

# تقریر فلسفہ

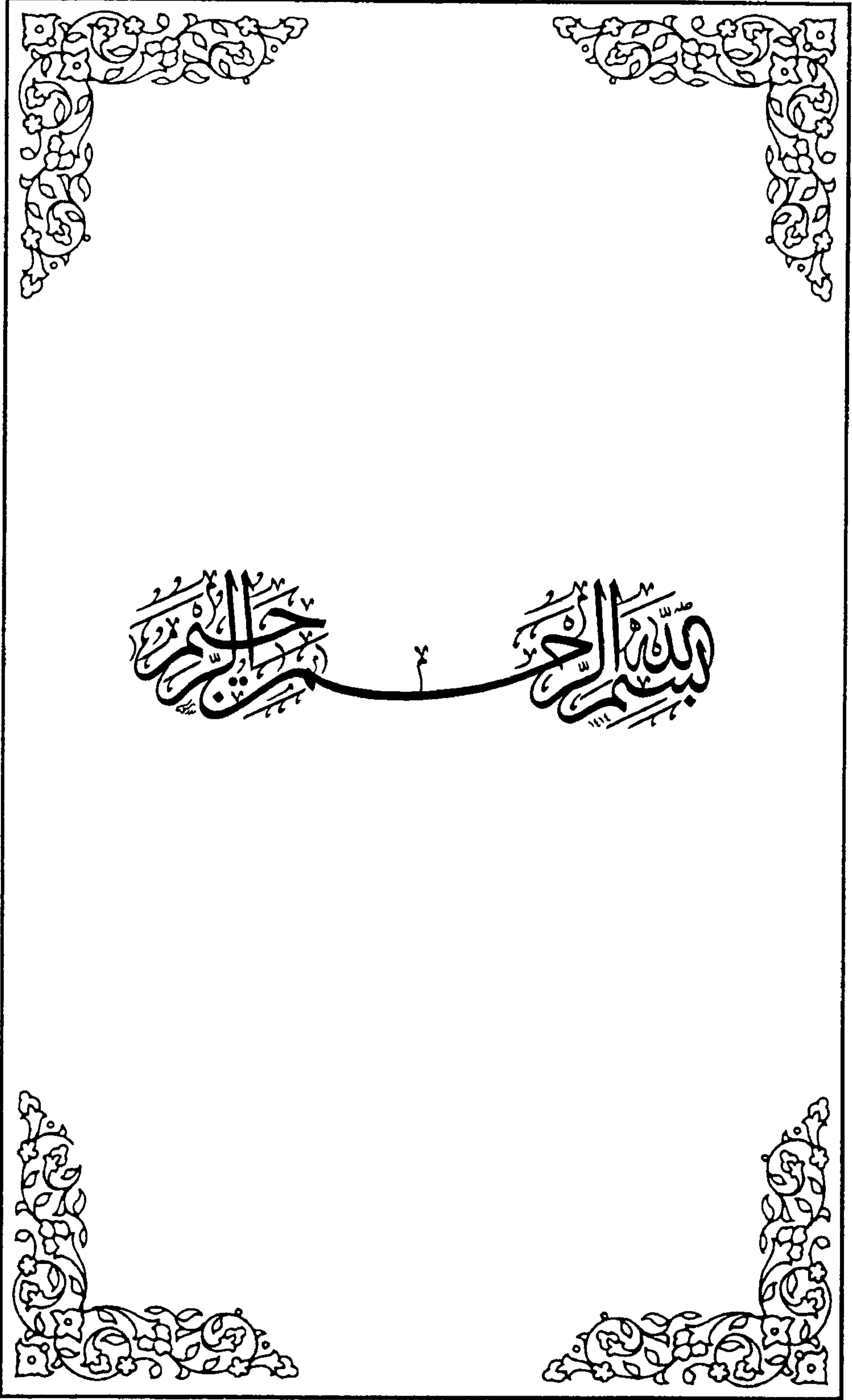
امام خمینہ مدنیہ

شرح منظومہ (۲)

آیۃ اللہ سید عبد الغنی اردبیلی

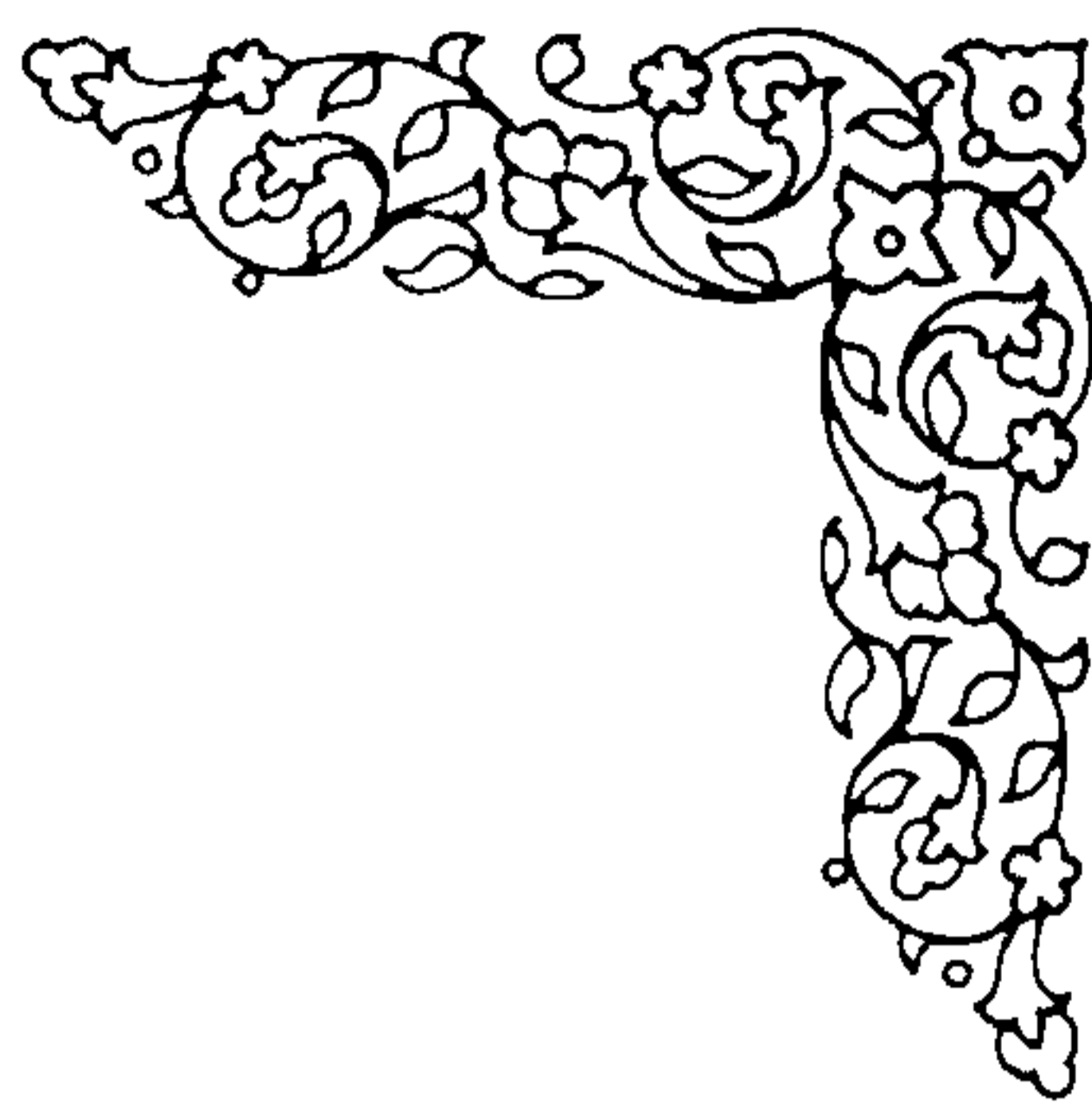
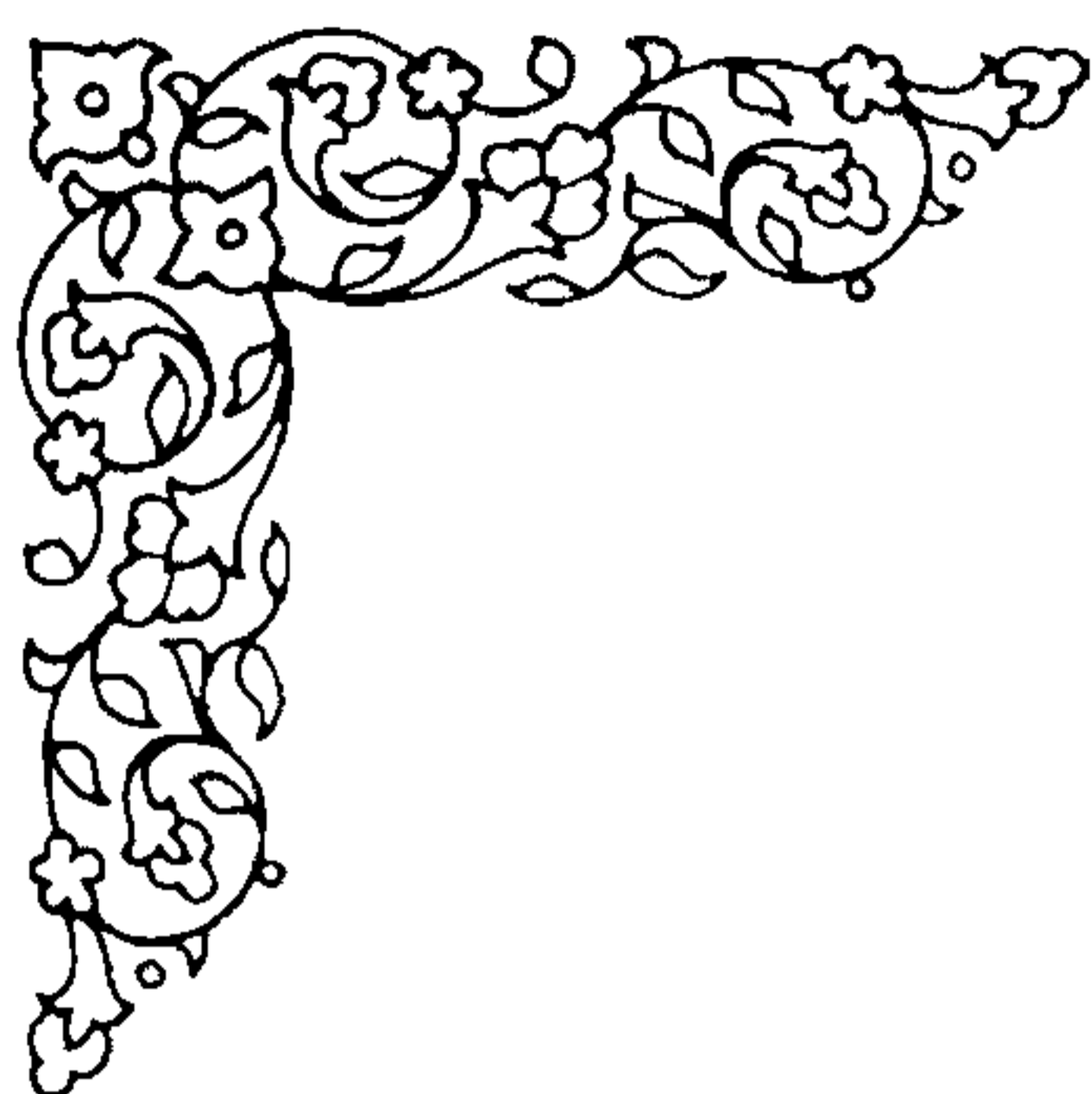
مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی





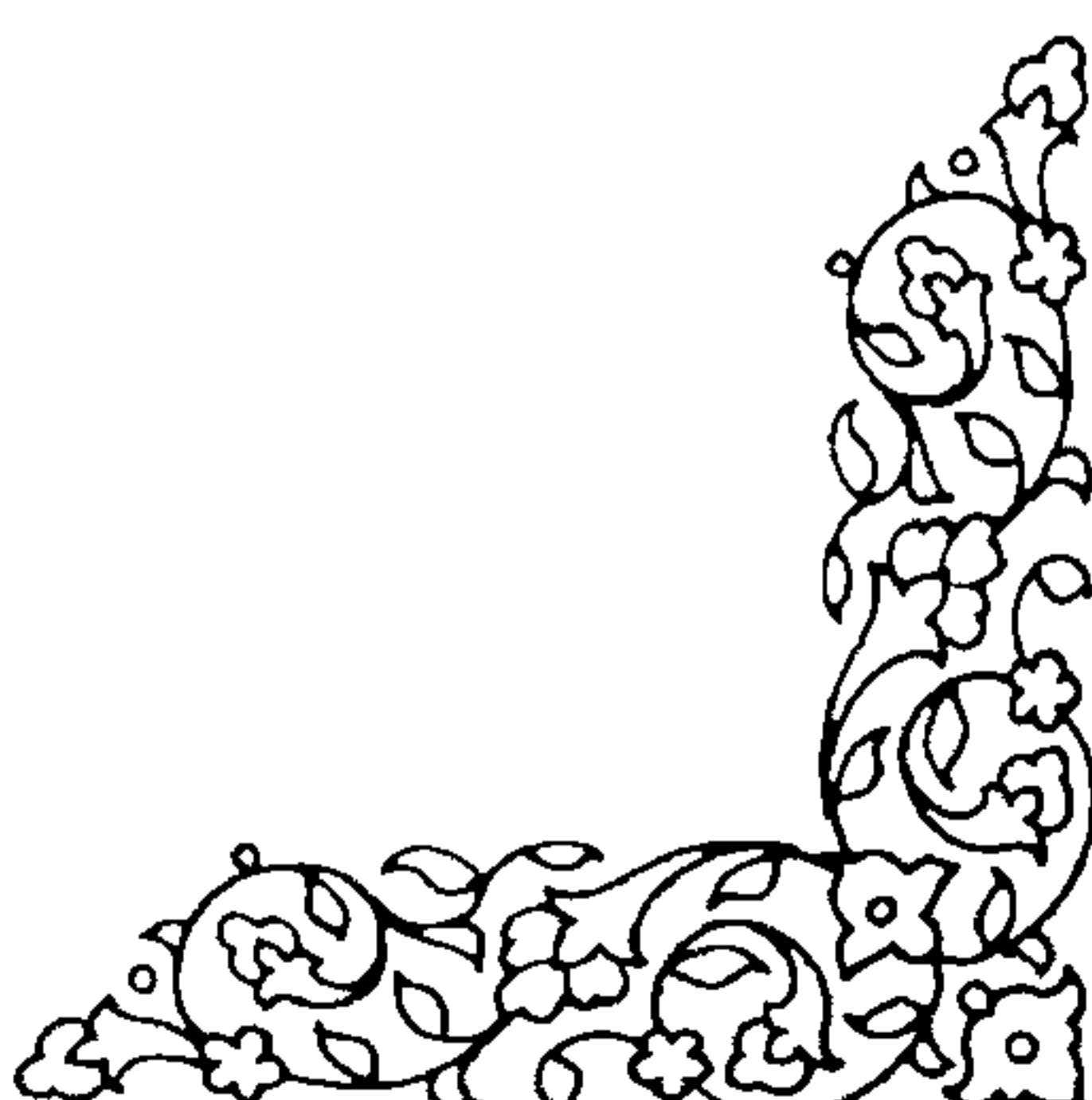
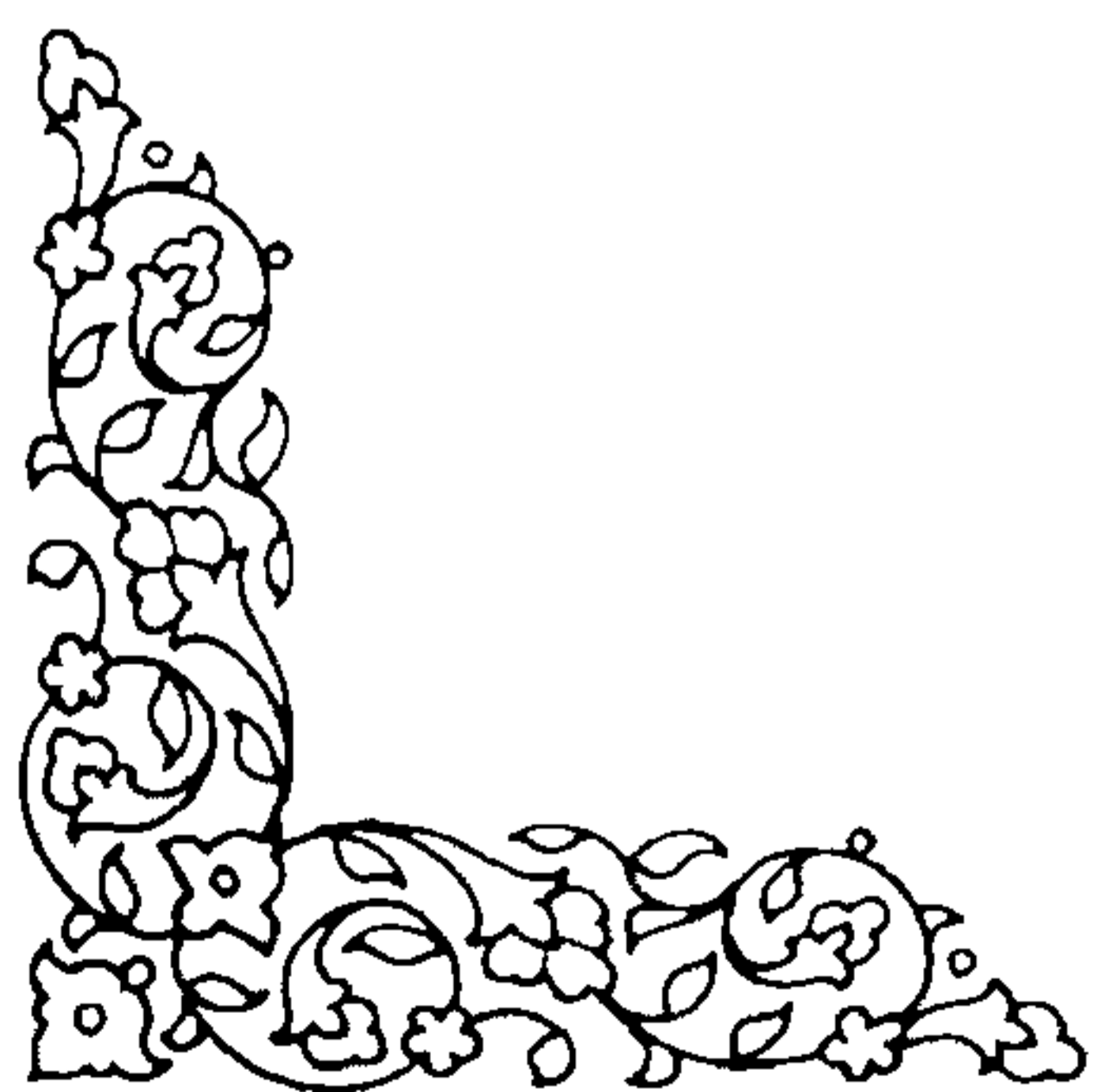
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي





مقصد سوم

# الهيئات





فريدة اول

## احكام ذات واجب

غرر في إثباته تعالى

ما ذاته بذاته لذاته  
إذا الوجود كان واجباً فهو  
وقس عليه كل ما ليس امتنع  
ثم ارجعن و وحدنها جمعا  
ثم الطبيعي طريق الحركة  
من في حدوث العالم قد انتهج

موجود الحقّ العلي صفاته  
ومع الإمكان قد استلزمه  
بلا تجسّم على الكون وقع  
في الذات فالتكثير فيما انتزعا  
يأخذ للحقّ سبيلاً سلكه  
فإنّه عن منهج الصدق خرج

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۴۵ - ۱۴۸]

## اثبات واجب تعالی

مفهوم وجود، یعنی هستی، به لحاظ عقلی و تصور فکری چهار قسم تصور دارد:

اول: جهت تقییدیه و جهت تعلیلیه داشته باشد.

دوم: تنها جهت تعلیلیه داشته باشد.

سوم: فقط جهت تقییدیه داشته باشد.

چهارم: جهت تقییدیه و جهت تعلیلیه نداشته باشد.

البته چیزی که مشمول مفهوم موجود باشد و فقط جهت تقییدیه داشته باشد لاغیر، ورای عالم تصور و در عالم خارج وجود نداشته تا مصداق مفهوم موجود باشد. امثلة اقسام سه گانه در ضمن بیان مثال معلوم خواهد شد. اگر تمام این سلسله نظام وجودات ممکنه دار تحقق را به ذهن آورده و ماهیات و حدود وجودات را در دار التجزیه العقلیه از موجودات گرفته و در یک سلسله منظم نماییم و صرف الوجود مجرد از ماهیات را در دسته دیگری در مقابل ماهیات روبه روی هم قرار دهیم، ماهیات من حیث هی هی چیزی نبوده؛ نه موجود و نه معدوم می باشند و مفهوم هستی بر آنها صدق نمی کند. و اما وجودات چون بالفرض وجودات ممکنه اند، علة العلل و مبدأ المبادی لازم داشته تا خلعت وجودی موجودات از او باشد.

سپس این وجودات را برآن سلسله ماهیات که بنفسها نه موجود و نه معدوم هستند و مفهوم هستی بر آنها صادق نیست، منطبق می نماییم. بعد از انضمام و معانقه وجود با ماهیت، ماهیت به برکت وجود هستی یافته و از این اتحاد و یگانگی چنان اثر وجود را



جذب نموده که بعد از تلبس و تقمص به وجود تشخیص آن، ادق از ابروان نازنین است. به طوری که در نظر عرفی و سطحی موجود را ماهیت دانسته و گفته‌اند: انسان موجود است نه وجود انسانی. هنگامی که عقل تعمق کرده و حساب نموده و حال ماهیت را دیده و حقیقت آن را که از خود حیثیت نداشته و لا موجوده و لا معدومه ملاحظه نموده، پی برده است که این مزور وجود را عاریه نموده و مانند مرأه دمیمه که از خود حُسن ندارد، خود را به زینت وجود مزین نموده و متقید به وجود است.

مفهوم وجود بر ماهیات صادق است؛ چون یک جهت تقیدیه و یک جهت تعلیلیه دارند، جهت تقیدیه ماهیت موجوده همان تقید به وجود است و چون این وجود، بالذات ممکن است و مستفاد از غیر است، بنابراین در صدق مفهوم وجود بر آن احتیاج به علة العلل بوده که اگر او نبود وجود ممکن نیز نبود. پس وجود ممکن معلل به وجود غیر و مترشح از غیر است که اگر توجه غیر نبود نشانی از او نبود.

و بالجمله: اگرچه وجود صرف که از ماهیت مجرد است مصداق و فرد حقیقی مفهوم عام وجود، یعنی مفهوم وسیع هستی است ولیکن تا نظر اعطایی علة العلل و سرچشمه فیض وجود نباشد، وجود فرد حقیقی از کنگره غیب در صفحه عالم نمی افتد تا فرد آن مفهوم باشد، پس وجود این موجودات هم معلل به علت و معطی الوجود است که جهت تعلیلیه این موجودات است.

پس فردی که به نظر عرفی ماهیت و وجود در آن متحد بوده و مفهوم وجود بر آن صادق است، یک جهت تقیدی داشته که تقید ماهیت به وجود است و یک جهت تعلیلی دارد؛ زیرا وجودی است که معلل به علت است.

به بیان دیگر: اینکه ماهیات بالعرض موجودند، یعنی واسطه در عروض دارند، پس حقیقت مفهوم وجود بالذات شامل ماهیت نبوده، بلکه به وساطت وجود خاص که حقیقت مفهوم بر او صادق است، بر ماهیت هم بالعرض و المجاز صادق است.

و الحاصل: مفهوم عام وجود به واسطه مبدأ اعلی بر وجود خاص صادق بوده و به توسط این وجود خاص، بالعرض بر ماهیت صادق است. و مفهوم عام که عبارت از

۱۰ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / الهیات

هستی است وجودات را شامل می‌شود ولی به توسط واسطه، که واسطه در ثبوت است، به این معنی که وجودات ممکنه چون ممکن بوده و نمی‌توانند بالذات بدون راهنمایی و قیمومیت غیر از کتم عدم بیرون آمده و تحت مفهوم عام به فردیت آن نایل و موفق شوند؛ لذا روزنه‌ای و کوه‌ای از عالم غیب باز شده و این وجودات را تحت قیمومیت و خلاقیت خویش از کتم عدم بیرون آورده است و آنها فعلاً بالحقیقه موجود بوده و مشمول مفهوم هستی‌اند.

گرچه به نظر عرفانی، عالم و وجودات خیال است، چنانکه شیخ عبدالرزاق کاشانی\* در ذیل آیه ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾<sup>۱</sup> گفته است: «وجود منبسط ظلّی هست نماست، مثل سایه که هیچ است و خیال می‌شود که چیزی است».<sup>۲</sup> وقتی نور دور چیزی را می‌گیرد سایه دیده می‌شود، نه اینکه سایه هم چیزی باشد، بلکه سایه عدم است ولی نه عدم بحت بسیط، بلکه عدمی که مربوط به آن نور بوده و اضافه به آن دارد. چنانکه قبل از اشراق شعاع آفتاب، چیزی سایه نداشته و ظلمت بحت و بسیط است، ولی وقتی آفتاب به جرمی می‌افتد آن جرم سایه پیدا می‌کند که سایه خود چیزی نبوده و حقیقت ندارد؛ گرچه از طلوع آفتاب پیدا شده است. و چون نور آفتاب از یک جهت به جسم می‌افتد، دنبال آن که نور ندارد، تخیل می‌شود که آن هم در مقابل نور چیزی است ولیکن جز خیال چیزی نیست و عدم است ولی نه مطلق عدم، بلکه عدمی مربوط به نور که وجود آن در آنجا نیست.

و بالجمله: مفهوم وجود مفهوم بیاض است که مصداق آن در عالم به نحوی است

---

\*- ملا کمال الدین ابوالغنائم عبدالرزاق بن اسحاق کاشانی از مشاهیر عرفا و متصوفه امامیه و از محققین علوم ظاهری و باطنی بوده است. برخی از تألیفات او عبارت است از: اصطلاحات الصوفیه، شرح فصوص الحکم، شرح منازل السائرین، تأویلات القرآن. وفاتش به سال ۷۳۰ یا ۷۳۵ ق. رخ داد.

۱- فرقان (۲۵): ۴۵.

۲- رجوع کنید به: تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۱۶۰. گرچه این کتاب منسوب است به شیخ اکبر محیی الدین عربی ولی به تحقیق همان تأویلات ملا عبدالرزاق کاشانی است.

که باید واسطه در بین باشد، اما واسطه در عروض. مثلاً به جسم که می‌گوییم ابیض است، حقیقه و بالتأمل ابیض نیست، بلکه در نظر عرف ابیض است و در اصل، حقیقت بیاض است که موجود شده است، به طوری که اگر ذات بیاض می‌توانست به تمام حقیقت بدون اینکه فی الموضوع واقع شود، تحقق پیدا کند، مصداق بیاض بوده و ابیض او بود، ولیکن اکنون در موضوع واقع شده به گونه‌ای که موضوع من ذاته اقتضای بیاض و سواد ندارد. و چون فرد حقیقی بیاض، وجود استقلالی ندارد به طفیل استقامت و پابرجایی موضوع، ذات بیاض حقیقه وجود دارد. الا اینکه غیر متعمقین گمان می‌کنند که جسم ابیض است در صورتی که جسم ابیض نیست. ابیض، بیاضی است که به جسم قائم است، ولیکن به واسطه اتحاد وجودی بیاض با جسم، بیاض واسطه در عروض شده، بدون اینکه حقیقت جسم ابیض باشد، بلکه به جسم به واسطه معانقه آن با بیاض، ابیض گویند. و همچنین است نوری که از شمس آمده و سطوح اشیاء را منور نموده است. منور واقعی نوری است که بر سطوح افتاده ولیکن بعد از تلبس سطوح به آن، در انظار سطحی، سطوح اجسام منور می‌نماید در صورتی که در حقیقت آنها منور نبوده و نور است که منور است، پس به جهت تقیید اجسام به انوار، اجسام را منور می‌بینیم.

چنانکه نورهایی که صفحه زمین را پُر کرده‌اند، نمی‌توانند از خود وجود نوری داشته باشند؛ زیرا معلول هستند. پس گرچه مفهوم نور شامل این انوار می‌شود، ولی بالذات و بدون علت شامل آنها نمی‌شود، بلکه آنها به واسطه علت توانسته‌اند واجد حقیقت وجودیه نوری باشند. پس آنها به جهت تعلیلیه، مشمول مفهوم نور می‌باشند. بعد از آنکه دو قسم از موجودات را ذکر نمودیم که می‌توانند تحت مفهوم وجود مندرج باشند و مفهوم هستی بر آنها به جهت تقییدیه و به جهت تعلیلیه صدق نماید، اکنون می‌گوییم: ممکن است مفهوم وجود یک فرد و مصداق دیگری داشته باشد که صدق مفهوم بر او به هیچ کدام از جهت تقییدیه و جهت تعلیلیه نباشد، سپس کلام در اثبات چنین فردی واقع می‌شود.

## براهین الهین بر اثبات واجب

اگر دلیل و برهان توانست از عهده اثبات آن برآید فهو المطلوب و الا با دست خطی که در قرآن نوشته است آن را اثبات می‌نماییم؛ چنانکه فرموده است: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>۱</sup> و ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾<sup>۲</sup> و ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>۳</sup>.

### واجب تعالی: ما ذاته بذاته

مرحوم حاجی می‌فرماید: «بذاته» و «لذاته»، مثل ظرف و جار و مجرور است که وقتی مفترق شوند مجتمع شده و زمانی که مجتمع شوند، مفترق می‌شوند. پس مراد از «بذاته» نفی حیثیت تقییدیه مثل موجودیت برای ماهیت امکانیه است و مراد از «لذاته» نفی حیثیت تعلیلیه مثل موجودیت و جودات خاصه امکانیه است.

و یا اینکه مراد از یکی، نفی واسطه در عروض، مثل وساطت وجود خاص در تحقق ماهیت است و مراد از دیگری نفی واسطه در ثبوت مثل وساطت وجود حق برای تحقق وجود خاص امکانی است.

و واسطه در عروض این است که واسطه منشأ اتصاف ذی الواسطه به شیء است و لکن بالعرض، مانند وساطت حرکت سفینه برای حرکت جالس.

و واسطه در ثبوت این است که واسطه منشأ اتصاف به شیء است، بالذات، مثل وساطت نار برای گرمی آب.

و این واسطه در ثبوت دو قسم است:

۱- ابراهیم (۱۴): ۱۰.

۲- نور (۲۴): ۳۵.

۳- حدید (۵۷): ۳.

یکی اینکه خود واسطه متصف به آن وصف است، مثل نار که واسطه ثبوت حرارت برای آب است که هم خود نار حرارت داشته و هم به توسط او آب حرارت پیدا می‌کند. دیگر اینکه خود واسطه دارای آن وصف نیست، مثل شمس که واسطه برای حرارت است؛ در صورتی که خودش بنابر عقیده حکمای قدیم حرارت ندارد<sup>۱</sup> و یا مانند شمس که واسطه برای اسوداد وجه القصار و ابیضاض الثوب بوده با اینکه خودش سواد و بیاض ندارد.

سپس بحث در اثبات واجب الوجود در مقابل مادی واقع می‌شود. مخفی نماند که پایه این مطلب اصالة الوجود است. هر کس قدمش در اصالة الوجود راسخ باشد، در اینجا نیز راسخ القدم است و هر کس قلبش در آنجا مطمئن گشت، در اینجا به ایمان کامل خواهد رسید. «ألا إنَّ عباد الله هم الراسخون».

و بعد در بیان مطلب می‌گوییم: امکان که در باب ماهیات گفته می‌شود، در باب وجود هم گفته می‌شود، ولیکن امکانی که در اصطلاح مناطقه در باب مفاهیم گفته می‌شود<sup>۲</sup> غیر از امکانی است که حکیمان در باب وجود موجودات ممکنه می‌گویند. البته امکان را در باب ماهیات به دو معنی بر آنها حمل می‌نمایند: یک معنی این است که نسبت ماهیت به وجود و عدم یکسان بوده، هم می‌توان او را به وجود متصف نمود و هم به عدم، و در ناصیه ماهیت به خط جلی نوشته شده است: «هذا، نسبة الوجود والعدم الیه علی حدّ سواء».

معنای دیگر این است که وجود برای ماهیت ضروری نبوده؛ چنانکه عدم هم برای او ضروری الثبوت نیست. البته معنای اول لازمه معنای دوم است.

ولیکن امکان در باب وجودات به این معانی نیست؛ زیرا درباره وجود نمی‌شود گفت: «نسبة الوجود والعدم الیه علی حدّ واحد» و نیز نمی‌شود به آنچه تحقق دارد در عین تحقق آن گفت: تحقق برای او ضروری نیست؛ زیرا نمی‌شود حقیقت شیء برای

۱- رجوع کنید به: معتبر، ج ۲، ص ۲۰۲.

۲- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۱، ص ۱۵۱.

خود آن ضروری نبوده و ممکن باشد. و اگر در عین تحقق، لا تحقق و عدم به او نسبت داده شود، اجتماع متناقضین و سلب الشیء عن نفسه لازم می آید. پس امکان در باب وجودات باید به معنای ربط و فقر باشد. و بعد از آنکه اصالة الوجود را محکم نموده و قاعده ایمان ما به نور آن تکمیل شده و گفتیم: ماهیات اعتباری بوده ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً﴾<sup>۱</sup> و ماهیات و مفاهیم عبارت از حدود و وجودات و منتزعات از نحوه تحقق و تحصیل وجودات است و متحصل و آنکه در دار تحقق تکون دارد، اصل حقیقت نوریه وجود است و معجزه از اوست و ماهیت سحر است و به دیده وهم، هست می نماید و گفتیم: واهمه، ساحر فرعونی است و برای عقل ید و بیضاء و معجزه قائل شدیم، و واقعیت را بدون شائبه اعتبار و مجاز، وجود دانستیم.

پس این هویات و حقایق و موجودات را به نظر عقل نگریسته و با نزع حدود و الوان، ماهیات را کنار گذاشته و عدم هم که کنار است، آن وقت اصل صرف الوجود را ملاحظه کرده یک حقیقتی را که نه ماهیت و نه عدم است می یابیم، به طوری که دیگر عدم و لا تحقق بر عین این تحقق راه ندارد. نمی شود این حقیقة التحقق، عدم که لا تحقق است باشد؛ زیرا محال است شیء عین نقیض خود باشد و وجود بحقیقته نمی شود عین عدم بحقیقته گردد و این صرف الوجود عین واجب است که گفتیم: واجب آن است که عدم نیست و معنی ندارد شیء بحقیقته عین لاحقیقت باشد.

البته واجب و وجود دو چیزی که متحد باشند نبوده، بلکه واجب عین وجود است و آنچه تحقق دارد عین واجب است، پس وجود عین واجب است و آنچه مفهوم هستی بر او صادق است و تحقق پیدا کرده و فرد مفهوم هستی است حقیقت مفهوم واجب و صرف الوجود است؛ چنانکه قبلاً گفتیم که ماهیت اصلاً خیال بوده و وهم از روی سرسامی آن را تخیل نموده در صورتی که بیش از اعتبار، حقیقتی ندارد. اصل الوجود و صرف الوجود بدون ملاحظه ماهیات تحقق داشته بدون اینکه نسبت عدم به او تصور گردد.

از آنچه کراراً عرض شد، روشن شد که این معنای واجب بوده و وجود مساوق با واجب است و وجود و واجب دو چیز همراه و هم‌رکاب و هم‌عنان نبوده بلکه عین یکدیگرند.

و بعد از آنکه وجود همان واجب است و این فردی که حقیقت آن، تحقق و تحصیل است، مفهوم وجود و مفهوم واجب بر او صادق است، پس در عرصه بیش از واجب کیست؟ بگو. و بیش از وجود چیست؟ بگو. پس واجب هست لاغیر. و باید از ممکن سراغ گرفت که ممکن کجاست؟

کَلِّ مَا فِي الْكُونِ وَهَمَّ أَوْ خِيَالٍ  
وَالْعَالَمِ خِيَالٍ فِي الْخِيَالِ.<sup>۲</sup>  
أَوْ عَكُوسٍ فِي الْمَرَايَا أَوْ ظَلَالٍ<sup>۱</sup>

وحدت منم، کثرت منم	معنی منم، صورت منم
اول منم، آخر منم	باطن منم، ظاهر منم
علوی منم، سفلی منم	دنیا منم، عقباً منم
هم نور و هم ظلمت منم	پنهان و هم پیدا منم
غایب منم، حاضر منم	یکتا و بی‌همتا منم
حجت منم، دعوا منم	عین همه اشیا منم

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>۳</sup> هر کجا وجود رفته، واجب است و بعد از اثبات اینکه: «إِنَّ الْوَجُودَ هُوَ الْوَاجِبُ وَإِنَّ الْوَاجِبَ هُوَ الْمَوْجُودُ وَإِنَّ الْمَوْجُودَ هُوَ الْوَاجِبُ» خواهیم گفت: وجود عین قدرت است، وجود عین علم است، وجود عین اراده است.

مجموعه کون را به قانون سبق	کردیم تصفح ورقاً بعد ورق
حقا که ندیدیم و نخواندیم در او	جز ذات حق و شؤون ذاتیه حق

۱- رجوع کنید به: نقد النصوص، ص ۱۸۱.

۲- فصوص الحکم، ص ۱۰۴.

۳- حدید (۵۷): ۳.

﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>۱</sup> پس باید ممکن را اثبات کرد.

و باب دیگری ان شاء الله بعداً خواهیم گشود که این طور نیست که همه وجودات واجب باشند. بنابراین نزاع ما با اخوانا المادیین در این خواهد بود که او بگوید همه وجودات واجب است و مرتکب انقلاب دعوا شده و منتظر اقامه برهان بر وجود ممکن از ناحیه ما شود و در غیر صورت اقامه برهان بر وجود ممکنات، باید منکر وجود آنها شد.

و بالجمله: بعد از آنکه عدم با وجود متناقض بود و نمی شود عین الوجود عدم بوده و در عین تحقق، لا تحقق گردد و این طور هم نیست که وجود و عدم دو وادی بوده و هر یک به فضای دیگری سرایت کند و گفتیم ماهیات هم چیزی که گاهی عبای وجود و گاهی عبای عدم به دوش بگیرد نیست.

نتیجه این است که: صرف الوجودی که ما از وجودات در نظر آورده، جهت تقییدیه و جهت تعلیلیه ندارد؛ زیرا اگر به جهت تقییدیه مقید باشد، دارای ماهیت خواهد بود و حال آنکه ما ماهیت را الغا نمودیم و این مجسمه سحر را از وجود که عین معجزه است کنار زدیم. و همچنین اگر به جهت تعلیلیه معلل باشد، لازم می آید که علت دیگری داشته باشد، آن علت اگر عدم باشد عدم چگونه علت شیء با حقیقت می شود؟ هیچ، چگونه شیء اصیل واقعیت دار را تولید می نماید؟ و اگر بگوییم معلل به ذات و نفس خویش است، معقول نیست وجود شیء معلل به نفس خودش باشد؛ زیرا دور و تقدم الشیء علی نفسه لازم می آید.

پس صرف الوجود، بذاته من ذاته لذاته بوده و استقلال داشته و آلیت نداشته و مستقل بنفسه می باشد. نور وجود تا هر کجا اشراق کرده، واجب است و بر خصم است که ممکن را اثبات نماید.

البته ما بابتی برای اثبات این مطلب که وجود بحقیقته الحقة الواقعیه دارای مراتب و عقول بالتشکیک است باز خواهیم کرد.



## برهان خلف

و اما دلیل دیگر بر اثبات واجب این است که: این وجودات، ممکن بوده و معنای امکان در وجود چنانکه سابقاً گذشت عین الربط و عین التعلق است و معنای وجود ممکن این است که این وجود فقیر و مرتبط است و از خود استقلال ندارد، وجود ظلّی و آلی است، آیا این وجود به عدم ربط دارد؟

اعدام گرچه اعدام مضافه باشند، برای تکفل فقرا و نگه‌داری ایتام قابلیت ندارند. حال ماهیات هم قبلاً معلوم شد که در مرتبه ثانیه، از حدود وجودات اعتبار و انتزاع می‌شوند. چیزی که اعتباری است آن هم در مرتبه ثانیه از وجود قادر به تکفل نیست. پس فقیری که غبار فقر از سر و صورت او می‌بارد و یتیم و عدم استقلال از ناصیه او پیدا است، باید به یک غنی بالذاتی که برای این اظلال و ایتام کھف بوده و قیوم و ملجأ ایتام و فقرا باشد، مرتبط بوده و آن عبارت از مصداق واجب و مصداق مفهوم وجود است.

﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾<sup>۱</sup> ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾<sup>۲</sup> اگر

بخواهد توجه خود را از روی این فقرا برداشته و دست مکرمات و فیضش را از سر این ایتام دور نماید، همه درهم فرو ریخته و به وادی عدم و چاه فنا رهسپار خواهند گشت. و باز دوباره برای تحکیم این بحث می‌گوییم: اثبات واجب الوجود از دو طریق میسر است:

یکی از طریق نظر کردن به خود صرافت وجود که اصل این حقیقت را در نظر گرفته و واجب را اثبات نماییم.

دیگر از طریق وجود ممکنات، یعنی من و تو که از مراتب پایین شروع کرده و بدان، واجب را اثبات نماییم.

۱- فاطر (۳۵): ۱۵.

۲- بقره (۲): ۲۵۵.

اما طریق اول این است که به اصل حقیقت و صرف صرافت وجود نظر کرده و ماهیات و حدود را از آن سلخ کرده و الغا نموده و آن را از این البسه و اصباغ حدی و ماهیتی تعریه و تجرید نموده و به ذات وجود نظر بیاندازیم. و در این صورت مسلم است که شیء یا واجب یا ممتنع و یا ممکن خواهد بود.

و برای امکان دو معنی است:

اول، امکان در باب وجودات که صرف الربط و عین التعلق و متقوم به غیر و ظل غیر می باشند.

دوم، امکان در باب ماهیات که شیء و ماهیت ملاحظه می شود؛ چنانکه نظر اهل منطق به این معنی از امکان است که عبارت از استواء نسبت عدم و وجود به شیء است به طوری که شیء در حد ذات، هیچ کدام از وجود و عدم نبوده، بلکه می شود موجود باشد و می شود معدوم گردد که نسبت به هر دو لاضرورت است.

البته امکان به این معنی در صرافة الوجود معنی ندارد؛ زیرا عقد ایجابی موجود، برای وجود ضروری است، نمی شود وجود باشد و نسبت موجودیت و معدومیت به او متساوی باشد، چنانکه نسبت عدم به او با نسبت وجود مساوی نیست؛ زیرا وقتی نقیض معدوم به عقد ایجابی ضروری الثبوت باشد، لابد معدوم برای آن ضروری السلب است.

و بالجمله: نمی توان به صرافة الوجود ممکن گفت، به این معنی که نسبت وجود و عدم به او مساوی باشد؛ زیرا وجود نفس خودش است و ثبوت نفس الشیء برای شیء ضروری است، پس نقیض آن ضروری السلب است.

و هکذا نمی توان به صرافة الوجود ممتنع گفت؛ زیرا بعد از آنکه نفس وجود را در نظر گرفته و حقیقت نوریت را نگاه کردیم، می بینیم محال است با بود وجود، ممتنع الوجود باشد؛ زیرا بعد از آنکه وجود موجود است، چطور ممتنع الوجود باشد؟ پس وجود، ممکن الوجود و ممتنع الوجود نخواهد بود.

و همچنین در مورد آن امکان به معنای تعلق و ربط هم معنی ندارد؛ زیرا غیر از

وجود چه چیزی است که صرافة الوجود به او متقوم باشد؟

بنابراین: صرف الوجود واجب بوده و وجوب با وجود مساوق بوده و هر چه از وجودات کمالیه که عبارت از علم و قدرت و حیات و اراده و وحدت است باشد، آنها هم با وجوب مساوی است و چنانکه وجود واجب است، علم و اراده و قدرت و حیات هم واجب است.

و بعد از آنکه به مقتضای دلیل مذکور، واجب ثابت شد، تصور حقیقت وجود بحقیقت و کما هو حق التصور، موجب تصدیق واجب خواهد بود. و در حقیقت منکر واجب، حقیقت وجود را تصور نکرده و الا تصور آن مساوق با تصدیق آن است. و با تصور حقیقت وجود، منکر واجب مدعی وجود واجب گشته و دعوای او منقلب می‌گردد. پس باید بگویند وجود و شؤن وجود واجب است و ممکن را انکار نماید. بنابراین باید برای اثبات ممکن الوجود دستگاه دیگری پهن کرد.

البته برهان مذکور منشعب از اصالة الوجود است که ما در صدر بحث الهیات بالمعنی الاعم از بین سه چیز، یعنی وجود و عدم و ماهیت، وجود را که حقیقة اصالت و تأصل داشت شناختیم و گفتیم: عدم، تحصیل و اصالت و تحقق ندارد و حدود و ماهیات ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾<sup>۱</sup> می‌باشد. همانا اصیل وجود است. هر کس ایمان او در اصالة الوجود راسخ و ثابت است در الهیات بالمعنی الاخص در اثبات واجب پیش قدم بوده و هر کس نور ایمان او در اصالة الوجود زیادترباشد، دیده‌اش در بینایی واجب بیناتر خواهد بود. وبالجملة: ایمان به واجب الوجود از شعب ایمان به اصالة الوجود است.

والحاصل: بعد از تحکیم پایه اصالة الوجود، پایه اعتقاد و اذعان به واجب محکم شده به طوری که با قصر نظر به صرافة الوجود، وجود و آنچه مساوق با آن است، مانند وحدت و علم و قدرت واجب شناخته می‌شود. پس در ایمان به وجود ممکن، برگرداندن نظر از صرافة الوجود و ملاحظه مراتب وجود، مورد احتیاج است. و ما

سابقاً اثبات نمودیم که این حقیقت نوریه در عین بساطت قابل تشکیک بوده و ذومراتب است و به شدت و ضعف مختلف می‌شود. آن نقطهٔ اولی و آن مرتبهٔ فوق الکمال که: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾<sup>۱</sup> و فوق الشده، از مراتب وجود بوده و مراتب نازلهٔ دیگر تعلق و ربط به او داشته و متقوم به اومی باشند؛ چون حقیقت بسیطه‌ای که بدون جنس و فصل است مرتبهٔ نازلهٔ آن حقیقت متقوم به مرتبهٔ عالیهٔ آن خواهد بود. وجود من و تو و وجود موجودات عالم مثال - بنابر ثبوت آنها - و عالم عقل تحت نقطهٔ اولی و نقطهٔ رأس مخروط وجود بوده و حقیقهٔ الوجود حافظ و قیوم مراتب دیگر می‌باشد.

در عین حال که گفتیم اصل وجود، واجب است و همهٔ وجودات واجب بوده، ولکن این وجوب با امکان در باب وجودات که به معنای ربط است منافی نیست؛ زیرا نقطهٔ اولی واجب بالذات بوده، ولی نقاط و مراتب دیگر با اینکه ممکن است، واجب می‌باشد منتها واجب بالغیر. و همچنین علم و قدرت و اراده و شؤون کمالیه که مساوق با وجود است و وجود هم مساوق با وجوب است همه واجب بوده، ولیکن قابل تشکیک می‌باشند و چون دارای مراتب است آن مرتبه‌ای که متقوم به مرتبهٔ اعلی است و متعلق به اوست، مرتبه‌ای از آن بوده پس واجب و ممکن است.

و بالجمله: بعد از آنکه مقدمات محکم شد، یعنی اصالة الوجود و اینکه حقیقت وجود در عین حال که حقیقت بسیطهٔ واحده است صاحب مراتب و سلسله است و حقیقهٔ الوجود در هر مرتبه‌ای که باشد از مراتب وجود است، به ثبوت رسید. و بعد از آنکه حقانیت مذهب فهلویون را به اثبات رساندیم. دیگر نیازی به اینکه اصل واجب و ممکنات و وجودات مرتبهٔ نازله و متعلقهٔ به نقطهٔ اولی اثبات شود نیست. البته اگر حقیقتی مانند نور بسیط باشد اگر فرض کنیم خورشید ایجاد نوری می‌نماید و این مرتبهٔ نازله از نور را خلق نموده است، این مرتبه با سرچشمهٔ نور در نوریت هیچ اختلاف ندارد، مفهوم نور چنانکه بر این صادق است بر آن هم «علی وتیره واحده»

صادق است. حقیقت این نور ورای حقیقت نور خورشید نبوده و با عدم اختلاف در حقیقت نوریه، در مراتب با هم اختلاف دارند، آن مرتبه شدید و این مرتبه ضعیف است و مرتبه ضعیف ربط به مرتبه مافوق خود می‌باشد. مرتبه اعلی، مرتبه نازل را به جعل بسیط جعل نموده و مرتبه نازل از همان حقیقت مرتبه اعلی است و در عین حال که وجود مرتبه نازل وجودی است که از نظر حقیقت از حقیقت جاعل خود می‌باشد، لکن کمال او رانداشته بلکه از او ناقص‌تر است، مانند خورشید که بر فرضی که خودش نور باشد و ایجاد نور هم بنماید، نور تنها در جعل و در جهت تعلیلیه به او محتاج است و در جهت تقییدیه محتاج نیست.

چنانکه گفتیم مفهوم نور حقیقه بر این نور نازل که چاله‌های این عالم طبیعت را پُر کرده است صادق است؛ چون این نور نازل حقیقه نور است. به خلاف اینکه به جسم بگوییم متنور است؛ زیرا جهت تقییدیه لازم داشته و علاوه بر جعل اصل حقیقت نور و ایجاد آن، لازم است این مجعول به جعل بسیط، بر سطوح اجسام بتابد تا صحیح باشد که بگوییم جسم متنور است. با اینکه عند التحلیل باز جسم متنور نیست، بلکه او را به قید متنور بالاصاله یعنی نور، متنور می‌شناسیم.

به عبارت دیگر: علاوه بر جعل بسیط نور، اشراق نور بر سطح جسم لازم است، تا جسم بالتبع متنور باشد؛ چنانکه در موجودیت ماهیت شناختی که موجودیت او، علاوه بر جهت تعلیلیه جهت تقییدیه هم لازم دارد.

والحاصل: بر فرض خلاقیت آفتاب که سرچشمه نور است، نور مخلوق، با اینکه حقیقت مجعوله نازل مخلوقه است، عین حقیقت نوریه جاعل است. اما چون حقیقت قابل تشکیک است، مرتبه نازل متقوم به مرتبه عالی و صرف الربط و التعلق به آن می‌باشد «خلق النور من النور»<sup>۱</sup> چنانکه در ما نحن فيه خلق الوجود من الوجود.

و البته وجود قابل تشکیک است؛ چنانکه نور که خودش وجود است قابل تشکیک

است. نور البصر که وجود است قابل تشکیک بوده و به شدت و ضعف مختلف است. مراتب، تباین در حقیقت نداشته، بلکه ما به الاشتراک در آنها عین ما به الامتیاز است و نحوه صدق مفهوم بر آنها یکسان بوده ولیکن مرتبه‌ای مقوم مرتبه دیگر است. پس نقطه اولی که رأس مخروط وجود اعیان است، در کمال فوق قرار گرفته به طوری که از فوق، حافظ تمام وجوداتی است که در اعماق مخروط قرار گرفته است. و بالجمله: وجود، منشأ خیرات بوده و مساوق با وحدت و وجوب و علم و قدرت و اراده می‌باشد. بنابراین وجوب نیز مساوق با وحدت و علم و قدرت و اراده است؛ چون وجوب مساوق با وجود است، و چنانکه وجود ذو مراتب است علم و وحدت و قدرت نیز ذو مراتب است و همان‌گونه که مرتبه‌ای از وجود فوق‌التمام است، مرتبه‌ای از وجوب و مرتبه‌ای از علم و مرتبه‌ای از قدرت و مرتبه‌ای از اراده هم فوق‌التمام است.

و همان طور که وجود نقطه اولی، یعنی مرتبه شدت شدید، قیوم مراتب نازل است، مرتبه اولای علم که عین مرتبه اولای وجود است مرتبه شدت شدید علم بوده و قیوم علوم نازل است و هكذا قدرت و هكذا اراده.

پس قدرت ما به قدرت او و علم ما به علم اوست. و بالجمله: تمام شوون کمالیه‌ای که در مراتب نازل است به نحو اکمل و اتم در مرتبه بالاست و البته اکمل، قیوم کامل و کامل قیوم ناقص است. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>۱</sup>.

و بالجمله: وقتی جمال جمیل اجمل الجمال، اشراق نور جمال نمود و صفحه منبسط و ظل جمیل آن جمال جمیل تولید شد و ذو الجمال واجب و جمال واجب، واجب شد، جمال در عین وجوب صرف التعلق و الربط بوده که با امکان در وجود منافی نیست.

### بیان اشرفیت و اسدیت این برهان

بنابراین با برهان اشرف و اسد و اخصر،<sup>۱</sup> وجود واجب بهتر ثابت می‌گردد؛ زیرا به واسطه صرف الوجود و با تجرید و انسلاخ آن از ماهیات و حدود و الغای آنها، بدون اینکه به راههای پر پیچ و خم دور و تسلسل گرفتار شویم، جمال زیبای صرف الوجود و اصل الوجود را درمان و علاج عقیده قرار می‌دهیم، البته در صورتی که چشم عقل ما به جمال صرف النور و نور النور وجود افتد.

از آن جهت این برهان اشرف است که از دیدن ذات وجود، واجب که عین وجود است اثبات می‌شود، به خلاف برهان دیگر که احسّ است، یعنی از راه وجود ممکنات مبدأ و واجب اثبات می‌گردد.

و همچنین این برهان اسد است؛ چون مثل برهانی که بعد ذکر خواهد شد یا سایر براهینی که در محل خود مذکور است،<sup>۲</sup> نیست که محتاج به دور و تسلسل بوده تا اشکال تطبیق و غیر آن لازم آید؛ زیرا اگر در عالم دلیل بر ابطال دور و تسلسل نباشد، این برهان مانند سدّ محکم است، بدون اینکه بطلان تسلسل و غیر آن بیان و تقریر شود. این است که این برهان اسد براهین است و این برهان اخصر است چون به مقدمات دیگری غیر از اصالة الوجود و تشکیک الوجود که ذکر شد، نیازی ندارد.

والحاصل: این برهان اشرف است؛ زیرا چشم، به واسطه ذات واجب و وجودی که عین واجب است، به جمال آن روشن می‌شود. این است که رئیس الموحدین فرموده است: «یا من دلّ علی ذاته بذاته».<sup>۳</sup>

و بالجمله: در این برهان بر اثبات واجب، دیده ما به نور جمال اصل وجود روشن

می‌شود.

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۶، ص ۱۲ - ۱۷.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۶، ص ۲۶ - ۴۸.

۳- بحار الانوار، ج ۸۴، ص ۳۳۹، حدیث ۱۹.

بعد از اثبات اصل واجب به مراتب وجود نظر افکنده که البته در این مراتب ماهیات همراه می‌باشد؛ زیرا برگرداندن نظر از اصل وجود به سوی سلسله مراتب محقق نمی‌شود، مگر اینکه مراتب ضعیفه را پای‌بند و مقید به ماهیاتی که وجود را در مراحل نازله نگه داشته است ببینیم، و الا هر وقت حقیقت از قید ماهیات برهد رو به سوی نقطه اعلی می‌آورد و این به حکم تجاذب هم‌جنس و کهربایی مرتبه قویه و به اثبات رساندن حکم تشکیک در حقیقت وجود است که مرتبه قویه چون اکمل و اتم از مراتب ضعیفه است، به طور لّف و بساطت کمالات مراتب نازله را داراست و این طور نیست که مرتبه قویه مثل کمال مرتبه نازله را مع زیاده دارا باشد، بلکه عین کمال او را دارا بوده و در حقیقت مرتبه اعلی علاوه بر جمیع کمالات خود، کمال مختص به او را هم داراست. و نیز در حقیقت مرتبه ضعیفه نقصان هست، ولی مرتبه قویه با هویت خود واجد جنبه کمالیه او بدون نقص آن است، البته نقص مرتبه ضعیفه هم یک امر وجودی نبوده، بلکه امر عدمی است و آن عبارت از فقدان کمال مرتبه اعلی است. و این برهان که برهان اشرف و اوثق و اخصر بوده به برهان خُلف مشهور است؛ زیرا وقتی به اصل وجود منسلخاً عن الماهیات و الاعدام نظر می‌نماییم این حقیقت ضروری الثبوت بوده و «من نفسه لنفسه بنفسه» و «من ذاته لذاته بذاته» است، و اگر موجودیت وجود من نفسه نباشد لازمه اش این است که یا متقوم به عدم بوده یا علت «ایس» بدون آن، ماهیات باشد و این بنابر اصالة الوجود و اعتباریة الماهیه خلاف واقع است، و چون عدم، عدم بحث و هیچ صرف است، منشأ اثری نبوده و محال است «لیس» منشأ «ایس» باشد.

### برهان استقامت

برهان دیگر به برهان استقامت معروف است و حاصل آن این است: از وجود ممکنات شروع کرده و می‌گوییم وجودی هست که این ممکنات به قیومیت او متقوم و موجودند، اگر پذیرفته شد که ورای ممکنات قیومی محیط و پاینده برای آنها هست



می‌گوییم این همان واجب الوجود است.

و اگر بگویند: این ممکنات معلول سلسله عللی بوده که در هر دوره و زمان سلسله‌ای از علل، سلسله‌ای از معلول را تشکیل داده‌اند، به طوری که این سلاسل علل و معالیل یکدیگر بوده‌اند و دسته کنونی را دسته ماقبل آن و آن دسته را باز سلسله دیگری که ماقبل آن است ایجاد نموده و پیوسته به این نحو ادامه داشته است.

می‌گوییم: اگر قبول دارید که این سلاسل به چیزی که علة العلل بوده و علت دیگری ندارد ختم می‌شوند، ما آن را واجب الوجود می‌نامیم. و اگر قبول ندارید که این رشته در لایزال ختم می‌شود و می‌گویید: پیوسته در ازل سلسله‌ای قبل از سلسله‌ای الی غیر النهایه بوده است. می‌گوییم: تسلسل لازم می‌آید و تسلسل باطل است. البته باید مطلب را طوری متمیم نمود که ادله بطلان تسلسل در اینجا جاری بوده تا تسلسل را ابطال نماید و به بیان دیگر، تسلسل تعاقبی نباشد که حکما آن را باطل نمی‌دانند، بلکه تسلسل ترتبی باشد تا بتوان آن را با ادله تطبیق و غیر آن ابطال نمود؛ چون اگر بگوییم تسلسل تعاقبی است که سلاسل ماقبل معدوم گشته و از «ایس» به «لیس» تحویل شده و در وادی عدم غنوده‌اند، دیگر حکم بر معدوم جایز نیست؛ زیرا چه چیز را تطبیق خواهیم کرد؟

مگر اینکه وجودات را مترتبه خیال کرده و این رشته خیالی را از یک طرف در خیال قطع نموده و از آن یک رشته موهومی درست نموده و آن رشته موهوم در خیال را بر رشته خیالی تطبیق نماییم. این همه خیالات، نتیجه خیالی به دنبال دارد.

فلذا لازم است تقریر مطلب به گونه‌ای باشد که تسلسل ترتبی بوده تا ادله ابطال تسلسل آن را ابطال نموده و برای رشته و سلاسل نقطه ختمی اثبات شود.

یک بیان مطلب این است که عالم طبیعی عالم جسم و جسمانیت است و سابقاً گفتیم جسم نمی‌تواند فاعل الهی بوده و شیء را از «لیس» به «ایس» آورده و معطی الوجود باشد. عیب ندارد که فعلاً به این مطلب هم اشاره کنیم که چون جسم صاحب وضع است، اگر بخواهد تأثیر نماید، باید بین او و بین آنچه می‌خواهد در آن تأثیر کند،

محاذات حاصل شود و البته محاذات بین وجودین و شیئین برقرار می شود، و در مورد فاعل الهی که معطی الوجود است چیزی هنوز قبل از اعطا نیست تا جسم در صورتی که بخواهد معطی الوجود باشد با آن محاذات داشته باشد. فلذا اگر چیزی بخواهد چیزی را از کتم عدم به صفحه وجود بیاورد لازم است که در فاعلیت مجرد باشد و وقتی شیئی در فاعلیت مجرد بود، باید در ذات هم مجرد باشد؛ چون فاعلیت شیء غیر از ذات شیء است و شیء نمی تواند در فاعلیت از ذات اشرف باشد؛ زیرا رتبه ذات از رتبه فاعلیت اشرف است، پس جسم نمی تواند معطی وجود باشد و معطی وجود باید مجرد باشد. هنگامی که فاعل و مفیض این ممکنات مجرد شد، می بینیم زوال بر مجرد محال است و مجرد در لایزال دائم البقا است.

بنابراین: فاعل عالم طبیعت که مجرد شد، باید باقی باشد و اگر این مجرد علتی داشته باشد، باید آن هم مجرد باشد و اگر این سلسله مجردات که فواعل هستند، سلاسل مترتبه موجوده مالانهایه له باشند، تسلسل ترتبی لازم می آید و ادله ابطال تسلسل از قبیل تطبیق و غیر آن جاری می شود.

پس یا باید به نقطه ختمی بعد از طی سلاسل قائل باشیم که ما آن را واجب الوجود می نامیم که وجود آن از خود و بذاته است و یا در مرتبه اول می گوئیم: مجردی محیط بر ممکنات و معطی وجود آنها که واجب الوجود می باشد، هست.

بیان دیگر برای اینکه تسلسل ترتبی در این برهان درست کنیم این است: چنانکه قبلاً گفتیم علت مبقیه شیء همان علت حدوث اوست و محال است شیئی ممکن و وجود ممکن در حدوث محتاج به علت بوده و در بقا محتاج به آن نباشد و یا در بقا زیر سایه علت دیگری غیر از علت حدوث زندگی کند. بنابر اینکه باید علت حدوث در زمان بقای معلول باقی باشد، اگر فرض کنیم برای آن علت باقیه علت دیگری هست، باز باید آن هم در زمان بقای معلول موجود و باقی باشد و اگر فرض شود آن هم علتی دارد باید تا زمان عمر معلول خود، زنده و باقی باشد و هکذا اگر آن هم علتی دارد، آن علت چهارمی هم باید باقی باشد تا این معلولی که معلول اوست و علت

مرتبه نازله خودش است باقی باشد و همچنین اگر سلاسل الی ما لانهاية له فرض شود، ترتب در وجود علل حاصل شده و ادله ابطال تسلسل جاری می شود.

پس این دلیل دوم: دلیل استقامت است. یعنی مثل دلیل خلف نیست و با امداد از بطلان تسلسل و اخذ ممکنات، مستقیماً بر اثبات صانع و واجب الوجود استدلال شد. با این دو برهان اصل واجب الوجود را اثبات نموده، بعد هم ان شاء الله اثبات خواهیم کرد که «آن عالم»، «آن قادر»، «آن مرید» و در اوصاف جلال و جمال تکلم خواهیم نمود و توحید واجب الوجود اثبات خواهد شد.

و چون در این برهان از بطلان تسلسل کمک گرفته می شود، بسا ممکن است بعضی در بطلان تسلسل وسوسه نمایند، لذا برهان اول اوثق از این برهان است. البته باید در مقدمات و ضمائ که عبارت از اصطلاح تسلسل ترتبی و غیر آن باشد، دقت نمود که اگر از یک قسمت آن غفلت شود، نتیجه به بار نخواهد نشست و حاجی یک کلمه گفته است و ما مرام را شرح دادیم.

### برهان امتن قرآنی

ادله دیگری برای اثبات واجب الوجود هست که مانند دلیل خلف سابق به ابطال تسلسل نیاز ندارد. یکی از آن جمله را که مطابق با لسان قرآن است و به راههای پر پیچ و خم تسلسل هم پای بند نیست، ذکر می نماییم: و آن شرح آیه شریفه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾<sup>۱</sup> است. البته باید در نظر داشت که در امور عامه ذکر کردیم: وجود طبیعی غیر از وجود افراد نبوده و هر چه در خارج هست، افراد طبیعت بوده و طبیعت و رای افراد، شیء مستقلى که وجودی منحاز از افراد داشته باشد نیست.

پس ما از هر نوعی سلسله افرادی - ولو بالفعل غیر متناهی باشد - فرض می کنیم، مثلاً دسته غیر متناهی از نبات، دسته غیر متناهی موجود بالفعل از انسان و یا دسته غیر متناهی از حیوان را ملاحظه نموده و هر فردی که از این سلسله در نظر گرفته شود و

حکمی برای او بذاته اثبات شود؛ چون فردی از آن طبیعت کلیه است، گرچه افراد غیر متناهی است ولیکن به واسطه طبیعت که مورد نظر قرار داده شده، احاطه عقلی بر تمام افراد غیر متناهی سلسله پیدا شده؛ بحیث لا یشدّ عن نظر العقل شیء من الافراد، و همه آنها آن حکم را خواهند داشت؛ زیرا وجهه همه افراد - ولو غیر متناهی باشند - در نظر عقل حق بین و روشن بین آشکار است، وضعیت و وجهه یک فرد که کاملاً تحقیق شد، همه افراد، آن وجهه را دارا می باشند. لذا در عین حال که سلسله غیر متناهی است، عقل عجیب و غریب اعجاز نما با نظر خارق العاده ای که از عهده هیچ ناظری بر نمی آید این طور نظر طویل و درازی نموده و مثلاً در سلسله افراد انسان حکم می کند که: «کل ما فی هذه السلسله ناطق» بعد از آنکه دید ذات انسان ناطق است. و البته گفتیم انسان همانا این فرد و آن فرد و آن فرد است و مجموع سلسله چیز دیگری که من حیث المجموع موجود دیگری باشد نبوده، بلکه مجموع یک رشته اعتباری و وجود سلسله اعتباری و وهمی است که وهم و سوسه شده و در مقابل مجموع یک چیزی مانند غول بیابانی تصور نموده است. و بعد از آنکه یک فرد را دیدیم که ناطق است و چون ناطق جامع کمالات علم، احساس، قدرت و شعور و ضاحک و متعجب است - که در عین بساطت نمونه این شتات که مفهوماً متشتت و وجوداً واحد است بوده - پس علی وتیره واحده، تمام ما فی هذه السلسله ناطق، ضاحک، حساس و متحرک است. هر فردی با افراد دیگر در حکم شریک بوده و غیر از افراد چیز دیگری که بتوان گفت که او ممکن است در این حکم شرکت نداشته باشد، نیست.

بنابراین مقدمه: اگر دیدیم یک فرد از این سلسله ممکن است و از خود وجود نداشته و در مرتبه ذات «لیس» بوده و فقیر و دست خالی است و فقر در ناصیه آن نوشته شده است، حکم می کنیم که تمام افراد این سلسله فقیر بوده و گرد فقر بر پیشانی و ناصیه همه نشسته و خاکسار نداری صورت همه را خاک آلود نموده و در صفحه ناصیه همه به خط جلی «انت الفقیر» ثبت شده و بر آن مهوری زده اند که خط آن این است: تو فقیری. و به سراغ هر سلسله از موجودات غیر متناهی از نبات و جماد و

حیوان و انسان برویم، همه ممکن و بی بضاعت بوده و در این حکم، تناهی و عدم تناهی سلسله و نقطه ختم و عدم آن به هیچ وجه دخالت ندارد، ولو ما به ابطال تسلسل قائل نباشیم باز این حکم را در گردن افراد آویزان می‌بینیم و اگر دو فرد از این افراد ممکنه وجود داشته باشد، این حکم را از جبین آنها خواهیم خواند و اگر سلسله غیر متناهی هم باشد، باز این حکم قرائت خواهد شد. اصلاً وجود، یک وجودی است که از خود نیست.

اشتباه نشود که اینکه از هر یک از این افراد سؤال می‌کنیم تو فقیری یا غنی؟ می‌گوید: فقیرم، معنایش این است که من فقیرم به آنچه جلوی من است، بلکه همه در این سلسله ولو غیرمتناهی‌اند، هم جواب هستند که ما فقیرایم، بین ما غنی نیست، و همه ندای انا الفقیر به آسمان بلند کرده که هر ذره بر حال فقر خود زاری و ناله می‌کند. همه ذرات عالم ممکنات لاینقطع مانند نحلة العسل زمزمه بی بضاعتی داشته و غوغای فقر دارند.

بنابراین می‌گوییم: آیا همه که فقیرند و بین آنها هیچ غنی و بی نیازی نبوده و مجموع هم که چیزی نیست تا بگوییم او غنی است و عطا از اوست، چطور می‌شود که وقتی دسته فقرا جمع شوند پولدار شوند؟ با دستان خالی وارد اتاق شده، دست پُر شوند؟ پس یک غنی بالذات لازم است که به این تهی دستان اعطای عطایا نموده و به این خالی دستان از وجود و علم و قدرت و اراده و حسن و کمال، اعطای کمال و اعطای وجود و اعطای علم و قدرت فرموده و آنها را به زینت وجود، زینت دهد و همه این «لیس»‌های بالذات، از عکوف خود به درگاه آن توانگر علی الاطلاق، بضاعت و سرمایه زندگی و وجود گیرند. این است که قرآن به این لحن به تمام موجودات خطاب فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>۱</sup> آفرین بر این غنا که تمام دستها را پر کرده و همه را به تشریف خلعت وجود مشرف گردانید. تشریف خلعت او بر بالای هیچ کس کوتاه نیست. به هر عینی از اعیان ثابته که قابلیت

سؤال داشته، عطا نموده است. زهی کرم این کریم که قبل از سؤال به سائلین عطا نمود و عالم همه نمونه اسم «یا کریم» اوست. این است که این سلاسل، هر سلسله که جلوی سلسله دیگر است فقیر و محتاج به اوست و هكذا ولو غیر متناهی باشد. این است که آشنایان بحر حقایق در ادعیه گفته‌اند: «یا قدیم الإحسان»<sup>۱</sup> أحسن إلینا بإحسانك القدیم.

پس این برهان تمام است؛ گرچه بگوییم تسلسل باطل نیست. و این برهانی است که از معرفت انسان به خودش حاصل شده و خدای علیم همه براهین و آیات را در فطرت انسانی تکمیل نموده است، ولی انسان از آنچه خودش برهان بر اوست و حقایقی که از آنها حکایت می‌نماید در غفلت است و همه براهین بر معاد و نبوت و توحید و عقاید حقه اسلامیة اثنی عشریه به طور وضوح در نفس و وجود انسانی است. بلکه هر ذره از آنها حکایت سری که در غایت وضوح است ولی ما آن را سرّ و خفا می‌دانیم، می‌نماید ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ﴾<sup>۲</sup>.

هر گیاهی که از زمین روید      وحده لا شریک له گوید

### اثبات صفات واجب تعالی

وقس عليه كل ما ليس امتنع      بلا تجسم على الكون وقع

بعد از آنکه اصل وجود واجب - جلّت عظمته - را اثبات نمودیم گرچه اثبات صفات برای او خارج از بحث است - زیرا بحث، در وجود و سلسله وجود و نظام مترتبه بر این حقیقت است - الا اینکه چون مطلب اهم است و مناسب است که در ذیل اثبات وجود شمه‌ای از آنها ذکر گردد، آن را ذکر فرموده‌اند و ما هم شرح می‌دهیم.

میزان کلی در باب اوصاف ذات باری، اوصاف اعتباری نیست، بلکه اوصاف حقیقی است که آنها را تحت ضابطه کلی عقلی درآورده که کدام وصف لایق جناب

۱- بحار الانوار، ج ۸۸، ص ۴۹ و ج ۹۰، ص ۲۶۵.

۲- فصلت (۴۱): ۵۳.

اوست و ساحت قدس وی از کدام وصف عاری است.

و بالجمله: میزان در صفات ثبوتیه و صفات سلبيه ترازوی عقل است که از موازین حساس است، و آن با دو مقدمه بیان می شود گرچه رجوع مقدمه اولی به ثانیه است و لکن آنها را تشریح که می کنیم دو مقدمه به شمار می آید.

اول اینکه: در علم میزان، یعنی منطق معلوم گردیده که امکان عام تنها از جانب مخالف سلب ضرورت کرده و به جانب موافق که آیا ثبوت آن به نحو ضرورت یا به نحو دوام یا بالفعل و آنماست کاری ندارد،<sup>۱</sup> پس می توانیم بگوییم انسان انسان است بالامکان العام ولو ثبوت انسانیت برای انسان که طرف موافق قضیه امکانیه عامه است، ضروری است؛ چون ثبوت ذات شیء برای شیء ضروری است.

پس در امکان عام که سلب ضرورت از طرف مخالف می کند، طرف موافق اعم است از اینکه ثبوت آن برای موضوع ضروری باشد یا ممتنع بوده و ضرورت نداشته باشد یا عدم ثبوت آن ممکن ولو ضروری نباشد، ولیکن در صورت اخیر نمی توانیم برای خداوند اوصافی اثبات نموده و آنها را از اوصاف ذات بدانیم، مثلاً در صورتی که احدیت بر خداوند به امکان خاص حمل شود، نمی توان آن را از اوصاف ذات دانست؛ زیرا امکان سلب ضرورت از طرفین است.

مقدمه دوم اینکه: وصفی که برای خداوند می خواهیم اثبات کنیم باید از اوصاف صریح الوجود باشد، بدون اینکه از مرتبه صراحت تنزل کرده و مقید و متخصص به استعداد و متعین به حدی باشد و مثل وصف انسانیت نباشد که به صراحت وجود برای انسان ثابت نیست، بلکه در صورت تنزل صراحت وجود به حدی که حد انسانیت است ثابت است و صراحت وجود با عدم تنزل به این حد این وصف را ندارد.

و همچنین جسمیت برای جسم در مرتبه ای که جسم به صراحت وجود صریح است ثابت نبوده بلکه اگر بخواهد ثابت باشد باید به حد جسمیت تنزل نماید؛ چنانکه

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ الجوهر النضید، ص ۶۲-۶۳.

ابیضیت با صریح الوجود ثابت نمی‌شود مگر اینکه تنزل نموده و به حد جسمیت درآید. لذا اوصافی که در مرتبه تام و تمامیت وجود نمی‌تواند با وجود هم‌آغوش گردد، نمی‌توان برای ذات اقدس حق که فوق التمام بوده و هیچ تنزلی نداشته و محدود به حدی نیست اثبات کرد، به خلاف اوصافی که هم‌تراز با وجود بوده و مساوق با وجود حرکت می‌کنند، هر چه وجود کامل‌تر باشد آن اوصاف هم کامل‌تر می‌گردد مانند علم و قدرت و حیات. مثلاً نطفه در حالت و مرتبه ضعیفه‌ای که هست بدون علم و اراده و قدرت است به مرتبه علقه که رسید باز بدون علم و قدرت و حیات است و همچنین هنگامی که به مرتبه مضغه می‌رسد. وقتی سیر مراحل نموده و به تدریج قدم در مراتب قوی وجود گذاشت، علم و اراده و قدرت و حیات حاصل می‌گردد تا: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾<sup>۱</sup>.

هم‌دوش حرکت وجود یک سلسله اوصاف کمالی حرکت می‌کند به هر اندازه وجود از تخصص استعداد رهیده و شهپر ارتقا بزند، آن اوصاف، اکمل و کامل‌تر می‌گردد تا به صرف الکمال بلکه به فوق الکمال و کمال الکمال و تام التمام برسد که این اوصاف به نحو کمال آن، یعنی فوق الکمال و کمال الکمال و تام التمام می‌باشد. و چنانکه برهان خلف و برهان استقامت و برهان قرآنی بر اصل وجود واجب اقامه نمودیم، آن براهین را در مورد سلاسل این اوصاف - قدرت و علم و اراده و حیات - نیز می‌آوریم. و چنانکه پس از اثبات وجود واجب با نظر به مراتب نازل در تشکیک وجود، ممکنات را اثبات نمودیم، همچنین بعد از اثبات اوصاف واجب، مانند قدرت و علم و حیات و اراده، این اوصاف را در ممکنات اثبات می‌نماییم.

و بالجمله: اوصافی که در ترقی وجود با وجود هم‌تراز و هم‌پروازند و در تخصص و تقید استعدادی و در تعیین و تحدید حدی در نقطه اولی واقف نبوده و هم‌عنان و هم‌رکاب وجودند، این‌گونه اوصاف لایق جناب حق است و اما آن وصفی که قدرت گذشتن از تخصص استعداد معین رانداشته و قوت گذر و پرواز از حدی را



ندارد و در شهپر او قوت بال زدن و عبور از یک افق نیست و در حد انقص یا ناقص و یا فوق النقص واقف است، لیاقت جناب او را ندارد، مثل جهل که هر چه وجود بالاتر رود به آن اندازه سوخته و بالش از قوت می افتد. پس این گونه اوصاف مثل حرکت که تا وجود تنزل نکرده و جسم نباشد صورت نمی گیرد، لیاقت جناب حق را ندارد.

البته ان شاء الله بعد بیان خواهد شد که این طور نیست که اوصاف کمالیه مثل علم و حیات چیزی، و وجود چیز دیگری مانند ثبوت بیاض برای جسم باشد، بلکه یک شیء بسیط هست که وجود است و علم و قدرت و حیات عین اوست، منتها قضیه از باب ترادف نیست. با اینکه صراحة الوجود امر بسیط است علم مرادف با قدرت نبوده، بلکه اینها شأنی از شئون صرف الوجود و منتزع از آن بوده و شأن مناط انتزاع یکی، غیر شأن مناط انتزاع دیگری است.

و بالجمله: بعد از تقدیم ضابطه عقلی در صفات ثبوتیه و سلبيه، ابوابی از بحث گشوده می شود.

این اوصافی که لایق حق بوده و وجوب آنها به ادله ثلاثه اثبات شد، مانند علم واجب و قدرت واجب و اراده واجب و وجود واجب، آیا این تکثرات واجب است تا تعدد قدما و قدماي ثمانیه لازم آید؛ چنانکه بعضی از متکلمین قائل شده و گفته اند: ذات احدیت چیزی و علم چیز دیگری است که برای او مانند ثبوت بیاض برای جسم ثابت است<sup>۱</sup> - نعوذ بالله - بلکه بحثی در این مقوله خواهیم گسترد که خداوند متعال واحد و بسیط من جميع الجهات بوده و در عین حال عالم و قادر و حی و مرید و مدرک است و وحدت حقه حقیقیه لایق جناب اوست و این مفاهیم مفاهیمی منتزع از واحد من جميع الجهات است و تعدد قدما مستحیل است.

و بالجمله: در کمال بساطت و وحدت، مفاهیم متکثره از او انتزاع می شود، گرچه انتزاع مفهوم واحد از اشیاء متکثره محال و باطل است.

۱- رجوع کنید به: کشف المراد، ص ۸۲؛ شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۹۶؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۶۹.

### توضیحی پیرامون توقیفی بودن اسماء

والحاصل: ما به طور کلی آنچه از صفات ثبوتیه لایق جناب اوست تحت ضابطه درآوردیم، گرچه ان شاء الله بعد به طور تفصیل خصوص هر یک از آنها را اثبات کرده و راجع به آن طرح بحث خواهیم کرد.

و بالاخره بعد از بیان ضابطه معلوم شد که: اثبات صفتی برای ذات باری - جلّت عظمته - عقل و بصیرت کامل و هوشیاری لازم داشته تا بتوان اوصافی را که به صراحة الوجود ثابت بوده از اوصافی که در مرتبه تنزل با تخصص به استعداد ثابت است تشخیص داده و آنها را تحقیق نمود. فلذا شارع مقدس فرموده است: اسماء الله توقیفیه است.<sup>۱</sup> و می توان آن اسمائی را که در قرآن بر ذات اقدس اطلاق شده، به خداوند متعال نسبت داد، ولیکن این توقیف نسبت به اشخاصی است که عقل آنها در مراحل وجود سیر نکرده و به حد بصیرت و بینایی نرسیده اند تا مراتب وجود را دیده و بتوانند وصفی هم عنان با وجود را بیابند و بفهمند که کدام وصف و صفت نمی تواند از حد مخصوص و افق خاص و تخصص استعداد بیرون رود. این است که در خبری فرمود: «اسمائی که در قرآن است می توان آنها را بر جناب حق اطلاق کرد».<sup>۲</sup> با این حال می توان «یا ثابت» را که در خبر گفته<sup>۳</sup> به حق اسناد داد و واجب الوجود را نیز با اینکه در قرآن نیست، بر او اطلاق نمود.

فلذا چون قضیه عقلی است، متعمقین در آخر الزمان می توانند طبق قاعده و ضابطه فوق مشی نموده و در مورد اسمائی که در قرآن برخلاف این ضابطه عقلیه است قائل به مجاز شوند. و البته اینجا جای مسأله حجیت ظهور که بعضی به آن قائلند نیست. در

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۰-۱۰۲، حدیث ۱ و ۳ و ۷.

۳- همان، حدیث ۱.

عقاید «ظهور» یک پول ارزش ندارد، لذا اگر در قرآن ﴿يَدُ اللَّهِ﴾ وارد شد،<sup>۱</sup> چون ید لازمه جسم است باید گفت: مجاز بوده و به یک نحو اعتباری ﴿يَدُ اللَّهِ﴾ گفته شده است و همچنین اگر وصفی لازمه صراحة الوجود باشد، می‌گوییم برای حق و واجب الوجود ثابت است.

بعد از اثبات ذات واجب الوجود بحث دیگر این است که کدام وصف لایق جناب اوست و کدام وصف لیاقت حضرت حق را ندارد؟

### برهان عقلی در تشخیص صفات سلبی و ثبوتی

یک برهان در تشخیص اوصاف ثبوتیه و سلبيه با میزان حساس عقلی اقامه می‌شود و در این مرحله دو مقدمه است؛ گرچه یکی برگشت به دیگری دارد ولی وقتی تار و پود مطلب را باز می‌نماییم، ظاهر رو می‌نماید.

یکی اینکه اوصافی که برای حضرت حق ثابت می‌شود باید به عقد امکان عام حمل شده تا با وجوب و عقد ایجابی، امکان سازش داشته باشد و امکان خاص چون مقابل وجوب است - زیرا آن سلب ضرورت از طرفین می‌نماید در صورتی که وجوب ضرورت الثبوت است - با عقد ایجابی منافی است، لذا اوصاف ثابته برای حق نباید با عقد امکان خاص باشد، بلی چون امکان عام تنها سلب ضرورت از جانب مخالف می‌نماید؛ لذا با وجوب تألف داشته و فقط نفی امتناع می‌کند. بنابراین لازم است حمل اوصاف بر ذات باری با قضیه ممکنه عامه باشد.

دیگر اینکه: اوصافی که برای ذات حضرت احدیت ثابت می‌شود باید از اوصافی باشد که برای موجود بما آنه موجود ثابت است، یعنی وصف صریح وجود باشد و از اوصافی که وصف موجود محدود بما آنه محدود است نباشد. و بالجمله: بعضی از اوصاف، مادامی که وجود از مرتبه اعلا صرافت و صراحت و از درجه شامخه خود تنزل ننماید و متخصص الاستعداد نگردد و از اطلاق بیرون نرود و مقید به قیدی و

متعین به حدی نشود، متصف به آن وصف نمی شود.

والحاصل: چنانکه در صدر کتاب ذکر شد: «کل ممکن زوج ترکیبی»<sup>۱</sup> یعنی مرکب از وجود و حد است، پس هر ممکنی دارای وصفی است؛ وصفی برای حد آن و وصفی برای صرف الوجود است.

پس اوصاف دو دسته است: یک دسته اوصاف حدود که جهت نقص و تنزل و موجب سرافکنندگی وجود است، مثلاً تا وجود متنزل به حد خاصی نشده و متخصص به استعدادی نگردد، انسانیت بر او صدق نمی کند.

و دسته دیگر، اوصاف صریح وجود است که جهت کمال و شرافت موجود بوده و اصالت و تحقق دارد و حد تابع بوده و تحقق نداشته، بلکه جهت نقصان است.

و چون حضرت حق وجود تام التمام و فوق التمام بوده، و من جمیع الجهات فعلیت محض و واجب من جمیع الجهات است و محدود به حدی نیست و محال است از مرتبه شامخه تنزل نماید - چون تنزل از نقصان است و او فوق الکمال است - پس اوصاف حدود لایق او نیست. پس دسته‌ای از اوصاف که مختص صریح الوجود و صرف الوجود است، باید برای حضرت حق ثابت گردد و این دسته شریف از اوصاف، صفات جمال جمیل مطلق است و دامن جلال وی از طایفه دیگری از اوصاف که اوصاف حدود و صفات موجود محدود بما آنه محدود است منزله بوده و تنزیه دامن کبریایی او از گرد و غبار این اوصاف که اوصاف سلبیه است لازم است.

بالجمله: آنچه به عرض رسید کبری و بیان وصف جمال و وصف جلال به طور اجمال بود و اما میزان عقلی که به وسیله آن صغریات اوصاف ثبوتیه و سلبیه تشخیص داده شود این است: هر وصفی که در نظام وجود در سیر تکاملی هم قدم و هم پرواز با وجود است - به هر اندازه که وجود تکامل پیدا نموده و در طی کمال بال قدرت به هم می زند، آن وصف هم بال به بال و دوش به دوش با او در فضای ارتقای کمال هم صحبت و هم سفر است - می دانیم که آن وصف از اوصاف صریح الوجود بوده که با

وجود از هر افق و حدی می‌گذرد. اگر آن وصف از اوصاف حدی بود لابد نمی‌توانست از افق آن حد بگذرد و اگر وصفی در سیر تکامل با وجود متعکس بوده - در صورت به حرکت درآمدن توسن حرکت وجود و گذشتن آن از حدی، قدم آن وصف یارای حرکت و بال آن توانایی پرواز از افق آن حد را نداشته و در آن افق از وجود خدا حافظی می‌نماید - می‌دانیم که آن وصف لازمه صراحت وجود نبوده، بلکه از اوصاف حدی است که تا وجود در آن حد است این وصف به تبع حد، هم صحبت با وجود است؛ زیرا موصوف آن، که حد و قید وجود است با وجود است و چون وجود، قید را از پای خود برمی‌دارد، وصف قید با قید مانده و محبوس از حبس زنجیر و قید رهایی می‌یابد و تنها از وصف قید و از نقص گذشته و جهت نقصی تکمیل می‌گردد.

مثلاً اگر بخواهیم بدانیم که کثرت لایق حق است یا وحدت؟ حواس مدرکه انسانی را ملاحظه می‌نماییم: باصره و سامعه و ذائقه و شامه و لامسه و در این کثرات سامعه فقط ادراک شنوایی دارد و لا غیر، و باصره ادراک رؤیت دارد و لا غیر، و ذائقه ادراک مذوقات دارد و لا غیر، و در این حال تکثر ادراکات - ادراک بصری و ادراک سمعی و ادراک ذوقی و ادراک شمّی و ادراک لمسی - محدود بوده و هر یک از آنها مختص به یکی از حواس پنجگانه است و چون سراغ حس مشترک که حس الحواس است و در محل خود به برهان ثابت گردیده که بسیط و امر وحدانی است<sup>۱</sup> می‌رویم، در عین حال بساطت و وحدت جامع تمام کمالات حواس پنجگانه بوده و به واسطه او انسان می‌بیند و می‌شنود و شمّ روایح می‌کند و ذوق طعم اطعمه می‌نماید.

و بالجمله: حس الحواس در حال بساطت و وحدت جامع جمیع کمالات حواس متکثره ظاهری است و چون به سراغ عقل برویم می‌بینیم در عین حال وحدت جامع شئون کمالیه حواس پنجگانه و ادراک حس الحواس بوده و یک احاطه کامله بر تمام مبادی شعوری انسانی دارد.

پس از اینجا می‌دانیم که وصف کثرت از اوصاف مرتبه نقصان است و عالم طبیعت که مرتبه نازل و وجود است؛ چون در مرتبه نقصان است کثرات در آن ملاحظه می‌شود و هر چه نقصان کمتر شود کثرت کمتر می‌شود پس وحدت مقابل کثرت از اوصاف کمالیه است، وجود هر چه کامل‌تر شود وحدت قوت می‌گیرد و آنجا که وجود شدت دارد وحدت متأكد و شدید است.

و هکذا علم را که ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم آخرین نقطه وجود در نظام کل هیولای اولی بوده که در حاشیه وجود واقع گردیده است و در آنجا شعاع وجود تا آن مرتبه رفته که با عدم هم افق بوده و در مرتبه ضعف الضعف قرار گرفته است که بعد از آن وادی بحت ظلمانی عدم است و در آنجا هیچ سر و صدایی نبوده و شعاع وجود ضعیف است و در آن نقطه مقبض فیض، کأن نور و ظلمت هم جوار شده و آن نقطه صرف القوه و لا شیء است. خلاق متعال، اظهاراً لقدرته، سلسله صعودی را از لا شیء بیرون آورده است. علم مانند وجود در آن مرتبه ضعیف و قوه علم بوده و به تدریج که وجود در سیر تکاملی قدم برمی‌دارد و قوی می‌شود، علم هم مساوق با او قوی می‌شود و هر چه نور وجود زیاد می‌شود نور علم زیاد می‌شود تا وجود از افق هیولی و عنصر و از افق جسم و معدن و نبات و حیوان و انسان می‌گذرد و در همه این مراحل سیر تکاملی، علم هم قدم با وجود به آن اندازه که وجود حرکت و پرواز نموده است، افقها را پشت سر می‌گذارد. به خلاف جهل که با وجود، متعاکس بوده و هرچه وجود نازل شود جهل قوی می‌گردد.

پس هر جا بتوانیم وصفی را به پای میزان مذکور بیاوریم آن را که مساوق با وجود است برای حضرت حق اثبات می‌کنیم و اگر با وجود متعاکس باشد آن را از ساحت قدس او سلب می‌نماییم. و چون حضرت حق صرف الوجود و تمام وجود است اوصاف کمالیه مختص به او بوده و از او کمالات بر وجودات ناقص افاضه می‌گردد، ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾<sup>۱</sup> و آن اوصافی که وصف حدود است، مختص به

موجودات محدود بما انه محدود بوده و چون حد جهت نقصان اوصاف آن هم اوصاف غیر کمالیه است، ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾<sup>۱</sup>.  
 و بالجمله: اگر در پای میزان مذکور معلوم شود وصفی از اوصاف حدود است، ولو ظاهر آیات و ادعیه و اخبار پشت هم ایستاده و چنین وصفی را برای ذات حق اثبات کنند، دامن اقدس حضرتش را از آن وصف تنزیه نموده و آن را حمل بر مجاز می‌نماییم و اگر نتوانیم وصفی را در یکی از کفین ترازوی اوصاف ثبوتیه و سلبیه بسنجیم توقف نموده و از حکم کردن به «لا» و «نعم» خودداری نموده و به حکم شارع به اینکه اسماء الله توقیفیه است به عین قبول نگریسته و آن را نصب العین خود قرار می‌دهیم.

### کیفیت انتزاع صفات بدون لزوم ترکیب در ذات

حال که میزان عقلی ضابط اوصاف جمال که لایق جناب حق است به طور اجمال ذکر شد، باب دیگری از بحث گشوده و اوصاف را یکی پس از دیگری به طور تفصیل به پای میزان آورده و ذکر می‌نماییم. از اوصافی که به پای میزان آورده علم و قدرت و اراده و حیات است و در اثبات وجود آنها آن ادله ثلاثه را - برهان خلف و استقامت و برهان امتن قرآنی که در استحکام آن محتاج به بطلان تسلسل نیستیم - جاری نموده و علم واجب و قدرت واجب و اراده و حیات واجب را اثبات می‌نماییم.  
 و چون بعد از اثبات این واجبات طرح اشکالی بجاست و آن اینکه تعدد واجبات لازم می‌آید، بعد از ان شاء الله باب دیگری خواهیم گشود و معلوم خواهد گشت که تعدد واجب لازم نمی‌آید و این دو جمله را در آنجا تحقیق خواهیم نمود که: «هل يجوز انتزاع مفهوم واحد من المتکثرات و المتخالفات أم لا؟» و «هل يجوز انتزاع مفاهیم متعدده من شیء واحد أم لا؟»  
 در بادی نظر چنین می‌نماید که هیچ کدام جایز نباشد، به این بیان: عقل که

می‌خواهد مفهومی را از ذاتی انتزاع کند لابد یک معنایی مناسب با ذات ملاحظه نموده سپس مفهومی را طبق آن معنای مناسب انتزاع می‌نماید و الا لازم می‌آید که بتوان هر مفهومی را از هر چیزی انتزاع کرد. هنگامی که دو شیء باشد و عقل بخواهد از آنها مفهومی انتزاع کند یا باید آن مفهوم را از مجموع آن دو شیء که دو خصوصیت متضاد با هم دارند انتزاع کند و یا باید از جامعی که بین آن دو شیء است انتزاع نماید و یا اینکه هم از این شیء با خصوص خصوصیت آن و هم از آن دیگری با خصوص خصوصیت دیگری که دارد انتزاع کند.

البته مجموع من حیث المجموع چیزی نیست و اگر آن مفهوم را از جامعی که بین آنهاست انتزاع کند، پس آن مفهوم را از شیء واحد انتزاع کرده است و اگر بخواهد آن مفهوم را از خصوص لحاظ خصوصیت این شیء که با خصوصیت آن شیء دیگر متقابل است و از خصوص لحاظ خصوصیت آن شیء دیگر که با مقابل آن متضاد است، انتزاع نماید محال است؛ زیرا به حکم تضاد اگر ضدی مناسب با معنایی باشد، ضد دیگر مناسب با آن معنی نخواهد بود، و ما گفتیم در انتزاع مفهوم، لحاظ معنای مناسب لازم است.

بلی، اگر بین دو شیء جهت مشترکه از قبیل جهت مشترکه نوعیه و یا جنسیه باشد انتزاع مفهوم واحد از آن جهت متحده مشترکه ممکن است، اما انتزاع مفاهیم متعدده از شیء واحد از حیثی جایز بوده و از حیثی جایز نیست، اما از این حیث جایز نیست که گفتیم: هر مفهومی به مناسبت لحاظ معنای مناسبی که عقل آن معنی را در منشأ انتزاع ملاحظه می‌کند، انتزاع می‌شود و چون لحاظ هر معنی باید از جهت خصوصیتی در ذات محل انتزاع باشد، فلذا باید مفاهیم متکثره از خصوصیات متکثره انتزاع شود و اما حیث امکان انتزاع مفاهیم متعدده از منشأ واحد ان شاء الله بعد مطرح خواهد شد.

و بالجمله: علاوه بر اینکه انتزاع مفهوم واحد از اشیاء متخالفه ممکن نیست؛ چنانکه وجه عدم امکان آن گذشت، فعلاً مورد احتیاج ما هم نیست و در این مقام باید در تحکیم جواز انتزاع مفاهیم متعدده از منشأ واحد کوشید تا بتوانیم اوصاف متعدده



کمالیه را برای ذات واجب بسیط من جمیع الجهات اثبات نماییم. گفتیم که: در بدو نظر عدم جواز مترائی است؛ زیرا انتزاع مفهوم به واسطه معنای مناسبی در ذات صورت می‌پذیرد، لذا هر مفهومی که غیر مفهوم دیگر است، باید به مناسبت معنایی غیر معنای مناسب با مفهوم دیگر انتزاع شود. بنابراین لازم است مفاهیم متعدده از معانی متعدده متناسب منتزع باشد و معانی متعدده باید از خصوصیات متعدده ملحوظ واقع شود و چون محل انتزاع باید دارای خصوصیات متعدده باشد ممکن نیست منشأ انتزاع، واحد بسیط باشد. این وجه ظاهری برهان ساده بر عدم امکان انتزاع مفاهیم متعدده از شیء واحد است.

ولیکن مطلب را به این سادگی نمی‌گذرانیم و الا بر موحد لازم است که هیچ وصفی برای ذات مقدس اثبات نکند؛ چون امر بین قول به ترکیب در ذات یا سلب کلی اوصاف دایر می‌شود، البته در صورت دوران نباید پایه و اصل بساطت مبدأ را از دست داد.

و این مطلب را باید در اینجا تحکیم نمود؛ چنانکه متکلمین و بسیاری از حکما نتوانسته‌اند وجه صحت انتزاع را خوب از آب درآورند، حتی از اعظام عرفا، از جمله قاضی سعید عارف قمی\* که از اعظام عرفاست، در آن گیر کرده و نتوانسته‌اند مطلب را بر وجه صحیحی تحکیم نمایند.<sup>۱</sup>

---

\*- عالم فاضل، حکیم متشرع، عارف ربانی و محقق صمدانی محمد بن محمد مفید قمی، ملقب به قاضی سعید و حکیم کوچک از اعظام علمای حکمت و ادب و حدیث به شمار می‌رود. وی در مراتب تأویل و عرفان و حکمت و استنباط نکات خفیه و اسرار و دقائق مکنونه در آیات و احادیث دینی بسیار توانا بود و به عرفان میل مفرط داشت و در اسماء الله قائل به اشتراک لفظی بود. او از شاگردان ملا محسن فیض کاشانی و ملا عبدالرزاق لاهیجی و ملا رجبعلی تبریزی بود. از تألیفات اوست: اربعین حدیث، اسرار الصلاة، حقیقه الصلاة، روح الصلاة، شرح توحید صدوق و فوائد رضویه، که همگی به چاپ رسیده‌اند.

او مدتی در قم متصدی امر قضاوت بود و در سال ۱۱۰۳ ق. از دنیا رفت و در نزدیکی مرقد علی ابن بابویه به خاک سپرده شد.

۱- شرح توحید صدوق، ص ۱۸۸ و ۱۹۳.

والحاصل: اینجا محل الحاد به اسماء الله است ﴿وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾<sup>۱</sup> ما اگر بخواهیم از این الحاد بیرون بیاییم باید بکوشیم و وجه صحت انتزاع مفاهیم متعدده از منشأ واحد بسیط را درست حل نموده و از این عویصه دینی راحت شویم.

### حقیقت صفات کمالیه غیر از حقیقت متأصل وجود نیست

بیان وجه صحت انتزاع این است که: مفاهیم را باید با یکدیگر سنجیده و در میزان سنجش ببینیم. بعضی از مفاهیم با بعضی متقابل است، مانند مفهوم علم و جهل و مفهوم قدرت و عجز و بعضی از مفاهیم گرچه بالاصاله با یکدیگر متقابل و متضاد نیستند ولیکن بالعرض با یکدیگر متقابل و متضادند؛ چنانکه بعد در مقام اثبات صغریات اوصاف ذکر خواهد شد. مثلاً مفهوم علم با مفهوم عجز گرچه بالاصاله متقابل نبوده ولیکن بالعرض متقابل هستند؛ چون عجز بالذات با قدرت متقابل است و علم با قدرت متقابل نیست، فلذا عجز که با قدرت متقابل است بالعرض و به واسطه قدرت با علم متقابل است.

البته نمی توان مفاهیمی را که با یکدیگر بالذات متقابل و بالاصاله متضادند از منشأ واحد و شیء بسیط انتزاع نمود؛ چون به حکم تضاد محال است از جهت و خصوصیتی که با آن جهت، علم انتزاع می شود، با همان جهت مفهوم جهل منتزع شود، زیرا خصوصیتی که از آن، ضد منتزع می شود، ضد خصوصیتی است که مفهوم ضد دیگر از آن خصوصیت انتزاع شده است.

مثلاً انسانی که به جهت خصوصیتی عالم به این است که «الواحد نصف الاثنین» محال است با آن خصوصیت جاهل به این باشد که «الواحد نصف الاثنین» زیرا آن جهت موجبه علم به «الواحد نصف الاثنین» علت علم به «الواحد نصف الاثنین» است و این علت که با این علم سنخیت دارد، محال است برای عدم العلم به «الواحد نصف

الاثنین» علت بوده و با آن سنخیت داشته باشد.

و اما مفاهیمی که با یکدیگر متخالف بوده ولیکن متضاد و متقابل نیستند نه بالحقیقه و الاصاله و نه بالعرض، ممکن است منشأ انتزاع بسیط و واحد و فرید داشته باشند، به این بیان که: پایه و اساس صدق این معنی اصالت وجود است و ما بعد از آنکه صفحه عالم و صفحه کون را باز کرده و اثبات نمودیم که متحقق بالاصاله وجود است و این حقیقت نوریه صفحه و اعماق عالم را پُر کرده و ماهیات اعتباری بوده، و حال عدم معلوم است، پس ممکن نیست مفاهیم را به نحو حقیقت از عدم و از ماهیات انتزاع نمود؛ چون عدم که عدم بوده و چیزی نیست و اگر مفهومی از آن انتزاع شود، منشأ انتزاع «نیست و هیچ» است و ماهیات هم اعتباری است و هر چه از اعتباری انتزاع شود، اعتباری از اعتبارات است. بنابراین: آنچه به حمل شایع صناعی منشأ انتزاع مفاهیم است وجود است لا غیر. پس مفهوم علم و مفهوم قدرت و مفهوم اراده و هکذا کلیه مفاهیم کمالیه را کنار گذاشته و آنچه از علم متحقق و متأصل بوده و پای آن در دار و صفحه ثبات محکم است همان حقیقه العلم است که به حمل شایع صناعی وجود است.

والحاصل: علم که ما به الکشف است مفهوم نیست، بلکه به حمل شایع صناعی چیزی متحقق و متأصل است و مفاهیم کلیه را یک دسته، مانند دسته گلی کنار گذاشته و از آنها به حمل اولی عطف نظر می نماییم و گفتیم آنچه متحقق و متأصل است وجود است و آن یگانه آفتاب حقیقت نوریه در عالم است و حال اعدام معلوم بوده و ماهیات هم اعتباری صرف است.

ماهیات عبارت از موجودات محدوده نیست. اصلاً وجود اعم از اینکه محدود یا غیر محدود باشد، ماهیت نیست. ماهیات عبارت از حدود است نه موجودات محدوده و انسانیت حد است نه موجود محدود و مفاهیم هم به حمل اولی ذاتی برکنار است، پس این حقیقت اصلیه نوریه حقه حقیقیه وجود است. بنابراین علم به حمل شایع صناعی نه مفهوم کلی ذات به حمل اولی وجود است؛ زیرا متأصل اوست، پس

چیزی که متحقق و متأصل است و مفهوم علم از آن منتزع می شود وجود است که عین حقیقت متأصله علم است.

والحاصل: مفاهیم قدرت و اراده و علم و جمیع اوصاف کمالیه را کنار گذاشته و آنچه متأصل و حقیقت دار است - قدرت متحققه و متأصله و اراده متحققه متأصله و علم متحقق متأصل و ادراک متحقق متأصل ثابت - در صفحه کون به حمل شایع بنابر اصالة الوجود، وجود است لا غیر، نه ماهیات که سحر فرعونی، و نه اعدام که هیچ محض است.

البته مفهوم قدرت و علم و اراده، الفاظ مترادفه و حاکی از یک چیز به نحو مترادف لفظی نیست، بلکه بعد از اثبات این مطلب که در دار تحقق تنها نظام وجود و یک حقیقت نوریه مستطیله ذو مراتب و قابل تشکیک هست، حقیقت علم و قدرت و اراده و تمام متأصل که محل انتزاع مفاهیم کمالیه است، وجود است.

تتمیم بیان اینکه: در عین حال که متحقق وجود است لا غیر، و اصل اوست و دیگران هیچ، و منشأ خیرات و مبرّات اوست و دیگران شرور، شأن مفاهیم کمالیه مترادف هم نیست و ان شاء الله به زودی این بیان را تکمیل و این نمونه را تتمیم می نمایم.

والحاصل: با تحکیم اساس اصالة الوجود که آن در حکمت بنایی است که باید آن را مانند سد اسکندر با زُبْر حديد ساخت ﴿آتُونِي زُبْرَ الْحَدِيدِ﴾<sup>۱</sup> و از براهین آن به بنیان مرصوص و غیر قابل انهدام تعبیر نمود، گفتیم وجود و حقیقت نوریه، همان حقیقت علم و اراده و قدرت است.

و بالجمله: به اثبات رساندیم که علم متحقق وجود است و به حمل شایع صنایع وجود عین قدرت، عین علم، عین اراده، عین حیات و عین ادراک است. حقیقت حیات متحقق و علم متحقق همان حقیقة الوجود است گرچه مفهوم عام بدیهی وجود غیر مفهوم علم و اراده و حیات و قدرت است.

والحاصل: حسن واحد و فارد و ماینفع للعالمین بسیط است و «کُلُّ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ

یشیر» و سه چیز مطرح نمودیم: یکی بطلان محض و دیگری اعتباری محض و سوم اصل اصیل و متحقق و متأصل.

اگر مفهومی که انتزاع می شود از بطلان منتزاع شود، چون محل انتزاع از اباطیل است، آن جهتی هم که از او چیزی انتزاع می شود، از اباطیل خواهد بود. و همچنین آنچه از اعتباری، یعنی ماهیت انتزاع می شود او هم اعتباری خواهد بود و اما چیزی که اصیل است و حقیقت حقه نوریه متأصله است، چون محل انتزاع شیء اصیل و متحقق است، تمام اوصاف و مفاهیم کمالیه از آن منتزاع بوده و مقابل مفاهیم کمالیه چه ذاتاً با آنها مقابل باشد و چه بالعرض، چون مقابل مفاهیم کمالیه است، لابد مفاهیم مقابل کمال بوده و از مفاهیم نقصیه خواهد بود.

و لذا از همان جهتی که به ملاحظه او مفهوم کمالی انتزاع شده، مفهومی که از جهت نقصی منتزاع می شود، انتزاع نخواهد شد.

هر جا حدی یافت شود از ماهیت و هر جا نقصی و جهت نقیصه ای دیده شد، از مفاهیم غیر کمالیه انتزاع می شود. و علم و قدرت و حیات ولو مفهوماً مترادف نبوده ولیکن مصداق حقیقت علم که مفهوم آن کشف کل اشیاء در خارج است و آنچه به او اشیاء کشف می شود لابعنوانه و مفهومه بل بعین خارجیه و تحققه و تأصله، به حکم اصالة الوجود چیزی غیر از وجود نیست.

بنابراین: مفهوم وجود، یعنی هستی و مفهوم علم، یعنی کشف اشیاء و مفهوم قدرت، یعنی توانایی و مفهوم حیات، یعنی زنده بودن هر چند با یکدیگر متفاوت بوده و مترادف نیستند ولی یک هویت است که موجود اوست بدون اینکه حیثیات و جهات مختلفه داشته باشد. آن هویت که موجود است هم عین کشف اشیاء است و هم عین توانایی است.

پس بعد از آنکه مفاهیم به معانی عامه موضوع له واقع شده اند، هر جا کشف اشیاء و «مظهر لغیره و ظاهر لنفسه» دیده شود مصداق حقیقی متحقق آن مفهوم است، نه بعنوانه و مفهومه بل بهویته و تحققه.

بنابراین: هویتی بسیطه در عین حالی که هست اوست و موجود است، کشف اشیا است و علم است و توانایی است و قدرت متحققه و خارجیه است، پس وجود و آن موجود متحقق که در دار تحقق جز او نیست کله الوجود، کله العلم، کله الحیاة، کله القدرة، کله الاراده.

والحاصل: به حکم اصالة الوجود، متحقق اصیل، غیر وجود چیزی نیست، پس علم لابعوانه و مفهومه بل بحقیقته الحقه و بحقیقته الکمالیه النافعه به حمل شایع صناعی در خارج، الا و لابد وجود خواهد بود. و همچنین قدرت و حیات لابعوانهما و مفهومهما بل بحقیقتهما الخارجیه وجود است. یک شیء اصیل است که چون هست وجود است و مفهوم وجود بر آن صادق است و چون کشف اشیا است، حقیقت علم بوده و مفهوم علم بر آن صادق است و چون بطلان و فساد ندارد، حیات بر آن صادق است. البته جهات و خصوصیات در آن نیست تا به جهت و خصوصیتی، مفهومی بر او صادق باشد و به جهت و خصوصیت دیگری، مفهوم دیگری بر او صادق باشد. و چون وجود صرف الکمال است به همان حقیقته الوجودیه و هویته الاصلیه کشف اشیا است، پس نور است و علم است و به همان حقیقته الحقه ثابت و برقرار و لایزال بوده و حیات است.

و بالجمله: این طور نیست که وجود منشأ خیرات بوده و منشأ آثار باشد، بلکه خودش حقیقه الخیرات و حقیقه المبرّات و الآثار است. صرف الوجود حد نداشته تا از آن ماهیت اعتبار شود و جهت نقصی ندارد تا از او مفاهیم غیر کمالیه و نقصیه انتزاع شود و چون خود بهویتی ذاتیه متحقق و متأصل است وجود است و کشف الاشیا است و علم است و بذاته من ذاته لذاته است، قدیر است و قیوم است.

### انتزاع مفاهیم متخالف دلیل بر ترکب منشأ انتزاع نیست

و خداوند - عزّ شأنه - چون حدی نداشته و نقصی ندارد «والله لیس بمستنکر انه جامع الکمالات» پس مفاهیم کمالیه طراً از او منتزع می شود، بدون اینکه جهاتی داشته

باشد و ترکیبی در ذات او باشد، و شیء واحد بسیط کامل فوق الکیمال به تحلیل عقلی هم به اجزاء تحلیلیه منحل نمی شود.

و بالجمله: علم برای علوم جزئیه وضع نشده بلکه الفاظ موضوع برای معانی کلیه هستند. انسان برای این و آن و این وجود محدود و آن وجود محدود و این متشخص و آن متشخص موجود، وضع نشده است تا وضع عام و موضوع له خاص باشد، بلکه برای طبیعت کلیه سیاله وضع شده است. منتها به موجودیت این فرد، آن طبیعت موجود می شود و به موجودیت آن شخص طبیعت موجود می شود، ولیکن عند الوضع به این موجود و آن موجود نظر نشده است. انسان برای طبیعت کلیه «من له النطق الکلی» وضع گردیده پس بر هر شخصی که دارای نطق بوده و موجود باشد، صادق است.

بنابراین: حقیقة العلم بتحقیقه و خارجیه لابعدوانه و مفهومه بر موجودی که کشف اشیاء با اوست صادق است. و چون حضرت حق، لاتعیّن له و لاتمدّد له و لانقص فیه، به صرافت وجود، وجود است، غیر محدود بوده و متعین به حدی نیست، همان حقیقت است که هست، پس موجود است، همان حقیقت است که کشف اشیاء است، پس علم و نور است و همان حقیقت است که بوده و هست و خواهد بود، پس به همان حقیقت حیات است و چون صرف الکیمال است، این مفاهیم کمالیه از او منتزع می شود و منشأ اسماء کمالیه و اوصاف جمالیه بدون تنقصی و تحددی و تعدد جهتی اوست.

و اگر بخواهی خوب بفهمی که ممکن است شیء واحد در کمال بساطت قابل انطباق بر عناوین غیر متضاده باشد، می گوییم: هر چیزی را که در این عالم خلق ملاحظه کنی قابل انحلال و تجزیه است، و هر مرکبی از اجزاء بسیطه ترکیب یافته و ممکن است آن را به اجزاء بسیطه تجزیه کرد. اگر جسمی مرکب باشد، آن را تجزیه و تحلیل نموده تا به جزء بسیط غیر مرکب برسد. آن جزء بسیط غیر مرکب، معلوم خدا و مقدور او و مخلوق اوست. تصادق مقدوریت و معلومیت و مخلوقیت در آن شیء

بسیط با اینکه بسیط بوده و هیچ ترکیبی ندارد صحیح است. زیرا فرضاً اجزاء را از هم باز کرده و عناصر را تجزیه و تحلیل نموده‌ایم تا به عنصر بسیط غیر مرکب رسیده‌ایم، باز آن عنصر بسیط غیر مرکب مقدور و معلوم و مخلوق خداوند علیم قدیر خالق است.

والحاصل: وزان صدق عالم و قادر و خالق بر ذات اقدس جامع کمالات بسیط من جمیع الجهات، هنگام تجزیه و تحلیل عقلی، وزان صدق مقدور و معلوم و مخلوق بر اجزائی است که مرکب به آنها تجزیه و تحلیل شده است.

### براهین حکمای طبیعی بر اثبات واجب

#### ثمّ الطبيعي طريق الحركة يأخذ للحقّ سبيلاً سلکه

بعد از بیان این مطالب به اثبات ذات واجب الوجود رجوع می‌شود.

هر ذی فنی و هر صاحب علمی از فن و علم خود بر ذات واجب برهان اقامه می‌نماید. چون عالم الهی، الهی است از طریقۀ خویش برهان اقامه می‌کند، بلکه متأله و آنکه در الهیات توغّل دارد، از جنبه تأله خود در مقام اثبات برای غیر ذات واجب، برهان اقامه می‌نماید.

مثلاً دو دلیل گذشته - برهان خلف و استقامت - دلیل حکیم الهی و حکیم متأله بود و چون موضوع علم حکیم الهی وجود است و وی به مراتب و نظام و سلسله وجود نظر می‌کند، از راه نظر به مراتب وجود، بر اثبات صانع دلیل اقامه نموده است.

و دلیل استقامت که ذکر شد از طرف حکیم الهی بوده؛ زیرا حکیم الهی به موجود نظر کرده و از کثرات وجود و مراتب آن به ذات احدیت پی برده است و به مراتب ممکنه بما اینکه موجودات ممکنه‌اند، نظر نموده و آن دلیل را اقامه نموده است.

و حکیم متأله که در الوهیت متوغّل و در وحدت فرو رفته است، از وحدة الوجود به صرف الوجود تام الوجود نظر نموده و از ذات خود واجب بر ذات خود او برهان



اقامه نموده و گفته است: «یا من دلّ علی ذاته بذاته».<sup>۱</sup>

و چون حکیم طبیعی نه طبیعی به معنای منکر الله، بلکه طبیعی الهی که کار وی تحقیق و وضعیت و کیفیت و حقایق علم طبیعی بوده و این صفحه طبیعت و ماده را باز کرده و شغل او مطالعه حقایق و کتابهای این موجودات واقعه در این عالم طبیعت است و جسم را بما آنه قابل للتغیر و بما آنه متحرک او ساکن مورد بحث قرار می دهد، از حرکت طبیعت بر ذات پاک اقدس مبدأ این عالم طبیعت و مادی دلیل اقامه می کند. و این حکیم طبیعی یک دفعه با اصل حرکت؛ اعم از اینکه حرکت مطلق اجسام یا حرکت فلکیه یا حرکت نفس باشد، برهان اقامه نموده<sup>۲</sup> و یک بار از راه حرکت فلکیه<sup>۳</sup> که حکمای قدیم با کمک از مقداری حدس و مقداری برهان برای افلاک حرکت قائل بوده اند،<sup>۴</sup> برهان اقامه نموده، و یک مرتبه از حرکت نفس بر وجود مبدأ برهان اقامه نموده اند.<sup>۵</sup>

### اثبات واجب از طریق مطلق حرکت

اما از راه حرکت مطلق گفته اند: حرکت عبارت است از خروج من القوة الی الفعل<sup>۶</sup> و یا انتقال از مکانی به مکانی دیگر و چون حرکت یکی از حوادث است لابد باید به محرک غیر متحرک مستند باشد؛ زیرا معنای خروج از قوه به فعل واجد بودن شیء نسبت به چیزی و صورت کمالیه ای است بعد از آنکه آن را فاقد بوده است. البته شیء در صورتی که فاقد کمالی باشد نمی تواند خود او آن را به خودش اعطا نماید؛ چون اگر بخواهد خود او معطی باشد، باید قبل از وجدان خودش واجد آن

۱- بحار الانوار، ج ۸۴، ص ۳۳۹، حدیث ۱۹.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۶، ص ۴۲.

۳- مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۸۸؛ اسفار، ج ۶، ص ۴۳.

۴- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۱۰۶؛ شرح هدایه اثیری، ص ۱۲۵.

۵- مبدأ و معاد صدر المتألهین، ص ۱۰.

۶- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۶۷۰؛ تعریفات جرجانی، ص ۳۷.

کمال باشد تا به خودش اعطا کند و اگر خودش قبلاً واجد بوده پس فاقد نبوده تا مستحق بخشش بوده و دور لازم آید.

بنابراین: با اینکه می‌بینیم حرکت اشیاء ضروری است ولی باید دیگری معطی و محرک باشد که این اشیاء را حرکت دهد. و هکذا در حرکت انتقالی از مکانی به مکان دیگر، آن انتقال و حرکت حادث است، پس باید غیر آن حرکت قوه‌ای در انسان باشد که موجب آن حرکت باشد. و اگر بگوییم برای متحرک محرک دیگری است، آن محرک دیگر یا خودش محرک بلامتحرک است و یا متحرک است با محرکیت غیر. اگر بگوییم آن محرک خودش غیر متحرک است پس واجب ثابت می‌شود و اگر بگوییم آن هم به محرک دیگری قبل از خود احتیاج دارد و هکذا، تسلسل لازم می‌آید.

و ما سابقاً گفتیم تسلسل در اینجا به دو راه علی نحو الترتیب است: یکی اینکه این متحرک محرکی داشته و چون آن محرک خودش متحرک است، محرک لازم دارد و هکذا. پس علت این متحرک، حلقه اول از حلقه‌های متحرکین است، چون معلول، متحرک حلقه ثانی است، فلذا چنانکه سابقاً گفتیم باید معلول همان‌گونه که در حدوث محتاج علت است در بقا هم به علت احتیاج داشته باشد. پس محرک این متحرک باید موجود باشد و چون فرضاً حرکت خود آن محرک، معلول غیر است، پس آن محرک ثانی هم باید موجود باشد و همین طور هرچه از سلسله بالا رویم به خاطر حفظ معلول خود، بقاء باید موجود باشد. بنابراین محرکهای بالفعل از ورای یکدیگر موجود و محیط و سابق بر یکدیگر بوده و از نظر وجود باید مقارن با هم موجود شوند و این تسلسل ترتیبی باطل است. پس باید برای حرکت مبدأ تام التمام که حرکت بر او جایز نباشد و تمام فعلیات در او به نحو اتم و اکمل من ازل الازال الی ابد الابد در لایزال و لم یزل بوده، وجود داشته باشد که محرک غیر متحرک باشد و آن عبارت از ذات اقدس ذوالجلال است یا محوّل الحول و الاحوال!

### اثبات واجب از طریق حرکت افلاک

و اما از راه حرکت افلاک: چنانکه گفتیم حکما برای افلاک حرکت قائل بوده‌اند. برای بعضی حرکت از مشرق به مغرب و برای بعضی حرکت از مغرب به مشرق و برای فلک اعلی حرکت از مشرق به مغرب. و با حدس از اینکه آفتاب و ستارگان طلوع و غروب دارند، با قطع نظر از اینکه شاید زمین متحرک باشد، حرکات دوریه برای افلاک قائل شده‌اند.

البته حرکت یا طبیعی یا اختیاریه و یا قسریه است، حرکت افلاک طبیعی نیست، چون حرکت طبیعی مستقیم است؛ زیرا حرکت طبیعی با میل طبیعی است و میل طبیعی طبعاً به طرف جهتی از جهات حاصل می‌شود، مثلاً حرکت سنگ از بالا به سوی مرکز خاک یا به واسطه قوه جاذبه‌ای است که در خاک وجود دارد، چنانکه فعلاً قائلند و یا به خاطر میل طبیعی خود سنگ است و بالاخره به طرف جهتی که طبعاً مایل است حرکت می‌نماید و بعد از آنکه به آن جهت رسید دیگر از آن جهت حرکتی نخواهد کرد؛ زیرا مایل به نقطه‌ای، از آن نقطه هارب نخواهد بود. چون معنای میل این است که از آن جهت هارب نیست و الاً به آن مایل نبود و این معنی لازمه حرکت مستقیم است.

اما حرکت دوریه در فلک این است که پیوسته از نقطه‌ای که به طرف او حرکت کرده است، هارب بوده و لاینقطع جذب نقطه متمایل الیه نمی‌شود و الاً از او فرار نمی‌کرد.

بالجمله: متحرک در حرکت طبیعی با جاذبه عشق راه مستقیم را به نقطه‌ای که طبعاً عشق به آن داشته می‌پیماید و چون به معشوق واصل شد، دیگر از آن هارب نخواهد بود، بلکه با جان و دل به یکدیگر وصل می‌شوند. پس حرکت افلاک حرکت طبیعی نیست.

و اما حرکت قسریه: البته حرکت افلاک قسریه طبیعی نیست؛ چون معنای قسر

طبیعی این است که حرکت طبیعی بوده و قاسر آن طبیعت را قسر و منع نماید و ما گفتیم حرکت افلاک طبیعی نبوده تا قسر از طبیعت در کار باشد. عدم قسر طبیعی به گونه‌ای که ما بیان کردیم، صحیح است و به طوری که مرحوم حاجی در حاشیه فرموده است، صحیح نیست؛ زیرا ایشان فرموده است: حرکت افلاک لایزال بوده و اگر قسر از طبیعت وجود داشته باشد، جعل طبیعت لغو خواهد بود؛ چون قسر دائمی یا اکثری به واسطه برهان لغو و خلاف حکمت است.

وجه اینکه این بیان درست نیست این است که ما قسر دائمی و اکثری را به خاطر اینکه خداوند حکیم است لازم نمی‌دانیم تا در کار حکیم لغو لازم نیاید. و این برهانی که به آن پرداخته‌ایم به منظور اثبات حکیم بالذات است پس این بیان دور باطل است. باقی ماند حرکت اختیاریه: و آن هم یا اختیاری محض و یا جبر و قسر در اختیار است؛ چون کاری که صادر می‌گردد یا با اختیار و اراده است و یا با جبر در اراده که اراده را قلب نماید، ولی علی‌ایّ حال فعل ارادی است.

بالجمله گفتیم: حرکات افلاک نمی‌تواند حرکات طبیعی باشد؛ زیرا حرکت طبیعی با میل طبیعی به نقطه طبیعی که رسید، دیگر نمی‌تواند از آن نقطه هارب باشد. و اما نمی‌تواند قسر طبیعی باشد؛ چون قسر طبیعی مبدأ طبیعی لازم داشته تا قوه قاسره نگذارد مبدأ طبیعی به طبیعت خود حرکت کند، پس حرکت فلک لابد حرکت ارادی خواهد بود و فعلی که از اراده صادر شود لابد به مناسبت مبادی اراده حاصل می‌شود و مبادی اراده قوای غضبیه و شهویه و واهمه و عقلیه است.

اما قوه غضبیه: غایت هر فعلی که مبدأ آن قوه غضبیه باشد، لابد غضبی خواهد بود. مثلاً این قوه در حیوانات برای دفع مضرات ابداع شده تا مضرات و اسباب فنایی را که متوجه آنهاست دفع نمایند. پس وقتی مبدأ غضب به حرکت درمی‌آید، لابد انتقام حاصل خواهد شد و چون حیوانات قابل فساد و فنا از ناحیه مضرات بوده و ماده و ترکیب آنها قابل تضاد است، در مقابل، به موجبات آن میل و حب دارند.

### اثبات واجب از طریق حرکت نفس

تردیدی نیست که انسان به علم محیط جامع میل دارد، البته چنانکه گفتیم انسان عاشق مفهوم علم نبوده، بلکه به آنچه در خارج متحقق است عشق می‌ورزد؛ آن هم نه به علم مقید، بلکه به علم محیط جامع میل دارد. نه تنها علم این‌گونه است، بلکه تمام معشوقهای انسان چنین است، مثلاً سلطان قبل از رسیدن به سلطنت گمان می‌کند که سلطنت بر ایران برای او کافی است، وقتی سلطان ایران شد از تقید منزجر بوده و می‌خواهد سلطان ممالک هم جوار شود. اگر روزی بر زمین مسلط شود و بداند که سلطنت بر کرهٔ مریخ هم ممکن است، دلش می‌خواهد به آنجا قشون بفرستد.

گمان نشود که انسان از باب جهل مرکب به زنی که وجودش زیباست عالم شده و به او عشق پیدا می‌کند، در صورتی که معشوقش اصلاً وجود ندارد؛ زیرا گفته‌ایم: ضروری است متضایفان در خارج متکافئان باشند و آن شخص عاشق وجود زیبای ذهنی نبوده؛ چون آن وجود مقید بوده و در خارج هم که وجود ندارد، پس عشق آن شخص متعلق به جمال مطلق بما آنه جمال مطلق است.

و همچنین اگر انسان علمی غیر از این علوم تصور نماید و حال آنکه آن علم در خارج وجود نداشته باشد، نمی‌توان گفت این حب بدون محبوب است؛ زیرا وجود ذهنی مقید است و حب به چیزی بما آنه مقید تعلق نمی‌گیرد و خارج هم از آنچه شخص گمان کرده بود خلوّ داشته و بنابر آنچه گفتیم متضایفان در خارج متکافئان بوده، پس برای این حب معشوقی است ولی نه بما آنه مقید، بل بما آنه مطلق غیر محدود و آن علم غیر محدود است.

و بالجمله: در عائلهٔ بشری دو فطرت اصلی است، یکی عشق به کمال مطلق و دیگر انزجار از نقص. انسان در عین حال که به علم فلسفه عشق دارد از اینکه آن را کم می‌داند منزجر است گرچه ذات آن مطلوب اوست. این دو فطرت با حقیقت انسانیت متعاقب است. منتها انسان در تمییز معشوق اشتباه داشته و معشوق خود را گم کرده

است. گمان می‌کند کمال در مال است یا در نیل به وصال فلان زن است یا در عالم بودن به فلان علم است؛ وقتی به آن می‌رسد می‌بیند کمال مطلق نبوده و ناقص است، این است که از آن گذشته و در آن واقف نمی‌شود.

والحاصل: حتی اشقی الاشقیاء طالب کمال است، لکن در تمییز مابه الکمال به خطا رفته است. یزید کمال خود را در قتل حسین علیه السلام می‌دانست.

و بالجمله: هر کسی در تمییز این معشوق خطا نموده است، تو گمان می‌کنی آن معشوق، دانستن استصحاب است، تاجر گمان می‌کند جمع مال است و عالم موسیقی گمان می‌کند آواز لطیف است.

والحاصل: تمام مردم یک عشق و یک معشوق دارند، بلکه همه عالم یک معشوق داشته و تعدد معشوق محال است. یک عشق و یک معشوق است و آن کمال اتمّ اکمل غیر محدود است. منتها ذره‌ای از آن کمال بر این سلسله نظام بسط پیدا کرده است و وقتی عاشق کل، اثر معشوق را می‌بیند، عاشق ظل و اثر و نشانه هم می‌گردد، چون ذره‌ای از کمال مطلق در این سلسله نظام عالم، اشراق نموده و این علوم نشانه آن علم غیر محدود است؛ لذا انسان عاشق این علوم است. در عین حالی که ذاتاً عاشق است از آن جهت نقصی و تقیدی منزجر می‌باشد.

و بالجمله: عشق یکی، معشوق یکی است و همه بالقهر و الجبر به دنبال آن معشوق می‌گردند و شاید این معنی از ابن عباس\* در تفسیر ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾<sup>۱</sup> باشد که اصلاً تبدیل فطرت به استحالة عقلیه محال است و همه مجبورند نسبت به آن

\*- عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب، پسرعموی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام، سه سال قبل از هجرت در مکه به دنیا آمد و از شاگردان خاص و شیعیان علی علیه السلام به شمار می‌رود. از او به «حبر الأمة» و «ترجمان القرآن» تعبیر شده است. وی از طبقه اول مفسران اسلامی و در حدیث، فقه، شعر و انساب عرب دارای مقام شامخی است.

در سال ۶۸ ق. در طائف وفات کرد و محمد بن حنفیه بر وی نماز گزارد.

۱- اسراء (۱۷): ۲۳.

کمال مطلق تعبد داشته باشند و از آن اطاعت نمایند<sup>۱</sup> «وبه تطمئن القلوب» و «لکل علی بابه عکوف» غایة الغایات اوست، منتها تقصیر در تمییز آن کمال اکمل و اتم است. و بالجمله: فطرت عشق به کمال در جبلت توده بشر به ودیعت گذاشته شده است. اگر از آن در اخبار به فطرت توحید و فطرت اسلام تعبیر نموده‌اند،<sup>۲</sup> همه آنها صحیح است.

## برهان متکلم بر اثبات واجب و نقد آن

من فی حدوث العالم قد انتهج فإنه عن منهج الصدق خرج

بعضی از متکلمین برای اثبات ذات واجب به حدوث استدلال کرده‌اند که عالم زمانی نبود و بعد بود شد و چیزی که سابقاً نبوده است، در بودنش محتاج به علت است.<sup>۳</sup>

ولیکن این استدلال نزد حکیم صحیح نیست؛ چون سابقاً گفتیم علت احتیاج ممکنات به علت حدوث نیست؛ چه علت تامه و چه جزء العله و چه شرط العله. حدوث به هیچ نحو چه شرطاً و چه شطراً، مناط احتیاج نبوده بلکه مناط احتیاج امکان است؛ زیرا حدوث مفهوماً مرکب از «نبود و بود» است و بعد از وجود شیء انتزاع می‌شود. مادامی که «بود» از «نبود» حاصل نگردیده است، حدوث منتزع نمی‌شود، پس مرتبه انتزاع حدوث بعد از وجود شیء است و حال آنکه شیء در وجود محتاج بوده و مناط احتیاج آن چیزی است که قبل از وجود باشد و الا بعد از آنکه شیء موجود شد، دیگر چیزی که بعد از وجود شیء حاصل می‌شود، مناط احتیاج وجود شیء نخواهد بود. به بیان دیگر: حدوث مفهوماً مرکب از نبود سابق و بود لاحق است، ما هر یک از

۱- رجوع کنید به: الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۷۰.

۲- رجوع کنید به: تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۱۸۲ - ۱۸۵.

۳- شرح مواقف، ج ۸، ص ۲ - ۵؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۱۶؛ شوارق الالهام، ص ۴۹۴.

دو جزء را که ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم نمی‌تواند برای نبود سابق مناط احتیاج باشد؛ چون نبود عدم است و احتیاج به علت ندارد. و نمی‌توان گفت بود لاحق بعد از بودش مناط احتیاج است. زیرا بود، بود است و ما می‌خواهیم برای بود مناط قائل شده که چه چیز مناط احتیاج این «بود» در بود شدن است؟ باید گفت: مناط احتیاج «بود» در بود بودن غیر از خود «بود» باشد.

و سابقاً گفتیم: مناط احتیاج شیء در وجود و موجودیت خود به علت، جهت امکان اوست که در مرتبه نفس و ذات خود عدم و وجود نسبت به او مساوی است. و عدم و وجود از مرتبه ذات و حقیقت شیء خارج بوده و هر یک از طرفین وجود و عدم، نسبت به او مساوی است به طوری که در مرتبه ذات، هیچ کدام از وجود و عدم بر او حمل نمی‌شود؛ زیرا شیء در مرتبه ذات مستحق هیچ گونه حملی غیر از حمل ذاتیات آن بر او نیست، و الا لازم می‌آید چیزی را که می‌دانیم از ذات و مرتبه حقیقت شیء خارج است در ذات شیء دخالت دهیم.

این است که گفته‌اند: «الماهية من حيث هي ليست الاهی» انسان در مرتبه ذات مستحق هیچ گونه حملی نبوده مگر اینکه انسان، انسان است. و اگر در مرتبه ذات بگوییم: انسان موجود است و مستحق این حمل است، لازم می‌آید وجود در مرتبه ذات انسان بوده و از مقومات ماهیت او باشد، در صورتی که می‌دانیم انسان غیر از حیوان ناطق چیزی نبوده و وجود از حقیقت ذات و مفهوم آن خارج بوده و در تصور ماهیت انسان وجود مفعول عنه است؛ لذا گفته‌اند: «الماهية من حيث هي ليست الاهی» و ماهیت در مرتبه ذات نه موجود و نه معدوم است.

و اینکه گفته‌اند: «الماهية لا معدومه ولا موجودة» ارتفاع متناقضین نیست زیرا انسان در حاق واقع یا در صفحه وجود هست یا نیست و گریزی از یکی از این دو نیست، غیر از این است که ما از اشتغال صفحه وجود یا خلوّ آن قطع نظر نموده و اصل ذات و مرتبه طبیعت و حقیقت انسانی را مورد نظر قرار دهیم.

والحاصل: شیء مسلّم در نفس الامر یا موجود و یا معدوم است و ارتفاع متناقضین



به خلو و اشتغال صفحه وجود، در این نظر محال است، ولکن اینکه می‌گوییم: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي» غیر از این نظر بوده بلکه در آن از صفحه وجود قطع نظر نموده و به حقیقت و ذات نگاه کرده و او را در مقابل حقایق دیگر می‌بینیم. مثل اینکه به هویت انسانی در مقابل هویت بقریه چنین نگریسته که چه چیز باعث شده که آن انسان و این بقر شده است با قطع نظر از وجود که هر دو در مرتبه وجود شریکند.

از اینجاست که ماهیت را من حیث هی هی لیست الا هی لامعدومه ولا موجوده دیده‌اند و آن را از ادله اصالة الوجود شمرده‌اند؛ چون قبل از آنکه جعل به ماهیت بخورد من حیث هی هی بوده و بعد از آنکه جعل به آن خورده و از مصدر فیض بر آن افزوده شد - البته افاضه چیزی که نبوده است و باید باشد و جعل آنچه باید به عین جعل محقق شود والا جعل معنی ندارد - مجعول لابد باید وجود باشد والا ماهیت قبل از جعل در مرتبه ذات استحقاق حمل ذاتیات را بر خود دارد. و بالجمله: کلام خود را به آنچه در آن بودیم ارجاع می‌دهیم که آیا مناط احتیاج حدوث است یا امکان؟

گفتیم: حدوث معنایی انتزاعی بوده و اعتباری مرکب از نبود سابق و بود لاحق است و چون مفهوم آن مرکب است پس باید هر دو جزء مناط انتزاع باشد تا در مرتبه ثانیه انتزاع محقق شود، بنابراین باید «بود» بعد از «نبود» - که وجود لاحق است - در مرتبه سابق بر معنای حدوث باشد و چیزی که در مرتبه لاحق است و بعد منتزاع می‌شود، نمی‌توان آن را مناط احتیاج وجود به علت دانست؛ زیرا باید مناط احتیاج قبل از محتاج باشد و مرتبه محتاج که وجود است قبل از حدوث است، پس حدوث علت تامه و شرط و شطر مناط احتیاج به علت نیست، بلکه آنچه مناط و کل المناط است همان امکان شیء است که امکان در مرتبه ذات شیء قبل از وجود و عدم بوده است و وجود و عدم نسبت به ذات شیء مساوی است و هر دو از مرتبه ذات خارج بوده و ذات اقتضای هیچ کدام را ندارد، بنابراین اگر بخواهد یکی از وجود و عدم باشد،

ترجیح بلامرّجح لازم نیامده بلکه ترّجّح بلامرّجح لازم می‌آید. پس مادامی که علت جانب وجود را ترجیح ندهد، ممکن نمی‌تواند از مرتبه خود تجافی کرده و مقتضی چیزی باشد که ذاتش اقتضای آن را ندارد، تا ترّجّح بلامرّجح لازم آید.

پس نمی‌توان از جهت حدوث عالم استدلال کرد، بلکه می‌توان از جهت امکان اشیاء مبدأ را اثبات نمود به بیانی که سابقاً ذکر شد و گفتیم: وقتی به مراتب وجودیه ممکنات نظر می‌کنیم، از آن رهگذر که ممکن در حد ذات قابلیت موجود بودن را ندارد، باید علت دیگری وجود داشته باشد و آن هم اگر ممکن باشد، باز در وجود خود محتاج علت بوده و همین طور تسلسل لازم می‌آید. پس باید علتی باشد که ممکن نبوده، بلکه واجب بوده و در وجود محتاج به چیز دیگری نباشد.

والحاصل: جهت امکان ممکن، مناط احتیاج آن به علت در وجود است و امکان شیء در مرتبه ذات شیء است، چه در حال عدم و چه در حال وجود ولو شیء موجود هم باشد؛ چون مرتبه ذات اقتضای وجود ندارد، امکان با او هست. لذا چنانکه ممکن در حدوث به علت محتاج است، در بقا هم به علت احتیاج دارد. اگر علت دست خود را از سر ممکن بردارد، ممکن معدوم خواهد شد. لذا معدومیت شیء، دیگر محتاج علت نبوده، بلکه نفس عدم علت وجود، برای عدم معلول کافی است و علت دیگری که موجب عدم باشد لازم نبوده بلکه عدم علت وجودیه برای عدم کافی است.

## غرر في توحيدہ

صرف الوجود كثرة لم تعرضا  
فہو و إلا واحد ما حصلا  
ترکب أيضاً عراه إن يعدّ  
لأنّہ إمّا التوحّد اقتضى  
أو كان في وحدته معللاً  
مما به امتاز و ما به اتّحد

[شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۱۴۸]

## توحید واجب تعالی

بعد از آنکه از مقام اول، یعنی مقام اثبات ذات واجب فارغ شدیم، کلام در اوصاف ذات احدیت واقع می شود.

فصل اول در این مقام در توحید اوست و کلام در توحید هم در سه مرتبه است: توحید در ذات، توحید در صفات، و توحید در فعل که در ضمن مباحث واقع شده و به آن توحید فعل گویند.

و به عبارت دیگر: خداوند عالم در مرتبه ذات واحد بوده و ذات اقدس او واحد من جمیع الجهات است.

و توحید در صفات، یعنی با اینکه برای ذات اقدس وی اوصافی اثبات می نماییم، کثرت اوصاف موجب کثرت در ذات نمی شود و این طور نیست که ذاتی وجود داشته باشد و مبادی این اوصاف در مقابل اصل ذات قرار گرفته باشد، بلکه در عین حالی که برای وی اوصاف کثیره ای اثبات می نماییم، بدون اینکه مرجع وصف، وصف دیگری باشد، الله - جل جلاله - در کمال بساطت و واحد من جمیع الجهات و بسیط من جمیع الجهات است.

و مرتبه ثالثه از توحید که در ضمن توحید ذات و توحید صفات معلوم خواهد شد، توحید در افعال بوده که خداوند احدیت بما انه الله یک فعل الهی دارد.

اما مرتبه توحید در ذات: برای توحید در ذات از چند راه می توان استدلال کرد.

### برهان اول بر توحید ذات واجب

راه اول این است که در یکی از مباحث گذشته اثبات نمودیم که برای حضرت احدیت، حدی نبوده و ماهیته انبیه و صرف الوجود بوده بدون اینکه محدود باشد و صرف الوجود در مرتبه ذات یا مقتضی وحدت و یا مقتضی کثرت است و یا در مرتبه ذات نه مقتضی وحدت و نه مقتضی کثرت است، یعنی اگر بخواهد واحد یا کثیر باشد باید به اقتضا و تأثیر غیر باشد.

والحاصل: چیزی که از خود اقتضای وحدت و کثرت ندارد باید در فعلیت کثرت یا وحدت، محتاج تأثیر غیر باشد تا به سبب تأثیر او، واحد یا کثیر شود و چون ما پیش از این با ادله مثبت، اصل ذات واجب الوجود را اثبات نمودیم و در طی بحث‌های گذشته گفتیم واجب الوجود حد و ماهیت نداشته و بسیط من جمیع الجهات است، اگر به واسطه تأثیر شیء خارجی واحد یا کثیر شود، مورد تأثیر واقع شده و آن موجب ترکیب و احتیاج است، پس نمی‌توان گفت واجب الوجود در مرتبه ذات، اقتضای وحدت و یا کثرت نداشته و به واسطه علت خارجی مقتضی وحدت یا کثرت است.

و اما اگر بگوییم در مرتبه ذات مقتضی کثرت است صحیح نیست؛ زیرا کثرات از وحدات حاصل شده و منشأ انتزاع کثرت آحاد است. اگر چیزی در مرتبه ذات مقتضی کثرت بوده و ابدأً اقتضای وحدت نداشته باشد، محال است که در آن کثرت حاصل شود؛ چون مرتبه ذات مقتضی کثرت بوده و هر جزئی از این ذات هم مقتضی کثرت خواهد بود و از کثرت از آن جهت که کثرت است، کثرت حاصل نمی‌شود؛ مگر آنکه آحاد حاصل شود و آحاد هم هر یک در مرتبه خود واحد است و حال آنکه فرض نمودیم: چیزی که مقتضی کثرت است اجزاء آن ذاتاً مقتضی کثرت خواهد بود. پس به مقتضای اینکه ذات مقتضی کثرت بوده و در نتیجه مقتضی عدم وحدت خواهد بود، آحاد و وحدات حاصل نمی‌شود، بنابراین محال است کثرت حاصل شود و اگر ذات واجب مقتضی وحدت باشد، مطلوب ما ثابت است.

## برهان دوم بر توحید ذات

ترکّب أيضاً عراه إن يعدّ      ممّا به امتاز و ما به اتّحد

برهان دیگر بر توحید ذات این است که کثرت، یا عرضیه و یا طولیه است به این معنی که کثرت یا به خاطر این است که دو شیء گرچه ذاتاً یکی است ولیکن به واسطه شدت و ضعف، تفاوت در مرتبه حاصل شده و کثرت اتفاق افتاده است. در این گونه کثرات البته مرتبه ضعیفه به مرتبه قویه متقوم بوده و مرتبه شدیدة علت و حافظ مرتبه ضعیفه است. پس در این قسم کثرت دو واجب الوجود ممکن نبوده، بلکه واجب همان مرتبه شدیدة است که علت است، و یا اینکه کثرت عرضیه است در این صورت اگر بخواهد کثرت حاصل شود، از یک طرف یا دو طرف مابه التفاوت لازم بوده بعد از آنکه مابه الاشتراک داشته باشند.

پس اگر به این قائل شویم که از هر دو طرف مابه الامتیاز و مابه التفاوت وجود دارد، مابه الاشتراک با مابه التفاوت مرکب شده و در هر دو، ترکیب لازم می آید و گفته ایم واجب نمی تواند مرکب باشد، چون در ترکیب، حد لازم است، بنابراین هیچ کدام نمی توانند واجب باشند.

و اگر مابه التفاوت از یک طرف باشد، مابه التفاوت با مابه الاشتراک مرکب شده و آنکه تفاوت از طرف اوست مرکب خواهد بود، بنابراین نمی تواند واجب باشد، بلکه واجب آن دیگری است که از طرف او مابه التفاوت نیست.

### توضیحی پیرامون حدیث شریف «فرجه»

مناسب است در اینجا متذکر حدیث شریف فرجه که در کافی منقول است<sup>۱</sup> شده و به آن مستبصر شویم، مضمون حدیث یا جهت بساطت حق را رسانده و یاد در مقام اثبات توحید است که خداوند در الوهیت شریک ندارد. ظاهراً

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۸۰، حدیث ۵.

حدیث در مقام اثبات وحدانیت و توحید حق است.

می‌فرماید: اگر خدا دو تا بود لازم بود بین آنها فرجه باشد و اگر بین آنها فرجه بود، لازم می‌آمد سه تا باشند و اگر سه تا بودند، لازم بود بین آنها فرجه باشد، پس لازم می‌آمد پنج تا باشند، و اگر پنج تا بودند باید بین آنها فرجه بوده و لازم می‌آمد نه تا باشند و اگر نه تا شدند، لازم بود بین آنها فرجه باشد، بنابراین لازم می‌آمد سیزده تا باشند و همین طور لازم می‌آمد غیر متناهی باشند.

انسان که ظاهر حدیث را ملاحظه می‌کند از جهاتی آن را مخدوش می‌بیند - و لذا آنچه به نظر می‌آید آخوند رحمته الله هم آن را ذکر نموده، ولی چندان به آن اهمیت نداده و از آن گذشته است<sup>۱</sup> - زیرا اولاً اگر مراد از فرجه مکان و فاصله مکانی باشد، دو اشکال دارد: اولاً واجب دارای مکان نبوده و جسمانی نیست تا محتاج فاصله مکانی باشد، ثانیاً اگر مراد از فرجه مکان باشد لازم نمی‌آید بین فرجه و مکان بین دو شخص متمکن در مکان، فرجه دیگری باشد تا لازم آید پنج تا باشند، مثلاً من اینجا هستم و تو آنجا هستی و بین ما فاصله و مکان وجود دارد ولی لازم نیست بین من و مکان و فاصله باز فاصله دیگری باشد، پس نباید مراد از فرجه مکان و فاصله باشد، بلکه مراد از آن مابه‌الامتیاز است و ممکن است مابه‌الامتیاز از طرفین بوده و یا از طرف واحد باشد که در تمییز کفایت می‌کند، پس حدیث اقل ما یمكن للتمییز را به حسب عقل، فرض نموده است.

بیان معنای حدیث محتاج چند مقدمه است:

یکی اینکه: در طی مباحث سابق گفتیم: واجب، ممکن است بالذات یا واجب بالغیر یا واجب بالقیاس الی الغیر باشد، چنانکه ممتنع هم یا ممتنع بالذات یا ممتنع بالغیر یا ممتنع بالقیاس الی الغیر است و ممکن فقط ممکن بالذات است و ممکن بالغیر معقول نیست، مثلاً وجود علت واجب بالقیاس نسبت به معلول خود می‌باشد؛ چنانکه وجود معلول واجب بالقیاس نسبت به علت خود می‌باشد. زیرا علت

۱- رجوع کنید به: شرح اصول کافی صدر المتألهین، ص ۲۲۴ - ۲۲۶.

تامه مستدعی وجوب وجود معلول خود بوده و معلول موجود نیز، مستدعی وجوب وجود علت خود می باشد و محال است علت تام بوده و مستدعی معلول نباشد چرا که خلف است. و همچنین محال است معلول که ربط و تعلق به علت است موجود باشد و مستدعی علت نباشد، پس هر یک از علت و معلول واجب بالقیاس الی غیر است. ولکن ممکن بالقیاس الی غیر معقول نیست مگر در دو واجب که یکی وجود داشته باشد و بگوید من احتیاجی به دیگری ندارم؛ او می خواهد باشد یا نباشد. و چون وجود واجب من نفسه است، لذا در تقوم به چیزی که مستدعی او باشد احتیاجی ندارد. و همچنین واجبی معلول واجب دیگر نیست تا واجبی که علت است مستدعی واجب معلول باشد.

مقدمه دیگر این است که: مادامی که بین دو جزء تفاعل حاصل نگردیده و هر یک از دو جزء فعل و انفعال در دیگری نداشته باشد، ترکب حقیقی حاصل نمی گردد، بلکه در ترکیب حقیقی شرط است که هر یک از دو جزء صورت نوعیه خود را از دست داده و صورت شخصیه هر یک به واسطه تأثیر و تأثر خلع و افساد شده باشد. بعد از آنکه هر کدام از دو جزء بدون صورت ماندند، با هم جمع شده و هر دو یک صورتی را لبس نموده و صورت ثالثی را قبول می نمایند و ترکب حقیقی حاصل می شود. مثلاً در مورد طلا که یک صورت وحدانی صاحب آثاری دیده می شود، اجزاء زرنیخیه و غیره در قعر زمین محتبس شده و در یکدیگر تفاعل نموده و فعل و انفعال و تأثیر و تأثراتی به عمل آمده، هر یک صورت خود را رها کرده و بعد از نضج و تخمیر و پختگی و فساد، صورت شخصیه نار به صورت ناریه و تراب به صورت ترابیه و هوا به صورت هوایی باقی نمانده است، مجموع من حیث المجموع صورت وحدانی نوعیه دیگری یافته است. مثلاً صورت معدنیه از این عناصر مختلفه بعد از تفساد صور عنصریه حاصل شده و خاصیتی و رای خواص اجزاء سابقه می یابد و الا اگر این طور نباشد، ترکب و ترکب حقیقی صورت پذیرفته و تنها ضمّ چیزی به چیزی و پهلو به پهلو واقع شدن دو چیز صورت گرفته و هر یک اثر خاص خود را داراست بدون اینکه



برای هر دو، وجود واحدی باشد، بلکه هر کدام دارای وجود مستقلی است. بلی ترکیب اعتباری بضرر من التسامح که منشأ هیچ گونه اثری نیست حاصل می شود. بنابراین دو مقدمه: اگر دو واجب فرض نماییم لابد به جهت حصول تمیز بین آن دو، باید اقل مابه التفاوت وجود داشته باشد و چون مابه التفاوت از ناحیه اجزاء است باید اجزاء دو تا یکی مابه الاشتراک و دیگری مابه الامتیاز باشد و اگر هر دو جزء ممکن باشند، هر دو واجب از وجوب بیرون رفته و خلاف فرض لازم می آید؛ زیرا اگر هر دو جزء ممکن باشد، چیزی که از دو ممکن مرکب باشد، ناچار ممکن خواهد بود، از طرفی واجب دیگری فقط مابه الاشتراک است بدون اینکه مابه التفاوت داشته باشد و ما، مابه الاشتراک را هم ممکن فرض نمودیم، پس آن واجب هم ممکن خواهد بود. و اگر یکی از دو جزء ممکن، و دیگری واجب باشد باز مرکب از آن دو، واجب نخواهد بود. ناچار باید هر دو جزء واجب باشد. و چون هر دو جزء واجب شد، یکی در دیگری عمل نخواهد کرد اگر از یکی از دو جزء پرسی: اگر صاحب باشد یا نباشد چه می شود؟ می گوید: هیچ، نه از من چیزی کم می شود و نه برای من چیزی حاصل می شود.

پس هیچ کدام در دیگری فعل و تأثیری نکرده و هیچ یک از دیگری انفعال و تأثیری قبول نخواهد کرد. وقتی تفاعل نبود بنابر مقدمه فوق ترکب حقیقی و صورت وحدانی حاصل نشده و هر یک از اجزاء مستقل بوده، پس هر دو جزء واجب می شود و چون یک واجب دیگری هم فرض نموده بودیم، سه واجب می شود. و در تمیز آنها اقل از وجه تمیز و مابه التفاوت را فرض می نماییم، مثلاً اولی فقط مابه الاشتراک بوده و دومی برای تمیز باید یک مابه التفاوت داشته باشد، پس لازم می آید سه تا واجب باشد و سومی هم باید یک مابه التفاوت از دومی داشته باشد. بعد از آنکه در مابه الاشتراک شریک می باشند. با همان بیان پنج تا واجب می شود و با همان حساب پنج تا، نه تا و نه تا، سیزده تا الی غیر النهایه می شود و عدم تناهی الله لازم می آید و آن باطل است. پس منشأ بطلان، فرض تعدد الله بوده فلذا این تعدد باطل است و واجب الوجود واحد

بسيط لا شريك له، ثابت مي شود. پس بايد اعتقاد ما در توحيد اين باشد:

إنّ الله تبارك و تعالى واحد أحد، ليس كمثل شىء، لم يزل و لا يزال سمياً بصيراً  
 عليماً حكيماً حياً قيّوماً عزيزاً قدّوساً قادراً غنياً لا يوصف بجوهر و لا جسم و لا صورة و  
 لا عرض و لا خط و لا سطح و لا ثقل و لا خفة و لا كون و لا سكون و لا حركة و لا مكان و  
 لا زمان. والله تعالى متعال عن جميع صفات خلقه، خارج عن الحدين؛ حد الإبطال و  
 حد التشبيه، والله تعالى شىء لا كالأشياء أحد صمد لم يلد فيورث و لم يولد فيشارك و  
 لم يكن له كفواً أحد، لا ضدّ له و لا ندّ له و لا شبيه له و لا صاحبة و لا مثل و لا نظير و  
 لا شريك له و لا تدركه الأبصار و الأوهام و هو يدركها و هو مدرك الأبصار و الأوهام و  
 لا تأخذه سنة و لا نوم و هو اللطيف الخبير، خالق كل شىء لا إله إلا هو، له الخلق و الأمر  
 تبارك الله ربّ العالمين، هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن المهيمن الجبار المتكلم. و  
 من قال بالتشبيه فهو مشرك و من نسب إلينا غير ما وصفت في التوحيد فهو كاذب و كل  
 خبر يخالف ما ذكرت في التوحيد فهو موضوع مخترع و كل حديث لا يوافق كتاب الله  
 فهو باطل فإن وجد في كتب علمائنا فهو مدلس و الأخبار التي يتوهمها الجهال تشبيهاً  
 لله تعالى بخلقه فمعانيها محمولة.

## غرر في ذكر شبهة ابن كمونة و دفعها

هو يتان بتمام الذات قد  
و ادفع بأن طبيعة ما انتزعت  
بل إن سألت الحق غير واحد  
إذ الخصوصية إما تعتبر  
أو الخصوصية ليست تشترط  
خالفت لابن الكمونة استند  
مما تخالفت بما تخالفت  
ليس معنونا لمعنى فارد  
في أخذه فلم يكن منه الآخر  
فالواحد المشترك المحكي فقط

## برهان آخر على التوحيد

و حيث لا موضوع أو مهية  
و لا هيولى كيف الاثنينية

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٤٨ - ١٥٠]

## شبهه ابن کمونه

ابن کمونه\* بر این برهان توحید شبهه‌ای وارد کرده است،<sup>۱</sup> لازم به ذکر است که ابن کمونه الهی و اهل توحید بوده است.

حاصل شبهه این است که: چرا نمی‌تواند دو هویت مختلفه متباینه من جمیع الجهات و مجهولة الکنه وجود داشته باشد؟ یعنی دو حقیقتی که به هیچ نحو مابه الاشتراک نداشته باشند و مختلفه الکنه و الذات و الحقیقه باشند و مفهوم واجب برای آن دو عنوان عرضی باشد که از آنها، نه از جهتی که در ذات آنها دخیل باشد انتزاع شود و خارج از ذات آنها باشد.

دو اشکال بر ظاهر کلمات ابن کمونه وارد شده است که عن قریب ذکر خواهد شد و این دو اشکال از عدم درک صحیح مراد ایشان ناشی شده است.

---

\*- عزالدوله سعد بن منصور بن سعد بن هبة الله بن کمونه بغدادی، از فلاسفه و حکمای قرن هفتم بغداد است. به گفته علامه تهرانی و شیخ محمد سماوی، وی علاوه بر اسلام، اظهار تشیع می‌کرد و در اول و آخر تمام کتابهای خویش اسامی رسول خدا و ائمه اطهار علیهم السلام را نگاشته و در کتاب «اللمعة الجوینیة» به شرح و تفسیر کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام پرداخته و به خوبی از عهده برآمده است. و دور نیست نسبت یهودی بودنش، مربوط به او نبوده و به جهت یهودی بودن جد عالی اش هبة الله ابن کمونه باشد. وی در سال ۶۸۳ ق. در حله درگذشت.

از کتابهای اوست: شرح الصحائف سهروردی، شرح اشارات بوعلی، شرح تلویحات سهروردی، لباب المنطق و خلاصة الحكمه، اللمعة الجوینیة فی الحكمة العلمیة و العملیة، تقریب المحججه و تهذیب الحججه، تنقیح الابحاث فی البحث عن الملل الثلاث، المنطق والطبیعی مع الحكمة الجدیدة.

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۱، ص ۱۳۲ و ج ۶، ص ۵۸؛ مبدأ و معاد صدر المتألهین، ص ۳۸-۳۹.

مرحوم حاجی بعد از آنکه مراد وی را کشف نموده تا این دو اشکال مندفع شود، از راه دیگری فرمایش او را مورد اشکال قرار می دهد. شبهة ابن کمونه را اجمالاً مورد بررسی قرار داده و بعد از ان شاء الله متکفل بیان توضیحی آن خواهیم شد.

شبهه این است که چرا جایز نباشد که دو هویت مختلفه به تمام ذات باشد؛ نه به بعض ذات تا ترکیب لازم آید و نه به امر زاید خارج از ذات تا واجب در هویتش معلل باشد؟ خلاصه: چرا جایز نباشد که دو هویت بسیطة مجهولة الکنه و مختلفه به تمام ماهیت باشد که هر یک بذاته واجب الوجود بوده و مفهوم واجب الوجود از آنها منتزع شده و به طور عرضی بر آنها حمل گردد؟

دو اشکال بر ظاهر حرف ابن کمونه متوجه دانسته اند: یکی اینکه اگر وجوب وجود عرضی باشد، واجب الوجود معلل می شود، در صورتی که نباید واجب الوجود معلل باشد و معلل بودن واجب الوجود را ابطال نموده اند. و آن جهتی که واجب الوجود به آن معلل است باید واجب باشد و آن دو واجب فرضی واجب الوجود نخواهند بود؛ چون «کل ما بالعرض لابد و ان یتتهی الی ما بالذات» و وقتی که وجوب هر کدام به چیزی معلل باشد، آن شیء معلل به واجب خواهد بود.<sup>۱</sup>

اشکال دیگر این است که ابن کمونه بین اینکه مفهوم واجب الوجود به طور عرضی بر هر دو معقول و محمول باشد و بین اینکه هر یک از آن دو، واجب الوجود بذاته باشد جمع کرده است و جمع بین ذاتی بودن واجب الوجود و عرضی بودن آن جمع بین متباینین است. واجب الوجود بودن، نمی تواند برای هر کدام هم ذاتی و هم عرضی باشد؛ چون ذاتی به معنای جوهر شیء و عرضی به معنای عرض شیء است و شیء واحد نمی تواند هم جوهر و هم عرض باشد.

### نقد بعضی از شبهات وارده بر ابن کمونه

ولکن این دو اشکال از عدم تطفن به دو اصطلاح ذاتی و عرضی ناشی شده است.

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۶، ص ۶۶.

۷۰ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / الهیات

ذاتی و عرضی در دو باب: یکی در باب ایساغوجی و کلیات خمس و دیگری در باب برهان مورد بحث می‌باشد و منافات ندارد چیزی در اصطلاح باب ایساغوجی عرضی بوده و در باب برهان ذاتی باشد.

اصطلاح ذاتی و عرضی در باب ایساغوجی آن است که هر چیزی که در تقوم ذات شیء دخیل باشد ذاتی است؛ گرچه شیء عرض باشد، مثلاً گرچه بیاض که لون مفرق نور البصر است عرض بوده ولی از نظر مفهوم ذاتاً مرکب از دو جزء بوده و متقوم به آنهاست.

و هر چیزی که از حقیقت شیء خارج باشد آن را عرض گویند، مثلاً قابلیت کتابت و صنعت مثل حیوانیت و ناطقیت مقوم ذات انسان نبوده، بلکه از ذات و حقیقت و ماهیت انسان خارج است، پس قابلیت کتابت برای انسان عرضی است.

و ذاتی در باب برهان به چیزی گویند که از شیء منفک نبوده گرچه در تقوم آن شیء دخیل نیست، مانند زوجیت برای اربعه که هرچند زوجیت از حقیقت اربعه خارج است و لکن لازم لاینفک اوست.

هر چیزی که مقوم ذات شیء است چون از شیء منفک نیست، در این اصطلاح هم ذاتی است، پس ذاتی در اصطلاح باب برهان از ذاتی در اصطلاح باب ایساغوجی اعم است. و عرضی در باب برهان آن است که قابل انفکاک از ذات باشد، مثل ابیضیت نسبت به جسم.

با بیان مذکور هر دو اشکال بر قول ابن کمونه مندفع می‌شود؛ چون ممکن است اینکه در مورد مفهوم واجب می‌گوید: «مقول علیهما قولاً عرضیاً» مقصود وی عرضی در اصطلاح باب ایساغوجی باشد و اینکه می‌گوید: هر کدام واجب الوجود لذاته می‌باشند، مراد او ذاتی در اصطلاح باب برهان بوده و شیء ذاتی لاینفک، معلل نیست.

پس هر دو اشکال وارد بر ابن کمونه مندفع گردید. و لذا حاجی می‌فرماید: اکنون بیاییم آنچه حقیقت اشکال ابن کمونه را دفع می‌کند بیان کنیم. و ما قبل از ایشان با بیانی

سخن و شبهه ابن کمونه را دفع می‌نماییم، سپس نوبت دفع را به عبارت حاجی واگذار می‌نماییم.

### بیان مادر دفع شبهه

بیان ما این است که ما در صدر بحث دو مطلب را تحکیم نمودیم، یکی اصالت وجود و دیگری اشتراک معنوی آن، اگر این دو مطلب کاملاً واضح گشته باشد دفع شبهه خوب آشکار می‌شود. زیرا بعد از آنکه گفتیم در دار تحقق، متحقق و اصیل وجود است و لا غیر و مراتب وجود در حقیقت وجودی و نوری مختلف نبوده، بلکه حقیقت مراتب یکی است و اختلاف آنها به شدت و ضعف بوده و مابه الامتیاز در آنها عین مابه الاشتراک است.

و بالجمله: به حکم اصالة الوجود در دار تحقق یک حقیقت را شناخته و گفتیم یک هویت و یک حقیقت موجود است، حال اگر یکی از دو واجب فرضی را این حقیقت دانستیم با توجه به اصالة الوجود که غیر حقیقت واحده چیزی نیست، اگر واجب دیگری که به تمام ذات و حقیقت با این واجب مخالف است باشد، جز عدم چیزی نخواهد بود؛ زیرا غیر از عدم چیزی که من جمیع الجهات به تمام ذات و حقیقت با وجود متباین و متخالف باشد نیست. پس مناقض وجود یا باید عدم باشد و یا چیزی که در قوه نقیض اوست و آن هم ماهیت است و قبلاً گفتیم که بنابر اصالة الوجود ماهیات اعتباری است، بنابراین ثانی از دو واجب فرضی یا باید عدم باشد و یا ماهیت. و باز ما اگر از قول تحقیق صرف نظر نموده و بگوییم ماهیت اصالت دارد گرچه از فرمایش حاجی چنین استفاده می‌شود که بنابراین چاره‌ای از شبهه ابن کمونه غیر از جوابی که بعد خود ایشان خواهند داد نیست، ولیکن می‌توان از آن چنین جواب داد که بر فرض قول به اصالة الماهیه و اینکه ماهیت علم و ماهیت قدرت و ماهیت انسان و ماهیت اراده موجود است، اگر قائل شویم که واجب عالم، قادر، مرید، مدرک و حی است چنانکه سابقاً اثبات کردیم که واجب باید به اوصاف کمالیه متصف بوده و من

جميع الجهات کامل باشد چون طبق مفروض شبهه باید واجب دیگر من جميع الجهات با واجب اولی متباین باشد، پس باید آن واجب دیگر عاجز، جاهل، غیر مدرک، مائت، کاذب، غیر متکلم و غیر مرید باشد.

والحاصل: این ماهیات باید در واجب دیگر موجود باشد و حال آنکه گفتیم باید واجب کامل باشد. اگر مردم چنین خدایی و واجبی را از ما قبول کنند، عیب ندارد که ما از این کمونه دو واجب متباین بالذات را قبول نماییم.

### جواب حاجی از شبهه

اما حاصل جوابی که حاجی فرموده این است: محال است از متخالفات بما هی متخالفات، یک مفهوم انتزاع شود؛ زیرا محال است معنایی را که عقل از چیزی به مناسبتی می فهمد، همان معنی را از شیئی که با شیء اول مخالف است بفهمد. و اگر لفظ هم در عالم نباشد، عقل صورتی را که مثلاً از ذات و حقیقت نار خارجی می فهمد آن را از ماء، بما انه ماء نمی فهمد. به این معنی که اگر نار از ذهن به خارج بیاید وجود خارجی می شود و اگر از خارج به ذهن برود، مفهوم می شود، یعنی اگر آنچه از نیران در نظر عقل هست که در آتشکده ها روشن می شود، اگر به خارج بیاید همان نیران آتشکده ها می شود و اگر آن آتش آتشکده به ذهن برود، مفهوم نارگشته و آن صورتی که پیش عقل است می گردد، پس این انتزاع به لفظ ربطی ندارد.

بنابراین: مفاهیمی که از اشیاء خارجی منتزع می شود یا از تمام ذات آنها انتزاع می گردد و یا از جزء ذات آنها که مورد شرکت مختلفات است و یا از خارج ذات که مختلفات در آن با یکدیگر شریک می باشند. و محال است از مختلفات، بما انها مختلفات مفهوم واحدی انتزاع شود، والا لازم می آید که عقل همان معنایی را که از نار فهمیده به طوری که اگر به خارج بیاید نار خارجی می شود، از ماء نیز بفهمد به طوری که اگر به خارج بیاید ماء باشد. و بالجمله: اگر ماء و نار به ذهن رفتند یکی شده و اگر به خارج آمدند، نار، ماء و ماء، نار شود و صورت ذهنیه ماء،



صورت خارجیة نار و بالعکس گردد و این شدنی نیست.

والحاصل: آنچه از مفاهیم مثل حیوان از انواع متخالفه انتزاع می‌گردد، از جهت اتفاق آنها در حقیقت حیوانیت نه از جهت اختلاف آنها در فصول، منتزاع می‌شود. یعنی حیوان از جهت جنسیة مشترکة بین الانواع که جهت شرکت است انتزاع می‌شود نه از فصول انواع.

و حیوانیت منتزاع از انسان و فرس از جهت صاهلیت و ناطقیت آنها انتزاع نشده، بلکه از جهتی که مشترک بین آنهاست که صاهلیت و ناطقیت بر او عارض گشته و آنها را تنويع نموده است انتزاع می‌شود و همچنین انسان منتزاع از زید و عمرو و خالد و بکر از جهت اختلاف آنها بالعوارض الشخصية الفردیه انتزاع نمی‌شود، بلکه از جهت اتحاد آنها در تمام ماهیت مشترکه منتزاع می‌شود.

خلاصه: مفهوم یا از جزء حقیقت اشیاء که مورد شرکت بین آنهاست و یا از تمام ماهیت مشترکة بین آنها مثل انسان انتزاع می‌شود و یا از خارج ذات که مابه الاشتراک بین آنهاست، گرچه در ذات و ماهیت متباین باشند منتزاع می‌شود، مانند کیفیت یا کمیت که گرچه در حقیقت به تمام ذات مختلف بوده و در تمام ذات یا جزء ذات شرکت ندارد، ولیکن چون در خارج ذات در یک امر عرضی شریکند از آن جهت اشتراک مفهوم واحدی انتزاع می‌گردد؛ زیرا کمیت گرچه ذاتاً قابل اندازه‌گیری و سنجش بوده و بالذات قابل تقسیم است و کیفیت مانند بیاض، لون مفرق نور بصر بوده و دو حقیقت جداگانه دارند، ولیکن چون هیچ کدام نمی‌توانند در وجود لا فی الموضوع باشند، بلکه باید بر موضوعی عروض داشته باشند، از حیث عروض بر موضوع و تحقق در غیر و قیام به غیر که خارج از ذات و حقیقت آنهاست متحد می‌باشند و از این جهت اتحادی مفهوم عرض از آنها انتزاع می‌شود.

بنابراین: اگر مفهوم واجب از تمام حقیقت دو واجب مفروض منتزاع شود لازم می‌آید که آنها به تمام ذات متفق الحقیقه باشند و اگر از جزء ذات آنها انتزاع شود لازم می‌آید آن جزء واجب باشد و جزء دیگر واجب نباشد و علاوه بر آن ترکیب لازم

می آید و اگر از خارج ذات آنها منتزع شود، ترکیب در هویت آنها لازم می آید. و بالجمله: آنچه ابن کمونه فرض نموده که مفهوم واجب الوجود از جهت اشتراک آنها در امر خارج از ذات انتزاع شود، چنانکه در اجناس عالیه و الوان مفهوم جامع بین آنها از جهت اشتراکشان در عروض بر موضوع و حلول در آن انتزاع می شود، زمانی که قدر مشترکی در دو واجب مفروض پیدا شود، باید در هر کدام از آنها، مابه الامتیاز متحقق باشد تا اثینیت محقق گردد و اگر هر کدام دارای قدر مشترک و مابه الامتیاز باشند مرکب گشته و مرکب در هویت خویش محتاج به دو جزء است و احتیاج در واجب معنی ندارد؛ زیرا فرض احتیاج در واجب الوجود مستلزم خلف است، چون واجب آن است که من جمیع الجهات مستغنی باشد. و اگر دو واجب مفروض در خارج ذات مشترک باشند باید دارای ضمایم فردی باشند تا از یکدیگر ممتاز گردند، پس در این صورت آنها به ضمایم شخصیه محتاج بوده و گرچه در ذات آنها ترکیب لازم نمی آید ولی در هویت آنها ترکیب لازم می آید.

### بل إن سألت الحقَّ غیر واحد لیس معنواً لمعنی فارد

سپس حاجی می فرماید: اگر از ما حق را سؤال نمایی، می گوئیم در انتزاع مفهوم جنس از انواع و انتزاع مفهوم نوع مثل انسان از افراد و انتزاع مفهوم عرضی از خارج ذات - چنانکه در مثل اجناس عالیه چنین است - برای هر یک از این مفاهیم یک مصداق خارجی بیش نیست، مثلاً مصداق خارجی مفهوم انسان همان جهت شرکت بین تمام افراد انسان که در خارج متحقق هستند می باشد، مثلاً بعد از سلخ خصوصیات فردیه و تشخصات وجودیه از افراد عرضیه مانند زید و بکر و عمرو و خالد، یک مصداق برای مفهوم انسان هست و همیشه مفهوم واحد و مصداق واحد است.

ولکن مخفی نماند که این فرمایش با قول حق مطابق نبوده و ما در امور عامه تحقیق نمودیم که به عدد افراد، طبیعت در خارج موجود است و این طور نیست که یک مصداق طبیعت موجود باشد بلکه در صورت تعدد افراد، مصادیق طبیعت هم متعدد خواهد بود.

و حاصل فرمایش حاجی این است که برای عنوان واحد و مفهوم فارد غیر از مصداق واحد نیست؛ زیرا اگر مصدایق متکثر باشد یا خصوصیت مخصوصه‌ای که در یکی از معنونات و مصدایق است، در اخذ آن معنای فارد و مفهوم واحد از آن مصداق و صدق آن مفهوم بر آن معتبر است، در این صورت افراد دیگری که فاقد آن خصوصیت هستند از مصدایق آن معنای فارد نخواهند بود؛ زیرا افراد دیگر فاقد آن خصوصیت می‌باشند و یا خصوصیت مخصوصه در اخذ آن معنی از آن مصداق و صدق آن معنی بر آن مصداق شرط نیست، در این صورت قدر مشترک بین مصدایق، محکی عنه آن مفهوم بوده و آن مفهوم تنها از قدر مشترک بین مصدایق اخذ شده است؛ چون خصوصیات الغاگشته و در اوایل امور عامه گذشت که معنای واحد نمی‌تواند از اشیاء متخالفه بما آنها متخالفه، انتزاع شود.

### برهان سوم بر توحید ذاتی

#### و حیث لاموضوع أو مهية و لا هیولی کیف الاثنینیه

از براهین داله بر توحید این است که: موقع و موجب کثرت در سه چیز منحصر است. مقدمه عرض می‌نماییم که: طبیعت از حیث طبیعتش مقتضی کثرت نیست، مثلاً طبیعت بیاض از حیث طباع آن اقتضای کثرت نداشته بلکه یکی از مواقع کثرات ماهیات بوده که ماهیات من حیث طبایعها غبار کثرات است و حقیقت هر ماهیتی غیر حقیقت ماهیت دیگر است و ماهیات ذاتاً با هم تمایز داشته و تصور ماهیتی غیر تصور ماهیت دیگر است.

و لذا وجود در صرافت خود اقتضای کثرت نداشته بلکه یک حقیقت نوریه است ولیکن وقتی حدود که عبارت از ماهیات است قدم به میان می‌گذارد وجود در صرافت ذات خود باقی نمی‌ماند؛ چون حدود ذاتاً با یکدیگر متفاوت بوده و از یکدیگر تمایز دارند، قهراً وجود که مقتضی کثرت نیست، متکثر و متعدد گردیده و محدودات حاصل می‌شود.

والحاصل: حقیقت من حیث طباع ذاتها مقتضی وحدت است ولیکن موقع کثرات سه چیز است که از آنها کثرات نوعیه و کثرات فردیه جوهریه و کثرات فردیه عرضیه تولید می شود و غیر از آنها موقع چهارمی برای کثرت نیست.

اما موقع کثرات نوعیه ماهیاتند که مثیر غبار کثرات نوعیه اند؛ زیرا هر ماهیتی در آن چیزی که به او تقوم دارد و مورد احتیاج در تقوم ترکیب ماهیت است، با ماهیت دیگر فرق دارد، مثلاً حیوان ناطق غیر حیوان صاهل است. پس وجود در ذات خود حقیقتی وحید و فرید است و من حیث طباع ذاته اقتضای کثرت در او نیست. اما وقتی از صرافت و مرتبه خود تنزل نموده و حدود که ماهیات بوده و ذاتاً با یکدیگر مختلف بوده و متار کثرتند بر او عارض گشت، وجود در اسماء ماهیات تجلی نموده و کثرات نوعیه تولید می شود، مثلاً وقتی نور آفتاب که در طباع خود مقتضی کثرت نبوده و شیء واحد وسیعی است بر صفحه خاک می افتد دیوارها و حدود اطراف آن کشیده شده و تحدید گشته و کثرات حدودی، مانند نور این خانه و نور آن حیاط حاصل می شود و چون آن طبیعت واحد از این پنجره‌ها بتابد، تحدید شده و انوار محدوده داخل اتاق دیده می شود به طوری که پشت پنجره یک چیز است و اگر این پنجره‌ها را بشکنند و این حدود از میان برداشته شود یک نور درون اتاق هست. حقیقت نوریّه وجود هم یک حقیقت بلا تکثر است ولیکن وقتی از مرتبه صرافت خود تنزل می نماید، در اسماء ماهیات بروز و ظهور نموده و کثرت تولید می شود و کثرت نوعیه نوریّه در حدود انسانی و بقری و فرسی نمود پیدا کرده و این حدودات جلوه گرمی شود.

قسم دوم کثرت، کثرت فردی جوهری است که به واسطه هیولی و ماده و لواحق آن تولید می شود، مثلاً حضرت آدم علیه السلام ماده قابل‌ای که از نباتات و مأكولات تغذی نموده است، قابلیت پذیرش بیش از یک صورت رانداشته؛ زیرا نفس شریف وی از اغذیه‌ای که افزاز نموده است، قسمتی را برای بدل اجزاء متحلله جذب کرده و قسمت دیگری که خلط بوده دفع نموده و بیرون ریخته است و قسمت دیگری از ماده قابل را صرف تولید جنس مفروز نموده که آن ماده قابل با لواحق آن که داشتن زمان

مخصوص و مکان مخصوص و عدم قابلیت قبول صور متعدده باشد پذیرای بیش از یک صورت نبوده و در نتیجه یک فرد از بنی آدم موجود شده است و همین طور از نباتات و مأكولات ماده قابل دیگر تغذی نموده و کثرت فردی جوهری محقق شده است. قسم سوم که موجب کثرات عرضیه است، کثرت موضوعات است؛ چون عرض در وجود به معروض و موضوع خود متقوم است و به واسطه تعدد و تکثر موضوعات افراد عرضیه حاصل می شود.

این سه چیز مواقع کثرت بوده و رابعی ندارند.

سابقاً در یکی از مباحث گفتیم: واجب الوجود ماهیت ندارد، و الا معلل بودن واجب به غیر و اینکه غیر، موجب وجود آن باشد لازم می آید؛ زیرا ماهیت من حیث هی هی قابل وجود و عدم است، پس جاعل وجود لازم است و چون واجب ماهیت ندارد و جوب وجود او با اینکه کثرت نوعیه در آن باشد، منافی است پس واجب موقع کثرت ماهیتی نیست.

اما ماده قابل صورت، محتاج حلول صورت قابل حلول بوده و از آن دو ترکیب حال و محل لازم می آید و ترکیب هم به اسباب احتیاج دارد؛ زیرا محل به حال و حال به محل محتاج است و چون واجب نمی تواند محتاج باشد، پس از ناحیه این موقع کثرت هم، تولید کثرت فردی جوهری که از طرف ماده لازم می آید در واجب ممکن نیست. و اما اگر کثرت عرضیه - که از طرف تعدد موضوع لازم می آید، چون رتبه موضوع بر رتبه عرض مقدم است - در واجب باشد، لازم می آید که واجب عرض بوده و در وجود متقوم به وجود موضوع باشد و آن موضوع بر واجب مقدم باشد و آن با وجوب وجود واجب منافی است، پس چون عرض به معروض و موضوع خود محتاج است و احتیاج برای واجب نیست، واجب موقع کثرت عرضیه هم نیست.

بنابراین: چون موجب کثرت و موقع آن سه چیز است و ما اثبات نمودیم که هیچ یک از این مواقع در واجب امکان ندارد و موقع چهارمی هم برای کثرت نیست، پس کثرت و اثنیت و تعدد در واجب محال است.

## غرر في توحيد إله العالم

في الحسّ عالمين يبطل الخلا  
إنّ السماء كلّها أحياء  
والعنصري ثقيلاً أو خفيفا  
بل جعل القوم أولو الفطنة  
فبالنظام الجُمليّ العالم  
لكنّ لا رأس له و لا ذنب  
فمع تعدّد توارد العلل

تخالفا بالنوع أو تماثلا  
والشمس قلب غيرها الأعضاء  
بجنب الأفلاك بدا طفيفا  
عناصراً كحجر المثانة  
شخص من الحيوان لا بل آدم  
كما له ليس تشبه و غضب  
على المشخّص الذي قد انفعل

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۵۱-۱۵۳]

## اثبات توحید ذات از طریق توحید فعل

بعد از فراغ از اثبات واجب باید به وحدانیت و توحید قائل باشیم، چنانکه گفتیم: تعدد و کثرت در واجب محال است. و سابقاً گفتیم: باید در سه مرحله تکلم نماییم: اول: توحید در ذات، که براهین ثلاثه گذشته کافی است برای اینکه انسان به طور جزم به توحید ذات قائل باشد.

دوم: توحید در صفات و اینکه اوصافی برای حضرت حق اثبات نماییم بدون اینکه وحدت ذاتی مثلث گردد، که سابقاً به آن اشاره شده و بعد راجع به آن صحبت خواهیم نمود.

سوم: وحدت فعلی و اینکه حضرت حق در فعل واحد بوده و در الهیت شریک نداشته و وجود شریک در فعل الهی محال بوده و تفویض فعل الهیت به غیر محال می باشد.

حاجی به همین منظور بحثی طولانی شروع کرده تا وحدت شخصیه عالم را و اینکه واحدی که توسط واجب الوجود ایجاد می شود، واحد شخصی است، اثبات کرده و سپس وحدت فاعلی را اثبات نماید. و چون اثبات این معنی به روش ایشان به افهام نزدیک نیست، طریقی که پایه آن برهانی و عقلی بوده و به اثبات مطلوب اقرب است به عرض رسانده و وحدت را در فعل الوهیت اثبات می نماییم، تا معنای این بیت عرفانی که زبانزد عرفاست:

و فی کل شیء له آیه      تدلّ علی أنّه واحد<sup>۱</sup>

هر گیاهی که از زمین روید      وحده لا شریک له گوید

معلوم گردد، و آن محتاج بیانی است که با آن واحدیت اله عالمین ثابت می شود.

اینکه هر مصنوعی صانعی دارد بر واحدیت و وحدانیت اله عالم دلالت نمی کند؛

زیرا غایه ما فی الباب این است که گفته شود: این مصنوع از تحت ید قدرت صانعی

بیرون آمده و آن دیگری هم همین طور است و لکن واحدیت صانع برای تمام

مصنوعات ثابت نمی شود، پس اینکه:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار

هرورقش دفترست معرفت کردگار<sup>۲</sup>

بر توحید فعلی دلالت نمی کند.

### اثبات توحید فعلی با برهان عقلی

این است که باید در بیان توحید فعلی با برهان عقلی یا سمعی سخن بگوییم، با ادله

سمعیه نمی توان عقیده جزمی پیدا کرد، گرچه دلیل سمعی سوره مبارکه توحید از امتن

براهین عقلیه است و لکن محتاج بیانی است که با آن چند مطلب با برهان عقلی ثابت

می شود:

۱- توحید ذات.      ۲- واحدیت.

۳- احدیت.      ۴- صمدیت.

وبالجملة: ما سابقاً گفتیم: باید واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع

الجهات باشد. واجب در ذات باید واجب در علم و واجب در فیاضیت باشد. وجود

واجب، ازلی و ابدی و قدیم است، علم او هم ازلی و فیض او هم ازلی است. ماهیاتی

که وجود نمی یابند به واسطه نقصان در فاعلیت فاعل نیست، بلکه او تام الفاعلیه بوده و

۱- منسوب به ابوالعتاهیه، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۸۴.

۲- کلیات سعدی، ص ۵۱۹، با اندکی تفاوت.



ماهیات ممتنعة الوجود مثل اجتماع نقیضین قابلیت قبول فیض را ندارند. واجب الوجود در فاعلیت ناقص نیست که این ماهیات وجود پیدانمی کنند، بلکه این ماهیات بطلان محض بوده و نمی توانند فیض را نگه بدارند.

بالجمله: هر چیزی که قابلیت وجود و افاضه فیض الهی را داراست، افاضه فیض بر او واجب بوده و تعطیل فیاضیت محال است، پس تأخر وجودات به این جهت است که باید مواد، مراحلی را سیر کرده تا قابل اخذ فیض باشند و به محض اینکه ماده قابل گردید، تام الفاعلیه او را ایجاد می نماید؛ لذا اگر دو واجب فرض کنیم، باید هر دو تام الفاعلیه بوده و هر کدام مستقلاً موادی را که قابل اخذ فیض می باشند، ایجاد نمایند و یکی از آن دو نمی تواند کار را به دیگری محول نموده و به او بگوید من خسته شده ام و فاعلیت آن ماده قابل به عهده تو باشد، زیرا ایجاد فعل برای واجب الفاعلیه واجب است و واجب تام الفاعلیه است. و اگر دو علت مستقلة الهیه بر چیزی توارد نمایند، افساد و ابطال لازم می آید و موجودیت موجود محال می شود و هیچ موجودی وجود پیدا نمی کند و لذا ابطال موجودات و افساد فعل الهی لازم می آید، پس باید فاعل الهی و معطی الوجود، یک وجود واجب باشد.

این است بیان:

و فی کل شیءٍ له آیه      تدلّ علی أنّه واحد<sup>۱</sup>

و معنای:

هر گیاهی که از زمین روید      و حده لا شریک له گوید

و بالجمله: با این بیان ثابت شد که شرکت در فعل الهی ممکن نبوده و محال است که حضرت احدیت عقل اول را مثلاً خلق نموده و به او بفرماید: به همراهی تو در خلقت اشیاء دیگر فعالیت می کنیم، چنانکه محال است فعل الهی را به او تفویض نماید.

بنابراین: با این بیان اثبات نمودیم که باید فعل الهی لا شریک فیه و لا تفویض فیه

۱- منسوب به ابوالعتاهیه، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۸۴.

باشد و ان شاء الله در مباحث آتیه کیفیت حدوث کثرت در عالم را که از مسائل غامضه حکمیه است، ذکر خواهیم کرد.

### معنای آیه شریفه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»

با این بیان: اگر دو واجب بود، افساد لازم آمده و هیچ موجودی نمی توانست خلق شود؛ زیرا توارد علل مستقلة الهیه بر یک معلول محال است و معنای آیه شریفه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>۱</sup> این است، نه اینکه اگر خدا دو تا بود اختلاف حاصل شده و جنگ و نزاع شروع می شد. یکی می گفت: بهتر است شب را خلق کنم، و دیگری می گفت: بهتر است روز باشد، و یکی می گفت: خوب است باران ببارانم، دیگری می گفت: خوب است باران نبارانم. و مثل آنها مثل دو کدخدا در یک ده یا دو سلطان در یک مملکت بود؛ زیرا دو کدخدا چون دارای هوی و هوس بوده یا جاهلند ممکن است یکی از آنها برای حفظ ریاست خود تابع هوس و شهرت بوده و چیزی را که صلاح نیست اراده نماید و دیگری از آن جلوگیری کند و یا اینکه یکی از آنها از باب جهل، صلاحیت چیزی را تشخیص داده باشد که دیگری عدم صلاحیت آن را تشخیص داده باشد. و همچنین دو سلطان یا از باب جهل و نادانی و یا از باب شهوت و ظلم و هوی خواهی با یکدیگر نزاع و جدال می نمایند. ولیکن اگر خداوند دو تا باشد که هر دو عاقل و عالم به تمام مصالح و مفاسد و عادل بوده و شهوت و هوی و هوس نداشته باشند، چنانچه یکی صلاح چیزی را تشخیص دهد، لابد دیگری هم صلاح آن چیز را تشخیص خواهد داد و با هم همراه خواهند شد، از طرفی هم آنها چون فرض شده که واجب الوجود می باشند، صاحب هوی و هوس نبوده بلکه عادل می باشند و با کمال موافقت با یکدیگر همراهی و هم مذاقی می نمایند.

پس معنای آیه شریفه آن چیزی که برای عوام مطرح می نماید و می گوید: قرآن فیض عامی است که برای همه گسترده شده نیست، بلکه معنای آن، همان است که

احکام ذات واجب تعالی / اثبات توحید ذات از طریق توحید فعل ..... ۸۳

گفتیم، البته نمی‌توان در مجالس عامه، آن بیانی را که بطن آیه متکفل آن است، مطرح نمود و باید آنجا از معنای ظاهری که به نظر عوام می‌آید، صحبت کرد. والحاصل آیه می‌فرماید: اگر در زمین و آسمان دو آلهه بود، زمین و آسمان فاسد می‌شدند، یعنی به واسطه امتناع توارد علتین مستقلین بر معلول واحد، اصلاً از زمین و آسمان سراغی نبود.

البته قضیه فاعلیت الهی غیر از عوامل طبیعی است که در صورت توارد، دو یا سه چیز در قدر جامع شرکت پیدا می‌کنند به بیانی که سابقاً گذشت. اینکه گفتیم باطن آیه بود، چنانکه ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾<sup>۱</sup> بیانی دارد. علاوه بر آن: معلول فاعل الهی صرف تعلق و ربط به مبدأ است، چنانکه در باب امکان در وجود گفتیم و محال است چیزی که عین تعلق و ربط به یک مبدأ است، ربط و تعلق به چیز دیگری داشته باشد.

### بیان ما در توحید فعلی

و بالجمله: می‌خواهیم راه اقربی را طی کنیم و آن اینکه: اگر عالمی هم نباشد، باز ذات واجب ثابت است و ادله‌ای که سابقاً برای اثبات اصل ذات اقامه شد، گرچه عالم هم نباشد اقامه می‌شود و الآن در صدد اثبات اینکه اله عالم یکی است و شریک در الهیت ندارد، هستیم و حاجی می‌خواهد اثبات کند که عالم واحد شخصی است و غیر آن عالم دیگری نیست و بعد با ضمّ مقدمه «الواحد لا یصدر الا عن الواحد» و «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» اثبات نماید که اله عالم واحد است و ما اشاره کردیم به اینکه اگر کسی معنای ربط معالیل الهیه به فاعل الهی را تصور کند وحدانیت اله عالم را تصدیق خواهد نمود.

در مباحث سابقه گفتیم: فاعل دو قسم است؛ فاعل طبیعی که فاعل حرکت است و فاعل الهی که اشیاء را از کتم عدم به عرصه وجود می‌آورد و باز سابقاً گفتیم که: مصدر

این صوادر یک حقیقت نوریه و جودیه بسیطه است و از آن مصدر یک هویت و جودیه بسیطه صادر می شود.

و در براهین اصالة الوجود گفتیم: تمام حقیقت مصدر و جاعل یک حقیقت واحده نوریه و جودیه است و تمام حقیقت مجعول هم حقیقت بسیطه واحده است و مصدر غیر حیثیت و جودیه خود، چیز دیگری نداشته و تمام حیثیت آن حقیقت واحده ای است و این طور نیست که در مرتبه ذات حقیقتی بوده و جهت مصدری آن غیر حقیقت مرتبه هویت ذاتش باشد و صادر هم حقیقت واحده بسیطه به تمام ذات بوده و شیء و حدانی بسیط است، تمام حیثیت صدور آن عین حیثیت و هویت ذاتیه اوست و این گونه نیست که صدور آن حیثیت دیگری داشته باشد.

خلاصه اینکه: در اصدار و صدور، غیر حیثیت واحده از مبدأ جعل صادر نشده و با آن بیانی که گفتیم مجعول شیء واحد بسیط، عین ربط و تعلق به مبدأ است. و این نحوه تعلق حقیقت اشياء است که حضرات از خداوند خواسته اند که: «اللهم أرني الأشياء كما هي»<sup>۱</sup> معنای این جمله این نیست که جوهریت و عرضیت و حقایق اشياء را از حیث عنصریت و ماده و صورت ارائه بده، بلکه یعنی آن نحوه که آنها ظل حقند و به مبدأ تعلق صرف دارند به این نحو نشان بده.

والحاصل: وجود ممکنات که به جعل بسیط مجعول گردیده و از مبدأ صادر شده است، تمام این هویت مجعوله حقیقت بسیطه و حدانی است که جاعل به جعل بسیط آن را جعل نموده است. پس دو چیز نیست تا بگوییم یکی به یک واجب و دیگری به واجب دیگر مرتبط است. مرکب هم نیست تا بگوییم جزئی از یک واجب و جزء دیگر از واجب دیگر صادر شده است، بلکه یک حقیقت بسیطه و جودیه نوریه است که به تمام ذات تمام تحقق را داراست و غیر حیثیت و جودیه حیثیت دیگری ندارد. و بالجمله: اگر نتوانیم تعلق و ربط مجعول فاعل الهی را به آن درست تصور نماییم، به وحدانیت اله عالم تصدیق نخواهیم نمود.

۱- عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۳۲، حدیث ۲۲۸؛ جامع الاسرار، ص ۲۸۷.

سپس به بیانات حاجی می‌پردازیم که محتاج اثبات مقدماتی است که همه آنها نظری بوده و ما نمی‌توانیم قول بدهیم که این برهان را متمم خواهیم نمود.

### بیان حاجی در توحید فعل

اولاً: باید بیش از عالم واحد به عالم دیگری قائل نباشیم و واحدیت آن هم اعتباری نبوده بلکه واحد شخصی حقیقی باشد.

بیان آن این است که: باید این عالم جسمانی به شکل کره باشد و اگر عالم جسمانی دیگری هم باشد باید آن هم کروی باشد، اگر بین آنها فاصله باشد خلأ لازم می‌آید و آن محال است و اگر به یکدیگر متصل باشند، ناچار دو کره در بیش از یک نقطه تلاقی نمی‌کنند، پس دو فرجه حاصل شده و خلأ لازم می‌آید و آن محال است.<sup>۱</sup>

بعد از آنکه بیش از یک کره ثابت نشد می‌گوییم: این کره، انسان است؛ زیرا انسانیت انسان به این هیکل نبوده بلکه به نفس ناطقه است، اگر جسمی بود که آن را به شکل کره می‌دید و آن جسم حس لامسه و حس باصره داشت و با تمام بدن خود می‌دید و قوه خیال و قوه متفکره و متخیله و حافظه و سمع داشت و یک قوه محیطه عاقله داشت، البته می‌گفتی که آن انسان است، حال اگر توانستیم عالم دیگری که بر این عالم جسمانی که به شکل کره است محیط باشد، اثبات نماییم دو عالم نخواهد بود و اگر عالم دیگر بر آن محیط نباشد خلأ لازم می‌آید و آن محال است؛ چنانکه سابقاً گفتیم. و ما اثبات خواهیم نمود که ورای این عالم، عالم عقل مجرد است که بر این کره محیط بوده و عقل این انسان واحد شخصی است و بر فلک الافلاک متخیله و متصوره و متفکره و صاحب نفس نیز، محیط است.

و گفتیم حاجی در مقام اثبات وحدت شخصیه عالم است و اینکه عالم شیء واحد شخصی است، منتها بعضی از مقدمات این مطلب مبرهن است ولی نزد شما حاضر نیست و بعضی دیگر از اقوال بطلمیوس است که مبرهن نیست و بعید هم نیست که

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۶، ص ۹۴.

عدم آن مبرهن باشد، گرچه خود فلک ثابت است و کمتر مطلبی در فلسفه مانند فلک محدّب است که ادله آن متین باشد.

بعضی از مقدمات که الآن در مقام بیان آن هستیم و سابقاً به آن اشاره شده بلکه به تفصیل ذکر شد، این است که شیئیت شیء به صورت آن است به طوری که اگر بتوانیم صورت را از ماده جدا کرده و آن را از ماده بیرون آورده و صورت را بدون ماده نگه داریم، شیء به شیئیت خود باقی است و شخصیت و حقیقت خود را از دست نخواهد داد. مثلاً اگر این صورت انسانی را - نه این هیكل بلکه آن فصل اخیر و نفس ناطقه که انسانیت متقوم به اوست و صورت انسان به آن قائم است - از این جسم و ماده جدا کرده و این لباس را از تن این ماده خلع نماییم و بر نبات بپوشانیم، همان نبات انسان خواهد بود، گرچه خود نبات ترقی می‌کند و صورت نباتی، صورت انسانی پیدا می‌کند و فعلاً هم صورت انسانی متعلق به جسم نباتی است، ولکن مراد ما این است که اگر فرضاً نباتی که در مرتبه نباتیت واقف است مدرک کلیات باشد و نفس ناطقه مدرک کلیات پیدا کند، انسان خواهد بود و الا آن نباتی که در مرتبه نباتی وقوف نداشته و از اول در سیر و طریق منزل انسانی است، همان نبات است که صورت حیوانی و بعد صورت انسانی پیدا می‌کند.

و بالجمله: اینکه شیئیت شیء به صورت و فصل اخیر آن است از امور مبرهن فلسفه است. و اگر فصل اخیر را از ماده منحاز کرده و ماده و هیولی را از آن دور کنیم، باز این صورت خالی از ماده همان شیء با حقیقت و واقعیت آن است بدون اینکه تغیر و غیریتی حاصل شود. پس اگر اثبات نمودیم که این عالم دارای نفس کلیه بوده و مدرک کلیات است و این کره جسمانی هر چه بزرگ باشد ماده متعلقه برای آن نفس ناطقه است و دارای حس است، این کره عظیمه انسانی کبیر خواهد بود و انسانیت آن تعارفی نبوده، بلکه حقیقی است و این جمادات و نباتات و عالم ماده و طبیعت، اعضا و جوارح اوست و مثل ما مثل آن سلولهای کوچکی است که در خون بدن ماست و ممکن است سلولها در عروق، مدائن فاضله‌ای تشکیل داده باشند، چنانکه دارای نظم

و انتظام بوده و به طوری که کشف شده است، سلولها به طرز عجیب و غریبی به خاطر مبارزه و حمله و غلبه، میادین و سنگرها تشکیل داده و با موازین علمی برای جنگ و یورش مخصوص نقشه‌ها طرح نموده و برای حفظ خود دوایری تشکیل داده و پشت به یکدیگر از یک سو با دشمن جنگیده و میانه خود را از اغیار خالی می‌نمایند.

چنانکه ممکن است اینها در عالم خود، تصور کنند که غیر محیطی که در آن زندگی می‌کنند، محیط دیگری نبوده و عالم همان است که آنها دارند و دیگر ورای آن خلأ و ملأی نیست. ما هم در عروق این عالم بزرگ قرار گرفته و زمین ما به منزله حصاتی بوده که در حال مرض در مثانه شخص پیدامی شود. این است که حکما گفته‌اند: زمین ما، در مقابل عالم پهناور به منزله سنگریزه‌ای در بیابان پهناور است به طوری که اگر عالم در مقابل چشم ما متجسم شود مانند سنگی در مثانه شخص مریض است.<sup>۱</sup>

این است که خداوند متعال از عالم طبیعت به عالم دنیا تعبیر نموده است که احتمالاً اسم آن را نبرده و به طور کنایه آن را ذکر کرده است و بهترین تعبیر را برای آن آورده است، آنچه ادنی و پست است و در حوض قرار گرفته است که اگر عالم به چشم ما متمثل شود شاید این زمین ما یکی از اعضای اسفل آن باشد که از غایت دنائت نمی‌شود اسم آن را برد و از آن به دنیا تعبیر نموده‌اند.

یکی از اهل ذوق می‌گفت: دنیا در لغت عرب آن کهنه پارچه‌ای است که زنها در ایام عادت به خود می‌بندند. البته دنیا اسم آن هم نیست چون اسم بردن از آن از غایت دنائت و پستی قبیح بوده به کنایه از آن به دنیا تعبیر نموده‌اند.

و این مطلب با اینکه در این عالم اشخاصی یافت شوند که از عوالم شریفه اشرف باشند منافی نیست؛ زیرا شرافت آنها به واسطه مادیت و طبیعتی که دارند نیست. بلکه به واسطه روحانیت و نفس ناطقه شریفه آنهاست که از عالم اشرف است. ممکن است نفوس شریفه آنها که اصلاً از سنخ عالم ماده نیست به گونه‌ای روحانی باشد که از عالم عقل و روحانی اشرف باشد.

و بالجمله: شیئیت انسان کبیر، یعنی عالم به صورت اوست نه به ماده آن و همان طور که اعضا به وحدت شخصیه تو صدمه نمی زند؛ زیرا حقیقت انسانی به نفس ناطقه تقوم دارد، همچنین این اجسام که بدن و اعضای انسان کبیر است به وحدت شخصیه آن ضرر نمی رسانند. و باید جوهریت و عرضیت و حقایق اشیاء را از حیث عنصریت و ماده و صورت آنها ارائه داد، بلکه باید آنها را به نحوی که ظلال حق بوده و تعلق صرف به مبدأ دارند، نشان داد که ظل، آیت ذی ظل و جمال، آیت ذی الجمال است.



## غرر في دفع شبهة الثنوية بذكر قواعد حكمية

ثمّ الوجود اعلم بلا التباس  
والخير كالشرّ احتمالاً حويًا  
فالمحض كالعقول و الذي كثر  
إذ الكثير الخير مع شرّ أقلّ  
ترجيح مرجوح و ما تماثلا  
والشرّ أعدام فكم قد ضلّ من  
و إن عليك اعتاص تأثير العدم

خيراً هو النفسي و القياسي  
المحض و الكثير و المساويا  
خيراته مثل المعاليل الأخر  
في تركه شرّ كثير قد حصل  
شرّاً كثيراً مع مساوٍ أبطلا  
يقول باليزدان ثمّ الأهرمن  
مز سلب قرنٍ منك عن سلب النعم

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۵۳ - ۱۵۵]

## شبههٔ ثنویه در توحید و جواب آن

ثنویه شبهه‌ای وارد کرده‌اند و با آن شبهه خواسته‌اند بگویند باید واجب الوجود دوتا باشد، یکی مبدأ خیر و دیگر مبدأ شر. اولی را یزدان و دومی را اهریمن نامیده‌اند<sup>۱</sup> و دو دلیل یکی تعارفی و از روی مقدس مآبی و دیگری برهانی و حکمی ذکر کرده‌اند.

دلیل اول آنها که به نحو استحسان است این است که باید خداوند منشأ خیرات باشد و البته باید آن موجود مقدسی که چشمها به ید احسان او دوخته شده است فیاض و صاحب خیرات و منشأ منافع وجود باشد، پس آن کسی که محل امید ناامیدان است و فطرت از او تمنای بذل و کرم دارد و به عنوان حلال مشکلات قلب هر صاحب مشکلی متوجه به اوست، نمی‌تواند منشأ شرور و مضرات باشد. بنابراین باید برای کل خیرات منشأی که محض خیر و محسن قدیم و فیاض علی الاطلاق است قائل باشیم. و از طرفی می‌بینیم در عالم شروری برپا بوده و مضرات و ناملایماتی هست، پس باید آنها هم مبدأ داشته باشند که موجد آنها باشد؛ زیرا اگر برای خیرات و شرور مبدأ قائل نباشیم لازم می‌آید هر یک از خیرات و شرور واجب الوجود بوده و به موجد محتاج نباشد و در نتیجه واجب‌هایی فوق احصا لازم می‌آید.

دلیل دومی که برای اثبات یزدان و اهریمن اقامه نموده‌اند، برهانی بوده و بر میزان

---

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۳ - ۴۴؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۴۰؛ شوارق الالهام،

قواعد حکمی است و بنای آن بر اساس آنهاست و آن این است که باید بین علت و معلول سنخیت و توافق و ملایمت باشد و نمی‌تواند دو معلول متقابل متضاد با یکدیگر از علت واحده وجود پیدا کند، مثلاً نار علت حرارت بوده و محال است برودت از آن حاصل گردد؛ زیرا خصوصیتی در علت لازم است که از آن خصوصیت این اثر حاصل شود و دیگر ممکن نیست اثری مخالف با این اثر از آن خصوصیت تولید گردد، بلکه باید منشأ و مبدأ متقابلین با یکدیگر تقابل داشته باشند و محل صدور متضادین با یکدیگر مابین و مخالف باشند. اگر قائل شویم که خداوند منشأ خیرات و شرور هر دو می‌باشد باید دو خصوصیت متباینه در او باشد و آن با بساطت منافی بوده و مستلزم ترکیب است و مرکب به واسطه احتیاج به جزئین، نمی‌تواند واجب باشد. و بالجمله: مفهوم خیر و شر مانند مفهوم علم و قدرت از مفاهیم کمالیه نیست که انتزاع آنها از منشأ واحد ممکن باشد، بلکه خیر و شر مانند علم و جهل و قدرت و عجز، دو مفهوم متضاد متباین است. لذا به بیانی که سابقاً گذشت محال است دو مفهوم متقابل خیر و شر از مبدأ واحد بسیط غیر مرکب منتزع گردد و چون دو دسته موجودات - خیرات و شرور - می‌بینیم اگر برای این دو دسته، دو مبدأ متقابل قائل نباشیم، باید هر دو دسته را واجب و بلا مبدأ بدانیم و در نتیجه لازم می‌آید واجبه‌ها فوق حد احصا باشند.

و بالجمله: واجب که باید آن را بسیط و غیر مرکب من جمیع الجهات بدانیم، نمی‌تواند منشأ دو مفهوم متقابل و منشأ خیرات و شرور باشد و باید دو مبدأ خیر و شر و دو واجب خیر و شریر باشد که ثنویه مبدأ خیر را یزدان و مبدأ شر را اهریمن نامیده‌اند.

این دو دلیل که یکی برهانی و دیگری تقدسی و اعتباری است از ثنویه نقل گردیده است و حکما به هر دو جواب داده‌اند.<sup>۱</sup>

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۵۳۸ - ۵۴۴؛ اسفار، ج ۷، ص ۵۸ - ۷۸؛ شوارق الالهام، ص ۵۰۸ - ۵۰۹.

### جواب اعتباری از شبهه ثنویه

یک جواب اعتباری در مقابل دلیل اعتباری آنهاست که از ارسطو است و یک برهان حکمی و فلسفی است که افلاطون\* فرموده است و میرداماد حرف ارسطو را دو چندان کرده و وجوه متصوره را هشت قسمت نموده است.<sup>۱</sup> ارسطو این تصورات را در باب موجودات خیر و شر آورده است:

اول اینکه موجود بنفسه و بذاته و بالنسبة الی ذاته خیر محض باشد.

دوم اینکه بذاته و بنفسه شر محض باشد.

سوم اینکه بالقیاس الی نفسه کثیر الخیر و قلیل الشر باشد.

چهارم اینکه بالقیاس الی نفسه و لذاته کثیر الشر و قلیل الخیر باشد.

میرداماد وجوه فوق را مضاعف نموده و آنها را در بالقیاس الی غیره هم گفته است که موجود بالنسبه به موجود دیگر محض خیر یا محض شر یا کثیر الخیر و قلیل الشر یا کثیر الشر و قلیل الخیر باشد و در مجموع هشت صورت حاصل می شود.

و ما می گوئیم: موجود یا بذاته خیر و شر آن مساوی است و یا بالقیاس الی غیره چنین است که مجموع ده صورت می شود، گرچه از ضمّ یکی از آنها به دیگری صور دیگری هم حاصل می شود؛ مثل اینکه موجود بذاته خیر محض و بالقیاس الی غیره شر باشد و یا بالعکس.

---

\*- افلاطون فرزند ارسطو از بزرگان حکمای یونان و در شمار اساطین پنجگانه حکمت است. وی در اوایل عمر به شعر تمایل داشت و پس از آنکه به مجلس سقراط درآمد و عیبجویی او را از شعر دید، دست از شعر برداشت و پیرو نظریه فیثاغورس در اشیاء معقوله گردید. هشتاد و یک سال زندگانی نمود و شاگردان فراوانی تربیت کرد و سرآمد آنان ارسطو بود که پس از استاد به جانشینی وی نایل آمد.

از تألیفات اوست: طیماوس، المناسبات، التوحید، الحس و اللذة، تأدیب الاحداث، سوفسطس، فرمایندس، غورجیاس، مانکسانس، اطلیطقوس، کتاب النفس و العقل و الجوهر و العرض.

۱- رجوع کنید به: قبسات، ص ۴۳۳ - ۴۳۵.

بنابر مشرب اعتباری ارسطو و طبق مسلک متکلمین، اگر موجودی وجودش خیر محض باشد باید مبدأ، آن را ایجاد کند و اگر شر محض باشد نباید مبدأ او را خلق نماید و اگر کثیر الخیر و قلیل الشر باشد باز باید مبدأ آن را ایجاد کند؛ زیرا خیریتش راجح است و اگر کثیر الشر و قلیل الخیر باشد نباید مبدأ او را ایجاد نماید و الا ترجیح مرجوح لازم می آید. و ما مدعی هستیم که با این تصویر عقلی، موجوداتی خلق شده اند که یا مانند عقول عشره و ملائکه مقربین و انبیای مرسلین خیر محض بوده و یا کثیر الخیر می باشند، هر موجودی را با سه دسته از موجودات باید ملاحظه کرد: با علل آنها و با معالیل آنها و با موجوداتی که در عرض آنها بوده و نه علت آنهاست و نه معلول آنها. اما در صورتی که موجود با علتش مقایسه شود نمی تواند نسبت به آن شر و مضر به آن باشد؛ زیرا دست معلول به علت خود نمی رسد که در آن تأثیر نموده و به آن ضرر برساند، بلکه وجود معلول تحت وجود علت قرار گرفته و باید با او ملایم باشد؛ زیرا از آثار اوست و اثر شیء به هیچ وجه نمی تواند در شیء تأثیر نماید.

و اما علت بالقیاس به معلول خود، ملایم با اوست و حیثیت معلول از اوست و تمام شؤون و شرافت معلول از علت خویش است و هیچ گاه علت با معلول خود ناملایم نبوده، بلکه با او سنخیت و توافق دارد.

اگر موجودی بتواند ضرر یا نفعی به غیر خود برساند، آن غیر، موجودی خواهد بود که در عرض او بوده و علت او یا معلول او نباشد. این صورت را هم حساب کرده تا ببینیم آیا در عالم موجودی که ضرر و شر آن نسبت به موجودات هم عرض خود بیشتر از نفعش باشد هست یا نه؟ و با تجربه می بینیم چنین موجودی نیست.

مثلاً اگر عقرب را که اضر و اشر نسبت به موجودات دیده می شود حساب کنیم، می بینیم سموم هوا را جذب نموده و روغن آن داروی بسیاری از امراض است. گرچه ما بسیاری از منافع آن را کشف نکرده ایم ولیکن عدم کشف غیر از خیر نداشتن است. بلی در یک سال اتفاق می افتد که عقرب به دو یا سه نفر نیش زده و آن هم برای بعضی که طبیعت آنها حار است نافع و برای بعضی که مزاج آنها مرطوب است ضرر دارد.

و همین طور آتش در طبیعت نسبت به موجوداتی که قوام آنها وابسته به آن است، خیر است، گرچه در کربلا خیمه‌های حضرت ابوالفضل (علیه السلام) را با آن سوزاندند و در کوفه از بامها بر گردن و سر حضرت زین العابدین (علیه السلام) آتش ریختند. با این مضرات نمی‌توان گفت آتش شر بوده و نباید از مبدأ خیر صادر شود.

همچنین آب را ملاحظه کن که ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾<sup>۱</sup> اگر چه گاهی یک نفر در آن غرق می‌شود و باران که رحمت است گرچه گاهی می‌بارد و بام کسی را خراب می‌کند.

و بالجمله: آنچه در عالم هست یا خیر محض بوده و یا اینکه خیر او بیشتر است و مبدأ خیر بودن با اینکه چیزی را که خیر او از ضررش بیشتر است بیافریند، منافی نیست.

علاوه بر آنچه گفته شد، آنچه از مبدأ اول صادر شده طبایع و ارباب انواع بوده و افراد به واسطه ماده قابل و لواحق ماده تحقق می‌یابد و در نظام اکمل و اتم عالم، انواع و طبایع مدخلیت دارد و این نظام به نحو اکمل مرتب و منظم می‌باشد. و بالجمله: این جواب اعتباری که از ارسطوس است و دیگران هم آن را تعقیب نموده‌اند بر مشرب کلامی است و جواب آن دلیل اعتباری است که بر مشرب کلامی بود.

و اما نمی‌توان به آن دلیل دوم که برهان حکمی و فلسفی بود، جواب اعتباری داد؛ زیرا اگر شر ذره‌ای باشد و بقیه خیر باشد، باز آن ذره در مقابل خیر که جهت صدور می‌خواهد، جهت صدور لازم دارد و اگر بگوییم از مبدأ، شری ولو خیلی کم صادر شده، باید خصوصیتی در مبدأ، مقابل خصوصیتی که با خیرات سنخیت دارد وجود داشته باشد و در نتیجه در آن ترکیب لازم می‌آید، و بر فرض قول به بساطت واجب الوجود - چنانکه باید به بساطت آن قائل بود - اشکال لازم می‌آید و نمی‌توان با اعتبارات آن را دفع نمود. لذا باید برای دفع اشکال جوابی برهانی و فلسفی بر اساس موازین حکمت تهیه دید.

والحاصل: اگر متکلمی دلیل اعتباری ذکر کند، جواب آن همان است که گفتیم: اگر آتش وقتی جامهٔ رسولی را بسوزاند نباید منافع زیادی را که آتش دارد نادیده گرفت و گفت: این عالم طبیعت که یک جزء آن ناراست، نباید به واسطهٔ آن شر جزئی - که مبادا روزی جامهٔ پیغمبری را بسوزاند - خلق شود.

پس آن دلیل اعتباری آنها که خدا خیر است و از او شر نیاید و از خیر جز نکویی نیاید و خدا باید منبع خیرات باشد و هرگز نباید چیزی را ولو منافع آن بیش از مضراتش باشد، خلق نماید، جواب آن این است که آنچه کثیر النفع و قلیل الشر است از عدم آن شر کثیر و نفع قلیل لازم می آید و این ترجیح مرجوح بر راجح است، پس اهمال چنین موجودی از خدای خیر ممکن نیست.

و بالجمله: این دلیل تعارفی بوده و جواب آن را هم به تعارف گذرانیده‌اند.

### جواب برهانی از شبههٔ ثنویه

و اما دلیل برهانی این است که: حکیمی با ما نشسته و صحبت کند - نه اینکه متکلمی با ما بنشیند و با ما تعارف کند و ما هم در مقابل با او تعارف کنیم - و چنین بگوید: ولو تمام عالم خیر اندر خیر باشد، اگر شر کوچکی در دنیا دیده شود باید منشأ داشته باشد، اگر بگوییم مبدأ خیرات منشأ آن شر است در آن ترکیب لازم می آید و اگر کسی در مبدأ ترکیب قائل شود آن را نشناخته است؛ زیرا سابقاً گفتیم ترکیب مستلزم اثینیت است و هرگز خدای عالم مرکب نخواهد بود.

لذا حکما که اول آنها افلاطون، حکیم الهی است، به این مشرب حکیمانه نظر نموده و از اساس منکر وجود شر در عالم شده‌اند و گفته‌اند: همهٔ شرور اعدام بوده و اعدام بطلان محض می‌باشند. و اینکه اعدام هم می‌گوییم به اضافه به موجودات و وجودات عدیده است؛ زیرا تکثر و تعدد، حق طلق وجود بوده و عدم، تکثر و تعدد ندارد و اصلاً عدم چیزی نیست و بطلان بحت است و آنچه چیزی نیست و تحقق ندارد، چگونه تعدد داشته باشد و تعدد اعدام به اعتبار تقابل با متحققات و موجودات اصیله است.

و بالجمله: اعدام چیزی نیست تا مبدأ داشته باشد و چیز متحصّل و متحقّق مبدأ لازم دارد و اما در مورد هیچ، چطور بگوییم مبدأ دارد، مبدأ اعدام غیر از عدم چیزی نیست و تعبیر اعدام هم از ضیق خناق است به اعتبار اینکه اگر وجودات طرف قیاس نباشد، شر امر عدمی است و وجود ندارد.

بسیاری از حکما این معنی را به وجدان احاله نموده و گفته‌اند مطلب ضروری بوده و ضروریات برهانی نبوده تا بر آنها برهان اقامه شود و اگر حکیمی برهان اقامه نماید، شاید در وضوح به وضوح وجدان نباشد.

شما هر شری را که فرض نمایید، ما بعد از مذاقه آن را به عدم برگشت می‌دهیم، مثلاً می‌فرمایید: قتل نبی شر است. ما دانه دانه حساب می‌کنیم: وجود این شخص قتل که شر نبوده و وجود آن قاتل هم شر نبوده و وجود کاردی هم که فاعل داشته شر نبوده است، حلقوم لطیف نبی هم که از لطافت قابل تأثر بوده و مانند فولاد نبوده که از کارد متأثر نشود، کمال وجودی حلقوم بوده و تیزی کارد هم کمال وجودی او بوده است. قوه بازوی فاعل هم فی حد نفسه وجود و خیر بوده است. پس در اینجا چه چیزی بوده است که به او شر می‌گوییم، مگر ازهاق روح و انفصال سر از بدن؟ این انفصال بین جزئین چیست؟ معنایش آن است که این وجودی که قابل استمرار بوده و سیر وجودی داشته است، جلوی آن را گرفته و از سیر کمالی اش باز داشته است و نگذاشته که سیر خود را کامل نماید و این غیر از عدم استمرار وجود، چیزی نیست. پس شر بالذات مانعیت نسبت به مدارج وجودی و تکاملی است و قتل بیش از آن نیست. بنابراین شر بالاصاله عدم است و قاتل، بالذات شر نیست مثلاً می‌گویی شمر شریر بوده است؛ زیرا سر پسر پیغمبر را بریده است و از این جهت او را لعن می‌کنی. لعنت تو برای چیست؟ آیا از حیث اینکه شمر موجود بوده او را لعن می‌کنی؟ یا از حیث اینکه انسان بوده او را لعن می‌نمایی؟ آیا از جهت اینکه معلول حق بوده لعنتش می‌کنی؟ آیا از جهت اینکه جوهر قائم بالذات بوده مورد لعنت توست؟ اینها نیست. آن ملعون مورد لعن ما نیست مگر از حیث قتل که امر عدمی بوده و شر بالذات آن امر



عدمی است و شمر شر بالعرض است؛ زیرا اگر آن امر عدمی به شمر منسوب نبود، او قابل لعنت نبود پس شرور بالذات اعدام بوده و آنهایی که جلوگیری می نمایند از اینکه وجودات حد وجودی خود را سیر کنند شرور بالعرض می باشند، پس فواعل شرور بالذات خیرند؛ چون وجودند و وجود شر نبوده و خیر محض است، هر جا وجود است خیر است و شرور اعدام هستند، شرور بالذات اعدام بوده و اعدام بطلان محض می باشند و مبدأ لازم ندارند.

بنابراین باید این معنی را حفظ کرد که شرور بالذات اعدام بوده و شرور بالعرض مانع کمال و مراتب کمالیه وجودات هستند که نمی گذارند آنها خود را تکمیل نمایند و هر چه مقابل نیل به مراتب کمالیه وجودیه است از اعدام است.

مثلاً عقرب را فرض کنید - که او را شر گمان می کنیم - آیا وجود او بنفسه شر است؟ خیر. آیا اینکه سموم هوا را جمع کرده است شر است؟ خیر. بلکه اینکه سموم هوا را گرفته است برای تو خیر است. آیا ادخال سموم به بدن شما شر است؟ خیر. زیرا اگر سم به مقدار لازم در وجود تو نباشد باید سم تزریق نمایی. پس چه چیز شر است؟ شر این است که اگر سم زیاده تزریق شود، انفصال اجزاء لازم می آید و این انفصال اجزاء امر عدمی است. پس شر بالذات قطع حیات است که ما از آن بیزاریم و الا ما با عقرب چه کار داریم؟ بلی عقرب موجب قطع حیات است و از آن جهت مورد خصومت ماست نه از آن جهت که حیوان است و حیات و سم دارد. بنابراین هر جا وجود است، خیر است و شر، عدم محض بوده و مبدأ لازم ندارد.

چون گفتیم شر عدم است، ممکن است اشکال شود که عدم نمی تواند مؤثر باشد و حال آنکه ما می بینیم شرور مؤثرند. پس باید بگوییم شر وجود است.

بیان دفع اشکال این است که اعدام به هیچ وجه نمی تواند مؤثر باشد و شرور هم اعدام هستند ولیکن آنچه مؤثر است صورت ذهنیه است که وجود است و ادراک فقدان کمالی که در موضوع قابل مفقود شده است موجب الم و غصه است.

والحاصل: وجود مطلوب است و صورت ذهنیه که تصور می شود نیز مطلوب

است و چون وصل که خاموش کننده آتش عشق است مطلوب است، انسان ملتفت و متوجه به صورت ذهنیه آن شده و وقتی اثر مطلوب خارجی را در آن نمی بیند، صورت ذهنیه دل او را ذوب و جگر او را گداخته می نماید و وقتی صورت ذهنیه با خارج مطابقت نمی کند، سوزنده می باشد. پس در تمام ناملايمات، ادراک ملايم و سپس عدم آن ملايم - که به معنایی که گفتیم حظی از وجود دارد - تأثیر می نماید.

والحاصل: مقبول در موضوع قابل که بالقوه و بالشأن قابلیت کمال را دارد، نحوه ای از وجود را داراست گرچه آن مقبول مفقود شده باشد، پس بین شاخ و بین بصر برای انسان فرق است؛ چون فقدان شاخ تأثیر ندارد به خلاف فقدان بصر که تأثیر دارد.

## غرر في بساطته تعالى

كما هو الواحد إنّه الأحد  
و مدّة و صورة عينية  
لو وجبت خلف بلا التباس  
واحتاج في الوجود أو تقوّمًا  
ليس له الأجزاء لا أجزاء حدّ  
ذهنية كذا و لا كمّية  
إذ بينها الإمكان بالقياس  
كما إذا أمكنت أيضاً لزما

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٥٥ - ١٥٦]

## اثبات بساطت واجب تعالی

مرحوم حاجی اقسام متصوره ترکیب را ضبط نموده است - که اجزاء ترکیبیه ممکن است چند نحو باشد - و سپس اثبات می کند که هیچ یک از اقسام ترکیب در ذات واجب الوجود ممکن نبوده و از آنجا بساطت ذات احدیت را ثابت می کند.

یک نحوه ترکیب، ترکیب در اجزاء خارجی است که اجزاء در خارج با یکدیگر ترکیب شده باشند، مانند ترکیب عناصر با یکدیگر که در خارج حقیقه عنصری با عنصری مرکب شده و یک صورت نوعیه دیگری تشکیل می دهند مثل طلا و نقره که معدنی با معدن دیگر در خارج حقیقه امتزاج یافته و از ترکیب دو عنصر جسم سومی تشکیل گردیده است و همچنین هیولی و صورت در خارج به ترکیب انضمامی مرکب شده و وجود ماده و وجود صورت با هم متحد شده اند.

و دیگر از اقسام ترکیب، ترکیب مقدریه است. گرچه خود مقدار، شیء بسیط و امر وحدانی صرف است ولکن در وهم قابل تجزیه بوده و وهماً صاحب اجزاء دیده می شود. مقدار در حقیقت صاحب اجزاء نبوده و یک صورت ممتده مستمره است که از طریق وهم تنصیف گردیده و مقداری در این طرف و مقداری در آن طرف قرار می گیرد و اصل جامع بین دو طرف هیولی است که هر یک در ضمن آن متحصص شده و باقی است.

قسم دیگر از اقسام ترکیبیه این است که ماده خارجی و صورت خارجی، دو شیء و دو وجود است که به ترکیب انضمامی مرکب شده اند، ولی در عقل اجزاء تحلیلیه اند

و اگر این اجزاء تحلیلیه در عقل لا بشرط اخذ شوند، به ماده جنس و به صورت، فصل گویند و اگر در عقل بشرط لا اخذ شوند، به آنها ماده و صورت عقلیه گویند، گرچه در خارج بین ماده و صورت عقلیه و جنس و فصل تفاوت نبوده و فرقیشان فقط به اعتبار است و الا منشأ اخذ هر دو ماده و صورت خارجی است و منشأ حکم در هر دو مقام خارج است. و ممکن است در مورد جنس و فصل عقلی، دو وجود در خارج نباشد و فقط عقل در تحلیل عقلی دو شیء، یعنی جنس و فصل اعتبار می کند. مثلاً اعراض مانند بیاض و سواد در خارج بسیط بوده و حقیقه جنس و ماده خارجی بین آنها نیست، بلکه عقل از آنها بالقیاس به یکدیگر، یک وجه اشتراکی انتزاع می نماید که آن جهت شرکت بین آن دو به منزله جنس بوده و آنچه را که خارجاً بسیط است به منزله فصل آنها قرار می دهد، مثلاً لونیت بین بیاض و سواد بالقیاس به یکدیگر را جهت اشتراک و به منزله جنس دانسته و مفرقیت و قابضیت را به منزله فصل آنها می داند و می گوید: البیاض لون مفرق لنور البصر و السواد لون قابض لنور البصر.

وجه ضبط اقسام چهارگانه این است که بگوییم اجزاء در عین و خارج یا به وجود واحد موجودند و یا به وجودات متعدده موجودند.

در صورت اول، یا در عقل به تحلیل عقلی لا بشرط اخذ می شوند که در این اعتبار جنس و فصل بوده و اجزاء حملیه می باشند و بهتر این است که از آنها به اجزاء حدیه تعبیر شود؛ زیرا در این لحاظ اجزاء برای حد مرکب واقع می شوند نه اجزاء برای محدود. چنانکه در بعض کتب منطق متذکر این معنی شده اند مثلاً در تعریف و حد قوس، دایره اخذ می شود اما وقوع آن به نحو جزئیت برای محدود که قوس باشد نیست. زیرا قوس، دایره نیست بلی دایره در حد و تعریف قوس اخذ می گردد، و تعبیر به اجزاء حملیه منافی عنوان جزئیت است؛ چون شیء مادامی که تمام موضوع نباشد حمل نمی شود، مثلاً اگر ناطق تمام انسان نباشد بر انسان حمل نمی شود و ان شاء الله ذکر خواهد شد که فصل اخیر جامع تمام شوون مراتب نازله است، پس تعبیر به اجزاء حملیه مناسب نیست.

و یا اینکه در ذهن بشرط لا اعتبار می‌شوند که در این اعتبار به آنها ماده و صورت عقلی و ذهنی گویند.

و در صورت دوم، اجزاء یا در وضع متباین بوده و هر کدام قابل اشاره حسیه بوده و اشاره به یک جزئی غیر اشاره به جزء دیگر است که این قسم را اجزاء مقداریه گویند و یا اینکه در وضع، متباین نیستند که این‌گونه اجزاء، اجزاء خارجی، یعنی ماده و صورت است.

آنچه ذکر شد بیانات حاجی بود، ولیکن ایشان در مورد اجزاء مقداریه تسامح فرموده، بلکه شاید به نحوی که ایشان فرموده است، سهو باشد؛ زیرا مقدار بسیط است، منتها وهم یک چیز طویل و بسیط را می‌بیند و با خیال برای او طرف راست و چپ و محاذات توهم می‌کند و مقدار بسیط به واسطه قوه وهمیه، جوهری صاحب اجزاء می‌گردد.

### انتفاء تمام اقسام ترکیب در ذات واجب

بعد از استیفای اقسام ترکیب از خارجی و وهمی و عقلی، و عقلی هم به طور لا بشرط و بشرط لا، تمام اقسام آن در ذات احدیت منتفی است؛ زیرا اگر ترکیب، خارجی باشد - مانند ترکیبات ماده و صورت و هیولی و صورت نوعیه در خارج یا معادن خارجی - باید اجزاء قبل از حصول صورت ترکیبیه موجود باشند؛ چون در این ترکیبات با فعل و انفعال و تأثیر و تأثر بین اجزاء و تبخیر ابخره و نضح و پختگی، صورت نوعیه دیگری حاصل می‌شود و این طور نیست که یک کاسه نار و یک کاسه آب و یک قسمت خاک و یک توده هوا باشد که ما اسم آن را طلا گذاشته باشیم و مجموع را به نام این فلز نامیده و به آنها مرکب بگوییم. چون در این صورت ترکیب حقیقی نبوده، بلکه اعتباری خواهد بود. و اگر بگوییم ترکیب خارجی در ذات احدیت حاصل نیست که مثل هیولی در خارج بعد از تکامل استعدادی با صورت مرکب شود، بلکه ترکیب در ذات احدیت را نعوذ بالله مانند ترکیب در بسایط فرض می‌کنیم که

احکام ذات واجب تعالی / در اثبات بساطت واجب تعالی ..... ۱۰۳

ترکیب اعراض از مابه الاشتراک و مابه الامتیاز، وجود خارجی نداشته و در خارج همان مابه الامتیاز است که عبارت از حقیقت بیاض خارجی و حقیقت سواد خارجی باشد. ترکیب در این صورت از جهت مقایسه شیء با شیء دیگر، مثل مقایسه بیاض با سواد حاصل می‌گردد که مابه الاشتراک آنها لونیت منتزعه می‌باشد. پس واجب گرچه خارجاً بسیط است ولی بساطت آن مانند بساطت اعراض بوده و دارای ترکیبی مانند ترکیب در اعراض است.

بنابراین: آنچه با مقایسه با او می‌خواهیم جهت اشتراک انتزاع نماییم یا در عرض واجب است بدون اینکه معلول و یا علت آن واجب باشد و یا او و واجب هر دو معلول علت واحده می‌باشند و آن علت با واجب مساوی بوده و در عرض واجب است و ما با ادله‌ای که بر توحید واجب اقامه کردیم از اینکه دوباره اثبات نماییم که واجب واحد است و دو تا نیست مستغنی هستیم. و اگر آنچه با مقایسه با او می‌خواهیم جهت اشتراک انتزاع نماییم ممکن باشد، اگر بگوییم آن ممکن معلول علت دیگری غیر از واجب است، باز تعدد واجب لازم می‌آید.

و اگر بگوییم معلول واجب است، پس در رتبه متأخره از واجب خواهد بود و نمی‌توان گفت وجوب وجود از مرتبه متأخره از ذات واجب انتزاع می‌شود.

و اگر آن ممکن جزء ذات واجب الوجود باشد، محال است واجب از یک جزء واجب و یک جزء ممکن مرکب باشد؛ زیرا اگر یک جزء واجب ممکن باشد، چطور می‌شود که از دو ممکن یا از یک ممکن و یک واجب، واجب الوجود حاصل شود. و اگر آن چیزی که با مقایسه با او جهت اشتراک انتزاع می‌شود ممکن باشد، لابد یا از هر دو طرف واجب و ممکن مابه الامتیاز خواهد بود که در این صورت هر کدام فاقد آنچه دیگری واجد آن است خواهد بود و در نتیجه واجب فاقد آنچه ممکن واجد آن است بوده و این نقصان در واجب است و واجب نقصان ندارد.

و یا واجب فاقد آنچه ممکن واجد آن است بوده و ممکن فاقد آنچه واجب واجد آن است نیست و این بدتر از صورت اول است.

و اگر فرق آنها در وجدان ممکن آنچه را که واجب واجد آن است نباشد، بلکه ممکن فاقد آنچه واجب واجد آن است باشد، لابد جهت نقص ممکن صاحب حد بودن آن است و وقتی جهت نقصان ممکن، جهت نقص در وجود بود، انتزاع وجوب وجود با مقایسه به این شیء محدود و ناقص، ممکن نخواهد بود.

والحاصل: اگر هرکدام از اجزاء واجب را واجب دانسته و در واجب ترکیب خارجی مثل ترکیب هیولی و صورت قائل شویم، خلف لازم می آید؛ زیرا باید در ترکیب خارجی بین اجزاء تأثیر و تأثر و فعل و انفعال باشد تا صورت ترکیبیه حقیقه حاصل شود و این خلف است؛ چون بنابراین لازم می آید واجب الوجود به اجزاء محتاج باشد، زیرا باید ترکیب از ناحیه تأثیر و تأثر آنها حاصل شود و لازم می آید واجب، هم ممکن و هم حادث باشد. اضافه بر اینکه تأثر واجب محال است و اگر هر دو جزء، واجب باشند، لابد چون واجب هستند تأثر پیدا نکرده و آنها نسبت به یکدیگر امکان بالقیاس خواهند داشت و هر یک غنی از دیگری خواهد بود، اگر از هر کدام پرسی: در صورتی که جزء دیگری نباشد چه می شود؟ می گوید: چه او باشد و چه نباشد نسبت به من فرقی نمی کند.

و بالجمله: اگر بگوییم واجب از دو جزء خارجی مرکب باشد در وجود احتیاج پیدا می کند و اگر بگوییم هر دو جزء واجب است بین آنها تأثیر و تأثر نخواهد بود تا ترکیب خارجی حاصل شود، بلکه از مقایسه مثل اعراض از قبیل بیاض و سواد جهت اشتراک به دست می آید و در این صورت جهت اشتراک به منزله جنس و جهت امتیاز به منزله فصل بوده و لازم می آید واجب الوجود در تقوم محتاج باشد و همچنین لازم می آید واجب الوجود ماهیت داشته باشد و ما در مباحث امور عامه اثبات نمودیم که واجب الوجود ماهیت ندارد.

بنابراین: اگر اجزاء را واجب بدانیم توالی فاسده زیادی از قبیل خلف - خلاف آنچه در بحث سابق اثبات کرده ایم که واجب واحد است - و احتیاج در وجود یا در تقوم ماهیت لازم می آید.



و اگر یک جزء یا تمام اجزاء را ممکن فرض نماییم احتیاج لازم می آید؛ زیرا باید اجزاء ترکیب شده تا صورت وحدت به خود بگیرند و حصول صورت ترکیبیه منوط به اجزاء و تأثیر و تأثر و فعل و انفعال آنهاست اگر اجزاء خارجی باشد و یا اینکه در تقوم ماهیت، مرکب محتاج به اجزاء است.

و ممکن است الف «لِزِمَا» را تشبیه گرفت که معنای آن این است که بر تقدیری که اجزاء ممکن باشند خلف و احتیاج هر دو لازم می آید. و لکن لزوم خلف در اینجا بر وجه دیگر است و مانند لزوم خلف در فرض وجوب اجزاء نیست؛ زیرا معنای خلف در صورت وجوب اجزاء این بود که تعدد واجب لازم می آید. و اما معنای خلف در اینجا این است که اگر یک جزء یا تمام اجزاء واجب ممکن باشد لازم می آید غنی محض، مشوب به حاجت باشد؛ چون جزء ممکن خود در بقا محتاج به علت است و لازم می آید حق صرف از باطل صرف ملتئم بوده و واجب بحت، مختلط به ممکنات عدمیه باشد.



فريدة دوم

## احكام صفات واجب

غرر في تقسيمها

بالسلب والثبوت نعته انشعب	ثانٍ حقيقياً بدا أو من نسب
قسّم حقيقياً إلى محض و ذي	إضافة كالحَيِّ والعلم خذي
ثمّ الإضافة و السلبية	كعالمية و قدوسية

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٥٧]

## اقسام صفات

سابقاً میزان اوصاف لایق به حضرت حق را به طور اجمال ذکر کردیم اکنون موقع آن است که به طور تفصیل اوصاف لایق به جناب وی را بیان نماییم.

حضرت مولانا ثامن الائمه علیه السلام فرموده است: باید نشانه‌های غیب را از شهود تلقی کرد و اولوالالباب آنچه را که در آنجاست، از آن چیزی که در اینجاست می‌دانند.<sup>۱</sup> این طور نیست کسی راه به غیب نداشته باشد، بلکه صاحبان عقل که می‌خواهند از طریق دلایل عقلی و براهین به غیب اطلاع یابند باید با نمونه‌ای از عالم شهادت به آنجا برسند و این منافات ندارد با اینکه صدیقین، که مرتبه آنها از اولوالالباب بالاتر است، راه دیگری به غیب داشته باشند.

وبالجملة: اوصافی که در ممکنات ملاحظه می‌کنیم، سه قسم است:

یک قسم مانند حی و موجود و ثابت، اوصاف حقیقیه و واقعیت‌دار است بدون اینکه اضافه به چیز دیگری داشته باشد.

قسم دوم، اوصاف حقیقیه و ذات اضافه است، مثل مفهوم علم که گرچه از اوصافی است که خارجاً وجود دارد ولیکن طرف می‌خواهد و باید معلوم داشته باشد، و این قسم مانند قسم اول حقیقیه محضه نیست، بلکه حقیقیه ذات اضافه است، مثل علم و قدرت و اراده که علم، معلوم و قدرت، مقدور و اراده، مراد می‌خواهد.

قسم سوم، اوصافی است که اضافه محضه‌اند و حقیقت ندارند، مثل عالمیت و

---

۱- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۷۵؛ توحید صدوق، ص ۴۳۸، باب ۶۵.

قادریّت و ابوّت و بنوّت زید؛ زیرا عالمیت زید اعتباری است و گرچه اعتبار آن از علم اوست، لکن آنچه حقیقت دارد علم است و دانستن به معنای مصدری در خارج حقیقت ندارد، بلکه صرف الاضافه است و همچنین ابوّت و بنوّت در خارج حقیقت نداشته و معنای اعتباری است.

بعد از آنکه اقسام صفت در سه قسم منحصر شد می‌گوییم: اوصافی لایق به جناب حضرت حق است که برای او ثابت بوده و عین ذات او باشند که صفات جمال نامیده می‌شوند.

و یک دسته اوصافی برای حق هست که به سلب بسیط از او سلب می‌شوند و به آنها اوصاف جلال گویند. البته این دسته، وصف حق نبوده، بلکه آنها را در مقابل اوصاف جمال ملاحظه نموده و به آنها اوصاف گفته‌اند؛ چرا که آنها اوصاف حق نبوده، بلکه ذات اقدس او از آرایش به آنها منزّه است. و اطلاق اوصاف جلال بر آنها از قبیل اطلاق قضایا بر سوالب است که به قضایای سالبه با مقایسه با قضایای موجبه، قضیه گویند.

و این اوصاف به سلب بسیط از ساحت حق سلب می‌شوند و هر وصفی که اعتباری و صرف الاضافه است به سلب بسیط از حق مسلوب است؛ زیرا اوصاف حق عین ذات اوست و معنای اعتباری، اعتباری صرف است که واقعیت و خارجیت حقیقیه ندارد و اگر بگوییم این اوصاف عین ذات اوست لازم می‌آید ذات اعتباری باشد در صورتی که ذات حق، حقیقت حقه و صرافت وجود و واقعیت بحت است. پس اوصاف جلال که از حدی حکایت می‌نمایند و یا اعتباری می‌باشند به سلب بسیط از ذات حق سلب می‌شوند.

به عبارت دیگر: نمی‌توان معنای سلبی برای حضرت حق اثبات نموده و چیزی که اعتباری است به نحو قضیه معدوله برای حق اثبات نمود و همچنین نمی‌توان مفهومی که حاکی از معنای سلبی است برای او اثبات نمود؛ زیرا اگر معنای اعتباری و سلبی را که دارای حقیقت خارجیه نیست بر ذات حق حمل نموده و برای وی اثبات نماییم،

لازم می‌آید که امر عدمی در ذات حق راه یابد زیرا قضیه معدوله یا مفهوم حاکی از معنای سلبی دال بر امر عدمی است.

و به عبارت ثالثه: اگر این‌گونه اوصاف را بر ذات حق حمل نماییم مستلزم عدمیت ذات حق است؛ زیرا اوصاف حق عین ذات اوست. بنابراین نمی‌توان اوصاف عدمی و اعتباری را به نحو قضیه معدوله برای حق اثبات نموده یا مفهومی که حاکی از معنای عدمی است برای وی اثبات کرد.

### توهم ارجاع صفات سلبیه به یک سلب

گفته شده است که می‌توان همه اوصاف سلبیه را به یک سلب بسیط سلب نمود و اگر یک وصف را از ذات حق سلب نماییم تمام اوصاف سلبیه مسلوب خواهند بود و آن وصف امکان است.<sup>۱</sup> بنابراین اگر بگوییم: «الله لیس بممکن» تمام «لیس»ها در این لیس مندرج است و همه سلوب با این یک سلب متحقق می‌شود؛ زیرا اگر بگوییم خداوند متعال ممکن نیست، عرضیت و جوهریت و جسمیت و مرئی بودن را از او سلب نموده‌ایم؛ چون اعراض نمی‌توانند با ذات خویش، خود را نگه‌داری نمایند؛ چرا که اعراض ممکن بوده و در موضوع واقع شده و صاحب حد مخصوصی از وجود می‌باشند که لازمه آن حد این است که استقلال نداشته باشند و هر وقت بخواهند موجود شوند باید در موضوع تحقق یابند.

و همچنین جسمیت مسلوب می‌شود؛ زیرا جسم ممکن بوده و شأن ممکن تعلق به غیر و احتیاج است و جسم به هیولی محتاج بوده تا محلی باشد که صورت جسمیه در آن متحقق گردد.

وهكذا حضرت حق نباید مرئی باشد؛ زیرا مرئیت مستلزم جسمیت است؛ چون تا بین مرئی و نور خارج از بصر محاذات نباشد، رؤیت محقق نمی‌گردد و محاذی بودن از لوازم جسم است.

۱- رجوع کنید به: مقاومات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۸۹؛ اسفار، ج ۶، ص ۱۱۸.

و جوهر نیز نمی تواند باشد؛ زیرا اگرچه جوهر «اذا وجد، وجد لا فی الموضوع»  
ولکن وجود آن من نفسه نیست.

و بالجمله: تمام سلب ها و «لیس» ها و اوصافی که باید به سلب بسیط از حضرت  
حق سلب شود، با سلب صفت امکان سلب می شود.

### رد توهم فوق الذکر

ولکن این مقاله طبق میزان صحیح علمی صادر نشده است، چون اگر بنا بر ارجاع  
سلب ها و «لیس» ها به یک سلب و لیس باشد به بیانی که گذشت، در طرف مقابل، یعنی  
اوصاف ثبوتیه هم می توانیم همه ثبوتات را به یک نسبت ارجاع دهیم و آن نسبت  
وجوب وجود به اوست؛ زیرا اگر تکثر مفاهیم و اختلاف مفهومی را کنار بگذاریم،  
همه مفاهیم کمالیه دارای یک مصداق می باشند و آن عبارت از صرافة الوجود و بحت  
الوجود و نورالانوار است و واجب الوجود از آن مصداق تام و تمام و فوق الکمال  
حکایت می کند که در عین حال بساطت، جامع کمالات است.

پس اگر مفهوم و وصف وجوب وجود را برای حق اثبات نموده و بگوییم: «اللّه  
واجب الوجود» تمام اوصاف کمالیه را برای او اثبات نموده ایم؛ چون باید واجب  
الوجود من جمیع الجهات تام و تمام بوده، و علم و قدرت و حیات و اراده را که جهت  
کمالیه است، واجد باشد و الا نقصان لازم می آید. بلکه ممکن است بگوییم: همان طور  
که تنها با اثبات یک نسبت ایجابی از اثبات نسب متعدده و اوصاف ثبوتیه مستغنی  
می باشیم، همچنین با اثبات همان نسبت ایجابی از سلب صفات سلبیه متعدده نیز،  
بی نیاز هستیم؛ زیرا هنگامی که وجوب وجود را برای ذات احدیت اثبات نموده و  
بگوییم: «انّه واجب» عقل از باب اینکه «المتناقضان لا یجتمعان» انّه لیس بممکن را  
انتزاع می نماید.

مثل اینکه در اصول گفته اند: امر به شیء عین نهی از ضد آن است،<sup>۱</sup> چون کسی که

۱- رجوع کنید به: فصول غرویه، ص ۹۱؛ مطارح الانظار، ص ۱۱۷؛ کفایة الاصول، ص ۱۲۹.

با مدلول امر صرف الوجود و طبیعت مأمور به را طلب می‌نماید، لابد عقل از جهت «المتناقضان لا یجتمعان» به ترک ضد که منهی و مبعوض است حکم می‌نماید. پس با توجه به اینکه قائل مفاهیم را کنار گذارده و مصداقی را که صرف الوجود بوده تحت نظر قرار داده است، تمام اوصاف کمالیه برای مصداق کمال ثابت بوده و جمیع اوصاف نقصیه و غیر کمالیه از او مسلوب می‌باشد. البته این نکته هم باید مد نظر باشد، اینکه ما می‌گوییم اوصاف سلبيه در اوصاف ثبوتیه مندرج است، این طور نیست که نعوذ باللّٰه خداوند متعال، وصف جهل را دارا بوده و جهل، وصف او بوده و ما آن را از وی سلب می‌نماییم. زیرا اگر چنین باشد قضیه سالبه نبوده بلکه ایجابی خواهد بود، منتها ما معنای سلبي را برای او اثبات می‌نماییم، بلکه معنای این سخن که اوصاف سلبيه، اوصاف جلال است این است که اصلاً اوصاف سلبيه، اوصاف او نیستند.

و بالجمله: سخن این قائل درست نیست؛ زیرا اگر از اختلاف مفاهیم و کثرت مفهومات صرف نظر نماییم؛ چنانکه گفتیم ممکن است تمام اثباتها و سلبيها را به یک اثبات ارجاع دهیم و آن عبارت است از اینکه: «انّه واجب الوجود» و لیکن تو می‌دانی که با توجه به اختلاف و تکثر مفاهیم به بیانی که گذشت، ما اوصافی برای ذات حق قائل شده، و اوصاف جمالیه و ثبوتیه را برای وی اثبات می‌نماییم گرچه مصداق همه آنها یک هویت بسیطه و ذات بحت و حدانی است.

و همچنین در طرف اوصاف جلال هم، چون مفهوم «انّه لیس بممکن» از مفاهیم جهل و جوهر و عرض و غیره، حکایت نمی‌کند؛ لذا در آن طرف هم با توجه به اختلاف و تکثر مفاهیم، باید قضایای سواب متعده تشکیل داد و گفت: «انّه لیس بجاهل» و «انّه لیس بعرض ولا جوهر» الی آخر، ولکن با صرف نظر از اختلاف و تکثر مفاهیم می‌توان گفت که قضیه «انّه لیس بجاهل» از قضیه «انّه عالم» مستفاد است.

و بالجمله: گرچه بنابر قول ما می‌توان «انّه لیس بممکن» را به «انّه لیس بعرض و لاجوهر» تشریح نمود چون عرض و جوهر و جسم ماهیت داشته و ممکن آن است که صاحب ماهیت باشد و خداوند متعال صرف الوجود است و ماهیت نداشته، بل



ماهیته انبیه و بحت الوجود است پس با گفتن اینکه خداوند ممکن نیست، ثابت می‌شود که ماهیت نداشته و جوهر و عرض نیست، ولکن ما با توجه به اختلاف مفاهیم سخن می‌گوییم. بنابراین در مورد اوصاف ثبوتیه قضایای موجب و در مورد اوصاف سلبیه قضایای سالبه در کار است و باید تمام «لیس»ها را بذاتها ملاحظه نمود و اوصاف موجب نقص را از حق سلب کرد.

### دو اصطلاح در ماده

فایده: ماده دو اصطلاح دارد: یکی ماده به نحو خاص، و دیگری ماده به نحو عام. و ماده به نحو خاص همان هیولای اولی است که ماده صور نوعیه است. و ماده به نحو عام هیولای اولی و موضوع را که محل عرض است، و بدن را که متعلق نفس است، شامل می‌شود.

و خلاصه: ماده در این اصطلاح به معنای چیزی است که وجود دیگری به او محتاج باشد؛ اعم از اینکه آن وجود دیگر صورت یا عرض یا بدن باشد. بنابر این اصطلاح، بدن هم که متعلق نفس است، ماده می‌باشد.

## غرر في أنّ أيّاً من النعوت عين و أيّاً منها زائد؟

زيد على الذات بلاخلاف	إنّ الحقيقي من المضاف
ترجع ذي نسبة إشراقية	لكن مباديها لقيومية
في سلب الاحتياج كلاً أدرجا	و وصفه السلبي سلب السلب جا
بشعبتها هي عين ذاته	إنّ الحقيقية من صفاته
و جهة القبول غير الفعل	إذ ذاته مطابق للحمل

[شرح منظومه، بخش حكمت، ١٥٧ - ١٥٩]

## بیان صفات ذات و صفات زاید بر ذات

### صفات سلبيه عين ذات نیستند

قبلاً گفتیم آن قسم از اقسام اربعه صفات که سلبي است و معنای عدمی دارد، نمی‌تواند عین ذات حضرت حق باشد؛ زیرا اگر معنای عدمی یا سلبي جزء ذات او باشد، حتماً در ذات جهت عدمی پیدامی‌شود در صورتی که واجب الوجود من جمیع الجهات کامل بوده و وجود شدید غیر محدود و غیرمتناهی است.

و اما مفاهیم هم با تکثری که دارند عین ذات نبوده، بلکه یک هویت بسیطه مطلق و صرف الوجود هست بدون اینکه حیثیات متخالفه متکثره در او باشد؛ زیرا بنابر اصالة الوجود در دار تحقق بیش از این حقیقت صرفه نیست، و هرچه هست از کمالات وجود است و الوجود کل الكمال و الكمال کل الوجود.

و بعبارة اخرى: الكمال كله الوجود و الوجود كله الكمال و چون ما هو المتحقق فی الخارج صرف الوجود است، عقل به این اعتبار صفت «آنه موجود» را انتزاع می‌نماید و چون علم عبارت از انکشاف اشیاء نزد عالم بوده و این هویت به همان حقیقت صرفه خویش، اشیاء نزد او منکشف است پس این هویت کل العلم است و همچنین عقل از آن حقیقت صرفه به اعتبار هویت متحقق در خارج آن، «آنه ثابت» و «آنه حی» را انتزاع می‌کند و مفاهیم کمالیه بکثرتها و بحیثیاتها المختلفه برای او ثابت می‌باشند.

البته ثبوت مفاهیم کمالیه برای آن حقیقت صرفه به گونه‌ای نیست که زاید بر ذات او باشند و لکن ثبوت آنها برای او به نحو تعارف نیست، بلکه به نحو حقیقت است به

طوری که بیان شد. و همچنین ثبوت آنها برای وی به نحو ترادف نیز نیست، بلکه با حفظ مغایرت مفهومی، مصداق همه آنها یک هویت مطلقه بسیطه و صرف الکیمال و کل الکیمال و صرف الوجود است.

و اوصاف اضافیه محضه، مانند ابوت و بنوت که صرف اعتبار می‌باشند برای او ثابت نیستند؛ نه به گونه‌ای که عین ذات باشند و نه به طوری که خارج از ذات باشند.

### اوصاف حقیقیه محضه و ذات الاضافه عین ذاتند

و اما دو قسم دیگر از اوصاف، یعنی حقیقیه محضه، مانند حیات و «انه ثابت» و «انه موجود» و حقیقیه ذات الاضافه، مثل علم و قدرت و اراده، عین ذات می‌باشند. و الحاصل: اوصاف حقیقیه عین ذات حق است به بیانی که گذشت که یک هویت حقه حقیقیه و وجود صرف و بسیط در متن واقع و حاق اعیان هست منتها چون مفهوم نور عبارت از چیزی است که بذاته ظاهر و هویدا و بحقیقت آشکار بوده و ظاهر کننده غیر باشد و آن حقیقت صرف الوجود بذاته ظاهر بوده، بلکه کل الظهور است و چیزی غیر از وجود نیست که ظاهر باشد و تمام ظاهر وجود بوده و ظهور اشیاء از اوست و اگر نور وجود نبود همه چیز در ظلمت خالص عدم مخفی مانده و هیچ چیز از تنگنای کتم نیستی بروز و ظهور پیدا نمی‌کرد و با طلوع وجود تنگنای عدم شکافته شده و ظلمات فوق ظلمات نیستی، برطرف گردیده و اشیاء نمودار شده است ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ...﴾<sup>۱</sup>، از این جهت عقل، آن حقیقت را نور خوانده و مفهوم نور را از آن انتزاع نموده است بدون اینکه در ذات آن، ترکیبی وجود داشته باشد به طوری که در مقابل مفهوم نور، حیثیتی و رای حیثیاتی که مفاهیم دیگر بر آنها منطبق است، محقق باشد.

اما اوصاف اضافی: چنانکه سابقاً گفتیم، اضافه بر دو قسم است: اضافه حقیقی که محض اضافه بوده و حقیقت آن صرف اضافه است، مانند ابوت که مضاف حقیقی

است و زید، «آب» نبوده بلکه همان حقیقه الابوة است که اگر دارای حقیقت باشد و به تحقق خارجی محقق شود «آب» است. اوصاف قادریت و عالمیت و مریدیت که نسبت بین علم و معلوم و قدرت و مقدور و حقیقت اراده و مراد است و از اعتبار نسبت بین عالم و معلوم و قادر و مقدور و مرید و مراد انتزاع می‌شود، مضاف حقیقی می‌باشند.

البته این‌گونه نعوت هم بدون اختلاف زاید بر ذات حق است؛ زیرا اگر عین ذات باشد، لازم می‌آید - نعوذ بالله - ذات حق نسبت اعتباریه باشد؛ چون این‌گونه صفات اضافه محضه و محض اضافه بوده و اضافه حقیقه محضه، محض نسبت اعتباریه است. بلی با اینکه این‌گونه صفات، اضافه محضه و اعتباری است، ذات به آنها متصف می‌گردد؛ زیرا عقل، ذات حق را به این صفات توصیف می‌کند؛ چنانکه ابوت با اینکه نسبت اعتباریه است زید به آن متصف می‌شود.

و اما اوصاف حقیقه ذات الاضافه: جهت اضافه آنها غیر ذات بوده ولی جهت حقیقه آنها عین ذات می‌باشد. مثلاً جهت حقیقه وصف علم عین ذات است، ولی عالمیت که نسبت اعتباریه بین عالم و معلوم است، زاید بر ذات می‌باشد. البته کلیه اضافات، متأخر از مضاف و مضاف الیه و بعد از وجود آنهاست؛ چون تمام اضافات بعد از ملاحظه نسبت اعتباریه بین مضاف و مضاف الیه اعتبار می‌شود، و لکن یک اضافه اشراقیه هست که در عرض مضاف بوده بلکه عین مضاف می‌باشد و آن عبارت از اشراق آن نور منبسط بر ماهیات است که ماهیات مرئی آن نور بوده و به واسطه آن نور، نمود و بود یافته‌اند. آن نور ساطعه از مطلع غیب طلوع کرده و ماهیاتی را که سایه آن نور می‌باشند، بود نموده است و این طور نیست که مضافهای آن نور از خود تحقیقی داشته باشند بلکه مضاف و محل تابش و طلوع نور وجود از صبحگاه غیبی، مانند سایه است و سایه توأم با نور است و با وجود نور موجود است، البته سایه، وجود حقیقی ندارد، بلکه عدم است ولی عدم مطلق بحث نیست بلکه عدم مقید است.

و الحاصل: سایه، عدم النور است و وجودی در مقابل وجود نور نیست بلکه وقتی

آفتاب اشراق نموده و یک نور منبسط در عالم بسط می‌نماید شاخص که مقابل آفتاب است و نور آفتاب بر آن تابیده است به اندازه محدودیت وجود خود، مانع از تابش نور به ورای خود می‌شود و به مقدار عدم نور، سایه محقق می‌شود و سایه در حقیقت عدم نور است که آفتاب به این طرف و آن طرف شاخص می‌تابد ولی شاخص به اندازه قد خود مانع تابش نور می‌شود و انسان به کمک وهم و تخیل گمان می‌کند که سایه وجودی در مقابل وجود نور است و اگر شاخص انسان باشد و حرکت کرده و از نقطه‌ای به نقطه دیگر منتقل شود جای آن عدم النور در نقطه اول که شاخص مانع از تابش نور به آنجا بود، از نور پر می‌شود و در نقطه ثانی به اندازه وجود و قد شاخص، باز عدم النور خواهد بود و هرچه شخص حرکت کند به نظر می‌رسد که سایه هم حرکت می‌کند با اینکه سایه نبود نور است.

این است که حضرت حق فرمود: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾<sup>۱</sup>. حضرت سبحان از مرتبه غیب و از ورای عالم و ورای افق ماهیات ثابتة اشراق نموده و به یک نور منبسط وسیع و مطلق تجلی کرده و ماهیات بر حسب اختلاف قابلیت خود، محل تابش آن نور واقع شده‌اند. البته ماهیات سابقه تحقیقی نداشته‌اند، بلکه در آن مرتبه نه موجود بوده و نه معدوم می‌باشند، نه اقتضای وجود داشته و نه اقتضای عدم دارند و نه مقتضی ظهور و بروز بوده و نه مقتضی خفا و ستر می‌باشند، بلکه سایه‌ها به نور آن وجود، بود می‌نمایند و جاهل آن سایه‌ها را بود می‌پندارد.

به عبارت دیگر: آن نور که عین اضافه نوریه است دارای حقیقت است و گرچه خارج از ذات است و لکن اعتباری نبوده بلکه دارای واقعیت می‌باشد. آن نور که به ماهیات تابیده و از روزنه‌های حدود ماهیات بروز و ظهور می‌یابد و این روزنه‌ها از آن وجود مفاض بسیط وسیع پرگشته و آن وجود در این روزنه‌ها لمعان و تلالؤ پیدا می‌نماید چون این روزنه‌ها محدود بوده و با توجه به استعداد خود نگه‌دار آن نور می‌باشند، هر یک از ماهیات آن نور را به حد خود محدود نموده و از تقید آن نور

وسیع مطلق به حدودات، کثرات و تکثرات حاصل می‌گردد. و همه جا حد و محدودیت نور، به واسطه ماهیات حاصل می‌شود، مثل سایه که در نور آفتاب مثال زدیم و گفتیم جلوگیری شاخص از تابش نور موجب عدم النور می‌شود، و به توهم واهمه دوشیء، یکی نور و دیگری سایه به نظر می‌آید، و نور محدود سایه و نور یعنی کثرت پدیدار می‌گردد، با اینکه گفتیم سایه عدم النور است.

و بالجمله: به واسطه تابش آن نور که اضافه اشراقیه بوده و غیر ذات او می‌باشد - گرچه از او صادر گشته و متعلق اعیان ثابته است - موجودات عوالم از آن نور ساطع و طالع شده است و خود موجودات عین آن نور است، منتها آن نور با محدود شدن در روزنه‌ها و حدودات و ماهیات، متعدد و متکثر شده است. پس موجودات عالم عین آن اضافه اشراقیه است و مضاف الیه‌ها واقعیت دار نبوده و نسبت بین مضاف و مضاف الیه در مرتبه متأخره اعتبار نمی‌شود، بلکه اضافه عین مضاف الیه است که موجودات می‌باشند. و این موجودات از آن نور منبسط حاصل شده که به تحدیدات روزنه‌ها به حدودات متکثره، محدود می‌باشد و وجودات عبارت از آن نور است ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>۱</sup> و این اضافه عین مضاف الیه است و متأخر از مضاف و مضاف الیه نبوده بلکه متأخر از مضاف و مقارن با مضاف الیه بوده، بلکه عین مضاف الیه می‌باشد؛ چون ماهیات عدم و به منزله سایه‌اند که کیفیت آن مشروحاً گذشت.

و بالجمله: آن اضافه، عماد هر ظهور و قوام هر بروزی است و مطلع آن نور غیر آن نور است و جهت حقیقیه آن، عین ذات است و آنچه از طلیعه او، اشراق نموده، بر تمام ماهیات و وجودات مقیده مجردات و مادیات منبسط بوده و بر مادیات و ماهیات عارض می‌باشد و از جهت وجودی، عین حق و از جهت ظهور وجود، بر ماهیات عارض است و به این اضافه، یعنی نور منبسط، اضافه اشراقیه گویند؛ با اینکه اضافه به معنای اول، یعنی اضافه حقیقی که صرف الاعتبار است نیست، بلکه اصل هر چیزی

وجود است و عماد هر چیزی ظهور و نور است، لکن به اعتبار اینکه برزخ البرازخ است و بین مرتبه خفای مطلق و غیب الغیوب که در حدیث قدسی از آن به کنز مخفی تعبیر شده است<sup>۱</sup> و بین وجودات مقیده از مجردات و مادیات واقع بوده و منبسط می‌باشد، به آن اضافه اشراقیه گویند. مخفی نماند که کنز مخفی غیر از خفای مطلق است که ان شاء الله بعد به تفصیل خواهد آمد.

### سلب احتیاج، مجمع اوصاف جلال و نعوت سلبیه است

و وصفه السلبی سلب السلب جا      فی سلب الاحتیاج کلاً أدرجا

وصف سلبی حق سبحانه، سلب السلب، یعنی سلب العدم است.

و الحاصل: اوصاف جلالیه و سلبیه، سلب امر وجودی نیست، بلکه سلب حد و عدم از ذات حق است. مثلاً وقتی می‌گوییم خداوند متعال جوهر نیست، جهت وجودی جوهر را از او سلب نمی‌کنیم، بلکه جهت عدمی را از وی سلب می‌نماییم. مثلاً جوهر دارای استقلال و وجود است؛ چون جوهر آن است که «اذا وجد، وجد لا فی الموضوع» و استقلال و وجود از خداوند متعال سلب نمی‌شود؛ زیرا حق استقلال و وجود از آن اوست، ولی چون جوهر دارای ماهیت بوده و وجودش محدود می‌باشد و ماهیت نقص است - زیرا امر عدمی است - پس زمانی که ما جوهر را از حق سبحانه سلب می‌کنیم، ماهیت و حد آن را که از نقایص است سلب می‌نماییم.

سپس حاجی - رحمة الله علیه - به آنچه ما قبلاً گفته‌ایم، اشاره می‌فرماید و آن

اینکه:

همه صفات سلبیه، در سلب احتیاج مندرج است، یعنی مرجع تمام سلبها به سلب واحد است و آن سلب احتیاج است؛ چنانکه برگشت اضافات او به یک اضافه اشراقیه است که عبارت از قیومیت اوست.

و ما تفصیلاً کیفیت اضافه اشراقیه را بیان نموده و در اوصاف حقیقیه ذات اضافه



گفتیم جهت حقیقیه آنها عین ذات است و اضافه همان نور منبسط است که عارض بر ماهیات است و عین وجود موجودات است و این اضافه اشراقیه قدرت فعلی حق و علم فعلی حق و اراده فعلیه حق است؛ چنانکه بعد - ان شاء الله - ذکر می شود که موجودات عالم، علم فعلی و قدرت فعلی او می باشند و رجوع صفات حقیقیه به صفت واحدهای است که عبارت از وجوب است و وجوب وجود شدید غیرمتناهی عدّه و مدّه و شدّه است و آن وجود عین ذات اوست؛ زیرا حضرت حق دارای ماهیت نیست و ماهیتش عین ائیت اوست به خلاف سایر موجودات که صفات و وجودات آنها زاید بر ذوات آنهاست؛ چون ذوات آنها ماهیات است و برای ماهیات حتی مانند وجود هم عارض می باشد.

مرتبه ذات ممکنات - مثل انسان - غیر از مرتبه وجود آنهاست و ممکنات در مرتبه ذات مستحق حمل هیچ گونه حیثیتی نبوده و نمی توان مفاهیم دیگری غیر از ذواتشان را بر آنها حمل کرد، بلکه ممکن در مرتبه ذات تنها خودش بر خودش حمل می شود بدون اینکه برای حمل یکی از مفاهیم کمالیه بر او قابل باشد. مثلاً نمی توان بر انسان در مرتبه ذات غیر از انسانیت یا مفاهیمی که مانند حیوانیت و ناطقیت در مرتبه ذات اوست، حیثیات کمالیه دیگر را بر او حمل کرد؛ زیرا ذات انسان غیر از حیثیت انسانیت چیز دیگری نیست و اگر در این مرتبه چیز دیگری را بر او حمل نماییم لازم می آید غیرذاتی، ذاتی باشد و آن محال است.

پس در ممکنات همه اوصاف و مفاهیم کمالیه، حتی وجود و حیثیت وجود، زاید بر ذات می باشند. بنابراین: اوصاف حقیقیه و ذات الاضافه در ممکنات زاید بر ذات است.

و اما در حضرت حق صفات حقیقیه با دو شعبه خود - حقیقیه محضه و ذات الاضافه - عین ذات می باشند؛ چون سابقاً گفتیم: حضرت حق دارای ماهیت نیست، بلکه ذات او صرف وجود و وجود صرف است.

### صفات کمالیه حق اعتباری نیستند

اما در مورد اوصاف کمالیه، مثل علم و قدرت سؤال می‌کنیم: آیا اعتباری می‌باشند یا واقعیت دارند؟

اگر اعتباری باشند، منشأ آثار نخواهند بود و حال آنکه ما می‌بینیم علم و حیات منشأ آثارند پس حقیقت دارند و بنابر اصالة الوجود نمی‌تواند واقعیات متحققه غیر از وجود، چیز دیگری باشد؛ زیرا ماهیات اعتباری است و مفاهیم همچنانکه گفتیم از افراد حقیقیه خارجی منتزع می‌باشند و حال عدم هم که معلوم است، پس خارجیات و متن و حاق اعیان غیر از وجود چیزی نیست و تمام کمالات، جهات وجودی بوده و همه نقایص جهات عدمی می‌باشند. پس چون کمالات حقه خارجیه - نه مفاهیم اعتباریه - وجود است و ذات حضرت حق هم صرف الوجود است، بنابراین کمالات خارجیه که در خارج وجود است عین ذات حضرت حق خواهد بود و چون وجود متحقق و اصیل است و صفات کمالیه هم وجود است، پس مرتبه ذات احدیت عین این صفات کمالیه خارجیه بوده و حق در مرتبه ذات مستحق حمل اوصاف کمالیه است. نمی‌توان گفت این اوصاف کمالیه از حق در مرتبه ذات سلب می‌شوند و حق در مرتبه ذات مستحق حمل این اوصاف نیست، چرا که سلب الشیء عن نفسه لازم می‌آید، منتها مفاهیم متعدده کمالیه بر این حقیقت کامله فوق الکمال و تامه فوق التمام حمل می‌شود با اینکه در غایت بساطت است و وجه آن سابقاً گذشت که گفتیم: چون علم عبارت از انکشاف اشیاء نزد عالم است و اشیاء نزد صرف الوجود منکشف است، عقل از صرف الوجود مفهوم علم را انتزاع می‌نماید و مصداق علم عین ذات اوست.

### برهان بر عینیت صفات کمالیه با ذات حق

حاجی برهان دیگری بر اینکه دو شعبه صفات حقیقیه - محضه و ذات الاضافه - عین ذات می‌باشند اقامه می‌فرماید و آن اینکه: اگر مرتبه ذات خالی از این صفات

باشد، البته باید خلو بالامکان باشد نه بالامتناع، یعنی طوری نباشد که ذات مقتضی عدم این اوصاف باشد و از قبول آنها ابا داشته باشد و الا اگر ذات مقتضی خلو و عدم قبول باشد نباید ابداً و اصلاً این اوصاف را ولو به نحو زاید بر ذات دارا باشد، در صورتی که کسی که می‌گوید: این اوصاف زاید بر ذات است،<sup>۱</sup> نمی‌گوید ذات اصلاً آبی از قبول آنهاست و مرتبه ذات امتناع دارد از اینکه این اوصاف بر او عارض شود و الا لازمه آن، قائل شدن به خدایی است که نه عالم باشد، نه قادر، نه مرید، نه مدرک و نه ... و آن پیش کسانی که قائل به وجود واجب الوجود می‌باشند، بالضروره باطل است.

پس لا اقل باید گفت: خلو مرتبه ذات از این اوصاف، بالامکان است و گرچه این اوصاف کمالیه در مرتبه ذات نیست، ولی ممکن است به نحو زاید بر ذات بر آن عارض شود.

و در صورتی که مرتبه ذات از اوصاف کمالیه خالی باشد، باید گفت که از مقابلات آنها، یعنی اوصاف غیر کمالیه مانند جهل و عجز هم خالی است؛ زیرا آنها سلوب و اعدام هستند، و اگر بگوییم مرتبه ذات از آنها خالی نیست، لازم می‌آید در ذات سلب و عدم باشد.

وبالجمله، اگر مرتبه ذات بالامکان از اوصاف کمالیه خالی باشد یا مراد از امکان، امکان ذاتی و امکان در باب ماهیات است که به معنای تساوی الطرفین است؛ چنانکه ماهیت انسان ممکن است عالم باشد و ممکن است قادر باشد، البته امکان به این معنی در باب واجب تصور ندارد؛ زیرا واجب دارای ماهیت نیست و ماهیته انیته و او سوای وجود صرفی که حاقّ واقع و متن اعیان است، نیست.

منخفی نماند: ماهیت در مرتبه ذات جز نفس خودش نیست و ماهیات بنفسها مثار کثرت بوده و ماهیت با ماهیت دیگر تباین و کثرت دارد و آنچه جامع شتات مفاهیم و موجب وحدت کثرات مفهومی است وجود است، مثلاً ماهیت و ذات انسان غیر از ماهیت علم و قدرت و حیات است و بعد از آنکه وجود بر ماهیت انسان عارض شد،

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۴؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۶۹.

انسان به واسطه وجود، جامع کمالات بوده و مستحق حمل حیات و قدرت و علم و اراده و اوصاف کمالیه دیگر می باشد.

و بالجمله: انسان به اعتبار وجود، مستحق حیثیات کمالیه بوده و به اعتبار ماهیت، نسبت به حیثیات عدمیه استحقاق دارد، مثلاً اکنون که انسان در منزلی نشسته است به اعتبار ذات انسانیت مستحق هیچ گونه کمالی نیست و مرتبه ذات با قطع نظر از وجود، از اوصاف کمالیه خالی است.

و بالجمله: اگر مراد از امکان، امکان ذاتی و امکان در باب ماهیات باشد، حضرت حق ماهیت ندارد تا در مرتبه ذات و ماهیت از اوصاف کمالیه خالی باشد و اگر مراد از امکان، امکان استعدادی و امکان در باب وجودات باشد که موضوع آن امر واقعی، استعدادی است که قابل این است که آن یصیر مرتبه کامله من الوجود و آن یصیر مرتبه کامله من القدره، باید حامل و موضوع چنین امکانی هیولی و ماده اولی باشد تا آن ماده سیر تکاملی داشته باشد و اگر ماده موجود باشد لازم می آید صورت داشته باشد و باید مرکب از ماده و صورت قطعاً جسم باشد و چون جسم از صورت و ماده مرکب است، اجزاء لازم داشته و بنابراین احتیاج دارد و محتاج نمی تواند واجب باشد و اگر هر دو جزء واجب باشند قد فرغنا عن مقام التوحید.

پس با این بیان لازم است خداوند متعال عالم باشد، نه به علم زاید و قادر باشد، نه به قدرت زایده و هکذا فی سائر کمالات.

برهان دیگر بر اینکه نمی تواند مراد از امکان، امکان استعدادی باشد این است که اگر ماده از اوصاف خالی باشد و بعد بخواهد آنها را قبول کند، باید جهت کمالیه را قبول کرده و وصف زاید بر وجود باشد؛ زیرا چنانکه گفتیم علم و قدرت از وجودات است و در خارج متحقق است و مانند زوجیت نسبت به اربعه که از لوازم لاینفک اوست - ولی اعتباری است و تحقق خارجی ندارد - اعتباری و لازم برای ذات نیست. و بالجمله: اگر وجود و کمالی باشد که ذات از آن خالی باشد یا باید آن وجود و کمال به واجب دیگری که آن را در ذات ایجاد نماید، معلل باشد و یا به فعل خود ذات

معلّل باشد و یا به فعل معلول ذات، معلّل باشد.

صورت اول درست نیست؛ زیرا در مباحث سابق از اثبات توحید و اینکه واجب دیگری نیست فارغ شدیم. علاوه بر آن: بر فرض تعدد واجب، بین دو واجب فرضی، امکان بالقیاس است که هیچ کدام کاری به دیگری ندارد و تأثیر و تأثری بین آنها نیست.

اما معلول هم نمی تواند در علت خود مؤثر باشد؛ چون تمام حیثیت معلول از ناحیه علت اوست و معلول چیزی که علت آن را نداشته باشد و او آن را به علت اعطا کند ندارد، بلکه وجود و دارایی معلول ناقص تر و محدودتر از علت اوست.

باقی می ماند اینکه ذات خودش در خودش تأثیر نماید و آن مستلزم ترکیب در ذات است؛ زیرا نمی تواند حیثیت قبول، حیثیت فعل باشد. باید جهت فعل غیر از جهت قبول باشد و تحقق فعل و انفعال از یک جهت ممکن نیست. و ممکن نیست که شیء هم فاعل برای خودش و هم منفعل از خودش باشد و ترکیب مستلزم حاجت است و حاجت مستلزم امکان است و ممکن نمی تواند واجب باشد چنانکه گذشت. و اگر بگوییم ذات ببساطه در خودش تأثیر نموده و چیزی را که فاقد آن بوده به خودش اعطا می کند، درست نیست؛ زیرا نمی تواند فاقد شیء معطی شیء باشد؛ چون ذات که فرضاً فاقد و فقیر است چطور می تواند چیزی را که نداشته است به خودش اعطا نماید.

پس معلوم شد آنچه ممکن است برای خداوند عالم ثابت شود، برای او ازلاً ثابت است و ابداً باقی است و آن عین ذات و ذات عین آن است؛ زیرا اگر اوصاف ممکنه الثبوت ازلاً برای ذات ثابت نباشد و مترقّب الثبوت باشد، لازم است ذات ماده قابله داشته باشد و به استعداد ذاتی حرکت جوهری نموده تا به مقامی که لیاقت افاضه وصف ممکن الثبوت را داشته باشد برسد. و ماده در تحصیل به صورت نوعیه محتاج است؛ چون بذاتها لامتحصل است، پس در ذات ترکیب لازم می آید و حال آنکه در حضرت حق ترکیب نیست و ذات، ماده ندارد تا احتیاج لازم آید.

## غرف في أنّها متّحدة كلّ مع الأخرى

و اتّحدت في الذات لا مفهوما  
فصرف كون ظاهر ظهور  
و إذ إفاضة الشعاع ظاهر  
والحيّ درّاكاً و فعلاً بدا  
و إذ ظهور مرجع العلم فهو  
ككونك المقدور و المعلوما  
و مظهر للغير فهو نور  
لزومها للنور فهو قادر  
فالنور حيّ حيث فيه وجداء  
علم وقس سائر الأوصاف له

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۵۹ - ۱۶۰]

## اتحاد صفات با یکدیگر

بعد از آنکه ثابت شد که اوصاف حقیقیه محضه و اوصاف حقیقیه ذات الاضافه عین ذات است، دیگر احتیاجی به اثبات این مطلب که تمام اوصاف با یکدیگر متحدند نیست؛ زیرا چنانکه گفتیم ذات بسیط است و هر وصفی که با ذات متحد گشته و عین او باشد، با وصف دیگری که او نیز با ذات متحد بوده و عین او است، متحد خواهد بود و این معنی مناط انتاج شکل اول است که باید حد وسط وصفی باشد که برای اصغر ثابت باشد و همان وصف برای اکبر هم ثابت باشد. قهراً وصفی که برای دو موصوف ثابت باشد آن دو موصوف نیز برای یکدیگر ثابت خواهند بود این است که در منطق گفته‌اند: «زمانی که حد وسط با اصغر تلاقی کرد و همچنین برای اکبر ثابت شد، پس اکبر با اصغر تلاقی خواهد کرد».<sup>۱</sup>

و بالجمله: بعد از بیان اینکه اوصاف در مصداق عین ذات می‌باشند، همچنین اوصاف در مصداق عین یکدیگر خواهند شد و هر یک با دیگری متحد خواهد گردید، دیگر این بحث محتاج شرح و بیان و اقامه برهان نیست، ولی چون در اینجا نکته‌ای بود، حاجی متکفل بیان این بحث گردید.

### احتمالات متصوره ذات و صفات

ناگفته نماند احتمالاتی که در خصوص اوصاف و ذات داده می‌شود، به تصور عقلی چند قسم است:

---

۱- شرح اشارات، ج ۱، ص ۲۳۶ و ۲۳۹؛ شرح مطالع، ص ۲۵۰.

یکی اینکه: چنانکه مفاهیم در عالم خویش با یکدیگر متغایر و از یکدیگر متمایز بوده، همچنین ذات و وصف در عالم مفاهیم با یکدیگر بیگانه و از هم جدایی باشند و همان طوری که بین ذات و وصف در عالم مفاهیم اتحاد و عینیت نیست؛ همچنین بین آنها در عالم خارج و واقعیت هم اتحادی نبوده و ذات و وصف با یکدیگر متغایر می‌باشند. دوم اینکه: مفاهیم با یکدیگر متحد باشند و خارجاً و مصداقاً با یکدیگر متغایر و از یکدیگر متمایز باشند.

سوم اینکه: مفاهیم متحد بوده و مصداق آنها نیز متحد باشد.

و چهارم اینکه: مفاهیم در عالم خویش با یکدیگر متغایر و کثیر و متکثر باشند، ولکن به حسب مصداق واحد و غیر متکثر باشند.

صور مذکوره چنین نیست که قائل نداشته باشد و تنها صرف تصور و احتمال عقلی باشد، بلکه کسانی هستند که می‌گویند: اوصاف از یکدیگر متمایز و غیر ذات و زاید بر ذات می‌باشند،<sup>۱</sup> و همین طور کسانی بوده‌اند که گفته‌اند: مفاهیم در عالم مفهومیت متحدند؛ چنانکه خارجاً و مصداقاً متحد می‌باشند.<sup>۲</sup>

### اشکالات وارده بر قائلین به اتحاد مصداقی و اختلاف مفهومی

به کسانی که می‌گویند مفاهیم در عالم خویش متکثر و در وجود خارجی با ذات متحد و عین ذات هستند، دو اشکال متوجه است:

یکی اینکه می‌گویند: مصداق یک چیز است، و متحقق یک هویت بسیطه من جمیع الجهات است. پس در حقیقت هر یک از اسماء، اسم آن حقیقت واحده متحققه خواهد بود؛ زیرا فرضاً عالمیت او در خارج غیر از قادریت او نیست، یک چیز است که اسماء کثیره بر آن گذارده‌اند، اسماء متکثره‌ای که در حقیقت معرفات یک چیز است. و اسمایی که دارای یک معنی می‌باشند از قبیل مترادفات خواهند بود.

۱- شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۴؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۶۹.

۲- اسفار، ج ۶، ص ۱۲۵ و ۱۴۵.



اشکال دیگر اینکه: اگر تعارف نکنیم، مقداری ترقی کرده و می‌گوییم: تو که قائل هستی که خارج همان وجود است لاغیر و مصداق بیش از صرف الوجود نیست، پس او فقط موجود است و اگر به او عالم می‌گویی دروغ است و همچنین اگر به او قادر می‌گویی دروغ است؛ زیرا تو به بیش از صرف الوجود قائل نیستی و در حقیقت تو به خاطر ادب می‌گویی: هو عالم و قادر، و تو مانند کسانی هستی که بالصراحه می‌گویند: او از معلومات خویش بی‌خبر است، بلکه برای او اوصاف قائل نیستند. منتها با جماعت به این لسان تقیه کرده که می‌گویی: هو عالم، هو قادر، هو حی، هو مرید، ولیکن بیش از یک وجود صرف قائل نیستی و با استمداد از اخبار و دست‌آویز قرار دادن بعضی از روایات مانند قول حضرت: «وکمال التوحید نفی الصفات عنه»<sup>۱</sup> به اوصاف قائل نبوده، بلکه به اوصاف الله ملحد هستی و قرآن فرمود: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾<sup>۲</sup> و تو، به اسماء الله الحاد داری.

### جواب از اشکالات وارده

مرحوم حاجی با دو کلمه به جواب این دو اشکال اشاره می‌فرماید. اما اشکال ترادف اوصاف را در اصول پاسخ داده‌اند: مفاهیم برای شخصیات خارجی و وضع نشده‌اند تا از قبیل وضع عام و موضوع له خاص باشد بلکه در مفاهیم وضع عام و موضوع له نیز عام است،<sup>۳</sup> منتها از باب انطباق صدق کلی بر افراد در خارج، مفاهیم بر مصداق شخصیه صادق بوده و منطبق می‌شود. این است که در منطق می‌گویند: کلی آن است که ممتنع الصدق بر کثیرین نباشد.<sup>۴</sup> و اما در اعلام شخصیه ممکن است موضوع له خاص باشد و آن را کاملاً دقت ننموده‌ایم که حقیقت آن

۱- توحید صدوق، ص ۵۷، حدیث ۱۴.

۲- اعراف (۷): ۱۸۰.

۳- رجوع کنید به: کفایة الاصول، ص ۹ - ۱۳.

۴- شرح اشارات، ج ۱، ص ۳۷؛ الجوهر النضید، ص ۱۲.

۱۳۰ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / الهیات

چگونه است؛ اگرچه در اعلام شخصیه فی الجملة می دانیم که اسماء معرفات می باشند برای اینکه وقتی ذات شخص با تشخص اراده شد بتوان با یک نشانه آن را تعریف نمود، و لذا اسماء و اعلام شخصیه را وضع نموده اند.

و بالجمله: موضوع له در مفاهیم، معانی عام و متغایر با یکدیگر است و حقایق و معانی ذهنیه کلیه آنها متکثر است و از مفهوم علم معنایی می فهمیم غیر از معنایی که از مفهوم قدرت می فهمیم.

والحاصل: چنانکه الفاظ مفاهیم کلیه متکثر و با یکدیگر متغایر و از یکدیگر متمایز می باشند؛ همچنین معانی کلیه و عامه آنها از یکدیگر متمایز و با یکدیگر متغایر می باشند. پس اشکال ترادف مرتفع گردید و معلوم شد که مفاهیم از قبیل مترادفات نبوده و قضیه صرفاً از باب تفنن در تعبیر لفظ نیست، بلکه معانی عامه با یکدیگر متباین می باشند.

و اما اشکال استلزام نسبت دروغ و الحاد در اسماء الله هم درست نیست؛ زیرا کسانی که به صفات الهیه قائل بوده و آنها را اثبات نموده اند و می گویند: اَنَّهُ عَالَمٌ، قَادِرٌ، مَرِيدٌ، حَیٌّ، این طور نیست که چنین تعبیر کرده باشند تا جماعت آنها را کافر نشانند، بلکه به خاطر این است که حقیقة العلم عبارت از انکشاف اشیاء نزد عالم است و اگر یک حقیقتی تمام اشیاء پیش او حاضر باشد، آن حقیقت حقیقة العلم بوده و تمام آن حقیقت علم خواهد بود. چنانکه ما رؤیت را عبارت می دانیم از اینکه شیء، مُدْرَكٌ قُوَّةً بَاصِرَةً باشد که نحوه ای از ادراک است و شرط نیست که این نحوه ادراک با آلت مخصوص حاصل شود، بلکه اگر کسی دست خود را محاذی چیزی قرار داد و این نحوه ادراک برای او حاصل شد، رؤیت متحقق گشته و حقیقت آن اتفاق افتاده است.

بنابراین: وقتی حقیقتی را دیدیم که اشیاء پیش او مکشوف می باشند و به تمام ذات ینکشف لَدِیهِ الْأَشْیَاءِ آن حقیقت حقیقة العلم بوده و تمام آن، علم خواهد بود؛ چنانکه می دانیم مفهوم نور «ظاهر فی نفسه» است و مظهریت گرچه هست ولی در حقیقت نوریه دخیل نیست، اگر حقیقتی را دیدیم که به تمام ذات ظاهر و هویدا است، آن

حقیقت، حقیقة النور بوده و اینکه به تمام ذات ظاهر است به تمام ذات نور خواهد بود. بنابراین اگر ما صرف الوجودی را دیدیم که ینکشف لدیه الاشیاء، می توانیم به او بگوییم: آنه عالم، و اگر وجود صرفی را دیدیم که بنفسها ظاهر است، آن وجود صرف حقیقة النور خواهد بود. و قدرت که عبارت از توانایی است لازم نیست به واسطه آلتی باشد، مثل اینکه قادر به سوی چیزی دست دراز نموده و آن را از حالی به حالی منقلب کند، بلکه اگر نشست و با اراده آن را منقلب کرد، توانا و قادر خواهد بود.

و الحاصل: ما در اثبات اوصاف حضرت حق تعارف نمی کنیم و چون حق صرف الوجود است و صرف الوجود به نحو اکمل و اتمّ جامع تمام کمالات است و بنابر اصالة الوجود، غیر از وجود در دار تحقق چیزی نیست، پس اگر علم را متحقق دانستیم باید بگوییم: علم وجود است و اگر قدرت را از اشیاء اصیله و متحقق در خارج دانستیم باید بگوییم: وجود صرف، صرف القدرة است و حقیقة العلم و القدرة عین حقیقة الوجود است.

و بالجمله: اگر اشیاء عالم و هر مرکبی را به اجزاء و عناصر منحل نمایی لابد به بسایط منحل و تجزیه خواهد شد و از هر بسیطی عنوان «آنه مقدور لله» و «آنه معلوم لله» و «آنه مخلوق لله» منتزع می شود با اینکه فرضاً امر بسیط و وحید و حدانی است. پس لازم نیست مصداق و معنون عناوین در خارج متعدد بوده و از یکدیگر متمایز بوده و با یکدیگر متغایر باشد، ممکن است چیزی در کمال بساطت مجمع عناوین باشد؛ چنانکه در بسایط گفتیم.

بنابراین: از این نظیر می توانی بدانی که چون حضرت حق صرف الوجود است و صرف الوجود جامع تمام کمالات است، در عین بساطت و وحدت من جمیع الجهات مجمع عناوین و مفاهیم واقع می گردد، بدون اینکه در ذات حقه حقیقه بسیطه و حیده ترکیب و تعدد حیثیات و جهات لازم آید.

و الحاصل: ما قائلین به تکثر مفاهیم و وحدت مصداق در مقابل دو دسته، بلکه دسته هایی واقع هستیم. تاکنون توهم دو دسته را دفع نمودیم.

### بیان سخن قائلین به زیادت صفات بر ذات

و اما دسته دیگری که به تعدد اوصاف و زیادت آنها بر ذات قائل شده‌اند، یک دسته از آنها که قدری عاقل هستند قائل شده‌اند به اینکه ولو اوصاف زاید بر ذات است لکن هم اوصاف و هم ذات قدیم است.<sup>۱</sup>

و دسته دیگر از آنها کسانی هستند که اوصاف را زاید بر ذات و حادث می‌دانند.<sup>۲</sup> اما کسانی که به قول آنها قبلاً اشاره شد، اصلاً منکر اوصاف بوده و می‌گفتند: حضرت احدیت تنها ذات قدیمی داشته بدون اینکه دیگر اوصافی داشته باشد؛ چه آنها عین ذات و چه زاید بر ذات باشد، بلکه ذات نایب مناب صفات است،<sup>۳</sup> و آن آثاری که از علم مطلوب است، از ذات ساخته است و آن آثاری که از قدرت مطلوب است از ذات بر می‌آید.

خلاصه: مثل نایب الحکومه در اعتبارات که حاکم نیست ولی کار او را انجام داده و قائم مقام اوست.

و مطابق این سخن را قاضی سعید قمی گفته است؛<sup>۴</sup> گرچه وی در خصوصیتی که داشته است بی نظیر است؛ چون با اینکه انظار عرفانی وی به حالی که برای محیی‌الدین عربی اتفاق می‌افتاده است می‌رسیده، در عین حال با این متانت و صائبیت نظر عرفانی، طوری توانسته است خود را در قم حفظ کرده و با مقدسین قم سازش نماید که مورد تکفیر واقع نشده و قضاوت قم را تکفل نموده است.

والحاصل: قاضی سعید با عقل و کمالی که داشته گفته است: اثبات اوصاف مقتضی آن است که آنها زاید بر ذات باشد و لذا معنی ندارد که برای حضرت حق اثبات

۱- شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۴؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۶۹.

۲- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۲۶۴؛ کشف المراد، ص ۲۹۴.

۳- ملل و نحل، ج ۱، ص ۴۹ و ۵۱ و ۷۵؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۷۶.

۴- شرح توحید صدوق، ج ۱، ص ۱۱۶.

اوصاف نماییم، بلکه کمال توحید سلب صفات از اوست و معنای «اللّه عالم»: آنّه لیس بجاهل است و معنای «اللّه حی»: آنّه لیس بمیّت است و معنای «اللّه قادر»: آنّه لیس بعاجز است و هکذا. و این حرف را به استاد خود نسبت داده است و ظاهراً استاد وی که این سخن را گفته است فیض\* نبوده، بلکه احتمالاً ملای تبریزی\*\* بوده که قاضی هم از او و هم از فیض تلمذ نموده است. چنانکه کتاب کلید بهشت که اکنون به معاونت مشکاة\*\*\* به نام قاضی سعید به چاپ رسیده است، هر کسی که به مذاق

---

\*- عالم فاضل حکیم فقیه محدث مفسر متکلم ادیب شاعر محمد بن مرتضی معروف به ملامحسن فیض، یکی از نوادر دانشمندان شیعه به شمار می‌رود. وی در ۱۰۰۷ ق. در کاشان زاده شد و پس از رشد و کمال، در محضر سید ماجد بحرانی و صدر المتألهین در شیراز، به تحصیل علوم پرداخت و به دامادی صدر المتألهین مفتخر شد و از او لقب فیض را دریافت کرد. وی از شیخ بهایی، صدر المتألهین، پدرش شاه مرتضی و ملا محمد طاهر قمی اجازه روایت داشته و به علامه مجلسی و قاضی سعید قمی و سید نعمت اللّه جزایری اجازه روایت داده است.

از آثار اوست: تفسیر صافی، تفسیر اصفی، کتاب وافی و شافی و نوادر (در حدیث)، معتصم الشیعه، مفاتیح الشرائع و النخبه (در فقه)، علم الیقین فی اصول الدین، المحجة البيضاء فی إحياء الإحياء، الکلمات المکنونه، انوار الحکمه، دیوان شعر و ضیاء القلب.

وی در ۱۰۹۱ ق. درگذشت و در کاشان به خاک سپرده شد و مزارش معروف همگان است.

\*\* - ملا رجبعلی تبریزی اصفهانی، یکی از حکما و متکلمین مشهور عهد صفوی بوده است. و به علم و فضل و دقت او را ستوده‌اند. در حکمت و فلسفه و کلام و منطق شهرتی به سزا داشت و شاه عباس و وزیرانش مکرّر به دیدارش می‌رفتند. وی زمان شاه سلیمان صفوی (۱۱۰۵ ق.) را هم دریافت و با تمام اصرار شاه، به دیدار او نرفت. در تدریس شفا و اشارات به غایت چیره دست بود و شاگردانی در حکمت و فلسفه مانند: ملا محمد سراب، قاضی سعید قمی و برادرش حکیم محمد حسین قمی، امیر قوام الدین رازی، ملا محمد شفیع اصفهانی و ملا محمد رفیع زاهدی پیرزاده را پرورش داد. او اعتقاد به وحدت وجود و معاد روحانی داشت و می‌گفت: لفظ وجود بین واجب و ممکن، مشترک است و در این باره رساله‌ای نگاشت که مورد رد و انکار معاصران و متأخرینش قرار گرفت.

آثارش عبارتند از: الاصول الأصفیه، تطبیق ما ورد فی الشرع من امر المعاد علی صفات النفس و ملکاتها و علومها، تحقیق القول بالاشتراک اللفظی فی وجوده و صفاته و اثبات الواجب.

\*\*\* - مرحوم سید محمد مشکاة بیرجندی یکی از بزرگان نسخه‌شناسی و کتاب‌شناسی و آگاهان به فن تاریخ و رجال و تراجم و علوم حدیث به شمار می‌رفت. وی در سال ۱۳۱۹ ق. در بیرجند زاده شد

۱۳۴ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / الهیات

قاضی آشنا باشد می‌داند که این کتاب از او نیست؛ چنانکه در سیاحه البوستانیہ گفته شده که این کتاب از ملای تبریزی است.

و بالجمله: قاضی این حرف را به استاد خود نسبت داده که حقیقت وصف این است که زاید بر ذات باشد؛ چون حقیقت آن «کون الشیء علی حال» است و اگر علم صفت او باشد باید از باب ثبوت شیء لشیء باشد. و همچنین قدرت؛ زیرا قدرت وصف است و وصف، کون الشیء علی حال است و حقیقت وصف غیر حال مضاف به شخص نیست. پس به خاطر اینکه ذات حق، محل عروض عوارض نگردد؛ لذا ناچار باید گفت: ذات حق حقیقتی صرف و خالی از اوصاف و نایب مناب نعوت است و صفات وی مانند صفات اشخاص موجود نیست که ذاتی و وصفی باشد و در مقابل وصف عالم، حقیقتی غیر از حقیقت قدرت باشد. البته مسلم است که حقیقة القدرة غیر از حقیقة العلم است و حقیقة العلم غیر از حقیقة الحیاء است. هذا کله آنچه قاضی سعید گفته است و شاید در این اعتقاد از استاد خود تبعیت نموده است.

### رد کلام قاضی سعید در نفی صفات

ولکن ما قائلین به تغایر مفاهیم و معتقدین به وحدت مصداق با اثبات اوصاف کمالیه برای حضرت حق می‌گوییم:

اولاً: معنای وصف آن نیست که مستلزم زیادت بر شیء باشد. علاوه بر آن: ما باب الفاظ را نمی‌خوانیم و مشغول یادگیری لغت نیستیم که ببینیم در قاموس وصف را چگونه معنی نموده است؟ هر طور که می‌خواهد معنی کند، شاید عقلش به حقیقت

---

→ و پس از فراگیری علوم اسلامی در بیرجند و قائن و مشهد به تهران آمد و پس از مدتی حضور در صحنه سیاست، به تدریس فقه در دانشگاه تهران و فلسفه در مدرسه سپهسالار پرداخت و از آیات عظام: آقا ضیاء عراقی، سید ابوالحسن اصفهانی و سید محمد حجت کوهکمری اجازه اجتهاد داشت و کتابخانه‌اش یکی از نفیس‌ترین کتابخانه‌های خطی کشور به شمار می‌رفت. وی نیابت تولیت حرم حضرت فاطمه معصومه علیها السلام را بر عهده داشت و به سال ۱۳۹۹ ق. بدرود حیات گفت و در حرم حضرت معصومه مدفون گردید.

نرسیده باشد و ممکن است در لغت، وصف مجازاً بر نفس الامریت معانی اطلاق شده باشد و ما از تخطئه لغت مضایقه نداریم، بلکه نقشه حقیقت را جلوی خود گذارده و معانی را از عالم تلقی می‌نماییم؛ خواه در عالم لغت باشد یا نباشد و خواه در لغت تعبیری ذکر شده باشد یا نشده باشد، گویا در عالم هیچ مباحث مشتق مطرح نبوده و کسی حال مشتقات را تحقیق نکرده باشد.

و ثانیاً: ما قائلیم که الفاظ برای معانی عامه وضع شده است، مثلاً علم انکشاف اشیاء نزد عالم است و همچنین نور آن است که ظاهر بنفسه باشد. چون این اشعه آفتاب ظاهر بنفسه است، به آن نور می‌گوییم. حال اگر فرض کنیم چیزی خود به خود ظاهر و نمایان باشد او حقیقه نور خواهد بود و نور حقیقی اوست؛ زیرا نور شمس هم به او ظاهر بوده و آفتاب هم شعاعی از اشعه او می‌باشد و آفتاب به جهت تعلیلیه ظاهر است، بلکه کل اشیاء از نور او هویدا است و الا تحت ظلمت عدم مخفی و محتجب و مستور بودند. شعاع وجودی که از ذات حضرت حق تابش نموده این اشیاء را از پس پرده مظلم عدم به نور وجود ظاهر نموده است و مثل آن - از باب تشبیه کامل به ناقص - مثل آفتاب است که شعاع آن تابیده و صفحه عالم را بالعرض نورانی نموده است و از نور آن موجودات ظاهر گشته‌اند.

البته چیزی که مانند آفتاب به شعاع خود ظاهر کننده اشیاء است معنای ظهور بر او بیشتر صادق است با اینکه خود آفتاب وجوداً و نوراً و شعاعاً یک شعاعی از نور حقیقی است که بر او تابیده و آفتاب به واسطه او ظاهر گشته است، مانند انسان بما آنه انسان که با قطع نظر از وجود، تحت ظلمت عدم مخفی بوده و به نور وجود ظاهر گردیده است. و آفتاب با اشراقش ذره‌ای از شعاع وجود ظاهر است و آفتاب بوجوده ظاهر است نه بماهیت.

بالجمله: ماهیات در پس پرده ظلمت و تاریکی عدم مخفی بوده‌اند یک اشراق شعاع منبسط بر ماهیات و اعیان ثابته واقع گردیده، به نور آن وجود همه ظاهر و منور گردیده است، پس شمس و اشیاء دیگر که ظهور دارند، ظهورشان از غیر است و آن

غیر صرف الوجود است و ظهور همه ظواهر از اوست و به حیثیت وجودی او هر چیزی هویدا است. پس باید به آن وجودی که بذاته بدون جهت تعلیلیه، صرف الوجود است گفت: هو الظاهر، بلکه او عین ظهور است و در مورد علم و قدرت نیز چنین است. و الحاصل: این صرف الوجود است که ظهور آن بدون جهت تعلیلیه است و در آن مرتبه، ذاتی که وجود بر آن طاری باشد نیست و همچنین ظهور او که به عین وجود اوست به واسطه تابش نور وجود از دیگری نیست.

پس وقتی به آنچه به واسطه نور آفتاب نمایان می‌گردد، ظاهر می‌گوییم - با اینکه خود آفتاب یکی از چیزهایی است که با ذره‌ای از اشعه نور آن صرف الوجود ظاهر گردیده است - باید به طریق اکمل و اتمّ به آنچه خودش ظاهر و صرف الوجود است و همه چیز به واسطه او دیده می‌شود، ظاهر بگوییم بلکه باید بگوییم چون ظهور اشیاء دیگر قائم به غیر است و به توسط اشراق و شعاع وجودی غیر ظاهر است و قائم بذاته و بالاستقلال نیست، ظهوری عرضی است. اگر چیزی باشد که ظهور آن قائم بنفسه و بذاته باشد و حقیقه الظهور باشد که ظهور تمام اشیاء به او قائم باشد، او حقیقه ظاهر بوده و ظهور دیگران ظهور عرضی خواهد بود و آنها از خود ظهوری نخواهند داشت. انسان بحقیقت جز حیوان ناطق نیست و حیوان ناطق ظهور ندارد و آنچه ظهور دارد وجود است که قائم به غیر است و ظهور انسان به واسطه شعاع نور وجود است و اگر جایی حقیقه الظهور پیدا شود، در حقیقت او ظاهر است. مثلاً به زید که می‌گوییم فقیه است، او بالعرض و به واسطه اینکه فقه در عالم طبیعت به زید قائم است، فقیه است و الا فقه، فقیه است اگر بتواند بذاته قائم باشد. و هكذا ابیض، خود بیاض است اگر فرض شود بیاض متحقق و قائم بذاته باشد. اگر اصل بیاض استقلال وجودی داشت او ابیض حقیقی بود.

و بالجمله: افاضه نور و شعاع در نور عرضی ظاهر است که می‌بینی نور عرضی بیاض شعاع است، ولی افاضه شعاع نور معنوی افاضه وجود انوار قاهره و اسفهدیه است و افاضات شعاع نور حقیقی در مراتب مشککه وجودی سیر نموده و مرتبه تنزل



آن، نور عرضی است. و هكذا وصف «کونه قادراً» را به ظهور و نور قیاس کن؛ چون قدرت افاضه با شعور و مشیت است. و همچنین صفات: کونه حیاً، و آنه عالم، و آنه مرید، و آنه متکلم را؛ زیرا تکلم اظهار ما فی الضمیر است و وجود معروفیت و اظهار از مرتبه مکنونه غیبی است.

و بالجمله: بنابر اصالة الوجود حقیقت تمام کمالات همان صرف الوجود است. و این هویت بسیطه ظاهر است به ملاحظه اینکه صرف الوجود صرف الظهور است و نور است به لحاظ اینکه صرف الوجود صرف الظهور است، و علم است و عالم بذاته است به ملاحظه اینکه اشیاء در پیشگاه صرف الوجود منکشف و ظاهر بوده و همه ماهیات در پیشگاه وجود حاضر می باشند؛ لذا عرفا اسم را - از قبیل: عالم و قادر و حی و مرید - بر نفس وجود به لحاظ تعینی از تعینات کمالیه اطلاق می کنند،<sup>۱</sup> و ذات و مسمی را بر وجود صرف در حالی که بدون تعین لحاظ شود، اطلاق می نمایند.

ملخص آنچه گفتیم این است که: **أَنَّ كَلَّةَ الْعِلْمِ وَالْعِلْمُ كَلَّةُ هُوَ، وَأَنَّ كَلَّةَ الْقُدْرَةِ وَالْقُدْرَةُ كَلَّةَا هُوَ، وَأَنَّ كَلَّةَ الْحَيَاةِ وَالْحَيَاةُ كَلَّةَا هُوَ، وَهُوَ جَمِيعُ الْكَمَالَاتِ وَجَمِيعُ الْكَمَالَاتِ هُوَ، وَأَنَّ عَالِمًا، قَادِرًا، مَرِيدًا، مَدْرَكًا وَحَيًّا، مَعَ أَنَّ صَرْفَ الْوُجُودِ هُوَ وَاجِبُ الْوُجُودِ بَدَايَتُهُ، وَوَاجِبُ الْوُجُودِ بَدَايَتُهُ وَاجِبُ الْوُجُودِ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ.**

### توضیحی پیرامون بعض احادیث وارده در نفی صفات

و اما راجع به عباراتی از احادیث که در روایات صدوق\* نقل شده و غرور قاضی

---

۱- رجوع کنید به: اصطلاحات الصوفیه، ص ۲۸؛ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۳؛ جامع الاسرار، ص ۱۳۳؛ اسرار الحکم، ص ۵۵.

\*- ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی یکی از بزرگترین محدثان و فقهای شیعه در قرن چهارم هجری و معروف به رئیس المحدثین است. او به دعای حضرت قائم علیه السلام متولد شد و از پیش از ۱۲۰۰ استاد - از جمله: پدرش، محمد بن حسن بن ولید، احمد بن محمد بن یحیی العطار قمی، حسین بن احمد بن ادریس اشعری قمی - نقل حدیث می نماید و کسانی مانند شیخ مفید و حسن بن حسین بن علی بن بابویه از او روایت می نمایند.

سعید هم مستند به آنهاست، مثل اینکه از امام علیه السلام منقول است: «أنت عالم ای لیس بجاهل، و أنت قادر ای لیس بعاجز<sup>۱</sup> می‌گوییم: نکتهٔ تعبیر ائمه علیهم السلام از معارف به این الفاظ بدبختی ماست که اغلب محدثین هم به آن التفات ننموده و به بعضی از اخبار و احادیث مقید شده‌اند که بر موازین علمی منطبق نیست. و آن بدبختی عبارت است از اینکه در زمان ائمه علیهم السلام کسانی که هنوز احکام وضو و نماز را یاد نگرفته بودند می‌آمدند و بعضی از مسائل راجع به صفات احدیت را از حضرات سؤال می‌کردند و چون حقیقهٔ ممکن نبود معارف را کما هو حقه به آنها تفهیم نمود؛ زیرا طرف خطاب که ملاصدرا نبود تا بتواند معارف را از حضرات تحویل گرفته و قبول کند، لذا تا آن اندازه که ممکن بود حضرات سائلین را از خطر می‌رهانیدند و اگر می‌خواستند تمام مراتب توحید و معارف را کما هو حقه بیان نمایند، سائلین به واسطهٔ قصور فهم در خطر می‌افتادند. حضرت صادق علیه السلام چه کند با اشخاصی که اگر به معنای حقیقی علم، می‌فرمود: «اللّه عالم» چون در ذهن سائلین سبق تحقق ذات بر وصف علم مرکوز بوده، از آن حدوث می‌فهمیدند و علم را حدوثاً، زاید بر ذات می‌دانستند. لذا حضرات به خاطر صون از این مرتبه به این اندازه که سائل بداند و معتقد باشد که «أنت لیس بجاهل» کفایت می‌فرمودند. و این مرتبهٔ نازله از اعتقاد در توحید و معارف کفایت می‌کند.

از اینجاست که در بعضی از احادیث علم و حیات از اوصاف ذات گرفته شده<sup>۲</sup> و اراده از اوصاف زاید بر ذات دانسته شده،<sup>۳</sup> با اینکه اگر اراده از ذات متأخر باشد ما با طبیعیین چندان فرقی پیدانمی‌کنیم، زیرا لازمهٔ این حرف این است که اشیاء بلا اراده و

→ تألیفات وی در حدود ۳۰۰ کتاب است که از جمله آنهاست: اعتقادات، معانی الاخبار، امالی، توحید، عیون اخبار الرضا علیه السلام، کمال الدین و تمام النعمه، من لایحضره الفقیه، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، المقنع، الهدایه، علل الشرائع و الخصال، که همهٔ آنها به چاپ رسیده است.

وفات ایشان به سال ۳۸۱ ق. واقع شد و مزارش در شهرری معروف خاص و عام است.

۱- توحید صدوق، ص ۱۸۸، حدیث ۲ و ص ۱۹۳، حدیث ۷.

۲- رجوع کنید به: توحید صدوق، ص ۱۳۹ - ۱۴۶، باب ۱۱، احادیث ۱ و ۳ و ۸ و ۱۴.

۳- رجوع کنید به: همان منبع، ص ۳۳۶ - ۳۳۹، باب ۵۵، احادیث ۱ و ۵ و ۸.

اختیار صادر شده باشند. پس اگر ما بخواهیم در مورد معارف بدانیم که ائمه علیهم السلام به چه نحوه حقایق را به طوری که واقعیت است بیان فرموده‌اند، بهترین لسان، ادعیه آنهاست که در بعضی از مناجات‌ها و دعاها معارف را کما هو حقّه بیان نموده‌اند، البته سرّش هم معلوم است و آن این است که ادعیه مقام اظهار حقیقت بوده بدون اینکه سائل کوتاه فهمی در میان باشد.

باید در ذیل این مقام به این بحث توجه کرد که: «الارادة هی الرضا بالمراد و الوجود الصّرف عین الرضا و العشق بذاته و بآثاره».

والحاصل: چون که حضرت احدیت عین العلم و الخیر و الطلب است، از این حیث عاشق و محب است و از حیث اینکه عین الخیر و محض الحُسن و البهاء است عین المعشوقیه و المطلوبیه است.

### توضیحی پیرامون وصف حب و عشق

و بالجمله: لازم است در این مقام به اینکه ملاک محبت و عشق چیست؟ و تأکد و تشدد حب چیست؟ و مناط احبیت و حبیبیت چیست؟ و قوه و ضعف عشق از چیست؟ تنبیه کرد.

البته حب و محبت از اوصاف حقیقیه ذات الاضافه است؛ حبیب، حب و محبوب، عشق و محبت لازم دارد و ملاک محبت، ادراک کمال در محبوب است. اگر کمال محبوب ضعیف باشد و یا ادراک کمال معشوق ضعیف گردد و یا مدرک کمال ضعیف باشد، حب و عشق ضعیف‌تر خواهد بود و اگر مدرک قوی و شدید باشد و ادراک قوی و مؤکد گردد و کمال محبوب کامل باشد، حب قوی و متأكد و اشد خواهد گردید. مثلاً اگر برهان اتم بر ثبوت کمال محبوب قائم شود حب زیادتر خواهد بود از صورتی که برهان ضعیف بر ثبوت آن قائم شود.

والحاصل: قوت ادراک در قوت حب دخیل است و همچنین اگر کمال محبوب قوی باشد، حب قوت می‌گیرد، مثلاً اگر انسان معتقد باشد که یک علمی است که در

صورتی که آن را فرا بگیرد احوال و کیفیات ماورای طبیعت را خواهد دانست و از عالم غیب با خبر شده و به خارج از محیط مادیات، دانا خواهد شد، آن علم به واسطه این کمال، محبوب تر گشته و عشق به آن قوی تر می شود.

و هكذا اگر عاشق قوی الوجود شدید الکمال باشد عشق به کمال زیاد و شدید می شود. این است که در مورد محبت به خداوند عالم، اختلاف درجات اولیاء الله به میزان درجه معرفت و ادراک آنها به حضرت حق می باشد، مثلاً چون ادراک حضرت ختمی مرتبت که در بین موجودات ممکنه، وجود اکمل و اشد است، به حضرت حق و حقوق حق بیشتر بوده؛ لذا حب وی به حق بیشتر بوده است و هنگامی که شخص محب چیزی باشد، به آثار و متعلقات محبوب محبت پیدا می کند و از حب به شیء، حب و عشق به آثار شیء که صورت تنزل حب به شیء است تولید می شود. لذا انبیا و مرسلین به واسطه ادراک کامل خود، همان عشق و محبت شدیدی که به حضرت حق دارند نسبت به آثار و متعلقات او هم دارند و الا معقول نیست پیامبری هزاران زحمت را متحمل گردد به این امید که کسی را هدایت کرده و از ضلالت برهاند. از اینجاست که حقیقه حضرت خاتم، ما را بیشتر از خودمان دوست دارد؛ لذا اگر کسی قبول هدایت نمی کرد، حضرت رسول اکرم از غایت محبت به وی از اینکه او در ضلالت مانده، نفس مبارکش ضیق و دلش می سوخت. ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾<sup>۱</sup> چرا که بیش از همه، کمال مبدأ را ادراک می کرده و در نتیجه بیش از همه به او محبت داشته است و نیز به متعلقات و آثار محبوب که ظل اوست، عشق زیادتری داشته است. و چون ذات حضرت حق اشد الوجود و فوق التأكد و حقیقت وجودیه و واجب الوجود و صرف الوجود است، کل الکمالات و فوق الکمالات و صرف الادراک و شدید الادراک است و لذا حب شدید و عشق وجوبی دارد و در مرتبه ذات، کمالات ذات خود را به علم و درک حضوری و امتن ادراک، ادراک می نماید. و استشعار شیء به ذات خود، کمال درک است؛ چون ذات برای ذات

به نحو حضور جمعی و بدون شائبه غیبت، مدرک و منکشف است. پس حضرت حق که به درک تام التمام، مدرک اتم کمالات فوق التمام ذات خویش است، عاشق تجلیات و جمال جمیل مطلق خود بوده و چون عاشق ذات است و بذاته و به علم حضوری که عین ذات است، مدرک کمالات ذات است، و کمالات عین ذات است - چرا که صرف الوجود است و صرف الوجود عین تمام کمالات است - پس عاشق و محب ذات است. درک و ادراک عین ذات است و مدرک و محبوب و معشوق هم عین ذات است پس همو عاشق، همو عشق، همو معشوق، همو ساقی، همو می و همو جام است.

صیاد همو، صید همو، دام همو، دانه هموست

ساقی همو، می همو، باده و پیمانان هموست

و بالجمله: شنیدی که اراده، عین رضا به مراد است و وجود صرف، عین رضا و عشق به ذات و آثار است. «إذا كان الغالب على العبد الاشتغال بي، عشقني و عشقته، فإذا عشقني و عشقته رفعت الحجاب فيما بيني و بينه...»<sup>۱</sup>

بلی، چون لفظ عشق لفظی است که در هاضمه کسانی که به اصطلاحات عرفا آشنا نیستند به تحلیل نمی رود، آنها از شنیدن لفظ عشق وحشت می کنند. لذا باید از آن به حب تعبیر نمود که به ذهن مانوس تر است گرچه حب هم به معنای عشق است.

### توضیح اجمالی پیرامون وصف تکلم

و اما معنای اینکه حضرت حق متکلم است؛ گرچه یکی از مباحث آینده، مبحث تکلم باری است و در آنجا معنای تکلم به وضوح شرح داده می شود، ولی در اینجا به آن به نحو اجمال اشاره می کنیم و آن اینکه: در یکی از مباحث قبل گفتیم الفاظ برای مفاهیم عامه وضع شده اند و برای مفهوم مقید به مصداق معین وضع نگردیده اند؛ گرچه واضح گمان کند که مفهوم منحصر در مصداقی است و تنها بر آن مصداق منطبق است، الا اینکه لفظ را برای مفهوم مقید به آن مصداق وضع نمی کند و اگر واضح بعد

۱- رجوع کنید به: کنز العمال، ج ۱، ص ۴۳۳، حدیث ۱۸۷۲.

بگوید آن شیء که مصداق آن مفهوم است موضوع له لفظ نیست، ولی ما مفهوم را بر آن منطبق ببینیم، لفظ موضوع برای آن مفهوم را بر آن شیء اطلاق می‌نماییم. مثلاً اگر معنای نور «ما یظهر به الاشیاء» یعنی چیزی که اشیاء را جز با وی نتوان دید باشد، اطلاق نور حقیقی بر خدا صادق بوده و بر سایر نورها مجاز می‌باشد؛ زیرا همه موجودات عالم معدوم بوده و به نور او پیدا و هویدا شده‌اند پس ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>۱</sup>.

و بالجمله: نور دارای اقسامی است: نور آفتاب، نور مهتاب، نور آتش، نور گوهر، نور لعل، نور پری طلعتان و نور دیگری هم هست که آن نور منور همه نورهاست و آن نوری است که نورها به او دیده می‌شود و الا هرگز ذره‌ای را در ظلمت عدم نمی‌توان دید، و آن طلوع نور وجود منبسط بر روی ماهیات مظلومه در ظلمت عدم است.

پس چون معنای نور بر او صادق است، او حقیقه نور است؛ گرچه واضح برای نور، مصداقی جز نور آفتاب ندانسته باشد، الا اینکه ما باخبران از حقیقت حال، آن را توسعه داده و این اسم را بر نوری که مصدر الانوار است اطلاق می‌نماییم.

پس بنا بر وضع الفاظ برای معانی عامه می‌گوییم: «التکلم هو الاعراب عما فی الضمیر» و تکلم از غیبت به شهادت آوردن چیزی است ولو با دو لب نباشد.

این است که اگر از واضح سؤال کنیم: انسان با صوت معتمد به فم تقطیع حروف نموده و از ضمیر و پنهان خود اخبار می‌نماید، اگر این کار از شجر محقق گردد چیست؟ لابد جواب خواهد داد، تکلم است.

حضرت حق جلوه خود را بذاته من ذاته اظهار نموده و ذات وی به تمام معنی از ذاتش هویدا و ظاهر بوده و ذات او من ذاته مستشعر ذات خویش می‌باشد و آن تکلم ذاتی است و اینکه حق، حقایق وجودات عالم را به واسطه فیض منبسط و وجود پهناور در صبحگاه از پس پرده افق عالم امکان، اظهار می‌فرماید، تکلم فعلی است. بنابراین: «متکلم» بر حضرت حق اطلاق می‌گردد.

## غرر في علمه بغيره

و عالم بغيره إذا استند  
بالسبب العلم بما هو السبب  
إليه و هو ذاته لقد شهد  
علم بما مسبب به وجب

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٦٤]

## اثبات علم حق تعالی به مخلوقات

اصل علم حق تعالی به ذات خود، با چند برهان ثابت می‌شود و این معنی آن قدر مهم نیست، بلکه مهم کیفیت علم حضرت حق به غیر است که ان شاء الله در محل خود مطرح خواهد شد.

و اما می‌توان علم به غیر را با سه برهان اثبات کرد:

### برهان اول

برهان اول: آنچه اجمالاً در اثبات کمالات برای حضرت حق ذکر کردیم. آنجا گفتیم: علم از کمالات است و برای وجود «من حیث انه وجود» ثابت است و صرفاً ملک طلق وجود است و در هر وجودی به اندازه وجودش موجود است؛ چون علم از اوصاف صرف الوجود است و چون حضرت حق صرف الوجود است و علم با وجود بما انه وجود در ترقی و تنزل است، هر اندازه وجود قوی شود علم قوی می‌شود، پس باید حضرت حق عالم باشد؛ چرا که کمال مطلق است و کمال مطلق بودن او از حیث صرف الوجود بودن آن است و وجود بما انه وجود منشأ کمالات است و کمالات برای وجود بما انه وجود ثابت است و چون صرف الوجود صرف الکمال است و علم هم از کمالات است پس باید صرف الوجود عالم به غیر باشد؛ زیرا علم به غیر، کمال است و علم برای وجود بما انه وجود ثابت است، نه بما ان له حدّاً. بنابراین: چون حضرت حق حد نداشته و فوق التمام می‌باشد، باید ازلاً و ذاتاً



متصف به کمال باشد و الا لازم می آید که صرف الوجود نباشد.

و بعد از تتمیم این بحث که او صرف الوجود و مجرد است، باید کل ما ممکن ان یکون و صفاً له بالامکان العام برای او اولاً و ازلاً و آخراً و ابداً ثابت باشد؛ چون او خلوق از ماده و لواحق ماده دارد و از زمان و مکان بیرون است.

## برهان دوم

برهان دوم اینکه: ملاک علم به چیزی، حضور آن چیز نزد عالم بوده و عدم حجاب بین او و عالم می باشد، مثلاً در مورد صوری که از منشآت نفس است با توجه به اینکه نفس وجودی دارای ماهیت است و صور منشیئه آن هم وجودات مخلوقه دارای ماهیت می باشند و ماهیت مثار کثرت و غیریت و حجاب است، در عین حال چون صور پیش نفس حضور دارند، معلوم نفس هستند. و حضور آنها، حضور معلول نزد علت می باشد، البته چون نفس، صاحب ماهیت است، علت ضعیفی است و همچنین چون صور دارای ماهیت می باشند معلولات ضعیفه ای هستند، و لکن چون صور یک نحو حضوری پیش نفس دارند معلوم نفس هستند؛ زیرا تمام ملاک برای علم همان حضور شیء پیش عالم است.

و اینکه علم را به صورت حاصله از شیء برای نفس تعریف نموده و آن را کیفیتی نفسانی که به قیام حلولی به نفس قائم باشد، دانسته اند<sup>۱</sup> و حال آنکه ملاک علم حلول نیست، حتی اگر قیام صور به نفس به نحو حلول هم باشد، ولی چون حال در محل حاضر است صور معلوم می باشند. پس ملاک علم، حلول نیست بلکه حضور است. اگر بگوییم: در قیام صدوری شیء به چیزی، قائم پیش «ماقام به» حاضر است، آن شیء معلوم آن چیز خواهد بود؛ چنانکه راجع به نفس نسبت به صور جزئیه گفتیم، پس اگر فرض کنیم در شیء مجردی قوه درک هست - البته قوه به معنای شدت نه به معنای مقابل فعلیت - و هیچ حجابی در او نیست و از ماده و لواحق ماده و زمان و مکان

۱- رجوع کنید به: کشف المراد، ص ۲۲۵ - ۲۲۷؛ شرح مواقف، ج ۶، ص ۳؛ اسفار، ج ۳، ص ۳۰۵.

خارج است، در صورتی که در چیزی قابلیت مدرکیت و معلومیت باشد، آن چیز پیش آن شیء مجرد، حضور معلومیت دارد چون ملاک علم تمام است. چنانکه درباره نفس گفتیم: با اینکه نفس صاحب ماهیت است و صور مخلوقه او هم وجودات صاحب ماهیت می‌باشند و ماهیات مثار کثرت و غبار ظلمت و حجاب هستند، در عین حال صور معلوم نفس می‌باشند.

حال اگر فاعلی و علتی صرف الوجود بوده بدون اینکه ماهیتی داشته باشد و صریح ذات او علت تامه باشد به طوری که علتی اتمّ از او متصور نباشد و صریح ذات وی بدون محدودیتی و ماهیتی در نهایت صرافت وجود بوده و به کلی جهت ظلمت و نقص از ساحت اقدسش دور باشد و معالیش هم وجودات قویه بوده و به قیام صدوری به او قائم باشند و او به اتمّ مرتبه قیومیت، حافظ آن معالیل باشد، آن معالیل در نهایت ربط و شدت حضور، در پیشگاه اقدس او حضور داشته و او در نهایت احاطه، بر همه معالیل به یک نحو احاطه خواهد داشت و چون او از زمان و مکان خارج بوده و به چیزی اقرب از چیزی نیست چون همه معالیل او هستند و به مقتضای ادله توحید و رای قیومیت و علیت او، قیومیت و علیتی نیست، او بر همه به یک نحو قیومیت وجودی خواهد داشت و همه به یک نحو پیش او حاضر خواهند بود و تقدم و تأخر و توسط نسبت به قیومیت احاطی او نخواهد بود و نحوه احاطه او بر همه علی نحو سواء خواهد بود، پس حجابی که بین او و غیر حایل باشد در بین نبوده تا باعث غیبت چیزی گردد و اگر چیزی بین او و شیء دیگری واسطه باشد لازمه اش حجاب است و لازمه حجاب این است که آن شیء دیگر پیش او حضور نداشته باشد و لازمه عدم حضور این است که او به آن شیء دیگر احاطه نداشته باشد، در صورتی که گفتیم احاطه قیومیت وجودی او به همه اشیاء به یک نحو بوده، بدون اینکه از جهت شدت و ضعف تفاوتی باشد؛ چون ملاک احاطه، علیت و معلولیت است بنابراین، چون او به یک نحو به همه احاطه دارد، دیگر برای هیچ موجودی نسبت به موجود دیگر ازلاً و ابداً، من ازل الازال الی ابد الابد تقدم و تأخر نخواهد بود، بلکه همه به یک نحوه

محاطیت و حضور پیش او حاضر و معلوم خواهند بود.

و بالجمله: وقتی مناط و ملاک علم، حضور شد، مبصرات باصره و مسموعات سامعه و مدرکات حاسه و صور قائمه به نفس پیش نفس حاضرند. با اینکه مبصر ذات خارجی است بدون اینکه مبصریت در ذات او داخل باشد و مبصر جلیدین است که ماده دیگری است و بصر از حقیقت او خارج است و مبصر و مبصر هر دو دارای ماهیت بوده و ماهیت، ملاک غیریت و کثرت می باشد، ولیکن چون در مبصر قابلیت معلومیت و در بصر قابلیت مبصریت وجود دارد و با وجود ملاک غیبت یک نحوه حضور ناقصی بین آن دو هست، ملاک علم حاصل شده و علم حاصل گردیده است. و اگر وجودی مانند وجود حق از تمام نواقص ماهیتی دور بوده و هیچ ملاک غیبت در او متصور نباشد و از طرفی وجود تو از وجود صور مخلوقه نفس قوی تر و شدیدتر است، پس معلومیت تو پیش حضرت حق از معلومیت صور مخلوقه نفس پیش نفس، بیشتر می باشد: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾<sup>۱</sup> ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾<sup>۲</sup>.

### برهان سوم

بالسبب العلم بما هو السبب علم بما مسبب به وجب

برهان سوم بر علم حق به غیر: مخفی نماند که علم به سبب و علت تامه، علم به مسبب و معالیل است، مثلاً ما که اینجا نشسته ایم حکم قطعی می کنیم به اینکه فردا همین موقع هوا روشن است در صورتی که فردا نیامده و عدم مطلق است و عدم مطلق در کمال غیبت است. با اینکه فردا غایب است ولیکن ما علم کامل به وجود روشنایی

۱- انعام (۶): ۵۹.

۲- سبأ (۳۴): ۳.

در آن داریم. البته این علم ما به واسطه علم به سبب است که وقوع آفتاب در وسط آسمان می باشد و علم به وقوع آفتاب در وسط سماء بعد از بیست و چهار ساعت به واسطه علم به اتقان و احکام و تقدیر نظام اکمل و اتم عالم است و از روی علم به محکمیت و استحکام انتظام است و با توجه به این است که این نظام جاریه، جمال کامل جمیل مطلق است و جمال جمیل مطلق دارای کمال احسن بوده و لا یتغیر و لا یتبدل می باشد و همان طور که صرف الشیء لا یتبدل و لا یتغیر و لا یتثنی و لا یتکرر این جمال اکمل هم لا یتغیر و لا یتبدل و لا یتثنی و لا یتکرر. پس از روی علم به اسباب، علم به مسبب تولید شده به طوری که قبل از وجود مسبب به وجود او حکم کرده و به آن عالم می باشیم؛ چنانکه به روشنایی فردا در این موقع عالم هستیم به واسطه علم به وقوع آفتاب در همین نقطه که فعلاً هست و علم به آن هم به خاطر علم به بقای این نظام اتم و استحکام این نظام احسن و عدم زوال جمال مطلق از جمیل مطلق است.

و همچنین اگر منجمی حساب سیر کواکب را به طور صحیح به دست آورد، البته قطع پیدا می کند که فلان روز چه مقدار از آفتاب گرفته می شود. و اگر حساب یک دوره حرکات کواکب سیارات را به طور کامل با دقت به دست آورد و از طرفی قطع پیدا کند که این بنای عالم به نحو اتم است و لا یجوز تبدله و تغیره، می تواند از چند میلیون سال بعد هم اخبار نماید؛ چنانکه خواجه - علیه الرحمه - یک دوره گردش افلاک و سیارات را در رصد خود تعیین نموده و آن را الی ما یكون الدنيا حساب کرده بود.

و همچنین اگر شما در هندسه برهان اقامه می کنید بر اینکه سه زاویه حاده مثلث برابر با دو قائمه است، همیشه این حکم را خواهید داشت ولو چند میلیون سال بعد سه زاویه حاده مثلث حاصل شود؛ چرا که علت این حکم را پیدا کرده اید و از روی آن بر او حکم نموده اید، اعم از اینکه مثلث حاصل باشد یا نباشد و موجود گردد یا نگردد. و هکذا، بعد از آنکه علت تساوی شب و روز را دانستی که تساوی، موقع تقاطع نصف النهار و معدل النهار است و به افق که به نحو خاص این تقاطع در آن حاصل

می‌گردد دانش پیدا نمودی، خواهی دانست که آفتاب نصف معدل النهار را در زیر و نصف دیگر را بالا خواهد بود و چون نظام هم لایتبدل است پس حکم می‌کنی به اینکه ده هزار میلیون سال بعد اول بهار، روز و شب مساوی است.

بنابراین: اگر به مبدع کافه موجودات و علت همه معالیل که علت اعلی است و علیت حقیقه منحصر به اوست، علم پیدا شود، به تمام مسببات من ازل الازل الی ابد الابد علم پیدا می‌شود.

خداوند تبارک و تعالی به ذات خود علم دارد و چون چیز دیگری غیر از ذات همراه ذات نیست، پس صریح ذات تمام سبب اشیاء است؛ چنانکه در برهان علم باری به ذات خود گفتیم: علم بما انه علم کمال است و صرف الوجود صرف الکمال است؛ زیرا کمالات هم‌پرواز با وجود در تنزل و ترقی است و چون علم نفس به ذات، کمال است و خداوند تبارک و تعالی صرف الکمال است، پس باید عالم به ذات باشد و چون ذات در مقام ذات بسیط است و این طور نیست که ذاتی باشد و جهت سببیت زاید بر آن باشد، بلکه متن ذات عین سبب است پس به ذات خود بما انه سبب للاشیاء لابعنوان انه سبب بل بعنوان انه حقیقه السببیه، عالم خواهد بود، پس به تمام اشیاء من ازل الازل الی ابد الابد علم خواهد داشت و الا باید یکی از این قواعد صحیح نباشد: یا باید حضرت حق علت و سبب موجودات نباشد، و یا شریک داشته باشد و حال آنکه با ادله توحید اثبات گردید که انه واحد و علة لجمیع الاشیاء، و یا اینکه علم به ذات خود نداشته باشد، که گفتیم محال است علم به ذات نداشته باشد؛ زیرا نقص لازم می‌آید و نقص مستلزم ماهیت و حد وجودی است و اگر ماهیت داشته باشد مرکب می‌شود و مرکب محتاج است و محتاج ممکن است.

و یا اینکه عالم به ذات باشد و لکن عالم به سببیت ذات و اینکه او سبب است نباشد و حال آنکه گفتیم آن هم باطل است؛ چون سببیت و جهت علیت و رای ذات نبوده بلکه عین ذات می‌باشد.

گفته نشود: ممکن است علم به ذات باشد ولی علم به صفات نباشد، مثل اینکه

کسی به وجود خدا عالم باشد ولی به یکی از اوصاف ثبوتیه جاهل باشد. زیرا گفته می‌شود: چنین شخصی به وجود خدا عالم نیست، بلکه به یک مفهوم ناقصی عالم است؛ چون خداوند وجود بسیط من جمیع الجهات است که در عین بساطت جامع تمام کمالات است به طوری که یک حقیقت صرفه است و اگر کمال وی که عین وجود اوست درک نشود وجود او هم درک نشده است. و الحاصل: اگر فرضاً شخصی بگوید: من به ذات خدا عالم هستم و به صفات او عالم نیستم.

می‌گوییم: چون حضرت حق یک هویت بسیطه وجودیه است و تمام صفات وی عین ذات اوست ممکن نیست به چنین وجودی علم حاصل شود ولی صفات او مجهول باشد؛ زیرا مجهولیت صفات عین مجهولیت ذات است چون ذات بسیط است و صفات عین ذات است، بلی چنین شخصی به مفهوم ناقصی عالم است. و بالجمله: باید یکی از قواعد تخلف یابد. اگر خداوند تبارک و تعالی علیت داشته باشد و به ذات با جهت علیتش نسبت به اشیاء عالم باشد، اگر همه اینها صحیح باشد و علم به معلول حاصل نشود باید این قاعده که علم به سبب مستلزم علم به مسبب است تخلف یابد و آن همچنانکه گفتیم تخلف‌پذیر نیست؛ زیرا بعد از آنکه انسان به حقیقت سبب بما آنه سبب علم پیدا کرد و علمش هم مطابق با واقع بود قطعاً علم به مسبب حاصل خواهد شد.

## غرر في ذكر الأقوال في العلم ووجه الضبط لها

قد قيل لا علم له بذاته  
و مثبت لعلمه بما جعل  
أوليس مفصلاً فأما المبتدا  
عيناً فهذا مذهب المعتزلة  
أو ذو وجود ليس ذا ثبات  
مع سبقه ذا من فلاطون اشتهر  
في الكلّ نفس كونها العينية  
و إن يكن في البعض كالعقل ارتسم  
أما الذي ليس يرى انفصاله  
مرتسماً فذا بغير مين  
أو غير بالمعقول لا محسوس  
و دونه فالذات الإجمالي من  
للمتأخرين أو بالبعض

و قيل لا يعلم معلولاته  
إمّا يقول إنّه عنه انفصل  
إمّا هو المعدوم ثابتاً بدا  
أو ذهنياً الصوفية ذا قائله  
فُتُلُّ قائمة بالذات  
و دون سبق إن يكن بأن حضر  
فذاك قول الشيخ الإشراقية  
صور الأشياء فيه ذا ثاليس أم  
إن كان غيره علا جلاله  
لأنكسـيـايس و الشـيـخـين  
إن يتّحد فهو لفرفوريوس  
علم فإن بكلّ الأشياء زُكن  
تفصيل البعض له ذا المرضي

## بیان اقوال مختلف در علم باری

درباره علم میان فلاسفه و متکلمین اختلاف واقع شده است:  
بعضی می‌گویند: علم کیف نفسانی است.<sup>۱</sup>

و بعضی دیگر می‌گویند: علم از مقوله انفعال است.<sup>۲</sup>

و طایفه دیگری علم را از مقوله اضافه می‌دانند.<sup>۳</sup>

کسانی که قول اخیر را ادعا کرده‌اند در بعض مسائل دچار اشکالاتی شده‌اند و لذا در آن موارد به مطالب نامربوطی قائل شده‌اند، مثلاً در مسأله علم واجب به ذات خود چون اضافه طرف می‌خواهد و بین شیء و ذاتش اضافه معقول نیست؛ لذا علم واجب به ذات خود را منکر شده‌اند.<sup>۴</sup>

و باز در مسأله علم واجب به معالیل خود، چون معالیل به نحو جمع وجود فعلی نداشته و خیلی‌ها فعلاً معدومند و از طرفی بین شیء موجود و معدوم اضافه معقول نیست؛ زیرا اضافه دو طرف می‌خواهد و اگر یک طرف معدوم باشد اضافه محقق نمی‌شود؛ لذا بعضی علم واجب تعالی به معدومات را منکر شده‌اند.<sup>۵</sup>

---

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۳۶۱ - ۳۶۴؛ کشف المراد، ص ۲۲۵ - ۲۲۹؛ اسفار، ج ۳، ص ۳۰۵.

۲- رجوع کنید به: کشف المراد، ص ۲۲۹؛ رساله شرح مسأله علم، محقق طوسی، ص ۳۳ و ۳۴.

۳- مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۴۵۰؛ شرح مواقف، ج ۶، ص ۲.

۴- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۴۹۲ - ۴۹۴؛ اسفار، ج ۶، ص ۱۸۰؛ شوارق الالهام، ص ۵۱۴.

۵- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۸، ص ۷۰؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۱۱۸؛ ملل و نحل، ج ۱،



### نظریه معتزله در علم واجب

معتزله که علم را از مقوله اضافه می دانند به ثابتاتی که نه معدوم و نه موجودند قائل شده و گفته اند: آنها دارای تقرری هستند که علم خداوند به آنها تعلق گرفته است.<sup>۱</sup> حاصل کلام اینکه: مبنای نفی و انکار علم الله به ذات خویش و انکار علم خدا به معدومات، دانستن علم از مقوله اضافه است؛ چنانکه قول ثابتات از نتایج و ثمرات التزام به همین قول است؛ زیرا معتزله دیده اند که نمی توانند بگویند: خدا به معالیل معدومه خود، عالم نیست؛ لذا به ثابتات که نه معدوم و نه موجودند، قائل شده اند. ولیکن اکنون به اثبات رسیده که علم - یعنی آنچه به حمل شایع صناعی علم است - وجود است و هر چه از کمالات و صاحب خیرات هست، حقیقت وجود است؛ لذا علم تحت هیچ یک از مقولات داخل نیست. چنانکه وجود، جوهر و عرض و کم و کیف و اضافه و انفعال نیست؛ هر چه کمال است، وجود است و وجود سرتا پا کمال است و حضرت حق، صرف الوجود است.

بنابراین: صرف الکمال و صرف القدره و صرف الاراده و عالم به ذات خویش است؛ چون ملاک علم حضور است و علم، حضور الشیء لدى الشیء است و مراد از «لدى الشیء» این نیست که چیزی با چیز دیگری باشد و «لدى» به معنای اضافی هم نیست تا مضاف و مضاف الیه و اضافه پیش آید و در نتیجه علم و معلوم و عالم غیر هم باشند، بلکه معنای «حضور الشیء لدى الشیء» عدم غیبت است.

البته در اعلی مرتبه حضور، حضور ذات شیء به خودش است و اگر شیئی سبب شیء دیگر شد طبق قاعده علم به ذات، علم به سبب خواهد بود و علم به سبب، علم به مسبب می باشد. و این علم، مجرد، عقلانی و بیرون از مکان و زمان بوده و با معدومیت معلول در زمان فعلی و موجودیتش در آینده فرقی در مسأله پیدانمی شود؛

→ ص ۷۱ و ۷۹ - ۸۰

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۲، ص ۱۹۰؛ اسفار، ج ۶، ص ۱۸۱ و ۱۸۲.

چون گفتیم علم از زمان و مکان و ماده و موضوع و لواحق بیرون است چنانکه قضیه منجم از این قبیل است، و چنانکه براهینی در هندسه برای اثبات قضایا اقامه شده است و اینکه در مثلث زوایای حاده اش مساوی با دو زاویه قائمه است، برهانی بوده و با قطع نظر از اینکه موجود یا معدوم باشد، قضیه این طور است، و اگر یک میلیون سال بعد یک مثلث حاده الزوایا موجود شد، این طور است، و هکذا علم به تساوی شب و روز در اول فروردین حاصل است، چه اینکه چهار سال بعد یا ده سال بعد و یا هزار سال بعد باشد. و بالجمله: وجه بیان علم حضرت حق به معدومات و ذات خویش این بود که گفته شد.

معتزله برای تصحیح علم باری به معدومات بنابر مبنای خود که علم را از مقوله اضافه می‌دانند به ثابتات متقرره قائل شده‌اند و گفته‌اند: ثابتات در خارج و عین، نه معدوم و نه موجودند و هیچ رشحه وجودی در آنها نیست. و این قول شاید نظیر قول عرفا در اعیان ثابت باشد.<sup>۱</sup>

قول اول به وجدان و ضرورت و به ادله اصالة الوجود مزیف است؛ زیرا چیزی غیر از وجود متحقق نیست و چیزی که نور وجود به آن سرایت نکند، در مرتبه عدم و ظلمت بحت و نابودی بوده و به هیچ نحو تحقق ندارد، و تحقق حق طلق وجود است و ثابتات غیر معقول است و اگر خیری باشد لابد به صبغه وجود مصبوغ بوده و الا عدم بحت و صرف ظلمت خواهد بود. این است که سابقاً گفتیم: ثابت با موجود مرادف است و ثبوت با وجود مرادف است.

### نظریه عرفا

چنانکه این قول مزیف است، قول عرفا به اعیان ثابت هم مزیف است؛ چون ثابتات بنابر عقیده معتزله در اعیان است و بنابر عقیده عرفا در مرتبه واحدیت است؛ زیرا عرفا

۱- رجوع کنید به: فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۲۵۷؛ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۸ - ۲۲؛ جامع الاسرار، ص ۱۹۸ و ۵۵۹ و ۵۶۰؛ و نیز اسفار، ج ۶، ص ۱۸۱.

قائلند که اشیاء در مرتبه واحدیت حضرت حق، که مرتبه ظهور اسمائی و صفاتی است می باشند نه در اعیان. و ماهیات لوازم اسماء و صفات او بوده و هر ماهیتی به اندازه خود در کنف و پناهندگی اسمی و یا صفتی از حق ثابت است، بدون اینکه ثبوت آنها را به وجود اسناد دهند و بدون اینکه وجود به آنها ترشح کرده باشد و نور به آنها سرایت نموده باشد و رایحه وجود استشمام کرده باشند و ماهیات در مقام لا تعین اولی احدیت که مقام لا رسم له و لا اسم له است تقرری نداشته، بلکه تعینات ماهیات و اعیان ثابتی که لوازم اسماء و صفاتند در مرتبه ثانیه به ثبوت پیوسته اند.

لکن این قول عرفاً با اصالت وجود مخالف بوده و بنابر ادله اصالة الوجود چیزی که رایحه وجود را استشمام نکرده باشد غیر از عدم و صرف ظلمت نیستی، چیزی نیست.

ولی حاجی می فرماید: شاید مراد ایشان از ثبوت، مرتبه ای از وجود بوده و کأن مرتبه ای از حقیقت وجود را با مرتبه دیگر مابین قرار داده و آن مرتبه را مرتبه اعیان ثابتی گفته اند.

مخفی نماند: خود حاجی در یکی از مباحث آتیه از بحثی دو جواب خواهد داد؛ که یکی بنابر عقیده عرفا بوده و اصطلاح آنها گرچه با اصطلاح حکما مخالف است و لکن لباً مرجع آنها یک چیز است، مثلاً حکما می گویند: معلول جلوه ای از جلوات علت است و ماهیات تحققی از خود نداشته و نسبت وجود به آنها و اطلاق موجود بر آنها بالعرض بوده و به اصل وجود بالذات می باشد.<sup>۱</sup>

عرفا به جلوه علت، اسم ظاهر می گویند که در حقیقت ظاهر وجود است و ماهیات لوازم اسم ظاهرند.<sup>۲</sup>

والحاصل: اصل متحقق، اسم ظاهر است که حکما از آن به وجود تعبیر نموده و

۱- اسفار، ج ۱، ص ۶۵-۷۱ و ج ۲، ص ۲۱۶ و ۲۹۱.

۲- شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۶؛ جامع الاسرار، ص ۲۶۴؛ رساله نقد النقود، ضمن جامع الاسرار، ص ۶۷۰.

عرفا آن را اسم ظاهر می خوانند و لوازم که متحقق نبوده، حقیقت ماهیات و اعیان ثابت است که بالذات موجود نیست. پس اگر حرف عرفا را به این بیان تقریب نماییم، دیگر قول آنها مثل قول معتزله نخواهد بود که به کلام بی ربطی بنا بر مبنای خلاف واقعشان که اضافه بودن علم است قائل شده اند.

### فرق بین تصوف و عرفان

فائدة اصطلاحیه: صوفیه و عرفا، و تصوف و عرفان که کثراً ما زبانزد ماست، بسا فرق بین موارد استعمال آنها رعایت نمی شود، با اینکه تفاوت هست؛ چون عرفان به علمی گفته می شود که به مراتب احدیت و واحدیت و تجلیات به گونه ای که ذوق عرفانی مقتضی آن است، پرداخته و از اینکه عالم و نظام سلسله موجودات، جمال جمیل مطلق و ذات باری است بحث می نماید و هر کسی که این علم را بداند به او عارف گویند.

کسی که این علم را عملی نموده، و آن را از مرتبه عقل به مرتبه قلب آورده و در قلب داخل نموده است، به او صوفی گویند، مانند علم اخلاق، و اخلاق عملی که ممکن است کسی علم اخلاق را کاملاً بداند و مفسد و مصالح اخلاقی را تشریح نماید، ولی خودش تمام اخلاق فاسده را دارا باشد به خلاف کسی که اخلاق علمی را در خود عملی کرده باشد.

لذا اهل این فن به محیی الدین عربی محقق گویند و محقق گفتن آنها به او، مثل محقق گفتن ما به صاحب شرایع\* نیست که معنایش این باشد که مطالب علمی فقهی

---

\*- فقیه جلیل و عالم نبیل ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید هذلی حلّی، معروف به محقق حلّی یکی از بزرگترین فقهای امامیه است. وی نخستین کسی است که فقه را به عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم نمود و فقه را از طهارت تا دیات در ۵۲ کتاب مرتب ساخت. او در شرائع الاسلام خویش فقه را از زواید پیراست و فروع متفرق را در آن گرد آورد. سپس آن را به نام مختصر النافع تلخیص و آنگاه به نام المعترف فی شرح المختصر شرح نمود. از جمله شاگردان وی، علامه حلّی، ابن داود حلّی، شیخ رضی الدین علی حلّی، سید بن طاوس و سید

احکام صفات حق تعالی / اقوال گوناگون در علم باری تعالی ..... ۱۵۷

را تحقیق نموده است، بلکه مراد آنها از اطلاق محقق بر محیی الدین، این است که او شرایط خلوات و تجلیات و آن رشته سخنانی را که دارند از مقام عقلانی به مرتبه قلب تنزل داده و در نفس خود به حقیقت رسانده است.

قائلین به انفصال و اتصال در علم خداوند به گروههایی تقسیم شده‌اند:

### نظریه انفصال در علم واجب و شقوق آن

قائلین به انفصال به چند دسته تقسیم می‌شوند:

بعضی گفته‌اند: ثابت است که نه معدوم و نه موجودند و منفصل از ذات هستند، علم حق بوده و ملاک علم خداوندی می‌باشند و خداوند به واسطه آنها به اشیاء عالم است. این قول معتزله است که حاجی خواست آن را بر قول عرفا تطبیق دهد، ولی عرفا این را نمی‌گویند چنانکه بعد از ان شاء الله خواهد آمد.

دسته دیگری قائل شده‌اند که: از هر نوعی یک فرد نورانی عقلانی هست که رب النوع افراد ظلمانی است و کمالات افراد، اشعه اوست و برگشت هرچه در افراد دیده می‌شود به اوست و حسن اوست که در این افراد ظلمانی تجلی کرده است و این ارباب انواع مناط و ملاک علم حق است<sup>۱</sup> و آنها قائم به ذات بوده و در عین اینکه قائم به ذات و منفصل هستند عین علم خدا به اشیاء می‌باشند، و در تعلق علم خدا به آنها علم دیگری لازم نیست، بلکه آنها عین علم حق می‌باشند. البته تصویر اینکه چطور موجود خارجی قائم به ذات، علم می‌شود، ان شاء الله خواهد آمد.

در بین کسانی که طبق مذاق آنها همه عالم، در عین حال کثرت و قائم بودن به ذات،

---

→ غیاث الدین و سید جلال الدین بن علی بن طاوس حسنی می‌باشند.

از تألیفات او به غیر از آنچه ذکر شد، معارج الاصول، نکت النهایه، المسلك فی اصول الدین می‌باشد.

وی در سال ۶۷۶ ق. درگذشت و قبر او در حله مزار شیعیان است.

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۴؛ اسفار، ج ۶، ص ۱۸۸.

علم خداوندی است، بعضی به سابقیت مُثُل قائل شده‌اند.<sup>۱</sup>

و بعضی قائلند به اینکه آنها ازلاً نبوده‌اند.<sup>۲</sup>

و بعضی تمام نظام عالم را علم حق می‌دانند و به نظر آنها این طور نیست که علم خداوند به نظام عالم تعلق گرفته باشد، بلکه نظام عالم در عین کثرت، عین علم احدیت است و این قول و رأی اشراقیین از فلاسفه است.<sup>۳</sup> و کثیری از محققین متأخر مثل خواجه به آن قائل می‌باشند.<sup>۴</sup>

لکن تصور این معنی گرچه در غایت صعوبت بوده و تصدیق آن سخت می‌باشد، ولی این قول از جهت اینکه نظام عالم، عین علم تفصیلی حق است درست است؛ زیرا هرگاه نظام فعلی باشد، علم هست، ولی چون وجودات آتیه فعلاً معدوم هستند پس حق تعالی به معدومات علم ندارد؛ چرا که فرض کردیم که موجودات عیناً علم حق می‌باشند و چون معدومات وجود ندارند، پس حق به آنها علم ندارد، و ما این جهت را ابطال خواهیم کرد که این قول از این جهت درست نیست گرچه از جهت اول صحیح است.

قول دیگر که از شعب قول به انفصال است این است که: علم خداوند به بعضی علم حضوری و به بعضی علم ارتسامی است، مثلاً عقل اول، خودش علم حق است و این طور نیست که معلوم حق باشد و علم حق چیز دیگری باشد و او به عقل اول تعلق گرفته باشد بلکه علم، عین عقل اول است و لکن صور اشیاء غیرمتناهی الی الابد هرچه آمده و یا خواهد آمد در آن مرتسم می‌باشد.<sup>۵</sup> و در حقیقت عقل اول که علم خداست،

---

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۳، ص ۳۰؛ اسفار، ج ۵، ص ۲۰۴.

۲- اسفار، ج ۶، ص ۱۸۸.

۳- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۰ - ۱۵۴؛ شرح حکمة الاشراق قطب شیرازی، ص ۳۶۲ - ۳۶۵؛ شرح حکمة الاشراق شهرزوری، ص ۳۷۸ - ۳۷۹.

۴- رساله شرح مسأله علم، محقق طوسی، ص ۲۸ - ۲۹؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۴ - ۳۰۷؛ اسفار، ج ۶، ص ۱۸۱.

۵- رجوع کنید به: ملل و نحل، ج ۲، ص ۶۶ و ۶۷؛ اسفار، ج ۶، ص ۲۴۶.

صورت‌اشیاء در علم خدا مرتسم می‌باشد، پس یک علم حضوری و علم دیگر ارتسامی است.

تمام این تصورات و اقسام، از شعب قول به انفصال می‌باشد.

### نظریه اتصال و دو شعبه آن

و اما قول به اتصال: در اینجا هم دو دسته شده‌اند، گرچه هر یک باز به شعبی منشعب شده‌اند و لکن در خود این قول به اتصال دو رشته است: یکی اینکه علم غیر متحد با ذات است، و دیگر متحد با ذات است.

اما شعب قول اول: یک قول به بعضی از فلاسفه از قبیل ابی‌علی و ابی‌نصر نسبت داده شده<sup>۱</sup> که قائل شده‌اند علم خداوند ارتسامی است به این معنی که صور علمیه حق مرتسم در ذات و زاید بر او و متصل به او است.

شیخ الرئیس گفته است: گاهی معنای معقول از شیء موجود اخذ می‌شود، مثل اینکه ما از فلک با رصد و حس، صور معقوله را اخذ می‌کنیم، یعنی وجود بوده و ما صورت را از وجود تعقل می‌نماییم.

و گاهی صورت معقوله از موجود اخذ نمی‌شود، بلکه برعکس است، یعنی موجود خارجی از او تحقق یافته است، مثل معماری که عمارتی را تصویر می‌نماید و صورتی از آن در ذهنش مرتسم می‌شود، سپس طبق آن صورت وجود خارجی را ایجاد می‌کند.<sup>۲</sup>

و الحاصل: یک دفعه چیزی وجود خارجی دارد و ما او را می‌بینیم فعقلناه، و یک دفعه عقلناه ثم اوجدناه.

بر این اساس می‌گوییم: تمام صور غیرمتناهی نظام عالم، ازلاً و ابداً به نحو قیام صدوری در خداوند متعال مرتسم بوده و آن صور متصل به ذات و زاید بر ذات

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۶، ص ۱۸۰.

۲- شفا، بخش الهیات، ص ۵۰۲.

می باشد، سپس بر طبق آن صور نظام عالم به وجود خارجی تحقق می یابد. و این قول با نظریه عموم و کأن جماعت موافق است؛ چون اگر از قائلین به این قول پرسیم: علم خدا چگونه است؟ می گویند: عین ذات است ولی عینیت را تصور نکرده اند و چه بسا نتوانند تصور کنند؛ زیرا تصور آن از تصدیقش مشکل تر است و لکن ایشان بدون تصور تصدیق کرده اند. البته نظریه عموم ارتسام به نحو حلول است ولی در این قول ارتسام به نحو صدور است.

و بالجمله: عوام الناس، بلکه بعض العلماء در مقام پاسخ به سؤال از کیفیت علم باری، بلا تصور می گویند: علم عین ذات اوست و لکن در مقام اعتقاد، به ارتسام حلولی قائل شده اند. منتها چیزی را بدون تصور تصدیق کرده اند و آن چیز زبانزد ایشان در تکلمات دینی است و آن اینکه علم حق عین ذات اوست.

و بالجمله: قائلین به اتصال علم حق تعالی دو شعبه شده اند:

یکی به نحو اتصال و زیادت بر ذات؛ چنانکه شیخ الرئیس و فارابی و انکسیمایس ملطی\* به ارتسام علم باری قائلند.<sup>۱</sup>

و دیگر اینکه: علم حق غیر اوست، بلکه عین اوست و صور معقوله علمیه حق با ذات او متحد است و به نحو انضمام نیست.

### نظریه فروریوس

و چون از کلام حکیم فروریوس - از حکمای قبل از اسلام - بر می آید که او خواسته است از باب اتحاد عاقل و معقول سخن بگوید - چون گفته است: حضرت

---

\*- او از حکمای الهی و طبیبانی بود که در فترت میان فلاطن اول و اسقلیوس دوم به سر می برد. وی از ملطین معروف به حکمت بود و در میان آنان به خوبی یاد می شد. از عقاید وی آن است که خداوند متعال ازلی و مبدأ الاشیاء بوده و اول و آخر و جزء ندارد. ولادتش در ۵۲۴ و درگذشتش در ۵۸۸ قبل از میلاد بوده است.

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۵۰۲؛ فصوص الحکم فارابی، ص ۵۸ و ۶۰؛ جمع بین رأی حکمین، ص ۱۰۶؛ ملل و نحل، ج ۲، ص ۷۱؛ اسفار، ج ۶، ص ۲۲۱ و ۲۲۲ - ۲۲۳.



حق با معقول متحد است نه محسوس، و علم او علم معقولی است نه محسوسی<sup>۱</sup> - پس احتمال قوی دارد که مرام او در این باب مسلک خود صدر المتألهین باشد؛ چنانکه صاحب اسفار در ذکر اقوال باب علم وقتی به قول این حکیم رسیده گفته است: کلام این حکیم صحیح است و فرموده است: ما مطلب را طبق رأی او تصحیح خواهیم نمود و تصحیح بحث را به باب اتحاد عاقل و معقول حواله داده است،<sup>۲</sup> که ان شاء الله ما در بحث آینده این مطلب را اثبات خواهیم نمود که حضرت حق به علم تفصیلی به تمام اشیاء و مخلوقات، من ازل الازال الی ابد الابد عالم بوده، بدون اینکه کثرتی در ذات بسیط حق لازم آید. و نیز اثبات خواهیم کرد: چنانکه حق، علم معقولی دارد علم احساسی هم داشته و به جزئیات افراد کما هی عالم است ﴿لَا يَغْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾<sup>۳</sup> ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾<sup>۴</sup> و از شعب این قول، قول به عدم زیاده است.

### نظریه اتحاد علم اجمالی با ذات

بعد از قول فروریوس که اتحاد با معقول بود، قول دیگر که از قول او پایین تر است این است که: با عینیت علم با ذات واحد بسیطه به غایت بساطت، برای ذات، علم اجمالی که متحد با ذات است تصور کرده اند.<sup>۵</sup> و شرح آن این است که: علم تفصیلی به حقایق اشیاء به نحوی که اشیاء از یکدیگر متمایز بوده و به طور تفصیل یکی بعد از دیگری باشند، موجب این است که ذات واحد، کثیر باشد، البته در صورتی که ذات با این تفصیل علمیه اشیاء منفصله متحد باشد؛ زیرا وقتی اشیاء را به نحو تفصیل فرض نماییم به نحو کثرت خواهند بود؛ چون وقتی صور اشیاء و ذوات آنها به

۱- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۲۶۰؛ اسفار، ج ۶، ص ۱۸۸.

۲- اسفار، ج ۶، ص ۱۸۸.

۳- سبأ (۳۴): ۳.

۴- ملک (۶۷): ۱۴.

۵- رجوع کنید به: اسفار، ج ۶، ص ۲۳۸.

صورت تفصیل خواهند بود که هر یک به نحوی دارای حدود متمایز بوده و هر کدام دارای امارات و علائمی باشد که دیگری آن را نداشته باشد و این معیار کثرت و سبب وزش باد کثرت است، پس اگر علم احدیت را در صورتی که با ذات متحد باشد به طور تفصیل دانستیم کثرت لازم آمده و لازم می آید واحد بسیط، متکثر باشد.

لذا برای اینکه این اشکال لازم نیاید قائلین به این قول برای حضرت حق به علم اجمالی قائل شده اند. البته این اجمال و ابهام موجب عدم علم به تفصیل نبوده و سبب غفلت حضرت حق، نسبت به علم خود نیست، بلکه یک نحوه اجمالی است که با ذات متحد بوده و از ایراد غفلت از علم و لزوم تکثر در ذات، سالم می باشد.

برای تفهیم علم اجمالی مدعای خود در واجب، گفته اند: برای انسان هنگام ملاحظه آن، سه نحوه علم می یابیم:<sup>۱</sup>

یک علم به نحو تفصیل و کثرت است که باید در این علم تفصیلی موضوعات و محمولات از یکدیگر متمایز بوده و نسبت حکمیه و روابط بین الموضوعات و المحمولات جزئی باشند، تا ممکن باشد تفصیل محقق گردد و در این صورت بین مسائل و علم به آنها، کثرت حاصل خواهد بود.

و یک نحوه علم برای انسان هست که از ممارست کتب و مباحث علمیه حاصل می شود و به صورت اجمال و ملکه در نفس انسانی وجود دارد، که آن ملکه در همه حالات هست؛ چه شخص در حال خواب باشد، چه بیداری و چه به اینکه عالم است مستحضر باشد و چه مستحضر نباشد. و این ملکه به نحو بساطت متحقق است، بدون اینکه در این مرحله مسأله ای از مسأله دیگر متمایز باشد و بدون اینکه تفصیلی در کار باشد و کثرتی محقق باشد. این ملکه در شخص عالم هست ولو او در خواب باشد یا از این ملکه غفلت داشته باشد، در حال نوم هم که شخص دراز کشیده می توان به او عالم گفت؛ چون این حالت عالمیت با غفلت سازش دارد. نمی توان به چنین علم اجمالی در حضرت حق قائل شد؛ زیرا ممکن نیست

بگوییم خدا به تمام اشیاء عالم است ولی از علم خود غافل است. نحوه دیگر علم این است که: بعد از آنکه انسان ملکه علمی را ولو به نحو اجمال دارا باشد اگر از او مسائل متشکته‌ای از آن علم را سؤال کنند، بعد از ملاحظه خصوصیات مسائل، علم تفصیلی به مسائل که مناط کثرت است خواهد داشت، ولیکن قبل از ملاحظه خصوصیات به محض اینکه مسائل از او سؤال شود، یک حالت استحضار به او دست می‌دهد؛ نه اینکه به ملکه علم پیدا می‌کند، بلکه اجمالاً علم خواهد داشت که مسائل را می‌داند. در این حالت که هنوز شروع به جواب نکرده، تا تفصیل صور مسائل به صورت متمایز از یکدیگر در ذهن او حاصل شود، فقط یک حالت استحضاری است که شخص از علم خود غفلت نداشته؛ گرچه مسائل به طور تفصیل هم پیش او حاضر نیست، در این حالت در حقیقت آن ملکه که در غیبت بوده از عالم غیب یک نحوه تنزل شهادتی پیدا کرده و به شهود رسیده است، اما نه به طوری که صور تفصیلی مسائل متعدده که شهادت محض است وجود داشته باشد تا کثرت لازم آید.

و بالجمله: برای انسان اقسامی از علوم هست: قسم اول آن، زماناً متمایز از یکدیگر و به نحو انتقال از معقولی به معقول دیگر با شوب تخیل می‌باشد، مثلاً انسان قضیه معقوله «العالم متغیر» را تصور نموده و به آن عالم شده و از آن به «کل متغیر حادث» منتقل شده و از آن به «العالم حادث» منتقل می‌شود. موضوع و محمول در هر قضیه معقوله کلی است، ولیکن نسبت بین موضوع معقول و محمول معقول، جزئی است که در لوح خیال افتاده و در قوه متخیله تخیل می‌شود. پس هر قضیه معقوله‌ای مشوب به قوه متخیله است.

دوم از اقسام علوم که در انسان متصور است، ملکه و علمی است که از ممارست حاصل شده و در حال غفلت و ایقاز و اشتغال به چیز دیگر هم، آن ملکه حاصل است.

سوم از اقسام علوم انسانی، علمی است که وقتی مسائل کثیره متعدده دفعه بر انسان

وارد شد و از پاسخ آنها سؤال شد از آن ملکه بسیطه اجمالاً جواب برای همه مسائل حاصل می‌شود و یک حالت استحضاری در انسان تولید می‌گردد که در حقیقت آن ملکه غیبیه از غیب نفس به وجه شهودی جلوه می‌نماید، بدون آنکه جواب تفصیلی مسائل با استمداد از آن ملکه باشد، بلکه اجوبه دارای حضور اجمالی بوده و انسان به نحو بساطت به جواب همه مسائل علم داشته و این علم واحد بسیط فعال و خلاق، جواب تفصیلی همه مسائل است.

علی ایّ حال: این علم، حالت مستحضرة اجمالیة جواب همه مسائل به نحو بساطت است بدون اینکه تفصیلی در کار باشد تا کثرتی لازم آید، منتها این حالت مستحضرة حالت بسیطه‌ای است که در لوح شهادت یک نحو جلوه‌ای داشته و صفتی برای نفس بوده و زاید بر آن می‌باشد. و این علم اجمالی در واجب کأنّ بمنزلة تفصیل بوده و عین ذات واجب می‌باشد که نه با غفلت سازش دارد و نه کثیر است.

### نظریة تفصیل بین مراتب علم واجب

قول دیگر از شعب قول به اینکه علم خداوند متعال به نحو انفصال نیست، این است که: علم حق به طریق اتصال زاید بر ذات نیست و به نحو عینیت عاقل و معقول هم که فروریوس گفته بود، نیست و همچنین حق تعالی به نحو اجمال علی و تیرة واحده هم به همه اشياء عالم نیست، بلکه صاحب این قول تفصیل داده است که علم خدا نسبت به معلول اول - یعنی عقل اول - تفصیلی است، البته این قول مانند قول به انفصال که عقل اول عیناً علم او باشد نیست، بلکه علم حق که به معلول اول به طور تفصیل است، عین ذات اوست و علم حق نسبت به بقیه اشياء، علم اجمالی است. و هکذا علم باری به عقل دوم در مرتبه خودش تفصیلی است و به معلول او به نحو اجمال است. و همچنین علم حق نسبت به عقل سوم در مرتبه خودش، علم تفصیلی است و به موجودات مادون آن علم اجمالی است و هکذا.<sup>۱</sup>

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۶، ص ۲۴۵؛ شوارق الالهام، ص ۵۳۹.

مخفی نماند: این تعدد اقوال و تشتت آراء در علم خداوندی به جهت صعوبت مطلب و دقت بحث است به طوری که افکار را بین محاذیر نگه می‌دارد؛ زیرا اگر بگویند علم خداوند به همهٔ اشیاء تعلق دارد چه بسا بعد از قول به اینکه علم عین ذات اوست، در ذات تجدد لازم آید؛ چون بعضی اشیاء بلکه بیشتر آنها مالم يقع بوده فوق ثم ینعدم.

بعضی از افاضل گفته‌اند: چاره‌ای جز قول به تجدد علم نیست؛ زیرا عالم نبود ثم وقع و بعد زال هذا الشیء الواقع أو یزول، پس لازم است که بگوییم خداوند به تمام ما وقع و مازال أو مایزول، به نحو تجدد علم دارد. و اگر بگوییم حق به طور تفصیل به اشیاء عالم نیست به خاطر لزوم کثرت در ذات و کون الشیء الواحد کثیراً، آن هم حرف بسیار نامربوطی است؛ زیرا چطور می‌شود گفت با اینکه حق، خالق این نظام جمیل است، به این نظام جمیل عالم نبوده و کیف یعقل که عالم نباشد و خلق نماید؟! این است که خود حضرت حق به لسان برهان می‌فرماید: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾<sup>۱</sup> انسان گمان می‌کند که حق به طور موعظه می‌فرماید: آیا کسی که خلق کرده، ما خلق خود را نمی‌داند و آن را خلق می‌کند در صورتی که او لطیف خبیر است. البته لطیف به معنای مجرد است و در حقیقت حق به صورت برهان اتحاد عاقل و معقول تکلم می‌فرماید: که او لطیف است و لطیف مجرد است و مجرد عاقل است و عاقل عین معقول است و به خلق خود خبیر است. چون که عاقل عین معقول است و معقول عین عاقل است و ذات، سبب و علت اشیاء است و غیر از او علتی نیست، پس علم به علت مستلزم علم به معلول است.

و بالجمله: باب علم، باب دقیق و دارای محاذیری است؛ اگر به علم تفصیلی قائل می‌شدند، می‌دیدند کثرت در وحدت و وحدت در کثرت لازم می‌آید؛ لذا به ملاحظهٔ هر محذوری قولی پدید آمده است و ما ان شاء الله اثبات خواهیم کرد که خداوند عالم است و علم او عین ذات اوست و به همهٔ اشیاء ازلاً و ابداً به طور تفصیل علم داشته،

بلکه به جزئیات معالیل عالم می‌باشد، بدون اینکه کثرتی لازم آید.  
پس باید منتظر دو مطلب بود: یکی اینکه علم حق تفصیلی است و به تمام خصوصیات اشیاء من ازل الازال الی ابد الابد عالم است، و دیگر اینکه همه موجودات، علم خداوندی است و در عین حال تکثر لازم نمی‌آید.  
و بنابر اینکه عالم و نظام اتمّ عین علم اوست پس خود عالم چیست؟ بعد از آنکه علم او متحد با ذات و عین ذات اوست؛ لذا یا تکثر لازم می‌آید و یا اینکه عالم نباشد و باید منتظر این مطلب هم ماند که عالم سر جای خودش هست با اینکه نظام اتمّ عین علم اوست و علم او عین ذات اوست.  
این عویصات و اشکالات موجب تعدد اقوال و فرض اجمال و زیادت و غیره در علم باری شده است و همه باید حل شود، از خدا بخواهیم که در حل این عویصات به ما توفیق عنایت فرماید.

## غرر في أن علمه بالأشياء بالعقل البسيط و الإضافة الإشراقية

الذات علّة لذات ما عدا  
بما تلونا لك علّتا هما  
فعلمه قد كان نوريته  
قـدرته انتسابه الإشراقي  
صرف الوجود نسبة ذهنية  
والعلم الإجمالي الكميّ لديّ  
لم تك بالسلب البسيط في الأزل  
وجودها بما هو العلم سبق  
وليس مجد إن وجودها انكشف  
فذاته عقل بسيط جامع

والعلم للعلم و حيث اتّحدا  
فاقض بأن و حّد معلولاهما  
و كان نوريته قدرته  
و فيضه المقدّس الإطلاقي  
يـنفي لـذاك الصفة منفية  
علم بتفصيل بذات كلّ شيء  
لكنّ ما به انكشافها حصل  
كما بما انضاف إليها قد لحق  
بل انكشاف في انكشافه شرف  
لكلّ معقول و الأمر تابع

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٦٨ - ١٧٣]

## بیان اینکه علم واجب اضافه اشراقیه است

در باب علم واجب الوجود - که مبدع اعلی است و جز او چیزی در علیت این نظام اتم و اکمل، من ازل الازل الی ابد الابد دخالت ندارد - مشائین گفته‌اند: علم او مانند علمی است که ما به اشیاء داریم، منتها علم ما به نحو قیام حلولی و «قیامه فیه» است و علم حضرت حق به نحو قیام صدور و «قیامه عنه» است و بالجمله: علم خداوند، صور مرتسمه ازلی متصل به ذات است و خداوند به واسطه آن صور، به خارجیات عالم است؛ چنانکه ما به صور ذهنیه بالذات عالم بوده و صور، معلوم بالذات ما می‌باشد، سپس به واسطه مطابقت و تطابق صور ذهنیه با صور خارجیه، به خارجیات هم بالعرض علم پیدا می‌کنیم.<sup>۱</sup>

ولکن اشراقیین قول دیگری دارند و شاید اولین کسی که بر آن اصرار ورزیده شیخ الاشراق در حکمة الاشراق باشد.<sup>۲</sup>

و آن این است که: نظام وجود از ازل تا ابد و موجودات عینیة نظام بشراشره عین علم خداوند احدیت بوده بدون اینکه چیزی مانند صور علمیه بین او و بین اشیاء واسطه باشد تا از خارج حکایت نماید، بلکه حقایق وجودی نظام وجود، ازلاً و ابداً عین علم اوست. گروههای وجودات عینیة، که یکی پس از دیگری می‌آیند و لاحقین

---

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۵۰۲؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۸؛ التحصیل، ص ۵۷۴ - ۵۷۷.  
۲- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۰ - ۱۵۳ و نیز: تلویحات، در همان مجموعه، ج ۱، ص ۷۰ - ۷۳؛ شرح حکمة الاشراق، قطب شیرازی، ص ۳۶۲ - ۳۶۵.



جای سابقین را می‌گیرند و عالم از ازل تا ابد، که با حرکت نظامی در صف وجود قرار می‌گیرد، بدون رایحه عرضیتی و بدون توسط صور علمیه، علم حقیقی و عین علم حق می‌باشند. مثل صور ذهنیه انسانی که چون مخلوق و معلول نفس هستند، بدون وساطت چیزی معلوم نفس - یعنی معلوم بالذات - بوده و توسطی در کار نیست؛ زیرا توسطی که در کار بود، وساطت صور علمیه نسبت به اعیان خارجی بود، اما در معلومیت خود صور علمیه ذهنیه با توجه به اینکه نفس نسبت به آنها، سِمَت خلاقیت دارد، چیز دیگری توسط ندارد. با اینکه در این مورد علت و معلول مشوب به ماهیت بوده و ماهیت نفس، غیر ماهیت صورت مخلوقه نفس بوده و ماهیات، غبار کثرت و غیریت می‌باشند. ولی در عین حال صور ذهنیه عین علم نفس است، پس سلسله نظام وجودیه عالم که مخلوق حضرت باری بوده که علتی فوق او نبوده و او صرف الوجود می‌باشد و هیچ شائبه ماهیتی که موجب غیریت باشد در او نیست، عین علم حق تعالی و معلوم بالذات اوست.

این قول از شیخ الاشراق در حکمة الاشراق منقول است و متأخرین هم این قول را تلقی به قبول کرده و صحیح دانسته‌اند.<sup>۱</sup> و مرحوم آخوند هم به این قول قائل بوده منتها در جهات دیگری مخالفت نموده است.<sup>۲</sup>

### کلام محقق طوسی در علم باری

محقق طوسی برهان امتنی بر این مطلب اقامه نموده است<sup>۳</sup> که اول باید با آن برهان مطلب را تحکیم نموده و اساس قول را تشدید کرد، سپس به مقرّبات مطلب و چیزهایی که آن را به افهام نزدیک کرده و باعث رفع استیحاش است پرداخت، و آن‌گاه اشکالات وارده را بیان نمود و رد کرد از قبیل اینکه: اگر اعیان موجوده با این کثرت،

۱- اسفار، ج ۶، ص ۲۵۳.

۲- اسفار، ج ۶، ص ۲۴۹ - ۲۶۳؛ مبدأ و معاد، ص ۷۹ - ۸۶؛ شرح هدایه اثیری، ص ۳۳۰.

۳- شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۶ - ۳۰۷.

علم واجب باشد، با توجه به اینکه علم خداوند با ذات او متحد است، بدون شک لازم می آید خدا عین این موجودات باشد و حال آنکه بالضروره این طور نیست.

اشکال دیگر آنکه: با توجه به اینکه علم خدا عین اوست، لازم می آید این موجودات با اینکه غیر او هستند عین علم او باشند.

و همچنین لازم می آید خداوند تبارک و تعالی کثیر باشد؛ زیرا عین علم وی کثیر است و متحد با اوست.

و هکذا لازم می آید معدومات که موجود نیستند، معلوم خداوند نباشند؛ چون بنابراین مسلک، علم او عبارت از موجودات عینیه است و شکی نیست که بسیاری از موجودات، فعلاً وجود حقه خارجی عینیه ندارند.

والحاصل: باید این اشکالات را بعد از اثبات مدعی رد کرد و گمان این است که اگر کسی نظر اشراقیون را تصور کند، برای تصدیق آن کافی است، فقط زحمتی که هست در تصور آن است و الا بعد از تصور، تصدیق آن محتاج مؤونه نیست.

برهان محقق بر مطلب دارای مقدماتی است:

مقدمه اول اینکه: ذات خداوند متعال، علت جمیع ماسوی است و حضرت حق، عالم به ذات خویش است، بنابراین علم به ذات، علت علم به ما عدا است؛ زیرا علم به سبب، علت علم به مسبب نیز هست.

مقدمه دیگر اینکه: بلا اشکال علم حق متحد با ذات حق و عین اوست.

به مقدمات مذکوره این قاعده را که «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» ضمیمه می نمایم تا نتیجه دهد که این معالیل و وجودات عینیه، عین علم حق می باشند و الا تخلف یکی از مقدمات لازم می آید، در صورتی که قابل تخلف نیست؛ زیرا اینکه ذات تبارک و تعالی علت تمام اشیاء و وجودات خارجی عینیه است، بلا اشکال ثابت است؛ گرچه به نحو علة العلل بودن باشد که این شیء علت آن شیء و او علت چیز دیگری تا بالاخره به علة العلل و علت بالذات که واجب الوجود است منتهی شود. و این معنی به واسطه ادله توحید و عدم شرکت چیزی با اله عالم در الوهیت اثبات گردیده است.

و همچنین شکی نیست که حضرت حق، عالم به ذات خویش است و علم به سبب علم به مسبب است، البته علم به سبب عین علم به مسبب نیست، بلکه از علم به سبب علم به مسبب تولید می شود؛ چنانکه اگر منجم با تقدیر تنجیمی و به واسطه تقدیر سیر آفتاب و ماه دانست که آفتاب در فلان موقع با این مقدار حرکت روزانه در رأس السرطان بوده و قمر در ذنب خواهد بود و زمین بین آن دو حائل خواهد شد، می داند که قمر در آن موقع منخسف خواهد شد، البته علم به وقوع آفتاب در رأس و قرار گرفتن ماه در ذنب و حائل شدن زمین بین آن دو، عین علم به انخساف نیست، بلکه سبب آن است. این است که علم به صغری و کبری عین علم به نتیجه نیست، بلکه علت علم به نتیجه است.

حال علم به مسبب یا عین مسبب و یا غیر آن است، اگر غیر آن باشد با توجه به اینکه گفتیم علم به ذات حق عین ذات اوست و ذات و علم به ذات، دو چیز نیستند بلکه وحدت دارند، لازم می آید از شیء واحد دو چیز که عبارت از ذوات معالیل و علم به آنهاست صادر گردد و حال آنکه «الواحد لا یصدر منه الا الواحد». اگر فرض کنیم «الف» علت «ب» بوده و ذات «ب» مستند به «الف» می باشد و علم «الف» به ذات خود که سبب است، موجب علم به «ب» است حال علم به «ب» یا عین «ب» است و هو المطلوب، و یا غیر آن است که مثلاً «ج» باشد، در این صورت با توجه به اینکه «الف» عالم به ذات خویش است و علم عبارت از «حضور الشیء لدى الشیء» است و شیء به تمام حضور، برای خودش حاضر است، یعنی ذات شیء از شیء غایب نیست. و بالجمله: علم به ذات «الف» متحد با ذات اوست و ذات و علم به ذات دو چیز نیست، بلکه یک چیز است، پس اگر بگوییم از این شیء بسیط دو چیز، یکی ذوات معالیل و دیگری علم به وجودات معالیل صادر شده است، لازم می آید از شیء واحد بسیط من جمیع الجهات دو چیز متباین صادر شده باشد و حال آنکه در فلسفه بحثی مانند «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» نیست که چنین متقن و دارای دلایل و براهین مستحکم باشد، گرچه اصولیین این قاعده را از محلش تجافی داده و به اصول

آورده‌اند و در غیر محل خود به بحث گذاشته‌اند.

چون که باید اینجا مطلب به طور برهانی در قلوب و مغزها جای گیرد نمی‌توان گفت حوصله اجازه نمی‌دهد بیش از این متعرض شد، لذا می‌گوییم: اگر ذات زید علت چیزی باشد و علم زید به ذات خودش هم موجب علم به آن چیز باشد و ما فرض کنیم زید و علم زید به ذات خود مصداقاً یک چیز بوده، منتها دو عنوان دارند، کشف می‌کنیم که آن معلول و علم به آن معلول هم دو مفهوم بوده ولی مصداقاً یکی است، و الا لازم می‌آید که از واحد، دو چیز صادر گردد.

به عبارت دیگر: ما فرض می‌کنیم زید علت چیزی بوده و ابن عمرو هم علت چیزی می‌باشد، اگر فهمیدیم که زید همان پسر عمرو است و چیز دیگری نیست، کشف می‌کنیم آن دو معلولی که یکی را معلول زید و دیگری را معلول ابن عمرو حساب می‌کرده و آنها را دو چیز گمان می‌کردیم، دو چیز نبوده بلکه یک چیز بوده است؛ اسم ذات یکی را زید گذاشته و می‌گوییم: علم او به ذات خود، علت علم او به معلولش می‌باشد و اسم این علم به ذات را هم ابن عمرو می‌گذاریم و چون بالفرض ذات او و علم به ذات، متحد و واحد و بسیط است، پس در حقیقت زید در خارج عین ابن عمرو بوده، منتها دو عنوان زید و ابن عمرو بر او صادق می‌باشد و چون زید پسر عمرو است کشف می‌کنیم در ناحیه معلول هم که فرض می‌کردیم یکی به زید و یکی به ابن عمرو منسوب است، دو چیز نبوده، بلکه یک چیز می‌باشد و الا خلف فرض لازم می‌آید.

اگر در مثال مذکور بگوییم زید با ابن عمرو یکی نیست در مانحن فیه هم ذات خداوند با علم به ذاتش یکی نمی‌باشد.

و اگر بگوییم آن دو حسب الفرض در واقع متحدند ولیکن معالیل متعددند، خلاف قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» لازم می‌آید.

و بالجمله: فرض می‌کنیم «الف» علت «ب» و «ج» علت «د» است، بعد از آنکه با برهان دانستیم «الف» عین «ج» است، می‌دانیم که «ب» عین «د» می‌باشد.

والحاصل: در طرف علت، دو علت است: یکی علیت ذات برای ذات معلول، و دیگری علیت علم به ذات برای علم به معلول و البته باید خاطر نشان کرد که علم به معلول هم چیزی است؛ زیرا بالضروره می‌دانیم علم به شیء عدم نیست، پس در طرف معلول هم، یکی ذات معلول و دیگر علم به ذات معلول است و چون در طرف علت دانستیم که دو علت مستقل نبوده بلکه آن دو متحد بوده و یک علت می‌باشد، خواهیم دانست که در ناحیه معلول هم اثینیت نیست بلکه اتحاد می‌باشد.

در نتیجه با این برهان ثابت شد که: ذاته علّة لما عداه و علمه بذاته علّة لعلمه بذوات ما عداه و حیث إنّ علمه بذاته و ذاته واحد، فما عداه و علمه بما عداه واحد، و الاّ یلزم إمّا أن لا یکون ذاته علّة لما عداه و إمّا أن لا یکون علمه بذاته علّة لعلمه بذوات ما عداه و إمّا أن لا یکون علمه بذاته متحداً مع ذاته و إمّا أن یصدر الكثير عن الواحد. و التوالی المذكوره کلها باطله؛ لأنّ جمیع المقدمات ثابت بالبرهان و ما ثبت بالبرهان لا یتخلف الاّ بعد اثلام البرهان، پس لازم می‌آید از عقل اول تا هیولای اولی، هرچه در این نظام وجود هست عین علم حق باشد، نه اینکه به واسطه علم دیگری معلوم حق باشد، فالعلم و المعلوم واحد.

### اشکال لزوم اتحاد معالیل با ذات حق و دفع آن

بلی، باید اشکالی را که به این بیان متوجه می‌شود رفع نماییم: تقریب اشکال این است که لازم می‌آید این معالیل عین حق باشند؛ زیرا اینها علم خداوند هستند و علم خدا با خدا متحد است، پس دریچه وحدت وجود باز می‌شود.

استلزام در وجودات به معنای علیت است؛ مثلاً اگر بگویند «الف» بوجودها نه بماهیتها مستلزم وجود «ب» است، معنای استلزام، علیت است، ولی استلزام در باب ماهیات به معنای علیت و معلولیت نیست.

برای حضرت حق دو علم است: یکی در مرتبه ذات، که آن علم حق به ذات خویش است که قبلاً گفتیم این علم به سبب است که مستلزم علم به مسبب می‌باشد، و

دیگر علمی است که معلول علم به ذات است و آن علم فعلی است. صاحب منظومه از این دو علم به «علمه تعالی بالاشیاء بالعقل البسیط» و «الاضافة الاشراقیه» تعبیر آورده و سپس علم فعلی را مقدم داشته است. علم فعلی حق عبارت از نظام وجود از عقل اول تا مرتبه هیولای اولی است و این علم است که منفصل از ذات و غیر متحد با ذات است. اگر بخواهیم کاملاً این معنی برای ما روشن شود، باید علم انسان را تفتیش و تحقیق نماییم.

انسان دارای دو علم است: یک علم در مرتبه ذات که آن عبارت از ملکه بسیطة متحده با نفس مجردة بسیطة انسانی است و در این مرتبه تکثر راه ندارد. این مرتبه به نحو ملکه مجردة با ذات نفس متحد بوده و به اعتبار آن ملکه متحده با نفس، به شخص می‌گویند: «آنه عالم» با اینکه هیچ یک از صور مفصلة قضایا در او نبوده، بلکه نسبت به آنها ذهول و غفلت داشته و در حال نوم یا اشتغال به چیز دیگری می‌باشد که در آن حال هم دارای این ملکه بسیطة مجردة هست. این علم متحد با نفس بوده و هیچ کثرتی ندارد و در عین حال که با نفس متحد است، نفس در بساطت و وحدت خود باقی است.

علم دیگری که انسان واجد اوست، علم تفصیلی است که به اضافه اشراقیه بوده و قضایا در آن مرتبه به نحو تفصیل از یکدیگر ممتاز می‌باشند و این مرتبه از علم نفس، عبارت از معالیل نفس است که به خلاقیت نفس مخلوق می‌باشند و تمام ملاک علم، چنانکه سابقاً گذشت، عبارت از حضور معلوم نزد عالم بوده و اشد مراتب حضور، حضور معلول عند العله می‌باشد، البته در قضیه علم به ذات، اطلاق حضور تسامح است؛ چون آنجا باب وحدت است.

بالجملة: وقتی ملاک علم حضور بود، هرچه حضور بیشتر باشد، علم قوی‌تر بوده و عالم، اعلم و معلوم، معلوم‌تر می‌شود و اشد مراتب حضور حضور معلول نزد علت است. و در حضور لازم نیست حاضری و ذات ثبت له الحضور باشد تا حاضر به

توسط چیز دیگری برای آن چیزی که نزد او حضور دارد کشف شود، بلکه حضور عین ملاک علم است و علم حضور نزد عالم است. و جهت اینکه گفتیم اشد مراتب حضور، حضور معلول برای علت است این است که معلول بما هو معلول ربط به علت بوده و از علت منفک نمی باشد تا اسباب حجاب در کار باشد.

پس صور ذهنیه معالیل نفس می باشند و با اینکه علت، موجودی در قشر و حجاب ماهیت است و وجودی مقید و محفوف به ماهیت است و همچنین معلول، یعنی صورت ذهنیه، موجودی در ورای حجاب ماهیت و ظلمت کثرت است و وجودی متقشر به قشر ماهیت است و ماهیت ملاک حجاب و ستر و غیبت است. و با اینکه نفس این گونه نیست که تمام ذاتش علیت بوده و حیثیت دیگری غیر حیثیت علیت نداشته باشد، بلکه یک جهت علیتی دارد و همچنین تمام ذات معلول هم تمام حیثیت معلولیت را دارا نبوده، بلکه واجد یک نحوی از معلولیت نسبت به نفس می باشد، ولیکن چون ملاک علم حضور است، با وجود این حجابها از طرفین و پای بندی علت به حجاب ماهیتی نفس و مقید بودن معلول به ستر ماهیتی صورت ذهنیه، انسان حقیقه می گوید: عالم هستم، نه بالعرض و المجاز.

مثلاً انسانی که می داند «الواحد نصف الاثنین» و «النار حاره» و وجود تفصیلی این قضایا در ذهن او موجود است با اینکه «الواحد نصف الاثنین» یا «النار حاره» با این مفهومی که دارند غیر نفس آن است، ولی چون وجود ذهنی این قضایا معلول نفس اوست، او عالم به آنهاست. و این طور نیست که این قضایا حاضر بوده و چیز دیگری ملاک کشف آنها برای انسان و مناط علم انسان به آنها باشد، بلکه خود وجود آنها علم نفس است.

وهكذا اگر وجود ذهنی انسان، قضیه «الفرس حیوان صاهل» باشد که با خلاقیت نفس در ذهن ایجاد شده است، با اینکه این وجود ذهنی مکتنف به مفهوم حیوان صاهل است و این ماهیت موجب حجاب است؛ زیرا غیر از ماهیت نفس است و بین او و ماهیت نفس بینونت و غیاب است، ولیکن چون آن وجود ذهنی که این ماهیت

مکتنف به اوست معلول نفس است، خود این وجود، علم نفس است و چیزی که چیز دیگری سبب کشف او برای نفس باشد نیست.

علم تفصیلی نفس، همان صور ذهنیه مفصله است که معالیل نفس می‌باشند و علم تفصیلی نفس عین این معالیل بوده، بدون اینکه چیز دیگری واسطه باشد؛ زیرا ملاک در علم غیر از حضور چیز دیگری نیست، اگرچه مانند مشائین قائل شویم که صور اشیاء در ذات احدیت مرتسم بوده است،<sup>۱</sup> باز ملاک حضور است؛ زیرا عرض به نحو حلول، قائم به موضوع خود می‌باشد و وجود عرض قائم و متقوم به موضوعی است که از او مستغنی می‌باشد و نسبت به او یک نحوه علیت دارد و همین حضور عرض نزد موضوع ملاک علم است و در حقیقت خود این حضور، عین علم است و این طور نیست که عالمی و معلومی و چیز دیگری به نام حضور باشد، بلکه قیام عرض به موضوع عین حضور بوده و این شیء متقوم، به تمام ذات، علم آن چیزی است که به او وابسته می‌باشد.

وبالجمله: گرچه در علم حق، به صور مرتسمه قائل شده و بگوییم که ذات باری به توسط صور، عالم به این نظام وجود عینی است، باز هم لابد حضور آن صور نزد ذات، مناط علم ذات به آن صور بوده و خود آن صور علم خداوند می‌باشند و حضور صور نزد ذات به خاطر این است که صور حال در ذات و عارض بر آن و معلول او می‌باشند و علیت و معلولیت تمام ملاک حضور است و معلول به تمام ذات در پیشگاه علت حضور دارد؛ چون تمام ربط به اوست.

این بود که در مورد نفس گفتیم: با تشابک به جهات ظلمانی و حجابها و ماهیات از طرف علت، یعنی نفس و از ناحیه معلول، یعنی صور ذهنیه؛ چون بین نفس و صور یک نحوه علیت و معلولیت ضعیفی هست؛ لذا صور، علم نفس و معلوم نفس می‌باشند و این طور نیست که علمی و رای آنها باشد تا صور به واسطه آن علم، معلوم نفس باشند.

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۵۰۲؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۸ - ۳۰۷؛ التحصیل، ص ۵۷۴-۵۷۷.



اگر موجودی در مرتبه ذات صرف الوجود باشد، تمام ذاتش حیثیت علیت بوده و همه ذات در مقابل علیت قرار خواهد گرفت و این طور نیست که دارای حیثیاتی بوده و به یک حیثیت مقابل علیت بوده و به حیثیات دیگر مقابل با آن نباشد، بلکه به تمام ذات مقابل علیت و علم و قدرت خواهد بود.

و خلاصه: در مرتبه ذات تمام علت بوده و جهت دیگری و رای جهت علیت در او نبوده و به هیچ وجه پای بند حجاب و ستی نبوده و در قشری نخواهد بود؛ زیرا ماهیت نداشته و ذاتش نسبت به اشیاء، اشد مراتب اقتضا را داراست.

بالجمله: در طرف علت این نحو از تمامیت علیت بوده و در ناحیه معلول هم هیچ ملاک حجابی نیست و ابداً این معلول هم ماهیتی نداشته و رای حیثیت معلولیت حیثیت دیگری نیز ندارد و به تمام ذات و تمام حیثیت معلولیت دارد؛ زیرا معلول آن علت، وجودات متقیده خاصه محدوده به حدودات نیست که هر کدام یک صادر و معلولی باشند، بلکه معلول او یک وجود مرسل و محیطی است که عبارت است از فیضه المقدس الاطلاق.

### وجود منبسط اطلاق و معلولیت آن

وجود منبسط اطلاق، کمال البسط بوده و هیچ حیثیتی و رای حیثیت معلولی در او نبوده و به تمام ذات، ربط صرف و تعلق محض و معلولیت صرف برای علتی است که به تمام ذات واجد حیثیت علیت است.

خلاصه: وجود منبسط به صراح ذات، حیثیت ربطی به چیزی دارد که به صراح ذات، تمام علیت و اقتضاست. و این وجود فیض مقدس اطلاق که معلول ذات به تمام حیثیت است، علم حضرت باری است و این طور نیست که به واسطه علمی معلوم او باشد، به این معنی که علمی و معلومی باشد و آن علم واسطه در معلومیت باشد؛ زیرا ملاک علم، حضور است و معلول به تمام حیثیت، دارای اشد مراتب حضور در محضر علت به تمام حیثیت است و هیچ حدی و ماهیتی از ناحیه علت نیست، بلکه

صرف انبساط و جودیه فیضیه مقدسه اطلاق، نوری بسیط و حید است که به صرافت ذات، حیثیت معلولیت دارد ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾<sup>۱</sup> و معلول به تمام وجود مرتبط بوده و علت به تمام وجود مربوط الیه می باشد و هیچ حدی از ناحیه او نیست ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾<sup>۲</sup>.

بالجمله: حق صرف الوجود - که کله الظهور و کله النور ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>۳</sup> - یک تجلی فعلی نوری منبسط اطلاق داشته و این وجود منبسط سعی معلولی و ربطی که دارای اشد مراتب حضور بوده، معلوم او بوده و علم تفصیلی او می باشد «لایشذ عن هذا الوجود المنبسط المقدس الاطلاقی شیء».

اکنون درصدد هستیم که ماهیات و حدود را الغا نموده و این مطلب را توضیح دهیم که چرا معلول به صراح ذات، وجود فیض مقدس اطلاق بوده و معلول به تمام ذات حیثیت معلولی داشته، بدون اینکه حیثیت دیگری و رای حیثیت معلولی و وجود انبساطی داشته باشد.

شما اگر در اتاقی نشسته باشید که نور از روزنه های پنجره ها به داخل اتاق تابیده باشد، انوار محدوده و مقیده به حدودات مخصوصه و تحدیدات روزنه ها می بینید و حال آنکه آنچه از آفتاب صادر شده یک نور بسیط اطلاق منبسط احاطی است که هیچ حدی نداشته و در کمال بساطت و اطلاق و صرافت صادر گردیده و این تحدیدات هیچ ربطی به مبدأ و «ما قام به النور» نداشته، بلکه از لوازم تنزل به حدودات این امکنه است.

### عدم مغایرت وحدت ذات با کثرت مفاهیم

بعد از تمهید این مقدمه باید گفت: حضرت حق صرف الوجود است و صرف الوجود صرف الکیمال است و همه ذات، مقابل همه مفاهیم کمالیه قرار دارد و به همان

۱- نساء (۴): ۷۹.

۲- نساء (۴): ۷۹.

۳- نور (۲۴): ۳۵.

صرافت ذات و صراحت ذات که واجب الوجود است، به همان صراح ذات عالم است و همچنین تمام ذات مقابل قدرت است، کله العلم و کله القدره و کله النور و کله الوجود. وبالجملة: تمام ذات در مقابل تمام این مفاهیم کمالیه واقع است و در عین حال، ذات در کمال بساطت و وحدت خود باقی است و تعدد این مفاهیم کمالیه، موجب تعدد آن نمی شود و ذات در این مرتبه واحدیت، دارای تمام اوصاف جمالیه و اسماء حسنی است و لذا وجود منبسط اطلاقی احاطی که اضافه اشراقیه و معلول او و صادر از اوست، به خاطر وحدت ذات، وحدت و بساطت داشته و بین این وجود منبسط و اضافه اشراقیه و بین ذات، فرقی در جهت وحدت نیست مگر اینکه عبد اوست.

والحاصل: در عین بساطت ذات و وحدت وجود حق با صدق مفاهیم متکثره کمالیه بر آن، از او یک وجود طویل و یک شعاع پهناور بسیطی صادر شده که:

همه عالم صدای نغمه اوست                      که شنید این چنین صدای دراز<sup>۱</sup>

و چنانکه در مرتبه واحدیت وجود اسماء کمالیه وحدت را منثلم نمی کند، این وجود منبسط بسیط هم، در عین بساطت و وحدت، واجد اسماء و صفات کمالیه بوده بدون اینکه وحدت آن انثلام یابد و این وجود منبسط از هیچ جهت فرقی با مبدأ اعلی نداشته مگر اینکه کمال او تنزلی بوده و کمال مبدأ، کامل و تمام بلکه فوق التمام می باشد و او این جهت تنزلی و تنقصی را که عبارت از جهت صدور است، دارد که در حقیقت، معلولیت و صرف ربط و تعلق به مبدأ بوده و به تمام هویت متعلق و مربوط به مبدأ بوده؛ چنانکه مبدأ به تمام هویت متعلق و مربوط الیه است و قیام وجودی او به وجود قیومی مبدأ است، تنها فرق از این جهت است که مرتبه او ناقص و نازل است و الا او آیت معلولی مبدأ بوده و هر کمالی که در مبدأ به نحو اعلی و فوق التمام و وجوب بالذات وجود دارد، در او هم به نحو تنقص و تنزل هست و چنانکه وحدت مبدأ به تکثر مفاهیم منثلم نمی شود، بلکه کله الوجود و کله القدره و کله العلم و کله الاراده، وجود منبسط هم مع بساطتها تمامش قدرت خداوند و علم خداوند و

اراده خداوند و جمال خداوندی است بدون اینکه وحدت و بساطت آن انثلام یابد؛ زیرا چنانکه گفتیم همه این اوصاف کمالیه مصداقاً عین وجود است بدون اینکه در مقابل آنها چیز دیگری غیر از وجود باشد و چنانکه در مورد ذات خداوند اثبات نمودیم که او صرف الوجود و صرف العلم و صرف القدره و صرف الاراده است، وجود منبسط هم به اضافه اشراقیه، وجودی معلولی و تنزلی است، پس حقیقت وجود منبسط هم وجود است، منتها وجود متنزل کمالی.

پس صدق مفاهیم کمالیه بر وجود منبسط، موجب تعدد آن نمی شود چنانکه در مبدأ موجب تعدد نیست و وجود منبسط هیچ فرقی با مبدأ نداشته مگر اینکه عبد اوست و حقیقت علم که از فیاض علی الاطلاق متنزل شده عین این وجود منبسط است و وجود منبسط کله القدره و کله الاراده و کله النور و کله الظهور و کله الوجود که همه اینها اسماء حسنی می باشند و چنانکه در مرتبه ذات و واحدیت اسماء جمالیه موجود است در وجود منبسط هم نمونه آنها هست بدون اینکه تفاوتی از جهت وحدت مصداقی در کار باشد.

والحاصل: در عالم، غیر جمال و کمال او چیزی نیست و این وجود به هر اندازه باشد، ماهیت علم و قدرت و اراده به همان اندازه خواهد بود؛ زیرا غیری نیست و یک هویت بسیطه است که علم و قدرت و اراده فعلی خداوند است، لذا آشنایان باب حقایق فرموده اند: «نحن واللّه الأسماء الحسنی».<sup>۱</sup>

از اینجا معلوم می شود که چرا نفس مجرد نمی تواند وجودات عینیّه خارجیّه را به حضور خود مشرف ببیند؛ چون نسبت به آنها علیتی نداشته و بین او و آنها طولیتی در کار نیست، بلکه در عرض آنهاست؛ لذا نمی تواند بالذات عالم به آنها باشد؛ چرا که حضوری که ملاک علم است برای نفس نسبت به آنها نیست، بنابراین نفس به جهت اعداد و سایل، در عالم و حیطة فعالیت خود خلاق صور گشته و چون نفس، علت آن صور است و آن صور به اضافه اشراقیه نفس موجودند، بنابراین آنها، هم علم و هم

اراده و هم قدرت نفس می‌باشند و دیگر نفس، یک اراده ندارد تا اراده کند و بعد این صور را خلق نماید، بلکه اراده آنها عین وجود آنها در نفس است و اراده آنها مانند اراده اشیاء خارجی نیست که اول آنها را در خارج تصور نموده و بعد فایده آنها و سپس عدم ضرر آنها را تصور نماید تا بالاخره آنها را موجود نماید، بلکه این صور ذهنیه عین اراده آنهاست و در خلاقیت صور ذهنیه طی مراتب اراده نیست.

و بالجمله: بعد از آنکه نفس این صور را خلق کرد، به جهت تطابق و تشابه ناچیزی که صور با خارج دارند، خارج به واسطه آنها معلوم می‌شود، البته نه بالذات بلکه بالعرض، ولیکن خود آنها صور معلوم بالذات بوده و صور دیگری که به واسطه آنها معلوم باشند در کار نیست، بلکه خود آنها هم علم و هم معلوم بوده و معلوم عین علم و علم عین معلوم می‌باشد؛ چنانکه خود آنها قدرت نفس بوده و قدرت نفس عین آنها می‌باشد و همین طور سایر صفات، چون همه اعیان خارجی معلول ذات احدیت هستند، نه متقیداً به تقیدی و نه متخصصاً به تخصصی، بلکه یک وجود منبسط به اضافه اشراقیه فضای عالم را پر کرده است بدون اینکه با ذات مبدأ و اسماء و صفات او فرقی داشته باشد، مگر اینکه وجود منبسط مرتبه نقص است، لذا علم در عالم، علم اوست به علم تنزلی و وجود، وجود اوست به وجود تنزلی معلولی، و قدرت، قدرت اوست به قدرت تنزلی معلولی، و تمام اوصاف کمالیه به طور تنزل از کمال اوست و هر کمال و جمالی که دیده می‌شود، از شعاع مبدأ کمال است و هر نقصی که دیده می‌شود از لوازم مرتبه معلولیت است که بالذات از جهت کمال نسبت به علت، تنقص دارد و به هر اندازه واسطه بین معلول و علت کمتر باشد کمالش بیشتر و نقصش کمتر خواهد بود و هر اندازه وساطت بیشتر باشد، تنقص نیز بیشتر می‌شود تا به هیولای اولی برسد که آخرین مرتبه‌ای است که نور وجود منبسط به آنجا رسیده که نزدیک به ابهام و متشابه با عدم و متعاقب با نیستی است و در حقیقت محل اختلاط نور و ظلمت است؛ نور آن از مبدأ و ظلمت آن از تنقص و جهت عدمی اوست.

و بالجمله: جهات تنقص از او نبوده و از او غیر جهت وجودی که منشأ همه

کمالات است، چیز دیگری صادر نمی‌شود و این وجود منبسط ظلّ رب است ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾<sup>۱</sup> و این نور، جلوه‌ای از نور او و جلوه‌ای از جمال اوست ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>۲</sup>.

و این حقیقت هویتی بسیط است؛ زیرا این هویت بسیطه از آن هویت بسیطه است که در حال بساطت، هم اول و هم آخر و هم ظاهر است، علم و نور و ظهور و وجود و موجود است ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>۳</sup>، این ظلّ بسیط نیز علم و نور و قدرت و اراده است ولیکن منفصل از ذات؛ ظلّ ذات و شعاع ذات و ربط به ذات است و هیچ فرقی از جهت بساطت و وحدت و عدم انثلام آن به واسطه صدق مفاهیم کمالیه، با ذات مبدأ نداشته جز اینکه مخلوق او و صادر از اوست. در ادعیه رجبیه است: «لا فرق بینک و بینها إلاّ أنّهم عبادک و خلقک فتقها و رتقها بیدک» تا آنجا که عرض می‌کند: «فبهم ملأت سمائك و أرضک حتی ظهر أن لا إله إلاّ أنت»<sup>۴</sup> و حضرت امیر علیؑ همین مضمون را در ادعیه شعبانیه فرموده است.<sup>۵</sup>

و بالجمله: معلوم شد که وجود منبسط، علم و معلوم و قدرت و اراده است و این طبیعت «ید» خداوند است «خمرت طینه آدم بیدی أربعین صباحاً»<sup>۶</sup> خود طبیعت به واسطه لواحق و کسر و انکسار و گذشتن دهور، ید خداوندی است، مگر ید بیش از این کارها انجام می‌دهد؟

این است که اراده فعلی و علم فعلی همه در خارج یک هویت بسیطه بیش نیست.

۱- فرقان (۲۵): ۴۵.

۲- نور (۲۴): ۳۵.

۳- حدید (۵۷): ۳.

۴- مصباح المتعجب، ص ۷۴۰؛ مفاتیح الجنان، ادعیه روزهای ماه رجب، تویح ناحیه مقدسه.

۵- شاید اشاره به این فقره از مناجات شعبانیه است: «... فَتَصِلْ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قَدْسِكَ». رجوع کنید به: اقبال الاعمال، ص ۶۸۵؛ مفاتیح الجنان، اعمال مشترکه ماه شعبان.

۶- علم الیقین، ج ۲، ص ۸۳۲.

### روایات و ادعیه دوراه متفاوت در اخذ معارف

اگر این گفته‌های ما درست تعقل شود، بسیاری از روایات حل می‌شود مانند: «خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشية»<sup>۱</sup> و همچنین روایت شریفی که در کافی است که مشیت خدا را عبارت از این وجودات قرار داده و لکن علم را در مرتبه ذات اخذ نموده است.<sup>۲</sup> و اینکه حضرت از علم در مرتبه ذات، علم اجمالی و از مشیت، وجود خارجی فعلی را اراده کرده است، برای یک نکته بوده است و آن نکته این است که سائل و مخاطب نمی‌توانست علم و اراده را در خارج عین ذات تصور کند و اگر حضرت آنها را در مرتبه ذات اخذ می‌کرد، سائل تجدد می‌فهمید و نمی‌توانست ادراک کند که مستلزم تجدد نیست؛ لذا حضرت بین اوصاف تفکیک کرد. باید باب معارف را از ادعیه فهمید، نمی‌توان باب معارف را از اخباری که مورد خطاب، مردمان علم ندیده و حکمت ندیده بوده فهمید.

باید معارف را از ادعیه آنها آموخت، چون طرف خطاب در ادعیه حق سبحانه است؛ لذا می‌بینی جملات فصوص در معنی با ادعیه موافق است منتها حضرت امیر علیه السلام متأدب بوده و توانسته حق بیان را ادا نماید ولی صاحب فصوص متأدب نبوده و نتوانسته حق را ایفا کند.

حضرت باقر علیه السلام در ادای باب معارف در صورتی که طرف خطاب یک جمال بوده است چه کند؟

باید حضرت احکام طهارت و نجاست را به او بفرماید و در مورد معارف که آمد به او بفرماید: «عالم؛ أي ليس بجاهل»؛<sup>۳</sup> زیرا او نمی‌توانست اتحاد علم با ذات را تصور کند. لذا حضرت اقل محذور را ملاحظه می‌فرمود و اگر به این نحو نمی‌فرمود، جمال

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۰، حدیث ۴؛ توحید صدوق، ص ۱۴۷، حدیث ۱۹.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷، حدیث ۱.

۳- توحید صدوق، ص ۱۸۸، حدیث ۲ و ص ۱۹۳، حدیث ۷.

۱۸۴ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / الهیات

از عالم بیش از «ذاتٌ ثبت له العلم» نمی فهمید و این معنی مستلزم ترکیب در ذات بوده و ترکیب مستلزم امکان می باشد. پس حضرت چاره‌ای جز اینکه در این مقام بفرماید: «أنته قادر؛ أي ليس بعاجز»<sup>۱</sup> نداشت.

حاصل کلام این شد که: خداوند دارای دو علم است، علم اجمالی در مرتبه ذات که متحد با ذات است و علم فعلی اشراقی که عبارت از نظام وجود است که عین علم و عین اراده است.

و ائمه هدی علیهم السلام فرموده‌اند: «الحمد لله الذي خلق الأشياء بلا همّة»<sup>۲</sup> که مانند انسانها نیست که در فعل خارجی اراده نموده و همت و هجوم عضلانی کرده و فعلی به عمل می آورند.

## تقریب عرفانی برهان

### صادر اول در کلام فلاسفه و عرفا

اگر مطلب بنابر عقیده عرفانی تقریب شود، شاید بهتر معلوم گردد. بین فلاسفه و عرفا خلاف است در اینکه فلاسفه صادر اول را دارای ماهیت و محدودیت دانسته و غیر حق را صاحب حد می دانند<sup>۳</sup> ولیکن عرفا قائل شده‌اند به اینکه وجود بما آنه وجود، غیر محدود و صرف الوجود است و صدور وجودی محدود و صاحب ماهیت از او محال است.

فلاسفه می گویند: از مبدأ اعلی و وجود صرف بما آنه وجود، عقل اول به نحو اطلاق و عدم تحدّد صادر نگردیده است و صادر اول به صرافت و بساطت

۱- توحید صدوق، ص ۱۸۸، حدیث ۲ و ص ۱۹۳، حدیث ۷.

۲- این عبارت را بدین گونه نیافتیم، رجوع کنید به: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۸، حدیث ۴؛ نهج البلاغه، ص ۲۵۸، خطبه ۱۷۹.

۳- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۵۳۱؛ حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲۶ - ۱۲۹.



صرف الوجود ابسط نیست، بلکه مقید به ماهیت و حد است و هکذا صادر ثانی و عقل دوم تا آنجا که مراتب عقول و نفوس تمام شده و عالم طبیعت شروع شده و بالاخره تا هیولای اولی، وجودی محدود از وجود محدود و دارای ماهیت صادر شده است و به این نحو برای اشیاء طولیت قائل شده که یکی در طول دیگری واقع شده و همه، موجود محدود و صاحب ماهیت می‌باشند.

عرفا می‌گویند: صدور موجود محدود از موجود غیر محدود، محال است،<sup>۱</sup> به این ملاک که خود فلاسفه در مقام سبر و تقسیم موجودات و اشیاء ممکنه گفته‌اند: موجودات یا قائم به ذات بوده و یا در قیام خود محتاج به غیر می‌باشند و آنکه احتیاج به غیر دارد یا حال در غیر است و غیر از او مستغنی است، و یا حال در غیر است و غیر از او مستغنی نیست؛ آنکه محل از او مستغنی است عرض می‌باشد، و آنکه محل از او مستغنی نیست صورت است و محل ماده و هیولی است و مجموع مرکب از حال و محل جسم است، و آنکه در قیام به چیزی احتیاج ندارد یا مادی است و یا مادی نیست، و آنچه مادی نیست یا مقارن ماده و طبیعت و لواحق ماده است و یا مقارن ماده نیست، آنچه مادی نیست و مقارن ماده و طبیعت است نفس است و آنچه مقارن ماده و طبیعت نیست مجرد می‌باشد.<sup>۲</sup>

سپس فلاسفه می‌گویند: اعراض نمی‌توانند از حق بسیط و مبدأ اعلی صادر شوند؛ زیرا عرض موضوع لازم داشته و نخست باید موضوع محقق شود تا عرض موجود گردد، و موضوع و جسم هم نمی‌تواند صادر اول باشد چون جسم مرکب است و مرکب، من حیث ائنه مرکب نمی‌تواند از بسیط واحد من جمیع الجهات صادر شود. و اما ماده و هیولی هم نمی‌تواند صادر اول باشد؛ چون قیام او به صورت است و

۱- رجوع کنید به: فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۴۳؛ مصباح الانس، ص ۶۹ - ۷۴؛ اسفار، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۳.

۲- رجوع کنید به: شفا، بخش الیهیات، ص ۳۱۲ - ۳۱۵؛ مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۲۰ - ۲۲۱؛ اسفار، ج ۴، ص ۲۳۴.

مادامی که صورت نباشد ماده نمی‌تواند موجود باشد و صدور آن، بدون صدور صورت محال است.

و همچنین صورت متقوم به ماده است و لذا صورت بدون ماده هم نمی‌تواند صادر اول باشد. هذا کله در موجودات طبیعی و مادی.

و اما چیزی که مادی نیست اگر مقارن ماده و لواحق ماده باشد نیز نمی‌تواند صادر اول باشد؛ زیرا وجود مقارن با ماده است، بنابراین صادر اول باید مجرد باشد و آن عبارت از عقل اول است.<sup>۱</sup>

اشکال عرفا بر فلاسفه این است که به همان بیانی که اشیاء دیگر نمی‌توانند صادر اول باشند، بنابر عقیده فلاسفه، عقل اول هم نمی‌تواند صادر اول باشد؛ چون محدود و صاحب ماهیت است و لذا قابلیت و لیاقت ندارد از آنچه که خود تعین و محدودیت ندارد، صادر گردد.<sup>۲</sup>

یعنی چطور می‌شود چیز متعین و محدود بما آنه محدود از صرف الوجود غیر متعین که در صراحت کمال غیر محدودیت است صادر گردد؟

بنابراین نمی‌توان حدود و ماهیات را به بیان آورد و ماهیات و حدود غیر از شوائب و اوهام چیزی نیست و اصلاً تعین و حد در نظام وجود غیر قابل تصدیق بوده و وجود ماهیات به کلی باطل می‌باشد؛ چنانکه فلاسفه در اول ورود در مباحث کتاب خود می‌نویسند: ماهیات موجودات بالعرض بوده و نسبت وجود را به آنها بالعرض می‌دانند؛ زیرا متعلم در اول ورود با امتلاء قلب از تحقق ماهیات و با شیطنت و هم هرچه می‌بیند، تعینات و کثرات و انسان و حیوان و نبات و ... را می‌بیند، لذا به چنین شخصی که چشم و گوش و دلش پُر از باطیل است، نمی‌توان گفت ماهیات موجود نیستند.

بنابراین: ایشان برای ارفاق به حال متعلمین، اول بالعرض بر ماهیات اطلاق وجود

۱- شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۱۰ - ۲۱۱؛ اسفار، ج ۷، ص ۲۵۸ - ۲۶۲.

۲- مصباح الانس، ص ۷۰.

نموده و در اواسط یا اواخر کتابشان که متعلمین یک قدم از دایره تقلید بیرون آمده و قشور اوهام از راه تربیت علمی زایل شد، آن‌گاه می‌گویند: «الماهیه من حیث هی لیست الا هی» یعنی ماهیت موجود نبوده و وجود بالعرض معنی ندارد، اگر وجود بالحقیقه نباشد بالعرض آن هم فایده نداشته و نیستی خواهد بود. پس باید ماهیات را کنار گذاشت ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾<sup>۱</sup>.

### صادر از حق وجود سعی بسیط است و بس

وجودات صاحب ماهیات از حق صادر نشده و تشکیک در مراتب وجود باطل است، بلکه یک وجود مستطیل بسیط هست. این طور نیست که نخست عقل و سپس هیولایی باشد. هیولی با عقل اول یکی است، یعنی اصلاً حدی نیست تا دو چیز باشد و چیزی نیست که وجود را مقید و محدود سازد، بلکه باید گفت: کلمه صدور را برداشته و یا بگویید: صدور عبارت از ظهور است و صرف الوجود غیر متعین ظهور داشته و این وجود، بسیط می‌باشد و این طور نیست که وجودی باشد و وجود دیگر ابسط از او، و عقل اول ابسط از همه ولیکن متعین، بلکه صرف الوجود با تمام ابسطیت و غیر محدودیت ظهور کرده است. حال نام آن، چه ظهور و چه صدور و چه جلوه باشد همه یک کمال است که ظهور نموده و یک جمال است که تجلی کرده و غیر از یک حقیقت نوریة واحده که عبارت از وجود ابسط و وجود منبسط است، چیز دیگری نیست و آن وجود است که نور و ظهور و کمال و جمال است و حقیقت نوریة وجود است که علم و قدرت و اراده است.

حقیقت نوریة وجودیه است که به نحو غیر محدود و غیر متناهی، پهناور و مستطیل، با یک هویت و یک حقیقت و بدون مراتب و بدون تفاوت و بدون ماهیات و حدود، اعماق را پُر کرده و این حدود غیر از عدمیات چیزی نبوده و شوائب و اوهام

می‌باشد. از ضعف عقول و دیده‌ها است که ظلمت را در مقابل نور، چیزی می‌بینند. مثلاً اگر آفتاب اشراق نور کرده و نور از روزنه‌ها تابید، انسان چندین نور می‌بیند در صورتی که اگر بتواند با قدرت عقل به صرف نور نگاه کند و این میانه‌ها را که عدم نور بوده و چیز دیگری نیست در نظر آورد و این حدود را که عدم محض است، الغا نماید بیش از یک حقیقت نوری نخواهد دید؛ چنانکه اگر به بیرون از اتاق می‌رفت یک حقیقت می‌دید و اگر این پنجره‌ها را خراب می‌کرد یک نور می‌دید و باز اگر کسی شب با فانوسی از وسط خیابانی که درختانی در کنار آن است برود، به کنار هر درختی که می‌رسد می‌بیند درخت مقابلش سایه نداشته و درختان دیگر سایه دارند و وقتی حرکت می‌کند می‌بیند سایه‌ها در حرکت است.

و همچنین اگر در آفتاب راه بروی و آفتاب مثلاً از جانب مشرق بدرخشد و قامت رسای تو مقابل شعاع آفتاب بوده و نور آفتاب به قد و بالای تو افتاده باشد، از طرف مخالف سایه‌ای پیدامی‌شود، وقتی حرکت می‌کنی می‌بینی آن سایه نیز با تو در حرکت است و گمان می‌کنی که آن سایه چیزی است که با تو مرافقت و مصاحبت می‌نماید در صورتی که چیزی نیست و عدم النور است و مقابل تو خالی از نور است. یک قدم که برمی‌داری نور بدون مانع تابیده و بدنت مانع از تابیدن نور به قدم جلوتر می‌شود به طوری که اگر ملتفت باشی و بتوانی به اصل نور نگاه کنی، یک نور می‌بینی و این حد چیزی نیست که موجب تکثر باشد، یک هویت واحد بسیط و ابسط است که غیر آن هویت چیزی نیست.

نگوید: اگر سرتاسر عالم یک هویت و یک جلوه و یک ظهور انبساطی است، دیگر تجدد معنی ندارد که این دسته بروند و دسته دیگر از دنبال بیایند.

زیرا باز این خیال و وهم است، اگر آینه‌ای را داخل اتاقی گذاشته و آفتاب از روزنه‌ای در آن اتاق بتابد، این نور که مستقیماً نمی‌تواند به پشت دیوار بتابد، می‌توان آن را از طریق آینه داخل اتاق و آینه‌های دیگر به پشت دیوار تاباند و در این نظر کثرت و تقدم و تأخر و اول و آخر دیده می‌شود، ولی اگر بتوان به ذات نور نگاه کرد و نظر را

به صرف النور رساند به طوری که این خلّو نظر به انسان تکثر را ننماید - به بیان دیگر اگر تمام آینه‌ها شکسته شود - یک نور دیده می‌شود و تقدم و تأخر و اول و آخر و مقدم و تالی در بین نبوده و یک هویت خواهد بود، ولی قوت نظر لازم است که انسان این تکثر را بردارد.

### چشم محاط ناچار از دیدن ماهیت است

این تعمق و قوت نظر برای عقول قویه و خالی از تسویلات و شوائب فراهم است تا بتوانند صرافت وجود را دیده و به اصل نور نظر کنند.

ولکن حدقه چشم تو کوچک است و با این حدقه محاط نمی‌توان از ورای این انواری که به نظر محدود می‌آید، به اصل نور نگاه کرد. این حدقه چشم فقط محدودیتها را دیده و انسان و حیوان و من و تو و عالم طبیعت را می‌بیند، ولی اگر حدقه دیده وسیع و بزرگ باشد که بتواند از ورای عالم و کنگره قصر دار امکان، به عالم طبیعت و عالم امکان نظر کند، یک حقیقت و یک هویت را به صراح ذات و بدون تفاوت و کثرت و تعدد، دیده و خواهد دانست که حدود و ماهیات چیزی نیستند و عقل اول موجودی که از ماهیت و وجود مرکب باشد نیست، بلکه وجودی است که فاقد کمال واجب الوجود است، البته فقدان، چیزی که به حقیقت وجودی عقل اول منضم باشد نیست.

و همچنین عقل ثانی، نوری است که کمال عقل اول رانداشته و این نبود کمال عقل اول در او با او دو چیز نیست، بلکه مانند نور و ظلمت است که ظلمت عدم نور است و این طور نیست که اگر نور نباشد ظلمت چیزی باشد و هكذا عقل ثالث الی آخره.

و بالجمله: تشابک اعدام است که کثرت می‌نماید و الا یک حقیقت و هویت است و هر جا نور این هویت نتابیده، عدم است و از این اعدام در متخیله عقل، ظلمتها تولید می‌شود که آنها را ماهیات دانسته و گمان می‌کند که در عالم، وجودی و ماهیتی هست و در نتیجه من و تو و انسان و حیوان می‌بیند و گذشته و آینده می‌پندارد، در صورتی که

۱۹۰ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / الهیات

اگر دقت نظر به اوج عالم برسد و از آنجا تماشا کند، جز یک حقیقت نخواهد دید که آن فقط ظهور و تجلی صرف الوجود است.

مطلق آوازه‌ها از شه بود      گرچه از حلقوم عبدالله بود<sup>۱</sup>

گرچه از مرائی انسانی و حیوانی تجلی دارد، و تو چون حدقه چشمت را توسعه نداده‌ای، این ماهیات رامی‌بینی و اگر حدقه را بزرگ کنی یک حقیقت دیده و باقی را اعدام خواهی دید.

### قرآن سه‌گروه مخاطب دارد

در قرآن سه نظر وجود دارد: یکی غمزه با صاحب‌دلان و دیگری با کوران صحبت کردن و سومی بین اول و دوم است.

به اهل اسرار می‌گوید: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>۲</sup> که یک حقیقت و یک ظهور و یک وجود ابسط است؛ اول اوست، آخر اوست، ظاهر اوست، باطن اوست، تعدد نیست. علم اوست، اراده اوست، معلوم اوست، قدرت اوست.

نظر دیگر که ذلت توده بشری رامی‌رساند، این است که خدا خود را با ابل معرفی می‌کند: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ \* وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾<sup>۳</sup> برای کسی که کثرت می‌بیند، ابل می‌بیند و جز ابل با چیزی آشنا نیست.

نظر سوم این است که با نظر استقلالی به ماهیات نگاه کرده و طبق انظار عوام الناس می‌فرماید: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾<sup>۴</sup> سماء می‌بیند، ارض می‌بیند، تقدم و تأخر می‌بیند، شش روز و تدریج می‌بیند، برحسب نظر عامه

۱- مثنوی معنوی، ص ۸۸، دفتر اول، بیت ۱۹۳۶ با اندکی تفاوت.

۲- حدید (۵۷): ۳.

۳- غاشیه (۸۸): ۱۷ - ۱۸.

۴- حدید (۵۷): ۴.

که سمائی و ارضی می بینند.

و در سوره نور می فرماید: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>۱</sup> و نظر به نور نموده و این طور نیست که نظر به نور و سماء، هر دو باشد، بلکه اصل نظر به مضاف است، منتها طرف اضافه سماء و ارض قرار گرفته است ولیکن یک نور است و سماء و ارض طرف اضافه یک نور است و از یک نور، سماء و ارض دیده می شود و این گونه نیست که هر کدام نوری داشته باشند.

و اینکه می فرماید: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ در این نظر به اصل یک حقیقت توجه شده و تکرار ملغی گشته است و کلمات مذکوره مفاهیمی در مقابل اشیاء متعدد ندارند.

ولیکن این گونه آیات، فقط برای آشنایان حقایق و پرده داران اسرار خزائن است و چون عدد آنها کم است این نظر هم در آیات کم است.

آن کس که از عامه مردم است کثرات می بیند. برای اعرابی که فقط با ابل سر و کار داشته و ابل می بیند، خود را با ابل معرفی می نماید، حدقه محاط چشم ما بیش از این احاطه ندارد که از ورای عالم طبیعت به طبیعت نگاه کند.

این است که حضرت سجاد علیه السلام فرموده است: «شش آیه اول سوره حدید و سوره توحید برای متعمقین آخر الزمان نازل شده است». <sup>۲</sup> بقیه مردم باید معارفشان را از سماء و ارض به دست آورند ﴿وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ \* وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ \*  
وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾<sup>۳</sup>.

خلاصه با این سه وجود در عالم نظر می شود:

۱- نظر طبیعی حجابی و توغل در احتجابات خیال.

۲- نظر متوسط یعنی هم نور و هم ظلمت را دیدن.

۱- نور (۲۴): ۳۵.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۹۱، حدیث ۳؛ توحید صدوق، ص ۲۸۳، حدیث ۲.

۳- غاشیه (۸۸): ۱۸ - ۲۰.

۳- نور دیدن و غیر نور، دیگر هیچ ندیدن و نظر به صرف الوجود از ورای طبیعت و عالم خلق و امر و عالم امکان.

حضرت باری به نظر اول، زیاد اشاره فرموده است: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾<sup>۱</sup> و ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾<sup>۲</sup> و ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾<sup>۳</sup>.

و در مرحله بالاتر از آن فرموده است: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>۴</sup> و تنها سماوات و ارض را طرف اضافه قرار داده است.

و در مقام دیگر که مقام سرّ و مقام صحبت با صاحب نظران است می فرماید: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>۵</sup> یک چیز و یک ظهور و یک نور است و هر چیزی غیر او باطل است و او یک هویت متحققه است و غیر او حقیقتی نیست. او حقیقه الوجود است. علم او است، قدرت او است، اراده او است.

و بالجمله: کثرات و مفاهیم و ماهیات همه سراب است و از عدم این نور است که در قوه متخیله نمود می نماید. و این مسلک، مسلک سُلاک و عرفاست و این فیض مقدس اطلاق و ظهور ابسط و وجود غیر محدود از لسان عرفا اخذ گردیده است؛ زیرا نمی تواند وجود محدود از وجود صرف غیر محدود صادر گشته و ظهور نماید؛ گرچه بعضی فلاسفه مطلب را برهانی نموده و بر آن غیر از کشف و شهود اهل کشف، برهان فلسفی اقامه نموده اند.

چون ذوق عرفانی در همه کس پیدا نمی شود تا قول عرفا را تصدیق نماید، دستگاهی برای اثبات مطلب به طریق فلسفی باز می نمایم:

۱- ملك (۶۷): ۲.

۲- حدید (۵۷): ۴.

۳- غاشیه (۸۸): ۱۷.

۴- نور (۲۴): ۳۵.

۵- حدید (۵۷): ۳.



## تقریب فلسفی برهان

فلاسفه به ترتب عالم قائل می‌باشند که یک نظام مترتبه به نحو علیت و معلولیت از عقل اول شروع شده و بعد از تمامیت عالم عقل، عالم ملکوت و بعد از آن، عالم طبیعت محقق شده و در طبیعت هم موجودات عرضیه‌ای است که همه روی هیولای اولی قرار گرفته‌اند. اینک مطلب را بر اساس حکمت و فلسفه تتمیم می‌نماییم:

آیا در قیاسات، قضایا علت علم به نتیجه است یا هیچ علیتی نسبت به آن ندارند، بلکه عادة الله بر این جاری شده که هنگام علم به مقدمات - صغری و کبری - علم به نتیجه از مبدأ فیض رأساً و مستقلاً و بلاواسطه افاضه شود؟

این بحث از شعب مسأله جبر و تفویض است که اشاعره و معتزله به آنها قائل شده‌اند.

### دایره نزع اشاعره و مفوضه در علیت

اشاعره گویند: وقتی زید می‌خواهد دستش را دراز کند و چیزی را بردارد، از باب عادة الله، دست او دراز می‌شود به این معنی که خداوند مستقلاً به طوری که عبد هیچ دخالتی در وقوع فعل ندارد، آن شیء را از زمین حرکت داده و روی دست او نگاه می‌دارد. مثل اینکه حمالی باری را ببرد و کسی دستهایش را زیر بار نگه دارد بدون اینکه سنگینی بار را تحمل نماید، اگر کسی از دور حمال را ببیند و آن کسی را که دست زیر بار گذاشته ببیند، از روی جهل گمان می‌کند که بار را او برداشته است، غافل از اینکه حمل به عهده شخص دیگری است.<sup>۱</sup>

مفوضه گویند: این طور که اشاعره گویند نیست، بعد از آنکه خداوند عبد را خلق فرمود، دیگر علیت تامه به عهده اوست و به هیچ نحوی خداوند مباشرت و تسبیبی،

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۴۵ - ۱۵۹؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۲۲۳ - ۲۴۷.

به طور استقلال یا با واسطه، در امور عبد نداشته و به کلی از کار منعزل است.<sup>۱</sup> نزاع بین این دو طایفه تنها در فعل عباد نیست، بلکه دایره نزاع اوسع از آن است و نزاع در تمام نظام وجود و در کلیه اسباب و مسببات جاری است، منتها دامنه نزاع به افعال بندگان هم کشیده شده است و الا مفوضه گویند: خدا عالم را که خلقت فرمود، دیگر امور معالیل به علل تفویض شده و تمام علل به نحو استقلال کار می کنند به طوری که - نعوذ بالله - اگر خدا نباشد، عالم احتیاجی به او نداشته و مانند چراغی است که کسی در آن نفت ریخته و آن را روشن کرده است به طوری که اگر شخص بمیرد تأثیری در چراغ نداشته و تعطیلی در آن راه پیدا نمی کند و به اندازه قوت و سوختی که در آن هست، خواهد سوخت تا تمام شود. علل هم در عالم به آن اندازه که قوت دارند، در فعالیت و ایجاد خواهند بود تا تمام شوند.

لیکن در یکی از مباحث معلوم گردید: وجودی که ربط محض به غیر بوده و وجودش از خود او نبوده و قائم به خود نباشد و پای بند به قیومیت وجود دیگری باشد، چنین وجودی چنانکه در وجود خود محتاج به غیر بوده تا از کتم عدم بیرون آید، همچنین در بقای خود هم محتاج به غیر است. چیزی که در وجود خود محتاج باشد نمی تواند در فعل و ایجاد خود مستغنی از غیر باشد؛ زیرا گفته ایم که اگر چیزی علت تامه نسبت به چیز دیگری داشته باشد، باید جمیع طرق اعدام طاریه بر معلول را سد نموده و به دور معلول حصن حصینی باشد که او را از شرور اعدام طاریه حفظ نماید و از اعلی مراتب اعدام طاریه بر معلول، عدمی است که از ناحیه عدم العله می آید و علتی که صرف الربط و صرف تعلق به غیر است، نمی تواند حافظ وجود خود باشد و در نتیجه نمی تواند جلوی عدمی که از این ناحیه بر معلول او طاری می شود بگیرد، در عین حال این طور هم نیست که وجود علت، علت معلول خود نباشد.

بنابراین وجودی که قوام آن به غیر است موجد معلول خود هست گرچه در این موجدیت، علت هم بیگانه نیست.

۱- نقد المحصل، ص ۳۲۵ و ۳۲۷ - ۳۳۲؛ ملل و نحل، ج ۱، ص ۴۹.

والحاصل: معلول از مراتب و شؤون علت است و منفک از او نیست، وجود معلول نسبت به وجود علت مانند وجود ظل نسبت به وجود ذی ظل است، لکن با اینکه معلول با تمام هویت، متعلق به تمام هویت علت است و علت با تمام هویت قیوم و اصل و مقوم معلول است، در عین حال علت هم با واسطه، علت معلول است. برای اینکه قضیه علل نسبت به معالیل را از راه معرفة النفس بشناسی، قضایایی را که به آنها علم پیدا می‌کنی، مورد بررسی قرار می‌دهیم:

### علیت صور ذهنیه قضایا برای علم به نتیجه

صور ذهنیه این قضایا که برای تو حاصل می‌شود علم توست و این صور ذهنیه علت علم به نتیجه است، ولکن با اینکه صور ذهنیه قضایا علت، و علم به نتیجه معلول آن است، در عین حال صورت ذهنیه نتیجه، علم نفس است و همان طور که بدون تسامح و تجوز می‌گویی: صور ذهنیه قضایا و مقدمات قیاس، علم من است؛ می‌گویی: صورت ذهنیه نتیجه هم، علم من است. و چنانکه علت صورت ذهنیه نتیجه، صور ذهنیه قضایای قیاس است، نفس نیز علت آن است، البته این طور نیست که صور ذهنیه قضایا معدّ نفس بر فعالیت باشد به گونه‌ای که بعد از حصول صور ذهنیه قضایا هیچ دخلی برای آنها در وجود علم به نتیجه نباشد، بلکه تمام هویت این صور، تمام ملاک برای وجود صورت ذهنیه نتیجه است و این صور، «ما یترشح منه» و «ما یوجد به» برای صورت ذهنیه نتیجه بوده و صورت ذهنیه نتیجه از شؤون این صور می‌باشد. در عین حال، صورت ذهنیه نتیجه علم نفس است؛ زیرا تمام ملاک علم که حضور عندالعالم است در آن موجود است؛ چون علت صورت ذهنیه نتیجه که معلول نفس است پیش نفس حاضر بوده و صورت ذهنیه نتیجه که معلول با واسطه نفس است نیز پیش نفس حاضر خواهد بود. پس صور علمیه قضایا باعث حجاب نبوده بلکه باعث کشف و حضور می‌باشد.

بنابراین: چنانکه صور ذهنیه قضایا در حقیقت علم نفس است، صور نتایج قضایا

نیز که معالیل آنهاست در حقیقت علم نفس است.

این است که می‌گویی: من به «العالم متغیر» و به «کل متغیر حادث» و به «العالم حادث» عالم هستم و در این نسبت هیچ رایحه مجاز و تسامحی ولو ضعیف، به مشام عقل نمی‌رسد.

بلی، علم به قضایا و علم به نتیجه که کاملاً مفصل بوده و در صورت کثرت می‌باشد، در عرض هم نبوده، بلکه در طول یکدیگر واقع گردیده‌اند و علم نفس به نتیجه، از علم به قضایا متولد شده و مانند حلق سلاسل، مترتب بر آن است. البته علم به نتیجه زماناً متأخر از علم به قضایا نیست، بلکه تأخر و تقدم و طولیت در اینجا رتبی است و فقط عقل می‌گوید: «وَجَبَ فَأُوجِدُ فَوُجِدُ» بدون اینکه فاصله زمانی حاصل باشد.

آری، بشر چون علومش به واسطه تصورات است، ممکن است اول مفردات و سپس صغری را تصور کند و نیز ممکن است بعد از علم به صغری قوه درکش آن قدر قوت نداشته باشد که کبری را بر آن صغری مترتب نماید و فکر کند که آیا آن صغری کبری دارد یا نه؟ و بعد از تأمل و تفکر، کبرایی پیدا کند.

ولی اگر مشخص شد که قضایا بدون تأمل فکری پیش او ثابت است، علم به نتیجه بدون تأخر زمانی، حاصل خواهد شد و چنانکه گفتیم: نظر اشاعره که علم به قضایا علت علم به نتیجه نباشد<sup>۱</sup> صحیح نیست؛ چون اشاعره که جبریه هستند، تمام علل و معلولات را در عالم بی اثر دانسته و علیت غیر واجب تعالی را به کلی انکار و اثبات آن را موجب شرک دانسته و می‌گویند: انسان خیال می‌کند که نار احراق و شمس اشراق دارد، بلکه خدا عند وجود النار مستقیماً ایجاد سوختن می‌نماید و هنگام دراز کردن دست برای برداشتن چیزی، خدا عمل رفع و بلند کردن آن چیز را ایجاد می‌کند و همچنین این طور نیست که به توسط اراده، دست دراز شود بلکه موقع اراده عبد،

۱- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۶۰؛ شرح مواقف، ج ۱، ص ۲۴۱ - ۲۴۸؛ شرح مقاصد، ج ۱،

خداوند رأساً علیت داشته و بدون واسطه، دست عبد را دراز می‌کند.<sup>۱</sup>

و بالجمله: اشاعره این نظر را در تمام اشیاء جاری دانسته و هیچ ارتباط حقیقی بین موجودات قائل نبوده و همهٔ علل و معالیل را مانند مثال دست شخص و بار می‌دانند که سابقاً ذکر شد.

و الحاصل: اشاعره علیت و معلولیت حقیقی را در اشیاء به کلی غیر واقعی دانسته و غیر از صورت علیت و معلولیت به چیزی قائل نیستند و بنیان علیت و معلولیت را در موجودات ممکنه تخریب کرده و اصول عقاید برهانی خود را متزلزل نموده‌اند.

لیکن چنانکه گفتیم سخن ایشان درست نیست، بلکه در حقیقت بین اشیاء علیت و معلولیت بوده و عقل اول علت حقیقی عقل ثانی و او علت حقیقی عقل ثالث و به همین ترتیب تا نوبت به عالم ملکوت و سپس عالم طبیعت برسد.

و بین این مراتب، علیت حقیقیه موجود است، منتها علت فوق با واسطه علت معلول معلول خود می‌باشد؛ چنانکه در مورد علم به قضایا گذشت که علم به قضایا در حقیقت، علت علم به نتیجه بوده و نفس نسبت به علم به نتیجه علیت با واسطه دارد و از ورای قیومیت علت قریب، علت بعید و قیوم معلول معلول خود می‌باشد. و شیء ثالث که معلول شیء ثانی است وجودش وجود ربطی بوده و مجموع این علت و معلول وجود ربطی علت اول می‌باشد و در حقیقت علت اول با واسطه، قیوم معلول علت ثانی است به طوری که هر دو تعلق و ربط به علت اول می‌باشند و علت ثانی که معلول اول و علت ثالث است، موجب حجاب بین علت اول و معلولی که در رتبهٔ ثالث است نبوده، بلکه موجب کشف ثالث برای اول می‌باشد. چنانکه در نفس مثال زدیم و گفتیم: با اینکه علم به قضایا علت علم به نتیجه است و نفس هم از ورای علم به قضایا و صور ذهنیهٔ آنها، نسبت به صورت ذهنیهٔ نتیجه فعالیت داشته و هر دو صورت به یک نحو پیش نفس حاضر می‌باشند، فقط فرقیشان در ترتب یکی بر دیگری است و

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۴، ص ۱۸۰؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۳۶؛ ملل و نحل، ج ۱،

تفویضی در کار نیست که ثانی بدون تکیه و جودی به اول و بدون اطلاع و فعالیت او علت ثالث باشد.

عجب از بعض محدثین ماست که بین قول مفوضه و قول مجبّره جمع کرده‌اند به این صورت که وجود عبد جبری و بدون اختیار است ولی او در افعال خود تمام اختیار را داراست. بنابراین افعال وی هیچ معلولیت و مخلوقیتی نسبت به مبدأ ندارد. و خیال نموده‌اند که معنای «لا جبرَ ولا تفویض بل أمرٌ بین الأمرین»<sup>۱</sup> این است و حال آنکه این نظر التزام به قول مفوضه و قول مجبّره هر دو است. و ما ان شاء الله در مباحث قدرت و اراده به طور مستقصی بیان خواهیم کرد که عباد و اشیاء در افعال خود مجبور نیستند.

### عدم امکان تحلیل قول عرفانی با سلیقه فلسفی

اکنون بنا بر عقیده حکما که شاید بنای درستی بوده و حق هم با آنان باشد، وارد بحث می‌شویم. البته قول عرفا باطل نیست، ولی ما نمی‌توانیم قول ایشان را هضم کنیم؛ زیرا فهم قول آنها ذوق عرفانی لازم دارد. چنانکه کثیری از ناس شعر مثنوی را جبر می‌دانند و حال آنکه مخالف با جبر است و علت آن این است که آقایان معنای جبر را نمی‌دانند. و چنانکه مرحوم حاجی نیز در شرح خود بر مثنوی نتوانسته در شرح و تفسیر، مرام مولوی را برساند؛<sup>۲</sup> زیرا حکیمی قول عارفی را بیان نموده بدون اینکه حظ وافر از قریحه عرفانی داشته باشد و بلا تشبیه مثل این است که ملحدی، مرام نبی مرسل را شرح کرده باشد. بیان مرام شخصی قریب الافق بودن با اعتقاد او را لازم دارد، برای شرح قول عارف رومی، مردی صوفی که یک نحوه کشف ذوقی داشته باشد لازم است که آن هم نه با نثر بلکه با نظم که از روی ذوق عرفانی برخاسته باشد مانند نسیمی که از سطح آبی برمی‌خیزد، به شرح آن پردازد.

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰، حدیث ۱۳؛ توحید صدوق، ص ۳۶۲، حدیث ۸.

۲- شرح مثنوی سبزواری، ص ۳۴ و ۳۹۳.

و بالجمله: بعد از عدم امکان تحلیل قول عرفانی با سلیقه فلسفی که به مراتب وجود و علیت و معلولیت حقیقه بین اشیاء قائل است، از روی برهان علیت و معلولیت مطلب را تتمیم و مرام را برهانی و مقصود را اثبات می‌نماییم.

عقل اول معلول حقیقی مبدأ اعلی است و عقل اول علت عقل ثانی است تا آخر عالم عقل و پس از آن نوبت به عالم ملکوت با ترتیب علیت و معلولیت رسیده و سپس نوبت به عالم طبیعت می‌رسد و در آنجا هم چیزی علت چیز دیگری است تا نوبت به آخرین مرتبه وجود، یعنی هیولای اولی برسد.

البته موجودات در عالم وجود زمانی، به ترتیب زمان در خارج و در عالم وجود غیر زمانی به غیر زمان وجود پیدا کرده‌اند و همه عالم طبق بیان فلسفی، کثرات و تفصیلات و مراتب علیت و معلولیت می‌باشد. و چون خداوند متعال به تمام هویت، علت عقل اول است و عقل اول هم به تمام هویت، علت عقل ثانی است و هکذا، پس علم به علت که مولد علم به معلول است در حقیقت، علم به معلول خواهد بود؛ چنانکه در صور ذهنیه قضایا و علم به نتیجه گذشت.

بنابراین از علم حق به تمام هویت ذات خود بما انه علة للعقل الاول، علم به عقل اول هم حاصل می‌شود و علم به تمام هویت عقل اول - چون که او با تمام هویت خود علت عقل ثانی است - علت علم به عقل ثانی بوده و علم به تمام هویت عقل ثانی - که او هم با تمام هویت علت عقل ثالث است - علت علم به عقل ثالث بوده و چون عقل ثالث با تمام هویت علت عقل رابع است، علم به او، علت علم به عقل رابع خواهد بود و هکذا. و در نتیجه همه این صور مفصله معالیل به واسطه علم حق به علت طولی آنها، معلوم حق خواهند بود و در عین حال کثرت، صور علمیه آنها به طور تفصیل پیش حق حضور دارد و سابقاً گفتیم که علت، موجب حجاب بین معلول خود و علت خود نیست؛ زیرا علم علت به معلول خود، حضور خود معلول نزد علت خویش است نه اینکه حجاب باشد. پس همه عالم و صور علمیه آنها به تفصیل نزد حق به علم فعلی حاضر است.

و چون حق از ازل علم به ذات خود دارد و علم به ذات، علت علم به عقل اول است؛ چرا که علم به علت، علت علم به معلول است؛ چون معلول از علت منفک نبوده و تأخر زمانی معلول از علت محال بوده و تنها تأخر معلول از علت تأخر رتبی عقلی می‌باشد، بنابراین برای حق علم به تمام اشیاء و تمام موجودات غیرمحدود از ازل الازل تا ابد الابد حاصل بوده و علم آنها نزد حق بوده و صور علمیه آنها به طور تفصیل و کثرت بوده است و چون این علم، علم فعلی خداوند است، موجب کثرت در ذات نمی‌شود. حال در همین بیان، مسأله سابق، یعنی علم اضافی اشراقی و علم فعلی را متمیم می‌نماییم و بعد علم اجمالی را مورد بحث قرار می‌دهیم.

### لزوم تمحّض در هر فن و عدم خلط با فنون دیگر

البته در هر فنی اگر خلوص و تمحّض کلمات در آن نباشد اختلاط حاصل می‌گردد، هر مذاق و هاضمه‌ای با هر فنی که آشنایی شود، باید از مسائل آن فن تغذیه نماید و الا اگر به هاضمه‌ای غیر آنچه به او عادت کرده، چیزی وارد شود، نمی‌تواند آن را تحلیل نماید. لذا عرفایی که مطالب عرفان را از غیر راه کشف و شهود و ذوق و سیر عملی، به صورت استدلال درآورده‌اند، هم با عرفان محض و هم با فلسفه محض، مخالفت کرده‌اند.

بنابراین: اگر هر یک از عارف و فیلسوف مسلک خالص خود را در پیش گیرند، دیگر بین آنها خلافتی نخواهد بود؛ زیرا هر کدام از آنها، از اول مشرب خود را جدا کرده و گفته است: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾.<sup>۱</sup>

ولی اگر عارف متفلسف، یک قدم از راه خود بیرون رفته و از فلسفه استقبال نماید، یک پای خود را بر روی عرفان و پای دیگر را بر روی فلسفه گذاشته است و در این صورت با عرفان و فلسفه، هر دو مخالفت کرده است.



احکام صفات حق تعالی / مختار محققین در علم واجب تعالی ..... ۲۰۱

چنانکه محقق قونوی،\* عارف حکیم منش، وقتی در تحقیق صادر اول وارد شده است در مخالفت با حکما گفته است: صادر اول فیض منبسط و وجود ابسط و غیر محدود است،<sup>۱</sup> در صورتی که در این نگاه، ورود در کثرت است، یعنی قول به صادر و مصدر و نسبت صدور و صادر اول و ثانی تا آخرین مرتبه وجود که کثرات است بوده و همچنین وجود را صاحب مراتب دیدن و برای هر مرتبه‌ای حکمی قائل شدن بوده و دیدن ماهیات در این کثرات و حکم کردن بر آنها می‌باشد که همان نظر به کثرت و دیدن مراتب در عالم وجود است و عارف در این نگاه هر برهانی که برخلاف کثرت اقامه کند، نسبت به اعتقاد او الحادی خواهد بود.

و بالجمله: به انسان و حیوان و عالم عقل و عالم ملک و عالم ملکوت و صادر و مصدر و اضافه صدور قائل شدن، استغراق در کثرت است؛ زیرا بالحاظ صادر بودن وجودی که از مصدری لا متعین و معین غیر، نازل شده باشد، باید انتساب صدور بین صادر و مصدر ملاحظه شود، که لابد در این ملاحظه نظر به کثرت خواهد بود. و همچنین برای وجود، مراتب قائل شدن و نظام عالم عقل و ملکوت و طبیعت را به یکدیگر مرتبط دیدن به عنوان صدور یکی از دیگری و تشکیل سلسله منتظمه مرتبه به صورت الاشرف فالاشرف، از عقل اول تا هیولای اولی و از مرتبه شدیدة وجود تا مرتبه ضعیفه و آخرین نقطه نزول نور وجود با نهایت ضعف و محدودیت، این

---

\*- ابوالمعالی صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی، یکی از بزرگان عرفان و تصوف و از اکابر شاگردان ابن عربی است. پدرش در کودکی او درگذشت و مادرش به ازدواج محیی‌الدین عربی درآمد و صدرالدین نیز در دامان او تربیت یافت و به اخذ علوم ظاهری و باطنی، و عقلی و نقلی موفق شد و مرجع استفاده اکابر و اساتید گردید. قطب‌الدین شیرازی و ملای رومی از جمله شاگردان وی بوده و مراسلات و مکاتبات بسیار با خواجه نصیرالدین طوسی داشته و مورد احترام وی بوده است. از جمله تألیفات وی در عرفان نظری می‌توان از کتب ارزشمندی چون مفتاح الغیب، فکوک و نصوص یاد کرد.

او در سال ۶۷۳ ق. در قونیه وفات یافت.

۱- رجوع کنید به: مفتاح غیب الجمع و الوجود، ضمن مصباح الانس، ص ۶۹ - ۷۰.

ملاحظات موجب وقوع در کثرت است.

و در عین استغراق در کثرت، حکم وحدت به کناری رفته و در بیغوله می ماند و در عین نظر به کثرت، قول به وجود منبسط و حکم کردن به وحدت و عدم تشکیک در مراتب وجود و دیدن یک هویت حقیقیه بسیطه به نحو ابط حکم به متناقضین است و لذا در صورت قائل شدن به وجود منبسط در این نظر لابد باید امری انتزاعی و اعتباری را از سرتاسر نظام وجود، از رأس نقطه مخروط وجودی عالم امکان تا قاعده منتهای مخروط، انتزاع و اعتبار کرد.

و بالجمله: بعد از نظر در اینکه وجودات محدوده‌ای به نحو علی و معلولی مترتب بر یکدیگر می باشند، ملاحظه کردن یک وجود ابط، و بدون تفاوت مراتب در آن، نگاه با چشم احول است که یک را دو یا دو را یکی می بیند، بلکه بعد از نظر به کثرت، اگر کسی بخواهد به ابطی که نسبت به همه این کثرات بسط دارد قائل باشد، لابد باید آن را مفهوم انتزاعی وجود دانسته که از نظام وجود منتزع گشته و فقط مفهوم اعتباری غیر حقیقی می باشد.

حتی اگر به نور آفتاب هم تشبیه کنند، باز هم در نظر به کثرت نمی توان به یک وجود ابط قائل شد؛ زیرا نور محدود در این اتاق و نور محدود در آن اتاق، فعلاً با توجه به حدودات، در حقیقت تکثر دارد.

و بنابر عقیده فلاسفه که به مراتب وجود قائل بوده و «اول ما صدر» را عقل اول می دانند<sup>۱</sup> و بنابر نظر ایشان که به صادر و مصدر تا آخرین مرتبه نور قائل شده‌اند، وجود به کلی واقع در کثرت بوده و نظام عالم وجود با ترتیب علی و معلولی تشکیل می یابد. و فلاسفه از اینکه به آنها گفته شود: موجود محدود از صرف الوجود بما انه صرف الوجود و غیر محدود صادر نمی شود،<sup>۲</sup> جواب می دهند: از علت صرف، وجود معلول بما انه موجود محدود صادر نمی شود، بلکه وجود معلول بما انه موجود صادر

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۵۲۸؛ قیسات، ص ۳۸۷ - ۳۹۱؛ اسفار، ج ۷، ص ۱۰۸ - ۱۱۱.

۲- مصباح الانس، ص ۷۰.

احکام صفات حق تعالی / مختار محققین در علم واجب تعالی ..... ۲۰۳

می شود، منتها از احکام معلولیت این است که معلول در مرتبه ثانیه از وجود واقع می شود.<sup>۱</sup>

عقل اول، تام الکمال والفعلیه بوده و تمام حیثیات کمالیه مراتب نازله در او به نحو اعلی بوده و تمام شئون کمالیه معلول صادر از خود و موجودات پایین تر از خود را دارا می باشد و به این معنی ابسط از جمیع اشیاء است در عین حالی که صادر اول است و از ناحیه مبدأ، جعل صدور به وجود او تعلق یافته است.

البته وجودی که از غیر صادر می شود گرچه بما آنه محدود از او صادر نمی شود، ولکن از احکام علیت و معلولیت این است که معلول در مرتبه ثانیه قرار گرفته؛ چنانکه علت در مرتبه اول واقع می باشد و معلول وجودی است که متضیق از وجود علت بوده و فاقد کمال او می باشد ولیکن مبدأ اراده نکرده است که وجود متضیق را افاضه نماید، بلکه اراده علت و جهت مقتضیه در آن مقتضی اصل وجود معلول است، منتها چون وجود علت در مرتبه اولی است لابد وجود معلول در مرتبه ثانیه قرار خواهد داشت. از این تضیق و محدودیت قهری، ماهیت اعتبار می شود. و حد در عالم طبیعت که نور وجود در آن، اشراق کمتری دارد به طوری ظهور دارد که از جمله مرتکزات و عقاید راسخه عمومی است و هرچند براهین بر اصالة الوجود اقامه شود ولی در مرحله ایمان قلبی، قلب ماهیات را دیده و انسان کثرت را که از احکام ماهیات است مشاهده می کند.

و بالجمله: بنابر عقیده حکما که برهان بر آن هم تمام است، وجود صاحب مراتب بوده و سلسله علی و معلولی در او ثابت می شود.

بنابراین: بعد از نظر به کثرت، وجود منبسط را صادر اول دانستن و به یک واحدی ابسط از جمیع مراتب وجود، قائل شدن، خلط بین عرفان و فلسفه است و بنابر عقیده عرفا که به وجود منبسط و ابسط قائلند نمی توان به وجود منبسط صادر گفت؛ زیرا صدور و صادر و مصدر با ذوق عرفانی مطابق نبوده و آنها صدور را عین ظهور دانسته

و در تحقق به یک هویت صرف الوجود قائل می‌باشند.

و این نظر یک ذوق و قریحه و بارقه الهی می‌خواهد که بتواند ماهیات را اعدام دانسته و برای آنها حکمی قائل نباشد.

البته مطالب عرفا فوق برهان بوده و برهان وافی به آنها نیست. و اهل تصوف گویند: تا شهود و کشف حاصل نشده و بارقه الهی در قلبی متنفذ نگردد، نمی‌توان فهمید که عرفا چه می‌گویند<sup>۱</sup> و اگر کسی بدون ذوق عرفانی چیزی گفت، مثل حکم پینه‌دوز محله است در بحث ترتب، که حکمش بدون تصور موضوع و طرفین قضیه است.

این است که چون ما عارف نیستیم از روی براهین فلسفی به مراتب علی و معلولی قائل هستیم و در این نظر، کثرت و حکم ماهیت غالب می‌باشد و از جهت فقدان کمال مرتبه اولی و واجب الوجود در صادر اول که موجودی در مرتبه ثانیه وجود است، مفهومی انتزاع می‌شود که در حقیقت از محدودیت صادر اول است و این حد به جعل جاعل نبوده بلکه از احکام معلولیت می‌باشد و صادر اول واجد کمالات مراتب نازله از خویش می‌باشد و هکذا تا به آخرین معلول عالم برسد.

پس از اثبات این کثرات با برهان فلسفی می‌گوییم: علم حق به ذات خود بما آنه سبب لاشیاء، علت علم به معالیل خویش است و تا آخر برهان ادامه می‌دهیم.

چنانکه در صور علمیه ذهنیه گفتیم: صورت علم به قضایا علت علم به صور نتایج است و در هیچ کدام از این دو علم شائبه مجازیت نیست.

و بالاخره می‌گوییم: وجودات عینیه با این تفصیل عینیه، عین علم فعلی حق می‌باشند.

بعد از تتمیم مطلب چون عبارت کتاب در این بحث قابل تعرض است لذا متعرض آن می‌شویم.

۱- رجوع کنید به: تمهید القواعد، ص ۴ - ۱۰؛ جامع الاسرار، ص ۶۰۹؛ بحر المعارف، ص ۹۱.

### توضیح عبارات حاجی در متن

#### الذات علّة لذات ماعدا      والعلم للعلم و حیث اتّحدا

حاجی علم به اشیاء بالعقل البسیط را نگه داشته و اضافه اشراقیه را مقدم داشته است.

می فرماید: ذات خداوند باری علت ماعدای خود و کل وجودات ممکنه مجردة و ماده است و علم باری به ذات خود علت علم به ماعدای خود می باشد؛ چون شناختی که علم به علت مستلزم علم به معلول است و با برهانی که سابقاً گذشت صفات باری، عین ذات اوست و بین علم و ذات تغایر نیست. پس زمانی که دو علت، یعنی ذات مقدسه و علم او متحد شدند، ناچار باید قضاوت کنی که دو معلول آنها، یعنی ذات ماعدا و علم به ماعدا، نیز یکی است و اگر دو معلول متحد نباشند، لازم می آید کثیر از واحد صادر شود. محقق طوسی مقام را این چنین تحقیق کرده است.<sup>۱</sup>

سپس حاجی به مسلک عرفانی تمایل پیدا کرده و به زمزمه اهل ذوق، زمزمه نموده و می فرماید: پس علم حضرت حق - به تحقیق - نوریت اوست و لکن نه نوریت مصدری به معنای مفهومی، بلکه نوریت حقیقیه خارجیّه صاحب آثار، و نه نوریت حسیّه عرضیه که افراد متعدد در عرض هم داشته، مانند نور آفتاب و نور شمع و نور چراغ که عدیمة الشعور بوده و منبسط بر ظواهر سطوح می باشد و تنها مظهر مبصرات بوده و افول بر او لاحق می شود، بلکه نوریت وجودیه مستقله حسیه ای که مواضع شعور مستمره موجودات دائمی، مثل عقول و غیرمستمره موجودات غیردائمی، مانند طبیعت و زمان به او قائم است و در اعماق و تار و پود و عرض و عمق و بواطن اشیاء نافذ است و مظهر ماهیات است و غروبی و تغیر حالی و ثانی و امثالی برای او نیست. و نوریت او قدرت اوست و بیان این مطلب که علم او نوریت او و عین قدرت

۱- شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۶ - ۳۰۷؛ رساله فوائد ثمانیه، ضمن نقد المحصل، ص ۵۱۷.

اوست، به علم نفس به صور علمیه مثالیه است که نفس در عالم مثال، عین قدرت نفس بر صور علمیه مثالیه و عین اضافه اشراقیه به آنهاست و اگر این صور، قوت وجودی هم پیداکنند باز علم نفس و قدرت نفس خواهند بود، بلکه اگر فرض کنیم که این صور علمیه به واسطه قوت نفس یا به واسطه نوم یا اغما از موجودات عینیه اقوی گردند، باز هم علم نفس و قدرت نفس خواهند بود.

و الحاصل: صور ذهنیه‌ای که نفس ایجاد می‌نماید قدرت نفس است و اگر فرضاً نفس قوی بوده و موجودات ذهنیه‌ای قوی‌تر از موجودات عینیه ایجاد کند، باز آن موجودات ذهنیه علم نفس و قدرت نفس خواهد بود.

با این بیان، نفس وجودات اشیاء از سماء و ارض و حیوان و انسان و غیر اینها علوم و قدرت خداوند بوده و وجود و ایجاد می‌باشند. و قدرت خداوندی، انتساب او به اشیاء است.

به عبارت دیگر: قدرت وی عبارت از فیض مقدس اطلاقی اوست که وجود مطلق منبسط بر اشیاء است؛ زیرا وجود دارای مراتبی از قبیل وجود حق و وجود مطلق و وجود مقید است و وجود حق وجود الله - جلّ شأنه - است و وجود مطلق، فعل باری و وجود مقید، اثر باری است.

و اما چرا ما انتساب اشراقی گفته و انتساب اضافی نگفتیم؛ زیرا صرف الوجودی که به گونه‌ای مأخوذ باشد که فیض مانند عنوان فانی در معنون، از صقع او باشد نسبت ذهنیه مقولیه را نفی می‌کند؛ چون وقتی که صرف اخذگردد، هر وجودی از صقع فیض او خواهد بود و فیض او نیز از صقع ذات اوست. بنابراین: طرف متحصلی باقی نمی‌ماند تا نسبت متحقق شود.

و لذا صفت از خداوند متعال منتفی است. و این بیان اشاره به قول امیرالمؤمنین است که: «و کمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»<sup>۱</sup> یعنی صفات مأخوذه به نحو نسبت مقولیه، از او منفی است به خلاف انتساب اشراقی که مستدعی طرف نیست؛ چون اشراق قائم

احکام صفات حق تعالی / مختار محققین در علم واجب تعالی ..... ۲۰۷

به ذات است و در وقت ظهور او بالوحدة التامة، هر مستشرقی و هر قابل غاسقی فانی می‌گردد.

### اتفاق حکما در علم اجمالی حق تعالی

اینک بحث در این مطلب واقع می‌شود که حق غیر از علم تفصیلی دارای یک علم اجمالی است که علو و مجد باری به آن علم اجمالی است. و این علم اجمالی مورد اتفاق فریقین - اشراقی و مشائی - از حکماست.

اشراقیین با اینکه سرتاسر نظام وجود را از ازل تا ابد بوجوداتها العینیه عین علم فعلی حق می‌دانند،<sup>۱</sup> در عین حال این علم فعلی را، علم تفصیلی او و خارج از ذات وی دانسته و قائل شده‌اند به اینکه حق دارای یک علم اجمالی در مرتبه ذات است که متحد با ذات بوده و علو ذات به اوست.<sup>۲</sup>

و همچنین مشائیین که مناط علم حضرت حق به موجودات عالم را به نحو تفصیل، صور مرتسمه تفصیلی موجودات می‌دانند که به نحو ارتسام، به عنوان قیام «عنه» نه قیام «فیه» قائم به ذات حضرت حق است، گفته‌اند که این علم در مرتبه ذات نبوده و حضرت ذوالجلال و الاکرام واجد یک علم اجمالی کمالی است که متحد با اوست و علو و مجد او به آن علم اجمالی است.<sup>۳</sup>

و الحاصل: فریقین بر اینکه در مرتبه ذات یک علم اجمالی کمالی است که در آن اشیاء به نحو اجمال نه تفصیل مکشوف می‌باشند، اجماع دارند.

---

۱- رجوع کنید به: تلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۷۰-۷۳ و حکمة الاشراق، در همان مجموعه، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۳.

۲- رجوع کنید به: مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۸۶ و تلویحات در همان مجموعه، ج ۱، ص ۷۵.

۳- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۴۹۶-۵۰۳؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۸-۳۰۷؛ التحصیل، ص ۵۷۴-۵۷۷.

## نظریه صدر المتألهین در علم ذاتی واجب

آخوند صاحب اسفار قائل است: غیر از علم فعلی که نظام وجود از عقل اول تا منتهی الیه عالم طبیعت، عین علم تفصیلی حضرت حق بوده و همچنین در مرتبه ذات، علمی برای حق هست که با ذات متحد است و مجد و علو ذات به اوست.<sup>۱</sup> ولیکن اختلاف آخوند با فریقین در این است که آنها طراً این علم را به نحو تفصیل ندانسته بلکه به نحو اجمال می دانند، ولی آخوند قائل است که این علم هم به نعت اجمال نبوده بلکه به نعت تفصیل می باشد.

### مقدمات اثبات علم ذاتی واجب

برای اثبات این علم در مرتبه ذات که سبب علو ذات است مقدماتی لازم است که با بیان تفصیلی آنها مطلب در قلب، متمرکز خواهد شد.

یکی از آن مقدمات، بساطت ذات به تمام معنای کلمه است که حتی ذات به تحلیل عقلی هم قابل تحلیل نیست؛ چنانکه در مسأله توحید، آن را برهانی نموده و اثبات کردیم.

یکی دیگر از مقدمات، اصالت وجود است که سابقاً به واسطه ادله و براهین ثابت و مبرهن گردید.

بنابراین: اعماق عالم از نور وجود پر گشته و فضای عالم و زوایای آن مالا مال از این حقیقت نوری است و غیر از این حقیقت در عالم، چیزی نیست.

بیان این مطلب این است که انسان می تواند از هر چیزی از سراسر نظام وجود که تحت نظر قرار می دهد دو مفهوم که به تمام ذات و حقیقت با یکدیگر مخالف و متباین می باشند انتزاع نماید و همان طور که آن دو مفهوم در مفهومیت مخالف با یکدیگر

۱- اسفار، ج ۶، ص ۲۶۳ - ۲۹۰؛ شواهد ربوبیه، ص ۴۰.



احکام صفات حق تعالی / مختار محققین در علم واجب تعالی ..... ۲۰۹

بوده و از هیچ جهتی با یکدیگر موافقت ندارند، همچنین از حیث مصداق هم مباین با یکدیگر می‌باشند.

مثلاً: انسان از جهت مفهوم، غیر از وجود است به طوری که در مرتبه ذات مفهوم انسان با مفهوم وجود، هیچ‌گونه اختلاطی نداشته و تمام مفهوم انسان با تمام مفهوم وجود مباین می‌باشد.

و همچنین هر ممکنی مرکب بوده و زوج ترکیبی می‌باشد که تمام مفهوم وجود به یک حیثیت نوریه بر او صادق است و تمام مفهوم ماهیت به حیثیت دیگری بر او صادق است و این دو حیثیت من جمیع الجهات با هم مباین می‌باشند.

و بالجمله: از عقل اول تا منتهی الیه عالم طبیعت، هر موجودی را که ملاحظه کنیم دو حیثیت در او می‌بینیم که من جمیع الجهات، مفهوماً و مصداقاً، متباین با یکدیگر بوده و متقابل با یکدیگر می‌باشند. یک حیثیت آن حقیقتی است که هویت آن از مصدر، صادر گشته و مجعول بالذات می‌باشد و دیگری مجعول نبوده و از تبعات جعل و لوازم آن می‌باشد.

و الحاصل: از عقل اول تا منتهی الیه عالم طبیعت که به هویت ذات موجود ممکن می‌باشند یک مرتبه ذات و یک مرتبه زاید بر ذات دارند و آن مرتبه ذات حیثیتی غیر از حیثیت زاید بر ذات است.

خلاصه: وجود ممکنات به تمام هویت معلولیت داشته و هویت علت هویت علیت و اقتضای ذاتی معلول می‌باشد، البته علت، اقتضای تضیق در معلول نداشته بلکه مقتضی ذات معلول می‌باشد. گرچه تضیق از احکام قهریه معلولیت است، یعنی کمالات تامه‌ای که برای علت هست برای معلول حاصل نبوده و معلول بالذات ناقص تر از علت خود می‌باشد و این نقص موجب محدودیت در او و تضیق در ذات او می‌شود و چون ممکن ذاتاً در صراط استواء طرف عدم و طرف وجود است و باید ترجیح پیدا کردن یکی از دو طرف به واسطه علت باشد؛ لذا وجودات ممکنات معالیل عللی هستند که سرانجام به علة العلل و ساحت قدس واجب الوجود می‌رسند،

بنابراین هر یک از وجودات ممکنات، لابد محدود به حدی خواهند بود که از حد آنها یک مفهوم و از ذات آنها مفهوم دیگری انتزاع می‌کنیم و غیر آن حیثیتی که از مصدر صادر شده، حیثیت حدی و محدودیتی هم در آنها خواهد بود؛ لذا مفهوم صادق بر حد با مفهوم صادق بر آن چیزی که بالذات مجعول است، متباین می‌باشد چنانکه مصداق حد عین مصداق آن چیزی که مجعول بالذات است نیست، و الا لازم می‌آید حد شیء که جهت نقصی و عدمی آنهاست عین جهت تحصلی و وجودی آن باشد.

و بالجمله: این‌گونه مفاهیم صادق بر حدود و جهت نزولی و تضیقی معلولی، قهراً در حضرت احدیت متصور نیست؛ زیرا اگر این مفاهیم عدمیه بر چیزی صادق باشد موجب می‌شود که نقص در آن مورد صدق کند و ناقص نمی‌تواند واجب باشد؛ چرا که باید واجب من جمیع الجهات، تام و من جمیع الحیثیات الوجودیه کامل باشد، و الا لازم می‌آید دو حیثیت یکی در مرتبه ذات و دیگری زاید بر ذات در او باشد، و در حیثیت ذات و وجود خود، محتاج به علتی باشد و این چنین وجودی واجب نبوده و ممکن خواهد بود.

و الحاصل: هر ممکنی را که ملاحظه می‌کنیم، آن را زوج ترکیبی می‌یابیم؛ چون هرگاه می‌گوییم: «الانسان موجود» یا «الحيوان موجود» و وجود را بر انسان حمل می‌نماییم، می‌بینیم مثل حمل در «الوجود موجود» نیست، بلکه انسان را غیر وجود دیده و وجود و عدم را نسبت به او علی السویه می‌بینیم به طوری که ممکن است وجود یا عدم بر او عارض شود و می‌بینیم که در مرتبه ذات نه موجود است و نه معدومی که در مقابل وجود است.

و همان طور که گفتیم: جهت عدمی، از نقصان کمال منتزع می‌شود، ولیکن بعضی از مفاهیم، مفاهیم کمالیه بوده و این‌گونه مفاهیم گرچه در مفهومیت با یکدیگر متباین می‌باشند، ولی چون جهت کمالیه بوده و از فرد شایع صناعی کمال منتزع می‌باشند؛ لذا این‌گونه مفاهیم از نظر مصداق یکی هستند؛ زیرا همه آنها ما بحذاء مصداق و حقیقت کمال می‌باشند.

پس با توجه به اصالت وجود که در عالم، ورای یک هویت صرفه، متحصلی نبوده و در مقابل مفاهیم کمالیه هم نمی‌تواند جهت عدمی باشد؛ چون جهت عدمی نقص بوده و از باطیل می‌باشد و لذا باید در مقابل مفاهیم کمالیه، وجود باشد و وجود محدود هم مستلزم ماهیت و جهت حدی و نقصی وجود است که از حد، مرتبه انتزاع می‌شود و تمایز وجودی از وجود دیگر به حد است و اینکه می‌بینیم مفاهیم کمالیه از حضرت حق و ذات مبارک او انتزاع می‌شود، ناچار باید در مقابل آنها وجود باشد و چون وجود محدود در ذات خداوندی تصور ندارد؛ لذا باید در مقابل آنها وجود غیرمحدود باشد و بیش از یک وجود غیرمحدود معنی ندارد؛ زیرا چیزی که حد ندارد، ثانی ندارد. بنابراین: یک هویت بسیطه غیرمحدوده هست که عبارت از هویت حقه حقیقه نوریه وجودیه است.

### صرافت و ذو مراتب بودن ذات

مقدمه دیگر این است که وقتی چیزی صرف و صاحب مراتب باشد، مرتبه صرف حافظ مراتب دیگر بوده و علت آن وجود صاحب مراتب مخلوط و غیر صرف، حقیقت ذات تشکک و ذات مراتب خواهد بود. و چیزی که در دار تحقق، صرف و صاحب مراتب باشد غیر حقیقت وجود نیست.

اما اینکه حقیقتی غیر حقیقت وجود نیست با مقدمه اصالت وجود ثابت شد. اما اینکه حقیقت وجود صرف است و از نظر شدت و ضعف مراتب مختلف دارد و خداوند تبارک و تعالی صرف الوجود است و بقیه وجودات وجود مخلوط می‌باشند و وقتی چیزی صرف و صاحب مراتب باشد، مرتبه صرف، تمام علت مراتب نازله و واجد آنهاست، برهانش این است که: از صادر اول و عقل گرفته تا بقیه مراتب عوالم عقل و ملکوت و طبیعت، وجودات ممکنه می‌باشند؛ زیرا مفهوم عقل مثلاً غیر از مفهوم وجود است و نمی‌توان گفت عقل عین وجود است؛ چنانکه نمی‌توان گفت انسان عین وجود است و قضیه حمل «الوجود موجود» غیر از قضیه

حمل «الانسان موجود» یا «العقل موجود» می‌باشد.

بعد از روشن شدن این مطلب که مفهوم عقل و انسان و همچنین تا آخرین درجه سلسله نظام عالم، غیر از مفهوم وجود است، اکنون تغایر مصداقی آنها را نیز اثبات می‌نماییم.

حمل موجود بر انسان، حمل بالذات نیست؛ زیرا موجود بالذات، وجود است و انسان بالعرض موجود است - کما ستعرف - به خلاف حمل در «الله موجود» که مانند حمل در «زید زید» بوده و محمول حقیقه عین موضوع می‌باشد.

بنابراین: اگر بگوییم: «الله موجود» مثل این است که بگوییم: «الوجود موجود»؛ زیرا «الله» مانند انسان از حدی که مقابل وجود باشد حکایت نمی‌کند بلکه الله و موجود و عالم و قادر و مدرک همه از یک ذات، حکایت می‌نمایند. «الرحمن، الرحیم، القادر، العالم هو الموجود» و حمل موجود بر اینها بالذات می‌باشد ولی حمل موجود بر انسان ثانیاً و بالعرض بوده و اولاً و بالذات بر وجود محمول می‌باشد.

والحاصل: در «الانسان موجود»، محمول عین موضوع نیست، ولی در «الله موجود» و «زید زید» محمول عین موضوع است؛ زیرا در اولی موضوع و محمول از دو چیز مباین با یکدیگر حکایت نموده، ولی در دومی موضوع و محمول هر دو از یک هویت حکایت می‌کنند.

البته هویت هر معلولی، معلولیت است، و هویت علت هم علت است و علت مقتضی و جاعل ذات معلول بوده و جعل به ذات و وجود و حیثیت تحصّلیه و متحققه معلول می‌خورد؛ گرچه از احکام معلولیت این است که فاقد کمال مرتبه علت خود می‌باشد. پس قهراً در معلول یک جهت وجدان و یک جهت فقدان خواهد بود؛ جهت وجدان عبارت از جهت تحصّلی و تحقیقی است که جعل به او خورده است و جهت فقدان جهت عدم کمال مرتبه علت است و به حکم سنخیت بین علت و معلول، حقیقت و هویتی از علت متحقق می‌شود که واجد مرتبه‌ای از کمال بوده و دارای چیزی باشد که از جنس حقیقت علت است ولو به نحو کمال و تمام در علت نباشد.

### سنخیت بین علت و معلول

و الحاصل: نسبت علت و معلول، نسبت عالم و اعلم است؛ علم عالم از سنخ علمی است که اعلم دارد و این طور نیست که علم در یکی کشف و در دیگری جهل و حجاب باشد، بلکه علم در هر دو از یک حقیقت است، منتها در یکی آن حقیقت به طور اکمل و در دیگری به طور کامل که حاوی مرتبه‌ای از کمال اکمل است وجود دارد. البته این در دو علمی است که بین آنها علیت و معلولیت نیست و اما دو علمی که بین آنها علیت و معلولیت است، مرتبه علم معلولی مرتبه‌ای از مرتبه علم علی است و علم و قدرت و وجود و سایر نعوت کمالیه در عالم امکان به مقتضای کون امکانی ربط و تعلق به یک «ما بالذات» دارند.

و بالجمله: چنانکه گفتیم وجود در عقل اول که معلول علة العلل است غیر از خود عقل است و به مقتضای اصالت وجود مجعول بالذات، وجود اوست. اما وجود او، وجود صرف که تنها وجود و هویت باشد و به جهتی عدمی مشوب نباشد نیست، بلکه وجود مخلوط است و معنای اختلاط در اینجا مثل اختلاط سرکه و شیر نیست که مقداری از سرکه را با مقداری از شیر مخلوط می‌نمایند، بلکه معنای اختلاط در اینجا چنانکه گفتیم حکم معلولیت است که عبارت از وجدان و فقدان است که واجد حقیقت متأصله از سنخ علت بوده و فاقد مرتبه کمال در علت می‌باشد؛ چرا که در مرتبه معلولیت است و این‌گونه نیست که وجدان چیزی و فقدان چیز دیگری باشد، بلکه فقدان همان محدودیت حقیقت متأصله معلولی است که عبارت از جهت عدمی و تنزلی آن حقیقت مجعوله است. و هکذا عقل اول که علت عقل ثانی است به حکم علیت و معلولیت واجد مرتبه عقل ثانی بوده و فاقد کمال تحصیلی هویت علت خود می‌باشد و چون عقل ثانی ناقص‌تر از عقل اول و عقل اول نسبت به علة العلل ناقص است پس وجدان عقل ثانی کمتر از وجدان علت خود بوده و فاقد جهت کمالیه علت خود بوده و همچنین فاقد جهت کمالیه علت علت خویش می‌باشد.

و این چنین است عقل ثانی نسبت به عقل ثالث و هکذا، یعنی هر معلولی که نازل از معلول مافوق خود باشد، وجدان آن ضعیف‌تر و فقدان آن نسبت به کمالات متعدده بیشتر می‌باشد تا به آخرین معلول، یعنی هیولای اولی برسد که به کلی وجدان در آن مفقود بوده و صرف القوه می‌باشد و هم افق با عدم واقع می‌گردد.

محل انتزاع ماهیات، همان جهت عدمی معلولات بوده و منشأ انتزاع مفهوم وجود، جهت وجودی و وجدان آنها می‌باشد به طوری که خود حقیقت متأصله خارجی به حمل شایع صناعی وجود است.

پس هیچ معلولی صرف الوجود نبوده، بلکه وجودی مخلوط و محدود به حد می‌باشد و هرچه فاصله بین مبدأ اعلی و معلول زیادتر باشد، جهت عدمی در معلول بیشتر بوده و جهت تحصیلی، یعنی وجود که مجعول بالذات است ضعیف‌تر می‌شود. و این معنای قول فهلویون است که به تشکیک در مراتب وجود قائل شده‌اند.<sup>۱</sup> البته وجود معلول، وجود ربطی و ظلّی است. بنابراین هر معلولی محتاج به علتی است که آن علت موجود بالاستقلال بوده و این وجود غیر مستقل قائم به قیومیت او می‌باشد. و این معنی مقتضی این است که علتی بدون اینکه معلول باشد موجود باشد و اگر هویتی که معلول نیست فرض کنیم، البته تضیق قهری در او نخواهد بود و چنین هویتی فقدان نخواهد داشت.

### مرتبه صرف دارای کمالات سایر مراتب و خالی از شوائب آنهاست

پس به حکم اینکه این وجودات از وجود و حد - که همان نقصان کمال مرتبه فوق است - مخلوط می‌باشند، باید مبدأ، واجد کمال این معالیل باشد بدون جهت نقصی که از ناحیه معلولیت آنهاست و با فرض اصالت وجود جهت وجودی این معالیل اصل است که کمال آنهاست.

بنابراین: مبدأ، صرف الوجود بوده و هیچ شوب و خلطی در او نبوده و هیچ نقصی

۱- رجوع کنید به: شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۲۲.

در آن متصور نیست. و چون گفتیم معلول یک جهت وجدان از کمال علت و یک جهت نقص داشته و علت در مرتبه تمام کمالیت و معلول در کمال ناقص می باشد، پس علت، همه کمالات معلول را به نحو اتمّ داراست و چون وجود همه معالیل از علة العلل بوده و او واجب الوجود است و علتی ندارد لذا او صرف الحقیقه و بدون محدودیت خواهد بود. و هر چیزی که صرف و صاحب مراتب باشد مرتبه صرف، جامع کمالات مراتب سفلی بوده و مخلوط و ضعیف نخواهد بود.

پس واجب تعالی صرف الوجود است و صرف یعنی: حقیقه واحده غیر مخلوطه بشیء اصلاً، بسیطة غیر محدوده التي لیست الا الحقیقه الصرّفه. بنابراین: واجب الوجود یعنی وجود خالص و غیر مخلوط.

از مقدمه سوم معلوم شد که جهت نزولی حقیقت معلول، جهت نقصی و فقدان کمال است و در کمال غیر خالص، طرف نقص که حد کمال است حقیقت را تحدید نموده و آن را فاقد یک مرتبه از مراتب اکمل از آن قرار می دهد و این، فقدان چیزی است بعد از آنکه وجدان چیزی نیز هست.

ماهیات از همان جهت عدمی منتزع می شوند و عدم چیزی نیست تا ماهیات مفاهیمی باشند که دارای مصادیق حقه اند: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ﴾<sup>۱</sup>.

و بالجمله: با توجه به اینکه وجود واجب الوجود در رأس نظام وجود قرار گرفته و صرف الوجود است و معنای صرافت در وجود این است که هیچ مفهوم عدمی از آن انتزاع نشود، پس از تمام ذات، چیزی غیر از مفهوم وجود منتزع نمی گردد و هر مفهومی که از ذات انتزاع شود، از وجود منتزع گردیده و هیچ مفهوم ماهیتی، که جهت عدمی است از آن انتزاع نمی شود و الا ترکیب لازم آمده و ترکیب مستلزم امکان و آن منافی با وجوب وجود است.

خلاصه: معنای صرف این است که هر چه و ارسی شود چیزی غیر از یک حقیقت

و هویت پیدا نمی‌شود و مابازاء تمام مفاهیمی که انتزاع شود یک حقیقت است، و این‌گونه نیست که منشأ انتزاع یکی مقابل با منشأ انتزاع دیگری و مابین با آن باشد، بلکه مقابل هر مفهومی عین آن چیزی است که در مقابل دیگری واقع شده است به خلاف وجودی که در آن مقابل اصل وجود مفهوم دیگری است که مقابل جهت نقص و عدم کمال اوست. در وجود صرف مفهومی که بر عدم کمال وجود دیگری در آن دلالت کند نیست.

و الحاصل: در وجودات ممکنه دو جهت کمال و نقص است و اگر در مقابل مفهوم وجود که از حقیقت و کمال ذات باری انتزاع می‌شود، مفهومی که در مقابل عدم کمالات وجودات دیگر در او باشد منتزاع شود، لازم می‌آید در ذات دو جهت - یکی جهت کمال و دیگری جهت نقص، یعنی نبود کمالات وجودات دیگر - در آن باشد و لازمه آن نقص و ترکیب در ذات بوده و آن منافی با وجوب وجود می‌باشد؛ زیرا هویتی خواهد بود که از وجدان و فقدان و از شیء و عدم کمال شیء دیگری مرکب است که از فقدان کمال دیگری، ماهیت انتزاع می‌شود. و در نتیجه چیزی که آن را صرف فرض کردیم از وجدان و فقدان مختلط می‌شود و در صورتی صرف خواهد بود که به تمام هویت وجدان باشد.

اجمالاً ما سه مقدمه ذکر نمودیم: یکی اینکه باری تعالی به تمام بساطت بسیط بوده و هیچ‌گونه ترکیبی اعم از تحلیلی و خارجی در او نیست، و دیگر اینکه اصل، وجود است، و سوم اینکه وجود حق، صرف است و لا یشوبه شیء، و صرف الشیء آن است که تمام مفاهیم منتزعه جز در مقابل حقیقت واحده نباشد.

و اینکه گفتیم: ذات احدیت وجود صرف است، یعنی غیر از حقیقت واحده نیست و باید مفاهیم منتزعه از او به یک امر برگردد، که آن وجود است و مفهومی مقابل مفهوم وجود نیست و اگر مفهوم دیگری مقابل مفهوم وجود باشد که از چیزی حکایت کند که مفهوم وجود از غیر او حکایت می‌نماید، لازمه آن این است که: ما فرضناه بسیطاً لم یکن بسیطاً و ما فرضناه صرفاً لم یکن صرفاً.



وجود صرف را در مرتبه ذات، نمی‌توان به نداشتن کمال وجودات دیگر تحدید و تنقیص کرد.

وجود بالذات کمال است، منتها در وجودات محدوده، کمال محدود است و با اینکه محدود است ولیکن اصل آن آنجا هست و اگر بگوییم این کمالات وجودات محدوده در مرتبه ذات صرف الوجود نیست او را از این کمالات تنقیص کرده و در نتیجه او را محدود نموده‌ایم و معنای آن این است که ذیل ردای کمالیت او به این کمالات نمی‌رسد و این نرسیدن معنای عدمی است و اگر این معنای عدمی که فقدان است در ذات تصور شود، باید مفهومی از آن حکایت کند که مقابل مفهوم حاکی از وجدان در او باشد و این ترکیب و عدم صرافت است و آن منافی با وجوب وجود بوده و مناسب با موجودات ممکنه می‌باشد که دارای ماهیت و وجودند. پس نباید در ذات صرف غیر از یک جهت، جهت دیگری باشد که مفهومی غیر از مفهوم وجود از آن حاکی باشد.

بلی، مفاهیم کثیره از ذات احدیت منتزع می‌شود و يقال علیه: العالم و القادر و الرحمن و الرحیم و الصادق و المتکلم.

ولیکن بنابر اصالت وجود گرچه مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت است ولی مرجع آنها وجود است و اوصاف کمالیه از مجمع کمال که وجود است انتزاع می‌شوند، یعنی همه کمالات مانند علم و قدرت، وجود است و غیر از آن چیزی نیست؛ زیرا مجعول بالذات غیر از وجود چیزی نیست و در طی مباحث سابقه گفتیم که تنها وجود به جعل بسیط مجعول بوده و حقیقه موجود می‌باشد و ماهیت، هیچ و لا شیء است و لا شیء قابل جعل نیست و از کمال، کمال صادر می‌شود و به واسطه سنخیت بین علت و معلول وقتی علت صرف الکمال و صرف الوجود باشد، آنچه از او صادر می‌شود نیز کمال است چنانکه اثبات نمودیم که علت صرف الوجود در رأس وجود قرار گرفته و هیچ عدمی در او راه نداشته و به تمام وجود تام و به تمام کمال کامل می‌باشد.

پس قضیه جعل، صدور کمال از کمال بوده و این صدور بدون نقص در مصدر

می باشد؛ چون نقص منافی صرفیت است و چیزی که صرف نیست واجب الوجود نیست و ما واجب الوجود را فرض کرده ایم.

### ماهیت امر عدمی است

مبحث دیگر در اینجا تعیین تکلیف ماهیت است که الفاظ وجود و ماهیت و عدم، سمع ما را قرع کرده است. البته معلوم است که عدم «لا شیء» و از باطیل محض بوده و قابل هیچ حکمی نمی باشد.

و اما نسبت به ماهیت؛ گرچه در اول کتب می گویند: «کل ممکن زوج ترکیبی» ولی این گونه نیست که حقیقه در خارج دو شیء مزدوج باشد و دو شیء اصیل با یکدیگر ازدواج کرده و تعانق داشته باشند، بلکه در اول به رسم تعلیم و تعلم می گویند: «کل ممکن زوج ترکیبی» و الا وقتی می گوئیم: «الانسان موجود» انسان در مقابل وجود، شیء متأصل و متحصلی نیست تا انسانیت در مقابل وجود چیزی باشد.

بلی، اگر مراد از انسان و هر موجودی که معلول و مجعول است، آن وجود مخصوص و موجود باشد نزاعی نیست؛ چون بنابر قانون جعل چنانکه در مبحث جعل گذشت کمال از کمال صادر شده است.

ولکن این کمال صادر، که با نظر به مصدر و مبدأ و جاعل جز حیثیت کمالیه چیزی ندارد، در مرتبه معلولیت و صادریت دارای وجدان و فقدان است البته این طور نیست که فقدان، چیزی که منضم به وجدان است باشد و وجدان و فقدان دو شیء اصیل باشند تا ازدواج و ترکیب دو متحصل لازم آید، بلکه فقدان عبارت از عدم وجدان یک مرتبه از کمال است، آنچه تحقق و خارجیت دارد وجدان است و غیر از آن چیزی نیست و فقدان، نسبت به کمال موجود کامل دیگری است و این گونه نیست که وجود صادر، نقص را دارا باشد بلکه نقص نداری است و نداری چیزی نیست. چنانکه در مورد نور آفتاب که صفحه طبیعت را پُر کرده است، آن نوری که در حول شمس است به طوری کامل است که چشم را یارای رؤیت آن نیست ولیکن نوری که از آن در

مأوای ما هست واجد حقیقت نور بوده ولی فاقد درجه و کمال آن نور بالایی می باشد، اما این چنین نیست که این فقدان چیزی و آن وجدان چیز دیگری باشد و هر دو متأصل و متصل باشند تا مقابل فقدان چیزی قرار داشته باشد که ما بحذاء خارجی داشته باشد و مقابل وجدان هم چیزی واقع شده باشد که ما بحذاء خارجی داشته باشد و در نتیجه این نور ضعیف واجد دو چیز باشد.

مثال دیگر این است: اگر کسی واجد علم بوده و فقیر هم باشد، آیا او از دو حقیقت متأصل یکی علم و دیگری فقدان ثروت، ترکیب یافته است؟ یا اینکه فقدان ثروت، عدم کمال بوده و نقص می باشد و نقص در مقابل وجدان چیزی و شیء متحصلی نیست؟ آیا چنانکه علم از وجدان و امر متحصلی انتزاع گشته، فقر هم از امر متحصلی انتزاع شده تا علم و افلاس دو شیء مقابل یکدیگر باشند؟ یا اینکه این طور نیست و افلاس از امر عدمی انتزاع گردیده که آن امر عدمی، عدم کمال دارایی ثروت است و فقدان ثروت امر عدمی به سلب بسیط است، یعنی چیزی را نداشتن است و داشتن نداشتن نیست، بلکه نداری است و دارایی نداری نیست و این نداری چیزی از دارایی انسان نیست.

عقل اول و ثانی و ثالث و بالاخره مرتبه اخیره عالم طبیعت که هیولای اولی باشد، به این نحو ملاحظه می شوند. هیولی در صف نعال وجود و در مرتبه ضعیفه ای از وجدان قرار داشته و در مقابل صرف العدم، صرف القوه می باشد. صرف العدم این استعداد را که ان یصیر شیئاً من الفعلیات و الصور ندارد، ولی این وجود ضعیف که صرف القوه است، تنها این امکان را دارد که صور و فعلیات را به خود بگیرد و در عین حال که واجد چنین حیثیتی است، فاقد کمال ملکى و کمال انسانی و کمال حیوانی و کمال نباتی است.

و این فقدانات صور و فعلیات اجناس و انواع طولیه و انواع عرضیه در هیولای اولی مجتمع نبوده و الا لازم می آید هیولای اولی از همه اشياء دارا تر باشد.

و همچنین جسم که واجد کمال جسمیت و فاقد صورت نباتیت و صورت و

فعلیت کمال انسانیت و خلاصه، فاقد کمالات تمام مراتب مافوق خود می‌باشد، این‌گونه نیست که این فقدانها مابازاء داشته باشند تا مقابل فقدان کمال هر صاحب کمالی، یک چیزی به حسب واقع در جسم متحقق باشد و آنچه به صرافت باقی است و هیچ فقدانی در او نیست تنها ذات واجب الوجود است که در کمال صرافت و بساطت و خلوص است؛ چنانکه در مثال گذشت که فقدان ثروت، چیزی نیست بلکه امری عدمی است که از جهت نقص و عدم کمال انتزاع شده است؛ چنانکه افلاس نسبت به جمیع کمالات و فعلیات و صور که از مادهٔ اولی انتزاع می‌گردد نیز چنین است و همان طور که افلاس شخص از فقدان ثروت اعتبار شده، که هیچ تحقق واقعی خارجی و تحصیلی که منضم به وجدان کمالات در آن شخص باشد ندارد، افلاس مادهٔ اولی که از فقدان کمالات مراتب مافوق آن انتزاع می‌شود نیز چنین است.

و بالجمله: هر موجودی که صرف نبوده و از فقدان و وجدان مختلط باشد مصداق «کل ممکن زوج ترکیبی» است و دارای ماهیت و وجود است که مفهوم وجود از جهت وجدانی آن و مفهوم ماهیت از جهت نقصی و عدمی آن انتزاع می‌شود.

مفهوم ماهیت به حسب تحقق، لا تحقق است و فقط عقل از راه وهم و خیال آن را در ذهن آورده و برای آن نحوه‌ای از وجود قائل می‌باشد و حکم می‌کند که ماهیت هست، انسان و حیوان و بقر هست، عقل و آسمان و ارض هست، در صورتی که ماهیت فقدان کمال است و فقدان کمال به حسب تحقق وجودی ندارد تا «موجود» بر آن حمل شود، بلکه این محمول به حکم اصالت وجود که برهانی است و به حکم تقریباتی که گذشت بر وجود حمل می‌گردد و آنچه در عالم به حسب واقع تحقق دارد، تنها وجود است و باقی تخیل عقل است و تنها وجود است که می‌توان گفت بالذات موجود است و اگر این محمول بر چیز دیگری حمل شود مجاز است و معنای مجاز این است که دروغ و بی‌واقعیت است. در عالم جز وجود چیزی نیست و ماهیات امور عدمیه و منتزاع از حدود وجودات ممکنه می‌باشند.

حال ماهیات این بود که شنیدی و دانستی که جز خیالات و اوهام و تخیلات عقلیه چیزی نیستند و دار تحقق تنها وجود است.

باید به این مقدمات مطالب دیگری ضمیمه کرد از جمله اینکه گفتیم: باید صرف الشیء جامع تمام کمالات مراتب ناقصه باشد و نمی شود صرف الوجود و آنچه فوق وجود ممکنات قرار گرفته، از اصل کمالی که در مراتب و نظام سلسله وجود هست، خالی باشد؛ زیرا فقدان وجود هر موجودی بما آنه موجود نه بما آنه موجود محدود در صرف الوجود مستلزم نقص صرف الوجود نسبت به این کمال است و اگر صرف الوجود ناقص باشد، به تمام وجود بسیط نخواهد بود و در او کمال و نقص و وجدان و فقدان خواهد بود و در نتیجه آنچه او را صرف فرض کرده ایم لازم می آید که صرف نباشد.

پس در دار تحقق چیزی ورای وجود نیست، چون حال عدم که صرف بطلان است معلوم است، شأن ماهیات نیز معلوم شد و آن این بود که آنها هم برادر زاده عدم می باشند؛ زیرا ماهیت، فقدان کمال وجود است و فقدان شیء بر حسب متن خارج، چیز متحققی نیست.

بنابراین: ماهیت هم از اباطیل است و چیزی جز تخیل عقل نیست؛ چنانکه عقل از عدم هم که چیزی نیست، مفهومی انتزاع کرده و بر آن حکم می نماید. اما آنچه اصل بوده و کمال می باشد و تحقق دارد، وجود است؛ چنانکه گفتیم قضیه جعل بسیط، صدور کمال از کمال است و نیز اثبات نمودیم که اگر مصدر صرف الوجود شد باید در مرتبه ذات خود، کمال صادر را دارا باشد و فاقد آن نباشد؛ زیرا به بیانی که گذشت فقدان آن کمال موجب نقص در اوست و اگر در او نقص پدید آید باید ماهیت داشته باشد و اگر دارای ماهیت باشد ممکن بوده و محتاج به علت خواهد بود.

و الحاصل: اینکه باید مبدأ در مرتبه ذات که مرتبه اعلائی از وجود است به نحو وحدت و بساطت جامع کل وجودات باشد.

### عدم تعلق علم به ماهیات

بعد از این مقدمات، چیز دیگری که در اینجا مهم است و اگر از قبول آن استیحا ش نشود از قبول مطلوب استیحا ش نخواهد شد، عبارت از این است که علم، به ماهیات تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا ماهیت، لا شیء است و علم حقیقی به لا شیء و باطل تعلق نمی‌گیرد و معنی ندارد که لا شیء مکشوف باشد، بلکه علم به امر حقیقی تعلق می‌یابد.

اگر کسی ادعا کند که من، هم به اصل وجود چیزی و هم به ماهیت آن علم دارم یا بگویند من به ماهیات اشیاء عالم هستم، دروغ گفته است و علم او علم حقیقی نبوده، بلکه ضلالت و جهل مرکب می‌باشد، علم به چیزی که به حسب تحقق، متأصل است تعلق می‌گیرد نه به چیزی که دروغ باشد. اگر کسی به دروغ ادعای علم کند، این خود دروغ است. البته ما با متألّهین نشستیم که علم حقیقی برای خداوند اثبات می‌کنند نه علم دروغی.

پس علم او - سبحانه - به اصل وجود که دارای تحقق بوده و متحصّل می‌باشد و دروغ نیست، تعلق دارد و در یکی از مقدمات گفتیم که باید اصل وجود و محصل نظام وجود بما آنّه موجوداً لا بما آنّه مخلوطاً و محدوداً در مرتبه ذات باری که صرف الوجود است باشد.

و اگر ذات، واجد کمالات اشیاء نباشد، صرف نبوده بلکه محدود خواهد بود و البته نباید ذات باری خالی از ذره‌ای از کمال وجودی باشد و جامع آن نباشد. و چون گفتیم: خداوند تبارک و تعالی به ذات خویش عالم است و ذات وی صرف الوجود است پس او به تمام موجودات و به تمام ذرات وجود، عالم خواهد بود و هیچ ذره وجودی، از آن جهت که وجود است و اصل است از نظر او غایب و از حیطة علم واسع و محیط او بیرون نیست ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾<sup>۱</sup> و تمام ذرات وجود از اوج

عقل اول و صادر اول تا آخرین درجه و مرتبهٔ اخیرهٔ وجود که حاشیه و قاعدهٔ نور مخروط وجود است، پیش حق به طور تفصیل و به تمام عیان، مکشوف می‌باشد و ملاک کشف در اینجا حضور در مرتبهٔ ذات است که بدون حجاب ظلمانی است.

### تقریب مطلب با ذکر چند مثال

اینک به ذکر مثالی می‌پردازیم: اگر فرض کنیم در عالم غیر از انسان چیز دیگری نیست و شخصی می‌داند که صرف انسان چیست؛ چون در مقام ذات خود واجد علم به صرف الانسان است، آیا او این احکام را که غیر انسانیت در افراد نبوده و شیء اصیلی و رای انسانیت وجود ندارد، نمی‌داند؟ حدود فردی را هم که گفتیم عدم است و مورد تعلق طلب نیست. اکنون مثال را قدری بالاتر برده و می‌گوییم: اگر تمام عالم را انسان فرض کرده و گفتیم در سرتاسر نظام عالم غیر از حقیقت انسانیت چیز دیگری نیست و شخصی که عالم به حقیقت انسان باشد، در این صورت او به جمیع حقایقی که تمام عالم را پُر کرده عالم خواهد بود.

و الحاصل: کشف در مرتبهٔ ذات کشف تفصیلی جمیع اشیاء است و در اینجا سه مدعا وجود دارد: یکی اینکه کشف تمام اشیاء به نحو تفصیل است. دیگر اینکه کشف، در مرتبهٔ ذات و متحد با ذات است. و سوم اینکه با حفظ تفصیل، کثرت در ذات لازم نمی‌آید.

برای تقریب این مقصود گفته می‌شود: اگر فرض کنیم که در عالم غیر از حقیقت نار، چیزی نیست و انسان به قضیهٔ وحدانی «النار حاره» عالم باشد، او به تفصیل علم پیدا خواهد کرد به اینکه «النار حاره»؛ چرا که فرض کردیم غیر از حقیقت نار چیزی نیست و نبوده و نخواهد بود، اگر بعد از مدتها نار پیدا شود او تفصیلاً می‌داند که «انها حاره» و اگر در ازل نار بوده، او فعلاً و تفصیلاً می‌داند که «انها حاره». بلی، او به خصوصیات مکانی و زمانی نار عالم نخواهد بود؛ چون آنها از حقیقت نار خارج بوده و از فرض ما هم بیرون می‌باشد؛ زیرا ما فرض کردیم که او به غیر از قضیهٔ

وحدانی «النار حازه» به چیز دیگری علم نداشته؛ چون فرضاً در عالم غیر از حقیقت نار چیزی نیست.

و بالجمله: اگر فرض کنیم که عالم ازلاً و ابداً و فعلاً یک حقیقت واحده ناریه صاحب مراتب است و ماهیات و اعدام و حقایق دیگری نیست، قضیه وحدانی معلوم انسان، کاشف تفصیلی از این حقیقت ناریه است به طوری که لا یشد عنها شیء، و ما یشد عنها لیس له حقیقة و تحقق، البته علم به چیزی که متحقق نیست، علمی دروغی و خلاف واقع بوده و ضلالت و جهل می باشد.

### تحقق مخصوص وجود است

اگر ترقی کرده و حقیقت را تحت نظر بیاوریم، طبق اصول و مقدماتی که طی شد می گوئیم: در عالم غیر حقیقت وجود، متحقیقی نیست و ماهیات غیر از اعدام چیزی نیستند و حضرت حق صرف الوجود بوده و این معالیل اظلال آن جمال و نمونه آن کمال و از شئون او می باشند و علم به ذات، علم به تمام اشیاء است؛ چون وجودی که صرف الوجود دارای حقیقت کمالیه او نباشد، نیست و حق به تمام ذات صرف الوجود بوده و عالم به حقیقت وجود می باشد و در عالم غیر وجود چیزی نیست. بنابراین: لا یشد عنه شیء، و سراسر مرتبه ذات کشف تفصیلی است و اگر فرض کنیم چیزی از حیطة علم او خارج است، او از حقیقت وجود نبوده و چیزی که در عالم از حقیقت وجود نباشد، یا از ماهیات است یا از اعدام، و چنانکه گفتیم ماهیات تحقیقی نداشته و حال اعدام نیز معلوم می باشد.

### لزوم تعلق علم به متحقق

باید علم به متحقق تعلق گیرد و چیزی که تحقق ندارد متعلق علم واقع نمی شود. علم به عدم اجتماع نقیضین، علمی کاذب بوده و ضلالت می باشد و علم به عدم شریک الباری نیز غلط است؛ چون آنها از اعدام بوده و اعدام متعلق علم حقیقی واقع



نمی‌شوند. علم، به وجود تعلق می‌گیرد و وجود مکشوف واقع می‌شود. این است که علم به ماهیات از خرافات و اوهام و تخیلات است، ولی چون صبغه وجودی به خود می‌گیرد نحوه‌ای از موجودیت پیدا می‌کند و لذا علم حق به این علم بشری که حقیقه علم نبوده و از باطل و اکاذیب می‌باشد، تعلق می‌گیرد. و این عدم علم به عدم شریک الباری، از عدم کمال حق نیست بلکه از کمال اوست زیرا علم به معدومات علم نیست و ضلالت است؛ لذا مرتبه ذات کامله، از این‌گونه علوم غیر واقعی خالی است.

و بالجمله: عدم اجتماع متناقضین یا عدم اجتماع ضدین، عدم است و عدم قابل تعلق علم حقیقی نیست.

این تو هستی که پُر از ضلالت بوده و جهل مرکب در نظرت علم می‌نماید و می‌گویی من به عدم اجتماع متناقضین و به عدم شریک الباری علم دارم و این از نقص توست و در خداوند چنین نقصی نیست. بلی، بعد از آنکه در عالم ذهن مفهوم عدم اجتماع متناقضین صورت گرفت و موجود شد، متعلق علم احدیت واقع می‌شود.

و بالجمله: تا ایمان نیاوریم به اینکه ماهیات دروغ بوده و آنها را از قلب خود بیرون نکنیم، مطلبی که گذشت مورد اذعان واقع نمی‌شود.

این است که باید این رشته را تعقیب کرد که ماهیت دروغ است و علم به آن دروغی بزرگ‌تر است؛ لذا ماهیات در محیط تصورات پیدا می‌شوند و در محیط تصدیقات بر آنها حکم نمی‌شود. سه چیز به تصور می‌آید که دو چیز از آنها غلط و بازیچه عقل است و یک چیز از آنها حقیقت و واقعیت دارد.

وقتی به زید نگاه می‌کنیم که یک هویت متحقق در خارج است و غیر از وجود چیزی نیست، یک انسانیته تصور می‌کنیم و چون ادراک غیر از خلاقیت نفس چیزی نیست، یک وجود ضعیفی از نفس خلق می‌شود و آن مفهوم انسان است و همچنین در صورت عدم زید، یک مفهوم انسان است و همچنین در صورت عدم زید، یک صورت ذهنیه که از سنخ وجود است در ذهن ما تولید می‌شود. البته آنچه خارجاً حقیقت دارد وجود زید است که آن هم یک صورت ذهنیه دارد، ولی شخص غافل

گمان می‌کند چنانکه در ذهن سه چیز است، در خارج هم سه چیز هست و سه کاشف و سه منکشف و سه علم و سه معلوم هست، یعنی همان‌گونه که وجود زید نفس الامریت و تحقق دارد و منکشف است، ماهیت و عدم زید نیز یک نحوه خارجیت و نفس الامریت داشته و متحقق می‌باشند و حال آنکه این دو ابداً نفس الامریت نداشته و برای آنها تحقق نیست.

و این اشتباه از قوه متخیله عقل پیدا شده که به آنها علم پیدا کرده و گمان می‌کند که آنها خارجاً منکشف بوده و نفس الامریت دارند. و اگر عقل از قوه شیطنت رهایی یابد، می‌داند که بیش از یک کاشف و بیش از یک منکشف، امری متحقق نیست و می‌داند اینکه می‌گوییم به عدم زید عالم هستیم، علمی به این عدم تعلق نگرفته است و علم به وجود تعلق می‌گیرد و این عدم صورتی متخیل است و مفهومی است که به ذهن آمده است، منتها خرافه است و در خارج مقابلی ندارد، همچنین ماهیت و تعین و حد، چیزی نیست و هیچ و پوچ است، پس سه کاشف و سه منکشف نداریم.

یک کاشف و یک منکشف است که نفس الامریت داشته و خارجاً تحقق دارد و چنانکه در محیط تصورات و ادراکات هم، تصور ماهیات و اعدام جز خرافات و اوهام نیست، همچنین در دایره تصدیقات نیز غیر از صورت علمیة تصدیقیة وجود، صورت تصدیقی چیز دیگری نیست.

«شریک الباری ممتنع» و «اجتماع النقیضین محال» غلط است و نفس الامریت ندارد. شریک الباری یک نحوه تحقق ندارد تا علم به او تعلق گرفته و عقل حکم کند که او ممتنع است. آیا تقرر شریک الباری و هكذا اجتماع نقیضین معنایی دارد تا بر او به امتناع حکم شود؟

یا اینکه «شریک الباری ممتنع» و «اجتماع النقیضین محال» غیر از یک صورت تصدیقیه‌ای که واقعیت ندارد، چیزی نیست؛ زیرا «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» و اگر بخواهد مطابق داشته باشد و تصدیقی حقیقت دار باشد باید «مثبت له» یک نحوه تحقق داشته باشد.

پس «شریک الباری ممتنع» و «اجتماع النقیضین محال»، تصدیقی است که ابداً محکی نداشته و در واقع منکشفی برای او نیست و موضوع در حقیقت و «مثبت له» در واقع نفس الامریت ندارد و تنها مفهومی است که به خلاقیت نفس موجود شده است با این تخیل که سمت و منصب حکایت و کاشفیت دارد.

نفس و عقل بعد از آنکه نتوانست حقیقتی برای شریک الباری و اجتماع نقیضین پیدا کند، از روی عجز و بیچارگی یک حقیقت‌نما و مفهومی در ذهن ایجاد کرده و بر آن به امتناع و استحاله حکم می‌کند در حالی که تنها یک مثبت له صورت تصدیقیه نفس الامریه دارد.

انسان گمان می‌کند که علم دارد به اینکه «شریک الباری ممتنع» و حال آنکه این علم نیست؛ چون این صورت تصدیقیه واقعیت و نفس الامریت ندارد و این اشتباه از اینجا ناشی می‌شود که قضیه را موجه می‌داند و در صورت موجه بودن قضیه به امتناع موضوع حکم می‌کند ولیکن حقیقت مطلب چنین نیست بلکه قضیه، سالبه بسیطه به تمام سلب است و سلب بسیط، محتاج تحقق موضوع نیست و حقیقت قضیه به این صورت است که: «لیس شریک الباری بموجود» که به انتفاء موضوع، محمول منتفی است. در این قضیه، تحقق و تقرر موضوع لازم نیست و این قضیه موضوع و محمولی که محمول از موضوع سلب شود، نمی‌خواهد بلکه منتفی به انتفاء موضوع است. و این قضیه عکس العمل قضیه «واجب الوجود موجود» است.

عقل بعد از آنکه با برهان وحدانیت را اثبات کرد، از آن انتزاع می‌کند که شریک الباری موجود نیست و آن، موضوع ثابت نمی‌خواهد؛ چنانکه در قضیه «اللّه موجود» نیز لازم نیست موضوع ثابت بوده و موجودیت برای او از قبیل ثبوت چیزی برای چیزی باشد، بلکه عقل بعد از آنکه درک کرد که «اللّه» متحقق است و وجودش نفس الامریت دارد و از طرفی در نظر عقل ثبوت شیء برای خودش ضروری است، در قالب قضیه به این صورت تحلیل می‌کند که «اللّه موجود» و این از باب ثبوت چیزی برای چیزی نیست که موضوع متحقق و ثابتی باشد و موجودیت برای او اثبات گردد.

همچنین در قضیه «زید زید» هم که عقل در آن زید را بر خود زید حمل می‌کند، بین موضوع و محمول تغایر نیست؛ چون ثبوت الشیء لنفسه، ضروری و محتاج اثینیت نیست، روی این ضرورت عقل حکم می‌کند که «زید زید» و معنای این حمل این نیست که ذات زید یک نحوه تقرری داشته باشد و محمول از باب ثبوت چیزی برای چیزی برای آن ثابت باشد، بلکه زید تقرر دارد و تکرری در تقرر نیست.

«اللّه موجود» نظیر «زید زید» است در اینکه یک وجود متحقق است و آن مدلول و محکی و منکشف «اللّه» است و «موجود» چیز دیگری خارج از موضوع و ذات نیست و این طور نیست که «موجود» برای او به نحو قضیه هلیه مرکبه ثابت باشد، بلکه قضیه «اللّه موجود» قضیه هلیه بسیطه است.

و بالجمله: در مثل «شریک الباری ممتنع» و «اجتماع النقیضین محال» علم به عدم تعلق نگرفته است، بلکه علم به صورت ذهنیه و مفهوم موجود شریک الباری تعلق دارد و عقل از اشتباه ذهن به خارج بازی خورده است؛ زیرا مفهوم به ذهن آمده و علم به او تعلق پیدا کرده است و نسبت حکمیه به او قائم است و صورت تصدیقیه بدون خارجیت و تحقق است و کاشفی است که محکی و منکشف ندارد.

و الحاصل: صور ذهنیه این‌گونه قضایا در مقام حکایت دروغ بوده و هیچ محکی ندارد ولیکن مصحح قضیه حملیه موجب، وجود مفهوم است، منتها این مفهوم، از ضعف عقل که متحقی را نیافته و آن را با وجود ذهنی مفهوم خلط کرده پیدا شده است. ولیکن در حقیقت قضیه سالبه بسیطه است که به انتفاء موضوع، محمول منتفی است و لُبّاً قضیه به صورت «لیس شریک الباری بموجود» است و علم به این قضیه تعلق نیافته است، بلکه با برهان بر وحدت وجود حق، علم به یک وجود بسیط - واجب الوجود - تعلق پیدا کرده است و عقل از آن، قضیه «لیس شریک الباری بموجود» را انتزاع می‌نماید.

و الحاصل: این‌گونه قضایا مطابق لازم نداشته و «لیس شریک الباری بموجود»، عکس العمل «اللّه واحد» و «الواجب واحد» می‌باشد.

بنابراین: اعدام و ماهیات چیزی نبوده و علم به هیچ، تعلق نمی‌گیرد و متعلق هر علم حقیقی، وجود می‌باشد.

و این، اختصاص به علم واجب ندارد، بلکه کسانی مانند فلاسفه و عرفا که عقل ایشان سلیم‌تر از عقل ماست و همچنین ملائکه و جبرئیل و هر موجودی که دارای علم است، حقیقۀ علم آنها متعلق به ماهیات و اعدام نیست؛ زیرا عدم قابل هیچ گونه اضافه و وصف و حکمی نیست.

و بالجمله: علم به ذات احدیت، خواه خود حق به ذات خویش علم داشته باشد و یا به فرض محال بشر و یا ملک عالم به ذات وی باشد، به نحو کشف تفصیلی هر موجودی بما آنه موجود است.

### توهم لزوم تکرر در علم تفصیلی

توهم گردیده است که باید این علم تفصیلی به نعت کثرت باشد، و اگر کشف اشیاء در مرتبه ذات به نحو تفصیل باشد باید کشف به نعت کثرت متحقق باشد.

این توهم فاسد است؛ زیرا چنانکه گفتیم ماهیات اعتباری بوده و واقعیت نداشته و علم حقیقی به آنها تعلق نمی‌گیرد و کثرت نیز امری اعتباری بوده و واقعیت ندارد؛ چون در خارج چیزی غیر از وجود متحقق نیست و آنچه در خارج تحقق و نفس الامریت دارد، تنها وجود است و این‌گونه نیست که غیر از اصل وجود این و آن، چیزی دیگری باشد و کثرت به واسطه آن چیز تحقق و نفس الامریت داشته باشد، چنانکه ماهیات در نظر ما چنین است و گمان می‌کنیم همان طور که وجود نفس الامریت دارد، آنها هم در خارج ما بازاء داشته و تحقق و نفس الامریت دارند، و در نتیجه گمان می‌کنیم کثرت در عالم تحقق دارد.

و این خطاست؛ زیرا در مورد ماهیات وضع بدین منوال است که مفهوم انسان به وجود ذهنی، صورت ذهنیه پیدا می‌کند و این از کوتاهی نظر عقل است که نمی‌تواند حقیقت را تشخیص دهد. مثل تخیلی که در مورد خطای حس دارد که عدم نور را

ظلمت دیده و گمان می‌کند که ظلمت چیزی است با اینکه عدم نور است و صورت ذهنیه آن مفهوم و ماهیات به فعالیت نفس در ذهن متنور می‌باشد و در وجود ذهنی است که گمان می‌شود این کاشف، نفس الامریت داشته و منکشفی دارد که این صورت ذهنیه از او حکایت می‌کند و حال آنکه این جز خیال چیزی نیست و علمی است که مطابق ندارد و علمی که مطابق ندارد، علم نیست و ما گمان می‌کنیم که علم است.

و الحاصل: در عالم چیزی غیر از وجود، مانند ماهیت و تعین و کثرت و عدم، واقعیت ندارد و آنچه متحقق است اصل وجود است.

و معنای کشف تفصیلی این است: ذره‌ای از وجود هر کجا باشد، متحقق بوده و هست و می‌باشد؛ چون وجود هویتی بسیط بوده و یک حقیقت می‌باشد و چیزی غیر او نیست و در مرتبه ذات، اصل وجود و ذرات وجود، منکشف می‌باشد. البته این طور نیست که چیزی با او خلط شده باشد؛ چرا که در حقیقت چیزی که با وجود خلط شده باشد نیست؛ چون عذر کثرت و ماهیات و عدم را خواستیم، که آنها چیزی نیستند و تمام تحصل و تمام تحقق، حق طلق وجود است.

لذا با تقریبی که در مثال گذشت گفتیم: علم به قضیه وحدانی «النار حاره» تفصیلاً، علم به تمام حقیقت ناریه است و ذره‌ای از اصل و حقیقت نار از حیطة این علم مجرد، یعنی علم به «النار حاره» خارج نیست، جز اینکه حکم کنی که نارهای آفریقا حار است و نار اروپا حار است و نار آمریکا حار است و نار جهنم حار است، و لکن حدود هم چیزی که متعلق علم باشد نیست. ذره‌ای از نار جهنم هم از حیطة علم مذکور خارج نیست و نار جهنم از حیث حقیقت و هویت ناریه در حیطة آن علم داخل می‌باشد و علم به قضیه طبیعی «النار حاره» به تمام ذرات نار محیط است، از هر کجا تولید شود و در هر کجا باشد و در هر زمانی حاصل شود. البته حدود زمانی و مکانی و سببی، از حقیقت ناریه خارج است و آنچه از حقیقت ناریه خارج است تحت کاشفیت «النار حاره» نیست ولیکن اصل ذات و اصل هویت نار، محاط «النار حاره» بوده و

«النار حارّه» کاشف از اوست؛ ولو عالم ازلاً و ابداً پر از آتش باشد. و همین طور علم به صرف الوجود در مرتبه ذات کاشف از تمام وجودات است، البته کاشف از حیث محدودیت موجود نیست، بلکه کاشف از حقیقت وجود است و ذره‌ای از وجود بما آنه وجود از حیطة علم به ذات واجب و ذات صرف الوجود غایب نیست.

و الحاصل: مرتبه ذات، صرف الوجود بوده و صرف الوجود جامع تمام مراتب کمالات وجودات می‌باشد و علم به او علم به تمام حقیقت وجود است و در عالم غیر از حقیقت وجود چیزی نیست، بنابراین: تمام ذرات حقیقت وجود در مرتبه ذات به واسطه ذات، منکشف است؛ زیرا ذات صرف است و هیچ نقصی در آن نیست تا از وجودی از موجودات بما آنه موجود خالی باشد و اگر علم بخواهد حقیقت دار باشد باید کاشف چیزی غیر از وجود که منکشف و مطابق ندارد، نباشد.

### حق تعالی از کمالات متوهمه عاری است

این ما هستیم که دارای علوم مختلف هستیم و به یک معنی علم ما بیشتر از علم خداست؛ زیرا ما به وجودات و ماهیات و اعدام علم داریم و گمان ما این است که تمام صور ذهنیه خواه صور ذهنیه وجودات یا ماهیات یا اعدام باشد، منکشف دارند و حال آنکه یک قسم از علوم ما دارای منکشف است و بقیه معلومی است که خارجاً تحقق و نفس الامریت ندارد و ما گمان می‌کنیم که مطابق دارد ولی حقیقه جز خیال و خرافات و اوهام نیست و منکشفی ندارد.

پس چون گمان ما این است که علوم که به ماهیات و اعدام داریم، علم است، آنها را از امور نفس الامریه می‌دانیم.

این است که حتی فلاسفه کتاب‌های خود را پُر کرده‌اند از اینکه عدم مضاف حظی از وجود داراست و وجود ضعیفی در صف نعال وجودات دارد؛ چون گمان کرده‌اند که اینها علوم بوده و علم کمال می‌باشد و می‌خواهند این کمال را برای خدا اثبات نمایند، مثل مورچه که گمان کرده است دارای دو شاخ بودن از کمال است و روی

گمان خود که خدا را کامل می‌داند، دو شاخ کامل‌تر و درازتر برای خدا اثبات می‌کند.<sup>۱</sup> و ما که به ماهیات و اعدام مضاف عالم هستیم بلکه به عدم مطلق هم علم داریم، حکم می‌کنیم به اینکه: «العدم لا یخبر عنه» و لابد روی این گمان با اثبات علم به ماهیات و اعدام مضاف و تعینات و حدودات و علم به عدم مطلق برای خداوند متعال، مانند نمله برای او اثبات کمال می‌نماییم. و حال آنکه با بیانی که گذشت ماهیات و اعدام چیزی نبوده و نفس یک مفهوم و وجود ذهنی خلق می‌نماید که مطابق ندارد و انسان گمان می‌کند که آن، کاشف از منکشفی متحقق است و حال آنکه به هیچ نحو خارجیت نداشته و جز یک وجود ذهنی نیست.

پس اگر بگوییم: علم خداوند، فقط صورت ذهنیه است و حقیقت ندارد و خطاست، کفر و ضلالت است و باید خدا را از این علم تنزیه کرد و علمی که خطاست روا نیست کمال باشد.

ما در اول بحث معیار کمال را خاطر نشان کرده و گفتیم: معیار کمال ارتقا به کمال وجود بما آنه وجود است و هرچه وجود کامل‌تر باشد، خطای علم او نیز کمتر است پس باید علم کمال مطلق و مطلق کمال و تمام کمال، از هر خطایی سالم بوده و مطابق با واقع باشد و منکشف داشته باشد و چون حقیقتی غیر وجود نیست، بنابراین علمی که به وجود تعلق داشته باشد، دارای مطابق و منکشف می‌باشد و اگر علم به غیر وجود تعلق گیرد مطابق نداشته و نقصان و جهالت می‌باشد و درباره او گمان علم می‌شود و بر ما لازم است که حضرت حق را از این‌گونه علوم غیر مطابق با واقع تنزیه نموده و از روی جهالت و نادانی، نقصی را که درباره او گمان کمال داریم به حق نسبت ندهیم.

والحاصل: کبرای کلی مورد تسلّم هرذی شعوری است و در آن اشکالی نیست و آن این است که: علمی کمال است که حقیقت داشته باشد و دارای مطابق و منکشف باشد و مطابق آن هم نفس الامریت داشته باشد و علمی که حقیقت و مطابق ندارد خطا

۱- این مثال مضمون بعضی از روایات می‌باشد، رجوع کنید به: اربعین شیخ بهایی، ص ۸۱، حدیث ۲ و علم الیقین، ج ۱، ص ۷۴.



بوده و کاشفی خیالی و حکایتی دروغ و ضلالت و نقص می باشد.

منتها ما در تعیین مصداق اصرار داریم که بگوییم: علم به ماهیات و اعدام مضاف و عدم مطلق از قبیل قسم دوم است و علم به اینکه «شریک الباری ممتنع» و «اجتماع النقیضین محال» خطاست و گمان می شود که علم است و همچنین علم به «شریک الباری لیس بموجود» نیز، با در نظر داشتن اینکه موضوع و شریک الباری یک نحوه تحقق و نفس الامریتی داشته باشد، خطا بوده و علم حقیقی نبوده و نقص می باشد. قضیه موجبه «شریک الباری ممتنع» هیچ مطابق ندارد و صرف صورت تصدیق است و مفهوم شریک الباری در نفس موجود بوده و بر این موجود فی النفس حکم می شود، اگرچه گمان شود که شریک الباری دارای منکشف باشد لیکن خارجاً به هیچ نحوی تحقق و تقرری ندارد.

و ما مدعی هستیم که علم به ماهیات با علم به قضیه «شریک الباری ممتنع» تفاوتی ندارد؛ اگر شریک الباری خارجاً متحقق است ماهیات هم متحقق می باشند و اگر شریک الباری به هیچ نحو نیست، ماهیات هم به هیچ نحوی نیستند.

و بالجمله: در قضیه «الماهیه من حیث هی لیست الاهی» اگر قائل باشیم که ماهیت از حیثیت ماهیتی تحقق دارد و روی این حیثیت است که «لیست الاهی» غلط است و ضلالت است و از اکاذیب می باشد. بنابراین ما مدعی هستیم که ماهیات قابل تعلق علم نبوده و حدودات و تعینات هیچ می باشند و تحقق ندارند و اعدام مضاف خارجیت ندارند و عدم مطلق هیچ نفس الامریتی ندارد.

و همچنین مدعی هستیم: چنانکه شریک الباری وجود ندارد و هیچ گونه تحقق؛ حقیقی و مجازی برای او نیست، ماهیات هم به همین نحو حقیقه و مجازاً دارای وجود و تحقق نبوده و آنچه تحقق دارد ذات و حقیقت وجود است و غیر وجود هیچ است. اینکه تو عالم هستی را با این وجود جسمی دیده و گمان می کنی که مقداری هست و عالم محدود به حدود کذائیه نفس الامریه می باشد، غلط است. در عالم غیر حیثیت وجودی و غیر حقیقت وجود چیزی نیست و در مرتبه تمام ذات صرف

حیثیت وجودیه است و چون علو و جلالت ذات به حیثیت وجودیه مرتبه ذات است که دارای صرافت و کمال وجود باشد، هیچ حیثیت وجودیه ای نمی تواند در مرتبه ذات نباشد و اگر وجودی باشد که مرتبه ذات دارای آن وجود نباشد، ذات از تمامیت خارج می شود.

و الحاصل: تمام شئون معلول از شئون علت است و علت در مرتبه ذات دارای تمام کمالات معلول خود می باشد و «لا یشد عنها شیء من کمالاته» و معلول به تمام هویت صادر از علت است و علت هم به تمام هویت خود دارای کمالات معلول است و صدور معلول - بهوئیه، لا بحدّه و تعینه - از علت، صدور کمال از کمال است، چنانکه علم به صورت ملکه، در مرتبه ذات یک علم مجرد و یک هویت بسیطه است که از آن علوم محدوده تولید و ایجاد می شود و تفصیل علوم از آن پنهان نیست. و خلاصه: هر جا نور حقیقت وجود رفته اظلال و سایه ها و حدود و ماهیات از قوه تخلیه خرافیه به وهم آمده است و چون این اظلال و حدود، واقعیت ندارند، علم به آنها خطاست. علم به ذات که صرف الوجود و بسیط است، تمام ذرات وجود در آن مرتبه به کشف تفصیلی مشهود و عیان است.

### ردّ توهم عدم امکان تعلق علم تفصیلی به غیر موجودات فعلی

اگر اشکال شود که این نسبت به موجودات فعلی درست است، اما نسبت به وجوداتی که هنوز نیامده و فعلاً حقیقت خارجی ندارد نمی توان گفت: کشف آنها در مرتبه ذات، کشف تفصیلی است؛ چون وجودی نیست تا کشفی باشد، بلکه معدوم مطلق است و معدوم مطلق خارجاً چیزی نیست که مرکز علم باشد.

جواب این اشکال این است که: حقیقت علیت معلوم نشده و اگر معلوم شود، این عویصه حل می شود. علیت چیزی برای چیزی، این نیست که علت، عدمی را به وجود قلب کند، عدم مطلق چیزی نیست تا از او وجودی بیرون بیاید بلکه حقیقت علیت همان بسط کمال است و با این بسط، نقصی در علت پیدا نمی شود بلکه این بسط،

بسطی بدون نقص است؛ چنانکه در علم مجرد و محیط تو و در علم به صورت ملکه و در مقام ذات نفس، «الواحد نصف الاثنین» هست. از اینکه «الواحد نصف الاثنین» به تفصیل آمد و نفس صورت تفصیلی آن را ایجاد کرد و این قضیه را استحضار نمود، نقصی در نفس که علت ایجاد این صورت تفصیلیه است، پیدا نمی‌شود و نفس صورت ذهنیه «الواحد نصف الاثنین» را از عدم ایجاد نکرده است، بلکه آنچه را که در مقام ذات بوده به صورت تفصیل آورده و آن را بسط داده است.

خلاصه: از حین وجود علت، یعنی علم مجرد و محیط نفس، علم به «الواحد نصف الاثنین» بوده است، منتها از مرتبه علت به صورت تفصیل و فعلی نیامده بود؛ چون معالیل در مرتبه علت بدون اینکه موجب ازدیاد باشند به وجود جمعی هستند و هنگام ایجاد معلول و بسط دادن تفصیلی آن، نقصی در مرتبه ذات علت حاصل نمی‌شود. پس این طور نیست که مرتبه علت فاقد کمال معلول باشد و معلول را از عدم مطلق به وجود آورد؛ چون عدم موجود نمی‌شود.

از باب مثال - گرچه مثال از جهتی مقرب و از جهاتی مبعّد است - نور شمس که از شمس منفصل می‌شود این‌گونه نیست که تمام این بسط نوری در مرتبه ذات شمس نبوده و شمس این نور را از هیچ بسط داده باشد، بلکه در ذات شمس این نور هست، منتها هنگامی که شمس آن را بسط می‌دهد، این نور از شمس کسر شده و از او منفصل شده و با او مباین می‌شود، البته در علت حقیقی با بسط، کسری در ذات علت لازم نمی‌آید؛ چنانکه در مورد خلاقیت نفس نسبت به صورت «الواحد نصف الاثنین» به مناسبت علم تجردی احاطی در رتبه ذات شنیدی و این رتبه ذات و علم تجردی را هر کس از فلک و ملک بداند به قضیه «الواحد نصف الاثنین» عالم خواهد بود ولو قبل از ایجاد نفس باشد. بنابراین در مقام شامخ علم تجردی به صورت ملکه، قضایا به طور جمع حاضر بوده و در موقع ایجاد، آنها بی سابقه نیستند.

کمال موجوداتی که ایجاد می‌شوند ازلاً در مرتبه ذات بوده و سپس موجودات ایجاد می‌شوند و علو و جلالت علت به همان وجدان کمالات است که قبل از ایجاد

معلول داشته است و این‌گونه نیست که جلالت و علو ذات از این معالیل باشد. از انبیای مرسلین گرفته تا انزل موجودات فعلی، هیچ کدام موجب کمال ذات واجب نیست. اینها چه هستند تا موجب جمال و کمال او باشند در صورتی که با یک اشاره «بود» شده‌اند و با یک اشاره نیز «هیچ» می‌شوند. بلکه حیثیت جلالت و علو ذات به واجد کمال بودن مرتبه ذات است و با آن حیثیت، قدرت و اراده در مرتبه ذات هست و مرتبه ذات بدون هیچ‌گونه تغیر و تبدلی از ازل الی ابد الابد در اعلی‌الکمال است و لا ینقص بایجاد المعالیل و لا یزداد بر جوعها الیه.

مثل معالیل، مثل صور ذهنیه است که با قطع توجه، معدوم مطلق بوده و با توجه و اشاره موجود می‌شوند، بدون اینکه با ایجاد آنها در نفس و یا علم تجردی و احاطی کسری حاصل شود.

و این بسط کمال، حقیقت علیت و معلولیت است؛ لذا کمال قبل البسط ازلاً بوده و با بسط هم نقصانی حاصل نمی‌شود و اگر هنوز معلول بسط داده نشده کمال او در مرتبه ذات علت موجود است. پس موجودات ازلاً و ابداً با تفصیل تمام پیش حق به واسطه علم وی به ذات خود حاضر و منکشف می‌باشند.

### توهم وحدت حق با سایر موجودات

وهم و دفع: بعد از آنکه گفتیم حضرت حق صرف الوجود است و ماهیات و حدود و تعینات را منکر شده و گفتیم آنها ابداً واقعیت و خارجیت ندارند و متحققی جز حقیقت وجود نیست و بعد از انکار تقرر ماهیات و بیان مقدمات برای اثبات اینکه حضرت حق، صرف الوجود است و صرف الوجود جامع تمام کمالات وجودیه می‌باشد، و بالجمله: بعد از قول به اینکه در عالم، حدودات بی‌واقعیت است و متحقق اصل وجود بوده و چنانکه گفتیم اصل وجود بصرافته حضرت حق می‌باشد، ممکن است توهم شود که وجودات بعین وجودات و بحقیقتها در مرتبه ذات حاضر و جمع بوده و موجودات و نظام عالم

احکام صفات حق تعالی / مختار محققین در علم واجب تعالی ..... ۲۳۷

بحقیقتها الوجودیه در ذات حضرت ذوالجلال باشند و لازمه این سخن وحدت وجودات نظام عالم با مبدأ است و اینکه صرف الوجود، عبارت از حقیقت وجود از نقطه اعلی تا نقطه پایین باشد.

و به عبارت دیگر: بعد از قول به القای حدودات و دروغ بودن و واقعیت نداشتن آنها، هیچ وجودی نیست که از وجود حقیقیه فعلیه منفک و ممتاز باشد و با توجه به آنچه گفته شد که متحقق وجود است و حضرت حق هم صرف الوجود است، یعنی وجودی که وجود حق فاقد کمال آن باشد نیست و الا موجب نقص حق از آن وجود شده و باعث تحدد و محدودیت و تعین حق شده و برای حضرت حق ماهیت ثابت می شود، بلکه تمام هویت ذات تمام هویت کمال است و لا یشدّ عنه مثقال ذرّة من الکمال و لا یشدّ عن حیطة وجوده و مرتبه ذاته ذرّة من حقیقه الوجود، نتیجه این می شود که بگوییم: او عین همه وجودات است و هرکجا وجودی است ذات اوست.

### معلول از رتبه خود ترقی نمی کند

ولیکن این توهم فاسد است؛ زیرا اگر حقیقت معلولیت درک شود، معلوم می شود که تجافی وجود معلول از مرتبه خود محال است و ابدأ ترقی وجودی که هیچ استعداد تجافی ندارد، ممکن نیست؛ زیرا معلولیت به تمام هویت وجودیه معلول است و معلول به تمام ذات، یعنی به تمام وجود غیر از معلولیت چیزی نیست و این هویت صادره، هویتی متقوم به علت است.

و علت به تمام هویت و ذات خود - بعد از این مراد از ذات، وجود است - حقیقتی مقوم معلول است و علت به تمام ذات خود، برابر علیت است و در خارج حیثیتی و رای حیثیت علیت ندارد، که علیت از جزء ذات و یا از خارج ذات آن منتزع باشد، بلکه تمام ذات آن، عین علت است. چنانکه گفتیم: مفاهیم کمالیه در باری - تبارک و تعالی - عین ذات است، یعنی تمام ذات قدرت است و تمام ذات علم است و تمام ذات وجود است، بدون اینکه در مقابل هر یک، ما بازائی غیر ما بازاء دیگری باشد، بلکه

تمام ذات تمام حقیقت علم است و تمام ذات تمام حقیقت وجود است و از تمام ذات، علت انتزاع می‌شود به طوری که تمام ذات به حمل شایع صناعی عین حقیقت علت است.

و همچنین معلولیت، ذاتی وجود معلول است و مفهوم معلول از تمام وجود و ذات معلول منتزع می‌شود به گونه‌ای که تمام حقیقت وجود معلول در مقابل این مفهوم قرار گرفته و معلول به تمام هویت ذات خود وجود معلولی است. پس علت و معلولیت دو مفهوم متغایر با هم بوده و از تمام ذات و حقیقت و وجود علت و معلول انتزاع می‌شود، ما بازاء آن دو مفهوم، تمام هویت این دو می‌باشد یکی از این دو به حمل شایع صناعی، حقیقت معلولیت است و تمام ذات دیگری به حمل شایع صناعی، حقیقت علت است.

البته هویت معلولیت، هویت مقومه و ربطیه است و هویت علت هویت مقومه و تمامیت است و این دو هویت به تمام معنی یکی از آنها علت و دیگری معلول است. و همان‌گونه که یکی از دو مفهوم، دیگری نیست، هویت‌هایی هم که این دو مفهوم از آنها منتزع شده‌اند، هیچ کدام دیگری نخواهد بود.

### توضیح سنخیت بین علت و معلول

و معنای قول ما که بین علت و معلول سنخیت لازم است؛ این نیست که علت عین معلول باشد و معلول بوجوده المعلولی در مرتبه ذات علت حاضر باشد. بلکه مراد این است که نباید علت و معلول از دو حقیقت متباین با یکدیگر باشند. مثل اینکه یکی علم و دیگری جهل، علت نور و معلول ظلمت، علت قدرت و معلول عجز، علت وجود و معلول عدم باشد. و باید علت علم و معلول هم از سنخ علم و علت نور و معلول هم نور و علت کمال و معلول هم کمال و علت قدرت و معلول هم قدرت باشد.

ولکن معلول مرتبه‌ای از کمال و درجه‌ای از جمال و مرتبه‌ای از علم و قدرت و وجود و نور می‌باشد. البته خود مرتبه هم موجود نیست، بلکه مرتبه امری مثل ماهیت و

کثرت است. و مراد از مرتبه این است که معلول حقیقتی ضعیف‌تر از حقیقت علت می‌باشد و این‌گونه نیست که ضعف، موجود و حقیقتی باشد که به اصل حقیقت منضم شده باشد که یک وجود و یک ضعفی باشد به طوری که ضعف هم چیزی باشد. بلکه وجود معلول حقیقتی است که هویت علت از آن حقیقت است ولی علت اکمل و معلول غیر اکمل است و این حقیقت صادر از آن حقیقت است و حقیقت معلول به تمام هویت متقوم به حقیقت علت است.

و چون آن هویت صرفه در مرتبه ذات صرف الوجود است و هیچ نقصی و ضعفی ندارد، تمام شوون وجودی و حقیقت وجود در مرتبه ذات او به تمام کشف منکشف است و چون هیچ نقصی نداشته و تمام وجود و تمام کمال حقیقت وجود می‌باشد به طوری که لا یشدُّ عنه ذرة من الوجود ازلاً و ابداً و تمام نظام عالم هم بشرایره حقیقت وجودیه است و حقیقت وجود به تمام معنی به نحو صرف در مرتبه ذات هست، جمیع اشیاء از ازل تا ابد نزد او به کشف اتم و اعلی منکشف می‌باشند.

چنانکه در قضیه «النار حاره» علم به این قضیه صرفه و حدانی تجردی غیر متقید به زمان و مکان و ضعف و خصوصیت، در عین حال تجرد، به جمیع ازمنه و امکانه از ازل تا ابد احاطه داشته و ذره‌ای از حقیقت ناریه وجودیه نیست که در عالم طبیعت و ملک یا عالم جبروت و یا عالم ملکوت باشد - چه در قبل و چه در بعد - که از این علم تجردی بسیط خارج باشد.

والحاصل: وقتی نفس با مرتبه‌ای از تجرد به قضیه «النار حاره» عالم شد این علم تجردی و حدانی بسیط، خارج از عالم طبیعت و غیر متقید به خصوصیتی از خصوصیات طبیعی یا زمانی و مکانی و غیر متقید به قیدی از نار طبیعت و ملک یا نار ملکوت می‌باشد؛ زیرا فرض ما این است که علم تنها از حیث ناریت پیدا شده است و تمام نارها از نارهای عرضیه و طولیه، محاط این علم و منکشف به این علم است و این علم از هر کجا که حاصل شود بعد از فرض تجرد و احاطه آن، به طوری که ذره‌ای از

نار از حیطة آن خارج نیست، دیگر متقید به خصوصیات نخواهد بود.

با اینکه این علم به یک معنی مرتبه ضعیف‌ای از علم است و ما آن را در عالم ادراکی خود داریم و می‌توانیم حقیقت علم را از آن سلب نماییم، و با اینکه این مفهوم یک مفهوم و ماهیتی است که بدون اینکه نارهای خارجی معلول ما باشند، تنها از آنها حکایت می‌کند.

پس اگر موجودی باشد که من جمیع الجهات و الحیثیات مجرد تام داشته باشد و به تمام ذات از تمام عالم بیرون باشد و در نهایت مرتبه تجردیه واقع شده باشد و از زمان و مکان و طبیعت و ملکوت و هرگونه شوائب و اوهام بیرون باشد و به وجود تجردی از ورای عالم به تمام عالم احاطه داشته باشد و هر حقیقتی در حقیقت وجود که همان صرف الوجود است منحصر باشد و تمام نظام وجود از ازل الازل تا ابد الابد، معلول بالذات او باشند و تمام هویت وجود معلول متقوم به معلولیت؛ چنانکه تمام هویت علت متقوم به علت باشد و این‌گونه نباشد که معلولیت و علت مفاهیمی وابسته به اعتبار معتبر باشند که اگر برای وجود معلول، معلولیت اعتبار شد معلول باشد، و اگر اعتبار نشد معلول بودن او واقعیت نداشته باشد و همچنین علت، بلکه حقیقت هویت وجود آن دو متقوم به معلولیت و علت چنان تجردی ذاتی داشت که در کمال محض بوده و در مرتبه ذات واجد تمام کمالات بود، البته چنین موجودی که حقیقة الوجود است در مرتبه ذات، به واسطه علم به ذاتی که جمیع حیثیات وجودیه به نحو اعلی در او منظوی است، برای او هر حیثیت وجودیه و هویت نوریه وجودی بدون خصوصیت منکشف خواهد بود؛ چون خصوصیت واقعیتی ندارد و علم به لاواقعیت علم نیست و باید حضرت حق را از آن تنزیه کرد.

پس علم او به وجود، متقید به زمان و مکان و خصوصیات نیست؛ چون در کمال تجرد و بیرون از زمان و مکان و به نحو اتمّ و اعلی است.

پس در مرتبه علم ذات به ذات تمام ذرات وجود منکشف است بدون تقید به اینکه در زمان ماضی یا در آینده و یا فعلاً باشد و یا نباشد و سواء کان او سیکون او لم یکن



ولا یكون. چنانکه در قضیه «النار حارّه» علم به اینکه طبیعت نار سوزنده است، مقید به وجود و عدم نار نیست، بلکه اعم است از اینکه در عالم ناری موجود باشد یا نباشد؛ علت حد تام معلول و کشف اعلی و اتمّ اوست و معلول کشف ناقص و حد ناقص علت است.

## علم فعلی حق تعالی

### و کان نوریته قدرته\*

اوصاف حضرت حق در مرتبه ذات، متحد با ذات و عین ذات است و تمام کمالات ذاتیه در مرتبه ذات هست - و بعد بیان اتحاد اوصاف با ذات خواهد آمد ان شاء الله - همچنین در مرتبه دیگری نیز برای حضرت حق اوصافی است که در آن مرتبه عالم و وجود منبسط و فیض مقدس، وصف اوست و در آن مرتبه عالم و تمام اشیاء علم خداوند است و این علم را علم فعلی گویند. البته وجود منبسط غیر او نیست، بلکه ظلّ او و عین ربط و تعلق به اوست. و معنای عین تعلق و ربط بودن این است که مستقل نیست و جلوّه اوست و جلوّه شیء غیر از شیء نیست.

و چون این وجود منبسط و جلوّه حق که سرتاسر عالم است بنا بر اصالت وجود از سنخ وجود است - زیرا تردید بین عدم و ماهیت و وجود، تردید عقلی است و به حکم اصالت وجود، عدم و ماهیت هیچ است - پس در عالم غیر از وجود چیزی نیست و چون مفهوم علم چیزی نیست و آنچه حقیقت دارد مصداق علم می باشد، پس مصداق علم عین وجود است.

به بیان دیگر: حق که صرف الوجود است باید جلوّه او وجود باشد و چنانکه متجلی در مرتبه ذات، صرف الوجود است و صرف الوجود عین تمام کمالات و عین

---

\*- طبق یادداشت مرحوم مقررّ به علت فاصله شدن تعطیلات تابستانی، از مصراع «و کان نوریته قدرته» دوباره به ذکر مطلب مبادرت گردیده است.

علم و حیات است، جلوه نیز که عین ربط است در مرتبه فعل عین کمالات و عین علم و حیات است.

والحاصل: متجلی بهویته الذاتیه و به تمام هویت تجلی کرده و جلوه به تمام هویت، تمام تجلی اوست، پس چنانکه متجلی در مرتبه ذات عین تمام کمالات ذاتی است جلوه هم در مرتبه تجلی، تمام کمالات، یعنی علم و قدرت و حیات و اراده است.

و این فیض مقدس اطلاقی و وجود منبسط که جلوه صرف الوجود و واجب الوجود است، از سنخ وجود بوده و تمام کمالات به وجود برمی‌گردد، پس وجود منبسط در عین معلوم بودن، علم است و در عین مقدور بودن، قدرت است و در عین حی بودن حیات است، و چون وجودی مخلوق است لذا از خودش کمالی ندارد و همه کمالات جلوه کمالات واجب الوجود می‌باشد؛ چنانکه وجود او جلوه وجود اصلی و وجود واجب است.

و بالجمله: همان‌گونه که صور علمیه و تصویری نفس از نفس جدا نیست و فعل نفس عین تصور اوست و فعل نفس مانند افعال خارجی نیست تا تصور و تصدیق به فایده و اراده لازم داشته باشد تا ایجاد محقق گردد، بلکه صرف تصور نفس عین ایجاد اوست، چنانکه عین علم اوست، وضع در مخلوقات احدیت که اضافه اشراقیه می‌باشند نیز چنین است.

می‌توان عالم را به سه نظر نگاه کرد:

یکی نظر کثرت است که عقل و نفس و طبیعت را ببینیم. در این نظر مضاف و مضاف الیه و اضافه‌ای هست؛ ماهیات مضاف الیه و وجود منبسط اضافه و ذات حق مضاف است. البته اضافه مقولیه نیست که دو طرف باشد تا اضافه منتزع و محقق گردد و هر دو طرف اضافه اصیل باشد، بلکه در اینجا اضافه اشراقیه بوده و مضاف سمت و منصب قیومیت و قیمومت مضاف الیه را داراست و مضاف متقدم و اضافه متأخر از آن، و مضاف الیه در رتبه اخیره است. در این نظر، فیض مقدس اطلاقی، یعنی نور

احکام صفات حق تعالی / مختار محققین در علم واجب تعالی ..... ۲۴۳

وجود منبسط و شعاع نور عالم که جلوه وجودی مبدأ نور است، علم و قدرت و حیات است و ماهیات معلوم و مقدور می‌باشند. پس در این نظر سه چیز؛ «متجلی» و «جلوه» و «متجلی به» هست.

در نظر دیگر به عالم، جلوه و متجلی هست و ماهیات هیچ می‌باشند.

نظر سوم: نظر وحدت است که در این نظر صوفی و عارف می‌گویند: «لیس فی الدار غیره دیار» و جلوه را در متجلی فانی می‌بینند.

با این نظر است که اگر تأییدات الهیه شامل شود مراتب وجود شوون او دیده می‌شود و این طور نیست که غیریتی در عالم باشد.

در آیات شریفه شاید به این انظار اشاره شده باشد. مثلاً با آیه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾<sup>۱</sup> به نظر اول اشاره شده که در آن «هویت» و «معیت» و «کمیت» است و «هو» اشاره به غیب الغیوب و «معیت» اضافه اشراقیه و «کم» مضاف الیه می‌باشد.

و در آیه دیگر که در اول سوره حدید است ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>۲</sup> نظر را دقیق کرده که غیر از وحدت چیزی نیست.

### توضیح حدیث شریف نفی صفات

و بالجمله: در یک نظر جز حق که وجود مطلق است چیزی نیست. و در نظر دیگر یک جلوه برای حق هست که وجود منبسط و فعل حق است و در نظر دیگر کثرت یعنی ماهیات هست که اثر حق می‌باشند.

و چون ذات متقدم است و ماهیات اعتباری بوده و ذات قیوم، فیض مقدس می‌باشد؛ لذا این صرف الوجود بودن، نسبت ذهنیه، یعنی اضافه مقولیه را نفی می‌کند؛ زیرا اضافه‌ای که در اینجا است دو طرف لازم ندارد و یک طرف دارد که قیوم است و طرف دیگر تحصیل ندارد. بنابر قول صاحب کتاب شاید معنای فرمایش حضرت مولی العارفین:

۱- حدید (۵۷): ۴.

۲- حدید (۵۷): ۳.

«و کمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف...»<sup>۱</sup>  
همین باشد.

و عیبی ندارد ما هم متعرض اینکه معنای حق و اینکه احتمال صدق فرمایش مخبر صادق حق چیست بشویم.

یک احتمالی که در معنای این فرمایش داده شده این است که: کمال توحید، نفی صفات زایده از حق است و باید موحد کامل صفات زاید بر ذات را اسقاط نموده و آنها را از ذات سلب کند و آنها را در مرتبه ذات نداند.<sup>۲</sup> و این معنی را به قرینه عبارت ذیل فرمایش مولی: «لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف» ذکر کرده‌اند.

احتمال دیگری که صاحب کتاب داده است این است که: نسبت مقولیه صفت منفی باشد.

توضیح این معنی این است که: مرتبه جسم غیر از مرتبه بیاض است و ثبوت بیاض برای جسم به معنای حرفی و ربطی است که به یک معنی وجود ضعیفی دارد به طوری که ثبوت بیاض برای جسم واقعیت دارد؛ چنانکه ثبوت علم برای انسان واقعیت دارد؛ بنابر اینکه علم از مقوله کیف بوده و ثبوت آن برای زید، مثلاً از کیفیات او محسوب شود؛ زیرا ثبوت کیفیات شیء برای شیء خارج از ذات شیء است.

والحاصل: احتمال اول نفی صفت زایده بود و احتمال دوم نفی ثبوت صفتی که از مقوله است؛ چون هر وصفی داخل یک مقوله‌ای است و به عقیده صاحب کتاب باید نسبت مقولیه را نفی کرد تا کمال توحید حاصل شود. ولیکن لسان صحیح مریبان حقیقی، لسان اصطلاحی مستحدث نیست و چون قائل عظیم و بلند مرتبه است، باید برای فرمایش ایشان احتمال صحیح و بلندی ذکر کرد.

این است که می‌گوییم: ما در مرتبه طبیعت و حجاب عالم واقع شده و از متوقفین و مغلولین محبس ظلمانی و چاه طبیعت هستیم.

۱- نهج البلاغه، ص ۳۹، خطبه ۱، فقرة ۵.

۲- رجوع کنید به: شرح نهج البلاغه ابن میثم، ج ۱، ص ۱۲۳؛ اسفار، ج ۶، ص ۱۴۰.

## تجلی صفات و تجلی ذات

آنها که سیر الی الغیب داشته و به سوی مرتبه عالم غیب در حرکت می‌باشند و مراحل سیر الی الله را طی می‌نمایند و مؤید به تأییدات حقه گشته‌اند، به محض اینکه قدم به بیرون عالم کثرت می‌گذارند قلوبشان از این تکثرات خالی می‌شود و از دیدن فعل و تأثیر برای این و آن، که من کردم، او کرد، او داد، او بذل کرد، او نجات داد، می‌گذرند و توحید فعلی در قلوب ایشان جلوه می‌کند. «لا حول ولا قوة الا بالله» ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾<sup>۱</sup>.

عزت و ذلت و صحت و سلامت و فقر و سلطنت را از او می‌بینند و گرچه به ملائکه هدایت، مانند جبرئیل و میکائیل و غیر آنها و ملائکه اضلال، مانند شیطان و تابعین او، قائلند ولی آنها را جز واسطه نمی‌بینند. افعال را از این فاعل‌ها نمی‌بینند یک فاعل در عالم می‌بینند و هو الله و عالم را فعل الله و تحت تصرف او می‌بینند. وقتی از این مرحله به عالم غیب ترقی نموده و بعد از آنکه قلبشان، نه عقلشان به توحید فعلی رنگین شد، چون فرق ما و سائرین الی الله همین است که ما عقلمان به توحید فعلی و صفاتی و ذاتی تصدیق می‌کند ولی قلبمان از اینها خالی است؛ لذا مردم را ضار و نافع دانسته و معز و مدل می‌بینیم و آنها را مؤثر دانسته و این در و آن در می‌زنیم و اگر از ایمان عقلی به ایمان قلبی برسیم ما هم از جمله کسانی خواهیم شد که قلبشان به توحید فعلی ایمان آورده و فعل الهی بر قلب آنها تجلی نموده است.

و بالجمله: هنگامی که قلب از مرحله توحید فعلی بالاتر رفت به مرتبه‌ای می‌رسد که در آن اسماء و صفات تجلی نموده و در عالم تجلی، رحمت و کرم و غفاریت و نعمت می‌بیند و هر صفتی که در قلب تجلی کند و قلب با آن صفت سنخیت داشته باشد، در عالم حقیقت آن صفت را می‌بیند.

در مسیر استکمال قلب، قلبی مسانخ با اسم حکمت است و قلبی مسانخ با اسم

رحمانیت است. ای بسا قلب مستکمل تامی باشد که همه صفات در او متجلی گردد و ای بسا در آن، اسم جامع الله که جامع تمام اسماء و صفات است تجلی کند. وقتی سائر الی الله از اسماء و صفات گذشت و کامل تر گردید دیگر تجلیات اسمائی و صفاتی نمی بیند، بلکه در این مرحله فقط تجلی ذاتی است.

این است که دیگر ذکر «یا هو» می گوید چنانکه در مرحله متوسطه یعنی تجلیات صفاتی متذکر و ذاکر آن اسم و صفتی است که بر او تجلی نموده است مثل یا رحمن و یا کریم و یا علیم و یا قادر، ولی بعد از آنکه به آخرین درجه ای که برای بشر ممکن است رسید و بر قلب وی، ذات تجلی نمود «یا هو یا هو» می گوید چنانکه حضرت امیر علیه السلام فرمود: «یا هو یا من لا هو الا هو»<sup>۱</sup> این است که هر چه می بیند او را می بیند ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾.<sup>۲</sup>

و بالجمله: هنگامی که این مرحله به دست آمد کثرات اوصاف و اسماء هم محو می شود. فقط دیدار یک ذات اقدس به تجلی ذاتی اتفاق می افتد و این مرحله محو و طمس فعل و اوصاف و اسماء و بقا و شهود ذات و مرتبه اخلاص کامل و کمال توحید است.

این است که در آیه شریفه فرمود: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ \* إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾<sup>۳</sup> که باید هم در عبارت و هم در تحقیق معنای آن نظر شود.

و بالجمله: این مرحله، اتم مرحله توحید و آخرین نقطه سیر انسانی است. لذا بعضی از اشخاص که برای تربیت بشری از راه صحیح شهودی و عیانی، مخزون در خزائن الله شده اند، مشمول عنایت گردیده و خود به توحید ذاتی رسیده اند با این تفاوت که بعضی از اسم جامع «الله» و بعضی از اسم «خلت» و «مهمینیت» و بعضی از اسم «غضب» رسیده اند.

۱- توحید صدوق، ص ۸۹، حدیث ۲؛ بحار الانوار، ج ۱۹، ص ۳۱۰، حدیث ۵۸.

۲- حدید (۵۷): ۳.

۳- صافات (۳۷): ۱۵۹ - ۱۶۰.

و از فضل بی‌منتھایی که خدا بر بشر دارد این اشخاص را بعد از محو و خلص بودن و بعد از انحاء افعال و اسماء و صفات، برای تربیت عودت می‌دهد و هر یک از آن صفتی که از طریق آن رسیده‌اند عودت می‌یابند.

آنکه از اسم جامع رسیده است از تمام اسماء عودت کرده و در عودت بر لوازم اسماء و صفات، یعنی اعیان ثابتة مطلع بوده و طریق صحیح وصول الی اللّٰه را کما هو حقّه می‌داند و از اینجا، اختلاف در نبوّات تولید می‌شود.

### فرق نبوّت ختمیه با سایر نبوّات

آنکه به تمام اسماء و صفات رسیده است نبوت ختمیه دارد و آنکه از طریق صفت محدود و خاصی رسیده است نبوت محدود پیدا می‌کند و از طریق همان صفتی که از طریق او رسیده، مردم را به حق دعوت می‌کند. مثل حضرت یحیی که از راه خوف رسیده بود و مردم را از راه انذار و تخویف دعوت می‌نمود و حضرت موسی و عیسی که از راه اسمی جامع‌تر از آن رسیده بودند نبوتشان جامع‌تر گردید تا وجود شریف ختمی مرتبت صلی اللّٰه علیه و آله و سلم که از تمام اوصاف و اسماء رسیده بود نبوت ختمیه پیدا نمود. جامعیت هر نبوتی به هر اندازه باشد، امامت و نیابت آن هم به اندازه جامعیت او می‌باشد؛ زیرا نواب انبیا بالاصاله نرسیده‌اند، بلکه به تبع رسیده‌اند. لذا ولایت حضرت امیر علیه السلام که وصی حضرت ختمی مرتبت صلی اللّٰه علیه و آله و سلم بوده ولایت ختمیه می‌باشد.

و چون حضرت رسول صلی اللّٰه علیه و آله و سلم نبوت جامعه داشته و ایشان به صفاتی که انبیای سلف رسیده بودند، با جامعیت دیگری رسیده بود، لذا ولایتی هم که باطن نبوت ایشان بوده جامع می‌باشد. پس اگر نبوت ایشان جامع تمام نبوّات سلف بوده، ولایت نبوت ایشان هم جامع جمیع نبوّات خواهد بود و لذا حضرت امیر علیه السلام فرمود: «كنت مع جمیع الأنبياء سرّاً و مع خاتم صلی اللّٰه علیه و آله و سلم جهرّاً»<sup>۱</sup>.

۱- این روایت را نیافتیم گرچه بدین مضمون از حضرت ختمی مرتبت صلی اللّٰه علیه و آله و سلم روایاتی وارد شده

و بالجمله: بعد از آنکه برای بعضی از دُرر مخزون فی خزائن اللّٰه، توحید ذاتی رخ داد، در عین حال انمحاء و محو در وحدت به سوی کثرت و سهو عودت داده می شوند و از عالم غیب به سوی طبیعت هجرت داده می شوند تا نظری به تربیت عائله بشری گردد؛ چنانکه قرآن کریم هم هجرت داده شده و تنزل نموده تا به حد وحی تنزلی رسیده که می گوید: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>۱</sup> یعنی خودش باطن بود و ظاهر شد.

### علم ذاتی حق تعالی

بعد از آنکه به علم فعلی الهی قائل شدیم برای حضرت حق علم دیگری را اثبات می کنیم. البته این علم در مرتبه ثانی نیست، بلکه ترتیب لفظی است و الا علم اجمالی کمالی که بین اشراقیون و مشائین مورد اتفاق است نزد اشراقی در مرتبه ذات و مقدم بر علم تفصیلی فعلی است که وجود منبسط و فیض مقدس می باشد؛ زیرا علم تفصیلی به اشیاء عین علم فعلی نزد اشراقیین است.<sup>۲</sup> و نزد مشائین علم اجمالی سابق بر صور مرتسمه است<sup>۳</sup> که علم تفصیلی به اشیاء با این صور حاصل است و ملاک علم تفصیلی به اشیاء این صور است.

علم اجمالی که موجب علو ذات و مجد اوست و در مرتبه ذات و عین ذات است با اینکه متفق علیه فریقین است لیکن آنها با این علم اجمالی، اشیاء متخالفه را پیش حق، منکشف تفصیلی نمی دانند.

---

→ است، مانند: «بعث علیّ مع کل نبی سرّاً و معی جهراً» رجوع کنید به کلمات مکنونه، ص ۱۸۶؛ جامع الأسرار، ص ۳۸۲ و ۴۰۱.

۱- حدید (۵۷): ۳.

۲- رجوع کنید به: تلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۷۰ - ۷۵؛ حکمة الاشراق، در همان مجموعه، ج ۲، ص ۱۵۰ - ۱۵۳.

۳- شفا، بخش الهیات، ص ۴۹۶ - ۵۰۳؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۹ - ۳۰۰.



### برهان حاجی و صدر المتألهین بر علم ذاتی حق

ولی به نظر صاحب کتاب که موافق با نظر آخوند رحمته الله صاحب اسفار است، این علم در مرتبه ذات، علم تفصیلی به تمام اشیاء ازلاً و ابداً، اشیاء سابقه و لاحق و موجود و غیر موجود است و هیچ چیزی که از آن غیبت داشته باشد نیست و تمام ذرات وجود به نحو تفصیل تام با این علم در مرتبه ذات معلوم و منکشف است.<sup>۱</sup>

بیان و برهان مطلب این است که: بنابر اصالت وجود، در عالم غیر از وجود چیزی متحقق نیست و ماهیات اعتباری محض بوده که واقعیت نداشته و عقل بشر آن را اعتبار کرده است و آنچه متحقق است نحوه وجود است، اصل وجود متحقق است و تعین و حد آن امر عدمی است و امر عدمی متحقق نیست.

و اینکه گفته اند: ماهیت موجود بالعرض است، به این معنی نیست که تحقق داشته باشد، بلکه ماهیت بالعرض و المجاز موجود است و چیزی که مجازاً موجود است مثل مجازیت «زید اسد» است که زید حقیقه اسدیت ندارد، بلکه اسدیت آن ادعائی است. پس موجودیت ماهیت واقعیت ندارد و این گونه نیست که در خارج یک انسانیت و یک وجود باشد، یک حیوانیت و یک وجود باشد، بلکه وجودی محدود به حد و تعینی هست و حد و تعین نوری است که واقعیت ندارد.

والحاصل: این طور نیست که در خارج تکثرات واقعیت دار باشند، یعنی دارای وجود باشند به طوری که متحقق و مشت پُر کن باشند، بلکه در خارج فقط وجودات است چنانکه در خارج که زید و عمرو و بکر و عدد سه هست آنچه خارجاً هست نفس زید و عمرو و بکر است بدون اینکه برای عدد سه وجود حقیقی منحاز باشد.

۱- اسفار، ج ۶، ص ۲۶۳ - ۲۹۰؛ مبدأ و معاد، ص ۸۹.

### ماهیات جهات عدمیه وجوداتند

به هر چیزی از موجودات معلولیه که در عالم نگاه می‌کنی وجدانی و فقدانی دارد؛ واجد وجود و فاقد کمالات وجودات دیگری که از او کامل‌ترند می‌باشد، پس این وجدان و فقدان که هر موجودی دارد این‌گونه نیست که وجدان به انضمام تحقق فقدان، امری متحقق باشد به طوری که فقدان هم امری متحقق باشد، بلکه یک امر متحقق هست که وجدان باشد و فقدان متحقق نیست.

وجودی که به عنوان فیض مبدأ اول تجلی کرده آن جلوه وجودی دارای وجدان است و یک حقیقت نوریه وجودیه است و یک نحوه وجودی است که فاقد کمال مبدأ است و تجلی ثانی، واجد یک نحوه وجودی با فقدان کمال وجود جلوه اول است. همین طور وجودات نازله فاقد وجدانات وجودات صادره قبلی هستند و از این فقدانات است که ماهیات انتزاع می‌شود.

و چون این وجودات و جلوات مترتبه، عرضی نیستند، جلوه اول واجد تمام کمالات وجودیه جلوه ثانی است و ثانی فاقد بعضی از کمالات اول است و این کثرات از اینجا حاصل می‌شود که زید فاقد کمال عمرو و عمرو فاقد کمال زید است و این طور نیست که این فقدانات امور متحققه‌ای باشند، بلکه فقدان امر عدمی است و از این امر عدمی تکثر حاصل گردیده است. آنچه متحقق است متعلق علم می‌باشد و چیزی که واقعیت ندارد متعلق علم نیست و جز خرافه و صورت ذهنیه بدون انطباق بر خارج، چیزی نیست.

پس اینکه انسان گمان می‌کند: ماهیت که جهت فقدان کمال است چیزی متحقق است و به آن علم پیدا می‌کند، واقعاً جهل در صورت علم است و جز صورت چیزی نیست.

مثلاً اگر دو نفر مباحثه کنند و یکی حدوث عالم را و دیگری قدم آن را اثبات نماید و در واقع عالم حادث باشد آنکه قدم عالم را اثبات کرده با اینکه آن را به نظر خودش

احکام صفات حق تعالی / مختار محققین در علم واجب تعالی ..... ۲۵۱

اثبات کرده و لکن گمان می‌کند که علم دارد و در حقیقت علم نبوده و از اباطیل بوده و جهل می‌باشد.

و هکذا اگر دو نفر مدعی اثبات و نفی مطلبی باشند و هر یک از آن دو مدعی یکی از نقیضین باشد، مسلماً علم یکی از آن دو جهل به صورت علم است و جز صورت خیالیه چیزی نیست.

و همچنین اگر دو نفر که از دو راه می‌روند هر یک به گمان خود علم به وجود سبب در راه داشته باشد و از قضا در طریق یکی سبب باشد و در طریق دیگری نباشد، این دومی از صورت ذهنیه خود ترسیده؛ زیرا در خارج سببی نبوده و دومی علم نداشته است چون انطباق با واقعیت نداشته است.

پس باید خداوند متعال را از این‌گونه علوم تنزیه کرد و چیزی که واقعیت ندارد، متعلق علم واقعی نخواهد بود و چون ماهیت از اباطیل است و فقدانات نحوه وجودات بوده و بنابر اصالت وجود در عالم غیر از حقیقت وجود چیزی متحقق نمی‌باشد، پس ناچار باید علم به اصل وجود و امر متحقق و آنچه اشیاء واجد او می‌باشند، تعلق داشته باشد و آن، جز حقیقت وجود نیست.

به این مقدمه، مقدمه دیگری ضمیمه می‌کنیم و آن این است که: هر چیزی که دارای کمالات چیز دیگری باشد، آن کمالات پیش او منکشف است و هر چیزی که نسبت به چیز دیگری ناقص باشد، آنچه را که دارا نیست برای او منکشف نخواهد بود.

مثلاً انسان عقلانی نورانی، واجد کمالاتی است که انسان طبیعی واجد آنها نیست و لیکن آن فرد عقلانی واجد کمالات این افراد ظلمانی طبیعی هست. البته فقدانات آنها را دارا نیست چون فقدانات آنها، عدم بعضی از کمالات فرد عقلانی می‌باشد، لذا تکثر پدیدار گشته است.

فرض کنید نوری از روزنه‌ای بر این دیوار افتاده و نور دیگری از روزنه دیگری بر دیوار دیگری افتاده است. البته این نور فاقد کمالات آن نور و بالعکس است، این یک

نحوه وجودی از نور بوده و آن هم یک نحوه وجود دیگری از نور می باشد. تکرار از این فقدانات حاصل شده است بدون اینکه این نور و آن نور باشد؛ چنانکه یک، اصل عدد است و از تکرار آن سه و چهار و غیره پیدامی شود. و چون هر یک فاقد کمالات دیگری است، این نور پیش آن نور و بالعکس منکشف نیست، ولی اگر فرض کنیم مبدأ این انوار شمس باشد و اینها جلوه ذات شمس باشند، تمام کمالات این انوار در مبدأ جمع است و این تکررات در آنجا نیست؛ چون این فقدانات در آنجا نیست ولی کمال نوریه اینها به نحو جمع و جمع الجمع در آنجا هست.

پس اگر فرض کنیم: شمس به ذات خود عالم باشد به تمام این انوار عالم خواهد بود. حال از شمس گذشته، موجودی را فرض می کنیم که صرف الوجود بوده و جامع کمالات موجودات دیگر می باشد و این موجودات جز تجلیات او نیستند و کثرت در آنها از جهت ماهیات و تعینات و حدودات و فقدانات است و چون فقدانات از باطل و خرافات و موهومات می باشند و واقعیت ندارند، متعلق علم حقیقی واقع نمی شوند و آنچه هست و واقعیت دارد وجدانات موجودات است و این وجدانات که کمالات وجودیه است در صرافت وجود باقی نمانده است و آنچه وجود صریح و صرف است واجد تمام کمالات حیثیت نوریه وجودیه است، در این صورت علم به ذات این موجود علم به تمام اشیاء، یعنی به تمام نظام وجود است و چون کمالات نظام وجود در او جمع است و عالم غیر از صرف الوجود چیزی نیست؛ بنابراین او به هر ذره ای از وجود عالم بوده و تمام ذرات، لابلحودها پیش او منکشف است؛ زیرا حدود متعلق علم حقیقی واقع نمی شود چون از باطل می باشند.

### مراد از علم تفصیلی واجب تعالی

و مراد از علم تفصیلی جز این نیست که «لا یشذ عنه شیء» یا «ینکشف لیه کل ذرة من الوجود».

هرجا نور وجود است ازلاً و ابداً و فعلاً پیش او منکشف است و فرقی بین آنچه

نیامده و آمده و گذشته و آنچه هست نیست. زیرا آنچه نیامده و بعد خواهد آمد چیزی جز جلوه او نیست و جلوه شیء همان شیء است.<sup>۱</sup>

برای روشن شدن حدود و ثغور مطلب، که به علم در مرتبه ذات که وجود واحد بسیط است علم اجمالی گفته می شود و این علم اجمالی در مرتبه ذات کشف تفصیلی تمام اشیاء است و معنای تفصیل هم این است که لا یشد عنه چیزی که محقق و معلول حق باشد، چنین می گوئیم:

درباره عناوین کلیه مثل «الانسان حیوان ناطق» و «النار حاره» گاهی گفته می شود که آنها مرآت جمیع مصادیق و کاشف تمام انسانها و نارهایی است که در زمان گذشته و حال و آینده از حیثیت انسانیت و ناریت، نه از جهت خصوصیات دیگر، پیدا شده و می شوند. اگر فرضاً خصوصیات دیگر از قبیل زمان و مکان، عدد، سبب، قلت و کثرت نبود و در عالم غیر حقیقت ناریت چیزی نبود، قضیه معلومه «النار حاره» کاشف تام تمام مصادیق نار بود.

و همچنین اگر در عالم، خصوصیات دیگری از قبیل قد و قامت و رنگ و عرض و طول و مکان و زمان و لسان و بیان و صدا و غیره نبود و فقط صرف انسان، بدون عوارض و خصوصیات بود؛ قضیه معلومه «الانسان حیوان ناطق» کاشف تام و تمام مصادیق و افراد انسان بود.

و اگر فرضاً قضیه «النار حاره» از خصوصیات و عوارض و لواحق فردی و زمانی و

---

۱- سؤال: اگر علم به علت، موجب علم به معلول باشد، لازم می آید انسان بر آنچه از نفس او صادر شده یا خواهد شد مطلع باشد.

جواب: انسان از نفس خودش محتجب می باشد، این است که در وجود نفس محتاج به برهان است.

سؤال: بنابر اینکه امور اصیله متحققه در خارج، متعلق علم باشد، اطلاع شخص بر اینکه مثلاً پول ندارد، نباید علم باشد.

جواب: علم نیست و اگر علم نباشد چه محذوری دارد؟ عدم پول چیز محقق نیست و اگر چیز نیست، متعلق علم واقع نمی شود و خلاصه ناداری است و ناداری چیزی نیست.

مکانی هم حکایت می‌کرد، باز صورت علمیه «النار حاره» به نحو تام و تمام از جمیع مصادیق نار - گرچه در آینده محقق شوند - کشف تفصیلی می‌نمود. در حالی که این صور مفاهیم کلیه به واسطه مماثلت و مشاکلتی که بین آنها و مصادیق هست، حاکیات و کواشف و مرائی جمیع افراد هستند.

البته مناط کشف مفاهیم کلیه از مصادیق این است که آنها حدوداتی منتزع از مصادیق می‌باشند.

و بالجمله: اگر در عالم فقط حقیقت نار به نحو بسیط و بدون خصوصیات دیگر بود، همین مفهوم برای ارائه و کشف تمام عالم از ازل تا ابد، اعم از اینکه آینده یا گذشته باشد، کافی بود و همین صورت علمیه، کشف می‌کرد که نار جهنم حار است و لو نیامده است.

بنابراین: اگر فرض کنیم در عالم بنابر اصالت وجود، هرچه متحقق است، غیر از وجود چیزی نیست و اصالت از آن اوست و غیر وجود از اباطیل است و یک موجودی است که صرف حقیقت وجود است و مناسبت بین او و اشیاء، از مناسبت بین صورت علمیه «النار حاره» و مصادیق نار، بالاتر است؛ زیرا او علت و تمام اشیاء معلول اوست و عالم ربط و تعلق صرف به او و جلوه اوست و هرچه هست از اوست. و بالجمله: تمام معالیل او از سنخ وجود بوده، و وجود صرف فقط ذات احدیت و علت اشیاء می‌باشد، پس علم به ذات کشف تفصیلی تمام معالیل است، مگر اینکه فرض شود چیزی متحقق و اصیل باشد و معلول او نباشد و این فرض باطل است؛ زیرا باید چنین چیزی واجب الوجود باشد و زیاده بر یک ذات، وجود واجب محال است. چون ماهیت محدود و غبار کثرت است و همچنین وجود مضاف به ماهیت ضیق است؛ لذا آنها حیثیت دیگری را نشان نمی‌دهند ولی صرف الوجود به واسطه احاطه و سعه، حاکی از تمام اشیاء و مصادیق وجود است. و همان‌گونه که قضیه «النار حاره» در عین حال که تمام مصادیق را کشف می‌کند، عین مصادیق نیست و او صورت علمیه و اینها وجودات خارجی می‌باشند. بلی، او کشف مصادیق می‌نماید، همچنین وجود

صرف عین تمام اشیاء نیست ولی کشف تمام اشیاء است. و همان طور که با حدوث فرد یا افرادی و با اعدام و فنا ی فرد یا افرادی از مصادیق نار، در علم کسی که به «النار حاره» عالم است، تغییر و تبدیلی حاصل نمی شود. و حتی اگر در عالم هیچ مصداقی از نار نباشد، این صورت علمیه ای که کشف حقیقت به عهده اوست، در جای خود ثابت است، همچنین تصرّم و تغیر و تبدل موجودات موجب تغیر و تجدد و تصرّم و حدوث علم باری نمی شود؛ زیرا او عین اینها نیست بلکه کشف اینهاست. معلوم، متغیر و حادث و متصرّم است و علم چنین نیست. چنانکه در اخبار هم به این معنی اشاره شده است که: «وقع العلم منه علی المعلوم»<sup>۱</sup>.

#### عدم تغیر ذات با تغیر موجودات معلومه

از اینجا خطای کسانی که می گویند: با تغیر این متغیرات و تصرّم آنها، تغیر و تبدل در علم الله لازم می آید، معلوم می شود. چنانکه از اینجا نیز معلوم می شود: به واسطه ازلی نبودن معلومات لازم نمی آید که علم ازلی نباشد؛ چنانکه در قضیه «النار حاره» گفتیم که این علم قبل از معلوم بوده و حتی اگر مصادیق نار ابداً در عالم وجود نداشته باشد این علم هست. و همان طور که اگر کسی به قضیه «الانسان حیوان ناطق» علم داشته باشد با تغیر و تصرّم افراد، علم تغیر و زوال نمی پذیرد. چنانکه اگر در عالم افراد هم نباشد ضرری به این علم نمی رسد و تعدد و تکثر افراد موجب تعدد و تکثر این علم نمی شود. همچنین در حضرت حق در عین وحدت و ازلی بودن علم، تجدد و تصرّم و مسبوق به عدم بودن معلومات و متکثر بودن و مرکب بودن آنها، به هیچ وجه وحدت و ازلیت علم حق را منتهی نمی کند.

والحاصل: به مقتضای اصالت وجود ماهیت اختراعی و انتزاعی است و در عالم

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷، حدیث ۱؛ توحید صدوق، ص ۱۳۹، حدیث ۱.

غیر از وجود چیزی نیست و همه عالم بسیط است.

گمان نشود از اینکه می‌گویند فلان چیز در عالم مرکب است، ترکیب در وجود لازم می‌آید. اگر مس و نقره را با هم ترکیب نماییم، مس بودن و نقره بودن ماهیت و اعتباری است و غیر وجود در آنها چیزی نیست. بلی به اعتبار ماهیت است که نقره و مس با هم مختلط و مرکب می‌شوند که آن هم اعتباری است.

و بالجمله: در عالم غیر از وجود چیزی نیست و عدم و ماهیت از خرافات و اباطیل است و خداوند صرف الوجود و علت اشیاء است و ربط بین علت و معلول بالاتر از همه ربطهاست. اگر انسان علم به مفهوم کلی داشته باشد خود را عالم شمرده و می‌گوید: من می‌دانم مثلاً که الانسان حیوان ناطق و این علم را واقعیت دار و منطبق با خارج می‌داند و در عالم چنین علمی را حقیقت علم می‌شمارند با اینکه ربط بین این صورت علمیه و مفهوم با خارج به مراتب کمتر از ربط بین علت و معلول است.

و همان‌گونه که این صورت، عین معلوم خارجی نیست، بلکه خارج به واسطه آن منکشف است و لذا تکرر و تجدد و حدوث معلوم، موجب تجدد و تصرم و حدوث این صورت علمیه مفهومی نیست، علم باری در مرتبه ذات نیز چنین است.

علم باری در مرتبه ذات علم به صرف الوجودی است که ذات اقدس باشد و تمام اشیاء به آن علم مکشوف می‌باشد و ذات جامع تمام جهات و حیثیات وجودیه اشیاء است و صرف و کامل است و آنچه در عالم هم متحقق است وجود است، البته وجود ناقص نه تام و نقصان غیر از فقدان نیست و علم به آن جهل است و لذا باید خداوند را از آن تنزیه نمود، پس جز وجودات متحققه اشیاء که معلول حضرت حق می‌باشند باقی نمی‌ماند و علم به ذات از باب جامعیت ذات نسبت به تمام شؤون وجودیه، کشف تمام اشیاء است و عین آنها نیست. بنابراین: «ما به الکشف» که ذات اقدس است، ازلی و واحد و بسیط بوده و علم عین ذات می‌باشد و با تکرر موجودات عالم و حدوث آنها وحدت و بساطت و ازلیت آن به هم نمی‌خورد. شاهد بر عدم انشلام وحدت این است که رؤیت یک رؤیت است ولی مرئی متعدد است. این حاصل کلام



حاجی بود که موافق با بعضی از ابناء حقیقت مثل آخوند است<sup>۱</sup> البته قبل از او بعضی از عرفا هم این مطلب را گفته‌اند.<sup>۲</sup>

### تطبیق مطالب بر عبارات منظومه

و عین عبارت حاجی چنین است:

زمانی که بسیط الحقیقه واجد و جامع هر وجود و کمال وجودی به نحو اعلی باشد، پس او در عین وحدتش و علم اجمالی بودنش، یعنی وجود واحد بسیط بودنش، نزد من علم تفصیلی است.

پس مراد از علم اجمالی در اینجا علم اجمالی در اصول نیست و این علم اجمالی نزد حاجی علم تفصیلی به ذات هر چیز است؛ زیرا صورت ذهنیه، مانند صورت شمس، ممکن نیست حاکی از اشیاء کثیره باشد؛ چون شمس ماهیت است و حیثیت ذات ماهیت، حیثیت مغایرت با ماهیت دیگر و با وجود نیز مطلقاً مغایر است و وجود مضاف به ماهیت واحد بالعدد بوده و مرتبه او مرتبه ضیق است.

و اما حیثیت ذات وجود، حیثیت سعه و احاطه است پس وجود صرف، جامع هر وجودی به نحو اعلی است به گونه‌ای که لا یشد عنه شیء و نحو اعلی از هر چیزی تمام او و کمال او است و شیئیت شیء به تمامیت و کمالیت او است و فیض او نسبت به هر چیزی واسع است پس او از هر وجودی حکایت می‌کند و ردای کبریایی او از هیچ وجودی قاصر نیست.

و چون اینجا مظنه این سؤال است که وجود خاص و ماهیت خاصه و بالجمله: ذات کل شیء که در نظم ذکر شده در ازل نبوده پس چطور معلوم بوده است و چگونه علم بدون معلوم ممکن است؟

جواب دادیم که ذات هر چیزی به سلب بسیط در ازل نبوده است و به نحو قضیه

۱- اسفار، ج ۶، ص ۲۳۶ - ۲۹۰؛ مبدأ و معاد، ص ۸۹.

۲- رجوع کنید به: فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۸۳.

معدوله نمی‌گوییم ذات هر چیزی در ازل نبوده است، تا چیزی به عنوان موضوع باشد و در محمول معنای عدمی برای او ثابت شود، بلکه اصلاً به عنوان موضوع چیزی نبوده، یعنی به نحو کثرت در ازل نبوده است.

و معنای سخن ما که گفتیم: «بالسلب البسیط» این است که سلب کون در ازل با سالبه بسیطه، منتفی به انتفاء موضوع است، زمانی که ازل ملاحظه شود یعنی: نبود معلوم در ازل. لکن آنچه وجودات خاصه به او منکشف است، نحو اعلی از هر وجودی به طریق بساطت و وحدت، نه ترکیب و کثرت است. ترکیب و کثرت در «ما به الکشف» نیست، بلکه در معلوم در مالایزال است.

### تقریر عرفانی مطلب

این تقریر حکمی بود که حاجی کرد. تقریر دیگری هم عرفا دارند<sup>۱</sup> که نتیجه آن با تقریر اول یکی است ولی دو تقریر دو راه بوده که به یک منزل می‌رسند. بیان صوفیه این است که: هر موجود ممکن که در خارج هست، یک نحوه وجودی دارد که متحقق، اوست و یک حد و تعینی دارد که اختراع عقل بوده و اعتباری می‌باشد و تحقق ندارد که از تحقق وجود، بیگانه باشد.

پس ماهیت تحققی جدا از تحقق وجود ندارد و ماهیت و وجود در خارج به یک تحقق متحقق می‌باشند، منتها موجود یک وجودی دارد و یک تعین و حدی که آن ماهیت و نحوه وجود است، خلاصه در خارج دو تحقق نیست. و همچنین تحقق کلیه اسماء و صفات ذاتی وجود، غیر از تحقق وجود نیست، همان یک وجود است که اسماء و صفات ذاتی به تحقق آن متحقق هستند و در معنی، این اوصاف در مرتبه تحقق عین وجودند، مثل وحدت وجود و بساطت آن که آنها به غیر از تحقق وجود، تحقق دیگری ندارند، حیات و قدرت و علم نیز چنین است.

۱- رجوع کنید به: فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۸۳؛ مصباح الأنس، ص ۸۳؛ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۶-۱۸؛ تمهید القواعد، ص ۱۳۲-۱۳۷.

بلی، عقل موقع تحلیل ذات و صفات در عالم مفهوم‌گیری، ذاتی و وصفی و اسمی قائل است و موقع انتزاع و مفهوم‌گیری، علم و حیات و قدرت و ذات می‌بیند، بدون اینکه مصداق متعدد باشد. بلکه در خارج تمام هویت بساطت و وحدت و حیات و قدرت عین ذات است و تمام هویت ذات عین وحدت و بساطت و حیات است، لیکن عقل مفاهیم کمالیه ذاتیه را از وجود می‌گیرد و آنها نیش غولی نیستند که در خارج قدرت نباشد و ما قادر بگوییم، بلکه حقیقت قدرت در خارج هست.

همچنین در ذات واجب الوجود که در خارج یک ذات در کمال بساطت و وحدت است، اسماء ذاتی و صفات ذاتی در خارج تحققی و رای تحقق ذات ندارند. در خارج یک متحقق است که به تحقق واحد، ذات و علم و حیات و بساطت و وحدت و جمیع اوصاف کمالیه متحقق می‌باشند. و این‌گونه نیست که این اوصاف و رای ذات چیزی باشند که با ذات مرکب باشند، بلکه مصداقاً عین ذات هستند. یک هویت بسیطه من جمیع الجهات در کمال بساطت هست، منتها عقل از آن، مفاهیم کمالیه را اخذ می‌کند. اما این اخذ عقل نیش غولی نیست و این طور نیست که عقل از ذات، قدرت را اعتبار نماید بدون اینکه حقیقت قدرت در خارج باشد یا علم را اعتبار کند، بدون اینکه حقیقت علم در خارج باشد. مثل اینکه عقل - نعوذ بالله - از شخصی عاجز و جاهل، قدرت و عالمیت را انتزاع کرده و اعتبار نماید. بلکه این اعتبار حقیقت داشته و واقعاً در خارج قدرت و حیات و علم هست چنانکه ذات هست، منتها ذاتی که کله القدرة، کله الحیاة، کله العلم، کله الارادة، کله الادراک، كما أنّ القدرة کلّها الذات والحیاة کلّها الذات و الارادة کلّها الذات و الذات کلّها البساطة و البساطة کلّها الذات.

و بالجمله: در مقابل بساطت، چیزی و در مقابل ذات، چیزی نیست تا در نتیجه ذاتی و بساطتی باشد، بلکه هویت بسیط است و مرکب نیست.

به این مقدمه، مقدمه دیگری ضمیمه می‌شود و آن این است که: هرچه مرتبه وجود نازل شود، کمالات و اسماء و صفات آن کمتر شده و هرچه وجود تنزل کرده و رو به پایین برود نقصان در مفاهیم پیدا شده و این مفاهیم ممکن از آن کوچ می‌کنند؛ زیرا

وجود دیگر قابل انتزاع از آن نیست. مثلاً هیولای اولی که در صف نعال وجود قرار گرفته و بیش از قوه وجود چیزی نیست، اوصاف کمال در آن به قدری ضعیف است که بیش از قوه اوصاف کمالیه در آن نیست.

وقتی مقداری ترقی کرده و یک درجه بالا آمد، مثلاً به مرتبه جسم مطلق رسید، وصف جسمیت در او فعلیت داشته و کمال جسمیت را دارا بوده و حامل قوه عنصریه می‌باشد و وقتی عنصر شد و در مرتبه سوم قرار گرفت، هم وصف جسمیت در آن هست و کمال جسمیت را بالفعل داراست و هم واجد کمال عنصریت است و حامل قوه معدن می‌باشد و در معدن، کمال و وصف جسمیت و عنصریت و معدنیت با قوه نبات هست و در نبات علاوه بر این اوصاف ثلاثه مذکوره یک قوه حس و رشد و نمو هست، به مرتبه حیوان که آمد علاوه بر اینکه نامی و جسم و معدن و عنصر است؛ کمالات دیگر و اوصاف کمالیه را داراست، حس دارد، مرید و عالم و متحرک و حی است و از نبات و معدن کامل تر است و هر چه آنها دارند او هم داراست در عین حال که ابسط از آنها و جامع تر از آنهاست، و وقتی انسان شد، آن مرتبه روح بشری از تمام موجودات عالم طبیعت جامع تر است و عصاره همه آنهاست شاید یک معنای عصر در ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾<sup>۱</sup> همین باشد گرچه در روایات است که شاید عصر امام عصر - عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفَ - باشد.<sup>۲</sup>

و بالجمله: روح انسان اکمل از همه موجودات طبیعت است و کمال جسمی و نباتی و حیوانی و معدنی و عنصری را بکماله الوجودی داراست، مرید و مدرک و سمیع و بصیر و قدیر و عالم است و نسخه عالم طبیعت است. اگر آن را باز کنی عالم کون و کون کبیر را در او منظوی می‌بینی.

أَتَزَعَمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ      وَ فَيْكَ انطوى العالم الأكبر<sup>۳</sup>

۱- عصر (۱۰۳): ۱.

۲- رجوع کنید به: کمال الدین، ج ۲، ص ۶۵۶، حدیث ۱؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۶۶۶.

۳- دیوان امیرالمؤمنین علیؑ، ص ۵۷.

تمام حیثیات کمالیه مراتب نازله را بوحدها داراست. در عین حال که اراده و حیات و علم و کمال جسمیت در او به نحو اعلی هست که می توان گفت عالم اشاره به اوست بلکه فهرست اوست؛ زیرا آنچه را که موجودات طبیعت از حیوان و نبات و معدن و جسم دارند، به نحو اعلی و اتمّ در او هست و در عین حال که ابسط از حیوان و معدن است تمام شؤون کمالیه وجودیه را داراست در صورتی که انسان، بسیط من جمیع الجهات نیست، بلکه بسیط اضافی است و از حیوان ابسط است؛ چنانکه حیوان از جماد ابسط است و هكذا.

پس با اینکه اینها بسیط حقیقی نیستند، اوصاف کمالیه در آنها به مراتب قوه وجود قوی است.

فما ظنک به وجود صرف بسیط من جمیع الجهات که در آنجا هیچ خلطی و تعینی و تحددی نیست و به هیچ وجه ماهیت نیست و هیچ نقصی نیست و وجود در آنجا صرف و بحت و فوق التمام است.

پس تمام کمالات وجودیه از علم و حیات و قدرت و اراده در آنجا به نحو صرف و بدون نقص و غیر متناهی می باشد.

با ضم مقدمه اول، که ذات در عین بساطت، علم و اراده و حیات و قدرت و وحدت و بساطت را داراست، و ذات عین قدرت و علم و حیات و اراده است و اراده و حیات و علم و قدرت عین ذات است و الذات کلّها القدرة والقدرة کلّها الذات والذات کلّها العلم والعلم کلّه الذات، همه مفاهیم کمالیه به طور وحدت مصداقی و بساطت در آنجا اظهر است.

و چون عالم از خود چیزی ندارد، همه اظلال اوست، وجود موجودات ظل وجود اوست و قدرت در عالم به هر نحوی ولو قدرت عنصریه باشد که توانسته خودش را نگه دارد، ظلّ قدرت اوست و علم، ظلّ علم اوست.

و بالجمله: تمام تطورات و تجلیات ذات و اوصاف، جمال اوست و چون در ذات و اوصاف او هیچ نقصی نیست، ذات و اوصاف غیر متناهی است و هر قدرتی در مرتبه

ناقصه قدرت اوست و هر علمی و وجودی نیز چنین است.

والحاصل: او ابط الاشیاء است به گونه‌ای که اگر او را باز کنی، همه را نشان از او یابی. او نشان عالم نیست عالم نشان اوست؛ چنانکه گفتیم: اگر نسخه وجود انسانی را باز کنی عالم را فهرست او می بینی و این طور نیست که او فهرست عالم باشد. البته انسان بالفعل است که تحت اسم «الله» قرار گرفته است، از اینجاست که در قرآن شریف فرموده است: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾<sup>۱</sup> مراد از تعلیم، تعلیم تدریسی نیست، بلکه تعلیم الهی و خلقتی است. تمام اسماء الهیه بلکه لوازم اسماء و صفات که مصداق آنها باشد در انسان بالفعل هست. مثل ما انسانها که بالقوه معلّم به اسماء الهیه هستیم.

و بالجمله: وجود ممکنات از تجلی وجود صرف است و علم ممکنات از تجلی علم او و قدرت ممکنات از تجلی قدرت او و حیات ممکنات از تجلی حیات اوست و عالم از خود وجودی و صفاتی ندارد. همه عالم در وجود او منظوی و همه صفات در صفات کمالیه او منظوی است و همه مصادیق اوصاف و مفاهیم کمال از لوازم تجلیات اسماء و صفات اوست. جلوه در عالم از تجلی اوست و همه عالم به قیام تجلی او متقوم است. این است که فرمود: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾<sup>۲</sup> چه خوب تعبیری است!

همه موجودات و لوازم اسماء و صفات، مانند علم و قدرت و حیات و اراده در موجودات، همه ظلّ اوست و او صرف است هرچه در اینجاست به نحو اعلی در آنجاست و هرچه در اینجاست ظلّ و فیء آنجاست و جلوه و تطور آنجاست؛ لذا او آخذ ناصیه همه حقایق متحققه‌ای است که قوامشان متقوم به اوست.

﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ چه نکاتی دارد! از تعبیر به «رب» و «علی صراط مستقیم» مطالبی را خواسته بفهماند که پروردگار عالم بر صراط مستقیم است و همه

۱- بقره (۲): ۳۱.

۲- هود (۱۱): ۵۶.

اوصاف و لوازم اوصاف بر یک میزان و تجلیاتشان به یک اندازه است. صراط، مستقیم است، راه راست است، کجی ندارد که به یکی نزدیک و از یکی دور باشد.

و این جمله: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ به منزله تعلیل برای جمله ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ است. او به خلاف سایر موجودات است که در همه اوصاف و لوازم اوصاف مساوی نیستند.

تا اینجا تقریباً بیان و شرح مطلبی بود که در این عبارت است: «و كذا النحو الأظهر السابق من كل ماهية أعنى الأعيان الثابتة اللازمة لأسمائه و صفاته ...»<sup>۱</sup>. یعنی: و همچنین نحو اظهر سابق از هر ماهیتی. و مراد از ماهیات در اینجا مصادیق مفاهیم علم و حیات و قدرت است.

والحاصل: نحو اظهر و سابق در ظهور از هر مفهومی در مرتبه ذات هست البته مراد از مفاهیم، مفاهیم به حمل اولی، یعنی مفهوم آنها نیست، بلکه مفاهیم به حمل شایع صناعی است که اعیان ثابت‌های باشند که لوازم اسماء و صفات الهیه می‌باشند. چطور چنین نباشد و حال آنکه مصادیق مفاهیم کمالیه در اینجا به وجودات و انوار متشتمه ظاهرند پس چگونه است ظن تو هنگامی که وجود جمعی و نور واحد بوده و در عین وحدت از نظر شدت، غیر متناهی می‌باشد.

هر علم و قدرت و اراده‌ای جلوه‌ای از علم و قدرت و اراده اوست و چیزی نمی‌یابی که جلوه او نباشد و جلوه شیء عین ربط و تعلق به اوست و ربط به شیء از شیء جدا نیست و غیر او نیست.

پس چون ذات با ضم مقدمه اولی، تمام اوصاف کمالیه وجودیه است و عین آنهاست پس علم به ذات علم به جمیع اوصاف است.

و گفتیم: هیچ وصف وجودی کمالی، که جلوه‌ای از جلوات او نباشد، نیست و چون اسماء و صفات او غیر از ذات او نیست پس جلوه او، جلوه ذات و جلوه

تمام اسماء و صفات است. و ظهور اعیان ثابت، یعنی مصادیق مفاهیم، از جلوه وجود و علم و قدرت و حیات اوست و با ظهور و تحقق آنها ماهیات و تعینات متحقق می‌شوند. و چون ذات، ازلی و علم به ذات، علم به اسماء و صفات است - چرا که اسماء و صفات عین ذات می‌باشند - و علم به اسماء و صفات علم به مصادیق مفاهیم علم و اراده و حیات و اعیان ثابت است و علم به اعیان ثابت علم به تعینات و ماهیات است، پس برای علم حکمی و برای معلوم حکم دیگری است و علم به خلاف معلوم، عین ذات است. مثلاً علم به شجر بر خلاف ذات شجر صفت زید است.

مثال دیگر برای این مطلب که علم، حکمی و معلوم حکم دیگری داشته باشد این است که ما به الانکشاف الوان و اشکال در عالم حس شعاع شمس است و آن شعاع واحد است و چیزهایی که با آن شعاع کشف می‌شوند کثیرند. و درباره شعاع ممکن است که گفته شود که او از صقع شمس است و در مورد چیزهایی که به وسیله او کشف می‌شوند، نمی‌شود گفت آنها از صقع شمس می‌باشند.

پس برای «ما به الانکشاف» حکمی و برای «مکشوف» حکم دیگری است چنانکه قبلاً هم به عنوان مثال گفتیم: رؤیت که «ما به الانکشاف» است واحد است، ولی ممکن است با یک رؤیت در یک مجلس مرئی متعدده‌ای وجود داشته باشد، مثل اینکه ده نفر دیده شوند. چون قبلاً سؤالی ذکر شد که اشیاء در ازل نبوده و اگر علم ازلی باشد، لازم می‌آید علم به معدوم تعلق گرفته باشد و آن محال است، لذا حاجی رحمته الله در «ینبغی أن یعلم أن نسبة الأزل الی مراتب الدهر و الزمان»<sup>۱</sup> ازلیت را بیان نموده است.

ما هم مشروحاً به ذکر آن می‌پردازیم:

### توضیحی پیرامون ازل، ابد، دهر و زمان

ازل و ابد دو لفظ است که دو صفت را بیان می‌نماید و این دو صفت از اوصاف حضرت احدیت است؛ چنانکه زمانی بودن، از اوصاف موجودات عالم طبیعت است

۱- شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۱۷۱.



احکام صفات حق تعالی / مختار محققین در علم واجب تعالی ..... ۲۶۵

و همچنین دهری بودن از اوصاف موجودات عالم ماورای طبیعت و عالم مجردات است.

بیان مطلب این است که: زمانی بودن موجودات طبیعت از این حیث نیست که آنها در جوف فلک الافلاک واقع شده‌اند و زمان عبارت از گردش فلک الافلاک است و چون فلک الافلاک این موجوداتی را که در جوف او واقع شده‌اند می‌چرخاند؛ لذا زمانی هست و یک زمان هم برای تمام موجودات هست. بلکه معنای زمانی بودن آنها این است که هر کدام از آنها در ذات خود زمانی دارد ولو طبع کل هم زمانی دارد. و بالجمله: هر ذره‌ای که موجود است، زمانی مختص به خودش دارد و آن به واسطه این است که اشیاء عالم طبیعت طراً در حرکت جوهریه بوده و همه آنها از نقصی که بالجبله والقطره دارند به سوی کمال سیر می‌کنند و این حرکت و زمان نحوه وجود این موجودات است؛ نحوه وجود زید زمان اوست و نحوه وجود بکر زمان اوست و نحوه وجود گیاه زمان اوست.

والحاصل: این موجودات بادستیاری دستگیر عالم غیب به تدریج از تنزلات و قعر ظلمت نقص به نورانیت و کمال ارتقایی یابند، ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾<sup>۱</sup>.  
مثلاً اصل هیولای اولی که قوه محض وجود است از آن نقص یک مرتبه ترقی کرده و بالا آمده و لباس جسمیت می‌پوشد و هکذا با ارشاد و تربیت و فیض آن دستگیر توانا از جسمیت جسم مطلق ترقی کرده و لباس عنصریت و معدنیت و نباتیت می‌پوشد و همین طور فیض کمالی بعد از کمالی از فیاض می‌رسد و آن دست توانا دست این فقرا و زمین گیرها را گرفته و می‌برد. چون موجودات از خود چیزی ندارند. و بالجمله: کم کم رو به عالم مجرد و بالا می‌گذارد و از طبیعت هجرت می‌نماید و هر چه این کاروان رحیل با سیر قهری می‌رود از طبیعت دور شده و قوای طبیعت در آن کمتر می‌شود و وجود طبیعی علیل و زرد و لاغر می‌شود و خزان عمرش می‌رسد.  
خلاصه: اجسام که در عالم طبیعت ترقی می‌کنند، این‌گونه نیست که چیزی باشند و

یک صورت نباتی هم از جای دیگر آورده و به آنها پیوشانند و یک لباس از عالم ارواح نباتی آورده و بر این تخم مدفون در ارض پیوشانند؛ به طوری که لباس از جای دیگر آمده باشد و متلبس از جای دیگری باشد، بلکه جسم با حرکت جوهریه ترقی نموده نبات می شود و نبات ترقی کرده حیوان می شود.

و بالجمله: جسم که ترقی می کند این گونه است که همان جسم به یک مرتبه ضعیفه ای از احساس، یعنی لمس متبدل می شود و لمس به تدریج قوی می شود و با حرکت جوهری همان جسم است که بعد از قوی شدن لمس، آخرین مرتبه آن به سمع و بصر متبدل می شود و قوای دیگر نیز چنین است تا همان جسم طبیعی در اثر ترقی جوهری یک نورانیت تجردی پیدا می کند، ولکن تجرد صاف و خالص حاصل نمی شود و پیوسته جسم در جوهر خود حرکت می کند که این حرکت عین زمان اوست تا به آخرین درجه طبیعت که اولین درجه تجرد خالص است رسیده و افقی که اوسع آفاق طبیعت است و تحت اضیق آفاق تجرد قرار گرفته، به روی موجود گشوده می شود به طوری که اگر جوهر موجود از این افق بگذرد در عالم تجرد واقع می شود. و این غروب نمودن از عالم طبیعت و به سر آمدن عمر و انقضای زمان است. انسان به این نحو از هیولای اولی حرکت کرده و این سیر ممتد را که زمان اوست طی نموده و به جایی می رسد که از خود وجود طبیعی با تبدل استکمالی یک موجود مجردی حاصل می شود و همین وجود نازل از انزل مراتب طبیعت حرکت کرده و نورانیت پیدا کرده و از آن موجود تجردی پرورش می یابد، و آن موجود تجردی با رسیدن به آخرین مرتبه افق طبیعت، در تجرد خالص گشته و این قشر بدنی و غلاف بدن را دور انداخته و مثل مار از غلاف بیرون آمده و پوست افکنده و وارد عالم مجردات می شود: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾<sup>۱</sup>.

و بالجمله: همه رو به عالم غیب می روند و برای همه انصراف از عالم طبیعت حاصل شده و ضعف و نکال در قوای طبیعت روی می دهد و یا موجود مجردی سعید

و کامل عیار در سعادت و یا موجود مجردی شقی و کامل عیار در شقاوت به عمل می آید و سعید سعادت ابدی و شقی شقاوت ابدی خواهد داشت.

بلی، اگر عنایت حق شامل شود و موجودی را در خود فانی نماید، برای آن موجود هم سرمدیت بالتبع نه بالاصاله حاصل می شود. این معنای زمانی بودن موجودات است که در هر ذره از موجودات عالم طبیعت هست؛ گرچه چنین حرکتی در طبع کل نیز هست که تمام موجودات یک جا به افق تجرد برسند.

والحاصل: زمان عبارت از همان تدرج ترقی در وجود است و سیر تدریجی از نقص به کمال است و این در موجودات غیر مجرد می باشد.

و اما در مجردات این نحوه از سیر نیست؛ لذا زمان در آنها نبوده و در آنها به «دهر» تعبیر می شود. البته معنای دهریت این نیست که مظروفی باشد و مجردات داخل در آن باشند، بلکه معنای دهریت ثبوت متعلق به غیر است و این ثبوت وجودی متعلق به غیر، عبارت از دهر است. و در عین حال که ثبوت مجردات، صرف الثبوت است، ولی چون متعلق به غیر است ابتدا و انتها داشته و به ثبوت آن غیر، محدود است.

و ازل عبارت از ثبوت مستقلی است که آغاز ندارد و ابد همان ثبوت مستقل است که انجام ندارد، پس ازلیت و ابدیت و دهریت و زمانیت از اوصاف وجود است به بیانی که گذشت.

والحاصل: اگر این زمان را به آنجا ببریم ازل می شود و اگر به عالم تجرد ببریم دهر می شود؛ چنانکه اگر ازل و دهر را تنزل بدهیم، این زمانی که محدود به حدود است می شود، و وقتی غیر متناهی به این عالم که ضیق است تنزل کند متضیق و محدود می شود.

وبالجمله: زمان از تجلیات اسم ازلیت در این عالم طبیعت است؛ زیرا هر چه در این عالم است جلوه جمال آن عالم است. وجود اشیاء، تجلی وجودی اوست و قدرت آنها جلوه قدرت اوست و علم آنها جلوه علم او و تجلی اسم علیم است، زمان هم جلوه ازلیت اوست.

خلاصه: باید هر چیزی تحت اسمی از اسماء الهی که مناسب با اوست، داخل باشد و زمان مناسب با اسم ازل خداوند ازلی است. این حاصل این مطلب بود. ولی حاجی در عبارت مقداری از مطلب دور شده و حرکت قطعی و حرکت توسطیه را مثال آورده با اینکه چندان ربطی به مطلب ندارد، تا چه رسد به مثال المثالی که در حاشیه ذکر نموده است.

تاکنون یک معنی برای ازل و ابد بیان شد و برای آنها معنای دیگری نیز به اعتبار دیگری هست و آن این است که از ازل، مبدأ آن چیزی که نازل به منزله و عاء برای سلسله طولیه نزولیه است اراده شود؛ چنانکه از ابد هم منتهای سلسله طولیه عروجیه اراده شود.

### مقام کثرت در وحدت و مقام وحدت در کثرت

با «اعلم أنّ هاهنا مقامین» به علم در مرتبه ذات و علم فعلی اشاره می‌کند و می‌فرماید: یک مقام، مقام کثرت در وحدت است و یک مقام، مقام وحدت در کثرت است. حاصل فرمایش ایشان این است که یک دفعه کثرت در مرآت واحد رؤیت می‌شود. علم به ذات در علت با اینکه واحد است، در آن کثرت دیده می‌شود؛ چنانکه حضرت صادق علیه السلام فرمود: «من وحتى مسند من در آنجا نمودار است»<sup>۱</sup> البته معنای آن، این نیست که به عین ذات و با ماهیتش در آنجا است، بلکه کمال وجودی در آنجا هست.

و این معنای ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾<sup>۲</sup> است و اگر انسان محجوب نباشد و بتواند جمال او را ملاحظه کند، همه چیز را می‌بیند و می‌داند، حتی آدم در آنجا مباحثات ما را می‌دید و این تعلیم، تعلیم تدریسی نیست، بلکه تعلیم الهی است که آدم اسماء و صفات الهی را می‌دید و بعد از رؤیت اسماء، لوازم اسماء هم دیده می‌شوند. و

۱- رجوع کنید به: تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۲، حدیث ۱۱؛ تفسیر برهان، ج ۱، ص ۷۵، حدیث ۹.

۲- بقره (۲): ۳۱.

یک دفعه، واحد در مرئی کثیره دیده می شود.

این است که عرفا گفته اند:

دل هر ذره را که بشکافی آفتابیش در میان بینی<sup>۱</sup>

هر موجودی پرتو و جلوۀ اوست و هیچ موجودی نیست، مگر اینکه خلق شده است و متجلی در جلوۀ خویش، خود را می بیند و آشکارترین مرآت که این متجلی در آن جمال خود را دیدار و رخ خود را ملاقات می نماید، جلوۀ ای است که اتمّ جلوات است و آن انسان است. این است که عرفا، مانند خواجه حافظ\* می گوید:

جلوۀ ای کرد رُخش دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد<sup>۲</sup>

و یا می گوید:

نظری کرد که بیند به جهان صورت خویش

خیمه در آب و گل مزرعۀ آدم زد<sup>۳</sup>

مقام اول علم ذاتی و مقام ثانی علم فعلی است.

اذا عرفت هذا: پس بدان که در علم فعلی، همیشه علم به معلوم به یک اعتباری بر معلوم مقدم است. برای بیان مطلب ماهیات را وارد بحث می کنیم.

---

۱- ترجیع بند هاتف اصفهانی.

\*- شمس الدین محمد بن شیخ کمال الدین شیرازی معروف به خواجه حافظ و لسان الغیب، از اکابر شعرا و عرفای ایرانی عهد آل مظفر است که دارای بسیاری از علوم ظاهر و باطن بوده و خصوصاً در علم قرآن و حفظ آن نظیر نداشته است و قرآن را با چهارده روایت از بر داشت. وی از میر سید شریف جرجانی استفاده علوم گوناگون نمود و اشعارش در زمان زندگی اش و پس از وفاتش، قرنهایست که معروف و مشهور می باشد و بر آن شرحهای متعدد نگاشته اند و به زبانهای مختلف ترجمه گردیده است. از آثار دیگرش حاشیه بر تفسیر کشاف و مفتاح العلوم و مطالع می باشد. او در سال ۷۲۰ به دنیا آمد و در ۷۹۱ ق. در شیراز درگذشت و قبرش، قرنهایست که مزار عموم طبقات و مطاف اهل دل است.

۲- دیوان حافظ، ص ۲۳۳.

۳- دیوان حافظ، ص ۲۳۳، پاورقی.

فیض مقدس و وجود منبسط که از صقع اعلیٰ به اضافه اشراقیه اشراق می شود یک وجود بسیط است که دو وجه دارد که یکی به طرف باطن و مبدأ و دیگری به طرف ماهیات است. آن وجهی که به اعتبار بساطت و اشراق دارد مربوط به حق است و علم اوست و همین وجود بسیط به اعتبار وجهی که به ماهیات دارد، معلوم است که این ماهیات به واسطه او به یک معنی مکشوف و معلوم می باشند. حاجی در همین رابطه می گوید:

### وجودها بما هو العلم سبق      كما بما انضاف إليها قد لاحق

یعنی وجود هر چیزی از جهت علمی سابق و از جهت معلوم بودن لاحق است. و در شرح نیز می گوید: شنیدی از ما که اضافه اشراقیه و فیض مقدس علم خدای تعالی است، پس توهم نکنی که علم بر معلومات مقدم نیست؛ زیرا صورت علمیه در این هنگام عین صورت عینیه است؛ چنانکه با این توهم به طریقه شیخ اشراق اشکال شده است. بعد مرحوم حاجی برای اینکه چنین توهمی نشود بیت مذکور را به عنوان علت می آورد.

### توهم عدم علم حق تعالی به جزئیات

یک عبارتی در کتب حکما ذکر شده که از آن سوء تفاهم شده است که خداوند متعال به علم کلی به اشیاء عالم است و به علم جزئی عالم نیست<sup>۱</sup> و توهم کرده اند که خدا کلیات را می داند و جزئیات را نمی داند و جزئیات را از روی علم کلی می داند، مثل منجم که از روی حساب قواعد کلی در سیر کواکب علم دارد به اینکه زهره چه وقت طلوع می کند.<sup>۲</sup>

این توهم از عدم بصیرت و تفقه و خبرویت در کلام ایشان و عدم آشنایی به اصطلاحات و نامحرم بودن به مرام آنهاست؛ زیرا خود حکما در کلماتشان گفته اند:

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۳۵۹؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۷-۳۱۰.

۲- المطالب العالیه، ج ۳، ص ۱۵۱؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۶۹؛ شرح مقاصد، ج ۳، ص ۱۲۱.

حدوث و تصرم و کثرت و تغییر و تبدیل در علم نیست، بلکه در معلوم می‌باشد و دایره و متغیر و زایل منکشف است نه آنچه کشف به واسطه اوست.<sup>۱</sup>

با این تصریحات اکیده در اثبات جمله‌ای که به واسطه آن مدام صدای تغیر معلوم، گوش هر کسی را که شنونده کلام آنهاست قرع می‌نماید، این توهم از کلامی از آنها پیدا شده است که ابداً بر افتراپی که به آنها زده می‌شود دلالت ندارد و آن کلام این است که:

«یعلم الاشیاء بالعلم الکلی و لا یعلم بالعلم الجزئی» معنای فرمایش حکما این است که یک بار کلی و جزئی در مفاهیم گفته می‌شود؛ چنانکه نزد اهل منطق چنین است و یک بار کلی و جزئی، مانند مطلق و مقید با نظر به وسعت و احاطه وجودی در کلی و مطلق و ضیق وجودی در جزئی و مقید، در باب وجودات و حقایق گفته می‌شود؛ چنانکه عقل کلی و فلک کلی و نفس کلیه که می‌گویند، مراد از کلیت صدق بر کثیرین نیست، بلکه مراد این است که اینها به دیگران احاطه دارند. فلک کلی، یعنی افلاک دیگر و موجودات طبیعی در جوف او بوده و او بر آنها محیط می‌باشد.

حال همان‌گونه که نور شمس که بر فضای وسیع و پهناور احاطه دارد و بر اطراف خود تا چندین هزار فرسنگ اشراق دارد، در این اصطلاح کلی است و اگر بر مکان خاص و اتاق خاصی بتابد محدود می‌شود ولی این محدودیت، او را از کلیت و احاطه خارج نمی‌کند؛ چون نور ساطع شمس بر این فضا هم محیط بوده و نسبت به آن وسعت دارد، همچنین ذات احدیت به علم محیط و وسیع و فیض منبسط و مقدس به اشیاء عالم است، منتها این ظل منبسط یک وجهه تعلقی و فنایی و ربطی به خالق دارد که جنبه «یلی الرب» او و وجهه نورانیت اوست که جلوه‌ای و صدوری است که دارای اطلاق و بساطت و وحدت و کلیت و احاطه می‌باشد و به این وجهه، علم فعلی کلی است و بر صور خاصه، یعنی وجودات محدوده و جزئی و ناقصه و دایره و متغیره و

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۴۹۹؛ اسفار، ج ۳، ص ۴۰۷ - ۴۱۷.

حادثه و زائله و متکثره، محیط می باشد.

پس با این توهم، سزاوار نیست که به طریقه شیخ اشراق اشکال شود. بلکه قدح در مسلک او فقط از حیث انتفاء علم تفصیلی در مرتبه ذات است و اینکه ایشان در آن مرتبه به علم اجمالی اکتفا کرده و علم تفصیلی را علم فعلی و عین موجودات و نظام وجودات از حیث وجهه یلی الرب دانسته است.

و در تحقیق آن گفته شد که علم تفصیلی در مرتبه ذات و رای علم تفصیلی در مرتبه فعل است و مجد و کمال حضرت باری به کشف اشیاء برای او نیست، بلکه این است که انکشاف اشیاء در انکشاف ذات او بذاته برای ذات او منطوی باشد.

حاصل اینکه: مناط مجد، انکشاف اشیاء برای ذات نیست؛ اشیاء چه هستند که انکشاف آنها موجب کمال ذات باشد؟ بلکه موجب مجد و کمال او، ذات او و علم او به ذات خویش می باشد که علم به ذات عین ذات بوده و علم به ماعدا، در او منطوی می باشد. پس، از انکشاف اشیاء استکمال در ذات لازم نمی آید و آن انکشاف منطوی، آن حضور نحو اعلائی از هر وجودی به وجود واحد بسیط، نزد خداوند است و این، آن چیزی است که گاهی از آن به انطواء و گاهی به استتباع علم خداوند به ذات خودش نسبت به علم او به ماعدا، تعبیر آورده می شود.

قوله: «فداته تعالی عقل بسیط و فی عین بساطته جامع فی مرتبه ذاته لكل معقول و كل خير و کمال بنحو اعلی و ابسط» اشاره است به مسأله کثرت در وحدت و اینکه وجود بسیط کل وجودات به نحو اعلی است - چنانکه ارسطاطالیس گفته<sup>۱</sup> و صدر الحکماء المتألهین آن را احیاء کرده<sup>۲</sup> و عبارت سید داماد در تقدیسات<sup>۳</sup> مضمون آن را می رساند - و نیز اشاره است به اینکه قول ایشان: «البسیط کل الوجودات و لیس بشیء

۱- رجوع کنید به: اثولوجیا، ص ۱۳۴.

۲- اسفار، ج ۲، ص ۳۶۸ و ج ۶، ص ۱۱۰ و ۲۶۹.

۳- تقدیسات، ص ۵۸؛ اسفار، ج ۶، ص ۱۱۱.



منها» چیزی خارج از مفاد قرآن نیست؛ چنانکه ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾<sup>۱</sup> بر آن شاهد است. و قول حاجی «والامر تابع» در آخر بیت:

### فداته عقل بسیط جامع لكل معقول و الأمر تابع

به مسأله وحدت در کثرت اشاره است و به اینکه این مسأله برمی گردد به فقر ذاتی و جودات امکانیه و غنای ذاتی واجب تعالی، به مفاد: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>۲</sup>.

و معنای تبعیت امر این است که وجود منبسط بر هیاکل ممکنات که عبارت است از امر خدا و اولین کلمه‌ای که اسماع ممکنات را شق نموده است، تابع اوست، بلکه تبع محض و داخل در صقع وجود اوست.

### دفع توهم لحاظ استقلالی وجود منبسط

و در این کلام دفع آن چیزی است که توهم می شود که اگر وجود منبسط، عین خدای تعالی است پس چرا آن را امر او و فعل او نامیده‌اند؟ و اشکال دیگر نیز این است که از انبساط وجود منبسط بر اشیاء اختلاط آن به اشیاء خسیسه لازم می آید و اگر وجود منبسط غیر خدا باشد علم به آن در مرتبه ذات نخواهد بود.

بیان دفع این است: وجودی که صرف التعلق است عین مربوط له است و غیر او نیست؛ چون وجود تعلقی و ربطی، در وجود مستقل نیست و مثل معنای حرفی که با قطع نظر از متعلق چیزی نیست و نمی شود آن را مستقل در نظر آورد، وجودی در ضمن غیر است در حالی که غیر نیست و غیر خارج از او و غیر او نیست.

و چنین وجودی به لحاظ استقلالی در نمی آید و هیچ حکمی ندارد؛ زیرا خودش در موضوعیت مستقل نیست تا موضوع احکامی قرار داده شود؛ چنانکه «مِن» مادامی که موضوع حکمی قرار می گیرد و احکامی بر آن بار می شود معنای حرفی نبوده و در

۱- سبأ (۳۴): ۳.

۲- فاطر (۳۵): ۱۵.

لحاظ عقل به نظر اسمی ملاحظه می‌شود و آن معنای حرفی را که در ضمن «سرت من البصره الی الکوفه» به کار می‌رود، نمی‌توان ملاحظه کرد؛ چون معنای حرفی در اینجا غیر مستقل بوده و در این نظر ممکن نیست خودیت و استقلال در آن دیده شود و حکمی از احکام برای آن اثبات گردد؛ زیرا اثبات حکم محتاج لحاظ موضوع به نظر استقلال است، پس لحاظ این موجودات ممکنه خاصه با واقعیتی که دارند و اثبات حکمی برای آنها محال است؛ چون آنها در مفهومیت مستقل نبوده و اگر بخواهیم برای آنها حکمی اثبات نماییم، باید برای آنچه که عین ربط است فرض استقلال نماییم.

عبارت حاجی چنین است که امر خدا وجه اوست و وجه او نه او و نه غیر اوست؛ زیرا موضوعیت برای قول ما: «هو هو او هو لیس هو» مستدعی استقلال ولو در لحاظ عقل است و وجه او عین ربط به او و غیر مستقل در مفهومیت است. و چنانکه وجود رابط یا معنای حرفی نفسیت ندارد و فقط آلت لحاظ غیر به حسب ذهن است، وجه نیز چنین است؛ که به حسب عین، مرآت ظهور حق است و برای او نفسیت و استقلالی نیست تا بر او حکم شود که اوست یا او نیست.

پس زمانی که ذات، موضوع برای حکمی باشد، چون وجه غیر او نیست، داخل در صقع ذات خواهد بود. پس چون واجب تعالی تام الوجود و فوق التمام بوده، وقتی که می‌گوییم: او اشیاء رامی‌داند، با موضوع این قضیه صرف الوجود، یعنی وجود مجرد از مجالی و مظاهر را اراده کرده‌ایم به طوری که با بساطتی که دارد کل وجودات به نحو اعلی برای او حاضر می‌باشد و فیض مقدس و اقدس از صقع او و ربط محض به اوست، پس مفاد قضیه به این برمی‌گردد که ذات برای ذات حاضر است، یعنی منفک از خویش نیست به طوری که علم به غیر در این حضور، منطوی است.

و اگر فیض از صقع او نبود، لازم می‌آید چیزی که اکمل از ذات واجب است، تصور شود؛ زیرا وجودی که به گونه‌ای مأخوذ است که فیض از صقع اوست اکمل از وجودی است که محدود اخذ شود. پس سزاوار است آنکه اکمل است واجب باشد و از اینجا معلوم می‌شود: وجودی، از حیطة وجودی او خارج نیست.

## غرر في ردّ حجة المشائين على كون علمه تعالى بالارتسام

و قولهم علمه الأشياء في الأزل  
فهو و إلا الخلق كان أزلي  
أو يثبت المعدوم أو يكن مُثُل  
بمثل قدرة و غيرها انتقض  
إمّا بالارتسام في الذات حصل  
أو ميزه و علمه لم يحصل  
أو غيره و امتنع التالي لكل  
والحلُّ أن لم يعن معناها العرض

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٧٤-١٧٥]

## رد مختار مشائین در علم باری

مشائین دلیلی بر اثبات مدعای خود اقامه نکرده‌اند، بلکه فقط مذاهب دیگران را ابطال نموده‌اند و چون قضیه را منحصر دانسته‌اند و شش احتمال در وجه علم ذات اقدس به اشیاء داده‌اند، قهراً نتیجه گرفته‌اند که مذهب ایشان در واقع صحیح است.<sup>۱</sup> تفصیل احتمالات این است که علم حق به اشیاء در ازل یا به این است که برای اشیاء ماهیت و وجود نبوده، در این صورت تمیز در عدم مطلق لازم می‌آید؛ زیرا فرضاً برای اشیاء نه ماهیت و نه وجود بوده و از آنها هیچ چیزی نبوده است و در عدم مطلق تمیزی نیست، پس لازمه این صورت این است که علم به خلق و تمیز آنها برای واجب حاصل نشود.

و یا اینکه برای اشیاء فقط شیئیت ماهیت بوده است و این مناط علم خدا به اشیاء در ازل باشد، تالی فاسد این احتمال این است که لازم می‌آید ماهیت منفک از کافه وجودات تحقق داشته باشد.

و یا اینکه برای اشیاء شیئیت وجود بوده است و وجود هم یا ذهنی و یا عینی است و ذهنی هم یا به نحو ارتسام است، فهو المطلوب و یا به نحو اتحاد است. اگر وجود ذهنی به نحو اتحاد باشد لازمه‌اش اتحاد عاقل و معقول است و آن به نظر مشائین باطل بوده، بلکه در نظر ایشان اتحاد عاقل و معقول از اقبیح

---

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۵۰۲؛ اسفار، ج ۶، ص ۱۹۰؛ شوارق الالهام، ص ۵۲۰ و ۵۲۶.

وجوه و مستحیل‌ترین اوجه است.<sup>۱</sup>

و اگر وجود، وجود عینی باشد؛ وجود عینی یا تجردی است که تالی فاسد این صورت این است که مُثُل افلاطونی درست باشد، و یا وجود مادی که در این صورت لازم می‌آید خلق ازلی و قدیم باشد.

و بالجمله: مشائین به نحو قیاس استثنایی که نوعی از قیاس است برهان اقامه نموده و چنین گفته‌اند: مناط علم باری به اشیاء به حصر عقلی یکی از وجوه ششگانه است و چون پنج احتمال را ابطال نموده‌اند، حقانیت مذهب خود را نتیجه گرفته‌اند.

اما جواب دلیل مشائین این است که اولاً بعضی از توالی فاسدهای که برای پنج احتمال ذکر کرده‌اند، درست نیست گرچه بعضی از آنها درست است.

مثلاً اینکه گفته‌اند: اگر برای اشیاء شیئیت ماهیت و وجود نباشد تمیز در عدم مطلق لازم می‌آید و آن محال است، این سخن درستی است.

و یا اینکه: اگر برای اشیاء شیئیت ماهیت باشد، تقرر ماهیت منفک از کافه وجودات لازم می‌آید، این نیز درست است.

و همچنین اینکه: اگر وجود عینی، مادی باشد لازم می‌آید موجودات ازلی و قدیم باشند، این هم درست است.

و اما اینکه: اگر وجود ذهنی به نحو اتحاد باشد، مستلزم اتحاد عاقل و معقول است، هیچ مانعی ندارد، بلکه اتحاد عاقل و معقول را اثبات نموده‌اند<sup>۲</sup> و اثبات هم خواهد شد.

و همچنین اینکه اگر وجود عینی تجردی باشد قول به مُثُل افلاطونی لازم می‌آید، هیچ مانعی ندارد، بلکه قول به مُثُل افلاطونی و صحت آن قول، موافق با تحقیق است.<sup>۳</sup>

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵۹؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۲ - ۲۹۸.

۲- اسفار، ج ۳، ص ۳۱۲ - ۳۳۵.

۳- اسفار، ج ۲، ص ۴۶ - ۷۹؛ شواهد ربوبیه، ص ۱۵۴ - ۱۷۸.

و بالجمله: چون این توالی در نظر مشائین فاسد می‌نموده، ایشان صحت قول خود را تخیل نموده‌اند و حال آنکه این صرف توهم است؛ زیرا بعضی از توالی فاسد نیست. بلی، با اینکه بعضی از توالی فاسد نیست، پس چرا مقدمها و ملزومهای آنها مناط علم حضرت حق نیست؟

جواب آن بیانی است که ما در کیفیت علم تفصیلی در مرتبه ذات و در مرتبه فعل داشتیم:

اشیاء به دو وجه برای حضرت حق معلوم می‌باشند؛ یکی به علم اجمالی در مرتبه ذات به عقیده دیگران - مشائین و اشراقیین - و علم تفصیلی در مرتبه ذات به عقیده ما و دیگر به علم فعلی تفصیلی به نظر ما و اشراقیین که عبارت از فیض مقدس و وجود منبسط می‌باشد که تظاهر ماهیات از این نور حقیقی و مستشرق از مبدأ است و این علم به یک معنی بر اشیاء مقدم است و به یک معنی عین آنهاست. این دلیل مشائین علاوه بر عدم فساد همه توالی ذکر شده در آن به مثل قدرت و غیر آن منتقض می‌باشد. مرحوم حاجی دو جواب از دلیل ایشان یکی نقضی و دیگری حلی فرموده است:

### دو جواب از حاجی در رد مشائین

اما جواب نقضی این است: چنانکه به گفته ایشان علم مقتضی وجود معلوم بود، قدرت هم مانند علم مقتضی این است که مقذور داشته باشد. پس همان‌گونه که اگر بگوییم خداوند ازلاً عالم است، بنابر اشکال مشائین، ازلیت معلوم لازم می‌آید، همچنین اگر بگوییم خداوند ازلاً قادر است، ازلیت مقذور لازم می‌آید، بلکه باید ایشان در قدرت به طریق اولی به اشکال قائل باشند؛ زیرا در قدرت، صور ذهنیه کفایت نمی‌کند؛ چون وقتی می‌گوییم خدا قادر است، یعنی بر اعیان نیز قادر است و اعیان نیز مقذور است، علاوه بر اینکه قدرت به واسطه صور علمیه معنی ندارد.

و اما جواب حلی این است که برای علم و قدرت و مانند آنها دو معناست: معنای اول از انتزاعیات است و علم و قدرت به این معنی از صفات اضافیه می باشند و بعد از تحقق طرفین اضافه، یعنی عالم و معلوم و قادر و مقدر، انتزاع می شوند و در این معنی عنوان قادر و مقدر از طرفین، بدون تقدم و تأخر انتزاع می گردد؛ چنانکه علت و معلول هم به یک معنی انتزاعی است و بعد از تحقق معنای علیت و معلولیت حقیقیه و تأثیر و تأثر منتزع می شوند. البته در این معنی باید علم، عالم و معلوم داشته باشد و عالم و معلوم در این معنای انتزاعی، متضایفان هستند، و المتضایفان متكافئان قوة و فعلاً و وجوداً.

اما معنای دوم قدرت که در آن قادر با مقدر متضایف نیست عبارت از مبدأ و منشأ این قدرت اضافی است و آن شدت قوت وجود است که می تواند شیء را از عدم به وجود بیاورد، مثل اینکه شما قدرت دارید فلان سنگ را بردارید ولی هنوز برنداشته اید یا می توانید چند فرسخ راه را طی کنید ولی هنوز طی نکرده اید و یا فلان کتاب را بنویسید ولی ننوشته اید.

قدرت به این معنی، قدرت حقیقیه است و مثل معنای اول اضافی و عرضی و اعتباری نیست.

حاجی می فرماید: علم هم مانند قدرت است؛ چنانکه علیت هم مثل قدرت و علم است؛ زیرا حقیقت علیت همان جهت قوه تأثیر ذاتی در کمون شیء است که از روی اقتضای ذاتی در چیزی تأثیر داشته باشد، و این اقتضای ذاتی بر وجود معلول مقدم است.

در معنای انتزاعی باید متعلقات و طرفین اضافه باشند تا معلولیت و علیت انتزاع شود به خلاف آن جهت حقیقیه و معنای غیر اضافی که مبدأ معنای عرضی و اضافی و اعتباری است، والحاصل: حاجی قدرت و علم و اراده را علی وتیره واحده دانسته است.

### جواب ما به استدلال مشائین

ما با حفظ معنای اضافی و تضایفی در علم، قادر به جواب هستیم به این بیان که چون ذات، علت تامهٔ اشیاء و وجود صرف است، علم به آن مستلزم کشف تمام اشیاء است بدون اینکه اشیاء ازلی باشند، کشف ذات برای ذات سبب کشف تمام اشیاء برای ذات است، پس چون کشف هست منکشف هم هست. کشف و علم ذات عین ذات است و منکشف نیز خود ذات است و منکشف تمام فعلیات را به نحو اعلی و اتمّ و اشدّ داراست بنابراین کشف که علم است، هست و منکشف هم که معلوم است، فعلاً هست.

البته اشیاء بوجوداتها العینیه معلوم نیستند، بلکه معلوم وجود اعلی و اتمّ صرف است ولیکن کشف ذات، کشف تمام اشیاء است؛ زیرا ذات سبب تمام اشیاء است. برای ما نیز بسیاری از علمها هست که فعلیت دارد گرچه معلوم در آینده است و فعلاً وجود ندارد. مثلاً ما علم داریم که فردا و پس فردا در این موقع آفتاب در آسمان است. و یا علم داریم که قیامت قیام خواهد کرد و می دانیم که قیامت هست ولو الآن قیامت و حشر واقع نشده است.

و اگر منجمی در رصدخانه بنشیند و از روی علم حکم کند که هزار سال بعد برای قمر انخساف و برای شمس انکساف رخ خواهد داد، این طور نیست که او بر مفهوم حکم کرده باشد، بلکه حکم وی بر همین مصداق خارجی حقیقی شمس و بر قمر به حمل شایع صناعی است.

و بالجمله: چنانکه سابقاً گذشت، مجد و شرف حضرت حق به عین ذات اوست و ذات او عین علم به ذات است و علم او به ماسوی در علم به ذات منظوی است. پس غیر، در متمیم ذات و صفات او مدخلیت ندارد تا بگوییم هر وقت اشیاء موجود شوند خدا عالم می شود. آیا از ما نشنیدی که علم فعلی که همان اضافهٔ اشراقیه است مستدعی متعلق نیست، فإنّ ذلك العلم بما هو مضاف الى الله، علمه و هو بما هو



احکام صفات حق تعالی / مختار مشائین در علم باری ..... ۲۸۱

مضاف الی الماهیات، معلومه، پس ظن تو به علم ذاتی چگونه است؟  
والحاصل: در این گونه صفات، یعنی در مثل علم و قدرت و اراده، حقیقت آنها، آن  
مبدأ و معنایی است که معنای انتزاعی و عرضی و اعتباری از آن به ظهور می‌رسد  
چنانکه در اخبار ائمه علیهم‌السلام شاهد بر این معنی هست.<sup>۱</sup>

---

۱- رجوع کنید به: توحید صدوق، ص ۳۸، حدیث ۲؛ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۱۵۲،  
حدیث ۵۱؛ امالی طوسی، ص ۲۳، حدیث ۲۸.

## غرر في مراتب علمه تعالى

إذ يكشف الأشياء مرّات له  
عناية و قلم لوح قضا  
ما من بداية إلى نهاية  
فالكلُّ من نظامه الكياني  
والممكن الأقرب الأشرف قلم  
و صور ما تحت كلِّ صورة  
فهي إذن قضاؤه التفصيلي  
نفس سما كليلية لوح حفظ  
علميه ذا و سجلُّ الكون

فذا مراتب يبان علمه  
و قدر سجلُّ كون يرتضى  
في الواحد انطواؤه عناية  
ينشأ من نظامه الربّاني  
و صور قامت به قضا حتم  
جمعها بوحدة ضرورة  
قلمه قضاؤه الإجمالي  
ما انطبعت فقدر منها لحظ  
عينيه من كلِّ ما في العين

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٧٥ - ١٧٧]

## مراتب علم باری تعالی

اشیاء برای حضرت حق یک دفعه مکشوف نیستند، بلکه به دفعات متعدده، مکشوف می‌باشند. یک مرتبه در مقام ذات؛ زیرا بسیط الحقیقه و صرف الوجود است، و یک دفعه در مقام اسماء و صفات، و یک بار در مرتبه لوازم اسماء و صفات که ماهیات بوده و نزد صوفیه اعیان ثابت می‌باشند، دفعه دیگر در عقل اول که قلم اعلی است، و دفعات دیگر در اقلام دیگر، و بار دیگر با صور و مثل افلاطونی که ارباب انواع می‌باشند.

بنابر قول به ارباب انواع، از هر نوعی یک فرد نورانی عقلانی در عالم عقل هست که جامع تمام کمالات و فعلیات افراد به نحو وجود تجردی است و وجود مجرد، انتظار تکامل ندارد بلکه از حین وجود کامل و تمام است، پس رب النوع بالضروره تمام فعلیات افراد عرضیه و کمالات آنها را به نحو وحدت و بساطت داشته و مربی افراد عرضیه نوع است و چون تمام حیثیات کمالیه و جودیّه افراد، در آنجا به نحو وحدت جمع است؛ پس وجودات این افراد در آینه وجود او نمایان و مشاهد است. و مراد از صور قضائیه به عقیده اشراقیین، مثل افلاطونی<sup>۱</sup> و به عقیده مشائیین صور کلیه‌ای است که به نحو ارتسام به عقل قائم می‌باشند.<sup>۲</sup>

---

۱- رجوع کنید به: حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۹۲-۹۴ و ۱۴۴ و ۱۵۴-۱۶۷.

۲- شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۱۷؛ قبسات، ص ۴۲۳.

اشیاء در مثل افلاطونی یک نحوه تفصیل دارند؛ زیرا برای هر نوعی یک فرد نورانی عقلانی هست؛<sup>۱</sup> لذا مثل افلاطونی قضای تفصیلی حق است به خلاف عقل اول و سایر عقول که چون بسیط الحقیقه بوده و مشتمل بر صور مادون به نحو بساطت می‌باشند، قضای اجمالی حق می‌باشند.

مرتبه دیگر، انکشاف اشیاء در نفوس کلیه افلاک است که نقوش وجود موجودات عالم که از طرف عقول افاضه می‌شود، در آنها منتقش است و آنها به منزله لوحی می‌باشند که جایگاهشان نسبت به عقول، در قبول صور کلیه، به منزله لوح حسی نسبت به قلم حسی در قبول نقوش حسیه است. عقل اول و قلم اعلی بدون واسطه به نفس کلی فلک اول و به واسطه عقول طولیه مادون خود به افلاک دیگر فیض می‌رساند.

و چون برای هر فلکی نفوسی قائل بوده‌اند<sup>۲</sup> یک نفس کلی تجردی که به عالم عقل متوجه است و صفحه «یلی العقل» است و یک نفس جزئی که در آن صور جزئیات منتقش و منطبع می‌باشند و به همین جهت به آن نفس منطبعه می‌گویند، مانند انسان که دارای عقل و خیال و واهمه‌ای است و صور جزئیات در خیال و واهمه او و صور کلیات در عقل او می‌باشد، لذا نفس کلی فلک لوح محفوظ است؛ زیرا صور کلیه‌ای که به آن قائم است، لایتغیر و لایتبدل است و صور جزئی‌های که به نفس جزئی منطبعه فلک قائم است، قدر می‌باشد؛ چنانکه صور کلیه‌ای که به عقل قائم است قضاست و لا یرد و لا یبدل. و این صور جزئی قدریه نزد مشائین مانند صور مرتسمه‌ای است که در خیال ما مرتسم می‌شوند.<sup>۳</sup>

۱- رجوع کنید به: مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۵۳ - ۴۶۴؛ حکمة الاشراق، در همان مجموعه، ج ۲، ص ۱۳۸ - ۱۴۷ و ۱۵۵ - ۱۶۷.

۲- شفا، بخش الهیات، ص ۵۱۵ - ۵۲۲؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۴۱۴ - ۴۱۷؛ مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۳۹؛ مبدأ و معاد، صدر المتألهین، ص ۱۲۷ - ۱۳۰.

۳- شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۷۲ - ۱۷۵ و ص ۳۱۶ - ۳۱۷.

و صور قدریه نزد اشراقیین صور عالم مثال است که به آنها مُثُل معلقه نیز گویند.<sup>۱</sup> آنچه از قدر شنیدی، قدر علمی بود. دفتر کون و عالم طبیعت بهویتها و بتمامه، چنانکه در علم فعلی گفتیم، علم احدیت است و علاوه بر اینکه در مرئی متعدده، مرّه بعد مرّه و کرّه بعد کرّه منکشف می‌باشد خودش بنفسه و بدون اینکه در مرآت دیگری منکشف باشد، مکشوف است. و این وجودات عینیه و صور طبیعییه قدر عینی است. این تمام قضیه کشف متعدد اشیاء بود.

پس قضا صور تجردی عقلانی قائم به عقل یا مثل افلاطونی، و قدر صور مثالی و مثل معلقه که در تجرد خالص نیستند یا صور مرتسمه در نفوس منطبعه جزئیة فلکیه می‌باشد و این قدر علمی است و قدر عینی هم، کل ما فی العین کلّ فی مادته و زمانه و مکانه است و الحاصل قدر طبیعی، قدر عینی است.

لیکن سید محقق داماد، در بیان قضا و قدر، چیزی فرموده که حق است و آن این است که نظام اتمّ و اکمل عالم من البداية الی النهایة و تمام عالم از جهت «یلی الرّبّی» که فیض مقدس و وجود منبسط است، قضای الهی است و از جهت «یلی الخلقی» که جهت ماهیتی و بروز و ظهور مجالی و حدودات و وجهه غیریه است، قدر الهی است.<sup>۲</sup>

حاصل بحث این شد که هر ذره از اشیاء و موجودات عالم در مراتب متعدده برای حق تعالی منکشف است و آن مراتب عبارت از مرتبه ذات و مرتبه اسماء و صفات و مرتبه اعیان ثابته و مرتبه عقل اول و مرتبه سایر عقول و مرتبه فلک و غیر آن است. البته کشف در مرتبه ذات و در مرتبه اسماء، کشف در مراتب متعدد نیست چون اسماء و ذات، فقط در اعتبار فرق دارند؛ زیرا در واقع یک تحقق است، منتها در اعتباری که به ذات نظر می‌کنیم به اسماء و صفات نظر نمی‌کنیم و در مرتبه دیگر به اعتبار اینکه همین ذات را به گونه‌ای که تمام اشیاء برای آن مکشوف است می‌بینیم،

۱- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۹۲-۹۴ و ۱۴۴ و ۱۵۴-۱۶۷.

۲- قیسات، ص ۴۱۷-۴۱۸.

عالم می‌گوییم و علم را اطلاق می‌نماییم. حیات و قدرت و غیر آنها نیز چنین است. البته اعتبار اسماء، اعتبار نیش غولی نیست، بلکه وقتی ذات را با قطع نظر از اینکه کشف اشیاء است و تمام حیثیات وجودیه را داراست و از تمام اشیاء حاکی است و مرآت تمام حیثیات وجودیه است ملاحظه می‌کنیم مرتبه ذات می‌گوییم و هنگامی که ذات را به لحاظ اینکه تمام حیثیات وجود را داراست و از تمام اشیاء حاکی است و تمام موجودات را از حیث کمالات وجودیه آنها، کشف می‌نماید ملاحظه می‌کنیم، حقیقت علم است و به عین همان ذات عالم می‌گوییم. اسماء دیگر نیز چنین است، پس ذات و اسماء در واقع تعدد ندارند تا تعدد کشف باشد.

بلی، در مرآتهای دیگر از اقلام و نفوس و غیر آنها چون تعدد هست، تعدد کشف نیز هست؛ چون عقل اول مثلاً بسیط است، جامع تمام کمالات عوالم مادون خود هست و از طرفی چون عقل اول برای حضرت حق منکشف است پس تمام اشیاء به تبع او منکشف خواهند بود و هکذا.

در کشف اول که کشف تفصیلی است مشائین که به صور مرتسمه قائل شده‌اند،<sup>۱</sup> از این جهت آن را علم عنایی گویند که ایجاد عالم با عنایت به ترتیب ارتسام صورت است که از قبیل ترتیب سببی و مسببی است. و بنابر مشرب احلی در آن من حیث وجدانه علی النحو الاتمّ الابهی من کل وجود از این جهت به آن علم عنایی گویند که این نظام با عنایت به ذات، به این نحو اکمل و اتمّ برپا شده است.<sup>۲</sup>

و لذا بهتر از این نظام کل، ممکن نبوده بلکه محال و مستحیل می‌باشد؛ زیرا ذوالجمال خودش احسن الجمال و اتمّ الجمال و اکمل الجمال است و ممکن نیست احسن و اتمّ از او باشد، پس ظلّ او و تجلی و جلوه این جمال، احسن خواهد بود، منتها اگر حدقه چشم بصیرت تنگ باشد و نتواند به سرتاسر قامت نظام وجود و فیض

۱- نگاه کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۵۰۱-۵۰۴؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۸-۳۰۴؛ التحصیل، ص ۵۷۴-۵۷۷.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۶، ص ۲۶۳-۲۹۲.

مقدس و وجود منبسط نگاه کند ممکن است از روی اشتباه بدون ملاحظه اطراف، آن را مناسب و احسن نبیند، مثل اینکه اگر کسی وارد یک عمارت وسیعی شود و فقط گوشه‌ای از آن را که برآمدگی دارد ببیند، ممکن است آن عمارت را احسن نبیند و بر آن ایراد بگیرد که چرا اینجا برآمدگی دارد. ولی اگر او گوشه دیگر را هم ببیند که آن هم دارای برآمدگی است مناسبت آنها را با یکدیگر دیده و حکم به احسنیت می‌کند.

و بالجمله: اگر با دیده بصیرت به نظام کل نگریسته شود گفته نمی‌شود: اگر عقرب نبود خوب بود و اگر مار نبود خوب بود و یا اگر همه زیبا بودند خوب بود، بلکه به همین نحو که یکی فقیر و دیگری غنی و یکی یوسف جمال و دیگری جاحظ منظر باشد احسن است؛ چنانکه اگر خال سیاهی در جمال ماهتابی باشد چقدر احسن است. اگر کسی جمال دل‌آرا را نبیند بلکه فقط از تنگی چشم خال را ببیند، البته احسنیت را نخواهد فهمید.

## غرر في القدرة

وكونه نوراً على القدرة دلّ      لا يلزمها حدوث ما انفعل  
لكنّ بالفعل الشعور وجبا      فالحقُّ موجبٌ و ليس موجبا

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۷۷ - ۱۷۸]



## قدرت باری تعالی

در مفهوم قدرت بین فلاسفه و متکلمین اختلاف واقع شده است و متکلمین گویند: باید فعل در برهه‌ای از زمان به وجود نیامده باشد و بعد از این وقفه در ایجاد آن، از طرف قادر به وجود آید اما اگر در برهه‌ای از زمان وقفه و انقطاع در ایجاد فعل نباشد قدرت حقیقه در صاحب اثر متحقق نخواهد بود.<sup>۱</sup>

پس اولاً: سخن درباره مفهوم قدرت. و ثانیاً: در حقیقت آن. و ثالثاً: در عموم آن. و رابعاً: در اینکه آیا قدرت در غیر حق، غیر از قدرت در اوست یا نه؟ واقع می‌شود.

### تعریف متکلمین از قدرت

متکلمین گفته‌اند: در مفهوم قدرت معتبر است که باید متعلق آن یک وقتی از ذات منفک باشد و لذا مجبور شده‌اند قدرت را به امر عدمی تعریف کرده و در حقیقت آن، امکان را دخیل دانسته‌اند؛ زیرا باید متعلق قدرت بعد از برهه و وقفه‌ای باشد تا انفکاک حاصل شود.

به عبارت دیگر: باید زمانی بگذرد تا متعلق قدرت ایجاد شود و قدرت به تقدم زمانی متقدم باشد.

حال وقتی تأخر متعلق و انفکاک آن را از ذات در مفهوم و حقیقت قدرت دخیل

---

۱- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۲۶۹؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۹؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۸۹.

دانستیم لازمه آن این است که امر عدمی را در حقیقت قدرت اعتبار نموده باشیم و حال آنکه امر عدمی از وجود انتزاع نمی‌شود و اگر قدرت را عین ذات دانستیم، باید در ذات یک جهت عدمی ملاحظه نماییم و ناچار باید این جهت عدمی از ماهیت انتزاع شود؛ چون معنای عدمی از وجود انتزاع نمی‌شود. بنابراین امکان در ذات واجب راه پیدا می‌کند.

والحاصل: متکلمین بعد از آنکه در مفهوم قدرت انفکاک را شرط دانسته‌اند قدرت را به «صحة الفعل و الترك» تعریف نموده‌اند.<sup>۱</sup>

این تعریف باطل است؛ زیرا صحت، همان امکان است و حال آنکه واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است.

توضیح اینکه: انفکاک متعلق وقتاً ما، کشف می‌کند از اینکه قدرت ممکن است و بعد از اعتبار قید انفکاک در مفهوم قدرت لابد «صحة الفعل و الترك» که بنابر تعریف ایشان، حقیقت قدرت است عبارت از امکان الفعل و الترك خواهد بود و تعریف قدرت «امکان الفعل و الترك» خواهد شد. و در نتیجه قدرت امر امکانی خواهد شد و اگر آن را عین ذات دانستیم لازمه‌اش این است که جهت عدمی در ذات راه یابد تا معنای امکانی از آن انتزاع شود.

توضیح بیشتر اینکه: اگر وجود متعلق، ممتنع الصدور باشد، معنی ندارد زمانی صادر نشود و بعد صادر شود و اگر واجب الصدور باشد معنی ندارد که در برهه‌ای عاطل بماند، پس فعل و متعلق قدرت، ممکن الصدور خواهد بود که زمانی صادر نشده و بعد صادر می‌شود. و این امکان الصدور از آن شرطی که در مفهوم اعتبار نموده‌اند تولید می‌شود و لذا به خاطر این امکان صدور قدرت را به «صحة الفعل و الترك» تعریف کرده‌اند، پس اینکه مرحوم حاجی می‌گوید: «الصحة هی الامکان» به جهت تفصیلی است که بیان شد.

۱- کشف المراد، ص ۲۴۸؛ شرح مواقف، ج ۶، ص ۸۶؛ شوارق الالهام، ص ۴۴۱.

### رد کلام متکلمین

بعد از آنکه حقیقت قدرت، امکان صدور شد، اگر متکلمین قدرت را عین ذات بدانند، چنانکه ما می‌دانیم - که البته در این صورت معنای امکانی از وجوب وجود و شدت وجود با عدم تناهی آن انتزاع نمی‌شود - یا باید مراد ایشان از امکان، امکان در باب ماهیات یعنی امکان ذاتی یا امکان استعدادی باشد. اگر مراد امکان ذاتی باشد، چنین امکانی ماهیت لازم دارد و اگر ذات ماهیت داشته باشد لازم می‌آید از ماهیت و وجود مخلوط باشد و در نتیجه واجب نباشد، و این منافی با وجوب وجود ذات است. و اگر مراد امکان استعدادی و امکان در وجود باشد در این صورت باید ذات علاوه بر ماهیت، ماده و هیولی هم داشته باشد، پس لازم می‌آید ذات جسم باشد و جسمیت ذات خداوند تبارک و تعالی مستحیل می‌باشد.

و اگر متکلمین بخواهند این محذورات لازم نیاید، باید قدرت را وصف زاید بر ذات و خارج از آن بدانند و در مرتبه ذات به قدرت قائل نباشند و حال آنکه این هم نمی‌شود.

بنابراین ما می‌گوییم: قدرت توانایی بر ایجاد است اگر کسی صد سال یا بیشتر و دیگری ده سال بر ایجاد کاری توانا باشد، آیا سزاوار است که بگوییم آنکه صد سال یا بیشتر توانایی بر ایجاد دارد، قدرت ندارد ولی آنکه ده سال توانایی دارد قدرت دارد؟ و آیا به آنکه بیشتر توانایی بر ایجاد داشته، بلکه هیچ زمانی نیست مگر اینکه او توانایی بر ایجاد دارد، قادر نگوییم و بر توانایی او قدرت اطلاق نکنیم؟ آنچه در مبادی قدرت دخالت دارد چیست؟ مگر جز این است که قدرت، وجود و علم و اراده و شعور لازم داشته و اینکه فعل و ایجاد با علم و اراده و مشیت از موجود صادر می‌گردد؟

حال که این مبادی روشن شد، ببینیم آیا اینکه فعل قدیم نباشد و برهه‌ای از زمان بگذرد و بعد موجود شود، در قدرت دخالت دارد؟ یا اینکه حدوث و قدم آن در حقیقت قدرت دخالت ندارد؟ آیا در قدرت شرط است که علم ازلی نبوده و بعد

حاصل شود یا چنین چیزی شرط نیست؟ البته ازلیت و حدوث علم در حقیقت قدرت دخالت ندارد، همچنین در قدرت شرط نیست که اول اراده نباشد و بعد پیدا شود، پس اگر وجود و علم و اراده ازلی باشند، ایجاد محقق می‌گردد و حقیقت قدرت این است که ایجاد از روی علم و اراده باشد و فاعل قوه «ان یفعل و ان لایفعل» داشته باشد. بنابراین می‌توان قدرت را چنین تعریف نمود که: «کون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یثأ لم یفعل» و این تعریف با اینکه و لکنه شاء دائماً ففعل دائماً، منافات ندارد. و بالجمله: قدرت، خواستنی از روی علم و اراده است، پس عالم به صلاح دید مرید از روی علم و اراده او ازلاً ایجاد شده است؛ زیرا واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است. پس ایجاد ازلی بوده و موجودی ازلی که مخلوق و مقدر خدا باشد نیز داریم، چنانکه ان شاء الله در مبحث افعال الله و اسماء الله خواهد آمد.

### نزاع بین حکما و متکلمین نزاع لفظی نیست

و بالجمله: این‌گونه نیست که متکلمین خواسته باشند نزاع لفظی کنند و یا بنابر قول حاجی لفظ «موجب» را در کلام حکما دیده باشند و آن را تحریف نموده و به فتح خوانده باشند و به حکما افترا بسته باشند، بلکه نزاع حقیقی است بدون اینکه در لفظ «موجب» اشتباه کرده باشند؛ زیرا آنها می‌گویند از اینکه حکما گفته‌اند ایجاد ازلی بوده و چون خدا ازلاً اراده دارد، پس مراد از اراده جدانمی‌شود، بنابراین ممکن نیست که خداوند موجب نباشد، و لازم می‌آید خدا در ایجاد مضطر بوده و بر خلق نمودن مجبور باشد و این موجبیت حق است که حکما اثبات کرده‌اند.

خلاصه متکلمین در اصل وجوب ایجاد بر خداوند حرف داشته و نزاع قدیمی است، پس چنین نیست که با تحریف نمودن کلمه‌ای به حکما افترا بسته باشند و یا در اصل، نزاع لفظی داشته باشند، بلکه نزاع آنها جدی است به این معنی که آنها می‌خواهند انفکاک متعلق در زمانی را در حریم قدرت که عین ذات است وارد نمایند،

که این کار منافعی با وجوب است، ولی حکما می خواهند وجوب من جمیع الجهات را اثبات کنند و اتصال متعلق به ذات بدون وقفه را قائل شوند، منتها چون این اتصال از روی علم و مشیت است، ذات مضطر نیست؛ لذا حکما قدرت را به «کون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یثأ لم یفعل» تعریف کرده اند<sup>۱</sup> و می گویند: «لکنه شاء دائماً ففعل دائماً» زیرا اراده و مشیت ازلی است و لازمه فرض اینکه نخواستن ممکن باشد، این است که واجب الوجود ممکن بوده و واجب نباشد.

اینکه می گوئیم: «ان شاء فعل و ان لم یثأ لم یفعل» به گونه ای است که باید بخواهد، منتها خواستنی از روی علم و اراده، و این مستلزم اضطرار نیست.

مخفی نماند که قدرت در موجودات دیگر هم به همین معنی است، منتها چون مقدمات آن در آنها مسبوق به عدم است و زمانی بوده که علم و اراده در آنها نبوده است، لذا متعلق آن هم نبوده است و الا هر وقت علم و اراده حاصل شود باید فعل هم باشد؛ چون تخلف مراد از اراده و یا تخلف اراده از مراد لازم می آید.

والحاصل: قول حکما در قدرت صحیح است و نمی توان گفت که آنها به موجبیت قائل می باشند، خصوصاً بعد از ملاحظه اینکه آنها ذات حضرت حق را عین علم و عین اراده و عین اختیار می دانند. آیا بعد از آنکه کسی قائل شده که ذات، عین اختیار است می توان گفت که او ذات را مانند نار در احراق و شمس در اشراق، موجب می داند؟

---

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۳۷۸ - ۳۸۱؛ اسفار، ج ۶، ص ۳۰۷.

غرر في عموم قدرته تعالى  
لكلّ شيء خلافاً للثنوية والمعتزلة

يعطي عمومها عموم الجعل  
و إنّ علم الأوّل فعلي  
والشيء لم يوجد متى لم يوجد  
وكيف فعلنا إلينا فوضاً  
إذ خُمّرت طينتنا بالملكة  
لكن كما الوجود منسوب لنا

و نفي إعطا القوّة للفعل  
وكيف لا و علمه ذاتي  
و باختيار اختيار ما بدا  
و إنّ ذا تفويض ذاتنا اقتضى  
و تلك فينا حصلت بالحركة  
فالفعل فعل الله و هو فعلنا

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۷۸ - ۱۸۱]

## بیان عمومیت قدرت باری تعالی

گفته شده است که در قدرت واجب تعالی قصور است، به این معنی که خداوند متعال موجوداتی خلق فرموده و بعد از ایجاد نمودن موجودات، فیض رساندن را به آنها تفویض نموده است.<sup>۱</sup>

این قول، خلاف حق محض است؛ چون وجود هیچ ذره‌ای از حیطة قدرت او خارج نیست و او و قدرت او علت تامه کلیه امور است.

### برهان بر عمومیت قدرت حق تعالی بنابر اصالت ماهیت

ما مقدماتی را که تمام آنها از ضروریات و اولیات است ذکر می‌کنیم تا برهانی تشکیل دهیم که تمام مقدمات آن از اولیات بوده و هیچ غیر ضروری در مقدمات و پایه‌های آن نباشد تا بتواند با وجدانیات و تمام ادله بجننگد و در مقابل اجماع و نصوص تا چه رسد به ظواهر، استقامت کرده و بر آنها غالب شود و اگر تمام عقلا هم خلاف آن را بگویند، آنها را تخطئه نماید.

یکی از آن اولیاتی که مقدمات برهان را تشکیل می‌دهند این است که سراسر نظام عالم از نقطه اول تا آخر صف نعال وجود، همه ممکن می‌باشند؛ چه ذوات و چه اوصاف و چه افعال و غیر از یک وجود واجب الوجود هیچ موجودی واجب بالاصاله نیست.

---

۱- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۳۲۵؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۴۶ و ۱۵۴؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۲۲۳ و ۲۴۸.

مقدمه دیگر اینکه: موجودات عالم به جهت امکان، محتاج جعل از حضرت حق می‌باشند و این صفت امکانی است که آنها را به باب «غنی حمید» عکوف داده است و به خاطر این جهت است که در ناصیه آنها نوشته شده است ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>۱</sup> و این صفت است که آنها را اسود الوجه فی الدارین کرده است.

والحاصل: مناط حاجت امکان آنهاست و حدوث آنها لا شرطاً ولا جزءاً ولا قیداً مناط حاجت نیست به بیانی که سابقاً در امور عامه گذشت که هر شیء ممکن در متن واقع مادامی که علت ندارد و معلول در صورت عدم علت، معدوم است.

معنای امکان تساوی ممکن نسبت به طرفین وجود و عدم است و به مناسبت تقسیم عقلی: «الشیء إمّا یجب وجوده أو لا و الثانی إمّا یجب عدمه أو لا» که اولی واجب و دومی ممتنع و سومی که از دو «لا ضروره» است ممکن می‌باشد؛ زیرا غیر از وجود و عدم که با یکدیگر متناقض می‌باشند، چیزی نیست و بین ثبوت و عدم واسطه‌ای نیست.

وبالجمله: یا وجود واجب است و یا عدم واجب است و یا هیچ کدام واجب نیست. اولی واجب و دومی ممتنع و سومی ممکن است و بین امکان و وجوب واسطه‌ای نیست تا بگوییم: وقتی ممکن از جای خود حرکت کرد به وجوب نزدیک و از امکان دور می‌شود. مثلاً، اگر فرض کنیم دو شیء را که هر یک هزار چیز لازم دارند تا موجود شوند و شخصی نهصد و نود و نه چیز از هزار چیزی را که برای وجود یکی از آن دو لازم است ایجاد نموده و فراهم کند و بنشیند تا رفع خستگی کند و شخص دیگری از اول بیکار نشسته و هیچ یک از هزار چیزی را که برای وجود شیء دیگر، لازم است انجام ندهد، هر دو شیء در همان امکان باقی بوده و نسبت وجود و عدم به هر دو علی السویه است و این چنین نیست که شیء اول به وجود نزدیک و شیء دوم



از وجود دور باشد، بلکه هر دو در یک مرتبه می‌باشند و آن رتبه عدم و ﴿لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾<sup>۱</sup> است.

بلی، یکی از آن دو شخص وجوداتی را ایجاد کرده که به یکی از دو شیء مربوط است.

مقدمه دیگر اینکه: باید شیء واجب باشد تا موجود گردد، «الشیء ما لم يجب لم يوجد» و شیء واجب نمی‌شود مگر اینکه انحاء عدمی که عارض و طاری بر اوست، مسدود شود.

اعدام متعدده‌ای متوجه هر چیزی است؛ اگر شرط یا معدّ و یا اجزاء شرط حاصل نشود، آن چیز معدوم خواهد بود و اگر شیء هزار شرط داشته باشد و یکی از آنها نباشد، آن شیء معدوم خواهد بود. همچنین اگر چیزی مانع داشته باشد معدوم خواهد بود.

وبالجمله: اعدام متعدده از وجود موانع و عدم شروط و عدم معدّات و عدم مقتضی، به شیء متوجه است. اگر همه شروط باشند و موانع نباشند، ولی علت وجود نداشته باشد شیء معدوم است و اصلاً به وجود نزدیک نشده است و اگر شیء بخواهد موجود شود باید واجب شود و واجب شدن آن به این است که تمام انحاء عدم آن سدّ شود.

بلی، اگر شروط و اجزاء علت متعدد باشد، سدّ تمام اعدام به این است که همه علل و شرایط موجود و موانع دفع گردد و یکی از عدمهای طاریه بر شیء از ناحیه عدم علت است.

و مادامی که علت جمیع انحاء اعدام طاریه بر شیء را سدّ نکند شیء از سر جای خود و از جاده استواء بین عدم و وجود، حرکت نمی‌کند، پس علت شیء آن است که جمیع انحاء عدم را به روی او سدّ کند، حتی عدمی که از ناحیه عدم العله بر او طاری می‌شود.

بنابراین: علت تامه شیء آن است که علاوه بر سد نمودن جمیع انحاء عدم، عدم وجود خود را نیز سد نموده و بتواند خودش را نگه دارد و قیومیت او به عهده خودش باشد. و خلاصه باید وجودی مستقل و بی نیاز بوده و حافظ و نگه دارنده خود باشد و این چنین موجودی در قافله وجود جز یک وجود مستقل که واجب الوجود است نیست؛ زیرا همه موجودات در قیام وجود خود و برقراری آن، به دیگری تکیه دارند، ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾<sup>۱</sup>، پس علت تامه ممکنات در عالم، اعم از اینکه ذوات ممکنات یا اوصاف آنها و یا افعال آنها باشد جز یک وجود نیست، بقیه علت تامه نبوده بلکه تنها نسبتی با علت دارند که به نظر تسامح عرفی می توان علیت را به آنها نسبت داد بدون اینکه نسبت، حقیقی باشد.

پس برهان، که تمام مقدمات آن هم از اولیات است، مقتضی عموم قدرت حق تعالی است و در مقابل برهان هیچ چیزی نمی تواند مقاومت کند، حتی وجدان خود انسان هم با برهان تخطئه می شود. وقتی مقدمات برهان از اولیات بود، نمی توان نسبت به آن گفت: سفسطه است؛ زیرا باید شخصی که اهل برهان است هر یک از مقدمات برهان را تفتیش نماید که کدام یک درست نیست و الا اگر همه مقدمات درست بود و از اولیات بود، تمام حسیات و وجدان با برهان از بین می رود و اصلاً اهل برهان می خواهند حسیات و وجدانیات ما را از بین ببرند.

اگر همه عقلا بر امری اجتماع کنند ولی برهان خلاف آن را گفت باید همه عقلا را ترک گفته و ندای رسوایی آنها را سرداد.

و اگر برهان از اولیات مرکب بود و اساس و پایه آن اولیات بود ولو سنت و آیات و نصوص بر خلاف آن باشد باید آنها را تأویل نمود؛ در صورتی که نتوان در سند اشکال نمود. آیا نمی بینی که نص قرآن ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾<sup>۲</sup> مؤول است چون با برهان مخالف است، پس «انما المتبوع هو البرهان».

۱- بقره (۲): ۲۵۵.

۲- فجر (۸۹): ۲۲.

و بالجمله: اینجا جای ظهور و تعبد و رجوع به عرف نیست، بلکه جای تخطئه نمودن عرف است و اگر ظهور با برهان مخالف باشد طرح یا تأویل می‌شود و باید اساس تعبد را در جاهای دیگر، مثل فقه و غیر آن که جای رجوع به عرف و ظهور و تعبد است، محکم و مستحکم نمود.

تا اینجا برهانی که آن را به بیان ساده ذکر کردیم بنابراین بود که ماهیت مجعول باشد و قائل به اصالت ماهیت باشیم تا بتوانیم برای آن امکان و امتناع اثبات نموده و مناط احتیاج ماهیت را امکان بدانیم.

### استدلال بر عمومیت قدرت بنابر اصالت وجود

يعطي عمومها عموم الجعل و نفي إعطا القوّة للفعل

بنابر نظر دیگر که حق است، وجود مجعول است و محال است که جعل به غیر وجود متعلق باشد و ابا نداریم از اینکه به طور سربسته بگوییم تحصیل حاصل است.

### دلیل اول

صاحب کتاب که گاهی حکیم و گاهی متکلم است و گاهی مانند محیی‌الدین عربی می‌گوید: «لیس فی دار الوجود غیره دیار» طور دیگری اقامه برهان نموده است که حاصل آن، این است که عمومیت جعل دلیل بر عمومیت قدرت حق می‌باشد، مجعولیت جمیع ممکنات به خاطر عمومیت مناط مجعولیت است و آن مناط عبارت از امکان ممکنات است.

همه اشیا و وجودات موجوده در عالم، غیر از خداوند، ممکن می‌باشند و وقتی هر موجودی را مثل زید و ملائکه و انبیا منحل نماییم از دو چیز، یکی وجود و دیگری امکان، مرکب است. آنچه از خود آنهاست و به خدا مربوط نیست و از آن او نیست امکان آنهاست و آنچه وجود است به آنها مربوط نیست بلکه از خداست.

جهت امکان وجود که خدا هم از آن خبر ندارد؛ چون لا شیء است خالی از این

نیست که یا امکان ذاتی است و یا امکان استعدادی است، امکان ذاتی صرف العدم است و چگونه صرف العدم می‌تواند علت چیزی باشد و امکان استعدادی قوه است و چگونه قوه می‌تواند اعطای فعل کرده و دیگری را به فعلیت آورده و علت و منشأ صدور وجود دیگری شود.

پس در عالم غیر از جهت وجودی، فاعل و مؤثری نیست و آن هم از خداست، بنابراین عالم چیست تا از آن چیزی به وجود آید. خاک بر سر آن و بر ایجاد آن باد.

### دلیل دوم بر عمومیت قدرت

#### و إنَّ علم الأوَّل فعلی و کیف لا و علمه ذاتی

دلیل دوم بر عمومیت قدرت این است که ایجاد فعل از سوی نفس دو نوع است: یکی ایجاد فعل به وسیله آلت است، مثل اینکه اگر انسان بخواهد راه برود و یا به سوی چیزی دست دراز کرده و آن را بردارد، محتاج است به اینکه اول آن را تصور کرده و بعد فایده آن را تصدیق نموده و سپس عزم و شوق و تأکد عزم و در نهایت، اراده حاصل شود تا فعل با تحرک عضلات موجود گردد.

و دیگری ایجاد فعل، بالذات و بدون آلت است و در این قسم سیر مراتب مذکوره، یعنی تصور و تصدیق به فایده و شوق و تأکد شوق و اراده و تحرک عضلات و آن‌گاه ایجاد، نیست بلکه نفس تصور، عین ایجاد است و دیگر ایجاد، مبادی ندارد و از مبادی تصور شیء، تصور آن نیست و الا تسلسل لازم می‌آید. و هر چیزی که مثل نفس بالذات فاعلیت داشته باشد، ایجاد آن از علم آن جدا و منفک نیست. و در صورتی که بسیط باشد علم آن عین قدرت و قدرت آن عین علم و اراده آن عین علم آن و علم آن عین اراده آن و فاعلیت آن عین علم آن و علم آن عین فاعلیت آن خواهد بود.

و چون خداوند متعال بسیط الحقیقه است - زیرا صرف الوجود است و چنانکه قبلاً گفتیم: صرف الوجود و بسیط الحقیقه، کل الکمال است و کل الکمال، علم و اراده و قدرت و فاعلیت است - لذا ذات او عین علم و علم او عین ذات است و چون علم

عین قدرت و قدرت عین علم است، پس قدرت عین ذات است و چون مبدأیت او برای اشیاء عین علم و علم عین مبدأیت است، بنابراین ذات عین مبدأیت است و تفکیک مبدأیت از علم، عین تفکیک ذات از ذات است.

پس به هر چیزی علم تعلق بگیرد، مبدأیت و قدرت نیز به او تعلق خواهد گرفت و این وجودات عین علم فعلی حق است؛ زیرا علم حق به ذات خود عین ذات است و اینکه علم ذات به ذات گفته می‌شود به این معنی که ذاتی و علمی و منکشفی باشد نیست، بلکه ذات همان حقیقت علم است و علم به ذات مستلزم علم به اشیاء است؛ چنانکه سابقاً از محقق طوسی نقل شد که ذات علت تامه اشیاء است و علم به ذات مستلزم علم به اشیاء است و چون ذات و علم یک حقیقت است، پس معلوم علم و اشیاء در خارج یک حقیقت خواهند بود و هر چیزی که متعلق علم باشد مبدأیت و قدرت و فاعلیت هم به او متعلق خواهد بود و مقدور عین معلوم خواهد بود.<sup>۱</sup> بنابراین چون تمام اشیاء از ذوات و اوصاف و افعال معلوم حق هستند، همه آنها مقدور حق نیز خواهند بود و چنانکه علم او به همه موجودات احاطه دارد، قدرت و مبدأیت او نیز به تمام موجودات محیط می‌باشد.

بعد از آنکه برهان بر مطلبی قائم شد و مقدمات آن درست بود، دیگر معطلی ندارد و تبعیت برهان لازم است ولو تمام عالم بر خلاف آن اتفاق داشته باشند و یا نصی که سند آن هم صحیح است از نبی مرسل بر خلاف آن صادر شود و یا وحی منزل بر خلاف آن باشد.

والحاصل: اگر دلیل قائم شد بر اینکه مبدأ عالم، موجود صرف و واحد است و برهان آن را اثبات کرد، اگر پیامبری گفت خدا دوتاست، باید کلام او را تأویل نمود به اینکه مثلاً به خاطر مصلحتی آن را گفته است و الا چنین پیامبری مرسلیت خود را تکذیب نموده است.

و بالجمله: باید نقطه اساسی و اصلی را در دین که رکن رکین و ستون تمام

---

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۶؛ رساله فوائد ثمانیه، ضمن نقد المحصل، ص ۵۱۷.

اعتقادات است حفظ کرد و آن مسأله توحید می باشد و اینکه مبدأ عالم، موجود واحد بسیط من جمیع الجهات و واجب الوجود است و ردای کبریایی او از غبار امکان به دور بوده و محال است که گرد امکان بر ردای کبریایی او بنشیند. پس اگر قدرت او عین علم او نباشد، لازم می آید علم او از قدرت او منفک باشد. بنابراین اگر قدرت در مرتبه ذات باشد، انفکاک بین دو وصف لازم می آید و انفکاک بین آنها موجب انفکاک ذات از ذات است و آن جایز نیست و اگر قدرت خارج از ذات باشد، عجز در مرتبه ذات لازم می آید و عجز ناشی از نقص است و اگر ذات ناقص باشد، صرف الوجود نخواهد بود و اگر صرف الوجود نباشد، لازم می آید دارای حد و ماهیت باشد و ماهیت عارض وجود است، پس در ذات ترکیب لازم می آید و ترکیب مستلزم احتیاج است و احتیاج مساوق با امکان است و در نتیجه: ما فرضناه واجباً لیس بواجب بل ممکن.

ما اگر بخواهیم یک مسأله از فروع یک مذهبی را برای تثبیت آن مذهب تصحیح کنیم، اصل و اساس همه مذاهب را نابود می کنیم با اینکه اغلب ما آن مسأله را از منبری های بی سواد شنیده ایم؛ زیرا نصف معتقدات ما از آنهاست. آنها هم چیزی را که یک بی سواد در کتابی نوشته یاد گرفته و گفته اند.

و با اینکه نمی دانیم آن مسأله، مضمون اخبار است یا خیر؟ اگر مضمون اخبار است کدام خبر؟ جای آن کجاست؟ و اگر جای آن پیدا شد، سند آن چگونه است؟ و اگر سند آن درست بود آیا بر قرآن عرضه شده یا نه؟ چه کسی آن را بر قرآن عرضه کرده؟ و بعد از همه اینها آیا معنای آن را فهمیده ایم؟ آیا در اعراب و لغتی از آن وانمانده ایم؟  
و بالجمله: اگر مقدمات برهان ثابت شد و برهان بر اساس قواعد منطق ترکیب یافته باشد، جای معطلی نیست و برهان از هر چه با او مصادم باشد می گذرد و با هر چه مصادف شود، آن را از بین می برد.

بلی، فقط راه مقابله با برهان این است که در صورت توان در مقدمات آن خدشه وارد شود و الا باید بعد از قبول مقدمات، لازمه و نتیجه آنها را قبول کرد و الا رسوایی و فضاحت به بار می آید.

لذا ما بار دیگر مقدماتی را که برای برهان لازم است ذکر می‌کنیم - اگر همه آنها مورد قبول بود و ما توانستیم طریقه مذهبی را با آن موافق کنیم؛ چنانکه خواهیم توانست، نعم المطلوب، و الا باید آیات و اخبار صادره را تأویل و یا اخبار را طرح نمود -: مبدأ موجود است و صرف الوجود است و صرف الوجود کل الکمال است، بنابراین اگر مبدأ در عین بساطت کل الکمال باشد باید جمیع مفاهیم کمالیه از او انتزاع شود بدون اینکه وحدت ذات منتم شود، پس ذات عین علم و عین اراده و عین قدرت و عین مبدأیت و علیت برای اشیاء است. و چون علم عین ذات و ذات عین قدرت است پس علم عین قدرت است و همان‌گونه که علم حضرت حق به جمیع اشیاء محیط می‌باشد و لا یشد عن حیطة علمه شیء و لا یعزب عن علمه ذره، قدرت او نیز به آنچه علم به او تعلق گرفته است متعلق می‌باشد. و اگر علم عین قدرت نباشد لازم می‌آید که یا قدرت و یا علم و یا هر دو خارج از ذات باشند تا آنکه بتوانند از یکدیگر منفک باشند و این خلاف بسیط الحقیقه بودن و کل الکمال بودن است و الا اگر هر دو در مرتبه ذات باشند مستلزم انفکاک ذات از ذات می‌باشد.

این مقدمات، اصل توحید را تشکیل می‌دهد که هیچ چیز حتی وحی منزل هم نمی‌تواند جلوی آن را بگیرد.

و اما اینکه گفته‌اند: علم از قدرت اوسع است؛ زیرا ممکن است علم به چیزی تعلق بگیرد ولیکن قدرت به آن تعلق نگیرد، چنانکه ما بعضی از چیزها را می‌دانیم ولی بر آنها قدرت نداریم<sup>۱</sup> بسیار حرف نامربوطی است؛ زیرا لازمه آن در صورتی که قدرت را عین ذات بدانیم، عجز در مرتبه ذات است.

لایقال: ما بالوجدان می‌بینیم که علم به اجتماع نقیضین حاصل می‌شود با اینکه قدرت به آن تعلق نمی‌گیرد.

فانه یقال: این سخن هم خیلی نامربوط است؛ زیرا سابقاً گفتیم و اثبات نمودیم که علم حقیقی به آنچه وجود است تعلق می‌گیرد و به آنچه عدم و نبود است تعلق

نمی‌گیرد و ممکن است کسی ادعا کند که علم به اجتماع نقیضین صرف خیال و خیال علم است و این چنین علمی واقعاً جهل مرکب است؛ چون اجتماع نقیضین امر موجودی نیست.

### دلیل سوم بر عمومیت قدرت حق تعالی

**والشیء لم یوجد متی لم یوجد** و **باختیار اختیار مابدا**

دلیل سوم بر عمومیت قدرت این است که شیء مادامی که موجود نباشد، نمی‌تواند موجود باشد و ایجاد، فرع وجود است؛ باید علت موجود باشد تا معلول را ایجاد نماید. و از طرفی همه وجودات جز وجود واحد، ربط محض بوده و وجود آنها از غیر می‌باشد.

از طرف دیگر محال است مبدأ تأثیر، که وجود است از غیر باشد ولی تأثیر از خود شیء باشد؛ زیرا وقتی مبدأ تأثیر و وجود چیزی، ولو عقل اول، از غیر باشد تأثیر و تأثر او نیز از غیر خواهد بود و محال است وجود ربطی و تعلقی اثر استقلالی داشته باشد و تأثیر از خود او باشد.

به عبارت دیگر: تمام تأثیرات از وجود است و مادامی که وجود نباشد، منشأ اثری نیست پس مبدأ تأثیر، وجود است. حال اگر جهت مؤثریت و مبدأ تأثیر از غیر باشد، محال است تأثیر و اثر از خود شیء باشد؛ زیرا بعد از آنکه به حکم اصالت وجود، وجود در عالم متحقق است، وجود بسیط است و تأثیر و اثر آن، غیر از جهت مؤثریت آن - که خود همان وجود است - نیست و صفت مؤثریت زاید بر وجود نیست. بنابراین در صورتی که وجود از غیر باشد، مؤثریت نیز از غیر بوده و یک حقیقت بسیطه مربوط و متعلق به غیر خواهد بود.

به بیان دیگر: برای موجودات ممکن در نظام وجود، دو جهت یکی جهت وجود و دیگری جهت ماهیت می‌باشد و این اثرها و تأثیرها و مؤثریتها یا از جهت وجودی و یا از جهت ماهوی است.



البته واضح است که این اثرات و تأثیرات به وجود آنها مربوط است؛ زیرا امور متحققه و موجوده می‌باشند و اگر به ماهیات متعلق باشند، لازم می‌آید امور متحققه به امر اعتباری مربوط باشند و منشأ این امور متحققه اصیله، امر اعتباری باشد و این جایز نیست. و اگر جهت مؤثریت، جهت وجود موجودات ممکنه است؛ چون وجود آنها صرف تعلق و صرف ربط به غیر بوده و حقیقت بسیطی می‌باشد که ورای آن، چیزی که مؤثریت به او مربوط باشد نیست، پس جهت مؤثریت آنها و مبدأ تأثیر در آنها نیز، غیر خواهد بود. بنابراین: چیزی که از خود، خودی ندارد و از غیر است، اثر او نیز که از شوون وجود است از غیر خواهد بود و اگر فرض شود که اثر از خود اوست مستلزم انقلاب خواهد بود که چیزی که ممکن و مرتبط و متعلق به غیر است واجب بشود؛ زیرا چنانکه گفتیم مبدأ تأثیر و جهت مؤثریت همان وجود است و مؤثریت امر زایدی بر اصل وجود نیست، بلکه مؤثر ذاتاً و حقیقه عین همان وجود واحد و بسیط خارجی است، پس اگر بگوییم تأثیر و مؤثریت و اثر از خود موجود ممکن است، لازم می‌آید وجود او از خود او باشد و لازمه این فرض، انقلاب ممکن به واجب است.

### دلیل چهارم بر عمومیت قدرت

دلیل چهارم بر عمومیت قدرت حق، دلیلی است که فارابی در فصوص آورده و آن این است که: این افعالی که از ما صادر می‌شود و شخص گمان می‌کند که آنها را به اختیار خود به عمل آورده است، آیا این اختیار، حادث یا قدیم یا از لوازم ذات است؟ اگر از لوازم ذات باشد لازم می‌آید از اول و از وقتی که ذات بوده اختیار هم باشد و حال آنکه چنین نیست. و اگر حادث باشد، مسلم محدثی لازم دارد؛ اگر آن محدث شخص باشد به طوری که با اختیار دیگری آن را احداث نموده باشد، به آن اختیار دیگر نقل کلام می‌کنیم و هکذا و تسلسل لازم می‌آید و لذا باید هر «ما بالعرض» به «ما بالذات» منتهی شود تا تسلسل لازم نیاید.

و اگر اختیار اولی به اختیار دیگری نبوده، بلکه شخص مجبول و مجبور به اختیار از

غیرباشد، در این صورت طبق قاعده «کُلُّ ما بالعرض لابد و أن ينتهي الى ما بالذات» به اختیار ازلی منتهی می‌شود و این منافات ندارد با اینکه فعل شخص اختیاری باشد؛ زیرا در مختاریت فعل، کافی است که آن فعل از روی اختیار صادر شده باشد و دیگر لازم نیست خود اختیار هم اختیاری باشد. پس اگر اختیار جبلی هم باشد، عیبی ندارد.<sup>۱</sup>

### دلیل پنجم بر عمومیت قدرت حق تعالی

وکیف فعلنا إلینا فَوْضًا      و إِنْ ذَا تَفْوِیضِ ذَاتِنَا اِقْتَضَى  
إِذْ خَمَّرَتْ طِیْنَتِنَا بِالْمَلْکَةِ      وَتَلْکَ فِیْنَا حَصَلَتْ بِالْحَرْکَةِ

دلیل پنجم بر عمومیت قدرت، دلیلی است که خود مرحوم حاجی ذکر می‌نماید که قول صوفیه است و شواهدی هم از آیات و اخبار دارد.

حاصل دلیل این است که: حقیقت انسانی بلکه حقیقت هر چیزی به صورت اخیره اوست که در داراستعداد، یعنی دار دنیا تحصیل نموده است.

انسان با صورت آخری و آخرین ورق از اوراق صور که بر او خورده است از دنیا بیرون می‌رود و آن صورت عبارت از ملکه‌ای است که به دست آورده است.

والحاصل: انسان به سیر طبیعی به صورت انسانی نمی‌رسد و چنانکه باید و شاید حقیقت انسانی شود نمی‌شود، بلکه وقتی به افق حیوانیت رسید در او این قوه که انسان گردد هست و اگر تحت تربیت کسی واقع گردد که به حقیقت انسانیت خبیر است و می‌داند که در چه صورتی و با چه تربیتی این بذر انسانی انسان می‌شود، ممکن است به حقیقت انسانیت برسد.

دستورالعمل تربیت بذر انسانی در دفترچه شرایع انبیا است و اگر رفتار و کردار شخص طبق نظام شریعت باشد، ملکاتی که از آن اعمال حاصل می‌شود، صورتی را در نفس وی تشکیل می‌دهند که صفحه طبیعت او گشته و حقیقت انسانیت ظهور و بروز می‌نماید.

و اگر شخص، عملی که خلاف مقررات و نظام شریعت است انجام دهد، آن عمل علاوه بر اینکه در دار طبیعت وجود می‌گیرد، در نفس انسانی نیز تأثیر می‌نماید. مثلاً اگر شخصی دزدی کند، در نفس او یک نقطه سیاهی پیدا می‌شود و بر اثر تکرار دزدی آن نقطه سیاه وسعت گرفته و به تدریج ملکه وی گشته و در نفس او رسوخ پیدا می‌کند و همان ملکه صورتی برای او می‌شود که دیگر بعد از پیدا شدن آن ملکه و صورت، همان رفتار و عمل بدون رویه از شخص سر می‌زند بدون اینکه خلاف نفس و طبیعت او باشد؛ چون حقیقت شخص به همان صورت آخری اوست.

وقتی عالم ظاهری ورق می‌خورد، اگر مثلاً برای شخص ملکه دزدی پیدا شده، آن شخص به صورت حیوانی مانند موش که شغل آن دزدی است در می‌آید و اگر عادات زشت زیادی داشته باشد به صورت حیوانی در خواهد آمد که مزدوج از حیواناتی است که صاحب آن عادات هستند.

آنچه گفته شد مقصود از فرمایش حاجی است که چون صورت آخری انسان حقیقت اوست و در حقیقت ذات شخص بالفعل همان صورت ملکه‌ای اوست، پس اگر افعال به او تفویض شده باشد لازم می‌آید ذات و حقیقت و وجود او به خودش تفویض شده باشد؛ زیرا چنانکه گفته شد صورت آخری ذات و حقیقت انسان است و از افعالی که از باطن بروز نموده و از قوه به فعل می‌آید و فرضاً به او تفویض شده، ملکه و ذات حاصل می‌شود پس ذات او به خودش تفویض شده است.

و بالجمله: «حقیقة الشیء بصورته لا بمادته» و صورت انسانی، ملکه‌ای است که حاصل شده است و ملکه نفس صورت نفس است؛ چه آن ملکه، ملکه حمیده علمیه و عملیه باشد و یا ملکه رذیله جهل مرکب و عمل بد باشد. در صورت اول طینت شخص از علیین بوده و در صورت دوم از سجین می‌باشد و طینت وقوع و جودات در امتداد ﴿مَدَّ الظِّلَّ﴾ در کلام خدای تعالی: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾<sup>۱</sup> است.

والحاصل: اگر افعال به ما مفوض باشد، حقایق ذوات ما که خصوصاً بنابر اتحاد

عقل و معقول غیر از ملکات علمیه و عملیه ما نیست به ما مفوض خواهد بود؛ چون مادامی که ملکات - تعبیر به ملکات به خاطر این است که حالات در معرض زوال می‌باشند - مستحکم نشوند تخمیر ذوات ما تمام نشده است؛ لذا عرفاً انسان را به «حیوان ناطق مائت» تعریف کرده‌اند<sup>۱</sup> و تنها حیوانیت و ناطقیت را در ذات انسان کافی ندانسته‌اند بلکه مائت را هم لازم دانسته‌اند، یعنی باید موت از صورت حیوانیت حاصل شود و سرانجام، موت از حیوانیت و آرایش وجود به صورت انسانیت و ملکاتی که حقیقت انسانیت وابسته به آنهاست خواهد بود.

و لذا به استقامت، امر شده که راه را آن طوری که باید و شاید طی نماید و حضرت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «شِيبَتِي سُوْرَةُ هُوْدٍ لِمَكَانِ آيَةِ ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾»<sup>۲</sup> ولیکن ترس حضرت به خاطر صدر آیه نیست، بلکه به خاطر ذیل آن می‌باشد که ﴿وَمَنْ تَابَ مَعَكَ﴾<sup>۳</sup> و الا خود حضرت مستقیم بود و انسان کامل عیار بود و از صورت حیوانیت مرده بود و لذا درباره سوره شوری که ﴿وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾<sup>۴</sup> در آن هست آن جمله را نفرمود؛ چون آن ذیل در آن نبود.

### بحثی پیرامون جبر و تفویض

لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا

چون از کلمات گذشته و ادله‌ای که اقامه شد برای کسانی که در تدبر ادله ناقص می‌باشند، توهم جبر پیدامی‌شود، لذا اولاً مذهب جبر را متعرض می‌شویم که جبری چه می‌گوید و بنای مذهبش بر چیست - چون ما یک مذهب جبری شنیده‌ایم و از

۱- جامع الاسرار، ص ۳۷۸.

۲- نگاه کنید به: علم الیقین، ج ۲، ص ۹۷۱؛ الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۱۹ - ۳۲۰.

۳- هود (۱۱): ۱۱۲.

۴- شوری (۴۲): ۱۵.

حقیقت آن بی خبریم - و ثانیاً متعرض مذهب تفویض می شویم. ما بعد از آنکه بر ابطال هر دو مذهب برهان داریم، قهراً «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین»<sup>۱</sup> ثابت می شود.

والحاصل: ما دلیلی بر لا جبر و لا تفویض نداریم جز اینکه اگر آن دو مذهب ابطال شد، می فهمیم که باید لا جبر و لا تفویض ثابت باشد و از خود روایت در این باب نمی توانیم چیزی استفاده کنیم چون از مجملات است. و لذا در این باب علمای امامیه را قریب دوازده قول است و روایت: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین» را چند جور معنی کرده اند. مفید\* - علیه الرحمه - آن را به گونه ای<sup>۲</sup> و مرحوم مجلسی\*\*<sup>۳</sup> آن را به گونه دیگری معنی کرده است<sup>۳</sup> که اصلاً به رشته ای که ما به آن مشغول می باشیم مربوط نیست.

مفید - علیه الرحمه - گفته است: معنای لا جبر و لا تفویض این است که: خدا تمام اشیاء را واجب نکرده و تمام آنها را هم مباح نکرده که افسار را به گردن خود انسان انداخته باشد، بلکه «امر بین الأمرین» است، یعنی بعضی از آنها مباح و بعضی

---

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰، حدیث ۱۳؛ توحید صدوق، ص ۳۶۲، حدیث ۸.

\*- ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، در علم، فضل، فقاہت و عدالت سرآمد و در نیکویی اخلاق و تیزبینی و حاضر جوابی یگانه روزگار بود. در سال ۳۳۶ ق. به دنیا آمد و از قریب شصت استاد بهره برد و بیش از دویست اثر در حدیث، فقه، کلام و تاریخ از خود به یادگار گذاشت. در ماه رمضان سال ۴۱۳ ق. وفات یافت و بر دوش هشتاد هزار نفر تشییع و در بقعه کاظمیه به خاک سپرده شد.

۲- تصحیح الاعتقاد، ص ۳۲ - ۳۳.

\*\* - علامه محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، از بزرگان محدثین شیعه و در ترویج و بسط معارف و احادیث اهل بیت علیهم السلام کم نظیر بود، عمر شریف خویش را به تألیف، ترجمه، اقامه جماعات، هدایت مردم و ارشاد حکام سپری کرد و بیش از یک میلیون سطر به رشته تحریر درآورد، کتاب بحار الانوار وی به تنهایی دائرة المعارف ارزشمندی از روایات شیعه به شمار می رود. وی به سال ۱۰۳۷ ق. به دنیا آمد و در رمضان ۱۱۱۰ ق. به رحمت حق پیوست و در اصفهان به خاک سپرده شد.

۳- بحار الانوار، ج ۵، ص ۸۳؛ مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۰۷.

حرام است و به عبارت دیگر خداوند همهٔ اشیاء را حتم نکرده و همهٔ آنها را نیز مباح نکرده بلکه «أمر بین الأمرین» است، یعنی بعضی از آنها را حتم و بعضی را مباح فرموده است.

### جبر و تفویض و مراد از آن دو

اکنون باید عقیدهٔ جبری‌ها را بیان کرد:

عده‌ای از عقلای عالم برای تنزیه و تقدیس حق از شرک در افعال و به خاطر ظواهر کثیری از آیات، مانند: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾<sup>۱</sup> و ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾<sup>۲</sup> و غیر اینها از آیاتی که بر این مطلب دال است، و اخبار مثل: «لا حول و لا قوّة الا بالله»<sup>۳</sup> معتقدند بین اشیاء معلولیت و علیت نبوده و مبدأ همه چیز یک وجود واجب با قدرت است و از سایر اشیاء سلب قدرت نموده و هیچ فعلی را هم از انسان نمی‌دانند.<sup>۴</sup>

مثلاً اینها قائل شده‌اند به اینکه خداوند عالم جرم شمس را خلق فرموده است بدون اینکه ضوء و احراق و حرارت از آن شمس باشد، بلکه خداوند پشت سر شمس یک نور و یک حرارت هم خلق فرموده است و آنها اصلاً به شمس ربطی ندارد. بلی، انسان جاهل غافل گمان می‌کند حرارت و ضوء و شعاع از شمس است و یا خداوند نار را خلق فرموده و عادة الله جرت بر اینکه عقب نار، احراق را ایجاد فرماید. برای توضیح بیشتر مطلب می‌گوییم: اینها می‌گویند خداوند حرارت و نار را مثلاً در عرض هم خلق کرده است بدون اینکه علیت و معلولیتی بین آنها باشد. بلی نار محل برای خلق حرارت از جانب خدا است ولی حرارت از نار نیست؛ چنانکه

۱- انفال (۸): ۱۷.

۲- فاطر (۳۵): ۸.

۳- اصول کافی، ج ۲، ص ۵۲۱، حدیث ۱ و ۲؛ توحید صدوق، ص ۲۴۲، حدیث ۳.

۴- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۶۰؛ شرح مواقف، ج ۴، ص ۱۸۰؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۱۰۵ و ۲۲۳ - ۲۴۷.

خداوند در قضیه خلیل الرحمان پشت سر نار، گل خلق فرمود.  
والحاصل: هیچ فعلی از هیچ کسی صادر نمی‌شود و تمام اشیاء را بدون واسطه،  
خدا خلق فرموده است و صدور افعال از اشیاء مثل این است که کسی باری را حمل  
کند و شما او را ببینید و کسی هم به دروغ دست زیر بار گرفته بدون اینکه سنگینی بار  
روی دست او باشد و شما چون غیر او را نمی‌بینی از روی غفلت می‌گویی؛ بار را او  
حمل می‌کند.

پس همه اشیاء و همچنین صفات و افعال، هر یک به نحو استقلال مخلوق خداوند  
می‌باشند، منتها شخص جاهل گمان می‌کند که انسان موجد افعال است و حال آنکه او  
محل خلق افعال از سوی خداست و در تمام اشیاء قضیه این‌گونه است و اختصاصی به  
عباد ندارد و اگر حدقه چشم را باز کنیم در عالم هیچ چیزی مبدأ چیز دیگری نیست و  
اگر حدقه دیده را کوچک کنیم بحث در افعال عباد واقع می‌شود.

پس جوهره مسلک در تمام اشیاء است، ولی چون متکلمین از عباد بحث می‌کنند؛  
لذا بحث را در افعال عباد طرح کرده‌اند.<sup>۱</sup>

در مقابل، طایفه دیگری گفته‌اند: قضیه به نحو تفویض و تسلیم امر است و معنای  
تفویض این است که اشیاء در ایجاد مستقل هستند،<sup>۲</sup> مانند این است که آدم ساعتی را  
کوک کند و آن ساعت دو روز و یا یک هفته خودش کار کند و مثل قضیه بنا و بناست  
که اگر - نعوذ بالله - خدا بمیرد باز این اشیاء به آن نحوی که از آنها آثار و افعال بروز  
می‌کرد، بروز خواهد کرد. بلی آنچه برای خداست این است که موضوع را افناء کند و  
الامادامی که موضوع باقی است، خودش مستقل در تأثیر است.

آنچه ما عقیده داریم همان «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» است و در

---

۱- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۳۲۵؛ شرح مواقف، ج ۴، ص ۱۸۰ و ج ۸، ص ۱۴۵؛ شرح  
مقاصد، ج ۴، ص ۱۰۵ و ۲۲۳.

۲- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۳۲۵ و ۳۲۸-۳۳۳؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۴۶ و ۱۵۴-۱۵۹؛  
شرح مقاصد، ج ۴، ص ۲۲۳ و ۲۴۸-۲۶۲.

۳۱۲ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / الهیات

اخبار وقتی سؤال از جبر و تفویض به میان می‌آید، حضرات آن دو را نفی کرده و می‌فرمایند: غیر از آنها چیزی است که اوسع از زمین تا آسمان است و آن امر اوسع که در تمام اشیاء جاری است آنچه اهل جبر گفته‌اند نبوده و آنچه مفوضه گفته‌اند نیز نمی‌باشد.<sup>۱</sup>

بعضی از درویش گویند: تفویض امر به علی علیه السلام شده است، و بعضی گفته‌اند: تفویض امر به عقل اول شده است.<sup>۲</sup>

ما در این باب به چیزی جز ابطال دو مذهب، اعتقاد نداریم که بعد از ابطال آنها عقیده به امر بین الامرین ثابت می‌شود.

### دلیل اول بر ابطال جبر

دلیل اول بر ابطال مذهب جبر قاعده امتن و متقن «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» است. در فلسفه کمتر قاعده‌ای به این متانت و استحکام است، منتها به این قاعده به آن نحوی که هست پی برده نشده و لذا تلقی به قبول نشده است چون خیلی دقیق است. این قاعده مذهب جبر را ابطال می‌نماید؛ زیرا از مبدأ واحد بسیط من جمیع الجهات، نمی‌تواند اشیاء متکثر و متضاد و متباین، بدون واسطه صادر شود.

### دلیل دوم بر ابطال جبر

دلیل دوم بر ابطال جبر: بعضی از اشیاء هست که نحوه وجود آنها، تعلق بوده و تمام ذات آنها ربط و تعلق است که اگر به جهتی از جهات ربط و تعلق نداشته باشند اصلاً وجودات آنها نبوده، بلکه وجودات دیگری خواهند بود چون از ربط و تعلق من جمیع الجهات خارج شده‌اند.

اهل جبر که به علیت و معلولیت، بدون واسطه بین مبدأ مطلق و تمام موجودات

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۹، حدیث ۹ و ۱۱؛ توحید صدوق، ص ۳۶۰، حدیث ۳.

۲- رجوع کنید به: مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۰۶.



قائل شده و همه چیز را مخلوق بلا واسطه او می دانند، برهانی بر آن ندارند، بلکه از روی آیات و اخبار حرفی گفته اند و حرف آنها حرف عقلی نبوده بلکه عقلایی می باشد از قبیل سخنانی که در فقه می توان گفت.

چنانکه گفته اند: قول به جبر، مستلزم تنزیه و تقدیس حق از شرک افعالی است.<sup>۱</sup> این حرف باطل است به خاطر دلیلی که گفتیم و آن این بود که: نحوه وجود بعضی از اشیاء، تعلق است و باید آنچه نحوه وجود آن، تعلق و معلولیت است بدون واسطه و من جمیع الجهات ربط و تعلق باشد، و لذا در بعضی از اشیاء که از بعض دیگر متأخر می باشند، مانند تکلمی که فردا از تو صادر خواهد شد که از حیث زمان از تو متأخر است، اگر بخواهد از خدا باشد، نباید تو در وسط باشی و از تو به آن اضافه برسد.

والحاصل: بلا تشبیه یک مبدأ را که باید بر شیئی افاضه نور کند و جلوتر از آن شیء، چیز دیگری هست فرض کنید، اگر این مبدأ نور بخواهد از جای خود تجافی کرده و پایین بیاید تا شعاع آن مستقیماً به شیء متأخر برسد، از فرض خارج می شود؛ زیرا فرض این است که شیء متأخر بعد از شیء متقدم و پشت سر اوست، پس قهراً افاضه باید از شیء متقدم بگذرد تا به آنچه پشت سر اوست برسد. بنابراین نمی تواند نحوه وجود شیء متأخر، تمام تعلق و معلول بدون واسطه برای مبدأ نور باشد، بلکه باید نسبت و استناد و ربطی به شیء متقدم داشته باشد.

اگر کسی بگوید: این اشیاء هم در طول هم نبوده، بلکه در عرض هم می باشند؛ افاضه بر همه یکسان است و چیزی حائل و واسطه نیست تا گفته شود اگر فیض از ورای چیزی رسید، شیء متأخر نمی تواند معلول بلا واسطه باشد.

می گوییم: اینکه فردا تکلم خواهی کرد، آیا الآن متکلم آن هستی یا فردا؟ اگر بگویی الآن، دروغ است و اگر بگویی فردا، پس بین تو و بین آن، زمان متخلل شده است بنابراین تقدم و تأخر هست.

## دلیل بر ابطال تفویض

اما ابطال قول مفوضه به این است که: حکم علیت و معلولیت، صرف تعلق و عدم استقلال معلول است و اگر بخواهد معلول از تعلق خود زایل شود، باید از معلولیت خارج شود؛ زیرا زوال تعلق عین زوال معلولیت است.

و بالجمله: علیت، تأثیر چیزی در شیء اجنبی و ایجاد آن نیست، بلکه هویت معلول تمام استناد و تعلق به علت است و هویت علت جامع هویت معلول است. خلاصه: استقلال در معلول محال است و هر چیزی که بخواهد استقلال داشته باشد باید به حکم تعقل حقیقت علیت، واجب الوجود باشد.

پس مبدأ المبادی همان چیزی است که استقلال بالذات داشته و وجودات بالتبع به حکم ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾<sup>۱</sup> همه اظلال او بوده و در امتداد ظل او قرار گرفته‌اند که به حکم حقیقت علیت و معلولیت، امری عقلی است.

تمام وجودات عین ربط به او بوده و حدوثاً و بقاءً از او می‌باشند؛ چنانکه سابقاً گذشت و هر اثری که از چیزی صادر می‌شود به جهت خصوصیتی است که در آن چیز هست و آن خصوصیت نحوه وجود اوست و مبدأ تأثیر همان وجود است بدون اینکه غیر از وجود، چیز دیگری که اثر مال اوست باشد و اگر اثر از چیز دیگری باشد به خود وجود آن چیز دیگر نقل کلام می‌کنیم.

به عبارت دیگر: در وجودات ممکنه وجودات و ماهیاتی هست، اما ماهیات چیزی نیستند تا اثر از آنها صادر شود، بلکه آنها به طفیل وجود موجودند و اگر اثری هم به آنها نسبت داده شود - مانند نسبت تحقق و موجودیت به آنها - مجازی است.

هنگامی که این اعتباریات را از وجودات ممکنه تجرید نماییم، اصل وجود و هویت نوری حقیقه را می‌بینیم و هر اثری که در عالم بروز و ظهور پیدا می‌کند از این وجودات است، منتها هر اثری به جهت خصوصیتی که در مبدأ آن هست از او ناشی

می شود و آن خصوصیت، نحوه وجود اوست و همان وجود، مبدأ جهت تأثیر است و چون جهت تأثیر عین وجود است و مؤثریت امر زایدی بر اصل وجود نیست و وجود ممکنات استقلالی نبوده بلکه ربطی و تعلقی می باشد، پس مؤثریت و تأثیر آنها هم استقلالی نیست و محال است که استقلالی باشد؛ زیرا استقلال تأثیر، فرع استقلال وجود است و استقلالیت وجود با معلولیت وجود، منافات دارد. پس وجود ممکن هیچ گاه استقلال ندارد، البته واقعاً وجود است ولی مستقل نیست.

و چون گفتیم مؤثریت و مبدأیت عین وجود است، پس مؤثریت و مبدأیت هم غیر مستقل است. البته این گونه نیست که وجود ممکن مؤثر نباشد؛ زیرا وجودی که عین جهت تأثیر است واقعیت دارد؛ چون وجود ممکن حقیقه وجود است. بنابراین مؤثریت آن هم واقعیت دارد و تعارف نیست.

در حقیقت، وجود فاعل است و چون وجود مستقل نیست تأثیر هم مستقل نیست و چون وجود بسیط است، مؤثریت امر زاید بر او نیست، بلکه مؤثر و وجود، مصداقاً یک حقیقت می باشند.

و بالجمله: چنانکه در عین حال که وجود ممکن مستقل نیست ولی حقیقه متحقق و دارای واقعیت است، علم و قدرت و تکلم و حیات و اراده و تأثیر و فاعلیت آن نیز چنین است.

پس همان گونه که می توانیم بگوییم: شما موجود هستی ولیکن لا من نفسک بل من الله، همچنین می توانیم بگوییم: شما عالم هستی لا من نفسک بل من الله و هكذا می توانیم حقیقه بگوییم: شما قادر هستی لا من نفسک بل من الله. اینکه می گوییم: «انت موجود» تعارف نیست بلکه حقیقه شما وجود دارید ولی وجود از خود شما نیست، بلکه از خداست و هكذا انت قادر لکن لا من نفسک بل من الله. سمعت حقیقه و ما سمعت حقیقه و لکن الله أسمع، و نطقت حقیقه و ما نطقت حقیقه و لکن الله أنطقک علی حدّ قوله تبارک و تعالی: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾.<sup>۱</sup>

و بالجمله: اگر انسان را تجزیه و تحلیل نماییم دارای دو جهت ماهیت و وجود است. آنچه که واقعیت دارد جهت وجودی اوست و آنچه واقعیت ندارد و دروغ است جهت ماهیتی اوست. جهت وجودی انسان که مبدأ تأثیر است خود، ربط و غیر مستقل است؛ چون وجود معلولی است و شأن وجود معلولی به حکم حقیقت معلولیت، غیر مستقل بودن است در عین حالی که حقیقت دارد و چون مبدأ تأثیر است اگر بگوییم مؤثر نیست خلف است.

پس حقیقه مؤثر و هویت مؤثریت انسان تمام هویت وجودی اوست چنانکه تمام هویت وجود او، تمام هویت مبدأیت و مؤثریت اوست و چون وجودش غیر استقلالی است تأثیرش نیز غیر استقلالی است.

پس در عین حال که انسان حقیقه مؤثر است، مؤثر حقیقی استقلالی نیست و در عین حال که مؤثر استقلالی نیست مؤثر حقیقی است ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ بنابراین: بعد از ابطال دو مذهب، امر بین الامرین ثابت شد و آن در تمام موجودات امکانیه هست و به طوری وسعت دارد که در تمام مراتب وجود امکانی از اول تا آخر جریان دارد و اوسع از ارضین و سماوات و ما بینهما می باشد.

اما بنابر طریقه عرفا چون آنها به یک وجود حقیقی قائل بوده و در مقابل وجود واحد به وجود دیگری معتقد نیستند؛<sup>۱</sup> لذا بحث از جبر و تفویض و یا امر بین الامرین، جایی ندارد که بحث شود آیا سایر وجودات به نحو تفویض یا جبر یا امر بین الامرین فاعلیت دارند؛ زیرا اصلاً نوبت به این حرفها نمی رسد.

ملت عشق از همه دینها جداست عاشقان را مذهب و ملت خداست<sup>۲</sup>

۱- رجوع کنید به: شرح فصوص الحکم کاشانی، ص ۴؛ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۵ - ۱۱؛

الانسان الكامل، ص ۴۴ - ۴۹؛ تمهید القواعد، ص ۶۸ - ۸۶.

۲- مثنوی معنوی، ص ۲۵۳، دفتر دوم، بیت ۱۷۷۰.

### تقریری دیگر در نفی جبر و تفویض

بیان دیگر برای قضیه «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الأمرین» این است که: برای انسان دو قسم فعل است: یکی از روی اراده و دیگری بدون اراده.

قسم اول گاهی تصورات عقلیه و صور کلیه است که در مرتبه عقلانی می‌باشند و گاهی تصورات جزئی است که در مرتبه خیال یا وهم می‌باشند و گاهی مانند رؤیت بصری و استماع سمعی و غیر آنها از حرکات و حسیات در مرتبه خارج و شهود می‌باشد.

اگر کسی از ادراکات انسانی تنها ادراک بصری را ببیند و از سرّ غیب انسانی غافل بوده و آن مرتبه باطنی و تجردی انسان را نبیند او آنچه درباره انسان می‌بیند همین نشئه ظاهری است و از هیچ نهانی در پشت پرده اعضا مطلع نیست و فقط سمع و بصر و گوشت و رگ و خون می‌بیند و غیر از این قشر، لبّ و مغزی را درک نمی‌کند. چنین آدمی همه ادراکات را به همین قوای ظاهری استناد داده و می‌گوید: چشم و جلیدتین و گوش و صماخ می‌بینند و می‌شنوند.

اگر در نظر کسی همه این کثرات گسیخته و پرده از جلوی نظرش برداشته شود، هرچه می‌بیند سرّ و غیب و مرتبه تجردی نفس و بساطت و وحدت آن است و به کلی از این مجالی و مظاهر غافل بوده و چشم و بصر و گوش و صماخ و زبان را هرگز نمی‌بیند و لذا هر فعلی را به نفس نسبت می‌دهد و تنها نفس را ببیند و شنونده و گوینده می‌داند، اگر کسی هم این کثرات سمع و بصر و لسان و شمّ را، و هم عالم سرّ و خفا و تجرد نفس را در ورای آنها می‌بیند چنین کسی هیچ کدام از نفس و بصر را منفرداً مبصر نمی‌داند و هیچ یک از نفس و گوش را منفرداً شنونده نمی‌بیند و نسبت شنیدن را به هیچ کدام به تنهایی نمی‌دهد. البته این طور نیست که نسبت شنیدن را به مجموع من حیث المجموع صحیح بداند و مجموع آنها را با هم شنونده ببیند، بلکه در نظر او چشم حقیقه می‌بیند و نسبت دیدن به او درست است و نفس هم می‌بیند و

نسبت دیدن به او نیز صحیح است، هم این و هم آن می بیند و همچنین نسبت دادن شنیدن به هر یک از گوش و نفس درست است یک رؤیت و یک شنیدن است که به هر کدام از نفس و چشم و گوش حقیقه نسبت داده می شود.

آنچه مسلم است قسم اخیر است و در آن اشکالی نیست؛ چنانکه در مسأله ابصار - ان شاء الله - خواهد آمد که آنچه در جلیدتین است مرتبه شهادت نفس است، گرچه برای نفس در عین حالی که این مرتبه هست، مرتبه دیگری نیز هست که بتمامها تعلق و ربط به نفس و معلول آن بوده و به تمام هویت متعلق به نفس می باشد و آن مرتبه غیب است. در این مرتبه شهادت نفس می بیند و وقتی در آن رؤیت اتفاق افتاد، نفس در مرتبه تجرد و غیبت و سرّ رؤیت می نماید.

والحاصل: این گونه نیست که نفس با مرتبه غیبی خود آمده باشد و در بصر جا گرفته باشد تا ببیند و نیز این چنین نیست که این پیه و جلیدتین ببینند، بلکه این اجزاء یک مرتبه از شهادت نفس است و محل مستعدی است برای اینکه مرتبه شهادتی بصری نفس، در آن تجلی کند و این اجزاء مجلای شهادت نفس و مظهر شهادتی اوست به طوری که نفس در مرتبه شهادت با آنها مخلوط است و اگر آنها کنار رفته و نفس تجلی شهودی تام کند که مرتبه معلول نفس است قوت بصر بیش از اینکه هست می شود، چنانکه در آیات مثل: ﴿فَبَصَّرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾<sup>۱</sup> و روایات آمده است که - ان شاء الله - در مبحث معاد ذکر خواهد شد.

این لمسی که در بدن می بینی از پیه و رگ و پوست و غیر آنها مخلوط است و اگر همین لمس نفس که فعلاً به نحو ضعیف و اختلاط است، خالص گردد به مراتب مؤکدتر و شدیدتر از این لمس خواهد شد.

و بالجمله: این مرتبه که مرتبه شهادت است می بیند و نفس هم در مرتبه تجرد و غیب می بیند. این است که می گویی چشمم دید و می گویی من دیدم بدون اینکه یکی از آن دو مجاز باشد بلکه هر دو حقیقت است.

می‌گویی: گوشم شنید، من شنیدم، پایم لمس کرد، من لمس کردم، و همه این نسبتها حقیقت است.

پس بعضی چشم یمنای خود را بسته و با چشم یسری نگاه می‌کنند و فقط چشم و گوش و صماخ می‌بینند.

بعضی دیده یمنای خود را باز کرده و چشم یسرای خود را بسته‌اند و فقط باطن و سرّ و غیب می‌بینند و از کثرات گذشته و آنها را شکسته‌اند.

گروه سوم هر دو چشم را باز کرده ولی ممکن است درست نبینند بلکه احول باشند و یکی را دو ببینند.

دسته چهارم کسانی هستند که هر دو چشم خود را باز کرده و حقیقت را آن‌گونه که هست می‌بینند.

اهل جبر در عالم به چشم یمنی نگریسته و چشم یسری را بسته‌اند و تکثرات را نمی‌بینند و خدا را تنزیه کرده و از غایت تقدس مآبی می‌گویند: فعالیت مختص به خداست و او برای اشخاص اطاعت و یا فعل معصیت خلق می‌کند و جاهل گمان می‌کند که عمل و فعل از شخص است. اگر فعل صادر از شخص باشد برای خداوند در فعل شریک پیدا می‌شود. پس همه افعال بدون واسطه از اوست و از هیچ موجودی فعلی صادر نمی‌شود.

مفوضه، چشم یسرای خود را باز کرده و دیده یمنای خود را بسته و یا کور شده است و لذا آنچه می‌بینند کثرات است.

و آنکه دو دیده را باز کرده و دو دیده‌اش سالم است و اعوجاجی ندارد «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» می‌گوید و هم جلوه جمالی و ذات را و هم مجالی و مظاهر ذات را می‌بیند و وجودی در مرتبه شامخه غیب و سرّ می‌بیند و جلواتی در عوالم عقول و افلاک و طبیعت می‌بیند به طوری که آنها جلوه او هستند و هر چه دارند از اوست و هر چه آنها دارند، او دارد و هرگز آنها به مقام شامخ کمال و مجرد او نمی‌رسند.

پس اگر این مجالی و مظاهر را فعالیتی باشد از اوست، در عین حال که فعل حقیقهً به آنها هم نسبت داده می‌شود چون فعل آنهاست، بنابراین آنها فعال می‌باشند نه مستقلاً بلکه آنها در طول فعالیت او فعال می‌باشند و او بر آنها مانند قهاریت مرتبه غیب نفس بر مرتبه شهادت آن، قاهر است. خلاصه، فعل حقیقهً هم به آنها و هم به او نسبت داده می‌شود.

والحاصل: با مطالبی که در مبحث علم، آنها را متمیم نموده و بیان کردیم که تمام نظام وجود به تمام هویت، علم خدای عزوجل است و تمام هویت وجود منبسط، علم فعلی حق است و تمام هویت علم، تمام هویت قدرت است و تمام هویت قدرت تمام هویت فعل است و تمام هویت فعل تمام هویت اراده و مشیت است، امید داشتیم که در اینجا دچار جبر و تفویض نشویم و با اشاره بگذریم؛ زیرا وقتی وجود منبسط، علم او بود و همین علم قدرت او بود - چون بین علم و قدرت جدایی نیست، و همه جلوه یک متجلی بسیط است به ملاک واحد - این علم عین فعل نیز خواهد بود.

چنانکه به این معانی در اخبار اشاره شده است: «خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشية»<sup>۱</sup> و همچنین در کلمات حضرت امیر علیه السلام است که: «إنما كلامه سبحانه فعله»<sup>۲</sup>.

و بالجمله: وجود منبسط از اوست و افعال هم از خود وجود است و چون خود وجود تعلق صرف بوده و به او قائم می‌باشد، پس افعال هم به او قائم خواهند بود.

و خلاصه: عالم را جلوه و او را متجلی ببین. این نظام عالم نور جمال اوست؛ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>۳</sup> آیا از این بهتر می‌شود مطلب را بیان کرد؟

بلی حضرت امیر علیه السلام چه کند؟ آن حضرت گرفتار جماعتی شده بود که قدرت فهم نداشتند؛ لذا در رابطه با اینکه قضیه در ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ چگونه است،

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

۲- رجوع کنید به: نهج البلاغه، ص ۲۷۴، خطبه ۱۸۶.

۳- نور (۲۴): ۳۵.



فرمود: «أَيُّ مَنْوَّرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>۱</sup> با اینکه همان مطلب را در پرده فرموده است؛ زیرا باید ذات منوّر نور باشد، نه چیزی که از اوصاف او نورانی کردن غیر است ولی خودش نورانی نیست، پس او نور حقیقی، یعنی وجود صرف است و عالم نور اوست.

### تقریری دیگر در اثبات امر بین الامرین

تقریر دیگر این است که: افعال یا از روی اختیار و علم و شعور و یا از روی قوه طبیعی و میل و طبع صادر می‌شوند و در هر دو صورت منشأ آثار، وجود است. والحاصل آنکه می‌گوییم: تمام آنچه از افعال و خواص و آثار از روی جبر و از روی تفویض صادر نمی‌شود، برای این است که اگر غیر این را بگوییم یا باید قائل شویم به اینکه وجود، بسیط نیست و در عالم مبدأ آثار غیر از حقیقت وجود چیز دیگری هست و یا باید بگوییم وجود مستقلاً هست که ربطی به مبدأ المبادی ندارد و هر دو حرف باطل است؛ زیرا منشأ آثار و مبدأ آنها همان تمام هویت ذات وجود است و تمام هویت وجود، همان هویت مبدأیت برای آثار است و چون چنین است، پس وجودی که منشأ آثار است، وجود ربطی و تعلقی و غیر مستقل است، بنابراین بدون اینکه دو نسبت در میان باشد و فعل و اثر نسبتی به مبدأ المبادی و نسبت دیگری به وجود غیر مستقل ممکن که منشأ آن است داشته باشد، بلکه فعل و اثر به یک نسبت به هر دو منسوب است و در عین حالی که ممکن فاعل است حق هم فاعل است و ظهور فاعلیت حق به ممکن می‌باشد.

چنانکه در علم گفتیم: این نظام عالم به تمام هویت ذات و سراسر وجود نظام کیانی، عین علم فعلی حق است و ظهور و بروز علم در مرتبه ذات به علم در مرتبه فعل است و همان‌گونه که این نظام با هویت خود، عین بروز و ظهور علم است، همچنین عین فعالیت و ظهور و بروز فعل اوست.

۱- رجوع کنید به: مجمع البیان، ج ۸، ص ۱۴۲.

و چنانکه در مرتبه ذات صرف الوجود و حقیقه الوجود یک هویت بسیطه تامه حقه است ولی به خاطر ظهور آثار و اطوار و به اعتبار مشاهده آثار از آن، قدرت و علم و اراده و مشیت انتزاع می‌کنیم در حالی که در واقع غیر از وجود بسیط چیزی نیست و واقع قابل تعدد و تفکیک نیست، همچنین وجود غیر مستقل هم قابل تفکیک نبوده و در واقع تعدد ندارد تا مبدأیت برای آثار و حیثیت مؤثریت غیر حیثیت وجود باشد، بلکه یک هویت بسیطه است که به تمام هویت خود منشأ آثار و مبدأ آثار است و به تمام هویت خویش وجود است و همان طور که اصل وجود از اوست، مؤثریت و مبدأیت نیز از اوست.

والحاصل: هر کجا مبدأ اثری هست وجود است، منتها مبدأیت برای اثر در موجود به اندازه حظی است که او از وجود دارد. هیولای اولی هم به اندازه خود منشأ آثار است و خیال نشود که باید مبدأیت او، مبدأیت برای سماوات و ارض باشد، بلکه حظ او - که قوه است - از وجود حظ ضعیفی است و او در مرتبه آخر وجود قرار گرفته است. بنابراین مبدأیت او نیز مرتبه آخر منشأیت و مبدأیت است که صرف قبول است. و بالجمله: اثر در عالم مال وجود است که مرتبه‌ای از آن، جاعل و مرتبه‌ای مجعول است ولو مرتبه‌ای که مجعول است خود، جاعل باشد و جاعلی که مجعول نباشد تنها وجود بحت بسیط صرف است که فوق قاهریت او شده و مدته وجودی نیست.

این مبدأیت برای اثر در سلسله وجود و مراتب آن جریان دارد؛ زیرا هویت وجود همان هویت منشأ اثر بودن است و هویت مبدأیت برای اثر، غیر از هویت وجود نیست. بنابراین هر کجا وجود هست همان هویت عین هویت مبدأیت و منشأیت برای آثار است، منتها به اندازه شدت و ضعف در وجود شدت و ضعف در مبدأیت و منشأیت پیدا می‌شود و شدت و ضعف در وجود عین همان شدت و ضعف در مبدأیت و منشأیت است؛ زیرا مبدأیت و منشأیت عین وجود است و آخرین ضعف در هیولای اولی است، چنانکه آخرین مرتبه وجود اوست.

بلی همان‌گونه که وجود در هیولای اولی صرف القوه است، مبدأیت فعل هم در

آن، صرف قابلیت است. و چون همه وجودات غیر مستقل می‌باشند، کسی نمی‌تواند بگوید عالم از مبدأ المبادی نیست و خودش مستقل است؛ زیرا استقلال در غیر وجود واجب، موجب تعدد واجب الوجود است، پس چون تمام وجودات از اوست تمام مبدأیت نیز از آن اوست.

### تقریب مطلب با مثال

و اگر خواستی این مثال را ذکر کن: اگر آینه‌ای در اتاقی باشد و در آن اتاق بچه‌ای از مادر متولد شود و جز درون اتاق رانیند و فرضاً نور آفتاب غروب نکند و از روزنه‌ای شعاع آن بر صفحه آینه بتابد و در فضای اتاق هم ذراتی نباشد که این بچه ببیند که آن نور از بیرون آمده و به آینه تابیده است، البته چنین بچه‌ای هنگامی که بزرگ شود و عقلش برسد گمان می‌کند که آن آینه ذاتاً متنور است و آن نوری که از آینه تابیده از خود اوست. حال اگر حکیمی به چنین شخصی که آینه را متنور بالذات می‌داند بگوید: این جسم طبیعی مظلومی است و ممکن نیست از ذات آن نور بتابد، قبول نخواهد کرد.

اگر کسی رو به طرف آفتاب ایستاده باشد و نور آفتاب چشم او را خیره کرده باشد، او غیر از نور شمس چیزی نمی‌بیند، او دیگر آینه نمی‌بیند و با چشم یمنی هرچه می‌بیند شمس است و چشم یسرایش بسته است. و اگر کسی مجموع شمس و آینه را روی هم رفته ببیند و بگوید آن نوری که از آینه می‌تابد به مجموع آنها نسبت دارد، چنین شخصی احوال است.

ولی اگر کسی چنین ببیند: نوری که از آینه تابیده، از آینه است و به همان نسبت که از آینه است از آفتاب است اگر آینه نبود، آن نبود و اگر شمس نبود آن نبود، البته آینه و آفتاب در عرض هم، روی هم رفته علت و مبدأ نور نیستند بلکه آینه مبدأ نور است و به همان جهت که نور به آینه تعلق دارد به مبدأ المبادی هم تعلق دارد، بنابر این دید، می‌توان گفت: آینه مشمس است یا شمس در آینه است و به عبارت دیگر اگر گفته

شود: نور از شمس است، درست است و اگر گفته شود: نور از آینه است، صحیح است؛ چون نور حقیقه در هر دو هست و هر دو نسبت به آن فاعلیت دارند، البته آن دو با هم و در عرض هم مؤثر نیستند، بلکه آینه اثر دارد و اثر او از آفتاب است و آفتاب فاعل است چنانکه آینه هم مظهر فعالیت اوست.

بلی، کمالات آن نوری که از آینه بر دیوار افتاده از شمس است و نقایص آن از آینه است. آن شعاع در دیوار، یک حقیقت نوریه دارد که آن از شمس است و اگر شعاع شمس بر آینه نمی تابید آن هم نبود و نقایص و حدودی هم مانند دو متر و یک متر بودن، دارد که آنها از آینه است.

والحاصل، نوری که از شمس به آینه ای که در مقابل آن گذاشته شده می تابد، از آینه به اندازه صفحه آن و به نحو اعوجاج به دیوار می تابد. این نوری که در دیوار هست هم کمالات اصل نور را داراست و هم نقایص و حدودی مانند حد یک متر یا یک وجب و هم اعوجاج دارد، آنچه از اصل نور است از شمس است؛ زیرا اصل نور از او به صفحه آینه تابیده است و نقایص از خود آینه است مثل اینکه شعاع مستقیم آمده بود و از صفحه آینه کج و به نحو اعوجاج به دیوار تابید با اینکه اصل نوری که از شمس به آینه تابیده است، هیچ حد و کدورتی ندارد، ولی چون آینه محدود است، شعاع در دیوار نیز محدود است و چون صفحه آینه کدورت دارد، آن هم دارای کدورت است، کدورت از شمس افاضه نشده و به صفحه آینه نیامده است.

و بالجمله: اگر در عالم شمس نبود نوری و نقصی و حدی و محدودیتی و کدورتی و صفایی نبود؛ زیرا آینه از خود نوری ندارد تا به نحو محدود یا معوج و یا با کدورت به دیوار بتابد.

وقتی آفتاب آمد و بر آینه تابید، نور از صفحه آینه می تابد. پس اصل نور از شمس است و نقایص و حدودات و کدورات به او مربوط نیست و همه آنها به خود آینه برمی گردد با اینکه اگر آفتاب نبود آنها هم نبودند.

عالم را نیز با این مثال تطبیق کن: اگر شمس وجود و حقیقت صرفه نوریه نبود

انسان و مراتب وجود، بلکه همه عالم نبود، مبدأ آثار و آثار و کمال و نقص و خلاصه هیچ چیز نبود؛ چون در مورد عدم من حیث العدم گفته نمی شود که ظلمت و عدم بحث در عالم بود.

ولی چون مبدأ المبادی و صرف الوجود و وجود فوق التمام که همه وجودات از اوست، موجودی است که در او هیچ نقصان نیست و هر چه کمال است از اوست و صرف الحقیقه که در خارج واقعیت دارد کمال است و اصل کمال از اوست، هر چه از اصل وجود، مجعول است از اوست و چون اصل وجود از اوست و جعل هم به اصل وجود خورده است، پس مرتبه تامه جاعل است و مرتبه مادون او که غیر تام است مجعول است، لیکن حد آن مجعول نیست، بلکه اصل حقیقت آن مجعول است. البته چون مرتبه مادون مجعول است معلول است و حکم معلولیت این است که محدود باشد ولی حد آن، از علت نیست. بلکه حد آن، تضیق و محاطیت اوست که جهت عدمی می باشد و این جهت عدمی به حکم معلولیت است و از ناحیه علت نیست، آنچه از علت است اصل حقیقت و واقعیت است.

پس اگر این معلول مبدأ اثری باشد، تمام جهات کمالیه اثر از علة العلل و علت مؤثر اوست و هر چه از نقص و کدورت و قبح دارد، امر عدمی است و به خود او مربوط است بدون اینکه به علت مؤثرش ربط داشته باشد.

و بالجمله چنانکه گفتیم: تمام کمالات از وجود است و وجود منشأ تمام کمالات است و کمالات عین وجود است و وجود از وجود است؛ چون از وجود صرف جز خیر که وجود است صادر نمی شود. پس معلول او و آنچه حقیقه مجعول است، ذات وجود و ذات کمال است ولی معلول به حکم معلولیت محدودیت دارد، یعنی دارای جهت عدمی است که عبارت از فقدان کمال مرتبه علت است و اگر از این معلول اثری دیگر، که آن هم وجود خواهد بود موجود شود، اصل کمال و وجود آن از علت آن خواهد بود، ولی چون علت که یک جهت کمال، یعنی وجود دارد که مؤثریت هم عین آن است از غیر است، آن اثر هم از غیر خواهد بود، البته چون علت آن اثر به حکم

معلولیت دارای محدودیت ذاتیه‌ای است که مجعول نیست، جهات نقص و عدمی و کدورت و محدودیت در آن اثر حاصل شده است.

پس این جهات عدمیه از علت آن اثر است و ربطی به علة العلل ندارد؛ زیرا علة العلل محدودیت و نقص را در آن علت جعل نکرده است؛ چون جعل به اصل وجود خورده و اصل وجود معلول می‌باشد، بلکه محدودیت و نقص در آن علت به حکم معلولیت ذاتیه خود اوست و قابل جعل و تعلق علم و قدرت نیست؛ زیرا امر عدمی است و از عدمیات اضافیه است که حقیقت ندارند، خواه اسم آن را عدم یا ماهیت بگذارند: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾.<sup>۱</sup>

مثلاً اگر شخصی اراده قتل کسی را نموده و او را بکشد، اصل اراده بذاتها چون وجود است خیر است و اگر اراده بذاتها خیر نبود جدا شدن ذات آن از آن هرگز ممکن نبود. اصل علم و اختیار هم بالذات چون امر وجودی هستند خیر می‌باشند.

قوه و قدرتی هم که در بازوی فاعل است بذاتها از امور وجودیه است و من حیث هوهو خیر است و اگر بذاتها خیر نبود باید بذاتها شرمی بود و هیچ وقت نباید قدرت و قوه خیر می‌بود؛ زیرا ذاتیات قابل تغییر نیستند. بُرندگی آن کارد بُرنده‌ای که فاعل در دست گرفته است نیز امر وجودی و از اوصاف برجسته اوست و لذا خیر است. و اما حلقوم مقتول هم که لطیف بوده و قابل قبول تأثیر بوده است نیز خیر است. پس کجای این کار بد است؟ بد آن امر عدمی یعنی اختلال انتظام و جدا کردن سر از بدن است و این قطع و جدایی امر عدمی است یعنی اخلال به امر وجودی است و چون عدمی است قبیح بالذات است و این قبح بالذات به تمام آن وجودات سرایت کرده و آنها را بالعرض قبیح نموده است. و چون آن شخص و اراده‌اش بالعرض قبیح گشته‌اند، فعلاً مبعوض هستند و آن شخص قابل جهنم شده است، حتی آن کارد هم مبعوض بالعرض است و انسان از آن هم بدش می‌آید.

پس اینکه آن شخص فعلاً مؤاخذاست به خاطر این است که چرا به واسطه آن امر

عدمی سبب قبیح بالعرض شده است، و این طور نیست که مؤاخذه او به این جهت باشد که چرا اراده بالذات و علم و قدرت داشته و گوشت و رگ و خون بوده است؛ چون همه این امور وجودیه از خداست، ولی آن امر عدمی و نقصی از خود اوست، پس او مستحق عذاب الیم و نار جحیم است به واسطه آن امر عدمی که از خود اوست. و ممکن نیست به موجودی که من حیث الوجود شرباشد، قائل شد و هر کس چنین حرفی گفته باشد من حیث لا یشعر گفته است؛ زیرا یا باید به تعدد مبدأ قائل شود، مانند ثنویه که به اهریمن و یزدان قائل هستند، و یا باید مبدأ را اقبح الموجودات بدانند. تاکنون مطلب عقلی بود و روی میزان برهان حرف زدیم و در تار و پود قضیه، مذاقه عقلیه کردیم و طبق مقتضای برهان، جبر و تفویض را ابطال نمودیم و هر موجود ممکن را من ذاته «لیس» و من علته «ایس» دانستیم و با برهان گفتیم: بین موجودات ممکنه در اینکه بر ناصیه همه آنها بطلان نوشته شده فرقی نیست و در این بطلان که اثر قلم جبلی است بین موجودات علویه و سفلیه و ملائکه الله و انبیای مرسلین و تمام مردم و آسمان و زمین و موجوداتی که بین آنهاست، تفاوتی نیست.

و باز اثبات نمودیم که همه موجودات نمی‌توانند بلاواسطه به ذات حق متعلق باشند در عین حال که همه آنها تعلق و ربط می‌باشند و خلاصه تا اینجا مطلب را برهانی کرده و حدود و ثغور آن را از روی حکمت و فلسفه محکم نمودیم و هیچ کس نمی‌تواند با برهان مخالفت نماید و ما ابناء برهان بعد از تکمیل مقدمات آن، اگر همه اهل عالم پشت به پشت هم داده و خلاف برهان را بگویند، ما از برهان دست نمی‌کشیم و برهان بر بطلان قول به جبر و تفویض و ثبوت امر بین الامرین، در تمام مراتب وجود قائم گردید.

### تقریر امر بین الامرین بنا بر مذاق عقلایی و کلامی

اینک از آن مشی عقلی دست برداشته و مطلب را به طریق عقلایی تعقیب می‌کنیم: مسلم است که بین همه عقلا برای صلاح نظام دنیا و گذشتن دوره زندگانی و اداره

شدن امر معاش، قوانینی بین رؤسا و مرئوسین و بین موالی و عبید جعل می شود. عباد یک حدودی دارند که اگر آنها را رعایت نمایند مثبت دارند و اگر از آنها تجاوز نمایند استحقاق عقوبت دارند. و همچنین موالی نیز حدودی دارند و لازم است در حوزه مولویت خود آنها را مراعات نمایند، بی جهت عقوبت نکنند و عباد را به اوامر و تکالیف شاقه و فوق العاده و ادا ن نمایند و اگر موالی از حد خود تجاوز کند او را ظالم گویند و اگر عبد از حد خود تجاوز کند به او عاصی گویند و او را مستحق عقوبت دانند و اگر موالی از حد خود تجاوز نماید عادل است و اگر عبد از مرز خود نگذرد مستحق ثواب است.

و بالجمله: عقلا برای موالی نسبت به عبید و برای صاحبان اولاد در مقام تربیت اولاد و برای رؤسا در مقام مملکت داری چند چیز را مناط استحقاق مثبت و عقوبت می دانند که در صورت اجتماع آنها، شخص بدون چون و چرا مستحق یکی از ثواب و عقاب می گردد. و اگر عبد در مورد فعلی که به آن امر شده و یا از آن نهی شده متوجه امر و نهی موالی نشود، ولی خودش حسن و قبح آن را تمیز دهد، در صورت موافقت مستحق ثواب و در صورت تخلف مستحق عقاب است.

عقلا در باب استحقاق مثبت و عقوبت علاوه بر اختیار، چیز دیگری را هم شرط می دانند و تنها اختیار را کافی نمی دانند؛ زیرا در حیوانات هم اختیار و شعور هست و لذا می بینی آن گاو یا آن خر و یا آن اسب می آید گاه و یونجه را بو می کند و سپس آن را اختیار می کند. البته اختیار آنها در اموری است که در افق ادراک آنهاست و هر چیزی را که از افق ادراک آنها بیرون باشد، چون آنها نمی توانند حسن و قبح آن را تشخیص دهند، بدون اختیار مرتکب آن می شوند.

بالجمله: در باب استحقاق مثبت و عقوبت علاوه بر اینکه باید فعل از روی علم باشد باید شروع آن از روی اراده و مشیت و اختیار و تمیز مصالح و مفاسد باشد. در اینجا حرفهای حکمی به کار نمی آید و ممکن نیست آن وقتی که دزد را محاکمه می کنند و مقصر بودن او را اثبات می نمایند بگویند: این اختیار اگر از روی اختیار



دیگری بوده تسلسل لازم می آید و آن باطل است «و کَلَّ ما بالعرض لابد و أن ينتهی الی ما بالذات» پس اختیار من اختیاری نبوده و من کی از خود وجود داشتم تا بتوانم چیزی را سرقت کنم این دست و گوشت از من نیست؛ زیرا به پشت گردن او می زنند و به او می گویند غلط نکن، این چه حرفهایی است که می زنی؟ او دیوانه شده و او را به دارالمجانین ببرید!

والحاصل: در اینجا دیگر عقل حکیمانه و فیلسوفانه در کار نیست، بلکه عقل کلامی است و به دأب متکلمین حرف می زنیم.

متکلم می گوید: آنچه گفته اند که تمام وجودات تعلق و ربط صرف است بی ربط است و ما با این حرفها کاری نداریم. آنچه پیش عقلا در استحقاق عقوبت و مثبت تمام موضوع است این است که فعل از روی علم و شعور و اختیار و تمیز صادر شود و کاری به مبادی آنها نداریم که مبادی علم و اختیار چه بوده است؛ هرچه می خواهد باشد.

عقلا در اینکه کجا ظلم است و کجا عدل است بیش از آنچه ما گفتیم چیز دیگری مد نظرشان نیست.

همه عالم بر این اساس اداره می شود، ولو حکیم جبری هم باشد از حرف خود دست کشیده و به طور طبیعی در مقام تربیت اولاد خویش برمی آید و با حال فطری خود در سرو کار داشتن با اهل و عیال و عبد و اولاد خود غیر از علم و شعور و اختیار و تمیز چیز دیگری را در باب مثبت و عقوبت، مناط و ملاک نمی داند و تمام موضوع را در این باب همین می داند که اگر امر او را از روی علم و شعور و اختیار و تمیز، امثال کنند آنها را مستحق مدح و مثبت می بیند و اگر با علم و شعور و اختیار و تمیز امر او را زمین گذاشتند و زیر پا گذاشتند، بدون غور در مسائل فلسفی آنها را عقوبت می کند و خودش را ظالم نمی بیند و دیگران هم اگر او امام جماعت باشد، پشت سرش نماز می خوانند و چنانکه گفتیم این فطری همه بشر است و هیچ کسی از این مشی عقلایی تجاوز نمی کند.

پس این مشی، عقلایی و از روی عقل فطری است و بین تمام ملل الهی و طبیعی قضیه این چنین است که اگر کسی با قانون مملکت مخالفت کند و آنگاه به این حرفها متمسک شود که اگر اختیار از روی اختیار دیگری باشد به آن اختیار دیگر نقل کلام می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید و وجود انسان بلکه وجود هر موجود ممکن ربط محض و تعلق صرف است، به دهان او می‌زنند و اگر خاموش نشود او را به دارالمجانین می‌فرستند و به او می‌گویند این چه حرفهایی است که تو می‌زنی و اینها حرفهای بی‌ربط است. وجود تعلق چیست؟ و اختیار غیر از این نیست که اطراف و راهها را به تو نشان دادیم و گفتیم اگر از این طرف بروی چنین می‌شود و اگر از آن طرف بروی چنان می‌شود و تو هم واجد این اختیار و تمیز بودی.

بالجمله: عقلا فرق بین حرکت دست مرتعش و حرکت دست مختار را غیر قابل انکار می‌دانند. اگر دست از روی ارتعاش به سر کسی بخورد حرفی نمی‌زنند، بلکه دل آنها می‌سوزد و اگر دست از روی اختیار حرکت کند و به سر کسی بخورد او را مستحق عقوبت می‌دانند و سخنان او ثمری نخواهد داشت.

پس روی این بیان کلامی عقلایی دستگاه قیامت و پاداش و جزای اخروی و الهی برقرار است. ارسال رسل و اعطای رسول باطنی برای تمیز حسن و قبح و تعیین پاداش و جزا برای مطیعین و عاصین با اختیار، علم و شعور است.

و بعد از این، حرفهای دیگر غلط است و مانند فضولی کردن دزد مختار عالم به قبح دزدی، در مقام محاکمه و استنطاق او است که او را حبس کرده و شلاقش می‌زنند و هیچ ظلمی هم نیست، بلکه عین عدل است.

مگر سنخ قانون الهی غیر از سنخ قوانین تقنینی است؟ البته قانون‌گذاری به نحو اتم و اکمل همین است. پس در باب عصیان و اطاعت آنچه تمام موضوع بین عقلاست همین بود که گفتیم.

بنابراین اگر مولای حقیقی به ما امر نمود و ما هم که همه نعمت را از او داریم و علاوه بر اینکه او به تمام مصالح و مفاسد به نحو اعلی و اتم عالم است به ما هم دیده

بصیرت و فهم داده و ما هم فهمیدیم و اضافه بر آن، ارسال رسل و انزال کتب فرموده و به ما اختیار داده است و ما هم به ضرورت عقل و وجدان فهمیدیم که حرکت ارتعاشی غیر از حرکت اختیاری است، چنانکه با امر او مخالفت کنیم عاصی بوده و اگر موافقت کنیم مطیع می باشیم.

اینکه گویی این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم<sup>۱</sup> بنابراین: علاوه بر اینکه مطلب با برهان عقلی و دقت در مبادی آن ثابت شد، معنای «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الأمرین» با بنای عقلایی نیز مبرهن گشت و از طریق کلامی نیز ثابت شد.

و طبق این بنا چنانکه مرحوم مجلسی فرموده است جبر نیست،<sup>۲</sup> یعنی چنین نیست که انسان را اجبار کرده باشند و از او سلب اختیار در فعل نموده باشند و چنین هم نیست که انسان هرچه بخواهد، انجام دهد و در همه جا مطلق العنان باشد.

بلی قادر است مادامی که جلوی او را ننگرفته اند، ولی این طور هم نیست که هیچ تصادفی نتواند او را عقب بنشانند، بلکه گاهی خدای متعال جلوی او را می گیرد و گاهی هم با او کاری ندارد و دلیلی بر بطلان تفویض به این معنی نداریم که انسان می تواند مثلاً دزدی کند و گاهی هم می شود که جلوی او را می گیرند.

تفویضی که دلیل بر بطلان آن قائم است به این معنی بود که ولو خدا نباشد او بتواند کاری بکند و هیچ از ناحیه خدا به طرف او دستی دراز نشود و این تفویض، نکته دیگری است. پس تمام موضوع در افعالی که موجب مثبت و یا عقوبت است، اختیار و اراده است، بدون اینکه اراده به اراده دیگری و اختیار به اختیار دیگری باشد.

وزان اختیار و اراده، وزان علم و قدرت و اوصاف دیگر است. مثلاً اینکه می گویی: «زید عالم»، صحت حمل محمول، یعنی عالمیت بر زید فقط به اعتبار علم او به موضوعی است که آن موضوع معلوم اوست، بدون اینکه در حمل صفت عالم بر زید،

۱- مثنوی معنوی، ص ۸۶۷، دفتر پنجم، بیت ۳۰۲۴ با اندکی تفاوت.

۲- بحار الانوار، ج ۵، ص ۸۲؛ مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۰۷ - ۲۱۳.

علم او به علمش هم معتبر باشد.

والحاصل: در قضیه «زید عالم» به علمی که زید به علم خود دارد نظر نداریم و معلوم بودن شیء و تعلق علم و کشف به آن در حمل عالم بر زید کفایت می‌کند بدون اینکه منکشف بودن منکشف، یعنی علم به علم هم لازم باشد.

و همچنین در مراد بودن چیزی کافی است که آن چیز از روی اراده باشد و اراده به آن تعلق داشته باشد با قطع نظر از اینکه آن اراده هم باید به اراده دیگری باشد یا نه؟ بلکه آن به کلی مغفول عنه است. آن کسی که می‌گوید فلان چیز مراد زید است تعلق اراده زید به آن چیز را کافی می‌داند ولو اراده به اراده دیگری نباشد.

علاوه بر همه اینها نمی‌توان گفت که اراده خدا از روی اراده دیگری است؛ زیرا اراده در او عین ذات است و نمی‌تواند به واسطه اراده‌ای که قبل از آن است متجدد باشد، اضافه بر اینکه اگر اراده از روی اراده دیگری باشد، تسلسل لازم می‌آید.

والحاصل: وزان مختاریت و مرادیت شیء وزان معلومیت و مقدوریت اوست. و در اختیار همین بس که عقلاً بین حرکت دست مرتعش و حرکت دست شخص سالم و صحیح فرق واضح می‌بینند و خصوصیتی که حرکت دست سالم را از حرکت دست مرتعش متمایز می‌نماید، اختیار است.

سرانجام مطلب را با چند آیه شریفه ختم می‌نماییم.

### تتمیم مطلب با استناد به آیات

هرکس این مباحثی را که مطرح نمودیم مدّ نظر داشته باشد و مبحث علم را که سابقاً گذشت به آن پیوست نماید و بعد به اصول کافی و روایات شریفه وارده در باب و آیات مبارکه قرآن رجوع نماید می‌فهمد که مطلب چیست؟ چون قرآن کریم همه مطالب و مباحث را با صراحت لهجه بیان فرموده است و آن مطالبی را که درخور فهم عموم مردم است به طور وضوح و صراحت بیان کرده است، مثلاً تنزیه حق از دنایس و نقایص را که در افهام عموم می‌گنجد با صراحت لهجه برای عموم بیان نموده و فرموده

است: تشبیه خالص در حق خداوند ممکن نیست و تنزیه خالص هم بی معنی است، بلکه به اعتباری تنزیه و تشبیه را با هم مخلوط نموده است.<sup>۱</sup> و اما بعضی از مطالب را که با افهام عموم سازش نداشته و افهام عموم نمی‌تواند از آنها استقبال نماید، به طور وضوح و صراحت لهجه بیان نکرده است و گاهی آنها را در لفافه و خفا و سرّ برای اهلش بیان نموده ولی پرده از روی آنها برنداشته و با عبارت لطیفی معنای لطیفی را ذکر کرده است.

### حمد برای غیر خدا واقع نمی‌شود

مثلاً در اولین آیه از قرآن شریف با یک معنای لطیفی جلوی مسلک باطل تفویض را گرفته است و در ابطال این مرام فرموده: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>۲</sup> یعنی تمام محامد و محمده‌ها برای اوست؛ زیرا چیزی از خود جمالی ندارد تا محمده برای او باشد. تمام جمال و تمام کمال از اوست و هیچ جمالی و کمالی به نحو استقلال از موجودات نیست تا بشود آنها را حمد نمود.

اگر انسان زید را حمد می‌کند آیا انسانیت و تحرک ارادی او را حمد می‌کند؟ انسانیت و حیوانیت زید که اعتباری است. بلکه زید را ستایش می‌کند چون عالم است، ولی اگر ملاحظه کنیم علم زید که محدود است آیا انسان زید را به خاطر محدودیت علمش، مدح می‌کند؟ محدودیت که نقصان است مگر می‌شود از نقصان، تمجید کرد بلکه اگر انسان زید را تمجید می‌نماید چون عالم است جهت صرف علم او را در نظر گرفته و صرف العلم را تمجید و مدح می‌کند. آیا صرف العلم در عالم طبیعت امکان دارد؟ صرف العلم جز در حق پیدانمی‌شود، پس ستایش از آن اوست و انسان خیال می‌کند که زید را ستایش نموده است.

و به ضرورت عقل، اصلاً محال است که کسی را ستایش نمود؛ زیرا کسی از خود

۱- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. شوری (۴۲): ۱۱.

۲- فاتحه (۱): ۲.

کمالی ندارد تا به واسطه آن کمال ستایش شود؛ چنانکه عبادت و سجده کردن برای غیر حق محال است، منتها آدم خیال می‌کند که برای بت سجده می‌کند و عذاب هم برای همین خیال است و الاً تمام عبودیتها برای حق و واجب الوجود واقع می‌شود.

اگر کسی کمال داشته باشد که قائم به خود او باشد ولو خدا او را خلق کرده باشد ولی دیگر او را رها کرده باشد در این صورت ممکن است او را ستایش و حمد نمود. ولی چون چنین نیست می‌فرماید: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ بنابر اینکه «بِسْمِ اللَّهِ» در هر سوره‌ای مختص به همان سوره باشد، علی ما هو التحقيق. ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ لسان ذاکرین است و بس و بعد از ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ گفته می‌شود: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ که همه حمدها حقیقه مختص به خداوند است و این سد مسلك باطل تفویض است.

هیچ کسی را به ضرورت برهان نمی‌شود حقیقه حمد کرد؛ چنانکه در قضیه «زید عالم» گفتیم. مگر کسی از خود علم دارد؟ آنچه از خود شخص است نقص است و صرف علم مال اوست و مدح و ستایش به خاطر صرف علم است و آن‌گاه که انسان در مقام تعریف و ستایش قرار می‌گیرد، آن ستایش به ضرورت عقل به واسطه نقص و حد علم نیست، این است که همه جاهل بوده و در علم ناقص می‌باشند.

### قضیه موسی و خضر در قرآن

حضرت موسی علیه السلام با آن مقام و عظمتی که در رسالت داشت وقتی روی منبر نظری به خود کرد و گفت: آیا اعلم از من روی زمین هست؟ به او اشاره شد که همین الآن از منبر پایین بیا و نزد آن کسی که ما به او خصوصی تعلیمها کرده ایم برو و تعلم کن. پایین آمد و نشست و گفت: ننشینم مگر او را پیدا کنم و با آن رفیق خود آمد تا به آن شخص رسید.<sup>۱</sup>

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۲؛ تفسیر صافی، ج ۳، ص ۲۴۸ - ۲۴۹.

بین با چه تعبیری به او التماس می نماید: ﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾.<sup>۱</sup>

شهید\* می گوید: یازده ادب از آداب متعلم در این آیه شریفه هست.<sup>۲</sup> البته شاید انسان بتواند بگوید: امر به تعلم تنها برای چیزهایی که در ظاهر شنیده می شود نیست، بلکه شاید یکی از تعلمها قضیه «امر بین الامرین» باشد چنانکه می بینی در یک مورد می فرماید: ﴿فَأَرَدْتُ﴾<sup>۳</sup> و در مورد دیگر ﴿فَأَرَدْنَا﴾<sup>۴</sup> و در جای دیگر ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾<sup>۵</sup> می فرماید. انسان دارای سه مقام است؛ در مقام اول، در صرف کثرات و در بحر انانیت مستغرق است و می گوید: من گفتم، من کردم، من اراده نمودم.

قدری که ترقی می کند می بیند تنها او نیست دست دیگری هم در کار است و می گوید: ﴿فَأَرَدْنَا﴾ و چون بالاتر می رود می بیند چیزی ندارد و هیچ است و همه قهاریت مال اوست؛ اراده، اراده اوست.

بلی در این مقام است که از روی معرفت نگاه می کند و نقص و عیب و تعیب و تنقیص و احداث کردن را که امر عدمی است به خودش نسبت می دهد و می گوید: ﴿فَأَرَدْتُ﴾.

۱- کهف (۱۸): ۶۶.

\*- زین الدین بن علی بن احمد عاملی، معروف به شهید ثانی، از دانشمندان کم نظیر شیعه در تحقیق و تبخر و زهد و صفات پسندیده بوده و علمای فراوانی از شیعه و سنی را درک نموده و خود نیز فقه را بر مبنای مذاهب پنجگانه تدریس می فرموده است. وی با آنکه به دلیل جو نامساعد زمان خویش بیشتر عمر شریفش را در اختفا یا سفر به سر برده، تألیفات پرشماری از خود در علوم گوناگون به جای گذاشته، که از آن جمله است: روض الجنان، مسالک الافهام، تمهید القواعد، منیة المرید، الروضة البهية، البداية فی علم الدراية و مسکن الفؤاد.

شهید ثانی در سال ۹۱۱ ق. به دنیا آمد و در سال ۹۶۶ ق. به شهادت رسید.

۲- منیة المرید، ص ۱۱۵.

۳- کهف (۱۸): ۷۹.

۴- کهف (۱۸): ۸۱.

۵- کهف (۱۸): ۸۲.

و در جایی که امر خشیت است که امری متشابهک از وجود و عدم است چون خشیت ادراک ناملایم است و ادراک عقلانی کمال است، من و غیر را در کار می آورد و می گوید ﴿فَأَرَدْنَا﴾ تا عدم از او و کمال از غیر باشد.

و در آنجا که صرف کمال و کنز خالص است ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾ می گوید؛ چون مقام، مقام انانیت نیست؛ انانیت در جایی است که نقصی باشد و یا نقصی با کمال متشابهک باشد که بتوان آن را به اعتبار کمالش به صرف الکیمال نسبت داد چنانکه در «یا من جعل الظلمات والأنوار و یا من خلق الظل والحور»<sup>۱</sup> جعل به نور که مخلوق بالاصاله است و به ظلّ که اگر نور نباشد او هم پیدا نمی شود تعلق گرفته است. و اگرچه ظلّ امر عدمی است، ولی چون عدم متشابهک با وجود است لذا جعل به ظلّ هم متعلق شده و ظلّ مخلوق و مجعول بالعرض می باشد.

---

۱- مصباح کفعمی، ص ۲۵۵؛ مفاتیح الجنان، دعای جوشن کبیر، بند ۶۲.



## غرر في حياته و بعض ما يتبعها

إنّ بيان كون صرف النور حيّ      بعد بيان العلم والقدرة طيّ  
إذ علمه الأشياء من أن تحضرا      فعلمه يكون سمعاً بصراً

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۸۱]

## حیات حق تعالی و توابع آن

برای اثبات صفت حیات که از اوصاف کمالیه است، برهان مخصوصی غیر برهان عامی که در مقام اثبات وجود و ذات اقامه شد لازم نیست، و همان برهان به تنهایی برای اثبات تمام اوصاف کمالیه کافی است.

در آن برهان عمومی گفته شد: آنچه از اوصاف کمال که برای حضرت حق، بالامکان العام ثابت باشد به نحو وجوب برای او ثابت خواهد بود و هر صفتی که برای شیء بما آنه موجود ثابت باشد برای حق به نحو وجوب ثابت است، بدون اینکه تنزل از مرتبه صرافت وجود لازم آید و یا احتیاجی به تخصص باشد.

البته چنین اوصافی از کمالات وجود است و اگر برای حق، بالامکان العام ثابت باشد به نحو وجوب برای وی ثابت خواهد بود؛ زیرا ثبوت چیزی برای چیزی به یکی از سه وجه امکان و وجوب و امتناع است. ثبوت به نحو امتناع از موضوع بحث خارج است؛ چون ما وصفی را می‌گوییم که برای حق بالامکان ثابت باشد، که چنین وصفی به نحو وجوب برای او ثابت خواهد بود؛ زیرا ذات حق غایت تجرد و اعلی مرتبه تجرد حتی تجرد از ماهیت را داراست.

حامل امکان دو چیز است؛ چون حامل امکان یا ماهیت است و فرض این است که حضرت حق ماهیت ندارد، و یا استعداد است و اگر امکان، امکان استعدادی باشد حامل آن هیولی است و هیولی در حق نیست. پس هیچ کدام از دو قسم حامل امکان در حضرت حق نیست. بنابراین هر چه بالامکان العام که فقط از جانب مخالف، سلب

ضرورت می‌نماید، برای حضرت حق ثابت باشد به نحو و جوب برای او ثابت خواهد بود. البته در هیچ مجردی هیولی و ماده که حامل امکان وجود چیزی است نیست، و در مجرد هیولی و ماده نیست تا امکان و استعداد داشته باشد، پس خلقت مجرد از همان آغاز وجود تام است و مجرد حالت انتظاریه ندارد.

والحاصل: حیات، صفت کمال است، البته حیات ذاتی، کمال است و اکمل از حیات بالعرض است. و لذا به حکم قاعده عامه، وجود اقدس الهی دارای حیات ذاتی است.

حیات یا وصفی است که علم و قدرت از لوازم آن است و یا به مجموع علم و قدرت، حیات گفته می‌شود؛ چون حیات عبارت از دراکت و فعالیت است.

### بیان سمع و بصر در حق تعالی

راجع به سمع و بصر الهی سه احتمال هست:

یکی اینکه بصیریت و سمیعیّت او به علم او برمی‌گردد.<sup>۱</sup>

به عبارت دیگر: علم او است که به اشیاء احاطه دارد و در مبحث علم گفتیم که همه اشیاء اعم از مبصرات و مسموعات و غیر آنها و به عبارت جامع‌تر، سراسر نظام عالم، علم او است که به اضافه اشراقیه ایجاد شده و نزد او حاضر است و لذا مرجع بصر و سمع و غیر آنها به علم او است.

دیگر اینکه شیخ اشراق گفته است: بصر و سمع او به علمش بر نمی‌گردد بلکه علم او به سمع و بصرش بر می‌گردد.<sup>۲</sup>

تفصیل مطلب این است که چنانکه ریاضیین گفته‌اند: مبصرات به این جهت مرئی واقع می‌شوند که نوری و شعاعی از جلیدین بر آنها می‌افتد و آنها نزد نفس حضور

---

۱- رجوع کنید به: کشف المراد، ص ۲۸۹؛ نقد المحصل، ص ۲۸۷؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۸۹.  
۲- مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۸۸؛ حکمة الاشراق، در همان مجموعه، ج ۲، ص ۱۵۰ و ۱۵۳.

پیدا می‌کنند و مشاهده اتفاق می‌افتد.<sup>۱</sup>

در حقیقت، آن شعاعی که بر مبصر می‌افتد به دیده و جلیدتین باز می‌گردد و به واسطه برگشتن آن، مبصر نزد نفس مرئی و منکشف واقع می‌شود.

بنابراین: عالم شعاعی از مبدأ عالم است که آن شعاع در سراسر عالم پرتو افکنده است، چنانکه در ابصار شعاع از چشم است.

بنابر قول محقق نزد آخوند و غیر او، نفس صورتی مماثل با صورت مرئی و یا صوتی مماثل با صوت مسموع ایجاد می‌نماید.<sup>۲</sup> و چون در ایجاد موجود، موجود نزد موجد حضور داشته و مشهود او می‌باشد؛ لذا اعتبار حضور و شهود موجود برای موجد، محقق مبصریت اوست و در مرتبه دیگر، حضور علم است، پس علم به بصر برمی‌گردد.

والحاصل: بصیرت مقابل علم است، نفس انسان در مرتبه غیب خود صوری ایجاد می‌نماید اعم از اینکه صاحب صورت در خارج و نفس الامر تحقق داشته باشد یا تحقق نداشته باشد و این صور جزئی است و قابل انطباق بر کثیرین نیست و این مرتبه خیال انسان است.

مرتبه دیگر غیب نفس، مجرد عقلانی است به طوری که ادراکات نفس در این مرتبه از صور هم مجرد است و مانند ادراکات در مرتبه خیال نیست که از صورت مجرد نباشد، بلکه فقط از ماده مجرد باشد. ادراکاتی که در این مرتبه از غیب نفس می‌باشد علم است.

انسان دارای ادراک دیگری هم هست که آن در مرتبه غیب نفس نیست، بلکه در مرتبه شهود است و این مرتبه از ادراک، شهود و حضور نزد نفس است و این مرتبه بصیریت نفس است؛ چنانکه شیخ اشراق در مورد اصوات هم همین را می‌گوید.<sup>۳</sup>

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۱۷؛ اسفار، ج ۸، ص ۱۷۸ - ۱۷۹.

۲- اسفار، ج ۶، ص ۴۲۴ - ۴۲۵ و ج ۸، ص ۱۶۹ - ۱۸۱.

۳- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰۳ - ۱۰۵.

بعد از آنکه ادراک شهودی در مرتبه غیب، علم و در مرتبه شهادت، بصیریت شد، نظام عالم وجود، شهود و حضور برای حق - جلّ و علا - دارد و حضور و شهود عالم برای حق، ملاک علم حق به عالم می باشد. پس مرجع علم حق بصر اوست.

والحاصل: مشهور این است که علم حق تعالی به نحو احاطه بر موجودات است؛ زیرا علم او به اشیاء حضوری و به اضافه اشراقیه است، بنابراین اشراق اضافی او به مسموعات، سمع اوست و اشراق اضافی او به مبصرات، بصر اوست.

به عبارت دیگر: اضافه اشراقیه که علم اوست شامل همه اشیاء می باشد، بنابراین اضافه اشراقیه شامل مبصرات و مسموعات نیز هست. پس بصیریت و سمیعیّت او به این اعتبار است که اشیائی هست که ما آنها را مبصرات و مسموعات می دانیم و لذا اسم سمیع و بصیر به اسم علیم برمی گردد.

ولی شیخ اشراق می گوید: به مرتبه شهادت از جهت درک شهودی و حضوری، بصر گویند و چون عالم، حضور و شهود برای حق دارد، پس بصر او به اعتبار این درک شهودی است.

البته اینکه گفتیم به مرتبه شهادت از جهت درک شهودی بصر گویند، درک شهودی بنابر تفصیلی که گذشت یا به شعاع از جلیدین و یا به خلاقیت نفس است، مثلاً صور خارجیّه حقیقه بصیریت خداست؛ چون ایجاد و جودات خارجیّه از اوست.

### ردّ نظریه مشهور و شیخ اشراق در سمع و بصر

این دو احتمال که یکی را مشهور و دیگری را شیخ اشراق اختیار کرده اند به عقیده ما مردود و بی معنی می باشد و هیچ یک از علم و سمع و بصر به دیگری بر نمی گردد؛ زیرا اگر مراد، رجوع در مرتبه ذات است، مرتبه ذات جز صرف الوجود بحت بسیط به تمام بساطت نیست و در آن مرتبه به هیچ نحو تکثر اسمائی و صفاتی نیست، بلکه تنها ذاتی متشخص و جزئی است. البته جزئی بدین معناست که جلوه وجودی خارجی بوده و متشخص به تشخص وجودی صرف در اعلی درجه از مجرد می باشد.

و اما با قطع نظر از اعتبار صرف الوجودی، بلکه به آن اعتباری که حقیقت همه اوصاف کمالیه را به او نسبت می‌دهیم، تکثر اسماء و صفات هست، لیکن در این مرتبه هیچ وصفی به وصف دیگر بر نمی‌گردد، بلکه در این مرتبه ذات به یک اعتبار، عالم و به اعتباری قادر و به اعتباری سمیع و به اعتباری بصیر است، الی ما شاء الله.

البته بصیریت او به نحو کلی و مانند بصیریت منجم نسبت به طلوع فلان کوكب نیست تا بصیریت به علم باز گردد، بلکه بصیریت او به این نحو است که همان جزئی حقیقی در متن واقع، حقیقه برای حق تبارک و تعالی مبصر بوده و حق - عزوجل - هم مبصر اوست.

منتها حق، بصیر با آلت نیست؛ زیرا چنین نیست که حقیقت بصیریت به این باشد که باید با آلت مخصوص دیده شود و حقیقت بصیریت به این نیست که الزاماً با جلدتین باشد؛ لذا با اینکه در خواب چشمها روی هم گذاشته شده و هیچ اثری از این جلدتین نیست با این حال حقیقه می‌گویی در خواب دیدم. آنچه در خواب دیده می‌شود نحوه‌ای از ادراک شهودی برای نفس است که به آن نحوه از ادراک در هر مرتبه‌ای که باشد بصیریت گویند.

البته دیدن در خواب مانند خیال در عالم یقظه است که لازم نیست صورتی باشد که مطابقی در جسمانیات داشته باشد. بلی خیال در حال نوم یک مرتبه و به نحوی است و خیال در حال یقظه به نحو دیگری است.

والحاصل: نفس در عالم نوم از عالم طبیعت منسلخ می‌شود و چیزی را می‌بیند که در عالم اشتغال به طبیعت، باید آن را خیال کند. همچنین در نوم می‌شنود با اینکه این صماخ گوش از کار افتاده و نفس با آن قطع رابطه نموده است البته این‌گونه نیست که در خواب، خیال شنیدن باشد؛ زیرا با خیال شنیدن در اینجا به انسان فرح دست نمی‌دهد، بلکه در عالم نوم، حقیقت شنیدن - ولو به ایجاد صوت مماثل صوت جزئی باشد - اتفاق می‌افتد و لذا التذاذ هم می‌کند، همچنین وقتی که صورت موحشی را می‌بیند و آن صورت موحش در او ایجاد ترس نموده و او می‌ترسد یا صورت زیبایی

رامی بیند، پس در مرتبه نوم حقیقت دیدن و شنیدن محقق می شود، با اینکه آن آلتی که ما خیال می کنیم باید باشد تا حقیقت رؤیت محقق گردد، در کار نیست. چنانکه وقتی نفس، انقطاع از طبیعت پیدا نمود در تمام حواس قوی می شود و نمونه آن حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم است.

وقتی انسان به این قوت نفس رسید به خاطر قوت بصیریت و سمیعیّت و غیر آن می تواند مجردات را ببیند؛ چنانکه حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم جبرئیل را می دید و با او صحبت می کرد. و لازم نبود جبرئیل متجسم شود تا دیده شود، هرچند گاهی امر چنین بود. پس ولو ملائکه متجسم هم نمی شدند - البته بدون این آلت - پیامبر آنها را می دید. همچنین وقتی نفس انسان از دار دنیا منقطع شده و روح از بدن جدا می شود و صور اعمال انسان ولو مجرد باشند، به تناسب ملکات او، به او نمایان می شود همان گونه که خواب دیدن هر کسی مناسب با اخلاق اوست و ممکن نیست اشخاص بدکردار خوابهای اولیا و اتقیا را ببینند و هکذا بالعکس، در آن مرتبه، حواس ولو حس بصر و ذائقه باشد به گونه ای قوی می شود که می تواند همه لذایذ یا مولمات را در عرض هم و متمایز از یکدیگر درک کند، ولی در اینجا چون درک ضعیف است چنین چیزی ممکن نیست. مثلاً نمی تواند در عرض هم ترشی و شیرینی را درک کند و از آنها به علت ضعف درک، طعم دیگری حاصل می شود ولی آنجا چون تمام حواس قوی می شود ترشی و شیرینی در عرض هم و بدون اینکه از آنها طعم ثالثی حاصل شود درک می شوند.

والحاصل: آنجا ممکن است مولمات بسیاری را در یک آن درک کند و سامعه هم ممکن است تمام اصوات حسنه یا قبیحه را در مرتبه واحده به نحو جزئیت و تشخیص ادراک کند، نه به نحو علم که از آن مسرور یا مشمئز نشود؛ زیرا انسان با صرف علم متألم نمی شود. پس چون آنجا درک قوی است حرارت و برودت و شیرینی و ترشی و تلخی را در عرض هم و در آن واحد و متمایز از یکدیگر درک می کند.

و بالجمله: وقتی انسان زید را مثلاً دید، هم دیدن و هم شناختن و دانستن صادق

است، اما چنین نیست که بازگشت یکی به دیگری باشد. بلکه هر کدام به اعتباری است؛ دیدن به اعتبار یک نحو مشاهده حضوری است و این اعتبار مقدم است و دانستن و علم به این اعتبار است که اگر زید غایب شود باز به همان کیفیتی که هنگام دیدن او می دانست، خواهد دانست و این اعتبار متأخر است. پس هیچ کدام از آنها به دیگری بر نمی گردد.

بلی، در مثالی که گذشت ممکن است بگوییم اسم علیم بعد از اسم بصیر واقع می شود چنانکه در اسماء خداوند هم ممکن است چنین چیزی گفت. مثلاً اسم «متکلم» بعد از اسم «علیم» است زیرا تکلم همان اظهار غیب و اظهار ما فی الضمیر و ما فی الغیب است، پس تکلم و اظهار بعد از علم حاصل می شود و همچنین در اسماء دیگر هم می توان به اعتبار، تقدم و تأخر لحاظ کرد.



## غرر في تكلمه تعالى

اللفظ موضوعاً لدى الأنام	مما هو المعروف بالكلام
فهو وجود معه وجود	ذهناً له يجعلنا شهود
فحيث في تأدية ذا أيسر	من غيره لاسم الكلام آثروا
ولو فرضت غيره بديله	إذ ذاك حاله يكون حاله
فالكُلُّ بالذات له دلالة	حاكية جماله جلاله
وكلُّ جزئي من الأسماء وضع	وضعاً إلهياً لمعنى ما صنع
إذ عرض الدلالة العرضية	تزول لا الذاتية الطولية

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٨١ - ١٨٣]

## بیان تکلم حق تعالی

### وضع الفاظ برای معانی عامه

صاحب کتاب فرمایشی دارد که در اول امر خیلی بعید به نظر می آید ولی بعد از تأمل و تحقیق، مطلب همان است که ایشان فرموده اند. در نگاه اول به نظر می آید که مثلاً کتاب برای همان اوراقی که بین الدفتین قرار دارد وضع شده است. بنابر این نظر اگر به انسان بگویند تو خودت هم کتابی و سرتاسر عالم کتاب و در حقیقت مصداق آن است، به نظرش صحیح نمی آید و وحشت می کند و بسا هست که استهزا می کند. این معنی که الفاظ برای عناوین عامه وضع شده اند، نزد محققین بی شبهه ثابت است، مثلاً واضح که حقیقت نور را دیده ولو فرضاً به گمان واضح، نور فقط همان چیزی بوده که او آن را دیده بود، لیکن «موضوع له»ی که واضح برای نور در نظر گرفته، سعه دارد و چیزهایی که فرضاً عقل خود واضح هم به آن نرسیده بود، مصداق آن حقیقت می باشد.

مثلاً واضح برای لفظ نور معنایی در نظر گرفته و لفظ نور را در مقابل آن معنی وضع نموده است و دیگر خصوصیات، از موضوع له خارج می باشد. مثلاً او «ظاهر بنفسه و مظهر لغيره» را در نظر گرفته و لفظ نور را برای آن وضع نموده است؛ گرچه او فقط نور شمس را دیده لکن محدودیت نور و شمس بودن آن را و اینکه آن نور ممکن باشد و واجب نباشد و مانند اینها را مد نظر قرار نداده است و لذا اگر حقیقتی مانند واجب الوجود، ظاهر بنفسه و مظهر لغيره باشد آن هم نور است؛ گرچه عقل واضح به

اینکه واجب الوجود نور است، نرسیده باشد و ما را هم از روی نادانی تکفیر کند. او در این دیگر اختیاری ندارد و نظرش مانند نظر دیگران است.

اگر فیلسوفی اینجا نشسته باشد و به حکم عقلی از جهت استحالة انتقال عرض، بداند که این رنگ حقیقهٔ خون است ولو واضح بگوید این خون نیست بلکه رنگِ خون است سخن واضح برای او مسموع نیست.

ما در اینجا با عرف کاری نداریم، بلکه با حقیقت امر سر و کار داریم ولو عرف نتواند مصداق حقیقی را تشخیص دهد؛ زیرا اینجا فقه نیست که بر اساس فهم عرف مشی کنیم، اینجا حکمت است و بر اساس واقع حرف می‌زنیم.

پس حضرت احدیت حقیقهٔ متکلم است؛ زیرا تکلم برای اظهار ما فی الضمیر وضع شده است؛ ضمیر هم به معنای دل نیست، بلکه به معنای غیب است؛ زیرا آن سخن که الفاظ برای معانی عامه وضع شده است در خود ضمیر هم جاری است.

کلام را که واضح وضع نموده این طور نیست که نفس انسانی یا تقاطع با دندانها در آن مدخلیت داشته باشد و یا صدایی باشد که زبان با حرکت آن را تقطیع کند، بلکه همهٔ اینها از حقیقت کلام خارج است و به هیچ وجه در حقیقت تقویمیهٔ کلام، دخیل نیست.

فعلی هذا، ما به يظهر المضمیر فهو کلام حقیقه؛ گرچه در نوع انسان «ما به يظهر المضمیر» عبارت از آن مصداق معهود باشد ولیکن خصوصیت مسموعیت و خصوصیت کیفیت در آن دخالت ندارد.

و لذا اگر از اول این طور متعارف بود که با اشاره حرف بزنند، همان کلام بود چنانکه فعلاً هم از مصادیق کلام است. چون وجودات، معرب و مظهر مکنون غیبی هستند کلمات حق می‌باشند. چنانکه بعضی از حضرات معصومین علیهم السلام فرموده‌اند: «نحن الکلمات التامات»<sup>۱</sup> و به همین جهت حضرت حق متکلم حقیقی است، گرچه از این جهت که موجد صوت است نیز متکلم است.

۱- این عبارت را در مجامع روایی نیافتیم، رجوع کنید به: بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۵۱.

به ما که متکلم می‌گویند به این جهت است که کلمات به ما قیام صدوری دارند، در حالی که قیام صدوری موجودات به حق، بالاتر از قیام صدوری کلمات به ماست، پس حق به این اعتبار که کلام را ایجاد می‌نماید متکلم است.

والحاصل: الفاظ - بنابر تحقیق - برای معانی عامه وضع شده‌اند و ممکن است چیزی در حقیقت مصداق حقیقی لفظی باشد ولی آن مصداق در نظر واضع مغفول عنه بوده و اصلاً واضع آن را نمی‌دانسته است و یا می‌دانسته که آن مصداق لفظ نیست و ما چون می‌دانیم که آن، مصداق لفظ است او را تخطئه می‌نماییم. اگر به حیوان به جهت حیات و قوه حیاتی‌اش حیوان بگوییم ممکن است آن را بر خدا هم اطلاق کرد ولو نظر عرف از آن تحاشی دارد، البته گفتن آن هم بنابر نظر عرف غلط است؛ زیرا در نظر عرف این اسم برای ماهیتی وضع شده است.

چنانکه اگر به انسان به اعتبار قوه درک معقولات، انسان بگوییم می‌شود آن را بر خدا هم اطلاق نمود منتها بنابر نظر عرف این اطلاق غلط است چون عرف ماهیات را مسمیات این اسماء می‌دانند.

و بالجمله: ما در اینجا با عرف کاری نداریم. اگر واقع را ملاحظه کنیم و همان معنایی را که برای انسان و حیوان گفتیم مورد ملاحظه قرار دهیم، آن معنی در مبدأ به نحو اکملیت و آکدیت و ذاتیت موجود است.

بنابراین: کلام به اعتبار آن ملاکی که دارد با قطع نظر از آن اتفاقیات، کلام می‌شود. اینکه در مقام تفهیم صوت را انتخاب کرده‌اند و به اعتبار آن، وضع و جعل نموده‌اند اتفاقی است؛ زیرا اگر چیز دیگری مثل اشاره را اختیار می‌کردند، آن هم در نظر عرف کلام بود.

و بالجمله: ملاک کلام بودن چیزی، در وجود اقوی است؛ گرچه وجود موجودات با کلام عرفی در خصوصیات اتفاقیه‌ای که خارج از ملاک کلام بودن شیء است، تفاوت دارد، لیکن ملاک در وجود اقوی است و اقوی بودن ملاک در آن، مؤکد کلام بودن آن است؛ زیرا در کلام لفظی، دلالت، عرضی و به واسطه وضع است و دلالت به

واسطه وضع بر آن عارض شده است و چون عارضی است قابل زوال است، البته خود کلام لفظی هم عرضی است که بر مدلول عرضی، دلالت عرضی دارد و قهراً بالعرض زایل می شود. مثلاً لفظ زید کیفیتی است که صوت باشد و در عرض مدلولی است که ذات زید باشد که از موجودات عالم طبیعت است.

البته بالنسبه به وجود موجودات اشکال نکنید که چون واضع ندارند، کلام نیستند؛ زیرا واضع آنها خداست و آنها وضع الهی دارند و دلالت آنها ذاتیه طولیه است؛ زیرا هر معلولی بر علت خود دلالت دارد و چون دلالت آنها ذاتی است لا یختلف و لا یتخلف. صاحب کتاب هم به همین نحو خواسته است کلام را تتمیم نماید ولی در صدر مطلب تشبیه بی ربطی نموده و آن اینکه فرموده است: «لا وکما أنّ الكلمات اللفظیه تحصل من تقاطع النفس الإنسانی فی المقاطع الثمانیه والعشرین - التي هی بعدد منازل القمر - كذلك الكلمات الوجودیه ...».

## غرر في تقسيم الكلام

فمنه ما قد كان عين الذات	كون بحيث ينشئ الآيات
و منه ما ذا كلمات تمّة	كجامع الكلم هادي الأُمَّة
و منه ما في صحف منشّرة	ما مسّ ذا إلا النفوس الطاهرة
لسالك نهج البلاغة انتهج	كلامه سبحانه الفعل خرج
إن تدر هذا حمد الأشياء تعرف	إن كلماته إليها تضيف

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۸۳ - ۱۸۴]

## مراتب کلام باری تعالی

کلام مراتبی دارد. البته هر چیزی که در مرتبه ذات باشد لازم نیست که بر ذات باشد. بلی در مثل علم، علم ذات به ذات معقول است ولی در مثل قدرت، قدرت ذات بر ذات معنی ندارد. چنانکه حیات در مرتبه ذات است ولی بر ذات نیست.

و بالجمله: چنانکه حضرت امیر علیه السلام فرموده: «یا من دلّ علی ذاته بذاته»<sup>۱</sup> جلوه ذات بر ذات در مرتبه ذات همان دلالت ذات بر ذات است. البته در این جلوه جلوه اسماء و صفات بر ذات نیست، بلکه خود ذات برای ذات ظاهر است.

این کلمه در مرتبه ذات است و وقتی کلام متحقق شد، متکلم هم در مرتبه ذات خواهد بود؛ زیرا کلام و تکلم دو معنی هستند که به اعتبار با هم فرق دارند. به یک چیز از این جهت که مثلاً صوت است و فعلاً متموج در هواست و منفصل از گوینده است کلام گویند و از این جهت که صدور آن از شخص است و شخص موجد آن است به آن تکلم گویند و خلاصه به کلام از جهت صدور و قیامی که به شخص دارد، تکلم گویند و از همین جهت به آن شخص هم متکلم گویند.

همانگونه که در علم در مرتبه ذات لازم نیست یک علم و یک معلوم و یک عالم باشد، بلکه عالم اوست و او عین علم است و علم عین معلوم و معلوم عین ذات است؛ چون کشف تام ذات برای ذات است و لذا حقیقت علم است، همچنین

---

۱- بحار الانوار، ج ۸۴، ص ۳۳۹؛ مفاتیح الجنان، دعای صباح.

در مرتبه ذات، دلالت ذات بر ذات که به نحو اعلی و اتم جامع و راسم تمام کمالات است، کلمات است.

### تمامی موجودات کلمات حقند

و در مرتبه دیگر سلسله مراتب وجودات، کلمات اوست. وجود به هر اندازه که در ارائه و دلالت و کشف و اعراب از «ما فی الغیب» کامل باشد به همان اندازه کلمه است پس بعضی از وجودات، مانند عقل اول و سایر عقول کلمات تامه و بعضی از وجودات، مثل موجودات عالم طبیعت کلمات ناقصه می باشند.

البته خدا فی ما لم یزل و فی ما لا یزال متکلم است و در متکلم بودن شرط نیست که او در برهه‌ای از زمان ساکت باشد، بلکه اگر کسی لاینقطع حرف بزند متکلم است. والحاصل: تکلم خداوند تنها به این اعتبار نیست که ایجاد صوت کند و اگر ایجاد صوت نکند، بگوییم اُخرس است.

بنابراین خداوند تنها به این اعتبار که با کلام تو و دیگران، او سخن می گوید متکلم نیست، بلکه همه موجودات کلمات او هستند. و بالجمله: وقتی ما تکلم می کنیم، خدا تکلم می کند و ایجاد همه این کلمات از اوست گرچه این کلمات قیام صدوری به ما دارد و به این اعتبار به ما متکلم می گویند، ولی در حقیقت قیام صدوری این کلمات به نحو اعلی و اتم به حق - تعالی شأنه - است، پس متکلم بودن او نسبت به کلمات ما، احق از ماست.

### مصادیق کلمات تامات

والحاصل: از مراتب کلمات تامه در مراتب نزول، عقول می باشند که حالت منتظره ندارند و همچنین از کلمات تامه، عقول کامله در قوس صعود است چنانکه ائمه علیهم السلام فرموده اند: «نحن الکلمات التامات»<sup>۱</sup> و در قرآن مجید است: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا

۱- این روایت را در معاجم روایی نیافتیم، رجوع کنید به: بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۵۱.



مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا  
وَالْآخِرَةِ وَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿۱﴾

جامع الکلم و هادی الأُمَّه که پیغمبر ماست از کلمات تامه است، و وجه جامع الکلم بودن، این است که: بعضی از موجودات ناقص هستند و نمی‌توانند حفظ کمالات نموده و آداب عالم بالا را کاملاً رعایت بنمایند و بعضی از موجودات هستند که چون ترقی کرده و محو عالم بالا شدند، برای آنها نسبت به پایین حالت غفلت اتفاق می‌افتد. این است که می‌بینی وقتی کسانی که باید به مرتبه‌ای که قابلیت آن را دارند برسند، به آن مرتبه می‌رسند، کمال آن عالم آنها را محو نموده و آنها دیگر نمی‌توانند با پایین مراد داشته باشند و چه بسا امور زندگی طبیعی، از کف آنها خارج شده و دیگر نمی‌توانند در آن امور مشی کنند و ای بسا به چنین اشخاصی نسبت بُلّه و جنون بدهند.

ولی آن کسی که به آن مقام عالی رسید و تمام اسماء و صفات در او تجلی کرد، در عین حال که آداب و شؤون آن عالم را حفظ می‌کند، آداب و شؤون امور این عالم را هم حفظ می‌نماید و آن عظمت تجلیات که ممکن است به نحو امکان طلوع کند در او طلوع می‌نماید ولیکن از بس که وجود او کامل است، باعث انحاء این تجلیات جزئی در طبیعت نمی‌شود و هم آداب عالم بالا را و هم آداب این عالم را حفظ می‌نماید.

او مثل ما نیست که نتواند آداب عالم بالا را حفظ نماید که به همین جهت ملائکة الله و اولیاء الله ما را مجنون و دیوانه می‌دانند؛ زیرا جنون آن است که انسان نتواند آداب را حفظ کند، مثلاً ما در اینجا به کسی که به واسطه اختلال عقلی نمی‌تواند آداب معاشرت و وضع زندگی را تشخیص دهد که چه چیزی مناسب با هر مقامی است، مجنون می‌گوییم و لذا اگر ما هم ضعیف بوده و نتوانیم پاکی و روحانیت را که از آداب عالم بالاست مراعات کنیم، البته جنون داریم. ما نه تنها نمی‌توانیم آداب عالم بالا

را حفظ کنیم، بلکه به خاطر صِغَر و کوچکی به مقامی که بتوانیم فیوضات عالم بالا را هم حفظ کنیم نرسیده‌ایم.

این است که معصیت‌کار به نظر بالاییها حقیقهٔ جنون دارد و عاقل کسی است که آداب عالم بالا را مراعات نماید و آداب آن عالم همان مقررات شریعت است.

بالجمله: انسان کامل کسی است که فیوضات عالم بالا را به نحوی که افاضه می‌شود، حفظ و ضبط کند و به طوری که باید به پایین فیض بدهد، فیض برساند و خلاصه از آن طرف دستش کوتاه نباشد و از این طرف هم غافل نباشد لذا حضرت پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ جامع الکلم است و کامل‌ترین موجود بین موجودات ممکنه است و معنای نبوت ختمیه هم این است که ممکن نیست بیش از یکی باشد؛ زیرا اکمل اوست چون می‌تواند همهٔ تجلیات با عظمت را ادراک کند و کشف جمال آن طور که ممکن است در او روی می‌دهد و او پرده از جمال برمی‌دارد و در عین حال محو جمال نیست. لذا به همهٔ وجودات از وجود کامل تا آخرین تجلیات کوچک می‌تواند رسیدگی کند. این است که پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حتی به نباتات و ذرات و جمادات هم رسیدگی داشته و آخرین درجهٔ کشف هم برای او دست داده است.

پس ممکن نیست غیر از او ختمیت داشته باشد؛ زیرا چنانکه صرف الوجود لایتکرر است صرف الجمال هم لایتکرر است. بنابراین باید دیگران از او کمتر باشند؛ زیرا بالاتر از مقام او ممکن نیست و مقام ختمیت به کمتر از این تحقق نمی‌یابد. و بالجمله: باید در تمام انبیا و مرسلین این دو جهت، یعنی حفظ کمال بالا و عدم انحاء در کمال بالا، باشد تا بتوانند به پایین رسیدگی کنند. منتها اکمل آنها در این دو جهت، مرتبهٔ ختمیهٔ نبوت است و آن مختص به ختمی مرتبت، پیغمبر ما محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می‌باشد.

والحاصل: خداوند متعال، متکلم است و موجودات مراتب کلام او هستند، البته معیار در باب اعتبار صفتی بر حضرت حق، همان معیار اعتبار صفت برماست که اگر

یک جهت اعتبار صحیحی باشد که بتوان به آن اعتبار صفتی را برای حق اثبات کرد، اثبات آن صفت برای حق عیبی ندارد، بلکه انتزاع چنین صفتی به حکم عقل فرض و لازم است. اما نسبت به اخباری که وارد شده در مورد اینکه اسماء الله توقیفیه است،<sup>۱</sup> اگر مراد از اسماء، اسماء علمیه باشد البته چنین است. اسم شما هم توقیفی است و اسم هر کسی توقیفی است، کسی حق ندارد شما را که حسین علی نام نهاده‌اند از آن تخلف کرده، و حسن علی خطاب کند، اسمی که پدر و مادر گذاشته‌اند توقیفی است.

بلی چون خدا پدر و مادر ندارد، اسم خود را خودش گذاشته است و البته نباید از اسماء علمیه او تخلف کرد.

اما در صفت، اگر اعتبار صحیحی در آن باشد ممکن نیست ما آن صفت را به حق نسبت دهیم و منتظر صدور آن از شرع باشیم؛ لذا در خود همان روایت که احتمالاً به حضرت صادق علیه السلام منسوب است صفت و اسم «ثابت» هست،<sup>۲</sup> ولی در قرآن نیست. لفظ «موجود» هم در قرآن نیست، ولی در روایت هست.<sup>۳</sup>

آیا نباید آن را گفت؟ البته بر ما لازم است که این صفت را به حق نسبت دهیم ولو از شرع نمی‌رسید. بنابراین توقیفی بودن اسماء در آن روایات ناظر به جلوگیری از کسانی است که قادر به اثبات اوصاف برای خداوند با معیار صحیح نبوده‌اند؛ زیرا عوام بوده‌اند و هرچه به نظرشان خوب می‌آمده برای او اثبات می‌کردند. مثلاً چون می‌دیدند شیرینی از تلخی بهتر است می‌گفتند خدا شیرین است، و لذا برای سدّ مزخرف گویی چنین اشخاصی گفته‌اند: اسماء الله توقیفیه است. و الا اگر بتوانیم با معیار صحیح وصفی را به او نسبت دهیم، نسبت می‌دهیم، بلکه چنانکه گفته شد نسبت دادن قهری است.

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۰-۱۰۴.

۲- همان، حدیث ۱.

۳- همان.

### بحثی پیرامون «اوتیت جوامع الكلم»

اما لازم است مقداری در اطراف «اوتیت جوامع الكلم»<sup>۱</sup> که در عبارت است گفتگو نماییم:

بعضی گفته‌اند: مراد از «اوتیت جوامع الكلم» قواعد و فقرات کلیه مانند «لا ضرر ولا ضرار»<sup>۲</sup> و «البیعان بالخیار»<sup>۳</sup> است.<sup>۴</sup>

لیکن فلاسفه و حکما گفته‌اند: معنای آن این است که من جامع جوامع موجودات هستم،<sup>۵</sup> یعنی کمالات تمام موجودات ممکنه به من عطا شده است و او یک موجودی است که به او جوامع کلم، یعنی موجودات که کلمات هستند و جوامع که عین آن موجودات می‌باشند، به او عطا شده و اضافه جوامع به کلم اضافه صفت به موصوف است.

والحاصل چنانکه گفته‌ایم: عقل اول - مثلاً - که در عین وحدت جامع تمام کمالات است اگر نشر و پهن شود تمام نظام عالم است، بلکه بالاتر از آن است و آن یک موجودی است در حال لفّ که اگر نشر و بازش کنیم، تمام نظام عالم است و این عالم، نمایش نشر اوست. و این اعجازی است که خداوند در موجودات به ودیعت گذارده که آنکه به آخرین درجه وجود رسیده قابلیت دارد به آنجایی که مبدأش بوده برگردد و آخرین صف نعال وجود را که هیولی است امکان ترقی تا اولین نقطه‌ای است که از آنجا پایین آمده است و در این عالم ما، موجودی به عمل آمده که توانست جامع تمام کمالات عالم باشد و اگر نشر آن امکان داشت همه حقایق کمالیه‌ای که در او به نحو اتصال و قرآنیست هست به طور انفصال و فرقانیت بود.

۱- عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۲۰، حدیث ۱۹۴؛ علم الیقین، ج ۱، ص ۵۲۹.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۶۴، باب ۱۷ از ابواب الخیار، حدیث ۳ - ۵.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۴۵، باب ۵ از ابواب الخیار، حدیث ۱ - ۳.

۴- رجوع کنید به: روضة المتقین، ج ۲، ص ۱۱۱ - ۱۱۲؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۳۱۱.

۵- جامع الاسرار، ص ۲۹۴ و ۳۵۶؛ تفسیر القرآن الکریم، صدر المتألهین، ج ۴، ص ۲۷۲.

والحاصل: در صورتی که محل برای اخذ فیض و قبول جمال قابل باشد، به نحو تام بر او افاضه می شود اگر آینه از نور نترسد؛ چون در مبدأ بخل نیست.

یک موجودی توانسته است از این نشئه به همان نحوی که باید اخذ فیض نماید، اخذ فیض نموده و تمام مراتب کمالیه وجود را سیر نموده و ترقی نماید و تمام شرایط کمال از ازل در او فراهم آمده است و آن صورت جمعی به این ماده لایقه افاضه شده است؛ چون این ماده بسیار لطیف و نظیف، بلکه الطف و انظف بوده است.

مراد از این ماده هیولی نیست، بلکه مراد از آن طینتی است که از صلب آدم در اصلاب شامخه و ارحام مطهره به طور سلامت و لطافت آمده و آخرین صورت که حقیقت شیء به آن است، صورتی است که جامع تمام کمالات صور موجودات بوده و تمام فیض را قبول نموده است.

والحاصل: چون بنا را بر این گذاشتیم که الفاظ برای معانی عامه وضع شده اند، پس مراد از «أوتیت جوامع الکلم» هم آن چیزی است که غیر حکیم گفته است و هم آن چیزی است که حکیم گفته است. تمام عالم کلمات خداست و تنها قرآن کلمات خدا نیست، بلکه قرآن هم روی همین قاعده وضع الفاظ برای معانی عامه، نازل شده است و همین قاعده است که بطون داشتن قرآن مجید را تصحیح می نماید؛ زیرا آنچه قرآن از آن حکایت می کند، همان تمام نظام عالم است، اگر مثلاً نور می گوید به آن معنای عام از واجب الوجود تا این نور شمس را شامل می شود.

منتها اگر شخص عاقل و حکیمی با بچه کوچکی سر و کار داشته باشد و بخواهد کلامی را به او القا کند باید به حد مثال آن را تنزل دهد و لذا قرآن فرموده است ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ...﴾<sup>۱</sup>.

این قرآن از عقل اول تا آخرین مرحله وجود را سیر کرده است، منتها برای جماعتی مثل ما که با هزاران ادله و براهین و امثله اثبات می کنند که عالم بالایی هم هست با این حال ما از نظر اعتقاد یا شک و یا ظن داریم، چگونه قرآن با آن حقیقتی که

یک پله بالاتر از این عالم است نازل شود؛ لذا قرآن تا به این مرحله آمده است. مراد از بطون قرآن هم همین است که قرآن دارای عوالم سبعة است،<sup>۱</sup> یعنی در هر عالمی قرآن آن عالم از سنخ همان عالم است، اگر پیغمبر قرآنی را که در عقل اول است اظهار می‌کرد، هیچ کس آن را نمی‌فهمید مگر کسانی که دیده آنها از آن آینه خیره نمی‌شود.

و بالجمله: بطون داشتن قرآن این است که الفاظ برای معانی عامه وضع شده‌اند و در عین حالی که قرآن یک حقیقت است، تمام عالم را هر مرتبه آن که باشد، شامل است.

منتها کسی که از نور فقط این نور را می‌فهمد، او فقط قشر قرآن را می‌داند و آنکه سعه لفظ و موضوع له آن را دید، بطن قرآن را هم می‌داند.

مراد از بطن این است که گفته شد، نه آنچه صاحب کفایه گفته است که مراد از بطون قرآن، لوازم معانی قرآنی است،<sup>۲</sup> بلکه چنانکه ما گفتیم مراد از بطون همان معانی عامه است که به نحو حقیقت شامل همه عوالم است، منتها هر کس به اندازه وسع انسانی اش نسبت به عوالم، معانی عامه قرآن را می‌فهمد.

ما چون قشری بودیم، قشر قرآن برای ما نازل شده است و معنای آن همان است که گفته شد.

شاید اینکه در موقع نزول قرآن از آن به حرف تعبیر کرده‌اند که: «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلٰی سَبْعَةِ أَحْرَفٍ»<sup>۳</sup> علتش این باشد که ما به بطون قرآن نرسیدیم و هرچه از قرآن می‌بینیم غیر خدا می‌بینیم چون قشر عالم طبیعت هستیم.

و شاید این معنی سبب شده است که حضرت به ابی‌حنیفه\* فرموده است:

۱- عوالم اللثالی، ج ۴، ص ۱۰۷، حدیث ۱۵۹.

۲- کفایة الاصول، ص ۳۸.

۳- خصال، ج ۲، ص ۳۵۸، حدیث ۴۳؛ بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۴۹، حدیث ۱۰.

\*- نعمان بن ثابت کوفی (۸۰ - ۱۵۰ ق.) یکی از پیشوایان مذاهب فقهی اهل سنت و امام حنفیه می‌باشد. وی اولین کسی است که بنای فقه را بر قیاس نهاد و به همین سبب بارها امام صادق علیه السلام

«و ما ورثك الله من كتابه حرفاً»<sup>۱</sup> زیرا نمی شود گفت: آنچه ما از این الفاظ عربیه می فهمیم ابوحنیفه آن را نمی فهمید.

بالجمله: آنچه از قرآن نصیب ماست همان صورت قشر است و ما از دنیا خارج نشده ایم تا ورای دنیای قرآن را ببینیم. گمان مکن که از ما کسی پیدا شود که کارش برای خدا باشد، بهشت هم دنیا است، مگر بهشت، آخرت است؟ ما سوی الله دنیا است هرچه غیر خداست پست و دنی است، ولی چه کنیم که مشام ما قابلیت ندارد غیر از این دنیا، آن هم انزل مرتبه دنیا را استشمام کند، ما به هیچ وجه به غیر از این آخرین قشر به چیزی نرسیده ایم.

تو گمان می کنی که شیطان ما همان است که حضرت آدم را از بهشت بیرون کرد، ما قابل توجه آن شیطان نیستیم. آن شیطان به بهشت راه داشت که آدم را از آن بیرون کرد، شیطان ما از شیطانهای بسیار انزل است، مگر شیطان بزرگ به ما اعتنا می کند؟ بلکه اصلاً ما شیطان لازم نداریم چون خود ما شیطان هستیم و یا بدون اغوا دنبال او هستیم.

مگر آن حکایت را شنیده ای که کسی در خواب دید که شیطان مشغول بافتن ریسمان است ولی برای او ریسمانی درست نکرده و او در بین آن ریسمانها، ریسمانی ندارد. پرسید: چطور برای من ریسمانی نیست؟ گفت: تو احتیاج به ریسمان نداری، خودت می آیی.

بلکه می توان گفت: شیطان آن است که انسان را از حق و خدا نگه دارد. همه شاغلین از خدا شیطان هستند، دنیا شیطان است، بهشت هم اگر انسان را از خدا غافل کند شیطان است. شیطان کاری جز اعراض دادن از ذکر الله و لقاء الله ندارد و

---

→ او را از این کار نهی کرد و با او احتجاج فرمود. وی دو سال نزد امام صادق علیه السلام درس خواند و بارها می گفت: لولا السنن لهلك النعمان.

از شاگردان او محمد بن حسن شیبانی و ابویوسف قاضی و از کتابهایش المخارج در فقه، و مسند در حدیث می باشد. قبر او در بغداد، زیارتگاه اهل سنت است.

۱- علل الشرائع، ص ۹۰، حدیث ۵؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۹۳، حدیث ۱۳.

۳۶۰ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / الهیات

گفتیم که الفاظ برای معانی عامه وضع شده‌اند پس شاغلین از حق و معرضین از او شیطان می‌باشند.

ولی افسوس در اینجاست که ما طوری ضعیف النفس هستیم که همه چیز حتی تخیلات، موهومات، آمال و چیزهایی که فنا و زوال پذیرند و در آخرین مرتبه عالم و قشر عالم وجود هستند برای ما شیطان می‌باشند و ما را از ذکر الله اعراض داده‌اند.



فريدة سوم

## افعال حقّ تعالى

غرر في إثبات أنّ أوّل ما صدر هو العقل

عقلاً و نقلاً كان عقل إذ بدا	لا يوجد الواحد إلا واحداً
فذلك الواحد نفس أو عرض	أو صورة أو الهيولى لو فرض
نفساً و هيئة بلا جسم فعل	أو آخرين فتلازم بطل
و هذه الأقسام لما بطلت	فوحدة المبدأ عقلاً اقتضت

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۸۹-۱۹۰]

## عقل، اول صادر حقّ

### لزوم بساطت صادر اول

اگر در هر علتی یک خصوصیت مخصوص به خود آن علت نسبت به معلول آن نباشد، لازمه‌اش این است که علت هر چیزی برای هر چیزی ممکن باشد. مثلاً هیولای اولی علت وجود این سلسله از موجودات ممکنه باشد.

و چون بالضروره هر چیزی نمی‌تواند علت هر چیزی باشد، پس در علت خصوصیتی لازم است که به جهت آن، علت برای معلولی داشته باشد. بنابراین اگر فرض کنیم یک حقیقت بسیط من جمیع الجهات علت دو شیء باشد با توجه به اینکه مسلم است که در خارج دو شیء، دو چیز متغایرنند و آنچه به عنوان ما به الاشتراک از آنها انتزاع می‌شود، فقط عنوان انتزاعی و اعتباری است؛ زیرا ما به الاشتراک و جامع بین دو شیء، در خارج وجود ندارد. مثلاً زید دارای هویت متشخصه‌ای است که غیر از هویت متشخصه عمر و است و گرچه هر دو انسان هستند ولی انسان که جامع بین آنهاست، در خارج وجود جداگانه ندارد و الا لازمه آن وجود جامع شیء، بین همه اشیاء حتی بین جماد و واجب الوجود می‌باشد؛ لذا به واسطه قاعده سابق که در علت، خصوصیتی نسبت به معلول آن لازم است، شیء بسیط من جمیع الجهات که آن را علت فرض نموده‌ایم، خصوصیتی لازم دارد که آن خصوصیت به مقتضای بساطت علت، عین هویت و ذات آن علت بسیط خواهد بود و این‌گونه نیست که ذات چیزی باشد و خصوصیت امری زاید بر آن باشد، بلکه علت تمام هویت و ذات آن همان

خصوصیت خواهد بود و چون آن را علت دو معلول متغایر فرض نموده‌ایم پس باید آن علت بسیط دارای دو خصوصیت متغایر باشد و چون علت بسیط بوده و خصوصیت، تمام ذات آن می‌باشد، بنابراین باید آن علت به تمام حقیقت و ذات، هم عین این خصوصیت و هم عین آن خصوصیت باشد و این محال است و لازمه آن این است که ما فرضناه بسیطاً لم یکن بسیطاً.

و چون اینجا سخن در فاعل الهی و علت الهی است و معلول عین تعلق و ربط به علت است؛ لذا یک معلول را دو علت نشاید، چنانکه دو معلول نمی‌توانند معلول یک علت باشند. اما در اصول حرف بی‌ربطی زده شده است و آن این است که: اگر دو علت مستقل بر یک معلول وارد شدند، جامع بین آنها تأثیر می‌کند<sup>۱</sup> و یا اگر دو معلول، معلول یک علت شدند، جامع بین آنها معلول خواهد بود.

این سخن غلط است؛ زیرا جامع در خارج وجود ندارد و هرچه در خارج هست وجودات است و وجودات هم با یکدیگر متغایرند و هویت هر فرد در خارج غیر از هویت دیگری است. البته این حرفها بر این مبناست که نظر شخص حکیمانه باشد و موجودات را مختلف ببیند. چنین کسی ولو به اصالة الوجود قائل باشد چون در مراتب وجود اختلاف می‌بیند، کثرات را خواهد دید. و الا مانند محیی الدین که نظر عارفانه دارد ابایی از انکار این غلغله‌ها و سر و صداها در عالم ندارد.

بعضی از مطالبی که عرفا گفته‌اند ما فقط صورت ظاهری آن را یاد گرفته‌ایم و نمی‌دانیم قضیه مکاشفه چیست؟ و اگر هزار سال هم از آن سخن بگوییم مانند طوطی سخن آموخته خواهیم بود؛ لذا نباید این همه غلغله و بانگ و نوا و خروش و داد و بیداد و هیاهو و انقلاب را که معركة عجیب و نوای غریبی است، منکر شد.

پس اگر به طریق حکیمانه و نظر فلسفی نگاه شود تا به انسان نهندند، وجودات از قبیل انسان و حیوان و جماد دیده می‌شود گرچه ماهیت اصیل نباشد؛ زیرا لا اقل مراتب وجود که هستند. حال از بین این مختلفات کدام صادر اول

۱- رجوع کنید به: کفایة الاصول، ص ۲۰۱.

است؟ گرچه آن بی نام و نشان است و اسم گذاری با خود شما است.

### تقریب مطلب با تبیین انتساب افعال به نفس

اولاً باید این مطلب را بررسی نمود که افعالی که از انسان بروز و ظهور پیدا می کند و به عمل می آید در عین حال که از عضلات است، چگونه بدون شائبه مجازیت و بدون عنایت به نفس نسبت داده می شود؟

البته پر واضح است که از نفس در آن مقام شامخ تجرد، جز تصورات مجرد صادر نمی شود. مثلاً نفس در آن مقام به طور کلی و به نحو تجرد، تصور می کند که جلب نفع واجب است و باید از ضرر دوری کرد، سپس هنگامی که نفس در مرتبه نازل می بیند که فلان چیز منفعت دارد در باطن نفس یک صغری و کبری تولید می شود و در مرتبه سوم که مسلماً مرتبه نازل تری است، اشتیاق حاصل می شود و بعد شوق، مؤکد می شود، آن گاه قوه ای از نفس که در عضلات پخش شده حرکت می کند و بین عضلات هم تعانق و اتحاد وجود دارد، تحرک یافتن آن قوه موجب تحرک عضلات می شود و سرانجام آن کار انجام می گیرد. انسان این کار را با وجود واسطه ها، بدون شائبه مجاز به خودش نسبت داده و می گوید: من این کار را کردم و اگر به او بگویند: دستت این کار را کرده است، می گوید: مرا از دست من و دست مرا از من جدا می دانی؟ و حال آنکه دستم جزء بدن من است. با اینکه نفس، روزی این بدن را خواهد گذاشت و از این نشئه بیرون خواهد رفت و آن وقت اگر نظرش به این بدن بیفتد خجالت خواهد کشید از اینکه این بدن با اینکه قابل توطن نبوده، آشیانه او بوده است. و نفس بعد از مفارقت از بدن در قالب مثالی خواهد بود و بنابر فرمایش بعضی از مشایخ: قالب مثالی عبارت از همین حس لامسه است که در سرتاسر بدن غیر از مو هست و در هر عضوی به شکل همان عضو است.<sup>۱</sup> مثلاً حس لامسه در سر، که کرویت دارد کروی است. اگر این حسی را که جسم دارای طول و عرض و عمق،

۱- رجوع کنید به: رشحات البحار، کتاب الایمان و الرجعة، ص ۲۹.

واجد آن می باشد با همان طول و عرض و عمق بدن، از بدن انسان بیرون کشیده و جدا کنند، قد و قامتی مانند بدن خواهد داشت، منتها چون مثل هوا لطیف است دیده نمی شود. و یا اینکه بدن مثالی، بدنی است که نفس در قبر به فعالیت خود آن را خلق می کند.

و بالجمله: سخن در این است که با اینکه نفس بالاخره از این بدن مفارقت خواهد کرد و بین قوه منبثه از نفس در عضلات علیت و معلولیت من جمیع الجهات نیست، بلکه بین آنها یک نحوه ارتباطی هست، در عین حال آنچه را دست انجام می دهد، بدون شائبه مجازیت به «من» نسبت می دهند و این نسبت از قبیل «بنی الامیر المدینه» نیست تا چه رسد به حضرت حق که همه عالم ظل او و ربط به اوست پس حضرت حق برای همه موجودات از اول تا آخر، علیت تامه حقیقه دارد گرچه هر موجودی به موجود عالی تر از خود، ربط دارد تا به عقل اول که صرف الربط به حضرت حق است برسد. بنابراین همه موجودات با واسطه یا بدون واسطه ربط محض به او هستند.

پس اگر حکیم قائل شد به اینکه: باید از مصدر حق بسیط من جمیع الجهات، یک حقیقت بسیط صادر شود که مظهر اوست، یعنی چنانکه او عالم و قادر و مختار است این هم نمونه ای از او باشد، لازمه این حرف این نیست که خداوند امر را به آن حقیقت صادر از او تفویض کرده باشد و خودش از آن برکنار باشد؛ چنانکه بعضی از متکلمین گویند: خدا عالم را خلق کرده و مقداری استعداد هم به او داده و عالم به اندازه استعداد خودش، ولو - نعوذ بالله - خدا نباشد، کار می کند.<sup>۱</sup>

اصلاً تفویض امر محال است و امکان ندارد روابط محض و متعلقات که هرگز استقلال در وجود ندارند، مستقل باشند و اگر حکما به ترتیب خلق قائل هستند در عین حال همه موجودات را به او ربط می دهند و می گویند با اینکه هر فعلی که از هر موجودی به وجود می آید، حقیقه به آن موجود نسبت دارد، حقیقه به خدا هم نسبت

۱- نقد المحصل، ص ۱۲۱؛ کشف المراد، ص ۸۱ و ۱۱۵؛ شوارق الالهام، ص ۱۳۸.

دارد ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾.<sup>۱</sup>

گمان نشود که غیر از رمی ظاهری پیامبر ﷺ رمی دیگری هم بوده است، بلکه تنها رمی خاکی بوده و همان به هر دو نسبت داده می‌شود و حکیم همین نسبت را در سرتاسر موجودات عالم اعم از افعال و غیر آنها جاری می‌داند و از عقل اول تا منتهای عالم وجود به این مقاله قائل است که همه موجودات حقیقه به او نسبت داده می‌شود با اینکه حکیم به خلق ترتیبی قائل است. ولی شما به کواکب و خورشید و ماه که می‌رسید می‌گویید غیر از خدا کیست تا اینها از او صادر شده باشد؟ ولی به افعال که می‌رسید می‌گویید: من رفتم، من کردم، من گفتم و من در این افعال مستقل هستم و خدا اصلاً در آنها دخیل نیست. با اینکه افعال هم موجودات هستند.

علت این کار همان غفلت و عدم اعتقاد به توحید افعالی است؛ زیرا اگر به توحید افعالی قائل بودیم چنانکه خود قرآن آن را گوشزد کرده است: ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾<sup>۲</sup> ﴿أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾<sup>۳</sup> همه موجودات و افعال را به او نسبت می‌دادیم.

و بالجمله: حکیم یک میزان علمی در دست دارد که در همه مراحل میزان است و آن این است که او به ترتیب خلق قائل است، چون قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» مسلم است و دلیل آن منحصر به دلیلی که ما ذکر کردیم نیست، بلکه براهینی بر آن قائم است و کمتر قاعده‌ای در فلسفه به این متانت هست،<sup>۴</sup> در عین حال تفویض را هم محال می‌داند.

۱- انفال (۸): ۱۷.

۲- واقعه (۵۶): ۶۴.

۳- واقعه (۵۶): ۷۲.

۴- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۲۲؛ التحصیل، ص ۵۳۱؛ مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۸۵-۳۸۶؛ قبسات، ص ۳۵۱-۳۶۷؛ اسفار، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۱۰ و ج ۷، ص ۲۰۴-۲۳۶.

### بررسی موجودات و تعیین صادر اول

اینک موجودات عالم را تحت نظر قرار داده تا ببینیم کدام یک قابلیت دارد که صادر اول باشد.

موجودات ممکنه، یا جوهر و یا عرض می‌باشند. جوهر به خلاف عرض در وجود مستقل است و آن یا فعلیت تمام و یا قوه محض و یا مجتمع از فعلیت و قوه است. فعلیت حال در قوه در قسم اخیر، صورت جسمیه است که با همه صور که به ترتیب عبارتند از: صورت عنصریه و صورت معدنیه و صورت نباتیه و صورت حیوانیه و صورت انسانیه، مرکب می‌باشد.

صورت نباتیه و صورت حیوانیه و صورت انسانیه را - در کتاب نفس - از نفوس که تعلق به بدن دارند، می‌شمارند؛ چون اشیاء عالم از این اقسام بیرون نیستند. اکنون باید دید که کدام یک از آنها صادر اول است.

اگر عرض صادر اول باشد باید اول جوهر صادر شود و این خلاف فرض است و یا لازم می‌آید با اینکه رتبه جوهر مقدم است، عرض که در رتبه متأخر قرار دارد، آن را ایجاد کند و این محال است. علاوه بر این: عرض قابل اینکه صادر اول باشد، نیست. اگر هیولی که قوه محض است صادر اول باشد، تلازمی که بین هیولی و صورت در طبیعات ثابت شده،<sup>۱</sup> باطل می‌شود. علاوه بر اینکه هیولایی که قوه محض است چطور می‌تواند مستقل باشد.

اگر صورت صادر اول باشد، تلازم بین صورت و هیولی نیز باطل می‌شود، با اینکه تلازم بین آن دو برهانی است.

اگر نفس صادر اول باشد، لازم می‌آید بدن که متعلق اوست قبل از او باشد و یا اینکه نفس متعلق خود را ایجاد کند، در صورتی که فعل نفس به واسطه متعلق است.

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۳۲۲-۳۳۳؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۷۳-۱۰۰؛ اسفار، ج ۵، ص ۱۲۹-۱۴۵.

اگر صادر اول جسم باشد، چون جسم مرکب است خلاف برهان و قاعده الواحد لازم می آید.

پس باید صادر اول یک موجود صرف الفعلیه و بسیط الهویه باشد و انتخاب نام آن هم به اختیار شماست آن را به نور یا روحانیت محمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ یا عقل اول یا قلم و یا هرچه دلت می خواهد، نامگذاری کن.

اما دلیل نقلی بر اینکه صادر اول عقل است مانند قول پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ است که: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»<sup>۱</sup> و مانند قول حضرت امیر عَلِيٌّ است حین سئل عن العالم العلوي: «صور عارية عن الموادّ خالية عن القوّة والاستعداد تجلّ لها فأشرقت و طالعتها فتلاّت ألقى في هويتها مثاله وأظهر عنها أفعاله...»<sup>۲</sup> گرچه ظاهر عبارات این حدیث غیر از آن است.

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

۲- غرر الحکم و درر الکلم، ج ۲، ص ۴۱۷.



## غرر في كيفية حصول الكثرة في العالم

فالعقل الأوّل لدى المشائي  
و عقله لذاته للفلك  
وهكذا حتّى لعاشر وصل  
بالفقر معطٍ لهيولى العنصر  
فلهيولى كثرة استعداد  
وجوبه مبدأ ثان جائي  
دان لدان سامك لسامك  
والفيض منه في العناصر حصل  
و بالوجوب لنفوس صور  
بحركات السبعة الشداد

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ١٩٠ - ١٩١]

## چگونگی بروز کثرت در عالم

البته باید معلوم باشد که عقل اول و صادر اول غیر از وجود نیست؛ زیرا از حق جز وجود صادر نمی شود و جهت صدور تنها وجود است. برای رسیدن به مطلب به چند مقدمه احتیاج داریم:

### تبیین مقدمات مطلب

مقدمه اول اینکه: گفتیم از بسیط من جمیع الجهات، جز واحد صادر نمی شود و جهت وجودیه عقل اول که صادر اول است از مبدأ اعلی صادر شده است. ذکر این مقدمه برای این است که وقتی در مقدمه دوم می گوئیم که چون عقل اول معلول است و به حکم معلولیت از علت ناقص تر است پس عقل اول به تحلیل عقلی مرکب خواهد بود، نگویند که از مبدأ بسیط من جمیع الجهات، مرکب صادر شده است؛ لذا برای رفع این سخن می گوئیم: نقص که امر عدمی است از مبدأ صادر نشده، بلکه جهتی که به آن جهت صدور متحقق گردیده، همان جهت وجودیه عقل اول است. مقدمه دوم این است که: به حکم معلولیت، معلول از وجود علت ناقص تر است و محال است یکی از دو چیزی که از جمیع جهات با یکدیگر مساوی می باشند، علت برای دیگری باشد، پس وجود علت از وجود معلول اقوی و وجود معلول اضعف از اوست، در نتیجه نمی تواند وجود معلول اول صرف وجود باشد تا نتواند عقل آن را تحلیل نماید و معلول اول مثل واجب تعالی نیست که غیر از وجود، چیزی از مفاهیمی

که مصداق آنها غیر وجود است بر او صدق نکند.

مقدمه سوم این است که: تحلیل دو قسم است: تحلیل خارجی و تحلیل عقلی؛ اگر بعد از تحلیل دو جنس مختلف پیدا شود، در این صورت تحلیل، خارجی است چنانکه بعد از تجزیه آب، اکسیژن و ئیدروژن و بعد از تجزیه هوا، ازت و اکسیژن حاصل می شوند.

و اگر حاصل تحلیل در خارج چیزی جز محلل نباشد، چنین محللی را بسیط گویند، مانند عناصر اربعه از قبیل آب و هوا بنابر عقیده قدما.

### بسیط خارجی و ترکیب عقلی

بسیط خارجی هنگامی که مورد تحلیل عقلی واقع می شوند، مرکب عقلی می گردند؛ زیرا عقل در مقام تحلیل، برای آنها یک وجود و یک نقصان و حد وجود قائل است گرچه نقص و حد و محدودیت امر وجودی نیست تا با وجود، دو شیء مستقل و مخلوط با یکدیگر باشند.

ترکیب اعم از معنایی است که در اذهان ساده می باشد؛ اذهان ساده گمان می کنند که باید مثلاً ارده و شیر و یا انگبین و سرکه ای باشد و آنها را با هم مخلوط کنند تا مرکب حاصل شود.

اگر دو مفهوم که با یکدیگر متقابل هستند، از یک شیء انتزاع شوند در صورتی که مصداق آنها مختلف باشد، آن شیء را مرکب گویند به خلاف مفاهیمی که با یکدیگر متوافق می باشند و گرچه در عالم مفهومیت با یکدیگر اختلاف دارند ولیکن مصداق آنها مختلف نبوده و برای همه آنها بیش از یک مصداق نیست. مثل مفهوم علم و قدرت و حیات و اراده و وجود، که گرچه از نظر مفهوم با یکدیگر فرق دارند ولی محال است که در مصداق با هم تفاوت داشته باشند و مصداق علم غیر از مصداق قدرت، حیات، اراده و وجود یا برعکس باشد.

لذا از ذات باری با اینکه بسیط من جمیع الجهات است مفاهیم متعدده انتزاع

می‌شود و عقل هر چیزی را می‌تواند تحلیل کند جز ذات بسیط من جمیع الجهات را که او اصلاً تحلیل نمی‌شود و به گونه‌ای صرف الوجود است و صرافت دارد که نتیجه تحلیل عقل، عین محلل است و عقل هرچه صرف الوجود را مورد تحلیل قرار دهد غیر از وجود چیزی از آن حاصل نمی‌شود. ولی در موجودات ممکنه اگر دو مفهوم که با یکدیگر مختلف و متقابل می‌باشند داشته باشیم، محال است آنچه از جهتی مصداق برای یکی از آن دو هست از همان جهت، مصداق برای دیگری هم باشد. مثل اینکه بگویند زید عالم به فقه و جاهل به موسیقی است و یا مانند اینکه در عقل اول می‌گویند: او موجود و ناقص است، که مفهوم موجود بر جهت وجودیه او که صادر از مبدأ است منطبق می‌باشد. و محال است که مفهوم ناقص هم بر همان جهت منطبق باشد، بلکه آن جهت تضییق از علت و محدودیت و حیثیت تعینی در او، مصداق مفهوم ناقص است به خلاف مفهوم موجود و مفهوم کامل نسبت به حضرت احدیت که مصداق موجود همان مصداق کامل است و مصداق کامل همان مصداق موجود است بلکه مصداق کامل، جهت وجود به نعت شدت و قوت و صرافت و کمال است و هرکدام از این دو مفهوم بر حضرت باری از جهت و حیثیت وجود صادق می‌باشند، ولی بر موجودات دیگر هر یک از دو مفهوم موجود و ناقص، از یک حیثیت صادق نیستند. پس مفاهیمی که بر حضرت حق صادق می‌باشند، مانند مبدأ و ربّ و محیی و قادر و ازلی و ابدی مصداق همه آنها یکی است و کلُّ الی ذاک الجمال یشیر.

و بالجمله: خداوند به همان حیثیت وجودیه که ربّ العالمین است، قادر و مبدأ و ازلی و ابدی است.

### اقسام چهارگانه ترکیب

برای شرح و توضیح مطلب می‌گوییم: ترکیبات مختلف می‌باشند یک ترکیب از صورت و هیولی است و ترکیب دیگر از اجزاء مقدریه است و ترکیبی مانند ترکیبات مشهور از امور موجوده مختلفه است و ترکیبی از وجود و عدم است که شرّ التراکیب

است. البته قسم اخیر را که ترکیب می‌نامیم مثل ترکیبات دیگر نیست که اجزاء مرکب، اشیاء متأصل و متقابل با یکدیگر باشند، بلکه این ترکیب یک ترکیب عقلی است که اختلاط از وجدان و فقدان است و یک جزء مرکب موجود نیست و برای مفهوم آن، ما بازاء خارجی مشهود و محسوس و قابل اشاره و از سنخ وجود نیست.

و بالجمله: یک قسم مرکب هست که با انحلال عقلی به وجدان و فقدان منحل می‌شود و این دو مفهوم از یک حیثیت بر یک وجود صدق نمی‌کنند، بلکه از حیثیات مختلفه متضاده بر یک وجود صادق می‌باشند به خلاف بسیط من جمیع الجهات که گرچه مفاهیم مختلفه بر آن صادق است ولیکن غیر از حیثیت وجود دارای حیثیت دیگری نیست و در بسیط الحقیقه من جمیع الجهات که واجب الوجود من جمیع الجهات هم هست، همه مفاهیم از یک حیثیت بر او صادق است و او به چیزی غیر از وجود تحلیل نمی‌شود و هرچه مورد تحلیل واقع شود چیزی جز وجود از کار در نمی‌آید و در مقابل هر مفهومی که قابل صدق بر اوست جز حقیقت واحده خارجی وجود ندارد.

اگرچه در عقل اول هم مفاهیم علم و قدرت و حیات و اراده و غیر آنها دارای مصداق واحدی است و همه آنها از حیثیت واحده بر آن صادق است ولی مفاهیم دیگر، مثل نقص نسبت به واجب و وجود تام نبودن، از جهت و حیثیت وجود بر او صادق نیستند.

والحاصل: وقتی عقل، صادر اول را ملاحظه می‌کند می‌بیند که این وجود در مرتبه ذات، در وجود استقلال نداشته و ممکن است وجود داشته باشد یا نداشته باشد و از این موجود با این حد و نقصان که در وجود استقلال ندارد، یک حد انتزاع نموده و او را به این حد نیز، تجزیه می‌نماید گرچه حد در خارج موجود نیست، بلکه فقدان واقعی است.

مقدمه دیگر این است که: آنچه از واجب الوجود صادر می‌شود، یک امر وجودی بسیطی است که در آن از آن حیثیتی که صادر شده ترکیبی نیست، ولی

هنگامی که صادر می‌شود با امر عدمی و نقصان متعاقب است و این جهت نقص به حکم معلولیت است.

والحاصل: از واجب الوجود دو چیز صادر نمی‌شود تا بر خلاف قاعده از بسیط، کثیر صادر گردد، بلکه صادر غیر از یک حقیقت بسیطه که تنها وجود است نیست و چیز دیگری که ما بازاء داشته باشد صادر نمی‌شود و صادر بسیط است. منتها به حکم تضییق معلول از علت خود، از لوازم این صادر بعد از صدور، نقصان او نسبت به علت آن است و لذا این صادر بعد از صدور، متعاقب با نقصان است و نقصان در خارج واقعیت ندارد، بلکه مصداق حقیقی نقصان همان وجود معلول است و ما که در بحث اصالة الوجود پیوسته فریاد می‌زدیم که غیر از وجود، چیزی متأصل نیست و ماهیت هیچ و عدم است و واقعیت ندارد، به این معنی نبود که حتی نقصان و عدمی بودن آن هم واقعیت ندارد، بلکه مراد از اینکه ماهیت واقعیت ندارد، این است که ماهیت چیزی که موجود و متأصل باشد نیست.

و اگر تا حال می‌گفتیم آنچه در خارج است غیر از وجود چیزی نیست، برای فهماندن این معنی بود که گمان نشود ماهیت در خارج موجود است و الا موجودات ممکنه از وجود و ماهیت مرکب می‌باشند و این ترکیب، حقیقی است و آنها از جهت دو حیثیت تحت مفاهیم واقع می‌شوند و چنانکه به حمل شایع صنایع می‌گوییم: عقل اول موجود است، در حالی که باید در حمل شایع، مصداق محمول در واقع و خارج باشد، همچنین در عداد آن به حمل شایع می‌گوییم: عقل اول نسبت به علت و واجب الوجود ناقص است، پس عقل اول مصداق مفهوم ناقص است؛ زیرا چنانکه گفتیم، باید در حمل شایع صنایع مصداق محمول حقیقه در خارج باشد و در غیر این صورت حمل شایع نخواهد بود، بنابراین عقل اول مرکب از وجود و عدم می‌باشد.

و بالجمله: وجود عقل اول در هر دو جمله «هذا موجود بالحمل الشایع» و «هذا ناقص بالحمل الشایع» مشاراً الیه بوده و چنانکه مصداق مفهوم وجود است و وجودش

واقعیت دارد، همچنین مصداق برای مفهوم ناقص هم می‌باشد، پس مصداق ناقص هم در خارج هست. منتها چنانکه گفته‌ایم و باز هم می‌گوییم، ما قائلیم که نقصان ما بازاء وجودی در خارج ندارد، بلکه در خارج امر عدمی است لیکن این عدم در خارج واقعیت دارد.

بنابراین: عقل اول از کمال و نقص و از وجود و عدم مرکب است و معنای ترکیب عقلی همین بود که گفتیم، پس معنای ترکیب عقلی این نیست که عقل اول در خارج مثل واجب الوجود، من جمیع الجهات بسیط باشد و چنانکه واجب به هیچ وجه ترکیب ندارد، او هم ترکیب نداشته باشد و عقل بدون ملاک و بدون اینکه نحوه وجود آنها در خارج مختلف باشد یکی را مرکب و دیگری را بسیط بدانند. می‌توان گفت: اصلاً معنی ندارد عقل چنین حرف غیر مربوطی را بگوید، بلکه معلول اول در خارج وجودی متشابهک و متعاقب با عدم و مرکب از وجود و عدم است و این معنای ترکیب عقلی است و علت عقلی بودن ترکیب این است که عقل در تحلیل می‌تواند فقدان و نقصان و عدمیت را یک طرف و وجدان و وجود را طرف دیگر قرار دهد.

پس عقل اول در خارج مرکب است؛ گرچه ترکیب آن از عدم و وجود و نقص و کمال می‌باشد و عدمیت آن هم در خارج واقعیت دارد؛ چنانکه وقتی می‌گوییم زید اعمی است ولو عمی امر عدمی است ولیکن این عدمیت خارجیت دارد مثل اُمّیت که خارجیت دارد ولی امر وجودی نیست.

چون عقل اول در خارج، ترکیب از وجود و عدم - که شرّاً التراکیب است - دارد، پس صادر اول بساطت من جمیع الجهات ندارد و آنچه در قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» مسلم است و برهان دارد، فقط بسیط من جمیع الجهات است که هیچ گونه ترکیبی در آن راه ندارد.

پس از عقل اول که وجودی متشابهک با عدم است، کثیر صادر می‌شود، البته از جهت عدمی آن، چیزی صادر نمی‌شود تا گفته شود که عدم منشأ اثر نیست، بلکه

علی ایّ حال کثرات از وجود صادر می شود، منتها از متحیث که وجود است به خاطر کثرت حیثیات، صوادر کثیره صادر می شود.

و بالجمله: متحیث که اصل وجود است، مصدر آثار است ولی چون حیثیات مختلفه متکثره ای مانند حیث عدمی و حیث وجودی در آن هست صادرهای مختلف و کثیر و پراکنده از او صادر می شود؛ چنانکه شما با اینکه دارای اراده واحده هستید ولی به جهت حیثیات مختلفه در شما که اغلب آن حیثیات هم عدمی است، کارهای مختلف و صوادر متکثر، از شما صادر می شود. ولی خدا یک اراده ای دارد که عین ذات است و حیثیات عدمی اصلاً در او راه ندارد و بسیط من جمیع الجهات است و لذا یک چیز که کثرت نوعی یا کثرت فردی ندارد از او صادر می شود.

ذکر این مقدمه به این جهت بود که اگر عقل اول و صادر اول کثیر باشد و ترکیب داشته باشد، لازم می آید از حق تعالی بما آنه واحد، کثیر صادر شده باشد.

حال اگر عقل اول واحد است، پس از او هم باید واحد صادر شود به این نحو که در عالم فقط یک رشته طولی باشد، بدون اینکه کثرات عرضیه متحقق گردد و مثلاً صد نفر انسان هم زمان و در عرض واحد دیده شوند.

برای رفع این اشکال هر صنفی برای توجیه حصول کثرت در عالم راهی باز کرده و وقوع کثرت در عالم را توجیه کرده و علت آن را بیان نموده و موضوع قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را چیزی قرار داده اند که به غیر از واجب الوجود من جمیع الجهات و بسیط من جمیع الجهات بر چیز دیگری منطبق نبوده و فقط بر او قابل انطباق می باشد؛ چون غیر او هرچه هست در آن جهت کثرت هست و مختلط از نقص و کمال بوده و یا مرکب از دو یا چند امر می باشد و چون بر عدم صدور کثرات از شیء، غیر از قاعده الواحد دلیل دیگری نیست؛ لذا بعد از آنکه عقل اول، از موضوعیت برای قاعده بیرون رفت، دیگر می توان راه را برای صدور کثرت از عقل اول باز کرد.



## اشکال فخر رازی ورد آن

بلی اشتباه نشود، چنانکه فخر مرتکب این اشتباه شده است که چطور بعضی از کثرات از جهت و حیثیت عدمی و اعتباری صادر می شود.<sup>۱</sup> چنانکه بعضی از صوادراز جهت وجودی صادر می گردد؛ زیرا هیچ کس نگفته است که از حیثیت مقابل حیثیت وجودیه عقل اول، چیزی صادر می شود، بلکه به لحاظ حیثیت مقابل حیثیت وجودی، از خود وجود عقل اول بعضی از کثرات صادر می شود.

بعضی، اعتبارات و جهات تکثر در عقل اول را دو چیز دانسته اند: یکی جهت وجودی و دیگری جهت نقص که از جهت اول عقل ثانی موجود شده و به لحاظ جهت دوم فلک اول موجود شده است.<sup>۲</sup>

و بعضی، جهات اعتباریه در عقل اول را کثیر دانسته اند،<sup>۳</sup> مثلاً گفته اند: برای عقل اول چند اعتبار است که عبارت از وجوب بالغیر و جهت امکان و ماهیت است. و به عبارت دیگر: وجود عقل اول اضافه ای به ماهیت آن دارد؛ به این معنی که ماهیتی قابل آن وجود است، پس برای عقل اول یک وجوب بالغیر و یک وجود و یک ماهیت است.

و یا گفته می شود: برای عقل اول، تعقل مبدأ و تعقل ذات و تعقل ماهیت خود هست و به جهت هر یک از تعقلها چیزی صادر می شود: از تعقل مبدأ که تعقل شریفی است، عقل دوم و از تعقل وجود، نفس فلک اول و از تعقل ماهیت که احس است صورت فلک صادر شده است.

بعضی اوقات جهات اعتبار را در عقل چهار چیز شمرده اند:

---

۱- شرح اشارات فخر رازی، ج ۲، ص ۴۸؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۵۳۱؛ نقد المحصل، ص ۳۳۷.  
۲- شفا، بخش الهیات، ص ۵۳۴؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۲۵۶ - ۲۵۷؛ شرح هدایه اثیری، ص ۳۶۴ و ۳۶۵.

۳- شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۴۶؛ درة التاج، ص ۸۴۵.

الف: وجود عقل به لحاظ اینکه ربط به مبدأ و اثر آن است.

ب: ماهیت مظلّمه آن.

ج: جهت امکانیه آن.

د: اصل وجود با قطع نظر از ملاحظه آن با چیز دیگر و ربط بودن آن برای چیز دیگر.

به لحاظ جهت اول، عقل دوم از وجود عقل اول صادر شده است و به لحاظ جهت

دوم، از وجود عقل اول، هیولی و ماده فلک صادر شده است و به لحاظ جهت سوم، از

وجود عقل اول صورت فلک صادر گردیده و به لحاظ جهت چهارم، از وجود عقل

اول، نفس فلک اول صادر گشته است.

ولیکن نباید جهات متکثره که گاهی آنها را دو جهت و گاهی سه جهت و گاهی

چهار جهت شمرده‌اند، اسباب اشتباه و خدشه شود؛ چنانکه فخر رازی گرفتار اشتباه

شده است.

یکی از شبهات وی چنانکه گذشت این است که: سخن حکما درست نیست؛ زیرا

گفته‌اند از جهت نقص عقل اول چیزی صادر می‌شود با اینکه از عدم، چیزی صادر

نمی‌گردد.

جواب این شبهه این است که: مراد حکما این نیست که از امر عدمی و سلبی

چیزی صادر می‌شود، بلکه مقصود آنها این است که همه صوادرا از وجود عقل اول

ولیکن به ملاحظه حیثیات صادر می‌شود. مثلاً عقل اول از جهت قرب او به وجود

اشرف و اکمل و کل الکمال و اثر بودنش برای آن و تعقل نمودن آن موجب صدور یک

وجودی به نام عقل دوم می‌شود و به جهت تعقل نقص خود که هیچ استقلال در

وجود ندارد و فقیر محض و ناقص است، از وجود او چیز دیگری صادر می‌شود؛

چنانکه ما تخیلی داریم و آن اینکه فلسفه می‌آموزیم و این علم ریاضی و فکری

موجب کمال ماست و از آن بوی عالمیت را استشمام می‌کنیم؛ لذا شاد و خرامان

می‌شویم و انبساط پیدا می‌کنیم، سپس نظری به فنون مختلف عالم می‌اندازیم می‌بینیم

ما چند روزی نشسته‌ایم و یک رشته مطالبی درباره علت وقوع کثرت در عالم درست

کرده‌ایم و بالاخره تیقن هم حاصل نمی‌شود، از این جهت انکسار و انقباضی در ما حاصل می‌شود.

پس این انقباض و انبساط در وجود ماست. بنابراین از وجود واحد از جهات حیثیات کمالیه و نقصانیه آثار مختلفی بروز و ظهور پیدا می‌کند.

### شبهه‌ای دیگر از فخر رازی

شبهه دیگر فخر این است که: اگر گفته حکما درست باشد، نباید بین کلمات آنها اختلاف باشد و حال آنکه بعضی می‌گویند: عقل اول یک جهت وجود و کمال و تعقل نسبت به مبدأ دارد که از آن جهت، عقل دوم موجود شده است و یک جهت نقصی دارد که فلک اول از آن موجود شده است، و بعضی می‌گویند: او یک جهت ماهیتی و یک جهت امکانی دارد که صورت فلک اول از جهت ماهیت آن و نفس فلک اول از جهت امکانش صادر شده است، پس این اختلاف کلمات کاشف از عدم صحت قول آنهاست.<sup>۱</sup>

جواب این شبهه هم معلوم است؛ زیرا طرف سخن ایشان اهل خبره در فن است و این اختلاف کلمات اختلاف لَبّی نیست، بلکه به این خاطر است که اگر کسی فلک را متکثر حساب کند و برای آن نفس و ماده و هیولی و صورت قائل باشد در قبال چنین کسی، آنها هم عقل اول را متکثر می‌دانند و اگر کسی فلک را یک چیز حساب کند در مقابل او آنها هم تنها برای عقل اول ماهیت اعتبار می‌کنند.

علاوه بر اینکه در اینجا دو مطلب هست: یکی اینکه چرا در عالم کثرت واقع شده است با اینکه قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» برهانی است و لازمه آن این است که فقط یک رشته طولی که همه بسایط باشند در عالم باشد ولو آنچه در آخرین حلقه و سلسله طولی واقع می‌شود در بساطت ضعیف‌تر از دیگران است.

در رد این شبهه همین اندازه که موضوع قاعده الواحد منحصر به مبدأ المبادی

۱- شرح اشارات فخر رازی، ج ۲، ص ۴۸؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۵۳۰ - ۵۳۱.

۳۸۰ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / الهیات

است و عقل اول واحد نیست و لذا ممکن است از او کثیر صادر شود، کفایت می‌کند و لو تثلیث و تربیع جهات در عقل اول غلط باشد.

مطلب دیگر این است که: کیفیت وقوع کثرت در عالم چگونه است و چطور کثرت شروع شده است؟

البته این مطلب دیگری است و ربطی به جواب اشکال ندارد و لو حکما در اعتبار جهات کثرت اشتباه هم کرده باشند جواب تمام است.

و بالجمله: وقوع کثرت در عالم به نحوی که گفتیم حاصل گردیده تا به عقل عاشر و فلک نهم رسیده است.

البته کسی حق دارد بگوید: از عقل عاشر هم یک نفس صادر می‌شد و به این ترتیب سرانجام کثرات عرضیه تولید نمی‌شد.

جواب این است که: عقل عاشر، هیولی و مادهٔ اولی را صادر کرده است که به واسطهٔ حرکت افلاک که حرکت دوریه غیر متناهی است، قابل انفعالات و استعدادات غیر محدود است. وقتی مادهٔ قابل انفعالات و استعدادات غیر متناهی با مربی فعالی که تأثیر آن غیر متناهی است جمع شدند، با تربیت وی استعدادات از قوه به فعلیت رسیده و در عالم، کثرات عرضیه و اختلافات واقع می‌شود.

این حاصل گفتهٔ مشائین بود.

مشائین به اتحاد عاقل و معقول قائل نبوده<sup>۱</sup> و تعقل عقل اول نسبت به مبدأ و ذات و ماهیت خود را به صور ارتسامیه می‌دانند.<sup>۲</sup>

و آن صور ارتسامیهٔ تعقلات مختلف را، منشأ صدور کثرات مختلف می‌دانند و چون آنها به علم ارتسامی قائل هستند، اصلاً ممکن است بگویند کثرات بدون واسطه طبق صور مرتسمهٔ علمیه از حضرت حق صادر می‌شود. بلی آنها صور مرتسمهٔ علمیه باری را متکثر و از ذات منفصل می‌دانند.

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵۹؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۲ - ۲۹۸.

۲- شفا، بخش الهیات، ص ۵۰۱-۵۰۴؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۸-۳۰۴؛ التحصیل، ص ۵۷۴-۵۷۷.

### عقول عشره، یادگاری از هیئت قدیم

یک جهت تنبیهی در مسأله باقی مانده و آن این است که چرا عقول را منحصر به عقول عشره دانسته‌اند؟

علت آن ازدواج نمودن عقل حکیم با رصد مترصدین و جمع شدن عقل وی و رصد منجم است؛ زیرا اگر حکیم به عقل حکمی خود اکتفا کند عقول را غیر متناهی می‌بیند؛ چنانکه اشراقیون که رصد را در نظر نگرفته‌اند، قائل شده‌اند به اینکه عقول غیر متناهی است،<sup>۱</sup> ولی مثل شیخ الرئیس چون اهل رصد بوده و به عقیده منجمین نه فلک دیده است به عقول عشره قائل شده است.<sup>۲</sup>

بنابراین: از زمانی که افلاک تسعه را باطل دانسته‌اند عشریت عقول هم از بین رفته است.

---

۱- مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۵۱ - ۴۵۲؛ حکمة الاشراق، در همان مجموعه، ج ۲، ص ۱۳۹ و ۱۵۵ و ۱۷۸.

۲- شفا، بخش الهیات، ص ۵۲۸؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۲۰ و ۲۴۲؛ شرح هدایة اثیریة، ص ۳۶۸.

## غرر في ربط الحادث بالقديم

و سبب الحادث كان حادثاً  
لكنّه مع لاتناهي السلسلة  
حركة دورية تجددت  
كما بثابت ثباتها ارتبط  
وقيل أيضاً غير ذا و قد مضى

لولا طوله الدهر كان لا بثا  
تخلّف فالحكماء قائله  
نسبها و ذاتها قد ثبتت  
كان لحادث حدوثها وسط  
ما من الأقوال لدينا المرتضى

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۹۱ - ۱۹۳]

## چگونگی ربط حادث به قدیم

اشکال این بحث از اشکال بحث سابق اصعب است و یکی از معضلاتی که در فن فلسفه هست همین مطلب است که باید چگونه حادث را به قدیم ربط داد؟ و همچنین چگونه تغییراتی که در معالیل حاصل می شود به شیء ثابت و لا یتغیر مربوط است؟ چون می بینیم که عالم متغیر است. والحاصل در اینجا دو اشکال شبیه به یکدیگر است.

### دو اشکال صعب العلاج

شبهه اول اینکه: ما حوادثی را در عالم می بینیم و خیلی از موجودات حادث می باشند، اگر علت آنها قدیم است چطور بین قدیم و حادث ربط درست می شود؟ چرا که اگر علت قدیم باشد، معلول آن هم باید قدیم باشد و گرنه انفکاک معلول از علت لازم می آید و آن محال است.

اگر علت آن حادث است به آن نقل کلام می کنیم و پیوسته لازم می آید که یک رشته و سلسله حوادث غیر متناهی بالفعل که مترتب بر یکدیگرند باشد و این همان تسلسل است و اگر به یک قدیمی منتهی شوند، دوباره اشکال ربط حادث به قدیم زنده می شود، پس یا باید همه آنها قدیم باشند و یا باید سبب اینها حادث باشند و گرنه ربط حادث به قدیم ممکن نیست.

شبهه دوم این است که: اگر مبدأ ثابت است چگونه تغیر در معلول حاصل می شود؟ پس یا باید مبدأ هم متغیر باشد و یا باید معلول متغیر نباشد.

و بالجمله: در مسأله ربط حادث به قدیم دچار دو اشکال نزدیک به هم هستیم. توضیح شبهه اول این است که: چنانکه متکلم در معنای حدوث می گوید: حادث چیزی است که بعد از سبق عدم، موجود شود،<sup>۱</sup> پس اگر بگوییم حوادث و موجودات حادثه به علت قدیم مربوط هستند انفکاک معلول از علت تامه لازم می آید و آن محال است و اگر بگوییم: حادث به قدیم مربوط نیست و قدیم، مربوط الیه برای حادث نیست، خلاف فرض است و اگر بگوییم: علت این حوادث و موجودات حادثه، یک سلسله از علل حادث دیگری است، این هم باطل است؛ زیرا این فرض موجب تسلسل است و گرچه بطلان تسلسل هم ثابت نشود - چنانکه بر هر دلیلی که بر بطلان تسلسل اقامه شده، کسی ایرادی نموده است،<sup>۲</sup> البته اثبات صانع به بطلان تسلسل محتاج نیست، مگر در دلیلی که برای متکلمین بسیار خوب است - لیکن چون ثبوت علت قدیم و واجب الوجود برای اشیاء مفروغ منه است و ثابت شده که *علة العلل* قدیم است؛ لذا نمی توانیم این حوادث را به علت قدیم ربط دهیم. پس چگونه باید به این اشکال که علت قدیم معلول حادث داشته باشد پاسخ داد؟ در صورتی که اراده خدا، که عین وجود اوست، ازلی و قدیم است.

### چگونگی ربط متغیر به ثابت

مشکل دیگر در مسأله این موجودات متغیری است که مامی بینیم، و لو ربط حادث به قدیم درست باشد و مثلاً بگوییم عیبی ندارد علت و اراده او قدیم باشد و حادثی را امروز خلق کند، ولیکن اگر این حادث متغیر باشد چنانکه هست، لازم می آید که در علت تغییر باشد و الا نمی توان متغیر را به شیء ثابت نسبت داد.

این دو اشکال نزدیک به یکدیگرند و لذا جواب آنها هم قریب به هم می باشد.

۱- کشف المراد، ص ۵۷؛ شرح مواقف، ج ۴، ص ۲.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۲، ص ۱۴۴ - ۱۶۷.



### حل اشکال بنا بر طریقه مشائین

جوابی که می‌توان از طرف مشائین داد این است که اگر تسلسل به عالم افلاک منتهی شود اشکالی باقی نمی‌ماند؛<sup>۱</sup> زیرا اگر ثابت شود که عقول و افلاک ازلی و ابدی می‌باشند و معنای حادث آن نیست که متکلم می‌گوید که باید برهه‌ای از زمان بگذرد و بعد حادث شود، در عالم افلاک دو وجه خواهد بود:

الف: وجهه «یلی الرب» که به این وجهه، غیر متغیر و غیر حادث است.

ب: وجهه «یلی الطبیعه» که به این وجهه، حادث و متغیر است.

تفصیل پاسخ به این نحو است که: افلاک دارای یک حرکت دوریه می‌باشند که این حرکت دوریه همیشگی و ثابت است<sup>۲</sup> و از ازل تا ابد این حرکت هست و این حرکت حرکت واحده است؛ زیرا اگر حرکت، حرکت مستقیم باشد، چون ثابت شده که عالم اجسام متناهی است،<sup>۳</sup> لذا متحرک از روی همان خطی که رفته است در انتها برمی‌گردد و رفتن و برگشتن دو حرکت حساب می‌شود؛ زیرا در انتهای خط، نقطه پیدا می‌شود و همین نقطه سبب سکون می‌شود و اگر فلک به شکل دیگری غیر از دایره ولو به شکل بیضی حرکت کند - چون بیضی از محیط چهار مربع تشکیل می‌یابد - چهار نقطه حاصل می‌شود، پس چهار حرکت حساب می‌شود و موجب سکون می‌گردد.

مگر بگوییم: در بیضی هم نقطه‌ای که موجب سکون باشد نیست و حرکت بیضی شکل هم مثل حرکت دوریه است که هرچه فلک بگردد - چون دایره، مبدأ و منتها ندارد - حرکت بدون وقفه و سکون خواهد بود و یک حرکت

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۴۳۵؛ مبدأ و معاد شیخ الرئیس، ص ۲۷ - ۳۱؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۳۸.

۲- رجوع کنید به: نجات، ص ۱۳۸ - ۱۴۱؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۳۰ - ۲۳۴.

۳- شفا، بخش طبیعیات، ص ۹۹ - ۱۰۳؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۵۹ - ۷۴؛ اسفار، ج ۴، ص ۲۱ - ۳۰.

حساب می‌شود. حال چون این حرکت که موجود واحد است حادث و متغیر نیست و به آن نمی‌شود متغیر و حادث گفت؛ لذا به این وجه ربط به قدیم و ثابت دارد.

خلاصه: بعضی از موجودات ازلی و ابدی بوده و متغیر نمی‌باشند و بعضی حادث و متغیر هستند و بعضی برزخ بین آن دو می‌باشند که نمی‌توان به آنها قدیم و ازلی و ابدی گفت و نمی‌توان به آنها حادث و متغیر گفت؛ نه ثابت هستند و نه لا‌ثابت و نه حادث و نه قدیم. چنین موجودی عبارت از حرکت افلاک است که چون حرکت دوریه است؛ لذا نقطه زاویه ندارد تا موجب سکون باشد و بیش از یک حرکت حساب شود. پس یک حرکت ثابت است و به این جهت ثبات و استمرار، به ثابت قدیم مربوط است. حرکت افلاک یک جهت و وجهه «یلی الطبیعه» هم دارد؛ زیرا هنگامی که افلاک حرکت می‌کنند تمام چیزهایی را که در جوف آنهاست نیز به حرکت درمی‌آورند و در این حرکت است که فیض از عقل فعال ازلاً و دائماً به افلاک می‌رسد و چون بین افلاک و آنچه در جوف آنهاست یک وضع و مقابله‌ای است که به مناسبت حرکت افلاک تغییر و تبدیل می‌یابد؛ لذا به واسطه حرکت افلاک آنچه در جوف افلاک است به فیض عقل فعال قرب و بعد پیدا می‌کند، مثل اینکه یک چشمه بذل و عطا باشد و فقرا دست به سوی آن دراز کرده و هرکدام که از جلوی آن می‌گذرند عطایی دریافت نموده و کفی از آب حیات پرکنند.

از جهت وضعی که حرکت افلاک با آنچه در جوف افلاک است پیدا می‌کند می‌توان جهت حدوث و تغیر در آن قائل شد پس حرکت به واسطه این وجهه حادث و متغیر است و به واسطه وجهه «یلی الرب» ثابت است و ثبات دارد. پس این موجود، که برزخ بین حادث و قدیم و ثابت و متغیر است، واسطه ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت است.

### بیان صدر المتألهین در حل اشکال

جوابی که آخوند رحمته الله از شبهه ربط حادث به قدیم داده<sup>۱</sup> که با آن از شبهه ربط متغیر به ثابت هم پاسخ داده می شود، این است که مرحوم آخوند در عالم طبیعت حتی در عالم افلاک به حرکت جوهریه قائل است،<sup>۲</sup> منتها در عالم افلاک قائل است به اینکه حرکت جوهریه منتهی نمی شود و الی الابد حرکت در جوهر افلاک واقع می شود، ولی در غیر افلاک معتقد است که حرکت در جوهر اشیاء هست و اشیاء در جوهر خود حرکت می کنند ولیکن این حرکت الی الابد نیست. عقیده ایشان این است که نحوه وجود در عالم طبیعت وجودی است که تغیر، ذاتی آن است و این گونه نیست که ذاتی غیر از تغیر باشد و تغیر و حدوث بر آن عارض شود تا از علت تغیر سؤال شود، بلکه حرکت در جوهر این قسم از وجودات هست و تغیر نحوه وجود آنهاست، حتی فلک الافلاک نیز در جوهر خود حرکت دارد، منتها حرکت در جوهر آن از ازل تا ابد هست ولی در غیر افلاک؛ گرچه حرکت از ازل هست ولی الی الابد نیست، پس تغیر ذاتی وجود عالم طبیعت است و عالم طبیعت تنها در اصل وجود، علت لازم دارد.

والحاصل: چنانکه در عقل اول گفتیم که اصل وجود آن معلول علت است و کاستی و نقصان آن بالنسبه به مبدأ که جهت دیگر اوست، از مبدأ صادر نشده، بلکه نقصان عین وجود عقل اول است و محتاج جعل نیست، همچنین نحوه وجود عالم طبیعت تغیر می باشد و این گونه نیست که وجودی باشد که بر آن تغیر عارض شود و تغیر محتاج جعل دیگری باشد، بلکه یک وجود ازلی که ذاتاً متغیر بوده و نحوه آن تغیر است می باشد. پس تغیرات در عالم از این جهت است که وجودات متغیرند؛ یکی

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۲، ص ۳۹۲ - ۳۹۶ و ج ۳، ص ۱۳۳ - ۱۴۱؛ شرح هدایه اثیری، ص ۳۷۱-۳۷۵.

۲- اسفار، ج ۳، ص ۶۱-۶۷ و ۱۰۴-۱۱۸؛ رساله حدوث، ضمن رسائل صدر المتألهین، ص ۱۸-۳۷.

معدوم می شود و دیگری حادث می گردد، یا اینکه ابتداءً حادث می شوند، و همان وجودات مجعول می باشند و دیگر تغییر آنها محتاج جعل دیگری نیست. جواب آخوند مثل جوابی که از طرف مشائین داده شده است، نیست.

### تقریر مجدد کلام مشائین در حل اشکال

جواب مشائین به نحو کامل تر این است که: برای فلک به مناسبت حرکت دوریه آن، دو وجهه است: یک وجهه ثبات و دوام حرکت دوریه آن، به بیانی که گذشت، یک وجهه هم نسبت به عالم عناصر دارد که موجودات عالم عناصر را که در جوف او قرار دارند، حرکت می دهد و بین فلک و موجوداتی که در جوف اوست، وضع و مقابله هست و این وضع در تغییر و تبدیل است و در این تبدیل و تغییر به مناسبت هر وضعی هیولای عالم عناصر برای اخذ فیض از عقل فعال قابلیت پیدا می کند.

پس هر استعدادی که به فعلیت می رسد و هیولای اولی پذیرای هر صورتی که می شود به واسطه حدوث شرطی است که عبارت از صورت قبلی است با توجه به اینکه اراده و علت قدیم مستمر، وجود دارد.

البته گمان نشود که اول هیولی بوده و هیچ صورتی نبوده است؛ زیرا این گمان غلط است، چون هیولی قوه محض است و نمی تواند مستقلاً موجود باشد و لذا در ازل صوری بوده و هیولی به آن صور متلبس بوده است منتها این صور که هیولی حامل آنهاست، به توسط حرکت افلاک، با فلک اوضاع مختلف پیدا می کنند و این صور در هر نقطه ای به مناسبت قرب و بعد به فیضی که برای فلک دائمی و ازلی است به فیض جدید مستفیض می شوند.

پس چنانکه قبلاً گفتیم: چون حرکت فلک الافلاک دوری است پس حرکت موجودی است برزخ بین صرافت قوه و محوضت فعلیت و بین بین است، حادث حادث نیست و قدیم قدیم هم نیست، ثابت ثابت نیست و متغیر متغیر هم نیست و چون حادث حادث نیست ربط آن با قدیم عیب ندارد و لذا دائماً از عقل اول به او

فیض افاضه می شود و چون متغیر متغیر نیست اشکال ندارد که با ثابت مرتبط باشد و لذا به واسطه آن، دست حادثات به فیض می رسد.

### تقریر سوم از بیان حکمای مشاء

برای اینکه مطلب کاملاً واضح و مبرهن گردد، در این مقام تقریب دیگری و بیان اوضیحی برای آن می نمایم:  
برای وحدت اقسامی است:

اول: وحدت حقه حقیقه که اصلاً در آن تکرر ممکن نیست و به گونه ای حقیقت وحدت در او هست که صرف کمال است. و به عبارت دیگر: امکان ندارد دیگری واجد مرتبه ای از کمال باشد و او فاقد آن باشد تا موجب اثینیت گردد. حتی در محیط تعقل هم امکان ندارد فرض شود که او فاقد چیزی باشد و دیگری واجد آن باشد تا تکرر رخ دهد و یا در اصل حقیقت که وجود است صرافت نداشته باشد تا از نقص و کمال، تکرر لازم آید. پس صرف وجود و بحت وجود دارای وحدت حقیقه است.  
قسم دوم: وحدتی است که عقل دارای آن وحدت است که در حقیقت ذات وحدت را داراست به نحوی که افراد عقول تمام کمال نوعی را دارا بوده و به نحو طولی در هر مرتبه ای از کمال که باشند، گنجایش آن مرتبه از کمال را داشته و نوع آنها منحصر در فرد است.

وحدت به مرتبه پایین تر، یعنی عالم اجسام که می رسد، در حقیقت محفوف به کثرت است. البته در اینجا وحدت عالم طبیعت مورد نظر ما نیست، بلکه مقصود، حرکت دوریه فلک است که در عین حال که واحد است، کثیر است و در عین حال که کثیر است، واحد است؛ زیرا اگر حرکت فلک مستقیم باشد و منتهی الیه داشته باشد، اولاً ادله ای که تناهی ابعاد را اثبات کرده است آن را ابطال می کند و ثانیاً فلک از راهی که می رود از همان راه برمی گردد و در آخر منتهی الیه خواهد داشت و در نتیجه نقطه حاصل خواهد شد و این پایان خط سیر موجب سکون شده و در نقطه آخر، سکون

اتفاق خواهد افتاد و خلاصه دو حرکت یا بیشتر می شود و در نتیجه کثرت در بین خواهد بود و نمی توان آن را به واحد ربط داد و همچنین وقتی حرکت متعدد شد، حرکت دوم بعد از عدم، حادث خواهد شد و نمی توان آن را به قدیم ربط داد. ولی اگر حرکت دوری باشد یک حرکت خواهد بود؛ زیرا منتهی الیه نخواهد داشت، پس حرکت دوری فلک از ازل اول نداشته و در ابد هم آخر ندارد.

نگویید: بنابراین حرکت فلک قدیم می شود؛ زیرا چنانکه در معنای حادث و قدیم گفته ایم، سبق عدم در حدوث ضرورت ندارد به طوری که لازم باشد که فیض، زمانی منقطع باشد و وقفه و امساک در آن حاصل شود، بلکه یک حرکت از ازل تا ابد هست، ولی چون حرکت فلک دوری است، فلک با آنچه در جوف اوست وضع و تقابلی پیدا می کند؛ زیرا آنچه در جوف فلک است نیز دارای حرکت است.

بنابراین: هر نقطه ای از حرکت فلک با موجودی از موجوداتی که در جوف فلک است مواجه می شود و چون حرکت دوری فلک مستمر است، هر جسمی از اجسامی که در جوف فلک است در ضمن حرکت، با نقطه ای از نقاط دایره ای که حرکت فلک آن را تشکیل می دهد، مقابل می شود.

علاوه بر اینکه: هر جزئی از حرکت فلک، کأنه منعدم می شود و جزء دیگری از آن موجود می شود و لاینقطع انعدام و انوجاد است و با این انوجادات، کثرت حاصل می شود و در عین حال چون حرکت فلک یک حرکت است یک چیز حساب می شود، پس در مورد آن به هیچ کدام از وحدت و کثرت نمی توان قائل شد، بلکه با یک نظر حقیقه وحدت دارد و با نظر دیگر حقیقه دارای کثرت است، با نظری لایتغیر و با نظر دیگر متغیر است، با نظری جزئی معدوم و جزئی حادث می شود و با نظر دیگر چون یک حرکت است، باقی است. بنابراین حرکت فلک، برزخ میان واحد و کثیر و بین قدیم و حادث و میان ثابت و متغیر است.

و بالجمله: با دو نظر، دو وجهه می بینیم. البته این طور نیست که حرکت فلک الافلاک در حقیقت دو رو و دو وجهه داشته باشد که وجهه ثبات به طرف عالم

ثابت و وجهه تغییر به طرف عالم متغیر باشد، بلکه یک حقیقت است که هم ثابت و هم متغیر است با جهت ثبات خود به عالم ثابت مربوط است و با جهت تغییر خویش به عالم متغیر مرتبط است و با جهت قدم به عالم قدیم مربوط است و با جهت حدوث به عالم حادث مرتبط است و لذا واسطه بین حادث و قدیم است.

و چون فلک الافلاک دائماً در حرکت می باشد و موجوداتی را که در جوف اوست و مواد عالم عناصر را به حرکت درآورده و زیر و رو می کند اختلاط و نضج حاصل می شود و استعدادات برای استفاضه از فیضی که عقل اول ازلاً و دائماً به حرکت فلک دارد، مهیا می شود و آنها به واسطه تکمیل لیاقت و موقعیت و قابلیت، اخذ فیض می نمایند.

بلی قبلاً گفتیم: صدور کثیر از واحد ممکن نیست ولی استتضائه و استفاده امور مختلفه به اندازه لیاقت خود، از شیء واحد ممکن است. این مسلک مشائین در جواب از دو اشکال بود.

### تقریر مجدد از پاسخ صدر المتألهین

اما مسلک آخوند که به حرکت جوهریه قائل است این است که ایشان علاوه بر حرکت افلاک، قائل به حرکت در ذات و جوهر هر چیزی است که هر برگ و سنگ و خاک و حیوان و انسانی، یک حرکت مخصوص به خود دارد.

و به عبارت دیگر: هر یک از این موجودات جزئی، زمان جزئی مختص به خود دارند؛ زیرا زمان عبارت از امتداد حرکت است، یعنی اجزاء زمان با حرکت منطبق است و از آن منتزع می شود و چون هر چیزی حرکت دارد، پس هر چیزی زمان دارد؛ گرچه زمان، زمان جزئی باشد. خلاصه ما می بینیم هر وجودی از این موجوداتی که مشاهده ماست زمان صغر و طفولیت و زمان شباب و زمان کهولت و پیری و فرسودگی دارد؛ چه جماد یا نبات و یا انسان باشد.

البته تأثیر حرکت افلاک بر روی اجسام زمینی و گذشتن شب و روز در

کھولت و طفولیت، خیلی معلوم نیست. بلی می‌بینیم که موجودی حرکت می‌کند و از یک وجب بودن به یک ذرع شدن می‌رسد و از نقص رو به کمال می‌گذارد و از قصر رو به طول حرکت می‌کند.

منتها حرکت موجودات عالم طبیعت، حد دارد و سرانجام به حدی که منتهی الیه اوست می‌رسد. مثلاً حرکت زید از طفولیت تا کھولت است و یا حرکت فلان درخت، مثلاً از درون دانه تا حد ده ذرعی است و بعد از آنکه به کمال خود رسید در حرکت او وقفه حاصل می‌شود و می‌پوسد و از بین می‌رود. پس این حرکات، حادث و متغیر است و نمی‌تواند به قدیم مرتبط باشد.

ولی یک حرکت دیگری است که آن حرکت طبع کل است، یعنی عالم اجسام روی هم رفته یک طبع دارد که رو به کمال در حرکت است و حرکت در جوهر آن است، لیکن این حرکت دیگر از طرف اول و آخر حد ندارد. نبات گرچه در حد نباتی خود حرکت محدود دارد ولی در حرکت طبع کل - که به صورت نباتی آن مربوط نیست، بلکه به ماده‌اش ربط دارد - محدودیت ندارد و لذا بعد از اینکه نبات، حرکت در صورت نباتی را تمام کرد، ساکن نیست، بلکه در جوهرش حرکت دارد؛ گرچه از حرکت در نباتیت فارغ شده است.

و بالجمله: این طبع کل است که از نقص رو به کمال حرکت دارد و لذا وارد عالم برزخ می‌شود و همین عالم طبیعت است که با رو به کمال رفتن در سایه حرکت جوهری، به عالم برزخ می‌رسد و حقیقت جوهریه‌اش برزخی می‌شود و سرانجام قیامتی برپا می‌شود.

والحاصل: نحوه وجود طبع کل، وجودی است که به این نحو در حرکت است و از نقص رو به کمال می‌رود و این حرکت ابدی و ازلی است، یعنی هرچه عقل ما، قدم به جلو بگذارد و همچنین هرچه قدم به بعد بگذارد، این طبع کل هم هست و دائماً در جوهر آن حرکت است. بلی، معنای قدیم بودن طبع کل این نیست که قدم آن مانند قدم باری باشد که در رتبه او و هم‌دوش با او باشد، بلکه سِمَت



آن معلولیت است ولیکن از علت قدیم منفک نیست. بنابراین: نمی‌توان اشکال کرد که چگونه علت قدیم بود ولی متعلق اراده او نبود و سپس علت اراده کرد، تا ربط بین آن دو تصحیح نشود بلکه متعلق اراده هم بوده است، منتها نحوه وجود آن به گونه‌ای است که دارای تغیر و حدوث است و آنآ فآناً متجدد می‌شود ولیکن یک حقیقت است و چنانکه قبلاً شرح دادیم که اصل وجود عقل اول از علت صادر شده است ولی نقص نسبت به علت، ذاتی آن است و نقص از مبدأ صادر نشده است، همچنین در ما نحن فیه اصل وجود که دائمی است از علت صادر شده و علاوه بر آن تغیر و حدوث وجود، صادر نشده است. و چون حرکت طبع کل دائمی است، موجودات هم به تبع آن، حرکت دائمی دارند و از اینجاست که می‌بینیم موجودات حرکات موقته دارند؛ زیرا اصل ماده آنها در طبع کل هست و لذا حرکت در صورت نوعیه آنها هم تابع آن حرکت طبع کل است، پس این حرکات به حرکت طبع کل و به واسطه آن به علل سابق مربوط است. آنچه بیان شد، خلاصه پاسخ بنابر مسلک آخوند بود.

### مسلک سوم در حل اشکال

در اینجا بنابر مسلک دیگری هم می‌توان از شبهه پاسخ داد و آن این است: اگر تسلسل ترتیبی نباشد بلکه تعاقبی باشد عیبی ندارد. اشکال این بود: چیزی که بعد از عدم و گذشتن برهه‌ای حادث شده اگر به قدیم مرتبط باشد، یا انفکاک معلول از علت لازم می‌آید و یا باید قدیم، حادث باشد و یا باید حادث، قدیم باشد. و اگر بگوییم این سلسله از حوادث دارای یک سلسله از علل بوده و هکذا الی غیر النهایه، مستلزم تسلسل است و آن باطل است و لذا باید بگوییم سلسله حوادث آغاز دارد، آن وقت اشکال می‌شود که چطور حادث به قدیم مرتبط است در صورتی که سلسله از آغاز متناهی است ولی خدا از ازل بوده است، پس لابد در بین، برهه‌ای غیر متناهی از طرف ازل بوده که در آن برهه حادث

واقع نشده است، بنابراین تعطیل فیض و رکود آن لازم می آید.

در جواب می‌گوییم: این حوادثی که الآن از قبیل انسان و حیوان و نبات و جماد هست، سلسله ما قبل آنها یعنی آباء و امهات آنها، علل آنها نبوده، بلکه معدّات بوده است که ماده از اصلاّب آباء در ارحام امهات قرار گرفته و این حوادث حاصل شده است و این رشته آغاز و انجام ندارد و از طرف ازل و ابد انتها ندارد و هر قدمی که عقل ما به جلو بگذارد، سلسله معدّای بوده و پیوسته سلسله سابق معدوم شده و سلسله لاحق موجود گردیده است. البته سلاسل معدّات، فعلاً موجود نیستند تا گفته شود که تسلسل ترتبی باطل است، بلکه چنانکه در مبحث قدیم و حادث گفتیم، تسلسل در اینجا تعاقبی است و آن عیبی ندارد؛ زیرا سلاسل فعلیت در وجود ندارند تا برهان تضایف یا تطبیق یا غیر آن جاری شود، بلکه بیش از یک حلقه و سلسله فعلاً موجود نیست و باقی حلق و سلاسل معدوم می‌باشند و اگر هم شما در اینجا تطبیق و تضایف را درست کنید وهم و خیالی است که واقعیت ندارد.

در نتیجه می‌گوییم: خلقت موجودات دسته به دسته از ازل بوده و هیچ وقت نبوده است که موجودی خلقت نشده باشد، تا بگویی تعطیل در فیض و انفکاک معلول از علت لازم می آید.

### مسلك چهارم در حل اشكال

مسلك دیگر نیز در جواب اشكال هست و آن این است: سابقاً عقیده مشائین در وجه صدور کثرات از واحد را توضیح دادیم و گفتیم که از عقول، افلاک صادر شده است و در عقل به اعتباراتی از قبیل تعقل مبدأ و تعقل امکان ذاتی خود و تعقل وجود ناقص خویش، کثرت وجود دارد و خلاصه جهات اربعه یا ثلاثه در عقل وجود دارد. فلک دارای نفس فلکیه و جسم - یعنی هیولی و صورت - است و حرکت فلک به واسطه نفس فلکیه است که دارای شوق ذاتی به کمال است و تغیر و تجدد در نفس فلکیه و اراده آن، عیبی نداشته و مانعی ندارد؛ زیرا فلک صاحب هیولی است و چون

هیولی دارد قابل تجدد و تغیر است و همان‌گونه که نفس فلک معلول عقل است ماده و هیولای آن نیز، و صورت آن هم معلول او می‌باشد و چون عقل از ازل معلول لاینفک مبدأ می‌باشد، فلک هم در ازل معلول لاینفک عقل بوده است، منتها قدمت این معلولها به میزان قدمت مبدأ المبادی نیست، بلکه قدمت آنها به این نحو است که آنها در رتبه مبدأ المبادی و علة العلل نیستند ولی این چنین نیست که برهه‌ای گذشته باشد تا آنها موجود شده باشند، پس عقل به مبدأ و فلک به عقل مربوط است. منتها ماهیت فلک صاحب نفس و هیولی است و چیزی که هیولی داشته باشد نه تنها تجدد بر او محال نیست بلکه بلامانع است.

اگر از این جهت اشکال شود که چطور فلک که قابل تجدد، و نفس فلکیه که قابل تغیر است، به عقل مربوط است و این همان اشکالی است که می‌خواستیم از آن فرار کنیم که چگونه متغیر به ثابت ربط دارد؟

در جواب خواهیم گفت: اشکال این بود که اگر معلول حادث باشد و بعد از زمانی حاصل شود در صورتی که علت آن اراده ازلیه باشد، تخلف معلول از علت لازم می‌آید و حال آنکه در اینجا این اشکال لازم نمی‌آید؛ زیرا چنانکه گفتیم فلک با عقل بوده است، البته در رتبه او نیست، بلکه در رتبه معلولیت قرار دارد.

اما اینکه چون فلک دارای هیولی است تغیر در آن امکان دارد ولی عقل تغیر ندارد؛ چون هیولی ندارد، پس چگونه متغیر به غیر متغیر ارتباط دارد؟

در جواب آن به نکته دقیقی می‌پردازیم و آن اینکه: تغیر، جهت وجودی نیست تا بنابر طریقه مشائین با ثابت سنخیت نداشته باشد، بلکه تغیر جهت عدمی است، و وقتی فلک متغیر شد، به واسطه اراده متغیر او، از او حرکت تولید شده و عالم حادثات و متغیرات به او مربوط می‌باشد. خلاصه با قبول طریقه مشائین در کیفیت حصول کثرت، شبهه‌ای به وجود می‌آید و آن ربط حادث به قدیم است. مرکز و محور شبهه این است که موجود مجرد قابل تغیر نیست و تغیر با اصل مجرد منافی است؛ زیرا معنای تغیر این است که یک اصل محفوظی هست که دوام دارد و به واسطه قابلیت آن،

حالاتی بر آن طاری می‌گردد؛ چون باید اصل محفوظ، استعداد قبول و پذیرش حالات را داشته باشد، لذا متغیر، ماده - که عبارت از هیولی است - لازم دارد تا در تمام حالات، اصل محفوظ باشد و تغیر محقق شود و الا اگر انوجاد و انعدام باشد و تشابک عدم با وجود حاصل گردد، یعنی وجودی موجود باشد و بعد عدم صرف گردد، و اصل محفوظی در کار نباشد، بلکه موجود دیگری از نو به وجود آید، تغیر معنی نخواهد داشت؛ چون تغیر به یک اصل محفوظ - که برای انفعالات و حالات، قابل و مستعد است - نیازمند است و از طرفی هیولی از ابتدای وجود با صورت ملازم است و هیولی با صورت عبارت از جسم است. بنابراین اگر در چیزی تغیر حاصل شود متغیر بودن آن با جسم بودن آن مساوق است.

والحاصل: با فرض تغیر، مجرد از تجرد خود بیرون می‌رود، پس اگر موجودی دارای هیولی و صورت باشد تغیر و تجدد اراده بر آن مانعی ندارد و لذا گرچه مبنای آخوند، یعنی حرکت جوهری را هم باطل بدانیم، در ربط متغیر به قدیم بنابر طریقه مشائین در کیفیت حصول کثرت در عالم، ایرادی وجود ندارد؛ زیرا با جهات متکثره‌ای که در عقل هست برای فلک نفسی و صورتی و هیولی و ماده‌ای حاصل شده است و چنانکه در طبیعیات خواهد آمد، حرکت دوریه فلک به اراده نفسانیه فلک مستند می‌باشد و چون فلک دارای هیولی است تغیر در او مانعی ندارد و لذا به واسطه تغیر اراده‌اش، این حرکت متجدده به او نسبت داده می‌شود و به عقل نسبت داده نمی‌شود. و مواد عالم به واسطه حرکت به سبب فیضی که از عقل فعال بحول الله و قوته به فلک افاضه می‌شود - که آن افاضه هم قدیم زمانی است - قرب و بعد پیدا می‌کنند و چون قوت و ضعف استعدادها برای پذیرش و قبول صور به قرب و بعد به فیض بستگی دارد؛ لذا البسه و صور، طبق استعدادها از فیضی که قدیم زمانی است اخذ می‌شود. از این رو تغیرات و تجددات به حرکت فلک و حرکت فلک به اراده نفسانیه آن مربوط است و خود فلک هم موجودی است که دارای قدم زمانی است و نفس و جسم آن به قدمت زمانی از عقل که به مبدأ مربوط است صادر شده‌اند. پس

ربط متغیر به ثابت بدون اشکال خواهد بود چنانکه اشکال ربط حادث به قدیم نیز رفع خواهد شد.

### تطبيق مطلب با متن کتاب

اینک به معنای تحت اللفظی غرر ربط حادث به قدیم می‌پردازیم: سبب حادث، حادث است و اگر سبب حادث، حادث نباشد باید حادث و مسبب هم طول دهر لابت و قدیم باشد، و این خلف است؛ زیرا مسبب، حادث فرض شده بود، پس هنگامی که مسبب حادث بود باید سبب هم حادث باشد و به آن سبب نقل کلام می‌کنیم و هكذا الی غیر النهایه حوادث غیر متناهی و مجتمع در وجود و مترتب بر یکدیگر لازم می‌آید و این تسلسل است که باطل است. لیکن علاوه بر عدم تناهی سلسله حوادث، تخلف مسبب از سبب قدیم نیز لازم می‌آید و حال آنکه به واسطه دلیل و برهان باید تمام ممکنات و حوادث به واجب منتهی شوند و تخلف مسبب از سبب جایز نیست. این اصل شبهه است.

و اما جواب آن این است که حکما قائل شده‌اند و مقول قول ایشان دو بیت بعدی

است یعنی:

**نسبها و ذاتها قد ثبتت**

**حركة دورية تجددت**

**كان لحادث حدوثها وسط**

**كما بثابت ثباتها ارتبط**

نسبت حرکت دوریه فلک متجدد می‌شود و ذات حرکت ثابت است؛ زیرا چنین گفته‌اند که: در هر حرکتی امر واحد بسیط مستمری است که آن توسط بین مبدأ و منتها و یا حرکت توسطیه است که راسم امر ممتدی است که آن حرکت به معنای قطع و یا حرکت قطعیه است.

پس حرکت توسطیه به اعتبار ذاتش، امری ثابت و دائم است و همانا تجدد به اعتبار نسبت آن به حدود مفروضه در «فیما فيه الحركة» است.

بنابراین: حرکت از حیث ذات، یعنی آن امر بسیط محفوظ در آن حدود، به مبدأ

ثابت مستند است و به اعتبار نسبت متجدده‌اش مسند الیه برای حوادث متجدده می‌باشد، یعنی حوادث متجدده به نسبت متجدده حرکت مستند می‌باشند. پس هر قطعه یا حدی از حرکت، شرط و مخصّص حدوث حادثی است که در زمان خاصی واقع شده است.

بنابراین: علت هر حادثی از شیء قدیم - مانند عقل فعال بحول الله و قوته - و از شیء حادث که آن قطعه یا آن حد از حرکت است، مرکب می‌باشد. چنانکه در متن گفته‌ایم که همان‌گونه که ثبات حرکت به ثابت قدیم بالزمان - مثل عقل یا قدیم بالذات، مانند واجب الوجودی که منتهی الیه سلسله حاجات است - مرتبط است، حدوث آن هم مربوط الیه برای حوادث کونیه می‌باشد، یعنی واسطه و رابطه بین متغیرات و ثابت است.

و هنگامی که به حدوث هر قطعه‌ای نقل کلام شود - چون باید برای هر حادثی محدثی باشد - در نتیجه اشکال تخلف عود خواهد کرد و از آن جواب داده می‌شود به اینکه: حدوث و تجدد، ذاتی حرکت است و ذاتی، معلّل نیست، پس جاعل، اصل حرکت را جعل نموده است و حرکت را حرکت قرار نداده است، بلکه نحوه وجود حرکت این است که ذاتاً متصرم و متجدد است و اصل وجود به جاعل تعلق دارد؛ زیرا گذشت که جعل ترکیبی بین شیء و ذات آن یا بین شیء و ذاتیات آن باطل است.

صدرالمتألهین در موضعی از اسفار بنا بر آنچه آن را تحقیق نموده است که عبارت از حرکت جوهریه و تجدد ذاتی است، گفته است: <sup>۱</sup> لازم است انتهای حوادث به حادثی باشد که ماهیت یا حقیقت آن، عین حدوث و تجدد است، مثل حرکت که حدوث در ماهیت آن خوابیده و تجدد در مفهوم آن هست، یا مانند جسم و طبیعت که عین حدوث و تجدد می‌باشند لیکن طبایع منقطعة الوجود مثل زید و عمرو و بکر که عدم آنها در زمان سابق و حرکت سابقه است به طبیعت دیگری مسبوق می‌باشند که عبارت از طبیعت کل و طبیعت فلکیه است که حافظ زمان آن طبایع است و برای این

طبیعت حافظ زمان، دو وجه است: یک وجه عقلی و ثباتی که علم ازلی خداوند و صورت قضائیه است و از این عالم نیست، و دیگر وجه کونی قدری حادث که هر روز در خلق جدید است و ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾<sup>۱</sup>.

از پاسخ‌های دیگر این است که: به یک رشته غیر متناهی از معدّات در طرف ازل و یک رشته غیر متناهی از معدّات در طرف ابد و همچنین به علل الهی قائل باشیم، یعنی هر دو چشم را باز کرده هم خدا را و هم این امورات طبیعی را ببینیم و احول نباشیم. پس اگر به خدا قائل هستیم، منکر امور طبیعی نباشیم و نگوییم: عالم، هیچ است. و یا طبیعی صرف نباشیم، بلکه هم به خدا معتقد باشیم و هم به معدّات و وسایلی که از طرف اوست قائل باشیم. چون تسلسل تعاقبی مانعی ندارد.

و مثال آن این است که اگر جسم ثقیلی را از مکان بلندی رها کنند خود سنگینی امری است که سبب نزول آن جسم به پایین است و آن ثقلت امری ثابت و در تمام حدود متغیره محفوظ است و حرکت مستند به اوست، ولیکن وقتی آن جسم به یک وجه به زمین مانده می‌رسد اگر از آن سؤال کنند که چرا بعد از این حرکت می‌کنی تا به زمین بررسی؟ می‌گوید حرکت به وجه قبلی وسیله و معدّ شد برای آنکه این وجه آخر را هم حرکت کنم و جواب سؤال در حدود قبلی نیز همین است.

آنچه تا کنون جواب داده شد از طرف کسانی است که به انقطاع فیض قائل نیستند. اما کسانی که مانند بسیاری از محدثین ما می‌گویند: هشت هزار سال قبل فقط خدا بود و هیچ چیز با او نبود، سپس برای خداوند بداء حاصل شد تا ایجاد کند، اینها باید در واقع منکر خدا باشند؛ چون به تجدد اراده در خداوند قائل شده‌اند و راه پیدا کردن تجدد در خداوند، با انکار او مساوق است. پس اینها گرفتار دردی هستند که برای آن هیچ دواهی مفید نیست.

## غرر في كيفية حصول التكثر على طريقة الإشراقين

إذ ذا لدى الشرق بلا وثاق  
في باب مصدرية التكثر  
من نسب القواهر الطولية  
لا يأخذ الأفلاك ترتيباً إذا  
بل نور أقرب بنور النور  
و نور الأنوار لها مشاهد  
كذا شعاع قاهر لقد علا  
بالواسط منه تعالى أيضاً  
مرتبة منه بغير واسطة  
لثالث أربع ثنتا صاحب  
لرابع القواهر ثمانى  
و مرّتا الأقرب أولى رابطة  
و هكذا سوانح الأنوار  
عليه قس بوسط و غيره  
إذ لا حجاب في المفارقات  
و كان في كلّ جميع الصور

أسّس أسّاً شيخنا الإشراقي  
طولاً و عرضاً أصغه تستبصر  
قد وجدت قواهر عرضية  
قد كان في الترتيب عقل أخذا  
مفيض نور عدد محصور  
شروقه العقلي عليها وارد  
يقبل قاهر يكون سافلا  
فيقبل الثاني منه فيضاً  
و مرّة أقرب نور رابطة  
و نور الأنوار و نور أقرب  
أربع ثالث و ثنتا الثاني  
و نور الأنوار بغير واسطة  
تضاعفت لمبلغ مكثار  
شهود كلّ و شروق نوره  
و إنّما اختصّ المقارنات  
كلّ من الكلّ كمجلى الآخر

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۱۹۳-۱۹۶]



## چگونگی حصول تکثر بنا بر طریقه حکمای اشراقی

چون در نظر آقایان اشراقیین، راهی که به ذهن حضرات مشائیین در حصول کثرت در عالم رسیده بود، راه بن بستى بوده است؛ لذا آنها راه دیگری که مستقیم باشد برای آن باز کرده‌اند. و به عبارت دیگر بعد از آنکه آنها معایب قول مشائیین را دیده‌اند به ایشان گفته‌اند که دستگاه شما قابل گسترده شدن نیست.

توضیح آن این است که اساس مطلب مشائیین بر مطالبی است که جماعت منجمین مثلاً دو هزار سال به آن قائل بوده‌اند.<sup>۱</sup>

آنها به افلاک نُه‌گانه قائل بوده‌اند و فلک اول یعنی فلک الافلاک را که محیط بر افلاک دیگر و عالم عناصر است، فلکی غیر مکوکب می‌دانسته و می‌گفته‌اند: برای ما فقط سطح مقعر آن معلوم است و سطح محدب آن را و اندازه ضخامت آن را جز خداوند علام الغیوب نمی‌داند.

همه کواکب جز چند کوكب که خواهیم گفت در فلک هشتم - که از آن طرف فلک دوم است - قرار دارند و آن فلک مکوکب است و فلک الافلاک چنان عظمتی دارد که همه افلاک و عالم اجسام در آن قرار دارند و زمین ما مرکز است و فلک الافلاک از مشرق به مغرب حرکت می‌کند و آنچه در جوف اوست نیز به تبع او حرکت می‌کنند و در مدت بیست و چهار ساعت و اندی، یک دور می‌چرخد

---

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۱۲ - ۲۱۳؛ کشف المراد، ص ۱۵۶ - ۱۵۷؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۷۸ - ۸۲.

وگردش آن به اندازه‌ای تند و سریع است که تا «الف» بگویی چندین هزار میل حرکت کرده است.

فلک هشتم که در جوف اوست و به تبع او در بیست و چهار ساعت یک دور می‌چرخد، خودش نیز یک حرکت بطیئه‌ای در مقابل آن دارد که در مدت بیست و پنج هزار و دویست سال، یک بار به دور خودش می‌چرخد و حرکت آن به منزله حرکت یک مورچه بر روی سنگ آسیاب است که آن مورچه یک حرکت ضعیفی مخصوص به خود دارد و در عین حال که خودش حرکت می‌کند، سنگ آسیاب هم او را با حرکت خود به حرکت درمی‌آورد خواه حرکت او با آن موافق باشد یا مخالف باشد؛ چنانکه الآن می‌گویند: زمین ما حرکت می‌کند و شما که با اتومبیل بر روی آن حرکت می‌کنی، زمین نیز شما را با اتومبیلت با حرکت خود به حرکت درمی‌آورد.

و بالجمله: فلک هشتم فلک مکوکب است که منجمین در آن بر بیست و دو هزار و اندی انجم، حکم نجومی بار کرده‌اند و علاوه بر آنها انجم دیگری هم وجود داشته که آنها را درک نکرده بودند و حکم نجومی آنها را نمی‌دانستند. بعد از آن فلک، فلک سوم است که فلک زحل است یعنی فقط در آن فلک، کوکب زحل می‌باشد و بعد از آن، فلک چهارم است و به همین ترتیب تا فلک نهم که در هر کدام از آنها فقط یک ستاره وجود دارد. آخرین فلک، ستاره قمر که نزدیک‌ترین کواکب به ماست در اوست. و این کواکب را مانند گل میخی که به تخته‌ای کوبیده شده باشد می‌دانستند.

خود ذات فلک را عنصر می‌دانستند، ولی آن را عنصر خامس - که از قبیل این عناصری که ما داریم نیست - می‌دانستند و این افلاک محیط بر یکدیگر و فلک اول را بر همه محیط می‌دانستند.

در فلک الافلاک که فلک اطلس هم به آن می‌گویند، چهار نقطه اعتبار کرده‌اند که عبارت است از نقطه اعتدال خریفی و نقطه اعتدال ربیعی و نقطه انقلاب

شتوی و نقطه انقلاب صیفی. و دایره این فلک را به دوازده برج تقسیم نموده‌اند که به تبع آن، دوایر افلاک به دوازده قسمت تقسیم می‌شود مثل اینکه در تقسیم آن دایره چاقو را کشیده باشند و همه افلاک را شکافته باشند تا به نقطه مرکزی زمین رسیده باشد و چاقو بند آمده باشد و لذا همه افلاک به تبع تقسیم آن فلک، تقسیم می‌شوند. هر برجی را به نام یکی از حیوانات نامیده‌اند.

اینکه در تقاویم می‌بینید که گاهی می‌نویسند: قمر از صورت عقرب خارج شده ولی هنوز در برج عقرب است و یا می‌نویسند: قمر به صورت عقرب داخل شده ولی هنوز در برج عقرب داخل نشده است و بعد از چند ساعت داخل می‌شود.

این نوشته‌ها برای این است که در فلک الافلاک کوکب نیست و فلک هشتم دارای کواکب است لذا از چند کوکب که در فلک هشتم، پهلوی هم قرار گرفته‌اند، توهم صورت عقربی از آن کرده‌اند و مقابل آن را از فلک اطلس که به بروج تقسیم شده بود، به برج عقرب نامیده‌اند و همچنین در جای دیگر فلک هشتم از چند کوکب که با هم هستند توهم صورت حمل یا بقریا اسد نموده و قسمت مقابل آن در فلک الافلاک را به برج حمل یا بقریا اسد نامیده‌اند.

و چون گفتیم فلک هشتم یک حرکت کندی مخصوص به خود دارد در چندین هزار سال آن صورت عقرب قدری از برج عقرب جلوتر می‌افتد لذا در طرف دخول می‌گویند قمر به صورت عقرب داخل شده و بعد از چندی به برج عقرب داخل می‌شود و در طرف خروج می‌گویند قمر از صورت عقرب خارج شده ولی هنوز در برج عقرب است.

برای فلک اطلس یک فلک بسیط که افلاک جزئی در آن نیست قائل بوده‌اند. ولی در افلاک دیگر به افلاک جزئی قائل بوده‌اند که فلک جزئی دارای نفس جزئی است و مانند قوسی از دایره است.

### اشکال اشراقیون بر کلام حکمای مشائی

اشکال اشراقیین به مشائین این است که می‌گویند: چگونه می‌شود که از عقل اول که وجود قوی‌تر است فلک بسیط اطلس حاصل شود ولی از عقل دوم که ضعیف‌تر است فلک هشتم با آن همه کواکبی که در آن هست، که هر کدام از آن کواکب دارای طبیعت جداگانه‌ای است، صادر گردد؟

و چگونه می‌شود که از عقول پایین‌تر از عقل دوم با اینکه جهات کثرت در آنها خیلی زیاد است فقط یک فلک و یک کوكب صادر شود، ولی عقل دوم با اینکه جهات کثرت در او کمتر از جهات کثرت در آنهاست علت فلک هشتم و آن همه کواکب باشد؟ و چگونه می‌شود که عقل اول با اینکه قوی است یک فلک را ایجاد نموده ولی عقول پایین‌تر از آن چند فلک را ایجاد نمایند؟ چون در هر یک از افلاک جز فلک اطلس چند فلک جزئیة هست مثلاً برای قمر چهار فلک جزئی قائل هستند.

و همچنین می‌گویند: شمس را که بزرگ‌ترین و نورانی‌ترین و مؤثرترین کواکب است، عقل پنجم ایجاد کند ولی زحل و کواکب بالاتر از شمس را عقول قوی‌تری ایجاد نمایند.

علاوه بر اینکه ممکن است فلک اطلسی در کار نباشد و تنها فلک هشتم باشد و در آن افلاک جزئیة‌ای باشد که در هر کدام از آنها تعدادی از کواکب قرار گرفته باشد و حرکت آنها به تبع حرکت آن افلاک جزئیة باشد. و اصلاً ممکن است فلکی در کار نباشد. اضافه بر اینکه جهات کثرتی که مشائین در عقول گفته‌اند اعتباری بوده و عقل نمی‌تواند به واسطه اعتباری، موجد کثرات باشد.<sup>۱</sup>

آنچه ذکر شد شبهات و ایرادات بر طریقه مشائین است که وثوق به طریقه مشائین را در کیفیت حصول کثرت از بین می‌برد.

---

۱- رجوع کنید به: مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۵۰-۴۵۳؛ حکمة الاشراق، در همان مجموعه، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۴۰.

### بیان راه حل مورد نظر اشراقیون

شیخ الاشراق برای کیفیت حصول کثرت دستگاه دیگری گسترده است و اساس دیگری تأسیس نموده است.<sup>۱</sup>

و آن عبارت است از سلسله عقول بسیار زیاد که به شمار نمی آیند، گرچه از جهت استحاله تسلسل ترتبی در وجود، غیر محدود نیست ولیکن به اندازه‌ای است که قوای بشریه نمی تواند آنها را به حصر و عدد در آورد؛ زیرا عقول علاوه بر کثرت طولیه دارای کثرت عرضیه نیز می باشند از این رو ایجاد حضرت حق عقل اول را، اشراق حق بر اوست و عقل اول حضرت حق را مشاهده می نماید؛ چون مجردات را حایلی نیست. پس برای عقل اول دو جهت حقیقیه اشراق حق بر او و مشاهده او جمال و جلال حق را هست.

عقل ثانی که به واسطه عقل اول ایجاد می شود، علاوه بر اینکه اشراق حضرت حق است و او جمال حق را مستقلاً مشاهده می کند؛ چون مجرد است، دو جهت دیگر نیز در او هست که همان دو جهتی است که در عقل اول هست که در او هم منعکس شده است و عقل سوم علاوه بر اینکه اشراق حق است و جمال حق را مشاهده می کند چون مجرد است آن چهار جهتی که در عقل ثانی هست نیز در او منعکس گردیده است و آن دو جهتی هم که عقل اول داراست نیز در او منعکس گشته است، پس جهات حقیقیه در عقل سوم هشت جهت است، و در عقل چهارم جهات شانزده و در عقل پنجم سی و دو و به همین ترتیب تصاعدی در سایر عقول الی ما شاء الله افزایش پیدا می کند.

و لذا از جهات حقیقیه‌ای که در عقول طولیه هست جز یک جهت که به واسطه آن عقل طولی ایجاد می شود و آن اشراق حق بر آنهاست، عقول متکافئه عرضیه ایجاد شده است.

---

۱- رجوع کنید به منابع پیشین.

بنابراین عدد عقول عرضاً و طولاً بسیار است و لذا مانعی ندارد که هر ذره‌ای از ذرات عالم طبیعت را بعون الله یکی از آن عقول خلق کرده باشد. پس بر هر ذره‌ای یک عقلی که از ملائکه الله است موکل می‌باشد و هر نبات و برگی را یکی از عقول تربیت می‌نماید و آنها مربیان و مکثرات عالم طبیعت هستند.

و بالجمله: ما در اینجا دو چیز لازم داریم: حصول کثرت نوعیه و حصول کثرت فردیه، و مهم برای ایشان این است که کثرت نوعیه را تصحیح نمایند به این طریق که مانعی از اینکه یک عقلی مربی و موحد یک نوعی باشد، در کار نباشد، پس اشراقیین به این نحو به حصول کثرت در عالم قائل هستند و برای عقول تقسیماتی دارند.

منتها غیر الهیین از طبیعیین آن زمان، ارباب و عقول را در کار مستقل می‌دانستند، ولی طبیعیین الهی منافاتی نمی‌بینند در اینکه آنها مربی باشند و یک مربی بزرگ مافوق یعنی خدا هم باشد و آنها فقط و سایطی باشند که دست اطفال عالم طبیعت را گرفته و مباشر با آنها و موکل بر آنها و موظف به تربیت آنها باشند.

پس ارباب و عقول در ایجاد مستقل نیستند بلکه تربیت آنها به نحو تربیت معلمان نسبت به اطفال است چنانکه در قدیم به مربی اطفال، آخوند و ملا می‌گفته‌اند.

### کلام محقق طوسی در قبول طریقه اشراقیون

خواجه - علیه الرحمه - مطلبی ذکر کرده که به نظر می‌رسد طریقه اشراقیین مرضی خاطر وی بوده است.<sup>۱</sup>

ایشان فرموده است: اگر مبدأ اولی را فرض کنیم که «الف» باشد و از او شیء واحدی صادر شود که «ب» باشد، پس «ب» اولین مرتبه از مراتب معلولات «الف» خواهد بود، سپس ممکن است که از «الف» به توسط «ب» چیزی صادر شود که «ج» باشد و از «ب» به تنهایی چیزی صادر شود که «د» باشد، پس در مرتبه دوم دو شیء عرضی است که هیچ یک بر دیگری تقدم ندارد و اگر تجویز نماییم که از «ب» با نظر به

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۴۴ - ۲۴۵؛ و نیز شرح هدایه اثیری، ص ۳۶۶.

«الف» چیز دیگری صادر شود در مرتبه دوم سه چیز خواهد بود، سپس ممکن است که از «الف» به توسط «ج» چیزی و به توسط «د» چیز دیگری و به توسط «ج د» شیء ثالثی و به توسط «ب ج» شیء رابعی و به توسط «ب د» شیء خامسی و به توسط «ب ج د» شیء سادسی و از «ب» به توسط «ج» شیء هفتمی و به توسط «د» شیء هشتمی و به توسط «ج د» شیء نهمی و از «ج» به تنهایی شیء دهمی و از «د» به تنهایی شیء یازدهمی و از «ج د» با هم شیء دوازدهمی صادر شود و همه اینها در مرتبه سوم خواهند بود و هكذا.

و اگر تجویز کنیم که از سافل با نظر به مافوق آن، چیزی صادر شود و ترتیب را در متوسطاتی که بیش از یکی است ملاحظه نماییم، آنچه در مرتبه سوم است خیلی بیشتر می شود. پس عقول در سلسله طولیه و عرضیه متکثر و غیر محدود می باشند، البته آنها به معنای حقیقی غیر محدود نیستند.

مثلاً آخرین عقلی که در صف نعال سلسله عقول و افاضه نور واقع است به واسطه مشاهده‌ای که از عقل بالاتر دارد چیزی را ایجاد می کند و به واسطه مشاهده‌ای که از عقل بالاتر از آن بدون واسطه دارد چیزی را ایجاد می نماید و به واسطه مشاهده‌ای که از عقل بالاتر از آن با واسطه دارد موجد چیزی است و هكذا تا اول سلسله که هر یک از عقول به کرات مثلاً مبدأ اول را به توسط عقول بالاتر مشاهده می نماید و خودش بدون واسطه هم آن را مشاهده می کند.

و بالجمله: چنانکه محقق گفت یک مرتبه از بالا حساب می کنیم که مبدأ اول، عقل اول را خلق کرد و عقل اول عقل ثانی و عقل ثانی عقل ثالث را ایجاد کرد و مبدأ اول به توسط عقل اول چیزی را و به توسط عقل ثانی چیز دیگری را ایجاد نمود و هكذا. یک دفعه هم از پایین حساب می کنیم چنانکه گفته شد.

والحاصل: مبدأ، که نور بالذات است نورانیت وجود را به عقل اول اعطا کرد و او به فاعلیت الهی عقل ثانی را ایجاد نمود. و مبدأ اول به توسط عقل اول چیز دیگری را ایجاد کرد و هكذا؛ زیرا آنچه بر آن برهان داشتیم این بود که از بسیط من جمیع

الجهات، غیر از واحد صادر نمی‌شود، ولی دیگر برهان نداشتیم بر اینکه از بسیط به توسط چیزی هم، چیز دیگری صادر نمی‌شود، بلکه ممکن است عقل اول به منزله آینه‌ای باشد که از خود نوری نداشته باشد ولی صاحب نوری به او نور عطا کند و به توسط تابیدن صاحب نور بر آن، نور دیگری نیز منعکس شود.

### کفایت امکان تکرر در رفع تنافی ادله

و بالجمله: با بیانی که شد مطلب درست می‌شود، گرچه ما نمی‌خواهیم در اینجا غیر از امکان تکرر چیزی درست کنیم؛ زیرا اکنون بعد از وقوع کثرت در عالم، صحبت می‌کنیم و می‌بینیم که کثرت واقع شده است و از آن طرف هم برهان به ما گفته است که از بسیط، کثیر صادر نمی‌شود و ما تنها با اثبات امکان حصول کثرت می‌توانیم راهی برای وقوع تکرر پیدا کنیم؛ چون برهان امتناع صدور کثیر از بسیط و واحد، محکم و متقن است، گرچه شما بگویید وقوع کثرت واقعاً از این راه نبوده است ولیکن همین که ما امکان وقوع کثرت را اثبات کردیم، برای ما، در حل عویصه‌ای که پیش آمده بود کافی است.

لذا اشراقیین با آن بیان امکان را اثبات نموده‌اند که ممکن است عقول فراوانی طولاً و عرضاً باشد و آنها ملائکه الله باشند ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾<sup>۱</sup> ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾<sup>۲</sup> ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾<sup>۳</sup> و یا ارباب انواع باشند.

بلی آنچه ما سابقاً گفتیم این بود که اجسام نمی‌توانند فاعل الهی باشند اما در عقول چنین چیزی نگفتیم. و این مستلزم تفویض نیست؛ زیرا خود عقول محتاج می‌باشند؛ چنانکه عقل اول به مبدأ محتاج است. و تفویض آن است که غیر واجب بتواند بدون احتیاج از جهتی کاری بکند. ما اگر می‌گوییم عقل اول خلق شد سپس عقل ثانی خلق

۱- فجر (۸۹): ۲۲.

۲- نازعات (۷۹): ۵.

۳- مدثر (۷۴): ۳۱.



شد معنای آن این نیست که مدتی گذشت سپس صدور محقق شد و گفتن صادریت و مصدریت و صدور و صادر از ضیق عبارت است و گرنه همه بوده‌اند. البته بعضی نسبت به بعضی رتبه علیت و بعضی نسبت به بعضی رتبه معلولیت دارند پس این «ثم»ها و «سپس»ها از ضیق تعبیر است.

خلاصه: بعد از وقوع کثرت در عالم دو قسم کثرت یکی نوعیه و دیگری فردیه هست. کثرت نوعیه به عقول مستند است؛ زیرا هر عقلی رب النوع می‌باشد و اما کثرت فردیه چندان اهمیت ندارد؛ چون ماده قابل به واسطه قابلیت خود، اخذ فیض می‌نماید و گرچه ممکن است فعل و افاضه واحد باشد ولی قابلیت ماده و قرب و بعد آن نسبت به فیض متفاوت باشد. و این قابلیت ماده ممکن است به واسطه حرکت افلاک باشد؛ چنانکه اشراقیین ابایی از قول به افلاک ندارند و یا از حرکت زمین باشد، چنانکه اشراقیین ابایی از این سخن هم ندارند.

علی ایّ حال باید حرکتی باشد که این ماده را مقابل آفتاب و انجم نگه داشته تا هر کدام بعد از دیگری موجب نضج این ماده شود و او را قابل اخذ فیض نمایند. و بالجمله: تکثر در عالم با بیانهای مختلف ممکن است: مشائین به عقول عشره و افلاک قائل بودند البته آنها هم چندان پایبند عشره بودن عقول نبودند، ولی اشراقیین به عقول بسیاری قائل شده‌اند و تکثر انواع را با آن و تکثر افراد را به بیان دیگری تصحیح می‌کردند. و مانعی وجود ندارد که گفته باشند تربیت افراد هم به یکی از عقول عرضیه موکول است و جنود الله فراوان می‌باشند و ممکن است بر هر ذره‌ای ملک موکول باشد. و خلقت عالم چنین نیست که به زمین ما منوط باشد و بگوییم: ابونا آدم، و قبل از آن چیزی نبوده است بلکه در این قبه، ابونا آدم بوده و این سلسله از صلب او درآمده‌اند و سرسلسله این دسته و جماعت او بوده است. ولی چنین نیست که هشت هزار سال قبل هیچ چیزی نبوده است و اگر به آدم هم قناعت کنیم چنین نیست که خلقت وی هشت هزار سال قبل بوده است؛ زیرا جدیداً جمجمه‌هایی در حفره‌هایی پیدا می‌کنند که به سی یا چهل هزار سال قبل متعلق بوده است.

۴۱۰ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / الهیات

علاوه بر اینکه: اغلب این روایاتی که می‌گویند قبل از هفت هزار سال چیزی نبوده و بعد آدم خلق شده است،<sup>۱</sup> از طریق عامه است و ما با روایاتی که سند و دلالت آنها معلوم نیست یا شنیدن از دهان این و آن، این افکار را درست کرده‌ایم، پس ما نمی‌توانیم این‌گونه روایات را در مقابل براهین نگه داریم زیرا قضیه قطع فیض از محالات است؛ چنانکه سابقاً گفتیم.

---

۱- رجوع کنید به: تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۱، حدیث ۸؛ تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۰.



مقصد چہارم

طبیعیات





## فريدة اول

# حقيقت جسم طبيعى

اعلم: أن موضوع كل علم بحسب المهية و الهلية البسيطة لا بد و أن يكون مفروغاً عنه في ذلك العلم، فلا بد أن يكون إما بين المهية و الهلية أو مبيّناً في علم أعلى. و المتكفل لبيان جميع الموضوعات هو الفلسفة الأولى و لها الرياسة المطلقة، و إنما لم يكن البحث عن موضوع العلم مطلوباً فيه؛ لأنّه يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه و علل قوامه من مبادئه لا من لواحقه، و وجوده ليس من عوارضه؛ لأنّه نفس كونه و تحقّقه، لا أمر ينضمّ إليه. و لو كان من عوارضه لم يكن ذاتياً؛ لأعميته من الموضوعات المتداخلة في موضوع الفلسفة الأولى، و لأنّ مسائل العلم إثبات الأعراض الذاتية و هو يتوقّف على ثبوت الموضوع و أجزائه، فلو كان ثبوت الموضوع و أجزائه مسألة منه لزم توقّف الشيء على نفسه. إذا عرفت هذا فنقول: لما كان موضوع العلم الطبيعى هو الجسم الطبيعى بما هو واقع في التغيّر كان بيان حقيقته و تألّفه من الهولى و الصورة و نحو ذلك على سبيل المبدئية في الطبيعى، و نحن و إن قدّمنا الإلهي ليوافق الوضع الطبع ؛ حيث إنّه علم ما قبل الطبيعة، و مضى في مطاويه حديث تركيب الجسم من الهولى و الصورة، إلا أنّنا لم نفصل و لم نبرهن عليه هناك، فلذا احتجنا أن نبحت هاهنا عن الهولى و الصورة و عن تألّف الجسم منهما...

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٢٠٥]

## حقیقت جسم طبیعی

باید موضوع هر علمی به حسب ماهیت و به حسب هلیت بسیطه، مفروغ<sup>۱</sup> عنه باشد.

یعنی اولاً باید ماهیت آن معلوم باشد و ثانیاً آن ماهیت موجود باشد، پس باید بین الماهیه والوجود باشد، یعنی هم ماهیت و حقیقت موضوع معلوم باشد و هم وجود موضوع معلوم باشد و معلوم بودن آن دو هم یا به واسطه این است که بین و بدیهی می باشند و یا به این جهت است که ماهیت و وجود موضوع در علم اعلی مبین می باشند.

### جایگاه فلسفه اولی و موضوعات علوم

فلسفه اولی متکفل بیان موضوعات همه علوم است؛ زیرا فلسفه اولی آنچه را که در عالم ثابت و موجود است، اثبات می کند و آنچه را که در صفحه وجود موجود نیست، از آنها تمیز می دهد؛ چون انسان موهومات و متخیلات و معلوماتی دارد و باید همه اینها طبق میزانی تفتیش شود که کدام موجود است و کدام موجود نیست. لذا فلسفه اولی ممحّض است در اینکه موجودات عالم را بیان نماید.

پس در فلسفه اولی از اثبات وجود یا ماهیت بحث می شود و بعد از آنکه در آن وجود مطلق ثابت شد، تقسیماتی که برای وجود هست مورد بحث و تفتیش قرار می گیرد که انحاء موجودات در عالم چیست؟ یعنی بعد از اثبات اصالت وجود،

تقسیماتی مورد بحث قرار می‌گیرد و پیوسته وجود تقسیم می‌شود، مثل اینکه گفته می‌شود: وجود یا واجب و یا ممکن است، سپس گفته می‌شود: ممکن یا جوهر و یا عرض است، و آن‌گاه گفته می‌شود: جوهر یا مقارن با ماده و یا مفارق از آن است و همچنین گفته می‌شود: جوهر مفارق یا عقل و یا نفس و یا ... است. پس همه موجودات در فلسفه اثبات می‌شوند.

البته موضوعات علوم، موجودات می‌باشند، منتها موضوع هر علمی یکی از موجودات قرار داده می‌شود و در اطراف آن بحث می‌شود. پس زمینه اثبات موضوعات علوم، فلسفه اولی است و موضوعات علوم، محمولات در فلسفه اولی است؛ زیرا چنانکه گفتیم در فلسفه اولی گفته می‌شود: موجود یا واجب یا ممکن است و ممکن یا جوهر یا عرض است و جوهر یا مفارق از ماده و یا مقارن با آن است و هكذا.

باید در اینجا این نکته مورد التفات قرار گیرد که چرا در علم از موضوع آن بحث نمی‌شود.

علت آن این است که در علم از عوارض ذاتیه موضوع بحث می‌شود بنابراین: بحث از موضوع، از علم خارج است. همچنین در علم از علل قوام موضوع، یعنی جنس و فصل آن هم بحث نمی‌شود؛ چون جنس و فصل از لواحق موضوع نیستند، بلکه از مبادی می‌باشند. پس بحث از آنها هم از علم خارج است.

و بالجمله: وجود موضوع از عوارض موضوع نیست؛ زیرا وجود موضوع، نفس موضوع و تحقق موضوع است و امری که به موضوع منضم شده باشد نیست؛ چون وجود اعم است و مفهوم وجود برای همه موضوعاتی که در موضوع فلسفه اولی داخل است ثابت است و موضوع فلسفه اولی وجود مطلق است و وقتی مفهوم وجود بر آن صادق است بر تمام موضوعات علوم نیز صادق خواهد بود؛ زیرا موضوعات علوم از اقسام وجود مطلق می‌باشند، بنابراین مفهوم وجود از عوارض عامه است.

علت دیگر برای اینکه بحث از وجود موضوع علم در خود آن علم ممکن نیست،

این است که مسائل علم، اثبات اعراض ذاتیه است و اثبات اعراض ذاتیه بر ثبوت موضوع و اجزاء موضوع موقوف است، پس اگر ثبوت موضوع و اجزاء آن از مسائل علم باشد توقف شیء بر نفس لازم می آید.

### وجه تقدّم علم الهی بر علم طبیعی

اذا عرفت هذا فنقول: چون موضوع علم طبیعی، جسم طبیعی بما هو واقع فی التّغیر می باشد، پس بیان حقیقت جسم و تعریف آن و بیان تألف آن از هیولی و صورت و امثال آن بر سبیل مبدأیت در علم طبیعی می باشد؛ زیرا تعریف موضوع و اجزاء موضوع از مبادی علم است و ما گرچه علم الهی را مقدم داشتیم تا وضع مطالب با طبع موافق گردد؛ چرا که آفرینش از عالم بالا شروع شده است و علم الهی، علم ما قبل الطبیعه است، و حدیث ترکیب جسم از هیولی و صورت در مطاوی بحثهای علم الهی گذشت ولیکن در آنجا تفصیل نداده و بر ترکیب، برهان اقامه نکردیم. لذا در اینجا احتیاج پیدا کرده ایم به اینکه از هیولی و صورت و از تألف جسم از آنها، بحث کنیم.

اگر بگوییم: چرا در آنجا تفصیل ندادید تا از ذکر آن در اینجا مستغنی باشید با اینکه ذکر آن در آنجا شایسته تر بود؛ زیرا در آنجا از موجودات و اقسام آن بحث می شد؛ چون موضوع فلسفه اولی وجود مطلق است و مسائل آن، تقسیم وجود به اقسام موجودات و بیان حقیقت اقسام است و صورت و هیولی و جسم از اقسام موجودات می باشند. پس تکلم از آنها در آنجا مناسب تر بود.

در جواب می گوییم: اگر آنها را در آنجا ذکر کرده بودیم، ناچار بودیم که آنها را در اینجا هم به خاطر تحقیق موضوع علم طبیعی ذکر کنیم و اگر آنها را در اینجا ذکر نمی کردیم باید ذکر آنها را به آنجا حواله می دادیم و آن موجب تحیر متعلم می شد و اگر در اینجا هم ذکر می کردیم تکرار لازم می آمد با اینکه بنای این کتاب بر اختصار است.



اما چرا بحث از هیولی و صورت و جسم از مسائل علم الهی است؟ جواب اجمالی این است که آنها احوالی هستند که بر موجود عارض می‌شوند، بدون اینکه موجود ریاضی یا طبیعی گردد. و بالجمله: بدون اینکه برای عروض آنها تخصص استعداد پیدا کند، بلکه با آنها تخصص حاصل می‌شود و قبل از آنها تخصص حاصل نمی‌شود.

### تبیین عرض ذاتی و غریب

جواب تفصیلی و شرح آن مجمل این است که: در هر علمی از عوارض ذاتیه موضوعی که برای آن علم اخذ شده است بحث می‌شود و باید در حد و تعریف عرض ذاتی - که محمولی است که برای موضوع اثبات می‌شود - موضوع بعنوانه مأخوذ باشد، حال عرض ذاتی در هر مرتبه‌ای که باشد.

مثلاً اگر بخواهیم تعجب را که عرض ذاتی انسان است تعریف نماییم، انسان در حد آن واقع می‌شود؛ لذا می‌گوییم: «التعجب: حالة تحصل للانسان اذا رأى اموراً غریبه». ضاحک نیز از اعراض ذاتیه انسان است و گرچه ضاحک به واسطه تعجب بر انسان عارض می‌شود ولی این وساطت به اینکه انسان در تعریف آن واقع شود، ضروری وارد نمی‌کند؛ زیرا تعجب در حد ضاحک اخذ می‌شود و انسان هم که در حد تعجب واقع می‌شود، پس این چنین وساطتی عیبی ندارد.

و بالجمله: مادامی که محمول بر موضوع بما آنه موضوع حمل شود و موضوع هم بما آنه موضوع در حد محمول واقع گردد، آن محمول از عوارض ذاتیه موضوع خواهد بود و تا امر چنین است، یعنی پیوسته در طرف نزول یا صعود، موضوع در تعریف محمول و یا در تعریف محمول محمول اخذ شود، محمول از عوارض موضوع محسوب می‌شود و در نتیجه هنوز موضوع علم تغییر نکرده است.

و اگر محمول به حدی برسد که در آن حد به عده‌ای از محمولات تخصص پیدا کند که آنها بر آن محمول بما آنه محمول عارض می‌شوند با قطع نظر از موضوعی که برای آن محمول هست، در این صورت موضوع علم تغییر می‌کند و در نتیجه علم

دیگری به وجود می‌آید؛ چون در این فرض، آن محمولات از عوارض آن موضوع محسوب نمی‌شوند.

مثلاً موضوع فلسفه اُولی مطلق وجود است و مطلق وجود دارای تقسیماتی است؛ چنانکه می‌گوییم: موجود یا واجب و یا ممکن است، و ممکن یا مفارق و یا غیر مفارق، و غیر مفارق یا جوهر و یا عرض، و جوهر یا ماده یا صورت و یا ... است اگر بخواهیم هر یک از هیولی و صورت را تعریف نماییم، موجود در تعریف آن اخذ می‌شود و جسمیت و هیولائیت و صورتیت بر موجود بما آنه موجود عارض می‌شود و همچنین در مرتبه جوهریت و ممکنیت و واجبیت برای جوهر و ممکن و واجب تخصصی پیدا نشده تا هر محمولی که بر آنها عارض می‌شود با قطع نظر از موجود باشد، بلکه در این مراحل محمولات بر هر کدام از این عناوین بما آنه موجود عارض می‌شود، پس این محمولات هم از عوارض ذاتیه موجود است.

و لیکن چه بسا کار به جایی می‌رسد که یک جهت تخصصی در یکی از مراحل برای محمول حاصل می‌شود که دیگر محمولی که بر آن محمول حمل می‌شود با قطع نظر از موضوعی است که برای آن محمول بوده است.

مثلاً تقسیماتی که در علم الهی رخ می‌دهد، به جسم که از عوارض وجود است می‌رسد، ولی وقتی که به حد جسمیت رسید در این مرتبه به جهت حصول تخصص استعداد، عوارضی بر جسم عارض می‌شود که اگر از وجود قطع نظر نماییم، آن عوارض برای جسم می‌باشد. در نتیجه در این مرتبه موضوع علم تغییر نموده و علم دیگری پیدا می‌شود. پس مباحثی که پیرامون اعراض جسم بما آنه جسم با قطع نظر از وجود مطرح می‌شود، علم دیگری است که آن را علم طبیعی می‌نامند.

همچنین در علم الهی که موجود را این چنین تقسیم می‌نمایند که: موجود یا دارای مقدار است و یا مقدار ندارد، وقتی وجود به مرتبه‌ای می‌رسد که دارای مقدار است، یک سلسله اعراض بر مقدار بما آنه مقدار عارض می‌شود؛ گرچه پای وجود در میان نباشد و بحث از این‌گونه عوارض، علم دیگری را تشکیل می‌دهد که علم ریاضی

نامیده می‌شود و موضوع آن مقدار است.

با این شرح و بیان معنای قول مرحوم حاجی: «و انما كان البحث عن الهيولى و الصورة والجسم من الالهى ...»<sup>۱</sup> و اینکه چرا بحث از هیولی و صورت و جسم از علم الهی است، معلوم گردید. و پاسخ ایشان از این سؤال این است که هیولی و صورت احوالی می‌باشند که بر موجود بما آنه موجود عارض می‌شوند، بدون اینکه موجود، ریاضی یا طبیعی گردد.

و بالجمله: بدون اینکه برای عروض آنها تخصص استعداد پیدا کند، بلکه تخصص استعداد به واسطه عروض آنها حاصل می‌شود و قبل از آنها تخصص استعدادی نیست و چون قبل از آنها تخصص استعداد - که ملاک جدا شدن مباحثی از مباحث دیگر است - نیست؛ لذا آنها از مباحث علم الهی می‌باشند ولیکن بعد از عروض آنها، یک تخصص استعدادی به وجود می‌آید و علم دیگری حاصل می‌شود.

«ان قلت: الموضوع هناک هو الموجود المطلق...»، اگر بگویی: موضوع در علم الهی موجود مطلق است و هیولی و صورت و جسم بر موجود بما هو مطلق عارض نمی‌شوند، بلکه باید موجود به مثل امکان و جوهریت متخصص شود، یعنی به ممکن و جوهر تقسیم گردد تا هیولی و صورت و جسم بر آن عارض شوند.

«قلت:» در جواب می‌گوییم: هر تخصصی عرضی را از عرض ذاتی بودن و همچنین هر تخصصی موجود را از موضوع بودن برای علم الهی خارج نمی‌کند، آنچه عرض را از عرض ذاتی بودن و موجود را از موضوع بودن برای علم الهی خارج می‌کند، تخصص طبیعی و ریاضی است؛ زیرا در این‌گونه تخصص احکام وجود مغلوب و احکام عدم غالب می‌گردد؛ چون محمولاتی که برای جسم در علم طبیعی و محمولاتی که برای مقدار در علم ریاضی ثابت می‌شود، به وجود احتیاج ندارد. مثلاً اگر وجود هم نباشد مقدار من حیث انه مقدار قابل تقسیم است.

چنانکه می‌گوییم مقدار عددی یا مجذور و یا مکعب و یا غیر آن است. پس

این‌گونه از عوارض که برای جسم، ذاتی است برای موجود بما هو موجود ذاتی نبوده بلکه از عوارض غریبه برای آن می‌باشد. به خلاف عوارض جوهر مفارق یا خصوصیات دیگری مانند ممکن و غیر آن، که اصل وجود نسبت به آنها لا بشرط بوده و احکام وجود در آنها غالب می‌باشد؛ چنانکه لا بشرط بودن شأن موضوع علم نسبت به موضوعات مسائل آن است مادامی که به تخصصات طبیعی و تعلیمی منتهی نشده باشد، حاجی - رحمه الله - می‌گوید: ما در حواشی اسفار شرح داده‌ایم که اگر گفته می‌شود: مسائل علم دارای موضوعات است، چگونه موضوع مسأله از موضوع خود علم اخص می‌باشد.<sup>۱</sup>

لازم به تذکر است که هر مسأله‌ای دارای موضوع و محمول می‌باشد، مثلاً «کل فاعل مرفوع» از مسائل علم نحو است و فاعل که موضوع است از کلمه، که موضوع خود علم است اخص است، پس مرفوعیت برای فاعل ثابت است به جهت تخصصی که فاعل از مطلق کلمه پیدا کرده است، بنابراین نمی‌تواند عرض ذاتیه اخص مانند فاعل برای مطلق کلمه عرض ذاتی باشد.

### بیان شیخ الرئیس در معنای عرض ذاتی و کلام حاجی

شیخ در پاسخ این اشکال گفته است: به واسطه هر تقسیمی که برای موضوع علم رخ می‌دهد یک «إمّا» تولید می‌شود و عرض ذاتی همان امر مردّد بین این «إمّا»ها می‌باشد.

مثلاً در: «الموجود إمّا ممکن و إمّا واجب و الممكن إمّا جوهر و إمّا عرض» عرض ذاتیه، مجموع محمولاتی است که به نحو قضیه منفصله حقیقه می‌باشند. و گویا مطالب و مسائل چنین می‌باشند که هرچه «إمّا»ها زیادتر شود و تردید زیادتر گردد، آنها بیشتر می‌شوند.<sup>۲</sup>

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۱، ص ۳۰-۳۳، تعلیقه سبزواری.

۲- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۲۸۲ و بعد آن.

ولیکن حاجی گفته است: موضوع علم به نحو لاشرطیت اخذ شده است ولذا موضوع علم در موضوعات مسائل حاضر است. مثلاً موضوع علم نحو، کلمه مطلق و لاشرط است و آن در مقام فاعلیت هم هست.<sup>۱</sup>

ان قلت: چطور می شود جسم در علم الهی، برای موضوع، یعنی وجود، عرض ذاتی باشد در صورتی که مسأله در علم الهی این چنین است: «الجسم موجود» که جسم موضوع و موجود محمول است.

قلت: این عبارت به ویژه بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از قبیل عکس الحمل است و گرنه مسأله این چنین است که «الموجود جسم» متتها چون در نظر عرف عام، ماهیات نمایان است و در نظر آنها جسم و انسان و حیوان دیده می شود، لذا عقلاً در تلفظ به همان نظر عرف عام قناعت نموده و این چنین گفته اند که «الجسم موجود» و گرنه موجود موضوع و ماهیت برای او عرض است که بر او حمل می شود.

### توضیح جایگاه بحث از «جزء لایتجزی»

اما مسأله نفی ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی چون از مبادی مباحث ماده و صورت می باشد ما هم آن را به تبع قوم به این قسمت آورده ایم.

بحث جزء لایتجزی به دنبال بحث در هویت جسم مطرح شده است؛ زیرا گروهی گفته اند: جسم یک هویت متصله است.<sup>۲</sup>

و جماعتی گفته اند: در فضا اجزائی وجود دارد که اصلاً قابل تقسیم نبوده و تقسیم آن به اقسام مختلف ممکن نیست و آن اجزاء با هم متراکم شده اند و در حس بصر شیء واحدی دیده می شوند و گرنه آنها درحقیقت از یکدیگر منفصل می باشند. و اگر چاقویی مثلاً بر جسمی واقع شود و آن را قطع کند، این طور نیست که آن را حقیقاً قطع نماید، بلکه آلت قطع از محل های فاصله و جدایی ها عبور می کند؛ گرچه محل

۱- اسفار، ج ۱، ص ۳۲، تعلیقه سبزواری.

۲- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۸۵-۹۲؛ اسفار، ج ۵، ص ۱۶.

فاصله و جدایی برای ما محسوس نبوده و لذا گمان می‌کنیم که آن جسم به وسیله چاقو تقسیم شده است.<sup>۱</sup>

آیا مسأله نفی ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزی از مسائل علم الهی یا طبیعی است؟ حق آن است که این مسأله از مباحث علم طبیعی است؛ چنانکه صاحب محاکمات\* در محاکمات گفته است؛<sup>۲</sup> زیرا این مسأله از عوارض ذاتیه برای جسم طبیعی است. لیکن آن‌گونه که ظاهر کلام صاحب محاکمات است که صورت مسأله را عدم ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزی فرض کرده است نیست؛ زیرا در این صورت مسأله از حیث موضوع و محمول این‌گونه می‌شود که «الجسم لا یکون مرکباً من اجزاء لا یتجزی» و بنابراین، قضیه سلبيه می‌شود و چون قضیه سلبيه با انتفاء موضوع هم می‌سازد و سالبه به انتفاء موضوع نیز عیبی ندارد، لذا محمول از جسم و عدم جسم اعم می‌شود و در نتیجه برای جسم عرض ذاتی نخواهد بود. حتی روی این فرض مسأله از مسائل علم الهی نیز نخواهد بود؛ چون اگر موجود هم به عنوان موضوع اخذ شود، قضیه نیز سالبه است و محمول در قضیه سالبه، هم با وجود موضوع و هم با عدم موضوع صادق است، پس محمول از موضوع اعم بوده و در نتیجه برای وجود هم از

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۸۵ - ۸۶؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۹ - ۱۹؛ اسفار، ج ۵، ص ۱۶.

\*- ابوجعفر قطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر رازی بویه، از اکابر علما و حکمای اسلامی است. وی جامع معقول و منقول بوده است. او در ورامین به دنیا آمد و در نسب به آل بویه یا آل بابویه قمی می‌رسید. معقول و منقول را از اساتید فن، به ویژه علامه حلی فرا گرفت و به خط خویش قواعد را نگاشت و علامه او را به شیخ فقیه عالم فاضل محقق مدقق زبده العلماء و الافاضل قطب الملة والدین ستوده و شهید اول هم از او کسب اجازه نموده است. وی از اعیان علمای امامیه بوده است.

از تألیفات اوست: شرح شمسیه، التصور و التصدیق، شرح مطالع، المحاکمات بین شرحی الاشارات (که محاکمه بین دو شرح اشارات فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی است). وی در دوازدهم ذی‌قعدة ۷۷۶ ق. در دمشق درگذشت.

۲- محاکمات، ضمن شرح اشارات، ج ۲، ص ۴.

اعراض ذاتیه نخواهد بود. و اگر عدم ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزی به سلب مطلق اخذ نشود، بلکه از باب عدم ملکه اخذ شود، باز درست نخواهد بود؛ چون نزد حکیم شأن جسم این نیست که از اجزاء لا یتجزی مرکب باشد.

و بالجمله: آن‌گونه که ظاهر کلام صاحب محاکمات است، درست نیست. بلکه مسأله به صورت «قبول الجسم الانقسامات غیرالمتناهیة» است و هرکس هم که از آن به عدم ترکیب تعبیر نموده است، آنچه را که ما ذکر کردیم، اراده کرده است؛ زیرا این تعبیر در قوه آن است.

### تعریف جسم طبیعی

«ثم انهم عرفوا الجسم الطبيعي بأنه جوهر...» جسم طبیعی را چنین تعریف کرده‌اند که جوهری است که ممکن است در آن خطوط ثلاثه متقاطع بر زوایای قائمه فرض شود. سرّ اینکه گفته‌اند: «یمكن ان يفرض» و نگفته‌اند: «یوجد» این است که لازم نیست این خطوط در جسم، بالفعل موجود باشند چنانکه در کره چنین است چون هر طرف آن را که به عنوان طول فرض کنیم ممکن است طرف دیگر آن طول باشد؛ گرچه در مثل مکعب خطوط ثلاثه متقاطع بر زوایای قائمه بالفعل موجود می‌باشند، پس جسمیت به سبب وجود خطوط در جسم بالفعل نیست، بلکه صدق جسمیت به بودن مصحح فرض خطوط است.

صدر المتألهین در شرح هدایه فرموده است: ابعاد معتبره در رسم - اگر تعریف جسم به رسم باشد - یا ابعاد مأخوذه در حد - اگر تعریف جسم به حد باشد - ابعاد خطیه اطرافیه‌ای که در مکعبات و امثال آنها می‌باشد نیست، بلکه ابعاد متقاطعۀ مفروضه در ثخن جسم است؛ زیرا اگر مراد، خطوط اطرافیه باشد، تعریف بر هر دو سطح از سطوح مکعب که بر یک خط تلاقی دارند، صادق خواهد بود؛ چون در هر دو سطحی که یکی از آنها به طور قائم بر دیگری وارد شده باشد، خطوطی است که آنها زوایای قائمه را تشکیل می‌دهند، مثل سطح دیوار نسبت به سطح ارض یا مثل آن

سطح کبریت که بر آن کلمه انحصاری و تاریخ تأسیس نوشته شده است و سطح دیگر آن، که چوب کبریت به آن کشیده می‌شود تا روشن شود.

گفته نشود که در تعریف، قید «جوهر» وجود دارد و آن قید این دو سطح را از تعریف خارج می‌کند؛ زیرا سطح عرض است و جوهر نیست و در نتیجه مشمول تعریف نخواهد شد. چون در جواب می‌گوییم: اگر بنا بر چنین چیزهایی باشد کافی است که در تعریف جسم گفته شود: «جوهر له بُعد ما».<sup>۱</sup>

صاحب منظومه می‌فرماید: در شکل دو اصطلاح یکی فلسفی و دیگری هندسی است:

اما پیش فلاسفه: شکل عبارت از هیئت احاطه حد یا حدود است و شکل، بنابراین اصطلاح کیف می‌باشد و قسمت و امتداد را قبول نمی‌کند.

اما نزد مهندسین: شکل عبارت از مقدار محدود است، مثلاً مکعب دارای شش سطح است که هر کدام از آنها قسمت را قبول می‌کند و این مجموع را شکل گویند. صاحب کتاب می‌گوید: مراد صاحب اسفار رحمته علیه از دو سطح مکعب، شکل هندسی است.

سپس مرحوم حاجی سبزواری می‌فرماید: چرا ما سطحین را بر شکل حمل نمودیم؟ زیرا، دو سطح در حقیقت یک چیز نبوده و مجموع دو شیء نیز نزد ملاصدرا وجود جداگانه ندارد و حال اینکه در مدخل و مخرج از تعریف، وحدت معتبر است. خلاصه چنانکه در اسفار گفته شده است: اگر ما انسان را به «حیوان ناطق» تعریف نماییم، کسی نمی‌تواند بگوید این تعریف مانع اغیار نیست؛ زیرا بر مجموع دو انسان نیز صادق است. پس تعریف از جهت اطراد و عدم آن نسبت به حقیقت واحده متزلزل است؛ چون تعریف هم بر آن حقیقت واحده صادق است و هم بر مجموعی که از اعتبار نمودن دو چیز فرض نماییم.

چرا که در جواب می‌گوییم: دو چیز اعتبار شده واقعیت جداگانه‌ای ندارد تا تعریف



بر آن هم صادق باشد و در نتیجه تعریف مانع اغیار نباشد.

همچنین در اینجا اگر مراد از سطحین، شکل به اصطلاح هندسی که یک چیز است نباشد، بلکه مراد از سطحین، دو چیزی که یکی به دیگری قائم است باشد، در این صورت به واسطه شمول تعریف نسبت به دو سطح، به تعریف قدحی وارد نمی شود؛ زیرا چنانکه گفته شد وحدت آنها اعتباری است.

صاحب کتاب می فرماید: صریح عبارات متأخرین اعم است از اینکه خطوط مفروضه در ثخن و یا مثل ابعاد خطیه ای که در مکعبات است، در اطراف باشد و نقض هم وارد نیست؛ زیرا مراد تصحیح خطوط مذکوره بالذات است و دو سطح، خطوط را بالعرض به واسطه جسم قبول می کنند و گرنه سطح من حیث انه سطح، عمق ندارد. والحاصل: باید از خطوط سه گانه ای که بر یکدیگر وارد می شوند به طوری که زوایای قائمه تشکیل می یابد، خطی طولاً و خطی عرضاً و خطی عمقاً حاصل شود و دو سطح من حیث انهما سطحان عمق ندارند، بلکه آنها چنین خطوطی را به شرط وضع مخصوص قبول می کنند و اگر آنها این خطوط را بالذات قبول می کردند فرض این خطوط در آنها با قطع نظر از جسم و وضع ممکن بود و حال آنکه ممکن نیست.

### توضیحی پیرامون اجزاء مأخوذه در تعریف

اما علت اینکه در تعریف جسم به «جوهر ذو بُعد ما» اکتفا نکرده اند این است که خواسته اند تمام حد یا رسم را بیان نمایند؛ چنانکه غرض اهم از حدود، اطلاع یافتن بر ذاتیات است و این طور نیست که مراد تنها امتیاز از جمیع ما عدای محدود باشد؛ زیرا اگر تنها نظر به امتیاز بود، آن با فصل تنها یا با خاصه تنها نیز حاصل می باشد.

مراد از فرضی که در تعریف گفته شده است، تجویز عقلی است که نفس الامریت داشته باشد، یعنی هر عاقلی که به آن نگاه کند بتواند فرض کند. پس مراد، صرف احتمال و تقدیر و مجرد فرض و احتمال نیش غولی نیست؛ گرچه نفس الامریت

نداشته باشد و گرنه تعریف بر جواهر مجرد هم صادق بوده؛ زیرا فرض غیر واقع در آنها ممکن است.

چرا در تعریف تنها به فرض اکتفا نکرده و گفته‌اند: «یمكن ان يفرض»؟ زیرا فرض بالفعل معتبر نیست؛ چون اگر فرض فعلی معتبر بود لازم می‌آمد که در صورت عدم فرض، جسم، جسم نباشد و جسمیت با فرض فعلی محقق شود.

چرا در تعریف فقط به امکان اکتفا نکرده و مثلاً نگفته‌اند: «یمكن فیه خطوط ثلاثه»؟ در جواب گفته شده است: علت عدم اکتفا این است که تعریف بنابر امتناع خرق، شامل افلاک هم بشود، زیرا اگر امتناع خرق در افلاک درست باشد دیگر نمی‌توان گفت: «یمكن فیه» بلکه باید گفت: «یمكن ان يفرض فیه».<sup>۱</sup>

ولی صاحب کتاب می‌گوید: حق این است که تعریف در حقیقت برای صورت جسمیه است؛ زیرا صورت جسمیه در بادی نظر جسم است، چون اگر فرض شود چیزی یافت شود که ماده نداشته باشد ولی دارای ابعاد ثلاثه باشد جسم خواهد بود، پس خطوط بالذات در صورت جسمیه فرض می‌شود. و در افلاک هم از حیث صورت جسمیه خرق و التیام ممتنع نیست، بلکه امتناع خرق یا به خاطر صورت نوعیه افلاک است و صورت نوعیه شیء، تنها صورت نیست بلکه مجموع ماده و صورت است، و یا به واسطه هیولای آنهاست. پس صورت جسمیه افلاک من حیث هی قابل ابعاد است، گرچه فلک با نظر به صورت نوعیه یا ماده آن قابل خرق نیست.

لیکن چون مراد از امکان در تعریف، امکان به حسب واقع می‌باشد، یعنی چیزی که از فرض وقوع آن محال لازم نیاید لذا قید فرض، اضافه شده است تا معلوم گردد که مراد، وقوع نیست، بلکه فرض کافی است تا افلاک نیز در تعریف داخل شوند.

اینکه حکما در تعریف جسم، جوهر گفته‌اند برای این است که تعریف جمیع جواهر را از مجردات و غیر مجردات شامل شود و با قید «یمكن ان يفرض فیه خطوط ...» جواهر مجرد از تعریف خارج می‌شوند.

۱- رجوع کنید به: مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۱۲.

تقیید خطوط به اینکه باید آنها بر وجه مخصوصی، یعنی بر سه زاویه قائمه متقاطع باشند، یا برای تحقیق و تثبیت این معنی است که قبول ابعاد در جسم بر این وجه معتبر است و یا برای احتراز از سطح جوهری است؛ چون بعضی گفته‌اند: خط از چیزهایی که قابل قسمت نبوده و طول و عرض و عمق ندارند تشکیل می‌یابد و چون آنها نزدیک یکدیگر چیده شوند، خط جوهری حاصل می‌شود و اگر چند خط جوهری پهلوئی هم چیده شوند سطح جوهری پیدا می‌شود پس سطح جوهری طول و عرض دارد ولی عمق ندارد، بنابراین در آن خطوط به طرز مخصوص که بر سه زاویه قائمه متقاطع باشند ممکن نبوده گرچه به نحو دیگر ممکن می‌باشند.<sup>۱</sup>

پس تقیید به جهت احتراز از چنین سطحی است و برای احتراز از سطح عرضی نیست؛ زیرا سطح عرضی، مانند جسم تعلیمی، از اول در جوهر داخل نبوده تا با قیدی خارج شود.

---

۱- شرح مواقف، ج ۵، ص ۷۵؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۷۶ - ۱۷۸.

## غرر في ذكر الأقوال في حقيقة الجسم الطبيعي

الجسم عند المتكلم التّم  
مع انتهائها لدى الجمهور  
وقيل أجرام صغار مبدئه  
وبين قائلتي اتصال اختلف  
والقوم قالوا لا وقوف عند حدّ  
بساطة وهو لدى مشائهم  
إنّ الهيولى العمّ أعني ما حمل  
لكنّها هل وحدت أو كثرت

من ذات الأوضاع التي لا تنقسم  
أو لا لدى النظام في المشهور  
ليس ينفكّ وهمنا يجرّته  
فقائل قال انقسامه يقف  
وبعد ذاك فالرواقى اعتقد  
من صورة و من هيولى ملتمّ  
قوة شيء أثبتت كلّ الملل  
و جسم أولا بينهم تشاجرت

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٢٠٨ - ٢١٤]

## بیان اقوال در حقیقت جسم طبیعی

مراد از جسم، جسم بسیط است و جسم بسیط دارای دو اصطلاح است: یکی آنکه از اجسام مختلفة الطبایع والآثار متألف نباشد؛ چنانکه مراد از جسم بسیط در این بحث همین اصطلاح است.

### بیان محلّ نزاع در بحث

چرا جسم را به بسیط اختصاص دادیم؟ زیرا محلّ نزاع جسم مرکب نیست، بلکه جسم بسیط است و ممکن نیست گفته شود: جسم مرکب، که از اجسام مختلفة الطبایع والآثار متألف است، متصل و واحد است و صاحب مفاصل نیست؛ چون اگر چند قسم از اجسام مختلفة الطبایع با یکدیگر آمیخته شوند و اجزاء صغار آنها با هم بیامیزند و از انتزاع اجزاء یک نوع از جسم بسیط، با اجزاء متصغّرة نوع دیگری از جسم بسیط، مزاج حاصل شود؛ چنانکه اگر آب سرد را با آب داغ و گرم مخلوط نمایند، هر یک از اجزاء آب داغ و گرم در کنار هر یک از اجزاء آب سرد قرار می‌گیرد و آن‌گاه هر یک از دو جزء صغیر با دیگری بنای جنگ و جدال گذاشته و هر یک صولت دیگری را از بین می‌برد و از تفاعل آنها در یکدیگر، سردی و داغی صرف هر یک از آنها از بین رفته و یک مزاج اعتدالی که آب و لرم باشد حاصل می‌شود.

و به عبارت دیگر: مادامی که اطراف به یکدیگر فشار نیاورده‌اند تا هر کدام موجب اضمحلال دیگری شود هر کدام مزاج و اثر مخصوص به خود را داراست و اگر یکی از

آنها بر دیگری غالب شود، ضعف و خرابی در مزاج دیگری حاصل می‌شود، ولی اگر هر کدام از آنها در دیگری اثر بگذارد، هر دو مزاج زایل شده و مزاج معتدلی به وجود می‌آید. خلاصه از قرار گرفتن اجزاء صغیر یک جسم پهلوی اجزاء صغیر جسم دیگر، مزاج پیدا می‌شود، پس در چنین شیء مرکبی اتصال معنی ندارد. همچنین اگر مزاج حاصل نشود و امتزاج حاصل گردد، هنگام امتزاج دو جسم مختلفه الطبیعه مسلماً اتصال باقی نمی‌ماند؛ چون اجزاء هر کدام پهلوی اجزاء دیگری قرار می‌گیرد.

چرا ما محل بحث را جسم مفرد قرار ندادیم؛ چنانکه در شرح اشارات محل بحث جسم مفرد قرار داده شده است؟<sup>۱</sup>

جسم مفرد، همان جسم بسیط به اصطلاح دیگر است و مراد از آن جسمی است که از اجسام دیگر متألف نباشد، اعم از اینکه آن اجسام دیگر، مختلفه الطبایع باشند مثل حیوان، یا متفقه الطبایع باشند مانند سریر که از قطعه‌های چند چوب تشکیل شده و ترکیب یافته است.

اینک اگر مراد از جسم، جسم مفرد باشد قول ذی‌مقراطیس خارج می‌شود چون او قائل است به اینکه: جسم، مانند آب، گرچه بسیط است ولی مفرد نیست؛ زیرا از اجسام صغار صلبه تشکیل یافته است.<sup>۲</sup> و لذا شیخ در اشارات از قول ذی‌مقراطیس تحت عنوان «وهم و تنبیه» بحث نموده است.<sup>۳</sup> ولی ما جسم بسیط را به معنای اول گرفتیم تا قول این حکیم هم در اقوال داخل شود و هر کس محل بحث را به جسم مفرد تخصیص داده، هنگام شمارش اقوال، قول ذی‌مقراطیس را ذکر نکرده است.

---

۱- شرح اشارات، ج ۲، ص ۷.

۲- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۲، ص ۵۳-۵۴؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۱۸؛ اسفار، ج ۵، ص ۱۷.

۳- شرح اشارات، ج ۲، ص ۵۳.

### چگونگی درج تمام اقوال در محل نزاع

وجه ضبط اقوال این است که: گفته می‌شود شکی نیست که بسیط قابل انقسام است، پس یا اینکه جمیع انقسامات در او بالفعل حاصل است یا اینکه جمیع انقسامات در او بالقوه حاصل است و یا اینکه بعضی از انقسامات بالفعل و بعضی از آنها بالقوه می‌باشد.

بنابر صورت اول، آن انقساماتی که بالفعل است: یا متناهی است که آن مذهب جمهور متکلمین است.<sup>۱</sup> و یا غیر متناهی است که آن مذهب نظام\* است.<sup>۲</sup>  
بنابر صورت دوم یا انقسامات بالقوه متناهی است و آن مذهب محمد شهرستانی\*\* است<sup>۳</sup> و یا غیر متناهی است و آن مذهب حکماست.<sup>۴</sup>

---

۱- شرح مواقف، ج ۷، ص ۵ - ۲۱؛ شرح مقاصد، ج ۳، ص ۲۵ - ۳۹.

\*- ابواسحاق ابراهیم بن سیار بن هانی بصری - خواهرزاده ابوهدیل علاف شیخ معتزله - یکی از متکلمین معتزله و استاد جاحظ بوده است. او به دلیل زیبایی کلام - در نظم و نثر - به نظام مشهور شده و در علم کلام و فلسفه و طبیعیات و الهیات و دیگر علوم عقلی و نقلی متبحر بود و کلام فلاسفه را با کلام معتزلی تطبیق و مخلوط کرد و در عهد خلافت مأمون و معتصم شهرت فراوان یافته و جمع بسیاری از طلاب و محصلین در حوزه درس او حاضر می‌شدند.  
وی در سال ۲۲۱ ق. درگذشت.

۲- شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۰ - ۲۱؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۱۶.

\*\*- ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد شهرستانی، از مشاهیر فقها و متکلمین اشعری است، وی فقه و حدیث و کلام را از ابونصر قشیری و احمد خوافی فراگرفت و در ۵۱۰ ق. به بغداد رفت و درس او در فلسفه و حکمت مورد رغبت مردم قرار گرفت. شهرستانی در تأیید مذهب فلاسفه و دفاع از آنان سعی بسیار داشت و در مجالس و عظ خویش، به جای سخن از قرآن و حدیث، از فلسفه و کلام فلاسفه سخن می‌گفت. از مشهورترین تألیفات او کتاب ملل و نحل است، که به زبانهای مختلف ترجمه شده و به چاپ رسیده است.

وی در اواخر شعبان سال ۵۴۸ ق. در ۸۱ سالگی درگذشت.

۳- شرح اشارات، ج ۲، ص ۹؛ قبسات، ص ۱۸۵.

۴- شفا، بخش طبیعیات، ص ۸۵ - ۹۳؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۹ - ۳۳؛ اسفار، ج ۵، ص ۱۶ - ۶۵.

بنابر صورت سوم که بعضی از انقسامات بالفعل و بعضی بالقوه می باشد، آن اجزائی که از انقسام بالفعل حاصل شده یا اجسام است و آن مذهب ذی مقرطیس است یا اجسام نیست و در این صورت یا خطوط جوهریه ای است که در حد ذات متصل می باشند، یعنی یک رشته خطوط جوهریه پهلوی هم قرار گرفته اند و در تحت آن هم یک رشته خطوط جوهری دیگری پهلوی هم قرار دارند، و یا سطوح جوهری است، و یا از خط جوهری و سطح جوهری فقط، و یا از خط و سطح جوهری با جزء لایتجزی، و یا از خط جوهری فقط با جزء لایتجزی، و یا از سطح جوهری فقط با جزء لایتجزی مختلط می باشد.

«و مع ما لایتجزی أصلاً» هم برای «أو منهما» و هم برای «أو من أحدهما» قید است. پس بعد از قول ذی مقرطیس شش احتمال حاصل می شود که احدی به سوی این احتمالات نرفته است.

### الجسم عند المتكلم التئم من ذات الأوضاع التي لا تنقسم

یعنی: جسم نزد متکلمین از اجزاء قابل اشاره حسیه مرکب شده است و مراد از ذات اوضاع این است که اجزاء، قابل اشاره حسیه باشند؛ زیرا وضع بر سه معنی اطلاق می گردد:

اول: بودن شیء به گونه ای است که به سوی او اشاره حسیه شود.

دوم: جزء مقوله است و آن عبارت از هیئتی است که بر شیء به حسب نسبت بعضی از اجزاء آن به بعضی دیگر عارض می شود.

سوم: نفس مقوله است و آن هیئتی است که معلول دو نسبت؛ یکی نسبت بعضی اجزاء جسم به بعضی دیگر و دیگری نسبت مجموع اجزاء به خارج است.

والحاصل: اگر کسی رو به طرف جنوب و قبله نشسته یا ایستاده باشد لابد اجزاء بدن آن شخص به یکدیگر نسبتی دارند، علاوه بر آن مجموع اجزاء با خارج از خودشان نیز نسبتی دارند، پس هیئتی که از مجموع نسبت اجزاء بدن به یکدیگر و



نسبت اجزاء به خارج، مثلاً با جنوب به دست می‌آید، وضع گویند و این وضع همان مقوله است که قسم سوم است و نسبت اجزاء بدن به یکدیگر قسم دوم از وضع است که جزء المقوله است.

مخفی نماند: اطلاق جزء مقوله بر قسم دوم از باب مسامحه است؛ چون مقولات عالیه بسیط می‌باشند.

و بالجمله: مراد از ذات اوضاع در اینجا، قسم اول است: آن ذات اوضاعی که نزد متکلمین به هیچ وجه قبول قسمت نمی‌کند، خواه تقسیم فکّی یا وهمی و یا فرضی باشد.

### انواع تقسیم

تقسیم فکّی سه قسم است: تقسیم قطعی مانند پاره کردن گوشت، تقسیم کسری مثل شکستن شیشه و تقسیم خرقی مانند جدا کردن قسمتی از آب از قسمت دیگر آن. تقسیم وهمی نیز دارای دو قسم است: یکی اینکه به سبب حامل باشد، مانند جسم متصلی که یک طرف آن سیاه و طرف دیگر آن سفید است، با اینکه جسم در حقیقت متصل است، ولی چون انسان یک طرف آن را سیاه و طرف دیگر آن را سفید می‌بیند، به واسطه این حامل جسم را به دو قسمت وهمی سیاه و سفید تقسیم می‌کند و یا اگر جسمی یک طرف آن به سبب مجاورت با حرارت، گرم و طرف دیگر آن به سبب مجاورت با برودت، سرد باشد وهم نیز آن جسم را به دو طرف سرد و گرم تقسیم می‌نماید.

حامل قسمت و وادارکننده وهم بر قسمت، در مثال اول، دو عرض قارّ و در مثال دوم، دو عرض غیر قارّ می‌باشد.

قسم دوم تقسیم وهمی آن است که به سبب حامل نباشد، بلکه خود وهم بدون اینکه در عرض جسم تفاوتی باشد، جسم را تقسیم کند.

مراد متکلمین از اینکه می‌گویند ذوات اوضاع قسمت فرضی هم قبول نمی‌کنند،

این است که آنها در عقل هم قابلیت تقسیم ندارند و فرق بین قسمت وهمی و عقلی این است که تقسیم وهمی در جزئیات است، مثلاً وهم ماده و موضوع مخصوص را تقسیم می‌کند، ولی عقل با ماده خاصی کار ندارد و اصل بعد خالی از ماده را در نظر گرفته و آن را تقسیم می‌نماید؛ چنانکه حکما به قسمت عقلی الی غیر النهایه قائل شده‌اند.

### توضیحی پیرامون تقسیم وهمی

صاحب کتاب بعد از ذکر این مطالب، به ریزه کاریهای مطلب پرداخته و می‌گوید: گاهی قسمتی را که به واسطه حامل است مقابل قسمت وهمی قرار می‌دهند. ان قلت: ممکن است شخصی بعد از آنکه کارهای مختص به قوای پنجگانه را تحت نظر قرار می‌دهد سربلند کرده و اشکالی را مطرح نماید و ما تا نسبت به قوای پنجگانه اطلاع پیدا نکنیم، غرض از آن اشکال را درک نخواهیم کرد، پس باید آنها را به نحو اختصار شرح دهیم.

ناگفته نماند: ما بالبداهه صور جزئیه - مثل محسوسات مرئیة - را درک می‌کنیم و همچنین معانی جزئیة مثل صداقت فلان دوست و عداوت فلان دشمن را درک می‌کنیم، پس اینها دو قسم از ادراک هستند.

و همچنین صورت جزئیةای را که قبلاً بالبداهه دیده‌ایم اگر بعد از چند ماه دوباره آن را ببینیم، می‌شناسیم که آن همان صورت است و نسبت به معانی جزئیة نیز چنین است. مثلاً صداقتی که از دوستی دیده‌ایم اگر بعد از چند ماه دیگر محبتی از او ببینیم می‌شناسیم که این همان محبتی است که قبلاً از او درک کرده‌ایم، پس اینها دو قسم دیگر از ادراک می‌باشند.

یک درک دیگری هم داریم و آن این است که ما بعد از درک صور و معانی ائتلاف صورتی را با صفاتی درک می‌کنیم، مثلاً می‌بینیم مناسب با محبت فلان دوست، فلان خدمت است. پس ما پنج گونه درک داریم.

به واسطه تجربه تشریحی ثابت شده است که در عقب دیدگان دو مجوف است: یکی در جلو و دیگری در دنبال آن قرار دارد و ابتدای مجوف اول، محل درک صور جزئی است. و آخر مجوف اول خزانه صورت درک شده می باشد و اول مجوف ثانی محل درک معانی جزئی است که نام آن وهم است. و آخر مجوف ثانی خزینه ای است که معانی جزئی در آنجا حفظ می شود که نام آن حافظه است، و بین این دو مجوف قوه ای است که آن، صورتی را از مجوف اول و معنایی را از مجوف ثانی برداشته و بین آنها الفت برقرار می نماید که نام این قوه، متخیله یا متصرفه است و چون در مجانی این قوه خراب می شود، آنها نمی توانند مناسبات را حفظ کنند و با اینکه معانی و صور جزئی را درک می کنند ولی به واسطه خراب شدن قوه متصرفه مناسبات بین آنها را نمی فهمند؛ لذا آنها نمی توانند تشخیص دهند که چه چیز مناسب است تا در منظر زشت جلوه نکند.

و بالجمله: این نقشه را از روی تجربه فهمیده اند؛ چون دیده اند که اگر به هر یک از آن پنج محل صدمه ای وارد شود یکی از مدرکات انسانی خراب می شود و از اینجاست که باطن و محل درکها کشف شده است.

پس روی این میزان کسی حق دارد اشکال کند که: وهم مدرک معانی جزئی است و شکی نیست که اجزاء اجسام، معانی نیستند. بنابراین وهم مدرک آنها نخواهد بود، پس چگونه وهم می تواند قاسم اجسام باشد در صورتی که این کار خیال و قوه متصرفه است که می تواند یک صورت از جسم را به دو جزء تقسیم کند و چطور متکلمین قسمت وهمی گفته اند؟

«قلت» حاجی می گوید: جواب این اشکال چنانکه در محاکمات آمده این است که قوه واهمه نوعی حکومت و سلطنت و سیطره بر قوای حسیه دارد چنانکه عقل سلطان قوای عقلیه است، پس جمیع قوای حسیه از خیال و حافظه و ذاکره و غیر آنها آلات وهم هستند.

مثل حکومت عقل مثل حکومت سلطان است که علاوه بر کرسی سلطنتی، وزارت

وزرا را هم در دست دارد، مثلاً وزیر جنگ و وزیر مالیه و وزیر عدلیه هم هست، یعنی در عین حال که شغل مختص به خود دارد دیگران هم در شغل‌های خود به دستور او کار می‌کنند. همچنین وهم، کأنه یک کرسی مختص به خود و یک شغل مخصوصی دارد و در عین حال قوای چهارگانه دیگر هم تحت ریاست او هستند. پس آنها آلات وهم هستند و وهم مدرک معانی و صور و قاسم و مرگب و مفصل به واسطه آنهاست.

مرگب و مفصل به خاطر این است که اجزاء به طور انفصال به خزانه می‌روند. مثلاً سر و دست و پای زید در آنجاست ولی قوه مرگب دوباره می‌تواند سر او را به بدنش ملحق نماید و دوباره همان قامت زید را التیام دهد.

صاحب محاکمات می‌گوید: بلکه تحقیق این است که همه حکم و ادراک و تقسیم کردن از آن نفس است، ولیکن نفس در محسوسات عمل نمی‌کند مگر اینکه برای وهم در آن مدخلیتی است؛ لذا می‌توان در تمام محسوسات عامل را وهم دانست.<sup>۱</sup> مرحوم حاجی می‌فرماید: بلی تحقیق همان است که صاحب محاکمات گفت، ولیکن باید معلوم شود که مدخلیت وهم در عمل نفس مثل مدخلیت خادم مباین در عمل مخدوم مباین نیست، بلکه تمام شئونی را که قوا دارند نفس هم همان شئون را دارد ولی برای نفس شئونی است که آن شئون برای قوا نیست، پس نفس اصل محفوظ برای قواست و به زودی بحث «النفس فی وحدتها کل القوی» مطرح خواهد شد.

### قائلین به انفصال جسم: متکلمین، نظام و ذی‌مقراطیس

و بالجمله: گفتیم که جسم نزد متکلمین از ذوات اوضاع ملتئم است با اینکه ذوات اوضاع منتهی و محدودند. پس جسم پیش ایشان به اجزاء متناهی‌ای که در حقیقت بین آنها اتصالی نیست، منفصل می‌باشد و جسم تنها در حس و نظر متصل است و

۱- محاکمات، ضمن شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۴۵.

جسم جز بر مواضع انفصال قبول قسمت نمی‌کند. این هم از غرائب مذهب آنها و هر کسی است که به نظیر قول آنها قائل است که برای جسم هنگام گذشتن کارد و آلت قطعاً، قطعی حاصل نمی‌شود، بلکه چاقو مثلاً از آن خُلل و فُرَج می‌گذرد. به خلاف قول حکما که در آن قسمت بر خود جسم وارد می‌شود و آن را پاره می‌کند.

### أولاً لدی النظام فی المشهور

فرق بین قول متکلمین و قول نظام این است که بنابر قول نظام آن ذوات اوضاع و اجزاء منتهی و منتهای نیستند به خلاف قول متکلمین، چنانکه شنیدی.

و بالجمله: نظام و اتباع او به ترکیب جسم از اجزاء لایتجزای غیر منتهای قائل شده‌اند و این قول را من حیث لایشعر گفته‌اند تا از متکلمین جدا شوند؛ چون آنها هنگامی که بر ادله نفی جزء لایتجزی اطلاع پیدا کرده‌اند و نتوانسته‌اند آن ادله را رد نمایند؛ لذا به آنها اذعان کرده و حکم کرده‌اند به اینکه جسم به انقسامات غیر منتهای تقسیم می‌شود، ولی دیگر بین قوه و فعل فرق نگذاشته‌اند پس صریحاً به اینکه جسم مشتمل بر اجزاء غیر منتهای بالفعل است، حکم کرده‌اند. مشهور قول نظام را چنین گفته‌اند که ما گفتیم.

چه بسا قول نظام بر خلاف تفسیر مشهور توجیه شده است به اینکه جسم پیش او از لون و طعم و رائحه مرکب است.<sup>۱</sup> ولی ممکن است بین این دو قول وفق داد به اینکه نظام لون و طعم و رائحه را عرض نمی‌دانسته، بلکه آنها را جوهر می‌دانسته است ولیکن آنها را اجزاء غیر متجزی و غیر محدود می‌پنداشته است.

و قیل - قائل ذی مقرطیس است که گفته است - مبدأ قابلی جسم، اجرامی کوچک و ریز و سخت می‌باشند که هیچ کدام از آنها به جهت صغر و صلابت از دیگری منفک نمی‌شود ولی وهم ما آن را تجزیه می‌کند.

فرق بین این قول و قول به جزء لایتجزی این است که بنابر قول ذی مقرطیس به مبادی، اجسام گفته می‌شود و علاوه بر آن، مبادی برای تقسیم وهمی قابلیت دارند.

۱- شرح مقاصد، ج ۳، ص ۳۷ - ۳۸؛ شرح تجرید قوشچی، ص ۱۴۷.

پس قول به انفصال سه شعبه دارد:

الف: قول متکلمین. ب: قول نظام. ج: قول ذی مقررطیس.

### قائلین به اتصال: حکمای مشاء، اشراق و شهرستانی

و اما به شعب قول به اتصال با این سخن اشاره می‌کنیم که:

#### و بین قائلین اتصال مختلف فقائل قال انقسامه یقف

یعنی بین قائلین به اتصال اختلاف شده است. شهرستانی گفته است: انقسام جسم حدّ یقف دارد. و این قول نیز بالاخره به قول به جزء لایتجزی منجر می‌شود؛ زیرا بنا به گفته او قسمت به جایی می‌رسد که دیگر ممکن نیست و آنجا قسمت ختم می‌شود پس اگر تقسیم به جایی برسد که دیگر ممکن نباشد، همان قول به جزء لایتجزی است.

حکما گفته‌اند: انقسام جسم بالقوه بوده و در حدی وقوف ندارد و زمانی که فک به خاطر عجز آلت قطاعه ممکن نباشد نوبت به وهم می‌رسد و وقتی وهم هم به خاطر غایت و نهایت صغر چیزی که می‌خواهد آن را قسمت کند از استحضار صورت آن چیز عاجز شود، نوبت به عقل می‌رسد، یعنی عقل در آن چیز شیئی را غیر از شیء دیگری فرض می‌کند؛ زیرا آن چیز طرف راست و چپ دارد و عقل به کلی مشتمل بر صغیر و کبیر و متناهی و غیر متناهی احاطه دارد، پس عقل حکم می‌کند به اینکه هر جزئی از آن الی غیر النهایه، تجزیه را قبول می‌کند.

و معنای عدم وقوف این است که: انقسام جسم به حدی منتهی نمی‌شود مگر اینکه از آن حد تجاوز می‌کند و این‌گونه نیست که خروج این انقسامات غیر متناهی از قوه به فعل ممکن باشد.

### کلام صاحب محاکمات و اشکال محقق دوانی بر حکما

و بالجمله: انقسام جسم وقوف پیدا نمی‌کند، مانند عدد که تا هر جا فرض برود ممکن است و هر کجا که فرض نرود، واقف می‌شود. و نظیر عدم تناهی مقدورات

باری تعالی - بنابر مذهب متکلمین که می‌گویند مقدورات باری تعالی غیر متناهی است -<sup>۱</sup> به این معنی که خداوند مدام خلق می‌کند و خلاصه این چنین در محاکمات گفته شده است که انقسام جسم غیر متناهی لایق‌فی است.<sup>۲</sup>

محقق دوانی\* به او اعتراض کرده است به اینکه: عدم تناهی انقسام را مثل عدد فرض کردن در وهم ظاهر است، ولی در عقل درست نیست؛ زیرا عدم تناهی انقسام در عقل مثل عدد نیست، بلکه همان غیر متناهی است که ادله بطلان تسلسل در آن جاری است؛ زیرا عقل زمانی که برای جسم اجزاء غیر متناهی فرض کند - بلکه برای هر یک از اجزاء، اجزاء غیر متناهی فرض کند - جمیع اجزاء غیر متناهی را دفعهً واحده فرض کرده است و آن ظاهر است؛ چون عقل بر احاطه پیدا کردن بر غیر متناهی قدرت دارد. بلی وهم از چنین احاطه‌ای عاجز است، زیرا او باید صور جزئی را ادراک کند.

شاید باعث این تفسیری که از صاحب محاکمات نقل شد، دفع ایرادی باشد که ورود آن بر حکما مترائی است و آن این است که بین جزء تحلیلی و جزء ترکیبی در مقدار، آن چیزی که جسم از آن ترکب پیدا می‌کند و یا به سوی آن منحل می‌شود، فرقی نیست؛ زیرا ما قطعاً می‌دانیم مرکب از ذراعی و ذراعی، دو ذراع می‌شود؛ چنانکه چیزی که به دو ذراع منحل می‌شود، دو ذراع بوده که به یکدیگر متصل بوده‌اند. وقتی این مطلب - که بین جزء ترکیبی و جزء تحلیلی در مقدار «ما یترکب منه او ینحل الیه»

۱- شرح مواقف، ج ۸، ص ۵۸؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۱۰۱.

۲- محاکمات، ضمن شرح اشارات، ج ۲، ص ۸.

\*- جلال‌الدین محمد بن سعد دوانی کازرونی - که نسبش به محمد بن ابی‌بکر می‌رسد - حکیمی است فاضل و متکلمی است کامل، محقق مدقق، شاعر ماهر که در تمام علوم متداوله، خصوصاً در معقول، دستی توانا داشت و مرجع استفاده اکابر و از مشاهیر علما و حکمای زمان ابوسعید تیموری به شمار می‌رفت. وی در اوایل شافعی مذهب بود و پس از آن به تشیع گروید. از تألیفات وی است: افعال العباد، الزوراء، شرح تهذیب المنطق، شرح العقائد العضدیه، نور الهدایه، و انموذج العلوم، شرح هیاکل النور سهروردی، حاشیه بر شرح تجرید قوشچی، اخلاق جلالی و اثبات الواجب.

وی در سال ۹۰۷ یا ۹۱۸ ق. درگذشت.

فرقی نیست - مقرر شد، می‌گوییم: حکما، مذهب نظام را چنین ابطال کرده‌اند که اگر اجزاء جسم، غیر متناهی باشد ما آن جسم را متلاشی فرض کرده و سپس چند جزء از آن را نزدیک یکدیگر می‌گذاریم تا آن اندازه که مقداری حاصل شود و این ضروری است که اگر هر یک از آن اجزاء به تنهایی ولو خیلی کم، مقدار نداشته باشند چطور از قرار گرفتن آنها پهلوی یکدیگر، مقدار درست می‌شود؟ پس معلوم می‌شود اگر آنها را کنار هم بچینیم مقدار حاصل می‌شود و چون اجزاء غیر متناهی است پس باید در یک جسم مقدار غیر متناهی حاصل شود، در نتیجه باید به مسلک نظام اگر جسم کوچکی را فرض نمودیم، مقدار غیر متناهی داشته باشد و چون بین جزء تحلیلی و جزء ترکیبی خارجی در مقدار فرقی نیست، پس آنچه بر نظام لازم می‌آمد بر حکما لازم می‌آید.

صاحب محاکمات از این ایراد به نحوی که گذشت جواب داده است ولیکن مخفی نماند ایرادی که از طرف محقق دوانی شده است بر حکما وارد است و جواب صاحب محاکمات کافی نیست.

### جواب فاضل باغنوی به محقق دوانی و نقد حاجی

فاضل باغنوی\* به محقق دوانی پاسخ داده است به اینکه: قسمت عقلی مانند تقسیم وهمی بر ملاحظه کردن عقل و تصور نمودن آن هر یک از اقسام و مقسم را به صور متمایز از یکدیگر، موقوف است، جز اینکه باید در تقسیم وهمی، مقسم و اقسام به صور جزئیة متمایز از یکدیگر تصور گردد. ولی در تقسیم عقلی تصور مقسم و

---

\*- حکیم فیلسوف اصولی منطقی محقق مدقق ملا حبیب الله باغنوی شیرازی معروف به میرزا جان از اکابر علما و حکمای عامه به شمار می‌رود. وی در اصول، اشعری و در فروع، شافعی مذهب و در کثرت مطالعات علمی و دقت نظر و ذکاوت و هوشیاری مشهور بود.

او به همراه محقق اردبیلی و ملا عبدالله یزدی و عده‌ای دیگر، سالها در درس ملا جمال‌الدین محمود - از افاضل شاگردان ملا جلال‌الدین دوانی - شرکت جست و مبانی فلسفی و کلامی خویش را استوار نمود.



اقسام به صور کلیه کفایت می‌کند؛ زیرا اگر مقسم و اقسام برای عقل از یکدیگر متمایز نباشند تقسیم شیء به دو قسم از عقل چگونه تصور می‌شود؟ چون تقسیم جز تفصیل و تحلیل شیء واحد، به چند جزء نیست.

صاحب منظومه می‌فرماید: ایراد باغنوی بر محقق وارد نیست؛ زیرا حاصل گفته او این شد که: عقل صور کلی - مثل صورت کلی انسان - را درک می‌کند و در قسمت عقلی تصور صور به طور کلی از سوی عقل کفایت می‌کند.

و حاصل گفته حاجی این است که: وقتی عقل حکم می‌کند به اینکه در جسم اجزاء غیرمتناهی هستند و یا هر جزئی از جسم متجزی است این علم عقل به کثرت است و علم هم عین معلوم است، پس چطور ممکن است گفته شود: در اینجا کثرت عقلی هست ولی قسمت عقلی نیست. پس باید کسی که نظر می‌کند به اینکه عنوان واحد است، بین علم به وجه شیء و علم به شیء به وجهی، فرق بگذارد.

به عبارت دیگر: یک دفعه انسان فقط به خود حقیقت انسان بما آنه حیوان ناطق نگاه می‌کند و این علم به وجه شیء و نگاه کردن به خود مرآت و آن را مستقل دیدن است و گاهی انسان به واسطه وجه شیء به شیء نظر کرده علم به آن پیدا می‌کند؛ چنانکه به واسطه انسان به افراد نگاه می‌کند و وجه را برای افراد آن عبره قرار می‌دهد و در حقیقت به واسطه انسان به افراد آن علم پیدا می‌کند.

پس اولی علم به کثرت نیست به خلاف دومی که علم به کثرت است؛ چون علم عین معلوم است. بنابراین باید در مورد قسمت عقلی هم کثرت باشد.

نتیجه با این بیان ثابت شد: ایراد باغنوی بر محقق وارد نیست؛ لذا مرحوم حاجی در ذیل این بیان می‌فرماید: آیا تحقیق در مورد قضیه محصوره این نیست که مفاد آن حکم بر طبیعت است به گونه‌ای که به جمیع افراد غیرمتناهی سرایت می‌کند، به خلاف قضیه طبیعی مثل «الانسان نوع» که در آن کثرت نیست. پس موضوع محصوره کأنه برزخ بین کثرت محضه تفصیلیه و وحدتی است که در موضوع طبیعی است و بین موضوع محصوره و ما نحن فیه فرقی نیست، جز اینکه در محصوره مثل «کل انسان

ناطق» کثرت جزئیات و در ما نحن فیه، کثرت اجزاء است که اجزاء واحد را کثیر دیده‌ایم، و اگر همه اجزاء فرضیه برای عقل محاط باشند، لازم نمی‌آید مقدار جسم غیر متناهی باشد؛ زیرا همه آن اجزاء به وجود واحد موجود می‌باشند و اجزاء عقلی بسیطی می‌باشند که به حمل اولی جسم است و به حمل شایع جسم نیست.

و در وجود ذهنی تحقیق شد که: در حمل چیزی بر چیزی به حمل شایع دو شرط لازم است و با اینکه اجزاء به وجود واحد موجود می‌باشند کثرت اعتباری صرف نیست؛ چنانکه اگر گفته می‌شود نقطه مشتمل بر اجزاء است، مراد محض اعتبار است. و بالجمله: در ما نحن فیه اگر می‌گوییم اجزاء وحدت دارند کثرت اعتباری صرف نیست، مثل اشتمال ملکه علمیه، مانند ملکه علمیه صاحب جواهر بر علم به جمیع مسائل و مثل اشتمال وجود بسیط بر وجودات اجناس و فصول آن در نفس الامر؛ زیرا آن در عقل کثرت دارد، چون جنس و فصل دارد ولی در خارج جز وجود بسیطی که صورت و ماده ندارد نیست.

سپس محقق دوانی گفته است: وجه تفصی از اشکال پیش من این است که: چون نظام ملتزم شده به اینکه وجود آن اجزاء غیر متناهی بالفعل است، بر او لازم می‌آید که آن اجزاء در افاده حجم متساوی باشند و چون باید آن اجزاء حجم جسم را تشکیل دهند و هر جزئی حجمی دارد و اجزاء هم غیر متناهی می‌باشند، پس حجمها هم غیر متناهی خواهند بود.

و به عبارت دیگر: چون اجزاء غیر متناهی می‌باشند، حجم جسم نیز که از آنها تشکیل می‌یابد، غیر متناهی خواهد بود. پس این اشکال به نظام وارد است، چون ایشان به وجود آن اجزاء بالفعل قائل است.

اما حکما به انقسام جسم به حسب فرض به اجزاء غیر متناهی متناقضه مثل نصف و نصفِ نصف و ... قائل هستند که در ابتدا جسم محدود را به دو قسمت و بعد یک قسمت از آن دو را به دو قسمت دیگر تقسیم می‌کنیم و همین طور هر جزئی که حاصل شود عقل قائل است به اینکه در او نیز امکان تقسیم وجود دارد.

به عبارت دیگر: بنابر قول حکما چیزی که آن را مبدأ قرار داده و به طرف غیر متناهی از حیث عدم محدودیت ببریم به دست نمی آید، بلکه مبدأ متناهی است، یعنی مبدأ جسم به همان صورت متصل و حدانی می باشد، منتها بعد از آنکه مبدأ محدود است، این مبدأ محدود را به طرف پایین می بریم. ولی بنابر قول نظام مبدأ یک جزء از آن اجزاء است که آن را اخذ نموده و مبدأ قرار می دهیم، سپس یکی دیگر از اجزاء را پهلوی آن می گذاریم و هکذا الی غیر النهایه، و این مستلزم عدم محدودیت جسم است. صاحب کتاب می گوید: «و فیه کلام»؛ زیرا ممکن است بگوییم که آنها هم به انقسام جسم به اجزاء غیر متناهیة متزایده قائل می باشند؛ چون اجزاء متناقصه در صورتی که از طرف نقصان ملاحظه شوند متزایده خواهند بود، ولیکن در عین حال جسم از حد محدود تجاوز نمی کند.

### اختلاف حکما در بساطت و ترکیب جسم و ماهیت هیولی

حکما بعد از اتفاق بر اینکه جسم فی نفسه متصل واحد است و الی غیر النهایه، قابل قسمت می باشد در بساطت و ترکیب جسم اختلاف نموده اند. رواقیون به بساطت جسم اعتقاد دارند، پس نزد ایشان جوهر متصل به اعتبار ذات آن، جسم و به اعتبار پذیرفتن صورت نوعیه، هیولی می باشد.<sup>۱</sup> ولیکن مشائین جسم را از صورت و ماده مرکب می دانند،<sup>۲</sup> یعنی در حقیقت چهار چیز هست؛ زیرا جوهر متصل، همان صورت جسمیه است و جوهری که محل صورت جسمیه است هیولی است و جوهری که از ماده و صورت مرکب است جسم می باشد و جوهر دیگری هم هست که صورت نوعیه است که عبارت از آن جوهری است که منشأ آثار است.

۱- رجوع کنید به: معتبر، ج ۳، ص ۱۹۵؛ حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۷۴-۸۲.

۲- شفا، بخش الهیات، ص ۳۱۵-۳۲۲؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۶-۴۷؛ التحصیل، ص ۳۱۲-۳۲۰.

و بالجمله: پیش مشائین دو جوهر است که مجموع آن دو جوهر، جسم است و جوهر متصل صورت جسمیه است و جوهر دیگری که محل آن است هیولی است و آن جوهری که منشأ آثار است صورت نوعیه می باشد.

**إِنَّ الْهَيُولَى الْعَمَّ أَعْنَى مَا حَمَل**      **قُوَّةَ شَيْءٍ أَثْبَتَتْ كُلَّ الْمَلَل**

یعنی: آنچه قوه شیئی را حمل می کند، همه ملل آن را اثبات کرده اند.

و به عبارت دیگر: هیولی به معنای حامل قوه و جوهری که بر او انفعالات عارض می شوند، پیش همه ملل اتفاقی است و همچنین هیولی به حسب این مفهوم، معلوم الإئیة والوجود است؛ چون وقتی گفته می شود: نطفه، حیوان و بیضه، جوجه و بذر، نبات شد یا باید در این صورت گفت: نطفه باقی است، پس لازم می آید نطفه در آن واحد هم نطفه و هم حیوان باشد و یا باید گفت: نطفه به طور کلی باطل شده و حیوان موجود شده است، در این فرض نطفه حیوان نشده است، بلکه به طور کلی باطل شده و حیوان از کتم عدم حاصل شده است و این هم مثل فرض سابق باطل است. پس فرض دیگری باقی می ماند و آن اینکه جوهری است که صورت نطفه ای از آن خلع شده و بر آن صورت حیوانیت پوشیده است و این فرض اخیر مصحح این است که انسان بگوید: این زرع از بذر آن، و این جوجه از بیضه آن، و این انسان از نطفه آن می باشد.

پس اینکه هیولی به حسب این مفهوم، معلوم الإئیة والوجود است حتی نزد عامه مردم، ظاهر شد لکن نزاع در ماهیت آن است که آیا ماهیت آن، نفس جوهر متصل است، یعنی همان نطفه مثلاً علقه شده است؛ چنانکه رواقیون و افلاطون می گویند. و یا جوهری ابسط از آن جوهر متصل است و این جوهر ابسط را مادة المواد گویند. و یا اجزاء لا یتجزی و جواهر افراد است چنانکه قائلین به جزء لا یتجزی می گویند. و یا اینکه همان اجرام صغار صلبه است که در تمام این اختلافات و تغییرات موجود است و هرچه از عنصریت و نامیت و حیوانیت و غیر آنها حاصل می شود همه عوارض می باشند، چنانکه ذی مقرطیس می گوید و فعلاً هم اروپاییان به همین قول قائل شده و

می‌گویند: بیش از اجرام صغار صلبه جوهری در عالم نیست و چیزهای دیگر اعراض و کیفیات می‌باشند.

لذا گفته‌ایم که در هیولی بالمعنی الاعم که پیش همه ملل ثابت و معلوم الإنیة والوجود است اختلاف است که آیا واحد و یا کثیر است و علی کل تقدیر آیا جسم است یا خیر؟ پس اگر واحد و جسم باشد قول اشراقیین و رواقیین است و اگر واحد و غیر جسم باشد که ماده است قول مشائیین است و اگر کثیر و جسم باشد قول ذی‌مقراطیس است و اگر کثیر و غیر جسم باشد قول متکلمین می‌باشد. پس بین این چهار گروه در ماهیت هیولی تشاجر است و آنچه پیش همه آنها مسلم است این است که هیولی جوهر است. البته قول دیگری هم هست و آن اینکه هیولی عرض است و آن، قول ضرار متکلم\* است<sup>۱</sup> که به نظام هم نسبت داده شده است<sup>۲</sup> و لکن آن سخیف است.

---

\*- ضرار بن عمرو متکلم امام فرقه ضراریه - از فِرَق جبریه - است. آنان در عقایدشان، از اشاعره و معتزله متأثر هستند. ضرار می‌گوید: خداوند در روز قیامت، در بهشت دیده می‌شود و افعال بندگان، مخلوق خداوند است و بنده مکتسب آن می‌باشد، حجت پس از پیامبر به اجماع معین می‌شود و خبر واحد از او پذیرفته نمی‌شود. نیز مصحف عبدالله بن مسعود و ابی بن کعب را نمی‌پذیرند و می‌گویند: خداوند آنها را نازل نکرده است.

ضرار معتقد است: امامت در غیر قریش هم واقع می‌شود و حتی اگر امامت بین قرشی و نبطی مردد شود، نبطی را مقدم می‌داریم چون او در عدد کمتر و وسیله‌اش ضعیف‌تر است و زمانی که با شریعت مخالفت ورزد، خلعتش آسان‌تر است.

۱- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۱۸۹؛ شرح مقاصد، ج ۳، ص ۲۳.

۲- رجوع کنید به: ملل و نحل، ج ۱، ص ۵۸؛ اسفار، ج ۵، ص ۶۷ - ۶۸.

## غرر في إثبات الهيولى باصطلاح المشائين

إنّ دليل الفصل والوصل نطق  
متّصل مضاف أو نفسي  
والذاتي إمّا الفصل للكميّة  
قد ساوق اتّصال الشخصية  
ليس اتّصال قابلاً ما قابله  
فالجسم إذ فصلاً فوصلاً قابل  
وهي مع المتّصل متّصلة  
وقوّة للفعل حيث عانت

كالفعل و القوّة بالقول الأحقّ  
ثانيتها غيري أو ذاتي  
أو ما هو الصورة جوهرية  
لأنّها الكون و ذا المهية  
و نفسه و الجسم ذا ما أبطله  
فالباق في الحالين فيه حاصل  
مع ضده بالضدّ فهي القابلة  
قد اقتضت حيثية بما احتدت

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۲۱۴-۲۱۸]

## ادله اثبات هیولی به اصطلاح مشائین

در اثبات هیولی به اصطلاح مشائین چند مسلک است<sup>۱</sup> و ما دو دلیل از ادله آنها را که یکی دلیل «فصل و وصل» و دیگری دلیل «فعل و قوه»<sup>۲</sup> است ذکر می‌کنیم:

### الف: دلیل فصل و وصل و اصول آن

برای استحکام اساس این دلیل اصولی را بیان می‌کنیم:

#### اصل اول: اقسام اتصال

یکی از آن اصول این است که متصل دو قسم است: مضاف و نفسی. و متصل مضاف هم به دو اعتبار گفته می‌شود.

به قسم اول بالاضافه الی الغير متصل گفته می‌شود. اتصال بر دو معنی اطلاق می‌شود یکی از آن دو معنی صفت شیء بالقیاس الی الغير است و آن نیز به دو معنی است:

اول اینکه: مقداری با مقدار دیگری متحد النهایه باشد که درباره آن مقدار گفته می‌شود که آن به مقدار دیگر متصل است، مثلاً دو خطی که یک زاویه را تشکیل می‌دهند در آن نقطه‌ای که با یکدیگر تلاقی نموده‌اند آن نقطه انتهای هر دو خط است،

---

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۵، ص ۷۷ - ۱۲۸؛ شرح هدایه اثیرییه، ص ۳۳ - ۴۸.

۲- شفا، بخش الهیات، ص ۳۱۸ - ۳۲۲؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۶ - ۴۷؛ التحصیل، ص ۳۱۲ - ۳۲۰.

پس آن دو خط متحد النهایه هستند. و بنابراین: می‌گویند که یکی از آن دو به دیگری متصل است و هر یک از آن دو خط بالاضافة الی الآخر به اتصال متصل می‌شود، یعنی بالقیاس به خط دیگر دارای صفت اتصال است و اگر آن خط دیگر نباشد او نیز این صفت را نخواهد داشت.

دوم اینکه: جسمی به واسطه حرکت جسم دیگر متحرک شود؛ گرچه نهایات آنها متحد نباشد، مانند دو حلقه زنجیر که اگر یکی از آنها حرکت کند دیگری هم حرکت خواهد کرد. پس به هر یک از آن دو بالقیاس الی الآخر، متصل گویند، مانند اتصال گوشت بدن به رگهای نازکی مثل نخ و اتصال رگها به استخوانها. و بالجمله: هر دو جسمی که بین آنها در حرکت تبعیت باشد. و این معنی با عرف و لغت موافق است و مراد از مضاف در متن کتاب این دو معنی است.

معنای دیگر اتصال این است که اتصال صفت شیء باشد ولی نه بالقیاس الی الغیر که از آن در متن به متصل نفسی تعبیر شده است و آن هم به دو معنی است: یکی آن است که از قبیل وصف به حال متعلق شیء باشد که از آن به «غیری» تعبیر شده است، چنانکه در هیولی چنین است؛ چون هیولی بنفسه هیچ یک از متصل و منفصل نیست، ولی به اعتبار صورتی که با آن در وجود متحد است، وصف اتصال را می‌پذیرد؛ چون اصل وصف اتصال از آن صورت است و به مناسبت اتحاد در وجود، صفت صورت را به هیولی نسبت می‌دهند.

دیگری، از قبیل وصف به حال خود شیء است که از آن به ذاتی تعبیر شده است؛ چون در آن، ذات به خودی خود و بنفسه متصل است.

فرق بین این دو معنی به عبارت روشن این است که اولی متصل به معنای ذوالاتصال است و دومی متصل بما هو متصل - یعنی نفس اتصال - است. و به عبارت دیگر: اولی ممتد به معنای ذوالامتداد و دیگری ممتد به معنای نفس امتداد است.



## اقسام متصل ذاتی

متصل ذاتی نیز دو قسم است:

یکی فصل مقسّم کمّ است، یعنی کمّ که از مقولات عالیّه است و عرضی است که لذاته قبول قسمت می‌کند، اتصال برای آن فصلی است که آن را تنویع می‌نماید؛ زیرا اگر فصلی اتصال، به کمّ ضمیمه شود کمّ متصل شده و از کمّ منفصل متمایز می‌گردد. و بالجمله: متصل ذاتی دو قسم است: یکی فصل مقسّم کمّ است و آن بودن شیء به گونه‌ای است که ممکن باشد در آن اجزاء مشترکه در حدود، فرض شود و لازمه آن عدم وجود مفاصل در آن است - یعنی اینکه شیء یک شیء باشد - و در این قسم از اتصال خواسته‌اند اتصال چیزی را که در آن فصل وجود ندارد برسانند، مانند سطح که انتهای حجم، و خط که انتهای سطح است و هر دو کمّ متصل می‌باشند - لذا گفته‌اند فصل مقسّم کمّ عبارت از بودن شیء به گونه‌ای است که ممکن باشد در آن اجزاء مشترکه در حدود فرض شود، پس اگر سطحی را فرض نموده و در وسط آن خطی بکشیم، آن خط چنانکه حد طرف بالاست حد طرف پایین نیز هست. پس معلوم می‌شود که دو طرف دو چیز نیستند؛ زیرا اگر دو چیز باشند ممکن نبود چیزی حد هر دو طرف حساب شود.

قسم دوم متصل ذاتی بودن شیء فی حد ذاته به گونه‌ای است که اتصال کمّی بر آن عارض شود و جسم تعلیمی لازمه آن باشد.

برای توضیح بیشتر یک قطعه موم را در نظر بگیرید که گاهی به صورت کره، گاهی به صورت مکعب و گاهی به صورت استوانه است. اصل موم که پیوسته این اشکال را می‌پذیرد دارای ثخنی است که اگر آن ثخن نباشد امکان ندارد که این‌گونه اشکال مختلف را بپذیرد، پس برای این جسم یک ثخن و طول و عرض و عمقی است که در تمام مراحل ثابت است به گونه‌ای که اگر آن ثخن زایل شود در حقیقت این جسم از بین رفته است، بلکه جسمیت همان ثخن است که به نحو ابهام و لاتعیّن می‌باشد و در

این مرحله به جسم طبیعی نام‌گذاری شده است و جسم به همین اعتبار جسم است. بلی لازمه این ثخن مبهم، جسم تعلیمی است که آن مرتبه تعین شکل جسم است و به ناچار باید هر جسمی شکل مربع یا مکعب و یا استوانه و یا غیر آنها از اشکال هندسی را داشته باشد، یعنی باید دارای شکل معین و مخصوصی باشد که از این حیث بر آن جسم تعلیمی اطلاق می‌شود و این جسم تعلیمی لازمه جسم طبیعی است که ابعاد ثلاثه در آن به نحو ابهام می‌باشد.

و بالجمله: از این قسم دوم متصل ذاتی به صالح بودن شیء فی حد ذاته برای فرض خطوط ثلاثه متقاطع بر زوایای قائمه تعبیر می‌شود و اتصال به این معنایی که گفته شد فصل مقسم جوهر است؛ زیرا اگر این فصل به جوهر ضمیمه شود، جوهر جسمی می‌شود؛ چون جسم در حقیقت عبارت از همین معنایی است که برای اتصال ذکر شد. و خلاصه: اگر جوهر که عام است، متصل باشد، جسم می‌شود. و اگر متصل نباشد یا در فعل و وجود خود به آلت محتاج نیست، که در این صورت از مفارقات عقلیه است. و اگر تنها در فعل به آلت محتاج باشد ولی در ذات خود به آن احتیاج نداشته باشد، نفس است. پس اتصال به معنای اخیر بر صورت جسمیه جوهریه اطلاق می‌شود و به این دو قسم متصل ذاتی در این بیت اشاره شده است که:

و الذاتی إمّا الفصل للکمیة      أو ما هو الصورة جوهریه

### علت اطلاق اتصال ذاتی بر صورت جوهری

ناگفته نماند: اطلاق متصل بر صورت، مانند اطلاق واحد بر وحدت و مثل اطلاق موجود بر وجود است و همان طور که در واحد، ذات ثبت له الوحده و در موجود، ذات ثبت له الوجود ملاحظه نشده، بلکه وحدت عین واحد و وجود عین موجود است؛ در اینجا هم متصل، ذات ثبت له الاتصال نیست، بلکه نفس اتصال همان صورت جسمیه است.

و بالجمله: اتصال برای صورت جوهریه فی حد ذاتها مقدم بر اتصال جسم

تعلیمی، ثابت است و اطلاق متصل بر صورت جوهریه به خاطر این نیست که صورت جوهریه مستلزم جسم تعلیمی است، بلکه حقیقت صورت جوهریه، همان نفس اتصال است و در حقیقت جسم طبیعی چنانکه گفتیم همان ثخن و ابعاد مبهمه است که اگر آن ثخن و ابعاد مبهمه نباشد هیچ یک از اجسام وجود نخواهد داشت. پس حقیقت جسم اوست و صورت جوهریه همان است. خلاصه اطلاق اتصال بر صورت به خاطر استلزام جسم تعلیمی، چنانکه جمهور متأخرین مثل صاحب محاکمات<sup>۱</sup> گفته‌اند، بی‌وجه است.

و شاید اشتباه ایشان از این نظر ناشی شده است که اتصال حقیقی وجود ندارد مگر اینکه آن، فصل کم باشد و کم واسطه در ثبوت برای تحقق اتصال در صورت جوهریه است و کم برای آن واسطه در عروض نیست، چنانکه کم برای رساندن صفت اتصال به هیولی واسطه در عروض است؛ چون هیولی حقیقه اتصال ندارد، بلکه اتصال آن به اعتبار است و مجاز می‌باشد ولیکن صورت جوهریه به واسطه کم، حقیقه اتصال دارد. این نظریه متأخرین فاسد است؛ زیرا اگر اتصال جوهر صوری به واسطه جسم تعلیمی که بر صورت عارض می‌شود باشد، لازم می‌آید جوهر صوری در مقام معروضیت که مقام ذات آن است یا مانند عقل از مفارقات باشد و یا مثل نقطه از وضعیات غیر منقسمه باشد و بر هر دو تقدیر ممکن نیست که جسم تعلیمی بر او عارض شود؛ زیرا اگر چیزی در مرتبه ذات با چیزی منافی باشد امکان ندارد این منافی بر آن منافی عارض باشد. و یا اینکه لازم می‌آید آن جوهر صوری در مرتبه ذات وجودیه معروضیه خود، قابل خطوط ثلاثه مذکوره باشد و این خلف است.

بلکه تحقیق این است که: متصلیت جسم تعلیمی به واسطه اتصال جوهر صوری است و برعکس نیست، یعنی متصلیت جوهر صوری به واسطه اتصال جسم تعلیمی نیست؛ چون حق این است که فرق بین جسم طبیعی و تعلیمی به اطلاق و تعیین است، چنانکه در آخرین اقوال در جسم طبیعی خواهیم گفت.

۱- محاکمات، ضمن شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۷.

### بیان اقوال در جسم تعلیمی

صدر المتألهین فرموده است: در جسم تعلیمی اقوالی است:<sup>۱</sup>  
 قول اول این است که: جسم تعلیمی، کمّ متصل دارای ابعاد ثلاثه است و اتصال آن غیر از اتصال جوهر ممتد است. پس در جسم دو متصل بالذات یکی جوهر و دیگری عرض می باشد و لکن هر دو در وضع متحد می باشند. سخافت این قول مخفی نیست.  
 قول دوم این است که: جسم تعلیمی متصل بالذات و صورت جسمیه به تبعیت اتصال جسم تعلیمی، متصل بالعرض است و این رأی اکثر حکماست.  
 این قول هم مردود است؛ چون دانستی که جسم در مرتبه ذات متصل است و اگر اتصال جوهری در عالم نبود برای هیچ موجودی وحدت اتصالیه نبود؛ زیرا چنانکه قبلاً گفتیم: اگر جسم در مرتبه ذات اتصال نداشته باشد یا از مفارقات و یا از وضعیات غیر منقسمه خواهد بود و در هیچ یک از این دو صورت نمی تواند جسم تعلیمی بر آن عارض شود تا اتصال از ناحیه آن وجود داشته باشد. پس در عالم، موجودی که دارای وحدت اتصالیه باشد نخواهد بود.

قول سوم این است که: جسم تعلیمی مجموع طول و عرض و عمق است.  
 حاجی می فرماید: اشکال این قول این است که این ابعاد در جسم بالفعل موجود نیستند و حال آنکه جسم تعلیمی در آن بالفعل موجود است و اگر مجموع ابعاد، جسم تعلیمی باشد باید آنها هم بالفعل در جسم باشند. علاوه بر اینکه در جسم یک بعد و یک متصل است و سه بعد نیست.

قول چهارم این است که: در جسم اتصال واحدی است که به صورت جسمیه، بالذات و به مقدار تعلیمی آن، بالعرض منسوب است.

در این صورت اگر از جسم تعلیمی نفس تعین امتداد جسم و تحدّد انبساط آن اراده شود - یعنی فقط تعین که کیفی برای امتداد است مراد باشد - لازم می آید که جسم

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۵، ص ۸۶-۸۸؛ شرح هدایه اثیریّه، ص ۳۲.

تعلیمی از مقوله کم نباشد بلکه از مقوله کیف باشد؛ چون نفس تعین و تحدید از مقوله کیف است و اگر از جسم تعلیمی، صورت جوهریه مأخوذه با تعین مذکور مراد باشد پس برای جسم تعلیمی اتصال هست ولی آن اتصال به واسطه امری خارج از آن نیست، بلکه به سبب اشتغال آن بر صورت جسمیه است، یعنی همان صورت جسمیه با تعین و تحدید امتداد، جسم تعلیمی خواهد بود و این قول، مختار محققین است و کلام شیخ الرئیس نیز در شفا و تعلیقات با این قول موافق می باشد.<sup>۱</sup>

توضیح این قول چنانکه بعضی گفته اند<sup>۲</sup> این است که: در جسم فقط ممتد واحدی در جهات هست، پس اگر این ممتد واحد علی الاطلاق ملاحظه شود بدون اینکه به تناهی یا لاتناهی متعین شود و بدون اینکه امتدادات آن به تعین مقداری متعین شود اعم از اینکه مقدار مطلق یا مخصوص باشد، به این اعتبار صورت جسمیه و جوهر می باشد و اگر ممتد من حیث هو متعین بتعین ما و مقدار ما ملاحظه شود جسم تعلیمی مطلق و اگر من حیث هو متعین بتعین مخصوص ملاحظه شود، جسم تعلیمی مخصوص خواهد بود.

### اصل دوم: مساوقت اتصال و شخصیت

اتصال و متصل بالذات با شخصیت مساوق است؛ زیرا شخصیت و تشخص و وجود به حسب مصداق و خارج یک چیز هستند، چنانکه معلم ثانی و صدر المتألهین و بعضی دیگر از محققین گفته اند.<sup>۳</sup>

پس تعدد و وحدت هر یک از وجود و تشخص، موجب تعدد و وحدت دیگری خواهد بود و وجود در خارج، همان ماهیت است و در خارج، ماهیت و نحوه ای از وجود که تشخص است دو چیز نیستند.

بلی زیادت وجود بر ماهیت تنها در تصور و ذهن است. پس متصل واحد دارای

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۳۱۷ و ۳۴۳؛ تعلیقات شیخ الرئیس، ص ۵۴ و ۵۶ و ۸۸ و ۱۰۷.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۵، ص ۸۷.

۳- رجوع کنید به: تعلیقات فارابی، ص ۵۳؛ اسفار، ج ۲، ص ۱۰؛ قبسات، ص ۱۹۷ - ۱۹۸.

ذات واحد و وجود واحد و تشخص واحد است و برای اجزاء فرضیه آن، به حسب نفس الامر وجود بالفعل و تشخص خاص نیست. چگونه ممکن است برای اجزاء فرضیه وجود بالفعل باشد در صورتی که در بیان اقوال در جسم مبین شد که اجزاء فرضیه غیر متناهی است؟

و بالجمله: یا برای بعضی از اجزاء متصل واحد، وجود و تشخص بالفعل هست ولی برای بعض دیگر نیست و آن ترجیح بلا مرجح است و یا برای همه اجزاء، وجود بالفعل هست، پس مفاسدی که بر قول به عدم تناهی اجزاء جسم لازم می آمد، در اینجا هم لازم می آید. بنابراین اگر در وجود، چیزی که ماهیت آن اتصال است، باشد وجود و تشخص آن، نفس اتصال بالذات آن خواهد بود و چون مقدم - یعنی اینکه در وجود، چیزی که ماهیت آن اتصال است باشد - حق است، پس تالی هم که عبارت از این است که وجود و تشخص آن نفس اتصال بالذات آن باشد نیز حق خواهد بود.

حال اگر بر چنین متصل بالذاتی، انفصال طاری گردد آن منعدم می شود و دو موجود متشخص، وجود خواهند یافت و این معنای قول حکمای مشائین است که گفته اند: «الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية».

### اصل سوم: امتناع از قبول منافی در تمامی اشیاء

هیچ چیزی قابلیت پذیرش مقابل خود را ندارد و دو چیزی که مثل عمی و بصر با یکدیگر تقابل دارند هیچ کدام دیگری را قبول نمی کند، به خاطر منافاتی که بین آنها هست. بلی زید که موضوع عمی است می تواند بصر را قبول کند، ولی عمی نمی تواند بصر را قبول نماید و علت اینکه مقابل نمی تواند مقابل خودش را قبول کند این است که وجود قابل با مقبول واجب است و حال آنکه هر یک از متقابلین معدم دیگری است، مثل ما نحن فیه که انفصال معدم اتصال است.

و همچنین شیء نمی تواند پذیرای نفس خویش باشد، پس اتصال نمی تواند قابل نفس اتصال باشد.

### عدم انعدام اشیاء به واسطه اتصال و انفصال

انفصال و اتصالی که بر جسم طاری می‌شوند به طور کلی جسم را ابطال نمی‌کنند و آن را از بین نمی‌برند.

به عنوان تنبیه بر این معنی چنین گفته می‌شود که اگر انفصال مُعَدِمِ جسم باشد، لازمه‌اش این است که باید در صورتی که آب ظرف بزرگ را داخل دو ظرف کوچک بریزیم، نسبت آبهای دو ظرف کوچک به آب ظرف بزرگی که آب قبلاً در آن بوده است مانند نسبت آب آن دو ظرف کوچک به آب دریا باشد و حال آنکه تالی باطل است، یعنی دو نسبت متساوی نیستند، پس مقدم هم باطل است، یعنی انفصال به طور کلی جسم را ابطال نمی‌کند، بلکه یک امر محفوظی در بین هست که آن هیولی است که اول، آن هیولی در آب ظرف بزرگ بوده است و بعد از آنکه صورت اتصالیه آن از بین رفت و ذات و شخصیت آن معدوم شد، آن هیولی به آبهای این دو ظرف کوچک آمده و دو صورت اتصالیه جسمیه پیدا کرده است و وجود هیولی به همین معنی است؛ زیرا بداهت حاکم است به اینکه آبهای این دو کاسه با آب ظرف بزرگ ارتباطی دارد که آن ارتباط را با آب دریا ندارد.

### نتیجه اصول گذشته

پس از تمهید این اصول می‌گوییم: وقتی که جسم، مثل آب از یک ظرف به دو ظرف تقسیم می‌شود، قابل انفصال است و اتصال هم متصل بالذات است و بذاته قابل انفصال نیست؛ زیرا انفصال، اتصال را منعدم می‌کند و وجود واحد آن را به دو وجود برمی‌گرداند و همه اینها به حکم اصول مذکوره و به حکم بطلان جزء لایتجزی است. و از طرفی جسم بعد از انفصال هم قابل وصل است و معلوم است که متصل، یعنی همان دو متصلی که بعد از انفصال حاصل شده است، اتصال ثانوی را قبول نمی‌کنند؛ چون شیء نفس خویش را قبول نمی‌کند، پس آن دو متصل بالذات، هم نفس

خودشان را و هم انفصال را قبول نمی‌کنند، بنابراین آنچه در جسم در دو حال انفصال و اتصال باقی است همان هیولی است و گرنه فصل در صورت اول و وصل در صورت دوم اعدام و ایجاد از کتم عدم خواهد بود و بعد از انفصال نسبتی بین آبهای دو کوزه با آب کوزه بزرگ نخواهد بود.

برای هیولی فی نفسه هویت اتصالیه نیست تا مانع طریان انفصال باشد و نیز هویت انفصالیه نیست تا مانع طریان اتصال باشد، بلکه هیولی در اتصال و انفصال و تعدد و وحدت، تابع صورت جسمیه است و آن با متصل واحد، متصل واحد و با ضد آن - یعنی منفصل - منفصل می‌باشد.

مرحوم حاجی در توجیه اطلاق ضد بر منفصل می‌گوید: اگر مراد از انفصال عدم اتصال باشد، با اینکه از قبیل عدم ملکه است، ضد بودن آن به اصطلاح اهل منطق است؛ چون در منطق به موجب کلیه و سالبه کلیه، ضدان گویند و اگر مراد از آن، حدوث متصلین باشد ضد بودن آن ظاهر است و معنی چنین می‌شود که هیولی با متصل متعدد، متصل متعدد می‌شود.

پس برای هیولی بالذات تشخیصی است که با جمیع تشخیصات محفوظ است و برای آن بالعرض هم تشخیصاتی است که آن باقی نیست.

خلاصه کلام در اثبات هیولی از روی مقدمات گذشته به نحو شکل ثانی چنین است: جسم قابل انفصال است و مجرد اتصال قابل انفصال نیست، پس جسم، مجرد اتصال نیست و اگر اتصال، از حقیقت جسم خارج نیست و همچنین تمام حقیقت هم نیست، پس اتصال جزء جسم است. بنابراین برای جسم جزء دیگری نیز که اتصال و انفصال را قبول می‌کند هست، پس جسم مرکبی است که یک جزء آن هیولی است.

### ب: دلیل قوه و فعل

اما حاصل این مسلک این است که: برای جسم صورت اتصالیه است و آن معنای بالفعل بودن جسم است؛ چون جسم بالفعل وجود دارد.



و همچنین برای جسم استعداد قبول حرکت و صور نوعیه از قبیل صورت معدنی و نباتی و حیوانی نیز هست، پس در جسم دو جهت: یک جهت فعلی و یک جهت قوه‌ای موجود است و شیء نمی‌تواند از آن حیث که بالفعل است بالقوه هم باشد؛ زیرا مرجع قوه، فقدان و مرجع فعلیت، وجدان است و شیء واحد نمی‌تواند از جهت واحده مصحح دو حالتِ وجدان و فقدان باشد.

پس در هر جسمی دو جهت فعل و قوه هست و هر جسمی دارای دو حیث و جوب و امکان است، و آنچه که جسم به واسطه آن بالفعل است صورت است و آنچه که جسم به واسطه آن بالقوه است هیولی است.

بیان اثبات مطلب با نظم قیاسی چنین است که: جسم من حیث ذاته بالفعل است و هر چیزی که این‌گونه باشد، بالقوه نخواهد بود، پس هیچ جسمی موجود بالقوه نیست. سپس این نتیجه را کبرای قیاس دیگری از شکل دوم قرار می‌دهیم و می‌گوییم: هیولی بالقوه است و هیچ جسم موجودی بالقوه نیست، نتیجه این می‌شود که هیچ هیولایی جسم موجود نیست و این نتیجه به مطلوب منعکس می‌شود و آن این است که هیچ جسم موجودی هیولی نیست و این خلاف آن چیزی است که اشراقیین گفته‌اند؛ و آن این است که جسم همان هیولی است، چنانکه همان صورت است.

## غرر في تعريف الهيولى و بعض أحكامه

بجوهر ذا محض قوّة الصور  
و فصلها مضمّن في جنسها  
و ذي وجود إن ترب قس للعدم  
و كونها الجوهر و القوّة إن  
جسمية حدّ الهيولى مشتهر  
و قوّة الوجود نحو أيسها  
والظلّ نور إن تزنه مع ظلّم  
يزعجك فاتل ما بعلم قد زكن

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۲۱۹]

## تعریف هیولی و احکام آن

هیولی به جوهری که محض قوه صور است تعریف شده است، البته در صورتی که آن صوری که هیولی قوه آنهاست صور جسمیه باشند. پس با این قید نفس در مقام عقل هیولانی از تعریف خارج شد؛ زیرا اگرچه آن هم جوهری است که صرف قوه است، ولی آن قوه صور عقلیه است به خلاف هیولای اولی که قوه صور حسیه می باشد.

و بالجمله: حد هیولی به جوهری که محض قوه صور جسمیه است، مشهور شده است.

فصل هیولی که همان قوه است در جنس آن که همان جوهر است مضمّن است؛ چنانکه گفتیم هیولی جوهری است که محض قوه است. و برعکس جنس هیولی هم در فصل آن مضمّن است.

به عبارت دیگر: چنین نیست که در خارج یک جوهریتی به قوه ای منضم باشد و در خارج یک شیء مرکبی باشد، بلکه فصل هیولی که قوه صرف است به حسب حیثیتی که در هیولی است عین جوهری است که جنس آن است و همچنین جنس هیولی که جوهریت آن است، به حسب حیثیتی که در هیولی است عین قوه متجوهره است و جوهریت دیگری به آن منضم نیست. پس هیولی در خارج بسیط است ولو برای آن در عقل ترکیب حاصل می شود. نحوه وجود هیولی قوه وجود است و مراد از وجود در قوه وجود، وجود فعلی است؛ زیرا خود قوه وجود نیز وجود است؛ چون

مقسم جواهر موجود است، لذا هنگام تقسیم وجود می‌گوییم: وجود یا جوهر است و یا جوهر نیست. و مقسم در اقسام موجود است. پس هیولی در عین حال که قوه است موجود هم هست و خلاصه قوه وجود نحوه‌ای از وجود است.

اگر در این گفته ما که هیولی در عین قوه بودن، وجود است شک داری، این قوه را با عدم مقایسه کن تا به آن اذعان کنی که گرچه این قوه، فعلیت صوریه ندارد، لیکن در قیاس با عدم صرف، وجود است؛ چنانکه ظل نسبت به نیر و شعاع آن نور نیست، ولی در صورتی که با ظلمت مقایسه شود، نور خواهد بود.

والحاصل: اگر جوهر بودن هیولی با اینکه قوه صرف است کسی را متعجب نموده و او را در حیرت بیاندازد خوب است هیولی را با علم مقایسه نماید تا مطلب برایش آشکار شود؛ زیرا علم مقول به تشکیک بوده و دارای مراتب می‌باشد.

مرتبه اول علم مفهوم مصدری است که از آن تصاریف اخذ می‌شود و عبارت از دانستن است. مرتبه دیگر علم کیفیت نفسانیه است و مرتبه دیگر آن جوهر نفسی و مرتبه دیگر آن جوهر عقلی و آخرین مرتبه آن واجب الوجود است.

همچنین قوه، قابل شدت و ضعف است؛ چنانکه به شدت و ضعف در امکان استعدادی قائل شده‌اند؛ زیرا کاغذ برای آتش شدن از آن وقتی که در لباس و یا صورت دیگری مثل جماد بوده است استعداد بیشتری دارد.

دلیل دیگر بر اینکه هیولی با اینکه صرف قوه است ولی موجود بوده و صاحب مراتب می‌باشد، این است که وجود مقول به تشکیک بوده و صاحب مراتب می‌باشد. پس مرتبه‌ای از هیولی کیف استعدادی و مرتبه‌ای از آن جوهر هیولانی است. بنابراین هیولی قوه متجوهره‌ای است که از آن جمیع استعدادات منشعب می‌شود و جمیع قوایی که مقابل فعلیات است به آن برمی‌گردند، چنانکه همه فعلیات و انوار به نور الانوار برمی‌گردند.

آنچه ذکر شد که هیولی با اینکه قوه است صاحب مراتب می‌باشد، جواب است از آنچه که شیخ الاشراق محیی طریقه افلاطون عظیم ذکر کرده است. او گفته است:

قابلیت و استعداد و قبول امور، جوهریه نبوده بلکه امور عرضیه می باشند، یعنی هیولی که نفس استعداد است عرض است و جوهری که جسم از آن و از چیز دیگری ترکیب شده باشد، نیست. و لذا سزاوار است که حقیقتی برای نفس قابل متحقق باشد و قابل ذاتاً جوهری که برای آن تحقق نفسی و اصلی است باشد تا امر دیگری را قبول کند و به آن نسبت داده شود که آن قابل امر دیگری است و حامل صور نفس استعداد نیست؛ زیرا استعداد، استعداد چیزی برای چیز دیگری است که برای آن چیز دیگری فی نفسه، حقیقتی است.

پس باید یک «مستعد» و یک «مستعد له» و یک «استعداد»ی باشد که اولی جوهر است و استعداد عرض آن می باشد. بنابراین هیولی همان عرضی است که استعداد باشد. بلی منعی نیست از اینکه جوهر حامل صورت به اعتبار قبول، هیولی نامیده شود چنانکه نفس به اعتبار تدبیر بدن، نفس نامیده می شود. پس این اضافات از قبیل قابلیت و استعداد، اجزاء مفهوم اسم می باشند و اجزاء حقیقت جوهریه نیستند.<sup>۱</sup>

و همچنین گفته است: جایز نیست که گفته شود حقیقت امر جوهری به قوه و استعداد متقوم است و یا اینکه خود آن نفس استعداد است؛ زیرا ممکن نیست عرض جزء جوهر باشد و گرنه جوهر، جوهر محض نخواهد بود بلکه مجموع جوهر و عرض خواهد بود.<sup>۲</sup> پس نمی توان گفت: جسم از هیولی و صورت مرکب است.

حاجی در جواب می فرماید: از گفته ما معلوم شد که استعداد صاحب مراتب است، پس نسبت قابلیت و استعداد به هیولی مانند نسبت فاعلیت و ایجاد به حضرت باری تعالی است. بنابراین چنانکه معنای عینیت صفات در باری تعالی این نیست که مفاهیم اضافیه و اعتباریه ای که جز در عقل، وجودی ندارند عین آن وجود صرف است، بلکه ذات حق تعالی منشأ حکایات آنهاست و بدون حیثیتی غیر از ذات، مستحق حمل آن

---

۱- این عبارات از طبیعیات مطارحات که به طبع نرسیده نقل شده، رجوع کنید به: اسفار، ج ۵،

ص ۷۱-۷۲؛ شرح هدایه اثیری، ص ۴۷.

۲- رجوع کنید به منابع پیشین.

۴۶۲ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / طبیعیات

صفات می باشد، حکم عینیت استعداد نسبت به هیولی نیز چنین است.  
پس وزان معدن ظلمات وزان سرچشمه انوار است فقط فرق در این است که  
سرچشمه انوار از فرط شدت و کمال چنان است و معدن ظلمات از نهایت ضعف و  
وبال چنین است؛ چنانکه در احادیث و اخبار، جهل و جنود آن در مقابل عقل و جنود  
آن قرار داده شده است.<sup>۱</sup>

## غرر في أسامي الهيولى

أسمائها في الاصطلاح تختلف  
فعنصر من حيث منها التما  
موضوع إذ بالفعل جا قبولا  
للاشتراك بين ما استعدّه  
و آخر الأسماء لموضوع العرض  
بالاعتبارات التي الآن أصف  
و أسطقس إذ إليها اختما  
من حيث ما بالقوة هيولى  
من صور فطينة و مدّة  
و متعلق النفوس منتهض

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۲۲۱ - ۲۲۲]

## اسامی هیولی

اسامی هیولی در اصطلاح به واسطه اعتباراتی که ذکر می شود از حیث مفهوم مختلف است، یعنی هیولی بر چند معنی اطلاق می شود و هر یک از این اطلاقات به خاطر اعتبار خاصی است:

الف) عنصر: بر هیولی عنصر اطلاق می شود از حیث اینکه بین هیولی و صورالتیام واقع می شود. و به عبارت دیگر: از این جهت که ترکیب از هیولی شروع می شود، مثلاً هیولی با صورت جسمیه و صورت معدنیه و غیر آن ملتئم می شود.

ب) اسطقس: به هیولی اسطقس گفته می شود؛ چون ترکیب به سوی آن منتهی شده و منحل می شود، یعنی اگر بخواهیم ترکیبی را که واقع است به اجزاء منحل نموده و آن را از هم بازکنیم، آنچه در پایان باقی می ماند هیولی است.

ج) موضوع: به هیولی موضوع گفته می شود از این حیث که نسبت به قبول صورت بالفعل است، پس موضوع بین سه چیز مشترک می باشد:

۱- هیولی، به این اعتبار که هیولی نسبت به قبول صورت بالفعل بوده و الآن صورت مورد قبول اوست.

۲- موضوع عرض، یعنی محل مستغنی از حال که در مقابل عرض است که استقلال ندارد.

۳- موضوع، یعنی آنچه در مقابل محمول قرار دارد.

د) هیولی: و آن از این حیث اطلاق می شود که هنوز به صورتی تلبس پیدا نکرده و



دارای قوه تلبس است، یعنی می تواند صورت را قبول کند.

ه) طینت و ماده: طینت و ماده از حیث اشتراک هیولی بین صوری که استعداد آنها را داراست، اطلاق می گردد.

شیخ در اوایل سماع طبیعی شفا گفته است: هیولی از این جهت که بالقوه قابل صورت یا صوری است، هیولی نامیده می شود.<sup>۱</sup>

مخفی نماند: تردیدی که در عبارت وی هست که گفته است: «قابله لصورة أو لصور» به این منظور است که هیولای فلک فقط قابل یک صورت است ولی هیولای این عالم قابل صور متعدده است.

و از این حیث که هیولی بالفعل حامل صورت است موضوع نامیده می شود و موضوع در اینجا به معنای موضوعی که آن را در منطق به عنوان جزء رسم جوهر اخذ کرده ایم و گفته ایم جوهر آن است که «اذا وجد وجد لا فی الموضوع» نیست؛ چون هیولی به آن معنی موضوع نیست، چون آن موضوع از حالّ و عرض مستغنی است ولی هیولی از حالّ و صورت مستغنی نیست.

و از این حیث که هیولی بین همه صور مشترک است ماده و طینت نامیده می شود و از این جهت که به واسطه تحلیل، انحلال به سوی او حاصل می شود و هیولی جزء بسیط قابل صورت از مجموع مرکب است، اسطقس نامیده می شود و همچنین به هر چیزی که در خصوص انحلال ترکیب به سوی آن مانند هیولی است، اسطقس گویند مثل آب و آتش و خاک و باد که موالید ثلاثه یعنی معدن و نبات و حیوان به سوی آنها منحل می شوند. و از این حیث که ترکیب از هیولی شروع می شود به آن عنصر گویند.<sup>۲</sup>

و چه بسا این فرقا را مراعات نمی کنند: چنانکه صدر المتألهین فرموده است: چه بسا علما این اصطلاحات را ترک کرده و لفظ هیولی را بر آن جزء قابلی که برای فلک

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۶.

۲- همان.

هست اطلاق می‌کنند؛ گرچه آن قابل همیشه بالفعل است و صورت فلکیه را دائماً قبول کرده است و اگر اصطلاح رعایت شود باید به آن موضوع گفته شود.

همچنین به همان جزء فلک، ماده هم می‌گویند، با اینکه هیولای هر فلکی به صورت فلکیه همان فلک اختصاص دارد.<sup>۱</sup>

به موضوع عرض و همچنین به متعلق نفس هم ماده می‌گویند و به آن ماده بالمعنی الاعم گفته می‌شود و اینکه می‌گویند: «کل حادث له مادة و مدة» از همین باب است.

## غرر في إبطال الجزء الذي لا يتجزى

و حجج أخرى لديهم دائرة	تفكك الرحي و نفي الدائرة
في واجب القبول للأبعاد	مبطله الجواهر الأفراد
محاذاياته الجهات فثق	مما نفي الجزء بقول مطلق
معتقد النظام مع ما سلفا	برهان قطع و تناسب نفي
في فطرة العقل يكون باطلا	و عذره الطفرة والتداخلا
تساوت الأجزاء طباعاً فاعلما	و استلزم الوهمي فكياً لما

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۲۲۲ - ۲۲۶]

## ابطال جزء تجزیه ناپذیر

شاهد بطلان جزء لایتجزی این است که: با قول به ترکیب جسم از جزء لایتجزی، قول به هیولی ممکن نیست؛ زیرا جزء لایتجزی فصل را قبول نمی‌کند پس نباید در جسم هیولی باشد، چرا که اگر در آن هیولی باشد چون هیولی قابل فصل و وصل است باید جزء هم قابل فصل باشد و چون فرضاً جزء قابل فصل نیست پس نباید جسم هیولی داشته باشد و ناچار باید کسانی که به جزء لایتجزی قائل هستند جزء را بدل هیولی بدانند. بنابر قول به جزء لایتجزی نمی‌توان به صورت جسمیه نیز قائل شد؛ زیرا صورت جسمیه امتداد است چون در تعریف آن می‌گویند: صورت جسمیه جوهر قابل ابعاد ثلاثه است.<sup>۱</sup> و بنابر قول به جزء لایتجزی قابل ابعادی وجود نخواهد داشت.

### ادله بطلان: الف - تفکک رحی

صاحب کتاب می‌گوید: بدان که در این اعصار بطلان جزء لایتجزی از بدیهیات به شمار می‌رود؛ لذا ما در ابطال آن ادله را بسط نداده و فقط به بعضی از آنها اکتفا نموده‌ایم. یکی از ادله ابطال آن، تفکک سنگ آسیاب در صورت قول به جزء لایتجزی است.<sup>۲</sup>

---

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۲، ص ۵؛ اسفار، ج ۵، ص ۳.

۲- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۹۱؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۲۵؛ اسفار، ج ۵، ص ۴۱-۴۳.

بیان مطلب این است که سنگ آسیاب به شکل دایره است و در وسط آن سوراخ مدوری است، بنابراین یک دایره داخلی هم در وسط سنگ آسیاب است. اگر یک خط جوهری از جزئی که در محیط دایره کوچک داخلی و وسط سنگ هست مستقیماً بیاید، سرخط به یکی از اجزاء که در محیط دایره خارجی و دور سنگ است ختم می‌شود، وقتی جزء سر آن خط در دایره عظیمه خارجی سنگ، مسافتی را حرکت می‌کند به دنبال آن اجزائی که تالی آن جزء هستند حرکت می‌کنند تا نوبت حرکت به آن جزئی که در طوق صغیر و در محیط دایره صغیره سنگ است برسد.

به عبارت دیگر: هنگامی که یک خط جوهری را از مرکز سنگ آسیاب تا طوق عظیم آن، فرض کنیم، آن خط از اجزاء لایتجزی مرکب خواهد بود.

تفصیل و بیان توضیحی دلیل این است که دور سنگ، طوق اعظم است و در آن اجزائی هست. اگر یک جزء آن به مقدار یک جزء حرکت کند، یعنی همین اندازه که جایی را که در آنجاست خالی نماید، در صورتی که جزء تالی آن کمتر از مسافت آن جزء حرکت کند پس جزء منقسم می‌شود؛ چون اقل از آن هم هست و در صورتی که جزء تالی به مقدار مسافت آن جزء حرکت کند، نقل کلام می‌کنیم به جزء تالی تالی و هکذا تا به جزئی که در طوق صغیر است برسد، اگر این جزء آخری مسافت کمتری را طی کند انقسام جزء لازم می‌آید و مطلوب ثابت می‌شود و اگر هر یک از اجزاء تالیه و این جزء اخیر همان مسافتی را که جزء ابعده طی کرده است طی نمایند، لازم می‌آید مسافتی را که جزء در دایره مجاور مرکز طی می‌کند با مسافتی که جزء در دایره عظیمه طی کرده است مساوی باشد و حرکت او هم با حرکت آن مساوی باشد و این بالضروره محال است.

و اگر جزء تالی ابعده حین تحرک جزء ابعده، یک لحظه ساکن باشد، لازم می‌آید که از آن منفصل شود و همین طور در سایر اجزاء اگر جزء بعدی هنگام تحرک جزء ابعده یک لحظه ساکن باشد تفکک رحی لازم می‌آید، همانند دوایری که بعضی از آنها بر بعضی دیگر احاطه دارند. و آن به شهادت حس باطل است.

علاوه بر اینکه: قول به جزء لایتجزی مستلزم خرق در فلک است، اگر آنچه را که در سنگ آسیاب فرض شد در آنجا هم فرض شود، یعنی دو کوکب فرض شود که یکی عند القطب دور بزند که مثل جزء در طوق صغیر باشد و دیگری عند المنطقه دور بزند که مانند جزء در طوق کبیر باشد.

بعضی در پاسخ اشکال تفکک رحی گفته‌اند: رحی تفکک دارد منتها زمانی که تفکک در آن واقع می‌شود خیلی لطیف است و لذا ما آن تفکک را نمی‌بینیم و همچنین خدا به اجزاء رحی فطانتی عطا نموده است که می‌دانند چقدر باید توقف نمایند تا اجزاء بعدی ملحق شوند و آنها نسب را مراعات و حفظ می‌کنند و در نتیجه تفکک اجزاء رحی لازم نمی‌آید.<sup>۱</sup>

این سخن از اعجب عجایب است؛ زیرا انسان با اینکه کامل است نمی‌تواند این‌گونه افعال را انجام دهد، تا چه رسد به رحی و سنگ آسیاب که مانند انسان شعور ندارد.

قول به جزء لایتجزی مستلزم تفکک اجزاء انسان و تألم انسان است هنگامی که انسان پاشنه خود را به زمین گذاشته و یک دور کامل به دور خودش بچرخد. و مثل رحی است پرگاری که سه شاخه داشته باشد، یعنی سه شاخه آن در طول یکدیگر باشد و یکی از آنها ثابت نگه داشته شود و دو شاخه دیگر آن چرخانده شود پس آنچه در تفکک رحی لازم می‌آید اینجا هم لازم می‌آید با اینکه آن دو شاخه‌ای که راسم دو دایره‌اند متلازم می‌باشند و بین آنها انفکاک نیست. کسانی که به تفکک رحی ملتزم شده‌اند گفته‌اند: فاعل مختار بعض اجزاء را به بعض دیگر الصاق می‌نماید و چون زمان الصاق و انفصال کوتاه است درک نمی‌شود.

ولی این عذر ایشان غلط است؛ زیرا اگر سنگ خیلی بزرگی را فرض کنیم به طوری که مسافت حرکت دایره عظیمه در آن خیلی زیاد باشد و مسافت دایره صغیره یک هزارم آن باشد در این صورت باید حرکت دایره صغیره یک هزارم حرکت دایره

۱- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۲۵؛ شرح تجرید قوشچی، ص ۱۴۵؛ شرح هدایه اثیری، ص ۱۹.

حقیقت جسم طبیعی / در ابطال جزء تجزیه ناپذیر ..... ۴۷۱

عظیمه باشد، پس باید دایره عظیمه نهصد و نود و نه جزء را طی کند تا دایره صغیره یک جزء را طی نماید و بر فرض تفکک، دایره صغیره به اندازه طی مسافت نهصد و نود و نه جزء از سوی دایره عظیمه ساکن است و تنها در زمانی که یک جزء را طی می‌کند لصوق واقع می‌شود، پس اگر زمان سکون، این اندازه زیاد و زمان وصل کم است، چرا سکون آن دیده نمی‌شود با اینکه باید سکون دیده شود؛ گرچه لصوق و لحوق به جهت لطافت دیده نشود.

### ب - نفی دایره

یکی از ادله ابطال جزء لایتجزی نفی دایره است<sup>۱</sup> که بنابر قول به جزء لایتجزی نباید به دایره قائل شد، چون بنابر قول به جزء، دایره‌ای که ترسیم می‌شود از اجزاء لایتجزی مرکب خواهد بود و بنابر فرض ترکب دایره از اجزاء لایتجزی، خط محیط که یک ظاهر و یک باطن دارد یا ظواهر اجزاء خط محیط مثل بواطن آنها با یکدیگر متلاقی می‌باشند و یا متلاقی نمی‌باشند.

بنابر صورت اول، اگر بواطن آنها از ظواهر آنها کوچک‌تر باشد پس جزء قبول قسمت نموده؛ چون باطن از ظاهر، اقل است و اگر بواطن با ظواهر در مساحت مساوی باشند، یعنی باطن دایره که مقعر است با ظاهر آن، که محدب است در مساحت مساوی باشد، در صورتی که دایره دیگری بر این دایره احاطه کند و همین طور دوایری هر کدام بر دیگری محیط بوده و به یکدیگر چسبیده باشند، لازم می‌آید که ظاهر محیط مثل باطن آن و باطن آن مانند ظاهر محاط باشد؛ چرا که منطبق بر او است و چون ظاهر محاط مثل باطن آن است پس ظاهر محیط مثل باطن محاط خواهد بود؛ زیرا مطابق با مطابق شیء، مطابق با آن شیء است و اگر در تمام دوایر به این نحو حساب کنیم تا به محدب فلک الافلاک برسد باید همه دوایر با هم مساوی باشند و تساوی دایره فلک

۱- رجوع کنید به: مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۲۶؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۳۱؛ شرح مقاصد، ج ۳، ص ۴۷.

الافلاک با آن دایره کوچکی که در ابتدا ترسیم شده به ضرورت باطل است. و بنابر صورت دوم که ظواهر اجزاء مانند بواطن آنها با یکدیگر متلاقی نباشند، انقسام جزء لازم می‌آید؛ چون جوانبی که با یکدیگر تلاقی ندارند غیر از جوانبی است که با یکدیگر متلاقی می‌باشند.

چه بسا قائلین به جزء لایتجزی به انتفاء دایره ملتزم شده‌اند و گفته‌اند: چشم در امر دایره خطا می‌کند و دایره محسوسه، شکل مضرّس یعنی کثیر الاضلاع است و مانند مسدّس منفرج الزوایا است و از دور دایره دیده می‌شود و چنین دلیل آورده‌اند که شرط احساس این است که محسوس به گونه‌ای باشد که برای قوه حاسه قدرت ادراک آن باشد و گرنه ممکن نیست که قوه حاسه قدرت احساس آن را داشته باشد؛ چنانکه در جوّ اجزاء پراکنده فراوان هست، ولی با این چشم دیده نمی‌شود و گوش صدای خفی را نمی‌شنود.<sup>۱</sup>

حاجی می‌فرماید: این توجیه غلط است؛ زیرا اگر خط مستقیم محدودی را فرض کنیم و یک طرف آن را ثابت نگه‌داریم و طرف دیگر آن را بچرخانیم، مثل اینکه یک طرف نخ مستقیمی را روی کاغذ ثابت نگه داشته و طرف دیگر آن را بچرخانیم تا به موضع اول خود برگردد در این صورت یک دایره حقیقی تشکیل می‌شود و اگر تضرّیس به معنای کثرت اضلاع و زوایا در کار بود، لازم می‌آمد که بعض اجزاء خط به موضع طرف ثابت اقرب و بعضی از آن ابعدا باشند و این خلف است. و اگر تضرّیس به معنای کثرت خلل و فرج در کار بود مستلزم طفره بود که موقع چرخاندن خط، ناگهان سر آن خط بپرد.

### ج - ابعاد سه گانه جسم

دلیل دیگری که جزء لایتجزی را ابطال می‌کند این است که: بدون شک جسم دارای ابعاد سه گانه است و این امر قول به جوهر فرد را ابطال می‌نماید؛ چون جسم

۱- رجوع کنید به: شرح تجرید قوشچی، ص ۱۴۷؛ شوارق الالهام، ص ۲۷۱.



حقیقت جسم طبیعی / در ابطال جزء تجزیه ناپذیر ..... ۴۷۳

واجب است که ابعاد ثلاثه، یعنی طول و عرض و عمق را قبول کند و اگر جسم از اجزاء لایتجزی مرکب باشد در حد ذات پیوسته نخواهد بود و گسسته می‌گردد و قابل ابعاد ثلاثه نمی‌شود؛ چنانکه شیخ الرئیس در دانشنامه‌ی علایی گفته است که جسم در حد ذات پیوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبود<sup>۱</sup>.

### د - تقابل محاذیات شیء

و از جمله ادله‌ای که جزء را به قول مطلق، یعنی اعم از اینکه در ضمن جسم یا منفرد باشد، نفی می‌کند این است که: باید در هر متحیّز بالذاتی آن چیزی که محاذی با جهت فوق است غیر از آن چیزی باشد که محاذی با جهت تحت است و جهات دیگر از جهات ششگانه نیز چنین است، پس جسم - ولو وهماً و فرضاً - منقسم است<sup>۲</sup>.

### رد مختار نظام با برهان قطع و تناسب

برهان قطع<sup>۳</sup> و برهان تناسب<sup>۴</sup> معتقد نظام را که می‌گفت: جسم از اجزاء غیر متناهیة مؤلف است، نفی می‌کند و براهین سابق هم این قول را ابطال می‌کند؛ چون این قول بالاخره مستلزم جزء لایتجزی است؛ گرچه نظام به خاطر آن براهین این قول را اختیار کرده است.

تقریر برهان قطع این است که: اگر اجزاء جسم غیر متناهی باشد قطع و طی مسافت معینی در زمان متناهی ممکن نخواهد بود؛ زیرا طی یک قطعه از آن مسافت و پیمودن آن ممکن نیست مگر بعد از پیمودن نصف آن، و پیمودن نصف آن ممکن نیست مگر بعد از پیمودن نصف نصف آن و هکذا، پس محال است که به جایی ختم

۱- دانشنامه‌ی علایی، ص ۱۵.

۲- رجوع کنید به: مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۳۱؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۲۱؛ اسفار، ج ۵، ص ۲۸.

۳- رجوع کنید به: مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۳۰؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۹؛ اسفار، ج ۵، ص ۴۰.

۴- رجوع کنید به: مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۳۰؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۱۱ - ۱۲؛ اسفار، ج ۵،

شود؛ چون اجزاء غیر متناهی نزد نظام بالفعل می‌باشند، پس پیمودن قطعه‌ای از جسم ممکن نیست.

علاوه بر این: ممکن نخواهد بود که سریع الحركة به بطیء الحركة در صورتی که بین آنها مسافت معینی فاصله باشد، ملحق شود.

تقریر برهان تناسب این است که: جسم مؤلف از اجزاء متناهی و لو در ضمن جسم دیگری موجود است، چون واحد در ضمن کثرت موجود است، پس اگر آحاد متناهی‌ای از کثرت اخذ شود ممکن است که آن آحاد با هم ترکیب شوند و در نتیجه از آنها حجمی حاصل می‌شود؛ چون آن آحاد، اجزاء مقداریه می‌باشند، سپس این جسم را که دارای حجم متناهی و اجزاء متناهی است با جسم محل نزاع مقایسه می‌کنیم.

ناچار باید برای آن هم حجم متناهی باشد به واسطه تناهی ابعاد که ادله آن محکم است؛ گرچه بنابر قول نظام اجزاء غیر متناهی دارد و شکی نیست که ازدیاد حجم به حسب ازدیاد اجزاء است، پس نسبت حجم به حجم مانند نسبت اجزاء به اجزاء می‌باشد، لیکن نسبت حجم به حجم نسبت متناهی به متناهی است و نسبت اجزاء به اجزاء نسبت متناهی به غیر متناهی است. بنابراین: نسبت متناهی به متناهی مانند نسبت متناهی به غیر متناهی خواهد بود و آن باطل است. عذر نظام از برهان قطع به طفره است که می‌گوید: متحرک به این نحو قطع مسافت می‌کند که بعضی از اجزاء مسافت را پیموده ولی بعضی از اجزاء آن را نمی‌پیماید.<sup>۱</sup>

و همچنین عذر نظام از برهان تناسب به تداخل است که می‌گوید: نسبتی که در برهان ذکر شد با جواز تداخل حفظ می‌شود، یعنی با تداخل اجزاء در یکدیگر نسبت متناهی به متناهی مانند نسبت متناهی به غیر متناهی نخواهد بود.<sup>۲</sup>

نظام برای اثبات طفره به دلوی تمسک کرده است که بر سر ریسمانی بسته شود و آن

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۱؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۱۰ - ۱۱؛ اسفار، ج ۵، ص ۴۱-۴۲.

۲- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۱؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۱۳؛ اسفار، ج ۵، ص ۴۱ - ۴۲.

دلو به ته چاه فرستاده شود و سر دیگر ریسمان به میخی که در وسط طول چاه نصب شده بسته شود و یک قلاب و حلقه‌ای در همان طرف ریسمان که به میخ بسته شده قرار داده شود حال اگر یک ریسمان دیگری به آن حلقه بسته شود و آن ریسمان کشیده شود، دلو و حلقه هم‌زمان به سر چاه خواهند رسید، با اینکه حلقه، مسافت نصف چاه و دلو مسافت تمام چاه را پیموده است، پس در حرکت دلو طفره اتفاق افتاده است.<sup>۱</sup>

جواب حاجی این است که: حرکت قلاب کند و حرکت دلو سریع ترمی باشد و علت سرعت حرکت دلو این است که برای دلو دو محرک: یکی حلقه و دیگری میخ است. قوم با همین قضیه دلو و میخ بر بطلان جزء لایتجزی استدلال کرده‌اند،<sup>۲</sup> به این بیان که: در اینجا یک متحرک سریع و یک متحرک بطیء وجود دارد وقتی متحرک سریع یک جزء از مسافت را می‌پیماید متحرک بطیء هم یا یک جزء را قطع می‌کند پس لازم می‌آید که سریع هرگز به بطیء نرسد و یا کمتر از یک جزء را می‌پیماید پس انقسام جزء لازم می‌آید، و یا ساکن می‌شود و آن باطل است؛ چون حس بر خلاف آن شهادت می‌دهد. علاوه بر اینکه وجود معلول بدون علت تامه‌اش لازم می‌آید؛ زیرا حرکت حلقه علت حرکت دلو است و چگونه ممکن است حلقه ساکن باشد و دلو متحرک باشد؟

### رد مختار ذی‌مقراطیس

ذی‌مقراطیس می‌گفت: جسم از اجزاء صغار صلبه مرکب است و آن اجزاء قابل قسمت فکیه نبوده ولی قسمت وهمیه را قبول می‌کنند.<sup>۳</sup>  
حاجی می‌فرماید: چنین نیست؛ زیرا اگر اجزاء، قابل قسمت وهمیه به انواع قسمت باشند باید انقسام غیر وهمی را هم بپذیرند.

---

۱- رجوع کنید به: ملل و نحل، ج ۱، ص ۵۸؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۲۸، شوارق الالهام، ص ۲۷۷.  
۲- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۲۹؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۲۷؛ اسفار، ج ۵، ص ۴۴.  
۳- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۸۶؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۱۸؛ شرح مقاصد، ج ۳، ص ۲۱-۲۲.

و مراد از قسمت وهمیه اعم است از اینکه به مجرد فرض کلی عقل باشد یا به مجرد توهم جزئی وهم باشد یا به سبب اختلاف عرضین؛ قارّین یا غیر قارّین باشد، مثل اینکه یک طرف جسم سبز و طرف دیگر آن سرخ باشد و یا یک طرف آن گرم و طرف دیگر آن سرد باشد که این‌گونه از امور هم موجب قسمت جسم می‌شوند ولو قسمت فکیه نباشد.

استلزام انقسام وهمی نسبت به انقسام فکی به این جهت است که اجزاء دارای طباع متساوی می‌باشند. حاجی «ما» را در: «لما تساوت الاجزاء طباعاً» مصدریه می‌گیرد که «تساوت» را تأویل به مصدر می‌برد و به معنای «تساوی» می‌شود.

طباع به چیزی گویند که منشأ صدور صفت ذاتیه برای شیء باشد؛ اعم از اینکه صفت ذاتیه، حرکت یا سکون و یا غیر آنها باشد و اعم از اینکه مصدریت مصدر از روی شعور باشد یا از روی شعور نباشد، پس طباع از دو جهت از طبیعت اعم است؛ چون طبیعت چیزی است که بدون شعور برای حرکت یا سکون مصدریت داشته باشد. و بالجمله: استلزام قسمت وهمی نسبت به قسمت فکی از جهت تساوی طباع اجزاء است.

مذهب ذی‌مقراطیس به این جهت باطل می‌شود که تمام انواع قسمت وهمیه ایجاد اثینیت در مقسوم می‌نماید به گونه‌ای که طباع هر یک از اثین که به واسطه تقسیم وهمی تولید شده با طباع مجموع مساوی است و همچنین با طباع جزء خارج، که آن با مجموع در ماهیت موافق است و در وجود از مجموع منفصل است، مساوی می‌باشد «و حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» پس این قاعده موجب می‌شود که آنچه برای جزئین منفصلین جایز است برای جزئین متصلین جایز باشد، و جزئین منفصلین مجموع که مقسوم است و جزء خارج موافق می‌باشند و آنچه بر آنها جایز است انفکاک است و همچنین قاعده موجب می‌شود آنچه برای جزئین متصلین جایز است، برای جزئین منفصلین جایز باشد و آنچه برای جزئین متصلین جایز است التحام است و امتناع به خاطر عارض، مقتضی امتناع ذاتی نیست. پس جواز قسمت وهمی

مستلزم جواز تقسیم فکی است.

چه بسا گفته می‌شود: آنچه گفتید به زمان منقوض است؛ زیرا زمان قابل تقسیم و همی است ولی قابل تقسیم فکی نیست.<sup>۱</sup>

ولی از آن جواب داده می‌شود که: زمان از حیث طبیعت مقداری، از فک ابایی ندارد و ابای آن از فک از جهت خصوصیت ذات اوست و اینکه طریان عدم لاحق بر آن جایز نیست؛<sup>۲</sup> چون زمان عبارت از حرکت فلک الافلاک است و آن دائمی است، پس عدم جواز فک در زمان به خاطر این است که قطع شدن حرکت فلک جایز نیست، ولی اگر فرض شود که محل آن از حرکات مستقیمه عنصریه باشد، برای آن هم فک جایز است؛ چون در این صورت قطع شدن حرکت جایز است و بالجمله: مانع انفکاک، از ذات مقدار مطلق، خارج است.

به آنچه گفته شد، اعتراض دیگری نیز شده است، و آن اینکه: مبنای سخن شما تساوی طباع اجسام صغار بود، لیکن ممکن است آنها به حسب طباع متخالف باشند. بنابراین اتحاد آنها در حکم لازم نمی‌آید و اگر بر این بنا گذاشته شود که ذی مقرطیس تماثل و تساوی آنها را در طباع قبول دارد بیان شما جدل خواهد بود و در تحقیق ماهیت جسم مفید نخواهد بود؛ زیرا احتمال عدم تماثل و تساوی آنها در طباع واقعاً منسَد نشده است.<sup>۳</sup>

جواب این اعتراض این است که: ثابت شده که طبیعت امتداد جوهری، یعنی جسم به معنای ماده، نه جسمی که جنس است، طبیعت واحده محصله نوعیه است؛ گرچه به خاطر خارجیات اختلاف داشته باشد.<sup>۴</sup>

۱- شرح هدایه اثیریه، ص ۳۱؛ اسفار، ج ۵، ص ۶۴.

۲- رجوع کنید به: شوارق الالهام، ص ۲۷۸.

۳- شرح مواقف، ج ۷، ص ۳۸؛ اسفار، ج ۵، ص ۵۷.

۴- رجوع کنید به: شوارق الالهام، ص ۲۷۸.

فريدة دوم

## در لواحق جسم طبيعي

غرر في أنّ المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي؟

ما هي فيه الخمس ذا المرضي  
فالكّم ما فيه بلا تخالف  
و في نموّ و ذبول استقرّ  
والاستحالة تجوز كالنموّ  
زيادة المقدار إن ما زيد في  
الحجم منقوص و لا نقصان من  
على انتفاش واندماج و على  
على الأخيرين بمشهور صفا  
من باب وضع كان ثانياً و من  
و جوهرية لدينا واقعة  
والطبع إن يثبت فينسّد العطا  
و في استحالة العلوم ظاهر  
ثمّ اتّحاد العرضي بالعرض  
تجدّد الأمثال كوناً ناصري

و غيرها دفعي أو تبعي  
لدى تخلخل و في تكاثف  
و كونها في الأين والوضع ظهر  
مع استحالة الخليط والفشو  
أجزا تخلخل و في تكاثف  
أجزا و ذا باسم الحقيقي قن  
رقّ و غلظة القوام استعملا  
ثمّ من الحركة ما قد سلفا  
كيفية ثالثها لقد زكن  
إذ كانت الأعراض كلاً تابعة  
بالثابت السيّال كيف ارتبطا  
إذ صور الجواهر جواهر  
إلا في الاعتبار مثبت الغرض  
إذ الوجود جوهر في الجوهر

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۲۴۶-۲۵۱]

## بیان مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود

پنج مقوله است که در آنها حرکت واقع می‌شود و آن عبارت از کمّ و کیف و وضع و آیین و جوهر می‌باشد.

مرحوم حاجی رحمته الله حرکت را در این مقولات به تعبیر خود پسندیده دانسته است. بعد می‌فرماید: در مقولات فعل و انفعال و متی و ملک و مضاف حرکت واقع نمی‌شود چون آنها یا دفعی و یا تبعی می‌باشند.

مقوله‌های فعل و انفعال، تأثیر بخشی و تأثیر پذیری می‌باشند. و آن تدریجی الحصول می‌باشد و مقوله متی عبارت از نسبت شیء به زمان است که به نحو تدریجی است. بنابراین در این سه مقوله چون تدریجی بودن، در مفاهیم آنها معتبر است، لذا آنها حرکت دیگری نخواهند داشت؛ زیرا در غیر این صورت اولاً حرکت در حرکت لازم می‌آید و ثانیاً برای حرکت ابتدا و انتها حقیقی نیست و نیز لازم می‌آید حرکت در موضوع غیر قارّ الذات حاصل شود.

در مقوله اضافه هم حرکت واقع نمی‌شود؛ چون اضافه عبارت از نسبت متکرره بین دو شیء می‌باشد و وجود آن استقلال ندارد و تابع طرفین یعنی مضاف و مضاف الیه است.

مقوله جده هم چون احاطه جسمی به جسم دیگری است و وجود آن تابع محیط و محاط است، لذا در آن هم حرکت واقع نمی‌شود.

مقولاتی که در آنها حرکت واقع می‌شود عبارتند از:

الف) مقوله کم: در این مقوله حرکت با زیاده و نقصان پذیرفتن جسم همراه است و این دگرگونی کمی دارای اقسامی است:

۱- تخلخل حقیقی: یعنی افزایش حجم جسم بدون اینکه چیزی به اجزاء آن افزوده گردد، مانند انبساط آب هنگام حرارت یافتن آن.

۲- تکاثف حقیقی: یعنی کاسته شدن حجم جسم بدون اینکه چیزی از اجزاء آن کاسته گردد، مانند انقباض آب هنگام برودت یافتن آن.

۳- از اقسام حرکت در مقوله کم حرکت در نمو و ذبول می باشد: یعنی افزایش ابعاد سه گانه جسم با تناسب طبیعی که به سبب پیوستن اجزاء غذایی به اجسام نباتیه و حیوانیه به وجود می آید و یا کاسته شدن ابعاد آن.

صاحب مطارحات<sup>۱</sup> و اشراقیون حرکت در نمو و ذبول را انکار نموده اند و می گویند: جسم عین مقدار و ابعاد سه گانه است و زیادت و نقصانهای حجمی به واسطه حرکت آینی انجام می گیرد.<sup>۲</sup>

مرحوم حاجی می گوید: «و فی نمو و ذبول استقر» و به حرکت در نمو و ذبول به شرحی که بعد خواهد آمد قائل است. و نیز ایشان حرکت در سمن و هزال - یعنی فربه شدن بدن در عرض و عمق و کاهش بدن از عرض و عمق - را از اقسام حرکت در کم می داند.

فرق نمو و ذبول و سمن و هزال در این است که نمو و ذبول در اجزاء اصلیه مانند استخوان و پی و شریان است، ولی سمن و هزال در اجزاء فرعیه مانند لحم و شحم می باشد.

ب) مقوله آین: مانند حرکت تدریجی اجسام در جابه جا شدن آنها که

---

۱- این سخن از بخش طبیعیات مطارحات نقل شده که به طبع نرسیده است، رجوع کنید به: حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۷۷.

۲- شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی، ص ۲۱۲ - ۲۱۸؛ شرح هدایه اثیری، ص ۹۶؛ اسفار، ج ۳، ص ۸۹.



لواحق جسم طبیعی / مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود..... ۴۸۱

از این حرکت به حرکت انتقالی نیز تعبیر می‌نمایند، مثل حرکت صعودی و نزولی سنگ.

ج) حرکت در وضع: و آن به معنای جدا شدن تدریجی اجزاء اجسام از اجزاء مکان می‌باشد. و این حرکت یا وضعی دوری است، مانند حرکت فلک و سنگ آسیاب و یا وضعی غیر دوری است، مانند نشستن و برخاستن و یا وضعی انتقالی است، مانند حرکت گوی غلطان و حرکت زمین.

د) مقوله کیف: که مانند کمّ حرکت در آن جایز می‌باشد و به آن استحاله هم می‌گویند چنانکه حرکت در این را، نقله نیز می‌نامند. مثال حرکت در کیف، حرکت در نمو است که حرکت در نمو هم کمّی و هم کیفی است.

برخی از حکما حرکت در کیفیات محسوسه را منکر گشته و گفته‌اند: حرکت در کیف، مانند گرم شدن آب، عبارت از بروز اجزاء ناریه است.<sup>۱</sup> و بعضی دیگر در مقام انکار گفته‌اند: تغییر کیفی آب - مثلاً - عبارت از نفوذ اجزاء ناریه در آن است<sup>۲</sup> و به اصحاب این قول اصحاب نشور و نفوذ گفته می‌شود. بنابراین دیگر حرکت کیفی باقی نمی‌ماند.

مرحوم حاجی می‌گوید: محال بودن این دو قول واضح است. به حرکت در کمّیت اگر بدون افزایش اجزاء جسم باشد تخلخل حقیقی و اگر بدون نقصان اجزاء باشد تکاثف حقیقی گویند.

هر کدام از تخلخل و تکاثف یا حقیقی و یا مشهوری می‌باشند: تخلخل حقیقی، یعنی زیاد شدن حجم جسم بدون اینکه به اجزاء آن افزوده گردد، مانند انبساط آب گرم. تخلخل مشهوری، یعنی فزونی یافتن حجم جسم به واسطه افزایش اجزاء آن با ضمیمه شدن اجزاء خارجی.

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۷۸؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۶۹۵ - ۷۰۰.

۲- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۷۹؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۶۹۶.

## حرکت جوهری و بیان ادله آن

### و جوهریة لدینا واقعة إذ کانت الأعراض کلاً تابعة

نزد ما حرکت جوهری دارای واقعیت است و بر این ادعا وجوه و ادله‌ای است.

### دلیل اول: تبعیت اعراض از جواهر

همه اعراض، تابع جوهر - که عبارت از طبیعت و صورت نوعیه است - می‌باشند و از جمله آن اعراض، حرکات در مقولات اربع است؛ چون حرکت در آنها مسلماً ثابت است و این چهار مقوله از اعراض بوده و اعراض از خود چیزی نداشته، بلکه تابع متبوع خود می‌باشند و به جهت همین تابعیت است که گفته‌اند: صور نوعیه مبادی آثار خاصه هستند، چنانکه ان شاء الله به زودی بیان خواهد شد.

و طبیعت را چنین تعریف کرده‌اند که: طبیعت بالذات مبدأ اول برای حرکت و سکون چیزی است که طبیعت در آن است.<sup>۱</sup>

### والطبع إن یثبت فینسد العطا بالثابت السیال کیف ارتبطا

طبع متبوع اعراض اگر ثابت و قار باشد باب عطای خداوندی منسد می‌شود؛ زیرا متجددات عرضیه و متغیراتی که در این عالم در عرض هم هستند لیاقت استناد به حق قدیم را ندارند؛ چون برای ملائکه مقربین حالت منتظره و تغیر نیست تا چه رسد به جناب خداوندی. پس اگر حرکت در جوهر عالم طبیعت نباشد، این متجددات و متغیرات نمی‌توانند به حق قدیم مستند باشند؛ چرا که استناد متغیر به ثابت محال است. از طرفی طبایع و صوری که حکما آنها را مصادر حرکات قرار داده‌اند بر فرض عدم وقوع حرکت در جوهر، ثابت می‌باشند پس چگونه می‌تواند متغیر به ثابت مرتبط باشد؟ زیرا تخلف معلول از علت جایز نیست، پس وقتی ثابت علت سیال باشد لازم

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۱۳؛ اسفار، ج ۳، ص ۶۵ و ج ۵، ص ۲۵۰.

می آید جمیع حدود سیال دفعهً واحده اجتماع نمایند و در نتیجه آنچه سیال فرض شده است ثابت خواهد بود و هذا خلف. پس باید طبیعت، بالذات یعنی بالوجود والهویه لا بالماهیه متجدد باشد و آن مطلوب است.

اگر بگوییم: ما به طبیعت متجدده نقل کلام می کنیم که آن چگونه از مبدأ قدیم تعالی صادر شده است؟

می گوییم: کیفیت آن در مسأله ربط حادث به قدیم گذشت و ملخص جواب این است که: تجدد، ذاتی هویت طبیعت است و ذاتی معلل نیست. پس جاعل، متجدد را جعل نموده و چنین نیست که متجدد بالذات را متجدد جعل کرده باشد.

اگر بگوییم: ما همین جواب را در خود حرکت عرضیه می گوییم.

خواهیم گفت: چنانکه گذشت همه اعراض به جواهر مستند بوده و تابع جواهر می باشند، پس باید ذاتیت در طبایع تمام شود و راحله خود را در پای طبایع بیاندازد. اگر بگوییم: قوم هم ربط اعراض را به طبیعت تصحیح کرده اند ولیکن به لحوق تغییری که از خود طبیعت نیست بلکه از خارج است، مانند تجدد مراتب قرب و بعد از غایتی که در حرکات طبیعی مطلوب است.<sup>۱</sup> مثلاً وقتی طبیعتی به مکانی که مطلوب اوست قرب و یا از آن بعد پیدا می کند، این تغیر، اول در مکان، سپس در آن طبیعت حاصل می شود. و مانند تجدد احوال دیگر در حرکات قسریه، مثلاً سنگی که از محل طبیعی خود دور می شود بعد اولاً و بالذات برای آن محلی است که به واسطه حرکت قسریه حاصل می شود، سپس برای سنگ حاصل می شود. و مانند تجدد ارادات جزئیهای که از نفس منبعث می باشد، در حرکات ارادیه.

می گوییم: به تجدد این احوال نقل کلام می کنیم و ناچار به طبیعت منتهی می شود؛ چون فاعل مباشر حرکت حتی در حرکات ارادیه طبیعت است؛ زیرا حرکات ارادیه به واسطه استخدام طبیعت توسط نفس حاصل می شوند.

## دلیل دوم: استحالة علوم

### و فی استحالة العلوم ظاهر إذ صور الجواهر جواهر

دلیل دوم بر حرکت جوهری استحالة علوم است. چنانکه در باب وجود ذهنی گفته شد: قوم، علم حصولی را کیف نفسانی می دانند؛ لذا ما هم لفظ استحاله را استعمال نمودیم.

حاصل دلیل این است که: در حرکت نفوس منطبعه، خصوصاً فلکیه در تصورات جزئیة جواهر، وقوع حرکت جوهری ظاهر است؛ زیرا سبب قریب برای حرکات افلاک تصورات نفوس منطبعه آنها نسبت به مبادی آنها به نحو جزئی است. ناگفته نماند: نفوسی که برای افلاک قائل بوده اند، نفوس منطبعه است که بر فرض مفارقت باطل می شوند،<sup>۱</sup> نه نفوس مجردة مانند نفوس انسانی که بعد از مفارقت از ابدان باقی می مانند.

و بالجمله: چون نفوس منطبعه افلاک مبادی خود را دائم الفعل و فعال می بینند و معلول شوقی ندارد جز اینکه خود را به مرتبه علتش برسانند؛ لذا حرکات افلاک به خاطر تشبّه به علل و مبادی آنهاست. پس نفوس منطبعه افلاک علل و مبادی خود را به نحو جزئی تصور می نمایند و تصور آنها از مبادی، مثل نفس حرکات وضعیه آنها، تجددی و اتصالی است و تصورات گرچه نزد حکما کیفیات نفسانیه می باشند ولیکن جواهری که تصور می شوند، جواهر ذهنیه اند چون در مبحث وجود ذهنی ثابت شد که صور جواهر در ذهن هم جواهر می باشند.<sup>۲</sup>

والحاصل: به حکم انحفاظ ذاتیات در انحاء وجودات، تصورات نفوس افلاک، جواهرند و چون تصورات افلاک سیال و متجدد می باشند، پس حرکت در جوهر ثابت می شود.

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۵۴ - ۱۵۹؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۴۵۱.

۲- رجوع کنید به: شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۳۰ - ۳۷.

توضیح مقال این است که: در وجود ذهنی اختلاف واقع شده است:

بعضی وجود ذهنی را به نحو ارتسام می‌دانند، مثلاً صورتی که از فرس روی دیوار هست حقیقت فرس نیست، بلکه الوان و خطوطی است که با تناسب کشیده شده است. حال اگر این صورت به واسطه جلدتین به حس مشترک و از آنجا به خیال تحویل شود، چون صورت فرس به نحو ارتسام در آنجا هست، انسان پی می‌برد که آن شکل فرس است و آن در حقیقت غیر از شبیح چیزی نیست.<sup>۱</sup>

گروهی می‌گویند: اشیاء بحقایقها در ذهن هستند، منتها فرق بین وجود ذهنی و وجود خارجی این است که اگر در وجودی تمام خواص و آثار ظاهر شود آن وجود خارجی است و اگر بیش از ماهیت چیزی روشن نشود آن وجود ذهنی است.<sup>۲</sup> مثلاً انسان در خارج که یک نقطه سفیدی از دور پیدا شد و بیش از این، ظهور و استناره‌ای نیست، وقتی به تدریج آن نقطه سفید نزدیک می‌شود برای انسان روشن می‌شود که آن جسمی متحرک است و کم کم می‌بیند دست و پا و دهان دارد، می‌خورد و می‌نوشد و تنفس می‌کند و با اراده حرکت می‌کند تا اینکه تمام آثار حیوانیت در آن ظاهر و هویدا می‌شود.

قضیه وجود ذهنی و خارجی نیز به همین منوال است که در ذهن بیش از روشنایی ذاتیات و ماهیت چیز دیگری از آثار و خواص ظاهر نمی‌شود، ولی اگر همین وجودی که ماهیت از آن طالع و روشن است، خواص و آثار و لوازم آن ماهیت هم از آن روشن شود، آن وجود خارجی است و در خارج حقیقه - مثلاً - فلان حیوان می‌شود که ماهیت آن در ذهن جلوه می‌کرد.

پس وجود ذهنی و خارجی در اینکه در هر دو ماهیت، روشن و ظاهر است یکی هستند؛ لذا می‌گویند حقایق اشیاء به ذهن می‌آید و چنین نیست که اشباح و صور آنها به ذهن بیاید.

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۱، ص ۳۱۴؛ شوارق الالهام، ص ۵۱.

۲- شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۰۸؛ شوارق الالهام، ص ۵۱.

### دلیل سوم: اتحاد عرضی با عرض

ثُمَّ اتَّحَادُ الْعَرْضِيِّ بِالْعَرْضِ إِلَّا فِي الْاِعْتِبَارِ مَثَبِ الْغَرْضِ

دلیل سوم: اتحاد عرضی با عرض است که در حقیقت عرضی با عرض یکی است؛ چنانکه جمعی از متأخرین به این اتحاد قائل شده‌اند و چه بسا گفته می‌شود که معلم اول و مترجمین کلام او از مقولات به مشتقات تعبیر نموده و به آنها مثال زده‌اند؛<sup>۱</sup> مثلاً از کیف به متکیف تعبیر کرده و برای آن به حارّ و بارد و ابیض و اسود که عرضی هستند مثال زده‌اند با اینکه حرارت و برودت و بیاض و سواد عرض می‌باشند. پس معلوم می‌شود که در حقیقت عرض و عرضی متحد می‌باشند.

در حقیقت عرض و عرضی با هم فرقی ندارند مگر در اعتبار به شرط لا بودن و لا بشرط بودن. مثلاً زمانی که سواد لا بشرط اخذ شود، سواد عرضی می‌شود و محمول واقع می‌گردد و اسود گفته می‌شود و وقتی که به شرط لا اخذ شود عرض می‌شود و محمول واقع نمی‌گردد و به سواد تعبیر می‌شود. پس فرق بین آنها مانند فرق بین جنس و ماده و فصل و صورت است.

در اینجا هر یک از امور چهارگانه را شرح داده تا فرق بین عرض و عرضی معلوم شود.

ما هنگامی که به مرکبات می‌نگریم از آنها آثار و خواصی می‌بینیم و باید مبدأ این آثار در آنها باشد، دو قسم مرکب هست که دارای آثاری می‌باشند:

یک قسم مرکبات غیر حقیقیه می‌باشند، مانند ادویه جاتی که با یکدیگر مخلوط شده‌اند و بین آنها فعل و انفعالاتی صورت نگرفته است، گرچه آنها بعد از ترکیب مثلاً طعم مخصوصی به خود گرفته‌اند لیکن در حقیقت آن طعم و رای طعمهای آنها نیست، بلکه تقصیر از قوه ذائقه است که به جهت عدم کمال آن و رقت اجزاء ادویه جات نمی‌تواند طعم ذرات را جداگانه تشخیص دهد و لذا اشتباهاً به طعم دیگری ملتفت

۱- منطق ارسطو، ج ۱، ص ۳۵؛ اسفار، ج ۱، ص ۴۲، تعلیقه ۳.

می شود و گرنه طعمهای آنها در ادویه جات محفوظ می باشد.

قسم دیگر: مرکباتی است که آثار و خواص مخصوص دارند البته برای این آثار و خواص مبدای است که آن مبدأ باعث این آثار مخصوصه می شود، منتها ما نمی توانیم آن مبدأ را بشخصه بشناسیم، بلکه از همین آثار و علائم مخصوص به وجود آن پی می بریم و این اختلاف انواع، زائیده همان اختلاف مبادی آثار است.

و چه بسا در بین بعضی از آنها جهت مشترکه و جهت فارقه ملاحظه می کنیم که آن را هم از آثار و خواص کشف می نماییم؛ چون می بینیم بعضی از آنها در جمله ای از خواص و آثار با هم شریک می باشند پی می بریم که آنها در مبدأ نیز با هم شریکند. و چون می بینیم بعضی از آنها در جمله ای از آثار منفرد می باشند، می فهمیم که آنها در مبادی نیز منفرد هستند. مبدأ مشترک را جنس و مبدأ خاص را فصل گویند.

هر یک از این مبادی را دو گونه اعتبار می کنند؛ گرچه مبدأ را به اعتبار جهت مشترکه جنس گویند، لیکن جهت مشترکه بدون جهت مختصه، مبدأ اثر نیست و این گونه نیست که آثار از جهت خاص بدون جهت دیگر صادر شود، بلکه به نحوی است که یکی از دو جهت در دیگری فانی است و یکی از آن دو مرتبه تحصیل دیگری است و در حقیقت اجزاء بعد از ترکیب، آثار مختص به خود را که قبل از ترکیب داشته اند از دست داده و بعد از ترکیب اثری پیدا کرده اند که قبلاً در هیچ کدام از آنها نبوده است.

و بالجمله: فعلاً اجزائی که در مرکب داخل می باشند، آثار مختص به خود را که قبل از ترکیب داشته اند ندارند، بلکه به برکت ترکیب، آثار و خواص تازه ای پیدا کرده اند. چنین ترکیبی ترکیب حقیقی است و باید در این گونه تراکیب بین اجزاء، فعل و انفعال صورت گرفته و هر یک از اجزاء فعلیت خود را از دست داده و صورت نوعیه دیگری به وجود آورده باشند.

پس در مرکبات حقیقیه نمی شود دو فعلیت با هم جمع شوند؛ زیرا هر فعلیتی از فعلیت دیگر ابا دارد و معنای فعلیت، استقلال است و ممکن نیست دو شیء مستقل

در وجود متحد باشند. لذا باید در هر ترکیب حقیقی، یا اجزاء فعلیت خود را از دست داده و یک صورت و فعلیت دیگری پیدا کنند، و یا اینکه یکی قوه و دیگری فعلیت باشد و در حقیقت یکی لا متحصّل و دیگری متحصّل باشد.

از اینجا است که وقتی حیوان را ملاحظه می‌کنیم به یک اعتبار قوه و لا بشرط است و از خود استقلال ندارد، مثلاً هنگامی که چند نوع از انواع حیوان را از قبیل فرس و بقرو غنم ملاحظه می‌کنیم، می‌گوییم: حیوانی که در اینهاست لا بشرط است؛ زیرا هیچ گونه استقلالی برای آن نمی‌بینیم، بلکه تمام وجود آن را در وجود یکی از این انواع ملاحظه می‌نماییم. پس حیوان در این لحاظ به عنوان لا بشرط اعتبار شده است و در این اعتبار و لحاظ تنها جنبه بالقوه بودن آن را می‌بینیم که می‌تواند با فعلیت دیگری که آن فعلیت هم رتبه کمال اوست، متحد شود. و در حقیقت به آن مبدل شده است که این چنین ملاحظه می‌شود و در این لحاظ مستقل نبوده، بلکه به نحو ابهام و لا تحصل است و تعیین و تحصل آن به صورت است؛ چنانکه در مثال گفتیم: حیوانی که در ضمن یکی از بقرو غنم و ابل و شاة است به نحو لاتعین نظر شده است و این حیوان مبهم است و تعیین آن به یکی از این متعینات است. و بالجمله: در این لحاظ به آن جهت مشترکه، جنس گویند.

ولی انسان به اعتبار دیگری همین حیوان را به نحو استقلال لحاظ می‌کند به این گونه که انسان همه قوای حیوان را بالفعل ببیند ولو بالقوه هم باشد؛ چون در بالقوه بودنش بالفعل است و در موقع سنجش اجناس عالم به حیوان این گونه نگاه کند که آن جوهر، جسم حساس متحرک بالا راده است و حیوان در این لحاظ بشرط لا و به نحو تعیین ملاحظه می‌شود.

همچنین در فصل هم دو اعتبار است: یک مرتبه شخص به ناطق به این اعتبار که لا بشرط است و کمال چیز دیگری است نگاه می‌کند و یک مرتبه آن را بشرط لا ملاحظه می‌کند، یعنی جهت فعلیت آن و ابای آن را از اتحاد با چیز دیگری لحاظ می‌نماید.



از این بیان معلوم شد که جنس و ماده در حقیقت یک چیز هستند، منتها در اعتبار با هم فرق دارند، همچنین عرض و عرضی در حقیقت یک چیز بوده و در اعتبار با هم فرق دارند و همان‌گونه که بین صورت و فصل اتحاد است و تفاوت آنها به اعتبار است، همچنین بین عرض و عرضی هم اتحاد است و تفاوت آنها به اعتبار است؛ به لحاظ اتحاد و عدم استقلال، عرضی و به لحاظ استقلال و عدم اتحاد عرض گفته می‌شود.

در شرح این مطلب می‌گوییم: ما انسانها وقتی چیزهایی را از موجودی احساس کرده و می‌بینیم یکی از آنها را اصل و بقیه را فرع می‌بینیم، مثلاً اگر به درختی نگاه می‌کنیم می‌بینیم در آن الوان مختلف و شاخه و برگها و شکوفه‌ها و زردی و سفیدی و قرمزی و ... هست و می‌بینیم در اول وجود، رنگ برگهایش سبز بوده بعد زرد شده است ولی با این تغییر آن موجود از بین نمی‌رود و یا اگر برگهایش ریخت نابود نمی‌شود. بنابراین می‌فهمیم در ضمن این موجودات و چیزهای گوناگونی که در آن می‌بینیم یک چیزی هست که اگر او برود همه اینها می‌رود ولی اگر غیر او برود، هیچ ضرری ندارد؛ زیرا سال بعد اگر خدا بخواهد مثل آن متولد می‌شود. مثلاً اگر برگهای آن ریخت چند ماه بعد برگهای بهتر و جوان‌تر و زیباتر خواهد روید و اگر شاخه‌اش شکست، شاخه دیگری تولید خواهد شد. ولی اگر آن یک چیز برود همه اینها به باد فنا می‌روند و آن عبارت از درختی آن درخت است که به آن موضوع می‌گوییم و چیزهای دیگر، مثل الوان گوناگون و طول و قصر و غیره را عرض می‌نامیم.

و ما بالبداهه می‌بینیم شاخه این درخت رنگی داشت و بعد رنگ دیگری پیدا کرد و رنگ اولی به حال خود باقی نماند؛ لذا می‌گوییم: این دو موجود دو عرض می‌باشند که یکی رفت و دیگری آمد و در این ملاحظه وجود عرض را غیر از اصل می‌دانیم، ولی وقتی عرض را بررسی می‌نماییم می‌بینیم وجودی است که نمی‌تواند بدون تکیه و استناد به غیر به خود قائم باشد، بلکه باید وجود عرض به یک وجودی که می‌تواند به خود قائم باشد، تکیه و استناد داشته باشد.

حال که در تمام اعراض وجود عرض به یک موجود جوهری مستند می‌باشد، پس یقیناً ربط و نسبتی بین آن دو وجود هست که یکی به دیگری قائم است و به آن استناد دارد. البته نمی‌توانیم نسبت بین آن دو وجود را هم موجودی بدانیم تا در مقابل آنها وجود ثالثی به شمار آید، یعنی یک موضوع و یک عرض و یک نسبت موجود باشد و گرنه لازم می‌آید که وجود آن نسبت، که آن را خارج از وجود طرفین فرض کرده‌ایم، یک ارتباط و نسبتی با موضوع و یک ارتباط و نسبتی با عرض داشته باشد، پس باید پنج وجود باشد و در مرتبه دوم که آنها را ملاحظه می‌کنیم نه وجود و در مرتبه سوم هفده وجود باشد و هکذا و این باطل است.

پس نسبت در مقابل وجود موضوع و عرض، وجودی ندارد، بلکه وجود آن حرفی و وجود رابط است و وجودش در ضمن غیر و در وجود طرفین داخل است. به این معنی که از آن خارج نیست ولو نمی‌دانیم چگونه داخل است ولی همین اندازه می‌دانیم که خارج نیست.

بنابراین باید بگوییم: مثلاً در وجود، موضوع مانند زید است و در نتیجه باید بگوییم: عرض هم مانند سواد در وجود زید است و از وجود زید خارج نیست؛ زیرا وجود نسبت دو طرف لازم دارد و وقتی دانستیم وجود عرض در وجود موضوع است، معنای آن این می‌شود که وجود عرض و سواد با وجود موضوع و زید متحد است و در این لحاظ اتحاد و لابشرطی به سواد عرضی گویند و معنای آن این است که: در حقیقت وجود زید صاحب مراتب است و اصل وجود زید را که ملاحظه می‌کنیم در یک مرتبه همان وجود سواد است. پس در این لحاظ وجود سواد را مرتبه‌ای از مراتب وجود زید دانسته و آن را مستقل ندیده و با آن متحد می‌دانیم و در این لحاظ هم آن مرتبه بر زید و هم زید بر آن مرتبه حمل می‌شود و گفته می‌شود: «زید اسود» و «الاسود زید».

و اگر وجود سواد را مستقل لحاظ نماییم، بدون اینکه نظر داشته باشیم به اینکه وجود سواد مرتبه‌ای از وجود زید است، در این صورت به آن عرض گفته و زید و

سواد می‌گوییم و جهت فعلیت آن را ملاحظه نموده‌ایم و حملی واقع نمی‌شود. پس در حقیقت عرض و عرضی در وجود متحد بوده و دارای مصداق واحد می‌باشند. بنابراین: اگر تبدیل در اعراض ثابت شود، آن عین تبدیل در عرضیات است؛ چون در واقع عرض و عرضی یک چیز بوده و یک مصداق دارند و اگر در عرضیات تبدیل حاصل شود آن عین تبدیل در معروضات جوهریه است به مقتضای همان حملی که توضیح داده شد و چون در اعراض مسلماً و بالاتفاق حرکت هست پس باید در جواهر نیز که موضوعات آنهاست حرکت باشد.

### تجدد امثال وجودی

#### تجدد الأمثال كوناً ناصري إذ الوجود جوهر في الجوهر

بیان دلیل چهارم بر حرکت جوهریه این است که: بلاشک هر وجودی را که می‌بینیم در تجدد است، مثلاً اول نطفه بود سپس علقه و مضغه و استخوان و گوشت و طفل و جوان و ... گردید. این تغییر وجود و تجدد امثال بر سبیل اتصال در وجود، تجدد در جوهر است؛ زیرا وجود، در جوهر، جوهر و در عرض، عرض و در هر یک به حسب آن است. تجدد وجود در جوهر کشف می‌کند از اینکه جوهر هم تجدد و حرکت دارد.

چنانکه متألهین به تجدد امثال قائل بوده و گفته‌اند: فیض وجود آناً فاناً برای ماهیات امکانیه متجدد می‌شود.<sup>۱</sup>

و چون متجددات فیض وجود، امثال هم هستند، معلوم نمی‌شوند، ولی هنگامی که تأمل شود در اینکه تجدد بر سبیل اتصال و بدون انفصال است و تخصیصی برای تجدد به وجود اعراض و مقام ثانوی جواهر نیست بلکه تجدد و سیلان به مقام اول و کمال اول جواهر رسیده است و ماهیت جوهر به وجود مادی با اصل محفوظ در وجودات باقی است، معلوم خواهد شد که آن همان قول به حرکت جوهریه است.

۱- شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۴۴ و ۱۱۷ و ۲۱۰ و ۲۸۵.

## غرر في تعيين موضوع هذه الحركة و دفع ما قالوا من بقاء عدم الموضوع

حلّت بصورة مع الهيولى  
موضوعها بشخصه له البقا  
و قد يجي البقاء في التدرّج  
قد جاز الاختلاف في المفهوم مع  
فصورة سيّالة منقرضة  
تصرّم في كلّ جزء كون  
تبقى و إن تمرّ مرّ السحب

فتشبه النموّ و الذبولاً  
مبقيّه اعلمنه المفارقاً  
كما الهيولى فعلها القوّة جي  
توحدّ الكون الذي منه انتزع  
واحدة على الهيولى فايضة  
لأخرو و ليس فيها بون  
كالشيخ عين الشارخ الطار الصبي

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٢٥١ - ٢٥٥]

## موضوع و بقای آن در حرکت جوهری

### حَلَّتْ بِصُورَةٍ مَعَ الْهَيُولَى      فَتَشْبَهُ النَّمُوَّ وَالذَّبُولَا

حرکت جوهریه در صورت، حال است؛ یعنی در آن واقع است. حاجی می‌گوید: در عبارت «حَلَّتْ بِصُورَةٍ» باء برای ظرفیت است یعنی به معنای «فی» است و تنکیری که از تنوین «بصورة» فهمیده می‌شود برای ابهام است، یعنی حرکت در صورت جسمیه‌ای که با هیولی است حلول می‌کند. این فرمایش به جهت ایرادی است که در مورد حرکت جوهریه کرده‌اند.<sup>۱</sup>

### اشکال عدم انحفاظ ذات در حرکت جوهری و جواب آن

و آن این است که: حرکت در جوهر ممکن نیست؛ زیرا باید در حرکت جوهریه یک چیزی محفوظ باشد؛ چنانکه در حرکات مقولات اربع چنین است که باید یک چیزی ثابت باشد تا آن، موضوع حرکت باشد و به واسطه آن «هذیت» «ما فی الحركة» حفظ شود، چنانکه در حرکت آئینه مثلاً زید که حرکت می‌کند ثابت است و آنافاناً این امر واقع می‌شود که قدمش را از جایی برداشته و یک ذرع جلوتر می‌گذارد و همین طور دائماً تغیر و تبدل حاصل می‌شود و اگر در جوهر شیء به حرکت قائل شدیم، دائماً ذات تبدل می‌یابد و بنابراین «هذیت» محفوظ نمی‌ماند؛ زیرا آن ذاتی که در آن

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۴۳؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۷۰۷.

ثانی هست آن ذاتی که در آن اول بود نیست، چون در آن تغیر و تجدد فرض شده است، پس باید زید یک ساعت قبل بلکه زید یک آن قبل، در آن بعد نباشد و حال آنکه این حرف بالبداهه غلط است.

برای رفع این اشکال، که بزرگترین شبهه در حرکت جوهریه است، حاجی می‌فرماید: موضوع حرکت جوهریه، هیولای متحصله به صورتی از صور است که آن امری ثابت است، پس جایز است در هیولی به واسطه خصوصیات صور حاله در آن، تبدل حاصل شود، ولیکن خود هیولی ثابت باشد و آن صور با بقای هیولی بشخصها به واسطه صورتی از صور «ما فیها الحركة» می‌باشد و آن مستبعد نیست؛ چنانکه خود ایشان در کون و فساد به بقای هیولی قائل هستند، مثلاً در مرکبی که اجزاء آن انحلال پیدا می‌کند مثل بدن انسان یا حیوانی که خاک می‌شود قائل هستند به اینکه هیولی به واسطه صورتی از صور ثابت است.<sup>۱</sup>

صدر المتألهین در اسفار گفته است: گرچه واجب است موضوع حرکت بوجود و تشخصه باقی باشد، لیکن در تشخص موضوع جسمانی کافی است که ماده‌ای باشد که به واسطه وجود صورتی از صور و کیفیتی از کیفیات و کمیتی از کمیات متشخص می‌باشد، پس برای آن ماده تبدل در خصوصیات هر یک از آنها جایز است. آیا نمی‌بینی که تبدل صورت بر ماده واحده‌ای که وحدت آن از واحد بالعموم، یعنی صورتی از صور و واحد بالعدد، یعنی جوهر مفارق عقلی مستفاد است نزد شیخ و غیر او از حکما جایز می‌باشد؟<sup>۲</sup>

### تشبیه حرکت جوهری به نمو و ذبول در حرکت کمی

و بالجمله: حرکت جوهریه شبیه نمو و ذبول است و چنانکه خود حکما می‌گویند:

۱- شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۶۳؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۷۰۱-۷۰۷.

۲- اسفار، ج ۳، ص ۸۷-۸۸.

موضوع حرکت کمی، هیولی است<sup>۱</sup> و هیولی در مقادیر حرکت می‌کند با اینکه هیولی همان‌گونه که بدون صورت جسمیه متحقق نمی‌شود، بدون مقداری از مقادیر تحقق پیدا نمی‌کند؛ زیرا تحقیق شد که تفاوت جسم طبیعی و تعلیمی به مجرد ابهام و تعیین است، یعنی مقادیر در جسم طبیعی به نحو ابهام و در جسم تعلیمی به نحو تعیین است، پس هیولی با مقداری از مقادیر در مقادیر معینه حرکت می‌کند. در ما نحن فیه نیز چنین است که هیولی با صورتی از صور حرکت می‌کند، پس در هر دو مورد هیولی ثابت است، منتها «ما فیه الحركة» در نمو و ذبول، کمّ و در ما نحن فیه صورت جوهریه است و در اوّلی مقدار و در دومی صورت سیال و متجدد و متغیر است.

ناگفته نماند: معنای اعتبار «صورة ما» و یا «مقدار ما» در جانب موضوع این نیست که یک صورتی متحرک باشد و صورت دیگری «ما فیه الحركة» باشد چنانکه عقل مشوب چنین توهم می‌کند، بلکه بیش از وجود یک صورت نیست؛ گرچه در هر حالتی صورتی از صور هست، منتها چون آمدن صورتی بعد از صورتی بدون تخلل عدم می‌باشد پس صورت گرچه متجدد است ولی در تجدد ثابت است و به این لحاظ ثابت اعتبار می‌شود و به لحاظ اینکه صورتی به صورت دیگری متبدل می‌شود، سیال می‌باشد. پس در حقیقت برای صورت بیش از یک وجود نیست گرچه دو موجود لحاظ می‌شود، لیکن این دو موجود به یک وجود موجودند.

و بالجمله: تفاوت بین آنها مانند تفاوت بین کلی طبیعی و فرد است و معلوم است که کلی طبیعی و فرد به یک وجود موجود می‌باشند. پس افراد صور به نحو اتصال تدریجی بر هیولی وارد می‌شوند؛ چون هیولی به صورت خاصی از صور احتیاج ندارد و لذا گفته می‌شود که هیولی به طبیعت کلیه صور محتاج است. پس مادامی که آن طبیعت به تعاقب افراد صور محفوظ است هیولی باقی است و ما فرقی بین حالت کون و فساد که حکما در آن به بقای هیولی به واسطه «صورة ما» حکم کرده‌اند و بین حرکت جوهری که در آن به عدم بقای هیولی حکم نموده‌اند نمی‌بینیم، بلکه به خاطر

اتصال صور در حرکت جوهری، حرکت جوهری به اینکه هیولی در آن باقی باشد، اقرب است.

ان قلت: شیء تا متشخص نشود، موجود نمی شود و تا موجود نشود نمی تواند ایجاد کند، پس چگونه «صورة ما» علت وجود هیولی می باشد؟

قلت: چنانکه قبلاً به آن اشاره شد، علت حقیقی وجود هیولی واحد بالعددی است که آن، موجود مفارق می باشد و اما «صورة ما» که واحد بالعموم است شریکه العله می باشد و شرکت خفیف المؤونه است و مثل علیت آن برای هیولی مثل ستونهایی است که آنها را یکی بعد از دیگری زیر سقف نصب نمایند بدون اینکه لحظه ای سقف بدون ستون بماند.

همین اشکال و جواب در جانب هیولی نیز هست، به این بیان که کسی بگوید: هیولی، قوه، و صورت، فعلیت است، چگونه ممکن است علت، قوه، و معلول، فعلیت باشد، در صورتی که باید وجود علت از وجود معلول اقوی باشد؟

جواب همان است که بگوییم: هیولی برای صورت شریکه العله است و علت صورت در حقیقت موجود مفارق است.

بلی، اگر ماده نباشد تخصیص صورت به زمانی دون زمانی و به مکانی دون مکانی، امکان ندارد؛ زیرا تخصیص صورت به زمان و مکان خاص به وسیله ماده است و علت افاضه وجود صورت که موجود مفارق و مجرد است نمی تواند واسطه تخصیص صورت باشد. چون ماده در این زمان و این محل بوده ولی در هزار سال قبل در سید یا هند نبوده است و نطفه زید مثلاً در اینجا و در این زمان است؛ لذا صورت به این زمان و به این مکان تخصیص یافته است.

### موضوعها بشخصه له البقا      مبقیه اعلمنه المفارقا

حاجی می فرماید: به این مطالبی که گفته شد با این بیت اشاره کرده ایم که برای موضوع حرکت جوهری بشخصه و بعینه بقا هست و مبقی او موجود مفارق است.



در حقیقت ایشان با این بیت می‌خواهد غیر از بقای هیولی بقای دیگری نیز برای مجموع هیولی و صورت جسمیه بلکه برای صورت منوعه به صورت نوعیه، اثبات نماید تا این ایراد دفع شود که چون شیئیت شیء به صورت آن است و شما قائل هستید به اینکه در حرکت جوهری صورت تغییر می‌یابد پس در حقیقت هذیت و شخصیت شیء عوض می‌شود، گرچه بگوییم هیولی باقی است؛ چون هیولی شخصیتی مختص به خود دارد و شخصیت او برای بقای شخصیت صورت کافی نیست.

لذا برای دفع این ایراد گفت: موضوع حرکت جوهری بشخصه و بعینه باقی است و آن عبارت از هیولای مجسمه بل المنوعه بالصورة النوعیه است و مبقی و عماد شخصیت و وحدت صورت هم موجود مفارق است.

مراد از مفارق عقل عاشر نیست - چنانکه مراد مشائین از واحد بالعدد مفارق، مبقی هیولای عناصر به «صورة ما» در تکونات و تفاسدات می‌باشد که همان عقل عاشر است<sup>۱</sup> - بلکه مراد مثال نوری و رب النوع است که رأس مخروط وجود آن عند الله است و نور قاعده مخروط وجود آن بر اصنامش منسحب می‌باشد و حقیقت زید و عمرو و سایر افراد نوع طبیعی اشعه و اظلال و سایه‌های اوست و آن ثابت است. و اصنام جواهر سیالند و هرچه در سیلان باشند وحدت آنها با همان شعاع و سایه ثابت نور قاعده مخروط وجود رب النوع حفظ می‌شود. پس وجهه ثبات اشیاء، اظلال ارباب انواع است و وجهه تغیر و تصرم و سیالیت آنها وجهه صنمی و طبیعی خود آنها است.

این است که حاجی می‌فرماید: مراد از مفارق، مثال نوری است که برای هر نوع طبیعی سیال جوهری هست و آن مثال نوری وجه باقی و ثابت نوع در علم خداوند است ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾<sup>۲</sup> در اینجا دو ایراد هست:

۱- شرح اشارات، ج ۲، ص ۱۲۵ - ۱۲۶ و ج ۳، ص ۲۲۰ و ۲۲۵ - ۲۵۸؛ اسفار، ج ۳، ص ۸۸

۲- نحل (۱۶): ۹۶.

## دو اشکال بر موضوع بودن هیولی در حرکت

اول اینکه: اگر چیزی در تجدد و تدرج باشد، معنای آن این است که سابقاً چیزی بوده و او رفته است و لاحقاً چیز دیگری آمده است، پس در چنین چیزی بقا نیست. دوم اینکه: شما گفتید موضوع حرکت جوهری هیولی است و آن باقی است، و حال آنکه چنین نیست، هیولی به خودی خود نمی‌تواند به چیزی متصل باشد، بلکه او تابع است و چنانکه در مرتبه ذات، اتصال و انفصال نداشته و با متصل، متصل و با منفصل، منفصل است، همچنین در مرتبه ذات جز به تبع صورت بقا و زوال ندارد و چون که صورت سیال است، پس برای هیولی بقایی نیست.<sup>۱</sup>

برای دفع این دو ایراد حاجی گفته است:

**و قد یجی البقاء فی التدرج کما الهیولی فعلها القوّة جی**

یعنی: بقای هر چیزی با خود او مناسب است.

و ممکن نیست گفته شود که اشیاء سیّاله بقا ندارند، چیزی که نحوه وجود آن تدریجی است بقای آن همان تدرج است؛ چنانکه هر چیزی ولو بالقوه باشد فعلیت دارد؛ زیرا لا اقل در بالقوه بودن فعلی است و اگر بخواهد در آن هم بالقوه باشد معدوم می‌شود.

والحاصل: ایشان در بیان دفع شبهه اول می‌فرماید: بعد از آنکه دانستی که وحدت و شخصیت هیولی به وجود اوست، یعنی وحدت و شخصیت لایق به ذات مبهمه هیولی، به وجود اوست که قوه صرف است و چنین نیست که شخصیت هیولی به غیر خودش باشد؛ زیرا ممکن نیست شخصیت وجودی به غیر آن وجود باشد، چون شخصیت با وجود مساوق است. پس شخصیت و وجود هر چیزی به خود اوست، ولیکن وحدت و شخصیت هیولی از موجود مفارق با شرکت علت مقارن مستفاد می‌باشد و آنچه به واسطه او هیولی بقای حقیقی دارد موجود مفارق و مثال نوری و

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۴۳؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۷۰۷.

رب النوع است. ولی اکنون سخن ما در آن چیزی است که بقای هیولی به واسطه اوست و او برای هیولی شریکه العله است و واحد بالعموم است که عبارت از صور باشد. لذا در جواب این ایراد و ایراد دوم که عبارت بود از اینکه هیولی از خود بقا ندارد و در اموری از قبیل اتصال و انفصال و بقا و زوال، تابع صورت است می‌گوییم: گرچه هیولی تابع است، ولی چون صورت دارای نحوه‌ای از بقا می‌باشد پس هیولی هم ولو از باب تبعیت که نزد خصم مسلم است، باقی است.

برای جوهر صوری یک فرد زمانی است که آن مانند حرکت توسط بر وجه انطباق بر زمان نیست و مستمر و تدریجی النسب است.

حرکت توسط عبارت است از: «کون الشیء منفصلاً عن مبدأ الحركة ولكن لما يتصل بمنتهاها»، پس متحرک مادامی که متحرک است بین این‌ها و مقادیر و کمیات متوسط است.

و به عبارت دیگر: حرکت توسط، بودن متحرک است به گونه‌ای که هر حدی از حدود مسافت که ملاحظه شود قبل از آن وصول به آن حد در آن نبوده و بعد از آن وصول به آن حد نیز در آن نخواهد بود. پس حرکت توسط بذاتها حالت بسیطه ثابت است و سیلان در نسب آن به حسب موازاتش با حدود مسافت است. بنابراین: توسط، یک امر مستمری است و این فرد زمانی هم امر مستمری است.

و همچنین برای جوهر صوری یک فرد زمانی است که آن مانند حرکت قطعیه منطبق و متصل است و حرکت قطعیه همان نسبت حرکت توسط به حدود مسافت است و حرکت توسط به اعتبار نسب آن به حدود، دارای سیلان است و سیلان امر تدریجی است و حرکت قطعیه گرچه تدریجی الحدوث است لیکن قار است و دارای بقا است، منتها بقای آن مناسب با حال اوست.

و چون گفتیم: حرکت قطعیه عبارت از نسب حرکت توسط به حدود است و این نسب پشت سر هم و به نحو تدریج و اتصال است و اخلاقی در بین آنها نیست که حرکت توسط به یک حدی نسبت داده نشود تا طفره حاصل شود و اتصال با

۵۰۰ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / طبیعیات

وحدت شخصیه مساوق است، پس آن فرد زمانی منطبق هم دارای اتصال است، منتها اتصال آن مانند اتصال نسب به حدودات است و با وحدت شخصیه مساوق می‌باشد.

بنابراین: بقای فرد زمانی اول عین تدرج در نسب و بقای فرد زمانی دوم عین تدرج در ذات است. پس هر دو فرد زمانی صورت بقا دارند، منتها بقای هر چیزی به نحوی است؛ چنانکه بقای سرمدی به نحوی و بقای دهری به نحوی و بقای زمانی با هر دو قسم آن به نحوی است چنانکه وحدت هم در هر چیزی به نحوی است، مثلاً وحدت در کمّ منفصل عین کثرت است و همچنین فعلیت هر چیزی هم به نحوی است، مثل اینکه فعلیت هیولی عین قوه است.

پس برای هیولی به حسب آن چیزهایی که بقای هیولی به آنهاست، انحصاری از بقا هست و آن چیزهایی که بقای هیولی به آنهاست: یکی مثال نوری و دیگری فرد زمانی اول صورت و دیگری فرد زمانی دوم صورت است.

### اشکال عدم امکان اشتداد و تضعف در جوهر

قد جاز الاختلاف في المفهوم مع توحد الكون الذي منه انتزاع

یعنی: اختلاف در مفهوم با وحدت منشأ انتزاع جایز است.

این بیت اشاره به جواب ایرادی است که گفته‌اند: اگر در جوهر اشتداد و تنقص و شدت و ضعف باشد باید انواع مختلفه متعدد و ماهیات متعدد باشد.<sup>۱</sup>

به این بیان که: آیا نوع جوهر وقتی به طرف شدت حرکت می‌کند در وسط اشتداد و تنقص باقی است و یا اینکه تغییر پیدا می‌کند؟ اگر باقی باشد معلوم می‌شود صورت جوهریه تغییر پیدا نکرده و ثابت است و اگر باقی نماند معلوم می‌شود آن نوع از بین رفته است و نوع دیگری حاصل شده است و این تفاسد و تکون است.

اشکال دیگر بنابر اینکه نوع باقی نباشد این است که: در هر آنی جوهر دیگری

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۴۳؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۷۰۷؛ اسفار، ج ۳، ص ۸۵.

حاصل می‌شود و چنانکه اگر بخواهیم بین دو آن از زمان یا دو حد از حرکت را تقسیم کنیم، الی ما لا نهاییه له قابل تقسیم می‌باشد، همچنین بین دو جوهر، انواع جوهریه غیر متناهی بالقوه خواهد بود؛ زیرا اگر حقیقت جوهریه سیال باشد هر صورتی آنی می‌شود و چنانکه گفتیم بین دو آن، قسمت‌های غیر متناهی بالقوه هست، پس بین دو صورت نیز صور غیر متناهی بالقوه خواهد بود و بالقوه بودن در صورت جوهریه جایز نیست؛ زیرا قوام موضوع و هیولی به صورت است. بنابراین باید صورت بالفعل باشد تا عماد و مقوم موضوع باشد و بالقوه نمی‌تواند بالقوه را نگه‌داری کند، ولی بالقوه بودن در اعراضی مانند کم و کیف که در آنها حرکت هست عیب ندارد، مثلاً بودن کیف‌های غیر متناهی بالقوه بین دو کیف اشکالی ندارد؛ زیرا اعراض مقوم چیزی نیستند تا در تقویم آن فعلیت لازم باشد.

حاصل جواب این است که: در کلام آنها بین وجود و ماهیت خلط شده؛ زیرا اگر مراد از بقای نوع در وسط اشتداد و تنقص، بقای وجود آن باشد ما می‌گوییم که آن باقی است؛ زیرا وجود واحد شخصی مستمر ولیکن سیال است و سیالیت با واحدیت وجود و شخصیت آن منافات ندارد، پس در عین وحدت و شخصیت آن در هر آن مفروضی معنی و مفهومی از آن انتزاع می‌شود.

و اگر مراد از بقای نوع بقای مفهوم باشد، می‌گوییم: مفهوم باقی نیست ولی در عین حال فساد یک جوهر بالفعل و حدوث بالفعل جوهر دیگری لازم نمی‌آید؛ زیرا اختلاف نوعی مفاهیم در صورتی است که هر یک از مفاهیم به وجود جداگانه موجود باشند و اما در حرکت، همه مفاهیم به وجود واحد شخصی زمانی موجود هستند و انتزاع مفاهیم مختلف از واحد شخصی جایز است و چنانکه در اعراض، مثلاً در تسخن ممکن است از وجود واحد، فاطر و حار و ... انتزاع شود و در لون از یک وجود، یعنی لون سیال، اصفر و اخضر و اسود منتزع شود؛ همچنین از وجود واحد، جوهر و قابل ابعاد ثلاثه و نامی و حساس و ناطق انتزاع می‌گردد.

و اما اینکه گفتند: صور بالفعل نیستند، درست نیست؛ زیرا صور آنیه بالقوه

می‌باشند و اگر تقسیم بالقوه باشد صور آنیه هم بالقوه خواهد بود و غیر متناهی بودن آن هم عیب ندارد؛ چنانکه در اول کتاب در بحث اصالت وجود گفتیم: صور، همان وجود است و وجود، اصل محفوظ است و دارای وحدت شخصی است و مراتب تدرج آن با یکدیگر تباین ندارند، ولی اگر ماهیت حقیقت داشته باشد، در آن صورت بالقوه بودن آن کفایت نمی‌کند، بلکه باید فعلیت داشته باشد؛ زیرا بین ماهیات اصل محفوظی نیست تا تقسیم روی آن بیاید و یک چیز تقسیم شود و اگر ماهیت اصل باشد، چون ماهیات بذواتها از یکدیگر منعزل و جدا و متباین هستند، باید ماهیت بالفعل موجود باشد و بدون تقسیم عقل منقسم باشد و ماهیات غیر متناهی بالفعل و منعزل از هم، بین حاضرین موجود باشند و آن هم محال است، ولی در وجود گفتیم: عیب ندارد صور آنیه بالقوه باشد.

و اما صور زمانی به حسب وجود سیال شخصی بالفعل می‌باشند، کما علمت. و بین حرکت جوهریه و غیر آن تمایزی نیست در اینکه همان‌گونه که موضوع جسمانی از صورت سیالی خالی نیست، همچنین از مقداری و آینی نیز خالی نیست، پس موضوع جسمانی به فرد زمانی بالفعل از هر یک از آنها متلبس می‌باشد.

### اثبات صورت سیاله و هیولای کل

#### فصورة سیالة منقرضة      واحدة علی الهیولی فایضة

مراد ایشان این است که: برای تمام عالم کبیر جسمانی و طبیعی، صورت سیالی است که به نحو وحدت جمعی برای هیولای کل، صورت است و هیولای کل عبارت از هیولای تمام عالم عنصر و فلکیات می‌باشد و هیولای همه اینها واحد است؛ چون صرف القوه است و در صرف الشیء، میز نیست و این صورت سیال است و در هر جزئی از این صورت سیاله تصرم هست بدون اینکه تخلل عدمی در کار باشد، و معنای تصرم و تجدد تبدل صورتی به صورت دیگری است. البته در تبدل، متبدل غیر

لواحق جسم طبیعی / موضوع در حرکت جوهری ..... ۵۰۳

از متبدل الیه است و اصلاً حقیقت تدرج و تجدد به این است که جزء اول برود و جزء ثانی بیاید لیکن بین آنها عدم فاصله نمی‌کند. مثال آن اجسام سیال خارجی است، مثلاً در آبی که در نهری جاری و سیال است، باید جزء اول بگذرد تا جزء ثانی جای آن را بگیرد و آن‌ها فائزاً جزئی می‌رود و جزء دیگری می‌آید و در وسط آنها عدم و سکونی نیست و چنین نیست که جزئی برود و زمانی جزء دیگر نیاید تا جای آن رفته را بگیرد.

پس بین اجزاء صورت سیاله، بون و فاصله به سکون و عدم نیست تا تصرم عین تکون نباشد.

والحاصل: انعدام جزء اول مستلزم انوجاد جزء ثانی است، بدون اینکه تخلل عدمی بین انعدام و انوجاد باشد و موت جزء اول، عین حیات جزء ثانی است.

و بالجمله: در خارج بین دو جزء - جزء رفته و جزء آمده - حد مشترک است و هر جا حد مشترک باشد از اتصال کشف می‌کند، مثلاً اگر ما نقطه‌ای را در وسط خطی عمودی نشانه بگیریم، آن نقطه حد مشترک خواهد بود، یعنی می‌توان گفت آن نقطه آخر جزء بالا و اول جزء پایین است و چیزی برای چیزی اول و برای چیزی دیگری آخر نمی‌شود مگر اینکه آن دو چیز به یکدیگر متصل باشند، پس حد مشترک کاشف از اتصال است.

بلی، این حد مشترک در خارج بالفرض است و شیء ولو متحرک و سیال و متصرم و تدریجی الوجود باشد، متصل است؛ چنانکه گفتیم صورت جوهریه به نحو اتصال سیلان دارد و اگر در صورت دو فصل مشترک فرض شود، باید بین آن دو فصل، صورت سیاله‌ای که هم خود آن و همچنین هر جزء آن به اجزاء غیر متناهی منقسم است باشد.

و اینکه اگر دو فصل فرض شود باید بین آنها چنین صورتی باشد، برای این است که «تالی آنین» و «تالی آنین» که هر دو محال است لازم نیاید.

وجه استحالة تالی دو «آن» این است که «آن» عبارت از قطع زمان است مثلاً اگر

یک خطی بکشیم تا فرضاً زمان را که دارای یک هویت مستمر ممتد متصلی است قطع کند، این «آن» است که بر او «آن وصل» منطبق می‌شود و محال است دو وصل پهلوی یکدیگر قرار گیرند چنانکه فصل و انفصال نیز چنین است.

زیرا اگر دو وصل پهلوی یکدیگر فرض شود به گونه‌ای که در طول یکدیگر واقع شده باشند، چنین می‌گوییم که با وصل اول دو جزء به یکدیگر متصل می‌شوند. پس اگر برای جزء ثانی که به دنبال جزء اول واقع شده و وصل اول آن با او متحقق شده است وصل دوم هم محقق شود لازمه‌اش این است که جزء اول در بین نباشد تا مانع وصل ثانی شود و اگر جزء اول باشد مانع وصل ثانی خواهد بود و وصل ثانی متحقق نخواهد شد، پس به محض تحقق وصل ثانی نباید وصل اول باشد و چون طبق فرض، وصل اول هست پس باید جزء اول که وصل اول با او متحقق شده است باشد. بنابراین لازم می‌آید جزء اول، هم متحقق باشد و هم متحقق نباشد و آن محال است.

چنانکه محال است که دو وصل پهلوی هم قرار گیرند، همچنین ممکن نیست دو انفصال نیز پهلوی هم قرار گیرند؛ زیرا انفصال، قطع و جدا شدن جزئی از جزئی است و البته اگر قطعی حاصل شود و قطع دیگر پهلوی آن واقع شود معنای آن این است که آن دو جزء قطع نشده‌اند، بلکه بین آنها اتصال هست و گرنه قطع متحقق نمی‌شد و از طرفی معنای این فرض که دو قطع پهلوی یکدیگر واقع شده‌اند این است که چیزی از اجزاء شیء بین آنها فاصله نینداخته است و گرنه دو قطع از هم جدا می‌شدند و پهلوی هم واقع نمی‌شدند، و حال آنکه گفتیم: آن دو پهلوی هم قرار گرفته‌اند.

پس اگر قطع ثانی هست، نباید قطع اول باشد تا اتصال وجود داشته باشد و قطع متحقق شود و اگر قطع اول هست، دیگر قطع ثانی تحقق پیدا نمی‌کند.

و بالجمله: اگر تتالی آنین جایز باشد، لازم می‌آید جزء لا یتجزی هم ثابت شود؛ زیرا «آن» زمان نیست بلکه قطع زمان می‌باشد و در حقیقت معنای «آن» این است که



خطی بکشیم تا آنچه را که واحد ممتد مستمر است قطع کند. حال اگر خط دیگری پهلوی آن خط اول بکشیم باید خطِ قطعِ اول روی یک جزء و خطِ قطعِ دوم روی جزء دیگری باشد و اگر بخواهد بین آنها فاصله نباشد ناچار باید آن دو خط روی دو جزء لا یتجزی باشند تا با هم فاصله نداشته باشند.

و بالجمله: چنانکه برای متحرک کیفی، از مبدأ تا انتها کیف واحد مستمر سیالی است؛ همچنین برای متحرک جوهری، صورت واحد متصله سیاله‌ای مانند خط واحد است. و چون از آنچه گفته شد چنین توهم شده است که در آن صورت تحقیقی در خارج جز برای کثرت و سیلان نیست و صدق نخواهد کرد مگر اینکه بگوییم: این جزء این سیال کجا و جزء دیگر آن کجا! و حال آنکه واقع خلاف آن است؛ زیرا هر کجا که کثرت و وحدتی باشد چنانکه در ما نحن فیه به یک اعتبار تغیر و تجدد و کثرت است و به یک اعتبار وحدت و استمرار است، قهر حکم وحدت و ظهور حکم ثبات بیشتر است و خلاف قهر و ظهور کمتر است و علت آن این است که مصداق وجود، عین وحدت است.

لذا می‌گوییم: گرچه صورت جوهری، مانند ابرهای مرورکننده و در حرکت است ولیکن به واسطه بیانهای گوناگونی که قبلاً برای بقای آن داشتیم، باقی است.

«و ان تمرّ مرّ السحب» اشاره است به امثال قوله تعالی: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾<sup>۱</sup> و قوله تعالی: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾<sup>۲</sup> شاهد بر بقای شیخ و پیرمرد است که او با تبدلاتی که از اول تکون تا آخر عمر خود داشته باشد عین همان کسی است که در عنفوان جوانی بوده است. این مصراع که «کالشیخ عین الشارخ الطار الصبی» نظیری برای عالم کبیر به عالم صغیر است چنانکه خداوند فرموده

۱- نمل (۲۷): ۸۸.

۲- ق (۵۰): ۱۵.

است: ﴿مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً﴾.<sup>۱</sup>

چون انسان با تمام تبدلات آشکار روحی و جسدی خود که در اول تکوّن ﴿لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾<sup>۲</sup> و بعد از آن با عناصر هم‌جنس شد و بعد که ترقی کرد، مثلاً در اول طفولیت جز عاجزترین موجودات نبود، سپس در کمال، ترقی کرده و چه بسا مانند سلیمان خلیفه الله و حکیم عالم مقتدر مالک شرق و غرب می‌شود با اینکه چه نسبتی بین شمس بیضاء و حرباء می‌باشد، خلاصه انسانی که اول و آخر آن این اندازه تفاوت دارد عین همان هیکل محسوسی است که اعجز مخلوقات بود.

---

۱- لقمان (۳۱): ۲۸.

۲- انسان (۷۶): ۱.

## غرر في الوحدة العددية والنوعية للحركة و يختتم بالسكون

كالذات للحركة منها نوعت	ما منه ما إليه ما فيه بدت
ضدّ بمبدأ و مننتهاها	شخص بذي و اثنين من سواها
عن قابل فعدم للملكة	أمّا السكون و هو سلب الحركة

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٢٥٥ - ٢٥٦]

## بیان حرکت شخصی و نوعی و سکون

در هر حرکتی شش چیز لازم است:

۱- زمان حرکت.

۲- موضوع حرکت.

۳- فاعل حرکت.

۴- مبدأ حرکت، یعنی جایی که حرکت از آن شروع می شود.

۵- منتهای حرکت، یعنی جایی که حرکت به آن ختم می شود.

۶- ما فيه الحركة، که حرکت در آن واقع می شود.

به واسطه سه چیز از آنها که مانند ذات و مقوم برای حرکت می باشند، حرکت، نوعیت پیدا می کند و اگر هر یک از آن سه چیز تغییر کند حرکت تنوع پیدا می کند ولی اگر آن سه متحد باشند نوع حرکت محفوظ بوده و در آن تغییری پیدا نمی شود. آن سه چیز که مثل ذات و مقوم برای حرکت می باشند عبارتند از: «ما منه الحركة» و «ما الیه الحركة» و «ما فيه الحركة» اما اینکه اگر مبدأ و منتهای اختلاف نوعی پیدا کنند؛ گرچه «ما فيه الحركة» یکی باشد حرکت نیز اختلاف نوعی پیدا می کند، مانند حرکت صاعده با حرکت هابطه در این. مثلاً اگر زید از زمین به پشت بام برود، یک نوع از حرکت است و اگر از پشت بام به پایین بیاید، نوع دیگری از حرکت است. و مانند حرکت از بیاض به سواد و عکس آن در طریق واحد.

و اما اختلاف نوعی حرکت به واسطه اختلاف «ما فيه الحركة» گرچه مبدأ و منتهای

لواحق جسم طبیعی / حرکت شخصی و نوعی و سکون ..... ۵۰۹

نوعاً و بلکه شخصاً متحد باشند مثل حرکت از نقطه‌ای به نقطه دیگر به نحو استقامت با حرکت به نحو انحناء است.

البته مخفی نماند که اختلاف نوعی بین خط منحنی و خط مستقیم است و استقامت و انحناء بالعرض در حرکت می‌باشند و بالذات در آن نیستند و در حرکت بالنسبه به حدود مسافت یک خط موهومی تصور می‌شود و گرنه حقیقه خطی نیست، لیکن این گفته ما مناقشه در مثال است.

و همچنین مثل حرکت از سفیدی به زردی و از آن به سرخی و از آن به تیرگی و از آن به سیاهی با حرکت از سفیدی به پسته‌ای و از آن به سبزی و از آن به نیلی و از آن به سواد است.

تاکنون اسباب وحدت و اختلاف در نوع حرکت بیان شد.

اینک ببینیم درچه زمانی حرکت، شخصی می‌شود؟ اگر پنج چیز یعنی «ما فیه» و «ما منه» و «ما الیه» و زمان و موضوع متحد باشند شخص حرکت واحد خواهد بود.

والحاصل: سه چیز از شش چیزی که در هر حرکتی لازم است به منزله ذاتی و مقوم برای حرکت می‌باشند و اگر آنها مختلف شوند نوع حرکت تغییر می‌یابد. و سه چیز از شش چیز برای حرکت به منزله عرضی می‌باشند که اگر آنها جز علت حرکت تغییر یابند شخص حرکت تغییر می‌یابد، پس مادام که آن پنج چیز متحد باشند ولو علت هم تغییر کند، حرکت، شخص واحد است.

اینکه گفتیم: اگر علت تغییر کند شخص حرکت تغییر نمی‌کند به این خاطر است که اگر مثلاً زید جسمی را حرکت دهد و قبل از آنکه آن جسم از حرکت باز ایستد، حرکت آن به وسیله عمر و ادامه یابد، شخص حرکت تغییر نیافته است و یا مثلاً اگر راننده‌ای پشت فرمان ماشین باشد و بدون اینکه ماشین را نگه دارد راننده دیگری فرمان ماشین را از او بگیرد، شخص حرکت تغییر نمی‌کند و همچنین اگر آهن‌ربایی جسمی را جذب کند و حرکت دهد بدون اینکه جسم توقف کند آهن‌ربای دیگری آن را جذب نماید و حرکت دهد، یک حرکت تحقق خواهد داشت. و یا اگر آب داخل

دیگی جوش می خورد و در حرارت حرکت می کند و ما هیزمی بعد از هیزمی و آتشی بعد از آتشی در اجاق زیر دیگ بگذاریم جوشش و حرکت آن آب یک جوشش و حرکت خواهد بود.

و این تعدد محرک، از باب اجتماع دو مؤثر بر اثر واحد نیست؛ زیرا اثر هر یک به منزله بعضی از حرکت است و مع ذلک به وحدت حرکت ضرر نمی رساند. تا اینجا سخن راجع به سبب تنوع و شخصیت حرکت بود.

اکنون مصنف به این مطلب می پردازد که در چه صورت حرکتی ضد حرکت دیگر خواهد بود. می گوید: ضدیت حرکتی با حرکت دیگر به تضاد مبدأ دو حرکت و منتهای آنهاست، چون حاجی در عبارت گفته است:

### شخص بذی و اثنین من سواها      ضد بمبدأ و منتهایها

ایشان پس از آنکه ضمیر در «منتهایها» را به حرکت ارجاع می دهد می گوید: اگر می خواهی مرجع ضمیر در «سواها» با مرجع ضمیر در «منتهایها» یکی باشد، ضمیر در «منتهایها» را به «ذی» برگردان و اضافه را به تقدیر «فی» قرار بده.

خلاصه: تضاد حرکات به تضاد «ما منه» و «ما الیه» می باشد مانند حرکت از بیاض به سواد و بالعکس آن و تضاد در اینجا بالذات است؛ چون در تعریف ضدان چنین گفته اند: «امران وجودیان بینهما غایة الخلاف داخلان تحت جنس قریب». و مانند حرکت صاعده با حرکت هابطه ولیکن تضاد آنها بالعرض می باشد؛ چون تضاد بین مبدأ و منتهای در آنها بالعرض و به اعتبار علو و سفلی است.

اما سکون عبارت است از سلب حرکت از موضوعی که قابلیت حرکت داشته باشد، پس تقابل بین سکون و حرکت تقابل عدم و ملکه است و تقابل تضاد نیست.

فريدة سوم

## سائر احكام جسم طبيعي

غرر في الزمان

مجرى الطبيعي و تعليمية	لقد جرى الزمان و القطعية
و منهم من قد نفي الزمانا	فزمن مقدار قطع كانا
و قيل واجب و قيل فلك	و قال بعضهم هو التحرك

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٢٥٧ - ٢٥٨]

## زمان

زمان و حرکت قطعیه، جاری مجرای جسم طبیعی و اجسام تعلیمی می‌باشند، یعنی مثل زمان و حرکت قطعیه مثل جسم طبیعی و جسم تعلیمی است و چون حاجی رضی الله عنه در نظم، تنها طبیعی و تعلیمی را گفته است، در شرح آنها را به جسم طبیعی و جسم تعلیمی تفسیر نموده است و می‌گوید: ممکن است موصوف محذوف را به جای جسم، لفظ کمیت بگیریم.

خلاصه: تفاوت بین جسم طبیعی و تعلیمی به اطلاق و تعیین است؛ چون اگر امتداد جسمی مطلق و بدون تعیین به تناهی و لاتناهی و بدون اینکه در صورت تناهی به مساحت معینی ممسوح باشد، ملاحظه شود، جسم طبیعی است و اگر متناهی و به مساحت معینی ممسوح ملاحظه شود که در این صورت قدر و کمیت تطرق پیدا می‌کند، جسم تعلیمی است.

مثال موم مثال خوبی است؛ زیرا ممکن است انسان آن را گاهی به شکل کره و گاهی به شکل مکعب و گاهی به شکل مخروط و گاهی مانند قالب صابون درآورد و موم دارای یک ثخن و جسمی است که داخل قوالب را پر می‌کند و اگر آن مکعب را مثلاً توخالی فرض کنیم داخل آن را پر می‌کند و بدون اینکه از خود شکل معین و مقدار معین داشته باشد، به شکل او درمی‌آید و پیوسته آن اشکال روی آن می‌آید و از آن جدا می‌شود. حال اگر به اعتبار آن ثخن موم که اصل آن در همه آن اشکال محفوظ است به جسم نگاه کنیم، آن جسم طبیعی است و اگر به اعتبار شکل معین و مقدار



معین به آن نظر کنیم، آن جسم تعلیمی است. مانند همین دو اعتبار در جسم، در حرکت قطعی نیز هست؛ زیرا حرکت دو قسم است:

اول: حرکت توسطیه و آن عبارت است از: «انفصال الجسم عن مبدأ الحركة ولكن لما يتصل بمنتهاها» و بیش از این نیست و آن بسیط است و وهماً هم قابل تقسیم نیست. و به عبارت دیگر: حرکت توسطیه عبارت است از وصول جسم به جایی که آن قبل در آنجا نبوده و آن بعد هم در آنجا نخواهد بود.

قسم دوم: حرکت قطعی است که آن، سیال است و از ملاحظه حرکت توسطیه به اعتبار نسبت آن به حدود مسافت حاصل می شود و یک امتداد سیال است.

یک مرتبه حرکت قطعی را مانند جسم طبیعی، مطلق و بدون مقدار و کمیت ملاحظه می کنیم و یک مرتبه آن را متعین و متقدر به مقدار خاص ملاحظه می نماییم، که در این صورت زمان حاصل می شود. پس زمان بر حرکت قطعی عارض است و دارای یک واحد مقیاسی است که عبارت از شبانه روز و یک دوره گردش فلک الافلاک می باشد؛ چنانکه برای همه کمیات واحد مقیاسی هست، مثلاً متر در طول و واحد در عدد واحد مقیاسی است. شبانه روز هم واحد مقیاسی زمان است و آن هم به ساعت و دقیقه و ثانیه قسمت شده است. زمان که بر حرکت قطعی عارض است از قبیل عوارض ماهیت است و از قبیل عوارض وجود نیست، یعنی باید اول زمان که به تأمل عقلی بر حرکت قطعی عارض است باشد، سپس حرکت قطعی حاصل و موجود گردد، چنانکه در کلیه عوارض ماهیت، قضیه این گونه است که باید اول آنها در تعقل و ذهن حاصل شوند؛ زیرا ماهیت در ذهن عارض می شود، بنابراین باید ماهیت جلوتر در ذهن باشد و وقتی چنین شد پس باید لوازم آن هم جلوتر از وجود او باشند.

والحاصل حاجی می فرماید: باید اول زمان که بر حرکت قطعی عارض است باشد سپس حرکت، چنانکه عقل درباره تشخیص و وحدت نسبت به وجود نیز چنین می گوید که باید اول شیء تشخیص و وحدت داشته باشد تا بعد موجود شود؛ زیرا

۵۱۴ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / طبیعیات

مادام که شیء تشخص و تخصصی پیدا ننموده موجود نمی‌شود، با اینکه حد و تشخص در خارج عین وجود است.

زمان عبارت از مقدار حرکت قطعیه فلکیه است، ولیکن مشهور آن را مقدار تجدد وضع فلکی می‌دانند.<sup>۱</sup>

حاجی می‌فرماید: بنابر حرکت جوهریه حق این است که زمان مقدار تجدد طبیعت فلکیه است.

### چند شبهه و پاسخ آنها

در اینجا بنابر اینکه زمان مقدار حرکت قطعیه باشد اشکالی است و آن اینکه: نزد محققین زمان موجود است و برای حرکت قطعیه جز در خیال وجودی نیست،<sup>۲</sup> پس چگونه می‌شود مقدار - یعنی زمان - موجود باشد و متقدر - یعنی حرکت قطعیه - موجود نباشد؟ و اما حرکت توسطیه، بسیط است و دارای مقدار نیست و به خاطر این اشکال و غیر آن، صدر المتألهین فرموده است: نمی‌توان به چیزی که نحوه وجود آن، سیالیت و تصرف و تجدد است غیر موجود گفت، بلکه آن موجود است منتها موجودیتش به نحو سیلان و تجدد است.<sup>۳</sup>

و صاحب مباحث مشرقیه گفته است: زمان مانند حرکت دارای دو معنی است: یکی امر موجود در خارج و غیر منقسم و آن با حرکت به معنای توسط مطابق است و به آن سیال نیز نامیده می‌شود، و دیگری امر متوهمی که برای آن در خارج وجودی نیست و آن با حرکت قطعیه مطابق است.<sup>۴</sup>

---

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۷۲؛ حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۱؛ شرح مواقف، ج ۵، ص ۱۰۷؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۸۷.

۲- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۶۷۲-۶۷۶؛ شرح مواقف، ج ۶، ص ۲۰۱.

۳- اسفار، ج ۳، ص ۳۴.

۴- مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۷۶۰.

بعضی از حکما زمان را نفی کرده و گفته‌اند: ماضی و مستقبل هر دو معدومند و برای «آن» هم تحقیقی نیست با اینکه «آن» طرف زمان است و با زمان اختلاف نوعی دارد.<sup>۱</sup> جواب ایشان این است که: ماضی و مستقبل مطلقاً معدوم نیستند، بلکه در حال معدومند و لازمه نفی خاص، نفی عام نیست. پس معدوم بودن آنها در حال، مستلزم اینکه آنها مطلقاً معدوم باشند نیست، بلکه آنها در وعاء خود موجودند و اصلاً نحوه وجودشان این‌گونه است که مثلاً دیروز، دیروز و امروز، امروز باشد؛ زیرا اگر دیروز، امروز باشد دیگر دیروز، دیروز نمی‌شود و از چنین موجودی که نحوه وجودش این‌گونه است که باید جزئی از آن بگذرد تا جزء دیگر بیاید نمی‌توان انتظار داشت که دو ساعت از دیروز در امروز واقع شود و اگر بخواهد اجزاء زمان در یکجا جمع شوند باید یک زمان دیگری باشد تا ظرف آنها باشد چنانکه اگر مکان بخواهد موجود باشد لازم نیست در مکان دیگری و یا در طرفی از مکان موجود شود.

بعضی گفته‌اند: زمان عبارت از تحرک است و مراد از تحرک نسبت حرکت به قابل - یعنی متحرک - نیست بلکه مراد نفس حرکت است.

ایشان بر مرام خود چنین احتجاج نموده‌اند که: حرکت متقضی و متجدد است و هر متقضی و متجددی زمان است پس حرکت زمان است.<sup>۲</sup>

مرحوم حاجی در جواب می‌فرماید: حد وسط در قیاسی که ایشان تشکیل داده‌اند تکرار نشده است؛ زیرا حرکت متقضی و متجدد بالعرض است و زمان متقضی بالذات است، چنانکه رأی جمهور حکما بر آن است.

گفته شده است که: زمان واجب الوجود است به این دلیل که عدم بر زمان جایز نیست و چنین چیزی واجب است پس زمان واجب است.<sup>۳</sup> اما کبرای قیاس ضروری

---

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۶۸؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۷۵۷؛ شرح مواقف، ج ۵، ص ۸۴ - ۸۶؛ شرح هدایه اثیری، ص ۱۰۲.

۲- شفا، بخش طبیعیات، ص ۷۰؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۷۶۷؛ اسفار، ج ۳، ص ۱۴۳.

۳- شفا، بخش طبیعیات، ص ۷۰؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۷۶۶؛ شرح هدایه اثیری، ص ۱۰۴.

است و اما صحت صغری به این جهت است که اگر عدم زمان قبل از وجود و یا بعد از وجود زمان فرض شود، قبلیت و بعدیت زمانی خواهد بود؛ زیرا قبل و بعد در زمان است، پس اگر بگوییم: زمان قبل از وجودش معدوم بوده از کلمه قبل فهمیده می‌شود که قبل از زمان، زمانی بوده است بنابراین باید قبل از زمان، زمان وجود داشته باشد تا قبلیت درست شود در نتیجه از فرض عدم زمان وجود آن لازم می‌آید و این خلف است.

جواب این شبهه این است که: واجب لذاته آن است که جمیع اقسام و انحاء عدم؛ اعم از عدم مجامع و یا عدم مقابل بر آن ممتنع باشد. عدم مجامع، به عدمی گویند که وجود جای آن را گرفته است و در حقیقت به عدم مجامع از این جهت عدم مجامع گویند که اگر فرضاً وجود را برداریم جای آن عدم خواهد بود ولیکن فعلاً وجود، عدم را طرد نموده است.

و عدم مقابل، به عدمی گویند که در عرض وجود نیست، بلکه در طول آن است و زمان از عدم مجامع ابا ندارد بلکه از عدم مقابل ابا دارد.

پس جمیع انحاء عدم بر زمان ممتنع نبوده بلکه یک قسم آن بر زمان ممتنع است و چون زمان ماهیت ممکنه است از عدم مجامع ابا ندارد؛ زیرا زمان حرکت است و حرکت مقوله است و مقوله در ممکنات است.

و بسا گفته شده: زمان عبارت از فلک است و بر آن از طریق شکل ثانی احتجاج شده به این نحوکه: هر جسمی در زمان است و هر جسمی در فلک است پس زمان فلک است.<sup>۱</sup>

جواب نقضی این است که: اگر این قیاس تمام باشد ما به جای فلک مکان گذاشته و نتیجه می‌گیریم که زمان مکان است.

جواب حلّی این است که: نتیجه قیاس عبارت است از اینکه: «بعض ما فی الزمان فی الفلک» و آن خلاف مطلوب گوینده است.

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۷۱؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۷۶۷؛ شرح مواقف، ج ۵، ص ۱۰۶.

## غرر في المكان

كون المكان الكون ذا وضع يحقّ  
و سطح باطن لدى المشاء من  
بـعد مجرد لدى الإشراقي  
تزييف سطح عندهم مشهور  
إذ قال كلّ الناس قولاً موقنا  
إنّ الطبيعي مكان طلبا  
لكلّ جسم ثمّ للمركّب

فكونه الموهوم من بعد محق  
حاوٍ على المحوي مكاناً قد زكن  
جسماً بكليته ملاقي  
والحقّ بعد أنّه المفطور  
الماء فيما بين أطراف الإناء  
إن قاسر يخرج بنهج أقربا  
كان المكان ما لجزء غالب

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۲۵۸ - ۲۵۹]

## مکان

مطلب هل بسیطه، یعنی موجودیت شیء بر مطلب «ما»ی حقیقیه، یعنی اینکه ماهیت شیء چیست، مقدم می‌باشد؛ زیرا تا شیء موجود نباشد نوبت به ماهیت آن نمی‌رسد و باید اول شیء موجود باشد تا درباره حقیقت و ماهیت آن تجسس شود.

لذا برای اثبات وجود مکان در مقابل کسانی که منکر وجود آن هستند می‌گوییم: صاحب وضع بودن مکان و قابل اشاره حسیه بودن آن به اینکه جسم اینجا یا آنجاست، وجود مکان را اثبات می‌نماید.

### آراء مختلف در حقیقت مکان

همه عقلا به مکان قائل بوده و بالفطره به آن اشاره می‌کنند، بنابراین وجود مکان ضروری و فطری عقلا می‌باشد؛ لذا به آن اشاره حسیه می‌نمایند و اگر مکان معدوم بود، مشاراً الیه واقع نمی‌شد.

متکلمین می‌گویند: مکان بعد موهومی است و به هیچ وجه در خارج وجود ندارد. وهم و تخیل برای هر چیزی یک بُعد موهومی در نظر می‌گیرد و ابعاد جسم با آن ابعاد موهومه منطبق می‌باشد.<sup>۱</sup>

با توجه به آنچه گفتیم، این قول محق پیدا کرده و محو و زایل می‌شود.

---

۱- شرح مواقف، ج ۵، ص ۱۲۱؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۹۹؛ شوارق الالهام، ص ۳۰۰ و ۳۰۹.

مکان در نزد مشائین عبارت است از سطح باطن جسم حاوی که با سطح ظاهر جسم محوی ملاصق می‌باشد.<sup>۱</sup>

و ایشان قائلند به اینکه اگر داخل یک قوطی خالی باشد، قوطی از طرف باطن و داخل سطوحی دارد، حال اگر جسمی که بزرگی آن به اندازه‌ای باشد که کاملاً داخل آن قوطی را پر نماید در داخل قوطی بگذاریم مکان آن جسم که داخل قوطی است عبارت از سطوح داخلی قوطی است که با سطوح ظاهری آن جسم ملاصق بوده و مشتمل و محیط بر آنها می‌باشد، یا مثلاً روغنی را که انسان در حلبی می‌ریزد آن حلب از درون دارای شش سطح است و سطوح داخلی حلب که با سطوح خارجی روغن ملاصق بوده و مشتمل بر آنها می‌باشد، مکان آن روغن است.

مسلك سوم در مورد ماهیت مکان، قول اشراقیین است.<sup>۲</sup> ایشان قائلند به اینکه موجودات مجردی که عبارت از بُعدها باشند در عالم بسیارند و این بُعدها دارای تجرد مثالی می‌باشند، مانند تجرد موجودات مثالی‌ای که بین عالم مفارقات محضه نوریه، یعنی عالم مجردات صرف و عقلانی، و بین عالم مقاریات مظلمه، یعنی عالم طبیعت می‌باشند و نه به آن نحو دارای تجرد عقلانی بوده و نه به این نحو دارای ظلمت می‌باشند.

به عبارت دیگر: به اندازه حجم اشیاء مکانی، حجم‌های مجردة مثالیه هست که مثل آنهاست و برای هر جسم متمکن و صاحب مکان، یک موجود مجرد مثالی است که حجم و بُعد آن مثل حجم و بُعد آن جسم است و آن جسم طبیعی را با کلیت آن فرا گرفته است به گونه‌ای که با اعماق و اجزاء آن، ملاقی می‌باشد؛ چون بُعد و مکان مجرد و جسم متمکن در آن مادی می‌باشد و لذا در آنها تداخل واقع می‌شود بر خلاف صورتی که هر دو مادی باشند.

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۶۲؛ التحصیل، ص ۳۷۸ - ۳۹۳؛ شرح هدایه اثیری، ص ۷۷ - ۷۸.

۲- این مسلك را در کتب مطبوع شیخ اشراق نیافتیم. رجوع کنید به: کشف المراد، ص ۱۵۲؛ اسفار، ج ۴، ص ۴۳؛ شرح هدایه اثیری، ص ۷۷.

در این سخن اشراقیین تعریضی بر مذهب مشائین است؛ زیرا به عقیده آنها جسم با کلیت خود در مکان نیست، بلکه با سطح خویش در مکان است. تزییف قول به اینکه مکان سطح است در نزد اشراقیین مشهور بوده و در کتب ایشان مسطور می‌باشد.<sup>۱</sup>

از جمله ایرادات وارده از طرف آنها به مشائین این است که: بنابر عقیده مشائین لازم می‌آید ساکن حرکت داشته باشد؛ زیرا معنای حرکت، انتقال جسم از مکانی به مکان دیگری است که جسم در آن قبل در آن مکان نبوده و در آن بعد نیز در آن مکان نخواهد بود. بنابراین اگر کسی بالای کوهی ایستاده باشد و در اطراف وی باد بوزد، بادی که می‌آید بر او احاطه کرده و می‌گذرد و باز به دنبال آن باد دیگری می‌آید، بنابراین هوایی که در اطراف شخص جریان دارد موجب می‌شود که آن فآناً بدن او را سطحی بعد از سطحی فراگیرد و در نتیجه این سطوح در هر «آن» تبدیل پیدا می‌نماید و باید آن شخص در هر آنی در مکانی باشد و متحرک باشد با اینکه می‌دانیم که آن شخص ایستاده و ساکن است.

محدور دیگر این است که: بنابر قول مشائین، لازم می‌آید متحرک ساکن باشد، مثلاً اگر زید در ماشینی بنشیند و دو ساعت راه برود یک سطح بر او احاطه کرده و آن، سطح ماشین است که هیچ گونه تغییری ندارد، بنابراین مکان همان مکان است و لازم می‌آید که متحرک ساکن باشد.

محدور دیگر این است که: لازم می‌آید برای همه اجسام مکان لازم نباشد؛ زیرا فلک الافلاک جسم است و فوق آن جسمی نیست تا سطح آن بر سطح خارجی فلک احاطه داشته باشد؛ چون ورای آن ملاء و خلأ نیست. و اشکالات دیگری که بر مشائین وارد آورده‌اند.

مرحوم حاجی بعد از ذکر اقوال ثلاثه درباره ماهیت مکان می‌فرماید: حق این است

---

۱- رجوع کنید به: کشف المراد، ص ۱۵۳؛ شرح تجرید قوشچی، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ اسفار، ج ۴،

ص ۴۳-۴۴؛ شوارق الالهام، ج ۲، ص ۳۰۶.



که مکان بُعد موجود است و علت آن همان قضیه فطری بین عقلاست؛ زیرا تمام مردم طبق فطرت از روی ایمان و یقین می‌گویند: همانا آب در میان ظرف جا دارد و این معنی از فطریات عقول بوده و این شهادت از مفطورات است؛ لذا ما به آن تمسک نمودیم و اخذ نمودن به قول آنها از باب اخذ حقایق از لغت و عرف نیست.

و بالجمله: قول موقن عقلا این است که آب در میان ظرف است و ما بین اطراف ظرف بُعدی است که آن مکان آب است.

سپس به مکان طبیعی جسم اشاره کرده و می‌گوید: مکان طبیعی جسم آن است که اگر قاسری جسم را از آن اخراج نماید و سپس آن قاسر زایل شود آن جسم از نزدیک‌ترین راه که خط مستقیم است به آن مکان برمی‌گردد.

تعبیر به مکان طبیعی برای این است که آن مقتضای طبیعت نوعیه است و مقتضای جسمیت مشترکه یا هیولی یا فاعل مفارق نیست؛ زیرا نسبت آنها به جمیع امکانه مساوی است و همچنین از مقتضیات امور خارجه دیگری نیست؛ چون با قطع نظر از آنها برای جسم آن مکان معین هست. برای هر جسمی، خواه اثیری و خواه عنصری باشد، مکان طبیعی است و مکان طبیعی جسم مرکب تابع جزء غالب آن است، یعنی مکان طبیعی جسم مرکب همان مکان جزء غالب است.

## غرر في امتناع الخلاء

تساو ذي العايق والعديم في  
حركة بالنفي للخلاء يفي  
إن معها يفرض معاقب أقلّ  
بنسبة ما في الزمانين حصل

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٢٦٠]

## امتناع خلاً

تساوی زمان حرکت در جسم رقیق که عایقیت آن کم است و زمان حرکت بدون عایق که حرکت در خلاً است برای نفی خلاً کفایت می‌کند.

جسم در هر جا که باشد، اگر متحرکی در آن جسم حرکت کند آن جسم به اندازه صلابت و یا رقت خود عایق و مانع از حرکت خواهد بود و اما اگر جسم در جایی نباشد و متحرک در آنجا حرکت کند در این صورت آن متحرک بدون عایق و مزاحم مشغول حرکت خواهد بود.

بعد از بیان این مقدمه در ابطال خلاً می‌گوییم: چون بنابر فرض خلاً، تساوی زمان حرکت در جایی که جسم عایق هست با زمان حرکت در جایی که اصلاً جسم نیست تا عایق باشد ممکن است، این امکان تساوی خلاً را ابطال می‌نماید.

به عبارت دیگر: تساوی زمان حرکت جسم با عایق و زمان حرکت جسم بدون عایق در ابطال خلاً کافی است.

تقریر برهان چنین است که: صلابت و رقت جسم مانند مقدار آن قابل تقسیم غیر متناهی است؛ زیرا ممکن است صلابت جسمی ده درجه باشد که با انگشتی پاره شود و ممکن است صلابت جسمی صد درجه باشد که با چوب پاره شود و ممکن است هزار درجه باشد که فقط با گلوله پاره شود و همچنین ممکن است جسمی باشد که گلوله آن را در یک دقیقه سوراخ کند و امکان دارد صلابت آن زیادتر باشد و با گلوله در دو دقیقه سوراخ شود و هكذا جسم در رقت نیز ممکن است دارای مراتبی باشد.

حال اگر فرض کنیم متحرکی با محرک واحد و قوه واحده در جایی که هیچ گونه جسمی و عایقی وجود ندارد یک فرسخ از مسافت را در یک ساعت طی کند و سپس جسمی را فرض کنیم که صلابت و عایقیت آن به گونه‌ای است که همان متحرک با همان محرک و قوه یک فرسخ از مسافت را در آن، در ده ساعت طی نماید و آن‌گاه جسم دیگری را فرض کنیم که صلابت آن ده درجه از صلابت جسم اولی کمتر بوده و رقت آن ده درجه از رقت جسم اولی زیادتر باشد با توجه به اینکه اگر حرکتی از متحرکی با قوه‌ای در آب به عمل آید، مسلماً این حرکت از حرکتی که با همان متحرک و همان قوه در هوا باشد بطی‌تر خواهد بود، اگر در این جسم مفروض که صلابت آن ده درجه از صلابت جسم اولی کمتر است، حرکتی از همان متحرک با همان قوه به عمل آید، چون رقت این جسم از رقت جسم اول ده درجه زیادتر است باید متحرک آن مسافتی را که در جسم اول در ده ساعت طی می‌کرد در جسم دوم در یک ساعت طی نماید؛ زیرا طی کردن متحرک یک فرسخ را در جسم اول در ده ساعت به این جهت بود که جسم اول با ده درجه فشار متحرک را به عقب نشینی وامی‌داشت، ولی جسم دوم تنها با یک درجه از آن، مانع حرکت متحرک است، پس باید متحرک مسافتی را که در جسم اول در ده ساعت می‌پیمود در جسم دوم در یک ساعت بپیماید.

بنابراین: طبق فرض، همان‌گونه که متحرک یک فرسخ از مسافت را در خلأ که هیچ عایقی نیست در یک ساعت می‌پیمود، همچنین باید همان متحرک با همان قوه یک فرسخ از مسافت را در جسم عایق رقیق در یک ساعت بپیماید.

خلاصه: اگر خلأ موجود باشد لازم می‌آید زمان حرکت جسمی در یک فرسخ از خلأ با زمان حرکت همان جسم در یک فرسخ از خلأ رقیق برابر باشد و در نتیجه مستلزم تساوی زمان حرکت در مسافت بدون مانع و با مانع می‌باشد و این تساوی، خلأ را نفی و ابطال می‌نماید؛ زیرا چگونه ممکن است حرکت با وجود عایق و عدم آن یکنواخت باشد؟

## غرر في الشكل

كلّ بسيط فلكي عنصري  
فالتبع واحد و فعل واحد  
والأرض أخرجت قوياً قسرية  
شكل طبيعي له هو الكري  
في واحد لم يك غير الواحد  
من كروية سوى حسّية

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٢٦٠ - ٢٦١]

## شکل

برای هر جسم بسیط فلکی یا عنصری یک شکل طبیعی است. و آن شکل کره است؛ زیرا طبع و طبیعت که صورت نوعیه است در جسم بسیط، واحد است و طبق قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» از فاعل واحد در قابل واحد که ماده است، جز فعل واحد صادر نمی شود.

از طرفی همه اشکال غیر از کرویت، مضلع می باشند، مثلاً مربع مضلع است و مخروط، نقطه و قاعده و سطح دارد و همچنین استوانه. بنابراین سایر اشکال از قبیل مربع و مکعب و استوانه و غیر آنها چون دارای خط و سطح و نقطه هستند واحد نیستند و چون واحد نیستند از فاعل واحد در قابل واحد صادر نمی شوند.

قوای قاسره، از قبیل بادهای و بارانها زمین را از شکل کره حقیقی خارج نموده اند؛ زیرا وقتی باد می وزد شنها را حرکت داده و در یک جا جمع می کند و آنجا مرتفع می شود و همچنین به واسطه بارانها شیارها و دره ها در زمین ایجاد می شود و چون طبع زمین مقتضی یبوست است و آن یبوست حافظ شکل طبیعی است بعد از زوال شکل طبیعی یبوست زمین باقی است و لذا آن یبوست شکلی را که به واسطه قاسر حاصل شده است، بالعرض حفظ می نماید.

با توجه به اینکه اقتضای طبیعی اجسام و زمین کرویت است، توهم دوام قسر نشود با اینکه قسر دائمی در عنایت الهی محال است؛ زیرا اگر خداوند طبیعتی را با اقتضائی خلق فرماید آن اقتضا در رسیدن طبیعت به کمال دخیل است، چون نوع قسر دائم

است و آن در عقل است. و به عبارت دیگر، نوع قسر به تعاقب افراد قسر در عقل باقی است، ولی اشخاص و مصادیق قسر، فانی و زایل می‌باشند.

و بالجمله: مرحوم حاجی در نظم فرموده است: قوه قسریه، ارض را از کرویت - مگر در حس ظاهر - اخراج نموده است، ارض در حس ظاهر دارای شکل کره است؛ زیرا اگر جسم کسی بر ارض محیط باشد آن را به صورت کره می‌بیند؛ چنانکه انسان در حس نارنج را کره می‌بیند و حال آنکه اگر به اندازه مویی از کره حقیقی بردارند از کرویت حقیقی بیرون می‌رود ولی کره عرفی و حسی چنین نیست. بنابراین زمین با این گودی و بلندی و کوه و دره، کره حسی است؛ چون نسبت ارتفاع اعظم جبال به کره ارض مانند نسبت یک هفتم عرض یک دانه جو به کره‌ای است که قطر آن یک ذراع باشد.

## غرر في الجهة

فوق و تحت جهة بالطبع	موجودة إذ هي ذات وضع
بجهة طرف الامتداد	في مأخذ الإشارة مرادي
لم تنقسم في مأخذ الإشارة	فيلزم السماء الاستدارة
و كونها ستاً و ليست تنحصر	تقريبه الخاصي والعامي اشهر

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٢٦١ - ٢٦٢]



## جهت

وجود و عدم فوق و تحت حقیقی، بر وجود جذب و دفع و عدم آن مبتنی می‌باشد، چون متجددین به قوه جاذبه در زمین قائلند و می‌گویند: اگر جسمی با قسر بالا رود قوه جاذبه آن را جذب می‌نماید.

ولی قدا قائل بوده‌اند که خود طبع سنگ - مثلاً - مقتضی میل به پایین است که باید از هوا پایین‌تر باشد و جذبی در کار نیست.<sup>۱</sup>

## جهات حقیقی و اعتباری

لذا مرحوم حاجی می‌گوید: فوق و تحت، جهت بالطبع است و اعتباری نیست و تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد به خلاف سایر جهات که اعتباری می‌باشد.

دلیل عدم قبول تغییر فوق و تحت این است که اگر شخصی منکوس گردد یعنی پاهای خود را به طرف بالا و سر خود را بر زمین گذارد طرف سر او به اعتبار، فوق نمی‌شود و طرف پاهای وی به اعتبار پا، تحت نمی‌شود، بلکه همان جهت فوق و تحت محفوظ بوده و طرف پاهایش فوق و طرف سر او تحت خواهد بود.

پس جهت فوق و تحت به خلاف سایر جهات حقیقی و بالطبع است؛ چون محدّد بقیه جهات انسان است؛ زیرا در بدن انسان آن طرفی که اقوی است «یمین» نامیده می‌شود و طرف ضعیف «یسار» خوانده می‌شود و به آن طرفی که با وجه انسان محاذی

---

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۱۸۱؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۱۵؛ مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۴۰۰.

است و حرکات انسان و حس بصر و سایر حواس به آن طرف است «قدام» و به مقابل آن «خلف» گفته می‌شود؛ چون انسان موجودی یک طرفی است و همه قوای عملی او به طرف جلو است و در پشت سر چیزی ندارد.

این چهار جهت به اعتبار جهات چهارگانه انسان تغییر و تبدیل می‌یابد؛ مثلاً اگر اعضای قویه را به طرفی که به مناسبت محاذات با دست چپ، طرف چپ گفته می‌شد برگردانید قضیه برعکس می‌شود یعنی یسار، یمین و قدام، خلف می‌گردد پس این جهات چهارگانه تابع اعضای بدن است، اما فوق و تحت تابع آنها نیست، چنانکه در مورد انسان منکوس گذشت.

و بالجمله: این چهار جهت، عندالتحقیق جهت فوق و تحت است با اضافه‌ای که با آن اعتبار می‌شود؛ مثلاً اگر جهت فوق با اضافه به قدام اعتبار شود طرف قدام حاصل می‌شود و اگر با اضافه به طرف اعضای قویه انسان اعتبار شود طرف یمین حاصل می‌گردد و هکذا.

### اثبات وجود جهات حقیقی

سپس مرحوم حاجی می‌فرماید: جهت اصلی موجود است و دلیل بر وجود آن ذات وضع بودن آن است، یعنی دلیل بر وجود آن، قابل اشاره حسیه بودن آن است؛ چون به سوی معدوم اشاره حسیه نمی‌شود.

بعد می‌فرماید: مراد من از جهت، طرف امتداد است که در مأخذ اشاره واقع است، یعنی طرف هر امتدادی جهت است لیکن نه از آن حیث که مطلقاً طرف است، بلکه از آن حیث که در مأخذ اشاره واقع است و اشاره به آن منتهی می‌شود، یعنی هنگام اشاره یک امتداد موهومی از مشیر شروع و تا مشارالیه کشیده می‌شود که نهایت آن، جهت است و طرف این امتداد نسبت به امتداد، نهایت و طرف و نسبت به حرکت و اشاره، جهت نامیده می‌شود.

جهت، در مأخذ اشاره قبول قسمت نمی‌کند؛ زیرا جهت، طرف و نهایت امتداد

سایر احکام جسم طبیعی / جهت ..... ۵۳۱

است و طرف و نهایت از آن نظر که طرف و نهایت است قسمت پذیر نیست؛ چرا که اگر قسمت را قبول نماید طرف و نهایت نخواهد بود.

اگر اشاره به خط ممتدی باشد، جهت نقطه خواهد بود؛ زیرا نهایت آن خط نقطه است و اگر به سطحی باشد، جهت خط خواهد بود و اگر به حجمی باشد جهت سطح خواهد بود.

والحاصل: هنگامی که انسان به جهت اشاره می‌کند آن جهت از حیث طرف اشاره و طرف امتداد بودن قابل قسمت نخواهد بود؛ زیرا در این صورت نهایت امتداد ملاحظه شده است و نهایت، چنانکه گفتیم، قابل انقسام نیست ولی جهت از حیث دیگری ممکن است تقسیم را قبول نماید.

پس اگر جهت اصلاً قسمت را نپذیرد نقطه است و اگر از حیث دیگری غیر از نهایت امتداد بودن و در مأخذ اشاره واقع شدن قسمت را قبول کند خط یا سطح خواهد بود.

برای توضیح این معنی مثالی ذکر می‌کنیم: مثلاً اگر انسان در وسط جسم بزرگ مکعب مستطیل که فوق و تحت آن را نمی‌بیند قرار بگیرد در صورتی که بخواهد به جهت آن جسم اشاره کند به طرف آن، که خطی است اشاره می‌کند. و اگر به محاذات آن خط به طرف سطح اشاره نماید، نهایت آن نقطه خواهد بود. و اگر هنگامی که به آن جهت اشاره می‌کند به سطح آن جسمی که روی آن قرار گرفته اشاره نماید، یعنی سطح ممتد آن را که دارای امتداد است و لذا سطح را گرفته مد نظر بگیرد و به منتهای آن اشاره کند در این صورت جهت، انتهای سطح است و از جهت انتها بودن قابل تقسیم نیست؛ چون بسیط است ولیکن از حیث دیگر که انتهای سطح خط می‌باشد قابل انقسام است.

به عبارت دیگر: اگر به آخر امتداد سطح ممتد اشاره شود، انتهای سطح که منتهی الیه اشاره است از حیث منتهای سطح بودن قابل انقسام نیست، ولیکن از این حیث که سطح از جهت طول به آخر رسیده و طرف آن خط است، آن خط از حیث امتداد قابل

انقسام است و اگر انسان در اشاره به جهت، خود جسم را در نظر گرفته و به صورت ممتدّه جوهریه آن اشاره کند، آنجا که اشاره ختم می شود و منتهی الیه اشاره است سطح است. و خلاصه: جهت، یا نقطه و یا خط و یا سطح می باشد.

سپس مرحوم حاجی می فرماید: از مجموع آنچه ذکر کردیم به دست می آید که باید سماء مستدیر و کره باشد؛ چون هنگامی که فوق و تحت دو جهت متقابل طبیعی می باشند - زیرا هر متحرکی که بالطبع طالب یکی از آن دو باشد بالطبع از دیگری گریزان خواهد بود - موقعی که یکی از آن دو در نهایت قرب به جسمی باشد دیگری در نهایت بُعد از آن خواهد بود، در نتیجه جهت سفلی دارای غایت بُعد از جهت فوق است و اگر محدود جهات کروی نباشد، بلکه بیضی یا عدسی یا مکعب باشد جهت سفلی نسبت به سفلی که ابعاد از آن است از سفلیت متبدل شده و نسبت به آن، فوق می شود و سخن در جهت فوق نیز چنین است.

### عدم تناهی جهات

جهت بر شش گونه است، ولی در آن منحصر نیست و غیر متناهی است؛ زیرا جهت طرف امتداد است و در هر جسمی ممکن است امتدادات غیر متناهی فرض شود، بنابراین طرف هر امتدادی در جسم جهتی است که جسم دیگری به سوی آن حرکت می کند و او نیز به سوی جهات قائمه به جسم دیگر، حرکت می نماید.

والحاصل: جهت عبارت از مقصد وصول متحرک به آن است، مثلاً اگر مکعبی ثابت باشد و مکعب دیگری به سوی آن حرکت کند مقصد نقطه این، نقطه آن و مقصد اضلاع این، اضلاع آن و مقصد سطوح این، سطوح آن است و هر امتدادی که در جسم فرض شود ممکن است طرف امتداد و مقصد تحرک جسم دیگر، همان باشد و چون طرف امتداد مفروض در جسم، غیر متناهی است جهات نیز غیر متناهی خواهد بود. ششگانه بودن جهات به خاطر دو جهت و دو تقریب است.

یک تقریب خاصی است؛ خواص قضیه ششگانه بودن جهات را به این نحو

سایر احکام جسم طبیعی / جهت ..... ۵۳۳

تقریب می‌نمایند که در هر جسمی ممکن است ابعاد ثلاثه متقاطع بر زوایای قوائم فرض شود و برای هر بُعدی دو طرف است. بنابراین برای هر جسمی شش جهت خواهد بود.

لیکن مخفی نماند که چنین نیست که باید ابعاد ثلاثه متقاطع را در یک جای معین از جسم فرض کرد، بلکه در همه جا می‌توان خطوط مذکوره را فرض نمود. تقریب دیگر تقریب عامی است؛ عوام جهات را به محاذات اجزاء مختلفه در انسان از قبیل رأس و قدم و ظهر و بطن و جنبین، شش جهت می‌دانند و محاذی رأس را فوق و محاذی پا را تحت و محاذی بطن و سینه را قدام و محاذی ظهر را خلف و محاذی اعضای قویه را یمین و محاذی اعضای ضعیفه را یسار گویند.

## غرر في حدوث الأجسام و ذكر الأقوال فيه

أو محـدث كـلتـها أو آتي  
و عكسه لم يرو عن ذي معرفة  
من مذهب فحل و من رأي جزل  
بالشخص والكلّي من عناصر  
تشاجر في الذات ما ذي فسمع  
ذا الجسم ماءً ذا بتكثيف ثرى  
ثمّ السماء من دخان ارتفع  
قوم بتلطيف و تكثيف سبق  
و قيل بالجسم الصغير الكروي  
قال ولكن كلّها لا يعتمد  
فالحرنانيون منهم نطقوا  
حيّين فاعلين كانا ذان  
ليسـا بحـيّين و فاعلين  
و واحد هو الهيولى انفعلا  
تعلق النفس بها فالتئما  
فارتقت النفس لعالم الملك  
ففيه كلّ الكفر والتلوّث  
أعداد انشأت من الآحاد  
تقومت و تلك واحداث  
بل ذوّتت كيلا يرى الخلف وقع  
يحصل منها الجسم بالسطح و خطّ  
فلا يردّ و ليحلّ عقده

جسم قديم الذات والصفات  
أيضاً قديم الذات محدث الصفة  
فثانياً يقوله أهل الملل  
و أوّلاً من قدم السماء يرى  
و قال الأقدمون بالثالث مع  
جسم و غيره فثاليس يرى  
ثمّ بتلطيف هوا نار وقع  
و بالهوى والأرض والنار نطق  
بالنور و الظلمة قال الثنوي  
و انكساغورس بالخليط قد  
و من يراها غيره تفرّقوا  
بقدماء خمسة فاثنان  
الباري والنفس و ادر اثنين  
بلا انفعال ذان دهر و خلا  
فعمد الباري الهيولى بعدما  
ضروب الأجسام كالأرض والفلك  
إذ في الثنى الشرك و في التثليث  
و عند فيثاغورس المبادي  
إذ بالبساط المـركّبات  
كلّ هو الوحدة لا ذاتاً جمع  
فوحداث اعترى الوضع نقط  
و ذلك العظيم رمز كلمته

## بیان آراء مختلف در چگونگی حدوث اجسام

### احتمالات چهارگانه در حدوث اجسام

در حدوث و قدم جسم چهار احتمال است:  
زیرا جسم یا قدیم الذات و الصفات است و مراد از صفات، صفات ذاتیه و غیر ذاتیه است.

یا محدث الذات و الصفات است.

و یا قدیم الذات و محدث الصفات است.

و یا قدیم الصفات و محدث الذات است.

ولیکن احتمال اخیر از صاحب معرفتی روایت نشده، بلکه صرف احتمال عقلی است که در بادی نظر داده می شود و گرنه غیر معقول می باشد.

### رأی موحدین در مسأله

به قول دوم، یعنی محدث الذات و الصفات بودن اجسام، مسلمانان و یهود و نصاری و مجوس قائل می باشند و آن مذهب فحل و رأی جزل است. بنابراین: اجسام از حیث ذات و صفت و صورت و هیولی حادث می باشند؛ چرا که اجسام از حیث جوهر متجدد می باشند تا چه رسد به تجدد عرضی.

والحاصل: تمام مسلمین و اهل ملل به قول دوم قائلند، لیکن حکمای متأخر از راه حرکت جوهریه به آن قائل می باشند، ولی علمای متقدم و عوام بدون توجه به حرکت

جوهریه به آن قائل بوده و تمام موجودات عالم را زمانی دانسته و می‌گویند: آنها نبودند و بود شده‌اند.

به قول اول کسانی که به قدم سماء بالشخص معتقدند قائل می‌باشند و می‌گویند: افلاک بذواتها و صفاتها المعینه از قبیل مقدار و شکل، جز اوضاع و نسبی که پیدا می‌کنند قدیم بالشخص می‌باشند و نسب اجزاء آنها به سایر اجزاء و بقیه اجسام، قدیم بالنوع است و مادام که ذات فلک بوده است آنها نیز بوده‌اند، ولی اشخاص اوضاع به واسطه حرکت دائمی حادث است.

ایشان نیز کلی عناصر را قدیم می‌دانند و می‌گویند: صور اجسام عنصریه قدیم بالنوع است و ماده آنها قدیم بالشخص است و قدیم بالشخص قدیم بالنوع نیز هست. بنابراین: هیولی بذاتها به قدم شخصی و به قدم نوعی قدیم است و نیز بالعرض به واسطه قدم نوعی صور خود قدیم نوعی است و این قول به ارسطاطالیس و جماعتی بعد از او نسبت داده شده است.<sup>۱</sup>

اقدمین از فلاسفه‌ای که پیش از ارسطو بوده‌اند مانند ثالیس\* و فیثاغورس\*\*

۱- نقد المحصل، ص ۱۸۹؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۲۲۰.

\*- ثالیس ملطی، وی در قرن ششم پیش از میلاد می‌زیسته و از اولین بنیان‌گذاران حکمت یونان شمرده شده است. گویند با فیثاغورس مصاحبت داشته و از او نیز حکمت را فرا گرفته است. وی در نجوم و طبیعیات نیز صاحب نظر بوده و برای عالم مُبدعی در کمال خفا و کمون قائل بوده است که راهی به ذات وی نیست و فقط از طریق آثار و ابداعات می‌توان به صفات مبدع عالم پی برد. در طبیعیات نیز آب را از آن جهت که قابل تمامی صور است مخلوق اول و سر منشأ همه مخلوقات دانسته است.

\*\* - وی فرزند منسارخس و اهل جزیره ساموس بود و از حکمای الهی و ریاضی‌دانان و طبیبان مشهور یونان به شمار می‌رفت و حکمت را از معدن وحی الهی اخذ کرده بود. حکیمی فاضل و صاحب رأی استوار و عقل والا بود و ادعا می‌شود که او عوالم بالا را با حس و حدس خویش احساس می‌کرد و در ریاضت بدانجا رسیده بود که صدای افلاک را می‌شنید و به مقام ملائک رسیده بود. خود می‌گفت: هیچ صدایی لذت‌بخش‌تر از صدای حرکات آسمان نشنیده‌ام و زیباتر از صورت آسمانها ندیده‌ام.



سایر احکام جسم طبیعی / بیان آراء در حدوث اجسام ..... ۵۳۷

وانکساغورس\* و غیر ایشان، به قول ثالث، یعنی اینکه عالم اجسام قدیم بالذات و محدث بالصفات است قائلند.

منتها بین آنها در اینکه آن ذات قدیم چیست؟ تشاجر واقع شده است فرقه‌ای گفته‌اند: آن ذات قدیم جسم است. و فرقه دیگر آن را غیر جسم دانسته‌اند. گروه نخست در تعیین جسم اختلاف نموده‌اند.

### رأی ثالیس ملطی

ثالیس آن جسم را آب که پذیرای هر صورتی است دانسته است. به این نحو که قسمتی از آن به واسطه تکثیف خاک گشته و قسمت دیگری از آن به سبب تلطیف هوا گردیده است و به خاطر تلطیف زیاد آن آتش به وجود آمده است؛ زیرا هنگامی که آب لطیف شود هوا می‌شود و از صافی هوا آتش پدید می‌آید. سماء نیز از دخانی که از آن آتش مرتفع شده موجود شده است. گفته می‌شود ثالیس این قول را از تورات اخذ نموده است. چون در سفر اول تورات آمده که خداوند متعال جوهری را خلق نموده و سپس با هیبت به آن نظر کرده و اجزاء آن ذوب شده و آب گشته است، بعد بخاری مانند دخان از آن مرتفع شده که سماوات را از آن خلق کرده و بر سطح آب کفی ظاهر گشته که زمین را از آن خلق نموده است، «ثم ارسیها الجبال»<sup>۱</sup>.

→ آراء و نظراتش در الهیات، ریاضیات و فلسفه الهی در ملل و نحل مذکور است.

\*- انکساغورس ملطی، از حکمای یونانی قرن پنجم پیش از میلاد شمرده شده است و عده‌ای نظریات ارسطو را برگرفته از آثار و اقوال وی می‌دانند. او تمامی موجودات را دارای منشأ واحد، که عبارت است از جسمی متشابه الاجزاء و مرکب از اجزاء لطیفه غیر محسوس و غیر قابل تعقل، دانسته است. و همچنین قائل است که همه اشیاء کامن در جسم اول بوده و ظهورات گوناگون آن می‌باشند.

۱- نقد المحصل، ص ۱۹۰ - ۱۹۵؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۲۲۱ - ۲۲۲؛ شرح مقاصد، ج ۳، ص ۱۰۸-۱۰۹.

صاحب ملل و نحل از تالیس ملطی نقل نموده که او گفته است: مبدأ اول، عنصری را که در آن صور تمام موجودات و معدومات بوده ابداع فرموده و سپس صورت هر موجودی در عالم بر مثالی که در عنصر اول بوده، از آن منبعث گشته است.<sup>۱</sup> به این مذهب در علم واجب اشاره شد و شاید مراد وی از آب مانند آیه شریفه ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾<sup>۲</sup> وجود منبسط، که در اصطلاح عرفا از آن به نفس رحمانی تعبیر شده است باشد و تأویل نار، عالم عقل و هوا، عالم نفس و ارض، عالم مثال و عالم طبیعت باشد.

بعضی ارض را اصل دانسته و معتقدند که سایر اجسام به واسطه تلطیف از آن حاصل شده است.<sup>۳</sup>

و بعضی گمان نموده‌اند که اصل هوا بوده و از لطافت آن نار و از کثافت آن ماء و ارض پیدا شده است.<sup>۴</sup>

گمان بعضی نیز این است که اصل، نار بوده و سه عنصر دیگر به واسطه تکاثف از آن به وجود آمده و سماء نیز از دخان حاصل شده است.<sup>۵</sup>

### نظریه دوگانه پرستان

ثنوی درباره آن ذات قدیم، به نور و ظلمت قائل شده است.<sup>۶</sup> و ممکن است مراد ایشان - چنانکه محقق خفری\* گفته است - از نور، وجود و از ظلمت،

۱- ملل و نحل، ج ۲، ص ۶۷.

۲- انبیاء (۲۱): ۳۰.

۳- نقد المحصل، ص ۱۹۰؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۲۲۱.

۴- نقد المحصل، ص ۱۹۰؛ ملل و نحل، ج ۲، ص ۷۲.

۵- نقد المحصل، ص ۱۹۰؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۲۲۱.

۶- نقد المحصل، ص ۱۹۱؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۲۲۱؛ ملل و نحل، ج ۱، ص ۲۲۴ - ۲۳۳.

\*- شمس‌الدین محمد بن احمد خفری، یکی از حکما و فلاسفه زمان شاه اسماعیل صفوی است. وی نزد صدرالدین محمد دشتکی شیرازی علوم معقول و - ظاهراً - نزد محقق کرکی علم منقول را

امکان باشد.<sup>۱</sup>

البته شمردن این قول از جمله اقوالی که در جسم بودن آن ذات قدیم اشتراک نظر دارند مبنی بر این است که نور، اجسام صغاری باشد که از نیر منفصل می شوند، یا مراد از نور معنایی باشد که شامل نیر مانند قرص خورشید نیز باشد و یا مراد از جسم معنایی باشد که جسمانی را هم شامل شود.

### نظریه ذی مقرطیس

ذی مقرطیس اصل و مبدأ عالم را جسم صغیر کروی دانسته و گفته است: اصل عالم، اجرام صغار سختی است که در خلأ غیر متناهی پراکنده بوده و دارای حرکت دائمی می باشند و عدد آنها نیز غیر متناهی است، سپس عده زیادی از آنها که به یک سو در حرکت بوده با عدد زیاد دیگری که از طرف مخالف در حرکت بوده اند به هم نزدیک شده و از باب تصادف و اتفاق، ذرات با هم تلاقی نموده و مجتمع شده اند و به دنبال آن اجرام کوچک زیادی به این مجموع متصادم افزوده شده و در نتیجه یک کره را تشکیل داده اند و اگر انتظامات کره ها به گونه ای باشد که صلاحیت بقا داشته باشند مجموعه کرات باقی مانده و یک منظومه را تشکیل می دهند و در غیر این صورت بعد از مدتی منحل شده و اجزاء به حالت پراکندگی و منفصل از یکدیگر در جو لایتناهی خواهند بود.<sup>۲</sup>

---

→ فراگرفت و در مواقع مسافرت محقق کرکی، به جای وی به پاسخ سؤالات مردم می پرداخت و محقق بدو کمال و ثوق و اطمینان را داشت.

از تألیفات اوست: اثبات الواجب، اثبات الهیولی، تفسیر آیه الكرسي، حل ما لاینحل، رساله ای در رمل، حاشیه بر شرح تجرید، شرح حکمة العین و منتهی الادراک در هیئت. وی در سال ۹۵۷ ق. درگذشت.

۱- شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۲۶۴.

۲- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۱۹۱؛ ملل و نحل، ج ۲، ص ۱۰۷.

### رأی انکساغورس

انکساغورس گفته است: اصل عالم، جسم غیر متناهی است که از اجزاء غیر متناهی از هر جنسی، تشکیل یافته است.<sup>۱</sup>

مرحوم حاجی هیچ یک از این اقوال را قابل اعتماد نمی‌داند؛ چنانکه اصل این قول را که جسم، قدیم بالذات است باطل می‌داند.

اما کسانی که اصل و مبدأ عالم را قدیم دانسته و لکن آن را غیر جسم می‌دانند دو فرقه گشته‌اند:

### رأی حرانیون

حرانیون گفته‌اند: اصول عالم قدمای خمسه است که دوتای از آنها حی و فاعل است و آن دو عبارت از باری تعالی و نفس است. و دوتای دیگر از آنها را غیر حی و غیر فاعل و همچنین غیر منفعل دانسته‌اند و آن دو، زمان و مکان است و یکی از آنها را غیر فاعل و غیر حی، بلکه منفعل دانسته‌اند و آن هیولی است.

و گفته‌اند: هیولی بعد از تعلق نفس به آن، مورد توجه باری تعالی قرار گرفته و اقسام اجسام مانند ارض و ارضی و فلک و فلکی حاصل شده است.<sup>۲</sup>

سپس نفس بعد از افاضه علم و ادراک از ناحیه باری تعالی به آن، متذکر عالمی که قبل از تعلق به هیولی داشته است شده و به آن عشق پیدا نموده و به سوی آن ارتقا پیدا می‌نماید.

مرحوم حاجی بعد از نقل این قول شروع به تهجین و ابطال آن نموده و می‌گوید: «اذ فی الثنی الشکر» در قاموس آمده است: «لاثنی فی الصدقه»،<sup>۳</sup> یعنی در یک سال دو

۱- نقد المحصل، ص ۱۹۰؛ ملل و نحل، ج ۲، ص ۶۹.

۲- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۱۹۲؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۲۲۱.

۳- قاموس، ج ۴، ص ۳۱۱.

سایر احکام جسم طبیعی / بیان آراء در حدوث اجسام ..... ۵۴۱

بار زکات اخذ نمی شود، یا معنای آن این است که «لا تؤخذ ناقتان مکان واحده» و یا به این معناست که «لا رجوع فی الصدقه».

معنای کلام ایشان این است که وقتی در قول به دو مبدأ، مثل یزدان و اهریمن و در قول به اقانیم ثلاثه، یعنی آب و ابن و روح القدس که نصاری به آن قائل می باشند، شرک است، پس در قول به قدمای خمسه، کل الکفر و کل التلویت خواهد بود.

### رأی فیثاغورس

فرقه دوم، فیثاغورس - که علوم ریاضی و علم موسیقی از اوست - و اصحاب وی هستند و ایشان پایه و اساس هر چیزی را اعداد دانسته اند و چنین می گویند که مبادی و اصول عالم اعدادی هستند که از واحدها فراهم شده اند؛ زیرا مرکبات به بسایط منتهی می شوند و متقوم به آنها می باشند و آن بسایط واحدها هستند.

آیا برای این واحدها و رای وحدات بودن آنها ماهیاتی هست یا خیر؟  
در صورت اول آنها مرکب خواهند بود و سخن ما در مرکبات نیست، بلکه در مبادی آنهاست.

در صورت دوم آنها مجرد وحدات خواهند بود و باید مستقل باشند و گرنه به غیر خود محتاج بوده و آن غیر، از آنها اقدم خواهد بود و این خلف فرض است؛ چرا که کلام ما در مبادی مطلقه است، پس هر یک از واحدها تنها وحدتند، مانند موجود حقیقی که نفس وجود است و چنین نیست که مانند ماهیت ذاتی باشد که وجود بر آن عارض شده باشد.

بنابراین وحدات اموری هستند که قائم به خویش می باشند و هنگامی که وضع بر وحدت عارض شد نقطه می شود و از اجتماع دو نقطه، خط و از اجتماع دو خط، سطح و از اجتماع دو سطح، جسم حاصل می شود.<sup>۱</sup>

۱- نقد المحصل، ص ۱۹۴؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۲۲۱؛ ملل و نحل، ج ۲، ص ۸۰.

### رمز بودن کلام فیثاغورس و توجیه آن

چون فیثاغورس از اعظم حکمای متألهین و از اساطین حکمت بوده باید کلام او را بر محمل صحیحی حمل نمود. سخن شخص بزرگی چون او رمز است و چنانکه مشهور است نمی‌توان رمزیات را رد و انکار نمود؛ لذا باید عقده رمز را گشود. فیثاغورس از مبدأ المبادی به وحدت حقّه تعبیر نموده است و در مباحث وحدت و کثرت معلوم شد که وحدت حقیقه عین وجود حقیقی است و مراد وی از وحداتی که قائم به خویشتن می‌باشند مراتب وجود و وجودات خاصه است و مقصود او از اینکه اعداد مبادی‌اند و اولین چیزی که از وحدت صادر شده اثنان است و سپس از اثنان ثلاثه و از ثلاثه اربعه صادر شده و آنها مبادی موجودات می‌باشند این است که: از واجب الوجود که فرد و وتر است و در آن دو چیز نیست عقل صادر گشته است و آن زوجی است که از وجود و ماهیت ترکیب یافته است، پس عقل اثنان است و وقوع آن در مرتبه دوم وجود، مقوم وجود اوست به نحوی که نمی‌تواند از آن مرتبه حرکت کند و گرنه باید ذات و هویت آن تغییر یابد و آن هم محال است، چنانکه در اعداد هیچ عددی نمی‌تواند به اندازه سرمویی از جای خود حرکت کند و مرتبه، مقوم ذات اوست.

سپس از واجب به واسطه عقل، نفس صادر شده است و نفس در مرتبه سوم وجود است؛ زیرا او علاوه بر ماهیت و وجود، تعلق تدبیری به مواد دارد، برخلاف عقل که به جهت ترفعی که از ماده دارد توجهی به آن ندارد.

در مرتبه چهارم، طبع صادر شده است که او علاوه بر وجود و ماهیت و تعلق به مواد، انطباع و رسوخ در ماده نیز دارد؛ زیرا تعلق انطباعی طبع به ماده در ذهن به اصل توجه آن به ماده و رسوخ آن در ماده تحلیل می‌شود.

ضمناً وقوع در مرتبه سوم و مرتبه چهارم وجود هم به ترتیب مقوم وجود نفس و طبع است؛ چنانکه در عقل نیز گفتیم که وقوع آن در مرتبه دوم مقوم وجود اوست.

فريدة چهارم

## فلکیات

الجسم عنصري أو أثري  
تحقق التركيب في الأركان  
وهو على جسم بداكريا  
من عنصرية و من صفاتها  
ذا قوة ليس لها انتهاء  
والفلك الكلي تسعة و ذي  
حركة بطيئة تضاف له  
يقطع حيث لفظ واحد قيلا  
ثم كرات السبعة السيارة  
والثان كرسي و عرش أطلس  
والفلك الكلي و الجزئي  
و كل ما هناك حي ناطق  
من خارج المركز أو موافقه

من فلك و كوكب منير  
دل على التحرك المكاني  
يكون ذا تحرك دوريا  
يخلو و ذا محدد جهاتها  
و ذلك الجسم هو السماء  
أولها الأطلس ثانيا الذي  
و بالسريعة اخصصن أوله  
من سطح ثان هغ قصوميا  
ترتيبها بنهجة مشهورة  
في السبع خنس جوار كنس  
يعنى به المشمول والسعي  
و لجمال الله دوما عاشق  
و شامل الأرض و غيره فقه

## فلکیات

جسم یا عنصری است و آن عبارت است از عناصر و آنچه متولد از عناصر می باشد و یا اثری است، اثر مختار است و مختار بودن فلک و افضل بودن آن از عناصر معلوم است و جسم اثری فلک و کوكب منیر است.

### دلیل عقلی بر اثبات فلک

دلیل عقلی بر اثبات وجود فلک، این است که: تحقق ترکیب در ارکان، یعنی عناصر - ولو ترکیب مانند ترکیب در طین غیر حقیقی باشد - بر تحرک مکانی دلالت دارد و تحرک مکانی بر وجود جسم کروی دلالت می نماید.

شرح این مجمل از این قرار است که: به واسطه حکمت و عنایت الهی عناصر با یکدیگر ترکیب می شوند با اینکه هر یک از عناصر مقتضی بودن در مکان طبیعی خود می باشد، پس در موقع ترکیب باید از مکان طبیعی خود به وسیله سببی غیر از طبیعت خویش حرکت نماید.

بنابراین: حرکت آئینه آن از مشاهده ترکیبات مسلم است و حرکت آئینه باید از جهتی به جهتی باشد و جهات اضافیه در حقیقت به دو جهت حقیقی برمی گردند و قبلاً معلوم گشت که جهات حقیقیه مستلزم وجود جسم محدّد دارای وضع و شکل مستدیری است که بر ابعاد و جهات محیط باشد و این جسم محدّد صاحب حرکت دوری است و دلیل آن نیز حرکت آئینه است؛ زیرا باید حرکت آئینه مانند حرکت عنصر



به مکان اصلی خویش به طریق مستقیم انجام گیرد؛ چنانکه اگر سنگی از بالا رها شود به طریق مستقیم به طرف پایین می آید و یا اگر کوزه‌ای پر از هوا را به زیر آب برده و درب آن را باز نمایند هوا به طریق مستقیم از آن خارج می شود و چون حرکت مستقیم به واسطه تناهی ابعاد متناهی است و از مبدای شروع شده و در نقطه‌ای ختم می گردد، پس باید حادث باشد و حدوث آن در زمان معین محتاج به مخصّص است و باید مخصّص آن چیزی باشد که واسطه ربط بین قدیم و حادث باشد و آن حرکت دوریه فلک است که دارای وجهه ثبات و وجهه حدوث می باشد.

از خواص جسم محدّد و فلک این است که از عنصریت و لوازم آن خالی است در حالی که محدّد جهات عنصر می باشد و مراد از عنصریت، مبدایت میل مستقیم است و نفی میل مستقیم از فلک مستلزم نفی بسیاری از چیزهایی از اوست که جواز آنها بر فلک مساوق با جواز میل مستقیم بر اوست.

یکی از اشیاء منفیه از فلک این است که فلک، کون و فساد را قبول نمی کند، یعنی فلک از چیزی متبدل نشده است. به این معنی که صورت فلکیه بعد از زوال صورت آن چیز آمده باشد. و نیز چنین نیست که فلک از صورت فلکی خارج شده و به صورت دیگری درآید؛ اگرچه فلک، کون به معنای وجود بر سبیل ابداع را از جاعل، و فساد به معنای فنای بحت را قبول می کند.

و بالجمله: باید فلک را غیر از طبایع اربعه دانست، یعنی فلک دارای طبیعت خامسه است؛ لذا حار و بارد و رطب و یابس و خفیف و ثقیل و همچنین چیزهایی که جواز آنها بر فلک موجب قبول حرکت مستقیمه از سوی فلک می شود نیست؛ زیرا هرچه پذیرای حرکت مستقیمه باشد از جهتی به جهت دیگری رو می آورد ناچار باید جهات قبل از آن متحد باشد و این با محدودیت فلک نسبت به جهات منافی است. از خواص دیگر فلک این است که دارای قوه فعّاله نسبت به حرکت وضعیه حافظ زمان است و برای این قوه انتهایی نیست؛ زیرا فلک دارای نفس مجرد است و دائماً از ناحیه عقل مفارق به او مدد می رسد. مقصود از جسم با صفات مذکور همان سماء است.

### تعداد افلاک و خصوصیات آنها

و اما عدد افلاک کلیه نه تاست و افلاک جزئیة بسیار است.

اولین فلک از افلاک کلیه فلک اطلس است که همان فلک الافلاک بوده و سیر شبانه روز مربوط به اوست و دوم از آنها فلک ستاره‌های ثوابت است و حرکت ثوابت به گونه‌ای کند است که شاید در هر هفتاد سال یک درجه طی مسافت کنند. بنابراین: حرکت این فلک در غایت ضعف می‌باشد و به خاطر غایت بطیء بودن حرکت ستاره‌های مرکوز در آن فلک، آنها را فلک ثوابت نامیده‌اند. ولی حرکت سریعه به فلک اطلس اختصاص دارد.

چون حاجی رحمۃ اللہ علیہ گفته است: «وبالسریعة اخصصن اوله» و ضمیر راجع به افلاک را مذکر آورده با اینکه باید مؤنث می‌آورد لذا عذر خواسته و می‌گوید: تذکیر ضمیر به اعتبار ارجاع ضمیر به فلک است و مراد از فلک جنس است که بر تعدد دلالت دارد. سپس برای اشاره به کمیت سرعت فلک اطلس می‌گوید: اگر شخصی به لفظ واحد تلفظ کند - که در هر ثانیه می‌توان چهار مرتبه لفظ واحد را گفت - و آن با یک طرفه العین مطابق است فلک اطلس در این مدت سطح مقعر آن مقدار «هغ قصو» میل که به حروف ابجد پنج هزار و صد و نود و شش میل است و آن هزار و هفتصد و سی و دو فرسخ می‌باشد از مسافت سطح محدب فلک دوم را می‌پیماید و اما مقدار حرکت سطح محدب فلک الافلاک را خدای دانند؛ زیرا بشر نمی‌تواند مقدار ثخن فلک اقصی را تعیین نماید چون راهی برای استخراج آن ندارد، ولی ثخن افلاک دیگر را می‌توان به واسطه تعیین بُعد فلک محیط بر آن تعیین نمود؛ چون به واسطه رصد بُعد ستاره‌های یک فلک را تعیین نموده و سپس بُعد ستاره فلکی که بالاتر از اوست تعیین نموده‌اند و تفاضل بُعدین عبارت از ثخن فلک محاط است و این راه در فلک اطلس ممکن نیست.

بعد از کره ثوابت کرات کواکب سبعة سیاره است که عبارت از زحل و مشتری و

مریخ و شمس و زهره و عطارد و قمر است.

علت اینکه افلاک را نه تا دانسته‌اند این است که با رصدهای بسیار دقیق عده‌ای از ثوابت را دیده‌اند که در چندین هزار سال «علی نهج واحد» یک درجه حرکت کرده و جابه‌جا می‌شوند لذا از آن پی برده‌اند که باید فلکی باشد که این اجرام در آن مانند دکمه‌هایی که در یک جسمی کوبیده شده‌اند مرکوز باشند تا حرکت آنها به واسطه حرکت آن فلک باشد و از گردش شب و روز به وجود فلک الافلاک که بر همه محیط است و پیش‌تر آن را با دلیل عقلی از راه جهات ثابت کردیم پی برده‌اند و چون برای هر یک از ستاره‌های سیاره حرکتی دیده‌اند گفته‌اند: باید هر یک از آنها دارای فلکی باشد تا حرکت آن به واسطه حرکت آن فلک باشد و لذا به افلاک هفت‌گانه با ترتیبی که مشهور است، که هر کدام نسبت به زمین ابعاد از دیگری است و همه آنها به آن احاطه دارند، قائل شده‌اند.

### توضیح پاره‌ای از اصطلاحات هیئت قدیم

فلک ثانی در لسان شرع «کرسی» و فلک اطلس در لسان شرع «عرش» است. مخفی نماند که: ظاهر لسان شرع در کرسی، علم قدّری الهی و در عرش، علم قضائی خداوند است.

حاجی می‌گوید: در سماوات سبع، خُنس جوار کُنس هست و این کلمات به قول خداوند متعال اشاره است.<sup>۱</sup>

و خُنس به معنای رواج و رجوع‌کننده‌هاست و آنها خمسه متحیره می‌باشند. جهت اینکه به آنها رواج گویند این است که: ما گاهی ستاره‌ای را می‌بینیم که با سرعت به طرف ما می‌آید و گاهی می‌بینیم که از ما دور می‌شود. بعد از دور شدن دو سه روز در جای خود برقرار و ثابت می‌ماند و بعد از آنکه با سرعت تمام رجوع کرده و به طرف ما می‌آید در انتهای نزدیکی به ما نیز چند روزی توقف می‌نماید.

۱- ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنُسِ \* الْجَوَارِ الْكُنُسِ﴾. تکویر (۸۱): ۱۵-۱۶.

علت این امر این است که دایره منطقه البروج روی فلک ثوابت کشیده می‌شود و محیط آن را به دوازده قسمت تقسیم کرده‌اند و هر قسمت را به اعتبار هیئتی که از اجتماع ستاره‌ها تشکیل می‌شود برج نامیده‌اند و لذا بروج در محیط این دایره است. فلک ثوابت مانند یک هندوانه بزرگ فرض می‌شود که داخل آن یک هندوانه کوچک که زمین ماست فرض می‌شود به نحوی که مرکز کره کوچک، مرکز همان کره بزرگ باشد. سپس کره دیگری که محاط کره بزرگ و بر کره کوچک محیط است فرض می‌شود که آن فلک ستاره است و او نیز به تبع کره بزرگ حرکت می‌کند و چون ستاره گاهی از ما دور و گاهی به ما نزدیک می‌شود؛ لذا فلک ستاره هم فلک دیگری دارد که مرکز آن خارج از مرکز زمین ماست و هنگامی که ستاره در طرف بالای آن قرار می‌گیرد از ما دور است و وقتی در طرف نزدیک به محیط آن واقع می‌شود به ما نزدیک است.

علاوه بر اینها یک کره دیگری مانند یک گردو در ثخن فلک خارج مرکز هست و آن فلک تدویر است که ستاره در حقیقت در آن مرکوز است موقعی که حرکت تدویر به طرف بالاست و با حرکت منطقه مصادف می‌شود ستاره با دو حرکت موافق به طرف بالا حرکت می‌کند؛ لذا به نظر ما چنین می‌آید که ستاره تند به طرف بالا می‌رود و وقتی آنجا توقف می‌کند واقعاً توقف نکرده، بلکه حرکتش بطیء می‌شود بعد هم که دیده می‌شود که ستاره تند به طرف ما می‌آید در آن موقع تدویر چرخیده و حرکت ستاره در نقطه‌ای که در آن است با حرکت منطقه موافق شده است و لذا به نظر ما چنین می‌رسد که ستاره تند می‌آید و پس از آنکه ستاره به انتهای نزدیکی به ما رسید چون تدویر بر خلاف حرکت منطقه حرکت می‌کند و دو حرکت متخالف می‌شود ستاره به نظر ما واقف می‌آید.

و بالجمله: به خمسه متحیره به اعتبار رجوع «رواجع» گویند و «جاریات» نیز بر آنها اطلاق شده؛ چون جاری و متحرک می‌باشند و «کنس» هم که به معنای مستورات است به آنها گفته شده است؛ چون آنها تحت نور شمس مستور هستند.

اینکه گفته شد اینها در سماوات سبع هستند، مقصود این نیست که در همه سماوات سبع می باشند؛ چرا که آنها در پنج تای از سماوات سبع هستند، بلکه مراد آن است که آنها در فلک هشتم (فلک ثوابت) و فلک نهم (فلک الافلاک) نیستند چنانکه وقتی گفته می شود: «زید فی البلد» مراد این نیست که زید در همه نقاط بلد هست بلکه مقصود این است که زید از بلد خارج نیست. مراد از فلک کلی و جزئی، کلی و جزئی منطقی نیست، بلکه مراد سعه و عدم سعه است.

آنچه در عالم افلاک هست حی و ناطق می باشد؛ زیرا افلاک، صاحبان نفوس ناطقه هستند و برای هر یک از آنها معشوقی از عقول می باشد که عقول نیز سرادقات جلال و اشراقات جمال حق هستند پس قبله کل یکی است.

فلک، به فلکی که مرکز آن مرکز عالم است و فلکی که مرکز آن مرکز عالم نیست - که به اولی موافق مرکز و به دومی خارج مرکز گفته می شود - تقسیم می گردد و همچنین فلک به محیط بر ارض و غیر محیط بر آن مانند تدویر منقسم می شود.

## كلام في المقام مع أعلام فخام

منها و لا أكثر إذ كل بطل  
مع كونه بالذات ذا تحرك  
و واحد بواحد قد اكتنف  
ولا نظام في اتفاق يعترى  
إن لم يكن لذاتها تحرك  
كما في الأطلس و ما به جرى  
و نفس أخرى ليس نفسي راضية  
هل حاز نفساً بشر و بقر  
مبدأ علم خصّ كيف انتقلا  
فالنفس ذي عقل مجلّل الخطر  
كي طبعت نفس به طبع يحل  
واستثنى عاشرًا يكمل البشر

و هذه التسعة لم يكن أقلّ  
فليس كل ثابت في فلك  
إذ كلّها نوعاً و قدراً اختلف  
كيف اتفاق سيرها في كهع  
و لم يحرك تبعاً ذي فلك  
أليس ما بالعرض الذاتي طرى  
بالقول بالتقليل في الثمانية  
إذ ليس للمجموع كون آخر  
و حيث لا مبدأ ميل ثم لا  
و ذي المبادي لمسيرات آخر  
فاستدعت السريعة ذي جسم كل  
للتسع من كليها العقل العشر

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۲۷۰ - ۲۷۲]

## سخنی با بزرگان فنّ در شمارهٔ افلاک

مشهورنّه فلک کلی اثبات کرده‌اند.

شیخ الرئیس گفته است: جایز است برای هر یک از ثوابت یک فلک جداگانه‌ای باشد.<sup>۱</sup>

محقق طوسی برخلاف مشهور فرموده: جایز است افلاک هشت تا باشد و زیاده بر آن خارج از احتیاج است؛ برای ثوابت یک فلک و برای هفت کوكب سیار هفت فلک هست و یک نفس هم به مجموع این هشت فلک متعلق است که به واسطهٔ تحریک آن برای این مجموع حرکت یومیّه اتفاق می‌افتد.<sup>۲</sup>

ولیکن حاجی در مقابل این دو، معتقد است افلاک کمتر و بیشتر از نُه تا نیست، سپس بر ابطال قول شیخ به این نحو دلیل اقامه نموده است که: حرکات افلاک ثوابت یا بالذات و یا بالتبع است. در صورت اول می‌گوییم: چگونه امکان دارد برای هر یک از ثوابت که قبلاً هزار و بیست و دو عدد از آنها را کشف کرده بودند و فعلاً به واسطهٔ ترقی آلات بینایی رصدی سی میلیون از آنها را اکتشاف نموده‌اند یک فلک مختص باشد، در صورتی که انقضای حرکات جمیع در زمان واحد اتفاق می‌افتد و همچنین چطور می‌شود حرکات آنها متفق باشد با اینکه افلاک از نظر مقدار، به واسطهٔ احاطهٔ بعضی بر بعضی و نیز از حیث نوع، مختلف می‌باشند.

---

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۱۷۵.

۲- رجوع کنید به: شرح مقاصد، ج ۳، ص ۱۴۰؛ شرح تجرید قوشچی، ص ۱۶۵.

بنابراین: در صورتی که حرکات افلاک بالذات باشد با اینکه افلاک در نوع و قدر مختلفند، چگونه سیر آنها در مدت بیست و پنج هزار و دویست سال متفقاً واقع شده و به اندازه یک درجه با هم تفاوت نمی‌کند با اینکه در اتفاقیات نظامی نیست. پس ناچار باید تساوی حرکات آنها اتفاقی نبوده، بلکه به یک امر غیر اتفاقی مستند باشد و آن اینکه یک فلک باشد که همه ثوابت در آن مرکوز باشند.

اما بنابر اینکه حرکات آنها به تبع فلک الافلاک باشد، وجهی برای قول به این تعداد افلاک نیست؛ زیرا وجه اثبات فلک، حرکت کوکب است؛ چنانکه حرکات خاصه سیارات عقلاً ما را به اثبات افلاک مختصه برای آنها مجبور نموده است و به این مطلب در بیت ذیل اشاره شده است:

### ولم یحرک تبعاً ذی فلک      إن لم یکن لذاتها تحرک

«ذی» به افلاک ثوابت بر فرض تعدد اشاره است و مفعولی است که بر فاعلی که فلک باشد مقدم شده است و معنای بیت این است که: فلک بالتبع افلاک ثوابت را حرکت نمی‌دهد، در صورتی که آنها بالذات تحرک نداشته باشند؛ زیرا اگر آنها تحرک ذاتی نداشته باشند ثابت نخواهند بود تا فلکی باعث حرکت تبعی آنها شود؛ «ثبت الارض ثم انقش». آیا چنین نیست که باید ما بالعرض بر ذاتی عارض شود؟ پس باید آنها حرکتهای خاصه ذاتیه داشته باشند تا وجود آنها ثابت باشد و آن‌گاه یک حرکت تبعی هم به توسط فلک دیگری داشته باشند؛ چنانکه تمام افلاکی که در جوف فلک اطلس است چنین است.

دلیل بر ابطال قول محقق طوسی چنین است: وجود با وحدت مساوق است و چیزی که وحدت حقیقیه نداشته باشد وجود حقیقی نیز ندارد، مجموع افلاک ثمانیه من حیث المجموع حقیقه وجود جداگانه‌ای ندارد تا نفس جداگانه‌ای به آن تعلق داشته باشد، چنانکه برای مجموع انسان و بقر و غنم من حیث المجموع وجود حقیقی جداگانه‌ای نیست تا غیر از نفوسی که به وجودات خاصه آنها تعلق دارد نفسی به مجموع آنها متعلق باشد.



دلیل دیگر بر ابطال قول وی این است که: فرق عقل با نفس در این است که عقل ذاتاً و فعلاً از طبیعت مجرد است، ولیکن نفس فعلاً به طبیعت محتاج است. نفس در مصدریت حرکت جزئی، برای انبعاث میل و اراده و علم جزئی، منحصی مانند طبع و نفس منطبعه لازم دارد؛ لذا قوا و طبایع را در افعال نفس واسطه قرار داده‌اند تا خیال و حس مشترک حرکت جزئی را تخیل نموده و از قوه شوقیه، اراده جزئی منبث شده و از قوه عامله، از قبیل عضلات دست و پا و غیر آنها، فعل جزئی صادر شود و اگر چنین نبود نفس، عقل می شد.

طبع و نفس منطبعه باید در جسمی حلول نمایند و مبادی جزئی منطبعه در افلاک هشتگانه، وسایط حرکات خاصه و جزئی خود آنها از سوی نفوس آنهاست، و دیگر ممکن نیست مبادی مشترکه مضاده در آنها حلول نماید و اگر یک نفس کلی به همه آنها تعلق داشته باشد، باید در آنها مبادی مشترکه مضاده و مبادی خاصه باشد تا نفس کلی طبق آن مبادی مضاده موجوده در آنها حرکت جزئی‌ای که با حرکات خاصه آنها مخالف است مانند حرکت یومیه در آنها ایجاد نماید.

مرحوم حاجی در نظم به این دو دلیل اشاره کرده است:

دلیل اول آنکه: برای مجموع، وجود دیگری نیست تا نفس دیگری برای مجموع باشد.

دلیل دیگر اینکه: وقتی مبدأ میل جزئی استداری که طبیعت خامسه باشد و همچنین مبدأ علم و شوق و اراده جزئی که نفس منطبعه باشد وجود ندارد، چگونه حرکت یومیه حاصل شود و حال آنکه مبادی منطبعه در افلاک ثمانیه برای حرکات خاصه آنهاست؟

اینکه که مبادی جزئی ضروریه در مباشرت حرکت جزئی متحقق نیست اگر از نفس بدون آلت تحریک صادر گردد چنین نفسی عقل خواهد بود؛ زیرا فرق بین نفس و عقل در احتیاج و عدم احتیاج به آلت در فعل است و شأن عقل اجل است از اینکه مباشر حرکات باشد.

بنابراین: حرکت سریعۀ یومیہ مستدعی جسم کل و فلک الافلاک است تا نفس در آن منطبع بوده و طبع خامس حالّ در او باشد.

تذنیب: نُه عقل به ترتیب، علت و مربّی نُه فلک کلی هستند و عقل عاشر مکملّ و مربّی بشر بوده و در مقابل نفوس ارضیه است و اوست که به اذن حق به انبیا - صلوات اللّٰه علیهم - وحی می‌رساند و به اولیا - سلام اللّٰه علیهم - الهام می‌کند و به علما تعلیم می‌نماید و نُه عقل دیگر از عقول عشره در مقابل نفوس نُهگانه فلکیه و علت آنها و معشوقات آنها می‌باشند و این نفوس با حرکات خاصهٔ خود به آن عقول تشبّه پیدا می‌کنند.

## غرر في إشارة إجمالية إلى الأفلاك الجزئية

وإنما الجزئي منها اثنان  
ممثّل و الآخر التدوير  
مسيره منطقة البروج  
بسيه يبدي الفصول الأربعة  
علوية و زهرة كراتها  
ممثّل وحامل تدوير  
عطارذ زاد مديراً كالقمر  
وقر حامله في مايل  
مناطق المثلثات انطبقت  
وخارج لغير شمس مشرقة  
ممثّل حامل ذي الوميض  
وما كالأطلس لغرب مايل  
وغيرها حركتها من مغرب  
لكنها اختلفت في سيرها

وعشرتان للذكا نوعان  
أو خارج ترديدهم شهير  
وليس للخارج من خروج  
لأنها معدلاً مقاطعة  
كلّ ثلث استوت هيئاتها  
يركز فيه كوكب منير  
علوية و زهرة بالجوزهر  
ليس مطبّقاً على ممثّل  
منطقة البروج و اسما أنطقت  
مقاطع المناطق ذي المنطقة  
اشتركا في الأوج والحضيض  
فجوزهر ومدير مايل  
على توالٍ للبروج لازب  
وحدّت في الهيئة كغيرها

## بحثی اجمالی در افلاک جزئی

فلک کلی آن است که با او یکی از حرکات تسع منضبط گردد و فلک جزئی آن است که با او به تنهایی یکی از حرکات تسع منضبط نمی شود، بلکه باید غیر او به او منضم شود تا آن گاه یکی از حرکات تسع با او منضبط گردد.

و إنما الجزئی منها اثنان  
و عشرتان للذکا نوعان  
ممثل و الآخر التدویر  
أو خارج تردیدهم شهیر

افلاک جزئیه بیست و دو تا است. برای شمس دو فلک جزئی است یکی ممثل و دیگری تدویر یا خارج از مرکز. و چون برای شمس دو نحو حرکت خاصه یافته اند، ممثل را متکفل یکی از آنها دانسته اند و برای حرکت دیگر آن، که می بینیم گاهی از ما دور و گاهی به ما نزدیک می شود تدویر و یا خارج مرکز تصور کرده اند و آن فرضاً مانند گردویی است که داخل پوست هندوانه ای باشد و آن هندوانه یک حرکت و آن گردو هم یک حرکت داشته باشد. وقتی گردو حرکت می کند، شمس هم که بر آن گردو کوبیده شده است حرکت می کند و چون گردو دور می زند، پس گاهی شمس به طرف بالا افتاده و از ما دور می شود و آن اوج اوست و گاهی پایین آمده و به ما نزدیک می شود و آن حضيض اوست.

برای این حرکت شمس یا باید تدویر و یا خارج مرکز تصور نمود و فلک خارج مرکز آن است که مرکز او غیر مرکز عالم باشد و اگر چنین کره ای گردش کند و شمس هم در آن باشد، آن نقاطی از محیط که به طرف مرکز عالم است به ما نزدیک است و آن

نقاطی که به طرف مرکز عالم نیست از ما دور است.

بنابراین: با چرخش کره مذکور گاهی شمس به طرف ما نزدیک می شود و آن حضیض اوست و گاهی از ما دور می شود و آن اوج اوست.

خلاصه برای این حرکت شمس یکی از دو فلک تدویر و خارج مرکز لازم است.

### مسیره منطقة البروج و لیس للخارج من خروج

مسیر شمس دائماً روی منطقة البروج است، یعنی منطقة فلک شمس با منطقة البروج منطبق است و برای فلک خارج مرکز شمس خروجی از سطح منطقه نیست تا یک طرف آن به خارج منطقه بیفتد.

### بسیره یبدي الفصول الأربعة لأنها معدلاً مقاطعة

شمس با سیر خود چهار فصل را ایجاد می نماید؛ زیرا دایره منطقة البروج که از دو قطب عالم می گذرد با دایره معدل النهار که به دور عالم کشیده شده تقاطع پیدا نموده و دایره منطقة البروج دایره معدل را نصف می نماید و در نتیجه عالم به دو قسمت شمالی و جنوبی تقسیم می شود و همچنین معدل النهار هم منطقة البروج را تنصیف می کند و لذا شش برج در طرف شمال و شش برج در طرف جنوب واقع می شود و چون فلک شمس با منطقة البروج منطبق می باشد بنابراین شمس شش ماه در بروج شمالی و شش ماه در بروج جنوبی خواهد بود.

دو نقطه ای که محل تقاطع معدل النهار و منطقة البروج است یکی نقطه اعتدال ربیعی و دیگری نقطه اعتدال خریفی است. شمس با طی نمود درجه رو به بالا از نصف بالایی دایره منطقه به نقطه اعتدال ربیعی که اول بهار است رسیده و با طی نمود درجه رو به پایین از آن به نقطه انقلاب صیفی که اول تابستان است می رسد و به همین منوال نصف پایینی دایره را نیز پیموده و فصول چهارگانه پدید می آید.

علویة و زهرة کراتها کلّ ثلث استوت هیئاتها

ممثل و حامل تدویر یرکز فیه کوکب منیر

هر یک از کواکب علویه که عبارت از مریخ و مشتری و زحل است و زهره سه

فلک دارند؛ زیرا آنها دارای سه نحو حرکت خاصه می‌باشند و آن سه فلک ممثل و حامل و تدویر است. تدویر موصوف است به اینکه کوکب منیری در آن مرکوز باشد. بنابراین این چهار کوکب دارای دوازده فلک می‌باشند.

### عطار د زاد مدیراً کالقمر علویة و زهرة بالجوزهر

هر یک از عطارد و قمر یک فلک زاید بر افلاک علویة و زهره دارند. فلک زاید عطارد مدیر و فلک زاید قمر جوزهر نام دارد. جوزهر فلکی متوازی السطحین است، یعنی از هر نقطه از سطح آن که خطی به سوی سطح کرهٔ ارض کشیده شود آن خطوط با یکدیگر مساوی خواهند بود، مرکز جوزهر با مرکز عالم موافق است و بر سه فلک دیگر قمر نیز محیط می‌باشد، بنابراین عطارد و قمر هم دارای هشت فلک بوده و عدد افلاک جزئیة بیست و دو می‌شود.

و قمر حامله فی مایل	لیس مطبّقاً علی ممثل
مناطق الممثلات انطبقت	منطقة البروج و اسما أنطقت
و خارج لغير شمس مشرقة	مقاطع المناطق ذي المنطقة
ممثل حامل ذي الوميض	اشترکا فی الأوج و الحضيض

حامل قمر، در ثخن فلک مایل آن است و منطقة فلک مایل با منطقة ممثل قمر، منطبق نیست. و منطقه‌های تمام فلک‌های ممثل با منطقة البروج منطبق است و به همین جهت به ممثل نامگذاری شده است. و منطقه‌های فلک‌های خارج مرکز همهٔ این کواکب غیر از فلک خارج مرکز شمس منطقة البروج را قطع می‌نمایند، ولی منطقة خارج مرکز شمس با منطقة البروج موافق است و لذا شمس همیشه روی منطقة البروج حرکت می‌نماید.

فلک ممثل همهٔ این کواکب روشن با فلک حامل آنها در اوج و حضيض مشترک می‌باشند؛ زیرا سطح محدب حامل، با سطح محدب ممثل در یک نقطه مشترک هستند و وقتی کوکب به آن نقطه می‌رسد، اوج آن از مرکز عالم است؛ چون در غایت ارتفاع از مرکز عالم است و همچنین سطح مقعر حامل با سطح مقعر ممثل در یک نقطه مشترکند

و هنگامی که کوکب به آن نقطه می‌رسد حضيض آن است و کوکب در غایت نزدیکی به ماست.

### و ما کالأطلس لغرب مايل فـجوزهر و مدير مايل

حرکت فلک اطلس و جوزهر و مدیر و مايل از مشرق به مغرب است و حرکت غیر آنها از مغرب به مشرق و بر وفق توالی بروج است و با اینکه در اصل حرکت به طرف مغرب با هم اشتراک دارند، لیکن در سیر و حرکت مختلف می‌باشند و مقادیر حرکات آنها مانند مقادیر حرکات شرقیه در علم هیئت معین شده است.

## غرر في بيان الداعي إلى تكثير الأفلاك

وإنما الهادي إلى تكثيرها  
كأوج أو حضيض أو رجعة أو  
مع كونها بسيطة لا تختلف  
وكلها من فلك و فلكي  
لا قسر أو شرّ على الدوام  
ليس لها من شيء الكون ولا  
من عدم صرف إلى محض الفنا

سواخ تسنح في مسيرها  
إقامة أو استقامة رأو  
وكلّ ناسك هناك لا يقف  
فنوعه في واحد يدري الذكي  
وكلها مظاهر السلام  
تفاسد لها إلى شيء بلى  
أنشأها أرجعها خالقنا

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۲۷۳ - ۲۷۴]



## علت تکثیر افلاک

دلیلی که به سوی تکثیر افلاک هادی است اختلافاتی است که در سیر کواکب رخ می‌دهد؛ زیرا هر حرکت خاصی که در کواکب دیده می‌شود بر وجود فلکی که کواکب را به آن نحو حرکت دهد دلالت دارد. پس وقتی در کواکبی چند نحو حرکت یافتیم ناچاریم به چند فلک قائل باشیم. مثلاً کواکب دارای اوج و حضیض است، یعنی گاهی از زمین دور و گاهی به زمین نزدیک است و یا مثلاً در کواکب گاهی رجعت و برگشت سریع به سوی ما و گاهی اقامت و یا استقامت دیده می‌شود؛ چنانکه هر یک از خمسة متحیره - یعنی غیر ثبوتی (شمس و قمر) از کواکب سبعة - گاهی راجع و گاهی مقیم و گاهی مستقیم مشاهده می‌شوند و لذا مجبور شدیم برای آنها به تدویر قائل شده تا به واسطه آن رجوع و اقامت و استقامتی که به نظر ما می‌رسد تصحیح شود و همان‌گونه که قبلاً گفته شد: در حقیقت رجوع و اقامتی برای کواکب نیست، بلکه تدویر که در ثخن فلک است و هر دو در گردشند گاهی حرکت آن با حرکت فلک موافق می‌شود و در این صورت حرکت کواکب سریع گشته و می‌بینیم تند می‌رود و یا گمان می‌کنیم به طرف ما رجوع کرده است و گاهی دو حرکت متخالف می‌شود، مثل اینکه آن سطح فلک که به طرف ماست پایین آمده و آن سطح تدویر که به طرف ماست بالا رود، در این صورت به نظر ما کواکب ساکن و مقیم می‌آید.

و بالجمله: باید رجوع و اقامت و استقامت کواکب به این نحو تصحیح شود؛ زیرا با توجه به اینکه باید فعل فاعل واحد در قابل واحد علی وتیره واحده باشد، فعل هر

۵۶۲ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / طبیعیات

فلک یا فلکی علی وتیره واحده است و رجوع و اقامت و استقامت افعال متعدده و حرکات مختلفه‌ای است که در بسیط راه ندارد.

در عالم افلاک هیچ ناسکی از عمل و رفتار خود باز نمی‌ایستد و از عبادت خویش ساکن و واقف نیست. نوع هر فلک و فلکی منحصر در فرد است و این حکم را حکیم ذکی که عالم است به اینکه افراد طبیعت جسمیه واحده در صورت تقطیع نمودن آن طبیعت متکثر می‌شوند و خرق و التیام بر فلک ممتنع است می‌داند.

در افلاک قسر نیست چنانچه شر نیست و همه آنها مظاهر سلام و برّ و خیر محض می‌باشند.

در افلاک کون و فساد به معنای تکوّن از چیزی و فساد به سوی چیزی نیست. بلی کون به معنای انشاء از عدم محض، و فساد به معنای فنا، در افلاک هست؛ چون خدا آنها را ایجاد فرموده و فانی می‌نماید؛ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾<sup>۱</sup>.

## غرر في عدد الثوابت

كواكب ثوابت قد رصّدت  
و غير مرصود فليست تنحصر  
أعداد حم و أحرف الهجا  
ألف و اثنان و عشرون بدت  
لم يحصها إلاّ العزيز المقتدر  
و كلمة التوحيد فيه أدرجا

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۲۷۴ - ۲۷۵]

## تعداد ثوابت

کواکب ثوابتی که رصد شده و مواضع آنها تعیین شده است هزار و بیست و دو تا است و همه آنها را در یک شب نمی‌توانسته‌اند رصد کنند؛ زیرا یک قسمت از آنها در آن شب در بالای سر بوده و قسمت دیگر تحت ارض و از دید مخفی بوده است؛ لذا برای اینکه بتوانند آنها را شمرده و رصد نمایند از اجتماع کواکب در تمام آسمان صورتی از صور موجودات توهم نموده و سپس آنها را می‌شمرده‌اند. به این نحو که فلان کوكب در شكم و فلان كوكب در ذنب است و ذنب فلان شكل چقدر است و سر آن چه اندازه است؟

چهل و هشت صورت در تمام آسمان تخیل نموده بودند که بیست و یک عدد از آنها در طرف شمال از منطقة البروج و پانزده عدد از آنها در طرف جنوب آن و دوازده عدد از آنها هم مانند حَمَل و غیر آن روی خود دایره منطقه واقع می‌باشند. حاجی می‌فرماید: ممکن است لفظ ﴿حَمَل﴾ در قرآن کریم<sup>۱</sup> قسم به آنها باشد، چنانکه زیر و بینات آن قسم به اسماء نود و نه گانه می‌باشد که هرکس آنها را بشمارد داخل جنت می‌شود.<sup>۲</sup>

زیر هر حرف عبارت از حرف اول ملفوظ و حرف مکتوب آن است و بینات غیر آن است مثلاً حرف «س» در کتابت به صورتی که ذکر شد نوشته می‌شود ولی در تلفظ

---

۱- غافر (۴۰): ۱.

۲- رجوع کنید به: توحید صدوق، ص ۱۹۴، حدیث ۸.

«سین» که مرکب از سه حرف مکتوب «س» و «ی» و «ن» است خوانده می‌شود، بنابراین زیر آن حرف «س» است و بینات آن حروف «ی» و «ن» است. و بالجمله: چنانکه اعداد «حم» به آن چهل و هشت صورت اشاره است، همچنین حرفهای هجا به منازل بیست و هشتگانه اشاره است که یکی از آنها را به نام شُرْطَین و دیگری را به نام بُطَین و هر کدام را به نام یکی از کواکبی که در آن است نام‌گذاری نموده‌اند. البته در دو منزل هم اصلاً کواکب نیست. کلمه توحید نیز به حساب ابجد به بروج دوازده‌گانه اشاره است. ادراج این همه آیات در فلک نشان تعظیم آن است.



فريدة پنجم

## عنصریات

غرر فی عدد البسائط

و العنصری بسیط أرض ثمّ ما  
و النار كانت حرّة مثل الهوا  
و الأرض بالبرد مع الیبس تحف  
و جاز أن یقلب کلّ آخرا  
ثمّ الهوا و النار تلوها السماء  
لکنّ ذا رطبا و ذی یبسا حوی  
والمابیه الرطوبة اتّصف  
ولو بواسط و إن تکثرا

[شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۲۷۵]

## تعداد بسایط

جسمِ عنصری یا بسیط و یا مرکب است:

مرکب عبارت از حیوان و انسان و نبات و معدن است.

بسیط - به استقراء - عبارت از ارض و ماء و هوا و نار است و چون کره نار بالاتر از همه آنهاست؛ لذا آسمان تلو آن است به گونه‌ای که محدب کره نار با مقعر فلک قمر مماس است و نار مانند هوا حار است، ولکن هوا رطب است و نار یبس است، چون رطب صفت مشبیه است و معنای آن چیزی است که رطوبت دارد و مسند به «ذا» فعل «حوی» است و نمی‌توان گفت هوا حاوی چیز رطوبت‌دار است؛ زیرا خود هوا چیز رطوبت‌دار است؛ لذا مصنف ناچار شده است که بگوید: مراد از رطب همان مصدر است که رطوبت باشد و ذات در آن اخذ نشده است و نیز چون نار مؤنث است، مصنف مسند به «ذی» را فعل محذوفی دانسته است که عبارت از «حوت» باشد. بنابراین معنای عبارت این است که هوا حاوی رطوبت و نار حاوی یبس است. ارض محفوف به برد با یبوست است، و ماء متصف به برد با رطوبت است. ناگفته نماند: مراد از رطوبت و حرارت در اینجا، که گفته می‌شود ماء رطب و نار حار است، منفعل بودن و فاعل بودن است. بنابراین ماء رطب است، یعنی منفعل است چنانکه اگر چیزی را در آب فرو ببریم آب فرو رفتن آن را به آسانی قبول می‌کند و شکل آن را به خود می‌گیرد ولی حرارت به عکس رطوبت است و عبارت از منفعل نبودن و فاعل بودن است.



اما آنچه در عرف رطوبت نامیده می‌شود حقیقت رطوبت نیست، بلکه لغت آن «بلت» است؛ زیرا اینکه گفته می‌شود: فلان شیء تراست، یعنی آب در آن نفوذ کرده به نحوی که الآن آب و آن شیء است و ممکن است اجزاء آب را از آن گرفت و همچنین لغت آن چیزی که در عرف حرارت نامیده می‌شود جفاف است.

هر یک از عناصر ممکن است بدون واسطه و یا با واسطه به دیگری منقلب شود و واسطه هم اعم از یک واسطه و بیشتر از آن است.

صوری که عنصر بدون واسطه به عنصر مجاور با آن منقلب شود عبارتند از: انقلاب نار به هوا و بالعکس و انقلاب هوا به ماء و بالعکس و انقلاب ماء به ارض و بالعکس که در مجموع شش صورت می‌باشند. و گاهی عنصر به غیر عنصر مجاور با آن منقلب می‌شود با یک واسطه، مانند انقلاب نار به ماء و بالعکس و انقلاب ارض به هوا و بالعکس که چهار صورت می‌شود و یا به چند واسطه، مانند انقلاب نار به ارض که به واسطه هوا و ماء است، یعنی اول نار، هوا و سپس هوا، ماء و آن‌گاه ماء، ارض می‌گردد و مانند انقلاب ارض به نار که این هم دو صورت است. پس مجموع صور انقلاب دوازده صورت است که از ضرب هر یک از چهار در سه تایی بقیه حاصل می‌شود.

## غرر في بيان عدد طبقات الأرض و غيرها

كانت ثلاثاً طبقات الأرض من  
للكثرة الوهاد رُبعه انكشف  
و غير ربع منه في الماء نفذ  
يخلط بالبخار أو لا خلط به  
و أولاً قسّم إلى الذي انتقل  
فذا الأخير زمهريراً و سما  
و الثاني الذي بشيء ما اختلط  
من طبق الدخان زرقة السماء  
و منه ذو ذوابة و ذو ذنب  
طبقة للنار تبعاً حرّكت  
بكونها أصلاً أصيلاً فاهوا  
بالكوكب نضج المركّب يجي

طينية و صرفة و ما سكن  
أو لانجذاب الماء بالشمس انتشف  
و واحد ذا و الهوا أربع إذ  
مازج ثان ناراً أو لا فانتبه  
إليه عكس الضوء و اللذ ما وصل  
ما قبله ما قبل الأرض و ما  
و طبق الدخان في الأولى انخرط  
وقيل من بُعد كذا الجوّ اعلمها  
و نيزك و أعمد ثم شهب  
ذو ذنب نقلته ذا كشفت  
و الشيخ الإشراقى قد نفاه  
وشكلها عند السماء إهليلجي

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۲۷۶-۲۷۷]

## طبقات زمین و بحثی در عناصر

ارض دارای سه طبقه است: یک طبقه گِل است و آن طبقه مجاور با ماء است و طبقه دیگر صرف خاک است و آن محیط به مرکز است و طبقه دیگر هم آن طبقه‌ای است که مسکن موالید ثلاثه است به خاطر گودیه‌های عمیقی که روی زمین در طرف جنوب هست که آب آنها را فرا گرفته و در آنها جمع شده است ربع ارض خشکی است و آن در طرف شمال می‌باشد.

البته مخفی نماند که اشکالی بر این سخن وارد می‌شود و آن این است که اگر کره آب دارای مکان طبیعی است چنانکه باید چنین باشد خروج آن از مکان طبیعی خویش بدون قسر قاسر ممکن نیست. و اگر فرضاً کره خاک نابود گردد باید کره آب که مکان طبیعی آن را بالاتر از خاک دانسته‌اند، کره مجوفی باشد و حال آنکه مقتضای سخن مذکور این است که کره آب بدون قسر قاسر از مکان طبیعی خود خارج شده باشد.

لذا بعضی چنین گفته‌اند: علت جمع شدن آب در طرف جنوب این است که وقتی شمس در طرف شمال قرار می‌گیرد در اوج خود بوده و هنگامی که در طرف جنوب زمین واقع می‌شود در حوض می‌باشد که مدت آن هم حدود شش ماه است. موقعی که شمس به حوض نزدیک می‌شود حرارت در طرف جنوب زیاد شده و چون حرارت آب را جذب می‌کند آب به آن طرف مجذوب گشته و

در نتیجه ربع مسکون در طرف شمال خشک شده است.<sup>۱</sup>  
 ماء یک طبقه است و هوا چهار طبقه است؛ زیرا هوا یا با بخار، یعنی اجزاء صغار  
 آب که به واسطه حرارت تلطیف شده است، مخلوط می‌باشد و یا با بخار مخلوط  
 نیست.

قسم دوم، یا با نار مخلوط است و یا با نار مخلوط نیست و قسم اول نیز به هوایی  
 که عکس ضوء از شمس و غیر شمس که عبارت از وجه ارض باشد به آن منتقل  
 می‌شود و به هوایی که عکس ضوء به آن نمی‌رسد تقسیم می‌گردد.

قسم اخیر، یعنی هوایی که با بخار مخلوط بوده و عکس ضوء به آن واصل نیست  
 زمهریر است و ماقبل آن، یعنی هوایی که با بخار مخلوط بوده و عکس ضوء به آن  
 منتقل می‌شود ماقبل الارض و الماء است.

اگر مبدأ شروع طبقات را از طرف ارض و ماء قرار دهیم این طبقه قبل از زمهریر  
 بوده و اگر مبدأ شروع طبقات را از طرف کره نار اخذ نماییم این طبقه که اطراف ارض  
 و ماء واقع شده و ضوء در آن منعکس شده است بعد از زمهریر خواهد بود.

طبقه دوم - بنابر اینکه طبقات را از طرف کره نار شروع نماییم - هوای خالص است  
 که از طرف علو به اجزاء ناریه و از طرف سفلی با بخار مختلط نیست و همین طبقه،  
 طبقه سوم است. اگر از طرف زمین شروع به تعداد طبقات کنیم طبقه اول از طرف کره  
 نار و طبقه چهارم از طرف زمین طبقه دخان است، گرچه جسم ارضی، به واسطه آتش  
 و حرارت تلطیف می‌گردد، ولی چون جسم ارضی که آتش به آن اصابت کرده دارای  
 کثافت می‌باشد لذا قسمتی از اجزاء آن به آتش مبدل نشده و به نحو مخلوط بالا رفته  
 و تا حول کره نار تصاعد می‌نمایند. بنابراین در آنجا اجزاء ارضیه با هوا مخلوط  
 می‌گردد.

و این طبقه از هوا طبقه دخان است و به خاطر همین طبقه است که آسمان سبز  
 دیده می‌شود.

البته بعضی گفته‌اند که علت سبز دیده شدن هوا تراکم آن است؛ چنانکه اگر ما از دور به کوهی نگاه کنیم آن را سبز خواهیم دید.

و نیز به واسطه همین طبقه دخان است که ستاره‌های «ذو ذوابه» دیده می‌شود؛ چون گاهی بعضی از ستاره‌ها دیده می‌شوند که گویا زلفهای پریشان در اطراف دارند و آن در حقیقت قسمتی از همان دخان است که به جهت مجاورت با آتش، آتش گرفته و اجزاء متراکم ارضیه مشتعل شده‌اند و کوبی که محاذی با آن قرار دارد «ذو ذوابه» دیده می‌شود. و اگر کوب، محاذی با اول آن اجزاء مشتعله قرار گیرد از دور چنین دیده می‌شود که گویا کوب دم دارد.

همچنین گاهی در آسمان یک چیز نورانی مانند نیزه و یا چیزی مثل عماد و استوانه دیده می‌شود در صورتی که نازک باشد به آن نیزک - معرب نیزه - و اگر کلفت باشد به آن عماد گویند.

گاهی ما در آسمان شهاب می‌بینیم و علت آن این است که مقداری از دخان جمع شده و یک قسمت آن آتش گرفته و سوخته و محو می‌شود و قسمت دیگر شعله‌ور می‌گردد و به نظر ما چنین می‌رسد که تند آمد و رفت و از دید ما غائب شد و در حقیقت یک طرف سوخته و محو می‌شود و وقتی آتش به طرف دیگر سرایت می‌کند به نظر ما می‌رسد که حرکت دارد، پس ماده همه اینها همان دخان است.

برای نار، یک طبقه است و کره نار به تبع حرکت فلکی که با آن مماس است حرکت می‌کند و تبعیت آن را در حرکت از حرکت «ذو ذنب» کشف کرده‌اند؛ زیرا از اینکه دیده می‌شود که کوب ذو ذنب طلوع نموده و غروب می‌کند و گاهی در یک جای آسمان است و گاهی در جای دیگری از آن است، معلوم می‌شود که دخان هم حرکت می‌کند و باید حرکت دخان به تبع حرکت کره نار باشد، بنابراین کره نار به تبع فلک حرکت نموده و حرکت فلک باعث حرکت کره نار، که مجاور با اوست، می‌شود. نار را اصل اصیلی از عناصر دانسته‌اند،<sup>۱</sup> ولی شیخ اشراق اصالت آن را انکار نموده

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۱۸۹؛ نقد المحصل، ص ۱۹۰؛ ملل و نحل، ج ۲، ص ۸۷.

و گفته است: نار همان هواست، منتها اگر حرارت هوا شدید بوده و هوا منیر باشد، هوا آتش است و گرنه هوای معمولی است، پس آتش و هوا دارای یک حقیقت بوده با این تفاوت که آتش مرتبه شدیدتر از آن است.<sup>۱</sup>

همچنین قومی گفته‌اند: وقتی عناصر با هم ترکیب می‌شود نپخته‌اند و لذا صورت دیگری پیدا نمی‌کنند و پختن آنها که موجب حصول صورت مرکب می‌گردد بوسیله آتش است.<sup>۲</sup>

ولی شیخ اشراق گفته است: این چنین نیست که آتش از این رو دور فلک نازل شود تا اصلی از اصول مرکبات گشته و باعث نضج آنها گردد؛ چون شیخ اشراق نار را جز هوا نمی‌داند و می‌گوید هوای حول فلک به واسطه اصطکاک با فلک و حرکت آن، حرارت زیاد پیدا نموده و منیر می‌شود.<sup>۳</sup>

شکل نار متولد از هوا نزد آسمان به نظر شیخ و قائلین به قول وی به حسب مقعر اهللیجی است؛<sup>۴</sup> زیرا تکون آتش در منطقه به واسطه حرکت سریع‌تری که در آنجاست بیشتر بوده و هر چه به طرف دو قطب نزدیک‌تر شود کمتر می‌باشد.

---

۱- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۸۷؛ شرح حکمة الاشراق قطب شیرازی، ص ۴۱۸-۴۲۴.

۲- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۱۴۲؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۱۵۷.

۳- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۸۸.

۴- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۱۴۳.

## غرر في الجسم المركب

حيوان إنس معدن و نامي  
مدّة اعتدّ بها لم يصن  
فتلكموا الأربعة ذي الأربعة  
بكيفها تفعل في مدّتها  
فحصلت كيفية تشابهت  
قالوا بحفظ الصور النوعية  
فهذه الصورة من أوائل

مركب تمّ و غير تمّ  
كالمنز بالتمّ خلاف ذا عني  
إذا تفاعلت غدت مستتبعة  
كأسرة لصرف كيفيتها  
هي المزاج بينها توسّطت  
و عندنا المبقاة كالكيفية  
نازلة كناقص من كامل

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٢٧٧ - ٢٧٩]

## جسم مرکب

هر یک از حیوان و انسان و معدن و نامی مرکب تام می‌باشند، البته نامی، مانند حیوان در صورتی مرکب تام است که بشرط لا باشد؛ زیرا اگر نامی مثلاً لا بشرط باشد جنس است و با نبات و حیوان و انسان متحد خواهد بود.

مرکب تام با مفهوم وصف، یعنی تام بر مرکب غیر تام دلالت می‌نماید و آن مرکبی است که مدت «معتدّ به»ی محفوظ نباشد مانند ابر. ولی مرکب تام مرکبی است که مدت «معتدّ به»ی محفوظ باشد، مانند موالید ثلاث.

هنگامی که امهات اربعه، یعنی عناصر در یکدیگر تفاعل داشته باشند موالید اربعه، یعنی انسان و حیوان و نبات و معدن را در پی خواهند داشت.

هر یک از امهات با کیفیت خود در ماده دیگری عمل نموده و سورت کیفیت آن را درهم می‌شکنند، بنابراین ماده در کیفیت منفعل خواهد بود، مثلاً نار با کیف خود در ماده ارض عمل کرده و ماده ارض در کیف خود انفعال را قبول می‌نماید.

وقتی عناصر به این نحو در یکدیگر عمل نمودند از تفاعل آنها کیفیتی که در همه آنها متشابه بوده و بین صرف کیفیات آنها متوسط می‌باشد، حاصل می‌شود.

معنای تشابه کیفیت مزاجیه این است که حاصل از آن در هر جزئی از اجزاء ممتزج با حاصل در جزء دیگر مماثل می‌باشد به گونه‌ای که اجزاء صغار ناریه - بنابر قول به بقای صور عناصر<sup>۱</sup> - در حرارت و برودت و رطوبت و یبوست

---

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۲۰۱ - ۲۰۵؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۱۵۶ - ۱۶۱.



مانند اجزاء صغار مائیه خواهد بود.

معنای توسط کیفیت مزاجیه این است که نسبت به حرارت صرفه، برودت و نسبت به برودت صرفه، حرارت و نسبت به رطوبت صرفه، یبوست و نسبت به یبوست صرفه، رطوبت باشد. چنانکه اگر یک قطره آب داغ با یک قطره آب سرد مخلوط شود دو قطره آب معتدل که نسبت به آب سرد حارّ و نسبت به آب داغ بارد است پدید می آید.

در مرکبات گفته شده است: صور نوعیه عناصر، باقی هستند حتی شیخ الرئیس قول به زوال آنها را مذهب غریب و مخترع شمرده است،<sup>۱</sup> ولی حاجی و صدر المتألهین می گویند: تحقیق نزد ما این است که صور باقیه مانند کیفیت واحده مزاجیه نسبت به کیفیاتی است که سورت آنها درهم شکسته نشده است.<sup>۲</sup> بنابراین: همانگونه که کیفیت باقی است ولکن سورت آن درهم شکسته شده است و نسبت به برودت، حرارت و برعکس است و نسبت به یبوست، رطوبت و بالعکس است و سلب هیچ یک از آنها جایز نیست و نسبت بین آن و کیفیات چهارگانه نسبت نقص و کمال است، همچنین صورت باقی است و آن به تنهایی همه صور چهارگانه است.

بنابراین: صورت باقی، ارض منکسره و نار منکسره و ماء منکسر و هوای منکسر است، پس ارض دارای مراتبی است که صرف آن ارض است و متوسط و معتدل آن نیز ارض است و سخن در بقیه نیز چنین است.

خلاصه آنکه: هر صورت کمالیه ای که بر ماده وارد می شود با اینکه واحد است باید آنچه بر جمیع مادون آن مترتب می شود بر آن مترتب گشته و در حقیقت وجود آن وجود مادون باشد، بنابراین وجود مادون به نحو کثرت، لغو و معطل است و معطلی در وجود نیست.

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۲۰۵ - ۲۰۷؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۷۵.

۲- اسفار، ج ۵، ص ۳۲۰ - ۳۳۴ و ج ۸، ص ۲۸.

پس چنانکه آثار و کیفیات به نحو توسط و وحدت باقی می‌باشند مبادی آنها نیز چنینند؛ زیرا آثار، تابع مبادی و کاشف از آنها می‌باشند. و بالجمله: تمام ملاک در این سخن جواز اشتداد و تضعف در جوهر و تبدل در ذات شیء با اصل محفوظ در مراتب تبدل است.

نتیجه آنکه: صورت یکی از موالید از صور امهات نازل است و مثل آن نسبت به آنها مثل ناقص به کامل است و ناقص همان کامل به نحو اضعف و کامل همان ناقص به نحو اقوی و اتم می‌باشد و قبلاً گفته شده است که تفاوت به نقص و کمال تفاوت نوعیه نیست.

بنابراین: اگر بگویی صور باقی هستند، راست گفته‌ای و لکن آنها به نحو وحدت و توسط باقی می‌باشند و اگر بگویی آنها باقی نیستند نیز، راست گفته‌ای و لکن آنها به نحو کثرت و صرافت باقی نیستند. پس تابع حق باش و حق به اتباع سزاوارتر است. در اینجا سؤال مقدری است و آن اینکه: باید در حرکت جوهریه صورت اخیره کامل باشد و حال آنکه ناقص است؛ زیرا نار و همچنین صور دیگر به نحو کمال باقی نمانده‌اند.

مرحوم حاجی چنین جواب می‌دهد: ناقص بودن به اعتبار انکسار صرافت با کامل بودن از جهت وحدت جمعیه منافات ندارد، پس صورت اخیره کامل است.

## غرر في كائنات الجوِّ

رطب من الأجسام حين سخنا  
للزهرير إن بخار لقيا  
ببرد و إلا فيكون بَردا  
وقبله ثلج و إن ليس سعد  
يُعقدُ فهو ماطر السحاب  
مع قلة إن ليس بالبرد انجمد  
بشدة البرد الهوا قد يعقد  
في المزن إن يحبس دخان حصلا  
وقد يرى تمزق عنيف  
لما على دهنية قد اشتمل  
بنيّر إذا استضا رشّية  
يحدث قوس قزح و هالة  
في القوس خلفها سحاب مظلم  
و أيضاً الشمس إلى الأفق دنت  
واختلاف لونه لخلط ضو  
فيحدث الكرّاثي و أرجواني  
والريح من أدخنة مصرودة  
مع سحب إذا تحرك سحب  
و من تخلخل الهوا بالندر جا

بخّر و اليابس منها دخنا  
فماطر السحاب إن لم يقويا  
إن كان بعد الاجتماع انجمدا  
للزهرير مع كثرة فقد  
و دون عـقد سم بالضباب  
طلّ و إلا فهو صقيع يعدّ  
بلا بخار منه هذي توجد  
رعد بمزق ريثا تغلقلا  
يشتعل الغليظ و اللطيف  
فبرق أو صاعقة منه حصل  
صغيرة لم تتصل دورية  
لمطر كان لها دلالة  
أو جبل كانا كسجف لازم  
لأنّها تنحلّ حين ارتفعت  
مع لون اصناف الغمام قد رأو  
و أحمرا إذ بدوها صرفان  
أو بجاور السما مردودة  
تصوّبا بالحرّ ريحا تنقلب  
فالكلّ فيه محدث تموجا

## کائنات جو

کائنات جو، مرکبات غیر تامه هستند و به آنها آثار علویه گفته می شود. وقتی اجسام مرطوبه مانند دریاها و اراضی مرطوبه و آب دیگ به واسطه اشعه کواکب یا نار سخونت و گرمی پیدا می کنند تبخیر می گردند و تبخیر شدن به واسطه انفصال اجزاء رشیه مائیه است که با اجزاء هوائیه ای که در وضع با آنها متباین نیستند مختلط می باشند.

اجسام یابسه نیز، حین تسخن دخان می شوند و دخان شدن آنها به واسطه انفصال اجزاء ناریه است که با اجزاء ارضیه ای که در وضع از آنها متمیز نیستند مختلط می باشند. بنای بسیاری از تکونات بر تبخیر و تدخین است، بلکه بنای بسیاری از اصناف حیات بر روح بخاری است که آن بخار لطیف خون بوده و متعلق نفس می باشد.

و بالجمله: اگر بعد از تبخیر توسط اشعه - مخصوصاً اشعه نیّر اعظم - بخار به زمهریر رسیده و متکاثف شود، در صورتی که سرما شدید نباشد سحاب ماطر و ابر بارنده منعقد می شود و در صورتی که پس از اجتماع اجزاء مائیه از بخار، سرما شدید باشد، اجزاء به هم چسبیده و به صورت تگرگ درخواهند آمد و اگر قبل از اجتماع آنها سرما شدید شود به صورت برف پایین خواهند آمد. اما اگر به واسطه قلت حرارت موجب صعود، بخار به زمهریر نرسد در صورتی که بخار کثیر و متکاثف باشد سحاب ماطر می گردد، چنانکه شیخ حکایت نموده است که ایشان سر کوه بلندی

بوده و ابر پایین تر از او بر اهل قریه دامنه آن کوه می باریده است.<sup>۱</sup>  
و در صورتی که بخار کثیر بوده ولی متکاثف نباشد ضباب و ابر بدون باران خواهد بود.

و اگر بخار قلیل باشد دو قسم است:

یکی آنکه: به واسطه سردی هوای شب، منجمد نشده و به صورت قطرات ریز پایین آمده و بر روی برگها و گلها می نشیند و به آن شبنم گویند.

دیگر آنکه: به واسطه سرمای شب، منجمد شده و پایین می آید و به آن صقیع، یعنی برفک گویند و نسبت آن به شبنم مانند نسبت برف به باران است.

تمام آنچه گفتیم توسط بخار حاصل می شد.

گاهی هوا به واسطه شدت سرما متراکم و متکاثف شده و مثلاً به صورت سحاب ماظر درآمده و می بارد چنانکه مشاهده آن از شیخ و غیر او نقل شده است و خود ما نیز ممکن است دیده باشیم که ناگهان در قلّه کوه یک تکه ابر حاصل گشته و کم کم زیاد شده و باریده است.

اما سبب رعد و برق و صاعقه این است که اگر دخان در ابر حبس شود یعنی ابخره و ادخنة کثیره مختلطه مرتفع شده و سحاب منعقد گشته و دخان بین سحاب حبس شود، در این صورت رعد حاصل می شود و آن صوت هولناک معروف است.

رعد به واسطه پاره شدن و شکافته شدن سحاب توسط دخان حاصل می شود و آن دو گونه است؛ چون یا حرارتی که در دخان است و به واسطه شدت لطافت دخان و بیس آن مقتضی صعود آن به طرف کره ناراست، موجب می شود که دخان سحاب را از طرف بالا پاره کند و در نتیجه رعد حاصل شود و یا زوال حرارت و شدت تکاثف و ثقل دخان به واسطه سرمای شدید باعث هبوط دخان به طرف پایین شده و سحاب از آن طرف پاره شده و رعد حاصل می شود.

گاهی شکافته شدن به گونه ای سخت واقع می شود که دخان غلیظ و لطیف مشتعل

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۲۶۰.

می‌گردد و این اشتعال به واسطهٔ دهنیتی است که در دخان می‌باشد؛ زیرا دخان شیء لطیفی است و دارای اجزاء مائیه و ارضیه‌ای است که حرارت و حرکت در آنها عملی انجام داده‌اند که مزاج دخان به دهنیت نزدیک شده است و دخان به گونه‌ای گشته است که به کمترین سببی مشتعل می‌گردد. بنابراین: چگونه به واسطهٔ تسخین قوی که از شکافته شدن حاصل می‌گردد مشتعل نشود.

برق و صاعقه از اشتعال مذکور حاصل می‌شود؛ اگر اشتعال ضعیف بوده و در حالی که به زمین نرسیده محو شود، برق خواهد بود و اگر به واسطهٔ قوت به زمین برسد به آن صاعقه گویند. برق قبل از رعد دیده می‌شود با اینکه سبب آنها یکی است و علت آن این است که باید صوت به واسطهٔ حرکت هوا به ما برسد، پس صوت به زمانی احتیاج داشته تا به صماخ برسد ولی رؤیت به چنین زمانی محتاج نیست.

و اما سبب قوس قزح و هاله این است که وقتی اجزاء رشیهٔ صغیرهٔ مائیه‌ای که با هم اتصال نداشته و اجتماع آنها نیز بر هیئت استداره است از نیر اعظم استضاءه نمایند، قوس قزح حادث می‌شود. و اگر نور قمر را منعکس نمایند هاله پدید می‌آید، هاله ممکن است به صورت طبقاتی دیده شود؛ آن طبقه از اجزاء مائیه که به ما نزدیک است بزرگ‌تر دیده می‌شود و آن طبقه که از ما دور است کوچک‌تر دیده می‌شود. و نیز ممکن است چندین هاله باشد و هالهٔ شمس هم به ندرت در اوقاتی که تأثیر اشعهٔ آن کم است دیده می‌شود؛ زیرا شمس سحب رقیقه را تحلیل نموده و ذوب می‌کند. هاله نشانهٔ باران است چون دلیل بر رطوبت هواست.

اکنون باید مقداری به شرح قوس قزح پرداخته و بعضی از شرایط تحقق آن را ذکر نماییم.

قوس قزح در حقیقت مانند یک کره است ولی کرهٔ خالص نیست؛ زیرا قسمت پایین آن که به طرف زمین است دیده نمی‌شود ولیکن طرف بالای آن کروی است و آن عبارت از اجزاء صغار مائیه‌ای است که به هم نرسیده باشند؛ زیرا اگر به هم برسند باران تشکیل می‌شود و وقتی انسان به آن نگاه می‌کند چون ضوء آفتاب بر آن تابیده و

اجزاء صغار آن صیقلی است، نور آفتاب را به طرف خود آفتاب منعکس نموده و ما آن ضوء منعکس را می بینیم که به صورت قوسی در اطراف قوس منعکس شده است. از شرایط حصول قوس قزح این است که: باید پشت اجزاء صغار مائیه سحاب مظلمی یا کوهی مانند پرده‌ای که پشت آنها انداخته باشند باشد؛ زیرا اگر جسم کثیفی پشت جسم صیقلی نباشد از عبور نور مانع نمی شود و در نتیجه نور از جسم صیقلی منعکس نمی شود و همان گونه که در خود آینه چیزی نیست، قوس قزح نیز با آن الوان و کیفیات خوش رنگ در خارج وجود نداشته، بلکه نور منعکس بوده و چیزی جز اجزاء صغار در خارج نیست.

شرط دیگر این است که شمس به افق نزدیک باشد و قوس قزح در طرف مخالف آن پیدامی شود، مثلاً اگر شمس در طرف مغرب باشد قوس قزح در طرف مشرق و بالعکس محقق می شود و ممکن نیست وسط روز که آفتاب در وسط آسمان است قوس قزح حاصل شود؛ زیرا در آن موقع حرارت آفتاب زیاد است و اجزاء صغیره را منحل می کند.

اما اختلاف لون قوس قزح به واسطه اختلاط نور خورشید، که مانند بیاض است، با رنگ اصناف ابرها است. بنابراین از ضروب اختلاطها، رنگهای مختلف حاصل می شود و لون کرائی، که رنگ سبز است و لون ارغوانی، که رنگ ارغوانی است و لون احمر ناصع، که رنگ گلی است حاصل می شود. و مبدأ این الوان بیش از دو رنگ نیست؛ زیرا در بین الوان فقط لون بیاض و سواد اصالت دارد و سایر الوان از ترکیب و اختلاط آنها بدست می آید. بنابراین در مورد قوس قزح آن قسمتی که اشراق شمس در آن قوی است، احمر ناصع دیده می شود و آن قسمت که اشراق در آن ضعیف بوده و ظلام و سواد بر آن غلبه دارد قرمز نزدیک به سواد که ارغوانی است، مشاهده می شود و وسط آنها سبز رؤیت می شود.

آنچه راجع به قوس قزح گفته شد بنابر عقیده قدما بود.<sup>۱</sup>

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۲۶۶؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۱۸۶ - ۱۸۹؛

ولیکن متجددین درباره آن چنین گفته‌اند: نور شمس مرکب از هفت رنگ است و اگر جسم صیقلی منشوری را مقابل نور آفتاب بگذاریم آن جسم نور آفتاب را تحلیل و تجزیه می‌نماید و چون شکل قوس قزح منشوری است لذا الوان نور آفتاب از هم تجزیه می‌شوند.

اسباب ریح نیز چند قسم است: یک قسم آن است که از ادخنه‌ای حاصل می‌شود که به واسطه رسیدن به زمهریر برودت پیدا کرده و در نتیجه ثقیل گشته و به طرف پایین هبوط نموده و در نهایت هوا متموج می‌گردد.

قسم دیگر آن است که از ادخنه‌ای که به وسیله مجاور سماء - یعنی تابع و مشایع آن در حرکت دوریه که کره آتش باشد - برگردانده می‌شوند، حاصل می‌گردد. و این وقتی است که حرارت ادخنه به سردی زمهریر منکسر نشود تا خفت ادخنه باعث صعود آنها گشته و مجاور سماء آنها را برگرداند.

راجع به این دو قسم سبب، شیخ الاشراق در حکمة الاشراق چنین گفته است: هنگامی که دخان سرد شود به سوی زمین هبوط می‌نماید و این همان قسم اول است و یا اینکه دخان به جهت دفع مجاور فلک که حرکت آن با حرکت فلک موافق است برمی‌گردد و این همان قسم دوم است و آن‌گاه دخان به هوا فشار آورده و بادها از آن حاصل می‌شوند.<sup>۱</sup>

شیخ الرئیس نیز در نجات درباره آنها گفته است: هوا بیشتر به واسطه سردی دخان متصاعد مجتمیع کثیر و نزول آنها به هیجان درآمده و موج برمی‌دارد و لذا مبادی ریح فوقانی می‌باشد و این سخن به قسم اول اشاره است.

و بسا مقاومت حرکت دوریه‌ای که هوای عالی تابع اوست آن مبادی را برگردانده و در نتیجه آنها به صورت باد در می‌آیند و این مقاله به قسم دوم اشاره است.<sup>۲</sup>

---

→ شرح مواقف، ج ۷، ص ۲۱۷.

۱- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۹۴.

۲- نجات، ص ۱۵۵.



سبب دیگر تکوّن باد، این است که سحابها به خاطر ثقل آنها از جهت کثرت سردی با حرکت شدیدی رو به پایین آمده و به واسطه گرمایی که از حرکت شدید حاصل می شود به ریح و هوای متموج تبدیل می شوند و چنانکه در اقسام قبلی با اندفاع هوا به وسیله دخان تموج حاصل می شد در این قسم با اندفاع هوا به واسطه بخار نیز تموج محقق می گردد.

فرق بین این سبب با اسباب قبلی این است که: ماده در آنها دخان و در این بخار بوده و همچنین در آنها ریح تنها با اندفاع و در این با اندفاع و انقلاب حاصل می شود. سبب دیگر تحقق باد، تخلخل هوا و فاصله گرفتن اجزاء آن از یکدیگر به واسطه حرارت و تکاثف آن به خاطر سرما و اندفاع آن از جهتی به جهت دیگر می باشد.

## غرر في الزلزلة

زلزلة الأرض لحبس الأبخرة  
والعين من تكثيفها منفجرة  
والبئر و القنائة من هذا النمط  
واشتدَّتْ مَّا من السماء هبط

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٢٨٣]

## زلزله

زلزله زمین غالباً به خاطر حبس بخارها - اعم از اینکه بخار آب یا دخان و یا از هردو مختلط باشد - واقع می‌شود. اگر بخارها غلیظ بوده به نحوی که نتوانند از منافذ و مجاری زمین خارج شوند و یا زمین صاف و محکم بوده و مسامات و منافذ نداشته باشد و بخارها برای خروج از زمین جمع شوند زلزله به وقوع می‌پیوندد.

به ندرت نیز ممکن است علت وقوع زلزله سقوط سنگ بزرگی یا ریزش قسمتی از خاک کوه از بالای دره‌های عمیقی که در باطن و زیر کوههاست باشد که به دنبال آن هوایی که از راه منافذ به داخل زمین نفوذ پیدا کرده است موج برداشته و زلزله محقق می‌شود.

چشمه از تکثیف بخارهای لطیف حاصل می‌شود، بخارها در گوشه‌ای از زمین اجتماع نموده و اجزاء آن به یکدیگر متصل می‌شوند و در صورتی که سردی به آنها برسد به قطرات تبدیل شده و قطرات به یکدیگر متصل گشته و با پیدا شدن منفذ، چشمه جاری می‌گردد و اگر مقدار آنها زیاد باشد به گونه‌ای که زمین گنجایش آنها را نداشته باشد باعث انشقاق ارض و انفجار عیون می‌شود.

اصل بئر و قنات نیز بخارهای برودت پیدا کرده می‌باشد و چون قدرت شکافتن زمین را ندارند در صورتی که زمین را بشکافیم به آنها دست پیدا خواهیم کرد.

۵۸۸ ..... تقریرات فلسفه ج ۲ / شرح منظومه / طبیعیات

آب چاه و قنات به واسطه بارش باران و برف و تگرگ افزایش پیدا می‌نماید و ابوالبرکات\* تنها آب باران و برف را علت چشمه‌ها و قناتها و چاهها می‌داند.<sup>۱</sup>

---

\*- شیخ ابوالبرکات استرآبادی، یکی از ائمه علم کلام و حکمت و فلسفه به شمار می‌رود. امیر سید فخرالدین سماکی امامی در رساله تفسیر آیه الكرسي، برخی از مطالب کلامی و فلسفی و تفسیری را از او نقل می‌کند، که دلالت بر نهایت تبخر و مهارت او در علوم عقلی می‌نماید و برایش به رحمت و غفران دعا می‌کند و این مشعر به تشیع وی است. وی صاحب کتاب المعبر در حکمت است.

۱- معتبر، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۱۲.

## غرر في تكوّن المعادن

ذا إن تكثرت و إلا حصلت  
مع اختلاف خلطها بالأدخنة  
فحيثما يغلب بخارات على  
من عكسه كالمح والزاجات  
و متطرق لديهم جسدا  
و لم تناف تلك قولاً بالملك  
فحضرة النبي تخدم القضا  
فليس إلا الله نصب العين  
كلّ المبادي فارقت أو قارنت

معادن ممّا في الأرض احتبست  
كمّاً و كيفاً أزمنناً و أمكنة  
أدخنة فمثل يشم حصلا  
و مع تساو متطرقات  
من خلط كبريت و زبيق بدا  
ذاوهم من بناى نادينا سلك  
كما الطيب كان خادم القوى  
له و غير حربه في البين  
به تدلّت عنده تبدلت

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۲۸۳ - ۲۸۵]

## معادن و چگونگی پیدایش آنها

اگر بخارهای محتبس در زمین زیاد باشند زلزله و چشمه‌ها و چاهها و قناتها متکوّن می‌گردند و اگر زیاد نباشند معادن حاصل می‌شوند. اختلاف در ترکیب بخارها و دودها از نظر مقدار و کیفیت و زمان و مکان باعث اختلاف معدنیات می‌گردد.

بخارها و دودهای محبوس در جایی که بیرون آمدن آنها از زمین ممکن نباشد در یکدیگر فعل و انفعال نموده و در نتیجه معدن متولد گشته و با اختلاف در خلط و ترکیب از جهت کمّ و کیف و زمان و مکان، معدن نیز مختلف می‌شود؛ چون اختلاط در جاهای مختلف زمین متفاوت است؛ زیرا در یک جا بخارها زیاد و دودها کم و در جای دیگر بر عکس و در جای دیگر متساوی می‌باشند و در هر یک از این صور اختلاف در طول و قصر زمان و خصوصیات مکان باعث اختلاف معادن می‌گردد. اگر بخارها بر دودها غلبه نمایند جواهر شفاف صیقلی که چکش خور نبوده مانند یشم پدید می‌آیند.

و اگر بر عکس باشد مانند ملح و زاجات حاصل می‌شود و اگر مساوی باشند معادن چکش خور مانند آهن و مس به وجود می‌آید که در اصطلاح کیمیایی به آنها جسد گفته می‌شود. چنانکه چیزی که اجزاء لطیفه بر آن غلبه دارد، روح نامیده می‌شود. توهم شده که: آنچه در باب تکوّن کائنات جوّ و غیر آنها گفته شد با چیزی که اهل سفارت و شارعین فرموده‌اند منافات دارد؛ زیرا ایشان آن امور را به ملائکه نسبت

می دهند چنانکه می گویند: رعد صدای تازیانه ملک، و برق، برق آن تازیانه است و سحاب را ملک حرکت می دهد و ملائکه، شمس را هر روز به طرف مغرب می کشند.<sup>۱</sup>

در جواب توهم مذکور گفته می شود: تنافی منتفی است؛ زیرا چشم ما چشم طبیعت بین است و طبیعت همان گونه است که گفته شد. ولی چشم انبیا چشم حق بین بوده و آنها از محل ندهای ما دور بوده و از وادی ما برکنار می باشند. بنابراین آنچه ما از امور طبیعت مانند نسبت احراق به نار می دانیم، مثل اینکه می گوئیم: وضع نار مستلزم وضع احراق و بالعکس و رفع نار موجب رفع احراق و برعکس می باشد، با اینکه احراق و نار هر دو از خدا باشند منافات ندارد و در تمام قضایا چنین است که یک نسبت صحیح به طبیعت و یک نسبت صحیح به خدا دارند.

مثلاً اینکه می گوئیم: اگر قومی اهل فسق و فجور باشند خدا ظالمی را بر آنها مسلط می نماید، تسلط ظالم به این نحو است که خود ما جمع شده و یکی را رئیس قرار داده و امورات خود را به او تسلیم نموده و خود را عاجز از وسایل و او را نسبت به آنها قوی می نماییم و او هم در رأس امور قرار گرفته و نمی توانیم او را پایین بیاوریم، پس این تسلط با فعل خودمان به وجود آمده گرچه به خدا هم نسبت دارد، منتها باید وقتی آن را به مقام خدایی نسبت می دهیم با ادب عبودیتی همراه باشد. ادب تعارفی کافی نبوده بلکه باید حقیقت ادب را نگه داشته و چنین بگوئیم: خدا به مقتضای عمل ما آن چیزی را که مقتضای عمل ما بود آفرید. همچنین اگر می گوئیم: از فلانی سلب توفیق شد، یعنی خودش عملی را که با چیزی مناسبت داشت مرتکب شد و خداوند متعال آن چیز را به او داد.

والحاصل: حضرت نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ خادم قضا و علم لا یتبدل الہی است؛ چنانکه طبیب خادم قوای طبیعی است؛ این چشم باز می کند گل گاو زبان و گل ختمی و اثرات آنها را می بیند و او چشم باز می کند اثر را در دست خدا می بیند و گل گاو زبان و گل ختمی را

۱- رجوع کنید به: شرح مواقف، ج ۷، ص ۱۵۵؛ شرح مقاصد، ج ۳، ص ۱۹۸ - ۲۰۰.

جنودی از صقع ربوبی می‌داند، پس نصب العین و مشهود بصر قلب نبی، خداست و غیر حزب الله در بین نیست.

نبی به واسطه شدت تأله و توغل در شهود الله و آنچه از صقع اوست در هر چیزی جنبه یلی الربی و وجهه خدایی را ملاحظه می‌نماید و می‌گوید: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾<sup>۱</sup> لذا تمام مبادی را خواه مانند عقول قدسیه و انوار اسفهبديه، مفارق از ماده باشد و یا مانند نفوس منطبعه و قوا و طبایع که عبارت از صور نوعیه باشند، مقارن با ماده باشد - حتی اعراض را که مراتب نازله قوای فعلیه می‌باشند - از جهت تعلقی که به خدا دارند و جهت نوریه آنهاست دیده و می‌گوید: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾<sup>۲</sup> و ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾<sup>۳</sup>.

چنانکه در این نظر حکیم می‌گوید: «لا مؤثر فی الوجود الا الله».

۱- بقره (۲): ۱۱۵.

۲- زمر (۳۹): ۶۹.

۳- طه (۲۰): ۱۱۱.



فريدة ششم

## احوال نفس

غرر في أنّها ما هي و هل هي و كم هي

كـمال أوّل لجـسم آلي	نفس ترى بالدرك والأفعال
إمّا سماوية أو أرضية	نما و حيوانية نطقية
قد قيل للسماء نفس تنطبع	و قيل نفس جرّدت قيل جمع
إمكان الأشرف لذا يجلي	ثمّ لكلّ هي لا لكلي

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۲۸۵ - ۲۸۷]

## نفس و اقسام آن

این غرر راجع به تعریف نفس و هلیت بسیطة آن و اقسام آن است. به چیزی که قوام آثار مختصة به اشیاء و عوارض مخصوصه آنها به آن منوط می باشد کمال اول گفته می شود.

به عبارت دیگر: آنچه اشیاء را از نقصان رهایی می دهد دو قسم است؛ چون یا موجب رهایی آنها از نقصان ذاتی شده و یا باعث رهایی آنها از نقصان صفاتی می شود؛ به قسم اول کمال اول و به قسم دوم کمال ثانوی گویند. به کمال اول در صورتی که افعال آن علی وتیره واحده باشد، مانند صورت ناریه، صورت نوعیه یا طبیعیه گویند و در صورتی که افعال آن علی وتیره واحده نباشد، نفس گویند. نفس به دو قسم فلکی و عنصری، و عنصری به نباتی و حیوانی و انسانی تقسیم می شود.

مرحوم حاجی می فرماید: «کمال» خبر مقدم برای «نفس» است و علت اینکه نفس، کمال است این است که: کمال آن چیزی است که شیء به واسطه آن از قوه و نقص خارج می شود و نفس از آن جهت که صورت است و ماده به وسیله آن از قوه به سوی فعل خارج می گردد و از آن حیث که فصل حقیقی است و جنس مبهم ناقص به واسطه او از نقص رها می شود، کمال می باشد.

مراد از کمال اول، چیزی است که نوع در ذات خود با آن کامل می گردد و جنس مبهم ناقص به واسطه آن، نوع معین می شود.

با قید اول، کمالات ثانیه مانند علم و غیر آن که از توابع کمال اول می‌باشند از تعریف نفس خارج می‌شوند. نفس، کمال اول برای جسم طبیعی است.

با قید جسم، کمالات مجردات یعنی فصول منوعه آنها از تعریف خارج می‌شوند. با قید طبیعی، جسم صناعی از تعریف خارج می‌گردد؛ زیرا گاهی اوقات جسم طبیعی اطلاق گشته و تعلیمی نبودن آن اراده می‌گردد و گاهی جسم طبیعی اطلاق شده و صناعی نبودن آن قصد می‌شود و از طبیعی در تعریف، معنای دوم مراد است. البته طبیعی در نظم ذکر نشده است چون به آن نیازی نبوده است؛ زیرا طبیعی، اکمل افراد مطلق یعنی جسم بوده و مشهور از جسم نیز جسم طبیعی می‌باشد.

«کمال أول لجسم آلی نفس...» مقصود از آلت، چیزی مثل قواست نه اعضا. بنابراین: تعریف شامل نفس سماویه نیز می‌شود؛ زیرا برای نفس سماویه هم قوه درآکه خیالیه و حساسه و قوه محرکه که همان طبیعت خامسه فلک است می‌باشد. بلی قوای فلک در موضع واحدی است که تمام جسم فلک باشد؛ چرا که جسم فلک بسیط است.

با توجه به آنچه راجع به معنای آلت در تعریف گفته شد، مقاله متأخرین مانند صاحب ملخص و غیر او مندفع خواهد بود و آن این است که محققین چنین گمان نموده‌اند که: تعریف نفس به نحوی که نفوس سه‌گانه نباتی و حیوانی و فلکی در آن مندرج باشد ممکن نیست؛ زیرا اگر نفس را به چیزی که از او فعلی از افعال صادر شود تفسیر نماییم، عقل و صورت نوعیه طبیعیة عنصریه نیز نفس خواهند بود و اگر آن را به چیزی که با قصد و اراده، فعل انجام می‌دهد تعریف کنیم نفس نباتیه از تعریف خارج می‌شود و اگر آن را به چیزی که افعال به وسیله آلات از آن صادر می‌گردد تفسیر نماییم، نفس فلکیه از تعریف بیرون می‌رود در نتیجه نفس تنها به نحو اشتراک لفظی بر نفوس سه‌گانه اطلاق می‌شود.<sup>۱</sup> این کلام صاحب ملخص بود.

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۹۱؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۲۳۴؛ شرح هدایه اثیری،

با توجه به معنایی که برای آلی ذکر شد وجه اندفاع سخن مذکور معلوم می‌شود و به اینکه بگوییم نفس فقط برای فلک کلی است و افلاک جزئیه مثل تداویر و خوارج - فلک‌های خارج مرکز - برای آن به منزله اعضا برای حیوانات است نیازی نیست، بلکه بنابر تحقیق برای هر کره‌ای نفس جداگانه‌ای است.

بنابراین: رفع کلمه آلی در تعریف از مجرور بودن آن اصح است و آلی صفت کمال است و صفت جسم نیست؛ زیرا چنانکه صدر المتألهین علیه السلام در شرح هدایه فرموده است: نسبت قوا به فاعل، یعنی نفس، از نسبت آنها به قابل، یعنی جسم، اظهر است.<sup>۱</sup>

از تعریف مذکور معلوم گشت که: نفس، اسم حقیقت جوهر مدبّر که ما از آن بی‌خبر هستیم نبوده، بلکه اسم برای اضافه آن به جسم است و لذا مبحث نفس از مباحث طبیعیات قرار گرفته است.

با فراغ از تعریف نفس به وجود آن می‌پردازیم:

دلیل بر وجود نفس حیوانی ادراکات مختلفه از قبیل لمس و بصر و سمع و غیر آنهاست و دلیل بر وجود نفس نباتی افعال مختلفه از قبیل حرکت و تغذیه و تنمیه و تولید مثل می‌باشد.

والحاصل: در بعضی از اجسام، آثار مخصوصی مانند ادراک و حرکت و تغذیه و تنمیه و تولید مثل دیده می‌شود و مبدأ این آثار هیولی نیست؛ زیرا هیولی قابل محض بوده و علاوه بر آن بین همه اجسام مشترک می‌باشد و اگر مبدأ آثار هیولی باشد، باید همه اجسام واجد آن آثار باشند. همچنین مبدأ آثار، صورت جسمیه مشترکه نیز نیست و گرنه باید همه اجسام دارای آن آثار باشند. صورت طبیعی هم مبدأ آثار نیست؛ زیرا فاقد درک می‌باشد.

البته مخفی نماند: باید عدم مبدأیت صورت طبیعی را نسبت به آثار، به این مطلب معلل نماییم که: فعل صورت طبیعی مانند نار علی وتیره واحده است نه اینکه آن را به

۱- شرح هدایه اثیری، ص ۱۷۹.

عدم درک مستند نمود؛ چنانکه حاجی نیز با افعال، وجود نفس نباتی را اثبات کرده است و گرنه در غیر این صورت گفته می‌شود که نفس نباتی نیز واجد درک نیست. پس از عدم صلاحیت امور مذکوره برای مبدأیت آثار وجود نفوس به عنوان مبادی آثار ثابت می‌شود.

نفوس، یا سماوی و یا ارضی می‌باشند و ارضی، یا نفس نباتی و یا نفس حیوانی و یا نفس نطقیه انسانی می‌باشد.

«نما» در نظم یا مصدر به معنای «نام» است و نزد ابناء تحقیق مصدر و اسم فاعل یکی است؛ چون ذات در مشتق اخذ نشده است و یا «نمّا» مشدد است بنابر اینکه صیغه مبالغه بوده و به خاطر ضرورت مقصور شده باشد.

در نفس سماویه اختلاف است بعضی گفته‌اند: نفس فلکی در جسم فلکی منطبق می‌باشد.<sup>۱</sup> و معنای انطباق آن در جسم فلک این است که به تبع جسم، قابل اشاره وضعیه است؛ چنانکه صورت یاقوتی در جسم یاقوت است و با اشاره به جسم به صورت یاقوتیه نیز اشاره می‌شود، ولی مجرد به تبع جسم هم قابل اشاره وضعیه نیست.

ممکن است این قول را توجیه نمود تا با قول قائلین به مجرد نفس فلکی منافات نداشته باشد و آن اینکه: شاید ایشان جهت استهلاک نفوس فلکیه را ملاحظه نموده‌اند که گویا آنها به اعتبار مجرد و کلیتشان از عالم جسمانی کوچ نموده و جز سایه‌ای از آنها باقی نمانده است و اثر آنها در جسم فلک مانند نفس منطبعه است.

بعضی گفته‌اند: نفوس افلاک مجرد بوده و جهت انطباق ندارند،<sup>۲</sup> و گویا قائل به این قول خیال فلک را به حس آن و برعکس الحاق نموده است؛ زیرا نشئه حسیه فلک دارای لطافت است و خیال فلک در تمام جسد آن سریان دارد.

قول دیگر این است که فلک دارای هر دو نفس است و این قول به امام رازی

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۵۱۵ - ۵۲۲؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۴۵۱ - ۴۵۲.

۲- شرح اشارات، ج ۲، ص ۴۱۶ و ج ۳، ص ۱۵۸ و ۱۷۳؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۲۴۵ - ۲۴۷.

نسبت داده شده است.<sup>۱</sup>

حاجی می‌گوید: به واسطه دو قاعده امکان اشرف و امکان احس، فلک دارای هر دو نشئه هست، اما چنانکه امام رازی می‌گوید، فلک دارای دو نفس که یکی مجرد و دیگری منطبق است نیست، بلکه یک نفس با هویت و شخصیت واحده ولی دارای دو مرتبه دارد.

برای هر کره‌ای خواه کلی یا جزئی باشد نفس هست؛ زیرا برای هر یک از آنها عقل خاصی از عقول عرضیه هست و برای هر یک از تدویر و کوکب و خارج مرکز حرکت ارادی بوده و آن بدون نفسی که اراده تشبه به عقلی دارد که عاشق اوست تمام نمی‌شود. و چنین نیست که فقط فلک کلی دارای نفس باشد و کرات جزئی به منزله اعضا برای او باشند.

## غرر في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية

المشعر الظاهر للخمس انقسم  
لمس سرى و الذوق باللسان تمّ  
في عصب الصماخ سمع و البصر  
لمس و ذوق بصر سمع و شمّ  
و عصب حلمتي الثدي لشمّ  
عند التقاطع الصليبي ظهر

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ٢٨٧ - ٢٨٨]

## حواس ظاهری نفس حیوانی

مشاعر ظاهری به پنج قوه لمس، ذوق، بصر، سمع و شم منقسم می‌گردد و در تعیین مواضع آنها چنین گوییم:

لمس قوه‌ای است که با آن ملموسات درک می‌شود و آن قوه، به کمک اعصاب در تمام پوست بدن سریان دارد و همچنین در گوشت بدن، مگر آنجا که عدم احساس به حال آن انفع باشد، ساری می‌باشد. و این عنایتی از حضرت حق است که عضو آنچه را به حال آن نافع نیست نمی‌پذیرد، مثلاً معده کار خود را بر روی غذایی که وارد آن می‌شود انجام می‌دهد ولی زهر را مثلاً به عروق تحویل نمی‌دهد و عروق معده آن را جذب نمی‌کنند مگر اینکه خود زهر به واسطه حدّتی که دارد اعضا را با قهر و غلبه سوراخ کرده و پاره نماید.

والحاصل: احساس در تمام بدن به جز طحال و مراره هست؛ چون مراره کیسه صفراء و طحال کیسه سوداء است و صفراء و سوداء لذع - یعنی نیش زننده و سوزاننده - هستند و اگر مراره و طحال درد را احساس نمایند موجب الم و درد انسان می‌گردد و لذا در آنها حس لمس وجود ندارد.

در عظام هم لمس نیست چون آنها دعائم بدن هستند و اگر حس داشته باشند از اصطکاکاتی که در حرکتها به عمل می‌آید متألم گشته و موجب ناراحتی انسان می‌گردند.

قوه ذوق با لسان تمام می‌شود؛ زیرا آن قوه‌ای است که در عصب مفروش بر جرم



لسان منبث می‌باشد و طعم را به واسطهٔ رطوبت لعابیه‌ای که از معده به غدد زیر زبان آمده و خودش طعم ندارد و به وسیلهٔ غذا به طعم متکیف می‌شود، درک می‌نماید. اینک در متن گفته شده است: «والذوق باللسان تم» به وساطت رطوبت لعابیه اشاره است؛ زیرا آن رطوبت از لحم غددی که نام آن ملعبه است و تحت لسان و در اصول لسان هست منبث می‌شود.

دو عصبی که مانند دو دکمهٔ پستان هستند برای شم است؛ زیرا شم قوه‌ای است که در دو عصب زاید که از مقدم مغز سر رویده‌اند و چنانکه گفتیم: مثل دو دکمهٔ پستان می‌باشند، گذاشته شده است که روایح را به واسطهٔ وصول هوای متکیف به روایح درک می‌نماید.

سمع قوه‌ای است در استخوانی که در گوش بوده و روی آن استخوان، پردهٔ نازک لطیفی مانند پردهٔ طبل کشیده شده است. اصوات باعث تموج هوا گشته و وقتی موج هوا به پرده رسید آن را به اهتزاز در آورده و سپس قوه‌ای که در استخوان پشت پرده است اصوات را درک می‌کند. البته معنای درک اصوات درک خود صوتی که از دهان خارج می‌شود نیست، بلکه چنانکه گفتیم آن صوت هوا را به حرکت در آورده و تموج هوا پرده را به اهتزاز در می‌آورد و قوه‌ای که در استخوان پشت پرده هست از این اهتزاز متأثر می‌گردد.

تموج هوا از قرع و قلع عنیف حاصل می‌شود، یعنی وقتی چیزی را با زور و غلبه داخل چیزی نموده یا از آن خارج نمایند باعث تموج هوا می‌گردد.

و اما بصر قوه‌ای است به ودیعت نهاده شده در محل تلاقی دو عصب مجوفی که از باطن دو بطن مقدم مغز سر رویده‌اند. و آنکه از طرف راست رویده به طرف چپ و آنکه از طرف چپ رویده به طرف راست میل پیدا نموده است تا اینکه با یکدیگر به صورت تقاطع صلیبی مانند این شکل (X) التقا پیدا نموده‌اند و سپس از آنکه از طرف راست رویده تا حدقهٔ راست و آنکه از طرف چپ رویده تا حدقهٔ چپ امتداد پیدا نموده است و سر هر کدام مانند سر قیف یا شیپور از وسط کاسهٔ چشم بیرون آمده

است. در دهان شیپوری آنها چیزی مثل تگرگ گذاشته شده که به شکل مخروط بوده و نقطه رأس آن به طرف عصب و قاعده آن عدسی می باشد و سطح قاعده آن مانند عدس تحدب و برآمدگی دارد. در دهنه هر یک از عصبها چیزی که رنگ آن مایل به قهوه‌ای است وجود دارد و همچنین در دهنه عصبها رطوبتی است که نصف مخروطها در آن قرار دارد و چهار پرده، بالای مخروطهاست که لای آنها رطوبات است و سه پرده به شکل مثلث اطراف مخروط بوده که روی آنها رطوبت است، مثل اینکه بر آنها شیره کشیده باشند و آنها الوان را از خارج گرفته و به مخروط می دهند و عصبها هم که درون آنها خالی بوده و شریان دم می باشند آنها را به داخل برده تا به مغز می رسانند.

البته در دو مخروط دو عکس برداشته می شود که هنگام تلاقی عصبها دو عکس بر یکدیگر منطبق شده و بعد از آن یکی می شوند و لذا اگر دو دستگاه عکس برداری رو به روی انسان بگذارند که یکی از آنها به طرف راست مایل باشد، یکی کاملاً عکس طرف جلوی انسان را برداشته و دیگری از طرف جلو کم نموده و به طرفی که مایل است می افزاید. در نتیجه دو عکس بر یکدیگر منطبق نمی شوند و از اینجاست که شخص احوال یک چیز را دو چیز می بیند.

## غرر في ذكر الأقوال في كيفية الإبصار

قد قيل الإبصار بالانطباع  
مضطرب الآخر أو مخروطي  
لدى الجليدية رأسه ثبت  
تكيّف المشفّ باستحالة  
و بانتساب النفس والإشراق  
و صدر الآرا هو رأي الصدر  
للعضو إعداد إفاضة الصور

و قيل بالخارج من شعاع  
مصمت أو ألف من خطوط  
قاعدة منه على المرئي حوت  
بكيف ضوء العين بعض قاله  
منها لخارج لدى الإشراقي  
فهو يجعل النفس رأياً يدري  
قامت قياماً عنه كالذي استتر

[شرح منظومه، بخش حكمت، ص ۲۸۸ - ۲۹۰]

## دیدن و چگونگی آن

### اقوال در کیفیت ابصار

راجع به کیفیت ابصار هفت قول است:  
یکی قول به انطباع است و آن قول شیخ و اتباع اوست.  
سه قول از ریاضیین است که به خروج شعاع قائل می‌باشند.  
قول دیگر به انطباع نزدیک است و آن قول بعضی از حکماست.  
قول دیگر از شیخ مقتول سهروردی است و قول دیگر قول صدر المتألهین است.  
طبیعیین گویند: ابصار به انطباع صورت مرئی در جلیدیه است.<sup>۱</sup> و حاجی رحمته الله در  
تمثیل آن چنین گفته است: جلیدیه مانند مرآت است که وقتی شیء متلون مضيئ  
مقابل آن قرار می‌گیرد در آن استعداد افاضه صورت آن شیء بر آن و سپس بر قوه  
باصره‌ای که در ملتقی است حاصل می‌گردد.  
ناگفته نماند: کسانی که اهل دقت نیستند از تمثیل مذکور چنین گمان می‌کنند که  
عکس و صورت در مرآت منطبق می‌باشند و حال آنکه در آینه چیزی نیست، بلکه اگر  
شعاعی که از چشم خارج می‌شود به جسمی که صیقلی نیست برخورد مانند تیری که  
در گل فرو می‌رود در آن فرو رفته و از آن بر نمی‌گردد. ولی اگر نور به جسم صیقلی  
اصابت نماید در آن فرو نمی‌رود بلکه از آن بر می‌گردد و نور هنگام برگشت از آن به  
هر چیزی بیفتد انسان همان چیز را می‌بیند. مثلاً اگر نور از آینه به خود انسان برگردد،

---

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۱۷، نقد المحصل، ص ۱۷۳ - ۱۷۴؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۱۹۲.

انسان خودش را می‌بیند و اگر نور منعطف به سقف افتاده و به انسان برگردد، سقف دیده می‌شود.

دلیل بر اینکه در آینه چیزی نیست این است که اگر سه نفر یکی روبه‌روی آینه و دیگری طرف راست آینه و سومی طرف چپ آن نشسته و در آینه نگاه کنند، داخل آینه یکدیگر را نخواهند دید، بلکه ممکن است هر کس صورت خودش را ببیند و اگر صورتها در آینه باشند ممکن نیست با اینکه هر سه به آینه نگاه می‌کنند هیچ کدام عکس دیگری را ببینند.

ریاضیین می‌گویند: ابصار به خروج شعاع از چشم است،<sup>۱</sup> البته چون چشم کارخانه شعاع سازی نیست، لابد شعاع در خارج حادث می‌شود و لذا حاجی می‌فرماید: گرچه صریح قول ایشان خروج شعاع است ولی تأویل آن حدوث شعاع است.

ریاضیین سه گروه شده‌اند:

دسته‌ای گویند: آن شعاع خطی است که یک رأس آن بر مخروطی که مردمک چشم است قرار می‌گیرد و رأس دیگر آن در خارج بر روی مرئی می‌افتد ولی چون آن رأسی که در خارج بر روی مرئی واقع می‌شود مضطرب است از اضطراب و حرکت آن هیئت مخروطی تخیل می‌شود.

دسته دیگر می‌گویند: نور مخروطی توپری از بصر خارج می‌شود که رأس آن نزد رطوبت جلیدیه و قاعده آن روی مرئی قرار می‌گیرد.

گروه دیگر گویند: خطوطی از بصر به شکل مخروط خارج می‌شوند که یک رأس همه خطوط، مانند دسته جاروب، یک نقطه است که بر رطوبت جلیدیه واقع می‌شود و آن رأس مخروط را تشکیل می‌دهد و رأس دیگر خطوط بر مرئی قرار می‌گیرد و قاعده مخروط را تشکیل می‌دهد.<sup>۲</sup>

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۱۷ - ۳۱۸؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۲۹۹؛ نقد المحصل، ص ۱۷۳.

۲- شرح مواقف، ج ۷، ص ۱۹۴؛ شرح هدایه اثیری، ص ۱۴ - ۱۷.

مردمک چشم جلیدیه نامیده شده است؛ زیرا جلید همان تگرگ است و مردمک در صفا و انجماد شبیه به تگرگ است و اگر خوب در آن دقت شود تقریباً مخروطی شکل است.

به دو رطوبت دیگر چشم از رطوبتهایی که در پرده هستند زجاجیه و بیضیه گفته شده است؛ چون یکی به زجاج - شیشه - و دیگری به بیاض بیض - سفیدی تخم مرغ - شباهت دارد.

و بالجمله: رأس مخروط متخیل یا متحقق نزد رطوبت جلیدیه است - همان رطوبتی که قبلاً گفتیم: نصف جلیدیه در آن فرو رفته است - و قاعده مخروط نیز روی مرئی است.

قول پنجم در کیفیت ابصار این است که شیء شفافی که مانند هوا بین بصر و مبصر واقع شده به جهت مجاورت با چشم مستعد است برای اینکه به کیفیت شعاع چشم متکیف شود؛ لذا در ابصار وجود جسم شفافی مانند هوا بین بصر و مبصر شرط است، این قول از بعضی از حکماست.<sup>۱</sup>

این قول نظیر حرفی است که در تسخن چیزی از آتش گفته‌اند و آن اینکه حرارت از آتش روی جسم متسخن نمی‌آید، بلکه در جسمی که نزدیک آتش واقع می‌شود استعداد حصول حرارتی از سنخ حرارتی که در آتش است در آن پیدا می‌شود و اگر چنین نباشد انتقال عرض از موضوعی به موضوعی لازم می‌آید.

قول ششم از شیخ الاشراق است که ابصار به انطباع یا به خروج شعاع نیست، بلکه وقتی شیء مستنیر مقابل عضو باصری که در آن رطوبت شفافه صیقلیه مرآتیه واقع می‌شود، علم اشراقی حضوری برای نفس نسبت به مبصر حاصل می‌شود.<sup>۲</sup>

والحاصل: نفس اولاً و بالذات بر مبصر احاطه پیدا نموده و به علم حضوری خارج را می‌بیند.

۱- رجوع کنید به: مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۲۹۹؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۱۹۵.

۲- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۳۴.

بر این قول ایرادات بسیاری وارد می‌شود از جمله اینکه: اگر خود خارج به علم اشراقی دیده شود نزاعی که بین قائلین به خروج شعاع واقع شده که آیا رؤیت در رأس مخروط نوری یا در قاعده آن حاصل می‌شود در اینجا نیز راه پیدا می‌کند؛ زیرا کسانی که می‌گویند رؤیت در قاعده محقق می‌شود، همین سخن را قصد نموده‌اند و همان اشکالی که بر آنها وارد است و آن اینکه باید کوکبی که چندین هزار مرتبه از زمین بزرگ‌تر است مثل نقطه دیده نشود، بلکه به اندازه بزرگی قاعده دیده شود، بر سهروردی نیز وارد می‌شود؛ زیرا بنابر قول وی نفس به علم اشراقی خارج را می‌بیند پس باید همه خارج را ببیند.

همچنین بر سهروردی اشکال شده که بنابر قول او باید وجود مدرک برای مدرک باشد وگرنه راهی برای ادراک نخواهد داشت.

### بهترین نظریه در ابصار

مرحوم حاجی می‌گوید: رأی ملا صدرا وزین و در صدر آراء است. فرمایش ایشان این است که: رؤیت به واسطه جعل صورتی مماثل با مبصر بالعرض از سوی نفس حاصل می‌شود و برای عضو مانند عین و ملتقی اعداد افاضه صور از نفس می‌باشد.<sup>۱</sup>

حاصل فرمایش وی این است که عضو با شرایطی از قبیل سلامت آن و فاصله مناسب بین آن و مرئی و وجود هوا و انعکاس شعاع، معدّاتی هستند تا نفس صورتی را که با مبصر خارجی مماثل می‌باشد انشا نماید.

صورت منشأ دارای یک نوع تجردی از ماده خارجی می‌باشد و در صقع نفس و عالم آن حضور دارد؛ زیرا باید وجود مدرک بالذات برای مدرک باشد چنانکه در طریقه انطباع چنین بود که صورت مماثل با خارج در قوه باصره انطباع می‌یافت، منتها در طریقه انطباع به نحو حلول بود ولی در طریقه ملا صدرا به نحو حلول نیست بلکه

۱- اسفار، ج ۸، ص ۱۷۹؛ شرح هدایه اثیری، ص ۱۹۲.

وجود مبصر بالذات برای نفس به نحو قیام صدوری است و برای عضو شفاف باصر به نحو ظهور در مظهر است.

معنای ظهور در مظهر همان است که در قضیه آینه گفتیم و آن اینکه در آینه مسلماً چیزی نبوده و صورتی در آن منتقش نمی شود و شاهد بر آن همان دلیلی است که سابقاً گفته شد: که اگر سه نفر که یکی از آنها مقابل آینه و دو نفر دیگر در دو طرف مختصری کج بنشینند و به آینه نگاه کنند چه بسا هر کدام از آنها دیگری را در آینه نبیند و اگر در آینه چیزی که هر کدام می بیند وجود داشت باید همه آنها آن را می دیدند. پس معلوم شد که در آینه، نقشی و صورتی نیست، بلکه وقتی خروج شعاع بصری محقق می شود و بر آینه که شیشه و جسم صیقلی است می افتد نور برمی گردد، خصوصاً اگر به پشت آن جیوه هم مالیده باشند، و هنگام برگشت رأس آن بر هر چیزی که واقع شود آن چیز دیده می شود و این گونه خیال می شود که صورت آن چیز در آینه وجود دارد ولی چنین چیزی واقعیت ندارد.

اینجا نیز همان قضیه ظهور و مظهر است که انسان گمان می کند در عضو شفاف باصر چیزی هست و آن خیال محض است، بلکه صورت در صقع نفس بوده و به نحو قیام صدوری - قیام عنه - به نفس قائم می باشد و قیام آن به نفس به نحو قیام حلولی - قیام فیه - نیست.

صورت مذکور مانند مُثُل معلقه در عالم مثال اصغر - یعنی خیال متصل - می باشد. صور متصوره که دارای وجود ذهنی هستند و از ماده خالی بوده ولی از شکل و مقدار مجرد نیستند منشأ نفس می باشند و نفس بر آنها سلطه دارد.

عالم مُثُل معلقه دیگری هم هست که آنجا هم مُثُل از ماده خالی بوده ولی از شکل و مقدار مجرد نبوده و آنها هم از مُنشآت نفس می باشند ولی نفس در اینجا بر آنها سلطه ندارد. به این، عالم خیال منفصل گویند که همان عالم برزخ است.

صور معلقه را از آن جهت معلقه گویند که گویا بین مادیت محض و مجرد محض معلق می باشند.



بنابراین: ما خیال را در سه جا: یکی در همان قضیه ظهور در مظهر و یکی در خیال اصغر و یکی هم در خیال اکبر استعمال می‌نماییم.

نتیجه اینکه: محل صدوری برای ابصار نفس در مقام نازل بوده و صورت در نفس واحد می‌باشد و چنین نیست که محل صورت ملتقی باشد مگر اینکه به نحو مظهریت گفته شود؛ چنانکه گفته‌اند: محل ادراک ملتقی است و چشم نیست و گرنه لازم می‌آید انسان یکی را دو تا ببیند.<sup>۱</sup>

و بالجمله: در محل رؤیت اختلاف است، بعضی آن را قاعده مخروط و بعضی رأس مخروط و شعاع و بعضی ملتقی دانسته‌اند. ولی بنابر صدر آراء محل رؤیت و ابصار خود نفس می‌باشد و اینکه یک چیز دو چیز دیده شود، لازم نمی‌آید. چنانکه محل ادراک سمعی پیش آنها قوه حائله در صماخین است ولی با این حال صوت واحد دو صوت شنیده نمی‌شود.

در سمع نیز، نظر صدرا این است که صوت، منشأ نفس بوده و به نحو قیام صدوری به آن قائم می‌باشد، البته فعالیت نفس بعد از اعداد حاصل می‌شود و چون منشأ در نفس واحد است صوت واحد دو صوت شنیده نمی‌شود.<sup>۲</sup>

اهتزاز پرده‌ها امری است و ادراک صوت امر دیگری است، چنانکه انطباق صورت در جلیدیه ادراک نیست، بلکه ادراک، امر دیگری است.

پس برای سمع و بصر مجرد بالاتری است و لذا در مورد آنها کثرت به چشم نمی‌خورد. با اینکه صماخ دوتا است، دو صوت شنیده نمی‌شود و با اینکه چشم دوتا است، دو صورت دیده نمی‌شود. ولی چون در مورد قوای دیگر مانند لمس مجرد ضعیف است لمس حرارت از دو ملمس دو لمس می‌باشد.

به خاطر ضعف مجرد لمس و ذوق و شم و قرب آنها به ماده، آنها بر خداوند اطلاق نمی‌شوند. ولی سمیع و بصیر بر خدا اطلاق می‌شوند و خداوند نیز با اعطای آنها به

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۳۰؛ اسفار، ج ۸، ص ۱۹۵.

۲- اسفار، ج ۴، ص ۹۷-۹۸ و ج ۸، ص ۱۶۹-۱۷۸.

انسان بر او منت گذاشته است و فرموده است: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾<sup>۱</sup>.  
و بالجمله: چون تجرد سمع و بصر اقوی است، قابل جامعیت کثرت می باشند، ولی  
قوای ظاهری دیگر دارای این نحو از تجرد نبوده و لذا قابل کثرت به نحو جمعیت  
نمی باشند و وقتی انسان دست خود را روی جسم سرد می گذارد و دست، سرد  
می شود در دو ملمس دو لمس احساس می نماید. البته سرد شدن دست، درک سردی  
نیست، بلکه نفس بعد از آن در مقام خود احساس برودت می نماید.  
در مقام شماره نعمتهای خلقتی انسان ذکر قوای ظاهری جز سمع و بصر مطوی  
می باشد، چرا که فرموده است: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾.

## غُرر في الحواس الباطنة

مدرکنا إمّا معان أو صور  
فصور مدرکها بنطاسیا  
تحلل الروح و أنه امتنع  
دلاً على تجرّد الخيال  
والوهم للجزئی من معنی علم  
والعقل للکلی من معنی عقل  
و دون تلك قوّة مشتهرة

و الأول الکلی و الجزئی سبر  
لها بجنبه الخيال واقیا  
کون العظیم في صغیر انطبع  
فهو مثال عالم المثال  
حافظه حافظة لقد رسم  
خازنه القدسي والنسيان دلّ  
للوصل والفصل هي المفكرة

[شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۲۹۰ - ۲۹۳]

## حواس باطنی نفس ناطقه

در این غرر، حواس پنجگانه باطنی انسان بیان می شود. وجه ضبط و انحصار قوای باطنه در حواس پنجگانه باطنی این است که:

مدرک: یا معانی و یا صور است. البته درک معانی کلیه مانند ماهیت کلی انسان به عهده نفس است؛ چون معانی به کلیه و جزئی تقسیم می گردد و در اینجا مراد، معانی جزئی می باشد، مثل محبت جزئی مادر و پدر و صداقت جزئی زید صدیق و عداوت جزئی عمرو و عداوت جزئی ای که گوسفند هنگام دیدن گرگ نسبت به آن درک می نماید.

اگر انسان حرارتی را پیدا کرد و در همان موضوع حرارت، الوانی را یافت، چون الوان را با بصر، و حرارت را با لمس احساس نموده است اگر قوه دیگری نبود نمی توانست بگوید آن حارّ چیزی است که این الوان را دارد. ولی از اینکه می تواند چنین حکمی بکند کشف می شود قوه دیگری به نام حس مشترک که به زبان یونانی به آن بِنطاسیا، یعنی لوح نفس گفته می شود، وجود دارد.

مثل حس مشترک مثل حوضی است که از پنج نهر حواس ظاهره در آن آب می ریزد و یا مثل ملکی است که حواس ظاهره جاسوسهای او هستند.

در جنب بنطاسیا، خیال است که به منزله خزانه آن است؛ حس مشترک چیزی را که بر او وارد می شود به خیال تحویل می دهد تا آن را حفظ نماید، حس مشترک در مقدم بطن مقدم دماغ است که پشت آن، یعنی در مؤخر بطن مقدم نیز خیال قرار گرفته است.

اینک به دو برهان مجرد خیال اشاره می‌کنیم؛ چون مجرد خیال برای مسأله معاد جسمانی نافع است:

شیخ برهان اول را در مباحثات به نحو تشکیک ذکر نموده است؛<sup>۱</sup> چون مسأله مجرد خیال با بسیاری از اصول محرزه پیش وی منافی است. ولی به نظر ما برهان تمام است و لذا آن را برهان مستقلى بر مجرد نفس می‌شماریم.

بیان برهان این است که: اگر مدرک صور و متخیلات جسم یا جسمانی باشد از شأن جسم این است که با دخول غذا بر آن متفرق می‌شود؛ زیرا جسم به واسطه حرارت غریزیه در معرض انحلال بوده چنانکه در معرض تزاید می‌باشد و لذا گفته‌اند: هر هشت سال تمام اجزاء بدن عوض می‌شود.

بعضی از متکلمین قائل به اجزاء اصلیه هستند و چنین می‌گویند: برای انسان در حال نطفگی اجزائی است که هر یک از دیگری به اندازه مخصوصی فاصله دارد مانند فاصله بین انگشتان انسان در صورتی که آنها را از هم باز نماید و مانند پله‌های نردبان که از اول بین آنها فاصله هست و غذایی که انسان می‌خورد اجزائی می‌شود که بین فواصل اجزاء اصلیه قرار می‌گیرند و چنانکه وقتی عامل تحلیل به معده هجوم می‌آورد تا غذا را تحلیل نماید معده غذا را پیش می‌فرستد، اجزاء اصلیه نیز اجزاء فرعیه را به عنوان سپر بلای خود به تحلیل می‌دهند و اصول به حال خویش باقی می‌مانند و از اغذیه برای اصول، تزاید غیر جوهری حاصل می‌شود.<sup>۲</sup>

ولی ما قول ایشان را به این نحو ابطال می‌نماییم که: آیا زاید، با اصل محفوظ متحد می‌شود یا متحد نمی‌گردد؟ در صورت دوم، یا در هر یک از اصول و فروع یک صورت خیالیّه جداگانه‌ای حاصل می‌شود و یا اینکه یک صورت بر هر دو گسترش پیدا می‌نماید؛ بر فرض اول لازم می‌آید برای هر شیء واحدی دو شیء متخیل باشد و

---

۱- در مباحثات این سخن را نیافتیم، رجوع کنید به: مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۳۴۹؛ اسفار، ج ۸، ص ۲۲۷.

۲- شرح مواقف، ج ۸، ص ۲۹۵؛ شرح مقاصد، ج ۵، ص ۹۵ و ۳۰۵.

بر فرض انبساط صورت واحده لازم می آید وقتی عضو زاید و فرعی به تحلیل می رود آن قسمت از صورت که روی آن هست نیز زایل گردد.

قول به اجزاء اصلیه علاوه بر اینکه توالی فاسده دارد خودش نیز ممتنع می باشد؛ زیرا حرارت غریزیه که در همه بدن است تمام عضو را تحلیل می نماید و چون همه اعضا در تبدل می باشند باقی ماندن صورت خیالیه محال است؛ زیرا وقتی موضوع تغییر نمود صورت نیز متبدل خواهد بود.

شیخ بعد از ذکر این برهان چنین گفته است: بر اساس این برهان دو قوه حفظ و ذکر جسمانی نبوده بلکه مجرد بوده و در نفس موجود می باشند، ولی مشکلی که هست این است که چگونه اشباح خیالیه در نفس مرتسم می شوند.

سپس در آخر فصل فرموده است اگر خیال مجرد باشد ناچار باید نفوس حیوانات نیز مجرد باشند.<sup>۱</sup>

یکی از اصول شیخ عدم تجرد نفوس حیوانات غیر ناطق می باشد.

حاجی می فرماید: مشکل، ارتسام اشباح خیالیه در نفس و حلول آنها در نفس است، ولی اگر آنها به نحو قیام صدوری به نفس قائم باشند مشکلی در کار نخواهد بود.

همچنین مناط اشکال بر این است که جوهر واحد، مادی و مجرد و عاقل و حساس باشد.

بلی با قطع نظر از حرکت جوهریه محال است جوهر واحد، مادی و مجرد و عاقل و حساس باشد. اما بنابر جواز حرکت جوهریه، و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس چنین چیزی اشکال ندارد؛ زیرا برای نفس در مقام خیال، تجرد برزخی است و مانعی از اینکه نفس در این مقام به اشباح خیالیه و مثالیه متشبح شود وجود ندارد؛ زیرا باید مدرک و مدرک از یک سنخ باشند.

---

۱- رجوع کنید به: مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۳۵۰ - ۳۵۱؛ اسفار، ج ۸، ص ۲۲۸ - ۲۳۰.



# فهرست مطالب







# مقصد سوم: الهیات

فریده اول

## احکام ذات واجب

۷	غرر فی اثباته تعالی
۸	اثبات واجب تعالی
۱۲	براهین الهیین بر اثبات واجب
۱۲	واجب تعالی: ما ذاته بذاته لذاته
۱۷	برهان خلف
۲۳	بیان اشرفیت و اسدیت این برهان
۲۴	برهان استقامت
۲۷	برهان امتن قرآنی
۳۰	اثبات صفات واجب تعالی
۳۴	توضیحی پیرامون توقیفی بودن اسماء
۳۵	برهان عقلی در تشخیص صفات سلبی و ثبوتی
۳۹	کیفیت انتزاع صفات بدون لزوم ترکیب در ذات
۴۲	حقیقت صفات کمالیه غیر از حقیقت متأصل وجود نیست
۴۶	انتزاع مفاهیم متخالف دلیل بر ترکیب منشأ انتزاع نیست
۴۸	براهین حکمای طبیعی بر اثبات واجب
۴۹	اثبات واجب از طریق مطلق حرکت

۶۱۸ ..... تقریرات فلسفه ج ۲

۵۱ ..... اثبات واجب از طریق حرکت افلاک

۵۳ ..... اثبات واجب از طریق حرکت نفس

۵۵ ..... برهان متکلم بر اثبات واجب و نقد آن

۵۹ ..... غرر في توحيدہ

۶۰ ..... توحيد واجب تعالى

۶۱ ..... برهان اول بر توحيد ذات واجب

۶۲ ..... برهان دوم بر توحيد ذات

۶۲ ..... توضیحی پیرامون حدیث شریف «فرجه»

۶۷ ..... غرر في ذكر شبهة ابن كمونة و دفعها

۶۸ ..... شبهة ابن كمونة

۶۹ ..... نقد بعضی از شبهات وارده بر ابن كمونة

۷۱ ..... بیان ما در دفع شبهه

۷۲ ..... جواب حاجی از شبهه

۷۵ ..... برهان سوم بر توحيد ذاتی

۷۸ ..... غرر في توحيد إله العالم

۷۹ ..... اثبات توحيد ذات از طریق توحيد فعل

۸۰ ..... اثبات توحيد فعلی با برهان عقلی

۸۲ ..... معنای آیه شریفه «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»

۸۳ ..... بیان ما در توحيد فعلی

۸۵ ..... بیان حاجی در توحيد فعل

۸۹ ..... غرر في دفع شبهة الثنوية بذكر قواعد حکمية

۹۰ ..... شبهة ثنويه در توحيد و جواب آن

۹۲ ..... جواب اعتباری از شبهة ثنويه

۹۵ ..... جواب برهانی از شبهة ثنويه

۹۹ ..... غرر في بساطته تعالى

۱۰۰ ..... اثبات بساطت واجب تعالى

۱۰۲ ..... انتفاء تمام اقسام ترکیب در ذات واجب

فریده دوم

احکام صفات واجب

۱۰۷	غرر في تقسیمها
۱۰۸	اقسام صفات
۱۱۰	توهم ارجاع صفات سلبیه به یک سلب
۱۱۱	رد توهم فوق الذکر
۱۱۳	دو اصطلاح در ماده
۱۱۴	غرر في أن أياً من النعوت عين و أياً منها زائد؟
۱۱۵	بیان صفات ذات و صفات زاید بر ذات
۱۱۵	صفات سلبیه عين ذات نیستند
۱۱۶	اوصاف حقیقیه محضه و ذات الاضافه عين ذاتند
۱۲۰	سلب احتیاج، مجمع اوصاف جلال و نعوت سلبیه است
۱۲۲	صفات کمالیه حق اعتباری نیستند
۱۲۲	برهان بر عینیت صفات کمالیه با ذات حق
۱۲۶	غرر في أنها متحدة كل مع الأخرى
۱۲۷	اتحاد صفات با یکدیگر
۱۲۷	احتمالات متصوره ذات و صفات
۱۲۸	اشکالات وارده بر قائلین به اتحاد مصداقی و اختلاف مفهومی
۱۲۹	جواب از اشکالات وارده
۱۳۲	بیان سخن قائلین به زیادت صفات بر ذات
۱۳۴	رد کلام قاضی سعید در نفی صفات
۱۳۷	توضیحی پیرامون بعض احادیث وارده در نفی صفات
۱۳۹	توضیحی پیرامون وصف حب و عشق
۱۴۱	توضیح اجمالی پیرامون وصف تکلم

۶۲۰ ..... تقریرات فلسفه ج ۲

۱۴۳ ..... غرر في علمه بغيره

۱۴۴ ..... اثبات علم حق تعالى به مخلوقات

۱۴۴ ..... برهان اول

۱۴۵ ..... برهان دوم

۱۴۷ ..... برهان سوم

۱۵۱ ..... غرر في ذكر الأقوال في العلم ووجه الضبط لها

۱۵۲ ..... بيان اقوال مختلف در علم باری

۱۵۳ ..... نظریه معتزله در علم واجب

۱۵۴ ..... نظریه عرفا

۱۵۶ ..... فرق بین تصوف و عرفان

۱۵۷ ..... نظریه انفصال در علم واجب و شقوق آن

۱۵۹ ..... نظریه اتصال و دو شعبه آن

۱۶۰ ..... نظریه فروریوس

۱۶۱ ..... نظریه اتحاد علم اجمالی با ذات

۱۶۴ ..... نظریه تفصیل بین مراتب علم واجب

۱۶۷ ..... غرر في أن علمه بالأشياء بالعقل البسيط و الإضافة الإشراقية

۱۶۸ ..... بیان اینکه علم واجب اضافه اشراقیه است

۱۶۹ ..... کلام محقق طوسی در علم باری

۱۷۳ ..... اشکال لزوم اتحاد معالیل با ذات حق و دفع آن

۱۷۷ ..... وجود منبسط اطلاقی و معلولیت آن

۱۷۸ ..... عدم مغایرت وحدت ذات با کثرت مفاهیم

۱۸۳ ..... روایات و ادعیه دو راه متفاوت در اخذ معارف

۱۸۴ ..... تقریب عرفانی برهان

۱۸۴ ..... صادر اول در کلام فلاسفه و عرفا

۱۸۷ ..... صادر از حق وجود سعی بسیط است و بس

۱۸۹ ..... چشم محاط ناچار از دیدن ماهیت است

۱۹۰ ..... قرآن سه گروه مخاطب دارد

۶۲۱	فهرست مطالب
۱۹۳	<b>تقریب فلسفی برهان</b>
۱۹۳	دایره نزع اشاعره و مفوضه در علیت
۱۹۵	علیت صور ذهنیه قضایا برای علم به نتیجه
۱۹۸	عدم امکان تحلیل قول عرفانی با سلیقه فلسفی
۲۰۰	لزوم تمحّض در هر فن و عدم خلط با فنون دیگر
۲۰۵	توضیح عبارات حاجی در متن
۲۰۷	اتفاق حکما در علم اجمالی حق تعالی
۲۰۸	<b>نظریه صدر المتألهین در علم ذاتی واجب</b>
۲۰۸	مقدمات اثبات علم ذاتی واجب
۲۱۱	صرافت و ذو مراتب بودن ذات
۲۱۳	سنخیت بین علت و معلول
۲۱۴	مرتبه صرف دارای کمالات سایر مراتب و خالی از شوائب آنهاست
۲۱۸	ماهیت امر عدمی است
۲۲۲	عدم تعلق علم به ماهیات
۲۲۳	تقریب مطلب با ذکر چند مثال
۲۲۴	تحقق مخصوص وجود است
۲۲۴	لزوم تعلق علم به متحقق
۲۲۹	توهم لزوم تکثر در علم تفصیلی
۲۳۱	حق تعالی از کمالات متوهمه عاری است
۲۳۴	ردّ توهم عدم امکان تعلق علم تفصیلی به غیر موجودات فعلی
۲۳۶	توهم وحدت حق با سایر موجودات
۲۳۷	معلول از رتبه خود ترقی نمی کند
۲۳۸	توضیح سنخیت بین علت و معلول
۲۴۱	<b>علم فعلی حق تعالی</b>
۲۴۳	توضیح حدیث شریف نفی صفات
۲۴۵	تجلی صفات و تجلی ذات
۲۴۷	فرق نبوت ختمیه با سایر نبوتات

۶۲۲ ..... تقریرات فلسفه ج ۲

۲۴۸	علم ذاتی حق تعالی
۲۴۹	برهان حاجی و صدر المتألهین بر علم ذاتی حق
۲۵۰	ماهیات جهات عدمیه وجوداتند
۲۵۲	مراد از علم تفصیلی واجب تعالی
۲۵۵	عدم تغیر ذات با تغیر موجودات معلومه
۲۵۷	تطبیق مطالب بر عبارات منظومه
۲۵۸	تقریر عرفانی مطلب
۲۶۴	توضیحی پیرامون ازل، ابد، دهر و زمان
۲۶۸	مقام کثرت در وحدت و مقام وحدت در کثرت
۲۷۰	توهم عدم علم حق تعالی به جزئیات
۲۷۳	دفع توهم لحاظ استقلالی وجود منبسط
۲۷۵	غرر في ردّ حجة المشائين على كون علمه تعالى بالارتسام
۲۷۶	رد مختار مشائین در علم باری
۲۷۸	دو جواب از حاجی در رد مشائین
۲۸۰	جواب ما به استدلال مشائین
۲۸۲	غرر في مراتب علمه تعالى
۲۸۳	مراتب علم باری تعالی
۲۸۸	غرر في القدرة
۲۸۹	قدرت باری تعالی
۲۸۹	تعریف متکلمین از قدرت
۲۹۱	ردّ کلام متکلمین
۲۹۲	نزاع بین حکما و متکلمین نزاع لفظی نیست
۲۹۴	غرر في عموم قدرته تعالى لكل شيء خلافاً للثنوية والمعتزلة
۲۹۵	بیان عمومیت قدرت باری تعالی
۲۹۵	برهان بر عمومیت قدرت حق تعالی بنا بر اصالت ماهیت
۲۹۹	استدلال بر عمومیت قدرت بنا بر اصالت وجود
۲۹۹	دلیل اول
۳۰۰	دلیل دوم بر عمومیت قدرت

۶۲۳	..... فهرست مطالب
۳۰۴	..... دلیل سوم بر عمومیت قدرت حق تعالی
۳۰۵	..... دلیل چهارم بر عمومیت قدرت
۳۰۶	..... دلیل پنجم بر عمومیت قدرت حق تعالی
۳۰۸	..... <b>بحثی پیرامون جبر و تفویض</b>
۳۱۰	..... جبر و تفویض و مراد از آن دو
۳۱۲	..... دلیل اول بر ابطال جبر
۳۱۲	..... دلیل دوم بر ابطال جبر
۳۱۴	..... دلیل بر ابطال تفویض
۳۱۷	..... تقریری دیگر در نفی جبر و تفویض
۳۲۱	..... تقریری دیگر در اثبات امر بین الامرین
۳۲۳	..... تقریب مطلب با مثال
۳۲۷	..... تقریر امر بین الامرین بنابر مذاق عقلایی و کلامی
۳۳۲	..... تتمیم مطلب با استناد به آیات
۳۳۳	..... حمد برای غیر خدا واقع نمی‌شود
۳۳۴	..... قضیه موسی و خضر در قرآن
۳۳۷	..... <b>غرر في حياته و بعض ما يتبعها</b>
۳۳۸	..... <b>حیات حق تعالی و توابع آن</b>
۳۳۹	..... بیان سمع و بصر در حق تعالی
۳۴۱	..... ردّ نظریه مشهور و شیخ اشراق در سمع و بصر
۳۴۵	..... <b>غرر في تكلمه تعالی</b>
۳۴۶	..... <b>بیان تکلم حق تعالی</b>
۳۴۶	..... وضع الفاظ برای معانی عامه
۳۵۰	..... <b>غرر في تقسیم الکلام</b>
۳۵۱	..... <b>مراتب کلام باری تعالی</b>
۳۵۲	..... تمامی موجودات کلمات حَقْد
۳۵۲	..... مصادیق کلمات تامّات
۳۵۶	..... <b>بحثی پیرامون «أوتیت جوامع الکلم»</b>

فریدہ سوم

افعال حقّ تعالیٰ

۳۶۱	غرر في إثبات أنّ أول ما صدر هو العقل
۳۶۲	عقل، اول صادر حقّ
۳۶۲	لزوم بساطت صادر اول
۳۶۴	تقریب مطلب با تبیین انتساب افعال به نفس
۳۶۷	بررسی موجودات و تعیین صادر اول
۳۶۹	غرر في كيفية حصول الكثرة في العالم
۳۷۰	چگونگی بروز کثرت در عالم
۳۷۰	تبیین مقدمات مطلب
۳۷۱	بسیاط خارجیہ و ترکیب عقلی
۳۷۲	اقسام چهارگانہ ترکیب
۳۷۷	اشکال فخر رازی و رد آن
۳۷۹	شبهہای دیگر از فخر رازی
۳۸۱	عقول عشرہ، یادگاری از ہیئت قدیم
۳۸۲	غرر في ربط الحادث بالقديم
۳۸۳	چگونگی ربط حادث به قدیم
۳۸۳	دو اشکال صعب العلاج
۳۸۴	چگونگی ربط متغیر به ثابت
۳۸۵	حل اشکال بنابر طریقہ مشائین
۳۸۷	حل مشکل از سوی صدر المتألهین
۳۸۸	تقریر مجدد کلام مشائین در حل اشکال
۳۸۹	تقریر سوم از بیان حکمای مشاء
۳۹۱	تقریر مجدد از پاسخ صدر المتألهین



۶۲۵	فهرست مطالب
۳۹۳	مسلک سوم در حل اشکال
۳۹۴	مسلک چهارم در حل اشکال
۳۹۷	تطبيق مطلب با متن کتاب
۴۰۰	غرر في كيفية حصول التكثر على طريقة الإشراقين
۴۰۱	چگونگی حصول تكثر بنا بر طريقة حکمای اشراقی
۴۰۴	اشکال اشراقیون بر کلام حکمای مشائی
۴۰۵	بیان راه حل مورد نظر اشراقیون
۴۰۶	کلام محقق طوسی در قبول طريقة اشراقیون
۴۰۸	کفایت امکان تكثر در رفع تنافی ادله

## مقصد چهارم: طبیعیات

فریده اول

### حقیقت جسم طبیعی

۴۱۴	حقیقت جسم طبیعی
۴۱۴	جایگاه فلسفه اولی و موضوعات علوم
۴۱۶	وجه تقدّم علم الهی بر علم طبیعی
۴۱۷	تبیین عرض ذاتی و غریب
۴۲۰	بیان شیخ الرئیس در معنای عرض ذاتی و کلام حاجی
۴۲۱	توضیح جایگاه بحث از «جزء لا یتجزی»
۴۲۳	تعریف جسم طبیعی
۴۲۵	توضیحی پیرامون اجزاء مأخوذه در تعریف
۴۲۸	غرر في ذكر الأقوال في حقيقة الجسم الطبيعي
۴۲۹	بیان اقوال در حقیقت جسم طبیعی
۴۲۹	بیان محلّ نزاع در بحث

۶۲۶ ..... تقریرات فلسفه ج ۲

- ۴۳۱ ..... چگونگی درج تمام اقوال در محل نزاع
- ۴۳۳ ..... انواع تقسیم
- ۴۳۴ ..... توضیحی پیرامون تقسیم وهمی
- ۴۳۶ ..... قائلین به انفصال جسم: متکلمین، نظام و ذی مقرطیس
- ۴۳۸ ..... قائلین به اتصال: حکمای مشاء، اشراق و شهرستانی
- ۴۳۸ ..... کلام صاحب محاکمات و اشکال محقق دوانی بر حکما
- ۴۴۰ ..... جواب فاضل باغنوی به محقق دوانی و نقد حاجی
- ۴۴۳ ..... اختلاف حکما در بساطت و ترکب جسم و ماهیت هیولی
- ۴۴۶ ..... غرر في إثبات الهيولى باصطلاح المشائين
- ۴۴۷ ..... ادلة اثبات هیولی به اصطلاح مشائین
- ۴۴۷ ..... الف: دلیل فصل و وصل و اصول آن
- ۴۴۷ ..... اصل اول: اقسام اتصال
- ۴۴۹ ..... اقسام متصل ذاتی
- ۴۵۰ ..... علت اطلاق اتصال ذاتی بر صورت جوهری
- ۴۵۲ ..... بیان اقوال در جسم تعلیمی
- ۴۵۳ ..... اصل دوم: مساوقت اتصال و شخصیت
- ۴۵۴ ..... اصل سوم: امتناع از قبول منافی در تمامی اشیاء
- ۴۵۵ ..... عدم انعدام اشیاء به واسطه اتصال و انفصال
- ۴۵۵ ..... نتیجه اصول گذشته
- ۴۵۶ ..... ب: دلیل قوه و فعل
- ۴۵۸ ..... غرر في تعريف الهيولى و بعض أحكامه
- ۴۵۹ ..... تعريف هیولی و احکام آن
- ۴۶۳ ..... غرر في أسامي الهيولى
- ۴۶۴ ..... اسامی هیولی
- ۴۶۷ ..... غرر في إبطال الجزء الذي لا يتجزى
- ۴۶۸ ..... ابطال جزء تجزیه ناپذیر
- ۴۶۸ ..... ادلة بطلان: الف - تفکک رحی

۶۲۷	فهرست مطالب
۴۷۱	ب - نفی دایره
۴۷۲	ج - ابعاد سه گانه جسم
۴۷۳	د - تقابل محاذیات شیء
۴۷۳	رد مختار نظام با برهان قطع و تناسب
۴۷۵	رد مختار ذی مقرطیس

### فریده دوم

## در لواحق جسم طبیعی

۴۷۸	غرر في أنّ المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي؟
۴۷۹	بیان مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود
۴۸۲	حرکت جوهری و بیان ادله آن
۴۸۲	دلیل اول: تبعیت اعراض از جواهر
۴۸۴	دلیل دوم: استحالة علوم
۴۸۶	دلیل سوم: اتحاد عرضی با عرض
۴۹۱	تجدد امثال وجودی
۴۹۲	غرر في تعیین موضوع هذه الحركة و دفع ما قالوا من بقاء عدم الموضوع
۴۹۳	موضوع و بقای آن در حرکت جوهری
۴۹۳	اشکال عدم انحفاظ ذات در حرکت جوهری و جواب آن
۴۹۴	تشبیه حرکت جوهری به نمو و ذبول در حرکت کمی
۴۹۸	دو اشکال بر موضوع بودن هیولی در حرکت
۵۰۰	اشکال عدم امکان اشتداد و تضعف در جوهر
۵۰۲	اثبات صورت سیاله و هیولای کل
۵۰۷	غرر في الوحدة العددية والنوعية للحركة و یختمم بالسکون
۵۰۸	بیان حرکت شخصی و نوعی و سکون

فریده سوم

سایر احکام جسم طبیعی

۵۱۱	غرر في الزمان
۵۱۲	زمان
۵۱۴	چند شبهه و پاسخ آنها
۵۱۷	غرر في المكان
۵۱۸	مكان
۵۱۸	آراء مختلف در حقیقت مكان
۵۲۲	غرر في امتناع الخلاء
۵۲۳	امتناع خلاء
۵۲۵	غرر في الشكل
۵۲۶	بيان شكل
۵۲۸	غرر في الجهة
۵۲۹	جهت
۵۲۹	جهات حقیقی و اعتباری
۵۳۰	اثبات وجود جهات حقیقی
۵۳۲	عدم تناهی جهات
۵۳۴	غرر في حدوث الأجسام و ذكر الأقوال فيه
۵۳۵	بيان آراء مختلف در چگونگی حدوث اجسام
۵۳۵	احتمالات چهارگانه در حدوث اجسام
۵۳۵	رأی موحدین در مسأله
۵۳۷	رأی ثالث ملطی
۵۳۸	نظریه دوگانه پرستان
۵۳۹	نظریه ذی مقرطیس
۵۴۰	رأی انکساغورس

۶۲۹	فهرست مطالب
۵۴۰	رأى حرنانيون
۵۴۱	رأى فيثاغورس
۵۴۲	رمز بودن كلام فيثاغورس و توجيه آن

### فريده چهارم

## فلكيات

۵۴۴	فلكيات
۵۴۴	دليل عقلى بر اثبات فلک
۵۴۶	تعداد افلاك و خصوصيات آنها
۵۴۷	توضيح پاره‌اى از اصطلاحات هيئت قديم
۵۵۰	كلام في المقام مع اعلام فخام
۵۵۱	سخنى با بزرگان فن در شماره افلاك
۵۵۵	غرر في إشارة إجمالية إلى الأفلاك الجزئية
۵۵۶	بحثى اجمالى در افلاك جزئى
۵۶۰	غرر في بيان الداعي إلى تكثير الأفلاك
۵۶۱	علت تكثير افلاك
۵۶۳	غرر في عدد الثوابت
۵۶۴	تعداد ثوابت

### فريده پنجم

## عنصريات

۵۶۷	غرر في عدد البسائط
۵۶۸	تعداد بسايط
۵۷۰	غرر في بيان عدد طبقات الأرض و غيرها
۵۷۱	طبقات زمين و بحثى در عناصر
۵۷۵	غرر في الجسم المركب

٦٣٠ ..... تقريرات فلسفه ج ٢

٥٧٦ ..... جسم مركب

٥٧٩ ..... غرر في كائنات الجو

٥٨٠ ..... كائنات جو

٥٨٦ ..... غرر في الزلزلة

٥٨٧ ..... زلزله

٥٨٩ ..... غرر في تكوّن المعادن

٥٩٠ ..... معادن و چگونگی پیدایش آنها

فريده ششم

## احوال نفس

٥٩٣ ..... غرر في أنّها ما هي و هل هي و كم هي

٥٩٤ ..... نفس و اقسام آن

٥٩٩ ..... غرر في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية

٦٠٠ ..... حواس ظاهري نفس حيوانى

٦٠٣ ..... غرر في ذكر الأقوال في كيفية الإبصار

٦٠٤ ..... ديدن و چگونگی آن

٦٠٤ ..... اقوال در کیفیت ابصار

٦٠٧ ..... بهترين نظريه در ابصار

٦١١ ..... غرر في الحواس الباطنة

٦١٢ ..... حواس باطنى نفس ناطقه

٦١٥ ..... فهرست مطالب