

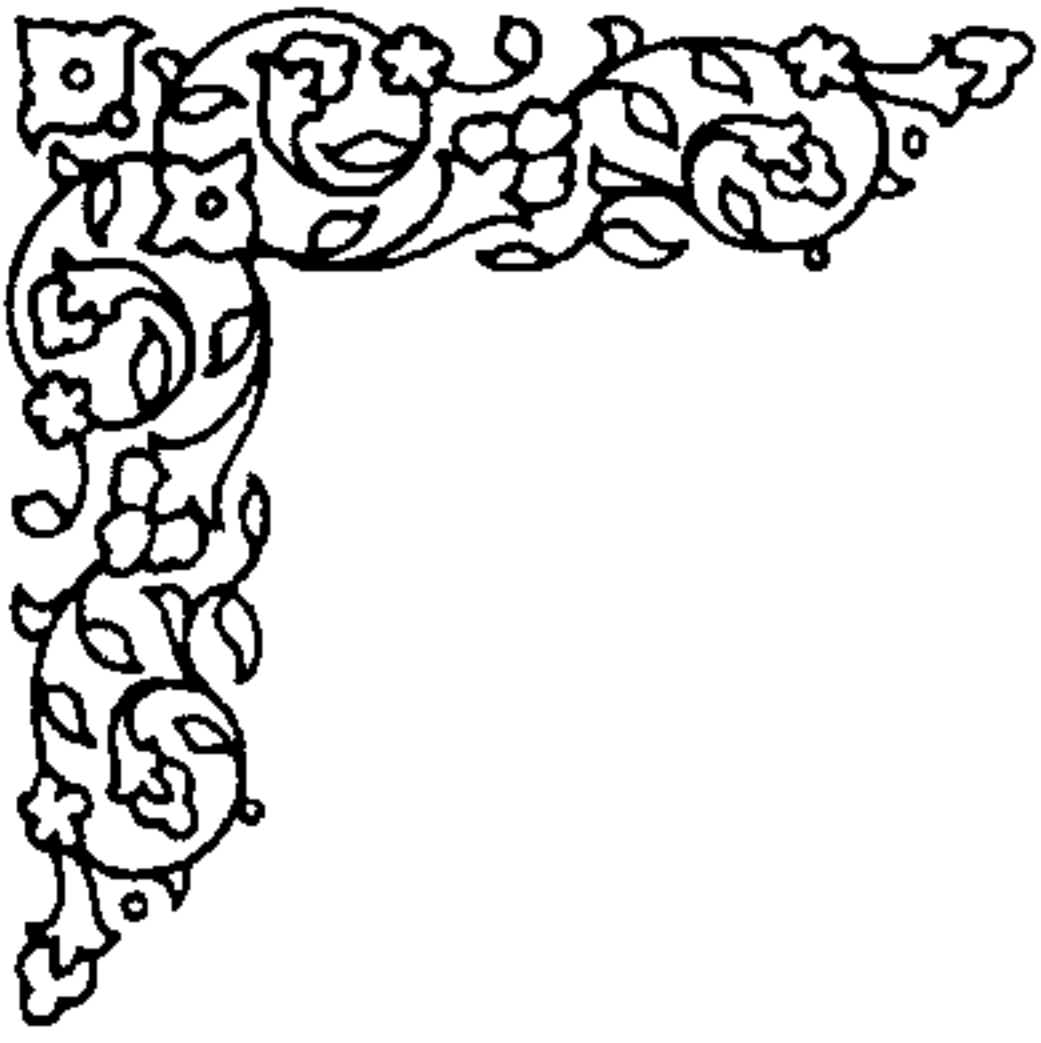
تقریر فلسفہ

امام محمد عظیم قادری

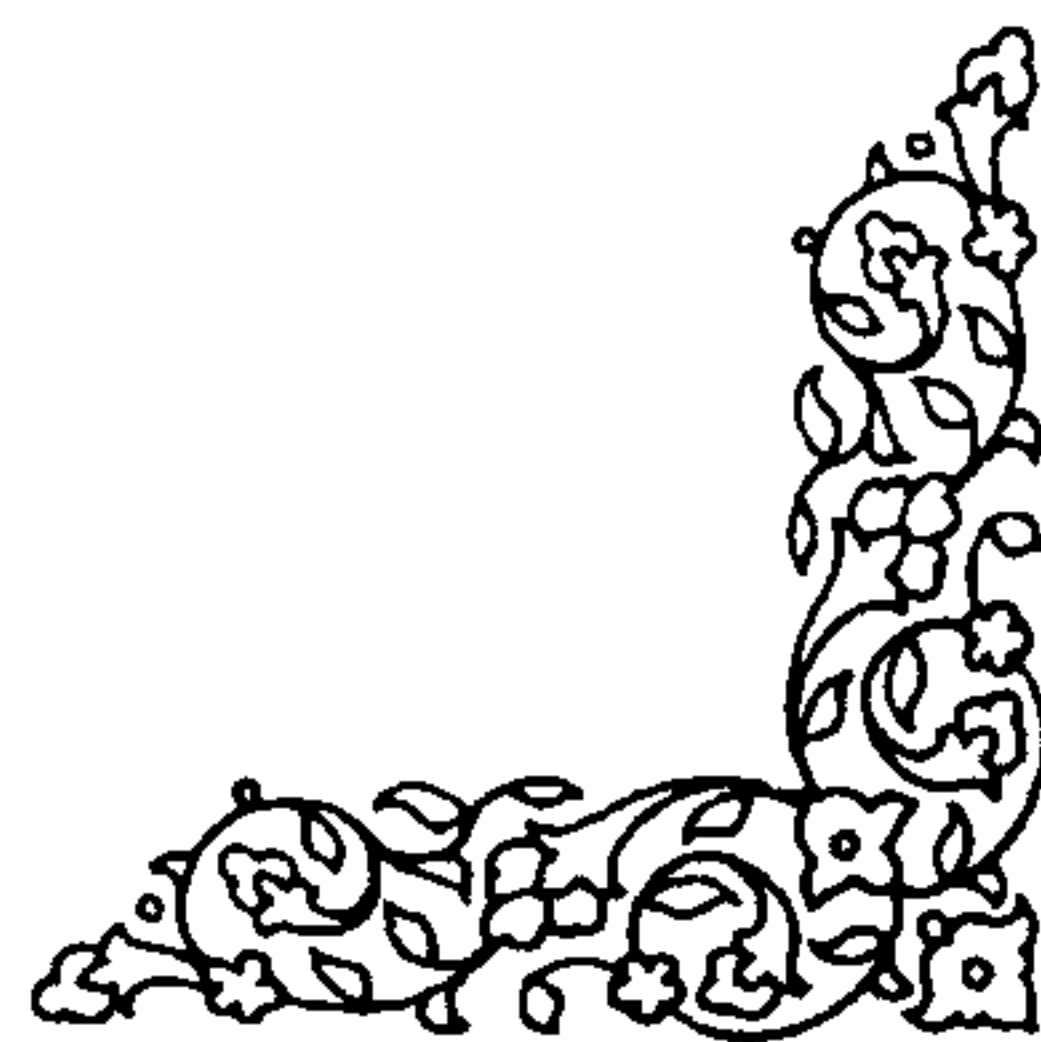
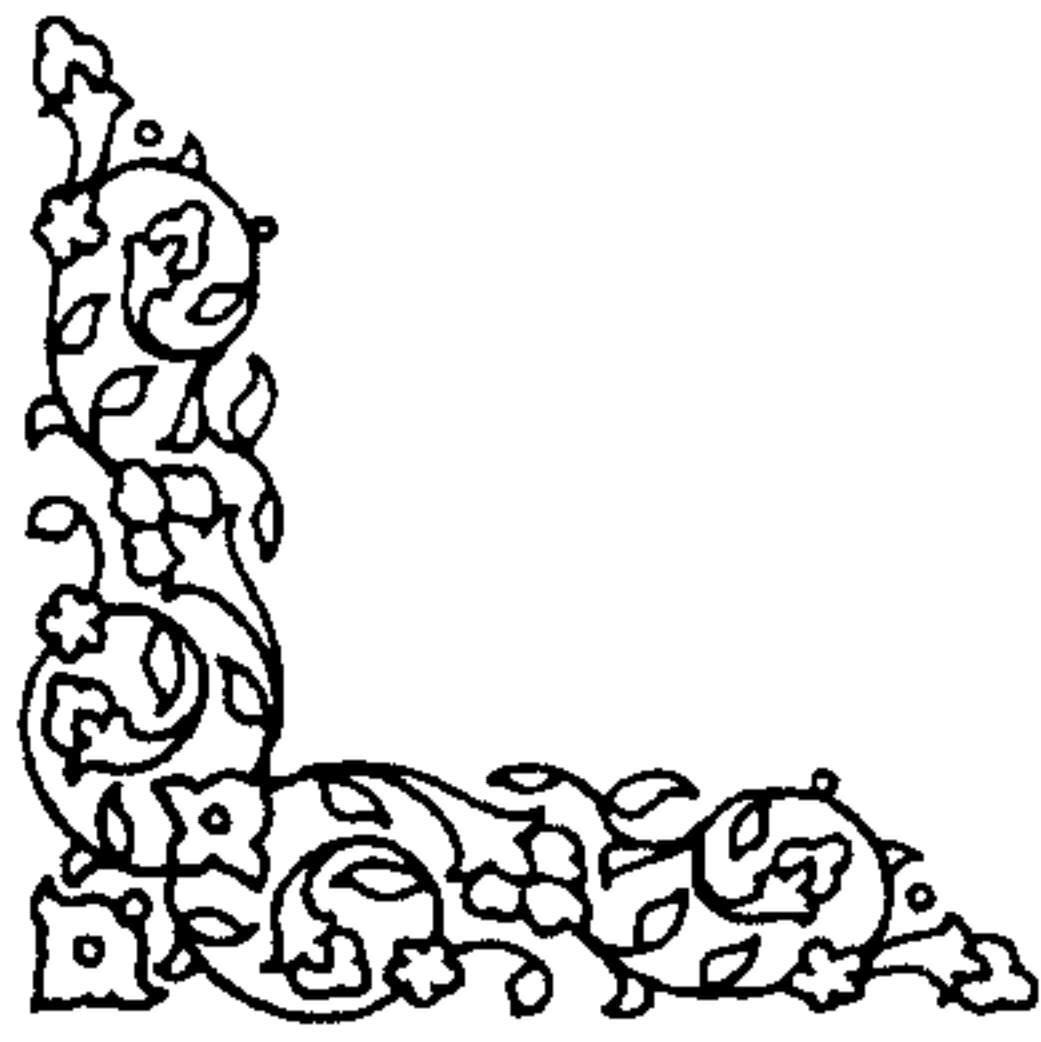
شرح منظومہ (۱)

آیۃ اللہ سید عبدالغنی اردبیلی

مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مقدمه تحقیق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَهُوَ الْحَكِيمُ

«يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»
شیفتگان تحجر گرچه فراوان کوشیده‌اند تا دست اندیشه را از دامان دیانت دور داشته و دین را رازی سر به مهر و دست نیافتنی بیانگارند، لیکن همت اندیشمندانی سترگ، هم‌آغوشی عقل و دین را نوید فرموده و حاصل تلاش پیام‌آوران وحی را از خرافات بیخردان پیراسته و شریعت را در کنار حکمت جاودانه ساخته است.
در این میان «حکمت متعالیه» میراثی ماندگار و نشانی پایدار از آزاداندیشی و عقل‌مداری حکمای شیعه را به حکایت‌نشسته است؛ حکمتی که یادگار فرهیختگانی همچون: افلاطون، ارسطو، فلوپین، فارابی، شیخ الرئیس، سهروردی، ابن عربی، نصیرالدین طوسی، میرداماد و صدرالمتألهین بوده و ریشه در درازای اندیشه داشته و خواهد داشت.

حکمت متعالیه گرچه گنجینه‌دار فلسفه‌مشاء، اشراق و ذوق ابن عربی است، ولی نبوغ صدرا چنان این گوهرهای گرانبها را از نازیبایی‌ها پیراسته و در سلک آیات وحی و کلمات اولیاء کشیده که به حقیقت «فلسفه صدرایی» بسان ترجمان بطون وحی و هویداگر گوشه‌های ناپیدای شریعت نمود یافته؛ و ضمن آنکه بسیاری از گره‌های کور عقلانی را با براهینی برگرفته از مبادی وحی و تشریح باز نموده، معارف ژرف آیات الهی و روایات معصومان علیهم‌السلام را نیز در چهارچوب براهین عقلی روشن ساخته و از ابهام به در آورده است. استواری و همگونی مسائل فلسفه اسلامی، در قالب صدرایی

شش تقریرات فلسفه ج (۱) / شرح منظومه

آن، بزرگان به عرصه رسیده پس از وی را واداشته تا پا در جای پای او نهند و بنیادی را که وی پایه نهاده، استحکام بخشیده و نوآوری و مهارت خویش را بیشتر در شیوه‌ها و پیرایه‌ها به کار بندند.

اسفار به عنوان برترین خاستگاه حکمت متعالیه و شرح منظومه که به گونه‌ای چکیده آن به شمار می‌رود سالیانی دراز در حوزه اندیشه و تدریس علوم عقلی جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده و شروح و حواشی فراوانی بر آنها در سبک‌های گوناگون به رشته تحریر در آمده، که مجموعه حاضر نیز گوشه‌های به جا مانده از حدود بیست سال تدریس این دو کتاب توسط امام خمینی علیه السلام است.

بی تناسب نیست نکاتی پیرامون نویسندگان این دو اثر و همچنین زندگی فلسفی امام خمینی علیه السلام و مرحوم مقرر را به صورتی گذرا یادآور شویم:

الف - صدر المتألهین *

صدر الدین محمد بن ابراهیم بن یحیی شیرازی، معروف به «صدر المتألهین» و «آخوند ملاً صدرا» در حدود سال ۹۷۹ ق. در خاندانی متنقذ در شیراز چشم به جهان گشود و مراحل ابتدایی علم آموزی را در همان شهر سپری و سپس تا حدود سال ۱۰۰۶ ق. در قزوین و پس از آن در اصفهان که پایتخت صفویان و دارالعلم آن روزگار بود به نزد بزرگانی همچون: شیخ محمد بن الحسین بن عبد الصمد معروف به شیخ بهایی (۹۵۳ - ۱۰۳۰ ق) و میر محمد باقر بن شمس الدین محمد استرآبادی مشهور به میر داماد (م ۱۰۴۰ ق) شاگردی نمود و در فلسفه، حدیث و تفسیر جایگاهی بلند یافت.

صدرا به دلیل سختی‌هایی که از هم‌عصران خویش بروی وارد آمد، اصفهان را ترک

*- رجوع کنید به: شرح حال و آرای فلسفی ملاً صدرا، ص ۲۱ - ۲۹ و ۲۵۱ - ۲۶۷؛ الواردات القلیبیه با مقدمه احمد شفیعیها، ص ۱ - ۴۴؛ المظاهر الالهیه با مقدمه سید محمد خامنه‌ای، ص ۲۵۹ - ۲۷۲؛ رساله سه اصل با مقدمه سید حسین نصر، ص ۵ - ۱۴.

مقدمه تحقیق هفت

کرده و در روستایی به نام کهک در اطراف شهر قم سالها انزوا و گوشه نشینی اختیار کرد و به تحقیق و پایه گذاری فلسفه خویش که امروزه به نام «حکمت متعالیه» زبانزد همگان گردیده مشغول شد و پس از آن به دعوت اللهوردی خان حاکم فارس به شیراز بازگشت و بساط تدریس و تصنیف گسترده.

وی به سال ۱۰۵۰ ق. در حالی که برای هفتمین بار در سفر حج گام می زد در، شهر بصره به دیار باقی شتافت.

در میان شاگردان صدر المتألهین، ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱ ق) و ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق) که افتخار دامادی استاد خود را نیز داشتند پرآوازه ترند.

تالیفات آخوند را افزون بر پنجاه کتاب و رساله کوچک و بزرگ دانسته اند که انتساب حدود چهل نوشته بدو ثابت گردیده است و مهم ترین آنها عبارت است از:

۱- الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة؛

۲- الشواهد الربویة؛

۳- المبدأ و المعاد؛

۴- تعلیقات بر الهیات شفا؛

۵- تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق؛

۶- شرح هدایة اثیریة؛

۷- الحکمة العرشیة؛

۸- المشاعر؛

۹- تفسیر برخی از آیات و سور قرآنی؛

۱۰- شرح اصول کافی؛

۱۱- اجوبة المسائل النصیریة؛

۱۲- کسر الاصنام الجاهلیة؛

۱۳- مفاتیح الغیب؛

هشت تقریرات فلسفه ج (۱) / شرح منظومه

۱۴- المظاهر الالهية؛

۱۵- الواردات القلبية؛

۱۶- اسرار الآيات؛

۱۷- اللمعات المشرقية؛

۱۸- طرح الكونين؛

۱۹- اكسير العارفين.

ب - حکیم سبزواری *

حاج ملا هادی بن مهدی سبزواری متخلص به اسرار، در سال ۱۲۱۲ ق. در شهر سبزواری متولد گردید و تحصیلات اولیه را در وطن خود و مشهد مقدس تکمیل نموده و به سال ۱۲۳۲ ق. عازم اصفهان شده و از محضر ملا علی نوری (م ۱۲۴۶ ق) و ملا اسماعیل درب کوشکی اصفهانی (م ۱۲۷۱ ق) علوم الهیه را فراگرفت و در فقه و اصول به دروس شیخ محمد تقی اصفهانی (م ۱۲۸۴ ق) و حاجی محمد ابراهیم کلباسی (م ۱۲۶۲ ق) حاضر گردید. وی در سال ۱۲۵۰ ق. به ارض اقدس رضوی - علی مشرفها السلام - بازگشت و پس از حدود بیست سال تدریس و تحقیق، در سبزواری اقامت گزید و شاگردان پرشماری تربیت فرمود.

او در سال ۱۲۸۹ ق. رخ به نقاب خاک در کشید.

از میان شاگردان او - که برخی قریب به هزار نفر دانسته‌اند - چند تن از

مشهورترین ایشان را یادآور می‌شویم:

۱- شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق)؛

۲- ملا حسینقلی همدانی (م ۱۳۱۱ ق)؛

*- رجوع کنید به: رسائل حکیم سبزواری با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۰۰ - ۱۳۳؛ تاریخ حکماء و عرفای متأخر بر صدرالمتألهین، ص ۱۰۹ - ۱۵۵؛ شرح منظومه با مقدمه مسعود طالبی، ص ۲۲ - ۳.

- ۳- ملا محمد کاظم خراسانی (۱۲۵۵-۱۳۲۹ ق)؛
- ۴- ملا غلام حسین شیخ الاسلام (۱۲۴۶-۱۳۱۹ ق)؛
- ۵- آقا میرزا حسین سبزواری؛
- ۶- ملا عبد الکریم خبوشانی؛
- ۷- ملا سلطان محمد گنابادی (۱۲۵۱-۱۳۲۷ ق).

از مرحوم حاجی آثار متعددی باقی مانده است، مهمترین آثار ایشان عبارت است از:

- ۱- منظومه اللئالی المنتظمة و شرح آن، مشهور به شرح منظومه منطق؛
- ۲- منظومه غرر الفرائد و شرح و حاشیه بر آن معروف به شرح منظومه حکمت؛
- ۳- حاشیه بر اسفار؛
- ۴- حاشیه بر مبدأ و معاد؛
- ۵- حاشیه بر شواهد الربوبیه؛
- ۶- شرح اسماء الحسنی یا شرح دعای جوشن کبیر؛
- ۷- شرح دعای صباح؛
- ۸- اسرار الحکم؛
- ۹- شرح مثنوی معنوی؛
- ۱۰- دیوان اشعار؛
- ۱۱- نبراس و شرح آن.

ج - امام خمینی رضی الله عنه

زندگانی حضرت شارح رحمته الله دارای جهات گوناگونی است و از مهم ترین ابعاد آن، حیات فلسفی - عرفانی آن حضرت است که به دلایل پرشمار و از جمله کوتاه بینی، تحجر و سالوس مآبی های رایج، بیش از دیگر زوایای شخصیت ایشان در پرده ابهام مانده و ناگفته های فراوانی را در خود جای داده است. مروری گذرا بر این وجهه از حیات علمی ایشان - که بی تناسب با این مجموعه نیست - به شرح زیر می باشد:

اساتید*

- ۱- مرحوم آیت الله حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی (م ۱۳۰۴ ش.)
امام خمینی به همراه نزدیک به ده نفر دیگر به درس خصوصی مرحوم ملکی حاضر می شدند؛ که البته باتوجه به ورود حضرت امام در سال ۱۳۰۱ ش. به قم و ارتحال این عالم بزرگوار در سال ۱۳۰۴ ش. مدت این استفاده بیشتر از سه سال نبوده و محتوای این دروس به احتمال قریب به یقین سیر و سلوک و عرفان عملی بوده است.
- ۲- مرحوم آیت الله حاج میرزا علی اکبر حکمی یزدی (م ۱۳۰۵ ش.)
ایشان که از اساتید بزرگ و فرهیخته در علوم معقول بوده اند چند سالی در حوزه علمیه قم به تدریس حکمت و ریاضیات اشتغال داشتند و حضرت امام و بزرگانی همچون آیت الله حاج سید محمد تقی خوانساری و آیت الله حاج سید احمد خوانساری به درس ایشان حاضر می شدند و بیشتر در حساب و هیئت از محضر ایشان استفاده نموده اند.
- ۳- مرحوم آیت الله حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی (۱۳۱۰-۱۳۹۵ ق)
مرحوم امام علیه السلام مدت چهار سال شرح منظومه سبزواری را در محضر آیت الله رفیعی آموخته و با توجه به بیان شیوا و متقن ایشان و عمق فکری حضرت امام به گونه ای مطالب این کتاب را فرا گرفتند که در حکمت متعالیه از استاد بی نیاز شده و بیش از چند روزی در درس اسفار مرحوم رفیعی شرکت نکردند و به مطالعه اسفار و مباحثه آن با مرحوم آیت الله حاج میرزا خلیل کمره ای بسنده نموده و از اساتید به نام در حکمت متعالیه گردیدند.
- ۴- مرحوم آیت الله حاج شیخ محمد علی شاه آبادی (۱۲۹۲-۱۳۶۹ ق)
امام راحل در سالهای ۱۳۰۷-۱۳۱۴ ش. شرح فصوص الحکم، مصباح الانس و بخشهایی

*- رجوع کنید به مصاحبه آیت الله سید مصطفی صفایی با مجله حوزه، شماره ۳۲؛ آینه دانشوران، ص ۱۸۵-۱۸۶؛ زندگی امام به روایت امام در مجله حضور، شماره ۱، ص ۹؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۳۳-۳۴.

مقدمه تحقیق یازده

از فتوحات مکیه و منازل السائرین را در خدمت ایشان تحصیل نموده‌اند. و عمده استفاده حضرت امام در علوم معنوی و عرفانی نزد ایشان بوده است. او بزرگمردی است که در شکل‌گیری شخصیت روح خدا در ابعاد گوناگون آن از عرفان گرفته تا سیاست، نقشی اساسی ایفا نموده است، خصوصیات انس این مرید و مراد از توان این چند سطر خارج و شایسته تفحص و تعمق فراوان است.

حوزه تدریس

تدریس حکمت متعالیه در حوزه‌های علمیه فراز و فرود فراوانی داشته و دورانی که امام راحل علیه السلام به تدریس عرفان و فلسفه صدرایی همت گماردند، بسیاری از کج‌اندیشان حکمت ستیز، دشمنی با حکمت متعالیه و دشنام به صدرالمتألهین را دست مایه سودای عوام‌فریبی خویش ساخته و چنانکه صدرا را صدرالکفره می‌خواندند، امام را نیز به کنایه تکفیر نموده و غم و اندوهی که از هتاکی این سنگ‌اندیشگان در جای‌جای گفته‌ها و نوشته‌های آن روح ملکوتی به جا مانده است، نشان از ناگفته‌های فراوان دارد. شگفتا! اینان از خود نپرسیده‌اند که چگونه درک معنای یک «لاتنقض الیقین» نیازمند سالها تحقیق و هزاران صفحه بررسی است، ولی فهم صدها آیه و روایت توحیدی، درخور لحظه‌ای درنگ و تأمل نیست؟ مگر نه این است که حکمت متعالیه حاصل تعقل و موشکافیهای فرزانه‌گانی است که عمر گرانبهای خویش را به کندوکاو در درک حقیقت هستی و واقعیت مبدأ و معاد سپری کرده‌اند؟! و مگر جز این است که اگر تکفیر کننده صدرا هم از خرد سهمی بیش از آنچه که دارد داشت، ناچار بود برای رسیدن به حقیقت توحید بیش از صدرا بیاندهد و برای تفهیم آن افزون بر اسفار بنویسد تا شاید به بخشی از مفاهیم بلند یک آیه یا روایت توحیدی دست یازد و گوشه‌ای از معنای آن را دریابد و به بهانه آنکه فلسفه ریشه در یونان داشته و به دور از مبدأ وحی و روایات معصومان علیهم السلام نشو و نما یافته، تفکر در اساس هستی را بی‌فایده و زاید و بلکه گمراه کننده نیانگارد و خویشتن را با

دوازده تقریرات فلسفه ج (۱) / شرح منظومه

درکی ناقص و به دور از روح تعالیم اولیای الهی، وارث علوم اولین و آخرین نپندارد؛ که اگر بدان جهت که دیگران پیش از ما نام استصحاب و برائت و اجتهاد را به زبان آورده‌اند و یا از این روی که بظلمیوسیان پیش از ما کیوان و ماه و خورشید را رصد کرده‌اند، بتوان از فقاہت چشم پوشید یا تمامی کرات آسمانی راوهم و خیال انگاشت، می‌توان به بهانه آنکه یونانیان و پهلویان قبل از ما در فکر شناخت هستی و آفریننده موجودات بوده‌اند، از علم توحید و نیل به حقایق مبدأ و معاد نیز در گذشت. به هر روی از آنجا که تدریس فلسفه و عرفان در آن دوران مستلزم تحمل صدمات فراوان بوده و از لحاظ منافع ظاهری و وجهه اجتماعی نیز جالب توجه نبوده است، عده کمی حاضر به تدریس و همچنین یادگیری این علوم بوده‌اند و آنان نیز که به این عرصه قدم می‌گذاشتند سعی در پنهان نمودن آن داشته‌اند*؛ به همین جهت سیر تدریس این علوم به طور عموم و در مورد حضرت امام نیز که مورد بحث ما می‌باشد، خالی از ابهام نیست، ولی با توجه به آنچه در حال حاضر در دست است، حضرت امام علیه السلام پیش از حدود سال ۱۳۰۸ ش. به تدریس کتب صدرالمتألهین اشتغال داشته‌اند و یک دوره اسفار به غیر از مباحث جواهر و اعراض و بخش‌هایی از آن را به صورت مکرر و بیش از سه دوره شرح منظومه تدریس فرموده‌اند.

ایشان در حوزه عرفان نظری و عملی شرح فصوص و مصباح الانس و منازل السائرین را سالها به صورت خصوصی تدریس فرموده‌اند که از چند و چون این دروس اطلاع دقیقی در دست نیست.**

*- البته کسانی هم بوده‌اند که این میراث گرانبها را حتی به قیمت تکفیر و محرومیت از حقوق حقه خویش حفظ و ترویج نموده‌اند، که از آن جمله می‌توان به مرحوم آیت الله شاه آبادی اشاره نمود. استاد آشتیانی در این باره می‌نویسد: مرحوم شاه‌آبادی مطلقاً اعتنا به گفته مخالفان فلسفه و عرفان نداشت، مانند کوه استوار بود و در فکر او این معنی که انغمار در الهیات و عرفان ممکن است به جنبه شریعتمداری او لطمه بزند، خطور نمی‌کرد (شرح مقدمه قیصری، ص ۳۳ - ۳۴).

** - از آنجا که دروس فلسفی و عرفانی حضرت امام علیه السلام غالباً به صورت خصوصی تدریس گردیده است، حتی بسیاری از شاگردان ایشان نیز از چند و چون آن اطلاع ندارند و لذا در مصاحبه‌ها و

→ نوشته‌های خود یا از این دروس اظهار بی اطلاعی کرده و یا فقط بخشی از آن را متذکر شده‌اند و در پاره‌ای موارد نیز تدریس برخی از مباحث یا کتب را از سوی ایشان انکار نموده‌اند؛ به عنوان مثال آیت الله جعفر سبحانی که یکی از شاگردان قدیمی حضرت امام علیه السلام در فقه و اصول می‌باشند، پیرامون دروس فلسفی و عرفانی امام چنین می‌گویند: در تاریخ معاصر نباید به نقلهای غیر مستند کسانی که شاهد عینی نبوده‌اند اکتفا کرد. مثلاً در یکی از مصاحبه‌ها آمده بود که امام همه اسفار را تدریس کرده است. در حالی که این طور نیست و امام تا بحث علت و معلول تدریس کردند... معاد را هم یک بار برای افراد زبده‌ای تدریس کردند و ما را هم خبر نکردند... هر کس گفته که ایشان درس عرفان گفته ایشان را نشناخته است. امام عرفان را برای هر کسی تدریس نمی‌کرد. فقط مقدمات فصوص را برای عده محدودی تدریس کرد... در بعضی از نوشته‌ها دیدم که گفته‌اند: امام تمهید القواعد یا مصباح الانس تدریس می‌کرد، از آن زمانی که ما با ایشان بودیم چنین درسهایی نداشتند، اگر هم داشتند خیلی قبل بوده. فکر نمی‌کنم که چنین تدریسی کرده باشند. (پژوهشنامه متین، شماره ۷، ص ۲۴۹ - ۲۵۵)

همچنین استاد سید جلال الدین آشتیانی در پاسخ به این سؤال که آیا شما در درس عرفان امام هم حاضر می‌شدید، گفته‌اند: نشنیدم که ایشان درس عرفان داشته باشند، آثار عرفانی امام هم تألیف است و حاصل تدریس نیست، آن وقتها اصلاً نمی‌شد کسی عرفان درس بدهد. (پژوهشنامه متین، شماره ۲، ص ۲۵۸ - ۲۵۹). البته ایشان خود در مقدمه‌ای که بر شرح مقدمه قیصری نوشته‌اند درباره دروس فلسفی و عرفانی حضرت امام چنین آورده‌اند: امام خمینی - جعلنی الله عن کل مکروه فداه - در حکمت متعالیه به روش صدرالحکماء و العرفاء آخوند ملاً صدرا، استاد مسلم و در حقیقت و بدون مجامله باید گفت که آن جناب خاتم حکما و عرفا در عصر ما می‌باشند، امام قبل از دوران طلبگی حقیر در قم «شرح فصوص» تدریس می‌کردند و در زمانی که نگارنده این سطور در قم تحصیل می‌کردم، معظم له «شرح منظومه» برای جمعی از افاضل زمان تدریس می‌فرمودند و مدتها به تدریس اسفار اشتغال داشتند (مقدمه چاپ دوم شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۳۴) یکی دیگر از شاگردان حضرت امام در فلسفه، آیت الله سید عزالدین زنجانی است که ایشان نیز ضمن آنکه بر تدریس یک دوره از اسفار توسط امام تأکید می‌کنند و خود نیز در درس اسفار تا پایان جلد اول حضور داشته‌اند، لیکن از دروس عرفانی ایشان اظهار بی اطلاعی نموده‌اند.

آنچه که به صورت نمونه آوردیم ناشی از آن است که حضرت امام از حدود سال ۱۳۲۸ ش، به دلایلی که از حوصله این مقال خارج است، آنچنان از تدریس فلسفه و عرفان فاصله گرفتند و به صورت یک فقیه و اصولی تمام عیار وارد صحنه گردیدند که دیگر سابقه بیست و چند ساله تدریس

→ حکمت متعالیه و عرفان ایشان از خاطرها زدوده شد و کسانی هم که بعد از این زمان با ایشان آشنا شدند، ایشان را به عنوان یک فقیه و اصولی متبحر شناختند. در حالی که ایشان پیش از این دوران به عنوان مدرس کتب صدر المتألهین در حوزه شهرت داشته‌اند.

در «آیینة دانشوران» ضمن آنکه تدریس علوم عقلی در حوزه علمیه قم در حدود سال ۱۳۱۱ ش. چنین توصیف شده که محصلین بیشتر به فقه و اصول می‌پردازند و بدین‌گونه علوم رغبتی ندارند، از جمله اساتید معقول از حضرت امام نام برده شده است. (ص ۹۰ - ۹۱) در همین کتاب در مورد خصوصیات حضرت امام در آن زمان چنین آمده است: وقت خویش را بیشتر به تعلیم و تعلم کتب صدر المتألهین گزارده و در محضر آقا میرزا محمد علی شاه‌آبادی اشتغال به عرفان دارند و هم از حوزه درس آیه اللهی [آیت الله العظمی حائری] بهره‌مند می‌شوند. (همان، ص ۱۸۵ - ۱۸۶) و در اضافاتی که مؤلف در حدود سال ۱۳۴۰ ش. بر این کتاب افزوده چنین آمده: از متخصصین علوم فلسفه و عرفان.... در روزگار تألیف اصل کتاب دانشمند عالی مقام حاج آقا روح الله خمینی بودند.... ولی ایدون [اکنون] که قریب سی سال از آن روزگار می‌گذرد شهرت فقاہت حضرت معظم له عالمگیر شده و از جمله آیات الله و مراجع تقلید شیعه بشمارند. (همان، ص ۴۳)

حضرت امام خود نیز در نامه‌ای به مؤلف کتاب بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی می‌نویسند: اینجانب در زمانی که ساکن مدرسه دار الشفا بودم مدتها فلسفه تدریس می‌کردم و در سنه ۱۳۴۸ ق. [۱۳۰۸ش] به واسطه تأهل از مدرسه خارج شدم. (صحیفه امام، ج ۳، ص ۱۸۳)

یکی دیگر از اسنادی که این مطلب را تأیید می‌کند دو اجازه‌نامه عرفانی است که حضرت امام به دو نفر از شاگردان فلسفه و عرفان خویش در سالهای ۱۳۱۴ و ۱۳۱۷ ش. داده‌اند و در نامه اول چنین آمده است: «فائتی و لعمر الحبيب مع أنه لست من أهل العلم و طلابه، قد ألقیت إلیه ما عندی من مهمّات أصول الفلسفة الإلهية المتعالية و شرطاً ممّا استفدتُ من المشايخ العظام - ادام الله ظلهم - و کتب أرباب المعرفة و أصحاب القلوب - رضوان الله علیهم - و قد بلغ بحمد الله تعالی مرتبة العلم و العرفان». همچنین در نامه دوم مکتوب کرده‌اند: «فائتی قد ألقیت فی روعه أمّهات ما عندی من أصول الفلسفة المتعالية و شرطاً و افرأ ممّا تلقیتُ عن المشايخ العظام و صحف أرباب المعارف، فقد بلغ بحمد الله فوق المراد».

آنچه از این دو نامه به وضوح برمی‌آید آن است که ایشان مقدار قابل توجهی از حکمت متعالیه و نیز برخی از کتب عرفانی مانند فصوص، که تقریباً در سال ۱۳۱۰ ش. نزد مرحوم شاه‌آبادی به اتمام رسانده بودند را تدریس فرموده‌اند.

در اینجا اشاره به بخشی از گفتگوی یکی از نشریات فرهنگی با مرحوم آیت الله حاج شیخ

شاگردان*

- ۱- سید جلال الدین آشتیانی؛
- ۲- سید عبد الغنی اردبیلی؛
- ۳- شیخ مهدی حائری یزدی؛
- ۴- میرزا جواد حجّت همدانی؛
- ۵- شهید سید مصطفی خمینی؛
- ۶- شیخ عبد الوهاب روحی یزدی؛

→ مهدی حائری یزدی که حاوی نکات ارزنده‌ای پیرامون دروس و مذاق فلسفی حضرت امام است، خالی از لطف نیست:..... چون آن وقت این چیزها در حوزه تعلیم و تعلمش رسماً رایج نبود، آقای خمینی خصوصاً و اختصاصاً در منزل خودشان به من درس می‌دادند و گاهی هم در مدرسه دار الشفا. بنده یک دوره کامل منظومه پیش ایشان خواندم..... به استثنای فلکیات منظومه. فلکیات را ایشان گفتند که اباطیل است و فلکیات جدید با اینها قابل مقایسه نیست.... آقای خمینی می‌گفتند اسفار را نخوانده‌اند، اما آن را با میرزا خلیل کمره‌ای مباحثه کرده‌اند و لذا به نظر من، درس اسفار ایشان خیلی سنتی نبود تا بتوان گفت سلسله سند ایشان در تعلیم اسفار به صدر المتألهین می‌رسد. هر چه بود حدّث و جودت فهم خود ایشان بود که می‌توانست از عهده تدریس اسفار برآید؛ زیرا این خصوصیت اسفار است که سطح آن بسیار شیوا و روان است و ژرفای فوق العاده پیچیده و پیل افکن دارد. شاهد راستین آن حواشی بعضی از محشین اسفار است که نکات مخدوش و غیر وارد به متن بسیار دارد. ایشان علاقه‌ای به فلاسفه مشاء و منطق نداشت. درس اسفار ایشان بیشتر جاذبه عرفان داشت، عرفان هم پیش آقای شاه‌آبادی به خوبی خوانده بودند و دائماً هم مشغول مطالعه کتب ابن عربی و غیره بودند؛ لذا به اسفار هم از نظر ابن عربی نگاه می‌کردند، نه از نظر ابن سینا و فارابی. به کلمات ابن سینا و فارابی که می‌رسیدند به کلی ناراحت می‌شدند و با توان سرشار عرفانی از تنگناهای فلسفه خارج می‌شدند. روزی که من ایرادی اظهار کردم، ایشان در جواب گفتند: شما باید از این گونه سخنان ابن سینا استبراء شوید. باری، بعد از تمام شدن منظومه با دو سه نفر از رفقا.... پیش آقای خمینی اسفار را شروع کردیم. ده سال طول کشید که اسفار را خواندیم. (نامه فرهنگ، شماره ۱۷، ص ۱۰۴ - ۱۰۵؛ پژوهشنامه متین، شماره ۱، ص ۳۸۴).

*- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۳۳ - ۳۴؛ پژوهشنامه متین، شماره ۴/۳، ص ۳۳۸ و شماره ۷، ص ۲۵۰؛ نامه فرهنگ شماره ۱۷، ص ۱۰۴ - ۱۰۵.

شانزده تقریرات فلسفه ج (۱) / شرح منظومه

- ۷- عباس زریاب خویی؛
- ۸- سید عزّ الدین زنجانی؛
- ۹- شیخ عبد الجواد سدهی؛
- ۱۰- شیخ عطاء الله سدهی؛
- ۱۱- میرزا صادق سرابی؛
- ۱۲- سید رضا صدر؛
- ۱۳- شیخ محمد فکور یزدی؛
- ۱۴- شهید سید محمد علی قاضی طباطبائی؛
- ۱۵- سید کاظم مرعشی؛
- ۱۶- سید مهدی مرعشی؛
- ۱۷- میرزا محمد مسائلی اردبیلی؛
- ۱۸- سید ابراهیم مقبره‌ای اردبیلی؛
- ۱۹- شهید مرتضی مطهری؛
- ۲۰- شیخ حسینعلی منتظری نجف آبادی؛
- ۲۱- سید حسین موسوی کرمانی.

د - مرحوم مقرر

آیت الله آقای حاج سید عبدالغنی موسوی اردبیلی، فرزند حجّة الاسلام آقای حاج سید حسن اردبیلی، در سال ۱۲۹۹ ش. دیده به جهان گشود و پس از طی مراحل تحصیلات ابتدایی در سال ۱۳۱۵ ش. به مدرسه ملاً ابراهیم اردبیل وارد شد و مقدمات علوم حوزوی را در نزد حاج شیخ عبدالحسین لنکرانی و مقداری از متون سطح حوزه را در محضر مرحوم آیت الله حاج سید محسن نجفی و مرحوم آقای حاج سید ابراهیم افتخار العلماء فرا گرفته و در سال ۱۳۱۸ ش. به قم مشرف شده و در مدرسه فیضیه در معیت آیت الله حاج شیخ علی مشکینی اردبیلی و آیت الله حاج سید

عبدالعزیز موسوی اردبیلی ساکن و از فیوضات اساتید واعیان حوزه علمیه قم در فقه، اصول، اخلاق و فلسفه بهر مند گردیدند. ایشان سطوح عالیہ را در محضر آیت الله آقای حاج سید احمد خوانساری و آیت الله حاج سید محمد داماد فرا گرفته و در درس خارج مرحوم آیت الله حاج سید محمد حجت کوه کمری و آیت الله حاج آقا حسین بروجردی شرکت جسته و در حدود پنج سال در درس خارج اصول، فلسفه، عرفان و اخلاق حضرت امام خمینی کسب فیض نمودند.

وی از افراد مورد توجه حضرت امام بوده و خوشبختانه بسیاری از مطالب دروس معظم له را به رشته تحریر در آورده و در پاره‌ای موارد به نظر استاد رسانده است. مرحوم آیت الله حاج سید عبدالغنی اردبیلی در سال ۱۳۳۰ ش. به اردبیل بازگشت و سپس در سال ۱۳۶۳ ش. بنا بر تقاضای آیت الله آقای حاج سید عبدالکریم موسوی اردبیلی ریاست قوه قضائیه وقت وارد دیوان عالی کشور شد و در روز هفتم خرداد سال ۱۳۶۹ به جوار رحمت حق شتافت. سجایای اخلاقی، عفت نفس، مناعت طبع و دوام تفکر ایشان مورد تصدیق تمام کسانی است که با وی از نزدیک آشنا بوده‌اند. عاش سعیداً و مات مغفوراً له، ان شاء الله تعالی.

مجموعه حاضر و روش ما در تحقیق

مجموعه حاضر، تقریرات آخرین دوره شرح منظومه و مباحث نفس اسفار می باشد که توسط حضرت امام علیه السلام در حدود سالهای ۱۳۲۳ - ۱۳۲۸ ش. تدریس گردیده است. این مجموعه هر چند کامل نبوده و مرحوم مقرر پاره‌ای از مباحث را یادداشت نکرده یا حضور نداشته‌اند، ولی با توجه به آنکه از حضرت امام علیه السلام اثر مکتوبی در حکمت متعالیه - در حال حاضر - در دسترس نمی باشد و حاشیه ایشان بر اسفار نیز مفقود گردیده است. این تقریرات تنها یادگار از حدود دو دهه تدریس آن حضرت در حکمت متعالیه می باشد و از ارزش ویژه‌ای برخوردار است.

این تقریرات توسط مرحوم مقرر در اختیار مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت

هجده تقریرات فلسفه ج (۱) / شرح منظومه

امام علیه السلام قرار گرفته و با پشت سر گذاشتن مراحل که در پی می آید بدین صورت درآمده است:

۱- نسخه برداری و درشت نویسی: هر چند که مرحوم مقرر از خطی استوار

بهره مند بوده‌اند، ولی از آنجا که دست نوشته این مجموعه به هنگام تدریس و با سرعت به صورت سیاهه ثبت گردیده، بود با دقتی درخور، دوباره نویسی شد.

۲- تطبیق متن با عبارات شرح منظومه و اسفار: به دلیل آنکه دست نوشته، فاقد

شماره صفحه و عنوان بود و به مرور زمان شیرازه اوراق آن نیز از میان رفته بود با کوشش فراوان، مطالب و محتوای دروس با متن شرح منظومه و اسفار مورد تطبیق قرار گرفت تا نظم مباحث آن به حالت اولیه بازگردد.

۳- بازنویسی و ویرایش: در بازنویسی این اثر دو نظر و سلیقه متفاوت وجود

داشت؛ بعضی از صاحب نظران معتقد بودند از آنجا که این مجموعه به عنوان نظرات و آراء حضرت امام در حکمت متعالیه منتشر می‌گردد و در حال حاضر نیز اثر دیگری در این زمینه از ایشان در دست نمی‌باشد، شایسته است که این تقریرات بازنویسی اساسی شده و کاستی‌های آن به طور کامل برطرف گردد. در حالی که برخی دیگر را عقیده بر آن بود که این مجموعه به همان صورت اصلی باقی مانده و فقط به ویرایش و بازنویسی آن در حد متعارف و معمول اکتفا شود.

ما نیز از آنجا که نظریه دوم را - با توجه به منحصر به فرد بودن این اثر و ارتحال مرحوم مقرر - به حفظ امانت نزدیک‌تر یافتیم و بازنویسی کامل مجموعه را که قسمتهایی از آن هم به انجام رسیده بود، خالی از اشکال ندیدیم، بر آن شدیم که با ویرایش صوری متن و رفع پاره‌ای از کاستی‌ها، این مجموعه را به همان صورت، در اختیار علاقمندان قرار دهیم و اصلاحات افزون بر آن را به چاپهای آینده موکول نماییم.

۴- استخراج و گزارش مآخذ: در این مرحله علاوه بر مأخذیابی آیات قرآنی و

روایات عربی و فارسی، در پاره‌ای از موارد که روایت ذکر شده در متن، در منابع به

مقدمه تحقیق نوزده

دست نیامد به مضامین مشابه، یا آنچه که در مفهوم به آن نزدیک بوده راهنمایی شده است. در استخراج مآخذ اقوال نیز در حد امکان از مصادر اصلی و در غیر این صورت از دیگر مصادر سود جست‌ه‌ایم.

۵- عنوان گذاری: از آنجا که دست یافتن به مطالب مجموعه‌ای با این حجم بدون عنوان بندی آسان نیست و متن اصلی نیز از سر فصلهای محدودی برخوردار بود، تا آنجا که با وضع نوشته مغایرت نداشت، به عنوان‌گذاری و جداسازی مطالب اقدام گردیده است.

۶- شرح حال اشخاص: در این قسمت به گوشه‌هایی از زندگانی اشخاصی که نامشان در متن کتاب آمده اشاره‌ای گذرا نموده‌ایم و منابع استفاده شده در این بخش را در پایان جلد سوم یادآور گشته‌ایم.

۷- تنظیم فهرس فنی: چنانکه مرسوم است فهرست آیات، روایات، اشعار، اشخاص، کتب و مکاتبی که در متن آمده به همراه منابع مورد استفاده در تحقیق کتاب در انتهای مجموعه آورده شده است.

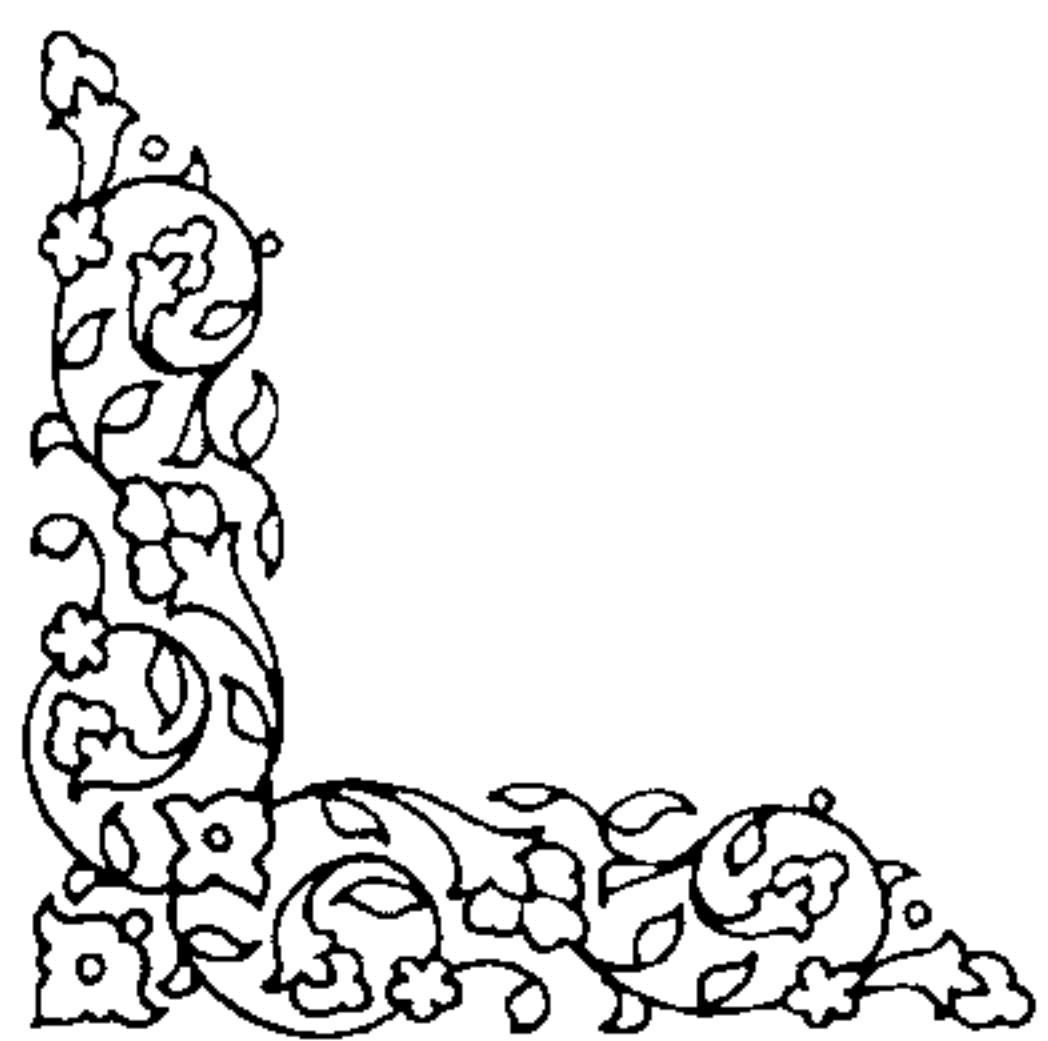
مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام

دفتر قم



مقصد اول

امور عامّہ



فريدة اول

وجود و عدم

غرر في أن تكثر الوجود
بالماهيات و أنه مقول بالتشكيك

و كونه مشككاً قد ظهرها	بكثرة الموضوع قد تكثراً
أو بعضها أو جا بمُنضمّات	الميز إمّا بتمام الذات
أيضاً يجوز عند الإشراقية	بالنقص و الكمال في المهية
في نفي تشكيكٍ على الأنحاء	كلُّ المفاهيم على السواء

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٤٣ - ٤٤]

تکثر وجود به وجود و ماهیت

برای وجود دو کثرت است:

اول: کثرت به واسطه ماهیات که مقابل محمول است، مانند: «الانسان موجود» و «الفرس موجود» و مراد از کثرت در متن این قسم است.

دوم: کثرت در حقیقت که از ناحیه خود وجود است، و آن کثرتی مانند کثرات دیگر نیست، بلکه کثرتی نوریه است که مؤکد وحدت است، چنانکه سابقاً در ذکر قول فهلویون گذشت.^۱

بنابراین، برای وجود، کثرات عرضیه و مراتب طولیه است، مانند نور که دارای عرض عریض و طول طویل است. مثلاً نور این اتاق و آن اتاق که مرتبه متنزله‌ای از آفتاب است و در عالم تنزل محدود به حدود مساکن بوده، در عرض یکدیگر است. و یک مرتبه طولیه برای نور است که اگر کره زمین در یک فرسخی خورشید قرار گیرد ذوب و آب خواهد گردید، از بس که در نوریت شدید است.

برای توضیح این قسم تکثری که مضرّ به وحدت نیست، چنین گفته می‌شود: مابه الاشتراک اشیاء در عالم، یا تمام ذات و مابه الامتیاز خارج از ذات است، مانند زید و عمرو که در ذات، یعنی انسانیت، شریک و در خارج از ذات، یعنی در کیف و کمّ، امتیاز دارند.

و یا مابه الامتیاز تمام ذات و مابه الاشتراک خارج از ذات است، مثل کمّ و کیف که

۱- شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۲۲-۲۳.

وجود و عدم / تكثر وجود ۵

دو حقیقت مختلف و از دو مقوله‌ای هستند که در ذات کمال تباین و امتیاز را دارند و در خارج از ذات در عارضیت شرکت دارند.

و یا در بعضی از ذات شریک و در بعضی از ذات ممتازند، مانند انسان و فرس، که در حیوانیت شریک و در فصل امتیاز دارند.

مشائین در تمایز ما بین اشیاء بیش از این سه قسم تصور ننموده‌اند.^۱ ولی اشراقیین قسم چهارمی تصور کرده‌اند و آن اینکه مابه الاشتراک و مابه الامتیاز هر دو به تمام ذات باشد،^۲ و چون این نظریه غریب است ثمرات غریبه‌ای هم دارد.

یکی از ثمرات این است که قسم چهارم، از قسم اول که مابه الاشتراک به تمام ذات و مابه الامتیاز به خارج از ذات است، وحدتش بیشتر است؛ چون در آنچه مابه الامتیاز است اشتراک دارد.

ثمره دیگر اینکه: در قسم چهارم تكثر و بینونت بیش از آن قسمی است که مابه الامتیاز به تمام ذات و مابه الاشتراک به خارج از ذات باشد؛ زیرا در آن اگرچه امتیاز به تمام ذات است ولی خارج مابه الاشتراک است، لکن در قسم چهارم تنها امتیاز به تمام ذات است.

برای قسم چهارم به یک خط یک ذرعی و یک خط دو ذرعی که خط بسیط است، تنظیر شده است،^۳ که مابه الاشتراک و مابه الامتیاز هر دو ذات خط است؛ چون خط یک ذرعی بسیط است، نه اینکه مرکب از وجود یک ذرع و فقدان یک ذرع دیگر باشد؛ زیرا فقدان، جزء حقیقت نمی‌شود. چراکه این کتاب مثلاً عبارت از این بین الدفتین است، نه اینکه مرکب از این حقیقت بین الدفتین و فقدان حجر و شجر و غیره باشد؛ چون اگر مرکب از فقدان و اعدام وجودات دیگر باشد لازم می‌آید که اعدام آنها

۱- رجوع کنید به: التحصیل، ص ۵۰۲-۵۰۷؛ مباحثات، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ و نیز: اسفار، ج ۲، ص ۹ و بعد؛ تعلیقه صدر المتألهین بر شفا، ص ۲۰۷.

۲- رجوع کنید به: مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۹۳-۳۰۲ و ۳۳۳-۳۳۴؛ و نیز: اسفار، ج ۱، ص ۴۲۷.

۳- رجوع کنید به: مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۹۹؛ اسفار، ج ۱، ص ۴۳۴.

۶ تقریرات فلسفه ج ۱ / شرح منظومه / امور عامه

جزء حقیقت این کتاب باشد و اعدام اشیاء غیرمتناهی، غیرمتناهی است. و چون لحاظ غیرمتناهی ممکن نیست، پس این کتاب را هم نمی‌توان تصور کرد، و حال آنکه بالبداهه می‌توان آن را تصور نمود، بنابراین اعدام جزء حقیقت نیستند.

و همچنین به نور تنظیر شده است،^۱ مانند نور آفتاب به فاصله یک فرسخ از آن، و نوری که ما فعلاً در پرتو آن زندگی می‌کنیم، مابه‌الاشتراک و همچنین مابه‌الامتیاز، هر دو اصل نور است؛ بنا بر اینکه ما نور را بسیط بدانیم.

مخفی نماند که مثال و تقریب‌کننده به ذهن از خود ممثلاً ذکر شده؛ چون شرکت و امتیاز دو خط مذکور در وجود است.

۱- رجوع کنید به: حکمة الاشراف، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۰.

غرر في أنّ المعدوم ليس بشيءٍ و شروع في بعض أحكام العدم و المعدوم

ما ليس موجوداً يكون ليساً	قد ساوق الشيء لدينا الأيساً
و جعل المعتزلي الثبوت عمّ	من الوجود و من النفي العدم
في النفي و الثبوت ينفي وسطاً	و قولهم بالحال كان شَطَطاً
بصفة المسوجود لا موجودة	كسانت و لا معدومةً محدودة
نفي ثبوت معها مرادفة	و شبهاتُ خصمنا مُزَيِّقة

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٤٤ - ٤٦]

احکام عدم و معدوم

معتزله معدومات را به دو قسم تقسیم نموده‌اند: قسمی که ممتنع است و آنها را منفیات، و قسمی که ممکن الوجود است و آنها را معدومات ثابت‌نامیده‌اند.^۱ احتمالاً داعی ایشان بر این تقسیم، تصحیح علم ذات اقدس به ممکنات و قدم علم اوست. ممکنات را ثابت‌نامیده تا علم به معدوم معقول باشد. ولکن این تصویر باطل بوده و ان شاء الله در مباحث آینده، قدم علم الهی بیان خواهد شد.

همچنین معتزله بین وجود و عدم واسطه قائل شده و گفته‌اند: ممکن است چیزی نه موجود باشد و نه معدوم، مانند جوهریت و جسمیت، جوهریت از آن جهت که صفت برای امر موجود است، چنانکه می‌گوییم «جوهریة هذا الشیء جوهر» موجود است، و از آن جهت که جوهر در خارج است نه جوهریت، معدوم است. و جوهریت را حال و صفت نامیده‌اند^۲ و این صفت، هر معنای قائم به غیر مانند اوصاف دیگر که عارض بر اشیاء مثل سفیدی این کاغذ است، نیست بلکه معنای انتزاعی قائم به غیر است، و این معنای انتزاعی بین متکلمین رایج است.

با توجه به معنای مذکور برای صفت، برای ذات مقابل صفت دو معنی خواهد بود، یعنی می‌توان الوان را هم، مقابل صفت دانست؛ زیرا چنانکه از جوهر جوهریت منتزع

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۲، ص ۱۸۹-۱۹۰؛ شرح مقاصد، ج ۱، ص ۳۵۱-۳۵۴؛ نقد المحصل، ص ۷۶.

۲- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۰-۲؛ کشف المراد، ص ۳۵-۳۷.

است، از بیاض نیز ابیضیت انتزاع می‌شود.

کاتبی* به معتزله اشکال نموده: که قول به توسط از طرف شما بدان جهت است که جوهریت را از احوال جوهر موجود قرار داده‌اید، لذا شائبه وجود در آن راه یافته، و حال آنکه جوهریت به آن جوهری که به عین خارجی موجود نشده حاصل است، بنابراین می‌توان جسمیت را برای هر جسمی که تحقق نیافته حال قرارداد.^۱

شارح مواقف** از اشکال مذکور چنین جواب داده است: اولاً مراد این است که برای موجود فی الجملة صفت باشد، یعنی برای موجودات فعلیه نه ثابتات و

*- نجم الدین ابوالحسن علی بن عمر بن علی شافعی معروف به دبیران و کاتبی، یکی از اعظام علما و دانشمندان علم حکمت و نجوم و هندسه و ریاضیات و منطق بوده است. وی از شاگردان برجسته خواجه نصیرالدین طوسی به شمار رفته و به پیشنهاد استادش در سال ۶۵۷ ق. برای کمک و شرکت در کار رصدخانه به مراغه رفت. وی در قزوین بساط تدریس گسترد و حوزه درسش مجمع فضلا و دانشمندان بوده است. از جمله تلامذهاش علامه حلی و قطب الدین محمود شیرازی بوده‌اند.

از تألیفات اوست: ۱- بحر الفوائد فی شرح عین القواعد، ۲- جامع الدقائق فی کشف الحقائق (در علم منطق)، ۳- حکمة العین (در مباحث الهیات و طبیعیات)، ۴- شمسیه (در منطق)، ۵- عین القواعد (در منطق و حکمت). وفاتش به سال ۶۷۵ ق. روی داد.

۱- رجوع کنید به: شرح مقاصد، ج ۱، ص ۳۵۳.

**- میر سید علی بن محمد بن علی استرآبادی، معروف به میر سید شریف جرجانی، از بزرگان متکلمان اشعری و حنفی مذهب است. وی در کثرت تحقیق و دقت نظر کم‌نظیر و در فنون حکمت، کلام و علوم ادبی مهارتی به سزا داشته است. از معاصرین سعدالدین تفتازانی بوده و با او مناظرات فراوانی نموده است. وی بر قطب‌الدین رازی تلمذ کرده و جلال‌الدین دوانی از شاگردان اوست. تألیفات فراوانی از خود برجای گذاشته مانند: التعریفات، حاشیه بر حکمة العین، شرح مواقف قاضی عضد ایجی، شرح مفتاح العلوم سکاکی، کبری در علم منطق، صرف میر، حاشیه بر شرح مطالع، حاشیه بر شرح شمسیه قطب‌الدین رازی، حاشیه بر مطوّل تفتازانی، حاشیه بر شرح کافیہ رضی الدین استرآبادی و حاشیه بر کشف زمخشری.

میر سید شریف به سال ۷۴۰ ق. در جرجان به دنیا آمد و وفاتش در شیراز به سال ۸۱۶ ق. روی داد.

۱۰..... تقریرات فلسفه ج ۱ / شرح منظومه / امور عامه

معدومات. و ثانیاً اشکال متوجه کسی است که قائل به ثابتات باشد، و اما بنا بر مذهب کسی که قائل به معدوم ثابت نیست یا در صورت قول به ثابتات، قائل به صحت اتصاف آن نیست، اعتراض ساقط است.^۱

۱- در شرح مواقف این دو جواب را نیافتیم، اما تفتازانی در شرح مقاصد متعرض جواب دوم شده است، رجوع کنید به: شرح مقاصد، ج ۱، ص ۳۵۳.

غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق

لِعَقْلِنَا اِقْتِدَارُ أَنْ تَصَوِّرَا عَدَمَهُ وَ غَيْرَهُ وَ يُخْبِرَا
عَنْ نَفِي مَطْلَقٍ بِلا إِخْبَارِ وَ بِامْتِنَاعٍ عَنْ شَرِيكَ الْبَارِي
وَ ثَابِتٍ فِي الذَّهْنِ وَ اللَّاثَابِتِ فِيهِ عَنِ الشَّيْءِ بِلا تَهَافُتِ
فَمَا بِحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ شَرِيكَ حَقًّا عُدًّا بِحَمْلِ شَائِعٍ مِمَّا خُلِقَ
وَ عَدَمًا قِسْ أَنَّهُ ذَاتًا عَدَمِ لَكِنْ ثَبُوتُ حَيْثُ بِالذَّهْنِ ارْتَسَمِ

[شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۵۱ - ۵۳]

دفع شبهه معدوم مطلق

حمل محمول بر موضوع دو قسم است: یکی اینکه موضوع به حمل شایع صناعی باشد، یعنی فردی که با مفهوم در خارج متحد است مانند «زید انسان»، دیگر آنکه مفهومی را مورد نظر قرار داده و تحت تصور درآورده و حکمی برای آن اثبات نمایند، ولیکن علت آنکه مفهوم را بوجهه و عنوانه ملاحظه نموده آن است که مرآت برای افراد خارج و حاکی از آنها باشد. مثل اینکه بگوید: «الانسان ماش» در این صورت، مفهوم به جهت سرایت حکم به خارج و تمام افراد تصور شده است. و گاهی در این قسم به حاق مفهوم و حقیقت آن نظر شده و حکم را روی خود مفهوم متصور می‌برند، مثل «الانسان نوع».

مطلب دیگر آنکه: قضیه یا موجهه، یا در حکم موجهه و یا سالبه، یا در حکم سالبه است. مناط در قضیه موجهه، اثبات شیء برای شیء است، و به عبارت دیگر: لزوم کون رابط است، و به بیان سوم: بستن چیزی (یعنی محمول) به چیزی (یعنی موضوع) است؛ اعم از اینکه محمول، شیء ثابت برای موضوع و یا شیء منفی از موضوع باشد. خلاصه آنکه: محمول خارج از صدق موجبیت و سالبیت قضیه است، بلکه دخیل بستن و کون رابط است، منتها در صورتی که محمول معنای ثبوتی داشته باشد مانند «الانسان موجود» قضیه، موجهه و در صورتی که معنای سلبی داشته باشد، مانند معدولة المحمول، در حکم موجهه است؛ زیرا اگرچه لامعدومیت مثلاً امر سلبی است، ولی در مثل «زید لا معدوم» این محمول سلبی به موضوع بسته می‌شود.

و اما در قضیه سالبه، باز کردن حمل است و «لیس»ی مفارق لازم است، مانند «زید لیس بقائم» و در قضیه در حکم سالبه، محمول چیزی است که دال بر سلبيت است، مانند «شريك الباری ممتنع» که اصل معنای محمول، امتناع وجود موضوع است، و مانند «زید اُمّی» که اصلاً خود اُمّیت متضمّن معنای عدم کتابت است.

بعد از تمهید این مقدمات، شبهه‌ای که در اثبات ثابتات و در این مبحث است حل می‌شود؛ به این صورت که در قضیه «المعدوم المطلق لایخبر عنه» مفهوم «المعدوم المطلق» برای اثبات حکم تصور شده، ولیکن نمی‌خواهیم بر این مفهوم به نحو حمل اولی حکم کنیم، بلکه می‌خواهیم بر حاقّ حقیقت او حکمی اثبات نموده و به وسیله آن، مصداق «المعدوم المطلق» را دیده و حکم را به آن مصداق سرایت دهیم.

البته معدوم مطلق به حمل شایع مصداق ندارد و بحت ظلمت است و لذا حامل هیچ حکمی نیست. پس آنچه تصور گردیده مفهوم است و آن در نظر عقل موجود است و آنچه که به وسیله مفهوم می‌خواهیم حکم را به آن سرایت دهیم در صفحه وجود مطلقاً نیست. و شکی نیست که در احکام سلبيه و قضایای سالبه، وجود موضوع در عالم خارج لازم نیست و وجود تصویری او کفایت می‌کند، این است که «زید لیس بقائم» با اینکه اصلاً زید در خارج نباشد، یا باشد و قائم نباشد، سازش دائمی دارد. گفته‌اند: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»^۱ در قضایای موجهه است که در آن، وجود خارجی موضوع لازم است. و اما در قضایای سالبه، وجود خارجی موضوع لازم نیست، بلکه صرف تصور آن برای حکم کردن کافی است. و بالجمله: در حاقّ وعاء و بارانداز حکم، تحقق موضوع لازم نیست و تصور آن کفایت می‌کند.

والحاصل: مصحح قضیه «المعدوم المطلق لایخبر عنه» این است که تصور معدوم مطلق، موجود است و این وجود تصویری کافی است، ولیکن به آن عنایت نیست، و لازم نیست مصداق معدوم مطلق در وعاء خود موجود باشد. و اما جواب قول خصم

۱- برای تفصیل بیشتر این قاعده رجوع کنید به: اسفار، ج ۱، ص ۱۳۸ و ۳۶۸-۳۷۱؛ شرح منظومه، بخش منطق، ص ۵۰.

در «شریک الباری ممتنع» این است که محمول به حاق و زبان خود گویاست که مصداق لاجود له می‌باشد و مفهوم متصور در نفس مخلوق است و به آن عنایت نیست.

و قول خصم که می‌گوید: الشیء إمّا ثابت فی الذهن او فی الخارج و إمّا لا ثابت فی الذهن و لا فی الخارج، و حال آنکه شیء باید تصور شود تا بتوان بر آن حکم کرد و آن را مقسم قرارداد، و وقتی که شیء ثابت در ذهن است چطور می‌توان گفت: و إمّا لا ثابت فی الذهن!؟

جواب آن این است که: انسان به اشیایی عالم است، ولی ذهول از علم خود دارد و غافل است از اینکه به آنها عالم است.

و به عبارت دیگر: چیزی را که انسان لحاظ می‌کند و در آن لحاظ قصد دیدن و به ذهن آوردن آن شیء را دارد، محال است ببیند که آن لحاظ، ملحوظ اوست، بلکه چنین دیدنی محتاج لحاظ مستقل دیگری است، و لحاظ اولی نظر و لحاظ آلی است. البته اینکه خصم می‌گوید: شیء باید تصور شده و وجود ذهنی بیابد، درست است، منتها حاکم به این وجود ذهنی که قائم به لحاظ و تصور اوست، عالم نبوده و غافل از تصور خویش و موجودیت شیء در نفس خود می‌باشد، و لذا به آن توجهی ندارد و وعاء حاق حقیقت را دیده و حکم می‌کند. البته با قطع نظر از وجود شیء در نفس در این قول که: «شیء یا در نفس و یا در خارج است و یا اصلاً نه در ذهن و نه در خارج است» وعاء حاق حقیقت، خارج نیست.

غرر في بيان مناط الصدق في القضية

الحكّم إن في خارجيّة صدق	مثلاً الحقيقيّة ليلعّن انطبق
و حقّه من نسبة حُكميّة	طبّق لِنفس الأمر في الذهنيّة
بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ	و عالم الأمر و ذا عقل يُعدّ
من خارجٍ أعمّ إذ للذهن عمّ	كما من الذهني من وجهٍ أعمّ
إذ في صوادرق القضايا صدقا	و في كواذب و حقّ فرقاً

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۵۳ - ۵۵]

ملاک صدق در قضایا

شرحی که از آن مناط صدق و کذب در قضایا معلوم شود این است: حکم از اموری است که در خارج ما باز نداشتند، لذا محمول بالضمیمه می باشد. و به عبارت دیگر: نسبت و حکم عبارت از خوابانیدن محمول بر روی موضوع، و موضوع و محمول را در عین وحدت دیدن است.

اقسام سه گانه قضایا

توضیح مطلب اینکه قضایا بر سه قسم است:

اول: آنکه صرف المفهوم را دیده و بر آن با قطع نظر از چیزهای دیگر حکم نموده و خلاصه آنکه حاق حقیقت ملاحظه گردد. این است که حکم می شود: «الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی» مانند «الانسان نوع» که طبیعت انسانی من حیث هی مفهوم و ماهیه ملاحظه گردیده است، البته ماهیت با قطع نظر از وجود و عدم لحاظ می شود. این قسم را قضیه ذهنیه گویند و مناط صدق آن توضیح داده خواهد شد.

دوم: آنکه مفهوم دیده شود نه من حیث هو مفهوم، و ماهیت ملاحظه شود نه من حیث هی ماهیه، بلکه از حیث اینکه مرآت افراد و تصور اجمالی آنهاست کلاً حصّلت، اعم از اینکه فعلاً وجود داشته باشند یا در آینده وجود یابند. خلاصه مرآت چیزهایی باشد که اگر وجود پیدا کردند حکم شامل آنها می شود. چون افراد کلی

بشرط الوجود غیر متناهی است و محال است غیر متناهی در تصور بگنجد، لذا این کثرت را با جهت وحدتی دیده و حکم می‌کند که «الانسان ضاحک» یعنی من بر طبیعت حکم می‌کنم، منتها این طبیعت و مفهوم، لباس وجود که پوشید حکم بر او بار می‌شود. انسانهای متعدد را از قبیل زید و عمرو و بکر با یک جهت وحدت دیده و به روی جهت وحدت حکم می‌نماید و چون کثرت را به طور تفصیل نمی‌توان دید، جهتی که مرآت آنهاست و اجمالاً آنها را می‌رساند ملاحظه کرده و به طفیل آنها موضوع حکم قرار داده است. و این کلی و مفهوم بجامعیت در خارج نیست، مانند این فرش که هر کسی حصّه‌ای از آن را به آغوش بکشد. چنانکه رجل همدانی* گفته است که طبیعت بحت، در خارج موجود و هر فردی حاشیه‌نشین آن می‌باشد.^۱ این مقاله غلط است و شیخ الرئیس رساله‌ای بر رد آن نگاشته است.^۲

سوم: آنکه در قضیه، افراد خارجی موجود بالفعل ملاحظه شده و بر روی خود این موضوع موجود عینی و خارجی حکم آورده شود، مانند: «هلکت مواشی البلد و انهزم عساكر السلطان» که حکم بر روی خود افرادی که بالفعل موجودند

*- رجل همدانی، همان طور که از اسم وی برمی‌آید شخصی غیر معروف و ناشناس است که تنها در رساله‌ای که به شیخ الرئیس بوعلی سینا منسوب است و در حقیقت نامه‌ای به علمای بغداد می‌باشد، از وی یاد شده است.

در این نامه چنین آمده: «در شهر همدان با مردی که در ظاهر استادی بزرگ، خوش‌سیما، ماهر در علوم عقلی و نقلی بود، مصادف شدم و با او انس گرفته و همجواری وی را غنیمت شمردم. تا آنکه بعد از مجالست با او معلوم شد که در علوم مختلف نظریات غریبی که با آراء علما و دانشمندان، در منطق و طبیعیات و الهیات، مخالف است عرضه کرده و تمام آنها را مورد اجماع و اتفاق و منکر آنها را منکر بداهت می‌داند.» شیخ الرئیس در این رساله نظریات وی را، که به گفته او از علمای بغداد فرا گرفته، نقل و نقد کرده است.

رجوع کنید به: رساله بعض الافاضل الی علماء مدینة السلام، در مجموعه رسائل ابن سینا، ص ۴۶۳.

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۱، ص ۲۷۳؛ شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۹۹.

۲- رساله شیخ الرئیس در رد رجل همدانی به نام رساله بعض الافاضل الی علماء مدینة السلام که در ضمن کتاب الرسائل آمده است.

رفته و ذوات خارجیۀ عینیه، ملحوظ می‌باشد.

مناط صدق در قسم اخیر که به قضیۀ خارجیۀ موسوم است، این است که نسبت و حکم با خارج مطابقت نماید. مثلاً اگر هلاکت مواشی در خارج محقق است قضیه صادق، و الا کاذب است.

و همچنین در قسم دوم، یعنی قضیۀ حقیقیه - که در تمام علوم از آن گفتگو می‌شود - صدق، عبارت است از مطابقت حکم و نسبت با افراد خارجیۀ موجوده و افراد خارجیۀ کلاً وُجدت، به طوری که اگر گفته شود «الانسان ضاحک» و بعدها فردی لاضاحک موجود شود قضیه کاذبه است.

و اما صدق قضیۀ ذهنیه، عبارت از مطابقت نمودن حکم با نفس الامر است و معنای نفس الامر توضیح داده می‌شود.

ولکن می‌توان صدق در همه قضا یا را به تطابق با خارج برگرداند، منتها باید معنای خارج را توسعه داد به این صورت که «خارج کلّ شیء بحسبه». بنابراین آنچه در ذهن است خارجیت آن به ذهن و آنچه در خارج و عین است و در عالم و راء عالم ذهن موجود است، خارجیت آن به اوست.

یا اینکه معنای نفس الامر را توسعه داده و بگوییم: صدق قضا یا عبارت است از مطابقت نسبت و حکم در وعاء مربوط به خود، که در حاقّ حقیقت خود در آن قرار گرفته است. بنابراین نفس الامر موجودات عینیه، خارج و نفس الامر موجودات ذهنیه، ذهن است.

نفس الامر و معنای آن

بحدّ ذات الشیء نفس الامر حدّ و عالم الامر و ذا عقل یعدّ

برای اینکه عالم امر و عالم عقل به ذهن تقریب گردد، و بتوان تصویر نمود که موجودات پیش از وجود در عالمی به طور لّفّ و بساطت بوده‌اند، مثالی ذکر می‌کنیم:

مثلاً مرحوم صاحب جواهر* قبل از آنکه کتاب جواهر را به رشته تحریر درآورد، آیا می‌توان گفت که در نفس او هیچ سراغی از این مطالب نبوده است؟ یا می‌توان گفت به طور تفصیل دویست هزار مسأله با نقض و ابرام و دلیل و برهان در نفس او موجود بوده است؟ یا می‌توان گفت که استعدادی بوده همانند استعداد پسری پنج ساله که قابلیت و قوت عالم شدن را داراست؟

البته به حکم دو ضرورت: یکی اینکه نمی‌توان گفت هیچ اثری در نفس وی نبوده، و دیگر آنکه نمی‌توان گفت به طور تفصیل ادله و براهین موجود بوده است، ناچار حکم می‌شود که واجد یک ملکه علمیة متوسطه بین الامرین بوده که به این کثرات لباس وحدت پوشیده، تمام تعینات از اعدام است، این اعدام و لاشیءها را سلب و شیءها و وجودات را اخذ، و در نفس شریف او وحدتی در کثرت و کثرتی در وحدت موجود بوده است.

مثال دیگری ذکر می‌کنیم تا مطلب واضح‌تر شود - اگر چه مثال از جمیع جهات عین ممثّل نخواهد بود - مثلاً در مورد آفتاب که این انوار را پخش نموده و امواج نوری در این در و دیوار و دشت و هامون در تلاطم است، ما کثراتی را می‌بینیم، ولی نمی‌توان گفت این انوار در حال لفّ و بساطت و خم اندر خم، در خود آفتاب نبوده است.

*- فقیه بزرگ استاد العلماء و المجتهدین شیخ محمد حسن بن باقر نجفی، از ارکان علمای امامیه و اساطین فقهای اثنا عشریه که ریاست علمی و مذهبی شیعه در اواسط قرن سیزدهم بدو منتهی شد. وی از شاگردان شیخ جعفر کاشف الغطا، و فرزندش شیخ موسی، و سید محمد مجاهد و سید محمد جواد عاملی - صاحب مفتاح الکرامه - بود و پس از وفات استادش شیخ موسی و برادرش شیخ علی کاشف الغطا (۱۲۵۴ ق) به ریاست حوزه نجف رسید و در مجلس درسش صدها تن از فقهای امامیه را پرورش داد.

کتاب فقهی اش «جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام» مفصل‌ترین کتاب فقهی شیعه - از طهارت تا دیات - است که حاوی فروع فقهی با کمال دقت و اوج استدلال و تطبیق احکام با ادله شرعیه بوده، و مدت سی سال در تألیف آن متحمل رنج شده است. از دیگر آثار وی: نجات العباد، هدایة الناسکین و رساله در موارث است. ولادتش در ۱۲۰۲ ق. و درگذشت او در غره شعبان ۱۲۶۶ ق. رخ داد و در مقبره‌ای در محله عماره نجف مدفون شد و قبرش مزاری معروف است.

چنانکه گفته شد: مثال برای تقریب مطلب است و الا مثالهایی که ذکر شد فرقه‌های بسیاری با هم دارند. مثلاً از علم صاحب جوهر بعد از تسلیم جوهر به جامعه، چیزی کم نشد اگر زیادتر نشده باشد، ولی خورشید فاقد این انوار گشته، چون جسمی را به بیرون تحویل داده است.

خلاصه باید برای موجودات این عالم تصویری کرد که در آن عقل اولی فرض شود که این موجودات در او در حال بساطت و لَفّ و پیچیدگی وجود داشته باشند. هر وجودی و کمالی که هست در اوست، منتها این کثرات در عین وحدت است و آن وحدت است که باعث این کثرات است. البته اعدام و ظلمات و تعینات بحت، خارج از اوست و هر کمال و نوری که موجود است در اوست به نحوی که از انفصال آن، نقص و کمالی برای او پیدانمی‌شود، بلکه سایه‌ای از عالم اوست.

بعد از تصویر این معنی گوئیم: مناط صدق قضایا، تصادق نسبت با واقعیت خارجی‌اشیاء، و یا بگو با این عالم عقل است. و به این عالم اشاره شده است در ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^۱ و پوشیده نیست که نظر اهل فلسفه و نظر اهل الله، هر کدام به معنایی است؛ اگر چه مرحوم حاجی هر دو نظر را به یک معنی برگردانده است.

مطلب دیگر آنکه اشراق وجود به موجودات دو گونه است: قسمی از موجودات است که در پیدایش منتظر امر «کُن» است؛ زیرا ماده ندارد و زمانی نیست و احتیاج به مکان ندارد، صرف الوجود است. این قسم در پیدایش با «کُن» موجود می‌شود.

و بعضی دیگر از موجودات مکانی و زمانی و صاحب ماده‌اند. این گونه‌اشیاء، در پیدایش اضافه بر لفظ امر «کُن» محتاج معادات و سیر تکاملی است، مانند انسان که چون مکانی و زمانی و صاحب ماده است، در پیدایش احتیاج به پدر و مادر دارد، و این پیدایش و مسیر تدریجی را نمی‌تواند با «کُن» سیر نماید.

برای توضیح و تقریب گوئیم: آیات قرآنی در افق فهم ما، مطالب را به ما رسانده

والا اگر خداوند متعال با افق خدایی با ما تکلم می فرمود ما اصلاً نمی فهمیدیم. مثلاً اگر حکیم و عاقلی بخواهد با طفلی گفتگو نماید ناچار باید خود را تنزل داده و زبان در افق فهم او بگشاید.

و مخفی نماند: که وضع الفاظ بر اساس فهم ارباب معانی بوده و الا دایره وضع نزد حکما اعم از این است. مثلاً امر در نظر اهل بساطت همان فرمان قولی است، ولیکن به نظر ارباب حکمت وسیع تر از آن است. و بالجمله: امر در نظر ما این است که در صورت اراده بر تحقق شیء، غیر را تحریک نموده و به قول، او را به طرف تحقق شیء منبعث دارد. چون امر در نظر ما کودکان این است لذا قرآن فرموده است: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۱ کسی که در خواب است گمان می کند هنگامی که ذات احدیت خواست شیئی متحقق گردد با گفتار به او می فرماید: «باش» ولی به آن کسی که از خواب بیدار است و خواسته چشمان خواب آلوده را هم قدری بیدار کند، فرمود: «أمر الله لا بلفظة و لا بقول و لا بتفکر...»^۲.

برای آنکه امر خدا معلوم شود مثالی که تقریب به ذهن نماید ذکر می کنیم: اگر چه آن مرد گفت: «خاک بر فرق من و تمثیل من»^۳.

مثلاً نوری که این فضا را گرفته، از حیث نور هیچ تحدیدی و تعینی ندارد، بعد از آنکه این نور به عالم طبیعت تابید، تعینات از این طبیعت حاصل گردیده و طبق این امکان، انوار تعینات به خود گرفت؛ مربع، مثلث، مدور شد. ولیکن اگر نظر را از افق این تعینات بالا برده و از روزنه ای فوق این تعینات به نور نگاه کنیم، یک حقیقت می بینیم لاغیر. و تمام این تعینات از ذات نور، خارج و این کثرات از او دور می باشد.

از این نور بگذریم و نور الوجود را در نظر بیاوریم، می بینیم یک حقیقت کامله منبسطه در تمام عالم بوده و آن وجود است. افاضه حق و امر خداوند، افاضه این نور

۱- یس (۳۶): ۸۲.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۹، حدیث ۳، با اندکی تفاوت.

۳- مثنوی معنوی، ص ۸۸۰، دفتر پنجم، بیت ۳۳۱۸.

وجود است که او را کلمة النور و کلمة نور الوجود خوانند. تعیناتِ وجود و نقص از این شجره خبیثه ماهیات آمده است. اصل کلمة نور الوجود، همان تابش و اشراق نور الوجود است و آن افاضه از حق است. این معنای قول خدایی است. لذا گفته اند: «وَأنت الكتاب المبين»^۱ «ونحن الكلمات التامات»^۲ و عیسی را «کلمة الحق»^۳ گفته اند.

و اگر این افق تعینات را زیر پا گذارده و از کنگره و اوج نگاهی به عالم بیاندازیم، صرف الوجود رامی بینیم، اگر چه این وجود دارای مراتب است و لکن این مراتب از خود وجود است و وجود دارای ماهیت نیست، صرف الکمال است. و این وجود کامل بدون ماهیت که عبارت از افاضات و اشراقات است در تمام عوالم منبسط است. و این حقیقة النوریه فیء وجود حق است که از کنگره شامخه حقیقت خود ظلّی به تمام عالم انداخته است، این است که آن مرد گفت: «لب بام آمدی و قالیچه تکاندی، قالیچه گرد نداشت خودت را نمایاندی».

خلاصه اینکه: از این نور محسوس بگذر و یک موجودی را فرض کن که قرب به حق دارد و صرف الکمال است که او در عالم به اذن الله فعال است و در تمام عالم منبسط است و تعینات را زیر پا گذار. این است که می توان به عالم جبروت در لسان الهی حق، عالم امر گفت؛ زیرا تمام نقص ها در آن جبر شده، و نقص از کثرات و تعینات است.

این ماده و طبیعت است که در اقصای وجود قرار گرفته، کثراتی و منیتی پیدا شده است. می گویی: من اینجا و خواجه حافظ در شیراز. در این گوشه عالم که اشراق در ضعف قرار گرفته، ماهیات مختلفه و تعینات متعدده حاصل است و آتشیهای افتراق زیانه می کشد. از این روست که اولیاء الله فرموده اند: «جزنا و هی خامدة»^۴ آمدیم و

۱- و أنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمّر

از اشعار منسوب به امیر مؤمنان علی عليه السلام. رجوع کنید به: کلمات مکنونه، ص ۱۲۴.

۲- رجوع کنید به: بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۵۱، حدیث ۳.

۳- اشاره است به سوره نساء (۴): ۱۷۱.

۴- رجوع کنید به: علم الیقین، ج ۲، ص ۹۷۱.

گذشتیم از عالم طبیعت در صورتی که خاموش بوده است. خود را به این کثافات و کثرات آلوده نکردند. و شیخ اشراق* می‌گوید: «گاهی خود را می‌بینم که از ماهیت تجرید کرده‌ام».^۱

و بالجمله: اهل الله به این وجود منبسط قریب و اول مرتبه ظلّ احدیت که در کمال است و اظلال دیگر از او هستند، عالم امر گفته‌اند که از کثرت قرب، مندک و مستهلک در نور احدیت است. بلکه انوار اسفهدیه^۲ که منصب فعالیت دارند - می‌توان گفت این لفظ از عجم گرفته شده؛ زیرا آنها به صاحب منصب، سپهد گویند - بدون ماهیت و دارای بسط و مرتبه عالی وجودند و از منشأ بینونت ندارند؛ زیرا مناط بینونت ماهیات که ماده است - اعم از اینکه ماده خارجی باشد یا عقلیه - در آنها مفقود است. این است مجرد وجود که امر الله است «و کلمة کن الوجودية النورية».

نسبت بین نفس الامر، خارج و ذهن

من خارج أعمّ إذ للذهن عمّ كما من الذهني من وجه أعمّ
نسب اربع مصطلح در منطق بین مفاهیم ملاحظه می‌گردد، مثلاً گویند: بین مفهوم حیوان و انسان، عموم مطلق است، یعنی بر هر فردی که انسان صدق نماید، حیوان بر

*- ابوالفتح شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی، شافعی المذهب اشراقی المشرب از مشاهیر فلاسفه و حکمای اسلامی و در اصول فقه و حکمت و فلسفه و فقه و حدیث افضل اهل زمان خود بود، در مراتب عرفانی و در جدل و مناظره دستی توانا داشت. حکمت و اصول فقه را در مراغه از مجدالدین جیلی فراگرفت و شالوده حکمت اشراق را - که طریقه قدمای حکمای یونان بوده - استوار ساخت. از تألیفات اوست: آواز پر جبرئیل، حکمة الاشراق، تلویحات، تنقیحات، شرح اشارات، صفیر سیمرغ، لمحات، مبدأ و معاد، المطارحات، هیاکل النور، یزدان شناخت. وی سرانجام در حلب، در عهد ملک ظاهر - پسر صلاح الدین ایوبی - به فساد عقیده متهم شد و به فتوای علمای حلب در سال ۵۸۷ ق. در سی و شش سالگی کشته شد.

۱- تلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱۵.

۲- برای تفصیل و شرح بیشتر «انوار اسفهدیه» رجوع کنید به: حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۴۷ و ۲۲۳-۲۲۵.

همان فرد صادق است، ولکن این عموم و خصوص من وجه بین نفس الامر و ذهن شبیه به آن است و مانند عموم مطلق است که بین قضایا گویند.

مثلاً معنای اینکه قضیه ضروریه اخص از مطلقه است این نیست که به عین قضیه ضروریه، مطلقه هم گویند، بلکه معنای آن این است که مطلقه از همان ماده‌ای که ضروریه متحقق می‌شود تشکیل می‌گردد.

از آنچه ذکر شد مطلب در ما نحن فیه واضح می‌شود؛ زیرا معنای عموم مطلق در نفس الامر آن است که اشیا یی که از خارجیات نیستند و ذهنیات هستند، نفس الامر آنها همان حاقّ حقیقت آنهاست که حقیقتی از موجودات در عالم ذهن است، مانند کلیات با وصف کلیت. و بعضی چیزهاست که از عالم خارج و در منظره خارجیات به عمل می‌آید، نه اینکه نفس الامر، مانند «حیوان عالم»، یک مفهوم باشد که بر هر فردی بالسویه صادق باشد و مفهومی که بر فردی صادق است عین آن مفهومی باشد که بر فرد دیگر صادق است، و الا اگر چنین باشد، لازم می‌آید یک شیئی که از خارجیات است از ذهنیات باشد، و حال آنکه باید نفس الامر هر چیزی را از حاقّ حقیقت آن ملاحظه نمود.

بنابراین معلوم شد که این عموم و خصوص، همان عموم و خصوص یا عموم من وجه بین مفاهیم نبوده، بلکه شبیه آن است به لحاظ اینکه از حاقّ حقیقت هر فردی ملاحظه می‌شود، نفس الامریت بعضی ذهن و بعضی خارج است. مناط این است که باید متن واقع را ملاحظه نمود که مثلاً آیا این سبزی از سبزی چمن خارج است یا از سبزی چمن ذهن؟

مثلاً کلیات با ملاحظه کلیت آنها از عالم ذهن و نفس الامر، در مورد آنها قیام در ذهن است. بنابراین اگر زیدی که در خارج ایستاده، تصور شود و به او حکم وجودی نشستن داده شود کذب است؛ چون مخالف متن واقعیت آن است.

فريدة دوم

وجوب وامكان

غرر في أبحاث متعلقة بالإمكان
بعضها بأصل الموضوع و بعضها باللواحق

عروضُ الإمكان بتحليلٍ وقع
وقد يُراد منه في استعمال
قد لزم الإمكانُ للمهية
و أثرُ الجعل وجوداً ارتبط
لا يفرق الحدوث و البقاء
و إنما فاض اتصالُ كون شيء
قد كان الافتقارُ للإمكان
ضرورةً القضية الفعلية
ثم امتناعُ الشرط بالمعاند
ليس الحدوثُ علّةً من رأسه
و كيف و الحدوث كيف ما لحق
و العدم السابقُ كوناً ليس خصّ

و هو مع الغيري من ذين اجتمع
العسمُ و الأخصُّ و استقبالي
و حاجةُ الممكن أولية
و صفة التأثير في العقل فقط
إذ لم يكن للممكن اقتضاء
و مَثَلُ المَجْعول للشيء كفيء
فليجعل القديم بالزمان
لـوازم الأول و المهية
و الفقر حالة البقا شواهد
شرطاً و لاشطراً و لابنفسه
للسفقر إذ عند المراتب اتسق
بديله نقيضه دار الحِصص

احکام امکان

یکی از احکام امکان وجه عروض آن بر شیء است و در مبحث معقول ثانی تعریف آن گذشت که عروض امکان به اصطلاح فلسفی می‌باشد.^۱ شرح مطلب اینکه: در عروض و اتصاف شیء به چیزی چند صورت متصور است:

۱- عروض و اتصاف در خارج.

۲- عروض و اتصاف در ذهن.

۳- عروض در خارج و اتصاف در ذهن.

۴- عروض در ذهن و اتصاف در خارج.

بدون تردید باید عروض امکان بر اشیاء به یکی از این انحاء باشد، و الا یا باید به متقابلین، یعنی وجوب و امتناع متصف شود، و یا از جهات ثلاثه خالی باشد، و خالی بودن شیء از جهات ثلاثه محال است. و همچنین اگر شیء را ممکن فرض نمودیم، اتصاف آن به یکی از متقابلین محال است؛ چون انقلاب لازم می‌آید. بنابراین باید نحوه عروض امکان بر اشیاء ممکنه به یکی از طرق و صور چهارگانه باشد.

مخفی نماند: عروض امکان در خارج محال است؛ زیرا باید ذاتِ معروض قبل از عروض، معروض یکی از جهات ثلاثه واقع شود؛ چون شیء اگر متصف به متقابلین و معروض آنها باشد، انقلاب لازم می‌آید، و اگر معروض امکان باشد به امکان دوم نقل کلام می‌نماییم و هکذا، فیتسلسل.

۱- رجوع کنید به: شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۳۹.

پس ناچار باید گفت: عروض در خارج نیست، ولکن امکان در حاق ذهن عارض است، نه در حاق حقیقت شیء ممکنه، بلکه عروض آن به تأمل و تحلیل عقلی است؛ زیرا عقل با توجه به اینکه از اعتبار وجود شیء و علت آن و همچنین از اعتبار عدم و علت عدم قطع نظر نموده، آن را به سلب الضرورتین وصف می‌کند و در صرافت امکان، و در وسط و محل تلاقی و انشعاب راه عدم و وجود می‌بیند.

اما اگر وجود و علت ممکن، یا عدم و علت آن را اعتبار نماید، پیوسته محفوف به دو ضرورت یا دو امتناع خواهد بود؛ چون اگر علت را ببیند، علت بالضروره مقتضی وجود معلول است و محال است معلول به دنبال علت، وجود پیدا نکند و وجود به ضرورت بشرط المحمول نیز ضروری است؛ زیرا ثبوت محمول بشرط المحمول ضروری است. مثلاً در «زید موجود» وجود زید به شرط موجودیت ضروری است.

در مورد دو امتناع هم مطلب چنین است. محال است شیء در صورت معدوم بودن علت، از صرافت و حاق وسط، به جاده وجود افتد. و همچنین امتناع بشرط المحمول دارد، مثلاً در «زید معدوم» به شرط معدوم بودن، امتناع ضروری است.

از احکام امکان ذاتی این است که اجتماع آن با وجوب غیری و امتناع غیری ممکن است؛ زیرا ذاتاً لا اقتضا و لا بشرط است و چیزی که لا بشرط است، می‌تواند با هزار شرط اجتماع نماید، به خلاف متقابلین که اقتضا از ذاتیات آنها به شمار می‌رود. اگر چیزی بخواهد این اقتضای ذاتی را بگیرد، انقلاب لازم می‌آید، و بشرط لا با هیچ شرطی جمع نمی‌شود.

اقسام امکان

برای امکان اقسامی است.

یک قسم: امکان عامی یا عام است، و آن در مقابل امتناع اطلاق می‌گردد و تنها سلب ضرورت از طرف مقابل می‌کند. به آن عامی گفته می‌شود چون در السنه عوام

مراد از امکان لا امتناع است، و عام گفته می شود زیرا شامل واجب الوجود هم می شود به خلاف امکان خاص.

قسم دوم: امکان به معنای خاص است که خاصی هم به آن گفته می شود. به آن خاص گویند زیرا سلب ضرورت از طرفین می کند، بنابراین اخص از امکان عام است، و خاصی گویند چون خواص به آن توجه دارند، چرا که آنها اصل حقیقت شیء را مد نظر قرار داده و در صرافت و حاق جاده منشعبه، طرفین عدم و وجود را می نگرند. اصل کلام در این امکان است و ذکر سایر اقسام تطفلی است. این قسم مد نظر مصنف است و مقابل متقابلین می باشد؛ لذا آن را اسماً نگفته، چون شأناً معلوم است. یکی دیگر از اقسام امکان، امکان به معنای اخص است. و وجه اخصیت آن این است که در آن ضرورت ذاتیه و وصفیه و وقتی از محمول سلب می شود.

از جمله اقسام امکان، امکان استقبالی است و آن سلب همه ضرورتها حتی ضرورت بشرط المحمول است؛ چون در تمام اقسام امکان ماضی و حال ضرورت بشرط المحمول وجود داشته و موجود ممکن محفوف به ضرورتین است؛ ضرورتی از ناحیه علت و ضرورتی از ناحیه محمول؛ زیرا شیء موجود با وصف موجودیت محال است معدوم باشد.

چنانکه شیخ الرئیس* فرموده است: آنچه از امور ممکنه به ماضی نسبت داده

*- ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا یکی از بزرگترین حکما و فلاسفه اسلامی است که آوازه علم و دانش وی از هزار سال پیش تاکنون، کران تا کران عالم را فرا گرفته است و کسی بر وی پیشی نگرفته است. در سال ۳۷۳ ق. به دنیا آمد. در هفت سالگی به مکتب رفت و کتابهای غریب المصنف، ادب الکاتب، اصلاح المنطق، العین، حماسه ابی تمام، دیوان ابن رومی، تصریف مازنی، نحو سیبویه را فرا گرفت و همه آنها را در یک سال و نیم از حفظ نمود. در ده سالگی مردم بخارا از هوش و حافظه اش در شگفت بودند و در دوازده سالگی بر طبق مذهب ابوحنیفه فتوا می داد. در شانزده سالگی کتاب قانون را تصنیف کرد و آوازه طبابت وی همه جا را فرا گرفت و مرض نوح بن منصور را درمان نمود و در عوض در خزانه سلطنتی به مطالعه کتابهای ابونصر فارابی پرداخت و در ۲۴ سالگی، علمی نبود که فرا نگرفته باشد.

از تألیفات اوست: قانون، شفا، اشارات و تنبیهات، دانش نامه علایی، مبدأ و معاد. ابو عبید

می‌شود یا موجود است یا معدوم؛ چون اگر علت وجود حاصل شده، شیء ممکن را از حاق وسط و متن واقع به جاده وجود سوق داده است و اگر علت آن موجود نبوده، در حاق وضعیت خود باقی نمانده و به راه عدم سوق داده شده و ضروری الامتناع گردیده است. آنچه در حاق حقیقت امکان و لا اقتضائیه خود باقی مانده و در ملاقات دو جاده وجود و عدم منتظر هادی به طرف عدم و وجود بوده، همان چیزی است که به استقبال نسبت داده می‌شود و برای ما معلوم نیست که آیا موجود خواهد شد یا نه؟ و طرفین احتمال مساوی می‌باشند. این امکان، امکان استقبالی است و اخص از تمام امکان‌های گذشته است، چرا که حتی ضرورت بشرط الوجود و بشرط العدم - ضرورت بشرط المحمول - و ضرورت از ناحیه علت، در آن نیست.^۱

ولکن محقق طوسی* فرموده است: تحقیق، این معنی را تشنیع می‌نماید؛ چون یا سلسله علل برای شیء چیده شده، و یا حلقه‌بندی نشده و از هم پاشیده است. و علة العلل - یعنی جاعل اول که واجب لذاته است - در ازل یا وجود این شیء را اراده

→ جوزجانی، ابو عبدالله معصومی و بهمنیار بن مرزبان از شاگردان وی می‌باشند.

او در سال ۴۲۷ ق. بدرود حیات گفت و در همدان به خاک سپرده شد.

۱- اشارات، در ضمن شرح اشارات، ج ۱، ص ۱۵۶.

*- سلطان العلماء و المحققین و افضل الحكماء و المتکلمین خواجه نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن طوسی، یکی از بزرگ‌ترین ریاضیدانان و متکلمان و فیلسوفان اسلامی است، آوازه شهرت او از مرزهای قرون و اعصار درگذشته. اصل او از جهرود قم بوده و در طوس به سال ۵۹۷ ق. متولد شد و پس از رشد و کمال، نزد پدرش و شیخ سالم بن بدران مازنی مصری به تحصیل علوم شرعی پرداخت و علوم عقلی را نیز از فریدالدین داماد فرا گرفت. وی با تأسیس رصدخانه مراغه و گردآوری دانشمندان علوم گوناگون و چهارصد هزار جلد کتاب در آنجا خدمت عظیمی به عالم علم نمود. از شاگردان او علامه حلی و سید عبدالکریم بن طاوس حسنی است.

برخی از تألیفاتش عبارت است از: تجرید الاعتقاد، تحریر مجسطی، تحریر اقلیدس، اوصاف الاشراف، اخلاق ناصری، شرح اشارات، اساس الاقتباس، قواعد العقائد و الفصول النصیریة.

وی در دهم ذیحجه الحرام ۶۷۲ در بغداد درگذشت و در پایین پای امام موسی کاظم علیه السلام به خاک سپرده شد.

نموده، و یا عدم آن را. و علی ایّ حال، اراده ازلیه، یا علت تامه این شیء بوده یا نه، پس در حد وسط منتظر نیست.^۱

ماهیات و اشیاء و قاطبه موجودات؛ اعم از ماضوی و استقبالی، در دو صف قرار گرفته‌اند: یا به جاده وجود مسوق هستند و یا به وادی عدم افتاده‌اند و به ضرورت پیچیده شده و در حال انتظار لا اقتضائی ذاتی باقی نمانده‌اند و اراده ازلیه خداوند لایتغیر است و ازلیت آن عین ابدیت آن است و ابداً هر چه باشد، ازلاً همان است و دست تغیر از دامن قدس او کوتاه است. گرچه شفاعتها و بداءها زمین خورده و آیات صف اندر صف و اخبار پشت اندر پشت ایستاده و بر آنچه منافی وجوب وجود و واجب لذاته است دلالت نمایند. در مواردی که عقل اجازه می‌دهد باید تأویل نمود، و در مواقع عجز باید علم آن را به خود آنها رد نمود «و ردّوا علمه إلینا»^۲ زیرا در هر چه شائبه امکان باشد، باید دامن قدس را از آن منزّه دانست و اصل حکم را نباید به اخبار یا آیاتی که «لایعلمه إلاّ الله» نقض نمود. اگر چه در جای خود شفاعتها درست بوده و اوراقی در تحقیق آنها تسوید و سطوری تسطیر شده و همه منظم بوده، بدون آنکه از برهان خارج شوند.

و بالجمله: منظور آن است ولو به فرض دستگاه شفاعت و ادعیه و راز و نیاز خراب گردد غباری از آن برنخاسته و دود، چشم عقل را نمی‌گیرد، ولکن اگر به اصل محکم جسارت نماییم، غبار جهل و نادانی عالم را گرفته و چشمهای عقول پردود و دوداندود می‌شود.

قد لزم الإمكان للمهية و حاجة الممكن أولية

مخفی نماند: که علیت و معلولیت در وجود است و آنچه اصالت دارد قابل تأثیر و تأثر می‌باشد.

پس بدان که لازم، سه قسم است: لازم وجود خارجی، لازم وجود ذهنی، لازم ماهیت.

۱- شرح اشارات، ج ۱، ص ۱۷۸.

۲- بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۳۴، حدیث ۱۵.

بعضی گمان کرده‌اند که: لازم وجودین، لازم ماهیت است، یعنی آنچه در دنباله وجودین است لازم ماهیت نیز هست.^۱ غافل از اینکه در صورتی که از وجودین قطع نظر نموده و وجودین را زیر پای غفلت گذاشته باشیم، باز چیزهایی است که لازم ماهیت بوده و در متن واقع - بدون وجودین - بر قامت ماهیت دوخته شده است. اگر چه تخلیه ماهیت از وجود عین تخلیه آن به وجود است؛ زیرا هر زمانی که ماهیت جلوه نماید - ولو در ذهن - به نور وجود ظاهر است و لکن ممکن است وجود مغفول عنه بوده و اصل ماهیت مورد نظر باشد.

مثلاً زوجیت از لوازم ماهیت اربعه و به دنبال اوست، و همچنین امکان از لوازم ماهیت است و لو ماهیت موجود باشد، و لکن اگر ماهیت منحاز از وجود و منخلع از آن مورد نظر واقع گردد، دیده می‌شود که در مقام ذات، نسبت عدم و وجود به او مساوی است و لو در متن واقع به یکی از راههای عدم و وجود سیر داشته و یا به نور وجود نورانی و یا به ظلمت عدم ظلمانی است. پس با نظر به ذات، عدم اقتضا از طرف وجود و عدم نسبت به او یکسان است؛ به گونه‌ای که نه عدم در حال عدم، جزء یا عین اوست و نه وجود در حال وجود، جزء یا عین اوست، و لو در متن واقع در یکی از آنها داخل است و لکن در مرتبه ذات هر دو خارج از ذات است.

و ان شاء الله در مباحث آینده خواهد آمد که رفع و سلب وجود و عدم در مرتبه ذات، رفع متناقضین نیست و سلب در مرتبه جایز است.^۲ بنابراین شبهه‌ای که در این مقام ابداء و اظهار می‌شود که ممکن یا موجود است و یا معدوم، وارد نخواهد بود.

علی‌ایّ تقدیر: ممکن دارای ضرورت بشرط المحمول است، یعنی اگر معدوم باشد، با وصف «آنه معدوم»، ممتنع الموجدیه است و اگر موجود باشد با وصف «آنه موجود» واجب الوجود و ضروری الوجود است. اگر سبب تام آن موجود

۱- این سخن منسوب است به محقق دوانی، رجوع کنید به: شرح منظومه، بخش منطق، ص ۲۹؛ اسفار، ج ۱، ص ۹۱، تعلیقه ۵.

۲- رجوع کنید به: شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۹۳ و شرح آن در همین کتاب.

۳۲ تقریرات فلسفه ج ۱ / شرح منظومه / امور عامه

است واجب بالغیر بوده و با عدم علت تامه ممتنع بالغیر است، پس ممکنی که لا اقتضا باشد کجاست؟!

از گفته‌های فوق معلوم شد که ضرورت و امتناع در ناحیهٔ محمول است و با قطع نظر از محمول، ذات موضوع را ملاحظه نموده و در مرتبهٔ ذات، امکان را لازم ماهیت می‌بینیم.

و حاجة الممكن أولية

یعنی اگر تمام موجودات ممکنه را به صف نموده و به ناصیهٔ آنها نظر کنیم، می‌بینیم در ناصیهٔ همه به خط جلی و خوانا نوشته شده است ﴿أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾^۱ و زبان آنها گویای «ینادون من مکان قریب نحن فقراء الله» است؛ زیرا اگر به ذات ممکن نظر بیافکنیم می‌بینیم که در سر جادهٔ وجود و عدم منتظر نشسته و ماهیت من حیث هی، نه موجود و نه معدوم است.

بنابراین چون فطرت ماهیت این‌گونه است که لیست الماهیه الاهی سوق آن به مساقی محتاج سائقی است تا منساق گردد، و سائق باید صرف الوجود و عین الوجود باشد تا خود در سوق به وجود محتاج موجود دیگری نباشد. ولکن ماهیات ممکنه - که طرفین عدم و وجود نسبت به آنها مانند دو کفهٔ میزان مساوی است و هیچ کدام بر دیگری نمی‌چربد - اگر بخواهد یک طرف آن به خودی خود سنگین شود، نه ترجیح بلا مرجح بلکه ترجیح بلا مرجح است. و ترجیح بلا مرجح حتی بنا بر قول کسانی که ترجیح بلا مرجح را جایز دانسته‌اند،^۲ جایز نیست.^۳ بنابراین هر شیئی که در عالم موجود است می‌گوید کسی مرا به این راه سوق داده است، این است که ﴿وَإِنْ مِنْ

۱- فاطر (۳۵): ۱۵.

۲- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۵۶ و ۱۵۹؛ شرح مقاصد، ج ۱، ص ۴۸۲؛ اسفار، ج ۱، ص ۲۰۸.

۳- رجوع کنید به: مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۳۶-۱۳۸؛ شرح مقاصد، ج ۱، ص ۴۸۱.

شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ^۱ «و فی کلّ شیء له آیه»^۲.

هر گیاهی که از زمین روید وحده لا شریک له گوید

رد شبهات قائلین به بخت و اتفاق

در عرف شایع است که بعضی چیزها را اتفاقی گویند، یعنی به خودی خود بر خلاف انتظام عالم حاصل شده است. مثلاً چون با نظر به افراد نوع انسان دست باید دارای پنج انگشت باشد، می‌گویند اتفاقاً فلانی شش انگشت دارد. و همچنین می‌گویند بخت فلانی، فلان چیز را ایجاب نمود. و چه بسا گویند: بخت عالم بود که اقبال یار او شد.

پس کسانی که قضیه احتیاج ممکن به مؤثر را انکار نموده‌اند، انکار ایشان مساوق و هم‌دوش و هم‌رکاب و هم‌عنان با جواز ترجیح بلا مرجح است که بدتر از ترجیح بلا مرجح است و اشعری* هم آن را قبول ندارد.

فخر رازی** از طرف قائلین به بخت و اقبال و اتفاق شبهاتی ذکر نموده

۱- اسراء (۱۷): ۴۴.

۲- شعر منسوب است به ابوالعتاهیه، رجوع کنید به: فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۸۴.

*- ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی‌بشر اسحاق بن سالم اشعری، از احفاد و نوادگان ابوموسی اشعری، امام گروه اشاعره است. وی نخست معتزلی مذهب و به عدل الهی و خلقت قرآن و دیگر عقاید آنان معتقد بود، ولی در روز جمعه‌ای در مسجد جامع بصره، بر روی منبر به آواز بلند بازگشت خود را از آن مذهب اعلام نمود و خود مذهبی کلامی را بنیاد نهاد. از تألیفات اوست: اللمع، الموجز، التبیین عن اصول الدین، ایضاح البرهان فی الردّ علی اهل الزيغ و الطغیان.

وی در سال ۳۳۴ ق. درگذشت و در بغداد، بین کرخ و باب البصره به خاک سپرده شد.

** - فخرالدین ابو عبد الله محمد بن عمر بن حسین بن حسن تیمی طبری رازی، معروف به امام فخر رازی و ابن الخطیب، اشعری الاصول و شافعی الفروع یکی از بزرگان فلاسفه و مفسرین و متکلمین عامه به شمار می‌رود. وی نزد پدرش ضیاء الدین عمر، علوم اولیه را فراگرفت و سپس در مراغه نزد مجد جیلی مشغول تحصیل علوم شد، سپس به خوارزم و ماوراءالنهر و خراسان رفت و در نزد سلطان خوارزمشاه تقریبی تمام یافت، آن‌گاه به شهر هرات رفت و به شیخ الاسلامی آنجا نائل آمد.

است.^۱ از آن جمله گفته است: احتیاج ممکن به مؤثر یا در ماهیت است، که ماهیت او را ماهیت قرار دهد و یا در وجود او است، یعنی وجود او را وجود قرار دهد. این هر دو مستلزم سلب شیء از خود و اثبات شیء برای نفس است که محال است. و یا در اتصاف ماهیت به وجود یا وجود به ماهیت است، اتصاف هم امر عدمی است.

اما اینکه اگر چیزی ماهیت را ماهیت قرار دهد، سلب شیء عن نفسه لازم می آید؛ چون معنای آن این است که مؤثر، ماهیت را به ماهیتی که هست اعطا نماید و لازمه این سخن این است که ماهیت، ماهیت نباشد و مؤثر ماهیت را به آن ماهیت اعطا کند و این مستلزم سلب شیء عن نفسه است.

و همچنین اگر ماهیت را به ماهیت بدهد، و در آن تأثیر نماید تا ماهیت ماهیت شود و شیء را برای خود آن اثبات کند، اثبات شیء برای نفس لازم می آید، مطلب در وجود هم چنین است. نتیجه آنکه بودن جاعل مؤثر برای ممکن صحیح نیست.^۲

جواب شبهه این است که: این مطالب درست است و جعل به نحوی که گفته شد، جعل مرکب می شود. ولکن در جعل قول ثالثی است که جعل بسیط است.^۳ یعنی شیء را ایجاد نماید نه اینکه شیء را شیء قرار دهد، مانند تصورات نفس که تجلیات نفس است، یعنی نفس اصلاً خود وجود را به متصورات خود اعطا می کند، نه اینکه چیزی باشد و چیز دیگری را به او بدهد.

→ وی در وعظ دستی توانا داشت و به دو زبان عربی و فارسی شعر می سرود و وعظ می کرد. او در غالب علوم، تشکیکات فراوان نموده و لقب «امام المشککین» بدو داده اند.

برخی از تألیفاتش عبارت است از: تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب، اساس التقدیس، شرح اشارات، اللوامع البینات فی شرح اسماء الله و الصفات، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من الحكماء و المتکلمین، نهاية الایجاز فی علم البیان، که همه آنها به چاپ رسیده است.

وفاتش در عید فطر سال ۶۰۶ ق. در ۶۲ سالگی در هرات رخ داد.

۱- رجوع کنید به: المطالب العالیه، ج ۱، ص ۹۱-۱۴۱؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۲۱۹؛ و نیز: نقد المحصل، ص ۱۱۱-۱۱۴.

۲- المطالب العالیه، ج ۱، ص ۹۶.

۳- رجوع کنید به: اسفار، ج ۱، ص ۳۹۶؛ شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۵۶.

و الحاصل آنکه: نوعی از تجلیات فعلی الهی سایه افکنده و وجود موجودات حاصل می‌گردد و به این نور، ماهیات ظهور و تجلی نموده در حالی که تجلی نداشت و در حاق وسط منتظر بود.

خلاصه آنکه: اثر جعل وجود عین الربط و صرف الربط است به طوری که اضافه طرف نداشته باشد، نه اینکه اثر جعل این است که وجود را وجود قرار دهد، موضوعی موجود، و محمولی موجود باشد و به آن موضوع وجود بدهد. چون در جعل گفتیم: وجود شیء و لوازم وجود قابل جعل مرکب نیست، «ما جعل الله المشمش ممشاً»، و «ما جعل الله الانسان انساناً»، و «ما جعل الله الأربعة زوجاً» به جعل تألیفی.

شبهه دیگر این است: اگر ممکن محتاج به مؤثر باشد، صفت مؤثریت با نظر به ذات مؤثر ممکن خواهد بود؛ زیرا اگر ممکن نباشد یا ممتنع و عدمی است و عدمی آلت فیض نیست. و اگر در ایصال فیض واجب باشد، باید صفت مؤثریت داشته باشد؛ به صفت مؤثریت دوم نقل کلام می‌شود و تسلسل لازم می‌آید. و اگر مؤثریت ممکن شد از آن رهگذر که ممکن در حد ذات محتاج به مؤثر است، بنابراین احتیاج به مؤثریت دیگری لازم می‌آید و هکذا فیتسلسل.^۱

جواب شبهه این است که: صفت تأثیر تنها در عقل است و متأصل نیست، چنانچه در معقول ثانی به اصطلاح حکیم گفتیم که اتصاف شیء به شیء چند قسم است: یکی اینکه اتصاف در خارج باشد و صفت بالنظر به خارج وصف شیء باشد، مانند بیاض این جسم.

دیگر اینکه وصف، صفت و لازم ماهیت باشد؛ گرچه اگر ماهیت را از تمام وجودات منحاز نماییم باز هم به نور وجود ظاهر خواهد شد، ولکن به اصل ذات ماهیت استقلالاً نظر کرده و از مابه الظهور قطع نظر می‌نماییم که در این مرتبه ذات نور منظور به نظر آلی است و حاق حقیقت و نفس الامر آن صفت را به تحلیل و تأمل و تعمّل عقلی همراه او ببینیم به طوری که صفت اصالتی

۱- المطالب العالیه، ج ۱، ص ۱۱۴.

نداشته و صرفاً منتزَع از حاقّ حقیقت شیء باشد.

و الحاصل: در باب علیت و معلولیت غیر از وجود، شیء متأصلی که او هم در ایجاد معلول متأصل باشد نیست، بلکه وراء مبدأ، یعنی چیزی که محل صدور است، و ماصدر عنه، یعنی چیزی که از مبدأ صادر شده، چیزی نیست. صفت مصدریت و مصدریت متأصل نبوده و در اینجا چند چیز اصیل غیر از ذات مبدأ و ذات مشتق نیست، بلکه این اوصاف بعد از کون الشیء مبدأً از خود ذات انتزاع می شود و عین آن است.

و همچنین در مانحن فیه صفت مؤثریت بعد از تحقق معلول از علت انتزاع می شود و با علت عینیت دارد.

خلاصه آنکه: در باب مؤثریت که به عنوان صفت علت، محمول و ثابت است، اتحاد و عینیت با موضوع کافی است تا حمل درست شود. نه اینکه علت چیزی و صفت مؤثریت چیز دیگری باشد تا این را به آن اضافه و نسبت دهیم.

احتیاج ممکن در حدوث و بقا به علت

از احکام متعلّقه به امکان، حاجت ممکن به علت در بقا مانند وجود است. بین متکلمین و فلاسفه نزاعی است و آن اینکه متکلمین گفته اند: برای آنکه یکی از طرفین نسبت ماهیت ممکن که در حد استواء واقع است، بر طرف دیگر بچربد محتاج به علت است، و چون به جاده وجود افتاد و بعد از آنکه کفّه وجود سنگین شد، دیگر در سیر این مرحله و در حال متانت و سنگینی، محتاج به مؤثر و علت نیست، مثل این عالم و صانع آن مثل بنا و بناست. چنانچه اگر بنا، بنایی را ساخت به اندازه قوه و استعداد بنا، عمارت باقی است و دیگر محتاج به بنا نیست؛ چون اگر بنا بخواهد موجودی را ایجاد نماید یا عین وجود این بنا را ایجاد خواهد کرد و این تحصیل حاصل است. و اگر بنای دیگری بنا کند، بنای دیگر خواهد بود. و اگر بنا را خراب کرده و بار دیگر بسازد وجودی علی حده خواهد بود.

بلکه در طبیعت این خشت و گچ که به این طرز مخصوص چیده شده، یک قوه و استعدادی است که مدتی بنا را نگاه می‌دارد و بعد از منتهی شدن استعداد، فانی می‌شود.

منتها این بنای کوچک را، این بنای کوچک ساخته و بنای زبردست بزرگ - خداوند عالم - این بنای بزرگ سماوات و ارضین را ایجاد نموده است. این بنای کوچک استعداد بقای دویست سال را دارد و آن بنای عظیم سماوات و پهناى زمین، استعداد بقای هزاران سال را دارد، این است که خداوند خودش در قرآن فرموده است: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^۱.

این حاصل استدلال متکلمین است.^۲

قبل از آنکه لطف قریحه را که در این باب به آن احتیاج است، مورد استناد قرار داده و قبل از آنکه به وجدان ارجاع دهیم، مطلب را تحت میزان برهان و استدلال درآورده و می‌گوییم: ماهیت در هر وعایی از او عیه، ولو در لباس وجود واقع باشد، هنگامی که آن را از وجود تجرید نماییم، امکان لازم آن و دنبال اوست. و لازم ذات از شیء جدا نمی‌شود؛ زیرا در مرتبه ذات که لا اقتضاست اگر امکان را بالفرض از او بگیریم لازمه‌اش این است که یا ممتنع و یا واجب بالذات باشد و این انقلاب ذات است و انقلاب محال است.

علاوه بر این: اگر بگوییم امتناع دارد با وجود فعلی مخالف است، و اگر بگوییم واجب بالذات است با وجوب بالغیر - که به وجود فعلی حاصل شده - منافی است. چرا که گفتیم: وجوب بالذات که در مرتبه ذات بشرط لا اخذ شده، با وجوب بالغیر نمی‌سازد، چنانچه سابقاً معلوم شد.

بنابراین در مرتبه ذات، لا اقتضا بودن محفوظ است و این نقطه سودا یعنی امکان

۱- ق (۵۰): ۳۸.

۲- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۳، ص ۶۷-۶۸؛ کشف المراد، ص ۸۱ و ۱۱۵؛ اسفار، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۱ و ج ۲، ص ۲۰۳ و ۲۱۲-۲۱۶.

در ناصیه اوست، خواه در دار وجود باشد یا در دار عدم. در مرتبه ذات اسود الوجه است و دارای سواد الوجه فی الدارین است؛ زیرا امکان لازمه ماهیت است. به عبارت دیگر: ماهیت موجوده بعد از وجود که از حاق و متن جاده انتظار به یک طرف افتاده، در این صورت ماهیتی که امکان بالذات داشت از سه صورت خالی نیست و باید با یکی از جهات موجهه باشد.

اگر بگوییم: ممتنع بالذات است و بشرط لا ذاتی آن شده، انقلاب ذاتی لازم می آید که شیء لا بشرط - یعنی لا اقتضای ذاتی - اقتضای ذاتی عدم داشته باشد. علاوه بر این: الآن وجود فعلی دارد، و اگر امتناع ذاتی داشته باشد لازم می آید که ممتنع ذاتی، موجود بالفعل باشد.

و اگر بگوییم: وجوب ذاتی پیدا کرده، باز محذور انقلاب پیش می آید. علاوه بر این گفتیم: وجوب ذاتی با وجوب بالغیر منافی است و با هم جمع نمی شوند. پس این دو صورت، مستلزم محال است.

و اگر بگوییم: ذات در مرتبه ذات، باز هم امکان دارد و لکن ممکن است امکان از ذات جدا باشد، این احتمال هم مستلزم محال است؛ چون اگر جدایی امکان ممکن باشد، باید یکی از آن دو صورت مذکوره باشد و این احتمال محال مساوق و هم عنان با محال است.

پس لابد این خال سیاه امکان و نقطه سودا در جمال ماهیت در هر وعایی هست و چنانکه گفتیم امکان، مناط حاجت است؛ چون لا اقتضاست و برای چربیدن یکی از دو کفه، ماهیت باید خاک مذلت به دیده کشد مادامی که از غبار امکان خالی نیست. چنانکه تا ابد الآباد دیدگان ماهیت از خاک امکان غبارآلود است و باید سرمه حاجت به دیده کشد.

به این اندازه مطلب را تحت برهان درآورده اند. ولی لطف قریحه، مطلب را بیش از این در وسط السماء عیان می آورد؛ زیرا اگر پیش قریحه، ربط بین علت و معلول حل شود، تمثیلی که در خارجیات پیش چشم ماست از اولیات دیده می شود.

وصف منوریت که با نسب مختلفه به اشیاء نسبت داده می‌شود؛ یک دفعه وصف منوریت را به لحاظ اشراق و نوری که از شمس ساطع است و به این اجسام می‌خورد، برای جسم اثبات می‌کنیم، مانند بیاض که در حد ذات خود برای اشیاء در خارج ثابت است، جسم غیر از بیاض است و لکن بیاض عارض بر اوست. همچنین نور غیر از این اجسام است ولی بر آنها عارض شده است. در صورتی که وصف منوریت، کأن به ضمیمه شیء خارج یعنی نور از این جسم منتزع می‌شود، و منور که به این جسم گفته می‌شود، کأنه محمول بالضمیمه است و به جهت تقیدیه منتزع است. قسم دیگر این مراتب نازله انواری است که این اتاقها و منازل را پُر کرده و مرتبه‌ای از مراتب نور شمس و سایه‌ای از پرتو اوست و قیام آن به مبدأ نور است و جهت تعلیلیه دارد. علت پیدایش این نورها مبدأ النور است. منوریت برای آنها خارج المحمول است که وصف منتزع از ذات شیء است، بدون اینکه موصوفی باشد و شیء دیگری مانند بیاض به او ضمیمه شود تا به آن موصوف ابیض بگوییم. بلکه منوریت، خارج محمول است، یا با موضوع ذات، عینیت دارد به طوری که نور، ذات شیء منور است.

پس به این شیء نور می‌گوییم و منوریت را از حاق خود ذات انتزاع کرده و بر آن حمل می‌کنیم، ولی با جهت تعلیلیه که علت آن نور مبدأ است و خود، عین فقر است و هم فقیر و هم افتقار است. و اگر وجود این انوار و پیدایش آنها را از یک منبع نور و تراکم لمعان نور که ذات نور حقیقی است - و بالفرض والاعتبار خود چشمه نور یعنی شمس است - بدانیم و بگوییم این به علت محتاج نیست بلکه خودش بالذات واجب النورانیه و نسبت به مراتب متنزله مبدأ الانوار است، در این مرتبه نه جهت تعلیلیه است و نه جهت تقیدیه. بذاتها نور است و در این مراتبی که ما هستیم این مبدأ یک نحوه جلوه داشته و علت برای آنهاست و پیدایش آنها از اوست و لکن نه اینکه در اینجا شیء هست و نور هست، بلکه ظل آن مبدأ نور سر تا پا نور است.

بنابراین در اینجا بیش از اظله نیست. پس فقری که غیر فقیر باشد، نیست و فقیری غیر فقر نیست و افتقاری غیر فقر نیست و فقر و فقیری غیر افتقار نیست. او عین الفقر

۴۰ تقریرات فلسفه ج ۱ / شرح منظومه / امور عامه

و عین الافتقار و عین الفقیر است ﴿أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾^۱ و همین عین الربط بودن است که مباحثات می آورد که «الفقر فخري»،^۲ پس ماهیات ممکنات ینادون بصوت عالٍ: نحن الفقراء الى الله في اي وعاء من الاوعية، و وجود ممکنات اشعه و اظله مبدأ وجودند و ماهیات لامتحصل صرف و این وجودات فقرای الى الله می باشند؛ لذا فرمود: «داخل في الأشياء لا بالممازجة و خارج عن الأشياء لا بالمباينة إليه»^۳ و ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ...﴾^۴ و چنانکه این نور که سایه و مرتبه‌ای از شمس است پیوسته در بقا به مبدأ نور محتاج است، همچنین موجودات نسبت به نور السماوات و الارض این گونه اند.

بنابراین معلوم شد اینکه متکلم بیچاره عالم را به بنا مثال زد، مثالی بی مورد است. «خاک بر فرق من و تمثیل من».^۵

لذا مرحوم حاجی فرمود: بنایی را که متکلم گفته، بر سرش خراب می کنیم؛ چون بنا این شیء موجود، یعنی آب را از اینجا برداشته بر روی خاک موجود می ریزد و این گل موجود را بر روی گل و این خشت موجود را بر روی خشت موجود می گذارد، بنا به چیزی وجود نداده است. بلی این حرکات، معلول حرکت اوست، البته این حرکات به او قائم است. اگر بنا قطع نماید، این حرکات قطع و معدوم می شود. اگر چه می توان گفت این حرکات هم از او نیست و محال است از او باشد؛ زیرا این نشئه که در مرتبه نازله عالم قرار گرفته، عالم طبیعت و جسمانی است و به برهان ثابت شده که جسم

۱- فاطر (۳۵): ۱۵.

۲- عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۳۹، حدیث ۳۸؛ بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۳۰ و ۳۲ و ۵۵، حدیث ۸۵.
۳- این عبارت را در مجامع روایی نیافتیم، ولی مضامینی شبیه به آن در روایات وارد شده است. رجوع کنید به: توحید صدوق، ص ۷۳، باب ۲، حدیث ۲۷ و ص ۳۰۸، باب ۴۳، حدیث ۲؛ نهج البلاغه، ص ۴۰، خطبه ۱ و ص ۲۵۸، خطبه ۱۷۹ و ص ۲۷۴، خطبه ۱۸۶.

۴- نور (۲۴): ۳۵.

۵- مثنوی معنوی، ص ۸۸۰، دفتر پنجم، بیت ۳۳۱۸.

علیت نداشته و محال است از جسمی، معلولی صادر شود.^۱ بلی در مجردات، علیت به یک معنایی، هست.

و بالجمله: با ارجاع به وجدان، مرتبه این وجودات ممکنات مرتبه وجودات ذهنیه است که ظهور آنها به تجلی نفس است، نه اینکه شیئی باشد که به واسطه نفس، ظهور به او برسد بلکه شوونی از شوونات نفس است، این گونه نیست که نفس قطع توجه نموده و آنها ظهور و بروز و وجود داشته باشند.

جهت احتیاج اشیاء به علت

قد كان الافتقارُ للإمكان فليجعل القديم بالزمان
ضرورة القضية الفعلية لوازم الأول و المهيته

بین حکما و فلاسفه و بین متکلمین نزاعی واقع شده است که آیا احتیاج شیء به علت از جهت امکان اوست یا از جهت حدوث؟^۲ و چون معنای حدوث، وجود بعد العدم است لذا ثمره نزاع چنین ظاهر می شود که بنا به قول حکما امتناعی نداشته و جایز است که شیء ممکن، موجود قدیم و دائم و ازلی الوجود باشد؛ چون ماهیت فی الدارین سواد الوجه دارد و در قلب او نقطه سودا و در جبین او غبار غبرامی باشد و در ناصیه او به خط جلی مکتوب است که: من قبل نفسه حیثیت ندارد، در مرتبه ذات استواء طرفین داشته و لا اقتضاست. در حال وجود هم این لازمه ماهیت را داراست و باید دست غیبی او را از این حالت استواء بیرون آورده و از نگرانی در جاده بین عدم و وجود به سویی حرکت دهد. و چون در مرتبه ذات لا اقتضاست، گرچه در مرتبه وجود باشد، وجودش از غیر است و ذات بر لازمه اش باقی است.

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۳۷؛ تلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۶۱، و نیز مطارحات در همان مجموعه، ج ۱، ص ۴۴۵.
۲- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۳۵ و ۱۵۹-۱۶۴؛ شرح مقاصد، ج ۱، ص ۴۸۹؛ شفا، بخش الهیات، ص ۴۳۱؛ مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۰۵؛ اسفار، ج ۱، ص ۲۰۶.

چنانچه اگر در «آن» و طرفی از زمان به وجود دفعی موجود شود در این وجود، امکان و استواء طرفین با او باقی است. و اگر موجودی دو ساعت زندگی داشته باشد، باز این لازمه و سواد الوجهی را داراست. اگر ترقی نماییم؛ موجودی صد ساله باشد، باز امکان همراه اوست، اگر صد هزار ساله نیز باشد باز امکان به خط جلی بر ناصیه اش مرقوم است. و هكذا اگر موجودی باشد که لا أول لأوله و ازلی باشد و وجودش از ناحیه علت قدیم، قدیم باشد. پس از این جهت برای قائل شدن به شیء قدیم ممکن مانعی نیست.

تاکنون با نظر به حقیقت ماهیت و با نظر به امکانی که در باب ماهیات است - یعنی استواء طرفین و لا اقتضای ذاتی - مطلب اثبات شد به طوری که اگر این امکان را بعد از آنکه در نظام سلسله موجودات قرار گرفت مد نظر قرار داده - به شرط آنکه بازاری نشده باشی و در مدرسه بزرگ شده باشی - از این سلسله موجود جهتی را که امکان و لا اقتضای ذاتی باشد، انتزاع خواهی نمود. ولی مطلب از این روشن تر، و حق امتن است از اینکه به اعتباریات بر آن استدلال کنیم.

اگر بگوییم: امکانی که در باب وجود گفته می شود همان حقیقة التعلق و حقیقة الربط است و ماهیت - غلت ایدیها - با امکان ذاتی خود در کناری ایستد، و لکن این وجودات ظلّیه سایه ای از علت و وجودشان فقر و افتقار محض است، آیا ممکن است بگوییم: اگر فقیر دو ساعت وجود طفیلی داشته باشد فقیر است و اگر صد سال هم باشد این ظلّ که بنفسه شیء نیست، حقیقة الحاجة و الافتقار است و فقیر است و به مبدأ نیازمند است. و لکن اگر همیشه در یوزگی وجود از ذی وجود داشته و همیشه عین ربط و تعلق به غیر باشد، این حاجت و فقر دائمی موجب این می شود که فقر و حاجت از بین برود؟ نه چنین نیست بلکه این یؤکد الحاجة و یؤکد الفقر و الافتقار.

اینک حدوث را معنی نموده و ببینیم آیا از معنای خود حدوث راهی می توان پیدا کرد که حدوث مناط حاجت هست یا نه؟

معنای ظاهری حدوث نزد متکلمین عبارت از وجود بعد العدم است.^۱ و گویند: این وجود بعد العدم، مناط احتیاج ممکن به علت است. و در صورتی که شیء قدیم بوده و سلسله عمرش ازلاً ابتدا نداشته باشد، وجود بعد العدم نیست تا محتاج بوده و ممکن گردد.

و الحاصل: متکلمین در باب علت و معلول ظاهراً چیزهایی قائلند؛ مثلاً اول علت دست بسته بنشیند و معلول هم در گوشه دیگر بخوابد و بعد یک آلت و حامل اثر از ناحیه علت نقل اثر نموده و فعل و انفعالی محقق گردد. غافل از اینکه عین الروابط و تعلقات و اشعات و ظلال به تبع ذی ظل می‌تواند باشد؛ چرا که پرتو علت در ذیل علت است.

خلاصه طبق نظر ایشان حدوث - که در حقیقت وجود بعد العدم است - موجب احتیاج است.

سؤال می‌کنیم: آیا عدم که همان هیچ است در این معنی دخیل است یا به انضمام وجود، مناط حاجت است؟ چگونه می‌شود هیچ انضمام پیدا نموده و صاحب دخل گردد؟

و یا وجود در حال تقید به عدم سابق مقصود است؟ عدم خودش چیست تا وجود به لحاظ تقید به آن، چیزی باشد و حال آنکه تقید، تنها صرف امر اعتباری است. آیا چنین اعتباری می‌تواند مناط حاجت و فقر باشد؟

و اگر مراد این باشد که مناط همان وجود است، عدم و تقید وجود به عدم دخلی ندارد، قبول می‌کنیم؛ ولیکن دیگر این معنای حدوث نیست، بلکه این همان سخن ماست که امکان در وجودات به معنای عین التعلق و الربط بودن است و تمديد التعلق یؤکد الافتقار و یؤکد الحاجة.

سپس مرحوم حاجی بر این مطلب استدلالی می‌کند به این بیان که: معنای حدوث، وجود بعد العدم است به طوری که هم وجود از مرتبه ذات ممکن بیگانه و هم عدم از

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۳، ص ۲-۶؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۷؛ کشف المراد، ص ۵۷.

مرتبه ذات جدا باشد و موقعی که این بیگانه به واسطه دست غیبی دامن ممکن را گرفت در حال اعتبار وجود، ضروری الوجود و در حال اعتبار عدم، ضروری العدم می‌باشد. و خلاصه ضرورت بشرط المحمول حاصل می‌گردد و حدوث هم عبارت از ترتب این حالتین است.

پس اگر ماهیت با این دو حالت محفوفه به ضرورت - که حقیقت حدوث هم این است - ملاحظه گردد، ضروریه می‌باشد و ضرورت مناط غنای از سبب است. بنابراین حدوث، من حیث هو حدوث، مانع از حاجت است و باید در تمام مراحل، به اصل لا اقتضائی ذات نگاه کنیم و ممکن است ذات من حیث هو، لا اقتضا باشد ولی وجوب از اول دامن آن را گرفته باشد که این وجوب بالغیر است. چنانکه نظایر آن در شرعیات و عقلائیات بسیار است که شیء من حیث الذات، مثلاً حلیت ذاتی داشته و از حیث طریان و عروض عوارض، حکم دیگری دارد. مانند غنم موطوئه که در مرتبه ذات حلیت دارد و در مرتبه ثانویه، معروض حرمت است.

استشهاد به قدیم زمانی در مناط حاجت بودن امکان

و شاهد بر اینکه مناط حاجت امکان است نه حدوث - و ممکن است شیء قدم زمانی داشته باشد - لوازم وجود حق تبارک و تعالی و لوازم ماهیت است. بیان مطلب: طوایف معقولین و تمام فرق متصدیان معرفت حقایق اجماع دارند بر اینکه صفات اضافیه مثل عالمیت حق تعالی از لوازم ذات حق است.^۱ بلکه نزد اشراقیین از حکما، انوار مجردة قاهره که مربی عالم هستند از لوازم وجود حق تعالی است^۲ و به نظر مشائین، صور مرتسمه - یعنی صورتهای اشیاء - از لوازم لاینفک حق است مانند صور بناها پیش مهندس، که آن را از لوازم لاینفک حی

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۶، ص ۱۱۸-۱۴۹.

۲- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۴ و ۱۷۱-۱۷۲.

دانسته‌اند.^۱ و به عقیده اشاعره صفات حقیقه از قبیل حیات و قدرت لازم ذات احدیت و زاید بر ذات می‌باشند^۲ و لذا قائل به قدم قدمای نهگانه‌اند، چنانچه علما در خصوص قول به قدم صفات هشتگانه، به آنها تعریض نموده‌اند، لکن نه از جهت قدم بلکه از راههای دیگر مثل اینکه گفته‌اند مستلزم ترکیب است. و معتزله احوال لازمه قدیمه برای حق اثبات کرده^۳ و صوفیه به اعیان ثابتة قائل می‌باشند.^۴

و اینها به جهت دلایل توحید از لوازم واجب الوجود نبوده و مانند زوجیت ثابتة برای اربعه نیست، بلکه بذاتها ممکن الثبوت و با نظر به ذات اول تعالی واجب الثبوت می‌باشند.

پس به اجماع فرق اهل حق و متصدیان معرفت حقایق، تأثیر، به سبق عدم مشروط نیست. چنانچه ایشان که می‌گویند اینها ممکن و دارای ثبوت ازلی است، به وجود اول تعالی نیز قائلند.

اگر گفته شود: کلام در افعال است و اینها افعال نیست.

می‌گوییم: مناط این است که آیا حدوث، علت حاجت است یا امکان، و مقصود این است که ما اثبات کنیم دوام و ازلیت و عدم سبق العدم، نمی‌تواند مانع استناد و قول به معلولیت شود. بنابراین اگر در اینها مطلب را عقلاً ثابت نمودیم چون قاعده عقلیه تخصیص بردار نیست، نمی‌توانید بگویید: دوام در اینها مانع استناد نیست ولی در افعال مانع است.

و همچنین قول ما را که مناط معلولیت، حدوث نیست، اثبات می‌کند اینکه: برای ماهیت لازمی است که مستند به اوست و زماناً از او متأخر نبوده و بین ماهیت و لوازم او زمانی متخلّل نیست با اینکه آن لوازم معلول ماهیت است.

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۴۸۸-۴۸۹ و ۵۰۱-۵۰۹؛ اسفار، ج ۶، ص ۱۸۹-۲۲۷.

۲- المطالب العالیه، ج ۳، ص ۲۲۱؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۴-۴۵؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۶۹-۷۰.

۳- کشف المراد، ص ۳۵؛ اسفار، ج ۶، ص ۱۸۲.

۴- شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۸؛ اسفار، ج ۶، ص ۲۸۰.

شاهدی دیگر بر مطلوب: مطاردۀ عدم و وجود

و از شواهد دیگر اینکه: حدوث، عدم سابق و وجود لاحق است و چگونه می‌تواند عدم سابق شرط وجود لاحق و فعلی باشد، در صورتی که عدم شیء با وجود شیء معاند و مقابل و مناقض است؟ و چطور می‌تواند شرط شیء مقابل و مناقض با او باشد؟ آیا مناقض شیء، مطارد او نیست و در عین حال که چیزی مطارداست، چطور مقتضی خواهد بود؟!

و اگر گفته شود: عدم، شرط وجود مقابل آن نیست، بلکه شرط تأثیر فاعل است. پاسخ می‌دهیم: اولاً: لازم می‌آید وجود حق اول، علت نباشد بلکه علت، آن شیء واسطه باشد.

ثانیاً: تأثیر فاعل، مقارن تأثر معلول و مفعول است به تأثیری که مقارن تأثر و موجودیت معلول است و معاند چیزی که واجب است مقارن شیء باشد، معاند و منافی با شیء است و مقارنت معاند و منافی صحیح نیست؛ چون معاند مطارد است. و اما طبق نظر ما که مناط حاجت امکان است: امکان با وجود شیء جمع می‌شود و مقابل آن نیست، بلکه امکان در مرتبۀ ذات، ولی وجود خارج از ذات است.

شاهد سوم: فقر ممکن در حال بقا

و از شواهد بر اینکه مناط احتیاج امکان است، فقر ممکنات در حالت بقاست چنانچه سابقاً اثبات گردید که در هر آنی سایه مبدأ باید بر سر موجودات باشد. ولی اگر مناط حاجت را حدوث دانستیم، باید این معنی را انکار کرد و قائل شد که عالم در بقا به علت محتاج نیست؛ زیرا حین الوجود فی آن الاول حدوث تمام گشته و در آنات باقیه وجود آن مسبوق به عدم نبوده، بلکه مسبوق به وجود اول است، پس مناط حاجت که حدوث است منتفی و در نتیجه حاجت منتفی خواهد بود.

به خلاف اینکه امکان را مناط حاجت بدانیم که در این صورت، لا اقتضائی به خط

جلی در ناصیه ذات ثبت است و استواء طرفین لازمه ماهیت است. هذا كله در مقام علمی و برهان.

ولکن آنچه حق، کلّ الحق و عین الحق است و لطف قریحه حکمی آن را لازم دارد، این است که صفحه حقیقت را مطالعه نماییم؛ لذا به این نظام وجود نگاه کرده، یک وقت ماهیات موجودات را تحت نظر آورده و از این دید به برهان و استدلال می پردازیم و یک وقت با نگاه به وجود آنها در نظام موجودات در پی مطلب هستیم. امکان در ماهیات - که استواء طرفین و لازمه ماهیات ممکنه است - غیر از امکان در باب وجودات است، تاکنون با در نظر داشتن ماهیات و با دیدن سواد الوجهی آنها - یعنی استواء و لا اقتضائی ذات آنها - بر مطلب استدلال نمودیم، و اکنون با نظر به وجود و امکانی که در این وجود است، مطلب را بیابیم:

امکان در باب وجودات، تعلقات آنها و صرف و حقیقت ربط و عین الربط و عین الظلّ و اشعه وجود شدیده ذات واجب الوجود و علت نورانی نور و پخش انوار وجود موجودات است.

این معنی با نگاه به این متنورات که از شمس می رسد تقریب می گردد. وقتی به موجودات که در متنوراتی از قبیل اجسام متنور است نظر می کنیم، می بینیم که اصل ذات این جسم من حیث الذات استواء طرفین داشته و لا اقتضاست نسبت به اینکه این جسم را نور یا ظلمت بگیرد، و لکن چون فعلاً - بدون اقتضای ذاتی - نور شمس بر سطح آن تابیده متنور است.

ماهیات هم از این قبیل است، یعنی نسبت به اینکه نور الوجود اعماق آنها را نورانی یا ظلمة العدم دل آنها را ظلمانی نماید، بدون اقتضای ذاتی است. و این طور نیست که متنورات یک چیز باشد و نور چیز دیگری که بر او عارض شود، بلکه یک شیء است و آن نور است، مانند انواری که در این امکانه مثل اتاقها و حیاط پخش است، که اگر فیض شمس نبود اصلاً شیئی نبود تا متنور باشد، بلکه حقیقت متنور همان فیض بود. نور هم همان بود، متنور هم همان بود، فقر هم همان بود، افتقار هم

همان بود، محتاج هم همان بود، حاجت هم همان بود. و وجود موجودات نسبت به علت و منبع الوجود دارای این منزلت است و خلاصه مرتبه‌ای از مراتب متنزله نور است، مثل تنزل انوار عالم طبیعت که ما نسبت به انوار متراکم در سرچشمه نورانی شمس می‌بینیم.

پس این مراتب متنزله به مبدأ عالی اعلی حاجت داشته که در عین وجود نمی‌شود آنها را مستغنی دانست، بلکه در کمال فقرند و عین الفقر هستند؛ زیرا ذاتی که فقیر باشد و در چیزی حاجت داشته باشد نیست، بلکه خود ذات فقر و فقیر و افتقار است با اینکه وجود دارند اما از غیر است، بلکه لمعات غیر است، اظله غیر است. و گفتن غنی به اینها ممکن نیست گرچه زمانی از منبع جدا نیستند. بلکه اگر از منبع جدایی نداشته باشند، بیشتر به صفت فقر متصف و در فقر غوطه‌ور می‌باشند. مثل آنهایی که بعد از زمانی تولد یافته و دست فقر گشوده باشند نیستند، بلکه اینها موجوداتی هستند که ازلاً و اولاً فقیرند و این معنی یؤکد الفقر و الافتقار لا انه لا یحمل الحاجة؛ لأن شدة الفقر و کماله لا یتج سلبه و سقوطه.

پس این‌گونه وجودات را که به نهایت فقر رسیده‌اند اصلاً نمی‌توان از مبدأ سلب نمود؛ چون اینها ظلّ مبدأ می‌باشند و سلب این‌گونه متنورات از قبیل سلب ذاتی از ذات و سلب لازمه ماهیت از ماهیت نیست، بلکه از قبیل سلب الشیء عن نفسه است زیرا سلب حیوان از انسان، سلب عین انسان از انسان نیست؛ چرا که انسان عین حیوان نیست بلکه مرکب از اوست و همچنین سلب زوجیت از اربعه سلب اربعیت از اربعه نیست؛ چون زوجیت عین اربعیت و مقوم ذات آن نیست. ولکن چنانکه گفتیم: این متنورات مرتبه‌ای از عین مرتبه نور شدید مبدأ است منتها با یک نقصان و فقدان از مرتبه کمال: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثُمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾^۱ و سلب الوجه از ذی الوجه محال و انفکاک الوجه از ذی الوجه مستحیل است. «وما رأیتُ شیئاً إلاّ و رأیتُ اللّٰه قبله و بعده و معه».^۲

۱- بقره (۲): ۱۱۵.

۲- علم الیقین، ج ۱، ص ۴۹.

شاهد چهارم: تأخر رتبی حدوث

از دلایل اینکه حدوث، علت حاجت من رأسه نیست نه شرطاً و نه شرطاً، نه نفساً و مستقلاً این است که حدوث، کیفیت وجود است و خودش وجودی است که به خاطر فقر وجود، به وجود لاحق می شود. پس فقر، علت این کیف و این کیف متأخر از آن است. بنابراین، چگونه تصور می شود که مناط فقر باشد؟

بیان تأخر حدوث به مراتبی از فقر این است که: وقتی ماهیت خالی از اقتضا و مساوی الطرفين ملاحظه می گردد در مرتبه اول قرار گرفته و عقل که تنظیم مراتب به عهده اوست و قائل و حاکم به تقدم رتبه است، آن را در رتبه اول می بیند؛ لذا گفته اند در عالم عقلانی وجود عارض بر ماهیت است اگر چه ماهیت منتزع از وجود است.^۱ و الحاصل: در عالم عقل، اول باید ماهیت را دید و بعد که هویت آن را مورد تحقیق قرار می دهیم می بینیم هویتی ساده بوده که وجود و عدم برای او یکسان است، و فاعل ناظر در این ماهیت می بیند این بی قیل و قال که باید منشأ قیل و قال در عالم باشد در وادی سادگی و لا اقتضائی غنوده است، و می خواهد او را از این خواب صدا بزند، آن را ایجاب می نماید و او واجب می شود و چون در مرتبه وجوب قرار گرفت تقاضای وجود نموده و ایجاد می شود، سپس موجود می گردد و چون موجود شد، حدوث که وجود بعد العدم است حاصل می شود.

بنابراین در مرتبه اول ماهیت قرار گرفت و فاعل نظری به او کرد و بعد او را تفتیش نمود، امکان و لا اقتضائی و نقطه سودای استواء الطرفين را در ناصیه اش به خط جلی دید، و بعد از دیدن این جنبه لا بشرطیت در او، خواست شرطی به او ضمیمه کند، آن را ایجاب نمود و چون هیچ اقتضائی که دفع نکند نداشت واجب شد، و این شرط او را از سکوت به در آورد، طلب طرفی نمود ایجاد شد و وقتی ایجاد شد موجود گردید و بعد حدوث از آن منتزع گردید.

۱- رجوع کنید به: شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۱۸.

پس متکلمین می‌خواهند این حدوثی را که در مرتبه چهارم و در آخر صف قرار گرفته و آستانه‌نشین است، دستش را گرفته به قبل از مرتبه امکان ببرند، در صورتی که آخرین حلقه سلسله است. و اگر این سلسله را دست بزینم مخالف ناموس حقیقت است و دست حقیقت محکم‌ترین دستهاست. و این سلسله ترتیب، عقلانی است و اگر کسی به دستگاه عقل دست زند، عقلا او را تقبیح نموده دیوانه‌اش خوانند، حرف او هم در بازار حقیقت رایج نمی‌شود.

و الحاصل: حدوثی که وجودش در رتبه متأخر است و جز در نوبت خود موجود نمی‌شود، اگر نوبتش نرسیده باشد معدوم است و هیچ نیست. اگر بخواهد قبل از امکان قرار گیرد تقدم الشیء علی نفسه لازم می‌آید.

مخفی نماند: طغیان قلم مرتبه حدوث را مرتبه چهارم نوشت و الا در حقیقت مرتبه هفتم است؛ زیرا «الشیء قُرّر فأمكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد ثم حدث».

شاهد پنجم: تبیین عدم مطلق، عدم ملاصق و عدم مناقض

و باز از دلایل اینکه وجود ممکن نمی‌تواند به سبق عدم مشروط باشد این است که: در عرف برای شیء دو عدم قائلند: یک عدم قبل از وجود و یک عدم بعد از وجود؛ مثلاً زید که صد و پنجاه سال در مسند وجود نشسته بود، از دار وجود رحلت کرد، قبل از این مدت عدم بود و بعد از این مدت هم عدم است، وجود یک امتدادی بوده که بین عدمین واقع شده، سرش به یک عدم و پای آن به عدم دیگر چسبیده است.

ولکن فلسفی و حکمی و اهل نظر اینها را عدم زید که مناقض وجود او باشد نمی‌دانند. بلکه عدم مناقض زید، آن عدمی است که وجود جای او را گرفته و پُر کرده است، همان عدمی که آن را بدیل الوجود نامند و وجود، آن را طرد و رفع نموده و بساطش را برچیده است. بعد از آنکه این مطلب مسلم شد، آیا عدمی که شرط وجود ممکن است عدم مطلق است؟ یعنی آیا صرف ظلمت و نیستی که به هیچ موجودی ربط ندارد، شرط وجود زید است؟

این معقول نیست؛ چون اصلاً آن عدم، ارتباط و تلاصقی با زید ندارد و معنی ندارد چیزی که بیگانه صرف است شرط چیزی که او رانمی شناسد، باشد. و اگر مراد از عدمی که شرط است، آن عدم سابق که مقید به وجود است و آخرش به وجود می خورد - که عدم مقید است - باشد، این معنی و عنوان وقتی محقق می گردد که وجود پیدا شود تا این قید برای عدم موجود شود و الا قبل از آن با وجود زید آشنایی ندارد، باید آشنا پیدا شود تا آشنایی رخ دهد، عشق به اعدام محال است.

و الحاصل: این گونه روابط و قیود که انتزاع می شود، اگر بخواهد ربط حقیقی باشد منشأ انتزاع حقیقی لازم دارد. مثلاً نمی توان قائل شد که بچه فعلاً متصف به ابوت باشد به اعتبار اینکه از او در آینده بچه ای متولد خواهد شد. این اعتبار صرف است و معنایش این است که در آینده لو تولد منه ولد، یکون هذا اباً له فما لم یولد له ولد، لم یکن هذا اباً له حقیقه، فعلاً امروز، امروز است و امروز برای فردا قبلیت ندارد. حقیقت قبلیت امروز، متضایف و هم دوش با بعدیت فرداست. فردا باید محقق شود تا بعدیت از فردا و قبلیت از امروز در رتبه واحده حاصل گردد؛ تا «آن» نیامده، «این» قبل نیست. بلی اعتبار وجود امروز، اعتبار قبلیت، و فردا هم اعتبار بعدیت دارد و لکن اعتباریات خالی از حقیقت جز برای آثار اعتباری منشأ آثار نمی شود.

پس عدم مقید به وجود، متضایف با وجود و با آن در یک مرتبه است. انتزاع این قید از عدم و حصول این قید برای آن، با وجود هم مرتبه است و هم رتبه علت و شرط هم ردیف خود نمی شود. اما عدم بعد الوجود را هیچ کس نگفته که شرط وجود است؛ زیرا شرط متأخر در عقول نمی گنجد و جای آن در فقه و تصورات فقهاست. و اما اگر بگویند: شرط و علت وجود ممکن نقیض آن است - یعنی عدمی که وجود جای آن را گرفته است - باید التماس دعا گفت؛ زیرا این وجود، مناقض و مطارد اوست. هیچ وقت نباید روی یکدیگر رابینند، وصال بر اینها حرام است. دست طبیعت جلوی اینها را گرفته و پرده محال بین اینها انداخته است. این پرده نمی گذارد عقلاً تأثیر و تأثری، وصل و وصال، فعل و انفعالی بین اینها باشد.

غرر في بعض أحكام الوجوب الغيري

لا يوجد الشيء بأولوية	غيرية تكون أو ذاتية
كافية أو لا على الصواب	لابد في الترجيح من إيجاب
ليسية الممكن تنفي الثانية	رأساً كذا الأولى بقاء التسوية
ثم وجوب لاحق مبيّن	فبالضورتين حُفّ الممكن
و نسبة الوجوب والإمكان	كنسبة التمام و النقصان

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٧٥ - ٧٦]

وجوب غیری و بعضی از احکام آن

به واسطه هیچ یک از اقسام اولویت، چیزی حاصل نمی‌گردد، نه به اولویت ذاتیه و نه به اولویت غیری.

اولویت غیری این است که: غیر، بعد از آنکه مثلاً وجود را خیر دید، بدون اینکه جمیع انحاء و طرق عدم را به روی شیء ببندد، آن را موجود کند.

و اولویت ذاتیه این است که: اگر راههای یک طرف مثلاً عدم صد تا باشد، در صورتی که نود و نه تای آن بسته شد، شیء به خودی خود با اینکه یک راه دیگر بسته نشده موجود شود. تصویر اولویت کافیه ذاتی و غیر کافیه ذاتی این است که در صورت مذکوره، ماهیت به وجود نزدیک شده و ذاتاً اقتضای وجود دارد.

بعضی از متکلمین به اولویت غیری قائل شده و منکر ایجاب و وجوب در ایجاد ممکن شده‌اند.^۱ این طایفه از لفظ وجوب ترسیده و رنگشان پریده است که مگر ممکن است در عالم غیر از یک واجب الوجود باشد؟ چطور قلب به این معنی فتوا دهد و عقل امضا کند و زبان گویا شود که همه ذرات واجب الوجود گشته تا وجود یافته‌اند منتها وجوب غیری؟

متکلمین بیچاره نتوانستند با ضمیمه نمودن لفظ غیر به واجب الوجود از صولت این لفظ فارغ و راحت شوند. و بالجمله: تا ممکن ایجاب نشود، موجود نمی‌گردد.

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۶۴-۱۷۰؛ شرح مقاصد، ج ۱، ص ۴۹۲؛ اسفار، ج ۱، ص ۱۹۹-۲۰۶.

لیسیة الممكن تنفی الثانیة رأساً کذا الأولى بقاء التسویة

و اما نمی توان گفت ممکن دارای اولویت ذاتی است؛ چون نیستی ممکن و ماهیات این معنی را ثابت می نماید؛ زیرا ماهیات به حسب ذات هیچند و مادامی که بالعرض و به طفیل وجود در دار وجود داخل نشده اند، شیئی از اشیاء نبوده بلکه در صرافت نیستی اند، صاحب اثر، تقرر و عینیت نبوده و از شائبه تمام چیزها خالی هستند، حتی نفس آنها بر آنها صادق نیست؛ زیرا نفسی نیست، چون شیء نیستند. و لذا دارای اثر ذات و اثر ذاتی و اثر امکانی و اثر حاجتی نمی باشند.

و بالجمله: در وادی برهوت عدم، گیاهی و سبزه ای و شاخه ای از ماهیات نیست و اگر چه ماهیات در عالم ذهن بر وجود تقدم دارند، و لکن تنها در تصور ذهنی است که ماهیات را دیده و لباس وجود بر قامت آنها آراسته می کنیم، ولی در خارج امر برعکس است و مادامی که وجود نباشد برای ماهیت بروزی نیست و تا وجود ماهیت را نشان ندهد برای احکام ذاتیه آن ظهوری نیست.

بنابراین: قبل از وجود ماهیتی که مستدعی اولویت وجود و یا اولویت عدم باشد نیست. و همچنین اولویت غیریه اگر به حد وجوب نرسد، مطلقاً برای تحقق وجود موجود کافی نیست.

و بیان مطلب این است که: ممکن در حاق و وسط طرفین نشسته و شاهین ترازوی وجود و عدم نسبت به او یکسان است، تا به حد وجوب نرسد هر دو کفه ترازو در کمال تساوی قرار دارد و شاهین این ترازو در دست عقل محاسب بوده و این عقل می گوید: اگر به روی یک شیء صد طریق عدم باز باشد و نود و نه تای آن به دست فاعل و فیاض بند گردد و یک راه باقی بماند، در حال این ممکن اثری نداشته. و عقل می گوید: من شاهین ترازو را راست و در خط افقی می بینم. مثلاً اگر اصلاً کارخانه برق در ایران نباشد، نسبت وجود برق در این اتاق مثل آن است که همه کارخانه ها در جای خود ثابت باشد، ولی دستی که دراز شود و کلید برق را فشار دهد نباشد تا نور برق اتاق را روشن نماید، این دو در نظر عقل نسبت به وجود برق یکسان است، و ماهیت

در صورت اخیر به وجود نزدیک نیست و اگر هزاران سال همین طور بماند و کسی کلید را نزنند، برق وجود نخواهد یافت. و فرقی نیست بین اینکه یک راه از طرق عدم باقی مانده باشد که اگر جلوی آن را نگیریم برق در این اتاق وجود پیدا نخواهد کرد و بین اینکه اگر اصلاً کارخانه برقی نبود، نوری محقق نمی شد و وجود نمی گرفت.

والحاصل: مادامی که فاعل، جمیع انحاء و طرق عدم معلول را سد نکند، این سؤال که چرا طرف وجود محقق شد نه طرف عدم، منقطع نمی شود. و آن سؤال که در حال تساوی طرفین بود همچنان هست. بنابراین جمال ماهیت آن وقت به نور وجود نورانی می گردد که ماهیت ایجاب شود و از طرف فاعل واجب الوجود گردد. و این وجوب و ضرورت همان وجوب و ضرورت سابقه است که از طرف فاعل و علت به ماهیت ممکن متوجه می شود. و سپس وجوب لاحق بعد از حصول وجود و یا عدم بالفعل به ممکن لحوق پیدا می کند و آن ضرورت بشرط المحمول است؛ که البته مادامی که موضوع بشرط المحمول است ثبوت محمول برای موضوع ضروری است و هیچ قضیه فعلیه ای خالی از آن نیست.

اگر گفته شود: معنای سبق وجوب بر وجود چیست در صورتی که حیثیت وجود کاشف از حیثیت وجوب است، بلکه حیثیت وجود عین حیثیت وجوب است؛ چرا که حیثیت وجود است که از عدم ابا دارد؟

می گوییم: این سبق و لحوق در اعتبار عقل است هنگام ملاحظه این معانی و اعتبار ترتیب بین آنها. پس معنای قول ایشان: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» این است: مادامی که جمیع انحاء عدم شیء به روی آن منسد نگردد عقل حکم به وجودش نمی کند. بنابراین ممکن به دو ضرورت پیچیده شده است.

چون جای این توهم است که گفته شود: شما به ممکنات واجب الوجود گفتید در صورتی که بین آنها تقابل است.

لذا در جواب می گوییم: نسبت وجوب و امکان مانند نسبت تمام و نقصان است، از آن رهگذر که ممکن در برزخ بین وجوب و امتناع واقع است، بنابراین اگر به یک

طرف حرکت کرد، مثل این است که ناقص رو به کمال گذاشته است و در این صورت با توجه به مرتبه ناقص بر آن «ممکن» اطلاق شده و با توجه به حرکتش به اوج وجود «واجب» گفته می شود.

ولکن اولی این است که طریقه صدر المتألهین را پیش کشیم،^۱ و آن طریقه این است که امکان به دو لحاظ اطلاق می شود:

یکی به ملاحظه ماهیات و دقت در ناصیه آنها و دیدن سواد الوجهی آنها، که آن نقطه سودای لا اقتضائی است و در جنبه او حرکت به یک طرف نیست.

و دیگری امکان بالنظر الی نظام الوجود است و ملاحظه اینکه این نظام وجود، نظام فقر و عین فقر و صرف التعلق و الربط است و اشعه و اظله یک مبدأ است و تنزل نور حقیقی است و به نحو فیء الشیء نسبت به شیء است؛ چون مرتبه نازل از یک وجوب ذاتی محکمی است که این وجودات تجلیات اوست و صور متجلی نسبت به خود متجلی تام، ناقص است. و به لحاظ این فقر، فیء ممکن است، ولی چون فیء وجوب ذاتی است به لحاظ سنخیت با واجب، واجب است.

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۱، ص ۸۳-۹۰ و ۲۰۶؛ و نیز: ج ۳، ص ۲۵۳.

غرر في الإمكان الاستعدادي

قد يوصف الإمكانُ باستعدادي و هو بعُرفهم سوى استعدادٍ
ذا ما بالإمكان الوقوعي دُعي و الفرقُ بينهُ و ذاتي رُعي
لكونه من جهةٍ بالفعل و كون ذاتي له كالأصل
و أنّ مقويّاً عليه عُيِّنا وفيه سَوْعُ أن يزول الممكنا
و أنّ هذا في محلّ الممكن و فيه شدّةٌ و ضعفاً أيقن

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٧٧ - ٧٩]

امکان استعدادی

بین اشراقیین و مشائیین درباره هیولی اختلاف است. اشراقیین به چیزی غیر از صورت نوعیه قائل نیستند.^۱ ولکن مشائیین به قوه‌ای که آن را مبدأ صور نوعیه دانسته و تبدلات صور نوعیه را مراحل ترقیات آن می‌دانند، قائلند؛^۲ مثلاً در نطفه انسانی و حقیقت منویه به قوه‌ای که منشأ تبدل صورت منویه به صورت انسانی است قائلند. و اما بیان مطلب اینکه: مثلاً این هسته خرما که می‌بینیم در بطن زمین دفن شده و زمین آن را در آغوش می‌گیرد و به یک تنه محکم درخت خرما متبدل می‌گردد، اگر بگوییم: این درخت همان وجود هسته است با بداهت مخالفت نموده‌ایم؛ چون این عین همان هسته نیست بلکه با ذرات دیگر چون شیر و شکر مخلوط شده است. و اگر بگوییم: این همان وجود هسته نیست بلکه وجود دیگری است و آن هسته به کلی معدوم گردیده و این وجود از کتم عدم ازلی سبز شده خلاف انصاف است. پس باید گفت: یک قوه‌ای است که آن هسته حامل آن قوه بوده و آن قوه این ترقیات را پیموده است و این عین انصاف است.

و بالجمله: آن هسته به واسطه آن قوه این تهیو را داشته که شیء دیگری بشود. پس بر این قوه و بر آن تهیو دو اعتبار می‌توان نمود: یک اعتبار نسبت به آن شیء مستعد

۱- رجوع کنید به: حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۷۴-۸۸؛ و نیز: اسفار، ج ۵، ص ۷۱-۷۷.

۲- شفا، بخش الهیات، ص ۳۱۷؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۶-۴۷؛ و نیز: اسفار، ج ۵، ص ۶۵-۱۲۳.

مانند هسته، و یک اعتبار نسبت به مستعد له مانند تنه درخت خرما. به اعتبار اول به آن استعداد گویند، مثل اینکه گفته می شود: نطفه مستعد انسانیت است و به اعتبار ثانی به آن امکان استعدادی گویند، چنانچه گفته می شود: ممکن است انسان در نطفه یافت شود.

به امکان استعدادی، امکان وقوعی نیز گویند؛ چون برای امکان وقوعی دو اصطلاح است: یکی امکان وقوعی بالمعنی الاخص که مرادف با امکان استعدادی است و دیگری امکان وقوعی بالمعنی الاعم که از فرض وقوع شیء محال لازم نیاید. و امکان وقوعی اخص در مادیات و امکان وقوعی اعم در اعم از مادیات و مجردات است. و در تمام مراحل نظام وجود امکان وقوعی اعم گفته می شود، از عقل اول گرفته تا مقبض فیض یعنی هیولی که آخرین نقطه قوس نزولی و آخرین نقطه ختم است. به عبارت دیگر: امکان وقوعی بالمعنی الاعم بر مجردات و بسایط از صادر اول گرفته تا مادیات و هیولی که آخرین درجه ضعف وجود بوده و در حاشیه وجود است اطلاق می شود.

و از قدرت حق است که برای هیولای اولی که صرف القوه است استعدادی است که اوج گرفته و پر بزند و در قوس صعودی به طرف مبدأ پرواز نموده تا حاوی مقام تجرد شود، چنانکه این قوه صرفه از جماد پر زده و بر بام نبات می نشیند و از آنجا به درجه حیوانیت و سپس به درجه انسانیت می رسد و در انسانیت دو طرف و دو بال مادی و مجرد پیدا نموده و می تواند با این دو بال از اینجا هم پریده و بر کنگره صرف التجرد نشیند. شاید معنای ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾^۱ این باشد. و بیان اینکه چرا از این دو حرکت نزولی و صعودی به قوسین نزولی و صعودی تعبیر نموده اند در محل دیگری است.

وجوه افتراق امکان استعدادی و امکان ذاتی

فروقی بین امکان استعدادی و امکان ذاتی رعایت شده است:

یکی اینکه امکان استعدادی از جهتی بالفعل است و مرتبه ضعیف‌ای از وجود را داراست و در سلسله نظام وجود، زانویش جا گرفته و در مجلس موجود حاضر است؛ زیرا گفتیم آن قوه قابل انسانی از امور متحققه در اعیان است؛ زیرا کیفیت حاصله‌ای در ماده است که ماده را برای افاضه وجود حادث از مبدأ جواد مهیا نموده تا صور و اعراض در آن ماده، حلول کرده و مانند نفس مجرده با ماده باشد.

اما اینکه چرا نسبت به صور و اعراض با لفظ «فیها» که حاکی از حلول است و در نفس با لفظ «معها» که حاکی از معیت است تعبیر فرموده، جوابش را به محل بحث آن، که نفس مجرد قابل حلول نیست، موکول می‌نماییم.

به خلاف امکان ذاتی که از شائبه وجود، بویی به مشام آن نرسیده و همان نقطه سودا در ناصیه ماهیت است و ماهیت در هر مکانی باشد امکان ذاتی با اوست و او را نوری نیست و در صرافت اعتباریه‌اش باقی است.

والحاصل: تهیو از حیث اینکه کیفیت مخصوصه‌ای در ماده بالمعنی الأعم است امری است که بالفعل موجود است.

فائده: برای ماده دو اصطلاح است: یکی اعم، یعنی هم بر بدن که متعلق نفس است، و هم بر موضوع عوارض مانند ماده سبب که حلاوت به او قائم است، و هم بر محل مانند نطفه که محل برای صورت نوعیه حیوانیه است اطلاق می‌شود. و اصطلاح دیگر در ماده، بدن است. این است که در مواردی حکما، ماده گفته‌اند و متکلمین آن را به خاطر عدم آشنایی به اصطلاح بر ماده اخص حمل نموده‌اند، و به واسطه همین عدم آشنایی ناصیه نورانی اهل توحید را با کلوخ تکفیر شکسته و خونین کرده‌اند - چنانکه آن مرد در کربلا جبین نورانی صدرنشین مسند حق را خونین نمود - و بعد آخوند هر چه فریاد زد که من قائلم معاد جسمانی است و عین

این بدن است، تلقی به قبول نکرده و صدر الکفره اش خواندند.

و بالجمله: این تهیو از حیث امکان و قابلیتش برای «مستعد له» امری بالقوه است. سپس مرحوم سبزواری با آخوند مناقشه در مثال نموده؛ چون آخوند رحمته الله در اسفار فرموده: امکان استعدادی از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه است و منی اگرچه بالقیاس به حصول صورت انسانیه برای آن بالقوه است و لکن بالقیاس به نفسش که صاحب صورت منویه است بالفعل است. پس ناقص الانسانیه و تام المنویه است، به خلاف امکان ذاتی که امر سلبی محض است و برای آن معنای متحصلی نیست.^۱ مرحوم سبزواری می‌گوید: شاید مراد، تنظیر است.^۲ به این معنی که آنچه در قوه و تهیو می‌گوییم که از جهتی فعلی و از جهتی بالقوه است مانند و نظیرش همان مثالی است که ذکر کردیم.

یا مراد این است که چون عرض، خصوصاً کیفیت استعدادیه، در فعلیت و قوه تابع موضوع خودش است و موضوع امکان استعدادی مرکب از فعلیت و قوه است پس امکان استعدادی از جهتی فعلی و از جهتی قوه است به خلاف امکان ذاتی؛ زیرا موضوع آن یعنی ماهیت، حتی در وجود و عدم فعلی نیست، پس قوه صرفه است. خلاصه باید نظر آخوند به یکی از دو وجه باشد چون کلام در امکان استعدادی است نه در موضوع استعداد مانند نطفه.

فرق دیگر این است که: امکان ذاتی از دو جهت به منزله اصل و ریشه برای امکان استعدادی است:

یکی اینکه: امکان استعدادی کأنه امکان ذاتی با زیاده اعتبار وجودی است. و دیگر آنکه: امکان ذاتی منشأ امکان استعدادی است؛ چون طبق قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» عقل اول از مبدأ اول اعلی صادر شده و به حکم قاعده فوق نیز، باید از او هم واحد صادر شود و هکذا.

۱- اسفار، ج ۱، ص ۲۳۴.

۲- شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۷۸؛ اسفار، ج ۱، ص ۲۳۴، تعلیقه ۱.

ولکن مشائین گفته‌اند: عقل اول بعد از صدور، یک جهت امکانی، و یک جهت ذاتی داشته، از هر کدام از دو جهت چیزی صادر شده و همچنین عقل عاشر از جهت امکانی آن، هیولی و صرف القوه که مصحح جهات شرور است صادر شده است. و این نقطه ظلمت در صفحه وجود، پرده ظلمانی کثرت را گشوده است. پس امکان ذاتی منشأ امکان استعدادی است.

اگر چه سخن ایشان تشنیع شده ولیکن این طور نیست که اینها گفته باشند امکان ذاتی جز اعتبار چیزی نیست و از آن چیزی تحصیل می‌یابد، بلکه مراد آنها این است که عقل عاشر از جهت توجه به این امکان ذاتی منشأ هیولی که مصحح شرور است شده و مثل آن مثل طاووس است که وقتی به پر و بال زیبای خود که به دست نقاش قادر نقش یافته نگاه می‌کند، یک حالت انبساط و وجد و سرور پیدا نموده و مانند خوبرویان جهان حالت تبختر و تکبر به خود گرفته و غفلت از نقص خود می‌نماید، بال خود را مثل تاج شاهان می‌گشاید، ولی تا نگاهش به پای زشتش می‌افتد منقبض الروح گشته و بساط فخر خود را برچیده و پرهایش را روی هم فرو ریخته و مانند بدبختان جهان در دریای غم و گرفتگی غوطه می‌خورد.

و الحاصل: امکان ذاتی به این معنی و شرحی که گذشت، منشأ هیولی و صرف القوه و استعداد است.

و أَنَّ مَقْوِيًّا عَلَيْهِ عَيْنًا وَ فِيهِ سَوْغٌ أَنْ يَزُولَ الْمَمَكِنَا

فرق دیگر این است که: در امکان استعدادی آنچه قوه روی اوست و استعداد بار اوست تعیین دارد، مثلاً نطفه به یک طرف خاص رو گذاشته و صورت انسان را هدف قرار داده است و لذا اگر سر راهش ایستاده و بگویی: کجا تشریف می‌بری؟ می‌گوید: می‌روم انسان بشوم. این امکان در حالت انتظار و بلا تکلیفی و سرگردانی ننشسته است، به خلاف امکان ذاتی که حیران و سرگردان در وادی تساوی طرفین وجود و عدم نشسته تا بشارت وجود یا خبر ناگوار عدم به او برسد.

فرق دیگر اینکه: امکان استعدادی با دیدار مستعد له جایز است فانی گشته و به

وصل و آرزو رسیده باشد و به طریان فعلیت زایل شود، به خلاف امکان ذاتی که لازم ماهیت است و هرگز زایل نمی شود و با امتناع غیری و وجوب غیری جمع می شود.

و أنّ هذا في محلّ الممكن و فيه شدّة و ضعفاً أيقن

فرق پنجم اینکه: امکان استعدادی در محل و در ماده ممکن است و ماده اعم است از اینکه ماده برای صورت نوعیه باشد، مانند نطفه که ماده و محل برای صورت حیوانی است و یا اینکه موضوع برای امکان استعدادی باشد، مثل سیب که موضوع سرخی و حلاوتی است که بعد خواهد آمد. و یا متعلق ماده باشد مانند جنین که متعلق نفس است. پس ممکن با نظر به حال متعلق به استعدادی وصف می شود، یعنی امکان استعدادی با نظر به مستعد له گفته می شود، ولیکن امکان ذاتی با نظر به وصف خود ممکن است.

فرق ششم اینکه: شدت و ضعف در امکان استعدادی یقینی است، مثلاً امکان استعدادی نطفه - نظر به اینکه صورت انسانی در آن حاصل شود - از امکان استعدادی مضغه ضعیف تر و همچنین استعداد مضغه در انسانیت از جنینی که قبل از ولوج روح است ضعیف تر و این امکان استعدادی به واسطه اجتماع شروط و عدم موانع روز به روز در سیر تکاملی است و وقتی که به حد کمال رسید و مستعد له حاصل شد و یا مانعی حاصل گردید و او را از سیر بازداشته و برگرداند - مثل اینکه بچه سقط شد - منقطع می شود.

فريدة سوم

قدم وحدث

غرر في تعريفهما و تقسيمهما

إذ الوجود لم يكن بعد العدم
و أدر الحدث منه بالخلاف
و يوصف الحدث بالذاتي و ذا
أو عبّر بالعدم المجمع
منصرم ينعت بالزماني
دهري أبدا سيّد الأفاضل
بسابقية له فكّية
و الحادّث الاسمي الذي مصطلحي
تباين الوصفي لا العزلي أثر
فالحقّ قد كان و لا كون لشيء
فذي الحدوثات التي مرّت جُمع
جزئية كلية جزء و كلّ

أو غيره فهو مسمّى بالقدم
صف بالحقيقي و بالإضافي
قبلية لئسّية الذات خذا
كما يكون سبق ليس واقع
كالطبع ذي التجديد كلّ أنّ
كذلك سبق العدم المقابل
لكنّ في السلسلة الطولية
أن رسم اسمّ جسا حديث منمحي
ممن لعقل كآبينا للبشر
كما سيطوي الكلّ بالقاهر طي
لما سوى ذي الأمر و الخلق تقع
و كان حفظ كلّ نوع بالمثل

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۷۹ - ۸۴]

تعریف حدوث و قدم و اقسام آنها

مرحوم حاجی در فریده سوم بحث حدوث و قدم را مطرح نموده که از مباحث مهم و عمده فلسفه الهی و از عوارض وجود است.

در غرر نخست به تعریف حدوث و قدم و بیان اقسام آن می‌پردازد. در مقام اول حدوث و قدم را تعریف می‌نماید.

حدوث، یعنی بودن وجود شیء بعد از عدم آن، و به عبارت دیگر: اگر شیئی بعد از آنکه موجود نبوده موجود شود، حادث است. به تعبیر سوم: تعریف شرح الاسمی حدوث عبارت از مسبوقیت شیء به عدم آن و یا مسبوقیت شیء به غیر است.

و اما قدم عبارت است از اینکه: مسبوق به عدم خود یا مسبوق به غیر خود نباشد، یعنی به هر دو صورت - چه به عدم مسبوقیت به عدم و چه به عدم مسبوقیت به غیر - می‌توان قدم را تعریف نمود. پس قدیم یعنی آن چیزی که موجود است و همیشه موجود بوده و غیری قبل از آن نبوده است چه آن غیر علت و چه عدم باشد. بعد از تعریف حدوث و قدم به بیان اقسام آن می‌پردازد.

حدوث و قدم حقیقی و اضافی

حدوث و قدم، از یک جهت به حقیقی و اضافی تقسیم می‌شوند: تعریف حدوث و قدم حقیقی همان بود که گذشت، اما قدم اضافی یعنی اینکه:

زمان وجود یک شیء بیشتر از زمان وجود شیء دیگر باشد، که این از مقایسه دو شیء حاصل می‌شود و لذا عرف وقتی تعبیر به قدیم می‌کند یعنی آن چیزی که زمان پیدایش آن جلوتر از شیء دیگری بوده است.

و اما حدوث اضافی یعنی اینکه: در مقایسه دو شیء زمان یکی کمتر از دیگری باشد که در تعبیر عرفی به آنها کهنه و نو و جدید و قدیم می‌گویند.

حدوث و قدم ذاتی و زمانی

تقسیم دیگر حدوث و قدم تقسیم آن به حدوث و قدم ذاتی و زمانی است: حدوث ذاتی عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به لیسیت ذاتیه یا تقدم عدم مجامع بر وجود. به عبارت دیگر: مسبوق بودن لیسیت ذاتی یا عدم مجامع همان امکان ذاتی است که لازمه ماهیت است، در این صورت حادث ذاتی یعنی آنکه ذاتش نسبت به وجود و عدم لا اقتضاست؛ چنانکه شیخ الرئیس گفته است: ذات ممکن الوجود از ناحیه خودش لیس و عدم است و از ناحیه علت هستی و آیس است.^۱

پس حادث ذاتی یعنی چیزی که وجودش از ناحیه غیر است، اما قدیم ذاتی عبارت است از موجودی که در مرتبه ذاتش لا اقتضانیست، بلکه ذاتش همیشه مقتضی وجود است.

در تعریفی دیگر از حدوث ذاتی گفته شده است: حادث موجودی است که با عدم ذاتی خود مجامع است؛ زیرا لا اقتضائیت ذاتی آن همیشه با وی همراه بوده است و تحقق آن به تحقق علت تامه است، مانند حدوث عقل اول که حدوث ذاتی است و با عدم خود مجامع است و به تحقق علت تامه یعنی واجب تعالی متحقق است.

اینکه در تعریف حدوث و قدم، مسبوقیت به عدم و عدم مسبوقیت به آن آمده است، باید توجه داشت که عدم بر دو نوع است: عدم مقابل و عدم مجامع:

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۴۳۶.

عدم مقابل یعنی عدمی که با وجود شیء قابل جمع نیست و عدم مجامع یعنی عدمی که با وجود شیء قابل جمع است. مقصود از عدم مقابل که با وجود شیء قابل جمع نیست همان عدم زمانی است. وقتی می‌گوییم زید حادث است، یعنی وجود زید مسبوق به عدم اوست، یعنی مثلاً بیست سال پیش نبوده و معدوم بوده و بعد از آن موجود شده است. پس وجود زید مسبوق به عدم خود همین زید است. به این عدم، عدم مقابل یا عدم زمانی گویند. همین زید عدم دیگری هم دارد و مقصود از آن همان امکان اوست؛ زیرا واقعیت امکان، عدم است و امکان به معنای لا اقتضائیت است که ممکن - مانند زید - وجود را از ناحیه علت دریافت می‌کند. و چون واقعیت امکان عدم است، پس وجود هر ممکن الوجودی مسبوق به این عدم است و این عدم، عدم مجامع است یعنی با وجود شیء منافات ندارد. شیء در حالی که موجود است ممکن الوجود است، یعنی در حالی که موجودیت دارد لا اقتضائیت هم دارد و این دو با هم قابل جمع است.

حادث زمانی موجودی است که مسبوق به عدم واقعی زمانی است و به واسطه وجودش، عدم سابق منقطع گردیده است، مانند حادثات طبیعی متغیره که در هر زمانی حالتی دارند. البته هر حادث زمانی حادث ذاتی هم هست، ولی ضرورت ندارد که یک حادث ذاتی حادث زمانی هم باشد.

حادث طبیعی موجودی است که بنا بر حرکت جوهری، هر لحظه و آنی تجدد و تغیر یافته و دگرگون می‌شود، چنانچه هیولای عالم طبیعت از بدو پیدایش تا آخرین مرحله کمال، در هر آنی یک صورت نوعیه‌ای که مقوم ذات اوست به وی افاضه می‌گردد به طوری که هر صورت بعدی از صورت قبلی کامل‌تر و دارای کمالات صورت سابق نیز می‌باشد.

با بیان حدوث زمانی موجودات طبیعی در واقع حدوث زمانی عالم طبیعت اثبات می‌شود.

حدوث دهری

دهرئى أبدا سيّد الأفاضل كذاك سبق العدم المقابل
بسابقية له فكية لكنّ في السلسلة الطولية

محقق داماد* در یکی از کتابهایش کلامی فرموده و حق هم گفته است: که چنانچه منطق قبل از ارسطو ناپخته بود و ارسطو آن را پخته و تکمیل کرد، حکمت هم قبل از سیّد ناپخته بود و ایشان آن را پخته کردند؛^۱ لذا چنانکه به ارسطو** معلم اول گفته‌اند، به ایشان هم معلم ثالث می‌گویند.

*- میر سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی یکی از بزرگ‌ترین حکما و فلاسفه اسلامی و جامع علوم عقلی و نقلی است. به دلیل آنکه پدرش داماد محقق ثانی بود به میرداماد مشهور گشت، وی سالیان فراوان در محضر اساتیدی چون شیخ عبدالعالی - فرزند محقق کرکی - شیخ حسین بن عبدالصمد - پدر شیخ بهایی - و سید نورالدین علی موسوی عاملی به شاگردی پرداخت. از تألیفات اوست: القبسات، الرواشح السماویه، الصراط المستقیم، شارع النجاة، شرعة التسمیه، جذوات، حاشیه بر صحیفه سجادیه و کافی و من لایحضره الفقیه، و دیوان شعر. وی در سال ۱۰۴۱ ق. بدرود حیات گفت و در نجف اشرف به خاک سپرده شد. ۱- قبسات، ص ۲۷۸.

** - معلم اول، ارسطوطالیس، پسر نیکوماخس. وی رئیس حکمای مشائی و فیلسوف اعظم روم و اعقل و افهم تلامذه افلاطون بود و استادش در غیاب او درس را تعطیل می‌کرد. ایمان او در اثر تعلیمات افلاطون بود و بیست سال به آموختن اشتغال داشت و در غیاب استادش، جانشین او در دارالتعلیم بوده و در سی سالگی به فلسفه پرداخت و از بزرگان علمای یونان به شمار می‌رفت و در فلسفه مرتبتی بلند، و نزد پادشاهان منزلتی ارجمند پیدا کرد و اسکندر به نظر و صواب‌دید وی ارج می‌نهاد. وی نخستین واضع علم منطق و اولین کسی است که مذهب تناسخ را ابطال نمود و مطالب سخیفه و موهوم را از فلسفه پیراست. وی در سال ۳۲۲ پیش از میلاد در شصت و شش سالگی درگذشت. در روایتی امام صادق علیه السلام از او به نیکی یاد فرموده‌اند. از کتابهای اوست: قاطیغوریاس، باری ارمینیاس، طوبیقا، انالوطیقا، سوفسطیقا، السماع الطبیعی، السماء و العالم، الکون و الفساد، النفس، الحیوان، الالهیات و الآثار العلویه. آراء و نظراتش، تمام فلاسفه بعدی را تحت تأثیر خویش قرار داده و عمدتاً به شرح و نقل کلمات او پرداخته‌اند.

همان طور که گفتیم، حدوث ذاتی هست، یعنی تمام ممکنات لیسیت ذاتیه داشته و در حین وجود، آن روسیاهی و سواد الوجهی و نقطه سودایی در جبین آنهاست و این لیسیت با ایسیت هم مجامع است. و همچنین حدوث زمانی هست، مانند حدوث شیئی که وجودش مسبوق به عدم مقابل است. حدوث سومی هم هست و آن حدوث دهری است که آن را سید افاضل ابداء نموده و گفته است: حدوث دهری مانند حدوث زمانی است؛ زیرا در آن، عدم مقابل با وجود شیء مطرح است ولی عدم فکیه سابق نه جمعیه که لیسیت ذاتیه جمعاً با وجود عارض بر ذات باشد، ولکن این فکیه در دهری در سلسله طولیه است نه فکیه در سلسله عرضیه.

برای فهم مقصود از کلام سید، ذکر سه مقدمه لازم است:

مقدمه اول اینکه: برای وجود هر موجودی و عایی یا چیزی که جاری مجرای و عاء است، لازم است. و عاء سیالات - مانند حرکات و متحرکات - زمان است، حال اعم از اینکه زمان بنفسه و عاء باشد؛ چنانچه در حرکات و آنچه وجودش استمراری است زمان و عاء بوده و حرکات منطبق بر زمان است و یا اینکه طرف زمان و عاء باشد؛ چنانکه در آنچه استمراری نیست مانند انیات و وصولات الی حدود المسافات چنین است.

والحاصل: زمان مثل خط مستمر ممتدی است و هر چه مستمر الوجود و تدریجی الوجود است، با این خط ممتد زمانی انطباق پیدا می کند. و همان طور که در خط فرض می شود که از حصول اتصال و همی نقطه ها، خط ممتد حاصل می گردد، همچنین در زمان، آنات به منزله نقطه ها که خط ممتد زمانی از آنها تشکیل می شود بوده، بنابراین آنچه در آن استمرار نیست، بر نقطه که طرف زمان است و مستمر الوجود نیست، منطبق می شود.

مخفی نماند که فرمایش حاجی: «و ما کان بنفسه أعم من أن یکون ...»^۱ تکرار است.

و باز پوشیده نماند که بین حکما اختلاف است که آیا حرکت قطعیه موجود و حرکت توسطیه و همی است، یا بالعکس و یا هر دو موجود است.^۱ مثلاً کبوتری که از اول حیاط پرواز می‌کند، خطی از حرکت او تشکیل می‌یابد که به مجموع آن خط حرکت قطعیه گویند و به روحی که آن را تشکیل می‌دهد حرکت توسطیه گویند، یعنی خود کبوتر مانند نقطه‌ای است که حرکت کند، البته خط از حرکت نقطه تولید می‌شود. والحاصل: راسم زمان، حرکت و چرخش فلک الافلاک است؛ اگر چه فلک را حرکت نیست؛ چون حرکت آن است که شیء از وضعی به وضعی منتقل شود و حال آنکه فلک الافلاک ثابت و حرکتش کروی است؛ مانند چرخکی که دور خودش بگردد. آنچه در جوف این کره است زمانی و آنچه خارج از آن و محیط بر اوست خارج از زمان است؛ چون فرضاً محیط بر فلک الافلاک است. و زمان از حرکت فلک الافلاک به دست می‌آید و خود زمان و زمانیات محاط عالمی است که آن عالم مفارقات نوریه است، یعنی آنچه از ماده و مدت متبری و همچنین تعلق به ماده نداشته و از صورت هم عاری است. به عالمی که عالم این مفارقات نوریه است، عالم دهر گویند. و آن عالم بسیط و مجرد از کمیات و اتصال و سیلان است و به منزلهٔ وعاء برای این مفارقات است و نسبتش به زمانیات و عالم طبیعت، مانند نسبت روح به جسد است که دست به هر جایی از جسد بگذاری روح است.

و باز برای غیر مفارقات نوریه، یعنی اسماء و صفات الهی عالمی محیط به عالم دهر است و آنچه جاری مجرای وعاء برای این صفات و اسماء است، عالم سرمد است.

مقدمهٔ دوم اینکه: برای وجود دو سلسلهٔ طولیه و عرضیه است: سلسلهٔ عرضیه آن است که بین وجودات آن سلسله علیت و معلولیت نیست، مانند وجودات عالم طبیعت نسبت به یکدیگر و یا وجودات عالم جبروت نسبت به

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۶۷۲؛ اسفار، ج ۳، ص ۳۱-۳۷.

یکدیگر. و سلسله طولیه آن است که سلسله‌ای به یک معنی علت سلسله دیگر باشد. و شرح این مجمل آنکه: مبدأ سلسله نزولی را مرتبه‌ای از وجود که لا رسم و لا اسم له و صرف الغیب و مرتبه غیب الغیوب و غیب مکنون و غیب مصون است - که آن حقیقه الوجود است - به حساب نمی‌آورند. بلکه مبدأ سلسله نزولی را «الوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنی و الصفات العلیا» که منبع فیض مقدس و نور منبسط است به حساب می‌آورند. تجلیات انوار از این عالم شروع شده و این عالم را عالم لاهوت گویند. و این عالم به یک معنی علت عالمی است که وجودات آن وجودات مادی نبوده و تعلق به ماده نداشته و ماده موضوع آنها نبوده و در تکون حالت انتظاریه ندارند و این عالم را عالم جبروت گویند؛ زیرا در وجودات آن تمام نقصها جبران شده است. بعد از این عالم، عالم نفوس است که به آن عالم ملکوت گویند که عاری از ماده ولی متعلق به آن است. این عالم ملکوت نفوس کلیه بوده که به آن ملکوت اعلی گویند و دارای مثل معلقه‌ای است که عاری از ماده و لکن دارای صورت می‌باشد.

بعد از این عالم، عالم شهود و حضور، یعنی عالم طبیعت و عالم ناسوت است و در آخرین درجه این عالم، هیولی است که صرف القوه و وجود ضعیف است که می‌توان گفت مقبض نور وجود بوده و در حاشیه وجود واقع شده است و از آنجا سلسله صعود شروع شده و رو به مبدأ می‌گذارد؛ جماد و معدن و نبات و حیوان و انسان - با آن مراتب پنجگانه انسانی - به مبدأ ختم می‌شود.

مقدمه سوم اینکه: عدم در احکام خود تابع احکام وجود است، مثلاً عدم در وحدت و کثرت و ثبات و سیلان و وعاء تابع احکام وجود است. همان طوری که در منطق قضایای سالبه به حملیه و متصله نامگذاری می‌شود، با اینکه در قضیه سلبیه سلب الحمل و سلب الاتصال است، منتها این تسمیه به واسطه قیاس به موجب و به طفیل آن و با عنایت به اوست، همچنین عدم نیز مانند وجود دارای اقسامی است.

بنابراین: عدم نیز به زمانی و دهری و سرمدی تقسیم می‌گردد و راسم اعدام در اذهان، فقدان هر مرتبه‌ای از وجود است نسبت به مرتبه دیگری که در موجودات

عرضیه است. مثلاً زید، فقد وجود عمرو است و سیاهی فقد وجود سفیدی است، نه اینکه زید و یا سیاهی مصداق عدم عمرو و عدم سفیدی باشد تا زید و سیاهی مرکب از اعدام باشند، بلکه وجود زید خود زید است نه عدم عمرو، و وجود سیاهی خود سیاهی است نه عدم سفیدی؛ زیرا عدم با قطع نظر از وجود، ظلمت بحت و عالم هیچ و پوچ است. بنابراین زید مصداق عدم عمرو نیست، بلکه مصدوق علیه عدم عمرو است؛ چون بین مصداق و مصدوق علیه فرق است.

به این بیان که: اگر کلی طبیعی تحقق پیدا نموده و حدود و تشخص مخصوصی به خود بگیرد به آن مصداق کلی طبیعی گویند، ولیکن در بعضی از موارد حقیقت شیء به یک تگه از وجود محدود نمی شود که آن تگه از وجود مصداق آن کلی طبیعی باشد، منتها با ملاحظه تسامحی بر آن اطلاق مصداق می نماییم، مثل اینکه به زید ابیض می گوئیم و حال آنکه ابیض ذات بیاض است نه زید، بلکه زید مصدوق علیه است؛ چون بیاض را در ضمن او دیده و با ملاحظه اتحاد زید با بیاض به زید ابیض گفته ایم. و بالجمله: راسم عدم در اذهان فقد هر مرتبه از وجود است نسبت به مرتبه دیگری که در وجودات عرضیه است. و راسم اعدام در سلسله طولیه فقد سلسله دانی نسبت به کمال سلسله وجودات عالی است ولیکن وجود عالی فاقد وجود دانی نیست؛ چون معطی کمال وجود دانی است و معطی شیء فاقد شیء نیست. پس وجود دانی فاقد کمالات وجود عالی و وجود عالی جامع کمالات وجود دانی و فاقد فقدانات و نقصانات اوست.

بعد از تمهید این مقدمات می گوئیم: در مورد زمان که وعاء موجودات عالم طبیعت و شهود است و زمانیات یعنی موجوداتی که منطبق بر زمان - خط ممتد متشکل از نقاط آنات - است، هر وجودی که قبل از وجود دیگر منطبق بر این رشته طولانی باشد و هر وجودی که در محاذی قسمت دیگری از زمان قرار گرفته باشد، مثل اینکه وجود پدر بیست سال منطبق بر زمان بوده و وجود پسر بیست سال بعد از او منطبق بوده و اینها از یکدیگر فک بالزمان داشته و عدم پسر در زمان انطباق پدر بوده

البته به نحو عدم مقابل نه عدم مجامع، وجود یکی راسم عدم دیگری است همچنین خود زمان مثلاً راسم عدم زمان قبل است چنانکه بعد خواهد آمد.

والحاصل: اگر حدقه چشم را بزرگ نموده و از این عالم خارج شده و از بیرون نگاهی به این عالم بیاندازی و مجموع زمانیات و زمان را زیر پا گذاری، می بینی که این عالم شهود، عدم و یا راسم عدم و فاقد کمالات عالم ملکوت، که وعاء آن دهر است می باشد.

و همچنین اگر حدقه چشم را بزرگ تر نموده و پر و بالی بزنی و در کنگره عالم سرمدی بنشینی و کره عالم دهر را زیر پا گذاری، باز می بینی که عالم دهر راسم این عالم سرمد است. و اگر از عالم سرمد ترقی نموده و به جایی برسی که خاموش کننده حواس است، عالم غیب الغیوب است که هیچ دارای نقصان نبوده، بلکه کمال صرف و نور حقیقی است.

و بالجمله: چنانکه در زمانیات گفتیم که هر قطعه از زمان راسم عدم قطعه دیگر است، عالم همانند یک شب و روز است که دارای دو قوس نزولی و صعودی است و نیر نور حقیقی، این کره و مدار فلک عالم را گردش داده و در حاق و بواطن این عالم، نور منبسط نموده و از اشعه پرتو این نیر نور حقیقی است که اعماق اشیاء نورانی شده است. خلاصه این عالم بتمامه یک شب و روز است؛ چنانکه روز و شب از گردش شمس به وجود می آید اگر شمس حجاب غروب و نقاب افول را دور کند و حجاب و ستر غروب بر سر نیندازد، هرگز شب محقق نمی شود و اگر کشف قناع غروب نکرده و طلوع ننماید روز نخواهد بود، همچنین در عالم تا نیر نور حقیقی تحت حجاب کثرت است لیل است و این ماهیات حاجبه با اینکه مرده اند، زنده از آن نیر نور حقیقی می باشند و لکن فعلاً در دیده غیر حق بین سراب ماهیات لمعات و اشعات دارد و شب ظلمانی پیدا است و این اظلال جلوی چشم را گرفته صاحب ظل را نمی بینیم.

خوشا به حال آنان که در این عالم شهود، عینک دوست شناسی و حق بین دارند و از طبیعت مرده و زنده، به حی ربوبی گرویده اند و این شب را به پایان رسانیده و طلوع

نیر نور حقیقی را دیده‌اند؛ چنانکه ابراهیم خلیل افول این نورنماها را دید ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ...﴾^۱.

وبالجمله: این یک شب به آخر نرسد تا اینکه نیر در وسط صرف الوجودی حجاب غروب را کنار زده و همه اظلال را محو و ناپیدا نموده و همه تعینات را منمحي و هیچ و پوچ گردانیده و عالم سیر خود را تمام نماید ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۲.

اجمال قول محقق داماد اینکه: برای هر وجودی وعاء یا چیزی نازل منزله وعاء است و قناع از روی این اجمال به بیان کیفیت سلسله و نظام وجود موجودات برداشته می‌شود. این است که گفته می‌شود: وجود صرف بصرافته با قطع نظر از خودنمایی، تجلی غیب است و او را اسمی و رسمی نیست و این مرتبه را مرتبه غیب الغیوبی و مرتبه غیب مطلق گویند. و در این مرتبه نه وعایی است و نه چیزی نازل منزله وعاء و اصلاً قابل اشاره نیست و پایین‌تر از این عالم غیب، عالم تجلیات و عالم اسماء است که عالم نمایش و همچنین مبدأ قوس نزولی، از این عالم شروع می‌شود.

و خداوند تبارک و تعالی را اسمائی است که عالم شهود و غیب و عقول و مجردات و نفوس و اجسام و کل ماکان، در تحت این اسماء اداره می‌شوند. بعضی از این اسماء محیط بر بعضی و بعضی محاط بعضی دیگر می‌باشد و کلمه جامع و محیط و اسم اعلی که محیط بر همه اسماء و تمام عالم است کلمه مبارکه «الله» و «رحمن» و «أول» و «آخر» و «ظاهر» و «باطن» است که به بعضی از آنها در این آیه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۳ و به بعضی دیگر در آخر سوره مبارکه حشر اشاره شده است: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ

۱- انعام (۶): ۷۶ - ۷۹.

۲- بقره (۲): ۱۵۶.

۳- حدید (۵۷): ۳.

الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ^۱.

و بالجمله: این اول مرتبه ظهور از مرتبه اسماء است و بعضی از این اسماء محیط هستند مانند اسم سرمد که احاطه بر تمام اسماء دارد؛ چون تمام اسماء سرمدند «لا أول لأوله و لا آخر لآخره» عالم سرمدی، قادر سرمدی، قاهر سرمدی، رحیم سرمدی، کریم سرمدی، غنی سرمدی.

خلاصه: این عالم سرمد باحاطه کلیه بر تمام عوالم مبتدعات و مخترعات و کائنات و بر تمام کره وجودی محیط است.

و بعد از عالم غیب الغیوب و غیب مکنون و غیب مصون و غیب مطلق یعنی صرف الوجودی که «لا اسم و لا رسم له و لا یمكن الاشارة الیه» مرتبه ثانیه ای است که به آن عالم اسماء و عالم تجلی و عالم لاهوت گویند. سپس عالم جبروت است، یعنی عقول کلیه که تجرد از ماده و صورت داشته و کاملند و قرب به مبدأ دارند. اینکه به آنها عالم جبروت گویند یا به خاطر این است که خداوند متعال نقایص آنها را جبران فرموده و یا به جهت این است که آنها نقایص مرتبه مادون خود را جبران می نمایند.

بعد از این عالم، عالم ملکوت است و عالم ملکوت اعلی، عالم نفوس کلیه است و عالم ملکوت اسفل، مثل معلقه است، بنابر اختلافی که در آن هست، بعضی آن را عالم مثال خوانند و بعضی عالم معلقه و بعضی ارباب انواع و بعضی مثل افلاطونیه گویند. و عالم شهادت این عالم حضور است که فلک الافلاک محیط آن و مرکز آن را زمین دانند که آخر مرتبه نزول و ظل الاظلال و حاشیه عدم و آخر نور وجود است و دور حرکت این فلک الافلاک زمان و آنچه داخل این کره است زمانی است.

اگر حدقه چشم را بزرگ گردانی و بر روی این کره نشسته و از زمان و زمانیات خارج شوی، عالم عقول و مجردات را می بینی که محیط بر عالم ناسوت است و زمان و زمانیات با مجموع این کره محاط آن بوده، که آن عالم دهر است، پس عالم دهر محیط بر عالم زمان است. و چنانکه زمان، روح زمانیات و محیط بر موجودات زمانیه بوده،

دهر، محیط بر این عالم و روح زمان می‌باشد. و اگر از این عالم هم پرواز نموده و در عالم سرمد که عالم اسماء و عالم لاهوت است نشینی، می‌بینی که عالم لاهوت روح عالم دهر بوده و دهر و موجودات دهریه در سرمد واقعند.

و الحاصل: از این بیانات ظاهر شد که عالم سرمد، به منزله وعاء برای کل عوالم است و همچنین روشن شد که عالم دارای یک سلسله عرضیه است و نیز دارای یک سلسله طولیه که از لاهوت شروع شده و در قوس نزولی به ناسوت ختم می‌شود.

و اما مقدمه دیگری که ذکر آن لازم است این است که: احکام عدم، تابع احکام وجود است و الا عدم چیزی نیست تا دارای حکم باشد. پس عدم در اتصاف به وحدت و کثرت و ثبات و سیلان تابع وجود است، مثلاً وحدت وجود را در نظر گرفته و آن‌گاه به خاطر قیاس به او، عدم آن را واحد خوانند، در کثرت هم چنین است. و نیز اگر وجود ممتد و مستمر و صاحب سیلانی باشد، با عنایت به سیلان وجود، عدم چنین شیئی را به سیلان متصف می‌نمایند.

بنابراین: عدم نیز زمانی و دهری و سرمدی است و چون عدم بحت و صرف است، اگر بگوییم: زید عدم عمرو است مجاز خواهد بود؛ زیرا عدم چیزی نیست تا در وجود زید محقق شود و زید حقیقهٔ مصداق عدم عمرو شود، بلکه وجود هر چیزی به وجود خود آن چیز است لا غیر، بلی می‌توان به وجود زید بالمجاز و العنایه، عدم عمرو گفت؛ چون راسم عدم عمرو در ذهن، وجود زید است. پس بالعرض و المجاز وجود زید، عدم عمرو است چون وجود زید راسم عدم عمرو است.

والحاصل: چنانکه وجود هر قطعه‌ای از سلسله عرضیه راسم عدم قطعه دیگر است، همین طور هر مرتبه‌ای از سلسله طولیه موجودات راسم عدم مرتبه دیگری است. بنابراین: عالم ناسوت و ملکوت مثلاً، مسبوق الوجود به عدم دهری است و هکذا عالم دهر، مسبوق الوجود به عدم سرمدی است، و چنانکه در سلسله عرضیه وجود زید واقعاً فاقد وجود عمرو است و این عدمیت عمرو و وجود زید واقعیت داشته و صرف اعتبار نیست، همچنین عدم عالم ملکوت در عالم دهر واقعیت دارد و

هكذا. پس تمام اوعیه وجودات سلسله، وعاء برای عدم سلسله تالیه آن می باشد. همان طور که در این عالم ناسوت، مقادیر حرکات دوریه، ازمنه است و خورشید طبق گردش فلک طلوع و غروب نموده و شب و روز را تشکیل می دهد و زمان مستمر است، همچنین باید تمام عالم را یک کره بزرگ دانست که نیر نور حقیقی به ذات انور نوربخش خود در دار فلک وجودات، این عالم را در دو قوس نزول و صعود سیر نموده و تمام عالم از ازل تا ابد برای او یک شب و روز است. خوشا به حال آنان که به روز رسیده و یا از اول، تاریکی شب مظلم را ندیده و همیشه در مطلع فجر، دیده آنها زمینه افق را سپید دیده است؛ چنانکه فرمود: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكَوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۱ ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ﴾^۲. نمی دانیم آیا ما از این ظلمت شب می رهیم یا نه؟ ان شاء الله در قیامت کبری دیگر این شب به پایان رسیده و نور جمال، هر ظلمتی را از میان برداشته و نیر نور حقیقی از پس ابرها بیرون آمده و حجاب سحاب را از صفحه وجود برمی دارد. ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۳ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۴ ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۵.

حدوث اسمی

والحادث الاسمي الذي مصطلحي أن رسم اسم جاحدith منمحي
هر چیزی که در عالم از اهل صنایع بروز و ظهور پیدا می کند از حقیقت اسمی که در آن صانع است نشأت گرفته است. مثلاً علم حاصل در اذهان متعلمین، به قیومت اسم علیم است که در مدرّس ظهور نموده است و همچنین در صنعت ساعت سازی که ساعت تعمیر می شود، به جهت اسم علیم است که در صانع و شخص ساعت ساز بوده

۱- انعام (۶): ۷۵.

۲- قدر (۹۷): ۵.

۳- حدید (۵۷): ۳.

۴- قصص (۲۸): ۸۸.

۵- بقره (۲): ۱۵۶.

است. و نیز طبیبی که بدن مریض را معالجه می‌کند، صحت مریض از اسم علیم است که در طبیب بوده است و هکذا.

و بالجمله: ذات من حیث الذات تأثیری نداشته مگر اینکه در تحت قیمومت یکی از اسماء باشد و ذات خالیه از اسماء تأثیری نمی‌کند.

بعد از تمهید این مقدمه گفته می‌شود: یک مرتبه ذات من حیث «إِنَّه لارسم ولا اسم له» است و آن مرتبه احدیت و غیب الغیوب و صرف الوجود و حقیقه الوجود است که به آن اشاره نمی‌شود و از این مرتبه در عالم نشانی نیست بلکه بحت و صرف است. و مرتبه دیگر، مرتبه بروز اسماء و ظهور صفات است. و این تجلی است که عالم را از اشعه نور وجود پُر کرده و این جلوه است که لمعاتش به اعماق ذرات رسیده و هر ذره آیتی از اوست و آیت شیء غیر از ظلّ آن چیزی نیست و از خود استقلالی ندارد؛ زیرا اگر از خود چیزی داشت آیت شیء نمی‌شد. عنوان در معنون و ظلّ در ذی ظلّ فانی است؛ چنانچه آیه در ذی الایه فانی است.

و الحاصل: خورشید که به این عالم ضیاء بخشیده، من حیث الذات این افاضه را نکرده است؛ چون محال است بذاته و بدون آن جنبه نورانیت و بدون کونه منبعاً للنور، اعطای نورانیت کند؛ زیرا بین مفیض و مفاض سنخیت لازم است. پس با قید «کونه منبعاً للنور» اعطای نور نموده و بر سطوح این اجسام می‌تابد. بنابراین در شمس یک اصل الذات است و یک لحاظ «کونه منبعاً للنور» که می‌بینیم از آن به این عالم نور رسیده است. این مثال به شمس برای تقریب به ذهن است و الا «خاک بر فرق من و تمثیل من»^۱.

همچنین در حقیقت هستی یک اصل الوجود است که به یک ملاحظه منبع این فیوضات و انوار حقیقیه وجود است و در مرتبه اصل ذات، غیب الغیوب است و در مرتبه دیگر و با نظر به اینکه منبع صفات است، صفات ذاتیه است و با ملاحظه اینکه این وجودات، آیت و نمونه و جلوه اوست و به واسطه قیمومیت اسماء، این نمونه‌های

۱- مثنوی معنوی، ص ۸۸۰، دفتر پنجم، بیت ۳۳۱۸.

۸۰ تقریرات فلسفه ج ۱ / شرح منظومه / امور عامه

عالمیت و قادریت از حیث اوصاف ترشح نموده است، اوصاف فعلیه است و این وجودات فعل الله و جلوات حق به جلوه اسماء است و این تکثرات از خیرگی چشم است؛ چرا که او از شدت نور، خفی و از شدت ظهور ناپیداست و همه عالم ظهور اسماء است.

این است که مرحوم حاجی به حدوث اسمی قائل شده و صفحه وجود را وجه او دانسته ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثُمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾^۱ وجه، آیت ذی الوجه است و نمونه و نشانه، غیر صاحب نمونه نیست؛ البته با یک تنزلی، ظل حیثیتی غیر ذی ظل ندارد و در عین حال عین ذی ظل نیست.

این است که حضرت امیر علیه السلام فرمود: «داخل في الأشياء لا بالمازجة و خارج عن الأشياء لا بالمباينة»^۲ «وله بينونة لا بينونة عزلة بل بينونة صفة»^۳ عالم پرده ای است که تار و پود آن ظهور اسماء است، پشت پرده چیزی جز صاحب اسم نیست. تجلیات آیات ما را از ذی الایه غافل نموده است و نعوذ بالله من أن يكون الشفعاء الخصماء، یار در کنار و ما مهجوریم. دعا کنیم این پرده از روی دل برداشته شده، از وجه گذشته و ذی الوجه را ببینیم ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۴ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۵ این نور تجلی است که تابید و به جلواتی جلوه کرد که ما آسمان و زمین و زمان را دیدیم و بر حقایق سماوات تابید که سماء به نور وجود منور شد و الا نه سمایی و نه ارضی و نه جسمی و نه جانی است. لب بام آمدی و قالیچه تکاندی، قالیچه گرد نداشت خودت را نمایاندی.

۱- بقره (۲): ۱۱۵.

۲- این تعبیر را در کتب روایی نیافتیم؛ گرچه مضمون آن در روایات فراوان است. رجوع کنید به: توحید صدوق، ص ۷۳، باب ۲، حدیث ۲۷، و ص ۳۰۸، باب ۴۳، حدیث ۲، و نیز: نهج البلاغه، ص ۴۰، خطبه ۱، و ص ۲۵۸، خطبه ۱۷۹.

۳- احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۴۷۵.

۴- حدید (۵۷): ۳.

۵- نور (۲۴): ۳۵.

سما از خود نور ندارد و ارض از خود نور ندارد و این نور اسماء است که تابیده و کثرت در نمایش ظهور اسماء است و الا همه از یک منبع است. این است که در دعای سحرهای ماه مبارک رمضان حضرت باقر علیه السلام می فرماید: «اللهم اني أسألك من أسمائك بأكبرها و كلّ أسمائك كبيرة، اللهم اني أسألك من جمالك بأجمله و كلّ جمالك جميل، اللهم اني أسألك من عظمتك بأعظمتها و كلّ عظمتك عظيمة»^۱ این فروغ اسم عظیم است که در عالم فعلی متجلی است و اعظم از آنها اسم اعظم است. آنچه تاکنون در باب حدوث اسمی گفته شد، بنابر مذاق حکما بوده و سیر حکما سیر تعقلی است.

و اما بنابر سیر عرفانی که از مسیر ذوقیات و ریاضتهای روحی و نفسی است و ظاهراً خود مرحوم حاجی این طریقه را در باب حدوث اسمی اخذ فرموده، تفصیل مطلب این است که: وقتی ما در این عالم طبیعت، چشم طبیعی گشوده و طبیعت کثرت نما را با چشم کثرت بین طبیعی ملاحظه می کنیم در کفر و شرک ذاتی غوطه ور و از توحید ذاتی بی خبریم. و همچنین گرفتار شرک فعلی و به توحید فعلی کافر می شویم و باز در کفر صفت و وصف واقع و به توحید صفت، ملحد می باشیم. این است که من و تو و آن می گوئیم؛ من عالمم، من قادرم، او قدیر است، او قادر است، این قادر است، این قدیر است، آن عالم است، آن قدیر است، من کردم، او کرد، این کرد و آن کرد. بلی اگر انسان با این چشم کثرت بین طبیعت از روزنه طبیعی، عالم کثرت نمای طبیعت را تماشا کند مشرک گشته و غیر حق، کثیر رامی بیند، ولی اگر این چشم را بسته و چشم دیگری گشوده و از این طبیعت پرواز نموده و نور بصر نفس را رو به عالم بالا گرداند، عالم برزخ و عالم مثال را می بیند و هنگامی که موجودات این عالم را زیر پا گذاشت، یک مرتبه چشم بصیرت نفس بازگشته و اگر بخواهد می تواند به عالم شریف و لطیف پرواز نموده و در آن عالم، موجودات لطیفه را بالعیان نه بالتعقل ببیند؛ چنانچه در خواب و تخیل صور که با هم تفاوت دارند را می بیند، البته در خواب نفس از علایق

۱- رجوع کنید به: اقبال الاعمال، ص ۷۷؛ مفاتیح الجنان، اعمال سحرهای ماه مبارک رمضان.

جسمانی قدری فراغت پیدا نموده، حقیقت صور عالم به چشم نفس مشاهده شده و صوری از عالم معنی در قوه مشترکه ترسیم می‌گردد، ولکن درتخیل، نفس نسبت به صور خلاقیت پیدا کرده و آنها را در صفحه حس مشترک مرتسم می‌گرداند.

پس تعقل عالم مثال به طریقه حکمای اهل استدلال به این است که ضروریه اولیه را اخذ نموده و به مقتضیات آن به عالم مثال قائل می‌شوند. و اهل عرفان با شهادت نفس به بیرون آوردن آن از تحت حجاب و از لفافه طبیعت به عالم مثال نائل می‌شوند. بنابراین: کسی که نفسش را قوت پرواز بیش از این نیست و ابلیس - که هم و غمش این است که بنی آدم به توحید نرسند - اگر توانست پر و بال نفس را کننده و نگذارد مرغ نفس از این بیشتر طیران کند، در این صورت در این عالم باز مانده و به این مکاشفه قناعت نموده و دلشاد است؛ چنانچه ما در عالم لفظ و حرافی باز مانده و توحید ما بیش از یک سلسله تصورات و حلقه‌های استدلال و براهین دوریه و تسلسلیه چیز دیگری نیست و به این الفاظ در باب توحید قناعت کرده و کفایت نموده‌ایم در حالی که از معنی بی‌خبر هستیم.

اگر بال و پر نفسی در قوت همانند شاهین شد، چنین نفسی تلبیسات ابلیس‌ها را دریده و به عالم عقل رسیده و عقول کلیه و نفوس کلیه را مشاهده نموده و با دیده عیان نفسی و عقلی، عالم عقل را مشاهده می‌نماید و اگر باز با دربانهای عالم معنی و عالم حق مواجه شده و مرکب نفس در این مرحله خسته شد و بال مرغ عقل نتوانست شهپر بزند، در این مرتبه مشرک می‌ماند. و اگر از این عالم هم گذشت و آن را آیتی که بیش از نشانه و ظل باطنی نداشته و ظاهر باطن نماست دید به عالم اسماء و تجلیات اسمی که متجلی به تجلیات و جلوات اسماء است می‌رسد.

این است که عرفا گویند: عالمان، آیت اسم عالمیت حق و پادشاهان علامت اسم قاهریت اویند. و اگر در این نشانه تجلیات اسمی واقف شدند در مرتبه کثرات اسمی باز مانده و به توحید ذات و صفات و اسماء نرسیده و از جمال جمیل معشوق، محجوب مانده به تماشای انوار تجلیات اسمائی مشغول گشته‌اند.

اگر باز نفس قوی نشد که از این عالم بگذرد، اگر طالب رحمت شد به اسم رحیمیت و رحمانیت متوجه می‌شود و اگر ترسو نباشد در اسم قهار و منتقم مبهوت می‌گردد و اگر عاشق صادق جمال جمیل است از اسم محاط عبور نموده و به اسم محیط می‌رسد، یعنی از اسم رحیمیت به اسم رحمانیت و از اسم رزاقیت به خالقیت و هكذا تا به اسم جامع «الله» می‌رسد. اگر از این هم گذشت کثرات به کلی تمام شده، دیگر نه اسمی می‌بیند و نه رسمی، نه عالم عقل و نه عالم مثالی، نه عالم نار و نه عالم جنتی، نه عالم جسم و نه عالم طبیعتی، از ظل غافل شده به ذی ظل می‌رسد و واله جمال جمیل ذی الایه می‌گردد. موحد و اهل توحید می‌شود. دیگر کثرات از میان برداشته شده و عالم، عالم وحدت و یگانگی می‌شود. جمال جمیل محبوب، تالوؤ نموده و بو و رایحه محبوب از هر چیزی به مشام می‌رسد.

این است معنای فرمایش رئیس الموحدین حضرت امیر علیه السلام: «و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه»^۱ که بالعیان محبوب را دیده و از کثرت که غیر از محبوب و معشوق است بگذرد. اسم، غیر محبوب و صفت، غیر معشوق و منافی اشتغال حبیب و عاشق به محبوب و معشوق است. این است معنای فرمایش مربی اهل توحید، نه آنچه در معنای آن گفته‌اند که در مورد عالم، مفهوم آن به عین ذات برگردانده شود تا ذات و صفت، عینیت داشته باشند. اینها صرف مفاهیم و بافندگی است که انسان بعد از خاتمه همه اینها، جز یک مفهومی بیش متصور ندارد، منتها به یک موجودی که این مفهوم بر آن منطبق است قائل می‌شود، در صورتی که از این جز تعلقات حاصل نبوده و این شیوه اهل براهین است و در اینجا استدلال و پای اهل استدلال چوبین و سخت بی‌تمکین است.

پس آن را که خبر شد و از کثرات گذشت دیگر از همه چیز غافل است الا هو و به غیر محبوب توجه ندارد و اگر به غیر توجه کند ولو آن غیر، آیت محبوب باشد گناه است. این است که تا آدم علیه السلام به اسماء نگاه کرد - در صورتی که حق این بود که فقط

۱- نهج البلاغه، ص ۳۹، خطبه ۱.

جمال محبوب را ببیند لاغیر - به صرف قطع توجه از ذی الایه و توجه به آیه و عالم اسماء، ندای محبوب بلند شده و در عالم اعلان نمود که عاشق خطا کرد ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^۱ عاشق را رسوا نمود که چرا توجه خود را از محبوب منصرف کردی و این خطیئه آدم شد.

این است که چون از محبوب هجران کرد، به هجران تمام مبتلا گردید و به عالم طبیعت که منتهای مرتبه جلوه محبوب است افکنده شد ولو این قطع توجه از حبیب به واسطه علاقه به محبوب باشد که اسم، چون اسم محبوب است به او توجه کرده و لکن باز خطیئه است؛ چنانکه با اینکه حضرت محمد ﷺ در عالم به فرمان محبوب آمد تا کودکان بی تربیت را تربیت نماید و با اینکه این نزول برای اطاعت محبوب بود، در عین حال حضرت، روزی هفتاد مرتبه «أستغفر الله» می فرمود.^۲

والحاصل: مرحوم حاجی به حدوث اسمی قائل است که در عالم تکثراتی است و آن تکثرات و جلوات اسمی است که اقرب به عالم غیب الغیوب و غیب مطلق است. خلاصه اولین مرتبه تکثر نما، جلوات اسمی است و حدوث اسمی بعد از آن است که «کان الله و لم یکن معه شیء».^۳ «کان» نه بدین معنی است که زمان ماضی در او مأخوذ باشد تا بگوییم زمان گذشته ای بود که خدا بود و چیزی نبود. بلکه «کان» در اینجا منسلخ از زمان بوده و به معنای سبق ما - نه سبق زمانی - است؛ چنانکه آخوند رحمته الله علیه *

۱- طه (۲۰): ۱۲۱.

۲- رجوع کنید به: اصول کافی، ج ۲، ص ۵۰۴، حدیث ۵.

۳- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۶، حدیث ۷؛ و نیز کنز العمال، ج ۱۰، ص ۳۷۰، حدیث ۲۹۸۵۰.

*- آیت الله العظمی آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، از اکابر علمای امامیه در اوایل قرن چهاردهم هجری به شمار می رود. وی در ۱۲۵۵ ق. در طوس متولد شد و تا ۲۴ سالگی در خراسان و تهران علوم عقلی و نقلی را از اکابر فراگرفت و سپس به نجف رفت و مدت اندکی در حوزه درسی شیخ اعظم انصاری حاضر شد و پس از وفات او، به درس میرزای شیرازی حاضر گردید و مدت ۱۳ سال از خرمن فیض او بهره برد. پس از مهاجرت میرزا به سامرا، به تدریس فقه و اصول مشغول گردید و بیش از هزار تن از علمای شیعه را در دامان خویش پروراند.

از آثار اوست: الاجاره، الاجتهاد و التقليد، شرح تبصره، حاشیه بر اسفار، حاشیه رسائل، حاشیه

در کفایه گفته است: هر چه از اوصاف به خدا نسبت داده می شود از زمان منسلخ است.^۱ والحاصل: «كان الله و لم یکن معه شیء» یعنی: «لم یکن معه شیء و لا رسم و لا اسم و لا صفة و لا تعین». پس اسما و رسوم و صفات از مرتبه احدیت حادث شد. و هر چه از اسم و رسم آمد و حادث شد نبود، یعنی بهیته و بحقیقته مستقلاً چیزی نبوده و چیزی نیست؛ چنانکه فعلاً هم چیزی نیست و آنچه باز خواهد آمد چیزی نیست چنانکه فعلاً چیزی نیست. این همه که غیر او می نماید، این نما را هم او به دست خواهد گرفت و موقعی که هر چیز به سوی ملک دیان رجوع کند، محو و مطموس و منمحي خواهد شد. چنانچه حضرت زین العابدین علیه السلام فرمود: «وضلت فيك الصفات و تفسخت دونك النعوت و حارت في كبرياتك لطائف الأوهام»^۲ و سید اولیا فرمود: «و کمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»^۳ یعنی کمال موحدیت این است که صفات راندریده و اسما هم در نظر محو و نابودگشته، و دیده غیر ذات و غیر جمال محبوب، وجهی که غیر او باشد نبیند.

این فرمایش حضرت به این مذاق عرفانی اشاره است، نه به آنچه مرحوم حاجی گفته: که قیامت کبری، یعنی مصیر الكل الى الملك الديان باشد؛^۴ زیرا مناسب با آن، ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^۵ و ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾^۶ است. همان گونه که تکرار از انسان کامل که عقل اول و نور اول است حاصل می شود «اول ما خلق الله

→ مکاسب، قضا و شهادت و کفایة الاصول.

وی در روز سه شنبه بیستم ذیحجه ۱۳۲۹ ق. در نجف وفات کرد و در مقبره میرزا حبیب الله رشتی مدفون شد.

۱- کفایة الاصول، ص ۴۱.

۲- صحیفه سجادیه، ص ۱۶۶ - ۱۶۷، دعاؤه بعد الفراغ من صلاة الليل.

۳- نهج البلاغه، ص ۳۹، خطبه ۱.

۴- شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۸۳.

۵- غافر (۴۰): ۱۶.

۶- فاتحه (۱): ۴.

العقل»^۱ «اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»^۲ همچنین غایت و انتها که کثرت در او تمام می شود انسان کامل است.

والحاصل: مرحوم حاجی اصطلاح حدوث اسمی را از قرآن فهمیده و اقتباس نموده است؛ چنانکه فرموده است: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾^۳ که وجودات آن چنانی را که از مرتبه وصقع حق است، ماهیات نامیدند در صورتی که ماهیات، کثرت و هیچ بوده و خدا به آنها سلطنت و استقلال عطا نکرده است، بلکه همه نیستند، حق اوست. این است که علی علیه السلام فرمود: «توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة».^۴ البته حضرت امیر علیه السلام به منزله ابوالعقل است چنانچه آدم، ابوالبشر است و لکن از حیث ادیم الارض بودن، ابوالبشر است ولی به یک معنی که ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾^۵ اب روحانی است.

خلاصه کسانی که از پرده غیب نورانی بیرون آمده و دور از محبوب افتاده اند ولو به امر محبوب باشد، برای آنها زندگی با کسانی که قشری بوده و از معارف دورند سخت است. و چنانکه افهام کودکان به مطالبی که استاد عالم بصیر به دقت عقلی به آنها رسیده نمی رسد، فهماندن معارف به این بی خبران نیز دشوار است. ای بسا اگر بخواهد زبان به حقیقت گشوده و شمه ای از معارف را به افهام مسدود الحواس برساند مجنون و دیوانه اش خوانند. این است که آنها به چنین امری حاضر نمی شوند؛ زیرا مناسبت و سنخیت بسیار ضعیف است. به همین جهت است که کلیم الله فرمود: ﴿وَ أَخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي﴾^۶ خدایا زبان مرا لکنت گرفته؛ چون اگر بخواهم از معارف برای اینها نقل کنم، اشراقات حق از زبانم ریزش نموده و خواهد ریخت، و این علیل الذائقه ها آن

۱- عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۹۹، حدیث ۱۴۱.

۲- عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۹۹، حدیث ۱۴۰.

۳- نجم (۵۳): ۲۳.

۴- احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۴۷۵.

۵- بقره (۲): ۳۱.

۶- قصص (۲۸): ۳۴.

را به تلخی تلقی می‌نمایند. بنابراین چون هارون حد وسط است او بهتر می‌تواند با اینها تکلم کرده و به فراخور محیط افهام ایشان معرفت دارد.

این است که می‌بینید آن وقتی که ائمه خواسته‌اند با خداوند متعال اظهار ضمیر نمایند در ادعیه فرموده‌اند: «اللهم اني أسألك من أسمائك بأكبرها و كل أسمائك كبيرة اللهم اني أسألك بأسمائك كلها»^۱ تا آخر دعای سحر ماه رمضان و دعای ابو حمزه ثمالی* و دعای کمیل** و یا فرموده‌اند: «بمجدك الذي تجلّيت به لموسى كليمك في طور سيناء»^۲ و هكذا. و قرآن هنگامی که با پیغمبر سخن می‌گوید، می‌بینی در مقام صحبت از معارف چه نحوه بیاناتی دارد. پس از اینجا معلوم می‌شود قضیه چنین نیست که ما از پیرزنان عقیده گرفته و به آن دل خوش باشیم، بلکه رموزی در کار است.

بنابراین سخنی که زبانزد بعضی است که این فلسفه از یونان اخذ شده، غلط است، کی فلاسفه یونان از این حرفها سر درآورده و چه کسی سراغی از این حرفها در کتب آنها دارد. این حرفها در کتب آنها نبوده و نخواهد بود. بهترین کتاب فلسفی آنها اثولوجیا است که دارای مختصری از معارف بوده و بقیه‌اش طبیعیات است، بلی شفای

۱- رجوع کنید به: اقبال الاعمال، ص ۷۷؛ مفاتیح الجنان، اعمال سحرهای ماه مبارک رمضان.
* - ثقة جلیل القدر ثابت بن دینار معروف به ابو حمزه ثمالی، از مشایخ اهل کوفه و زهاد آن بود. و محضر حضرت سجاد و باقر و صادق علیهم السلام و مقداری از زمان امام کاظم علیه السلام را درک کرده و حضرت رضا علیه السلام در حق او فرموده که ابو حمزه در زمان خود مانند لقمان در زمان خود بوده و به روایتی سلمان زمان خود بوده است.

امام صادق علیه السلام به او فرمود: من راحتی می‌یابم هرگاه تو را می‌بینم. (إني لأستريح إذا رأيتك).
دعای معروف امام سجاد علیه السلام - که در سحرهای ماه رمضان خوانده می‌شود - توسط او نقل شده است. وی در سال ۱۵۰ ق. درگذشت.

** - کمیل بن زیاد نخعی یمانی، از خواص اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام و اعظام ایشان است. چندی از سوی حضرت، حاکم «هیت» بوده و دعای مشهور کمیل بدو منسوب است. وی صاحب سرّ امیرالمؤمنین بوده و در سال ۸۳ ق. به دست حجاج بن یوسف ثقفی در نود سالگی به شهادت رسید و قبرش در ثویه - مابین نجف و کوفه - مشهور است.

۲- مصباح المتعجد، ص ۳۷۵، مفاتیح الجنان، دعای سمات.

شیخ، فلسفه یونانی است و در آن هم این حرفها نیست. و باز گمان نشود که حاجی و یا حکمای اسلامی این حرفها را از خود درآورده باشند، بلکه این حرفها در ادعیه بیشتر از منظومه است و صحیفه سجادیه و نهج البلاغه و قرآن منبع و سرچشمه و مادر این حرفهاست. بیایید منظومه را با این ادعیه مقایسه نموده ببینیم در کدام یک مطالب و معارف حقه بیشتر است؛ منظومه در یک رشته و اشاره به یک غرض است ولی ادعیه در رشته‌های مختلف و دارای اغراض متعدده است.

تطبيق اقسام حدوث بر عالم

فذي الحدوثات التي مَرَّتْ جُمَعٌ لما سوى ذي الأمر و الخلق تقع

چون کلام به حدوث عالم رسید، چاره‌ای جز توسعه کلام در کشف این مرام نیست و برای این منظور مقدماتی لازم است که اگر یکی از آنها بر زمین بماند، نیل به کشف مطلب ممکن نخواهد بود؛ اگر چه در بدو امر این مقدمات بیگانه و بدون ربط به نظر می‌آید.

وجود کلی طبیعی

مقدمه اول اینکه: باید تفتیش نمود که آیا کلی طبیعی موجود است یا نه؟
و در صورت موجود بودن آیا بالذات موجود است و یا بالعرض و التطفل؟
و آیا وجود آن عین وجود فرد و یا در ضمن فرد و یا مستقل است؟
و آیا در کیفیت موجودیت به نحو کلیت است یا نه؟
برهانی که می‌توان بر موجودیت کلی طبیعی اقامه کرد این است که: در حملیات یک جهت کثرت و یک جهت وحدت لازم است و تا این دو جهت حاصل نشود حمل صورت نمی‌گیرد. پس یا کثرت حقیقیه است و وحدت نیست نه حقیقه و نه اعتباراً و

یا وحدت حقیقه است و کثرت نیست نه حقیقه و نه اعتباراً و یا کثرت اعتباریه و وحدت حقیقه است و یا کثرت حقیقه و وحدت اعتباریه است.

مخفی نماند: در جایی که کثرت حقیقه است و وحدت نیست نه اعتباری و نه حقیقی حمل صورت نمی‌پذیرد. و نیز در جایی که وحدت است، کثرت نیست نه حقیقه و نه اعتباریه، حمل صورت نمی‌گیرد. و اگر کثرت حقیقه و وحدت اعتباری باشد باز حمل، حقیقی نبوده و محتاج عنایت و مجازگویی است؛ چنانچه در «زید اسد» چنین است.

و در صورتی حمل صحیح و حقیقی است که یا دو مفهوم موضوع و محمول متحد، و کثرت اعتباری باشد، این‌گونه حملیات را حمل اولی و حمل ذاتی خوانند، مانند «الانسان حیوان ناطق» که مفهوم هر دو متحد و تغایر به اعتبار است.

و یا دو مفهوم با هم متغایر بوده و لکن جهت وجودیه و شیء موجود مجمع این دو مفهوم باشد و وجود واحد به این دو مفهوم متغایر حقیقی، وحدت بخشیده باشد، مانند «زید انسان» که مفهوم زید غیر مفهوم انسان است؛ چون در زید تعینات وجودی مأخوذ است و در مفهوم انسان مأخوذ نیست، و لکن یک وجود این دو مفهوم را جمع نموده و در آنها صورت اتحاد ایجاد نموده و دست وحدت به آنها داده است. بر این وجود خارجی هم زید و هم مفهوم انسان صادق است و بالضروره صدق از باب حقیقت است نه از باب عنایت و مجاز. و این‌گونه حمل را حمل شایع صناعی خوانند.

والحاصل: مفهوم انسان بر این وجود خارجی منطبق است نه اینکه انسان را عبره برای افراد قرار داده مثلاً انسان عبره برای زید باشد تا انقلاب کلیه قضایا به قضیه ضروریه لازم آید و معنای «زید انسان» این باشد که «زید زید» پس چون بالوجدان می‌بینیم، حمل بالعنایه نبوده و نیز قضیه، ضروریه - یعنی حمل الشیء علی نفسه - نبوده و همچنین بالبداهه مفهوم آنها متحد نیست تا حمل اولی ذاتی باشد، ناچار باید گفت هم انسان در خارج موجود است و هم زید، منتها به وجود واحد. پس این مطلب به

ثبوت رسیده و این ادعا محقق می‌گردد که کلی طبیعی وجود خارجی داشته و موجود است.

بعد از این باید در مرتبهٔ ثانیه تکلم نمود و آن اینکه: آیا کلی طبیعی بالاصاله موجود است یا بالعرض و التطفل؟ و بحث روی اصالة الوجود و اصالة الماهیه می‌رود و چون حاشا کردن و نفی کردن ماهیات، محتاج به یک نظر عقلی ادق و ذوق عرفانی کامل است و لازمهٔ آن انکار اصل وجود عالم است که در نتیجه نمی‌توان برای حدوث عالم بحثی منعقد نمود، لذا ما نمی‌توانیم این ادعا را بکنیم، چون این ذوق عرفانی در ما نیست. بنابراین: بحث ما بحث حکمی بوده و از ذوات اشیاء تکلم می‌کنیم و ناچار می‌گوییم ماهیات و کلی طبیعی موجود است.

مرتبهٔ سوم: کیفیت حدوث کلی طبیعی است که آیا به نحو کلیت و به وصف کلیت موجود است؟ یعنی کلی طبیعی بنحو وجود احاطی و سعی موجود است و یا به تعدد افراد وجود دارد؟

اختلاف شیخ الرئيس و رجل همدانی در کلی طبیعی

رجل همدانی با شیخ الرئيس طرف محاکمه واقع شده و مدعی است که بنحو کلیت موجود است^۱ و در مقابل او شیخ مصرّ است که بنحو کلیت نیست.^۲ نظر رجل همدانی این است که کلی طبیعی به مثابهٔ خیط طویلی است که افراد در آن شیء واحد، منتظم بوده و یا به منزلهٔ زمینهٔ فرش گسترانیده و افراد متلون به الوان و محدود به حدود با چهره‌های متمایزه، به منزلهٔ نقوش و گل‌های فرش هستند. نهایت برهانی که بر مدعای رجل همدانی می‌توان اقامه کرد وجوهی است که به وکالت از طرف او مطرح می‌گردد.

۱- رجوع کنید به: رساله بعض الافاضل الی علماء مدینة السلام، در رسائل شیخ الرئيس، ج ۱، ص ۴۶۶.

۲- منبع پیشین، ص ۴۷۱-۴۷۹؛ و نیز: شفا، بخش الهیات، ص ۴۰۰.

اول آنکه: معنی و مفهوم واحد از حقایق مختلفه انتزاع نمی‌شود و از دو شیء متباین یک مفهوم انتزاع نمی‌گردد؛ باید یک جهت واحده باشد تا از آن جهت واحده یک مفهوم انتزاع شود، پس مفهوم منتزعه واحده انسانی از افراد از قبیل زید و عمرو و بکر و غیرهم، باید از یک شیء و یک جهت منتزع باشد که آن جهت واحده و شیء و وجود واحد، کلی طبیعی است.

برهان دوم از براهین رجل همدانی اینکه: اگر فرض کنیم دو چیزی که هر یک به تنهایی می‌تواند علت معلولی باشد، بر یک چیز اجتماع و توارد نموده و فرضاً آن دو علت هر یک بسیط و این معلول هم بسیط باشد، به حکم قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد و لا یصدر الا من الواحد» باید قدر جامع، علت آن معلول واحد باشد. و آن علت مؤثره باید وجودی باشد؛ زیرا امر اعتباری نمی‌تواند دارای اثر باشد. و نمی‌توان گفت: هر یک از آن دو در جزئی از معلول تأثیر می‌نمایند؛ چون خلاف فرض بساطت معلول است. و نیز نمی‌توان گفت: یکی از آن دو عمل نموده و دیگری عمل نکرده است؛ چون اولاً ترجیح بلا مرجح است و ثانیاً با فرض تأثیر اجتماع مخالف است. پس لازم است قدر جامع و کلی طبیعی موجود به وجود واحد شده تا تأثیر نماید.

از ادله مثبتة قول رجل همدانی اینکه: چنانکه در اصول زبانزد ماست طبیعت مهمله، موجود به وجود فرد واحدی است و منعدم نشود مگر به انعدام تمام افراد. و اگر در آفریقا یک فرد انسانی موجود باشد کلی طبیعی موجود است و نمی‌توان گفت کلی طبیعی معدوم است و اگر افراد کلی طبیعی متعدد باشد، صادق است که بگوییم به واسطه انعدام فردی، کلی طبیعی منعدم شده و به مناسبت موجودیت فردی، موجود است. بنابراین صادق است که بگوییم: کلی طبیعی نسبت به آن فرد معدوم، معدوم و نسبت به آن فرد موجود، موجود است. پس اینکه گفتیم: مهمله معدوم نمی‌شود مگر به انعدام جمیع افراد درست نیست.

این دلایل به وکالت از طرف رجل همدانی ذکر شد، ولی شیخ الرئیس در مقابل براهینی اقامه نموده و قول رجل همدانی را منکر است و گویند رساله‌ای بر رد ایشان

نوشته است. اگر چه رساله ایشان به دست ما نرسیده تا ببینیم جواب ایشان در این محاکمه چه بوده است.^۱ چنانکه ادعای آن رجل همدانی هم با براهین آن به دست ما نرسیده و این وجوه مذکوره، تأییدی از سوی ما برای ادعای وی بود و اکنون لازم است از ادله او جواب داده شود.

اما اینکه گفت: مفهوم واحد از اشیاء مختلفه انتزاع نمی شود. گوییم: معنای انتزاع این نیست که مفهوم را در این عالم از یک رشته اشیاء انتزاع کنیم، بلکه معنای انتزاع با ذکر این مقدمه بیان می شود که وحدت و کثرت انواعی دارد و وحدت منقسم به انواعی است و وحدت در هر مرتبه، کثرت در مقابل آن است. مقابل وحدت عددیه، کثرت عددیه و مقابل وحدت نوعی، کثرت نوعی و مقابل وحدت جنسی، کثرت جنسی و مقابل وحدت اعتباری، کثرت اعتباری است. مثلاً این جمع یک انسان نیست، بلکه انسانهاست. حال اگر جمع حاضر در این مجلس را واحد اعتبار نماییم، در مقابل آن، کثرت اعتباریه خواهد بود.

طبیعت من حیث هی که مقسم است، در مرتبه ذات از هر قیدی حتی از قید لابشرط عاری و عریان است. این است که گفته اند: لابشرط قسمی، قسمی از لابشرط مقسمی است و لابشرط قسمی نه خارجاً و نه ذهناً وجود ندارد.

و چون طبیعت، نه قید وحدت دارد و نه قید کثرت، هم کثیر می شود و هم واحد می گردد. و چون هیچ نحوی از قیود در طبیعت داخل نیست؛ لذا طبیعت با تمام قیود سازش داشته و چون در مرتبه ذات، غیر ذات چیزی نیست «و طبیعة الشیء لیست الا هو» هم معدوم و هم موجود می شود. و تمام ماهیات به این نحو است. به خلاف وجود که تنها او دارای حقیقت و بالاصاله موجود است و وحدت حق اوست و ماهیات بالعرض و به طفیل او موجود است. تشخیصات برای افراد است نه طبایع. کثرات و وحدات از طبیعت خارج است ولی طبیعت ابای از تکثر و وحدت ندارد؛

۱- این رساله که همان «رساله بعض الافاضل الی علماء مدینه السلام» می باشد در رسائل شیخ الرئيس به چاپ رسیده است. رجوع کنید به: رسائل، ج ۱، ص ۴۶۲ - ۴۷۹.

چون من جميع الجهات لا بشرط است حتی از قید لا بشرطی.
این است که می‌گویند «الانسان حیوانٌ ناطقٌ» و اگر لا بشرط قید ماهیت بود،
لازمه‌اش این بود که بگویند: «الانسان حیوانٌ ناطقٌ لا بشرط».

بعد از ذکر این مقدمه می‌گوییم: افراد کثیره‌ای از اغلب طبایع در این عالم حس و
شهود که عالم کثرت است موجود است. پس آنچه از همه قیود عاری است وقتی که
پای به این عالم، که عالم قید است، گذاشت مقید می‌شود، اما نه در مرتبه ذات؛ چون
قید مخصوص به این عالم است. بنابراین در صورتی که افراد تکثر پیدا کند او هم
متکثر می‌شود. این است که شیخ گفته است: انسانیت در زید غیر از انسانیت در عمرو
است^۱ و مجلس مجتمع از انسانها یک انسان نیست، مجتمع از افراد انسانهاست.

اما نسبت به سخن رجل همدانی که چطور انتزاع شیء واحد از این متکثرات ممکن
است؟ گوییم: انتزاع از نزع است و معنای آن این است که قشور را جدا نموده و
ملقی عنه و لباب را اخذ نماییم، یعنی عقل هنگامی که به فردی مانند زید که می‌خواهد
به عالم دیگر برود توجه می‌کند، قشوری را که در این عالم حس به خود گرفته از آن
القاء نموده و می‌اندازد؛ چون قشر عالم حس به عالم دیگر راه ندارد و قشوری را که
لبّ در عالم خیال به ودیعت گرفته، ضمن مسافرت و عبور از آن عالم، تسلیم نموده و
موکلان عالم وهم، قشور عالم وهم را در سیر از آن عالم، از او گرفته و آنچه قابل عالم
عقل و مغز و لبّ است در عالم عقل قدم می‌گذارد. و همچنین عقل، فرد دیگری را هم
که با این عوامل ظاهریه تحت نظر آورده، باید از اقشار و زواید منسلخ نماید تا به عالم
عقل قدم گذارد و لبّ این فرد هم - با کمال انطباق - با لبّ فرد قبلی متحد بوده و به
اندازه سر مویی با او تفاوت نداشته و در عالم عقلانی وحدت پیدا می‌کنند.

پس طبیعت من حیث هو، نه کثیر است و نه واحد، الا اینکه در عالم عقل به قید
وحدت پاگیر می‌شود و در عالم حس و شهود اگر افراد کثیر شد به قید کثرت مقید
می‌شود. و نحوه انتزاع و قبض این است که عقل دم عزرائیلی دارد و چنانچه گفتیم

۱- رجوع شود به: شفا، بخش الهیات، ص ۳۹۴ و نیز: رسائل شیخ الرئیس، ص ۴۷۱.

لباب را قبض و قشور را رها می‌کند و معنای انتزاع مفهوم واحد از کثرات واحد بالنوع، این است که گفته شد، نه آنچه رجل همدانی گمان کرد که معنای انتزاع این است که در عالم شهود از اشیاء یک چیز به نعت وحدت مأخوذ شود و از هویت‌های متعدده هویت واحده اخذ شود، بلکه انتزاع که از نزع است و هو القبض به نحو دم قابض الارواح است. عقل و نفس قابضیت لباب داشته و در عالم عقل مقبوضات به جهت عدم تمایز، با هم منطبق و متحد می‌باشند. این است معنای وحدت نوعی و وحدت جنسی. پس طبیعت من حیث هو نه واحد است و نه کثیر، نه عالم است و نه جاهل، نه معدوم است و نه موجود. و چون در مرتبه ذات عاری از هر لباسی بوده و دارای هیچ قیدی نبوده و بی‌لون است می‌تواند الوان عوالم را قبول کرده و به کثرت افراد، کثیر و به وحدت فرد، واحد و به عالمیت افراد، عالم و به جاهلیت فرد، جاهل و به موجودیت فرد، موجود و به معدومیت فرد، معدوم باشد.

برهان دوم رجل همدانی چنانچه ذکر شد، این بود که: دو شیء مستقل در علیت هنگام توارد بر یک معلول بسیط باید با اجتماعهما و به قدر جامع تأثیر کنند؛ چنانچه این معنی زبانزد هر محصل و مدرّسی است و کتب اصولیه و حکمیه و کلامیه و استدلالیه از آن پُر است و اگر کسی منکر آن باشد به زور و جبر برهان آن را برگردنش می‌گذاریم و دست با قوت برهان، آن بار را بر او تحمیل می‌نماید. با این تفصیل که اگر بگوییم: احدهما المعین در واقع مؤثر است، ترجیح بلامرجح است. و اگر بگوییم: احدهمای غیر معین مؤثر است، آن وجود ندارد. و اگر بگوییم: هر یک در جزئی از معلول تأثیر می‌کنند، خلاف مفروض است؛ چون معلول بسیط است. پس باید بگوییم: قدر جامع بجامعیه الواحده مؤثر است و این قدر جامع هم، در خارج موجود است؛ چون امر اعتباری تأثیر نمی‌کند و اثرات از حقوق حقه وجود است نه اعتبار. پس باید به حکم برهان قائل شد که قدر جامع بوحدته موجود و دارای اثر است.

اما جواب این برهان، مقدمه‌ای لازم داشته و آن این است که انواع فاعل‌هایی که در عالم است دو قسم است: فاعل بالحرکه و فاعل بالالهیه:

بیان فاعل بالحرکه و فاعل بالالهیه

فاعل بالحرکه: در عالم طبیعت است که فاعلیت آن به صرف حرکت بوده و ایجاد چیزی از کتم عدم از دست آن بر نمی آید، بلکه حرکت او تنها سبب تغییر در وضع اشیاء می شود، مثلاً آنچه از دست بنا می آید این است که دست خود را حرکت داده و اوضاع گچ و آهک و گل و کاه و سنگ و آب را تغییر دهد. آجری را از آنجا برداشته به پایه دیوار گذاشته و سنگ موجود را در اساس عمارت قرار داده و آهک موجود را با آب موجود روی هم ریخته و لای دیوار گذاشته تا اتاقی که تمام وسائش موجود بوده و او تنها اوضاع آنها را تغییر داده است بسازد. البته شکلی که حادث شده مسلم است که اولاً: مربوط به خود اجسام بوده، و ثانیاً: اشکال در عالم چیزی نیستند؛ بدین معنی که یک شکلی منحاز از اتاق در مقابل سایر وجودات وجود داشته باشد.

و بالجمله: در عالم طبیعت فاعلی و علتی که از کتم عدم چیزی را موجود کند نیست مگر با نظر عامی، آن هم عوامی که هیچ حوزه نظرش از سطوح و قشور نمی گذرد و هر چه به چشم و دید اوست می بیند لا غیر.

بلی، عوام توارد این نوع از علل را بر یک شیء جایز می دانند، مثلاً یک سنگ صد منی را که یک نفر نمی تواند بردارد و همچنین اگر دو نفر هم جمع شوند باز نمی توانند، در صورتی که قوه هر نفر به اندازه ده من فرض شود، چون جسم بالطبع به مقدار سنگینی و وزن خود به مرکز متوجه است. بنابراین باید قوه ای باشد که قوه ای را که در جسم است دفع نماید، پس بنابر فرض ده نفر لازم است که قوای آنها به اندازه قوه صد منی سنگ بوده تا بتوانند آن را از زمین بلند نمایند. اگر یک قوه ضعیفی هم به آنها در بلند کردن سنگ از زمین کمک نمود، شخص عوام گمان می کند که علل متعدده بر آن جمع شده است. قضیه ترازو هم همین طور است. اگر یک جسم صد منی را در یک کفه ترازو قرار داده و در کفه دیگر سنگ ده منی بگذارند این سنگ به اندازه قوه اش که ده من است با ده من از آن جسم صد منی تکافؤ دارد و به مقدار ده درجه با درجات او

مزاحمت داشته و آن جسم با نود درجه متوجه مرکز است و همین طور اگر سنگ ده منی دیگری به این کفه ترازو اضافه گردد تا وقتی که وزن این سنگها هم به صد من برسد، آن گاه وزن تمام این سنگها با قوه جسم مدافعه نموده و صولت توجه آن را به مرکز از بین برده و کفتین ترازو برابر می شود و اگر دو مثقال به این سنگها اضافه شود به اندازه دو مثقال آن کفه بالا می رود.

پس تاکنون معلوم شد که مزاحمت و مدافعه در عالم طبیعت و علل طبیعی به اندازه قوه ای است که در طرف می باشد. بنابراین اگر دو نفر با زور و پهلوان که هر کدام می توانند صد من را بردارند، اتفاقاً دو نفری با هم هر یک گوشه ای از سنگ صد منی را گرفتند، این طور نیست که هر یک تمام زور و قوه خود را اعمال کرده باشد، بلکه از هر کدام پنجاه درجه قوه صرف شده و پنجاه درجه دیگر اصلاً مصرف نگردیده است.

والحاصل: عالم طبیعت، عالم اندازه و مقدار است و کیفیت علل و فواعل آن، کیفیت حرکت و اندازه گیری است، مثلاً قوه تعلق بدن به نفس دارای اندازه است و بالفرض مثلاً آن قوه مادام که خون در بدن است تمام نمی شود، بنابراین اگر کاردی به بدن خورده و بدن زخمی شد و آن زخم می تواند در نیم ساعت خون را از بدن خارج کند و مجدداً کارد دیگری به بدن اصابت نمود و زخم دیگری مانند زخم قبلی در بدن پیدا شد و از هر یک از زخمها یک ربع ساعت خون آمد و نیم ساعت تمام شد، دیگر قوه تعلق بدن به روح تمام می شود. بنابراین می توان گفت هر یک از علتین تأثیر کرده، منتها به اندازه قوه ای که در معلول بوده، مشترکاً از هر یک قوه اعمال شده است و به این معنی و تقریر عیب ندارد که کلی از هر یک از علتین حاصل شود، منتها همه قوه موجود در هر یک در معلول اعمال نشده، بلکه به اندازه قوه معلول، از آنها قوه صرف گشته و باقی قوه مصرف نشده است.

یا اینکه اگر یکی به تدریج می توانست در دو ساعت تأثیر کند و با انضمام دیگری، آن دو، کار دو ساعتی را در یک ساعت انجام دادند، مثل اینکه اگر سمی به انسان بدهند که در دو ساعت او را می کشد و گاز دیگری هم در دو ساعت انسان را خفه کند این دو

در صورت اجتماع از دیاد قوه پیدا کرده، عمل را در یک ساعت خاتمه می دهند. این در عِلل و فواعِل طبیعی است که فاعلیت آنها بالحرکه است.

و اما در عِلل الهی که با قوه فَعَّاله شیء را از کتم عدم به وجود می آورند گفتیم که معلول به حقیقت معلولیت در این نشئه، عین ربط و عین تعلق به مبدأ است و وجود معلول ظلّ اوست و در این فاعلیت الهی محال است که عین الربط به چیزی، علت دیگری داشته باشد. و اینکه خصم در فرض خود که از این طرف استنتاج می کرد که یک شیء می تواند، عِلل مستقله داشته باشد و آن عِلل بر معلول واحد مجتمع الورد باشند، گفتیم در فاعلیت الهیه محال است غیر از یک فعال باشد.

والحاصل: در فاعل بالحرکه در عالم طبیعت که عالم وحدت نیست، بلکه عالم تجزیه است، معالیل مذکوره می تواند درجات عِلل وارده بر آنها را تجزیه نموده و به اندازه قوه‌ای که در آنهاست به طور تجزیه از عِلل قوه بگیرد، ولی در فاعل الهی حرف خصم ثمر نداشته بلکه مستحیل التحقق است چون فاعل الهی تجزیه بردار نیست.

دلیل سوم رجل همدانی مطلبی بود که در اصول زیانزد علماست^۱ و حتی در جایی از اسفار^۲ نقل شده است که طبیعت مهمله یوجد بوجود فرد واحد و لا ینعدم الا بانعدام جمیع الافراد. اگر کلی طبیعی با یک فرد موجود نمی شد لازمه اش این بود که بگویند با انعدام هر یک از افراد، کلی طبیعی هم معدوم می شود.

جواب این دلیل این است که: طبیعت من حیث هی، لا بشرط مقسمی بوده و در مرتبه ذات هیچ قیدی همراه آن نیست، حتی از قید اطلاق و سریان هم عاری است. ولیکن بعضی از اوقات این طبیعت را به نحو سریان و اطلاق و مطلق العنان، به طوری که در اعماق هر فردی نفوذ کرده و در هر فردی ساری باشد، ملاحظه نموده و می بینند. البته بنابراین نظر می توان حکم نمود که: «لا تنعدم الا بانعدام کل الافراد» و الا اگر از حیث اطلاق و سریان چشم پوشیده و جلوه طبیعت بی آایش را ملاحظه کنیم،

۱- رجوع کنید به: کفایة الاصول، ص ۱۴۹.

۲- اسفار، ج ۲، ص ۲۱۷ و ج ۸، ص ۱۵.

جلوه آن در محلی غیر جلوه او در محل دیگر است و قیام طبیعت به وجود فردی غیر قیام آن به وجود فرد دیگری است. پس نظر دقی حکمی که منقش حقایق است می تواند انظار سطحی و عرفی را تخطئه نموده و به صاحبان انظار سطحی و اهل خطا طعن زده و بگوید این حکومت در اصول غلط است که «الطبیعة المهملة توجد بوجود فرد واحد و لاتنعدم الا بانعدام کل الافراد».

پس در حقیقت موضوع را در قضیه سلب و ایجاب متغایر یکدیگر قرار داده اند. در ایجاب موضوع را طبیعت من حیث هی دیده و لذا حکم کرده اند: «الطبیعة توجد بوجود فرد واحد» و در قضیه سالبه با قید اطلاق دیده اند و حکم کرده اند که: «لاتنعدم الطبیعة الا بانعدام کل الافراد».

بلی ما منکر این مطلب که ظهور عرفی در امر و نهی خلاف یکدیگر است، نیستیم. در امر به طبایع ظهور عرفی در این است که طبیعت من حیث هی مورد نظر و مطلوب آمر است ولی در نواهی، طبیعت به طریق سیلان و اطلاق مورد نهی است و ناقض العدم نباید به عرصه وجود قدم گذارد.

والحاصل: در مقابل رجل همدانی قیام نموده و درباره آنچه ایشان قضیه مسلّمه پنداشته، می گوئیم: این اعتراف اهل قشر و اهل لفظ است، حاشا و کلاً که اهل معنی این قضیه را قبول داشته باشند، بلکه آنها می گویند: طبیعت و کلی در هر عالمی که وارد شود مذاق آن عالم را قبول نموده و فطریات و نوامیس و قوانین آن عالم را متقبّل می گردد. در این عالم، طبیعت وجودات متمایز و دارای افراد متکثره است و عالم، عالم کثرت است؛ چون طبیعت در ظل وجود است. پس با هر وجودی طبیعتی به نحو کثرت و غیریت موجود است.

بلی در عالم عقل وحدت نوعیه دارد؛ چون عقل به آن معنایی که برای انتزاع ذکر کردیم، این تعینات و حدودات را نزع کرده و این قشر و پوست عالم طبیعت را از آنها گرفته و آنها را تجرید و تعریه می نماید، در این هنگام می بینی که از پشت پرده تشخیصات صورتهایی که هیچ تمایزی از هم نداشته و در یک قد و یک قامت و یک

هویت و یک سیما و یک صورتند و همه بر یکدیگر منطبق هستند نمودار می‌گردد. این است معنای وحدت عالم نوعیه و معنای وحدت عالم عقلیه که هر چیزی که از هویت متعدده انتزاع می‌کند به یک صورت است.

پس آنچه از این مقدمه به دست آمد این است که: در خارج، کلی طبیعی به تعداد افراد وجود دارد؛ بنابراین قهراً به صفت فردی متصف است، مثلاً هم‌عالم و هم‌جاهل است، هم معدوم و هم موجود، هم مرید و هم غیر مرید است. آن سلسله افرادی که معدوم شدند کلی طبیعی معدوم شده و آن سلسله افرادی که موجودند، به آن تعداد کلی طبیعی موجود است.

مساوقت وحدت و وجود

مقدمه دیگری که به آن احتیاج داریم این است که وجود مساوق با وحدت است؛ هر جا وجود است وحدت هست و هر جا وجود نیست، وحدت نیست. و وحدت در احکام تابع وجود است. اگر وجود اعتباری است، وحدت هم اعتباری است و اگر وجود حقیقی است، وحدت هم حقیقی است. مثلاً زید وجود دارد؛ چون وجودش حقیقی است وحدتش هم حقیقی است و عمرو هم وجود دارد و وجودش وحدت دارد. پس همان طوری که وجودش حقیقی است وحدتش هم حقیقی خواهد بود. و اگر زید و عمرو را جمعاً یک وجود حساب کنیم در این صورت هم وجود و هم وحدت اعتباری است، یعنی چنین نیست که زید یک وجود و عمرو یک وجود و در مقابل اینها یک وجود دیگر که وجود مجموعی است تحقق داشته باشد، این است که وحدت آنها هم اعتباری خواهد بود.

توضیح اثبات این معنی که وحدت مساوق با وجود است و هر چه در عالم وجود دارد وحدت دارد، این است که: آنچه که به نظر می‌آید که واحد نباشد با اینکه وجودش واحد است، حقیقهٔ دو چیز نیست؛ زیرا ترکیبی که در اجسام ملاحظه می‌شود، دو قسم است:

۱- ترکیب اتحادی.

۲- ترکیب انضمامی.

ترکیب اتحادی آن است که عناصر با هم مناکحه و مزواجه و مخالطه کرده و ولیده دیگری از این مناکحت و تفاعل زاییده شود به طوری که فعلاً آن عناصر به صورت و حقیقت خود باقی نباشند، بلکه صورت هر یک بعد از مصالحه تغییر نموده و از تأثرات هر کدام از دیگری و از قلب و انقلاب و فعل و انفعال و تابش آفتاب و تصاعد ابخره و وجود اطبخه و مرور دهور، کم کم ماده المواد از تحت صور عناصر بیرون آمده و البسه صور متغایره با یک صورت بر آن وارد شده، مثلاً یاقوت شده است. پس یاقوت فعلاً آب و خاک و باد و آتش نیست بلکه آنها مرده و این ولیده از آنها به وجود آمده که به نحو بساطت است ولو قابل است که باز به واسطه تفاسد و انقلاب به اصل خود منحل شود؛ چون «کل شیء یرجع الی اصله» ولکن فعلاً طوری نیست که حقیقت عناصر به واسطه اثرها به هویات خود برگشته تا موجب کثرت گردد، بلکه یک ولیده از اجتماع آنها متولد شده که یک وجود با کمال وحدت است ولو قبلاً وجودات متکثره بوده است.

عناصر متعدده بنابر قول سلف چهار عنصر است^۱ و بنابر قول امروزی‌ها سیصد عنصر است.

والحاصل: گرچه والدین این شیء بسیط، به یک معنی متکثر بوده ولکن فعلاً از کثرت خارج شده و یک صورت وحدانی به خود گرفته است، گرچه قابل انحلال است که این صورت وحدانی به واسطه تفاسد کنار رفته و والدین از آن پیدا شوند. و اما ترکیب انضمامی آن است که هر یک از اجزاء مرکب، حیثیت و هویت خود را حفظ کرده و اثر مترتبه بر خودش را به همراه داشته باشد و فقط وحدت آنها اعتباری باشد و همان طور که وجود هر یک علی حده و وجود مجموعی اعتباری صرف بوده، همچنین وحدتش هم اعتباری می‌باشد. مثلاً این جمع که اینجا نشسته‌اید، وجود هر

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۲۰۹؛ شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۲۷۵.

یک واحد و منحاز از یکدیگر است، منتها برای این اجتماع یک اعتبار وحدت نموده به طوری که من و تو و او وجود داریم و علاوه بر این وجودات وحدات، وجود دیگری برای اجتماع نیست؛ چنانچه قبلاً به اجتماع قوه ده نفر در بلند کردن یک سنگ مثال زدیم که قوه هر یک موجود علی حده است و برای مجموع یک وجود دیگری نیست، بلکه غیر از وجود وحدانی وجود هر یک از قوه‌ها اعتباری است.

پس معلوم شد که وحدت مساوق با وجود بوده و هر چه در عالم وجود دارد وحدت دارد، چنانکه از مقدمه اول معلوم شد که هر کلی طبیعی به تعداد افراد در خارج موجود بوده و در تمام حیثیات تابع وجود فرد است. اگر فرد عالم است، طبیعت هم عالم است و اگر فرد جاهل، طبیعت هم جاهل است. اگر فرد واحد است، طبیعت هم واحد است. پس عالم، عالم وحدت است.

بعد از تمهید این مقدمات نتیجه‌ای که خواهیم گرفت این است که: عالم - یعنی ماسوی الله - چنانچه در اذهان است یک وجود مستقل در مقابل وجود افراد عالم نداشته و غیر از وجودات افراد و انواع هیچ است و چنین نیست که یک وجود واحدی برای عالم، غیر این وجودات افراد باشد. پس برای اجتماع این افراد، یک نحوه وجودی اعتبار نموده و در خیال یک وحدت برای عالم قائل شده‌اند، چنانچه گفتیم وجود مجموعی انواع در خارج، وحدت اعتباری داشته و یک نظر اعتباری وحدت به افراد انداخته و اعتبار وحدت برای آنها نموده‌اند و عالم که از این انواع تشکیل یافته یک نحوه نگاه به اعتبار وحدت آنهاست و عالم، اسم این واحد اعتباری است. پس عالم خیال اندر خیال است. کما اینکه محیی الدین عربی* نسبت به افراد هم این سخن

* ابو عبدالله محیی الدین محمد بن علی بن محمد عربی طائی اندلسی، معروف به ابن عربی و شیخ اکبر یکی از ارکان سلسله عرفا و اکابر مشایخ صوفیه و جامع علوم ظاهری و باطنی بوده و به کثرت حافظه و فصاحت و بلاغت و جودت قریحه شعری معروف و مهارتش در علم حروف نیز مشهور بوده است. از آثار اوست: الاخلاق، الاربعون صحیفة من الاحادیث القدسیه، اصطلاحات الصوفیه، انشاء الدوائر، الانوار، التجلیات الالهیه، تحفة السفره، تفسیر القرآن، دیوان، ذخائر الاعلاق، معانی الآیات المتشابهات، روح القدس، شجرة الکون، القرعه، مجموع الرسائل، محاضرة الابرار، و از همه

را دارد که آنها خیال فی خیال و آنها چیزی جز مظاهر نیستند.^۱

به ضمیمه این مقدمه که احکام روی موضوعات می‌رود؛ گاهی روی موضوع موجود حقیقی و گاهی روی موضوع موجود اعتباری، پس عالم هیچ شد و جز اعتبار چیزی نیست و حکم در «العالم حادث» که عبارت از حدوث باشد، حکمی است که موضوع نداشته و موضوعش جز شیء اعتباری چیزی نیست. بنابراین از حکیم خیلی بعید است که از حکمی که دارای موضوع حقیقی نیست بحث نماید. و حکم در این‌گونه قضایای اعتباریه بیش از اعتبار نخواهد بود. پس حدوث بیش از اعتبار چیزی نبوده و ثبوت و عدم آن بر محور اعتبار دور می‌زند. بنابراین باید موجودیت غیر وجودات افراد انواع را کنار گذاشته و فقط باید حال افراد انواع را که حقیقه وجود دارند، تفتیش کنیم که آیا حدوث است یا قدم؟ و در صورت حدوث نحوه حدوث آیا زمانی است یا ذاتی؟*

حرکت در جوهر

مقدمه دیگر اینکه: چنانچه مشهور به حرکت در کم و لون و طعم قائلند^۲ در خود جوهر هم حرکت است.

توضیح آنکه: حقیقت بعضی از اشیاء در عالم حرکت است؛ به این معنی که نحوه وجود عین حرکت است، مثلاً سیر کبوتر از این دیوار به آن دیوار به انتقال آن از نقطه‌ای به نقطه دیگر است به طوری که جزء اول منعدم و جزء ثانی موجود گشته و

→ معروف‌تر کتاب فتوحات مکیه و فصوص الحکم است که بارها چاپ شده و مورد شرح و تفاسیر گوناگون و حاشیه‌های متعدد قرار گرفته است.

ولادتش در ۵۶۰ ق. و وفاتش در ۶۳۴ روی داد و در دمشق مدفون گردید.

۱- فصوص الحکم، ص ۱۰۴.

*- در اینجا مقدمه‌ای راجع به اینکه هیولی مانند ماهیات در سیر متخالف و متغایر و متکثر است سقط گردیده.

۲- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۴۳ - ۴۸؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۶۸۸.

انعدام جزء اول از معدّات جزء ثانی است به گونه‌ای که تخلّل سکون در بین نبوده و الاّ توالی آنات و انیات لازم می‌آید.

والحاصل: چنانچه سیب در طعم و لون و کمّ در حرکت است به اینکه در ایام بچگی مزه مخصوصی و رنگ سبزی و حجم کوچکی داشته، کم کم از ایام طفولیت حرکت کرده رو به بالا و بزرگی می‌گذارد، اول که وزن یک گرمی داشته در حرکت کمی به وزن یک سیری می‌رسد و مزه تلخی که داشته در حرکت کیفی به طعم شیرینی می‌رسد و رنگ سبز آن در سعی و حرکت لونی، چون چهره خوبرویان سرخ‌رو می‌شود و خلاصه وجود اصل این حرکت به انتقال و عین قدم به بالا برداشتن است، همچنین سیب در ذات و جوهریت سیبیت هم در حرکت و رو به ترقی و کمال می‌باشد، بلکه تمام موجودات جوهریه روز و شب در این حرکت از نقص رو به کمال در مسافرت بوده و طی منازل کمال می‌نمایند و اگر انسان تعمقی نماید بالوجدان این حرکت را تصدیق می‌نماید. مثلاً نطفه به همان حقیقت منویت باقی نمانده، بلکه ترقی نموده از مراتبی گذشته و نقص مرتبه‌ها را طی کرده و از حقیقتی به حقیقتی داخل شده، از علقه خارج و به مضغه داخل و از آنجا به صورت انسانی داخل گشته است. همچنین این جواهر از مرتبه نازله رو به مرتبه بالا گذاشته و از صور عناصر و جوامد و معادن و نباتات و حیوانات، عبور کرده و انسان می‌شوند.

تطبيق مقدمات بنابر هیئت بظلمیوسی و هیئت جدید

بعد از طی این مقدمات، یک مرتبه از حدوث عالم بنابر طریق مشائین و فرفورئوس* که قائلند هیولای فلک غیر هیولای این اجسام طبیعت بوده و صورت آن

*- یکی از فلاسفه بزرگ یونان باستان است. وی از شارحان کتب ارسطو بوده و مذاق مشائی داشته است، برخی از کتب وی بدین شرح است: ایساغوجی در منطق، المدخل الی قیاسات الحمله، العقل و المعقول، الردّ علی بخیوس فی العقل و المعقول، الاسطقسات، اخبار الفلاسفه، شرح السماع الطبیعی ارسطو. او بهترین شارح کتابهای ارسطو بود و مردم هنگام تردید در مطالب ارسطو به شروح وی مراجعه می‌کردند.

غیر متغیر و حرکتش حرکت دوریه و غیر انتقالیه است،^۱ بحث می‌شود و یک بار بنابر مذاق اخواننا المتجددین سخن به میان می‌آید.

بنابر استکشافات علمیة دوره حاضر قائلند که: موجودات عالم به یک نحوه یعنی به یک حقیقت در این فضا در تلاطم هستند و اصل آنها ذرات بوده که مجتمع گردیده، تشکیل کرات داده است و در این جو پهناور در پروازند. فلسفه که از اروپا به اینجا می‌رسد، ایرانی‌ها با افکار قاصر خود، یک نظریاتی به آن ضمیمه می‌کنند. مثلاً «جو لایتناهی» می‌گویند. با اینکه آنها چنین چیزی نگفته بلکه ما برهان بر تناهی داریم.^۲

والحاصل: اینها مثل فروریوس خوابی مبنی بر اینکه اجسام فلکیه غیر این اجسام طبیعت باشند ندیده‌اند، بلکه گفته‌اند همه موجودات و اجسام طبیعتاً از یک اصل بوده و لو به واسطه حرارت و برودت در کیفیت جسمیه مختلف باشند، ولی آن موجودات کائنه در ذات جسمیت با هم شریکند.

اصل این عالم را یک بخار غلیظی فراگرفته، کم کم به واسطه مرور دهور این بخار مجتمع و با کمال یافتن حرارت، ماده ذائبه شده و با شدت تمام یک انفجار تولید شده قسمتی از آن پرت و در اطراف این ماده ذائبه به دور افتاده و به واسطه قوه دافعه و جاذبه‌ای که دارد به دور خود گشتن را آغاز می‌کند. مثلاً می‌گویند این زمین ما تکه‌ای از ماده ذائبه شمس بوده که به دور افتاده و کم کم سرد شده و روی آن جسم کروی قشر بسته تبدیل به سنگ شده و به مرور دهور سنگها ساییده و خاک گشته و خاک نبات شده تا آخر؛ چنانچه خود شمس روز به روز حرارت خود را از دست داده و روزی می‌رسد که حرارت آن تمام می‌شود و لذا گفته‌اند: عمر خورشید شش میلیون سال است.

والحاصل: همه کواکب و اقمار و کرات عمری داشته و روزی این صلابت و اتصال آنها گسیخته خواهد شد. این سخن از نتایج علم حاضر است و بعید نیست که این

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۱۶۹؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۸۸.

۲- رجوع کنید به: مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۲۹۸؛ اسفار، ج ۴، ص ۲۱.

خورشید ما و سیصد و چند کره‌ای که مانند پروانه به دور آن می‌گردند و ممکن است از خود خورشید بزرگ‌تر باشند - منتها از بس که دورند ما متوجه نیستیم؛ چنانچه گفته‌اند نور در هر ثانیه شصت هزار فرسخ سیر می‌کند و نور آفتاب در پانزده دقیقه و چند ثانیه به زمین می‌رسد، نور کوکب زهره چند سال طول می‌کشد تا به ما برسد، بلکه گفته‌اند کوکبی است که یک میلیون سال طول می‌کشد تا نور آن به ما برسد، بالاتر از این گفته‌اند کواکبی هستند که نور آنها از آنجا حرکت کرده هنوز به ما نرسیده، مُلک الهی این قدر عظمت دارد - عمر آنها ختم شود.

پس می‌توان قائل شد که در عالم یک شمس الشموس و قطب رَحی که اول آن را بخار فرا گرفته و در فضا جمع شده تشکیل یافته و به طوری عظمت و حرارت داشته که به ذهن ما نمی‌آید. چنانچه آب سماور در حرارت صد درجه به جوش می‌آید و گویند اگر بمب اتم را که شصت هزار درجه حرارت دارد به دریایی بیاندازند در فاصله کمی آب دریا را به جوش می‌آورد، آن شمس الشموس به قدری حرارت داشته که ما از تصور آن عاجزیم.

و این اجرام و شموس از دفع قطرات او بوده و اینهایی که به کناری افتاده‌اند به واسطه قوه دافعه و جاذبه به دور خود گردش و همه پروانه‌وار به دور آن محور می‌گردند.

با این وصف چون آن هم وزن داشته و حرارت و قوه‌اش عندالله معین است؛ لذا اندک اندک این قوه را از دست می‌دهد، چون آتش است و حرارت آتش محدود است و تمام می‌شود و خدا می‌داند در چه مدتی تمام می‌شود.

و بالجمله: اصل اجسام بنا بر عقیده اخواننا المتجددین یکی است. سپس مقدماتی را که تهیه نمودیم، به این مطلب منضم می‌کنیم. و آن اینکه: کلی طبیعی در ضمن افراد و با وجود آنها موجود می‌شود و با عدم آنها معدوم می‌گردد و غیر افراد چیز دیگری نیست. پس این انواع جماد و نبات و حیوان و انسان که می‌بینیم غیر افراد چیزی نیستند و عالم عبارت از عین آحاد این افراد کرات و نبات و حیوان است نه اینکه غیر

از اینها یک موجود منحاز علی حده به نام عالم باشد.

و باز می‌گوییم: معنای حدوث، وجود بعد از عدم مقابل است، پس یک سلسله نوع را در نظر می‌گیریم، مثلاً نوع انسان که افراد آن، ما و آباء ما و آباء آباء و همین‌طور تا حضرت آدم است. مبدأ این سلسله وجودات که طبقه طبقه است ماییم و پیش از ما، آباء ما، و پیش از آنها آباء آنها و همین‌گونه تا حضرت آدم بوده‌اند، می‌بینیم همه این افراد حادثند، یعنی عدم مقابلی قبل از آنها بوده، پس این سلسله تا آدم حادث است. آدم را از میان برداشته و فرض کن افراد این نوع الی ما لا نهاییه له و لایتناهی است. ولکن گفتیم نوع غیر از افراد طبیعت وجود مستقل نداشته و وقتی حال هر یک از افراد را تفتیش می‌کنیم می‌بینیم حادث است و در جبین آنها به خط درشت، وجود مسبوق به عدم نوشته شده و اگر تک تک افراد محکوم به یک حکم حتمی باشند، مجموع هم مشمول آن حکم خواهد بود؛ چون مجموع غیر از افراد چیزی نیست. چنانچه اگر فرض کردیم افراد حیوان، اسب و حمار و غنم و بقر، جاهل است نمی‌توان گفت مجموع من حیث المجموع عالمند و اگر چند نفر فقیر جمع شوند نمی‌توان گفت مجموع پولدار و غنی‌اند؛ چون مجموع وجود منحازی غیر از وجود افراد ندارد. پس هر چند حدقه چشم را بزرگ‌تر کرده و افراد انسان را مالانهایه له فرض نموده و قوه عاقله سلسله غیر متناهی را دیده و با این فرض رشته را بدون آخر ببینیم، لکن باز باید بر مجموع حکم به حدوث نمود.

و اینکه زبانزد است و در عرف می‌گویند که طبیعت باقی است حرفی مزخرف و خطاست؛ چون طبیعت غیر از افراد چیزی نیست و افراد همیشه در تبدل می‌باشند. لذا می‌بینید که از طبقه بعد از حضرت آدم فعلاً سراغی نیست، چنانچه از این طبقه موجود هم در آینده سراغی نخواهد بود و این رشته وجود از ما گسیخته خواهد شد.

از سلسله انسان که بگذری، سلسله نوع دیگر، سلسله نبات و سلسله کرات را هم به این نحو خواهی دید و هکذا. و گفتیم عالم غیر از این موجودات چیزی نیست، پس یکسره باید حکم حدوث زمانی را از محکمه عقل صادر نمود ولو افراد را از این

طرف و آن طرف غير متناهی فرض نماييم. پس اگر چنين گفتيم حدوث عالم ثابت شده و هر دو قاعده را می توان احراز کرد. قاعده حدوث زمانی عالم که مورد اتفاق ملیون است، می گوييم اتفاق درستی است و از آن طرف هم که گفتيم ولو عدد مالا نهایت له باشد باز حدوث سر جای خود هست. اين است که قاعده «دوام الفيض على الفيض» سالم مانده و به حرف يهود تفوه نکرده و نمی گوييم ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ﴾؛^۱ که زمانی بوده که خدا چیزی نیافریده و در عالم چرت بوده و بعدها از چرت به هوش آمده، تأملی کرد که موجوداتی بیافریند. و البته نمی توان به اين حرف تفوه کرد و قائل به انقطاع فيض شد؛ زیرا از مستلزمات انقطاع فيض، حدوث خداوندی است و نیز از مستلزمات آن، راه یافتن جهت امکانی به ذات اقدس است تعالی الله عنهما.

بنابراین اگر کسی مانند آخوند رحمته الله همیشه ندا به حدوث عالم بلند کند^۲ و لکن مخالفین از اين ندا چشم بپوشند و بگویند او قائل به قدم عالم است و بعد تکفیرش کنند، انصاف را از دست داده اند. هذا كله على طريقة اخواننا المتجددين.

و اما بنابر طريقة قداما که از تصورات بطلمیوس* بدون برهان تبعیت کرده،^۳ و کأنه خواب او را مسلم پنداشته و هر جا آیه یا روایتی هم بر خلاف آن باشد آن را تأویل کرده و با خواب او موافقت می دهند.

حرف او اين است که: زمین مرکز عالم است و کره هوا محیط بر کره ارض و کره

۱- مائده (۵): ۶۴.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۵، ص ۱۹۴-۲۴۶ و ج ۷، ص ۲۸۹.

*- وی در دوران ادريانوس و انطیتوس بوده و در همان روزگار ستارگان را رصد کرده و کتاب مجسطی را برای یکی از اين دو نفر نگارش داد. او نخستین کسی است که اسطرلاب کروی و آلات نجومی و مقیاس های رصدی را ساخت و علم هندسه را از قوه به فعل درآورد.

از کتابهای اوست: مجسطی، الاربعه، المواید، الحرب و القتال، استخراج السهام، المرض و شرب الدواء، اقتصاص احوال الكواكب، جغرافيا في المعمور و صفة الارض، الثمره و ذوات الذوائب.

۳- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۱۲-۲۱۳؛ شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۲۶۷.

نار محیط بر کره هوا و کره ماه محیط بر کره نار و هکذا کرات سبعة سیاره به ترتیب محیط بر یکدیگرند تا کره زحل که آخرین آنهاست و بعد فلک ثامن محیط بر آن و ستاره‌های دیگر را چون منبت‌کاری در فلک ثامن پنداشته به طوری که اگر کسی به فلک ثامن دست بمالد فلک با سایر کواکب یکی بوده و محیط بر همه فلک الافلاک است و گفته: ضخامت قطر فلک الافلاک را خدا می‌داند و این شبانه‌روزی که تولید می‌شود از گردش آن فلک الافلاک است که به تبعیت آن، آنچه در جوف اوست گردش می‌کند و زمین ثابت است.

بنابراین قول، صور فلکیه لایتغیر بوده و ازلاً تغیر نداشته و ابداً هم تغیر نخواهد داشت، و هکذا هیولای فلک غیر از هیولای اجسام عالم طبیعت است و هیولای عالم طبیعت یک شیء ثابت است که پیوسته البسه صور به قد و قامت او آراسته شده و صورتی را خلع و صورتی را البس می‌نماید و از عالم غیب افاضه صور می‌شود و چون عالم طبیعت مستعد افاضه کامله نیست؛ لذا به تدریج و به سیر تکاملی به هنگام قابلیت، افاضه کمال می‌شود.

والحاصل: عالم در مجموع عبارت از کره توپراست و هیولای عالم طبیعت غیر از هیولای افلاک است و صور افلاک ازلاً و ابداً تغیر ندارد و ماوراء این کره خلأ و ملأی نیست.

بنابراین قول، اثبات حدوث عالم به خاطر دو عویصه، قدری دشوار است. یکی از جهت اینکه: یک هویت و هیولای ثابت در تمام مراحل صور نوعیه هست که می‌توان آن را قدیم گفت؛ چون شیء ثابتی است. عویصه دیگر اینکه: صور فلکیه لایتغیر و لایتبدل بوده و هیچ تغیری به او دست نداده و هیچ حالی در او رخ نمی‌دهد مگر اینکه یک حرکت وضعیه دائمه دارد.^۱

۱- رجوع کنید به: شرح هدایه اثیری، ص ۱۳۷.

ارزیابی اجماع بر حدوث زمانی عالم

قبل از ورود در مطلب و بیان جواب، برای اینکه از اجماع ملل و نحل بر حدوث عالم وحشت ننماییم، باید توضیح دهیم که معنای حدوث زمانی عالم که محدثین بر آن نقل اجماع کرده و گفته‌اند: «اتفق الملیون بأن العالم حادث زمانی»،^۱ چیست؟ لذا می‌گوییم که در باب قبول اجماع به نقل محدثین این ثابت است که ملیون به این لفظ که عالم حادث زمانی است اتفاق دارند و اما معنای این لفظ معقد اجماع چیست و بر چه معنایی اتفاق دارند این ثابت نیست.

ممکن است مجمعی در حدوث زمانی معانی مختلفی قائل شده باشند؛ لذا باید معانی محتمله این معقد اجماع را متعرض شد، تا ببینیم کدام یک با موازین علمی قابل قبول است.

معنایی که از آن ظاهر است و به ذهن انسان می‌آید و گوش عقل را می‌کوبد و سمع دل را پاره می‌کند این است که: زمانی و وقتی باشد که خدا در آن زمان و وقت بیکار نشسته و بعد از زمان طولانی خلق عالم را اراده کند، یعنی زمانی باشد که عالم نباشد بعد موجود شود. چنانچه ظاهر عباراتی که گفته‌اند عالم مسبوق به عدم بوده همین معنی را می‌رساند؛ زیرا تا زمان نباشد، سبق و لحوق متصور نیست، مگر سبق و لحوق رتبی که آن مسلماً در اینجا مراد نیست و حدوث زمانی آن نیست.

بنابراین معنی که خواسته‌اند بگویند عالم حادث است، ناخودآگاه اشاره به قدم عالم نموده در حالی که خود متوجه به آن نشده‌اند؛ چون گفتیم عالم عین هویات این موجودات است و غیر آنها چیزی نیست و زمان یکی از افراد عالم است، پس قدم زمان که عین عالم است لازم می‌آید. و معقول نیست که بگویند زمان هم مسبوق به زمانی بوده و در زمان دیگری است؛ زیرا تسلسل لازم می‌آید. و علاوه بر آن، تقدم و تأخر در زمانیات به واسطه زمان حاصل می‌شود و حال آنکه زمان یک هویت حرکتیه

۱- رجوع کنید به: بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۳۳ و ۲۳۸.

وحدانی است. و اگر مراد از زمان که عالم در آن زمان نبوده سخن متکلمین بیچاره باشد، که بعد از بیچارگی و حیرت از اینکه مبادا به اشکالی دچار شوند گفته‌اند: مراد از آن زمانی که عالم نبوده، یک بُعد و همی است که نبود بعد بود شد.^۱

معنای این حرف همان معنای حدوث دهری است که محقق داماد فرمود و این معنای آمدن «ایس» از «لیس» است که با مقاله کسانی هم که به قدم عالم قائلند سازش دارد؛ چون آنها هم قبول دارند که عالم از «لیس» به «ایس» آمده است.

حال مقدمه مختصری به عنوان تذکار یکی از مقدمات مذکوره در سابق برای سهولت فهم ذکر می‌شود. و آن اینکه: حرکت، مانند حرکت کبوتر از جایی به جایی به طوری که خود کبوتر حقیقت حرکت نباشد، عبارت است از اینکه کبوتر در دو «آن» در یک نقطه نبوده و خرق هوا نموده و پی در پی از نقطه‌ای به نقطه دیگر منتقل شود و حرکت آن، یک خط موهومی تشکیل داده که اصل وجود آن خط، خود متدرج بوده به طوری که همیشه این طرفی که آنآ فآناً موجود می‌شود مسبوق به عدم بوده و عدم مقابل قبل از آن می‌باشد و آنچه موجود بود معدوم شده و همین طور یک تکه معدوم و تکه دیگر موجود می‌شود. پس بر همه این تکه‌ها حدوث صادق است.

اگر فرض کنیم به دست قدرت ازلی این کبوتر ازلاً پرواز داده شود و از این طرف هم در فضای لایتناهی ابداً در حال پرواز باشد، هر جزئی از این خط امتدادی همیشه مسبوق به عدم بوده و حادث بر او صادق است و چون کلی غیر از اجزاء، وجود منحازی نداشته، بلکه وجود آن عین این اجزاء است فلذا حکم اجزاء بر کل هم صادق است.

بعد از ذکر این مقدمه، نظر شما را به مرتبه‌عالیه، یعنی حرکت جوهریه‌ای که در این کره عظیمه - که محیط آن محیط فلک الافلاک و سطحش سطح محدب فلک الافلاک و داخل آن، اجسام طبیعی است - می‌باشد و به واسطه براهین متقنه ثابت گردیده است،^۲ معطوف می‌داریم.

۱- رجوع کنید به: شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۷۹ و ج ۳، ص ۱۲۷.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۳، ص ۶۱-۶۷ و ج ۷، ص ۲۹۰-۲۹۷.

والحاصل: فلک الافلاک و مافی جوفها انا فانا، ازلاً و ابدأً در حرکت جوهریه بوده، مثل شعله چراغ، وجودی بعد از عدم است به طوری که بین وجود سابق و لاحق تخلل نبوده و در حقیقت جوهریه بنای حرکت گذاشته و متسلسل و متدرج الوجود بعد العدم است. و خلاصه، در این عالم، طبیعت جوهریه شیئی و حرکت شیء دیگری که بر او عارض شده باشد - مانند کبوتر که حرکت خارج از حقیقت آن است - نیست، بلکه این عالم عین حرکت است نه شیئی که ثبت له الحركه و بالجمله: عدم وجودی و حدوث وجودی است و هکذا.

مثال مقرب آن نوری است که در اتاق از شعله چراغی منتشر می شود. نور ثابت و دارای وجود مستمر به طوری که از اول شب تا سحر یک هویت و یک نور ثابت پابرجا و وجود وحدانی مستمری داخل اتاق بوده باشد نیست، بلکه انا فانا نور از شعله پخش و منعدم می گردد، یعنی مقارن انعدام نور اول باز از مرکز همین شعله به طوری که تخلل و فاصله نباشد نور به اتاق منتشر و پخش می شود. این است که لحظه ای قطع فیض از منبع نشده تا آنی ظلمت فراگیر شود بلکه سیل فضل وجود به طرف عدم سرازیر و رهسپار است. و چون منبع پیوسته در فوران است؛ لذا همیشه این نهر پُر و اتاق روشن است و الا اگر این طور نبود بلکه فیض اول و نور اول باقی می ماند، می بایست تزاید نور شده و وجود نور شدید گردد به طوری که چشم را خیره کند؛ چون بالوجدان می بینیم اگر چراغی را روشن کنیم اتاق پُر از نور می شود و در صورتی که وجود اولی نور مستمر باشد لازمه اش این است که اگر چراغ را برداشته و از اتاق بیرون بردیم باید اتاق روشن بماند و اگر بیرون بردیم باید وجود نور ثانی که از چراغ منتشر می شود به وجود نور اول ضمیمه گشته و در نتیجه ضم وجودات متعدده باشد، مثلاً اگر هر یک از نورها دارای ده درجه باشد باید تا صبح نور حاصل در اتاق هزاران درجه داشته باشد.

و بالجمله: عالم طبیعت و جوهر در حرکت جوهریه به این نحو است و به مقتضای برهان کلی طبیعی، وجود علی حده و منحاز وحدانی، غیر وجود افراد نداشته و عالم

دیگری غیر این کره و ما فی جوفها نبوده و این کره و ما فی جوفها به مقتضای حرکت جوهریه، وجودات بعد العدم است؛ وجودی منعدم و مقارن انعدام آن وجود دیگری حادث می شود و آنآ فآناً به وادی عدم خطاب ﴿هَلِ امْتَلَأْتِ﴾^۱ شده و او جواب ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾^(۲) سر می دهد. این است که همیشه وجود، قدم به وادی عدم وجود دیگری - با عدم تخلل فاصله و خالی نماندن جای وجود اول - می گذارد؛ لذا هر یک از این وجودات آنی، مسبوق به عدم خود بوده و حادث به حدوث زمانی است؛ چون این حرکت عین زمان است و زمان چیزی که وجود مستقل داشته باشد نیست، بلکه از این تبدلات انتزاع می شود و زمان عین این حرکت است.

پیشینیان متوجه به زمان نبوده و به ما چیزی که حقیقت نداشت تلقین می کردند. اما بعد از آنکه خودمان به حد رشد رسیده و از مهجوریت و تقلید بیرون آمده و همای عقل ما به دنبال کشف حقایق پرید، می بینیم زمان عین این حرکت است که از این رشته وجود بعد العدم - که به طور تعاقب و تسلسل می آید - انتزاع می شود.

پس اگر فرض کنیم که این کره ازلاً به این نحو در تبدل بوده و ابداً هم خواهد بود، هر وجود تدریجی حقیقه حادث زمانی است. و خود این همانند کبوتری است که در اصل ذات و در جوهریت خود در یک خط مستقیم به پرواز درآمده باشد. و اگر ازلاً در پرواز بوده و ابداً هم پرواز کند، بر هر انتقال از وجودی به وجود جدیدی در جوهریت خود حدوث صدق می نماید. و بنابر قول حق که کلی طبیعی عین افراد خود می باشد و عالم غیر از این وجودات متبدله چیزی نیست، این حکم حدوث از این وجودات عالم طراً به یک مرتبه، انتزاع شده و در ناصیه عالم حادث زمانی نوشته شده است.

هذاکله جواب از عویصه اول که می گفت: صورت در فلکیات لایتغیر است؛ چون با تبدل جوهریت و با حرکت در جوهر دائماً صورت متبدل است یعنی همیشه انمحاء صورتی و احداث صورتی است.

و اما جواب از اینکه هیولای جاریه در تمام این صور ممکن است قدیم باشد این

است که: در مقدمه اثبات نمودیم که هیولی مانند ماهیت وجود استقلال‌ی نداشته و به تبع افراد موجود است و معنای اینکه در نطفه هیولا است آن است که از منویت خارج و به علّیت داخل می‌شود و همین طور تا به صورت انسانی برسد، نه اینکه معنای آن این باشد که هیولی یک چیزی است و در جایی نشسته و می‌گوید منم که نشسته‌ام و لباس منویت پوشیده‌ام و بعد از مدتی این لباس را به لباس علّیت تبدیل می‌کنم، بلکه معنای هیولی این است که در چیزی قوة الوجود چیز دیگری باشد، مثلاً در منی قوة الوجود اینکه علقه گشته و وجود منویت را معدوم و وجود علّیت را که بالقوه داشته بالفعل گرداند هست. خلاصه یعنی: منی این قابلیت را دارد که اگر در تجدد و حرکت جوهریه به سوی کمال حرکت کند وجودی که عبارت از وجود علّی است برای او حادث شود، به خلاف هسته خرما که قوة وجود انسانی موجود در نطفه را ندارد. خلاصه هیولی همان قوة الوجود است.

پس ما با این بیان بحث حدوث زمانی عالم را طی نموده و گفتیم مراد از اجماع ملّیون بر حدوث زمانی باید این معنی باشد و لاغیر، و الا اگر این معنی را نگوئیم و قائل به معنای دیگری باشیم مستلزم باطلی است و آن انقطاع فیض است؛ لذا به خاطر دفع این محذور باید چنین اجماعی را قبول نکرد.

والحاصل: اگر قائل به انقطاع فیض شدیم حدوث و امکان در ذات احدیت راه می‌یابد.

و اما در باب دیانت، اصل توحید را باید مراعات نمود ولو تمام فروع دیانت خراب و صفحه نبوت تیره گردد؛ زیرا اگر آن اصل محکم نشود همه اصول و فروع دیگر متزلزل خواهد بود، باید مرکز محکم باشد تا فروع بتوانند بر آن تکیه نمایند. این است که از حسن اقبال مجمعین، برهان ما نتیجه‌ای موافق با قول آنها داد و به حدوث زمانی منجر شد و الا در این مسأله عقلی پای اجماع لنگ است؛ چون تا مبدأ محکم نگردد عقل قول مجمعین را تعبداً حجت ندانسته بلکه عنان تقلید را از سر خود بیرون کرده می‌گوید: اگر خودم شک داشته باشم، معنایی برای تعبد نیست؛ چون قول

مجمعین بالاستقلال حجت نیست مگر اینکه کاشف از قول امام باشد. حال اگر فرضاً امامی مبدأ را آن طوری که باید از حدوث و امکان منزه باشد نشناسد، چه کسی می‌تواند قائل به حدوث زمانی شود. پس اول آن اصل را باید محکم کرد ولو آیات و اخبار، همه در مقابل آن اصل باشند. و اگر هم مخالفت نمایند قیمت خود را شکسته‌اند. اینها از خود جمالی نداشته و جمال اوست که آنها را صاحب جمال کرده و اینها از خود قیمتی نداشته و قیمت اوست که آنها را ذی قیمت نموده است، کیمیا اوست که اینها را طلا نموده و اگر بر خود او صدمه‌ای رخ دهد اینها از صلابت می‌افتند. والحاصل: با این تقریبی که برای حدوث زمانی عالم نمودیم هر دو مقام را حفظ کردیم؛ مقام دوام فیض الهی تا ظهور اسم «یا قدیم الاحسان» و «یا دائم الفضل علی البریة» درست شود و جهت امکان و حدوث در خدا راه نیافته و اراده متجدد نگشته و خدا محل عوارض نشود؛ چون اگر گفتیم در برهه‌ای نظام وجود از وجود بی‌نصیب بوده و خدا قبض فیض فرموده و مدتی عالم، عالم چُرت و عَطَلت و قبض فیض بوده بعداً خدا اراده کرد که یک موجوداتی ایجاد کند، لازمه آن از دست دادن مقام اول - دوام فیض الهی - است.

و خلاصه: با این تقریب هم این اصل اصیل واجب الوجودی محفوظ مانده و هم مقام دیگر که قیام اجماع ملیون بر حدوث عالم است، ولو فرض کنیم این معنایی که به آن اثبات حدوث شد مراد مجمعین نباشد.

و بالجمله: ما باید برای حفظ اُس و اساس، یعنی توحید واجب الوجود همه را فدا کرده و در راه حفظ آن مقام اول، اینها را قربانی نماییم. ﴿وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾.^۱ البته ما مقدمات این مرام - اثبات حدوث زمانی - را هم بنابر قول اخواننا المتجددین که برای عالم هیولایی قائل نبوده و فاتحه اقوال سابقین را با زبان علم کنونی خوانده و قائل شده‌اند که برای همه این کرات و اجسام و موجودات، یک شمس الشموسی است که دیگران پروانه وجود اویند و به دور او پرواز می‌کنند، و هم

بنابر قول آبائنا المتقدمین که تقلیداً از خواب بطلمیوس عالم را این کره دانسته و گفته‌اند غیر از این دیگر چیزی نیست، بدون خواهش و تعارف با کمال برهان اثبات کردیم؛ مگر بحث حرکت جوهری که چون مطلب دامنه‌داری بود و اینجا محل اقامه برهان بر آن نبود، آن را به طور تعارف قبول نمودیم.

و بالجمله: با کمال اتفاق به اثبات رساندیم که بالفرض من حادث، پدرم حادث، پدر او حادث و همین طور تا زمان پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم حادث، و تا زمان آدم، اگر آدم هم پدر داشت تا ما لانهایة له همه حادث بودند، مجموع وجود منحازی ندارد. و حرف رجل همدانی را ابطال کرده و گفتیم کلی طبیعی وجود علی حده ندارد. پس وقتی افراد سلسله حادث یا فقیر شد، همه من حیث المجموع ایضاً حادث و فقیر خواهند بود؛ زیرا معقول نیست که تک تک فقیر و بالاجتماع غنی باشند.

تا اینجا بنابر دو قولی که غیر از این عالم طبیعت به چیزی قائل نبودند، مطلب را به اتمام رساندیم.

و اما اگر گفتیم ماورای این عالم طبیعت جوهریه، عالم عقلی هم هست، آیا می‌توانیم حدوث زمانی را برای آن هم اثبات کنیم، یا در آن می‌توان مثلاً به حدوث ذاتی قائل شد؟ و اینکه از بعض محدثین نقل است که: قام الاجماع و الاتفاق من الملیین علی أن العالم حادث زمانی،^۱ اولاً می‌گوییم: در مسائل اعتقادی تعبد وجه ندارد؛ زیرا نهایت این است که این اجماع برای ما کشف از قول یک امامی بنماید و تعبد به قول امام در احکام عملی لازم است نه در اصول موضوعی؛ زیرا اصول موضوعی تعبد بردار نیست و مسأله مورد بحث ما عقلیه و اعتقادیه است. و در اعتقادات تا چیزی مورد باور عقل نباشد به آن اعتقاد پیدانمی‌شود، این است که باید گفت تعبد در عمل صورت‌پذیر است نه در اعتقادات عقلیه.

پس بر این اساس می‌توان گفت: تعبدیات عقلائیه هم، از قبیل ظهورات و غیره، در مقام عمل است و در مقام اعتقاد ظهور حجت نیست.

۱- بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۳۳-۲۳۴ و ۲۳۸.

و ثانیاً: اجماع قائم بنا به نقل بعض محدثین از ملیون، اطلاق دارد که هر چه غیر حق است حادث به حدوث زمانی است، یعنی هم عالم طبیعت را می‌گیرد و هم شامل غیر طبیعت و عالم عقل می‌شود و لکن به شمول اطلاق. اگر ما با برهان توانستیم خلاف این معنی را در عالم عقول اثبات کنیم، با برهان عقلی آن اطلاق را مقید و محصور به عالم طبیعت می‌کنیم.

علاوه بر اینها معلوم نیست مبدأ این اجماع از دلیل معصومی و یا از قول نبی‌ای ثابت شده باشد، بلکه متکلمین از هر ملتی که عقلشان به بعضی از حقایق نمی‌رسیده از توهم و تصور آنها می‌ترسیدند و مثلاً توهم می‌کردند که چطور به موجود مخلوقی که لا اول لأولیته قائل باشیم و حال آنکه این صفت حق است و نباید برای او شریک قائل شویم. پس احتراماً به حق و فراراً از شرک می‌گوییم وقتی بوده که خدا بوده و هیچ چیزی نبوده است. مثل حکایت پیر زنان که می‌گویند: یکی بود یکی نبود، غیر از خدا هیچ کس نبود. در حالی که با این قول به قبض فیض قائل شده و در حقیقت می‌گویند: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾^۱.

و بالجمله: اگر بخواهیم وارد تحقیق عالم شویم و بگوییم غیر از این جواهر عالم مجردی است، برای اخذ نتیجه محتاج به بیان مقدماتی هستیم.

وضع الفاظ برای معانی عامه

یکی از آن مقدمات این است که چنانکه گفته‌اند: الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، مثلاً نور برای چیزی که «الظاهر فی نفسه و المظهر لغيره» وضع گردیده و علم برای آنچه که به او کشف محقق می‌گردد وضع شده است.

مخفی نماند که ما نمی‌گوییم: مصادیق الفاظ پیش واضع معلوم و مد نظر او بوده است. مانند وجود حق که ظاهر بنفسه است، منتها از جهت نقصی که ما داریم چشم خیره شده او را درک نمی‌کنیم، و مظهر لغيره است چون مخلوقات را از کتم عدم به

وجود آورده و مظهر آنهاست، بنابراین ذات احدیت نور است چنانکه فرمود: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۱ - تا گفته شود یَعْرَبُ بن قحطان،* از این حرفها سر در نمی آورده است.

بلکه می گوییم: الفاظ برای مفاهیم عامه وضع شده اند؛ گرچه مصداق آنها در زمان واضع نبوده یا واضع آن را به مصداقیت قبول نداشته است و ولو بگوییم واضع لفظ وجود برای هستی، یک نفر دهری که اصلاً قائل به وجود مبدأ نبوده است بوده. ولکن به نظر ما که اهل توحید هستیم، او مشمول این لفظ بوده و از مصداق موضوع له آن است، بلکه آنچه اتم و اکمل است لفظ بر او کمال انطباق را به طور اولویت داراست، مثلاً آنچه ظاهر است و هیچ خفایی در او نیست تمام الکشف است و هیچ جهت ظلمت جهل در او راه ندارد و دلالت علم بر چنین کشفی از دلالت آن بر کشفی که آمیخته به ظلمات جهل است اولی است. فی المثل علم ما که آمیخته به ظلمات جهل است از علم جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ متأخر است؛ زیرا علم او نسبتاً از ظلمت جهل خالص تر است و هکذا نسبت به آن کشفی که هیچ شائبه جهل در آن راه نداشته، یعنی علم اتم حق، که این لفظ بر آن بهتر و به طور اولویت دلالت نموده و شامل آن می شود.

و همچنین وجود صرفی که در آن هیچ نقص و زوالی نیست و از همه جهات ظلمات عدم مبراست در صدق مفهوم وجود - یعنی هستی - بر آن، با وجودی که ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾^۲ که جهت نقص و کثرت و جهت ظلمانی ماهیت که منشأ شرور و اعدام است در او زیاد است، فرق دارد.

۱- نور (۲۴): ۳۵.

*- یعرب بن قحطان، یکی از ملوک عرب در زمان جاهلیت بوده که او را به شجاعت و حکمت ستوده اند. وی زبان عربی را از لغات دیگر که داخل آن گشته بود پیراست و برای آن قواعدی وضع نمود تا از اصالت و اسلوب خویش خارج نگردد. عده ای او را واضع لغت عرب، و بعضی اولین شاعر و بانی اوزان شعری دانسته اند. اعراب منشعب از نسل او کلام عربی را فصیح و خالی از هرگونه لحن و خطا تکلم می نمودند.

۲- نور (۲۴): ۴۰.

پس طبق مقدمه اول الفاظ برای ارواح معانی وضع شده و مشخصات خارج از موضوع له است و باید آنچه را جامع بین افراد و مجمع تناسب و مابه الاشتراک بین افراد است در هر قسمتی که افراد با یکدیگر تناسب دارند محط نظر قرار داد. و آنچه مابه الاشتراک در ضمن اوست، آن هم از افراد مفهوم است چنانکه سابقاً به آن اشاره رفت، مثلاً علم عبارت از کشف است بدون اینکه این کشف در چه محلی بوده و به چه ذاتی قائم بوده و به چه چیزی تعلق بگیرد؛ لذا به خداوند متعال «عالم» گفته می‌شود.

و هکذا مفهوم کلی انسان که ذاتی صاحب اراده و حی و مجرد از خصوصیات فردی است، دیگر دو ذرع و سه ذرع و سه چارک در مسمی اخذ نشده است؛ لذا اگر کسی باشد که سرش بر عرش و قدمش در مرکز زمین باشد انسان است و همچنین اگر قد مورچه باشد باز انسان است؛ چنانکه در اخبار است کسانی که تکبر کرده‌اند در قیامت به صورت مورچه خواهند بود،^۱ و کسی که غیبت کند زبانش به پهناوری مکه و مدینه خواهد بود که «وطئهما الناس».^۲

پس اگر یک فرد نورانی از انسان در عالم برزخ پیدا شود که مفهوم انسان - یعنی ذاتی که دارای اراده و حی است - در او کامل تر باشد، اطلاق لفظ انسان بر چنین فردی که این مفهوم به طور اکمل در او تجلی دارد، صادق تر خواهد بود، چنانکه اطلاق علم بر آن کشفی که اتم است صادق تر است.

بنابراین: هر چیزی که در طبیعت می‌بینیم - غیر از اعلام شخصیه که در آن پای خصوصیات به میان آمده است - مفهومات منتزعه آنها مورد وضع قرار گرفته است و یکی از آنها زمان است؛ چنانکه آخوند رحمته الله علیه در کفایه فرمود: «لفظ زمان هم برای یک مفهوم وضع شده است گرچه در طبیعت بیش از یک فرد ندارد»^۳ و آن عبارت است از

۱- رجوع کنید به: اصول کافی، ج ۲، ص ۳۱۱، حدیث ۱۱؛ بحار الانوار، ج ۷، ص ۲۰۱، حدیث ۷۹.

۲- روایتی بدین مضمون در کتب روایی نیافتیم.

۳- کفایة الاصول، ص ۴۰.

چیزی که حاصل از حرکت فلک الافلاک است، منتها در طبیعت متصرّم بودن خصوصیت دارد، بدین معنی که از آن چیزی منعدم و جزئی موجود می‌شود. نمونه این در غیر عالم طبیعت در عالم دهر است که از تصرّم و خصوصیات طبیعت عاری شده و روح این زمان است؛ چنانکه آن فرد برزخی انسان، روح افراد طبیعت بوده و افراد طبیعت در عرض هم قرار گرفته و آن فرد برزخی به واسطه اکملیت در آنهاست و به واسطه او بر افراد ارضیه افاضه می‌گردد.

پس اگر با این بیان در عالمی غیر از عالم طبیعت زمانی فرض کردیم، می‌توانیم نسبت به موجودات آن عالم هم به حدوث زمانی قائل شویم؛ چنانکه برای عالم طبیعت قائل شدیم. البته با حفظ این مطلب که غیر از افراد، موجودی علی حده بازاء عالم نیست. و با حفظ اینکه الفاظ برای ارواح معانی موضوع بوده و نیز الفاظ بر فرد اکمل به طریق اولی صادق است.

بنابراین اگر مثل نورانی و افراد طولیه عقلانی در عالم عقل ثابت شد، حدوث زمانی آنها را نیز می‌توانیم اثبات کنیم؛ لذا باید حدوث را از این معنی - که افراد آن را می‌بینیم و به نظر ما می‌رسد که شیئی در زمانی نباشد و بعد که زمانی گذشت و در آرامگاه عدم خرامید و خوابید، به صفحه وجود آید - بیرون ببریم؛ زیرا حدوث به این معنی برای مصداق طبیعی و از خصوصیات فرد است، باید اصل و روح معنی را از مشاهده خصوصیات طبیعی و از این قوالب بیرون ببریم و این زمانی که بنابر عقیده سابقین منوط به فرد واحدی است که عبارت از حرکت فلک الافلاک است و متصرّم الوجود و منقطع الاجزاء است یعنی «ینعدم جزء و یوجد جزء آخر» باید خصوصیات این فرد را از آن تجرید نموده و لب اللباب معنی را بگیریم. و یک نحوه تصرفی در زمان بنماییم که روح زمان اوست و این روح زمان در عالم عقل و عالم دهر هست و همچنین روح معنایی که برای حدوث است، که از «لیس» به «ایس» آمدن است با قطع نظر از خصوصیات فردی در آن عالم هست، منتها در عالم طبیعت افراد آن به «ایس» می‌آیند بعد از آنکه از حرکت فلکیه چیزی منصرم شده و فلک

الافلاک آن را طی نماید، ولی در آنجا باید از این زمان عرضی که برای هر فردی از افراد جوهریه زمان است و موجود به حرکت جوهری فرد است بگذریم، مثلاً من مستقلاً زمانی دارم که آن حرکت من است و من با جوهرم دائماً در تبدیل بوده، وجودی از من معدوم و وجودی موجود می‌شود و این حرکت من است که عین زمان من است.

بالجمله: باید زمان و عالم و حدوث و مفهومات را مانند انسان و علم و حیوان و غیره که غیر اعلام شخصیه‌اند از این قوالب، یعنی مصادیق طبیعی، بیرون برده و آنها را از این البسه عالم طبیعت که بر این معانی پوشیده شده لُخت نموده و قشور و خصوصیات را که مربوط به عالم طبیعت است در مزبله طبیعت ریخته و اصل و لبّ و مغز را برداریم و از عالم ماسوی الله را که روح معنای عالم است اخذ نماییم و هكذا آن الفاظ دیگر.

پس عالم، یعنی تمام شرشر وجود غیر الله، حادث زمانی است و مرحوم حاجی در این صفحه به اشاره گذرانده و تمام آنچه را که ما ذکر کردیم از مقدمات و حدوث زمانی به آن معنی که ما گفتیم اثبات نموده است، مگر اینکه فقط به حدوث زمانی عالم مجردات و عقل اشاره فرموده، ولی ما به همه معانی حدوث اشاره کرده و برای همه غیر الله اثبات حدوث نمودیم؛ حدوث ذاتی و زمانی و اسمی.

اشکال بر حرکت جوهری و نقد آن

چون یکی از مقدمات حدوث عالم طبیعت حرکت جوهریه بود، لذا قائلی اشکال نموده: که لازم می‌آید، شخصیت اشخاص در هر حرکتی از بین رفته و موجود تازه غیر از موجود معدوم باشد، پس هر طبیعتی و هر صورتی دارای ذوات متخالفه است.^۱ چنانکه این نزاع و ایراد بین شیخ الرئیس و تلمیذ او بهمنیار* واقع شده و بهمنیار

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۴۳؛ اسفار، ج ۳، ص ۱۰۵-۱۰۷.

*- ابوالحسن بهمنیار بن مرزبان آذربایجانی، از مشاهیر فلاسفه و حکمای اسلامی و از بزرگترین

که قائل به حرکت جوهری و تبدل جوهری بود به شیخ که منکر آن بوده ایراد نموده است. شیخ جوابی به او نداد. تلمیذ گفت: چرا جواب نمی‌دهی؟ شیخ گفت: از من سؤال نکردی؛ چون بنابه قول خودت که قائل به حرکت جوهری هستی، سائل و مسئول معدوم شد، من موجود تازه‌ام و تو نیز موجود تازه‌ای.^۱

خلاصه بنابر این قول ابدأ ممکن نیست سائلی و مسئولی باقی باشد، به محض سؤال تا مسئول جواب سائل را بدهد، سائل و مسئول متبدل شده و دو شیء تازه موجود می‌شوند که هیچ کدام نه سائل است و نه مسئول.

جواب این عویصه آن است که هیولی خودش لا متحصل است که با متحصل موجود می‌شود و در وحدت و کثرت و وجود و عدم تابع اوست و آن متحصل صورت است، صورت که تبدل پیدا کرد به تبع او آن لا متحصل هم متبدل می‌شود، مثلاً صورت منویت که به صورت علقیت متبدل می‌شود به این معنی است که در صورت منویت استعدادی است که مهیاست آن صورت منویه برود و صورت علقه بیاید و هكذا. پس اگر صورت تغییر کرده و تبدل پذیرفت تبدل و تغییر در جوهر آن شیء حقیقه پیدا خواهد شد.

اگر فرض کنیم در شیئی یک صورتی غیر این صورت متبدله باقی باشد با وحدت آن صورت غیر متغیر وحدت آن شیء حفظ می‌شود. پس صورت آن اشیایی که دارای نفوس مجرده‌اند غیر متغیر و ثابت است و وحدت شیء با آن محفوظ بوده و آن صورت حافظ وحدات فرد است.

لذاست که می‌بینی بچه بعد از انقلابات جوهری و تبدل جسمی دائماً قالبش در

→ شاگردان شیخ الرئیس بوعلی سینا است. وی نخست مجوسی بوده و سپس به شرف اسلام نائل آمد. او در فلسفه، طریقه مشاء را می‌ستود و با استادش مباحثات و مناظراتی داشته است. از تألیفات وی است: التحصیل - که با تحقیق استاد شهید مرتضی مطهری به چاپ رسیده است - البهجة و السعادة، مراتب الوجود. وی در سال ۴۵۸ ق. درگذشت.

۱- رجوع کنید به: مباحثات، ص ۱۴۷ و ۱۵۳؛ اسفار، ج ۹، ص ۱۰۸.

تغییر است. مثلاً در هفتاد سالگی ابرو آن ابرو نیست و پوست آن پوست نیست و استخوان چقدر کلفت شده و قد و جسم چقدر بزرگ شده، حتی بنا بر قول اطباء سلف و خلف جوهر بدن انسان در هر سی و شش سال به کلی تغییر یافته و ذرات وجودی اول از بین رفته دوباره استخوان و گوشت و پوست می‌روید؛ چنانچه هر روز از بدن به تحلیل رفته و انسان بدل ما تحلیل را از تغذیه کسب می‌کند و کسی که ناخوش گشته و گوشتش ریخته و به تحلیل رفته، بعد که گوشت می‌آورد و فربه می‌شود مسلماً این گوشت همان گوشت قبل از مرض نیست، همچنین استخوان و اعصاب. پس این اشکال و مشکل مشترک الورد است و حتی بر کسی که قائل به حرکت جوهری نیست وارد می‌شود؛ زیرا منکر حرکت جوهری مانند شیخ، لا اقل به تحلیل بدن انسانی قائل است.^۱

منتها شیخ در این کره طبیعت بتمامها، یعنی در جماد و نبات و معدن قائل به تحلیل نیست.^۲ بنابراین، اشکال بر هر دو طایفه - چه منکر حرکت جوهری و چه مثبت آن - وارد است.

البته دامنه اشکال بر قائلین به حرکت جوهری وسیع تر است. ولی قابل انکار نیست که حتی درختان هر سالی لباس جسمیه خود را عوض می‌کنند، این پوست که از آنها می‌بینی کنده شده و می‌ریزد و باز پوست دیگری می‌روید که این پوست دومی مغز پوست اولی بوده که کم کم حرکت کرده و پوست شده و این نیز ریخته و به جای آن، مغز دیگری تبدیل به پوست می‌شود. وحدت این شجر به آن قوه نباتی موجود در آن نیست؛ چون گفتیم ماده لامتحصل است و تغیر او به تغیر صورت است. پس آنچه حافظ وحدت اینهاست - یعنی اشیایی که صاحب نفوس مجرد نیستند - مثل نوریه، یعنی رب النوع آنهاست که به واسطه او فیض از مبدأ رسیده و اشراق اوست که متصل به این وجود جوهری بوده و آن اشراق روح اینهاست. و تغیر این قوالب موجب تغیر

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۲۹۰؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۴۰۴-۴۱۰.

۲- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۷۱.

آن اشراق نیست و وحدت شیء به آن اشراق رب النوع قائم است؛ چون آن صورت لایتغیر است و این انواع سیال بالذات و الصفات هستند؛ زیرا وقتی که جوهر آنها سیال شد، صفات آنها هم سیال خواهد بود؛ چرا که اعراض قائم به جواهر است و در حقیقت این تبدلات و تغیرات از مراتب وجود است که ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^۱ و در لباسی است که آن اشراق بر این قوالب تابیده و وحدت شیء با اوست نه با این قوالب.

از اینجاست که اگر بگوییم: حضرت امیر عليه السلام شبی در خدمت حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم بوده و در همان شب و همان وقت در مجلسی با سلمان* و باز در همان شب و همان موقع در مجالس متعدده بوده، حق است و همه اش هم حضرت امیر عليه السلام است؛^۲ چون این قالب جسمانی حقیقت شیء نیست تا بگوییم آن یک قالب داشته و آن هم در خدمت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده است.

از اینجاست که می‌گوییم: وحدات افراد طبیعت به وحدات نفوس ناطقه است در آنها که نفس ناطقه دارند و به وحدات مثل نوریه است در آنها که نفس ناطقه ندارند و وحدات نفوس و مثل نوریه به وحدت مبدأ محفوظ است که از پشت پرده غیب بر کل ما فی الوجود انبساط اشراق نموده و هر چه هست به آن نور نیر تکیه کرده و حافظ

۱- الرحمن (۵۵): ۲۹.

*- ابو عبدالله سلمان فارسی، رکن اول از ارکان اربعه و مخصوص به شرافت «سلمان منّا اهل البیت» است. حضرت صادق عليه السلام او را بهتر از لقمان فرموده، و امام باقر عليه السلام او را از متوسمین شمرده و در حدیثی حضرت صادق عليه السلام فرموده: «فصلوات الله علی سلمان» و هم فرموده: «ادرك سلمان علم الاول و علم الآخر و هو بحر لا ینزف و هو منّا اهل البیت». پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم او را با ابوذر برادر نمود و شرط کرد که نافرمانی سلمان را نکند.

وی - ظاهراً - در سال ۳۶ ق. در مدائن از دنیا رفت و امیرالمؤمنین عليه السلام به طی الارض بر سر جنازه او حاضر شد و او را غسل داد و کفن کرد و نماز بر او خواند. و در مدائن - نزدیک کاظمین - به خاک سپرده شد.

۲- این روایت هرچند که در کتابهای عرفانی و فلسفی بسیار نقل شده و در السنه و افواه نیز مشهور است ولی متأسفانه در کتب روایی آن را نیافتیم. رجوع کنید به: انوار نعمانیه، ج ۴، ص ۵۱.

وحدت آنهاست. در صورتی که هر قالبی برود و قالب دیگری بیاید، باز تکیه گاه یکی است.

این است که فرمود: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾.^۱ اینها البسه است و در حقیقت شیء دخیل نیست ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾.^۲ لاجرم حفظ وحدت و ثبات با این اشراق است. پس اگر به حرکت جوهریه قائل شویم لطمه‌ای به وحدت نمی‌رسد، بلکه اشراق همان اشراق است. این است که آن کس گفت:

عارفان هر دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس قدید کنند^۳

زیرا این وجود جوهری که رفت؛ چون به مبدأ بازگشت کرده یک عید، و وجود دیگری که به تعاقب او آمده چون فیض و اشراق دیگری است که از دوست رسیده، عیدی دیگر است.

پس آنها که عارفند در هر آنی دو عید کنند ولی کسانی که مثل ما در راه معرفت قدم نمی‌زنند، عنکبوت‌وار به دور خود پیچیده و دامها برای صید جیفه دنیا گسترانیده و همچون عنکبوتان در خوردن گوشت و کباب مگسها فرو رفته‌اند.

۱- الرحمن (۵۵): ۲۹.

۲- بروج (۸۵): ۲۰.

۳- حدیقة الحقیقه، سنایی غزنوی، ص ۳۶۹، با اندکی تفاوت.

غرر في ذكر الأقوال
في مرجح حدوث العالم فيما لا يزال

مرجح الحدوث ذات الوقت إذ لا وقت قبله و ذا الكعبي اتخذ
وقيل علم ربنا بالأصلح والأشعري الناف للمرجح
وعندنا الحدوث ذاتي و لا شيء من الذاتي جا معللاً

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٨٥]

مرجّح حدوث عالم در لایزال

مسألة مهمی که مطمح نظر فلاسفه بوده و از مباحثی است که مطارح انظار حکماست، مسألة ربط حادث به قدیم است^۱ که هرگونه این وجودات حادث را به مبدأ قدیم که علت تامه موجودات است ربط دهیم به ناچار خلاف ضرورت و یا خلاف برهان علمی مرتکب خواهیم شد؛ زیرا اگر بگوییم اینهایی را که می بینیم چند سال قبل نبودند و بعد موجود شدند قدیم هستند، خلاف ضرورت است.

و اگر بگوییم اراده حق حادث است از آن اصل محکم توحید دست برداشته ایم و آن این است که او یک ذات مقدس قدیم است و اوصاف ذاتیه او عین ذات اقدس اوست؛ چون این اوصاف از حیثیتی از حیثیات ذات او منتزع است و اصل ذات قدیم است. پس این اوصاف که از حیثیتی از حیثیات ذات انتزاع شده، لایزال خواهد بود.

و اگر بگوییم انفکاک معلول از علت تامه جایز است، خلاف برهان است و یا اگر قائل به وسائط باشیم و بگوییم علت این حوادث امروزه مثلاً غیر خداست، مشرک شدیم؛ چون فاعلیت حقیقی مختص ذات واجب الوجود است و فیض وجود، حق طلق اوست و دیگران گدای خزانه فیض اویند.

بعضی از محدثین ما خود را راحت نموده قائل به حدوث ارادة الله شده اند؛^۲ چون

۱- رجوع کنید به: قبسات، ص ۳۰۳؛ اسفار، ج ۳، ص ۶۸ و ۱۲۸؛ رساله حدوث، در مجموعه رسائل صدر المتألهین، ص ۵۱.

۲- مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۳؛ بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۴۴.

نظر سطحی به ظاهر اخبار کافی نموده‌اند که ظاهرش این است که ارادة الله حادث است؛^۱ لذا این اخبار را بر معنای ظاهری عوامی و قشری حمل کرده‌اند، ولی روایت به دست اهلش نیفتاده تا اصل معنای آن را بفهمد. البته در زمان ائمه علیهم‌السلام کسانی که قادر باشند از عهده معارف حقه برآیند نبوده‌اند، ولی سؤالاتی از ائمه می‌کردند و ائمه هم برای اینکه مبدا آنها ملحد شوند چیزی که آنها به اندازه فهم خود بفهمند و به آن دلخوش باشند می‌فرمودند، ولی در ضمن اصل مطلب و حق آن را می‌رساندند تا بعد آیندگان صاحب ذکاوت، مراد را دریابند. در میان کسانی که گرد حضرات را گرفته بودند عده قلیلی اهل اسرار بوده که حق مطلب و اسرار را دانسته و فهمیده و آن را هم با خود بردند. ولکن آنچه باقی مانده اجمالی از آنهاست؛ زیرا اکثر آنها بعد از شتر چرانی و بیکاری چند روزی می‌آمدند و چند حدیث یاد می‌گرفتند و می‌رفتند و بعد نقل می‌کردند. حال لازم نبود که ناقل، اصل معنای آن چیزی را که از امام شنیده بود بداند؛ چنانکه لازم نیست کسی که آیه‌ای را برای شما می‌خواند معنایش را هم بهتر از شما بداند.

پس اولاً باید بطون اخبار را دید و اگر این ظواهر در مقابل اصلی از اصول اساسی باشد - ولو کافی من اوله الی آخره این احادیث باشد - ما آنها را طرح می‌نماییم، تا مبدا امکانی برای ذات اقدس الهی ثابت شود و فروعاً به تبع اصل، صورت بطلان و غبار ضعف و سستی بر جبین آنها بنشینند.

لذا این قول محدثین را باید رها کرد و نباید ارادة الله را به ارادة خودمان که جسم و مرکب از هیولی و صورت هستیم قیاس نماییم، ارادة مجرد از اول به خود او قائم است.

البته ما که ارادة حق را ازلی می‌دانیم از باب تعارف و به پاس احترام او نیست که نخواستیم باشیم به ساحت قدس جسارتی نموده و صفت نقصی برای او ثابت کرده باشیم، مانند این تعارفات خالی از حقیقت که بین خودمان مرسوم است، بلکه ما با

برهان علمی اثبات نموده‌ایم که اراده مجرد ازلی است و به وجود او قائم است. معتزله هم خواسته‌اند با یک حرف عوام پسندی راحت گردند و گفته‌اند: هر چیزی که در برهه‌ای از زمان حادث و خلق می‌گردد به مقتضای مصلحت است.^۱ خلاصه در جایی که برهان علمی و عقلی وجود دارد نمی‌توان به این سخنها سرگرم شد. و نیز نمی‌توان قائل به توسط شد که معلول حق ازلاً یکی بوده و بعد آن معلول حق، معلول دیگری را خلق نموده و به این ترتیب تا آخر.

چون به آن معلول اول نقل کلام می‌کنیم که آیا معلول اول برای معلول ثانی علت تامه بوده یا نه؟ اگر علت تامه بوده انفکاک زمانی معلول از علت تامه ممکن نیست و در صورتی که معلول اول، عقل اول باشد، مجرد بوده و اراده او با وجود اول اوست و مانند مرکبات که در آنها اراده حادث است نیست، پس باید در ربط این حوادث به قدیم و علت تامه کافه موجودات چاره‌ای بیاندیشیم تا با براهین عقلی مخالف نباشد و نیز امکان به ذات اقدس متعال راه پیدا نکند.

لذا می‌گوییم: مخفی نماند که در سلسله نزولیه به اراده ازلیه حقه، خطی طولی از موجودات در تمام مراتب نزولیه وجود تشکیل می‌یابد و هیولی آخرین منزل وجود و مقبض فیض است که آخرین مرتبه ظل وجود کامل است.

برای فهم این معنی تنظیری ذکر می‌شود: مثلاً فرض کنیم که این شمس از خود نور دارد و منبع فیض انوار نزولیه است و از آن منبع اشراق نور می‌شود.

البته فیض علی الاطلاق و دریای انوار متراکم به طوری که محدود نیست منبسط می‌شود، ولکن وقتی به عالم طبیعت می‌رسد، در این عالم بالعرض محدود به حدود قالبیه شده و به واسطه حدود امکانه، محدود به حد تربیع و تثلیث می‌گردد و این حدود که عارض بر اوست حیث عدمی و نقصی برای او فراهم می‌آورد، در صورتی که در اصل فیضان از مبدأ، نقصی نداشته است.

انوار وجودیه هم که از منبع فیض علی الاطلاق بر تمام اعماق سلسله منبسط

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ اسفار، ج ۶، ص ۳۲۵-۳۲۶.

می‌شود در هر منزلی دچار ماهیتی شده و از جهت ماهیت نقصی در آن رخ داده و حدی اصل الوجود را تحدید می‌نماید و در آخرین مرتبه و منزلگاه، صرف القوه و استعداد می‌گردد، و در قوالب مقید شده و ماهیات ناقصه، جلوی نور وجود را می‌گیرد؛ لذا نور وجود ضعیف‌تر می‌شود و تا این فقدانات را طی نکند به کمال نمی‌رسد. این است که در آنجا بنای سیر تکاملی گذاشته تا کم کم این جهات عدمیه مضمحل گردند. بنابراین فیض قدیم بوده و نور و اشراق که معلول آن منبع نوریه قدیمه ازلیه است ازلی است.

منتها این وجودات حادثه‌ای که می‌بینیم، ترقی و تکامل این اطفالی است که در اول وجود قابل قبول آن فیض کامل نبوده‌اند و بعد تحت تربیت اسم مبارکه «معلم لا یعلم» و اسم مبارکه «رب» - چنانکه در سوره حمد با ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ به این معنی اشاره شده است - قابل گنجایش فیض کامل شده‌اند؛ لذا از مرتبه عنصری به مرتبه جماد و از آنجا به طرف مبدأ قطع منزل کرده و استعداد فیض نباتی حاصل نموده و سپس حیوانی و انسانی تا به ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾^۱ می‌رسد.

به این معنی حکیم صاحب مثنوی* اشاره کرده و فرموده است:

از جمادی مُردم و نامی شدم وز نما مُردم ز حیوان سر زدم^۲

۱- نجم (۵۳): ۹.

*- جلال الدین محمد بن بهاء الدین محمد بلخی قونوی، معروف به ملای رومی از اکابر عرفا و شعرا که آوازه او در جهان طنین افکن است. وی در سال ۶۰۴ ق. زاده شد و در ۹ سالگی در نیشابور به خدمت فریدالدین عطار رسید و از سوی او، آینده‌ای درخشان برایش پیش‌بینی شد. بعد از برگشتن از سفر حج به قونیه رفت و مشمول الطاف سلطان علاء الدین سلجوقی گردید و پس از وفات پدر، جانشین مسند تدریس او گشت و سرانجام دست ارادت به شمس تبریزی داد و از علوم ظاهری منصرف گردید و به طی مراحل عرفان و تصوف اشتغال ورزید و مثنوی معنوی را در شش دفتر سرود که تاکنون دهها شرح و تفسیر بر آن نگاشته شده است.

وی در پنجم جمادی الاولی ۶۷۲ ق. در قونیه درگذشت.

از دیگر آثارش کلیات شمس است، که بارها به چاپ رسیده است.

۲- مثنوی معنوی، ص ۵۱۲، دفتر سوم، بیت ۳۹۰۱.

بحث در این بود که مرجح حدوث عالم در مالایزال چه بوده؟ و بحث در ربط حادث به قدیم بود؛ لذا مجدداً به همان بحث پرداخته و می‌گوییم: باید این معنی را تحلیل کرد که چطور شیء متغیر، معلول شیء لا یتغیر قدیم باشد؟ مثلاً شیئی که در اول وجودش به گونه‌ای بود و بعد تغییر یافت و در زمان تغییر هم فرضاً معلول علت سابقه اولیه است، چگونه با اینکه در علت تغییر رخ نداده در معلول تغییر رخ داده است؟ و با اینکه علت قدیم ازلی و از حیث ذات و اراده و علم تغییر نیافته و علم و اراده عین ذات اوست و ذات او عین اراده است و ذاتش لا یتغیر است، چطور می‌شود در معلول تغییر پیدا شود؟ آیا در اراده‌اش تغییر حاصل می‌شود؟ تعالی الله عن ذلک.

مرجح حدوث نزد متکلمین

در این مقام بحث در این است که بنابر قول متکلمین که این کره مسمّط حادث است^۱ لازم می‌آید در یک برهه ممتد و یک زمان موهوم طولانی^۲ از اوّل غیر متناهی که لا اوّل له خدا بوده لا غیر و بعد از این رشته موهوم ممتد غیر متناهی که لا اوّل لا وّله این کره که سطح محدب آن فلک الافلاک و پوست روی آن فلک اطلس و مغز و مرکزش این عالم خاک است،^۳ حادث شده است.

حال سؤال می‌شود که چرا این معلول بعد از آن رشته ممتد موهوم، حادث شد و چه مرجحی بوده که این معلول را از علت باز داشته، تا در این وقت مخصوص موجود گردد؟ با اینکه اوصاف ذاتیه عین ذات بوده و اراده از اوصاف ذات است پس اراده قدیم است، بنابراین چطور می‌شود اراده ازلی علت عالم باشد ولی معلول بعدها موجود گردد؟

پوشیده نماند که قول به عدم انفکاک معلول حق از حق مستلزم موجب شدن

۱- کشف المراد، ص ۱۷۰-۱۷۵.

۲- نقد المحصل، ص ۱۲۲؛ شرح مواقف، ج ۵، ص ۹۵-۹۶.

۳- کشف المراد، ص ۱۵۶؛ شوارق الالهام، ص ۳۱۶-۳۱۹.

حق نیست؛ چنانکه بعضی از متکلمین درس نخوانده وقتی در جایی به عبارات حکما که گفته‌اند: خدا فاعل موجب - به کسر جیم - است و معلول با او در لم یزل بوده است برخورد کرده، دچار اشتباه شده و کلمه را تحریف نموده و موجب - به فتح جیم - خوانده و گفته است: حکما قائلند که خدا فاعل موجب - به فتح جیم - است.^۱

چون این معنی، یعنی عدم انفکاک معلول از حق، سنگ توهّم بر دل ضعفا می‌کوبد؛ لذا می‌گوییم: مگر غیر از علم و اراده و قدرت چیز دیگری در مختار بودن فاعل لازم است؟ خیر، بلکه اگر فعل از روی قدرت و علم و اراده سر بزنند، این فعل اختیاری بوده و صاحب آن فاعل مختار است.

و نیز می‌گوییم: اگر موجودی باشد که ازلاً و ابداً بوده و هست و موجود دیگری باشد که فقط چند سال بوده است، آیا موجود بر آنکه ازلاً بوده و ابداً خواهد بود صدق نمی‌کند ولی بر دیگری که تنها چند سال بوده صادق است؟

و اگر کسی باشد که لا یُعَلِّم و لا یُدْرَس و پیش استاد درس نخوانده ولی اسرار کائنات ازلاً پیش او منکشف است و در مقابل او کسی باشد که ده سال درس خوانده و بعد از آنکه جاهل بوده عالم شده است، آیا عالم بر آنکه اول جاهل بوده صدق کرده و بر آنکه از اول عالم بوده صدق نمی‌کند؟ حاشا و کلاً، بلکه قَدَم علم او، عالمیت او را تأکید می‌نماید.

و هکذا قدرت، که اگر وجود و ترک شیء به ید انسان باشد انسان بر آن شیء قادر است و اما اگر کسی ازلاً قادر بود و لم یزل بازوی قوی قدرت او مستحکم بود و هیچ عجزی در او راه نیافت، قادر بر او صدق نمی‌کند؟ حاشا و کلاً، بلکه قَدَم قدرت، قادریت او را تأکید می‌کند و همچنین اراده قدیم مریدیت صاحب اراده را تأکید می‌نماید. پس اراده قدیم و قدرت قدیم و علم قدیم است.

۱- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۱۲۴-۱۲۵؛ شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۷۹؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۰-۱۱.

بنابراین به حکم این مقدمات، معلول هم باید ازلی باشد بدون اینکه موجبیتی و اضطراری در فاعل لازم آید.

پس معنای قدرت که «لو شاء فعل ولو شاء ترک» است^۱ با آن مخالف نیست؛ چون صدق قضیه شرطیه با امتناع طرف دیگر و با وجوب طرفین و با امکان طرفین سازش دارد.

البته ما هم می‌گوییم خلقت عالم مقدر خدا بوده، یعنی «لو شاء فعل ولو شاء ترک الا انه شاء». این است معنای اینکه خدا مرید بوده و اراده نموده است. و چون اراده عین ذات است؛ لذا «شاء و اراد ازلاً» بنابراین ازلی نبودن معلول مستحیل است، پس معلول ازلاً واجب التحقق است.

والحاصل: «خلق الله ازلاً بقدرته الأزلیة الأبدیة، و بإرادته القدیمة القویة الأزلیة، ما شاء الله كان و ما لم یسأ لم یکن، ولكن الله شاء ازلاً فكان ازلاً و یستحیل أن لا یكون ازلاً و هو شاء ازلاً و أراد أولاً بلا أوّل». پس توهم مندفع شد.

اکنون به اصل بحث باز می‌گردیم. در گذشته دو بحث بود:

یکی بحث ربط حادث به قدیم بود که چطور ممکن است معلول حادث را به علت قدیم نسبت داد در صورتی که انفکاک معلول از علت تامه محال است؟ زیرا علت انحاء طرق عدم و ابواب نیستی را به روی معلول سد نموده و آن چیزی که تمام راههای عدم به روی او مسدود گشته باشد واجب الوجود می‌گردد. و اگر تمام جهات عدم سد نشده، پس علت، علت تامه نیست و چون علت اشیاء ارادة الله است و ارادة الله قدیم و ازلی است و حدوث در آن جایز نیست، بنابراین لازم است عالم ازلی باشد.

و بحث دیگر ربط متغیر به ثابت است که چطور ممکن است شیء متغیری را به شیء ثابت نسبت دهیم؟

ظاهراً مرحوم حاجی بین دو مقام خلط نموده که در جواب فرموده است: تجدد، ذاتی عالم است و ذاتی معلل نیست. با اینکه متکلمین این معنی را مسلم دانسته‌اند که

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۹؛ شوارق الالهام، ص ۵۰۰؛ اسفار، ج ۶، ص ۳۰۷.

بعد از بُعد طویل نامحدود و غیر متناهی این کره مسمط حادث شده است.^۱ بحث در این است که چه مرجحی بوده که در بُعد غیر متناهی ازلی، این معلول از علت جدا شده و در یک برهه مخصوصی موجود شده است؟ چه چیز مرجح موجودیت آن در این برهه مخصوص شده است؟ با اینکه به حکم امتناع انفکاک معلول از علت لازم است این عالم ازلاً موجود باشد.

بیان اقوال در مرجح حدوث

قبل از ذکر جوابهای سایرین، ما خود در جواب می‌گوییم: چه کسی گفته است این کره عالم بعد از برهه مخصوصی حادث شده است؟ خیر، ما حدوث به این معنی را قبول نداریم؛ زیرا خداوند دائم الاحسان و قدیم الفضل بر این کره مسمط اعطای فیض ازلی فرموده است، مخصوصاً بنابر قول متکلمین که عالم دیگری غیر این کره قائل نیستند.^۲

لذا اگر به حدوث زمانی به آن معنی قائل باشیم، اسماء قدیم الاحسان و دائم الفضل بدون مظهر خواهند بود.

کعبی* در جواب گفته است: مخصص ذات الوقت است؛^۳ چنانکه مثلاً ذاتی وقت

۱- رجوع کنید به: کشف المراد، ص ۱۷۰-۱۷۵؛ شوارق الالهام، ص ۳۴۵.

۲- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۱۵۱؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۸۲-۸۹.

*- ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی کعبی، از مشاهیر علمای معتزله اوایل قرن چهارم هجری و رئیس فرقه کعبیه به شمار می‌رود. وی در موارد بسیاری با معتزله بصره مخالف بوده و صفات و افعال خداوند را بر معنای مخصوصی حمل نموده. علامه تهرانی در ذریعه می‌نویسد: بعید نیست که کعبی با آن همه تجاهر که به اعتزال داشته و فرقه کعبیه هم بدو منسوب است، در اثر معاشرت و مصاحبت با ابوزید بلخی شیعی، در باطن شیعه و مستبصر و عارف به حق بوده و از راه تقیه کتمان می‌نموده و ظاهر آن است که استبصار تلمیذش ابن قبه رازی هم از قبیل او بوده است، نهایت آنکه کعبی به جهت وزارت سلطان احمد بن سهل مروزی - والی بلخ - و تصدی مناصب دولتی قادر به اظهار حق نبوده و ابن قبه به جهت فقدان موانع مذکور قادر بر آن بوده است. از تألیفات وی است: المقالات و اختیارات فی علم الکلام. وی در سال ۳۱۷ ق. بدرود حیات گفت.

روز دوشنبه این است که قبل از روز سه شنبه باشد و قبل الوقت والزمان، وقتی نبود تا عالم در آن وقت باشد و در این وقت نباشد تا شما بگویید مرجح اینکه عالم در آن وقت نبود و در این وقت هست چه بوده است؟

ولکن در جواب کعبی اشکال است؛ زیرا ما به خود وقت نقل کلام می‌نماییم که مخلوق و حادث است؛ چون وقت عبارت از حرکت افلاک است و اگر حرکت افلاک نبود وقت هم نبود.

بالجمله: با اینکه علتِ وقت در لم یزل بوده، چرا باید وقت در ما لایزال واقع شود. چیزی که علت آن در لم یزل است، باید لم یزل باشد. اگر در لایزال باشد، اشکال می‌شود به اینکه وقتی علت آن لم یزل است، چرا باید در لایزال باشد؟ معتزله جواب مقدس مآبی داده و حاجی هم جواب آنها را به مقدسی گذرانده است.

آنها گفته‌اند: صلاح در این بود که مدتی عالم در کتم عدم بماند.^۱ حاجی هم گفته است: کدام صلاح و مصلحتی در قبض فیض است. ولکن شما آگاهید که اینها اصلاً از مورد اشکال عقلی پرت شده‌اند، مثل اینکه خیال کرده‌اند سؤال و اشکال بعد از فرض صحت انفکاک معلول از علت است، که چه مصلحتی بود که معلول در این زمان به وجود آمد و در آن زمان به وجود نیامد.

مانند اینکه بگوییم: چه مرجحی سبب شد که نماز صبح دو رکعتی شد؟ تا کسی بگوید صلاحی در بین بوده است، و بعد حاجی هم بیاید نزاع را صغروی نماید و بگوید چه صلاحی در قبض فیض است. بلکه اصلاً اشکال غیر اینهاست.

اشاعره مقدس‌تر از معتزله شده و گفته‌اند: ما چه کاری به مباحث عقلیه داریم. این مغز کوچک ما چقدر قدرت دارد مطالبی را بفهمد؟ و آنجا که چیزی

۳- شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۳۱.

۱- شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۳۱.

حدوث و قدم / اقوال در مرجح حدوث عالم ۱۳۵

برخلاف وجدانش مشاهده نمود خدا را به محاکمه بکشد که چرا این طور نشد و آن طور شد.^۱ لذا منکر مرجح شده و در عالم به علیت و معلولیتی قائل نبوده و انفکاک معلول از علت را مستحیل نمی دانند.^۲

۱- نقد المحصل، ص ۲۸۱-۲۸۷؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۸۴-۸۱؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۱۲۸.
۲- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۶۰؛ شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۹۰ و ج ۴، ص ۱۸۰؛ اسفار، ج ۶، ص ۳۷۱-۳۷۰.

غرر في أقسام السبق و هي ثمانية

السبق منه ما زمانياً كشف	والسبق بالرتبة ثم بالشرف
والسبق بالطبع و بالعلية	ثم الذي يقال بالمهية
والسبق بالذات هو اللذ كان عم	بذي الثلاثة الأخيرة انقسم
بالذات إن شيء بدا و بالعرض	لاثنين سبق بالحقيقة انتهض
والسبق فكياً يجي طولياً	سُمي دهرياً و سرمدياً

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٨٥ - ٨٧]

اقسام هشتگانه سبق

سبق دارای اقسامی است:

۱- سبق زمانی: و آن انفکاک در وجود است، یعنی سابق در وجود منفک باشد؛ اعم از اینکه سابق و لاحق غیر مجتمعین در وجود باشند بالذات مانند ازمنه، یا بالعرض مانند زمانیات مثل طوفان نوح عليه السلام و بعثت خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله وسلم.

۲- سبق بالرتبه: یعنی بالترتیب، مثل اینکه نقطه‌ای را مانند نقطه کعبه ملاحظه نموده و وضع و نسبت اشخاص را با آن ملاحظه نماییم؛ چنانکه وضع امام قریب و مقدم بر وضع مأموم است.

۳- سبق بالشرف: مانند تقدم فاضل بر مفضول.

۴- سبق بالطبع: که سابق عقلاً مقدم باشد، مانند تقدم علت ناقصه و اجزاء علت بر معلول، که البته باید جزء اول علت در وجود مقدم باشد.

۵- سبق بالعلیه: مثل تقدم علت تامه بر معلول.

۶- سبق بالماهیه یا سبق بالتجوهر: و آن تقدم علل قوام بر معلول در نفس شیئیت ماهیت و جوهر ذات است، یعنی اگر به تقرر ماهیات و اینکه ماهیات از تمام وجودات منفک می‌شود قائل شویم، پس ملاک تقدم وجود نیست؛ زیرا در تقرر ماهیات فرض کردیم ماهیت منفک از تمام وجودات است. بنابراین تقدم باید در نفس شیئیت ماهیت باشد، مانند تقدم جنس و فصل بر نوع و ماهیت بر لوازم آن و ماهیت بر وجود

عند بعضی، یعنی نزد اشخاصی که به اصالت ماهیت قائلند.^۱

۷- سبق بالحقیقه: که مرحوم آخوند فرموده است.^۲ و آن این است که ملاک تقدم دو چیز برای یکی بالذات و برای دیگری بالمجاز و العنايه ثابت باشد، مثل حرکت که اولاً و بالذات برای سفینه، و ثانیاً و بالعرض برای جالس سفینه ثابت است.

فرق سبق بالحقیقه با سبق بالعلیه در این است که در سبق بالعلیه حرکت برای لاحق هم ثابت است مثلاً در «تحرکت الید فتحرك المفتاح» مفتاح هم حرکت می‌کند، منتها در مرتبه متأخر و لکن در سبق بالحقیقه، اصلاً لاحق حرکت نمی‌کند و حرکت نسبت به او بالمجاز و الاعتبار است و ملاک سبق از لاحق صحت سلب دارد، مانند موجود که در وجود سبق بر ماهیت دارد به طوری که وجود بالذات مال موجود است و ماهیت بالعرض موجود شده به طوری که می‌توان وجود را از او سلب کرد.

۸- سبق دهری: که محقق داماد اضافه کرده^۳ و شرح آن بعداً خواهد آمد.

۱- رجوع کنید به: قبسات، ص ۶۳؛ اسفار، ج ۳، ص ۲۵۷؛ شوارق الالهام، ج ۱، ص ۱۰۴.

۲- اسفار، ج ۳، ص ۲۵۷.

۳- رجوع کنید به: قبسات، ص ۸۷-۸۸.

غرر في بعض أحكام الأقسام (أقسام السبق)

و لا اجتماع في الزماني و ما
و أولُّ كالجسم والحيوان
والسبقُّ بالطبع و بالتجوهر
برتبةٍ طبعاً و وضعاً قُسمًا
والثان كالترتيب في المكان
كاثنين والواحد منه اعتبر

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٨٧ - ٨٨]

احکام سبق

اجتماعی در سبق زمانی به نحو امتداد سیلانی نیست، بلکه آنآ فآناً جزئی منعدم و جزئی موجود می شود.

سبق به رتبه دو قسم است: یکی طبعی که سبق بالرتبة العقلیه است و دیگری وضعی که سبق بالرتبة الحسیه است.

ترتیب طبیعی: مانند ترتیب بین انواع و اجناس مترتبه، مانند جسم و حیوان است، یعنی اگر مبدأ و نقطه معینه را مثلاً نوع قرار دهیم حیوان به او قریب است و سابق بر جسم است و بعد جسم نامی و بعد جسم مطلق، و اگر مبدأ را مثلاً جنس عالی قرار دهیم جسم مطلق سابق و جسم نامی لاحق است تا آخر.

و ترتیب وضعی: مانند ترتیب در مکان است، البته مکان بالذات و همچنین مکین بالعرض قابل اجتماع نیست و ترتیب و سابقیت و مسبوقیت و لاحقیت در اینجا به این نحو تصویر می شود که نقطه ای مانند کعبه را ملاحظه کرده، قریب به او را سابق و بعید به او را لاحق گویند، مثل امام و مأموم.

و سبق بالطبع و بالتجوهر مثل واحد و اثنین است، یعنی واحد و اثنین را می توان به دو گونه اعتبار و ملاحظه نمود، به یک اعتبار مثال برای سبق بالطبع و به اعتبار دیگر مثال برای سبق بالتجوهر است. و توضیح آن این است که: اگر ملاحظه شود که اثنین معلول دو واحد عددی است و هر واحدی جزء علت وجود آن است، به این اعتبار بین واحد و اثنین سبق بالطبع است. و اگر نفس مفهوم واحد و مفهوم اثنین که ملتئم از

این مفهوم بسیط واحد است ملاحظه شود، سبق بالتجوهر است.

چنانکه در دعا اشاره به این دو معنی شده در جایی فرموده است: «لك يا الهی وحدانية العدد»^۱ و در جای دیگر فرموده است: «سبحانك الواحد لا بالوحدانية العددية»^۲.

تفصیل آن این است که: چنانکه در علم حساب قدیم می‌گفتند: «العدد نصف حاشیتی» فلذا خود واحد عدد حساب نمی‌شود. و حال آنکه مقوم تمام اعداد همین واحد است، برای اینکه اعداد اجتماعات واحد و واحدهاست که یک را پهلوی یک گذاشته، دو می‌شود. پس به این لحاظ که اجزاء ناقصه وجود اثنین، یک و یک است، و به این لحاظ که واحد خودش عدد نیست با اینکه قوام تمام اعداد به اوست بنابراین «لك يا الهی وحدانية العدد» یعنی تو واحدی هستی که از این اعداد نبوده و اینها اظله است. تو نوری خارج از اینها هستی با اینکه قوام این اظله به توست. و معنای «سبحانك الواحد لا بالوحدانية العددية» این است که تو جزء این مرکبات نیستی چنانکه جزء ترکیبی اثنین واحد است. این است که گفته‌اند: «من قال الله ثالث ثلاثة فقد كفر، و شرك مع الله غيره».

۱- صحیفه سجادیه، ص ۱۵۲، دعاؤه متفرعاً الى الله عزوجل.

۲- این عبارت را به این صورت نیافتیم رجوع کنید به: نهج البلاغه، ص ۲۱۲، خطبه ۱۵۲ و ص ۲۶۹، خطبه ۱۸۵.

غرر في تعيين ما فيه التقدّم في كلّ واحد منها

ملاكُ الزمان في الزماني	والمبدأ المحدود خذ لثاني
في الشرفي الفضل و في الطبيعي	وجود الوجوب في العليّ
في سادسٍ تقرّر الشيء مزا	في السابع الكون ولو تجوّزاً
في الثامن الكون بمنّ الواقع	و في وعاء الدهر للبدائع

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٨٨ - ٨٩]

ملاک تقدم و تأخر در اقسام سبق

غير سبق زمانی که در آن ملاک در تقدم وجود است، در مابقی طراً می توان گفت ملاک تقدم کمالی است که در متقدم هست و متأخر نسبت به آن کمال ناقص است و هر کمالی که لاحق دارد سابق به نحو اعلی و ابسط با زیادتی دارا می باشد.

تفصیل مطلب اینکه: ملاک در تقدم زمانی انتساب به زمان است اعم از اینکه در خود زمان باشد یا در زمانی، مثل اینکه طوفان نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ و بعثت خاتم الانبیاء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ افراد عرضیه اند و لکن فقط انتساب طوفان به زمان، بر انتساب بعثت به آن، مقدم است. و ملاک در سبق بالرتبه انتساب به مبدأ محدود است، مانند صدر مجلس در رتبه حسیه که یک مبدأ و نقطه معین را لحاظ نموده و انتساب مراتب دیگر به اوست، همچنین در رتبه عقلیه.

و ملاک در سبق بالشرف فضل است.

و ملاک در سبق طبعی وجود است که اجزاء علت و علت ناقصه، اول وجود می گیرند و بعد نصیب معلول از وجود محقق می گردد.

والحاصل: نور وجود اول جمال علت ناقصه را روشن می کند در صورتی که معلول در ظلمت عدم بوده و بعد نور وجود دیده هستی معلول را روشن می نماید.

و ملاک در سبق علی وجوب است، که اول باید علت واجب شود؛ اعم از اینکه وجوبش بالذات یا بالغير باشد و اول باید طرق و انحاء عدم به روی علت مسدود باشد و بعد معلول به واسطه واجب شود و الا علت با معلول در وجود مقارن است.

و ملاک در سبق بالتجوهر تقرر الشیء و قوام الشیء است.
چنانکه آخوند در کفایه در اجزاء داخلیه فرموده است: ^۱ اجزائی مثل حمد و سوره و رکوع و سجود، وجودات وحدانی و جداگانه‌ای هستند به طوری که بدون ایجاد آشنایی بین آنها، بیگانه و ناشناس از هم، تقرر داشته‌اند، بعد یک اعتبار وحدت بین این متقررات منفکۀ از هم، می‌نماییم. این است که فقها گفته‌اند: قصد عنوان لازم است. ^۲
و ملاک در سبق بالحقیقه، کون مطلق؛ اعم از بالاصل و بالتجوّز است، یعنی مطلق الکون سواء کان بالحقیقه او بالمجاز تا اینکه این مطلق الکون بین متقدم و متأخر مشترک باشد؛ چنانکه در وجود و ماهیت اصل الکون والتحقق بالحقیقه اولاً برای وجود و بالمجاز والعنایه برای ماهیت ثابت می‌شود.

ملاک در سبق سرمدی کون به متن الواقع و حاق الاعیان است.
و در سبق دهری کون در وعاء دهر است که برای بدایع و مبدعات است. و شرح این مجمل به طوری که پرده از روی معنی برداشته شود این است:
از چیزی که ماهیت دارد می‌توانیم دو مفهوم از دو حیث انتزاع کنیم، از اصل وجود آن، که قطعه و تکه‌ای از این نور منبسط است، یک مفهوم و از محدودیت و حد آن تکه و قطعه، مفهوم دیگری انتزاع کنیم، این است که می‌گوییم: «الانسان موجود» غیر این است که می‌گوییم: «الله موجود»؛ چون اگر معنای واجب الوجود را فهمیده که صرف الوجود و بحت الوجود است و آنچه را که سابقاً گفتیم که: «الحق ماهیته انیته» ^۳ بدانیم، معنای آن این است که حقیقت او صرف وجود است و در مرتبۀ ذات وجود صرف است لا غیر.

و دو اصطلاح در ماهیت است ^۴: یکی تحقق الشیء و کون الشیء و ما به هو هو، و

۱- کفایة الاصول، ص ۹۰.

۲- رجوع کنید به: جواهر الکلام، ج ۹، ص ۱۵۴ - ۱۵۹؛ عروة الوثقی، ج ۱، ص ۶۱۴.

۳- شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۲۱.

۴- اسفار، ج ۱، ص ۴۱۳ و ج ۲، ص ۲.

دیگری اینکه در مرتبه ذات وجود نیست، بلکه قابل است که یا موجود و یا معدوم شود. این است که انسان از چیزی که وجود و عدم در مرتبه ذات خارج از اوست حکایت می‌کند و بر او یا موجود و یا معدوم حمل می‌شود و الا اگر وجود در مرتبه ذات او بود حمل آن بر او حمل الشیء علی نفسه و حمل عدم بر او حمل نقیض بر نقیض بود.

پس «انسان» حاکی از حیثی است که ممکن است به موجود و معدوم تقسیم گردد، ولکن در «الله موجود» لفظ جلاله «الله» از چیزی که در مرتبه ذات او وجود نباشد حکایت نمی‌کند، بلکه حاکی از وجود منبسط و بحت و صرف و حقیقة النوریه الکائنه بکینونه الحقة الوجودیه است. و حمل موجود بر او حمل الشیء علی نفسه است. البته مانند حمل اولی، حمل مفهوم بر مفهوم نیست بلکه حمل بحقیقة النوریه الوجودیه است. الا اینکه برای تصحیح حمل مثل آنچه در حمل اولی مقرر است، اینجا یک نحوه عنایت اعمال می‌شود ولو به تغافل از محکی در زمان حمل باشد؛ به اینکه با یک مختصر عنایتی محکی لفظ جلاله را مغفول عنه قرار داده و به لفظ جلاله امان ندهد که از آنچه قالب برای اوست حکایت نماید، سپس محمول را بر آن حمل کند تا قضیه «الله موجود» به صورت ظاهر قضیه محسوب شود.

ولکن در قضیه «انسان موجود» محکی لفظ «انسان» یک چیزی است که وجود در مرتبه ذات او نیست نه بالعینیه و نه بالتقید. و الا حمل الشیء علی نفسه لازم آمده و معنای آن این می‌شود که «انسان» که او وجود است موجود است و حال آنکه معنای قضیه «انسان موجود» مسلماً این نیست و الا قضیه «انسان معدوم» کذب و غلط می‌شود.

مقدمه دیگری که در این بحث دانستن آن لازم است این است که: چیزهایی که دارای ماهیت و وجود است - چون گفتیم وجود نه عین ذات ماهیت مطلقه و ساده و نه جزء آن است - عقل در عالم خود در مقام سلسله‌بندی و مرتبه‌بندی مرتبه ماهیت را بر مرتبه وجود مقدم می‌بیند. و از روزنه عالم عقل ابتدا ماهیت رخ می‌نماید ولو جلوه در

ظرف وجود است؛ زیرا در عالم عقل هم اگر بخواهد چیزی بیاید، باید لباس وجود بپوشد. الا اینکه این لباس مغفول عنه بوده و عقل او را لخت می‌بیند؛ گرچه در حقیقت نگاه عقل هم به او نمی‌افتد مگر اینکه به لباس وجود متلبس شده باشد.

و عالم عدم، ظلمت بحت و تاریکی صرف است. هیچ چشم خواب آلوده ممکنات آن عالم را که در دریای ظلمت غرقند نمی‌بیند مگر اینکه از این بحر ظلمانی و از کتم عدم و حجاب تاریکی در مقابل نور شمس الشموس وجود قرار بگیرد تا نور حق وجود منبسط به او تابیده و او بالعرض نورانی گشته تا چشم ممکنات بتواند آن را درک کند، الا اینکه عقل که به او نگاه می‌کند او را با قطع نظر از این نور که به او تابیده است می‌بیند.

نظیر این معنی در عالم طبیعت این است که چشم طبیعی ما شخصی را که در ظلمت باشد نمی‌بیند ولی وقتی مقابل شمس آمد و متنور شد وجود او را می‌بیند با غفلت از نوری که بر دامن و رخساره او تابیده است، ولو اگر این نور بالعرض نبود، جمال او به ما نمودار نمی‌شد الا اینکه در مقام ملاحظه اصل ذات او را به صورتی که نور خارج از ذات اوست می‌بینیم. عقل هم آنچه دارای ماهیت است، مرتبه ذات و ماهیت او را مقدم دیده و بعد در رتبه ثانی لباس قامت او را می‌بیند. پس ذات من حیث هوهو بر لباس ذات مقدم است. بنابراین عالم عقل به این نحو یک سلسله طبیعی عقلانی دارد.

و اما در عالم خارج ممکن است دو شیء معاً و در عرض هم و در یک رتبه هم دوش باشند. این است که عقل به علت و معلول - آن چیزهایی که در عالم بین آنها تأثیر و تأثر است به اینکه چیزی اثر چیز دیگر است - که نگاه می‌کند به امتناع انفکاک وجود معلول از وجود علت حکم می‌کند.

چون معلول مرتبه نازله‌ای از وجود علت بوده و مرتبه نازله شیء با شیء با هم و «مع» می‌باشند و فیء با ذوالفیء در یک زمان موجودند. و صفحه وجود را با معیت اشغال کرده‌اند. ولکن در عالم تحلیل عقلی عقل یک رتبه مقدمی برای علت منفک از

معلول قائل است. باز تمثیل آفتاب و نور آفتاب را ذکر می‌کنیم: ضوء که معلول شمس است و ذات وجود خارجی شمس که علت این انوار متراکم متنازله است، انوار با ذات منبع النور در یک رتبه در عالم وجود و صفحه وجود قدم می‌گذارند و در وجود «مع» اند. اگر این ذات منبع نورانی را با اشعه‌های جمالش از افق زمانیات و تمام آفاق زمان بیرون بردیم، باز عقل یک تقدمی برای علت قائل است و یک ترتبی در نظر دارد؛ که آنجا ولو انفکاک زمانی نیست با این حال یک انفکاک رتبی هست که انفکاک عالم دهر است.

در این عالم شهود، انفکاک را این‌گونه تصور می‌نماییم که از آن منبع النور تا این مرتبه‌ای که نور آمده و آن را پر کرده - که صفحه کون ما و امکان ماست - یک خط ممتدی ملاحظه نموده و به این جهت در این علت و معلول به یک تقدمی قائل می‌شویم، و لکن بعد از آنکه آنها را از این افق زمان بیرون بردیم و دیگر نمی‌توانیم آن خط را فرض کنیم، با این حال عقل یک مرتبه بندی دارد که مراتب بعد از یکدیگر بوده و مرتبه‌ای منفک از مرتبه دیگر است.

ولو شئت فارجع الی کتاب نفسک: اگر یک عالمی ملکه علم در او باشد و این ملکه راسخه به نحو الاجمال و البساطه در او باشد؛ که در خواب هم موجود است؛ گرچه در حال تکلم و صحبت از آن غفلت دارد، مطالب در نفس او به نحو لف و پیچیدگی در مرتبه عقل اجمالی منطوی است؛ گرچه در نفس تفصیل این علوم - موضوع و محمول و نسبت بین آن دو - نبوده و نفس از مسأله و حکم و محمول آن غافل است، و لکن در مقام تحلیل، مسأله و حکم را از مرتبه اجمال تنزل داده و به طرف عقل تفصیلی آورده و از آنجا به عالم ذهن و قوای متصوره و همین طور آهسته آهسته از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای می‌آورد تا اینکه تفصیل پیدا نموده و از عضلات بیرون داده و به طرف مقابل القاء حقایق می‌نماید.

پس در این سیر و طی مراحل دیگر نمی‌توان خطی فرض کرد، و لکن با این حال عقل برای عقل اجمالی مرتبه سابقیت و برای عالم عقل - عقل تفصیلی - با تفکیک این

مراتب از هم، مرتبه لاحقیت قائل است.

بنابراین: اگر یک علت و معلولی باشد که نحوه معقولیت آنها عین نحوه خارجیت آنها باشد، تقدم علت بالحقیقه بوده و مرتبه علت از مرتبه معلول منفک خواهد بود ولی نه به انفکاک زمانی. پس علت و معلولی که هر دو موجود عقلی است با اینکه از عالم طبیعت و زمان تجرید شده و از این عالم انفکاک زمانی خارجند، باز هم یک تقدم و تأخر دهری خواهند داشت.

والحاصل: در این عالم و صفحه طبیعت که در حاشیه عالم واقع است وجود معلول با وجود علت از یکدیگر جدا نمی شوند و با هم هستند، در عین حال عقل مرتبه یکی را در حاق عالم عقلی غیر مرتبه دیگری و مترتب بر آن می بیند، پس اگر فرض کنی که علت و معلول و تأثیر و تأثر آنها در عالم عقل باشد که عقلی در عقل دیگری تأثیر کند، آنجا دیگر به حکم عدم انفکاک معلول از علت، علت و معلول با هم و «مع» اند و لکن چون عقل ماهیت دارد، باز عقل اول علت را تعقل نموده و ماهیت آن را مقدم می بیند و باز ترتب و تقدم و تأخر بین آنها هست، منتها تقدم و تأخر دهری.

و اگر سراغ علتی که ماهیت ندارد و متن واقع او عین نحوه عالم عقلی اوست و خارجیتش به همان نحوه عقلی اوست رفتیم به حکم اینکه مرتبه علت غیر مرتبه معلول است، باز علت از معلول منفک و جدا بوده و در عین حال معلول از علت جدا نیست.

فريدة چهارم

قوه و فعل

غرر في أقسامهما

على صنوفٍ قوّةٍ قد وردت	منها الذي مقابل الفعل ثبت
كذا الذي يقابل الضعفَ و ما	يكون مبدأ التغيير اعلماً
و قوّةٍ إمّا بدت منفعة	لشيءٍ أو أشيا و إمّا فاعلة
فمبدأ الأفعال قد تخالفت	عديمٍ دركٍ قوّةٍ لما نبت
و مع شعور قدرة الحيوان سم	بصحّة الفعل و تركه رُسم
و مبدأ الواحد إن لم يعدما	بفعله الشعور ذا نفس السما
إن يسعدمِ الدرك و قوّم المحلّ	طبيعةً إن في البسيط قد حصل
و صورة نوعية إذا ان فرض	مركباً و دون تقويمٍ عرض
فتلك مع مفارقي المواد	كلُّ جنود مبدأ المبادي
للقدرة انسب قوّة فعلية	إن قارنت بالعلم والمشية
للقدرة السبقُ على الفعل و قد	قيل معيةً و ليس المعتمد
للقوّة السبقُ زمانياً كما	فعل عليها مطلقاً تقدماً

اقسام قوه و فعل

قوه دارای اقسام و صنوفی است:

قسمی از آن صنفی است که مقابل فعل است، مثل اینکه به هیولی در مقابل صور نوعیه فعلیه، مانند صورت فعلیه انسانی، قوه گفته می‌شود.

و قسمی از آن صنفی است که مقابل ضعف است؛ چنانکه در مقابل وجودات ضعیفه ولو فعلیه باشند قوه اطلاق می‌کنند، مثل اینکه گفته می‌شود واجب تعالی فوق وجودات و لایتناهی است قوه. و به این معنی قوه و لا قوه بر کیفیات استعدادیه اطلاق می‌شود، مثلاً چون استعداد صورت منویه برای انسانیت از استعداد صورت مضغیه ضعیف‌تر است به صورت منویه در مقابل صورت مضغیه لا قوه می‌گویند.

و از آن اقسام است قوه به معنای مبدأ تغیر در شیء دیگر؛ از حیث اینکه شیء دیگر است. مثلاً قوای نفسانیه از قبیل قوه نامیه و حیوانیه که مبدأ آثار و تغیر است از شئون نفس است و لکن به آنها از حیث اینکه آنچه مورد تأثیر آنهاست از جسد و اعضا که این قوا به او تعلق دارد، شیء آخر است قوه می‌گویند.

و قوه یا منفعله برای شیء واحد است، مثل ماده فلک که فقط امر واحدی را که حرکت وضعیه است قبول می‌کند و یا منفعله برای اشیاء محدود است، مثل قوه انفعالیه در حیوان که اثر محدود را قبول می‌کند و یا منفعله برای اشیاء غیر متناهی است مانند هیولای اولی.

و قوه فاعله: یا فاعله برای شیء واحد است، مثل قوه فاعلیه فلکیه که برای یک

شیء مانند حرکت من المغرب الی المشرق فاعل است و دائماً کار آن این است، و یا فاعله برای اشیاء متناهیة است، مانند قوه فاعله در حیوان، و یا فاعله برای اشیاء غیر متناهیة است، مثل قوه فاعله واجبه خداوند برای تمام اشیاء.

تقسیم دوم برای قوه فاعله اینکه: یا مبدأ افعال است و یا مبدأ فعل واحد است و هر یک از آنها یا در مبدأیت نسبت به فعل با شعور است یا عدیم الشعور است.

عدیم الشعور از آنچه مبدأ فعل واحد است: یا قوام او به محل است و یا او مقوم محل است و قوام محل به اوست و آنچه مقوم است یا مقوم محل بسیط است و یا مقوم محل مرکب است. پس اگر مبدأ افعال فاقد درک باشد نام آن قوه نباتیه است و اگر صاحب شعور باشد نامش قدرت حیوانی است که به صحت فعل و صحت ترک، یعنی امکان فعل و عدم فعل تعریف شده است. این تعریف قدرت حیوان است نه قدرت واجب، خلافاً للمتکلمین که این را تعریف قدرت گرفته و گفته اند قدرت واجب را نیز شامل است.^۱

و مبدأ فعل واحد اگر نسبت به فعل خود عدیم الشعور نباشد، بلکه صدور فعل از او از روی شعور باشد و فعلش بر یک وتیره و روش باشد نفس سماء است.

و اگر مبدأ فعل واحد عدیم الدرک و مقوم محل باشد طبیعت است، مثل صورت ماء که مقوم محل واحد، یعنی ماده ماء است و این مبدأ مقوم محل صورت نوعیه است زمانی که محل مرکب باشد؛ چنانکه در معادن و انسان و حیوان، محل یعنی ماده مرکب از عناصر است و صورت انسانیه مثلاً مقوم آن است.

و اگر مبدأ فعل واحد عدیم الدرک ولی مقوم محل نباشد، بلکه مقوم به محل باشد عرض است، مثلاً حرارت از حیث مبدأ بودن برای تسخن در شیء دیگر قوه است.

چون توهم شد که این قوا در عالم صاحب اثر و فاعل مستقل هستند به طوری که علت اشیاء می باشند،^۲ برای دفع آن فرمود: مبادی مقارن با مواد ولو به نحو تعلق - تا

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۹؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۸۹.

۲- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۴۶؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۲۲۳؛ اسفار، ج ۶،

نفس را هم در برگیرد - و مبادی مفارق از محل مانند عقول، همه جنود مبدأ المبادی است.

اقوال در معنای قدرت

ذکر کردیم که قدرت به صحت صدور فعل و لا صدور، یعنی امکان الفعل و امکان الترك تفسیر شده، ولی این معنی با قدرت خداوندی منافی است؛ چون از ذاتی که من جمیع الجهات بسیط است، نمی توان مفاهیم متقابله اخذ کرد؛ زیرا مفاهیم متخالفه منشأهای متخالفه لازم دارد و حیث اینکه فرض نمودیم ذات بسیط است نباید منشأهای متخالفه در او باشد و الا ترکیب در ذات لازم می آید و این خلف است.

اگر گفتیم معنای قدرت امکان الفعل و الترك و صحة الفعل و الترك است، در مقابل فعلیت که منشأ کمال لازم دارد، امکان که جهت نقص است منشأ متقابل با منشأ کمال لازم دارد، پس در ذاتی که از آن این دو مفهوم را انتزاع می کنیم باید جهت انتزاعیه متقابله باشد؛ یک جهت ظلمت امکانیه و یک جهت نوریة کمالیه و این در ذات بسیط کامل صرف الوجود مستحیل است.

ولکن اگر مفاهیم متعدده شدند نه به تخالف تقابلی که جهت های متخالف بخواهد، در این موقع گاهی انتزاع مفاهیم متعدده از یک شیء واجب می گردد با اینکه ذات من جمیع الجهات بسیط است و لکن چون کمال صرف و کمال محض وجود است، انتزاع تمام مفاهیم کمالیه از وجود صرف که عین کمال است لازم و واجب است؛ زیرا تقابل جهت ظلمت و نور نمی شود، بلکه منشأ همه جهات نورالوجود است منتها به حیثیات متعدده. این است که چون ذات مقدس حق صرف الکمال و صرف الکمال نورالوجود است، پس نور وجود تا هر کجا رفته کمالات رفته است، تا آن آخرین نقطه ای که نور وجود ترشح کرده قدرت، علم، اراده و دیگر کمالات هست.

این است که در آیه شریفه فرموده است: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ

لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ^۱ و در آیه شریفه دیگر لفظ «ما»ی موصول آورده است^۲ نه لفظ «من» تا این معنی را برساند. والحاصل اینکه قدرت جهت کمال است که آن جهت کمال، مصدر اشیاء است.

پس تعریف جامع قدرت به طوری که قدرت در مخلوق و واجب، هر دو را شامل شود صدور فعل از روی علم و اراده و اختیار است، نه اینکه قدرت عین اینهاست، بلکه اینها به آن جهت کمالیه که یکی از کمالات وجود صرف الکمال است مشیرند.

بنابراین، بعد از آنکه معنای قدرت این شد؛ اگر فعلی ولو از ممکنات از روی علم و اراده و اختیار صادر شود آن فعل مقدور است و آن جهتی که جهت صدور آن فعل است، قدرت است. پس اگر جایی علم و اراده و اختیار ازلی و همیشگی شد قدرت نیز ازلی خواهد بود و اینکه خداوند در ازل الأزال عالم و مرید و مختار است در ازل الأزال نیز قدیر است. بنابراین ازلی بودن علم و اراده و اختیار یؤکد معنی القدرة و یقوی معناه، نه اینکه با آن منافی باشد. پس چنین منشأ فیضی که کمالات در او ازلی است، عالم ازلاً، قادر ازلاً، مختار ازلاً، مرید ازلاً.

مثل اینکه گفته شده معنای علم، کشف است^۳ و نزد کسی که چیزی کشف می شود به جهت آن کشف به او عالم می گوئیم. بنابراین اگر یک موجود لطیفی باشد که کشف نزد او ازلی است، معنای علم و عالمیت تأکید می شود.

از اینجا معلوم شد که خداوند قادر چون مرید و عالم به فعل بوده، فاعل موجب نیست و چون مختار بوده و علی الاختیار فعل از او صادر شده، فاعل مضطر نیست. پس صدور فعل از او به علم او و صدور فعل از او به اراده او و صدور فعل از او به اختیار او است. پس هو القادر علی الاطلاق ازلاً و ابداً ولا یعجز عن شیء.

۱- اسراء (۱۷): ۴۴.

۲- ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ حدید (۵۷): ۱.

۳- رجوع کنید به: مشاعر، ص ۷۷؛ حکمة الاشراف، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۲.

به این معنی معادن العلوم و نقاد الحقایق یعنی ائمه هدی علیهم السلام اشاره فرموده‌اند: «خلق الأشياء بالمشیة»^۱ پس «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ»^۲ و لا يعجز عن شيء له قابلية الوجود.

و از اینجا نیز معلوم شد چون قدرت ازلی است و کان فیما لم یزل، پس صدور فعل مقدور ازلی می‌گردد و تعطیل فیض لازم نمی‌آید.

و آنچه متکلمین گفته‌اند که در معنای قدرت صحت و امکان معتبر است و معتبر است اینکه برهه‌ای بگذرد تا فعل به عمل بیاید؛^۳ این طور نیست و اینها در مفهوم قدرت معتبر نیست. و قول به اینکه: خداوند متعال در برهه‌ای از زمان مغلول الید بنشیند، دست روی دست بگذارد و به این خیال بیفتد که خوب است عالمی تشکیل داده و بساط خلق بگسترانیم باطل است؛ زیرا لازمه آن قول به: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ»^۴ است، ولی «غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»^۵.

سبق قدرت بر فعل

للقدرة السبق على الفعل وقد قيل معية وليس المعتمد

بلی برای قدرت سبق بر فعل است؛ چنانکه برای علم سبق بر معلوم است و لکن لازم نیست وجود معلوم سابق باشد تا اینکه علم به او تعلق بگیرد؛ چنانکه در محلّش ان شاء الله معلوم می‌شود.

گفته شده است: قائل این قول که قدرت با فعل معیت دارد اشعری است،^۶ یعنی تا فعل صادر نشود قدرت نیست، بلکه قدرت همراه با فعل است.

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۰، حدیث ۴؛ توحید صدوق، ص ۱۴۸، حدیث ۱۹ و ص ۳۳۹، حدیث ۸.

۲- سبأ (۳۴): ۳.

۳- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۹؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۸۹؛ شوارق الالهام، ص ۵۰۰.
۴ و ۵- مائده (۵): ۶۴.

۶- کشف المراد، ص ۲۴۸؛ شرح مواقف، ج ۶، ص ۸۸؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۳۵۴.

شیخ الرئیس به اینها اشکالی کرده که بنابراین آدم نشسته نباید قادر بر قیام باشد.^۱
مرحوم حاجی به این قول دو اشکال دارد:

یک اشکال مقدس مآبی و آن اینکه لازم می آید کفار تکلیف نداشته باشند چون آنها قادر بر فعل نیستند؛ زیرا مناط تکلیف قدرت بر فعل است و مادامی که انسان عامل نباشد قادر نیست، پس کفار قبل از عمل قدرت بر آن نداشته بنابراین نباید تکلیف شوند.

«فتاویٰ» برای این است که این سخن حاجی مخدوش است؛ زیرا اولاً تخصیص نقض به کفار بی مورد است. و ثانیاً مصحح تکلیف، قدرت مع الفعل است و اگر قدرت با فعل همراه باشد تکلیف صحیح است.

بلی اشکال علمی دیگر مرحوم حاجی به جاست که فرمود: یا لازم می آید که موجودات را که بالضروره حادثند - از قبیل زید و عمرو و غیره - برای حفظ قدم قدرت خداوند قدیم بدانید و یا قدرت را به مرتبه اینها آورده و در مرتبه حدوث قرار دهید که حدوث قدرت خداوند لازم می آید و هر دو باطل است.

ثم: قوه‌ای که مقابل فعل است بر فعل سبق زمانی دارد، مثلاً قوه استعدادیه‌ای که در منی نسبت به صورت فعلی انسانی است بر صورت انسانی تقدم دارد و در حقیقت این سبق برای هر فرد فردی از قوه بر هر فرد فردی از فعل به طور تعاقب و تناوب است، اصل قوه موجوده در منی بر فرد صورت فعلی علقه، و قوه کائنه در علقه بر صورت فعلی مضغه سبق دارد، و هکذا بالتعاقب.

چنانکه فعل بر قوه مطلقاً به انحاء سبق تقدم دارد؛ زیرا صورت شریکه العله برای ماده است و تقوم ماده به قیومت صورت فعلی است. پس صورت رتبه علیت داشته برای قوه و رتبه علیت سبق دهری - که روح الزمان است - بر معلول دارد.

و هکذا سبق بالشرف دارد؛ چون بلا اشکال صورت انسانی نسبت به قوه‌ای که قابل انسان است شریف است.

و همچنین فعل تقدم ذاتی دارد؛ زیرا در عالم وجود موجوداتی است که فعلیات غیر مشوب به قوه‌اند و آنها علل کون هستند و برای آنها تقدم سرمدی است، مانند وجود فعلی حق و برای بعضی تقدم دهری است، مثل عقول نسبت به قوه اولی، یعنی هیولای اولای عالم طبیعت.

فريدة پنجم

ماهیت و لواحق آن

غرر في تعريفها و بعض أحكامها

ما قيل في جواب ما الحقيقة	ماهية والذات والحقيقة
قيلت عليها مع وجود خارجي	وكلها المعقول ثانياً يجي
و ليست إلا هي من حيث هي	مرتبة نقائص منتفية
والكون في تلك انتفا المقيد	نقيضه دون انتفا مقيد
و قدمن سلباً على الحثية	حتى يعم عارض المهية
فأنف به الوجود ذا التقييد لا	مطلقه وأخذنه مثلاً
والسلب خذه سالباً محصلاً	و لا اقتضا ليس اقتضا ما قابلاً

[شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۹۲-۹۵]

تعریف ماهیت و بعضی از احکام آن

ما قيل في جواب ما الحقيقة مهية و الذات و الحقيقة

هنگامی که انسان در عالم چشم باز می‌کند، مادامی که توجه اجمالی به سوی اشیاء نداشته باشد و در غفلت صرف باشد، هرگز برای او علم تفصیلی رخ نخواهد داد، توجه لازم است تا اینکه انسان در صدد علم برآید.

اول تکانی که به انسان خواب آلود وارد شده و توجه او را به سوی شیء جلب می‌نماید، قرع سمع وی به واسطه نام اشیاء است. وقتی انسان نامی شنید، هراسناک شده و اول در صدد طلب شرح حال آن نام برمی‌آید که آن نام از نامهای کدام مقوله از مقولاتی است که او آنها را می‌شناسد.

بعد که شرح حال نام را دانست که نام کدام چیز از چیزهایی است که او مقولات آنها را می‌داند؛ به اینکه اسم بی‌مسمی نیست، پی خواهد برد.

مخفی نماند که فرق تعریف لفظی با شرح الاسم این است که: در تعریف لفظی ابداً شرحی نیست بلکه تبدیل لفظی به لفظی است؛ چنانکه کسی که در علم اللغة در صدد ترجمه لغت عربی به لغت فارسی است می‌گوید: ماء یعنی آب و لفظ ماء در عربی در مقابل لفظ آب در فارسی است بدون اینکه به معنی توجه استقلالی داشته باشد و اما شرح الاسم شمه‌ای از تعریف معنی است.

والحاصل: پرسش اول، معنای اسمی است که شنیده شده است.

بعد از دانستن معنی، شخص در صدد این برمی‌آید که آیا معنی موجود است یا نه؟

لذا از هلیت بسیطه‌اش سؤال می‌نماید؛ چون تا وجود آن را نداند نوبت به دانستن حقیقت آن نمی‌رسد. بعد از سؤال از وجود، اگر پاسخ منفی باشد سؤال منقطع می‌گردد و اگر مثبت باشد، به اینکه حقیقت آن را بشناسد علاقه‌مند می‌شود؛ لذا سؤال می‌کند: «ما هو فی ذاته؟» که با «ما»ی حقیقیه از ماهیت آن سؤال می‌کند.

بعد از شناختن حقیقت در صدد شناسایی عوارض ذاتیه آن برمی‌آید و لذا در مقام سؤال از هلیت مرکبه آن برمی‌آید.

از اینجا معلوم شد تعانق دو «ما» با دو «هل» که دو به دو با هم معانقه می‌کنند، مانند این است که از انگشتان دو دست شبکه تشکیل داده شود؛ به این صورت که اول «ما»ی شارحه، دوم هل بسیطه، سوم «ما»ی حقیقیه، چهارم هل مرکبه.

بعد از سؤال از عوارض، در مقام ثبوت سؤال می‌شود که به چه علتی این عوارض بر آن حقیقت عارض گشته‌اند که این «لِم»ی ثبوت است.

و بعد «لِم»ی اثبات است که با آن از برهان و دلیل بر اثبات عوارض سؤال می‌شود که چه برهانی بر اثبات این عوارض برای آن معروض است؟

و این شش مطلب است که در تمام علوم از یکی از آنها بحث می‌شود. مثلاً در علم اعلی، یعنی علم فلسفه از وجود، یعنی از هل بسیطه سخن به میان می‌آید که موضوع سایر علوم است.

ثم اعلم: اینکه گفته‌اند راجع به وجود الله صحبت نکنید و فکر کردن در آن جایز نیست، معنای آن این نیست که به همان عقیده عامیانه‌ای که از مادر گرفته شده است باید قناعت نمود و همین که در قلب یک عقیده صوری بر اینکه خدایی هست، پیدا شود کافی است و دیگر نباید در مقام تفتیش مبدأ برای این عالم برآمد. گرچه آن عقیده صوری کافی است و لکن یار ما آن زشت که از ترس زشت‌رویی التماس کند که در مقام تفتیش بر نیاید نیست، بلکه کل الجمال است به زیبایی وجود و صرف الکمال است.

بلکه معنای «تفکروا فی خلق اللّٰه و لا تفکروا فی اللّٰه»^۱ این است که: چون ذات او صرف الوجود است و الوجود بسیط بصرف البساطه و تعریف ذات شیء در صورتی ممکن است که شیء دارای جنس و فصل باشد و الوجود لا جنس له و لا فصل له؛ زیرا جنس مورد شرکت است و در عالم چیزی غیر وجود نیست تا با او در چیزی شریک باشد و الوجود مساوق مع الوحده، و فصل برای تمییز است و در صفحه وجود چیزی غیر وجود نیست تا تمییز لازم داشته باشد، بنابراین تعریف وجود ممکن نیست. و در عین حال در اعلی مرتبه تجلی است و در منظر و مسمع هر چیزی واقع شده است.

پس «لا تفکروا فی ذات اللّٰه» نهی شرعی نیست، بلکه نهی ارشادی است به اینکه عقل زحمت بیهوده نکشد که برای او به معرفت حقیقت وجود راهی نیست و مقام حقیقت وجود، اعلی است از اینکه عقل به او احاطه پیدا کند، بلکه او محیط بر همه اشیا است ﴿وَاللّٰهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾.^۲

خوب رویان گشاده رو باشند تو که رو بسته‌ای مگر زشتی

خوب روی ما، روی نبسته است، بلکه چشم ما به نور اشعه جمال او بسته شده است. و بالجمله: تفوه به این معنی، که تفکر فی ذات اللّٰه منهی است سزاوار نبوده، بلکه در اخبار حث و ترغیب به معرفه اللّٰه شده است.^۳

بیان مطالب ششگانه

خلاصه آنکه مطالب چنانکه در منظومه منطق هم آمده شش مطلب است:

أَسُّ الْمَطَالِبِ ثَلَاثَةٌ عِلْمٌ مَطْلَبٌ مَا مَطْلَبٌ هَلْ مَطْلَبٌ لَمْ

۱- بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۳۴۸، حدیث ۴۳.

۲- بروج (۸۵): ۲۰.

۳- رجوع کنید به: توحید صدوق، ص ۲۸۳، باب ۴۰، حدیث ۵-۱؛ بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۶۷، باب ۱۰.

فما هو الشارح والحقيقي
 و هل بسيطاً و مركباً ثبت
 إليه آلت ما فريق أثبتا
 و في كثير كان ما هو لم هو
 والانخساف الأول يناسب
 و ذو اشتباك مع هل أنيق
 لمية ثبوتاً إثباتاً حوت
 مطلب أيّ أين كيف كمّ متي
 كما يكون ما هو هل هو انتبهوا
 و في وجودي اتحد المطالب^۱

یعنی اساس مطالب، سه مطلب دانسته شده است: مطلب ما، مطلب هل، مطلب لم. هر یک از اینها بر دو قسم است؛ زیرا مطلب ما یا شارحه یا حقیقه است و به طور شبکه با هل، انس عجیبی دارند. یعنی هل هم بر دو قسم است: هل بسیطه و هل مرکبه، منتها با ترتیب مخصوصی: اول «ما»ی شارحه بعد هل بسیطه، بعد «ما»ی حقیقه، سپس هل مرکبه.

این است که می‌گوید: هل بسیطاً و مرکباً ثابت شده است و لم هم ثبوتی و اثباتی است. و آنچه از مطالب، فریقی از علما اثبات کرده‌اند از قبیل مطلب ایّ، این، کیف، کمّ و متی، به این اسّ المطالب برمی‌گردد. و در کثیری از اوقات ما هو - یعنی «ما»ی حقیقه - و لم هو - یعنی «لم»ی ثبوتیه - یکی است و توضیح این معنی چنانکه شیخ در نجات گفته است اینکه: حد تام آن است که مشتمل بر مبدأ برهان و نتیجه برهان باشد و اگر حدی که در جواب «ما»ی حقیقه واقع می‌شود مشتمل بر یکی از آن دو باشد، حد ناقص است.^۲

مثلاً اگر با «لم»ی ثبوتیه سؤال شود که: «لم انكسف القمر؟» می‌گوییم: «لأنه توسط الأرض بينه و بين الشمس فانمحي نوره» و بعد سؤال از «ما»ی حقیقه واقع می‌شود به اینکه: «ما كسوف القمر؟» و در جواب می‌گوییم: «هو انمحاء نوره لتوسط الأرض»، این جواب حد تام است چون مشتمل بر مبدأ برهان و نتیجه آن است.

مبدأ برهان یعنی حد وسط در برهان، اولاً بر موضوع حمل می‌شود و بعد نتیجه

۱- شرح منظومه، بخش منطق، ص ۳۲ - ۳۳.

۲- نجات، ص ۸۲ - ۸۳.

اخذ می شود، و لکن در حد اول نتیجه ذکر شده و سپس حد وسط برهان ذکر می شود. نتیجه در این حد جواب «ما»ی حقیقیه و جواب «لم»ی ثبوتیه هر دو ذکر می شود. مثلاً در برهان گفته می شود: «إِنَّ الْقَمَرَ قَدْ تَوَسَّطَ الْأَرْضَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشَّمْسِ، وَ كُلُّ مُسْتَضِيٍّ مِنَ الشَّمْسِ يَتَوَسَّطُ بَيْنَهُمَا الْأَرْضُ فَإِنَّهُ يَنْمُحِي ضَوْؤَهُ» فَيَنْتَجُ: «إِنَّ الْقَمَرَ يَنْمُحِي ضَوْؤَهُ» و بعد گفته می شود: «وَالْمَنْمُحِي نُورَهُ مَنْكَسِفٌ، فَالْقَمَرُ إِذْ ذُنَّ مَنْكَسِفٌ» و در حد تام، اول انمحاء، و بعد توسط اخذ شده و گفته می شود: «انكساف القمر هو انمحاء نوره لتوسط الأرض بينه وبين الشمس» پس حد تام شامل علل اربع می شود. این توضیح اتحاد ما هو و لم هو.

و اما اتحاد ما هو و هل هو حاجی فرموده است: «كما يكون ما هو هل هو انتبهوا» توضیح آن این است که: اگر در عالم از اوج قلّه کنگره‌ای که تمام هستی و آنچه در ظلّ هستی است، نگریسته و قدم فکر را به آنجا برده، ماهیات را از موجودات منحاز نموده و هر یک را در صفی قرار داده و نور وجود را در یک خط مستقیم و ظلمت ماهیات را در یک خط کج و معوج ببینیم، و در جایی که این نور و ظلمت مزدوج گشته و همچون طلوعه اول صبح، حق و باطل به هم آمیخته‌اند، ما این مزدوجین را از هم جدا نماییم، به موجودی که چیزی از ظلمت در او نبوده و نور علی نور است و مانند عشاق صادق خالص و صرف الحق است می‌رسیم. در این‌گونه موجودات ما هو و هل هو یکی است؛ چون پاسخ هل بسیطه و «ما»ی حقیقیه در آن وجود است.

قوله: «والانخساف الأول يناسب» چنانکه شرح دادیم.

«و فی وجودی اتحاد المطالب» یعنی در وجود من - و در بعض نسخ منظومه «و فی وجودی و وجودک» - مطالب یعنی مطلب «ما»ی حقیقیه و مطلب هل بسیطه و مطلب «لم»ی ثبوتیه، متحد است.

توضیح اینکه: وقتی قدم فکر و جناح تفکر بالا رفته و اشیاء را در صف نظام دیده و وجود من و تو را در رشته این نظام یافت و چون در بعضی از موجودات جهت نوریه و جهت ظلمانیه بهم آمیخته‌اند، چشم حق بین جهت ظلمت را در صف ظلمانی

ماهیات و جهت نوریه، یعنی نور خالص وجود را هم در یک نظام قرار داد. بنابراین نور «ما»ی حقیقیه و هل بسیطه یکی می شود؛ چنانکه سابقاً گفتیم. پس در جواب «ما»ی حقیقیه و همچنین در پاسخ هل بسیطه، وجود می آید و «لِم»ی ثبوتیه، یعنی علت این وجود هم وجود خواهد بود. اشکال نشود که چطور می شود علت با معلول متحد باشد و حال آنکه علت در مرتبه سابقه است؟

چون در دفع آن گفته می شود: «فارجع الی کتاب نفسک» صور خیال که در ذهن است؛ اعم از اینکه حاکی از خارج نباشد یا حاکی از خارج باشد - منتها اگر در خارج صورتی باشد به خلاقیت نفس صورتی که منطبق با خارج است خلق می شود - این وجودات متصوره بروز و ظهور نفس است و این بروز عین مقام فاعلیت نفس است و در عین حال که در مرتبه فاعلیت است صورت معلولی که مخلوق است، خود ظهور نفس است متکیفاً به آن صورت.

والحاصل: وجودات من و تو که معلول وجود اقدس و علت آنها فیض مقدس است، این وجودات از وجود منبسط است و حیث اینکه معلوم است وجود بسیط بوده و جزء ندارد، در هر مرتبه ای حقیقت، حقیقت واحده است منتها بالشدة والضعف.

پس علت وجود ناقص و ضعیف عین حقیقة الوجود است و در مقام خودش ثابت شد که صرف الشیء در هر جایی هست. و لذا صرف مطلق در مقید هست مع محدودیة المقید.

بنابراین علت وجود من و تو وجود است. پس «لِم»ی ثبوتیه با شیء متحد بوده و علت و معلول از یک سنخ می باشند. این است که وجود، از وجود منبسط در مرتبه فاعلیت به مراتب نازله ظهور می نماید.

چنانکه در صور ذهنیه گفتیم که با اینکه معلول نفس است در عین حال متحد با نفس است. این است که معلول پیش علت به علم حضوری حضور دارد و از اینجاست که وجودات ممکنات و هر چه در صفحه وجود است و به نظام وجود منظم

است، علم الله است. پس من و تو علم فعلی حق بوده و به نزد عالم به علم حضوری حاضریم. این است که لا یعزب عنه شیء؛ چون وجود هر شیء معلول او بوده و معلول در مقام لف و بساطت به طور اجمال، با علت بوده و معلوم وی می باشد. این است که ذات احدیت ازلاً عالم به وجودات است ولو اینکه صفت معلومیت بعد از حدوث معلول به طور تفصیل، انتزاع می شود.

از اینجا این توهم که عالم و معلوم و همچنین علت و معلول متضایفین هستند و متضایفین مانند ابوت زید و بنوت عمرو نسبت به او، وجوداً با هم بوده و در یک رتبه از شیئین انتزاع می شوند، مندفع می گردد.^۱

توضیح اندفاع اینکه: گرچه متضایفین در انتزاع در یک رتبه اند، الا اینکه آنچه جهت علیت است در حاق واقع و متن صقع واقع در رتبه سابق و متقدم است.

والحاصل: فیک انطوی العالم الکبیر و لکل شیء فیک شاهد صدق و فیک لکل شیء بیئنه داخلیه و کلاً شککت فی صدق بیئنه الخارج فارجع الی بیئنه من نفسک، لأنها معیار فهم الصدق والکذب لبیئنه الخارج.

و بالجمله: معلومات نفس، یعنی آنچه علم به آن تعلق می گیرد، عین صور حاصله در نفس بوده و آن صور عین تکون نفس به آنهاست.

یعنی نفس مجرد که می خواهد از صقع مجرد سفری نزولی کند، آخرین نقطه ای که می تواند طی کند عالم برزخ است، یعنی از مجرد که خالی بودن از صورت و ماده است، می تواند تنزل نموده و صاحب صورت شود و در مورد مبصرات خارجی که دارای صور می باشند، نفس به مثل آن صور متصور شود و علم، عین تصور نفس به این صور است.

پس معلوم اولاً و بالذات این صور است و آنچه از خارجیات و اعیان دارای مثل این صور است، معلوم بالعرض می باشد. بنابراین معلومیت ولو بعد از تحقق این صور

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۳۷۳؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۵۵۷؛ اسفار، ج ۴،

انتزاع می‌شود، الا اینکه آن جهتی که در نفس است - که حیثیت قابلیت و فاعلیت نفس نسبت به تشکل به این صور است - حیثیتی تبعی است که من حین وجود النفس به ذات نفس قائم است و این صور به طریق لفّ در نفس است، متتها ظهور و بروز آنها تدریجی است. از اینجا قَدَم صفة العلم فی الباری ولو اینکه وجود عینی خارجی معلومات حدوثی است، معلوم شد.

توضیحی پیرامون ماهیت، ذات و حقیقت

بدان که ماهیت مشتق از «ما هو» است و در جایی گفته می‌شود که اصل شیء را و آنچه شیء از او ترکیب یافته یا آنچه نفس الامریت شیء - ولو مرکب نباشد - به اوست، با قطع نظر از اینکه وجود بگیرد یا نگیرد، ملاحظه نموده باشیم.

هویت شیء در عالم که باعث گشته که آن شیء غیر اشیاء دیگر باشد ملاحظه شده و به آنچه در صف اشیاء سر استقلال بلند نموده و خودش را به صورت غیریت درآورده و در سلسله اشیاء حاضر شده و اگر نور وجود به آن بتابد به جلوه‌ای و رای جلوات دیگر اشیاء تجلی می‌نماید و به آنچه مناط آن است که پرده جلوه غیر از جلوات دیگر باشد، ماهیت گویند. و لکن بعد از آنکه جلوه فعلی شده و تجلی جدیدی در عالم در مقابل تجلیات دیگر رخ داد، به آن ذات و حقیقت گفته می‌شود.

و بالجمله: به اعتبار حقیقتی ماهیت گفته می‌شود که اگر نور و اشراق و برق وجود بر آن حقیقت بتابد، و رای جلوات حقایق دیگر جلوه می‌کند. پس اگر آن زمینه در مدّ نظر جلوه نماید ماهیت گفته می‌شود و اگر شیء را بعد از آنکه با آن مناط جلوه محقق شد در نظر بگیریم، به آن حقیقت و ذات گویند. پس چون نور وجود بر مناط و بارانداز آن در عنقا تابید، به آن ماهیت گویند و چون بر حقیقت انسانیت - یعنی حیوان ناطق - در انسان تابید، به آن ذات و حقیقت گویند، و لکن بسا این فرق ملاحظه نشده و هر یک در مقام دیگری استعمال می‌شود.

و کلّها المعقول ثانياً بجي

و همه اینها، یعنی ماهیت و ذات و حقیقت، معقول ثانی به اصطلاح فلسفی است؛ چون معقول اول چنانکه سابقاً ذکر شد آن است که عقل آن را انتزاع نماید مثل اینکه از انسان، حیوان ناطق تعقل می‌شود و اینکه به حیوان ناطق که در جواب ما هو اطلاق می‌شود ماهیت گفته می‌شود، عرضی است که بر حیوان ناطق عارض می‌شود در صورتی که ماهیت جزء حیوان ناطق نیست، یعنی ما بازاء خارجی ندارد و الا باید در جواب «ما هو؟»، «حیوان ناطق الماهیه» می‌گفتیم. پس ماهیت عرضی است که عارض گشته و در مقابل ما بازاء خارجی نداشته و بعد از معقول اول تعقل می‌شود. چنانکه «کلیت» معقول ثانی است؛ زیرا بعد از آنکه اول حیوان ناطق تعقل شد، چون در عقل ملاحظه می‌کنیم که قابل انطباق بر کثیرین است؛ لذا ثانیاً «کلیت» در عقل عارض می‌شود سپس ملاحظه نموده اگر بر متفق الحقیقه حمل شد به آن نوع و الا جنس می‌گوییم؛ اگرچه نوع و جنس در مرتبه‌ی ثالثه تعقل می‌شود و لکن اصطلاحاً به همه اینها معقول ثانی می‌گویند.

و بالجمله: ماهیت و ذات و حقیقت از معقولات ثانیه است. پس ذات و حقیقت هم ذاتی نیست؛ زیرا اگر ذاتی بود لازم بود که گفته شود «الانسان ذات حیوان ناطق» به طوری که ذات در حد و تعریف واقع شود.

و اما اینکه معقول ثانی فلسفی‌اند، به خاطر این است که ما بازاء خارجی ندارند؛ زیرا چیزی در مقابل حقیقت خارجی و ورای وجود حیوان ناطق نیست، بلکه آنچه در خارج است وجود حیوان ناطق است پس عروض در عقل و اتصاف در خارج است؛ چنانکه سابقاً گفته شد مثلاً «شیء» که عارض بر زید است زید موضوعی منحاز و شیئیت چیزی غیر از او که ما بازاء داشته باشد و لفظ «شیء» غیر ذات زید بوده و شیء عارض بر او شده باشد نیست، بلکه در خارج یک چیز است و آن زید متصف به شیئیت است و این حیثیت صفتی که در مقابل آن چیزی باشد که بر زید عارض شود نیست، بلکه عروض در عقل است.

پس معلوم شد: ذات و حقیقت مانند شیء است که در خارج چیزی در مقابل آنها

ورای وجود حیوان ناطق نیست و نیز روشن شد که اینها خارج محمول بوده و همچنین ظاهر گشت که معقول ثانی فلسفی می‌باشند.

والحاصل: برای ماهیت مطلقه و ذات مطلقه و حقیقت مطلقه ورای ماهیت خاصه مابازاء خارجی نیست، مثلاً در سواد امری ورای ماهیت خاصه - اعنی اللون القابض لنور البصر - که محاذی اینها باشد، نیست.

ماهیت از حیث ذات فقط ماهیت است

و لیست إلا هی من حیث هیه مرتبة نقائض منتفیه

قوله: «لیست الماهیه الا هی من حیث هی» یعنی در لحاظی که از عقل متوجه ماهیت می‌شود، فقط دیدن ماهیت در مرتبه خودش بود و مقصود دیدن قامت ماهیت صرف در نظره اولی است. البته در این نگاه اول کأن ماهیت را از وجود تعریه نموده و ماهیت از تمام قیود خارج از حقیقت آن منسلخ بوده و در این نظر تجریداً به خود جمال ماهیت عاریاً عن كافة الوجودات و جمیع القیودات نظر شده و آنچه از قبیل کثرت و وحدت و وجود و عدم و کلیت و جزئیت، خارج از ذات است تحت نظر قرار نگرفته و از آنها غفلت شده است. در این مرتبه فقط به آنچه ذاتی است نظر افتاده است.

والحاصل: در نظر اول که ماهیت لحاظ می‌شود آن وجودی که با این لحاظ حاصل می‌شود باز خارج از ماهیت است؛ چون این لحاظ تنها آلتی برای دیدار و دیدن ماهیت است و صرفاً آلت قرار داده شده، خودش فانی است و به کلی از این لحاظ غفلت شده است و وجودی هم که از این لحاظ بر ماهیت عارض می‌شود وجود ذهنی است، ولی چون آلی بوده دیده نمی‌شود. اگر این وجود را هم بگوییم جزء ماهیت است به آن نظر استقلالی می‌شود و یک شیء فی نظره واحده نمی‌تواند منظور به نظر آلی و استقلالی باشد.

وبالجملة: وجود و عدم و کثرت و وحدت نه جزء ماهیت و نه عین آن است والا

اگر وجود مثلاً جزء ماهیت بود، لازمه اش این بود که در حد گفته شود: «وجود و حیوان ناطق» و خلاصه در مرتبه خود ماهیت که نظر به او و ذاتی او می شود، تنها ذاتیات ماهیت دیده می شود و قیود دیگری که از ذاتیات آن نیست دیده نمی شود. زیرا در این لحاظی که فقط به ماهیت تعلق گرفته، آنچه مانند وجود و عدم، وحدت و کثرت، کلیت و جزئیت، خارج از ذات ماهیت است کنار می باشد. چون اینها در مرتبه ذات ماهیت نبوده؛ لذا در حین لحاظ از آنها غفلت می شود، یعنی چون خارج از حقیقت است، در حین لحاظ حقیقت شیء خارجی دیده نمی شود، ولو اینکه ماهیت در متن واقع یا وجود و یا عدم دارد، و یا کثرت یا وحدت عارض بر آن است.

و بالجمله: یک مقام ذات شیء است که در این مقام فقط ذات شیء دیده می شود؛ هر چند ذات در متن واقع یا وجود و یا عدم خواهد داشت. این است که حاجی فرموده است: ارتفاع نقیضین در مرتبه جایز است و بعد با عبارت دیگر می فرماید: این طور نیست که ارتفاع نقیضین در مرتبه بوده و جایز باشد، بلکه اصلاً ارتفاع نقیضین نیست.

بیان اینکه ارتفاع نقیضین نیست، این است که: نقیض در ایجاب و سلب است، یعنی اگر سلب به قضیه ای که به آن ایجاب خورده بخورد، قضیه سلبی و ایجابی نقیض یکدیگر می شوند و اما اگر جایی قضیه معدوله شد ولو عدم جزء موضوع باشد قضیه ایجابی شده و دو قضیه ایجابیه نقیض نیستند.

علی هذا: اگر بگوییم وجود جزء یا عین ماهیت است، نقیض آن این است که وجود جزء یا عین ماهیت نیست. پس اگر قضیه اولی غلط شد، نقیض آن صحیح است، بنابراین ارتفاع نقیضین لازم نمی آید.

و اما اگر بگوییم: لا وجود و عدم جزء ماهیت نیست نقیض قضیه «وجود جزء یا عین ماهیت نیست» نبوده و همچنین دو قضیه «عدم جزء ماهیت نیست» و «وجود جزء ماهیت نیست» با یکدیگر نقیض نیستند؛ تا اگر بگوییم وجود جزء ماهیت نیست و بگوییم عدم جزء ماهیت نیست، ارتفاع نقیضین لازم بیاید. ما برای تسهیل در فهم به

وجود مثال زدیم. حاجی مثال می زند به اینکه نقیض قضیه «کتابت جزء ماهیت است» این است که «کتابت جزء ماهیت نیست» و چون قضیه اولی غلط است دومی درست است. این است که می گوید: «نقیض الکتابه فی المرتبه - فی المرتبه یعنی جزء ماهیت - عدم الکتابه فی المرتبه» به طوری که قید «فی المرتبه» که ظرف است به منفی - الکتابه - بخورد نه به نفی، یعنی عدم.

والحاصل اینکه: تقدیر نقیض «عدم الکتابه التي فی المرتبه» است، نه «عدم الکتابه الذي فی المرتبه». و معنای «عدم الکتابه التي فی المرتبه» این است که کتابت جزء ماهیت نیست، جزء ماهیت که همان «فی المرتبه» است متعلق به کتابت است، به خلاف اینکه نقیض «عدم الکتابه الذي فی المرتبه» باشد، چون معنای آن این است که «عدم الکتابه» جزء ماهیت نیست.

و بالجمله: اگر بگوییم: قضیه «کتابت جزء ماهیت است» غلط است و همچنین قضیه «عدم کتابت جزء ماهیت است» نیز غلط است، ارتفاع نقیضین لازم نمی آید. این معنی را در نظم به این تقریر می گوید:

بودن شیء در آن مرتبه، یعنی مثلاً «وجود جزء ماهیت است» نقیض «وجود جزء ماهیت نیست» می باشد. نقیض وجود «فی المرتبه» مثلاً به طوری که وجود مقید به «فی المرتبه» باشد، انتفاء این مقید است. پس انتفاء به سوی مقید اضافه شده است؛ چنانکه در متن می گوید: نقیض، انتفاء مقید است نه عدم الوجود که انتفاء، یعنی عدم مقید به وجود باشد.

از این معنی چنین تعبیر کرده است که:

والکون فی تلك انتفا المقید نقیضه دون انتفا مقید

حاصل مطلب این است که: وقتی ثبوت صفت در مرتبه کاذب شد، یعنی اینکه وجود جزء یا عین ماهیت است غلط شد، سلب صفتی که در مرتبه است صدق می کند، یعنی وجود جزء یا عین ماهیت نیست صادق است. اگرچه سلب صفتی که سلب جزء ماهیت باشد نیز کاذب باشد، یعنی ولو عدم جزء ماهیت است، کاذب باشد.

پس در دو قضیه «وجود جزء ماهیت است» و «عدم جزء ماهیت است» غلط و کاذبیت هر دو عیب ندارد چون نقیض نیستند. پس آنچه نقیض است مرتفع نشده و آنچه مرتفع شده نقیض نیست.

وَقَدَّمَن سَلْباً عَلَی الْحِیْثِیَّةِ حَتَّى یَعْمَّ عَارِضَ الْمَهْیَةِ

سپس به عبارتی که زبانزد علماست، یعنی جمله «الماهیة من حیث هی لیست الا هی» می‌پردازد. و به این جمله در مقامی که می‌خواهند بفهمانند که لوازم وجود و لوازم ماهیت خارج از خود ماهیت است، زبان می‌گشایند. و این جمله غلط است؛ زیرا وافی به این مقصود نیست. لذا می‌فرماید اگر سلب یعنی «لیس» را قبل از «من حیث هی» ذکر کنند، عبارت جامع شده و معنای مقصود را ایفا می‌نماید.

بیان این معنی این است که: اگر مثلاً بگوید «الانسان من حیث هو لیس بموجود» منفی مطلق الوجود است در صورتی که نفی مطلق الوجود غلط است. چون تا ماهیت یک نحوه تقرری - اعم از وجود ذهنی یا خارجی - پیدا نکند، نمی‌توان از او چیزی را سلب کرد. پس اینکه گفتیم «الماهیة من حیث هی» باید ماهیت یک نحوه تقرری پیدا کند تا از او چیزی را سلب کنیم و ما در اینجا مطلق الوجود را نفی کرده‌ایم چون قیدی به وجود نزده‌ایم. و این غلط است؛ زیرا معنای سلب مطلق الوجود این است که هرگونه تقرری مسلوب است. و اما اگر گفتیم: «الانسان لیس من حیث هو بموجود» وجود مطلق را از او نفی نکرده‌ایم بلکه وجود مقید، یعنی «من حیث هو بموجود» را نفی نموده‌ایم، یعنی «کون الوجود جزءاً للماهیة» را نفی کرده‌ایم و این با تقرر ماهیت در ذهن هنگامی که او را موضوع قرار می‌دهیم تا این وجود مقید را از آن نفی کنیم، منافات ندارد.

والحاصل: ماهیت دارای دو قسم عوارض و لوازم است: یک قسم عارض ماهیت و از لوازم اوست ذاتاً و بالاصاله و بدون دخالت وجود. قسم دیگر عوارض وجود است که به دخالت وجود، عارض بر ماهیت می‌شود، و خلاصه از عوارض وجود ماهیت است. مثلاً اینکه می‌گوییم: «الانسان عالم»، علم عارض انسان می‌شود، ولی

بالاصاله از عوارض خود ماهیت نیست. علم بر خود ماهیت من حیث هی عارض نمی شود، بلکه بر ماهیت بعد الوجود و به اعتبار الوجود، عارض می شود. پس «الانسان عالم» لباً مشروط به وجود انسان است.

ولکن بعض عوارض، لازم خود ماهیت بدون دخالت وجود است، مانند عروض خود وجود و عدم و امکان. اگر بگوییم: «الانسان موجود» وجود عارض وجود انسان نیست، بلکه عارض خود انسان است و همچنین اگر بگوییم: «الانسان ممکن» امکان عارض خود ماهیت انسان است و وجود دخالت ندارد ولو اینکه باید انسان وجود داشته باشد تا بگوییم: «الانسان موجود» الا اینکه وجود دخیل نیست و «الانسان موجود» مشروط نیست. این فرق قضیه مشروطه با قضیه حینه است. در قضیه شرطیه وجود دخیل است، یعنی به این شرط که ماهیت وجود داشته باشد مشروط است، تا این محمول عارض وجود شده و به واسطه او ماهیت که معروض عارض، یعنی وجود است معروض عارض عارض، یعنی عارض وجود شود.

مانند «الانسان عالم» چون علم عارض ماهیت نبوده، بلکه عارض وجود است. پس باید اول وجود عارض شده و بعد علم عارض شود تا علم به واسطه وجود عارض ماهیت شود و ما بتوانیم بگوییم: «الانسان عالم»، پس در این گونه قضایا ولو ما به صورت بدون شرط بگوییم: «الانسان عالم» و لکن لباً مشروط است.

و اما در مثل «الانسان موجود» یا «ممکن» اگرچه تا انسان وجود نداشته باشد، نمی توان وصف «موجود» را برای انسان گفت و همچنین تا انسان وجود نداشته باشد نمی توان «ممکن» گفت، ولی این طور نیست که این محمول، یعنی موجود و ممکن اول عارض وجود شده و بعد به دخالت وجود وصف موجود، عارض بر ماهیت شود. چون وجود بر وجود عارض نمی شود، بلکه وجود بر ماهیت عارض می شود.

والحاصل: اگر حرف سلب را مقدم ذکر کنیم این معنی را که لوازم اصل ماهیت و لوازم وجود ماهیت، همه خارج از مرتبه ذات ماهیت است، می رساند. و اما اگر حرف سلب و نفی را مؤخر از حیثیت ذکر نمودیم، این معنی را که لوازم اصل ماهیت خارج

از مرتبه ذات است، نمی‌رساند ولو این معنی را که لوازم وجود ماهیت از مرتبه ذات ماهیت خارج است، می‌رساند. این است که حاجی می‌فرماید:

و قدّم من سلباً علی الحیثیة حتّی یعمّ عارض المهیة

یعنی ما که گفتیم حرف سلب را مقدم بدار بدین جهت است که سلب عمومیت پیدا کرده و شامل عارض نفس ماهیت شده و مختص به عارض وجود ماهیت نباشد. بیان این معنی این است که: برای ماهیت بالقیاس به عوارض آن دو حالت است: یکی از آن دو حالت عدم اتصاف ماهیت به عوارض و نقایض آنها در زمان اخذ ماهیت من حیث هی است؛ چنانکه در عوارضی که بر ماهیت به شرط الوجود عارض می‌شود و قضیه در مورد آنها شرطیه است، مانند کتابت و حرکت و نحو اینها چنین است.

و دیگری اتصاف ماهیت به عوارض است هنگامی که ماهیت من حیث هی اخذ شود چنانکه در عوارضی که لاحق به ماهیت مع الوجود می‌شود نه به شرط الوجود و قضیه در مورد آنها حینیه است چنین است، مانند وجود و وحدت و امکان که مفهوم وجود، آن وقتی ثابت شده و عارض انسان می‌شود که انسان وجود داشته باشد، نه اینکه وجود شرط باشد بلکه این مفهوم بر ماهیت با وجود عارض می‌شود.

پس ماهیت بالقیاس به عوارض وجود از طرفین خالی است، یعنی مرتبه ماهیت از دو طرف، یعنی طرف عوارض و طرف نقایض آنها خالی است. و اما بالقیاس به عوارض نفسی خود، ولو از طرفین، یعنی طرف عارض و طرف نقیض عارض خالی نیست؛ زیرا عارض خودش وجود بوده و ماهیت از وجود و عدم خالی نبوده و در متن واقع یا وجود و یا نقیض آن، یعنی عدم، عارض بر او است، ولکن حیثیت ذاتش حیثیت این عارض نیست، بلکه در مرتبه حیثیت ذات از این عارض خالی است، یعنی این عارض در ذات او داخل نیست.

پس اشتراط تقدیم حرف سلب، بالقیاس به عوارض نفس ماهیت است؛ زیرا خلو از عوارض وجود و نقایض آنها ولو حرف سلب مقدم نشود، جایز است.

بنابراین: زمانی که بگوییم: «الانسان من حیث هو لیس بموجود» حیثیت جزء موضوع می‌شود نه از تتمهٔ محمول، و محمول مطلق گشته و معنی چنین می‌شود که انسان من حیث الذات از تمام شؤون وجود اباد دارد، یعنی حتی یک نحوه تقرر وجودی ولو ذهنی و نفس الامری هم پیدانمی‌کند. و حال آنکه این غلط است و وجود بر انسان عارض می‌شود و غرض از سلب، آن است که وجود به نحو خاص سلب شود، یعنی به نحوی که جزء یا عین انسان باشد. عبارت: «الانسان من حیث هو لیس بموجود» وجود به نحو خاص را سلب نکرده، بلکه وجود به نحو اطلاق را سلب می‌کند، در صورتی که سلب وجود به نحو اطلاق غلط است؛ چون لازم می‌آید انسان من حیث هو؛ یعنی من حیث نفسه از وجود مطلق خالی باشد و نفسش نفسش باشد و این باطل است.

فأنف به الوجود ذا التقييد لا مطلقه و آخذنه مثلاً

به خلاف اینکه بر عکس بگوییم، یعنی بگوییم: «لیس الانسان من حیث هو موجوداً» که وجود به نحو خاص سلب می‌شود، یعنی انسان من حیث الذات موجود نیست و این با اینکه موجود باشد نه در مرتبهٔ ذات، منافات ندارد. این است که حاجی می‌فرماید: با تقدیم یا با سلب وجود مقید را نفی کن نه مطلق را و آنچه که در وجود گفتیم، آن را به عنوان مثال اخذ کن و در وحدت هم سلب را مقدم بدار و وحدت را از حیث نفس ماهیت نفی کن نه مطلقاً.

والسلب خذه سالباً محصلاً و لا اقتضا لیس اقتضا ما قابلاً

مخفی نماند که قضایا چند قسم است: قضیهٔ ایجابی و قضیهٔ سلب بسیط و قضیهٔ ایجابی معدولة المحمول و قضیهٔ ایجابی سالبة المحمول.

البته در قضایای ایجابی که اثبات چیزی برای چیزی است و اثبات، فرع مثبت له است، موضوع محقق الوجود لازم است. و لکن در قضایای سالبة بسیطه چون برداشتن چیزی از چیزی است؛ لذا وجود موضوع محقق لازم نیست.

مثلاً در «زید لیس بقائم» لازم نیست زید در عالم موجود باشد، بلکه ممکن است

زید باشد و قائم نباشد و یا اینکه اصلاً زیدی نباشد تا قیامی باشد ولو اینکه ما منکر ظهور عرفی نیستیم. بلی قضیه ولو سلبی باشد، عرفاً ظهور در تحقق موضوع دارد الا اینکه ما آنچه را که ممکن است می‌گوییم. و در قضایای ایجابی معدولة المحمول یک نحوه ایجابی است ولو اینکه محمول به واسطه انضمام حرف سلب، معنای عدمی است و لکن این معنای عدمی برای چیزی که حقیقت آن این است که موضوع واجد معنای عدمی است، اثبات می‌شود.

پس این معنای عدمی قائم به موضوع است و قیام عرض، فرع ثبوت معروض آن است.

البته ناگفته نماند: قضایای ایجابی و سلبی و معدولة المحمول را که ضبط کرده‌اند با نظر به متن واقع بوده است؛ چون قضایای لفظیه از متن واقع حکایت می‌نماید. لذا در مواردی که می‌توان سلبی گفت نمی‌توان گتره‌ای معدولة المحمول گفت.

والحاصل: دلخواه نیست که انسان در مورد قضیه «زید لیس بقائم» بتواند بگوید: «زید لا قائم» بلکه یک جهت هست که به واسطه آن باید قضیه را در مقام حکایت مطابق با جهات گفت و چون در متن واقع موضوع یا واجد شیء وجودی و یا واجد شیء عدمی است و یا اصلاً واجد چیزی نیست، لذا بنابر اقتضای اختلاف متن واقع قضایا که مرآت و حاکی واقع و متکفل پرده‌برداری از آن به جهت ارائه متون وقایع است باید متن واقع را آن طوری که هست حکایت کنند تا شاهد زور نباشند. لذا برای ارائه هر قسمی قضیه‌ای را به عنوان شاهد قلمداد کرده‌اند. آنجایی که در متن واقع شیء و موضوع واجد امر وجودی است قضیه را ایجابی، و آنجایی که اصلاً واجدی نیست - چرا که عدم واجدیت می‌تواند به عدم خود واجد باشد؛ چون واجدی نیست پس واجدیت نیست - قضیه را به طور سلبی، و آنجایی که واجدی هست و لکن واجد امر عدمی است، آنجا قضیه را ایجابی می‌آورند؛ زیرا واجدیتی هست، منتها چون واجد امر عدمی است؛ لذا برای اینکه معنی فهمانده شود یا باید حرف سلبی و عدمی جزء محمول باشد و یا اینکه محمول

چیزی باشد که اصلاً در خودش معنای عدمی باشد، مانند امّی.

و باز ناگفته نماند: مواردی که شیء واجد امر عدمی است کجاست:

در قضایای ایجابی معدولة المحمول، در ناحیه موضوع، جهت محصلی است که به واسطه آن جهت محصل، قضیه را معدولة المحمول می آورند و الا اگر آن جهت محصله نباشد قضیه را معدوله نمی آورند و سبب اینکه قضیه را ایجابی معدولة المحمول می آورند آن جهت محصله است.

در توضیح این مقال گفته می شود: به این دیوار نمی توان لا بصیر و اعمی گفت ولی می توان به طور سلب بسیط گفت بصر ندارد و به این دیوار امّی نمی توان گفت و یا به طور معدولة المحمول «هذا الجدار لا کاتب» نمی توان گفت ولو اینکه به طور سلب بسیط می توان کتابت را از آن سلب کرد. جهت آن این است که: اعمی به چیزی که در او نوعاً و جنساً و شخصاً، قوه و قابلیت بصر است ولی متأسفانه قوه وجدان را از دست داده است می گویند، و خلاصه چیزی که قابلیت و قوه داشته باشد ولیکن از بخت برگشته اش و تصادف روزگار چیزی بر سر راه قابلیت نشسته و فیض نصیب او نمی شود. این است که اعمی و لا بصیر به انسان گفته می شود ولی به این جدار نمی توان امّی و اعمی گفت؛ زیرا اصلاً و ذاتاً، محل قابل بصر و کتابت نیست و قصور ذاتی دارد نه قصور بختی و طالعی، و باید بصیر نباشد به خلاف انسان.

بعد از تمهید این مقدمه حاجی می فرماید: در قضیه «الماهية ليست من حيث هي...» باید قضیه را، سلب بسیط اخذ نمود؛ چون در ماهیت قوه الوجود و اقتضای وجود نیست تا قضیه ایجابی معدولة المحمول قرار داده شود؛ زیرا ماهیت به هیچ نحوی اقتضا ندارد. ایجابی معدولة المحمول آنجایی است که شیء طبعاً اقتضا داشته باشد، منتها دست اقتضا را به زانوی تأسف برده باشند تا «ما اقتضاه» را پیدا نکرده و آنچه که اقتضای او را دارد، از دست دهد. مثل انسان بیچاره ای که اقتضا و قوه بصر داشته ولی متأسفانه کنار کوچه ایستاده و این «ما اقتضاه» را عادم است.

البته ماهیت، این چنین اقتضائی ندارد و نسبت به غیر جنس و فصل از قبیل وجود و

عدم و وحدت و کثرت هیچ اقتضائی ندارد. و علی هذا چون هیچ جهت محصلی ندارد؛ لذا باید قضیه را سالبه بسیطه آورد.

و همچنین جهت دیگری که باید گفت این است که قضیه «الماهیه لیست من حیث هی الاهی» باید سالبه باشد؛ چون در قضیه سالبه بسیطه وجود موضوع شرط نیست. و چون ماهیت که موضوع این حکم است وجود ندارد؛ لذا باید قضیه را سالبه بسیطه گفت و الا اگر آن را موجب و ایجابی معدولة المحمول بگیریم مقتضی وجود موضوع است.

ولکن بسا قلم زد و زبانزد علماست - چنانکه در اسفار است^۱ - که از ماهیت تعبیر می کنند به اینکه لا اقتضاست به طوری که حرف سلب را جزء محمول قرار داده و قضیه معدولة المحمول می شود، در صورتی که گفتیم در معدولة المحمول جهت محصله، یعنی جهت اقتضائیه و قوه و شأنت چیزی شرط است؛ چنانکه سابقاً به طور مشروح ذکر شد.

مخفی نماند که این تعبیر به جهت اعتبار عقلی است؛ چون وقتی که عقل ماهیت را ملاحظه می کند، می بیند در آن، جهت امتناع از وجود نیست و هكذا وحدت. این است که کأن چنین اعتبار می کند که اقتضا داشته و شأنت در او هست، به خلاف شریک الباری - مثلاً - که در او هیچ اقتضای وجود نیست و همچنین دیوار نسبت به اینکه بصیر باشد ابدأ قابل نیست. و لذا به این جهت از آن به نحو قضیه معدوله تعبیر می کنند.

بنابراین: اگر این جهت عقلیه ملاحظه شود، معدولة المحمول و اگر تقریری که گذشت ملاحظه گردد، سالبه بسیطه آورده می شود. شاید این معنی باعث شده که در اسفار هر دو تعبیر آورده شده است، پس اگر کسی اینجا به عرایض ما دقت کند شاید از آنجا رفع تناقض شود.

غرر في اعتبارات الماهية

مخلوطة مطلقاً مجردة	عند اعتباراتٍ عليها موردة
من لا بشرط و كذا بشرط شيء	و معنوي بشرط لا استمع إلي
فأول حذف جميع ما عدا	والثان كالحوان جزء قد بدا
و لا بشرط كان لاثنين نفي	من أول قسم و ثانٍ مقسم
و هو بكلي طبيعي و وصف	و كونه من كون قسميه كشف
و شخصه واسطة العروض له	كالجنس حيث الفصل جا محصله
ذو الكون ذات ما له الكلية	ذهناً فحسب و هي المهية
إن جزءاً فرداً تُصغه التعمُّل	يُـعنى و إلا لزم التسلسل
ليس الطبيعي مع الأفراد	كالأب بل آبا مع الأولاد

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٩٥ - ٩٩]

اعتبارات ماهیت

قبل از بیان اقوال در مسأله و نقض و ابرام آنها، بهتر این است که آنچه تحقیق در مطلب است تحریر شود تا بعد از آنکه مطلب صاف شد و اشکالات رفع شد به دفع اقوال دیگر پردازیم.

البته سابقاً اشاره شد به اینکه احکام منطقی، احکام جزافی نبوده، بلکه احکام متقن بوده و ناظر به واقعیات است. این طور نیست که این احکام تصورات محض باشد و منطقیین نشسته باشند و قضایای ممکنه و ضروریه را تصویر کرده باشند، بلکه همه اینها نفس الامر دارند. لذا مناطقه در مقام ارائه واقعیات برآمده و برای ارائه هر واقعی حاکی مناسب آن را ذکر نموده‌اند. به طوری که آنچه در کتب منطق ضبط کرده‌اند آینه تمام نمای جمال واقعیات بوده و کمتر یا زیاده‌تر از آنها نیست.

مثلاً اینکه به فصول و اجناس قائل شده‌اند و جنس الاجناس گفته‌اند و جنس قریب و جنس بعید و نوع سافل و نوع عالی قرار داده‌اند، همه اینها با میزان صحیح بوده، واقعیات را در میزان عقل سنجش نموده و آنها را در مقام تفهیم گفته‌اند. مثلاً جنس را که مفهوم آن مبهم است در مقابل چیزی که در عالم طبیعت ابهام دارد و بلکه فوق همه مبهمات است و در طبیعت چیزی از او مبهم‌تر نیست به طوری که تحت تمام حجابات عالم طبیعت چهره خود را مستور نموده است، قرار داده‌اند و آن ماده‌المواد است که مخلوق این عالم طبیعت بوده و به طوری وسعت دارد که در سرتاسر عالم طبیعت سریان دارد و در کمال ابهام زندگی می‌کند و در کمال ابهام

متوغل است. و در مقابل آن، به جنسی که فوق اجناس عالم طبیعت است جوهر گفته‌اند. پس خواسته‌اند از این هیولای اولی که در غایت ابهام بوده و ماده عالم طبیعت است با لفظی حکایت کنند؛ بعد از آنکه به متن واقع نظر کرده و این مبهم ابسط را دیده‌اند با لفظ جنس آن را بیان نموده‌اند.

سپس وقتی که این مبهم به اولین صورت درآمد و لباس اولی که در بر کرده صورت جسمیه، یعنی قابل ابعاد ثلاثه بودن است که این هم مبهم است و آن ماده المواد بعد از آنکه این پیراهن را به تن کرد، نمی‌تواند با این صورت موجود باشد، بلکه صورت دیگری لازم دارد و آن صورت عنصریه است، که آن ماده المواد باید به یکی از صور عناصر اربعه قائم باشد تا جای پای خود را در صفحه عالم طبیعت محکم کند - منتها بنابر قول قدما عناصر چهارتاست: آب و آتش و خاک و باد،^۱ و به قول اخواننا المتجددین بیشتر از آن است - وقتی که لباس صورت یکی از این عناصر بعد از صورت جسم مطلق به ماده المواد پوشیده شد، ماده المواد به صورت عنصر آبی و یا ناری در عالم جلوه‌گر شده و از اینجا، یعنی به واسطه تلبس به صورتی، فصل تولید می‌شود.

و همچنین بعد از این صورت، اگر به واسطه اختلاط عناصر و شکسته شدن صورت هر یک از عناصر به واسطه صورت دیگر، صورت دیگری پیدا شد، آن را صورت معدنیه گویند و لذا معادن موجود می‌شوند و باز به واسطه این صورت معدنی، فصلی برای آن ماده المواد حاصل می‌شود و همچنین صورت نباتیه و حیوانیه که در هر مرحله با تلبس به صورتی، فصلی حاصل می‌گردد تا آخرین مرتبه‌ای که این ماده المواد در عالم طبیعت از سر منزل ابهام تام، حرکت کرده و از قوه محضه به فعلیات داخل شده، به مرتبه تعیین تام عالم طبیعت رسیده، صورت انسانی بر او عارض می‌شود که این صورت انسانی فصل الفصول عالم طبیعت است.

پس منطقیین در مقام ارائه این فصول و اجناس با نظر به متن واقعیات گفته‌اند:

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۲۰۹؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۵۱.

جوهر، جنس الاجناس عالم طبیعت است و جسم مطلق و جسم نامی و حیوان بعد از آن است و هر مرتبه نسبت به ماقبل، فصل و نسبت به مابعد، جنس است. بنابراین در مسائل منطقیه به باطن و متن واقع نظر شده و در مقام حکایت از متن واقع این تعبیرات را آورده‌اند.

یکی از تعبیرات منطقیه ماهیت لابشرط، ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لاست. و البته این تعبیرات گزاف نبوده بلکه به متن واقع نظر شده و چون دیده‌اند حالاتی بر ماهیت طاری می‌گردد و خواسته‌اند آن حالات را بیان نمایند، در مقابل هر حالی در مقام جلب توجه غیر به آن حال و فهماندن آن حال به غیر و در مقام ارائه واقع و حکایت از آن، عبارتی آورده‌اند.

بیان این معنی این است: وقتی خود ما از حال واقع تفتیش نموده تا تأییدی برای صدق مقال باشد و نظر حق بین برای کاوش به صفحه عالم افتاده و شعاع نور بصر عقل بر روی ماهیت می‌افتد، جنس و فصلی دیده می‌شود که در مرتبه ذات غیر از آن چیزی با او نیست و بعد که از حال ماهیت جستجو می‌شود سه حال دیده می‌شود:

یک بار اینکه ماهیت معدوم می‌شود، بار دیگر اینکه ماهیت موجود می‌شود و یکی از حالات هم این است که ماهیت قابلیت وجود و عدم هر دو را دارد. پس این سه حالی است که عقل در ماهیت می‌یابد. گاهی ماهیت موجود است و گاهی معدوم است و چون در عالم عقلانی دیده می‌شود که ماهیت گاهی معدوم و گاهی موجود است یکی از حالات آن هم، این است که قابلیت وجود و عدم هر دو را داراست.

غرض از حالت سوم این نیست که ماهیت در خارج در صفحه وجود می‌ایستد و این حالت با وجود و عدم سازش دارد، بلکه مقصود این است که در عالم عقل این حالت از حالات ماهیت هم، توسط عقل دیده می‌شود.

مثلاً شما فعلاً موجود و انسان هستید؛ اما نه اینکه به لحاظ ما انسان موجود باشید، بلکه در نفس الامر انسان موجود هستید، و نوه دهم شما که ان شاء الله بعد می‌آید، اگر چه اعتبار ما هم نباشد، در عالم نفس الامر فعلاً انسان است ولی معدوم است. آیا شک

دارید که شما انسان موجود هستید؟ و آیا شک دارید که نوه شما یا پسر شما انسان معدوم است؟ و حیث اینکه دیدیم شما انسان موجود هستید و پسر شما انسان معدوم است پس عقل در عالم عقلانی خود می بیند که در نفس الامر، اصل ماهیت انسانی قابل وجود و عدم است.

بنابراین بر ماهیت حیوان ناطق که ماهیت انسانی است سه حالت طاری می گردد: وجود و عدم و قابلیت موجودیت و معدومیت. نگویید که ماهیت یا موجود و یا معدوم است و دیگر شق ثالث ندارد. چون می گوئیم: منظور از شق ثالث شیئی که یا کل و یشی فی الاسواق نیست، بلکه نفس الامریت داشته و عقل هر عاقلی که چشم باز کند، در عالم اعتبار خود، این حالت را در ماهیت می بیند. و لذا منطقیون در مقابل ارائه هر یک از این حقایق نفس الامریه تعبیری آورده اند.

وقتی حالتی از حالات ماهیت را چنین دیده اند که ماهیت محل طریان وجود است و خواسته اند آن را ارائه داده و بفهمانند، گفته اند: ماهیت بشرط شیء است، یعنی وجود بر او طاری است. و وقتی حالتی از حالات او را چنین دیده اند که عدم بر او طاری است، گفته اند: ماهیت بشرط لاست، یعنی عدم بر او طاری است و وقتی حال ماهیت را چنین دیده اند که قابل است برای اینکه محل طریان وجود و عدم باشد، گفته اند: ماهیت لا بشرط است، یعنی قابل طریان وجود و عدم است. پس اصل مقسم، یعنی آنچه این اعتبارات ثلاث روی او آمده، ماهیت است. عقل در نظر اولی در مقام تفتیش از حقایق عالم به ماهیت نظر کرده و پس از آن دیده است حالات ثلاثه بر او طاری می گردد، آن را به مناسبت این حالات تقسیم نموده است.

پس آنچه معدوم می شود و آنچه موجود می شود و آنچه قابلیت وجود و عدم دارد، اصل ماهیت است که مقسم است.

بنابراین: از بیان ما ظاهر شد که نه ماهیت بشرط شیء موجود است و نه ماهیت بشرط لا و نه ماهیت لا بشرط، بلکه اینها قیودی است که عقل به واسطه مطالعه متن واقع اعتبار کرده است.

کلامی از مرحوم نایینی در کلی طبیعی و جواب آن

از بیانات ما معلوم شد ایراد مرحوم نایینی* بر صاحب منظومه وارد نیست؛ چون صاحب منظومه گفته است: کلی طبیعی موجود است، ولی مرحوم نایینی ایراد فرموده است: اگر کلی طبیعی ماهیت لا بشرط مقسمی است و آنچه موجود می شود ماهیت بشرط شیء است، پس چطور مقسمی که بین بشرط شیء و به شرط لای قسمی که ماهیتی معدوم است، مشترک می باشد، موجود است. زیرا چگونه می شود چیزی که ماهیت به شرط لا - که موجود نیست - از او حظی دارد مقسم موجود باشد.^۱

ما می گوئیم: اگر شما بر صاحب منظومه اشکال کردید که مقسم لا بشرط به جهت محذوری که گفتید موجود نمی شود، چگونه آنچه را که شما برای این سه قسم مقسم قرار می دهید موجود می شود؟ یعنی اگر شما کلی طبیعی لا بشرط را قسمی از آن مقسم گرفتید، بنابر قول شما هم اشکال دفع نمی شود؛ چون چطور می شود مقسمی که بین معدوم و موجود مشترک است موجود باشد، اما چون مرحوم نایینی اهل فن نبوده معذور است.

*- آیت الله العظمی حاج میرزا حسین غروی نایینی، از بزرگان فقهای قرن اخیر است، که به کثرت تحقیق و زیادت تدقیق و حسن خط و کتابت و فصاحت معروف بود. وی نزد آیات عظام: میرزای شیرازی و سید محمد فشارکی تحصیل فقه و اصول نمود و خود مدرّسی عالی مقام شد و پس از آخوند خراسانی به مرجعیت شیعه نائل آمد. شهرت او بیشتر در علم اصول است و به معارضه علمی با محقق خراسانی برخاست و خود نظرات جدیدی در اصول پدید آورد. بسیاری از فقها و مراجع شیعه از شاگردان وی بودند. وی از طراحان و مؤسسان مشروطه ایران بود و کتابی به نام «تنبيه الامّة و تنزيه المله» درباره مشروطیت نگاشت.

تقریرات بسیاری از درسهای فقه و اصول او به چاپ رسیده، که معروفترین آنها فوائد الاصول، منية الطالب و اجود التقريرات می باشد.

از تألیفات ایشان: کتاب الصلاة، لباس مشکوک و رساله لا ضرر می باشد.

وی در سال ۱۲۷۶ ق. زاده شد و در ۱۳۵۵ ق. درگذشت.

۱- رجوع کنید به: فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۷۱ - ۵۷۲؛ اجود التقريرات، ج ۱، ص ۵۲۵ - ۵۲۶.

ولی آنچه اصل اشکال را قطع می‌نماید، همان سخنی است که گفتیم و آن اینکه: این قیودی که عقلاً اخذ شده، برای ارائه حق مطلب است که اصل و حقیقت ماهیت از همه قیود حتی قید لابشریت هم خالی است. چون حالات ثلاثه بر ماهیت طاری می‌شود؛ لذا عقل این اعتبارات را نموده است و الا ماهیت بشرط الوجود هم موجود نیست.

والحاصل: محذوریت موجودیت و امتناع، به واسطه غیر است که از آن لازم می‌آید ماهیت ممتنع بالغیر باشد، یعنی وقتی که عدم ماهیت اعتبار شد با این شرط عدم، تحقق ماهیت ممتنع بالغیر است؛ چنانکه ماهیت با قید وجود واجب بالغیر است.
فرمایش مرحوم کمپانی در ماهیت لابشرط ورد آن

مرحوم کمپانی* در حاشیه خود فرموده‌اند: لابشرط خودش قسمی است؛ زیرا مقسم این سه قسم، یعنی لا بشرط و بشرط شیء و بشرط لا را باید آن ماهیتی که هیچ اعتباری برای او نشده و بتوان انحاء اعتبارات را برای آن لحاظ کرد حساب نمود، بلکه مقسم آن ماهیتی است که بدون لحاظ هیچ لاحظی و بدون اعتبار هیچ معتبری در نفس الامر هست و دایره آن به قدری وسعت دارد که از فرط اینکه هیچ دست نخورده است، می‌تواند با تمام قیود عالم جمع شود. ولکن در اقسام ثلاثه به واسطه اینکه اعتباری بر روی ماهیت می‌آید گرچه اعتبار قابلیت وجود و عدم باشد، دایره وسیعه

*- آیت‌الله حاج شیخ محمد حسین غروی اصفهانی - مشهور به کمپانی - از اعظام فقها و حکما و جامع معقول و منقول و حاوی اصول و فروع بوده و در فقه و اصول و تاریخ و فلسفه و کلام و حدیث و تفسیر و اخلاق و عرفان و شعر، گوی سبقت از همگنان خویش ربوده و اشعار بسیار به فارسی و عربی سروده است. وی علوم نقلیه را از آیات عظام: سید محمد فشارکی، آخوند خراسانی، و حاج آقا رضا همدانی؛ و دانش عقلی را نیز از شیخ محمد باقر اصطهباناتی آموخت و مرجع تقلید جمع بسیاری از شیعیان گردید و شاگردان فراوانی را تربیت کرد، که برخی از آنان از مراجع تقلید شیعه بودند.

از تألیفات اوست: نهاية الدرايه في شرح الكفايه، تحفة الحكيم، الانوار القدسيه، ديوان اشعار، اصول فقه، صلاة الجماعة، صلاة المسافر و اخذ الاجرة على الواجبات.
 وی در پنجم ذیحجه الحرام ۱۳۶۱ ق. در نجف درگذشت.

تضییق می‌گردد؛ چون اعتبار قید است و شأن قیود تضییق مطلق است، اعتبار بشرط شیء دایره را اضیق می‌کند؛ زیرا ماهیت را در حصار وجود محصور می‌نماید، همچنین قید بشرط لا که با حصار عدم دور ماهیت خط می‌کشد.^۱

مخفی نماند که مرحوم کمپانی در غرض از ماهیت لا بشرط دچار اشتباه شده است؛ زیرا مقصود این نیست که ماهیتی باشد و این قید بر روی آن آمده باشد بلکه آن، مقام رهایی از غیر و عاری بودن از پای‌بندی به غیر است، اگر بخواهند آن مقام شامخ را تحویل جماعت داده و مرتبه ذات ماهیت را ساده و بی‌آلایش به طوری که غیر جنس و فصل چیز دیگری نیست بیان کنند، از آن به لا بشرط تعبیر می‌نمایند.

و بالجمله: الحق کلّ الحق آن بود که ما گفتیم؛ این تعبیرات برای نشان دادن کیفیاتی است که ماهیت در مرتبه غیر ذات داراست.

ماهیت بشرط لا و دو اعتبار آن

بدان که برای بشرط لا دو معنی است: یک معنای اعتباری در مقام اعتبارات ماهیت است، و دیگری اعتباری در مقام فصل و جنس و صورت و ماده است.

اما آن اعتباری که در مقام اول است عبارت است از اینکه ماهیت را مجردة عن كافة الوجودات - وجود ذهنی و وجود خارجی - اعتبار نمایند به طوری که ماهیت در هیچ صفحه از وجودات نمایان نشده و به هیچ نحوی با وجود مخلوط نباشد. و خلاصه مجرد و معرّی از جمیع ماعدای خود حتی وجود ذهنی، اعتبار شود و این معنای بشرط لایی است که در مقابل ماهیت مطلقه و مخلوطه گفته می‌شود. و چون اعتبار مجرد آن شده و بشرط لا قرار داده شده، پس در ذهن وجودی برای آن نیست، چه رسد به اینکه در خارج برای آن وجود باشد.

اگر کسی بگوید: این اعتباری که در ذهن می‌شود از اعتبارات ذهنیه است و اینکه شما می‌گویید: آن را از كافة الوجودات تجرید می‌نماییم، باید این اعتبار تجرید در

۱- رجوع کنید به: نهایة الدرایه، ج ۲، ص ۴۹۰-۴۹۳.

ذهن باشد پس چگونه با اینکه ماهیت به هیچ وجهی از وجوه حتی در عالم ذهن موجود نباشد، سازش دارد؟

حاجی در جواب می‌فرماید: این نظیر شبهه «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» است. در آنجا چنین جواب دادیم که تا موضوع ولو ذهناً موجود نباشد، نمی‌توان از آن خبری داد ولو سلباً. ولکن چون در قضایای سالبه وجود محقق خارجی موضوع لازم نیست، وجود ذهنی آن کافی است و «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» قضیه سلبی است و وجود خارجی موضوع لازم نیست. البته به چیزی که مصحح حمل باشد، احتیاج هست و در مصححیت حمل، وجود مفهومی که معبر قرار داده شود کفایت می‌کند؛ زیرا افراد این مفهوم از اباطیل است، پس محکی عنه این مفهوم اباطیل و ظلمات است و چیزی که صفحه وجود را اشغال نماید نیست. بنابراین وجود این مفهوم در ذهن مصحح حمل است که از آن اباطیل به حمل شایع صنایع خبر داده نمی‌شود. و هکذا در ما نحن فیه، وجود ذهنی ماهیتی که در ذهن است و برای آن اعتبار تجرد شده مغفول عنه بوده ولی همین وجود ذهنی تنها، مصحح اعتبار تجرید است. پس در زمان اعتبار تجرید، از این اعتبار ذهنیه غفلت نموده و ماهیت تنها برای اینکه اعتبار صحت پذیرد، در ذهن موجود است به طوری که در مقام اعتبار، حتی از عالم اعتبار و ذهن هم، اعتبار سلب وجود می‌شود.

و نظیر این معنی در مشتقات گفته می‌شود: چیزی که در قوالب مشتقات ساری است بدون نظر به مشتقات، ابداً قابل درک نیست. این است که واضع در مقام وضع باید آن را در ضمن یکی از مشتقات دیده و یکی از مشتقات را به عنوان آلت لحاظ آن، تحت نظر قرار دهد. و لذا در آنچه مشتق را آلت لحاظ او قرار داده‌اند اختلاف کرده‌اند: بعضی قائلند که مصدر است و بعضی قائلند اسم مصدر است و بعضی قائلند فعل است؛ با اینکه خود اینها مشتق هستند.

والحاصل: در ما نحن فیه چون می‌خواهیم کلاه اعتبار بر سر ماهیت بگذاریم، ماهیت آلیاً و مقدمیاً به ذهن آمده و بشرط لایی که به عنوان قبا بر دوشش می‌اندازیم،

در آن هنگام از وجود ذهنی آن غفلت نموده و این وجودی که ماهیت در مقام اعتبار به خود گرفته آلت لحاظ آن مجردة عن كافة الوجودات والقیودات است.
و اما در توضیح معنای بشرط لا در مقام ثانی، یعنی در مقام ماده و صورت و جنس و فصل، گفته می شود:

بیان اعتبار بشرط لا در صورت

چنانکه به کرات گفتیم: اهل منطق اهل معانی بوده اند حقایق و معانی را در عالم تحت نظر آورده و در مقام تفهیم حقایق به الفاظ و عبارات متوسل شده اند. ما هم به اخوان اهل معانی خود اقتدا کرده و ساعتی معنابین شده تا بعد از تحقیق و رؤیت معانی، عبارات و اصطلاحات آنها را بدانیم. گرچه آنها نمی گفته اند ولی ما می گوئیم: مادة المواد از مرتبه ای که به صورتی متلبس بوده و می خواهد از آن صورت حرکت کند، یک هدفی را در نظر گرفته و با حرکت جوهریه رو به آن منزل می گذارد. منازل هر کدام مختلف بوده و مراد و هدف هر یک، طی کردن قطعه ای از این کمالات است. همه با آنکه در پایین حاشیه کمال نشسته و از آنجا می خواهند به مرتبه ای از مراتب ارتقا نمایند در مبدأ حرکت، هم دوش و هم قدم و در این سفر راه را همراه هم طی می نمایند. و چون مقصود هر یک متفاوت است و در این راه طولانی منازل است، هر یک قصد منزلی نموده و هر همسفری که به منزل خود می رسد، آن منزل محل توقف اوست و از رنج سفر می رهد، ولی همسفری که سفرش دور است باید با او وداع نموده و از آنجا حرکت کرده و به دار مقصود وارد شود.

مثلاً این نطفه منوی که به صورت منویت است، با همت عالی آرزوی رسیدن به آخرین منزل کمال عالم طبیعت را دارد، با آن صورت بذر که شخص قانع بی طمعی است، هر دو از منزل صورت جمادی دست به دست هم داده و با هم در راه سفر قدم می گذارند و یا مثلاً اگر مسافرین سه نفر باشند: بذر و منی انسانی و منی حیوانی که مقصود هر یک غیر مقصود دیگری است؛ بذر به آرزوی رسیدن به منزل نباتی و منی

حیوانی به تمنای منزل حیوانی و منی انسانی به امید مرتبه انسانی، هر یک همزمان قدم به جلو گذاشته، دوش به دوش هم در جاده کمال به راه می افتند. بذر هنگامی که ولیجه روح نباتی یافت از حرکت ایستاده و وقتی در بوستان شجریت، برگ سبز از داخل دانه سر بیرون نمود و به آرزوی خود رسید، حالت وقفه اوست.

ولی رفیقان دیگر چون این منزل، مطمح نظر آنها نبوده تا این منزل با بذر همراهی کرده ولی در آنجا با او وداع نموده اند. اگرچه آنها هم از این مرتبه نسیم فیض یافته و نفحه روح نباتی در آنها دمیده شده است، ولی چون گدای این مرحله نبوده، بلکه سائل پرطمعی بوده اند؛ این عطیه را گرفته و بدون توقف باز حرکت نموده و بعد از طی این مرحله، نسیم صبای فیض باز وزیدن گرفته، دعای یکی از دو رفیق مستجاب شده و بدون خطر به سر منزل حیوانی رسیده و این صورت و لباس را که عطیه و موهبتی است در بر گرفته و چون شیر و شکر آمیخته گردیده و با محبوبی که آرزوی آن را داشت پیوند برقرار کرده است. هنگامی که این وقوف اتفاق افتاد، دیگر رفیق با او وداع کرده و آن بیچاره بس که طالب کمال است و دارای همت عالی است، به تنهایی در راه مقصود قدم برداشته تا به سلامت به منزل رسیده است. اللهم ارجع المسافرین الی اوطانهم سالمین غانمین؛ خدایا این مسافرینی که به منظور رسیدن به آخرین نقطه عالم، از وطن آواره گشته، پی تجارت و تحصیل کمال آمده اند و در نقطه ظلمانی عالم طبیعت وارد شده اند و می خواهند به منزل برگردند، از شر راهزنان و دشمنان نکه دار تا مجدداً ببینند که در وطن با جمال محبوب محو گشته اند.

و بالجمله: عنان کلام را عطف به ماسبق نموده و می گوئیم:

آن سه رفیق که در یک صورت و یک لباس بودند حرکت کرده تا به سر منزل مقصود رسیدند؛ تا صورت آنها به حد وقوف نرسیده و آنها به صورتی که مرامشان هست نرسند، صورت سابق را لا بشرط گویند؛ زیرا اگر لا بشرط نبود در حد ذات و متن واقع نمی توانست با صورت دیگری جمع شود. البته صورت منویت باید لا بشرط بوده تا بتواند با صورت نباتی جمع شود و اگر

لابشرط نبود نمی توانست با صورت حیوانی جمع شود.

گفته نشود: صورتی که اول داشت خلع شده و صورت دیگر را لبس می نماید؛ چون که در جای خود ثابت است، بلکه بدیهی است که شیء در عین حال که صورت حیوانی دارد صورت نباتی هم دارد؛ چون اینها لبس بعد لبس و عطیه روی عطیه و کمال بعد کمال و نور بعد نور است. این است که می بینی قوه نامیه غیر دفع و جذب و تنمیه چیزی نیست، البته اینها در حیوان مع زیاده هست، پس صورت منویه لا بشرط و صورت بذریه لا بشرط است و چون به مرتبه وقوف که منزل مقصود بوده رسید، آن صورتی که در آن منزل به خود می گیرد، بشرط لاست؛ زیرا آرزوی رسیدن به این مرتبه را داشته و نمی خواهد از این مرتبه بگذرد و لذا بشرط لاست، یعنی به شرط اینکه صورت دیگری قبول نکند و الا خلاف مقصود است.

و حیث اینکه غرض وقفه در منزلی است، پس در واقع غرض آن این است که از این منزل نگذرد و این معنای بشرط لا در صورت است. و هکذا نطفه انسانی مادامی که سرگردان است و قدم می زند تا به آرزوی خود برسد، صورت منویت در ضمن راه لا بشرط بوده تا بتواند با صورت نباتیه جمع شود و چون خلعت صورت نباتیه را گرفت و روی صورت و کمال منویت پوشید، با این دو صورت ابا ندارد که از منزل حیوانی بگذرد. زیرا اگر در ضمن راه خود از اینکه به دریای حیوانی وارد شود ابا داشته باشد، خلاف مقصود است؛ لذا مجبور است در این مصبغه هم رنگین شده و خلعتی بپوشد، ولی از این مرحله که لا بشرط بود گذشته تا به صورت انسانی برسد و چون صورت انسانی محل وقفه و آخرین منزل است، بشرط لاست. و باز به جهت دفع توهم گفته می شود: این طور نیست که انسان از شوون حیوان خالی و از کمال آن عاری باشد، بلکه جامع کمالات اوست مع زیاده.

هذا کله در لا بشرط و بشرط لا بودن صورت بود که از مقام توقف آن در صورتی که به آن متلبس شده به صورت تعبیر نموده و به منازلی که به صورت لا بشرط است، فصل گویند. هذا کله اعتبارات صورت بود.

بیان اعتبار بشرط لا در ماده

در ماده هم چنین شرح می‌دهیم که برای ماده‌المواد عالم هم، اعتبار لابشرط و بشرط لا هست و به جهت تفتیش از حالاتی که دارد این دو اعتبار در او گفته می‌شود. البته هیولای اولی که درغایت ابهام بوده و پهنه عالم طبیعت را فرا گرفته است و صورت جسم مطلق به او می‌رسد و چون با این صورت نمی‌تواند جلوه‌گر شود مگر اینکه به صورت جسم خاصی درآید؛ لذا همیشه با صورتی از صور جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی متحد می‌شود که صورت انسانی آخرین مرتبه طبیعت بوده و سیر عالم طبیعت به این مرتبه ختم می‌شود.

برای تحقیق مطلب گوییم: نزاعی بین فلاسفه هست در اینکه آیا ترکیب بین ماده و صورت ترکیب انضمامی است یا ترکیب اتحادی؟ هر قولی را فرقه‌ای اختیار نموده‌اند.^۱ ولکن حق تفصیل است، یعنی ماده با بعضی صور ترکیب اتحادی داشته و با بعضی صور ترکیب انضمامی دارد.

ولذا می‌گوییم: هیولای اولی صرف القوه بوده و قابلیت دارد در مراتبی سیر کرده و در هر مرتبه فعلیتی به خود بگیرد. مثلاً ماده این شجر، در وقتی با صورت شجریه هم آغوش نبود و در بذر، قوه امکان اتحاد با صورت شجریه بود و از مرتبه قوه حرکت کرده به مقامی رسید که سر از گریبان این شجر بیرون آورد، در این مقام یک فعلیت به خود گرفته و صورت نباتیه شجریه با آن فعلیت، اتحاد پیدا نموده و این ترکیب اتحادی است.

زیرا در این شجر، آن ماده است که شجر شده و با این صورت شجریه متحد شده است و این مقام فعلیت ماده نسبت به مقام فعلیت شجریه لابشرط است؛ چون اگر لابشرط نبود نمی‌توانست با این صورت شجریه متحد شود.

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۵، ص ۲۸۲-۲۸۶؛ شوارق الالهام، ص ۱۷۲-۱۷۴؛ شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۱۰۵.

مخفی نماند: آن ماده در این مرحله عین شجر بوده و این صورت شجریه عین ماده‌ای است که در این مقام به فعلیت رسیده است.

پس با نظر به این معنی باید گفت: ماده لا بشرط است، تا از اتحاد با این صورت ابا نداشته باشد؛ چنانکه در واقع ابا نداشته که شجر شده و فعلیت به خود گرفته است. و این ماده که بالفعل شجر است این قوه را که جزء بدن حیوانی گردد یا خاکستر شود یا خاک گردد داراست، و لکن فعلاً نمی‌تواند با صورت ترابیه متحد شود؛ چون با مقام فعلیت آن منافی است؛ زیرا قوه و فعل با هم در یک مرتبه فعلیت پیدا نمی‌کنند، بلکه تا ماده مقام فعلیت را از دست ندهد به آنچه قوه او را داراست و ممکن است به او برسد، نمی‌رسد. پس این ماده به ملاحظه مقام فعلیت آن، بشرط لا است، یعنی به شرط این است که به آنچه قوه او را داراست بالفعل نرسد. و همین طور ماده در حیوان با آن مقام فعلیتی که به خود گرفته، یعنی حیوان شده و با صورت حیوانی متحد بوده و از انسانیت منحاذاست، فرض شده و نسبت به انسانیت بشرط لا محسوب می‌شود و با این نظر به او ماده گویند. ولی با نظر دیگر، یعنی ماده را با قطع نظر از این مقام فعلیت، تا صورت انسانی با او متحد شود جنس خوانند. این است که مثلاً حیوان را نسبت به انسان جنس گفته و نسبت به ما قبلش، یعنی صورت نباتیه و جسم مطلق، فصل گویند. از این بیانات معنای عبارت حاجی که فرمود: «والثان من معنی بشرط ...» معلوم می‌شود.

حاصل آنکه: معنای ثانی بشرط لا این است که ماهیت «وحدها» اخذ شود به طوری که اگر چیزی با او مقارن باشد عدم آن چیز از حیث اینکه در ماهیت داخل باشد، اعتبار شود. بلکه آن شیء مقارن از حیث اینکه امر زاید بر ماهیت است، اعتبار شود به طوری که از ماهیت و آن مقارن، مجموعی حاصل شده که ماهیت به این اعتبار بر آن مجموع صدق نکند. مثل اینکه حیوان برای شیء مجموع، به عنوان ماده و جزء مأخوذ باشد و جزئیت آن آشکار گردد.

چنانکه شیخ گفته است: گاهی ماهیت بشرط لا شیء اخذ می‌شود، یعنی معنای آن

به شرط اینکه تنها باشد به طوری که تمام چیزهایی که مقارن با اوست زاید بر آن باشد تصور می‌شود. پس ماهیت برای این مجموع جزء و ماده می‌شود که در هر دو وجود، یعنی وجود ذهنی و وجود خارجی بر مجموع مقدم است؛ زیرا جزء در همه مراحل مقدم است و حمل جزء بر مجموع ممتنع است؛ چرا که شرط حمل که اتحاد در وجود است منتفی است و بعضی اوقات ماهیت لا بشرط اخذ می‌شود، یعنی معنای ماهیت با تجویز اینکه «وحدها» باشد و با تجویز اینکه «وحدها» نباشد. یعنی چیز دیگری با او مقترن شود تصور می‌شود. در این صورت هم بر مجموع و هم بر خودش به تنهایی حمل می‌شود. بنابر اعتبار اول نمی‌توان گفت: «الحيوان الناطق حيوان» و به آن ماده گویند، ولکن بنابر اعتبار دوم می‌توان گفت و به آن جنس گویند.^۱

توضیح پیرامون عدم تحصیل جنس و تحصیل فصل

سپس برای اینکه معنای متحصل و لا متحصل و اینکه می‌گویند جنس لا متحصل و فصل متحصل است و معنای اینکه می‌گویند ماهیت لا بشرط گاهی متحصل و گاهی لا متحصل است معلوم شود، می‌گوییم: چنانکه سابقاً ذکر شد قضایای منطق نقشه‌ای است که از دستگاه تکوین حقیقی اشیاء برداشته شده است، فلذا می‌گوییم: نزاعی بین مشائین و دیگران واقع شده است؛ که مشائین به جوهری و رای صورت در اصل عالم طبیعت قائل شده‌اند،^۲ یعنی علاوه بر جوهری که جسم مطلق، یعنی «صورة جوهرية ممتدة قابلة للابعاد الثلاثة» که یک قسم جوهر است به جوهر دیگری که آن را هیولای اولی گویند، قائل شده‌اند که آن، صرف القوه و عین القوه است و آن جوهر بذاتها قابل تحصیل نیست؛ چنانکه صورت جوهریه جسمیه نیز بذاتها قابل تحصیل نیست. و تا این صورت جسمیه که مقوم و قیوم آن هیولی است، صورت مخصوص دیگری را

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۴۰۳؛ شرح اشارات، ج ۱، ص ۷۶-۷۷؛ اسفار، ج ۲، ص ۱۶-۱۸.

۲- شفا، بخش الهیات، ص ۳۱۸-۳۲۲؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۶-۴۷؛ اسفار، ج ۵، ص ۷۷-۱۱۹.

دربرنگیرد قابل تحصیل نبوده و جای پای ثابتی نداشته و در تزلزل است و لذا خود این قیوم در نظام وجود باید تحت قیومیت قیوم دیگری باشد و آن قیوم دیگر صورت نوعیه است.^۱ اولین صورت نوعیه عالم، صور عناصر است که بنا بر عقیده قدما چهار عنصر است^۲ که آنها علاوه بر صورت جوهریه‌ای که هیولای اولی و مادة المواد عالم طبیعت است و علاوه بر صورت جوهریه جسمیه، صورت نوعیه دیگری لازم داشته که به واسطه آن صورت تحصیل می‌گیرند و حرارت آتش و رطوبت آب به واسطه آن صورت است و همان صورت است که بعد از آنکه آب و آتش در دو صورت قبلی شرکت دارند، یکی را رطب بارد نموده و دیگری را حارّ جامد کرده است. و این صورت نوعیه، گاهی اهل وقوف بوده و گاهی از منتظران عالم است. مثلاً صورت نوعیه نامیه‌ای که در شجر است اهل وقفه بوده و منظور دیگری نداشته تا از آن منزل بگذرد و حیث اینکه به صورت شجریه رسید دیگر غرضی نداشته و بعد از مدتی وقفه پیر شده و به باد خزان مرگ دچار می‌شود و گاهی همین صورت نوعیه نامیه منتظر بوده و خواستار انتقال به صورت دیگری است.

مثلاً آن صورت نامیه‌ای که ماده واجد آن است و می‌خواهد به صورت حیوانیه برسد، چون زمانی که به صورت نامیه است حالت انتظاریه داشته و واقف نبوده و در گذرگاه و معبر است، در این مرحله متحصل نیست، پس چون صورت نوعیه در ماده شجر در گذرگاه نبوده و در منزل شجریه وقوف دارد، قوه نامیه در آن متحصل است. و اما آن نامیه‌ای که در ماده‌ای قبل از حیوانیت، قدم تکامل به سوی صورت حیوانیه برداشته است، لا متحصل است. و همچنین در ماده‌ای که متلبس به صورت حیوانیه است و حیوانیت مرتبه وقفه اوست، صورت نوعیه حیوانیه متحصل است و به این اعتبار، آن صورت متحصله نسبت به جسم نامی فصل است. ولکن آنچه در ضمن چیزی است که می‌خواهد از صورت حیوانیه گذشته و به صورت انسانیه برسد،

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۳۲۶؛ اسفار، ج ۵، ص ۱۵۶-۱۸۲.

۲- شفا، بخش طبیعیات، ص ۲۰۹؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۵۱.

متحصل نبوده و منتظر است؛ گویا او خانواده دیگری از صور حیوانیه است و این صورت لامتحصل حیوانی را نسبت به صورت انسانی جنس گویند، ولی آن صورت حیوانی که در ماده‌ای بود که آرزویی غیر از طی مرتبه حیوانی نداشت عائله دیگری است که به مقصد رسیده و متحصل گشت.

و بالجمله گفتیم: صورت اولیه، یعنی هیولای اولی عین قوه است و از خود تحصیلی ندارد. بلی نسبت به قوه بودن تحصل دارد و قیوم او در این مرتبه قیوم مطلق و قیوم السماوات والارضین است. ولکن مراد از تحصل، آن است که بتواند جای پای داشته باشد و این معنی در صورت جوهریه‌ای که ماده الموات است و صورت جوهریه جسمیه مطلق، رخ نمی‌دهد و آنها پیوسته لامتحصل می‌باشند.

هنگامی که می‌خواهند آن شیء طفیلی را که از خود هنر تحصل ندارد، در صفحه وجود به ما نشان دهند، به جوهر تعبیر می‌نمایند.

آنچه در عالم تحصل دارد، صورت نوعیه است که بذاتها و در مقام ذات متحصل است و خصوصیات فردی از لوازم نوع است و جزء ذاتی نوع نیست و تحصل صورت نوعیه بذاتهاست؛ گرچه هر وقت تحصل بیابد از لوازم جدا نیست، چنانکه اربعه خودش محصل خویش است و زوجیت محصل آن نیست، ولی هیچ‌گاه زوجیت از دامن اربعه دست بر نمی‌دارد، ولکن زوجیت از لوازم و عوارض اربعه است و عارض شیء نمی‌تواند مقوم او بوده و متکفل قیومت او شود.

بلی صورت نوعیه را تسامحاً و به یک معنی لامتحصل گویند، ولکن نه با نظر به ذات آن - زیرا در مقام ذات متحصل است - بلکه در مقام احراز معروضیت لامتحصل است؛ زیرا اصل صورت نوعیه انسانیه در ابیضیت و اسودیت و قصر و طول متحصل نبوده و منتظر این اعراض است. به همین جهت اهل وقفه نبوده و اهل انتظار به شمار رفته و لامتحصل است، ولکن گفتیم در اینکه معروض این لوازم باشد لامتحصل است و در اصل وجود نوعیت لامتحصل نیست.

و بالجمله: صورتی که می‌خواهد به مرتبه دیگری برسد، مانند صورت حیوانی که

در مقام عبور به صورت انسانی است، اگر توانست حیوانیت را شکسته و از آن بگذرد، این مرتبه مرتبه لامتحصلی اوست - من از اینکه ما در مرتبه لامتحصلی مانده و به مرتبه تحصل انسانی نرسیم می ترسم - ولکن اگر غرض آن وقوف در این مرتبه، مانند حیوانیت باشد، آن مرتبه مرتبه تحصلی اوست. البته در مرتبه تحصل هم شدت و کمال هست؛ حیوانیت میمون از حیوانیت الاغ کامل تر است ولکن صورت دیگری غیر از صورت حیوانی را طی ننموده است.

بالجمله: وقتی علما خواسته اند از صفحه و متن واقع نقشه برداری کرده و این نقشه های طبیعی را در قالب الفاظ بیان نمایند تعبیراتی آورده اند؛ از آن مقام لامتحصلی به جنس و از مقام تحصلی به نوع تعبیر کرده اند و اگر اجناس و فصولی را بیان نموده اند از دو حالت وقفه و انتظار به فصل و جنس تعبیر نموده اند. این است که اگر به حالت وقفه صورتی نگریسته شود فصل است و اگر به حالت انتظاریه آن نظر شود جنس است.

این است که حاجی می گوید: «والماهیة المأخوذة كذلك قد تكون غیر متحصلة بنفسها...» ماهیتی که لا بشرط مأخوذ است گاهی بنفسها در واقع، غیر متحصل بوده و امری محتمل المقولیه بر اشیاء مختلفة الماهیات است و به آنچه به سوی او انضیاف پیدا می نماید و آخرین مرحله توقف اوست، تحصل پیدا می کند. پس به واسطه او تخصص یافته و بعینها برمی گردد و یکی از این اشیاء می شود، چنین ماهیتی جنس است، و منضاف الیه که مقوم اوست و او را یکی از اشیاء قرار داده است فصل است. و گاهی بذاتها متحصل بوده و تحصل آن به اعتبار انضیاف اموری به سوی آن نیست.

ماهیت لا بشرط و دو اعتبار آن

و لا بشرط کان لاثنین نمی من أول قسم و ثانٍ مقسم

چنانکه بشرط لا دارای دو قسم بود، لا بشرط نیز دو قسم است: یکی لا بشرط قسمی است، یعنی لا بشرطیت اعتبار شده است. و دیگری لا بشرط مقسمی است،

یعنی لاشرطیت اعتبار نشده است؛ چنانکه سابقاً به طور تفصیل گفتیم. وقتی بخواهند نقشه واقع را بیاورند - چون ماهیت بذاتها صاحب شؤونی است - یکی از شؤون ماهیت این است که موجود شده و در خارج وجود دارد مانند ماهیات موجوده و یکی دیگر از شؤون ماهیت معدوم بودن آن است. اینکه گفتیم عدم از شؤون ماهیت است مقصود این نیست که شیئی باشد و عدم بر او وارد شده باشد بلکه منظور این است که ماهیت به هیچ نحوی حتی به اندازه‌ای که بتواند عدم را در آغوش بگیرد نیست - ولو ماهیت به هر نحوی باشد باز چیزی نیست - یعنی بحت ظلمت عدم است. و این اعتباری است که عقل برای ماهیت نموده است؛ چون عقل در عالم اعتبار می‌بیند ماهیت هم موجود و هم معدوم می‌شود، لاشرطیت را اعتبار می‌کند، یعنی اعتبار می‌کند که می‌شود ماهیت موجود شود و می‌شود معدوم شود، پس عقل با توجه به اصل ماهیت این سه اعتبار را نموده است.

اصل در لاشرط، مقسمی است به طوری که در آن لاشرطیت هم قید نبوده و از همه قیود رهاست و همان است که معدوم و موجود می‌شود و قابلیت موجودیت و معدومیت را داراست، منتها بعد از آنکه این سه حال را در ماهیت دیده‌اند، در مقام معرفی کردن حالات آن، این سه اعتبار را نموده‌اند. اصل این مقسم است که با آن بی‌آلایشی وجود نداشته، ولی در مقامی که مقسم قرار داده می‌شود، جمال او را در ضمن قسمی می‌بینند. منتها به آن وجودش که در مصباح وجود خود را می‌نماید نظر نکرده و از وجودش غفلت می‌نمایند و الا محال است مقسم، خود را بدون اینکه در ضمن یکی از اقسامش جای بگیرد، بنمایاند.

والحاصل: در آن تقسیمی که روی مقسم می‌آید، باید مقسم وجود یافته تا بتوان او را دید، منتها از وجود آن غفلت می‌شود. اینجاست که چون به این معنی که وجود مقسم مغفول عنه است التفات نشده گفته‌اند: لاشرط مقسمی نداریم تا در مقابل لاشرط قسمی چیز دیگری باشد و همچنین اشکال شده که لاشرط قسمی و لاشرط مقسمی یکی است؛ زیرا لاشرط قسمی با وجود و عدم سازش دارد. ولکن مخفی

نماند که در لاشرط قسمی لاشرطیت در معتبر است نه در اعتبار و اعتبار مغفول عنه است. ماهیت با لاشرطیت به طوری که لاشرطیت قید مراد و مقصود باشد، معتبر می شود. از اینجا است که توهم شده: لاشرط قسمی نداریم؛ چون لاشرط به این معنی عین بشرط شیء است.

ولی این توهم مندفع است؛ زیرا برای ماهیت دو اعتبار است یکی اعتبار بشرط شیء که همان اعتبار وجود ماهیت است و اما لاشرط قسمی اعتبار قابلیت ماهیت برای وجود و عدم است، وقتی دو اعتبار مغایر شد لاشرط قسمی و بشرط شیء غیر هم خواهند بود؛ چون اصل مغایرت در اعتبار است.

از این بیانات ما معلوم گشت که این سه اعتباری که برای ماهیت می شود اعتبارات عقلیه بوده و اعتبارات عقلیه محال است در خارج موجود شود؛ چون موجود عالم عقل نمی تواند در عالم طبیعت قدم گذارد. پس هیچ یک از آنها موجود نبوده و آنچه در صفحه طبیعت موجود است همان ماهیت لاشرط مقسمی است. و بالجمله: لاشرط مقسمی و لاشرط قسمی و بشرط لا و بشرط شیء، انحاء ماهیت است.

و هو کلی طبیعی و وصف و کونه من کون قسمیه کشف

چنانکه بشرط لا دو قسم بود لاشرط هم دو قسم شده است: لاشرط مقسمی، مانند مطلق الوجود است که به وجود مطلق منبسط و وجود سعی، و وجود مقید و محدود منقسم می شود.

و ثانی، یعنی لاشرط مقسمی به کلی طبیعی موصوف و موسوم است. بنابراین کلام در کلی طبیعی واقع می شود که آیا موجود است یا موجود نیست؟ سپس سخن در نحوه وجود و کیفیت موجودیت آن واقع می شود.

استدلال بر وجود کلی طبیعی

بر وجود کلی طبیعی چنین استدلال شده که می بینیم فرد موجود است و فرد عبارت از دو جزء است: تشخیصات فردیه و آنچه که او را از فرد دیگر تمییز داده

است، و ما به الاشتراک که باعث سنخیت بین افراد است. هنگامی که مرکب موجود باشد لابد اجزاء آن هم موجود خواهند بود؛ یک جزء تشخصات فردیه و جزء دیگر معروض این تشخصات فردیه است.^۱

مخفی نماند که این استدلال ایراد دارد؛ زیرا اگر ماهیت جزء شخص هم باشد جزء تحلیلی عقلی است و جزء حقیقی خارجی مانند سکنجبین که دو جزء خارجی دارد نیست. بلکه جزء تحلیلی از شخص انتزاع می‌شود و جزء تحلیلی لازم نیست در خارج موجود باشد.

طریق اثبات موجودیت کلی طبیعی دو برهان است:

یکی اینکه ما می‌بینیم موجود بر انسان حمل می‌شود و حمل مقتضی اتحاد و یک نحوه تکرر و مغایرت است.

توضیح مطلب اینکه: چون اضافه‌ی شیء به خود آن محال است؛ لذا تکرر گرچه اعتباری باشد، در حمل شرط است و همچنین اضافه‌ی دو شیء متباین، متضاد و متناقض به یکدیگر، محال است؛ چون یک قسم حمل، حمل اولی است مانند حمل مفهومی بر مفهومی، که وجود دو مفهوم در خارج لازم نیست. مثل حمل مفهوم «حیوان ناطق» بر مفهوم «الانسان» و تغایر این دو در مفهوم معلوم است. پس هم جهت تکرر موجود است و هم جهت اتحاد موجود است، چون بعد از تفتیش می‌بینیم این دو مفهوم گرچه به نظر بدوی و ابتدایی مختلف می‌آیند ولیکن هر دو از یک حقیقت حکایت می‌کنند؛ لذا حمل درست می‌شود.

همچنین در حمل زید بر زید، کأن تصور می‌شود که ممکن است زید نفس خود نباشد و زید زید نباشد؛ لذا برای زید دو صورت تصور کرده تا جهت تغایر حاصل شود. سپس چون آنها را من جمیع الجهات یکی دیده و می‌گوییم: زید زید است و آن صورت را به این صورت منضم می‌نماییم که هر دو بر یکدیگر منطبق بوده و محال است زید زید نباشد و چون قامت هر دو صورت را یکی می‌بینیم جهت اتحاد درست

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۳۹۹-۴۰۳؛ کشف المراد، ص ۸۷؛ شوارق الالهام، ص ۱۵۴.

شده و حمل می‌نماییم. این سخن در حمل اولی بود.

و اما دو قسم حمل دیگر هست:

یکی حمل مجازی است و آن در جایی است که می‌دانیم محمول باموضوع در خارج اتحاد ندارد و لکن ادعا می‌کنیم که این اوست مانند «زید اسد». البته می‌دانیم زید اسد نیست و می‌دانیم موجود در خارج زید است نه اسد، و لکن صرف ادعاست و ما با مدعا کار نداریم، دایره ادعا وسیع‌تر از صفحه حقایق است.

قسم دیگر حمل حقیقی است نه مجازی، مثل اینکه دو مفهوم، مانند مفهوم انسان و مفهوم موجود با هم متغایر باشند، بلاشکال مفهوم «انسان» غیر مفهوم «الموجود» است. پس جهت تکرر در حمل، محقق شد. یک جهت اتحاد می‌خواهیم تا آنها به حمل شایع متحد باشند. بنابراین یک وجودی لازم است تا آن دو مفهوم از آن منتزع باشد و شکی نیست آن دو مفهوم از یک فرد خارجی منتزع است، مثلاً از زید خارجی هم مفهوم «موجود» و هم مفهوم «انسان» انتزاع می‌شود. بنابراین معلوم می‌شود انسان و همچنین موجود، به این وجود موجودند، پس این وجود خارجی وجودی است که دو چیز به آن موجودند. در نتیجه اتحاد وجودی حاصل است.

با این بیان روشن شد انسان موجود است. این یک دلیل بر وجود کلی طبیعی بود. دلیل دیگر این است که هویت و ذات کلی طبیعی و ماهیت پیش ما معلوم است. مثلاً می‌دانیم ماهیت انسان، جوهر و جسم مطلق و عنصر و معدن و نامی و حیوان و ناطق است، این هفت مرتبه را طی نموده و باید این هفت حقیقت را دارا باشد و ماهیت انسان این هفت چیز است. مگر ما به خارج اشاره نمی‌کنیم که آیا این جالس جوهر است یا نه؟ گرچه جوهر است آیا جسم است، یعنی قابل ابعاد ثلاثه است یا نه؟ گرچه قابل ابعاد ثلاثه است آیا عنصر است یا نه؟ و هکذا تا به مرتبه هفتم رسیده و می‌بینیم همه ذاتیات ماهیات در او موجود است. پس ماهیات موجودند؛ چون ماهیت انسان غیر از این هفت چیز نیست.

البته ناگفته نماند که این سخن با قول به اصالة الوجود که قبلاً گفتیم منافات ندارد؛

چون در آن مبحث نگفتیم ماهیت اصلاً موجود نیست، بلکه آنجا گفتیم آنچه در مرحله اول از مصدر صادر شده وجود است و لکن ماهیت بالعرض موجود است.

والحاصل: وجود ماهیت اساساً و مطلقاً - اعم از اصلی و عرضی انکار نمی شود - بلکه وجود اصلی آن انکار می گردد و ما در اینجا مدعی هستیم که ماهیت فی الجمله موجود است؛ گرچه به وجود عرضی و به تبع وجود موجود باشد.

علاوه بر آن: اینکه اصالت از آن وجود است و ماهیت نیست، ذوق عرفانی است و ما به مرتبه عارف نرسیدیم؛ او می گوید: «لیس فی جبّتی الاّ الله» و «العالم خیال فی خیال لم یخلق قطّ» ما برای دنیا بر سر هم می زنیم.

پس به نظر من و تو که من و تو و او می گوئیم؛ نمی توان گفت: ماهیت نیست.

و بالجمله: معنای عبارت حاجی: «و هو؛ ای الثانی بکلی طبیعی وصف» لا بشرط مقسمی است نه لا بشرط قسمی؛ زیرا لا بشرط قسمی امر عقلی است چون عقل لا بشرطیت را در آن اعتبار کرده، پس برای آن وجود خارجی نیست.

و وجود لا بشرط مقسمی از وجود دو قسم آن، یعنی ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا به معنای ثانی که به معنای ماده بود، کشف می شود؛ زیرا چطور می شود قسم شیء موجود باشد و مقسم آن موجود نباشد. در صورتی که قسم، همان مقسم با انضمام قیدی است؟ پس اگر این بشرط لا و بشرط شیء از اعتبارات عقلیه بود از وجودات عالم عقل بوده و در خارج موجود نخواهد بود. این است که سابقاً گفتیم: غیر مقسم هیچ یک از اقسام موجود نیست.

سپس حاجی می گوید: بین مقسم و قسم حمل مواطات است اگر قسم، یعنی بشرط شیء را که موجود است بر مقسم حمل کنیم، حمل مواطات است و حمل مواطات متقاضی اتحاد در وجود است و این نحو از استدلال بر وجود طبیعی اولی و اخف مؤونه از آنچه مشهور گفته اند می باشد؛ زیرا مشهور می گویند: کلی طبیعی جزء شخص است و شخص موجود است، پس جزء الجزء موجود است. وجه اولویت استدلال ما این است که ماهیت جزء تحلیلی است و جزء تحلیلی عند العقل موجود

است نه در خارج و چون ذکر کردیم که ماهیت موجود است، در این مقام باید در کیفیت وجود آن، که به چه نحو موجود است سخن گفت. لذا مقدمهٔ عرضه می‌داریم: وجوداتی که در عالم ملاحظه می‌شود دارای اقسامی است:

یک قسم آن است که مفهوم وجود از حاقّ ذات او بدون جهت تعلیلیه و بدون جهت تقییدیه انتزاع می‌شود و این وجود، ذات حق سبحانه و تعالی است که این مفهوم از حاقّ ذات اقدس او که صرف الوجود است و در هر مرحله‌ای که وجود مقدس او فرض شود، منتزاع است. و این مفهوم با در نظر داشتن عدم علت برای او انتزاع می‌شود؛ چون وجود اقدس او معلول علتی نیست. و همچنین مفهوم موجود با در نظر داشتن انتفاء تمام قیود انتزاع می‌گردد؛ زیرا برای وجود اقدس او جهت تقییدی نبوده و فرض عدم موجودیت در او، فرضی محال و غلط است. والحاصل: این مفهوم در متن واقع از حاقّ وجود اقدس حق منتزاع است.

و یک قسم دیگر: وجودات خاصه و محدوده است که مفهوم موجود از حاقّ ذات آنها انتزاع می‌شود، ولی چون آنها معلول علتی بوده و فیض وجود آنها از علت است؛ گرچه فرض شود که از ازل همراه علت بوده‌اند، در مرتبهٔ علت وجود نداشته‌اند. لذا در آن مرحله و با نظر به علت، مفهوم موجود از آنها انتزاع نمی‌شود؛ گرچه در مرتبهٔ خود آنها اگر به حاقّ وجودشان نظر شود، مفهوم وجود از حاقّ وجود آنها انتزاع می‌شود.

و همچنین بعضی موجودات، مفهوم موجود از حاقّ ذات آنها انتزاع نمی‌شود، بلکه در انتزاع مفهوم از آنها علاوه بر جهت تعلیلیه، جهت تقییدیه هم لازم است، مانند ماهیات که تا وجود به آنها ضمیمه نشود مفهوم موجود از آنها انتزاع نمی‌گردد و اگر بخواهیم این معنی کاملاً روشن شود مثالی ذکر می‌نماییم:

شمس از خود نور داشته و علت انوار است، ولی خودش معلول علتی نیست. و علی‌هذا اگر اصل نور را که کرهٔ شمس است ملاحظه کنیم می‌بینیم از آنجا نوری منبسط است که امکنه را فرا گرفته و یک نوری هم هست که از جمال این اجسام نورانی مشاهده می‌کنیم.

ما از این سه مرتبه نور، منوریت را انتزاع می‌نماییم، ولکن نحوه انتزاع مختلف است:

منوریت را از آن منبع نیر نور حقیقی، یعنی علت این انوار منبسط در این اتاق و آن اتاق و علت نور جمال این آینه و آن آینه و این جسم و آن جسم، بدون اینکه جهت تعلیلیه و تقییدیه باشد انتزاع می‌کنیم؛ چون فرض این است که او علت نداشته تا نورش از غیر خودش باشد به طوری که اگر به مرتبه علت نظر کردیم آن نور نباشد و در نتیجه در آن مرتبه منوریت از آن انتزاع نشود، بلکه منوریت از حاق ذات آن انتزاع می‌گردد.

و اما از نورهای وسطی که این فضا را فرا گرفته منوریت انتزاع گشته و این انتزاع از حاق ذات آنهاست؛ گرچه آن انوار واسطه در ثبوت داشته و محتاج علتی بوده و در آنها جهت تعلیلیه موجود است.

و از این اجسام هم منوریت حقیقه انتزاع می‌شود نه مجازاً. حقیقه می‌توان گفت: این جسم منور است. الا اینکه اگر بخواهد مفهوم منوریت از آنها انتزاع گردد، علاوه بر جهت تعلیلیه به جهت تقییدیه نیز احتیاج است و آن عبارت است از اینکه جسم با این شرط و قید که نور به روی آن بتابد، منور است. پس می‌توان گفت این جسم منور است، ولی منوریت آن به واسطه عروض نور بر جمال اوست و در اتصاف آن به منوریت، بودن واسطه در عروض شرط است.

انتزاع مفهوم موجود از ماهیت نیز به جهت عروض نور وجود است، تا نور وجودات خاصه روی این ماهیات نتابد نمی‌توان مفهوم موجود را از ماهیات انتزاع کرد. البته برای ماهیت وجودی منحاز از وجودات خاصه نیست تا آن دو وجود به هم منضم گردند، بلکه اگر بخواهد وجود منحاز و مستقل داشته باشد، باز قائم به نور وجودی از وجودات خاصه است. پس در حقیقت مفهوم وجود از ماهیت انتزاع می‌شود و ماهیت در خارج موجود است ولکن واسطه در عروض هست، نه اینکه ماهیت هیچ موجود نشود و تنها وجود موجود باشد و ماهیت حتی بالعرض هم

موجود نباشد. زیرا قند و فاکهه که ماهیت است شیرین است نه وجود، بلی تا وجود نباشد شیرینی ماهیات نیست. چنانکه می‌گوییم این هوا منور است لکن بالعرض. گرچه بالذات منور نیست، اما فعلاً هوا منور است منتها با این نور منور بوده و این نور واسطه در عروض است.

و چون واسطه در عروض دارای اقسامی است اقسام آن را ذکر نموده تا معلوم شود که واسطه در عروض در ماهیات از کدام قسم است؛ لذا می‌گوییم:

گاهی ذی الواسطه و واسطه دو وجود منحاز و مستقل داشته و می‌توان به هر دو اشاره حسیه کرده و اشاره حسیه به یکی غیر از اشاره حسیه به دیگری است؛ چون ذی الواسطه و واسطه دارای دو وضع می‌باشند، مثل این کره زمین که در هر دقیقه پنج فرسخ به حرکت وضعی حرکت کرده و ما به تبع او حرکت می‌کنیم.

می‌گویند: زمین یازده حرکت از قبیل حرکت انتقالی و حرکت وضعی و حرکت مستقیمه و حرکت مرتعشه و غیر آن دارد.

و بالجمله: زمین به هر حرکتی که حرکت کند ما هم حرکت می‌کنیم اما اشاره‌ای که به ما می‌شود غیر از اشاره‌ای است که به زمین می‌شود و دو اشاره حسیه ممکن است. و گاهی ذی الواسطه و واسطه دو وجود دارند، و لکن نمی‌توان به آنها به دو اشاره حسیه اشاره نمود؛ چون دارای یک وضع هستند. مثل بیاض که واسطه در عروض اتصاف جسم به ابیضیت است اما بیاض و جسم دارای یک وضع و دو وجود هستند ولی نمی‌توان به هر کدام جداگانه به اشاره حسیه اشاره کرد.

و گاهی به یک وجود قائمند که عقل در عالم عقلانی آنها را تحلیل می‌نماید مثل فصل و جنس که جنس یک وجود علی حده و منحاز و فصل هم یک وجود علی حده و منحاز ندارد، بلکه یک وجود است و جنس به عین وجود فصل قائم است؛ چنانکه در تحقیق سابق گفتیم: فصل مرتبه تحصیل جنس و مقوم جنس بوده و برای آن واسطه در عروض است. گرچه قیام آن دو به یک وجود بسیار مخفی است ولی عقل به دقت تام هر یکی را تحلیل نموده و از هر کدام مفهوم وجود را انتزاع می‌کند. واسطه در

عروض در ماهیات از قسم ثالث است، بلکه این عروض از آن هم مخفی تر است و عقول قویه می توانند تحلیل کند. این است که می بینی عقل عادی تا چشم باز می کند، ماهیات را می بیند و می گوید: ماهیات موجودند، انسان موجود است، حیوان موجود است.

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكَوْكَبَ قَالَ هَذَا رَبِّي﴾^۱ قمر می بیند ستاره و شمس و دریا و زمین و زمان و آسمان و فاکهه و سبزی و نبات می بیند. ولی انسان قدری که چشم عقل را دقیق تر کرده و از پشت صفحه نگاه می کند، می بیند وجود ماهیات ظلّی است، موجودیت آن در مرتبه لاحقّه موجودیت وجود است، ولی آن را وجود ظلّی می بیند. و اگر کسی حدقه چشم عقل را بزرگ نماید - که ماها نمی توانیم به آن اندازه حدقه چشم خود را باز کنیم - و اگر کسی توانست چشم خود را باز کند می بیند: ماهیات هیچ نیست. ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾^۲ سلطنت موجودیت، حق طلق وجود است.

حال به عبارت حاجی برمی گردیم که گفت: «و لما ذكرنا أنّ الطبيعي موجود و هو المهييه»^۳ چون گفتیم طبیعی که همان ماهیت است بالعرض موجود است و وجود بالنسبه به آن واسطه در عروض است نه واسطه در ثبوت، اکنون اراده کردیم بیان کنیم که طبیعی موجود بالعرض است و در باب اتصاف آن به موجود، شخص او برای او واسطه در عروض است؛ زیرا تشخص در حقیقت همان وجود است و شما در اول کتاب دانستی که تحقق اولاً و بالذات برای وجود، و ثانياً و بالعرض برای ماهیت است. و چون ذکر کردیم که شخص واسطه در عروض است و واسطه در عروض آن است که مناط اتصاف ذی الواسطه به چیزی بالعرض بوده و خود واسطه بالذات به آن چیز اتصاف داشته باشد.

۱- انعام (۶): ۷۶.

۲- نجم (۵۳): ۲۳.

۳- شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۹۷.

و برای واسطه انحایی است که در بعضی از آنها صحت سلب ظاهر است، مانند حرکت سفینه و حرکت جالس آن و در بعضی صحت سلب مخفی است، مانند ابیضیت جسم و ابیضیت بیاض و در بعضی صحت سلب اخفی است، مانند تحصیل فصل و تحصیل جنس؛ چرا که فصل محصل جنس است.

باز شرح و توضیح داده می‌شود که: در اول بحث اصالة الوجود ذکر شد که محال است دو شیء متحصل متحد بوده و سر از یک وجود بیرون آورده باشند. بلکه هر کسی که اصل این موضوع را تصور نماید، آن را بالبداهه محال می‌بیند، لذا ناچار باید گفت: یا باید هر دو تحصیل خود را از دست داده و صورت تحصیل هر دو و قامت شخصیت آنها شکسته گشته و یک شیء صاحب قامت متحصل دیگری گردند و برای همین جهت گفتیم دو صورت در یک وجود فعلیت نمی‌یابند. و یا اینکه یکی تحصیل خود را از دست داده، لامتحصل گردد و در دیگری که متحصل است فانی شود. پس هر چیزی که در عالم، خوب فانی شده و در لامتحصلی کامل شود و در ابهام توغل داشته باشد، بهتر می‌تواند با متحصل دیگر متحد گردد. بنابراین در شدت اتحاد، شدت فنا معتبر است.

این است که عرفا گفته‌اند: «اذا جاوز الشیء حدّه انعکس ضده»^۱ پس هر چیزی که در عالم وجود ابهام آن بیشتر و در غایت شکستگی است، در غایت اتحاد با موجودات عالم است و هر چه دماغ‌کننده باشد و انانیت داشته باشد و دم از «انا» بزند، وجودات عالم از او کناره‌گیری می‌کنند و چون اجسام در عالم انانیت دارند، تداخل آنها محال است.

و بالجمله: هر چه فعلیت زیادتر باشد اتحاد کمتر خواهد بود. وقتی به شکسته خاطران عالم که خود را در زاویه ابهام افنا نموده‌اند، نگاه می‌کنیم می‌بینیم در آغوش متعینات جای دارند. مثلاً اعراض چون بالنسبه به موضوعاتشان مبهم‌ترند، یک نحوه اتحاد وجودی با آنها دارند و لکن چون شائبه جوهریت داشته و برای خود یک قسم

۱- فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۱۲۲؛ تمهید القواعد، ص ۱۴۶.

انانیت و نفسانیت قائلند، بتمامه با موضوعات اتحاد ندارند؛ لذا ممکن است بیاض را از جسم جدا دیده و آن را در انظار در معرض تماشا گذاشته و جمال بیاض را با قطع نظر از موضوع ببینیم.

از آن مبهم‌تر هیولای اولی است؛ چون در حاشیه وجود واقع شده به طوری که اگر از آن یک قدم بردارد به راه عدم و به قعر چاه نیستی می‌افتد؛ لذا اتحاد آن با موجودات عالم طبیعت بیشتر است. و چون قوه محض است یک مرتبه نفحه وجود در آن دمیده شده و انانیت نفس پیدا نموده است. لذا اگر به یک نظر ملاحظه شود، وجود آن را غیر از وجود این متعینات می‌بینیم. و از آن جهت که قوه محض است هیچ فعلیت ندارد. لذا آن طور که عرض را به بازار برده و این رنگ و آن رنگ می‌گوییم، هیولی را نمی‌توان به بازار برده و به کسی نشان داد. چون در فعلیات فانی و در آغوش وجودات فعلیه جای گرفته است. حتی قومی منکر وجود آن بوده^۱ و فقط یک دسته از حکما، یعنی مشائین وجود آن را اثبات نموده‌اند.^۲

از آن مبهم‌تر ماهیات است که از شدت ابهام، هیچ وجودی نداشته و به طوری فانی و مبهم و در فنا غوطه‌ورند که هیچ گونه وجودی ندارند و در کمال فنا و تبعیت قرار دارند و چون در عالم از خود گذشته و خود خود را از اول سوخته شده خواسته‌اند، به هیچ نحوی انانیت ندارند. از حسن اقبال اوست که این تواضع را داشته و در تبعیت شدیدتر گشته و وجودی در مقابل وجودات نداشته، ابهم و اوغل در ابهام است، به طوری از وجود کناره گرفته و از انانیت دست کشیده که در مقابل هر وجودی فانی گشته و وجودش در ظل وجودات قرار گرفته و در عالم تحقق و کون، بویی از وجود و فعلیت به مشام آن نرسیده است؛ لذا از غایت تبعیت با متعینات و فعلیات متحد گشته است.

۱- رجوع کنید به: معتبر، ج ۳، ص ۱۹۵؛ حکمة الاشراف، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۷۴-۸۲؛ کشف المراد، ص ۱۵۰.

۲- شفا، بخش الهیات، ص ۳۱۸؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۶-۴۷؛ اسفار، ج ۵، ص ۷۷-۱۱۹.

این شکستگی تام و تبعیت اتم، باعث خوش اقبالی او شده که با فعلیات متحد گردیده و در عین فنا مستقل شده و با وجودات و فعلیات اتحاد تام پیدا نموده است و صاحب هر اثری که برای وجود است شده و لذا اکنون من و تو در عالم، ماهیات را می بینیم؛ انسان می بینیم، حیوان می بینیم، نبات می بینیم، این فانی محض به طوری زنده شده و از آن موت، چنان حیاتی پیدا نموده که حالا حقیقه می گوئیم: انسان موجود است، حیوان موجود است، انسان حی است، انسان مرید است، انسان عالم است، انسان قادر است.

چون تمام حیثیات خود را از دست داده، لذا فعلاً به تمام حیثیات وجود و کمال وجود حتی به حیثیت موجودیت هم، متحیث شده است. این است فایده فنا که حیات می بخشد.

یکسی قطره باران ز ابری چکید	خجل شد چو پهنای دریا بدید
که جایی که دریاست من کیستم	گر او هست حقا که من نیستم
چو خود را به چشم حقارت بدید	صدف در کنارش به جان پرورید
سپهرش به جایی رسانید کار	که شد نامور لؤلؤ شاهوار
بلندی از آن یافت کو پست شد	در نیستی کوفت تا هست شد
تواضع کند هوشمند گزین	نهد شاخ پر میوه سر بر زمین ^۱

وجه این معنی که با تمام فعلیات متحد گردیده و در یک وجود به طوری که وجود دیگری نباشد واقع شده غایت لا متحصلی و فناى اوست به گونه‌ای که در هیچ صفحه وجود، وجود نداشته و از خود هیچ نداشت، مگر اینکه در عالم عقل با تعمل و تدقیق عقلی تحلیل شد و با زور و قوت عقل از وجود جدا گردید و الا در هیچ جایی قرار و ثبات ندارد، مگر به اعتباری از ناحیه عقل، آن هم مادامی که عقل نظر اعتبار به او نداشته است و الا تا اعتبار عقل برداشته شود سراغی از او نیست. بلی عقل در ظل وجود برای او وجود ظلّی قائل است، ولی برای خود مفهوم وجود منحاز و اصیلی نیست.

ولکن باز می‌گوییم: چون حیثیات را طبعاً و ذاتاً از خود دور نموده حقیقهٔ صاحب حیثیات وجود گشته، حتی نعمت وجود را بالعرض داراست - يقال لها الموجود - ولی وجود و ماهیت از یک وجود انتزاع گشته و این دو مفهوم ماهیت موجود و وجود موجود، از یک وجود منتزع می‌شود و سرّ این اتحاد کامل، همان است که گفتیم.

باز به عنوان شاهد می‌گوییم: چون جنس در فصل فانی است و فعلیت از آن صورت نوعیه است؛ لذا جنس با فصل در وجود متحد است، ولی بس که جنس خفا و ابهام دارد با فصل در وجود گرویده و چون لامتحصل است توانسته با متحصل سازش نموده و با او در یک وجود بگنجد و در وجود فصل متحصل گردد. و اگر جنس هم متحصل بود، هرگز با فصل در یک وجود نمی‌گنجد. لذا جنس، یعنی حیوان در انسان فانی است، بلکه برای حیوان وجودی نیست و هرچه هست انسان است لا غیر، و عقل با تحلیل، وجود تحلیلی برای جنس قائل است. ولکن ابهام و خفای جنس از ابهام ماهیت کمتر است؛ لذا جنس در مقام تحلیل، زود خود را در معرض نمایش قرار می‌دهد.

از این بیانات معلوم می‌شود جهت عبارت حاجی که گفت: فصل محصل جنس است، این است که برای جنس مرتبه‌ای در تحقق که از تحقق فصل خالی باشد نیست؛ چون هر جنسی در فصل خود فانی است، خصوصاً در بسایط مانند الوان که برای هر یک از آنها یک وجود هست و آن وجود خاص است.

مثلاً برای وجود سواد به هیچ نحو، جزء دیگری در خارج نبوده و عقل در مقام تحلیل، لون را بین این اعراض اعتبار می‌نماید، پس کل در معین و خاص خود، مبهم و فانی است و خود جنس و لون لامتحصل است؛ لذا به اینکه وساطت در عروض طبیعی و شخصی آن، و وساطت در عروض ماهیت و وجود آن، از این قبیل است اشاره کردیم. پس تحقق و تحصل در ماهیت - بالنظر الدقیق البرهانی بل بإعانة من الذوق العرفانی - صحت سلب دارد.

و اما بعد از تنزل از این دقت نظر و اعانت ذوق عرفانی و بعد از آنکه مثل آن مرد که

گفت: «لیس فی جبّتی الاّ الله»^۱ نشویم، تحقق برای ذی الواسطه و ماهیت در اینجا حقیقی بوده و دیگر صحت سلب ندارد؛ زیرا چنانکه گفتیم: فنای ماهیت در وجود از فنای جنس در فصل اشد است و لذا از برکت ندیدن خود، و غایت لاتحصلی، تحقق آن به وجود از تحقق جنس به فصل اشد است.

و نیز از این بیانات معلوم شد آنچه در باب ماهیت وجود دارد، اصل ماهیت بدون اعتبار چیزی با اوست؛ زیرا آنچه در آن اعتبار لابشرطی و اعتبار بشرط لایی و اعتبار بشرط شیئی شده، به واسطه این قیود، برای حفظ تشخیص خود و قید معتبر انانیت دارد.

ذوالکون ذات ما له الکلیّة ذهناً فحسب و هی المهیة

از اینجا حاجی می خواهد مطلب دیگری را ثابت کند و می گوید: آنچه تحقق داشته و ذوالوجود است، آن ذاتی است که کلیت تنها در ذهن بر او عارض است، یعنی آنچه از ماهیت در خارج وجود دارد اگر بخواهیم در مقام معرفی، آن را تعریف نماییم، برای آن در ذهن کلیت آورده و می گوئیم: آنچه در خارج است و لکن تا قید کلیت را آورده و اعتبار کلیت نمودیم، در قید ذهن افتاده و در آن، جزئی ذهنی و متشخص می گردد.

والحاصل: ذوالوجود ذات ماهیت است نه با قید کلیت آن، یعنی محکوم به وجود، ذات کلی طبیعی و نفس طبیعت است، منتها ذوالکون در خارج که ذات طبیعت است در ذهن کلیت بر آن عارض می شود.

و بالجمله: معلوم است که کلی طبیعی نفس معروض و ماهیت است آن چنان ماهیتی که کلیت و جزئیت از متن آن خارج است.

إن جزء فردٍ تُصغفه العمل یعنی و إلاّ لزم التسلسل

مطلب دیگر اینکه: اگر از زبان بعضی شنیدی که ماهیت و کلی طبیعی جزء فرد موجود است، اشتباه نکنی که این جزء به وجودی موجود، و جزء دیگر هم به وجودی موجود است و از ترکیب آنها فرد حاصل می شود، بلکه مراد جزء تعمّلی و تحلیلی و

۱- رجوع کنید به: شرح شطحیات، ص ۵۸۲.

عقلی است نه جزء خارجی و الا اگر جزء خارجی باشد تسلسل لازم می آید؛ زیرا اگر ماهیت در کناری بایستد، حتماً باید با یک وجودی موجود باشد و فرضاً ماهیت وجود نبوده، بلکه جزء وجود است، پس باید در این حال جزء آن وجود هم باشد و با وجود دیگری در کناری ایستاده و منتظر ترکیب باشد و هکذا.

لیس الطبيعي مع الأفراد کالأب بل آبا مع الأولاد

مطلب دیگر اینکه: کلی طبیعی با افراد مانند آب واحد با ابناء نیست؛ تا اینکه کلی طبیعی واحد بالعدد و افراد، عوارض آن باشند، بلکه مثل نسبت آباء به اولاد است والحاصل در خارج یک انسان موجود نیست بلکه انسانها موجودند.

اشکال نشود که چطور می شود یک شیئی، اشیاء باشد؟ زید شیء است، بکر شیء است، خالد شیء است. پس لازم می آید زید تمام انسان، و عمرو تمام انسان باشد؛ زیرا چیزی که لامتحصل و لابشرط است ممکن است اشیاء باشد و کلی طبیعی لابشرط و لامتحصل است.

غرر في بعض أحكام أجزاء الماهية

فدّةٌ و صورةٌ بشرط لا	جنسٌ و فصلٌ لا بشرطٍ حملا
أعراضه عقليتان فاقتف	في الجسم تان خارجيتان في
و ما به امتيازها سيان	إذ ما به الشركة في الأعيان
مرتبةٍ لواحدٍ هاتعرف	و ليس فصلان و لا جنسان في
كمبدأ الفصل و ذا حقيقي	و الفصل منطقي اشتقائي

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٩٩ - ١٠٠]

بعضی از احکام اجزاء ماهیت

این غرر در بیان فرق بین جنس و فصل و ماده و صورت عقلیه و بین ماده و صورت خارجی است.

چنانکه سابقاً گذشت: فلاسفه و اهل منطق و معقول، بی‌جا بشرط لا و لا بشرط را اعتبار نکرده‌اند که تنها ثمره آن در نذر ظاهر شود، بلکه متن واقع را مطالعه کرده و در مقام تفهیم خواسته‌اند نقشه واقع را در انظار عموم بگذارند؛ لذا نقشه را مطابق با متن واقع به صورت الفاظ درآورده‌اند.

سابقاً گفتیم که: قوه محض یعنی هیولای اولی که لا متحصل است با فعلیات متحد می‌شود. مثلاً قوه نامیه ممکن است در چند مسیر کوتاه و طولانی که مقصد در بعضی، و قوف در منزل اول بوده و در بعضی منزل اول مقصد نباشد واقع شود.

مثلاً گاهی در مسیر تکامل در دانه درخت قرار گرفته و طالب مرتبه اول کمال یعنی صورت شجریه است. این است که از وقتی که دانه در دل خاک قرار گرفت، در کم حرکت نموده و همین طور به تدریج در جوهر حرکت می‌کند و همین که صورت شجریت پیدا نمود، به آرزوی خود رسیده و قوف کرده و از حرکت باز می‌ایستد و بعد از آن دیگر هنگام فساد رسیده و سرخی چهره برگ آن از بین می‌رود. و بالجمله: وقتی دانه به صورت شجریت رسید، دیگر از حرکت جوهریه افتاده و این منزل بشرط لاست، یعنی بعد از این با چیز دیگری جمع نخواهد شد و این نقطه، آخرین مرحله سیر است و دیگر بنای تکامل نداشته و فساد بر او عارض خواهد شد، این قد و قامت

جوان درخت از هم متلاشی خواهد گشت تا بعد سر از گریبان چه چیزی بیرون آورد. و گاهی قوه نامیه در نطفه فرسی واقع شده و حرکت می‌کند، مقصد در این سیر دور است؛ می‌خواهد از نمو بگذرد تا به حد کمال حیوانی برسد. پس نمو در این سیر لا بشرط است.

و گاهی قوه نامیه در نطفه انسان قرار می‌گیرد که منزل در این سیر بسی دراز است. می‌خواهد از کمال نمو و حیوان بگذرد و در این مراتب حالت وقوف نداشته و لا بشرط است تا بتواند با صورت کمالی بالاتر جمع شود. در این سیر می‌خواهد از منتهای مرتبه سیر کمالی طبیعت گذشته و قدم از دار طبیعت بیرون گذارده و در سلک عقول منتظم گردد. از آن فعلیت منظوره‌ای که این قوه محض آن را به خود خواهد گرفت به «بشرط لا» تعبیر نموده و به فعلیاتی که در ضمن گذر از آنها، با آنها مصادف می‌شود «لا بشرط» گفته‌اند.

و بالجمله: بشرط لا آخرین مرتبه‌ای است که منظور، رسیدن به آن است و آخرین حد کمال وجودی است که قوه محض با تمام همت خواستار وصول به آن است. پس آخرین حد کمال وجودی در حیوانات، مرتبه حیوانیت است، آن هم با مراتب مختلفه حیوانی که هر یک از انواع، حدی از حدود کمالیه آن است. مثلاً یک حد از حیوانیت فرسیت است و حد دیگر، بقریت بوده و از حد کمالیه دیگری به حماریت تعبیر نموده‌اند. این طور نیست که یک حیوانیتی در این حدود باشد و در هر یک از حدود چیز دیگری به آن ضمیمه شده باشد و فرق بین حدی از حد دیگری به واسطه آن چیز باشد، بلکه حد فرسیت به تمام ذات با حد حماریت مغایر است. بلکه - ان شاء الله - در یکی از فصول خواهد آمد که هر فردی مستقلاً حدی از وجود و نوع مستقلی است، زید نوعی و عمرو نوع دیگری است.

و بالجمله: در مقام تعریف هر یک از حدود حیوانیت، لفظی که موجب تعریف آن حد است یافته‌اند. مثلاً لغت را فحص نموده و دیده‌اند صوت اسب «صهل» نام دارد، در مقام تعریف حد حیوانی فرسی گفته‌اند: «حیوان صاهل» و هکذا در «حیوان ناهق» و

«حیوان ناطق». البته معلوم است که این الفاظ در لغت عرب اسماء اصوات حیوانات بوده، فلذا قابلیت اینکه جزء ذات به شمار روند ندارند.

والحق: هر یک از مراتب، مرتبه خاصی از حیوانیت است و انسانیت مرتبه اعلی و کامل آن است. و الا اگر هر یک از این صاهلیت و ناهقیّت و غیره، ذاتی بودند، طبق قاعده‌ای که بعداً ثابت خواهد شد، لازم بود انسان جامع همه اینها باشد. بلکه چنانکه گفتیم: حق این است که هر یک از آنها مرتبه خاصی از حیوانیت است؛ زیرا کمال وجودی به اندازه محیط ادراک مراتب و طبقات است. البته محیط ادراک بعضی از حیوانات از محیط ادراک بعضی بیشتر است؛ لذا در اخبار است که حضرت خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: من که مشغول چوپانی بودم می‌دیدم گوسفندان یک مرتبه رم می‌کنند، جبرئیل نازل شد که اینها صدای اموات را می‌شنوند.^۱

پس اینها هم دارای مکاشفه بوده و به کمال خویش می‌افزایند تا سیر طبیعی خود را انجام داده و به آخرین منزل که سرمنزل تجرد است برسند. این است که در قرآن مُنْزَل است: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾^۲، بلی باید سیر طبیعی نموده تا به کمالی که سیر طبیعی انسان به آن منتهی می‌شود برسند.

سیر طبیعی انسان اگر برای او موت اخترامی اتفاق نیفتد، به کمال عالی که خروج از عالم طبیعت است، منتهی می‌شود. ولکن منتهی شدن به آن در صورتی است که انسان این راه را مستقیم رفته و سلامت از اعوجاج داشته باشد.

این است که در قرآن وارد شده است: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ﴾^۳ و معصوم فرموده است: «جُزْئُهَا وَهِيَ خَامِدَةٌ».^۴

و این در صورتی است که شیطان راه را کج ننماید که اگر کج کرد، دیگر سیر انسان

۱- رجوع کنید به: بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۲۶، حدیث ۲۸.

۲- تکویر (۸۱): ۵.

۳- قدر (۹۷): ۵.

۴- علم الیقین، ج ۲، ص ۹۷۱.

در شیطنت می شود و به آنچه باید برسد نمی رسد. و برای نوع ما موت اخترامی رخ می دهد نه موت طبیعی. موت طبیعی برای معصوم است که سلامت می ماند ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾، و بالجمله: آنچه در خارج به سوی فعلیت حرکت می کند به محض رسیدن به مقام منظور، با آن فعلیت متحد می شود.

آنچه در حال حرکت است ماده نام دارد و آنچه ماده به آن می رسد و در آن استقرار پیدا می نماید و آخرین نقطه حرکت اوست، صورت نامیده می شود، و این ماده و صورت را عقل تحت نظر قرار داده و مأخذ می شوند برای اینکه عقل از هر یک چیزی را انتزاع نماید، به آنچه از ماده انتزاع می کند، جنس و به آنچه از صورت انتزاع می نماید، فصل گویند.

پس معلوم شد که ماده و صورت در اجسام خارجی و در اعراض جسم مانند الوان، عقلیه می باشند.

توضیح این معنی این است که: سواد و بیاض که در خارج وجود داشته و از اعراض اجسامند، در خارج بسایط بوده و ماده ای که با صورت ترکیب انضمامی پیدا کند ندارند، بلکه هویات بسیطه اند. سواد که منقبض کننده نور بصر است و همچنین بیاض که منبسط کننده آن است، هر کدام یک هویت بسیطه است، منتها عقل که این دو هویت بسیطه را می نگرد، برای آنها ما به الاشتراک قائل می شود، بدون اینکه در خارج ما به الشرکه داشته باشند. یعنی لون را مورد شرکت بین آنها دیده و هویت هر کدام را فصل آنها می بیند. پس اعراض، ماده و صورت خارجی نداشته، بلکه در عقل دارای ماده و صورتند و این ماده و صورت عقلیه آنها عین جنس و فصل آنهاست.

مطلب دیگر اینکه: وقتی قوه محض و ماده المواد بنای حرکت می گذارد، در بین مسیر حرکت، به ترتیب به منازل فعلیت رسیده و صورتی بعد از صورتی پوشیده و در مدارج کمال به مرتبه ای بعد از مرتبه ای می رسد. در هر مرتبه از فعلیات بالنظر الی المادة المتحرکه، جنس و بالنظر الی الصورة الفعلیه، فصل انتزاع می شود.

و چون مراتب کمالات در طول هم واقع گردیده و استعداد در مسیر تکامل

تدریجی است - زیرا در حرکت طرفه^۱ جایز نیست - لذا ماده هرگز دو فعلیت در عرض هم پیدا نمی‌کند، بلکه فعلیت نازله، ماده را برای فعلیت لاحق مستعد می‌نماید. والحاصل: هیولای اولی که قوه محض است اول باید صورت جوهریه به خود گرفته و بعد صورت جسمیه و بعد صورت عنصریه و بعد صورت معدنیه و بعد صورت نامیه و بعد صورت حیوانیه و بعد صورت انسانیه، به خود بگیرد. و هر مرتبه نسبت به مرتبه قبل، کمال بعد از کمال است. و چون جنس و فصل ذاتی شیء بوده و شیء متقوم به مأخذ آنها، یعنی ماده و صورت است، اگر یک شیء در یک مرتبه دارای دو جنس و دو فصل باشد و این دو جنس و دو فصل در عرض هم قرار داشته باشند، دو تالی فاسد لازم می‌آید: یکی استغناء الشیء عن ذاتیات و دیگری کون الواحد اثنین.

زیرا جنس و فصل مقوم شیء است و اگر یک شیء دارای دو جنس و دو فصل در عرض هم باشد، می‌تواند متقوم به یک جنس و یک فصل بوده و از آن جنس و فصل دیگر مستغنی گردد، با اینکه جنس و فصل ذاتی شیء است، پس لازم می‌آید شیء از ذاتی خود بی‌نیاز باشد در صورتی که معنای ذاتی شیء این است که قوام شیء به اوست و اگر شیئی متقوم به یک جنس و یک فصل گردید، می‌تواند متقوم به جنس و فصل دیگر هم باشد، پس شیء دیگر می‌شود و در نتیجه یک شیء دو شیء می‌شود. بلی گاهی می‌شود که فصل حقیقی معلوم نیست؛ لذا باید اقرب لوازم آن را به جنس ضمیمه نمود، و چون اقرب لوازم مشتبه می‌شود، دو لازم فصل حقیقی که اقربیت هر کدام نسبت به فصل مشتبه است، با هم ذکر می‌شوند مانند حساس و متحرک بالاراده در حیوان، در صورتی که اینها عرض بوده و دارای ملزوم و معروضی که حقیقت فصل است، می‌باشند.

مطلب دیگر اینکه: در علم میزان از معقولات ثانیه و از مفاهیم و کلیات گفتگو

۱- طرفه اصطلاحاً انتقال جسم از نقطه‌ای به نقطه دیگر بدون طی مسافت است که بدیهی البطلان می‌باشد. رجوع کنید به: کشف المراد، ص ۱۴۸؛ شرح مقاصد، ج ۳، ص ۳۶؛ اسفار، ج ۵، ص ۵۲.

می شود، معقولات ثانیه و مفاهیم، کلی بوده و آنچه در خارج است مفاهیم نبوده، بلکه حقایق است و شیئی که در خارج قائم و مستقر می شود باید متقوم به شیء مستقر و حقیقت دار باشد. لذا زید که انسان است و صفحه و متن حقیقت را اشغال نموده باید متقوم به چیزی که در خارج واقعیت داشته و صاحب وجود است باشد.

به عبارت دیگر: مأخذ جنس و فصل که عقلی است، باید چیزی باشد که خارجی است و آن ماده و صورت است. پس آنچه علمای میزان به عنوان جنس و فصل تشخیص داده اند مفاهیم کلی بوده و باید جنس و فصل شیء کلی باشد. پس ناطق فصل انسان کلی است، آن انسانی که مفهوم است. ولکن باید فصل زید و بکر و خالد که مفهوم نیستند و خارجیت دارند مفهوم نبوده، بلکه شیء خارجی بوده و در حاق حقیقت ثابت باشد.

بنابراین: باید مبدأ فصل منطقی این خارجیات بوده و آنها مأخذ فصل منطقی باشند.

از این بیانات ما معلوم شد آنچه در عبارت حاجی است که در آخر صفحه می گوید: «واقحام ذی فی قولی: ذا نفس، للاشارة فی اللفظ الی الاعتبار اللابشرطی المعبر فی الفصل لیحمل»^۱ برای این است که در خارجیات، لابشرط و بشرط لا اعتباری ندارد.

۱- شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۱۰۰.

غرر في أنّ حقيقة النوع فصله الأخير

و ذو قوامٍ من معانٍ بقيا
لأنّ ذا الفصل لها تضمّنا
فهي على إبهامها مُعتبرة
فالجسم والنمؤ قد تبدّلا

مادام فصله الأخير وقيا
فهو و إن تبدّلت ذي عينا
خصّ كما في حدّ قوسٍ دائرة
والجزء ما في أيّ فردٍ حصلا

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۰۱-۱۰۲]

حقیقت نوع فصل اخیر آن است

اصل زمینه اشیا در عالم طبیعت و شالوده موجودات عالم طبیعت، یعنی وجود ضعیف هیولای اولی که مشائین آن را اثبات نموده‌اند،^۱ صرف القوه است که در سایه تربیت نورالانوار و افاضه فیاض علی الاطلاق، از مرتبه ضعف ترقی کرده، به تدریج رو به قوت و فعلیت گذاشته تا آخرین درجه وجود را سیر نموده است. البته انسان به صورت منویت که اصل انسانیت است نظر کرده و از صور و مراحل که بین آن و بین صورت انسانی است غفلت نموده، یک دفعه به جمال انسانی نگاه می‌کند و می‌گوید: حاشا و کلاً که این، آن باشد.

و همچنین است گیاهی که از زمین سربلند می‌کند. انسان آن را می‌بیند که در غایت لطافت و نازکی اندام و سبزی باقدی کوتاه است، بعد از آن مدتی غافل گشته و بعد از چند سال که سراغ آن می‌رود، چنار قوی و هیکل عظیم الجثه‌ای را می‌بیند و می‌گوید: این کجا و آن کجا!

و هکذا میوه‌هایی که از داخل شکوفه‌ها خارج شده و لباس شکوفه را بیرون انداخته، عریان گشته و زیر برگها به رنگ سبز نمایان است بعد از مدتی به رنگ سرخ گلگون گردیده و در این حرکتی که در کیف می‌کند، کأن وجود این لون غیر وجود آن لون اول است. و هر ناظری می‌گوید: سبزی رفت، سرخی آمد.

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۳۱۸-۳۲۰؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۶-۴۷؛ التحصیل، ص ۳۱۲-۳۲۰.

آیا مطلب از چه قرار است؟ مثلاً در آن چنار که اول نهال تازه‌ای بوده و حرکات مختلفی‌ای مانند حرکت در کیف و حرکت در کم و حرکت در جوهر کرده است، آیا آن کم و مقدار و قد یک سانتی که داشت و به آن حد محدود بود از بین رفته، و این قد را که فعلاً درخت ده متری است، بتمامه از نو پیدا کرده است؟

یا اینکه آن قد یک سانتی باقی است، منتها حد آن مقدار به واسطه حرکت در کم و بزرگی، تفاوت نموده و زایل و سپری شده و لکن اصل مقدار باقی بوده ولی بعد از آنکه به آن حد محدود بود، ترقی کرده، حد آن وجود و مقدار به حد کاملی متبدل شده است؟

و آیا آن میوه که اول رنگ آن سبز بود، آن رنگ به کلی معدوم شده و رنگ سرخ از نو تولید گردید؟

مخفی نماند که اگر از ترقی ترتیبی غفلت نشود، انسان نمی‌گوید: وجود این رنگ سرخ غیر از وجود آن رنگ سبز است؛ زیرا اگر انسان نشسته و چشم دقت به تماشای جمال آن میوه بدوزد، می‌بیند این وجود عرضی، به تدریج ترقی می‌کند و در هر آنی بعد آنی می‌گوید: این رنگ همان رنگ است. منتها انسان از ترقی ترتیبی غفلت نموده و بعد از گذشت ترقیات زیادی، چشمش که به آن میوه می‌افتد می‌گوید: این جمال گلگون کجا و آن رنگ سبز کجا! و الا آن رنگ سبز به رنگ زرد و رنگ زرد به رنگ سرخ تبدیل پیدا نموده است. اگر انسان آخرین درجه قوت زردی را با اولین درجه ضعف سرخی که یک آنی بین آنها فاصله زمانی باشد، تحت نظر قرار دهد، هیچ عاقلی نمی‌گوید این رنگ جدید، آن رنگ سابق نیست و هکذا در آن رنگ سرخی که مقدار کمی از ضعف ترقی نموده، نمی‌گوید این غیر رنگ سابق است و همچنین تا برسد به نهایت درجه رنگ سرخی که در هر مرتبه اذعان خواهد کرد که این، همان رنگ سابق است.

پس اگر انسان چنین دقتی اعمال کند، یک مرتبه می‌گوید: این اختلافاتی که به نظر می‌آید، ظاهری است و بر اثر غفلت است که خیال می‌شود وجود سبزی معدوم شده و

سرخی موجود دیگری است، بلکه می‌گوید: یک وجود است که جامع این شتات بوده و این اختلافات مراتب کمال اوست.

و هکذا در آن نهال یک سانتی، اگر مواظب حال آن باشد که همیشه حدی را از دست داده و حد دیگری پیدا می‌کند و اگر در پای نهال منتظر نشسته و به تماشای قد آن، چشم بدوزد تا آنکه حرکتش از حیث کمّ منقطع گشته و استعداد خودش را از این حیث تکمیل نماید، لابد حکم خواهد کرد یک سانتی روز اول، باقی است منتها نقص حدی یک سانتی را که داشته به واسطه ترقی از دست داده و کامل شده است. و البته حیث نقص و حد یک سانتی، از آنچه در حقیقت کمّ دخالت دارد، خارج بوده و اصل «ما به هویة الکمّ» باقی است و درخت در حال کمال ده متری جامع اصل آن چیزی است که هویت کمّی روز اول به آن قائم بوده و فقط نقص حدی آن روز - که به هیچ وجه در اصل «ما به یتحقق الکمّ» دخالت نداشته - از بین رفته است.

و هکذا اگر انسان ماده منویت را با علقه در دو نظر جداگانه ببیند و بین آن دو، غفلت زیادی فاصله انداخته باشد، آنها را دو شیء متباین می‌بیند؛ که این خون است و رنگ آن سرخ است و آن مایع سفید متعفن است. ولی اگر ترقیات ماده منویت مواظبت شده و اولین درجه ضعف علقه‌گی با آخرین درجه قوت منویت، هم‌دوش هم قرار داده شده و پهلوی هم گذاشته شود، کسی نخواهد گفت: این آن نیست، بلکه حکم به عینیت می‌کند.

همین طور اگر در سلسله مراتب ترقیات، مواظب بوده و درجه بعدی را کمال درجه قبل ببینیم، ابدأ حکم به مغایرت نخواهیم نمود به نحوی که اگر یک صاحب جمال و انسان کامل شد خواهیم گفت: این طور نیست که نطفه معدوم شده باشد و موجود دیگری متولد گردیده باشد، بلکه او مرتبه کمال نطفه است.

و قضیه بر همین منوال است اگر قوه نامیه ترقی کند؛ که در آخرین مرتبه کمال قوه نامیه، حس لمس ضعیفی تولید می‌شود، هیچ عاقلی نمی‌گوید: این لمس بسیار ضعیف غیر از آن نمو است. چون این لمس حرکتی است که چون کمی شدید شده، حرکت

احکام ماهیت / حقیقت نوع، فصل اخیر آن است ۲۲۱

نموی مشهود گذشته است و الا نمو هم حرکت بدن و بسط اجزاء اصلیه و دراز شدن قد است، منتها بس که این حرکت ضعیف است، از ما پنهان است. اما اگر قدری ترقی نموده و به اندازه‌ای که ما آن حرکت را احساس کنیم رسید، گمان می‌کنیم تازه نفعه حرکت لمسی با دم عیسوی در آن دمیده شده است.

وبالجملة: وقتی حرکت آن به حدی که در حقیقت بالاترین مرتبه کمال نمو است رسید، در نظر ما مشهود گذشته، و حد کمال حرکت به درجه‌ای می‌رسد که حرارت باعث بسط وجود آن می‌شود به طوری که حرکت بسطی آن معلوم و مشهود ماست. بعد از آنکه حرکت لمسی معلوم گشت و آهسته آهسته شدت گرفت، قوای دیگری که مرتبه کمالیه قوه لمس است، مانند ذائقه و شامه و سامعه ظاهر گشته تا به حد کمال حیوانی می‌رسد و اگر این مرتبه حیوانی هم، حد ناقص خود را از دست داده و رو به ترقی بگذارد، موجود کامل عالم طبیعت، یعنی وجود انسانی خواهد شد.

پس انسان جامع کمالات است؛ به طوری که کمال نباتی و کمال حیوانی و کمال جمادی و کمال معدنی، در اصل حقیقت آن موجود است و یک هویت کامله‌ای است که فاقد نواقص حدود ماقبل است؛ به گونه‌ای که یک شیء بسیط است و آن عبارت از یک پارچه فاقد نقص سلاسل مادون است.

و چون گفتیم در هر مرتبه از ترقی، حقیقت مرتبه سابقه تکمیل شده و جهت نقص حدی از بین می‌رود، پس انسان در مرتبه انسانیت به حقایق سلاسل ماقبل و آنچه آنها به آن متقوم هستند، متقوم است، منتها تقوم به حقایق سلسله‌های قبل در مرتبه انسان به گونه کامل تری است. بنابراین حقیقت انسانی به صورت اخیر انسانی است لاغیر. و آنچه قبل از این صورت اخیر انسانی است، در اصل حقیقت با او شریک است، منتها با داشتن یک جهت نقصی که از حقیقت «ما به الشیء» خارج است. و آن جهت نقصی که از حقیقت «ما به الشیء» خارج است، در مقام تعریف شیء ذکر می‌شود؛ زیرا مرتبه حقیقت، با آن نقص و حد، خوب معلوم می‌شود.

پس اگر انسان غفلت نکند، بیش از یک وجود نمی‌بیند و قائل به مغایرت نمی‌شود.

مثلاً اگر کسی بچه شیرین زبان دو سه ساله‌ای را که در غایت لطافت بدن و نازکی اندام است و گلگون و خوش قد و خوش جمال است و مانند نهالی نو در نخلستان هنگام بهار، تر و تازه دارای قد کوچک و تن لطیف است، دیده باشد و سپس آن بچه به سفری دور و دراز برده شده باشد و بعد از شصت یا هفتاد سال برگردد و او ببیند که آن بچه مردی خمیده قامت، کمان قد گشته، پوست جبین او خم اندر خم شده و مژگان و ابرو و موی سرش چون کافور و برف زمستان سفید گردیده، بدنش خشن و صدایش کلفت گشته است، چنان این وضعیات متغایر به نظرش می‌آید که اگر حجت علمی قائم نباشد که اینکه می‌بینی همان چشم شهلا و ابرو و مژگان مشکین و قد و قامت راست است که دیده بودی، هرگز باورش نمی‌شد که این، آن باشد.

ولی اگر کسی هر روز با این طفل در یک جا بوده و هر صبح و شب جمال و منظره طفل در معرض دید و محل نظر او باشد، ابدأً به این تغییرات التفات نداشته وبدون اینکه مغایرتی ببیند، یک هویت می‌بیند.

پس معلوم شد که آن قوه محض، یعنی هیولی است که در یک درجه ترقی عین صورت جسمیه است، و همین طور تا آخرین درجه اوست و یک وجود است که جامع شتات و عوارض است؛ بدون انعدام و انوجادی.

مثال دیگری که مقرب مطلب و تنبیهی برای اثبات آن است؛ گرچه سیر در آن برعکس ما نحن فیه از ترقی رو به تنزل است، این است: نوری که در اطراف جرم کره خورشید است هزاران درجه حرارت و نورانیت دارد و از شدت نور، چشمی را یارای نگاه به آن نیست و اما این نوری که در این عالم تنزل نموده در مرتبه ضعیفه است ولی به ظلمت آمیخته نبوده، بلکه «ما به حقیقة النوریه» در آن ضعیف است. مثلاً دو درجه قوه نوریه و قوه حرارت دارد. پس اصل حقیقتی که قوام نور به آن است در هر دو یکی است. دو درجه بودن این نور، در حقیقت آن داخل نیست، تا گفته شود: این حد دو درجه‌ای در آن نور اطراف شمس نیست و حقیقت این نور غیر از حقیقت آن نور است. بلکه این حد دو درجه، از حقیقت این نور خارج بوده و نقص اوست. پس آنچه

این نقص در او نیست واجد عین آن چیزی که حقیقت این نور ضعیف وابسته به اوست نیز هست، ولی با کمال زائدی. منتها در مقام معرفی مرتبه نازل ولو آن نقص حدی در حقیقت داخل نیست، ولی چون معرفی وجود آن مرتبه بدون آن نقص حدی ممکن نیست؛ لذا ناچار آن جهت خارج از حقیقت، یعنی آن تکه از وجود را در حد داخل می‌نمایند، در صورتی که از آن خارج است.

این است که چون فیلسوف به حقیقت اشیاء نظر دارد بر خلاف اهل منطق می‌گوید: تعریف شیء به فصل اخیر آن، تعریف تام است و تعریف شیء به جنس و فصل آن، تعریف ناقص است.^۱

زیرا آنچه در تعریف اخذ می‌شود خارج از محدود و زیاده بر آن است. الا اینکه چون ما چشم حقیقت بین پیدا نکرده و به حاق حقایق نرسیده‌ایم، کوریم؛ لذا باید به این نحو تعریف شود. چنانکه کوری که هیچ چیزی تماشا نکرده بود شنیده بود: شیر برنج. از کسی سؤال کرد شیر برنج چیست؟ بیچاره چون دید او برنج و شیر ندیده تا بگوید آنها را مخلوط کرده می‌پزند، شیر برنج درست می‌شود، ناچار گفت: شیر برنج در سفیدی مانند گردن غاز است. گفت: گردن غاز چیست؟ چون دید نمی‌تواند آن را تعریف کند آرنج خود را به دست کور داد و گفت: گردن غاز به این می‌ماند. کور بیچاره تصور کرد که شیر برنج مثل گردن غاز است و گردن غاز مثل این بازو است، پس شیر برنج مثل این بازو است، گفت: من شیر برنج نمی‌خواهم.

پس مطلب از این قرار است: چون ما چشم حق بین پیدا نکرده‌ایم؛ لذا باید بهشت را به باغ و درخت و قصر و سبزه تعریف نمایند و تو چون چیزی ندیده و نسبت به عالم باطن کوری، می‌گویی: درخت بهشت، مانند این درخت بید است منتها قدری بزرگ‌تر و سبزتر، بوی سیبش قدری زیاده‌تر و رنگ آن قدری سرخ‌تر است. این است که مثل آن کور می‌گویی: من شیر برنج نمی‌خواهم.

به خلاف اینکه بدانی باغ است، اما چه باغی! و درخت و سیب است، اما چه

درخت و سیبی! و حورالعین است، اما نه مثل این زندهای دنیا که مختصری چاق تر و سفیدتر و جوان تر از آنها باشد.

و همچنین اگر در مقابل کسی که چشم حق بین ندارد از حرارت روز قیامت سخن بگویند، می گوید: از هوای تابستان اینجا قدری گرم تر است. و اگر از مار و عقرب سخن به میان آورند، قد آنها را قدری زیادتر از قد مار و عقرب دنیا تصور می نماید. از اینجاست که چون کوریم، معرف چاره‌ای نداشته باید آن وجود کامل را با شتر معرفی کند: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾^۱ یا اینکه بگوید: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^۲ پیامبر در مقام تعریف خداوند با جماعتی که جز ابل ندیده و جز با آن افت و خیز نداشته‌اند چه کند؟ البته باید خدا را برای آنها به این نحو معرفی نماید.

و این چقدر تفاوت دارد با آن تعریفی که فرمود: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظُّلَّ﴾^۳ یا در آیات اول سوره حدید و آخر سوره حشر می فرماید: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۴ ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^۴ ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^۵.

تتمیم: حقیقت شیء به صورت اخیره آن است

مفاهیمی که از خارج انتزاع می شود دارای اقسامی است:

گاهی یک مفهوم از افراد متعدد انتزاع می شود، مانند مفهوم انسان که قابل انتزاع از

۱- غاشیه (۸۸): ۱۷.

۲- ابراهیم (۱۴): ۱۹.

۳- فرقان (۲۵): ۴۵.

۴- حدید (۵۷): ۳-۴.

۵- حشر (۵۹): ۲۲-۲۴.

زید و عمرو و بکر است؛ که هر یک وجودی منحاز از دیگری دارد.
و گاهی دو مفهوم از دو شیئی که در وجود متحدند انتزاع می‌گردد، مانند انتزاع
بیاض و انتزاع جسم از دو چیزی که در یک وجود متحدند. و گاهی مفاهیم متعدده از
یک موجود بسیط من جمیع الجهات انتزاع می‌شود.

چنانکه سابقاً گفتیم: انتزاع مفهوم واحد از اشیاء متکثره محال است، و لکن عکس
آن کلیت نداشته، بلکه مفاهیم متکثره از شیء واحد بسیط انتزاع می‌گردد و ممکن
است که واحد بسیط «مع وحدته» محل انتزاع مفاهیم متکثره باشد چنانکه اثبات
نمودیم که یک اصل اصیل در عالم نمود دارد و آن حقیقت نوریه وجودیه است که
صفحه عالم از نور آن پرگشته و غیر از وجود چیزی نیست و منشأ آثار و خیرات وجود
است؛ زیرا در عالم غیر از وجود چیزی نیست، پس چیزی که از عدمیات است
نمی‌تواند منشأ خیرات گردد، بنابراین منشأ آثار و کمالات حقیقت وجود است، پس
این خیرات و برکات حق طلق وجود است.

با اینکه گفتیم: یک حقیقت در عالم هست و محال است چیز دیگری غیر آن باشد؛
در نتیجه برکات از اوست و او بسیط است، ولی این حقیقت صاحب مراتب است،
پس وجودی که اکمل و اشد است، باید جامع جمیع کمالات باشد به طوری که اگر
فاقد یک کمالی باشد، نقصان لازم می‌آید، بنابراین یک هویت بسیطه «مع وحدته»
منشأ انتزاع مفاهیم کمالیه است.

والحاصل: مفاهیم نسبت به یکدیگر در عالم دارای دو قسم می‌باشند:
بعضی با بعضی متخالف و متقابل و متضادند، مانند مفهوم بیاض و مفهوم سواد.
این‌گونه مفاهیم از یک شیء واحد من جهة واحده و من حیثیه واحده انتزاع نمی‌شود.
انتزاع مفهوم سواد و مفهوم بیاض، هر دو از حیثیت اسودیت چشم محال است و
همچنین انتزاع مفهوم مقابل بیاض، یعنی سواد از عین چیزی که از آن مفهوم بیاض
انتزاع می‌شود «مع وحدته و بساطته» محال است.

قسم دیگری از مفاهیم نسبت به یکدیگر توافق داشته و تضاد ندارند، بلکه همه

آنها جهت کمالی هستند، مانند مفهوم علم و اراده و قدرت و حیات که کمالات هستند. هر یک از این مفاهیم که از مثل انسان - که شیئی مرکب است - انتزاع می شود، منشأ علی حده دارد، مثلاً مفهوم قدرت انسانی از آن حیثیت اعصابی که محل ظهور نفس است، یعنی رگها و اعصاب، انتزاع می گردد و علم از مظهر ادراک که در دماغ است، انتزاع می شود.

شاهد بر اینکه محل انتزاع اینها در انسان متمایز است این است که: در علم طب ثابت شده که در مغز انسانی شعباتی است که هر یک از قوای انسان از آن شعبه منشعب است؛ به طوری که اگر صدمه ای به آن سرچشمه اصابت کند، آن رشته انشعاب تعطیل می گردد.

پس انتزاع مفاهیم متعدده از انسان، با تعدد منشأ انتزاع است و چون انسان مرکب است از هر خصوصیتی از آن و به اعتبار هر عضوی و جزئی، مفهومی مانند مفهوم عالم و مفهوم قادر انتزاع می شود.

ولکن این مفاهیم متوافقه کمالیه از یک وجود بسیط جامع کمالات انتزاع می گردد؛ از عین آن حقیقت و هویت مقدسه ای که از آن مفهوم عالم انتزاع می شود مفهوم قادر انتزاع می گردد و از عین آن حقیقتی که از آن مفهوم عالم و قادر انتزاع می شود، مفهوم مرید و حی و هکذا تا آخر اوصاف کمالیه انتزاع می گردد. و الا اگر مفاهیم کمالیه از ذات اقدس «مع بساطته» انتزاع نشود، ترکیب لازم می آید، پس مفاهیم متعدده متوافقه ای را که واجد جهت کمالی است، می توان از یک حیثیت انتزاع نمود.

پس ثابت شد که انتزاع مفاهیم متعدده متوافقه از یک حقیقت بسیطه واحده جایز است.

حال به ما نحن فیه می آییم، البته عبارتی که ذکر شد مربوط به علم الهی بود که در امور عامه از حال اشیاء تفتیش می شود و اکنون محل گفتگوی ما این است که صورت اخیر، شیئی است که «مع بساطته و وحدته» جامع جمیع کمالات نازله و مراتب ناقصه است و با اینکه حقیقتی بسیط است آنچه منشأ انتزاع مفاهیم

متعدده است در آن منظوی است.

پس با اینکه صورت اخیره بسیط است «مع بساطته» جامع کمالات نازله به نحو اعلی و اشد و به نحو اکمل و ابسط است. مثلاً سبب که در زمان طفولیت به رنگ زرد است حقیقتی است که این رنگ به آن حقیقت قائم است. ولکن این حد به گونه‌ای مقوم محدود است که چون موجب نقصان است دارای حقیقت نیست. نه اینکه حد وجود و نقصان چیزی باشد و آن حقیقتی که این لون به آن مقوم است چیز دیگری باشد و مجموع آنها رنگ زرد فعلی را تشکیل داده باشد. پس اگر فرض کنیم که سبب از این مرتبه ضعف زردی ترقی نموده تا به رنگ سرخ کامل رسیده، می‌توان گفت این رنگ سرخ فعلی جامع تمام آن رنگهاست به طوری که در کمال بساطت و وحدت همه آنهاست و «مع وحدته» به نحو اعلی و اشد تمام کمالات مراتب سابقه است و با یک نظر دیگر می‌توان گفت غیر آنهاست.

اما اگر بگوییم یک وجود است و با هویت بسیطه خود، عین مراتب است، متنها این تکه وجود سابقاً ضعیف بود به خاطر اینکه حد ناقص، آن را ناقص کرده بود فعلاً همان وجود است با فقدان آن فقدانات، حرف صحیحی نیست. زیرا معلوم است فقدان امر عدمی است و به هیچ وجه در تقوم شیء دخالت ندارد. آنچه شیء به او مقوم است، امر وجودی است، نه اینکه عدم و وجود جمع شده و یک مرکبی که حقیقت آن مرکب از عدم و وجود است، تشکیل می‌دهند.

و به عبارت دیگر: نور ضعیفی که در این نشئه می‌بینیم در مقابل نوری که در اطراف جرم آفتاب است، از ضعف و چیز دیگری مرکب نیست؛ زیرا ضعف، امر عدمی است و شیء نمی‌تواند به امر عدمی مقوم باشد، بلکه آنچه این نور به آن مقوم است اصل ذات است به طوری که ضعف در تقوم آن دخالت ندارد. بلکه حد آن است و حد الشیء از حقیقت شیء خارج است.

والحاصل: دو درجه بودن در حقیقت نور داخل نیست، بلکه حقیقت نور آن است که تعینش به دو درجه بودن است. و همچنین نور قوی، این طور نیست که نور یک

چیزی باشد و قوت چیز دیگری که داخل در حقیقت اوست، بلکه نور قوی «مع بساطته» جامع کمال و هویت آن نور ضعیف است «مع زیاده» و حقیقت نوریت در نور قوی به نحو اعلی وجود دارد.

بنابراین: قوه - یعنی هیولی که مرتبه ضعیفه وجود است - با حرکت جوهریه حرکت کمالی کرده و از نقص رو به بالا می رود. در این حرکت حد آن وجود ناقص که به هیچ وجه دخالت در حقیقت آن ندارد، از بین می رود. همان قوه بعد از آنکه با حرکت جوهریه آن حد را شکسته و رو به بالا گذاشت، حد آن مرتبه زایل شده و آن قوه کامل تر می شود، یعنی صورت جسمیه به خود می گیرد و در عین حال همان هیولا است که فعلیت به خود گرفته و به صورت جسمیه متبدل گشته است و جسم که مرتبه کمال است دارای کمال مرتبه نازل با کمال زایدی است؛ لذا می توان گفت: این شیء بسیط همان هیولا است که به این مرتبه رسیده است.

و هکذا اگر از صورت جسمیه به صورت عنصریه ترقی کرد فاقد آن فقدانیه که در مرتبه جسمیه داشت، می شود. و آن فقدان و نقصان در حقیقت آن صورت جسمیه داخل نبوده تا با زوال او، صورت جسمیه زایل گردد. پس در این مرتبه که فاقد آن فقدان گشته از حقیقت آن چیزی کم نشده است، بلکه همان حقیقت است با وجدان کمال زایدی.

و همچنین اگر صورت عنصریه که حد وجود و فقدان کمال فوق است ترقی کرده و به صورت نامیه رسید، فاقد فقدان مرتبه سابقه می شود. و آن فقدان امر عدمی بوده و به هیچ وجه در تقوم آن، دخالت نداشته است.

و هکذا اگر با حرکت جوهریه به صورت حیوانیت و سپس به صورت انسانی رسید. پس آن صورت شریفه انسانی «مع بساطته» جامع کمالات مراتب نازل بوده به طوری که اگر بتوان با قوت و زور، نفس ناطقه انسانی را از صورت جسمیه و نامیه و عنصریه و حیوانیه جدا نمود، جامع تمام آن صور کمالیه خواهد بود. بنابراین صورت انسانی «مع بساطته و وحدته» جسم، عنصر، نامی و حیوان است بدون اینکه ترکیب لازم آید.

والحاصل: انتزاع آن عنوانات و مفاهیم از حیث حدود و فقدانات بوده، در صورتی که آن فقدانات از حقیقت خارج است. پس در حرکت و سیر تکاملی هیولی، یک وجود ضعیف رو به ترقی گذاشته و در این سیر تکاملی آنچه مقوم حقیقت اوست، قوت گرفته و شدت یافته و از ناتوانی و ضعف رو به توانایی و قوت می‌گذارد به طوری که ضعف و قوت داخل در حقیقت آن نیست. منتها حقیقت در حال ضعف و فقدان کمال، به اسمی موسوم است. و همین طور ضعف سپری شده تا به قوت می‌رسد و جوهری که اصل آن حقیقت است حرکت کرده و آن جوهر «فی جوهره» در هر مرتبه از حرکت، زیاد و قوی می‌شود. پس حقیقت واحده مستمره‌ای از نقص رو به کمال گذارده است.

والحاصل اینکه: یک هویت و حقیقت در حاشیه وجود در منتهای دوری از شمس حقیقی و منبع نور وجود است و آخرین منزل شعاع شمس وجود است به طوری که اگر یک قدم دیگر دور شود، شعاع شمس وجود به آنجا نمی‌رسد. این آخرین درجه شعاع وجودی در غایت ناتوانی و ضعف - مانند مریضی که گرفتار بلای درد فراق و عشق دوست است - تمام قوایش را از دست داده، فقط به امید وصل یار رمقی پیدا نموده و حرکت می‌کند. این شعاع پیوسته به طرف مبدأ جمع شده و هرچه به آن طرف حرکت می‌کند، روشن‌تر شده تا به بالای افق عالم طبیعت که مرتبه انسانیت است، می‌رسد. البته در این مرتبه یک هویت نوریه است که بعد از آنکه متشتت و ناتوان و ضعیف بود، اکنون جمع و قوی گشته است و در این حال قوت، جامع تمام کمالاتی است که در حال تفرق، منبسط و منتشر بوده است به طوری که اگر یک قوه عزرائیلیه نازعه بتواند او را از آن مراتب نزع کند، او «مع وحدته و بساطته» جامع تمام کمالات آن مراتب خواهد بود.

باز مطلب را در ضمن یک مثال عرفی توضیح می‌دهیم؛ گرچه آن مثال عین ممثل نبوده و لکن از جهتی مقرب است: قطرات بارانی که از آسمان به طرف دریایم آید، در ضمن راه محدود به حدی است که صورت قطره است. تحدید در این حدی است که

فقدان سعه وجود است و صغر حجم در حقیقت این قطره که فاقد کمال وجودی است، داخل نبوده و صورت مائیه مقوم اوست، ولکن این فقدانات را داشته تا وارد بحر شده و حد وجود آن به هم بخورد. گرچه حقیقت مائیه خود را گم نمی‌کند، و بحر جامع حقیقت مائیه اوست «مع زیاده».

همچنین اگر هیولی و قوه محض وارد بحر جسمیت شود، حقیقت وجودیه‌اش باقی است و تنها آن حد از دست می‌رود. و هکذا اگر این صورت جسمیه به حرکت جوهریه حرکت کرده و وارد بحر عنصریت شود. و همچنین تا وارد بحر انسانیت گردد که تمام حقایق در این بحر موجود است، اما به طوری که این بحر فاقد فقدانات آنهاست.

پس فقداناتی که در مراتب نازله است، در نفس بسیط انسانی نیست و ما گفتیم شیء به آنچه اصل جوهر اوست، متقوم است، نه اینکه مرکب از اصل جوهر و فقدانات باشد. مثلاً نور، به حیثیت نوریه متقوم است، نه اینکه مرکب از حیثیت نوریه و فقدان چیزهای دیگر باشد و الا لازم می‌آید، مرکب از فقدانات غیر متناهی باشد. چون اگر گفتیم ماء مرکب از صورت مائیه و فقدان صورت ترابیه و فقدان صورت ناریه و فقدان صورت علقیه است، این محذور لازم می‌آید.

بنابراین اگر بخواهیم شیء را تعریف نماییم، باید به آن صورت اخیره که کمال اتم اوست تعریف کنیم، و الا اگر بخواهیم از آن مراتبی که در حد نقصان است به جهت معرفی وجودی که در مرتبه خاصه قرار گرفته و ضعف دارد، مفهومی انتزاع نماییم، آن را از حاق خود آن ذات انتزاع می‌کنیم؛ نه اینکه حد هم جزء منشأ انتزاع باشد، بلکه به ملاحظه حد و نقصان ذات، مفهوم از خود ذات انتزاع می‌شود.

والحاصل اینکه: با ملاحظه حد، عنوانی از خود ذات انتزاع می‌نماییم تا آن عنوان در آن مرتبه، معرف ذات باشد. اگر این عناوین و مفاهیم را در تعریف وجود در مرتبه کمال داخل نماییم، از باب لا علاجی است و الا فقدانات در حقیقت فعلیه داخل نیست. پس اگر در مقام تعریف انسان بگوییم: جوهر، جسم، عنصری، نامی، حیوانی،

احکام ماهیت / حقیقت نوع، فصل اخیر آن است ۲۳۱

ملکوتی، ناطق، فقدانات را داخل کرده‌ایم، در صورتی که ناطق در تعریف کفایت کرده و «مع وحدته» جوهر و جسم و عنصر و نامی و حیوان است.

و اما برای اینکه شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده آن، باز یک قضاوت عرفی که مورد حکومت عقل و قضاوت تمام شرایع و مذاهب هم هست، انجام می‌دهیم:

اگر یک هسته خرمايي باشد، کسی به آن فعلاً نخله نمی‌گوید و صرف اینکه مدتها بعد، این هسته زیر خاک خواهد رفت و یک تنه نخله عظیم الجثه خواهد شد در هیچ مذهبی مجوز اینکه به این هسته نخله بگویند، نیست. و هكذا اگر یک نخله عظیم الجثه‌ای باشد که در او استعداد خاک شدن و خاکستر شدن هست، این استعداد، هیولایی است که اشراقیین^۱ و متکلمین^۲ آن را قبول نداشته و در شیء وراء صورت فعلیه، به هیولی قائل نبوده ولی مشائین آن را به نحوی از برهان اثبات کرده‌اند.^۳ و لکن باز صرف قوه و استعداد است، و حقیقت شیء به استعداد نبوده، بلکه به صورت فعلیه است. تقوم این نخله که دارای صورت فعلیه شجریه است، به این صورت است نه به آن استعداد. این است که کسی به این نخله خاکستر نمی‌گوید، و حال آنکه اگر شیئیت شیء به ماده و استعداد بود، لازمه‌اش این بود که گفتن خاک به آن صحیح باشد.

پس این جسم به آن صورت جسمیه و به آن مقدار طول و عرض و عمق قائم است؛ به طوری که ماده برکنار و اجنبی از حقیقت جسمیه است و جسمیت شیء به آن صورتی است که مشتمل بر مقادیر ثلاثه است؛ به طوری که اگر بیرون کردن آن اجنبی و غریب از حقیقت جسمیه ممکن بود، در جسمیت خالص می‌شد، و مادامی که آن اجنبی و غریب هست، در جسمیت خالص نیست. لذا تمام اجسام این عالم طبیعت، مخلوط بوده و در جسمیت خالص نیستند به طوری که چیز دیگری نباشد. لذا اگر یک

۱- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۷۴-۸۲.

۲- کشف المراد، ص ۱۵۰؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۳۳-۴۶؛ شرح مقاصد، ج ۳، ص ۵۳-۷۸.

۳- شفا، بخش الهیات، ص ۳۱۸-۳۲۰؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۶-۴۷؛ التحصیل، ص ۳۱۲-۳۲۰.

قوة عزرائیلیه ماده و هیولی را از صورت جسمیه نزع کند، جسم در جسمیت خالص خواهد شد.

پس معلوم شد که شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده اش. و صورت هر اندازه حرکت کند، صورت اخیر مناط خواهد بود. و این عالم، عالم تکمیل استعدادات است، هر کس را قوة رحمانی است تکمیل شده و به صورت مقدسه ملکوتی می رسد و هر کس را که روح غیر مقدسه شیطانی است به طرف شیطان حرکت نموده و در آن استعدادی که دارد، تکمیل می شود. از اینجا معنای حدیث شریف: «الدنیا مزرعة الآخرة»^۱ معلوم می شود. بذر تا در مزرعه است استعدادش تکمیل می گردد، ولی بعد از آنکه آن را از مزرعه بیرون آوردند، تکمیل استعداد تمام گشته و راه ترقی به روی او بسته می شود؛ چون نسبت به هر چیزی که استعداد داشت، آن را طی نموده است.

۱- عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۶۷، حدیث ۶۶؛ علم الیقین، ج ۱، ص ۳۴۷.

غرر في ذكر الأقوال
في كيفية التركيب من الأجزاء الحديّة

هل وحدت في العين أو تعددت	حديّة الأجزاء ذهنًا غايرت
وجوداً أو كذاتها تعدداً	ثمّ على الثاني فيما اتحدا
بل باعتباراتٍ له تلك الصور	أقوال الثاني لديّ معتبر

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٠٢ - ١٠٣]

بیان اقوال در چگونگی ترکیب ماهیت

مراد از اجزاء حدیه، جنس و فصل است و ممکن است حد، صاحب اجزاء بوده و لکن محدود صاحب اجزاء نباشد. آنچه ممکن است از دو مفهوم نسبت به یکدیگر تصویر شود، چهار صورت است:

اول: ذهناً و خارجاً متحد نبوده و با هم مغایر باشند.

دوم: ذهناً و خارجاً عینیت داشته باشند؛ هم در وجود خارجی و هم در وجود ذهنی در یک وجود اتحاد داشته باشند.

سوم: ذهناً اتحاد داشته و خارجاً متعدد باشند.

چهارم: ذهناً متغایر بوده و لکن در وجود خارجی متحد بوده و در یک وجود اتحاد داشته باشند.

صورت اول واضح الفساد است؛ چون اگر خارجاً با هم متغایر بوده و هریک وجود علی حده داشته باشند، مانند زید و عمرو شرط حمل، موجود نخواهد بود؛ زیرا شرط حمل شایع این است که دو مفهوم مغایرت ذهنی داشته و در وجود خارجی متحد باشند و حیث اینکه می بینیم هر یک از اجزاء حدیه بر محدود حمل می شود؛ چنانکه گفته می شود: «الانسان ناطق» و «الانسان حیوان» پس باید ناطق بتواند بر حیوان حمل شود و چون مناط حمل، اتحاد در وجود است، اگر بگوییم: ناطق و حیوان خارجاً متغایرند، حمل صحیح نخواهد بود با اینکه قطع داریم حمل صحیح است. پس با این بیان، خطای صورت اول کشف می گردد.

و هکذا صورت ثانیه فاسد است؛ چون بالبداهه می بینیم مفهوم ناطق و مفهوم حیوان که اجزاء حدیه انسان است ذهناً متغایرنند. علاوه بر آن، باز شرط حمل که تغایر مفهومی است محقق نیست.

از این بیانات فساد صورت سوم از دو جهت واضح شد: جهت اول آن است که در صورت اول گفتیم که در حمل، اتحاد وجودی لازم است و الا حمل صحیح نخواهد بود. و جهت دوم آنکه در صورت دوم ذکر شد که مفهوم ناطق و مفهوم حیوان بالوجدان متغایرنند، علاوه بر آن شرط حمل تغایر مفهومی است.

پس تنها صورت چهارم باقی می ماند و آن درست است که دو مفهوم ذهناً متغایر بوده، ولکن در خارج در یک وجود اتحاد داشته باشند.

والحاصل: جنس و فصل ذهناً متغایر بوده و دو ماهیت علی حده اند، منتها در خارج در یک وجود اتحاد دارند.

به عبارت دیگر: در ماهیت تعدد داشته ولی در خارج در یک وجود اتحاد دارند. ولکن این معنی در صورتی درست است که قائل شویم ماهیت در خارج بالعرض وجود داشته و تحقق دارد و الا اگر قائل شدیم به عدم تحقق ماهیت بالذات و اینکه وجود بالذات متحقق است، این بحث یعنی کیفیت ترکیب اجزاء حدیه از درجه اعتبار ساقط است؛ زیرا در این نظر دیگر اجزائی نیست تا گفتگو شود که این اجزاء در دو ماهیت چه نحوه ترکیبی دارند؛ چون در این نظر ماهیت سراب و هیچ است و نحوه ترکیب آن قابل بحث نیست. پس برای اجزاء حدیه، یعنی جنس و فصل در عین و خارج وراء وجود، مقام ذات نیست، یعنی برای اجزاء غیر از این تکه وجودی که از او اجزاء حدیه انتزاع می شود، مقام ذاتی نیست تا در آن تکلم شود که آیا بسیط است یا مرکب؟

و لذا به اشخاصی که به وحدت اجزاء حدیه، ذاتاً و وجوداً قائلند - مثلاً در بسایط خارجیّه مانند سواد و بیاض - ایراد شده که چطور ممکن است صور عقلیه متخالفه با

امر بسیطی که ذاتاً و وجوداً دارای بساطت است، مطابق باشد؟^۱
 قائلین به وحدت جواب داده‌اند: صور متخالفه از این بسیط به حسب اعتبارات و استعداداتی که برای عقل به واسطه مشاهده جزئیات، مانند زید و عمرو و بکر و بقر و غنم، حاصل می‌شود انتزاع می‌گردد.^۲ زید یک تکه وجود بسیط است، ماهیات مانند حیوانیت و ناطقیت در مقام ذات چیزی نبوده و در این تکه وجود، ما بازاء ندارند، وقتی زید را با چیز دیگری مثل عمرو و بکر مقایسه می‌نماییم، اگر وجه مشترک بین آنها دیدیم، به واسطه این مقایسه با غیر، نوع انتزاع کرده و هکذا اگر زید را با غنم مقایسه نمودیم و وجه مشترک دیدیم، جنس انتزاع می‌کنیم به طوری که این جنس در مقام ذات ما بازاء ندارد. همچنین اگر بیاض را در مقایسه با سواد دیدیم، از این قیاس یک ما به الاشتراک تصور نموده، نام آن را لون می‌گذاریم و چون سواد و بیاض دارای دو وجود بوده و اثینیت، موجب امتیاز آنهاست؛ لذا از این معنی چیز دیگری انتزاع می‌نماییم.

والحاصل: اگر بخواهیم ذات اشیاء را با کمال بساطتی که دارند به قدر امکان معرفی کرده و در اذهان دیگران داخل نماییم، چاره‌ای نداشته جز اینکه به ذیل عناوین متمسک شویم بدون آنکه برای این عناوین و مفاهیم در خارج مقام ذات باشد.
 الا اینکه چون ممکن است آن وجود بسیط را با چیزهای دیگر مقایسه نماییم؛ لذا به عناوین و مفاهیم چنگ می‌زنیم در صورتی که در دنیا هنوز کسی حقیقة الوجود را درک نکرده و مفاهیم جز اوهام و اصطلاحات چیزی نیست. چنانکه ما که اهل اصطلاح بوده و می‌خواهیم مبدأ عالم را بشناسیم - البته ما اهل اینکه پشت پرده را ببینیم و خرق حجاب نموده و بالعیان و العین جمال محبوب را تماشا نماییم نیستیم، آنها که این اهلیت را داشته‌اند افراد مخصوصی بوده که آمدند و رفتند - جز استمداد از

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۳، ص ۷۰؛ شرح مقاصد، ج ۱، ص ۴۲۳؛ شوارق الالهام، ص ۱۶۵.
 ۲- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۳، ص ۶۴-۷۱؛ شرح مقاصد، ج ۱، ص ۴۲۳؛ شوارق الالهام، ص ۱۶۵.

مقامات دور و تسلسل و جزاستفاده از عناوین و مفاهیم کثیره، راه دیگری در دل نگشوده‌ایم، اعرف ما و اعلم ما کسی است که دل و خزانه قلب خود را از مفاهیم بسیار پرکرده باشد.

مثلاً، مفهوم موجود دارای کمالات علم و قدرت و حیات و اراده است، در صورتی که عالم علم الهی، حقیقه الوجود را نمی‌فهمد که چیست؟ و محال است که بفهمد. خود این مفاهیم حجاباتی است. شاید معنای «العلم هو الحجاب الاکبر» این باشد. و فرق میان عالم و عامی آن است که او این اصطلاحات علمی را بلد است و این بلد نیست، و لکن در اصل اینکه هر دو حقیقه الوجود را نمی‌دانند یکی هستند. منتها او عالم به اصطلاحات است و این نیست، پس این علم سراسر قیل است و قال، نه از آن کیفیتی حاصل نه حال.

همچنین است قضیه در علم به حقایق اشیاء؛ اگر حکیم بخواهد از قوه محض که ترقی کرده و به فعلیت صورت جسمیه رسیده است، بدون اینکه حقیقت آن قوه را شناخته و یا بالعیان در نظرش کشف گردد، حکایت نموده و برای کسی که مراتب ترقی را نمی‌داند معرفی کند؛ چاره‌ای ندارد جز اینکه به وجود بسیط خاص نظر کرده - گرچه حقیقت آن را به هیچ کیفیتی نتواند ببیند - و با غیر آن مقایسه نماید، مثلاً وجوداتی را که به نظر او شباهت آنها به زید و عمرو از وجودات دیگر زیادتر است، کنار زید و عمرو گذاشته و یک عنوانی از این تشابه تام انتزاع نموده و نام آن را جنس قریب بگذارد.

و هکذا آن مفاهیمی را که از این دیدنها و ملاحظه‌ها در نظر اول به ذهن می‌آید، ذاتی و آنچه در مقام ثانی و با نظر ثانوی انتزاع می‌شود، عرضی بنامد.

این است که چون برف انبارهایی از اصطلاحات را دیده‌اند که لایسمن و لایغنی من جوع، خود اینها گفته‌اند:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود^۱

۱- مثنوی معنوی، ص ۹۶، دفتر اول، بیت ۲۱۲۸.

و چون آشنایان معارف دانسته‌اند که تحت پوشش این اصطلاحات نمی‌توان راه معرفت را طی کرد با لسان تمنا گفته‌اند: محبوبا! خودت پرده و حجاب را بردار که دست مخلوق قدرت کنار زدن این حجابها را ندارد. «اللهم عرّفني نفسك فإنك إن لم تعرّفني نفسك لم أعرفك...» ما هم اگر خواستیم و توانستیم این حجاب اکبر، یعنی مفاهیم و اصطلاحات را پاره کنیم باید بگوییم: «ربّنا عرّفنا ذاتك و إن لم تعرّفنا نفسك لا نعرفك قطّ».

غرر في خواص الأجزاء

أجزاء و سبقها على الكلّ و جب	بشيّة غنية عن السبب
الكلّ أفراداً و مجموعاً و رد	لكلّ أجزاء اعتبارات تعدّ
أو نفس الأجزاء التي بالأسر	بشرط الاجتماع أو بالشرط
كلّ بمعنى كان يتلو الأولا	فالسبق للأجزاء بالأسر على

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٠٣ - ١٠٤]

خواص اجزاء ماهیت

مناط احتیاج شیء به سبب و مناط احتیاج شیء به برهان چیست؟
مخفی نماند: عقد القضیه، یعنی علقه ازدواج و مناکحتی که بین موضوع و محمول
است، نمی تواند از یکی از سه وجه خالی باشد.

عقد القضیه یا عقد ممکنه است یا ضروری الوجود است و یا ضروری الامتناع و
الاستحاله است. آنچه مناط احتیاج به سبب و علت است، امکان است و اما وجوب و
امتناع مناط استغناء از علت و سبب است.

توضیح اینکه: اگر نسبت محمول به موضوع را مانند وجود به انسان بسنجیم،
می بینیم وجود با انسان هیچ قوم و خویشی نداشته، عدم و وجود نسبت به او یکسان
است.

این ماهیت انسانی در شاهین ترازویی که یک کفه آن وجود و یک کفه آن عدم
است نشسته؛ نه به جانب وجود توجه دارد و نه به جانب عدم و نمی تواند توجه داشته
باشد. این تساوی نسبت امکان است، و همین امکان مناط احتیاج شیء به سبب و
علت تامه است که با وجود علت موجود شده و با عدم آن معدوم می گردد. و اما اگر
وجود را با ذات واجب الوجود بسنجیم، به محض تصور موضوع می بینیم این موضوع
در خارج یجب ان یكون موجوداً و این عقد ایجابی است، یعنی واجب است ذات
اقدس موجود باشد و نسبت در قضیه، وجوبی است.

منتها وجوب نسبت گاهی به این صورت است که باید موضوع در خارج به

محمول متصف باشد و گاهی به این صورت است که واجب است اتصاف هرگز در خارج متحقق نگردد.

علی ایّ حال: در صورتی که نسبت وجوبی باشد مناط استغناء از علت تامه محقق است. منتها استغناء در یک صورت از این راه است که فوق علل بوده و از شدت اوج رتبه، دست جعل به دامن آن نمی‌رسد، بلکه خودش *علة العلل* است و دست هیچ علتی به دامن کبریایی او نمی‌رسد و سلسله علل فقیر و راه‌نشین نسیم عطای اوست و در صورت دیگر از این طریق است که از غایت دنائت، دون تمام سلسله علل بوده و دست او به جعل نمی‌رسد. این معنای امکان در ماهیات است. و اما معنای امکان در وجودات و مناط فقر در آنها، ربطی بودن آنهاست. ولو فعلاً ما همه وجود داریم لیکن وجود استظلالی و ربطی نه وجود استقلاللی. چنین وجودی دیگر نسبت وجود و عدم به او مساوی نبوده بلکه او هم واجب الوجود است لیکن واجب الوجود بالغیر. نسبت موجودیت به وجودات ضروری است ولی بالغیر، و يجب ان یکون الوجود الربطی *ازلاً مع ذی الظلّ*، بلی رتبه ذی الظلّ بر ظلّ مقدم است، اما به تقدم رتبی و طبعی نه تقدم زمانی.

نگویی که من کی ازلاً بوده‌ام؟ زیرا «من» اشاره به ماهیت توست و اما وجودات همچو شیر و شکر با وجودات دیگر هم‌دوش و هم آغوش بوده است.

و بالجمله: نه تنها در صورتی که شیء را با وجود بسنجیم این سه نسبت امکان و وجوب و امتناع پیدامی‌شود، بلکه هر چیزی را که با چیز دیگری و با محمولی بسنجیم دارای یکی از این جهات ثلاثه است و نسبت هر محمولی با اشیاء عالم، یکی از نسب ثلاثه است. مثلاً اگر محمولی را که ابیضیت است با اشیاء عالم بسنجیم، می‌بینیم نسبت ابیضیت به بیاض وجوبی است و عقد قضیه، ایجابی است؛ چون در اتصاف بیاض به ابیضیت هیچ انتظاری نیست، بلکه حق بیاض این است که ابیض باشد به طوری که اگر این معنی وجود نداشته باشد و این اتصاف در خارج محقق نباشد، بیاض، بیاض نخواهد بود و وجود او هر وقت بخواهد قدم در دایره هستی بگذارد، این رنگ برای او

واجب الثبوت و این محمول هم آغوش با اوست. و اگر ابیضیت را با اسود و سواد بسنجیم می بینیم واجب است آنها ابیض نباشند و ابیض بودن آنها امتناع و استحاله دارد. این است که آنها در ابیض نبودن محتاج به سبب و جعل نیستند، بلکه من ذاتهما ان یکونا لیساً بأبیض، به طوری که اگر آنها ابیض باشند از مقام ذات تجافی کرده و از ذات بیرون می روند.

و اگر ابیضیت را با جسم بسنجیم می بینیم هیچ امتناعی از اینکه ابیضیت برای او نباشد، ندارد و همچنین هیچ ابایی از اینکه این وصف برای او ثابت باشد و بر او عارض شود ندارد، چنان طبع او آرامش دارد که ابداً اقتضای هیچ کدام از طرفین، یعنی ابیضیت و لا ابیضیت را ندارد. پس جسم اگر بخواهد ابیض شود؛ چون نسبت آن به این محمول نسبت امکان است؛ لذا محتاج به علت و سبب است.

و هکذا اگر نسبت زوجیت را به عدد دو ملاحظه کنی، می بینی نسبت وجوبی است و نسبت آن به عدد سه، نسبت امتناع است و زوجیت نسبت به مطلق عدد، مساوی الطرفین است ولو اینکه بگویی مطلق عدد در خارج یافت نمی شود.

بالجمله: اتصاف موضوعات به محمولات در خارج چنین است که گفتیم، البته اگر عقد القضیه ای که در خارج ایجابی یا امکانی یا امتناعی است به ذهن برده شود، ممکن است در عالم ذهن و عالم عقل، مواد قضایا انقلاب پیدا کند. مثلاً ممکن است ثبوت محمول برای موضوع در خارج ضروری، ولی در عالم ذهن امکان باشد و در عالم ذهن که انسان ملاحظه می کند با قطع نظر از اینکه در نفس الامر و متن واقع چه نحوه است، نسبت محمول به موضوع را مساوی الطرفین ببیند. در این مرحله است که این امکان در عالم ذهن مناط احتیاج به برهان است. مثلاً گفتیم: ثبوت موجودیت برای ذات واجب الوجود در متن واقع ضروری است و محال است که ذات واجب الوجود در متن واقع نباشد، ولی چون انسان موضوع واجب الوجود را خوب تشخیص نداده و به حق موضوع احاطه پیدا نکرده، ثبوت موجودیت را برای او علی السویه می بیند و اثبات این محمول برای ذات اقدس واجب الوجود محتاج به برهان است. مثلاً انسان

چون موضوع را تشخیص نداده است در عالم ذهن خیال می‌کند که ممکن است عالم مبدأ داشته باشد و ممکن است نداشته باشد. این است که به دور و تسلسل و براهین دیگر احتیاج پیدا می‌شود. و برای بعضی چیزها در ذهن به محض حضور آنها، بدون معطلی حکم به وجوب می‌شود و انسان در عالم ذهن بدون انتظار، ثبوت محمول را برای موضوع واجب یا نفی محمول را از آن لازم می‌بیند، که این وجوب و ضرورت موجب استغناء از برهان است. بالجمله: امکان در خارجیات مناط احتیاج به علت تامه است و امکان ذهنی در ذهن مناط احتیاج به برهان است.

بعد از بیان این مقدمه گفته می‌شود: ثبوت اجزاء ماهیات برای آنها مانند ثبوت ناطق برای انسان، در عقل بی‌نیاز از برهان است. زیرا عقل بعد از آنکه حقیقت انسان را که حیوان ناطق است دانست، به محض ملاحظه انسان و ناطق، بدون احتیاج به برهان، در ذهن ناطق را برای انسان واجب الثبوت می‌بیند. چنانکه باز ذهن در قضیه «الانسان انسان» بدون تأمل می‌گوید: آن نسبت برای انسان واجب است به طوری که احتمال اینکه انسان، انسان نباشد، نمی‌دهد.

چنانکه ثبوت اجزاء برای ماهیت در ذهن ضروری و مستغنی از برهان است، در خارج هم بر فرض اینکه جعل به ماهیات متعلق باشد، با جعل ماهیات، اجزاء منجعل گشته و به علت دیگری که بعد از جعل ماهیت به جعلهای دیگری اجزاء را جعل نماید، احتیاج نیست. بلکه با جعل ماهیات اجزاء واجب می‌شوند و چنانکه گفتیم وجوب، مناط استغناء است.

والحاصل: اجزاء به عین جعل ماهیت، جعل شده و محتاج به جعل دیگر و سبب دیگری و رای جعل ماهیت و سبب آن نیست. بعد از جعل انسان، انسانیت به جعل ثانوی، جعل نمی‌شود و هکذا ناطق به جعل دیگری و با علت و سبب دیگری جعل نمی‌گردد.

در اینجا اشکالی مطرح شده است و آن اینکه: انسان در خارج، بیش از اجزاء نمی‌بیند و کل، عبارت از عین اجزاء است در صورتی که می‌گویند: اجزاء باید بر کل

مقدم باشند؛ زیرا اجزاء مقدمه کل است و کل محتاج به اجزاء است و محتاج الیه حق تقدم دارد. با توجه به اینکه گفته شد اجزاء عین کل است لازم می آید محتاج و محتاج الیه و علت و معلول یکی باشد.^۱

نظیر این شبهه در علت و معلول طرح گردیده است؛ زیرا گفته اند: علت تامه شیء عبارت از علت مادی و علت فاعلی و علت صوری و علت غایی است، با اینکه ماده و صورت چیز دیگری جز شیء نیست، پس لازم می آید اجزاء علت عین معلول باشد.^۲ در دفع این اشکال گفته می شود: البته معلوم است که مرکبات دو قسم است: مرکب اعتباری و مرکب حقیقی.

توضیح در مورد مرکبات اعتباریه و حقیقیه

در مرکبات اعتباریه، چهار اعتبار امکان دارد:

یکی اینکه: به طور عام افرادی اعتبار شوند مثل افراد علما که فرد فرد عالم تحت نظر قرار داده می شود و هیچ گونه ملاحظه و حدت بین آنها نمی شود، به تک تک افراد نظر شده و آنها را وجودات منحازه می بینیم.

دوم اینکه: افراد بشرط الاجتماع ملاحظه شوند، به طوری که تقید داخل و قید خارج باشد، مثلاً رئیس لشکر که در انتظامات نظامی تشکیل صفوف می دهد، شرط کرده که افراد در یک خط قرار گیرند به طوری که اگر از این صورت اجتماع نظامی تخلف شود، مطلوب به دست نمی آید؛ گرچه همه وظایف خود را ایفا کنند، اما شرط باقی مانده و مقصود حاصل نشده است.

به عبارت دیگر: در مورد این افرادی که اینجانشسته اند، غیر از این و آن و آن چیز دیگری که اجتماع باشد وجود ندارد، بلکه این صورت وحدت اعتباری وابسته به اعتبار عقل است.

۱- رجوع کنید به: قبسات، ص ۵۹؛ شوارق الالهام، ص ۱۶۲-۱۶۳.

۲- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۴، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۸۱.

سوم اینکه: اجتماع به نحو شطرنج باشد، یعنی در عرض افراد دیگر قرار بگیرد؛ چنانکه ده نفر باشیم، یک نفر هم اجتماع باشد که با او یازده بشود.

چهارم اینکه: افراد معروض حساب شده و از آن افراد یک هیئت انتزاع شود و بر ذوات آنها عارض گردد؛ به طوری که ما در عالم اعتبار به این ذوات نظر کرده و این افراد را در یک دست گرفته و یک صورت اجتماعی از آنها انتزاع نموده و این صورت را در دست دیگر گرفته و آن ذوات را معروض قرار داده و این هیئت را که به منزله یک پرده است بر افراد ذوات عارض نماییم.

البته این صورت و هیئت امر اعتباری است که عقل آن را اعتبار نموده است، پس ذوات افراد برای این هیئت، سمت علیت دارند که دست عقل از روی آنها این هیئت را انتزاع نموده است و چون اعتبار، امری عقلی است و معلول ذوات است، پس باید ذوات بر این صورت منتزعه معتبره عقلیه، تقدم داشته باشد.

این جواب اجمالی برای دفع اشکال بود، ولیکن توضیح دفع ایراد در مرکبات اعتباریه این است که: البته نباید باور کرد که در امور اعتباریه تأثیر و تأثیری است، هرگز عقد البیع را یارای آنکه در صفحه وجود، قلب و انقلاب و نقل و انتقالی ایجاد کند، نیست و هرگز در عقد نکاح قدرت اینکه بعد از اجرای آن، بالحقیقه در زوجین ایجاد صفت حقیقه نماید نیست. یگانه چیزی که تأثیر و تأثر، حق طلق اوست و نقل و انتقال از مشخصات اوست، همانا وجود است. دست اعتباریات از اینکه بتواند نقصان یا زیادتی، تأثیر یا تأثیری، نقل یا انتقال حقیقی در صفحه وجود حاصل کند، کوتاه است.

اگر اعتباریات دارای وجود و اثر بود، باید هنگام اعتبارات شعریه شعرا، جمال معشوقین آنها، در مقابلشان اقماری شده و شموسی می‌گشتند و سلسله‌های زلف معشوقین زنجیرهایی می‌شدند و نرخ زنجیر پایین می‌آمد و دیگر به طناب احتیاج نبود، در سر هر زنی هزار دسته زنجیر آویخته بود. دیگر دکان کمانداران بسته می‌شد؛ صیادان، ابروهای کمانی دلبران را به دست می‌گرفتند. کارخانه پیاله بلوری، بسته

می شد؛ بس که چشمان پیاله اعتباری، ارزان بود و ما ابداً در روز چشم باز نمی کردیم؛ چون به واسطه اعتبار شعرا، زلف مشکین، ظلمت شب را گسترانده بود. پس این اعتباریات، تصورات اعتباری است که پایه وجود آنها جز در عالم اعتبار عقلی نیست. بلی برای بعضی از اعتبارات به منظور انتظام نظام عالم، اعتباراً اثر قائل شده اند و آنها را موضوع برای احکامی قرار داده اند. و این اعتبارات گاهی اعتبارات شرعیه است و گاهی اعتبارات عقلائیه است. گاهی اعتبارات عقلائیه از طرف شارع امضا شده و موضوع برای احکامی قرار داده شده است. اوامری که روی این اعتبارات آمده یا به همان صورت اعتباریه، تعلق گرفته - علی قول - و یا اینکه معنای امر به شیء، حکم به ایجاد اوست.

مثلاً شارع حمد و سوره و سجود و رکوع و تشهد و سلام را معروض یک صورت وحدانی با ترتیب خاصی دیده و در اعتبار، یک وصف کلی و اجتماعی اعتبار نموده است به طوری که اگر اعتبار شارع نبود، این اجزاء در حصول آن صورت هیچ دخالت و تأثیری نداشتند. پس این گونه اعتباریات نه تأثیری نه ترشح اثری نه قدرت بر ایجاد معلولی و نه قابلیت علیت دارد.

بلکه علت و معلول هر دو، از اعتباریات محض می باشند؛ لذا در این گونه چیزها اشکال عدم معقولیت تأثیر شرط متأخر و اینکه شرط از متممات قابلیت مقتضی است پس باید بر معلول مقدم باشد، بی ربط است؛ زیرا اعتبار، مؤونه ای جز اعتبار معتبر لازم ندارد.

پس به کلی باید احکام و خواص نظام وجودات حقیقیه را از قبیل: «الواحد لا یصدر منه الا الواحد و لا یصدر الا من الواحد» و لزوم تقدم اجزاء بر معلول و تأخر معلول از علت را از این گونه اعتباریات دور کرد؛ چون آن قواعد، بر اساس میزان خارجیت و فعل و انفعال حقیقی و تأثیر و تأثر واقعی است. پس باید در اصول و فقه باب این گونه احکام را مسدود نمود و اصلاً این گونه اعتبارات از احکام واقعیات حظّ و نصیبی ندارند. هذا کله بالنسبه به مرکبات اعتباریه بود.

و اما در مرکبات حقیقیه: اجزاء نسبت به یکدیگر تفاعل داشته و در فعل و انفعال و قلب و انقلاب و تأثیر و تأثرند، به طوری که هر یک با کمال جدّ و جهد سعی در اعدام صورت عدوّ مقابلش داشته، به گونه‌ای که بعد از تخاصمهای زیاد و انعدامها و نزاعها و تأثیر و تأثرها و قلب و انقلابات و خرابی صورت هر کدام به واسطه این انعدامها و تنافیها و اخذ اثر دیگری، یک دفعه اجزاء کاملاً در صورت یکدیگر محو می‌شوند؛ زیرا پیوسته باید یک صورتی نقاب جمال ماده باشد و این حقیقت نمی‌تواند بدون حجاب صورت، زندگی کند. آن صورتهای شخصیه که موجب تمایز عناصر بود، هر کدام به واسطه نفوذ و تأثیر در یکدیگر از بین رفته و به محض رفع صورتهای، صورت مقتضیه حاصل می‌گردد.

مثلاً بنابر قول حکمای قدیم: عناصر اربعه تحت الارض در اثر فعل و انفعالات در یکدیگر و بخارات ارضیه، بعد از هزاران سال تبخیر و تدفین و تولید بخارات و لزوجات، عناصر پخته شده و کم کم در یک نقطه از نقاط زمین این بخارات و دخانات و آتش - چنانکه متجددین قائلند: زمین اول یک پارچه آتش بوده و از شمس جدا گشته و در میلیون‌ها فرسخ دور از آفتاب افتاده است، در این فضا و هوا، اقشار و پرده‌های خاکی به خود گرفته است، ولکن هنوز آتش و حرارت داغ در مرکز آن وجود داشته است - قرار گرفته و با آب و خاک تصادف نموده و در یک زمینی تبخیر و تدخین به عمل آمده و به واسطه تابش آفتاب به مرور دهور و گذشتن روزها و ماهها و سالها، پختگی حاصل گردد در این بین هر عنصری بر عنصر دیگری غالب شود، مناسب با صورت آن، صورتی در مجموع حاصل خواهد شد - مثلاً زرنیخ از غلبه عنصر خاک حاصل شده و بعد از تبخیر و تدخین باز به صورت دیگری از معادن درمی‌آید - به طوری که به کلی دیگر آن حقیقت اولیه عناصر، از بین رفته و بعد از این قلب و انقلاب و نفوذ و تأثیر، حقیقت دیگری حاصل می‌گردد.

مثلاً بدن انسان حقیقه و فعلاً، خاک یا آب یا آتش نیست. بلکه خاک و آتش و آب

پخته شده‌اند و اکنون چیز دیگری مانند گوشت و استخوان و پوست و اثر هر یک به واسطه اینکه به حقیقت باقی نمانده‌اند، از بین رفته و مرکب فعلاً صورت علی حده به خود گرفته و اثر تازه‌ای مغایر با آثار اجزاء دارد. چنانکه این معنی در مرکبات حقیقه معتبر است و معیار تمییز مرکب حقیقی از مرکب اعتباری هم همین است که در مرکب اعتباری اثر مجموع، وراء اثر اجزاء نبوده بلکه اثر هر یک بشخصیته باقی است، منتها به یکدیگر ضمیمه شده و زیاد گشته و قوت گرفته است.

چنانکه سابقاً در مورد اجتماع چند نفر برای بلند کردن سنگی گفتیم و چنانکه در افراد قشون و عسکر گفتیم که: اصل معنای عسکر همان اعتبار صورت اجتماع است و به فرد منحاز، عسکر نمی‌گویند، ولکن این اعتبار کلیت و ترکیب در قشون، اعتباری است که بیش از اعتبار در مقابل افراد، چیزی وجود ندارد. این است که اثر آن همان اثر مجموع افراد بدون تغایر آثار شخصیه است. ولکن در مرکبات حقیقه و معادن این طور نیست بلکه اثر آتش، یعنی حرارت و اثر آب یعنی برودت از بین رفته، چنانکه خود آنها از بین رفته‌اند و فعلاً یا قوت اثری و رای اثر آنها دارد؛ نه سوزنده است نه مبرّد، بلکه اثر دیگری دارد که مفرّح ذات و روح است.

غرر في أنّ التركيب بين المادّة والصورة اتّحادي أو انضمامي

تـركيب عـينية اتّحادي	إنّ بقول السيّد السناد
أنّ انفكاًكاً بينها قد حصل	ينظر في الحكم بتعداد إلى
وكان قبلها الهيولي الثانية	إذ صورة بعد العراء باقية
من قبله التركيب الانضمامي	لكنّ قول الحكماء العظام

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٠٥]

در بیان ترکیب ماده و صورت

یک نزاع این است که: آیا هر کدام از ماده و صورت و جنس و فصل در خارج هویتی و رای هویت دیگری دارد، یا اینکه در خارج بیش از یک هویت نیست؟ حقیقت نزاع بین قائلین به انضمام و قائلین به اتحاد این است که: قائلین به انضمام می‌گویند: در خارج دو هویت است: یکی هویت جنس و دیگری هویت فصل، منتها اینها به یکدیگر منضم شده و ترکیب آنها عبارت از این است که هویتی روی هویت دیگر آمده است. و انضمام اینها مانند انضمام دو حلقه زنجیر نیست که عرف این حلقه را غیر از آن حلقه ببیند، بلکه انضمام آنها ادق از آن است، مثل انضمام آب و شیر، و شیر و شکر، بلکه دقیق‌تر.^۱

ولکن قائلین به ترکیب اتحادی می‌گویند: ماده و صورت عینیت داشته به طوری که یک وجود بسیط و یک هویت می‌باشند، از این وجود بسیط و هویت واحده مفهوم جنس و فصل انتزاع می‌شود و ماده و صورت به یک وجود و یک هویت قائم هستند.^۲ بعد از این نزاع، نزاع دیگری مطرح است: بر فرض اینکه در خارج دو هویت باشد. آیا این دو هویت، یک نحوه اتحادی داشته یا اینکه اصلاً هیچ نحوه اتحادی ندارند؟

در حقیقت، قائل قول به یک نحوه اتحاد، مصلح بین دو قول است که می‌خواهد در

۱- اسفار، ج ۵، ص ۲۸۷-۳۰۹؛ شوارق الالهام، ص ۱۷۲-۱۷۴.

۲- اسفار، ج ۵، ص ۲۸۲-۲۸۶؛ شوارق الالهام، ص ۱۷۲-۱۷۴.

یک نظر اتحاد و یک نظر انضمام را بگوید.

دلیل کسانی که قائل به انضمام هستند، احتمالاً این است که ماده، قوه محض و صورت، فعلیت است و قوه و فعلیت هرگز نمی‌توانند با هم متحد گشته و یکی شوند؛ زیرا قوه مقابل فعل است و متقابلین نمی‌توانند متحد گردند.

و شاید بتوان از طرف آنها، باز برهان اقامه کرد به این صورت که: قوه در قوه بودن خود، باید بالفعل باشد و الا اگر قوه هم بخواهد بالقوه، قوه باشد، می‌گوییم: آن بالقوه بودنش آیا بالفعل است یا بالقوه؟ یعنی قوه، قوه بودن نداشته و قابل است که قوه بودن، داشته باشد. و همین طور سؤال ادامه پیدا کرده و تسلسل لازم می‌آید. لذا قوه در قوه بودن خود بالفعل است، نه بالقوه. مراد از بالقوه بودن قوه این است که قوه به واسطه گذشتن از مراتبی و طی منازل قابلیت دارد که چیزی بشود که قوه آن را دارد.

و مراد از بالفعل بودن قوه این است که قوه بودن فعلاً هست، نه اینکه قوه استعداد دارد که آن یصیر قوه، تا بالقوه بودن آن منوط به تکمیل استعداد باشد. پس آنچه را که قوه می‌گوییم باید بالفعل قوه باشد، پس برای قوه هم در قوه بودن فعلیت است. حال اگر صورت که فعلیت است بخواهد با قوه متحد شود، لازم می‌آید دو شیء بالفعل متحد شوند و حال آنکه اتحاد وجودی دو فعلیت محال است.

جواب این استدلالها این است که: گرچه قوه در قوه بودن فعلیت دارد، الا اینکه خود قوه امر مبهم و لامتحصل است، البته اگر فعلیت دارد معنای آن این است که در لامتحصلیت، لامتحصل نیست بلکه در لامتحصلیت، تحصیل دارد و چیزی که در لامتحصلیت تحصیل دارد، معنایش این است که بالفعل ابهام دارد و چیزی که ابهام داشته باشد و لامتحصل باشد می‌تواند با چیز متحصل و بالفعل متحد گردد.

چنانکه در لا بشرط گفتیم، این توهم که اگر چیزی لا بشرط شد باید از خودش هم لا بشرط باشد، غلط است خود آن چیزی که لا بشرط است، دیگر لازم نیست از خودش هم، بی خود گردد.

بلکه حق مطلب این است که: تحقیق نموده - مثلاً - در حبه خرما و یا در دانه بذری

که فعلاً بذر و هسته است، ملاحظه نماییم که در آن یک قوه‌ای است که قابلیت و استعداد دارد که بعد از مدتی که زیر خاک دفن شد، صورت نخلیه و شجریه به خود بگیرد. البته این قوه‌ای که فعلاً در بذر است قابل آن نیست که بگوییم با صورت شجریه متحد است، بلکه بالنسبه به او قوه است و او نیست و بعد از آنکه زیر خاک رفت و زمانی از آن گذشت و سیر مراتب و طی کمالات نمود، صورت شجریه می‌شود و صورت شجریه‌ای که فعلاً هست عین آن قوه است، یعنی دیگر آن قوه تمام شد و صورت شجریه شد و ورای نخل فعلاً چیزی نیست.

بلی در مقام تعلیم اگر بخواهیم برای کسی تقریب نماییم تا اشاره باشد به اینکه یک چیزی بوده که صورت شجریه شده، به اعتبار عقلی آن ماده را منحاز از این صورت نموده و آن را از این شجریّت نزع نموده و یک جنس و فصلی و یک ماده و صورتی به متعلم، تعلیم می‌نماییم، و لکن در واقع یک چیز بسیط است. چنانکه فعلاً اگر این شجر را ملاحظه کنیم که قابلیت دارد خاکستر گردد، دیگر در این نظر چیزی که بالقوه قابل خاکستر بودن باشد و صورت شجریّت غیر از آن باشد، نداریم. بلکه این شجر سر تا پا بتمامه یک چیز است که قابلیت و قوه خاکستر شدن را داراست.

و بالجمله: در متن واقع حق با قائلین به اتحاد به معنای اول است، الا اینکه تعبیر آنها به ماده و صورت، به واسطه این است که ماده قبل از تلبس به صورت و عینیت با آن بوده است، یعنی زمانی بوده که ماده با غیر این صورت عینیت داشته، بعداً با این صورت عینیت پیدا کرده است و باز ممکن است از آن صورت تجرید گشته و صورت بماند و ماده فاسد شود. به این مناسبت یکی را ماده و یکی را صورت می‌گویند در حالی که فعلاً عینیت دارند.

و اما اتحاد به معنای ثانی که در حقیقت تفصیل بین انضمام و اتحاد است که به یک نظر؛ یعنی بالنظر الی متن الواقع اتحاد و عینیت است و به یک نظر انضمام است؛ یعنی در مقام تعلیم و تعلم برای یک شیء دو هویت اعتبار کرده تا وجه تسهیل تعلیم حاصل گردد.

غرر في التشخيص

عين مع الوجود في الأعيان	تشخيص ساوق في الأذهان
له الإمارات أمور خارجة	تعرض مع عرض كعرض الأمزجة
إذا لا يفيد ضمّ ماهيات	كلية تشخيصاً للذات

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٠٦]

چگونگی حصول تشخص

مفاهیم کلی بوده و هیچ مفهومی نیست که کلی نباشد و اینکه گفته‌اند: «المفهوم ان امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزئی»^۱ اگر مراد آنها مفهوم زید است، این مفهوم کلی است. این است که می‌گوییم: «زید إمّا موجودٌ و إمّا معدومٌ». و اگر مراد آنها از زید، زید خارجی است پس دیگر مفهوم نیست.

و بالجمله: مفهوم، کلی بوده و همیشه بالنظر الی ذاته، قابل صدق بر کثیرین است. پس هر چه مفهوم را تقیید نموده و کلی را به کلی ضمیمه نماییم، ابداً مفهوم از کلیت خارج نمی‌شود. اگر هزار قید آورده و با هزار زنجیر پای مفهوم را ببندیم، باز کلی خواهد بود. منتها گاهی به واسطه زیادت قید، دایره صدق مفهوم تضییق می‌گردد تا کار به جایی رسیده که بیش از یک فرد در خارج پیدا نشود. مثلاً اگر گفتیم: انسان ابیض قمی هاشمی ابن عمرو، یک دفعه می‌بینی بیش از یک فرد ندارد. این است که هر مفهومی بالنظر الی الذات قابل صدق بر کثیرین است؛ گو اینکه بالنظر به جهات دیگر بیش از یک فرد ممکن التحقق نباشد. لذا مفهوم واجب الوجود، بالنظر الی ذات المفهوم کلی و قابل انطباق بر کثیرین است، الا اینکه چون ذات واجب الوجود ذاتی غیر محدود و لا یتناهی است، ذات فرد از اینکه فرد دیگری از مفهوم، متحقق گردد ابا دارد؛ چون لازم می‌آید بین آنها حدی باشد و حد بالامتناهی متناقض است.

والحاصل: مفاهیم بالنظر به ذواتشان، از صدق بر کثیرین ابا نداشته مادامی که پای

وجود در بین نباشد، پس آنچه می‌تواند مفهوم را مقید نموده تا قابل صدق بر کثیرین نباشد، وجود است که مساوق با تشخیص است.

پس چنانکه گفتیم: ضمّ مفهومی به مفهوم دیگر موجب نمی‌گردد که ماهیت و مفهوم از صدق بر کثیرین ابا داشته باشد؛ گرچه دایره صدق آن تضییق می‌گردد. این معنی ظاهراً خلاف آن حرفی است که بعضی گفته‌اند که ضمّ مقولات تسعه به جوهر، موجب تشخیص است.^۱

مثلاً جوهر متکیف به کیف کذا، و متکمّم به کمّ کذا، و واقع در مکان کذا، و حاصل در زمان کذا، و همین طور تا اینکه بر یک فرد مخصوصی منطبق می‌شود. ولیکن اگر این سخن از حکیمی صادر شده باشد، یقیناً باید گفت مراد وی این است که اینها امارات و حاکی از تشخیص هستند، نه اینکه نفس تشخیص باشند.

و اگر این حرف از عامی صادر شده باشد، به مطلب نرسیده است؛ زیرا تشخیص مساوق با وجود است. مفهوم وجود و مفهوم تشخیص متغایر بوده ولی مصداق آنها یکی است. چنانکه علم و قدرت و حیات و اراده و وجود و تشخیص ولو مفاهیم متکثره‌اند، و بین آنها ترادف نیست که همه از یک مفهوم حکایت کنند، الا اینکه همه این مفاهیم متکثره دارای یک فرد و مصداقند.

پس اگر ماهیات - یعنی جوهر و کیف و کمّ و آئین و اضافه - به یکدیگر ضمیمه گردند، حاکی از تشخیص و وجود نیستند. بلکه حدود تکه‌ای از وجود را بیان می‌کنند و به طوری دایره نظر متعلم را تضییق می‌نمایند که به جایی می‌رسد که بیش از یک فرد و یک تکه از وجود در مرکز دایره قرار نمی‌گیرد و به وسیله این تعریفات و انضمام کلی به کلی، خط محیط دایره‌ای دور یک تکه از وجود کشیده می‌شود به طوری که اصل وجود از این حد خارج است.

و این حد و ذات، تشخیص اصل وجود را، هیچ‌گونه بیان نمی‌کنند به طوری که هر یک از این حدود حاکی از یک جهت حد، و تضییق‌کننده اصل دایره وسیع بوده تا آنجا

۱- رجوع کنید به: مباحثات، ص ۲۸۸؛ کشف المراد، ص ۹۷-۹۸؛ شرح مقاصد، ج ۱، ص ۴۴۸-۴۵۲.

که اماره بر تشخیص و وجود واحد می شود. البته این حدود حاکی از خود ذات وجود و اصل حقیقت وجود نبوده و حقیقت تشخیص نیستند، بلکه امارات و معرفات تکه‌ای از وجود بسیط می باشند، به عبارت دیگر اینها تشخیص تکه‌ای از وجودند.

پس تا اینجا معلوم شد که اینها حاکی از حقیقت وجود و شارح آن نیستند و مفاهیم اینها خارج از حقیقت وجود است. چنانکه در مورد سایه شاخص، اصل حقیقت شاخص، جزء حقیقت سایه نیست، بلکه حقیقت این وجود، سایه و ظلّ است به طوری که حقیقت شاخص از ظلّ خارج بوده و ذی الظلّ در حقیقت ظلّ داخل نیست. بنابراین از اینجا معلوم شد: در مقام تعریف، غیر حقیقت موجوداتی که محدود بوده و صاحب حد هستند، باید یک حدود و تعاریفی نسبت به اصل ذات آنها باشد و یک تعاریف و معرفات برای حدود آنها باشد.

در تعریف اصل وجود به مفاهیمی که متکثرند و لکن مصداق آنها با مصداق مفهوم وجود واحد است، متوسل می شویم، مثل عالم و قادر وحی و مرید و مدرک که از مفاهیم کمالیه اند؛ چون وجود عین خیریت و عین قدرت و عین علم و عین اراده است و در حقیقت کل الکمال است، ما اصل وجود را با مفاهیمی که هر کدام یک نحوه کمالی رامی رسانند تعریف می نماییم. می گوئیم: «اللّه موجود کل الوجود، هو عالم کل العلم، هو قادر کل القدرة، هو حی کل الحیاة، هو مرید کل الارادة» و چون این وجود بسیط کامل، بی حد و غیر محدود است؛ لذا دیگر ماهیات و جنس و فصل را که حاکی از حدودات هستند لازم ندارد. این است که گفتیم وجود ماهیت ندارد، یعنی حد ندارد چون ماهیات بیان حدود می کنند، فلذا اگر کسی بخواهد وجود را تعریف کند باید با آن چیزهایی که مفاهیم کمالیه اند، مانند قدرت و علم و حیات و اراده، تعریف نماید.

از اینجا معلوم گشت: اوصاف واجب الوجود - آن وجود بسیط غیر محدود - عین ذات اوست و اوصاف او تنها اوصاف ثبوتیه است. واجب الوجود اوصاف سلبيه ندارد؛ زیرا اوصاف سلبيه، اوصاف عدم کمال است. معنای کمال این است که عدم الکمال نیست، نه اینکه در مقابل کمال، عدم کمال هم چیزی باشد، مثلاً نور در حقیقت

دو چیز نیست، یکی نور و یکی عدم ظلمت به طوری که عدم ظلمت از مقومات ماهیت نور باشد.

پس بنابر اصالة الوجود، ماهیات، حدود وجودات است. بنابراین ماهیات، حدود وجودات محدوده را بیان می نمایند و چون برای وجود واجب الوجود حدی نیست؛ لذا ماهیت ندارد. اصل حقیقت آن، اصل وجود بسیط منبسط است. این است که: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾.^۱

و بالجمله: در تعریف وجودی که حد ندارد، از ماهیات که حاکی از حدودند خبری نیست. و اما وجوداتی که محدود به حدی هستند، علاوه بر آنکه اصل وجود و تکه بسیطه از وجود آنها تعریف لازم دارد - مثل اینکه به موجود، عالم، قادر، حی، تعریف شود - حدود آنها را هم باید با ماهیاتشان، مثل جوهر، جسم، دارای «کیف» کذا و «کم» کذا و «این» کذا و ...، بیان نمود، البته اینها از عوارض وجود و تشخیص نبوده، بلکه از امارات او می باشند.

مثلاً اگر در تعریف عقل بگوییم: «جوهر» جوهریت در حقیقت عقل داخل نبوده، بلکه اماره بر آن است. البته این امارات، از قبیل کیف و کم و جوهر و غیره، یک مرتبه خاصه از وجود را در یک نقطه و حد از حدود این ماهیات بیان نمی کنند، بلکه مراتب حدودات - مثلاً در عالم طبیعت حد کمی و کیفی و جوهری - را علی الاطلاق بیان می نمایند.

مثلاً ماهیات جوهری و جسمی و کمی و کیفی که در عالم طبیعت، نفاد داشته و عرض عریضی دارند و دارای حدود می باشند، مادام که در عالم طبیعت هستند در مسیر کمال بوده و به مدارج این حدود ارتقا می یابند، پس در یک حد از این حدود، راکد و واقف نیستند. لذا در بیان تعریف، حد وجودات محدود، اخذ شده و با عرض عریضی که دارند، اماره تشخیص واقع می شوند.

مثل آنچه در مزاج گفته اند که مزاج انسانی صاحب عرض عریضی است، مثلاً

خون مزاج بین حدودی از حرارت محدود است، اگر مراتبی را که بین این دو حد است سیر کرد، مزاج باقی و سالم است، و اگر به طور علی الاطلاق سیر نکرد، بلکه از نقطه حد اول یا حد آخر بیرون شد، مزاج مختل شده و فاسد می‌گردد.

تتمیم بحث اینکه: هر وجودی که در عالم طبیعت از مرتبه اول تا منتهی الیه عالم طبیعت را سیر می‌کند از اولین روز وجود به عوارضی از کیفیات و کمیات مکتنف است، از اینجا است که دو بحث تولید می‌شود:

بحث اول اینکه: آیا با این مکتنفات، تشخیصات و وجودات حاصل می‌گردد، یا اینکه این مکتنفات محقق تشخیص نبوده، بلکه امارات و علامات تشخیصات می‌باشند؟

البته مخفی نماند که تشخیص و وجود دو مفهوم متغایر در ذهن بوده، ولیکن در خارج عین یکدیگرند. و شیء تشخیص پیدا نمی‌کند مگر اینکه لباس وجود بپوشد و هرگز مکتنف به کیفیات و کمیات، محقق و سبب تشخیص نیستند، بلکه کیفیت و کمیت و سایر اعراض حتی جوهر، کلی بوده و ضم کلی به کلی موجب تشخیص نبوده و بعد از انضمام باز هم کلیت باقی است. الا اینکه چون ضم کلی به کلی دایره کلیت را تضییق می‌کند ولو کلی را از کلیت خارج نمی‌کند، ولیکن ممکن است از غایت تضییق، کلی یک فرد بیشتر نداشته باشد، این است که آن فرد تعیین می‌شود. زیرا فکر انسان بعد از این انضمامات از غبراء خاک تا اوج سماء گردش نموده و بیش از یک فرد که این کلی قابل انطباق بر آن باشد، نمی‌یابد. مثلاً می‌بینی برای انسان متکیف به کیف کذا، متکمّم به کمّ کذا، و ابن عمرو قمی، در فلان زمان، جز یک نفر یافت نمی‌شود.

پس این کلیات منضمه، حد وجودی را بیان کردند در صورتی که آن وجود بسیط است و هیچ یک از اینها در ذات او داخل نیست؛ چون وجود جوهر عبارت از کمّ، کیف، اضافه، وضع و جده نیست. الا اینکه این کلیات و مفاهیم حدی را شرح نموده‌اند که بر حد یک تکه وجود، منطبق گردیده است و اماره بر وجود خاصه بسیطه و موجب تعیین آن شده است، به طوری که اگر بالفرض آن تکه وجود نبود، این

انضمامات کلی به کلی، مفاهیمی بودند که بر هیچ فردی منطبق نبودند و صرفاً این کلی مقید به قیودات از موجودات عالم ذهن بود، پس تشخیص شیء به وجود اوست و وجود شیء عین تشخیص آن است.

بحث دوم اینکه: بعد از آنکه گفتیم این مکتنفات وجود از امارات تشخیص است، آیا هر مرتبه از مراتب این مکتنفات، امارات تشخیص است تا نتیجه دهد که این مکتنفات از قبیل کیف و کم و غیر آنها، با آن عرض عریضی که دارند، در هر مرتبه‌ای از اول تحقق تا منتهی الیه سیر کمال و به غایت رسیدن کم و کیف اماره تشخیص بوده، تا اینکه تشخیصات غیر محدوده به حدی حاصل گردد؟

یا اینکه قضیه این طور نیست که در هر مرتبه از این مکتنفات، این امارات کاشف از یک تشخیصی باشند، بلکه این مکتنفات با عرض عریضی که دارند امارات تشخیص واحدند.

توضیح این معنی اینکه: مثلاً یک بذر سبزی به قدر سر سوزنی که مکتنف به کم و کیف کوچکی است، آیا این کم و کیف از اول مرتبه نازله وجودشان تا منتهی الیه کمالشان و در هر مرتبه‌ای بین این بالا و پایین که مراتب غیر محدوده است - چون حرکت است و حرکت باید لایتناهی باشد و الا جزء لایتجزی لازم می‌آید - امارات تشخیصی؛ غیر تشخیصی که در مرتبه دیگر، امارات او خواهند بود می‌باشند؟ یا اینکه کمی که در مغز بذراست، این طور نیست که معدوم شده و بعد کم دیگری حاصل شود، مثلاً اول که از خاک سر بلند می‌کند کم یک سانتی داشته باشد بعد از چند ماه که در بوستان قد یک متری برافراشت، آن کم اولی معدوم شود و بعد از آن، این کم زیاد و بلند حاصل گردد، بلکه کم از اول رو به کمال گذاشته و این کم یک متری، همان کم روز اول بوده، منتها در کمال ترقی نموده است.

مخفی نماند: مناط تعدد تشخیص و اینکه این مکتنفات در هر مرتبه، اماره تشخیصی باشند، آن است که آن کم روز اول و آن کیف روز اول معدوم شده و کم دیگر و کیف دیگری حاصل گردد. ولکن اگر این کم در این مرتبه، همان کمی است که در آن مرتبه

بوده است، منتها به این مرتبه که رسیده کامل شده است و چون کمال آن دارای عرض عریضی است، پس آن کمّ یا کیف روز اول است که پیوسته قدم در تزايد گذاشته است و این عوارض با عرض عریضی که دارند امارات یک تشخیص بوده و این مکتنفات به طور اطلاق، به نحو سعه از اول نقطه وجود تا آخرین مرحله، امارات یک تشخیص می‌باشند.

بلی اگر از آن مرتبه اول یا از آن مرتبه آخر کمال بیرون رفت و آن وجود و تشخیص توانست خود را از این مکتنفات رها کند، تشخیص دیگری برای او ثابت می‌شود. والحاصل: کیف به نحو اطلاق، و کمّ به نحو اطلاق و هکذا مکتنفات دیگر به نحو اطلاق اماره تشخیص هستند. بلی کمّ و کیفی که از اول به نحو اطلاق مکتنف یک وجودند، اماره یک تشخیص، اما کمّی که بر وجود زید عارض است و کمّی که بر وجود عمرو عارض است، هر کدام اماره تشخیص خاصی است. کما اینکه مزاج دارای دو مرتبه است و مزاج به طور اطلاق بین دو مرتبه ثابت است، اگر از حدین گذشت مزاج از بین رفته و مزاج دیگری حاصل می‌شود.

غرر في التميّز بين التميّز و التشخيص و بعض اللواحق

فما إذا الكلي مثله التحق
شخصية نفسية يضاف ذا
عن التشخيص التميّز مفترق
منه التميّز للتميّز أخذاً

تقسيم للتشخيص

تشخيص عيناً بدا كالأول
لا يكثر النوع ادر ذا عقولاً
كفلك فالنوع أيضاً منحصر
و ليس كلي مع الجزئي
أو زائداً فإن كفي بالفاعل
و دونه إمّا كفت هيولى
أو ما كفت فكالمواليد اعتبر
بـنحوي الإدراك بالمرضي

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٠٦-١٠٨]

فرق تمیّز و تشخّص

اگر کلی وسیعی را به کلی دیگر و سپس به کلی دیگری مقید نمودیم، تمیز حاصل می‌شود، مثلاً اگر حیوان کلی را به کلی دیگری که ناطق باشد مقید کرده، بین آن با کلی دیگری که از مقید نمودن حیوان به ناطق به دست می‌آید، تمیز حاصل می‌شود.

پس بین دو کلی مقید، تمیز حاصل گشته، گرچه تشخص نیست؛ چون تا وجود قدم به میان نگذارد، تشخص حاصل نمی‌شود. و کلی بعد از تقیید آن به کلی دیگر باز مانع از صدق بر کثیرین نیست.

وجه دیگر فرق بین تمیز و بین تشخص این است که: تمیز بالااضافه حاصل می‌گردد، یعنی از امور اضافیه است که شیء را با شیء دیگر مقایسه می‌نماییم و غیر مورد شرکت آنها را در نظر می‌آوریم، تمیز حاصل می‌شود؛ زیرا تمیز امتیاز شیء عن شیء فی شیء است.

تمیز بین زید و بین عمرو یا بین او و بین بکر حاصل می‌گردد به طوری که اگر طرف اضافه نباشد تمیز نیست، اگر در عالم یک فرد موجود باشد، لاغیر تمیز نیست چون طرف اضافه نیست. ولکن تشخص از امور نفسیه است؛ چون عین وجود است، پس اگر یک وجود بسیط در دار تحقق باشد و وجود دیگری نباشد، باز تشخص هست.

اقسام تشخص

تشخص دارای اقسامی است: زیرا یا عین ذات تشخص است، یا زاید بر ذات و حقیقت تشخص است.

در صورت دوم، یا در عروض تشخص بر ذات، تنها جهت فاعلی کفایت می‌کند و یا در عروض تشخص جهت فاعلی کفایت نکرده و محتاج چیز دیگری یعنی قابل خارجی و غیر فاعلی است.

قابل خارجی و غیر فاعلی یا فقط هیولاست و یا هیولی با چیزهای دیگر است، یعنی در عروض تشخص بر ذات شیء اضافه بر جهت فاعلی یا هیولی کافی است یا هیولی کفایت نکرده و محتاج چیز دیگری از مخصصات و مکملات است.

والحاصل اینکه: تشخص با وجود گرچه در مفهوم متکثر و متغایر بوده، الا اینکه در عین خارجی، مصداقاً یکی هستند، و در الهیات - ان شاء الله - مبحثی خواهد آمد که گفته می‌شود: انتزاع مفاهیم متکثره متوافقه از یک شیء بسیط ممکن است؛ چنانکه مفاهیم کمالیه را از یک وجود بسیط به مناسبت اینکه وجود خیرات است و مصداق خارجی خیرات وجود است، انتزاع خواهیم نمود که: هو العلم، هو القدرة، هو الحياة، هو الارادة، هو البقاء و آنچه موجود است؛ هو کل العالم، کل القادر، کل الحی، کل المرید، کل البقاء و کل القديم و ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۱، ﴿هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾^۲ و ﴿هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^۳ و بالجمله: وجود عین تشخص است.

و وجود، یا عین ذات شیء است؛ یعنی ماهیت نداشته و «ماهیته انیته» یا اینکه ماهیت داشته ولكن در عروض وجود بر این ماهیت، جهت امکان آن ماهیت که مناط

۱- حدید (۵۷): ۳.

۲- حشر (۵۹): ۲۲.

۳- بقره (۲): ۱۳۷.

حاجت و عدم ابای ذاتی از وجود و عدم است، کفایت می‌کند، که اگر مناط حاجت، یعنی امکان ذاتی در او حاصل شد، جهت فاعلی کفایت می‌کند.

والحاصل: یا در تحقق وجود - که امر زاید بر ماهیت است - تنها جهت فاعلی مورد احتیاج بوده و در فیضان فیض فاعل، امکان ذاتی ماهیت کافی است یا اینکه عروض این امر زاید، یعنی وجود بر ماهیت، علاوه بر امکان ذاتی که مناط حاجت به فاعل است به چیز دیگری احتیاج است و امکان ذاتی کفایت نمی‌کند تا جهت فاعلی در تحقق وجود و عروض وجود بر ماهیت مکفی باشد.

پس اگر آن شیء، زمانی و طبیعی نبود و محتاج مدت و تخصصات و تکاملات نبود، بلکه تنها به هیولی اکتفا نمود، بعد از تحقق هیولی و جهت فاعلی، وجود عارض خواهد گشت و اگر زمانی بود و حصول ماده و طی مدت را برای حصول قابلیت و استعداد نسبت به گشایش ید موهبت لازم داشت عروض آن موهبت و خلعت وجود و نعمت تشخص، محتاج این قابل و منحصص و لواحق است.

توضیح این بحث این است که: بعضی از اشیاء ماهیت نداشته و ماهیت آن عین وجود اوست، و این شیء که ماهیت ندارد، تنها ذات باری تبارک و تعالی و تقدس است؛ چنانکه در اوایل کتاب در یکی از مباحث ذکر شد که: «الحق ماهیته ائیته»^۱ ماهیت او عین وجود خارجی و انیت اوست.

ماهیت در وجودات دیگر غیر از وجود است؛ چون کراراً گفتیم: ماهیت حد وجود است. البته اگر بخواهیم حد وجود را حکایت کنیم، باید آن را با چیزی که فقط حاکی حد است، حکایت نماییم؛ زیرا حد در وجود شیء داخل نیست. پس لابد وجودات محدوده صاحب ماهیت خواهند بود و ماهیات آنها غیر وجوداتشان خواهد بود. این است که در مقام تعریف و معرفی آنها باید از هر دو جهت حکایت کرد.

ولکن وجود کامل غیر محدود به حد و لایتناهی و البسیط کل البسیط، حدی ندارد تا ماهیت داشته باشد؛ لذا ماهیت او عین وجود، و ذات او عین وجود است؛ معروض

نیست تا عارض باشد، ماهیت نیست تا وجود عارض آن باشد و وجود عین تشخص است، پس تشخص او عین ذات اوست.

و اما در جایی که ماهیت شیء غیر ائیت اوست، اگر این ماهیت مُدی و مادی نبوده و از زمان و زمانیات خارج بوده و از خط سیر هیولی برتر بوده و در عالمی که هیولای اُولی مفروش است و خیمه زده است نباشد، بلکه در او هیچ حاجتی به هیولی نبوده و از این قوه محض مستغنی باشد، حال اگر این ماهیت، در مرتبه ذات امکان داشته باشد و گفتیم که: امکان مناط حاجت به فاعل است، صرف جهت امکانیت آن، دست نیاز او را تنها به درگاه فاعل گشوده است و چون از تمام ابواب جز باب فیض فاعلی، مستغنی است؛ لذا در وجود فقط محتاج فیضان فیض فاعلی است. پس تشخص چنین شیئی زاید بر ذات او بوده و چون زاید است، عارض خواهد بود و عارض الشیء غیر الشیء است، پس شیء معروض بوده و زاید عارض است. بنابراین: ذات معروض است و تشخص آن عارض بر اوست.

و البته عقل اول چنین است که تشخص آن غیر ذات و ماهیت اوست در صورتی که در عروض این عارض، تنها جهت امکانی آن کفایت می نماید و فقط جهت فاعلی در کار است لا غیر. و چون مادی و مُدی نیست، زمانی و مدتی نبوده تا محتاج مخصصات باشد و مادی هم نیست تا محتاج هیولی و ماده باشد، و این گونه اشیاء احکامی دارد؛ چنانکه بعضی از آنها در مباحث آتیه در الهیات - ان شاء الله - خواهد آمد و اما چون صاحب کتاب بعضی از آنها را در اینجا نقل فرموده؛ لذا ما به ذکر آنها می پردازیم.

از جمله احکام چیزی که مادی و مُدی نیست این است که: کلی آن، منحصر در فرد بوده و برای او غیر از یک فرد، فرد دیگری محال است؛ زیرا هر جا که سیر هیولی نباشد و هر عالمی که در آن تخصصات و لواحق نباشد، تکثر فرد برای یک نوع کلی محال است.

توضیح این مطلب این است که: تخصص هیولی موجب تکثر فرد است. این

صرف القوه بعد از تخصص در آنجایی که حصّه‌ای از او منحاز گشته بر اثر ترتیب مخصصات و گذشتن ایام و تأثیر فصول و تأثیر تمام عوامل طبیعت، این حمل، یعنی قوه مخصصه از هیولی، در ظرفی از ظروف تربیت شده و در مراتب، سیر کمالی نموده تا به جایی می‌رسد که فرد برای یک کلی می‌شود.

مثلاً این گیاهها که بیابانها و چمن زارها را پر کرده و طعام انواع حیوانات می‌شوند، به واسطه تخصصات در حقیقت نباتیه، تفرید می‌شوند، مثلاً بعد از آنکه در هضم اول، یعنی دهان جویده شد وارد معده گشته در معده به واسطه تبخیرات و نزجها و رطوبتها و فشارها تقسیم گردیده؛ قسمتی که قابل جذب هیچ قوه‌ای از قوای حاضر در معده نبوده و از مورد تقسیم صاحبان نصیب خارج است دفع می‌شود، بعد در هاضمه بعدی به تحلیل رفته و عصاره آن کشیده می‌شود و از این عصاره معده آنچه نیاز عضو تحلیلی است، عضو گشته و آنچه مازاد بر عضو بودن و تنمیه بدن برای تولید مثل است و در سرتاسر اعضای فحل شدن به ودیعت گذاشته شده، بعد از آنکه به واسطه حرارت غریزیه بدن و پیدایش نزج و تأثیر این عامل طبیعت، از این اعضا به عالم دیگری منتقل شد، درمهد دیگری تحت تربیت مربی و مخصص دیگری واقع گردیده، یعنی در رحم مادری قرار می‌گیرد و همه موجودات عالم از تأثیر فصول و اثر مریخ و مشتری گرفته تا تغذیه مادر از اغذیه طبیعت و استفاده از آب و هوا و گذشتن مدتی و قرار گرفتن تحت مالش طبیعت و حرارت معتدله رحمی به ترقی و تکامل آن کمک نموده. و بالجمله: ابر و باد و مه و خورشید و فلک درکارند، تا تو فردی از کلی انسان شوی.

پس عالمی که از تخصصات و لواحقات و استعدادات بیرون است و از مدّ سیر هیولی خارج است، جهت امکان آن در وجود او کافی است؛ زیرا گفتیم: تولید فرد مسبب از تخصص هیولا است و بعد از تخصص، تأثیر عوامل و مخصصات در اینکه این حصّه را لایق و قابل خلعت موهبت وجود نماید، دخیل است. و مادامی که تخصصات، این قوه ناقابل را قابل مکرمت و لایق موهبت ننماید، عطا به محل

غیر قابل و موهبت به شیء غیر قابل تعلق نمی‌گیرد، لا من بخل من الفاعل بل لقصور فی المحل.

پس از این عرایض معلوم شد: ولو جایی محل سیر هیولی باشد و لکن اگر بدون تکمیل استعداد، مستحق موهبت شد، باز در آنجا کلی منحصر در فرد خواهد بود. چنانکه در فلکیات با اینکه طبیعت فلکی محتاج هیولا است؛ چون جسم است، الا اینکه هر کلی منحصر در یک فرد است. و اما جواب اینکه چرا بعضی ماهیات محتاج ماده و بعضی در عروض وجود محتاج تخصص هستند؟ باید در محل آن مطرح گردد. و بالجمله: در عروض تشخص و زیادت وجود، امکان ذاتی و صرف هیولی کافی نیست، بلکه باید مخصصات لاحق گردد تا اینکه هیولی و امکان استعدادی که دو قابل بوده سیر نموده و مراحل ترقی را به عبادت تکوینیه طی نمایند. البته چنانکه عبادت مقرب انسان در نزد پروردگار متعال است، شیء هم هر اندازه به وجود نزدیک شده و از وجود ضعیف به مرتبه قوی ترقی نماید به منشأ وجود نزدیک‌تر می‌گردد و وجود از آن وجود لایتناهای قوی و شدید که نور علی نور است منتشر شده و از اظلال اوست، ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾^۱.

و بالجمله: این قابلان به نُسُک تکوینی مستحق تشخصی بعد تشخصی و موهبتی بعد موهبتی می‌شوند. ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾^۲ این قسم از اشیاء مثل موالید است و نوع در این قسم به بیانی که گذشت، منتشر می‌شود.

ولیس کلی مع الجزئی بنحوی الإدراک بالمرضی

به مناسبت اینکه جزئی و متشخص قریب به یکدیگرند و هر چیز جزئی لابد باید متشخص گردد؛ لذا متعرض بیان فرق کلی و جزئی شده فرموده است: نزد بعضی فرقی بین کلی و جزئی اشیاء در حاقّ واقع و متن وجودات آنها نیست، بلکه انسان چون دارای دو نحو ادراک است: یک ادراک از راه عقل، و دیگری از راه حواس، پس

۱- نور (۲۴): ۳۵.

۲- ابراهیم (۱۴): ۳۴.

آنچه با این حواس جزئی درک می‌شود به مناسبت مُدرک، به آن جزئی گفته و آنچه با مُدرک کلی، یعنی ادراک عقل که محتاج به آلت ادراک، نیست، درک گردد، به آن کلی گویند، بدون تفاوت در مُدرک و مُدرک در متن واقع آن، لا کلی و لاجزئی.^۱

حاجی در ابطال این مذهب می‌فرماید: متن واقعیت آنها باعث گشته که یکی با درک جزئی ادراک شده و یکی با درک کلی ادراک گردد.

و بالجمله: چون جزئی در متن واقع جزئی است؛ لذا باید مدرک آن جزئی باشد و چون کلی در متن واقع کلی است؛ لذا باید ادراک آن به واسطه درک کلی باشد.

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۲، ص ۱۰؛ شوارق الالهام، ص ۱۷۷.

فريدة ششم

وحدت وكثرت

غرر في غنائهما عن التعريف الحقيقي

الوحدة كمثل ما ساوقها	أعمُّ الأشياء فهي أعرفها
و سرُّ أعرفية الأعمِّ	سـنخية لذاتك الأتمِّ
و وحدة عند العقول أعرف	و كثرة عند الخيال أكشف
خذ وحدة مع الوجود اثنين	في الذهن لكن عينه في العين

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٠٨]

بی‌نیاز بودن وحدت و کثرت از تعریف حقیقی

به خاطر اینکه ادعای استغنای وحدت از تعریف حقیقی، مبرهن گردد گفته می‌شود که: لازم است مدرک با مدرک سنخیت داشته باشد تا ادراک صورت پذیرد. مدرکات بر سه قسم است، یعنی موجودات عالم سه نحوه است: موجودات عالم طبیعت و موجودات عالم عقل و موجودات عالم برزخ و میانه، یعنی میان عالم شهود و عالم غیب. پس مدرکات طبیعی باید هم سنخ عالم طبیعت و مدرکات غیبی هم سنخ عالم عقل و مدرکات برزخی هم سنخ عالم برزخ باشد.

اگر نفس که «فی وحدتها کل القوی» است در همان مرتبه شامخه تجرد ذاتی باقی بماند، هرگز برای او درک موجودات عالم طبیعت رخ نخواهد داد. لذا باید از آن مرتبه غیبت تنزل نموده، یک نحوه شهادتی به خود بگیرد و با موجودات عالم طبیعت، وحدت حاصل نماید و در این وجودات طبیعی ظاهر گردد تا جمال اشیاء به طور شهادت، مشهود وی گردد.

والحاصل مدرک با مدرک باید سنخیت داشته باشد، آنچه از محسوسات به حس لمس است، هرگز نمی‌تواند قوه باصره او را درک کند، بلکه آنچه از محسوسات به حس لمس است، نفس باید در مظاهر این احساس مثلاً اعصاب، منبسط گشته و در رگها گسترده گردد، تا درک آن صورت پذیرد. نفس در این فاعلیت، از مقام شامخ خود تنزل نموده و اصل خود را فراموش کرده، و یکی از موجودات عالم طبیعت شده و در جلوه این موجودات، با آنها اظهار سنخیت و آشنایی نموده است و در حین تنزل در

کوه و مشکاة بصری و ذوقی و لمسی بروز و ظهور نموده و در صف کاروان وجودات طبیعی، موجودات طبیعت را درک می‌نماید.

و چون موجودات برزخی و میانه‌ای بین عالم عقل و عالم طبیعت به واسطه قاعده امکان اشرف،^۱ به عنوان یک قسم از موجودات ثابت است؛ لذا یک عالم برزخی برای نفس لازم بوده تا در تنزل به آن عالم با موجودات آن سنخیت یافته و نسبت به ادراک آنها قابلیت پیدا کند. و آن مرتبه خیال انسانی است که در آن مرتبه چشم شهودی و سمع شهودی و ذائقه شهودی و لمس شهودی نبوده؛ چنانکه صرف باصرة غیبی و سامعه غیبی و ذوق غیبی و لمس غیبی نیست، بلکه بصر و سمع و ذوق و لمس برزخی بوده تا درک مدرکات آن عالم برای نفس حاصل شود. و مادامی که نفس در غیبت عالم عقل و تجرد ذاتی باقی بماند و در کوه و مشکاة مظاهر برزخی قرار نگیرد، راه آشنایی و درک موجودات متنزله به روی آن بسته بوده و حجاب بین العالمین مانع از درک خواهد بود.

زیرا وجودات عالم عقل در مقام شامخ تجردیت و کلیت قرار گرفته‌اند و نفس در مرتبه شامخ تجرد خود، با موجودات آن عالم هم‌سنخ بوده؛ لذا درک آن مدرکات برای وی میسر است. پس نفس که نوری از عالم غیب است در مورد درک این حقایق جزئیة باید در کوه مظاهر شهادت، مشهود گشته و یک نحوه شهادتی حاصل نماید. اگر ان شاء الله توفیق یار شد در بحث اتحاد عاقل و معقول خواهد آمد که: اگر عاقل و مدرک مشهودات، بخواهد طبق قاعده اتحاد عاقل و معقول، حین درک با آنها متحد گردد، باید مبصر شهادتی با بصر شهادتی متحد شود و الا مبصر شهادتی نمی‌تواند با بصر غیبی متحد گردد.

پس چنانکه گفته شد: نفس باید در مورد درک مدرکات عالم عقل، واجد مقام عقلی و تجردی که ذاتاً دارد، باشد. و در آن مقام ذات هرگز ممکن نیست راه آشنایی و

۱- در شرح و تفسیر این قاعده رجوع کنید به: حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۴؛ قیسات، ص ۳۷۲-۳۸۰؛ اسفار، ج ۷، ص ۲۴۴-۲۵۷.

ادراک موجودات عالم قشر و طبیعت به روی او مفتوح باشد، بلکه باید بصر غیبی به بصر شهادتی تنزل یابد.

گمان نشود که عقل در درک عوالم، اوهام است و واقعیت نداشته و مدرک و مدرکی در بین نیست.

بلکه سمع و بصر و ذوق و لمس در درک این‌گونه مدرکات، شهودی نبوده و غیبی است؛ چنانکه در مورد درک وجودات برزخیه، این معنی ثابت است که اگر تو در خواب شدی، صدایی می‌شنوی و متلونات و الوان متمیزه را از هم تشخیص می‌دهی، حقیقت کام و ذوق باطعومات، شیرین و منفعل می‌گردد، با اینکه اصوات طبیعی در بین نبوده و قرع و قلع عنیف در هوا اتفاق نیفتاده و الا باید کسانی که پهلوی تو نشسته‌اند، آن صدا را شنیده و حال آنکه آنها مستریح السمع بوده و باب سمع طبیعی آنها، مقروع واقع نمی‌گردد.

چون صوت طبیعی در بین نیست، بلکه آن صوت برزخی است و با اینکه قرع و قلع عنیف در هوانیست، سمع آن عالم را منفعل می‌نماید. و هکذا ذوق آن عالم و بصر آن عالم یعنی بصر غیر طبیعی، منفعل گشته و تمیز الوان و رنگها اتفاق می‌افتد.

پس در آن مقام سمع و بصر و ذوق هست؛ چنانکه کسانی که به حقایق امور عالمند، یعنی خانواده عصمت آل محمد صلی الله علیه و آله فرموده‌اند که: بشر به واسطه اشتغال به عالم طبیعت از عالم غیب بی‌خبر بوده و اشتغال به هوی، غیب را بر او مستور داشته است. این است که در حیوانات، به واسطه عدم غور آنها در عالم طبیعت، این مرتبه میسر است، چنانکه انبیا وقت چوپانی می‌دیدند، گله ظاهراً بی‌جهت رم می‌کرد، جبرئیل بر حضرت محمد صلی الله علیه و آله نازل شد و کیفیت را بیان نمود که آنها صدای معذبین را می‌شنوند و لذا رم می‌کنند.^۱

و البته وقتی از طبیعت اعراض شد، این معنی حاصل می‌شود؛ اعم از اینکه اعراض به واسطه فطرت سلیمه الهی باشد که به وسیله مقدسات دست می‌دهد. و یا اینکه

۱- بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۲۶، حدیث ۲۸.

اعراض به واسطه ریاضات باطله، مثل ریاضات درویش‌های هند باشد و چون اعراض آنها دستور شیطانی است، صداهاى جن و شیطان را شنیده و آنها رامی‌بینند، ولکن کسی که برای او با مقدسات اعراض از این عالم حاصل شده؛ چون اعراض وی از جهت نورانیت و روی میزان شرع بوده؛ لذا ملائکه و وجودات نوریه را ملاقات می‌نماید. و بر صدق این مدعی آثار و شواهدی است؛ چنانکه خود حاج شیخ عباس قمی* بالای منبر، قضیه صدای شتری را که بر او داغ می‌نهند، می‌گفت.

حال به عنوان نقض گفته نشود: اگر حقایق عقلیه هستند، باید عقل آنها را درک نماید؛ چون با آنها سنخیت دارد و حال آنکه ما از موجودات عالم عقل بی‌اطلاع و بی‌خبریم.

چون جواب آن این است: ما هنوز به مرتبه عقلانیت نرسیده و نوعاً در مرتبه خیال هستیم، بلی در مرتبه خیال، ما خیلی از حیوانات بالاتر هستیم، ولکن صرف برتری از مرتبه‌ای موجب فائق شدن به مرتبه دیگری نمی‌شود. مثلاً گرچه احساس کرم مانند احساس مور نیست و هكذا احساس الاغ مثل احساس میمون نیست، الا اینکه این معنی باعث نمی‌شود که میمون از حیوانات نباشد و فرضاً از حیوانیت بالاتر باشد. پس چون عقل ما طبق میزان اصل ذاتش، به مرتبه تجرد نرسیده است، آنچه از کلیات و

*- آیت الله حاج شیخ عباس قمی، محدث، مورخ و رجالی بزرگ شیعه در قرن چهاردهم به شمار می‌رود. وی در سال ۱۲۹۰ یا ۱۲۹۴ در قم زاده شد و پس از کسب علوم دینی از محضر آیت الله میرزا محمد ارباب قمی در سال ۱۳۱۶ ق. به نجف رفت و ملازم خدمت محدث نوری صاحب مستدرک الوسائل شد و استفاده‌های بسیاری نمود و در عین حال مساعدتهای فراوان در بعضی از تألیفات استادش به کار برد و پس از وفات استادش به ایران بازگشت و مدتی در قم و مشهد ماند و تألیفاتش را به پایان برد و سپس به نجف بازگشت، تا در ۲۳ ذیحجه ۱۳۵۹ ق. بدرود حیات گفت و در نزد استادش در صحن علوی علیه السلام مدفون شد.

از آثار اوست: مفاتیح الجنان، سفینه البحار، منتهی الآمال، تنمة المنتهی، هدیه الاحباب، تحفة الاحباب، فوائد الرضویه، نفس المهموم، هدیه الزائر، فیض العلام، کحل البصر، بیت الاحزان، منازل الآخرة، الکنی و الالقاب، الدرّ النظیم، فیض العلام، مقامات علیه، فصول علیه، علم الیقین و چندین کتاب دیگر که همه به چاپ رسیده است.

معقولات فرض می‌کنیم صرف مفاهیم بوده و در حقیقت کلیت ندارد؛ لذا هیچ کس از ما حقیقت انسان را به گونه‌ای که در عالم وجود دارد نمی‌داند.

والحاصل: بهره تمام علوم، غیر خیالات چیزی نیست، چنانکه درباره ذات اقدس الهی که می‌گوییم: «اللّه موجود» از اللّه یک مفهوم و از وجود، مفهوم دیگری در نفس ماست بدون اینکه به واقع احاطه داشته باشیم.

والحاصل: مراد از این مقدمات این است: هر چیزی که از دایره طبیعت بیرون بوده و وسعت دایره وجود آن بیشتر باشد، به نفس آدمی که در مقام و مرتبه شامخ مجرد است نزدیک‌تر بوده و بهتر درک می‌شود.

خلاصه آنکه: به مناسبت سنخیتی که در درک لازم است هر چه ذاتاً و حقیقاً ارسال و سریان دارد، در فوق عالم طبیعت هم به ذات وسیع نفس که با دو تنزل به مظاهر، آن را درک می‌نماید نزدیک است.

پس وحدت و تشخص و وجود که طبایع مرسله‌اند، حتی در فوق عالم طبیعت، حقایق کلیه مرسله بوده و اعمیت دارند؛ لذا پیش نفس اعرف می‌باشند.

غرر في تقسيم الوحدة

و وحدةٌ إمّا حقيقيّةٌ أو
أولاهما بحقّةٍ و غيرها
فالذات في الوحدة غير الحقّة
و هي أنتم للخصوص والعموم
و ذوالخصوص العددي منه ما
موضوعه عدم قسمةٍ فقط
و منه كالمفارق و منه ما
قابله بالذات مقدار و إن
والوحدة الغير الحقيقية ما
تجانس تماثل تساوي
إن وحد الشئان جنساً نوعاً
و واحدٌ بالنوع غير النوعيّ

غير حقيقيّةٍ أدّر ما دروا
قسّمها أصحابنا أولوا النهى
قد أخذت في الصفة المشتقة
بحسب الوجود والمفهوم
كمبدأ الأعداد كان مفهوماً
و منه ما الوضعي زاد كالنقط
موضوعه يقبل أن يقسما
يقبله بالعارض كالجسم زكن
واسطة العروض ليس معدما
تشابه تناسب توازي
كمّاً و كيفاً نسبةً و وضعاً
في مثله التمييز أيضاً مرعيّ

اقسام وحدت

واحد دارای اقسامی است؛ ملخص آن اینکه: واحد یا حقیقی است و آن عبارت است از آنچه در اتصاف به وحدت به واسطه در عروض احتیاج نداشته باشد. و به عبارت دیگر: واحد حقیقی آن چیزی است که وحدت، وصف به حال خود اوست و اتصاف آن به وحدت بالنظر به حال متعلق آن نیست. مثلاً اینکه می‌گوییم: زید و بکر واحدند، بالنظر به حال متعلق است؛ چون بالنظر به انسان واحد می‌باشند.

و یا اینکه واحد غیر حقیقی است و تعریف آن از تعریف واحد حقیقی معلوم می‌شود؛ واحد غیر حقیقی آن است که اتصاف آن به وحدت بالنظر به حال متعلق آن است.

واحد حقیقی یا ذاتی است که دارای وحدت است و یا اینکه نفس وحدت عینیة خارجیة است و مفهوم ذهنی نیست.

وحدت ثانی، یعنی نفس الوحدة العینیة والوحدة الحققة التي هي حق الوحدة مانند حق واحد - حقت کلمته - است؛ چون برای خداوند ماهیتی غیر وجود بحت بسیط نبوده و وجود عین وحدت است؛ چنانکه عین تشخص بوده ولو مفهوماً متغایرند. بنابراین: مصداق سه مفهوم وجود و وحدت و تشخص یکی است و آن عبارت از وجود حقیقی است.

و اول، یعنی واحد حقیقی که ذاتاً له الوحده است یا واحد بالخصوص و یا واحد بالعموم است.

والواحد بالعموم یا واحد بالعموم، به معنای السعة الوجودیه است. مخفی نماند که وجود منبسط و وجود سعی، ذات ثبتت له الوحده نیست؛ زیرا دارای ماهیت نیست ولو ممکن است. به این معنی که وجود لابشرط و وجود منبسط ظلّ وجود حق و صرف الربط است، پس امکان وجودی دارد، ولی زوج ترکیبی نیست. بنابراین معلوم شد: آن قاعده‌ای که در اول کتاب گذشت که: «کل ممکن زوج ترکیبی»^۱ بعمومیه درست نیست تا وجود منبسط را هم شامل شود.

و یا اینکه واحد بالعموم مفهومی است، مانند مفاهیم کلیه انسان و حیوان. و این واحد بالعموم مفهومی: یانوعی و یا جنسی و یا عرضی است با مراتب عرضی که عبارت است از: عرضی خاص و عرضی عام و مفارق و لازم و بین و غیر بین. و واحد بالخصوص: یا غیر منقسم است از حیث طبیعتی که معروض وحدت است، مانند نقطه و یا منقسم است. و غیر منقسم: یا نفس مفهوم وحدت و مفهوم عدم الانقسام است، مثل مفهوم واحد که مانند اعداد است ولو خودش عدد نیست و وجودی ندارد، مگر مفهوماً؛ چنانکه کلیه اعداد وجودی ندارند الاً مفهوماً، آنچه وجود دارد معدود است نه عدد، و یا اینکه غیر منقسم، غیر نفس مفهوم است.

والثانی: یعنی آنچه غیر منقسم است و نفس مفهوم وحدت نیست یا وضعی است، یعنی قابل اشاره حسیه است و یا قابل اشاره حسیه نبوده و مفارق است و مفارق یا مفارق محض است، مانند عقل اول و دوم یا متعلق به جسم است، مثل نفس. و منقسم یا منقسم بالذات است، مانند مقدار و یا منقسم بالعرض است، مثل جسم طبیعی. و واحد غیر حقیقی: یا واحد بالنوع و یا بالجنس و یا بالکیف و یا بالکم است، الی آخر الاقسام.

پس به اقسام وحدت اشاره کردیم با قول خودمان و گفتیم: وحدت یا حقیقیه است و یا غیر حقیقیه و اصحاب، حقیقیه را به حقیقیه حقه و حقیقیه غیر حقه تقسیم نموده‌اند.

۱- شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۱۰.

پس ذات، یعنی ماهیت در وحدت غیر حقه در مفهوم صفت مشتقه از ذات، اخذ شده است، مثل واحد از حیث اینکه در آن، ذاتی که ثبتت له الوحده لحاظ شده است. و وحدت حقه به خلاف وحدت غیر حقه است؛ زیرا واحد در آن، نفس وحدت است و وحدت، نفس وجود عینی آن چنانی است که برای آن، ماهیتی وراء صرف ذات آن نیست. و وحدت حقیقیه غیر حقه یا خصوص است و آن وحدت عددیه است، مثل زید و عمرو و بکر و یا برای عموم است و عموم یا بحسب الوجود و یا بحسب المفهوم است:

و الاول: یعنی وحدت حقیقیه غیر حقه عام بحسب الوجود، مثل حقیقت وجود لابشرط و وجود منبسط.

والثانی: یعنی وحدت حقیقیه غیر حقه عام بحسب المفهوم، مثل وحدت نوعیه و جنسیه و عرضیه.

و ذوالخصوص العددی: یعنی واحد بالخصوصی که به آن واحد بالعدد گفته می شود، مثل مبدأ اعداد که فقط موضوع او، عدم قسمت را می رساند. و این در مفاهیم، آیت وحدت حقه در حقایق است.

از جمله واحد بالخصوص چیزی است که واحد وضعی است که به موضوع آن مفهوم دیگری، و رای مفهوم وحدت و عدم انقسام، زیاد شده و از ذوات اوضاع می باشد، یعنی قابل اشاره حسیه است، مانند نقطه.

و از جمله واحد بالخصوص، مثل مفارق است، و لکن وضعی و قابل اشاره نیست، مانند عقل و نفس.

این سه، یعنی مبدأ الاعداد و وضعی و مفارق در اینکه ذات و موضوع وحدت قابل قسمت نیست، مشترکند و به عبارت دیگر: در آنها معروض وحدت من حیث الذات قابل قسمت نبوده؛ چنانکه من حیث العارض، یعنی وحدت هم قابل قسمت نیست. و از جمله واحد بالخصوص چیزی است که موضوع آن، قابل قسمت است و آن دو قسم است:

یک قسم بذاتها قابل انقسام و همی است نه فکی، مثل مقدار؛ زیرا مقدار جز قدر معینی از امتداد نبوده، و اگر قسمت فکیه بر آن طاری گردد باقی نمی ماند؛ چون عرض بوده و عرض در خارج بسیط است. بلی قابل قسمت و همیه هست؛ چنانکه در جزء لایتجزی - ان شاء الله - بیان می شود.

و قسم دیگر موضوع آن بالعرض قابل قسمت است، مثل جسم طبیعی. چرا مثل جسم طبیعی گفتیم؟ زیرا واحد بالعدد را که در جسم حلول می کند، مانند بیاض شامل شود. و همچنین صورت واحد را، بلکه هیولای واحده متحصصه در حصه واحده از جسم را شامل گردد؛ چون هیولی نیز بالعرض به واسطه مقدار قسمت و همی را قبول می نماید.

بلی، هیولی بذاتها قسمت فکیه را قبول می کند؛ زیرا به واسطه قبول کردن هیولای عالم طبیعت قسمت به حصص متعدده را، این اشیاء منحازه پیدا شده است، که اصل قوه محض به واسطه قسمت فکیه، منشأ شده که در هر ظرف و حدی به مناسبت آن حد، طریق تکامل را سیر نماید، و لکن قسمت فکیه مراد نیست.

اقسام وحدت حقیقیه تمام شد، بحث راجع به وحدت غیر حقیقیه، شروع می شود.

وَالوَحْدَةُ الْغَيْرِ الْحَقِيقِيَّةِ مَا	وَاسْطَةُ الْعُرُوضِ لَيْسَ مَعْدَمَا
تَجَانِسُ تَمَاثِلٌ تَسَاوِي	تَشَابَهُ تَنَاسُبٌ تَوَازِي
إِنْ وَحْدَ الشَّيْئَانِ جِنْسًا نَوْعًا	كَمَا وَكَيْفًا نَسْبَةً وَوَضْعًا
وَوَاحِدٌ بِالنَّوْعِ غَيْرِ النَّوْعِيِّ	فِي مِثْلِهِ التَّمْيِيزُ أَيْضًا مَرْعِيٌّ

وحدت غیر حقیقیه معدوم و فاقد واسطه در عروض نیست، بلکه وحدت به وساطت واسطه در عروض، حاصل می شود. مثل زید و عمرو که در انسانیت واحدند و انسان و فرس که در حیوانیت واحدند. پس انسان واحد حقیقی و واسطه در عروض است تا برای زید و عمرو، وحدت در انسانیت حاصل شود، بنابراین وحدت وصف انسان بالنظر الی حاله است و وصف زید و عمرو بالنظر الی متعلقهما است.

وحدت غیر حقیقیه دارای اقسامی است که عبارت است از تجانس و تماثل و تساوی و تشابه و تناسب و توازی. اگر دو شیء در جنس متحد باشند تجانس است و اگر در نوع متحد باشند، مثل زید و عمرو که در تمام ذات مشترک و واحدند، تماثل است و اگر در کمّ متحد باشند، تساوی است و اگر در کیف متحد باشند، تشابه است و اگر در نسبت متحد باشند، تناسب است و اگر در وضع و محل متحد باشند، توازی است.

البته اصطلاحاً واحد بالنوع، غیر از واحد نوعی است؛ واحد بالنوع مثل زید و عمرو است که بالنوع واحدند نه بالذات، بلکه بالذات متباین و متعدد و متکثرند و واحد نوعی مثل خود انسان است.

بر این واحد بالنوع و واحد نوعی، واحد بالجنس و واحد جنسی، و واحد بالعرض و واحد عرضی را، قیاس کن که فرس و انسان را واحد بالجنس و حیوان را واحد جنسی و بیاض و سواد را واحد بالعرض و لون را واحد عرضی گویند.

فريدة هفتم

علت و معلول

غرر في أن اللائق بجنابه أي أقسام الفاعل؟

و هو لدى المشاء بالعناية
و عند الإشراقى لكل بالرضا
قال لفعل الله قصداً قد قصد

في الأول السادس ذو رواية
و عندهم لصور عوارضا
و متكلّم بداع زيد قد

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۲۰ - ۱۲۱]

نحوه فاعلیت خداوند

متکلمین قولی را با قطع نظر از توالی فاسده آن، راجع به علم باری تعالی گفته‌اند که متشرع مآبانه است و آن عبارت است از اینکه: خداوند تبارک و تعالی فاعل بالقصد است.^۱ پس علم او به ذات خود از علم او به فعلش کفایت نمی‌کند، بلکه علم او به معلوم قبل از عمل بوده، مانند علم ما که قبل از عمل است، با اینکه فعل او مقرون به داعی است.

والحاصل: علم خداوند به مخلوقات علم تفصیلی زاید بر ذات است که فعل او از روی آن علم متحقق گردیده، در صورتی که صرف علم در ایجاد مخلوقات کفایت نکرده، بلکه غیر از آن داعی دیگری بوده و غایتی ملاحظه شده است. زیرا اگر فعلی بدون غایت حاصل گردد لغو است. منتها چون خداوند تبارک و تعالی غنی عن العالمین است؛ لذا به هیچ وجه نفعی برای او تصویر ندارد. حتی در معرفت مردم نسبت به خداوند نفعی برای خداوند نیست، بلکه معرفت حق برای خود مردم و مخلوقات، کمال و نفع است. پس هر چه از آیات با این معنی منافی باشد می‌بوسیم و کنار می‌گذاریم، چنانکه اگر خبری هم با آن منافی باشد، می‌بوسیم و کنار می‌گذاریم. البته مستبعد نیست که مردم خلق شده باشند برای اینکه نفع به خود آنها رسیده و خود آنها به فایده کمال و سیر ترقی برسند. و هیچ استبعادی ندارد که شیء خلق شده باشد تا برای خودش فایده داشته باشد و علت و سبب ایجاد شیء، خود آن باشد. مثلاً

۱- رجوع کنید به: کشف المراد، ص ۳۰۶؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۱۱۱؛ و نیز اسفار، ج ۲، ص ۲۲۴.

انسان گرم شدن را تصور نموده و این صورت گرم شدن سبب می شود که بخاری درست کرده تا گرم شود، پس آن گرم شدن خارجی به سبب این گرم شدن ذهنی است. و حکمای مشاء علم عنایی را لایق خداوند متعال دانسته اند.^۱ و حاصل آن، این است که باید چند چیز از محکّمات دست نخورده را دانست و آن عبارت است از:

اولاً: باید برای خداوند متعال به گونه ای علم اجمالی در مرتبه ذات قائل شد که با بساطت ذات منافی نباشد؛ چون علم تفصیلی به این موجودات به نحو کثرت، با بساطت ذات منافی است. این است که برای حفظ مرتبه بساطت علم قائل شده اند که: علم تفصیلی خداوند تبارک و تعالی به این موجودات، خارج از ذات و متصل به ذات است^۲ و نقشه موجودات از ازل تا ابد، نزد خداوند تبارک و تعالی موجود بوده و طبق آن نقشه، زمینه وجود موجودات در عالم ریخته می شود، مانند علم مهندسی که نقشه ذهنیه تصویر نموده، در صورتی که خارج از ذات اوست.

ثانیاً: خداوند متعال محل و معروض واقع نمی گردد و محال است که چیزی به واجب الوجود، قیام حلولی داشته باشد. لذا باید گفت: قیام این علم تفصیلی ارتسامی به ذات اقدس، قیام صدوری بوده نه حلولی و این علم از ازل در مرتبه خارج از مرتبه ذات، حاصل بوده است و علت اشیاء این علم است و این علم تفصیلی خداوندی است که موجودات به تدریج بر طبق آن، ایجاد می شوند.

عده دیگری از فلاسفه، یعنی حکمای اشراقی گفته اند:^۳ اگر خداوند متعال به نحو کثرت در مرتبه ذات عالم باشد، لازمه اش این است که در مرتبه بساطت، خللی لازم آید؛ لذا باید گفت: علم تفصیلی خداوند متأخر است، و لکن علم تفصیلی به موجودات صور مرتسمه قائمه به ذات خداوندی که خارج با آن منطبق باشد نیست، بلکه خارج عبارت است از عین علم تفصیلی خداوندی بدون اینکه علم دیگری - چنانکه مشائین

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۵۳۸؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۱۸؛ قیسات، ص ۴۱۶.

۲- شفا، بخش الهیات، ص ۵۰۱-۵۰۴؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۸-۳۰۴.

۳- رجوع کنید به: حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۳.

گفته‌اند - باشد، و عالمیت خداوند تبارک و تعالی به علم بالرضا است، یعنی این موجودات خارجی بخارجیتها علم تفصیلی به نحو علم بالرضا است. و برای تقریب اینکه چطور خارج، علم خداوندی است، دو دلیل است که ما به یکی اکتفا نموده تا استبعاد آن دفع شود: ما انسانها یک علم داریم که در اذهان ماست و آن علم بالذات است و آن علم بالذات همان صور است که بالذات معلوم بوده و خارج به توسط آنها و بالعرض معلوم می‌گردد، یعنی آن صور با خارج منطبق است و الا ما بالاصاله به خارج علم نداریم. البته این صور ذهنیه حاضره به علم حضوری در پیش نفس، طوری نیست که به علم دیگری معلوم ما شده باشد، بلکه این صور ذهنیه را بالوجدان دیده و با علم دیگری به آنها عالم نشده‌ایم و الا تسلسل لازم می‌آید. پس علم در حقیقت، خود این صور ذهنیه‌ای است که قائم به نفس است. موجودات خارجی را نسبت به ذات اقدس به مثابه صور ذهنیه فرض کن که خداوند با علم دیگری به آنها عالم نبوده بلکه خود آنها علم تفصیلی خداوند تبارک و تعالی است. ولذا اشراقیون تمام موجودات خارجی را علم تفصیلی حق دانسته‌اند.^۱ و مشائین علم خدا را به آن نقشه ارتسامی که قائل بودند، بالرضا دانسته‌اند،^۲ نه علم به موجودات خارجی را.

اینها اقوال قدما همچون شیخ الرئیس و خواجه و غیره بوده است. بعد از اینها از زمان آخوند به این طرف - چنانکه شاید مؤسس، آخوند بوده و متأخرین از او تبعیت کرده‌اند - به علم بالتجلی قائل شده و خدا را فاعل بالتجلی دانسته‌اند. مرحوم حاجی در متن گفت: روایت از صوفیه است،^۳ البته نباید از شنیدن لفظ صوفیه فرار کرد که ما با آنها نیستیم؛ چون اگر قومی با ما موافق نشدند، نباید اگر یک

۱- رجوع کنید به: حکمة الاشراف، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۰ - ۱۵۳.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۲، ص ۲۲۴.

۳- رجوع کنید به: فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۸۳ - ۴۸۴؛ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۷؛ اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۵۵-۱۵۶.

جهت حقی را هم قائل شدند، ما به مناسبت احراز عداوت کلی، زمزمه مخالفت کلی با آنها سر داده و حرف حق را هم به جهت مخالفت با آنها، قائل نشویم. و الا اگر بنا بر این باشد باید ما با تمام الهیین عالم بنای مخالفت گذاشته و اعتقاد به وحدانیت و توحید را هم از دست بدهیم. بلکه لازم است انسان طریقی که حق است با هر آشنایی مشی کند و تا وقتی که مقصد یکی است با آنها همراه باشد و هر جا مقصد او با مقصد آنها تفاوت کرد و راه او از راه آنها جدا شد، او راه منزل خود را پیش گرفته و آنها را در راه خودشان واگذارد.

و بالجمله: این قول - علم بالتجلی - به هر که استناد داشته باشد؛ معنایش این است که خداوند در مرتبه ذات، هم علم اجمالی و هم علم تفصیلی دارد، با اینکه در مرتبه ذات به نحو کثرت به این موجودات علم داشته است: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾^۱، ازلاً به حرکت پر مگس که در آخر الابد حاصل خواهد شد عالم بوده «لا يعزب عنه شيء» از اول تا آخر و از ازل تا ابد در مرتبه ذات به این موجودات تفصیلاً علم داشته. با این حال به مقام بساطت او لطمه‌ای وارد نمی‌آید و در عین علم تفصیلی به این موجودات متکثره، در مقام ذات، علم اجمالی هم به ذات اقدس خودش دارد به طوری که هیچ منافاتی بین این علم تفصیلی و آن علم اجمالی نیست. البته تصور این معنی مشکل است، و لکن بعد از آنکه انسان مطلب را تصور کرد، قابل انکار نبوده، ناچار تصدیق می‌کند. والحاصل: تصور آن مساوق با تصدیق آن بوده که به صرف تصور، برهانی می‌شود و انسان را به تبعیت از قائلین به آن، ناچار می‌نماید.

و بالجمله: قائل به علم بالتجلی در مرتبه ذات، قائل به علم اجمالی و علم تفصیلی بوده و علاوه بر اینها باز موجودات خارجی را به علم بالرضا، معلوم حق می‌داند. البته در اینجا باید نقل فتوا نمود و ان شاء الله در محل آن مدارک اقوال گفته خواهد شد. ناگفته نماند که: در فلسفه مسأله‌ای را که مثل مسأله علم محل آراء و اختلاف و نقض و ابرام باشد، سراغ نداریم.

غرر في أن جميع أصناف الفاعل الثمانية متحققة في النفس الإنسانية

يستعمل النفس القوى تُنشئ الصور	و بالرضا أو بالتجلي إذ فطر
جذع عناية سقوط فعلا	و بتوهم لسقطة على
مع ما عليها زيد من بواعث	بالقصد كالمشي لعلم حادث
بالجبر من خيرة شر حصل	بالطبع كالصحة بالقسر العلل
بأمرها كل القوى قد سُخرت	و النفس مع علوها لم أدنت
معطي التحرك الطبيعي قائل	مُعطي الوجود في الإلهي فاعل

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٢١ - ١٢٣]

بیان فاعلیت نفس به جمیع اصناف هشتگانه فاعل

نفس موجودی است که به تمام سلسله وجود سرزده و غیبی و شهودی است و متوسط بین الغیب و الشهاده است؛ در عین حال که طبیعی است و با موجودات طبیعت و اجسام قدم می‌زند در مرتبه کشف و شهود است و با موجودات عالم غیب و مجرد اظهار سنخیت نموده و با آنها هم‌قدم و همنشین است؛ چنانکه با قوه خیال بین طبیعت و غیب نیز هست. پس قوه غیبیه داشته؛ چنانکه قوه طبیعیه دارد و در عین حال که مرتبه خالقیت دارد، در طبیعت هم دافعیت و جاذبیت دارد، جاذب و دافع است. و چنانکه در مرتبه شامخ لباس طبیعت راکنده است، باز در طبیعت راه مساوات در پیش گرفته و لباس طبیعی پوشیده است.

پس بنابراین نقش تمام شئون وجود را داراست و لذا تمام اقسام فواعل را احراز کرده است. فاعل بالرضا است؛ چنانکه فاعل بالتجلی است: اما اینکه فاعل بالرضا است چون استعمال قوا کرده و انشای صور می‌نماید، و فاعل بالرضا بودن نفس نسبت به صور، به این خاطر است که نفس ایجاد صور می‌کند بدون اینکه به آنها سابقاً علم داشته باشد و آن علم باعث ایجاد آنها شده باشد، بلکه نفس به عین این صور موجوده و مخلوقه عالم است و وجودات این منشآت، عین علم نفس به آنهاست.

والحاصل: این صور نزد نفس حضور داشته بدون اینکه از این صور صوری در ذهن باشد که نفس به واسطه آن صور به این صورتها عالم باشد بلکه بدون واسطه، وجود خود این صور علم نفس هستند.

و اما فاعل بالرضا بودن نفس نسبت به قوا، به خاطر این است که نفس در این مرتبه شهادت در مواقع رؤیت و سمع و ذوق و لمس متنزل شده و عین این قواست. چنانکه در یکی از مباحث طبیعیات این بحث خواهد آمد که: «النفس فی وحدتها کل القوی»^۱ در عین حال که در مرتبه غیب، از طبیعت غایب است و فوق این عالم است، در اینجا یکی از موجودات طبیعیه است، بصر است، لمس است، سمع است. پس این قوا پیش نفس حاضرند. منتها نفس در این مرحله در مرتبه شامخ خود نبوده، بلکه متنزل شده و فعلاً لمس و سمع و بصر و ذائقه گشته و در مظاهر هر یک ظهور نموده است.

پس خود این قوا علم نفس است و الا اگر چنین نباشد باید علم نفس به آنها به صورت باشد، در حالی که اگر به صورت باشد باید این صورت در نفس باشد و اگر این صورت در نفس باشد، کلی خواهد بود و صورت کلی با صورت جزئی منافی است؛ چون نفس قوا را به طور جزئی استعمال می کند.

والحاصل: اگر صورت کلی باشد، فعلی متحقق نمی گردد؛ زیرا در این صورت باید مثلاً اصل صورت حرکت را تصور نماید و حال آنکه صورت حرکت کلی متحقق نمی گردد؛ چون کسی که صورت حرکت کلی را تصور کند نمی تواند به سوی شیء خاص حرکت جزئی نماید؛ زیرا نسبت اصل حرکت به حرکت جزئیات مساوی است. پس اگر در صورت تصور اصل حرکت، یک حرکت خاصی متحقق گردد، ترجیح بلامرجح لازم می آید.

والحاصل: اگر شما اصل صورت حرکت را به طور کلی، تصور نمایید تحرکی حاصل نمی شود، بلکه در حرکت جزئی، تصور حرکت جزئی لازم است. مثل اینکه فایده به بازار رفتن خود را و سپس راههای آن را تصور نموده و بعد که به راه می افتید، هر قدمی که برمی دارید، حرکتی خاص در مکان خاص است و محال است سبب هر قدم خاصی که برمی دارید، صورت اصل حرکت باشد، بلکه باید سبب آن، صورت حرکت خاصه این قدم باشد. پس اگر خود قوا علم نفس نباشند باید علم نفس به آنها

به واسطه صور باشد و علم نفس به صور کلی است و چون کلی است، حرکت خاصه متحقق نمی‌گردد.

و اگر بگویید: علم به صور جزئی، در ذوات این قوا حاصل می‌شود. می‌گوییم: انتقال صور جزئی در این قوا عبارت از استعمال این قواست و ناگزیر باید علم به استعمال قوا و قوا، قبلاً باشد.

اگر باز بگویید: این علم کلی است. می‌گوییم: کلی متحقق نمی‌گردد، و اگر بگویید: جزئی است، می‌گوییم: در کجا حاصل است آیا در ذوات این قوا؟ اگر در ذوات آنها باشد باز استعمال است و در استعمال، از علم به استعمال و آنچه نفس آن را استعمال می‌کند، ناگزیر است و این‌گونه، تسلسل لازم می‌آید.

اشکال دیگر اینکه: در مباحثی از الهیات دو قاعده خواهد آمد: یکی «کل عالم مجرد» و دیگری «کل مجرد عالم».^۱ پس نفس باید در مقام عالمیت به شیء دیگر، مجرد باشد. و چون گفتیم: عاقل با معقول متحد است، لازم می‌آید معقول هم مجرد باشد. اگر نفس به ذوات این قوا عالم باشد در صورتی که قوا جسمانی هستند چون وجود آنها للماده است، پس انحراف آن قاعده که عالم مجرد است، لازم می‌آید.

و یا اینکه آن صور جزئی در خود این آلات نبوده، بلکه در آلات دیگری است، با اینکه نفس غیر این آلات، آلات دیگری ندارد. باز کلامی را که قبلاً گفتیم نقل می‌نماییم که: انتقال صور در آن آلات، استعمال بوده و در استعمال - در صورتی که حضوری باشد - علم به استعمال و آنچه استعمال می‌شود، لازم است.

پس اگر صورت آن استعمال کلی باشد، استعمال متحقق نمی‌شود و اگر جزئی باشد، باید در آلت باشد و اگر آن آلت خود این آلت باشد، اشکال فوق پیش می‌آید و اگر غیر این آلت باشد، علاوه بر اینکه نفس غیر آلات ظاهره آلات دیگری ندارد، باز به آن آلات نقل کلام شده و تسلسل لازم می‌آید.

و اما نفس فاعل بالتجلی است؛ چون نفس بسیط است، و لذا جامع جمیع شئون

۱- شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۱۶۲.

خود و قوای خود می‌باشد. پس به ذات خود، جمیع این قوا را به وجود واحد بسیط می‌داند؛ چون این قوا عین نفس است، پس با علم متقدم بر وجودات، این قوای متکثره را می‌داند و به علم خود به آنها عالم است و علم نفس به این قوا و وجودات متکثره علم ارتسامی نیست.

و حاصل اینکه: نفس، قوا را به هر نحوی که فعلاً حاصل است و چشم می‌بیند و گوش می‌شنود، با علم متقدم بر آنها می‌داند، منتها به واسطه اشتغال به طبیعت و حجابات اشتغال، علم به این علم ندارد؛ مگر اینکه استکمال حاصل شود.

و بالجمله: علم بالرضا و علم بالتجلی برای نفس ثابت شد.

و اما علم عنایی - یعنی علم به چیزی باعث فعل آن چیز، بدون قصد شود -: مثل اینکه تیر آهنی دو گلدسته را به یکدیگر وصل کند و عرض آن چهار وجب باشد، البته وقتی که انسان روی زمین راه می‌رود، بیش از چهار وجب عرض زمین جای دیگری نمی‌خواهد و لکن زمانی که بر روی تیر آهن راه می‌رود توهم سقوط کرده و این علم به سقوط باعث سقوط می‌گردد. و هکذا اگر انسان در جای تاریکی قرار گرفت توهم جن نموده و این توهم موجب وحشت شده و رنگ می‌پرد و دل می‌طپد؛ با اینکه چیزی نبوده بلکه صرف توهم است. و چه بسا انسان فرار کرده و گاهی این توهم به جایی می‌رسد که انسان آن صورت را به واسطه قوه توهم، تجسم داده و آن را می‌بیند و بسا با آن گلاویز می‌شود؛ با اینکه جنی در کار نبوده بلکه خود نفس است.

انسان چیز عجیبی است، خودش از خودش منفعل می‌شود، خودش جن می‌شود و خودش از خودش می‌ترسد؛ فعل از خود او و انفعال از خود او است، مثل آنکه در خواب کابوس دیده سینه‌اش سنگینی می‌نماید.

و اما فاعل بالقصد بودن نفس: پرواضح است که نفس غایت و فایده‌ای را تصویر نموده سپس راه آن غایت و فایده را ملاحظه می‌کند و بعد به آن فایده اشتیاق پیدا نموده تا به حد شوق می‌رسد و آن‌گاه برای وصول به آن، راه خاصی را تشخیص می‌دهد.

علت و معلول / فاعلیت نفس به جمیع اقسام فاعل ۲۹۱

و فاعل بالطبع بودن نفس نیز ظاهر است؛ زیرا گفتیم: چون نفس در عالم طبیعت، طبیعی است، جاذب است، ماسک است، هاضم است، پس افعال جذب و امساک و هضم بر مجرای طبیعی از نفس حاصل می‌شود.

و اما نفس فاعل بالقسر است؛ زیرا نفس به واسطه اتفاق سبب خارجی، مثلاً به خاطر ناملایم بودن غذا یا هوا، حرارت حُمائیة تولید نموده، از این راه طبیعت را قسر می‌کند. مثلاً نفس در آن مرتبه که جاذب است و صحت طبع دارد، به واسطه اختلاط عناصر و قوت یکی از آنها، آن طبیعتی را که خودش در آن مرتبه، آلت بوده و طبعش موافق با آن است، قسر می‌نماید. مثلاً در موقع تنزل در طبیعت، جاذب، نفس است الا اینکه مرتبه دیگری این مرتبه را که یک میزان صحت طبعی دارد، قسر می‌نماید. و این خود همان قوه جاذبه است که فی المثل اسهال ایجاد می‌نماید، منتها این فاعلیتش بالقسر است.

و نفس فاعل بالجبر است: مثل آنجایی که نفس خیری را بر ظلم به یتیمی، اجبار می‌نماید.

و اما فاعل بالتسخیر بودن نفس: برای این است که گفتیم قوا عین نفس است چون نفس فی وحدتها کل القوی است در صورتی که همه قوا مسخر نفس است. در حقیقت مرتبه‌ای از نفس مسخر مرتبه دیگری از آن است، پس نفس در یک مرتبه مسخر و در مرتبه دیگر مسخر است.

بعد حاجی بر نکته‌ای تنبیه می‌فرماید و می‌گوید: سرّ اینکه نفس می‌تواند فواعل ثمانیه باشد، این است که نفس تمام منازل وجود را سیر نموده و در مرتبه ادنی با دانی است و در مرتبه فوق و غیب با آنچه غیب است، غیب است و در نهایت دنائت و در نهایت اعلائیات است؛ چون نمونه‌ای از توحید ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^۱ است و متعلم به تمام اسماء حق؛ اعم از تنزیهیه و تشبیهیه است. پس چنانکه او عالم غیب الغیوب است، هکذا نفس هم چنین است و چنانکه او ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ

الأَعْيُنِ ﴿۱﴾، اهكذا نفس چنین است و چنانکه او به مخلوقاتش عالم بالرضا است، هكذا نفس چنین است و چنانکه لا یعزب عنه شیء، نفس نیز چنین است و چنانکه یکی از اسماء حق این است که: «یا مَنْ عَلَا فِي دُنُوهِ و یا مَنْ دَنَا فِي عُلُوِّهِ»^۲ هكذا النفس عال فی دنوّه و دان فی علوّه، و اصل محفوظ در سیر این سلسله قوا و عمود جمیع مراتب وجود، نفس است و نسبت آن به کل مانند نسبت حرکت توسطیه به حرکت قطعیه است، چنانکه حرکت قطعیه یک حرکت و رشته است و یک چیز است که دارد در آن سیر می‌کند.

و بتوهم لسقطه علی جذع عنایه سقوط فعلا

فاعل بالعنایه آن است که علم تفصیلی به شیئی داشته باشد و آن علم زاید بر ذات بوده و علت وجود شیء باشد. چنانکه اگر دیواری به طول صد ذرع بوده و به مقداری که انسان در زمین مسطح، جا برای پا گذاشتن لازم دارد، عرض داشته باشد، ولی صورت علمیه افتادن توهم شده باشد، انسان می‌افتد.

و فعل فاعل بالقصد: مثل اغلب فعلهایی که بعد از تصدیق به فایده آنها و عدم مانع از آنها، مثل خوردن و رفتن و نوشیدن از انسان سر می‌زند.

و فعل فاعل بالطبع: مانند صحت که نفس در مرتبه قوای طبیعت فاعل بالطبع است، یعنی در مقام تنزل به عالم طبیعت، عین بصر و عین سمع و عین لحم و عین شحم است و هر یک از اینها، شانی از شوون اوست.

و بالجمله: نفس صاحب مراتب طویله است و در مراتب سلسله وجود، یک حقیقت ذومراتب است؛ چنانکه حضرت رسول ﷺ در عین حال که ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾^۳ مرد جنگی بوده و در میدان نبرد بوده است.

این نفس انسانی عجب چیز غریبی است، منتها ما به دروغ ادعا می‌کنیم که به مقام

۱- غافر (۴۰): ۱۹.

۲- البلد الامین، ص ۴۰۹؛ مفاتیح الجنان، بند ۸۲ دعای جوشن کبیر.

۳- نجم (۵۳): ۸ و ۹.

انسانیت رسیده‌ایم، بلکه در مرحله بهائم متوقفیم. این است که نفس انسانی نمونه ذات اقدس است. «عبدی اطعنی أجعلک مثلی»^۱ و این حقیقت ذومراتب است، البته حضرت رسول اکرم ﷺ بشر است، ولی کیف بشر؟ ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^۲، که وحی وجه تفارق است. و بالجمله: پیامبر در حالی که: ﴿يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَ يَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾^۳، ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾^۴.

والحاصل: فاعل بالطبع آن است که به مقتضای طبیعت فعل از او صادر شود، مثل سنگی که به قوه طبیعی بعد از اتمام قوه قاهره‌ای که او را قسر نموده، بالطبع میل به مرکز خود دارد و وزن هر چیزی بنابر عقیده حکمای فعلی عبارت است از آن قوه جاذبه‌ای که بین او و مرکز هست.

پس هر جسمی که به حدی از مرکز دور شود که دست جذب مرکز به او نرسد، وزن نداشته و معلق و بی‌وزن خواهد ماند. این است که می‌بینید چتربازان از جایی معلق می‌گردند که جذبی باشد.

و هکذا کوزه‌ای که خالی است فاعل بالطبع است که اگر او را به درون آبی فرو برند، میل به بالا داشته و می‌خواهد به مرکز برسد.

و هکذا آتش که کره آن بالاست. این است که شعله آتش به طرف بالا رفته و اگر دیگری را روی اجاقی که شعله زیادی دارد بگذارند، شعله را قسر نموده ولی درعین حال که خود را از رو به بالا رفتن در زیر دیگ عاجز می‌بیند، از اطراف به بالا می‌رود.

والحاصل: نفس فاعل بالطبع است، یعنی در مرتبه تنزل از غیب به شهود عین طبیعت است؛ لذا از او جذب و امساک و هضم، صادر می‌شود.

بالطبع كالصحة بالقسر العلل بالجبر من خيرة شر حصل

۱- علم الیقین، ج ۲، ص ۶۱۰.

۲- کهف (۱۸): ۱۱۰.

۳- فرقان (۲۵): ۷.

۴- نجم (۵۳): ۸.

فاعل بالقسر، آن است که مخالف طبیعت عمل کند، مثل اینکه نفس حرارت غریبه حُمائییه را افاده می نماید. نفس که در مرتبه نازلۀ طبیعت است خود، طبیعت را قسر نموده و مخالف طبیعت عمل می نماید که او، هم قاسر و هم مقسور است.

گفته نشود: چطور علت می تواند معلول باشد؟

چون می گوئیم: نفس ذو مراتب است و در مرتبه فاعل، فاعل و در مرتبه مفعول، مفعول است. و به جهت تقدم و تأخر در مرتبه، در رتبه متقدم فاعل بوده و بعد خودش را تنزل داده در مرتبه مفعول قرار می گیرد و بالجمله ذو مراتب است، مرتبه ای دنبال مرتبه دیگر است.

صیاد همو، صید همو دانه و دام هم اوست

عشاق همو، عشق همو، عاشق و معشوق هم اوست

فاعل بالجبر، آن است که به اراده خودش کار نکند، مانند مجبور کردن انسانی به سیلی زدن بر یتیم.

و اما فاعل بالتسخیر، آن است که اراده او تحت تسخیر مسخر باشد. مثلاً اراده عاشق تحت تسخیر آن قوه جاذبه ای است که در خرامیدن چشم شهلائی معشوق است، با اینکه با اراده خویش کار می کند، ولی در عین حال تحت تسخیر اوست که هم عاشق و هم اراده عاشق را جلب نموده و به دنبال خود می برد و قوه مغناطیسی است که عاشق بیچاره را با اراده اش می گرداند. چنانکه این قوه در چشم بعضی از حیوانات که حیوان دیگری را تسخیر می نمایند، هست.

تمام موجودات فاعل بالتسخیر می باشند و تحت تسخیر الهی می گردند. و انسانی که باید تحت تسخیر الله بگردد، متأسفانه با تسخیر شیطانی می گردد. و تمام موجودات جنرال الله اند. ولی این انسان که بین آنها آیه التوحید است و متعلم به اسماء الحق است و باید این اسماء را بداند، و این آیه الله که در عین دنو، عالی و در عین علو، دانی است؛ چنانکه به عنوان اسماء الله در دعا فرموده اند: «یا مَنْ دَنَا فِي

عُلُوهُ يَا مَنْ عَلَا فِي دُنُوهِ»،^۱ متأسفانه هیچ تعلم اسماء ننموده و درحالت تخمیر باقی مانده است. با اینکه انسان مظهر و مرآت اتم‌الهی است و متعلم به اسماء تنزیهیه و تشبیهیه حق است؛ چنانکه حضرت حق فرمود: «خَمَرْتُ آدَمَ بَيْنَ إِصْبَعِي»^۲ که با دست شریف خویش آدم را تخمیر فرموده است، پس آدم متعلم به اسماء تنزیهیه و تشبیهیه است. بنابراین: انسانهایی مثل ما به دروغ ادعا داریم که می‌گوییم: انسانیم و به تسخیرالله حرکت می‌کنیم، بلکه ما به تسخیر شیطان در حرکت هستیم.

و بالجمله: در نفس فاعلیت بالتسخیر هم هست؛ چنانکه گفتیم نفس انسان آیه التوحید است و حقیقت واحده ذات مراتب است که: «تَنْزِلُ مِنْ مَقَامِهَا الشَّامِخَ إِلَى مَقَامِ الطَّبِيعَةِ وَ تَتَرَقَّى إِلَى مَقَامِ الرُّوحَانِيِّينَ».

و بالجمله: نفس انسان صاحب مقامات و مدارج است و در عین حالی که نفس عین القوی و فی وحدتها کل القوی است؛ چون به عالم طبیعت تنزل نموده و فاعلیت قوا تحت تسخیر اوست، اشکال ندارد که مرتبه‌ای در مرتبه دیگر تصرف نماید؛ چون صاحب مراتب است و رتبه متقدمه در رتبه متأخره جلوه می‌نماید.

تبیین: در عالم طبیعت فواعلی به نظر می‌رسد که در حقیقت فاعل حرکت می‌باشند. والحاصل: این افعالی که از نوع انسانی صادر می‌گردد، این طور نیست که از کتم عدم و زاویه نیستی، دست عزلت و گوشه نشینی دراز کرده باشند و دست‌گیری شده باشند و به دار وجود دعوت شده باشند، بلکه این صدای عام و این دعوت گوشه‌نشینان کتم عدم، به یک معطی الوجود و یک فاعل حقیقی که ذات مقدس حق است، اختصاص دارد. و آنچه از دست دیگران نمایان می‌گردد، فی الجمله حرکت بوده و جابه‌جا کردن اشیاء است. مثلاً بنا، سنگ موجود، آجر موجود، گل و کاه و گچ موجود را روی هم و لابه‌لای هم ریخته است و آنها به واسطه یبوستی که دارند، خود روی یکدیگر حافظ خود می‌باشند و از این حرکت و فعل بنا، چیزی ایجاد نشده است، و این اتاقی که

۱- پالبلد الامین، ص ۴۰۹؛ مفاتیح الجنان، بند ۸۲ دعای جوشن کبیر.

۲- رجوع کنید به: عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۹۸، حدیث ۱۳۸.

ساخته شده است غیر از گل و گچ و کاه موجود، چیز دیگری نیست مثل اینکه ما که در اینجا جمع هستیم غیر از من و تو و او چیز دیگری حاصل نیست، بلی ممکن است هیئتی که یک نحوه نفسیت و وجود ضعیفی دارد، حاصل باشد؛ الا اینکه وجود آن از ناحیه بنا نبوده، بلکه وجودی است که بر فعل او مترتب است؛ چنانکه پدری که از او پسر به وجود آمده، معطی وجود پسر نبوده، بلکه وجود پسر بر حرکت او مترتب است. و بالجمله: به یک معنی از فواعل طبیعی، چیزی غیر از حرکت ایجاد نمی شود و اعطای نعمت وجود به دست با بخشش فیض علی الاطلاق است و این منصب از مناصب مختصه حقه ذات حق است و لیاقت این منصب برای مراتب دیگر محال است. معطی وجود از «لیس» به «ایس» تنها دست قدرت اوست؛ ماهیه و وجوداً و صوراً و ماده.

چون این معنی را نفهمیده اند و از طرفی شنیده اند که معلول در علت فانی است، اشکال کرده اند که: مامی بینیم پسر در پدر فانی نبوده و بنا در بنا فانی نیست. لذا گفته اند علت مبقیه غیر علت محدثه است.^۱

و حال آنکه غفلت نموده اند از اینکه اینها علت نبوده و الا معلول علت حقیقی عین تعلق و عین ربط بوده و ذات معلول شانی از شوون و جلوه ای از جلوات و مرتبه ای از مراتب اوست و معلول، ظلّ علت و فیء آن و فانی در اوست.

و بالجمله: فواعل طبیعی فقراء الی الله بوده و فاقد چیزی نمی تواند معطی آن چیز باشد، به این معنی حضرت ذوالجلال و غنی علی الاطلاق، اشاره فرمود که: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾^۲ ﴿أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾^۳ ﴿أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾^۴.

و بالجمله: فاعل طبیعی، فاعل حرکت است و معطی الوجود فاعل الهی است لا غیر.

۱- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۵۹؛ شوارق الالهام، ص ۱۳۸.

۲- واقعه (۵۶): ۵۸ - ۵۹.

۳- واقعه (۵۶): ۷۲.

۴- واقعه (۵۶): ۶۴.

غرر في البحث عن الغاية

وكلُّ شيءٍ غايةً مستتبع
و القسر لا يكون دائماً كما
إذ مقتضى الحكمة والعناية
علةٌ فاعلٍ بماهيتهَا

حتى فواعلٌ هي الطبائع
لم يك بالأكثر فليتنحسبها
إيصالٌ كلُّ ممكن لغاية
معلولةٌ له بإنيتها

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۲۳-۱۲۴]

بحث پیرامون غایت

غایت شیء، علت شیء است و غایت تصوراً مقدم، و وجوداً مؤخر است. هر چیزی که از عقلا به عرصه ظهور و منصفه بروز می‌رسد، لابد غایت آن چیز محرک فاعل به سوی آن بوده است.

پس اول انسان باید وجود شیء را تصور نموده، سپس اذعان به فایده و تصدیق به نفع آن نموده و بعد به دنبال آن، شوق حاصل شده، آن‌گاه اراده محرک عمل به وجود آید. پس *علة العلة* در فاعل طبیعی، تصور شیء است.

مثلاً اول باید گرم شدن زیر کرسی را در زمستان تحت نظر قرار بدهیم و بعد تصدیق به فایده آن نموده، سپس شوق و بعد اراده حاصل شده، تا کرسی بخریم. پس غایت شیء در تصور و نظر مقدم بوده و لکن در وجود مؤخر است.

والحاصل: بر هر فعلی حتی در طبایع، غایتی مترتب است. و در نظام وجود که به نحو اکمل و اتم، منظم است، بر هر وجود و طبیعتی غایتی مترتب است که برای استنتاج غایت، آن شیء موجود گردیده است. پس وقتی که برای افعال طبایعی که *عديمة الشعور* می‌باشند غایاتی است، چطور می‌شود که برای افعال مبادی عالی، مثل عقل اول و وجود حق - که شعور عین ذوات عالی است - غایت نباشد؟

برای فعل ذات اقدس هم غایتی است، به دو نحوی که یکی از آن در این کتاب ذکر شده و دیگری شاید اصلاً ذکر نشده باشد.

و بالجمله: برای اینکه در فعل حکیم لغویت لازم نیاید - چون وجود هر چیزی

محتاج به غایتی است - باید برای سلسله نظام وجودات، غایتی مراعات شده باشد و به خاطر فرار از لغویت در علم ازلی الهی که بر وجود هر چیزی غایتی مترتب است، باید به مقتضای حکمت و صلاح اتم، مراعات غایات شده باشد.

چنانکه سابقاً معلوم گردید: قسر عبارت از جبر و قلب مقتضای طبایع است، مثلاً اگر ما بخواهیم جلوی اقتضای سنگی را که به مقتضای طبیعت، میل به مرکز خود دارد، بگیریم و قوه قاهره را اعمال نماییم، خلاف حکمت معموله عمل نموده ایم. و همچنین اگر بخواهیم طبیعتی را که مانند آتش به مرکز خود مایل است، قسر و قلب نماییم، خلاف حکمت عمل شده است. پس اگر فرض کنیم آتش برای تسخین خلق شده، ولی به واسطه قسر از طبیعت هیچ تسخینی از آن به ثمر نرسد، بلکه به خاطر قلب طبیعت، برودت از آن استفاده شود، خلاف حکمت عمل شده و لغویت لازم می آید؛ زیرا جعل طبیعت آتش برای تسخین است. لذا باید گفت: قسر دائمی و اکثری و اغلبی، محال است.

توهم نشود که اکثر اهل فطرت بر خلاف طبیعت رفتار نموده و به جهنم می روند؛ زیرا همان طور که هر انسانی، بلکه هر موجودی ذاتاً، نسبت به وجود و عدم، امکان دارد و امکان به معنای «کون الشیء فی وسط الجادّه» است که شیء قوه الوجود و قوه العدم دارد، همچنین نسبت به چیزهای دیگر امکان داشته و در حد وسط و در شاهین ترازوی قوه المحض است و به هر سو میل کند، از این قوه میل نموده و رو به فعلیت آورده است یا به اسفل الدرک و یا به اعلی الملک و الملكوت متوجه شده است.

پس انسان موجودی بالقوه و مستعد برای جمیع مراتب است و خداوند احدیت جنبه انسانی او را به استعدادات مختلفه مستعد قرار داده تا به هر نحوی که خواست حرکت کند، منتها خداوند احدیت به مقتضای لطف و مرحمت برای این انسانی که در حاق وسط است و سایل یک طرف را فراهم نموده و او را به سعادت خویش ارشاد نموده است. ولکن طبایع مختار و صاحب اراده با اختیار، خود را یا به سعادت ابدی و یا به شقاوت ابدی می رسانند.

این است که حضرت احدیت در آیه شریفه فرمود: ﴿أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾^۱ یعنی اینها خود را متناسب با جهنم نموده‌اند.

و بالجمله: خداوند متعال، انسان را با قوه‌ای که قابل برای هر فعلیتی است خلق فرموده است. منتها اسباب فعلیت انسان کامل را که تعلم اسماء الله است به اختیار وی فراهم آورده است ولی ما اسماء شیطنت را تعلم نموده و از آن فعلیت عقب مانده‌ایم. و بالجمله: به مقتضای حکمت و عنایت خداوند، در خلق طبایع اشیاء حکمت و مصلحتی است که طبایع برای استیفای آن جعل شده است و چون قسر دائمی و یا اکثری منافی با حکمت است، بنابراین خلاف حکمت، مخالف علت غائیة هر موجودی است. پس حذراً از لزوم خلاف حکمت که در حکیم محال است، قسر دائمی و اکثری محال است.

عنایت دارای دو معنی است: یکی علم فعلی به نظام احسن و دیگری احکام و ایتقان در فعل به طوری که مصالح چندی بر او مترتب است، پس عنایت به این معنی از شعب قدرت و از جلوات اوست؛ چون ایتقان عمل، قدرت لازم داشته به طوری که مصالح از آن استنتاج گردد.

کما اینکه عنایت به معنای اول از اعلی مراتب علم است و چون حکمت بر معنای ثانی که ایتقان در عمل است، اطلاق می‌شود، بنابراین عنایت در اینجا به معنای اول است.

والحاصل: علت غایی بماهیتهای علت فاعلی است، یعنی تصوراً و ماهیةً علت است که انسان به واسطه پی بردن به او متحرک به فعل می‌شود ولو اینکه بوجودها و حقیقتها و ائیتهای معلول بوده و مؤخر از فعل است و بعد از آن موجود می‌شود.

غرر في دفع شكوك عن الغاية

إذ دون غايةٍ يظنّ إن حدث
و ما لأجله غدت مشتركة
و ربّما شوقيةً غيبي كما
و ربّما غايتها لا تتحد
مثل الطبائع دواماً حاصلة
ها مقيساً فعله الباطل عد
كان له تخيّلٌ وحيداً
ما هو للتحرك نهايةً
مع طبع أو مزاج أو خلق فلو
أولها سُمّي بالمجازف
يبقى فبالقصد الضروري سما
كلّ المبادي في الجميع تكتسي
مبدأً فكرٍ غايةً كذا انتفت
إذ كسلٌ ما يحدث فهو راقٍ
يقول الاتفاقُ جاهلُ السبب
قيس إلى كُلية النظام
ففي نظام الكلّ كلُّ منتظم

يليق أن نذبّ عن أمر العبث
فغايةً فيما إليه الحركة
فغايةً العاملةً أولاهما
من حيزٍ بحيزٍ سأمًا تُرد
فغايةً لقوّةٍ في العَضلة
شوقيةً غايتها إن لم تجد
ذو الغايتين مبدأً بعيداً
لا الفكرُ فهو العبثُ إن غايةً
إن ليس إمّا وحدةً المبدأ أو
كان مع الخلق فعادي وفي
كاللعب باللحية عادي و ما
كحركة المريض والتنفسُ
غايتها لكنّ حيث ما ثبت
و ليس في الوجود الاتّسافي
لعللٍ بها وجوده وجب
موتاً طبيعياً غدا اخترامي
ما ليس موزوناً لبعضٍ من نغم

شبهات وارده بر غایت و جواب از آنها

چون گمان شده است که اموری از قبیل بازی با ریش و اتفاقاتی از قبیل اینکه شخص به قصد رسیدن به آب، چاه می‌کند و به گنج برخورد می‌نماید، بدون غایت است، لذا مرحوم حاجی - رحمة الله علیه - برای رفع این اشتباه مقدماتی را تمهید می‌نماید.

و حاصل آن اینکه: برای افعال دو غایت است: یکی «ما الیه الحرکه» و دیگری «ما لأجله الحرکه»، مثلاً سنگی را که می‌اندازیم و به طرف پایین می‌آید، غایت سیر به مقتضای آن قوه‌ای که در اوست «ما الیه الحرکه» بوده و آن جهتی که به خاطر آن سنگ را می‌اندازیم، «ما لأجله الحرکه» است.

و چون رفع اشتباه محتاج توضیح است، لذا عرض می‌نماییم: مثلاً شما می‌خواهید تا صحن بروید، برای این فعل دو غایت است:

یکی حرکت عضلات تا آن نقطه مخصوص، و دیگر اینکه در آن نقطه غرضی مانند لقاء صدیق دارید.

ناگفته نماند: اینکه گفته‌اند: «اراده همان شوق مؤکد است»،^۱ باطل است، چون اراده، شوق و اشتیاق نیست، بلکه بین فعل و اشتیاق سیر طریق و انقضای زمانی لازم است و ممکن است در انسان شوق و اشتیاق نبوده و لکن اراده باشد، برای اینکه اراده عبارت از آن همت نفس و حالت تجمع نفس است.

بعضی اوقات دیده می‌شود با اینکه انسان به هیچ وجهی اشتیاق و شوق و حبّ به

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۶، ص ۶۴ - ۶۵؛ اسفار، ج ۴، ص ۱۱۳-۱۱۴ و ج ۶، ص ۳۴۳.

چیزی نداشته، مثل اینکه عضوی از آن فاسد شده که اگر قطع نکنند بدن را فاسد می‌کند، و در این صورت شخص بیچاره از اینکه عضو او قطع گردد کراهت داشته و گریه و زاری و لیت و لعل کرده و عزا می‌گیرد، ولی در عین حال قطع شدن عضو را اراده می‌کند. والحاصل: اراده شوق مؤکد نبوده و شوق مؤکد نامیدن آن غلط است.

و نیز مقابل هم قرار دادن کراهت با اراده غلط است، بلکه اغلب شوق مؤکد در اوامر، و کراهت در نواهی ملازم با اراده است و انسان در نواهی از وجود پیدا کردن چیزی کراهت دارد؛ لذا اراده ترک می‌نماید. و در مواردی با اینکه انسان کراهت دارد، ولی به جهت علم به صلاح اراده می‌کند؛ چنانکه در مثال مذکور گذشت، پس این‌گونه نیست که انسان در موارد اراده همیشه اشتیاق داشته باشد.

و بالجمله: اول در انسان تصور شیء حاصل شده بعد تصدیق به فایده و سپس شوق یا علم به صلاح و بعد نفس که این اعصاب تحت تدبیر او بوده و علاقه کامله با دماغ دارد، همت صرف نموده و هنگامی که این عضلات پخش شده در بدن، که منتهی به مرکز دماغ هستند، تجمع نمودند، از نفس به آنها قوه‌ای رسیده و به واسطه آنها اثر قوه النفس به افعال رسیده و دست انسان دراز می‌شود و پای او حرکت می‌کند و فاعلیت طبعی نفس شروع می‌شود.

پس بین همت نفس که اراده است و رسیدن به این فعل که مراد است قهراً فاصله است و این حرکت که شروع شده، غایت آن، «ما الیه الحرکه» است. و به آن اندازه که حرکت نفس سبب حرکت عضلات گردیده، به غایت خود - رسیدن به آن مطلوب، یعنی منتهی الحرکه - نایل می‌شود.

و بالجمله: باید فهمید که غایت دو قسم است: یکی غایة الحرکه و دیگر غایتی که حرکت به خاطر اوست. و روی اشتباهی که کرده‌اند و غایت را فقط «ما لأجله الحرکه» دانسته‌اند، اشکال پدید آمده که بعضی کارها غایت ندارند، ولی وقتی که این اشتباه حل شد، اشکالات نیز حل می‌شود.

و بالجمله: گاهی غایت فقط «ما الیه الحرکه» است و گاهی «ما الیه الحرکه» و

«ما لأجله الحركة» است و گاهی هر دو غایت یکی است و گاهی جدای از هم است. و در مورد «ما الیه الحركة» حرکت عضلات که به مقتضای طبیعت است همیشه به سوی غایت در تحرک است و حرکت عضلات در این غایت مثل حرکت سنگ به مقتضای طبیعت آن است. البته این طور نیست که سنگ محرک نداشته باشد و سنگ خودش طبعاً حرکت داشته باشد، بلکه آن هم بالاراده حرکت دارد و اگر حدقه چشم را قدری بزرگ نموده و مابینهاها از خودبینی بگذریم - زیرا ما انسانها از غایت جهل فقط خود را دیده که عضلات ما با اراده حرکت دارد و به خاطر تنگی حدقه چشم معرفت، گمان می‌کنیم که فقط ما با اراده حرکت می‌کنیم - خواهیم فهمید که چنین نیست، بلکه کل ما فی الكون به اراده قویه قاهره حقه در حرکت هستند. این سنگ را قوه ارادیه مرکزیه خود به حرکت درآورده است؛ چنانکه آن قوه مرکزیه هم تحت قوه بالاتر در حرکت است و مرکز خود نیز محرک داشته تا به اراده قویه قاهره حقه مرکز المراكز و قوه القوی و علة العلل برسد.

و بالجمله: سلسله نظام وجود به دست قدرت قاهره وجود که عین اراده است قرار گرفته و این عضلات به نقطه حساس مغز وجود و فوق مراتب مرتبط بوده و به سوی «ما الیه الحركة» حرکت می‌نمایند و طبیعت به هیچ نحوی از خود اثر نداشته و اثرات طبایع در طول اراده قویه عامل و فانی در تصرف اوست.

والحاصل: چنانکه سنگ در صورت نزول به طرف مرکز، «ما الیه الحركة» دارد، عضلات ما نیز جمادیه طبیعیه بوده و غایت آنها جز «ما الیه الحركة» نبوده و از آنها تخلف ندارد.

دیگر نباید از آنها غایت دیگری، یعنی غایت شوقیه و حبیه، مانند لقاء صدیق را توقع داشت؛ زیرا این توقع مثل این است که از فاعل طبیعی، فعل الهی توقع شود که البته هرگز این توقع صورت نمی‌پذیرد.

چنانکه از گوش توقع دیدن و از زاغ تمنای آواز و از عقرب تقاضای مهر و از بدگوهر تمنای لطف گردد. پس هر موضوعی را باید از مقتضیات خود آن متمنی شد؛

نه اینکه از سرکه، شیرینی و از نمک، رفع تشنگی را متمنی بود.
و اما ترتب غایت دیگر در حین حرکت به سوی «ما الیه الحریکه» مثل غایات و اغراض شوقیه که غیر از غایت عامل حرکت است، آن هم در صورت عدم مانع حاصل می‌شود و گاهی به واسطه مانع حاصل نمی‌گردد؛ چنانکه بر اساس حبّ الرفاقه، شوق مناسب برای لقاء صدیق باشد، ولی از بدبختی عاشق برای رفیق صادق مانعی از لقاء برسد و در این صورت اصطلاحاً این فعل را باطل گویند، اما باطل به معنای بلافایده نیست.

والحاصل: بلاغایت بودن شیء یک معنی است و با فایده و غایت بودن آن ولی به واسطه حاجز و مانع به غایت نرسیدن، معنای دیگری است، مثلاً شجره طیبه که سر از خاک بیرون می‌آورد، البته می‌خواهد از قوه به کمال و از نقصان به تمام قدم گذارد، الا اینکه چون دارالطبیعه، دارالقسراست و چه بسا صاحبان آمال را ناکام نموده است؛ لذا صولت سرمایی مانع شده و باد اجل آرزوی صاحب امل را قبل از اینکه به موسم رسیده و مراد را در آغوش بگیرد از بین می‌برد.

و هر فعلی که مبدأ آن فکر است، اگر صاحب آن فعل، اموری را که به صلاح آنها، علم پیدا کرده به منظوری عقلایی یا عقلانی ترتیب داده باشد، آن فعل محکم است.
و بالجمله: تناسب غایات با مبادی غایات معتبر است؛ زیرا هر غایتی از مبدأ غایت نشأت می‌گیرد، اگر مبدأ الهی و فوق‌الطبیعه باشد، غایت الهی و فوق‌الطبیعه است.
و اینکه گفته شده: ﴿أَنَّهَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ﴾^۱، این طور نیست که کارهای دنیا همه‌اش بی‌غایت و لغو و بدون ثمره عقلانی باشد، بلکه چون مبدأ این، ناطق الهی و فوق‌افق عالم طبیعت است و دنیا که دارالزوال است در نظرش اهمیت ندارد؛ لذا دوام و وفا و روحانیت و عشق و کمال می‌خواهد، این است که دنیا را لعب و لهو خوانده‌اند، نه اینکه بر کارهای دنیوی علل غائیه شهوانی و عقلانی و لذایذ و ثمرات مترتب نیست. بلکه در هر عامله‌ای از عوامل من الاعلی الی الاسفل حتی آن هیولایی که در آخر مرتبه

وجود قرار گرفته و حتی آن جماد و سنگی که به طرف مرکز حرکت می‌نماید، غایتی است. منتها به تناسب حال هر کدام، علم به صلاح اتم و اکمل و اصلح که در مبدأ اعلی است، به او سرایت نموده و در تمام موجودات، آن علم به صلاح وجود داشته، منتها تنزل کرده است. حتی در حرکت سنگ به مرکز هم، آن علم به صلاح بوده، منتها در مرتبه ضعف و قوه طبیعی است.

والحاصل: هر فعلی از افعال که از انسان ولو در خواب صادر می‌شود مقارن با اراده و ملازم با غایت است، البته باید توجه کرد که فعل از چه مبدئی سر می‌زند. تو گمان می‌کنی که حرکت حیوانات بی‌غایت است؟ خیر حرکت او به طرف مزرعه خیلی برایش لذیذ است. و تو گمان می‌کنی که فعل طفل بی‌غایت است؟ غافل از اینکه بی‌غایت نیست، منتها چون طفل غایت فکری ندارد، تو گمان می‌کنی بی‌غایت است، و الا مبدأ فعل او که شهوت طبیعی است، بر او مترتب است.

و بالجمله: مبدأ هر چه باشد، غایت متناسب با او است. غایات مبدأ شیطانی، لطف روحانی نخواهد بود. از کژدم چه توقعی غیر نیش داری؟! مگر طبیعت او و مبدأ حرکات او غیر نیش زدن است؟!

و بالجمله: محال است که غایت با مبدأ مناسب خود، ملایمت نداشته باشد.

فرق بین عبث، جزاف و عادت

اگر فعلی برای مبادی قریب و اقربش، ذو‌غایتین باشد - البته مخفی نماند که مبادی عبارت از تصور شیء و تصدیق به فایده آن، و مرتبه اشتیاق و مرتبه همت نفس است، پس هر یک نسبت به دیگری قریب و اقرب خواهد بود، مثلاً همت نفس از شوق، به فعل اقرب است - این‌گونه که غایت شوقیه، یعنی «ما لأجله الحركة» و غایت طبیعیه، یعنی «ما الیه الحركة» یکی باشد. مثل اینکه انسان بخواهد این طرف و آن طرف حیاط قدم بزند که خود این طرف و آن طرف رفتن محبوب و مشتاق الیه اوست؛ چنانکه «ما الیه الحركة» هم همین است در صورتی که مبدأ این فعل تخیل باشد نه فکر - و الا فعل

محکم و مغیا به غایت فکری است - این چنین فعلی را عبث گویند. و اگر منتهی الحریکه برای دو مبدأ - شوقیه و طبیعیه - غایت نبوده بلکه برای هر یک غایت علی حده بود، پس تخیل یا به تنهایی و یا به همراه طبع یا مزاج یا خلق، مبدأ بعید خواهد بود.

البته در جای خود گفته شده است که فرق طبع با مزاج این است که مزاج و لو بسیط باشد، محل مرکب لازم دارد، ولی طبع بسیط است و محل بسیط لازم دارد.

و بالجمله: اگر مبدأ تنها تخیل باشد، فعل به مجازف موسوم بوده و اگر مبدأ تخیل به همراه خلق باشد مثل لعب به لویه، فعل عادی است و فعلی که مبدأ بعید آن تخیل به همراه طبع یا مزاج باشد، قصد ضروری نامیده می شود.

پس اگر غایت شوقیه و غایت عامله به معنای منتهی الحریکه، از هم جدا شدند و مبدأ بعید تخیل به همراه مزاج بود، مثل حرکت مریض در انقلاب بدن از قبیل تب و اسهال است. و حرکت تنفس، مثال برای مبدأیت تخیل به همراه طبع است.

و بالجمله: تمام مبادی در جمیع صور، غایات خود را تکسب می نمایند. پس مبدأ عامه منتهی الیه حرکت را درک می کند و اما مبدأ شوقیه و تخیل، لذیذ خیالی و غیر حیوانی را درک می نماید؛ زیرا هر فعل نفسانی که سر می زند به خاطر شوق ما و تخیل ما است ولو اینکه انسان متوجه نباشد که با شوق عامل این فعل است؛ چنانکه دیدن با چشم است ولی انسان غافل است از اینکه با چشم می بیند.

والحاصل: هر فعلی که از انسان «بما أنه انسان» سر می زند، دارای غایت انسانی است و «بما أنه حیوان» سر می زند دارای غایت حیوانی است و «بما أنه من القوة العاملة» سر می زند دارای غایت طبیعی است و «بما أنه روحانی و الهی» سر می زند دارای غایت الهی و روحانی است.

شبهات قائلین به اتفاق ورد آن

البته هر شیئی که بخواهد در مرحله ذات، یعنی ماهیت در سلسله وجود و نظام منظم عالم برقرار باشد؛ چون دارای ماهیت امکانیه بوده و در حاق وسط استواء است

و در ناصیه‌اش به خط جلی «اسود الوجه فی الدارین» نوشته شده و پیشانی‌اش به غبار فقر امکانی آلوده است؛ لذا اگر بخواهد از این حد استواء و خط مستوی قدم بردارد، قهراً علتی لازم دارد که آن علة العلل و قاهر بر تمام اشیاء است که ماهیتش عین وجودش است.

پس باید وجود هر موجودی به اراده قویۀ صرفۀ شدیدۀ کاملۀ موجودی که اراده‌اش عین وجود اوست منتهی شود، پس بخت و اتفاق در عالم حرف پوچی است. بلی از نظر کوتاه فکران، اینکه تو به بازار می‌روی بدون اینکه قصد زیارت صدیق را داشته باشی و صدیق هم به جهت کاری در بازار است و با هم ملاقات می‌نماید اتفاق است. در صورتی که برای رفتن تو اسباب و عللی بوده و برای آمدن او هم معدات و عللی است که اگر حقیقت را کشف نماییم می‌بینیم از روز ازل این چرخ در گردش بوده، تولید اسباب نموده تا شما به خاطر آن علل حاصله قدم در این سیر گذاشته‌اید و این سلسله علل هم ناچار به اراده ازلیه که از ازل الازل به این حرکت متعلق بوده، می‌رسد. تو خیال می‌کنی بخت و اتفاق مساعدت نموده که تو صدیق را دیده‌ای. بلی گرچه ملاقات با صدیق غایت فعل تو نبوده ولی غایت فعل آن قیومی که این سلسله علل فعل اوست، هست.

پس اگر مراد اخواننا القائلین بالبخت والاتفاق اینکه گفتیم باشد، نعم الوفاق. و اگر مراد اخواننا المادیین این نباشد، بلکه مراد آنها به تبع ذی‌مقراطیس* این باشد که اصل وجود عالم را به اتفاق بدانند بدون اینکه به مبدأ فیاض قیوم نسبت دهند؛ چنانکه ذی‌مقراطیس قائل بوده و گفته است: عالم اول عبارت از ذرات صغار منبثه در جو لایتناهی بوده است و به طوری ذرات صغیر بوده که قابل انقسام نبوده است و بعد از حسن اتفاق ذرات روی هم متراکم شده و ذره‌ای با ذره دیگر عقد مزاجت منعقد

*- وی از اطبا و حکمای بسیار مشهور و معتبر یونانی و شاگرد بقراط حکیم و در فترت میان فلاطن اول و اسقلیبوس دوم (در زمان بهمن بن اسفندیار) بوده است. از او آراء و نظراتی در فلسفه - و به‌ویژه در مبادی کون و فساد - نقل شده است.

نموده است و مزاجات لایحسی بین ذرات انجام گرفته و بعد دو ذره منضمه به یکدیگر، با ذرات دیگر مزدوج گشته و همین طور همه نسبت به یکدیگر مجذوب و نزج و لصوق پیدا نموده تا کرات تشکیل یافته و این بساط گسترده شده است، بدون اینکه به چیز دیگری تکیه داشته باشند و بدون شعور ذی شعوری این اتفاق افتاده است.^۱

ما به آن ذرات منبته که قدیماً بوده، نقل کلام می‌کنیم و سؤال می‌کنیم که آیا ماهیات آنها عین هستی آنهاست و یا ماهیات ممکنه‌ای است که ثبت لها الوجود؟

اگر جواب داده شود که عین وجود است، مسلم دروغ است؛ چون اگر عین وجود باشد، متخالفات از قبیل شجر و حجر و حیوان و انسان، نباید باشد و حال آنکه هست. و اگر پاسخ داده شود ماهیتی است که ثبت لها الوجود، سؤال می‌نماییم این شیء که بالقوه بوده و بعد حرکت کرده و به فعلیت درآمده است، آیا محرک این حرکت خودش بوده است؟ اگر چنین باشد، لازم می‌آید محرک و متحرک یکی باشد. و علاوه بر آن: اگر خودش قوه بوده، چطور قوه خود را به فعلیت رسانده است؟ و حال آنکه باید محرک خودش فعلیت داشته باشد تا محرک باشد.

و اگر گفته شود فعلیت داشته است، لازم می‌آید آنچه بالقوه فرض شده بالفعل باشد. و اگر بگویند شیء دیگری که فعلیت داشته این را از قوه به فعل درآورده است، به آن شیء دیگر نقل کلام می‌کنیم و اگر آن شیء دیگر بالقوه بوده است دور یا تسلسل لازم می‌آید.

پس چاره‌ای نیست که بگوییم: کل ما بالقوه، باید به یک بالفعل من جمیع الجهات و جمع الجمع منتهی شود که هیچ جهت ماهیتی در او نباشد، بلکه صرف الوجود بوده، تا قیوم همه موجودات و پدید آورنده تمام بالقوه‌ها باشد. و آن ذات احدیت است که صرف الوجود و وجود کامله شدیده قویه قاهره مفیضه مشرقه بر تمام نظام سلسله الوجود است. و الا اگر چنین نباشد و اگر در این حرکتی که در موجودات دیده

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۲۶؛ اسفار، ج ۲، ص ۲۵۳.

می‌شود که از قوه به فعلیت می‌رسند، خود آنها، خودشان را از مرتبه قوه به فعلیت درآورده باشند، لازم می‌آید که در مرتبه محرکیت، متحرکیت داشته باشند و حال آنکه محرک باید بالفعل بوده و متحرک باید بالقوه باشد و الا اجتماع نقیضین لازم می‌آید؛ زیرا چیزی که استواء داشت چطور بدون علت از استواء خارج شد؟ ذات شیء که به ذلت فقر گرفتار بود چطور این ذلت را از بین برد؟ در صورتی که فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد، پس عین الفقر باید صرف الغنی باشد و حال آنکه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾.^۱

و بالجمله: اگر اخواننا المادیین به بخت و اقبال و اتفاق قائل شده‌اند، ناچار باید بگویند: اجتماع نقیضین، اشکال ندارد و استحاله اجتماع نقیضین حرف قدیمی است و ما متجددین منکر این احکام عقلیه هستیم و عقلهای ما استحاله اجتماع متناقضین را درک نمی‌کند، این احکام را عقلهای آخوندی ادراک می‌کند.

و اما آن چیزهایی که از اتفاقیات می‌بینیم و به گمان خود خلاف نظام وجود تصور می‌نماییم، مثل شخصی که دارای شش انگشت یا دو سراسر است و یا اینکه می‌بینیم هوای جانفزای بهار، صور حیات در نباتات و اشجار دمیده و درختان شکوفه کرده و صحاری با طراوت گشته و گلهای درختان سرخ شده و برگهای نباتات سبز گشته و تمام عالم نقش عجیبی به خود گرفته است، یک دفعه صولت سرمای قبل از موسم، همه را عقیم نموده و صفحه طراوت را به هم زده و درختهای شکفته را زرد و منقلب نموده است و شکوفه‌ها را به پای درختان و گلها را به روی خاک ریخته و بلبل‌ها را از تماشای این همه زیبایی محروم نموده و آنها را از محبوب خود جدا کرده و نغمه شادی آنها را به آواز حزن و ناله و زاری تبدیل کرده است.

و یا اینکه می‌بینی جوانی را تربیت نموده‌اند و سالها پروانه‌وار به دور او گشته‌اند، قبل از آنکه شاهد مراد را در آغوش گیرند، تندباد اجل او را در آغوش خاک سیاه، همسر مار و مورگردانیده است و چشمهای شهلائی او را پایمال دیگران و غبارشان را

اسیربادهای مخالف نموده است و به جای حجله عروسی او را وارد قبر نمناک نموده و مادرهای منتظر که برای وی مجلس عیش و عروسی تدارک دیده‌اند به اقامه عزا و ادار می‌نمایند.

این حرکات غیر منظم که در عالم مشاهده می‌شود، دو اشکال ایجاد می‌نماید: اول اینکه: علت غایی ندارد و دوم اینکه: کشف می‌کند که پشت پرده دست منتظمی در کار نبوده و صفحه وجود نظم دهنده‌ای نداشته تا به تنظیم امور قیام نموده باشد.

اما جواب این اشکال که اینها به غایت نرسیده‌اند، بنابراین جزاف و بی‌فایده‌اند، گذشت که: رسیدن گل به میوه، فعل اینها نبوده، بلکه فعل غیر است چون هر حرکتی که اینها داشته باشند به «ما الیه الحركه» رسیده «و ما لأجله الحركه» را خود محرک که اینها را تحریک نموده است، می‌داند.

و اما جواب این اشکال که امور غیر عادی و غیر منظم، از عدم وجود تنظیم کننده کشف می‌نماید، این است که: اساساً این «چراها» که مطرح می‌شود که اگر تنظیم کننده‌ای هست چرا این طور می‌شود؟ و چرا آن طور می‌شود؟ به خاطر این است که انسان برای خود مرکزیت قائل بوده و خود را قطب دایره امکان می‌داند و وجودات دیگر را طفیل خود گمان می‌کند و چند حدیث شنیده که: «خلق العالم لأجل الانسان و خلق الانسان لأجله»؛ چنانکه در حدیث قدسی وارد است که: «یا بن آدم خلقت الأشياء لأجلک و خلقتک لأجلي»^۱ پس خیال می‌کند که وجود سلسله موجودات بر محور من گردش می‌کند من اشرف و افضل هستم، همه چیز باید قربانی من شود و چرخ باید برای من گردش کند. و از اینجاست که هرچه به ضرر او تمام شود، چرا می‌گوید و داد و بیداد می‌کند و می‌گوید این میوه و گل برای من است و اگر سرمای عالم به این منفعت لطمه بزند، آن را خلاف نظام می‌داند.

و حال آنکه اگر درست حساب کنیم، می‌بینیم ضرر این بشر به موجودات بیشتر است، روزی چند میلیون گوسفند می‌خورد و روزی چند میلیون حیوان را بی‌جان

۱- علم الیقین، ج ۱، ص ۳۸۱.

می‌کند و بر ضرر آنها قیام می‌نماید. در صورتی که اگر وکیلی از طرف این حیوانات انتخاب شود می‌گوید: انسان چرا این قدر ضرر به اینها وارد می‌کند؟ اگر به آن گوسفند به زبان خودش تکلم کنی و او را متوجه این مضرات انسانی نسبت به آنها نمایی او هم خواهد گفت: این خلاف نظام است که خون ما را بریزند ما هم حق حیات داریم.

و بالجمله: چون انسان برای خود مرکزیت قائل است؛ لذا اگر میوه‌ها را سرما بزند داد و بیداد می‌کند و اگر یک اتفاقی بیفتد مثلاً گرگی یک نفر انسان را بخورد، روزنامه‌ها از آن پُر می‌شود. و از اینجاست که آن را درنده و سبع نامیده‌اند. در صورتی که خود انسان روزی چند میلیون را می‌کشد و می‌خورد و خود را سبع نمی‌خواند! اگر سرمای عالم جمع شود و کوه الوند را بترکاند، هیچ نمی‌گویند فلان سنگ ترکید؛ چون عالم طبیعت از علل سرما و گرما سرچشمه می‌گیرد و عالم طبیعت عالم ضیق و تنگی است؛ لذا این دو با هم تلاقی نموده و یکی بر دیگری غالب می‌شود و بالاخره موجب ضرر بر شخصی می‌شود. ولی نباید وجود فرد را معیار قرار داد، چون یک شخص یا یک نوع نسبت به تمام سلسله نظام عالم در حکم عدم است؛ زیرا این منظومه شمسی با این عظمت در مقایسه با تمام نظام عالم، چون قطره‌ای در کنار دریاست. بین زمین و خورشید مسافت زیادی است به طوری که خورشید که چندین هزار مرتبه از زمین بزرگ‌تر است این قدر کوچک به نظر می‌رسد، ولیکن باز نور خورشید در مدت هشت دقیقه و چند ثانیه به ما می‌رسد.

کرات نورانی دیگری هستند که چندین هزار سال قبل، بلکه چند میلیون سال قبل خلق شده، ولی هنوز نور آنها به ما نرسیده است. پس خورشید و «من تبع» در مقابل این عالم چیست؟ و یا زمین در مقابل خورشید چیست؟ و یک نوع بشر در مقابل زمین و زمینیان چیست؟ و یک صنف از جماعت در مقابل توده بشر چیست؟ و یا یک خانوار در مقابل اصناف چیست؟ و یا یک نفر در مقابل خانوار چیست؟

بالجمله: نظام اتم کامل که جمال مطلق است در ظل جمیل مطلق، جمال مطلق است و غایت باز جمیل مطلق است و ما باید قضیه‌ای را که اتفاق می‌افتد بالنسبه به

تمام عالم حساب کنیم که آیا فلان قضیه‌ای که اتفاق افتاد خوب است یا خیر؟ والبته هر چه در عالم حادث می‌شود نسبت به نظام کل و جمال مطلق، خوب است ولو به ضرر فردی باشد. چنانکه اگر یک نفر حکیم و طبیبی فقط چشم شخصی را که دچار درد و بلا شده، تحت نظر قرار داده و همت خود را صرف بهبودی آن نماید و دیگر صحت و سلامتی اصل و سرتا پای وجود صاحب چشم را در نظر نیاورد، در این صورت لازمه سلامتی چشم عروض سکتی بر بدن است و البته این چنین طبیبی، طبیب نیست. اما دکتری که حدقه چشم او بزرگ‌تر است؛ چون می‌بیند ماندن چشم موجب اضمحلال وجود صاحب چشم است، البته به عین میزان عدالت که شاهین عدالت هیچ تکان نخورد، این چشم را قلع و قمع نموده و از جا می‌کند و آن را دور می‌اندازد، اینجا دیگر چشم حق حیات ندارد، به خلاف صورتی که تنها حال خود چشم مورد نظر باشد که در آن صورت چشم حق حیات دارد.

و بالجمله: مطلوب از بنایی که بنایی رامی‌سازد، نظم و ترتیب و آرایش جمال عمارت است نه تنها شخص آجر. مثلاً اگر بنایی شخص شخص آجرها را مورد نظر قرار داده و می‌خواهد همه آنها سالم و راست به کار برده شود، خواهی دید که وضع عمارت به هم می‌خورد، ولی اگر تمام نظر در حسن جمال کلیه دستگاه عمارت باشد؛ ناچار باید دست از ملاحظه فرد فرد آجر برداشته شود؛ زیرا سلامت و منظم ماندن یک آجر فی نفسه خوب است چون مقتضای خلقت اوست، ولی اگر بنا ببیند جمال تمام عمارت و ساختمان در این است که آجر را دو نیمه کند، باید نصف کند، گرچه عمارت حقیقه چیزی جز فرد فرد این آجرها نیست الا اینکه اعتباراً شکل و هیئت ساختمان غیر از افراد است.

و بالجمله: بعد از آنکه برهان بر وجود قیوم تمام شد، دیگر نباید گوش به این چرا چراها داد. علاوه بر اینکه بیان شد که این داد و قال‌ها و چرا چراها برای این است که انسان برای خود مرکزیت قائل شده و خود را قطب دایره امکان ملاحظه نموده و همه سلسله وجودات را طفیل وجود خود می‌بیند.

والحاصل: کسانی که ادعای اتفاق نموده‌اند ممکن است اشکالاتی بر ما وارد نمایند.

اشکال اول از ذی‌مقراطیس است که گفته است: عالم اتفاقی یعنی بدون مبدأ است. خلاف بین‌مادیین و موحدین این نیست که هر یک به مبدئی قائل بوده، منتها یکی به مبدأ ذی‌شعور و دیگری به مبدأ غیر ذی‌شعور قائل باشد. بلکه قول ذی‌مقراطیس این است که اگر این اجسام و عالم را تحلیل و تجزیه نماییم به ذراتی که جزء لایتجزی است رسیده و آنها بدون مبدأ بوده و سپس این اجزاء و ذرات منبثه در عالم ترکیب یافته و کرات و اجسام را تشکیل داده و بعد به واسطه انضمام این ذرات مختلفه، حیوانات دو سلولی و سه سلولی و بقرو غیره حاصل گردیده است.

البته جواب این اشکال، ادله و براهین قویه توحید است که - ان شاء الله - در محل خود ذکر خواهد شد.

اشکال دوم اینکه: چون در خلقت عالم امور غیر عقلایی، مانند موت انحرافی و سرمازدگی گل و بوستان، اتفاق می‌افتد، معلوم می‌شود در خلقت عالم علت غایی نیست که این عالم به حد کمالی رسیده و منتج نتیجه‌ای باشد.^۱

و اشکال سوم اینکه: این امور غیر منظم و اتفاقی کشف می‌کند که تنظیم‌کننده کاملی نیست.^۲

البته این اشکالات از قبیل شعریات و خطابات است که برای انسان خوشایند و به ذائقه سمع شیرین و به مشام خوشبو می‌آید. مثل آن اشکالی که می‌گویند: قرآن خودش گفته است: ﴿أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾؛^۳ پس بیایید اهل یک شهر فاضله و بلده طیبه جمع شویم و آن پیر و شیخ طریقت و اهل زهد و تقوی را جلو بیاندازیم، اگر در ما شرایط دعا جمع نیست در او که جمع است، یک هفته هم به او مهلت می‌دهیم،

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۰.

۲- همان.

۳- غافر (۴۰): ۶۰.

ببینیم دعا استجابت می‌شود یا نه؟ و معلوم است که این اشکالات و شعریات، نمی‌تواند در مقابل براهین اولیه، عرض اندام کند؛ زیرا آن مواد اقیسه که از قبیل وجدانیات و محسوسات و غیره باشد، نمی‌تواند با اولیات بجنگد.

و ما که بر طبق برهان یک وجود کامله قویه‌ای که من جمیع الجهات در نهایت مرتبه کمال است و علم و حکمت در حد کمال دارد اثبات کردیم و معنای حکیم این است که هیچ کم و کاستی در او نبوده و به طوری کامل است که هیچ خلاف نظمی در او متصور نیست، پس نمی‌تواند این وجدانیات و محسوسات به حواس قاصر و غیر محیط به سرتاپای نظام وجود، با آن اولیات که برهان از آن تشکیل یافته معارضه نماید. می‌بینی که خطای حس و وجدان مسلم گشته است، مثلاً حس غیر محیط، یک قطره باران را خط مستقیم دیده و آتش گردانی را که غیر از یک جسم نیست، حین دوران، یک دایره آتشین می‌بیند.

پس اگر بر فرض نتوانیم این شعریات خوش آیند سمع را جواب دهیم، اقامه برهان بر وجود اتم اکمل کافی است. بنابراین چون آن وجود، جمیل مطلق است و عالم ظل جمیل مطلق است، پس نظام عالم جمال مطلق است؛ چون ظل جمیل، جمال اوست و جمال جمیل مطلق، جمال مطلق است. پس با این بیان، شعری بودن اشکال مسلم شد.

و ثانیاً به عنوان حل می‌گوییم: اگر یک چشم کوچکی باشد که فقط ابرو را ببیند و از دیدن نظام وجود و قد و بالای انسان قاصر باشد، البته چند اشکال به این ابرو خواهد نمود: اولاً خواهد گفت این چرا کج است؟ مستقیم که از کج بهتر است. و ثانیاً چرا سفید نشده؟ سفید که از سیاه بهتر است. و بر هر یک از اعضا در صورتی که حدقه چشم تنها به بزرگی آن عضو باشد و فقط آن عضو را ببیند، اشکالاتی وارد خواهد کرد.

ولی کسی که حدقه چشم او بزرگ‌تر است اگر سر تا پای این هیكل را ملاحظه کند، البته حسن و جمال و غایت نظم و کمال وجود را تصدیق خواهد کرد.

و چون اخواننا القائلین به اتفاق که می‌گویند: غیر منظم اتفاق افتاده، قدرت دیدن سرتاپای جمال جمیل و نظام اتمّ و اکمل عالم را ندارند، این است که خطابات شعریه می‌بافند در صورتی که اگر از کنگره و خشت اول نظام وجود نگاه محیط به نظام وجود بیاندازند، جمال اتمّ نظام عالم را تماشا خواهند نمود. الا اینکه در همین صورت اگر نگاه خود را به دیدن فرد محدود نمایند، فرد را نسبت به فرد دیگر، مضر گمان نموده و آن را خلاف نظام خواهند دید.

چنانکه اگر به گرگ نگاه کرده و چنگال منحنی و پنجه آهنین و دندان تیز و کج او را چون شمشیر تیز و کج بینی و از آن طرف اندام نازک آهو و پنجه ضعیف و دندان زیبای او را که در پنجه گرگ مغلوب و اسیر است بینی، نسبت به او به خلاف نظام حکم خواهی کرد، چون از خطای خود غافل‌ی. اما خودت اگر گوسفندان را با دندان تیزتر و شکم بزرگ‌تر از گرگ خوردی، هیچ خلاف نظم نمی‌بینی با اینکه همان اشکالی که به گرگ می‌کنی، گوسفند با زبان بی‌زبانی به تو می‌کند.

و بالجمله: نباید فرد را تحت نظر قرار داد؛ گرچه عالم غیر از افراد نیست و نظام، امر اعتباری است الا اینکه این امر اعتباری مورد توجه واقع گردیده است؛ چنانکه تمام عقلای عالم به حفظ این نظم - که تو می‌گویی امر اعتباری است - اهتمام دارند؛ لذا اگر کسی بخواهد شمشیر به دست گرفته و نظم و انتظام توده فاضله‌ای را از هم بگسلاند، تمام عقلا با او می‌جنگند. این جنگها برای چیست؟ مگر غیر از این است که می‌خواهند انتظام و نظام را حفظ نمایند.

پس ولو دست نبریدن از دست بریدن بهتر است، الا اینکه بریدن دستی که نظام عالم را به هم می‌زند، بهتر است و مؤاخذه خود، جزء نظام است و در سلسله نظام مستحسن است. این است که سید مرتضی رحمته الله علیه* در جواب آن شخص گفت: «دستی که

*- شریف مرتضی ابوالقاسم ذوالمجدین علی بن حسین الموسوی البغدادی، از بزرگان و فحول علمای امامیه و جامع علوم عقلی و نقلی و فنون ادبی، و متبحر در ادب و کلام و حکمت و نحو و لغت و فقه و اصول و تفسیر و حدیث و رجال و شعر و خطابت بوده و تا مدت سی سال امیرالحاج

خیانت کرد با اینکه قیمت خیانتش پانصد تومان است ولی با این خیانت بریدن آن دست که مثلاً دوازده هزار تومان است، بهتر است».^۱ پس شرع محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ریشه کن کننده خیانت است و خیانت موجب کم قیمتی شیء با قیمت است.
والحاصل: چون تو حدقه چشم را تنها به محیط خود باز کرده‌ای قحط و غلا و آفت و سرما را خلاف نظام دیده و تسلط سباع بر حیوانات و تسلط انسان بر گوسفندان و تسلط مرگ بر انسان و تسلط امراض بر انسان را خلاف نظام گمان می‌کنی، با اینکه اینها در حفظ نظام اتم و اکمل به غایت نیکو و به نهایت پسندیده است.

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست^۲

ما لیس موزوناً لبعضٍ من نعم ففي نظام الكل كل منتظم

حسن این نظام اتم را آن کسی می‌بیند که بتواند سر تا پای این نظام کل را ببیند. پس نگویی که برای حفظ این نظام اعتباری که غیر از این افراد واقعیت دیگری ندارد، نباید کوشش کرد؛ چون عقلاً هم در حفظ این نظام می‌کوشند. مگر ملکیت غیر از اعتبار است؟ پس اگر مالت را بردند تو باید بگویی: نباید کسی که اعتباری را برده است اذیت کرد و زوجیت مگر غیر از اعتبار عقلاست؟ و نیز احکام شرع مگر غیر از اعتبار است؟

→ و نقیب الاشراف و قاضی القضاة و مرجع تظلمات و مدرّس وحید و پیشوای مطلق شیعه بوده و از شاگردان شیخ مفید است، برخی از شاگردانش عبارتند از: شیخ طوسی، ابن برّاج طرابلسی، ابوالصلاح حلبی، ابوالفتح کراجکی، نجاشی و سلار دیلمی.

کتابهای امالی، انتصار، تنزیه الانبیاء، جمل العلم و العمل، الشافی فی الامامه، الذخیره فی الکلام، الذریعه الی اصول الشریعه، الناصریات و الفصول المختاره، همه از تألیفات چاپ شده اوست.

ولادتش در ماه رجب ۳۵۵ ق. و درگذشتش در ربیع الاول ۴۳۶ ق. روی داد.

۱- رجوع کنید به: تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۲۴۰؛ روضات الجنات، ج ۱، ص ۲۷۱.

۲- گلشن راز، ص ۹۷، بیت ۵۱۷.

این اعتباری است که اصلها باید برای حفظ آن قربانی شود.

پس اگر غلا و قحطی و امراض بر شهری مسلط شد، نباید مثل آن مرد گفت: که اگر من این کارها را می‌کردم، مردم مرا از شهر بیرون می‌کردند؛ زیرا در صورتی او را از شهر بیرون می‌کردند که این کارها به مصلحت تمامیت نظام نبوده باشد.

لعلل بها وجوده وجب يقول الاتفاق جاهل السبب

بعد از جواب دادن به اشکالات، در شرح متن کتاب می‌گوییم: در وجود، شیء اتفاقی نیست به خاطر آن برهانی که گفتیم: هر شیء حادثی باید به اراده ازلیه الهیه و فواعل الهیه و علل قابلیه به مبدأ فاعلیه حقیقیه منتهی شود. پس قائل به اتفاق، جاهل به سبب و جاهل به ارتقای شیء به واجب الوجود است.

و همچنین قائل به اتفاق به جهت نظر نمودن به نوع، مثلاً وجود آدم دو سر را اتفاقی می‌داند؛ چون عادتاً دیده افراد انسان یک سر دارند و الا این شخص دو سر بالنسبه به نفس خودش اتفاقی نبوده است، بلکه ماده مستعد بوده و فاعل فیض و معطی قوایل، از فیض دریغ نکرده است. این است علت اینکه شخص دو سر در سلسله نظام موجود است.

و هكذا حفر بئر بالنسبه به اطلاع پیدا کردن بر کنز، نسبت به نوع حفر که کنزی از آن پیدانمی‌شود، اتفاقی است، و الا حفر مؤدی به عثور بر کنز نسبت به شخص حفر اتفاقی نبوده، بلکه سبب آن کامل بوده که دستی آن کنز را در آنجا پنهان نموده و حافر به خط مستقیم حفر نموده است. پس علت آن، موجود بوده است و این حفر شخصی از روی علت صادر شده است.

و بالجمله: اتفاق مثل امکان است که امکان بالنظر الی ذات الممكن حاصل می‌شود، که اگر انسان شیء موجود را از لباس وجود و یا شیء معدوم را از لباس عدم تعریه نموده و ذات شیء را لخت و مجرد ملاحظه نماید به امکان شیء و اینکه شیء ممکن است و نسبت به وجود و عدم در حد استواء است حکم می‌کند و اما بالنظر الی نفس الوجود و الی ایجاب العله، هر ممکنی محفوف به دو ضرورت است، پس موت

بالنسبه به نظام عالم اخترامی و نارس نبوده و طبیعی است.

والحاصل: موتی را که اخترامی و اتفاقی گویند، با نظر به امثال و افراد نوع است، مثلاً مردن جوان پانزده ساله را ملاحظه می‌کنند و می‌بینند که از این نوع افراد نوعاً به صد یا نود و یا صد و بیست سال می‌رسند، این است که گفته‌اند عمر طبیعی این طبیعت تا صد و بیست سال است؛ چون فرد انسانی تا آن زمان زنده می‌ماند.

پس معلوم می‌شود نظام این طبع انسانی این است که به قدر استعداد زندگی کند، با قطع نظر از آنچه اخترامی‌ها می‌گویند و این استعداد تا این موقع، علت این شیء فی نفسه بوده است و بعد از آن، علت عدم اوست. و موت طبیعی هر چیزی با توجه به کلیت نظام به اندازه بقای علت اوست؛ چون تمامیت نظام به این است که مثلاً فلانی باید در سن هیجده سالگی بمیرد، این موت موت طبیعی آن جوان است ولو قائل به اتفاق، موت این فرد را با نظر به افرادی که با او تحت یک جامع هستند، موت اخترامی می‌گوید، در صورتی که گفتیم او به غایتش رسیده و «ما الیه الحركه» او حاصل گردیده و به مطلوب خود رسیده است و مطلوب هر چیزی از دیگری مطالبه نمی‌شود.

بلی اگر احترام و عدم النیل الی الغایه بالنسبه به سیر انسان کاملی که برای خدا خلق شده و اشیاء دیگر هم به خاطر او خلق شده‌اند باشد، به این معنی همه ما دارای موت اخترامی بوده و تندباد اجل، میوه نارس را از درخت زندگی به زمین انداخته، هیچ کدام به غایت نرسیده، همه عاطل و باطل مانده‌ایم. کسی جز معصومین علیهم‌السلام و چند نفر قلبی که مثل سلمان طابق النعل بالنعل تابع آنها شده‌اند، نیل به محبوب و وصل به غایت پیدا نکرده است و ما و حتی کمّالین از عرفا، نارس مانده‌ایم.

در این مرحله مطلبی که باقی مانده است تشریح موت طبیعی و موت اخترامی بنا بر عقیده حکماست که به حرکت جوهریه قائلند به این معنی که: همان طور که جسم در کمّ و طول و عرض و عمق حرکت می‌کند، همچنین از آن بالاترین نقطه نور وجود که به انزل مراتب رسیده و در زاویه و حاشیه جای گرفته و در کمال ضعف و آخرین نقطه قوس نزولی و منتهی الیه اشراق نور وجود قرار گرفته است، در اصل جوهر خود در

حرکت بوده و رو به کمال و ترقی گذارده و لاینقطع مراحل را فی جوهره طی نموده تا به عالم نطفه می‌رسد و در آن عالم به جز حقیقت منویت چیزی نبوده و همچنانکه عوارض خود را از حیث طول و عرض و عمق عوض کرده و در آنها در حرکت است، در اصل جوهر خود نیز از منویت و دم و علقه و مضغه در حرکت بوده، تا به تدریج به آخرین مرتبه کمال جسمیت می‌رسد و چون از افق جسمیت که اعلی مرتبه جسم است به حرکت درآمده، افق عالم روحانی و تجرد در پایین‌ترین مرتبه آن تجلی می‌نماید.

والحاصل: یک اصل بدون تخلل عدم - به نحو ترسیم خط - از نقطه آخر وجود، لاینقطع حرکت نموده و در هر قدمی و سیر نقطه‌ای به یک حقیقتی کامل‌تر از حقیقت اولیه تجلی نموده و مراحل کمال را سیر می‌نماید و از هر افقی که بگذرد وارد افق بالاتری شده که آن افق محیط بر افقهای نازله است، پس وقتی به اعلی مرتبه افق جسمیت رسید و این افق تمام شد، ورای آن افق تجرد است. و اولین نقطه و پایین‌ترین حد افق تجرد، احساس ضعیفی است که در جسم متحرک در جوهر و ذات حاصل می‌شود و این احساس به تدریج زیاد شده و مراتب و افقهای تجرد پشت سر گذاشته می‌شود. سپس بچه مضغه و یک پارچه گوشت شده و از حرارت رحم آهسته آهسته کسب حرارت نموده و یک قبض و بسطی که اول مرتبه احساس است پیدا می‌کند و این حرکت همان طور که در ابعاد ثلاثه زیاد می‌شود در جوهر تجردی هم رو به ترقی بوده تا حس قوی می‌گردد و همچنان این حس قوت گرفته و افق تجرد وسیع شده و جنبه روحانیت تکمیل گشته و عین همان جسم رو به عالم روحانی می‌گذارد.

و نفس، عین آن مرتبه کامله جسم است که از آن مرتبه اعلائی جسم گذشته و حرکت در جوهر آن رو به بالا می‌گذارد. هر چه نفس به فضای روحانیت نزدیک می‌شود در اثر تکامل وجودی قوای جسمانی زیاد می‌شود و بصر و سمع که شأن ترقی نفس است پیدا می‌شود. این است که بچه در اولین مرتبه از این قوا که مرتبه

نقص نفس است ضعیف است، بچه غیر از نفس سمع و بصری ندارد، بلکه نفس فی وحدتها کل القوی است.

استعداد ترقی نفس از عالم رحم حاصل شده و به تدریج قدم در مراتب بالا گذارده و به دنیا می آید، این است که بچه شاید در اوایل تولد از نظر سمع و بصر خیلی ضعیف باشد. و بالجمله: سمع و بصر عبارت از صیقلی بودن نفس است و وقتی که نفس شروع به نورانیت و کمال نموده، هر چه صاف تر شود نورانیتش بیشتر می گردد و وجود که نور حقیقی است به حسب جوهر در مراتب نور وجودی حرکت می کند و هر چه در وجود شدت پیدا کند در حقیقت در نورانیت شدید می شود، و سمع و بصر نورانیت است. هر چه نورانیت زیاد شود، قوا زیاد می گردد، البته قوا غیر نفس نیست. نفس که در مراتب جوهریه ارتقا پیدا می کند، در آن مراتب سمع و بصر و سایر حواس و به تدریج قوای باطنه که مرتبه ای از کمال و ترقی است پیدامی شود این است که نفس در اول، شاید قوه متفکره نداشته باشد.

و بالجمله: نور ضعیف وجود که ترقی می کند، عالم هیولای اولی و معدن و حیوانیت و انسانیت را سیر نموده و در هیچ مقامی ثابت نیست و همین جسم به نفس متبدل شده و نفس به سوی تجلیات مجرد حرکت می نماید، هر چند نفس تا زمانی که به طبیعت اقبال دارد، یعنی موجود طبیعی است، مزاج و قوا تقویت می شود؛ چون شیء جسمانی و مادی تا هنگامی که در عالم مادیت بوده و یکی از اعیان ماده است، عیناً از فضای طبیعت و در دامن آن تربیت یافته و چون از سنخ طبیعت ماده است در آغوش عالم ماده پرورش پیدا نموده و پستان مادر طبیعت بر دهان اوست و این بچه که به مادر طبیعت اقبال دارد، نهایت سعی و کوشش را در کمال خود مبذول می دارد و به حکمت بالغه هر چیزی طبعاً خواستار آن است که در اعلی درجه طبیعت خود قرار گیرد. این است که نورانیت سمعیه و بصریه و هضمیه و حسیه بدن - یعنی عین النفس - در جلب بدل مایتحلل، ازدیاد می یابد.

بعد از آنکه نفس افق عالم طبیعت را پیمود و اقبال او به عالم طبیعت تمام شد،

هرچه به آخر افق طبیعت نزدیک تر شود به عالم و رای طبیعت که محیط بر عالم طبیعت است، نزدیک شده و عالم طبیعت پشت سرش می ماند و از آن اعراض و ادبار می نماید.

این است که بنای طبیعت به تدریج خراب شده و قوای طبیعی ضعیف می شود؛ چون نفس از اقبال به طبیعت گذشته و از طبیعت اعراض نموده و سفر عالم دیگری را در پیش گرفته، و کم کم از عالم طبیعت خارج می شود و این ضعف بنیه و ضعف قوا و تحلیل بدن و پژمردگی تن و سفیدی پلک و ابرو و پریشانی مو و برچیده شدن طراوت چهره، همه دلیل خروج نفس از عالم طبیعت است که دیگر نفس به این طبیعت توجه نداشته و پیوسته علاقه خود را از این جسد کم و نظر و سایه اش را از روی آن جمع کرده و اشعه کمال را به طرف بالا می اندازد. این است که انوار و اشعات خود را از این کاسه چشم و سمع جمع نموده و هر چه در کمال جوهری رو به بالا می رود و خود را به طرف بالا می کشد، بدن ضعیف تر می شود و بالاخره وقتی به اعلی مرتبه طبیعت رسید و افق طبیعت به سر آمد، به افق تجرد وارد می شود و اگر این حد را سیر نمود، آن موت طبیعی اوست.

و بالجمله: موت طبیعی قدم از آخرین نقطه طبیعت برداشتن و پای در اول مرتبه تجرد خالص گذاشتن به حرکت جوهریه است. و این موت محتوم است که قرآن شریف فرموده است: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾^۱ و نیز در احادیث شریفه، آنجا که موت به محتوم و اجل معلق تقسیم شده، به آن اشاره فرموده اند.^۲ و این موت محتوم تأخر و تقدم پیدا نکرده و عدم تقدم و تأخر آن عقلی است؛ زیرا اگر یک نقطه از این حد مخصوص حرکت تغییر نماید، محتوم نبوده و اگر یک نقطه جا مانده و بدون سیر آن بخواهد به نقطه بعدی برسد طفره بوده و طفره محال است. و باید و رای افق طبیعت آخرین نقطه افق طبیعت گشته تا اولین نقطه و

۱- اعراف (۷): ۳۴.

۲- رجوع کنید به: تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۷۰۳-۷۰۴.

انزل مراتب تجرد شروع شود و تا تمام افق طبیعت سیر نشود، وجود نارس بوده و اجل معلق است.

بالجمله: در این سیر کمال که اعراض از طبیعت است، قوای مادی و طبیعی مضمحل خواهد شد، حتی چه بسا قوه متفکره که از عالم طبیعت است مضمحل گشته ولی اضمحلال اینها از ضعف وجود نیست، بلکه از کمال وجود و گذشتن از طبیعت و دخول در تجرد است که از مادیت و طبیعت اتم است. پس اگر انسان از مرتبه نقص گذشته و به مرتبه کمال رسیده و فاقد نقص مرتبه ناقص شود، نقص نبوده بلکه عین کمال است؛ زیرا مرتبه بالا جامع کمال مرتبه انزل با زیادتی است، چون قهراً انسان با وجدان و نیل به کمال فوق، کمال مرتبه نقصان را دارا خواهد بود و زوال قهری حاصل خواهد شد.

و بالجمله: موت طبیعی فردی آن است که این سیر مستقیم را طی کرده و از افقی به افق دیگر برسد. به عبارت دیگر: یک دایره کامله وجودی را طی نماید و مصداق ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾^۱ شود. در این صورت است که سلامت از نقطه مشرق وجودی تابیده و از اقصی مرتبه بارانداز شعاع آمده و در نقطه مغرب که منتهی الیه قوس صعودی است و در مطلع قوس نزولی که از آنجا طلوع نموده بود، غروب می نماید. البته به این معنی اشاره است که حضرت احدیت فرموده است: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾^۲ و معصوم فرمود: «جزنا و هی خامدة»^۳ که دامن کبریای آنها به آلودگی طبیعت، آلوده نگشته و قسر اتفاق نیفتاده است. بلی، این اجل محتوم است که لایتغیر و لایتبدل است و در این سیر، دیگر موت اخترامی نبوده و عقل تجویز نمی کند که در این سیر حتی نقطه ای تقدم و تأخر وجود داشته باشد.

ولی اگر به این نحو سیر نکرد و قبل از آنکه در افق تجرد قدم گذارد، موتی در

۱- اعراف (۷): ۲۹.

۲- قدر (۹۷): ۵.

۳- علم الیقین، ج ۲، ص ۹۷۱.

حالت ناری اتفاق افتاد، آن موت، موت انحرامی است، البته نسبت به این بیانی که گذشت و الا نسبت به نظام اتم، این موت هم، موت طبیعی است به این معنی که علل و اسبابی تولید شده و قهراً دست به دست هم داده است. و همچنین حوادث طاریه و امراض و اسباب و عالم ضیق و تنگ و تصادم و تصادفات و قلب و انقلابات و فعل و انفعالات که بالنتیجه مؤدی شوند به اینکه این میوه نارس که حد وجودی و نفسانی و طبیعی خود را سیر ننموده و از درخت استکمال، قبل از موسم جدا شده و در حرکت جوهریه خود، طعم و رنگ و حقیقت خویش را تکمیل ننموده، این گرچه نسبت به این فرد، موت انحرامی و اجل معلق است، ولی بدون سبب نبوده بلکه دارای علت و اسبابی بوده که از سرچشمه ازلی سلسله العلل شروع شده و این اسباب موجب این تصادف شده است. و این علل و اسباب مانند موت طبیعی حتمی نبوده که به نظر عقل تغییر و تبدیل آن محال باشد، بلکه ممکن است با این اسباب مؤدیه به موت انحرامی، اسباب دیگری مزاحمت نموده و مانع از تأثیر آنها شود. مثلاً مرضی که از توجه یک رشته علل با تندباد اجل، بدن و نفس را تهدید می کند اگر اسبابی از علاجات و آنچه رافع اثر این سم است پیش آید، این باد تند و سرمای آفت را از صولت انداخته و مانع تأثیر آن می شود، این است که ما به استشفاء قائل بوده و تصدق را رافع بلا و صله رحم را موجب بقا می دانیم.

بر خلاف آن موت طبیعی اولی که در آنجا دیگر این امور معقول نیست؛ چون میوه موجود در عالم طبیعت، روز تابستانش را دیده و رسیده شده و دیگر قدرت نگه داری این میوه در وجود او نیست.

و بالجمله: موت انحرامی گرچه قبل از رسیده شدن میوه طبیعت، و قبل از پای گذاشتن آن به اوج افق جسمانیت است و انحرامی بودن موت به این واسطه است که این طبیعت و استعداد و قوه خود را به کمال و فعلیت این عالم نرسانیده است، الا اینکه با توجه به اسباب موجوده و علل تامه ای که باعث ارتحال طبیعت با این استعداد، قبل از سیر طبیعی است، این نحوه رحلت در نظام اتم و اکمل لابد منه است. و این عین

سیر طبیعی کل نظام است و اگر نظام وجود من حیث المجموع بخواهد نارس نبوده و سلامت راه استکمال خود را پیموده و نظام کل به موت طبیعی خود برسد، باید این فرد به این نحو دچار موت انحرافی شود، گرچه موت انحرافی این فرد بالنسبه به خود اوست و لکن بالنسبه به سیر کاروان سلسله وجود، موت طبیعی است.

بالجمله: اگر اسباب و علل مقتضی نارسی افراد فراهم شد، چاره‌ای از آن نیست. اسباب این نارسی از اصلاب رجال و ارحام امهات و تأثیر تغذی و تأثیر شیطنتها شروع شده تا بالاخره علت تامه ناکامی و نارسی حاصل می‌شود.

و با توجه به تأثیر این دستهای دخیل در خمیره و آلودگی به میکروبها، ناچار وجود قابل سیر خط مستقیم نخواهد بود.

پس در سیر مستقیم، عنایات ازلیه و عطوفات و مراحم سرمدیه و اوضاع پاک و محیط و فضای صاف و کرامات تامه لازم است و این سعادت برای من و امثال من رخ نمی‌دهد. کسانی که عنایات خاصه و توجهات ربانیه و کرامات تامه، نصیب آنها شده و دست ازل به یاری دوست به مساعدت آنها دراز شده و اصل پاک به آنها اعطا شده و خمیره لایق برای منصب امامت از آدم تا خاتم به آنها داده شده و از نقطه اول راست و مستقیم حرکت نموده‌اند و اصلاب شامخه و ارحام مطهره را سیر کرده‌اند و تحت تربیت شمس الشموس با همان پاکی که از نقطه مشرق آمده بودند، سلامت از طبیعت گذشتند، در صورتی که نایره طبیعت و مقتضیات شهوت خاموش گشته و آتش طبیعت سرد شده و غولهای بیابانی خواب بوده‌اند. «جُزْناها و هی خامدة»^۱ تا به مطلع مشرق ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾^۲ رسیدند و این سلامت در سیر است ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾^۳ ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^۴ ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ *

۱- علم الیقین، ج ۲، ص ۹۷۱.

۲- قدر (۹۷): ۵.

۳- نجم (۵۳): ۸ - ۹.

۴- رعد (۱۳): ۲۸.

از جَعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً^۱، با کمال خوشنودی و به دلخواه محبوب، سفر را انجام داده و از نقطه مطلع خارج شده و به آن نقطه عود نموده و به طور استقامت در اسم اعظم الهی و لفظ جلاله «الله» که راست بوده و هیچ اعوجاجی ندارد، داخل شدند. چنانکه حضرت رسول فرمود: «راه من مستقیم و راههای دیگر کج و معوج است.»^۲ زیرا بین دو نقطه، ترسیم نمودن بیش از یک خط مستقیم، محال است. پس آنکه رسیده شده و در هیچ مقامی توقف نداشته و حرکت استکمالی را لاینقطع در دو قوس نزولی و صعودی طی نموده است، انسان کامل است ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾.

این است که برای ملائکه مقام معینی است که: «و منهم قائم و منهم ساجد و منهم راکع».^۳ یگانه موجودی که برای سیر آن حد و مقامی نیست انسان کامل است که در این قوس ترقی و استکمال، به گونه‌ای استعداد سیر دارد که می‌تواند به مقامی که به وهم تو ناید، برسد.

بار دیگر از ملک پَرّان شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم^۴
و انسان کامل نور انور احمد محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که او انسان کامل است «خلقتك لأجلي»^۵ خدا بنی آدم را برای خودش خلق فرموده است، البته نه آن بنی آدمی که نارس مانده است، بلکه آن آدمی که سلامت مانده و «مطلع الفجر» شده است.
من و شما «خلقتك لأجلي» را دیده‌ایم و می‌گوییم: ما لأجل الله خلق شده‌ایم، ولی ما غفلت کرده‌ایم و فطرت را مستقیم نبرده‌ایم و چون وقفه در این عالم ترقی و استکمال محال است، پس ما حرکت کرده‌ایم ولی در شیطنت استکمال نموده‌ایم. البته هر چیز ناقصی در حرکت بوده تا کامل شود؛ زیرا توقف محال است، ولی ما در این حرکت شقی کامل در آمده‌ایم. ابوجهل هم ترقی کرد ولی در شیطنت.

۱- فجر (۸۹): ۲۷ - ۲۸.

۲- اشاره است به آیه ۱۵۳، سوره انعام (۶).

۳- این روایت را بدین صورت نیافتیم، رجوع کنید به: نهج البلاغه، ص ۴۱، خطبه ۱.

۴- مثنوی معنوی، ص ۵۱۲، دفتر سوم، بیت ۳۹۰۶.

۵- علم الیقین، ج ۱، ص ۳۸۱.

و خلاصه: هر شخصی رو به کمال داشته تا جاذب چه باشد؟ هرچه باشد، مجذوب به آن منجذب خواهد بود.

ناریان مر ناریان را جاذبند نوریان مر نوریان را طالبند^۱

و خلاصه:

ذره ذره کاندترین ارض و سماست جنس خود را همچو گاه و کهرباست^۲
و بالاخره موت هر چیزی طبیعی است؛ چون تابع علل و اسباب است. لذا از یک نقطه آلوده به سوزاک، نوزاد سوزاکی بیرون خواهد آمد و سلامت برای کسی است که از خط مستقیم منحرف نشود و اگر منحرف شود حتماً به نقطه مقصود نخواهد رسید. اگرچه این انحراف به سوی نقطه دیگر بعد از منحرف شدن علت است و البته بعد از انحراف، نظام علل به مقتضای خود، سیر طبیعی خواهند داشت.

پس بنابراین: اگر سرتاسر نظام وجود ملاحظه شود، هیچ چیزی از نظام و مؤدیات آن متخلف نخواهد بود، این سلسله به یکدیگر متصل می‌باشند، در نتیجه «لکل الی باب الله عکوف» و این نظام همانند نغمه موسیقی است، فقط باید این گوشه‌ها به یکدیگر منضم باشند تا مقامات جان نواز در ذائقه انسانی شیرین نماید؛ زیرا تنها صدای «های های» بدون انضمام چه بسا اشمئزاز سمع می‌آورد.

و همچنین این نظام اتم همانند رقص است که رقص رقص در صورت انضمام حرکات او به یکدیگر، مستحسن است. و همچنین خطی که حسن دیده می‌شود مجموع آن الفاظی است که به یک نظم قلمی درآمده است.

پس صدای خرگرچه به تنهایی به سمع انسان خوش نمی‌آید ولی گوشه‌ای از نغمه غیبی است که به این عالم فرستاده شده که یک پیچ آن گلوی خراست و این آن وقت حسن دارد که گوش مجموع نغمه‌های غیبی را بشنود.

۱- مثنوی معنوی، ص ۱۸۴، دفتر دوم، بیت ۸۳

۲- مثنوی معنوی، ص ۱۰۵۰، دفتر ششم، بیت ۲۹۰۰.

غرر في العلة الصورية

و ما به للشيء فعليته	صورتَه فمنه شيءته
فَعَلَّةٌ صَوْرِيَّةٌ لِلْكَلِّ	و فاعلٌ و صورةُ المحلِّ
تُقَالُ لِلْجَسْمِيَّةِ وَالنَّوْعِيَّةِ	والشكل والهَيْئَة والعِلْمِيَّةِ

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٢٨ - ١٢٩]

علت صوری

در طبیعیات خواهد آمد که مشائین یک حامل قوه که عبارت از هیولی است، اثبات نموده‌اند.^۱ مثلاً در هسته خرما چیزی است که آن حامل این قوه است که «أن یصیر شجراً قویاً». و هسته خرما این استعداد را که درخت خرما شود دارد، ولی حبه گندم استعداد درخت شدن را ندارد. در عین حال فعلاً هسته خرما، هسته است و درخت خرما نیست. و یا نطفه استعداد انسان شدن را دارد ولی انسان نیست؛ چنانکه اگر این استعداد سیر مراحل نموده و علقه و مضغه و بالاخره انسان شد، دیگر در موقع انسانیت، نطفه نیست. به طوری که اگر امکان داشته باشد، انسانی که قوه ناطقه دارد، بدون اینکه ماده و نطفه‌ای در کار باشد، دفعهٔ خلق شود این نطفه نیز انسان است.

پس انسانیت انسان به این صورت و به این فعلیت است و فعلیت هر شیء عین شیئیت آن است، مثلاً نطفه که به حرکت جوهریه حرکت می‌کند این ماده منویت در خود این قوه را دارد که «أن یصیر دماً» ولی فعلاً دم نیست، به تدریج که رو به حرکت گذاشت و در جوهر خود حرکت کرد به این مرتبه می‌رسد.

بنابراین: حامل قوه که هیولای اولی است صرف القوه است. بعد از اینکه این حامل قوه که عین این قوه است که «أن یصیر شیئاً آخر»، حرکت نمود و به آخرین منزل حقیقت اولیه رسید و از افق آن حقیقت گذشت، در افق حقیقت دیگری که اکمل از آن

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۳۱۵ - ۳۲۲؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۶ - ۴۶؛ التحصیل، ص ۳۱۲ - ۳۲۰.

سابق است، داخل می شود. البته سابق هم مرتبه‌ای از مراتب وجود است منتها در آن مرتبه قوه‌ای تکمیل شده و حقیقت کامله‌ای از مراتب وجود گردد بود؛ لذا بعد از اینکه افق حقیقت اولی را سیر نمود، می تواند به افق منزل حقیقت ثانیه که فوق افق اعلائی حقیقت اولیه است وارد شود.

و آن حامل قوه که صرف القوه است، نمی تواند خودش را نگه دارد چون قوه، ثبات و استقامت ندارد، باید صورتی - یعنی فعلیتی - آن قوه را حفظ نماید و این فعلیت حقیقه مرتبه نازل‌های از وجود است.

خلاصه اینکه: «صورة ما» یعنی لازم است که مقوم و حافظ آن قوه باشد، افق آن صورت سابقه که سپری شد، افق فعلیت مرتبه‌ای متکفل حفظ قوه گشته و قیومیت آن را به عهده گرفته و قیوم آن می شود، به طوری که تمام ظهور و ما هو الظاهر قیوم است و ماده سر و صورت و تعینی ندارد؛ زیرا در صرف ابهامیت ابدأ تعین و تقدر نیست، بلکه کل المتقدر و کل المتعین و کل الفعلیه صورت است. پس شیئیت شیء به صورت است چون ما هو الظاهر و ما هو جمیل اوست که - ان شاء الله - در یکی از مباحث ذکر خواهد شد.

و اینکه گفته اند: حد تام عبارت از جنس قریب و فصل قریب است مثلاً حد تام انسان حیوان ناطق است،^۱ غلط است؛ زیرا حقیقت انسانیت همان فصل اخیر که صورت است بوده و جنس تحصیلی از خود نداشته و حقیقت متحصله فصل است، تمام الشیء و حقیقه الشیء اوست. پس ضم حیوان به ناطق در شناساندن حقیقت انسان، ضم مباین به شیء است و این حد ناقص است.

بلی، انسان حیوان بود و با حرکت جوهریه انسان و فوق حیوان شد و حالا دیگر حیوان نیست، بلکه شیئی اشرف و حقیقتی اعلائی از آن است. و در باب طبیعیات خواهد آمد که اگر صورت را که ماده به طور ابهام و لاتعینی، طفیل اوست، از ماده نزع کنند شیئیت شیء محفوظ خواهد بود.

۱- رجوع کنید به: اساس الاقتباس، ص ۴۱۴-۴۱۵؛ شرح مطالع، ص ۱۰۰-۱۰۳.

فَعْلَةٌ صَوْرِيَّةٌ لِلْكَلِّ وَ فَاعِلٌ وَ صَوْرَةٌ الْمَحَلِّ

و بالجمله: برای صورت دو اعتبار است: هنگامی که انسان مرکب را با نظر به ماده می بیند و ترکیب از ماده و صورت را ملاحظه می کند، صورت در این نظر علت صوریه برای مرکب است و ماده، علت مادیه است.

نظر دیگر این است که انسان ملاحظه می کند که ماده پابرجا نبوده و سفیه است و نمی تواند پای خود را در نظام وجود متمرکز نموده و جای پای در صفحه وجود داشته باشد؛ لذا «صورة ما» بی لازم است که قیومیت آن را متکفل شده و او را حفظ نماید.

در این نظر، به صورت - که حافظ و مقوم ماده است - علت فاعلیه گفته و شریکه العله نیز گویند، چون علت تمرکز و پابرجا بودن ماده در صفحه وجود صورت است ولو اینکه اصل وجود اثر فیض مطلق است. پس صورت در بقا و زندگی ماده، شریکه العله است.

همچنین در ماده هم گاهی مرکب ملاحظه می شود، در این نظر ماده علت مادیه است و گاهی ملاحظه می شود که ماده مورد و محل صورت بوده و صورت حال در اوست، در این نظر به ماده محل گویند.

آنچه در این بحث مهم است این است که شیئیت شیء به صورت است و گفته شد که در این نظر به صورت علت صوریه گویند.

تُقَالُ لِلْجَسْمِيَّةِ وَالنَّوْعِيَّةِ وَالشَّكْلِ وَالْهَيْئَةِ وَالْعِلْمِيَّةِ

بلی برای صورت معانی دیگری هم ذکر شده است. مثلاً به صورت جسمیه صورت گویند و در باب طبیعیات گفته خواهد شد که جسم بعد از هیولی جنس انواع است.

و صورت نوعیه را نیز صورت گویند، مثلاً نوع انسان را که نوعی از حیوان است صورت نوعیه گویند.

به شکل و هیئت هم صورت گویند و به صورت علمیه هم صورت گویند. چنانکه

شیخ الرئیس در شفا بیان کرده است که در چند مورد صورت گفته می‌شود.^۱ بعضی اوقات به هرچه فعلیت داشته باشد و قوه نباشد ولو ماده نداشته باشد و از طبیعت نباشد، صورت گویند؛ لذا به جواهر مفارقه صورت گویند چون فعلیت دارند. از حضرت امیر علیه السلام منقول است که: «أول ما خلق الله الصورة»،^۲ یعنی عالم العقل. چنانکه در این اطلاق به حضرت احدیت که فعلیت صرف و تمام الفعلیه است صورة الصور گویند.

و بعضی اوقات صورت بر هر هیئتی و فعلی که در قابل وحدانی یا مرکب باشد، اطلاق می‌شود به طوری که به حرکات و اعراض که عارض بر شیء بسیط وحدانی یا مرکب است صورت گویند.

و بعضی اوقات به آنچه ماده فعلاً متقوم به اوست، صورت گویند، بنابراین اصطلاح صورت بر جواهر عقلیه که خالی از ماده بوده و بر اعراض که ماده ندارند اطلاق نمی‌شود.

و بعضی اوقات به آنچه ماده به او تکمیل می‌شود، صورت گویند مثلاً به شیرینی سیب، صورت گویند. و همچنین به آنچه ماده به او تکمیل می‌شود گرچه آن چیز بالفعل مقوم ماده نباشد، صورت گویند؛ مثل صحت که ماده بالطبع به سوی او حرکت می‌کند ولو فعلاً به او نرسیده باشد.

و باز به آنچه از صناعت حادث می‌شود صورت گفته می‌شود، مثل صورت سریر که از صنعت نجار حاصل می‌شود. و نیز کلیت کل، صورت اجزاء است.

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۴۴۷.

۲- این روایت را در معاجم روایی نیافتیم.

غرر في أحكام مشتركة بين العلة والمعلول

معلوله دون المُعدِّ اعْرِفْ تُصِبْ	شرائط التأثير ما يجمعُ يَجِبْ
معنى فكلُّ اقتضى ما بجِذا	مَصدرُ ذاك ليس مَصدراً لذا
كذلك في وحدته قد تبعث	فاتَّحد المعلولُ حيث اتَّحدت
ضرورةً دوراً كذا تسلسل	بينها تضايفٌ و يبطل
من نحو تطبيقي وحيثيات	يُبطِّله ما في المطوِّلات
و من ترتبٍ و من تضايف	و من دليل الوسط والطرف
و غيرها فاعْرِف بها تستبصر	و من مسمًى بالأسدِّ الأخصر

[شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۱۳۲ - ۱۳۶]

احکام مشترک علت و معلول

امتناع تخلف معلول از علت تامه

یکی از احکامی که علت با معلول خود، در آن شریک است این است که وقتی علت تامه چیزی موجود و محقق گردید، معلول آن واجب التحقق می‌گردد. به عبارت دیگر: بعد از تکمیل علت تامه، علت واجب التأثير است و معلول واجب التأثير است و محال است چنین علتی، معلول را ایجاد نکند و ممتنع است معلول چنین علتی موجود نگردد.

اگرچه بر این معنی دلیلی اقامه نکرده‌اند و این مسأله را به کمال وضوحش واگذار نموده‌اند، ولیکن برهانی که می‌توان اقامه نمود این است که: برای هر چیزی که در بیغولۀ عدم غنوده به حسب هر چیزی، راهی از عدم به روی آن باز است، و معنای علت تامه این است که با وجود آن علت، راههای عدم آن چیز مسدود گردد. پس اگر بعد از وجود علت، معلول از بیغولۀ عدم بیرون نیامد معلوم می‌شود راهی از عدم به روی او باز مانده و علت نتوانسته است راههای عدم را سد نماید. و این خلاف آن چیزی است که در علت تامه فرض نمودیم.

پس اگر تمام راههای عدم بسته شد و وادی عدم از همه طرف نسبت به معلول مسدود گردید و حتی نقطه لایتجزایی از عدم که چشم معلول روی آن نقطه خواب آلود گردیده و نسبت به نواهای سلسله وجودات در صفحه وجود ثقیل السمع شود نماند، قهراً لازم است پای معلول از صفحه عدم لغزیده و به دیار پُرهیاهوی وجود

بیفتد. و اگر چنین نباشد لابد ممتنع الوجود بوده و صفحه وجود ذاتاً از اینکه چنین شیء خبثی را پرورش دهد امتناع دارد، پس اصلاً سنخیتی بین او و بین احدی از وجودات نبوده، پس او علت تامه ندارد؛ چون وجود، همه نور است، و اشراق نور، نور است گرچه نور نازل و خلاف النور از نور متصور نیست؛ زیرا جمال جمیل، جمیل است و الا جمیل، جمیل نیست.

قاعده الواحد

دیگر از احکام مشترکه بین علت و معلول که زبانزد محصلین است، دو قاعده: «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» و «الواحد لا یصدر الا من الواحد» است. و اما بیان قاعده اول این است که: برای هر معلولی، وجود یک خصوصیتی در ذات علت لازم بوده و درحقیقت، آن خصوصیت موجب وجود معلول است. مثلاً باید در شمس یک خصوصیتی باشد تا آن خصوصیت، موجب احراق یا موجب نور شود. و همان خصوصیت است که در هر چیزی پیدا شود معلول، اشعه و ظل او است. و ظل هر چیزی به خود آن چیز قائم است و محال است ظل چیزی از چیز دیگری به وجود آید. پس ظل شیء واحد ناچار باید واحد باشد و دو ظل متعدد از یک شیء موجود نمی شود. پس یک چیز یک وجه داشته و از او یک شیء صادر می شود. همچنین است در مورد قاعده ثانیه که: شیء واحد که معلول واحد است ظل یک شیء است و متحقق شدن ظل واحد از دو شیء مقتضی تحقق اثینیت است و اثینیت مناقض با وحدت است، پس شیء واحد از واحد صادر می شود، لا غیر. و بالجمله: سنخیت بین علت و معلول شرط بوده چون معلول از ترشحات علت است. و محال است «مترشح» از چیزی غیر از سنخ «مترشح منه» باشد. پس یک خصوصیت مناسب بین علت و معلول لازم است و اگر دو شیء متباین از یک مصدر تولید شود، لازم می آید آن مصدر دارای دو خصوصیت باشد که هر یک از آن دو شیء از یک جهت و خصوصیت تولید شود.

پس اگر چیزی من جمیع الجهات بسیط بوده و مصدر این شیء معلول و آن شیء معلول باشد؛ لازم می آید در آن بسیط، به دو خصوصیت قائل شویم که در مقابل هر معلولی یک خصوصیتی باشد و این مستلزم ترکیب در مصدر و عدم بساطت اوست. و چون از طرفی مبدأ عالم بسیط من جمیع الجهات است، و از طرفی در عالم، جهات تکثر می بینیم؛ بنابر قاعده فوق یا لازم می آید که مبدأ را بسیط ندانیم و الا تکثر در عالم محال است، و یا اینکه بگوییم: مبدأ تکثر، جهات خارجی است.

این است که چون قاعده عقلیه «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» محکم است؛ لذا گفته اند: «از مبدأ واحد بسیط، شیء بسیط صادر شده و آن عقل اول است».^۱

پس تخیل شده که مبدأ اول؛ چون بروز کثرت از او محال است، در گوشه ای چرت می زند و تفویض امر به عقل اول شده است،^۲ پس لازم می آید که مبدأ اول - نعوذ باللّه - مغلوله الیدین باشد، کلت الالسن و نطقت بها من حیث لاتشعر.

بلکه برای قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» بطنی است که اگر به آن متفطن شوند، سیوف اعتراضات را از اغماد اوهام خود نگشوده و قائل به تفویض نمی شوند؛ زیرا چنانکه در آن بحث که علت محدثه، علت مبقیه است، گفتیم: اشیاء صرف الربط و عین الربط بوده و وجودات ممکنه از خود وجودی ندارند و نیست هست نمایند و جلوه جمال حق می باشند و این حقیقت من جمیع الجهات کامل و فوق الکیمال است که این نظام کل از مراتب ظهور جمال اوست. این است که این کاروان منتظم الوجود، جمال مطلق است. پس جمال، صرف الربط بوده و فقیر من جمیع الجهات است، حتی وجودش پرتو آن نور واحد بالوحده الحقه است.

پس عقل اول که از تمام جهات عین ربط است و وجود تبعی و عرضی دارد، در

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۲۲؛ التحصیل، ص ۵۳۱؛ اسفار، ج ۲، ص ۲۰۴ - ۲۱۰ و ج ۷، ص ۲۰۴ - ۲۳۶.

۲- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۴۹؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۶۱؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۱۰۷.

وجود مستقل نیست و چیزی که در وجود مستقل نیست نمی‌تواند در ایجاد، استقلال داشته باشد. نور شمس که وجودش مستقل نیست، کجا می‌تواند به دیگری وجود داده یا اعطای نور نماید؟ اگر شعاع شمس به جسم صیقلی و صافی افتاد و آن را متنور نمود، این نور جسم از مثل نوری که شعاع شمس از آن است نیست، بلکه این نور جسم همان شعاع شمس و فیض اوست.

و بالجمله: فقیر من جميع الجهات حتی از جهت وجود، چه چیزی دارد که آن را اعطا نماید؟ در صورتی که معطی شیء باید واجد شیء باشد. «و ان شئت ان یطمئن قلبک علی هذا المقال فانظر الی کتاب نفسک». البته نفسی که پرورش یافته دامن طبیعت است تا مستعد نگردد، آشنایی با معقول پیدا نخواهد کرد، ولی اگر صفحه آینه یلی الربی آن، صقالتی پیدا کند، مطلب را برهانی خواهد یافت، و لکن تا طفل است و به حد رشد نرسیده، باید مطالب را به کمک موعظه و خواندن قرآن، و تشبیه نمودن به او تلقین کرد؛ تا این طفل کم کم آنچه را ندیده باور داشته باشد. و اگر این مطالب را باور نداشت، وقت آن نبوده و باید آن را به زمان رشد و تکمّل استعداد موکول کرد.

حال دست نفس را می‌گیریم تا به او شیوه راه رفتن را بیاموزیم: انسان باید به نفس خود توجه نموده و از سرّ «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^۱ مطلع گردد. البته این چنین نیست که نفس خودش عالمی، و قوای تکلمیه و باصره و سامعه و لامسه عوالمی غیر نفس باشد، که قوه مستقله‌ای در صماخ گوش و جلیدیه چشم، وجود داشته باشد که او ببیند و بشنود نه نفس. بلکه قوای باصره و سامعه و لامسه مراتب ظهور نفس است، حتی اینکه بگوییم قوا مراتب نازله نفس است، عبارت خوبی نیست.

و به این خاطر است که در عین حالی که می‌گویی: چشمم دید، با همان نسبت می‌گویی: من دیدم و در عین حالی که گوش می‌شنود، با همان شنیدن می‌توان گفت: من شنیدم. نمی‌توان گفت: چشم می‌بیند و نفس نمی‌بیند و نمی‌توان گفت: نفس می‌بیند و چشم هیچ کاره است. نه این عزلت دارد و نه او، نه این تنهاست و نه او، نه

۱- عوالمی اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۲، حدیث ۱۴۹.

این است و نه آن و لکن چشم به طفیل نفس می بیند.

بهترین تعبیر از این سرّ که هیچ حکیمی نتوانسته آن را بیاورد مگر حکیم علی الاطلاق، این است که فرمود: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^۱ رمی از تو نبود وقتی که رمی کردی، بلکه رمی الله است. رمی را از او با ﴿مَا رَمَيْتَ﴾ نفی می کند و رمی را برای او با ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ اثبات می نماید.

والحاصل: می فرماید: لولا رمی الله لما رمیت، رمیت انت الا انه رمی الله و ما رمی الله اذ انت رمیت. اگر رمی الله نبود تو رمی نداشتی، و «لا جبر ولا تفویض بل أمر بین الأمرین»^۲ به این معنی است.

و هكذا نفس می تواند به سمع و دیده و حس خطاب کرده و بگوید: «و ما سمعت اذ سمعت ولكنی سمعت، و ما رأیت اذ رأیت ولكنی رأیت» مراد واحد صادر شده که سرتاسر عالم با این جلوه، یک مراد است. منتها آن یک اراده به یک مرادی که مراتبی دارد تعلق گرفته است و صاحب جمال با این وسائط، جلوه نموده است به طوری که پرده جلوه او جلوه دیگری دارد و تا آخر سلسله نظام وجود به همین ترتیب است.

البته جلوه جلوه، جلوه متجلی است و ظل الظل، ظل من ذی ظل الاصلی و نور النور، نور من صاحب النور الاصلی، به این معنی در ضمن شش آیه از آیات معاد در اول سوره حدید اشاره فرموده است: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۳.

و بالجمله: نمی توان گفت سلطان با درویش نمی تواند بنشیند، بلکه درویش قابل نیست با سلطان بنشیند، آخرین جلوه و مرتبه وجود، قابل اینکه بلاواسطه جلوه جمال جمیل گردد نیست. لذا همیشه باید مراتب نزول، عکس مرتبه بالای خود باشد تا به آن مرتبه از جلوه که بلاواسطه جلوه باشد، برسد.

۱- انفال (۸): ۱۷.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰، حدیث ۱۳.

۳- حدید (۵۷): ۳.

به عبارت دیگر: از شمس غیر از یک شعاع وسیع صادر نشده، الا اینکه این شعاع هرچه به مبدأ نزدیکتر باشد شدت نور آن بیشتر است. در عین حال مراتب شدیدتر فوق مراتب نازلتر بوده و مرتبه نازلتر تالوث مرتبه فوق است با اینکه صادر یکی است. تمثیل دیگر اینکه: اگر عکسی در آینه منعکس گشته و از آن به آینه دیگر و از آن به آینه سوم منعکس گردد، نمی توان گفت: وجود آن آخرین عکس از عکس ما قبل آن بدون دخالت صاحب عکس است، بلکه صاحب عکس از ورای اینها حافظ تمام عکس است. پس تفویضی در کار نبوده؛ گرچه صاحب عکس مستقلاً در آینه آخری نیست ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾.^۱

و بالجمله: بعد از آنکه با برهان تفویض باطل شد و همچنین با برهان جبر هم ابطال گردید و معلوم شد که ارتباط بدون واسطه با ناقص، مناسب با فوق الکیمال نیست نتیجه می دهد: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین».

و محصل الکلام اینکه: شبهه تفویض را بیان نموده و اشکال را تقریر کردیم و حق بیان کما ینبغی ادا شد.

در جواب اشکال به عرض می رسانیم که مرحوم حاجی از اشکال دو نحوه پاسخ داده اند: یکی بنا به عقیده عرفا و دیگری بنا به عقیده و مسلک حکما.

و آنکه اول فرمود: برای این کلام بطنی است، به طریقه عرفا مشی کرده که بنا بر روش ایشان اصلاً اشکال محل نداشته و قابل ورود نیست؛ زیرا بنا بر عقیده آنها صادر از خداوند یک وجود منبسط وسیع است که بسعته، کل الوجود است و غیر از آن وجودی نبوده تا گفته شود این غیر و ثانی از مبدأ اعلی صادر نشده و از اولی صادر شده است تا موجب تفویض باشد. بلکه یک نور است که از اول عالم تا آخر آن پهن شده و این تغایرات تعینات و تحدیدات ماهیات اعتباریه است و آن اصل وسیع به حدود این حدود تعینی ماهیتی، محدود شده است و تجلیات آن حقیقت وجود منبسط، در تعینات ماهیات و در این کثرات عالم طبیعت است و بلکه کل عالم مراتب ظهور آن است.

و حقیقت آن که مُظهِر و ذات است برای ما معلوم نبوده، بلکه جلوات و ظهورات او برای ما معلوم است. چنانکه در مورد اشعه و وسیع شمس، یک حقیقت نوریه از شمس که وسیع و منبسط بوده و صفحه عالم را پر کرده، صادر شده است و در عین حال به حدود حجرات و خانه‌ها و منازل، محدود است. پس آن نور هستی یک وجود وسیعی است که در عالم بوده و از روزنه‌های ماهیات ظهور و بروز نموده است، و بنابراین عالم بیش از یک وجود وسیع و سلسله نظام کل، بیش از یک اشعه حقه و ظلّ یک ذی ظلّ نیست؛ گرچه در منازل، ماهیات و روزنه‌های آن ظهور می‌نماید.^۱

پس از این وجود وسیع وجودی صادر نشده است تا مسأله تفویض پیش آید، بلی این تعینات به مراتب هست. پس می‌توان گفت: له الامر والخلق، که امر عبارت از آن وجود منبسط و خلق عبارت از کثرات تعینات است، اگر گفته‌اند: «اول ما خلق الله العقل»^۲ شاید مراد از اول، تعین باشد.

هذا کله بنابر مذاق عرفا بود. البته اگر نگوئیم که آنها عالم را جز خیال نمی‌دانند و می‌گویند: اصلاً در عالم غیر از حق چیزی نیست و همه عالم خیال بوده و تعینات هم خیال دیگر است به این جهت گفته‌اند: «العالم خیال فی خیال»؛^۳ چنانکه در صدر مبحث به این مذاق اشاره شد. و اما جواب بنابر مسلک حکما این است که حکما برای سلسله وجودات منازل و مراتب قائلند. این است که بنابر عقیده فلسفی، عالم عقل عالمی نیست که از عالم نازل خالی بوده و با خلق او عوالم خلق نشده باشد، بلکه حکما مرتبه اول وجود را که فوق التمام است، اکمل دانسته و می‌گویند جمیع مراتب فعلیات در او به نحو لّف و بساطت و اجمال موجود است؛ زیرا معنای کامل این است که شامل کمال ما دون به اضافه کمال زاید است.

۱- رجوع کنید به: شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۲۷ - ۲۹؛ نقد النصوص، ص ۳۴ - ۳۷؛ جامع الاسرار، ص ۱۴۴ - ۱۴۷.

۲- عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۹۹، حدیث ۱۴۱.

۳- فصوص الحکم، ص ۱۰۴.

وبالجملة: با ایجاد عقل، تمام موجودات قیمومیت شده و عقل محیط به تمام اشیاء است والله من ورائه محیط بجمیع الاشیاء و به دست قیمومیت عقل که اسم حاوی تمام موجودات است، تمام موجودات را قیمومیت فرموده است. پس تمام اشیاء به اسم قیمومیت حق، قائم است. بنابراین با صدور عالم عقل تمام کائنات صادر گردیده است «و جفّ القلم بما هو کائن»^۱. و عالم عقل محیط به تمام عالم خلق بوده و با خلق او تمام عالم خلق شده است، منتها بنحو الاجمال واللف، و عالم پایین شرح و تفصیل آن لبّ لیبیب بوده و موجود فی العقل بنحو الاجمال، در این منازل مشروح و مفصل است. و الحاصل: عالم عقل کمال مطلق است؛ چون جمال بی واسطه جمیل مطلق است. پس عالم عقل به تمام شؤون کمالیه وجود تا آخرین زاویه نور وجود که کمال است، رسیده و مأوی و محتوای آنها بوده و مراتب نازله رشحه اوست. چنانکه در مورد نفس این معنی گفته شد که نفس در عین بساطت، جامع تمام قوای نفس از باصره و سامعه و لامسه و غیره است.

علت و معلول در وحدت تابع یکدیگرند

از احکام مشترکه بین علت و معلول این است که علت و معلول در وحدت تابع یکدیگرند، یعنی اگر علت واحد باشد، معلول واحد خواهد بود و همچنین اگر معلول واحد باشد، علت واحد خواهد بود، به واسطه آنچه گذشت که «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» و «الواحد لا یصدر الا من الواحد». چرا که خصوصیت خاصه، مقتضی معلول خاص بوده و معلول خاص، مقتضای علت خاصه است؛ چنانکه ذکر شد.

علت و معلول متضایفند

و از احکام مشترکه بین علت و معلول، تضایف است، یعنی هر علتی که تصور شود، معلول آن هم تصور خواهد شد و همچنین تصور معلول مستلزم تصور علت است.

۱- مسند احمد، ج ۱، ص ۳۰۷؛ کنز العمال، ج ۱، ص ۱۳۴، حدیث ۶۳۲.

بین علت و معلول دور نیست

و از احکام مشترکه بین علت و معلول این است که دور بین آنها نیست؛ زیرا اگر چیزی معلول علتی باشد، رتبه علت مقدم است و اگر معلول که در رتبه متأخره از علت قرار گرفته، بخواهد علت خود باشد، تقدم الشيء علی نفسه لازم می آید و آن مقتضی اجتماع وجود و عدم که تناقض است، می باشد. وبالجملة: بطلان دور ضروری بوده و چندان محتاج به اقامه برهان نیست. علاوه بر آن، دور مستلزم تسلسل است و دلیل ابطال تسلسل مفصلاً ذکر خواهد شد.

اما بیان اینکه دور مستلزم تسلسل است این است که: اگر فرض کنیم: «الف» علت «ب» است، رتبه «الف» عقلاً بر رتبه «ب» مقدم خواهد بود و اگر فرض کنیم «ب» هم علت «الف» است، رتبه «ب» بر رتبه «الف» مقدم خواهد بود.

بنابراین: چون «ب» علت است، رتبه اش عقلاً مقدم بوده و چون فرضاً معلول «الف» است، رتبه «الف» نیز عقلاً مقدم خواهد بود و همچنین به مناط مقدم بودن «الف»، «ب» مقدم خواهد بود و هکذا الی غیر النهایه در قوه عاقله این سلسله مراتب لازم می آید اگر «الف» و «ب» بخواهند در خارج به این نحو متحقق گردند، پس دلیل ابطال تسلسل، دور را هم ابطال می کند.

ادله بطلان تسلسل

يُبْطَلُ مَا فِي الْمَطَوَّلَاتِ مِنْ نَحْوِ تَطْبِيقِ وَ حِثِّيَّاتِ

و اما ادله ابطال تسلسل بسیار است و تسلسلی باطل است که ترتب در سلسله وجود باشد و همه موجود فعلی باشند. ولی تسلسل تعاقبی، باطل نیست.

دلیل تطبیق

یکی از ادله ابطال تسلسل، دلیل تطبیق است و دلیل تطبیق به چند صورت متصور است:

صورت اول اینکه: یک سلسله علل فرض کرده که از این طرف مقطوع بوده و حلقه آخرین به دست راست ماباشد، ولی اول و آن طرف سلسله مالا نهاییه له باشد. صورت دوم اینکه: یک سلسله معالیل فرض کرده که اول آن مقطوع بوده و آن را به دست چپ می‌گیریم ولی طرف دیگر که آخر آن است مالا نهاییه له باشد. و بالجمله: در این دو صورت فرض این است که ما در وسط آن دو سلسله نشسته‌ایم و به دست راست آخرین حلقه یکی را گرفته‌ایم؛ در صورتی که اول آن محدود نیست و به دست چپ اولین حلقه دیگری را گرفته‌ایم که آخر آن مالا نهاییه له است.

و صورت سوم اینکه: یک سلسله علل فرض کرده که ترتب در وجود دارد و هرچه حدقه چشم را بزرگ نماییم اول و آخر آن را نخواهیم دید، به خلاف دو صورت قبلی که ما در وسط بودیم و اول یکی و آخر دیگری پیش ما معلوم و مشخص بود. احکام هر سه به یک نحو است؛ بعد از آنکه صورت سوم را قیچی کرده و به صورت اول و دوم درآوردیم، مثلاً یک یا دو یا سه یا چهار یا پنج حلقه و یا هر اندازه که خواستیم از این طرف قیچی کرده تا محدود شود و قسمت قیچی شده را کنار گذاشته و با کمک قوه واهمه به سوی آن نقطه آخرین که چند عدد حلقه از آن را بریده و به دور انداخته‌ایم دست دراز کرده و آن نقطه را گرفته و به طرف خودمان کشیده و به نقطه‌ای که قبل از برداشتن چند عدد، به آنجا افتاده بود آورده تطبیق می‌کنیم.

و به عبارت دیگر: در واهمه یک رشته موهومه تا نقطه‌ای که آخر سلسله قبل از بریدن به آنجا افتاده بود، فرض نموده و به سوی آن دست دراز کرده و از آن مثلاً دو ذرع بریده و کم می‌نماییم و سپس این حلقه مفروض و موهوم را به اندازه‌ای که بریده

شده، به طرف خودمان کشیده و روی آن دیگری که چیزی از آن قطع و بریده نشده است آورده تطبیق می‌نماییم.

و یا این رشته‌ای را که در دست داشته و یک طرف آن را مالانهایه له حساب کرده بودیم، اگر فرض کنیم، کس دیگری مثل آن را همراه داشته باشد و پهلوی آن قرار دهد، بعد از آنکه از یکی چند ذرعی بریده و از این طرف کوتاه شد، آن بریده شده و کوتاه شده را از طرفی که کوتاه شد، کشیده و با آنکه مثل این قبل از بریده شدن بود برابر می‌نماییم. وقتی که آن را روی این خوابانده و تطبیق نمودیم اگر تمام اجزاء این بر تمام اجزاء آن از آنجایی که به دست گرفته‌ایم بدون کسر و نقصان منطبق شود، صحیح نیست؛ زیرا لازمه آن تساوی کل و جزء است؛ زیرا نسبت این دو رشته قبل از بریده شدن این بود که تمام اجزاء این با تمام اجزاء آن منطبق بود و بعد از بریده شدن امکان ندارد که تمام اجزاء این با تمام اجزاء آن، منطبق باشد؛ چون بدیهی است که اگر چیزی را قبل از بریده شدن رشته و حلقه‌ای از آن، با همان چیز در صورت و حالت بعد از بریده شدن رشته‌ای و حلقه‌ای از آن، مقایسه نماییم نسبت، نسبت جزء و کل است. و چیزی که در زمان کل بودن آن مساوی با چیزی و منطبق بر آن باشد اگر بعد از بریده شدن رشته‌ای از آن، مساوی و برابر با همان چیز باشد، لازم می‌آید که جزء با کل مساوی باشد و این از آن چیزهایی است که بطلان آن ضروری است.

بالجمله: اگر فرضاً یک سنگ قرمز رنگی را با یک سنگ سفید رنگی موازنه کرده و مساوی باشند، سپس یک سنگ سیاه رنگی با آن سنگ قرمز رنگ، موازنه کرده و مساوی باشند، معلوم می‌شود که این سنگ سیاه رنگ با آن سنگ سفید رنگ مساوی و هم‌وزن بوده‌اند، ولی اگر سنگی را با سنگی موازنه کرده و مساوی باشند، سپس یک سنگ را شکسته و مقداری از آن را از او جدا کرده و به کنار گذاشتیم، مجدداً باقیمانده را با همان سنگی که قبل از شکستن با آن موازنه کرده بودیم، موازنه نماییم، اگر با آن، هم‌وزن باشد لازم می‌آید که وزن سنگ بعد از شکستن و جدا شدن قسمتی از آن با قبل از شکستن تفاوتی نکرده باشد و این معنای تساوی جزء و کل است که ضروری البطلان است.

پس به جهت رفع این محذور لازم است بگوییم: از این طرف که یک رشته را حرکت داده و کشیده و بارشته دیگری که از آن بریده نشده است، منطبق نمودیم، قهراً باید تمام سلسله در حرکت بوده و از این طرف که برای تطبیق کشیده‌ایم، از آن طرف، سررشته به آن اندازه که بریده‌ایم پایین آمده و به همان اندازه‌ای که از این طرف بریده شده نباید از آن طرف منطبق باشد، بلکه باید از آن طرف به اندازه‌ای که از این طرف بریده شده، کسری داشته باشد و ناقص باشد. لذا به این جهت محدود می‌شود؛ زیرا یکی از دو سلسله طبق فرض به اندازه دو ذرع از دیگری کوتاه‌تر بوده و آن دیگری به اندازه دو ذرع از آن بلندتر است و زاید بر محدود به اندازه معین، محدود خواهد بود. پس تسلسل ترتبی محال است و آنچه ذکر شد برهان تطبیق بر بطلان تسلسل است.

دلیل حیثیات

و از ادله ابطال تسلسل دلیل حیثیات است. مقدمه برای بیان دلیل گفته می‌شود: وقتی افراد یک حقیقت را ملاحظه کرده و یک فرد از آن حقیقت و سلسله افراد طبیعت را در نظر گرفته و بر آن حکم می‌نماییم، دو نحوه مورد لحاظ واقع می‌گردد: یکی اینکه به نحو لابشرط بر آن حکم شده و دیگری به نحو بشرط لا مورد حکم واقع می‌شود. و موقعی که آن فرد را به نحو لابشرط و صرف الذات تحت لحاظ قرار می‌دهیم، آن فرد علی‌ای نحو کان من الحالات والطواری؛ چه در حالت وحدت و چه در حالت اجتماع و چه در حال انضمام و چه در حال تجرد و انفصال محور حکم است و زمانی که به نحو بشرط لا لحاظ شده و به حکمی ولو بالنسبه الی الاطلاق نه اطلاقاً محکوم شود، در این صورت به هر حکمی که محکوم شده باشد، آن حکم در تمام حالات در حق او جاری نیست.

مثل اینکه اگر گفتیم: یک رغیف انسان را سیر نمی‌کند این فرد رغیف بشرط لا محکوم به حکم شده و این حکم در صورت انضمام رغائف جاری نمی‌شود. و اگر گفتیم: یک فرد انسانی با این فرد رغیف سیر می‌شود، این طور نیست که اگر

افراد انسانی بر این رغیف جمع شوند، همه سیر شوند.
 و باز اگر گفتیم: این جزء از ذرع با جزء دیگر از افراد اجزاء ذرع، ناقص تر از ذرع است، لازم نیست که حکم کل اجزاء این باشد که کمتر از ذرع است.
 پس معیار اینکه چه وقتی حکم فردی از طبیعت در صورت انضمام، به تمام افراد سرایت می کند معلوم شد؛ و آن وقتی است که فرد را به نحو لا بشرط لحاظ کرده باشیم.
 بنابراین در دلیل حیثیات می گوئیم: در این سلسله لایتناهی که فرض شده و عبارت از افرادی است که این سلسله را تشکیل داده اند، و عقل محیط و جامع بکل مایتعقل، بر آن احاطه دارد، ما بین هر یک از افراد این سلسله و فرد دیگر که ملاحظه شود، محدود به حدی است و چون تمام سلسله غیر متناهیة محاطه به احاطه کلیه عقل محیط، عبارت از افرادی از سلاسل علت و سلاسل معلول است که به نحو ترتب علی و معلولی این رشته را تشکیل داده اند و چون مجموع با قطع نظر از افراد، حقیقت و موجود مستقلی نبوده و مجموع وراء افراد حقیقتی که عبا به دوش در مقابل این افراد نشسته باشد، نیست - چنانکه شأن تمام کلیات این است که عبارت از اجزاء متراکم است لا غیر - پس باید این سلسله محدود و غیر لایتناهی باشد. البته باید توجه داشت که کلیه این ادله و براهین در سلسله ای جاری است که مترتب الوجود بوده و همه افراد آن سلسله موجود فعلی باشند؛ زیرا اگر سلاسل افراد ازلیه، معدوم باشند، احکام این براهین جاری نبوده، چون معدوم حکم نداشته و بر آن حکم نمی شود. و اگر برای آن، وجود فرض شود صرف خیال است که قوه واهمه آن را تولید نموده است بدون اینکه در خارج واقعیت و نفس الامریت داشته باشد.

پس از اینجا معلوم شد که این شبهه و توهم که معلولات حضرت احدیت و عالم که عبارت از افراد مخلوقات است پی در پی موجود و معدوم می شود گرچه بگوئیم در ازل نامحدود است، بنابراین ادله ابطال تسلسل جاری نمی شود،^۱ مردود است؛ زیرا می گوئیم: در عین حال عالم حادث است به بیانی

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۴، ص ۱۶۸ - ۱۷۳؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۲۰ - ۱۲۴.

که سابقاً از حدوث گذشت که از جهت ازلیت نامحدود است.
 و بالجمله: بعد از آنکه بیان نمودیم که هر فرد از افراد سلسله‌ای که فرض شده است که غیر متناهی است، محدود به حدی بوده و چون سلسله غیر از افراد نیست، به خاطر بقای این حکم بین تمام افراد، لازم است سلسله متناهی باشد و کشف می‌شود که خیال شده سلسله غیر متناهی است و حال آنکه این خیال بی‌موقع و خلاف واقع است. البته گفته نشود: چیزی که لایتناهی است، چطور عقل افراد غیر متناهی او را دیده است. زیرا در تعبیر به احاطه کلیه عقلیه، به دفع این توهم اشاره شد که عقل محیط بسیط به شیء غیر متناهی از سلسله ممکنات نیز احاطه دارد.

و از اینجا باز توهم نشود: که چطور خود عقل غیر متناهی است و چطور قدرت مخلوقات الهیه تناهی ندارد. زیرا ادله ابطال تسلسل در صورتی جاری است که شیء بسیط نبوده و حقیقت مجرد نباشد و الا ادله ابطال تسلسل در یک هویت بسیط بدون تعدد و بدون علیت سلاسل جاری نیست، کما اینکه دلیل تطبیق و دلیل حیثیات در چیزی که تعدد ندارد، جاری نیست.

بالجمله: مجرای دلیل حیثیات، مثل دلیل تطبیق آن صورتی است که سلسله پیش ما از اول یا از آخر آن محدود بوده و یا من اوله الی آخره منقطع به حدی نبوده و ما در وسط نشسته و با دست راست به طرف راست و با دست چپ به طرف چپ اشاره کرده که آن طرف محدود نیست و مقراض و قیچی گذاشته و می‌بریم و برهان تطبیق یا حیثیات را اعمال می‌نماییم.

دلیل وسط

و من دلیل الوسط والطرف و من ترتب و من تضایف
 از ادله ابطال تسلسل که بعضی آن را اسدّ براهین شمرده‌اند^۱ دلیل وسط است که

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۲، ص ۱۴۵.

شیخ در الهیات شفا ذکر فرموده است.^۱ و بیانی که شیخ فرموده غیر از بیانی است که حاجی تحریر فرموده است. کأن حاجی در وقت خستگی آن را مرقوم نموده که اصلاً بدون مفهوم به نظر می آید، علاوه بر آن: بیان حاجی در منظومه در سلسله محدود هم جاری است. بنابراین باید سلسله محدود به طرفین هم محال باشد.

و بالجمله: ما فرمایش شیخ را در سلسله محدوده به طرفین ذکر می نمایم تا مطلب روشن شود.

دلیل وسط این است که: مثلاً سه انگشت خود را فرض نموده که اولی علة العلل و دومی علت سومی و معلول اولی و سومی معلول دومی باشد، بدون اینکه علت برای چیز دیگری باشد. پس دومی که هم علت و هم معلول است وسط بوده و حکم وسط البته این است که طرف لازم داشته که یک طرف بالا و یک طرف پایین بوده، یک طرف راست و یک طرف چپ داشته باشد. و از احکام وسط این است که صاحب طرفین بوده؛ چنانکه گفتیم دومی هم علت و هم معلول بوده، پس وسط است.

بنابراین اگر فرض کنیم که آن سلسله یک علة العلل که سلسله به آنجا ختم شود، نداشته باشد و تمام افراد سلسله، هم علت و هم معلول باشند، لازم می آید تمام علل و معلولات، او اسط بی طرف باشند و آیا وسط بی طرف معقول است؟!

پس وسط بودن سلاسل و طرف نداشتن از سوی بالا معنی ندارد. چنین وسطی که طرف نداشته باشد خلاف عقل و خلاف معنای وسط است.

و اما حاصل فرمایش حاجی که به عنوان محصول کلام شیخ ذکر فرموده این است که: هر چیزی که هم علت و هم معلول است بالضروره وسط است؛ زیرا از آن رهگذر که علت است، پایین تر از آن، معلول اوست و چون معلول است، بالاتر از آن علت اوست. پس اگر تسلسل علل الی غیر النهایه باشد، البته سلسله غیر متناهیه باز علت و معلول خواهد بود. اما اینکه علت است به خاطر این است که علت معلول اخیر است و اما اینکه معلول است، به واسطه این است که تقوم سلسله به آحاد احتیاج دارد و

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۴۷۷.

ثابت شد هر چیزی که علت و معلول است، وسط است. بنابراین سلسله غیر متناهی، وسط بلاطرف شده و این محال است، پس باید سلسله به یک علت محضه منتهی شود. البته این فرمایش مخدوش است؛ زیرا در آن فرض که سلسله را سه انگشت فرض نموده که آخری معلول صرف بوده و وسطی هم علت و هم معلول و اولی علت محض است، می‌گوییم: چون سلسله هم علت است - زیرا علت معلول اخیر است - و هم معلول است؛ چون شکل سلسله موقوف بر آحاد و محتاج به آنهاست، پس وسط است و چون وسط است باید طرف داشته باشد تا وسط بدون طرف لازم نیاید.

پس بر طبق این بیان لازم می‌آید: فرض مذکور محال باشد در صورتی که می‌بینیم محال نیست. البته باید تنبیه نمود که مغالطه از کجا پیدا شده است، منشأ مغالطه این است که فرمود: مجموع سلسله معلول است؛ چون محتاج به آحاد است و آحاد علت سلسله است؛ زیرا سلسله من حیث هی وراء آحاد، شیء و موجود حقیقی خارجی نبوده و آحاد عین سلسله است؛ چنانکه در بیان نسبت افراد کلی به کلی طبیعی گفتیم. پس در حقیقت یک علیت و معلولیت حقیقیه بین سلسله و افراد نیست، مگر به اعتبار که به هیچ وجه خارجیت ندارد.

دلیل ترتب

از ادله ابطال تسلسل، دلیل ترتب است. مخفی نماند: گرچه ما به سلسله غیر متناهیة احاطه نداریم ولی عقل که به نحو قضیه حقیقیه نظر می‌اندازد می‌تواند احاطه داشته باشد، به این نحو که حال همه افراد را می‌تواند به نظر بیاورد ولو همه افراد را نمی‌تواند ببیند، ولیکن چون حکم یک فرد را به نحو قضیه لابشرط مشخص کرد به نحو قضیه حقیقیه همه افراد را در متن واقعیت به عنوان علم کلی دیده و حکمی را که در ناصیه آنها نوشته شده می‌خواند.

فرضاً اگر یک فردی از نور را تجزیه کرده و حقیقت آن را به دست آورده و حکمی را که برای او به نحو اطلاق - اعم از اینکه منفرد بوده یا مجتمع با غیر باشد - لازم بود

کشف نمودند، بعد از این گرچه انسان افراد دیگری از نور رانبند، قطع دارد که قلم ازلی آن حکم را در ناصیه او نوشته است.

بنابراین: اگر عقل حکمی از احکام معلولیت را فهمید - مثلاً معلول لابد باید در پیشانی آن، این حکم مکتوب باشد - می تواند احاطه اجمالی به تمام افراد معالیل پیدا کند ولو در سلسله غیر متناهی، نظر آن تا به آخر نمی رسد، ولی بعد از آنکه به نحو قضیه حقیقه به ذات افراد سلسله احاطه اجمالی پیدا کرد می تواند به این عبارت که: کل ما فی هذه السلسله محکوم بحکم کذا، حکم نماید و مثل اهل رصد طالع همه افراد را ببیند. بعد از تمهید این مقدمه می گوئیم:

از احکام لازم و لاینفک معلول این است که علتی داشته باشد به طوری که معلول ربط به او و متقوم به وجود او است، اگر علت منتفی شود، معلول هم منتفی خواهد بود. پس در این سلسله که سلسله علل و معالیل مترتبه فرض شده است؛ گرچه غیر از معلول اخیر در صورتی که سلسله از این طرف مقطوع باشد همه ما فی السلسله جنبه علت و معلولیت داشته، ولی ما جنبه معلولیت را تحت نظر گرفته و حکمی را که از جنبه معلولیت در ناصیه او پیدا است، مناط استدلال قرار می دهیم.

بنابراین: کل ما فی السلسله به نحو قضیه حقیقه، معلولند؛ چون طبق فرض، علتی که معلول نباشد نیست و الا سلسله به آنجا ختم می شود.

و از احکام معلول این است که اگر علت آن نباشد، معلول منتفی می گردد پس برای معلول یک علت فعلی لازم است - البته در جایی که معلول فعلی است - و چون گفتیم: تمام ما فی هذه السلسله به نحو عموم شمولی و استقرایی معلول است، پس باید برای این سلسله یک علت اولی باشد تا این سلسله که همه آن، معلول است به وجود او قائم باشد.

و بالجمله: وقتی به این سلسله نگاه می کنیم یا باید در اینها یک علة العلل که حکم معلولیت را در جبین او نخوانیم باشد، تا اینها به اوقائم باشد و یا اگر در پیشانی همه اینها حکم معلولیت مکتوب باشد، باید ورای این سلسله چیزی باشد

که در پیشانی او این حکم نوشته نشده باشد.

در صورت اول، آن آخری که در پیشانی آن، این حکم نوشته نشده، علة العلل بوده و سلسله به او تحدید می شود و اگر در پیشانی همه این حکم مکتوب باشد، باید به چیز دیگری که مشمول حکم این افراد نیست، قائل باشیم که به قیومت آن، اینها قائم شده باشند. در این صورت هم باز سلسله ختم می شود، چون گفتیم اگر علت اولی نباشد، ترتب حلقه های این سلسله از هم پاشیده شده و این حلق به انتفاء آن، منتفی خواهند شد.

دلیل تضایف

و از ادلة ابطال تسلسل دلیل تضایف است:

البته علت و معلول متضایفین هستند، مثل تضایف آب و ابن که در فعلیت و شأنیت مانند هم هستند، مثلاً اگر آب بالفعل باشد لازم است ابن هم بالفعل باشد؛ زیرا محال است ابن بالفعل باشد و آب بالفعل نباشد و اگر آب بالقوه باشد ابن هم بالقوه خواهد بود.

همچنین در عدد، علت و معلول متضایفین می باشند که در عدد باید مثل هم باشند، مثلاً اگر فرض کردیم که این انگشتهای پنجگانه ما علل و معالیل هستند انگشت اول و بزرگ علت است بدون اینکه معلول باشد و انگشت کوچک و آخر معلول خواهد بود بدون اینکه علت باشد پس غیر از انگشت بزرگ همه معلول هستند بنابراین معالیل چهارتاست و غیر از انگشت کوچک همه علت هستند که چهارتا می شود.

پس اگر ما فرض کردیم که معلول آخری نزد ماست و سلسله از این طرف منقطع است، این آخری معلول صرف خواهد بود بدون اینکه علت باشد.

و اگر فرض نمودیم: تمام ما فی السلسله، به نحو قضیه حقیقه، هم علت و هم معلول باشد به گونه ای که آخر نداشته باشد و به یک فردی که علت باشد نه معلول نرسد، لازم می آید: عدد معالیل یکی از عدد علل زیادتر باشد و تضایف را از دست بدهند. پس ناچار باید قائل شد که این سلسله منتهی به یک علتی است بدون اینکه معلول باشد، تا تضایف در عدد سالم بماند.

همچنین اگر فرض کنیم که *علة الععل* پیش ماست، یعنی سلسله از طرف بالا مقطوع است و از طرف پایین متناهی نیست، باز تضایف در عدد نخواهند داشت چون فرض کردیم از طرف آخر معلول صرف نیست؛ زیرا سلسله از آن طرف محدود نیست و همه هم علت و هم معلولند و چون در اول یک علت صرف داریم بدون اینکه معلول باشد، لازم می‌آید: عدد علت یکی از عدد معلول زیادتر باشد و تضایف از دست برود در صورتی که تضایف از احکام مشترکه علت و معلول است و به عقد محکم عقلی، عقد تضایف بین آنها جاری شده است.

مخفی نماند: این دلیل در صورتی جاری است که سلسله از یک جهت منتهی باشد و الا اگر بالفرض از هر دو جهت غیر منتهی باشد، دلیل جاری نمی‌شود.

دلیل اسدّ اخصر

و من مسمّی بالأسدّ الأخصر و غیرها فاعرف بها تستبصر

و از ادله ابطال تسلسل دلیل مسمّی به دلیل اسدّ و اخصر است که فارابی* ذکر

*- ابونصر فارابی محمد بن طرخان بن اوزلغ، از اکابر فلاسفه و اعظم حکمای اسلامی قرن چهارم هجری است، که به معلم ثانی شهرت دارد. ابن سینا - با تمام جلالتش - از کتب وی بهره فراوان برده است. وی در مولد خویش - فاراب - علوم ابتدایی را اخذ نمود و در بعضی از بلاد ایران زبان فارسی و زبانهای دیگر و در بغداد هم زبان عربی را آموخت، علم منطق را از ابوبشر متی بن یونس فرا گرفت و با صاحب بن عباد و شیعیان بغداد مصاحبت داشت، در آنجا به تحصیل ریاضیات و فلسفه پرداخت و تمامی کتابهای ارسطو را تتبع و ممارست نمود و آنی از مطالعه آنها نیاسود و در طب و منطق و موسیقی و فنون فلسفه به مقامی رسید که تا آن وقت، کسی از مسلمانان بدان پایه نرسیده بود.

از جمله تألیفات اوست: آراء اهل المدینه الفاضله و المدینه الجاهله، احصاء العلوم، تحصیل السعاده، الجمع بین رأی الحکیمین افلاطون و ارسطوطاليس و التعليقات فی الامور العامه و بعض الطبیعیات، که همه به چاپ رسیده است.

وی در دمشق در سال ۳۳۹ ق. در سن هشتاد سالگی از دنیا رفت و سیف الدوله حمدانی بر او نماز گذاشت و در خارج باب الصغیر مدفون شد.

نموده است^۱ و بهترین بیان آن این است که: علت تامه باید جمیع انحاء طرق اعدام را که متوجه به معلول است ببندد تا اینکه معلول موجود شود و الا اگر یک جهت از طرق عدم را نتواند ببندد نمی تواند معلول را ایجاد کند و چون یکی از طرق عدم معلول، خود عدم علت است پس باید راه عدم علت هم بسته شود تا جمیع طرق اعدام معلول حتی طریق عدمی که از جانب عدم العله بوده، بسته شود تا معلول موجود گردد. پس باید کل ما فی هذه السلسله در ورای هر فرد فرد آن یک حافظ که تمام طرق اعدام معلول خود را بسته است، وجود داشته باشد.

حال اگر گفتیم که همه «ما فی هذه السلسله» معالیل هستند، بدون اینکه در بین آنها علت محضه باشد، لازم می آید که یک راه عدم معالیل که عدم العله باشد، باز بوده و در نتیجه نباید موجودات معلولی، به این نحو ابداً موجود باشند.

و به عبارت دیگر: وجود هر معلولی بسته به این است که علت تامه اش، طرق اعدام معلول خود را سد نماید و از جمله طرق عدم معلول، عدم علت تامه آن است، پس باید این راه عدم معلول هم بسته شود تا معلول موجود گردد. حال اگر گفتیم: جمیع ما فی السلسله، معالیل است و در عین حال که علت است معلول هم هست؛ لازم می آید علت، انحاء طرق عدم معلول خود را که یکی از آن طرق عدم خود علت است، سد نکرده باشد؛ چون خود علت بذاته معلول غیر بوده است، بنابراین علت نتوانسته است راه عدم خود را ببندد و در نتیجه خود علت موجود نشده است و چون به همه افراد به نحو قضیه حقیقه احاطه پیدا کرده ایم و بالفرض گفته ایم همه آنها معلولند و به علتی که علت باشد و معلول نباشد نمی رسند، پس لازم می آید که معلول هم نتواند بذاته وجود خود را حفظ نماید.

بنابراین: ولو این معلول علت پایین تر از خود بوده و همه انحاء اعدام آن را سد نموده است الا اینکه چون خودش معلول است، نفس خود را حفظ ننموده و جمیع طرق اعدام معلول آن سد نشده، پس باید معلول موجود نگردد. لذا ناچار باید به یک

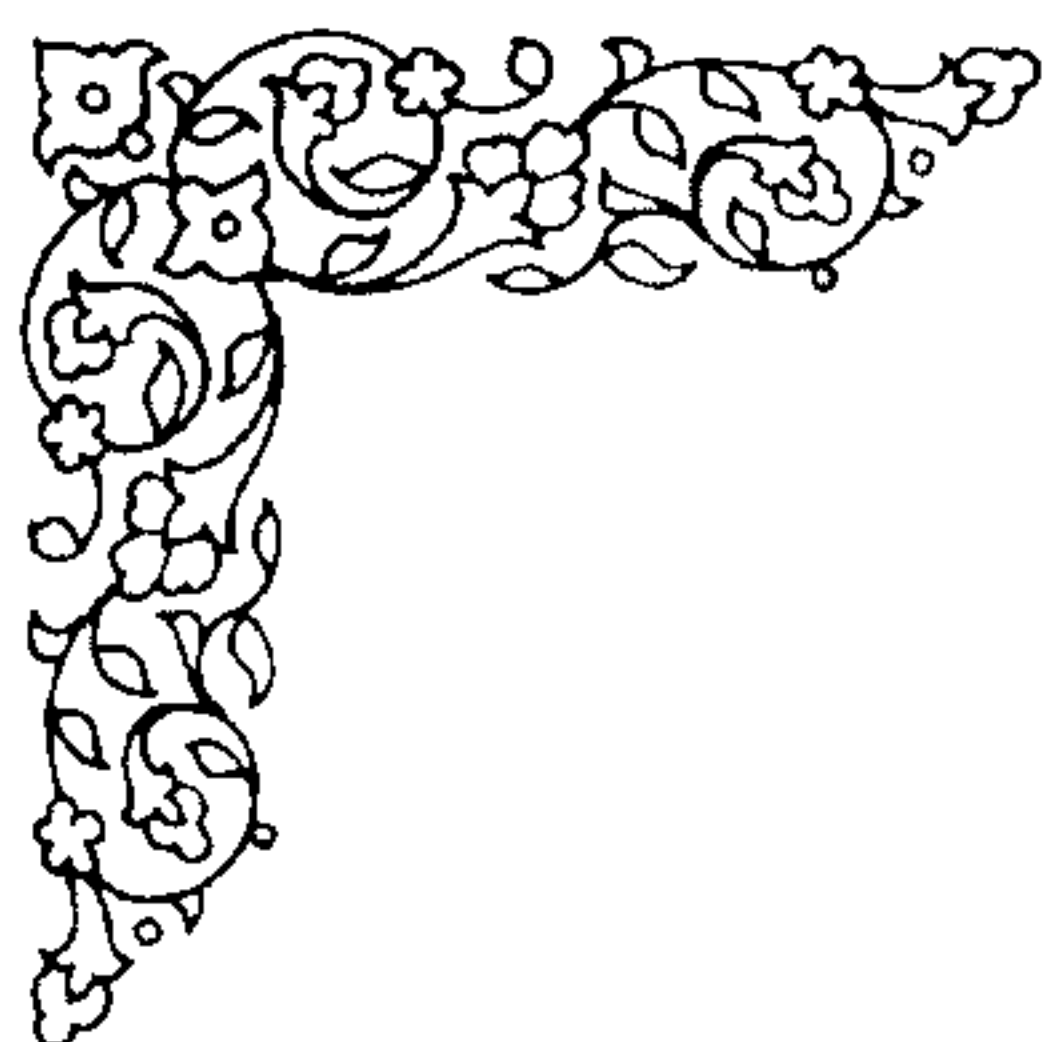
۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۲، ص ۱۶۶؛ شوارق الالهام، ج ۱، ص ۲۲۴.

ذات واجب الوجودی که وجودش من نفسه است و قیامش بذاته است قائل باشیم. و از اینجاست که گفته‌اند: هر موجودی را که می‌بینید دلیل بر وجود ذات واجب الوجود است و این نظام عالم خود دلیل است بر وجود یک مبدأ و علة العلل که بذاته لذاته من ذاته است. پس با این دلیل اسدّ و اخصر وجود واجب الوجود ثابت می‌شود.

ولکن خوشا به حال کسانی که از دلیل رسته‌اند و از زحمت استدلال و اقامه برهان فارغ شده‌اند و به عین العیان مقصود را دیده‌اند؛ زیرا دلیل خود پرده است و تا پرده هست فاصله هست و تا فاصله هست وصل حاصل نمی‌گردد.

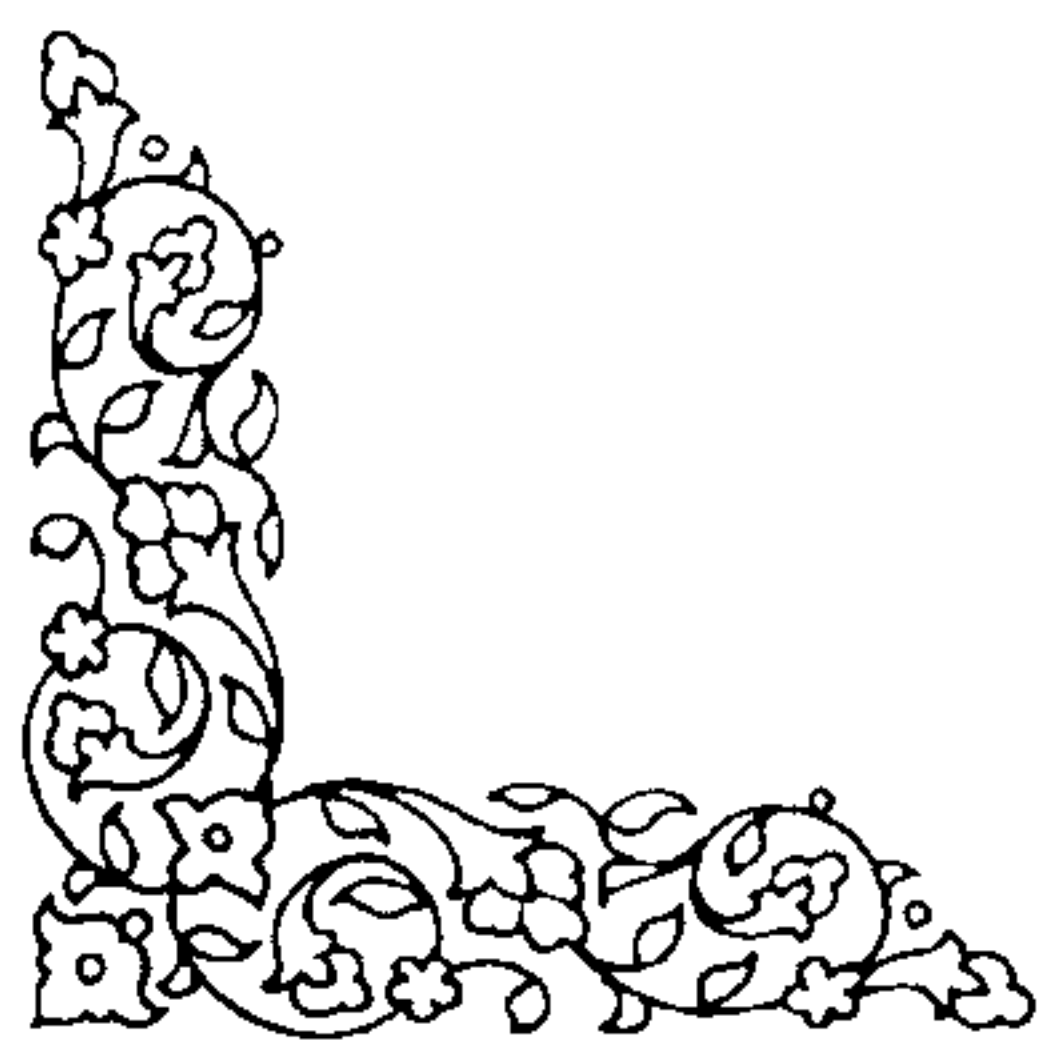
و از جهت اطمینان خاطر فرق تا این اندازه است که یکی بنشیند و درهای اتاق را ببندد و در جای تاریک دفترچه رصد را جلو گذاشته و سیر کواکب را حساب کند و از روی حساب بداند که آفتاب طلوع کرده و بیرون روشن است و دیگری در فضای روشن به عین العیان جمال نور را مشاهده کرده و از نور استفاده کرده و از فیوضات نور بهره‌مند شود. حال بگو که منجم نشسته می‌داند که آفتاب طلوعه زیبای خود را از گریبان آسمان بیرون نموده است و فخر می‌کند که این حساب را من می‌دانم و دیگران نمی‌دانند، ولی این دانستنی است که ابداً از فیض نور به او بهره‌ای نمی‌رسد.

پس از اینجاست که نمی‌توان این جماعت را که در کوچه و بازار راه می‌روند عوام دانست ولو آنها طرق استدلال را بلد نیستند ولی در عین حال نور توحید در قلب بعضی از آنها بیشتر از حکیم و فیلسوف استدلالی و برهانی، جلوه دارد و نمی‌توان گفت که آنها مقلد بوده و از پدر و مادر شنیده‌اند؛ زیرا تقلید این است که بگویند واقع برای من مجهول است ولی از روی تعبد و حسن عقیده به مقلد خود رفتار می‌کنم، و البته در اکثر جماعت قضیه چنین نیست.



مقصد دوم

جوهر و عرض



فريدة اول

رسم جوهر و اقسام آن

الجوهر الماهية المحصلة	إذا غدت في العين لا موضوع له
فجوهرٌ كان محلَّ جوهرٍ	هيولىً أو حلَّ به من صورٍ
و جوهر ليس بذاك و بذا	إن منها رُكَّبَ جسماً أخذاً
و دونه نفسٌ إذا تعلَّق	جسماً و إلا عقلُ المفارق

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۳۶ - ۱۳۷]

رسم جوهر و اقسام آن

رسم جوهر و حقیقت آن این است که اگر در خارج موجود شود، موضوعی که در او موجود شود، برای او نیست. و جوهر ماهیتی تحصیلی است نه اعتباری که اگر در خارج ظاهر و موجود شود، موضوعی و رای حقیقت آن، حقیقت نداشته تا در او موجود گردد.

اشکال شده که اگر جوهر در خارج موجود شود در حرکت و در زمان واقع می‌گردد، پس زمان و حقیقت تصریمیه موضوع آن است، ولی این اشکال بی‌ربط است؛ چون زمان هویت خارجیه‌ای که جوهر در آن واقع شود نیست، بلکه زمان نحوه تحصیل خود جوهر است و زمان مانند موضوع برای سواد نیست که در رتبه سابقه موجود باشد و یا در رتبه‌ای با رتبه جوهر موجود باشد، بلکه زمان از عوارض لازمه و لاینفک جوهر جسمی است که از مرتبه تحصیل آن منتزع می‌گردد.

و بالجمله: جوهر پنج قسم است: چون جوهر یا محل جوهر دیگر است و یا حال در جوهر دیگر است.

و بعبارة آخری: جوهر یا مقوم به جوهر دیگری است و یا مقوم جوهر دیگری است، یعنی یا قیوم این جوهر، جوهر دیگری است یا اینکه جوهر دیگری مقوم به اوست.

و بعبارة ثالثة: جوهر یا قیوم غیر خود می‌باشد و یا غیر آن از جواهر مقوم اوست. به اولی که تحصیل آن به تحصیل غیر است و قوه‌ای است که به قیومیت دیگری

قائم است و محل است، هیولی گویند.
و به آنکه حال است و قیومیت دیگری را به عهده دارد، صورت گویند، و صورت: یا صورت جسمیه و یا صورت نوعیه است.
و یا آنکه: جوهر نه قیوم دیگری است و نه غیر در مرتبه تحصیل، قیومیتی بر او دارد، اینگونه جواهر مجردات می‌باشند که در ذات مجردند.
و این قسم که در ذات مجرد است: یا در ذات و عمل هر دو مجرد بوده و تعلق به جسم ندارد و آن عقل است، و یا در ذات مجرد بوده ولی در عمل تعلق به جسم دارد و آن نفس است. اگر چه شق دیگری تصویر عقلی دارد و آن اینکه در ذات تعلق به جسم داشته باشد ولی در عمل مجرد باشد، الا اینکه چنین چیزی وجود خارجی ندارد.
قسم پنجم: جوهری است که مرکب از حال و محل است و آن را جسم گویند، در این قسم با نظر به ترکیب آن، صورت و ماده گفته یعنی به هیولی، ماده و به صورت، صورت گویند ولو با نظر به اختلاط و حالت اجتماع جسم گویند.

فريدة دوم

رسم عرض واقسام آن

العرض ما كونه في نفسه	الكون في موضوعه لاتنسه
كم و كيف و ضع أين له متى	فعل مضاف و انفعال ثبتا
أجناسه القُصوى لدى المعلم	و بالثلاث أو بالأربع نُمي

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۳۷]

رسم عرض و اقسام آن

تعریف عرض این است که کون آن فی نفسه عین کون آن در موضوعش می باشد، و حصول عرض در موضوع، عرضی که عارض بر این عرض باشد نیست تا این عرض موضوع آن عرض که حصول عرض در موضوع است، باشد. بلکه کون فی نفسه عرض عین کون آن در غیر است و گرچه عرض فی نفسه کون دارد، ولی کون فی نفسه آن عین کون فی الغیر است.

اما اینکه عرض کون فی نفسه دارد؛ چون ماهیتش در عقل مستقل است چنانکه در یکی از مباحث سابقه گذشت. و اما اینکه کون فی نفسه آن، عین کون فی الغیر است و کون آن، کون رابطی است، به این خاطر است که برای آن فی نفسه، در خارج استقلالی نیست به طوری که در خارج استقلالی داشته باشد و بعد به موضوع اضافه شود، بلکه اضافه آن، عین نحوه وجود آن است اگر چه عین ماهیت آن نیست؛ چون آنچه اضافه عین ماهیت اوست، مقوله اضافه است که آن را اضافه حقیقه گویند. و بعد در مبحث مربوط به آن خواهد آمد که اضافه حقیقه آن است که اصلاً و ماهیة در عالم تصور هنگامی که می خواهیم حقیقت آن را تصور کنیم، حقیقت اضافه است، مثل بنوت و ابوت که اگر حقیقت و ماهیت آب را تصور کنیم ناگزیر از تصور ابن هستیم.

و اما اضافه عرفیه همان است که اگر حقیقت شیء را بخواهیم تصور نماییم، مربوط به چیزی نیست، منتها هنگامی که می خواهیم یک نحوه حالی تخصیصاً برای آن ذکر کنیم، اعتبار ملابستی با غیر دارد.

و بالجمله: ولو نحوه وجود عرض اضافه است و لکن مقوله اضافه نیست، بلکه تعلق در ماهیات از مقوله اضافه است. از اینجا است که وجود همه اشیا عین تعلق و ربط است و ظل برای مبدأ است در صورتی که اضافه مقولیه نیست و همچنین برای مبدأ نسبت به جمیع ماسواه، اضافه اشراقیه است و این اضافه از مقوله عرض نیست. و بالجمله: بعد از آنکه عرض را تعریف کردیم به ذکر اقسام نهگانه آن می پردازیم. اشکال شده که شما عرض را نه قسم دانسته و جوهر را یک قسم که مجموعاً ده قسم می شود در صورتی که جوهر خود پنج قسم است پس باید مقولات چهارده تا باشد.

جواب آن این است که اقسام پنجگانه جوهر در حقیقت جوهریت مختلف نیستند.

بعضی گفته اند: جوهر یکی و عرض هم یکی است، پس مقولات باید دو تا باشد،^۱ ولی غافل از اینکه عرض برای این حقایق مختلفه نهگانه عرض عام است و جنس حقیقی برای آنها نیست، بلکه حقایق آنها با یکدیگر بالذات مختلف می باشند. بعضی آن اعراضی را که نسبت در آنهاست یکی شمرده و آنچه نسبی نیست، مثل کم و کیف دو تا شمرده اند، بنابراین مجموعاً عرض را سه مقوله دانسته اند.^۲ و دیگری حرکت را به آنها علاوه نموده و گفته است: اعراض چهار تا است.^۳

۱- قبسات، ص ۳۹ - ۴۰.

۲- رجوع کنید به: بصائر نصیری، ص ۲۰ - ۳۶؛ اسفار، ج ۴، ص ۴.

۳- رجوع کنید به: تلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱؛ مطارحات، در همان مجموعه، ج ۱، ص ۲۷۸.

فريدة سوم

اقسام عرض

غرر في الكمّ

الكمُّ ما بالذات قسمةً قَبِلَ	فمنه ما متّصلٌ و منفصل
بذي اتّصال هاهنا قد قُصدا	ما فيه حدُّ متشاركٌ بدا
ثانيهما يكون الأعداد فقط	و أوّل جسمٌ و سطحٌ ثمّ خط
فذاك ذو الترصيف و الثبات	ثمّ الزمان المتقضى الذات
و ليس كمّ قابل الضديّة	أنواعه تؤخذ تعليمية
و اخصّص به وجود ما يعده	كما التساوي خصّه و ضده
ككذا نهائيةً و لانهائيةً	في الجسم فادّروا يا أولي الدراية

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۳۸ - ۱۳۹]

کمّ و اقسام آن

کمّ آن چیزی است که بالذات قبول قسمت و همیه می‌کند، کمّ یا متصل و یا منفصل است.

کمّ متصل، کمّی است که در آن بعد از قبول قسمت، حد مشارک بین القسمتین حاصل می‌شود و حد مشترک آن چیزی است که نسبت آن به دو جزء یعنی به دو قسمت، نسبت واحده است به این معنی که مثلاً اگر خطی را که یک متر است به دو نیم متر تقسیم نماییم، نقطه موهومی فرض می‌شود که اگر آن را بدایت و اول این نیم متر قرار دهیم، می‌توانیم همان را بدایت و اول آن نیم متر دیگر قرار دهیم.

البته این نقطه در خارج چیزی از خط نیست و الا لازم می‌آید آن هم کمّ باشد و باز در او این معنی می‌آید که لازم است هنگام قسمت آن حد مشترک قرار دهیم، چون کمّ است و هكذا الی غیر النهایه. و اگر بگوییم دیگر آن قابل قسمت نیست، جزء لایتجزی لازم می‌آید که آن هم باطل است. و اگر آن نقطه موهوم را آخر این نیم متر قرار دهیم می‌توانیم آن را آخر آن نیم متر دیگر هم قرار دهیم.

و هكذا خط در دو جزء از سطح که اگر بخواهیم یک سطح یک متر مربعی را به دو قسمت مستطیلی تقسیم نماییم، یک خط موهومی که عرض ندارد در وسط قرار می‌دهیم.

و همچنین سطح در دو جزء از جسم که اگر بخواهیم یک متر مکعب از جسم را به دو قسمت مساوی تقسیم نماییم یک سطح موهومی بین دو جزء از جسم قائل می‌شویم.

و هكذا «آن» در دو جزء از زمان که یک رشته کمی غیر قارّه است و بین برهه‌ای از سابق و برهه‌ای از استقبال «آن» را - که در حقیقت، وهم مورد جدایی دو جزء است - قائل می‌شویم.

به خلاف کمّ منفصل که حد مشترک ندارد؛ چون اگر بخواهیم پنج را به سه و دو قسمت کنیم نمی‌توان در آن قدر مشترک پیدا کرد که بتوان آن را اول این جزء حساب کرد و نیز همان را اول آن جزء دیگر حساب کرد؛ زیرا قدر مشترک اگر یکی از پنج باشد باقی چهار است، بنابراین دیگر مجموع پنج قسمت نشده است و اگر یکی از خارج آورده شود، قسمت شده دیگر پنج نبوده بلکه شش می‌باشد و این هر دو خلاف فرض است.

قسم دوم کمّ، که کمّ منفصل است، عدد است. البته اشتباه نشود که عدد عبارت از گردوهایی که در خارج است نیست آنها معدود بوده و عدد اعتباری عقلی است. و اما قسم اول یعنی کمّ متصل، جسم تعلیمی است که ان شاء الله در باب آن خواهد آمد که فرق بین جسم تعلیمی و جسم طبیعی چیست و فرق گذاشتن بین آنها از مشکلات این علم است و در آینده گفته خواهد شد که فرق آن دو به ابهام و تعیین است، یعنی اگر به این نظر به جسم نگاه شود که مقدار مبهمی است که قابل ابعاد ثلاثه است، جسم جسم طبیعی است و اگر به تعیین مقداری نظر شود، جسم تعلیمی است.

والحاصل: جسم تعلیمی کمّیت ساریه در جهات ثلاثه - عمق و طول و عرض - جسم است.

و کمّ متصل سطح است و خط است و این سه که کمّ متصل به آنها منقسم شد، کمّ ذو الترصیف، یعنی دارای انضمام و صاحب اتصال جزء بعدی به جزء قبلی است. از اقسام کمّ متصل بعد از این سه، زمان است ولی مثل آنها قارّ نیست، بلکه ذاتاً مقتضی این است که تجدد هر جزئی از آن به نحو گذرایی و تصرم بوده و به نحو ثبات نباشد.

احکام کمّ

بعد در احکام کمّ شروع فرموده و می‌گوید: از احکام کمّ این است که قابل ضدیت نبوده، یعنی بعضی از آن با بعضی دیگر ضد نیست و مثل جوهر است که با جوهر دیگر ضد نیست؛ زیرا در جوهر، هیولی و صورت که هر دو جوهرند جمع می‌شوند. و مثل کیف مانند سفیدی و سیاهی از الوان که با هم ضدیت دارند، نیست و بالجمله: در انواع کمّ تضاد نیست، چنانکه بدون تردید بعضی از انواع آن بر بعضی عارض می‌شود. گرچه آن هم عارض است مثل عروض خط بر سطح؛ چون خط طرف سطح است و سطح طرف جسم است.

و همچنین بعضی از انواع کمّ منفصل مقوم بعضی دیگر است مثل اینکه پنج با یک مقوم شش است و عروض و تقویم با ضدیت منافی است و اتحاد در موضوع شرط ضدیت بین دو شیء است و در این موارد اتحاد در موضوع نیست؛ چون خط طرف سطح است و در طرف سطح یک طول بدون عرض است.

أنواعه تؤخذ تعلیمیه

انواع کمّ، یعنی انواع کمّ جنسی در ضمن متصل قارّ. حاصل اینکه: چون جنس در نوع هم داخل است؛ لذا با اینکه مراد سطح و خط و حجم است ولی چون جنس کمّ در ضمن آنها هست، به این اعتبار آنها از انواع کمّ می‌شوند ولی نه کمّ مطلق، بلکه کمّ متصل آن هم متصل قارّ. و یا اینکه چون مشهور کمّ را تعلیمی می‌دانند، به این اعتبار عیب ندارد که ضمیر راجع به کمّ باشد.

والحاصل: کمّ در ضمن متصل، تعلیمیه اخذ می‌شود، یعنی مقادیر ثلاثه که عبارت از خط و سطح و جسم است لا بشرط اخذ می‌شوند، یعنی بدون اینکه التفات شود که این کمّ روی چه ماده‌ای عارض شده و احوال آن چیست، یعنی اندازه و محدودیتش چه قدر است. پس کمّ در این نظر ابهام، جسم تعلیمی و سطح تعلیمی و خط تعلیمی می‌شود.

علت آنکه تعلیمی گفته‌اند این است که متقدمین از فلاسفه، نخست علوم ریاضی را به اولاد خود تعلیم می‌دادند و علم ریاضی از علوم است که موضوع آنها کم است. و کم متصل موضوع دو علم هندسه و هیئت، و کم منفصل هم موضوع دو علم حساب و موسیقی است. لذا به این جهت به اینها تعلیمی گفته‌اند که اول به اولاد خود این علوم را که موضوع آنها کم است تعلیم می‌دادند و سپس طبیعیات و بعد امور عامه و آن‌گاه الهیات بالمعنی الاخص را آموزش می‌دادند. به خلاف متأخرین که مباحث امور عامه را جلو انداخته و بعد از الهیات بالمعنی الاخص و سپس از طبیعیات و در آخر از نفس گفتگو می‌کنند. این معنی سبب شده است که به اینها تعلیمی گفته‌اند.

و یا اینکه بگوییم در موقع تعلیم به مقادیر سطح و خط و حجم نگاه می‌کنند، بدون نظر به اینکه خط بر چه عارض شده و در مقام تعلیم ذات خط و سطح و حجم را تعلیم می‌نمایند و می‌گویند: خط آن است که دارای یک بُعد باشد و سطح آن است که دارای دو بُعد باشد و از حرکت خط سطح تشکیل می‌یابد، و یا اینکه سطح آن است که می‌توان روی آن زوایای قائمه تشکیل داد.

سپس مرحوم حاجی می‌فرماید: از احکام کم این است که چیزی در وجود کم هست که آن را فانی می‌کند، مثل اینکه در کم منفصل، واحد عادّ تمام اعداد است، مثلاً اگر سه مرتبه واحد از سه برداشته شود، سه فانی می‌شود. و چون واحد همه اعداد را افنا می‌کند، برای عادّ به آن مثال زدیم و الا سه هم مثلاً شش را افنا می‌کند ولی نمی‌تواند هفت را افنا نماید. کم منفصل قابل تعدید است ولی کم متصل قابل تعدید نیست ولی قابل تجزیه است.

و از احکام کم و مختصات آن تساوی است که گویند: پنج با پنج مساوی است، ولی در الوان نمی‌گویند این سفید با آن سفید مساوی است بلکه در آنجا گویند این از آن شدیدتر یا ضعیفتر است. و هکذا لا تساوی که ضد تساوی است مختص به کم است.

و همچنین در کم تناهی و لاتناهی گویند، که این عدد متناهی است و آن خط

۳۷۰ تقریرات فلسفه ج ۱ / شرح منظومه / جواهر و اعراض

متناهی نیست. در مجردات، مثل ذات احدیت ولو لاتناهی گویند ولی در آنجا مراد از لاتناهی نامحدود بودن است.

مرحوم حاجی می‌فرماید: در اصطلاح حکمت اطلاق ضدین در تساوی و لاتساوی و در تناهی و لاتناهی درست نیست؛ چون در اصطلاح ضدین به دو امر وجودی گویند، ولی در اینجا یک ضد عدمی است، پس اینها متناقضین بوده ولکن اطلاق ضد در اینجا بنابر اصطلاح منطقیین است.

حال چرا چنین اصطلاحی را مرحوم حاجی برگردن منطقی می‌گذارد؟ زیرا در یک جا از شیخ الرئیس دیده که ایشان فرموده است: سالبه کليه ضد موجبه کليه است.^۱ و بالجمله می‌گوید: بر اساس اصطلاح منطق و بعض علوم غیر حقیقیه - که شاید مراد وی اصول باشد - مشی نمودیم.

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش منطق، ج ۱، ص ۴۶؛ شرح اشارات، ج ۱، ص ۱۸۲ - ۱۸۳.

غرر في الكيف

الكيف ما قرّ من الهيئات
و هو إلى أربعةٍ قد انقسم
و ما هو القوّة و اللاقوّة
من انفعالي و الانفعال
فالأوّل الراسخ لا الثاني اقتنص
لم يَنتسب و يفتسم بالذات
ما اختصّ بالنفس و ما اختصّ بكمّ
و كيفُ محسوسٌ بخمس قوّةٍ
كالملكات اعرفهما و الحال
بذينك الجسم و تين النفس خصّ

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۳۹ - ۱۴۱]

کیف و اقسام آن

کیف از مقولات عرضیه است و آن مقوله‌ای است که قارّ بوده و بالذات قبول قسمت و قبول نسبت نمی‌کند و به واسطهٔ اینکه قارّ است، امثال حرکت و «آن یفعل» و «آن ینفعل» از کیف خارج می‌شوند؛ زیرا اینها قارّ نیستند.

و چون کیف بالذات قبول قسمت نمی‌کند، پس کمّ هم خارج می‌شود؛ چون کمّ بالذات قبول قسمت و همیه می‌نماید. و از اینکه کیف بالذات قبول نسبت نمی‌کند، اعراضی که نسبی هستند و حقیقت ماهیتی آنها نسبت است خارج می‌شوند. و کیف جنساً به چهار قسمت منقسم است:

یکی از آنها: کیفی که مختص به نفس بوده و آن را کیف نفسی گویند، مانند علم و اراده و قدرت، البته بنابر آن مبنایی که گفته‌اند: اینها از عوارض نفس است، به خلاف آن قولی که می‌گویند: حیات عین نفس است.

دومی: کیفی است که مختص به کمّ است، یعنی فقط بر کمّ عارض می‌شود لاغیر، مانند استقامت و انحناء و مستطیل و مثلث و نحو اینها که مختص به کمّ متصل است و مانند زوجیت و فردیت که مختص به کمّ منفصل است و اینها را کیفیات مختصهٔ به کمّیات گویند.

قسم سوم کیف: قوه و لاقوه است که به آن کیف استعدادی گفته می‌شود. اگر استعداد شدیدی برای جانب قبول بوده و برای انفعال رام و مطیع باشد، آن را لاقوه نامند؛ چون قوه‌ای که دافع باشد از خود ندارد و اگر به دفاع و عدم دفاع بتواند خود را

از تأثیر نگه داشته و استعداد لانفعال داشته باشد، آن را قوه نامند و اگر نسبت به قبول و لاقبول، اعتدال داشته باشد، آن را قوه و لاقوه گویند.

و قسم چهارم کیف: کیف محسوس است که با پنج قوه ظاهره درک می شود از قبیل کیفیات ملموسه، مثل کیفیات فعلیه و انفعالیه ای که از اوایل ملموسات است، و کیفیات مذوقه، مانند طعوم بسیطه تسعه.

حاجی به اینها طعوم بسیطه تسعه گفته است؛ چون اینها از سه قوه فعلیه و فاعلیه نسبت به سه قوه انفعالیه تولید می شوند.

قوه فعلیه و فاعلیه که عبارت از حرارت و برودت و اعتدال بین آنهاست اگر در یکی از سه قوه انفعالیه که مواد غلیظه و مواد لطیفه و مواد معتدل بین آنهاست ضرب شود، از هر یکی طعمی پیدامی شود، مثلاً اگر حرارت وارد شد و در ماده غلیظه تأثیر نمود یک طعم پیدامی شود و اگر بر ماده لطیفه وارد شده و تأثیر کرد طعم دیگری تولید می گردد و اگر در ماده معتدل تأثیر کرد طعم سومی حاصل می شود. و همچنین آن دو تای دیگر را بر این قیاس کن.

و نیز به اینها بسیطه گفته است؛ چون اگر دو طعم با یکدیگر مختلط شوند طعم مرکب دیگری حاصل می شود، به عبارت دیگر: اگر دو فعلیه بر یک انفعالیه وارد شود طعم مرکبی حاصل می گردد.

و کیف محسوس که اخیراً ذکر شد یا انفعالی است و یا انفعال است، اگر کیف راسخ باشد، مثل زردی ای که بر ذهب عروض پیدا کرده و نمی توان آن را به زودی زایل نمود. و مثل قرمزی ای که بر مس عارض شده و نمی توان آن را از جوهره مس به زودی ازاله کرد، به آن انفعالی گویند. چنانکه فضایل اخلاقی هم همین طور است. و انفعالی به این جهت گفته اند که کثرت مبانی بر کثرت معانی دلالت می کند.

و اگر کیف غیر راسخ باشد و به سرعت از موضوع خود مرتفع شود، مانند حُمرة خجل، به آن انفعال گویند.

والحاصل: انفعال و انفعالی در اجسام مثل حال و ملکه در نفس است.

غرر في العلم

علمٌ و إن بدت له مراتب
فبعضه كيفيةٌ نفسية
من تلك أن في جنسه أقوال
فليُدر بعد ما تشكُّكُ عِلْمِ
ففينا الانفعالُ من مرسوم
فتخرج النسبة و انفعالُ
إذ بعضه جواهرٌ بل واجب
فهاهنا أبحاثه حَرية
كيفيةٌ إضافةٌ أو انفعال
أن هـنا نقشاً بعقلنا رُسم
له إضافةٌ إلى المعلوم
علمًا له علمًا و كيفيةً قالوا

و من تلك الأبحاث تقسيمه

و هو حصولي كذا حضوري
بل ثابتٌ في العلم بالمعلول
فأولُ صورةٌ شيءٍ حاصلة
و العلم تفصيلي أو إجمالي
فعليه ما سبب المعلوم
في العقل بعد ما في الأعيان حصل
في الذات ما الحضور بالمحضور
كصورٍ في علمنا الحِصولي
للشيء و الثاني حضور الشيء له
كذلك فعلي أو انفعالي
و الانفعالي من المرسوم
في أولٍ يحصلُ غبٌ ما عقل

علم و هویت مقولی آن

علم مثل مفاهیم دیگر یک مفهوم عامی است که شرح الاسم آن مانند نور عبارت است از «ظاهر بنفسه و مظهر لغيره» و این مفهوم به تساوی قابل صدق بر افراد است و به قول مرحوم حاجی:

كُلُّ الْمَفَاهِيمِ عَلَى السَّوَاءِ فِي نَفْيِ تَشْكِيكِ عَلَى الْأَنْحَاءِ^۱

آن موجود ضعیفی که ادراک ضعیفی دارد عالم است و آن موجود شدید و فوق التمام که به کل موجودات احاطه دارد، آن هم عالم است و در صدق مفهوم علم به نحو تساوی، بین افراد هیچ فرقی نیست و همانا تشکیک در مراتب وجود است که در حقیقت وجود شدت و کمال داشته و در همان حقیقت ضعف و نقصان دارند، ولیکن نه در مفهوم وجود که به حمل شایع صناعی بر هر موجودی صادق است، بلکه در حقیقت وجود و هویت خارجی.

و بالجمله: هویت خارجی است که در آن شدت و ضعف و نقصان و کمال است، در مفاهیمی که جز اعتبار چیزی نیستند، تشکیک نیست.

و معنای اعتبار این نیست که مفاهیم را از وجودات خارجی با کارد و چنگال نزع نموده و به قلب و ذهن چسبانده‌اند، بلکه اعتبار به معنای تصور یک مفهومی است که قابل انطباق است بر آنچه این مفهوم را بحقیقت از آن تصور نموده‌اند. حدود و آنچه وجودات را محدود نموده عدم است و چیزی نیست تا در آن شدت و ضعف باشد.

۱- شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۴۴.

و بالجمله: مثل علم مفهوماً، مثل مفهوم وجود است که بر هر موجودی ولو آن آخرین نقطه وجود که هیولای اولی است - که در اول افق وجود است به طوری که اگر بلرزد و پایش بلغزد، پرت شده و به وادی عدم می افتد - به حمل شایع صنایع یکسان صدق می کند.

و اینکه در کتب منطق گفته اند: «المفهوم إن تساوت افراده فمتواط و الّا فمشکک»^۱ حقیقه بی جا است؛ زیرا تشکیک در مفهوم نیست و اگر بر مفهومی اطلاق مشکک نموده اند بالعرض والمجاز است و به تبع شدت حقیقت وجودیه افراد و ضعف آنهاست و این طور نیست که حدود افراد را در موقع نزع مفاهیم ملاحظه نموده و حد فردی را ضعیف و حد فرد دیگری را قوی دیده باشند.

بلکه مفهوم آن است که شیء را به تحلیل عقلی برده و در دارالتجزیه عقل تار و پود آن را از هم باز و جدا نموده تا ببینند از چه مرکب است و چه چیز در آن دخیل است و آیا تار و پودی دارد یا حقیقت واحده بسیطه است که در دارالتجزیه عقلیه هم نمی توان آن را تجزیه نمود، مانند بسایط. مثلاً عقل انسان را که ملاحظه می نماید، می بیند که در تجزیه عقلی عبارت از دو مفهوم است که یکی حیوانیت و دیگری ناطقیت است؛ به طوری که در نظر عقل اگر این دو شیء در چیزی بدون انضمام قیدی و یا تجرید از آن پیدا شود، به آن انسان گویند. مثلاً می گویند اگر این حبه را باز کنیم می بینیم که حقیقت آن، این است و آن، و اگر چیز دیگری در حقیقت آن دخیل بوده به طوری که مقوم اصل حقیقت باشد مثل اینکه نبوت مقوم اصل انسانیت باشد، محال است انسان بر فرد غیر نبی صادق باشد.

و بالجمله: وقتی عقل چشم باز نموده و به انسان نظر می کند می بیند حیوان و نطق است و ورای آن چیزی نیست و هر کجا متحرک بالاراده و ناطق ببیند، او فرد آن حقیقت به حمل شایع صنایع است.

پس آنچه مثل نباتات که در لای زمین از رطوبات ارضیه تغذی کرده و به جسد

۱- رجوع کنید به: تهذیب المنطق، ص ۳۴؛ الجوهر النضید، ص ۹.

زمین چسبیده و رطوبت آن را می مکد و جهازات تحلیل و معده و هضم ندارد، آن هم موجود است و مفهوم عالی هستی و وجود بر آن صادق است به نحوی که بر آن «وجود کل فوق التمام نامحدود» صادق است.

علم هم مفهوم عامی است که بر آن کشف ناقصی که در یک موجود است صادق بوده و بر آن کشف تام و تمامی هم که در آن کشف «لایشذ عنه شیء» است، باز به طور صدق حقیقی، صادق است که آنچه در واقعیت و خارجیت کشف است، به حمل شایع صناعی از مصادیق این مفهوم عام است. پس در صدق مفهوم، هیچ فردی بر فردی مزیت ندارد. بلی فرق از جهت شدت و کمال و ضعف و نقصان در حقایق خارجیه است که یک کشف به حمل شایع صناعی در حقیقت کشفیت و ظهوریت، ظهور تام است و دیگری ضعیف است. مانند نور که در اصل حقیقت نوریه از این نظر که از چه تشکیل یافته و یا خود آن چه حقیقتی باشد، در آن تفاوتی نیست، مثلاً بین این نوری که در زمین ما هست و آن نوری که در صفحه خورشید هست هیچ فرقی نیست؛ گرچه وجود حقیقت نوریه در او به نحو صلابت و ازدیاد و در این به نحو نقصان و ضعف است، و این از حیث مفهوم علم بود که به عرض رسید.

بلی از جهت حقیقت خارجیه فردی هست که به تمام حقیقت و سرتاپای آن علم است و یک پارچه حقیقة العلم است، اگر به او عالم می‌گوییم، یعنی بذاته و بتمامه عین حقیقة العلم است، العلم بتمامه و حقیقة العلم اوست و او بتمامه و حقیقت علم است. و اطلاق عالم بر او مانند اطلاق عالم بر زید نیست؛ زیرا اصل وجود حقیقت علم در او به جهتی از جهات است و چون اثر و خاصیتی که در حقیقت علم دیده می‌شود، در او می‌بینیم به او عالم می‌گوییم، ولی علم متجسم نیست که سرتاپای آن حقیقت علم باشد؛ زیرا اینکه زید سر و یا دست و پا دارد از جهت آنکه زید عالم است نیست. علم با این حقیقت مابین است، پس حقیقت خارجیه زید به هیچ وجهی از وجوه علم نبوده، بلکه فردی حقیقت علمیه است که

در و هیچ خلطی از حقایق دیگر نبوده، بلکه کله العلم و العلم کله هو. یک روزنه از آن حقیقت علم عالم غیب که خواسته است سلسله نظام وجود را خلعت وجود بپوشاند باز شده و از آن روزنه سرایت وجود و سرایت علم و سرایت کمال، این عالم وسیع و وجود ظلّیه پیدا شده است و این علم زید ظلّ آن حقیقت علم است و البته ظلّ با ذی ظلّ یک سنخیتی دارد و آن اینکه آن اثری که صاحب ظلّ دارد در او هم دیده می شود، این است که بالتبع به او عالم می گوئیم؛ با نظر به آن وجهه‌ای که از آن اشعه علمیه در او هست.

پس بنابراین تقریب: علم، جوهر و عرض و کیف و انفعال و اضافه نیست بلکه فوق جوهر و فوق عرض است؛ زیرا چنانکه گفتیم جوهر ماهیتی است که اگر بخواهد موجود شود لا فی الموضوع واقع می شود و حقیقة العلم به تمام معنی، مفهوم و ماهیت نیست و هكذا عرض ماهیتی است که اگر وجود آن بخواهد در سلسله نظام موجودات قرار بگیرد لا یوجد الا فی الموضوع.

و بیان نمودیم که حقیقت علم ماهیت ندارد؛ چون ماهیت چیزی که حقیقت داشته باشد، نیست و واقعیت و خارجیت همه از آن وجود است و ماهیت عبارت از جهت عدمی وجود است و آن جهت عدمی فاقد اثر است مثلاً اثر آتش که سوختن است ناشی از جنبه وجودی آتش است که غیر از آن جنبه وجودی چیز دیگری در خارج نیست.

تقریب دیگری با مثال بهتری این است که وقتی آفتاب طالع می شود و انسان به یک محیطی نظر می اندازد آنچه را که در آن وادی وسیع است می بیند و اگر شمعی را در شب تاریک روشن کند غیر از زیر پای خود رانمی بیند و این دیده نشدن و عدم ظهور اطراف به خاطر جهت عدمی در نور شمع است که به مراتب از نور آفتاب ناقص تر است و لو نقصان آن در همان حقیقت نوریه است.

بنابراین: ماهیت چیزی نیست؛ لاشیئی به صورت شیء است. شیئی که حقیقت آن به وجود است وقتی موجود می شود جهت کمالی و جهت نقصانی آن بعد از وجود

معلوم می‌شود که کمال آن چه اندازه و نقصان آن چه اندازه است. پس این دو جهت در رتبه وجود شیء معلوم می‌شود و به طوری این دو جهت با هم اتحاد دارند که از فرط اتحاد، اثر او را در این و اثر این را در او می‌بینیم و از گذر این اتحاد است که تمام آثار خیراتی وجود را به ماهیت نسبت داده و تمام آثار عدمی و شروری ماهیت را به وجود نسبت می‌دهیم.

البته عدم، کل الشر و وجود، کل الخیر است و وقتی وجود ظاهر می‌شود ظلّ و حد آن ظاهر شده و جهات عدمی آن به نظر ما، هست می‌نماید و ماهیت هم با اینکه هیچ است به هستی وجود، هست می‌نماید؛ چون حد شیء به واسطه هستی شیء هست نما به نظر می‌آید، این است که حضرت حق فرمود: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^۱، ﴿قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^۲ نفرمود: «قل كل من الله» البته وجود است که منشأ خیر است. هرچه از کمال داری او را به خود نسبت نده. مرد موحد آن است که نفس خود را بشناسد و آنچه را از خداست از آنچه از خود اوست، جدا نماید. کمالات و خیرات از آن اشعه وجودی است و شرور و فتن از عدم است. پس خودش چیزی نیست، هر چه هست از اوست و جهت عدمی هم که از او نیست، بلکه از ضعف خود این وجود است و ضعف آن، جهت عدمی است. پس خود را در معرض آن شعاع وجود بیشتر بگذار تا جهت عدمی تضعیف شود و جهت وجودی قوت گیرد تا خیرات بیشتر ظهور نموده و از شرور دورتر باشی.

و بالجمله: ماهیات بنفسها چیزی نیست و ماهیت نبود است، منتها نه نبود مطلق، بلکه نبودی که بود و وجود آن از حقیقت وجود کمتر برخوردار است مثلاً نوری که در آخرین نقطه شعاع ساطعه شمس قرار گرفته از شمس است، البته آخرین نقطه آن چون حقیقة النوریه در آن کمتر است، مخلوط به ظلمت

۱- نساء (۴): ۷۹.

۲- نساء (۴): ۷۸.

می‌نماید. ظلمت، چیزی که مخلوط نور باشد نیست، بلکه عدم‌النور عین ظلمت است.

والحاصل: ظلمت بنفسها چیزی نیست، بلکه عدم‌النور عین ظلمت است چنانکه علمای نجوم و اهل رصد گویند که زمین یک ظلّ مخروطی دارد که اگر خوب ملاحظه کنیم می‌بینیم این ظلّ بر زمین نمی‌افتد مگر اینکه نور آفتاب بر صفحه زمین طلوع نماید؛ چون زمین کروی و جسم کثیف است و وقتی در محاذات شمس می‌ایستد و از شمس اشراقی بر آن می‌شود نور آفتاب نمی‌تواند تا اعماق آن سرایت کند. این است که قرص زمین مانع از سرایت و ارسال نور می‌شود، ولی به آن اندازه‌ای که این نور قابل ارسال و گذشتن است و این پرده زمین می‌تواند باز باشد، این نور داخل آن را می‌گیرد و در هر جا زمین مانع شود این نور نگه داشته می‌شود و چون اطراف زمین به صورت کره است باز بوده و نور که از قرص شمس می‌گذرد اطراف زمین را روشن می‌کند و چون شعاع شمس از کره زمین اوسع است وراء زمین را پر می‌کند اما نه به آن اندازه که فضای پشت زمین را نیز فراگیرد، بلکه به آن اندازه که محاذی زمین است. و مرکز زمین سر جلو داده، ولی چون اطراف آن گرد است نتوانسته سینه خود را جلو دهد. این است که مرکز سطح زمین خوب توانسته است با شمس مقابله نماید و این است که این مرکز به اندازه قوه و توان خود مانع از سرایت نور به عقب است و این عدم‌النور در آن رأس مخروط از ممانعت این نقطه است و نقطه‌های دیگر هم به مناسبت اقریبیت به این نقطه از افتادن نور به عقب کره مانع شده و به آن اندازه که به نقطه مرکز در آن ظلّ مخروطی تقارب دارد، به همان اندازه به آن نقطه رأس مخروط نزدیک است.

و بالجمله: ظلمت عبارت از عدم‌النور است. پس حقیقت وجود نور به حمل شایع صناعی، هر چه زیادتر باشد قهراً ظلمت عدم‌کاسته شده و آن مرتبه از وجود که کل‌النور است، آنجا نور خود را به تمام حقیقت و به تمام شدت و فعلیت به واقعیت و حقیقت و خارجیت رسانده که دیگر هیچ ضعفی ندارد و آنجا به کلی ظلمت نیست. و

این است که ذات واجب الوجود جهت نقصی ندارد تا ماهیت داشته باشد، کل النور است و النور کلّه هو و هو کلّه النور، فوق التمام است و از جمیع جهات در فعلیت شدید است و آن نور است که جمالش هم نور است. یک روزنه نوری از آن نور باز شده و اعماق عالم را پُر کرده است. و این سلسله نظام وجود، آن نور جمال است. منتها هر چه این سلسله به مبدأ نور نزدیکتر باشد انور است و حقیقت جمالش به آن حقیقت ذی الجمال نزدیکتر است و هر چه از آن دورتر باشد، نور کمتر است ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ...﴾^۱ تا به آخرین نقطه که هیولای اولی است برسد که ذیل و حاشیه این جمال بوده و مرتبه اضعف از نور وجود را دارا بوده و به تاریکی مطلق نزدیک است، و آن طرف افق عدم مطلق است، عدم بحث لا ینخرق.

و بالجمله: چنانکه گفتیم علم از جهت مفهوم مثل وجود است، همچنین از جهت مصداق هم مانند وجود است. پس همان طوری که فرد حقیقی وجود، واجب الوجود من جمیع الجهات است که جوهر و عرض و فعل و انفعال و خلاصه از هیچ کدام از مقولات نیست - چون مقولات در ماهیات واقع می‌باشند و ماهیات چیزی که مشت پُرکن باشد و یا چیزی که عبا و عمامه بر سر و تن داشته باشد نیستند. این است که تمام مقولات ماهیات است. منتها بعض ماهیات جواهر و برخی اعراض و پاره‌ای اضافه است و واجب الوجود فرد حقیقی وجود بوده و از هیچ کدام از مقولات نیست - همچنین فرد حقیقی علم، آن فرد واجب العلم بوده که عبارت از حق - جلّت عظمته - است که واجب القدرة و واجب الوجود و واجب الاراده و واجب الحیاة بوده و جامع تمام حقایق کمالیه است. پس علم در این مرتبه جوهر و عرض نبوده و این مرتبه فوق مراتب دیگر و فوق مقولات عشر است.

چنانکه وجود ذو مراتب است و وجود جوهر و عرض و اضافه داریم،

همچنین علم هم ذو مراتب است؛ بعضی از افراد آن علم جوهری و بعضی علم عرضی و بعضی اضافی است الی آخر. و همان طور که وجود ممکنات با اختلاف مراتب ظلّ آن وجود است، همچنین علم ممکنات با اختلاف مراتب، ظلّ و سایه آن علم است.

و بالجمله: برای تمام شئون کمالیه حقه واقعه در این عالم نمونه‌ای است و چنانکه برای جلوه‌های وجود مراتب است همچنین جلوه‌های علمی هم دارای مراتب بوده و همان طور که وجودات ممکنه مظهر وجود حق هستند، همچنین علوم ممکنه مظهر اسم عالمیت حق می‌باشند. و چنانکه وجود، جوهر و عرض بوده و فردی از آن جوهر و فردی از آن عرض است، علم هم همین طور است.

و بالجمله: به ملاحظه اینکه بعضی از مراتب علم جوهر است و جواهر یا ذهنیه و یا خارجی است و جواهر خارجی یا مجردة نفسیه و یا مجردة عقلیه است و بعضی از مراتب علم، واجب است و چون علم، واجب است از تحت مقوله کیف خارج بوده و اجلّ از این است که در باب کیف از آن بحث شود، الا اینکه بعضی از مراتب آن کیف نفسی بوده و بلکه بعضی از مراتبش از این هم ادنی است و آن عبارت از دانستن است که معنای مصدری انتزاعی است. و بحث در آنچه بین ما مشهور به علم است - که صورۃ حاصله لدی النفس باشد - بحث در جنس علم بوده که از کدام مقوله است، البته چون که علم عارض است، پس از مقولات عرضیه است. منتها آیا کیف است یا اضافه است یا انفعال است؟

هنگامی که انسان به چیزی نظر انداخته تا آن را ادراک کند و ادراک می‌کند یک صورتی از خارج عند النفس حاصل می‌شود که کیف است. یعنی آن صورت، هیئت قارّه‌ای است که لم ینتسب و لایقتسم بالذات، پس کیف بودن آن اصح اقوال است.

بلی اشکالی نیست در اینکه بعد از آنکه صورت در نفس حاصل شد نفس از آن

منفعل خواهد بود و از جهت آنچه در نفس انسانی مرتسم می‌گردد، یک انفعالی که خروج از قوه به فعل و از نقص به کمال است حاصل می‌شود. و البته برای آنچه لدی النفس حاصل می‌گردد یک جهت اضافه با خارج که ذی الصوره و معلوم بالعرض است، حاصل می‌شود. و از این جهت بعد از حصول صورت مرتسمه، یک جهت اضافه در رتبه متأخره تولید می‌شود.

بعضی از این معنی غفلت نموده و با اینکه عارض بر نفس اولاً وبالذات، صورت است و در رتبه متأخره اضافه و انفعال تولید شده، علم را عبارت از آن انفعال گرفته‌اند.^۱ و بعضی مانند فخر رازی در باب اینکه آیا حقیقت صور ذهنیه از قبیل جواهر یا اعراض است، دچار اشکال شده و چون دیده بر هر تقدیر اشکال لازم می‌آید منکر وجود ذهنی شده و فقط یک اضافه برای نفس با خارج قائل شده است.^۲

والحاصل: گرچه اصل اینکه علم از مقولات است؛ چنانکه در صدر بحث بیان کردیم، خلاف واقع بوده و از قبیل اشتباه معروض به عارض است، الا اینکه اگر از این جهت صرف نظر نماییم، باز بهتر این است که بگوییم علم از مقوله کیف است و اگر بخواهیم به دروغ سخن گفته باشیم، بگوییم از مقوله انفعال است و آنچه کذب آن هویدا است این است که بگوییم اضافه است.

و کسانی که قائل شده‌اند که از قبیل انفعال و اضافه است، اشتباه آنها از قبیل اشتباه «ما بالعرض» به «ما بالذات» است؛ چون آنچه اولاً و بالذات بر ذهن و نفس انسان عارض می‌شود صورت است و به سبب صورت ثانیاً و بالعرض انفعال عارض می‌گردد؛ چنانکه بعد از حصول صورت لدی النفس اضافه محقق می‌گردد.

۱- شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۰۱؛ کشف المراد، ص ۲۲۶.

۲- مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۴۵۰؛ المطالب العالیه، ج ۳، ص ۱۰۳ - ۱۰۴.

اقسام علم

علم حضوری و حصولی

بنابر قول مشهور علم دارای دو قسم است:

قسم اول: علم حصولی است و آن عبارت است از اینکه حصول علم محتاج به واسطه باشد، یعنی اگر انسان بخواهد به اشیاء خارجیہ علم پیدا کند باید صور خارجیہ آنها را دیده تا به وسیله صورت خارجی و به واسطه چشم، در ذهن او صورت علمیه تولید گردد.

و قسم دیگر: علم حضوری است و آن عبارت است از اینکه حصول علم برای عالم محتاج به توسط شیء دیگر نباشد.

علم حضوری به علم مجرد به ذات خودش منحصر نیست؛ چنانکه مشائین قائلند که علم حضوری فقط علم مجرد به نفس خویش است.^۱ و اما حصولی عبارت است از اینکه شخص به غیر نفس خود، عالم باشد.^۲ و نیز مشائین گفته‌اند: علم خداوند به غیر، قبل از ایجاد، حصولی و ارتسامی بوده است،^۳ مانند حصول علم بتا به نقشه بنا. و لیکن مطلب این طور نیست، بلکه علم حضوری در سه مورد است:

قسم اول: علم مجرد، مانند علم نفس به ذات خودش بدون اینکه صورتی از نفس در نفس تولید شود که آن صورت کیف باشد و نفس از آن منفعل گردد و بین نفس و آن صورت اضافه محقق شود، بلکه نفس پیوسته به وجود و ذات خود عالم است و عالم غیر از علم نبوده بلکه علم عین عالم است و نفس ابداً از ذات خود غفلت ندارد.

۱- شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۸۲؛ البته نسبت این مطلب به حکمای مشاء مورد بحث و سخن است. رجوع کنید به: تعلیقه آشتیانی بر شرح منظومه حکمت، ۴۷۷.

۲- شفاء، بخش الهیات، ص ۳۶۱ - ۳۶۴؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۰۸.

۳- شفاء، بخش الهیات، ص ۴۹۶ - ۵۰۸؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۸ - ۳۰۱.

و اینکه خیال می‌کنی نفس تو از خودش غافل است گمانی بیش نیست؛ لذا دیگر در اینجا صورتی و ذی‌الصورتی و مدرک صورتی نیست، بلکه یک حقیقت بسیطه مجرد است، نفس صورت ندارد تا گفته شود صورت آن لدی النفس حاصل می‌شود؛ چون مجرد تماماً یکی است، صورت و ماده ندارد.

و بالجمله: اینکه نفس تو مجرد است و به ذات خود علم دارد، این طور نیست که یک صورتی از این هیکل تو پیش نفس هست؛ زیرا این هیکل و اسکلت بدن، نفس نیست. تمام حقیقت علم نفس به ذات خود، عین خود اوست و حضور نفس به تمام حقیقت، حقیقت علم اوست. و رای علم، عالمی که علم به او قائم باشد و ذاتی که علم برای او ثابت باشد نیست، بلکه علم عین عالم و عالم عین علم است؛ لذا به هیچ وجه در علم حضوری نمی‌توان این اختلاف را که آیا علم کیف است یا انفعال یا اضافه طرح نمود، بلکه علم که عین عالم است و عبارت از نفسی است که مجرد است، اجل است از اینکه به او کیف یا انفعال یا اضافه گفته شود.

و قسم دوم از اقسام علم حضوری: علم علت به معلول خویش است که معلول پیش علت حضور داشته، تمام حقیقت علم علت است. زیرا در صورتی حصول علم، احتیاج به توسط صورت دارد که بین عالم و معلوم بُعد زمانی و یا مکانی باشد؛ چون این در این نقطه و آن در آن نقطه از مکان واقع شده، با یکدیگر ارتباط نداشته؛ لذا واسطه‌ای لازم است تا آلت ربط آن چیزی باشد که در مکان بعید واقع شده و از آن اخذ صورت نموده و به ذهن تحویل دهد و یا چون این در این برهه از زمان و آن در برهه اول از رشته زمان واقع گردیده که بین عالم و معلوم فاصله است؛ لذا چیزی لازم است تا این فاصله را طی نموده و آن سابق را به لاحق ربط داده و آن صورت واقع شده در نقطه سابق زمان را به این صورت واقع شده در نقطه لاحق زمان مربوط کند، ولی علت، سبق زمانی بر معلوم خود نداشته و بُعد مکانی با آن ندارد و وجود معلول بدون فاصله مکانی و زمانی، ظل وجود علت است و علت به وجود معلول خود احاطه داشته و معلول در کنج وسعت وجودی علت نشسته و در حضور اوست.

و قسم سوم علم حضوری: علم هر مجردی به هر مجردی است اعم از آنکه مجرد از معالیل مجرد دیگر باشد یا نه، منتها در صورتی که مجرد در سلسله معالیل مجرد دیگر باشد - چنانکه علت مجرد به وجود معلول خود عالم است، با این بیان که گفتیم: علت به علم حضوری به وجود معلول خویش عالم است - معلول مجرد هم به علت مجرد خود عالم است، ولی نه به نحو احاطه، بلکه به آن اندازه که حدقه چشم او استعداد تعقل علت خود را دارد؛ زیرا شأن معلول این است که در آن جهت تضییق بوده و از علت خود، ناقص تر است.

با بیان این مطلب که گفتیم مجرد مکان و زمان نداشته تا موجب غیبت مشاهده باشد، بلکه به عین و خارج بصیرت داشته و جمال مجردات را تماشا می کند و اگر به نفی ابد گفته اند: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾^۱ البته به دیده طبیعت نمی توان دید و مادامی که نفس طبیعی است و تخلص از این قید و محبس برای او حاصل نشده است، چشم بصیرت ندارد. این بصر طبیعی است و باطبیعی، طبیعت را می توان دید؛ چون این دیده و بصر محتاج این است که نور بر مردمک آن بیفتد و سپس آن نور به معلوم منعکس گردد تا صورتی از آن در او انعکاس یابد و او هم به نفس بسپارد. پس حق و ذات اقدس الهی را نمی توان با بصر دید، بلکه انسان با بصیرت او را می بیند و دیده بصیرت در مجردات است و اگر نفس توانست خود را از این قشر و حجاب طبیعت خلاص کند، دارای بصیرت می شود.

والحاصل: عدم علم و حضور نداشتن چیزی پیش چیزی به واسطه پرده و حجابی است که باعث غیبت محتجب است، البته در صورت آویخته شدن پرده بین دو چیز، نمی توان محتجب را دید. مثلاً اگر کسی پشت بام و کس دیگری داخل اتاق باشد، سقف حجاب است. یا اگر یکی داخل اتاق و دیگری خارج آن باشد، دیوار حجاب و فاصله است. پس این فواصل است که مانع حضور است، اگر از غلاف و قشر طبیعت بیرون آمده و این پرده طبیعت را درید به هیچ وجه فاصله واقع نشده، حالت حضور

حاصل می‌گردد و غیبت از فصل است و اگر فصل نباشد وصل است و وصل حضور است، پس معلول مجرد به تمام حقیقت خود، در ذات علت حضور داشته و به اندازه کمال خویش جمال علت را مشاهده می‌کند.

و بالجمله: علت بعینه پیش معلول حضور دارد و به خاطر این حضور است که مقوم معلول است و معلول بعینه پیش علت حضور دارد و به واسطه این حضور است که مقوم به اوست. ذات حق تبارک و تعالی مقوم اشیاء است و اصل وجود تمام موجودات به قیومیت اوست، پس این عین وجود که مقوم است و همین وجودات عین حقیقت علم خداوندی است. مثلاً همین طور که نشستی این همان عین حقیقت علم الهی است.

و بالجمله: علیت و معلولیت حقیقیه جز در فاعل الهی متصور نیست. و همچنین معلول بودن مجردی برای مجردی، جز در فواعل الهیه متصور نیست و گفتیم علم عین عالم و عالم عین علم است و محال است که عالم حقیقت علم نباشد و علم حصولی رأساً غلط است؛ «کل عالم مجرد و کل مجرد عالم».

و بالجمله: قول مشائین که علم حضوری در علم مجرد به ذات خود محصور است، غلط است. چنانکه ادعا کردیم که همه علوم حضوری است و علم حصولی اخبار به دروغ است.

فایده: آنچه از صور اجسام در ذهن حاصل می‌شود و حقیقه و جنساً در خارج واقعیت دارد، از مقوله آنهاست. پس در مورد صورتی که از اجسام در ذهن تولید می‌شود، نگوید که آن صورت مجرد است و باید طبق قاعده «کل مجرد عالم و کل عالم مجرد» و آنچه گفتید که مجرد علم به مجردات دارد، عالم باشد؛ زیرا آن صورت مجرد نبوده، بلکه طول و عرض و عمق دارد، پس صورت جسم است و جسم محدود است در حالی که مجرد محدود نیست. اگر ذهن شما این خانه را می‌بیند با همان امتداد طولی و عرضی و عمقی می‌بیند، کما هو موجود فی الخارج موجود فی الذهن، پس مجرد نیست.

و بالجمله: حاجی در مقابل مشائین می‌فرماید: علم به معلول هم علم حضوری است، مثل صور در علم حصولی، یعنی بنابر خلاقیت نفس، نفس هنگام محاذی قرار گرفتن با شیء خارجی با شرایط رؤیت، مثل صورت خارج را به خلاقیت و فعالیت خود ایجاد می‌کند.

اگر بگوییم از خارج، عکسی در نفس نمی‌افتد، بلکه نفس مثل آن را خلق می‌کند، نفس علت این صور بوده و دیگر محتاج به توسط چیزی نبوده تا صورت خارج در نفس بیفتد، بنابراین علم حصولی انکار شده و از قبیل علم حضوری علت به معلول خود می‌شود به بیانی که در حضور معلول عند العله گفتیم.

و اگر بگوییم وجود صور به خلاقیت نفس نیست، خلاف تحقیق است چون اگر وجود آنها به خلاقیت نفس نباشد، تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا اگر علم به صورت حضوری نباشد و حصولی باشد، محتاج به واسطه است که باز از این صورت یک صورت دیگر در نفس حاصل می‌شود، نقل کلام به آن صورت دیگر می‌نماییم الی غیر النهایه و این تسلسل است.

و بالجمله: اگر از تحقیق غمض عین نموده و بگوییم: «کصور فی علمنا الحصولی» تشبیه است، وجه تشبیه این می‌شود: صور ذهنیه که در نفس است و پیش نفس حضور دارد، بنابر اینکه صورت در نفس حلول کرده باشد، نفس قابل و این صورت مقبول می‌شود. با اینکه نسبت مقبول به قابل بالامکان است؛ چون ممکن است این صورت در نفس واقع شده و نفس قابل او شود و نیز ممکن است که بر نفس وارد نشود. پس نسبت آن، نسبت امکان است، در عین حال علم به آن صورت حضوری است؛ چون اگر حضوری نباشد و علم نفس به آن عین حضورش نباشد، تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا اگر علم به این صورت حضوری نباشد و حصولی باشد، محتاج به واسطه است که باز از این صورت، یک صورت دیگر در نفس حاصل شود، نقل کلام به او می‌نماییم الی غیر النهایه و این تسلسل است و تسلسل هم که باطل است. پس حضور صورت اولیه لدی النفس عین علم نفس به اوست.

وقتی در قابل و مقبول قضیه چنین است علم علت فاعلیه به معلول، به طریق اولی حضوری خواهد بود؛ زیرا نسبت معلول به علت بالوجوب است، خصوصاً فاعل الهی که مخرج معلول از «لیس» به «ایس» است و معطی کمال معلولات خود نیز هست. بنابراین معطی شیء فاقد شیء نیست.

البته مخفی نماند: اینکه گفتیم حضرت حق معطی کمال است و موجودات را از «لیس» به «ایس» می آورد و آنچه عطا کرده خود واجد آن بوده است به این معنی نیست که خدا انسان است؛ زیرا عطای خداوندی انسانیت نبوده، زیرا انسانیت ماهیت است و ماهیت قابل جعل و اعطا نیست، بلکه آنچه قابل اعطا است وجود انسانی است که خدا مرتبه‌ای از وجود را به او اعطا فرموده است. منتها از لوازم آن مرتبه حیوان ناطق بودن است که در مرتبه تنزل از جهت حد عدمی آن، این ماهیت انتزاع می شود.

البته عدم، کمال نیست بلکه کمال اصل وجود است که قابل اعطا و جعل است و جعل به آنچه ممکن است، تعلق می گیرد؛ زیرا آنچه ممکن نیست یا واجب و یا ممتنع است و این دو قابل جعل نیست و ماهیت هم از لوازم و حدود وجودات است و حد شیء بعد از وجود شیء بالتبع حاصل می شود، پس ماهیت هم قابل جعل نیست.

و بالجمله: علت فاقد آنچه عطیه و فیض اوست نیست. پس این وجودات که عطیه حضرت احدیت که در مرتبه کمال علیت است، بوده، بعینه علم احدی اوست. بنابراین وجودی از حیطة وجود و سعه نور او غایب نیست. پس دیگر به صورتی احتیاج نیست تا وسیله برای انکشاف وجودی برای او باشد.

تعریف علم حصولی عبارت است از صورت شیء که حاصل برای شیء دیگر است.

و تعریف علم حضوری عبارت از حضور نفس شیء برای شیء است. به این جهت است که گفته اند: علم حضوری همان علمی است که عین معلوم خارجی است.

علم تفصیلی و اجمالی

تقسیم دیگر برای علم، تقسیم آن به علم تفصیلی و علم اجمالی است. برای این تفصیل و اجمال در اصطلاح اصولی معنایی است و آن اینکه: علم تفصیلی عبارت است از اینکه بدانی این شیء نجس است و علم اجمالی آن است که بدانی یکی از این اشیاء نجس است.

ولی در اصطلاح حکمی، علم اجمالی این است که بدانی مثلاً طبیعت نار حارّ است و علم تفصیلی این است که بدانی این نار سوزنده است و آن نار هم سوزنده است.

به عبارت دیگر: علم تفصیلی، علم به اشیاء متعدده با صورتهای متمایز و منفصل از یکدیگر است ولی علم اجمالی عبارت از دانستن این اشیاء به صورت واحد است به طوری که صور شخصیه آنها از یکدیگر متمایز نباشد. مثل اینکه اگر از تو یک عده مسائلی سؤال شود که قبلاً آنها را فرا گرفته و محکم و متقن و صاف کرده‌ای، البته تو جواب همه آنها را در نفس حاضر می‌یابی، لکن به حالت بسیطه، که آن حالت بسیطه خلاق تفصیل اجوبه مسائل مفصله و متمایزه است و این علم واحد بسیط به اجوبه، علم اجمالی است. و چون به تفصیل شروع نموده که مترتّباً از سؤالها جواب دهی، متعاقباً جوابها را مفصلاً و متمایزاً در نفست می‌یابی.

مثلاً صاحب جواهر رحمته الله علیه قبل از نوشتن کتاب جواهر ادله و استدلالات مسائل به طور بساطت در نفس او بوده و نفس وی یک حالت بسیطه نسبت به آنها داشته است و استدلالات مسائل جواهر از اول تا آخر در نفس او به طور لفّ و بساطت بوده است، منتها موقع نوشتن هر مسأله‌ای در جایگاه خود آن حالت بسیطه خلاق تفصیل مسائل گردیده است. مثل کلماتی که در مرکب داخل دوات به طور بساطت بوده و هیچ از هم جدا نیست و لکن وقتی مرکب روی صفحه کاغذ درآمد، حروف مقطعه متمایزه پیدا می‌شود.

علم فعلی و انفعالی

برای علم تقسیم دیگری است که عبارت از تقسیم آن به فعلی و انفعالی است. علم فعلی آن است که علت ایجاد وجود خارجی می‌شود، و علم انفعالی آن است که صورت خارج باعث تولید صورت علمیه می‌شود. مثلاً تو اگر این مدرسه را دیدی از این خارج در نفس تو یک صورت، که مثل صورت خارج است پیدامی‌شود و لکن بنا که می‌خواهد مدرسه را بنا کند در ذهن او صورتی مرتسم شده و طبق آن نقشه مدرسه‌ای به این شکل موجود می‌شود.

غرر في الأعراض النسبية فمنها الأين و المتى

أين متى الهيئة في الزمان
بنقله لنقله مقيدة
من نسبة الأجزاء بعضها إلى
للكون بالحسّ مشاراً قد يجي
تأثراً كذلك الانفعال جا
منه الحقيقي و ما يشتهر
تكافؤ فعلاً و قوّة حتم
و يعرض الجميع حتى الأولا

هيئة كون الشيء في المكان
هيئة ما يحيط بالشيء جده
الوضع هيئة لشيءٍ حاصل
بعضٍ و من نسبتها لخارج
الفعل تأثيراً بدا تدرّجاً
إنّ المضاف نسبة تكرّر
و في المضاف الانعكاس قد لزم
اختلف المضاف أو تشاكلا

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۴۳ - ۱۴۵]

اعراض نسبی و اقسام آنها

البته باید معلوم باشد که امور نسبی در اعراض نسبیه تنها از جهت ملاحظه نسبت مقولیت آنها محقق نمی شود و الا اگر فقط همان ملاحظه نسبت بود، همه امور نسبی ما یک چیز بودند. بلکه مراد از این امور هیأتی است که بعد از انتساب حاصل می گردد. و البته وجود اینها وجود ضمیمه به موضوع بوده و این طور نیست که اعتبار بوده و در خارج محاذی با چیزی نباشد، بلکه در خارج محاذی با وجودات ضمیمه است.

البته دروغ واضحی است اگر بگوییم این هیأت خارجیت نداشته و صرف اعتبار می باشند. مسلماً در مورد حسن یوسفی، یوسف علاوه بر اینکه بالذات چشمهای سیاه لاله ای و ابروهای طاق هلالی و کمانی و پوست نقره فام زیبایی داشته، یک حسن اتمی که کهربای دلها بوده داشته است که از وضع و قرار گرفتن ابرو و چشم که مانند هلالی که ستاره را در آغوش گرفته باشد بوده، یک حُسن زایدی تولید شده است و همچنین این موهای مشکین که در جنب آن صورت سفید و سرخ گذاشته شده، یک حسنی دارد که ممکن است به تنهایی آن رانداشته باشد؛ زیرا اگر سیاه را با سفید ملاحظه کنی، بالذات سفیدی خوب تر و زیباتر است، اما سفید و سیاه یک حُسن دیگری تولید می نماید. و همچنین اگر یک دندان جدا را ملاحظه کنی چندان حسنی ندارد، ولی بعد از آنکه دندانهای سفید بلورین ترصیف شده و در پهلوی یکدیگر قرار گرفت، یک حُسن زایدی به خود می گیرد. و همچنین ابروی کمانی که خط منحنی است آن وقت خوب است که چشم لاله ای تحت قد خمیده او باشد و الا به تنهایی خط مستقیم بهتر

از خط منحنی است. هکذا خال سیاه اگر چه یک نقطه سیاهی است به طوری که اگر همه بدن مثل آن نقطه سیاه بود حسنی نداشت، بلکه خیلی انکر بود، ولی آن وقتی که یک نقطه سیاه مثل ظلمت شب در صفحه صورت قمری سفید ایرانی قرار گرفت، یک حسن دلربایی حاصل می شود.

و بالجمله: اگر یک ابروی هلالی و کج و معوج و منحنی را در یک گوشه اتاق گذاشته و یک دسته موی سر و زلف در یک گوشه دیگر و یک بینی باریک در آن طاقچه و یک جفت لب در این طاقچه و بیست یا سی عدد دندان در یک سینی بگذاری و آن وقت به آنها نگاه کنی تنفر زیاد پیدا نموده و به شدت خنده ات می گیرد. ولی یک قد رسا مثل سرو و یک جمال صفحه قمری با سلاسل زلف مشکین و طاق هلالی ابرو و چهره سرخ و سفید و لبان نازک و دندانهای ترصیف شده و بینی باریک و قشنگ با ملاحظه نسبت و تقارن و تباعد نسبی، یک صورت و شمایل دلربایی را تشکیل می دهد که هر بیننده ای به آن نگاه کند واله می شود و از اشارات ابرو و غمزه های چشم آن بی خود شده و زبان به تحسین می گشاید و می گوید: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾^۱، ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۲.

به زیورها بیارایند روی خوبرویان را

تو را باشد چنان رویی که زیور را بیارایی^۳

ای چهره زیبای تو رشک بتان آذری

هرچند وصفت می کنم در حُسن از آن بالاتری

۱- یوسف (۱۲): ۳۱.

۲- مؤمنون (۲۳): ۱۴.

۳- در کلیات سعدی، ص ۵۹۷، غزل ۵۰۱، این بیت چنین آمده است:

به زیورها بیارایند وقتی خوبرویان را تو سیمین تن چنان خوبی که زیورها بیارایی

آفاق را گردیده‌ام مهر بتان ورزیده‌ام
بسیار خوبان دیده‌ام اما تو چیز دیگری
هرگز نیاید در نظر صورت ز رویت خوب‌تر
شمسی ندانم یا قمر حوری ندانم یا پری^۱

در پیش مثال رخ تو بنشستند انگشت گزیدند و قلم بشکستند

از خجلت آفتاب رویت بر چهره‌مه نقاب بینم
هر روز ز آفتاب حُسنِ ت روشن‌تر از آفتاب بینم
رویت همه شب به خواب بینم هر نیمه شب آفتاب بینم

ز حسن یوسف رویت یقین دارم جهان پُر
دگر باره به زیبایی زلیخای جوان آید
نثار عقد مروارید دندان تو باید
اینک بهاران ابر نیسانی به عالم دُرفشان آید

و بالجمله: هیأت که از وضع و نسبت تقارن و تباعد اجزاء حاصل می‌شود اعتباری نبوده به طوری که هیچ خارجیت نداشته باشد ولو بالتبع و بالضمیمه؛ چرا که خلاف وجدان است. بلی در گذشته که گفتیم اگر یک مجلس چند نفری باشد وجودی مستقل و رای افراد نیست تا آن کلی طبیعی باشد، نظر ما به این بود که وجود کلی طبیعی طوری نیست که مانند گفته‌ی رجل همدانی بگویی کلی طبیعی عمامه به سر و عبا به دوش نشسته و افراد را بغل گرفته است، و الا قابل انکار نیست که از این اتاقها و سالنها، یک هیئت ترکیبیه که ما بازاء خارجی داشته و از ضمّ این آجرها و سنگها به صورتی

۱- شعر از امیر خسرو دهلوی، با اندکی تفاوت.

مخصوص به وجود می‌آید، حاصل می‌گردد، و مثل این نیست که قدری آجر و مقداری گچ در جایی و مقداری آب در طرف دیگر ریخته باشند.

آین:

آین از اعراض نسبیه است که از وجود جسمی در مکان حاصل می‌شود و نسبیه بودن این به معنای اعتباری بودن آن و صرف نسبت شیء به مکان، بدون داشتن مابازاء خارجی نیست، بلکه این عبارت از هیئت خاص و کون خاص است که در حقیقت وجود دارد.

متی:

از اعراض نسبیه، مقوله متی است و متی یعنی هیئتی که از وجود شیء در زمان حاصل می‌شود. این هیئت یا در تمام زمان است، مانند حرکات توسطیه که در تمام زمان است و یا در حد و پاره‌ای از زمان است که از او به «آن» تعبیر می‌نمایند، مانند حرکات قطعیه که انقطاع جسم از نقطه‌ای و اتصال آن به نقطه دیگر در «آن» بوده و حد زمان را اشغال می‌کند.

جده:

سومین مقوله از اعراض نسبیه جده یا ملک است. جده یعنی هیئت احاطه جسمی به جسم دیگر به نحوی که جسم محیط در نقل و انتقال تابع جسم محاط باشد. با این تعریف مقوله این خارج می‌شود؛ زیرا در هیئت این محیط و محاط در نقل و انتقال تابع یکدیگر نیستند و احاطه در مقوله جده اعم از تامه و غیر تامه است. احاطه تامه مانند هیئت حاصله از عبا بر اندام انسان، که هیئت حاصله از آن، محیط بر تمام محاط است. و احاطه ناقصه مانند هیئت حاصله از احاطه کفش و کلاه بر انسان که بر تمام جسم محیط نیست.

وضع:

از مقولات نسبيه مقوله وضع است. وضع هيئتي است كه براي شيء از دو نسبت يكي نسبت اجزاء با يكديگر و ديگري نسبت مجموع اجزاء به خارج حاصل مي شود، مانند هيئت قيام و قعود كه هر يك از نسبت مخصوص اجزاء بدن با يكديگر و نسبت مجموع به اجسام خارج حاصل مي شود. وضع بر سه معني اطلاق مي شود:

۱- وضع تمام مقوله، كه در تعريف مذكور گذشت، مثل ساختمان دو طبقه اي كه نسبتي طبقه فوقاني و تحتاني با هم داشته و مجموع با ساختمان مجاور خود دارد و مانند نسبت سر از فوق و پا از تحت.

۲- وضع جزء مقوله، كه نسبت جسم به خارج راگويند، مانند نسبت چرخي كه به دور خود مي گردد به خارج كه نسبت اجزاء به يكديگر تغيير نمي كند ولي نسبت اجزاء به خارج تغيير مي كند و مراد از حركت وضعي زمين همين معني است.

۳- وضع به معنای قابل اشاره حسيه بودن، كه مي توان به جسمي به اشاره حسيه اشاره نمود، مانند اجسام و سطوح. و به اين معني نقطه با اينكه به معنای انتهای خط است قابل اشاره حسيه است برخلاف وحدت كه قابل اشاره حسيه نيست.

فعل يا آن يفاعل:

مقوله فعل به تأثير تدريجي نيروي فاعل در منفعل گویند، مانند تأثير حرارت در آب و تأثير آفتاب در رسيدن ميوه.

انفعال يا آن يفاعل:

مقوله انفعال به تأثير تدريجي قوه منفعل از فاعل گویند مثل تأثير آب از حرارت و آتش گرفتن چوب.

با آوردن كلمه تدريجي در تعريف، تأثير و تأثير ابداعي از تعريف خارج مي شود،

مانند ایجاد و پدید آوردن خداوند عقل اول را از عدم به وجود و قبول عقل وجود را به مجرد امکان ذاتی از خداوند؛ زیرا آفرینش عقل اول و قبول عقل اول وجود را تدریجی نبوده، بلکه ابداعی است.

اضافه:

از اعراض نسبیّه مقوله اضافه است. اضافه عبارت است از نسبت مکرّر بین دو چیز به طوری که در تصور از هم جدانمی شوند، مانند نسبت فوقیت و تحتیت و نسبت ابوت و بنوت که با تصور فوقیت، تحتیت هم تصور می شود و بالعکس.

و مضاف بر چهار قسم است:

- ۱- مضاف حقیقی: که عبارت است از معنای مصدری و نفس اضافه و نسبت.
 - ۲- مضاف مشهوری: یعنی آنچه اضافه بر او عارض می شود. مثل موصوفی که صفت بر او عارض می شود، مانند آب یا ابن. از لوازم مکرّر بودن نسبت این است که لازم است بین دو طرف مضاف منعکس باشد؛ چنانکه گویی: پدر، پدر پسر است و پسر، پسر پدر است و یا هر یکی از دو برادر، برادر دیگری است.
- از سایر لوازم اضافه، تکافؤ و برابری آنها از حیث فعلیت و قوه است، یعنی اگر یکی از دو طرف اضافه بالفعل باشد، طرف دیگر آن نیز بالفعل است. مثلاً اگر ابوت بالفعل باشد، بنوت هم باید بالفعل باشد. و اگر یک طرف بالقوه باشد، طرف دیگر هم بالقوه باشد؛ چنانکه تا فرزند دوم متولد نشود به فرزند اولی برادر نمی گویند مگر بالقوه.

تقسیم دیگر: از جهت دیگر اضافه را به اضافه مختلفه الاطراف و متشابهة الاطراف تقسیم کرده اند.

- ۱- اضافه مختلفه الاطراف عبارت است از نسبت دو چیز مختلف به یکدیگر، مانند نسبت ابوت به بنوت و علیت به معلولیت و قرب به بعد و فوقیت به تحتیت که در این موارد آب غیر ابن و علت غیر معلول است.

۲- اضافه متشابهة الاطراف از نسبت دو چیز موافق به یکدیگر حاصل می شود، مثل برادری و همسایگی و برابری که مثلاً برادر با برادر متشابه است.

سخن آخر اینکه: مقوله اضافه بر تمام اشیاء و موجودات عارض می شود. پس هیچ موجودی از اضافه خالی نیست و به همین جهت است که برای هر چیزی اضافات است و اقل آن: اضافه علیت و معلولیت، مخالفت و مماثلت و مقابلت است. چنانکه خداوند متعال نیز دارای صفات اضافی همچون خالقیت و مبدأیت و رازقیت و نظایر آن است که به لحاظ مفاهیم عنوانی این اوصاف، برای خداوند نسبت و اضافه حاصل می شود. گرچه اضافه خداوند نسبت به موجودات اشراقی است، یعنی اضافه به حق عین هستی موجودات است و ارتباط حق به خلق و ارتباط خلق به حق به اضافه اشراقیه است، یعنی منشأ وجود خلق در عالم وجود حق است.

و در پایان خدا را بر صفات او سپاس می گوئیم و او را به اسمائش تنزیه و تسبیح

می کنیم.



فهرست مطالب



مقدمة تحقيق

شش	صدر المتألهين
هشت	حكيم سبزواری
نه	امام خمینی
شانزده	مرحوم مقرر
هفده	مجموعة حاضر و روش ما در تحقيق

مقصد اول: امور عامه

فريده اول

وجود و عدم

۳	غرر في أن تكثر الوجود بالماهيات و أنه مقول بالتشكيك
۴	تكثر وجود به وجود و ماهيت
۷	غرر في أن المعدوم ليس بشيء و شروع في بعض أحكام العدم و المعدوم
۸	احكام عدم و معدوم
۱۱	غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق
۱۲	دفع شبهة معدوم مطلق

٤٠٤ تقریرات فلسفه ج ١

١٥ غرر في بيان مناط الصدق في القضية

١٦ ملاک صدق در قضايا

١٦ اقسام سه گانه قضايا

١٨ نفس الامر و معنای آن

٢٣ نسبت بين نفس الامر، خارج و ذهن

فريده دوم

وجوب و امکان

٢٥ غرر في أبحاث متعلقة بالإمكان بعضها بأصل الموضوع و بعضها باللواحق

٢٦ احكام امکان

٢٧ اقسام امکان

٣٣ رد شبهات قائلين به بخت و اتفاق

٣٦ احتياج ممكن در حدوث و بقا به علت

٤١ جهت احتياج اشياء به علت

٤٤ استشهاد به قديم زمانى در مناط حاجت بودن امکان

٤٦ شاهدهى ديگر بر مطلوب: مطاردهء عدم و وجود

٤٦ شاهد سوم: فقر ممكن در حال بقا

٤٩ شاهد چهارم: تأخر رتبى حدوث

٥٠ شاهد پنجم: تبين عدم مطلق، عدم ملاصق و عدم مناقض

٥٢ غرر في بعض أحكام الوجوب الغيري

٥٣ وجوب غيرى و بعضى از احكام آن

٥٧ غرر في الإمكان الاستعدادي

٥٨ امکان استعدادى

٦٠ وجوه افتراق امکان استعدادى و امکان ذاتى

فريده سوم
قدم و حدوث

۶۵	غرر في تعريفهما و تقسيمهما
۶۶	تعريف حدوث و قدم و اقسام آنها
۶۶	حدوث و قدم حقيقي و اضافي
۶۷	حدوث و قدم ذاتي و زمني
۶۹	حدوث دهری
۷۸	حدوث اسمی
۸۸	تطبيق اقسام حدوث بر عالم
۸۸	وجود کلی طبیعی
۹۰	اختلاف شيخ الرئيس و رجل همدانی در کلی طبیعی
۹۵	بيان فاعل بالحركة و فاعل بالالهيه
۹۹	مساوقت و وحدت و وجود
۱۰۲	حرکت در جوهر
۱۰۳	تطبيق مقدمات بنابر هيئت بطلميوسى و هيئت جديد
۱۰۹	ارزیابی اجماع بر حدوث زمني عالم
۱۱۶	وضع الفاظ برای معانی عامه
۱۲۰	اشکال بر حرکت جوهری و نقد آن
۱۲۵	غرر في ذكر الأقوال في مرجح حدوث العالم فيما لا يزال
۱۲۶	مرجح حدوث عالم در لا يزال
۱۳۰	مرجح حدوث نزد متکلمین
۱۳۳	بيان اقوال در مرجح حدوث
۱۳۶	غرر في أقسام السبق و هي ثمانية
۱۳۷	اقسام هشتگانه سبق
۱۳۹	غرر في بعض أحكام الأقسام (أقسام السبق)

۴۰۶ تقریرات فلسفه ج ۱

۱۴۰ احکام سبق

۱۴۲ غرر فی تعیین ما فیہ التقدّم فی کلّ واحد منها

۱۴۳ ملاک تقدّم و تأخر در اقسام سبق

فریده چهارم

قوه و فعل

۱۴۹ غرر فی أقسامهما

۱۵۰ اقسام قوه و فعل

۱۵۲ اقوال در معنای قدرت

۱۵۴ سبق قدرت بر فعل

فریده پنجم

ماهیت و لواحق آن

۱۵۷ غرر فی تعریفها و بعض احکامها

۱۵۸ تعریف ماهیت و بعضی از احکام آن

۱۶۰ بیان مطالب ششگانه

۱۶۵ توضیحی پیرامون ماهیت، ذات و حقیقت

۱۶۷ ماهیت از حیث ذات فقط ماهیت است

۱۷۷ غرر فی اعتبارات الماهية

۱۷۸ اعتبارات ماهیت

۱۸۲ کلامی از مرحوم نایینی در کلی طبیعی و جواب آن

۱۸۳ فرمایش مرحوم کمپانی در ماهیت لاشروط و رد آن

۱۸۴ ماهیت بشرط لا و دو اعتبار آن

۱۸۶ بیان اعتبار بشرط لا در صورت

۱۸۹ بیان اعتبار بشرط لا در ماده

فهرست مطالب	۴۰۷
توضیح پیرامون عدم تحصیل جنس و تحصیل فصل	۱۹۱
ماهیت لا بشرط و دو اعتبار آن	۱۹۴
استدلال بوجود کلی طبیعی	۱۹۶
غرر في بعض أحكام أجزاء الماهية	۲۱۰
بعضی از احکام اجزای ماهیت	۲۱۱
غرر في أن حقيقة النوع فصله الأخير	۲۱۷
حقیقت نوع فصل اخیر آن است	۲۱۸
تتميم: حقیقت شیء به صورت اخیراً آن است	۲۲۴
غرر في ذكر الأقوال في كيفية التركيب من الأجزاء الحدية	۲۳۳
بیان اقوال در چگونگی ترکیب ماهیت	۲۳۴
غرر في خواص الأجزاء	۲۳۹
خواص اجزای ماهیت	۲۴۰
توضیح در مورد مرکبات اعتباریه و حقیقیه	۲۴۴
غرر في أن التركيب بين المادة والصورة ائتصادي أو انضمامي	۲۴۹
در بیان ترکیب ماده و صورت	۲۵۰
غرر في التشخيص	۲۵۳
چگونگی حصول تشخیص	۲۵۴
غرر في التمييز بين التميز والتشخيص و بعض اللواحق	۲۶۱
تقسیم للتشخيص	۲۶۱
فرق تمييز و تشخيص	۲۶۲
اقسام تشخيص	۲۶۳

فريده ششم

وحدت و کثرت

غرر في غنائهما عن التعريف الحقيقي	۲۶۹
بی نیاز بودن وحدت و کثرت از تعریف حقیقی	۲۷۰

٤٠٨ تقریرات فلسفه ج ١

٢٧٥ غرر في تقسيم الوحدة

٢٧٦ اقسام وحدت

فريده هفتم

علت و معلول

٢٨١ غرر في أن اللائق بجنابه أي أقسام الفاعل؟

٢٨٢ نحوه فاعليت خداوند

٢٨٦ غرر في أن جميع أصناف الفاعل الثمانية متحققة في النفس الإنسانية

٢٨٧ بيان فاعليت نفس به جميع اصناف هشتگانه فاعل

٢٩٧ غرر في البحث عن الغاية

٢٩٨ بحث پيرامون غايت

٣٠١ غرر في دفع شكوك عن الغاية

٣٠٢ شبهات وارده بر غايت و جواب از آنها

٣٠٦ فرق بين عبث، جزاف و عادت

٣٠٧ شبهات قائلين به اتفاق و رد آن

٣٢٨ غرر في العلة الصورية

٣٢٩ علت صوری

٣٣٣ غرر في أحكام مشتركة بين العلة والمعلول

٣٣٤ احكام مشترك علت و معلول

٣٣٤ امتناع تخلف معلول از علت تامه

٣٣٥ قاعدة الواحد

٣٤١ علت و معلول در وحدت تابع يكديگرند

٣٤١ علت و معلول متضایفند

٣٤٢ بين علت و معلول دور نیست

٣٤٢ ادلة بطلان تسلسل

٢٠٩	فهرست مطالب
٢٤٣	دليل تطبيق
٢٤٥	دليل حيثيات
٢٤٧	دليل وسط
٢٤٩	دليل ترتيب
٢٥١	دليل تضاف
٢٥٢	دليل اسدّ اخصر

مقصد دوم: جوهر و عرض

فريده اول

٢٥٨	رسم عرض و اقسام آن
-----	--------------------

فريده دوم

٢٦٢	رسم عرض و اقسام آن
-----	--------------------

فريده سوم

اقسام عرض

٢٦٥	غرر في الكم
٢٦٦	كم و اقسام آن
٢٦٨	احكام كم
٢٧١	غرر في الكيف
٢٧٢	كيف و اقسام آن
٢٧٤	غرر في العلم و من تلك الأبحاث تقسيمه
٢٧٥	علم و هويت مقولى آن
٢٨٤	اقسام علم
٢٨٤	علم حضورى و حصولى

٤١٠	تقريرات فلسفه ج ١
٣٩٠	علم تفصيلى و اجمالى
٣٩١	علم فعلى و انفعالى
٣٩٢	غرر في الأعراض النسبية فمنها الأين و المتى
٣٩٣	اعراض نسبي و اقسام أنها
٣٩٤	أين
٣٩٤	متى
٣٩٤	جده
٣٩٧	وضع
٣٩٧	فعل يا أن يفعل
٣٩٧	انفعال يا أن ينفع
٣٩٨	اضافه
٤٠٣	فهرست مطالب