرب اليه ذراعاً بالترحم عليه واجابة دعائه اذ هو الذي يجيب المضطر اذا دعاه ، فيفيد له بدل صورته الفانية ، صورة كمالية ، نباتية ، ذات نفس ملكوتية ، فيحيى بها حياة (ما) فوق حياته الاولى التي كانت كلاً حياة ، فيصدر عنه ببساطة نفسه ما يصدر من المعدن من حفظ التركيب مع زيادة شيء آخر ، وهو ان ينبت وينمو ويزيد في اقطاره الثلاثة بالتدريج وذلك لفقد كماله الشخصي اول مرة لكون مادته جزء مادة شخص سابق ثم يضيف الله سبحانه الى قوته التي بها يستبقى شخصه قوة اخرى يستبقى بها نوعه لعدم احتماله الديمومة الشخصية لمكان لطافة مادته فوق المعدن التام الفعلية فوق قسطه من البقاء اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد استبقاء لنوع ما وجب فساد شخصه منّا منه سبحانه ولطفاً وهذا هو النبات .

وصل

انما يتم وجود هذا الصنف من الموجود بتوسط عدة من الملكوتين .
وذلك لاحتياجه في التمامية الى افاعيل متخالفة تفعل فيه ، وكل فعل -

يفعل في هذا العالم فله مبدء من الملكوت غير مبدء الآخر ولا يصدر فعلا عن مبدء واحد . وذلك لأن اهل هذا العالم من حيث انه اهل ميت ظلماني لا يجوز ان يكون مبدء لأمر - ما - كما عرفت فيما سبق فلا بد من مبدء ملكوتي واهل الملكوت ليس واحد منهم الا وهو وحداني الصفة ليس فيه خلط وتركيب فلا يكون لواحد منهم الا فعل واحد كما اشير اليه بقوله سبحانه حكاية عنهم «وما منا الا له مقام معلوم» وليسوا كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه افعالا مختلفة لاختلاف دواعيه ووقوعه في عالم العدد والفرقة ولذا تراه يطيع الله مرة ويعصيه اخرى فلا بد في النبات اذن من ملك يزيد في اقطاره الثلاثة على نسبة لا تنة محفوظة الى ان يبلغ الى كمال النشو من ملك يقطع فضلة من مادته ليكون مبدء لشخص آخر ولما توقف فعل الاول على التغذي فلا بد من اسالك اخر يخدمونه من جاذبة للغذاء الى الاطراف وماسكة له وهاضمة ودافعة للشغل .

وفي الثاني لابد من مغيرة للفضلة ومهيئة لأجزائها لقبول الصور المخصوصة.

اما واهب الصور فهو الله سبحانه بتوسط الحقيقة العقلية التي هي رب نوع النفس النباتية المخدمة لهذه الاملاك جميعا كما في سائر الافعال قال الله تعالى: «هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء»^٢ وقال: «أفرايتم ما تسنون ، انتم تخلقونه ام نحن الخالقون» وورد في وصف ملك الارحام انه يدخل في الرحم فيأخذ النطفة في يده ثم يصورها جسدا ، فيقول : يارب اذكر ام انثى اسوى ام معوج ؟ فيقول الله : ماشاء ويخلق الملك .

ويشبه ان يكون مبدء كل فعل من هذه الافعال ملكا قدسيا متمكنا في سماء قدسه وله باذن الله سبحانه جهات ورقائق وخدم وروابط في هذا العالم

متعددة ، حسب تعدد النفوس ، وتكون النفوس متصلة بتلك الرقائق ، مربوطة بذلك الملك من تلك الجهة بل متحدة معها . اذ النفس هي التي تفعل هذه الافاعيل في بدنها بتوسط الفيض من تلك المبادئ باذن الله كما يظهر من تحقيق معنى النفس بما هي نفس . فالنفس ذات جهات وقوى استفادتها من جواهر عقلية بها تفعل الافاعيل في بدنها ، وهي عين تلك القوى والجهات من وجه ومستخدمة لها من وجه آخر وكل من تلك الجهات والقوى حقيقة ، واحدة وانما يتعدد ، بتعدد النفوس نوعاً وصنفاً وشخصاً .

وصل

ومما يؤيد كون النفس مبدء لهذه الافاعيل بذاتها وكون قوتها سارية في جميع اطراف البدن بوجوه التصرفات ، اعتناؤها بتعديل المزاج وحفظ الاتصال وتألمها بتغير المزاج عند ادنى مغير من حر او برد او حركة او تعب او هبوب ريح مشوش الى غير ذلك من الامور الغير النفسانية ، وكذلك تأذيها من تفرق الاتصال والجراحات تأذياً ، جزئياً في الحال وعدم انحصار تألمها بالمولات التي هي من باب خوف العاقبة وخطر المآل .

وكذلك وجدان ذاتها مقصرة عن الامور الادراكية عند اشتداد حاجته الى الاحالة والهضم والدفع بسبب من الاسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فان ذلك ليس الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيها .

فصل

قد احتاجت الصورة النباتية الى التغذي من وجه آخر غير النمو . وذلك لان الجسم النامي وسيما الحيوان منه ابداء في التحلل والذوبان لاستيلاء الحرارة

الفريزية عليه الحاصلة فيه من نار الطبيعة الكامنة في مركبات هذا العالم ، شأنها النضج والتحليل ، كثال نار الجحيم في قوله سبحانه : «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها»^١ .

وقد يستولي الحرارة الغريبة ايضاً عليه فتحلله والحركات البدنية والنفسانية ايضاً محللة جداً فلا بد اذن من ان يتخلف بدل ما يتحلل عنه آناً فآناً ، ولحظة فلحظة ، وما ذاك الا بالتغذى ، فالاحتياج الى المتغذى باق الى آخر العمر .
واما الى النامي فليس الا ، الى البلوغ الى كمال النشو ، وشأن الاول ان يأتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره ويلصق به منه بمقدار يناسب له على السواء . واما الثاني فيسلب جانباً من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة في جهة اخرى فيلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى^٢ .

فصل في تغذية النامي

المتغذى في اول الامر يقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل النامي فيما فضل عن الغذاء ، ثم يعجز المتغذى عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة ، لنفاذ اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الفريزية فيصير ما يحصله مساوياً لما يتحلل ، وحينئذ يقف النامي ، وعند القرب من تمام النمو تنفرغ النفس للتوليد فيقوى المولد حيناً من الدهر ، ثم اذا عجز المتغذى عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولد فيه وانحرف الزاج بسبب الانحطاط المفرط ، فصار المادة غير مستعدة لذلك ، وقف المولد ايضاً ويبقى المتغذى - عمالاً - الى ان يعجز فيحل الاجل لسرعة

١- س ٤، ي ٥٩

٢- في جميع هذه المباحث آراء بحسب الحكمة الطبيعية على ما في آثار علماء المهد الحاضر والعصر الجديد ، دوران التحول في العلوم الطبيعية .

تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها (١) .

فصل

وهاؤلاء الاملاك دائماً في شغلهم لا يسكون عن افعالهم طرفة عين ، فان الشجر مثلاً اذا سقى الماء او الحيوان اكل الغذاء ، فذلك ليس بغذاء ولا اكل على الحقيقة ، وانما مثلهما كمثل - الجابي - الجامع للمال في خزانته ، وهي - المعدة - في الحيوان وما يجري مجراها في النبات ، فاذا اختزن ما فيهما وامسكا عن السقى والأكل - فحينئذ يتولاه الملائكة بالتدبير وتحليله من حال الى حال ، وتغذيها به في كل آن ونفس ، فهما لا يزالان في غذاء دائم . ولولا ذلك لبطلت الحكمة في نشأة كل متغذ والله حكيم فاذا خلت الخزانة حركت الملائكة الجابي الى تحصيل ما يملؤها به - فاذا لم يوجد غذاء يحللون المواد والفضلات التي في البدن ، ولا يزال الامر كذلك ابداً . فهذه صورة الغذاء في كل نفس ، فكل نفس اكلها دائم في هذه النشأة ايضاً كما في الآخرة (٢) .

اصل

المركب العنصري لما استوفى درجات النبات تغطي خطوة اخرى الى جانب القدس ان كان من اهل السلوك على صراط الله ، بان كان ناقصاً ضعيف الفعلية جداً ،

-
- (١) واعلم ان في امر التغذية وكيفية التنمية آراء وعقائد جديد يجب علينا تقرير هذه المباحث وتحريرها بما لا يخالف المباحث التي هي قريبة من المحسوسات .
- (٢) ولكن الغذاء في كل نشأة من جنس ما يناسبها ويعطى الله تعالى باسم الرب غذاء كل شيء ورزقه واحسن الأغذية واهماها ما يعطيه الحق لكمثال اهل بلاواسطة شيء . قال نبينا محمد (ص) ابيت عند ربي فيطعمني ويقيني .

كأنه يتضرع في فكك رقبتك من النقصان كالأجنة في بطون امهاتها - مما لها نفوس نباتية ولم تفسر حيوانات بعده فاذا كان كذلك فيتقرب الى الله تعالى بالتوجه اليه تقرباً ما يقترب الله تعالى سبحانه اليه ضعف تقربه كما هو سنته تعالى فيهب له بدل صورته الناقصة ، صورة كسالية ، حيوانية ، ذات نفس ملكوتية ، حساسة ، دراية ، متحركة بالارادة ، فيصدر عنها ببساطتها كل ما يصدر من النباتات ويزيد عليه بافعال مختلفة بها فيؤكد الله تعالى بها مع تلك الملائكة التي كانت له اولاً - ملائكة اخرى ارفع درجة منهم بها يدرك ويتحرك بالارادة ، وهذا هو الحيوان فان كان كاملاً في الحيوانية بان يقوى اثر النفس فيه ، ومن شانه ان يدخل في نشأة الملكوت ويمير حياً بالذات مستقلاً في تلك النشأة افاض الله سبحانه عليه مع قوته المحركة له اعنى الفاعلة للحركة والباعثة لها المنقسمة الى الشهوية والغضبوية ، عشر حواس لا ادراك خماً لنشأته الظاهرة هي : اللمسة ، والذائقة ، والشم ، والبصرة ، والسمعة ، وخمساً لنشأته الباطنة هي : مدرك الصور المسمى بالحس المشترك وحافظها المسمى بالخيال ، ومدرك المعاني ، المسمى بالوهم وحافظها المسمى بالحافظة ، والتصرف فيها بتركيب بعضها الى بعض وتفصيل بعضها من بعض ، المسمى بالتصرف فيصير بهذه العشرة ذا قدمين يكون له قدم في هذه النشأة واخرى في تلك النشأة فيأخذ في تكميل النشأتين مبتدئاً بالأولى انقائية حتى يبلغ في تكميلها الى حد ما يمكن له ان يجعلها آلة لتكميل الاخرى ثم يأخذ في تكميل الاخرى متوجّهاً الى الله سبحانه وعالم الآخرة توجّهاً غريباً وسلوكاً ذاتياً كما اشير اليه في قوله تعالى مخاطباً لاشرف انواعه : «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه»^١ .

فيتكامل ذاته يوماً فيوماً بالتدريج باستعدادات يكتسبها من النشأة الاولى

واخلاق وهيئات اما في سعادة او في شقاوة حتى يستقل في النشأة الاخرى ويصير فيها بالفعل ويبطل عنه القوة الاستعدادية فيمسك عن تحريك البدن ويرفض هذه النشأة الفانية استغناءً عنها ويرتحل الى الآخرة ارتحالاً طبيعياً .

وهذا هو الموت الطبيعي للحيوان الكامل وهو بعينه ولادة وحياة في النشأة الاخرى ومبناه استقلال النفس بحياته الذاتية وبترك استعمالها الآلات البدنية على التدريج حتى تنفرد بذاتها وتخلع البدن بالكلية لصيرورته بالفعل او هذه الفعلية لاتنافي الشقاوة الاخرية اذ ربما يصير شيطاناً بالفعل او على شاكلة ما غلبت عليه من صفاته الردية وان كان ناقصاً في الحيوانية بان يضعف اثر النفس فيه ولم يكن من شأنه الدخول في الملكوت والصيرورة من اهله افاض الله سبحانه عليه بعض الحواس دون بعض ، اما قوّة اضعيفة على اختلاف مراتب الحيوانات او كلها ولكن ضعيف الباطنية وخصوصاً حس الخيال فيعيش في هذه النشأة مدة ما حياة عرضية بقوة الملكوت حيث ان ملاءكتها وقواها من تلك النشأة ثم اذا مات فات كالنبات لعدم تعيينه واستقلاله ، في تلك النشأة فلم يبق منه الا رب نوعه الذي كان به حياته وقوامه وفنى هو فيه وحشر اليه كما قال تعالى :

«وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ، الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون»^١ .

فصل

قد دريت ان القوى النفسانية متحدة مع النفس وانما هي جهاتها واعتباراتها فاعلم ان الخيال يشتمل عليها كلها على وجه اعلى واشرف سوى الوهم الذي هو جهة رجوع النفس الى العالم العقلي ولا ذات له سوى الاضافة وكذا الحافظة

التي ترجع في الحقيقة الى الحقيقة العقلية اذ المعانى انما هي مخزونة في ذلك العالم وكذا المتصرفه التي هي كالوهم في كونها اضافة الى محسوسات ومعقولات .

فاما سائر القوى ، ذوات الحقائق - فهي منطوية في الخيال . فتحدث من هذا : ان النفس الحيوانية المخدمه لهذه القوى اعنى : سلطان هذه النية المحسوسة مع مشاعرها وقواها هي بعينها النشأة الخيالية للحيوان ولكنها من حيث تعلقها بالآلة المخصوصة من البدن ، قوة خيالية ومن حيث انها ذات رجوع الى عالم القدس وان كان رجوعاً ضعيفاً حيث انها انما تدرك المعقولات مضافة الى الحس ومتعلقة به ، ولا تستطيع ان تدركها مجردة عن المواد ، نفس حيوانية فهي كأنها خيال خارج من حد القوة والضعف الى حد الفعلية والكمال . ومن هذا يظهر ويتبين وينكشف ان في اهاب هذا الحيوان الطبيعي حيواناً آخر من عالم الغيب هو في الحقيقة يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويبتش ويمشى . ولهذا يفعل هذه الافعال وان ركبت هذه القوى والحواس البدنية كما في النوم والاعياء والسكر . فله في ذاته - هذه المشاعر والقوى والآلات من غير عور .

الا انها ليست ثابتة في عالم الحس والشهادة .

وهذه المشاعر الظاهرة بمنزلة ظلال لتلك وكذلك هذا البدن الظاهر بمنزلة قشر وغلاف وقالب لتلك البدن وانما حياة هذه كلها بذالك وهو الحيوان بالذات وهو المحشور في الآخرة التي هي دار الحياة قال الله سبحانه : « وان الدار الآخرة لى الحيوان . . »^١ .

وصل

وما يدل على ذلك : ان النفس الحيوانية تشاهد في قوة خيالها ووهما اوبها صورة ومعانى مجردة عن المادة وعوارضها - مما ليس بقابل للاشارة

الحسية . فلا يخلو اما ان تكون النفس قابلة لها او فاعلة . فان كانت قابلة لها ، فعدم قبول الحال للإشارة الحسية يستلزم عدم قبول المحل لها لامحالة وان كانت فاعلة لها . فالفاعل فيما لاوضع له ، لا يجوز ان يكون من ذوات الاوضاع لما ثبت من ان الجسم وقواه لايفعل فيما لاوضع له بالقياس الى مادتها وكما ان فاعل الاجسام الطبيعية ومقوماتها لايمكن ان يكون متعلق الوجود بهذه الاجسام كما ثبت . كذلك مبدء صورها يجب ان لا يكون مادياً .

وايضاً اما ان يكون تجرد هذه الصور عن مواد هذا العالم وعوارضها لذاتها اولما اخذت هي منه او من جهة الاخذ .

والاول يوجب الاتفاق فما كان شيء منها يقرنه هذه اللواحق في العين لأن ما بالذات لا يتخلف والثاني يكون تناقضاً فبقى الاخير فلم يكن هذا الوجود له وجود امر في جسم او جسماني .

فالقوة الخيالية اذن مجردة عن المواد وان كان لها نوع تعلق ببعض مواضع البدن بواسطة تعلقها بالروح النفساني الذي يتكون منه الدماغ اولاً ، ثم يرسى بواسطة الاعصاب والاوردة في جميع مواضع البدن عالياً وسافلاً على حسب تفاوتها في القبول ليفيدها الحس والحركة .

والى هذا التجرد للنفس اشار مولانا الصادق - عليه السلام - بقوله : «ان ارواح المؤمنين في الجنة على هيئة اجسادهم» وفي رواية على صور ابدانهم لورائته لقلت فلان وبقوله - عليه السلام - : مثل المؤمن وبدنه كجوهرة في صندوق اذا اخرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يعبأ به .

وفي القرآن المجيد «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً ، بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله»^١ .

وصل

ومما يدل على ذلك دلالة واضحة ، ان بدن الحيوان واعضاؤه دائم الذوبان والسيلان - لعكوف الحرارة العزيزية على التحليل والتنقيص وكذا غيرها من الاسباب كالامراض الحارة والمسهلات ، وذاته منذ اول الصبا باقية فهو لا يبدنه .

ومن هذا يظهر : ان هذية البدن من حيث هو بدن لهذه النفس انما هي بهذه ، وان تبدل تركيبه وكذا هذية الاعضاء كهذه اليد وهذا الاصبع ، اذ كلها من حفظ الهوية تبعاً لهوية النفس .

ويدل على هذا ايضاً ، مامرت الإشارة اليه : ان تقوم كل شئ بصورته الكمالية ، ومبدء فصله الاخير ، لا باجناسه وفصوله العالية والمتوسطة ، ان كانت . وكذا تشخصه بنحو وجوده الخاص لا الاعراض المتبدلة من صنف الى صنف ومن نوع الى نوع والشخص «هو هو» بعينه بل ذلك كله من اللوازم لا القومات ويعتبر فيه على سبيل الابهام دون الخصوص لانها تجرى مجرى السادة التي انما يحتاج اليه الشئ لأجل قصور وجوده عن التفرد بذاته دون قوة تحمل صنيفه واذا استكمل وصار بالفعل استغنى عنها ،

فتشخص كل حيوان وتقومه انما هو ببقاء نفسه التي هي صورته الكمالية ونحو وجوده الخاص مع بدن «ما» وان تبدل خصوصياته من المقدار والوضع وغيرها حتى انك اذا رايت انساناً في وقت ثم تراه بعد ذلك بمدة كثيرة وقد تبدلت احوال جسده جميعاً بخصوصياتها ، امكنت ان تحكم عليه بانه ذلك الانسان فلا عبرة بتبدل السادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية ،

بل الحال كذلك في تشخص كل عضو منه ولو كان اصبعاً واحداً فان له اعتبارين اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلاً واعتبار كونه في ذاته جسماً متعيناً

من الاجسام واسم الاصبع واقع عليه بذلك الاعتبار لابهذا ، فتعيّنه بالاعتبار الاول باق مادامت النفس تتصرف فيه وتستعمله وتحفظ مزاجه وتقلبه كيف تشاء ، وبالاختبار الثاني زائل لاجل الاستحالات الواقعة فيه .

فالشخص الخيالي اذا استقل بذاته وتجرد عن هذا القشر اللحمي يصح ان يقال : هو بعينه هذا الشخص الحسي لان النفس واحدة والبدن بما هو بدن انما يتعين ويمتاز بالنفس ويصح ايضاً ان يقال : ليس «هو هو» لان احدهما من الذهب والآخر من النحاس .

والى مثل هذا اشير فيما روى عن مولانا الصادق - عليه السلام - في قوله سبحانه : «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها» احيث سئل ما ذنب الغير قال : ويحك «هي هي» وهي غيرها ، فافهم واغتنم فانه من الاسرار الكثير الفوائد ينفعك في كثير من الامور الدينية ان شاء الله .

مركز تحقيق مكتبة ميرزا محمد حسين

وصل

ومن البراهين على تجرد النفس عن البدن واستقلالها : انا نغيب احياناً عن اعضائنا ، كلاً او كل واحد في وقت ولا نغيب عن ذاتنا فنحن وراء الجميع . وايضاً : اذ ادراك الشيء لما كان عبارة عن حصول صورته للمدرك فكل من ادرك ذاته يجب ان يكون مفارقاً عن المحل اذ لو كان في محل لكان صورة ذاته غير حاصلة لذاته بل لمحلّه كما مرّ بيانه مفصلاً .

وايضاً : انا ندرك ذاتنا بذاتنا لأننا لا تعزب عنا ذاتنا ، واما شعورنا بشعور ذاتنا فقد قد اذ ليس هو نفس وجودنا فهو كادراكنا سائر الاشياء المدركة من

خارج ،

واما سبب الشك في جوهرية النفس وسائر احوالها مع حضور ذاتها فذلك لأن الجوهرية ونحوها ليست بجزء لوجود النفس وانيتها بل لماهيتها الكلية والحاضر عندنا من انفسنا انما هي وجوداتنا المثالية المشار اليها بـ : «انا» لا ماهياتنا الكلية المذهول عنها احيانا .

وايضا لو فرضنا ذاتنا فاقدة لكل شيء الا نفسها ، فوجدناها لا من دليل ووسط ، فذاتنا غير مالم يدرك بعد من جسم او عرض .

وصل

ومن البراهين : ان كل صورة اوصفة حصلت في الجسم بسبب ، فاذا زالت عنه وبقي فارغا عنها يحتاج في استحصالها الى استيناف سبب او سببية من غير ان يكون مكتنفا بذاته ، اذ ليس هذا من شأن الجسم .

ومن شأن النفس في الصور العلمية ان قد تصير بعد استحصالها من معلم او فكر مكتفية بذاتها في استرجاعها ، فتعالت عن ان تكون جرمية ، فهي روحانية .

وايضا : كل جوهر مادي لا يمكن ان يجتمع فيها صور كثيرة فوق واحدة . واما النفس فيجتمع فيها علوم شتى وصنائع تترى و اخلاق مختلفة واعراض متفاوتة ، فهي اذن دفتر روحاني ولوح ملكوتي .

وايضا : انما تدرك اشياء يتمتع وجودها في الجسم كالضدين معا والمعدم والملكة معا ، ولوجود مثل هذه الأمور في النفس يمكننا ان نحكم بأن لا وجود لشيء منها في الأجسام .

ولنا ان ندرك ايضا ، الوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي ، ومعلوم ان كل ما في الجسم ، فهو منقسم . وكذلك ندرك الحركة والزمان وللانهاية مآ استحال ان يكون له صورة في المواد .

وصل

ومن الشواهد: انك مع شواغلك اذا فكرت في آلاء الله او سمعت آية تشير الى الامور الالهية واحوال المآب انظر كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك ويهتون عليك حينئذ رفض البدن وقواه وهوسه وهواه وذلك لأجل نور قذف في قلبك من الجنبه العاليه وانعكس اثره الى ظاهر جلدك من جهة الباطن على عكس ما ينفع الداخل من الخارج فباطنك غير ظاهرك .

وايضاً: اذا اردت ان تتوجه الى تكميل جوهرك وتفعل فعلك الخاص من تعقل النظريات، او اخلاص نية في التقرب الى الله سبحانه، او امتناع عن مخالطة الشهوات والوساوس المفسدة - لم يتيسر لك ذلك الا بمجاهدة تامة ومغالبة عظيمة، فالجوهر النطقى منك من عالم آخر وقع غريباً في دار الجسد بيد الظلمة والفسقة والكفرة من القوى الشهوية والغضبية والهوسية .

وايضاً النفس والبدن كما ترى يتعاكسان في القوة والضعف فبعد الأربعين تكمل النفس وتكمل الآلة فكلال البدن ليس منشاؤه الا فعلية النفس وتفرداها بذاتها واما الخرافة عند الهرم بسبب قلة الحرارة فذلك لأن حاجة النفس الى مزيد التدبير تمنعها عن جودة التعقل .

بل نقول: لو كان التعقل بآلة بدنية لكان كلما عرضت لها آفة وكلال عرض فيه فتور، واذ ليس هذا كلياً فليس التعقل بآلة بدنية .

وايضاً: كل من له ادنى رتبة في التحدس والتفطن ورجع الى ذاته وشاهد مافعله المتخيلة التي هي احداقواه في انشاء ماهيات الأبعاد والأجرام، والتصرف في الجبال الشاهقة والصحارى الواسعة، والأفلاك المتحركة والساكنة، والكواكب تارة بالتركيب والتفصيل وتارة بالتسكين والتحويل، لتحدس يقيناً ان نفسه العلامة الفعالة في عظام الأجرام ودقايق المسماني وكياناتها، ليست جسماً ولا

جسمانية .

وليس الأمر كما ظن ان الصور التي تدركها النفس انما هي في عالم خارج عنها منفصل ثابت بتأثير مؤثر غيرها كيف ومن جملة ما يحضره الانسان في باطنه صور مستهجنة من قبيل الدعايات الشيطانية واضغاث الأحلام المخالفة لفعل الحكيم وانها انما تهتئ بابتداء النفس ايها واستخدامها السخيفة في تصويرها وثبتها ، فاذا اعرضت عنها انعدمت وزالت .

اصل

الركب العنصري لما استوفى درجات المعدن والنبات والحيوان بما هو حيوان ومنه مزاجه وقرب من الاعتدال جداً ، تخطى خطوة اخرى الى جانب القدس ان كان من اهل السلوك الى الله - على صراط الله - بان يكون ناقصاً ضعيف التعلية كبعض الحسيان من اهل الطهارة والذكاء والاستقامة ، ممن قلت شهوته وغنجه ، وضعفت حيوانيته ولم يصر انساناً بعد ، فيتقرب الى الله سبحانه بالتوجه اليه توجهاً طبيعياً فيتقرب الله اليه ضعف تقربه كما هو سنته تعالى فيهب له صورة كسالية ناطقة بان يسدل صورته الناقصة بصورة كاملة ذات نفس ملكوتية ناطقة ، مستخدمة لسائر القوى النباتية والحيوانية فيصدر عنها بباطنها كل ما يصدر من النبات والحيوان بما هو حيوان ويزيد عليه بافعال مختصة بها فيوكل الله تعالى بها مع تلك السلائكة التي كانت له اولاً ملائكة اخرى ارفع درجة منهم بما يدرك الكلمات المحضة ، مجردة عن السواد اصلاً ، ادراكاً زائداً على ادراك سائر الناس ويحتل له ملكة المراجعة الى عالم القدس والتوصل الى معرفة حقايق الامور من عناك بالفكر والروية باقتناص السجهرات العقلية من المعلومات ، وكل ادراك ونيل ، فبضرب من التجريد ، الا ان الحس

يجرد الصور عن المادة بشرط حضور المادة ، والخيال يجردها عنها وعن بعض غواشيها ، والوهم يجردها عن الكل مع اضافة الى المادة ، والناطقة ينالها مطلقة فتفعل في السحوس عسلاً تجعله معقولاً وهذا هو الانسان بما هو انسان .

واليه اشار مولانا امير المؤمنين - عليه السلام - فيما يروي ان بعض اليهود اجتاز به - عليه السلام - وهو يتكلم مع جماعة فقال له : يا ابن ابي طالب لو انك تعلمت الفلسفة لكان يكون لك شأن من الشأن . فقال - عليه السلام - : وما تعنى بالفلسفة ، اليس من اعتدلت طباعه حفا مزاجه ومن حفا مزاجه قوى اثر النفس فيه ومن قوى اثر النفس فيه سما الى ما يرتقيه ومن سما الى ما يرتقيه فقد تخلق بالاخلاق النفسانية . ومن تخلق بالاخلاق النفسانية فقد صار موجوداً بما هو انسان دون ان يكون موجوداً بما هو حيوان ، فقد دخل في الباب السلكى الصورى وليس له عن هذه الناية مغير .

فقال اليهودى : الله اكبر ، يا ابن ابي طالب لقد نطقت بالفلسفة جميعها في هذه الكلمات - رضى الله عنك -

وعن - كميل بن زياد - انه قال : سألت مولانا امير المؤمنين علياً - عليه الصلاة والسلام - فقلت : يا امير المؤمنين اريد ان تعرفنى نفسى . قال : يا كميل وای الانفس تريد ان اعرفك . قلت : يا مولاي هل هي الا نفس واحدة . قال : يا كميل انما هي اربعة : النامية النباتية ، والحسية الحيوانية ، والناطقة القدسية ، والكلية الالهية ، ولكل واحد من هذه خمس قوى وخاصيتان . فالنامية النباتية لها خمس قوى ماسكة وجاذبة وهاضمة ودافعة ومربية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعاتها من الكبد والحسية الحيوانية لها خمس قوى : سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الرضا والغضب وانبعاتها من القلب . والناطقة القدسية لها خمس قوى : فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان : النزاهة والحكمة . والكلية

الالهية لها خمس قوى، بقاء في فناء، ونعيم في شقاء، وعز في ذل وفقر في غناء، وصبر في بلاء، ولها خاصيتان، الرضا والتسليم وهذه هي التي مبدأؤها منه الله واليه تعود. وقال تعالى :

«وتفخت فيه من روحي»^١ وقال تعالى : «يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية»^٢ وانعقل وسط الكل .

وصل

النفسان الاوليان في كلامه - عليه السلام - مختصتان بالجهة الحيوانية التي هي محل اللذة والالام في الدنيا والآخرة . والأخيرتان بالجهة الانسانية للانسان بما هو انسان ، وهما سيدتان في النشأة الاخرية وسيما الاخرة - فانها لاحظ لها في الشقاء الاخرى فلا يتطرق اليها الم هناك وليست هي موجودة في اكثر الناس بل ربما لم يبلغ من الوفاء كثيرة واحد اليها . واليها الاشارة بقوله سبحانه : «وايدناه بروح القدس»^٣ .

وفي الحديث الوارد في ارواح السابقين : انهم بروح القدس بعثوا انبياء مرسلين وغير مرسلين وبروح القدس علموا جميع الاشياء . وفيه انه مختص بهم ليس لغيرهم .

فصل

وقد ظهر من تضاعيف ما ذكرناه : ان النفس المجردة مع كونها من الملكوت المتحدة بالبدن اتحاداً حقيقياً وان لها وحدة جمعية هي ظل للوحدة الالهية فهي بذاتها قوة حيوانية - حساسة ومتخيلة وذات رجوع - ما - الى القدس وهي تبعينها ذات حركة ارادية وذات اغتذاء ونمو وحافضة لصورته النوعية وهي بعينها طبيعة سارية في الجسم ونفسها تنزل الى درجة الحواس عند ادراكها

للمحسوسات واستعمالها آلة الحواس ، فيصير عند الابصار عيناً باصرة وعند السماع اذناً واعية ، وكذلك في البواقى حتى اللمس والقوى التى تباشر التحريك فلها تقديس عن المواد بحسب وجودها الخيالى الذى هو مرتبة غيب غيوبها ولها اتحاد بقواها وآلاتها فتصير تارة غائبة عن ذاتها وتارة راجعة اليها والى بارئها وتارة مصروفة عن جهة القدس الى جانب البدن وذلك كله للطافتها وقبولها لآثار الجوانب ، كما قيل :

لقد صار قلبى قابلاً كل صورة فرعى لغزلان وديراً لرهبان
فهى من وجه واحدة ، ومن وجه متعددة . وذلك لان لها نشآت سابقة
ولاحقة واستكمالات جوهرية وتقلبات - ذاتية ولها جهة استمرار وجهة تجدد
لتعلقها بالطرفين : العقل والمادة العنصرية . وكل من راجع الى وجدانه ، وجد
ان هذه الهوية الحالية منه غير هويته الماضية لا بمجرد اختلاف العوارض بل
باختلاف اطوار لذات واحدة والى هذه التقلبات والاطوار اشير فى القرآن المجيد
بقوله سبحانه : «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فلاقه»^١.

وقد شبهوا مراتب آثار العقل فى النبات والحيوان والانسان بنار تأثر
عنها فحم بالحرارة وآخر بالتحمر والتجمر وآخر بالاضاءة والاحراق فيفعل
فعل النار وفعل الاولين وكلما وقع له الاشتداد صدر عنه ما كان يصدر مما تقدم
عليه .

اصل

ان فى الوجود نفوساً ارضية قوية لا فى غلظ النفوس السبعية والبهيمية
وكثافتها وقلة ادراكها ، ولا على هيئات النفوس الانسانية واستعداداتها ليلزم
تعلقها بالاجرام الكثيفة الغالبة عليها الارضية ولا فى صفاء النفوس المجردة

ولطافتها لتتصل بالعالم العلوي وتتجرد بالكلية . فهي اذن متعلقة باجرام
عنصرية غلبت عليها الهوائية والنارية او الدخان على اختلاف احوالها ومنازلها ،
وهي الجنة والشتاطين قال الله تعالى : « وخلق الجن من مارج من نار »^١ والمرج
الاختلاف فان النار فيه مختلفة بالهواء والمارج لهذين العنصرين كالطين
للآخرين والجن من الاجتنان بمعنى الاختفاء سميت به لاستتارهم عن الابصار
ولهذا سميت بالسلائكة ايضاً في قوله سبحانه : « وجعلوا بينه وبين الجنة
نسباً »^٢ والشتاطين في قوله تعالى : « كان من الجن . . . »^٣ فهي اجسام لطيفة
حية ذوات نفوس قوية غالبة على اجسادها ، قادرة على التمدد والانقباض
وعلى تشكيل انفسها باشكال مختلفة بمنها ما يوجب له سهولة النفوذ في المنافذ
وعلى الاعمال الشاقة .

قال الله عز وجل في قصة سليمان : « ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه »^٤
الى ان قال : « يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور
راسيات » .

ولعل الوجه في ظهور صورها في بعض الاوقات دون بعض ان ابدانها لطيفة
مقتعدة في اللطافة قابلية للتخلخل والتكاثف فاذا صارت متكاثفة غلظ قوامها
فرئيت واذا صارت متخلخلة رقت قوامها ولطف جسمها فغابت عن الابصار ، كالهواء
اذا صار غيماً بالكثافة رئي واذا عاد الى لطافته لم ير ، ولها علوم وادراكات
من جنس علومنا وادراكاتنا الوهيية واوائل العقليات . فمنهم مؤمن صالح
ومنهم كافر مارد ، كما وصفهم الله في القرآن في غير موضع .

وعن مولانا الصادق - عليه السلام - : الجن على ثلاثة اجزاء ، فجزء مع
السلائكة ، وجزء يطيرون في الهواء ، وجزء كلاب وحيات .

٢- س ٣٧ ، ي ١٥٨

٤- س ٣٤ ، ي ١١ و ١٣

١- س ٥٥ ، ي ١٥

٣- س ١٨ ، ي ٤٨

فصل

واما الشياطين والملائكة الذين بازائهم بيان كيفية حدوثهما على الاجمال
 ان الجوهر النطقى من الانسان المسمى بالقلب الحقيقى مثاله مثال هدف ينصب
 اليه السهام من الجوانب او مثال مرآة منصوبة يجتاز عليها اصناف الصور فيترآى
 فيها صورة بعد صورة ولا يخلو عنها دائماً ومداخل هذه الآثار المتجددة فيه
 اما من الظاهر كالحواس الخمس ، واما من الباطن ، كالخيال والشهوة والغضب
 والاخلاق والصفات ، فانه مهما ادرك الانسان بالحواس شيئاً حصل منها اثر
 فى قلبه ، وكذلك اذا هاجت الشهوة والغضب حصل منها اثر فى القلب وان كفى
 عن الاحساس . فالخيالات الحاصلة فى النفس تبقى وتنقل المتخيلة من شيء
 الى شيء وبحسب انتقالها ينتقل باطن الانسان من حال الى حال ، فباطنه اذن فى
 التغير دائماً من هذه الاسباب واخصر الاسباب الحاصلة فيه - هي الخواطر اى :
 الافكار التى من انواع الادراكات والعلوم اما على سبيل الورود التجددى واما
 على سبيل التذكر من المحفوظات فى الحافظة وهذه الخواطر هي المحركات
 للارادات فان النية والعزم والارادة انما تكون بعد حضور المنوى بالبال فمبدء
 الاحوال الخواطر ، ثم الخاطر يحرك الرغبة والرغبة تحرك العزم والنية ، والنية
 تحرك الاعضاء والخواطر المحركة للرغبة ، اما تدعو الى الخير اعنى : ما ينفع فى
 الدار الآخرة ، واما تدعو الى الشر ، اعنى : ما يضر فى العاقبة . فهما خاطران
 مختلفان لهما سببان مختلفان لأنهما حادثان ، وكل حادث يفتقر الى سبب ،
 والمعلولات المختلفة تستدعى عللاً مختلفة فيسمى السبب الداعى الى الخير
 ملكاً وفعله الهاماً والآخر شيطانا وفعله وسوسة وهما جوهران مسخران لقدرة
 الله تعالى فى قلب القلوب ولعلمهما المراد بقول النبى - صلى الله عليه وآله - :
 «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان يقلبه كيف يشاء» والقلب لصفاءه

ولطافته صالح باصل الفطرة لقبول آثار الملكية والشرطانية صلاحاً متساوياً
وانما يترجح احد الجانبين باتباع الهوى والاكباب على الشهوات او الاعراض
عنها ومخالفتها .

فان اتبع الانسان مقتضى شهوته وغضبه ، ظهر تسلط الشيطان بواسطة اتباع
الهوى والشهوات بالاهوام والخيالات الفاسدة الكاذبة وصار القلب عش الشيطان
ومعدنه ، لأن الهوى مرعى الشيطان ومرتمه لمناسبة ما بينهما ونحو من الاتحاد
وان جاهد الشهوات ولم يسلطها على نفسه وعارض بقوة البرهان اليقيني لوجود
النشأة الباقية ابدأ الظنون والاهوام الكاذبة المستدعية للشهوات والركون الى
الدنيا والاخلاد الى الارض والاقصاء على هذه النشأة الناقصة الفانية وتشبهه
باخلاق السلائكة ، صار قلبه مستقر السلائكة ومهبطها .

فن البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوفاء من الملائكة
لغاية صفائه ، ومنها ما يقع فيه كل يوم الف وسواس وكذب وفحش وخصومة
ومجادلة بين الناس ، فهو مرتع للشياطين وكما ان الشهوات ممتزجة بلحم آدمي
ودمه فسلطنة الشيطان ايضاً سارية في لحمه ودمه ومحيطه بقلبه الذي هو منبع
الدم المركب الروح البخارية الحاملة للقوى الوهية والشهوية والغضبية .

ومن هنا قال النبي - صلى الله عليه وآله - ان الشيطان ليحرق من ابن آدم
مجرى الدم» وكما ان في السلائكة الذين يدبرون امور الانسان كثرة لاستدعاء
تعدد الافعال والآثار نوعاً تعدد الفواعل والمؤثرات ، فكذلك الشياطين
السوسوسين الداعين له الى المعاصي ، جنود مجندة حسب تعدد المعاصي وهم
فروع لشيطان واحد يحض بذلك الانسان وهو المشار اليه بقوله - عليه السلام -
«ما منكم الا وله شيطان . قالوا : وانت يا رسول الله ؟ قال : وانا ، الا ان الله
اعانني عليه فاسلم على يدي» .

وفي الخبر : ان الله سبحانه خاطب ابلis اللعين في حديث جرى له ولآدم ،

لا يولد له ولد الا ولد لك ولد وشيطان كل انسان في المكر والحيلة على قدر عقله وذكائه وكذلك السلائكة الذابون عنه الحافظون له بامر الله .

فصل

لما كان لكل ماله وجود في عالم الحس كذلك له وجود في عالم الغيب والتشمل كما يأتي بيانه ؛ فالجنة والشتاطين كما ان لهما وجودا في هذا العالم ، عالم الحس كذلك لهما وجود في ذلك العلم وكأنه اليه اشير في حديث مولانا الصادق - عليه السلام - : فجزء مع السلائكة . ولهما في ذلك العالم صور مختلفة حسب اختلاف الصفات النفسانية واغراضها وربما يتشئلان لاهل هذا العالم ببعض صورهما ويلتبس على الرائي بالصور العنصرية الظاهرة ، كما يتشئلان بصورهما الموجودة في هذا العالم . واكثر ما يكون هذا في السواضع السظلية والغارات والحسامات العنالية والبوادي القفورة ، حيث يكون اشتغال النفس بالحواس الظاهرة قليلا وسلطنة الخيال قوية ، ولا سيما للنفوس الناقصة والواهنة الكاهنة ويشبه ان يكون تشابها لأمثال هذه النفوس كتشئل السلائكة للنفوس الكاملة . ووجودهما في عالم الغيب على اصناف صنف - خلقت ثمة على سبيل الابداع ، وصنف انتقلت اليه من هذا العالم بعد قطع تعلقها عن الابدان الطبيعية الجنية او الانسية وذلك لان الناقصة من النفوس الانسانية تلتحق هناك بالجن والشريرة منها تلتحق بالشتاطين ، كما ان الكامة منها تلتحق بالسلائكة كما يستفاد من قوله سبحانه : «يامعشر الجن قد استكشرت من الانس»^١.

قال بعض الحكماء : ان النفوس المتجسدة الخيرة ملائكة بالقوة فاذا خرجت قوتها الى الفعل وفارقت اجسادها صارت ملائكة بالفعل وكذلك النفوس المتجدة الشريرة شياطين بالقوة فاذا فارقت اجسادها كانت شياطين بالفعل ،

فهذه النفوس الشيطانية توسوس اهل الشيطنة بالقوة ليخرجها من القوة الى الفعل كما قال تعالى : «شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا»^١.

وشياطين الانس هي النفوس المتجسدة الشريرة انست بالاجساد وشياطين الجن هي النفوس الشريرة المفارقة للاجساد المستحبة عن الابصار ومثل وسوسة هذه النفوس المفارقة لهذه النفوس المتجسدة كمثل من قويت شهوته للطعام والشراب وضعفت حرارته الهاضمة عن نضجها فهو يشتبه ولا يستمرى فعند ذلك تكون همته ان يرى الطعام والشراب والمتناولين لهما لينظر اليهم فيستروح من الم شهوته الممنوع عنها لضعف الآلة وبطلان فعل القوة . فهكذا حكم تلك النفوس المفارقة كما اشير اليه بقوله تعالى : «من شر الوسواس الخناس، الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس»^٢.

ولما كانت الجنسية علّة انضمام النفوس البشرية الطاهرة النورانية ينضم اليها الارواح الطاهرة النورانية من النفوس الكاملة المفارقة للأبدان الواقعين في عالم الملكوت مع الملائكة المبتدعة هناك فيعينونها على اعمالها التي هي من باب الخيرات والمبرات بالالهام . والنفوس الشريرة الخبيثة ينضم اليها الارواح الخبيثة من النفوس الشريرة المفارقة عن الأبدان الواقعين هنالك مع الشياطين فيعينونها على اعمالها التي هي من باب الشرور والآثام بالوسوسة .

الباب التاسع

في الخير والشر واللذة والالام وفيه معرفة الثواب والعقاب
والجنة والنار

اصل

الوجود كله خير ، والشر لا ذات له بل هو عدم ذات او عدم كمال لذات .

وذلك لأن الشر لو كان أمراً وجودياً فلا يخلو أما أن يكون شراً لنفسه أو لغيره . والاول باطل لأن معنى كون الشيء شراً لشيء أن يكون معدماً له أو لبعض كمالاته ليس إلا والشيء لا يقتضى عدمه والا لما وجد . وكذا لا يقتضى عدم كمال له ، كيف وجميع الأشياء طالبة لكمالها لا مقتضية لعدمها ، مع أنه لو اقتضى أحدهما لكان الشر ذلك عدم لانفسه وكذا الثاني لأن كونه شراً لغيره أما لأنه يعدم ذلك الغير ، أو يعدم بعض كمالاته - فليس الشرّ إلا عدم ذلك الشيء أو عدم كماله لانفس الامر الوجودى المعدم فالوجود من حيث أنه وجود ، خير محض والعدم من حيث أنه عدم ، شر محض فكل ما وجوده اقوى فخيريته اتم واوفر وكل ما وجوده اضعف فخيريته انقص واقل - الى ان ينتهى الى اضعف الموجودات وهو المادة الجسمانية التي هي قوة الوجودات فهي قوة الخيرات . ومن هذا يظهر : ان اطلاق الشر على ما يقتضى منع المتوجّه الى كمال عن وصوله الى ذلك الكمال مثل البرد المفسد للثمار والحر الممغن لها والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالافعال الرديّة مثل الجبن والبخل وكالمولمات والغموم وغير ذلك من الأمور الوجوديّة التي يتبعها اعدام انما هو على سبيل المجاز . وذلك لأن هذه الأشياء ليست في انفسها شروراً بل انما تتادى الى الشرور بالعرض . فانا اذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في من حيث هو كفيّة ما وبالقياس الى علته الموجبة له ليس بشربل هو كمال من الكمالات وانما هو شر بالقياس الى الثمار لا فسادة امزجتها . فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللاتقة بها ، والبرد انما صار شراً بالعرض لاقتضائه ذلك وكذا الحر والمطر . وكذلك الظلم والزنا ليسا من حيث هما امر ان يصدر ان عن قوتين كالفضيئة و الشهويّة مثلاً بشربل من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شراً بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنيّة او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين . فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الأشياء كماله . وانما اطلق على

اسبابه بالسجارتاديتة الى ذلك ، وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئها .
وعلى هذا القياس السولات فانها ليست بشرور من حيث انها امور خاصة ولا
من حيث وجوداتها في انفسها او صدورها عن مبدئها ، انما هي شرور بالاضافة
الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل مثلاً بهذه الوجودات ليست
من حيث هي وجودات بشرور ، انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة
كمالاتها - لالذواتها . بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام . فشريتها السجارية ايضاً
انما هي بالاضافة الى اشخاص معينة ، واما في انفسها - فليست بشرور ، كيف
والشيء لا ينافي نفسه . وكذلك بالقياس الى اشخاص اخر لا ينافيها وهو ظاهر .
واما الخيرات . فقد تكون حقيقية ، وقد تكون اضافية . ان قيل : نحن نعلم
بالوجدان ان في الالم الذي هو نوع من الادراك الراجع الى نحو من الوجود
يحصل شر ان : احدهما . بالعرض وهو : الامر العدمي ، كتنقذ العضو المقطوع
وتفرق اتصالة مثلاً ، او زوال الصحة . والآخر بالذات وهو الامر الوجودي الذي
هو نفس الالم اذ لا شك ان تفرق الاتصال شر ، سواء ادرك اولم يدرك .

ثم الالم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان
التفرق حاصلًا بدون الالم - لم يتحقق هذا الشر الآخر . ولو فرض تحقق هذا الالم
من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله . فثبت ان نحواً من الوجود شر بالذات .
قلنا : الالم ادراك للسنافي العدمي كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحسوري
وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة اخرى حاصلة منه ، فليس
في الالم امران ، احدهما : مثل التفرق والقطع . والثاني : صورة حاصلة منه عند
التألم ، يتألم لأجلها ، بل حضور ذلك السنافي العدمي هو الالم بعينه فهو وان
كان نوعاً من الادراك لكنه من افراد العدم وثبوته على نحو ثبوت اعدام السلكات
كالعدم والسكون . وقد علمت ان وجود كل شيء عين ماهيته ، فوجود العدم
عين ماهية ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان . فما هنا الوجود عين

التفرق او القطع الذي هو عدمي، والادراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الامر العدمي الذي هو شر بالذات، وظاهر ان العدم الذي يقال انه شر، هو العدم الحاصل لشيء (ما) لا العدم مطلقا .

وصل

فكل ما وجد فهو اما خير محض ، او خيره غالب على شره . واما ما يكون شراً محضاً او مستواي الشرية او متساوي الطرفين فمما لا وجود له اصلاً . لأن الموجودات الحقيقية والاضافية في الوجود لا محالة اكثر من الأعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور . وظاهر ان ما يغلب خيره من افراد الخير فيجب صدوره عن الواجب بالذات الذي هو فاعل الخيرات ولا يسوغ عن عنايته عز وجل ورحمته وجوده ، اهماله والا لزم ترك خير كثير - لشر قليل وذلك شر كثير . فصدور الشر وقضاؤه انما هو بالعرض لا بالذات ، فليس الشر من حيث هو مستنداً الى مبدء . ومن هنا ورد في آية الملك : « بيدك الخير ، انك على كل شيء قدير »^١ من دون تعرض لذكر الشر ، لعدم استناده الى وجود موجود وكونه اضافياً وكونه بالعرض .

ومثله ما ورد في بعض الادعية : والخير في يديك والشر ليس اليك . فنفي اضافة الشر الى الله دلّ على انه ليس بشيء وانه عدم . اذ لو كان شيئاً لكان بيده وتحت قدرته « فان بيده ملكوت كل شيء وهو على كل شيء قدير . »

وصل

ولو لم يخلق هذا النوع من الخيرات المستلزمة لبعض الشرور ، لخلق سربال

الوجود ، وقصر - رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة ، وتنافس جمّة غفيرة . فمن هذه الحيثية يكون الشر مقتضياً [مقتضياً] بالذات كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد فمن اين يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار ومتى ينتقل المادة من صورة الى صورة ومن حال الى حال حتى يبلغ الى غاية تقبل العقل الستفاد الذي يضاهي السلوكات الاعلى في الشرف والكمال .

فقد ظهر : ان كل ما يقتضيه حكته تعالى وفيضه كان حسناً وخيراً . ومن ظن انه شر ، كان ذلك لخلل في عقله وقصور في فهمه . فلا شر في النظر - الا وهو خير من جهات اخرى لا يعلمها الا منشئها وموجدوها . فاذن تصور ذرة الشر في اشعة شمس الخير لا يضرها بل يزيدها بهاء وجمالاً وضياءً وكمالاً - كالشامة السوداء على الصورة السليحة البيضاء يزيدها حسناً وملاحة واشراقاً وصباحة . فسبحان من تقدست كبريائه عن تفسير الافعال وجل جنباه عن امثال هذا الخيال المحال .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

ان قيل : ان اكثر افراد الانسان الذي هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشرور . فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة العاجلتان للنفس - انما هو باستعمال قواها الثلاثة النطقية والشهوية والغضبية لاكتساب ما ينبغي ان يكون بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة ، والغالب على اكثرهم على ما نرى اضداد هذه الامور اعنى : الجهل وطاعة الشهوة والغضب . فيلزم كونهم من الاشقياء والاشرار في الآجل .

قلنا : الجهل الذي لانجاة معه في الآخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقيني وهو نادر ، كوجود اليقين الذي يوجب قسطاً وافراً من السعادة . واما الجهل البسيط الذي هو - ام فاش فلا يضر في السعاد . وكذلك حال القوتين الاخرين فالبالغ في فضيلة العقل والخلق وان كان نادراً كالشديد النزول فيهما ، لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر واذا ضم اليهم الطرف الاعلى صار لاهل

النجاة غلبة عظيمة . فان حال النفوس في انقسامها الى هذه الاقسام كحال الابدان في انقسامها الى البالغ في الجمال والصحة والمتوسط وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو اقل من المتوسط فضلاً عن مجموع القسيتين .

ان قيل : كل ما يجوز صدوره عن البارئ تعالى يجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فقد كان جائزاً ان يصدر عنه تعالى خير محض مبرء عن الشر اصلاً . قلنا : هذا واجب في مطلق الوجود لا في كل وجود فقد اوجد ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور ، فلو لم يوجد ما لا يخلو عن شر ما لكان الشر حينئذ اعظم .

ان قيل : لم - لم يوجد القسم الثاني بلا قصور وآفة .

قلنا : فلم يكن (هو هو) ورجع الى القسم الاول وقد فرغ عن وجوده ولو كانت الماهيات كلها برئة عن الشرور التي هي لوازم لها من غير علة - لكانت الماهيات واحدة ومن المحال ان تكون النار ناراً ولا يوجد لها لازم النارية من احراق ثوب لاقتة الا ان لا يكون الثوب ثوباً بل شيئاً آخر لا تحرقه النار وذلك لأن القصور الذي هو مقتضى طباع الشيء - لا يمكن خلو ذلك الشيء عنه كقصور الممكن عن الوجود الواجبي والوجوب الذاتي وكذا قصور كل تال من العقول الفعالة عن سابقه وقصور النفوس عن العقول والاجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع وبالجملة على تفاوت امكاناتهم بحسب مراتبهم في البعد عن ينبوع الوجود .

اصل

اللذة هي ادراك الملائم ، والالام هو ادراك المنافي ، وهما ايضاً عند التحقيق يرجعان الى الوجود والعدم . لان الملائم للشيء ما هو خير وكمال بالنسبة اليه والمنافي له ما هو شر ، ووبال بالقياس اليه وما ل الخير والشركما دريت الى الوجود

والعدم ومآل الادراك الى الاتحاد بالمدرک .

واما الامور الوجودية المولمة فالما ايلامها يرجع الى الاعدام كما اشرنا اليه . ولو كانت وجودات بحثا لما كانت مولمة وكذا لو كانت اعداما بحثا لما كانت مولمة وكذا لو كانت اعداما بحثا لما امكن ادراكها اصلا - مع ان الألم ايضا من جنس الادراك ولكنه متعلق بالوجود المستلزم لعدم ما من حيث استلزامه له او بوجود العدم كما دريت .

وصل

ولما كانت الملائمة والمنافرة المعترتان في اللذة والألم ، ما يكون بالاضافة . وملائم الشيء قديكون غير ما يلائم الشيء الآخر كالغلبة للقوة الغضبية ، والمطعم والمنكح للقوة الشهوية والرجا للوهمية ، والعلوم والادراكات للعقلية ، الى غير ذلك . فلا جرم كل لذية بالنسبة الى شيء لا يجب ان يكون لذية بالنسبة الى شيء آخر ، وكذا ما يكون لذية في حال او في نشأة ليس بواجب ان يكون لذية في حال آخر او نشأة اخرى الا ان يكون ذلك السلد ملائما للملتذ مطلقا وكذا القول في جانب الألم ، ولا بد ايضا من الشعور بالملائمة والمنافرة . اذ لو كان غافلا عن ذلك لم يلتذ ولم يتألم . ولهذا لالتذ بالصحة والسلامة مع انهما كسا وخير لنا فان استمرار المحسوسات يذهل النفوس عن احساسها . الا ترى الى المريض الطويل المرض اذا عاد الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي التدرج كيف يجد لذة عظيمة . ومن هذا القبيل قلة التذاذ بعض العلماء بعلمهم وقلة تألم الجمال بجهلهم او عدم تألمهم راسا فان سبب ذلك خروج انفسهم عن مقتضى الطبيعة الاصلية بالعادات الرديئة والآفات العارضة والألف مع المحسوسات والاخلاد الى الارض فان هذه العوارض في النفس بمنزلة الخدر في العضو يمنعها عن الالتفات

الى المعقولات كما يمنع الخدر العضو عن الاحساس بالاحتراق مثلاً وما لم يقبل
النفس على المعقولات لم تجد ذوقاً منها فلم يحصل لها شوق اليها .
واما الجهل فلما كان مستمراً غير متجدد وكانت النفس مشتتة بغيره لم تكن
مدركة له فلم تكن متألمة به .

وصل

ثم ان نسبة اللذة الى اللذة هي بعينها نسبة المدرك الى المدرك، والادراك الى
الادراك . وذلك لأن المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة
والضعف ، كالسواد الذي يحد بأنه لون قابض للبصر . ثم كان بعض الالوان
اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض ، فكل
ما وجوده اقوى وخيريته اتم وملائمته اوفر وادراكه اشد - فالالتذاذ به اكثر
والابتهاج به اكمل والسرور به ادوم . وكل ما هو استلزامه للعدم اقوى وشريته
اتم ومناقرته اوفر وادراكه اشد ، فالتألم به اكثر والاعتماد به اكمل والحزن به
ادوم وعلى هذا القياس . وقد دريت ان المجردات عن السواد وجوداتها اقوى
ومدركيتها اتم وان الخيرية والملائمة فرعان للوجود فادراكها لامحالة الذ من
ادراك الماديات على اختلاف مراتبها جميعاً . فالذات العقلية اقوى واشد من
الذات الخيالية . والخيالية اقوى واتم من الحسية بل نقول : لانسبة للذات
العقلية الى الحسية ، كيف لا ، والعقل يدرك الشيء على ما هو عليه مجرداً عما
هو غريب له من القشور واللبوسات ، فينال حاق جوهره ولب ذاته .

واما الحس فلا يدرك الا الخلطاء ولا ينال الا المشوبات بالغير فلا يحس
باللون ما لم يحس معه بالطول والعرض والوضع والأين و امور اخرى
غريبة عن حقيقة اللون . و ايضاً فان ادراك العقل يطابق المدرك ولا يتفاوت

والحس يرى الشيء الواحد عظيماً في القرب صغيراً في البعد وكلما صار أبعد يراه اصغر الى ان يصير بسبب البعد كنقطة ثم تبطل رؤيته وكلما صار اقرب كان اعظم الى ان يصير بسبب القرب ساتراً لنصف العالم ثم تبطل رؤيته. وايضاً فان مدركات العقل الارواح الباقية الازلية التي يتمتع فناؤها والذوات الثابتة النورية التي يستحيل تغييرها ، وهي تقوى العقل وتزيده نوراً كلما كثرت .

واما مدركات الحس فهي الاجسام المتغيرة الفانية واعراضها المادية المستحيلة الزايلة وهي تفسد الحس اذا قويت لذته فان لذة العين مثلاً في الضوء والمها - في الظلمة ، والضوء القوي يفسدها وكذا الصوت القوي يفسد السمع ويمنعه من ادراك الخفى بعد .



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

فتباً وتمساً لأوهام عامة خيبة زعمت : ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ماعداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية . قال في الاشارات «وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تميز - ما - فيقال له : اليس الذما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة - ما ولوفى - امر خيس كالشطرنج والرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح فيصحبه حشمة فينفض اليدهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثروالذ «لامحالة» هناك من المطعوم والمشروب واذا عرض الكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيرون موضعه آثروء على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروافيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة

العطب عند مناجرة الاقران و المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدوهم
ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذه الحمد ولو بعد الموت كان تلك تصل اليه .
وهو ميت .

فقد بان ان اللذات الباطنة مستعديّة على اللذات الحسيّة وليس ذلك في العاقل
فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمكّد
على صاحبه وربما حمّله اليه والراضعة من الحيوانات توثر ما ولدته على نفسها فاذا
كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية .

وصل

وطوبى وبشرى لعقول خاصة شريفة تمثّلت فيها جليلة الحق الاول قدما
يمكنها ان تنال منه ، يبهائه الذي يخصه ، ثم يمثل فيها الوجود كفته على ما هو
عليه مجرداً عن الشوائب مبتدء فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية الجبروتية ،
ثم الروحانية الملكوتية والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز
الذات .

قال بعض العلماء : لو علم الملوك ما نحن فيه من لذة العلم لחר بونا بالسيوف
«وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلاً»^۱ .

وعن مولانا الصادق - عليه السلام - انه قال : لو يعلم الناس ما في فضل معرفة
الله تعالى مامدوا اعينهم الى ما متع به الاعداء؛ من زهرة الحياة الدنيا ونعيمها و
كانت دنيا هم اقل عندهم مما يطرّونه بارجلهم ولنعموا بمعرفة الله تعالى وتلذذوا بها
تلذذ من لم يزل في روضات الجنان مع اولياء الله تعالى انس من كل وحشة وصاحب
من كل وحدة ونور من كل ظلمة وقوة من كل ضعف وشفاء من كل سقم .

ثم قال : قد كان قبلكم قوم يقتلون ويحرقون وينشرون بالمنشير وتضيق عليهم الأرض برحبها فما يردهم عما هم عليه شيء مما هم فيه من غير ترقة وتروا من فعل ذلك بهم ولا اذى بسا تقصوا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد فسلوا ربكم درجاتكم واحسروا على نوائب دهركم تدركوا سيئهم .

اصل

الجنة جنتان جنة روحانية للمقربين وهي انما تنشأ من العلوم الحق والمعارف اليقينية الحاصلة للانسان في الدنيا فان المعرفة في الدنيا بذر المشاهدة في الآخرة، واللذة الكاملة موقوفة على المشاهدة فان الوجود لذيقه وكماله الذ .

فالمعارف التي هي مقتضى ملابغ القوة العاقلة من العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر اذا كانت مشاهدة للنفس كانت لها لذة لا يدرك الوصف كنهها ولهذا ورد في الحديث «لا عيش الا عيش الآخرة» .

وجنة جسمانية لهم ايضاً ولا صاحب اليقين وهي انما تنشأ من الأخلاق الفاضلة والأقوال الصادقة والأعمال الصالحة بابداع النفس الانسانية المتصنعة بها الصور الملمدة من الحور والقصور والعلمان واللؤلؤ والياقوت والمرجان في عالمها وصقعها . فان للنفس اقتداراً على ذلك باذن الله تعالى ولكنها مادامت في هذه النشأة لا يترتب عليها آثارها لضعفها واشتغالها بالسحوسات الزائلة فاذا قويت وصفت وزالت الشوائب وانحصرت القوى كلها في قوة واحدة ذات تخيل حتى صارت عيناً باصرة للنفس ، وقدرة فعالة لها وانقلاب العلم مشاهدة فلا يخطر بالبال شيئاً تسيل اليه النفس الا ويوجد في الحال باذن الله اي يوجد بحيث يراه روية عيان ويحس به احساساً قويا لا اقوى منه .

والنار ناران - نار روحانية، موقدة تطلع على الافئدة للمنافقين والمتكبرين

والمكذبين. وهي انما تنشأ بوسيلة عالم العقل بسبب فقدان المعارف والكمالات العقلية اما بانكارها وجحودها ، او بالحرمان عنها بعد ادراكها والشواق اليها بحسب حصول اضدادها بالجهل المركب وفقدان القوة الهيولانية وحصول فعلية الشيطنة والاعوجاج ورسوخ العقائد الباطلة في الوهم وهي مولمة جداً .

واما النقص بحسب العزيزة فلالم بسبه بل هي بمنزلة الموت والزمان في الأعضاء من غير شعور بمولم وكلاهما مشتركان في عدم الانجبار . الا ان البلاءه ادنى الخلاص من فطنة بتراء. فالعذاب لهاؤلاء عظيم ولأولئك اليم

ونار محسوسة لهم ولأهل الكبائر على قدر اعمالهم . وهي انما تنشأ بتبعية هذه النشأة الدنياوية بسبب فقدان متاعها بعد حصول الالف له والتعلق به والاخلاد اليه وارتكاب الأعمال السيئة والأقوال الكاذبة والاخلاق الردية. فان النفس بسبب ذلك تنشئ في عالمها صوراً نموذجية مناسبة لها من الحيات والعقارب والسموم و اليحوم وغيرها ، فتأذى بها ولا تقدر على عدم انشائها . كما انها اذا اصابتهافي الدنيا مصيبة فكلما يخطر ببالها اغتمت بها وتأذت ولا يمكنها ان لا يخطر بها ولكنها في الدنيا تغفل عنها احياناً بسبب الشواغل بخلاف الآخرة فانها لا تغفل عنها لعدم الشاغل وصفاء المحل وقوته وصيرورة القوى كلها قوة واحدة، ذات تخيل، فلا يزال يريد ما لا يجده ويشتهي ما يضره ويفعل ما يكرهه ويختار ما يعذبه ويهرب عما يصحبه قائلاً : «يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين»^١ .

الا ان هذه الهيات لما كانت غريبة من جوهر النفس وكذا ما يلزمها، فلا يبعدان نزول في مدة من الدهر متفاوتة حسب تفاوت العلائق في رسوخها وضعفها وكثرتها وقتلها. ان شاء الله فيخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من الايمان «ان الله لا يغفر ان

يشرك به (١) ويغفر مادون ذلك لمن يشاء»^٢ .

فصل

ان قيل (٣): ان الأصول الكمّية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة ، وان لكل موجود غاية يصل اليها يوماً ، وان الرحمة الالهية وسعت كل شيء ، كما قال جل ثناؤه : «عذابي اصيب به من اشاء ، ورحمتي وسعت كل شيء»^٤ .
وايضاً : الآلام دالة على وجود اصلي (٥) مقاوم لها ، والتقاوم بين المتضادين لا يكون دائماً ولا أكثرية .

وقد ورد في الشرائع : خلود الفريقين في الدارين فكيف التوفيق .
تيل : معنى ، خلود اهل الجنة في الجنة : خلود كل واحد واحد فيها . ومعنى خلود اهل النار في النار انها دائمة باهلها فلا منقاة .
وقال بعض (٦) اهل المعرفة : «يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله ، واهل

(١) وقد ورد في المقام عدة روايات مضمونها: ان كل من اعتقد بالحق الأول ووحدته تعالى فهو غير مخلّد في النار ويخرج منها ولو بعد تحمل العذاب في امد كثير (ج) .
٢- س ٤ ، ي ٥١ .

(٣) الجوهر الاصلي عبارة عن الفطرة الذاتية التي فطر الأشياء عليها ، ولا تبديل لهذه الفطرة ، وهي التي تدرك الهممات المعذبة والجواهر النفيس الاصلي اقرباً للتوحيد بلسان الذات وهو لا يزال ولا يتغير كيف . واذا لم يكن في البين مقاوم لا يلائمه العذاب لكان العذاب ملائماً لطبعه وكان عذاباً هنيئاً له لا عذاباً وسخطاً .
٤- س ٧ ، ي ٥٥ .

(٥) قوله : ان قيل... والقائل استاده صدر المتألهين في الأسفار و كتاب الشواهد والحكمة العرشية وغيرها...

قوله: قيل... والقائل صدر الحكماء قد ذكره في ذيل كلامه الذي نقله بعنوان: قيل .

(٦) قوله: قال بعض اهل المعرفة... قال الشيخ الاكبر في كتاب الفتوحات المكية طمصر

١٢٨٢ هـ ، ج ٣ ص ١٨٩ وقد نقله صاحب الاسفار في اواخر مباحث النفس .

النار بعدل الله وينزلون فيهما بالأعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الآلهم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر في التنزل في الدنيا فاذا فرغ الأمد جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لذع الحيات والعقارب كما يلتذاهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور، لأن طبائعهم تقتضي ذلك الا ترى - الجعل - على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن ، و المحرور من الانسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملائم والآلام تابعة لعدمه ... » .

وقال آخر: « انهم اذا تعودوا بالعذاب، بعدمضى الأحقاب الفوه ولم يتعذبوا بشدته . بعد طول مدته ولم يتألموا به وإن عظم . ثم آل امرهم الى ان يتلذذوا به ويستعذبوه حتى لو - هب - عليهم نسيم من الجنة استكرهوه وتمذبوا به كالجعل وتأذيه برائحة الورد لذاته بنسج الأرواث والقاذورات » .

فصل

قال بعض (١) اهل التحقيق : « ان النظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس غليظة و قلوب قاسية فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله خاشية ، لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ كالفرعنة والدجاجلة

→

قوله: وقال آخر... والقائل هو الشيخ المحقق والعارف الكامل المولى عبدالرزاق الكاشاني « قدم » في شرحه على كتاب الفصوص... نسخة خطى ملكي اينجان ص ١٨٩ .

(١) قوله: قال بعض اهل التحقيق... وهو استاذنا الكبير آية الله العظمى صدر الحكماء في ذيل كلامه الذي نقله قبلاً: ان الاصول الحكمية دائمة الى قوله: وبين انقطاعه عن كل واحد من اهلها... وانت تعلم ان نظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس...

والنفوس المكاررة كشياطين الانس والنفوس البهيمة كجهاة الكفار . وفي الحديث الرباني : انى جعلت معصية ابن آدم سبباً لعمارة العالم . (وقال سبحانه : ولوشئنا لاتينا كل نفس هديها و لكن حق القول منى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين)^١ .

فكونها على طبقة واحدة ينافى الحكمة وفيه اهمال سائر الطبقات الممكنة من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وخلقوا كثر مراتب هذا العالم عن اربابها . فلا يتمشى النظام الابوجود الامور الخسية والدينية المتحاج اليها فى هذه الدنراتي يقوم بها اهل انظمة والحجاب ويتنعم بها اهل الذلة والقسوة المبمدين عن دار الكرامة والسحنة والنسور . فوجب فى الحكمة الحققة التفاوت فى الاستعدادات لمراتب الدرجات فى القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ فى قدره ؛ بوجود السعداء والاشقياء جميعاً . فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الهى ومقتضى ظهور اسم ربانى فيكون لها غايات طبيعية ومنازل ذاتية والامور الذاتية التى جبلت عليها الاشياء اذا وقع الرجوع اليها تكون ملائمة لذيده وان وقعت المفارقة عنها امدأ بعيداً ، والحيولة عن السكون اليها والاستقرار لها - زماناً ، مديداً . كما قال تعالى : «وحيل بينهم وبين ما يشتهون»^٢ .

والله تعالى يتجلى بجميع الأسماء فى جميع المقامات والمراتب فهو الرحمان الرحيم وهو العزيز القهار . وفى الحديث : لولا انكم تذبون لذهب بكم وجاء يقوم يذبون فيستغفرون فيغفر الله لهم . «

فصل

قال (٣) بعض اهل المعرفة : ان هذا العالم - بمنزلة مطبخ ينضج فيه اطعمة

١- س ٣٢ ، ي ١٣ .

٢- س ٣٤ ، ي ٥٣ .

(٣) قال صدر الحكماء فى الأسفار (كما نقل كلامه هذا - فى كتابه المسمى بعين اليقين

اهل الجنة - ويصلح ما كولاتهم بحرارة الحركات السماوية واشعة الكواكب ، فان اعمال بنى آدم هي مواد اغذيتهم التي بهانشون نفوسهم وابدانهم الاخریة . فكلما كانت اعمالهم اتم اعتدالا واكثر نضجا من جهة الرياضات الدنیویة والمتاعب البدنیة فی سبیل الله ؛ كانت اغذيتهم وفواكههم واشربتهم النفسانیة الاخریة ؛ اوفق ، واتم صلوحا واشد تقوية للحياة الباقية . وذلك : ان كرة الاثير ، واشعة الكواكب هي : بمنزلة الجمرات تحت القدر فان مقعرارض الجنة هو سقف النار اودع الله فيه ما كان منافع حیوانات الدنيا وحيوانات الجنة التي هي نفوس اهل النجاة بأبدانهم المناسبة لها فی الأشكال والصور ، فتفعل حرارة النار بالاشياء هنالك (۱) علوا ، ماتفعل بالاشياء هاهنا سفلا وكما ان الامر (هاهنا) كذلك ينتقل الى هنالك بالمعنى وان اختلفت الصور . وقال : ان جهنم ليست بدار (۲) حقیقیة متصلة لأنها صورة غضب الله كما ان الجنة صورة رحمة الله . وقد ثبت ان رحمة الله ذاتیة واسعة كل شئ والغضب غارضي وكذا الخیرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض فعلى هذا لا بد ان تكون الجنة موجودة بالذات والنار مقدرة

→

بقوله: قال استاذنا دام ظله: لما علمت ان الجنة فوق السماء السابعة من حيث الرتبة وهي بحسب الحقيقة والذات فی داخل حجب السماوات والارض... الى ان قال فاعلم ان هذا العالم بمنزلة مطبخ...

(۱) وفي الاسفار: تفعل حرارة النار بالاشياء هناك علوا ، كما تفعل بالاشياء هاهنا سفلا وكما هو الامر هاهنا .

(۲) كما ذكر هذا الكلام فی تفسير الكبير وكتاب المفاتيح... اين قبيل از مباحث بعد از شيخ اكبر ابن عربي در مباحث مربوط به نشأت بعد از موت در كتب فلسفه وارد شد و صدر المتألهين عالي ترين مباحث موجود در سفر نفس اسفار را مبتنی بر قواعد ارباب مكاشفه قرار داده است اين مباحث را ملا صدرا بوسیلة تأسيس قواعد فلسفی مثل تشكيك در مراتب وجود و اثبات تجرد خيال بخصوص اثبات حرکت در جوهر حقایق وجود بصورت عالي ترين مسائل فلسفی درآورد .

بالعرض وبالتبع (۱) .

فصل

قد تبين مما ذكر ان جهنم من سنخ الدنيا واصلها حالة في موضوع النفس يوم القيامة ، فمادتها هي تعلق النفس بأمور الدنيا من حيث هي دلياً وصورتها هي صورة الهياآت المولمة والأعدام والنقائص الخاصة للنفس .

وقد علمت كيفية إيلام النقائص والأعدام . فالنفوس الشقية مادامت على فطرة تدرك بها النقائص والأعدام الموصوفة بها التي من شأن تلك النفوس ان تتصف بمقابلاتها - تكون لها آلام شديدة بحسبها . فتلك الآلام باقية فيها الى ان يزول عنها ادراكها اما بتبدل فطرتها الى فطرة أدنى واخس من تلك الفطرة ، او زوال تلك النقائص والأعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واشغالها بادراك امور عالية - كانت تعتقدها من قبل وصارت ذاهلة عنها ممنوعة عن ادراكها ، لانصراف توجهها عنها الى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب ويحصل الراحة .

(۱) وليعلم ان العذاب والآلام اذا كان منشأها الملكات الحاصلة للنفس اى الملكات التى استحكت بنیانها فى الروح بحيث صارت جوهرية ذاتية لا بد و ان يكون دائماً لأن العذاب فى الآخرة ليس من معذب خارجى . انبات انقطاع عذاب وجوهى ذكر شده است كه همه آنها قابل خدشه است كما قررناه فى حواشى الشواهد والأسفار . خصوصاً آنكه عذاب الهى ناشى از تشفى قلب نیست و الم اخروى تابع مصالح موجود در نظام بشرى نمى باشد بل كه عذاب تابع ملكات مقتضى عذاب است حرکت مستقیم نیست تا آنكه بجایى منتهى شود بل كه حرکت دورى است و مبدء آن باطن نفس است و نفس چیزی نیست غیر از صور حاصل از تجسم اعمال جوهرى و ذاتى شود و نفس مثل (مرکب القوى) دارای دو جهت باشد فطرت اصلی و صور و هیئات حاصل از اعمال .

(۲) اللهم الا ان يكون الصور الموجوده فى النفس المعذبة، صوراً راسخة غیر ممکنه

فصل

قيل : النفس مادامت في هذا العالم تدرك الموجودات التي فيه بهذه الحواس البدنية، وكل ما يدرك بهذه الحواس يكون مخلوطاً ، غير متميز - حقة من باطله وصحيحه من فاسده، فيرى الشمس والقمر والنجوم والسماء والارض على صور مخلوطة مشتبهة؛ فتزعم ان لها بقاءً وثباتاً وان ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على هذه الهيئة وانها ذاتية لتلك الأجرام ، قائمة بها - لا غيرها وان السماء والارض كل منهما على هذه الهيئة من البقاء والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب. فاذا جاء يوم القيامة تبدلت هذه غيرها وانفصل ما لها عما ليس لها وامتاز حقها من باطلها ونورها العرضي من ظلمتها الاصلية وخبثها من الطيب . كمال قال تعالى : « وما كان الله ليزر المؤمنين على ما اثم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب »^۱ وقال : « ليميز الله الخبيث من الطيب ، ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم »^۲ .

فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الاصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج عنها

→ ۱- س ۳، ی ۱۷۳ .

۲- س ۸، ی ۳۸ .

الزوال عن النفس. و بالجملة مبدء العذاب ومنشاء النفس الناطقة بما فيها من الصور الحاصلة من الأعمال وان الإنسان بحسب الملكات لا يبقى تحت نوع واحد برای آنکه نفس در اول مرحله وجود ماده صور و ملکات حاصل از اعمال است چنانچه نفس فاجره متصور بصورت سبعی گردد و منشأ عذاب راسخ در وی شود و بنیان آن مستحکم گردد وجود نازل از سماء رحمت در این زمینه مظهر عذاب و نقمت است و معذب خارجی وجود ندارد معذب داخلی است و عذاب آخرت از باب تشفی باشندنی و این شبهه که اگر بشخص رحیمی در غایت رحمت تعذیب دشمنی محول گردد عفو و بخشش خواهد نمود پس مبدء این رحمت که حق تعالی است اولی به عفو است پس مآل همه به رحمت است دره و رتی موجه است که معذب خارجی باشد نه جوهر راسخ غیر زائل موجود در جوهر نفس و در جای خود مبرهن است که نفوس انسانی بحسب نهایات وجود انواع متباینه اند اگرچه بحسب بدایت وجود تحت نوع واحدند کما حقه المؤلف العلامة و استاده الکبیر « قدس الله سرهما »

من الخيرات والكمالات ، فاذا قامت القيامة واستقر كل طائفة في دارها ورجع كل صورة الى حقيقتها . يكون الحكم في اهل الجنة بما يعطيه الامر الالهي في النشأة الآخرة ويكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي في مادة هذا العالم الذي اودع الله في حركات الأفلاك والكواكب المطموسة الأنوار في القيامة . و ذلك لان انوارها مستفادة من مبادئها الأصلية فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادئ لا بهذا الأجرام .

اقول : ويشهد لهذا ما روينا عن مولانا الرضا - عليه السلام - « ان الشمس و القمر آيتان من آيات الله ، تجريان بأمره مطيعان له ضوءهما من نور عرشه و حرهما من جهنم . و اذا كانت القيامة عاد الى العرش نورهما وعاد الى النار حرهما فلا يكون شمس ولا قمر » .

وفي كثير من الآيات القرآنية دلالات وشواهد على ذلك مثل ما في سور التكويد والانشقاق والانفطار وغيرها من نظايرها وآية تبديل الأرض والسموات و ما في معناها .

الباب العاشر

في اصول النشآت و حقايق الموجودات و ارواحها وصورها
و قوالها وفيه معرفة تأويل المتشابه و تعبير الاحلام

اصل

المعالم كثيرة لا يعلم عددها الا رب العالمين واصولها ترجع الى نشآت ثلاث عقلية روحانية تسمى بعالم الغيب والجبروت واصحابها « السابقون اولئك المقربون

في جنات النعيم»^١ .

وخيالية مثالية تسمى بعالم البرزخ والملكوت واصحابها «اصحاب اليمين
في سدر مخضود»^٢ ، وطلح منضود» .

وحسية جسمانية تسمى بعالم الشهادة والملك واصحابها «اصحاب الشمال في
سموم وحميم وظل من يحموم»^٣ .

اما النشأة العقلية فهي نشأة الحياة الحقيقية والبقاء الابدی والخير المحض و
النور الصرف والظهور التام ، اهلها كلهم علماء حضور بعضهم لدى بعض «في
معد صدق عندملك مقتدر»^٤ ينظر اليهم وينظرون اليه باعين قلوبهم وهم
الملائكة المقربون واهل السعادة الحقيقية الكامنة من الناس «الذين انعم الله عليهم
من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين» وحسن اولئك رفيقا»^٥ .

لاغية هناك ولافقد اصلا بوجه من الوجوه وهي نشأة واحداية لكل ماله
ماهية نوعية وفيها يرجع الأشياء كلها الى وجود تام لاكثرية فيه ولا تغير .
كما قال مولانا الصادق - عليه السلام - في شأن الأئمة من اهل البيت - عليهم السلام
علمنا واحد ، وفضلنا واحد ، ونحن شيء واحد . وقال : وكلنا واحد - عندالله» .

واما النشأة المثالية فهي ايضا ذات حياة وبقاء ونورية وظهور وادراك الا انها
دون الاولى في هذه الأحكام ووجودها وان كان مستقلا مجردا عن مادة الجسم و
كذا جميع مدركاتها مجردة عن المواد الجسمانية قائمة بانفسها وبذات فاعلها .
الا انها شريكة مع الأجسام في انها ذات امتدادات وكثرة مقدارية وان لم
تكن كثرتها كثرة موجبة للتزاحم في المكان والزمان او قبول القسمة اوغية بعض
الاجزاء عن بعض ككثرة الأجسام فهي متوسطة بين النشأتين .

٢- س ٥٦ ، ي ٢٧ و ٢٨ .

٤- س ٥٤ ، ي ٥٥ .

١- س ٥٦ ، ي ١٠ .

٣- س ٥٦ ، ي ٤٠ و ٤١ و ٤٦ .

٥- س ٤٤ ، ي ٧١ .

انظر الى زيد - الحاصل في ذهنك وكل ماتدركه من الصور والأشباح الخيالية وكل ماتراه في المنام فانها كلها من موجودات تلك النشأة الا ان اهلها قسمان - قسم خلقه الله سبحانه على سبيل الابداع او التكميل بعد التكوين ، فهم قائمون بذواتهم ، باقون ببقاء بارئهم ، اما «وجوههم ناضرة الى ربها ناظرة»^١ وهم الملائكة المدبرون في هذا العالم الجسماني والسعداء المتوسطون من الانس والجن الذين هم اهل النجاة من الزهاد والعباد ، الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، لهم هناك جنات تجري من تحتها الأنهار ، وهم فيها خالدون .

واما وجوههم قفرة عليها غبرة اولئك هم الكفرة الفجرة والشياطين المكره . وقسم يصدر عن نفوسنا باذن الله بابداعنا اياه في الحياة الدنيا وفي الآخرة و هو قائم بنفوسنا - قيام الفعل بالفاعل ، وانما يبقى ببقاء توجه النفس والتفاتها اليه واستخدامها المتخيلة في تصويره وثبته . فاذا اعرض عنه انعدم وزال وذلك : لأن الله سبحانه خلق النفس الانسانية وابدعها مثالا لنفسه ذاتا وصفة وفعلا مع التفاوت بين المثال والحقيقة لتكون معرفتها مرقاة لمعرفة - فنفخ فيها من روحه - وجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياء والجهات وصيرها ذات حياة وقدرة وعلم و ارادة وسمع وبصر ، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكته ، يخلق ما يشاء ويختار ما يريد . فلما في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية والأفلاك والعناصر والمركبات وسائر الخلائق . الا انها لضعفها وبعدها عن ينبوع الوجود بوسائط وتنزلات وغلبة احكام التجسم عليها لصحبة المادة وعلائقها لا يترتب على افعالها وآثارها - مادامت في هذه النشأة - ما يترتب على الأشياء الخارجية . بل وجودات آثارها حينئذ كظلال واشباح للوجودات الخارجية . وان كانت الماهية بعينها محفوظة في الوجودين .

نعم من مجرد عن جلباب البشرية واتصل بعالم القدس ومحل الكرامة وكملت قوته فانه يقدر على ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الاثار باذن الله و لو كان بعد في هذه النشأة ويقدر على حفظها بالهمة مالم يغفل عنها فمتى طرء عليه غفلة (١) عدمت .

ان قيل : من اين لنا ان نعلم ان ما نشاهد في قوة خيالنا من الصور المخترعة ليست منطبعة في جسم من اجسام هذا العالم .

قلنا : لانا لا يمكننا ان نشير اليها اشارة حسية بانها هنا او هناك وكيف يكون في موضع من الدماغ والروح التي فيه مع قلة مقسداره وحجمه جبال شاهقة و صحارى واسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها وافلاك وكواكب عظيمة مع اناتصورها على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك فهي اذن ليست في هذا العالم وليست اعراضاً لقيامها لافي محل مع انها ذوات ابعاد ومقادير فهي اجسام بسيطة صورية ، ليست لها مادة . وذلك لانها غير مصحوبة بقوة واستعداد ولا قابلية لتغير وتبدل من اتصال وانفصال او نحو ذلك حتى يجرى فيها برهان اثبات السادة . بل هي تبدع دفعة كما هي عليها وتفنى دفعة بالكلية .

كذلك فاذا اردنا قسمة جسم مثلاً في الخيال الى نصفين فلا سبيل لنا الى ذلك الا بابداع نصفين لا ان نقسم ذلك الجسم اليها . وكذلك ان اردنا تسويد الجسم الأبيض هنالك اخترعنا جسماً ، اسود ، مثله وعلى هذا القياس .

ومما يدل على النشأة المثالية واستقلالها ، دلالة واضحة ، المنامات والكهانات الصادقة . فان صاحبهما لا يوجد علمه بالأشياء في ذاته لذاته موافقاً لما سيقع فان عجزه ظاهر وعجز نوعه والنائم ليس في قواه قدرة ذلك ولا لنفسه والالكان في اليقظة اقدر على ابداعه ،

(١) هذا ما ذكره الشيخ الأكبر في الفتوحات والفصوص و نقل في الأسفار و ذكره

ثم ان كان يخترع بنفسه علمه بما سيقع فينبغي ان يعلمه قبل ان يعلمه ليخترع على وفاقه وهذا محال مع ان الانسان يعرف بالضرورة في الجملة ان الاعلام من شيء آخر فلامحالة هذه الأمور ثابتة في عالم آخر اعلى. واما النشأة الحسية فهي نشأة الصوت والفناء والفقد والظلمة والجهل وهي مركبة من مادة وصورة سائلتين زائلتين دائستى التغير والتفرقة والانقسام ولا يتعلق بهما شعور ولا اشعار الابتعية الناشئين الآخرين وانما يظهر للحس بتوسط الأعراض وذلك ايضا من حيث وحدتها الاتصالية. واما من حيث كثرتها المقدارية المتجزئة عند فرض القسمة بفك كل من اجزائها معدوم عن الآخر منقود عنه فالكمل غايب عن الكل ، معدوم عنه وكذا كل ما يتعلق بهما من حيث هو متعلق بهما. وذلك لانها مادية والمادة مصحوبة بالعدم والظلمة بل هو جوهر مظلم وهي اول ما ظهر من الظلام لكونها بالقوة في ذاتها وبسالها في اصلها من عالم النور قبلت الصور النورية للمناسبة فانثقت ظلمتها بنور صورها . فالصور اظهراتها ، فكل ما وجد فيها قلت نوريته وضعفت الوجودية فيه وخفيت فاحتيج في ادراكها الى مصادفته مجردا عن المادة حتى خلص الوجود عن العدم . فظهر ظهورا مطلقا . فهذه النشأة مشوبة بالظلمة مخلوطة بالعدم فهي اخس النشآت واضعفها ولضعفها احتاجت الى مهد السكان وظن الزمان . واهلها الذين هم اهلها اشقياء الانس والجن وسائر الحيوانات والنباتات والجمادات من البسائط والمركبات المحسوسة في هذا العالم الأدنى الذين لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم ابدا . كما ورد في الحديث القدسي :

« ما نظرت الى الأجسام مذخلتها » والأشقياء وان كانوا في النشأة المتوسطة ايضا بأبدانهم ولكنهم ليسوا من اهلها لعدم شوقهم اليها وتعلقهم بها ، بل انما تعلقهم وركونهم وشوقهم بهذه النشأة الأدنى الأرذل لانهم رضوا بالحياة الدنيا وامسأوا بها فاذا فارقوها عذبوا بفراقها . وهذا بخلاف السعداء فانهم وان كانوا في النشأة الثانية ايضا بأبدانهم ولكنهم ليسوا من اهلها لعدم تعلقهم بها وركونهم اليها بل انما

شوقهم وحنينهم الى النشأة الأخرى . ولهذا نعموا - بالوصول اليها ومناقة هذا الأدنى . ومن هنا ورد في الحديث « الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر »
وقال امير المؤمنين - عليه السلام - حين ضربة ضربه (ابن ماجه) فزت ورب
الكعبة .

وقال في وصف الزهاد : « كانوا قوماً من اهل الدنيا وليسوا من اهلها ، فكانوا فيها كمن ليس فيها . عملوا فيها بما يبصرون وبادروا فيها بما يحذرون ، قلب ابدانهم بين ظهرا نى اهل الآخرة ، يرون اهل الدنيا - يعضون موت اجسادهم وهم اشداء عظاماً لموت قلوب احيائهم » .

وقال في وصف قوم منهم : « سجنوا الدنيا بابدان ارواحها معلقة بالمحل الأعلى اولئك خلفاء الله في ارضه ودعائه الى دينه آه آه شوقاً الى رؤيتهم » وقال في وصف الدنيا : « انها حلوة خضرة خفت بالشهوات وتحببت بالعاجلة وراقت بالقليل وتحلت بالآمال وتزينت بالغرور لا تدوم حبرتها ولا تؤمن فجعتها ، غرارة ضرارة ، حائلة زائلة ، نافذة بائدة ، كالهوائ لا تعدو اذا تناهت الى امنية اهل الرضا والرضا بها ان تكون ... » . كما قال الله تعالى : « كما انزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فاصبح هشيماً تذروه الرياح »^١ وقال في وصفها : « اقرب دار الى سخط الله وابعدا من رضوان الله ... » .

فصل

هذه النشآت الثلاث متطابقة مترتبة في الصدور . بمعنى ان كل موجود في هذه النشأة الدنيا من الجواهر والأعراض حتى الحركات والسكنات والهيئات و الطعوم والروائح فله صورة في النشأة الوسطى ، متقدمة عليه في الوجود وله حقيقة في النشأة العليا ؛ متقدمة على كليهما . بل كل ما في هذا العالم الأدنى من الدوات و

الهيئات والنسب والأشكال والترتيبات الجسمانية والنفسانية ؛ ظلال ورسوم و
تمثيلات لما في العالم الاعلى من الذوات الروحانية والهيئات العقلية والنسب
المعنوية ؛ انما تنزلت وتكدرت وتجربت بعدما كانت نقيّة صافية مقدسة عن النقص
والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور منزهة عن الهلاك
والدثور ولكل من الثلاث طبقات متفاوتة مترتبة في العوالم العقلية والشيائية ؛
كلها اناس متفاوتو الراتب والنشآت .

وكذلك بين النار العقلية والنار السفلية نيرانات مترتبة . ولهذا ورد في الحديث
« ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم انزلت » اشارة الى تنزل مرتبتها عن كمال حقيقتها
النارية وتضعف تأثيرها وتنقص جوهرها على حسب كل نزول .
ومن هنا قال بعض متألهة الحكماء : « ان هذه الحسائس عقول ضعيفة وتلك
العقول حسائس قوية » .

والى تفاوت الطبقات اشارة مولانا الباقر - عليه السلام - حيث قال : « ان الله
خلق محمداً وآل محمد من طينة عليين وخلق قلوبهم من طينة فوق ذلك وخلق
شيعتنا من طينة دون عليين وخلق قلوبهم من طينة عليين فقلوب شيعتنا من ابدان
آل محمد وان الله خلق عدو محمد من طين سجّين وخلق قلوبهم من طين اخبث
من ذلك وخلق شيعتهم من طين دون سجّين وخلق قلوبهم من طين سجّين فقلوبهم
من ابدان اولئك وكل قلب يحن الى بدنه .

فصل

قد تبين مما ذكرنا لمن احسن التأمل فيه : ان لكل معنى من المعاني حقيقة
وروحاً وله صورة وقالب ؛ وانه قد يتعدد الصور والقوالب لحقيقة واحدة .
فاعلم ان الألفاظ انما وضعت للحقائق والأرواح ولوجودهما في القوالب

(١) قائل شيخ يوناني است در كتاب اثولوجيا: الميمر الرابع .

يستعمل الالفاظ فيها على الحقيقة لاتحاد مابينهما .

مثلاً لفظ القلم انما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون ان يعتبر فيها كونها من قصب او حديد او غير ذلك بل ولا ان يكون جسماً ولا كون النقش محسوساً او معقولاً ولا كون اللوح من قرطاس او خشب بل مجرد كونه منقوشاً فيه وهذا حقيقة اللوح وحده وروحه . فان كان في الوجود شيء يتسطر به واسطته نقش العلوم في الواح القلوب فأخلق به ان يكون هو القلم . فان الله «علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم»^١ بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحده من دون ان يكون معه ما هو خارج عنه . وكذلك السيزان مثلاً فانه موضوع لميعاد يعرف به المقادير وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه وله قوالب مختلفة وحورشتي بعضها جسماني وبعضها روحاني كما يوزن به الأجرام والأتقال مثل ذى الكفتين وما يجرى مجراه وما يوزن به المواقيت والارتفاعات كالاصطرلاب وما يوزن به الدوائر والقسي كالفرجار وما يوزن به الأعمدة كالشاقول وما يوزن به الخطوط كنمسطر وما يوزن به الشعر كالعروض وما يوزن به الفلسفة كالمنطق وما يوزن به بعض المدركات كالخس والخيال وما يوزن به العلوم والأعمال كما يوضع ليوم القيامة وهم الأنبياء والأوصياء كما ورد عن ائمة الهدى «عليهم السلام» وما يوزن به الكل كالعقل الكامل الى غير ذلك من الموازين وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه الموجودة فيه . وعلى هذا القياس كل لفظ رمسي وانت اذا اهتديت الى الأرواح صرت روحانياً وفتحت لك ابواب الملكوت واهلت لمرافقة البلاء الاعلى وحسن اولئك رفيقاً .

فصل

واذ قد دريت انه ما من شيء في عالم الحس والشهادة الا وهو مثال وصورة

لامرروحانی فی عالم الملكوت وهوروحه وحقیقه .

فاعلم ان عقول الخلائق فی الحقیقه امثاله للعقول العالیة فلیس للانبیاء -
 علیهم السلام - ان یتکلموا معهم الا بضرب الأمثال لأنهم امروا «ان یتکلموا الناس
 علی قدر عقولهم» وقدر عقولهم ؛ انهم فی النوم بالنسبة الی تلك النشأة ، والنائم
 لا ینکشف له شیء فی الأغلب الا بـ : مثل . ولهذا من یعلم الحکمة غیراھلها یری
 فی المنام : انه یعلق الدر فی اعناق الخنازیر . وسلی هذا القیاس .

وذلك لعلاقة خفیة بین النشآت - فالناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا - وعلما
 حقایق ما سمعوه بالمثال وارواح ذلك وعقلوا ، ان تلك الامثلة كانت قشورا قال
 الله سبحانه : «انزل من السماء ماء فسالبت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا
 وما یوقدون علیہ فی النار ابتغاء حلیة او متاع زبد مثله»^۱ .

فمثل العام بالساء والقلب بالأودية والینایع والضلال بالزبد علی ما فسرہ
 المفسرون . ثم نبه فی آخرها فقال : «كذلك» يضرب الله الأمثال»^۲ .

فكل ما لا یحتمل فهك فان القرآن یلقیه الیک علی الوجه الذی كنت فی النوم
 مطالعا بروحك للوح المحفوظ لیمثل لك بمثال مناسب وذلك یحتاج الی التعبير
 فتأویل المتشابهات یجرى مجرى التعبير فالمفسر یدور علی القشر (۳) .

۲۰۱- ۱۳، ۱۸ .

(۳) برای بحث مفصل در این باب رجوع شود به مقدمه متشابهات القرآن ملا صدرا .
 نگارنده در این مقدمه در بیان مقام فرق بین تفسیر و تأویل یکی از اقوال و آرای را که
 نقل نموده ام همین عقیده محقق مؤلف علامه است که گفته است (در مقدمه تفسیر صافی و سایر
 آثار خود) : تفسیر راجع است بدیان مراد از قشر و قالب الفاظ و تأویل راجع است به معانی
 مربوط بملکوت الفاظ . باید معلوم باشد که عالم الفاظ از برای بیان معارف و حقایق موجود
 در قرآن اگرچه فصیح ترین و بلیغ ترین الفاظ استعمال شود بسیار محدود و قامت لفظ را
 جهت بیان حقایق بسیار کوتاه است .

وصل

ولك ان تقول: ان متشابهات الكتاب والسنة (۱) محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولية من دون حاجة الى تاويل او حمل على تشييل او تخييل. الا ان للمفهومات مظاهر مختلفة ومنازل شتى وقوالب متعددة حسب تعدد النشآت واختلاف المقامات وكذلك الله سبحانه وصفاته في كل عالم من العوالم مظاهر ومرائي ومنازل ومعالم يعرف بها كما مرت الاشارة اليه فيما سبق. فكل انسان يفهم من تلك الألفاظ ما يناسب مقامه والنشأة التي غلبت عليه والكل صحيح وهي حقيقة في السكل ولكن لكل في محله .



وصل

مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

وقد ورد في الحديث : ان المساجد بيوت الله . فلفظ البيوت فيه حقيقة وذلك لأن المسجد محل العبادة ومحل العبادة بما هي عبادة هو محل حضور السجود و موقف شهوده ، فيكون بيتاً له في الحقيقة لا بالمجاز والتخييل ، ولكن يكون بيتاً معقولاً - لا محسوساً - باحدى هذه الحواس . و ما هو المحسوس منه ليس معبداً ومشعراً للعبادة بل هو من هذه الجهة كسائر مواضع الأرض ، وكل محسوس ذي وضع ليس ذاته بذاته محسوساً من كل وجه . فان - زيدا - ليس بمحسوس من جميع وجوهه ، بل انما محسوسيته من حيث كونه متقدراً متحيزاً ذا وضع . و اما من حيث كونه ناطقاً متوهماً متخيلاً عالماً اوجاهلاً ، فليس مما يناله الحس و الاشارة للوضعية .

ويؤيد هذا ، ورد في حديث آخر : ان المسجد ينزوي بالنخامة . مع ان

(۱) كما اینکه یکی از آراء موجود در باب متشابهات همین قول است .

المحسوس منه لم يتغير مساحته ولم تنقص ، فكان المراد ان النخامة توجب قلة توفيره وتعظيمه ، لأنه محل عبادة الله ، فيجب ان يكون موقراً معظماً والنخامة فيه تنافي ذلك ، فيقل عظم قدره في العقل لافى الحص وهذا وامثاله مما يدركه اهل البصيرة «وما يذكر ، الا اولوا الألباب» .

وصل

ولما كان الناس انما يكلمون على قدر عقولهم ومقاماتهم فما يخاطب به الكل يجب ان يكون للكل فيه نصيب .

فالقشرة من الظاهريين لا يدركون الا المعاني القشرية كما ان القشر من الانسان وهو ما في الاهداب والبشرة من البدن لا ينال الا قشر تلك المعاني وهو ما في الجلد والغلاف من السواد والصور . واما روحها وسرها وحقيقتها فلا يدرك الا اولوا الألباب وهم : الراسخون في العلم . والى ذلك اشار النبي صلى الله عليه وآله في دعائه لبعض اصحابه (١) حيث قال : «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» .

ولكل منهم حفظ ، قل ام كثر وذوق نقص او كمل ولهم درجات في الترقى الى اطوارها واغوارها واسرارها وانوارها . واما البلوغ للاستيفاء والوصول الى الاقصى فلا مطمع لاحد فيه «ولو كان البحر مداداً لشرحه والأشجار اقلاماً فاسرار كلمات الله لانهية لها ، فنغد البحر قبل ان تنفد كلماته» .

وصل

ومما ذكر يظهر سبب اختلاف ظواهر الآيات والأخبار الواردة في اصول

(١) وهو امير المؤمنين الذين كان باب مدينة علمه وحكمته ولما كان رسول الله مستجاب الدعوة فلا يمكن ان يكون المراد من بعض اصحابه هو بعض الخلفاء كما نقله الغزالي .

الدين بل وفروعه .

وذلك لأنها مما خوطب به طوائف شتى وعقول مختلفة فيجب ان يكلم كل على قدر فهمه ومقامه ومع هذا فالكل صحيح غير مختلف من حيث الحقيقة ولا مجاز فيه اصلاً . واعتبر ذلك بمثال العميان والفيل وهو مشهور .

وعلى هذا فكل من لم يفهم شيئاً من التشابهات من جهة ان حمله على الظاهر كان مناقضاً بحسب الظاهر لأصول صحيحة دينية وعقائد حقّة يقينية عنده ، فينبغي ان يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويحيل العلم به الى الله والراسخين في العلم .

ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة من عنده الله ويتعرض لنفحات ايام دهره الآتية من قبل الله لعل الله يأتي له بالفتح اوامر من عنده ويقضى الله امراً كان مفعولاً .

فان الله سبحانه ذمّ قوماً على تأويلهم التشابهات بغير علم فقال سبحانه ، «واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم»^١ .

ومن تدبّر فيما حققناه ، ثم فيما ورد في الشرع من اصول الدين ، علم ان مقتضى العقل الصريح لا ينافي موجب الشرع الصحيح بوجه من الوجوه .

وعن مولانا الباقر - عليه السلام - قال : «قال رسول الله - صلى الله عليه وآله ان حديث آل محمد صعب ، مستصعب ، لا يؤمن به الا ملك مقرب ، او نبي مرسل او عبد امتحن الله قلبه بالايمان . فما عرض عليكم من حديث (آل محمد) فلانت له قلوبكم وعرفتموه فخذوه وما اشأزت منه قلوبكم وانكرتموه فردوه الى الله والى الرسول والى العالم من آل محمد . انما الهالك ان يحدث احدكم بشيء

منه فيقول : والله ما كان هذا والله ما هذا بشيء ، والانكار هو الكفر .
 وقيل لمولانا الصادق - عليه السلام - : يأتينا الرجل من قبلكم يعرف بالكذب
 فيحدث بالحديث فنستبشعه . فقال - عليه السلام - : يقول لك : انى قلت ليل
 انه نهار ، وللنهار انه ليل . قيل : لا . قال : فان قال لك : هذا انى قلته ، فلا
 تكذبه فانما تكذبني .

اصل

قال بعض الفضلاء : اعلم ان العقل لن يهتدى الا بالشرع والشرع لن يتبين
 الا بالعقل والعقل كالأس والشرع كالبناء ولن يثبت بناء مالم يكن اس ولن
 يغنى اس مالم يكن بناء .

وايضاً العقل كالبصر والشرع كالشعاع ولن ينفع البصر مالم يكن شعاع
 من خارج ولن يغنى الشعاع مالم يكن بصر . فلهذا قال الله تعالى : «قد جاءكم
 من الله نور و كتاب مبين يهتدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم
 من الظلمات الى النور باذنه»^١ .

وايضاً فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذى يمدد فما لم يكن زيت لم
 يشعل السراج وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت . وعلى هذا نبه بقوله تعالى :
 «الله نور السموات والارض مثل نوره . . . الى قوله : نور على نور»^٢ .

وايضاً فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما يتماضدان بل
 يتحدان . ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله اسم العقل من الكافر فى غير
 موضع من القرآن نحو «صم بكم عمى فهم لا يعقلون»^٣ .

٢- س ٢٤، ي ٣٥ .

١- س ١٥، ي ١٨ و ١٩ .

٣- س ٢، ي ١٦٦ .

ولكون العقل شرعاً من داخل قال في صفة العقل : « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون »^١ . فسمى العقل ديناً ولكونهما متحدين قال : نور على نور . . . اي نور العقل ونور الشرع . ثم قال : « يهدي الله لنوره من يشاء »^٢ . فجعلهما نوراً واحداً .

فالعقل اذا فقد الشرع عجز عن اكثر الامور كما عجز العين عند فقد النور . واعلم ان العقل بنفسه قليل الغنى لا يكاد يتوصل الا الى معرفة كليات الشيء دون جزئياته نحو ان يعلم جملة حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطي الجميل وحسن استعمال المعدلة وملازمة العفة ونحو ذلك من غير ان يعرف ذلك في شيء ، شيء والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ويبين ما الذي يجب ان يعتقد في شيء ، شيء وما الذي هو معدلة في شيء ، شيء .

ولا يعرف العقل مثلاً ، ان لحم الخنزير والخمر محرمة وانه يجب ان يتحاشى من تناول الطعام في وقت معلوم وان لا ينكح ذوات المحارم وان لا يجامع المرأة في حال الحيض . فان اشباه ذلك لا سبيل اليها الا بالشرع ، فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والافعال المستقيمة والبدال على مصالح الدنيا والآخرة . من عدل عنه فقد ضل سواء السبيل . ولاجل ان لا سبيل للعقل الى معرفة ذلك قال تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »^٣ وقال : « ولو انا اهلكناهم بعذاب ، من قبله ، لقالوا : ربنا - لولا ارسلت الينا رسولا ، فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزي »^٤ والى العقل والشرع اشار بالفضل والرحمة بقوله : « ولولا فضل الله عليكم ، ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا »^٥ وعنى بالقليل المصطفين الاخيار . . . انتهى كلامه .

٢- س ٢٤ ، ي ٣٥ .

٤- س ٢٠ ، ي ١٣٤ .

١- س ٣٠ ، ي ٢٩ .

٣- س ١٧ ، ي ١٦ .

٥- س ٤ ، ي ٨٥ .

ويصدق ما روي عن امير المؤمنين - عليه السلام - : العقل عقلان ، مطبوع ومسموع . ولا ينفع المسموع - ما لم يكن مطبوع . كما لا ينفع نور الشمس ونور العين ممنوع .

وقد ظهر من تضاعيف ما ذكر ان اصحاب العقل قليل جداً ، وان من لم يهتد لنور الشرع ولم يطابقه عقله فليس من ذوى العقول فى شىء ، وان العقل فضل من الله ونور كما ان الشرع رحمة منه وهدى . وان الفضل بيد الله ، يؤتيه من يشاء ، ويهدى الله لنوره من يشاء ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور - والله يقول الحق وهو يهدى السبيل -



فى تفصيل وجوه الفرق بين الدنيا والآخرة

فى نحو الوجود الجسمانى

فمنها : ان الدنيا لا بد وان تنفى ، لأنها لم تخلق لذاتها بل لتكون وسيلة الى تحصيل نشأة اخرى وتمتعاً لها وبلغة اليها ، فلا بد من انقطاعها ومصيرها الى البوار والآخرة باقية ببقاء بارئها وقيومها لأنها خلقت لذاتها لا لشيء آخر فهي محل الاقامة ودار القرار .

ومنها : ان القوة فى الدنيا لأجل الفعل فتقدم عليه بوجه ، والفعل فى الآخرة متقدم على القوة ، ولأجلها . وايضاً : الفعل اشرف من القوة فى الدنيا والقوة فى الآخرة اشرف من الفعل (١) وذلك لأن معنى القوة فى الدنيا كون الشىء بحيث

(١) واعلم ان القوة والمادة الخيالية فى الآخرة تأبى عن القبول والانفعال. براى آن

كه قوة در آخرت مبدل بقدرت مى شود ونسبت آن بصور اخروى نسبت فاعل است به فعل

یکون من شأنه ان یصیر شیئا آخر ومعناها فی الآخرة ، کونه بحیث یکون من شأنه ان یفعل ویفیض .

ومنها : ان الاجساد الدنیویة قابضة لنفوسها علی سبیل الاستعداد ، والنفوس الآخرویة فاعلة لأجسادها علی سبیل الاستیجاب والاستلزام ، فها هنا یترقى الأبدان بحسب تزايد استعداداتها الی حدود النفوس ، وفی الآخرة یتنزل الأمر الی النفوس فینسج منها الأبدان .

ومنها : ان القوة الخیالیة فی الدنیا غیر الحواس الظاهرة وفی الآخرة تصیر عینها وتتحد معها کما ظهر من التحقیقات السالفة ولهذا قیل : ان اللذة الخیالیة لاتکون فی الجنة لأنها من قضیات الوهم إذ من شأنه ان یتخیل اشياء علی طریق التمنی فیلتذبه النفس (والمنی رأس مال المغاليس) والآخرة دارالصدق ودار الحقایق ولذلك سمیت الحاقة لأن فیها حواق الأمور ولیس فیها اباطیل واکاذیب ولا امنیة اذ فیها ماتشبهی الأنفس وتلد الأعیین نقداً وانما التذاذهم بالوجود المشاهد .

ومنها ان الشهوات فی الدنیا تابعة للمشتبهات والمشتهیات فی الجنة تابعة للشهوات کما قال تعالی : «ولکم فیها ماتشبهی انفسکم»^۱ فما ترید یتحضر لا انه یکون موجوداً ثم یتحضر . بل یتحضر فیکون موجوداً بالاستحضار ، فالحضور هناك لیس بقطع المسافة .

ومنها : ان باطن الانسان یکون ثابتاً فی الآخرة فانه عین ظاهر صورته فی

→ خود ولا یخفی که اطلاق اسم قوه بر قوه محل صورت ومنفعل از جهت فعلیت و بر قوه فاعل صور در آخرت بنحو اشتراك لفظی است کما حققه الشیخ فی الإلهیات فی موارد اطلاقات القوة .

الدنيا ، والتبدل فيه خفى وهو خلقه الجديد فى كل آن الذى هم منه فى لبس، ويكون ظاهره فيها مثل باطنه فى الدنيا ، فيتنوع ظاهره هناك كما يتنوع باطنه فى الدنيا فى الصور التى يكون فيها التجلى الالهى ، ينصبغ بها انصباعاً .

ومنها : ان نيل الشهوات فى الآخرة لم يمنع من التجلى ، بخلافه فى الدنيا . وذلك لأن التجلى هنا لك على الابصار وليست الابصار محل الشهوات، ولا يجتمع الشهوة والتجلى فى محل واحد ، فلهذا جنح العارفون الزهاد فى هذه الدنيا الى القليل من نيل شهواتها والاشتغال بكسب حطامها .

ومنها : ان المادة الحاملة للصور الدنيوية تحتاج الى فاعل مباين يكملها على سبيل التربية ، شيئاً فشيئاً . لأنها فى عالم الحركات والاتفاقات كمحل السواد مثلاً اذا زالت عنه صورة السواد يحتاج فى استرجاعها الى سبب جديد مباين عن ذاته وهذا بخلاف المادة الحاملة للصور الاخرية فانها قوة - نفسانية - مستكفية بذاتها وباسبابها الذاتية ، فاذا زالت عنها الصور ففى استرجاعها يكفى تذكرها من غير حاجة الى تجشم اكتساب من فاعل جديد « لكل امرئ منكم يومئذ شأن يغنيه »^١ .

ومنها : ان المادة الاخرية اشرف صورة واسرع قبولا للصور واسهل اتفعالا من الفاعل لأنها الطف جوهرأ واشد قرباً من الروحانية بالنسبة الى المواد الدنيوية .

اولا ترى الى الماء لما كان جوهره الطف من جوهر التراب كيف صار لقبول الطعوم والأصباغ والأشكال اسرع والهواء لكونه الطف منهما كيف يقبل الأصوات والروائح والأشكال اسهل مما يقبلانه، ثم الأرواح الحيوانية والانوار الحسية لكونها الطف من الثلاثة كيف تقبل الصور المحسوسة بها دفعة بلامهلة .

١- س ٨٠، ص ٢٧. * قوله (س ٧) : الى القليل... فى نسخة: الى التقليل...

ولطافة جواهر النفوس على تفاوت مراتبها في اللطافة والكثافة اشد بكثير من لطافة
الأنوار المحسوسة والأضواء ولهذا يقبل رسوم سائر المحسوسات والمتخيلات
والمعقولات عند كونها في مراتب انوار الحس والخيال والعقل على تفاوتها في
اللطافة والنورية . ويقدر الانسان ان يستحضر في قوته المتخيلة من السكنات
مالا يقدر ان يستحضرها في قوة حسه لأن تلك القوة اخروية وهذه دنيوية و
تلك تدرك وتستحضر من داخل وغيب وهذه تدرك وتستحضر من خارج و
شهادة وعالم الغيب افسح ومجالها ابط وهكذا قياس القوة العقلية في اللطافة
والنورية ونسبتها الى ما يقبله من رسوم انوار العقليات .

ومنها: ان الأرض في النشأة الأولى تثبتنا فنثبت منها وفي النشأة الآخرة
تخرجنا اخراجاً على الصورة التي يشاء الحق ان يخرجنا عليها كما قال عز وجل:
«واخرجت الأرض أثقالها يومئذ تحدث أخبارها»^١ اي تبرز ما فيها وتخبر بأنه
ما بقي فيها مما اختزنه شيء .

ومنها: ان الدار الآخرة دار لا فاعل ولا مسؤثر هناك الا الحق سبحانه، اذا
الأسباب المتقابلة والعلل المتضادة مرتفعة وكذا الموانع والقواصر والحجب منتفية
في ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك الا هو - الملك يومئذ الله .

ومنها: ان الدنيا دار الحكمة والأسباب والآخرة دار القدرة والعجاب فان
القدرة قد تبرز مالا يتناهى متناهيًا وتظهر الشيء اليسير المتناهي بلا نهاية حتى
ان الحال الواحد من احوال اهل النار واحوال اهل الجنة يجدها صاحبها منسجبا
من الأزل الى الأبد وهو آن واحد ثم ينتقل منه الى غيره كما يريد الله وهذا سر
غريب لا يكاد العقل يقبله سأل مولانا الصادق - عليه السلام - عن الرجعة فقال :
تلك القدرة ولا ينكرها الا القدرية، لا تنكرها ان رسول الله - صلى الله عليه وآله -

اتى بقباغ من الجنة عليه ذق يقال له سنة فتناولها .

ومنها: ان عدد الأبدان فى الآخرة كعدد النفوس غير متناهية اذ ليس يمتنع وجود الغير المتناهى فيه لعدم التضايق والتزاحم ونفى المواد الجسمانية والتداخل والمباينة والمسامية هناك لأنها ليست فى امكنة وابعاد واتصال بعضها ببعض اتصال عقلى وتلاق معنوى وكلما كثرت الأرواح المفارقة عن الأبدان المتعارفة المؤتلفة واتصل بعضها ببعض، اتصال معقول، بمعقول، كان التذاذ كل واحد منها بالأخرى اشد . وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق بمصادفة الماضين وزادت لذات الماضين بمصادفة اللاحقين كما قال سبحانه: «ويستبشرون بالتدين لم يحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم يحزنون»^١ لأن كل واحد منهم هوية وجودية نورية فيعقل ذاته ويعقل مثل ذاته مرات كثيرة ولأن المتلاحقين الى غير نهاية يكون تزايد قوة كل واحد واحد ولذاته فى غابر الزمان الى غير نهاية نوعاً وكمّاً وكيفاً .

ومنها: ان الأجساد الدنيوية اجساد لحيمة طبيعية مركبة من اخلاط قابلة للتغيرات والاستحالات معرضة للآفات . والأجساد الأخروية ليست كذلك . قال الله - تعالى -: «لا يمسهم فيها نصب ولا يمسهم فيها لغوب لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الأولى»^٢ .

وفى الحديث «جرد، مرد، مكحلون؛ ابناء ثلاث وثلاثين»^٣ .

ومنها: ما مر ان الآخرة نشأة قريبة من الله يتكلم فيها الانسان مع الله و ينظر الله اليه وهذه بعيدة من الله، دائرة ذاتها، بائنة اهلها، هالكة ذووها، لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم . واما مكالدة الأنبياء مع الله فهي من ظهور سلطان الآخرة على

١- س ٣، ي ١٦٤ .

٢- س ٣٥، ي ٣٢ .

٣- س ١٤٤، ي ٥٦ .

قلوبهم .

ومنها: ان نشأة الآخرة: نشأة النور والادراك، والحضور والحياة والظهور، وكل ما فيها حي، مدرك. كما ورد في الحديث: ان الأنواع من الفاكهة ليقلن لولي الله: يا ولي الله كلني قبل ان تأكل هذا قبلي. وان المؤمن اذا جلس على سريره اهتز سريره فرحاً .

وفي القرآن المجيد: «وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون»^١ . وهذه النشأة موصوفة بمقابلات ذلك. وقد مضى بيان ذلك كله .

ومنها: ما مرّ ايضاً ان النشأة الدنياوية ضعيفة الوجود غير قار ذات وجود كل جزء منه يقتضى فقد صاحبه، واما النشأة الآخرة فلقوتها وتمامها مستقلة بنفسها، مستكفية بذاتها من غير افتقار الى الأزمنة والمواد المنقسمة المنفصلة المتصرمة - لا يمكن ان يخبر عن مقامها ومكانها لأهل هذه النشأة الا بضرب الأمثال بأقل زمان واوسع مكان كما قال تعالى: «وما امر الساعة، الا كلمح البصر» او هو اقرب»^٢ وقل عز وجل: «جنة عرضها كعرض السماء والأرض»^٣ .

ومنها: ان النفس الواحدة من النفوس الانسانية بمنزلة عالم عظيم نفساني اعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه وان كل ما فيها من الأشجار والأنهار والأبنية والغرف، حية بحياتها الذاتية التي للنفس التي تدركها وتوجدتها وان ادراكها للصّور هو بعينه ايجادها لها لأنها ادركتها فأوجدتها فأدركتها بل ادركتها موجودة واوجدتها مدركة بلا تقدم وتأخر ولا مغايرة . اذ الفعل والادراك هناك شيء واحد .

ومنها: ان الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين واذا صارت النفس مشغولة

٣- س ٥٧، ي ٢١ .

٢- س ١٦، ي ٧٩ .

١- س ٢٩، ي ٦٤ .

(١) وفي الأحاديث النبوية: اهل الجنة جرد ومرد؛ ابناء ثلاث...

باستماع واحد ومشاهدته ومماسسته صارت مستغرقة محجوبة عن غيره واما الموجود في الآخرة فيتسع اتساعاً لا ضيق فيه ولا منع حتى لو اشتهى مشاهدة النبي صلى الله عليه وآله - مثلاً الف شخص في الف مكان في حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم في الأمكنة المختلفة .

واما الأبصار الحاصل عن شخص النبي الديوى فلا يكون الا في مكان واحد وامر الآخرة اوسع واوفى بالشهوات و اوفق لها فلكل واحد من اهل السعادة في الآخرة عالم فيه ما يريد ومن يرغب في صحبتة ينشأ في لحظة عين او فلتة خاطر من غير مزاحمة شريك وسهم .

ومنها: انه مالم تخرب الدنيا لم توجد الآخرة وهذا فرقان مبين اذ لو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب لأن الدنيا انما هي دنيا بالجواهر ونحو الوجود بالتخصصات الشخصية والامتيازات التعينية والا لكان كل يوم دنيا اخرى، لتبدل الاشكال والهيئات والمشخصات ولكان القول بالآخرة قولاً بالتناسخ ولكان البعث عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها واجماع العقلاء منعقد على ان الدنيا تفسحل وتفنى ولا تعود ولا تعمر ابداً .

ومنها: ان الآخرة عالم تام لا ينتظم مع الدنيا في سلك واحد ولا احدهما من الآخر في جهة واحدة او في اتصال واحد زمانى او مكانى بل لا مكان للآخرة؛ لا كلمها ولا اجزاؤها كما دريت سابقاً. نعم لها احاطة بالدنيا ؛ احاطة الروح بالجسم وانما يراها الكل من الاولياء الذين اقلبت نسايتهم الى تلك النشأة في الدنيا دون غيرهم اذ ليس عند غيرهم منها ومن الصور الموجودة فيها الا الالفاظ الموضوعه شرعاً لأجلها من غير دلالة لها على خصوص معانيها الا على الأمثلة البعده كما اخبر الله سبحانه عنه بقوله: «فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين»^١ وقوله عز وجل: «وننشئكم فيما لا تعلمون»^٢ .

تم احول المعارف يوم الأحد

-۱۰۸۹-

وصار هذا العام تاريخ عام الإتمام وكان في سادس شهر جمادى الأولى

من ذلك العام

والعند لله رب العالمين والصلاة على محمد

وآله الطاهرين *



مركز تحقیق و ترویج علوم و معارف اسلامی

(۱) وقد فرغنا من تصحيح هذه الرسالة (اصول المعارف) تأليف الحكيم الفاضل والعارف الكامل الفقيه البارع والمحدث المحقق والمفسر الجامع حجة الإسلام وآية الله الملك العلام المولى محسن الكاشاني -رضي الله عنه- ، اواخر (ليلة ۲۸) شهر ذى القعدة الحرام من شهر سنة -۱۳۹۱- من الهجرة النبوية على هاجرها ، آلاف التحية . الحمد لله على حصول ما اردناه ، وتحصيل ما قصدناه . اللهم وفقنا على تحصيل مرضاتك ولا تجعل الدنيا آخر همنا . اللهم اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غيلاً للذين آمنوا انك رؤوف رحيم .

وانا العبد سيد جلال الدين الموسوي الأشتياني ، كتب الله له بالحسنى .

ذی قعدة ۱۳۹۱

دی ماه ۱۳۵۰

زانیه ۱۹۷۲

مشهد مقلس رضوی