

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ترجمه

اسفار

صدرالمتألهين شيرازي (ملاصدرا)

مرحله اول

وجود

مرحله دوم

احكام وجود



ترجمه اسفار اربعه

سفاول
از خلق به حق

۱ / ۱

ترجمه

محمد خواجوى



انتشارات مؤلى

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق.م.
[الاسفار الاربعه، فارسی]
ترجمه اسفار / صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)
ترجمه محمد خواجوی - [تهران]: مولی، ۱۳۷۸ -
ج -
ISBN 964-5996-39-2 (ج. ۱)
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیما
مندرجات: ج. ۱. ترجمه اسفار اربعه: سفر اول
از خلق به حق: مرحله اول وجود، مرحله دوم احکام
وجود.
۱. فلسفه اسلامی -- قرن ۱۱ ق.م. الف. خواجوی،
محمد، ۱۳۱۳ - ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان:
اسفار الاربعه. فارسی.

۱۸۹/۱ B
ف/ت/الف/۸۷۲/۴۸۷
۱۳۷۸
کتابخانه ملی ایران ۲۸-۹۱۰۴ م



انتشارات مولی

تهران: خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان - شماره ۱۲۸۲
تلفن: ۶۴۰۹۲۴۳ - نمابر: ۶۹۴۶۴۲۹ - ص. پ. ۷۴۶ - ۱۳۱۴۵

شابک: ۲-۲۹-۵۹۹۶-۹۶۴
ISBN 964 - 5996 - 39 - 2

۱۰۳/۳
۸۴

ترجمه اسفار اربعه

سفر اول - جلد اول

صدرالمتألهین شیرازی - ملاصدرا

ترجمه: محمد خواجوی

چاپ اول و دوم: ۱۳۷۸ و ۱۳۸۰

چاپ سوم: ۱۳۸۴ = ۱۴۲۶

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی: تصویر

چاپخانه: ایران مصور

صحافی: امین

حروفچین و صفحه‌آرا: مریم محقق بنایی

اسلیمی روی جلد: استاد زینت‌السادات امامی

۵۵۰۰۰ ریال

کلیه حقوق مربوط به این اثر محفوظ و متعلق به انتشارات مولی است

فهرست مطالب

نه	مقدمه مترجم
	مقدمه مؤلف
	(۱۸-۱)
۱۶	سفرهای چهارگانه
	سفر اول: سفر از خلق به حق
	(۲۴-۱۹)
۲۱	مسلك اول: معارفی كه انسان بدانها نیازمند است
۲۱	مقدمه: تعریف فلسفه و تقسیم نخستین آن
	مرحله اول: وجود و اقسام اولی آن
	(۳۱۶-۲۵)
۲۷	منهج اول: احوال نفس وجود
۲۷	فصل اول: موضوعیت نفس برای علم الهی
۳۶	فصلی (۲): مفهوم وجود مشترك است
۳۹	فصلی (۳): وجود عام بدیهی اعتباری عقلی است
۴۰	فصلی (۴): وجود را حقیقتی عینی است
۴۵	فصلی (۵): تخصیص وجود به چیست؟
۵۰	فصلی (۶): وجودات هویات بسیطی هستند
۵۲	فصلی (۷): حقیقت وجود سبب بردار نیست
۷۴	فصلی (۸): مساوقت وجود با شیئیت

۷۸	فصلی (۹): وجود رابطی
۸۳	منهج دوم: اصول کیفیات و عناصر عقود و خواص آنها
۸۳	فصل اول: تعریف وجوب و امکان و امتناع و حق و باطل
۹۴	فصلی (۲): واجب الوجود نمی شود که بالذات و بالغیر هردو باهم باشد
۹۷	فصلی (۳): اثبت واجب الوجود ماهیت او است
۱۲۴	فصلی (۴): واجب به ذات خود واجب از تمام جهات خویش است
۱۳۲	فصلی (۵): واجب الوجود واحد است
۱۳۹	فصلی (۶): از سر گرفتن سخن در جهات و دفع شکها
۱۵۱	فصلی (۷): جستجوی معانی ای که در آنها لفظ امکان استعمال می گردد
۱۵۵	فصلی (۸): بازگردانیدن سخن به احکام عقلی
۱۶۰	فصلی (۹): امکان محال است به واسطه غیر باشد
۱۸۲	فصلی (۱۰): خواص ممکن بالذات بیان می شوند
۱۸۶	فصلی (۱۱): ممکن بر چه وجهی لازم ممتنع بالذات می باشد
۱۹۵	فصلی (۱۲): ابطال اینکه شئی برایش وجود سزاوار است یا عدم
۲۰۲	فصلی (۱۳): علت و انگیزه نیاز به علت
۲۱۱	فصلی (۱۴): چگونگی نیاز عدم ممکن به سبب
۲۱۹	فصلی (۱۵): ممکن تا به غیر خود واجب نشود موجود نمی گردد
۲۲۱	فصلی (۱۶): هر ممکنی در نوردیده به دو وجوب و دو امتناع است
۲۲۸	فصلی (۱۷): ممکن را گاهی دو امکان است و گاه دیگر نیست
۲۳۵	فصلی (۱۸): برخی از احکام ممتنع بالذات
۲۳۷	فصلی (۱۹): چگونه ممتنع و یا معدوم دانسته می شود؟
۲۳۹	فصلی (۲۰): ممتنع را چگونه درست است که ممتنع دیگری را لازم آورد؟
۲۴۳	فصلی (۲۱): وجود ممکن از جهت عقل زاید بر ماهیتش می باشد
۲۴۵	فصلی (۲۲): وجود ممکن در خارج عین ماهیتش می باشد
۲۶۳	منهج سوم: اشاره به نشأه و گونه دیگری از وجود غیر این گونه مشهود
۲۶۳	فصل اول: اثبات وجود ذهنی و ظهور ظلی و سایه وار

فهرست مطالب / هفت

- فصلی (۲): بیان دلایلی چند در اثبات وجود ذهنی ۲۶۸
- فصلی (۳): شک‌های انعقادی که در آن گشودنهای اعتقادی از آن شک‌ها است ۲۷۷
- فصلی (۴): توضیح بیشتر برای روشن شدن بیشتر و بی‌عیب کردن سخن ۳۰۶
- فصلی (۵): بیان رها شدنی عرشی (الهامی) در این مقام ۳۱۴
- مرحله دوم: دنباله و تتمه احکام وجود
(۳۸۲-۳۱۷)
- فصلی (۱): تحقیق و ثبوت وجود به معنی رابط ۳۱۹
- فصلی (۲): وجود بر چه وجهی از معقولات ثانوی گفته می‌شود؟ ۳۲۴
- فصلی (۳): وجود خیر محض است ۳۲۹
- فصلی (۴): وجود را نه ضدی است و نه مثل و مانندی ۳۳۲
- فصلی (۵): عدم یک مفهوم بیش نیست ۳۳۷
- فصلی (۶): چگونگی علیت هر یک از عدم علت و معلول بر یکدیگر ۳۳۹
- فصلی (۷): عدم چگونه عارض نفس خود می‌شود ۳۴۱
- فصلی (۸): معدوم باز نمی‌گردد ۳۴۱
- فصلی (۹): عدم رابطی نیست ۳۵۴
- فصلی (۱۰): حکم سلبی از گونه‌ای از وجود دوطرف آن جدا نمی‌گردد ۳۵۷
- فصلی (۱۱): آیا به‌گونه‌ای اتصاف واجب بالذات به عدم خاص جایز است؟ ۳۶۴
- فصلی (۱۲): متوقف بر ممتنع بالذات مستلزم آن نیست که ممتنع بالذات باشد ۳۷۰
- فصلی (۱۳): حقایق اشیاء یعنی امور غیرممتنع بالذات امکان دارد که... ۳۷۵
- فصلی (۱۴): اقسام ممکن ۳۸۰

فهارس

(۴۱۹-۳۸۳)

- فهرست آیات ۳۸۵
- فهرست احادیث ۳۸۶
- فهرست اعلام و اصطلاحات ۳۸۷

هُوَ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سپاس مر خداوندی را که در آحدثش یگانه و در واحدتیش یکتا است، و ثنا مر او را که به فضل و رحمت خویش به راه هدایتش راهبرمان گشته و به عنایت و کرم خود علم و فضیلت مان عطا فرموده و کوشش و رنج در راه علم و دانش را وسیله نجات و رسیدن به درجات برای ما قرار داده است، وله الحمد والمنة که سرافرازمان به این دهش خاص فرمود که در طی اسفاری چند، سر به ساحت ربوبیش بساییم و دیده با نوار تابناکش روشن سازیم؛ پس او را ثنا گوئیم و بس، هر چند ثنای او بر نتوانیم شمرد و این ثنا گفتن زما ترک ثناست - که دلیل هستی و هستی خطا است - .

و درود بر رسول گرامیش که مهین فرستاده و پسین مبشر او است و نیز آل او که آل الله و اشرف من فی الارض و انسان العین وجوداند باد، به ویژه خاتم مطلقه ولایت کلیه و قطب وجود و مرکز دایره شهود، حضرت حجت بن الحسن العسکری عجل الله تعالی فرجه و سهل الله مخرجه و علیه و علی آبائه الکرام صلوة کثیرة جز یلة جمیلة.

می ستایم خالق را کوست هست	این دگرها نیستند و اوست هست
آن خداوندی که از خاک رهی	کرد پیدا صورت شاهنشهی
هر دو عالم در دلی منزل نمود	آنچه بود و هست اندر دل نمود

جمله عالم کتابی دان ز حق	هست افلاک از کتابش یک ورق
حاصل اوراق این دفتر همه	در دل بی نقش دین پرور همه
کیست غیر از حق که بتواند ستود	مُبدعی را کوست اصل هر وجود؟
صدر و بدر آفرینش در دعا	در ثنایش گفته: «لا احصی ثنا»
کس نگوید وصف او جز ذات او	از «کما اثنیت» بشنو این نکو
این ستایش هم یکی ز احسان او	شکرها یک لقمه دان از خوان او
انبیا چون طی راه حق کنند	مصطفی را قائد مطلق کنند
ای رسول الله! سگ خویشم بخوان	تا بساید فرق من بر فرق دان
گر تو بر خوانی سگم خویشم دمی	من در آموزم جهان را در دمی
یا رسول الله! بسی سرگشته‌ام	در میان خاک و خون آغشته‌ام
گیسوان مُشگبار خویش را	بر من افکن ای شه هردو سرا
روی و مویت ای شه هردو سرا	دین و دنیا را شده فرمانروا
من گدایم آمده در کوی تو	می‌زنم «شئی الهی» از روی تو
گرتو خوانی اُمت خویشم یکی	جان دهم بر یاد رویت بی شکی
آفتابی ور بخوانی ذره‌ام	تاج رفعت بگذرد از سدره‌ام
افتقار من ثنای من بس است	انگسار من دعای من بس است ^۱

اما بعد: همانطور که در مقدمه رساله سه‌اصل حکیم الهی و فیلسوف ربّانی صدرالمتألهین شیرازی قدس‌الله سره القدوسی به اطلاع خوانندگان و پژوهندگان علم فلسفه اعلا رساندیم، کتاب اسفار آن حکیم بحمدالله والمنه با تأییدات الهی به میزان ترجمه آمد و همان‌گونه که معمول روش ما بود از محدوده متن پا بیرون نگذارد و اگر توضیحی بود در بین الهالین برای خوانندگان گفته آمد.

متن کتاب - همان‌گونه که مطلع اید - بسیار معضل و دشوار است و در این سفر نظر مؤلف - قدس سره - بیشتر معطوف بر اثبات مواضع و نظریات

۱. مجموعه اشعار صدرالمتألهین ملاصدرای شیرازی: انتشارات «مولی» به تصحیح مترجم.

مقدمه مترجم / یازده

فلسفی خود و ابطال موارد مخالفان نظر خویش است، و تقریباً تمامی این سفر - یعنی مراحل ده‌گانه آن - گفتگو و جدل با صاحب‌نظران پیشین - اعم از حکما و متکلمان عام و خاص - بوده و در نتیجه یک‌نوع خشکی و جمودی اضطراری - برعکس سفر سوم و چهارم که مطالب الهیات به معنای اخص و معارف ربوبی است - بر آن طاری شده که امکان دارد برای مطالعه کنندگان - نه مدارسه‌کنندگان - به‌ویژه در بخش مواد ثلاث - وجوب و امکان و امتناع - کمی خستگی‌آور باشد، ولی باید تحمل کنند تا به شیوه حکیم و روش ما در این ترجمه عادت نمایند و خوپذیر گردند.

ما این کتاب عظیم را به عنایات الهی در محدوده متن ترجمه کرده‌ایم، و اگر برخی از موارد ترجمه آن مطلوب بعضی نگردد، علتش نخست پیچیدگی و خشک بودن مطلب است، و دیگر آنکه در این دریای عظیم از قریب به هزار دانشمند و صاحب‌تصنیف - چه با نام و چه بی‌نام - نقل مطلب شده و سپس به جرح و تعدیل آن پرداخته شده است، و مسلم است که هر یک از صاحبان رسایل، نگارش و قلمی خاص خود و سبکی منسوب به خویش دارد که دیگری ندارد، برخی در اوج فصاحت و بعضی دیگر متوسط و دسته‌ای در نهایت تعقید سخن می‌گویند.

و از طرفی این کتاب مانند کتاب فتوحات و مفتاح‌الغیب و دیگر کتب فلسفی و عرفانی نیست که یک انشاء و یک نویسنده داشته باشد، بلکه از هر نویسنده و دانشمند و هر فیلسوفی با اقسام گوناگون و منشآت جوراجور - همراه با مطالب دقیق و ظریف فلسفی که کوچکترین غفلتی اصل ترجمه و مبنای مفهوم آن را درهم می‌ریزد - در آن به‌عینه نقل مطلب شده که فاصله قرون نویسندگان از هشت‌قرن متجاوز است، از این‌روی ترجمه چنین کتابی بس دشوار و عظیم بوده و فی‌المثل گام‌گذاران در نیزار شیر است، به‌ویژه نوشتجات فیلسوف بزرگ ابن‌سینا - در کتاب شفا - که ترجمه‌اش نفس را به‌شماره و جان را به‌ناله می‌اندازد و آگاهان به این فن و مدارسه‌کنندگان کتاب شفا به این اعضال واقف و از این عویصه آگاهند، در حالی که انشای

دوازده / ترجمه اسفار

کتاب اشاراتش چنین اغلاقی را نداشته و در ردیف دیگر کتب فلسفی می‌باشد.

بنابراین مقدمات، اگر خواننده گرامی در ترجمه برخی از مقالات - به ویژه مقالات کتاب شفا - به چنین پیچیدگی و دشواری برخورد نمود، حمل بر مسامحه و سهل‌انگاری مترجم نفرموده و زحمت مراجعه و مقابله را به خویش بدهد و آنگاه خواهد دانست که: جان کنده‌ام تا تو جان پروری.

در بخش حواشی اسفار نیز باید گفته شود: ما خود را مانند متن، مقید به ترجمه تمام حواشی اسفار ننمودیم، زیرا هم مفصل و زائد بر متن می‌گشت و هم به علت وجود مطالب خشک منطقی و جدلهای فلسفی، ممکن بود موجب خستگی و سامت خواننده را فراهم آورد، لذا همانند حواشی ترجمه کتاب مصباح‌الانس آنچه را که ممتع و موجب ترویج بیشتر روح و مثمر ثمری - جز نزاع و گفتگو - بود در پانویس‌ها به ترجمه آوردیم، چون مصنف - قدس سره - بطور مستوفی این کار را در متن کرده و به اتمام رسانیده است؛ با این همه ترجمه حواشی از انبوهی خاص خود برخوردار است و حاشیه هر محشی را به نامش در پانویس‌ها ثبت کردیم؛ برخی از توضیحات و شرح اصطلاحات نیز بود که به سبب مفصل بودن نمی‌شد آن را بین‌الهالین و در متن آورد، لذا در زیرصفحه آورده و با رمز «م - مترجم» بدان اشاره کرده‌ایم.

درباره شرح حال و آراء و افکار و آثار صدرالمتألهین باید بگویم: نگارنده، کتابی جامع به نام: لوامع العارفین فی احوال صدرالمتألهین تألیف کرده و تمامی آراء و افکار و آثار او را همراه با معرفی شخصیت و شرح زندگانی پربارش در آنجا آورده‌ام، و اخیراً هم کتابی به نام: دو صدرالدین، یا دو اوج شهود و اندیشه در جهان اسلام - صدرالدین قونوی و صدرالدین شیرازی - تألیف کرده‌ام که بحمدالله انتشار یافته است، در آنجا هم تمام آراء و افکار و آثار او - همراه با معرفی شخصیت و شرح احوالش - به اضافه مقایسه آراء این دو حکیم اسلامی با هم آمده که خوانندگان را از نگارش شرح حال در این مقدمه بی‌نیاز می‌سازد، مضافاً آنکه در هر ترجمه‌ای که از کتب مادر، از این

مقدمه مترجم / سیزده

حکیم الهی کرده‌ام، شرح حال و آراء و آثار وی را مستقلاً در مقدمه آن کتاب آورده‌ام.^۱

اکنون که این مقدمه را می‌نگارم بحمدالله ترجمه ده مرحله از مراحل سفر اول اسفار به پایان رسیده و در نظر است که این سفر - نسبت به کمی و زیادی حجم مطالب - در ده مرحله و یا کمتر انتشار یابد، ولی مسلماً از یک مرحله کمتر انتشار نخواهد یافت، و همین طور در سفرهای دیگر که شامل موافق و ابواب و فتون خواهد بود، ان شاء الله همین طور عمل خواهد شد.

سخن برای گفتن در اینجا بسیار است ولی این نکته را به خوانندگان گرامی تذکر می‌دهم که روانی ترجمه - همچون کتاب مصباح الانس و اعجازالبیان قونوی - خواننده را از فهم معنی غافل نسازد، چنان‌که روانی بیان صدرالمآلهین اکثر خوانندگان کتبش را از فهم مغزای مطلب بازمی‌دارد.

در پایان با تشکر از جناب آقای مفید که حقیقتاً در این زمینه مشوق حقیر بوده‌اند و در واقع ترجمه این کتاب به درخواست و اصرار ایشان صورت گرفته است و مصداق: الفضل للمتقدم را دارند و در این مورد راه دراز و مسئولیت خطیری را در پیش و بردوش دارند، امید است این کار، مقبول نظر والیان امر و دانش پژوهان معارف ربوبی قرار گرفته و اگر سهو و خطایی در آن مشاهده شود اصلاح فرموده که خداوند پاداش مصلحان را ضایع نمی‌گذارد (۱۷۰ - اعراف)

چشم خطابین بود از عیب پاک بی هنر ار عیب نماید چه باک!

محمدخواجوی

۱۳۷۷/۲/۲۰

۱. از قبیل ترجمه کتابهای مفاتیح‌الغیب و اسرارالایات و شرح اصول کافی و رساله سه‌اصل و غیراینها که شرح حال کامل در مقدمه این کتابها آمده است.

ترجمة أسفار

مقدمة مؤلف

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس مر پروردگاری را که فاعل هر محسوس و معقولی است و غایت هر مطلوب و مسئولی. و درود بر بندگان برگزیده او و راهنمایان خلاق به مبدأ و معادشان باد، به ویژه سرور برگزیدگان «محمد» که بر همگان - یعنی جن و انس - فرستاده شده است. پروردگارا! بر او؛ و بر ارواح پاک اهل بیت و فرزندان و فرزندزادگان او، و بر افراد اولیای امتش درود فرست.

سپس نیازمند به رحمت پروردگار بی نیازش - محمد - مشهور به صدرالدین شیرازی گوید: بسا این پندار پیدا شود که سعادت و نیک بختی عبارت از دست یازی به درجات حسنی و رسیدن به ریاست های خیالی است، ولی برای آن کس که تحقق و ثبات در امور، و آگاهی به معارف دارد روشن است که لذات و خوشی های زودگذر، سعادت حقیقی نیست و موجب سرور عقلی نمی باشد. چون به وضوح دیده می شود که غرق شدگان در این امور و فرورفتگان در این غرقاب، آرامش های الهی و آسایش های روحی از اطرافشان رخت بر بسته و معارف ربوبی از نزول در آن دلها ایا دارد و خالص و پاک کردن نیت و قصد الهی برایشان محال و غیرممکن است، چون آن نیت و عزم از اصل جوهر نطقی (نفس ناطقه انسانی) صادر شده است، بدون اینکه آن (نفس ناطقه انسانی) را همت و عزمی دنیایی، و یا برخورد طلبی سریع که بدان دست یازی به سعادت حقیقی و پرداختن بدان امید می رود، و اتصال به فیض ارجمندی که بدان،

کوری از دیدگان جاننش برطرف می‌گردد بازداشته باشد، آن کوری که به سبب محبوس بودنش در جهان غربت (دنیا) و در زندان جسد در نفس موجود است و او را از مشاهده جمال ابدی و رؤیت جلال سرمدی باز می‌دارد^۱.

شکی نیست آخرین هدفی که برای هر یک از موجودات میسر است تا بدان دست یازد، عبارت از کمالی است که آن موجود بدان اختصاص و انتساب داشته و با آن سازگاری دارد، و هرگاه از آن فرود آمد، در واقع این امر نقصان در او محسوب می‌گردد. اگرچه نسبت به آنچه که در رتبه وجود از او پائین تر است کمال باشد - پس کوچک‌ترین جنبنده‌ای نیست جز آنکه شأنش آن است تا به نهایت آنچه که در ذاتش مقرر شده برسد - اگر بازدارنده‌ای از سیر بازش ندارد - .

ولی نوع انسان را به واسطه جوهر ذات و اصل حقیقتش کمالی خاص است که هیچ برتری بر او برتری نخواهد یافت و هیچ پیشی گیرنده‌ای بر او پیشی نخواهد گرفت، و آن اتصال به معقولات و همسایگی با حق متعال و رهایی از مادیات است، اگرچه او را به حسب هر قوه و نیرویی که در او یافت می‌شود، با آن کس که از این جهت با او برابر و یا پائین تر است مشارکت می‌باشد، یعنی نسبت به اجسام؛ حصولش در حیث (جهت و مکان) و فضا، و نسبت به گیاه در تغذیه و رشد، و نسبت به حیوانات (فاقد نفس ناطقه)، در ادامه حیاتشان به نفس کشیدن و حرکتشان به اراده خویش و احساس داشتندشان است، و این خاصیت (کمال خاص) به واسطه فرا چنگ آوردن علوم و معارف حصول پیدا می‌کند - همراه با دوری و بُریدن از تعلق و وابستگی به زخارف و تجملات دنیایی - .

سپس (گوییم): چون علوم دارای شاخه‌های گوناگون و انواع ادراکات فراوان است و احاطه به همگی آنها غیرممکن و یا دشوار است، از این روی همت‌ها و عزم‌ها هم در آن علوم گوناگون است، چنانکه گام‌های اهل دنیا در صنایع، مختلف و متفنن است،

۱. مولانا می‌فرماید:

چند روزی قفصی ساخته‌اند از بدنم	مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک
	لسان الغیب گوید:
ندانم که در این خاکدان چه افتاده است؟	ترا ز کنگره عرش می‌زنند صغیر

مقدمه مؤلف / ۵

بدین جهت بود که دانشمندان گروه‌گروه شده و در کارشان باهم اختلاف پیدا کردند و فرقه‌فرقه و پراکنده شدند، دسته‌ای سوی معقول و منقول، و دسته‌ای دیگر به دنبال فروع و اصول؛ فرقه‌ای همت خود را صرف صرف و نحو و احکام، و فرقه‌ای دیگر صرف فقه و رجال و کلام کردند.

پس بر خردمند خردور لازم و واجب است که با تمام وجودش به علمی رو آورد که مهم‌تر و ضروری‌تر بوده، و احتیاط ورزیده و عمرش را در راه تحصیل علمی اختصاص دهد که در آن تکمیل ذاتش تمام‌تر باشد، البته پس از آنکه دیگر علوم و معارف به مقدار رفع نیاز در معاش و معاد برایش حصول پیدا کرده باشد، و از آنچه وی را از رسیدن به سر منزل هدایت و رشاد و روز بازگشت و میعاد بازمی‌دارد، رهایی یافته باشد، و این آن چیزی است که اختصاص به علوم (که می‌گوییم) دارد، یعنی به واسطه تکمیل یکی از دو قوه‌اش - که این دو قوه جهت ذات و وجه او به سوی حق و جهت اضافه (نسبت) و وجه وی به سوی خلق می‌باشد - و آن (یکی از دو قوه) عبارت از علم نظری است که (به نوعی) اصل جوهر ذاتش می‌باشد، بدون اضافه و نسبتی به جسم و انفعالات جسمانی.

و هیچ علمی غیر از حکمت الهی و معارف ربانی وجود ندارد جز آنکه نیازمندی بدان، به سبب مدخلیت جسم و قوای آن، و سرگرمی و اشتغال به بدن و خواسته‌های آن می‌باشد، و هیچ‌یک از علوم جز علوم عقلی خالص و ناب نیست که عهده‌دار تکمیل جوهر ذات انسانی و برطرف کننده عیب‌ها و نقص‌ها و زشتی‌های آن باشد، یعنی از هنگامی که از این جهان و هر چه در آن است انتقال پیدا کرده و بازگشت به اصل حقیقتش نموده و به کلی روی به آفریننده و پدیدآورنده و بخشنده‌اش می‌آورد، و آن علم به خدا و صفات و فرشتگان و کتابهای آسمانی و رسولان و سفیران او، و چگونگی صدور اشیاء - به گونه اکمل - از او، نظام برتر، و چگونگی عنایت و علم او بدان (نظام) و اداره کردنش مرآن را بدون سستی و تباهی و کُندی و درماندگی، و نیز علم نفس و گذر کردنش به جهان دیگر و اتصالش به فرشتگان عالم بالا، و بریدگی ریسمانش و دوریش از هیولا می‌باشد، چون بدان (علم) است که برای نفس انسانی گذر از تنگناهای امکان و رهایی از ضربه‌های روزگار و فرورفتن در دریا‌های ملکوت و درآمدن

در زمره ساکنان جیروت تحقق می‌یابد و از بند شهوات و سرگشتگی در بیراهه‌های ظلمات و اثرپذیری از آثار حرکات و حکم روزگار کجمدار رهایی می‌یابد.

و علومی که آن‌سوی این علم است؛ اگر وسیله رسیدن بدین علم است، آن علوم برای این علم نافع و سودآور است، ولی اگر وسیله رسیدن بدین علم نباشد - مانند لغت و صرف و نحو و شعر و انواع علوم ادبی و ریاضی، آنها حرفه و پیشه و صنعت و کسب‌وکار - مانند دیگر حرف و صنایع - می‌باشند.

و اما نیاز به عمل عبادی و عبادت قلبی و بدنی، برای پاکی و پاکیزگی نفس است به وسیله انجام دستورات شرعی و تمرینات بدنی، تا برای نفس به علت سرگرم بودنش به بدن و روی آوردنش به شهوات و خواسته‌های آن و شوقش به مقتضیات آن؛ صورتی اثرپذیر از بدن و هواهای او پدید نیامده و در آن ملکه فرمانبرداری و فروتنی نسبت به خواسته‌های بدنی رسوخ پیدا نکند؛ که چون بدن مُرد، نفس از لذات مخصوص خود بازماند، یعنی از همسایگی مقربان الهی و مشاهده امور زیبا و انوار قدیسین و پاکان، در آن حال بدن (دنیوی) با او نیست که سرگرم و بی‌خبرش کند، همچنان که پیش از تعلقش به بدن، فراموشش می‌داشت.

از این روی رحمت الهی و شریعت رحمانی فرمان داده که قوای نفس اماره در دستورات دینی و تدبیرات الهی از نفس مطمئنه پیروی کند، این برای جسد و هوا و هوسهایش ریاضتی است و برای نفس آدمی هم مجاهده و کارزاری است با دشمنانش - یعنی برخی از قوایش - تا با نفس (مطمئنه) در زمره سالکانی منسلک گردد که از عالم ظلمت و معدن فریب و خدعت روسوی حضرت معبود آورده‌اند، در این حال (بدن) او (نفس) را از سیرش باز نداشته و بلکه در مقصدش او را همراهی کرده و درخواستهایش با او مراققت و موافقت می‌نماید.

من، نیروی خود را در زمانهای پیش، یعنی از (اوان) نوجوانیم در فلسفه الهی - به آن مقدار که در توانم بود - صرف نمودم و به اندازه کوشش خود از آن بهره فراوان بردم و آثار حکیمان از پیشینیان و فاضلان از متأخران را پیروی و دنبال کرده و از نتایج آراء و افکار آنان نوریاب، و از اسرار و رازهای نهفته درون آنها بهره‌مند گردیدم و آنچه در کتاب حکمای یونان و پیشوایان‌شان در حکمت که یافته بودم برایم حاصل آمد و از

هربابی مغز آن را اختیار کردم و از سخن‌پردازیهایی دراز و آرزوهای بلند و جدل و نزاع برای طلب مقام و جاه وهمی و ریاست خیالی خودداری کردم، در حالی که معلم اندک و آجل در پیش و رستاخیز نزدیک بود، بدون آنکه به ریسمانی از حکمت (حقیقی) چنگ‌زده باشم و یا از بحث و گفتگو حاصلی برایم فراهم آمده باشد.

چنان که از فرزندان زمان (دنیا) - آنان که همواره با کتب علم و عرفان سروکار دارند - مشاهده می‌شود که با تمام جدیت و کوشش، تصنیفات دانشمندان را مطالعه کرده و با همه رنج و دشواری، تألیفات صاحبان فضل را موردبررسی و تحقیق قرار می‌دهند، ولی: با خوردن لقمه‌ای از هر نوع خوراک علمی، به‌زودی سیر شده و از هر خمی به نوشیدن جرعه‌ای خورسند می‌گردند، چون نیروی شهوت و خواست اینان بسان شهوت عتین و مرد ناتوان است و خواهششان همانند خواهش جنین (برای امور پست دنیا) است، لذا از دانش بهره‌زیادی نمی‌برند و گمراه بدبختشان نیک‌بخت بینا نمی‌شود.

بلکه غالباً مشتغلان به این علوم را مشاهده می‌کنی که تمام عمرشان را شب و روز در بحث و تکرار گذرانیده و در پایان دست از پا درازتر بازگردیده و مورد سرزنش قرار می‌گیرند، چنان که خداوند از حالشان خبر داده است: قل هل نبشکم بالآخرین اعمالاً؟ الذین ضل سعیم فی الحیوة الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا، یعنی: بگو آیا شما را از آنان که به عمل زیانکارتراند خبر دهیم؟ همان کسان که کوشش ایشان در زندگی این دنیا تلف شده و پندارند که رفتار نیکو دارند (۱۰۳ - کهف) که از این پرتگاه تاریک وحشتناک به خدا پناه می‌بریم.

من در دریای ژرف حکمت، صدف‌هایی علمی یافتم که استوار بر ستونهایی از براهین محکم و پر از جواهر نکات گرانبها بود، یعنی در آنها مرواریدهایی درخشانده از دقایق وجود داشت که چشم از دیدنش خیره می‌گشت، زمانی دراز باخود گفتگو و کنکاش نموده و به‌واسطه محبت و علاقه‌ای که بر اهل طلب - یعنی آنان که در مقام تحقیق حقایق اند - داشتم با درون خویش در کشمکش و نزاع بودم تا این صدف‌های گرانقدر را شکافته و مرواریدهای غلطان (معنی) را از آن بیرون کشم و به صیقل فکر و اندیشه آنها را جلا داده و پاک آن را از تیره‌اش صافی ساخته، و به پرویزن عقل، مغز آنها را از پوستش جدا کرده و کتابی جامع تصنیف نمایم که فراگیر آنچه در

کتب پیشینیان یافته‌ام باشد.

کتابی (بی‌همتا) از خلاصه آراء مشائیان و برگزیده اذواق اشراقیان از حکمای رواقی، با مطالبی دیگر که در کتب اهل فن از حکمای پیشین آمده است، و همچنین نکاتی که طبع هیچ‌یک از دانشمندان دوران آن را نیافته و گردش سپهر همانندش را به بار نیاورده و همتای آن در عالم حرکات مشاهده نیفتاده است، ولی موانع زمان و بازدارنده‌های دوران مرا از رسیدن به این هدف و قیام بدین کار باز می‌داشت؛ می‌دیدم زمانه از روی دشمنی، دل بر تربیت نادانان و فرومایگان بسته و آتش جهالت و گمراهی از بدحالی و پستی رجال سربرکشیده است.

من، گرفتار مردمی گشته‌ام که فهم و دانش از افق وجودشان غروب کرده و دیدگان‌شان از نگرش به انوار حکمت و رازهای آن - مانند شبکوران - از تابش انوار معرفت و آثار آن نابینا و کور است، آنان، تفکر در امور ربّانی و اندیشیدن در آیات سبحانی را بدعت شمارند و مخالفت با مردم عادی و فرومایگان را گمراهی و مکر پندارند، آنان نسبت به کتب حدیث همانند حنبلیان‌اند (یعنی متحجراند و نسبت به معارف جمود دارند) که واجب و ممکن و قدیم و حادث نزدشان متشابه و همانند است، چون نظرشان از اجسام و قیود آن فراتر نرفته و فکرشان از این کالبد‌های تاریک و ظلمت‌زا گامی بیرون نگذارده است.

لذا به واسطه دشمنی با علم و عرفان و رهاکردن راه حکمت و یقین و برهان، از علوم مقدس الهی و اسرار شریف ربّانی که پیامبران و اولیاء، آنها را به رمز و کنایه، و حکما و عرفا به ایماء و اشاره بیان داشته‌اند محروم ماندند.

در این حال جهل و نادانی رایج برافراشته و نشانه‌های خویش را آشکار ساخته و جاهلان، دانش و برتری آن را از بین برده و عرفان و اهل آن را خوار شمرده و از حکمت روی برگردانده و از روی ستیز و انکار آن را از اهلش باز می‌دارند، لذا طبایع را از حکما رمانده و دانشمندان و عارفان و برگزیدگان امت را مردود شمرده و خوار می‌دارند، از این روی هرکس که در مرداب جهل و کودنی بیشتر فرو رفته و از نور علوم معقول و منقول عاری‌تر است، به اوج اقبال و قبول پیوسته و در نظر دنیاداران داناتر و شایسته‌تر است.

بسا عالمی که با کوبیدن در آرزو؛ به درون راهی نیافت و جاهلی پیش از کوبیدن در، ره به درون یافت چرا چنین نباشد؟ در حالی که پیشوایان ایشان گروهی هستند به دور از فضل و درستی که شانهاشان از لباس عقل و راستی خالی، و سینه‌هاشان از زینت آداب و علم تهی است و جهات خیر و نیکی در چهره‌هاشان ناپیدا است.

و چون حال را بر این‌گونه مشاهده کردم، شهر را از کسی که ارزش اسرار را بداند و قدر دانش آزادگان را شناسد خالی دیدم و دریافتم که علم و اسرار آن از بین رفته و حقیقت و انوارش به خاموشی گرائیده، روش معتدل و راستین تباه و نابود گشته و آراء باطل و دروغین منتشر و پخش شده، آب حیوان در زمین فرورفته و تجارت اهل آن به کساد و چهره‌هاشان - پس از شادابی - به پژمردگی گرائیده و سرمایه‌هاشان موجب زیان شده است؛ روی از فرزندان زمان گردانده و پهلو از معاشرت آنان خالی نمودم.

در این حال به واسطه دشمنی زمان و عدم یاری دوران، مرا خاموشی فطنت و خشکی طبیعت به پناهگاهی استوار کشاند تا آنکه در یکی از نواحی شهرها (قریه کهک قم) منزوی گشته و با گمنامی و شکسته‌بالی به گوشه‌ای خزیده و از تمامی آرزوها بریدم، آنگاه با خاطری شکسته همت را صرف کردم تا واجب را به‌جا آورم و آنچه را که پیش از این در آن زیاده‌روی کرده بودم تلافی و جبران نمایم.

در این صورت نه درسی گفتم و نه کتابی تألیف نمودم، زیرا تصرف در علوم و صنایع (نظری) و بیان مباحث و دفع مشکلات و روشن کردن مقصود و رفع دشواریها نیاز به تصفیة اندیشه و زدودن خیال از آنچه که موجب افسردگی و نابسامانی و پایداری بر اوضاع و احوال، همراه با آسایش خاطر دارد.

از کجا برای انسان با این رنج‌ها و سختی‌ها که از اهل زمان می‌کشد و می‌بیند، و از آنچه که در این دوره مردم بر آن سرشته شده و بدان خو کرده‌اند مشاهده می‌نماید: از کمی انصاف و بسیاری ستم و فروشمردن بزرگان و بزرگ شمردن فرومایگان و ظهور نادان بدکار و عامی ناشناس، به صورت و لباس عالم دانشمند و غیراینها از زشتیها و مفاسدی که منتشر است؛ مجال سخن گفتن و پاسخ پرسش دادن می‌ماند، تا چه رسد به بیان و حل مشکلات؟ چنانکه بعضی از برادرانم گفته‌اند:

از سخن پر دُر مکن همچون صدف هر گوش را قفل گوهرساز یا قوت زمرد پوش را

در جواب هر سئوالی حاجت گفتار نیست چشم‌بینا عذر می‌خواهد لب‌خاموش را در آن هنگام حال همان‌گونه بود که مولا و سرور و معتمد، نخستین امام و اولین وصی و نیای امامان شهید و ولی، بخشنده بهشت و دوزخ که مراعات تقیه و مراعات با بدکاران را کرده و از آبشخور خلافت دوری داشت و کم‌یاور بود، آنکه دنیا را طلاق داده و جهان دیگر را بر این جهان برگزیده بود، مولا و سرور آنکه رسول الهی مولا و سرور اوست، برادر و پسرعموی او و هم سهمش در کم و زیاد؛ فرمود: طفقت ارتشی بین ان اصول بید جذاء، او اصبر علی طخیه عمیاء بهرم فیها الکبیر و یشیب فیها الصغیر و یکدح فیها مؤمن حتی یلقى ربه، یعنی: در کار خود اندیشه می‌کردم که آیا بدون دست حمله کنم یا آنکه بر تاریکی کوری که پیران، فرتوت و نوجوانان، پیر شده و مؤمن، در آن تا نمیرد در رنج است صبر کنم؟

پس برای باردوم؛ عنان هدایت را به‌سوی او برگردانیده و اقتدا به سیرت و روش او کردم که: فرأیت ان الصبر علی هاتی احجی، فصبرت و فی العین قذی و فی الحلق شجی، یعنی: دیدم صبر کردن به خردمندی نزدیک‌تر است، لذا پایداری ورزیدم در حالی که خار در چشم و استخوان راه گلویم را گرفته بود^۱.

فکر و کار خود را از آمیزش مردم باز گرفتم و از رفاقت و دوستی با آنان مأیوس و ناامید شدم، لذا دشمنی روزگار و فرزندان زمانه بزم هموار شد و از انکار و قبول آنان رهایی یافتم و بزرگ شمردن و اهانت نمودن آنان برایم یکسان شد.

در این حال، به‌سوی سبب‌ساز حقیقی روی آورده و به فطرتم زاری و تضرعی ذاتی به‌درگاه آسان‌کننده امور مشکل نمودم؛ چون بر این حال مدتی دراز و زمانی طولانی باقی ماندم، نفسم - از جهت مجاهدات بسیار - برافروخته گشته و اشتعالی نورانی، و قلبم - به‌واسطه ریاضات و کوششهای فراوان - التهابی قوی یافت، در آن حال انوار ملکوت الهی بر آن تافته و پنهانیهای جبروت برش روشن گردیده و الطاف الهی و اضواء احدی او را فراگرفته و تلافی نمود، لذا درپی آن به اسرار و رازهایی آگاهی یافتم که تاکنون نیافته بودم و رموزی برایم کشف شد که تا حال - همراه با برهان - منکشف و

۱. این فرازی از خطبه ششقیه است که مولا علیه‌السلام درباره‌ی غضب خلافت فرموده و صدرالمآلهین آن را در بیان خویش استطراد نموده است.

آشکار نشده بود، بلکه آنچه را که پیش از این با واسطه برهان می‌دانستم، اکنون همراه با اسرار الهی دیگر و حقایق ربانی و ودایع لاهوتی و پنهانیهای حضرت صمدیت، به شهود و عیان مشاهده نمودم.

اینجا بود که عقل به استراحت و آرامش تام رسید و او را مقام سکون و آسودگی حاصل آمد و انوار حق پی‌درپی در شب و روز بر او تابید و به‌گونه‌ای به حق نزدیک شد که پیوسته با او در حال مناجات و سخن گفتن پنهانی شد، لذا به‌ظاهر اعضای خود آب صافی را از اعماق آن جاری، و به باطن تعقلات خویش برای طالبان، دریای مواجی را (در این کتاب) جمع و فراهم آورد.

پس دَرّه‌های ادراکات، هر یک به اندازه گنجایش باران فیض او پُر، و آبراهه‌های عقول و خرده‌ها از آب نهرها لبریز شدند، لذا دَرّه‌ها برکناره گوشها گوهرهایی درخشان ریخته، و آبراهه‌ها برکنار نظرگاهها شکوفه‌هایی شاداب و میوه‌هایی تازه پخش کردند.^۱ و چون سنت رحمت الهی و روش عنایت ربانی آن است که: امر ضروری و لازمی را که مردم به حسب استعداد بدان نیازمنداند بیهوده و بیکار نگذاشته و به چیزی که مدخلیت تام در منافع و مصالح بندگان دارد بخل و خست نورزد، از این‌روی رحمت الهی اقتضای آن نمود که این معانی کشف شده بر من از جانب بخشنده اسرار، در پرده کتمان و حجاب پنهان نماند، الهام چنینم فرمود که از آنچه نوشیده‌ام جرعه‌ای نیز بر تشنگان طالب و لب‌خشگان هامون طلب فرو ریزم، و از پرتو آن انوار که اقتباس کرده‌ام، دل‌های رهنوردان شاهراه حقیقت را روشن و تابناک نمایم، تا جان آن‌کس که از آن جرعه‌ای نوشید زنده، و دل آنکه از آن درخشش لمعه‌ای یافته تابناک و روشن گردد. مدت مقرر بسرآمد و اراده الهی به تقدیم آن تعلق گرفت و زمانش فرا رسید، لذا در زمانی که مقدر فرموده بود به منصب ظهور آمده و بدست آن‌کس که برایش آسان فرموده بود آشکارش ساخت، در این هنگام بیرون آوردنش را از قوه به‌فعل و تکمیل، و ظاهر ساختنش را از مقام پنهان به وجود و تحصیل، صلاح دیده و از پی آن اندیشه‌ام را در آن به‌کار گرفتم و پراکنده‌ام را به جمع فراهم آوردم و از خداوند عاجزانه درخواست آن نمودم که پشتم را محکم نموده و سنگینی را به کرمش از دوشم بردارد و سینه‌ام را برای

۱. یعنی: حقایق معنوی که ثمره مکاشفه، و افاضاتی قرآنی که نتیجه تدبیر در آیات الهی است بدست آمد.

به پایان رساندن آن گشاده فرماید.

در این حال عزمم پس از خفتگی به بیداری و نشاط گرائید و همت ساکنم به حرکت و جنبش درآمد و طبع جامدم انبساطی شگرف یافت و به خویش گفتم: اکنون هنگام کوشیدن و آغاز به کار و بیان اصولی است که از آنها شاخه و فرع‌هایی استنباط خواهد شد، و زمانی است که گوشها را به جواهر و زیور معانی برگزیده، زینت بخشی و حقایق را در صورت شگفت و مطلوبش آشکارسازی، چنین بود که برای سالکان و رهنوردان کوی حقیقت و مشتاقان تحصیل کمال، کتابی الهی تصنیف کردم و حکمت ربّانی را برای طالبان اسرار حضرت جمال و جلال، چنان آشکار نمودم که گویی حق در آن به نوری که موجب ظهور است تجلی کرده و نزدیک است که بدان هر راز پنهان و پوشیده کشف گردد.

به راستی که خداوند مرا در تألیف این کتاب بر معانی بلندی آگاهی بخشید که در معارف ذات و صفاتش انواری درخشنده و ساطع داشت، با اینکه خردوران روزگار در اطراف این معانی جولانها داده و شکست خورده بازگشته‌اند، ولی مرا به یاری خویش - که هر کس از بندگانش را بخواهد بدان یاری می‌کند - حقایقی الهام فرمود که اسرار آن حقایق در آشکارسازی مبدأ و معادش بس بلند و متعالی است، با اینکه ادراکات فاضلان از تردد و گردش در اطراف سرپرده عزت او ناامید بازگشته‌اند؛ و سپاس مر پروردگاری را که سخنی (مستقیم) گشت که در آن انحراف و کژی و شک و دودلی و اضطراب و پریشانی وجود ندارد، نگهدارنده اوضاع و اشکال بوده و در مقام بیان رمز و اشاره لبریز و پر از رمز و اشاره است، در نهایت بلندی و رفعتش بسیار ساده و روان و نزدیک به فهم است و با غایت نزدیکی و سهل التناولیش، در مقامی رفیع و عالی قرار دارد.

کتابی که در آن علم تأله در حکمت بحثی گنجینه و حقایق کشفی با بیانات آموزشی در آن درنوردیده شده، و اسرار ربّانی با عبارات مأنوس طبايع و قریحه‌ها جامه در بر کرده، و معانی دشوار و پیچیده در الفاظی که با گوشها آشنایی دارند در آن در کار گرفته شده است، براهین در آن خودنمایی کرده و روشن شده و شبهات جاهلان به حقیقت در آن، تضعیف و رسوا گردیده است. پس به دیده خردت به معانی آن بنگر، آیا

هیچ نارسایی در آن مشاهده می‌کنی؟ سپس برای بار دوم دیده به الفاظ آن بازگردان، آیا اشکالی در آن می‌بینی؟

من در رمزهای این کتاب اشاره به گنجینه‌هایی از حقایق کرده‌ام که به معانی آنها جز آن‌کس که نفسش را با مجاهدات و کوشش‌های عقلی به رنج انداخته تا مطالب را ادراک کند، راه نخواهد بُرد، و در فصل‌های آن آگاهی به اصولی داده‌ام که بر مقاصد آن اصول جز آن‌کس که کالبدش را در ریاضت‌های دینی انداخته تا مشرب و آبشخور را به ذوق بچشد، آگاهی نخواهد یافت.

من این کتاب را برای برادران دینی و همراهانم در طریق کشف و یقین تصنیف و تألیف کرده‌ام، چون از این کتاب جز آن‌کس که احاطه به بیشتر از سخنان خردمندان، و آگاهی بر مفهوم مصنفات حکما داشته و به معلوم خویش پوشیده و محتجب، و مُنکر آنچه آن‌سوی فهمش است نمی‌باشد، بهره‌تمام نخواهد برد، زیرا حقیقت منحصر در فهم هر صاحب فهمی نبوده و به اندازه هر عقل و وهمی (این پیراهن) بریده نشده است.

و اگر ای بینای نگرنده! در این کتاب چیزی یافتی که مخالف اعتقاد و ذوق سلیم تو بود، آن را انکار مدار که برتر از هر داندۀای داندۀایست، چون هرکس هرچه می‌فهمد به مقدار علم و دانش خویش ادراک می‌کند و از اسرار پنهان پروردگارش محجوب و پوشیده است.

با این همه نپندارم که هرچه در آن آورده‌ام به غایت و نهایت امر رسیده‌ام - هرگز - برای اینکه جهات فهم محدود و معدود در آنچه که من فهمیده‌ام نبوده و معارف حقیقی مقید به آنچه که نوشته و فرا آورده‌ام نمی‌باشد، چون حقیقت فراختر از آن است که عقل و یا حدی بدان احاطه پیدا کند، و بزرگتر از آن است که گره‌ای غیرگره دیگر آن را محدود و محصور نماید. پس اگر با عنایت ربانی گره آن را بازکردی و با هدایت الهی دشواریش را باز گشودی، پروردگارت را به مقدار آنچه از جگم که به تو بخشیده و بدان راهنمائیت فرموده سپاس گوی و بر آنچه از نعمت‌ها که عطایت فرموده سپاس‌گزار باش، و اقتدا نما به بیان سرور دو جهان و آینه‌دو عالم - که بر او و بر خاندانش از درودها بیشترینش و از سلام‌ها پاک‌ترینش باد - که فرموده: لا تُؤْتُوا الْحِكْمَةَ

غیراهلها فتضلّوها، ولا تمنعوا اهلها فتظلموها، یعنی: حکمت را به غیر اهلش مدهید که گمراهش می‌کنید و از اهلش هم بازمدارید که ستمش می‌کنید. پس برتو باد به پاک کردنش از پوست مرده و بخشیدنش به نفوس زنده، چنانکه حکمای بزرگ صاحب قدرت و بینش مقرر فرموده و بدین امر سفارش کرده‌اند.

بدان! گاه می‌شود که من از مختصرگویی - بیش از آنچه که اعتقاد و اعتمادم برآن است - تجاوز کرده و به بیان نظریات و روش اقوام دیگر (از حکما و متکلمان و غیره) و آنچه موافق و مخالف آن روشهاست پرداخته و سپس در اثنای بررسی و نقد سره از ناسره، و خراب کردن و ساختن و دفاع از آنها به قدر وسع و امکان هشدار و آگاهی بر مطالب می‌دهم، این برای تشحیذ و تمرین ذهن است بدان مطالب و تقویت فکرها از حیث اشتمالشان بر تصورات شگفت‌لطیف و تصرفات ملیح و ارزشمند، تا نفوس طالبان حقیقت را آماده ملکه استخراج مسائل دشوار و پیچیده ساخته و اذهان مشتغلان به این مباحث را آگاهی بر مباحث مشکل بخشد.

حقیقت این است که بیشتر مباحثی که در کتابها و رسایل آمده است، تنها بهره‌شان فقط آگاهی بخشیدن و احاطه به افکار صاحبان اندیشه و نظر است، آن هم برای حصول شوق به رسیدن - یعنی وصول - نه بسنده کردن به نقش‌های معقول و یا منقول بر نفوس - برای اینکه اکتفا کردن بدینها سبب حصول اطمینان قلب و آرامش نفس و آسایش خاطر نگردیده و دلپذیر نمی‌باشد، بلکه تنها طالب را آماده سلوک راه معرفت و رسیدن به اسرار و رازهای الهی می‌کند - البته اگر پیرو راه نیکوان و متّصف به صفات برگزیدگان باشد - .

بدان که مراد از معرفت الهی و علم معاد و علم راه آخرت، اعتقادی که عامی و یا فقیه به صورت وراثت و به سرعت فراگیری فراگیرد نیست، برای اینکه شیفته تقلید و جامد بر صورت، برایش راه کشف حقایق - آن‌گونه که برای بزرگان از الهیان باز شده - باز نگردیده، و آنچه که برای عارفان کشف شده - آنان که عالم صورت و لذات محسوس در نظر بلندشان پست است - برایش تمثّل پیدا نکرده است، یعنی از معرفت آفریننده موجودات و حقیقت الحقایق، و نیز (برای شیفته تقلید) راه بیان سخن و نفوذ کلام و مجادله و گفتگو درباره اثبات خوبی روش (خود) - آن‌گونه که روش متکلم

است - باز و گشاده نگردیده است.

و نیز (معرفت الهی و علم راه آخرت) گفتگو و بحث تنها نیست، چنانکه روش اهل نظر و نهایت آمال مباحثه‌گران و صاحبان فکر این‌گونه است، زیرا تمام اینها: ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج یده لم یكدیراها و من لم یجعل الله له نوراً فماله من نور، یعنی: تاریکی و ظلماتی بر سر همدیگر که چون دست خویش را برآرد نزدیک باشد که آن را نبیند و هرکه خدا نوری به وی نداده او را نوری نیست (۴۰ - نور) بلکه این (معرفت الهی) نوعی یقین است که نتیجه نوری است که بر قلب مؤمن می‌افکند، یعنی به سبب اتصالش به عالم قدس و پاک و خالص شدنش - به واسطه کوشش و ریاضت - از جهل و نادانی و خوهای زشت و ریاست‌طلبی و پادر زمین دنیا محکم کردن و آرامش به زیور اجساد یافتن.

و من بسیار از خداوند درخواست آمرزش و عفو می‌کنم که پاره‌ای از عمرم را در تفحص و مطالعه نظریات فلاسفه و مجادلان اهل کلام و موشکافی‌هاشان، و دانستن جریزه و زیرکی‌هاشان در سخن، و شکل‌های مختلفشان در بحث، ضایع و تباه ساخته‌ام، تا آنکه در پایان کار، به نور ایمان و تأیید خداوند متان برایم روشن گشت که قیاساتشان بی‌نتیجه و عقیم، و راهشان معوج و غیرمستقیم است.

در این حال عنان کار را به دست او و رسول بیم‌رسانش داده و به هرچه که از او رسیده ایمان آورده و تصدیقش می‌داریم، و روا نمی‌داریم که برای این امر وجهی عقلی و روشی بحثی تخیل کنیم، بلکه اقتدا به هدایتش می‌کنیم و از نهیش باز می‌ایستیم، این کار امتثال و فرمانبرداری از فرموده الهی است که: ما آتاکم الرسول فخذوه و مانهاکم عنه فانتهوا، یعنی: هرچه رسول خدا به شما دهد آن را بگیرید و از هرچه منع‌تان کند باز ایستید (۷ - حشر) تا آنکه خداوند بزرگ بر قلب ما گشود آنچه گشود، در پی آن، به برکت متابعت آن حضرت، فلاح و کامکاری و کامیابی و رستگاری رسید.

پس ای دوست من! پیش از آنکه این کتاب را بخوانی؛ نفست را از هوا و آرزوهایش پاک کن که: قدا فلاح من زکاهها و قدخاب من دسآها، یعنی: به راستی هر که جان مصفا کرد رستگار شد و هر که آلوده‌اش ساخت زیانکار گشت (۹ و ۱۰ - شمس) نخست پایه‌های معرفت و حکمت را استوارساز و سپس به قلّه‌اش صعود کن، وگرنه از کسانانی

خواهی بود که خداوند بنیانشان را از پایه برکنده و در نتیجه سقف برسرشان فرو ریخت، و سرگرم به یاهه‌گویی‌های عوام صوفیان - از جاهلان - مشو، و به‌تمامی تمایل به گفتار متفلسفان پیدا مکن، ازیرا که این سخنان فتنه و آزمایش‌هایی گمراه‌کننده است که گامها را از راه راست و درست می‌لغزاند و قائلان نشان کسانی‌اند که: اذا جائتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما كانوا به يستهزؤن، یعنی: و چون رسولان نشان با دلایل روشن سويشان آمدند، به علمی که نزدشان بود خشنود شدند و عذابى که به استهزای آن می‌پرداختند به ایشان رسید (۸۳ - غافر) خداوند ما و شما را از شر این دوگروه حفظ فرماید و یک‌چشم به هم زدن هم که شده بین ما و ایشان جمع نکند. آمین.

سفرهای چهارگانه

بدان که سالکان از عارفان و اولیای الهی را چهارسفر است: نخست سفر از خلق به حق^۱، دوم سفر در حق - به حق^۲ - سوم که مقابل اول است از حق به خلق

۱. آقا محمد رضا قمشه‌ای قدس سره در شرح و توضیح این اسفار چهارگانه عرفا و تطبیقش با اسفار اربعه می‌فرماید: یعنی به واسطه رفع حجاب‌های ظلمانی و نورانی که بین سالک و بین حقیقتش که از ازل تا ابد با اوست می‌باشد، یا به واسطه ترقی از مقام نفس به مقام قلب و از مقام قلب به مقام روح و از مقام روح به مقصد اقصی و بهجت کبری. مقام نفس حجاب ظلمانی است و انوار، مقام قلب و اضواء مقام روح بوده و همگی حجاب‌های نورانی‌اند، زیرا مقامات کلی برای (سیر) انسان همین سه مقام است، و اینکه گفته‌اند بین بنده و خدا هزار حجاب است، به این سه مقام کلی بازگشت دارد، و چون سالک با برطرف کردن این حجابها به مقصد و مطلوب رسیده جمال حق را مشاهده می‌کند و ذاتش در او فانی می‌گردد، بدین مقام، فنانی در ذات گفته می‌شود و در آن، سزو خفی و اخفی است، ولی آنها از سفر دوم آغاز می‌گردد.

گاهی در مقام روح - عقل - اعتبار می‌شود، این نظر به تفصیل شهود معقولات است، از این روی مقامات هفت می‌شوند: مقام نفس و مقام قلب و مقام عقل و مقام روح و مقام سزو مقام خفی و مقام اخفی. و چون سالک ذاتش را در حق فنا کرد، سفر اولش پایان می‌پذیرد و وجودش وجودی حقانی می‌گردد و در مقام محو رفته و از وی «شطح» صادر شده و درباره اش حکم به کفر می‌شود و حدّ بر وی لازم می‌آید، و چون عنایت الهی او را کارساز شود، محوش زایل شده و صحو فرایش می‌گیرد و اقرار به گناه خویش و بندگیش - پس از آنکه از وی ربوبیت ظاهر گشته بود - می‌کند. ۲. سفر دوم سفر از حق به حق است - به حق - یعنی او دیگر ولی الهی شده و وجودش وجودی حقانی گردیده که آغاز سیر، از موقف ذات به کمالات - یکی پس از دیگری - می‌نماید تا تمام کمالاتش را مشاهده کرده و تمام اسماء را - جز آنچه را که حق برای خویش برگزیده است - دانسته و ولایتش تام می‌گردد و ذات و افعال و صفاتش در ذات و صفات و افعال حق فانی ←

- به حق ۱ - چهارم که از وجهی مقابل دوم است سفر در خلق - به حق ۲ - می باشد.

«می شود، پس بدو می شنود و بدو می بیند و بدو راه می رود و بدو می گیرد، پس «سز» فنای ذات اوست و «خفی» فنای صفات و افعال او و «اخفی» فنای فنایتش است، و یا «سز» فنای در ذات است و آن نهایت سفر اول است و آغاز سفر دوم، و «خفی» فنای از الوهیت است و «اخفی» فنای از دو فنا است، و در این حال دایرة ولایت تمامی یافته و سفردوم پایان می پذیرد و فنایش انقطاع می یابد و آماده سفر سوم می گردد.

۱. سالک در سفر سوم از این موقف در مراتب افعال سیر می کند و محوش زایل شده و برایش مقام صحو تام حصول پیدا می کند و باقی به بقای الهی شده و در عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت سفر کرده و تمامی این عوالم را با اعیان و لوازم آن مشاهده می کند. ۲. سفر چهارم که از خلق به خلق - به حق - است، خلائق و آثار و لوازم آنها را مشاهده کرده و سود و زیان آنها را در اینجا و آنجا - یعنی در دنیا و آخرت - فهمیده و بازگشتشان را به خدا، و چگونگی بازگشتشان و اینکه چه عاملی آنها را می راند و چه باز می دارد و چه پستشان می دارد و چه معوقشان می دارد، می داند، در تمام اینها سفر - به حق - است، برای اینکه وجودش حقانی شده و توجه به آنها از توجه به حق بازش نمی دارد.

فلاسفه شامخ و حکمای راسخ در آفاق و انفس نظر افکنده و آیات الهی را در آنها ظاهر دیده و به آثار قدرتش بر وجوب وجود و ذاتش استدلال می کنند و به انوار حکمتش بر تقدس اسماء و صفاتش استشهاد می نمایند، زیرا وجود آسمانها و زمین و امکان آنها و حرکاتشان دلایل اثبت اوست و استحکام و انتظام آنها شواهد معرفت و ربوبیت وی است، خداوند بدین طریقه در قرآن اشاره کرده و فرموده: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَا لَهْمُ اَنَّهُ الْحَقُّ، یعنی: به زودی نشانه های خویش را در آفاق و در نفوسشان به آنها نشان می دهیم تا محققشان شود که وی حق است، در این مقام است که برایشان روشن و ثابت می گردد که وی حق است، یعنی هر وجود و کمال وجودی را در وجود و کمالات وجود او مستهلک می بینند، بلکه هر وجود و کمالی را لمعه ای از لمعات نور و جلوه ای از جلوات ظهور او مشاهده می کنند. این سفر اول از سفرهای چهارگانه عقلی است؛ برابر آنچه اهل الله و سالکان الهی دارند، یعنی از خلق به حق.

سپس به وجود نظر کرده و در نفس حقیقت آن اندیشه نموده، برایشان مشخص می شود که آن به ذات خود و لذاته واجب است و به وجوب ذاتش استدلال بر بساطت و وحدانیت و علم و قدرت و حیات و سَمْع و بصر و کلام و دیگر اوصاف کمال و نعوت جمال و جلال او می کنند و برایشان مشخص می شود که تمام اینها عین ذاتش می باشد. در این حال احدیت او ظاهر می شود، و به احدیتش صمدیت او، و به صمدیتش تمام اشیا بنحواتم و اعلا آشکار می گردد، این سفر دوم از سفرهای چهارگانه عقلی است. برابر آنچه اهل الله و سالکان الهی دارند، یعنی از حق به حق - به حق - .

سپس در وجود و عنایت و احدیت او نظر کرده، در این حال برایشان وحدانیت فعل او و چگونگی صدور کثرت از او و تربیتش تا به جایی که زنجیره عقول و نفوس انتظام پیدا می کند کشف و روشن می شود و در عوالم جبروت و ملکوت - چه ملکوت اعلا و چه اسفل - اندیشه کرده تا به عالم ملک و ناسوت می رسند. اولم یکف بر بک انه علی کل شیء شهید، یعنی: آیا پروردگارت بس نیست که بر تمام اشیا مشهود است؟ (۵۳ - سجده) این سفر سوم از سفرهای چهارگانه عقلی است، برابر آنچه اهل الله و سالکان الهی دارند، یعنی از حق به خلق - به حق - .

سپس به مخلوقات آسمانها و زمین نظر کرده و بازگشتشان را به خدا دانسته و سود آنها، و آنچه را که باعث نیک بختی و بدبختی آنها در دنیا و آخرت است فهمیده، و معاش و معاد آنها را چون می دانند، آنان را -

لذا این کتابم را طبق حرکات اینان (سالکان از عارفان و اولیای الهی) در انوار و آثار، بر چهار سفر ترتیب دادم و به نام: «حکمت متعالی در سفرهای چهارگانه عقلی» نامیدم. هم‌اکنون با درخواست یاری از حق معبود و صمد موجود آغاز در بیان مقصود می‌نمایم.

« از تباهی بازداشته و به مصالح دستور می‌دهند؛ و نیز در کار آخرت نظر کرده و آنچه در آنجا از بهشت و دوزخ و پاداش و کیفر و صراط و حساب و میزان و پریدن نامه‌ها و تجسم اعمال که وجود دارد، خلاصه آنچه را که انبیا آورده و رسولان - علیهم‌السلام - بدان خبر داده‌اند می‌دانند؛ و این سفر چهارم از سفرهای چهارگانه عقلی است، برابر آنچه اهل الله و سالکان الهی دارند. یعنی از خلق به خلق - به حق - .
و کتاب از آن جهت که در آن امور عامه و جواهر و اعراض آمده، عهده‌دار سفر اول است، و از آن جهت که در آن اثبات ذات خداوند به ذات اقدسش و اثبات صفاتش شده، عهده‌دار سفر دوم است. و از آن جهت که در آن اثبات جواهر قدسی و نفوس مجرد شده، عهده‌دار سفر سوم است. و از آن جهت که در آن حالات نفس و بازگشتش در روز رستاخیز آمده، عهده‌دار سفر چهارم است.
پس بیان مصنف قدس سره که فرموده: این کتابم را طبق حرکات اینان (سالکان الهی و اولیا) در انوار و آثار، بر چهار سفر ترتیب دادم و به نام «حکمت متعالی در سفرهای چهارگانه عقلی» نامیدم، اشاره است به این سفرهای چهارگانه که کتاب، طبق سفرهای سالکان و اولیاء عهده‌دار آن است، زیرا قوه نظری و علمی در انوار و آثار، متکافی و هم‌شان‌اند، به اولی علم‌الیقین حصول می‌یابد و به دومی عین‌الیقین و حق‌الیقین. «آقا محمدرضا قمشه‌ای قدس سره»

ترجمهٔ اسفار

سفر اول

سفر از خلق به حق

بخش نخستین

از امور عامه^۱

یا

علم الهی به معنی اعم^۲

سفر اول

سفر از خلق به حق است یعنی نظر به طبیعت وجود و عوارض ذاتی آن و در آن

مسالکی چند^۳ است:

مسلك اول

در معارفی که انسان در تمام علوم بدانها نیازمند است و در آن یک مقدمه و شش مرحله است:

مقدمه

در تعریف فلسفه و تقسیم نخستین آن و غایت و شرف آن علم

بدان که فلسفه عبارت است از استکمالِ نفس انسانی به سبب معرفت و شناخت حقایق موجودات - آن گونه که هستند - و حکم به وجود آنها از روی تحقیق و ثبوت، همراه با براهین، نه از روی گمان و تقلید و پندار - به مقدارِ طاقت و وسع انسانی - و اگر خواهی گویم: فلسفه، عالم را نظمی عقلی، به قدر توان بشری می‌بخشد تا

۱. یعنی: همگانی. ۲. یعنی: همگانی تر. ۳. مسلك یعنی: روش و طریقه. مطلبی را که باید در اینجا تذکر دهیم اینکه ما مطلقاً متعرض توضیح و شرح اصطلاحات فلسفی و عرفانی این کتاب در پانویس‌ها نشدیم، چون این نوع کتابها و به ویژه این کتاب کبیر مشحون از اصطلاح است و اگر چنین کاری را کنیم، حاشیه بر متن افزونی یافته و مثنوی هفتادمن کاغذ می‌شود، لذا خوانندگان گرامی که این کتاب را مطالعه می‌فرمایند محققاً آشنای با اصطلاحات هستند و اگر برخی را از ذهن انداخته و یا فراموش کرده‌اند به فرهنگ‌های عقلی و فلسفی که خوشبختانه در این دوران فراوان است مراجعه فرمایند.

تشبه به باری تعالی حاصل آید، و چون انسان موجودی است که همچون معجون از دو آمیزش به هم رسیده: صورت معنوی امری^۱، و ماده حسی خلقی، و نفسش نیز دو جهت تعلق و تجرد دارد، از این روی حکمت، به حسب ساختار دو نشأه - با به صلاح آمدن دو قوه - منقسم به دو قسم می شود: نظری تجردی، و عملی تعلقی.

اما نظری؛ غایتش نقش پذیری نفس است به صورت وجود، بر نظام خود - کامل و تمام - و گردیدنش عالمی عقلی، مشابه عالم و جهان خارجی و مشهود، ولی نه در ماده، بلکه در صورت^۲ و آرایش و هیئات و نقش آن؛ و این نوع از حکمت مطلوب سرور رسولان (ص) بوده که در دعایش از پروردگارش درخواست می کرده و می گفته: رب ارنا الاشياء كما هي، یعنی: پروردگارا! اشیا را آن گونه که هستند به ما بنمایان، و حضرت خلیل علیه السلام هم همین را درخواست داشت، آنجا که درخواست می کند: رب هب لي حكما، یعنی: پروردگارا! مرا فرزاندگی بخش (۸۳ - شعرا) و حکم عبارت است از تصدیق به وجود اشیا که ضمناً مستلزم تصور آنها هم هست.

و اما عملی، میوه و نتیجه اش انجام عمل نیک است^۳، برای تحصیل (ملکه) بلندی و برتری یافتن نفس بر بدن، و (ملکه) مقلوب و رام شدن بدن نسبت به نفس، و به این دو قسم رسول خدا صلی الله علیه وآله اشاره کرده و فرموده: تخلقوا باخلاق الله،

۱. منسوب به عالم امر است و آن عالم عقول و عالم ارواح است، و این اصطلاح از بیان الهی که: الاله الخلق والامر، و: قل الروح من امر ربي، گرفته شده، و بدان جهت امر نامیده شده که به امر حق تعالی - بدون واسطه ماده و زمان - پدید آمده است، برای اینکه مجرد امکان ذاتی در قبول فیض وجود - بدون نیاز استعدادی - کافی است، و نیز چون اثبات آنها مُتَدَك و نابود است، در نتیجه اجتماعی در آنجا وجود ندارد، بلکه تنها فرامین الهی است و بس «حکیم سبزواری» ۲. نزد صاحبان عقل معلوم و مشخص است که شیئیت هر چیز به صورتش هست نه به ماده اش، و این عالم عقلی (فیلسوف) عالم عینی خواهد گردید. «سبزواری» ۳. یعنی از تهذیب ظاهر و باطن و خالی شدن از رذایل و آراستگی به فضایل و فنا، یعنی تجلیه و تخلیه و تحلیه، تجلیه یعنی اینکه ظاهر را با به کار گرفتن آنچه که در دستورات الهی آمده جلا و صفا دهد. تخلیه یعنی اینکه از رذایل و خواهی های بد، مانند بخل و حسد و کبر و غیر اینها خالی شده و تمام شرور را که لقلقیه و قبیحیه و ذبذبیه است ترک کند، رسول خدا صلی الله علیه وآله فرمود: من قی شر لقلقه و قیبه و ذبذبه فقد قی الشر کله، لقلق زبان است و قیقب شکم است و ذبذب زیر شکم. و اما تحلیه یعنی اینکه خلعت اسماء و صفات را در بر کند و خوپذیر به صفات الهی گردد - همچنان که در حدیث نبوی آمده: تخلقوا باخلاق الله - و اما فنا را مراتبی است که عبارت از محو و طمس و محق است، محو یعنی فنای افعال بنده در فعل حق تعالی، و طمس فنای صفات اوست در صفات حق، و محق فنای وجود اوست در وجود حق «سبزواری».

یعنی: به اخلاق و صفات الهی خوپذیر شوید، و خلیل علیه السلام همین را در درخواستش از خدا داشت که گفت: والحقنی بالصالحین، یعنی: قرین شایستگانم کن (۸۳- شعرا) و به هردو قسم از حکمت که در کتاب الهی مشهوراند اشاره شده که: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم، یعنی: به راستی که انسان را به نیکوترین قوامی آفریدیم (۴- تین) و آن صورت اوست که گونه و از نوع عالم امر است، ثم رددناه اسفل سافلین، یعنی: آنگاه او را به پائین ترین مراتب بازگردانیدیم (۵- تین) و آن ماده اوست که عبارت از اجسام تاریک و انبوه است؛ الالذین آمنوا، یعنی: جز آنان که ایمان دارند (۶- تین) اشاره به غایت حکمت نظری است؛ و عملوا الصالحات، یعنی: و کارهای شایسته انجام می دهند (۶- تین) اشاره به تمام حکمت عملی است.

و برای آگاهی و هشدار دادن به اینکه آنچه از کمال قوه عملی اعتبار می شود چیزی است که نظام معاش و قوانین زندگی در این جهان و نجات و رهایی در رستخیز بدان بستگی دارد، و آنچه از کمال قوه نظری اعتبار و اعتماد می شود علم به احوال مبدأ و معاد، و اندیشه در آنچه بین آن دو است می باشد، یعنی به حقیقت نظر و اعتبار کردن، امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: رحم الله امرءاً أعدّ لنفسه و استعد لرمسه و علم من این و فی این والی این^۱، یعنی: خداوند بیامرزد مر بنده ای را که خویش را آماده، و برای گورش توشه ای مهیا نموده و بداند که از کجا آمده و در کجاست و به کجا می رود؛ و بدین دو رمز وراز فلاسفه الهی - از جهت اقتدای به انبیا - به رمز بیان داشته اند که: الفلسفة هی التشبه بالاله، یعنی: فلسفه تشبیه و همانندی ورزیدن به خدا است، همچنان که در حدیث نبوی: تخلقوا باخلاق الله، یعنی: به صفات و اخلاق الهی خوپذیر شوید آمده، یعنی در احاطه به معلومات و تجرد و رهایی از جسمانیات.

۱. آیین (کجایی) اول اشاره به مبدأ: كان الله ولم يكن معه شيء، است و سومی اشاره به منتهی: انّ الى ربك الرجعي، ان الى ربك المنتهي، كل شيء هالک الا وجهه، اولی قوس نزول و هبوط: اهبطوا منها جميعا، و سومی قوس عروج و صعود است که: يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك. و نیز اولی اشاره به اقول نور: استتر به شعاع نوره عن نواظر خلقه. ان لله سبعين الف حجاب من نور و ظلمة، و اشاره به ليلة القدر: تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر سلام هي حتى مطلع الفجر، و سومی اشاره به طلوع نور: الله نور السموات والارض، و به روز قیامت: تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة است. و اما دوم روز وسط و روز سیر: فسيروا في الارض فانظروا، و روز تدبیر در آیات الهی می باشد که: سترههم آياتنا في الافاق و فی انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق. خداست که درست می گوید «سبزواری».

سپس (گوییم): حکمت از جهات مختلف شرف و بلندی دارد، از آن جمله اینکه سبب وجود اشیا - به گونهٔ اکمل - و بلکه سببِ خورد و جود گردیده است، چون تا وجود - آن گونه که هست - شناخته نشود، ایجاد و پدید آوردنش امکان ندارد؛ و وجود خیر محض است و هیچ شرفی جز در خیر وجودی نمی‌باشد، و این معنی به گونهٔ رمز و اشاره در بیان الهی آمده که: و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً، یعنی: و هر که حکمت یافت خیر فراوان یافت (۲۶۹- بقره) و به این اعتبار است که خداوند در مواضع مختلف کتاب مجیدش که فرود آمده از جانب حکیم حمید است خودش را حکیم نامیده است و انبیاء و اولیایش را به حکمت توصیف کرده و آنان را «رَبَّانِیِّین» یعنی حکیمان به حقایق هویات نامید و فرموده: و اذ اخذ الله میثاق النبیین لما آتیتکم من کتاب و حکمة، یعنی: و هنگامی که خداوند از پیغمبران پیمان گرفت که بدان چه از کتاب و حکمت که به شما داده‌ام (۸۱- آل عمران) و در شأن لقمان بخصوص فرمود: ولقد آتینا لقمان الحکمة، یعنی: به راستی که لقمان را علم و حکمت دلیم (۱۲- لقمان) تمام اینها در اسلوب احسان و بر روش امتنان و نعمت بخشیدن است.

پس هیچ معنایی برای حکیم، جز کسی که موصوف به حکمت است نمی‌باشد، حکمتی که حدش بیان شد و توان ردش نیست؛ و روشن و ظاهر است که در وجود، برتر از ذات معبود - و رسولان هدایت کننده‌اش به روشن‌ترین راه - نمی‌باشد، و حق تعالی همگی را توصیف به حکمت فرموده است؛ بنابراین جهت شرف و بلندی آن آشکار گشت، در این صورت جستجوی نشانه‌های بلند و ژرف آن لازم و واجب است، حال ارمغان‌هایی از آن حکمت‌ها و تحفه‌هایی از آن زیورها به عنوان هدیه می‌آوریم و در اینجا پذیرای بیان مقدمهٔ اصول و قوانین آن حکمت‌ها، و تلخیص دلایل و براهین آنها - به آن مقداری که میسرمان است - و گردآوری پراکنده‌های گوناگونی که از مبدأ اعلا بر ما وارد شده می‌شویم، ازیرا که کلیدهای فضیلت و عنایت بدست خدا است و آنها را به هر که خواهد می‌بخشد.

ترجمهٔ اسفار – سفر اول

مرحلهٔ اول

وجود و اقسام اولی آن

مرحله اول

در وجود و اقسام اولی آن که در آن مناہجی چند است:

منہج اول

در احوال نفس و جود و در آن فصولی چند است:

فصل اول

در موضوعیت آن برای علم الهی و اولیّت ارتسامش در نفس

بدان که انسان گاهی توصیف می شود به اینکه واحد و یا کثیر است و یا به اینکه کلی است و یا جزئی و یا به اینکه بالفعل است و یا بالقوه، و گاهی نیز توصیف می شود به اینکه با چیزی یا مساوی و یا کوچکتر و یا بزرگتر است، و گاه نیز توصیف می شود به اینکه متحرک است و یا ساکن، و به اینکه گرم است و یا سرد و یا غیراینها؛ سپس گوییم: امکان ندارد که چیزی متوسط بین این اوصاف توصیف گردد، مگر از آن جهت که دارای «کم» باشد؛ و امکان هم ندارد که به صفت دیگری توصیف شود مگر از آن جهت که دارای مادّه و قابل تغییرات باشد، ولی آن نیازمند به این امر نیست که واحد و یا کثیر باشد - تا آنکه ریاضی و یا طبیعی گردد - بلکه او از آن جهت که موجود است صلاحیت این را دارد که توصیف به وحدت و یا کثرت و آنچه با آن دو ذکر می شود گردد، بنابراین همانطور که اشیاء تعلیمی دارای اوصاف و خواصی است که در علوم ریاضی - از هیئت و هندسه و حساب و موسیقی - از آنها بحث می شود، و اشیاء

طبیعی نیز دارای أعراضی ذاتی هستند که در طبیعیات - با اقسام گوناگونش^۱ - از آنها بحث و گفتگو می‌شود، همین‌طور موجود^۲ - از آن جهت که موجود است - دارای عوارضی ذاتی است که از آنها در علوم الهی بحث می‌شود.

اما موضوع علم الهی عبارت از موجود مطلق است و مسائلیش یا بحث از دورترین اسباب (جمع سبب) برای هر موجود معلول (دارای علت) است، مانند سبب اول که به هر معلولی وجود - از آن جهت که وجود معلول است - می‌بخشد، و یا بحث از عوارض موجود - از آن جهت که موجود است - و یا بحث از موضوعات علوم جزئی می‌کند، پس موضوعات باقی علوم، مانند اعراض ذاتی برای موضوع این علم‌اند؛ و به‌زودی طریق و روش ما در تحقیق مباحث وجود - که در واقع سرای اسرار الهی است - برایت روشن و آشکار خواهد شد که ماهیات، از اعراض اولی ذاتی حقیقت وجوداند، همچنان که وحدت و کثرت و غیر این‌دو از مفهومات عام، از عوارض ذاتی مفهوم موجود - از آن روی که موجود است - می‌باشند، پس درست است اینکه: موضوعات دیگر علوم، در فلسفه نخستین و اولی اعراض‌اند.

خلاصه آنکه: این علم از نهایت بلندی و فراگیریش بحث از احوال (حالات و تطورات و دگرگونیهای) موجود - از آن روی که موجود است - و اقسام اولی آن دارد،

۱. وقتی از جسم طبیعی که در مسیر تغییر و دگرگونی واقع است بحث می‌شود هشت قسم است: یا مطلق است که به نام سماع طبیعی و سماع الکیان نامیده می‌شود، و خلاصه یعنی اول چیزی که شنیده می‌شود درباره طبیعیات است، و عناوین مبادیش درباره زمان و مکان و نهایت و حرکت و سکون و غیراینها است. و یا مقید است، یعنی به اینکه بسیط است، یا مطلقا، و آن به نام «علم سماء و عالم» نامیده می‌شود و بدان احوال اجسام بسیط و حکمت و ساختار و ترتیب آنها دانسته می‌شود، و یا از حیثی است که در آن انقلاب و دگرگونی واقع می‌گردد، و آن «علم کون و فساد» است و بدان چگونگی حاصل کردن و نتیجه گرفتن، و چگونگی لطف الهی در بهره‌وری از اجسام زمینی، از تابش‌های آسمانی در پدید آمدن آنها و حیات آنها و باقی ماندن انواع، با تباهی اشخاص انواع به واسطه حرکات آسمانی دانسته می‌شود، و یا مقید است به اینکه ترکیب می‌پذیرد، یا به غیر مزاج تام، و آن «علم آثار علوی» است که در آن از «کاینات جو» از ابر و باران و برف و رعدوبرق و قوس و قزح و هاله و غیراینها بحث و گفتگو می‌شود، و یا با مزاج تام است بدون رشد و ادراک، و آن «علم معادن» است، و یا با رشد است بدون ادراک، و آن «علم نبات» است، و یا با آن (یعنی ادراک) است بدون تعقل، و آن «علم حیوان» است، و یا با آن (یعنی تعقل) است، و آن «علم نفس» است. و برای هر یک از علوم الهی و ریاضی و طبیعی، فروع و شاخه‌هایی است که در کتاب مربوط به آن فنون بیاننش آمده است. «سبزواری»^۲ مصنف قدس سره گاهی وجود می‌گوید و گاه دیگر موجود، هر دو به یک معنی است، برای اینکه موجود حقیقی همان وجود است. «حکیم هیدجی»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۹

پس لازم و ضروری است که وجود مطلق به ذات خود، بین و روشن و آشکار باشد و بی نیاز از تعریف و اثبات، وگرنه برای علم عام و فراگیر موضوع نمی باشد، و نیز تعریف، یا به واسطه حد است و یا رسم، و هر دو قسم درباره موجود باطل است.^۱

اما اول (یعنی تعریف به حد) برای اینکه آن (تعریف) به واسطه جنس و فصل می باشد، و وجود از آن روی که اعم و فراگیر اشیاء است، نه جنس دارد و نه فصل، بنابراین «حدّ» هم ندارد.

و اما دوم (یعنی تعریف به رسم) برای اینکه آن تعریف به رسم، تعریف به اعراف است، در حالی که اعراف تر و شناخته شده تر از وجود نیست، پس هر که بخواهد وجود را به اشیایی که آنها از وجود ظاهر و آشکارتراند بیان نماید، اشتباهی فاحش و جبران ناپذیر مرتکب شده است؛ و چون وجود را حدّی نیست، بنابراین برهان هم بر او نیست، برای اینکه حدّ و برهان - همان گونه که در منطق بیان شده - در حدودشان باهم اشتراک دارند.^۲

۱. معرف بر دو قسم است: قسم اول اینکه ماهیت شی مجهول را به وجه کامل و یا به وجه اجمال تعریف کند، قسم دوم آنکه فقط بعضی از صفات آن را بیان نماید تا اینکه آن شی از اشیاء دیگر کاملاً و یا اجمالاً متمایز گردد. قسم اول را «حدّ» و قسم دوم را «رسم» نامند و هر یک از آن دو قسم نیز بر «تام» و «غیرتام» منقسم می گردد و نتیجتاً چهار قسم حاصل می آید: نخست «حد تام» و آن تعریفی را گویند که آئینه تمام نمای معرف، یعنی شی مورد تعریف باشد و آن را با جنس قریب و فصل قریب تعریف کند تا ماهیت آن به وجه کامل بیان گردد، مثلاً در تعریف انسان بگوید: انسان حیوان ناطق. دوم «حد ناقص» است و آن اینکه شی متعلق تعریف، یعنی معرف را با جنس بعید و فصل قریب و یا تنها به فصل قریب تعریف کند، مثلاً در تعریف انسان بگوید: انسان جسم ناطق، و یا: انسان ناطق (جسم، جنس بعید و ناطق، فصل قریب انسان است و در دومی، ناطق فصل قریب انسان است، برعکس اولی که حیوان جنس قریب و ناطق فصل قریب انسان است). سوم «رسم تام» و آن اینکه شی متعلق تعریف - یعنی معرف - را با جنس قریب و عرض خاص، یا تنها با عرض خاص تعریف کند، مثلاً در تعریف انسان بگوید: انسان جسم ضاحک، یا انسان ضاحک (جسم جنس بعید و ضاحک عرض خاص انسانی است و ضاحک - در دومی - عرض خاص انسان است). خلاصه آنکه فایده «حدّ» اعم از تام و ناقص، همانا شناساندن ماهیت و گنه ذات موضوع تعریف است کاملاً و یا اجمالاً، اما فایده «رسم» اعم از تام و ناقص، فقط جدا کردن شی موضوع تعریف است از اشیاء دیگر - کاملاً و یا اجمالاً - حکمای مشاء که پیروان ارسطو هستند می گفتند که اشیاء باید به «حد تام» تعریف شوند تا ذات و ماهیت آنها کاملاً ظاهر گردد، ولی حکمای اشراق می گفتند که دانستن تمام ذاتیات اشیاء غیر ممکن است و به همین جهت تعریف به «حد تام» محال می باشد و هر تعریفی که به صورت «حد تام» از اشیاء بشود در واقع تعریف به «رسم» است. «منطق رشاد رحمه الله»^۲ مراد از حدود - در حد - اجزای آن است و مقصود از حدود - در برهین - حدود «وسطی» است، و جمعیت، به اعتبار موارد است. «سبزواری»

و همان‌طور که در تصدیق تا پیش از آن شئی اشیاء دیگری ادراک نشده باشد، ادراک شئی امکان‌پذیر نیست؛ مانند اینکه اگر بخواهم بدانیم که عقل موجود است، نخست نیازمند به تصدیقات دیگری هستیم تا تحصیل نماییم، و در نتیجه منتهی به تصدیقی می‌شود که پیش از آن تصدیق دیگری نیست، بلکه^۱ به ذات خود واجب است - واجبی اولی - و به ذات خویش نزد عقل بین و آشکار می‌باشد، مانند اینکه گفته شود: شئی؛ شئی است^۲، و شئی نقیض خویش نیست، و دو نقیض نه باهم جمع می‌آیند و نه هردو - درواقع و نه از واقع - برخاسته می‌شوند.

همین‌طور^۳ درباب تصور هم سخن همین‌گونه است، یعنی این‌طور نیست که چون تصویری نیازمند به تصویری که پیش از آن است شود، این امر در هر تصویری لازم می‌آید، بلکه ناگزیر از منتهی شدن به تصویری است که بازایستد و به تصویری که بر آن پیشی دارد اتصال نیابد، مانند وجوب و امکان و وجود، برای اینکه اینها و نظایر و همانند اینها معانی‌ای درست و صحیح‌اند که در ذهن جای گرفته و در عقل ارتسام یافته‌اند - ارتسام اولی فطری - و چون عزم آشکار کردن این معانی به وسیله سخن می‌شود، این (قصد) آگاهی و هشدار است برای ذهن و گذر کردن بر خاطر، و مشخص شدن آنها به وسیله اشاره از دیگر جاگرفته‌های در عقل، برای بخشش اشیاء و نتایجی که مشهورتر و شناخته شده‌تر از آنها (که در ذهن است) می‌باشد.

و اما اثبات وجود برای موضوع این علم - یعنی موجود از آن روی که موجود است - بی‌نیاز از اثبات است و بلکه درواقع نادرست است، برای اینکه اثبات چیزی برای خودش غیرممکن است - البته اگر مقصود از آن حقیقت اثبات باشد - و خصوصاً آنکه اگر آن چیز خودش عین ثبوت باشد، زیرا ثابت و یا موجود و غیراینها که ردیف هم‌اند، عین مفهوم ثبوت و وجوداند، همچنان که مضاف^۴؛ در حقیقت عین اضافه است نه غیر آن - مگر به حسب مجاز - خواه وجود، و وجود چیز دیگری باشد و یا وجود حقیقت

۱. عطف بر: و چون وجود را حدی نیست... می‌باشد. ۲. برای اینکه ثبوت چیزی برای خودش ضروری است ولی ناگزیر از تغایر اعتباری - همان‌گونه که در حد و محدود است - می‌باشد، تا حمل چیزی بر خودش لازم نیاید. «سبزواری» ۳. عطف به: و همان‌طور که در تصدیق... می‌باشد. ۴. مضاف حقیقی عبارت است از عین اضافه، و مضاف مشهوری عبارت است از آنچه اضافه عارض آن می‌شود، و همین‌طور مضاف کلی. پس موجود حقیقی عبارت است از وجود، و مشهوری عبارت است از ماهیت معروض. «هیدجی»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۳۶

و ذات آن چیز باشد، و آن - از آن روی که آن است - یعنی مطلق، خودداری از هر دو قسم بودن را ندارد، و این نیاز به برهان و تبیین ندارد، به واسطه لزوم اینکه کون (بودن)، در واقع - و برای همیشه و دائم - عبارت است از کون (بودن) فقط، و یا کون (بودن) خودش البته، بلکه برهان و حس هردو قسم را لازم می آورد، دومی (یعنی وجود حقیقت و ذات شیئی باشد) مانند وجودی که آن را سببی نیست، و اولی (یعنی وجود چیز دیگری باشد) مانند وجودی که به اجسام تعلق می گیرد، پس وجود غیر متعلق به چیزی، عبارت است از موجودیت خودش، و وجود عارض عبارت است از موجودیت غیر خودش.

پوششی پنداری و برکنار زدنی عقلی

پس یقین کردی که فلسفه نخستین بحث از احوال موجود - از آن روی که موجود است - و از اقسام اولی آن؛ یعنی آن اقسامی که امکان دارد عارض بر موجود شوند - بدون اینکه (موجود) ریاضی و یا طبیعی باشد - می کند، و خلاصه اینکه امری است که به واسطه عارض شدن این اقسام متخصص الاستعداد^۱ است، خواه قسمت تمام را گرفته باشد و یا اینکه نگرفته باشد، و بسا که قسمت تمام را فراگرفته باشد و اقسام، اولی نباشد، در این صورت بحث از آن شایسته فن^۲ (فلسفه) اعلا و برین نمی باشد، بلکه از علم اسفل است، مانند قسمت و بخش کردن موجود به آسود (سیاه) و «لا اسود» - به سبب سلب مطلق - در این مطلب اندیشه و تفکر کن و در شگفتی هایی (اشتباهاتی) که از گروهی در سخنانشان می شنوی داوری کن، یعنی در تفسیر امور عامه که در یکی از دو فلسفه الهی از آنها بحث می شود، بلکه اینان در موضوعات علوم هم به سرگشتگی دچار شده اند، همچنان که به زودی این مطلب برایت روشن خواهد شد.

زیرا اینان امور عامه را گاهی به آنچه که اختصاص به هیچ قسمی از اقسام موجود که عبارت از واجب و جوهر و عرض است ندارد تفسیر کرده اند، در نتیجه به واسطه دخول

۱. یعنی در عارض شدنش به چیزی، نیازی زاید بر خودش - از حیث تقییدی - ندارد، و این مقصود از: موضوع متخصص الاستعداد است، یعنی به واسطه عارض شدن محمول. «علامه طباطبائی».

«کم متصل» که عارض بر جوهر و عرض است نقض گردیده است، برای اینکه جسم تعلیمی عارض ماده می‌شود و سطح، عارض جسم تعلیمی و خط عارض آن می‌گردد، و همین‌طور «کیف» یعنی به‌واسطه عارض شدنش بر جوهر و اعراض، و گاهی نیز به سبب آنچه که موجودات و یا بیشتر موجودات را فرا گرفته است می‌باشد، در این صورت وجوب ذاتی و وحدت حقیقی و علیت مطلق و امثال اینها از آن (اقسام) بیرون می‌رود؛ و گاهی هم به سبب آنچه که موجودات را فرا گرفته است می‌باشد، یا به‌گونه اطلاق و یا به صورت تقابل، یعنی اینکه او و هر چه که مقابل او است شامل و فراگیر آنها (موجودات) می‌باشد، و به‌واسطه فراگیری و شمولش مر احوال اختصاص یافته را، قید و بند دیگری بر آن افزوده گشته است، و آن اینکه به هریک از دو متقابل، غرض و هدفی علمی تعلق می‌گیرد.

بر این مطلب برخی از بزرگان متأخر اعتراض کرده‌اند که: اگر مراد از مقابله آن چیزی است که منحصر در تضاد و تضایف، و سلب و ایجاب، و عدم و ملکه می‌باشد، امکان و وجوب از این قبیل نیستند، زیرا به مقابل هر یک از این دو - به این معنی - مانند «لا وجوب» و «لا امکان» و یا ضرورت دوطرف، و یا سلب ضرورت طرف موافق، غرض و هدف علمی تعلق نمی‌گیرد؛ و اگر مراد از مقابله، مطلق مبیانت (جدایی) و منافات (مخالفت) باشد، در این صورت احوالی که اختصاص به هر یک از آن سه^۱ دارد، با احوالی که اختصاص به دیگر امور دارد، تمام موجودات را شامل و فراگیر است و به تمام اینها غرض و هدف علمی تعلق می‌گیرد، چون اینها از مقاصد و اهداف علمی هستند.

و پس از اعتراض در صدد رفع اشکال و چاره‌جویی جدی و شدیدی برآمده‌اند؛ از آن جمله اینکه: امور عامه مشتقات‌اند و در حکم آنها نیستند. از آن جمله اینکه: مراد شمول آنهاست با مقابله یکی که به دوطرف غرض علمی تعلق می‌گیرد، و این احوال یا امور متکثر و فراوانی هستند و یا اینکه به دوطرف آنها غرض علمی تعلق ندارد، مانند قبول خرق و التیام (پاره شدن و به هم پیوستن) و عدم قبول آن دو (یعنی خرق و التیام) به معنی سلب است نه به معنی عدم ملکه.

۱. تضاد و تضایف - سلب و ایجاب - عدم و ملکه. «م»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۳۳

و از آن جمله اینکه: مراد از تقابل چیزی است که اعم و فراگیرتر از آن است که بالذات باشد و یا بالعرض، و بین واجب و ممکن تقابل بالعرض است، همچنان که بین وحدت و کثرت تقابل بالعرض است؛ و از صدق آن بر احوال خاصه - به این معنی - غافل شده‌اند، و نیز غیراینها از تکلفات و رنج و سختی‌ها که بر خود نهاده، و کجرویهای بی‌مزه که مرتکب شده‌اند.

و چون به‌یاد آوری که از اقسام حکمت الهی قسمی است که در آن از عوارض ذاتی موجود مطلق - از آن‌روی که موجود مطلق است - بحث می‌شود، یعنی عوارضی که عروض آنها بر موجود موقوف بر این نیست تا تعلیمی و یا طبیعی گردد، از این تکلفات و دشواریها و همانند اینها بی‌نیاز خواهی شد، برای اینکه به‌واسطه ملاحظه این حیثیت در امر عام - با مقید بودنش به اینکه آن (حیثیت در امر عام) از نعوت و اوصاف کلی است - بحث از ذوات بیرون می‌رود، نه به سبب آنچه که اختصاص به قسمی از موجود دارد - چنان که این‌طور پنداشته شده - و از آن نقض‌ها برطرف شده و تعریف سالم و دور از فساد و تباهی تمامی می‌یابد، و همانند این نوع از سرگشتگی و آشفتگی‌ها در موضوعات دیگر علوم از اینان واقع می‌شود.

بیان آن اینکه: همان‌گونه که ثابت شده موضوع هر علم چیزی است که در آن بحث از عوارض ذاتی آن می‌شود، و گاهی عرض ذاتی را به خارج محمول - که به ذات خود و یا به سبب امری که مساوی آن است به شئی ملحق می‌گردد - تفسیر کرده‌اند، از این‌روی کار برآنان دشوار شده است، چون می‌بینند که در علوم، از احوالی که اختصاص به برخی از انواع موضوع دارد بحث می‌گردد، بلکه هیچ علمی نیست جز آنکه در آن، از احوالی که اختصاص به برخی از انواع موضوع آن علم دارد بحث می‌شود، در نتیجه درمانده شده و گاهی نسبت مسامحه به رؤسای علم - در سخنانشان - می‌دهند و می‌گویند که مراد از عرض ذاتی که موضوع در سخنانشان^۱ آمده، آن

۱. یعنی در سخنانشان که: موضوع هر علمی عبارت از آن است که در آن از عوارض ذاتی آن علم بحث می‌شود، و در معنی عرض ذاتی سزاوار است که چنین گفته شود: عرض ذاتی عبارت از چیزی است که عارض شئی می‌شود و حقیقتاً وصف آن چیز می‌شود - بدون آمیزش مجاز و دروغ - یعنی از آن قبیل است که اهل ادب عربی گویند: وصف به حال شئی است نه وصف به حال متعلق شئی، به عبارتی دیگر: عرض ذاتی چیزی ←

اعم و فراگیرتر از آن است که عرض ذاتی برای آن (علم) و یا نوعش بوده، و یا عرض عام برای نوع آن (علم) - به شرط عدم تجاوزش در عموم از اصل موضوع علم - باشد، و یا اینکه عرضی ذاتی؛ برای نوعی از عرض ذاتی - برای اصل موضوع - و یا عرضی عام برای آن - به شرط مذکور - باشد^۱، و گاهی (نسبت) به فرق بین محمول علم و محمول مسأله می دهند - همان طور که بین موضوع آن دو فرق گذاردند - یعنی محمول علم چیزی است که محمولات مسائل - به گونه تردید و دودلی - بدان نسبت داده می شود، و غیر این از هوسها که ضمیر و عقل سلیم از آنها نفرت دارد، و ادراک نکردند که آنچه اختصاص به نوعی از انواع موضوع دارد، بسا که عارض ذات موضوع - از آن روی که موضوع است - می گردد، و اخص بودن چیزی نسبت به چیزی دیگر منافی عارض شدنش بر آن چیز - از آن روی که هست - نمی باشد، این مانند فصل هایی است که به اجناس نوع می بخشد، زیرا فصل مقسّم عارض ذات جنس - از حیث ذاتش - می باشد، با اینکه از آن (ذات جنس) اخص است.

و عوارض ذاتی و یا غریب (غیرذاتی) انواع گاهی اعراض اولیه ذاتی جنس اند و گاهی این چنین نیستند، اگرچه قسمتی که فراگیر اولیه (ذاتی جنس) است به سبب آن وقوع پیدا می کند؛ پس فراگیری قسمت اولیه گاهی بدون اعراض اولیه است و گاهی اعراض اولیه تحقق و ثبوت پیدا می کند، ولی قسمتی که فراگیر (اولیه) است به سبب آن وقوع پیدا نمی نماید، آری! هر چه که به واسطه امری اخص به چیزی الحاق می گردد و آن چیز در الحاق شدنش بدان چیز نیازمند به این است که نوعی گردد که آماده قبول آن

← است که وی را واسطه در عروض نمی باشد ولی بعضی از انواع آن مانند حرکت کشتی است که واسطه برای حرکت کشتی نشسته است نه تمام انواع آن، و عرض ذاتی را از آن جهت به خارج محمول - یعنی اعم از محمول به ضمیمه - تفسیر کرده اند که مانند وحدت و شجیت و امکان و غیر اینها از عوارض عقلی، خارج نگردد. «سبزواری»

۱. امثله اقسام علم طبیعی را در اینجا بیان می داریم: عرض ذاتی برای اصل موضوع خودش: مانند هر جسمی شکل طبیعی است، و عرض ذاتی برای نوعش: مانند عنصر است که به عنصر دیگری تبدیل می یابد. و عرض عام برای نوعش: مانند عنصر متحرک است؛ و عرض ذاتی نوعی از اعراض ذاتیش: مانند انوار ستارگان که رویاننده گیاهان است می باشد؛ و عرض عام برای نوعی از عرض ذاتی: مانند انوار ستارگان و به ویژه انوار خورشیدی که حرارت دهنده عالم عنصری است می باشد؛ و معلوم و مشخص است که عدم تجاوز در همگان - از اصل موضوع علم - در دو موضع است. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۳۵

(امر اخص) باشد، عرض ذاتی نیست، بلکه عرض غریب (غیرذاتی) است - چنان که در کتابهای ابن سینا و غیر آن بدین امر تصریح شده است - همچنان که آنچه موجود را - پس از آنکه تعلیمی و یا طبیعی می‌گردد - الحاق می‌شود، شایسته بحث در مرحله الهی نیست.

از آنچه برایت روشن گشت پی‌بردی که الحاق شدن فصل‌ها به طبیعت جنس، مانند راستی و کژی به خط - مثلاً - این‌طور نیست که نوعی گردد تخصیص دهنده استعداد، بلکه تخصص بدان‌ها حصول می‌یابد - نه پیش از آنها - و اینها با اینکه از طبیعت جنس اخص‌اند، برای آن (جنس) اعراض اولیه‌اند، و به جهت عدم ادراک آنچه بیان داشتیم، کار بر آنان به‌طوری مشکل^۱ شد که حکم به وقوع تدافع (دفاع کردن) در سخن ابن سینا و جز او از راسخان و استواران در حکمت کرده و تصریح نمودند که: الحاق شونده به چیزی به واسطه امری اخص - اگر آن چیز در الحاق شدنش بدان چیز نیازمند به این است که نوع گردد - عرض ذاتی نیست، بلکه عرض غریب (غیرذاتی) است، با اینکه اینان عرض ذاتی فراگیر را به‌گونه تقابل، به راستی و کژی که نوع بخش خط اند مثل زده‌اند، و من نمی‌دانم که در این چه تناقضی هست؟ جز آنکه اینان چون پنداشتند اخص از چیزی هیچگاه عرض اولیه آن چیز نمی‌باشد، حکم کردند که (اعراضی) از قبیل راست و کژ بودن، عرض اولیه خط نیستند، بلکه عرض اولیه خط عبارت از مفهومی است که بین آن دو (راستی و کژی) در تردد و رفت و آمد است.

چیزی که دانستن آن لازم است اینکه: برخی از امور هست که ماهیات آن امور در وجود عینی و ذهنی نیازمند به ماده نیست، ولی گاهی عارض آنها می‌شود و ریاضی - مانند «کم» - و یا طبیعی - مانند «کیف» - می‌گردد، و بسا که از آنها در علم کلی بحث نمی‌شود و برای آنها علمی را در حدّ خودش اختصاص می‌دهند - مانند حساب برای

۱. بر خردوران پوشیده نیست، عرضی که به واسطه امری اخص عارض می‌شود - مانند موضوعات نسبت به علوم جزئی - با توجه به موضوع الهی از وجهی در برخی از امور عرض ذاتی برای اعم است و از وجه دیگر عرض غریب برای آن است، علت آن اینکه عام، ذاتی در مرتبه از واقع دارد و ذاتی در واقع؛ و بین این دو مرتبه فاصله زیادی است، و عارض به امری اخص - اگر اعم عین اخص در واقع باشد نه در مرتبه‌ای از واقع - این عرض غریب است با قیاس به ذات اعم در مرتبه - نه در واقع - و بدین دلیل ریشه اشکال بنیانش برکنده می‌شود. «نوری»

عدد - و یا اینکه از آنها در علم اسفل بحث می‌شود، مانند بحث و گفتگو از کیفیات در طبیعیات، و این به سبب یکی از دو وجه است:

نخست اینکه عارض مواد بودنشان به وجهی از وجوه اعتبار می‌شود، به این اعتبار از آنها در علم مفرد بحث و گفتگو می‌شود؛ زیرا عدد گاهی از آن جهت که عدد است بحث می‌گردد؛ به این اعتبار از امور مجرد از ماده است و از آن در باب وحدت و کثرت - از امور عامه - بحث و گفتگو می‌شود؛ و گاه دیگر از جهت تعلقش به ماده - نه در هم و پندار بلکه در خارج - است که به این اعتبار در تعالیم (آموزش دادن‌ها) از آن بحث می‌شود، زیرا آنان از جمع و تفریق و ضرب و تقسیم و جذر گرفتن و مکعب ساختن و غیراینها که الحاق به عدد می‌شود بحث و گفتگو دارند، و اینها در اوام مردمان و یا در پندار موجودات، متحرک و منقسم و متفرق و مجتمع‌اند.

دوم اینکه از آنها مطلقاً بحث نمی‌شود، بلکه از برخی از انواع آنها که جز به واسطه استعداد ماده و حرکات و دگرگونیهای آن یافت نمی‌گردد بحث می‌شود، پس شایسته بحث از آنها علم اسفل است^۱، و اگر اتفاق افتاد که برخی از احوال آنها به گونه عام (همگانی) در آن بیان شود، این امر به گونه مبدئیت است نه اینکه در اینجا از مسایل می‌باشد.

۲

فصلی

در اینکه مفهوم وجود مشترک است و برآنچه که در تحت آن است

محمول می‌باشد - حمل تشکیک نه حمل تواطؤ -

اما مشترک بودنش در بین ماهیات، این به اولیات^۲ نزدیک است، برای اینکه عقل بین دو موجود، مناسبت و مشابهتی را می‌یابد که همانندش را بین موجود و معدوم

۱. علم اسفل یعنی دانش زیرین. در مقابل علم برین که فلسفه اعلاست می‌باشد. «م» ۲. تصدیقات و تصورات بدیهی و قضایای ضروری را اولیات گویند، زیرا حصول و بدست آمدن آنها ضروری بوده و نیازی به فکر و تأمل ندارند، و نیز از آن جهت اولیات می‌گویند که قابل تعریف نمی‌باشند و تعریفاتی که برای آنها شده همه تعریف دوری است، زیرا تمام مسائل برهانی بازگشت به بدیهیات می‌کنند و بدیهیات خود اصولی می‌باشند که نیازی به برهان ندارند. مانند اصل کل بزرگتر از جزء است و غیره فرهنگ عقلی.

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۳۷

نمی‌یابد، و چون موجودات در مفهوم باهم مشارکت ندارند و بلکه از تمام جهات باهم متباین‌اند، حال برخی نسبت به برخی دیگر همانند حال وجود است با عدم - در عدم مناسبت - و این برای اینکه در اسم باهم اتحاد دارند نیست، حتی اگر بپذیریم که برای دسته‌ای از موجودات و معدومات؛ اسم واحدی گذارده شده و اصلاً برای موجودات اسم واحدی گذارده نشده است، مناسبت بین موجودات و معدوماتی که در اسم باهم اتحاد دارند، بیشتر از آنچه که بین موجوداتی که در اسم باهم اتحاد ندارند نمی‌باشد و بلکه مثل آنها هم نمی‌باشد، همچنان که عقل و خرد سالم حکم به این امر می‌کند.

این دلیل درباره فرد منصف بر بسیاری از دلایل و براهینی که در این باب بیان شده است برتری دارد - اگر چه جدل کننده را قانع نسازد - و تعجب از کسی است که قایل به عدم اشتراک آن می‌باشد ولی ناآگاهانه قایل به اشتراک آن است؛ برای اینکه وجود اگر در هر چیزی برخلاف وجود در دیگری باشد؛ اینجا چیز واحدی که بر آن حکم شود که آن غیرمشترک در آنها می‌باشد نیست، بلکه در اینجا مفهوماتی است که پایان ندارند و ناگزیر از اعتبار کردن هر یک از آنها می‌باشد تا دانسته شود که آن (اعتبار) آیا همان است که مشترک در آنهاست یا نه؟ و چون نیازی به این نبود، از این امر دانسته می‌شود که وجود مشترک است.

و نیز (از دلایل اینکه مفهوم وجود مشترک است) رابطه در قضایا و احکام است که خود نوعی از وجود می‌باشد، و آن در تمام احکام - با اختلافشان در موضوعات و محمولات - یک چیز است، و از دلایل آنکه: اگر مردی شعری سراید و قافیه تمام ابیات آن را لفظ «وجود» قرار دهد، هر کس که شنید ناگزیر از دانستن این امر است که قافیه تکرار شده است (و هر یک از لفظ «وجود» شعر معنایی غیردیگری ندارد) برعکس آنکه اگر قافیه تمام ابیات را مثلاً لفظ «عین^۱» قرار دهد؛ در این صورت بر شاعر حکم نمی‌شود که قافیه تکرار شده است (برای اینکه لفظ «عین» در هر بیت یک معنای خاصی دارد) و اگر هر کس را علم ضروری حاصل نبود به اینکه مفهوم از لفظ وجود در تمام ابیات یکی است، در اینجا حکم به تکرار نمی‌کردند، همچنان که در صورت دومی حکم (به تکرار) نکردند.

۱. برای اینکه «وجود» یک معنی بیش ندارد و «عین» - آنچنان که گفته‌اند و دانسته شده - دارای هفتاد معنی می‌باشد. «م»

و اما اینکه (وجود) بر آنچه که تحت خودش است محمول به تشکیک است - یعنی به اولویت و اولیت و اقدمیت و اشدت^۱ - برای آن است که وجود در برخی از موجودات مقتضی ذات آن موجود است غیر موجود دیگر، و در برخی دیگر به حسب طبع از برخ دیگر اقدم و پیشتر است و در بعضی دیگر تمام تر و قوی تر است، پس وجودی که دارای سبب نیست، سزاوار به موجود بودن است از غیر خود (که سبب دارد) و آن طبعاً بر تمام موجودات تقدم و پیشی دارد^۲؛ و همین طور وجود هر یک از عقول فعاله بر وجود زیرینی خود، و وجود جوهر بر وجود عرض، تقدم و پیشی دارد.

و نیز (از دلایل اینکه) وجود مفارقی (مجردات) از وجود مادی قوی تر است، به ویژه وجود ماده که در نهایت ضعف و گوئیا که شبیه عدم است، و نیز متقدم و متأخر و همین طور قوی تر و ضعیف تر که مانند دو مقوم موجودات اند، ولی نسبت به ماهیات این گونه نیست، پس وجود، که در هر مرتبه ای از مراتب واقع است، تصور وقوعش در مرتبه دیگری - نه پیشین و نه پسین - و نه وقوع وجود دیگری در مرتبه اش - نه پیشین و نه پسین - نمی گردد؛ و مشائیان هنگامی که گویند: عقل - مثلاً - طبعاً بر هیولا متقدم است و هیولا و صورت طبعاً - و یا به علّیت^۳ - بر جسم متقدم اند، مقصودشان از این سخن این نیست که چیزی از ماهیت این امور بر ماهیت دیگری متقدم است و حمل جوهر بر جسم و دو جزوش (هیولا و صورت) به واسطه تقدم و تأخر است، بلکه مقصود این است که وجود آن بر وجود این متقدم است.

و بیانش اینکه: تقدم و تأخر در معنایی که تصور می شود بر دو وجه است: یکی به همان معنا است، به طوری که آنچه تقدم در آن است و آنچه که تقدم بدان است یک چیز باشد، مانند تقدم بعضی از اجزای زمان بر بعض دیگر، برای اینکه در آن - پیش ها و پس ها (قبلیات و بعدیات) به عین هویات متجددشان که ذاتشان اقتضای آنها را دارد - وجود دارد، این وجود داشتن به واسطه امر دیگری که عارض آنها شده باشد نیست. و

۱. یعنی به سزاواری و نخستین بودن و پیشتر و شدید و قوی تر بودن. «م» ۲. طبع گاهی مرادف طباع است و گاه مرادف طبیعت، و صفتی است مرکوز در اجسام و حال در آنها، و طباع مبدأ اول برای حرکت است و اطلاق بر صورت نوعیه نیز می شود و گویند طباع اعم از صورت است، طبع فلک مثلاً، یعنی آنچه مبدأ فعل جنبش آسمانی است که نام آن را نفس و طبع فلک هم گویند و به هر دو لفظ یک معنی را خواهند. «فرهنگ علوم عقلی» ۳. یعنی یا به سبب طبع و یا به سبب علت داشتن، یعنی به علّتی. «م»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۳۹

دیگری آنکه (تقدم و تأخر) به همان معنا (که در شق اول گفته شد) نمی باشد و به واسطه معنایی دیگر است، در این وجه آنچه تقدم در آن است از آنچه که تقدم بدان است جدا می گردد، مانند تقدم انسانی که پدر است بر انسانی که پسر است، نه در معنای انسانیت که در آن به تساوی گفته شده، بلکه در معنایی دیگر که عبارت از وجود و یا زمان است، پس هر چه که در آن دو تقدم و تأخر است، آن عبارت از وجود و یا زمان است، و آنچه که بدان تقدم و تأخر است، آن مخصوص پدر بودن و پسر بودن است.

همچنان که تقدم برخی از اجسام بر برخی دیگر در جسم بودن نیست، بلکه در وجود است، همین طور هنگامی که گفته شود: علت متقدم بر معلول است؛ معنایش اینکه وجودش متقدم بر وجود آن (معلول) می باشد، و همین طور تقدم دو، بر چهار و امثال اینها، پس اگر وجود اعتبار نگردد، تقدم و تأخری نیست، بنابراین تقدم و تأخر و کمال و نقص و قوه و ضعف در موجودات، به سبب نفس هویات آنهاست - نه به سبب امری دیگر - و در اشیاء و ماهیات، به سبب نفس وجودات آنهاست - نه به سبب خودشان - و توضیح بیشتر در این باره را برایت در مقام مباحث تشکیک در این کتاب خواهم داد؛ پس در اینجا روشن شد که: وجود به حسب مفهوم، امر عامی است که بر موجودات به تفاوت حمل می گردد - نه مطلقاً به واسطه تواطؤ - .

۳

فصلی

در اینکه وجود عام بدیهی اعتباری عقلی است که مقوم افراد خودش نیست بیان آن اینکه: هر چه که به کُنه و حقیقتش - از حقایق خارجی - در اذهان مرتسم می گردد لازم است که ماهیتش محفوظ باشد - اگر چه نحوه و گونه وجودش تبدل و دگرگونی یابد - و وجود چون حقیقتش این است که در اعیان (خارج) است، و هر چه که حقیقتش در اعیان است، محال است که در اذهان باشد، و گرنه انقلاب حقیقت از آنچه که به حسب نفسش بوده لازم می آید؛ بنابراین محال و ممتنع است که حقیقت وجود در ذهنی از اذهان حصول پیدا کند، و هر چه از وجود که در نفس مرتسم می گردد و کلیت و عموم بر او عارض می شود، آن حقیقت وجود نیست، بلکه وجهی از جوه و

حیثیتی از حیثیات و عنوانی از عناوین آن است، پس عموم آنچه از وجود که در نفس - نسبت به موجودات - مرتسم می‌گردد، عموم معنی جنس نیست، بلکه عموم امر لازم اعتباری انتزاعی است، مانند شیثیت برای اشیاء خاص - از ماهیات متحصل که دارای معانی مختلفی‌اند - .

و نیز اگر جنس برای افرادش باشد، باید انفصال و جدایی وجود واجبی از غیر خودش به واسطه فصلی باشد، در آن صورت ذاتش دارای ترکیب می‌باشد و این امر محال است.

و اما (پاسخ) آنچه که گفته شده: هر چه که بر موجودات به تفاوت حمل می‌گردد، آن برایشان عرضی است، و وجود - همانطور که گذشت - حمل بر افرادش می‌شود، پس برایشان عرضی است، این سخن در نزد گروهی از پیروان پیشینیان ناتمام است - چنان که به زودی با خواست الهی برایت روشن خواهد گشت - .

۴

فصلی

در اینکه وجود را حقیقتی عینی (خارجی) است^۱

چون حقیقت هر چیزی عبارت است از خصوصیت وجودش که برایش ثابت می‌باشد، پس وجود، از این چیز، و بلکه از هر چیزی سزاوارتر است که دارای حقیقت

۱. بدان که خلافی آنچنان بین مشائیان و اشراقیان و غیرایشان از محققان، در وجود کلی طبیعی که از آن در زبان حکما تعبیر به ماهیت می‌شود و در نزد عرفا عین ثابت و غیراینها نامیده می‌شود نیست، و مقصود من از کلی طبیعی ماهیت «لابشرط» که وجودش در ذهن است و یک اعتبار عقلی می‌باشد نیست، بلکه ماهیتی است که خود مُقَسَّم ماهیت مطلقه و مخلوطه و مجرد است، و این «مَقَسَّم» ابهامش از مطلقه‌ای که خود از اقسام آن است بیشتر و شدیدتر است، و سپس اینکه چگونه موجود نباشد در حالی که مخلوط خود از اقسام آن است؟ این مطلب تا اینجا کافی است... حال گوییم: نزاعی بین قایلان به اصالت وجود و قایلان به اصالت ماهیت، در اعتبار حیثیت تعلیلیه - و همین طور تقییدیه - در حمل موجود بر ماهیت نیست، زیرا ماهیت به حسب نفسش از وجود و عدم إبا دارد، و چون حیثیت تقییدیه مجرد مفهوم وجود و یا اضافه مقولیه به جاعل می‌باشد - البته طبق پندار این پوشیدگان که از شهود اصالت وجود محجوب‌اند - حمل موجود را جایز نمی‌دانند، زیرا انضمام معدوم به معدوم موجب استحقاق حمل موجود نمی‌شود، برای اینکه این مفهوم در عدم إبای از وجود و عدم با ماهیات برابر است، چون او به حملِ اَوَّلی وجود است، بلکه مفهوم واجب‌الوجود - از آن روی که مفهوم است - حکمش این‌گونه است. ←

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۴۱

باشد، همچنان که سفید سزاوارتر است از آنچه که سفید نیست و سفیدی بر آن عارض می‌گردد سفیدتر باشد؛ پس وجود به ذات خود موجود است و دیگر اشیاء که غیر وجوداند به ذات خودشان موجود نمی‌باشند، بلکه وجودات عارض بر آنها هستند؛ پس در حقیقت وجود است که موجود می‌باشد، همچنان که مضاف همان اضافه است، نه آنچه از جوهر و کم و کیف و غیراینها مانند پدر و مساوی و مشابه و امثال اینها عارض آن می‌شود.

بهمین یار در کتاب «التحصیل» گوید: خلاصه آنکه: حقیقت وجود در اعیان است و بس، چون آنکه چنین حقیقتی دارد چگونه می‌تواند در اعیان نباشد؟

جدال و گریز

اما آنچه که شیخ اشراق در نفی تحقق و ثبوت وجود بدان چنگ زده که: وجود اگر در اعیان حاصل باشد باید موجود باشد^۱، برای اینکه حصول عبارت از وجود است، و هر موجودی دارای وجود است، پس برای وجودش باید وجودی باشد تا بی‌نهایت.

و اگر گوینده‌ای در دفع آن گوید: وجود موجود نیست، زیرا موجود به نفس خودش توصیف نمی‌گردد، همچنان که در عرف گفته نمی‌شود: سفیدی سفید است، غایت امر اینکه گفته شود: وجود (مانند) صاحب وجود نیست، همچنان که گفته می‌شود: سفیدی (مانند) شخص سفید نیست، و آن به این معنی معدوم است و موجب اتصاف چیزی به نقیض خود - در مقام صدقش بر آن - نمی‌گردد، برای اینکه نقیض وجود،

اما اضافه اشراقیه، آن عین نور وجود است، همچنان که ایجاد حقیقی - نه مصدری - عین وجود حقیقی است و اتحاد عدد آن دو که روح حروف آن دو می‌باشد به نور اوست؛ پس بنا بر آنچه که بیان داشتیم روشن شد که توهم مصادره در سخن مصنف جداً سخنی سست و نابخردانه می‌باشد؛ جهت دیگر از سخافت و پندار نابخردانه در سخن مصنف اینکه: مراد قدس سره این است که حقیقت عبارت از ماهیت به شرط وجود است، و تا وجود با آن اعتبار نگردد دارای حقیقت نیست، و چگونه دارای حقیقت نباشد در حالی که اوست که ماهیت را دارای حقیقت می‌گرداند. «سبزواری»

۱. یعنی اینکه اعیان ظرفی برای وجود وجود باشد، نه اینکه اعیان ظرفی برای خود وجود باشد، چون این وجه اخیر محل نزاع نیست، و ما گوییم: اعیان ظرف خود وجودند یعنی ظرفی برای وجود خوداند، چون اگر خود وجود، وجودی برای غیر وجود - یعنی به اعتبار حصولش برای آن - باشد، حصولش برای خودش سزاوارتر است از اینکه حصول چیزی برای چیز دیگر باشد - به واسطه ضرورت انفکاک موجود از نفس خودش - «نوری»

عدم و «لاوجود» است - نه معدوم و «لاموجود» - .

و یا گوید که: وجود موجود است و وجود بودنش به عینه موجود بودنش است و آن عبارت از موجودیت شئی است در اعیان - نه آنکه او را وجود دیگری است - بلکه او موجود - از آن جهت که موجود است - می باشد و آنچه که غیر او راست از اوست یعنی اینکه موجود است و وی را (وجود) در ذاتش می باشد توصیف می گردد و آن عین ذاتش است، همچنان که تقدم و تأخر که بین اشیاء زمانی است به واسطه زمان است، همین طور آن دو، - ذاتاً - بین اجزای آن (زمان) - بدون نیاز به زمانی دیگر - هستند. اگر گفته شود: بنابراین هر وجودی واجب است، زیرا برای واجب معنایی جز آنچه که تحقق و ثبوتش به نفس خودش می باشد نیست؟

گوییم: معنی وجود واجب به نفس خود این است که او ذاتش بدون نیاز به فاعل و قابلی اقتضا (ی وجود) دارد، و معنی تحقق وجود به نفس خودش^۱ این است که چون حصول داشته باشد یا به ذات خودش است - همچنان که در واجب الوجود می باشد - و یا حصولش به واسطه فاعلی است که تحقق و ثبوتش نیاز به وجود دیگری ندارد که بدان قائم باشد - برعکس غیر وجود - چون غیر وجود پس از اثرگذاری و تأثیر فاعل، تحقق به وجود او یافته و متصف به وجود می گردد.

خلاصه آنکه وجود به ذات خود امری عینی است، خواه اطلاق لفظ «مشتق» بر آن به حسب لغت درست باشد و یا اینکه درست نباشد؛ ولی حکما وقتی می گویند: این موجود است، از این گفتن مقصودشان این نیست که وجود زاید بر اوست، بلکه گاهی زاید است و گاهی زاید نیست، مانند وجود واجبی که مجرد از ماهیت است (که وجود عین ذاتش است و زاید نیست) و موجود دارای ماهیت و یا غیرصاحب ماهیت به واسطه بیان و برهان دانسته می شود نه اینکه موجود است، پس مفهوم موجود نزد اینان مشترک بین دو قسم است.

۱. معنی موجود در مقام برهان چیزی است که وجود برایش ثابت باشد، خواه از باب ثبوت شئی برای خودش باشد - که بازگشت به عدم انفکاکش از خودش دارد - و یا از قبیل ثبوتش برای غیرخودش باشد، این معنی برای موجود و نظایر آن از مشتقات، به حسب مصطلح عقل و برهان است که در آن توقع طلب حقایق اشیاء - آن گونه که در نفس الامر هستند - می باشد، خواه آنچه را که برهان اقتضایش را دارد مطابق لغت باشد و یا اینکه نباشد، در اصطلاح بحث و نزاعی نیست. «نوری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۴۳

و به این (برهان) آن مطلبی را نیز که گفته‌اند دفع می‌گردد که: وقتی وجود بودنِ موجود اعتبار و آخذ گردد، عبارت از نفس وجود است، پس حملش بر وجود و غیر وجود به یک معنی نمی‌باشد، چون مفهوم آن (موجود بودن) در اشیاء این است که آن چیزی است دارای وجود، و در نفس وجود عبارت است از اینکه وجود است و بر همگان جز به یک معنی اطلاق نمی‌کنیم، و در آن حال ناگزیر از آخذ و اعتبار وجود بودن به معنی موجود می‌باشیم، همچنان که در دیگر اشیاء این‌گونه است، یعنی آن چیزی است که دارای وجود است، و از این لازم می‌آید که وجود را وجودی باشد و آن را نیز وجودی... و همین‌طور تا بی‌نهایت و سخن قطع و بریده می‌شود.

چون گوئیم: این اختلاف بین اشیاء و بین وجود، در مفهوم موجود نیست، بلکه نزد همگان یک مفهوم است، خواه مطابق اطلاق آنان از جهت عرف لغویان باشد و یا اینکه نباشد، و این امر که موجود مشتمل بر امری است غیر وجود و یا اینکه نیست بلکه محض وجود است، از خصوصیات آنچه که بر او صدق می‌کند سرچشمه گرفته - نه از نفس مفهوم وجود - و نظیر این امر چیزی است که ابن‌سینا در الهیات شفا می‌گوید: در واجب‌الوجود، گاه نفس (خود) واجب‌الوجود - مانند واحد - تعقل می‌شود و دیگرگاه نفس واحد تعقل می‌گردد، و گاهی هم این تعقل می‌شود که مثلاً ماهیت او انسان و یا جوهر دیگری از جواهر است و این انسان همان واجب‌الوجود است، همچنان که از واحد تعقل می‌شود که آن یا آب است و یا هوا و یا انسان، در حالی که او واحد است؛ و باز گوئید: در این صورت فرق است بین ماهیتی که بر آن واحد و یا موجود عارض می‌شود و بین واحد و موجود - از آن حیث که واحد و موجود است - .

در تعلیقات (شفا) گوئید: اگر پرسیده شود که آیا وجود موجود است و اینکه موجود نیست، جواب گوئیم: وجود موجود است، به این معنی که حقیقت وجود این است که موجود است، زیرا وجود همان موجودیت است؛ و تأیید این مطلب چیزی است که در حواشی شریفیه آمده و آن اینکه: مفهوم شئی در مفهوم ناطق - مثلاً - اعتبار نمی‌شود، وگرنه عرض عام داخل در فصل بود، و اگر در مشتق اعتبار شود؛ شئی بر آن صدق نکرده ماده امکان خاص - به ضرورت - انقلاب پیدا می‌کند، بنابراین آن «شئی» که دارای ضحک (خنده) است عبارت از انسان می‌باشد و ثبوت شئی برای خودش

ضروری است، پس بیان «شئی» - در تفسیر مشتقات - بیانی است که ضمیر «الذی» یعنی آن چیزی که در آن بیان می‌شود بدان بازگشت دارد، و همین‌طور است آن چیزی که بزرگان از متأخران - از اتحاد عرض و عرضی - بدان قایل‌اند، و اگرچه در آن استواری ندارند؛ و همین‌طور است آن چیزی که نظر شیخ الهی (سهروردی) در آخر کتاب تلویحات بر آن ختم شده که: نفس و آنچه که فوق نفس از مفارقات است همگی اثبات ناب و وجودات خالص‌اند^۱؛ و نمی‌دانم با این تصریح چگونه نفی وجود از اینکه امری واقعی و عینی است از وی (سهروردی) مسموع می‌افتد؟ و این جز تناقض در سخن چیز دیگری است؟

سپس گوییم: اگر برای وجود افراد حقیقی - آن‌سوی حصص^۲ - نباشد، متصف به لوازم ماهیاتی که دارای ذوات مخالف هم و مراتب مخالف هم هستند نمی‌شد، ولی متصف بدانها است؛ زیرا وجود واجبی به ذات خود بی‌نیاز از علت است و وجود ممکن به ذات خود نیازمند به علت است، چون شکی نیست که نیاز و بی‌نیازی از لوازم ماهیت و یا لوازم مراتب ماهیت‌اند که از جهت کمال و نقص متفاوت‌اند، در این صورت ناگزیر از این است که در هر یک از موجودات امری آن‌سوی حصه - از مفهوم وجود - باشد، وگرنه وجودات از جهت ماهیت مخالف هم نبودند - چنانکه مشائیان قایل‌اند - و یا اینکه از جهت مراتب مخالف هم نبودند - همچنان که گروه دیگری بر این عقیده‌اند - برای اینکه کلی - مطلقا - با قیاس به حصصش، نوع غیرمتفاوت است.

اما آن کس که گفته: اگر برای وجود، در ماهیات افرادی غیر از حصص بود، هرآینه ثبوت فرد وجود برای ماهیت فرع بر ثبوت آن (ماهیت) بود، به ضرورت اینکه: ثبوت چیزی برای دیگر چیز، فرع بر ثبوت آن دیگری است، لذا آنرا ثبوتی پیش از ثبوتش می‌باشد، و به واسطه عدم خصوصیت این که وجود دارای فرد است، مستقیم و درست

۱. نفس از آن جهت اثبات ناب است که هرچه مافوق آن و غایت استکمالش می‌باشد این چنین است و حدومرزی ندارد که در آنجا بایستد. «سبزواری» ۲. حصه عبارت از طبیعت مقید به قید شخص که قید خارج و اضافه داخل باشد و حصص وجود، نفس مفهوم مضاف به ماهیت است به نحوی که اضافه داخل و مضاف‌الیه خارج باشد، و مفهوم وجود انتزاعی مقول به تشکیک بوده و او را حصص مختلفه‌ای است به کمال و نقص، و اکمل آن حصص، حصه‌ای است که عین وجود حقیقی است. «فرهنگ علوم عقلی»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۴۵

نیست، بلکه اصل این اتصاف ماهیت است به وجود، خواه وجود دارای افراد عینی (خارجی) باشد و یا جز حصص افرادی نداشته باشد.

تحقیق این سخن آنکه: وجود، عین ثبوت ماهیت است نه ثبوت چیزی برای ماهیت، تا آنکه فرع ثبوت ماهیت باشد؛ و چون همگان از این نکته غفلت کرده‌اند مشاهده‌شان می‌کنی که گاهی قاعده کلی را که قایل به فرعیّت - با استثناء - است تخصیص می‌دهند و گاه دیگر از آن به استلزام روی می‌آورند و دیگرگاه ثبوت وجود ذهنی و عینی را انکار می‌کنند و می‌گویند: ماهیت دارای اتحاد به مفهوم موجود است و آن امری بسیط، مانند دیگر مشتقات است که در زبان فارسی از آن به «هست» و همانند آن تعبیر می‌شود، و آن را در ذهن و خارج هیچ مبدئی نیست؛ و امثال این‌گونه کجرویها.

۵

فصلی

در اینکه تخصّص وجود به چیست؟

باید دانسته شود که تخصّص^۱ (امری را به چیزی مخصوص گردانیدن) هر وجودی یا به نفس حقیقتش است و یا به مرتبه‌ای از تقدم و تأخر و شدت و ضعف، و یا به نفس موضوعش؛ اما تخصّص وجود به نفس حقیقت تام واجبی، و یا به واسطه مراتبش در تقدم و تأخر و شدت و ضعف و بی‌نیازی و فقر، عبارت از تخصّص اوست به شئون ذاتیش به اعتبار حقیقت بسیطش که نه جنس دارد و نه فصل؛ اما

۱. از شخص (که نحوه وجود خاص هر موجودی است) به تخصّص (امری را به چیزی مخصوص گردانیدن) گذر کرده، همچنان که در کتاب شواهد الربوبیه تعبیر به امتیاز کرده است (تشخص موجودات به وجود خاص آنهاست و امتیاز اشیا و موجودات از یکدیگر به مراتب وجودی است و همان مراتب است که افراد را از یکدیگر ممتاز و مشخص می‌دارد) این را اشاره‌ای لطیف و نکته‌ای باریک است و آن اینکه: وجود نزد او واحد است و متطوّر به اطوار و متشأن به شئون و دارای مراتب؛ و تفصیل مقام اینکه در زنجیره طولی تشخص موجودات به تقدم و تأخر ذاتی و امثال اینها است، پس حیثیت پیش بودن - مثلاً - مقوم موجود است ولی نه مانند تقویم جزء نسبت به کل، ولی مفهوم پیش بودن مقوم نیست، برای اینکه آن از مقوله اضافه است و وجود بدان تقوم نمی‌دارد، آری! این مفهوم در وجود، لازم غیرمتأخر در سلسله عراضی - به واسطه عوارض - است، همچنان که در شواهد گفته، و یا به واسطه عوارض مادی است - اگر در مواد واقع گردد - ... «سبزواری»

تخصّصش^۱ به موضوع خود؛ یعنی ماهیاتی که در اعتبار عقل متصف بدان‌اند، آن به اعتبار شئون او در نفس خود نمی‌باشد، بلکه به اعتبار آن چیزی است که از او، یعنی ماهیاتی که دارای ذوات مخالف هم هستند برانگیخته می‌شود، اگر چه وجود و ماهیت، در هر صاحب ماهیتی در عین (خارج) متحداند، و این امری شگرف است که رازش به‌زودی برایت روشن خواهد شد.

ابن سینا در مباحثات (مشرقی) گوید: وجود در ذات ماهیات به‌واسطه نوع باهم اختلاف ندارند، بلکه اگر اختلافی هست به‌واسطه شدت و ضعف است، و ماهیات اشیاء به‌واسطه نوع دارای وجوداند، و آنچه در آنها از وجود است از جهت نوع هیچ اختلافی باهم ندارند؛ برای اینکه انسان به‌واسطه نوع مخالف اسب است، این به سبب ماهیتش است نه وجودش؛ پس تخصّص برای وجود بر وجه اول به حسب ذاتش به ذاتش می‌باشد ولی بر وجه دوم به اعتبار آنچه با او است در هر مرتبه از نعوت و صفات کلی که هست می‌باشد؛ و در تعلیقات (شفا) گفته: وجود مستفاد از غیر - از آن جهت که متعلق به غیر است - مقوم او است، همچنان که استغنائی از غیر مقوم واجب‌الوجود به ذات خود است، و مقوم هر چیزی جایز نیست که از او جدا باشد، چون آن، برای وی ذاتی است.

و جای دیگر از آن گوید: وجود یا این است که نیازمند به غیر است، بنابراین نیازش به غیر مقوم او است؛ و یا این که از غیر بی‌نیاز است، این هم مقوم اوست، و جایز

۱. اگر گویی: چگونه امتیاز وجودات به ماهیات است و ماهیات پیش از وجودات تقرّر ندارند، تا اینکه امتیازشان منشائی برای امتیاز وجودات باشد؟ بلکه پس از وجودات هم تقرّری ندارند، چنانکه عقیده شما در اصالت وجود است.

گویم: شرط در امتیاز داشتن - به سبب ماهیات - و پیش بودن ماهیات و اصالت داشتن آنها نیست، بلکه حصول ماهیات متکثر مقارن حصول وجود کافی است، و این متحقق می‌باشد، برای اینکه ماهیت به سبب تحقق وجود - بالعرض - متحقق است و به سبب جعل وجود - بالعرض - مجعول است - همان‌گونه که عقیده ماست - این را به‌واسطه حصول شعاعات رنگارنگ، به رنگهای شیشه‌ها که پذیرای تابش تابنده‌اند اعتبار کن، خواهی دریافت که رنگ شیشه‌ها مقارن حصول شعاعات پدید می‌آید؛ ماهیات، اکوانی پیش دارند، پس می‌سزد که امتیازشان در عالم پیشین منشأ امتیاز وجودات در عالم پسین باشد و منتهی به اعیان ثابت گردد که در مرتبه واحدیت لازم اسماء و صفات‌اند و این ماهیات و امتیازاتشان «لامجعول» اند به «لامجعول» بودن ملزوم، پس سؤال از سبب امتیاز منقطع می‌گردد. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۴۷

نیست که وجود محتاج، غیرمحتاج را پدید آورد، همچنان که جایز نیست وجود مستغنی، محتاج را پدید آورد، وگرنه مقوم به غیرخودش بوده و حقیقت هر دو تبدل و دگرگونی پیدا کرده است؛ پایان سخن او.

گویم: خردمند فرزانه به نیروی فراست خویش از سخن او آنچه را که ما درصدد اقامه برهان - هرگاه زمانش فرا رسد - هستیم می‌فهمد که: تمامی وجودات امکانی و انیاتی ارتباطی تعلق، اعتبارات و شئون وجود واجبی و اشعه و سایه‌هایی از نور قیومی‌اند که به حسب هویت هیچ استقلالی ندارند و امکان اینکه آنها را ذواتی جدا و انیاتی مستقل مشاهده کرد نیست، چون تابع بودن و تعلق به غیر داشتن و فقر و نیاز، عین حقایق آنها است، نه اینکه به‌إزای آنها (شئون واجبی) دارای حقایقی هستند و تعلق به غیر و فقر و نیاز به او عارض آنها شده است، بلکه آنها در ذات خود محض فقر و تعلق‌اند، بنابراین آنها را هیچ حقیقتی جز اینکه تابعان یک حقیقت‌اند نیست، پس حقیقت یکی است و غیرآن جز شئون و فنون و حیثیات و اطوار و لمعات نور و تابش‌ها و تجلیات ذات آن حقیقت نمی‌باشند.

هرچه در عالم کون است یا وهم است و یا خیال و یا عکس‌هایی است که در آینه‌هاست و یا سایه‌هاست و ما به فضل و یاری الهی برهانی تابناک و عرشی بر این مطلب عالی شریف و محبوب ارجمند لطیف اقامه کرده‌ایم که در موضوعش که وعده کرده‌ایم با خواست خدای بزرگ خواهیم آورد و رساله‌ای هم بر حدّ خودش تألیف کرده‌ایم که نامش را «طرح الکوین» گذارده‌ایم.

و گفته‌اند: تخصص وجود در ممکنات به‌واسطه اضافه‌اش به موضوع خودش است، نه اینکه اضافه از خارج الحاق بدان شده، پس وجود دارای موضوع عرض است و هر عرضی هم در موضوعش متقوم به وجودش می‌باشد، بنابراین وجود ماهیتی متقوم است به اضافه‌اش به این ماهیت - نه آنچنان که شئی در مکان می‌باشد - برای اینکه بودنش در نفس خودش غیر بودنش در مکان است و این استوار نیست، برای اینکه بودن عرض در نفس خودش، نفس بودنش در موضوعش می‌باشد، این بنابر آنچه است که تقریر شده، یعنی وجود أعراض در نفس خودشان همان وجودشان است برای موضوعاتشان، ولی وجود با قیاس به موضوعش، مانند أعراض با قیاس به موضوعاتشان

نیست، برای اینکه غیرموضوع بودن چیزی، بودنش در نفس خودش، بودنش برای موضوع نیست، بلکه وجود، نفس بودن موضوع است - نه بودن چیز دیگری برای آن - همچنان که نوری که قائم به جسم است نفس ظهور جسم است، نه ظهور چیزی برای جسم؛ بنابراین فرق است بین بودن چیزی در مکان، و بودن چیزی در موضوع؛ و این مفهوم از سخن گوینده مذکور است.

سپس (گوییم): فرق دیگری بین بودن چیزی در موضوع و بین نفس بودن موضوع است که بر این مطلب ابن سینا در تعلیقات بیانی دارد که گوید: وجود أعراض در نفس خودشان عبارت است از وجودشان در موضوعاتشان، جز اینکه عرضی که همان وجود است چون مخالف آنهاست، یعنی برای نیازشان به وجود تا اینکه موجود گردند، و بی نیازی وجود از وجود تا اینکه موجود باشد، جایز نیست که گفته شود: وجود او در موضوعش همان وجودش در نفسش می باشد، یعنی وجود را وجودی است همچنان که سفیدی را وجودی است؛ بلکه به این معنی که: وجودش در موضوعش نفس وجود موضوعش است، و غیر او از أعراض، وجودش در موضوعش وجود آن غیر می باشد؛ بنابراین لازم است که حمل گردد، نه آن گونه که گروهی از حمل، حمل بر اعتباری بودن وجود فهمیده اند؛ و اینکه (وجود) امری انتزاعی مصدری است، سخنی است که در موضوع دیگر از تعلیقات بیان داشته و گفته: وجودی که جسم راست عبارت از موجودیت جسم است، نه حال سفیدی و جسم در سفید بودنش، برای اینکه سفید بودن، در آن سفیدی و جسم کافی نیست.

و شاگردش (بهمن یار) در کتاب تحصیل گوید: ما اگر گفتیم این موجود است، مقصودمان از آن وجود عام نیست، بلکه لازم می شود که هر موجود به وجودی خاص تخصیص بردارد، و وجود یا تخصیص به فصل هایی می خورد - در این صورت وجود مطلق - جنس می شود - و یا اینکه وجود عام از لوازم معانی خاص آنها می شود، و بدین سبب شئی موجود می گردد.

و باز در آن کتاب گوید: هر موجود دارای ماهیت دارای ماهیتی است که در آن صفتی است که بدان موجود گردیده است و حقیقت آن صفت اینکه آن واجب (برای صدور) شده است.

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۴۹

گویم: سخن او ترا به اشتباه نیندازد که: وقتی گفتیم وجود این گونه است، مقصودمان از آن، موجودیت آن است، و اگر وجود چیزی بود که بدان شئی در اعیان می‌گردید، هرآینه نیاز به وجودی دیگر داشت و در نتیجه تسلسل پیدا می‌آمد، بنابراین وجود، نفس صیوررت شئی است در اعیان، پایان سخن او.

زیرا مقصود او (بهمن‌یار) از موجودیت، معنی عام انتزاعی مصدری نیست که لازمِ جودات خاصه است، بلکه مراد از آن وجود ناب و خالصی است که موجودیتش به نفس خودش می‌باشد و موجودیت ماهیت بدان، نه به امری دیگر - غیر حقیقت وجود - که بدان موجود می‌گردد و از آن تعبیر به نفس صیوررت شئی در اعیان شده است و از آن امر مفروض دیگر، تعبیر به آنچه که بدان شئی در اعیان می‌گردد شده تا بخش‌های سخنش - چه پیشین و پسین - باهم سازگاری داشته باشد.

چقدر گام‌های متأخران در این قسمت لغزیده است؟ چون این سخنان و امثال اینها را که از ابن‌سینا و هم‌ردیفان و پیروانش نقل شده حمل بر اعتباری بودن وجود کرده‌اند و اینکه او (وجود) را در ماهیات هیچ فردی جز حصص نیست و سخنان را از جای خودش جابجا کرده‌اند.

و من در مقام اعتقاد به اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیات که بودم از اینان دفاع می‌کردم تا اینکه پروردگارم هدایت‌م فرمود و کشفی روشن عنایت‌م فرمود تا برایم روشن شد که کار برعکس این است، یعنی جودات که در عین (خارج) واقع‌اند حقایق اصیل‌اند و ماهیات که از آنها در عرف گروه کشف و یقین تعبیر به اعیان ثابت شده، مطلقاً بوی وجود را نشنیده‌اند، همچنان که در خلال سخنان آینده ما روشن خواهد شد و نیز به‌زودی خواهی دانست که مراتب جودات امکانی که حقایق ممکنات‌اند جز اشعه و تابش‌های نور حقیقی و وجود واجبی - جل مجده - نیستند، و درازای آن اموری مستقل و هویتی قائم به ذات خود نمی‌باشند، بلکه تنها شئونات یک ذات‌اند و دگرگونیه‌ها (و اشکال جلوات) آن حقیقت یگانه می‌باشند، و تمام اینها با برهان قطعی در جای خودش ثابت است و این حکایتی از آن بسط و تحقیق است که به‌زودی بر تو خوانده خواهد شد. پس اکنون برایت روشن شد که مفهوم وجود عام، اگر چه امری ذهنی مصدری انتزاعی است ولی افراد و ملزوماتش اموری عینی می‌باشد، چنانکه شئی به قیاس با

افرادش از اشیاء مخصوص این چنین است، پس نسبت مفهوم وجود به افرادش مانند نسبت مفهوم شئی است به افرادش، ولی وجودات معانی مختلفی اند که نامهاشان مجهول است، خواه به سبب ذات اختلاف داشته باشند و یا به واسطه مراتب کمال و نقص؛ شرح اسماء آنها اینک: وجود چنین و وجود چنان و وجودی که آن را سبب نیست، همگان را وجود عام بدیهی در ذهن لازم می آورد و ماهیات، معانی مختلفی اند که نامها و خواصشان معلوم است.

۶

فصلی

در اینکه وجودات هویات بسیطی هستند و اینکه: حقیقت وجود مطلقاً

معنی جنسی و نوعی و کلی ندارد

بدان که حقایق وجودی تقوّم به جنس و فصل ندارند؛ و بیانش - پس از اثبات در علم منطقی - آنکه: نیاز جنس به فصل، در تقوّمش از آن جهت که خودش خودش است نمی باشد، بلکه (تقوّمش) در آن است که پیدا می شود و بالفعل حصول پیدا می کند، زیرا فصل نسبت به جنس مانند علت مفیده (عطا کننده وجود) است، البته به اعتبار برخی از ملاحظات تفصیلی عقلی، یعنی اگر حقیقت وجود را جنسی و فصلی باشد، باید جنسش یا حقیقت وجود باشد و یا ماهیت دیگری که عارض وجود شده باشد، بنابر اول، لازم می آید که فصل معنا و حقیقتی را ببخشد که دارای جنس باشد، در این صورت فصل مقسّم، مقوّم می باشد و این خلف است^۱، و بنابر تقدیر دوم، حقیقت وجود یا فصل باید باشد و یا چیز دیگری (یعنی نوع) و بنابر هردو تقدیر خلاف فرض^۲ لازم می آید، برای اینکه طبایع محمول به حسب وجود متحداند و به حسب معنی و مفهوم مختلف، در اینجا کار این چنین نیست. و نیز ترکیب وجود را لازم می آورد که آن را مطلقاً سببی نیست، و این محال و غیرممکن است.

۱. این اصطلاح به معنی: این خلاف فرض است می باشد. «م» ۲. و آن لزوم آنچه که بدان اتحاد است عین آنچه بدان اختلاف است می باشد. «نوری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۵۱

و اما آنچه که در نفی جنس بودن وجود گفته شده آنکه: اگر جنس باشد باید فصلش یا وجود باشد و یا غیر وجود؛ اگر وجود باشد لازم می‌آید که فصل مکان نوع باشد - چون جنس بر وی حمل می‌شود - و اگر غیر وجود باشد لازم می‌آید که وجود غیر وجود باشد و این سخنی سست و بی‌ارزش است، برای اینکه فصول جواهر بسیط مثل جواهر است، و این (فصول) انواعی که - بالذات - مندرج در تحت جوهر می‌باشند نیستند^۱؛ بلکه فقط فصول اند؛ و همین‌طور فصل حیوان مثلاً، بر آن حیوان حمل می‌شود، و از این امر لازم نمی‌آید که فصل حیوان برایش نوع باشد؛ و چگونگی این امر به زودی بیان خواهد شد^۲.

و چون نفی جنس بودن وجود - از نفی مخصصات فصلی از آن - اثبات شد، لذا با چنین بیانی انتفاء نوعیتش هم روشن می‌شود^۳.

خلاصه آنکه: عموم و کلیت آن بستگی به انتفای آنچه بدان، اختلاف غیرفصلی از آن واقع می‌گردد دارد، مانند مخصصات خارجی، از مصنفات و غیراینها، برای اینکه این امور، در موجود بودن بالفعل شئی اسباب‌اند - نه در تقویم معنی ذات و تقریر ماهیت آن - و همان‌طور که نوع در اینکه متصف به معنی جنسی باشد نیاز به فصل ندارد، بلکه در محصل بودنش بالفعل (نیاز به فصل دارد) همین‌طور شخص در متصف بودنش به معنایی که عبارت از نوع است نیاز به مشخص ندارد، بلکه نیازش به او در این است که موجود باشد، و این در غیر حقیقت وجود تصور می‌گردد، پس اگر موجودی که حقیقتش وجود است به چیزی که زاید بر ذاتش باشد تشخیص یابد، هرآینه مشخص داخل در ماهیت نوع خواهد بود؛ پس ثابت شد که هرچه حقیقتش وجود است، معنی جنسی و نوعی و کلی از کلیات نیست، و هر کلی اگرچه از سه‌تای باقی است، ولی بازگشت به جنس و یا نوع دارد.

پس روشن گشت که وجودات عبارت از هویات عینی‌اند که به ذات خویش متشخص می‌باشند، بدون اینکه به جنسیت و نوعیت و کلیت و جزئیت توصیف

۱. بلکه بالعرض‌اند، مانند اندراج ملزومات تحت لوازم خود که آنها در ماهیت آنها داخل نمی‌شوند. «هیدجی»

۲. در مرحله چهارم در فصلی در چگونگی فراگیری و اخذ جنس از ماده و فصل از صورت «هیدجی»

۳. برای اینکه نسبت بین شخص و طبیعت نوعی مانند نسبت فصل است به جنس. «هیدجی»

گردند، یعنی مندرج در تحت نوع و یا جنس، و یا اینکه متشخص به امری زاید بر ذات خود باشند، بلکه به ذات خود متمیزاند - نه به امری فصلی و یا عرضی - و چون آنها را جنسی و فصلی نیست، بنابراین حدی ندارند، و چون به واسطه اشتراکشان در وجود حدی ندارند، برهانی بر آنها نیست، پس علم به آنها یا به واسطه مشاهده حضوری است و یا به وسیله استدلال بر آنها - به واسطه آثار و لوازشان - پس شناخت آنها جز شناخت ضعیفی نیست.

۷

فصلی

در اینکه حقیقت وجود به هیچ وجهی از وجوه سبب بردار نیست

می بینم از آنچه که برایت بیان داشتم پی بردی که حقیقت وجود - از آن جهت که حقیقت وجود است - امکان ندارد که از کثرت عینی خارجی و یا ذهنی فعلی و یا عقلی تحلیلی تألیف و جمع آمده باشد؛ آیا تو نیستی که چون به آنچه جوهر ذات از آن و از غیر آن تألیف شده می نگری، ذات را از سنخ آن، و جوهرش را مشتاق آن دو می یابی؟ اگر چه آن (ذات) اثر صادر از آن دو نبوده باشد، بلکه حقیقتش در این بوده است که آن (ذات) از آن جهت که خودش خودش است، قوام به آن دو دارد، بلکه جوهر ذات به عینه همان جوهر این دو جوهر (وجود و حقیقت وجود) می باشد، خواه به حسب خصوص خارج باشد و یا ذهن و یا مطلقاً خصوص واقع باشد، بنابراین برای حقیقت وجود - از آن جهت که حقیقت وجود است - مبادی جوهری فرض شده که جوهر ذاتش از آنها تألیف و جمع آمده است، پس هر یک از این مقومات و یا برخی از آنها یا محض حقیقت وجودند که وجود پیش از خودش به واسطه این مبدأ حصول پیدا کرده، و یا اینکه همه و یا یکی از آنها (مبادی) امری غیر از وجود است، پس آیا فرض شده حقیقت وجود است؟ مگر چیزی باشد که آن سوی این امری که غیر وجود است باشد؛ پس فرض شده مجموع این امور است که بازگشت به این دارد که برخی از آن (حقیقت وجود) است و یا خارج از آن می باشد.

و نیز لازم می آید که غیر وجود - به واسطه وجود - متقدم بر وجود باشد، و این امر

تباهیش قطعی و محال بودنش بدیهی فطری است.

و نیز حصول حقیقت وجود برای این مقومات پیش تر از حصولشان به آنچه که بدان تقوم دارند - یعنی وجود - بوده، پس حصول چیزی پیش از خود شئی لازم می آید و در نتیجه وجود بر خود دور می زند (یعنی دور لازم می آید) و این امر ممتنع و محال است؛ بنابراین محال است که ذات حقیقت وجود، گرد آمده از اجزایی باشد که در وجود باهم تباین و جدایی داشته باشند، مانند ماده و صورت، و یا اینکه منتهی به اشیائی شود که در حقیقت و وجود باهم اتحاد دارند.

خلاصه آنکه: به هیچ وجهی از وجوه تصور تحلیل حقیقت وجود به این چیز و آن چیز امکان پذیر نیست، برای اینکه صرف و حقیقت ناب و خالص تکرار بر دار نیست و به حسب خود اصلاً دو نمی گردد - نه از جهت عین (خارج) و نه از حیث ذهن و نه مطلقاً -

و چون محال بودن پیش بودن غیر وجود را بر وجود دانستی برایت روشن شد که وجود از آن جهت که وجود است به نفس خود تقرر و ثبات داشته و به ذات خویش موجود است، پس تقرر نفسش است و وجود ذاتش، لذا به حسب ذاتش اصلاً به چیزی تعلق ندارد، بلکه به حسب تعیناتش است که عارض شده و دگرگونی هایش که ملحق بدو گردیده ^۱.

بنابراین وجود - از آن جهت که وجود است - فاعلی ندارد که از وی سرچشمه گرفته باشد، و ماده ای ندارد که آن ماده استحاله و دگرگونی بدان پیدا کرده باشد، و موضوعی ندارد که در آن پدید آمده باشد و صورتی ندارد که بدان صورت تلبس و آمیزش پیدا کند، و غایتی ندارد که برای آن غایت باشد، بلکه او فاعل تمام فاعلها و صورت تمام صورتها و غایت تمام غایتها می باشد، چون خودش غایت آخرین و خیر محضی است که تمام حقایق و همگی ماهیات بدو منتهی می گردد، پس وجود از آن برتر است

۱. لحوق چیزی غیر مستقل، مانند لحوق سایه است به صاحب سایه و عکس به صاحب عکس، نه مانند لحوق چیزی به چیزی تا حصول پیدا کند و برای وجود - از آن روی که وجود است - دومی تصور شود، برای اینکه وجود واحد عددی نیست تا اینکه برایش دومی تصور گردد، و وجود صرف و ناب هر جا که برایش دومی تصور و فرض شد، آن دومی عین آن و خودش است، چون او نور است و اشیاء تابشهای او، و او اصل است و غیر او فرع های وی. «نوری»

که اصلاً به سببی تعلق بگیرد، چون روشن شد که وی را مطلقاً سببی نیست، نه سبب بدان و نه سبب از آن و نه سبب در آن و نه سبب برای آن؛ و به زودی بر تفصیل این معانی - با خواست الهی - آگاهی خواهی یافت.

اشکالات و از اشکالات بیرون آمدن

تا اینجا چند شبهه دیگر در اینکه وجود دارای حقایق عینی است باقی مانده (که جواب می‌گوییم): از آن جمله آن چیزی است که صاحب کتاب تلویحات (شیخ شهاب‌الدین سهروردی) بیان داشته که: اگر وجود در اعیان صفت ماهیت باشد، بنابراین آن (ماهیت) قابل است، یا این است که آن (ماهیت) پس از وجود موجود شده، پس وجود مستقلاً - بدون ماهیت - حصول داشته است، بنابراین قابل بودن و صفت بودن در کار نیست؛ و یا این است که پیش از وجود و یا با وجود، موجود بوده است، پس ماهیت موجود با وجود است - نه به واسطه وجود - لذا آن (شبهه) را انواع و اقسام دیگری است که چون تالی (قضیه) به کلی باطل است، مقدم هم این‌گونه است. جواب از آن (شبهه‌اینکه) مختار ما این است که ماهیت در اعیان با وجود معیت و همراهی دارد، و آنچه که معیت بدان تحقق دارد نفس وجود است که آن (ماهیت) بدان موجود است - بدون نیاز به وجودی دیگر - همچنان که معیت زمانی که بین حرکت و زمانی که در آن حصول یافته حاصل است، به نفس آن زمان است - بدون اعتبار زمان دیگری - تا اینکه برای زمان، زمانی تا بی‌نهایت باشد.

سپس (گوییم): اتصاف ماهیت به وجود امری عقلی است و مانند اتصاف موضوع به دیگر اعراض که قائم بدان‌اند نیست تا اینکه برای ماهیت وجود منفردی باشد و برای وجود منفردش وجودی دیگر و سپس یکی از آن دو به دیگری اتصاف پیدا کند، بلکه در واقع هر دو یک امراند - بدون تقدم و تأخر و معیت به معنی مذکور - و اتصاف آن به وجود فقط در عقل است.

و تفصیل این سخن آن چیزی است که برخی از محققان کُرسی تحقیق بیان داشته و آن اینکه: اگر از مبدأ وجودی صادر شده باشد، این وجود را هویتی مغایر با اولی است، و مفهوم صادر شده از آن غیر مفهوم دارای هویت است، بنابراین در اینجا دو امر معقول پیدا می‌شود:

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۵۵

یکی امر صادر از اولی است که به نام وجود نامیده شده است؛ دوم عبارت از هویتی است که لازم این وجود است و به نام ماهیت نامیده شده است، پس آن (ماهیت) از حیث وجود تابع این وجود است، برای اینکه مبدأ اول اگر فعلی انجام نداده بود؛ اصلاً ماهیتی نبود^۱، ولی از حیث عقل، وجود تابع آن (ماهیت) است، چون وجود صفتی برای آن (ماهیت) است، پایان سخن او.

از آنچه گفتیم و گفتند دانسته شد که ماهیت در واقع با وجود، نوعی اتحاد دارد، و چون عقل آن دو را به دو چیز تحلیل می‌کند؛ حکم به پیش بودن یکی از آن دو به حسب واقع می‌کند، و آن وجود است، چون آن در اینکه حقیقتی می‌باشد که از مبدأ صادر شده است اصل است و ماهیت متحد و محمول بر آن است، ولی در مرتبه هویت ذاتش - نه مانند عرض لاحق - و دیگری - یعنی ماهیت - به حسب ذهن پیش می‌باشد، چون آن در احکام ذهنی اصل می‌باشد؛ و این تقدم یا به واسطه وجود است و یا این که به واسطه وجود نیست بلکه به واسطه ماهیت است؛ در اینجا تقدمی غیر از تقدم پنجگانه مشهور است و آن تقدم به اعتبار نفس تجوهر و حقیقت است، مانند تقدم ماهیت جنس بر ماهیت نوع - بدون اعتبار وجود^۲ - .

خلاصه اینکه: مغایرت ماهیت با وجود و اتصافش بدان، امری عقلی است که در ذهن می‌باشد - نه در خارج - و اگرچه در ذهن هم باشد جدا و منفک از وجود نیست، چون کون در عقل، وجودش عقلی است، همچنان که کون در خارج وجودش خارجی است، ولی شأن عقل این است که تنها ماهیت را - بدون ملاحظه چیزی از دو وجود خارجی و ذهنی با آن - گرفته و بدان توصیفش می‌نماید.

اگر گویی: این ملاحظه هم گونه و نحوه‌ای از انحاء ماهیت است، پس ماهیت چگونه متصف به این گونه از وجود، و یا متصف به مطلق که او را فرا گرفته - با مراعات قاعده فرعی در اتصاف - می‌گردد؟

۱. صاحب شوارق - محقق لاهیجی در مسأله بیست و هفتم از کتاب شوارق الالهام - گوید: مراد از اینکه گویند ماهیت مجعول است، نفی این توهم است که ماهیات ثابتات در عدم بدون جعل و وجود می‌باشند و سپس از جاعل، وجود و یا اتصاف صادر می‌گردد، و چون این توهم برطرف شد، مضایقه‌ای در جعل وجود و یا اتصاف - پس از یقین کردن که پیش از جعل ماهیتی نیست - نمی‌باشد. «سبزواری»^۲. یعنی اگر ثبوت ماهیات منفک از هر وجودی جایز بود، ماهیت جنس بر ماهیت نوع تقدم به تجوهر و به ماهیت داشت. «سبزواری»

گوییم: این ملاحظه دارای دو اعتبار است: اعتبار خالی بودن ماهیت در ذات خودش از انحاء وجود؛ و اعتبار بودنش نحوی از انحاء وجود، پس ماهیت به یکی از دو اعتبار موصوف به وجود است و به دیگری مخلوط و غیرموصوف بدان^۱، در حالی که ما راه گریز از این مشکل را داریم، چون اثبات کردیم که وجود، نفس ثبوت ماهیت است نه ثبوت چیزی برای ماهیت، در اینجا دیگر مجالی برای فرعی بودن نیست؛ و اطلاق لفظ اتصاف بر ارتباطی که بین ماهیت و وجود است از باب توسع و فراگیری و یا اشتراک است، برای اینکه این مانند اطلاقش بر ارتباطی که بین موضوع و دیگر اعراض و احوال هست نمی‌باشد، بلکه اتصافش به وجود از قبیل اتصاف بسایط به ذاتی‌ها است - نه اتحادش بدان - .

و از آن (سؤال)ها اینکه: اگر وجود در اعیان باشد باید قیامش به ماهیت باشد، پس قیامش یا به ماهیت موجود است - در این صورت وجود آن (یعنی وجود ماهیت) پیش از وجود خودش (یعنی ماهیت) می‌باشد - و یا قیامش به ماهیت معدوم است - در این صورت اجتماع دو نقیض لازم می‌آید - و یا قیامش به ماهیت مجرد از وجود و عدم می‌باشد که این بار برخاستن دو نقیض لازم می‌آید.

جواب این سؤال این‌گونه داده شده که: اگر مراد از موجود و معدوم، چیزی است که به حسب نفس الامر می‌باشد، مُختار (یعنی رأی) ما هم همین است که: وجود قائم به ماهیت موجود است، ولی به نفس آن وجود - نه به وجودی پیش از آن - همچنان که سفیدی که قائم به جسم سفید است به نفس آن سفیدی قائم بدان است - نه به سفیدی غیر آن - و اگر مراد از موجود و معدوم، چیزی است که در مرتبه ماهیت - از

۱. خلاصه این بحث اینکه اعتبار ماهیت جدای از تمام وجودات و مجرد از همه عوارض - حتی از این اعتبار - به حسب مفهوم، ثبوت برای صفت وجود نیست، بلکه سلبی هست برای هر وجودی و برای هر صفتی از آن، لذا این تجرید - از آن روی که تجرید است - از وجودات و دیگر عوارض، درخواست ثبوتی را مطلقاً برای ماهیت نمی‌کند مگر پس از ملاحظه اینکه این تجرید گونه‌ای خلط و آمیزش است و این ملاحظه دیگری است، بنابراین تخلیه به حمل اولی، تخلیه است نه تخلیط - مگر به حمل شایع - پس به اعتبار اول مطلقاً اتصافی نیست تا سؤال کننده گوید: ماهیت چگونه متصف به این‌گونه وجود... تا آخرش. و آنجا که مصنف قدس سره گفته: ماهیت به یکی از دو اعتبار موصوف به وجود است، عنان را رها کرده و مقصودش از این سخن آن است که: اتصاف چون درخواست این را داشت که موصوف را مرتبه‌ای از تقرر هست که خالی از صفت می‌باشد، به اعتبار اول این‌گونه است، و چون درخواست وجود موصوف را داشت، به اعتبار دوم می‌آید. «سزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۵۷

آن حیث که خودش است (یعنی: نه موجود است و نه معدوم) - اخذ می‌شود، یعنی چیزی از آن دو در حد نفس آن (ماهیت) اعتبار می‌شود که نفس و یا جزء آن می‌باشد، مُختار (ورأی) ما هم همین است که: آن (وجود) قائم به ماهیت - از آن حیث که ماهیت است - بدون اعتبار چیزی از وجود و عدم - در حد نفس آن (ماهیت) می‌باشد؛ و این برخاستن دو نقیض از متن واقع نیست، برای اینکه واقع از این مرتبه فراخ‌تر است و ماهیت در واقع از یکی از آن دو خالی نیست، همچنان که سفیدی قائم به جسم است - نه به شرط سفیدی و «لا سفیدی» در حد ذات و وجودش - و آن در واقع از یکی از آن دو خالی نیست.

و فرق بین دو موضوع در این است که: جسم با این حیثیت دارای وجودی است که بر وجود سفیدی و مقابل آن پیشی دارد و امکان اتصافش به چیزی از آن دو در خارج هست، برعکس ماهیت - با قیاس به وجود - که در خارج عین وجود است، پس آن (ماهیت) به حسب وجود هیچ اتصافی به وجود ندارد، برای اینکه اتصافش به وجود باید در ظرف (و حیثی) صورت گیرد که کمترین مغایرت و جدایی بین آن دو را اقتضا کند - در حالی که فرعی بودن را هم اقتضا ندارد - و در عقل هم همین طور است، به جهت آمیزش بین آن دو در عقل - همان گونه که در خارج هست - مگر به گونه مشاهده عقلی که احتمال بر مراعات دو جانب آمیزش و جدایی دارد، در این صورت عقل آن (ماهیت) را بدان (وجود) آن گونه که بیانش گذشت توصیف می‌کند.

پس دانستی که از بودن وجود در اعیان، قیام وجود به ماهیت و یا عارض شدنش بر آن لازم نمی‌آید، چون هر دو در واقع یک چیزاند و بینشان جدایی و امتیازی نیست؛ زیرا ماهیت با وجود خارجی - در خارج - متحد است و با وجود ذهنی در ذهن، ولی عقل با عدم توجه و نگرش به چیزی از انحاء و گونه‌های وجود، ماهیت را تعقل می‌کند و حکم به مغایرت و جدایی بین آن دو - به حسب عقل - می‌کند، به این معنی که مفهوم از یکی از آن دو، غیر مفهوم از دیگری است^۱، همچنان که بین جنس و فصل - در بسایط - حکم به مغایرت می‌کند، در حالی که آن دو در واقع از جهت جعل و وجود با هم اتحاد دارند.

۱. به عبارت دیگر پس از تعقل شدید در تخلیه ماهیت از مطلق وجود، ماهیت به حمل اولی ذاتی وجود نیست، اگرچه به حمل شایع صناعی وجود است. «هدیجی»

و نزدیک به آنچه بیان داشتیم - البته از برخی وجوه - چیزی است که بعضی از صاحبان دقت بیان داشته‌اند که: عروض وجود مصدری و یا مفهوم موجود برای ماهیت در نفس الامر جایز نیست^۱، برای اینکه عروض، چیزی است برای دیگری و ثبوتش برای آن (وجود) فرع وجود معروض است، بنابراین پیش از وجود ماهیت برای ماهیت موجود بوده است.

و نیز: مفهوم موجود با ماهیات متحد است و عروض دو متحد، - یکی بر دیگری از آن جهت که باهم اتحاد دارند - ممتنع و محال است.

و نیز هیچ عارض شدنی برای وجود به معنی مصدری، به حسب اعتبار ذهنی از جانب ماهیات نیست، برای اینکه عقل، اگرچه ماهیت را - وقتی به ذات خودش تعقل می‌کند - خالی و بدون ضمیمه می‌یابد و پس از این مرتبه هم موصوف بدان (ماهیت) نمی‌یابدش، چون موجود می‌یابدش، و از این (موجود یافتن) قیام وجود بدان لازم نمی‌آید، زیرا صدق مشتق، قیام مبدأ اشتقاق را لازم نمی‌آورد.

اما وجود - به معنی موجود - به حسب اعتبار ذهنی بر ماهیت عارض می‌شود، یعنی عقل، ماهیت را هنگامی که به ذات خودش بدون ضمیمه‌ای تعقل می‌کند، بدون وجود می‌یابد، ولی در مرتبه دوم عارض بر آن (ماهیت) می‌یابد، از این روی حکم می‌کند که عارض بر ماهیت شده است، و عارض شدنش بر ماهیت - در نفس الامر و واقع - جایز نیست، چون در نفس الامر هر دو یک امراند و مغایرتی بین آن دو اصلاً وجود ندارد؛ مانند اینکه سیاهی و وجود، در نفس الامر و واقع - از جهت ذات و وجود - یک چیزاند و در آنجا بین آن دو نسبتی از عارض شدن و غیر آن تصور نمی‌گردد، ولی در اعتبار ذهنی، آنها دو چیزاند، برای اینکه عقل این یک چیز را تفصیل داده و تقسیم به ماهیت متقدم و وجود متأخر می‌نماید، به این اعتبار بین آن دو تصور نسبت پیدا می‌شود؛ این خلاصه آن چیزی بود که (صاحب دقت سید سند) بیان داشته بود.

۱. در برخی از نسخ به جای مفهوم موجود، مفهوم وجود است و مآل هردو یکی است، و مقصودش از وجود به معنی مصدری، وجود «بشرط لا» است، و از وجود، وجود «لابشرط» است، و فرق بین آن دو مانند فرق بین عرض و عرضی است، بنابراین اولی غیرمحمول است، مانند سفیدی «بشرط لا» برعکس دومی، چون فرقی بین آن و بین موجود، جز در اشتقاق و عدم اشتقاق نمی‌باشد، همچنان که فرقی بین سفیدی «لابشرط» و سفید، مگر در حمل نمی‌باشد. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۵۹

بر هوشمند صومعه قدس پنهان نیست که بین سخن او و بین آنچه ما اثبات داشتیم گونه‌ای از موافقت وجود دارد، اگرچه بین این دو سخن گونه‌ای از مخالفت هم وجود دارد، برای اینکه وجود، نزد او یا امری مصدری است^۱ و یا مفهوم محمول عام بدیهی، و هر دو اعتباری‌اند، و نزد ما (وجود) به ذات خود امری حقیقی عینی، و وجود و موجود است - بدون اعتبار امری دیگر - اما اتحاد وجود با ماهیت، این چیزی است که در آن جهت موافقت است^۲.

و از آن جمله (سئوالات) اینکه در سخنش و جوهی از نظر (پاسخ) هست که برخی از آنها را معاصرش علامه دوانی آورده و بر موردش نیز ایرادات فراوانی وارد شده که اگر سرگرم بدانها شویم از شکل و اساس این کتاب بیرون رفته‌ایم.

و از آن جمله (اشکالات) آن چیزی است که در کتاب حکمت الاشراق و تلویحات آمده که: در وجود، چیزی که ماهیتش را وجود مشخص و معین کند نیست^۳، زیرا ما پس از آنکه مفهوم وجود را تصور می‌کنیم شک می‌نمائیم که آن دارای وجود است یا نه، پس او را وجودی زائد است، و همین طور در وجود وجودش و تا بی نهایت تسلسل پیدا می‌نماید و این امر محال است و هیچ‌گزیری نیست جز اینکه وجود مقول (محمول) بر موجودات، اعتباری عقلی باشد.

جوابش همان است که پیش از این گذشت، یعنی حقیقت وجود و کُنّه آن در ذهن حصول پیدا نمی‌کند، و آنچه از آن (حقیقت) در ذهن حصول پیدا می‌کند امری

۱. وجود مصدری همان وجود عام بدیهی - یعنی معنای مصدری انتزاعی - است که ما به الاشتراک میان تمام اشیاء است، زیرا بر تمام اشیاء این مفهوم که معادل کلمه «هست» می‌باشد اطلاق می‌شود، و به مفهوم عام اعتباری هم وجود مصدری گفته می‌شود. «م» ۲. چه دور است این سخن، نسبتش چون تراب و رب الارباب و آب و سراب و تاریکی و آفتاب است، چون مصنف قدس سره می‌گوید: ماهیت در وجود فنا می‌شود، و گوید: ماهیت از جهت تحقق انیت است و سید سند می‌گوید: وجود در ماهیت فنا می‌شود، و گوید: انیت وجود ماهیت است، آری! هر دو دوگانگی را در واقع نافی‌اند، ولی کاش می‌دانستم ملاک حمل مفهوم وجود چیست؟ چون سیدسند نه قایل به قیام مبدأ و عارض شدنش - چه در خارج و چه در عقل - و نه به انتسابش نیست، بنابراین فرقی بین قضیه صادق و کاذب نیست، و او با اینکه قایل است موجودیت اشیاء بستگی به اتحادشان با مفهوم وجود دارد - چنان که در آینده خواهد آمد - ولی سخن در مشخص کننده این اتحاد است و اینکه ناگزیر است پیش از آن تحقق و ثبوت یابد. «سبزواری» ۳. یا اینکه: در وجود، چیزی که وجود عین ماهیتش باشد نیست. «م»

انتزاعی عقلی است و آن وجهی از وجوه وجود است، و علم به حقیقت آن موقوف بر مشاهده حضوری است، و پس از مشاهده حقیقت وجود و اکتناه (کُنّه و حقیقت یابی) به ماهیت آن که عین انیت است، مجالی برای این شک باقی نمی ماند.

و بجاست که این وجه برای معارضه و مقابله الزامی با مشائیان آورده شود - همچنان که در حکمت الاشراف آورده - چون اینان استدلال بر مغایرت وجود با ماهیت کرده و گفته اند: ما ماهیت را تعقل می کنیم و در وجودش شک می نمائیم، در حالی که مشکوک، نفس معلوم نمی باشد و داخل در آن هم نیست، پس آن دو در اعیان، دو متغایرانند^۱، بنابراین وجود زائد بر ماهیت است؛ و شیخ (اشراق) آنان (مشائیان) را به عین همین دلیل ملزم ساخته است، برای اینکه وجود را مانند وجود سیمرخ - مثلاً - می فهمیم و نمی دانیم که در اعیان موجود است یا نه، پس وجود محتاج به وجود دیگری است و همین طور با موجودی همراه بوده و ترتب پیدا کرده و تا بی نهایت تسلسل می یابد؛ و آنچه را که ما بروی (شیخ) دلیل آوردیم، همانندش در اصل حجت و دلیل جاری می گردد و در نتیجه هردو بنا و اساس انهدام می پذیرد^۲.

از آن جمله (سئوالات و اشکالات) آن چیزی است که در کتاب حکمت الاشراف بیان داشته و آن اینکه: اگر وجود برای ماهیت در اعیان وصفی زائد بر آن باشد، پس آن (وجود) را نسبتی بدان است، و برای نسبت هم وجودی است و برای وجود نسبت هم نسبتی به نسبت است و همین طور تا بی نهایت تسلسل پیدا می نماید.

جوابش آنکه: وجود نسبت ها در تعقل است - نه در عین (خارج) - و این تسلسل

۱. این منافی آن چیزی است که پس از این می گوید: هیچکس را نزاعی در اینکه تمایز بین آن دو به حسب ادراک است نه بحسب عین نمی باشد. «سبزواری» ۲. یا اینکه گفته شود: شک در چیزی، یعنی به گونه تردید تصور شود و وجود خارجی تصور نشود و آنچه تصور می شود امری انتزاعی است. نهایت امر آنکه مغایرت را در ذهن اثبات می کند - نه در عین - پس بنای شیخ - به واسطه زیادی وجود بر وجود در عین - منهدم شد و بنای مشائیان به واسطه زیادیش بر ماهیت در عین، منهدم گشت، و این منافی بنا نهادنش بدین بنیان - یعنی زیادی در عقل - در مبحث زیادی وجود ممکن بر ماهیتش در عقل نیست، و امکان دارد که دوبنا و اساس را بر استدلال شیخ بر زیادی وجود بر وجود و نقض آن، حمل بر حجت مشائیان کرد، در آن صورت معنی عبارت این می شود: آنچه ما علیه او در تصحیح مطلبمان - از اصالت وجود - آوردیم، همانندش در تصحیح اصل حجت و دلیل مشائیان - در زیادی وجود بر ماهیت در تعقل - جاری می گردد که نزد ما و نزد اینان - همان گونه که در نوشتارشان مطالعه می کنی - معتبر است. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۶۱

به واسطه قطع شدن ملاحظات عقلی انقطاع می پذیرد، و حقیقت در نزد ما همان است که گذشت، یعنی بین ماهیت و وجود اصلاً و در واقع مغایرت نیست، بلکه این عقل است که برخی از موجودات را به ماهیت و وجود تحلیل و تقسیم کرده و بین آن دو اتصاف و نسبتی - بر وجهی که پیش از این بیان شد - ملاحظه می نماید.

و از آن جمله (سئوالات) آنکه گوید: اگر وجود در اعیان حاصل باشد و جوهر نباشد، لازم می آید که هیئتی در شئی باشد، و چون چنین شد، پس قائم به جوهر است و در نزد مشائیان کیفیت می باشد، چون آن (وجود) هیئت قازی (ثابتی) است که در تصورشن نیاز به محل و اضافه به امری خارج - همچنان که در حد کیفیت بیان داشته اند - ندارد، و مطلقاً حکم کرده اند که محل بر عرض - از کیفیات و غیر کیفیات - متقدم است، پس موجود بر وجود متقدم است و این ممتنع و محال است - به واسطه لازم آمدن تقدم وجود بر وجود - .

سپس گوید: وجود، مطلقاً اعم اشیاء نیست، بلکه کیفیت و عرضیت - از وجهی - اعم از آن است^۱. و گوید: اگر (وجود) عرض باشد، قائم به محل است و معنی قائم به محل بودن یعنی او موجودی است که نیازمند به محل است و در تحقق و ثبوتش بدان محتاج است، و شکی نیست که محل، موجود به واسطه وجود است و این قائم بودن (یکی به دیگری) دور پیدا کرده و این محال است.

جواب آنکه: اینان در سرآغاز حقایق اجناس از مقولات، عنوان کرده اند که آنها (کیفیات) ماهیاتی کلی اند و حق (ثبوت) وجود عینی شان مثلاً چنین و چنان است؛ گویند: جوهر ماهیتی است و حق (ثبوت) وجودش در اعیان چنین است که در موضوع نباشد، و همین طور «کم» مثلاً ماهیتی است که چون در خارج یافت گردد، به ذات خود پذیرای مساوات و «لامساوات» هست، و بر این قیاس «کیف» و دیگر مقولات^۲؛ پس اینکه وجود در ذات خود جوهر و یا کیف و یا غیر این دو است - به واسطه عدم کلی بودنش - ساقط و باطل است.

۱. اصل و ماده افتراق وجود از آن دو، وجود واجب تعالی است و ماده و اصل افتراق و جدایی آن دو از وجود، کیفیات چهارگانه است. «سبزواری» ۲. این برهانی است نه الزامی، همچنان که با تفکر و اندیشیدن روشن می گردد. «سبزواری»

بلکه وجودات - همان‌گونه که گذشت - هویاتی عینی هستند که به نفس خویش متشخص‌اند و مندرج تحت مفهوم کلی ذاتی - مانند جنس و یا نوع و یا حد - نمی‌باشند، و عرض به معنی قائم به ماهیت و موجود بدان هم نیستند، اگرچه عرضی هستند و گونه‌ای اتحاد بدان (ماهیت) دارند^۱؛ و بر تقدیر عرض بودنش، به واسطه عدم کلی و عمومی بودنش لازم نمی‌آید که کیفیت باشد؛ و آنچه از أعراض عام و مفهومات شامل و فراگیر موجودات است، آن وجود انتزاعی عقلی مصدری است که از آن مفهوم موجود - از آن روی که موجود است - اشتقاق می‌یابد، و به واسطه مخالف بودنش نیز با دیگر أعراض - در اینکه وجود آنها در نفس خودشان عین وجودشان برای موضوع است و وجود وجود عین وجود ماهیت است نه وجود چیز دیگری برای آن - عدم نیازش در تحقق و ثبوتش به موضوع روشن گشت، لذا دوری را که گفته لازم نمی‌آید، در حالی که مختار ما این است که: وجود جوهر، به جوهر بودن این جوهر، جوهر است - نه به واسطه جوهر بودن دیگری - و همین‌طور وجود عرض، به عرض بودن این عرض، عرض است - نه به واسطه عرض بودن دیگری - چون گذشت که وجود را هیچ عارض بودنی در نفس الامر بر ماهیت نیست، بلکه در اعتبار ذهنی است، آن هم به حسب عقل.

توضیح و آگاهی بخشیدن

از آنچه که درباره وجود بیان داشتیم روشن و ثابت گشت که: گاهی نور گفته می‌شود و از آن معنی مصدری - یعنی نورانیّت چیزی از اشیاء - مراد و مقصود است، این را در اعیان وجودی نیست و وجودش در اذهان است، و گاهی دیگر نور گفته می‌شود و از آن به ذات خود خویشتاب و روشن کننده غیر خود از ذوات نوری - مانند واجب تعالی و عقول و نفوس و انوار عرضی معقول و یا محسوس - مراد و مقصود

۱. اگرچه وجود عینی باشد و خارج از آن دو و مغایر هر دو، (مانند) خارج بودن شاخص از سایه و مغایر بودن سایه با صاحب سایه، و متحد با آن، اتحاد «لامتصل» با متصل، و اما عرض بودن به معنی خارج محمول، آن وظیفه مفهوم عام آن می‌باشد، چنان که گوید: و آنچه از أعراض عام و مفهومات شامل و فراگیر موجودات است... «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۶۳

است، مانند نور ستارگان و چراغها، اینها را در اعیان وجود است و در اذهان وجودی ندارند و نامیدن نور بر آنها به واسطه تشکیک اتفاقی است، و معنی اول مفهوم کلی عرضی است مر آنچه از افراد را که در تحت آن است، برعکس معنی دوم که عین حقایق نوری است - با تفاوت آن حقایق به تمام و ناقص بودن و قوه و ضعف داشتن - پس به کلی و جزئی - به معنی معروض بودن به واسطه تشخیص زائد بر آن (وجود) - توصیف نمی‌گردد، بلکه نور عبارت است از صریح (آشکار) فعلیت و تمیز (جدایی) و وضوح و ظهور، و عدم ظهور و درخشش آن یا از جهت ضعف ادراک است - خواه عقلی باشد و یا حسی - و یا به واسطه خلط و آمیزشش به ظلمتی که برخاسته از مراتب تنزلاتش است - به حسب برخوردارهایی که بین مراتب نارسای امکانی و امتزاج‌های هیولانی واقع شده است^۱ می‌باشد - .

زیرا هر مرتبه‌ای از مراتب نقصان و ضعف نور و نارسائیش از درجه کمال اتم نوری که آن را در عظمت و جلال و زینت و جمال حدی و مرزی نیست، در برابرش مرتبه‌ای از مراتب ظلمات و عدمها واقع است که به نام ماهیات امکانی نامیده شده است^۲، همین‌طور وجود، گاهی اطلاق می‌شود و از آن معنی انتزاعی عقلی، از معقولات ثانویه^۳ و مفهومات مصدری که در نفس الامر و واقع هیچ تحقق و ثبوت ندارند مراد و مقصود

۱. تنزل آن نیست که از ظاهرش - یعنی انتقال - می‌فهمی، برای اینکه افاضه از چیزی عبارت از خالی شدن از مقامش و دور گردیدن از مراتبش نیست، بلکه معنایش القای سایه است و عکس و منبعث بودن چیزی از چیزی - به گونه‌ای که از کمالش چیزی کاسته نگردد - و چون فرض شود که دوباره بدان بازگشت می‌نماید، چیزی بر کمالش نیفزاید، لذا فیاض حقیقی را شأنی است که تمام شئون در برابرش شأن نیستند، و شئون را شأنی نیست جز آنکه او را با آنها شأن است، و مثال مراتب تنزلات به حسب برخوردارهای در محسوس است، مانند انعکاس نور از خورشید به ماه، سپس از ماه بر آینه، سپس از آینه بر آب، بعد از آن از آب بر دیوار. «سبزواری»

۲. نور و ظلمت معنوی را به دو مخروط برعکس هم گذارده تشبیه نموده که قاعده مخروط نور نزد عالم عقل است و سر مخروط نزد عالم ماده، و مخروط ظلمت سرش نزد عالم عقل است و قاعده‌اش نزد عالم ماده. «سبزواری»
۳. معقولات اولی عبارت از تصورات اولیه از اشیاء اند که آن تصورات در ذهن است ولی منشأ و مصداق آنها در خارج است، یعنی آنچه مصداق خارجی داشته باشد و اولین متصور باشد، مانند انسان و حیوان که موجود در خارج اند و متصور می‌شوند، معقولات ثانیه کلیات اند که از امور ذهنی انتزاع شده‌اند و منشأ آنها همان ذهن است، و به عبارت دیگر اموری هستند که عروض آنها بر معروضات خود در عقل است، مانند کلیت و جزئیت که در موطن عقل عارض بر کلی و جزئی می‌شوند و کلی و جزئی خود از امور عقلی است، ولی تصور انسان و حیوان چنین نیست، یعنی آن صور از انسان و حیوان در ذهن اند ولیکن منشأ و مبدأ و مصداق آنها که حیوان و انسان باشد خارج است. «م»

است و به نام وجود اثباتی نامیده می‌شود، و گاهی هم اطلاق می‌شود و از آن امر حقیقی که مانع ورود عدم و «لاشیئیت» از ذاتش به ذاتش، و از ماهیت به واسطه انضمامش بدان (امر حقیقی) می‌گردد مراد و مقصود است.

شکی در این نیست که با ملاحظه انضمام وجود انتزاعی - که از معدومات است - به ماهیت، معدومیت را مانع نمی‌گردد، بلکه به اعتبار ملزوم آن و آنچه از آن به ذاتش انتزاع می‌گردد مانع می‌گردد، و آن وجود حقیقی است، خواه وجود صمدی واجب باشد و خواه وجود ممکن تعلقی ارتباطی؛ و وجودات امکانی هویاتشان عین تعلقات و ارتباطات به وجود واجب است، نه اینکه معانی آنها مغایر با ارتباط با حق تعالی می‌باشد، مانند ماهیات امکانی که هر یک آنها را حقیقتی و ماهیتی است که تعلق به حق تعالی عارض آنها شده است (و آن تعلق) به سبب وجودات حقیقی است که آن وجودات جز شئون ذات حق تعالی و تجلیات صفات علیا و لمعات و تابشهای نور و جمال او و درخششهای ضوء و جلال او نمی‌باشند و به زودی با خواست الهی برهانش برایت خواهد آمد.

و اکنون درصدد بیان این مطلبیم که^۱: وجود در هر چیزی امری حقیقی است، به جز وجود انتزاعی که عبارت از موجودیت است، خواه موجودیت وجود باشد و یا موجودیت ماهیت^۲، برای اینکه نسبت وجود انتزاعی به وجود حقیقی مانند نسبت انسانیت است به انسان و سفید به سفیدی، و نسبتش به ماهیت مانند نسبت انسانیت است به خندان، و سفید به برف، و مبدأ اثر و اثر مبدأ جز وجودات حقیقی که هویات عینی اند نمی‌باشند که به ذات خودشان موجوداند، نه وجودات انتزاعی که اموری عقلی‌اند و به اتفاق خردمندان و عقلا در خارج معدوم‌اند، و نه ماهیات مرسله که ذات

۱. یعنی چون هل بسیط پیش از مرکب است، پس ما درصدد اثبات اصالتش در تحقق هستیم - نه توخذ (وحدت داشتنش) - چون آن فرع تحقق است، و اینکه وجودات تعلقیات‌اند و به ذات خویش فقیر، مسأله توحید خاصی است، چون تعبیر لایق شریعت از توحید این است که: وجودات فقرای خالص و حاجات صرف‌اند نسبت به غنی تام و فوق تام «اتم الفقراء الی الله والله هو الغنی» و عنوان توحید موحدان همین است، و مرگ بر توحیدی که نتیجه‌اش جز این است، و خاک بر آن نفریدی که این مفاد و معنی نباشد. «سبزواری»
 ۲. یعنی: موجودیت نسبت است، و این نسبت خاص وجود حقیقی به خودش - مانند نسبت چیزی به خودش - و به وجود ماهیت - مانند نسبت چیزی به غیر خود - می‌باشد. «نوری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۶۵

میهمی دارند و به ذات خویش و در حدود نفسشان بوی وجود را نشنیده‌اند، همچنانکه در مبحث جعل اثبات خواهیم نمود که مجعول - یعنی اثر جاعل - و آنچه ذاتاً بر آن مترتب می‌شود، نحوه و گونه‌ای از وجود - به جعل بسیط - می‌باشد، نه ماهیت، و همین‌طور جاعل - از آن‌روی که جاعل است - جز مرتبه‌ای از وجود - نه ماهیتی از ماهیات - نمی‌باشد.

مقصود آنکه: موجود در خارج تنها ماهیات - بدون وجودات عینی - آن‌گونه که بیشتر از متأخران پنداشته‌اند نمی‌باشد؛ برای اینکه معنایی را که حکم به تقدم و پیش بودنش بر تمام اتصافها کرده‌اند (یعنی وجود) و بازداشتنش موجب وارد شدن عدم است، جایز نمی‌دارد که (وجود) امری عدمی و انتزاع شده عقلی باشد، درحالی که امر عدمی ذهنی انتزاعی جایز نیست که انعدام را مانع شود و بر اتصاف به غیرخودش تقدم و پیشی داشته باشد؛ پس از این بازداشتن و تقدم دانسته می‌شود که آن (وجود) را حقیقتی است که در نفس الامر و واقع متحقق و ثابت است، و این حقیقت همان چیزی است که به نام وجودات حقیقی نامیده می‌شود، و دانستی که آنها عین حقیقت و تحقق‌اند - نه اینکه چیز متحقی هستند -

دریغاً! که این گروه چقدر از مرحله دوراند که گویند: وجود را معنایی جز امر انتزاعی عقلی - نه حقیقت عینی - نیست.

پس از آنچه که بیان داشتیم سخن برخی از محققان دفع می‌گردد که گوید: حکم به تقدم وجود بر فعلیت ماهیات نادرست است، برای اینکه وجود را معنای حقیقی جز انتزاعی نمی‌باشد؛ چون گوییم: آنچه که حکم به تقدم و پیش بودنش بر تقوّم و تقرّر ماهیات شده، وجود به معنی حقیقی عینی است - نه انتزاعی عقلی -

و آنچه که دلالت بر این دارد وجود، موجود در اعیان است، چیزی است که ابن‌سینا در الهیات شفا گفته: آنچه که وجودش به غیرخودش واجب می‌گردد و اگرچه دایمی باشد، او غیر از حقیقت بسیط می‌باشد، چون آنچه که او را به اعتبار ذاتش هست، غیر آن چیزی است که او را به اعتبار غیرش هست و هویت او در وجود، حاصل از هردو آنها است، از این‌روی هیچ چیزی جز واجب تعالی مجرد از آمیزش آنچه که به اعتبار نفسش بالقوه و امکان است نمی‌باشد، او فرداست و غیر او جفت ترکیبی؛ پایان سخن او.

از سخن او دانسته می‌شود که مستفاد از فاعل، امری آن‌سوی ماهیت و معنی وجود اثباتی انتزاع شده است؛ و مراد از بیانش که: هویت او در وجود، حاصل از هردو آنهاست، این نیست که: ماهیت را موجودیتی است و وجود را موجودیت دیگری، بلکه موجود همان وجود به حقیقت است و ماهیت با او به نوعی از اتحاد متحد است، و هیچ‌کس را نزاعی در اینکه تمایز بین وجود و ماهیت در ادراک است نه به حسب عین، نمی‌باشد.

بعد از اثبات این مقدمه گوییم: جهت اتحاد^۱ در هر یک از دو متحد همان وجود است، خواه اتحاد - یعنی هوهو (این همانی) - بالذات باشد، مانند اتحاد انسان بوجود و یا اتحادش به حیوان، و یا بالعرض باشد، مانند اتحاد انسان با سفید، برای اینکه جهت اتحاد بین انسان و وجود، همان نفس وجود است که بالذات منسوب به اوست، و جهت اتحاد بین انسان و حیوان، همان وجود است که همگی بالذات به آن دو منسوب‌اند؛ و جهت اتحاد بین انسان و سفید همان وجود است که بالذات منسوب به انسان است و بالعرض منسوب به سفید^۲، پس شبهه‌ای در این نیست که دو متحد امکان ندارد که به حسب حقیقت دو موجود باشند، وگرنه اتحاد بین آن دو حاصل نمی‌آمد، بلکه یک وجود است که به گونه‌ای از انتساب، انتساب به آن دو دارد، پس ناگزیر یکی از آن دو و یا هردو، انتزاعی‌اند^۳، و جهت اتحاد امری حقیقی است، پس اتحاد بین^۴ ماهیات و وجود یا به این است که وجود، انتزاعی و اعتباری می‌باشد و

۱. این در حمل اولی تمام نمی‌شود، برای اینکه مفاد آن اتحاد در مفهوم است، پس کلیه ممنوع است، ولی گوییم: مصنف قدس سره در کتاب مشاعر استدلال بر اصالت وجود بر این کرده که اگر آن (ماهیت) نبود حمل شایع تحقق نمی‌یافت و حمل منحصر در اولی ذاتی بود. و در اینجا ترفی کرده و نظری دقیق‌تر را بیان می‌دارد و گوید: اگر آن (ماهیت) نبود اصلاً حمل تحقق نمی‌یافت، برای اینکه جهت اتحاد در اولی نیز وجود است، مگر آنکه وجود رابط که متحقق به گونه‌ای رابطی است باشد، اگر چه به گونه‌ای ظرف بودن - همچنان که وجود معمولی است - تحقق نیافته باشد، پس آنچه در کتاب مشاعر گفته از باب رها کردن زمام (قلم) و تنزل است. «سبزواری»^۲. از بیانش روشن می‌شود که وجود سفید حقیقی - یعنی سفیدی - همان وجود مضاف به انسان است، چنین چیزی نیست، وگرنه لازم می‌آمد یک وجود، جوهر و عرض باشد. و جواب اینکه: وجود سفید اگر «لابشرط» اخذ شود، مرتبه‌ای از وجود موضوع است که بالذات بدان (وجود) اضافه، و به مفهوم سفیدی و یا مفهوم سفید بالعرض اضافه و نسبت داده شده است. «سبزواری»^۳. اولی در اول و دومی در باقی. «سبزواری»^۴. رسانیدن مطلب است به طریق انفصال شرطی، یعنی اتحاد دو متحصّل باطل است - به خلاف اعتباری و عینی - پس اتحاد... تا آخرش، وگرنه پس از اثبات اینکه جهت اتحاد امری حقیقی است و یکی از دو طرف «هوهو - این همانی» و یا هردو، انتزاعی است، مجالی برای تردید باقی نمی‌ماند. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۶۷

ماهیات اموری حقیقی هستند - همچنان که محجوبان و پوشیدگان از روش اهل کشف و شهود این چنین می‌پندارند - و یا این است که ماهیات اموری انتزاعی و اعتباری می‌باشد و وجود، حقیقی عینی است - همچنان که روش برتر است - .

خلاصه آنکه: وجود عینی، با اینکه یک حقیقت است و نوع بسیط، آن را نه جنس است و نه فصل، و کلیت و جزئیت و عموم و خصوص او را عارض نمی‌گردد، بلکه تعدد و تمیزش از جانب ذات خودش است نه به امری خارجی، جز آنکه مشترک بین تمام ماهیات است و بدانها متحد بوده و به واسطه اتحادش با آنها (ماهیات) صادق بر آنهاست؛ زیرا وجود حقیقی عینی یعنی: در او وجود است، و همین یعنی موجود، پس او از آن حیث که منشائی برای انتزاع موجود بودن می‌باشد، خودش موجود است، و از آن حیث که به اعتبار ذاتش منشائی برای این انتزاع بوده و بدو موجود بودن ماهیات حصول می‌یابد، همو وجود است؛ پس هر یک از دو مفهوم وجود، یعنی حقیقی و انتزاعی^۱، مشترک بین ماهیات است، جز آنکه انتزاعی را کلیت و عموم عارض می‌گردد، چون امری عقلی و از مفهومات شامل و فراگیر می‌باشد، مانند شیئیت و معلومیت و امکان عام و امثال اینها، برعکس حقیقی که محض تحقق و ثبوت عینی و صرف تشخیص و تعیین است، بدون نیاز به مخصیصی و مشخص کننده‌ای، بلکه به واسطه انضمامش به هر ماهیتی، آن را امتیاز و تحصل بخشیده و از پنهان بودن و پوشیدگی و ابهام رهایی می‌دهد.

پس وجود حقیقی^۲ به ذات خودش - به انواع ظهور - ظاهر و خویشتاب است و ظاهر کننده غیرخود، بدو و با او و برای او و در او و از او ماهیات ظاهر می‌گردند، و اگر ظهورش در ذات موجودات و آشکار کردنش بالذات برای خودش و برای آنها

۱. اطلاق مفهوم بر حقیقی، به اعتبار حصول و جهش در ذهن است، و وجه چیزی عبارت از آن چیز است به وجهی، و اینکه مفهوم برابر معنی است و بسیار است که معنی بر حقیقت اطلاق شده است - به ویژه در عرف اهل ذوق - و یا اینکه: وجود حقیقی در آنها مشترک است، به اعتبار اشتراک مفهوم عام - به واسطه عدم جواز انتزاع یک مفهوم از حقایق مخالف هم - و ما این مطلب را در پانویس‌های اشتراک وجود و آنچه تعلق به مقام دارد بیان داشته‌ایم. «م» ۲. در آن اشاره است به اینکه مرتبه وجود آینه و مظهر اعیان اشیاء و احوال آنها است؛ و بیانش که: اگر ظهورش در ذات موجودات و آشکار کردنش بالذات برای خودش نبود... اشاره است به اینکه اشیاء و اعیان آنها آینه‌ها و مظاهری برای ذات مرتبه وجود و صفات و اسماء آن هستند و این در نزد اهلش رازی بزرگ است. «نوری»

بالعرض نبود، به هیچ وجهی از وجوه، ظاهر و موجود نبود، بلکه در پرده عدم و ظلمت پنهان، باقی مانده بود، چون دانستی که آنها به حسب ذاتشان و حدود نفسشان، از وجود و ظهور بی نصیب اند و وجود و ظهور از جانب غیر آنها بر آنان وارد می‌گردد؛ پس آنها در حدود نفسشان از جهت ذات نابود، و از حیث حقایق باطل اند، یعنی از ازل تا ابد نابود و باطل اند - نه در وقتی از اوقات و مرتبه‌ای از مراتب - چنان که (شیخ شبستر در منظومه گلشن راز) گفته:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم
این بیت ترجمه بیان معصوم علیه السلام است که فرموده: الفقر سواد الوجه فی الدارین، یعنی: فقر (وجودی) در هر دو عالم سیه رواست، بنابراین ظهور وجود به ذات خود در هر مرتبه‌ای از مراتب موجودات و فرود آمدنش به هر شأنی از شئون، موجب ظهور مرتبه‌ای از مراتب ممکنات و عینی از اعیان ثابتات می‌گردد، و هر چه که مراتب نزول و فرود آمدن بیشتر و از کانون وجود دورتر، ظهور اعدام (نابودها) و ظلمات به صفت وجود و گونه ظهور و پوشیدگی وجود به اعیان مظاهر و پنهان شدنش به صور مجالی و رنگ پذیریش به رنگ‌های موجودات فراوان تر است؛ پس در هر آشکار شدنی از آشکار شدنها، موجب فرود آمدنی از مرتبه کمال و پائین آمدنی از غایت بلندی و عظمت و شدت نوریت و قوت وجود بوده، و هر مرتبه‌ای از مراتب که فرود آمدن و پنهان بودن در آن بیشتر باشد، ظهورش بر مدارک ضعیف شدیدتر است، و حال بر مدارک قوی برعکس آنچه درباره ضعیف گفتیم می‌باشد، مانند مراتب انوار و تابشهای خورشید است با قیاس به دیدگان شب پرگان و غیر آنها.

و از این جهت است که ادراک اجسامی که در غایت نقصان وجوداند بر مردمان آسان تر از ادراک مفارقات نوری که در غایت قوه وجود و شدت نوریت اند می‌باشد، و شدیدتر از آنها در وجود و نوریت پدید آورنده و خالقشان می‌باشد و او نور انوار و وجود وجودات می‌باشد؛ چون قوه وجود و شدت ظهورش از جهت قوت و مدت و عدت، نامتناهی است، و به واسطه شدت وجود و ظهورش دیده‌گان او را ادراک نمی‌کنند و اندیشه‌ها او را فرا نمی‌گیرند، بلکه حواس و اوهام نیز از او کناره می‌گیرند و خردها و فهم‌ها از پذیرشش سرباز می‌زنند؛ بنابراین مدارک ضعیف، وجودات نازله و

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۶۹

مراتب پائینی را که همراه با اعدام و نیستی‌ها و ملکات پنهان و پوشیده به اکوان است و رنگ‌پذیر به رنگ ماهیات ضدهم و معانی مخالف یکدیگرند ادراک می‌کند، و آنها در حقیقتشان دارای معنی متحدی هستند و فقط تفاوت در آنها به حسب قوه و ضعف و کمال و نقص و بالا و پائین بودن، که آنها را به حسب اصل حقیقت بسیط - به اعتبار مراتب فرود آمدنها نه غیر آن - حاصل است می‌باشد؛ چنانکه به زودی از مباحث تشکیک روشن خواهد شد، و اگر مدارک، ضعیف و ناتوان از ادراک اشیاء - آن گونه که هستند - نبودند، هر آینه سزاوار این بود که هر چه وجودش کامل‌تر و قوی‌تر است، ظهورش بر قوه ادراک کننده و حضورش نزد او تمام‌تر و آشکارتر باشد.

و چون واجب‌الوجود از جهت برتری و فضیلت وجود در بالاترین انحاء و در تابندگی و درخشش نور در دورترین مراتب است، لازم است که وجودش ظاهرترین اشیاء نزد ما باشد، در حالی که امر را برعکس می‌یابیم، پس در می‌یابیم که این امر از جهت او نیست، زیرا او در غایت عظمت و احاطه و تابش و تابناکی و بلندی و کبریایی است، ولی به واسطه ضعف خرده‌های ما و فرو رفتنشان در ماده و آمیزششان با عدمها و تاریکی‌ها، ناتوان از ادراک او بوده و قدرت اینکه او را در وجود، آن گونه که هست تعقل کنیم نداریم؛ برای اینکه فزونی کمال او آنها را به واسطه ضعف و دوریشان از کانون وجود و معدن نور و ظهور خیره می‌سازد، این از جانب ذات آنها است - نه از جانب او - زیرا او به واسطه عظمتش و فراخی رحمتش و شدت نور نافذش و نامتناهی بودنش، به ما از هر چیزی نزدیک‌تر است، چنانکه خود فرموده: و نحن اقرب الیه من حبل الوريد، یعنی: ما از رشته سیاه‌رگ به او (انسان) نزدیک‌تریم (۱۶- ق) و: و اذا سألك عبادی عنی فانی قریب، یعنی: و اگر بندگانم مرا از تو پرسند، من نزدیک هستم (۱۸۶- بقره)

پس ثابت شد که بطونش در ظهورش می‌باشد، پس او از همان حیث که ظاهر است باطن می‌باشد، و هر چه (آلت) ادراک درست‌تر باشد و درجه‌اش از آمیزش حسی و پرده‌های مادی دورتر باشد، ظهور انوار حق اول بر او، و تجلیات جمال و جلالش برای او شدیدتر و افزون‌تر است، با این همه او را آن گونه که شایسته و سزاوار شناختش است نشناخته و آن سان که درخور ادراکش می‌باشد، ادراکش نکرده است، این به

واسطه متناهی بودن قوا و مدارک، و نامتناهی بودن او در وجود و نوریت است؛ و عنایت الوجوه للحی القیوم، یعنی: چهره‌ها در برابر زنده پاینده فروتن شود (۱۱۱- طه) در اینجا چیزی که باید تحقیق و ثبوت یابد این است که اگرچه بین موجودات به ذاتشان اختلافی - جز به آنچه از کمال و نقص و تقدم و تأخر و ظهور و پنهان بودن که بیان داشتیم - نیست، ولی آنها را به حسب هر مرتبه‌ای از مراتب، اوصافی معین و صفات خاص امکانی ملازمشان است که آنها نزد حکما به نام ماهیات، و در نزد صاحبان کشف و صوفیان و عرفا به نام اعیان ثابت نامیده می‌شوند؛ به مراتب انوار خورشید - که مثال الهی در عالم محسوسات است - نظر بیفکن که چگونه به رنگ شیشه‌ها رنگ‌پذیر می‌شود؟ در حالی که در نفس خودش هیچ رنگی ندارد، و تفاوتی هم در آنها جز به شدت تابش و نقص آن نمی‌باشد، پس هرکس که در شیشه‌ها و رنگ‌های آنها توقف کند و بدانها از نور حقیقی و مراتب حقیقی فرود آمده‌اش محجوب و پوشیده شود، نور از او پوشیده گردد، مانند کسی که گوید: ماهیات اموری حقیقی و در عالم وجود اصیل‌اند و وجودات اموری انتزاعی و ذهنی‌اند؛ پس هرکس رنگ‌های نور را مشاهده کرد و دانست که آنها از شیشه‌ها است و نور در ذات خودش رنگی ندارد، نور برایش آشکار می‌شود و می‌داند که مراتب همان است که در صورت اعیان - به رنگ استعدادها - ظاهر گردیده است، مانند کسی که گوید: مراتب وجودات عبارت است از تابش‌های نور حقیقی واجب و ظهورات وجود حق الهی که در صورت اعیان آشکار شده و به رنگ ماهیات امکانی رنگ‌پذیر گشته و به صورتهای خلقی، او هویت الهی واجب پوشیده و پنهان گشته است.

و آنچه که باز لازم است دانسته شود این است که اثبات ما مراتب وجودات فراوان را و آن را در مراتب بحث و گفتگو و آموزش گذاردن - با تعدد و تکثرشان - منافی آنچه که پیش از این در مقام اثباتش بوده‌ایم نیست، یعنی اثبات وحدت وجود و موجود از جهت ذات و حقیقت، چنان که مذهب اولیا و عرفا از بزرگان اهل کشف و یقین است؛ و به زودی بر این مطلب برهان قطعی اقامه خواهیم کرد که: وجودات اگرچه تکثر و تمایز دارند، ولی از مراتب تعینات حق اول‌اند و ظهورات نور و شئون ذات اویند، نه اینکه آنها اموری مستقل و ذاتهایی منفصل و جدایند، ولی حکایت این مطلب را به تو

وام دارم تا برهانش بر تو خوانده شود، آن را منتظر و جويا باش.

و گروهی دیگر^۱ قایل اند که: وجود حقیقی یک شخص است و او ذات باری تعالی

۱. قائل به توحید (وحدت وجود)، یا قائل به کثرت وجود و موجود - هر دو - است. با تکلم به کلمه توحید به زبان و اعتقاد بدان اجمالاً، و بیشتر مردمان در این مقام اند، و یا قائل به وحدت وجود و موجود - هر دو - است، و این اعتقاد برخی از صوفیان (مردود) است، و یا قائل به وحدت وجود و کثرت موجود است، و این مذهب منسوب به ذوق متألهان است؛ و عکس این (یعنی کثرت وجود و وحدت موجود) باطل است؛ و یا قائل به وحدت وجود و موجود - در عین کثرت هر دو - است که اعتقاد مصنف قدس سره و عرفای شامخ می باشد؛ اولی توحید عامی و سومی توحید خاصی و دومی توحید خاص الخاصی و چهارمی توحید اخص الخاصی است؛ پس توحید دارای چهار مرتبه - بر طبق مراتب چهارگانه اش در تقسیمی دیگر - است که عبارت از توحید آثار و توحید افعال و توحید صفات و توحید ذات می باشد. و فرق بین روش مصنف و روش منسوب به ذوق متألهان این است که مصنف قدس سره قائل به تکثر وجود و موجود است باهم، با این همه وحدت را در عین کثرت اثبات می کند، چنان که انسانی در برابر آینه های فراوانی بایستد، پس انسان متعدد است و انسانیت هم متعدد است، ولی هر دو در عین کثرت یکی اند. به ملاحظه عکس بودن و اصیل نبودن، زیرا عکس چیزی - از آن جهت که عکس آن چیز است - چیزی در برابر او نیست، بلکه فقط آلت ملاحظه آن چیز است، و اگر ذاتاً ملحوظ قرار گیرد، دیگر عکسی که حکایت کننده از چیز است نیست، بلکه حاجب است، و هرگاه که نظرت به صاحب عکس باشد، عکس ها عنوان های او و آلات برای ملاحظه وی اند.

پس هرگاه که موجودات را از آن جهت که مضاف به حق سبحانه اند - به اضافه اشراقی - ملاحظه کردی، یعنی آنها اشراقات و تابشهای نور اویند، در ظهورشان، خالی از ظهور او نیستند، و چون آنها را اموری مستقل به ذات خودشان ملاحظه کردی، به حقایق آنها ناآگاه و جاهلی، چون فقر و نیاز، ذاتی آنهاست، پس وجود نزد او یک حقیقت است که دارای مراتب متفاوت شدت و ضعف و امثال اینهاست، و این تفاوت منافی وحدت نیست، زیرا ما به التفاوت عین ما به الاتفاق است، بلکه استحکام بخش وحدت است، برای این که هرچه دایره اثبات و ادراکش وسیع تر و فراخ تر باشد، سلب ها و فقدانش کمتر و ناچیزتر است، لذا این کثرت، کثرت نورانی نامیده شده است و کثرت ماهیات کثرت ظلمانی.

پس وجودات خاص امکانی دارای حقایقی اند که آن ها انوار و تابشهای خورشید حقیقت اند و تنها روابط اند و بس، نه اینکه آنها اشیائی هستند که دارای ربط اند، و به زودی در اواسط کتاب این سخن را که برخی از بزرگان در رساله زوراء بیان داشته که: وجود اشیاء وجود رابط است نه وجود رابطی، تصریح به رد آن خواهد آمد.

و اما در روش آنان: وجود واحد حقیقی است که به هیچ وجه کثرتی در آن نیست، و این وجود - یعنی ماهیت - است که متعدد است و موجودیت همگان به واسطه انتساب به وجود حقیقی است نه به واسطه وجودات خاص امکانی - به واسطه امکان یعنی فقر - و ماهیات نزد اینان اموری حقیقی است، چون اگر انتزاعی بود باید از وجود واجب انتزاع پیدا می کرد، چون نزد اینان وجودی غیر او نیست، مصنف قدس سره نادرستی روش شان را از جهاتی چند مشخص ساخت:

اول اینکه: وجود واحد حقیقی چگونه برای خودش و برای غیر خودش می باشد؟ یعنی جوهر و عرض، و چگونه با وحدت ماهیت - مانند انسان - مقدم و مؤخر است؟ زیرا در آنها نه تفاوتی است و نه تشکیکی. ←

است و ماهیات اموری حقیقی اند که موجودیتشان عبارت از انتسابشان است به وجود واجبی و ارتباطشان به او تعالی، بنابراین نزد آنان وجود، واحد شخصی است و موجود، کلی یک کلی می باشد که دارای افراد متعددی است که عبارت از موجودات اند، و این مذهب را به ذوق متألّهان نسبت می دهند.

گوییم: در آن از جهاتی چند نظر (و اشکال) است:

نخست آنکه: ذات واجب به ذات خودش؛ وجود برای تمام ماهیات، از جواهر و اعراض می باشد نادرست است - چنان که در نزد خردمند آشکار است - برای اینکه برخی از افراد موجودات، به حسب ماهیت تفاوتی در آنها نیست، با اینکه برخی از آنها بر برخ دیگر به واسطه وجود متقدم و پیش اند، و تقدم بعضی از آنها بر بعض دیگر تعقل نمی شود، با اینکه وجود، در همگان واحد است، وحدتی حقیقی که منسوب به همگان است؛ و اگر عذر آورده شود به اینکه تفاوت به حسب تقدم و تأخر در وجود حقیقی نیست بلکه در نسبت و ارتباط آنها با اوست، یعنی نسبت برخی از آنها به وجود حقیقی از برخی دیگر جلوتر است؛ گوییم: نسبت از آن جهت که نسبت است امری عقلی است و آن را در نفسش نه تحصیل است و نه تفاوت، بلکه به اعتبار چیزی از دو نسبت داده شده است، و چون نسبت داده شده بدان، ذات احدیت و ماهیت است و منسوب،

← دوم اینکه نسبت، اضافه اشراقی نیست، وگرنه وجودی بود آن سوی منسوب بدان، و آنها این را نمی گویند، پس آن نسبت مقولی است که فرع وجود دوطرف است، برای اینکه ماهیت عین تعلق نیست، چون مشکوک در آن، غیر نامشکوک در آن است و چنین چیزی در روش مصنف قدس سره قابل رد نیست.

سوم اینکه وجود، ملاک موجودیت است، پس این نسبت، وجودات متکثراند، و این روش چگونه توحید خاصی و قول به وحدت وجود است؟ بلکه توحید عامی است، مانند روش قائلان به کثرت وجود و موجود، برعکس روش مصنف قدس سره؛ و اینان چون قایل به اصالت ماهیت اند و آن (ماهیت) به حسب شینیت ذاتش مغایر وجود است، در وجود قائل به دومی شدند و از شرک خفی رهایی پیدا نکردند؛ خداوند ما را از بندگان مخلصش - بلکه از مخلصانش - قرار دهد، و مصنف قدس سره، منسوب را مانند وجود منسوب بدو قرار داده، بنابراین در خانه غیر از وجود دیاری نیست.

سپس (گوییم:) پوشیده نیست که بین ایراد اول و سوم منافات است، چون مبنای اول بر این است که وجود واجبی وجود اشیاء است و بنای سومی بر این است که وجودات موجودات اموری اعتباری است؛ و امکان دارد که دفع تنافی به این باشد که گفته شود: نوشته های اینان در نزدیکی بخشیدن این روش مختلف و گوناگون است؛ بسا که می گویند: ملاک موجودیت اشیاء عبارت است از انتسابات، و بسا که بار دیگر گویند: وجود زید «إلاه» زید است، یکی از دو ایراد بر یکی از دو قول است و دیگری بر دیگری. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۷۳

ماهیت است، و ماهیت به حسب ذاتش نه اقتضای تقدم می‌کند و نه تأخر و نه علیّت و معلولیّت و نه (نسبت اقتضای) اولویت برای برخی از افرادش نسبت به بعض دیگر - به واسطه عدم حصول و فعلیّت و به حسب ماهیتش - نیز ندارد، پس امتیاز برخی از افراد یک ماهیت - به واسطه تقدم در نسبت - به واجب، و تأخر در آن از کجا حصول می‌یابد؟

دوم اینکه: نسبت آنها (ماهیات) به باری تعالی اگر اتحادی باشد، لازم می‌آید واجب تعالی غیر از وجود دارای ماهیاتی - و بلکه ماهیاتی متعدد و مخالف یکدیگر - باشد، و به زودی بیان آن خواهد آمد که حق تعالی را ماهیتی - جز انیّت - نیست؛ و اگر نسبت بین آنها و بین واجب تعالی تعلقی باشد، و تعلق چیزی به چیزی فرع وجود و تحقق آن دو است، در این صورت لازم می‌آید که برای هر ماهیتی از ماهیات وجود خاصی باشد که بر انتساب و تعلق آن تقدم و پیشی داشته باشد؛ چون شکی در این نیست که حقایق (ماهیات) موجودات عبارت از تعلق به غیر خودشان نمی‌باشد، برای اینکه ما بسیاری از ماهیات را تصور می‌کنیم و در ارتباطشان به حق اول تعالی و تعلقشان به او شک می‌کنیم، برعکس وجودات، زیرا امکان آن هست که گفته شود: هویات اینها مغایر تعلق و ارتباطشان نیست، چون اکتفای به گونه‌ای از آنحای وجود امکان‌پذیر نیست، جز از جهت علم به حقیقت سبب و جاعلش، همچنان که در علم برهان روشن شده و به زودی در این کتاب بیان خواهیم کرد.

سوم اینکه: وجودات اشیاء بر این روش، مانند موجودات متکثراند، جز آنکه موجودات اموری حقیقی‌اند و وجودات برخی‌شان حقیقی‌اند - مانند وجود واجب - و برخی دیگر انتزاعی‌اند - مانند وجودات ممکنات - بنابراین هیچ فرقی بین این روش و روش مشهوری که همگان از متأخران برآند که: وجود ممکنات انتزاعی است و وجود واجب عینی، نمی‌باشد، برای اینکه حق تعالی به ذات خود مصداق حمل موجود است - برعکس ممکنات - جز آنکه امر انتزاعی که به نام وجود ممکنات نامیده شده، تعبیر از آن در این روش به انتساب و یا تعلق و یا ربط و یا غیراینها می‌شود؛ پس قائل بودن به اینکه وجود - بر این روش - واحد حقیقی شخصی است و موجود، کلی و متعدد است - غیر روش دیگر - ظاهر وجهی ندارد، بلکه گوییم: بین این دو روش هیچ فرقی

نیست، یعنی در اینکه موجودیت اشیاء و وجودشان معنای عقلی و مفهوم کلی است که فراگیر تمام موجودات می‌باشد، خواه «ما به الوجود» نفس ذات باشد و یا چیز دیگری، خواه ارتباطی باشد و یا نباشد؛ پس اگر اطلاق وجود بر معنای دیگری - یعنی حق قائم به ذات خود - گردد، هرآینه به واسطه اشتراک خواهد بود؛ تفصیل این روش‌ها در موجودیت اشیاء خواهد آمد.

۸

فصلی

در مساوق^۱ (برابر بودن) وجود با شیئیت

گروهی از مردمان بر این اعتقاداند که وجود صفتی است که بر ذات تجدد می‌یابد، آن (ذاتی) که در دو حالت وجود و عدم ذات است؛ این سخن در نهایت سستی و بی‌ارزشی است، برای اینکه حیثیت ماهیت اگرچه غیر حیثیت وجود است، ولی

۱. اگر مراد از شی، مشیی وجودش، یعنی ماهیت است - چنان که پیش از این بیان داشت - اقسام شیئی اسامی‌شان معلوم است و اقسام وجود اسامی‌شان مجهول، پس مساوق بودن در ضمن مساوات در تحقق است، به این معنی که ماهیت در هر عالمی که تحقق یابد، وجود خاص هم تحقق می‌یابد و یکی با دیگری - هرکجا که گردد - می‌گردد، وگرنه مساوق بودن به معنی اتحاد در حیثیت است؛ و تحقیق این مساوق بودن اینکه: وجود را حقیقتی است و آن حقیقت را امر واحدی است که به واسطه شدت و ضعف و وجوب و امکان و امثال اینها تفاوت پیدا می‌کند، و برترین مراتبش که فوق تمام است و به هیچ وجه نقصی ندارد وجود واجبی است که ماهیتی ندارد و غیر او را حد و نقص ملازم است؛ زیرا حد انسان - یعنی فقط حیوان ناطق - حکایتی است از نقص مرتبه وجودش، و همین‌طور حد حیوان - یعنی فقط جسم دارای رشد و حس و متحرک به اراده - حکایتی است از نقص وجودش، و شکی نیست که نقص وجود تابع آن است و بدون آن تحقق ندارد؛ از این بیان آنچه که حقیقت است - در نزاع دیگری که بینشان برقرار است - آشکار می‌گردد که: مرتبه تحقق وجود مقدم بر مرتبه تقرر ماهیت یا برعکس، هست؛ از دلایلشان بر شیئیت معدوم اینکه: ثبوت چیزی برای خودش ضروری است و سلب چیزی از خودش محال است.

جواب: ثبوت چیزی برای خودش ضروری است - به ضرورت ذاتی نه به ضرورت ازلی - و سلب چیزی از خودش در حال عدم جایز است، زیرا در آن حال چیزی نیست، بلکه معدوم مطلق است، این روش در نهایت سستی است، مگر آنکه مرادشان از این سخن تصحیح اثبات علم ازلی باشد، چون منفی چیزی نیست که در ازلی بدان انکشاف و تمیزی صورت گیرد، در آنجا اشیاء را نه وجود عینی هست و نه ذهنی، وگرنه کثرت در ذات حق تعالی لازم می‌آمد و قدیم بودن اشیاء، پس آنها را باید تقرّر و ثبوت باشد، این هم باطل است، چون لازم نیست که آنها را ثبوتی که منفک و جدای از تمام موجودات باشد، باشد، بلکه ثبوت آنها تابع وجود ذات حق تعالی است - همچنان که روش صوفیان است. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۷۵

ماهیت تا وجود نیابد امکان اشاره بدان که این ماهیت است نیست، چون از معدوم جز به حسب لفظ خبر داده نمی‌شود؛ پس ماهیت تا وجود نیابد چیزی از اشیاء نیست - حتی نفس ذاتش (هم چیزی از اشیاء نیست) - برای اینکه نفس ذات بودنش فرع تحقیقش و وجودش می‌باشد، چونکه مرتبه وجود در واقع بر مرتبه ماهیت متقدم است - اگرچه در ذهن از آن متأخر است - برای اینکه ظرف اتصاف ماهیت به وجود - همچنان که دانستی - ذهن است و موصوف از آن جهت که موصوف است در ظرف اتصاف متقدم بر صفت است، این را حفظ کن که جداً ارزشمند است.

و نیز گویند: صفات نه موجود است و نه معدوم و نه مجهول و نه معلوم، بلکه معلوم ذات است - به واسطه صفت - و صفت دانستنی نیست، و پذیرفته‌اند که محال منفی است و بین نفی و اثبات واسطه‌ای نیست.

و بسا که بین موجود و معدوم واسطه اثبات کرده تا جایی که گفته‌اند: ثابت بر بعض معدوم - یعنی معدوم ممکن - و بر نفس وجود و بر امری که نزد آنان نه موجود است و نه معدوم، چیزی است که آن را به نام حال نامیده‌اند، و گویی که این دسته از مردم یا هدفشان تنها اصطلاحی است که در مقام تخاطب بر آن توافق کرده، و یا اینکه امور ذهنی را فراموش نموده‌اند، اگر مقصودشان از معدوم، معدوم در خارج عقل است، جایز است چیزی که در عقل ثابت است در خارج معدوم باشد، و اگر مرادشان غیر این است، باطل بوده و از آن و بدان - مطلقاً - خبری نیست.

و از چیزهایی که موجب رسوایی آنان است اینکه بدیشان گفته^۱ شود: وقتی که ممکن در خارج معدوم باشد، آیا وجودش ثابت است^۲ و یا منفی؟ برای اینکه به

۱. و همین طور آنچه را که شیخ اشراق اخیراً بیان داشته و مبنی بر آنچه نزدشان مشهور است می‌باشد و بیشترشان قائل به تقرر ماهیات در عدم، و همگی قائل به ثبوت حال اند، چنان که کاتبی گوید: آنان جوهریت را از احوال قرار داده‌اند، با اینکه آن برای ذات در دو حالت وجود و عدم حاصل است، و چنانکه محقق طوسی گوید: اینان اختلاف ذوات معدوم را معلل به احوال کرده و در نتیجه حزن در نزدشان عبارت از صفت چیزی است که نه موجود است و نه معدوم، و گرنه بنا بر تعریف مشهور حال این می‌شود که آن صفت برای موجود است که (آن صفت) نه موجود است و نه معدوم، پس حال مانند صفات انتزاعی برای موجودات در حال وجودشان است و وجود، برای موجود، حالی است در حال وجود و در آن حال برای او ثابت است، نه برای ماهیت در حال عدم، و گرنه صفت برای وجود نبود. «سبزواری» ۲. تردید برای تحکیم و ثبوت بر مجادله‌گر است، و گرنه این مطلب نزد آنان ثابت است که آن صفت است و موجود نیست - و گرنه تسلسل پیدا می‌کرد - و معدوم هم نیست - و گرنه شئی به نقیض خودش اتصاف داشت - «سبزواری»

اعتراف خودشان شئی، از نفی و اثبات بیرون نیست.
اگر گویند: وجود معدوم ممکن منفی است، و هر منفی - نزد آنان - ممتنع است، پس وجود ممکن، ممتنع می‌گردد و این محال است.

اگر گویند: وجود او را ثابت است و هر صفت ثابت شئی جایز است که شئی بدان توصیف گردد، پس جایز است که معدوم، در حالت عدم توصیف به وجود شود، در این صورت موجود و معدوم - باهم - می‌باشد و این محال است؛ و اگر اتصاف شئی را به صفت ثابت آن محال شمردند، پس ماهیت معدوم ایجاب می‌کند که جایز نباشد بدان شئی گفته شود، زیرا شیئیت برای آن ثابت است؛ و اگر کسی - برای این تقدیر - ملتزم شد که جایز نیست شئی، به امری که برایش ثابت است توصیف شود، سخن درستی نگفته، و تنها گفته که آن شئی است - و همین طور امکان^۱ -

سپس (گوییم): ایشان همان‌گونه که در مشترک بودن ذوات - در این که ذوات اند - به صفاتی که بدانها افتراق می‌یابند سرگشته‌اند، همین‌طور در اینکه صفات غیر مختلف‌اند - در این که صفات اند - به فرض بخش سومی که بدانها افتراق و جدایی یابند سرگشته‌اند، و کار تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند و روشن می‌شود که تا شئی دانسته نشود، چیزی که شئی بدان شئی است دانسته نمی‌شود، و برایشان روشن شود که صفت، خبر دهنده از آن (شئی) است؛ همچنان که ذات از آن (صفت) خبردهنده است.

و از این قبیل است (سخن) گروهی که پرهیز می‌کنند بگویند: باری تعالی موجود و یا معدوم است، برای اینکه لفظ^۲ بر صیغه مفعول (موجود - معدوم) است و از این امر او را تقدیس و تنزیه می‌کنند، و هر چه به حسب لفظ در آنچه تعلق به علوم و معارف دارد، امری ساده و کاری آسان است^۳، زیرا مراد از بیشتر الفاظ مطلق در وصف

۱. یعنی مانند شیئیت، گوییم: آن ثابت است - چون صفت است - و اگر اتصاف شئی را به ثابت محال شمردند، امکان ندارد که گفته شود آن ممکن است، و اگر این را ملتزم شد، ممکن نیست و گفته که: آن به عین آنچه بیان داشته ممکن است. «سبزواری» ۲. او تعالی مطلقاً فعال است، و یا به جهت آن که وجودش عین ذاتش می‌باشد، و معنی موجود یعنی ذاتی که دارای وجود است، اولی به معبود و محمود و امثال اینها نقض می‌شود و دومی به تمام اسمای حُسن، با اینکه در شریعت اطلاق موجود آمده است، مانند: من با تو ای موجود در هر مکان مناجات می‌کنم، باشد که صدایم را بشنوی. انا اناجیک یا موجود فی کل مکان لعلک تسمع ندائی. «سبزواری» ۳. اگر «ما» را نافی بگیریم می‌شود: آسانی نیست. و ما در ترجمه «ما» را موصوله گرفتیم. «م»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۷۷

حق تعالی - و بلکه مقصود از تمام آنها درباره او تعالی - معانی بلندی هستند که برتر و شریفتر از آن چیزی است که نامها درازای آنها وضع شده است، پس همانگونه که مراد از گوش و چشم که برحسب توقیف شرعی اطلاق بر حق تعالی جایز می‌گردد، معنای وضعی آن دو - به واسطه تقدس و دوریش از جسم و آلت بودن - این (معنی) نیست، همین طور علم و قدرت و وجود و اراده، معانی اینها درباره حق تعالی برتر و شریفتر از آن چیزی است که همگان می‌فهمند، و ما را گزیری از توصیف او و اطلاق لفظی از این الفاظ که دارای معانی مشترکی هستند (بر او) نیست، با این آگاهی دادن که: صفات او صریح و حاق ذات او است و از معنایی که از این الفاظ تصور می‌کنیم دور است.

اینها در صفات حقیقی او است، اما سلبها و اعتبارات: دور نیست که مقصود از الفاظی که به اِزاء آنها وضع شده و درباره او تعالی استعمال شده، معانی وضعی عرفی آنها مراد باشد.

اما آن کس که بر عدم اطلاق لفظ موجود درباره حق تعالی احتجاج می‌نماید که از این (اطلاق لفظ) لازم می‌آید، حق تعالی در وجود، با موجودات مشارکت داشته باشد، او به سوی تعطیل محض گام برداشته است، زیرا در این صورت جایز نیست که گفته شود: او حقیقت، و یا ذات، و یا چیزی از اشیاء است، و چون چیزی نیست پس «لاشیء - ناچیز» می‌باشد، زیرا بیرون بودن از سلب و ایجاب (هر دو باهم) محال و غیرممکن است؛ و همین طور (بیرون بودن از) هویت و ثبات و تقوّم و امثال اینها غیرممکن است، در این صورت دروازه معرفت حق تعالی و توصیف او به صفات جمال و نعوت کمالش بسته و مسدود خواهد شد.

و شگفت اینکه متشبهان این گروه نزد عوام از مردم از اهل نظر شمرده می‌شوند، و این خود عذری است در نقل ما مر بعضی از هوس‌های اینان را در این کتاب، چون خردمند فرزانه وقت گرانبایش را با این گزافه‌گویی‌ها و پرداختن به زد کردن آنها ضایع و باطل نمی‌سازد.

صاحب کتاب حکمت الاشراف در کتاب «مطارحات» - پس از بیان سبک مغزی‌های آنان از قبیل: شیثیت معدوم و اثبات واسطه - : گوید: شگفت آنکه نزد اینان

وجود را فاعل افاده و بخشش می‌کند، ولی (وجود) نه موجود است و نه معدوم، پس فاعل، وجود وجود را افاده و بخشش نمی‌کند، با اینکه سخن بدان باز می‌گردد، و نیز افاده ثبوتش را هم نمی‌کند، زیرا آن در ذات خودش - به واسطه امکانش - ثابت است، بنابراین فاعل برماهیات چیزی را افاده و بخشش نمی‌کند، در نتیجه جهان را از صانع معطل و بی‌کار گذاردند.

گوید: اینان گروهی بودند که در مذهب اسلام رشد کرده و تمایل به امور عقلی پیدا کردند، ولی آنها را افکاری سالم و صاف نبوده و آنچه را که برای صوفیان از امور ذوقی حاصل شده بود، اینان را حصول پیدا نکرده بود، در نتیجه چون کتابها و رسایلی را که دسته‌ای در زمان بنی‌امیه از کتابهای گروهی که نام‌هاشان شباهت به نام‌های فلاسفه داشت به ترجمه درآوردند به‌دستشان آمد، پنداشتند که هر نام یونانی نام فیلسوفی است، لذا در آن رسایل کلماتی یافتند که از آنها خوششان آمد و از جهت تمایل به فلسفه بدانها گرایش پیدا کرده و آنها را پخش کرده و در نتیجه در جهان منتشر شد و بدین‌کار خوشحال بودند.

گروهی از متأخران دنباله‌روی اینان را کرده و در برخی امور مخالفتشان را کردند، با این همه تمامی‌شان به سبب آنچه از نامهای یونانی که از عده‌ای که کتاب تألیف کرده بودند شنیدند به اشتباه و انحراف افتادند و پنداشتند که در این کتاب‌ها مطالب فلسفی است - درحالی که چیزی از فلسفه در آن کتابها نبوده است - لذا پیشینیان‌شان آن کتابها و رسایل را پذیرفتند و پسینیان هم در این کار پیروی آنان را نمودند. در حالی که فلسفه، پس از آن که گفتار عموم فلاسفه یونان و خطیبانشان پخش و انتشار یافت و مردمان آنها را پذیرفتند، (از یونان) به خارج صدور یافت.

۹

فصلی

در وجود رابطی

اطلاق وجود رابطی در صنعت و اصطلاح اینان بر دو معنی است:
نخست: آنچه که مقابل وجود محمولی قرار می‌گیرد و آن وجود شیئی است در نفس

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۷۹

خویش، که این (وجود) در مباحث مواد سه‌گانه (واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود) در کار گرفته می‌شود، و آن^۱ چیزی است که رابطه را در حمل‌های ایجابی که آن‌سوی نسبت حکمی اتحادی که در تمام عقدها می‌باشد برقرار می‌کند؛ و در این که آن (وجود شئی در نفس خود) غیر وجود محمولی - به واسطه نوع - می‌باشد یا نه، و همین‌طور در هلیات بسیط تحقق و ثبوت دارد یا نه، اختلاف نظر کرده‌اند، و حقیقت اینکه آن، در اولی اول است و در دومی دوم، و نزد ما مطلقاً، اتفاق نوعی^۲ در

۱. خلاصه آنکه: وجود دو وجود است: رابط و محمولی، رابط عبارت از ثبوت شئی است برای شئی، و آن مفاد کان ناقصه است*، چنان که گوئیم: سفیدی در جسم موجود است، و یا اینکه جسم موجود سفید است، و یا با حذف رابطه می‌باشد که در آن صورت قضیه ثنائی** می‌باشد، ولی در تمام اینها وجود رابط از جهت مفهوم استقلالی ندارد، و این وجود در نفس خود نیست «لائی نفسه» است و عبارت از معنای حرفی است که از آن خبر نتوان داد، چون اگر از این وجود خبر می‌توان داد، انقلاب لازم می‌آمد.

سپس (گوئیم): آن رابط در فضاییای حملی ایجابی است، اما فضاییای سالبه: در آنها سلب ربط است، همچنان که بزودی ثابت خواهد شد که در سلب‌ها، کیفیات نیز کیفیات نسبت‌های ایجابی و جهات متحداند، و آنها مغایر نسبت حکمی‌اند، زیرا در تمام عقدها می‌باشند، برعکس این وجود، زیرا این وجود در موجبات، غیر از هلیات بسیط می‌باشد و مصنف قدس سره به پیروی از استادش (میرداماد) در کتاب افق‌المبین، آن را وجود رابط نامیده است - برای مصون و محفوظ ماندن از اشتباه - ولی محقق لاهیجی در برخی از کتابهایش، وجود اعراض را رابطی و مفاد «کان ناقصه» گرفته و دو رابط (رابط و رابطی) را به هم آمیخته - از این مطلب غافل مباش - و وجود محمولی عبارت از وجود شئی است در نفس خودش و مفاد «کان تامه» و آن یا وجودش در نفس خودش برای نفس خودش است، مانند وجود عقل و یا جسم، و یا اینکه برای نفس خودش نیست، مانند وجود اعراض، بنابراین دومی رابطی، و اولی وجود در نفس خودش نامیده می‌شود، و وجود در نفس خود برای خود، یا به ذات خودش می‌باشد - مانند وجود واجب‌الوجود - و یا اینکه به واسطه غیر خودش می‌باشد - مانند غیرخودش از جواهر غیر حائله - «سبزواری».

* «کان ناقصه» در مقابل «هل مرکبه» است، یعنی وجود شئی است برای شئی، مانند اینکه پرسش شود: آیا انسان ناطق است؟ این پرسش پس از احراز وجود است که: آیا انسان موجود است؟ که این را «هل بسیطه» گویند، یعنی سئوال و پرسش از وجود شئی است که مفاد «کان تامه» می‌باشد، در مقابل «هل مرکبه» که مفاد «کان ناقصه» می‌باشد. «م»

** قضیه ثنائی یا ثنائیه قضیه‌ای را گویند که هرگاه رابطه میان موضوع و محمول بیان نشده باشد، مانند «زید قائم» آن را قضیه ثنائیه گویند، و اگر رابطه بیان شده باشد، «زید قائم است» آن قضیه را ثلاثیه نامند. «م»

۲. یعنی اتفاق به حسب سنخ است، زیرا وجود را هیچ نوعی نیست و کلی نمی‌باشد، اشاره است به اینکه آن دو به حسب سنخ و حقیقت یکی هستند و به اعتبار اینکه وجود محمولی رأساً و ذاتاً بیرون از مقولات است مختلف می‌باشند، و آنچه مقابل آن است یکی از مقولات ده‌گانه است، یعنی مقوله اضافه، و آن از مقولات ثانوی است و مقولات ثانوی گونه‌ای تحقق و ثبوت ضعیف داشته و به حسب خود از سنخ حقیقت وجود محمولی می‌باشد، این مطلب را اندیشه‌کن که باریک و دقیق است، «نوری».

طبیعت وجود، منافی مخالف بودن نوعی در معانی ذاتی و مفهوم‌های انتزاعی آن نیست^۱، چنان که به زودی روشن خواهد شد که در حقیقت^۲، اتفاق بین آن دو فقط در لفظ می‌باشد.

و دوّمی یکی از دو اعتبار وجود شئی است که عبارت از معانی ناعتی و توصیفی می‌باشد، و معنای آن جز تحقق شئی در نفس خودش نیست، ولی به شرطی که در شئی دیگر و یا برای آن شئی و یا نزد آن شئی باشد^۳، نه اینکه برای ذاتش باشد، زیرا (این وجود) در فلسفه ما فقط در وجود قیوم به ذات خویش تحقق دارد و بس، و در فلسفه مشهور در تمام مفارقات ابداعی^۴، برای اینکه وجود معلول از آن حیث که وجود معلول است، در نزد ما و آنان به عین وجودش برای علت فاعل می‌باشد، ولی ما گوییم: جهت دیگری برای معلول، غیر از اینکه مرتبط به جاعل تام خود می‌باشد و به واسطه این جهت برای خودش موجود است نه برای جاعلش تا آنکه دو وجود باهم

۱. یعنی: ماهیاتی که از مراتب تنزلات آن بالذات متزع اند. «هیدجی». ۲. زیرا وجود رابط در آنجا که رابطی است، به این اعتبار نه وجود است و نه چیزی از اشیاء، پس اگر بر آن اطلاق وجود شود و حالش این‌گونه باشد، آن فقط از بابت اشتراک لفظ است و این درست است؛ سپس اگر عقل بدان توجه نماید و قصدش حکم کردن به او و یا بر او باشد، دگرگونی به وجود معمولی پیدا می‌کند، همچنان که این دگرگونی شأن معانی حرفی می‌باشد، یعنی آنجا که روابط و ادوات اند، چیزی از اشیاء مُحَصَّل تام نیستند، و چون مورد نظر آن قرار گرفتند، معقول به قصد و محکوم بر آن و یا بدان شده دگرگونی به اسمی استقلالی پیدا می‌کند، دگرگونی ناقص به تمام و قوه به فعل، پس فرق است بین چیز بودن چیزی و یا قوه بر چیزی، برای اینکه قوه - از آن جهت که قوه است - اصلاً چیزی از اشیاء نیست - مگر به اعتباری دیگر غیر قوه بودن آن - «هیدجی». ۳. مانند وجود سیاهی در جسم، و یا برای آن، مانند وجود معلول برای علت، و یا نزد آن، مانند وجود معلوم نزد نفس، همین‌طور در افق مبین آمده، و هدف از این تقسیم سه‌گانه اشاره است به موارد استعمال وجود رابطی و اینکه اختصاص به اعراض تنها ندارد، برای اینکه در وجود صورت‌های فرود آمده در مواد استعمال می‌شود، و نیز در وجود معلول برای علت، و در وجود عقل فعال برای نفس، و در وجود حق متعال برای عالم - هنگامی که در غایات سخن می‌رود - ولی نزد ما، «عندیت - نزد بودن» مثل وجود عقل فعال است برای نفس، نه مثل وجود مدرکات جزئی برای نفس، زیرا ادراک جزئیات چون به واسطه انشاء است، پس آن از قبیل وجود معلول برای علت است و وجود جوهر رابطی، بلکه نسبت به وجود قیوم تعالی رابط است، چنان که قدس سره گفته: نسبت به مادون و طبقات زیر و بین خودشان، منافی نفسی بودن نیست، حقیقت اینکه: رابط بودن تمام موجودات نسبت به وجود قیوم بالذات، اضافه اشراقی است، مانند رابط بودن نسبت‌های مقولی نمی‌باشد، در حالی که نسبت بین دو رابط، مانند نسبت بین وجود حقیقی و انتزاعی می‌باشد. «سبزواری» ۴. ابداع ایجاد چیزی است بدون مسبوق بودن به عدم و مقابل آن صنع است که مسبوق به عدم است، هر موجودی که مسبوق به ماده و حرکت و زمان نباشد وجودش ابداعی است، مانند ایجاد حق تعالی عقول را که بدون سبق ماده و مدت است. «م»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۸۱

مغایرت پیدا کنند و دو نسبت مختلف گردند، نمی‌باشد؛ و آنان این را نمی‌گویند، برای اینکه معلول در نزد ما عبارت است از انواع وجودات - به واسطه جعل ابداعی - است و نزد آنان: یا خود ماهیات است - همچنان که در روش رواقیان مشهود است - و یا اتصاف آنها به وجوداتشان - چنان که در قاعده مشائیان مضبوط است - بنابراین، این وجود رابطی طبیعتش این نیست که با تحقق و ثبوت شئی ذاتاً در نفس خودش تباین داشته باشد، بلکه این یکی از اعتبارهای آن که بر آن است - اگر باشد - می‌باشد^۱.

اما وجود رابطی که در «هلّیت مرکب» یکی از دو رابط است، نفس مفهوم آن با وجود شئی در نفس خود تباین و دوری دارد، و اینکه گوییم: سفیدی در جسم موجود است، دارای دو اعتبار می‌باشد: یکی تحقق و ثبوت سفیدی در نفس خود - اگرچه در جسم باشد - و آن به این اعتبار محمول «هل بسیط» است. و دیگری آنکه: آن (سفیدی) به‌عینه در جسم باشد، و این مفهوم دیگری است غیر از تحقق سفیدی در نفس خود، و اگرچه به‌عینه تحقق سفیدی است در نفس خود که به این حیثیت ملاحظه می‌شود، و درست آن است که در «هل مرکب» محمول قرار گیرد، و مفادش آنکه آن حقیقت ناعتی و توصیفی است و وجودش در نفس خودش برای خودش نیست، بلکه برای جسم است.

سپس (گوییم:) وجود شئی ناعتی و توصیفی - پس از آنکه از این جهت گرفته شود - بر دوگونه ملاحظه می‌گردد: گاهی انتساب به آن شئی پیدا می‌کند و از احوال آن می‌باشد، و گاه دیگر انتساب به منوع و موصوف پیدا کرده گفته می‌شود: جسم موجود است و دارای سفیدی می‌باشد، پس به این اعتبار از حالات منوع و موصوف است؛ و بر قیاس آنچه که بر تو خواهیم خواند، لفظ وجود بر نفس خودش نیز - به واسطه اشتراک عرفی - بر دو معنی واقع می‌گردد: یکی در مقابل وجود رابطی - به معنی اول - و آنچه را که برای ذات خودش است - یعنی وجود در نفس خودش و برای

۱. و آن تحقق و ثبوت شئی است در نفس خود، بدون اینکه صفت و نعتی باشد، مانند وجود جوهر، و تحققش بر آن است که نعت و صفت باشد، مانند وجود عرض - به واسطه ملاحظه نعتی (صفتی) و نفسی - و یا اقسام سه‌گانه اش می‌باشد، یعنی فقط در نفس خود، و یا در نفس خود برای نفس خود، سپس در نفس خود و برای نفس خود و به نفس خود. «سبزواری»

نفس خودش - و آنچه را که برای غیرخودش است - مانند وجود اعراض و صور که وجود در نفس خودش نه برای نفس خودش می‌باشد - فرا می‌گیرد؛ و دیگری در مقابل رابطی به معنی اخیر است، و آن چیزی است که اختصاص به وجود شئی برای نفس خودش دارد و برای نواعیت و اوصاف ندارد.

خلاصه آنکه: وجود رابطی به معنی اول مفهومی تعلق است که تعقل آن مستقلاً امکان‌پذیر نیست. و آن از معانی حرفی است و محال است که آن شأن از وی جدا گردد، و به واسطهٔ توجه کردن بدان، معنی اسمی می‌گیرد و وجود محمولی می‌گردد؛ آری! بسا که جایز باشد که معنی نسبی غیر رابطی بگیرد (چنانکه در مرکب تقییدی است) و به معنی دوم - به واسطهٔ تعقل - مفهومی مستقل است و آن وجود شئی است در نفس خود، و آن را اضافه، به حسب واقع که خارج از ماهیت موضوعش است به غیر الحاق کرده است، و آن را این صلاحیت هست که «بماهو» - هر دو یکی است و او هموست» گرفته شود، پس معنی اسمی می‌باشد، برعکس اضافات و نسبت‌های خالص، و این اقسام در عدم - در مقام سنجش آنچه در وجود گفته شده - پیدا می‌شود، و بسیاری از اشتباهات و خطاها که از اشتراک لفظ واقع می‌گردد، اگر اصطلاح وجود رابط، به رابط اول، و رابطی به دیگری، و وجود محمول به معنی اول، و وجود در نفس خود به دیگری داده شده بود - و همین‌طور در باب ۱ عدم - از غلط و خطا و سهو جلوگیری شده بود.

۱. ولی عدم رابط در اینجا، عدم ربط است و آن از باب اطلاق حملی و شرطی و امثال این دو در سالبه هاست. «سبزواری»

منهج دوم

در اصول کیفیات و عناصر عقود و خواص هر کدام از آنها و در آن فصل‌هایی است:

فصل اول

در تعریف وجوب و امکان و امتناع، و حق و باطل

از معانی‌ای که نفس بدان مرتسم می‌گردد - یعنی ارتسام نخست - معنی ضرورت و لاضرورت است (یعنی ضرورت وجود و یا عدم که مشتمل بر وجوب و امتناع است) از این روی چون برخی از مردمان متصدی این امر شدند که آن را تعریفی حقیقی کنند - نه لفظی و آگاهی دهنده - گونه‌ای تعریف کردند که متضمن دور بود، و ممتنع را چنین تعریف کردند که: ممکن نیست، سپس ممکن را چنین تعریف کردند که: ممتنع نیست، و این دو راست و ظاهر، و نیز واجب را چنین تعریف کردند که: از فرض عدم او محال لازم می‌آید، ولی از فرض عدم و وجود ممکن، محال لازم نمی‌آید، و این باطل و تباه است، نه به جهت آنکه برخی از ایشان پنداشته‌اند که این موجب دور می‌شود، یعنی از جهت تعریفشان که: ممتنع یعنی چیزی که ممکن نیست، برای اینکه مراد از آن ممکن عام است^۱، و آنچه را که تعریف کرده: ممکن چیزی است که از فرض

۱. جواب داده شده که: ممکن خاص عبارت از دو امکان عام است، و روشن است که امکان عام اگر معلوم باشد، امکان خاص نیازی به تعریف علیحده و جدایی ندارد، بلکه کافی است که درباره‌اش گفته شود: دو امکان عام دارد، پس نیازش به تعریف برای معلوم نبودن امکان عام است، پس تعریفش به محال، تعریف به امکان عام است، و چون تعریف محال به امکان عام فرض شد، دور لازم می‌آید. «مبزواری»

وجود و عدم او محال لازم نمی‌آید، ممکن خاص است و از این جهت دور لازم نمی‌آید، بلکه از آن جهت است که ^۱ هرکس ممتنع را چنین تعریف کرد که: لازم است نباشد، واجب را به آنچه گفتیم تعریف کرده و تعریفش دوری است.

اینها چیزهایی است که لازم است از امور بیّن و واضح گرفته شود، زیرا انسان پس از مفهوم وجود و شیئیت عام مفهومی دیرینه و جلوتر از ضروری و «لاضروری» تصور نمی‌کند، و چون ضرورت را به وجود نسبت دهد، و جوب می‌شود و اگر به عدم نسبت دهد امتناع می‌شود، و چون «لاضرورت» را به یکی از آن دو و یا هر دو نسبت دهد، امکان عام و یا خاص حصول پیدا می‌کند، البته این تعریف‌ها فسادها و خلل‌های دیگری را هم در بردارد، از جمله آنکه: مفهوم واجب چیزی نیست که از عدمش محال لازم آید، بلکه نفسِ عدمش محال است ^۲، نه برای اینکه محال دیگری لازم می‌آید، بلکه گاهی ^۳ محال دیگر هم لازم نمی‌آید، و یا آنچه لازم می‌آید ظاهرتر و واضح‌تر از نفسِ فرضِ عدمش نباشد، و همین‌طور در ممتنع هم سخن این‌گونه است، زیرا نفسِ ممتنع، محال است، نه آنچه از فرض وجودش لازم می‌آید، در این صورت تعریف شئی است به خودش، و معنی امکان هم همین‌گونه است، بلکه تمام مفهومات شامل و فراگیر که از آنها در علم کلی بحث می‌شود و پیش از این تو را بر آن آگاهی دادم این چنین است.

و اگر تمایل داری که چیزی از این معانی سه‌گانه (واجب و ممکن و ممتنع) را

۱. این خبر: نه به جهت آنکه برخی... می‌باشد. و جهت فساد و تباهی در تعریف ممکن این است محال را که در تعریف او می‌گیرند مجهول است. زیرا تعریفش دوری است، به جهت موقوف بودنش بر شناخت و جوب، که شناخت و جوب موقوف بر شناخت محال است. «سبزواری» ۲. وگرنه تعریف بر معلول اول صدق کرده بود، زیرا آن هم چیزی است که از عدمش محال لازم می‌آید و آن، عدم واجب تعالی است، ولی نظر مصنف قدس سره به عدم حمل آن به ویژه بر معرف است - بدون تعرض به عدم مانع بودن آن از دخول غیر - . «سبزواری» ۳. مانند دور، محقق خفزی گوید: چون عدم واجب تعالی فرض شود، طبیعت هر موجودی موقوف بر طبیعت، هر ایجادی - و بالعکس - می‌شود و در نتیجه دور لازم می‌آید. مصنف قدس سره بر او اعتراض کرده که هیچ اشکالی در دور بین دو طبیعت (هم‌تا) نیست، و آیا این جز شبههٔ تخم مرغ و جوجه است؟ پس از عدم آن محال لازم نمی‌آید... به خلاف محال بودن عدم واجب تعالی، چون آن به ذات خود محال است، بنابراین همانطور که هر وجودی ناگزیر باید منتهی به وجود واجب بالذات گردد، همین‌طور هر ممتنعی ناگزیر باید منتهی به ممتنع بالذات - که عدم حق تعالی است - گردد. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۸۵

بدانی، وجود را هویدا و آشکار و واضح به نفس خودش بگیر، چون وی تأکد وجود است و وجود، آشکارتر از عدم است، برای اینکه وجود به ذات خودش شناخته می‌شود و عدم، به واسطه وجود - به وجهی از وجوه - شناخته می‌گردد، سپس امکان را - به واسطه سلب وجود از دوطرف - و امتناع را - به واسطه اثبات وجود بر سلب - بشناس.

سپس بدان که فلاسفه در آغاز که سرگرم تقسیم شئی به این معانی سه‌گانه بودند، به حال ماهیات کلی، یعنی با قیاس به وجود و عدم - به حسب مفهومات اقسام - بدون ملاحظه واقع که با واسطه برهان ثابت بود، نظر افکندند، یافتند که هیچ مفهوم کلی نیست جز آنکه دارای اتصاف به یکی از آنهاست، لذا نخست حکم کردند که هر مفهومی به حسب ذاتش یا اقتضای وجود دارد و یا اقتضای عدم و یا اینکه اقتضای هیچ‌یک از این دو را ندارد، در نتیجه اقسام سه‌گانه: واجب به ذات خود و ممکن به ذات خود و ممتنع به ذات خود حاصل گشت، و یا احتمال اینکه شئی اقتضای وجود و عدم - هر دو را - داشته باشد پیدا شد که با کوچک‌ترین توجهی برطرف گردید، و این مقصود از منحصر بودن در معانی سه‌گانه عقلی می‌باشد.

پس از آن چون به برهان روی آوردند یافتند: احتمال اینکه ماهیت اقتضای وجودش را داشته باشد، به حسب نظر عقلی امر غیر معقولی است - و اگرچه در آغاز کار از تقسیم بیرون بود - لذا نخست معنی واجب را بر این وجه وضع کردند و چون آغاز در شرح خواص او کردند، برای واجب‌الوجود معنی دیگری کشف و آشکار گشت که ما به‌گونه مقدمه آن را بیان خواهیم داشت.

و این در برخی مواضع - برای راحت بودن آموزش - روش اینان بوده است، همچنان که نخست در مقام اثباتشان مر وسایط عقلی و نفسی و طبایع جسمی و نسبت علیت و افاضت و آثار را بدانها، این چنین عمل کردند، یعنی اعتماد بر آنچه در مقام آن بیان داشته‌اند که جز واجب، مؤثری در وجود نیست، و از آن جهت علیت و تأثیر به غیر او - از مبادی عقلی و نفسی و طبیعی - نسبت داده می‌شد که آنها شرایط و آماده‌سازان فیض یگانه حق تعالی، و فزونی بخش جهات بخشش و رحمت اویند.

ما نیز در بیشتر اهداف خاصمان همین راه را می‌رفتیم، یعنی با مسلک قوم

(فلاسفه)، در آغاز و اواسط بحث‌ها موافق بودیم و در غایات جدا شدیم، برای اینکه طبایع از آنچه ما در آغاز کار درصددش بودیم زده نشده و دوری نکند و بلکه آنس بدان پیدا کرده و سخن ما در گوشه‌هایشان مورد قبول قرار گیرد، این برای لطف و مهربانی به آنان بود؛ و همانطور که آنان معنی واجب را از آنچه آموزنده علم آن را فهمیده برگردانده‌اند، یعنی از تعریفی که بیرون از تقسیم است، همین‌طور ما نیز معنی ممکن را در بعضی آنچه که غیر واجب است، از آنچه همگان فهمیده‌اند برگرداندیم - همچنان که به زودی بر آن آگاهی خواهی یافت^۱ -

پس تقسیمی که نزدیکتر به تحقیق باشد آن چیزی است که در کتاب‌های ایشان یافت می‌گردد که: هر موجودی را که عقل - از آن جهت که موجود است - ملاحظه کند و نظر را از آنچه غیر اوست مجرد ساخته و بدان نظر افکند، خالی از این نیست که از ذاتش به ذاتش، موجودیت - به معنی همگانی و عام که شامل تمام موجودات است و بدان (موجود بودن) بر آن (موجود) حکم می‌شود - انتزاع می‌گردد، و یا این‌گونه نیست، بلکه در این انتزاع نیاز به ملاحظه امری آن‌سوی نفس ذات و حقیقت دارد، مانند انتسابش به یکی از اشیاء و یا انضمام یکی از اشیاء بدان و یا غیر اینها.

پس نخستین مفهوم واجب به ذات خودش است، یعنی حق اول و نور الانوار - به اصطلاح اشراقیان - و وحدت حقیقی - به اصطلاح فیثاغورثیان - و حقیقت الحقایق - به اصطلاح صوفیان - و دوامی ممتنع به ذات خودش - پس از آنکه ما مقسم را موجود قرار دادیم - نیست، لذا آن را ممکن نامیدیم، خواه ماهیت باشد و یا انیت، جز آنکه موجودیت ماهیات به واسطه انضمام و پیوستن وجود است بدانها و رنگ‌پایی آنها (ماهیات) بدان، و موجودیت موجودات به واسطه صدور آنهاست از جاعل تام، مانند تابش اشعات و پرتو انوار بر قوابل و هیاکل (موجودات) بلکه به واسطه تطور و دگرگونیش است به اطوار و دگرگونی‌های وجودی که منسوب به ماهیات است به گونه

۱. امکان وجودات امکانی عبارت است از نیاز ذاتی‌شان، یعنی آنها اموری تعلق‌اند که حیثیات ذات آنها در نفس آنها است و آنها عین تعلقات و ارتباط‌ها هستند، نه اینکه آنها اشیائی هستند که دارای تعلق و ارتباط می‌باشند، و ضرورت عبارت است از تأکید و استواری وجود، و امتناع عبارت است از تأکید عدم، و امکان عبارت است از سلب دو تأکید، پس آن امر بین الامرین است که نه وجود و نه عدم را تأکید نمی‌بخشد، و امکان به این اعتبار قبول شدت و ضعف را به حسب نزدیکی و دوری از دو طرف - و از آن دو - می‌پذیرد. «نوری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۸۷

رنگ‌پذیری و اتصاف و استکمال، و به جاعلِ قیوم متعال به‌گونه قیام و نزول و درخشش و پرتو افکندن و تجلی و فیض و رشح (تراوش) و غیر این اصطلاحات که شایسته تقدیس و بی‌نیازیش از غیرخودش است می‌باشد.

پس مصداق حمل، مفهوم «موجود عام» و مبدأ انتزاع این معنی کلی در واجب به ذات خویش، نفسِ ذاتش به ذاتش می‌باشد، بدون ملاحظه جهت دیگری و اعتبار امری دیگر غیرذاتش از حیثیات انضمامی و یا انتزاعی تعلیلی و یا تقییدی^۱؛ و در ممکن، به‌واسطه حیثیت دیگری، یعنی حیثیت انضمامی اتحادی - اگر مراد از آن ماهیت باشد - و یا ارتباطی تعلقی - اگر مراد از آن‌گونه و نحوی از وجود باشد - می‌باشد؛ و به‌زودی به‌گونه‌ای از برهان برایت کشف و آشکار خواهد شد که موجودیت ممکن جز به‌واسطه اتحادش با حقیقت وجود - همان‌گونه که بدین مطلب اشاره شد - نمی‌باشد و ملاک امکان وجودش جز اینکه این وجود، متعلق به غیر و نیازمند به غیر است نمی‌باشد؛ و ملاک واجب بودن جز وجود غنی و بی‌نیاز از غیرخودش نمی‌باشد.

پس امکان ماهیات - که وجود از مفهوم آنها بیرون است - عبارت است از «لاضرورت» وجود آنها در عدمشان نسبت به ذات آنها - از آن حیث که ذات آنها است - و امکان نفس موجودات عبارت از این است که به ذات خویش مرتبط و متعلق (به غیر خود) و به حقایق خویش روابط و تعلقات به غیر خود می‌باشند، بنابراین حقایق آنها حقایقی تعلقی و ذات آنها ذواتی روشن شده است که نه ذاتاً و نه وجوداً استقلال دارند؛ برعکس ماهیات کلی که آنها با اینکه پیش از وجود، ثبوتی نداشتند، ولی اعیانی هستند که به‌کُنهِ خود صورت پذیراند - البته تا هنگامی که وجوداتشان اگرچه در عقل

۱. هرگاه در احکام و قضایا و محمولات، موضوع حکم - از آن حیث که امر دیگری بدان ضم و پیوسته شده است - در خارج موضوع حکم باشد، حیثیت انضمامی است و هرگاه موضوع حکم - از آن حیث که از آن امر دیگری انتزاع شده است - موضوع حکم باشد، حیثیت انتزاعی است، بنابراین حیثیت انضمامی مقابل حیثیت انتزاعی است که موضوع حکم - از آن حیث که امر دیگری بدان ضم و پیوسته شده است - موضوع است؛ و بالاخره مطلق حیثیات یا تقییدی‌اند و یا تعلیلی: قسم اول آن است که حیثیت و تحیت مانند جزء موضوع باشد، مانند ناطق برای انسان، و دوم آن است که تحیت خارج از ذات موضوع باشد، مانند بودن شنی علت و معلول، که علّیت و معلولیت خارج از ذات است، و اگرچه تحیت و تقیید داخل‌اند، به شرط آنکه بر نحو تحیت و تقیید مأخوذ شوند - نه بر حسب قید - «م»

باشد ادامه داشته باشد - زیرا آنها تا تابناک به نور وجود نشوند امکان اشاره عقلی به آنها به اینکه فقط هماننداند، نه معدوم‌اند و نه موجود، در هیچ وقتی از اوقات نمی‌باشد، بلکه آنها بر پوشیدگی و احتجاب ذاتی خویش و بطون اصلی خود - از ازل تا ابد - باقی‌اند، و حقایق آنها حقایق تعلقی نبوده و امکان اشاره بدانها و حکم بر آنها که نه موجوداند و نه معدوم، و نه متقدم‌اند و نه متأخر، و نه مصدراند و نه صادر، و نه متعلق‌اند و نه جاعل و نه مجعول، هست.

خلاصه آنکه به حسب ذواتشان محکوم بر آن امور نیستند، اگرچه در مقام وجودشان که منسوب بدانها می‌گردند و عرفاً مجازاً آنها را وجود گویند، به وصفی از اوصاف حکم بر آنها می‌شود، چون آنها برخلاف موجودات فقط همانندند، نه وجوداند و نه معدوم، برای اینکه حقایقشان تعلقی است و عقل را امکان آنکه بدانها اشاره کند - بافرض جدا بودنشان از قیوم جاعل و اینکه آنها فقط همانندند، نه معدوم‌اند و نه موجود - نمی‌باشد، برای اینکه آنها را هویتی جدا و مستقل نیست، با این همه آنها عینیاتی خالص و بدون ابهام، و وجوداتی ناب بدون ماهیت، و انواری صاف و بدون تیرگی‌اند؛ و این از آن مطالبی است که تصورش نیاز به اندیشه‌ای لطیف، و ذهنی تابناک در نهایت ذکاوت و هوشیاری و ظرافت و دقت و لطافت دارد، از این روی در این باره گفته‌اند: این طوری آن‌سوی طور و حدّ عقل است، چون ادراکش نیاز به فطرت و نهادی جدید و پژوهش و ادراکی ثانوی دارد.

پس همان‌گونه که ماهیات اَبَسِطی را که دارای حدّی نیستند، تصور حدود و پی‌بردن به کُنّه ماهیات آنها پس از تصور آنچه از مقومات ذاتی آنها که بر آنها پیشی دارد امکان‌پذیر نیست، همین‌طور پی‌بردن به کُنّه چیزی از انواع موجوداتی که ذاتشان نیازمند (به جاعل و خالق و امثال این اسماء) است امکان‌پذیر نیست، مگر از راه پی‌بردن به آنچه مقوم آن موجود از مبادی وجودی و مقومات فاعلی او می‌باشد، و هر کس که کنج‌کاری و غور دقیقی در آنچه منطقیان در کتاب برهان بیان داشته‌اند که: حدّ و برهان در حدود باهم اشتراک دارند،

۱. یعنی ماهیات کلی مرکب، مانند انسان و اسب، با اینکه به کُنّه خود اعیانی متصوراند، اگر قطع نظر از مفهوم آنها بشود باقی نمی‌مانند... «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۸۹

و حدّ اوسط در برهان، به عینه همان حدّ متأخر است که در حد عبارت از فصل ۲ است، و آنچه معلم اول (ارسطو) در اثولوجیا^۳ بیان داشته که: جواب از «ماهو - آن چیست؟» و «لم هو - چرا هست؟» در بسیاری از اشیاء یکی است بکنند، اشاره‌ای

۱. یعنی عللی که مأخوذ در آند، چون حد وسط - همچنان که شیخ گفته - چیزی است که قرین به سخن ما است که: این و آن به عینه و شخصه عبارت است از حد متأخر، یعنی حقیقت شئی، برای اینکه فصل عبارت است از صورت، و شئیت شئی هم به صورت او است، چنان که شیخ (ابن سینا) گوید: صورت شئی ماهیت آن است که بدان او، او است، و این جملات سه‌گانه نزدیک به هم‌اند و بیان منطقی گفته آمد، اما بیان مناسب ذوق الهیان، مانند سخن معلم اول (ارسطو)، جواب از «ماهو» و «لم هو» در بسیاری از اشیاء یکی است و آن اینکه: علت وجود مقید محدود - مانند وجود زید - عبارت است از فیض مقدس، برای اینکه ظهور او در ظهور آن درنور دیده شده است، مانند در نور دیده شدن انوار ستارگان - به وجهی - در نور خورشید، و حقیقتش هم اوست، برای اینکه تمام او است و شئیت شئی بستگی به تمام بودن او دارد نه به نقصش، لذا در اوایل کتاب مبدأ و معاد (ابن سینا) گوید: اما نزد معتبران از مشائیان، شبیه به این است که حیثیت فاعلیت فاعل مر وجود شئی را داخل در مصداق حکم بر آن شئی است به وجود، و در بحث مراتب عقل نظری در همان کتاب گوید: شاید بگویی: وقتی که هر هیولایی دارای قوه و امکان و ابهام محض است پس فارق (جداکننده) بین هیولی‌ها چیست؟ ایشان قایل‌اند که برای هر یک از صور افلاک کلی هیولایی خاص است غیر هیولای عناصر؛ سپس از این قول جواب داده که: فرق بین هیولی‌ها به واسطه علل آنهاست، برای اینکه تحصیل آنها به واسطه علل قریب آنها مانند عقول فعال - به انضمام صور فرود آمده - و شرکت آنها مر او را در افاضه مواد می‌باشد؛ و پس از سخنی چند گوید: تو را رسد که گویی: تحصیل شئی به واسطه فاعل، تحصیل به واسطه امر خارج است، ولی لازم است که بیندیشی، فاعل شئی به منزله ذات شئی است - بلکه از ذاتش به شئی نزدیکتر - پس تحصیل به واسطه فاعل، تحصیل به امری بیرون از قوام شئی نیست. پایان سخن او.

حاصل آنکه، همانطور که تحصّلات صور به عینه، تحصّلات هیولاهاست و اختلاف آنها عین اختلاف آنهاست، و چون گفته شود: هیولا در واقع چیست؟ جایز است در جوابش گفته شود: عبارت از آتش و هوا و غیراینها از صور است، همچنان که گفته می‌شود: هیولا با متصل، متصل است و با منفصل منفصل و با آب آب است و با هواها و همین طور صورت، از جهت علت با هیولا شریک است، همین طور در بسیاری از اشیایی که عبارت از موجودات خاص‌اند نسبت به فیض مقدس، و در اصطلاح برخی از عرفا است که ماده را بر فیض و وجود منبسط اطلاق کرده است - چنان که در بحث علت و معلول در همین کتاب خواهد آمد - و در آنچه که ما بحث آن را داریم، صورت به وسیله ماده حصول می‌یابد، برعکس هیولا و صورت در اصطلاح حکما، و جایز است از: بسیاری از اشیایی که موجودات خاص‌اند، مراد مفارقات نوری باشند، چون آنها را به واسطه تجردشان از ماده و صورت، جز علت وجود نمی‌باشد، پس قوامشان به علت وجود است و آنها را «ماهو» جز «هی» نمی‌باشد، و فرقی بین آنکه «لم هو» در آن حمل بر لمیت فاعلی شود و یا حمل بر لمیت غایی، نیست، چون هردو در آن یکی هستند. «سبزواری» ۲. فصل عبارت است از صورت، و صورت شئی ماهیت شئی است که بدان «ماهو» می‌باشد - چنان که ابن سینا گفته - لذا «ماهو» و «لم هو» یکی می‌شود. «دهیدجی» ۳. طبق تحقیقاتی که توسط پژوهش‌گران به عمل آمده و نسخی که جدیداً پیدا شده مسلم گردیده که کتاب اثولوجیا، اثر افلوپین اسکندرانی از شاگردان فروریوس یونانی است که اشتهاً به ارسطو نسبت داده شده است. «م»

لطیف و پیچیده، و بلکه اشاره‌ای روشن بر درستی آنچه بیان داشتیم خواهد یافت؛ خلاصه آنکه تجرید و جدا کردن ممکن از مقوماتش - به حسب ماهیت یا وجود - جز از تکلفات و تصرفات و پرداخت نفس نمی‌باشد.

از آنچه از معنی امکان و وجوب بیان شد روشن گشت که: آنچه که در نفس ذاتش سزاوار امکان و نیازمندی می‌باشد، شایسته نیست که وجود ذاتش را اقتضا کند - نه تمام و نه ناقص - و نه برتری وجود و یا عدمش را تقاضا نماید، خواه هر دو به سرحد وجوب رسیده باشند و یا نرسیده باشند، بنابراین جایز دانستن اینکه ذات ممکن اقتضای برتری وجود و سزاواریش را دارد - برتری متقدم بر وجودش و سزاواریش که باعث بر تحققش است - از غفلت و بی‌توجهی به این نکته سرچشمه گرفته که: ممکن در ذات خودش - با انقطاع و گسستن از سببش - باطل محض است و دارای امتیاز و جدایی (تشخیص) و تأثیر و اقتضا - مطلقاً - نمی‌باشد.

و نیز اگر ذات ممکن از ممکنات اقتضای وجود و برتریش را داشت، برتری بدون برتری دهنده لازم می‌آمد، و چون پیش از وجودش تمیز و جدایی و تخصص و ویژگی وجود نداشته و اکنون ممکن از ممکنات اقتضای اولویت وجود خود و تخصصش را به مرتبه‌ای از مراتب وجود نموده و ممکن دیگری نه تقاضای اولویت وجودش را کرده و نه تخصصش را بدان مرتبه نموده - چون هیچ‌یک از آن دو (اولویت و تخصص) از هم امتیاز ندارند و هر دو در این مرتبه باطل اند - لذا برتری بدون برتری دهنده و تخصص بدون اختصاص دهنده لازم می‌آید، و در بیان الهی اشاره به معنی امکان ذاتی که فراگیر تمامی ممکنات است آمده که فرموده: کل شیء هالک الا وجهه، یعنی: همه چیز جز ذات او نابوداند (۸۸- قصص) چون هلاک و نابودی عبارت از چیزی است که شایسته و درخور وجود نیست، پس وجهش را استثنا کرد و آن جهت وجوب است که عبارت از فعلیت وجود می‌باشد، و به این آوای روحانی بود که گفته شد نفس پیغمبر صلی الله علیه و آله به اهتزاز و سرور آمد - سروری آسمانی نه زمینی - یعنی هنگامی که سخن بُنید (شاعر عرب) را شنید که:

و کل نعیم لا محالة زائل	الا کل شیء ما خلا الله باطل
و هر نعمتی ناگزیر نابود شونده است	یعنی: آگاه باشید که هر چیزی جز خدا باطل است

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۹۱

رسول خدا (ص) با شنیدن این آوا به شادی و سروری قدسی - نه حسنی - درآمد و گفت: اللهم الآن العیش عیش الاخرة، یعنی: پروردگارا! خوشی و شادمانی جز خوشی آخرت نیست.

و اما حق ۱: مراد از آن، مطلقاً وجود در اعیان است، پس حقیقت هر چیزی نحوه و گونه وجود عینی و خارجی او است، و گاهی مراد از آن وجود دایم است و دیگرگاه واجب به ذات خود است، و گاهی هم هنگام گفتن سخن و بستن عقد - از حیث مطابقت آن دو که در اعیان واقع است - از آن فهمیده شده و گفته می شود: این سخن حق است و این اعتقاد حق است، و این اعتبار از مفهوم حق صادق و راست است، پس آن به اعتبار نسبتش به امر راست صادق و راست است و به اعتبار نسبت امر بدان، حق است و درست؛ ولی آن کس که پندارد حقیقت عبارت است از نسبت امر در نفس خود به قول و یا عقد، و صدق نسبت آن دو است به امر - در نفس خود - خطا رفته، برای اینکه جدایی بین آن دو به این صورت در آن کجروی است ۲.

و درست ترین سخن سخنی است که صدق و راستیش دائمی باشد، و درست تر از این سخن سخنی است که صدق و راستیش اولی باشد، و اولین سخن حقی که انکارش اساس هر مغالطه و سفسطه می باشد این است که: واسطه ای بین ایجاب و سلب نباشد، برای اینکه تمام سخن ها - در مقام تحلیل - بدان باز می گردد و انکارش انکار تمام مقدمات و نتایج است، و این ویژگی از عوارض موجود - از آن روی که موجود است - می باشد، چون عمومش در هر موجودی هست.

و خلاصه آنچه ابن سینا در کتاب شفا در مقام بیان زشتی ها (ی سخنان) سوفسطائیان بیان داشته اینکه اگر از آنان پرسش شود که آیا می دانید که انکار شما حق است یا باطل و یا شک دارید؟ اگر به علمشان به چیزی از این امور حکم کردند، در واقع نوعی

۱. یعنی در آغاز فصل گفته شد: پس (حق) دارای چهار معنی است: مرادف با وجود مطلق - بلکه مطلق وجود - و وجود دائم - مانند وجود عقل و حق تعالی - و مطابق بودن قول به فتح در واقع، و همچنین مطابق بودن عقدی که در قضایای معقود او است. «سیزواری» ۲. زید را قائم قرار داده - اگر زید در واقع قائم باشد - صادق است و واقع حق، و این بیراهه روی است، زیرا از قبیل وصف شی است به حال متعلقش - وقتی گفتیم: این قول حق است - «سیزواری»

اعتراف به حقیقت اعتقادی نموده‌اند، خواه این اعتقاد اعتقاد حقی در سخنان آنان - به انکار سخن حق - باشد و یا اعتقاد بطلان و یا شک در آن، در نتیجه انکارشان مرحق را مطلقاً، ساقط می‌گردد.

و اگر گفتند: ما شک کردیم، به آنان گفته می‌شود: آیا می‌دانید که شما شک کرده‌اید و یا انکار کرده‌اید؟ و آیا از گفتارها چیز معینی می‌دانید؟ اگر اعتراف کردند به اینکه آنان شک‌کنندگان و یا منکران‌اند و چیز معین و مشخصی را می‌دانند، در واقع اعتراف به علمی و حقی کرده‌اند، و اگر گفتند: ما اصلاً چیزی نمی‌فهمیم، و نمی‌فهمیم که نمی‌فهمیم، و در تمام اشیا شک می‌کنیم، حتی در وجود و عدم خودمان - به شک دریم، و در شک‌مان هم شک داریم و تمام اشیاء و موجودات را انکار داریم - و حتی انکارمان را انکار آنها را هم منکریم - .

شاید اینها را زبانشان از روی دشمنی تلفظ می‌کند، لذا احتجاج و گفتگوی با ایشان بیهوده است و امید راه‌یابی از ایشان رخت بر بسته و تنها علاج و درمانشان این است که اینان را وادار به داخل شدن در آتش کنند، چون آتش و «لا آتش» یکی است، و بزبانشان، چون درد و «لادرد» یکی است.

دنباله (سخن قبلی)

تقسیم کردن مفهوم به حسب مواد سه‌گانه به واجب و ممکن و ممتنع، قسمت کردن حقیقی است و یا در مرتبهٔ آن (حقیقی) است، زیرا احتمال ضرورت دوطرف وجود و عدم و یا ایجاب و سلب - با سلامتی ذوق و ادراک - از اعتبار ساقط است و آن در تمام مفهومها - نسبت به هر محمولی که باشد - جاری و ساری است؛ پس هر مفهومی یا این است که حیات در آن یا واجب است و یا ممتنع و یا ممکن، ولی هرکجا که واجب اطلاق می‌گردد و دو قسم (بخش شده) او در علم کلی است، ذهن به آنچه که نسبت با وجود دارد پیشی می‌گیرد، و این به‌عینه همان چیزی است که در فن میزان (منطق) در کار گرفته می‌شود، ولی مقید به نسبت محمول خاص که همان وجود است می‌باشد.

و اما آنچه که برخی پنداشته‌اند که این مغایرت با آن به حسب معنی است و گرنه

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۹۳

لوازم ماهیات برای ذاتشان واجب و لازم بودند، به این دفع می شود که ^۱: لازم آن این است که زوج بودن لازم و واجب چهار باشد نه لازم وجود ^۲ (چهار)، بنابراین اختلاف معنی ^۳ به حسب اختلاف محمول است نه به حسب اختلاف مفهوم وجود که عبارت از ماده و جهت است.

برخی از بزرگان اهل بحث ^۴ (دوانی) توجه نداشته که لازم ماهیت - مانند ثبوت زوج بودن برای چهار - ذاتاً منسوب به نفس ماهیت می شود، و این ثبوت رابطی موقوف بر جاعل ماهیت نیست، مگر به عرض در طبایع امکانی غیرمحقق - آن هم به واسطه جعل - و نه بر وجود آنها مگر آن هم به عرض، از آن جهت که آن حالت اقتضاء است که مخلوط با وجود است، نه ذاتاً، که علت اقتضا کننده در نزد عقل مرکب از ماهیات و حیثیت وجود برای آنها باشد، با اینکه قضیه معقوده برای این حکم وصفی است، گمان می رود که لوازم واجب ملزوماتشان باشد، نظر به ذات آنها، این آنگاه تصور می شود که ملزومات برای ذات آنها وجودش واجب و لازم باشد، و چون این گونه نیست، ثبوت لوازم برای آنها نیاز به آنکه پدیدشان آورده دارد.

۱. سزاوار این است که گفته شود: اگر مراد شما از آن، لازم ذات ماهیات است، ما ملازمه را می پذیریم و بطلان بعدی را نمی پذیریم، و اگر مرادتان از آن لازم ذات لازم است، ملازمه را نمی پذیریم. «سبزواری»
۲. دفع کننده سید شریف در حاشیه شرح قدیم است، یعنی: چهار، وجودش واجب نیست بلکه باید گفت: زوج بودن وجودش واجب نیست، ولی چون وجوب زوج بودن مستلزم ذاتش است، وجوب چهار هم این گونه است، چون صفت است و بدون موصوف تحقق ندارد و کیفی است که اختصاص به «کم» دارد، به ویژه که لازم ماهیت چهار هم هست. «سبزواری»
۳. در شوارق گوید: متبادر در این فن، وجوب وجود است به ذات خود، این برای اعتبار اینان است این معنی را به عینه در محمول خاص که وجود است، نه برای تفاوت در معنی (پایان سخن صاحب شوارق عبدالرزاق لاهیجی) یعنی صاحب مواقف مقصودش این است که وجوب در اینجا از جهت وضع لفظ مغایر وجوبی است که آنجاست، پس مشترک لفظی اند.
۴. حاصل جواب دوانی به صاحب مواقف اینکه: لازم می آید که زوج بودن به ذات خودش لازم ملزومش باشد، البته اگر ملزوم آن واجب و لازم باشد، و اگر نباشد که نیست، این بر مبنای پندار این محقق (دوانی) است که لازم ماهیت لازم هر دو وجود است و این سهو و خطا است، زیرا این ضم کردن دو قسم است، در حالی که وحدت در اقسام معتبر است، و حاصل رد مصنف قدس سره اینکه: لازم ماهیت لازم نفس خودش است - بدون مدخلیت وجودش - حتی اگر ثبوت معدومات لازم آنها بود، ظرف بودن که گفتیم، یعنی: چهار، زوج است، مادام که موجود است ظرفیت خالص است، بنابراین لزوم آن نه موقوف بر وجود چهار است و نه موقوف بر جاعل چهار - یعنی موقوف بودن ذاتی - . «سبزواری»

و پنداشته^۱ که: لفظ ضرورت - در آنجا که گفتیم: چهار، زوج است مادام که به ضرورت موجود است - ضرورت وصفی مقید به قید وجود است، در حالی که نه ضرورت ذاتی را از ضرورت به شرط وصف امتیاز داده و نه ضرورت ذاتی ازلی را - چنان که گفته‌ایم: خداوند قادر و حکیم به ضرورت است - از ضرورت ذاتی که در حال وجود صادق است، یعنی با وجود - نه به وجود - همچنان که در این ضرورت است امتیاز داده است، آیا بین ضرورت به شئی زمانی و یا غیرزمانی، و بین ضرورت - مادام که شئی این‌گونه است - و بین ضرورت ازلی سرمدی ذاتی، فرق محصلی نیست؟ پس این راهی روشن و آشکار بگیر برای تحصیل ضرورت ذاتی با وصف - نه به وصف - و این ضرورتی که با وصف وجود است - نه به وجود - نزد ما بین ذاتی‌های ماهیت متقدم و لوازم متأخر آنها مشترک است، و فارق (جداکننده) عبارت است از تقدم و تأخر از هر کدام آن دو به‌گونه واحد، و آن به حسب ذات و ماهیت است نه به حسب طبع و علّیت مشهور و معروف.

۲

فصلی

در اینکه واجب الوجود نمی‌شود که بالذات و بالغیر - هردو باهم - باشد و نیز در بیان عدم ارتباط ضرورت داشتن بین دو واجب^۲ - اگر فرض کنیم -

هر چیزی که در ذات خودش (یعنی پدید آمدنش) علّتی نداشته باشد به سبب

۱. یعنی در اینجا سه امر وجود دارد: «ضرورت ازلی» و «ضرورت ذاتی» - در حال وصف به‌گونه ظرفیت خالص - و «ضرورت به شرط وصف» و آن مشروطه و وصفیه است که به هم آمیخته و بین ذاتی و مشروط امتیاز داده نشده است، یعنی ضرورت لوازم ماهیات را مشروط به وجود آنها و جاعل وجودشان قرار داده است، با اینکه قید وجود معمول بر ظرفیت خالص است^۱ و نیز بین ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی - در حال وجود - امتیاز داده نشده است، چون گفته: لوازم برای ملزومشان واجب و لازم‌اند، آنجا که گفته: نظر به ذات آنها... چون اگر امتیاز داده بود این سخن را نمی‌گفت، برای اینکه لازم - نظر به ذات ملزوم - واجب ملزوم است و لازم نیست که ملزوم ضروری ازلی باشد و نیست، آری! ناگزیر باید عقد قضیه فقط ضروری ذاتی باشد. «سبزواری» ۲. حقیقت آنکه هر دو مطلب بدیهی است و آنچه بیان داشته آگاهی بر آن دو مطلب است، و از فرع و شاخه‌های آن دو مطلب مسأله بساطت واجب تعالی است که گفته می‌شود: اگر او اجزایی واجب داشت، ترکیب مؤدی به وحدت نمی‌گشت، چون بین واجب‌ها امکان بالقیاس است و در آن حال ←

علت، ضرورت و لزوم پیدا نمی‌کند، چون دانستی که ملاک واجب بالذات بودن چیزی این است که اگر از حیث ذاتش به ذاتش بر وی نظر شود، مطابق حکم بر او که موجود است و بدین (موجود بودن) از او حکایت می‌شود باشد، یعنی بدون هیچ حیثیت دیگری از انضمامی و انتزاعی و تقییدی^۱ و تعلیلی؛ برای اینکه مصداق حکم بر اشیاء گاهی خود ذات (صاحب) موضوع است - مطلقاً - بدون اعتباری دیگر، و آن ضروری ازلی دائم است، و گاهی هم خود موضوع است بدون شرط و علت، ولی مادام که اتصاف ذات موضوع به وسیله ثبوت می‌باشد، پس حیثیت مذکور به گونه ظرف بودن خالص گرفته می‌شود نه بر تعلیل (علت حکم را بیان کردن) حکم و یا تقییدش بدان، چنان که گوییم: انسان حیوان است، و انسان انسان است، که بدان ضروری ذاتی گفته می‌شود.

و گاهی ذات موضوع به اعتبار حیثیتی تعلیلی است که خارج از مصداق حکم است، و گاه دیگر همراه با حیثیت دیگری غیر از ذات (صاحب) تقییدی می‌باشد، خواه سلبی باشد، مانند: زید کور است، و یا اضافی باشد، مانند: آسمان بالای ماست، و یا اعتباری باشد^۲، مانند: زید ممکن است، و یا انضمامی باشد، مانند زید سفید

← پیوستگی وجود ندارد و در نتیجه هر واجبی در حد خود بسیط می‌باشد و این خلف است؛ و از فروع آن دو عدم جریان/تسلسل در واجب‌ها است، چنان که در دلایل شیخ اشراق خواهد آمد که ماهیت واجب انیت او است که اگر ماهیتی داشت، آن ماهیت دارای افراد واجب‌الوجود بی‌شمار بود، پس امکان اینکه گفته شود: برای تکافو و هم‌شأنی آنها، تسلسل لازم می‌آید نیست. «سبزواری»

۱. چون چیزی به واسطه حیثیت مقید شد بر سه نوع است: نخست آنکه هدف از تقیید بیان اطلاق از تمام آنچه غیر او است باشد، و این را حیثیت اطلاقی نامند، مثل آنکه گفته شود: ماهیت از آن حیث که ماهیت است حکمش چنین است، یعنی با قطع نظر از تمام آنچه غیر او است، حکم خودش این چنین است، و مصنف قدس سره در موقف نهم الهیات در فیض و ابداع حق تعالی، حیثیت اطلاقی را دو بخش کرده و در حیثیت تقییدی گنجانیده، این نظر به ظاهر تقیید در تعبیر است و غیر او قسمت را سه قرار داده؛ دوم اینکه هدف از تقیید بیان علت حکم است برای مقید که در این حال تعلیلی نامیده می‌شود، چنان که گفته شود: انسان از آن حیث که متعجب است خندان است؛ سوم آنکه هدف از تقیید، دریافت مقید است با قید - هردو یکجا - در این حال تقییدی نامیده می‌شود، چنان که گفته شود: جسم، از آن جهت که سطح سفید است؛ و چون گفته شود سیاه، از حیث سیاهی قابض و درهم کشنده نور چشم است؛ پس حیثیت تقییدی است، و چون از حیث صنعت صباغی (رنگری) قابض نور چشم است، در این صورت حیثیت تعلیلی می‌باشد. «سبزواری» ۲. این از قبیل ذکر عام است پس از خاص، پس مراد از آن آنچه که غیر خاص است می‌باشد، چون هر سه اعتباری‌اند... سزاوار این بود که تعلیلی و تقییدی را پیش از انضمامی و انتزاعی می‌آورد، همچنان که در مقام تفصیل این کار را کرده و باید گفته شود: بدون حیثیت دیگری، تعلیلی و یا تقییدی، انضمامی و یا انتزاعی، سلبی و یا ثبوتی، اضافی و یا غیراضافی. «سبزواری»

است؛ پس صدق موجودیت بر واجب الوجود از قبیل ضرورت ازلی است، چون معنی واجب به ذات بودن چیزی به حیثی است که اگر ذاتش را به ذاتش - بدون اعتبار هیچ معنی و حیثیتی که غیر خود ذات است - اعتبار کنی، بر او مفهوم وجود و موجودیت صدق می نماید.

حال گوییم: اگر فرض شود که این ذات در موجودیت خودش وابسته به علتی موجب می باشد که خارج از ذات هست، بیرون از این امور نیست که اگر اقتضا کننده وجود ذات از بین برداشته شود و یا فرض برطرف شدن از ذات شود و یا قطع نظر از ملاحظه تأثیرش در ذات شود، باقی می ماند که مطابق صدق موجود باشد و حکایت کننده از ذات به موجودیت، و یا اینکه این گونه نیست؛ اگر اولی باشد: هیچ تأثیری به واسطه ایجاب غیر در وجود ذات نیست، یعنی به واسطه برابری فرض وجود و عدم آن (غیر) و اعتبار و «لا اعتبار» آن، در حالی که فرض شده که آن مؤثر است و این خلف است؛ و اگر دومی باشد، آنچه ذاتاً واجب فرض شده، ذاتاً واجب - یعنی واجب بالذات - نیست، پس هر دو طرف تالی (قضیه) محال است، و بطلان دو طرف تالی موجب بطلان مقدم است؛ پس واجب الوجود بالذات، واجب الوجود بالغیر باشد باطل است، و هر واجب الوجود به غیر خود، ممکن الوجود به ذات خود است.

از این بحث روشن می شود که جایز نیست واجب الوجود را وابستگی و ارتباطی لازم و ضروری با واجب الوجود دیگری - اگر فرض کردیم - باشد، زیرا ارتباط عقلی بین اموری تحقق می پذیرد که برخی از آن امور علت موجب برای برخی دیگر باشند، و یا بین اموری که آنها معلول یک علت موجب - بدون واسطه و یا با واسطه و میانجی - باشند؛ برای اینکه ما می دانیم اموری که بین آنها ارتباط علی و معلولی و نیاز و ارتباط با واسطه و یا بدون واسطه نیست، نزد عقل جایز است که وجود برخی از آنها جدای از دیگری باشد؛ در این صورت اگر مابین دو واجب فرض شده تلازم (وابستگی به هم) ذاتی و تکافاً (برابری) عقلی فرض کردیم، معلول بودن یکی از آن دو - و یا هر دو - لازم می آید، لذا امکان چیزی از واجب لازم می آید و این منافی و جوب ذاتی است و این خلف است.

راه دیگر اینکه: اگر بین دو واجب تلازم و وابستگی بود، اجتماع^۱ دو وجود در یک

۱. وجود بالذات، به واسطه وجوبش و وجود بالغیر، به سبب تلازم، یعنی یکی از دو وجود بالذات است و دیگری به سبب تلازم، بالغیر. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۹۷

ذات لازم می‌آید و ملازمه و پیوستگی دایم هم با کوچک‌ترین اندیشه‌ای ظاهر می‌گردد، و بطلان لازم هم این‌گونه است، پس ذات واجبی - از آن جهت که واجب است - و جوب، نسبت به آنچه که نیاز بدان ندارد عارضش نمی‌گردد، خواه واجب باشد و یا ممکن^۱ باشد، همچنان که وجوب بالغیر هم عارض آن نمی‌گردد.

و طبیعت مفهوم واجب بودن (واجبیت) ایما و امتناع ندارد از اینکه برای واجب، امکانی نسبت به غیر، و برای غیر امکانی نسبت به او باشد^۲، مگر آنکه بین آن دو، علاقه و همبستگی علی و معلولی و ارتباط ایجابی و وجوبی ملاحظه کنی، و چیزی از این قبیل بین دو واجب - همان‌گونه که دانستی - تحقق و ثبوت ندارد، پس اگر وجود دو واجب فرض شود که بین آن دو نه معیت ذاتی و نه علاقه و وابستگی لزومی باشد، بلکه فقط همراهی اتفاقی باشد، برای هر یک از آن دو امکان، نسبت به دیگری ثابت می‌گردد، و دو مضاف که وجوب هر یک از آن دو با دیگری است، در تحققشان، دو موضوع آن دو کافی نمی‌باشد، بلکه نیازمند به موضوع سومی هستند که هنگام اضافه، جامع بین آن دو باشد، همچنان که در کتاب برهان تفصیل و شرح داده شده، یعنی در آن چگونگی حد مشخص کردن هر یک از آن دو روشن و مبین گردیده، و اینکه لازم است که در آن (حد مشخص کردن) مضاف دیگر گرفته نشود، بلکه در حد مشخص کردن - سبب - که هنگام اضافه و نسبت بین آن دو هست، گرفته شود.

۳

فصلی

در اینکه اثبت واجب الوجود ماهیت او است^۳

به این معنی که او را ماهیتی جز وجود خاص، که دور از همدمی ماهیت باشد نیست، برعکس ممکن الوجود - مانند انسان مثلاً - زیرا او را ماهیتی است که عبارت

۱. به واسطه واجب دیگری معلول می‌باشد، ولی ممکن معلول این واجب هموست، اگر چه وجودش اقتضا نکرده باشد، ولی درخواستش را دارد. «سبزواری» ۲. برای اینکه امکانی که منافی وجوب ذاتی است عبارت از امکان ذاتی است، پس نفس مفهومش ایجاب از امکان به قیاس ندارد، آری! اگر بین آن دو تلازمی تحقق پیدا می‌کرد، ایما و امتناع داشت و این امر بین دو واجب محال است. «سبزواری» ۳. سزاوار این بود که گفته شود: ماهیتش انیتش است، اگر چه آنچه در متن فرموده مفاد همین بیان ما است، خصوصاً که پس از این بیان می‌دارد. «سبزواری»

است از حیوان ناطق، و وجودی است که در اعیان (جهان خارج) می باشد، و این را جوهری چند است:

نخست اینکه: اگر وجود واجب عین ذاتش نباشد، با بسیط بودنش لازم می آید که هم قابل و هم فاعل باشد، و بیان لزوم اینکه: وجودش از آن جهت که عرضی ماهیتش است، معلول می باشد، چون هر عرضی معلول است، یا معلول معروضش می باشد و یا معلول غیر آن، پس اگر معلول غیر آن باشد، امکانش لازم نمی آید، برای اینکه معلول غیر بودن، منافی واجب بودن (واجبیت) است، و این خلف (خلاف فرض) می باشد، در این صورت ماهیت، از حیث معروف بودن قابل وجود است و از حیث اقتضا فاعل وجود، و در بطلان تالی (قضیه) سخنی است که با خواست الهی بر تو خوانده خواهد شد.

دوم اینکه: اگر وجود واجب زاید بر ذاتش باشد، تقدیم و پیش بودن شئی به واسطه وجودش بر وجودش لازم می آید، و بطلان این امر، بدون یاری گرفتن از چیزی که صاحب کتاب مباحث گفته که: آن دویار منتهی به وجود شئی و تسلسل در وجودات می گردد، لازم و ضروری است، برای اینکه وجود متقدم (پیشین) اگر نفس ماهیت باشد که خودش است، و اگر غیر آن باشد، سخن بدان باز می گردد و تسلسل پیدا می شود؛ وجه لزوم آنکه: وجود نیاز به ماهیت پیدا می کند، نیاز عارض به معروض، در آن صورت ممکن است، یعنی به واسطه لزوم و ضرورت نیازش به غیر، لذا نیازمند به علت - که همان ماهیت است - می گردد، نه غیر آن، یعنی به واسطه ممتنع و محال بودن نیازمندی واجب در وجودش به غیر، و اینکه هر علتی بر معلول خودش ضرورتاً تقدم و پیشی دارد، بنابراین ماهیت - به واسطه وجودش - بر وجود آن (معلول) پیشی دارد.

سوم اینکه: اگر وجود زاید بر او (یعنی وجود واجب زاید بر ذاتش) باشد، امکان نیستی وجود واجب لازم می آید و محال بودنش ضروری است؛ بیان ملازمه اینکه: وجود اگر نیازمند به غیر خودش باشد، ممکن است و از جهت ذاتش نیستی او جایز و رواست، وگرنه به ذات خود واجب بوده و در حقیقتش مستقل و بی تعلق و وابسته به ماهیت، و این خلف (خلاف فرض) است.

در اینجا سخنی است و آن اینکه: امکان چیزی به ذات خودش، منافی و جویش برای

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۹۹

غیر - از جهت ذات غیر - نمی باشد، و اگر مقصودت از امکان نیستی وجود، امکان نیستی آن چیز است، یعنی از جهت ذات آن وجود عارض که فزونیش بر ذات واجب فرض شده است، این امری مسلم است، ولی مستلزم امکان زوال آن - از جهت ذات معروض - نمی باشد، برای اینکه ذات، به ذات خود موجب و مقتضی وجود آن - بر این تقدیر - می باشد، و ایجاب منافی احتمال و امکان خاص^۱ می باشد؛ و اگر مقصودت از امکان نیستی، آن چیزی باشد که به حسب ذات، موجب وجود است، این ممنوع است و دلایلیش گفته آمد.

و خلاصه آنچه که صاحب کتاب مباحث در اعتراض به وجه دوم که اصولی ترین وجوه سه گانه است بیان داشته اینکه: چرا جایز نباشد که علت وجود، ماهیت از حیث «هی هی^۲» باشد؟ پس پیش است، ولی نه به واسطه وجود، بلکه به نفس ذاتش به ذاتش، همچنان که ذاتی های ماهیت بر ماهیت پیشی دارند - نه به واسطه وجود - بلکه به واسطه ماهیت، و ماهیت به ذات خودش علت لوازم خودش است - نه به وجود خودش - و ماهیت ممکن قابل وجودش است، با اینکه پیش بودن قابل هم ضروری است.

حکیم طوسی در برخی از تصنیفات خویش - مانند شرح اشارات و دو نقد بر کتابهای تنزیل و محصل - این اشکال را رد کرده و گفته: سخن در آنچه که علت وجود و یا موجود در خارج است می باشد، و ضرورت عقلی حاکم بر لازم بودن تقدم آن (ماهیت) بر آن (موجود) به سبب وجود است، زیرا مادام که موجود بودن چیزی ملاحظه نشود، محال است که مبدأ وجود و بخشنده وجود بر آن چیز ملاحظه گردد، برعکس قابل وجود که عقل ناگزیر است آن را خالی از وجود ملاحظه کند، یعنی وجود را در آن اعتبار نکند تا حصول لازم نیاید، و نیز (قابل وجود را) ناگزیر

۱. اینکه گویند: فلان امر ممکن است این است که وجود و عدم هیچ کدام برای آن ضروری نیست و موصوف به «لا اقتضایی» محض است، یعنی نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم، یعنی سلب ضرورت هم از جانب موافق و هم از طرف مخالف، و به عبارت دیگر: سلب ضرورت از طرف وجود و عدم. «م» ۲. یعنی ماهیت به اعتبار نفس و ذات خود - بدون لحاظ وجود خارجی یا ذهنی و بدون لحاظ عوارض و حالات او مانند کثرت و وحدت و غیره - نه موجود است و نه معدوم و در حکم وجود «لابشرط» و بلکه عین وجود «لابشرط» است که با هزاران شرط جمع می آید. «م»

است خالی از عدم ملاحظه کند تا اجتماع دو منافی لازم نیاید، در این صورت این همان ماهیت از حیث «هی هی» (یعنی نه موجود و نه معدوم) می باشد.

اما ذاتی ها نسبت به ماهیت، و ماهیت نسبت به لوازم آنها: تقدم و پیش بودن ماهیت - جز به واسطه وجود عقلی - لازم نمی آید، برای اینکه تقوّم آن به ذاتی ها و اتصافش به لوازم آنها به حسب عقل است، نه مانند جسم با سفیدی.

آنچه سخن این محقق (یعنی خواجه طوسی) را تأیید و یاری می کند، آن چیزی است که شیخ الرئیس - ابن سینا - در کتاب «المباحثات» سخنی به این عبارت بیان داشته است: جایز نیست که وجود، معلول ماهیت باشد، زیرا وجود را حالی غیر از اینکه موجود است نمی باشد، و علت موجود موجود است و علت معدوم معدوم، و علت شئی - از آن جهت که شئی است و ماهیت - شئی^۱ و ماهیت است، پس شئی، از آن جهت که ماهیت است (مانند ماهیت چهار برای ماهیت زوج بودن) علت بعضی چیزها نمی تواند باشد، در این صورت لازم می آید که علت هر چیزی باشد؛ و هر ماهیتی دارای لازمی است که آن وجود است، و جایز نیست که لازم آن ماهیت، معلول آن باشد؛ این مطلب در کتاب شفا و اشارات روشن شده است.

خلاصه آن که سبب شئی - از آن جهت که حاصل الوجود است - جز شئی حاصل الوجود نمی تواند باشد، و اگر ماهیت - از آن روی که ماهیت است - سبب وجود باشد، هرآینه جایز می باشد که (وجود) با عدم، آن را لازم گردد، برای اینکه آنچه که ماهیت را - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - لازم می گردد، هرگونه فرض کنی (وجود هم) آن را لازم می گردد و موقوف بر حال وجود آن (ماهیت) نمی باشد، و محال است که ماهیت علت وجود چیزی باشد و وجود عارض آن نگردیده باشد، در این صورت علت موجود، برای وجود حصول پیدا نکرده است، و چون برای علت، وجودی حصول پیدا نکرده، برای معلول هم وجودی به حصول نپیوسته است، بلکه

۱. عطف تفسیری بر شئی است، پس «شئی» در اینجا شئیت ماهیت است، چنانکه گفته اند: اقسام شئی اسامی شان معلوم است و اقسام وجود اسامی شان مجهول، و یکی از دو معنی سخن آنان که گفته اند: شئیت مساوی با وجود است، این است، و خلاصه سخن ابن سینا، شرط بودن سنخیت بین علت و معلول می باشد. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۰۱

علت را ماهیتی است که ماهیت معلول آن را تابع است، مانند زوایای مثلث که برابر دو زاویه قائمه (یکصد و هشتاد درجه) هستند، مثلث را تابع اند، ولی زوایای دو قائمه بودن، حاصل موجود نمی‌گردد، مگر آنکه بر مثلث وجودی عارض گردد، و تا وجود بر مثلث عارض نگردد، برای زوایا که برابر دو زاویه قائمه‌اند وجودی عارض نمی‌گردد.

جایز نیست که گفته شود: وجود را ماهیتی است که وجود، با آن اعتبار نمی‌شود، چنان که جایز است زوایای مثلث که برابر دو زاویه قائمه‌اند، ماهیتی باشند که با آن، وجود اعتبار نشود؛ برای اینکه این ماهیت در حال وجود مثلث موجود است و در حال عدمش معدوم، و تا برای مثلث وجودی قرار نگیرد، این ماهیت را وجودی نمی‌باشد؛ امکان ندارد که گفته شود: ماهیت اول را وجود عارض شده تا از آن وجود لازم آمده باشد؛ و جایز نیست که گفته شود: ماهیت، اگر چه هنوز پدید نیامده، وجود را از آن وجود می‌باشد؛ و جایز نیست که گفته شود: ماهیت، از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم، ماهیتی است که آن را ماهیت وجود لازم می‌آید، و از آن حیث که وجود عارض آن می‌شود، آن را وجود ماهیت وجود لازم می‌آید، برای اینکه ماهیت وجود خالی از این نیست که موجود می‌باشد و مانند ماهیت زوایای مثلث که برابر دو زاویه قائمه‌اند نمی‌باشد، یعنی لازم نیست آن را - مادام که ماهیت است - وجود باشد، بلکه این ماهیت پس از وجود مثلث پدید می‌آید، و اگر مثلث معدوم گردد، این ماهیت هم معدوم می‌گردد.

اگر کسی گوید^۱: در این صورت، اگر ماهیت واجب الوجود معدوم گردد، وجود هم معدوم می‌گردد، بنابراین ماهیت سبب وجود نمی‌باشد، بلکه موجود بودنش سبب وجود است، لذا نیاز بدین دارد که موجود باشد تا آن (ماهیت) را وجود وجود لازم آید، وگرنه آن را جز عدم وجود لازم نمی‌آید، پس پیش از لازم موجود، موجود می‌باشد، در این صورت آن را وجود - پیش از آنکه از آن وجود لازم آمده باشد - عارض شده

۱. یعنی آنچه را که در علت و معلول اعتبار می‌شود بگوید که: اگر آن (ماهیت) پدید آمد، آن هم پدید می‌آید و اگر آن معدوم شد، معدوم می‌گردد، جواب آنکه: در این صورت ماهیت سبب وجود نمی‌باشد، برای اینکه آنچه که ماهیت را لازم می‌گردد، هرگونه فرض کنی آن را (وجود را هم) لازم می‌گردد، پس آن را وجود با عدم لازم می‌آید. «سبزواری»

است، و این محال می‌باشد؛ این سخن را نیک نگهبان که همانندش در این مقام پیدا نخواهد شد^۱.

جدا کردن و اشاره نمودن

دانستی که نسبت وجود به ماهیت، مانند نسبت عرض به موضوع نیست که ماهیت را بودی و وجودش را بودی دیگر باشد و در ماهیت فرود آمده باشد، بلکه وجود، نفس بودن ماهیت و حصول آن و آنچه بدان تحصیل می‌یابد است، پس آن (ماهیت) در حدّ نفس خودش در نهایت پنهانی و بطون و خفا است، و فقط به واسطه وجود است که موجود و تابناک و ظاهر گردیده است، بنابراین بین این دو، نسبت اتحادی است نه تعلق، زیرا اتحاد هیچ‌گاه بین دو چیز متحصّل تصوّر نمی‌گردد، بلکه بین متحصّل و «لا متحصّل» تصور می‌شود، همچنان که بین جنس و فصل - از آن جهت که جنس و فصل اند نه از آن جهت که ماده و صورت اند^۲ - این‌گونه است.

پس رنگ‌پذیری ماهیت به وجود، فقط به حسب عقل است که موجود را به ماهیت مبهم و وجودی که برای آن ماهیت حاصل است و بدان توصیف می‌شود تحلیل و تقسیم می‌نماید، بنابراین مبهم، از آن جهت که مبهم است علت متحصّل نخواهد شد، به ویژه علت متحصّلی که این مبهم بدان تحصیل می‌یابد و آن را تحصّلی جز بدان نیست، بلکه آن متحصّل عین تحصیلش می‌باشد، همچنان که مضاف، در واقع نفس (عین) اضافه «موضوع له» است.

اما تقدم و پیش بودن ذاتی‌ها به حسب ماهیت بر آنچه که از آنها تألیف و گرد می‌آید و تقدم ماهیت بر لازم خود: این صورت دیگری از تقدم است، یعنی غیر آنچه که

۱. زیرا به اضافه تحقیقش مر این مطلب بلند را که: واجب تعالی حقیقت وجود بحت و خالص است، در بیانش تصریحاتی به موجود بودن (موجودیت) وجود و اصالت آن هست که این اصل و تکیه‌گاه در این مطلب بلند و غیر آن از مطالب عالی می‌باشد. «سبزواری» ۲. این بدان جهت است که جنس و فصل «بشرط لا» اخذ شود، و ترکیب بین ماده و صورت اگرچه اتحادی است، ولی آن دو، دو چیزاند: نخست اینکه از جهت ماده - بدون این صورت - متحصّل است، و چون صورت را پذیرفت، اتحاد پیدا می‌کند، به گونه‌ای که بین آن دو، تمایز و جدایی نمی‌ماند، سپس صورت مجرد شده و از موجودات عالم مثال می‌گردد و یا ملحق به عقل می‌شود، در آن صورت بدون ماده تحصیل پیدا می‌کند که تحقیقش در جای دیگر آمده است. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۰۳

به واسطه علّیت می‌باشد، و اینجا سخن در تقدم به حسب علّیت و تأثیر است.

اگر گفته شود: پس تقدم ماهیت نسبت به وجودش از این نوع تقدم است؟

گوییم: این از چند جهت فاسد و تباه است: از آن جمله اینکه بیان داشتیم، علاقه و همبستگی بین آن دو، اتحادی است - بدون تقدم یکی بر دیگری - برای اینکه موجود، در واقع وجود است و ماهیت از آن منتزع است و با وی متحد؛ و آن کس از محققان که قایل به تقدم وجود بر ماهیت، به حسب عین است، معنایش اینکه: اصل در صدور از جاعل و تقرّر و ثبوت در اعیان، وجود است، زیرا وجود عین تقرر در اعیان است، در حالی که ماهیت از آن مفهوم است و با وی متحد است، بنابراین اعتبار، فرع وجود می‌باشد - نه به معنی معلولیت و تأثیر - چون ماهیات غیرمجموعول‌اند و به واسطه جعل بسیط و جعل مرکب و مؤلف متأثر و اثرپذیر نمی‌گردند.

خلاصه آنکه: مادام که وجود امکانی از جاعل صادر نشده، ماهیتی پیدا نیست، و چون وجود صادر گشت، ماهیت هم تقرر و ثبوت پیدا می‌کند، ولی در مرتبه وجود، نه در مرتبه قبل و بعد، چون ماهیت را استقلال در عالم کون و حصول در واقع نیست. از آن جمله اینکه: لوازم ماهیت اموری انتزاعی و غیراصیل‌اند، و ما ثابت کردیم که وجود امری حقیقی است، پس چگونه از لوازم ماهیت می‌باشد؟ و تقدم و تأخر (قبل و بعد) بین ماهیت و لازم آن، اگرچه بدون مداخلیت وجود در چیزی از آن دو متحقق و ثابت است، ولی با جاری شدن حکم وجود بر آن دو - نه به واسطه آن (وجود) - چون جدایی آن دو از وجود درخور هردو، محال است، پس ماهیت در مرتبه اقتضایش به حسب لازمش، مخلوط و آمیخته با وجود است، و اگرچه اقتضایش به حسب وجود نمی‌باشد، پس چگونه وجود، لازم آن است، با اینکه در مرتبه ماهیت متأخر از آن نیست؟

توضیح و آگاهی دادن

شئی یا ماهیت است یا وجود، برای اینکه مقصود از ماهیت، غیر وجود است، و ناگزیر امری است که کلیت و ابهام بر آن عارض می‌گردد.

گوییم: هرچه که غیر از وجود است امکان آن را دارد که سببی برای صفتی از

صفات وجود باشد، و آن صفت هم سببی برای صفت دیگر، ولی امکان ندارد که سبب وجودش باشد، برای اینکه سبب، به واسطه وجود متقدم است و چیزی غیر از وجود، به واسطه وجود، متقدم بر وجود نیست؛ این مطلب آگاهی می بخشد که واجب الوجود، غیر از وجود نمی باشد، برای اینکه آنچه که غیر از وجود است سبب وجود نیست، پس سبب وجود او هم نمی باشد و موجود به ذات خویش نیست و در نتیجه واجب الوجود به ذات خود نمی باشد، زیرا واجب الوجود وجودی است که به ذات خودش موجود می باشد.

پندار و زایل کردن آن

ترا رسد که گویی: آنچه درباره غیر وجود بیان داشتی به عینه درباره وجود هم می توان گفت، برای اینکه اگر وجود، سبب وجود و موجودیت او بود و سبب هم به واسطه وجود متقدم است، وجود، به واسطه وجود، بر وجود او متقدم بود و این محال است. پاسخ دهیم که: ما این محال بودن را نمی پذیریم، زیرا تقدم و پیش بودن وجود بر موجودیت خود، به خودش - که همان وجود است - می باشد، و غیر وجود، به خودش تقدم و پیشی ندارد، بلکه به واسطه وجودش دارد و شکی در محال نبودن آن نمی باشد. به جهت توضیح بیشتر گوئیم: هر چه غیر از وجود است معلول می باشد، برای اینکه انسان - مثلاً - یا از آن جهت که انسان است برای انسانیت موجود می باشد، و یا اینکه به سبب چیز دیگری از خارج موجود می باشد، ما راهی به (فرض) اولی نداریم، برای اینکه انسان، هنگامی انسان است که موجود است، اما اگر قرار بود که موجود باشد چون انسان است، موجود بودنش برای موجود بودنش بود، و در نتیجه انسان پیش از موجود بودنش موجود بود و این محال است؛ باقی ماند اینکه انسان جز از علتی موجود نباشد، و این قضیه به عکس نقیض منعکس به این قضیه می گردد که: هر چه که معلول نیست غیر از وجود نیست، بلکه عین وجود است. اگر گفته شود: وجود نیز این گونه است، یعنی جایز نیست که موجود باشد - چون وجود است - زیرا در صورتی وجود است که موجود باشد، پس موجود است، چون موجود است و دوباره محال بودن باز می گردد.

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۰۵

جواب اینکه: وجود موجود است، ولی نه به وجود دیگری، بلکه به خودش، بنابراین این سخن را که: وجود موجود است چون موجود است، هیچ معنایی نمی‌باشد، جز آنکه وجود به خودش موجود است، پس لازم نمی‌آید که وجود پیش از آنکه موجود باشد موجود باشد، بلکه لازم این است که وجود، به خودش متقدم بر موجود بودنش می‌باشد و در این بیان هیچ اشکال و محذوری وجود ندارد.

پس روشن شد که هرچه غیر از وجود است، به واسطه وجود موجود است و وجود، به خودش موجود می‌باشد، همچنان که زمانی، به حسب زمان تقدم و تأخر می‌پذیرد و زمان به خودش، و همچنان که اجسام به واسطه ماده دگرگونی پیدا می‌کنند و ماده به خودش، و یا اینکه اشیاء به واسطه نور در حس عیان و آشکار می‌شوند، ولی نور به خودش آشکار است نه به نوری دیگر؛ این چیزی بود که حکما بیان داشته‌اند و در آن محل اندیشیدن و تأمل است.

چهارم آن چیزی است که صاحب کتاب تلویحات (شیخ اشراق) بیان داشته که: آن چیزی را که ذهن، وجودش را از ماهیت جدا می‌سازد، اگر وجود آن (ماهیت) به عینه ممتنع باشد، چیزی از آن موجود نمی‌گردد، و اگر چیزی از آن موجود گردد، در آن صورت کلی‌ای است که دارای جزئیات معقول دیگری می‌باشد که نسبت به ماهیت آنها غیرممتنع است، و بلکه تا بی‌نهایت ممکن است؛ و دانستی هرچه از جزئیات کلی که واقع شود، امکان هنوز سر جای خود باقی است، و اگر این واقع، واجب‌الوجود باشد و او را غیر از وجود ماهیتی باشد، آن ماهیت اگر کلی گرفته شود، وجود جزئی دیگری برای آن ماهیت به ذات خودش امکان‌پذیر است، چون اگر وجود برای ماهیت ممتنع باشد، فرض شده واجب‌الوجود به اعتبار ماهیتش ممتنع‌الوجود خواهد بود و این محال است.

نهایت چیزی که در این باره می‌توان گفت اینکه: به سبب غیر نفس ماهیت ممتنع می‌گردد، پس در نفس خود ممکن است و واجب نیست، برای اینکه جزئیات ماهیت - همان‌گونه که گذشت - غیر از آنچه واقع شده است ممکنات‌اند و واجب نیستند، حال اگر چیزی از ماهیات آن ممکن باشد، در این صورت واجب هم به اعتبار ماهیتش ممکن می‌گردد و این امر محال است.

بنابراین اگر در وجود واجب الوجودی هست، او را ماهیتی غیر از وجود نیست تا ذهن آن را به دو امر جدا سازد، بلکه وجود ناب و خالصی است که هیچ چیز از عموم و خصوص با او آمیزش ندارد؛ این سخن شیخ - نورالله سرّه - بود.

این را برهانی استوار و تحقیقی نیکو می بینم و تنها اشکالی که بر او هست اینکه: چرا جایز نباشد که عقل، امر موجودی را به وجود و عارض آن بخش کند که این (عارض آن) جزئی شخصی باشد - نه کلی - و تخصیص اطلاق ماهیت بر کلی بودن سودمند نیست، زیرا مقصود این است که وجود زاید (بر ماهیت) نیست، بلکه نفس حقیقت واجب می باشد؛ و این (اشکال) به این دفع می شود که گفته شود: سخن او بر این اصل است که: تشخیص شئی در واقع نحوه و گونه وجود او است - همچنان که نظر اهل حقیقت و سخن ابونصر فارابی بر این امر تصریح دارد - پس آنچه را که ذهن بخش به معروض و عارض - یعنی وجود - می کند، ناگزیر در مرتبه ذاتش - با قطع نظر از وجودش - کلی است، و هر چه که دارای ماهیت کلی است، نفس تصور آن امتناع ندارد که دارای جزئیاتی غیر از آنچه واقع شده است - مگر به واسطه مانعی بیرون از نفس ماهیتش - باشد.

پس خلاصه برهانش اینکه: چون وجوب و امکان و امتناع از لوازم ماهیات و ذوات است، برای اینکه منظور از تقسیم شئی در امور سه گانه، حال شئی است در نفس خودش نسبت به وجود، پس اگر فرض شده واجب، معنایی غیر از وجود باشد، معنایی کلی است که به حسب عقل دارای جزئیاتی می باشد و این جزئیات یا تمامشان به ذات خود ممتنع اند و یا به ذات خود واجب اند و یا به ذات خودشان ممکن اند؛ و هر سه شاخه به تمامه باطل می باشد، برای اینکه اولی منافی وجوب و وجود است و دومی منافی عدم - در آنچه که واقع نشده - و سومی منافی وجوب - در آنچه واقعاً فرض می شود - و بطلان فروع تالی (قضیه منطقی) به تمامه مستلزم بطلان مقدم (قضیه) است، و آن اینکه واجب را معنایی غیر از وجود است، در این صورت اگر در وجود، واجب بالذاتی باشد، جز وجود ناب محکم استوار به ذات خودش، که عموم و خصوص بدو الحاق نمی گردد نیست.

چه نازیبا است آنچه برخی از بزرگان قوم بر این مطلب بیان داشته که: ادعای عدم

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۰۷

امتناع جزئیات نامتناهی بازداشته شده است؛ و اینکه: چرا جایز نباشد که برای ماهیت کلی افراد متعدد متناهی باشد و امکان اینکه از آن تعدی کنند در واقع نباشد - اگرچه در توهم زاید بر آن بودن جایز باشد - و اگر نامتناهی بودن پذیرفته شود، این بدان معنی است که وقوف ندارد، و در این صورت بطلان لازم بازداشته شده است، و اگر متناهی بودن به معنای دیگر پذیرفته شود، نهایت چیزی که لازم می آید اینکه واجبات نامتناهی اند.

اگر کسی گوید: بطلان این بازداشته است، برای اینکه بطلان دلایل تسلسل اگر تمام بود، بر امتناع ترتب امور نامتناهی موجود باهم دلالت داشت، و لزوم ترتب واجبات نه روشن است و نه واضح.

گوییم^۱: نخست بطلان آنچه که بیان داشته اینک: هر ماهیتی باتوجه به ذاتش، اقتضای چیزی از متناهی و نامتناهی بودن و یا مرتبه معینی از مراتب را مطلقاً ندارد، و چون از اموری که خارج از ذات ماهیت است قطع نظر شد، در نزد عقل ایای از این ندارد که دارای افراد متعددی باشد.

اما بطلان آنچه که بیان داشته - دوم و سوم - اینکه: سخن در اینجا در بطلان تسلسل در واجبات که عددی و یا «لاوقوفی»، مترتب و یا متکافی (هم سنگ) باشند نیست، تا گفته شود: بطلانش پس از توجه در آن است، بلکه سخن در این است که اگر واجب را ماهیتی کلی باشد، امکان این هست که برای ماهیت او جزئیاتی غیر آنچه که واقع است فرض توان کرد، برای اینکه ماهیت از آن جهت که نه معدوم است و نه موجود، وقوع و «لاوقوع» - هر دو - از ذاتش خارج است، پس باتوجه به ذاتش که نه معدوم است و نه موجود، ایای از اینکه دارای افراد غیر واقعی باشد ندارد؛ و چون هر چه از وجوب و امکان و امتناع که هست، از لوازم معنی - با قطع نظر از خارجی ها - می باشد، هیچ معنایی از معانی در ذاتش نیست که بیرون از یکی از این معانی باشد، و چون برای ذاتش (تعالی) فردی از ماهیت کلی وجوب و ضرورت پیدا کرد، تمام افراد آن ماهیت برای ذات آن (ماهیت) وجوب و ضرورت پیدا می کنند، و همین طور اگر ممتنع بود،

۱. بلکه خلاف آن روشن است، چون مشخص شده که بین دو واجب فرض شده امکان به قیاس است - نه وجوب به قیاس و نه وجوب به غیر قیاس - «سبزواری»

امتناع، و اگر ممکن بود، امکان.

حال گوییم: این افراد فرض شده غیر واقعی، به ذات خودشان واجب نیستند، وگرنه معدوم نمی شدند، و ممتنع هم نیستند، وگرنه این واقعی هم باید ممتنع باشد و این خلاف فرض است، برای اینکه ما پس از قطع به وجود واجب به ذات خود سخن گفته و استدلال می کنیم؛ و ممکن هم نیستند، وگرنه واجب به ذات خود، ممکن به ذات خود بود و این هم خلاف فرض است؛ پس ثابت شد که اگر واجب تعالی دارای ماهیتی غیر از اتیّت باشد، لازم می آید که غیر از یکی از این مواد سه گانه که بیان داشتیم باشد و این امر محال و غیر ممکن است.

شک و برطرف کردن آن

شاید گویی: اینان تصریح کرده اند که تشخص عقول از لوازم ماهیات آنها است، یعنی: ماهیت هر یک از جواهر مفارق، اقتضای انحصار نوعش را در شخصش دارد، پس واجب باید دارای ماهیتی باشد که به ذاتش اقتضای انحصار در یک فرد را داشته باشد، بنابراین چگونه حکم کردی که ماهیت اقتضای هیچ مرتبه ای از مراتب تعیین را ندارد؟

بدان که: اینکه تشخص هر جوهر عقلی از لوازم ذاتش است، معنایش این نیست که ماهیت مطلق اقتضای تعیین دارد، برای اینکه پیش از این به این مسأله اشاره کردیم که: تعیین، به معنای اصل تعیین در اشیاء، نفس وجود خاصشان است، و وجود - همان گونه که دانستی - اقتضای ماهیت ندارد، بلکه اقتضای لزوم دارد، گاهی از آن اراده عدم جدایی بین دو چیز می شود، خواه با اقتضا باشد و یا بدون اقتضا، و این مراد از سخن آنان است که: تعیین هر عقلی، لازم ماهیت آن عقل است، و اما تعیین به معنی متعین بودن، امری اعتباری و عقلی است و مانعی ندارد که از لوازم ماهیت - به هر معنایی که می خواهد باشد - باشد، برای اینکه آن، امری مخصوص که شئی بدان تعیین پذیرد نیست.

وجه پنجم، این وجه نزدیک به آن چیزی است که صاحب کتاب حکمت الاشراق گفته و مناسبت با روش مشائیان دارد و آن اینکه: اگر وجود بر ماهیت واجب تعالی زاید

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۰۹

بود، لازم می‌آمد که تحت مقوله جوهر واقع گردد، در آن صورت نیازمند به فصل مقومی بود، در نتیجه ذاتش مرکب می‌بود و این امر محال و غیرممکن است.

و نیز هر چه که بر فرد جایز است، بر طبیعت - از آن جهت که طبیعت است - جایز است^۱، و هر چه که بر طبیعت ممتنع است بر افرادش هم ممتنع و محال است؛ و چون اطلاق امکان بر برخی از جواهر از باب ضرورت لازم آمده، زیرا حدوث و زوال عنصری‌ها مشاهده می‌گردد، از این روی وقوع امکان ذاتاً بر مقوله آنها جایز است، پس اگر واجب‌الوجود تحت مقوله جوهر بیاید، در او جهتی امکانی - به اعتبار جنس - لازم می‌آید، در این صورت واجب‌الوجود بالذات نمی‌باشد و این خلاف فرض است؛ پس هر چه که دارای ماهیتی زاید بر وجود باشد، آن یا جوهر است و یا عرض، در حالی که واجب - همان‌گونه که دانستی - نه جوهر است و نه عرض، برای اینکه قیام به غیر خود ندارد، بنابراین حق تعالی را ماهیتی غیر از وجود نمی‌باشد.

شک کردن‌ها و برطرف کردن آنها^۲

بر این مطلب که واجب‌الوجود عین حقیقت وجود است بدون همنشینی با ماهیت، ایراداتی چند وارد شده است: از آن جمله اینکه: اگر واجب‌الوجود مجرد از ماهیت بود، حصول این وصف (یعنی تجرد از ماهیت) برای او، اگر به ذاتش باشد، لازم می‌آید که هر وجودی این‌گونه باشد - به واسطه امتناع تخلف مقتضی ذات - در این صورت تعدد واجب لازم می‌آید و این امر محال و غیرممکن است، و اگر (حصول این وصف تجرد از ماهیت) به واسطه غیر خودش باشد، احتیاج واجب در وجوبش، به غیر خودش لازم می‌آید، یعنی به سبب ضرورت موقوف بودن وجوبش بر تجرد، که موقوف بر این غیر می‌باشد.

گفته نمی‌شود که: در تجرد، نبودن آنچه که اقتضای مقارنه و همنشینی را دارد کافی است.

۱. علتش اینکه «لابشرط» به ویژه لابشرط مقسمی، عین فرد است، پس جایز بودن اطلاق شی بر فرد، عین جایز بودن اطلاقش بر طبیعت است. «سبزواری» ۲. بنای این شبهه و امثال این بر پایه اعتباری بودن وجود است، و اینکه وجودات خاص بخش‌های اعتباری‌اند، در این صورت لازم می‌آید که متحد حقیقی باشند، ولی مبنای جواب بر اصالت وجود است، و اینکه وجودات خاص حقایق عینی‌اند. «نوری»

چون گوئیم: در این صورت نیازمند به نبودن این اقتضا است.

جواب داده شده که: حصول این وصف مر او (تعالی) را به ذات خودش می‌باشد که عبارت از وجود خاص است که در نزد مشائیان - به حقیقت - مخالف دیگر وجودات بوده، و در نزد حکمای فارس و خسروانیان به تمام و ناقص بودن و یا بی‌نیازی و نیاز می‌باشد، و این جداً تفاوت بزرگی است، برای اینکه حقیقت وجود تا شباهت به سستی و نارسایی پیدا نکنند، معنایی از معانی که عبارت از غیر وجود است و تعبیر از آن به ماهیت می‌شود، بدان الحاق نمی‌گردد، چون نارسایی و سستی و ضعف و قصور از مراتب امکانات و تنزلات است؛ همچنان که سایه از مراتب تنزلات نور است، برای اینکه معنی سایه، امری وجودی نیست، بلکه از مراتب نارسایی و ضعف و سستی نور است، و نارسایی و ضعف و غیره هم امری عدمی است، تنزلات مراتب وجود که در نزد بزرگان از حکمای پهلوی (خسروانیان) عبارت از حقیقت نور است نیز این‌گونه است، و نارسایی آنها از خصوصیات هویت آنها سرچشمه گرفته است که بر حقیقت آنها - که در اصل وجود و نوریت باهم اتفاق دارند - زاید نیستند.

از آن جمله (ایرادات) اینکه: واجب تعالی مبدأ ممکنات است، پس اگر وجود مجردی باشد و مبدأ ممکنات باشد، اگر به ذات خودش (مجرد) باشد، لازم می‌آید که هر وجودی این‌گونه باشد و چنین امری محال می‌باشد، به جهت لازم آمدن اینکه هر وجود ممکنی باید علت خود و علت‌های خودش باشد، وگرنه اگر او وجود، با قید تجردش باشد، ترکیب در مبدأ اول - و بلکه عدمش - لازم می‌آید، به واسطهٔ ضرورت اینکه یکی از دو بخش او که تجرد است عدمی می‌باشد، و اگر بشرط تجرد باشد، جایز بودن اینکه هر وجودی مبدأ هر وجودی باشد لازم می‌آید، جز آنکه (گوئیم:) حکم، به واسطهٔ نبودن شرط مبدئیت که تجرد است از آن تخلّف پیدا کرده است.

جواب: همان است که گفته آمد، یعنی: این به سبب ذاتش است که عبارت از وجود خاص می‌باشد و از جهت ذات و حقیقت، غیر از وجودات دیگر است، چنانکه این امر نزد تمام مشائیان ثابت است، و یا اینکه به سبب تأصل و غنا است که نزد حکمای پیشین ثابت است.

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۱۱

و از آن جمله اشکالات که وارد شده اینکه: حقیقت واجب تعالی مساوی و همتای هیچ‌یک از اشیاء و موجودات نمی‌باشد، چون حقیقت غیر حق تعالی اقتضای امکان دارد و حقیقت او - تعالی - منافی امکان است و اختلاف لوازم موجب اختلاف ملزومات است، ولی وجود واجب مساوی وجود ممکن - از آن جهت که ممکن است - می‌باشد^۱؛ سپس (گوییم): با این وجود چیز دیگری غیرذات ممکن نمی‌باشد^۲، بلکه ذاتش همان وجود است، بنابراین تمام وجود ممکنات با تمام حقیقت ذاتشان مساوی و برابر است.

جواب داده شده که: وجود ممکنات عین ماهیات خودشان و یا جزئی از آن نیست، بلکه عارض آنهاست.

این جواب نارسا و ضعیف است، برای اینکه عارض شدن وجود بر ممکنات، منافی مشارکت واجب تعالی مر آنها را در معنی وجود نمی‌باشد.

و باز جواب داده شده که: همچنان که حقیقت حق تعالی در لوازم، مخالف ماهیات ممکنات است، همین‌طور مخالف وجود آنها در لوازم می‌باشد، زیرا وجود او اقتضای تجرد و وجوب دارد و وجود ممکنات اقتضای امکان و قیام به غیر را دارد، بنابراین اگر استدلال به اختلاف لوازم بر اختلاف ملزومات درست باشد، لازم می‌آید که حقیقت واجب تعالی مخالف وجود ممکنات - در ماهیت - باشد، و این مخالف آن چیزی است که بر آنند.

جواب درست بر روش مشائیان این است که گفته شود: وجود واجب تعالی مساوی وجود ممکنات - در حقیقت وجود - نمی‌باشد، بلکه در مفهوم موجودیت عام که از معقولات ثانوی است، با آنها مشارکت دارد، و این مفهوم اگر چه یک معنی بیش ندارد، ولی لازم خارجی دارد، و اتحاد لازم منافی اختلاف ملزومات - به حسب حقیقت - نمی‌باشد.

۱. در این صورت قیاس بر ترتیب شکل دوم حصول پیدا می‌کند، به این گونه که: حقیقت واجب تعالی با حقیقت هیچ موجودی مساوی و همتایی ندارد، ولی وجودش مساوی موجود است و همو وجود آنها است، بنابراین حقیقتش غیر از وجودش می‌باشد. «سبزواری» ۲. این از آن جهت است که مفروض عین وجود باشد و بس، پس لازم می‌آید که حقیقت او - تعالی - با صفت ممکنات مشارکت داشته باشد، و حق تعالی از این امر منزّه است. «سبزواری»

و از آن جمله اشکالات که وارد شده اینکه: اگر واجب تعالی عین کون در اعیان - یعنی وجود مطلق^۱ - باشد، لازم می آید که واجب تعدد داشته باشد، چون این ضرورت پیش می آید که وجود جوهر غیر وجود عرض است، و اگر او عین کون (در اعیان) - با قید تجرد - باشد، لازم می آید که واجب الوجود مرکب از وجود و تجرد باشد، با اینکه آن (قید تجرد) عدمی است و صلاحیت این را که جزء واجب تعالی - و یا بشرط تجرد - باشد ندارد، چون لازم می آید که واجب تعالی واجب به ذات خودش نباشد؛ و اگر غیر از کون در اعیان باشد، اگر بدون کون باشد، محال است، بدان ضرورت که وجود، بدون کون تعقل نمی شود، و اگر با کون باشد، یا این است که کون، داخل در او می باشد، این امر محالی است، بدان ضرورت که ترکیب واجب الوجود ممتنع و محال می باشد؛ و یا اینکه خارج از اوست، و این همان مطلوب می باشد، چون معنای آن عبارت است از زیادی وجود بر آنچه که حقیقت واجب می باشد.

(اشکال) به وجه دیگر آنکه^۲: ما در این شکی نداریم که معنی وجود عبارت است از کون و تحقق؛ بنابراین وجود خاص یا مشتمل بر معنی کون و ثبوت است و یا اینکه نیست، اگر مشتمل نیست، پس قطعاً وجود نیست، چون وجود خاص شی را معنایی جز کون و تحققش نمی باشد؛ و اگر مشتمل بر کون (و ثبوت) باشد، وجود مطلق ذاتی او می شود، در این صورت یا جزء واجب است و یا خود واجب، هر کدام باشد لازم می آید که دارای ماهیت کلی باشد و این محال است.

جواب از اشکال اول اینکه: واجب، نفس^۳ وجود خاص است و مخالف دیگر

۱. وجود مطلق دارای اطلاقاتی چند است: یکی آنکه: وجود مطلق است و از هر قیدی - حتی از قید اطلاق - مجرد و رها می باشد، دوم آنکه: وجود انبساطی است که تعبیر از آن به نفس رحمانی و فیض مقدس و مرتبه «کن» و رحمت و اسعه و برزخ البرازخ و ازل دوم ظلّی و حقیقت محمدیه مطلقه و حق مخلوق به و آن آبی که حیات و زندگی هر موجودی بستگی بدان دارد و مقام «اودانی» می گردد، و برخی از این القاب بر مقام واحدیت اطلاق می گردد، و القاب دیگری هم دارد، و سوم مفهوم مطلق انتزاعی می باشد، پس اگر نظرت دوتای اولی باشد، تعدد (در واجب) پیدا نمی آید، و اگر آخری باشد، در تعددش بحثی نیست. «سبزواری»

۲. فرق بین این و پیش از این آنکه: مراد از کون در اعیان - در پیشی - مفهوم آن است، ولی از حیث تحقق، و بدون کون عبارت از شیییت ماهیت است، و در این وجه مراد از کون نیز همان مفهوم - از آن جهت که مفهوم است - می باشد، جز آنکه مراد از غیر او، وجود خاص حقیقی می باشد. «سبزواری»^۳. یعنی نه نفس کون در اعیان است و نه با قید تجرد است و نه بشرط تجرد، بلکه عبارت است از «بشرط لا» بودن. «هیدجی»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۱۳

وجودات (غیرخاص)، برای اینکه او متقدم بر وجودات و ذاتاً غالب و قاهر بر آنها و بی نیاز از آنها و ذاتاً مؤثر در آنها است، و بحثی در زیاده بودن کون مطلق که یک امر عقلی - مانند شیثیت و نظیر این - است بر او (واجب تعالی) - همچنان که گفته آمد - نمی باشد، ولی موجودیت واجب - به معنی ما به الوجود - امری آن سوی نفس ذات او نمی باشد، همچنان که شیخ (ابن سینا) در کتاب مباحثات گفته: ماهیت حق تعالی موجود است، ولی نه به وجودی که او را ملحق می گردد - یعنی از خارج - و مانند انسانیت هم که موجود است نمی باشد، یعنی اینکه آن را (یعنی ماهیت حق را) وجودی خارج از آن (ماهیت حق) نیست، بلکه آن (ماهیت) عبارت است از نفس وجود - بدون وجود ملبوس - و آن عین واجبیت است و همان معنی بسیط (یعنی تأکد و جوب) است، اگرچه از آن تعبیر به لفظ مرکب می گردد (یعنی وجود واجب گفته می شود).

و یا این است که او (نفس واجبیت) را وجود مشترکی است^۱، در آن صورت آن (وجود) لازمی است تا او را ایجاب دارد، و یا این است که وجود (نفس وجود) به معنی عام اخذ می شود، در آن صورت لازمی است که هیچگاه رفع (سلب) نمی گردد و آن وی را از وجود حق حاصل است - چون موجود است - و یا این گونه قرار داده شود که او در اصل و ماهیتش موجود است^۲، در این صورت از (روی) تضعیف سؤال می شود که: آیا او دارای وجود است یا اینکه نیست؟ به او تسامحاً (از روی سهل گیری و مدارا) گفته می شود که: وجود به معنی عام دارد که آن (وجود) لازم است؛ و یا اینکه مناقشه کرده و گفته می شود: او موجود نیست (یعنی) وجودش صفت چیزی است که آن چیز

۱. یعنی وجود حق تعالی عین ماهیتش است، پس او نفس وجود و عین واجبیت می باشد، مگر آنکه مراد، وجود عام و جویی باشد که عبارت از نسبت «کیف» است، در این صورت جایز است که گفته شود: حق تعالی ذات، یعنی وجود حقیقی است که دارای وجود عام است، و یا ذاتی است که وجود عام او را ایجاب دارد - یعنی استحقاق حملش را دارد - و کلمه «او - یا این» به معنی «ال - جز اینکه» می باشد، یعنی اگر مراد وجود خاص حقیقی او باشد، آن نفس وجود و جوب است، و اما اگر وجود بدیهی باشد که در آن وجود عام مشترک می باشد، در آن صورت آن لازمی است که «سبزواری» ۲. یعنی اینکه حقیقتش آن است که موجود است، در این حال از تکریر وجود سؤال می شود و ما مسامحه کرده و گوییم: او را وجود است، یعنی به معنی عام، و وجه تسامح اینکه مراد سؤال کننده سؤال از حقیقت وجود است و ما سخنش را حمل برخلاف مرادش می کنیم و یا اینکه مناقشه کرده و گوییم: دارای وجود نیست ولی وجود زاید (ندارد) و ابن سینا این بخش را برگزیده. «سبزواری»

در وی است؛ و ابن سینا در تعلیقات این بخش دوم را برگزیده و گفته: اگر گفتیم واجب‌الوجود موجود است، این لفظ مجاز است و معنایش آنکه وی وجود «بحت - خالص» است و آن را تصحیف (خطای در نوشتن) کرده و گفته‌اند: «یجب وجوده - وجودش واجب است» و این سهو و اشتباه می‌باشد.

حاصل آنکه: حقیقت واجب‌الوجود نزد حکما، وجود خاص است که معروض وجود مشترک - که مقابل عدم است - گردیده، چنانکه برخی که عهده‌دار تلخیص سخن آن حکما شده‌اند گفته‌اند: حصه (بهره و نصیب و بخش) از کون - در اعیان - بر وجود مجردی که مبدأ و اصل ممکنات است - یعنی نفس ماهیت واجب - زیادی دارد، و در سخن آنان اعتراف به اینکه وجود واجب زاید بر حقیقتش می‌باشد و اینکه لازم می‌آید واجب به دو وجود موجود باشد نیامده، با اینکه هیچ اولویتی برای یکی از آن دو به عارض بودن و به دیگری به معروض بودن نمی‌باشد، زیرا هیچ کس را سخنی در زیاد بودن مفهوم کون عام و حصه‌اش که عبارت از نفس همان مفهوم، یعنی با خصوصیتی از خصوصیات - نه آنچه که بر او از وجودات متخالف صدق می‌کند - نیست، بلکه سخن در وجود خاص است که آیا او عین حقیقت واجب است و یا زاید بر او.

برای اینکه در سخن آنان آمده که: وجود مشترک عین واجب‌الوجود است و در ممکن زاید است، یعنی: مصداق حمل و مطابق صدقش در واجب، ذاتش به ذاتش می‌باشد^۲، و در ممکنات این گونه نیست، و از جهت دیگر اینکه وجود کلی نیست - اگر چه مطلق مشترک است^۳ - در این مقام اندیشه و تفکر نما، زیرا اگر این معنی را در وجود دریافتی^۴،

۱. چنانکه در سخن صاحب کتاب حکمت العین آمده و ثابت داشته که مفهوم وجود مشترک است و سپس گفته: آن عین واجب است و در ممکن زاید. «سبزواری» ۲. یعنی: بدون حیثیت دیگری از انضمامی و یا انتزاعی، تقییدی و یا تعلیلی. «هیدجی» ۳. اطلاق حقیقت وجود عبارت است از انبساط نورش بر پیکره اشیاء، و انبساط آن عبارت است از رحمت او که تمام اشیاء را فرا گرفته است، و نیز عبارت است از احاطه او که با آن هیچ چیز باقی نمی‌ماند: غیرتش غیر در جهان نگذاشت. «نوری» ۴. یعنی: کون وجود، کلی نیست، با اینکه در تحقق کونش کلی است، یعنی محیط است، به گونه ای که در وجود او رادومی نیست، و بر ماهیات انبساط دارد، مانند پرتو خورشید، و با اینکه کونش شخصی است، بر پرتو طلبان و طالبان نور (موجودات) منبسط است، و کلی در وجود، یعنی احاطه، گاهی در سخن آنان - کلی - به این معنی اطلاق می‌گردد، چنانکه گویند: فلک کلی است، با اینکه شخصی است، یا اینکه مراد این باشد که عرفان کون وجود، کلی نیست، با اینکه کونش مشترک است، همچنان که گفتیم: کون وجود حقیقی مشترک است، یعنی ما به الامتیاز در آن، عین ما به الاشتراک - در آن - مشترک است، و از جهت عکس هم مشترک است. «سبزواری»

از راسخان و استواران در علم شده‌ای. و از آن جمله اشکالات این است که: وجود، ضرورتاً معلوم است و حقیقت واجب، غیرمعلوم، و غیرمعلوم، ضرورتاً غیرمعلوم است. جواب داده شده که: معلوم، عبارت از وجود مطلق است که مغایر وجود خاص - که نفس حقیقت واجب تعالی است - می‌باشد.

درخششی اشراقی

اینکه (اشکال شد) حقیقت واجب - به وسیله علم حصولی صوری - برای همه کس غیرمعلوم است، این سخنی است که هیچ‌یک از حکما و عرفا در آن گفتگو و بحثی ندارند و بر آن مطلب برهان هم اقامه شده است؛ در حالی که حقیقت او (ممکن) جز نحوه و گونه وجود عینی او که خاص وی است نمی‌باشد، و وجود خاص شئی هم متعدد نیست^۱ - برعکس ماهیت - برای اینکه ماهیت، امر مبهمی است که از تعدد انواع وجود برای خود ایایی ندارد، و علم به شئی جز نحوه و گونه‌ای از انحاء وجود آن شئی - برای ذات مجرد - نمی‌باشد.

اما اینکه (اشکال شد) حقیقتش از جهت علم اکتناهی و احاطی عقلی و یا حسّی، برای همه غیر معلوم است، این حقیقتی است که هیچ شک و شبهه‌ای در آن نیست، برای اینکه قوای عقلی و یا حسّی را بر وی - از جهت احاطه و اکتناه - تسلطی نیست، زیرا قاهریت و تسلط، خاص علت - نسبت به معلول - می‌باشد، در حالی که معلول، شأنی از شئون علت است و علت در نزد معلول حصول تام ندارد، در حالی که معلول در نزد علت، حصول تام دارد.

اما اینکه (اشکال شد) ذات او مشهود هیچ‌یک از ممکنات - مطلقاً - نمی‌باشد، این‌گونه نیست، بلکه هر یک از ممکنات را این بهره و نصیب هست که ذات او را میرای از محدودیت و تقیید به مکانها و جهات و اطراف - به آن مقدار که بهره‌ور و فیض یاب را رسد که بهره دهنده و فیض بخش را ملاحظه کند - ملاحظه نماید، پس

۱. پس برای او وجود ذهنی تصور نمی‌شود، چون او در هر مرتبه عین موجودیت خاص می‌باشد و انقلاب هم محال است. «فوری»

تمام ممکنات از تجلی ذات او - به مقدار گنجایش وجودی و استعداد خویش - بهره‌ور و فیض‌یاب می‌گردند^۱، و به اندازه ضعف و نارسایی و تنگی استعداد و گنجایش وجودی خود، از احاطه به او محروم می‌مانند، این به واسطه دور بودنش از کانون وجود است، یعنی از جانب ضعف وجود خودش و یا جفت بودنش با معدومات و قوا و مواد می‌باشد، نه به واسطه بازداشتن و بُخل از جانب حق متعال، زیرا او به سبب عظمت و گسترش رحمت و شدت و قوت نور نافذش، و متناهی نبودنش، از هرکسی به دیگری نزدیک‌تر است؛ چنان که در کتاب مجید خویش بدین مطلب اشاره کرده و فرموده: و نحن اقرب الیه من جبل الوریث، یعنی: و ما از رشته سیاهرگ به او نزدیک‌تریم (۱۶-ق) و فرموده: و اذ اسئلك عنی فانی قریب، یعنی: و اگر بندگانم مرا از تو پرسند، من نزدیک هستم (۱۸۶-بقره) پس او - سبحانه - از جهت کمال بی‌پایانش در بالاترین بالاها، و از جهت گسترش رحمتش در پائین‌ترین پائین‌ها است، پس در پائین بودنش بالا است و در بالا بودنش پائین، و بدین مطلب در روایتی که از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده اشاره شده که فرمود: لودلیتم بالارض السفلی لهبطتم علی الله تعالی، یعنی: اگر دلوی و ریسمانی به پایین‌ترین طبقات زمین فرو فرستید، محققاً بر خدای متعال فرود خواهد آمد.

یعقوب بن اسحاق کندی گوید: اگر چه علت نخستین - به واسطه ریزش فیضش بر ما - به ما اتصال دارد، ولی ما بدو - جز مگر از جهت او - اتصال نداریم، پس در ما، امکان ملاحظه او بدان مقدار است که امکان دارد بهره‌ور و فیض‌یاب، بهره‌ده و فیض‌بخش را ملاحظه کند، بنابراین لازم می‌آید که نسبت مقدار احاطه او به ما، به اندازه ملاحظه ما مر او را، نباشد، چون او از حیث استغراق و احاطه در نهایت شدت و فزونی و زیادی است.

و محقق شهرزوری در کتاب شجره الهیه گوید: واجب بالذات زیباترین و

۱. چنانکه در قرآن آمده: انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها، یعنی: از آسمان آبی نازل کرد که در دره‌ها به اندازه آن جریان یافت (۱۷-رعد)

بَسَد آب زمین بحر فیروزه‌ای	به گنجایش خویش هر کوزه‌ای
نبینند ز دریا به جز آب خویش	نداند کس از هستی خویش بیش «هدیجی»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۱۷

کامل‌ترین موجود است، برای اینکه هر جمال و کمالی ترشح و سایه و فیضی از جمال و کمال او است، پس او را جلال برتر و نور انور و اقهر می‌باشد، او پوشیده به کمال نوریّت و شدّت ظهور خود است، و حکمای متأله و عارفان، او را بدو مشاهده می‌کنند - نه به کُنه و حاق ذات - زیرا شدت ظهور و نیروی لمعان و درخشش او، و ضعف و ناتوانی ذوات مجرد نوری ما، ما را از مشاهده او - به کُنه و حاق ذات - مانع می‌گردد، همچنان که شدت ظهور خورشید و قوّت نور آن، دیدگان ما را از مشاهده کُنه قرص مانع می‌گردد، زیرا شدت نوریّت خورشید خود حجاب او است؛ ما حق اول را می‌دانیم و مشاهده می‌کنیم، ولی بدو از جهت علم احاطه نداریم، چنان که در وحی الهی آمده: ولا یحیطون به علما و عنت الوجوه للحي القيوم، یعنی: علمشان به او احاطه ندارد و چهره‌ها در مقابل زنده پاینده متواضع است (۱۰۹ و ۱۱۰ - طه).

بدان که معنی شدت نوری عقلی و یا حسی که حجاب عقل و یا حس است از ادراک، بازگشت به برخی از نارسایی آن دو و سستی آن (ادراک) از دست‌یازی به مطلوب و اکتناه او دارد، برای اینکه حجاب عدمی است و حقیقت واجب، صرف وجود و خالص نوریّت است - بدون همراهی چیزی از معدومات و ظلمات و نارسایی‌ها و آفات - .

اگر گفته شود: اگر جایز باشد که ذاتش برای نفوس متألهان به حضور اشراقی معلوم باشد، و شکی هم نیست که مشهود به شهود وجودی^۱، جز نفس (عین) حقیقت بسیط او نمی‌باشد - نه وجهی از جوهش - پس چگونه معلوم به کُنه نمی‌باشد؟ در حالی که مشهود جز نفس حقیقت خالص او - و نه غیر آن - نمی‌باشد؟

گوییم: معلول و حتی معلول (اولی) او را مشاهده ذات او جز از آن سوی حجاب و یا حجاب‌ها امکان‌پذیر نیست، زیرا معلول اول هم ذات او را جز به واسطه عین وجودش و مشاهده نفس ذاتش مشاهده نمی‌کند، پس شهود حق اول مر او را، از جهت شهود ذاتش، و به حسب گنجایش وجودی او می‌باشد، نه به حسب آنچه که مشهود است؛ و این امر منافی فنایی که می‌گویند نیست، زیرا آن (فنا) به واسطه ترک توجه به ذات

۱. یعنی مشاهده به وجود، چون دانستی که او را هیچ ممکنی - جز به عین وجود خاصش - ملاحظه نمی‌کند. «هدیجی»

(خویش) و روی آوردن - به کلی ذات - به سوی حق تعالی می‌باشد؛ بنابراین عالم، از ادراک حق تعالی پیوسته در حجاب تعین و انیتش بوده و این حجاب از او برطرف نمی‌گردد، یعنی به‌گونه‌ای که مانع از شهود گردیده و او را حکمی باقی نماند، اگرچه امکان دارد که تعینش از نظر شهودش برطرف گردد، ولی حکمش^۱ باقی می‌ماند، چنان که حلاج گفته:

بینی و بینک انیتی یناز عنی فارفع بلطفک انیتی من البین
یعنی: بین من و تو فقط این انیت من است که با من درستیز است، به لطف و عنایتت انیت مرا از میان بردار^۲.

حکمتی عرشی

بدان ای برادر حقیقت طلب - که خداوند به روحی از جانب خودش یاریت کند - : علم هم مانند جهل گاهی بسیط است - و آن عبارت است از ادراک چیزی با غفلت از آن ادراک و از تصدیق اینکه درک شده چیست؟ - و گاهی هم مرکب می‌باشد، و آن عبارت است از ادراک چیزی با شعور و آگاهی به این ادراک، و به اینکه درک شده فلان چیز می‌باشد.

چون این مقدمه گفته آمد گوئیم: ادراک حق تعالی به گونه بسیط، برای هرکس در اصل فطرتش حاصل می‌باشد، برای اینکه مدرک بالذات از هر چیزی نزد حکما، پس از تحقیق معنی ادراک و رها کردنش از زواید - چنانکه از تحقیقات محققان مشائیان بدست می‌آید و به زودی به گوشت خواهد رسید^۳ - جز گونه‌ای از وجود

۱. همچنان که در مشاهده چهرهات در آینه مستغرق هستی، و آینه اگر رنگین باشد تو به واسطه استغراق در مشاهده چهرهات، و اینکه آینه و عکس آلت مشاهده چهرهات می‌باشد، توجه به رنگ نداری، ولی رنگ - در واقع - باقی هست، چنانکه گفته‌اند:

تو او نشوی ولی اگر جهد کنی جایی برسی کز تو تویی برخیزد «سبزواری»

۲. مطلع مناجات این است:

انت المنزه عن نقص و عن شین حاشای حاشای عن اثبات اثنین

یعنی: تو برای از کاستی و عیبی، هرگز هرگز! که اثبات دویی کنم. «سبزواری»^۳. در مرحله عقل و معقول، خلاصه آنچه را که در آنجا تحقیق کرده اینکه: غیر محصلان از مشائیان یا این است که مرادشان از صورت شی - در تعریف علم - ماهیت او است که او بدان اوست، و ماهیت امکان ندارد که نحوه و سنخ ←

آن چیز نمی‌باشد، خواه آن ادراک، حسی باشد و یا خیالی و یا عقلی، و یا حضوری باشد و یا حصولی.

و این مطلب نزد محققان از عرفا و متألهان از حکما ثابت و روشن است که: وجود هر چیزی جز حقیقت هویتش نیست که مرتبط به وجود حق قیوم بوده و مصداق حکم^۱ به موجودیت بر اشیاء می‌باشد و مطابق قول در آن (حقیقت) عبارت است از نحو هویات عینی آنها (اشیاء) که متعلق و مرتبط به وجود الهی است، و ما به زودی بر اینکه هویات وجودی از مراتب تجلیات ذات او و لمعات و درخشش‌های جلال و جمال وی‌اند برهان اقامه خواهیم کرد.

در این صورت ادراک هر چیزی جز ملاحظه آن چیز - از آن جهت که وجود و موجودیتش است و با واجب ارتباط دارد - نمی‌باشد، و این جز به واسطه ادراک ذات حق متعال امکان‌پذیر نیست^۲، برای اینکه ذاتش به ذاتش پایان زنجیره ممکنات و غایت تمامی تعلقات است - نه به جهتی دیگر از جهات او - برای اینکه تمامی جهات و حیثیات او بازگشت به عین ذات او دارد، همچنان که به زودی در جای خودش - با خواست الهی - بیان خواهیم داشت.

پس هرکس که چیزی را ادراک می‌کند - بهر ادراکی که باشد - در واقع باری تعالی را ← علم باشد که (علم، خود) از حقیقت نور و ظهور می‌باشد، و یا این است که مرادشان از آن (صورت)، ماهیتی است که به واسطه وجود مادی موجود است - ولی به سبب حذف ماده از آن - و وجود مادی نیز چون تعلق به ماده دارد و بلکه از خودش هم غایب است و کشش و اندازه دارد، ذاتاً صلاحیت علم و معلومیت را ندارد، و چون این دو (تعریف صورت) باطل گشت، پس مراد محصلان از مشائیان از صورت نحو وجود مجرد است، به گونه‌ای از تجرد که از هشت وجه مغایر وجود مادی می‌باشد، چنان که در آنجا تحقیق کرده، و چون (صورت) نحوی از وجود است و وجود عین ربط به حق تعالی، پس او - تعالی - ادراک شونده به هر ادراکی است. «سبزواری»

۱. در مبدأ و معاد (ابن سینا) است که: شبیه این است که حیثیت فاعلیت فاعل، نزد بزرگان از مشائیان داخل در مصداق حکم - یعنی حکم به اینکه: ممکن موجود است - می‌باشد. «سبزواری» ۲. این اگرچه در نزد غیراهل علوم حقیقی مشکل است، ولی برای اهلش - به شرط یادآوری برخی از قواعد روشن و بیان شده - بسیار آسان است، زیرا علم خوب یاوری و نیک راهنمایی می‌باشد، مثل این که: وجود - یعنی مطلق آن - خیر است، و اینکه: وجود در هر مرتبه‌ای که هست عین نور و حیات و علم و اراده و قدرت و امثال اینها است، جز آنکه وقتی وجود نزول پیدا کرد اینها پنهان می‌شوند و چون شدت و بلندی یافت - چنانکه در نفس و فوق آن می‌باشد - آشکار می‌گردد، و اینکه در صیرف شئی امتیازی نیست، و اینکه وحدت حق تعالی وحدت حقه است نه عددی، اینها و امثال اینها وقتی برای طالب علم ملکه شد، برایش شک و تردیدی باقی نمی‌ماند. «سبزواری»

ادراک کرده است^۱، اگرچه از این ادراک جز خواص از اولیای الهی غافل اند، چنان که از امیرمؤمنان علیه السلام نقل شده که فرمود: ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله، و روایت شده که: معه و فیه^۲، و همگی درست است؛ پس روشن و آشکار شد که این ادراک بسیط مرحق تعالی را برای هرکس از بندگان حاصل است، و از این، ادراک حق تعالی به کُنه ذاتش برای شئی لازم نمی آید، چون این به واسطه برهان - همان گونه که گذشت - ممتنع و محال است.

اما ادراک مرکب - خواه به گونه کشف و شهود باشد که اختصاص به اولیای خاص و عرفا دارد - و یا به واسطه علم استدلالی که برای خردمندان و اندیشمندان در صفات و آثار او حاصل می گردد، ادراکی است که همگان را حصول پیدا نمی کند، و آن ملاک تکلیف و رسالت است و در آن درست و نادرست بودن پیدا می آید، و حکم کفر و ایمان، و برتری بین عرفا - و مراتب بین مردمان - بدان بازگشت دارد، برعکس گونه اول، (یعنی ادراک بسیط مرحق تعالی را) زیرا بدان ادراک خطا و جهل - مطلقاً - وارد نمی گردد، چنان که در بیت فارسی آمده:

دانش حق ذوات را فطری است دانش دانش است کان فکری است

بنابراین روشن شد که مدرکات پنج گانه - مانند مدرکات دیگر قوای ادراکی - مظاهر هویت الهی - که محبوب نخستین و مقصود کامل انسان است - می باشند، پس به چشمش او را مشاهده کرده و بدو نظر می کند - نه بدان گونه که اشعریان می پندارند - و با گوشش سخن او را می شنود و به بینی اش بوی خوش او را می بوید و با تمام ظاهر بدنش لمس می کند - نه آن گونه که اهل تجسیم می پندارند - خداوند از آنچه گویند بسی برتر است، پس محبوب حقیقی را با تمام قوا و اعضایش - با مبرا بودن ذاتش از مکانها و جهات و مجرد حقیقتش از مواد و جسمانیات - ادراک می کند. آنچه را که گفتیم چیزی است که اهل کشف و شهود بر آن اتفاق نظر دارند، آنان که

۱. اینما تولوا فثم وجه الله، یعنی: هر جای که روی کنید همان جا روی خداست (۱۱۵ - بقره) و چه خوب فرموده:

بر هر چه بنگرم تو پدیدار بوده ای ای نانویده رخ تو چه بسیار بوده ای «هیدجی»

۲. یعنی: هیچ چیز ندیدم جز آنکه خدای را پیش از آن چیز - و یا با آن و در آن چیز - دیدم. «م»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۲۱

بندگان خالص خداوند معبوداند، بلکه تمام موجودات نزد آنان - بدان معنایی که بیان داشتیم - دارای خرد^۱ و فهم و عارف به پروردگارشان هستند و تسبیح او می‌کنند و مشاهده جمالش را کرده و سخن او را می‌شنوند، و بدان اشاره کرده و فرموده^۲: و ان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم، یعنی: موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح گو است ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید (۴۴- اسراء) و تسبیح و تقدیس، بدون معرفت و شناخت قابل تصور نیست، و باز فرموده: انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون، یعنی: کار او وقتی چیزی را اراده کند فقط این است که بدو گوید: باش! دردم وجود یابد (۸۲- یس) دلیل روشنی است بر اینکه هر موجودی عاقل است و پروردگارش را تعقل می‌کند و پدید آورنده‌اش را می‌شناسد و سخنش را می‌شنود، برای اینکه امثال امر، مترتب بر شنیدن و فهم مقصود است به مقدار فهم شنونده و توان ادراک‌کننده و به حسب آنچه شایسته مقام او - که مبرای از همتا و مثل

۱. در این مطلب اشاره‌ای لطیف و دقیقه‌ای عمیق است بر اینکه این‌گونه از شهود فطری و ظهور حضوری، عقلی می‌باشد - با اینکه مظاهر و مشاعر حتی است - زیرا خداوند سبحان خود را به تمام اشیاء شناسانیده و برای هر موجود و در هر چیزی ظاهر گردیده، ولی ظاهر شدنی که مبرای از محدودیت و منزه از تجدد، و حاضر بودن بدون محدودیت، چنان که در حدیث نبوی آمده: غائب غیرمفقود، حاضر غیر محدود، یعنی: پنهانی است که گم نشده و حضوری است که محدودیت ندارد، و راز این مطلب آنکه: وجهی که بدان وجه تمام موجودات با پروردگارشان مواجه می‌شوند و بدان وجه با خداوند سبحان ارتباط پیدا می‌کنند، وجه مطلق است که از محدودیت و فراگیری مبرا است، زیرا مقید خالی از مطلق نیست، بلکه تقوم و برپایی بدو دارد، و او (مطلق) با او (مقید) همراه است، و از شرط مطلق این نیست که جزء و بخشی از مقید باشد - همچنان که همگان چنین می‌پندارند - زیرا مطلق که جزء یک حقیقتی باشد، در واقع مقید است، برای اینکه جزء، فاقد جزء دیگر است، و هر فقیدی مقید است - همچنان که بر خردوران این نکته پنهان نیست - و حتی مطلق، داخل در مقیدات است، ولی نه مانند دخول چیزی در چیزی، و خارج از مقیدات است، ولی نه مانند خارج بودن چیزی از چیزی؛ منزّه است پروردگاری که رحمتش (وجودش) فراگیر و قدرتش محیط و بر عرش استیلا دارد.

۲. هر موجودی دلالتی ذاتی بر خصوصیت جمال و یا جلال، در مبدأ هر جمال و جلال - به وضع الهی ذاتی - دارد، هرکس این دلالت و این وضع را دانست، تسبیح موجودات را هم خواهد دانست، و این دلالت و وضع چون هردو ذاتی‌اند، هردو باقی و غیر متبدل‌اند و هردو - با دلالت و وضع - جمع با اشیاء‌اند.

اگر گویی: گرفتیم که موجودات کلمات‌اند، چگونه آنها - حتی اجسام و جسمانیات - را ادراک می‌باشد؟ گویم: اثبات شعور برای آنها وجوهی چند دارد: از آن جمله این که وجود عین شعور و اراده و قدرت و امثال اینهاست، به ویژه نزد اشراقیان، و از آن جمله معیت ارباب انواع آنها است، و از آن جمله معیت رب الارباب است، چگونه معیت نفس مرجسم را، جسم را شاعر می‌گرداند ولی معیت روح الارواح آن را شاعر نمی‌گرداند؟ در حالی که معیت او از معیت نفس مرجسد را شدیدتر و قوی‌تر است. «سبزواری»

است - می‌باشد، و سخن او به آسمانها و زمین: اثتیاطوعاً او کرها قالتا اتینا طائعین، یعنی: به رغبت یا کراهت بیائید! گفتند: به رغبت آمدیم (۱۱- فصلت) مُبیین آنچه که گفتیم و نوربخش آنچه بیان داشتیم است.

پندار و زایل کردن آن

شاید گویی: وجود، طبیعت نوعی است، چون بیان داشتید که یک مفهوم است و مشترک بین همه است، و طبیعت، لوازمش باهم اختلاف ندارد، بلکه هر چه که برای فردی لازم می‌شود برای دیگری هم لازم می‌گردد، به سبب محال و ممتنع بودن تخلف اقتضا کننده از اقتضا شده؛ پس وجود اگر اقتضای عروض و یا «لاعروض» کند، اختلافی در واجب و ممکن پدید نمی‌آورد، و اگر چیزی از آن دو را اقتضا نکند، واجب - در وجوبش - نیازمند به سبب منفصل و جدا می‌شود.

جواب اینکه: در (بیان) مشهور، طبیعت نوعی متواطی منع شده و اتحاد مفهوم - فقط - موجب آن نمی‌شود، به سبب جایز بودن صدق یک مفهوم بر اشیایی که از جهت حقایق باهم تخالف و ضدیت دارند، پس جایز است که وجودات خاص، از جهت حقیقت باهم تخالف داشته باشند، بنابراین برای وجود واجب، مجرد لازم است و برای غیر واجب مقارنت - با اشتراک همگان در صدق مفهوم وجود مطلق بر آنها - خواه بر آنها مقول به تواطو باشد - مانند ماهیت برای ماهیات و تشخیص برای مشخصات - و یا به تشکیک باشد - مانند نور که صدق بر نور خورشید و غیر آن دارد - با اینکه نور خورشید اقتضای دیده‌ور کردن دیدگان ضعیف را - برعکس دیگر انوار - دارد.

بنابراین از یک مفهوم داشتن وجود که مشترک بین موجودات است، طبیعت نوعی بودن آن لازم نمی‌آید، در صورتی که وجودات خاص افرادی هستند که در حقیقت و لوازم باهم سازگاری دارند و در آنها تفاوتی نیست، چرا این گونه نباشد؟ در حالی که پیش از این گفته آمد که: وجود مقول به تشکیک است و در واجب اقدم و اولی و اشد است تا در ممکن.

کاوش کردن و فراهم آوردن

این جواب بر این وجه درست نیست، چون بدین مطلب اشاره کردیم که افراد مفهوم

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۲۳

وجود، حقایق مخالف هم نیستند، بلکه وجود، یک حقیقت است و اشتراک آن (حقیقت) بین موجودات مانند اشتراک طبیعت کلی است بین افراد خود که خواه آن طبیعت کلی ذاتی باشد و یا عرضی، چون کلی و جزئی از عوارض ماهیات امکانی است و وجود - همانگونه که گذشت - نه کلی است و نه جزئی، و تعیینش به نفس هویت عینی خودش می‌باشد و نیازی به تعیین دیگر ندارد، همچنان که در موجودیتش نیازی به وجود دیگر ندارد، چون وجودش ذاتش می‌باشد.

و ما به زودی در مبحث تشکیک بیان خواهیم داشت که تفاوت بین مراتب یک حقیقت و تمیز و جدایی بین حصولات آنها، گاهی به نفس همان حقیقت می‌باشد، پس حقیقت وجود را به نفس ذاتش تعینات و تشخصات و تقدم و تأخر و وجوب و امکان و جوهریت و عرضیت و تمام و نقص ملحق می‌گردد، نه به امری که زاید بر آن حقیقت و عارضش باشد، و تصور این امر نیاز به ذهن و اندیشه‌ای تابناک و طبعی لطیف دارد.

و شگفت از خطیب رازی است که پنداشته: ناگزیر یکی از دو امر باید باشد: یا اینکه اشتراک وجود لفظی باشد و یا اینکه موجودات در لوازم متساوی باشند؛ گویی که اصلاً بین تساوی در مفهوم و تساوی در حقیقت فرق نگذارده^۱.

و شگفت‌تر از این آنکه در برخی از کتابهایش تصریح کرده که: وجود - بر موجودات - مقول به تشکیک است - با اصرار بر شبهه‌ای که وارد آورده و پنداشته در استواری چنان است که شکی بر آن مترتب نمی‌گردد^۲، و آن شبهه - همچنان که گذشت - این است که: وجود اگر اقتضای عروض و یا مجرد داشته باشد، واجب و ممکن مساوی‌اند، و اگر اقتضای چیزی از آن دو را نکند، وجود واجب از غیر می‌باشد؛ خلاصه آنکه بین تساوی در مفهوم و ذات حقیقت و ذات فرق نگذارده است.

و برخی از مردمان (علمای عامه) پنداشته‌اند که اگر وجود زاید باشد بسیار مطلوب است، وگرنه اختلافش در «لاعروض» و عروض - بر تقدیر تواطئ - محال است؛ و بر تقدیر تشکیک، تهافت و بطلان است - به جهت استلزامش مر عروض را در کل - .

۱. آنچه که ناگزیر از تساوی در لوازم در آن می‌باشد دومی است نه اولی. «هیدجی» ۲. بنای تشکیک عبارت است از اختلاف در حقیقت و بنای شبهه بر عدم آن. «نوری»

جواب داده می شود که: هر دو باطل و تباه اند، اما اولی: برای اینکه بسا می شود که متواطی ذاتی نمی باشد، چون تحت آن از وجودات گوناگون - از عروض و «لا عروض» - می باشد، و مطلوب تو زیادی وجود خاص است - و آن غیر لازم است - به سبب جایز بودن اینکه یکی از معروضات مفهوم وجود انتزاعی، وجودی است که قیوم به ذات خویش می باشد، برای اینکه او حقیقتی است مخالف^۱ دیگر معروضات - از وجودات خاص دارای ماهیات - به ویژه بنابر قاعده ما که اصل حقیقت وجودی و غیر او از موجودات، تجلیات وجه و جمال او، و تابش نور و کمال او، و سایه قهر و غلبه و جلال وی اند.

اما دومی: (که باطل و تباه است) برای اینکه در وجوب خارج بودن مشکک از حقایق افراد و مراتب حصص و بخش های خودش، سخنی است که به زودی - با خواست الهی - بر تو خوانده خواهد شد.

۴

فصل

در اینکه واجب به ذات خود واجب از تمام جهات خویش است

مقصود از این مطلب آن است که: در واجب الوجود هیچ جهت امکانی نیست، برای اینکه هر چه برای او به امکان عام، امکان دارد، آن برای وی واجب است؛ و از فروع و شاخه های این خاصه اینکه او را هیچ حالت منتظره ای نیست، برای اینکه این اصلی است که بر آن این حکم مترتب می گردد، و این عین آن نیست - همچنان که بیشتر از مردمان می پندارند - زیرا آن از خواص واجب بالذات به حساب می آید - نه این - به جهت اتصاف مفارقات نوری بدان، چون اگر برای مفارق حالت منتظره کمالی باشد، امکان حصولش در آن هست، یعنی به واسطه استلزام تحقق امکان استعدادی^۲ در آن و نیز انفعال و اثرپذیری از عالم حرکت و اوضاع جِرمانی، و این موجب تجسم و

۱. برای اینکه بینونت، بینونت صفت است نه بینونت عزلت، و بینونت صفتی تمام ترین نوع بینونت است - چه نسبت خاک را با رب الارباب - «نوری» ۲. امکان استعدادی عبارت از کیفیت استعدادی است که موجب آمادگی ماده برای صور و اعراض است - به طور متعاقب - و قابل شدت و ضعف می باشد؛ امکان ذاتی - بنابر قول صدرا - مخصوص به مبدعات است، یعنی آنها را فقط امکان ذاتی است نه استعدادی، و مکونات را علاوه بر امکان ذاتی، امکان استعدادی نیز هست که در معرض تحول و تبدل اند؛ امکان استقبالی یعنی: هر حکمی ←

تیره‌گیش می‌گردد - در حالی که وی مجرد نوری می‌باشد - و این خلف است؛ و این اصل مذکور را دو حجت و دلیل می‌باشد:

نخست آن دلیلی که ما در اقامه آن رنج فراوان کشیدیم و آن اینکه: اگر واجب تعالی را - در قیاس به صفتی کمالی - جهتی امکانی - به حسب ذاتش به ذاتش - باشد، در آن صورت در ذاتش ترکیب لازم می‌آید، و محال بودن این مطلب را در فصل بعدی خواهی دانست، پس لازم می‌آید که جهت اتصاف او به صفت کمالی فرض شده، وجوب و ضرورت باشد - نه امکان و جایز بودن^۱ - .

دوم اینکه^۲: اگر ذات او در آنچه از صفات که دارد کافی نباشد، هرآینه چیزی از

— که در گذشته و حال اعتبار کنند ناچار یا جانب ایجاب بالفعل حاصل شده باشد یا جانب سلب، و به این اعتبار حکم، از ممکنات نیست و ممکن را هر آنی حکمی هست که ضرورت طرفین از او مسلوب می‌باشد و هنوز در حیز امکان است، اصولاً کلمه امکان از نظر مفهوم عام آن مقابل امتناع است و عبارت از سلب ضرورت از جانب مخالف و یا از طرف عدم، و یا سلب امتناع ذاتی است از جانب موافق، چنانکه گویند: فلان امر ممکن است، یعنی ممتنع الوجود نیست و عدم برایش ضروری نمی‌باشد، و معنای خاص آن که امکان خاص باشد عبارت از سلب ضرورت - هم از جانب موافق و هم از طرف مخالف - یعنی سلب ضرورت از وجود و عدم؛ امکان اخص یعنی: هر چه که در او هیچ ضرورتی نیست - نه به حسب ذات و نه به حسب شرط و نه به حسب وقت معین یا نامعین - این را امکان اخص گویند، مثل: انسان ممکن است که کاتب بود بالفعل.

معنی امکان در ماهیات عبارت از سلب ضرورت و وجود و عدم است از شئی، و آن صفت عدمی است، و در وجودات خاصه عبارت است از نقصان و فقر ذاتی.

اصطلاح دیگری هم به نام امکان اخص داریم که صدرا در مقابل قاعده امکان اشرف وضع کرده و آن اینکه: وجود موجودات اشرف ایجاب می‌کند که موجودات اخص هم باشند، یا آنکه اگر موجودات اخص - که ممکنات اند - موجود باشند، ممکنات اشرف هم باید موجود باشند، زیرا از اشرف بدون واسطه اخص صادر نمی‌شود و باید وسایط نوری در کار باشند، پس همانطور که موجودات متوسطه را از باب امکان اشرف ثابت می‌کنیم، ممکن است آنها را از راه امکان اخص نیز ثابت کنیم. «فرهنگ عقلی»

۱. ظاهراً مشعر بر اختصاص این اصل است به جهات کمالی، در حالی که چنین نیست، برای اینکه واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از تمام جهات است، خواه جهات کمالی باشد و یا نباشد، و علتش آنکه اگر او را در قیاس با صفتی غیرکمالی و جهتی اضافی، جهتی امکانی باشد، لازم می‌آید که او را در قیاس با صفت حقیقی کمالی، جهتی امکانی باشد، چنانکه با کوچکترین توجهی روشن می‌گردد. «نوری» ۲. این دلیل منتظم از دو قیاس اقترانی شرطی است که صورت آن دو این گونه است: اگر ذات او در آنچه از صفات که او راست کافی نباشد، هرآینه چیزی از صفات او از غیر او حاصل باید باشد، و چون این گونه باشد، یعنی اگر چیزی از صفات او از غیر او حاصل باشد، ذات او - وقتی از آن حیث که ذات است بدون شرط - وجودش را واجب نمی‌گرداند، سپس نتیجه را صغری قرار می‌دهیم و کبراً را - یعنی: وقتی وجودش بدون شرط واجب نباشد واجب به ذات خودش نیست - بدان منضم کنیم، چنین نتیجه می‌دهد که: اگر ذاتش در آن کافی نباشد، واجب به ذات خودش نیست و این خلف است. «سبزواری»

صفات او، او را - تعالی - از غیر خودش حاصل است، در آن صورت حضور آن غیر و وجودش، علت آن صفت در او - تعالی - می‌باشد و غیبت و عدمش، علت برای عدم آن؛ این برای آن است که: علت بودن چیزی مر چیز دیگر را، مستلزم این است که وجود علت، علت برای وجود معلول باشد و عدمش مستلزم عدم آن و شیئیتش مستلزم شیئیت آن، و چون چنین باشد، ذات حق تعالی را - اگر از آن جهت که ذات است بدون هیچ شرطی اعتبار کردی - وجود، لازم او نمی‌گردد، زیرا ذات یا با وجود آن (صفت) وجود و وجود می‌یابد و یا با عدم آن وجود پیدا می‌کند، پس اگر وجود و وجود، همراه با وجود صفت مذکور باشد، وجود آن (صفت) از غیر خودش نمی‌باشد، یعنی به واسطه حصولش به ذات واجب - از آن حیث که واجب است - بدون اعتبار حضور غیر؛ و اگر قضیه را وصفی قراردادی، وجود، ذاتی ازلی حق تعالی نمی‌شود - و اگر با نبودن آن (قضیه وصفی) باشد، نبودن آن از نبودن علت و پنهان بودنش نمی‌باشد؛ و اگر ضرورت را مقید قراردادی، پس ذاتی ازلی نخواهد بود و خداوند از آنچه گویند بسی برتر است، و چون وجودش - بدون شرط - وجود نداشته باشد، واجب الوجود به ذات خود، واجب به ذاتش خویش نبوده و این خلف است.

کاوش کردن و فراهم آوردن

در اینجا ایراد مشهوری هست و آن اینکه: نهایت آن چیزی که از این دلیل لازم آمده اینکه: وجود صفت و یا نبودن آن به واسطه غیر است، نه اینکه واجب در ذات و یا تعیین خودش، متعلق به این غیر است، این برای آن است که اگر مراد از اعتبار ذات، ملاحظه آن است - با نبودن ملاحظه غیر - در این صورت ملازمه ممنوع و بازداشته شده است، برای اینکه از عدم ملاحظه امری، عدم آن امر لازم نمی‌آید^۱، و اگر

۱. اگر گوی: این مناسب نیست که سندی برای منع ملازمه عدم واجب بودن واجب به ذات خود - بر این تقدیر - باشد.

گویم: بیان مناسب اینکه: از عدم ملاحظه علت صفت - از جهت وجود و عدم - عدم آن علت لازم نمی‌آید تا اینکه عدم صفت لازم آید، و این دو کاشف از عدم وجود برای ذات - به ضرورت ازلی - می‌باشند، برای اینکه ثبوت وجود برای ذات همچنان که به زودی بدان تصریح می‌کند از وجود صفت و وجود علت آن، و یا از عدم آن و عدم علت آن - خالی نیست، وگرنه ارتفاع نقیضین از واقع لازم می‌آید، برای اینکه ←

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۲۷

مراد از آن، اعتبار آن (ذات) است با عدم غیر در نفس الامر و واقع از جهت وجود و عدم، در این صورت ملازمه مسلّم است ولی بطلان تالی ممنوع است، برای اینکه اعتبار ذات با عدم دوشروط - برفرض مذکور - محال است، و جایز است که محال، محال دیگری را لازم آرد، و آن: عدم واجب بودن واجب است، پس بطلان خلف آن آشکار نمی‌گردد.

پس سزاوار است که دلیل مذکور این‌گونه تقریر و بیان گردد: چون ذات واجب را بر فرض مذکور - یعنی از آن حیث که ذات واجب است بدون شرط - اعتبار کردی، یعنی با قطع نظر از آن غیر - از جهت وجود و عدم - یا این است که وجودش با وجود آن صفت وجوب می‌یابد، و این محال است - به واسطه محال بودن وجود معلول با قطع نظر از وجود علت^۱ - و یا با عدم آن صفت (وجوب می‌یابد) و این نیز مانند آنچه گفتیم محال است؛ و (برخردوران) پنهان نیست که وجوب ذات در نفس الامر و واقع، از این دو امر محال - یعنی بر تقدیر اعتبار ذات بدون شرط - خالی نیست، بنابراین وجوب ذات نیز اگر با شرط اعتبار نشود محال است و ناگزیر از اعتبار آن است، این تالی (قضیه) شرطی است، پس ملازمه ثابت شد، بطلان تالی که معلوم است، پس بطلان مقدم را لازم می‌آورد.

هیچ‌کس را نرسد که گوید: عدم اعتبار علت از جهت وجود و عدم، اعتباری برای عدم وجود آن و عدم عدمش نیست تا منافی تحصیل معلولش - از جهت وجود و عدم - باشد؛ خلاصه آنکه: عدم اعتبار علت به حسب عقل، در واقع منافی حصول معلول بدان نمی‌باشد؛ و نیز چنانکه اعتبار ماهیت - از آن حیث که ماهیت است - اعتباری برای وجود آنچه بدان الحاق می‌گردد و یا عدم آن نیست، با این همه ماهیت در واقع، از

« وجود حق تعالی حاق واقع و متن اعیان است. از آن جهت که مرتبه ذات او صیرف و خالص وجود است - بدون ماهیت - و صیرف فعلیت است بدون قوه، و چون مرتبه ای برای ذات او آن سوری وجود - مانند ممکنات - نیست، پس خالی بودن ذاتش از یافتن و گم کردن آن دو (صیرف وجود و صیرف فعلیت) در واقع، خالی بودن ذاتش می‌باشد از وجود، و این آن چیزی است که از منع ملازمه اراده شده است. «سبزواری»
۱. به ویژه در مقام تحقیقی که شایسته تصدیق است و آن اینکه: معلول، ربط محض به علت است، پس قطع نظر از علتش، قطع نظر از خودش است، سپس گوئیم: او به لفظ «اولی» تعبیر فرموده، این برای امکان جریان تمام آنچه که در دلایل قوم بیان شده می‌باشد. «سبزواری»

یکی از این دو خالی نیست، و همین طور در فرض مذکور گوئیم: اعتبار ذات واجب - بدون اعتبار وجود صفتش و آنچه سبب برای او می باشد - و نیز عدمش و آنچه این عدم بدان تحصیل می یابد، منافی حصول یکی از دو طرف، و سبب مقوم او نمی باشد. چون گوئیم^۱: مرتبه ماهیاتی که فعلیت و تحقق از خارج بدان عارض می گردد، گنجایی ای برای کون واقعی شئی و عدم آن نمی باشد، زیرا آن را امری غیرذات و ذاتی خودش - چه از جهت اثبات و چه از حیث نفی - حاصل نمی شود، و آن را هیچ علاقه و وابستگی با غیر خودش - از جهت وجود و عدم - نمی باشد؛ بدین سبب عقل را این امکان هست که آن را - با عدم ملاحظه غیر - ملاحظه کند، و اگرچه با آن همراه است و در واقع از وی جدا نیست، برعکس وجودی که به واسطه غایت فعلیت و نهایت تحصیلش، عین واقع می باشد؛ پس امکان ندارد که مرتبه اش به گونه ای باشد که آن (مرتبه) تعلق به چیزی - نه از جهت وجود و نه از حیث عدم - نداشته باشد، و چرا چنین نباشد! در حالی که او کانون وجودات و منشأ موجودات و ملاک نفی عدمها و بازداشتن فقدان و نبودن ها و برطرف کردن بطلان، از موجوداتی که قابلیت وجود را دارند می باشد؛ پس مرتبه وجودش در ذاتش، یا به عینه مرتبه وجود معنی دیگری می باشد، همچنان که در صفات کمالی او خاص وی - تعالی - می باشد، چون آن چیزی است که درجه اش در وجود، درجه ذات او - تعالی - به ذات خودش می باشد؛ و یا اینکه مرتبه عدمش می باشد، یعنی به واسطه نارسایی ذاتش در وجود، که در آن واجب را برابری نداشته و راهی جز اینکه به مراحل که درخور آن است از وی متأخر باشد ندارد، بنابراین عدمش بر وجودش - به واسطه این مراحل - پیشی دارد؛ و دوچندان شدن امکانات و بی شمار شدن مراتب فقر و نیاز، برای دوچندان شدن نزول و فرود آمدنها و نارسایی ها، از وجود تام بی نیاز از غیر خود - بالذات - می باشد. پس ثابت گشت که هر صفت فرض شده برای حق تعالی - با اعتبار ذاتش به ذاتش -

۱. خلاصه جواب آنکه: قیاس وجود به ماهیات، قیاس مع الفارق است، برای اینکه ماهیات را مرتبه ای غیر واقع است که امکان ملاحظه اش در آن (مرتبه) - با عدم ملاحظه غیر - هست، و اگرچه در واقع با آن همراه است - برعکس وجود - برای اینکه وجود عین واقع است و او را مرتبه ای غیر خودش نیست تا در آن (مرتبه) - با عدم ملاحظه آنچه از جهت عدم و وجود تعلق بدو دارد - ملاحظه گردد. «هیدجی»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۲۹

آن را یا وجود است و یا عدم، و هر چه باشد، اعتبار علتش با او لازم می آید، چون همان گونه که حصول دارای سبب - از جهت وجود و عدم - مستفاد از حصول سببش - از جهت وجود و عدم - است، همین طور اعتبار و تعقلش مستفاد از اعتبار سبب و تعقل آن این گونه است، این نهایت آن چیزی است که برای همه کس از سخن - در این روش - پدید می آید.

و بسا که در این باره گفته شود: این حکم به واسطه نسبتها و اضافاتی که ملحق به ذات مبدأ تعالی است - به سبب جریان دلیل بیان شده در آن - نقض و شکسته می شود، پس لازم می آید که این اضافات مر حق تعالی را به حسب مرتبه ذاتش - بدون مدخلیت غیر در آن - از جهت حصول لازم و واجبه الحصول باشد، و تجدد و تبدل آنها بر حق تعالی ممتنع و محال باشد، با اینکه ذات واجب تعالی در حصول آنها کافی نیست، به واسطه موقوف بودنش بر امور متغایر متجدد از پی هم در آینده که ضرورتاً خارج از ذات اند؛ و این چیزی است که شیخ الرئیس در الهیات کتاب شفا عهده دار اثبات آن شده و گفته: برای ما اشکالی ندارد که ذاتش با اضافه و نسبتی از اضافات وجود امکانی اخذ کرده شود، برای اینکه آن (اضافه) از آن حیث که علت وجود «زید» است واجب الوجود نیست، بلکه از حیث ذاتش است.

(گویم): هر کس که دلش به انوار حکمت متعالی تابناک گردیده به این راضی نمی گردد؛^۱ پیش از این هم بسیاری از پیروان (مشائیان) و مقلدان - مانند صاحب

۱. چرا چنین نباشد! در حالی که اشیاء نسبت بدو و به جهت نورانیتشان احکام وجوب بر آنها غالب است و احکام امکان درشان مضمحل و ناپود، و وجوب آنها عین ربط به او است و آنها را امکان به معنی فقر و نیاز است، حال چگونه خدای را امکان است؟ و اگر امکانی هست نسبت به معلولش می باشد.

گویم: شاید مراد شیخ مفهوم جاعلیت اضافی که محکوم به زیادت و دارای حصص اعتباری است باشد، برای اینکه حق تعالی را جاعلیت حقه حقیقی در مقام ذاتش - نسبت به فیض مقدسش و وجود منبسط - می باشد، و جاعلیت حقه ظنی در مقام فیض - نسبت به فیض یاب - هست و هیچ شکی در وجوب آن دو نمی باشد، چون آن دو قیومیت او - تعالی - هستند و اولی وجوبش و وجوب ذات است و دومی وجوبش به وجوب ذات، چون از صقع و ناحیه ذات است و دارای هیچ استقلال نیست و در جنب آن (ذات) حکمی - جز استهلاک محض - و تبعیت صیرف ندارد، و او را جاعلیت اضافی محض است که عبارت از مفهوم ذهنی و عنوان دو اولی است، و آن زاید بر ذات است، و چرا نباشد در حالی که ذات از عینیت آن امری اعتباری می گردد، و بر این دیگر مفاهیم صفات را قیاس نما، بنابراین آنچه که بدان از زیادی صفات اضافی حکم کرده اند عبارت ←

حواشی تجرید و غیر او - بر این راه‌رفته و گفته‌اند: واجب‌الوجود بالذات را گاهی امکان - درقیاس به غیر - عارض او می‌گردد، و غیر را نیز امکان - در قیاس با او - (عارض می‌گردد) اگرچه بر او امکان بالذات و امکان بالغیر ممتنع و محال است، و پی‌نبردند که واجب بالذات - همچنان که واجب بالذات است - نسبت به ممکناتی که بدو استناد دارند واجب بالقیاس است و آنها نیز نسبت به حق تعالی واجب‌الحصول‌اند، برای اینکه وجودات آنها عبارت از روابط فیض و بخشش و عطا و دهش او است، آری! اگر در اینجا واجب‌الوجود دیگری و یا ممکنات دیگری که مستند به واجب‌الوجود دیگری هستند تصور گردد، برای آنچه که گفته‌اند وجه‌درستی هست، ولی: خداوند از آنچه گویند بسی برتر است.

و این بدان جهت است که: وجوب وجود اشیا از او - تعالی - سرچشمه می‌گیرد، پس همچنان که اشیا را وجوب بالغیر که مُبدع و موجب آنها است می‌باشد، همچنین آنها را وجوب بالقیاس به آن غیر - و وجوب به او - می‌باشد، چون وجوب - درقیاس به غیر - عبارت از ضرورت تحقق و ثبوت شئی است نسبت به غیر - به‌گونه استدعا و درخواست ذاتی - که بازگشت به این دارد که: غیر را دارد جز آنکه شئی واجب‌الحصول باشد، خواه از جهت اقتضا و فیضان، و یا از ناحیه حاجت و نیاز ذاتی و استدعا و درخواست افتقاری و نیازمندی، یعنی اینکه شئی، از جهت وجود، رشحی، و از جهت جوهریت، ظلی، و از حیث حقیقت، استنادی، و از جهت ذات، تعلقی است، و این منفک و جدای از اینکه شئی، واجب‌الحصول برای دیگری باشد که او کانون فیض او و او تراوش ابروی و شبنم دریای او باشد نیست.

پس ممکن، با ذات خودش به امکان و جواز، و با جاعل تام خویش به وجوب و

← از زیادی مفاهیم و عنوان‌ها و معانی نسبی می‌باشد.

اگر گویی: نیازی به بیان زیادی آنها و یا بیان امکان آنها و یا امکان حصص و بخش‌های آنها نیست، برای اینکه آنها خود مفاهیم ذهنی‌اند و صفات او نیستند.

گویم: بلکه آنها نیز صفات اویند، برای اینکه کمتر از سلوب نیستند، همچنان که ابوت و مالکیت - بلکه کلیت و نوعیت و امثال اینها - صفات انسان‌اند، جز آنکه از زیادی صفات، عروض خارجی آنها لازم نمی‌آید، همچنان که در مفهوم شیئیت و وحدت و تشخص هست، و مانند اطلاق صفات بر مفاهیم ذهنی، اطلاق حقایق است بر مفاهیم ذهنی اشیا. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۳۱

ضرورت است، خواه این الحاق و الصاق و التجا از ناحیه ذات نیازمندِ رشحی تعلّیش اخذ کرده شود و یا از ناحیه اقتضای مُبدع فیاض بخشنده او، که بی حساب بر هرکس که می خواهد می بخشد؛ سخن درست اینکه: اضافات ذات واجب تعالی به ممکنات، و نسبت خلاقیت قیومیت بدانها، و انوار تابنده او بر ذوات قابل وجود، متأخر از این ماهیات ممکنی نمی باشد، و اضافه اش مانند دیگر اضافاتی که بین اشیاء است و متأخر از منسوب و منسوب الیه می باشد نیست، بلکه ذاتش به ذاتش، مصداق صفات اضافی او می باشد، یعنی نفس ذاتش به ذاتش، برای انتزاع نسبت و منسوب الیه کافی است.

پس همان گونه که به علم کمالی اجمالی تمام اشیاء است و نسبت هایشان را به خودش می داند و به قدرت تام کاملش تمام مقدرات و موجوداتی را که قدرت حق به آنها تعلق گرفته برپا داشته است، همین طور ذاتش در انتزاع تمام ملحقات و چگونگی الحاق آنها و نسبت ها و اضافاتشان به او - تعالی - کافی و بسنده است، پس در عالم الهیت و صُقع ربوبیت او چیزی از معانی عدمی - مانند عدم و امکان و گمان و بیهودگی و حدوث و زوال و تجدد و قطع و نیاز - وجود ندارد.

و شگفت است از شیخ (ابن سینا) که بانهایت غورش در علوم و نیروی فراست و ذکاوتش در معارف، ادراکش بفهم این معنی نرسید؛ و شگفت تر از این آنکه گاهی در غیر کتاب شفا به فطانت و زیرکی این مطلب را دریافته است، چنان که در تعلیقات گوید: اشیاء - تمامی - نسبت به اول تعالی واجبات اند و آنجا ناگزیر امکانی وجود ندارد؛ و در کتاب اثولوجیا که منسوب به معلم اول (ارسطو)^۱ می باشد به روشنی تصریح شده که: تمامی ممکنات نزد مبدأ نخستین - به ضرورت و قطع - حاضراند، و آنچه از تجدد اشیاء و تعاقب و تغیر آنها مشاهده می شود، اینها درقیاس با برخی از مظاهر وجود است، برای اینکه زوال و پنهان بودن از برخی از موجودات، مستلزم زوال و پنهانی از برخی دیگر نمی باشد، پس چگونه می شود که از حقیقت وجود که محیط

۱. در تعلیقات دیگر هم این مطلب را بیان داشته ایم که کتاب اثولوجیا و یا تاسوعات از تألیفات افلوپین شاگرد فرفورئوس می باشد که اسکندرانی بوده و به غلط به نام ارسطو در السنه جا افتاده، این مطلب با تحقیقات متأخران از محققان روشن شده که: *وَبَّ شَهْرَةَ لَا أَسْلَ لَهَا. د م*

به تمام اشیاء بوده و نگهدارنده تمام مراتب و نواحی است زایل و پنهان باشند؟ و تحقیق این مطلب - باخواست پروردگار کریم بخشنده - به زودی خواهد آمد.

۵

فصلی

در اینکه واجب الوجود واحد است

نه به این معنی که نوعش منحصر در شخصش باشد - چنان که این گونه پنداشته شده - زیرا حقیقت وجود را - همچنان که گذشت - هیچ نوعی نیست، پس تنها متشخص بودن او به نفس ذاتش، موجب محال بودن وجود واجب الوجود دیگری - بدون مراجعه به برهان و دلیل - نمی گردد، چنان که برخی چنین پنداشته و گفته اند: اینکه تعیین نفس حقیقت او است، در اثبات توحید او کافی است، برای اینکه تعیین اگر نفس ماهیت چیزی باشد، به ضرورت، نوعش منحصر در شخصش هست، در حالی که ما گفتیم: این کافی نیست، یعنی به واسطه احتمال دادن قوه واهمه که در آنجا حقایقی هستند که باهم اختلاف داشته و همگی واجب الوجوداند^۱، و تعیین هر یک از آنها عین حقیقتش می باشد، پس با این همه ناگزیر از سرگرفتن برهان بر یگانگی واجب الوجود - در معنی واجب الوجود - است

لذا گوییم: اگر دو موجود واجب الوجود فرض کردیم، ناگزیر در این مفهوم باهم اشتراک خواهند داشت و به حسب ذاتی هردو و به سبب امری از امور باهم جدایی خواهند داشت، و آنچه که موجب جدایی است (ما به الامتیاز) یا این است که تمام حقیقت - در چیزی از آن دو - می باشد، در این صورت وجوب وجود که مشترک بین آن دو است، از حقیقت یکی از آن دو خارج می باشد و این محال است، چون همان گونه که گذشت: وجوب وجود نفس حقیقت واجب است؛ و یا این است که (وجوب وجود) جزء حقیقتش می باشد، در این صورت هم ترکیب در او لازم می آید و ترکیب مستلزم نیاز به اجزاء است و هر نیازمند و محتاجی ممکن است؛ و یا این است

۱. چنانکه در انواع وجودات هست، چون آنها با آنکه متعدداند ولی هریک به نفس ذات خویش متشخص اند، برای اینکه تشخص عین وجود است. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۳۳

که (وجوب وجود) خارج از حقیقت (واجب) می باشد، بنابراین لازم می آید که واجب، در تعیینش نیازمند به غیرخودش باشد، برای اینکه تعیین شئی اگر زاید بر حقیقتش باشد، عارض بر او می باشد و لازم می آید که معلل باشد، چون هر چه که نسبت به چیزی عرَضی باشد معلل (علت دار) است، یا به این شئی - و این ممتنع و محال است - برای اینکه علت به سبب تعیینش، بر معلول و تعیین معلول پیشی دارد و تقدم شئی بر ذات خودش لازم می آید؛ و یا (معلل) به غیر این شئی می باشد، در این صورت در وجود و تعیین خودش محتاج و نیازمند بدو می باشد، چون تعیین شئی یا عین وجودش است و یا در مرتبه وجودش، و احتیاج در وجود، منافی واجب بالذات بودن شئی است. گفته شده در اینجا بحث و گفتگویی است: برای اینکه معنی سخن آنان که: وجوب وجود نفس حقیقت واجب الوجود است یعنی از نفس این حقیقت اثر صفت وجوب وجود ظاهر می گردد، نه اینکه آن حقیقت عین این صفت است، پس اشتراک دو موجود واجب الوجود - در وجوب وجود - امکان پذیر نیست جز اینکه از ذات هریک از آن دو اثر صفت وجوب وجود ظاهر گردد، پس منافاتی بین اشتراک آن دو در وجوب وجود و تمایز آن دو به تمام حقیقت نمی باشد؛ و ما می گوئیم: معنی سخن حکما که گویند: وجوب وجود عین حقیقت واجب الوجود است یعنی: ذات او به نفس ذاتش مصداق موجودیت بوده و حکایت کننده از آن (ذات) به وجود، بدون انضمام و افزودن امری و یا ملاحظه حیثیت دیگری - هر حیثیت که می خواهد باشد حقیقی و یا اضافی و یا سلبی - می باشد.

و توضیح این مطلب آنکه: تو گاهی متصل را مثلاً، نفس متصل - از آن روی که متصل است - تعقل می کنی، مانند جزء صوری برای جسم - از آن حیث که آن برای جسم است - و گاهی متصل را چیزی تعقل می کنی که آن چیز موصوف به متصل بودن است - مانند ماده - همین طور گاهی واجب الوجود، نفس واجب الوجود تعقل می شود و گاهی چیزی تعقل می شود که آن چیز واجب الوجود است و مصداق حکم به او و مطابق او و حکایت کننده از او؛ در اول فقط حقیقت موضوع و ذات او است و در دوم ذات است با حیثیت دیگری که آن (حیثیت) صفتی است قائم به او.

و هر واجب الوجودی به حسب صرف حقیقت و نفس ماهیتش واجب الوجود

نیست، بلکه به حسب متصف بودن آن حقیقت به واجب‌الوجود بودن (واجب‌الوجود) است، نه در مرتبه ذاتش، بلکه به حسب درجه‌ای که متأخر از درجه ذاتش می‌باشد، یعنی از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم، به طوری که وجوب وجود، آن (حقیقت) را عرضی باشد نه ذاتی، پس در اتصافش بدو (وجوب وجود) و الحاقش بدان (حقیقت)، نیازمند به سببی است، چون هر عرضی این‌گونه است، پس آن (حقیقت) را در اتصافش بدان (وجوب وجود) ناگزیر از عروض این امر و ناچار از جاعلی است که آن را این‌گونه قرار دهد، و یا به‌گونه‌ای قرارش دهد که این معنی - غیرذاتش - از وی انتزاع گردد، برای اینکه ما جاعلیت شئی را برای خودش در وجود و وجوبش - با برهانی قوی - باطل کردیم، در این صورت آن حقیقت در حد ذات خودش ممکن است و به واسطه جاعل واجب‌الوجود می‌گردد، بنابراین واجب به ذات خودش نیست، پس هر واجب‌الوجود به ذات خویش، عین واجب‌الوجود به ذات خودش می‌باشد، نه اینکه آن چیزی است و آن چیز را واجب‌الوجود عارض شده است، و این عارض شدن می‌خواهد عروض لزومی باشد و یا مفارقی.

راندن اهریمن

باید دانسته شود براهینی که دلالت بر این مطلب - که از اصول مباحث الهی است - دارند فراوان است، ولی کامل کردن تمام آنها موقوف بر این است که: حقیقت واجب‌تعالی عبارت است از وجود بحت و نابی که قائم به ذات خودش بوده و از آن تعبیر به «وجود متأكد» می‌گردد، آنچه از وجوب و یا وجود عارض او می‌گردد، آن در حد نفس خود - با قطع نظر از ارتباط و تعلقش به غیر - ممکن بوده و وجوبش مانند وجودش مستفاد از غیر می‌باشد.

این مقدمه‌ای است که هم اسلوب با برهان بوده و در کتاب‌های اهل علم و عرفان بدان تصریح می‌شود و ما پیش از این در این باره سخن گفته‌ایم؛ بدین مقدمه آنچه که موجب آشفتگی و پراکندگی اندیشه بیشتر مردم گردیده و فکرهاشان را به‌کندی و کودنی می‌اندازد دفع می‌شود، یعنی آن شبهه‌ای که منسوب به ابن‌کمنه - که برخی او را به نام: افتخار الشیاطین (سرافرازی اهریمنان) نامیده‌اند - می‌باشد، این به واسطه

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۳۵

شهرت یافتنش است به سبب اختراع این شبهه مُعضل و دشوار، معضلی که دفعش دشوار و گیره کوری که بازکردنش مُشکل بسیار دارد؛ و من این شبهه را در سخن غیر او نیز که از جهت زمان بر او پیشی دارد دیده‌ام و آن اینکه: چرا جایز نباشد در آنجا دو هویت بسیط باشد و هردو کُنْهشان نامعلوم و مجهول و به تمام حقیقت باهم مختلف، و هر یک از آن دو به ذات خودش واجب‌الوجود باشد و مفهوم واجب‌الوجود از هر یک از آن دو انتزاع شود و مقول بر هردو - قولی عرضی - باشد، در نتیجه، اشتراک بین آن دو، در این معنی عرضی انتزاع شده از نفس ذات هر یک از آن دو باشد و افتراق، به واسطه حقیقت ناب هر یک از آن دو.

صورت دفع این شبهه آنکه: مفهوم واجب‌الوجود خالی از این نیست که یا فهمش از نفس ذات هر یک از آن دو - بدون اعتبار حیثیتی خارج از آن (ذات) هر حیثیتی که می‌خواهد باشد - هست، و یا با اعتبار آن حیثیت است، و هردو جهت محال است؛ اما دوّمی (با اعتبار حیثیت) باطل و محال است، چون گفته آمد: هر چه که ذاتش صرف حیثیت انتزاع وجود و وجوب و فعلیت و تمام نباشد، او در حد ذات خویش ممکن است و در محدوده نفسش ناقص و ناتمام؛ اما اولی (بدون اعتبار حیثیتی) محال است، بدان جهت که مصداق حمل یک مفهوم و مطابق صدق آن بالذات می‌باشد؛ و خلاصه آنچه که از او به این معنی حکایت دارد و به حسب آن تعبیر از او بدو می‌شود و با قطع نظر از هر حیثیت و جهت دیگری که هست، امکان ندارد حقایقی باشند که از جهت ذوات مختلف و از حیث معانی متباین و دور از یکدیگر و در امور ذاتی - مطلقاً - غیرمشترک باشند.

و پندارم هر کس که فطرت و نهادش - که بر آن سرشته شده - از امراضی که آن را تغییر و دگرگونی بخشیده و از استقامت و پایداری منحرف و کژش می‌سازد، سالم و درست باشد، به این مطلب حکم خواهد کرد که: اموری که باهم تضاد و تخالف دارند - بدون حیثیت جامعی که در آنها باشد - مصداق یک حکم و حکایت کننده از آن بدان نیستند. آری! این جایز است در صورتی که آن امور متماثل - از آن جهت که متماثل و همانند هم‌اند - باشند، مانند حکم بر «زید» و «عمرو» به انسانیت، از جهت اشتراک آن دو در تمام ماهیت، نه از حیث عوارض مختلف و مشخص آن؛ و یا اینکه مشترک در (امور) ذاتی - از آن جهت که این‌گونه‌اند - باشند، مانند حکم بر انسان و اسب به

حیوانیت، از جهت اشتغال هردو در آن حقیقت جنسی؛ و یا اینکه (آن امور) مشترک در عرضی باشد، مانند حکم بر برف و عاج به سفید بودن، از جهت اتصاف آن دو به سفیدی؛ و یا اینکه آن امور متباین و جدایی از هم، در امر خارج نسبی باهم متفق باشند، مانند حکم بر مقولات ممکنات به وجود، از حیث انتساب آنها به وجود حق تعالی، نزد کسی که وجود ممکنات را امری عقلی انتزاعی - و موجودیت آنها را به اعتبار نسبتشان به وجود قائم به ذات خویش می داند؛ و یا اینکه (آن امور) در مفهوم سلبی متفق باشند، مانند حکم بر غیر واجب به امکان، به واسطه اشتراک آنها در سلب دوزورت: وجود و عدم، از ذوات آنها.

و اما آنچه از قبیل این وجوهی که بیانشان داشتیم - از جهات اتفاقی - در آنها تصور حکمی به واسطه امر مشترک - بدون جهت جامع ذاتی و یا عرضی - نمی شود؛ اگر بر اموری که از جهت ذوات متباین و جدایی از هم اند به یک حکم، به حسب مرتبه ذوات آن امور در نفس خودشان - بدون انضمام امر دیگر و یا اعتبار جهت دیگری غیرنفس خودشان - حکم کنیم، در آنجا ناگزیر از مابه الاتفاق و مابه الاختلاف ذاتی بوده و در آن صورت موجب ترکیب، به حسب جوهر ذات از دو امر که یکی در روند جنس و ماده و دیگری در ممر فصل و صورت است خواهد شد، و ترکیب به هر گونه ای که باشد، منافی واجب الوجود بالذات بودن شئی است.

بلکه گوئیم: اگر به نفس مفهوم وجود مصدری انتزاعی که آشکارا و معلوم است بیندیشیم، این اندیشه و کنکاش ما را بدین مطلب می رساند که: حقیقت وجود و آنچه از او انتزاع می گردد امری است قائم به ذات خود که همان واجب حق و وجود مطلق است که آمیختگی با عموم و خصوص و تعدد و انقسام ندارد، چون هر چه که وجودش فرضاً این وجود باشد، امکان ندارد که فرضاً بین او و بین موجود دیگر نیز این وجود - که از اصل باهم غیریت و جدایی دارند - باشد^۱.

۱. جمع بین دوگانگی و عدم آن نموده، زیرا دوگانگی فرضی است و عدم امکان آن واقعی است. و این از باب فرض محال است نه از این باب که فرض، محال است؛ و مصنف قدس سره به این معنی در کتاب اسرارالایات خود اشاره کرده و فرموده: هر چه که حقیقتش نفس وجود نابی است که تمام تر از او نیست، فرض دوگانگی در آن امکان پذیر نیست، تا چه رسد به جایز بودن وقوع فرض شده. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۳۷

پس دوگانگی وجود نداشته، بلکه آنجا یک ذات و یک وجود است، چنانکه صاحب کتاب تلویحات اشاره کرده و گفته: وجود صرف و نابی که تمام تر از او وجود ندارد، هر دو می که فرض کنی و بیندیشی خواهی دید که همان خودش می باشد (یعنی همان وجود صرف است) چون در صرف و خالص شئی امتیازی نیست، پس و خوب وجودش که ذاتش به ذات متعالیش می باشد، دلالت بر وحدت و یگانگی او دارد، چنان که در قرآن آمده: شهد الله انه لا اله الا هو، یعنی: خدای یکتا گواهی داده که خدایی جز او نیست (۱۷- آل عمران) و بر موجودیت ممکنات به او نیز دلالت دارد، چنان که در بیان الهی آمده: اولم یکف بربک انه علی کل شئی شهید، یعنی: مگر پروردگارت بس نیست که او به هر چیزی مشهود است (۵۲- فصلت).

برهان عرشی

ما را به یاری و کمک باری تعالی و ملکوت اعلایش برهان دیگری^۱ است بر توحید واجب الوجود که عرشی بوده و عهده دار دفع احتمال مذکور می باشد و بیانش نیاز به یک مقدمه دارد و آن اینکه: حقیقت واجب تعالی در ذاتش مصداق «واجب بودن» و مطابق با حکم بر او به «موجود بودن» - بدون جهت دیگری غیرذاتش - می باشد، وگرنه نیازش در اینکه واجب و موجود باشد، به غیرخودش لازم می آمد، همچنان که بیانش گذشت، و واجب تعالی را در ذاتش جهت دیگری که به حسب آن جهت، واجب و موجود نباشد نیست، وگرنه در ذاتش از این دو جهت - اولی^۲ و یا به وسیله دیگری^۳ - ترکیب لازم می آمد؛ در حالی که بساطت او - تعالی - از تمام وجوه ثابت و محقق شده، همچنان که به زودی بیان خواهد شد.

در این صورت گوییم: لازم می آید که واجب الوجود به ذات خود، به تمام حیثیات درست و برتمامی اعتبارات که مطابق نفس الامر و واقع است، موجود و واجب باشد، وگرنه حقیقت او به تمامه، مصداق حمل و خوب و وجود نخواهد بود، زیرا اگر فرض

۱. و آن برهان قاعده بسیط الحقیقة کل الاشیاء می باشد. «سبزواری» ۲. اگر دو جهت در ذات او باشند. «سبزواری» ۳. اگر هر دو لازم ذات او باشند و به واسطه دو جهت در ذات او درخواست استناد آن دو را به ذاتش دارند. «سبزواری»

شود که وی فاقد مرتبه‌ای از مراتب وجود و وجهی از وجوه تحصیل، و یا نایابنده کمالی از کمالات موجود - از آن روی که موجود است - باشد، در این صورت ذاتش از این حیث مصداق وجود نخواهد بود، زیرا در ذاتش - با این وصف - جهتی امکانی و یا امتناعی که مخالف جهت فعلیت و تحصیل است تحقق و ثبوت داشته و در نتیجه ذاتش مرکب از دو حیثیت وجود و غیر وجود - از امکان و امتناع - خواهد بود؛ و خلاصه آنکه ذاتش از دو جهت وجودی و عدمی تشکیل یافته، بنابراین واحد حقیقی نمی‌باشد؛ و این مفاد آن چیزی است که در فصل سابق گفته آمد که: واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود از تمام حیثیات است.

و چون این مقدمه را که مفاد آن عبارت از: هر کمال و جمالی لازم است که برای ذات واجب تعالی حاصل باشد و اگر در غیر او باشد به صورت ترشح و نمی از او و فایض از جانب او می‌باشد است بیان داشتیم گوئیم:

اگر واجب بالذات متعدد باشد، بین آن دو علاقه و همبستگی لزومی نخواهد بود، چنان که گذشت: ملازمه بین دو چیز، جدای از معلولیت یکی از آن دو نسبت به دیگری، و یا معلولیت هریک از آن دو نسبت به امر سوّمی نخواهد بود، پس بر هریک از دو تقدیر معلولیت واجب لازم می‌آید، و آن فرض واجب بودن را درباره آن دو باطل می‌سازد، در آن صورت برای هر یک از آن دو مرتبه‌ای از کمال و بهره و نصیبی از وجود و تحصیل هست که برای دیگری نبوده و برانگیخته از او و تراویده از جانب او هم نمی‌باشد، پس هریک از آن دو نایابنده مرتبه کمالی و فاقد مرتبه وجودی هستند، خواه برای او حصولش ممتنع باشد و یا ممکن، پس ذات هریک از آن دو به ذات خود، محض و خالص حیثیت فعلی و وجود و کمال نیست، بلکه ذات^۱ هریک به ذات^۱.

۱. خلاصه آنکه در بسیط حقیقی وجوبی، امکان ندارد چیز و چیزی مانند وجود و امکان و وجدان و فقدان و نور و ظلمت و فعلیت و قوت و خیر و شر باشد، و همین طور در صفات او مانند علم و جهل و قدرت و عجز، بلکه او را از هر دو طرف، برترین آن دو می‌باشد.

اگر گویی: ترکیب از وجود و عدم و یا فقدان و وجدان و یا وجود و امکان و یا هر چه خواهی بگو، ترکیب واقعی نیست، زیرا عدم و یا فقدان و یا همانند این دو، چیزی برابر آنها نیستند.

گویم: بدترین ترکیب‌ها ترکیب از وجود و عدم است، به ویژه اگر عدم، عدم خیر و کمال باشد - نه عدم نقص - چون آن عدم عدم است، برای اینکه عدم، سنخ دیگری است مقابل وجود، و همین طور است ترکیب از وجود و ماهیت، زیرا آن هم بازگشت به ترکیب از وجود و عدم دارد، و اما ترکیب از وجود و وجود ←

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۳۹

خود مصداق حصول چیزی و فقدان چیز دیگری از طبیعت وجود و مراتب کمالی آن خواهد بود، در این صورت واحد حقیقی نخواهد بود، و ترکیب به حسب ذات و حقیقت، منافی وجوب ذاتی می باشد.

پس واجب الوجود لازم است که از نهایت تحصل و کمال وجود، جامع تمام مراتب وجودی و حیثیات کمالی باشد که آن به حسب وجود - از آن روی که وجود است - خاص موجود - از آن روی که موجود است - می باشد، پس او را هیچ هم طراز و برابری در وجود و فضیلت نیست، بلکه ذاتش به ذات خود لازم است که مستند و محل نسبت تمام کمالات و کانون همگی خیرات باشد؛ و این برهان اگر چه برای متوسطان سودمند نیست - چه رسد به نارسایان - به واسطه پایه گذاریش بر بسیاری از اصول فلسفی و مقدماتی که در مواضع گوناگون این کتاب درنوردیده شده است، ولی نزد کسی که نفسش را به فلسفه ریاضت و ورزش داده، بر بسیاری از براهین قوی برتری دارد.

۶

فصلی

در از سرگرفتن سخن در جهات و دفع شک‌هایی که در لزوم آن گفته شده است از شک‌های فخرالدین رازی در این جهات عقلی، که عبارت از ارکان عقدها و مواد اصل آنها است، به حیثی که از آنها چیزی از احکام و اوصاف خالی نباشد اینک: اگر وجود واجبی ملزوم وجوب باشد، لازم می آید که وجوب، معلول او باشد و هر معلولی به ذات خود ممکن است و هر ممکنی به ذات خود برای علتش واجب است، بنابراین وجوب، بر وجوب دیگری - تا بی نهایت - تقدم و پیشی پیدا می کند^۱.

← از آن روی که وجود است - این ترکیب واقعی نیست، زیرا مابه الامتیاز در وجود - از آن روی که وجود است - عین مابه الاشتراک می باشد. «سبزواری»

۱. بر شک کننده محل بحث مشتبه شده، یعنی وجوب را لازم خارجی برای وجود واجبی قرار داده، باید از او پرسید اگر مراد از وجوب، تأکد وجود حقیقی و شدت نوریت نامتناهی آن است، این خارج از بحث ما است، با اینکه عین او است - نه لازم او - و اگر مراد از آن کیفیت و چگونگی نسبت است - همچنان که آن محل بحث و گفتگو است - این امری خارجی نیست تا معلول باشد، پس غیر معلول آن (امر خارجی) است، بلکه آن معلول عقل است، و لزومش برای واجب تعالی به حیثی است که اگر عاقلی او را تعقل کند - یعنی نسبت به وجود خارجی دهد - در عقلش معقولی که عبارت از وجوب است لازم می آید. «سبزواری»

جواب این شک را آن گونه که حکیم طوسی (خواججه نصیر) پاسخ داده این است که: از لازم بودن و خوب، معلول بودن آن لازم نمی آید، سخن درست آنکه: وجوب و امکان و امتناع، اموری معقول اند که در عقل - در نسبت دادن برخی از تصور شده ها به وجود خارجی - حصول پیدا می کنند، و آنها در نفس خود، معلول های عقل اند - البته به شرط نسبت دادن مذکور - و موجوداتی خارجی نیستند تا اینکه علت اموری باشند که آن امور بدانها نسبت داده شود و یا اینکه معلول آنها باشند؛ همچنان که تصور «زید» - اگر چه معلول آن کسی است که او را تصور کرده - علت «زید» و «زید» معلول او نخواهد بود، و واجب بودن چیزی در خارج، عبارت از بودن او است به حیثی که اگر او را عاقلی تعقل کند - یعنی نسبت به وجود خارجی دهد - در عقلش معقولی که عبارت از وجوب است لازم می آید. و از آن تشکیکات آنکه: نقیض وجوب «لا وجوب» است و آن عدمی می باشد، پس آن (لا وجوب) ثبوتی می باشد؛ و نیز آن (وجوب) تأکد و شدت و استواری وجود است، چگونه عدمی باشد؟

جواب آنکه: آن عدمی، به معنی معدوم مطلق و یا به معنی آنچه که در مفهومش سلب شئی اخذ می گردد نیست، بلکه به معنی معدوم عینی (خارجی) است که در ذهن موجود می باشد؛ و دو نقیض (یعنی موجود و معدوم) اگر چه بخش بر تمام مفهومات می شود، ولی لازم نمی آید که صدق آن دو، بر تمام موجودات عینی (خارجی) کلی باشد؛ آیا ممتنع و ممکن عام دو نقیض نیستند؟ یکی از آن دو که ممتنع است معدوم می باشد، و لازم نمی آید که هر ممکنی به امکان عام موجود در خارج باشد، بلکه بسا که جز در ذهن موجود نباشد.

و از آن تشکیکات آنکه: ثبوت چیزی برای چیزی، ثبوت ثابت در ظرف و گنجایی اتصاف را - همچنان که نزدشان مقرر و ثابت است - لازم نمی آورد، بلکه ثبوت ثابت شده برای او لازم می آید، در این صورت اگر برخی از امور ذهنی - مثلاً مانند کوری - برای شخصی در خارج ثابت باشد، و از مشهورات مسلم است که وجود صفت در نفس خودش، به عینه همان وجودش است برای موصوف بدان^۱، در این صورت چنین

۱. آنچه بیان داشته مغالطه از باب، بر این اساس است، زیرا وجود صفت در نفس خودش همان وجود موصوف است، نه اینکه وجودش مطلقاً برای موصوف، و این کسی برای صفت باشد، تا آنکه برایش وجود عینی باشد. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۴۱

امری را وجود عینی خواهد بود، و آن از قبیل اعراضی خواهد بود که در خارج موجوداند، و عقل از به حساب درآوردن این مفهوم و امثال آن از موجودات عینی ربا و خودداری دارد - تا چه رسد که آن را از اعراض قرار دهد - .

جواب آنکه: از آنچه پیش از این در فرق بین دو معنی: «وجود رابطی» بیان شد استفاده می شود که: یکی از آن دو همان وجودی است که در «هلیات مرکبه»^۱ است، غیر وجود دیگری که وجود اعراض و صورتهای فرود آمده (در ماده) هستند؛ و اینکه گوییم: مثلاً وجود «ج» به عینه وجود او است برای «ب» معنایش غیر معنی این سخن ما است که گوییم: وجود «ج» در نفس خودش یعنی اینکه برای «ب» موجود است، و اینکه «ج» در آغاز ناگزیر باید امری موجود در ذات خودش باشد - نه بالعرض - برعکس دومی؛ و هرکس که فرق بین دو معنی (وجود رابطی) برایش حاصل نشده باشد به حیرت و سرگستگی می افتد و چه بسا که فساد لازم (این پندار کث) را پذیرفته و ملتزم می گردد، و کسی که موضوع برایش محقق و ثابت شده باشد خواهد دانست که می شود چیزی به حسب اعیان، در نفس خود ممتنع الوجود باشد، ولی با قیاس به غیر، ممکن الوجود رابطی باشد.

و آن شبهه ای که صاحبان فتنه و آشوب و جدال بر محضلان از فلاسفه بزرگ وارد کرده اند از اینجا سرچشمه گرفته است و آن اینکه: اگر امکان را صورتی در اعیان نباشد؟ ممکن جز در ذهن و اعتبار - نه در اعیان - محال است، در این صورت لازم می آید که ممکن - در خارج - یا ممتنع باشد و یا واجب، یعنی به واسطه خروج شیئی از (قضیه) منفصله حقیقی؛ و ترا رسد که به آنچه حاصلت گشته این (قضیه) را دفع کنی که: از صدق حکم بر شیئی به مفهوم - به حسب اعیان - لازم نمی آید که آن مفهوم در اعیان واقع باشد؛ و نیز این دلیل و حجت آوردن در امتناع هم جاری می گردد، و امتناع ممتنع را در اعیان صورتی نیست، پس حلّ (و جواب) آن همان چیزی است که ما بیان داشتیم.

۱. «هل بسیط» یعنی سوال از وجود چیزی، مثال: آیا انسان موجود است؟ که مفاد «کان تامه» هم می گویند، در مقابل آن «هل مرکبه» است که مفاد «کان ناقصه» است، یعنی وجود چیزی برای چیزی، مثال: آیا انسان ناطق است - یا خندان - و این پرسش پس از احراز وجود او است. «فرهنگ عقلی»

سازش اتفاقی

آنچه که از حکمای مشائی - پیروان معلم اول (ارسطو) - مشهور است عبارت از حکم به وجود این معانی عام^۱ - مانند وجوب و امکان و علیت و تقدم و همانند اینها - می باشد، و آنان با پیشینیان از حکمای رواقی در این باره مخالفت دارند که گفته اند: چگونگی وجود این معانی بستگی به ملاحظه عقل و اعتبار آن دارد؛ پس منشأ این آن چیزی است که ما تحقیق و ثابتش کردیم، و در مقام تحقیق و کنکاش مخالفتی بین دونظریه، و نقضی بین دوگفتار نمی باشد، برای اینکه وجود آنها (معانی) در خارج عبارت است از اتصاف موجودات عینی و خارجی بدانها - به حسب اعیان - و دانستی که وجود رابط، در «هلیت مرکبه» خارجی، منافی امتناع خارجی برای محمول نمی باشد، پس بنا بر آنچه که بیان داشتیم سخن ارسطو و پیروانش حمل می شود و گفتار متأخران و خرده گرفتیشان - به ویژه شیخ متاله صاحب کتاب حکمت الاشراق - بر آنان وارد نیست.

و از این تحقیقاتی که شد، سستی آنچه که در برخی از نوشته های کلامی بدانها چنگ زده شده برایت آشکار خواهد شد که از فرق نگذاردن بین نفی امکان و امکان منفی می باشد و هردو مفاد: «لامکان له» و «امکانه لا» می باشد که موجب ثبوتی بودن امکان می شود؛ و اینکه هر عدم به واسطه وجود شناخته و ثبوت می یابد، پس هر چه که دارای عدم است، دارای ثبوت است و هر چه که دارای ثبوت است ثابت است.

(جواب از اول): اگر مراد از آن اثبات^۲ این معنی است که امکان از موجودات عینی (خارجی) است، دروغ در آن آشکار است، و اگر مراد این است که آن از اعدام و نیستی ها نیست، بلکه از محمولات عقلی است بر ماهیات عقلی و عینی، این همان مقصود در نزد محصلان از حکمای بزرگ است، و معنی «امکانه لا» عبارت است از سلب وجود عینی از مفهوم امکان، و معنی «لامکان له» عبارت است از عدم

۱. مصالحه بین دو گروه به این صورت است که مراد پیشینیان از معدوم بودن امکان و نحو آن، به حسب وجود در نفس خود است، یعنی وجود رابطی که مفاد «کان تامه» است، و مراد پیروان معلم اول از اینکه (امکان و نحو آن) موجود است، به حسب وجود رابط، یعنی مفاد «کان ناقصه» می باشد. «سبزواری» ۲. یعنی: ثبوتی بودن امکان. «م»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۴۳

صدق امکان، همچنان که در دیگر طبایع ذهنی که اوصاف اشیاء اند می‌باشد، و در اعیان حمل وجود بر آنها نمی‌شود، و عدم حمل موجود بر چیزی، منافی حملش بر اشیاء و موجودات عینی - و صدقش بر آنها - نمی‌شود، و این یکی از دو معنی وجود رابطی است.

و اما تعریف به وجود^۱ در عدم لازم می‌آید، برای اینکه آن سلب وجود است - نه مطلق سلب کردن‌ها از اشیاء - برای اینکه از انواع سلب‌ها سلب از طبیعت عدم است - چه رسد از طبیعت دیگری - آری! سلب شده، سلب از سلبش نمی‌باشد بلکه ثبوتی اضافی می‌باشد، و آن در محدود کردن سلب به این طبیعت اطلاق قابل اعتماد است، چنان که در کتاب شفا آمده: مراد من از ثبوت، اضافی مطلق است، اعلم از اینکه در نفس خود حقیقی باشد^۲ و یا فقط به سبب اضافه باشد، جزئی از بیان سلب واقع می‌گردد، نه اینکه آن در سلب موجود است - همچنان که برخی از پیروان مشائیان از شارحان سخن ارسطو بر این روش اند - پس سلب شده، محال است که با سلبش پیدا شود.

و آن کس که گفته: بینایی جزئی از کوری است و اینکه اعدام و نیستی‌ها به ملکاتشان شناخته می‌شوند، مقصودش این نیست که بینایی با کوری موجود است، بلکه مرادش این است که کوری امکان ندارد محدود گردد مگر آنکه سلب به بینایی - در حد^۳ خودش - اضافه گردد، پس بینایی جزئی از بیان است نه از نفس (عین) کوری، و به زودی در مباحث ماهیت خواهی دانست که حد، گاهی بر محدود زیاد می‌آید.

و از جمله تشکیکات آنکه: قرار دادن امکان و دو قسم آن و همانند آنها را از معانی عقلی، این لزوم زنجیره‌های زائیده شونده را تا بی‌نهایت - در خارج - قطع می‌کند، ولی لزوم تسلسل را در اعتبار عقل - به حسب ملاحظه تفصیلی - قطع نمی‌کند، برای اینکه انصاف شئی را به امکان لازم می‌آورد که به‌گونه لزوم باشد وگرنه جایز بودن انقلاب و

۱. جواب از آنکه گفته: هر عدم به واسطه وجود شناخته و ثبوت می‌یابد، پس هر چه که دارای عدم است دارای ثبوت است و هر چه که دارای ثبوت است ثابت است. «م» ۴. مانند عدم. زیرا آن رفع وجود است، پس وجود مضاف بدان، حقیقی و اضافی - با هم - است. «سبزواری» ۳. یعنی حد آن، پس مراد از بیان معنی لغوی است، چون آن در اصطلاح عبارت از دلیل و برهان است و در تصدیقات استعمال می‌شود. «سبزواری»

دگرگونی لازم می‌آید، پس امکان شئی را وجوبی در عقل است و اتصافش بدان وجوب به‌گونه وجود است، و همین‌طور تا بی‌نهایت، با اینکه اتصاف به امکان نیز - در هر حال - از ارکان عقودی است که موجب بی‌نهایتی می‌شود.

جواب آنکه: تسلسل در اینجا به معنی نایستادن است، زیرا آن محصول در کارگرفتن ذهن است، بدون اینکه کار - به‌حسب خودش - بدو منتهی گردد.

تحقیق این مقام آنکه: معقول بودن چیزی و نظر داشتن عقل در آن، غیر آلت بودنش است مرعقل را در تعقلش، چون در آن نظر نمی‌کند، بلکه مادام که این‌گونه است بدان نظر می‌کند، مثلاً اگر ما انسان را به صورتی در عقل خود تعقل کردیم و معقول ما انسان بود، در آن حال ما به صورتی که بدان انسان را تعقل می‌کنیم ننگریسته‌ایم و بر آن (صورت) به حکمی، حکم نمی‌کنیم، و هنگامی که بر انسان حکم می‌کنیم که او جوهر است - خواه جوهر و خواه عرض - بر آن (صورت) حکم نمی‌کنیم؛ سپس اگر در این صورت حاصل آمده (از نظر و حکم) نظر بیفکنیم و آن را معقول و منظور الیها قرارش دهیم، آن را عرضی خواهیم یافت که قائم به غیر خودش می‌باشد.

و آنچه ما در این باره در سخنان صاحبان تحقیق یافته‌ایم اینک: صورت حاصل درعقل، صورتی است که ذاتاً معقول است، نه آنچه که از تصور خارج است؛ مقصودشان از این سخن آن است که آن صورت در عین معقول بودنش نیاز به صورت دیگری ندارد که آن صورت آلت ادراک آن باشد، نه اینکه ما چون ماهیت انسان را تعقل کردیم و بر وی حکم کردیم که جوهری حیوانی و جرمی است، منظور الیه همان صورت عقلی‌ای باشد که از انواع کیفیات نفسانی است، زیرا فساد و تباهی این واضح و آشکار است، همین‌طور امکان و مقابل‌های آن مانند آلت برای قوه عاقله هستند که بدانها حال ماهیات را به حسب گونه وجودشان و اینکه چگونه عارض آنها می‌شود می‌دانند، و در این ملاحظه به اینکه شئی از امور سه‌گانه موجود و یا معدوم، ممکن و یا واجب و یا ممتنع است، نظر نمی‌افکنند.

سپس (گوییم): اگر چنان که عقل به چیزی از اینها توجه کند و نظر در گونه وجودش کند، آن چیز به این اعتبار، نه امکان برای شئی و نه وجوب و نه امتناع نخواهد بود، بلکه عرضی خواهد بود که موجود در محل است و آن عقل - و در ذات

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۴۵

خودش ممکن - می باشد، پس آنچه که پیش از این مثلاً وجوب و یا امکان بود، شئی ممکن گشت، و همین طور است قیاس معانی حرفی و مفهومات ادواتی، وقتی که منظورالیهها و معقول بالقصد گشت و بر آنها و بدانها حکم شد، پس از آنکه حرفی تعلقی بودند دگرگونی به اسمی استقلالی پیدا می کنند، و این انقلاب و دگرگونی محال و غیرممکن نیست، زیر آن مانند انقلاب ماده است به صورت و جنس به فصل و قوه بفعل و ناقص به تمام، نه مانند انقلاب صورت به صورت و نوع محصل به نوع محصل، برای اینکه روابط و ادوات مادام که این گونه اند، چیزی از اشیاء محصل تام نیستند، بلکه نسبت هایی به اشیاء اند.

و بین شئی و نسبت شئی فرق است و همین طور بین شئی بودن شئی و یا قوه بر شئی فرق می باشد، زیرا قوه - از آن روی که قوه است - مطلقاً چیزی از اشیاء نیست، مگر به اعتبار دیگری غیر اعتبار قوه بودنش، تا آنکه کار منجر شود به آنچه که هیچ جهتی در آن غیرقوه بودنش نمی باشد، مانند هیولای نخستین که هیچ ترکیبی در آن از دو جهت نمی باشد که به واسطه یکی از آن دو بالقوه، و به دیگر بالفعل باشد.

و آنچه شنیده ای که معنی ادواتی مانند وجود نسبی است و معنی استقلالی مانند وجود محمولی و آن دو ذاتاً باهم تباین دارند، مقصود از آن همان چیزی است که تحقیقش را برایت بیان داشتم، نه اینکه آن دو را دو ذات متباین است، زیرا آن رابطه است و مطلقاً ذاتی ندارد، مانند آینه ای که هیچ رنگی و حقیقتی مطلقاً ندارد، از این روی رنگها را می پذیرد و حقایق (موجودات) بدان آشکار می شود.

و تباین بین دو چیز گاهی به حسب مفهوم و عنوان است، بدون اینکه هریک از آن دو را به حسب ذاتش حقیقتی محصل باشد که بدان باهم تغایر داشته باشند، بلکه اختلاف بین آن دو مانند اختلاف بین محصل و «لا محصل» است که شأنش آن است که محصل گردد، و یا شئی و «لا شئی» که در قوه اش هست که شئی گردد.

قاعده

و چون کار در این معانی و معنی انقطاع زنجیره آن که به انقطاع اعتبار عقل است تحقق و ثبوت یافت، آن را اسلوبی قرار بده که در تمام طبایع عام تکرار شونده - مانند

وحدت و وجود و لزوم و همانند آنها - جاری و ساری باشد، خواه در اعیان چیزی در ازاء و ردیف آنها باشد و یا اینکه نباشد، برای اینکه وجود و وحدت، با اینکه حقیقت آن دو در اعیان واقع است و بلکه حقیقت وجود سزاوارترین چیز به وقوع عینی و خارجی است، ولی مفهوم آن دو از معانی تکرار شونده در عقل است، برای اینکه حقیقت وجود را موجودیتی است و موجودیتش را موجودیت دیگری است، و همین طور تا آنجا که عقل آن را اعتبار می‌کند ادامه دارد، ولی مصداق این اتصافات نامتناهی به حسب اعتبار عقل، حقیقت وجود است که آن به ذات خود موجود است، و سخن در وحدت هم همین گونه است.

اگر کسی گوید: عقل در می‌یابد چیزی از لزوم‌هایی که تا بی‌نهایت درست انتزاع شده، اگر بر او حکم به امتناع انفکاک از لزوم اول نشده باشد، ملازمه اولی فاسد و تباه خواهد بود، پس لازم می‌آید که حکم ایجابی استغراقی، صدق به لزوم بر هر لزوم لزوم - تا بی‌نهایت - را داشته باشد، و (قضیه) موجهه درخواست وجود موضوع را دارد، پس تحقق لزوم‌ها لازم می‌آید، چون آنها برای ایجاب‌های صادق موضوعات‌اند.

گوییم: آیا گفتارهای پیشین را یاد نمی‌آوری که مطلب را برایت روشن ساختیم و ادراکت را بدان سو راندیم تا اندیشه‌ات را در کارگیری که لزوم، آنگاه لزوم است که رابطه اعتبار گردد - نه مفهومی از مفهومات - در این صورت آن لزوم - از آن روی که لزوم است - موجودی نیست که بر آن حکم به لزوم و یا عدم لزوم شود.

سپس (گوییم): اگر از آن روی که مفهومی از مفهومات و وصفی از اوصاف است ملاحظه گردد، در لزوم و یا «لالزوم» آن، اندیشه و نظر از نو آغاز به کار می‌کند، پس موصوف به امتناع انفکاک از ملزوم، جز لزومی که ذاتاً موردنظر و توجه است نمی‌باشد - نه از آن روی که لزوم است - و ضرورتی در این امر نیست که هر لزومی ذاتاً موردنظر و توجه باشد، ناگزیر خطرات (و به ذهن آمدن‌های) اوهام - در مرتبه‌ای از مراتب - قطع می‌گردد.

این سزاوارتر است از آنچه که صاحب حواشی کتاب تجرید در بازکردن این گره خود را به زحمت انداخته و گفته: این لزوم‌ها در نفس الامر و واقع، به وجودی موجوداند که آنها از او انتزاع می‌یابند و به صور متغایر و ضدهم موجود نیستند، و وجودی که

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۴۷

مقتضی صدق (قضیه) موجه است، اعم و فراگیرتر از دومی است، برای اینکه اگر موجه خارجی باشد، صدق آن اقتضای وجود موضوعش را در خارج دارد، اعم و فراگیرتر از آنکه اختصاص به صورتی داشته باشد - مانند وجود جسم - و یا نداشته باشد - مانند وجود متصل واحد به وجود کُلّ خود - برای اینکه این جزء، موضوع (قضیه) موجه صادق گردیده^۱، چنانکه اگر یکی از دو قسمت متصل گرم باشد و دیگری سرد، پس ایجاب خارجی بر وی صدق می‌کند، و اگر ذهنی باشد، صدق آن اقتضای وجود موضوع را در ذهن به یک نحوی دارد؛ و همچنان که خصوص قضیه خارجی گاه اقتضای گونه‌ای خاص از وجود را دارد - مانند حکم به تحیز (مکانی بودن) - زیرا آن اقتضای وجود مستقل را دارد، و صدق حکم بر جوهر به واسطه خواصش می‌باشد، برای اینکه آن اقتضای گونه‌ای خاص را بدان دارد، همین‌طور خصوصیات احکام ذهنی گاه، اقتضای خصوصیات وجود را دارد، چنانکه مطلقه اقتضای وجود موضوع را بالفعل، و ممکنه، بالامکان، و دائمه، بالذوام دارد.

باز گوئیم: لزوم چیزی برای دیگری، گاه به حسب وجود بالفعل است از دوطرف در ملزوم و لازم، به اینکه انفکاک ملزوم در وجود بالفعلش از وجود لازم بالفعل ممتنع است، و گاه به حسب وجود بالفعل است بخصوص از یکی از دوطرف - غیرطرف دیگر - مانند لزوم انقطاع امتداد برای جسم، زیرا معنایش این است که بدون آن وجود جسم ممتنع است به گونه‌ای که جایز است که از آن انقطاع امتداد را انتزاع کرد^۲، پس انقطاع امتداد به حسب اینکه انتزاعش از آن جایز می‌باشد، لازم وجود جسم بالفعل است، و گاهی از هر دوطرف، به حسب حیثیت جایز بودن انتزاع می‌باشد، و از این قبیل لزوم لزوم است، زیرا بازگشتش این است که: جایز بودن انتزاع لزوم از چیزی امکان‌پذیر نیست مگر از آن حیث که انتزاع لزوم از آن جایز است، و همین‌طور در صدق حکم بر آن، جایز بودن انتزاع لزوم از آن در این گونه از وجود کافی است، یعنی

۱. تمثیل نامستوار است، برای اینکه اجتماع دوزد بر یک وجود باطل است، پس دویخش از جهت وجود متغایر و ضد هم‌اند، به ویژه نزد کسی که قائل است اختلاف دوعرض موجب قسمت خارجی در محل می‌گردد، پس سزاوار آن است که این‌گونه تمثیل کند: هر جزئی از جسم، دارای جزئی است - همچنانکه روش حکیم است - «سبزواری» ۲. در حالی که انقطاع یک امر عدمی است و لازم متناهی. «سبزواری»

جایز بودن انتزاعش از موجود بالفعل، چنان که در صدق قضیه ممکنه، امکان وجود موضوع کافی است؛ پایان سخنش.

این محشّی با اینکه خود را به زحمت انداخته و در نکته‌یابی کوشش فراوان کرده، ولی سخنش بازدهی خوبی ندارد، برای اینکه تنها جایز بودن انتزاع لزوم از چیزی که بالقوه است - بدون اینکه انتزاع شده بالفعل گردد - جواز اینکه موضوع ایجاب واقع شود و بر آن به لزوم و یا «لا لزوم» حکم گردد نیست، چون آن به این اعتبار از روابطی است که در مقام ملاحظه غیرمستقل است، و اگر بالفعل ملاحظه گردد و بر آن به لزوم حکم شود، مفهومی از مفهومات می‌گردد که در عقل موجود است و ملحوظ به قصد است، پس آن را به این اعتبار وجودی در نفس خود است - اگرچه در نفس است - و به این اعتبار موجود انتزاعی بالعرض نمی‌باشد، بلکه حقیقی ذهنی است، پس موجودیت آن - که بستگی به وجود آن چیزی دارد که از آن انتزاع می‌گردد - از قبیل اولی است که محال و ممتنع است که موضوعی برای حکم ایجابی و سلبی باشد.

و وجود موصوف امکان ندارد که به عینه وجود صفت باشد^۱، خواه حقیقی باشد و یا انتزاعی، وگرنه فرق بین ذاتی و عرضی باطل خواهد بود، زیرا وجود آسمان - مثلاً - در ذات خودش غیر وجود فوق بودن ثابت (برای آن) است؛ چون آسمان در مرتبه وجود ذاتش آسمان است - نه غیر آن - و فوق بودن به حسب وجود دوّمی او عارضش می‌شود و از وجود ذات آن به ذات خود متأخر است؛ پس حقیقت همان است که گفته آمد، یعنی: لزوم را تحقق و ثبوتی رابطی است که در لازم بودن یکی از دو چیز و ملزوم بودن دیگری کافی و بسنده است.

و این‌گونه از وجود رابطی وقتی منسوب به خارج است که ملزوم به امر لازم - در خارج - اتصاف داشته باشد، ولی آن به‌گونه وجود ملزوم در نفس خود نمی‌باشد، برای

۱. ابطال سخن کسی است که گوید: این لزوم‌ها در نفس الامر موجود به وجودی هستند که آنها از آن انتزاع می‌یابند، چنان که مشهور است و گویند: وجود امر انتزاعی، وجود منشأ انتزاع آن است، یعنی اگر این‌گونه باشد، فرق بین ذاتی و عرضی باطل است.

گویم: فرق باطل نمی‌شود، زیرا مراد آنان این است که وجود ملزم از آن روی که موجود ذاتی است، به آنچه که مشخص‌کننده انتزاع است عرضی می‌باشد، پس در واقع این تشخیص و آماده‌سازی، وجود این عرضی است که همان ملزوم می‌باشد. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۴۹

اینکه گونه وجود آن در نفس خود - و حصولی که در مقام تحققش سزاوار بدان است با قطع نظر از اینکه رابط بین دو چیز است و بلکه در مقام ملاحظه ماهیت و حقیقتش در نفس خودش - جز در ظرف و گنجایی ذهن نیست، اگر چه ملاحظه اش در نفس خودش، جدای از اتصافش به اینکه رابط بین دو چیز است نمی باشد، همین طور در ملاحظه سلبها و نیستها، زیرا اگر چه حقیقت آنها سلب اشیاء و نبودن آنها است، ولی شأن عقل آن است که آنها را این گونه ملاحظه کند، و چون معقول گردیدند، گونه ای از وجود عارض آنها می شود، با این همه بیرون از اینکه سلب و نیستند نمی باشند، زیرا ماهیات ایشان این گونه است.

و پیش از این گفته آمد که: چون وجود، سایه عمومی انبساطیش بر تمام ماهیات و مفهومات - حتی بر مفهوم عدم و شریک باری تعالی و اجتماع دو نقیض - گسترده است، بنابراین مفهوم معنی رابطی - به حسب حمل ذاتی اولی - رابطی است، نه به حسب حمل شایع صناعی، در این مطلب اندیشه و ژرفانگری کن.

سپس (گوییم): در سخن او (صاحب حواشی تجرید) برخی از مواضع نظر هست: نخست آنکه: بخش های یک متصل پیش از آنکه در آنها به نوعی از انواع بخش خارجی، کثرت و دوگانگی پیدا شود - اگر چه به حسب اختلاف دو عرض قار باشد - هیچ حکم ایجابی، یعنی حکم درست و صادق به حسب خارج بر آن دو، امکان پذیر نیست، و چون دوگانگی پدید آمد، هر یک از آن دو، موجودی می گردند که در خارج دارای وجوداند، در حالی که پیش از بخش و قسمت پیدا کردن، هیچ یک از آن دو - مطلقاً - موجودی نبودند، فقط موجود همان ماده قابل آن دو بود که پس از وجود آن دو و پیش از حدوث و پدید آمدنشان استعداد (قبول) آن دو را داشت؛ سپس (گوییم): وجود - بنا به نظر او - امری عقلی انتزاعی نسبی است که جز به آنچه که از آن انتزاع می گردد، تحصّلی نمی یابد، پس به وحدت آنچه که از او انتزاع می گردد واحد است و به کثرت آن کثیر، در این صورت چگونه اشیاء و موجودات متعدد - از حیث تعددشان - موجود به یک وجوداند؟

۱. قار یعنی مجمع الاجزاء در وجود و موجود، قار موجود غیر سیال را گویند - مانند مکان و غیره - در مقابل موجود سیال، و غیر قار الوجود، مانند حرکت و زمان را گویند. (فرهنگ عقلی)

دوم آنکه: خصوصیات احکام - اگر چه خصوصیات وجود را برای موضوعات آن اقتضا دارد - ولی در حکم کردن بر چیزی - به حال خارجی - وجود انتزاعی آن کافی نیست، بلکه ما هم همان را که او گفته می‌گوییم که: خصوصیات احکام که اقتضای خصوصیات وجود را برای موضوعات دارد، منافی آنچه که بر آن فرع قرار داده، یعنی: اکتفای در حکم بر چیزی به حال واقعی بالفعل، سبب وجود انتزاعی آن که بالقوه است نمی‌باشد، و پس از آنکه از قوه بفعل خارج گردید، محل تحقق و گنجایش ثبوت آن تنها ذهن است و بس - نه خارج - .

سوم آنکه: طبیعت قضیه ممکنه - اگر چه صدقش اقتضای وجود بالفعل را برای موضوع در اعیان ندارد - ولی اقتضای وجود را در ذهن - مطابق دیگر قضیه‌ها - دارد، و شکی نیست قضیه‌هایی که ما در آنها سخن داریم، درخواستشان برای وجود موضوع، از ممکنات شدیدتر و بیشتر است، پس چگونه در وجود موضوع آنها تصور اکتفا و بسندگی به نوعی از ثبوت انتزاعی که بازگشتش به عدم ثبوت است - می‌رود؟ نه از جهت خارج و نه از راه ذهن، مگر پس از آنکه منظور الیه گردد؟

چهارم آنکه: عدم اقتضای قضیه ممکنه موجود موضوع را بالفعل، معنایش این نیست که: ما را این امکان نیست که بر «زید» حکم کنیم که وی نویسنده است - به امکان - بدون آنکه در اعیان موجود باشد، زیرا نویسندگی به امکان، برای «زید» حال خارجی است و حال خارجی برای چیزی جدای از وجود خارجی او نمی‌باشد، بلکه معنایش این است که: قضیه ممکنه از جهت امکان اتصاف به محمول، درخواست وجود موضوع را ندارد، یعنی چگونگی رابطه را - اگر امکان باشد - پس قضیه از حیث بودن جهت رابطه در آن، امکان است که درخواست وجود موضوع را ندارد، برعکس ضرورت و دوام و غیر این دو، و این مستلزم عدم اقتضای آن (قضیه) مرآن (وجود) را برای آن (موضوع) از حیثیت دیگری نمی‌باشد، همچنان که به اعتبار اصل حکم خارجی - با قطع نظر از جهات آن - نمی‌باشد، و عدم اقتضای بعضی جهات برای وجود موضوع، مستلزم عدم اقتضای نفس حکم برای آن نمی‌باشد، و سخن در نفس احکام است نه در جهات آن، با اینکه جهت، در آنچه که ما در آن سخن می‌رانیم همان ضرورت است.

فصلی

در جستجوی معانی ای که در آنها لفظ امکان استعمال می‌گردد

لفظ امکان در استعمال و کارگیری همگان برآنچه که در قوه سلب امتناع دارای موضوع، و یا سلب امتناع نسبت بین دوطرف عقد است واقع می‌گردد، و امتناع عبارت است از ضرورت نابود شدن موضوع در نفس خودش، و یا ضرورت نبودن نسبت؛ خلاصه: عبارت است از ضرورت جانب مخالف، با قیاس به یکی از این دو امر، پس معنی امکان بنا بر استعمال ایشان عبارت شده از سلب ضرورت طرف مقابل، و تنها نسبت متحقق و ثابت - به گونه مجاز - توصیف بدان می‌گردد، یعنی از باب وصف چیزی به حال متعلق آن - که در نفس الامر غیر واقع است - و نزد اینان چیزی که ممکن نیست ممتنع است، و ممکن بر واجب و بر موجودی که نه واجب است و نه ممتنع واقع می‌شود و بر ممتنعی که مقابل آن است واقع نمی‌شود، نه این گونه که آنجا طبیعتی جامع هردو - در نفس الامر و واقع - می‌باشد، برای اینکه آنچه در نفس امر است یا وجوب است و یا امکان، و این فقط در تصور عقل و اعتبار کردن آن می‌باشد، یعنی مفهومی است که آن مفهوم در نفس الامر، جامع هردو می‌باشد، و به حسب واقع یکی از آن دو امر می‌باشد، نه طبیعت مبهم متحصّل از آن دو - با قطع نظر از اعتبار کردن عقل و کوشش کردنش در این راه - از این روی آن، ماده نیست بلکه جهت است.

سپس (گوییم:) از وضع اول برگرد و این معنی را گاهی در طرف ایجاب - آنچنان که در وضع اول است - اعتبار کن و گاهی در طرف سلب اعتبار کن، برای اینکه از شأن امتناع، دخول بر هر یک از آن دو می‌باشد، در این حال بر ممتنع و برآنچه که نه واجب است و نه ممتنع واقع شده و از واجب خالی گردیده و در نتیجه امکان، مقابل هر یک از دو ضرورت دوطرف می‌گردد، برای اینکه به حسب دخولش بر ایجاب، قابل ضرورت سلب می‌شود و به حسب دخولش بر سلب، قابل ضرورت و ایجاب می‌گردد.

و چون وقوع امکان، برآنچه که در دو حالتش نه واجب است و نه ممتنع لازم است، منقول خاصی برای سلب ضرورت در دوطرف ایجاب و سلب وضع شده که عبارت از

امکان حقیقی - مقابل هردو ضرورت - می‌باشد، و این از معنی اولی خاص‌تر است، برای اینکه معنی اولی امکان عام و یا عامی بود و دوومی، خاص و یا خاصی - به حساب هردو جهتش - می‌باشد، و اشیاء به حسب آن به سه دسته تقسیم شده‌اند: واجب و ممتنع و ممکن، همچنان که به حسب مفهوم اولی بر دو قسم تقسیم شده بودند: واجب و ممکن، و یا ممتنع و ممکن.

سپس (گوییم): گاهی استعمال می‌شود و مراد آن چیزی است که مقابل تمام ضرورات قرار می‌گیرد، خواه این ضرورات ذاتی باشد و یا وصفی و یا وقتی، و آن به اسم امکان سزاوارتر است تا از دومعنی پیشین، برای اینکه این معنی - از ممکن - به مرکز بودن بین دوطرف ایجاب و سلب سزاوارتر است، مانند نوشتن برای انسان، به سبب برابر بودن نسبت طبیعت انسانی به وجود و عدم آن برای انسان، و ضرورت به شرط محمول، اگرچه مقابل این امکان است، یعنی به اعتبار و بسا که در ماده هم با آن اشتراک داشته باشد، ولی آن (ماده) به آن ضرورت - از حیث وجود - و به این امکان - از حیث ماهیت - توصیف می‌گردد، و اخص بودن او این معنی را از دوتای دیگر که پیش از آن بودند، جز به نوعی از تشبیه و نوعی از مجاز نمی‌باشد.

و گاهی امکان اطلاق بر معنی چهارم می‌شود و آن به حسب حال شئی از ایجاب و یا سلب است در آینده، و آن عبارت از امکان استقبالی است، برای اینکه آنچه از امور که به گذشته و حال نسبت داده می‌شود، یا موجود است و یا معدوم، این ضرورت است که آن را از نقطه مرکزی، به یکی از دوطرف بیرون می‌آورد، از این روی دسته‌ای از اهل منطق بدان اعتماد کرده‌اند، زیرا باقی از ممکنات که حال‌شان مجهول است و بر امکان صرف باقی‌اند، جز به آینده انتساب پیدا نمی‌کنند، پس هرکس از آنان که در این باره شرط معدوم بودن آنها را در حال بکنند، از حساب خودش غافل شده که چون آن (ممکن) را موجود قرار داده، به ضرورت وجود، خارجش ساخته که همانند آن هم اینجا خواهد آمد، برای اینکه فرض عدم حالی نیز او را به ضرورت عدم، خارجش می‌سازد، اگر از آن زیان می‌یابد، از این هم زیان خواهد دید، پس برتری دادن یکی از آن دو بر دیگری، از جانب برتری دهنده نیست، و این سخن مناسب نظر فلسفی و نظریات بحثی است.^۱

۱. این چیزی است که علامه طوسی (خواججه نصیر) در منطق شرح اشارات تحقیق و اثبات کرده است. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۵۳

و اما تحقیق فلسفی این نظر را می‌بخشد که: ممکن در آینده نیز از یکی از دو ضرورت: وجوب - به اعتبار یکی از دو طرف - و امتناع - به اعتبار مقابل آن - یعنی از جهت ایجابِ علت برای او - همچنان که در حال است - رها و مجرد نیست؛ در این صورت معنی امکان یعنی واحدی که نسبتش به ممکن به حسب حال و یا آینده مساوی و برابر است؛ آری! صدق و کذب (قضیه) در امکان استقبالی تعیین پیدا نمی‌کنند، زیرا واقع، در گذشته و حال گاهی وقوع و «لاوقوع» آن تعیین پیدا می‌کند و صادق و کاذب (قضیه) به حسب مطابقت و عدم مطابقت واقع می‌شود؛ اما استقبالی، در تعیین یکی از دو طرف آن نگریسته می‌شود که آیا در واقع این‌گونه است یا خیر.

و این نیز با قیاس به دانش‌های ما است که به آنچه در ازل و ابد - هردو - هست احاطه ندارند، برعکس علوم و دانش‌های مبادی و اوایل وجود، برای اینکه علوم و دانش‌های آنان علی (سببی) و احاطی و ایجابی و قطعی می‌باشد، نه اینکه انفعالی امکانی گمانی باشد، برای اینکه امکان و گمان به حسب حال ماهیاتی‌اند که درخواست هیچ‌جانبی از دوجنبه وجود و عدم را ندارند، و آن جدای از ایجاب وجود، که ناشی از اقتضای سبب تام است نمی‌باشد، و همگان پندارند که در واقع این‌گونه است و تحقیق، این را نمی‌پذیرد، برای اینکه ممکن، به ذات خود ممکن است و به واسطه وجود علتش واجب است و به سبب عدم آن ممتنع است، پس آن‌کس که از ممکن جز امکان نمی‌داند، تصور این که بداند او واقع و یا غیر واقع است از او نمی‌رود، و اگر وجود سبب را دانسته، وجودش واجب است نه ممکن، و اگر عدم سبب را دانسته، عدمش واجب است نه ممکن، در این صورت وجود ممکنات به اعتبار سبب واجب است، پس اگر ما بر تمام سبب‌های یک‌چیز آگاهی می‌داشتیم و وجود آنها را می‌دانستیم، قطع و یقین به وجود آن چیز پیدا می‌کردیم، زیرا آن به اعتبار وجود اسبابش واجب گردیده است.

خداوند متعال حوادث و پدیده‌های آینده را با سبب‌هایش می‌داند، برای اینکه اسباب و علت‌ها به سوی واجب‌الوجود بالا رفته و بدو منتهی می‌گردند، و هر ممکن حادثی، به وسیله سببش واجب است، و اگر به وسیله سببش وجوب پیدا نمی‌کرد موجود نمی‌گشت، و سببش نیز واجب به سبب غیر خودش است تا آنکه منتهی به

مسبب الاسباب بدون سبب می‌گردد؛ پس چون او دانای به ترتب اسباب (جمع سبب) است، بدون هیچ‌شکی عالم است؛ و ستاره‌شناس چون از بعضی از اسباب وجود تفحص و جستجو می‌کند و بر تمام آنها آگاهی پیدا نمی‌کند، ناگزیر به وجود چیزی از روی گمان و حدس حکم می‌نماید، زیرا او جایز می‌دارد آنچه را که بر آنها آگاهی یافته بسا آن را مانعی عارض شده باشد، بنابراین آنچه را که بیان داشته تمام سبب نیست، بلکه آن، بانفی تمام برخوردها و مقابله کردنها است، زیرا اگر بر بسیاری از اسباب آگاهی می‌یافت، گمانش قوی شده بود، و اگر بر همه آگاهی یافته بود، برایش علم حاصل آمده بود، چنان که در زمستان می‌داند که هوا پس از شش ماه دیگر گرم خواهد شد، برای اینکه سبب گرمی گذرگاه خورشید از بالای سر نزدیک‌تر از جاهای دیگر است، و این بدان جهت است که وسط برجهای شمالی ویژه ساکنان اقالیم شمالی می‌باشد و به حکم اوضاع آسمانی و سنت تغییرناپذیر الهی است که در آن خورشید مسیرش را تغییر نمی‌دهد و پس از این زمان، به برج «اسد» باز می‌گردد، و در مبحث چگونگی تعلق علم الهی به متغیرات - با خواست خدا - توضیح بیشتری از پیش در این باره خواهد آمد.

سپس (گوییم): گاهی اطلاق امکان می‌شود و مراد از آن امکان استعدادی است که عبارت از آماده‌سازی ماده و استعداد آن، تا تحصیل صور و اعراض برای خودش شود، و آن کیفیت استعدادی است از عوارض ماده که تفاوت را از جهت شدت و ضعف، به حسب نزدیک بودن به حصول و دوری از آن - برای تحقق بیشتر و کمتر که ناگزیر از آن است^۱ - می‌پذیرد، و آن از معانی عقلی انتزاعی که حصولی در خارج عقل ندارند - مانند معانی امکان که پیش از این گفته آمد - نیست، بلکه چیزی است که به واسطه پدید آمدن برخی از اسباب و شرایط پدید می‌آید و ادامه‌اش به واسطه پدید آمدن شئی قطع می‌شود، مانند برطرف شدن نقص پس از حصول تام و برطرف شدن ابهام در مقام تعیین امر در فلسفه ما که: نسبت ماده با استعدادش به موجود حادث، نسبت نقص است به تمام، همچنان که در موضعش - باخواست الهی - روشن خواهد شد؛ و این امکان از جهات شمرده نمی‌شود، بلکه محمول و یا جزء آن قرار داده می‌شود.

۱. یعنی از اسباب و شرایطی که در حصول، شئی ناگزیر از آنها است. «هیدجی»

فصلی

که در آن باز گردانیدن سخن است به احکام این مفهومات عقلی
که عبارت از اصول عقود به روشی دیگر است

در آغاز کار احتمال داده می‌شود که تمام این طبایع عقلی بالذات و یا بالغیر و یا با قیاس به غیر باشند، سپس عقل - پس از اندیشه در آنها - حکم خواهد کرد که امکان، بالغیر نخواهد بود، بلکه بالذات و باقیاس به غیر است، پس از احتمال‌های نُه‌گانه یکی از بین رفت و متحقق از آنها، هشت اعتبار باقی ماند، و آن‌سه‌ای که بالذات است از این جمله می‌باشد، یعنی منفصله حقیقیه حاصر، مرتمام طبایع و مفهومات را به حسب نفس الامر و مراتب آن، مگر در ماهیات امکانی، که آنها در مرتبه ذاتشان از آن حیث که هستند (یعنی نه موجوداند و نه معدوم) متصف به امکان خودشان نیستند، یعنی آن امکانی که حال آنها در نفس الامر است - نه به حسب مرتبه ماهیات آنها - زیرا آنها از آن حیثیت نه موجوداند و نه معدوم.

آری! چون تمام سلب‌ها درباره هر یک از آنها از این حیثیت صادق است، جز سلب نفس خودش به حقیقت تصویری خودش نه به هلیت بسیط و یا مرکب خودش، برای اینکه ایجاب نفس خودش و یا غیرخودش مر او را نیز با وجود است، لذا درباره او هم از تمام سلب‌ها سلب دو ضرورت وجود و عدم - و نیز سلب سلب آن - صدق می‌کند، جز آنکه صدق این سلب‌ها به‌گونه عقود سلبی از او است - نه به‌گونه ایجاب آن سلب‌ها برای او - و بین این دو، دوفرق بزرگ است، و حمل امکان بر ماهیت - مانند دو نظیر آن - از قبیل دومی است نه اولی.

زیرا اگر^۱ مقسم در اقسام سه‌گانه، حال شئی نسبت به وجود و عدم، باتمام حیثیات و اعتبارات، اعم از اینکه به حسب واقع باشد و یا به حسب هر مرتبه‌ای از آن باشد، قسمت، عقلی حاصره نخواهد بود، برای اینکه ماهیت به حسب نفس مرتبه‌اش، بسا که چیزی از اقسام سه‌گانه را نزد عقل نداشته باشد، اگر ثبوت چیزی از اقسام سه‌گانه برای آن - به حسب نفس ذاتش - پذیرفته شود، در آن صورت نفسش نیز با آن شئی برای

۱. متعلق به بیان او است که: مگر در ماهیات امکانی که... (ده سطر بالا). «سبزواری»

نفس خودش ثابت خواهد بود، در نتیجه نفسش، نفسش و آن شئی خواهد بود، پس قسمت حاصره نبوده و انفصال حقیقی که مشتمل بر «منع الجمع» و «منع الخلق» است حاصل در اقسام سه‌گانه نخواهد بود.

و بودن برخی از این اقسام^۱ در مرتبه ذات موضوع حاصل است، همچنان که در واجب‌تعالی حاصل است، و این از خصوصیت قسم سرچشمه گرفته نه به اعتبار حصولش و خروجش از مفهوم مقسم، زیرا این به تنهایی درخواست اینکۀ مثلاً واجب بالذات مصداقِ وجوبِ وجودش، نفس مرتبه ذاتش به ذاتش می‌باشد را ندارد، وگرنه پس از تحصیل هر قسمی، نیازی به از سرگرفتن بیان و برهان بر اینکۀ وجوب وجود حق‌تعالی عین ذاتش - بدون صفتی که عارض ذاتش و یا اعتبار دیگری که متأخر از نفس ذاتش باشد - نداشتیم؛ و فرق است بین اینکۀ ذات مصداق آنها (صفات عارض) باشد، یعنی به سبب صدق مفهوم، و اینکۀ مصداق صدقش باشد، پس هیچ تباینی بین این سخن و بین آنچه که به زودی بیان خواهیم کرد که: ماهیت امکانی را هیچ‌گاه و در هر مرتبه‌ای که اخذ شود، امکان از آن جدا نمی‌شود نیست.

بدان که مفهوم واجب‌الوجود خود شامل چندین قسم است: از آن جمله: واجبی که نفی محمول از او به نفس ذاتش - بدون اقتضاء و علّیتی از جانب ذات - ممتنع است، چون برای ذات ثابت است، و این قیوم تعالی است، و ضرورت در آنجا ذاتی ازلی مطلق است.

و از آن جمله: نسبت‌های ضروری است برای محمول به موضوعی که موضوع، علّت برای ثبوت محمول برای آن نمی‌باشد، مانند بودن انسان، انسان و یا حیوان، و ضرورت در اینجا مطلق ذاتی است - با وصف وجود برای موضوع - نه به موضوع.

و از آن جمله: نسبت‌های ضروری است که دارای علّت‌اند و علّت آنها نفس ذوات موضوعات است، مانند اینکۀ مثلث دارای زوایای قائمه است، و ضرورت آن نیز نسبت به اقتضای دارای موضوع، ذاتی است، ولی همراه با وصف وجود، نه به واسطه وصف؛ و

۱. یعنی مبدأ بودن او، چون وجوب، که عبارت از کیفیت نسبت است امکان ندارد که در مرتبه ذات حق تعالی باشد، بلکه مبدأ او است که عبارت از شدت وجود است، این مانند آن است که گفته شود: صفات اضافی زایداند ولی مبدأ آنها عین ذات است. «سبزواری»

همین طور مفهوم تنهایی ممتنع بالذات در اقسامی چند تحصیل پیدا می‌کند: از آن جمله: چیزی است که نسبت به ذات خودش - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - ممتنع الوجود است، نه به واسطه علّیت و اقتضایی از جانب ذات، مانند شریک باری تعالی و معدوم مطلق و شرّ محض.

و از آن جمله: چیزی است که وجود محمول برای او نسبت به ذاتش - از آن جهت که ذات است - نه به سبب علّیت و اقتضایی از جانب ذات - ممتنع است، یعنی به واسطه ضرورت عدم آن محمول از او، مانند جماد بودن انسان.

و از آن جمله: چیزی است که وجود محمول برای او به نسبت ذاتش به ذاتش ممتنع است، ولی بنا به اقتضایی از ذاتش، یعنی به واسطه ضرورت عدم آن (محمول) از او، مانند چهار بودن یک، زیرا اقتضای چهار برای زوج بودن، عین اقتضایش برای نفی یک بودن از آن است، و همین طور مفهوم ممکن بالذات، فراگیر امور ممکنه‌ای است که در هریک از آنها - به حسب امکان خاص - دو امکان عام: موجب و سالب صدق می‌کند، در موجب، استلزام سالب پیدا می‌شود و عقد، مرکب از دو قضیه موجب و سالبه و امور مرکب فرضی از دو واجب و یا دو ممتنع و یا دو ضد می‌شود^۱، زیرا ضرورت وجود و یا عدم، برای این مرکبات، ضرورت برای ذات آنها - از آن روی که مرکبات اند - نیستند، بلکه برای علّتی است که آن خصوصیات اجزاء است، و آن دویی که بالغیر بودند - یعنی وجوب و امتناع - آنها عارض تمام ممکنات می‌شوند، ولی هیچ کدام - چه هر دو باهم و چه تک تک - به چیزی از واجب بالذات و ممتنع بالذات عارض نمی‌شوند.

و پیش از این گفته آمد که: واجب بالذات نمی‌تواند واجب به غیر خودش باشد، و اما سه تایی که آنها با قیاس به غیر (واجب) اند، آنها در مقام تحقق و ثبوت، با واجب بالذات برخورد ندارند، اگرچه در مفهوم با او مخالفت دارند؛ پس وجوب با قیاس به غیر، تمام موجودات را فرا می‌گیرد، برای اینکه هیچ موجودی نیست جز آنکه یا علّت است و یا معلول دیگری، و هریک از علّت و معلول، با قیاس به دیگری دارای

۱. و یا نقیضین و یا مثلین (دو نقیض و یا دو مثل) به گونه جمع ممتنع، به دلیل سخن بعدی که: ضرورت... و یا عدم. «سبزواری»

و جوب است، برای اینکه جوب باقیاس به غیر، ضرورت تحقق و ثبوت شئی است نسبت به غیر - به گونه درخواستی که فراگیرتر از اقتضا می باشد - و بازگشت به این دارد که ذات غیر ای از این دارد که برای شئی ضرورت وجود نباشد، خواه بنا به اقتضای ذات باشد و یا بنا به نیازی ذاتی و وجود تعلقی ظلی؛ در احادیث الهی (قدسی) آمده که: ای موسی! من لازم ناگزیر توام؛ و امتناع باقیاس به غیر، عارض هر موجود واجب و یا ممکن می گردد، البته با نسبت به عدم معلول او و یا عدم علت او و یا آنچه که عدم معلول او و یا عدم علت او را لازم می آورد، و همین طور عارض هر معدوم - از آن روی که معدوم است - ممتنع و یا ممکن - نسبت به وجود معلول او و یا وجود علت او - می گردد.

خاصه آنکه: وجود هر چه که برخورد با وجودش دارد و امکان باقیاس به غیر، نسبت به موجودی از موجودات ممکن، عارض واجب قیوم نمی گردد، بلکه نسبت به واجب فرض شده دیگر و باقیاس به آنچه از مجعولات واجب دیگر فرض شده عارض نمی گردد، و نیز در مقایسه برخی از موجودات ممکن با موجودات دیگر، و یا همی در مقایسه برخی معدومات ممکن و یا در مقایسه با موجود ممکن - در قیاس با معدوم ممکن و یا برعکس - تمام اینها به شرط این است که بین قیاس کننده و قیاس شونده ارتباط علی و یا معلولی نباشد و عارض اموری شود که ذاتاً ممتنع اند، البته نسبت به عدمه اشیا که ذاتاً ممکن اند و آنچه لازم آنها است، این به واسطه نبودن ارتباط درخواستی بین آنها می باشد.

آگاهی دادن

و جوب علت با قیاس به وجود معلول عبارت است از درخواستش به حسب وجوبش مرآن را که برایش وجود واجب شده است، یا به نفس خودش - چنان که در علت نحستین است - و یا به غیر خودش، و جوب معلول باقیاس به وجود علت عبارت است از اینکه (علت) به تمامیت خود ای و خودداری دارد، مگر آنکه ثبوت معلولش در خارج ضروری باشد - با قطع نظر از اینکه معلول دارای وجوبی است که از جانب علت او را حاصل است - این حال معلول در ذات خودش است، اگر چه از

جهت بخشش علت است مر او را، و از آن تعبیر به وجوب بالغیر می شود.
و وجوب یکی از دو معلول برای یک علت - باقیاس به دیگری - عبارت است از اینکه: دیگری از اینکه این یک، وجودش به حسب اقتضای غیر، غیر ضروری است ایا دارد، یعنی ضرورت هردو باهم - با عدم توجه به اینکه این یک در ذات خودش موصوف به ضرورت تحقق (وجود) است - در حالی که این حال دیگری و معلول دومی است نه حال خودش.

و وجوب به غیر عبارت است از اینکه شئی در ذات خودش - به حسب بخشش غیر مر وجود را - وجود دربارهاش ضروری و لازم می گردد، نه اینکه آن (ضرورت وجود) اعتباری در شئی باشد، یعنی به حسب آنچه که ملایمت با حال غیر دارد، یعنی در مقامی که ملاحظه اش می کند، یعنی در مقام قیاس به او - نه از آن حیث که او در ذات خودش پیش از افاضه و بخشش غیر دارد - و این به حسب مفهوم و در فلسفه عمومی فرقی درست است، ولی در روش و فلسفه خاص ما (که وجود معلوم ربط محض است و نفسیتی ندارد)، اگر از اهل این روش و سالک این طریق باشی به زودی برایت آشکار خواهد شد.

پس در قاعده آنان، معلول، به واسطه علت و باقیاس بدان - هردو - واجب می گردد، برعکس علت، زیرا آن باقیاس به معلول واجب می گردد - نه بدان - و همین طور هر یک از دو معلول یک علت، یکی نسبت به دیگری.

و امتناع به غیر عبارت است از ضرورت عدم شئی پیش از اقتضای غیر؛ و امتناع باقیاس به غیر عبارت است از ضرورت عدم وجودش - به حسب درخواست غیر - و آن با امتناع به غیر، در وجود معلول جمع می آید، یعنی با نسبت به عدم علت و یا عدم آن (معلول) نسبت به وجود آن (علت)، و از آن (معلول) به واسطه تحقق و ثبوت درعکس این دو صورت^۱، و در عدم یکی از دو معلول یک علت باقیاس به وجود دیگری و یا وجود آن نسبت به عدم دیگری، جدایی و افتراق پیدا می کند.

و امکان خاص باقیاس به غیر عبارت است از «لا ضرورت» وجود شئی و عدم آن به حسب درخواست حال غیر، از جهت وجود و عدم - هنگامی که قیاس شونده بدان ۱. یعنی در عدم علت نسبت به وجود معلول، و وجود آن (علت) نسبت به عدم آن (معلول). «سزواری»

ملاحظه می‌گردد - و این در اشیائی است که بین آنها ارتباط طبیعی از جهت علی و معلولی و یا اتفاق داشتن در معلولیت یک علت نمی‌باشد.

۹

فصلی

در اینکه امکان محال است به واسطه غیر باشد

چون یقین کردی که تقسیم شدن شئی به واجب و ممکن و ممتنع، (قضیه) منفصله حقیقی است، چون هر مفهومی در ذات خودش یا وجودش ضروری است و یا اینکه نیست، و یا عدمش ضروری است و یا اینکه نیست؛ و این در مقام تحقیق دو منفصله حقیقی است که هریک از آن دو از شئی و نقیض آن ترکیب می‌گردد؛ و همین طور حال هر قضیه منفصله‌ای که اجزایش از دو بیشتر باشد، آن (قضیه) در واقع دو منفصله و یا بیشتر است، در این حال، شئی به هر اعتبار و حیثیتی که اخذ شود، جز یکی از سه (قسم) نمی‌باشد، و چون حالش به حسب ذاتش و یا به حسب وصفش - با قطع نظر از تأثیر غیر در آن - از جمله این سه منفصله - امکان است، پس اگر فرض شود که آن را امکان به غیر است، باید یک شئی باتوجه به یک حیثیت دو امکان داشته باشد: یکی به غیر و دیگر به ذات، به این معنی که ذات در صدقش کافی است نه به معنی اقتضای آن (ذات) برای وی، چون این - همان گونه که به زودی روشن خواهد شد - محال است؛ و از محالات اینکه یک امکان مستند به ذات - البته به آن معنایی که گفته شد - و به غیر - هر دو - باشد، همچنان که در مبحث وجوب گفته آمد که: اگر وی بالذات بود بالغیر نبود و اگر بالغیر بود بالذات نبود؛ اما تحقق و ثبوت دو امکان برای یک چیز و به یک اعتبار، این تباهی و خرابیش آشکار است.

پس همان گونه که برای یک چیز و به یک اعتبار دو وجود و دو عدم تصور نمی‌گردد، همین طور به عینه برای یک ذات و یا حیثیاتی که مکرر ذات‌اند، دو ضرورت وجود واحد و یا دو ضرورت عدم واحد، و یا «لاضرورتان» برای وجود واحد و عدم واحد تصور نمی‌گردد، زیرا این معانی طبیعت‌های ذهنی‌اند که جز به واسطه نسبت و اضافه حصول پیدا نمی‌کنند و هر یک از آنها جز به واسطه تعدد آنچه که بدان اضافه و نسبت

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۶۱

می‌یابد تعدد پیدا نمی‌کند، پس اگر برای موجودی فرض امکان به‌غیر شود، آن موجود با قطع نظر از غیر، آیا در حد ذات خودش ممکن است؟ در این صورت برای یک چیز به‌عینه دو امکان وجود خواهد داشت و بطلانش را هم دانستی؛ و یا ضروری یکی از وجود و عدم وجود خواهد داشت، در حالی که این غیر آن را از آنچه که ذاتش اقتضا دارد بازداشته و پوشانیده و با آنچه درخور طبیعتش است برخورد دارد.

ولی اگر وجوب و یا امتناع به‌غیر باشد - یعنی ذات متصف به امکان ذاتی باشد - این‌گونه نیست، برای اینکه آن عبارت است از «لا اقتضای» ذات، یکی از دو ضرورت را - نه اقتضای آن (ذات) مر سلب هر دو را - و بین این دو فرق است، برای اینکه اولی سلب تحصیلی است نه ایجاب سلب و یا ایجاب عدول؛ و دومی ایجاب برای یکی از آن دو می‌باشد؛ و سلب بسیط تحصیلی از آن روی که چنین است، در صدقش بر چیزی به‌حسب ذاتش نیاز به اقتضایی از برخورد آن ذات با او را ندارد، بلکه عدم اقتضا - مطلقاً - درباره او کافی است، پس بدین سبب است که امکان از لوازم ماهیات - بر معنای مصطلح شایع در لوازم - نیست، بلکه تنها بر کافی بودن ماهیت است بر صدقش بر آن - نه به سبب اقتضا کننده‌ای و نه بنا به اقتضایی - آری! تساوی دوطرف وجود و عدم - نظر به ذات امکانی که در خارج نه موجود است و نه معدوم و تنها در عقل ثبت است - و یا جایز بودن ایجاب سلب دو ضرورت از ماهیت آنها به‌حسب حکم عقل، از لوازم ماهیات به معنی شایع در آنها است، ولی چیزی از آن دو، حقیقت امکان نمی‌باشد - همچنان که برهان این را ثابت می‌دارد - بلکه در عدم تحصیل، خالصش شدیدتر و در نیرو و نیاز، نابی و صرافتش استوارتر است.

برخی از آنان امکان را به معنی تساوی دوطرف قرار می‌دهد، یعنی نظر به ذات و یا به معنی سلب عدولی و یا تحصیلی، ولی از لوازم اصطلاحی ذاتی قرار می‌دهد که پیش از آن (ماهیت) نیاز به اقتضا داشته است، سپس از لزوم انقلاب در مقام فعلیت یکی از دوطرف و یا تخلف مقتضای ذات در مقام برتری یافتن یکی از دوطرف مساوی عذر می‌خواهد که کار از مرتبه ذات - از آن حیث که ذات است - وسیع‌تر است، و اینکه نفی چیزی در خصوص گونه‌ای از انحاء نفس الامر بخصوصه، مستلزم نفی آن چیز در نفس الامر و واقع نمی‌باشد، پس جایز است که حقیقت امکان اقتضای ذات ممکن

باشد که دوطرف آن نسبت به ذاتش - از آن حیث که ذات است - برابر باشد، نه اینکه اقتضای ذاتش تساوی آن دو در نفس الامر و واقع باشد، و همین طور است آنچه که منافی مقتضی ذات ممکن است، یعنی برتری یافتن یکی از دوطرف - نسبت به ذات از آن حیث که ذات است - نه برتری یافتن آن (ممکن) نسبت بدان (ذات) در نفس الامر از جهت تأثیر علت و افاضه و بخشش جاعل.

و تو پس از احاطه به آنچه که بر آن آگاهی بخشیدم، یعنی اینکه: ممکن در مرتبه ذاتش از آن حیث که ذاتش است دارای قوه تنها و نیاز محض - بدون تحصیل به وجهی از وجوه و در جهتی از جهات - می باشد، بطلان آن را دانستی، برای اینکه ماهیت امکانی تا تحصیل ندارد، در حد ذات خودش فعلیت ندارد، و آنچه که فعلیت ندارد، اقتضای هیچ چیزی را ندارد، تا از جانب جاعل قیوم رنگ وجود بیابد، وگرنه آنچه که بالقوه - از آن روی که بالقوه - است باید مدخلیت در بیرون شدن شئی از قوه به فعل و از ابهام به تحصیل داشته باشد، و فطرت و نهاد انسانی این را نمی پذیرد، بنابراین ممکن - به حسب ذات مبهمش - اقتضای هیچ چیزی - حتی سلب شئی را نیز - ندارد.

روشن ساختن و آگاهی بخشیدن

برخی معتقداند که امکان ذاتی از لوازم ماهیات - به معنی اصطلاحی در لزوم بین دوشئی - می باشد، بسا که براهین ابطال امکان بالغیر را چنین توجیه کنند که: اگر چنین باشد، توارد دو علت مستقل بر یک معلول، و یا انقلاب چیزی از واجب بالذات و ممتنع بالذات به ممکن بالذات لازم آید.

جواب داده شده که: جایز است که علت بودن ذات و استقلالش مشروط بر نفی غیر باشد، و چون (غیر) پیدا شد، ذات را علت بودن و یا استقلال برایش نیست، در این صورت توارد مذکور - چنان که در اعدام اجزای مرکب است - لازم نمی آید، برای اینکه هرکدام از آنها به تنهایی علت مستقلی برای عدم غیراند، و چون دسته ای از آنها باهم جمع آیند، استقلال از آحاد و افراد رخت برمی بندد.

به این مطلب چنین پاسخ داده شده که: در این صورت امکان، مطلقاً ذاتی نخواهد بود، چون همیشه برای غیر از جهت وجود و عدم مدخلیت هست.

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۶۳

حقیقت آنکه: علت بودن هر یک از نبودن‌های اجزای مرکب - به واسطه عدم غیر (مرکب) - به گونه تبعیت می‌باشد، یعنی به سبب جفت شدنشان به آنچه که علت بالذات است، برای اینکه هر چه که به واسطه عدم معلول، علت بالذات است، آن طبیعت عدم یکی از علت‌های آن - از شرایط و اجزاء و یا غیر آنها - می‌باشد، و این یک امر کلی مبهمی است که به حسب خود، هیچ تعددی در آن نیست، و افراد با اینکه تعدد دارند، ولی بخصوص خودشان علت نیستند، بلکه علت همان قدر مشترک می‌باشد؛ و اینکه علت از جهت تحصیلش از معلول خود ضعیف‌تر باشد، کمبود و زیانی در علت‌های اعدام وارد نمی‌سازد و نیازی به تکلف‌هایی که برخی از بزرگان کرده‌اند که: علت عدم معلول شخصی، عدم علت تام شخصی آن می‌باشد، ندارد. و شاید بگویند: اگر امکان شئی، معلول غیرخودش باشد، لازم می‌آید که آن شئی در ذات خودش ممکن، و یا واجب به ذات خود، و یا ممتنع به ذات خویش باشد، و امکان اینکه چیزی به ذات خودش واجب و یا به ذات خویش ممتنع باشد، مشتمل بر تناقض می‌باشد؛ و نیز بگویند: اگر عدم تأثیر غیر را در آن فرض نماییم، مسلماً یا واجب خواهد بود و یا ممتنع، و هر دو اینها محال است، برای اینکه سلب تأثیر غیر در آن، امری است که مغایر ذات آن می‌باشد، و واجب به ذات خود و یا ممتنع به ذات خود بودن چیزی به واسطه و سبب بودن غیر، تهافت و سقوط است.

پس از اثبات این امر، تمام این سخن‌ها هوس‌هایی بیش نیست، معنی امکان ذاتی این است که وقتی چیزی به ذات خودش - بدون ملاحظه امر دیگری آن سوی ذات آن شئی با او - اعتبار شود، ضرورت وجود و عدم از آن چیز - بدون اقتضا و بدون علت بودن برای این امر از جانب آن چیز - مسلوب است، البته با قطع نظر از تمامی آنچه که غیرذات آن چیز می‌باشد، اگر چه از سلوب و اضافات عارض به ذات آن چیز باشد؛ و حال در وجوب ذاتی و امتناع ذاتی نیز این گونه است، زیرا مقسم در اقسام سه‌گانه عبارت است از حال شئی بر این گونه که بیان داشتیم.

دفاع و حمایتی شک‌آمیز

پس از آنکه برایت روشن کردیم که شئی، به حسب مرتبه ذات و نفس خودش

هرگونه سلب - جز ذاتیاتش - برآن صدق کند، لازم نمی‌آید که ذات آن شئی مصداق این سلب‌ها باشد، یعنی حیثیت ذات به‌عینه حیثیت آن سلب‌ها باشد، دیگر ترا نرسد که گویی: ماهیت مأخوذ - از آن جهت که ماهیت است - سلب آنچه که از جوهریات ذات آن ماهیت نیست، از آن ماهیت - از جهت آن حیثیت - جایز است و سلب ضرورت، اگر سلب تحصيلی گرفته شود، صدقش بر آن - از جهت آن حیثیت - جایز است، درآن صورت لازم می‌آید که خود این سلب از جوهریات ماهیت باشد، با اینکه امکان ذاتی از عوارض ماهیات است نه از جوهریات آنها.

برطرف کردن شک

پیش از این در مباحث ماهیت، فایده پیش بودن سلب را بر «من حیث هی هی» یعنی ماهیت نه موجود است و نه معدوم، آنجا که گفته‌ایم: ماهیت - از آن جهت که ماهیت است - نه موجود است و نه معدوم، ترا روشن گشت تا آنکه حیثیت به‌جزئی از محمول بازگشت نماید و سلب وارد بر ثبوت - از جهت آن حیثیت - گردد، نه اینکه تأخر یابد تا آنکه تتمه موضوع و قیدی برای آن گردد؛ چون اگر این‌گونه عمل کرد، مسلماً حکم نادرست و کاذب را درپی دارد، همچنان که (حرف) سلب در (قضیه منطقی) اگر وارد شد و مدخول السلب گردید، جایز نیست که مطلقاً موضوع - در نفس الامر و واقع - جدا و مجرد از آن باشد.

در این صورت دفاع از این شک که گشودن و بازکردنش بر بسیاری از هوشمندان دشوار و سخت بوده، برتو آسان می‌گردد و آن اینکه: همان‌گونه که سلب آنچه که از ذاتیات ماهیات نیست جایز است - یعنی اگر از آن حیث که نه موجوداند و نه معدوم گرفته شود - همین‌طور سلب آن سلب هم از جهت همان حیثیت جایز می‌باشد، و همان‌طور که اگر انسان از حیث ماهیت و طبیعتش اخذ و اعتبار شود، کتابت و نویسندگی - از این حیثیت - از او سلب می‌گردد، همین‌طور سلب کتابت و نویسندگی هم از او سلب می‌گردد، چون هردو آنها از عوارضی هستند که غیر از ذات بوده و ذاتی او نیستند.

بنابراین گوییم: هرماهیت امکانی از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم، سلب

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۶۵

ضرورت هر دو طرف از آن جایز است، همین طور سلب سلب ضرورت هر دو طرف هم - از همان حیثیت - جایز است، بنابراین همان گونه که انسان - از آن جهت که خودش خودش است - به حسب ذاتش نه واجب است و نه ممتنع، همین طور از همان جهت ممکن بالذات هم نیست.

و پیش از این گفته شد که: هر چیزی را هرگونه اخذ و اعتبار کنی، خالی از وجوب و امتناع و امکان ذاتی نیست، و اینکه ممکن در مرتبه ذاتش ممکن بالذات است و امکانی ذاتی - در این مرتبه - از او جدا نمی شود.

این برای آن است که ماهیت، اگرچه از جهت ذاتش چیزی از عرضی های لاحق بر آن صدق نمی کند، یعنی اینکه جهت عارض شدن عبارت از ماهیت - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - باشد، ولی بر ماهیت مأخوذ و اعتبار شده - از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم - بسیاری از عرضی ها صدق می کند، و اینها آن چیزهایی است که در واقع ماهیت خالی از آنها نیست، یعنی به گونه ای که جهت عارض شدن، ماهیت - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - نباشد.

پس عوارضی که همیشه ماهیت از آنها جدایی پذیر نیست، صدق سلوب آنها بر ماهیت ممتنع و محال است، برعکس عوارضی که به شرط وجود بر آن ملحق می گردد، برای اینکه آن عوارض از آن حیث که ماهیت، در مرتبه ای که آن مرتبه بر اوصاف وجودی ماهیت پیشی دارد خالی است، سلوب آنها بر ماهیت - اگر تحصیلی اخذ شود نه عدولی - صدق می کند، ولی امکان از این قبیل نیست، بلکه عبارت از مراتبی است که بر وجود پیشی دارد، بنابراین سلب آن اصلاً بر ماهیت صادق نیست.

پس از آنچه بیان داشتیم ضعف سخن آنکه را که می خواهد از این شبهه رهایی یابد دانستی که گفته: جدا کردن ماهیت - از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم - از امکان، مستلزم جواز جدا بودن آن در واقع و نفس الامر نمی باشد، برای اینکه ماهیت، از این مرتبه فراخ تر است؛ (این گوینده) قیاس بر عوارض وجودی ماهیت کرده که قضایای معقود بدانها وصفی است، و آنها عبارت از عوارضی هستند که به ماهیت الحاق می گردند، نه از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم، بلکه به شرط وجود. در این صورت دیگر نیازی به آنچه بعضی از بزرگان گفته اند نیست که: حقیقت

امکان چون غیر از سلب ضرورت هر دوطرف - سلب بسیطِ تحصیلی - نیست، بنابراین در مرتبه ماهیت - از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم - صادق است، اگر چه خارج از جوهر آن است؛ برای اینکه سلب تحصیلی بودن چیزی موجب صدقش در مرتبه ماهیتی که به نفس خودش مأخوذ می‌شود نیست، وگرنه سلب امکان هم بر آن صدق می‌کرد.

و پیش از این گفته شد که مقسم در این امور سه‌گانه عبارت از حال ماهیت است نسبت به وجود و عدم، و این حالِ ثبوتِ اتصافی است، اگر چه برخی از قیدها - مانند امکان - سلبی باشد تا معقود بدانها از قضایای موجب باشد که محمول آن سالبه باشد نه سالبه بسیط، پس ممکن بودن چیزی عبارت است از اتصافش به سلب ضرورت دوطرف، نه «لاتصاف» بودنش به ضرورت دوطرف، بنابراین معنی صدق امکان بر چیزی عبارت است از صدقِ اتصاف بدان؛ و به این موضوع برخی از محققان تصریح کرده‌اند.

پندار و آگاهی دادن

شاید گویی: معلول بودن چیزی مر چیز دیگر را، مستلزم معلول بودن عدم آن چیز است مر عدم آن چیز دیگر را، چون عدم علت، علت است مر عدم معلول را، و چون وجوب ممکن به غیر می‌باشد، و آن عبارت از ضرورت وجود آن است، پس نقیض آن که عبارت از سلب ضرورت وجود است به غیر می‌باشد؛ و چون امتناع آن به غیر است، و آن عبارت از ضرورت عدم آن است، پس نقیض آن که عبارت از سلب ضرورت عدم است به غیر می‌باشد، در این صورت است که امکان به غیر ثابت می‌شود.

گوییم: پیش از این گفته آمد که: ممکن بودن چیزی عبارت است از اتصافش به سلب ضرورت، آن ضرورتی که در قوه موجب هست که محمول آن سالبه باشد، نه سلب ضرورتی که در قوه سالبه هست که بسیط باشد، و روشن است که نقیض ضرورت وجود عبارت از معنی دوم است نه اولی که عبارت از ممکن بودن شئی می‌باشد.

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۶۷

و باز گوییم: مجموع ضرورت وجود و ضرورت عدم یک صفت نیست که (دو ضرورت) دارای وحدت اجتماعی بوده و یک علت داشته باشد (و آن) وحدت تألیفی باشد تا آنکه یک سلب داشته باشد (و آن) مستند به سلب یک علت باشد، بلکه هر دو ذاتاً دو صفت مخالف هم‌اند و هر دو مستند به دو علت مخالف هم می‌باشند که هیچ وقت باهم جمع نمی‌آیند، بنابراین نقیض آن دو، یک صفت که مستند به یک سلب باشد نیست، اگر چه وحدت تألیفی باشد - تا چه رسد که حقیقی باشد - .
و می‌دانی که وحدت در تمام تقسیم‌ها معتبر است، وگرنه اقسام، در هیچ یک از تقسیم‌ها قابل ضبط نبود.

این شبهه در کتاب افق المبین (میرداماد) به گونه دیگری آمده و آن اینکه: وجوب به غیر عبارت است از ضرورت وجود به غیر، و نقیض آن سلب ضرورت وجود است به غیر، و آن، باتوجه به ذات ممکن، ممکن است؛ و نقیض امتناع به غیر هم این گونه است، یعنی سلب ضرورت عدم است به غیر؛ در این صورت امکان به غیر - که مقابل وجوب به غیر و امتناع به غیر است - ثابت می‌گردد.

سپس از آن جواب داده که: نقیض ضرورت وجود به غیر عبارت از سلب ضرورت وجود به غیر است، به گونه‌ای که «به غیر» قیدی برای ضرورت باشد، نه برای سلب ضرورت؛ و نقیض امتناع هم همین گونه است، پس لازم، سلب ضرورت آینده از غیر است، نه سلب ضرورت آینده از خود، و سلب ضرورت آینده از غیر محال است نه سلب ضرورت آینده از خود.

برشمردن و آگاهی بخشیدن

از پیشینیان مرسوم است که وجوب و امکان وحدت و وجود را در اعیان، اموری زائد اعتبار می‌کردند و پسینیان قایل‌اند که این امور در عقل، برماهیات زائد است، ولی از آن امور عقلی نابی است که در اعیان، صورتی که برابر آن در ذهن و فکر داشته باشد نیست.

ترا بر آنچه که خداوند بر ما - در نتیجه ره‌نوردی راه راست و پیروی امت وسط - در کیفیت وجود این معانی گشایش بخشیده است آگاهی دادم که آنها از چه راهی - هر دو

باهم - هم ثابت‌اند و هم منفی^۱؛ و ممکن است سخن گروهی که نه سزاوار گفتگو و نه درخور بحث از آرمان و روششان هستند، به‌گوشته خورده باشد که این امور، زاید بر آنچه که ماهیات موصوف بدانها، به آنها اضافه و نسبت داده می‌شوند - نه در ذهن و نه در خارج - نیستند، و خودت به اوایل فطرت می‌دانی که وقتی گفته شد: انسان ممکن‌الوجود است و یا فلک ممکن‌الوجود است، مقصود از امکان وجودی در انسان، نفس معنی انسان، و در فلک، نفس معنی فلک - بر قیاس آنچه که از آنان درباره وجود نقل کردیم - نمی‌باشد، بلکه آن یک معنی واحد است که بر هر دو واقع شده است، زیرا اگر امکان، بر انسان حمل شود و مراد از آن نفس معنی انسان باشد و سپس بر فلک حمل شود و مراد از آن نفس فلکی باشد، پس چرا یک معنی واحدی که در مقابلش لفظ واحدی وضع شده، غیر آن چیزی است که در مقابلش انسان و فلک وضع شده است؟ و اگر به فلک، به همان معنایی که بر موصوفات انسانی گفته شده، گفته شود، در این صورت مفهوم از انسان و از فلک یک چیز بوده و بطلان این امر بدیهی است.

پس ثابت گشت که اگر معنی امکان، حمل بر ماهیات مختلف گردد، در آن صورت آن، عین تمام و یا یکی از آن ماهیات نمی‌باشد، بلکه امر دیگری است که آن را عموم عَرَضِ عام لاحق فرا می‌گیرد.

برخی از فرزندان حکمت و تحقیق، از آنان و از این سخنشان به‌شگفت افتاده و گفته: اینان در احتجاج و اقامه دلیل بر وجود صانع تعالی، با فرزندان حقیقت (موحدین حقیقی) در این باره موافقت دارند که جهان، ممکن است و نیازمند به سببی مرجع و برتری دهنده، سپس اگر در ممکن بودن بحث و گفتگو کنند گویند: آن عبارت از نفس چیزی که بدان چیز اضافه و نسبت داده می‌شود، این سخن مانند این است که گویند: جهان نیازمند به صانع است، برای اینکه جهان، جهان است:

قاعده‌ای اشراقی

شیخ اشراق قاعده‌ای وضع کرده تا آنکه امکان و آنچه شبیه آن است اوصافی عقلی

۱. در «تصالح اتفاقی» گفته آمد که آنها وجود رابط‌اند و در ذات خود وجودی ندارند، این در مواد سه‌گانه ظاهر و روشن است، ولی در وجود وحدت این گونه نیست، مگر آنکه مراد از وجود، وجود اثباتی و معنی مصدری باشد. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۶۹

باشند که در اعیان هیچ صورتی نداشته باشند و آن اینکه: هر طبیعت عامی وقتی که دارای صورت خارجی باشد، اقتضای نوع خودش را می‌کند، یعنی به‌طور مسلسل و پشت سرهم و مترادف و پی‌درپی تکرار پذیرفته و از آن - در وجود - زنجیره‌هایی باهم - تابعی نهایت - مانند وجوب و وجود و امکان و وحدت پدید می‌آید که موجود در اعیان نیستند؛ پس همان‌گونه که برای وجود اگر صورتی عینی و خارجی - آن سوی ماهیت موجود - وجود داشته باشد، آن صورت عینی دارای وجود عینی خواهد بود و برای وجودش نیز وجود دیگری - تابعی نهایت - وجود خواهد داشت؛ سپس مجموع زنجیره را نیز وجود دیگری خواهد بود که دوباره تابعی نهایت دیگر تسلسل خواهد داشت و همین‌طور ادامه پیدا خواهد کرد، و برای وجود اصل، حصولی جز به واسطه حصول همگی آنها نخواهد بود^۱.

وحدت هم چنین است، یعنی اگر در اعیان - آن سوی ماهیت - باشد، برای ماهیت هم - غیر از وحدت - وحدتی است و برای وحدت هم غیر از آن وحدت دیگری است، و برای وجود هم وحدتی است و برای وحدت هم وجودی است، در این صورت - بی نهایت - پی‌درپی و دوچندان می‌گردد؛ و این امر در امکان و وجوب هم این‌گونه است، یعنی از امکان و وجود زنجیره دیگری بر صورت دوچندان شدن پدید می‌آید، پس برای امکان، وجودی است و برای وجودش نیز امکانی است، چون اگر وجوب داشت، عارض نبود؛ و آن سوی این زنجیره‌ها - تابعی نهایت - زنجیره‌هایی بین امکان و وجوب به غیر و بین وجود و وجوب و بین وحدت و وجوب در دوچندان شدن هست. بنابراین هر مفهومی که این‌گونه باشد، در اعیان صورتی نداشته و آن (مفهوم) به حسب اعیان، چیزی آن سوی ماهیت می‌باشد؛ در این صورت این امور طبیعت‌هایی انتزاعی و اعتباراتی ذهنی هستند که مقابل آنها در خارج چیزی نیست و دارای حدی متعین در ذهن که در آن حد و مرز ایستاده و نزد خرد از تکرر در حصول، بدان تخصیص و ویژگی یابد نیست.

کنجکاوی و اصلاح سخن

آنچه که این قاعده را سست می‌کند اموری چند است: از جمله آنکه: نزد آنان که

۱. این بر مبنای مذهب این شیخ متأله است که قایل است: هر مجموعی جداگانه موجود است. «سبزواری»

قایل به استواری و درستی این قاعده‌اند واجب تعالی وجودی ناب و وجوبی خالص است که قائم به ذات خود و واجب به ذات خویش است، چه رسد که تا در اعیان باشد، در این صورت درباره وجود و اینکه گویند وجود اعتباری محض است و صورتی در خارج و عین ندارد، نقض سخن و قاعده خودشان را کرده‌اند؛ در حالی که ذات باری تعالی نزد آنان «صورة الصور» واصل حقایق است.

از آن جمله آنکه: قانون‌گذار این قاعده و مخترع آن قایل است که یک مفهوم و یک معنی جایز است که گاهی صفت چیزی باشد و گاهی به ذات خود متحصّل و مقوم باشد^۱، خلاصه آنکه در گونه‌های کون (وجود) و حصول متفاوت، و در شکل‌های قوه و ضعف و کمال و نقص باهم اختلاف دارند، بنابراین همانند این امر در برخی از این معانی جایز است، همچنان که در وجود و وحدت و قبول آن دو مر اظوار گوناگون را در تحقق و ثبوت، و شکل‌های متفاوت را در فزونی و کمی، این مطلب را بیان داشتیم؛ پس نهایت کمال هر یک از آن دو (مفهوم و معنی) این است که ذات احدی قیوم واجب بالذات باشد و غایت نقص و کمی آن‌ها اینکه؛ اعتباری عقلی و معنی رابطی بوده و حقیقتی متأصل در مقابل خود نداشته باشد.

پس موجودیت ماهیاتی که به ذات خود حقیقتی ندارند فقط به واسطه وجود است - نه به ذات خویش - و موجودیت وجود به ذات خودش است، برای اینکه ذات وجود حقیقتی است که ماهیات بدان موجودیت می‌یابند، پس چگونه دارای حقیقت نیست؟ در حالی که حقیقتش عین ذاتش می‌باشد؛ و در موجودیت خود نیازمند بوجود نیست تا آنکه وجود دوچندان شود، ولی عقل برای آن (ماهیات) موجودیت دیگری اعتبار می‌کند: همچنان که در حقیقت نور - آن‌گونه که روش او (شیخ اشراق) می‌باشد - اعتبار می‌نماید؛ زیرا حقیقت نور عبارت است از ظهور اشیاء و ظاهر کننده آنها، پس اشیاء، به نور ظاهراند و نور به ذات خودش ظاهر است نه به نوری دیگر تا آنکه انوار تا بی نهایت دوچندان شوند، ولی عقل این بهره را دارد که برای نور نورانیت اعتباری

۱. مانند نور که نزد او (شیخ اشراق) انوار جوهری و عرضی است که حقیقت آنها یکی می‌باشد، و دریاب الهیات خواهد آمد که علم و قدرت و اراده و امثال اینها در مرتبه‌ای «کیف» و در مرتبه دیگر «جوهر» و در مرتبه سوم «واجب بالذات» می‌باشند. «سبزواری»

فرض می‌نماید و برای نورانیت نور، نورانیت دیگری، و همین‌طور ادامه دارد تا آنکه به واسطه قطع شدن اعتبارات و نگرش‌های آن منقطع گردد.

و سخن در وحدتی که عبارت از صفت عینی است نیز همین‌گونه می‌باشد، چون آن (وحدت) ذاتاً عین وجود است و از جهت مفهوم غیر آن، و بسیار می‌شود که چیزی غیر از مفهوم خود و آنچه از آن در عقل حصول می‌یابد، دارای حقیقت و ذاتی هست، مانند وجود و صفات کمالی وجود؛ و گاه هست که چیزی فقط دارای مفهوم است و در خارج و عین آن را حقیقتی نمی‌باشد، مانند امکان و امتناع و اجتماع دو نقیض و شریک باری تعالی و امثال اینها و همین‌طور سلوب و اضافات و نسبت‌ها؛ و بسا که مفهومات متعدد، به یک وجود موجود باشند، بلکه با یک حقیقت متحد باشند، مانند مفهومات علم و قدرت و حیات، که عین وجود حق تعالی هستند.

و با این (برهان) آنچه را که این شیخ بزرگوار در کتاب مشارعات بیان داشته و آن را با قوه و متانت توصیف کرده و گفته: ما با آن کس که قایل به موجودیت نفس وجود است مدارا کرده و می‌گوییم: حال وجود و وحدت نزد شما، در بودن آن دو در اعیان یکی است، و نزد ما هر یک از آن دو اعتبار عقلی است، و گرفتم که شما زنجیره بی‌نهایت را در وجود، به عنوان موجودیت نپذیرفتید، ولی شکی نیست که وجود و وحدت دو مفهوم مختلف‌اند و هر یک بدون دیگری تعقل می‌شوند، بنابراین هیچ‌وقت معنی وحدت، به وجود باز نمی‌گردد و معنی وجود به وحدت باز نخواهد گشت.

گوییم: وقتی که وجود، موجود باشد دارای وحدت است، و چون وحدت موجود باشد، آن را وجودی است که آن وجود دارای وحدت دیگری است که موجود به وجود دیگری می‌باشد و همین‌طور ادامه خواهد داشت، در این صورت ضرورتاً زنجیره‌ای مترتب و بی‌نهایت از وجود وحدت و وحدت وجود لازم می‌آید، و کافی نیست که گفته شود: وحدت وجود آن است و یا وجود وحدت این است، برای اینکه مفهوم وجود غیر از مفهوم وحدت است و هیچ‌گاه دو چیز در نفس خود یک چیز نخواهد بود؛ این خلاصه سخن او در این مرام و روش بود.

مبنای شیخ بر این است که امکان ندارد مفهومات مختلف از یک مصداق و یک

ذات انتزاع گردد؛ و محال^۱ و ممتنع بودن این امر ثابت و مسلم نیست، برای اینکه یک امر و یک حقیقت - از یک حیثیت - بسا که فرد و مصداقی برای مفهومات متعدد و معانی مختلف باشد، مانند بودن وجود «زید» معلول و معلوم و مرزوق و متعلق^۲، برای اینکه اختلاف این معانی موجب آن نمی شود که برای هر یک از آنها وجود جداگانه ای باشد، و یا مانند اختلاف صفات حقیقی الهی که به اتفاق تمامی حکما عین وجود احدی و یکتای الهی اند؛ خلاصه آنکه تنها تعدد مفهومات موجب آن نمی شود که حقیقت هر یک از آنها و گونه وجودش، غیر حقیقت دیگری و وجودش باشد، مگر به دلیل دیگری غیر از تعدد مفهوم و اختلاف آن، که موجب آن می شود که ذات هر یک از آنها غیرذات دیگری باشد.

و آنچه که این سخن را تأیید و یاری می کند سخن شیخ الرئیس ابن سینا است که در الهیات شفا گفته: عاقل و معقول بودن چیزی، موجب دوگانگی نه در ذات و نه در اعتبار نمی شود، و اینکه متحرک وقتی چیز محرکی را اقتضا کرد، نفس این اقتضا موجب آن نمی شود که چیز دیگری باشد و یا همان باشد، بلکه نوع دیگری از بحث موجب آن می گردد، و روشن می شود که محال است متحرک، محرک باشد، و لذا محال و ممتنع نیست که گروهی برای آنها تعدد تصورکنند که در میان اشیاء چیزی هست که به ذات خود محرک است، تا هنگامی که برهان بر امتناع و محال بودن آن اقامه شود و نفس تصور محرک و متحرک موجب این نمی شود، و همین طور دو مضاف، که دو بودن آن دو، برای امری دانسته می شود، نه برای نفس نسبت و اضافه فرض شده در ذهن؛ پایان سخن ابن سینا.

گویم: معنی سخن او اینکه: تنها اختلاف معانی و مفهومات مقتضی آن نمی شود که ذوات آنها متعدد و یا متحد شود، بلکه نیاز به نظری جدید و تازه و برهانی غیر از اختلاف مفهومات که اقتضای تعدد و یا وحدت آنها را در ذات و حقیقت می کند دارد؛

۱. سخن صدرالمتألهین است. «م» ۲. اگر گفته شود: حیثیت معلول بودنش غیر حیثیت معلوم بودنش است. گوئیم: این حیثیت است که منشأ انتزاع معلولیت است، خواه اصلی باشد و یا اعتباری، لازم می آید که از آن برای واجب تعالی معلومیت انتزاع گردد، وگرنه چیزی از علم محیط او پنهان و غایب شده است، و خداوند از آنچه گویند برتر است - برتری بسیار - و این امر در بساطی که مرکبات بدانها منتهی می شوند آشکارتر است. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۷۳

پس همان‌گونه که مفهوم تحریک غیر از مفهوم تحرک است و مفهوم پدر بودن غیر از مفهوم فرزند بودن است، همین‌طور مفهوم عاقل بودن غیر از مفهوم معقول بودن می‌باشد؛ ولی نظر و برهان به امثال اولی - به تعدد ذات - حکم می‌کنند، نه دوامی، بلکه حکم می‌کنند که عاقل بودن ذات مجرد، عین معقول بودن آن است - به حسب ذات و وجود - با اختلاف آن دو به حسب مفهوم - بدون شک و دودلی - در این مقام محکم بایست که در اینجا بسیار از گامها لغزیده است.

در این صورت سستی قاعده او در برخی از این امور آشکار شد، مانند وحدت و وجود، و اثبات آن (وحدت) به سبب نبودن آن (وجود) در خارج، پس آن (وحدت) را تأثیری در آنچه که غیر آن است نمی‌باشد؛ و (سستی) بیان اینکه آن (وحدت) اعتباری و عقلی است، پس لازم است که از غیر آن یاری گرفته شود (آشکار شد) و پیش از این اشاره به چگونگی الحاق این معانی به حقایق و ماهیات گفته آمد، برتو باد به نیک اندیشیدن و قوی فکر کردن.

سپس (گوییم:) پیش از این دانستی که امکان وصف ماهیت است، به اعتبار نگرش به آن از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم (یعنی خودش خودش است) با قطع نظر از انتسابش به فاعلی تام، و مشخص است که آنچه ماهیت مأخوذ و اعتبار شده بر این وجه توصیف بدان می‌شود، امری عینی نبوده و بلکه اعتباری محض است. و نیز (گوییم:) امکان، مفهوم سلبی آن است، و سلبها از آن جهت که سلب‌اند، بهره‌ای از وجود - نه در خارج و نه در ذهن - ندارند.

و چیزی که باعث رسوایی گروه مجادله‌گر که قایل‌اند: امکان موجودی عینی و خارجی بوده و آن سوی ماهیت می‌باشد شده، نگرش در معلول اول است که ممکن‌الوجود می‌باشد، چون آن نزد اینان از پدیده‌ها و حوادث ذاتی است و ناگزیر باید نخست امکان یابد و سپس وجود یابد؛ برای اینکه برتری دادن وجود به واسطه غیر، تصورش، جز پس از آنکه شئی در نفس خودش ممکن باشد محال است، و چون امکان بر وی پیشی گرفت، در این صورت امکانش نیز ممکن می‌باشد، به واسطه محال بودن واجب بالذات بودنش، چون آن صفتی است متعلق به غیر خودش، و نیز به واسطه ممتنع و محال بودن تحقق دو واجب، پس چون ممکن شد، ناگزیر از برتری دهنده و

علتی است، پس اگر برتری دهنده‌اش واجب‌الوجود به ذات خویش باشد، در این صورت دومحال لازم می‌آید:

یکی از آن دو واحد بودن است، به طوری که شئی و امکان آن از آن حصول می‌یابد، و حصول دو چیز از واحد (حقیقی) درخواست دوجهدت در او را می‌کند، و این در ذات احدیت محال است.

دومی آنکه: امکان ممکن بستگی به فعل فاعل داشته است، بنابراین امکان ممکن بستگی به غیرخودش داشته و دارای علت است، در حالی که دانستی امکان، علت نداشته و بستگی به غیر ندارد، تاچه رسد که معلل به غیر ذات ممکن باشد.

هیچ‌یک از آنان را نرسد که گوید: امکان، بر معلول اول و دیگر ازلی‌ها پیشی نمی‌گیرد، زیرا لازم می‌آید که امکان، پس از آنکه شئی وجود پیدا می‌کند حصول می‌یابد، در این صورت اعتراف کرده که ممکنات دارای حدوث ذاتی‌اند و امکان آنها بر وجوبشان که به واسطه غیرخودشان برایشان حصول پیدا می‌کند پیشی دارد، زیرا وجوب به غیر بستگی به امکان شئی در نفس خود دارد، برای اینکه حال شئی در نفس خود از نفس خود، برحالش از غیر خودش پیشی دارد.

این عذر هم پذیرفته نیست که گفته شود: امکان ازلی‌ها دارای معنای دیگری غیر از امکان در غیر ازلی‌ها است. (چون گفته می‌شود: امکان حقیقی که قسیم وجوب و امتناع است، چیزی از معلولات از آن بیرون نیست، برای اینکه اگر ابداعات دائمی، در ذات خودشان ممکن - به معنای قسیم واجب و ممتنع - نبودند، باید به ذات خودشان واجب، و یا ممتنع به ذات خویش بودند، در حالی که این گونه نیست.

این عذر هم که در برخی از رساله‌های شیخ‌الرئیس - ابن‌سینا - که به نام: انصاف و انتصاف آمده هم سودی ندارد که گفته: وجود حق اول، به معلولات توانایی و مرتبه پیشی گرفتن امکان را بر آنها نداده است. (چون گوئیم: سخن در پیش بودن زمانی نیست تا آنکه فرق بین مُبدِع و کاین - در پیش بودن امکان بر یکی از آن دو غیر دیگری - حصول پیدا کند، بلکه سخن در پیش بودن ذاتی و یا طبیعی است.

و شکی نیست که امکان، اگر امری در عین (خارج) و وجود به غیر باشد، مشروط به امکان در نفس خود است، و آنچه که ذاتی شئی است برآنچه که از غیرذات خودش

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۷۵

است پیشی دارد، به ویژه اگر آنچه که از غیرذات خودش است مشروط به آنچه که ذاتی شئی است باشد؛ بنابراین قایلان به موجودیت امکان را هیچ گزیری جز گردن نهادن بر آنچه که در جواب عذرهایشان بیان داشتیم نمی‌باشد و آن اینکه: امکان و امثال امکان، موجوداتی برای غیرخود، و معدوماتی در ذات خودشان هستند، زیرا اگر امکان در نفس خود، صورت موجودی داشت و این صورت برای غیرخودش - مانند دیگر اعراض خارجی که در اعیان صورتهایی دارند - حاصل بود، از لوازم ماهیات - با قطع نظر از ملاحظه وجود و عدم با آنها - نبود، برای اینکه مطلقاً، لازم ماهیات - خواه به معنی مصطلح باشد و یا نباشد - لازم است که عقلی باشد.

و نیز (گفته‌اند): اگر امکان ممکن را صورتی عینی و خارجی بود، الحاق وجود به غیر به ماهیت محال بود، برای اینکه «لاضرورت» وجود و عدم وقتی حال وجودی خارجی بود، مسلماً حال ماهیت موجود هم خواهد بود، پس منافی ضرورت یکی از آن دو که صفت خارجی هم هست می‌باشد.

(گوییم): آری! اگر امکان، صفت ماهیت - به اعتبار ملاحظه‌اش در نفس خودش با قطع نظر از آنچه که وجود و عدم آن مستند بدان است - باشد، اثبات آن (صفت) برای ماهیت مأخوذ و اعتبار شده زیانی ندارد، بنابراین وجه، وجود و عدمی که حاصل آن (ماهیت) است، از ذاتش نبوده و از غیرذاتش می‌باشد، پس در واقع موضوع دو صفت، متعدّد است و الحاق شده به دو صفت مختلف می‌باشد.

و اما آنجا که گفته شده: امکان ممکن عبارت است از «لاضرورت» او و «لاضرورت» عدمش که (وجود و عدم) ناشی از ذات ممکن است که نسبت به ذات او قیاس می‌شود؛ سستی این سخن روشن است، برای اینکه ملاک قسمت به واجب و ممکن و ممتنع، حال شئی است با قیاس به طبیعت وجود - مطلقاً - بدون مقید کردنش به قیدی و مقایسه‌اش با چیزی.

بیان اشکالها و رهایی از آنها

آنان که می‌گویند: امکان و امثال آن مانند وجوب و وجود و شئیت و وحدت، اینها را صورتی در اعیان است و هویتی زائد بر ذات ممکن و واجب و موجود و واحد و

شئی دارد؛ بسا که بر این ادعاشان دلایلی اقامه می‌کنند:

نخست گویند: ما وقتی بر چیزی حکم می‌کنیم که این چیز در اعیان ممکن است، جدایی و تفرقه‌ای را بین این و بین آنچه که حکم می‌کنیم که آن ممکن است، در ذهن ادراک می‌کنیم، این نیست جز آنکه ممکن خارجی، امکانش در خارج است و ممکن ذهنی، امکانش در ذهن، و امثال آن را بر این قیاس کن.

دوم اینکه گویند: اگر شئی در اعیان ممکن نباشد، هرآینه در اعیان یا ممتنع است و یا واجب، چون شئی را گریزگاهی جز از یکی از این اوصاف نمی‌باشد، اگر موجود در اعیان نباشد، ناگزیر باید معدوم باشد، و اگر واحد نباشد حتماً باید کثیر باشد، در این صورت لازم می‌آید محکوم علیه، ممکن و یا موجود و یا واحد در اعیان - ضروری وجود و یا ضروری عدم - و معدوم و کثیر باشد، و این تناقضی محال است.

سوم اینکه گویند: اگر این اشیاء محمولات ذهنی و اوصافی عقلی باشند، نه اموری عینی در ذات حقایق و موجودات، ذهن را رسد که آنها را به هر ماهیتی که هم‌آهنگی و اتفاق دارد اضافه و نسبت دهد، بنابراین هر مفهومی، مانند شریک باری تعالی و جمع آمدن دو نقیض و عدم مطلق، اگر چه از ممتنعات است ممکن می‌باشد، و غیراینها را بر این قیاس کن.

چهارم آن اختصاص به امکان دارد و آن اینکه: هر حادثی را سزد که امکان بر آن پیشی داشته باشد و آن را فاعل جز برای آنکه ممکن در اعیان است پدید نیاورده است، نه برای اینکه آن تنها ممکن در ذهن است، وگرنه وی را جز در ذهن تحقق و ثبوتی حاصل نبود؛ پس هر چه که در خارج وجود دارد، ناگزیر از این است که آن را در خارج امکانی باشد.

اینها دلایل محکمی است که کسی پیش از ایشان بیان نکرده بود و آن اینکه: امکان و دیگر امور عقلی و اوصاف ذهنی و آنچه در این روند است، دارای صورت عینی اند، ولی خواهان حقیقت را سزا است که این دلایل را این‌گونه جواب دهد که: مسلم است که امکان و امثال آن اموری زاید بر حقایق اند که آنها در عقل بدان حقایق اضافه و نسبت داده می‌شوند، یعنی وقتی عقل مثلاً ماهیت انسان و یا غیر آن را ملاحظه می‌کند، آن را در حد نفس خودش (ماهیت انسان) می‌یابد، به‌گونه‌ای که امکان، ذات و ذاتی آن

(ماهیت انسان) نمی‌باشد، و همین‌طور دیگر صفاتی که نه نفس ماهیت‌اند و نه جزئی از آن.

اما اینکه این امور زاید صورتهایی در اعیان دارند، مسلم نیست، مگر در صفتی که همان وجود است، و همین‌طور وحدت شخصی، که نفس حقیقت وجود است، نزد استواران در علم برهان، اختصاص به وجود داشته و این دلایل تأثیری در اینکه وجود را صورتی در اعیان است ندارند، بلکه آن چیزی است که ما به واسطه الهام غیبی و تأیید ملکوتی و یاری معنوی و توفیق آسمانی حاصل کرده‌ایم.

و آن کس که گفته: آن ممکن و یا موجود در اعیان است؛ درخواست این را دارد که امکان و یا وجودش در اعیان نادرست است، چون از درستی حکم ما بر چیزی که - آن چیز - ممکن در اعیان است، لازم نمی‌آید که امکانش در اعیان واقع باشد، زیرا دانستی که وجود رابط گاهی از وجود در نفس شئی جدایی پیدا می‌کند، بلکه ممکن، از طرف ذهن محکوم است بر اینکه در اعیان ممکن است - همچنان که گذشت - و نیز محکوم است بر اینکه از طرف آن (ذهن) در ذهن، ممکن است، پس امکان، صفتی ذهنی است، - یعنی گونه وجود خاصِ بدان در ذهن - ولی عقل گاهی آن را نسبت به آنچه که در خارج است می‌دهد و گاهی به آنچه که در ذهن است، و گاه دیگر مطلقاً حکم به برابر بودن نسبت عین و خارج به ذهن می‌کند.

و همان‌طور که برای هیچ‌کس پیش نمی‌آید که پندارد امتناع، اگر در اعیان صورتی نداشته باشد، ممتنع در اعیان، ممتنع در آن (امتناع) نیست، و اگر امتناع در اعیان نداشته باشد، یا واجب است و یا ممکن؛ و همین‌طور او را نرسد که گوید: در حجت و دلیل دومی بیان نشد؛ بلکه امتناع و وجوب و امکان حالشان در اینکه آنها از اوصاف عقلی هستند، آن اوصافی که صورتی در اعیان ندارند - با اتصاف اشیاء بدانها در اعیان و اذهان هردو - یک‌حال است، پس دلیل و حجت اولی و دومی باطل است.

و اما آنچه صاحب کتاب حکمت الاشراق در کتاب مطارحات، در ابطال اینکه امکان و وجوب و امتناع و وجود دارای صورتی در اعیان هستند آورده که: حال آنها مانند حال معقولات ثانیه - مانند کلی و جزئی و ذاتی و عرضی و جنسی و فصلی و غیراینها از موضوعات علم منطقی - می‌باشد، یعنی اشیاء، در اعیان اتصاف بدانها پیدا

می‌کنند، و آنها را در اعیان صورتی نیست، بنابراین منافاتی بین اینکه «زید» جزئی باشد و «انسان» کلی در اعیان باشد، و بین اینکه کلی و جزئی بودن از اموری است که تحقق و ثبوتشان در اعیان محال و ممتنع است نمی‌باشد.

حال در اتصاف چیزی به امکان و امتناع و همانند این دو همین‌گونه موردنظر است، برای اینکه قیاس امکان و امتناع و امثال این دو به کلی و جزئی و همانند این دو، قیاس بدون جامع است، چون مصداق اتصاف اشیاء به موضوعات علم منطق جز گونه وجود ذهنی آنها نمی‌باشد، برعکس اتصاف به امثال این اوصافی که در علم کلی گفته می‌شود، زیرا آنها به حسب حال ماهیت در خارج است، اگر چه ظرف تحقق و ثبوت آنها در نفس خودشان، فقط ذهن است و بس.

و اما حجت و دلیل چهارمی که اختصاص به امکان دارد، گوئیم: اگر مراد از امکان، کیفیت استعدادی است که شئی را به بخشندگی وجودش نزدیک می‌کند و برای پذیرش فیض و وجود از فاعل تأمّش - از جهت تحصیل مناسبت و ارتباطی که ناگزیر بین بخشنده و گیرنده هست - آماده می‌سازد، اکنون آن را می‌پذیریم که برای هر حادث زمانی که در خارج موجود است، امکانی به این معنی که سابق بر آن باشد وجود دارد (که در خارج موجود است) تا موقع بیانش برسد.

و تحقیق سخن اینکه: به هر معنایی که درباره‌اش گفته شود، وی از موجودات خارجی است، و اگر مراد از آن، آن چیزی باشد که به حسب نفس ذات نه موجود است و نه معدوم، مسلّم است که امکان ذاتی - به حسب اعتبار ذهنی و نگرش عقلی - بر وجود پیشی دارد، تا جایی که ممکن، اگر عدم زمانی پیش بر وجودش را هم نداشت، عقل، تصور حالت «لاکونه - نبودن آن را» می‌کرد، لذا گوئیم:

این تصور نمی‌شود که برای هر حادث، امکان عینی و خارجی هست که بر وجودش پیشی دارد، برای اینکه ممکنات نامتناهی اند و در آینده حوادث و پدیده‌های نو و نامتناهی که به گونه حصول و یکی پس از دیگری است وجود دارد، مانند حرکات اهل بهشت و کیفر دادن‌های اهل دوزخ، چنان که شرایع الهی بیان داشته و برهان علمی بر آنها اقامه شده است، پس اگر لازم بود که برای هر حادثی و یا آنچه که در مقام حدوث است امکانی خاص آن - آن‌گونه که موجب این حجت و دلیل شده - وجود

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۷۹

داشته باشد، در آن صورت امکانات نامتناهی در ماده حاصل می‌آید، و اگر برای برخی از حوادث و پدیده‌ها امکانی نباشد، در آن صورت حوادثی هست که امکان برآنها پیشی نداشته، لذا - بنابر اقتضای حجت و دلیل - لازم می‌آید که به ممتنع و یا واجب الحاق گردد.

برخی از آنان قایل به حصول زنجیره امکانات نامتناهی اند و گویند: آن زنجیره مترتب نیست بلکه متکافی و برابر است، برای هر حادثی امکانی هست که اختصاص بدان دارد، ولی ما بیان خواهیم داشت که امکانات نامتناهی از دو وجه محال است: وجه نخست اینکه: امکان یک معنی بیش نیست، و ممکن - از آن روی که ممکن است - و از روی طبیعت امکان، غیرمختلف است، و اختلاف این طبیعت امکان ندارد که از جهت هیولایی که حامل امکانات است باشد، و آن - همان‌گونه که خواهی دانست - قوه خالص و ابهام مطلق است، بنابراین اختلاف امکانات ذاتی جز به واسطه آنچه که امکانات آن است نمی‌باشد، و آنها حوادث و پدیده‌های جدیدی هستند که پس از نامتناهی بودن معدوم‌اند، و محال است که چیزی به سبب اضافه و نسبتش به چیزی معدوم امتیاز پیدا نماید، برای اینکه چیزی که دارای ذات نیست، بدان، چیزی از چیز دیگر امتیاز و جدایی پیدا نمی‌نماید.

کسی را نرسد که گوید: ما وقتی که این امور نامتناهی را تعقل کردیم، اضافه و نسبت دادن امکانات نامتناهی بدانها جایز است و بدان (تعقل) برخی از امکانات از برخ دیگر امتیاز و جدایی پیدا می‌کند.

چون گوییم: این ممتنع و محال است، نخست به واسطه محال بودن تحصیل عقل مر اموری را که از جهت شمار نامتناهی بالفعل بوده و در ذهن مفصل؛ آری! جایز است که به‌گونه اجمال امکانات نامتناهی بر ذهن خطوط کند، و فرق است بین آنچه که به ذهن انسان، شمار نامتناهی مطلق کلی خطوط کند، و بین آنچه که در نفسش حصول پیدا کند و در ذهنش شمار نامتناهی بالفعل تفصیل یابد، زیرا این امر محال است - نه آن - و چون ما امکانات نامتناهی مجمل را به ازاء حوادث و پدیده‌های نامتناهی مجمل خطوط دادیم، نسبت هریک از آن دو به دیگری برابر است، بنابراین هیچ امکانی از امکان دیگر امتیاز نداشته، همچنان که هیچ حادثی از حادث دیگر جدایی ندارد.

دوم آنکه: سخن او - بر تقدیر پذیرفتن - در واقع اعتراف است به آنچه که مقصود ما است، برای اینکه ظرف حصول به عینه ظرف امتیاز است، پس چون امتیاز بین امکانات جز به حسب عقل و تصور آن نیست، بنابراین ظرف تحصيل و تحقق آن جز در ذهن نمی باشد، برای اینکه تعقل ما مر امتیاز امکانات را - اگر فرض کنیم که امتیاز آنها به حسب اعیان واقع است - تابع نفس امتیاز آنها است، و چون امتیاز بین آنها به نفس تصور عقل و اعتبار آن حصول پیدا کرد، موقوف بودن چیزی بر نفس خودش و تابع بودن شئی بر نفس خود را لازم می آید و این امر محال است.

وجه دوم اینکه: اگر ما اصل ماده ای را که حامل امکانات نامتناهی است به دو قسمت قطع کنیم، یا این است که در هریک از دو قسمت، امکانات نامتناهی باقی می ماند که آنها به عینه امکاناتی هستند که بودند، و یا آنکه برای آن (ماده حامل) در آن حال امکانات نامتناهی حادث و پدید می آید، و یا آنکه در هریک از آن دو، امکانات نامتناهی باقی می ماند؛ اقسام تالی ها (ی قضیه منطقی) باطل است، همین طور مقدمه ها (ی قضیه) باطل است.

اما باطل بودن اول: به واسطهٔ مستلزم بودن آن است ماینکه یک چیز به عینه، در یک حال، موجود در دو محل باشد و این محال است.

اما باطل بودن دو می: برای آن است که وقتی در هریک از آن دو، امکانات، حادث و پدید آید، امکانات دیگری بر آنها پیشی دارد، چون آنها خود نیز از حوادث اند.

سپس (گوییم): اگر (امکانات) حادث باشند، نیاز به امکانات حادث دیگری است، زیرا فاعل، هیچ مرتبه و طبقه ای از آن را پدید نمی آورد مگر آنکه پیش از آن - در حالت قطع - طبقاتی نامتناهی حصول پیدا کرده باشند، و موقوف در یک حالت، بر مترتب نامتناهی، وقوعش ممتنع و محال است؛ و نیز لازم می آید حوادثی که امکانات آنها این امکانات حادث است، پیش از حدوث امکاناتشان ممتنع باشند، البته طبق دلایلی که بیان کرده اند که: آنچه در خارج دارای امکان نیست، لازم است که ممتنع باشد، بنابراین انقلاب و دگرگونی اشیاء، از امتناع ذاتی به امکان ذاتی لازم می آید.

سوم آنکه: مجموع دو عدد متناهی، عدد متناهی است، پس امکانات در یک ماده و اصل، تنهایی می پذیرند، در حالی که حوادث و پدیده ها در هر یک تنهایی نمی پذیرند؛ و

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۸۱

این پندارها نابجا است که فرض شود در هریک از دو جزء، امکاناتی نامتناهی است که حادث نیستند، بلکه آنها نصف مرز نامتناهی اند که در کُل (یک ماده و اصل) بوده، برای اینکه قسمت در جسم، نامتناهی است، پس در مقام هر قطعی، آنچه که در قطع اولی لازم می‌آمد لازم می‌آید.

و این‌گونه نیست که امکانات هنگام قسمت شدن حادث گشته و پیدا شود - همچنان که فرض شده بود - چون اگر این‌گونه بود لازم می‌آمد که پیش از تقسیم شدن، از جهت محل و مکان از هم امتیاز و جدایی داشتند تا آنکه پس از تقسیم شدن برخی از آنها در یک جزء و برخی دیگر در جزء دیگر باقی می‌ماندند، یعنی به واسطه انتقال نیافتن اعراض و حادث نبودن امکانات - همچنان که مورد فرض بود - و اگر از جهت محل و مکان از هم امتیاز و جدایی داشته و از حیث شمار بالفعل هم نامتناهی باشند، باید در جسم بخش‌هایی نامتناهی باشد که به واسطه اعراض خود که عبارت از امکانات است از هم متمایز بالفعل باشند، در این صورت لازم می‌آید که یا اجزایی تجزیه‌ناپذیر باشند - که این محال است و برهان بر امتناعش به زودی خواهد آمد - و یا مقادیری هستند که از جهت شمار نامتناهی اند و مستلزم مقدار نامتناهی مر مجموع ترکیب یافته از آنها را، و این نیز که بیانش به زودی خواهد آمد، محال است؛ پس چگونه جایز است در یک جسمی که از حیث مقدار متناهی است، محل و مکانهایی باشد که به واسطه اعراض خود که قائم بدان محل‌ها، و از حیث شمار بالفعل هم نامتناهی اند متمایز و جدای از هم باشند، با اینکه بین محدوده‌ها محصور و محدوداند؟ سخن به عینه در هریک از آنها به حسب امکان قسمتش خواهد آمد.

پاسخی که به قایلان این سخن که: امکان حادث در خارج موجود است؛ داده‌اند اینکه: لازم امکان شئی اضافه و نسبت دادنش است بدان، و چون صفتی عقلی باشد، لازم می‌آید که اضافه و نسبتش به امری معقول باشد که در عقل بدان اضافه و نسبت داده می‌شود، برعکس آن که صفتی عینی باشد، چون لازم می‌آید که نسبتش به موجودی خارجی باشد، برای اینکه نسبت خارجی به معدوم خارجی نادرست است؛ آری! عقل را این بهره هست که صورت شئی‌ای را که امکان حصولش در خارج هست تصور کند و موصوف به درست بودن و یا نبودن آن کند، یا به حسب حالش در نفسش

- همچنان که در امکان ذاتی است - و یا به حسب اسباب وجود و استعداد قابل آن و نبود اُضداد و برطرف کردن موانع از ماده و اصلش که آماده برای آن است - همچنان که در امکان استعدادی می باشد - .

۱۰

فصلی

که در آن خواص ممکن بالذات بیان می شوند

ما بیان خواص واجب بالذات را برای بخش ربوبیات گذاردیم، چون درخور بیان آن روش و اسلوب دیگری در حکم نظری است، این به جهت عظمت و برتر بودن آن مطلب است از اینکه در بیان احکام مفهومات کلی و خواص معانی عقلی انتزاعی واقع گردد، مگر مقدار کمی از آن که درستی روش علمی موقوف بدان، و عبادت عقلی بستگی بدان پیدا می کند، و این همان است که بیانش گذشت و دوباره در روشی قدسی و سلوکی علوی بدان باز خواهیم گشت.

بهره برگرفتنی

همچنان که ضرورت ازلی برابر با بساطت و احدیت، و همدوش فردیت و طاق بودن است، همچنین امکان ذاتی رفیق ترکیب و امتزاج، و همدم شرکت و ازدواج است، پس هر ممکنی ترکیب یافته از زوج و جفت است، برای اینکه ماهیت امکانی را جز به واسطه وجود، قوامی نیست، و وجود امکانی را تعیینی جز به واسطه مرتبه ای از نارسایی و درجه ای از نزول و فرود آمدن نمی باشد که از آنها ماهیت پدید می آید و به حسب آن معانی امکانی انتزاع پیدا می نماید و برآن آثار مخصوص مترتب می گردد، نه آثار عام مطلق کلی که از واجب بالذات بر هر قابل و پذیرایی افاضه می شود، اگرچه آثار جزئی نیز که اختصاص به یک یک از موجودات امکانی دارد هم از ابداع حق اول و اضواء و تابشهای نور ازل است، و نسبتش بدانها (موجودات) به گونه ای از تشبیه و فروگذاری است - همچنان که به زودی روشن می شود - بنابراین هر هویت امکانی از ماده و صورت عقلی انتظام یافته که به نام ماهیت و وجود نامیده می شوند، و هر یک از

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۸۳

آن دو متضمن و در بردارنده دیگری است، اگرچه از فصل های اخیر و اجناس بعید هستند^۱.

و نیز تمام ذوات امکانی در نفس خودشان و از حیث طبیعتشان بالقوه اند، و از جانب علت خود بالفعل می گردند، برای اینکه آنها به حکم ماهیت «لیسیت - نبودن» خالص اند و به حکم وجود سبب تام خود «ایسیت - بودن» فایض از حق اند، پس آنها مصداق معنایی از معانی بالقوه و معنایی از معانی بالفعل - از دو حیثیت - اند، و هر ممکنی در وجود، هویتش حاصل از آن دو است، پس هیچ موجودی جز واجب بالذات، ذاتش دور از آمیزش با قوه نیست، و جز او از این دومعنی (ماهیت و وجود) ترکیب و تزویج یافته اند.

قوه و امکان شبیه ماده اند و فعلیت و وجوب شبیه به صورت، پس در هر ممکنی کثرتی ترکیبی، از چیزی که شبیه به ماده است و دیگری شبیه به صورت است می باشد؛ بنابراین بساطت حقیقی، تحقق و ثبوتش درعالم امکان ممتنع و محال است، نه در اصول جواهر و ذوات و نه در شاخه و فروع اعراض و صفات.

و اما وتر و طاق بودن نیز از آن چیزهایی است که حقیقت الهی آن را برای خودش برگزیده، برای اینکه هر ممکنی به حسب ماهیتش مفهومی کلی است که معنایش ایای از آن ندارد که دارای تحصل های فراوان و وجودات بسیار و متعددی باشد، چون هیچ شخص امکانی نیست جز آنکه تحت طبیعتی کلی ذاتی، و یا عرضی واقع است که معنایش ایای از آن ندارد که آنجا افراد متعددی باشند که در آن معنا با وی اشتراک داشته باشند، اگرچه این امر، به حسب امری که خارج از طبیعت آن است ممتنع و محال است، بنابراین برای هیچ ممکنی از ممکنات درواقع هیچ وحدت و فردانیتی نیست، بلکه آن (وحدت و فردانیت) به واسطه اضافه و نسبت به آنچه که از جهت کثرت شدیدتر و از لحاظ شراکت فراوان تر است می باشد.

پس وحدات ممکنات در بساطت، وحدت هایی ضعیف اند، بلکه وحدتی است که در آن اتحاد است، و مفهوم اتحاد گرد آمده از جهت وحدت و جهت کثرت است، و

۱. از این دو جهت تعبیر به جهت نورانی و جهت ظلمانی، و وجه «یلی الرب» و وجه «یلی النفس» در اصطلاحات متألهان آمده. «سبزواری»

جهت وحدت در ممکنات، سایه‌ای از وحدت ناب الهی است، و این همان وحدتی است که دیگر وحدت‌ها را بر ترتیب نزولی و فرود آمدن افاضه و بخشش می‌کند، پس هر چه که وحدتش شدیدتر باشد، به وحدت حقیقی نزدیک‌تر است، مانند وحدت شخصی برای عقل اول که به‌عینه وجود و تشخص آن است؛ سپس وحدت دیگر عقول فعال است؛ پس از آن وحدت نفوس است و بعد وحدت صور، دیگر وحدت اتصالی جسمی است که خود کثرت بالقوه است - بدون آنکه با آن جمع آید - و پس از همه وحدت هیولی است که به‌عینه جامع کثرت آن، و تفصیلش به حقایق نوعی و شخصی می‌باشد، چون آن وحدت ابهامی جنسی است.

بدان! همچنان که امکان، عنصر ترکیب است، همین‌طور ترکیب، صورت امکان است، برای اینکه مرکب - از آن روی که مرکب است - بدون توجه به خصوصیت جزء و یا اجزای آن، حالش در وجود و وجوب و در عدم و امتناع، عدم استقلال است، پس افتقار و نیاز چگونه تحقق می‌یابد در حالی که آنجا امکانی نیست؟ اما ترکیب یافته از دو واجب فرض شده و یا دو ممتنع فرض شده و یا واجب و ممتنع و یا دونقیض و یا دوضد، که فرض اجتماع آن دو شده، این‌ها فقط مفهومات اند و بس، و مطلقاً عنوان‌هایی برای اشخاصی که در ذاتشان مقرر و در حقایقشان متجوهر باشند نیستند، و این مفهومات هیچ‌گاه بر نفسشان - به‌حمل شایع صناعی - حمل نخواهند شد.

پس همان‌گونه که مفهوم «شریک‌باری» جز نفس مفهوم «شریک‌باری» نیست، نه اینکه «شریک‌باری» بر آن حمل می‌شود، بلکه این معنی بر آن حمل می‌شود که آن از کیفیات نفسانی است که به‌واسطه تصرفات قوه متخیله و شیطنت قوه متوهمه بر آن افاضه و ریخته شده، این مرکبات فرضی هم همین‌گونه‌اند، یعنی مفهومات آنها از افراد نفس خود آنها نیستند، بلکه از افراد نقیض آنها هستند، با این همه وجوب و یا امتناع آنها تابع وجوب اجزای آنها و یا امتناع اجزای آنها می‌باشد، و آنها را جز مقام و مرتبه فقر و حاجت و امکان و تعلق نیست، خواه به‌حسب وجود باشد و یا به‌حسب عدم، و امر محال در دو نقیض و یا دوضد، اجتماع بین آن دو در وجود، برای یک موصوف است، نه نفس ذاتی آن دو - به‌هر وجهی که آن دو هستند - .

اینجا نکته باریک دیگری است و آن اینکه: وحدت، در اقسام هر معنایی که موضوع

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۸۵

برای حکم کلی و قاعده کلی باشد معتبر است، پس ما که می‌گوییم: هر مرکبی ممکن است و هر واجبی بسیط و هر حیوانی چنین و چنان است، یعنی: هر مرکبی که دارای یک صورت است، آن ممکن است، و هر واجب‌الوجودی واحد بسیط است و هر چه که دارای یک طبیعت حیوانی هست، آن چنین و چنان است، پس ترکیب یافته از دو واجب را وقتی که قوه و اهمه فرض می‌کند، واجب را ذاتی جز ذات هریک از آن دو نیست، و او را نه امتناع است و نه امکان و نه وجوب سومی غیر از وجوب هریک از آن دو.

و همین‌طور مرکب فرض شده از دو ممتنع، آن را امتناع جدیدی جز دو امتناع دو جزء نیست، ولی در مرکب فرض شده از واجب و ممتنع، او را جز وجوب این و امتناع آن - نه چیز دیگر - نیست، و مرکب از دو حیوانیت هم در آن، جز حیوانیت این و حیوانیت آن نمی‌باشد، و آنجا حیوانیت دیگری جز دو حیوانیت، که یکی از دیگری جدا است نمی‌باشد، پس اگر یکی از دو حیوانیت «ناطق» باشد و آن دیگری «صاهل» - شیهه‌کش - مجموع - از آن جهت که مجموع است - نه ناطق است و نه صاهل، بلکه موجود نیست، زیرا موجود در آن دو، دو موجود است: این و این، نه امر سومی که دارای حیوانیت سومی باشد؛ و به زودی در مباحث وحدت خواهد آمد که وحدت، از وجود جدا شدنی نیست، و آنچه که وحدت ندارد، وجود ندارد.

و اما آنچه گفته‌اند که: ترکیب یافته از دو ممتنع بالذات ممکن ذاتی باشد، عدم آن (ممکن) مستند است به عدم علت وجود آن، و علت وجود مرکب عبارت است از علت وجود اجزایش، و این در اجزای این مرکب - به واسطه عدم امکان - قابل تصور نیست.

این اشکال این‌گونه رد شده که: علت عدم مرکب - از آن روی که مرکب است نخست و بالذات - عدم جزء است، همچنان که علت وجودش، وجود اجزاء بوده است، حتی اگر برای اجزاء، وجودی به دو علت فرض شود، مرکب محققاً موجود خواهد بود، و نیاز به علت اجزاء وقتی است که وجود اجزاء وجود ممکنی باشد، پس عدم جزئی از اجزای آن - که در واقع علت تام است به سبب عدم مرکب از آن روی که مرکب است - مستند به عدم علت آن می‌باشد، لذا جز به واسطه معدوم شدن آن

(علت)، منعدم نمی‌گردد، پس عدم این مرکب با واسطه، بدان استناد می‌یابد، و چون جزء مرکب وجودش ممتنع بالذات باشد، عدم مرکب، به عدم ضروری ذاتی آن منتهی می‌شود و از آن، به عدم امر دیگری گذر نمی‌نماید - همچنان که زنجیره و جودات به وجود ضروری ذاتی ازلی متوقف می‌گردد - .

۱۱

فصلی

در اینکه ممکن بر چه وجهی لازم ممتنع بالذات می‌باشد

بسیاری از کسانی که بدون اندیشه صائب و فکر و ژرفانگری سرگرم گفتگو و بحث‌اند حواله به، ملازمه بین ممکن و ممتنع داده و حکم می‌کنند که: هر چه لازم است وقوعش در واقع و نفس الامر ممتنع ذاتی باشد، آن بالذات محال است، و براین مبنا گفته‌اند: امکان ملزوم بدون امکان لازم، مستلزم امکان ملزوم است بدون لازم، و آن عبارت است از برخورد ملازمه بین آن دو.

این اگر درست باشد، نفی ملازمه بین واجب و ممکن لازم می‌آید، بلکه بین هر علتی موجبی با معلول خود، برای اینکه علت گاهی ایجاب می‌نماید در حالی که معلول واجب نبوده، خواه وجوب از ذات باشد و یا از غیر - همچنان که به زودی تحقیقش خواهد آمد - .

و شگفت‌تر از این آنکه در برخی از تعلیقات بیان داشته‌اند: امکان ملزوم باقیاس به ذاتش، امکان لازم را باقیاس به ذات ملزوم لازم می‌آورد، نه امکانش را باقیاس به ذات خود، و مقتضی استلزام بین ممکن و محال (بین ملزوم و لازم) غیر ضروری بودن نقیض لازم است باقیاس به ذات ملزوم، نه «لا ضروری» بودن آن است باقیاس بحد ذاتش، خواه لازم، «ضروری العدم» و یا «ضروری الوجود» و یا «لا ضروری الوجود» العدم» هردو باشد، یعنی ملاحظه ذاتش از آن جهت که نه معدوم است و نه موجود، نپنداری که این امکان به غیر است و همچنان که گذشت این امر محال می‌باشد؛ بلکه این امکان است، باقیاس به غیر، و در گذشته فرق بین آن دو روشن گشت.

گوییم: این سخن اگرچه در ظاهر امر توهم آن می‌شود که بر روش کنکاش و تحقیق

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۸۷

است، ولی سخن سستی است، برای اینکه دانسته شد امکان، باقیاس به غیر، بین اشیائی تصور می شود که بین آنها ارتباط ایجاب و وجوب و افاضه و استفاضه (فایده بخشیدن و بهره مند شدن) وجود ندارد؛ خلاصه آنکه ارتباط و علاقه ذاتی سببی و مسببی در وجود و عدم است.

و نزدیک به این سخن در سستی، بیان محقق طوسی و حکیم قدوسی است که گفته: استلزام عدم معلول اول عدم واجب بذات خود را، مستوجب استلزام ممکن مرمحال بالذات را نیست، چون آن فقط عدم علیت نخستین را اقتضا و طلب دارد - نه عدم ذات علیت نخستین را - برای اینکه ذات مبدأ نخستین، تعلق به معلول اول - اگر اتصاف به علیت نبود - نمی گرفت، برای اینکه مبدأ نخستین به ذات خود واجب است و عدم بر ذاتش ممتنع، خواه برای ذاتش معلولی باشد و یا نباشد، در این صورت ممکن را محال - جز به عرض و یا به اتفاق - لازم نمی آید، و آن عبارت است از متصف نبودن علت - از آن روی که علت است - به علیت که واجب در ذاتش باشد، و آن (ممکن) از آن جهت محال گشت که علت در واقع در ذات خودش واجب است، و این فقط از حیث ذاتش است نه به آنچه که متصف به علیت می باشد، و این برخلاف عکس آن - یعنی فرض نبودن علت نخستین - می باشد، برای اینکه آن مطلقاً مستلزم عدم معلول نخستین است، چون ذات او را علت نخستین افاضه و بخشش می کند - نه غیر او - .

کاش می دانستم که (خواجه طوسی) با بزرگی شأن و استحکام رأی و دقت نظرش در مباحث و مسایل الهی چگونه فراموش کرده که واجب به ذات خود، در تمام صفات خود واجب بالذات است، و اینکه علت نخستین موجب علیت نفس ذات است - بدون حالت منتظره و یا داعی زایدی (برذات) - و آن ذات عبارت است از قیوم جوادی که در قیومیت و افاضه و بخشش تمام و کامل است، و آن (ذات) به آنچه که ذاتش تحقق می پذیرد، علیت هم به حسب تحلیل - بدون مغایرت خارجی و یا عقلی - تحقق و ثبوت می پذیرد.

اگر سبب بودن سبب اول چیز ممکنی فرض شود که ملازمه بین آن و بین معلول اول درست باشد، ما سخن را به ملازمه بین سبب بودن و سبب اول می کشیم، یعنی به واسطه

امکان آن و وجوب او، پس یا سخن در سبب بودن‌ها تسلسل پیدا خواهد کرد و یا محذور (اشکال) اول باز خواهد گشت، در حالی که در موجود اول مطلقاً جهتی امکانی وجود ندارد، خواه به حسب ذات و خواه به حسب کمال ذات، و یا به حسب خیرات اضافی و رشحات افاضی و دهشی او.

در این مقام سخن درست و حقیقت مطلب آنکه: معلول را ماهیتی امکانی و وجودی است که گرفته شده از واجب است، در نتیجه هویت عینی و خارجی او ترکیب یافته از دو امر شبیه به ماده و صورت می‌باشد: یکی عین فقر و نیاز و قوه و پنهانی و امکان است و دیگری عین بی‌نیازی و فعلیت و ظهور و وجوب (ضرورت مطلق ذاتی ازلی) می‌باشد؛ و رأی و نظر ما را دانستی که منشأ واصل تعلق و علّیت بین موجودات، جز گوناگونی و انحاء وجودات نمی‌باشد، چون ماهیت ذاتاً هیچ ارتباط و علاقه‌ای با علّت، جز از جانب وجودی که منسوب بدان است ندارد؛ و پیش از این نیز گفته آمد که معنی امکان در وجود ممکن، غیر از معنای آن در ماهیت است، برای اینکه یکی از آن دو، با «ضرورت ذاتی» گورد می‌آید - بلکه عین آن است - برعکس دیگری که منافی آن می‌باشد.

بنابراین گوئیم: اگر معلول اول ماهیتش که عبارت از مرتبه نارسائیش از کمال تام است، و خصوصیتش که تعیینش بوده و همراه با آمیزش تاریکی و عدم بوده - و اگر چه در مقام تابش نور کبریای حق اول پوشیده و تحت شعاع نور اول مقهور است - اعتبار شود، بنابراین اعتبار، عدمش ممکن می‌باشد، بلکه پیوسته - از ازل تا ابد - حال عدمش از این جهت همانند حال وجودش است، یعنی به حسب ماهیتش - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - هیچ بویی از آن دو نشنیده و به این حیثیت از عدم آن، عدم واجب لازم نمی‌آید، یعنی به واسطه عدم ارتباط بین آن و بین واجب - از این حیث^۱ - .

و اگر از حیث وجودش که متقوم به حق اول و واجب به وجوب خویش است اعتبار شود، عدم آن، به واسطه امتناع عدم قیومش ممتنع و محال

۱. این نیز از شواهد بر اصالت وجود در تحقق است، و همین طور در جعل، و اما قائلان به اصالت ماهیت از عهده جواب برنخواهند آمد. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۸۹

است^۱ و وجودش مستلزم وجود او است - لازم بودن وقوع معلول موقوف علت موجبش را - در این صورت لازم بودن ممکن مرمحال را، مطلقاً لازم نمی آید، و به واسطه عدم آن در نفس خود، یعنی نفس آن عدم، جهتی امکانی نیست - همچنان که وجود را از آن حیث که وجود است - و از این امر لازم نمی آید که هر وجودی واجب بالذات باشد - البته آن گونه که فرقی بین «ضرورت ازلی» و بین «ضرورت ذاتی» که مقید بدان است گفته آمد - از این روی لازم نمی آید که هر عدمی بالذات ممتنع باشد - یعنی به واسطه فرق بیان شده - و این امر بنا بر اسلوب و روش این کتاب، در نهایت روشنی و وضوح می باشد.

اما بر اسلوب حکمت معمول: دور نیست که کسی - اگر مرادش نخستین بخش از دوبخش سخن باشد - گوید: عقل وقتی تنها به ذات معلول اول نگریسته و با او چیز دیگری را اعتبار نکرد، در آن ارتباط و علاقه لزوم را نمی یابد و این منافی لازم دانستن عدم آن که عدم واجب باشد - به حسب نفس الامر و واقع - نیست و بلکه به حال خود محفوظ است؛ و اگر مرادش بر این تقدیر این باشد که به حسب نفس الامر و واقع مستلزم آن نیست، بطلانش آشکار است، زیرا آن به حسب واقع و نفس الامر معلول آن است، پس چگونه مستلزم علتش نمی باشد؟

گویم: ما بخش دوم را برمی گزینیم که گفته: معلول چگونه مستلزم علتش نمی باشد؟ پاسخ آنکه: معلول، نفس ماهیت ممکن نیست، بلکه وجودش معلول وجود علت است و عدم آن به واسطه عدم علت می باشد.

و اگر مراد به دومین بخش از دوبخش سخن باشد و گوید: عدمی که به سبب علت ممتنع است، ممکن بالذات نبوده و فسادش آشکار است، برای اینکه امتناع به غیر،

۱. برخی از معاصران مصنف چون بین واجب بالذات و بین واجب به وجوب واجب بالذات و بین واجب به ایجاب او را فرق نگذارده اند، از شنیدن این که: معلول اول، واجب به وجوب واجب بالذات است پرهیز دارند، برای اینکه نزد او لازم می آید که واجب باشد - و این خطا است - زیرا عدم او محال است - به واسطه محال بودن آن عدم نه به ذات خود و نه به محول کردن آن - همچنان که وجود معلول اول، واجب به وجوب واجب تعالی است، نه به ذات خود و نه به ایجاب حق تعالی، باقی است به بقاء او نه به ذات خود و نه به باقی نگهداشتن او - آنچنان که در این جهان غیریت و سوائت غالب است - و او تعالی واجب به ذات خود است و باقی به ذات خود، ما این مطلب را بر حواشی و پانویس هایی که بر بخش الهیات این کتاب داریم تحقیق و ثابت کرده ایم. «سبزواری»

برخورد با امکان بالذات پیدا نمی‌کند و آن را نفی هم نمی‌کند، بلکه معروض آن جز ممکن بالذات نمی‌باشد.

گوییم: مراد ما از آن این است که عدم - از آن روی که عدم است - جز جهت امتناع نمی‌باشد، همچنان که حقیقت وجود - از آن روی که وجود است - جز جهت وجود نمی‌باشد، زیرا عدم، محال است که متصف به امکان وجود شود، همچنان که وجود، محال است که قبول و پذیرای عدم باشد، وگرنه انقلاب و دگرگونی در ماهیت لازم می‌آید، و معروض امتناع به غیر و وجود به غیر - یعنی موصوف به آن دو - ممکن بالذات است، یعنی چیزی که نسبت وجود و عدم بدو برابر باشد و یا چیزی که ضرورت وجود و عدم باقیاس بدو - به حسب ذاتش - نباشد، این نزد ما، جز در آنچه که غیرنفس وجود و عدم است ثابت نیست، اما در چیزی از آن دو، موصوف به وجود غیر، همان وجود متعلق به غیر است، و (موصوف) به امتناع غیر، عدم مقابل آن است.

اگر گویی: بنا بر آنچه بیان داشتی، یعنی جایز بودن ارتباط و علاقه لزومی بین ممکن و ممتنع - آن گونه که گفتی - چگونه در کارگرفتن نفی این جواز - باقیاس خلفی - جایز است؟^۱ در حالی که بدان، محال بودن شئی ثابت می‌گردد، یعنی به واسطه استلزام وقوع ممتنع بالذات بودن آن، پس تشکیک می‌پذیرد، چون جایز است استلزام ممکن به ذات خود که ممتنع به ذات خود باشد، پس در این صورت استدلال، تمام نیست، یعنی مثلاً به واسطه جایز بودن دوری نامتناهی که ممکن است، با استلزام محال بودن وقوعش بالذات، که عبارت از محدود شدن نامحدودی بین دو محدود است.

گوییم: این اشکال با پاسخش گفته آمد، ولی دفع آن اکنون این است که: امکانی که

۱. خواجه طوسی قدس سره در اساس الاقتباس گوید: هرگاه اثبات مطلوب به ابطال نقیض کنند، آن قیاس را «خلف» خوانند، و آن چنان بود که قیاسی تألیف کنند از نقیض مطلوب و مقدمه غیرمتنازع که انتاج حکمی ظاهرالفساد کند یا معلوم شود که علت انتاجش نقیض مطلوب بوده است و به آن فساد نقیض مطلوب ظاهر شود، پس صحت مطلوب معلوم گردد. این قیاس درحقیقت از قیاسات مرکب بود و شبیه بود به عکس قیاس. فرق میان قیاس «خلف» و «مستقیم» آنکه: قیاس مستقیم از ابتدا متوجه به اثبات مطلوب بود و قیاس خلف به اول، متوجه به انتاج حکم ظاهرالفساد باشد تا از فساد آن حکم برفساد نقیض مطلوب استدلال کند و بعد از آن بازگردند و از فساد نقیض مطلوب اثبات صحت مطلوب کنند، دیگر آنکه مقدمات قیاس مستقیم موافق مطلوب باشد و مقدمات قیاس خلف مشتمل بود هم بر مناقض او و هم بر موافق او.

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۹۱

در آنجا استعمال می‌گردد عبارت است از «لاضرورت» دوطرف به حسب وقوع و ثبوت درواقع و نفس الامر، و عدم ایاء اوضاع (جمع وضع) خارج و طبیعت کون و وجود برای وقوع و «لاوقوع» آن؛ اما ممکن است که در اینجا درباره اش سخن می‌رانیم ممکن است که مصداقش نفس ماهیت شئی به حسب اعتبار ذاتش به ذاتش باشد، نه به حسب واقع، زیرا حال معلول اول و دیگر ابداعیات درواقع و نفس الامر جز تحصیل و فعلیت - که اعتقاد آنان است، نه امکان - نمی‌باشد، و پیش از این گفته آمد که تاریکی امکان آن تحت تابش نور قیوم حق تعالی پنهان و پوشیده است.

بنابراین ممکن، به این معنی مستلزم محال است - نه از حیث ذاتش - بلکه از حیث وصف و صفتش که عبارت از عدم آن است، همچنان که همان (محال)، مستلزم واجب است - نه به حسب ذاتش - بلکه به حسب حالش که عبارت از وجود او است؛ و آنچه که در «قیاس خلف» استعمال می‌گردد این است که ممکن مستلزم محال نیست، ممکن به حسب واقع است نه به حسب مرتبه ذات، و بین این دو فرق‌ها است، همچنان که در امتناع ذاتی هم هست، زیرا گاهی مراد از امتناع ذاتی «ضرورت عدم» - به حسب نفس ذات و ماهیت مقدور - است، همچنان که در شریک باری و اجتماع دو نقیض می‌باشد، و گاه دیگر مراد از آن ضرورت آن درواقع و نفس الامر می‌باشد، خواه مصداق این، ماهیت فرض شده باشد و یا چیز دیگری آن سوی ماهیتش باشد که درواقع و نفس الامر خواهنده و اقتضا کننده او است، و یا اقتضا کننده او به حسب گونه وجود و شکل کون و طباع واقع^۱.

ضرورت ذاتی هم این گونه است، گاهی مراد از آن، چیزی است که به حسب مرتبه ذات در نفسش می‌باشد، و گاهی دیگر معنایی فراگیرتر از این مراد است و آن اینکه: مطلقاً درواقع و نفس الامر می‌باشد، خواه به حسب مرتبه ذات باشد - مانند ذات قیوم

۱. فرق بین آن و پیش از آن این است که: چیز دیگری که آنجا آن سوی ماهیت فرض شده و وجود آن است، مانند سردی دست فلج شده است که حس و حرکت - مادام که این گونه است - برای آن متمتع می‌باشد، و این نفس مرتبه اش از وجود است، مانند انسان علمی که برای او ماده - به حسب آن وجود - متمتع است؛ پس در اینجا مقتضی «ضرورت عدم» است، اگرچه غیرماهیت است - ولی نفس وجودش -، و مراد از «کون» عبارت از وجود خاص طبیعی است و مسبوق به ماده و مدت است، و مراد از «طباع واقع» اعم و فراگیرتر از آن است؛ پس این از باب ذکر عام پس از خاص است، همچنان که پیش از آن، برعکسش بود. «سبزواری»

احدی - و یا به واسطه علتی که آن را اقتضا می کند باشد، گاهی به اولی «دوام ازلی» و به دومی «دوام ذاتی» گفته می شود.

پس ثابت شد که امثال قیاس های خلفی و بسیاری از شرطیات استثنایی (منطقی) به بداهت عقلی در آنها روشن و مشخص می شود که آنچه از فرض وقوعش ممتنع بالذات لازم می آید، در واقع و نفس الامر ممکن نمی باشد، بلکه از امتناع ذاتی جداپذیر نیست، خواه به نفس خود و یا به واسطه ماهیتش ممتنع بوده و یا به واسطه سببی که برای امتناع و ممتنع بودنش سببی تام و کامل باشد، چنان که مثلاً گفته اند: عدم جواهر بسیط عقلی - چه پیش و چه بعد - محال است، وگرنه به وجهی ممکن العدم بودند، ولی عدم آنها بستگی به عدم علت فیاض ذات آنها داشت، و باید دارای ماده ای قابل و پذیرای وجود و عدم باشد، در حالی که هر دو تالی (قضیه) محال بالذات است - چنان که روشن است - و همین طور مقدم (قضیه باطل و محال است) و روشن است که مراد از امکان بیان شده در این قیاس، آنچه که فقط به حسب مرتبه ماهیت است نمی باشد، چون اگر مراد از آن نفی امکان عدم از آن - به حسب مرتبه ماهیت از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - باشد، برآنان لازم می آید که هر جوهر عقلی واجب بالذات باشد؛ قیوم واحد تعالی از آنچه گویند بسی برتر است، و آنان از این تصوّر نازیبای رسوایی فزایی دور و منزّه اند.

پندار و زایل کردن

ممکن است در برخی از نوشته های علمی به شبهه ای درباره اتصاف شئی به امکان برخورد کرده باشی، و آن اینکه: موصوف به امکان یا موجود است و یا معدوم^۱، و آن در هر دو حالت امتناع دارد که مقابل آنچه را که بدان اتصاف دارد بپذیرد، وگرنه دو متقابل در یک موضوع اجتماع می یابند، و چون یکی از آن دو امتناع داشت، امکان یکی از آن دو به امکان خاص ممتنع است، برای اینکه امتناع یکی از دو طرف مستلزم وجوب طرف دیگر است، بنابراین تحقق محکوم علیه به امکان، در اینجا ثبوت نمی یابد، و نیز^۲: شئی ممکن یا با وجود سبب تام خود است که وجوب می یابد و یا

۱. این با توجه به ضرورت لاحق - از دو ضرورت - است که هر ممکنی در نور دیده به آن دو می باشد. «سبزواری»

۲. این با توجه به ضرورت سابق است که مفاد سخن آنان است: چیزی تا وجوب نیابد وجود نمی یابد. «سبزواری»

اینکه: با رفع آن است که ممتنع می‌باشد، پس ممکن کجاست؟
خواهی شنید که در دفع اولی می‌گویند: تردید برای شقوق و جهات محتمل نامحدود است، اگر مراد از وجود و عدم، «تحیث^۱» است، در این صورت نیاز به شق و جهت دیگر دارد، و آن عبارت از عدم اعتبار چیزی از آن دو می‌باشد، چون موصوف به امکان یعنی ماهیتی که از وجود و عدم، مطلق ورهاست، و از عدم قبول عدم - از حیثیت اتصاف به وجود - عدم قبول آن از حیثیت دیگری لازم نمی‌آید، و همین طور برعکس، بلکه ملاک قبول هر یک از آن دو، حال ماهیت، به حسب اطلاقش از قیدهاست؛ و اگر مراد از آن دو، تنها توقیت (تعیین زمان) است، در این صورت می‌توانیم هر یک از دو جهت را برگزینیم. این که گفته: در هر یک از دو حال، یعنی دو زمان، امتناع دارد، یعنی محال است که مقابل آنچه را که بدان متصف است بپذیرد.

گفته‌اند: این درست نیست و درست، امتناع اتصاف به چیزی - با تحقق اتصاف به مقابل آن - می‌باشد، و این در معنی ممکن غیر لازم است، پس محذور، غیر لازم است و لازم، غیر محذور.

و در دومی گفته شده: اینکه گفته: شئی (ممکن) یا با وجود سببش... و یا با عدم سببش... تردید در آن، خلل و تباهی دارد - اگر مراد از معیّت، به حسب حال ماهیت و اعتبار مراتب در آن باشد - مگر آنکه مراد در جهت دوم رفع معیّت باشد - نه معیّت رفع - و اگر مراد از معیّت، به حسب وجود باشد، تردید درست است ولی اتصاف ماهیت به امکان، در وجود نیست، خواه با سبب باشد و یا با سبب نباشد، بلکه فقط در اعتبار و اخذ آن از حیثی که نه موجود است و نه معدوم می‌باشد.

پس ثابت شد که هر ممکنی اگر چه یا به دو وجوب سابق و لاحق که یکی از آن دو به سبب اقتضای علت است و دیگری به حسب حالش در واقع؛ و همین طور یا به دو امتناع از جانب مخالف سابق و لاحق، درنور دیده شده، ولی چیزی از آن دو با آنچه که حالش به حسب ماهیتش - از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم - برخورد نکرده است؛ این چنین گفته‌اند.

و شناسای بینا می‌داند که این سخن از جانب آنان اعترافی است به عدم ارتباط

۱. تحیث یعنی جهت و اعتبار داشتن. «م»

ماهیت به علت وجود، و اینکه متصف به وجود سابق و لاحق، وجود هر ماهیت امکانی است نه نفس آن ماهیت - از آن جهت که نفس آن است - برای اینکه حیثیت اطلاق از وجود و عدم، منافی تلبس و آمیزش بدان است، خواه از حیثیت ذات پدید آمده باشد و یا از حیثیت علت اقتضا کننده او؛ بنابراین ماهیت امکانی به حسب نفس خود - مطلقاً - از شکم نهانی و پوشیدگی، به فراخنای ظهور و شهود و آشکاری نه بیرون آمده و نه خواهد آمد؛ و او از ازل تا ابد بر بطلان و نهانی و پوشیدگی خود باقی است، و چون اتصاف به اصل وجود پیدا نکرده، به طریق اولی به دیگر صفات خارجی که پس از وجوداند اتصاف پیدا نخواهد کرد، بنابراین به چیزی از حالات کمالی و صفات وجودی، جز نفس وجود، اتصاف پیدا نمی‌کند، و ماهیت در تمامی این صفات تابع وجود است، و هرگونه از گونه‌های وجودی را ماهیتی خاص از ماهیات تبعیت می‌کند که برخی از عارفان از آنها تعبیر به «تعین» می‌کنند و برخی دیگر به نام وجود خاص می‌نامند، و تبعیت آنها مانند تابعیت صورتی است که درآینه، از صورتی که محاذات و برابری با آن دارد واقع گردیده است.

پس همچنان که عکس، به واسطه صاحب عکس پدید می‌آید و به اندازه او مقدار پیدا می‌کند و به شکل او متشکل و به کیفیت او گونه پذیرفته و به حرکت دادن او حرکت و به ایستادنش می‌ایستد، و در تمامی صفاتی که رؤیت و دیدن بدان تعلق می‌گیرد نیز کار به گونه حکایت و تخیل است نه به گونه اصالت و اتصاف چیزی از آنها به حقیقت، حال ماهیت هم باقیاس به وجود و توابع وجود این گونه است، برای اینکه نفس ماهیت خیال وجود و عکس آن است که از وجود در مدارک عقلی و حسی ظاهر می‌گردد؛ از روش و بینش محققان از عرفا و کاملان از اولیاء آشکار می‌گردد که گفته‌اند: عالم به تمامه، خیال اندر خیال است.^۱

۱. شیخ اکبر محی‌الدین بن عربی قدس سره گوید:

کلما فی الکون و هم او خیال
و شیخ شبستر قدس سره در منظومه گلشن راز گوید:
همین نبود جهان آخر که دیدی
تو در خوابی و این دیدن خیال است
به صبح حشر چون گردی تو بیدار
چو برخیزد خیال چشم احول

او عکسوس فی المرایا و ظللال

نه «ما لاتبصرون» آخر شنیدی؟
هرآنچه دیده‌ای از وی مثال است
بدانی کان همه وهم است و پندار
زمین و آسمان گردد مبدل «م»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۹۵

شیخ عارف متأله - محیی‌الدین اعرابی - در باب شصت و سه از کتاب فتوحات مکی گوید: وقتی که انسان صورت خود را در آینه مشاهده و ادراک می‌کند، مسلماً می‌داند که او صورتش را به وجهی مشاهده و ادراک کرده، و به وجهی نکرده، زیرا به واسطه کوچکی آینه، کوچک، و به واسطه بزرگی بزرگ مشاهده می‌کند، و نمی‌تواند انکار دیدن صورت خود را کند، و می‌داند که صورتش در آینه نیست و بین او و آینه هم نیست، و اگر گوید صورتم را دیدم و اینکه ندیدم، نه راستگو است و نه دروغگو؛ پس این صورت دیده شونده چیست؟ و محل آن کجا است و شأنش چیست؟ بنابراین این صورت منفی ثابت، موجود معاموم، معلوم مجهول است که خداوند این حقیقت را برای بنده اش به صورت مثل زدن آشکار ساخته تا بداند و تحقق یابد که وقتی او از درک حقیقت این امر که از همین جهان (مادی) می‌باشد عاجز و ناتوان است و آگاهی به حقیقتش برای او حصول پیدا نکرده، به طریق اولی (بنده از درک حقیقت) خالق و آفریننده آن (آینه) عاجزتر و جاهل‌تر و سرگشته‌تر است.

۱۲

فصلی

در ابطال اینکه شئی، برایش وجود سزاوار است یا عدم،

سزاوار بودن که به مرز وجود نرسد

امید است با بیاناتی که از حال ماهیات در نفس خودشان، و از چگونگی الحاق معنی امکان بدانها گفته آمد، دیگر نیازی برای بیان بیشتری جهت ابطال اولویت (سزاوار بودن) ذاتی نباشد، خواه تفسیر به اقتضای ذات ممکن، برتری یکی از دو طرف را باقیاس بدان - برتری دادنی غیر ضروری که بدان شئی از حکم امکان بیرون نخواهد رفت - شود، و یا به واسطه سزاوارتر بودن یکی از دو طرف نسبت به ذات - سزاوار بودن نه تا رسیدن به مرز ضرورت - نه از جانب مبدئی خارج و نه به اقتضا و سببی ذاتی - بر قیاس کار در وجود ذاتی - باشد.

آیا پیش از این روشن نشد که ارتباط و علاقه ماهیت به جاعل وجود تابع وجود است و وجود به نفس خود مفاض (بهره‌ور) است؟ همچنان که به نفس خویش

مفیض (بخشنده) می‌باشد، یعنی به حسب اختلافش در کمال و نقص و قوه و ضعف، و ماهیت در نفس خودش، هیچ ارتباطی بین او و غیرخودش نمی‌باشد، بنابراین تا ماهیت در عالم وجود وارد نشده - وارد شدنی عرضی - در نفس خودش چیزی از اشیاء - حتی نفس خودش هم - نیست تا آنکه صلاحیت نسبت یافتن مفهومی از مفاهیم را - مگر تنها به حسب تقدیر - داشته باشد، و امکان اگر چه از اعتبارات نفس ماهیت، پیش از اتصافش به وجود است، ولی تا هنگامی که در دایره وجود واقع نشده و اعطای وجودش از جاعل حصول پیدا نکرده، امکان حکم بر اینکه این همان است و یا اینکه ممکن است محال می‌باشد، اگر چه این همان است و یا اینکه ممکن است، از احوال او باشد که بر وجود و صفات وجودش پیشی داشته است، و پیش بودن ماهیت را به حسب عقل بر موجودیتش - پیش بودن موصوف بر صفت - دانستی، بنابراین پیش بودن احوال ذاتی آن را بر احوال وجودیش قیاس کن.

و اما در بیرون از اعتبار عقل، هیچ موصوف و هیچ صفتی نیست که هر یک از دیگری امتیاز و جدایی داشته باشد، بلکه یک چیز است و آن، وجود و موجود - از آن روی که موجود است - می‌باشد، و این عقل است که به نوعی از تعمل و تکلف و تحلیل، حکم می‌نماید که برخی از موجودات جفت معنایی غیر از وجود و موجوداند و یکی از آن دو در عقل، اتصاف به دیگری پیدا می‌کند و در خارج و عین برعکس آن است، زیرا درخور عقل، پیش بودن ماهیت بر وجود است، چون کُنه و حقیقت آن در عقل، حصول پیدا می‌کند، ولی کُنه و حقیقت وجود - همان گونه که گفته آمد - در عقل حصول نمی‌یابد، اما سزاوار خارج، پیش بودن وجود است بر ماهیت، چون وجود، بالذات در خارج واقع است، پس اصل می‌باشد، ولی ماهیت با وجود اتحاد بالعرض دارد، پس ماهیت - به این معنای دقیق که بیشتر از اهل فن از آن بی‌خبراند - عارض می‌باشد.

حاصل آنکه: حکم به امکان، بر هر ماهیتی فقط به حسب فرض عقل است مر آن را مجرد و جدای از وجود، یا با قطع نظر از رنگ‌پذیریش به نور وجود، ولی به اعتبار بیرون از فرض عقل مر آن را این چنین، آن (ماهیت) ضروری به ضرورت وجودش است که بالعرض، از جاعل تام و کامل پیدا شده و به حسب ذاتش دارای هیچ صفتی

- نه ضرورت و نه امکان و نه غیر این دو مطلقاً - نمی باشد.

و فرق بین معدوم ممکن و معدوم ممتنع این است که عقل، به حسب کنکاش و جستجو حکم می نماید که معدوم ممکن اگر از ماهیت تقدیری به ماهیت حقیقی مستقل انقلاب و دگرگونی یابد، امکان از اعتبارات این ماهیت می باشد، برعکس ماهیت تقدیری ممتنع، زیرا آن، اگر چه به حسب فرض محال، ماهیت حقیقی مستقل گردد، طبیعتش از امتناع جدایی پیدا نکرده و صلاحیت جز آن را نمی شناید، نه اینکه معدوم - از آن روی که معدوم است - موصوف به امکان و امتناع می باشد، زیرا معدوم چیزی نیست، پس ماهیت پیش از جعل وجود کجا بود که سزاواری وجود و یا اولویّت موجودی از موجودات - باقیاس بدان - وضع گردد؟ اما جایز شمردن این امر که نفس وجود شئی، پدیدآورنده خویش و برپادارنده ذاتش - با اینکه باطل محض است - می باشد، از هیچ بشری - تا جان بیماری نداشته باشد - این تکلف و دشواری برخوردار نهادن قابل تصور نیست.

پس ثابت گشت که حکم به نفی سزاواری و اولویّت ذاتی - پس از ثبوت و پایداری بر آنچه که ما از حال ماهیت بیان داشتیم همراه با سلامت فطرت و نهاد - بی نیاز از بیان می باشد.

معلم دوم - ابونصر فارابی - به این چنین موضوعی در کتابی مختصر به نام فصوص الحکمه اشاره کرده و گفته: اگر زنجیره وجود، بدون وجوب حاصل آید، لازم می آید که یا شئی خودش را ایجاد کند، که این سخنی نابجا و نامعقول و زشت است، و یا اینکه عدمش به نفس خودش درست باشد، و این نابجا تر و نامعقول تر و زشت تر است.

توضیح آن اینکه: سزاواری و اولویت که از ذات ناشی و پیدا می شود، یا این است که آن، علّت موجب برای وقوع است، در این صورت شئی، علّت نفس خودش می باشد، و یا اینکه شئی، نه به اقتضا کننده و موجبی و نه به اقتضا و ایجابی از جانب ذات وقوع پیدا می کند، در این صورت شئی، صحیح العدم است، به جهت بیرون رفتنش از دایره امکان ذاتی - به سبب دارا بودنش مر برتری یکی از دو طرف را - و سزاوار علیّت عدم - جز عدم علّت وجود - نمی باشد، و آنجا علّتی برای وجود، وجود ندارد، در این صورت

شئی، به نفس خودش صحیح‌العدم می‌باشد.

سپس (گوییم^۱): بر تقدیر وجود ممکن به سبب برتری و رجحان، ممکن، متصف به وجود می‌باشد - ولی عین آن نیست - پس ذاتش همچنان که مبدأ رجحان و برتری اتصاف به وجود است، همچنین علت اتصاف به وجود می‌باشد، زیرا مراد ما از علت، جز چیزی که معلول بدان برتری و رجحان می‌یابد نیست، و با اینکه علت اتصاف نفسش به وجود می‌باشد، عدمش هم به واسطه نرسیدن به مرز و جوب، جایز می‌باشد، در این صورت عدم، بدون برتری دهنده‌ای - و حتی با بقای برتری دهنده وجود - وقوعش جایز گردیده است، و این سخن عین مغالطه و سفسطه است.

زیرا نیاز به این بحث و گفتگو، مطلقاً پیش از اثبات صانع و قبل از ثبوت واقع و نفس الامر می‌باشد، بنابراین کسی را نرسد که بگوید: شاید چیزی از ماهیات در وجود علمی او، یعنی در وجودش در علم باری تعالی، و یا ارتسامش در برخی از ذهن‌های عالی و بلند، اقتضای برتری و رجحان وجود خارجیش را بنماید؛ (چون گوییم): سخن در وجود ذهنی و مرتبه اتصاف ماهیت بدان، به عینه مانند سخن در وجود خارجی است که: ماهیت بدان - جز به واسطه جعلِ جاعلِ وجود - پدید نمی‌آید، زیرا ماهیت جز با وجود، ماهیت نمی‌باشد؛ سپس با برداشتن نظر از محال بودن سزاواری و اولویت گفته می‌شود: اگر در موجود گردیدن ماهیت، کافی و بسنده بود، لازم می‌آمد که یک چیز، هم بخشنده و دهنده وجود خودش باشد و هم بهره‌ور از آن باشد، در این صورت تقدم و پیش بودن او به سبب وجودش، بر وجودش لازم می‌آید.

ویران کردن (این نظریات نامعقول)

زنهار که - پس از توفیقِ تابیدن نور حقیقت از روزنه ملکوت بر قلبت - به آنچه از روشنی‌های ضعیف که برخاسته از برخی نظریات جزئی - به روش بحث و گفتگو - است یاری جویی، و آن چیزی است که خطیب رازی در شرحش بر کتاب عیون الحکمه بیان داشته و پسینیان پس از او را خوش آمده است که: آنچه اقتضای رجحان و برتری یک‌جانب را می‌کند، همان به عینه اقتضای برتر شدن و مرجوحیت جانب دیگر را دارد،

۱. بیان دیگری است برای ناپجاستر و نامعقول‌تر و زشت‌تر. «م»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۹۹

یعنی به سبب تضایفی که بین آن دو واقع است، و معیت و همراه بودن هر دو متضایف در درجه تحقق و ثبوت می باشد، و مرجوحیت و برتر شدن جانب دیگر مستلزم امتناع آن است، زیرا ترجیح و برتری دادن برتر شده و مرجوح، محال است و امتناع آن مستلزم وجوب جانب برتری دهنده و راجح است، پس آنچه که فرض شده به مرز وجوب منتهی نمی گردد، ولی آن منتهی به وجوب شده است، پس خلف (عکس فرض شده) ظاهر گشت.

این (سخن را این دلیل) تباه می سازد که: وقتی اقتضای رجحان و برتری یک جانب به عینه به گونه اولویت باشد، درخواست مرجوحیت و برتر شدن جانب مقابل نیز به اعتبار تضایف، به گونه اولویت می باشد، و برتر شدنی که مستلزم امتناع وقوع می باشد، برتر شدن وجوبی است نه آنچه که به گونه اولویت می باشد، از این روی ثبوت آن بر این گونه مسلماً جانب مقابل را برطرف نمی سازد، یعنی راجحیت و برتری جانب مرجوح و برتر شده را، بلکه به گونه سزاواری و لایق تر بودن می باشد؛ خلاصه آنکه حال مرجوحیت و برتر بودن جانب مرجوع و برتر شده مانند حال آن جانب است و حال راجحیت و برتر بودن آن مانند حال طرف مقابلش می باشد.

پس همان گونه که وجود - به گونه اولویت و رجحان و برتری - برتری داده می شود؛ اولویت اولویت هم این چنین است، و همان طور که عدم - به گونه اولویت و رجحان و برتری - مرجوح و برتر شده است، راجحیت و برتر بودن مرجوح و برتر شده - به گونه رجحان و برتری - نیز این گونه است، و همین گونه در دو جانب.

و همچنان که برتری دادن و راجحیت یک جانب به گونه برتری و رجحان، درخواست مرجوحیت و برتر شدن جانب دیگر را به گونه برتری و رجحان دارد، همچنین برتر شدن و مرجوحیت جانب دیگر نیز جز سلب وقوع آن را به گونه برتری و رجحان اقتضا نمی کند، بنابراین چگونه اقتضای امتناع دارد؟

سپس (گوییم): بر فرض اگر این را پذیرفتیم، مسلم است که مرجوحیت جانب مرجوح و برتر شده درخواست امتناع آن را دارد، یعنی باتوجه به ذات، با تقید و بستگیش به آن مرجوحیت، مرادم آن ذاتی است که به حیثیت مذکور درآمده است، نه ذاتی که نه موجود است و نه معدوم، این امتناع وصفی است که به سبب غیر می باشد، و همین طور جز درخواست وجوب جانب راجح و برتری دهنده را ندارد، یعنی به سبب

غیر - نه به واسطه ذات - بنابراین در آن خلاف فرض وجود ندارد؛ امتناع به سبب وصف که انفکاک و جدایی آن امکان دارد، ممکن الانفکاک می باشد، پس گمانت به وجوبی که مقابل این امتناع است چگونه می باشد؟ و به این (برهان و بیان) دیگر پایه ها و اصول و اساسی که در این باره بنا نهاده اند ویران می گردد، و بسیار نادر و کم اند افراد دانشمندی که از وجوه بیان شده در این ایراد سالم و پیروز بیرون آیند.

خیالات و سخنان یاوه بافتن

برخی از مردمان دسته ای از ممکنات را که وجودشان از عدم شان اولی و سزاوارتر است جایز می دانند، این باتوجه و نگرش به ذات ممکن است نه بر وجهی که از دایره افتقار و نیاز به غیر، خارج شده و بدان، راه اثبات صانع پدید آورنده اش بسته شود، چون با وجود همه اینها، ممکن در دایره امکان بوده و درخواست بیشترین و اکثریت وقوع وجودش را به سبب ایجاب علت و افاضه و دهش جاعل - و یا وجود قوی و شدیدتر و یا کمترین شرط برای وقوع - دارد، و برخی ممکنات دیگر برعکس آنچه گفته شد می باشند.

و برخی دیگر از ایشان پندارند که این اولویت فقط در جانب عدم است، البته باقیاس به دسته ای از ممکنات - به سبب خصوصیات آنها - .

دسته ای از ایشان باقیاس با تمامی ممکنات پندارند، چون وقوع عدم آسان تر است، و گویندگان و ناقلان این حرفها از منتسبان به فلسفه دیرین - پیش از تصحیح و تکمیل حکمت - بوده اند.

و نزد دسته ای از اهل کلام، آنچه که از هر دو جانب واقع است اولی و سزاوار است، چون آنان تحقق و جوب را جز در واجب الوجود - اگر چه به غیر باشد - جایز نمی دانند. بسا صاحب پنداری پندارد که موجودات سیال، مانند صداها و زمانها و حرکاتند، شکی نیست که عدم به آنها اولی و سزاوار است، و گرنه بقای آنها جایز باید باشد، و وجود هم بر آنها جایز است، و گرنه اصلاً موجود نمی شدند، و چون اولویت در جانب عدم جایز باشد، باید جایز بودن آن (اولویت) در جانب وجود (یعنی مانند موجودات قاره و جواهر) سزاوارتر باشد، و گاهی علت پدید می آید و سپس اقتضای آن مر معلول خود را موقوف بر تحقق و ثبوت شرطی و یا انضمام داعی و درخواستی و یا برطرف

شدن مانعی و بازدارنده‌ای می‌باشد.

و در این باره شکی نیست که بدان علت، ایجاب معلول اولی و سزاوار است، وگرنه علت شئی، از غیرخودش در علتیت متمیز نبود، در این صورت علت، پیش از تأثیر و ایجابش، اقتضا و «لاقتضا» - هردو - درباره‌اش درست است، با اینکه ایجاب، بدان از عدمش اولی و سزاوارتر است، پس^۱ باید وجود نیز با نسبت به ماهیتی از ماهیات، از این قبیل باشد، لذا آن وجود، اکثری است نه دائمی و همیشگی - همچنان که در این ایجاب است - و نیز برخی از علت‌ها را مشاهده می‌کنی که تأثیرشان اکثری است نه دائمی و همیشگی، مانند طبیعت زمین، در اقتضایش مرهبط و فرود آمدن را، با اینکه گاهی در هنگام پرتاب به بالا - با فشار و زور - از آن (اقتضای هبوط و فرود و قوه جاذبه) مانع می‌آید (برخلاف طبیعت و اقتضایش عمل می‌کند) و این هردو پندار و سخن، جعل و دروغ‌پردازی است^۲.

در سخن اول اشتباه و سهو و خطا، بین قوه و ضعف وجود و بین اولویت و «لااولویت» آن - باقیاس به ماهیت - شده است، و پیش از این گفته آمد که برای هر چیزی درجه‌ای از وجود است که از آن تجاوز نمی‌تواند بکند، و برخی از اشیاء و موجودات بهره‌شان از وجود استوار و محکم است (یعنی از وجود قوی و شدیدتر بهره‌منداند) و برخی دیگر برعکس آنند، مانند حرکت و امثال حرکت، نه اینکه وجود، بدانها از عدم اولی و سزاوارتر و یا بالعکس است، پس استقرار اجزاء و بقای آنها، همانند گونه وجود موجود غیر قار نیست، بلکه ثبوتش برای آن ممتنع است، و سخن ما در مطلق وجود است که برای ماهیتی از ماهیات ممکن است، زیرا آنچه که طبیعت امکان ذاتی - باقیاس به آن - معتبر می‌دارد فقط مطلق وجود و مطلق عدم است، پس امتناع، گونه خاصی از آن دو می‌باشد، یعنی شئی، از امکان ذاتی که مستلزم برابری نسبت طبیعت وجود و عدم است به این شئی بیرون نخواهد آمد، و استمرار و عدم استمرار، نسبت‌شان باقیاس به ذات هر موجود غیر قار برابر است، و تخصیص هریک از آن دو به سبب وقوع، نیاز به مرجح و برتری دهنده‌ای

۱. یعنی چون این مطلب را در علت و معلول دانستی، باید اقتضای ماهیت برای برتری و رجحان وجود این گونه باشد. «سبزواری» ۲. یعنی آنجا که گفتند: موجودات سیال مانند... و دیگر که گفتند: گاهی علت پدید می‌آید و سپس اقتضای آن... «سبزواری»

از خارج دارد - بدون اولویت یکی از آن دو به حسب ماهیت از دیگری - .
 بنابراین ماهیت حرکت و امثال آن از طبایع غیرقار، وقتی مقایسه با وجود تجدیدی و رفع آن شود (مشاهده و ادراک می شود که) قابلیت محض است و بس، بدون درخواست جانبی به عینه، نه قطعی و نه برتری، زیرا وجود و یا عدم، به واسطه ایجاب علت تام و یا «لایجاب» آن تخصیص برمی دارد، و چون مقایسه با وجود اجتماعی اجزای تحلیلی آن شود، نتیجه آن باقیاس به این گونه از وجود، امتناع قطعی - بدون ثبوت صحت و جواز عقلی - می باشد، و پیش از این گفته آمد که امتناع گونه ای از کون و وجود، مطلقاً منافی امکان ذاتی نخواهد بود.

و در دوم، غلط و اشتباه در آنچه که علت نیست علت گرفته شده واقع گردیده است، زیرا فاعل، پیش از شرایط ایجابش فاعل نبوده و اصلاً موجب نیست، ولی با شرایط، قطعاً موجب است؛ اما نزدیکی و دوری از وقوع، به جهت کمی شرایط و یا بسیاری آنها می باشد، از این روی اختلاف حالی در ماهیت ممکن - با مقایسه با طبیعت وجود و عدم - اقتضا نمی کند، بلکه به سبب آن امکان به معنی دیگر اختلاف پیدا می کند، یعنی استعدادی که پذیرای شدت و ضعف است و از کیفیات خارجی است، نه امکان ذاتی که عبارت از اعتبار عقلی می باشد.

بنابراین مستر شد هدایت یافته باید با این اصولی که بدو بخشیده شده، سخنان هوس آمیزی را که برخی از مجادله کنندگان در این مقام بر زبان رانده اند مردود و سرکوب نماید، و فایده ای در ایراد و رد آنها - جز تباهی اوقات و نرسیدن به هدف، و از دست دادن عمر - بدون عوض - نمی باشد.

۱۳

فصلی

در اینکه علت و انگیزه نیاز به علت، عبارت از امکان در ماهیات

و نارسایی و قصور در وجودات می باشد

گروهی از مجادله گران که به نام اهل نظر و صاحبان تمییز نامیده شده اند، در واقع از جامعه علم و تحصیل عاری اند و بسیار زیاده رو و در انکار راه درست رنج بسیاری بر خود

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۰۳

نهاده و در پی سپرکردن راههای بیهوده و باطل دسته‌دسته شده‌اند، دسته‌ای پندارند که حدوث تنها، علت نیاز به علت است.

دسته دیگر حدوث را بخشی قرار داده که داخل در آنچه علت است می‌باشد. برخی از آنان حدوث را شرط برای علت قرار داده و گویند: علت هم همان امکان است. برخ دیگر خود را آماده جدل و گفتگو کرده و منکر ضرورت حکم فطری که در نهاد کودکان ثابت، بلکه در طبیعت حیوانات هم مرکوز است و موجب کراهتشان از صدای چوب و تخته و صدای چوگان زدن و غیره است شده‌اند، تمام سخنانشان غیر قابل قبول است، و بیانش باعث تباه کردن عمر به ناپسندی و بازداشتن نفس به خواری می‌باشد، ولی نفوس مردمان و تمامی نوآموزان بدان سو متوجه و فرمانبردار است.

بنابراین گوئیم: آیا وجود، صفتی از صفات نیست؟ و امتناع آن (صفت) باقیاسی به ذات (وجود و امتناع) ذات را از نیاز به غیر بی‌نیاز می‌کنند و استنادش را بدان - به حسب آن صفت - احاله می‌نمایند؟ پس اگر فرض شود که حدوث، در علت حاجت معتبر و مأخوذ باشد، خواه شرطی باشد و یا بخشی، در آنچه که ممکن‌الذات است معتبر مأخوذ می‌شود، نه واجب و یا ممتنع، پس کار تنها به امکان باز می‌گردد و این خلف (برعکس فرض شده) است.

به گونه‌ای دیگر: حدوث عبارت است از کیفیت و چگونگی نسبت وجود، که (کیفیت) متأخر از آن (نسبت) است و (نسبت) متأخر از وجود است و (وجود) متأخر از ایجاد است و (ایجاد) متأخر از حاجت و (حاجت) متأخر از امکان می‌باشد، پس اگر حدوث، علت حاجت به یکی از دو وجه باشد، به درجاتی چند بر نفس خویش پیشی دارد، و هیچ کس را نرسد که به مانند آن معارضه بر نفی علیت امکان - از آن جهت که کیفیت نسبت وجود می‌باشد - بکند، زیرا امکان، حالتی است که عارض نسبت مفهوم وجود به ماهیت، به حسب ذات و در نگرش عقل می‌شود^۱ و در واقع عارض نسبت خارجی نمی‌شود.

۱. خلاصه آنکه امکان، کیفیت نسبت است بین ماهیت و مفهوم وجود، از آن جهت که تصور شده، نه بین ماهیت و وجود حاصل برای آن، لذا ماهیت، پیش از اتصافش به وجود توصیف به امکان می‌شود، برعکس حدوث، زیرا پیش بودن وجودی که برای ماهیت حاصل است به واسطه عدم است، و در متأخر بودن آن از ایجاد هیچ شکی نیست. «سبزواری»

پس متأخر بودن آن از دو مفهوم وجود و ماهیت، به حسب اعتبار آن از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم لازم می‌آید، نه از فعلیت نسبت در ظرف وجود، ولی حدوث عبارت است از وصف شئی به حسب حال خارج بالفعل، نه ماهیت و نه وجود، جز هنگام موجودیت - نه در نفس خودشان - بدان توصیف نمی‌گردند، بنابراین شکی در متأخر بودنش از جعل و ایجاد نمی‌باشد.

و اما سخن آن کس که انکار بداهت قضیه فطری را می‌کند اینکه: ما وقتی سخن شما را عرضه می‌کنیم که گفته‌اید: دو جانب وقتی نسبت‌شان با ذات - در رفع ضرورت از هردو - برابر باشد، ترجیح و برتری جز به سبب «منفصل» بر عقل ممتنع است، با اینکه می‌گوییم که یک نصف دومی باشد، دو را در قوه و ظهور فوق اولی می‌یابیم، و تفاوت وقتی درست است که به وجهی از وجوه - به اولی با نسبت به آخری - احتمال وارد گردد، و ورود احتمال نقیض، یقین تمام را نقض می‌نماید.

بیداد در این سخن ظاهر است، چون ندانسته که تفاوت در امور فطری، بسیار می‌شود که به حسب تفاوت در دو طرف حکم باشد، در حالی که حکم، در نفس خود هیچ تفاوتی ندارد، ولی در حکم فطری و حدسی، مانند حکم اقتناصی (بدست آمده) - تفاوت - باقیاس به ذهن‌ها و زمان‌ها و خصوصیات مفهوم‌ها و عقدها جایز است، این به واسطه تفاوت نفوس در استعدادهای اولی‌گریزی خودشان می‌باشد، چون استعدادهای ثانوی ایشان کسبی است؛ پس نهادهای عقلی در ادراک نظم حقایق و پیوستن و تألیف و سنجش خود، همانند سنجش نهادهای حسی شنیدنی است، در سنجش الفاظ و پیوستن و تألیف صداها، و جهت وحدت در امور عقلی مانند جهت وحدت در امور شنیدنی‌ها است، و تخالف و خلاف ورزیدن (در آن) مانند تخالف (در این) است.

و هرکس که نیروی چشایی عقلش از نارسایی و آشفتگی، و یا از بیماری‌های نفسانی، و یا بیماری حاصل از جدل و ستیز و گفتگوی بی حاصل، سالم باشد، در محال بودن رجحان و برتری شئی بر همانند خودش از هر جهت - جز به «منفصل» - شکی نمی‌کند، و هرکس ترجیح و برتری دادن شئی را بدون مرجح و برتری‌دهنده رواشمرد، نزدیک است که راه بیرون رفتن از فطرت و نهاد بشری را بپیماید، و این

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۰۵

نیست جز به واسطه خبثات و پلیدی ذاتی که از بدی قابلیت اصلی آن (فطرت و نهاد) پدید آمده است و منجر به سرکشی و عصیان در سرشتش شده و ذات خبیثش را در روستایی (که ساکنانش) ستمکار هیولانی، و شهری که (ساکنانش) فاجران و گناهکاران پست‌اند گردآورده است.

تاریک پنداری

آنان که برتری و ترجیح یکی از دو برابر را بدون سبب روا می‌شمارند، در سخن دسته‌دسته شده‌اند، دسته‌ای گویند: خداوند جهان را در وقتی به‌عینه، غیر دیگر وقت‌ها - بدون تخصیص دهنده‌ای که این وقت بدو اختصاص یابد - آفرید.

دسته دیگر پندارند که خداوند افعال را به احکامی مخصوص، از وجوب و بازداشتن و خوبی و زشتی - بدون اینکه در طبیعت افعال آنچه که اقتضای این احکام را می‌نماید باشد - اختصاص داد؛ و همین‌طور (گویند): فرارکننده از حیوان درنده وقتی دوراه که از هر جهت برابرند به‌نظرش رسید، و گرسنه‌ای که مختار بین دوگرده برابر نان است، ناگزیر یکی از آن دو را با اختیار - بدون مرجح و برتری داده شده - اختصاص می‌دهد.

و گروهی گویند: آنچه از احکام و احوال که به یکی از دو متماثل و همانند - غیردیگری - اختصاص پیدا می‌کند، معلل به چیزی نیست و بی‌علت است، زیرا اگر معلل به چیزی شود تباه می‌گردد.

و گروه دیگری گویند: تمام ذوات در ذاتیت^۱ برابرند، ولی برخی از آنها اختصاص به صفتی معین - غیردیگر صفات - نسبت به برخ دیگر دارند.

اینها دست‌آویزهای ایشان در جدل و گفتگو می‌باشد، ولی اگر آهسته‌آهسته از خواب غفلت بیدار شده و از آرامگاه جهالت برخیزند، مسلماً پی‌خواهند برد که خداوند را در آفرینش موجودات و کاینات اسباب (جمع سبب)هایی پنهان از ادراک و ذهن ما، و پوشیده از دیدگان ما می‌باشد، و اینکه جهل به چیزی مستلزم نفی آن چیز نمی‌باشد؛ و در هر یک از مثال‌هایی جزئی که در گرافه‌گوئی‌شان بدانها چنگ زده‌اند،

۱. این غلط است، برای اینکه ذاتی، تمام ذاتش نمی‌باشد، بلکه امر عام عرضی اعتباری بوده و از معقولات ثانوی می‌باشد. «سبزواری»

مانند نفی اولویت در رجحان و برتری یکی از دو متمائل و همانند: فرارکننده از دوراه و دو جام آب برای تشنه و دوقرص نان برای گرسنه، همگی مرجح و برتری داده شده‌هایی پنهان و پوشیده هستند که برای ساکنان جهان اتفاقات مجهول می‌باشد؛ اینان را جهل به اولویت است نه نفی اولویت، و کمترین آنها اتصال‌های ستاره‌ای و اوضاع (جمع وضع) فلکی و هیئات و شکل‌های استعدادی است، چه رسد به اسباب (جمع سبب) دورتر که بدانها خداوند امور را مقدر و اندازه فرموده و از صور اشیائی که در علم اعلائی او از پیش رفته^۱، به‌گونه‌ای تمام‌تر و سزاوارتر حکم کرده است.

اما آنچه که به انباز قلس - حکیم یونانی - نسبت داده شد که قایل به «بخت» و اتفاق است، ظاهراً سخن او مرموز و مبهم است، چون روش او و غیر او از پیشینیان این بوده که رازهای الهی‌شان را در پرده‌هایی از رمز و ابهام و چشم‌پوشی‌ها پنهان می‌داشتند.

برخی از دانشمندان سخن او را این‌گونه توجیه کرده که او علت غایی (یعنی غیرذات خود) را در فعل واجب‌الوجود بالذات انکار ورزیده - نه غیر این را - زیرا او اعتراف دارد که تا وجوب نیابد وجود نمی‌یابد، بلکه او و غیر او، امور لاحق به ماهیات را - نه به ذات آنها بلکه برای غیر آنها را - اتفاقی نامیده است؛ در این صورت درست است که گفته شود: وجود عالم اتفاقی است، نه به این معنی که به نفس خود موجود می‌گردد، حاشا! و یا اینکه باری تعالی گزاره آن را انجام داده، بلکه این است که وجودش از ذاتش لاحق بدان نشده، بلکه از غیرش شده.

و نزدیک به این مطلبی است که در توجیه سخن او به خاطر خطور کرده و آن اینکه: از آراء ما دانستی که ماهیات ممکنات - در موجودیت - سایه و عکس‌هایی مر وجودات راست، و جعل و ابداع تنها و در حقیقت به وجود هرماهیت تعلق می‌گیرد نه به نفس آن ماهیت، و همین‌طور علت غایی آن (ممکنات) فقط برای گونه‌های

۱. یعنی معلومات از اشیاء، توابع علم او تعالی - از صور ثابتات - هستند، و علمی که عین ذات احدیت است، تابع صوری است که در احکام ذاتی خود ثابت‌اند، یعنی آنها به حقیقت موصوف بدان‌اند، و علم او که عین (ذات) او است، از این اتصاف - جز بالعرض - دور است، همچنان که این صورتهای عینی و اعیان ثابتی که موصوف به صفات وجود و علم و غیراینها‌بند، از جهات کمال بالعرض‌اند نه بالذات، پس علم - به وجهی - تابع گردید و به وجهی دیگر متبوع. «نوری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۰۷

وجودات ثابت است - نه ماهیات - بنابراین ماهیت عالم بدون غایت و فاعلی مر آن را بالذات، تحقق می‌یابد، بلکه وجودش در واقع نیازمند بدان دو می‌باشد، لذا این مرد (انباذقلس) از این معنی چنین تعبیر کرده که عالم اتفافی است، یعنی بالعرض واقع شده، مانند جهاتی که به معلول اول بسیط - نزد آنان - ضمیمه و اعتبار شده و بدان، صدور کثرت از وی درست شده است^۱؛ زیرا هیچ‌کس را شکی نیست که صادر از واجب بالذات - به نظر آنان - یکی از این جهات می‌باشد، مانند وجود معلول، و غیر آن مانند ماهیت و امکان و وجوب به غیر، بالعرض و بدون سبب ذاتی صادر شده، اما صدور کثیر از امر واحد و یا ترکیب در موجود اول، از آنچه گویند او بسی برتر است.

خلاصه آنکه پیشینیان را سخنان پیچیده و رازهای سر به مهر است، و بیشتر کسانی که پس از ایشان آمده‌اند و سخن و رموز آنان را رد کرده‌اند، یا به سبب جهلشان و یا بی‌خبری از مقام آنان و یا به واسطه شدت شوقشان برای ریاست و پیشوایی خلق در این جهان زودگذر و فانی بوده است؛ و گروهی دیگر از متأخران ایشان به ظاهر سخنان آنان فریب خورده و آنها را از روی تقلید و به واسطه اعتقادی که به‌گوینده‌اش داشتند پذیرفته و فاش قایل به «اتفاق» شده و به‌گمراهی بسیار دوری دچار شدند، و ندانستند آنچه که قابل پیروی است فقط برهان یقینی است (نه تقلید)، و یا کشف، و اینکه فهم حقایق از لفظ تنها نیاید، زیرا اصطلاحات و طبیعت واژه‌ها گوناگون و مختلف‌اند.

گره‌زدن‌ها و بازکردن‌ها

قایلان به «اتفاق» را دست‌آویزهایی چند است:

نخست آنکه وجود اشیاء اگر به واسطه تأثیر علت در آنها باشد، باید تأثیر علت یا حال وجود اثر باشد و یا حال عدم آن، اولی تحصیل حاصل است و دومی جمع بین دو متناقض.

۱. بلکه ممکن است سخن او را توجیه کرده و گفته شود: وجود عالم به «اتفاق» است، یعنی بالعرض است نه بالذات و حقیقت؛ والیه یرجع الامر کله یعنی: کارها یکسره به او باز می‌گردد، الا الی الله نصیر الامور، یعنی: آگاه باشید! کارها یکسره به او بازمی‌گردد، کل شیء هالک الا وجهه، یعنی: همه چیز - جز وجه وی - نابود شونده‌اند، یا من هو یا من لیس الا هو، یعنی: ای کسی که جز او کسی نیست، الا کل شیء ما خلا الله باطل، یعنی: آگاه باشید! هر چیزی جز خدا باطل و بی‌هوده است. «نوری»

گشودن و بازکردن این گره به واسطه فرق بین اخذ و اعتبار اثر است در زمان حصول، و بین اخذ و اعتبار آن است به شرط حصول، پس حصول، در اول ظرف است و در دوم، سبب و شرط؛ هیچ محال بودن در اولی نیست، بلکه آن به عینه شأن مؤثر است - از آن روی که مؤثر است - با اثرش، زیرا هر علتی مؤثر است، پس آن با معلول خود زمانی، و یا آنچه در حکم آن (زمان) است - بدون جدایی یکی از آن دو از دیگری در وجود - می‌باشد، و هر علت، اثرگذاری در معلول خودش - هنگام حصول - اثر می‌گذارد، ولی از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم، نه به سبب آنچه که حاصل است، تا آنکه محذور و اشکال اولی لازم آید، و نه به واسطه آنچه که حاصل نیست، تا آنکه محذور و اشکال دوم لازم آید؛ خلاصه آنکه تأثیر علت در حال حصول حاصل، به نفس این تأثیر است، و این تحصیل حاصل است به نفس این تحصیل، نه به سبب تحصیل غیر آن، و این محال نیست.

و به گونه دیگر اینکه: اگر مراد از حال حصول، معیت وجودی بین اثرگذار و اثر می‌باشد، می‌پذیریم که تأثیر، در حال وجود اثر است، و اگر مراد (از حال حصول) معیت ذاتی عقلی بین آن دو باشد، می‌پذیریم که تأثیر نه در حال وجود او و نه در حال عدمش می‌باشد، و چیزی از دو محذور و اشکال لازم نمی‌آید، برای اینکه تأثیر علت در ماهیت معلول - از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم، نه از آن حیث که موجود و یا معدوم می‌باشد - حال وجود است، و از این حیثیت بین ماهیت و بین علت، هیچ نزدیکی ذاتی لزومی نمی‌باشد، ولی ماهیت موجود و یا معدوم، از مرتبه وجود علت و یا عدم آن متأخر است، لکن با آن - به حسب حصول - در واقع مقارنه و نزدیکی دارد، در این مطلب نیک اندیشه کن.^۲

۱. یعنی تأثیر از جهت رتبه با اثر برابر است، و این باطل می‌باشد، برای اینکه تأثیر در ماهیت - از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم - می‌باشد، و ذاتاً بین ماهیت و مبدأ اثر هیچ نزدیکی و برابری نمی‌باشد، چون هیچ شخصیتی ماهیت را نیست و نه شأنش مقارنه و نزدیکی است، ولی از جهت وجود و یا عدمش، شأنش متأخر بودن است. «سبزواری»^۲. وجه اندیشیدن اینکه: مراد از این که گفتیم تأثیر علت در ماهیت از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم... یعنی ماهیت مجعول بالذات است، بلکه این است که آن مجلا و مظهري برای تأثیر است، و یا به اصطلاح دیگر، آن اثر می‌باشد، همچنان که در کتاب شواهد الربوبیه - در مقام تقسیم وجود به وجود حق و مطلق و مقید - بیان داشته است، پس آن (ماهیت) مانند اثرها، و خیالی وجود است. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۰۹

جدل‌کنندگان را روش ناهموار دیگری است و آن اینکه: تأثیر علت در حال حدوث اثر است^۱، و آن غیرحال وجود و حال عدم می‌باشد، و بسا برخی دیگر از جدل‌کنندگان بر نادانی افزوده و وجوب مقارنه و نزدیکی بین علت و معلول را منکر شده^۱ و آن را مثل به صدا زنند، چون آن (صدا) در «آن» دوم یافت می‌شود، ولی از صاحب صدا در «آن» پیش از آن صادر می‌شود.

دوم اینکه: تأثیر یا در ماهیت است و یا در وجود و یا در اتصاف ماهیت به وجود؛ اولی محال است، برای اینکه آنچه تعلق به غیر می‌گیرد، عدمش از عدم غیر لازم می‌آید و سلب ماهیت از نفس خودش محال است؛ دوم اینکه در صورت فرض عدم این تأثیر، لازم می‌آید که وجود، وجود باقی نماند، و اگر گمان شود که لازم نمی‌آید که مثلاً انسان - با اینکه انسان است - موصوف به «لیس به انسان - انسان نبودن» باشد و انسان نفی شود و باقی نماند، این گمان چنین دفع می‌شود که: نفی انسان خود قضیه‌ای است^۲ و ناگزیر از تقرر و ثبوت موضوع آن - حال حکم - می‌باشد، پس فانی، همان ثابت است، بنابراین شئی هم ثابت است و هم فانی، هم متقرر و ثابت و هم غیرمتقرر و نااستوار می‌باشد.

و سخن در وجود - از جهت اثبات ورد - هم این‌گونه است و سومی نادرست می‌باشد، زیرا اتصاف، امری ذهنی و اعتباری می‌باشد و جایز نیست که اولین صادر بالذات باشد، با این همه ثبوتش - با اینکه از نسبت‌ها بوده - پس از ثبوت دو جانب می‌باشد؛ مضافاً اینکه اتصاف نیز ماهیتی است، بنابراین پرسش برمی‌گردد به اینکه اثر جاعل نفس اتصاف است و یا وجودش و یا اتصاف اتصاف به وجود، و سخن در اتصاف به سبب اتصاف نیز همین‌گونه است، تا آنجا که کار تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کند.

۱. زیرا حدوث عبارت از مسبوقیت وجود است مرعدم را، پس آن نفس بعد بودن است، گویی که تأثیر در مفصل، بین دوزمان وجود و عدم واقع است نه در زمان وجود و نه عدم، و به جهت عدم جریانش در تأثیر در مبدعات ناهموار است - و بلکه نزد آنان در مجموع عالم طبیعی - . «سبزواری» ۱. می‌پذیرد که آن در حال عدم است، و پاسخ داده می‌شود که: جمع بین دو نقیض وجود ندارد، برای اینکه تأثیر در اول حال است و وجود اثر در دوم حال است، ولی این نادانی و غفلت و خطای محض است، برای اینکه آن حال معلول است نه حال فاعل. «سبزواری» ۲. آری! ولی در معنی سألبة بسیطه است، و یا تعبیر می‌کنیم که انسان باقی نمی‌ماند. «سبزواری»

مشهور^۱ بین همگان است که جعل، تعلق به نفس انسان گرفته و برآن، وجود و اتصاف مترتب می‌گردد، چون آن دو، اعتباری بوده و مصداق آن دو، نفس ماهیت صادر از جاعل است، و انسان اگر چه به واسطه تأثیر غیر، انسان نیست، ولی نفس ماهیت انسان به واسطه غیر است؛ یعنی تنها ذات بسیطش اثر علت است نه حالت ترکیبی بین آن (ذات بسیط) و بین آن (ماهیت انسان) و یا بین آن و غیر آن، چنان که گوییم: انسان انسان است، و یا: انسان موجود است، پس انسان به ذات خودش انسان است ولی نفسش از غیر خودش است، و بین دو معنی فرقی آشکار است، زیرا اگر انسان - برگونه‌ای بسیط - فرض شود، انسانیتش به سبب فرض واجب و لازم می‌آید، البته وجوبی که مترتب بر فرض است، پس تأثیر اثرگذار در او ممتنع است، برای اینکه وجوب چیزی در آنچه که برای ذاتش واجب و ضروری است و به جهت محال بودن جعل آنچه که مجعول فرض شده، منافی احتیاج و نیاز آن چیز به غیر می‌باشد، اما پیش از فرض انسان مرفس خودش را، امکان آنکه اثرگذار، نفس انسان قرارگیرد هست.

تراسد که گویی: نفس انسان (به واسطه اثرگذار) وجوب می‌یابد، ولی مراد از آن وجوب پیشین باشد؛ درحالی که فرق بین دو وجوب سابق و لاحق (پیشین و پسین) در میزان معقولات ثابت شده است، و بسیاری از غلط‌ها و اشتباهات در این باره از جهت اشتراک لفظی و از جهت وضع آنچه که علت نیست به علت واقع می‌شود، برای اینکه واجب بودن انسان از جانب علت، موجب آن نمی‌شود که در نفس خودش واجب باشد، و همین‌طور نیازمند به علت بودن مستلزم آن نیست که وی (پس از پدید آمدن از علت) نیازمند بدان باشد، چون درست است که نفس انسان از غیر است، ولی دلیل نمی‌شود که در مقام نبودن غیر، انسان انسان نباشد، بلکه دلالت بر انسان بودن انسان از غیر دارد و بس.

و سخن در اینکه نفس وجود مجعول است - همانطور که نظر و رأی ما است - نیز این‌گونه است، جز آنکه همگی متأخران، نفس ماهیت را مجعول می‌دانند، و به زودی آنچه را که ما در این مقام از عالم مکاشفه و کانون اسرار الهی به دست آورده‌ایم بر تو

۱. این سخن چنین پاسخ داده می‌شود و روشن می‌گردد که: دم

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۱۱

خواهیم خواند؛ مشهور از مشائیان این است که بخش سوم را برگزیده و پذیرفته‌اند، یعنی اثرگذاری و تأثیر اثرگذار در موصوفیت ماهیت به واسطه وجود است، و سخنشان را توجیه کرده‌اند به اینکه مقصود اینان آن است که اثر جاعل امر مجملی است (یعنی بسیط است و نظیر اجمال در علم الهی می‌باشد) و آن را عقل به موصوف و صفت و اتصاف این موصوف به آن صفت تحلیل و تقسیم می‌کند، بنابراین اثر جاعل در انسان مثلاً، عبارت است از بیان ما که: انسان موجود است، و اثر آن - بالذات - تنها ماهیت انسان و یا فقط وجودش نمی‌باشد، بلکه یک امر ترکیبی است که تعبیر از آن به اتصاف ماهیت به وجود می‌شود، و اتصاف به وجود اگر چه یک امری عقلی است، ولی از اعتباراتی است که مطابق با واقع و نفس الامر می‌باشد، پس لازم است ارتباطش مر آن را به سببی، آن سوی اعتبار عقل باشد که همان نفس سبب ماهیت است.

پس از آنچه که بیان داشتیم روشن گشت که تقسیم گفته شده ضبطش از هم پاشیده است، برای اینکه موصوفیتی که مترتب بر تأثیر و اثربخشی فاعل است، ممکن است که بر معنایی غیرمستقل در تصور اخذ و اعتبار شود، بلکه آن آینه نگرش دوجانب است، و معانی ارتباطی - از آن جهت که ارتباطی اند - امکان ندارد که توجه ذهن بدانها تعلق گیرد، و همانطور که گفتیم: استقلال آنها در تصور است؛ ولی اگر توجه و التفات، دوباره از سر گرفته شود، یعنی از آنچه که بر آن بوده - یعنی آلت ارتباط بودنش - برهم خورده و در نفس خود امری معقول گردد که ذاتش با دوجانب مابین و دور باشد، مانند دیگر ماهیات - در اینکه تعلقشان به جاعل به چه چیزی است و تأثیر و اثرگذاری جاعل در آنها به حسب کدام حیثیت از امور محتمل گفته شده است؟ - می‌باشد.

۱۴

فصلی

در چگونگی نیاز عدم ممکن به سبب

بسا که شک شود و گفته آید: رجحان و برتری عدم ممکن بر وجودش اگر به واسطه سببی باشد، هرآینه عدم باید دارای تأثیر و اثرگذاری باشد، ولی عدم، بطلان محض است و استنادش به چیزی ممتنع و محال است؛ سپس می‌گویید: عدم ممکن مستند

به عدم علت و جودش می‌باشد، (این سخن) درخواست جدایی بین عدم‌ها را - و اینکه آنها هویت‌های متعدّدند که برخی از آنها علت‌اند و برخی دیگر معلول - دارد، در حالی که هیچ جدایی و تمایزی و نه اولویّتی (در اعدام) نیست، بنابراین نه علّیتی هست و نه معلولیّتی.

این سخن چنین پاسخ داده می‌شود و روشن می‌گردد که: عدم ممکن نفی محض نمی‌باشد، یعنی عقل تصور ماهیت ممکن را کرده و بدان، معنی وجود و عدم را اضافه و نسبت می‌دهد و آن را به حسب ذاتش خالی از تحصّل و «لا تحصّل» می‌یابد، خواه به حسب ذهن باشد و یا به حسب خارج، لذا حکم می‌کند که آن (ماهیت) در انضمام و پیوستن هریک از دو معنی بدان، نیازمند به امر دیگری است.

و همان‌گونه که معنی تأثیر علت در وجود یک ماهیتی این‌گونه نیست که در ماهیت، چیزی به امانت گذارده شود که در واقع ماهیت حامل آن امانت و یا به حقیقت متصف بدان باشد، بلکه بدین‌گونه است که ابداع امری به نام وجود می‌کند و وجود به نفس خود دارای ماهیت - بدون تأثیر - می‌باشد، و ماهیت همان‌گونه که از نظر و رأی ما دانسته‌ای، رنگ‌پذیر رنگ وجود و تابناک به نور آن می‌باشد.

همین‌طور معنی تأثیر آن (علت) در عدم ماهیت^۱ جز این‌گونه نیست که چیزی را که به نوعی از اتحاد - یعنی بالعرض - با ماهیت متحد است ابداع^۲ ننماید، آری! عقل را رسد که تصور ماهیت ممکن را کرده و چیزی از مفهوم عدم و وجود بدان اضافه نماید، یعنی به سبب تصور وجود علّت و یا عدم آن - از جهت علمش به اسبابی که به نام برهان «لّمّی» نامیده می‌شود - و یا به سبب دریافت آثاری که مترتب بر شئی بوده و دلالت بر وجود او دارد، و یا به سبب عدم آنها (آثار مترتب) که دلالت بر عدم او دارد - همچنان که در برهان به نام «اُنّی» هست -

پس دانسته شد که مرجّح و برتری دهنده عدم مانند مرجّح وجود است و وی را جز آن مقدار که بهره از وجود است نمی‌باشد، نه ذات عدم - از آن روی که عدم است - جز آنکه مرجّح جانب وجود لازم است که به نفس خود امری متقرر و استوار بوده و بدون فرض و اعتبار، حاصل باشد.

۱. این خبر چهارسطر بالا است که: و همان‌گونه که معنی تأثیر... ۲. این ترجمه بر مبنای نسخه چاپ جدید «افست بیروت» صورت گرفته و در نسخه قدیم «تبدع» است، یعنی: ابداع نماید. «م»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۱۳

اما مرجح بطلان و عدم، جز معقول و مجرد - بدون تقرر و ثبوت و بیرون از نگرش عقلی - نمی باشد، پس عدم علت اگرچه در ظرف عدم نفی محض است، ولی آن را به حسب نگرش عقل، بهره ای از تقرر و ثبوت هست، و همین در ترجیح و برتری دادن عقلی، و حکم به پیروی آن کافی و بسنده است، یعنی به واسطه عدم معلول چه در ذهن و چه در خارج، هریک از آن دو به گونه ای غیر از دیگری است، زیرا پیروی عدم علت، عدم معلول است در خارج، چون هردو - از آن روی که این گونه اند - باطل اند، زیرا آن دو را به هیچ وجه از جوه خبری، حتی از همین وجه سلبی هم نمی باشد، ولی پیروی عدم آن (علت)، عدم آن (معلول) است در ذهن، پس تصور عدم علت و حکم بدان (معلول) بر آن (علت) موجب تصور عدم معلول است و حکم بدان (معلول) بر آن (معلول) می باشد، و در تصور عدم معلول، تنها پیروی و استتباع است و بس، یعنی به واسطه تصور عدم علت - بدون ترتب حکم به عدم آن (علت) بر حکم به عدم آن (معلول) - .

خلاصه آنکه: امتیاز بین عدم ها به حسب مفهومات عقلی و صورت های ذهنی - به وجهی از جوه - در مرجح بودن برخی از آنها نسبت به برخی دیگر کافی و بسنده است، و فقط امتیاز و جدایی بین اعدام - از آن جهت که اعدام اند - ممتنع است و آن در اینجا لازم نمی آید.

خلاصه ای اجمالی و فشرده

ماهیات امکانی و اعیان متقرر و ثابت را حالاتی عقلی و اعتباراتی است که در واقع بر وجودشان پیشی دارد که آنها در نگرش عقلی، برخی نسبت به برخی دیگر مستنداند، بدون اینکه در خارج در برابر و ازاء آنها چیزی باشد، و در خارج - نزد ما - چیزی غیر از وجود نمی باشد، سپس عقل، ماهیت متحد با وجود را تصور کرده و ماهیت را به حسب مفهوم، غیر مفهوم وجود می یابد، بلکه ماهیت را به حسب نفسش عاری از وجود و عدم، و خالی از ضرورت و «لاضرورت» هردو - به معنای عدولی نیز - می یابد، لذا حکم به نیاز و حاجت آن در چیزی از دو امر (ضرورت و لاضرورت) به مرجح و برتری دهنده غیر از ذات و موجبش می نماید.

پس از این موضوع دانسته می‌شود که شئی - یعنی ماهیت - نخست (در اعتبار عقل قرار گرفته و سپس) امکان یافته و پس از آن حاجت و نیاز پیدا کرده و سپس ایجاب یافته و وجوب پیدا نموده و بعد از آن وجود یافته و موجود گردیده^۱؛ و این منافی اولین صادر بودن وجود و اصالت (و یا اصل بودن آن) نمی‌باشد، چون موضوع در این حکم، وجود می‌باشد، و در آنچه گفته شد منظور از آن، حال ماهیت است باقیاس به وجودش و به جاعل وجودش، و این مانند آن چیزی است که گفته می‌شود: بسیار هست که شئی ای به حسب وجود رابطی‌اش از چیزی که به حسب وجودش در نفس خودش بر آن پیشی دارد متأخر است، چنان که در علم طبیعی ثابت است که وجود مبدأ حرکت پس از اثبات حرکت است و وجود محرک غیرمتحرک که دارای نیرو و قدرت نامتناهی است بعد از اثبات حرکت دوری و گردشی می‌باشد.

این برای آن است که حال جسم در نفس ماهیت متغیر و دگرگون‌پذیر، برحال مبدأ محرک واجب بالذات و از جهت قدرت نامتناهی بودن تقدم و پیشی دارد، با اینکه واجب بالذات به حسب ذات متعالش بر تمامی اشیاء تقدم و پیشی دارد، در این صورت هیچ تناقض و تخالفی بین تقدم و پیش بودن وجود در نفس خود برماهیت و حالات آن نیست، و از آن (ماهیت) و از مراتب پیشین آن به حسب تعلق و ارتباطش بدان (وجود) متأخر است.

بینش دادن به‌گونه یادآوری

ما برای روشن ساختیم و به‌زودی هم بیانش را ایراد خواهیم کرد که مفهوم کلی (کلی طبیعی و ماهیت) خواه ذاتی باشد و خواه عرضی، اثر جاعل قیوم بالذات موجود نمی‌باشد، پس حکم کن که منسوب بالذات به علت، جز نفس وجود به ذات خود نیست، خواه متصف به حدوث باشد و یا بقاء، بلکه وجود باقی - در تعلق به غیر - از جهت نیاز، از وجود حادث - چون هردو نیازمندند - شدیدتر است، و اگر معنی وجود حادث را به عدم پیشین و وجود تحلیل و تقسیم نمایی خواهی دانست که عدم، بالذات مستند به علت موجود نمی‌باشد و بودن وجود پس از عدم، از لوازم هویت این وجود

۱. جمله: امکان فاحاجت فوجیت فوجدت فوجدت، بود و این چنین ترجمه شد. «م»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۱۵

است، بنابراین هیچ جای تعلقی به غیر - جز نفس وجود - با قطع نظر از آنچه لازمه آن است باقی نمی ماند، بنابراین برای فاعل هیچ صُنعی در آنچه غیر از وجود است نمی باشد. سپس (گوییم): برخی از (انحاء) وجود به نفس خود، بدون اقتضایی از غیر او و یا اقتضایی از ذات خودش توصیف به حدوث می شود.

همچنان که جسم در وجود خودش متعلق به علت است و سپس همو به نفس خودش موصوف به لزوم متناهی بودن - مطلقاً - می باشد، و همچنان که نیاز ماهیات به علت وجوداتشان می باشد، زیرا آنها از آن حیث که در ذاتشان نسبتشان به وجود و عدم برابر است، بهره‌وری آنها از علت، وصف وجود است، و اما وصف برابر بودن نسبت آنها و یا اینکه وجود آنها پس از بطلان است، خواه بالذات باشد و یا به سبب زمان، امری ضروری و غیرنیازمند به علت می باشد.

همچنین است^۱ نیاز وجود به علت و تقوم و برپائیش بدان، یعنی از آن حیث که به ذات و هویت خود وجودی ضعیف و تعلقی و سایه‌وار است، و مستفاد و بهره‌ور از علت، نفس ضعیفش است نه اینکه متصف به حدوث است و یا قدّم^۲.

و آنچه که برخی از دانشمندان متأخر بیان داشته‌اند موافق با این مطلب است که: ذات مستفاد و بهره‌ور از غیر، متعلق به غیر بودنش مقوم و برپادارنده‌اش است، همچنان که بی‌نیازی از غیر، مقوم واجب‌الوجود به ذات خود است، پس ذاتی که از جانب غیر است، بودنش از غیر است و نیازش از غیر، مقوم آن است، چون ذات همیشه نیازمند جایز نیست که ذات بی‌نیازی باشد، همچنین ذات همیشه بی‌نیاز از تمام اشیاء جایز نیست که نیازمند باشد، وگرنه حقایق، از آنچه که برآند انقلاب و دگرگونی خواهند داشت.

۱. این خبر پنج سطر بالا است که: همچنان که جسم در وجود خود... ۲. مرادش از قدّم، گونه‌ای از تبعیت و جاری شدن نوعی از اعتبار است. نه بالذات و مستقل، خداوند برتر از آن است که شریک داشته باشد، و امری که بدین‌گونه از قدّم انصاف می‌یابد امر «امری» است نه «خَلقی» زیرا خداوند را صفاتی حقیقی کمالی است که آن صفات عین مرتبه‌گنه ذات او می‌باشد، و نیز او را صفاتی اضافی غیرکمالی است که زاید بر مرتبه‌گنه ذات او می‌باشد که متأخر از ذات است، و این زبادی منافی عینیت صفات درباره‌حق تعالی - مطلقاً - نمی‌باشد و کمال اخلاص نفی صفات زاید از او است تعالی مطلقاً، خواه اضافی باشد و خواه حقیقی، پس مقام اعتبار را اعتبار کن، چون مقام خامض و دشوار و پیچیده است و کم کسی به حقیقت این ادراک رسیده و آنچه را اشاره کردیم درک می‌کند. «نوری»

این در سلوک و آراء ما بسیار واضح و روشن است، یعنی استناد ممکن به جاعل، از جهت وجودش می‌باشد که مقوم به وجود فاعلش است نه از جهت ماهیتش، بنابراین نفس وجود، مرتبط به فاعل است و ارتباطش به فاعل^۱، مقوم او می‌باشد، یعنی بدون آن تصوّر نمی‌شود، وگرنه وجود، این وجود نخواهد بود، همچنان که وجود غیر که متعلق به شئی است، به نفس خود این‌گونه است؛ پس اگر تعلق به غیر، عارض او شده باشد، وجود، این وجود نخواهد بود، بنابراین افتقار و نیاز برای وجود تعلقی - همیشه - هنگام حدوث و زمان استمرار و بقا - هردو - ثابت است، پس نیاز آن در بقا مانند نیازش است در حدوث - بدون تفاوت - نه به این معنی که بودنش پس از عدم اثر فاعل است و یا اینکه بودنش بعد از کون و وجود پیشین اثر او است، بلکه هردو لازم نفس وجودند - بدون جعل و تأثیر - همچنان که گذشت، برای اینکه مجعول و اثر جاعل عبارت از نفس وجود است، نه او را دارای لوازم گردانیدن که از جمله آن لوازم، غیر ازلی بودن او باشد^۲؛ بنابراین حق تعالی را جز افاضه و تابش نور وجود بر اشیاء، و ادامه آن (افاضه بر اشیاء) و حفظ آنها و پایدار داشتن آنچه را که بقاء می‌پذیرد - البته به مقدار آنچه که می‌پذیرد و به حسب گنجایی هویتش - نیست؛ و اما نقایص و نارسایی‌ها، از ذات اشیاء می‌باشد.

مثال این مطلب به‌گونه‌ای دور^۳: فیضان و تابش نور خورشید است بر اجسام قابل و پذیرا، بدون مانع و بخل و خستگی، پس اگر برخی از اجسام مانع و حاجب از ورود شعاع و تابش خورشید بر خودشان باشند، این امر از جهت اجسام است نه از جهت خورشید؛ بنابراین ذات احدیت، پیوسته هیاکل ممکنات را تابناک کرده و از تاریکی شب عدم، به نور صبح وجود بیرون می‌آورد، به‌طوری که اگر نیروی وهم فرض کند که

۱. زیرا او خود نفس ارتباط است نه اینکه چیزی هست که دارای ارتباط می‌باشد، پس انفکاک و جدایی از باب امتناع انفکاک شئی است از نفس خود. «نوری» ۲. اشاره است به آنچه در حاشیه قبلی گفتیم، یعنی اثبات قدم برای برخی از انحاء وجودات امکانی که وجودات «امری» می‌باشد. «نوری» ۳. گونه‌ی دورش آنکه: در آنچه ما در آن هستیم (سخن می‌گوییم) چیزی ثابت مانند اجسام نمی‌باشد، و خداوند بدانها - مانند تجلی نور خورشید به اجسام قابل و پذیرا - تجلی می‌کند، بنابراین اشیاء، مظاهر نور او و مجالی جمال و جلال وی‌اند، بدون اینکه چیزی متقرر و ثابت، پیش از تجلی تصور شود، بلکه چیزی غیر از مراتب تجلیات و تعینات اشیاء باشد. «نوری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۱۷

خداوند لحظه‌ای افاضه و تابش نور وجود را از آنها بردارد، هرآینه به تاریکی ذات ازلی خویش بازمی‌گردند، پس منزّه است خداوند توانا و حکیمی که: *يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده*، یعنی: خدا آسمانها و زمین را نگاه می‌دارد که سقوط نکنند (جاذبه عمومی) و اگر سقوط کند جز او هیچ کس نگاهشان نمی‌دارد (۴۱- فاطر).

و چه سست است نیروی وهم آن کس که پندارد نیاز عالم به قیوم آسمانها و زمین و آنچه در آنها است و آنچه بر آنها است، در حال حدوث می‌باشد نه در حال بقا، حتی برخی از این گروه از روی جهل و ستیز تصریح کرده و گفته: اگر عدم باری تعالی جایز باشد - عدمش - به وجود عالم پس از او، زیبایی وارد نمی‌سازد^۱، چون حدوث - به احوادث و پدید آوردن او - متحقق و ثابت است؛ و این نهایت جهل و تباهی در اعتقاد است، زیرا هر علت ذاتی، با معلول خود وجود و دوام دارد - همچنان که در مباحث علت و معلول به زودی بیان خواهیم داشت - .

و از دلایلی که در این باره هست، گرمی آتش است که از جوهرش، یعنی صورتش، بر آنچه اطراف آن از اجسام برای گرم کردن هست ریزش و فایض می‌شود، و همین‌طور رطوبت و خنکی از آب، بر اجسام مجاورش افاضه می‌شود، همچنان که رطوبت، جوهری و ذاتی آب است، همچنین گرمی هم جوهری و ذاتی آتش می‌باشد، و همان‌طور که از خورشید نور و روشنی بر جرم ستارگان و عناصر تابیده می‌شود - چون نور برای خورشید جوهری (ذاتی) است و فعل ذاتی تبدیل بردار نمی‌باشد - همین‌طور حیات و زندگی، از نفس بر بدن افاضه و ریزش می‌شود، چون حیات برای نفس جوهری و ذاتی است و صورت مقوم آن است، بنابراین پیوسته از نفس، حیات بر بدنی که عبارت از جسم است و در ذات خود مُرده، و به واسطه نفس زنده است افاضه

۱. بدان که برخی از معلولات هستند که علت حدوثشان غیر علت بقایشان می‌باشد، مانند ساختمان، چون علت حدوثش بنا و سازنده است و علت بقایش خشک شدن عنصر، و برخی دیگر علت حدوثش به عینه علت بقایش می‌باشد، مانند قالب شکل‌دار برای آب، پس عالم نسبت به واجب تعالی از نوع دوم است، چون واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود از تمام جهات می‌باشد، نه از نوع اول، پس هرکس که گفته اگر بر باری تعالی عدم جایز باشد، عدمش زیبایی به وجود عالم نخواهد رساند، خاک در دهانش بریزد.
«سبزواری»

می‌شود، و مادام که از جانب نفس، صلاحیت افزاضه^۱ حیات برآن هست، باقی و پایدار است^۲، و چون صلاحیت بدن برای پذیرش حیات فاسد و تباه شد، نفس تنها شده و به جهت خرابی بدن بیرون می‌رود، نسبت هر علت ذاتی با معلول خود این چنین است.

و گفته خواهد آمد که نسبت ایجاد به گردآورنده (مؤلف) و گردآمده (مرکب) مانند بنا و سازنده است نسبت به خانه و دوزنده نسبت به لباس، مغالطه و سفسطه‌ای است که از فرق نگذاشتن بین آنچه که بالذات و بین آنچه که بالعرض، و اعتبار آنچه که علت نیست، علت پنداشتن پدیده آمده است، در حالی که باری تعالی برتر از آن است که فعلش تألیف و ترکیب باشد - همچنان که می‌پندارند - بلکه فعلش صنع و ابداع و انشاء و ایجاد وجود و کون (عالم وجود) است، در صورتی که ابداع و انشاء نه ترکیب است و نه تألیف، بلکه تأسیس و بیرون کشیدن از عدم به وجود است.

و مثالی که در این دو مورد می‌توان آورد - به وجهی - سخن سخن‌گو و نوشته نویسنده است، زیرا یکی از آن دو شبیه ایجاد است و دیگری شبیه ترکیب، از این روی اولی - به واسطه امساک و خودداری کردن (از سخن گفتن) - باطل می‌شود، برعکس دومی، زیرا اگر سخن‌گو ساکت و خاموش شود، سخن باطل می‌شود، ولی اگر نویسنده دست از نوشتن کشد، نوشته شده باطل نمی‌شود، بنابراین وجود عالم از باری تعالی مانند وجود سخن است از سخن‌گو، پس وجودات عقلی و نفسی و انیات روحی و جسمی (از آن جهت که نوع‌اند) تمامی کلمات و سخن‌های الهی‌اند که پایانی ندارد، و اگر دریای هیولای عنصری مدار کلمات ربّ و جودیش باشد، پیش از آنکه کلمات ریش پایان پذیرد، دریا خشک شده بود - اگرچه نظیر آن را به کمک آوریم - یعنی از

۱. این بر دو وجه تصور می‌شود: وجهی عبارت است از حصول استغنا و بی‌نیازی برای نفس از بدن و در کارگیری به حسب استکمالش، در این صورت است که اجل فرا می‌رسد، این همان اجل طبیعی است، و وجه دیگر عبارت است از فساد و تباه شدن صلاحیت بدن برای تعلق نفس - پیش از آنکه استکمالش تمام شود - و این از اسباب اتفاقی خارجی پدید می‌آید، در این صورت است که مرگ فرا می‌رسد، این اجل اخترامی است. «سبزواری» ۲. آنچه از مؤلف بالذات صادر می‌شود برانگیختن نفسش است به برانگیختن طبعش بر حرکتی که آن حرکت عین حرکت دادنش مر اعضا را می‌باشد، اما ویژگی جفت شدن اجزای مرکب مانند خشت و سنگ و غیراینها و آمیزشش به شکلی خاص، آن از قوای مؤلف بالعرض حصول پیدا کرده است نه بالذات، و این‌گونه از تأثیر بالعرض به نام بخت و اتفاق نامیده می‌شود. «نوری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۱۹

دریاهای هیولیات فلکی کمک گیریم^۱؛ تثنیه و تعبیری است مر بیان الهی را که: و لوان مافی الارض من شجرة اقلام والبحر یمد من بعده سبعة ابهر مانفدت کلمات الله ان الله عزیز حکیم، یعنی: اگر همه درختان که در زمین هست قلم باشد و دریا، و به کمک آن هفت دریای دیگر مرکب (قلم) باشد، کلمات خدا تمام نشود که خداوند عزیز و حکیم است (۲۷- لقمان)

۱۵

فصلی

در اینکه ممکن تا به غیر خود واجب نشود موجود نمی‌گردد

چون مشخص و متیقن شد که هر ممکنی تا وجودش به واسطه غیر خودش ترجیح و برتری داده نشود موجود نمی‌گردد، همین طور تا عدمش هم ترجیح و برتری داده نشود معدوم نمی‌ماند، پس ممکن را در رجحان و برتری هریک از دو جانب، ناگزیر از سببی است که خارج از نفس خودش باشد؛ اکنون گوییم: این سبب مرجح و برتری‌دهنده تا هنگامی که ترجیح و برتری دادنش به مرز و جوب نرسیده است، سبب مرجح و برتری‌دهنده مرجح نیست، بنابراین اولویت خارجی که به سبب غیر، به حد و جوب نرسیده کافی نیست - همچنان که بیشتر از متکلمان می‌پندارند - پس مادام که در مرز امکان است، وجودش تحقق و ثبوت پیدا نکرده، آیا این گونه نیست تا هنگامی که به مرز و جوب - به سبب غیر - نرسیده، وجودش جایز و عدمش هم جایز است؟ پس بعد از تخصیص به یکی از آن دو غیر دیگری تعیین نمی‌یابد و طلب مخصص و تخصیص‌دهنده و مرجح و برتری‌دهنده جذع (بی‌برگ و ثمر) بازمی‌گردد، و اولویت^۲، نسبتش به دو جانب برابر است^۳، لذا معلول یکسره نیازمند به انضمام چیز دیگری

۱. چنان که مشاهده می‌کنی دریای هیولا پایان می‌پذیرد، چون هیولا مجرد نیست، بنابراین کلمات وجودی خدا پایان‌پذیر نیست، چون هیچ وقت فیض قطع نمی‌گردد و رحمتش بازمی‌ایستد، و بر او خاموشی جایز نیست، و سخن در هفت دریا هم همین گونه است. «سبزواری» ۲. چون نسبت مرجح فرض شده در این حال بر استواء است، بنابراین اولویت، در حقیقت استوای نسبت گردیده است. «نوری» ۳. اگر گویی: با فرض اولویت وجود چگونه امکان ادعای استواء هست؟ گویم: همچنان که مرجح موجب نسبتش به دو جانب برابر است، البته تا هنگامی که ترجیح به مرزی نرسیده باشد که جز یک جانب باقی نمانده باشد، همچنین ←

می‌شود که با علت و اولویت سه می‌گردد.

سپس (گوییم:) با انضمامش اگر وجوب حاصل نیامد و به‌حسب آن، (تعین) هردو جانب جایز بود، در آن صورت نیاز به مرجح و برتری‌دهنده یکی از آن دو باقی نمانده و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند تا کار منتهی به مرجحات و اولویات بی‌پایان و نامتناهی گردد و باهمه اینها تعین یکی از دو جانب حصول پیدا نکرده است، چون هر مرتبه‌ای از مراتب نامتناهی که فرض شود، سخنی که در برابر نسبت اولویت که متحقق و ثابت در آن مرتبه هست و غیر موجب (تعین) هردو جانب به‌حال خود است - با فرض حصول آنچه فرض شده سبب مرجح است - پیش خواهد آمد، پس برابری نسبت این اولویت به دو جانب فعلیت و «لافعلیت» - با تحقق و ثبوت این اسباب نامتناهی - بر شأن خودش باقی است، بدون اینکه تعینی به یکی از دو جانب بخشد، پس آنچه که سبب مرجح فرض شده، سبب مرجح نیست.

بنابراین روشن و آشکار شد که فرض شده محال است، بدون اینکه در بیان آن یاری از محال بودن زنجیره نامتناهی - از علت‌ها و معلول‌ها - بگیریم، چون آن چیزی است که زمانش هنوز نرسیده است، بلکه از جهت آنکه آنچه را که ما علت تخصیص‌دهنده فرض کرده بودیم، آن نبود، پس شئی غیرخودش بوده و این محال است.

خلاصه آنکه: وجوب، پایان زنجیره امکانات است و فعلیت ذاتی مبدأ پخش شاخه‌های قوا و نابود کردن ملکات می‌باشد، از این‌روی گفته شده: وجوب شئی پیش

«مرجح جاعل وجود هم اولی است نه واجب، البته تا هنگامی که این جاعل تمامی انحاء عدم معلول را سد نکرده باشد تا آنکه دو جانب باقی نمانده باشد و استوا تحقق پیدا نکند؛ پس اولویت تقوم مقام ذات فاعل است - با قطع نظر از مرجح غایی که موجب وجود و یا عدم است - و سخن مجادله‌گر که گوید: هیچ استوایی نیست چون اولویت به وجود تعلق دارد، مغالطه‌ای است که از اشتباه آنچه در ذهن است به آنچه که در خارج است پیش آمده، چون وجود حصول در خارج پیدا نمی‌کند تا آنکه بدان اولویت تعلق گیرد، پس وجود به سبب اولویت، مانند وجود است به سبب تساوی و برابری - بدون هیچ فرقی - و همان‌طور که هیچ‌امکانی نه در حال عدم و نه در حال وجود خارجی و یا ذهنی و یا حالی و یا استقبالی، جز به واسطه اعتبار مرتبه نیست، همین‌طور هیچ اولویتی هم نیست.

اگر اولویت برابر نبود و تعلق به یکی از دو طرف داشت، لزوم تعلق و وجوب و فرض اینکه «لاوجوب» است پیش می‌آمد، و تقریر دیگر اینکه: اولویت ماهیتی از ماهیات است، آن نیز نسبتش به وقوع و «لاوقوع» برابر است، پس وقوع و «لاوقوع» آن جایز است. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۲۱

از امکانش است و فعلیتش پیش از قوتش و صورتش بر ماده‌اش پیشی دارد و خیر آن بر شرش مستولی و غالب است، بلکه وجودش قاهر و غالب بر عدمش است، و رحمت‌الهی بر غضبش پیشی دارد - همچنان که به زودی در مباحث قوه و فعل برایت روشن خواهد گشت - .

در این صورت درست است که هر ماهیت ممکنه و یا هر وجود امکانی، تا تقرر و وجودش به علتش و جوب نیابد، نه تقرر پیدا می‌کند و نه پدید می‌آید، پس علت بودن علت تصور نمی‌شود، تا ترجیح و برتری دادن علت مرمعلول را ترجیحی ایجابی نباشد، بنابراین هر علتی علیت واجب و هر معلولی معلولیتش واجب می‌باشد، و علت نخستین همان‌گونه که واجب‌الوجود است، همین‌طور واجب‌العلیت هم هست، پس او از آن جهت که واجب‌الوجود است واجب‌العلیت هم هست، و واجب به ذات بودن او یعنی اینکه مبدأ آنچه غیرخودش است می‌باشد و این مطلب با خواست‌الهی به زودی بیان خواهد شد.

۱۶

فصلی

در آنکه هر ممکنی درنور دیده به دو وجوب و دو امتناع است

آنچه در فصل پیشین گذشت عبارت از ثبوت و جویی بود که بر ممکن پیشی دارد و از جانب مرجح و برتری‌دهنده تام - به یکی از دو جانب وجود و عدم پیش از تحقق آن (ممکن) - سرچشمه گرفته و پدید آمده است؛ و در مقابل آن امتناع پیشین است که از اقتضای علت این جانب به عینه لازم آمده است، سپس پس از تحقق و ثبوت وجود و عدم، وجوب دیگری در زمان اتصاف ماهیت به یکی از دو وصف - از جهت اتصاف بدان (وجوب) به اعتبار تحیتی - الحاق می‌گردد، برای اینکه هر صفتی برای موصوف، وجودش هنگام اتصاف بدان - از حیث اتصاف بدان صفت - واجب می‌شود، و این همان «وجود لاحق و بعدی» است که به نام «ضرورت به حسب محمول» نامیده شده است، و در مقابل آن «امتناع لاحق و بعدی» است باقیاس به آنچه که نقیض محمول می‌باشد.

پس هر ممکنی خواه موجود باشد و یا معدوم، برای خود باشد و یا برای غیرخود، آن ممکن درنور دیده به دو وجوب و دوامتناع - به حسب ملاحظه و نگرش عقل - می باشد، و امکان ندارد که به حسب واقع و نفس الامر مطلقاً، خالی از آن دو باشد، نه به اعتبار وجود و نه به اعتبار عدم، و اگرچه ماهیت ممکن در نفس خودش و به سبب آنچه که آن ماهیت) به حسب آن (ممکن) بر طبیعت امکان خالص می باشد، خالی از همه است؛ اما خالی نبودنش از وجوب پیشین - چه از جهت وجود و چه از جهت عدم - و همین طور امتناع پیشین که لازم آن است، سخن در این باره گفته شد.

اما وجوب و امتناع لاحق؛ (بیانش آنکه: وجود خواه محمول باشد و یا رابطی، منافی عدم خود است، و عدم، مقابلش وجود است، پس امکان عدم در زمان وجود و با وجود، مساوی با جایز بودن پیوستگی بین دو نقیض می باشد، در این صورت محال بودن این امکان لازم می آید، و محال بودن آن اقتضای محال بودن عدم را که مساوی وجوب مقابل آن که وجود است دارد، و حکم امکان وجود شئی هنگام عدمش هم - به طور است، در این صورت آنچه را که ما ادعا کرده بودیم ثابت گشت.

آنچه که باید دانسته شود اینکه: همان گونه که وجوب پیشین ممکن، به واسطه غیر وجود لاحقش هم این گونه است، و همین طور قیاس دو امتناع - در اینکه هر دو به واسطه غیر می باشند - هم این گونه است، البته اگر مراد از ممکن، ماهیت آن باشد، ولی اگر مراد وجود آن باشد؛ پس این دو از وجوب و امتناع، ذاتی آن (ممکن) می باشند.

سا بیان اول: برای اینکه موصوف به وجوب - بر تقدیر بیان شده - ماهیت به شرط وجود است، به شرطی که وجود بیرون از آن (ماهیت) باشد، نه مجموع ماهیت و مفهوم وجود، پس ماهیت موجود، بر وجوب لاحق خود پیشی دارد، و ضرورت وجود آن (ماهیت) به حسب واقع، از امکان آن (وجود) برای آن (ماهیت) به حسب نفس آن (ماهیت) جداشدنی نیست.

و اما بیان دوم: برای اینکه صدق مفهوم موجود بر حقیقت هر وجودی از قبیل صدق ذاتیات شئی است بر آن (شئی)، زیرا آنها مادام که ذات تحقق و ثبوت دارد، ضروری ذاتی اند، و نسبت شئی به نفس خود نه به امکان است بلکه به وجوب است؛ آری! اگر

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۱۳

وجودات خاص امکانی - به حسب فرض - از تعلقشان به جاعلشان مجرد شوند، بر آنها اصلاً عین و ذاتی باقی نمی ماند - برعکس ماهیات - زیرا آنها هنگام صدور وجودشان از علت، به حسب ذاتشان ممکن الوجوداند.

پس هر عقد اتحادی و یا ارتباطی، خالی از وجوب لاحق و ضرورت - به حسب محمول - نمی باشد، خواه اقتران و پیوستگی آن به واسطه ضرورت مطلق ازلی باشد - مانند اینکه گوئیم: خدا موجود قادر است - و یا اینکه به واسطه ضرورت ذاتی مقید به ذات باشد، و یا وصفی مقید به وصف - داخل و یا خارج - باشد، و یا به واسطه امکان ذاتی باشد؛ خلاصه آنکه اگر یکی از دو جانب وجود و عدم برای ماهیتی - وقتی از اوقات - واقع شد، اگر جانب دیگرش به ماهیت - از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم - نسبت داده شود، در آن وقت امکان الحاق بدان (ماهیت) هست، و اگر با نفس آن جانب، و یا با ماهیتی - از حیث تلبس و آمیزشش بدان - مقایسه گردد، بر آن (ماهیت) ممتنع است، نه به حسب ذات آن ماهیت، بلکه به حسب قید آن و تقیدش بدان (وجود) که منافی این جانب دیگر است، پس امتناع، امتناع به غیر است - به شرط یکی از دو اعتبار - و (امتناع) بالذات است - به شرط دومی آن دو - .

پندار و آگاهی بخشیدن

بسا که صاحب پنداری پندارد که ذات ممکن که با وجود، اعتبار و اخذ شده، عدم برای آن ممتنع است - امتناعی ذاتی - نظرش به مجموع است، برای اینکه اجتماع دو نقیض، ذاتاً محال است^۱، بنابراین آنچه که مقابل آن است وجوب ذاتی است نه وجوب به غیر، پس لازم می آید که ممکن مرکب، واجب بالذات باشد، در این صورت او را لازم می آید که آنچه را مکرراً بدان اشاره کردیم متذکر گردد که: ضرورت در اینجا، ضرورت مطلق ازلی نیست، بلکه ضرورت به شرط ذات است، پس همان گونه که انسان مادام که انسان است، به ضرورت انسان است، همین طور انسان موجود، مادام که موجود است، به ضرورت موجود است، و این در واقع وجوب به غیر است، زیرا

۱. خلاصه آنکه: جایز بودن عدم در حال وجود، مستلزم اجتماع دو نقیض است و این امر بالذات محال است، و مستلزم محال بالذات، محال بالذات است، پس وجود واجب بالذات است. «سبزواری»

وجودات امکانی و اتصاف ممکنات بدان‌ها، پس از تأثیر فاعل است مرآنها را؛ و اینجا است که روشن می‌گردد وجوب وجود - در مرکب از دو واجب فرض شده - تنها به واسطه غیر است نه به واسطه ذات، و همین‌طور امتناع - در مرکب از دو ممتنع - امتناع به سبب غیر است، برای اینکه مجموع، در مرتبه یکی از دو جزء نه واجب است و نه ممتنع، بلکه مادام که مجموع‌اند هستند.

چه سست است عذر برخی از آنان (متکلمان) از لزوم وجوب ذاتی در ماهیت اعتبار شده با وجود که: این مجموع یک امر اعتباری می‌باشد، زیرا وجود نزد او اعتباری است، پس مجموع ذات باقید، جز از اعتبارات عقلی نمی‌باشد، پس چگونه معروض وجوب می‌باشد؟

از این نکته بی‌خبر مانده که هیچ‌کس چنین نظری نداشته که نفس مفهوم این نگرش - با قطع نظر از آنچه که از وی حکایت می‌شود و با آن مطابقت دارد - دارای وجوب لاحق است، بلکه نظرش این است که مطابق این مفهوم در واقع و نفس الامر، ذات اعتبار شده و مأخوذ است - یعنی از آن حیث که موجود است - دارای وجود و وجوب می‌باشد، یعنی چیزی که وقتی عقل از آن تعبیر می‌کند^۱، حیثیت و جهت و اعتبار ماهیت را به وجوب می‌دهد، خواه برای وجود صورتی در خارج باشد - همچنان که رأی غالب است - و یا نباشد.

برخی از بزرگان را در این مقام رأی دیگری است که تلخیص آن چنین است: هر چه که جانب عدم - مثلاً زمان وجود - بر ذات امتناع داشته باشد، لازم می‌آید که ذات را - زمان وجود - «لابطلان» لازم آید، و آن اعم از وجود - زمان وجود - و از عدم - یکسره در ازل‌ها و ابدها - می‌باشد، از این‌روی از ضروری بودن این اعم، ضروری بودن آن اخص لازم نمی‌آید، بلکه امکان تحقق و ثبوتش در ضمن عدم، در تمام زمانها و اوقات هست، در این صورت لحدوق وجوب وجود - زمان وجود - به سبب غیر است و امکان سلب آن در نفس خود و به حسب ذات ممکن می‌باشد.

و خودت می‌دانی که این سخن بر تقدیر تمام بودنش، موقعی سودمند است که وجوب وجود فقط، از امتناع عدم لازم آمده باشد، ولی وقتی گفته شد: ماهیت این امر نزد این قائل، حیثیت انتساب نفس ماهیت است به جاعل. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۲۵

حیثیت و اعتبار یافته به سبب وجود، لازم آن وجود است، (مانند) وجوب جزء برای «کُل» و وجوب علت برای معلول - به اعتبار معلول بودنش - (گفته می شود): زیرا ممکن موجود خواه حیثیت و اعتبارش، وجودش به حسب تقیید و جزئی باشد و یا اینکه به حسب تعلیل و شرطی^۱، ناگزیر از وجودی است که از وی انفکاک و جدایی نداشته باشد، و هر چه که چنین باشد، (آن برایش) ضرورت ذاتی است؛ و حال در ممکن موصوف به صادر بودنش از جاعل نیز این گونه است، یعنی آن را وجود جاعل - از آن حیث که از وی صادر است - لازم و ضروری است، از این روی انفکاک و جدایی عالم - از آن حیث که صنع باری تعالی است - از باری تعالی قابل تصور نیست، برای اینکه علت، مقوم وجود معلول است و مقوم شئی، شئی را واجب و لازم است، لذا (در روایات) وارد شده که خداوند متعال به موسی بن عمران علیه السلام فرمود: انا بَدَّكَ اللازم، یعنی: من لازم و ضروری توأم، پس بازگشتگاه همان است که ثابت کرده و تحقق بخشیدیم.

و برخی که کمر دشمنی با اهل حق را با معارضه و جدل بسته و با سروصدا تشبیه به اهل حال نموده - مانند کسی که برای مقابله پهلوانان و مقاتله جنگ آوران عهده دار برداشتن سنگ های سنگین و گران و حمل جنگ افزار می شود - در تألیفی که آن را «تهافت الفلاسفه» نامیده گفته: قیاس جانب دیگر که به ممکن است دارای اعتباراتی چند می باشد:

نخست اینکه: به ذات ممکن - از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم - قیاس می شود، با قطع نظر از آنچه در آن واقع است، به این اعتبار (جانب دیگر) - در این زمان - و بلکه در تمام اوقات، برای آن (ذات) ممکن است.

دوم اینکه: بدان - به حسب تقییدش - به سبب جانب دیگر قیاس می شود، به شرطی که برای اجزاء قیدی باشد، و در این هنگام اگر ثبوت جانب دیگر برای نفس ذاتی که مقید به آن جانب است - یعنی از حیثی که نه موجود است و نه معدوم - بدون اینکه

۱. این وقتی است که حیثیت تقییدی داخل در موضوع - از آن روی که موضوع است - باشد، و وجوب علت برای معلول هنگامی است که حیثیت تعلیلی باشد، این بدان جهت است که اساس امتناع و غیر آن بر مقایسه مفهوم به مطلق وجود و مطلق عدم است. «صبرواری»

تقیید دخالتی در آنچه جانب دیگر برایش ثابت کرده داشته باشد اعتبار شود، در این صورت برای آن (جانب دیگر) پیوسته ممکن است و در آن هنگام ممتنع به غیر است؛ و اگر ثبوتش برای آن (جانب دیگر) - نه از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - بلکه از حیث تقیدش به آن جانب اعتبار شود، در این صورت جانب دیگر، ممکن است ممکن بالذات - بلکه واقع - باشد و ممکن است ممتنع بالذات باشد؛^۱ مثلاً اگر ممکن موجود - از آن روی که موجود است - اعتبار شود، بنابراین عدم، برای آن ممکن است و بلکه واقع و بلکه واجب است، و از این اجتماع دو نقیض لازم نمی آید، چون موصوف به یکی از آن دو، ذات - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - می باشد و به دیگری، ذات - از حیث تقیید - است، و چون ممکن معدوم - از آن روی که معدوم است - اعتبار شود، در آن صورت وجود، برای او ممتنع بالذات است.

سوم اینکه: بدان (جانب دیگر) قیاس می شود، به طوری که مقارن و جفت جزئی می باشد که برای آن جانب دیگری ثابت شده، و در آن نیز دوتقسیمی که در دومی گفته شد پیدا شود، و لزوم اجتماع دو نقیض در اینجا بسیار بعید و دور است.^۲

پس حاصل از این سخن ها اینکه: آنچه از این اعتبارات که واقع شده، باقیاس بدان - در دو اعتبار اولی - ممکن بالذات، و در دو اعتبار دیگری، ممتنع بالذات اند، پایان سخن او.

تباهی و فساد سخن او هنگامی آشکار می شود که در آنچه بیانش پیش از این گذشت، اندیشه و تدبّر شود که: سخن در امتناع یکی از دو جانب باقیاس به جانب دیگر به حسب آنچه که ذهن آن را با رنج و تکلف - بدون برابریش با آنچه که واقعی است - می سازد نیست - چنان که سخن این گوینده داد می زند - بلکه مراد از جانب دیگر، گونه وقوعش در واقع و نفس الامر می باشد، برای اینکه ذاتی که تلبّس و آمیزش

۱. این در صورتی است که جانب دیگر عدم باشد، و گاهی ممتنع است و این وقتی است که جانب دیگر وجود باشد - چنان که تصریح بدان کرده - «سبزواری»^۲. وجه دور بودن عبارت از بودن «ماهه الاختلاف» در اول، تقیید است، ولی در اینجا «ماهه الاختلاف» عبارت از نفس قید است، و ظاهر این است که اختلاف به واسطه تقیید، ضعیف تر از اختلاف به واسطه قید است - اگر چه هر کدام از آن دو نیز قید است - «نوری»

با وجود پیدا کرده، خواه بر وجه دوم اخذ و اعتبار شود و یا بر وجه سوم، عدمش در واقع محال است.

و ظاهر این است که موضوع یکی از دو جانب به عینه چیزی است که جانب دیگر با آن قیاس شده و حکم به امتناع الحاق آن جانب بدان - امتناعی ذاتی - می شود، و مراد از تحییث و اعتبار یافتن به یکی از دو جانب در اعتبار دوم این نیست که مفهوم تحییث اعتبار شود و به اصل ذات ضمیمه شود تا آنکه از آن مرکب اعتباری حصول یافته و حکم به وجوب عدم آن شود.

گفته شده که: موضوع دو متقابل متعدّد می گردد، پس مراد از ذات تلّبس و آمیزش یافته به یکی از دو جانب - مثلاً مانند وجود - عبارت است از اعتبار آن ذات بر وجهی که مصداقی برای آنچه که از آن تعبیر می شود بوده و عقل از آن، به همین مفهوم ذهنی که عبارت از مفهوم تحییث به این جانب است حکایت می کند.

شکی در این نیست که ذات اعتبار شده بر این وجه که امکان حکایت از آن به حسب آن (وجه) - آن گونه که گفته - هست، الحاق جانب دیگر بدان - بالذات - ممتنع و محال است، و نیز در این هم شکی نیست که در آن ذات حکایت شده - آن گونه که گفتیم - به حسب واقع ترکیب - جز در اعتبار ذهنی - نیست، تا آنکه موضوع دو جانب اختلاف پیدا کند، پس امتناع ذاتی برای جانب دیگر ثابت شده و از امتناع ذاتی آن، برای مقابل آن وجود ذاتی لازم می آید، در حالی که آنچه را که این گوینده برای چاره جویی دست بدان زده، در نفس وجودی که خود به عینه جهت وجوب، که در هر موجودی لاحق است، جاری و وارد نیست^۱، و آن - همان گونه که اثبات کردیم - به عینه ذات موجود است، و تنها به سبب نفس خود بخش به موضوع و صفت می شود که آن (صفت) یکی از دو متقابل است، آنجا که گفتیم: وجود ثابت است و آنجا که گفتیم: ثابت نیست، به ذات خود برای خود ممتنع می گردد؛ بنابراین هیچ گریزگاهی جز در آنچه که ما در این مقام شالوده و بنیان آن را ریخته ایم نمی باشد، یعنی فرق بین دو وجوب که لازم از آن دو را چاره ای نیست و آن وجوب مقید است به سبب دوام ذات موضوع، و محذور از آن دو غیر لازم است، و آن وجوب مطلق ازلی است.

۱. این جوابی برهانی است جدلی الزامی نمی باشد تا آنکه گفته شود که او قائل به اصالت وجود نیست. «سبزواری»

دنباله

هر ممکن را که وجود و وجوب^۱ به سبب غیرخود در وقتی از اوقات الحاق شود، آن ممکن همان‌گونه که عدمش در آن وقت ممتنع است، همین‌طور عدمش هم در مطلق نفس الامر و واقع - یعنی برطرف شدنش از واقع^۲ مطلقاً بدون تقیدش به اوقاتی که با این وقت مابینت و دوری دارند - ممتنع است، برای اینکه برطرف شدنش از واقع، بستگی به برطرف شدنش از تمام مراتب واقع دارد، در حالی که فرض شده برخلاف این است، پس معنی جایز بودن عدم، برای ممکن موجود - در وقت جایز بودنش - نظر به ماهیتش دارد نه نظر به واقع.

۱۷

فصلی

در اینکه ممکن را گاهی دوامکان است و گاه دیگر نیست

برخی از ممکنات هستند^۳ که ذاتشان ایبا و خودداری ندارد از اینکه از جود و دهش مبدأ برتر - بدون شرطی خارج از ذاتش و از آنچه که مقوم ذاتش است - فیض مند شوند، بنابراین از مبدأ جواد و بخشنده - بدون فاصله زمانی و مهلت و پیش‌بودن

۱. این قاعده سود فراوانی دارد، بیانش اینکه: وقتی که وجود به ممکن - در وقتی از اوقات - الحاق گردید، برطرف شدن آن امکان ندارد، نه در آن وقت - به اقتضای وجوب لاحق - و نه در غیر آن وقت، چون در آن واقع نگردیده تا امکان برطرف شدنش باشد، و نه مطلقاً از واقع، چون طبیعت به واسطه برطرف شدن تمام افرادش برطرف می‌گردد، این همان چیزی است که گفته شده: اشیاء نسبت به میادی عالی واجبات ثابت‌اند - چه رسد به مبدأ المبادی - پس همگی در حد و مرز خود نزد او حاضراند و هیچ فنا و زوالی نسبت بدو نیست، و از اسماء حُسنای الهی: یا من لاینقص من خزائنه شی، یعنی: ای کسی که هیچ چیز از گنجینه‌هایش کم نمی‌شود است، و هیچ تبدیلی در علم الهی نیست، این در ماهیت است از حیث تحقق و ثبوت، اما وجود خاص حقیقی: عدم برآن ممتنع است، زیرا شی، نه نقیض و نه ضد خود را نمی‌پذیرد، و دارای موضوعی نیست تا آنکه عدم را - به واسطه وارد شدن ضدش بر موضوعش - بپذیرد. «سبزواری» ۲. مرادش از واقع در اینجا مطلقاً، طبیعت و سنخ آن است، بدون ملاحظه تعیین آن به مرتبه‌ای معین و یا مراتبی به عینه از آن. «نوری» ۳. بلکه بنابر ثبوت ارباب انواع است، تمام ماهیات را به حسب نشأه و عالم عقلی یک امکان بیش نیست، ولی به حسب نشأه دنیایی مادی دارای دوامکان‌اند، برای اینکه رأی او (قدس سره) این است که ارباب انواع ماهیاتشان به عینه همین ماهیات است، جز آنکه او - قدس سره - مرادش از برخی ممکنات، حصص و بخش‌های یک ماهیت است و برخی از مراتب نوع واحد، از این روی تعبیر به ممکن کرده است نه ماهیت. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۲۹

عدم زمانی و استعداد جسمانی - افاضه و ریزش می‌شود، این به واسطه صلاحیت ذات و آمادگی طبیعت ممکن برای حصول و کون وجودی است، و این ممکن را جز یک‌گونه از کون و وجود نیست و ناگزیر نوعش منحصر در فردش می‌باشد، زیرا حصول‌های مختلف و ویژگی و تخصصات متعدد برای یک معنی نوعی، تنها به واسطه اسبابی (جمع سبب) الحاق می‌گردد که خارج از مرتبه ذات و قوام حقیقت او می‌باشد، برای اینکه اقتضا کننده ذات و اقتضا کننده لازم ذات - خواه داخلی باشد و یا خارجی - نه اختلاف دارند و نه تخلف و سرپیچی، پس هیچ جایی برای تعدد تخصصات و تکثر حصولات نمی‌ماند.

برخی از آنها هستند که ذات و مقومات ذاتی آنها کافی در پذیرش وجود - بدون یاری گرفتن از اسباب اتفاقی و شرط‌های غیرذاتی - نیست، بنابراین در ذات آنها جز قوه تحصیل - بدون آنکه صلاحیت تام برای قبول آن داشته باشند - نمی‌باشد، سپس بعد از اضافه شدن آن شرط‌ها و آمادگی‌ها قوه وجودش را که به نام ماده نامیده شده است می‌پذیرد و آماده برای پذیرش وجود شده و مناسبت آن به فاعلش - پس از آنکه از جهت مناسبت دور بوده - نزدیک می‌گردد، در این حال به امکان ذاتی آن، امکان دیگری که وقوعش متفاوت است می‌پیوندد، یعنی ماده‌ای حامل که دارای تغییر و دگرگونی، و زمانی که عبارت از کمیت و مقدار دگرگونی آن (ماده)، و انتقالش از حالتی به حالت دیگر است، تا آنکه به یک بهم‌پیوستگی بین قوه قابل و قوه فاعل منتهی شده و اجتماع آن دو حصول پیدا کرده و از ازدواج آنها چیزی از موالید وجودی تولد و ظهور می‌یابد.

و چون ثابت و روشن شد که ممکنات در وجودشان مستند به سببی که واجب‌الوجود بوده و قیومیت داشته هستند، برای اینکه او از تمام جهات وجودی و ایجاد بالفعل است، پس هر چه که این چنین باشد محال است که به ایجاد و فیض او برخی از قابلها و مستعدها - غیر برخ دیگر - اختصاص یابد، بلکه لازم است که فیض و دهش او عام و فراگیر باشد، پس ناگزیر اختلاف فیض به جهت اختلاف امکانات قابلها و استعدادهای مواد است.

سپس (گوییم:) سراسر ممکنات، در نفس و ماهیت خودشان امکانی دارند؛ اگر این

امکان در فیضان و ریزش وجود از واجب بالذات بر آنها کافی است. لازم می‌آید که بدون مهلت و مدّت موجود باشند، برای اینکه فیض، عام و فراگیر است، وجود و بخشش تمام و کامل، و اینکه وجود چیزی از آنها به‌زمانی غیر زمان دیگر اختصاص نیابد، در حالی که وجود، به‌واسطه وجود حوادث و پدیده‌های زمانی برعکس این است؛ ولی اگر این امکان اصلی کافی نباشد، ناگزیر از حصول شرط‌های دیگری می‌باشد تا آنکه آماده پذیرش و قبول وجود از واجب بالذات گردد، پس چنین چیزی را دو امکان است - چون ثابت گشته که برخی از ممکنات دارای دواعتباراند :-

یکی از آن دو عبارت از وصف عام و فراگیر، و معنی واحد عقلی است که مشترک تمام ممکنات بوده، و نفس ماهیات آنها حامل آن می‌باشد.

و دوم آن چیزی است که بر برخی از ماهیات - به‌واسطه نارسایی امکان اصلی آنها در صلاحیت برای پذیرش و قبول افاضه وجودی - درمی‌آید، پس ناگزیر بدان (امکان) امکانی به‌معنای دیگر الحاق شده که قائم به محلی که بر وجودش پیشی دارد - پیش بودنی زمانی - می‌باشد و بدان، آمادگی برای اینکه از قوه به‌فعل خارج شود می‌یابد، و این همان چیزی است که به‌نام امکان استعدادی نامیده می‌شود و بیانش پیش از این گذشت، و به‌حسب این، برای یک ماهیت، گونه‌های نامتناهی از حصول و کون امکان‌پذیر می‌گردد، این به‌جهت استعدادهای نامتناهی است که به‌قابلی که از حیث

۱. این رازی است که پرده از رخسار زیباش - جز یکی پس از دیگری و وارد شونده‌ای پس از وارد شونده‌ای - بر نمی‌دارد، و کسانی که به‌حقیقت بدان دست یازیده‌اند بسیار کم‌اند و من با یاری گرفتن از نام الهی می‌گویم - که او سخن درست می‌گوید :- مراد از این رمز اینکه: متحرک به معنی خارج شونده از قوه به فعلیت، ناگزیر باید به متحرکی متغیر که بالذات متجدد است منتهی گردد، یعنی آنکه ذاتش از آنچه بدان بالقوه و از آنچه که بالفعل است ترکیب نیافته باشد، وگرنه تسلسل در مراتب اجتماع یافته لازم می‌آید، پس او بسیط و در ذات خود باید سیال باشد، و سیلان و تغیرش نباید از جانب علت باشد بلکه باید از جانب ذاتش باشد، و این مراد از «آن» بسیط سیال و متن دهر است که عبارت از نسبت متغیر است - به معنی اول - به ثابت، و مقدار حرکت متحرک است به معنی اول، و آن متغیر و متجدد است به‌گونه انفعال و استکمال.

و قابل به تدریج برای کمال، از مبدأ افعال زمان است، بلکه زمان عین حقیقت این متجدد خارج شونده از قوه به فعلیت است - آهسته‌آهسته - پس حوادث و پدیده‌هایی که برهم پیشی دارند، از جهت طول به «دهر» اتصال دارند و «دهر» به «سرمد» متصل است، پس فعل، ثابت و مستمر است و منفعّل حادث و کاین و فانی شونده، پس ما قابل به افاضه و اجاده (بخشش و دهش) هستیم، نه به دوام مصنوع که به نام عالم نامیده می‌شود، این را نیکو دریاب و غنیمت بدان. «نوری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۳۱

انفعال نامتناهی است الحاق، و به فاعلی که از جهت تأثیر نامتناهی است منضم و پیوسته می‌گردد؛ بنابراین نزول و فرود برکات استمرار و دوام‌یافته و دروازه خیرات تا بی‌نهایت - چنان‌که به‌زودی بر چگونگی آگاهی خواهی یافت - گشوده می‌گردد، ولی اگر امکان، منحصر در بخش اول بود، دروازه افاضه و بخشش بسته شده و در خفاگاه عدم تعدادی از وجود باقی می‌ماند و در پهنه و فراخنای کون بیشتر از آنچه واقع شده، بیرون نمی‌آید، و برهان محال بودن این امر - پس از این با خواست الهی - خواهد آمد.

و در این احکام، هیچ تنگی و دشواری - از آنچه که محققان از اهل شریعت قایل‌اند - و هیچ انحرافی از آنچه که محققان از اهل حکمت استوار نظر دارند نمی‌باشد، بلکه انحراف در حکم به سبب قدم مجعولات زمانی و بی‌نهایت بودن قوای امکانی می‌باشد^۱، برای اینکه حوادث و پدیده‌هایی که برهم پیشی دارند، اگرچه حدوث آنها پس از حرکت و تغییر و ماده و زمان است، ولی حوادث و پدیده‌های ابداعی^۱، خواه از زمان مکان مجرد باشد و یا با آنها جفت باشد - البته نه به‌گونه انفعال و تجدد و نوشدن - زمان و مکان بر آنها پیشی نمی‌گیرد، بلکه آنها خود فاعل حرکات - خواه متحرکات باشند و خواه مشوّقات - می‌باشند، و باری تعالی فوق تمام آنها است، او اولی است که پیش از او اولی نیست، و آخری است که پس از او آخری نیست، بلکه او تعالی، تمامش فعلیت است بدون قوه، و تمامش وجوب است بدون امکان، و تمامش خیر است بدون شر، و تمامش کامل است بدون نقص، و تمامش کمال است بدون کمی، و تمامش غایت

۱. بدان که حوادث و پدیده‌های ابداعی که جفت با زمان و مکان، نه به‌گونه انفعال و تجددند - مانند فلکی‌ها - حیواناتی هستند که مواد آنها تقوم به صورتهایی نفسانی دارد که به حسب مقدار دارای جزء نیستند، و طبیعت و نفس آنها در وجود، یک چیز است و در اعتبار، متغایر و ضدهم، برای اینکه اجزای مقداری برای جسمیت فلک مثلا، به معنای ماده است نه به معنای جنس، و آنها بالذات زنده بوده و غیرقابل مرگ - به‌گونه کون و فساد - می‌باشند، آری! گاهی معدوم می‌شوند و پدید نمی‌آیند، نه اینکه می‌میرند، و بین فساد و عدم فرق است و آن اعم است، همچنان که بین تکون و وجود فرق است، پس جفت شدن - نه به‌گونه انفعال - لازمه اش انعدام است، بدون آنکه چیزی باطل شود، و وجود باطل شدنی نیست، وگرنه زوال و نابودی علم واجب لازم می‌آید، و خداوند از آنچه گویند برتر است - برتری بسیار - و وجود به صفت اقتران و جفت شدن، مستلزم تکون بعد از فساد نیست، با این همه پدید می‌آید و منعدم می‌گردد «یوم نظوی السماء کطی السجل - یعنی: روزی که آسمانها را درهم پیچیم چون درهم پیچیدن طومار (۱۰۴- انبیا)» پس مرگ، در آن به رفع اختلاط و آمیزش، و انعدام - در اینجا - به پیچیده شدن انبساط، و وجود - در اینجا - به حدوث اقتران، و به ظهور به صورتهای تازه و جدید بازمی‌گردد. «نوری»

است بدون انتظار، و تماشای وجود است بدون ماهیت، و تنها از او است که بر غیرخودش از متغایران (و یا متقابلان) - هریک از آن دو که برتراند - افاضه و ریزش می‌شود؛ و مقابل آن (آن یک که برتر نیست) از لوازم غیرمجموع است که در ممکنات واقع شده، یعنی به واسطه مراتب نرسیدن و قصور آنها است از مرتبه کمال اتم واجبی، و به جهت آمیزش انوار وجودات ضعیف آنها با تاریکی‌های عدم‌هایی که به حسب درجات دوری‌شان از کانون نور درخشان قیومی الحاق به آنها شده است، و به واسطه تفاوت در مراتب فرود و نزول و دوری از حق اول، امکانات دوچندان می‌شود و به سبب دوچندان شدن آنها، موجودات از جهت کمال و نقص و نوریابی و تیرگی تفاوت پیدا می‌کنند.

پیش از این گذشت که نسبت و جوب به امکان^۱ نسبت تمام است به نقص، و اینکه هرچه وجودش - نه به ذاتش - و جوب یافته، آن به واسطه وضع چیزی است که آن چیز در مرتبه ماهیتش نبوده لذا واجب‌الوجود (به غیر) گردیده، مثالش احتراق و سوختن است که در ذات خود واجب‌الحصول نیست، ولی در موقع فرض برخورد قوه فاعل به طبع و قوه منفعله به طبع - یعنی صورت سوزنده و ماده آتش گیرنده - حصولش واجب و لازم می‌شود، پس به مطلب پی‌ببر و یقین بدار که ملاک امکان و نیاز عبارت است از دوری از کانون و جوب و بی‌نیازی، و انگیزه فعلیت و وجود عبارت است از قرب و نزدیکی به او، و امکان جهت انفصال و جدایی و عدم تعلق، و ملاک هلاک و تباهی است، و وجوب جهت ارتباط و اتصال و ملاک جمعیت و انتظام است، و هر جا که امکان بیشتر باشد شرّ و کمبود فراوان‌تر و تباهی و فساد بزرگتر است.

ولی هرگاه که جهات عدمی روبه کمی رفت و راه بعضی از مراتب تباهی و فساد به سبب تحقق برخی از شرایط کون و برخاستن بعضی از موانع رسیدن به کمال - بسته شد، آنگاه امکان استعدادی که عبارت از کمال آنچه بالقوه - از آن جهت که درخصوص

۱. اگر مراد از امکان، به معنی فقر است، نسبتش روشن و آشکار است، زیرا فقر وجودات، نوری و عبارت است از تعلق بودن حقایق و استنادی بودن ذات آنها، یعنی تعلق و استناد عین ذوات وجودی نوری آنها است، و اگر مراد از آن سلب دو ضرورت و یا برابری دو جانب - که هر دو از صفات ماهیات می‌باشند - هست، نقص وجوب بودنش با عدم سنخیت فقط نسبت به عدم صیرف و «لاشی» محض است. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۳۳

ظرف خارجی بالقوه است - حصول پیدا می‌کند، همچنان که امکان ذاتی عبارت است از کمال ماهیتی که مطلقاً خالی از وجود است و از آن حیث که این‌گونه است، در هر ظرفی از ظرفها می‌باشد، و این (امکان ذاتی) در پنهان بودن و تاریکی و نقصان، از امکانی که خود یکی از کیفیات استعدادی است فرورفته‌تر است، زیرا آن از جهت دیگری - غیر از جهت قوه و امکان بودن برای شئی - بالفعل می‌باشد.

بنابراین «منی - نطفه ۱» - اگرچه باقیاس به حصول صورت انسانی برایش - بالقوه است، ولی باقیاس به نفس او و اینکه دارای صورت منوی و نطفکی است بالفعل می‌باشد، پس آن از جهت انسانیت ناقص و از جهت منویّت و نطفکی کامل است، برعکس امکان ذاتی که عبارت از امر سلبی محض است و آن را از جهت دیگری هیچ معنای تحصیلی نمی‌باشد، برای اینکه تقویت کننده‌اش در امکان استعدادی عبارت از امر معین و صورتی خاص است، مانند انسانیت - در مثال ما - برعکس آنچه که امکان ذاتی بدان اضافه و نسبت می‌دهد، چون آن مطلق وجود و عدم است و تعیین از جانب فاعل - بدون درخواست ماهیت به سبب امکانش مر آن را - پدید آمده است، و برای اینکه امکان استعدادی هنگام ورود آنچه که برای وی استعداد است زایل و نابود می‌شود، برعکس امکان ذاتی که به حسب حال ماهیت است در مرتبه بطلان نفسش و به اعتبار عدم ذاتش، نه به حسب حالش پیش از وجود خارجیش، پس فعلیت شئی و تحقق و ثبوت و وجوب آن در واقع و نفس الامر، امکان ذاتی را از آن شئی برطرف نمی‌کند، چون آن به حسب مرتبه ماهیت است، و آنچه که به حسب ماهیت است، به واسطه علّتی خارجی زایل نمی‌گردد، برعکس امکان استعدادی آن - که به حسب واقع همو است - با فعلیت در آن جمع نمی‌گردد، پس یکی از دوامکان در آنچه که ممکن بودن درخواست قوه و ناداری و شرّ را دارد شدیدتر و قوی‌تر است؛ زیرا امکان ذاتی منبع و اصل امکان استعدادی می‌باشد.

۱. پوشیده مانند که سخن در امکان استعدادی است نه در موضوع استعداد - مانند منی - و شاید مرادش مثال آوردن است و یا اینکه عرض - به ویژه کیفیت استعدادی - چون تابع موضوع است، بنابراین در فعلیت و قوه تابع است، پس امکان استعدادی چون موضوع مرکب از فعلیت و قوه می‌باشد، پس آن از جهتی فعل و از جهتی قوه است، برعکس ذاتی، برای اینکه موضوع آن بالفعل نیست - حتی در وجود و در عدم - بنابراین قوه صرف می‌باشد. «سبزواری»

این برای آن است که هیولی که ملاک جهات شرور و اعدام است، از عقل فعال - به واسطه جهت امکانی که در آن است - سرچشمه گرفته است، زیرا امکان استعدادی دارای بهره‌ای از وجود است که به حسب نزدیکی از حصول و دوری از آن، پذیرای شدت و ضعف می‌باشد، پس استعداد نطفه برای صورت انسانی ضعیف‌تر است از استعداد علقه برای آن، و آن از استعداد مُضغه (ضعیف‌تر است) و همین‌طور تا استعداد بدن کامل به واسطه قوا و آلات و اعضایش، همراه با مزاجی شایسته آن؛ و استعداد تام پس از تحقق امکان ذاتی، به سبب حدوث و پدید آمدن برخی از انگیزه‌ها و سبب‌ها و قطع برخی از موانع و ضدها حصول می‌یابد، و دوام و شدتش یا به واسطه حصول فعلیت شئی و یا به سبب وارد شدن بعضی از ضدها قطع می‌گردد.

خلاصه آنکه: اطلاق امکان بر دو معنی: به سبب نوعی از اشتراک صناعی می‌باشد، یعنی به واسطه اقتضای یکی از آن دو، رجحان و برتری جانب دیگر را و پذیرش آن مر شدت و ضعف را و عدم لزوم آن مر ماهیت ممکن را؛ و قیامش به محل ممکن است - نه بدان - و از آن جهت از امور موجود در اعیان است که کیفیت حاصل برای محل آنها و آماده‌ساز آنها برای افاضه مبدأ بخشنده مر وجود حادث و تازه را در آنها (ممکنات) - یا بالذات - مانند صورت و عرض - و یا بالعرض - مانند نفس مجرد - برعکس دو می‌می‌باشد، زیرا آن، در تمام احکام برخلاف آن (اولی) می‌باشد.

سپس (گوییم): اگر امکان استعدادی اضافه به آنچه که بدان قیام دارد بشود، به نام استعداد آن نامیده می‌شود، و اگر اضافه به (وجود) حادث در آن شود، به نام امکان آن حادث نامیده می‌شود، پس امکان وقوعی^۱ - از آن روی که امکان وقوعی شئی است - قائم است - نه بدان - بلکه به محل آن، پس آن به واسطه وصف، به حال متعلق شبیه‌تر است.

برخی از آنان قایل‌اند که آنچه به نام امکان استعدادی نامیده شده به عینه کیفیت مزاجی است، و غیر آن است از حیث انتسابش به صورتی که به زودی به سبب آن پدید خواهد آمد؛ پس مزاج نطفه - وقتی که به ذاتش اعتبار شود - کیفیتی مزاجی است، و

۱. این امکان که مرادف با امکان استعدادی است غیر آن چیزی است که به بودن شئی - به گونه‌ای که از فرض وقوعش محال لازم آید - تفسیر شده است. «هدیجی»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۳۵

چون به صورت حیوانی نسبت داده شود، استعداد برای آن است، همین طور حیاط و صحن خانه، صفت خانه است^۱، و چون در ذهن، اضافه به شماری از مردم که (آن حیاط خانه) را فرامی گیرد شود، امکان برای آن (حیاط خانه) است، و به زودی در تحقیق این مطلب آنچه را که حقیقت آشکار است در فصل قوه و فعل - با خواست خداوند دانای فعال - خواهی شنید.

۱۸

فصلی

در برخی از احکام ممتنع بالذات

بدان که عقل، همان گونه که توان تعقل حقیقت واجب بالذات را - به واسطه غایت مجد و بزرگیش و نهایت بلندی و شدت نوریت و وجوب و فعلیتش و نامتناهی بودن عظمت و کبریایش - ندارد، همین طور توان تصور ممتنع بالذات را - از آن روی که ممتنع بالذات است - به سبب نهایت نقص و بطلان و «لاشئی» بودنش ندارد، پس همان گونه که دست به دامن ذات قیوم واجب بالذات نخواهد رسید، چون احاطه به تمام موجودات و اشیاء دارد و به احاطه عقل در نمی آید، همین طور ممتنع بالذات - به واسطه گریختنش از ناحیه وجود و شیئیت - قابل ادراک نیست، زیرا آن را بهره و نصیبی از هویت نیست تا قابل اشاره باشد و عقل بدان احاطه یابد و شعور آن را ادراک کرده و قوه وهم بدان راه یابد، پس حکم به ممتنع بالذات بودن چیزی به نوعی از برهان، به گونه عرض و استتباع (پیروی کردن و جانشینی) است، همچنان که دلیل بر وجود حق مبدع متعال به گونه ای از بیان است که شبیه به برهان «لمی» می باشد، و همچنان که تحقق یافته که واجب بالذات، واجب به غیر خود نیست، همچنین ممتنع بالذات، ممتنع به غیر خودش - همانند آن بیان - نیست، و همچنان که برای یک چیز دو

۱. امکان استعدادی بنابراین سخن، اضافه خالص است و بس، چون مزاج - به ذات خود - کیفیتی ملموس است و حیاط خانه در نفس خودش بُعد مجرد جوهر است، و مجموع کیف ملموس و اضافه به صورت و یا مجموع حیاط و اضافه، برحد خود جز یک واحد، موجودی نیستند، پس باقی می ماند که اضافه خالص است و بس. «سبزواری»

و جوب: به ذات خود و به غیر خود، و یا فقط به ذات خود و یا فقط به غیر خود نمی باشد، همین طور برای یک امر، دو امتناع نیز نمی باشد.

بنابراین روشن شد که موصوف به غیر - از جوب و امتناع - ممکن بالذات است و آنچه را که مستلزم ممتنع بالذات است ناگزیر، ممتنع است، یعنی از جهتی که بدان، مستلزم ممتنع بالذات می شود، و اگر چه دارای جهت امکانی دیگری باشد؛ ولی این استلزام (لازم آمدن) برای ممتنع، جز از جهت امتناعی نمی باشد؛ مثلاً نامتناهی بودن ابعاد جسم، مستلزم این است که ممتنع بالذات باشد، و آن محصور بودن غیر محصور است که بازگشتش به غیر نفس خود بودن شئی می باشد، با اینکه آن عین نفس خودش است، پس یکی از آن دو محال بالذات است و دیگری محال بالغیر، ناگزیر به اعتباری ممکن می باشد، غیر اعتبار علاقه و پیوستگی اش با ممتنع بالذات، باقیاس با آنچه که در استلزام شئی مرواجب بالذات را دانستی، زیرا آن از جهت ماهیت امکانیش نیست، بلکه از جهت جوب وجود امکانیش می باشد.

خلاصه آنکه همانطور که استلزام در وجود بین دو چیز، ناگزیر از علاقه و پیوستگی علی و معلولی بین دو متلازم است، همین طور استلزام در عدم و امتناع بین دو چیز، از تعلق ارتباطی بین آن دو جدایی ندارد، و همچنان که اگر دو واجب را فرض کنیم، هر دو متلازم هم نیستند، بلکه به حسب بخت و اتفاق متصاحب و همنشین اند، (یعنی اتفاقی است) همین طور تلازم اصطلاحی بین دو ممتنع بالذات نمی شود، و بین ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر هم نمی شود، و آن ناگزیر ممکن بالذات است - همچنان که گذشت - و به این (دلیل) دوشرط لزومی از دوشرط اتفاقی جدایی می پذیرد، برای اینکه اولی، حکم به صدق «تالی» - از جهت وضع و رفع (گذاردن و برداشتن) - در آن می کند، یعنی بر تقدیر صدق «مقدم» - از جهت وضع و رفع - به سبب علاقه و پیوستگی ذاتی که بین آن دو است؛ و در دومی نیز بدون علاقه لزومی - بلکه تنها با برخورد و مصاحبت اتفاقی بین «مقدم» و «تالی» - حکم می کند.

پس آنچه که نزد عموم جدل کنندگان - هنگام مناظره و گفتگو درباره امر محال فرض شده - رسم شده تا به وسیله آن به محال بودن امر دیگری از امور، به سبب بیان خلفی و یا استقامی دست یابند، این است که گفته شود: فرض شده تو امر محالی است، پس

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۳۷

جایز است که نقیض آنچه را که ادعا داری، استلزام آن را لازم آرد، برای اینکه امر محالی، گاهی امر محال دیگری را لازم می آورد، تباهیش آشکار است.

برای اینکه محال، هر محالی که می خواهد باشد، بلکه محالاتی که وجودشان تقدیر شده باشد، لازم نمی آید که بین آنها تعلق سببی و مسببی باشد، در این صورت (قضیه) متصله لزومی از دو کاذب، گاه صدق می کند و گاهی صدق نمی کند، چون اگر بین آن دو علاقه لزومی تحقق پذیرد - مانند حماریت انسان و عرعرکردنش - لزومی صدق می کند، و اگر این علاقه بین آن دو تحقق نپذیرد، یا این است که عقل، بین آن دو علاقه منافات می بیند، در این صورت بین آن دو از اصل، حکم به اتصال، کاذب است، و یا این است که بین آن دو، جز اتصال اتفاقی، بدون لزوم و منافای بودن ذاتی - به سبب نبودن علاقه ای مطلقا بین آن دو - نمی باشد، در این صورت حکم بین آن دو به اتصال، به گونه جواز و احتمال، به سبب جاری نکردن برهان یقینی - جز در لزومی ها - درست است، زیرا ضرورت و وجوب، ملاک قطع و یقین است و جواز و امکان، ملاک گمان و تخمین می باشد.

۱۹

فصلی

در اینکه چگونه ممتنع و یا معدوم دانسته می شود؟

هر آنچه که معلوم است، ناگزیر از غیر خود متمیز و جدا است، و هر چه که از غیر خود متمیز و جدا باشد، موجود است، در این صورت هر معلومی موجود است و باعکس نقیض، آن هم انعکاس می یابد، یعنی: هر چه که موجود نیست معلوم نیست، ولی ما بسیاری از چیزها را می دانیم که معدوم و ممتنع الوجوداند، ولی معلوم اند، مانند اینکه ما عدم شریک خدا و عدم اجتماع دونقیض را می دانیم، پس امکان جمع بین این دوسخن به ظاهر منافای هم چگونه است؟

گوییم: معدوم خالی از این نیست که یابسیط است و یا مرکب، اگر بسیط باشد - مانند عدم خداوند و عدم شریکش و عدم همانندش و امثال اینها - این امور

به جهت همانندیشان با امر موجود تعقل می‌شوند^۱، مثل اینکه گفته شود: خداوند متعال را چیزی که نسبتش بدو، مانند نسبت سیاهی به سفیدی باشد نیست، و نه چیزی را که نسبتش بدو، نسبت مندرج با دیگری که تحت نوع و یا جنس است باشد نیست، پس اگر شناخت ضد و همانند و یا هم جنسی بین امور وجودی نبود، محال بود حکم به این شود که خداوند متعال را ضدی و یا همانند و هم جنسی - و آنچه از محالات که در این رونداند - نمی‌باشد.

ولی اگر (معدوم) مرکب باشد، مانند علم به عدم اجتماع دو متقابل - مانند دوزد هم - علم بدین امر، اتمامش به واسطه علم به اجزای وجودی آن امر می‌باشد، مثل اینکه سیاهی و سفیدی تعقل می‌شود و سپس اجتماع تعقل می‌شود که چگونه جایز است^۲؛ پس از آن، گفته می‌شود: اجتماعی که عبارت از امر وجودی است معقول است و بین سیاهی و سفیدی حاصل شدنی نیست، حاصل آنکه عدم سفیدی تنها با مقایسه با امور وجودی دانسته می‌شود، و عدم مرکبات فقط با شناخت بسایط آنها دانسته می‌شود، این چیزی بود که در این باره گفته شده است.

گویم: عقل را این (قدرت و بهره) هست که هر چیزی حتی محالات را مانند معدوم مطلق و مجهول مطلق و اجتماع دونقیض و شریک خدا و غیراینها - چه از جهت مفهوم و چه از نظر عنوان - تصور کند و سپس بر آنها به احکامی مناسب آنها حکم نماید و قضایایی ایجابی به گونه هلیات غیرتئی و قطعی عقد و طرح کند، در نتیجه موضوعات این قضایا، از آن حیث که مفهومات عقلی اند و بهره‌ای از ثبوت دارند و بر آنها شئی و ممکن عام، و بلکه عرض و کیفیت نفسانی و آنچه در این روند است صدق می‌نماید، منشأ و اصلی برای درستی حکم بر آنها می‌گردد، و از حیثی که آنها

۱. یعنی به امر موجود در آن، زیرا تشبیه چیزی به چیزی، درخواست ظهور و جدایش را در نزد شبیه شونده دارد، و در صورت فرض شده این تصور نمی‌شود. «نوری» ۲. اگر کار همان‌گونه بود که گفتی و ثابت کردی و آشکار کرده و صورت دادی، پس ممتنعات و معدومات مطلق تمامی شان دانسته شده و از آنها خبر داده می‌شود، بنابراین معنی، سخنتان که معدوم مطلق و ممتنع بالذات که خود یکسره معدوم و باطل است و نه دانسته می‌شود و نه از آن خبر داده می‌شود و محال است که دانسته شود و از آن خبر داده شود چیست؟ پس برای سخن شما این معنی اصلاً باقی نمی‌ماند و مقصود اصلی در اینجا - همچنان که روشن است - اینکه: آنچه را که نه قابل امتیاز است و نه علم بدان حاصل است و نه از آن مطلقاً خبر توان داد، چگونه قابل تصور بوده و آن‌گونه که گفتیم بر آن حکم می‌شود؟ این را نیک اندیشه کن. «نوری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۳۹

عنوانی برای امور باطل و نادرست‌اند، منشأ و اصلی برای امتناع حکم بر آنها می‌گردد، و در مقام اعتبار دو حیثیت حکم به عدم اخبار و آگاهی دادن از آنها و یا به عدم حکم بر آنها و یا به عدم ثبوت آنها و امثال اینها می‌شود، و به این (برهان) شبهه مشهوری که گفتیم: از مجهول مطلق خبر نتوان داد، دفع می‌گردد^۱.

و راز آن در این شبهه: برخی^۲ از مفهومات است بر نفس خود به حمل اولی ذاتی^۳، و عدم صدق آن بر نفس خود به حمل شایع عرضی، برای اینکه مفهوم شریک خدا و مجهول مطلق، بر نفس خود به یکی از دو حمل صدق می‌کند، و مقابل آن، به حمل دیگر بر وی صدق می‌نماید، و این ملاک درستی حکم است بر آن، به اینکه ممتنع الوجود است.

۲۰

فصلی

در اینکه ممتنع را چگونه درست است که ممتنع دیگری را لازم آورد؟^۴

بدان که عادت و روش تمام جدل‌کنندگان این است که گویند: این فرض شده چون محال است، جایز است که محال دیگری را لازم آورد، هر محالی که می‌خواهد باشد، و

۱. پس آنچه که معلوم و بر آن حکم شد، در این صورت مثلاً معدوم مطلق نمی‌باشد، و ما بر این عنوان - یعنی مفهوم معدوم مطلق که بر نفس صدق می‌کند - حکم به حمل اولی که در واقع موجود است و به حقیقت معلوم ماست کردیم که اگر به حیثی گردد که اشاره به امری که خارج از آن است بشود و صورت اشاره شده صورت صاحب صورت و ذات گردد و آن (امر) بر آن (صورت) صدق کند و بدان، تعبیر از آن (صورت) شود، حکم بر آن - به گونه‌ای که سرایت در آن داشته باشد - ممتنع است، نه اینکه آن در وقت این‌گونه است و بالفعل به این صفت، زیرا در وقت معنی و مفهوم فقط است، طوری که اشاره به امری خارج از آن و مصداق بالفعل آن باشد نیست، به حیثی که بر آن به گونه‌ای حکم شود که در وقت در آن سریان داشته باشد و گرنه عنوان برای امر باطل بالذات مطلقاً نخواهد بود. این را نیک اندیشه کن که جداً پیچیده و دشوار است، با اینکه بیانی که برایت کردم به حدی بود که بهتر از آن امکان پذیر نبود، پس نیک بیندیش. «نوری» ۲. حاصل آنکه گفته‌اند: حکم بر معدوم مطلق ممتنع است، یعنی: این مفهوم ممتنع است که حکم بر آن شود، به گونه‌ای که حکم از آن به امری خارج از آن سرایت نماید، مانند حکم بر صورت کلی، به گونه‌ای که از آن به صاحب صورت که تحت آن صورت است و آن صدق بر صاحب آن می‌نماید سرایت کند، برای اینکه این مفهوم را صورتی در خارج نیست، و گرنه معدوم مطلق نبود. «نوری» ۳. آوردن لفظ «برخی» به اعتبار بیانش است که فرموده: و عدم صدق آن بر نفس خود، برای اینکه کلی نیست، برای اینکه مفهوم «شی» بر خودش - به حمل شایع - صدق می‌کند، و همین طور مفهوم کلی و مفهوم ماهیت و چیزهای دیگر از این قبیل، اما در (حمل) اول، کلی است. «سبزواری» ۴. این تفصیل اجمال (فصل) پیشین است، و اگر در اینجا حذفش می‌فرمود بهتر بود. «سبزواری»

این به کلی درست نیست، چون هیچ فرقی بین محال و ممکن - در اینکه استلزام بین دو چیز جز به علاقه ذاتی اثبات نمی‌گردد - نیست، برای اینکه معنی ملازمه عبارت است از بودن دو چیز به حیثی که اگر به نظر عقلی به ذات آن دو نگریسته شود، وقوع تصور انفکاک بین آن دو، امکان‌پذیر نباشد، و این چیزی است که درخواست علاقه علی ایجابی را یا بین نفس علت و معلول آن و یا بین دو معلول یک علت - به گونه‌ای که به زودی در مبحث تلازم بین هیولی و صورت خواهد آمد - دارد؛ آیا سخن منطقیان را نشنیده‌ای که گفته‌اند: شرطی لزومی قضیه‌ای است که حکم در آن به سبب صدق تالی است، بر تقدیر صدق مقدم؟ این به واسطه علاقه طبیعی بین آن دو است، از این روی از شرطی اتفاقی امتیاز و جدایی دارد.

و همچنان که استلزام، جز به سبب تحقق علاقه طبیعی بالفعل تحقق نمی‌یابد، همچنین جواز استلزام، جز به سبب جواز تحقق علاقه نمی‌باشد، پس هر چه که در نزد عقل درست و جایز است که بین دو محال - بر تقدیر تحقق آن دو - علاقه ذاتی که لزوم به حسب آن (علاقه) است باشد، جایز است که حکم به استلزام بین آن دو شود، و گرنه قطعاً باطل است؛ در این صورت گاهی محال، محال دیگری را لازم می‌آورد، البته اگر بین آن دو علاقه ذاتی باشد، خواه به ضرورت معلوم باشد - مانند استلزام تحقق مجموع دو ممتنع ذاتی مرتحقق یکی از آن دو را - و یا مانند استلزام «حماریت» زید - مثلاً عرعر کردن او را به سبب اکتساب، همان گونه که «دور» تسلسل را لازم می‌آورد، گاهی هم اگر بین آن دو علاقه ذاتی نباشد لازم نمی‌آورد، بلکه بسا که منافی آن باشد البته وقتی که عقل بین آن دو علاقه منافات را ادراک کرد، یا به فطرت و سرشت، هم چنان که در تحقق مرکب از دو ممتنع بالذات فقط نسبت به تحقق یکی از آن دو و یا «حماریت» انسان نسبت به شیهه کشیدنش هست، و یا بوسیله اکتساب، چنان که در «حماریت» انسان نسبت به ادراکش مرکلیات را بر تقدیر «حماریت» می‌باشد.

در این صورت این که گفتیم: محال جایز است که محال دیگری را لازم آورد، قضیه موجبه مهمله است، و این که گفتیم: واقع، محال را لازم نمی‌آورد، سالبه کلیه است، پس متصلاً لزومی از دو کاذب، آنگاه صدق می‌کند که بین آن دو علاقه لزوم باشد، و چون بین آن دو علاقه لزوم نباشد، یا آن است که حکم به اتصال را یکسره تکذیب

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۴۱

می‌کند - اگر عقل بین آن دو علاقه منافات را درک کرد - و یا اینکه اتصال اتفاقی را تصدیق می‌کند - نه لزومی را - البته اگر آن‌جا اصلاً علاقه‌ای نباشد، نه علاقه لزومی و نه علاقه منافات، این نیز برای آن است که به‌گونه احتمال تجویزی جایز است نه حکم قطعی از جانب عقل، برای اینکه اتفاق، بین موجودات واقع می‌شود،^۱ ولی کاذبات اتفاقی - یعنی معدومات و ممتنعات به‌گونه احتمال تجویزی - شاید تحقق تقدیری برای برخی غیر برخ دیگر اتفاق بیفتد؛ در این صورت حکم قطعی به‌اینکه دو کاذب متفق از جهت کذب، از جهت صدق متفق‌اند، اصلاً صدق نمی‌کند.

برخی از مردمان در حکم به‌جایز بودن لزوم بین دو محال، اکتفای به‌عدم منافات بین آن دو می‌کنند - اگرچه عقل علاقه لزوم را درک نکرده باشد - .
برخی از آنان علاقه لزوم را معتبر می‌دارند.

برخ دیگر آنان علاقه را معتبر می‌دارد و گمان می‌کند که آن (علاقه) با منافات تحقق می‌یابد، و چون تحقق یافت، حکم به‌جایز بودن استلزام و منافات که هر دو قطعاً متصادم و بهم‌برخورنده‌اند می‌کند، و بسا که چنگ به‌این (قاعده) زند که اجتماع دو نقیض مستلزم برطرف شدن هر دو آنها است، چون تحقق هریک از دو نقیض، موجب برخاستن دیگری خواهد بود.

انحراف در این سخن پنهان نیست، برای این که تحقق یکی از دو نقیض در واقع ونفس الامر، مستلزم برخاستن طرف دیگر است، نه تحققش - بر تقدیر محال - و آن اجتماعش است با دیگری، پس تحققش براین تقدیر، مستلزم تحقق دیگری است نه به‌واسطه برخاستن و برطرف شدنش، بنابراین از کجا از تحقق آن دو، برخاستن و برطرف شدن هر دو لازم می‌آید؟

شاخه‌ای (از این اصل)

از اینجا این گره وشک گشوده و برطرف می‌شود و آن این که بسا شخصی شک کند و گوید: لزومیات را نتیجه متصله نیست، برای این که ملازمه در کُبرای (ی قضیه)

۱. مانند این که گوئیم: هرگاه که انسان ناطق باشد، درازگوش عرعر کننده است، چون هر دو موجوداند، زیرا اتصال اتفاقی آن دو دانسته می‌شود برعکس کاذبات اتفاقی، یعنی محالاتی که در آن سخن می‌گوییم، ←

احتمال آن را دارد که بر تقدیر ثبوت «اصغر» باقی نماند، مثلاً وقتی گفتیم: هرگاه که این رنگ سیاه و سفید باشد، سیاه است، و هرگاه که سیاه باشد سفید نیست، در کُبرا، ملازمه - اگر «اصغر» ثابت شد - باطل می‌گردد، در این صورت از این لازم نمی‌آید که: هرگاه این رنگ سیاه و سفید باشد، سفید نیست.

گشودن آن این‌که: وسط، اگر در کُبرا - بر جهتی که بدان جهت «اکبر» لازم می‌آید، واقع شود، قطعاً نتیجه لازم می‌آید، وگرنه وسط، مشترک نخواهد بود، پس در این مثال - سیاهی - در کُبرا به معنی ضد سفیدی است و در «صغرا» به معنی جمع شونده با آن است، از این روی با «اصغر» ملازمه باقی نخواهد ماند، لذا تباهی به سبب عدم تکرار وسط است، نه به سبب عارض تابع.

در این صورت - حد وسط - در چنین قیاسی - اگر بر وجهی اعتبار و اخذ شود که دو نقیض و دوضد در هر دو مقدمه جایز باشد که بر آن حمل و یا صدق شود ناگزیر کُبرا کاذب، و لزوم نتیجه باطل خواهد بود؛ و اگر یکی از دو مقدمه بروجهی و در دیگری بروجهی دیگر اعتبار و اخذ شود، وسط تکرار نخواهد شد.

و از همین قبیل است آنچه که شیخ (ابن سینا) در کتاب شفا آورده و شک بر شکل اول از دولزومیه کرده است، و آن این‌که: هرگاه که دو، فرد باشد، عدد است و هرگاه که عدد باشد، زوج است، صدق می‌کند، با کاذب بودن سخن ما که: هرگاه دو، فرد باشد زوج است، و دفعش آن‌که: اگر کُبرا، اتفاقی اعتبار و اخذ شود قیاس نتیجه نمی‌دهد، برای این‌که شرط نتیجه‌گیری ایجاب به آن است که وسط، در لزومیه مقدم باشد، و اگر لزومیه اعتبار و اخذ شود، صدقش ممنوع خواهد بود، و آنگاه صدق خواهد داشت که زوجیت دو، عددیتش بر تمام اوضاعی که امکان اجتماع آن اوضاع با عددیت هست لازم آمده باشد، در حالیکه چنین نیست، چون برخی از اوضاع هست که امکان جفت شدن یا عددیت دو را که فرد بودنش است دارند، در حالیکه زوجیت - بر این وضع - ملازم نیست.

← مانند این‌که گوئیم: هرگاه که انسان عرعر کند، اسب ناطق است، و یا این‌که گوئیم: هرگاه که اجتماع دو مثل و همانند محال باشد، خلأ (عالم بی‌وزنی) محال است، و یا معدومات ممکنه، مثل این‌که گوئیم: هرگاه که زید معدوم باشد، عتقا (سیرخ) معدوم است. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۲۳

بسا که در این باره گفته شود: ضعف دارد، در این صورت گوییم: کُبرا لزومی است و فرد بودن دو، امکان اجتماعش با عددیت آن نیست، چون با دو بودن منافات دارد، پس با ذات دو منافات دارد، بنابراین زوج بودن دو، به واسطه عددیتش لازم بر تمام اوضاعی که امکان اجتماع را با آن دارند هست، پس لزومیه صدق می‌کند، و دفع و حل آنچه در کتاب شفا آمده این‌که: «صغرا» به حسب واقع و نفس الامر کاذب است نه به حسب الزام، زیرا به حسب الزام همانطور که صغرا صدق می‌کند، نتیجه نیز صدق می‌کند، برای اینکه کسی که قایل است دو، فرد است، ناگزیر است که ملزم شود زوج نیز هست، وگرنه ملزم نمی‌شود که دو، فرد است، بلکه غیر دو است.

و می‌توانی بگویی که: هر دو دفع در رسیدن به هدف، در روش باهم اشتراک دارند و وضعی در اولی نیست، زیرا اگر مقصود این است که بین عددیت دو، و فردیت آن در واقع و نفس الامر منافات است، این درست است و هیچ اشکالی ندارد، برای اینکه اوضاعی که امکان جفت شدنشان با فرض «مقدم» هست، لازم نمی‌آورد که چیزی از آنها منافی آن در واقع و نفس الامر باشد، ولی اگر مقصود این باشد که منافات به حسب تمام اعتبارات متحقق و ثابت است، این درست نیست، زیرا ملازمه بین فردیت دو، و عددیت آن، به حسب وضعی از اوضاع و نوعی از پذیرفتن متحقق و ثابت می‌گردد، در این صورت زوج بودن دو، لازم عددیت آن، بر تمام اوضاعی که امکان جفت شدن با آنها است - اگر چه به حسب وضع و پذیرفتن باشد - نیست.

۲۱

فصلی

در اینکه وجود ممکن از جهت عقل زاید بر ماهیتش می‌باشد

زیادی وجود ممکن بر ماهیتش، به معنی مباینیت و دوری آن دو به حسب حقیقت نمی‌باشد، برای اینکه حقیقت هر چیزی عبارت از گونه وجود خاص بدو می‌باشد، و نه به معنی عرض قائم بدانست^۱ - قیام اعراض به موضوعات خودشان - تا ماهیت را جز وجودش، وجودی دیگر لازم آید، بلکه بدین معنی است که وجود امکانی به واسطه

۱. در اولی نفی زاید بودنش را مفصلاً و در دومی نفی زاید بودنش را مفصلاً نمود. «سبزواری»

نارسایی و نیازش، مشتمل بر معنی دیگری غیر حقیقت وجود می‌باشد که از آن محمول^۱ علیه که برانگیخته از امکان و نقص و نارسایی آن است انتزاع می‌گردد، مانند روزنه‌هایی که از مراتب نقص و نارسایی‌های نور وسایه‌ها - که از تصورات نور حاصل می‌شود - دیده می‌شود، و مشهور در کتاب‌های اینان از دلایل زیادی وجود برماهیات و جوهی چند آمده که از آنها بهره‌ای - جز تغایر بین وجود و ماهیت به حسب مفهوم و معنی نه ذات و حقیقت - عاید نمی‌شود:

از آن جمله افاده حمل است، برای این که حمل وجود بر ماهیت مفید است و حمل ماهیت و ذاتیاتشان بر آنها غیر مفید است.

و از آن جمله حاجت به استدلال است، برای اینکه تصدیق به ثبوت وجود برای ماهیت، گاهی نیازمند به کسب و نظر است، مانند وجود عقل - به طور مثل - برعکس ثبوت ماهیت و ذاتیاتش برای آن، چون ثبوت آنها برای ماهیت روشن است.

و از آن جمله جواز درستی سلب است، زیرا سلب وجود از ماهیت جایز و درست است، مانند این که: عنقا (سیمرغ) موجود نیست، ولی سلب ماهیت و ذاتی‌های ماهیت از نفس ماهیت جایز و درست نیست.

و از آن جمله اتحاد مفهوم است، برای اینکه وجود، یک معنی است و انسان و اسب و درخت (معانی) مختلف‌اند.

و از آن جمله انفکاک و جدایی در تعقل است، برای اینکه ما گاهی ماهیت را تصور می‌کنیم و بودنش را تصور نمی‌کنیم، یعنی نه خارجی و نه ذهنی آنرا. گفته نمی‌شود که: تصور جز بودن ذهنی نمی‌باشد.

زیرا می‌گوییم: این را ما نمی‌پذیریم که تصور عبارت از بودن در ذهن است (بلکه به واسطه اضافه را هم نمی‌پذیریم) و اگر پذیرفته شود، به واسطه دلیل است، و اگر پذیرفته شود که تصور چیزی مستلزم تصور تصور آن چیز نیست - و سخن بیشتر آنان این است که ما گاهی ماهیت را تصور می‌کنیم و در وجود خارجی و ذهنی آن شک می‌کنیم - این اعتراض بدین گونه دفع می‌شود که: افاده مطلوب نمی‌کند، زیرا حاصل آن این است که: ما ماهیت را از راه تصور درک می‌کنیم، ولی وجود را از جهت تصدیق درک نمی‌کنیم، و این منافی اتحاد نبوده و مستلزم مغایرت و دوری بین ماهیت و وجود

- به واسطه عدم اتحاد حدّ وسط در قیاس - نمی باشد.

این به پنج وجه - پس از تمام بودنشان - دلالتی جز این ندارند که معقول از وجود، غیر معقول از ماهیت است، با اینکه مطلوب نزد آنان، دور بودن و تغایر آن دو به حسب ذات و حقیقت است، آیا نمی دانی که صفات مبدأ اعلا - در نزد اهل حقیقت - به حسب مفهوم متغایر است و به حسب ذات و حیثیت واحد و یگانه می باشد، برای اینکه حیثیت ذات به عینه حیثیت تمام صفات کمالی او می باشد، همچنانکه به زودی با خواست الهی گفته خواهد شد.

۲۲

فصلی

در اثبات اینکه وجود ممکن در خارج عین ماهیتش می باشد

و با آن به نوعی از اتحاد متحد است

زیرا همانطور که بیان داشتیم وجود به معنی حقیقی - نه انتزاعی مصدری عام - از امور عینی و خارجی می باشد، پس اگر وجود امکانی متحد با ماهیت ممکن نباشد - یعنی اتحاد امر عینی و خارجی با مفهوم اعتباری - یا باید به حسب مفهوم نفس ماهیت باشد و یا جزئی از آن، و بطلان هر دو امر - به سبب امکان تصور آن با غفلت از وجودش و غیر این از جوهری که بیان شد - از جهت عقل و اتفاق نظر (حکما) روشن و آشکار است، و یا اینکه زاید بر آن (ماهیت) و در اعیان قائم بدان باشد - قیام صفت به موصوف - در حالی که قیام چیزی به چیزی و ثبوتش برای آن چیز، فرع قیام آن چیز است، نه به آنچه که بدان قیام دارد و ثبوتش در نفس خودش می باشد، در این صورت تقدم و پیش بودن چیزی بر نفس خودش لازم می آید و یا مکرر شدن انواع وجود یک چیز است از یک حیثیت، و هر دو ممتنع اند، برای اینکه چیزی را که در نفس خود کون و وجودی ندارد، محلی برای چیز دیگری نمی تواند باشد.

پس کون و بودن ماهیت یا به واسطه وجود عارض است، که در این صورت تقدم و پیش بودن چیزی بر خودش - یعنی ضرورت تقدم وجود معروض بر وجود عارض - لازم می آید، و یا به سبب وجود دیگری است که در این صورت محذور و اشکال دومی لازم

آمده و منجر به تسلسل در مترتبات - از وجود مجتمع - می‌گردد، و این تسلسل - با ممتنع بودنش به واسطه براهین و استلزامش به سبب محدود بودن نامتناهی بین دو حاصر و محدود یعنی وجود و ماهیت - مستلزم مدعی است، و آن بودن وجود است مرنفس ماهیت را در عین و خارج، برای اینکه قیام تمام وجوداتی که عارض آن (ماهیت) اند - به گونه‌ای که هیچ وجود عارضی از آن خارج نباشد - مستلزم وجودی برای آن (ماهیت) است که عارض نباشد، وگرنه همه، همه نبودند.

راه دیگر اینکه: اگر وجود قائم به ماهیت باشد، ماهیت معروض یا معدوم است - که در این صورت تناقص پیدا می‌شود - و یا موجود است - که دور و یا تسلسل پدید می‌آید.

جواب آنکه: قیام وجود به ماهیت، از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم می‌باشد، نه به ماهیت معدوم که تناقص لازم می‌آید و نه به ماهیت موجود که دور و یا تسلسل پدید می‌آید، همچنانکه قیام سفیدی نه به جسم سفید است و نه به جسم «نه سفید» تا آنکه تناقص و یا دور و تسلسل لازم آید، بلکه قیامش به واسطه جسم - از آن حیث که سودمند نیست - می‌باشد، برای اینکه ماهیت - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - باقطع نظر از وجود و عدم، دارای هیچ تحصیلی در خارج - جز به اعتبار وجود آن نه پیش بودن بر وجود - نمی‌باشد، بنابراین جایز نیست که در خارج چیزی از این برای آن ثابت شود، بلکه هر چه که از این جهت عارض آن می‌گردد، از لوازم انتزاعی آن است که در عین و خارج دارای وجودی نیست، برعکس جسم - از آن جهت که جسم است - یعنی با قطع نظر از سفید و «نه سفید (لابیاض)»، چون آن (جسم) به این حیثیت در خارج موجود است، وجودی که بر وجود سفیدی و مقابل آن پیشی دارد.

و نیز ثبوت سفیدی برای جسم، فرع سفیدی جسم نیست، بلکه فرع وجود جسم است، و همین‌طور ثبوت هر صفتی - خواه سفید باشد و یا غیر سفید - برای هر موصوفی - خواه جسم باشد و یا غیر جسم - فرع بر ثبوت موصوف است در نفس خود، نه حصول این صفت، بنابراین نه موقوف بودن شی را بر نفس خود و نه تسلسل را لازم نمی‌آورد، برعکس وجود، زیرا آن اگر برای ماهیت صفت باشد، هرآینه باید وجود

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۴۷

ماهیت موقوف بر وجود خودش باشد و در نتیجه شئی، موقوف بر نفس خودش خواهد بود، پس قیاس وجود - اگر صفت زائدی برای شئی باشد - با دیگر صفات مغالطه و سفسطه است.

پس حقیقت همان بود که پیش از این گفته آمد که: زیادی وجود بر ماهیت، در تصور است نه در عین و خارج، یعنی آنکه عقل، هر یک از آن دو را به نحوی می‌نگرد که غیر از نگرش دیگری است، و در نتیجه وجود را متصل اعتبار می‌کند و برای آن و ملاحظه معنایی که اختصاص توصیف کننده ماهیت است - نه به حسب خارج - می‌کند، مانند اتصاف جسم به سفیدی، تا آنکه تقدم و پیش بودنش بر وجود - تقدم زمانی و یا ذاتی - لازم آمده و در نتیجه محالات لازم آید، بلکه نهایت کار این است که تقدم ماهیت بر وجود، به واسطه وجود عقلی لازم می‌آید و ما این را می‌پذیریم، زیرا جایز است که آنرا تنها عقل ملاحظه کند - بدون ملاحظه وجود خارجی و یا ذهنی با آن - و ملاحظه آن با عدم ملاحظه چیزی از وجود با آن، اگر چه گونه‌ای از وجود ذهنی می‌باشد، ولی عقل آنرا از حیث آن وجود ملاحظه نمی‌کند، زیرا آن وجود را ملاحظه نمی‌کند، اگر چه آن (وجود) نفس همان ملاحظه می‌باشد، برای این که عدم اعتبار چیزی، غیر از اعتبار عدم آن چیز می‌باشد.

پس عقل این بهره و نصیب را دارد که ماهیت را در این ملاحظه به واسطه وجود مطلق توصیف نماید - نه به حسب آن (ماهیت) - سپس (گوییم): اگر عقل وجود ذهنی آن را اعتبار کند، تسلسل در وجودات لازم نمی‌آید، بلکه با قطع اعتبار، انقطاع پیدا می‌کند، و برخی هستند که لزوم تقدم و پیش بودن معروض را بر عارض - مطلقاً به واسطه وجود - نپذیرفته و گویند: این در عوارض وجود است نه در عوارض ماهیت.

پندار و ادراک

آنچه که گفته شده که ما ماهیت را با غفلت از وجودش تصور می‌نمائیم، این امر نسبت به وجود خارجی است، زیرا اگر ما از وجود ذهنی آن غافل باشیم که در ذهن، مطلقاً چیزی نیست، و اگر غفلتمان را از وجود ذهنی - با عدم غفلت از آن (ماهیت) - بپذیریم، لازم نمی‌آید که آن - مطلقاً - نیز غیر از وجود باشد، به جهت جایز بودن اینکه

ماهیت وجود خاصی باشد و وجود، در ذهن به وجهی عارض آن شود و آن (وجود) کون آن (ماهیت) باشد در ذهن، همچنانکه در خارج عارض آن (ماهیت) می شود و آن (وجود) کون آن (ماهیت) است در خارج، پس غفلت از وجود آن در ذهن حاصل می شود ولی از آن (ماهیت) حاصل نمی شود.

وجود نیز گاهی به اعتبار تعددش عارض خودش می شود، مانند وجود برای عرض عام که لازم وجودات خاص است، و از اینجا است که گفته شده: وجود عبارت از کون و حصول است.

پس حقیقت - همانگونه که مذهب و روش ماست و موافقت با شهود محققان از اهل الله دارد - اینکه ماهیات تمامی شان وجودات خاص اند و به مقدار ظهور نور^۱ وجود با کمالاتش، این ماهیات و لوازم آنها گاهی در ذهن و گاه دیگر در خارج ظاهر می گردند، و قوت این ظهور و ضعف آن به حسب نزدیکی به حق اول و دوری از او و نیز کمی و زیادی وسایط و صفا و پاکی استعداد و تیرگی آن است، در این صورت برای برخی تمام کمالات لازم وجود - از آن روی که وجود است - ظاهر می گردد و برای برخی دیگر غیر این، و صورت های این ماهیات در ذهن ما عبارت از سایه های این صورت های وجودی اند که از حق تعالی به گونه ابداع نخستین که ما به شکل انعکاس^۲ از مبادی عالی حاصل است فایز و ریزش می شود، و یا به واسطه ظهور نور

۱. یعنی ماهیاتی که در مقام تحلیل عقل و در کارگیری آن مغایر وجوداند، وجوداتی معروض هستند که بر وجودات دیگر عارض عقلی شده اند، ولی آنها وجودات به حمل شایع اند نه به حمل اولی، و یا اینکه مراد این باشد که آنها وجوداتی هستند که تحقق و هویت دارند نه مفهوم، چنانکه بیانش گویا است که: به مقدار نور وجود با کمالاتش ... خلاصه آنکه تأکیدی است بر اتحاد خارجی آن دو، وگرنه سخن اشعری لازم می آید. «سبزواری»، ۲. نه به گونه انتزاعی که همگان می پندارند، لذا گفته اند:

رو مجرد شد مجرد را ببین دیدن هر چیز را شرط است این

ولکم فی رسول الله اسوة حسنة. فبهذا هم اقتده (یعنی رسول خدا برای شما سرمشق خوبی است پس اقتدای به روش انبیاء کنید) از این روی مصنف قدس سره فرموده: علم به حقایق اشیا بسیار مشکل است، و ائمه علیهم السلام فرموده اند: امر (ولایت و امامت) ما مشکل و بسیار مشکل است که آنرا جز پیغمبر مرسل و یا فرشته مقرب نمی تواند بپذیرد، و این همان چیزی است که در آغاز و انجام از آن تعبیر به شفاعت می شود، و نورانی کردن دل و رقیق کردن باطن - به گونه پیروی از آنان علیهم السلام - انسان را به مقصود رسانیده و بدانها سالک به مقام محمود راه پیدا می کند، و آن عبارت از ادراک حقایق اشیا است به گونه شهود. و این نورانی کردن دل و رقیق کردن باطن، تا هنگامی که سالک بر آن عمل می کند به نام طریقت ←

وجود درما، به مقدار بهره و نصیب ما از آن مقام می‌باشد.
از این روی علم به حقایق اشیاء - آنگونه که هستند - بسیار مشکل است، مگر برای کسی که دلش به نور حق تابناک گشته و پرده و حجاب بین او و وجود ناب حقیقی برداشته شده باشد، این شخص است که به واسطه حق، آن صورت‌های علمی را - آنگونه که در نفس خودشان هستند - ادراک می‌کند، با اینهمه به مقدار اثبتش از آن محتجب و پوشیده می‌باشد، بنابراین نهایت عرفان و دانش عارفان، اعتراف و اقرارشان به ناتوانی و کوتاهی و نارسایی به بازگشت همگان به سوی اوست که هم‌ودانا و آگاه است.

مشروح سخن‌ها برای توضیح حال

سخن صاحب نظران و اندیشمندان دراینکه موجودیت اشیاء به چیست؟ گوناگون است.

برخی از بزرگان براین رفته‌اند که: موجودیت هر چیزی عبارت است از متحد بودن آن چیز با مفهوم وجود، و این نزد او مفهوم بدیهی بسیطی است که از آن در فارسی تعبیر به «هست» می‌شود.

و ابوالحسن اشعری برآن رفته که: وجود هر چیزی عین ذات آن چیز است، یعنی مفهوم از وجود انسان عبارت از حیوان ناطق است، و لفظ وجود در عربی و شبیه آن در دیگر لغات و واژه‌ها، مشترک بین معانی گوناگونی هستند که محدود کردن آنها و جمع‌آوریشان تقریباً غیرممکن است.

و تمامی متکلمان براین عقیده‌اند که: وجود عرضی است که در واجب و ممکن قائم به ماهیت است - قیام اعراض (بجواهر) - .

و مشهور از آرای حکمای مشائین چنین است که: آن (وجود) در ممکنات این چنین

← نامیده می‌شود، و به واسطه آن دو نائل شدن به مقصود را - که عبارت از درک حقایق اشیاء همانگونه که هستند - حقیقت گویند، البته با تفاوت درجات آن، و این آن رمزی بود که مصنف قدس سره بدان اشاره کرده و ما آنرا به مقدار مجال - از اسرار پیچیده و فیوضات قدسیه - آشکار ساختیم و کم کسی است که بدانها آن گونه که شاید و باید دست یابد، و این پندار پیش نیاید که این منافی آن چیزی است که پیش از این ثابت کرده است، یعنی زیادی وجود برذات ممکنات که عبارت از ماهیات باشند، این را نیکو بفهم. «نوری»

(یعنی عرض قائم به ماهیت) است ولی در واجب تعالی عین ذات او می باشد. و توضیح سخن آنان اینکه: همانگونه که گفته آمد، وجود ممکن ذهناً بر ماهیتش زاید است، یعنی مفهوم از یکی از آن دو ذهناً - غیر مفهوم از دیگری است، و نفس ذات او حقیقت و عین است، یعنی تمایز و جدایی نداشتن آن دو به واسطه هویت، و وجود واجب عین ذات اوست، یعنی حقیقت او وجود خاصی است که قائم به ذات خودش می باشد، بدون اعتبار معنای دیگری در آن غیر از حیثیت وجود و بدون اعتبار انتساب آن به فاعلی که پدیدش آورده و یا محلی که قائم بدان محل است - اگرچه در عقل باشد - و این (وجود خاص) به حقیقت خود - در نزد آنان - مخالف وجود ممکنات می باشد، اگرچه در معروض بودن بر وجود مطلق مشارک با آنها می باشد، و از این وجود، به وجود بحث و ناب و خالص و وجود «به شرط لا» تعبیر می کنند، یعنی (آن وجود) قیام به ماهیت ندارد - همچنانکه وجود ممکنات دارند - و گویند: اگر واجب دارای ماهیتی باشد، یا این است که واجب عبارت از مجموع است، در این صورت ترکیب او اگرچه عقلی باشد لازم می آید، و یا این است که یکی از آن دو (وجود و ماهیت) می باشد، که در این صورت هم احتیاج او - ضرورت احتیاج ماهیت در تحقق و ثبوتش به وجود و احتیاج وجود بعارض شدنش به ماهیت اگرچه عقلی باشد - لازم می آید.

و چون بر آنان اعتراض کردند که: وجود خاص نیز محتاج به وجود مطلق است - ضرورت امتناع تحقق خاص بدون عام - .

جواب دادند که: وجود خاص متحقق به نفس خودش است نه بفاعل، قائم به ذات خودش می باشد نه به ماهیت، در تحقق و ثبوت از وجود مطلق و غیر آن از عوارض و اسباب بی نیاز است، و وقوع وجود مطلق بر آن، وقوعی است که لازم وجود خارجی بوده و مقوم نمی باشد، همچنانکه اخص بودن شئی از مطلق ماهیت موجب احتیاجش بدان (ماهیت) نمی باشد، زیرا مطلق، اعتباری بیش نیست، و وجودات نزد آنان حقایق گوناگون و متخالفی هستند که به نفس خویش متکثراند، نه تنها با عارض شدن اضافه و نسبت به ماهیات، تا متمائل و همانند با حقیقت باشند، و نه به سبب فصول، تا آنکه وجود مطلق جنس آنها باشد، و چون برای هر وجودی نامی خاص و ویژه نبود

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۵۱

- همچنان که در اقسام شیئی هست - این پندار پیدا شد که تکثر وجودات تنها با اضافه و نسبت به ماهیاتی که عارض آنها شده است می باشد، در حالیکه چنین نیست. و برخی از آنان فرق گذارده و گفته: اختلاف به سبب حقیقت است، یعنی بین آن دو - مانند وجود واجب و وجود ممکن - اختلاف به واسطه تشکیک می باشد.

و دسته ای از پسینیان پنداشته اند که: وجود دارای امری عام و عقلی و انتزاعی - از معقولات ثانوی - می باشد، و آن از جهت حقیقت عین هیچ یک از موجودات نمی باشد، آری! مصداق حمل آن بر واجب، ذاتش به ذاتش می باشد، و حمل آن بر غیر واجب، ذاتش از آن جهت که مجعول غیر است می باشد، بنابراین محمول، در همه - به حسب ذهن - زاید است، و مبدأ انتزاع محمول در ممکن ذاتش، از آن حیث که از فاعل پدید آمده است می باشد و در واجب، ذاتش به ذاتش می باشد.

صاحب کتاب حکمت الاشراق تمایل به این رأی دارد، همچنانکه از سخن و نوشته هایش پیداست، و خلاصه گفتگوهایی که با مشائیان در این باره دارد این است که: اگر وجود پیدا شود یا به واسطه وجود زایدی است، که در این صورت تسلسل پیش می آید، و یا به سبب وجودی که نفس خودش است پدید می آید، پس اطلاق موجود بر وجود و بردیگر اشیاء به یک معنی نمی باشد، برای اینکه معنای آن در وجود اینکه وجود است و در غیر وجود، یعنی اینکه دارای وجود است، و اینکه: بر تقدیر تحقق و ثبوت وجود، وجود یا جوهر است - که در این صورت صفت برای اشیاء واقع نمی گردد - و یا عرض است که تقویم به محل دارد - برعکس جوهر - و تقویم بدون وجود محال است، و اینکه: اگر وجود برای ماهیت پدید آمده باشد، در این صورت دارای نسبتی بدان (ماهیت) خواهد بود و نسبت نیز دارای وجودی خواهد بود و برای وجود نسبت نیز نسبتی به نسبت خواهد بود و در نتیجه تسلسل پیش خواهد آمد، و اینکه: اگر پیدا شده باشد یا پیش از ماهیت است، که در این صورت برعکس ماهیت، مستقل است و صفت برای آن (ماهیت) نمی باشد، و یا بعد از ماهیت است، که در آن صورت پیش از وجود، موجود بوده است، و یا با ماهیت است، که در آن صورت با آن (وجود) موجود است نه بدان.

دسته دیگری گویند: موجودیت واجب به این است که ذات او تعالی وجود خاص

حقیقی می‌باشد و موجودیت ممکنات به سبب ارتباطشان با وجود حقیقی که همان واجب بالذات است می‌باشد، بنابراین وجود در نزد آنان عبارت از واحد شخصی است و تکثر در موجودات به واسطه تکثر ارتباطها است نه به سبب تکثر وجودات آنها، پس اگر وجود حقیقی به انسان - مثلاً - نسبت داده شود، موجود حاصل می‌گردد، و چون به اسب نسبت داده شود، موجود دیگری است و همین طور... پس اینکه گوییم: واجب موجود است یعنی اینکه وجود است، و اینکه گوییم انسان و یا اسب موجود است یعنی او را نسبتی به واجب هست، تا جایی که اگر گوییم: وجود «زید» و وجود «عمرو» به منزله این است که بگوییم: خدای «زید» و خدای «عمرو».

پس مفهوم موجود از وجودی که قائم بذات خودش بوده و نیز از امور نسبت داده شده بدان که به گونه‌ای از انتساب است فراگیرتر می‌باشد، برای اینکه صدق اشتقاق یافته منافی قیام مبدأ اشتقاق بذات خود که بازگشتش عدم قیام او بغیر است نمی‌باشد، و نیز (منافی) بودن آنچه که بر آن صدق می‌کند امری باشد که انتساب به مبدأ داشته و به هیچ وجه معروض آن نباشد، چنانکه در حداد (آهنگر) که گرفته شده از حدید (آهن) و تامر (خرمافروش) که گرفته شده از تمر (خرما) است می‌باشد، مگر آنکه اطلاق اهل واژه و لغت و زبان را اعتباری در اصطلاحات و تصحیح حقایق نباشد.

و گویند: از معقولات ثانوی و مفهومات عمومی و بدیهیات اولی مشتق بودن برخوردار با اینکه مبدأ، حقیقتی اصیل و مشخص و ناشناس و مجهول‌الکنه و معقول ثانوی است ندارد،^۱ و اصیل بودنش گاهی با قیاس به دیگر امور گوناگون می‌گردد، و این رأی و روش و مذهب را نسبت به اذواق متألهان (ذوق الثالئه) از حکما داده‌اند و پیش از این اشکالات این روش و رأی گفته آمد.

و آنچه که از اواخر کتاب تلویحات شیخ الهی - صاحب انوار - فهمیده می‌شود اینکه: وجود مجرد، خواه واجب باشد و یا ممکن، عقل باشد و یا نفس، عین ذاتش

۱. بودن اشتقاق یافته از معقولات ثانوی برخوردار با اینکه مبدأ حقیقتی اصیل است دارد زیرا معقول ثانوی در عقل عبارت از این است که برای شیء مصداق بالذاتی نباشد، در این صورت تصور آن چگونه می‌شود، جز آنکه از معقول ثانوی چیزی غیر از آنچه که اصطلاح شده مراد باشد، برای اینکه معقولانی که تقسیم به اولی و ثانوی می‌شوند عبارتند از معانی کلی، نه وجودات و حقایق عینی و خارجی، این را نیکو بفهم. «نوری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۵۳

است، بنابراین^۱ مجردات - در نزد او - وجوداتی محض و نابند که قائم به ذات خودشان می‌باشند، و این بنا به دلایلی است که نخست پرایش آشکار و روشن شده که ماهیت نفس انسانی همان وجود است، سپس بدان دلیل، حکم بر مجرد وجود آنچه که فوق آنست کرده و در بیان این مطلب بسنده بدین سخن کرده که: و چون ذات من بر این بساطت است، پس عقول سزاوارتراند.

مرادش این است که: عقول علت‌های نفوس‌اند - چنانکه به زودی بیان خواهد شد - و آنها (نفوس) در مرتبه معلولیت به واجب به ذات خود نزدیک‌تراند و علت ناگزیر باید از معلول اشرف و برتر باشد و از جهت تحصیل و قوام قوی‌تر، پس هر چه که به واجب نزدیک‌تر است ناگزیر باید از دورتر از او برتر و کامل‌تر باشد، و چون نفوس، وجوداتی مجرد بوده و ذاتشان غیر مرکب از جنس و فصل است - برای اینکه هر چه که ماهیتش نفس وجود باشد آن بسیط حقیقی است و ترکیبی در آن نمی‌باشد - در این صورت آنچه که فوق آنها از عقول است و آنکه فوق همگان و آن سوی همه است بدین امر سزاوارتر می‌باشد، زیرا هر کمال و شرفی، به امکان عام برای موجود - از آن روی که موجود است - امکان‌پذیر است و به هیچ وجه موجب تجسم و ترکیب و نقصی نمی‌شود، و چون در معلول تحقق پذیرفت، تحقق و ثبوتش در علت لازم و واجب است، چون معلول شبح و فیض و تراوشی از علت است.

بر وی از دو جهت اشکال در قائم بذات خود بودن نفس متوجه است:

یکی آنکه: وجود واجبی از آن جهت واجب است که با ماهیت جفت نیست، زیرا اگر با ماهیت جفت بود ممکن بود، و چون چنین است پس هر وجودی که جفت با ماهیت نباشد، آن (وجود) واجب است، بنابراین اگر ماهیات نفوس که قائم به نفس خودشان‌اند عین وجود باشند، هر آینه باید واجب باشند و این محال است.
دیگر اینکه: وجود - از آن روی که وجود است - اگر اقتضای وجوب داشته باشد هر آینه هر وجودی واجب بالذات باید باشد.^۲

۱. سخن صدرا است. «م» ۲. یعنی از آن حیث که وجود محض و ناب است جفت با غیر خودش نمی‌گردد، و اینکه گفته: اگر اقتضای وجوب داشته باشد، یعنی قیام بذات خودش داشته باشد، همچنانکه درباره وجود نفس، به حسب مذهب شیخ الهی این گونه است. «نوری»

از اشکال اولی پاسخ داده شده که: نفس اگر چه با واجب بذات خود در وجود ناب بودن مشارکت دارد، ولی تفاوت بین آن دو از جهت کمال و نقص می باشد، و این جداً تفاوتی بزرگ است، برای اینکه وجود واجب و وجودی که از او برتر و کامل تر باشد تصور نمی شود، زیرا او در قوت وجود از جهت شدت نامتناهی است، در حالیکه وجود نفس ناقص است، زیرا نفس معلول او - با وسایط بسیار - است، و مرتبه علت در کمال، فوق مرتبه معلول است، همچنانکه نور خورشید از نور شعاعی که معلول اوست شدیدتر است، و این تمثیلی است برای مطلق ناقص تر بودن معلول از علت، و گرنه تفاوت بین کمال باری تعالی و کمال نفس قابل قیاس با این تمثیل نیست.

و شیخ - قدس سره - در بیان پیشینش ثابت کرده که تفاوت کمال و نقص نیاز به جدا کننده فصلی ندا تا از آن ترکیب در واجب بذات خود لازم آید؛ امکان نفوس یعنی نقص وجودشان، و همین طور امکان غیر نفوس از معلولات، و مراتب نقص متفاوت است. به حدی که تفاوتها از دایره احاطه و شمار بیرون است، اما وجود واجب، و جوبش عبارت است از کمال وجودش که تمام تر از آن وجود ندارد، بلکه روانیست که وجود دیگری با او برابر باشد - به جهت محال بودن وجود دو واجب - .
اگر گفته شود: اشیائی که قائم به نفس خودشان اند جایز نیست که برخی از آنها شدیدتر از برخی دیگر باشند، زیرا در آنچه که به نفس خودش قائم است شدیدتر و ضعیف تری وجود ندارد.

گوییم: این ادعای شما زورگویی محض است و شما را هیچ دلیلی جز عدم اطلاق اهل زبان و لغت نیست، و این چیزی است که در تحقیق حقایق دارای اعتباری نیست^۱.
و از اشکال دومی به دو راه جواب داده شده: یکی منع و دیگری معارضه:
اما اول: ما نمی پذیریم که آن - تنها با عدم جفت شدنش با ماهیت - واجب به ذات خودش است، بلکه و جوبش (را هم نمی پذیریم) برای اینکه وجودی است که تمام تر از

۱. یعنی ادعای شما که شدت و ضعف از خواص کیف است، ادعای بدون دلیل است، حقیقت آنکه شدت و ضعف از احول وجود بالذات است، و غیر آن از ماهیت داران - مانند کیف و غیر آن - بالمعرض توصیف به شدت و ضعف می شوند، در حالی که حقیقت وجود حقیقی عینی و خارجی است و به حسب مراتب به کمال و نقص و نیاز و بی نیازی و از این امور متفاوت است. «نوری»

او نیست، و از لوازم تمام‌تر از او نبودن اینکه جفت با هیچ ماهیتی نباشد، پس اگر تفاوت در آنچه که به نفس خودش قائم است به تمام بودن و نقص نبود، این سؤال بجایی بود، ولی این به تمام بودن و نقص دفع می‌گردد، و این (سؤال) جایز در «متواطی» است نه «مشکک».

اما دوّم: به آن کسی که اعتراف کرده - یعنی همه مشائیان - می‌گوییم: وجود در واجب تعالی از ماهیت مجرد دارد و در ممکن، جفت ماهیت است، زیرا مفهوم وجود - از آن جهت که وجود است - اگر اقتضای مجرد از ماهیت را داشته باشد، لازم می‌آید هر وجودی مجرد باشد، و این برخلاف آن چیزی است که شما درباره ممکنات می‌پندارید، و اگر اقتضای «لاتجرد» از ماهیت داشته باشد، لازم می‌آید که وجود واجبی از ماهیت مجرد نباشد، و این هم برخلاف آن چیزی است که بدان معترفید، و اگر اقتضای هیچ‌یک از آن دو را نداشته باشد، لازم می‌آید که مجرد وجود واجب به سبب علتی باشد و در نتیجه نیازمند به غیر خودش شده و در آن صورت واجب نخواهد بود و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، پس اگر این اشکال در اینجا لازم نباشد، اشکال شما هم در آنجا لازم نیست، اگر چه در آنجا دفع به این می‌شود که: مفهوم مشترک مقول به «تواطی» نیست، بلکه مقول به «تشکیک» است، پس در اینجا هم دفع شد.

گفتگو و تحصیل نتیجه

فرق بین دو موضع روشن و واضح است، زیرا وجود مشترک در نزد آنان نه طبیعت نوعیه است و نه جنس، زیرا نزد آنان ماهیت و همین‌طور جزء و بخش آن امکان ندارد که بر اشیاء مختلف به‌گونه تشکیک واقع شود، بلکه واقع به سبب تشکیک، عرض خارجی لازم است که ملزومات آن به سبب حقیقت و ماهیت اختلاف پیدا می‌کند، و نزد شیخ (اشراق) حقیقت واحد بسیط نوعی می‌باشد.

آنان را رسد که سؤال را از خود به وجهی - غیر جهت تشکیک - دفع کنند و آن اینکه: وجود مشترک عرضی است که لازم وجودات خاص است، نه ماهیت است و نه جزء و بخشی از آنها، و اتحاد لازم موجب اتحاد ملزومات - در حقیقت - نمی‌گردد، همچنانکه نور، یک معنی بیش نیست و بر تمامی انوار به‌طور مساوی واقع می‌شود، با

اینکه نور خورشید اقتضای بینش کسی را که چشمش در شب خوب نمی‌بیند دارد - غیر دیگر انوار - بنابراین در حقیقت با آنها مخالف است، و همین‌طور گرمی و حرارت مشترک بین دیگر حرارت و گرمی‌ها، با اینکه برخی از آنها موجب استعداد حیات و زندگی‌اند - غیر دیگر گرمی‌ها - و این به سبب اختلاف ملزومات نور و گرمی است که از جهت شدت و ضعف با هم متخالف و از حیث نوع با هم متباین و دوراند، اگرچه در یک مفهوم عرضی با هم مشترک‌اند.

آری! سخن در اصل قاعده آنهاست که: واقع بر اشیاء به سبب تشکیک، عرضی وارد می‌باشد - همچنانکه در کتابهایشان بیان داشته‌اند - و چون نسبت وجود انتزاعی به وجودات حقیقی مانند نسبت انسانیت مصدری است به انسان، و حیوانیت مصدری است به حیوان، یعنی مأخوذ و منتزاع از آن نفس ذات موضوع است بدون حیثیت دیگری غیر آن، پس وجود حقیقت واحدی است، چون اعتبار و اخذ یک مفهوم از نفس حقایق متباین و دور از هم و انتزاع یک معنی از خالص ذات متخالف آنها، بدون جهت جامعی که جهت اتحاد باشد ممتنع است، و بیان این اصل در نفی تعدد واجب به ذات خود گفته آمد، بدین شرط که حقیقت وجود ماهیت کلی نباشد، اگرچه از حیث سنخیت و اصل، در تمام مراتب تعیین یافته متفق است، نه به تعیینی زاید بر نفس و جوهر خود، بلکه امتیاز بین آنها به نفس آن چیزی است که در آن اشتراک واقع می‌گردد - نه غیر آن - .

سپس (گوییم): آنچه که در زبان و بیان متصوفان آمده اینکه: حقیقت واجب عبارت از وجود مطلق است، تمسکشان به این است که: جایز نیست که عدم و یا معدوم باشد و این روشن است، و نیز ماهیت موجود به واسطه وجود و یا با وجود - چه از جهت تعلیل و یا تقیید - نمی‌باشد، زیرا در این امر احتیاج و ترکیب است، پس مشخص است که وجود می‌باشد، ولی وجود خاص نمی‌باشد، برای اینکه اگر با مطلق اعتبار شود مرکب است و یا مجرد معروض، که در آن صورت محتاج است، ضرورت احتیاج مقید به مطلق، و ضرورت اینکه از برخاستن آن، برخاستن تمام وجود لازم می‌آید.

این سخن آنان در واقع منتهی به این می‌شود که: وجود واجب غیر موجود است و

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۵۷

اینکه هر موجودی - حتی کشفیات و پلیدی‌ها - واجب هستند، خداوند از آنچه ستمکاران گویند بسی برتر است، برای اینکه وجود مطلق مفهومی کلی از معقولات ثانوی است که در خارج تحقق و ثبوت ندارد، و شکی هم در تکثر و بسیاری موجودات که افراد آن (وجود مطلق مفهومی) هستند نیست، و آنچه از احتیاج خاص به عام پنداشته‌اند باطل بوده و بلکه کار برعکس می‌باشد، زیرا عام را تحقیقی جز در ضمن خاص نیست، آری! اگر عام، ذاتی برای خاص باشد، در تقوّمش - در عقل نه در عین و خارج - نیاز بدو دارد، ولی اگر عارض باشد، خیر.

اما اینکه گفته‌اند: از برخاستن آن برخاستن تمام وجود - حتی وجود واجب - لازم می‌آید، پس عدمش ممتنع است و هرچه که عدمش ممتنع باشد واجب است، این مغالطه‌ایست که منشأ آن فرق نگذاشتن بین آنچه بالذات است و آنچه بالعرض می‌باشد، زیرا وجوب از آن جهت لازم می‌آید که امتناع عدم به ذات خودش باشد و این ممنوع است، بلکه برخاستنش مستلزم برخاستن برخی از افرادش که واجب است می‌شود، مانند دیگر لوازم واجب، مانند شیئیت و علیت و عالمیت و غیر اینها.

اگر گفته شود: بلکه به ذات خود امتناع دارد، به واسطه امتناع اتصاف شئی به نقیض خود. گوئیم: ممتنع بودن اتصاف شئی به نقیض خود به معنی حمل کردنش است بر آن به «مواطاة» مانند اینکه وجود، عدم است، نه به اشتقاق، مثل اینکه گوئیم: وجود معدوم است، در حالی که حکما براین مطلب اتفاق نظر دارند که وجود مطلق عام از معقولات ثانوی و از اموری است که در اعیان تحقق و ثبوتی ندارد.

حال وجود را بنگر که از جهت اختلاف خردمندان در آن - پس از آنکه اتفاق نظر دارند که ظاهرترین اشیاء و شناساترینشان در نزد عقل است - چه شگفت‌آور است؟ از آن جمله: اختلافشان در این است که کلی و یا جزئی؟ گفته شده: جزئی حقیقی است که مطلقاً در آن تعددی نیست، بلکه تعدد در موجودات - به واسطه اضافه و نسبتها بدان - می‌باشد.

حقیقت آنکه موجود - از آن روی که موجود است - کلی (ولی عام بدیهی) بوده و موجودات، افراد آن و حصص و بخش‌هایی برای حقیقت وجوداند، به این اعتبار که تشخیصات آنها زائد بر حقیقت آنها که مشترک بین آنها بوده و از جهت حصول به ذات

خود، در آنها متفاوت است نمی‌باشد، و حقیقت وجود نه کلی است و نه جزئی و نه عام است و نه خاص، اگرچه مشترک بین موجودات می‌باشد، و این بسیار شگفت‌انگیز است که جز استواران در علم کس دیگر آنرا نمی‌داند.

و از آن جمله: اختلافشان در این است که آیا (وجود) واجب است و یا ممکن؟ گروه زیادی از پسینیان بر این رفته‌اند که مفهوم وجود واجب است، و این گمراهی بسیار دوری است.

و از آن جمله: اختلافشان در این است که آیا (وجود) عرض است و یا جوهر و یا اینکه نه عرض است و نه جوهر، چون آن دو از اقسام موجوداند، و وجود موجود نمی‌باشد، گفته شده که این (نظر) درست است، در سخن شیخ‌الرئیس (ابن سینا) و پیروانش ظاهراً اشاره دارد که (وجود) عرض است، و این بسیار بعید است، برای اینکه عرض چیزی است که قائم به نفس خودش و بلکه به محل خودش هم که در تقوّمش از آن بی‌نیاز است نمی‌باشد، چون بی‌نیازی شئی در تقوّم و تحققش از وجود، قابل تصور نیست، و نزد من حقیقت - همان‌گونه که گفته شد - این است که: وجود جوهر به نفس جوهریت آن چیز است و وجود عرض هم همین‌طور عرض است (به عرضیت آن چیز) چون با آنها اتحاد دارد، و چون حقیقت آن (وجود) در نفس آنها اعتبار گردد، به این اعتبار، تحت هیچ‌یک از مقولات (ده‌گانه) مندرج نمی‌باشد، چون نه جنسی دارد و نه فصلی، زیرا بسیط الحقیقت است، و نه ماهیتی کلی دارد تا آنکه در وجودش نیاز به عوارض مشخص و معینی داشته باشد، و نه کلی است و نه جزئی، بلکه وجودات عبارت از حقایقی هستند که به ذات خودشان مشخص و ممتاز، و به نفس حقیقتشان متفاوت، و در مفهوم موجودیت عام که از امور اعتباری است مشترک‌اند و پیش از این در این باره سخن گفته شد.

و از آن جمله: اختلافشان در این است که آن (وجود) موجود است یا موجود نیست، گفته شده: آن به وجودی که نفس خودش است موجود است، بنابراین تسلسل بردار نیست، و باز گفته شده: بلکه اعتباری است و تحقیقی در اعیان ندارد؛ و باز هم گفته شده: نه موجود است و نه معدوم، و حقیقت آنکه عام، اعتباری است وجود و دارای افراد حقیقی می‌باشد.

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۵۹

از آن جمله: اختلافشان در این است که: وجودات خاص نفس ماهیات اند یا زائد بر آنها هستند؟ حقیقت آنکه: آن (وجود) در واقع نفس ماهیات ممکن است و به حسب برخی از اعتبارات، غیر آنها در ذهن می باشد.

و از آن جمله: اختلافشان در این است که: لفظ وجود، مشترک بین مفهومات مختلف است، یا به گونه متواطی است که به یک معنی - بدون تفاوتی در آن - بر موجودات واقع می گردد، و به صورت مشکک است که به یک معنی بر تمامی موجودات - که عبارت از مفهوم کون است واقع می گردد - ولی نه به گونه برابر و مساوی - و این همان حق و درست واقعی می باشد.

و از آن جمله: اختلافشان در این است که وجود - خواه حقیقی باشد و یا انتزاعی - در مفهوم موجود معتبر است؟ و قیام مبدأ به چیزی، خواه حقیقی باشد و خواه مجاز، شرط در موضوع بودنش برای حکم بر آنکه آیا موجود است یا نه می باشد؟ بلکه موجود، مفهوم بسیطی است - بدون دخول مبدأ در آن و مبدأ را هیچ تحقق و ثبوتی، نه عینی و خارجی و نه ذهنی و نه قیام به موضوع - نه حقیقی و نه مجازی - نیست، بلکه موجودیت هر چیزی اتحادش می باشد با مفهوم مشتق - نه غیر این - و اولی حق و درست واقعی است که هیچ شبهه و شکی در آن نیست.

خلاصه و برگزیده ای عرشی^۱ (الهامی)

از آن چه که به گوشت خوانده شد روشن گشت که: حقیقت وجود - از آن روی که وجود است - غیر مقید به اطلاق و تقیید و کلیت و جزئیت و عموم و خصوص می باشد، نه واحد است به وحدت زائد بر آن و نه کثیر است و نه به تشخصی که زائد بر ذاتش باشد متشخص می باشد، همچنان که به زودی پرده از روی این راز برداشته و با توضیح بیشتری بیان خواهد شد، و مبهم هم نیست، بلکه در ذاتش جز تحصیل و فعلیت و ظهور نمی باشد، بلکه این معانی امکانی و مفهومات کلی و اوصاف اعتباری و صفات ذهنی به حسب مراتب و مقامات وجود بدان الحاق و الصاق می گردد، چنانکه خداوند فرموده: رفیع الدرجات،

۱. این مطالبی که در این برگزیده گفته شده، خلاصه و برگزیده تمام مطالبی است که از آغاز این مجلد تا اینجا بیان گردیده است، چنانکه بر عارف تیزبین و دانا پنهان نیست. «سبزواری»

یعنی: بالا برنده مرتبت‌ها است (۱۵ - غافر) بنابراین مطلق و مقید و کلی و جزئی و واحد و کثیر - بدون حصول تغییر و دگرگونی در ذات و حقیقتش - می‌گردد.

وجود، جوهر - مانند ماهیات جوهری که نیازمند به وجود زائد و لوازم آن هستند - نمی‌باشد، و عرض هم نیست، برای اینکه موجود به این معنی که دارای وجودی زائد است نمی‌باشد، چه رسد که در موضوع باشد که در آن صورت تقدّم و پیش بودن شئی بر نفس خودش لازم می‌آید، و نیز امری اعتباری نیست - همچنان که جورکنندگان پندارند - به جهت تحقق و ثبوتش در ذاتش - با عدم اعتبار کننده‌ای مرآترا - چه رسد به اعتبار کردن آنان، و بودن حقیقت به شرط شرکت، امری عقلی، و بودن آن چه که از آن (حقیقت) - از موجودیت و کونِ مصدری - انتزاع پیدا می‌کند چیزی اعتباری، موجب آن نمی‌شود که حقیقت وجودی به حسب ذات و عینش این‌گونه باشد، و آن به حسب شمول و انبساط و احاطه‌اش بر ماهیات، اعم اشیاء و فراگیر آنها است، تا جایی که عارض مفهوم عدم مطلق و مضاف و قوه و استعداد و فقر و نیاز (که همگی سلبی است) و امثال آنها از مفهومات عدمی می‌گردد.

و به نور وجود است که عدم‌ها - برخی از برخ دیگر - در نزد عقل تمایز و جدایی پیدا می‌کنند، به گونه‌ای که بر آنها حکم به امتناع بعضی از آنها و امکان بعض دیگر می‌شود، زیرا هر چه که وجودش ممکن باشد، عدمش هم ممکن است، و غیر اینها از احکام و اعتبارات، و آن (وجود) از جهت تحقق و اثبت آشکارتر از هر چیزی است، تا جایی که گفته‌اند بدیهی است؛ و پنهان‌تر از هر چیزی - از جهت حقیقت و کُنه - است، و تا جایی که باز گفته‌اند: اعتباری محض است، با اینکه هیچ چیزی نه در عقل و نه در خارج - جز بدان - تحقق و ثبوت نمی‌یابد، پس به تمامی آنها به ذات خودش احاطه دارد و قوام اشیاء به او است، برای اینکه اگر وجود نباشد، هیچ چیزی نه در عقل و نه در خارج نخواهد بود، بلکه خود عین تمام اشیاء می‌باشد، و همان وجود است که در مراتب خودش تجلی کرده و به صور و حقایق آنها (ماهیات) در علم و خارج ظاهر گردیده و به نام ماهیت و اعیان ثابت نامیده می‌شود، و آنها^۱ با دیگر صفات وجودی، در

۱. یعنی ماهیات و اعیان ثابت‌ای که صور اسماء و صفات اند، و لوازم آنها با نفس اسماء و صفات در مرتبه واحدیت و مقام لاهوت از جهت وجود متحد اند و به وجود مستقلاً متحقق - اگر چه از نظر مفهوم مختلف اند - «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۶۱

عین (ذات) وجود مستهلک و فانی‌اند و جز در اعتبار عقلی مغایرتی بین آنها وجود ندارد، و صفات سلبی با آنکه بازگشت به عدم دارند، باز از وجهی بازگشت به وجود دارند.

وجود مطلقاً، تقسیم و تجزیه‌پذیری را به واسطه بسیط بودنش - چه از جهت خارج و چه از جهت عقل - نمی‌پذیرد، پس جنس و فصل ندارد، پس همان‌گونه که دانستی «حد» هم ندارد و حقیقتی است که تمام کمالات لازمه اوست^۱ و تمام صفات بدو قائم است، پس او به ذات خود حی و علیم و مرید و قادر و سمیع و بصیر و متکلم است، نه به واسطه چیز دیگری، تمام کمالات اشیاء به واسطه او ملحق به اشیاء می‌شود، بلکه همان وجود است که به واسطه تجلی و تحوّل و دگرگونیش در صورتهای گوناگون، به صور آن کمالات ظاهر شده و تابع ذات (اشیاء) می‌گردد (یعنی احاطه قیومیه و تقدم بالحق و تأخر بالحق دارد «نوری») چون آنها نیز وجودات خاص‌اند، و هر وجود خاص پائینی، در وجود غالب و بالائین بر خود مستهلک و فانی است و همگان، در احدیت وجود حق الهی مستهلک، و در قهر و غلبه و جلال و کبریای وی مضمحل و نابودند - همچنان که برهانش به زودی خواهد آمد - .

پس او واجب‌الوجود و حق سبحان و تعالی است که به ذات خویش ثابت و پاینده است و پایدار دارنده غیرخودش است؛ موصوف به اسماء الهی و منعت به نعوت ربانی است که به زبان انبیاء و اولیاء که خلایقش را به ذات او می‌خوانند خبر داده که او با هویتش با هر چیزی هست - نه با داخل بودن در آن چیز و یا بیرون بودن از آن چیز^۲ - و نیز به حقیقتش غیر هر چیز است - نه به جدا بودن و مزایلت از آن چیز، و ایجاد کردنش مر اشیاء را عبارت است از پنهان شدن او در آنها، همراه با آشکار کردن آنها^۳ ،

۱. لزوم به اعتبار مفاهیم اسماء و صفات است، و اما به اعتبار تحقق، عین آن است و در الهیات تحقیق این معنی آمده که حیات و علم و اراده و قدرت و غیراین‌ها از کمالات، هرچاکه وجود است می‌گردند و بازگشت به او داشته و متحد با اویند. «سبزواری» ۲. اشاره به سخن امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام دارد که فرمود: داخل در اشیاء است نه به امتزاج و بیرون از اشیاء است نه به دوری، داخل اشیاء است نه مانند دخول چیزی در چیزی، و بیرون از اشیاء است نه مانند بیرون بودن چیزی از چیزی، پس دوری، دوری صفت است نه دوری به معنی جدا بودن. «نوری» ۳. زیرا مراتب تعینات کلی شش است: احدیت و واحدیت و جبروت و ملکوت و ناسوت و کون‌جامع، پس زمان پنهان ماندن نورش شش روز می‌باشد، چنان‌که فرمود: خلق السموات والارض فی سته ایام «سبزواری»

و نابود کردن آنها در قیامت کبیرا عبارت است از ظهورش به وحدت خود، و قهر و غلبه‌اش بر آنها را به محو کردن تعیین و جهات آنها^۱ و متلاشی ساختن آنها، چنان‌که فرمود: لمن الملک الیوم لله الواحد القهار، یعنی: سلطنت امروز که راست؟ خداوند یگانه چیره راست (۱۶ - غافر) و: کلّ شیء هالک الا وجهه، یعنی: هر چیز جز وجه وی فانی است (۸۸ - قصص) و در قیامت صُغرا تحوّل و دگرگونیش از عالم شهادت است به عالم غیب.

پس همان‌گونه که وجود تعینات خلقی به واسطه تجلیات الهی در مراتب کثرت است، همین‌طور نابود شدن آنها هم به واسطه تجلیات ذاتی در مراتب وحدت است، پس ماهیات صور کمالات و مظاهر اسماء و صفات اویند که نخست در علم و سپس در عین و خارج^۲ ظاهر شده‌اند، و کثرت اسماء و تعدّد صفات و تفصیل آنها اشکالی در وحدت حقیقی و کمالات سرمدی و دایم او وارد نمی‌سازد - همچنان که بیانش به‌زودی با خواست الهی خواهد آمد.

۱. شیخ صدوق - طب نراه - در رساله اعتقادات گوید: اعتقاد ما در نفوس و ارواح این است که باقی و جاوداند، برخی از آنها در نعمت و خوشی و برخی دیگرشان در عذاب‌اند تا آنکه هنگام رستاخیز به بدنهایشان باز گردند. گویم: این منافی محو و نابود کردن خداوند مر اشیاء را در نفخه اولی نیست، یعنی پنهان شدن آنها هنگام تابش نور وحدت، و نابود شدنشان هنگام ظهور نور وحدت، و این از مسائل پیچیده الهی است و آنچه از ظاهرش به نظر می‌رسد نیست. «نوری» ۲. یعنی تفصیلی، ولی در علم اجمالی، وجودشان در آن درنور دیده، شده نه اسمی دارند و نه رسمی، به این مطلب عارف جامی اشاره‌ای دارد و گوید:

بود اعیان جهان بی‌چند و چون	ز امتیاز علمی و عینی مصون
نی به لوح علمشان نقش ثبوت	نی ز فیض خوان هستی خورده قوت «سیرازی»

منهج سوم

در اشاره به نشأه و گونه دیگری از وجود، غیر این گونه مشهود و آنچه بدان ارتباط
و بستگی دارد و در آن فصل هایی است

فصل اول

در اثبات وجود ذهنی و ظهور ظلی و سایه وار

حکما - برعکس گروه کمی از اهل ظاهر - متفق اند که اشیاء را غیر از این گونه وجود
ظاهری و ظهور آشکارا برای هریک از مردمان، وجود و یا ظهور دیگری هست که از آن
تعبیر به وجود ذهنی می شود، و مظهر و بلکه مظهر (آشکارکننده)^۱ آن مدارک عقلی و
مشاعر حسی می باشند.

مقدمه

نخست آنکه: ممکنات را - همان گونه که دانستی - ماهیت و وجودی است، و
به زودی نیز با برهان، آنچه که تو را بر آن آگاهی دادیم خواهی دانست و نزدیک باشد که
از تسلیم شدگان بر این امر باشی - اگر تیزهوشی و فطانتت را در کارگیری - که: اثر
فاعل و آنچه که نخست و بالذات بر آن مترتب است گونه ای از گونه های وجود شئی
است نه ماهیت آن شئی، چون آن (ماهیت) از جعل و تحصیل و فعل و تکمیل بی نیاز

۱. این بر مبنای آراء اوست قدس سره که قایل است: نفس، خلاق صرراست و آشکارکننده آنها از خفاگاههای
غیب خود به مقامات ظهور خود. «سبزواری»

است، نه به واسطهٔ وجوب و شدت فعلیتش، بلکه به واسطهٔ نقصان زیادش و پنهان بودنش و نهایت ضعف و پوشیدگی، ولی وجود - همان گونه که پیش از این اشاره شد - از لحاظ شدت و ضعف و کمال و نقص متفاوت است، و هر چه که وجود، قوی تر و کامل تر باشد، آثار مترتب بر آن بیشتر است، زیرا وجود، به ذات خود مبدأ و کانون اثر است، و گاهی برای یک ماهیت و یک مفهوم، گونه های مختلف از وجود و ظهور و شکل های گوناگون از کون و حصول است که برخی از آنها قوی تر از برخ دیگرانند و بر بعضی از آنها آثار و خواصی مترتب می شود که بر دیگری نمی شود.

پس همان گونه که جوهر، یک معنی و یک ماهیت دارد، گاهی مستقل و به نفس خود و جدای از ماده و دور از کون و فساد و تغییر و دگرگونی، و فعال و ثابت - مانند عقول مفارق بر مراتب خودشان - پدید می آید و گاه دیگر نیازمند به ماده و جفت با آن و منفعل از غیر - متحرک و ساکن و کاین و فاسد مانند صور نوعی بر تفاوت طبقات و مراتبشان در ضعف و فقر پدید می آید، همچنین گونه دیگری دارد، یعنی دارای وجودی است که از دو گونه گفته شده ضعیف تر است، به طوری که نه فاعل است و نه منفعل و نه متحرک و نه ساکن، مانند صورتهایی که انسان توهم می کند، یعنی از آن حیث که بودنشان این گونه (ذهنی) است.

دوم اینکه: خداوند متعال نفس انسانی را به گونه ای آفریده که قدرت و توانایی ایجاد صور موجودات مجرد و مادی را دارد، چون از سنخ (نوع) ملکوت و جهان قدرت و سطوت و غلبه است، و ملکوتیان را قدرت و توانایی براباداع صور عقلی که قائم به ذات خود باشند، و ایجاد صور کونی که قائم به مواد باشند هست، و هر صورتی که از فاعل صادر شود، آن صورت برای فاعل حاصل است، بلکه حصول آن صورت در نفس خودش، نفس حصولش است برای فاعلش، و از شرط حصول چیزی برای چیزی آن است که حال (فرود آمده) آن چیز و وصف آن چیز باشد، و بسا می شود که چیزی برای چیزی - بدون قیامش - از حلال و وصفیت - حاصل باشد.

همچنان که صور تمام موجودات برای باری تعالی حاصل است حصولی شدیدتر از حصول آن صور برای خودشان و یا برای قابلشان، همچنان که در مباحث علم خواهی دانست، و قیام آنها به خداوند متعال قیام حلولی صفتی نیست، و هر صورتی که برای

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۶۵

موجود مجرد از ماده - به هر گونه‌ای که باشد - حاصل است، آن صورت ملاک عالمیت آن مجرد است بدان، خواه قائم به ذات خودش باشد و یا نباشد، و ملاک عالم بودن چیزی به چیزی، حصول صورت آن چیز است برای آن چیز، خواه صورت عین شئی عالم باشد، که در این صورت حصول آن (صورت) حصول آن (شئی) است، مانند علم نفس به ذات خود، و یا غیر آن باشد، در این صورت حصول آن (صورت) یا در آن (شئی) است - این در صورتی است که شئی قابل آن (صورت) باشد - و یا از آن (شئی) است - این در صورتی است که فاعل آن (صورت) باشد - پس حصول، برای شئی مجرد که عبارت از عالمیت است، اعم و فراگیرتر از حصول نفس خود و یا حصول در آن و یا حصول برای آن است.

پس نفس انسانی در ذات خودش، عالم خاص خودش را - از جواهر و اعراض مفارق و مادی و افلاک متحرک و ساکن و عناصر و مرکبات و دیگر حقایق - دارد که آنها را به نفس حصولشان برای نفس - نه به واسطه حصولات دیگر - مشاهده می‌کند، چون اگر به واسطه حصولات دیگر مشاهده می‌کرد تسلسل پیدا می‌گشت، این بدان جهت است که خداوند متعال آفریننده موجودات مُبدع و کاین است^۱، و نفس انسانی را مثالی برای ذات و صفات و افعال خویش آفریده است، زیرا خداوند منزّه از مثل و مانند است نه از مثال، بنابراین نفس را از جهت ذات و صفات و افعال، مثالی برای خویش آفریده، تا آنکه شناخت آن، نردبانی برای شناخت خودش باشد، لذا ذاتش را مجرد از اکوان و مکانها و جهات و حدود قرار داد، و آن (نفس) را دارای قدرت و علم و اراده و حیات و شنوایی و بینایی گردانید، جز آنکه نفس، اگرچه از نوع ملکوت و جهان قدرت و کانون عظمت و غلبه است، ولی از جهت وجود و قوام ضعیف است،

۱. ابداع عبارت است از ایجاد چیزی بدون پیش بودن ماده و مدت، مانند ایجاد حق تعالی مرعقول را که ابداع و آفرینش آنها بدون پیش بودن ماده و مدت است، و آنچه که وجودش مسبوق به عدم باشد کاین است، و به طور کلی اطلاق بر موجودات جهان می‌شود، و گاهی بر محدثات به تنهایی اطلاق می‌شود - در مقابل مبدعات - و گاهی هم کاین، به موجودی که در مقابل فاسد است گفته می‌شود و کون و فساد از این باب است، پس ابداع عبارت از ایجاد شئی غیرمسبوق به عدم است و مقابل آن «صُنع» است که ایجاد شئی مسبوق به عدم می‌باشد، و موجوداتی که از صنع پدید آمده‌اند کاینات‌اند که کلمه کاین اسم فاعل از کون است، یعنی موجود، و مقابل فاسد. «فرهنگ عقلی»

زیرا در مراتب نزول قرار گرفته و بین او و آفریننده اش وسایط بی شماری هست و فزونی وسایط بین شئی و کانون وجود، موجب ضعف قوت و وجودش می گردد.

از این روی آنچه بر نفس مترتب می شود و از افعال و آثار خاص از وی پدید می آید در نهایت ضعف وجودی است، بلکه وجود هر چه از صورتهای عقلی و خیالی که از نفس - به ذات خودش - پدید می آید، سایه و اشباحی است مر موجودات خارجی را که از حق تعالی صادر شده اند - اگر چه ماهیت در هردو وجود (عقلی و خارجی) محفوظ است - پس آثاری که بر آن مترتب است - به حسب وجودشان در خارج - بر آن دیگری مترتب نیست، مگر برای برخی از صاحبان مقامات و بلندپایگان که از جامه بشریت و حیوانیت بیرون آمده اند، اینان به واسطه شدت اتصالشان به جهان قدس و کرامت و کمال قوتشان، توانایی ایجاد اموری را که موجود در خارج باشد داشته، به طوری که بر آن امور موجود در خارج آثار مترتب باشد، و این وجود (عقلی) برای شئی که بر آن آثاری مترتب نیست، به حسب این نوع از ظهور، صادر از نفس است و به نام وجود ذهنی و ظلی (سایه وار) نامیده می شود، و آن دیگری که بر آن آثار مترتب است به نام وجود خارجی و عینی نامیده می شود،

و آنچه که این مطلب را یاری می دهد چیزی است که شیخ بزرگوار - محیی الدین عربی اندلسی قدس سره - در کتاب فصوص الحکم^۱ گفته که: به واسطه وهم هر انسانی در قوه خیالش آنچه را که وجودی جز در آن (قوه خیال) نیست می آفریند، و این یک امر عمومی است که هر انسانی داراست، ولی عارف^۲، به واسطه همت خویش، چیزی را که دارای وجود است - خارج از محل همت (یعنی عالم خیال و موجود در اعیان خارجی) - می آفریند، و این همت پیوسته آن مخلوق را حفظ کرده و این حفظ کردن بر او سنگینی نمی کند، و هرگاه که بر عارف غفلتی از حفظ آنچه که آفریده دست دهد، این مخلوق نابود می گردد، ولی عارف تمام مراتب^۳ را حفظ کرده و مطلقاً

۱. صفحه ۱۹۶ شرح فصوص قیصری - فص اسحق - چاپ سنگی. ۲. عارف یا عارف به معنی عام - یعنی دانای به حقایق به گونه تفصیل - است و یا عارف به معنی توانا و متصرف در وجود، و یا عارف به معنی جامع هر دو امر و دست یابنده به هر دو ذوالریاستین می باشد، مراد در اینجا عارف به معنی دوّم و سوّم است. «صیقلی»^۳. یعنی مراتب پنج گانه از لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت و کون جامع (انسانی) و چون کون جامع انسانی نفسش ضابط و حافظ است، بدّل او از مراتب مضبوط مترتب غیبی که فوق عالم معانی و اعیان ثابته است می باشد. «صیقلی»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۶۷

غفلت بر او وارد نمی‌گردد، بلکه ناگزیر از مرتبه‌ای است که آن مرتبه را مشاهده کند، و چون عارف به همتش آفرید - آنچه را که آفریده - تا وی را این احاطه (یعنی ضبط تمام مراتب با عدم غفلت) باشد، آن مخلوق (عارف) به صورت خود در تمام مراتب ظاهر می‌شود و صورتها به‌گونه‌ای می‌گردند که برخی برخ دیگر را حفظ می‌کند، و چون عارف از مرتبه‌ای از مراتب و یا مراتب، غافل گشت - در حالی که مرتبه‌ای از مراتب را شهود می‌کند و آنچه از صور را که در آن مرتبه آفریده حفظ می‌کند - تمام صور - به واسطه حفظ او مر آن یک صورت را در مرتبه‌ای که از آن مرتبه غفلت ندارد - حفظ می‌گردند، زیرا غفلت نه در عموم (خلایق) و نه در خصوص (یعنی خواص خلایق) عمومیت ندارد، و من در اینجا رازی را^۱ آشکار کردم که پیوسته اهل الله از آشکار شدن چنین رازی غیرت می‌ورزیدند.

و گوید: این مسأله را اهل کشف به من خبر دادند و هیچ‌کس سطری در هیچ‌کتابی - نه من و نه غیر من - تاکنون ننوشته است، و اکنون جز در این کتاب نخواهی یافت، قدر این را بدان که گوهر زمان و یگانه روزگار است، بر تو باد که از آن غافل نباشی، برای اینکه این مرتبه‌ای که برای تو حضور در آن مرتبه، با صورتی که همانند آن است باقی می‌ماند، مانند کتابی است که خداوند درباره‌اش فرموده: مافرطنافی الکتاب من شئی، یعنی ما در کتاب از هیچ چیز فروگذار نکردیم (۳۸ - انعام) پس آن (کتاب) جامع واقع و غیرواقع (تا ابد) است، و معنی آنچه را که ما بیان می‌داریم جز کسی که در نفس خودش قرآن باشد نمی‌داند، برای اینکه بنده تقوا پیشه را خداوند برایش فرقانی (نوری که بین حق و باطل را جدا کند) قرار می‌دهد؛ پایان سخن او.

شکی نیست که این سخن تأییدی است بزرگ مر آنچه را که ما در مقام بیانش بودیم، و با اشتمالش بر فواید فراوان، یاری‌کننده قوی - و بسیار قوی - می‌باشد که به زودی بر تحقیق و تفصیل آن در مباحث نفس - با خواست الهی - آگاهی خواهی

۱. نباید از اسناد خلق به مخلوق (عارف) وحشت کنی، زیرا حق سبحانه و تعالی است که آن همت را در این مظهر (عارف) آفریده، نه غیر او، جز آنکه در این موقع خلق، از مقام تفصیلی او (حق متعال به واسطه انسان کامل) ظاهر می‌گردد، همچنان که از مقام جمعی او - تعالی - ظاهر می‌گردد، و از اینجا راز بیان الهی که: فتبارک الله احسن الخالقین، یعنی بزرگ است خداوند یکتا که بهترین آفریدگان است (۱۴ - مؤمنون) روشن می‌گردد. «شرح قیصری»

یافت، آنچه را که به طور مقدمه برایت بیان داشتیم محکم بچسب تا در مباحث وجود ذهنی و اشکالاتی که بر آن وارد است ترا فایده رساند.

۲

فصلی

در بیان دلایلی چند در اثبات آن (وجود ذهنی) و آنرا نیز راههایی چند است:

راه نخست آنکه: ما گاهی معدوم خارجی و بلکه ممتنع را- مانند شریک باری تعالی و اجتماع دو نقیض و جوهر فرد - تصور می‌کنیم، به طوریکه در ذهن، از دیگر معدوم‌ها متمیز و جدایند، در حالیکه تمیز و جدا کردن معدوم صرف، ضرورتاً ممتنع است، پس ناگزیر از گونه‌ای از وجود هست و چون در خارج - از جهت فرض و بیان - نیست، پس در ذهن است.

و بدین مطلب اعتراض شده که: جایز نیست که علم، به واسطه معدوم حصول پیدا کند، زیرا علم - همچنان که گفتیم - عبارت است از صورتهای حاصل از شئی، پس صورت معدوم، یا مطابق آن است، در این صورت لازم است که معدوم - و به ویژه - مع - دارای ذاتی خارجی باشد که صورت ذهنیش با آن مطابقت داشته باشد، در حالیکه معدوم را ذاتی نیست، و یا اینکه مطابق آن نیست، بنابراین برای ما علم به معدوم حصول پیدا نمی‌کند، زیرا علم عبارت است از صورتی که با معلوم مطابقت داشته باشد.

و از این اعتراض جواب داده شده که: مراد از حصول صورت این نیست که در ذهن، شبح و هیئت و مثالی برای آن (شئی) حاصل می‌گردد که در واقع حکایت کننده از امری عینی که مغایر با آن است باشد، بلکه مراد از صورت ذهنی، همان حقیقت معلوم است - از حیث ظهور سایه وارث - که بدان، اثری را که مقصود و مراد از آن است بر آن مترتب نمی‌گردد، پس علم به معدوم امکان‌پذیر نیست، جز به اینکه در ذهن ما مفهومی که ثابت در خارج نیست حصول پیدا کند، پس تردیدی در اینکه این صورت با معدوم مطابقت دارد و یا ندارد، باقی نمی‌ماند و چیزی از دو محذور و اشکال لازم نمی‌آید، چون چیزی که صورت نامیده شده به عینه در خارج معدوم است.

مرحله اول - وجود و اقسام اولی، آن / ۲۶۹

این بنا بر رأی و نظر محققان بود، اما بنا بر نظر آن کس که قایل است: حاصل بر ذهن، شبح و هیئت معلوم است نه حقیقتش؛ گفته شده: علم به چیزی عبارت است از حصول شبح و مثالی در ذهن، پس اگر با آن مطابقت داشت، آن علم به موجود است، وگرنه علم به معدوم است، پس صورت معدوم، بالفعل با آن مطابقت ندارد، چون آن را نه ذاتی است که دارای عینیت باشد و نه با آن مطابقت داشته باشد - مگر به حسب تقدیر - یعنی اگر آنرا وجودی باشد، این صورت با آن مطابقت دارد، و علم به معدوم عبارت است از حصول شبحی که بالفعل با آن مطابقت نداشته باشد.

این طور گفته شده، و این وافی به مقصود نیست، زیرا کسی را رسد که گوید: این جواب در روند معدوم‌هایی است که حقایقی جز اینکه معدوم‌اند ندارند، ولی اگر معدوم مطلق را - از آن روی که معدوم مطلق است - تصور کردیم، لازم می‌آید که در این سخن که گفته‌اید: مراد از صورت ذهنی، حقیقت معلوم است از حیث وجود ذهنی و ظهور ظلی و سایه‌وار آن، تناقض باشد، زیرا معدوم - از آن روی که معدوم است - مطلقاً دارای وجود نیست، و پنهان - از آن روی که پنهان است - مطلقاً دارای ظهور نیست، و این در واقع، بازگشت به اشکال مشهور مجهول مطلق دارد^۱، و دفع آن به زودی - با خواست الهی - در آنچه که ترا بهره رساند خواهد آمد.

راه دوم اینکه: ما به احکام ثبوتی صادق، حکم بر اشیائی می‌کنیم که اصلاً در خارج وجودی ندارند، و همین‌طور بر چیزهایی حکم می‌کنیم که وجود ندارند ولی ما در حکم، بر چیزی که از آن یافت شده بسنده نمی‌کنیم، بلکه حکمی می‌کنیم که شامل تمام افراد محقق (ثابت) و مقدر آن می‌باشد، مانند اینکه می‌گوییم: هر عنقابی پرنده است، و هر مثلثی زاویه‌های سه‌گانه‌اش برابر با دو زاویه قائمه (راست گوشه) است و صدق حکم ایجابی مستلزم وجود موضوعش می‌باشد - همچنان که غریزه و نهاد انسانی آنرا تصدیق دارد - و چون در این حکم، وجود عینی و خارجی برای موضوع کافی نیست، پی خواهیم برد که آنرا وجود دیگری هست که عبارت از وجود ذهنی می‌باشد، این آن چیزی بود که بیان و تقریر داشته‌اند.

۱. یعنی علم به معدوم، و تحقیق آن - به تحقیق حمل اولی - گذشت، زیرا معدوم مطلق، ذاتاً معدوم مطلق است. «سبزواری»

بحث و سخن در آن از چند وجه است:

نخست آنکه: شکی نیست که امثال این قضایا، فعلی خارجی نیست که معنی سخن است که: هر عنقایی پرنده است این باشد که هر فرد عنقا - اگر چه به حسب تقدیر باشد - بالفعل پرنده است، این چگونه می شود؟ هرکس که انکار وجود ذهنی می کند، صدق این حکم و امثال آنرا انکار دارد، بلکه آنها قضایایی حقیقی هستند که وجود موضوعات آنها مقدر است، و معنای آن اینکه: هر چه (که مقدر است) اگر وجود یابد و به چنین عنوانی متصف باشد، آن چیز هرگاه وجود یابد، چنین محمولی بر آن صدق می کند و حکم بدین گونه، جز وجود موضوع را - به حسب تقدیر - اقتضا ندارد، پس جایز است که آن وجود خارجی باشد، بنابراین وجود دیگری اصلاً ثابت نگشت.

اگر این سخن تمام باشد از آن لازم می آید که هنگام حکم در ذهن ما، تمام افراد مقدر نامتناهی - برای امثال این عنوانها به گونه تفصیل - وجود داشته باشد، زیرا هنگامی که گفتیم: هر مثلی این گونه است، در ذهن ما تمام مثلث های مقدر - به گونه تفصیل - وجود می یابد، زیرا بنابر نظریه متأخران: حکم در (قضیه) محصوره بر ذات افراد است، لذا به جهت صدق آن (قضیه) وجود افراد لازم می آید نه وجود عنوان، و اگر بنابر روش تحقیق گوئیم: حکم شده بر آن در محصوره، همان عنوان است ولی فرق بین آن و (قضیه) طبیعی این است که حکم در آن، به گونه ای است که جاری در افراد می شود - برعکس طبیعی - اشکال حل می شود، ولی بنابر آن (نظریه متأخران)، بسنده کردن بر عقدهایی لازم می آید که موضوعات آنها اصلاً وجود عینی ندارند، وگرنه هرکسی را رسد که گوید: طبایع به وجود افراد موجوداند، و چون برای موضوع فردی عینی باشد، عنوان، به وجود آن (موضوع) پدید می آید، پس به این اعتبار، بر آن حکم می شود.

اگر گفته شود: ما موضوع را در محصوره، به گونه مشخص جزئی نمی گیریم تا اینکه حکم - در اینکه گوئیم: هر انسانی چنین و چنان است - بر انسان موجود به وجود جزئی مشخص باشد، بلکه به گونه ای می گیریم که قبول اشتراک بین افراد فراوانی کند، پس او به این اعتبار، ضرورتاً موجود در خارج نمی باشد.

گفته شده: هم چنان که موجود خارجی مشخص است و قبول اشتراک نمی نماید، همچنین موجود ذهنی هم دارای تعینی است که فرض اشتراکش را با آن تعیین مانع

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۷۱

می‌آید - یعنی از روی ضرورت - که وجود، عارض مبهم - از آن جهت که مبهم است - نمی‌شود، نهایت کار اینکه عقل وجود ذهنی را - از آن جهت که ذهنی است - با قطع نظر از تعیینش ملاحظه می‌کند، پس همان‌گونه که جایز است موجود ذهنی متعین، به حسب وجود ذهنی - از آن حیث که وجود ذهنی است - ملاحظه شود، درباره وجود عینی هم این نیز جایز است.

برای نفی آن ناگزیر از دلایلی چند است، و حقیقت آنکه: مأخوذ به‌گونه اشتراک، تحققش جز در عقل نمی‌باشد، ولی با عدم اعتبار تحققش در آن (عقل) می‌باشد، و به‌زودی باخواست الهی تحقیق این مطلب خواهد آمد.

سوم اینکه: ما شخصی را تصور می‌کنیم که موجود است و بر او به حکم خارجی حکم می‌کنیم، همچنان که بر جسمی که نابود شده حکم می‌کنیم که سخت و سنگین و متحرک بود، پس لازم می‌آید که صورت ذهنی آن و شخص خارجی از لحاظ عدد و شمار یکی باشد، زیرا این احکام، خاص شخص خارجی است، ولی به بدهاقت و آشکاری محال است.

برخی از آنان جواب این را برعهده گرفته و قائل به اتحاد آن دو - به واسطه عدد - شده و گفته: اینکه شخص خارجی با تشخص خارجی و تعیین عینی و خارجیش در خیالها پدید می‌آید، جداً مطلبی فاسد و تباه است، برای اینکه یک ذات را جز یک وجود نمی‌باشد، زیرا وجود، یا برابر و همراه تشخص است و یا متحد با آن.

بلکه جواب این است که گفته شود: محمول خارجی هم مانند موضوع، دارای صورت ذهنی است که مطابق با امر عینی و خارجی و متحد با موضوع ذهنی می‌باشد، ولی موردنظر در قضیه خارجی، حال موضوع و محمول به حسب وجود ذهنی آن دو نیست، بلکه حکایت حال آن دو است به حسب خارج، و هیچ مانعی ندارد که شیء، موجود در ذهن باشد و حکایت از امری خارجی که حاکی از آنست کند، چون منظور از حکایت، حال نفس حکایت نیست، بلکه حال شیء حکایت شونده از آن - به‌گونه‌ای که مطابقت با حکایت دارد - می‌باشد.

راه سوم اینکه: ما می‌توانیم از اشخاصی که دارای تعیینات شخصی و یافصلی که در نوع و یا جنس با هم اشتراک دارند، یک معنی را اخذ کنیم که بر هر یک از اشخاص

انطباق و برابری داشته باشد، به طوریکه جایز باشد که بر هر یک از آنها گفته شود: این همان معنی انتزاع یافته کلی است، مثلاً جایز است که از اشخاص انسان متفرقه مختلفه متباین و دور از هم، یک معنی را انتزاع کنی که در آن اشتراک دارند، و آن انسان مطلق است که بر بزرگ و بر کوچک انطباق دارد، و حیوان عامی که محمول بر استر و درازگوش است، جامع تمام تعینات آنها که در حد ذات خود از عوارض مادی و پیوستگی با آنها مجرد و رهاست، و این معنی است که در خارج، واحد یافت نمی شود، و گرنه اتصاف یک امر به صفات متضاد و مخالف هم لازم می آمد، و آنها تعینات متباین و لوازم آن (تعینات) اند که منافی هم اند، پس وجود آن فقط به شرط کثرت می باشد، و ماهم آنرا از آن حیث که یک معنی است ملاحظه کرده ایم، پس آن به این اعتبار در خارج یافت نمی شود، پس وجودش از این جهت تنها در عقل است و بس.

اگر گویی: نزد محققان از حکما ثابت است که اجناس و انواع و خلاصه، حقایق اصیل - نه امور اعتباری - دارای وجود در اعیان اند، چون آنان تصریح دارند به اینکه معروضها مفهوم کلی اند و نوع و جنس، از حقایق (اصیل) - که عبارت از معقولات اند و نسبت به آن عوارضی که معقولات ثانوی می نامند (به معقول بودن) سزاوارتراند - اموری موجود در خارج اند، پس بنا به نظر آنان لازم می آید که در وجود، یک انسانیت باشد که آن به عینه جفت عوارضی باشد که بدان عوارض - شخص «زید» و شخص «عمرو» و غیر این دو از مردمان - قائم باشند، و آن (انسانیت) به اعتبار هر یک از این عوارض، غیر آنست که با عارض دیگری است، و به نفس خود تغییر پذیر نیست، و چون شخصی از این اشخاص (انسانیت) نابود گردد، فقط اعراضی که اختصاص بدین شخص دارند از آن (انسانیت) جدا می گردند، ولی عین آن انسانیت باقی مانده و تباه نمی گردد و تنها جفت بودن آن با این اعراض تباه می گردد، و آن (انسانیت) یک ذات است که به عینه با اعراض فراوان و تعینات گوناگون جفت بوده که با اعراض هر شخص انسانی آن شخص می گردد، و حال در حقیقت حیوان هم با قیاس به قیدها و فصل های متباین و دور از هم این گونه است، بنابراین نیازی به قایل بودن وجود آن در گونه دیگری از وجود که به نام وجود ذهنی نامیده می شود نیست.

گوییم: این اشتباهی است که برخی کرده اند و منشأ آن غفلت از رعایت حیثیات و

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۷۳

کوتاهی در جانب اعتبارات است، زیرا قایل بودنشان به وجود طبایع نوعی و جنسی، معنایش این نیست که نوع، از آن روی که نوع است و یا جنس از آن روی که جنس است، و خلاصه کلی طبیعی از آن روی که کلی طبیعی است و یا معروض کلی از آن روی که معروض کلی و کلیت است، دارای تحقق و ثبوت در خارج است، زیرا این چیزی است که هرکس، اگر کوچکترین آگاهی از فلسفه داشته باشد دهان بدین سخن نمی‌گشاید - چه رسد به بزرگان از حکما - آنان در کتاب‌ها و تعلیماتشان بیان داشته‌اند که: کلی - از آن روی که کلی است - دارای وجودی در خارج نیست.

و شیخ الرئیس (ابن سینا) رساله‌ای مخصوص در این باب دارد و در آن رساله بر مردی که دارای ریش انبوه و سال فراوانی داشت و در شهر همدان بدو برخورد کرده بود تشنیه و بد گفته است.

گاهی پنداشته می‌شود که معنی وجود انواع و اجناس در اعیان عبارت از این است که یک ذات به‌عینه جفت با هریک از کثرت محض مختلف که مطابق با آنها و مشترک در آنها و امر موجودی در آنهاست می‌باشد و گوید: آیا به عقل انسان رسیده که پندارد این محل اختلاف بین حکماست، و این مرد هنگامی که شنید ایشان می‌گویند: اشخاص در حقیقت واحد و معنی واحد موجود با هم اشتراک دارند، تحصیل هدف و نظر آنان در استعمال لفظ «واحد» در این محل بر او دشوار آمده و پندارش بر این گمان پیشی گرفت که نظر ایشان این است که حقیقت واحد و معنی کلی به‌صفت وحدت و کلیت، در اعیان واقع است، در حالی که این پنداری فاسد و تباه است.

آری! معنی «واحد» و «مشترک» و «کلی» و «عام» و «نوع» و «جنس» و جز اینها از لواحق، گاهی در اعیان یافت می‌شود، ولی نه به این اعتبارات، زیرا حقیقت انسان مثلاً از آن روی که انسان است، موجود در اعیان است و رنگ‌پذیر به وجود، نه از حیث نوعیتش و اشتراک کثرت در او، بلکه از حیث طبیعت و ماهیتش، در حالی که فرض شده عموم - در موضعی که در آنجا سزاوارست بدان حقیقت الحاق گردد - الحاق بدان شده است، و آن ذهن است نه خارج.

و شیخ (ابن سینا) در دیگر کتابهایش تصریح دارد که: انسانیت موجود، به واسطه عدد و شمار کثیر است و یک ذات نیست، همین‌طور حیوانیت، کثرتی نیست که به

اعتبار اضافات و نسبت‌های مختلف باشد، بلکه ذات انسانی که جفت و هم بسته به خواص «زید» است، غیر ذات انسانی هم بسته به خواص «عمرو» می‌باشد، زیرا آن دو، دو انسانیت‌اند: انسانیتی که جفت خواص «زید» است و انسانیتی که جفت خواص «عمرو» است، غیریت و مابینتی به اعتبار جفت بودن نیست تا آن‌که یک حیوانیت، جفت با فصول مقابل هم گردد.

اگر گویی: همچنان که موجود خارجی مشخص است و اشتراک پذیر نیست، همین‌طور موجود ذهنی هم مشخص است، نه اشتراک‌پذیر است و نه منطبق بر افراد کثیر می‌شود، زیرا منطبق بر افراد بسیار فقط ماهیت - از آن روی که نه موجود است و نه معدوم - می‌باشد و آن نیز در خارج موجود است، پس دلیل تمام نیست^۱:
گویم: مراد این نیست که انسان موجود در ذهن - مثلاً - شخص نیست و با او آنچه که وی را از اشتراک مانع می‌شود نیست، بلکه مراد این است که ما می‌توانیم معنی انسانی را که منطبق با افراد کثیر است تصور کرده و نزد عقل هم همین‌گونه حاضرش داریم، به‌طور یقین مشخص است انسانی که این‌گونه معلوم است - از آن روی که این‌گونه معلوم است - نه در خارج است و نه مطلقاً متشخص به تشخص خارجی است.

و از اموری که در این باب بینایی و استبصار می‌بخشد این‌که: ما اموری انتزاعی و صفاتی معدوم را در خارج تصور می‌کنیم و به‌واسطه آنها حکم بر چیزهایی می‌کنیم، پس ناگزیر آنها (امور انتزاعی) دارای ثبوت و تحقق‌اند، پس ثبوت آنها یا در خارج است - که این محال می‌باشد - چون آنها امور اعتباری‌اند، پس موجود در ذهن‌اند و این همان مطلوب است.

و از عرشیات که در این باب وارد شده این‌که: هر فاعلی که فعلی را انجام می‌دهد برای غایت و حکمتی است، و اگر بر فعلش از غایت و هدف، گونه‌ای از ثبوت مترتب نبود، این فاعل هیچ فعلی را برای آن انجام نمی‌داد، و اگر آنرا تحقق و ثبوتی عینی در خارج باشد، تحصیل حاصل لازم می‌آید، پس ناگزیر باید دارای گونه‌ای از تقرّر و

۱. این درست است و همچنانکه گفتیم: محمول بر افراد کثیر، کلی طبیعی است که به‌واسطه ابهامش با افراد خود متحد می‌باشد، با این همه دلیل - همانگونه که گفته - تمام است. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۷۵

ثبوت باشد، به طوری که بر آن (گونه از تقرّر و ثبوت) آثار وی که بدان اختصاص دارد و از وی مطلوب و خواسته شده است مترتب نباشد، و این مراد از وجود ذهنی است.

و چیزی که ترا آگاهی به آنچه که ما در مقام بیانش هستیم می دهد اینک: اشیاء وهمی و خیالی که در اعیان و خارج وجود ندارند، سبب تحریکات و اثرگذاری های خارجی اند - اگرچه آثار مخصوص و مطلوب آنها بر آنها مترتب نمی گردد - آیا نمی بینی که تخیل تو مرمشتهی لطیف و آرزوی مرغوبت چگونه در کالبدت چیزی را پدید می آورد؟ یعنی تخیل تو مرثرشی را موجب می شود که پوست بدنت جمع شده و انفعال پذیری، و نیز اگر برای صورت خانه ای که می خواهی بسازی گونه ای از ثبوت نباشد، هیچ وقت سبب تحریک اعضایت نخواهد شد.

از برخی از پزشکان ماهر - در معالجه بعضی از پادشاهان که به بیماری فلج دچار شده بود و از معالجه جسمانی او ناامید شده بودند - حکایت شده که آن بیماری را با تدبیرات نفسانی و امور تصویری که باعث شعله ور شدن حرارت غریزی است معالجه کرد به طوری که ماده (فلج) دفع شد.

و برخی از نفوس هستند که در نیرو و شرافت به مرتبه ای رسیده اند که تصوّرات آنان از حیث وجود و ظهور چنان قوی شده که وجود آن تصوّرات جای وجود عینی و خارجی را گرفته به طوری که بیمار را شفا می دهند و اشرار را بیمار می سازند و عنصری را منقلب به عنصر دیگر می سازند، تا جائی که غیر آتش را آتش می سازند و یا اجسامی را که از حرکت دادنشان افراد نوع انسانی عاجز و ناتوانند، حرکت می دهند، تمام اینها سبب اهتزاز و جنبشی علوی و یاری و تأییدی ملکوتی و طرب و سروری معنوی می باشد^۱.

اگر گویی: آنان خود تصریح کرده اند که طبایع را در افعال طبیعی خویش غایاتی است، پس اگر لازم باشد که برای این غایات گونه ای از وجود غیر عینی و خارجی

۱. چنانکه علی علیه السلام فرمود: من در دژ خیبر را به نیروی ربانی برکندم نه به نیروی جسمانی، و جامی در کتاب سلسله الذهب گوید:

قدرت و فعل حق از او زده سر	کنده بی خویشتن در از خیبر
خود چه خیبر که چنبر گردون	پیش آن دست و پنجه بود زبون «میزوری»

باشد، لازم می‌آید که برای آن طبایع هم صاحبان ذهنی باشد که آگاهی به نتایج افعال آنها و نهایت حرکات آنها - با اینکه جرمانی‌اند - داشته باشند.

گوییم: این سخنی است که خطیب رازی بر ردّ فلاسفه گفته است، چون آنان قایل‌اند: طبایع بالا و پائین دارای غایاتی طبیعی و نهایی ذاتی‌اند و غایت، به ماهیت خود - به جهت فاعل بودن فاعل و استکمالش به آنچه که درخواست رسیدن به او را در فعلش دارد - علت است.

از این اشکال شارح محقق مقاصد کتاب اشارات، جواب به التزام داده، یعنی آنها دارای شعور و آگاهی به مقتضا و غایت خود در فعلهای خویش هستند، نهایت آن که شعور آنها شعور ضعیفی است^۱، و مؤید این مطلب نگرش در زنبوران مادهٔ عسل و تمایلشان به طرف برخی از ترهای آن نوع است - اگرچه برخلاف آن جهت باشد - و هم‌چنین مشاهدهٔ تمایل ریشه‌های درختان به جانب آب در رودها و انحرافشان در بالا رفتن از دیوار و بیرون آوردن برگهای فراوان در بین میوه تا آنها را از انواع آفت و آسیب‌ها حفظ کنند و مغز آنها را چون سپر از حوادث نگهداری نمایند، ترا به آنچه بیان داشتیم راهنمایی می‌کند، در اینجا درخشش‌هایی نوری است که بیانش مناسب این مقام نیست، شاید به لطف و کرم الهی زمانی بیاید که آنچه را خداوند بیانش را مقدر فرموده گفته‌آید.

۱. حاصلش آنکه علم، مانند حیات و اراده و غیر اینها از صفات کمالی برابر وجود است، و هر جا می‌گردد با او می‌گردند - و بلکه عین‌آند - و همان‌طور که طبایع را وجودی است، همین‌طور علم و حیات هم هست، اگرچه هردو ضعیف‌اند و هردو وجود - به واسطهٔ درآمیختنشان به قوه و عدم - چنانکه خداوند می‌فرماید: وان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم، و نیز (طبایع) - دارای اراده‌اند و بدان، سریان عشق در آنها تمامی می‌یابد، پس مراد محقق - قدس سره - از شعور، علم بسیط است نه اینکه آنها دارای شعور لمسی لافل‌اند، وگرنه به واسطهٔ صدق تعریف حیوان بر آنها، باید حیوانات باشند، یعنی حساس متحرک به اراده، چون طبیعت تا قوای تحریک را فراچنگ نیاورد، گذر به قوهٔ حس نمی‌کند - همچنان که مقتضی قاعدهٔ امکان‌احس در صعود است.

اینجا روش دیگری در دفع این اشکال است و آن اینکه: طبایع، فاعل‌های به واسطهٔ تسخیراند که تحت انوار قاهره و ارباب انواع می‌باشند و غایات، تصور شدهٔ آنها است، بنابراین لازم نمی‌آید که برای آن طبایع هم تصور شده باشد، همچنان که طبع تیرانداز با فشار و قسر، فاعل حرکت است، و آنها (انوار قاهره) را غایتی است که تصور شدهٔ آن طبع نمی‌باشد، هم‌چنین تصور شده تیرانداز با فشار، و در تسخیرکننده و تسخیر شونده هم این چنین است. «سبزواری»

فصلی

در بیان شک‌های انقادی که در آن گشودنهای اعتقادی از آن شک‌ها است

در نزد معلم اول (ارسطو) و شاگردان و پیروانش از مشائیان، و دو شیخ: ابونصر فارابی و ابن سینا و تمام متأخران ثابت و مقرر است که: ظرف وجود ذهنی و ظهور ظلی و سایه‌وار برای اشیاء در ماء همانا قوای ادراکی عقلی و وهمی و حسّی ما می‌باشد، پس کلیات در نفس مجرد پدید می‌آید و معانی جزئی در قوه وهمی و صور مادی در حسّ و خیال، در این مطلب مردمان را اشکالاتی پیش آمده که سزاوار است بیان شود و برطرف شود.

اشکال اول

حقایق جوهری - بنا بر اینکه جوهر ذاتی آنها باشد - چون نزد آنان (مشائیان) انحفاظ ذاتیات در انحاء و جودات - همچنانکه دلایل وجود ذهنی آنها به اثبات می‌رساند - ثابت است ۱ - لازم می‌آید که جوهر باشد، هر کجا که پیدا شود حال در موضوع نیست، پس چگونه جایز است که حقایق جوهری، موجود در ذهن و اعراض قائم بدان باشند؟ سپس (گوییم): شما تمام صور ذهنی را کیفیات قرار داده‌اید، در نتیجه لازم می‌آید که حقایق تمام مقولات متباین و جدای از هم - با توجه به ذات آنها - باکیف، در کیف‌اندراج داشته باشند.

جواب از این اشکال - همچنان که از کتاب‌های شیخ (ابن سینا) بر می‌آید - اینکه: معنی جوهری که جنسش گردانیده و عنوانی برای حقایق جوهری قرارش داده‌اند، موجود - از آن روی که موجود است - و موضوع از آن سلب شده باشد نیست، زیرا این معنی (جوهری) امکان ندارد که جنس برای چیزی باشد، وگرنه فصلی فرض شده آن، مقیم و مقوم آن خواهد بود، به ضرورت اینکه فصل‌های مقیم جنس نیاز به چیزی - از آن جمله جنس - در تقوم خویش - از آن جهت که خودش است - ندارند، بلکه آن (فصل) از خواص عارض بر جنس است، همچنان که عرض عام و لازم آن (فصل) ۱. این خبر: حقایق جوهری (در آغاز پاراگراف) می‌باشد.

می‌باشد، بلکه نیازش بدان، در این است که پیدا شود و تحصیل وجودی - نه تألفی - حاصل کند، پس هر فصلی - مانند علتِ بخشنده وجود - بخشی از جنس است، و چون ماهیت جنس عبارت از وجود بالفعل - با قید عدمی که عبارت از سلب موضوع است - باشد، فصل فرض شده آن، محصل وجودش و مقوم معنا و ماهیت آن - همچنان که گفته آمد - می‌باشد.

و به وجهی دیگر: - بر فرض اینکه این معنی، جنس برای جواهر باشد - انقلاب ماهیت - هنگام نابود شدن فردی از افراد آن - لازم می‌آید.

و به وجهی دیگر: تعدد واجب به ذات خود لازم می‌آید، زیرا به نفس ماهیت، جعل و تأثیر تعلق نمی‌گیرد، پس اگر وجود، عین و جزء آن (ماهیت) باشد، در آن، ضرورت ازلی لازم می‌آید که قیوم یکتا از شریک و نظیر بسی برتر است. و اما وجودات امکانی: حقایق آنها نفس تعلقات به فاعل آنها، و ذات آنها عین نیاز و احتیاج به پدید آورنده و آفریننده آنهاست.

و همین‌طور وقتی که گفتیم: شئی موجود بالفعل، صلاحیت این را ندارد که عنوانی برای حقیقت جنسی جوهری و لازم آن باشد^۱، وگرنه هرکس که چیزی می‌داند، باید در نفس خود جوهر باشد و بداند که موجود است و بلکه معنی جوهری باشد که صلاحیت برای جنس بودن را دارد و از آن تعبیر به این می‌شود که شئی دارای ماهیت است، وقتی ماهیتش در خارج موجود گشت، وجودش، وجود خارجی «لاقی موضوع» است، و این معنی برای وی ثابت است، خواه در عقل پیدا شود و یا در اعیان، و حلول و فرود آمدنش در عقل، بودنش را - به گونه‌ای که چون در خارج عقل تحقق یابد غیر حال در محل بوده و مقوم به نفس خود می‌باشد - باطل نمی‌سازد، پس معقول از جوهر، جوهر است، چون آن - به این معنی که بیان شد - «لاقی موضوع» می‌باشد.

و آنچه که بیان گذشته را تأیید و یاری می‌کند این که: حمل جوهر بر انواع و اشخاص مندرج در تحت آن - به این معنی - بستگی به چیزی از خارج ندارد، و اما حمل موجود بودن آن بالفعل - که عبارت از بعضی از مفهومی موجود بودن بالفعل آن

۱. فرق بین این و پیش از این در این است که پیشی، موجود - از آن روی که موجود است - یعنی وجود می‌باشد، و این، ماهیتی است که دارای وجود بالفعل می‌باشد. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۷۹

«لاقی موضوع» است - ناگزیر به وسیله سبب و علتی خارج از ماهیت می باشد، و چون حمل موجود بالفعل بر آنچه که تحت آن از اجناس عالی و مقولات ده گانه است جز به وسیله سبب نیست - نه مانند حمل ذاتی بدون علت - پس با اضافه و نسبت معنی عدمی بدان - و آن اینکه گوئیم: «لاقی موضوع» است - جنس از برای چیزی از آنها نمی گردد، و گرنه باید به واسطه اضافه معنی وجودی بدان - و آن اینکه گوئیم: «فی موضوع» است - جنس از برای باقی باشد، بلکه این سزاوارتر است و برعکس آنچه که نزد آنان ثابت است می باشد^۱؛ این بیان مقصود و مراد آنان بود در اینکه معقول از جوهر، جوهر است.

اینجا نکته دقیقی است که با خواست الهی در تحقیق حمل بدان اشاره خواهیم کرد و خلاصه آن اینکه: منافاتی بین اینکه بودن شئی، مفهوم قائم به نفس خودش بودن است، و اینکه قائم به غیر خودش بودن هم بر آن صدق می کند نمی باشد، بر قیاس «مفهوم عدم» و «لاشئی» و «لاممکن» و «شریک باری تعالی» و «حرف» و «وضع» و «حرکت» و «ممتنع الوجود» و «لاتناهی» و امثال اینها که برهریک از اینها، نقیضشان - به حسب این مفهوم - صدق می کند.

پس از آنچه بیان داشته اند دانسته شد که مفهوم عرض، به اعتبار وجود ذهنی - اعم از مقوله جوهر است، پس جوهر ذهنی - به حسب ماهیتش - جوهر است و به اعتبار وجودش در ذهن - عرض است، بنابراین منافاتی بین آن دو نیست، بلکه منافات بین مقولاتی است که آنها ذاتیات حقایق مختلف - که مندرج تحت آنهایند - می باشند.

و اما اینکه آنان صورتهای علمی را از باب «کیف» به شمار آورده اند، از این امر لازم می آید که صورت جوهر در عقل، جوهر و کیف باشد، پس در تحت دو مقوله مندرج می گردد؛ گفته شده که این از باب سهل انگاری و مسامحه و تشبیه امور ذهنی به اشیاء خارجی می باشد، زیرا اگر مراد از «کیف» ماهیت درست آن است در وجود خارجی که

۱. یعنی بودن موجود در موضوع - که عرض است - جنس برای اعراض نه گانه باشد - برعکس آنچه که در نزد حکما ثابت است - یعنی اینکه مقولات نه گانه اجناس عالی اند، و چون عرض جنس عالی باشد، نه مقوله عالی نیستند. «سبزواری»

باید در موضوع باشد و اقتضای قسمت و نسبت هم نداشته باشد، آن به این معنی، صلاحیت آن را دارد که جنسی از اجناس عالیه باشد، همچنانکه جوهر به معنی بیان شده دارای جنس عالی است، پس آن دو به اعتبار این دو معنی متباین، بر چیزی در چیزی از ظرفها صدق نمی‌کنند، و اگر مراد از آن، عرضی است که بالفعل نیست و اقتضای قسمت و نسبت هم ندارد، آن به این معنی، عرض عام است برای تمام مقولات در ذهن، پس به این اعتبار هیچ ممنوعیت و بازداشتی بین آن و بین ماهیت جوهر، و همین‌طور بین آن و بین ماهیات باقی اعراض - آن‌گونه که در مفهوم عرض گفته آمد - نمی‌باشد، پس اندراج صورتهای عقلی در تحت دو مقوله لازم نمی‌آید، این بیان گفتار آنان - آن‌گونه که مناسب اسلوب و روش و هدف آنان است - می‌باشد، و حقیقت را به‌زودی - با خواست الهی - برایت بیان خواهیم داشت.

و اینجا باید دانسته شود که: معنی گفتار آنان که: کلیات جوهر، جوهر است، این نیست که معقول از جوهری که توصیف می‌شود در ذهن باشد و دارای محل و بی‌نیاز از آن، چون گاهی صورتهای جوهر عقلی از آن زایل شده و باز می‌گردد، و این صورتهای به‌گونه‌ای هستند که گاهی در خارج «لافی موضوع» یافت می‌شوند و گاهی در ذهن «فی الموضوع»، مانند آهن‌ربایی که در مُشت باشد، آن گاهی آهن را می‌رباید - اگر در خارج مُشت باشد - و گاه دیگر نمی‌رباید - اگر در مُشت باشد - زیرا این مغالطه از باب تضییع حیثیات^۱ و مهمل گذاردن اعتبارات، و اخذ کلی، به‌جای جزئی می‌باشد، برای اینکه آن کلی که ذاتش در عقل - بنابر نظریهٔ آنان - است، وقوعش در اعیان و بی‌نیازیش از موضوع محال است، و آهن‌ربایی که در مُشت است، بیرون رفتن و آهن را به خود کشیدن و سپس داخل مُشت شدن و جذب نکردن - با بقای هویت شخصیه‌اش - جایز است.

در حالی که صورتهای عقلی این چنین نیستند، بلکه مراد از کلی که می‌گویند این است که: کلی جوهر، جوهر است و ماهیت - از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم - بدون قید و شرطی از کلیت و جزئیت و دیگر اضافات و نسبتهای ذهنی و

۱. یعنی حیثیت «به شرط لا»، و حیثیت «لا به شرط» بلکه «لا به شرط قسمی» و «لا به شرط مقسمی» و اما اخذ کلی به‌جای جزئی، آن فرود آوردن کلی راست به‌جای آهن‌ربا. «سبزواری»

خارجی بدن می‌باشد و بدان کلی طبیعی^۱ نیز گفته می‌شود، همچنان که به ماهیت معروض به کلی، کلی عقلی گفته می‌شود، و کلی به معنی دوم صلاحیت برای شخصیت و وجود در خارج ندارد - برعکس معنی اول - برای اینکه ماهیت به جهت ابهام بسیار داشتنش برای بسیاری از قیود ضدهم - مانند وحدت و کثرت و حلول و تجرد و معقول بودن و محسوس بودن - صلاحیت دارد، پس معقول از جوهر، اگرچه عرض باشد، به حسب خصوص وجود ذهنی و کلی بودنش است، ولی نزد آنان - به حسب ماهیتش - جوهر است، چون ماهیتش ماهیتی است که شأن آن این است که وجودش در اعیان باشد نه در موضوع.

و اما تمثیل زدن جوهر عقلی به آهن‌ریا که در بیانشان آمده، به اعتبار این است که ماهیت آن متصف به جذب آهن می‌شود - با قطع نظر از گونه وجود آن - و چون در مُشت انسان قرار گرفته و آهن را جذب نکرد و یا جفت با جسم آهن شد و آهن را جذب کرد، لازم نمی‌آید که درباره‌اش گفته شود: آهن‌ریا در مُشت و در بیرون مُشت با آهن - از جهت حقیقت - مختلف است، بلکه آن در هر یک از آن دو به یک صفت است، یعنی سنگ و جسمی است که شأنش جذب آهن می‌باشد، این مقدار در مناسبت بین مثال و آنچه برایش مثال زده شده کافی است.

اگر گویی: شیخ (ابن سینا) در کتاب الهیات شفا و غیر آن تصریح کرده که فصول جواهر لازم نیست که به حسب ماهیتشان جواهر باشند، اگرچه بر آنها مفهوم جوهر صدق کند - صدق کردن لوازم عرضی - تا آنکه لازم نیاید برای هر فصلی، فصل دیگری - تا بی‌نهایت - باشد، پس بنا بر آنچه که بیان داشته: آنها تحت مقوله جوهر مندرج نمی‌شوند، لازم می‌آید که در تحت مقوله دیگری از مقولات عرضی مندرج باشند، در آن صورت یک حقیقت در یک وجود - به واسطه اتحاد هر نوعی با فصل خود - هم جوهر باشد و هم عرض.

۱. کلی طبیعی که محققان گویند وجود دارد عبارت از ماهیتی است که مقسم برای ماهیت مطلقه و مخلوطه و مجرد می‌باشد، و آن از ماهیت مطلقه که خود قسمی از اقسام آن است دارای ابهام بیشتری است. و در سخن برخی از آنان آمده که کلی طبیعی مأخوذ به «لا به شرط» مقید به «لا به شرط» و «اطلاق» است، چنانکه گوید: همچنان که به ماهیت معروض به کلی، کلی عقلی گفته می‌شود. «سبزواری»

گویم: از عدم اندراج فصول انواع جوهری تحت مقوله جوهر به ذات خود، اندراج آنها در تحت مقوله دیگری لازم نمی‌آید تا آنکه بر آنها مفهوم عرض صدق نماید، زیرا آن (عرض) عرض عامی است که لازم مقولات عرضی می‌باشد، چون هیچ مانعی به حسب عقل و نقل، از عدم وقوع حقایق بسیطی که نه جنس دارند و نه فصل، مطلقاً در تحت مقوله‌ای از مقولات نیست، ابن‌سینا در کتاب قاطیقوریاس شیفاً براین مطلب تصریح دارد.

برخی از متکلمان در دفع اشکال بیان شده - یعنی یک چیز می‌تواند هم جوهر و هم عرض و هم کلی و هم جزئی و هم علم و هم معلوم باشد - گفته‌اند: ما وقتی اشیاء را تصور می‌کنیم، دو امر نزد ما حصول پیدا می‌کند: یکی موجود در ذهن است و معلوم و کلی می‌باشد، یعنی حال در ذهن و توصیف کننده آن نیست، بلکه در ذهن حاصل است، مانند حصول چیزی در زمان و مکان؛ دومی موجود در خارج است و آن علم است و جزئی و عرض قائم به ذهن بوده و از کیفیات نفسانی می‌باشد، در این صورت اشکالی در آن نیست، تنها اشکال از جهت بودن یک چیز هم جوهر و هم عرض، و یا علم و معلوم، و یا کلی و جزئی می‌باشد.

پس گوئیم: اگر مرادش این است که آنجا دو امر مغایر هم از جهت اعتبار است - یعنی موافق نظر حکما و محققان - این کافی در دفع اشکال یک چیز هم علم و هم معلوم و هم کلی و هم جزئی باشد نیست، اما اشکال هم جوهر و هم عرض بودن یک چیز، تنها با بیان اشکال، دلیل نمی‌شود که جواب نداشته باشد، پس اگر مرادش این است که آن دو، دو مغایر هم بالذات‌اند، جوابش - غیر از اینکه این مطلب مخالف ذوق و وجدان و ایجاد نظریه دیگری بدون دلیل و برهان است - اینکه: نزد آنان ثابت و مبرهن است - و به زودی هم باخواست الهی بر تو بر خواهیم خواند - که: هر صورت مجردی که به ذات خودش قائم است، به ذات خود هم علم است و هم عالم، و هم به ذات خود معلوم است، و بر این مبنا اثبات علم خداوند به ذات خود، و علم فرشتگان روحانی را به ذات خودش پی‌ریزی کردند، پس بر وی لازم می‌آید که نفس انسانی هنگام تصور کردنش مر معقولات را، به سبب اختیارش مر ذواتی را که هم مجرداند و هم عقلی و هم علامه و داننده و فعال، محصل و مکون باشد، مبنای این بر آن است که

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۸۳

خود اعتراف دارد که هنگام تصور ما مر اشیاء را، امر معقولی حصول پیدا می کند که نه قائم به ذهن است و نه به امر دیگری به غیر ذهن - همچنان که روشن است - .

و محال است که نفس، فعّالی جوهر عقلی دارای وجود مستقل باشد، اگر چه به معنی اعداد و مهیا ساختن باشد - زیرا نفس، معقولات را بالقوه قابل و پذیراست، و آنچه که وی را از قوه به فعل بیرون می آورد همان عقل بالفعل است، پس اگر نفس، عقل را افاده وجود بخشد، یا باید علت افاضه کننده و بخشنده آن باشد، در این صورت آنچه که بالقوه است - به حسب ذات - بیرون آورنده از قوه و حصول بخشنده است مر آنچه را که ذاتاً بالفعل می باشد، و این مطلقاً امکان پذیر نیست، و یا اینکه باید علت قابلیت آن باشد، و این منافی نظر و روش آنان است، برای اینکه قابل چیزی لازم است که محل آن باشد.

و چون هیچ یک از آن دو نیست، و غایت هم - همچنان که مشخص است - نیست، و صورت آن هم نمی باشد - بلکه عکس آن سزاوارتر است - پس آنرا هیچ بستگی و علاقه ای با معقولات نمی باشد، در این صورت چگونه (نفس) می تواند منشأ وجود آن (عقل) باشد، با اینکه حدوث و تجدد منافی عقل بالفعل بودن چیزی - همچنان که نزد آنان ثابت است - می باشد؟

و نیز بنابراین مبنا لازم می آید که معلوم - به یک اعتبار - هم کلی باشد و هم جزئی، اما کلی بودنش، به سبب معقول بودن و نداشتن مشخصات خارجی است، اما جزئی بودنش، به سبب این ضرورت است که اگر معلوم، نزد نفس حصولی استقلالی داشته باشد - بدون اینکه قیامی بدان داشته باشد - به نفس خود متشخص است، زیرا وجود بیرون از ذهن نیز برابر با تشخص می باشد.

تحقیق امر اینکه: تشخص ماهیتی که دارای افراد متکثر می باشد، فقط به واسطه شکل ها و لواحق خارجی می باشد، پس مادامی که ماهیت را حصول دیگری غیر آنچه که به حسب واقع است حاصل نشود، در آن حصول، عریان و پوست کننده از آن پوشش ها و لباس ها - به واسطه عریان کردن عریان کننده ای و پوست کردن پوست کننده ای - نباشد، به کلیت و اشتراک بین افراد فراوان توصیف نمی گردد.

پس ناگزیر باید ماهیت، حصول برای چیزی که فاقد آن است - از جفت شد نهایی

که مانع از عموم و اشتراک است - باشد، زیرا عریان بودن چیزی نسبت بدان چیز، از وجود آن چیز برای آن چیز جدا و منفک نیست، و نیز ناگزیر است که وجود عریان آن (ماهیت) عین وجودش که حاصل برای آن چیز است - یعنی آنچه که وی را از پوشش‌ها عریان کرده است - باشد، و چون وجود تجزیدی برای یک ماهیت از ماهیات، عین وجود ارتباطی آن برای ذهن - که شأنش انتزاع صورتها از مواد جزئی و جدا کردنشان از عوارض هیولانی است - می‌باشد، ناگزیر وجودش برای آن (ذهن) به صفت حلول و قیام است - نه غیر این - زیرا معنی حلول چیزی در چیزی این است که وجود حال - در نفس خود - عین وجودش برای آن محل باشد.

پس از آنچه بیان گردید دانسته شد که: صورت حاصل در موادشان - بدون ارتباط و قیامشان به نفس - جزئی و محسوس‌اند، نه کلی و معقول، زیرا تا کنون از پوشش‌ها و لباسهای مادی که ادراک کننده را مانع می‌آید که معقول نفس گردند رهایی نیافته‌اند، در حالی که ما فرض کرده بودیم آنها معقول نفس‌اند و موجود به وجودی دیگر، غیر از وجود خارجی‌شان که همراه با پوشش‌ها و پرده‌های جسمانی مادی می‌باشد، در این سخن نیک اندیشه کن.

سپس (گویم): کاش می‌دانستم وقتی که معلوم، موجود مجزودی از ماده باشد و قائم به ذات خودش باشد - و نفس نیز این چنین باشد - معنی اینکه (معلوم) در آن (نفس) است چه می‌باشد؟ و برتری دهنده در اینکه یکی از آن دو ظرف است و دیگری مظروف چیست؟ در حالی که ظرفیت بین دو چیز - با دور بودن و مابینت یکی از آن دو از دیگری - در وجود، تنها در مقدارها و جرم‌ها تصور می‌شود.

آری! هرکس که دلش را به نور الهی تابناک سازد و چیزی از علم ملکوتیان را چشیده باشد، امکا آن را دارد که با نظر ما موافق باشد، یعنی آنچه را که در آغاز این مبحث برایت روشن ساختم که: نفس، با قیاس به مدرکات خیالی و حسّی خود، شبیه است به فاعل پدید آورنده‌اش به محل قابل، و با این (سخن) بسیاری از اشکالاتی که بر وجود ذهنی وارد آمده است دفع می‌گردد، اشکالاتی که اساس و مبنای آنها بر این امر است که: نفس، محل مدرکات است و قیام به چیزی عبارت است از حلول در آن چیز.

از آن جمله: بودن نفس، هیولای صورتهای جوهری.

و از آن جمله: عرض و کیف گردیدن جوهر.

و از آن جمله: اتصاف نفس است به آنچه که از آن منتفی است، مانند گرمی و سردی و حرکت و سکون و جفت بودن و تک بودن و اسب بودن و سنگ بودن و غیر اینها از دشواریهایی که تعلق به این مقام دارد.

پس وقتی که تحقق و ثبوت پیدا کرد که قیام این صورتهای ادراکی به نفس، به سبب حلول نبوده و بلکه به گونه دیگری است، هیچ محذور و اشکالی لازم نمی آید و هیچ نیازی به قایل شدن به این که: هر چه قائم به نفس است غیر آن چیزی است که برای نفس حاصل است، نمی باشد؛ زیرا این در محسوسات جاری است، خواه محسوسات ظاهری باشد و خواه باطنی.

و اما حال نفس با قیاس به صورتهای عقلی از انواع اصیل، تنها به سبب اضافه اشراقیه^۱ است که برای نفس، نسبت به ذوات عقلی نوری که در عالم ابداع واقع اند حاصل می گردد، و نسبت آن (صورت)ها به اصنام انواع جسمانی شان، مانند نسبت معقولات است بدان اشخاص که آنها را ذهن، از مواد شخصی - چنانکه مشهور و مبتنی بر قاعده *مُثَلِّ افلاطونی* است - جدا و انتزاع می کند، و این ذوات عقلی اگر چه به ذات خودشان قائم اند، ولی به نفس خود متشخص اند، و نفس به واسطه ضعف ادراک و درماندگی در این جهان - به سبب تعلقش به جسمانیات و مادیات - مشاهده تام آن ذوات عقلی و تلقی کامل از آنها میسر نمی شود، بلکه مشاهده اش ضعیف و ملاحظه اش ناقص است، مانند مشاهده ما از دور، در هوای گردآلود، و یا مانند مشاهده شخصی که نیروی دیدش ضعیف است، انسانی را از دور، که نزد او محتمل است «زید» و یا «عمرو» و یا «بکر» و یا «خالد» باشد، و یا اینکه اصلاً شک کند که آیا او انسان است و یا درخت و یا سنگ؟ همین طور احتمال دارد مثال نوری و صورت عقلی نزد نفس، و با قیاس به ادراکات آن، کلیت و ابهام و عموم و اشتراک و غیر اینها

۱. اضافه مقولی نیاز به دو طرف دارد، ولی اضافه اشراقی یک طرفی است و مضاف الیه نفس اضافه است. چنان که علم خدا به اشیاء به گونه اضافه اشراقی است، یعنی علم او عین وجود اشیاء است و از اضافه علم او در عالم ابداع، موجودات از کتم عدم به وجود آمده اند، و چنین نیست که اشیائی باشد و میان آنها و ذات حق تعالی اضافه و نسبت علمی حاصل شود، مانند علم انسان به اشیاء خارج از خود، بلکه علم او عین وجود اشیاء است و از بسط و گسترش علم و فیض او اشیاء موجود شده اند. «م»

از صفاتی که آن صفات از نتایج ضعف وجود و سستی معقولیت است داشته باشد -
خواه از نارسائی ادراک کننده باشد و یا از سستی ادراک -

زیرا ضعف ادراک و نارسایی، چنان که گاهی از جانب ادراک کننده است، یعنی نیروی ادراک وی در نفس خود - مانند عقل کودکان - ضعیف است و یا به واسطه مانعی خارجی، از ادراک تام عقب مانده است، مانند نفوسی که کالبدها را تدبیر و اداره می کنند و تعلق به عالم ظلمات دارند، همچنین گاهی نیز از جانب ادراک شونده است و این از دو جهت می باشد:

یا از جهت نارسایی و نقص و پنهان بودنش است در نفس خود، و یا از جهت کمال و عظمت و نهایت ظهور و آشکاریش می باشد، اولی: چنان که در امور ضعیف، مانند زمان و عدد و هیولا و امثال اینها است، پس ناگزیر به واسطه اتحاد عقل و معقول - به حسب حقیقت - تعقلش ضعیف می باشد، و دومی: چنان که در اشیائی است که دست یابی و ادراکش بلند و دور است، به طوریکه نفس، به واسطه ضعفش آنها را به سبب نهایت قوتشان نمی تواند ادراک نماید، مانند عقول فعال، و بسا که از جهت نهایت جمال و جلالش بر نیروی ادراک کننده غلبه کرده و آن را از شدت نوریّت و نهایت قوت و استیلا و غلبه چنان مقهور و مغلوب ساخته که ادراکش به تمامی امکان پذیر نمی باشد، همچنان که در ادراک عقل مر واجب الوجود جل کبریائه را این چنین است.

خلاصه آنکه نفس، در مقام ادراکش مر معقولات کلی را، ذاتی عقلی و مجرد را مشاهده می نماید، البته نه به مجرد ساختن نفس مر آنها را و انتزاع کردنش مر معقول آنها را از محسوسشان - چنان که نظر تمام حکما است - بلکه به واسطه انتقال نفس از محسوس به متخیل و سپس به معقول، و به سفر کردن از دنیا به آخرت و سپس به آن سوی هردو، و گذر از عالم اجرام به عالم مثال و سپس به عالم معقول، و بیان الهی که: ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون، یعنی: شما که آفرینش نخستین را دانسته اید چرا پند نمی گیرید (۶۲ - واقعه) اشاره به این معنی است، زیرا شناخت امور آخرت به حقیقت، در شناخت امور دنیا است، چون آن (شناخت یکی از دو امور) از جنس مضاف است و یکی از دو مضاف، دیگری را می شناساند؛ گویی که ما نزدیک

است از روش مباحثه بیرون رویم، بنابراین به آنچه که درصدد بحثش بودیم باز گردیده و گوییم:

علم بازگشتش به گونه‌ای از وجود است و آن (وجود) مجرد است^۱ که برای جوهر درآک و ادراک کننده - و یا نزد آن - حاصل است - چنانکه به زودی در جای خود بیان خواهیم داشت - و هر وجود جوهری و یا عرضی را ماهیتی کلی همراه است که اهل الله (عرفا) آنرا «عین ثابت» گویند و آن نزد ما در ذات خود، نه موجود است و نه معدوم، و نه به صفتی از صفات وجود - از علیت و معلولیت و تقدّم و تأخر و غیر اینها - متصف می‌باشد، و همان‌طور که موجود در نفس خود - از محسوسات و معقولات - وجودات مادی و یا مجرداند که دارای ماهیاتی می‌باشند که با آنها متحد بوده و بالعرض، به وجود آنها موجوداند، همین‌طور است موجود رابطی، یعنی معلوم قوای ادراکی و مشهود آنها و حاضر نزدشان، وجودات حسی و یا عقلی‌اند.

اما حسیات: به واسطه استیناف و از سرگرفتن وجودشان از نفس انسانی و حضورشان در برابر آن - در عالمی غیر از این عالم - به واسطه مظهری از مظاهر آن و به سبب عدسی چشم و آینه و خیال و غیر اینها - بدون حلول و فرود آمدنش در آنها - می‌باشد.

اما عقلیات: به واسطه برشدن نفس به سوی آنها و اتصالش به آنها - بدون حلول و فرود آمدن آنها در نفس - است، و این عقلیات در ذات خودشان «شخصی» هستند و به اعتبار ماهیاتشان «کلی» که بر افراد بسیاری از اشخاص اصناف نوعیه خود صادق‌اند،

۱. مراد از گونه‌ای از وجود، مانند وجود آب و یا آتش و یا غیر این دو از وجودات محدود طبیعی نیست، بلکه مراد این است که آن، وجود دیگری برای این ماهیات صوری نوری است، نه مانند این وجود مادی ظلمانی برای ماهیاتی که صلاحیت علم بودن را ندارند، مراد او - قدس سره - این است که وجود ماهیات در عقل - یعنی در آیات انفس - مانند وجودشان در آیات آفاق است، پس همچنان که وجود در اعیان، فیض الله مقدس و اضافه اشراقیه است و به ذات خود نه جوهر است و نه عرض، علم هم اینچنین است، یعنی وجود است که عبارت از فیض نفس و اشراق آن می‌باشد و به ذات خود نه جوهر است و نه عرض، و اما نفس شیئیه ماهیات: جوهر و کم و کیف و غیر اینها است - به حمل اولی نه به حمل شایع - برای اینکه فردیت درخواست وجود را دارد، در حالی که ماهیات را بالذات وجودی نیست، و وجودی که آنها راست وجودات متفرق است و این وجودی که در ذهن می‌باشد، فقط برای نفس است و بس، و این به گونه‌ای مانند وجود ماهیات است در نشأه علم ربوبی، چون آن وجود شامخ خاص علم ربوبی است - نه خاص ماهیات معلوم - . «سبزواری»

و حصول ماهیات و مفهومات عقلی، و وقوع آنها با انواع وجودات گوناگون، حصول تبعی و وقوع عکسی است، یعنی وقوع آنچه از مثال‌ها که در اشیاء شفاف - که در صفا و پاکی و بساطت و نداشتن اختلاف شبیه به وجوداند - مشاهده می‌شود، بدون این که بر این اشباح و مثالها حکم شود که آنها در ذات خودشان جواهراند و یا اعراض.

پس همچنان که آنچه از صورت انسان در آینه تخیل می‌شود، انسان موجود واقعی نیست، بلکه وجودش شبیح و مثالی است برای وجود انسان و به تحقق آن بالعرض متحقق است، همین‌طور آنچه که در ذهن از مفهوم حیوان و گیاه و حرکت و گرمی و غیر اینها واقع می‌شود، مفهومات آن اشیاء و معانی آنها هستند، نه ذات و حقایق آنها، و مفهوم هر چیزی مستلزم این نیست که فرد آن چیز باشد.

خلاصه آنکه: برای نفس انسانی در مقام برابریش با موجودات خارجی - به واسطهٔ شفافیت و تجرد و رها بودنش از مواد - صورتهایی عقلی و خیالی و حسی حصول پیدا می‌کند، همچنان که در آینه اشباح و مثال‌های آن اشیاء و خیالات آنها حصول پیدا می‌کند، و فرق بین دو حصول این است که حصول در آینه به نوعی شبیه به قبول است و در نفس، به نوعی از فعل.

نپنداری اینکه ما بیان داشتیم به عینه نظر قائلان به شبیح و مثال است، بلکه فرق بین دونظر این است که آنان پندارند: موجود از انسان - مثلاً در خارج - ماهیت و ذات اوست، و در ذهن، شبیح و مثال اوست - نه ماهیت او - ولی نظر ما این است که ماهیت انسانی و عین ثابت او در هر دو موطن و محل محفوظ است و هیچ بهره‌ای از وجود، به حسب نفس خودش در هیچ‌یک از دو مشهد و موطن - آن‌گونه که اثبات داشته‌ایم - ندارد، جز آنکه ماهیت را گونه‌ای از اتحاد یا گونه‌ای از وجود - و یا گونه‌هایی - هست، مثلاً مانند انسان، زیرا مفهوم انسان اتحاد پیدا می‌کند، یا در خارج: به گونه‌ای از وجود که بر او صدق می‌کند وی جوهری است ابعادپذیر و رشدکننده و حساس و ادراک‌کنندهٔ معقولات، و به گونهٔ دیگر: بر او صدق می‌کند که وی جوهری مفارق عقلی است که از نظر افلاطن (افلوپین اسکندرانی) و کسانی که پیش از او بودند، به نام روح القدس نامیده می‌شود، و یا این که در ذهن است: به گونه‌ای دیگر که بر او صدق می‌کند وی عرض نفسانی و غیرقابل قسمت و نسبت، حال است و یا ملکه.

تحقیق و تفصیل (سخن)

بدان که حمل چیزی بر چیزی و اتحادش با آن بر دو وجه تصور می‌شود: یکی شایع صناعی است که به نام «حمل متعارف» نامیده می‌شود، و آن عبارت است از اتحاد موضوع و محمول، فقط از جهت وجود، و بازگشت به این دارد که موضوع، از افراد مفهوم محمول باشد، خواه حکم، برنفس مفهوم موضوع باشد - همچنان که در قضیه طبیعی است - و یا حکم بر افرادش باشد - همچنان که در قضایای متعارف از «محصورات» و غیر محصورات می‌باشد - و خواه «محکوم به» نسبت به «محکوم علیه» ذاتی باشد - که در این صورت بدان «حمل بالذات» گفته می‌شود - و یا نسبت بدان عرضی باشد - که در آن صورت بدان «حمل بالعرض» گفته می‌شود - و همگی به نام «حمل عرضی» نامیده می‌شوند.^۱

دیگر آنکه: مراد از آن این است که: موضوع، به عینه نفس ماهیت محمول و مفهوم آن - پس از ملاحظه گونه‌ای از تغایر - باشد، یعنی این به عینه عنوان ماهیت آن باشد، نه اینکه بسنده بر اتحاد تنها در ذات و وجود شود، و به نام «حمل ذاتی اولی» نامیده می‌شود، اما ذاتی بودنش اینک: جز در امور ذاتی جاری و صادق نیست، و اما اولی بودنش اینک: در صدق و یا کذب اولی است، پس بسیاری از آنچه (از قضایا) که صدق و یا کذب دارد، یک محمول است بر یک موضوع، و بلکه یک مفهوم است برنفس خود، به حسب اختلاف این دو حمل، مانند «جزئی» و «لامفهوم» و «لاممکن» به امکان عام - و «لا موجود» - به وجود مطلق - و «عدم عدم» و «حرف» و «شریک باری تعالی» و «دو نقیض».

از این روی در «تناقض» وحدت دیگری را - به جز شرطهای هشتگانه مشهور - اعتبارکن، و این همان وحدت حمل است، پس جزئی، مثلاً جزئی به حمل ذاتی، جزئی نیست، بلکه کلی است - به حمل متعارف - و مفهوم «حرف»، حرف است به اعتبار اول و اسم است به اعتبار دوم.

و چون این مقدمه گفته آمد گوییم: طبایع کلی عقلی، از حیث کلیت و

۱. برای اینکه «هویت» در مقام وجود موضوع و محمول و وجود نسبت به ماهیت عرضی اند - برعکس دومی - . «سبزواری»

معقولیتشان، تحت هیچ مقوله‌ای از مقولات در نمی‌آیند، و از حیث وجودشان در نفس - یعنی وجود حال و یا ملکه در نفس - (نفس) مظهر و یا مصدر آن‌ها (طبایع کلی عقلی) در تحت مقوله «کیف» می‌گردد^۱.

اگر از ما بپرسی که مگر جوهر، مأخوذ در طبایع انواع و اجناس خود نیست؟ و همین‌طور «کم» و «نسبت» در طبایع افرادشان نیست؟ همچنان که گفته می‌شود: انسان جوهری است ابعادپذیر و حساس و ناطق، و زمان «کم متصل غیرقار» است و سطح «کم متصل قار» است که فقط در دو جهت تقسیم‌پذیر است؟ پاسخت را ای برادر حقیقی بشنو که: تنها با مأخوذ بودن جوهر در تحدید انسان، موجب آن نمی‌شود که این مجموعی که حدّ انسان است فردی برای جوهر، و مندرج در تحت آن گردد، همچنان که مفهوم جزئی بودن تنها - یعنی چیزی که فرض صدق آن بر افراد بسیار ممتنع است - عین نفس خود، موجب جزئی بودنش نمی‌شود، بودن و حدّ چیزی عین محدود بودنش، اگر چه درست است، ولی درخواست این را ندارد که حدّ، فردی برای محدود باشد، و همین‌طور بودن مفهوم جوهر عین نفس خود، آن را از جزئیات جوهر و انواع آن نمی‌گرداند، و در باقی مقولات هم همین‌طور است.

این امر موقعی لازم می‌آید که برآن اثرش مترتب شده باشد، یعنی نفس مفهوم جوهر مثلاً - از آن جهت که جوهر است - اگر به شرط کلیت در خارج یافت شود، «لاقی موضوع» است، و این مفهوم به شرط کلیت، وجودش در خارج ممتنع است، زیرا هر موجود خارجی مشخص است، و در بیشتر حدود و مفهومات نیز همین‌طور می‌گوییم، برای این که حدّ حیوان که عبارت از مفهوم جوهر رشد کننده حساس است، این مفهوم به حمل شایع بر وی صدق نمی‌کند، اگر چه به حمل اولی بر وی حمل می‌شود.

اگرگویی: اگر طبایع نوعی به ذات خودشان تحت مقولات - در هر نوع و گونه‌ای از وجود - مندرج نباشند، مقوله، ذاتی آنها و صادق بر آنها - هر گونه‌ای که اخذ و اعتبار کنی - نخواهد بود و بر این وجه اشخاص نیز تحت این مقولات مندرج نخواهند بود، زیرا حقیقت شیئی جز ماهیت نوعی او نمی‌باشد؟

۱. مظهر نسبت به صور عقلی، و مصدر، نسبت به صور جزئی. «سبزواری»

گویم: مندرج بودن موجود در تحت مقوله، دو امر را در پی دارد: یکی آنکه مفهوم آن مقوله در حقیقت آن موجود مأخوذ است، چنان که گفته می‌شود: سطح «کم متصل قار» فقط در دو جهت تقسیم‌پذیر است، برای این که در آن، این مفهومات اعتبار شده است - اعتبار اجزای «حدّ» در حدّ - .

دیگری آنکه اثرش بر آن مترتب می‌گردد، یعنی این که به اعتبار «کمیت» آن پذیرای تقسیم و برابری، و به اعتبار اتصالش، دارای اجزای فرض شده مشترک در حدود است، و به اعتبار قرارش، دارای اجزای مجتمع در وجود می‌باشد.

و چون این گفته آمد بدان: طبایع نوعی وقتی که در خارج یافت می‌شوند و به تشخصات خارجی مشخص می‌شوند، بر آنها آثار ذاتیات آنها مترتب می‌گردد، برای اینکه شرط ترتب آثار عبارت از وجود عینی خارجی است، و چون در ذهن - از حیث طبیعتشان - یافت شوند و به تشخصات ظلی و سایه‌وار مشخص شوند، آن طبایع، حامل مفهومات ذاتی - بدون اینکه آثار آنها بر آنها مترتب گردد - می‌شوند، زیرا آثار، خاص موجود است نه خاص مفهوم.

مثلاً حاصل از «سطح» در ذهن، در بردارنده معنی «کم» است، ولی این گونه نیست که در آن، آثار «کمیت» مترتب گردد، یعنی از آن جهت که وی موجود ذهنی و قائم به ذهن و به ذات خود پذیرای تقسیم به اجزاء است، در ذهن حصول ندارد، بلکه فقط معنای بسیط مجرد است، به طوری که اگر در خارج یافت شود، آثار «کمیت» به ذات خود بر وی مترتب می‌گردد.

و همانند این، حاصل از مفهوم انسان، به طور اجمال معنی حیوان ناطق است، ولی حیوانی نیست که بر او آثار حیوانیت مترتب گردد، یعنی داشتن ابعاد بالفعل و مکان و رشد و حس و حرکت در ذهن، بلکه در بردارنده معنی حیوانی است که از عمل جدا و از آثار و افعال برکنار است، و حال ناطق هم این گونه است.

اگر گویی: آنچه از آثار ذاتیات جدای از انواع در ذهن برشمردی، همانها نفس ذاتیات اند، برای اینکه معنی «کم» جز نفس تقسیم شده بالذات نیست، پس در ذهن چگونه «کمی» حاصل می‌شود و تقسیم‌پذیر نباشد؟ برای اینکه آن یک معنای عقلی مجرد بسیط است و وقتی ذاتاً تقسیم‌پذیر باشد دیگر «کیف» نیست؟

گویم: آن به اعتبار اخذ مفهوم «کم» است در آن، و دلایل (اثبات) وجود ذهنی - به شرط تمام بودنشان - درخواستی جز حصول نفس ماهیات اشیاء را در ذهن - نه افراد و انواع وجودات آنها را - ندارند، و ما اقامه برهان بر امتناع انتقال انواع وجودات و تشخصات از موطن و محلی به موطن و محل دیگر، کرده‌ایم، و از این بابت ترا توجه داده‌ایم که تعریف علم به سبب صورتی است که از شئی حاصل می‌شود.

خلاصه آنکه: حمل مفهوم «کم» بر این انواع، مانند حمل مفهومش هست بر نفس خود، به این معنی که: در حدّ خودش مأخوذ است، مانند اخذ شئی، در آنچه که ذاتی و یا ذاتی او است، پس همان‌گونه که مفهوم «کم» به اعتباری، فردی برای نفس خود نمی‌گردد، به ذات خود تقسیم‌پذیر نمی‌گردد، و انواعی که از آن در عقل حاصل می‌شوند هم این‌گونه‌اند.

پس با خلاصه آنچه که بیان داشتیم برایت روشن‌گشت که هیچ‌یک از ماهیات ذهنی - از حیث ماهیاتشان - مندرج در تحت هیچ مقوله‌ای از مقولات نیستند، یعنی اینکه دارای افرادی باشند، بلکه مقولات یا عین آنها هستند و یا مأخوذ (اعتبار شده) در آنهایند.

اما از حیث اینکه صفاتی موجود برای ذهن‌اند و توصیف‌کننده آن، «کیف» بالعرض^۱ اند، نه اینکه «کیف» ذاتی آنهاست^۱؛ و اصل اشکال و پایه آن بر این است که تمام مقولات، برای تمام افراد و با تمام اعتبارات، ذاتیات‌اند، و این چیزی است که بر آن اقامه برهان نشده است و به عمومش وجدان، حکم نکرده است، و این مطلبی است که خردها را سرگشته و خردمندان را سرگردان کرده است، به طوری که برخی وجود ذهنی را انکار کرده و برخی دیگر انقلاب ماهیت را جایز دانسته‌اند، دسته‌ای دیگر از اینان پنداشته‌اند که اطلاق «کیف» بر علم، از باب تشبیه و سهل‌انگاری و مدارا کردن است، در نتیجه هریک روش و راهی را برگزیدند و آگاهی به راه حل و گشودن این گره نکرده و چیزی - اگر چه اندک بهره‌ای داشته باشد - عرضه نکردند.

۱. چون از تصحیح اینکه مقولات در ذهن - به حمل شایع - مقولات نیستند بلکه فقط به واسطه حمل اولی‌اند فراغت یافت، بخش دوم از مطلوب را بیان می‌دارد که آنها «کیف» اند - به حمل شایع - . «سبزواری»

اشکال دوم

ما کوههای بلند و صحراهای فراخی را با درختها و رودها و تپهها و دژههای آن تصور می‌کنیم، و نیز فلک و ستارگان بزرگ را به‌گونه جزئی که مانع از اشتراک است تصور می‌کنیم، پس بنا بر نظر آنان لازم آید که این امور در قوه خیال، که نه جسم است و نه دارای مقدار - بلکه کیفیت و قوه‌ای است که عارض بخاری که در قسمت اضافه‌سر پدید می‌آید - حصول یابد، و همین‌طور اگر «زید» را با اشخاص انسانی دیگر تصور کنیم، در این کیفیت که به نام قوه خیال نامیده می‌شود، مردمانی حصول می‌یابند که دارای ادراک و تحرک و تعقل، و موصوف به صفات انسانها بوده و در این قوه سرگرم به صنعت و پیشه خوداند، و این چیزی است که عقل به بطلان آن حکم می‌کند، و همچنین اگر محل این اشیاء روح (حیوانی) که در جلو مغز است باشد، از آنروی که دارای مقدار و حجم کمی است، انطباق و نقش بزرگ در کوچک است و بطلان این امر پنهان نیست، این عذر هم کافی نیست که هر دو تقسیم را تا بی‌نهایت می‌پذیرند، برای اینکه کوه در مُشت جا نمی‌گیرد، اگرچه هر دو تا بی‌نهایت تقسیم را می‌پذیرند.

جواب آنکه: این اشکال نقض بر قایلان به وجود اشباح جسمی و مثال‌های جِرمانی در قوه خیالی و یا حسی، که آن را با دلایل کافی و براهین شافی برهانی نکرده‌اند وارد می‌سازد، - چنانکه بر پژوهشگر در آراء و نظریات آنان پنهان نیست - و این قوا را جز اینکه مظاهر آماده‌ساز برای مشاهده نفس مر این صور و اشباح را در عالم مثال اعظم باشند چیز دیگری نیست، همچنان که رأی و نظر شیخ اشراق - به پیروی از پیشینیان از حکمای خسروانی و رواقیان - این‌گونه است، و یا اینکه اسباب و آلاتی برای نفس‌اند که به واسطه آنها آن افعال و آثار را در عالم مثال اصغر خود انجام می‌دهد و نظر ما هم همین است، و خلاصه آنکه این اشکال نقضی بر کسی که وجود دیگری برای مدارک حسی - غیر از این وجود عینی خارجی در عالم مواد جسمانی - ثابت می‌کند، وارد نمی‌سازد.

خلاصه آنکه: به واسطه دلایل وجود علمی، برای اشیاء صوری، عالم دیگری اثبات می‌گردد، و اینکه برای این صور و اشباح، وجود دیگری غیرآنچه که بر حواس

ظاهری آشکار می‌گردد هست، و به واسطه این وجود است که (این صور و اشباح) نزد قوای باطنی کشف و آشکار می‌شوند، و بلکه بسا که نفس مجرد و دور از جُفت بودن با این دو وجود که برتر از آمیزش با این دو عالم است، با یاری قوای باطنی، آنها را مشاهده نماید، همچنان که این اشباح را با یاری قوای ظاهری مشاهده می‌نماید.

خلاصه آنکه: نفس مجرد، به واسطه ادراک قوای ظاهری، دلالت بر وجود این عالم دارد و به سبب ادراک قوای باطنی، دلالت بر ثبوت عالم دیگری که شبحی و مقداری است دارد - همچنان که به واسطه ادراک ذات خودش و ادراک حقایق عقلی دلالت بر وجود عالمی عقلی که از هر دو قسم بیرون و برتر از هر دو کشور است دارد - برای اینکه ما آنچه را که یکبار از اشخاص این جهان مشاهده کرده بودیم، پس از معدوم شدن آن، بر گونه‌ای که نخستین بار آنرا با مقدار و شکل و وضع مشاهده کرده بودیم، ادراک می‌کنیم و بدان (ادراک) در نزد ادراک‌کننده برقرار می‌شود و به خصوص خودش در مقابل آن تمثّل و صورت می‌یابد، آنرا البته وجودی هست و بالفرض در این عالم نیست، پس وجودش در عالمی دیگر است.

افلاطن و پیشینیان از بزرگان حکما، و نیز متألهان از اهل ذوق و کشف بر این عقیده اند که موجودات آن عالم بدون مکان و جهت قائم‌اند، بلکه (آن عالم مثالی) واسطه بین عالم عقل و عالم حس است، زیرا که موجودات عقلی از ماده و توابع ماده از: مکان و شکل و مقدار و رنگ و روشنی و امثال اینها، به کلی مجرد و رهایند، و این موجودات حسی هستند که غرق در این اعراض اند، ولی اشباح مثالی ثابت در این عالم، دارای گونه‌ای تجرّد هستند، به طوری که در هیچ جهتی داخل نمی‌شوند و هیچ مکانی آنها را فرامی‌گیرد، تنها گونه‌ای از تجسم دارند که دارای شکل و مقدار محسوب می‌شوند:

و خلاصه آنچه که شیخ متّالّه - شهاب‌الدین سهروردی - در کتاب حکمت الاشراف برای اثبات این مطلب بیان داشته اینک: دیدن، به سبب نقش‌پذیری صورت دیده شونده در چشم - آن‌گونه که معلم اول (ارسطو) می‌گوید - نیست، و به واسطه خارج شدن شعاعی از چشم به دیده شونده - چنانکه ریاضی دانها گویند -

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۹۵

نمی‌باشد، بنابراین دیدن، جز به واسطه مقابل قرار گرفتن شئی روشن و مُستتیر با چشم سالم، امکان‌پذیر نیست، زیرا بدان (مقابله) برای نفس علمی اشراقی و حضوری - بر دیده شونده، - حاصل می‌گردد و در نتیجه آن شئی را مشاهده می‌کند، و صورت آینه هم همین‌طور است، یعنی در چشم نیست - به واسطه محال بودن نقش گردیدن بزرگ در کوچک - و آنها به عینه، صورت تو و یا صورت آنچه که دیده‌ای - همچنان که این پندار رفته است - نمی‌باشد، زیرا آن، این نظریه را که دیدن، به واسطه شعاع است باطل می‌سازد، چه رسد به انعکاس آن!

پس روشن شد که صورت، نه در آینه است و نه در هیچ جسمی، و نسبت جلیدیّه (مردمک چشم) نسبت به دیده شده‌ها مانند نسبت آینه است به صورتهایی که از آن ظاهر و آشکار می‌شوند.

پس همچنان که صورت آینه، در آینه نیست، همچنین صورتی که نفس، به واسطه آن ادراک می‌نماید در جلیدیّه و مردمک چشم نمی‌باشد، بلکه این صورت، هنگام مقابله و برطرف شدن موانع، از جانب نفس - به گونه اشراق حضوری بر آن شئی مُستتیر و روشن - پیدا می‌شود، پس اگر آن (شئی مُستتیر) را هویتی در خارج باشد مشاهده‌اش می‌کند، و اگر شبح محض باشد، نیاز به مظهر دیگری مانند آینه دارد، و چون جلیدیّه در مقابل آینه‌ای که در آن صور اشیاء برابر آن ظاهر شده واقع گردد، از جانب نفس - دوباره - اشراق حضوری واقع شده و آن اشیاء را به واسطه آینه جلیدیّه و آینه خارجی می‌بیند - ولی با شرایط و نبودن موانع - و چنانکه انطباق و نقش صورت در چشم محال است، انطباق صورت هم در جایی از مغز محال و غیرممکن است.

بنابراین صورت خیالی در ذهن‌ها موجود نیست - به جهت انطباق بزرگ در کوچک - و در اعیان و خارج هم امکان‌پذیر نیست، وگرنه هرکس که حسّ سالمی داشت باید آنرا مشاهده می‌کرد، و عدم هم نیست، وگرنه قابل تصور و دارای امتیاز و قابل حکم کردن بر آن به احکام مختلف ثبوتی نبود، پس چون آن (صورت خیالی) موجود است ولی نه در ذهن است و نه در عین و خارج و نه در عالم عقول - چون آنها صورتهای جسمانی‌اند نه عقلی - به ضرورت باید در ناحیه و صُقع

دیگری باشد و آن عالم مثال است که به نام خیال منفصل نامیده می‌شود، چون غیرمادی است و شبیه به خیال متصل می‌باشد، و همان عالمی است که حکمای پیشین مانند افلاطون و سقراط و فیثاغورث و انبازقلس و دیگر از متألّهان و تمامی سالکان امت‌های مختلف، اعتقاد به وجودش دارند، چون اینان گویند: عالم، دو عالم است: عالم عقل (یعنی عالم معنی) که تقسیم به عالم ربوبی و عالم عقول و نفوس می‌گردد، و عالم صور که تقسیم به صورتهای شبحی و صورتهای حسی می‌گردد.

و از اینجا دانسته می‌شود که صورتهای شبحی «مُثُل افلاطونی» نیستند، برای اینکه این بزرگان از حکما همانطور که قایل به این صورتهای هستند، قایل به «مُثُل افلاطونی» هم هستند، و آنها صورتهایی نوری و بزرگ‌اند که در عالم انوار عقلی ثابت‌اند، و اینها «مُثُل معلقه» اند که در عالم «اشباح مجرد» بوده، برخی از آنها ظلمانی‌اند که همان جهنم عذاب اشقیاء، و برخ دیگر نورانی‌اند که بهشت تنعم شُعدا - از متوسطان و اصحاب یمین - می‌باشد، و اما سابقان و مقربان، به درجات بالاتر می‌شوند و در بوستان‌های قدس و پاکی - نزد انوار الهی و جنب مُثُل ربانی - در گردش‌اند.

نکته چینی کردنی عرشی (الهامی)

بدان که ما از جمله کسانی هستیم که اعتقاد به وجود عالم مقدری غیرمادی دارند، همان‌گونه که صاحبان حکمت و پیشوایان اهل کشف - آن چنان که صاحب کتاب حکمت الاشراف نوشته و بیان داشته و بهتر از آن نوشته و بیانی نیست - معتقداند، ولی ما با او (صاحب کتاب حکمت الاشراف) در دو چیز اختلاف نظر داریم:

نخست آنکه: صورتهای تخیل شده نزد ما - همچنان که بدان اشاره کردیم - در ناحیه‌ای از نواحی نفس، و به مجرد تأثیر و تصویر آن (نفس) و به سبب استخدام قوه خیال - نه در عالمی خارج از آن - و به واسطه تأثیر اثرگذاری غیر آن (نفس) همچنان که از سخنش فهمیده می‌شود - موجود می‌شوند، روشن و آشکار است که

تصرفات متخیله و شوخی‌گریهای گزاف آن و بازی کردنهایی که با صور و اشکال زشت، که مخالف فعل حکیم است انجام می‌دهد، جز در عالم کوچک نفسانی - به واسطه شیطنت و بدکاری قوه متخیله - نمی‌باشد، و این صورتهای خیالی، باقی به بقاء توجه نفس و التفات آن بدانها، و استخدامش مر متخیله را در تصویر و تشبیت آنهاست، و چون نفس از آنها روی برگرداند، معدوم و زایل می‌گردند، و این‌گونه نیست که آنها دارای وجودی مستمر و دایم و پیوسته بوده و به ابقای نفس و حفظ و نگهداری نفس مر آنها را - همچنانکه می‌پندارند - باقی نباشند و فرق بین ذهول و نسیان (غفلت و فراموشی) این است که نفس در اولی (ذهول) ملکه قدرت بر تصویر صورتهای خیالی را - بدون نیاز به احساس جدید و یا غیر آن - دارد، برعکس دومی (نسیان) که در آن نیاز بدان، و یا آنچه که جانشین آن - مانند نشانه‌های دلالت‌کننده - است دارد.

دوم آنکه: صورت‌های آینه‌ای در نزد او موجود در عالم مثالی‌اند، و در نزد ما سایه‌هایی هستند مر صورتهای محسوس را، یعنی آنها در این عالم ثابت‌اند، البته ثبوتی ظلی و سایه‌وار، یعنی ثبوت بالعرض نه بالذات، یعنی نقش دومین شخص لوج، و صدای دومین پیچیده در کوه است که بدان «صدی» گویند؛ و تمام اینها عکس و سایه‌هایی ثابت بالعرض، و تابع صور محسوس خارجی‌اند، همچنان که غیر از گونه و انحاء و جودات، اعیان ثابتة بالعرض‌اند و تابع جودات و سایه و عکس‌هایی هستند که حکایت‌کننده آنها می‌باشند، و حکایت چیزی، حقیقت آن چیز نمی‌باشد، چنانکه در اشعار برخی از عرفا (عراقی قدس سره) آمده است:

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز^۱ ؟

۱. مراد از نغمه، وجود منبسط و نفس رحمانی و کلمه «کن» و غیراینها از القاب نیکوست، و مراد از «صدای» ماهیات است که مانند عکس‌هایی نسبت به جودات‌اند، و از اینجا جامی گفته:

یک صوت بر دوگونه همی آیدت به گوش گاهی نداش نام نهی و گهی صدا
و در جای دیگر گفته:

از ندای تو در افتاد صدایی به حرم خاست صد نعره لبیک ز اهل عرفات
و اشاره است به تمام نشدن کلمات الهی، چون بر خداوند خاموشی روا نیست، بلکه حق به کلمات خود - پیوسته - حقیقت را تحقق و ثبوت می‌بخشد، بنابراین عشق حقیقی او در هر عشقی سریان دارد، لذا عشق او نداست و دیگر عشقها صدا، و اگر اختلاف عنوان نبود به اولی بازمی‌گشت، چون گفته شده: اذا تم العشق فهو الله. «سبزواری»

اشکال سوم

اگر اشیاء را وجودی در ذهن باشد - چنانکه اعتراف دارید - لازم می‌آید که برای هر نوعی از انواع جسمانی و انواع عرضی، فردی شخصی و مجرد از ماده و لواحق ماده - از مقدار و مکان و وضع و امثال اینها - بوده و این امر مشخص، کلی و نوعی باشد.

بیان آن اینکه^۱: هر مفهوم کلی که ما تعقل می‌کنیم، بنابر اعتراف خودتان، در ذهن پدید می‌آید، یا این است که بدون تشخص در ذهن پدید می‌آید و بر صرافت و ابهام خالص خودش باقی می‌ماند، و یا این است که متشخص می‌گردد؟ راهی به سوی (دفع اشکال) اول نیست، برای اینکه وجود، جدای از تشخص نمی‌باشد و وجود مبهم هم، مبهم غیرمعقول است، و بنابر دوم، لازم می‌آید که در ذهن ما، هنگام تعقل انسان، انسانی مشخص و مجرد از «کم» و «کیف» و دیگر عوارض مادی حصول پیدا کند، چون اگر جفت با آنها (عوارض مادی) باشد، جایز نیست که در عقل مجرد حصول پیدا کند، چنانکه در نزد ایشان ثابت است که حصول جسمانی در مجرد، ممتنع و محال است، و چون ضرورتاً و اتفاقاً تالی (قضیه) باطل است، همین‌طور مقدم هم باطل است.

جواب آن از طریق مشهور اینکه: موجود در ذهن، اگر چه امری شخصی است، ولی با اینهمه عرض و کیفیتی است که قائم به ذهن می‌باشد و فردی از حقیقت این جوهر - که این فرد از آن مأخوذ و اعتبار شده - نیست، آری! آن عین مفهوم آن جوهر و نفس معنای آن است، و قیاس در تعقل اعراض جسمانی هم همین‌گونه است.

و نظریه ما را در دفع اشکال اول دانستی که مأخوذ از جواهر نوعی خارجی در ذهن، معنا و مفهوم آنها می‌باشد، نه ذات و اشخاص آنها؛ اما کلی بودن موجود ذهنی و صدقش بر افراد بسیار، به اعتبار مجرد گرفتن آن است از همه تشخصات ذهنی و خارجی، و هیچ اشکالی در اینکه چیزی به اعتبار کلی باشد و به اعتبار دیگر شخصی - به‌ویژه با قیاس به دو وجود خارجی و عقلی - نمی‌باشد، و اگر

۱. یعنی بیان لزوم فرد مجرد، برای انواع جسمانی، و این محذور اصل اشکال می‌باشد. «سبزواری»

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۲۹۹

اصرار کننده‌ای اصرار ورزد و ارتکاب کننده‌ای مرتکب شود که: انسانیتی که در ذهن است، در حقیقت با انسان مشارکت دارد و آن نیز جوهر است و حال - در ذهن و محل آن از آن مستغنی و بی‌نیاز است، پس در دامی افتاده که هیچ گریزگاهی از آن - چنانکه هم اکنون دانستی - نیست.

شگفت این‌که ملاجلال دوانی اصرار بر جوهر بودن معانی جوهری ذهنی دارد و قایل است که جوهر ماهیتی است که از شأن آن این‌که: در خارج «لاقی موضوع» است و بر گوینده این‌که: صورت جوهری ذهنی از باب «کیف» است، بسیار بد گفته و اشکال گرفته که در این صورت انقلاب جوهر به کیف لازم می‌آید.

و ندانسته که لزوم انقلاب حقیقت - آن‌گونه که تصور و توهم کرده - لازم‌تر و چسبان‌تر است - همچنانکه در مقام اندیشه و تفکر آشکار می‌شود - به شرطی که در تمام حدودی که انواع جوهری راست، این قید را ملتزم شود که اگر در خارج پدید آید این‌گونه و آن‌گونه است، زیرا همان‌گونه که جوهر بودن انسان ذهنی این‌گونه است، همین‌طور قابلیتش مر ابعاد را، و مقدار و رشد و حس و نطق او و تمام لوازم این معانی نیز این‌گونه است، در این صورت هیچ‌فرقی بین این سخن که: صورت ذهنی در حقیقت «کیف» است و بین آن گفتار که: صورت ذهنی نوعی از جوهر است - با این وجوه منحرف و کج - نمی‌باشد.

حقیقت آن‌که: مفهوم انسانیت و غیر آن از صورتهای انواع جوهری، کیفیاتی ذهنی هستند که بر آنها معانی آنها - بحمل اولی - صدق می‌کند و در حمل شایع صدق نمی‌کند، و دلایل وجود ذهنی، در امور عقلی بیش از این را نمی‌بخشد، البته این برای کسی است که اعتقاد به وجود عالم عقلی، که در آن صورتهای انواع جوهری هست ندارد، مانند معلم اول (ارسطو) و پیروانش - همچنانکه مشهور است.

و اما کسی که اعتقاد به این عالم شامخ الهی دارد می‌تواند که بگوید: این‌که (گویند): برخی از افراد ماهیت نوعی مجرداند و برخ دیگر مادی، این مطلبی است که حکم به فساد و تباهی آن - نه از روی برهان و نه آشکار و بدیهی بودن - داده نشده و بر امتناع آن هم اتفاق نظر واقع نگردیده است، زیرا افلاطون بزرگ و استادان بزرگوار او بر این عقیده‌اند که: هر نوع از انواع جسمانی را فردی در عالم عقلی

هست، و این افراد، اسباب فعالی اند برای دیگر افراد جسمانی این انواع، و آنها را عنایت و توجه بدانها (افراد جسمانی) می‌باشد، و دلیل دلالت دارد بر اینکه افراد یک نوع، تشکیک و تفاوت را در وجودات خود، بحسب تمام بودن و نبودن و پیش و پس بودن - بر تقدیر تمام بودنش - نمی‌پذیرند، و تمام بودنش فقط به حسب یک نحوه و یک گونه از وجود، و یک موطن و یک محل از کون و بودن می‌باشد و بس، نه به حسب دو وجود و به حسب دو موطن و محل.

حقیقت آنکه: نظر افلاطون و نظر پیشینیان از او - از بزرگان و صاحب نظران در حکمت - در وجود مُثُل عقلی برای طبایع نوعی جسمانی، در نهایت استواری و استحکام است، به طوری که هیچ‌یک از نقض‌های متأخران بر آن وارد نمی‌شود، و ما نظریه و رأی این بزرگ و استادان بزرگوارش را به گونه‌ای تحقیق و اثبات نموده‌ایم که هیچ‌یک از نقض و اشکالاتی که اصل آن پی‌نبردن به مقام ایشان، و آگاهی نداشتن از مقصود اینان است بر آن وارد نمی‌گردد، همچنان که به زودی آن‌را، با خواست الهی برای آن‌کس که خداوند توفیقش عطا کرده است بیان خواهیم داشت.

اصولاً زیربنای مقاصد و تکیه‌گاه اعتقاد آنان در این امر، درخشش‌های نوری و تابش‌های قدسی است که بر آنها هیچ‌شک و گمان و تردیدی، و هیچ نقص و عیبی وارد نمی‌گردد، نه اینکه متکی بر نظریات بحثی بوده که پناه برندگان بدانها را به بازی گرفته و اعتمادکنندگان بر آنها را به شک و تردید انداخته تا جایی که پسینیان نشان پیشینیان‌شان را بد گفته و در آن امر نه به صلح و نه به توافق می‌رسند، بلکه هرکس نظریه‌ای ارائه کند، کس دیگر او را دشنام و بد گوید.

سپس (گوییم): این بزرگواران از بزرگان حکما و اولیاء، اگرچه دلیلی بر اثبات این مُثُل نوری بیان نداشته و در آن فقط بر مشاهدات صریح و آشکار مکرری که برایشان واقع گردیده بسنده کرده و آنها را برای غیر خود حکایت کرده‌اند ولی برای انسان، اعتماد بر آنچه اتفاق نظر دارند و قطع به آنچه که مشاهده کرده و سپس بیان داشته‌اند حاصل می‌شود، و هیچ‌کس را نرسد که در این باره با آنان مناظره و بحث کند، برای اینکه در جایی که اوضاع ستارگان و شماره افلاک را - بنابر رصد یک نفر مانند ابرخس و یا اشخاص دیگری چون او و به وسیله حسّی که معدن اشتباه و تجاوز است - معتبر

بداند، سزاوار است که سخنان بزرگان از فلسفه را که مبتنی بر رصد عقلی مکرر ایشان است و احتمال هیچ خطایی در آن نمی‌رود معتبرتر بدانند.

اشکال چهارم

بر معتقد به وجود ذهنی لازم می‌آید که ذهن، هنگام تصور گرمی گرم، و موقع تصور سردی سرد گردیده و کج و راست و گرد و مثلث و مربع و کافر و مؤمن و مُتَحَيِّز گردد، برای اینکه گرم چیزی است که در آن گرمی، و سرد چیزی است که در آن سردی حصول پیدا کند، و همچنین دیگر مشتقات، بنابر این لازم می‌آید که نفس به صفات اجسام و امور ضدهم متصف باشد و بطلان این امر ضروری است.

بیان لزوم اینکه: بنابر تقدیر بیان شده لازم می‌آید وقتی که ما اشیاء را تصور می‌کنیم، در ذهن ما حقایق آن اشیاء حصول یافته و در آن فرود آمده و حلول کند، در حالی که حلول عبارت است از اختصاص ناعت و صاحب صفت، پس لازم می‌آید که حقایق این معلومات اوصاف و نعوتی برای ذهن باشند؟

جواب آن بر چند وجه است: وجه نخستین که از امور عرشی (الهامی) است اینکه: صورت‌های این اشیاء هنگام تصور نفس مر آنها را، در ناحیه و صُقع از ملکوت نفس - بدون حلول در آن - قرار دارند، بلکه همان‌گونه که جوهر نورانی - یعنی نفس ناطقه - هنگام اشراق و تابش نورش بر نیروی بینائی، به علم حضوری اشراقی آنچه از دیدنی‌ها را که برابر آلت جلیدی قرار دارد، بدون انطباع - همچنان که نظر حکمای پیشین است - ادراک می‌نماید، همین‌طور در مقام اشراقش بر نیروی متخیله، به علم حضوری اشراقی، صورت متخیل خارجی را که مباین و مخالف نفس است - بدون حلول صورت در نفس و اتصاف نفس بدان صورت - ادراک می‌نماید، بلکه همان‌طور که صور اشیاء خارجی را به واسطه آلت بینایی و غیر آن می‌بینند و احساس می‌کنند، همین‌طور به صور باطنی اشیاء نگریسته و آنها را به حواس باطنی - بدون حلول آنها در ذات نفس - مشاهده می‌کنند، و وجدان حکم به تفرقه و جدایی بین مشاهده در بیداری و مشاهده در خواب نمی‌کند.

سپس - بر تقدیر اینکه صور خیالی دارای قیام حلولی به نفس اند - گوئیم: شرط

اتصاف به چیزی، انفعال و اثرپذیری از آن چیز است - نه قیام تنها - برای اینکه مبادی فعال وجود حوادث و پدیده‌های کونی، با اینکه دارای احاطه علمی به گونه ارتسام صورتهای این اشیاء در آنها - همچنان که رأی و نظر آنان است - می‌باشند، ولی متصف به موجودات و اعراض جسمی آنها نیستند، برای اینکه قیام صورتهای کونی به مبادی عالی آنها از جهت فعل و تأثیر در آن صورتهای غیر از انفعال و اثرپذیری از آنهاست و ما نمی‌پذیریم که تنها قیام چیزی به چیزی موجب اتصاف آن بدان چیز - بدون اثرپذیری و دگرگونی - می‌باشد، و نمی‌گوییم که اطلاق مشتق، تنها با همین امر (قیام) درست است یا درست نیست، برای اینکه این یک امر دیگری است که مطلقاً در این مقام تعلق به هدف و غرض ما ندارد.

وجه دوم نیز بازگشت به آنچه که گفته شد - از تحقیق در اختلاف دو گونه حمل - دارد، برای اینکه مفهوم کفر، کفر به حمل شایع نیست، بنابراین از اتصاف بدان، اتصاف به کفر لازم نمی‌آید، تا لازم آید که هرکس تصور کفر کند کافر گردد، و همین‌طور است حکم در انواع این مثال، پس باید طالب هدایت نگرشش را در این باره نیکو کند، تا بتواند امثال این نقض‌ها و اشکالات و ایرادات را گشوده و حل نماید.

وجه سوم از جواب که در کتابها هم آمده اینکه: بنای ایراد بر نبودن تفرقه است بین وجود اصیلی که بدان هویت عینی برپاست و وجود غیراصیلی که بدان صورت عقلی پایدار است، برای اینکه متصف به گرمی چیزی است که بدان گرمی خارجی و عینی قائم است، نه صورت ذهنی آن، زیرا تضاد و مخالفت، بین هویت گرمی و سردی و امثال این دومی باشد، نه بین دو صورت متضاد و مخالف هم، خلاصه آنکه این صفات در حقایقشان اعتبار می‌گردند، یعنی به‌گونه‌ای که اگر در مواد جسمانی یافت شوند، آنها را به حالتی مخصوص قرارداد و در آنها به آنچه که حواس درکشان می‌کند اثر می‌گذارد، مثلاً: گرمی اقتضای جدایی اجسام جوراجور و گوناگون و جمع متشابهات و همانند هم از آنها را دارد، و استقامت و راست بودن، حالتی است که قائم به «خط» است، یعنی خطی که اجزای بخش‌های آن بر یک سمت است، و کجی و شکل‌پذیری را هم بر همین قیاس کن، و ما چون آنرا تعقل کردیم و در نفس مجرد پیدا آمد و حال در آن شد، جز اتصاف به آنچه که از شأنش آن است که بدان اجسام، گرم و یا سرد

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۳۰۳

و یا شکل پذیر و یا غیراینها گردند لازم نمی آید، نه اینکه نفس، موضوعی برای این محمولات انفعالی مادی می گردد.

و کسی را نرسد که گوید: این جواب چنانکه در نقض به لوازم برخی از ماهیات و اوصاف انتزاعی و اضافی و نسبت ها مانند جفت و طاق بودن و وجوب و علّیت و پدر بودن و امثال اینها که از امور خارجی نیست - جاری و جایز نیست، در صفات معدومات هم مانند امتناع و عدم و امثال این دو هم جایز نیست، چون کسی نمی تواند بگوید که: اتصاف محلّ جفت بودن و علّت بودن و امتناع، از احکامی است که تعلق به وجود عینی و خارجی آنها دارد، برای اینکه امثال آنها را وجودی نیست، زیرا آنها یا اموری اعتباری و عقلی و از لوازم ماهیات اند و یا اینکه عدمی، و از صفات معدومات می باشند.

و امکان دارد دفع این ایراد و اشکال، به آنچه که ما در این کتاب اثبات کرده ایم باشد و آن اینکه: هر معنی را بهره ای از وجود است، پس جفت بودن هم وجودی دارد، بدین معنی که موصوف آن به گونه ای است که خردمند، از آن دویخش برابر ادراک می کند، این همان شکل وجود اصیل و خارجی آن است، اما اگر نفس، تصور معنی جفت بودن را کرد، این نحو وجود اصیل آن نمی باشد، برای اینکه نفس، به سبب ادراک آن، مفهوم جفت بودن نمی گردد، به طوری که از آن، انقسام به دویخش مساوی فهمیده شود، و حکم در امثال آن هم این گونه است، و اما عدم و امثال آن، دارای هیچ صورتی در عقل نیستند، بلکه این عقل است که با نیروی تصرف کننده خویش، برخی از مفهومات را صورت داده و عنوانی برای امور باطل ساخته و آنها را وسیله ای برای معرفی احکام آنها می سازد.

اشکال پنجم

ذهن، در خارج موجود است و امور ذهنی - آنچه ان که اعتراف دارید - در آن موجوداند، پس از تعقل ما مر آنها را، وجود آنها در عقل، که موجود در خارج اند لازم می آید، و موجود در موجود در چیزی، موجود در آن چیز است، مانند آب، که موجود در سبوی موجود در خانه است.

جواب آنکه: موجود در موجود در چیزی، موجود در آن چیز است اگر هر دو وجود اصیل باشند و دو موجود، دو هویت باشند، مانند وجود آب در سبو، و سبو در خانه، برعکس موجود در ذهن که موجود در خارج است، برای اینکه حاصل از معلوم در ذهن، صورت است نه هویت، و وجود (آن) ظلی و سایه وار است نه اصیل و از ذهن در خارج، هویت است و وجود اصیل است، و معنی «فی - در» در دوجا (ذهن و خارج) باهم اختلاف دارند، و همین طور استعمال و در کارگیری آن در آن دو و در مکان و زمان به یک معنی نمی باشد، بلکه به معنی حقیقت و مجاز می باشد، برای اینکه بودن چیزی در خارج، از قبیل بودن آب در سبو نیست، بلکه معنی بودن چیزی در خارج، عبارت از این است که آثار مطلوب از آن، بر آن چیز مترتب است، و بودن آن چیز در ذهن، عبارت از این است که این گونه نیست.

اشکال ششم

لازم می آید که در ذهن ما از ممتنعات کلی، اشخاصی حقیقی پدید آیند که در واقع اشخاص آن هستند، ولی نه به حسب فرض ما، برای اینکه وقتی ما - پس از تصورمان مر اجتماع دو نقیض را - حکم بر امتناع اجتماع دو نقیض کردیم و در ذهن ما این دو معنی، متشخص و متعین حصول پیدا کرد، بنابراین موجود در ذهن ما، فردی شخصی - از اجتماع دو نقیض - می باشد، با اینکه به بداهت عقلی، قطع به امتناع و محال بودن اجتماع دو نقیض در ذهن و خارج می شود، و همین طور وجود فرد حقیقی برای معدوم مطلق، و نیز شریک باری تعالی لازم می آید، در این صورت وجود آن فرد در خارج نیز لازم می آید، برای اینکه وقتی فرد مشخصی برای شریک باری تعالی بودن در ذهن پدید آمد، باتوجه به ذاتش، وجود عینی لازم و واجب می آید، وگرنه شریک باری تعالی نخواهد بود.

جواب اینکه: قضایایی که در آنها حکم بر اشیائی که وجودشان ممتنع است می شود، عملیاتی غیر قطعی هستند، بلکه قضایایی هستند، که در آنها حکم به اتحاد بین دو طرف آن بالفعل - بر تقدیر منطبق بودن طبیعت عنوان بر فرد - می شود، زیرا عقل می تواند تصور مفهوم دو نقیض هم و شریک باری تعالی و جوهر فرد، و تصور تمام

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۳۰۵

مفهومات، حتی عدم خود را و عدم علت خود را و عدم مفهومی ممتنع را بنماید، البته نه آن گونه که تصور ممتنع را می نماید حقیقت ممتنع هم همان گونه است، زیرا هر چه که تصور می شود و در ذهن پیدا می شود، بر آن، حمل آنکه وی ممکن است از ممکنات است می شود، بلکه آن تصور شده، عنوانی برای آن حقیقت باطل می باشد، و میزان درست بودن مفهوم، عنوانی برای ماهیتی از ماهیات این است که مفهومی از آن بر آن به گونه حمل اولی حمل شود، اگر چه بر آن، حمل شایع صناعی نشده باشد.

پس عقل این توان را دارد که مفهومی را تصور کند و به حسب فرض، عنوانی بر طبیعتی که ذاتش باطل است و تصورش مجهول، قرار دهد، و بر آن به امتناع حکم بر آن و علم بدان حکم نماید، و به اعتبار وجود این مفهوم در ذهن و عنوان بودنش برای ماهیتی باطل، منشأ درستی حکم بر آن - به امتناع حکم بر آن - و جایز بودن خبر دادن از آن - به واسطه امتناع خبر دادن از آن - می گردد، پس درستی حکم - از آن جهت که فردی برای مفهوم ممکن و موجود است - متوجه آن می شود، و امتناع آن - از آن جهت که ممتنع و معدوم به حمل اولی حمل بر آن می شوند و به اعتبار اینکه از این جهت عنوانی برای طبیعت دگرگون پذیر است - متوجه بدان می گردد.

واحکام جاری بر مفهوم واجب الوجود بالذات از این قبیل است، مانند اینکه می گوئیم: واجب الوجود و تشخصش عین ذات اوست و وحدتش مغایر و مخالف آن چیزی است که از وحدت فهمیده می شود، برای اینکه حکم به عینیت تشخص - از آن جهت که حکمی از احکام است - متوجه به مفهوم واجب الوجود می شود، ولی عینیت تشخص متوجه بدان نمی شود، بلکه متوجه به آن چیزی می شود که برهان منتهی بدان می شود، یعنی او به إزای آن است، و او «حي قیوم جل ذکره» است، اگر چه برتر و پاک تر از آن است که در ذهنی تمثّل و شکل یابد.

پس دانسته شد که این قضایا و نظیر اینها حملیاتی غیر قطعی هستند، و آنها اگر چه مساوی و برابر با (قضایای) شرطی هستند، ولی بازگشت بدانها ندارند - همچنانکه این پندار پیش آمده است - برای اینکه حکم در آنها - بر مأخوذ به نوعی از تقدیر - به این است که تقدیر، دنباله و تتمه فرض موضوع باشد، به طوری که اصلاً طبیعت متحصّلی - حتی در ذهن - نداشته باشد، نه به اینکه موضوع چیزی فرض شده ای باشد و فرض آن

در نفس خود تمام شده باشد و سپس حکم، تخصیص به تقدیر مذکور بر آن دهد تا آنکه موضوع، از قبیل طبیعت موقت و یا مقید باشد، تا لازم آید که قضیه - در معنی - مشروطه باشد.

۴

فصلی

در توضیح بیشتر برای روشن شدن بیشتر و بی‌عیب کردن سخن

بدانکه دسته‌ای از متأخران چون اشکالات بیان شده در وجود ذهنی بر آنان وارد گشت و رهایی از تمام آنها برایشان دشوار بود، این نظریه را برگزیدند که: موجود در ذهن، حقایق معلومات نیستند، بلکه اشباح و سایه‌های آنها هستند که از آنها به‌گونه‌ای حکایت می‌کنند.

بیان آن اینکه: برهان و وجدان (یافت و کشف) دلالت بر این دارند که هنگام تصور حقایق، امری در ذهن ما پیدا می‌شود که حکایت از آنها دارد و بدان (امر) ذهن، آگاهی بدانها یافته و احکام را بر آنها اجرا کرده و از آنها خبر می‌دهد، ما نمی‌توانیم بگوییم: این حقایق به عینه در ذهن موجوداند - یعنی به‌واسطه ورود این اشکالات - پس نظریه جامع بین دو دلیل این است که گفته شود: حاصل در ذهن، سایه‌ای از معلوم و نمونه‌ای از آن است که دارای نوعی حکایت از آن می‌باشد، مانند حکایت کردن لفظ و نوشته، جز آنکه حکایت کردن آنها به حسب وضع، مخصوص معانی است، و حکایت کردن نقش‌های ذهنی به حسب طبیعت می‌باشد.

بر آنان این اشکال وارد شده که: اگر دلایل وجود ذهنی تمام باشد، دلالت بر این دارد که معلومات را به نفس خود وجودی در ذهن است، نه به‌واسطه امر دیگری که از جهت حقیقت آنها مباین و مخالف آنها باشد، مانند صورت‌های نوشتنی و کشیدنی و شکل‌های صدایی و صوتی، برای اینکه هیچ‌کس نمی‌گوید: نوشتن «زید» و لفظی که دلالت بر او دارد، هر دو بعینه «زید» اند، برعکس ادراک و تصور او، زیرا احکام آنها بر او جاری می‌شود و ذاتیات و عرضیات او بر آنها حمل می‌گردد، پس در آنچه بیان داشته، جمع بین دودلیل نبوده و بلکه باعث ابطال هر دو و ایجاد روش سوم می‌شود.

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۳۰۷

و برخی از بزرگان (سید صدر) روش دقیقی را که به تحقیق نزدیک‌تر است برگزیده که اشکالی در بیان کردن آن و آنچه ایراد که بر آن وارد شده - به جهت تیز شدن ذهن و توضیح مطلب - نیست، و بیان آن موقوف بر ایراد مقدمه‌ای است و آن اینکه:

ماهیت شئی، از موجودیتش متأخر است، یعنی تا موجود نگردد، ماهیتی از ماهیات نمی‌باشد، زیرا معدوم صرف را اصلاً ماهیتی نیست و مطلقاً شئی نمی‌باشد، پس تا دارای نوعی که وی را - یا در ذهن و یا در خارج - تحصیل و تحقق نبخشد نباشد، ماهیتی از ماهیات نمی‌باشد.

اگرگویی: پس چه چیزی است که موجود می‌گردد و سپس ماهیت می‌شود؟ آیا این ماهیت است؟ یعنی این ماهیت موجود می‌گردد و سپس همین ماهیت می‌گردد؟ این امر که بطلانش آشکار است، و یا اینکه ماهیت دیگری است؟ و این ناهماهنگ تراز اولی است، مانند اینکه گفته شود: اسب موجود شد و سپس انسان گردید.

گویم: محدودیتی نیست بلکه شعبه سوومی تصور می‌شود، اما اولی: برای اینکه این تقدّم و پیشی رتبه‌ایست نه زمانی، و بر خاستن دو نقیض در مرتبه - همچنانکه بارها گفته و خواهیم گفت - جایز است، و اما دوّمی: برای اینکه معنی سخن ما که گفتیم: موجود شد و سپس انسان گردید، این نیست که چیز معینی موجود شد و سپس انسان گردید^۱، تا آنکه این تردید پیش آید که این چیز یا انسان است و یا غیر انسان، بلکه آنجا یک امر بیش نیست و آن اینکه او انسان است و موجود، پس تحقق و حصولش از آن روی که وی موجود است، به حصول سزاوارتر است از آن روی که وی ماهیت انسان است، و نیز (گوئیم) اگر آنچه را که بیان داشته تمام باشد، لازم می‌آید که ملزوم بر لازمش - که محمول بر آن است - تقدّم و پیشی نداشته باشد، مانند چهار بودن بر زوج، یعنی گفته شود: اگر نخست چهار موجود شد سپس زوج گردید، پس آنچه که

۱. محل اشکال عبارت از «صیوروت - گردیدن» است که در اینجا «صیوروت» ترکیبی است و در نتیجه آن اشکالات وارد شده است، و جواب درست اینکه: مراد از «صیوروت» در اینجا، صیوروت بسیط است و آن عبارت است از «صیوروت» شئی، نه «صیوروت» شئی مر شئی را، این را اعتبار کن، و حاصل جواب دوم هم بازگشت به همین دارد. «نوری» ۲. یعنی در مرتبه موجودیت مطلق، نه انسان است و نه اسب است و نه غیر آن دو از تعینات، و این موجود مطلق مراد است که در جواب دوم گوید: معنی «موجود شد» این نیست که چیز معینی موجود شد. «سبزواری»

نخست موجود شد یا زوج است، در این صورت زوج، زوج می‌گردد، و یا اینکه زوج نیست، در آن صورت چهار، زوج نبوده سپس زوج می‌گردد و بطلان هردو آشکار است.

چون این گفته آمد گوییم: چون موجودیت ماهیت بر نفس خود تقدّم و پیشی دارد، پس با قطع نظر از وجود، آن‌جا اصلاً ماهیتی نمی‌ماند، و وجود ذهنی و خارجی در حقیقت، با هم اختلاف دارند، و چون وجود تبدیل یابد، یعنی موجود خارجی، موجود در ذهن گردد، دور نیست که ماهیت نیز تبدیل پیدا کند، و چون چیزی در خارج پدید آمد، دارای ماهیتی، یا جوهر و یا «کم» بوده و یا از مقوله دیگری می‌باشد، و چون وجود تبدیل یافت و در ذهن پدید آمد، ماهیتش انقلاب پیدا کرده و از مقوله «کیف» می‌گردد، با این سخن، اشکالات دفع می‌شود، برای اینکه مدار همگی بر این است که موجود ذهنی بر حقیقت خارجی خود باقی است.

اگر گویی: این به عینه قایل بودن به «شبح» است و این اشکال بر آن وارد می‌شود که: بنابراین، اشیاء به نفس خودشان در ذهن حصول ندارند، بلکه امر دیگری است که در حقیقت با آنها میبایست و اختلاف دارد.

گویم: شئی را - با توجه به ذاتش و با قطع نظر از دو وجود (خارجی و ذهنی) - حقیقت معینی نیست که امکان آن باشد که گفته شود: این حقیقت موجود در ذهن و در خارج است، بلکه موجود خارجی به حیثیتی است که اگر در ذهن پیدا شود، انقلاب و دگرگونی به «کیف» پیدا می‌کند و اگر کیفیت ذهنی در خارج پیدا شود، عین معلوم خارجی خواهد بود، پس اگر مراد از وجود اشیاء به نفس خودشان در ذهن، وجود اشیاء در آن (ذهن) باشد - اگرچه حقیقت آنها به حقیقت دیگری انقلاب و دگرگونی پیدا کرده باشد - این که حاصل است؛ و اگر مراد این است که آنها در ذهن پدید آمده و بر حقیقت عینی خود باقی‌اند، بر این مطلب دلیل و برهانی اقامه نشده است، چون مؤدای دلیل این است که محکوم علیه، وجودش نزد عقل و در ذهن لازم و واجب باشد تا حکم بر او شود؛ و پنهان نیست که این حکم بر او، به حسب وجود ذهنی نیست، بلکه به حسب نفس الامر و واقع است، پس لازم است که در ذهن امری پدید آید که اگر در خارج پدید آید، متصف به محمول خواهد بود، اگر چه حقیقت و ماهیتش به سبب

تبدیل وجود، انقلاب و دگرگونی یافته باشد.

اگر گویی: این انقلاب و دگرگونی هنگامی تصور می‌شود که بین موجودات خارجی - از جواهر و اعراض - و بین کیفیات ذهنی - یعنی صورتهای علمی - ماده و اصل مشترکی باشد که به حسب وجود ظلی و سایه‌وار «کیف» باشد و به حسب وجود خارجی از مقوله «معلوم» باشد، همچنانکه این امر را در هیولای مبهم در ذات خود - ابهام تام - معین داشته‌اند که با جفت شدن با صورت، گاهی آب و گاه دیگر هوا و دیگرگاه آتش می‌گردد، و ظاهر و روشن است که آنجا ماده و اصلی است که مشترک بین تمام موجودات می‌باشد.

گویم: این انقلاب اگر انقلاب امری در صفت خودش بود چنین درخواستی داشت، مانند انقلاب سیاه به سفید و گرم به سرد، و یا صورت آن، مانند انقلاب نطفه به جنین در شکم، و آب به هوا، ولی انقلاب تمام نفس حقیقت به حقیقت دیگری، درخواست ماده مشترک موجود بین آن دو را نمی‌کند، آری! عقل، برای تصویر و نقش این انقلاب، امر مبهم عامی را فرض می‌کند، این خلاصه چیزی بود که این دانشمند بزرگوار در تعلیقات خودش بیان داشته است.

معاصر او - علامه دوانی - بر وی اعتراض کرده و گفته: هرکسی که کوچکترین بینشی داشته باشد پوشیده نیست که انقلاب حقایق غیر معقول است، بلکه معقول این است که ماده از صورتی به صورت دیگر، و یا موضوع از صفتی به صفت دیگر انقلاب پیدا کند، و هر امری که در ذهن پدید می‌آید، محل و یا موضوعی غیر از ذهن - به اعتبار حصولش در آن - ندارد، و معلوم است که ذهن انقلاب از صورت ذهنی - که نزد او «کیف» است - به امر خارجی که مثلاً جوهر است پیدا نمی‌کند، کاش می‌دانستم این یک امری که می‌پندارد اگر در خارج پیدا شود ماهیت است و اگر در ذهن پیدا شود ماهیت دیگری است چه می‌باشد و وحدت، چگونه با تعدد ماهیت حفظ می‌گردد؟

سپس (گوییم): تقدم و پیش بودن موجودیت نه روشن است و نه رسا، و بر فرض پذیرفتن، موجب جایز بودن انقلاب نیست، چون عوارض، خواه پیشین باشند و خواه پس، حقیقت معروض را تغییر نمی‌دهند و آن چون عارض آن حقیقت می‌شود، ناگزیر از بقایش با آن حقیقت است.

سپس (گوییم): بر فرض انقلاب، حاصل در ذهن، به سبب ماهیت، مغایر و مخالف حاصل در خارج است و آن خلاف اقتضای دلیلی است که دلالت بر وجود ذهنی دارد، و آنچه که گفته: حصول ماهیت در ذهن، اعم از این است که در آن - همان گونه که هست - باقی بماند و یا انقلاب و دگرگونی به ماهیت دیگری پیدا کند، از قبیل آن است که گفته شود: حصول «زید» در خانه اعم از آن است که در آن - همان گونه که هست - باقی بماند و یا در آن به «عمر» مثلاً انقلاب پیدا کند.

سپس (گوییم): روشن است که اگر بین دو امر، امر مشترکی باقی نماند، با انقلاب باقی می ماند، مانند ماده و یا جنس - مثلاً - صدق نمی کند که آنجا یک چیز است که گاهی این امر است و گاهی امر دیگر، صاحب فطرت و سرشت پاک را همین مقدار بحث و گفتگو کافی و بسنده است.

و خود می دانی که قایل به «شبح» ناتوان از این نیست که بگوید: وجود امر خارجی در ذهن، جز به واسطه حصول شبح آن در ذهن، امکان پذیر نیست، و اینکه: اگر شبح در خارج پیدا شود، عین امر خارجی است، بلکه او قایل بدین است و طبق نظر او می شود گفته شود: اگر وجود این کیف نفسانی در خارج فرض شود، عین جوهر نخواهد بود، بلکه کیفی نفسانی خواهد بود مانند جوهر، و اگر وجود جوهر خارجی در ذهن فرض شود، کیف نفسانی نخواهد بود، بلکه جوهری خواهد بود قائم به ذات خود.

ما گوییم: کیف نفسانی قائم به ذات خود، مانند دیگر کیفیات نفسانی در خارج موجود است، پس اگر مراد او این است که بر تقدیر وجود خارجی، عین جوهر است، اینکه: اگر در خارج پیدا شود عین آن خواهد بود، صدق نمی کند، برای اینکه حال قیامش به ذات، موجود در خارج است و جوهر نیست، و اگر مراد او این باشد که بر تقدیر وجودش خارج نفس است، یعنی قائم به ذات خودش است، پس جوهر خواهد بود، چون بنابراین تقدیر، کیف نفسانی غیر قائم به نفس و ذات بوده و جوهر نخواهد بود، زیرا کیف نفسانی قائم به غیر نفس و ذات، وجودش ممتنع است، در حالیکه جوهر از اقسام ممکن الوجود است، و اگر مرادش بر تقدیر وجودش خارج نفس است و انقلاب حقیقتش به حقیقت جوهری، در این صورت جوهر است، و این بر تقدیر صدقش در شبح نیز جاری و جایز است. پایان سخن او.

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۳۱۱

نهایت چیزی که یک نفر از جانب قایل به انقلاب حقایق خارجی - از جوهر و «کم» و غیر این دو - به «کیف» در ذهن بگوید اینکه: هر یک از حقایق عینی و خارجی را ربطی خاص به صورت ذهنی است که بدان سبب گفته می‌شود آنها صورت ذهنی آن (ربط و سبب) اند و عقل آن ربط را بین آن دو می‌یابد، و حقیقت امر اینکه اگر آنها در خارج پیدا شوند عین آن می‌باشند، و از این کار لازم نمی‌آید که وجود هر چیزی، وجود چیز دیگر باشد.

برای اینکه فرق است بین اینکه گفته شود: اگر «الف» مثلاً در خارج پیدا شود و حقیقتش به حقیقت «ب» انقلاب پیدا کند، عین «ب» خواهد بود، و یا اینکه گفته شود: اگر «الف» در خارج پیدا شود عین «ب» خواهد بود.

اینکه گویی: اگر کیف نفسانی در خارج پیدا شود، به حقیقت ذهنیش کیف نفسانی می‌باشد نه جوهر، گوییم: فرض شده این نیست، بلکه فقط وجود خارجیش است و بس، نه با حفظ اینکه کیفیتی نفسانی است، برای اینکه وجود خارجی آن مستلزم انقلاب حقیقت آن است، زیرا حقیقت ذهنی مشروط به وجود ذهنی است و حقیقت خارجی مشروط به وجود خارجی، و خلاصه آنکه: وجود امر ذهنی در خارج، عبارت است از انقلاب حقیقت آن به حقیقت خارجی، و یا اینکه در بردارنده این انقلاب است، در این مطلب و آنچه در آن است اندیشه باید شود^۱.

امکان دارد سخن او را به وجهی دیگر که به حقیقت نزدیک است و از مفاسد بیان شده دور، توجیه کرد و آن اینکه: چون بر این مطلب اقامه برهان شده که حقایق عینی و خارجی را ذاتیاتی است که بدانها آثار ذاتی آنها - که عبارت از مبادی شناختن ذاتیات و امتیاز آنها از امور عرضی است - صدور می‌یابد، مانند جسم بودن که در مفهوم درخت اعتبار می‌شود و اقتضای مکان و قبول ابعاد را دارد، و صورت نباتی که اقتضای رشد و تغذیه را دارد، و چون این حقایق در ذهن حصول پیدا کرد، صورتهایی علمی خواهند بود که موصوف به نفس و صفاتی برای آن - با بقای آن حقایق به وجهی از جوه - خواهند بود و برای نفس، حقایق عرضی - از کیفیات نفسانی - می‌گردند.

۱. هیچ ربطی بین «الف» و «ب» تنها با لفظ انقلاب - بدون امری که در دو حال باقی بماند - نیست، پس هیچ فرقی بین دو قول نمی‌باشد. «سبزواری»

پس دانسته شد که حقایق کلی - از آن حیث که کلی اند - مثالشان مانند هیولایی است که معلم اول (ارسطو) و پیروانش اثبات کرده‌اند، یعنی از آن جهت که اصلاً متعین نیست و دارای حقایق متحصّلی که بدان - از آن جهت که هست - تحت مقوله‌ای از مقولات درآید نیست، بلکه درنهایت ابهام است و تنها ماهیاتی - با قیاس به یکی از دو وجود - برایش تحصّل و تعین می‌پذیرد، پس حقیقت آب اگر از حیث وجود عینی اصیل خارجیش ملاحظه گردد، جسم سیال روان‌تر و سنگینی است، و چون در ذهن پیدا شده و قائم بدان گردد، عرضی از کیفیات نفسانی می‌شود، در حالیکه آن (هیولا) به نفس خود به هیچ‌یک از آنها تحصّل نمی‌یابد و تحت هیچ‌یک از دو مقوله - باتوجه به حقیقت مبهم آن که با وجود مطلق غیر متخصّص به خارج و یا علم اعتبار و اخذ شده - در نمی‌آید.

اگر گویی: آنچه گفتی مطابق قواعد قوم (اهل معقول) نیست و درستی آن نیز روشن و آشکار نمی‌باشد، برای اینکه شئی، از ذاتی خود به حسب دو وجود - آن‌گونه که از خواص ذاتی تقریر و اثبات گشته - جدا و منفک نیست، و نیز بنابراین تقدیر، برای یک چیز دو وجود: ذهنی و عینی (خارجی)، نمی‌باشد؟

گویم: چون نزد این گوینده و اشکال کننده، تقدّم وجود بر ماهیت ثابت است، و این همان چیزی است که نزد ما بر آن اقامه برهان شده است، بنابراین شئی به واسطه وجود خارجی و یا ذهنیش تعین می‌یابد و با قطع نظر از دو وجود، اصلاً حقیقتی ندارد، نه جوهری و نه عرضی و نه مبهم و نه مُعین، و چون پدید آمد، اگر از حیث وجود درخواست موضوعی را که بدان قائم باشد ننمود، این جوهر است، وگرنه عرض خواهد بود، و همین‌طور با توجه به وجود ذاتی آن، اگر پذیرای ابعاد است جسم خواهد بود و اگر اقتضای رشد و خوراک دارد گیاه است، و حساس و متحرک و ناطق و شیبه کشنده را براین قیاس کن.

پس روشن شد که امکان انتزاع این ذاتیات از ذات، بستگی به شرط وجود این ذات در خارج - خواه تحقیقی و خواه تقدیری باشد - دارد و بس، و چون وجود خارجی آن ملاحظه نشود، بلکه به شرط وجود ذهنی ملاحظه گردد، این صلاحیت را دارد که از آن، ذاتیات عرضی - از علم و کیف و امثال این دو - انتزاع شود، و اگر به شرط مطلق وجود

مرحله اول - وجود و اقسام اولی آن / ۳۱۳

- بدون ملاحظه خصوص یکی از دو وجود^۱ - ملاحظه شود، این صلاحیت را ندارد که بدان اشاره شود و حقیقی از حقایق برایش تعیین یابد و تعبیر الفاظ بدان احاطه پیدا کند و عبارات بدان رسد و اشارات آنرا فراگیرد، بلکه دارای اطلاق صیرف و «لاتعین» محض است.

و چون این گفته آمد گوئیم: معنی حفظ بودن ماهیات و انفکاک و جدایی نداشتن ذاتی از دارای ذاتی - در دو وجود - این است که ذهن، هنگام تصور اشیاء این صورت ذهنی عرضی را ملاحظه می کند، البته نه از حیث وجود ذهنی آن، بلکه از حیث وجود عینی خارجی آن ملاحظه می کند که بدان مقوله اش تعیین می یابد، مثلاً اینکه جوهر و جسم رشد کننده است، لذا بر آن - به آنچه که حقیقت عینی آن اقتضا می کند و ذاتیات خارجی از آن انتزاع می شوند - حکم می کند.

مثلاً آنچه که در ذهن، هنگام تصور آب پیدا می شود، نه جسم است و نه سیال و روان و نه تر و نه سنگین، بلکه کیفیتی نفسانی است، ولی چون ذهن از اشخاص آبهای موجود، مشخصات و عوارض لاحق به وجودشان را ساقط و جدا کرده، برای آن (ذهن) نیرو و بینشی روحانی حاصل کرده که به یک حقیقت که عبارت از مبدأ آبهای جزئی است می نگرد^۲ و برایش مفهومی کلی که بر آن جزئیات صدق نماید کشف می گردد، در نتیجه این امر صدق کننده بر آنها را آینه ای برای شناخت احکام و احوال خارجی آنها قرار می دهد، و همین طور ذاتیات آنها را - همان گونه که پیش از این برایت روشن ساختم - استنباط می نماید، و سخن این گروه در محفوظ بودن ماهیات حمل بر این (بیان که کردیم) می شود، این آن چیزی بود که می خواستیم در توجیه سخن این گوینده بگوئیم.

۱. حقیقت وجود مطلق بسیط نوری این صلاحیت را ندارد که قابل اشاره باشد، چون اشاره به متعینات می رسد و این حقیقت به ذات خودش هیچ تعینی ندارد، اگرچه عین هیت است، سخن در این نیست، بلکه سخن در ماهیت مطلق مبهم است که با آن اخذ و اعتبار شده است، و دانستی که برخی از متعینات اعتباری اند، چه رسد مطلق مبهم که از معقولات ثانوی است باشد، پس فرق است بین آنچه که اشاره نمی پذیرد و عبارت بدان احاطه پیدا نمی کند - از «لاشئی» بودن - و بین آنچه که از نهایت شئیت و تحصیل و نوریت، اشارت و عبارت نمی پذیرد. «سبزواری» ۲. آن وجود وسیع محیط به آب عقلی است که این آبهای جزئی رقایق آن هستند، و مفهوم کلی مکشوف که متحد با آن وجود محیط انتزاع یافته از آن است، ماهیت آن می باشد، برای اینکه هر ممکنی مرکب از ماهیت و وجود است. «سبزواری»

و باید دانسته شود که بیان متأخران، بیشترش مثبتی بر اصول صحیح کشفی، و مبادی محکم الهامی نمی‌باشد، بلکه اساس بیان آنان فقط بر احتمالات عقلی است - نه مقامات ذوقی و کشفی - و بر پراکنده گویی‌های مقبول است نه مقدمات برهانی، از این روی هرکس از اینان که خواست تحقیق مطلبی و یا زیادی دقتی نماید، فقط با «منع» و «نقض» به میدان آمد، لذا نوشته‌ها و دستینه‌هاشان انبوهی از مناقضات و خلاف‌گویی، و مجموعه‌ای از ظلمات، که برخی فوق دیگری‌اند، شد، و هیچ‌کس از این تاریکی‌ها - جزاندکی - رهایی نیافت، و ماظلمهم الله ولکن کانوا انفسهم یظلمون، یعنی: خداوند ستمشان نکرد بلکه خودشان به خود ستم کردند (۳۳ - نحل)

۵

فصلی

در بیان رها شدنی عرشی (الهامی) در این مقام

در اینجا روش دیگری هست در برطرف کردن اشکالاتی که بر قایل به وجود ذهنی وارد آمده، بدون لزوم آنچه که معتقد به انقلاب حقایق ملتزم بدان است و ارتکاب آنچه که معاصر بزرگوار او از اینکه اطلاق «کیف» بر علم و صورت نفسانی از باب مجاز و تشبیه است مرتکب شده، بلکه با مراعات قاعده محفوظ بودن ذاتیات - با تبدیل وجودات - و کیفیات حقیقی بودن صورتهای علمی، و آن (روش) اینکه گوئیم:

نفس انسانی دارای نیرویی است که بدان معقولات کلی را از اعیان خارجی و از صورتهای خیالی و اشباح مثالی انتزاع و جدا می‌کند، و شکی نیست که هنگام جدا کردن و انتزاع این معقول انتزاع شده، به کیفیتی نفسانی اثر می‌پذیرد که آن عبارت است از علم آن (نفس انسانی) بدان (معقول)، در این صورت دانسته می‌شود که نفس را کیفیت جدیدی هنگام کشف این معنی می‌باشد، حکما گویند: وقتی حالمان را هنگام تعقل کنکاش می‌کنیم، جز این صورت نمی‌یابیم، پس این کیفیت نفسانی عبارت از همین صورت عقلی می‌باشد، که قائم به آن (نفس) و موصوف بدانست، از این روی علم، به صورت حاصل از شئی نزد عقل تفسیر و معنی شده است، و چون برهان دلالت بر این دارد که تحصل حقایق عینی - نه از جهت وجودی عینی و

خارجیشان - در ذهن است، تصریح کرده‌اند که علم بهر مقوله‌ای از همان مقوله است، لذا کار مشکل شده و حقیقت پوشیده شده است.

و تحقیق حقیقت در این امر آنکه: همچنانکه در خارج شخصی مانند «زید» مثلاً یافت می‌شود و با او صفات و اعراض و ذاتیات او - مانند سفید بودن و خندان و راه رونده و نشیننده و رشد کننده و حیوان و ناطق - هم یافت می‌شود، پس آنها موجوداتی هستند که به واسطه وجود «زید» ذاتاً یافت می‌شوند و بلکه از حیث وجود، عین «زید» اند، برای اینکه در خارج «زیدی» که بعینه خندان و نویسنده و حیوان و ناطق باشد نیست، و لازم نمی‌آید از اندراج «زید» ذاتاً تحت جوهر و ذاتی بودن جوهر برای او، جوهر، ذاتی نویسنده و خندان و ناطق باشد^۱.

موجود ذهنی هم همین طور است، برای اینکه از جمله حقایق کلی علم است، و چون فردی از آن در ذهن یافت شد، این فرد از آن تعیین می‌یابد، یعنی با حقیقت معلوم اتحاد پیدا می‌کند، همچنانکه جسم، هنگامی در خارج پیدا می‌شود که در آن کمیت و شکل و مکان و رشد پذیری، و یا جماد و یا عنصر و یا فلک باشد، و به اینهاست که حقیقت این جسم تعیین می‌یابد.

علم هم همین طور است، یعنی تعیین و تحصیل می‌یابد - وقتی که با حقیقت معلوم اتحاد پیدا کند - پس علم، جنس قریب است و کیف مطلق، جنس بعید، و تحصیل و تعیین علم بستگی به انضمام حقیقت معلوم بدان، و اتحاد با آن دارد، به گونه‌ای که یک ذات است که مطابقت با آنها دارد، پس این یک ذات، علم است از حیث جنس قریبش، و کیف است از حیث جنس بعیدش، و از مقوله معلوم است از حیث تحصیل و تعیینش، همچنانکه «زید» در خارج حیوان است از حیث جنس قریبش، و جوهر است از حیث جنس بعیدش، و از مقوله «کم» و «کیف» و غیر این دو است و از حیث تشخیص و تعیینش، و اتحاد معلوم با آن (ذات)، اتحاد عرضی است با معروض، پس درست است که علم از مقوله «کیف» است و «کیف» ذاتی آن، از آن جهت که علم است، ولی در واقع آن (علم) بعینه حقیقت معلوم می‌باشد.

۱. عدم وجود، اینجا به اعتبار تعدد وجود است، و در این مقام که سخن می‌گوییم، وجود متحد است. «سبزواری»

در این صورت این اشکال متوجه نمی‌شود که: علم از آن جهت که از صفات نفس است، لازم است که از مقوله «کیف» باشد و از آن جهت که حقیقت معلوم در ذهن پیدا می‌شود، لازم می‌آید که از مقوله معلوم باشد، در این صورت لازم آید که یک حقیقت از دو مقوله باشد.

برای اینکه محصل و خلاصه این تحقیق این است که علم ذاتاً از مقوله «کیف» است، برای اینکه این مقوله جنس آن است و مفهوم معلوم از جهت ذات و وجود در ذهن، متحد با علم است و از این مقوله (متحد) بالعرض، همچنانکه «زید» از حیث ذاتش از مقوله جوهر است و از آن حیث که پدر است و پسر است، از مقوله مضاف، در حالیکه این دانشمند محقق (سیدصدر دشتکی) به پیروی از نوشته‌های پیشینیان معتقد است که عرض و عرضی - مطلقاً - ذاتاً متحداند و به اعتبار، متغایر می‌باشند، برای اینکه سفید و سیاه نزد او، ذاتاً یک چیزاند و از حیث اخذ و اعتبار کردنش «لا بشرط شئی» و یا «بشرط لا شئی» مختلف‌اند، همچنان که صورت و فصل، ذاتاً یکی هستند و به اعتباری که گفته شد با هم مغایر و مخالف‌اند - همچنانکه به زودی گوشت از این سخنان در این باره پُر خواهد شد - بنابراین از آنچه گفتیم هیچ غباری و هیچ تشویشی و هیچ وسوسه‌ای به فهم و وهم نخواهد رسید.

ترجمة أسفار - سفر اول

مرحلة دوم

دنبالة احكام وجود

مرحله دوم در دنباله و تتمه احکام وجود و آنچه از احکام عدم که سزاوار است بیان شود

۱ فصلی

در تحقیق و ثبوت وجود به معنی رابط

بسا که این تردید پیش آید که وقتی وجود، در «هلیات مرکبه» رابط است، لازم می آید که محمول را هم وجودی باشد، برای اینکه وجود برای غیر، بدون وجود «فی نفسه» تعقل نمی شود؛ سپس (گوییم:) ثبوت آن برای موضوع، برای موضوع نیز ثابت است، پس آن را هم ثبوت است و هم برای موضوع ثابت است، و همین طور تا بی نهایت^۱.

۱. به زودی گفته خواهد شد که محمول - از آن روی که محمول است - در نفس خود وجودی ندارد، پس مرادش در اینجا از محمول، وجود رابط است نه معنای متعارف آن، تا این اشکال وارد آید که ثبوت شی برای شی، فرع ثبوت ثابت نیست، و نیز دخلی برای ثبوت محمول اولی که در «هلیات مرکبه» است در ورود این اشکال نیست، پس برای این وجود برای غیر که ثابت برای موضوع است، وجود «فی نفسه» است، سپس (گوییم:) ثبوت این وجود «فی نفسه» است ولی برای موضوع، چون ناعنی است و همین طور برای موضوع ثابت است.

و حاصل فک (گشودن گره) اینکه: مغالطه ای در اینجا شده، یعنی از باب اشتباه «رابط» و «رابطی» برای اینکه «رابط» عبارت از وجود برای غیر است، نه موجود (که رابطی است)، و ثبوت (یعنی رابط) است نه ثابت (یعنی رابطی). «سبزواری»

گره تردید به واسطه آنچه که پیش از این گفته آمد باز می‌شود که: اطلاق وجود بر «رابط» در قضایا، به حسب معنی برداشته شده از مطلق وجود و یا از آن نیست - یعنی اگر محمول و یا رابطی باشد - یعنی ثابت برای غیر خود باشد، و اشتباهات بسیاری که پیدا شده در اطلاق لفظ وجود است که گاهی به معنی رابط است، یعنی آن رابطه‌ای که در حکم ادواتی می‌باشد که ذاتاً ملاحظه نمی‌گردد، و گاه دیگر به معنی یکی از دویخس مفهوم وجود، به معنی تحقق و بودن شئی دارای حقیقت است، خواه برای خودش باشد و یا برای غیر خودش، و این آن وجودی است که بدان، وجود «رابطی» - نه «رابط» - می‌گویند.

پس «الف» بودن «ب» مفهوم و مفادش این نیست که آن وجود «ب» «فی نفسه» است ولی برای موضوع، مانند وجود اعراض و صور برای موضوعات و محل‌های آنها تا وجود آن «فی نفسه» لازم آید، بلکه عبارت است از اتصاف «الف» به «ب» یعنی رابط بین آن دو، پس جایز است که موضوع، به امری عدمی که هیچ نوع ثبوتی ندارد اتصاف یابد، اگرچه در خارج نباشد و در ذهن باشد.

و دانسته شد «لانهایت» که حاصل از دوچندان شدن نگرش‌های فکری و خُطور کردنهای وهمی می‌باشد، غیرممتنع است، به واسطه قطعی بودنش به قطعی بودن نگرش، چون مادام که دوحاشیه و دونا حیه حکم ملاحظه نشده و با عزم و قصد تعقل نگردیده، ربط بین آن دو حاصل نمی‌شود تا حکم به ثبوت آن برای موضوع و یا محمول شود.

پس وقتی گفتیم «الف» «ب» می‌باشد، ما در واقع مفهوم ثبوت «ب» را برای «الف» تعقل کرده‌ایم، به شرطی که آینه‌ای برای شناخت حال «الف» و «ب» باشد، نه اینکه به قصد توجه بدان شود، پس ما را در این حکم، امکان مراعات حال ثبوت نیست، یعنی اینکه (ب) ثابت برای «الف» هست یا نه، منسوب به ثبوت بدان است یا به «لا ثبوت» برای اینکه در حکم ما این که: «الف» «ب» می‌باشد، جز نسبتی محض نیست و نسبت - از آن روی که نسبت است - منسوب نمی‌باشد.

آری! وقتی گفتیم: ثبوت «ب» برای «الف» این گونه است، ما در واقع آن را به قصد مورد نظر قرار دادیم و از وقوعش بین دوحاشیه بیرون آمده است و صلاحیت آن را دارد که یکی از آن دو گردد، پس برای آن، ثبوت و ربط دیگری اعتبار می‌شود، در این صورت

است که کار بازگشت به این می‌کند که آن ثبوتِ دیگر، آینه‌ای برای شناسانیدن حال ثبوت اول - بدون توجه بدان مگر به تبع - باشد، و چون بدان توجه کردیم و گفتیم ثبوتِ ثبوت این‌گونه است، در این حال نظر را از دو حاشیه - جز بالعرض - برداشته و انتقال بدان کرده و آن را به موضوع نسبت داده‌ایم، در اینجا ثبوت سوم - بدون توجه بدان - حصول پیدا می‌کند، و همین‌طور وقتی توجه بدان پیدا کردیم، یعنی به یکی از دو طرف حکم گردیدنش، چهارمی حصول پیدا می‌کند و همین‌طور پنجمی و ششمی پیدا می‌شود، تا آنجا که از این توجهات و ملاحظاتی که از ما به واسطه‌ی اراده و اختیار حاصل شده است بازایستیم، و با این بازایستادن، زنجیره (ثبوت‌ها) قطع می‌گردد.

و آنچه که بدان، پیشینیان صالح از بزرگان حکمت حکم داده‌اند که: محمول - از آن روی که محمول است - وجودش «فی نفسه» جز وجودش برای موضع خود نیست، مرادشان از این حکم این نیست که وجود آن «فی نفسه» به‌عینه همان وجودش برای موضوعش می‌باشد، همچنان که در اعراض و صور است، برای اینکه محمول - از آن روی که محمول است - وجود «فی نفسه‌ای» ندارد که برای موضوع آن محمول باشد، بلکه مرادشان این است که خودش را پدید نمی‌کند و فقط دارای ثبوت برای موضوع است، نه وجود «فی نفسه»، و وجود «فی نفسه» آن یعنی فقط برای موضع ثابت است؛ و فرق است بین اینکه گوییم: وجودش «فی نفسه» همان وجودش برای موضوع خودش است - همچنان که در عرض است - و بین اینکه گوییم: وجودش «فی نفسه» یعنی موجود برای موضوعش است، برای اینکه اولی مستلزم وجود است - برعکس دومی - این در مقامی است که سخن فقط در مفهوم «هلیه مرکبه» باشد، و اما اینکه آیا لازم می‌آید که هر دو حاشیه حکم را به‌گونه‌ای وجود باشد؟ این سخن دیگری است.

سپس (گوییم): آنچه را که به زودی - باخواست الهی و به‌گونه یقینی برهانی که درصدد بیانش هستیم - خواهی شنید بر تو پنهان نباشد که: وجودات تمامی ممکنات - در فلسفه (تأله) ما - از قبیل روابط اند نسبت به وجود حق متعال، برتر از آنچه که در سخن برخی از صاحبان حکمت دینی و بزرگان فلسفه الهی آمده که: وجود طبایع مادی در نفس خودشان به‌عینه، وجود آنها برای موادشان است، و اینکه وجود معلول - از آن روی که معلول است - مطلقاً وجودش برای علت خود می‌باشد، و اینکه وجود سافل و زیرین،

وجودش مطلقاً، نزد عالی برین که به تمام پائینی‌ها احاطه دارد (حاضر) می‌باشد، از این روی گفته‌اند: سراسر ممکنات، چه مادی و چه مفارق و مجرد آنها، برای ذات خودشان موجود نیستند، بلکه برای غیرخودشانند که (آن غیر) فوق همگی و فراسوی همگان می‌باشد و او واجب تعالی است.

برای این بزرگان جز همین مقدار از توحید که: کون وجود ممکن رابطی است نه رابط، فراهم نیامده است، و چون اینان دومی (رابط) را در وجود قایل شدند، برای ممکن وجودی مغایر و مخالف وجود حق اثبات کردند، البته بر وجهی که مرتبط به حق باشد و منسوب بدو، به گونه‌ای که از آن، انتساب به معبود - حق تعالی - جدا گردد.

ولی ما، به فضل و کرم و رحمت الهی، اقامه برهان کرده‌ایم و بیانش را در مباحث آینده وعده و نوید می‌دهیم که: ممکن را آن تمکن و منزلت نیست که وجودش به وجود، تحلیل و تفسیر گردد و نسبتش به باری تعالی، بلکه او منتسب به نفس خودش است نه به نسبتی زائد، و مرتبط به ذات خودش است نه به ربطی زائد، پس نزد آنان، وجود ممکن رابطی است و نزد ما «رابط» و پیش از این به فرق بین این دو اشاره شد که از جهت معنی است و عقد اصطلاح - که بر آن دو متفاوت است - از جهت لفظ می‌باشد، برای اینکه - به سبب اشتراک لفظ - از مشتبه شدن یکی از دو معنی به دیگری، خطا و سهوی پیش نیاید، همچنان که برای برخی پیش آمده است.

پندار و آگاهی دادن

یکی از علمای بزرگوار متأخر، که می‌خواهد به مقام واصلان، یعنی صاحبان معارج و اربابان حکمت متعالیه برسد، در رساله‌اش که به نام «زوراء»^۱ است و برای بیان توحید وجود آن را ساخته گوید: سیاهی، اگر آن گونه‌ای که در جسم است اعتبار شود، یعنی هیئت و شکل جسم است، موجود است، و اگر این گونه اعتبار شود که ذات مستقلی است، معدوم است، و لباس و پارچه، اگر صورت در پنبه اعتبار شود، موجود است، و اگر جدای از پنبه، ذاتی در ازای آن اعتبار شود، از این حیث ممتنع است، این را برای تمام حقایق مقیاسی قرارده تا معنی آن کس که گفت: اعیان ثابته هیچ وقت بوی وجود

۱. رساله زوراء از ابن سینا است. «م»

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۲۳

نشنیده‌اند و آنها مطلقاً آشکار شده و نه می‌شوند و فقط رسم آنها آشکار و ظاهر می‌گردد را بدانی؛ پایان سخن او، فصل‌های دیگری هم بیان داشته که معانی آنها در قوت و سنگینی، قوی‌تر از معنی این سخن، در این مقام نیست.

و من از ادعای پرواز او به آسمان، با این بالهای سست در شگفتم، برای اینکه سهو و اشتباه و آمیختگی در این سخن، آشکارتر از آن است که نزد ماهر در صناعات علمی پنهان بماند و یا در آن، وضع یکی از دو معنی وجود رابطی جای دیگری را گیرد، برای اینکه وقتی گفتیم: جسم سیاه است، سیاهی را - از آن جهت که در «هلیت مرکبه» محمول واقع شده - هیچ وجودی جز به معنی ثبوتش برای جسم نمی‌باشد، و این چیزی است که ابای از آن ندارد که برای سیاهی - به اعتبار دیگری غیر اعتبار محمول بودنش در «هلیت مرکبه» - وجود باشد، اگرچه وجود ثابتش «فی نفسه» به عینه وجودش برای جسم است.

و اینکه گفته: و اگر اعتبار شود که ذات مستقلی است، معدوم می‌باشد؛ اگر مرادش از ذات مستقل، حقیقت جوهری می‌باشد، در این صورت سخنش درست است و هیچ شک و تردیدی در آن نیست، برای اینکه حقیقت جوهری برای اعراض، ثبوتش ممتنع است، ولی شک و تردید نامحدود است، زیرا جایز است که برای آن (عرض) ذاتی عرضی اعتبار شود که دارای اعتباری غیر اعتبار صفت بودنش برای شئی باشد، بلکه به اعتبار آن (حقیقت) در نفس خودش می‌باشد، از این روی هیچ شبهه و شکی در این نیست که اضافه و نسبت به موضوع، از نفس ماهیت آن (حقیقت جوهری) - از آن روی که نه موجود است و نه معدوم - اخذ و اعتبار شده خارج است؛ و اگر مراد از آن، اعتبار سیاهی است به حسب ماهیتش، که به نفس خودش اخذ و اعتبار شده، حکم به معدوم بودنش مسلم نیست، زیرا همچنان که برای جوهر، وجودی «فی نفسه» است، همین‌طور برای عرض هم وجودی «فی نفسه» است، جز آنکه وجود اعراض در نفس خودشان، به عینه وجود آنهاست برای موضوعاتشان، پس جوهر را وجودی «فی نفسه» برای خود است و عرض را وجودی «فی نفسه» نه برای خود است، بلکه برای غیر خود است، پیش از این گفته آمد که مراد از وجود برای خود، وجودی است که قائم به غیر خود نباشد.

فصلی

در اینکه وجود بر چه وجهی از معقولات ثانوی گفته می‌شود و به کدام

معنی توصیف بدان می‌گردد؟

در بسیاری از موارد معقول ثانوی، بر محمولات عقلی و مبادی انتزاعی ذهنی آنها اطلاق می‌گردد، و از این قبیل است طبایع مصدری و لوازم ماهیات و نسبت‌ها و اضافه‌ها؛ و گاهی هم بر معانی منطقی و مفهومات میزانی که در درجه دوم، و آنچه بعد آنها از معقولیت است اطلاق می‌شود، و آنها محمولات و عوارضی عقلی‌اند که مطابق حکم می‌باشند و در حملشان بر مفهومات، حکایت کننده از آن (حکم)‌اند، و انتزاع آنها از موصوفات عبارت از گونه وجود ذهنی آنها است، بدان شرط که معقود و بسته شدن بدانها از قضایای ذهنی باشد، و اینها عبارت‌اند از موضوعات حکمت (علم) میزان - برعکس اولی -

پس وجود به معنی مصدری است، نه آنچه که حقیقت و ذاتش می‌باشد، و همین‌طور شیئیت و امکان و وجوب، و نیز محمولات مشتق از آنها از معقولات ثانوی به معنی اول‌اند که در حکمت «مابعدالطبیعه» استعمال و در کار گرفته می‌شوند، نه به معنی دیگری که در (علم) میزان (منطق) استعمال می‌شود؛ چون پیش از این برای ثابت شدن که معقولات ثانوی، مطابقت با حکمی که بدانها شده دارند، و آن (حکم) نحوه و شکل وجود معقولات نخستین است در ذهن، به شرطی که برای آن قیدی اعتبار شود - نه شرطی در محکوم علیه - و این مراد از سخن آنان است که گویند: معقولات ثانوی مستند به معقولات نخستین‌اند، در حالی که وجود و همین‌طور شیئیت، و همانند این دو، از این نوع نیستند.

و باید دانست که نگرش در گونه وجود این ثانوی‌ها، و اینکه وجود اینها آیا در نفس است و یا در اعیان، و اینکه آیا دارای صلاحیت رسانیدن‌اند و یا سودی در رسانیدن دارند، از وظایف علم کلی است، چون در آن (علم کلی) روشن شده که معنی کلی گاهی ممکن است نوع باشد و گاهی جنس و یا فصل و یا (عرض) خاص و یا عرض عام، پس کلی، به شرطی که این امور - با صلاحیت بودنشان -

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۲۵

رساننده و یا سودبخش در رسانیدن باشند، موضوع علم منطبق می‌گردد، سپس آنچه که بعد از این از لوازم و اعراض ذاتی عارض آن می‌شود، در منطق اثبات می‌گردد، و جهات نیز، مانند وجوب و امتناع و امکان، شرایطی هستند که بدانها معقولات ثانوی - و یا سومی - موضوع علم منطبق می‌گردند.

چون در علم اعلا دانسته شد که کلی گاهی واجب می‌شود و گاهی ممکن و گاه دیگر ممتنع، با این شرایط کلی، موضوع علم منطبق می‌گردد، و دیگر موضوعات را قیاس با این کن، یعنی در اینکه اثبات آنها - با حیثیت موضوعات علوم بودنشان - موکول است به علمی که برتر از آنهاست؛ و اما محدود کردن آنها و تحقیق ماهیات آنها، در علم اسفل است نه در علم اعلا، و این نیز به ما آگاهی می‌بخشد که وجود شئی تقدم بر ماهیتش دارد و اینکه اثر فاعل، بالذات وجود است نه ماهیت - البته آن‌گونه که ما در مقام بیان و اثباتش هستیم - .

بینش دادن

برخی از صفات هستند که نه در ذهن و نه در خارج وجودی ندارند، خواه وجودشان انضمامی باشد - مانند سفیدی - و آن چیزی است که در اعیان صورتی دارد، و خواه انتزاعی باشد، یعنی وجود موصوف در خارج به‌گونه‌ای باشد که از آن این صفت فهمیده شود، و صورت هر چیزی نزد ما عبارت است از نحوه وجود آن چیز که اختصاص بدو دارد، البته بنابر روش و نظریه ما، از نفی وقوع ماهیات در اعیان و نفی مجعول بودنشان، بلکه واقع در اعیان، بالذات منحصر در وجود است و غیرحقیقت وجود را بهره‌ای از بودن در اعیان نیست، و بودن ماهیات در اعیان عبارت است از اتحاد آنها به‌گونه‌ای از حقیقت وجود، نه بر گونه‌ای که نفی‌کنندگان کلی طبیعی معتقداند.

و برخی صفات دیگر هستند که به هیچ‌یک از دو وجه بیان شده، وجود عینی و خارجی ندارند، وجود عینی آنها عبارت است از اینکه آنها حال ذهنی برای موجود ذهنی‌اند، مانند نوعیت برای انسان و جزئیت برای اشخاص، چنان که گوییم «زید» جزئی، معنی سخن ما این نیست که درواقع جزئیت دارای صورتی خارجی است که

قائم به «زید» می‌باشد، همین‌طور معنی آن این نیست که «زید» در خارج - از آن روی که در خارج است - در نگرش عقل جزئی است.

پس معقولات ثانوی را بطور کلی لازم نمی‌آید که جز در عقود و صورتهای ذهنی واقع نشوند، بسا که مطابق حکم باشند و حکایت‌کننده از آنها نفس حقیقت - از آن جهت که نفس حقیقت است و خودش خودش است - باشد، نه از آن جهت که معقول در ذهن است، و نه از آن جهت که در خارج و عین واقع است - مانند لوازم ماهیات - و اگرچه ظرف عروض ذهن است، در این صورت عقود حقیقی صدق می‌کند، مانند اینکه گوئیم: ماهیت، ممکن است و چهار، زوج است؛ و معقولات ثانوی در زبان و اصطلاح اهل منطق و میزان، بخشی از معقولات ثانوی به این معنی می‌باشند، ولی معقولات و بسته شده‌های بدانها، همچنان که دانستی جز قضایای ذهنی نمی‌باشند، برعکس آنچه - به معنی اعم - دایر و مرسوم بین فلاسفه می‌باشد، برای اینکه منعقد و بسته شده بدانها از قضایا دو بخش‌اند: حقیقی و ذهنی صرف.

بیانی هشدار دهنده و دنبال کردنی آموختنی

دسته‌ای از فلاسفه صفات عدمی را با اتصاف موصوفات بدانها - در نفس الامر و واقع - جایز می‌دانند، و برخی از بزرگان آنان این مطلب را بیان داشته که: معنی اتصاف در نفس الامر و یا در خارج عبارت از این است که موصوف، به حسب وجودش در یکی از آن دو، به گونه‌ای است که مطابق حمل آن صفت بر وی می‌باشد و وی مصداق آن (حمل) است؛ شکی نیست که این معنی وجود آن موصوف را در ظرف اتصاف اقتضا می‌کند، زیرا تا در آن پدید و وجود نیاید، از حیث آن وجود، مطابق حکم نخواهد بود و اقتضای وجود صفت در آن نخواهد بود، بلکه بودن موصوف در آن گونه از وجود - به حیثی که اگر عقل آن را ملاحظه کند انتزاع آن صفت از وی برایش درست باشد - کافی خواهد بود، حال را در اتصاف ذهنی بر آنچه که گفتیم قیاس کن، برای اینکه مصداق حکم به کلی بودن انسان عبارت از وجودش در ذهن، به گونه‌ای خاص می‌باشد که مبدأ انتزاع عقل گردد، یعنی نخست کلی بودن را از وی انتزاع می‌کند و سپس اشتقاق را حمل بر وی می‌نماید، پس معنی ظرف

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۲۷

بودن خارج و یا ذهن برای اتصاف عبارت از این است که وجود موصوف در یکی از آن دو، منشأ و اصلی برای درستی انتزاع عقل - آن اتصاف را از وی - می‌باشد؛ پایان سخن او، و در این بیان محل گفتگو بسیار است.

حقیقت آنکه اتصاف، نسبتی بین دو چیز متغایر و مخالف هم - به حسب وجود - در ظرف اتصاف می‌باشد، پس حکم به وجود یکی از دو طرف - غیردیگری - در ظرفی که اتصاف در آن است تحکم و زورگویی است؛ آری! اشیاء در موجودیت متفاوتند، و هر یک آنها را بهره‌ای خاص از وجود است که دیگری را نیست، پس هر صفتی از صفات را مرتبه‌ای از وجود است که بر آن مرتبه آثار مختص بدان - حتی امور اضافی و نسبی و اعدام ملکات و قوا و استعدادات - مترتب می‌گردد، برای اینکه آنها را نیز بهره‌ای ضعیف از وجود و تحصیل است که اتصاف بدانها جز نزد وجودشان برای موضوعشان امکان‌پذیر نیست.

و در این امر بین صفتی با صفت دیگر هیچ فرقی نیست، پس همچنان که سفیدی وقتی برای جسمی موجود نباشد - یعنی وجودی عینی و خارجی که موجودیت آن بدان است و گونه حصول خارجیش می‌باشد - توصیف آن جسم به اینکه سفید است امکان‌پذیر نیست، حکم اتصاف حیوان به اینکه کور است و اتصاف آسمان به اینکه بالای زمین است و غیر این دو هم این چنین است.

پس آنچه در کتابهای اهل فن - مانند شفای ابن سینا و تحصیل بهمنیار شاگرد او - آمده که: اگر صفت، معدوم است چگونه معدوم در ذات خود، موجود برای چیزی می‌شود؟ پس معنی اینکه معدوم در ذات خود محال است که وجود برای چیز دیگر باشد همانست که بیان داشتیم، یعنی اتصاف اشیاء به امور اضافی و نسبی و اعدام و قوا - همچنانکه دانستی - موجب نقض و ایرادی بر آنها نمی‌شود، چون آنها را از وجود بهره‌ای ضعیف است و همان شرط اتصاف موصوفات آنها بدانهاست، و بازا مرتبه وجودشان، آنها را سلب و رفع است که از اتصاف موصوفاتشان بدانها مانعشان می‌شود، و بسا که بهره صفت از وجود، قوی‌تر باشد و مستحکم‌تر از بهره موصوف بدانها از آن، چنانکه این امر در اتصاف هیولای نخستین به دو صورت جسمی و طبیعی می‌باشد، بلکه اتصاف هر ماده‌ای به صورت - چنانکه به زودی با خواست

الهی در بخش خودش از این امر آگاهی خواهی یافت . .

پس اعتبار وجود در جانب موصوف است نه صفت، و آنچه این گوینده گفته وجهی ندارد؛ بلکه هر کس را رسد که در تعمیم و شمول آن، امر را برعکس کند - یعنی وجود یکی از دوطرف را در اتصاف شرط نکند - و گوید: معنی اتصاف در هر ظرفی عبارت است از بودن صفت، به گونه‌ای که نحوه وجود آن در آن (ظرف) منشأ حکم بدان بر موصوف باشد، اعم از اینکه به سبب انضمام آن بدان باشد و یا به واسطه انتزاعش از آن، سپس بعد از این تعمیم و تقریر ادعا کند و گوید: شکی نیست که این معنی مستلزم وجود صفت است در ظرف اتصاف نه موصوف، البته به گونه بیانی که ایراد داشته است.

پس ثابت شد آنچه از فرق که بین دوطرف اتصاف، در ثبوت و عدم آن بیان داشته، سخنی سست است که خردمند آنرا نمی‌پسندد.

آگاهی و هشدار دادن

شاید که تو از فضل و کرم پروردگارت در شناخت حال مراتب موجودات در کمال و نقص، و تحصّلات اشیاء در قوه و ضعف و وقار و قصور، بر هدایت باشی، پس بر تو باد که به این (شناخت) ننگ بزرگی را که ناتوانان از رسیدن به اوج تفکرات، ورودش را بر صاحبان حکمت و پایه‌های علم (حقیقی) توهم کرده و پنداشته‌اند (و بدانها منسوب کرده‌اند) دفع‌نمایی و خار و خاشاک را از سر راه رهنوردان شاهراه حقیقت پاک کنی، و آن اینکه، آنان حکمت را این چنین معرفی کرده‌اند که: حکمت، علم به احوال موجودات خارجی - آن گونه که در واقع هستند - می‌باشد، و از جمله حکمت، دانستن معقولات ثانوی و احوال مقولات هفتگانه نسبی را برشمرده‌اند، پس دفع آن توهمات بستگی به یادآوری آنچه که تأسیس و پایه‌گذاری کرده و آنها را اصل قرار داده‌ایم دارد، و آن اینکه: وجود، برای هر موجودی از موجودات دارای مرتبه خاصی از ظهور، و درجه‌ای مخصوص از فعلیت و حصول می‌باشد، و نهایت ارجمندی و بلندی آن است که قیوم غنی واجب بالذات می‌باشد و مطلقاً به غیرخودش قوام و برپایی نداشته و از آن روی که خودش خودش است،

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۲۹

فعلیت محض بوده و از تمام آمیختگی‌های قوه و امکان و نقص و نارسایی پاک و میرا می‌باشد و آنچه غیراوست، همدم با نارسایی و قصور و همراه با دو امکان ذاتی - با تفاوت مراتبشان و دوری طبقاتشان در آن دو (امکان) - می‌باشد، پس هرچه که از کانون وجود و وجوب دور باشد، قصور و نارسائیش شدیدتر و امکانش بیشتر است، تا آنکه وجود، منتهی به‌نهایت از نزول و پستی شود، به‌حدی که وجود جوهری آن عین تقوّمش به‌صورتی که حال در آن است باشد و فعلیتش محض قوه و استعداد، و وحدت شخصیش به‌عینه گاهی کثرت انفصالیش، و دیگرگاه وحدت اتصالیش باشد. و چون این‌گونه از قصور و نارسایی را در جواهر، به‌حسب نزول دانستی، گمانت به اعراض چیست که نحوه وجودات آنها در سستی و پستی - به‌حسب امکانات ذاتی و استعدادیشان - به‌کجا منتهی می‌گردد؟ اعراض در پستی به‌عرضی منتهی می‌گردند که نحوه حقیقت و وجود آن، عین تشوّق و نفس طلب و سلوک است، و باز منتهی به‌عرض «کیفی» و یا «اینی» و یا «وضعی» دیگر - به‌گونه تجزّی و تدریج و مهلت - می‌گردند، پس این بهره این عرض است از وجود عینی که به‌نام حرکت نامیده می‌شود، و چون برای حرکت، در فلسفه نخستین وجودی ثابت شده، برای آن این‌گونه از وجود که به‌حسب اعیان لایق بدان است - نه به‌حسب اوهام - اثبات کرده‌اند، برای اینکه گونه دیگری از وجود برای آن - یعنی وجود قار - عبارت از جهل است که مخالف و ضد حکمت می‌باشد.

۳

فصلی

در اینکه وجود خیر محض است

این مسأله آنگاه به حقیقت روشن می‌شود که ثابت شود برای مفهوم وجود معقول - که از آشکارترین بدیهیات اولیه است - مصداقی در خارج، و حقیقت و ذاتی در اعیان هست، و اینکه حقیقت آن نفس فعلیت و حصول و وقوع است، نه به‌معنی مصدری - همچنان که تمام متأخران این‌چنین می‌پندارند - بلکه بدان معنی که آنها نفس حقیقت وقوع، و آنچه بدان وقوع تحقق می‌یابد می‌باشند، خواه وقوع، وقوع

نفسش باشد - یعنی نفس وجود - و خواه وقوع چیز دیگر که ماهیت است باشد. و اما آن کس که نزد عقل برای مفهوم از وجود، حقیقت و ذاتی غیر این مفهوم انتزاعی که تصورش بدیهی است وضع نکرده باشد، بر وی مشکل می‌شود، بلکه جایز نیست که دعوی کند: وجود خیر محض است، برای اینکه معنی خیر چیزی است که نزد خردمندان پسندیده و برگزیده است و اشیاء بدان مشتاق‌اند و موجودات او را طلبیده و از روی طبع و نهاد و اراده و سرشت به دور آن می‌گردند، و روشن شد که اشیاء طالب معنی مصدري (وجود) نیستند و هدف و مقصودشان مفهوم ذهنی و معقول ثانوی نمی‌باشد، و این در نهایت ظهور و آشکاری است و نمی‌تواند بطلان آن بر اوایل عقول انسانی - بدون بازگشتشان به کار گرفتن فکر و اندیشه - پنهان باشد.

و چون ثابت شد که وجود هر چیزی عبارت است از نحوه ظهور آن (وجود) به افاضه و تابش نور وجود بر آن چیز، از جانب قیوم واجب بالذات که ماهیات را منور و تابناک کرده و خارج‌کننده آنها از تاریکیهای عدم به نور وجود می‌باشد، پس خیر - در حقیقت - بازگشت به حقیقت وجود دارد، خواه مجرد و رهای از آمیزش با «شر» باشد و یا نباشد، و «شر» عبارت است از نارسایی وجود و نقصان آن در موجودی از موجودات و یا نبودن و امتناعش بطور کلی، پس «شر» مطلقاً عدمی است: یا عدم ذاتی از ذوات و یا عدم کمال و تمام بودن در ذاتی از ذوات، و یا در صفتی از صفات کمالی وجودی آن، پس «شر» را مطلقاً ذاتی نیست^۱.

و اما ماهیات امکانی و اعیان ثابتۀ در عقول، آنها در حدود نفس خودشان توصیف به خیر و شر بودن نمی‌شوند، چون آنها به اعتبار نفس خودشان نه موجوداند و نه معدوم، و وجودشان که منسوب بدان‌ها است - به گونه‌ای که بارها بیان داشتیم -

۱. اگر گویی: در مباحث علت و معلول - در ذوقیات - خواهد آمد که اهمال شیثیت ماهیت جایز نیست، به جهت بازگشت شرور و نقایص بدان، پس وجه توفیق چگونه است؟ گویم: بازگشت شرور به ماهیات منافی بازگشت آنها به اعدام نیست، چون اگر ماهیت نباشد اسناد عدم به ممکن امکان‌پذیر نیست، چون وجود، عدم را نمی‌پذیرد، برای اینکه اجتماع قابل با مقبول لازم و واجب است، و مقابل، با مقابل دیگری جمع نمی‌شود، پس سفیدی سیاهی را - و بالعکس - نمی‌پذیرد، در نتیجه احتیاج به موضوعی هست که هر دو را بپذیرد، و اتصال، انفصالی را - و بالعکس، نمی‌پذیرد، پس نیاز به هیولی پیش می‌آید که هر دو را بپذیرد، همین طور وجود و عدم، که احتیاج به ماهیتی است که گاهی این را و گاه دیگر آن را بپذیرد. «سبزواری»

خیریت آنها است و عدم آن، شریّت آنها است.

پس وجود خیر محض است و عدم شرّ محض، پس هر چه که وجودش تمام تر و کامل تر باشد، خیر بودنش شدیدتر و برتر از آنچه که پایین تر از وی است می باشد، پس خیرترین خیرها از تمام جهات و حیثیات، وجود بدون عدم و فعل بدون قوه و حق بودن بدون باطل و وجوب بدون امکان و کمال بدون نقص و بقای بدون تغییر و دوام بدون تجدد و نوشدن است، پس از آن وجودی است که نزدیکترین وجودات بدو، خیرترین خیرهای اضافی می باشد، همین طور نزدیکتر پس از نزدیک تر، تا دورتر پس از دورتر، و تمام تر پس از تمام تر تا ناقص تر پس از ناقص تر، تا آنکه منتهی به پایین ترین مرتبه نزول که هیولای نخستین است می گردد که بهره اش از وجود، خالی بودنش در ذاتش از وجود است، و فعلیتش عبارت از قوه وجودات اشیاء بودن است، و تمام بودنش در نقصانش می باشد و شرفش در پست بودنش، و فعلش در قبولش، و تحصیلش در ابهامش، و فصلش در جنسش - همچنان که برهان آن در جای خودش برتر خوانده خواهد شد - پس آن، منبع شرّها و اعدام و نبودنها و محل نقایص و دردها است، با این همه دامی است که با آن پرندگان نفوس ناطقه را که طایر آسمان اند و دارای قفس های عنصری، شکار می کنند^۱

سپس بدان که: وجودات بر خیریت اصلی خود باقی اند، و عرضیت نیز مادام که به جهان تصادم و برخورد و تضاد و تخالف فرود نیامده و زنجیره اش به دایره مکان و زمان نرسیده این گونه است (یعنی بر خیریت اصلی خود باقی است) ولی وقتی که زنجیره وجود به عالم اجسام و تاریکی ها و تنگی ها و ازدحامات موجودات رسید، برخی از موجودات - با آنکه ذاتاً و بالعرض و به حسب ذات و باقیاس به چیزی که مناسب با این وجود دارد و از آن چیز زیانی بدو نمی رسد و بلکه از وی بهره مند هم می شود - خیر محض است، ولی باقیاس به آنچه که از آن زیان می برد و یا از جانب

۱. اگر گویی: قوه محض چگونه محل نظر پرندگان آسمانی می شوند تا بدان شکار کنند؟ گویم: آن قوه چیزی است که بدان، تحوّل پدید آمده و بدان لذتهای جدید حاصل می گردد، و اگر آن نبود، عناصر، جنین هایی قابل و پذیرا برای تعلق نفوس نبودند، آیا نمی نگری که صورتهای مثالی، به واسطه تجردشان از آن (قوه هیولی) از پایین به بالا تحول پیدا نمی کنند؟ این بروجی است که «باء» سببی باشد، و اگر «ظرفیه» باشد، امر واضح است. «سبزواری»

آن آزار و آسیب بدو می‌رسد و یا به واسطه آن نابود می‌شود، توصیف به «شریّت» می‌شود، برای آنکه آن منتهی به عدم ذات و یا عدم کمال ذات می‌گردد، پس «شر» ذاتاً یکی از این دو عدم است نه وجود - از آن روی که وجود است - زیرا آن - همان‌گونه که دانستی - خیر محض است.

پس شرّ حقیقی «غیر مقضی» و ناتمام است و شرّ غیر حقیقی «مقضی» و تمام شده بالعرض است، به واسطه لزومش مرآنچه را که خیر حقیقی و «مقضی» بالذات است، و آن وجود است با سنخ و طبیعتش، و شرور منبعشان نارسائی‌های انبیاات و کاستی وجود از کمال اتم و جمال اعظم است.

۴

فصلی

در اینکه وجود را نه ضدی هست و نه مثل و مانندی^۱

شرط تقابل تضاد این است که دو متضاد، تحت یک جنس غیرعالی واقع باشند - همچنان که در مباحث تقابل به‌زودی گفته خواهد شد - و وجود - از آن روی که وجود است و پیش از این بیانش گذشت - جنسی ندارد، در نتیجه تضادی در آن وقوع پیدا نمی‌کند.

و نیز از شرط دو متضاد - از آن روی که دو متضاد و ضد یکدیگراند - این است که بین آن دو، نهایت خلاف باشد، در حالی که بین وجود، و وجود - از آن روی که دو وجود است - این‌گونه نیست؛ و نیز بین طبیعت وجود مطلق و چیزی از مفهومات که قابل وجود باشند چنین چیزی نیست؛ و چون هیچ طبیعتی اعم و فراگیرتر از وجود نیست، از این روی آن (وجود) تحت آن (طبیعت) اندراج پیدا کرده و با غیر خود در آن (طبیعت) و در لوازم آن طبیعت مشارکت می‌ورزد، پس برای طبیعت وجود نیز مثل و مانندی تصور نمی‌شود، آری! گاهی در وجودات خاص - به اعتبار اختصاصشان به معانی و مفهوماتی که آنها غیر حقیقت وجوداند - تضاد و تماثل و همانندی واقع می‌گردد.

۱. زیرا برای حقیقت وجود، ثانی و حقیقت دیگری نیست و از فروعات ارزشمند آن اینکه عدم، بر حقیقت وجود ممتنع و محال است. «سبزواری»

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۳۳

پس وجود - از آن روی که وجود است - نه ضدی دارد و نه مثل و همانندی، زیرا دوزد و دو متمائل و همانند هم، دو موجود مخالف هم و یا دو موجود مساوی هم‌اند؛ و اینکه موجودیت وجود به نفس خودش است نه به آنچه که بر آن افزوده می‌شود، پس با تمام حقایق - به واسطه وجود اعداد آن حقایق و تحقق و ثبوت امثال آنها - مخالف و ناسازگار است، بنابراین: لیس کمثله شئی، یعنی: هیچ چیزی مثل و همانند او نیست (۱۱- شوری) درباره اش صدق می‌کند؛ و اینکه به واسطه وجود است که دوزد هم تحقق و ثبوت می‌یابند و دو مثل هم نیز بدو تقوّم و پایداری پیدا می‌کنند، بلکه هموست که به صورت دوزد هم ظاهر می‌گردد و در هویت دو مثل و همانند هم و غیراینها تجلی و ظهور پیدا می‌کند، و این حیثیات فقط به اعتبار تعینات و تنزلات می‌باشد، ولی به حسب حقیقت وجود - از آن روی که وجود است - تمام حیثیات در آن مضمحل و نابود شده و تمامی جهات با آن متحد می‌باشد، زیرا تمام صفات وجودی متقابل و یا متشابه، در عین و ذات وجود مستهلک و نابوداند، بنابراین مغایرت و جدایی، جز در اعتبار عقلی نمی‌باشد.

و اما درباره آنچه که در این مطلب بدان چنگ زده می‌شود که: اشتراک طبیعت وجود بین موجودات، موجب عارض شدنش است مرآنچه را که ضد و یا مثل آن (طبیعت وجود) فرض شده می‌باشد، و در نتیجه اجتماع دوزد هم و یا دو مثل هم «بالفعل» و یا «بالامکان»، و نیز عارض شدن یکی از دوزد و یا دو مثل - بر دیگری - لازم می‌آید، مطلبی نیست، زیرا پذیرفته نیست که عارض شدن آن (طبیعت وجود) بر تمام معقولات، از تمامی حیثیات است، یعنی به واسطه عدم عارض شدنش بر معدوم - از آن روی که معدوم است - نه به سبب آنچه که خود یکی از معقولات می‌باشد، پس اگر لازم آید که آن (طبیعت وجود) ضد و مثلی داشته باشد، امکان ندارد که در وجود و یا در وهمی به آنچه که آن چیز چنین است - نه به آنچه که آن چیز یکی از مفهومات است - تحقق و ثبوت یابد، پس قاعده، شامل و فراگیر نبوده و در نتیجه آنچه را که مدعی و عهده دار اثباتش است از دست داده است؛ سپس (گوییم): عارض شدن چیزی بر ضد خودش، فسادش روشن نیست.

دنباله

پس طبیعت وجود به حسب مفهومش، مخالف مفهوماتی که منافی آن نیستند می‌باشد، زیرا هیچ مفهومی نیست مگر آنکه در خارج و یا در عقل، دارای تحقق و ثبوت است، و صفات سلبی با اینکه بازگشت به عدم دارند، با این همه از وجهی بازگشت به وجود دارند، پس هریک از جهات مخالف و مغایر هم و حیثیات منافی یکدیگر، بازگشت به حقیقت وجود دارند و عدم جمع شدنشان در وجود خارجی که خود مرتبه‌ای از مراتب وجود و نشأه و عالمی از نشأت و عوالم آن است، منافی جمع شدنشان در وجود - از آن روی که وجود است - نمی‌باشد.

و اما منافی بودنش با عدم، با این اعتبار که مفهومی از مفهومات است نمی‌باشد، زیرا آن، به این اعتبار، مطلقاً ایایی از اتصاف به وجود ندارد، بلکه به این اعتبار، مانند دیگر معانی عقلی و مفهومات کلی - در امکان تلبس و آمیزششان به وجود به وجهی از وجوه - می‌باشد و به جهت شمول و فراگیری وجود، ایباکننده چیزی است که آن را عقل، مصداقی برای این مفهوم - به عقدی غیرقطعی - فرض می‌کند، و طبیعت عدم و یا معدوم - به آنچه که عارض مفهوم آن دو می‌شود - مطلقاً آگاهی از آن (مفهوم) ندارد و اصلاً آن نه موجودی از موجودات است و نه مفهومی از مفهومات، بلکه قوه واهمه برای مفهوم عدم، موصوفی را اختراع می‌کند و برآن به بطلان و فساد حکم می‌کند، نه اینکه برنفس این مفهوم - چون متمثل در ذهن است - حکم کند، این در عدم مطلق است. و حال در عدمهای خاص هم این گونه است، جز آنکه در آنجا نظر دیگری است، یعنی اینکه عدم خاص، همان گونه که مفهومش - مانند عدم مطلق - به اعتبار تمثل عقلی است، دارای بهره و نصیبی از وجود مطلق است، همچنین موصوف آن بخصوصه، دارای بهره‌ای از وجود است، از این رو است که حکم به نیاز او به موضوع شده، همچنان که «ملکه» نیازمند بدان است.

سپس (گوییم:) مطلق وجود برای چیزی، به هرگونه و به هر شکلی که تحقق و ثبوت داشته باشد، مقابل آن عدم مطلق است که مساوی با برخاستن و رفع تمام موجودات می‌باشد، و این دو، گاهی - نه به اعتبار تقابل - باهم جمع می‌شوند، همچنان که در تصور مفهوم معدوم مطلق که مطلقاً خالی از وجود است می‌باشد، چون در این

اعتبار، تمام وجودات از آن سلب شده است، با اینکه این اعتبار به عینه، گونه‌ای از وجود است و این سلب کردن، به ذات خود گونه‌ای از انتساب است و این خالی کردن، در نفس خود گونه‌ای از خلط و آمیزش است، یعنی به واسطه خالی نبودنش از گونه‌ای از تصور، و تصور، خود وجودی عقلی است، پس آن فردی از افراد مطلق وجود است. پس به شمول و فراگیری نور وجود و فراگیری و عموم فیضش بنگر که چگونه بر تمام مفهومات و معانی واقع می‌شود؟ حتی بر مفهوم «لاشی» و عدم مطلق و ممتنع الوجود، از آن روی که مفهومات متمثل شده ذهنی اند - نه از آن روی که سلب‌ها و عدم‌ها هستند - واقع می‌گردد؟ و ما اختلاف حمل شئی را بر شئی، به ذاتی اولی و عرضی صناعی بیان داشتیم که بدان، اشکال مجهول مطلق و آنچه که در روند آن است دفع می‌شود.

بنابراین در این مقام گوئیم: عقل می‌تواند که تمام مفهومات، حتی عدم خودش را، و عدم عدم را، و معدوم مطلق را، و معدوم در ذهن و تمامی ممتنعات را تصور کند، و آن را رسد که مجهول مطلق و دو مفهوم نقیض و مفهوم حرف را اعتبار کرده و به احکام آنها بر آنها حکم کند، مانند عدم اخبار و آگاهانیدن در مجهول مطلق، و نفی اجتماع در دو نقیض، و عدم استقلال در مفهومیّت در حرف، نه به شرطی که آنچه تصور کرده ذات مجهول مطلق، و حقیقت دو نقیض، و فرد حرف، و شخص عدم مطلق و شریک باری باشد، برای اینکه هر چه که در عقل و یا وهم قرار می‌گیرد، آن از موجودات امکانی و معانی ملاحظه شده بالذات - به حسب حمل شایع - می‌باشد که عنوان‌های آنها - فقط به حمل اولی - حمل بر آنها می‌شود، و بر چیزی از آنها از قبیل اجتماع دونقیض و یا معدوم مطلق و شریک باری، به حمل شایع عرفی (صناعی) حمل نمی‌شود.

برای اینکه این مفهومات عنوانی برای چیزی از طبایع ثابت در عقل و یا خارج نیستند، بلکه عقل به واسطه قدرت تعمل و تکلفی که دارد، فرض و مقدر می‌کند که برخی از این مفهومات، برای فردی از افراد که ذاتاً باطل است و تحققش اصلاً ممتنع، عنوان می‌باشد، از این روی برای تمثّل این مفهومی که عنوانش را بدان مقدر کرده، حکم می‌دهد که اصلاً حکم بر آن، و یا یکسره اخبار و آگاهانیدن از آن، و یا مطلقاً وجود برای آن، و یا وجهی استقلال در مفهوم آن، ممتنع و محال است؛ تمام اینها

به‌گونه‌ای‌جاب قضیه‌ی حملیه غیرقطعی، در قوه شرطیه لزومی می‌باشد که دوطرف آن صادق نباشد؛ پس مفهوم مجهول مطلق از آن جهت که خودش تمثیل پیدا می‌کند، درستی اخبار - اگر چه به‌واسطه عدم اخبار از آن باشد - متوجه آن است، و اینکه امتناع اخبار فقط به سبب اعتبار انطباق بر آنچه که آن را عقل - به‌گونه تقدیر - فرض کرده که فردی برای آن باشد، متوجه آن می‌شود.

بر این قیاس، حکم نظایر آن، مانند معدوم مطلق می‌باشد که حکمی بر آن نمی‌شود، بلکه در هر مفهومی ذات آن (مفهوم) در عقل مرتسم نمی‌شود، خواه عدم حصولش در ذهن، به جهت نهایت تباهی و بطلان باشد و یا به سبب نهایت تحصیل و حقیقت باشد؛ مثلاً وقتی گفتیم: علم واجب عین ذات اوست، حکم به عینیت، بر مفهوم واجب می‌باشد، یعنی به‌واسطه عدم ارتسام ذات او به کُنه و حقیقتش در عقل، و همین‌طور مرتسم از صفات حقیقی او جز مفهومات آنها نمی‌باشد، ولی عینیت علم و غیر آن از صفات قدسی، متوجه به مفهوم از آنها نبوده، بلکه متوجه به آن چیزی است که برهان ما را بدان راهنمایی می‌کند، یعنی آن برابر حقیقتی است که برتر از احاطه و ضبط و نگاهداری در عقل و یا وهم می‌باشد.

و راه (فهم) آنچه که ما پیش از این در این باره اشاره کردیم این است که: چون مفهوم مجهول مطلق، اعتباری است برای منسلخ و خالی بودن از تمام شکل‌ها و انواع معلومیّت، بنابراین در این نگرش، از تمام اقسام و انواع معلومیّت - حتی از این نوع معلومیّت - خالی است، و این همان ملاک امتناع اخبار و آگاهی دادن از آن می‌باشد، و چون این نگرش، نوعی از انواع معلومیّت این شیء است، لذا آن (شیء) آمیخته به معلومیّت - در ضمن سلب معلومیّت - می‌باشد، و این همان درستی اخبار و آگاهانیدن از آن - به سبب عدم اخبار از آن - می‌باشد.

و همین‌طور گوییم: چون ملاحظه مفهوم معدوم مطلق عبارت است از خالی بودن شیء از تمام وجودات خارجی و ذهنی، بنابراین ملاک امتناع حکم - مطلقاً - بر آن است، و چون مطلق اعتبار و تصور شیء، اگر چه در ضمن عدم اعتبار و عدم تصور، گونه‌ای از گونه‌های وجود آن شیء است، لذا در این اعتبار و به حسب آن (وجود)، متّصف به وجود است، و این منشأ درستی حکم بر آن - به سبب سلب حکم و

یا به واسطه ایجاب سلب آن - می باشد، در این صورت در آن دو جهت بوده که هر دو ملاک درستی مطلق حکم و سلب آن می باشد.

و محقق طوسی - رحمه الله - در کتاب «نقد المحصل» بدین مطلب اشاره کرده و گفته: رفع ثبوتی که شامل خارجی و ذهنی است، به آنچه که اصلاً نه ثابت است و نه قابل تصوّر، تصوّر می شود، پس حکم بر آن، از جهتی که آن همان تصور شده است درست می باشد، و از حیثی که ثابت نیست درست نمی باشد، و به سبب اختلاف دو موضوع، متناقض و ضد یکدیگر نیستند، و مانعی ندارد که چیزی به یک اعتبار، قسیم و بخش کننده چیزی باشد و به اعتبار دیگر، بخشی از آن باشد، مثلاً وقتی گفتیم: موجود یا ثابت در ذهن است و غیر ثابت در ذهن، پس «لا موجود» در ذهن قسیم و بخش کننده موجود است از آن حیث که آن یک مفهوم است و تنها لفظ «لا» به موجود اضافه شده، و از آن حیث که مفهوم است، بخشی از ثابت در ذهن است.

۵

فصلی

در اینکه عدم یک مفهوم بیش نیست

از اموری که برای اوایل عقول معلوم است اینکه: عدم، در نفس خود جز امر بسیط ساده، که از جهت معنی اتحاد داشته و در آن اختلاف و امتیاز و تحصّلی جز از جهتی که بدان اضافه و نسبت داده می شود نیست، و در واقع و یا در وهمها، عدم هایی که در ذات خودشان و یا در عوارضشان متمایز و جدای از هم باشند، برای معدوم هایی که در معدومیتشان متغایر و ضد هم باشند نبوده، و بخش هایی از سلب هایی که برای سلب شده های متعدد، متکثر و فراوان اند نمی باشد، بلکه هر چه که در محدوده عدم و خفاگاه بطلان واقع است، حالش همانند حال دیگر معدوم ها - از آن حیث که معدوم اند - می باشد، و همان طور که معدوم، در ظرفی از ظرفها چیزی در آن نیست، عدم هم همین طور است، و در عدم ها، تمایز فقط به اعتبار ملکات می باشد.

پس این عقل است که اشیاء را در ذات و یا در عوارض شان متمایز و جدای از هم تصور می کند، مانند علّت و معلول و شرط و مشروط و ضدّ و ضد، که بدان ها مفهوم

عدم را اضافه می‌کند و در نتیجه عدم علت، جدای از عدم معلول حصول پیدا کرده و از تمام عدم‌ها، به علیت برای آن اختصاص یافته، و عدم شرط از عدم مشروط و از دیگر عدم‌ها که منافی وجود مشروط است، امتیاز و اختصاص می‌یابد، و همین‌طور عدم ضد، از آن (ضد دیگر) امتیاز پیدا کرده و اختصاص یافته که مشخص کننده وجود ضد دیگر می‌باشد، ولی با قطع نظر از این، هیچ عدمی از عدم دیگر امتیاز پیدا نمی‌کند، بلکه عدم و عدم (دیگری) و معدوم و معدوم (دیگری) نیست، این وهم است که دست را جدای از انسان یافته و در اشتباه و مغالطه افتاده و می‌گوید: عدم یکی از آن دو، غیر عدم دیگری است، و کار اگر همان‌گونه باشد که پنداشته، باید در هر چیزی عدم‌هایی چند و بی‌شمار، و شمارهایی که پایان ندارد باشد.

اما جایز شمردنشان مرتسلسل را در عدم‌ها - مانند عدم پدیده‌های بی‌پایان - از آن جهت است که بازگشتش به «لایقفی - باز نه ایستادن» است و نامتناهی، در آن برای همیشه بالقوه می‌باشد و آنچه به فعلیت خارج می‌گردد - بدون تعیین مرتبه‌ای از تناهی بخصوص آن - البته متناهی است، بلکه این عقل است که عدم را - پس از آنکه اضافه و نسبت به متعدد می‌دهد - تفصیل به عدم این و عدم آن می‌دهد، تفصیلی که شباهت به تفصیل متصل واحد، به این جزء و آن جزء دارد، و همان‌طور که حکم بر اجزای متصل تنها - پس از پنداشتن جدایی و انفصال بین آنها به سبب پیش بودن برخی از آنها به واسطه مرتبه بر برخ دیگر و بالطبع برهمگان - درست است، همین‌طور حکم به پیش و پس بودن بین این معدوم‌ها به واسطه علیت و معلولیت درست است، و همچنان که «لانهایت» در اجزای متصل، به حسب قوه به معنی عدم تعیین انتهاء است در قسمت اجزایی، یعنی به واسطه رسیدن به جزئی که امکان فرض جزء دیگر در آن نیست، همچنین تسلسل در عدم‌ها، به معنی عدم انتهاء است به عدمی که عقل، اعتبار عدم دیگری را که به واسطه علیت بر آن پیشی داشته باشد درست نمی‌داند، نه به معنی ترتب امور نامتناهی.

پس عدم، یک عدم بیش نیست که اصلاً هیچ تحصلی پیدا نمی‌کند، و در نفس الامر و واقع چیزی که عدم باشد وجود ندارد، از این روی اگر از آن پرسش شود که چیست؟ از آن به چیزی پاسخ داده نمی‌شود، و اگر از چیزی پرسش شود که چیست؟

بدان (عدم) پاسخ داده نمی‌شود، بنابراین بازگشت علیتِ عدم، به عدمِ علیت وجود است و بازگشت عروضِ عدم بر چیزی، بازگشت به عدم عروض وجود بر آن دارد، درحالی که عدم عروض وجود بر آن، به واسطه عروض فرد و یا بخشی از عدم نمی‌باشد.

۶

فصلی

در چگونگی علیتِ هر یک از عدمِ علت و معلول بر یکدیگر

بدان که عدم - از آن روی که عدم است - معقول نیست، همچنان که موجود نیست^۱، ولی شأن عقل انسانی است که برای هر چیزی مفهومی تصور می‌کند و آن مفهوم را عنوانی قرار می‌دهد، و همانطور که برای موجودات گوناگون خارجی معانی ذاتی که عبارت از ماهیات این وجوداتند وضع می‌کند، همین‌طور برای اموری که ذاتاً باطل اند مفهوماتی وضع می‌کند که این مفهومات بر ذات آنها به‌گونه تقدیر صدق می‌کند^۲.

سپس بدان که اشیاء عدمی و امور ذهنی صرف که دارای ذاتی خارجی نیستند، آنها را تنوع و تحصیل جز به آنچه که آنها (اشیاء عدمی) بدانها (ذوات) اضافه و نسبت می‌یابند نیست، پس عدمی که مقید به یکی از اشیاء است، فقط در عقل - به سبب این شیئی - تعقل و تحصیل می‌یابد و الحاق احکام و اعتبارات بدان، از آن حیث که معقول و ثابت در عقل است درست می‌باشد، پس اگر بر آن به علیت و معلولیت و غیر این دو از احکام و احوال حکم شود درست است، پس گفته می‌شود که عدمِ علت، علتِ برای عدم معلول است، و گفته نمی‌شود که عدم معلول، علتِ برای عدمِ علت است، و اگر از عدم معلول، عدمِ علت دانسته شود، این به‌گونه استدلال می‌باشد.

۱. و چون انسان این را دانست، خواهد دانست که تمام آنچه که در خارج و در ذهن‌های بلند و پست می‌باشد مصداق وجود می‌باشد نه مصداق آنچه که به حسب مفهوم - که فقط صادق بر نفس خود به حمل اولی است - منافی آن می‌باشد. «سبزواری» ۲. مانند مفهوم اجتماع دو نقیض و دو مثل و مفاهیم دور و تسلسل و خلاء و غیر اینها، و مانند مفهوم نفسی عدم که بر آنها و بر عدمهای ممکنات صادق است. «سبزواری»

و تحقیق این مطلب آنکه: عدم علت وقتی که تصور شد، حکم به علیت بر آن از دو وجه درست است: یکی از آن جهت که وجود عدم علت در ذهن و حضورش در برابر عقل، مشخص کننده این امر است که محکوم به علیت می باشد - و اگر چه مطابق با حکم نباشد - برای اینکه مطابق حکم بودن به علیت - آن گونه ای که اشاره کردیم و حکایت کننده از آن (حکم) است بدان (علیت) - عبارت است از آنچه که مطابق آن می باشد، یعنی رفع علت - از آن جهت که رفع است و بطلان - نه به آنچه که صورت عقلی و مفهوم علمی است، پس حکایت کننده از آن به علیت - به گونه ای که بیانش گذشت - عبارت از رفع علت است، و اگر چه حکایت از آن، جز هنگام حضور مفهوم و صورت آن نزد عقل واقع نشده باشد.

جهت دیگر اینکه نفس حضور عدم علت در عقل، موجب نفس حضور عدم معلول در آن می باشد.

ولی علیت عدم معلول به جهت عدم علت، جز از جهت آخری نمی باشد، پس علیت یکی از دو عدم، مر دیگری را، در هر دو جانب - یعنی علم و عین - می باشد، و علیت دیگری مر آن را در یکی از آن دو، یعنی علم می باشد - نه عین - پس هر دو عدم - از آن روی که دو عدم اند - یکی از آن دو بخصوصه، علت است و دیگری بخصوصه معلول، و اگر چه حکم بر آن دو به علیت و معلولیت، به گونه ای است که در آینه عقل ثابت می باشد.

و اما صورت عقلی آن دو: هر یک از آن دو که در ارتسام پیشی گرفت، سببی برای ارتسام دیگری می گردد، پس دوری وجود ندارد؛ بنابراین همان گونه که اثبات علت، سبب برای اثبات معلول، و اثبات معلول، دلیل بر اثبات علت است، همین طور عدم علت، سبب است برای عدم معلول، و عدم معلول، دلیل آشکارکننده است بر عدم علت، پس اگر علت برخاست، برخاستن معلول لازم و واجب است، و چون معلول برخاست، از برخاستن آن برخاستن علت لازم می آید، بلکه برخاستن علت برابر است با برخاستن معلول آن، پس عدم معلول همراه با عدم علت و بدان (عدم) یا معلول (بستگی دارد، و عدم علت همراه با عدم معلول است و بدان (معلول) بستگی ندارد.

۷

فصلی

در اینکه عدم چگونه عارض نفس خود می شود

عدم، همان گونه که عارض غیر خود می گردد و صدق اشتقاق می کند، همین طور عارض نفس خود شده و بر آن حکم می شود که در خارج معدوم است؛ پس اگر کار بر تو مشتبه شد، عدمی که اضافه و نسبت به هر چیزی که می خواهد باشد داده می شود، نوعی از عدم است و مقابل معروض خود و آنچه که بدان اضافه و نسبت داده می شود، و چون به نفس خودش نسبت داده شود و عدم عدم گردد، در این صورت نوعیت و تقابل در آن جمع می آید، در حالی که این دو یکدیگر را دفع می کنند، برای اینکه نوعیت موجب حمل به هو (حمل ذاتی اولی) است و تقابل موجب نفی آن است، و یاد آر که عارض و معروض بودن بین عدم و معروض آن در واقع، جز به حسب وجود آن دو در عقل نمی باشد، ولی عروض عقلی که برای عدم ثابت است، آشکارکننده بطلان معروض آن می باشد، پس آنچه که عدم بدان اضافه و نسبت یافته و عارض آنچه از صورت عقلی که دارد می گردد، قیدی برای مفهوم عدم و محصل آن و مقوم ثبوت و تحقق آن در ذهن و با آن و در آن ثابت می باشد، بنابراین عدمی که مقید بدان است، نوعی از عدم است و از آن روی که عنوان برای امری است که به سبب عارض شدن طبیعت عدم بر آن، تباهی و نابودی عارض آن شده است، مقابل آن می باشد.

پس موضوع نوعیت و تقابل مختلف است، زیرا نوعیت از احوال معقول - از آن روی که معقول است - می باشد، مانند دیگر معانی منطقی از معقولات ثانوی، و تقابل از احوال خارجی اشیاء است، برای اینکه دو متقابل - باهم - در ذهن اجتماع پیدا می کنند، و اینکه ما بیان داشتیم برای گشودن این گره که در نوشته های اهل فن - از متأخران - آمده بسیار مناسب و به جاست.

۸

فصلی

در اینکه معدوم باز نمی گردد

عدم، ماهیتی جز برخاستن و رفع وجود ندارد، و دانستی که وجود چیزی عبارت از

نفس هویتش می‌باشد، پس همان‌گونه که برای یک چیز جز یک هویت نمی‌باشد، همین‌طور برای آن جز یک وجود و یک عدم نمی‌باشد، بنابراین یک ذات به‌عینه دو وجود، و برای یک شخص به‌عینه دو فقدان و عدم تصور نمی‌گردد، این همان چیزی است که عرفا در بیانشان آورده‌اند که: ان‌الله لایتجلی فی صورۃ مرتین، یعنی: خداوند در یک صورت دو بار جلوه نمی‌کند^۱، در این صورت، معدوم به‌عینه باز نمی‌گردد، برای اینکه اگر هویت شخصی بازگشته به‌عینه همان هویت نخستین و آغازین - همچنان که فرض شده - باشد، در این صورت وجود هم یکی می‌باشد، زیرا وحدت هویت، عین وحدت وجود است - در حالی که متعدد فرض شده است - و این خلف (خلاف فرض) است، و باز در این صورت لازم می‌آید که حیثیت آغازین عین حیثیت بازگردنده باشد، با اینکه هر دو منافی هم‌اند و این محال می‌باشد.

سپس (گوییم): همچنان که فرقی بین حالت آغازین و حالت استیناف و دوباره از سرگرفتن نیست، استیناف اول از استیناف دوم و سوم و چهارم - و تا بی‌نهایت - مشخص و متعین نمی‌شود، از این روی جایز شمردن تحقق بازگشتن‌های بی‌شمار و نامتناهی، به‌واسطه عدم تعیین مرتبه‌ای از مراتب نامتناهی - نه غیر آن - به‌جهت وقوف نزد آن در استیناف - پس از جایز شمردن نخست - لازم می‌آید، و فساد و تباهی این روشن است، و حال تکرر عدم یک چیز را به‌عینه براین قیاس کن.

اگر گویی: بسیاری از حوادث زمانی معدوم‌اند و سپس وجود می‌یابند و بعد معدوم می‌شوند، پس برای یک ذات دو عدم می‌باشد، و چون این در عدم جایز است، در وجود نیز - همچنان که بدان اقرار داری - جایز است.

گوییم: پیش از این گذشت که معنی عارض شدن عدم بر چیزی، جز بطلان صرف^۱ و چنان‌که گفته‌اند: لاتکرار فی التجلی، یعنی: تجلی تکرارپذیر نیست، برای اینکه هر تجلی او جدید است و هر آنی در کاری و جلوه‌ای است، این به مقتضای صورتهای قابل است، ولی به مقتضای معنی و اسقاط اضافه از قوایل، تکراری در تجلی نیست، چون او واحد بسیط است و در او معنی گذشته و آینده و حدوث نمی‌باشد، و چون زوال‌پذیر نیست، معدوم نمی‌گردد تا مکرراً و یا جدیداً بازگردد، وجود را اعتبار کن تا امر وجوب را بفهمی، زیرا وجود از اضافه به ماهیات ساقط است، نه جوهر است و نه عرض و نه کیف است و نه کم، و چون کمیتی ندارد، لذا زمان و نابودی و حدوث و اجزای مقداری ندارد، بنابراین نه تغییر و نه تبدیلی دارد، زیرا تمامی اینها به‌واسطه قوایل - از مواد و ماهیات - می‌باشند، این روح این مسئله و باطن آن است و خصوصیتی به دنیا و یا آخرت ندارد (و وجود در هر دو نشأه یکسان است و قوایل تغییر پذیراند). «سزواری»

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۴۳

برای ذات و لیسیت محض برای آن نمی‌باشد، و در واقع معروضی نیست که بدان ضمیمه شود و یا عدم از آن انتزاع گردد، بلکه این عقل است که ذاتی را معین و مشخص می‌کند و بدان مفهوم عدم را اضافه می‌نماید، بنابراین نزد عقل، جز به واسطه تکثر ملکات، تعدد نمی‌یابد، پس نه پیش از وجود و نه بعد از وجود، ذاتی نبوده تا گفته شود که واحد و یا متعدد، متمائل و همانند هم‌اند، و فقط عقل است که نسبت عدم را به ذاتی که وجودش اختصاص به زمانی معین - پیش از وجود او و پس از وجود او - دارد اضافه می‌نماید.

خلاصه آنکه: معدوم بودن شئی، پیش از وجودش و معدوم شدنش پس از وجودش، انحصار و محدود بودن ظرفیت وجودی و تنگی استعدادش را از استمرار و انبساط - در سابق و لاحق - می‌رساند، پس عدم، جز یک عدم بیش نیست که ذاتاً به سابق بودن و لاحق بودن متصف نمی‌گردد، بلکه این عقل است که به نیروی وهمی، برای حادث زمانی، عدم ازلی و سپس وجودی و بعد از آن عدمی که بر آن وارد می‌گردد - مانند دو جانب و وسط - تصور می‌نماید، تا جایی که نیروی واهمه عوام تخیل می‌کند که عدم بر چیزی وارد می‌شود و وجود خاص آن چیز را از صفحه واقعیت برمی‌اندازد و هویتش را از متن اعیان و خارج محو می‌گرداند.

و این به واسطه غفلتشان از این امر است که وجودات اشیاء عبارت از تجلیات مبدأ حق و تابش‌های نور مبدأ اولین و شئون ذاتی اویند و هر یک از آنها (شئون) از آنچه که او مر خود راست، به غیر او تبدیل و تحول نمی‌یابند^۱، ولی پوشیده از حق به واسطه کوتاهی بینشش از احاطه به تمام (مراتب) می‌پندارد که هر یک از آنها از صفحه وجود محو و باطل شده و دیگری آمده و به جایش نشسته و همین‌طور استمراراً ادامه دارد، و پی‌نبرده که ورود عدم بر شئی ثابت، در واقع خالی از این نیست که یا در مرتبه وجود او و در ظرف تحقق و ثبوت او که به عینه اختصاص بدو دارد بوده، که در این صورت اجتماع دو نقیض در یک مرتبه و یا به عینه در یک زمان لازم می‌آید؛ و یا اینکه در

۱. و چون کار چنین است، به گونه‌ای لطیف، حدوث حادثات به انبساط نور وجود بازمی‌گردد و عدم‌شان به انقباض آن، و بسط و قبض، امر وجودی نیست که اگر نباشد نباشد و عدم چیزی باشد، در (فهم) این مطلب استواری به خرج ده که امر عجیب و شگفتی است و کم کسی هست که ادراک آن کند. «نوری»

غیرمرتبه وجود و ظرف تحقق و ثبوت او می‌باشد، پس شئی (ثابت) را محال است که وجودی، جز در مرتبه وجود او و ظرف فعلیت و ظهور وی باشد.

برای اینکه هر چیزی را گونه‌ای خاص از وجود، و مرتبه‌ای معین از کون - باتوابع و لوازم آن از صفات و زمانها و مکانهایی که درخور آن است و از آن چیز به غیر آن تجاوز نمی‌کند - هست، پس محال است که برای هر چیز، جز یک‌گونه از وجود باشد که اسباب (جمع سبب) پیشین و شرایط متقدم آن چیز را که از وجود مبدأ اول متعال برخاسته و منبعث است اقتضا نماید، در این صورت، گونه دیگری از کون - غیر آنچه که واقع است - برای آن چیز تصور نمی‌شود تا آنکه عدم بر آن وارد گردد و از صفحه زمین اعیان برخیزد، و یا اینکه عدم، بدل و عوض از آن چیز - در مقامی که برای آن چیز فرض شده - واقع گردد.

و اما آنچه که گفته می‌شود: ذات ممکنات اِبا و خودداری از عدم - اگرچه هنگام وجود باشد - ندارد، معنایش اینکه: باقطع نظر از امور خارجی و تجلیات گوناگون حق اول متعال و اینکه حقایق وجودی از مظاهر اسماء حسنا و ورشحه و قطره‌ای از صفات علیای اویند، اگر به نفس ماهیت هریک از طبایع امکانی و مفهومات عقلی نگریسته شود، مفهوم و معنای آنها از الحاق چیزی بدانها و زایل شدنش از آنها که غیر ذات و ذاتی‌های آنها از وجود و عدم و غیر این دو می‌باشد، اِبا و خودداری ندارد، و این در واقع به واسطه عدم قیام وجود است به ذات ناقص آنها، بنابراین عدم هم - اگرچه در زمان رنگ‌پذیریش به رنگ وجود و ظهورش به نور وجود باشد - اِبا و خودداری ندارد.

ولی اگر به افاضه و ریزش حق متعال و تجلی او در صور اسماء و صفات و باقی نگهداشتنش مرحقایق (وجودی) را تا مقطعی معلوم و مشخص در علمش که به تمام اشیاء - آن‌گونه که هستند - احاطه دارد نگریسته شود، آنها عدم، برشان ممتنع و فساد و تباهی برایشان محال می‌باشد، پس جایز شمردن عدم بر چیزی - به اعتبار مرتبه‌ای از تحقق و درجه‌ای از وجود - از اشتباه کاریهای قوه واهمه و دروغ تراشی‌های نیروی تخیل است؛ این تحقیق سخن در این مقام - به روش عرفا و دریافت اهل یقین - بود.

در اینجا بینش‌ها و دیده‌وریهای آگاهی دهنده دیگر است که استادان فلسفه عمومی و بزرگانشان در کتابهایشان آورده‌اند که مناسب و سازگار با طبع اهل بحث است و

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۴۵

(این مقدار) صاحب طبع مستقیم را کافی و بسنده است - اگر آسیبی از تعصب و جانبداری و ستیز نداشته باشد - بلکه حکم به امتناع اعاده معدوم، نزد برخی بدیهی و آشکار است، همچنان که ابن سینا حکم بدان نموده و خطیب (فخر) رازی آن را پسندیده و گفته: هرکس رجوع به فطرت سالم خود کند و از خود تمایل و عصبیت و جانبداری را دور نماید، عقل صریحش گواهی می دهد که اعاده معدوم ممتنع و محال است.

نخست آنکه: اگر معدوم به عینه بازگردد، تخلل و نفوذ عدم بین شئی و نفسش لازم می آید، پس آن (عدم) پیش از نفس آن شئی - پیش بودنش زمانی - می باشد، و این در مقابل همان «دور» است که عبارت از تقدم بالذات شئی بر نفس خود می باشد؛ لازم ضرورتاً باطل است، همین طور ملزوم هم باطل می باشد.

این (استدلال) را به حسب دو وقت داشتن رد کرده اند، برای اینکه معنای آن در مقام تحقیق این است که: تخلل و نفوذ عدم بین دو زمان وجود شئی و اتصاف وجود شئی به سابق و لاحق - باتوجه به دو وقت - منافی اتحاد شخصی (بالشخص) شئی نمی باشد.

خود سستی این سخن را با یاد آوردن آنچه که ما اصل و قاعده و پایه قرار دادیم خواهی دانست که: وجود شئی به عینه، هویت شخصی آن شئی است، بنابراین وحدت ذات - با تعدد وجود - درست نمی باشد، و اما توهم انتقاض (باطل شدن) به واسطه بقاء، ساقط است، برای اینکه ذات مستمر و پایدار، وحدتش باقی است و تکثر به حسب تحلیل ذهن، در واقع جز به واسطه هویت اتصالی کمی زمان نمی باشد، در آن صورت است که در قوه و اهمه منحل و بخش به اجزاء می گردد، و تکثر اجزای زمان در پی تکثر نسبت ذات است که در آن واقع است و وحدت ذاتی او در هر زمانی محفوظ است، پس تخلل و نفوذ زمان بین شئی و نفس آن، و بلکه بین متای (متی) بودن چیزی است در زمان و یا نسبت چیزی است به زمان) اول او و متای دوم او - با محفوظ ماندن وحدت مستمر و پایدار او در تمام افاضات متجدد زمانیش - لازم نمی آید.

دوم آنکه: اگر اعاده معدوم به عینه با تمام لوازم شخصی و توابع هویت عینی آن جایز باشد، باید اعاده وقت اول هم جایز باشد، برای اینکه آن (وقت) هم از جمله آنها است،

و چون وقت هم معدوم است، اعاده آن - به جهت عدم تفرقه و جدایی بین زمان و غیرزمان در جایز شمردن اعاده و یا به طریق الزام بر آن کس که معتقد به اعاده است - جایز می‌آید، ولی لازم (قضیه) باطل است، به جهت منتهی شدنش به اینکه آغازگر چیزی همان بازگردنده می‌باشد، برای اینکه هیچ معنایی برای «مبتداً - آغازگر» جز وجود در وقت خودش نیست؛ و در آن سه مفسده است: نخست جمع بین دو متقابل است، دوم منع است از جهت «معاد - بازگردنده» بودن آن چیز، چون آن چیز موجود در وقت دوم است نه موجود در وقت اول، و سوم برخاستن تفرقه و امتیاز بین مبتداً و معاد (آغازگر و بازگردنده) است، چون هیچ معادى بدون مبتداً بودن معنی ندارد و امتیاز بین آن دو، ضروری می‌باشد.

این وجه مبتنی و براساس اینکه زمان از مشخصات است نمی‌باشد، زیرا این مطلب نادرست است، بلکه همین قدر کافی است که (گوییم زمان) از اموری است که آن امور علامات و نشانه‌های تشخص و لوازم هویت عینی‌اند، و آنها را امثالی از نوع خودشان هست که در مکانها و اوضاع (جمع وضع) و زمانها واقع‌اند.

اگر گفته شود: ما نمی‌پذیریم که وقت - به هر معنی که باشد - از مشخصات است، برای اینکه با بقای شخص به عینه در دو وقت تبدیل و دگرگونی می‌یابد، به طوری که آن کس که خلاف این را پندارد، به سفسطه و مغالطه نسبت داده می‌شود.

گوییم: معنی اینکه زمان و مکان و وضع و غیراینها از عوارض مشخص است این است که: هر یک از آنها با وسعت دایره‌شان، از لوازم تشخص و علامت‌های تشخص اویند، حتی اگر بیرون رفتن تشخص، از دو مرز امتداد شئی، یعنی از این عوارض فرض شود، محققاً هلاک خواهد شد، همچنان که در عرض شخصی که برای کیفیات مزاجی می‌باشد این گونه است، و این منافی سخن آنان نیست که گویند: اجتماع معانی غیر مشخص، افاده تشخص نمی‌کند (یعنی تشخص نمی‌بخشد) برای اینکه این در تشخص به معنی امتناع صدق است بر افراد بسیار به حسب نفس تصور، و این همان است که ملاک آن جز گونه‌ای از گونه‌های وجود نمی‌باشد، در حالی که سخن ما در تشخص به معنی امتیاز از غیر است که ماده را آماده برای فیضان هویت شخصی دارای تشخص - به معنی اول - می‌سازد، و تشخص به این معنی لازم آن و علامت و نشانه‌ای

برای وی می‌باشد، و حصولش از اجتماع امور عرضی - که از آن جمله وقت هم به‌شمار می‌آید - جایز است.

بر این دلیل اعتراض شده که: ما نمی‌پذیریم که آنچه در وقت اول پدید می‌آید مبتدأ و آغازگر است، این در صورتی لازم می‌آید که وقت نیز معاد و بازگردنده نباشد، سپس بر این سخن اشکال وارد شده و گفته شده: اگر زمان به‌عینه بازگردد، تسلسل لازم می‌آید، برای اینکه بین مبتدأ و معاد نه به‌واسطه ماهیت و نه به‌واسطه وجود و نه به‌سبب چیزی از عوارض، مغایرتی نیست، وگرنه برای آن چیز، به‌عینه اعاده‌ای نخواهد بود، بلکه به‌واسطه سابق بودن و لاحق بودن هم نخواهد بود، یعنی این در زمان سابق است و این در زمان لاحق، پس برای زمان زمانی خواهد بود و در نتیجه پس از عدم باز می‌گردد و تسلسل پیدا می‌شود.

رد کردنی تفصیلی

از تیزهوشی خویش پوشیده نشوی که: سبق و ابتدا و لحوق و انتها، از معانی ذاتی اجزای زمان است - همچنان که در مقام خودش از آن آگاه خواهی شد - خلاصه آنکه وقوع هر جزئی از اجزای زمان که واقع می‌شود، از ضروریات ذاتی زمان است که از آن تجاوز نمی‌کند، مثلاً متقدم بودن دیروز بر فردا، ذاتی دیروز است، همچنان که تأخر از آن، جوهری فرداست، و همین‌طور هر جزئی از اجزای زمان، به‌غیر خودش از دیگر اجزاء نسبت داده می‌شود، پس اگر فرض شود که روز پنجشنبه، روز جمعه واقع باشد، با فرض وقوعش روز جمعه، روز پنجشنبه نیز هست، چون مقوم آن است و بیرون آمدنش از آن امکان‌پذیر نیست.

در این حال گوئیم: زمان مبتدأ و آغاز، به‌هویت و ذاتش مبتدأ و آغاز است، و چون معاد و بازگشت فرض شود، از‌هویت و ذات خودش بیرون نخواهد آمد، در این حال با اینکه به‌حسب فرض معاد است، به‌حسب حقیقت مبتدأ است، چون آن فرض تمام آن است، برای اینکه اگر مبتدأ نباشد، فرض شده نخواهد بود و بلکه غیر آن خواهد بود، در این صورت هردو اساس و قاعده ویران شده و هردو پاسخ باطل می‌گردد.

سوم اینکه: اگر اعاده معدوم به‌عینه جایز باشد، هرآینه جایز خواهد بود که آنچه در

آغاز با آن (معدوم) در ماهیت و تمام عوارض مشخص ممانلت و همانندی دارند به وجود آیند، برای اینکه حکم امثال و همانندها یکسان است و تقدیر این است که وجود فردی با این صفات از جمله ممکنات باشد، در حالی که لازم باطل است، چون امتیازی بین آن و بین معاد نیست، برای اینکه تقدیر این است که در ماهیت و تمام عوارض اشتراک داشته باشند.

بر او از دو وجه اعتراض شده: نخست آنکه: نبودن امتیاز در واقع و نفس الامر غیر لازم است، برای اینکه اگر آن دو از هم امتیاز نداشته باشند، دو چیز نخواهند بود؛ ولی نزد عقل، محال بودنش مسلم نیست، چون بسا چیزی که در واقع متمایز است ولی بر عقل پوشیده و مشتبه می‌گردد.

دوم اینکه: اگر این دلیل تمام باشد، وقوع دو شخص متمائل و همانند هم نیز ابتداءً و در آغاز کار - به عین آنچه بیان داشتید - جایز خواهد بود و در نتیجه عدم تمیز و جدا بودن لازم می‌آید؛ و حاصلش آنکه این دلیل تعلق به اعاده معدوم ندارد.

گویم: پاسخ از اعتراض نخست آنکه: امتیاز بین دو چیز به حسب نفس الامر و واقع، از اختلاف داشتن در عوارض شخصی جدا نیست، و چون (تخالف) نباشد (امتیازی هم) نیست؛ و اینکه گفته: اگر آن دو از هم امتیاز نداشته باشند دو چیز نخواهند بود؛ از باب اعتبار و اخذ مطلوب است در بیان نفس آن، چون سخن در این است که: با جایز بودن اعاده برای شئی و فرض کردن مثل آن شئی با آن، به واسطه نبودن امتیازی بین آن دو، دو چیز نخواهند بود، با اینکه یکی از آن دو معاد و بازگردنده است و دیگر مبتداً و آغازگر.

و پاسخ از اعتراض دوم اینکه: فرض دو مثل از تمام وجوه هرگونه که هستند، اگر چه موجب رفع امتیاز واقعی است، ولی در آنچه ما درباره اش سخن می‌گوییم، این با امتیاز واقعی به مجرد وضع اعاده لازم می‌آید.

گفته نمی‌شود: امتیاز بین آن دو - به واسطه اتصاف یکی از آن دو که پیش از دیگری حاصل است - به کلی برخاسته نمی‌شود.

چون گوئیم: این امتیاز همان است که موجب وضع و برخاستن آن می‌شود، زیرا پس از آنکه روشن شد عدم، عبارت است از بطلان ذات، در حالی که معدوم را - از

آن روی که معدوم است - ذاتی نیست، و بین معدومها - از آن روی که معدومات اند - امتیازی نمی باشد؛ آشکار می شود که موضوع دو وجود و عدم - به واسطه محفوظ نبودن وحدت ذات در عدم - یک چیز نیست، بلکه جز دوگانگی صرف نمی باشد، پس امتیاز معاد و بازگشت از مستأنف و آغازین فرض شده، با آن و یا بدل و عوض آن است و اختصاصش به اینکه معاد است، اگر از جهت ذات - حال عدم و رابط بودنش بین دو وجود سابق و لاحق است - معدوم را ذاتی نیست، و اگر باشد، چون نخست و پیش از مستأنف موجود بوده، و این عین نسبتی است که در امکان آن و اینکه منشأ امتیاز بین آن دو است مورد نظر واقع می گردد و هر دو در این استحقاق برابراوند، در حالی که سخن در این است که با نبودن استمرار - که محل وقوع دوگانگی صرف است - چگونه اختصاص یکی از آن دو به واسطه ارتباط به موجود سابق تصور می گردد؟

کسی را نرسد که گوید: وجود ذهنی شئی در نزد فیلسوفان به منزله ثبوت معدومات است در نزد معتزلیان - در تصحیح احکام ثابت برای اشیاء معدوم - و این مقام از آن جمله است، پس ذات، اگر چه در خارج معدوم شده، ولی وحدت شخصی آن به حسب وجود ذهنی در برخی از مدارک (ماوراء طبیعت) که دور از تغییر و دگرگونی اند حفظ و نگهداری می شود.

چون گوئیم: پیش از این گفتیم که محفوظ بودن گونه وجود و وحدت شخصی - با تبدیل و دگرگونی ظرفها و آوندها - قابل تصور نیست، بلکه این شأن ماهیات کلی است که انواع وجودات و تشخصات گوناگون، از لواحق آنها می باشد و از معنا و حقیقت آنها خارج است، بنابراین موجود در ذهن، هویتی است که به مشخصات ذهنی در نور دیده شده است، و اتحاد آنها با موجود خارجی در گونه وجود و تشخص آن نیست، بلکه معنایش این است که پس از جدا کردن ماهیتی که جفت با تشخص و لوازم آن است - اگر از آن جدا گشت - عین آنچه به شخص دیگری از آن (ماهیت) جفت گردد می باشد.

چهارم آنکه: اعاده هر ذات شخصی، هنگامی قابل تصور است که چیزی از اجزای علت تام آن که اقتضا کننده آن (ذات) است، و بخصوصه استعداد ماده آن - و غیر اینها از تکمیل کنندگان علت و تصحیح کنندگان معلول - بازگردد، و ما سخن را در دیگر

اجزای علت آن، و استعداد استعداد ماده آن کشیده و همین طور تا مبادی دور و علتهای بلند ادامه می‌دهیم، و به‌زودی با خواست‌الهی برایت بطلان لازم آشکار خواهد شد، پس ملزوم هم مثل آن باطل است، و بیان ملازمه هم با کوچک‌ترین توجه عقلی معلوم است، زیرا اگر استعداد و علت نبود و آن دو، به‌عینه همان دو بودند، معاد فرض شده‌ی عادی نبود، بلکه استینافی (از سرگرفتن) و همانند ابتدایی سابق بود و این پندار پیش می‌آمد که عادی است؛ در این صورت عاده‌ی هویت وجودی امکان‌پذیر بود، البته اگر تمام استعدادات و گردشهای فلکی و اوضاع کوکی یکسره بازگردیده و همه آنچه که در نظام کلی - با تمام لوازم و توابعشان حتی در ابتدایی بودنشان - پیش بوده عاده پیدا کند، و این پنداری است که فطرت و نهاد درست و سالم در تکذیب و دروغ شمردن آن درنگ ندارد.

سستی و سبک بودن سخن قایلان به جایز بودن عاده‌ی معدومات

تمامی اهل کلام که مخالف تمام حکما در این باره‌اند پندارند: قایل بودن به‌جواز عاده در اشیاء - پس از بطلان آنها - مصحح (ملاک) حشر جسمانی است که وقوع آن را شرایع‌الهی و کتابهای آسمانی که بر پیامبران و مقربان درگاه او فرود آمده است بیان داشته‌اند؛ در حالی که نمی‌دانند که رازهای شریعت‌الهی از بحث‌های کلامی و آراء جدلی و ستیزکاری به‌دست نمی‌آید، بلکه راه رسیدن به‌معرفت این اسرار و رازهای گرانها منحصر در دو راه است:

نخست راه ابرار و نیکوان است که اقامه‌ی کامل عبادت^۱ و ادامه‌ی مراسم عدالت و زایل کردن وسوسه‌های عادت می‌باشد.

۱. اقامه‌ی کامل عبادت، مانند نماز، چون ذکر الله اکبر است، و مراسم عدالت عبارت از عفت و شجاعت و سخاوت و حکمت است، خلاصه آنکه طریق ابرار اصلاح عقل عملی، به‌واسطه‌ی شریعت و طریقت است و طریق مقربان و اخیار اصلاح عقل نظری است، و اما اصلاح عقل عملی که گفت جلا دادن آینه‌ی نفس ناطقه و... اینجا به‌واسطه‌ی تنزیه و تخلیه می‌باشد، یعنی سلب اعمال زشت و اخلاق بد و دوری از آراء کج و منحرف، که خاص گروه مجادله‌گر است، و از آن جهت در اینجا تخلیه تنها را و در آنجا تخلیه و تخلیه را برگزید، چون اینجا ریاضت دادن عقل نظری بالذات است و عقل عملی بالعرض، و تخلیه راهی است که امکان اجتماعش با تحصیل معارف‌الهی هست - برعکس تخلیه - برای اینکه مباشرت افعال شجاعت و سخاوت مثلاً، مانع و حجاب‌هایی نوری است از تحصیل معارف ایمانی حقیقی. «سبزواری»

و دیگر راه مقربان است که عبارت از ریاضات علمی و توجه دادن قوای ادراکی را به جانب قدس و جلا دادن آینه نفس ناطقه و تسویه و آراستن آن، تا آلوده به اخلاق بد نگردیده و به واسطه آنچه که حواس (پنجگانه و غیر آنها) از اوصاف اجسام بر آن وارد می‌کنند زنگار نگرفته و به سبب آراء تباه و فاسد کج و منحرف نگردد، در آن حالت است که صور حقایق ایمانی در آن منعکس شده و اموری را که از دایره حواس و تعقل آن بیرون‌اند - به واسطه صفا و پاکی جوهرش - مشاهده می‌کند.

ولی اگر نفس، آلوده به اعمال زشت شده باشد و یا به سبب اخلاق بد زنگار گرفته باشد و یا به جهت آراء تباه و فاسد، کج و منحرف باشد و همانند بیشتر اهل جدل و ستیز مدت‌زمانی دراز بر این روش استمرار ورزیده باشد، از ادراک حقایق اشیاء ایمانی و از رسیدن به خداوند متعال محجوب و پوشیده باقی مانده و نعمت‌های اخروی از وی فوت می‌گردد، چنان که می‌فرماید: کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون، یعنی: حقا که آن روز از قرب پروردگارشان دوراند (۱۵- مطففین)

پس هرکس که می‌خواهد با علم کلام و روش مناظره به معرفت الهی و صفات و افعال او، و معرفت فرستادن رسولانش و فرود آوردن کتابهایش و چگونگی نشأه و جهان آخرت و احوال انسان پس از مرگ و دیگر رازهای مبدأ و معاد برسد، آماس را با فربهی اشتباه کرده^۱ است؛ و چون گستره سخن درباره معاد نفوس و چگونگی بازگشتشان به سوی پروردگارشان در دو عالم، و رسیدنشان به قیومشان در دو اقلیم بدان جا منتهی شد، چگونگی حشر جسمانی و بازگشت نفوس و حفظ اجساد به فرمان آفریننده در مبدأ و معاد - آن چنان که سنت الهی و شریعت بدانها گویا است - برای روشن خواهد گشت.

سپس (گوییم): اینان پس از موافقتشان باهم در اعاده جواهر، در اعراض اختلاف کرده و برخی از آنان گفته: اعاده، مطلقا ممتنع و محال است، برای اینکه معاد، به معنی بازمی‌گردد، بنابراین قیام معنی به معنی لازم می‌آید؛ و برخی از اشعریان نیز این سخن را پذیرفته و بیشترشان قایل به امتناع اعاده اعراضی که باقی نمی‌مانند هستند، مانند

۱. فقد استمن ذأورم، یعنی کسی که به ظاهر امر قانع شده و از حقیقت غافل مانده است. شیخ شبستر گوید: بروای خواجه خود را نیک بشناس که نبود فربهی مانند آماس «م»

صداها و ادوار، چون اینها در نزد آنان اختصاص به اوقات دارد، و باقی را تقسیم کرده‌اند به اموری که مقدور و در حدّ توانایی بنده است، اینها را حکم کرده‌اند که اعاده‌شان جایز نیست، نه برای بنده و نه برای خدا؛ و اموری که مقدور و در حدّ توانایی بنده نیست، اعاده این امور را جایز شمرده و در بیان هریک از آنها دلایلی سست و بی‌پایه ذکر کرده و از اینها و دیگر هوس‌هاشان کتابها و رساله‌ها انباشته‌اند.

و بیشتر آراء و نظریات فاسد و تباهشان در فصاحت و رسوایی و زشتی از این قبیل است، مانند تعدّد قُدما و اثبات اراده گزاف و نفی داعی در فعل او تعالی و ابطال حکمت در خلق او، و اینکه حق تعالی محل کلام نفسی و حدیث (حکایت) خیالی است، و نیز ثبوت معدوم و جوهر فرد، با آنچه از سکون متحرک و جدا کردن آسیا و طفره و غیراینها از تزویرات و مزخرفات که لازمه آن است.

تمام اینها به جهت کنار گذاردن حکمت و دشمنی با حکما است، و اینان (متکلمان) در واقع اهل بدعت و گمراهی و پیشتازان نادانان و فرومایگان‌اند که شرّ تمامی ایشان برابر اهل دین و تقوا است و زیانشان بر علما و دانشمندان، و بیشترین دشمنی و ستیز با مؤمنان از حکما و ربّانیان را همین گروه مجادله‌گر و مخاصمه جو دارند، اینان که پندارند معقولات را می‌دانند، در حالی که محسوسات را نمی‌فهمند و به براهین و قیاسها می‌پردازند، در حالی که ریاضیات را درست نیاموخته‌اند در الهیات سخن می‌گویند، در صورتی که از طبیعیات بی‌خبراند.

و بیشتر چیزهایی که درباره‌اش مجادله می‌کنند از مسایل تزویری و مزخرفاتی است که حقیقتی نداشته و وجودی جز در اوهام کاذب ندارد و مدعی در آن مسایل را نه حجت و دلیلی است و نه پرسش‌کننده از آن مسایل را برهانی، و چون از حقیقت اشیائی که نزد بیشتر از مردمان اعتراف بدانها دارند پرسش شود، جواب خوب از آنها نمی‌تواند بدهند، و چون بحث برآنان دشوار شود، آنها را انکار ورزیده و ستیزه‌جویی می‌ورزند و ایای از این دارند که بگویند نمی‌دانیم، خدا و رسول او دانای بدین امراند، آری! عبارات و نوشته‌هاشان در نهایت فصاحت است و الفاظ شان در غایت نیکی و نمکین، لذا این هوسهای فاسد و عقاید تباه و مردود را با عباراتی فصیح آورده و با بهترین خط‌ها در عالی‌ترین کاغذها نوشته و در گوش تازه‌کاران و مبتدیان خواننده و در

دلهاشان نقش می‌کنند و در نفوسشان چنان جای می‌دهند که اصلاً امکان محو آنها نخواهد رفت.

و با تمام این سختی‌ها و دشواری‌ها و مصیبتی که براهل دین دارند مدعی‌اند با این خرده‌های نارسا و ادراکات کوتاه، اسلام را یاری کرده و دین را برپا می‌دارند، و تا به امروز نشنیدیم که یک یهودی به دست یکی از ایشان توبه کرده و یک مسیحی مسلمان شده و یک مجوسی ایمان آورده باشد، بلکه می‌بینیم هنگامی که آراء این مجادله‌گران را از دریچه ادیان‌شان می‌نگرند، پیچیده‌تر و سخت‌تر و مشکل‌پسندتر می‌شود، از شرّاینان بر دین، و تباهی‌شان بر مؤمنین به خداوند پناه می‌بریم.

و از شگفتی‌های آراء ایشان اینکه برخی از اینان استدلال بر امکان اعاده - که از سخن حکمای بزرگ شنیده - می‌کند که گویند: هرچه از شگفتی‌های عالم طبیعت به گوشت می‌خورد - تا برهان محکمی بر ردّ آن نداری - در جنبه امکان رهایش کن، و به واسطه عدم استمرار کوشش در علوم عقلی، امکان به معنی جواز عقلی را که بازگشتش به عدم وضوح ضرورت برای یکی از دوطرف در نزد عقل است، از امکان ذاتی که سلب ضرورت دوطرف شئی به حسب ذات است امتیاز نداده و حکم می‌کند که اصل - در آنچه که وجوب و یا امتناعش ثابت و مبرهن نشده - امکان است، و در نتیجه با پندار سست خود اثبات می‌کند که اعاده معدوم، ممکن ذاتی است؛ و هرکس که پس از او آمده بدین پندار زشت که عنکبوت و همش تنیده چنگ‌زده است.

در این حال به او و پیروان او گفته می‌شود: شما اگر مراد از اصل، در این سخن آن چیزی است که به معنی کثیر راجح می‌باشد، پس بیشتر آنچه که دلیل بر امتناع و وجوبش اقامه نشده است باید ممکن باشد، روشن نیست، و پس از فرض آن، نافع هم نیست، به سبب اینکه جایز است همین هم از جمله اقل (در مقابل کثیر راجح) باشد؛ و اگر مراد از اصل (در این سخن)، معنی چیزی است که معادل آن جز به واسطه دلیل - آن‌گونه که در دو صنعت فقه و اصول آن درکار گرفته می‌شود - میسر نیست، آن‌هم در اینجا فاسد و تباه است، چون چیزی از ارکان عقود، به این معنی اصل نیست، بلکه هریک از آنها اقتضای ماهیت موضوع را دارد، پس تا برآن برهان اقامه نگردد، حالتش دانسته نمی‌شود.

و آنچه شیخ‌الرئیس (ابن‌سینا) گفته است معنایش این است: آنچه که برهان بر وجوب و بر امتناع آن اقامه نشده است، سزاوار نیست که وجودش را انکار کرده و معتقد به امتناع آن گردید، بلکه آن را در جنبه امکان - یعنی احتمال عقلی - رها گذار، زیرا او معتقد به امکان ذاتی آن است، چون از سخنان او است که: هرکس عادت کرده که هر چه را بدون دلیل تصدیق کند، از فطرت و نهاد انسانی بیرون آمده است.

۹

فصلی

در اینکه عدم رابطی نیست

فیلسوفان پیشین بر این عقیده‌اند که نسبت حکمی در هر قضیه‌ای که خواه موجب باشد و خواه سالبه، ثبوتی است، و هیچ نسبتی در سلبی‌ها، آن‌سوی نسبت ایجابی که در موجه‌ها است نمی‌باشد، و (دیگر) مدلول قضیه سالبه و مفاد آن جز برخاستن همین نسبت ایجابی نمی‌باشد و در آن حمل و ربطی نیست، بلکه سلب حمل و قطع ربط است و آن را از باب مجاز و تشبیه (قضیه) حملیه گویند، و (دیگر) اینکه در قضایای سلبی - به حسب سلب - هیچ ماده‌ای نیست و تنها به حسب ایجاب می‌باشد. از این روی ماده، در موجه و سالبه به حسب نسبت ایجابی و سلبی اختلاف پیدا نمی‌کند، برعکس آنچه که بین متأخران و فیلسوف نمایان شایع و پراکنده است که در سالبه نسبتی سلبی است که غیر از نسبت ایجابی می‌باشد و اینکه ماده، همچنان که به حسب نسبت ایجابی می‌باشد، همین‌طور به حسب نسبت سلبی هم می‌باشد، و اینکه ماده نسبت سلبی مخالف ماده نسبت ایجابی است و هیچ‌یک از آن دو خالی از مواد سه‌گانه نیستند، جز آنکه مشهور، رعایت آن است در ثابت‌ها، یعنی به واسطه برتری و شرف آن است و به واسطه بودنش در زمره آنچه که در سالبه‌ها در آن اعتبار دارد، برای اینکه واجب‌العدم ممتنع‌الوجود است و ممتنع‌العدم واجب‌الوجود و ممکن‌العدم ممکن‌الوجود^۱.

۱. در حالی که این امر برآنان معکوس است. زیرا واجب‌الوجود ممتنع‌العدم است و ممتنع‌الوجود واجب‌العدم است و ممکن‌الوجود ممکن‌العدم می‌باشد. «سبزواری»

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۵۵

پس بر تو لازم است بدانی که ماده عبارت است از حال محمول در نفس خودش نزد موضوع - از وجوب صدق و یا امتناع و یا امکان آن - و آن در مطلق «هلیات بسیط» به حال موضوع در وجودش - به حسب قوه وجود و استواری و استحکام تجوهر - و یا به ضعف ذات و سستی حقیقت، و یا به بطلان تحقق و تباهی ماهیت بازمی‌گردد، نه حال محمول در نسبتش به موضوع و ثبوتش برای آن، همچنان که برخی که گفتارشان گذشت چنین می‌پندارند؛ و در «هلیات مرکبه» آن (ماده) حال محمول است در نسبتش به موضوع و ثبوتش برای آن به اعتبار استواری و استحکام نسبت و یا ضعف و تباهی آن، در حالی که در سالبه جز انتفای موضوع در نفس خودش، و یا انتفای محمول از آن نمی‌باشد، به شرطی که آن جا چیزی نباشد و یا چیز، چیزی نباشد، نه اینکه آن جا چیزی که عبارت از انتفاء است باشد و یا برایش چیزی که عبارت از انتفاء است باشد.

پس در آن چیزی که مکلف به یکی از کیفیات سه‌گانه باشد نیست، بنابراین ماده‌ای که در نزد پیشینیان به عنصر نامیده شده است، عبارت از حال موضوع است در نفس خود، بواسطه ایجاب در تجوهر - از استحقاق دوام وجود و دوام «لاوجود» - و یا «لااستحقاق» دوام وجود و دوام «لاوجود»، و یا حال محمول در نفس خود، به قیاس ایجابی به موضوع.

و نسبت امکان به وجوب و امتناع، نسبت نقص است به تمام و نسبت ضعف است به قوت و نسبت سستی و فتور است به وثاقت و استحکام، این مطلب در این کتاب و در فلسفه ما آن‌گونه که سزاوار روشن شدن و بیان است، روشن و بیان خواهد شد و در چندین جا بدان اشاره خواهد گشت؛ و اگر به واسطه لفظ دلالت بر عنصر داشته، باید به وسیله جهت دلالت داشته باشد، و گاهی هم عقد، دارای جهت مخالفت با عنصر دارد، برای اینکه عنصر به حسب نفس الامر و واقع است و جهت، به حسب بیان (لفظی و عقلی) و تصریح بالفعل بدان.

پس روشن شد که سالبه برای محمول خودش به عینه حالتی را که برایش نزد موضوع است - به نسبت ایجابی - پدید می‌آورد، برای اینکه محمول آن نزد ایجاب، استحقاق یکی از امور بیان شده را دارد - اگر چه واجب نشده باشد - .

و آن چه توهم می شود که عنصر ثابت، بنا بر تقدیر جعلِ عدم، محمول است؛ محمول بودن - بر تقدیر جعلِ وجود - ثابت نیست، همین طور (توهم می شود) که عنصر ثابت، بنا بر تقدیر جعلِ عدم، رابط است؛ رابط بودن - بر تقدیر جعلِ وجود - ثابت نیست.

این مطلب بدین گونه فسخ و از اعتبار می افتد که این توهم سرچشمه از سخن ما گرفته که: «زید» معدوم است، مثلاً قضیهٔ موجهه است، و از غفلت است که (پنداریم) با این گفتن منقلب می گردد که سلب برای سخن ما که: «زید» موجود است، باشد، و در نتیجه حکم، به ایجابِ سلبِ وجود بازگشته و قضیه، به موجهه ای که محمولش سالبه است بازمی گردد، از این روی دو قضیه - به حسب عنصر - باهم اختلاف پیدا می کنند، بنابراین هر مفهومی از مفهومات که اخذ و اعتبار شود، آن را - از آن روی که محمول است - حالی نزد موضوع معین، به نسبت ایجابی دارد که این حال در مقام سلب آن تغییر و دگرگونی پیدا نمی کند، و سزاوار نیست که «زید» معدوم را - هنگامی که ارادهٔ سلب و وجودش در نفسش می رود - حکم ایجابی اخذ و اعتبار شود، بلکه لازم است که مراد از آن، بهره وریش باشد در نفس خود و سلب ذاتش در وجودش، تا آنکه قضیه از سالبه های «هلیات بسیطه» باشد، نه ثبوتِ سلبِ وجود برای آن تا از «هلیات مرکبهٔ ایجابیه» گردد، و نه سلب وجود از آن تا آنکه از سالبه های «هلیات مرکبه» باشد؛ و هرکس که فرق بین دو مفاد «هلیه» را ندانسته و پندارد که طبیعت عقد - مطلقاً - درخواست ثبوت چیزی را برای چیزی و یا سلب چیزی را از چیزی می کند، آن توانایی را ندارد که سخن ما را تصدیق کند که مثلاً چون گفتیم: انسان موجود است و یا: انسان موجود شده، افادهٔ تحقق و ثبوت ذات انسان را می کند، نه تحقق امری برای او که عبارت از وجودش باشد.

و همین طور وقتی گفتیم: انسان عدم گردید، بطلان ذاتش را می بخشد، نه سلب کردن صفتی از وی که عبارت از وجود باشد؛ و اما اینکه گفتیم: انسان نویسنده است و یا انسان نوشت، ثبوت صفتی را به وی می بخشد که عبارت از نوشتن است، و همین طور وقتی گفتیم: انسان انگشتان ساکن دارد، سلب صفتی را از وی می رساند که عبارت از نوشتن است، و فرق نگذاشتن بین دو «هلیت»، از علّت های طبیعت انسانی و بیماری های آن است که برطرف کردن آن و تدبیر رهایی از آن لازم و واجب است تا

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۵۷

مجبور به استثنای مقدمه کلیه که قائل به فرعی بودن وجود ثابت برای وجود ثابت شده برای آن در تمام «هلیات بسیطه» است - و بیانش در اوایل کتاب گذشت - نشود.

دنباله‌ای تحقیقی

نزد تو ثابت شده که: سلب - از آن روی که سلب است - دارای معنای محصلی که برای آن و یا بدان ثابت باشد و یا معنی را از آن و یا بدان، به گونه و جوب و امتناع و امکان برطرف نماید نمی‌باشد، و دانستی که نسبت سلبی مکثف به ضرورت و یا دوام و یا فعلیت و یا امکان و یا غیراینها است، بلکه اصلاً معنی ضروری بودن نسبت سلبی به امتناع، به نسبت ایجابی که نقیض آن است باز می‌گردد، و معنی دوام نسبت سلبی، سلب آن نسبت ایجابی است در هر وقتی از اوقات، به شرطی که آن در ایجاب اعتبار گردد و سلب را بدان اعتبار برای وی قطعی قرار دهد، پس به حسب هر جزئی از اوقات که فرض شود برخاسته می‌گردد، در این صورت فرقی بین سالبه ضروری و ضروری سالب، و یا بین سالبه دائمی و دائمه سالب - مثلاً - نمی‌باشد، نه آن گونه که در حکمت عمومی مشهور است، بلکه به گونه حکمت پاک تلخیص شده.

همین طور قیاس دیگر موجهات و قیاس مطلقه‌ای که مقابل آن است، برای اینکه اطلاق، عدم توجیه است و تقابل بین آن دو، تقابل عدم و ملکه است، زیرا سالبه مطلقه به عینه مطلقه سالبه است و برای صاحب علم تأییدی راهی به جدایی اطلاق سلب از سلب اطلاق نیست، و سخن را در بیان آن به درازا کشیدن از وضع این کتاب بیرون است، چون هدف ما در این کتاب بیان راه رسیدن به حق متعال و چگونگی سیر «الی الله» است و عهده‌دار آن فقط راهنمایی به صناعت برهان می‌باشد.

۱۰

فصلی

در اینکه حکم سلبی از گونه‌ای از وجود دوطرف آن جدا نمی‌گردد

محمول عقود حملی، خواه موجه باشند و یا سالبه، گاهی ثبوتی‌اند و گاهی در خارج عدمی، ولی در ذهن، ناگزیر از این‌اند که حاضر و موجود باشند، چون حکم

به آنچه که در نزد نفس حاضر نیست محال است، و اما موضوع آنها، خواه موجب باشند و یا سالبه، ناگزیر از این است که در نفس دارای وجودی باشد، چون حکم بر آنچه که این گونه نباشد محال است؛ و در خارج هم همین طور است، اگر حکم به ایجاب به حسب ظرف خارج باشد - یعنی به واسطه درخواست حکم به حسب هر ظرفی که وجود موضوع در آن است - برای اینکه ثبوت چیزی برای چیزی در هر جایی، فرع بر ثبوتش در نفس خودش می باشد، مگر آنکه محمول، در معنی سلب مطلق باشد، مانند «زید» معدوم در خارج است، و یا شریک باری تعالی ممتنع است، برای اینکه اگر چه به خارج نسبت داده می شود، ولی نفس سلب از خارج است، گویا گفته می شود که: «زید» تصور شده در ذهن، در خارج نیست، و چون حکم به سلب در خارج است، لذا به جهت جایز بودن سلب معدوم و سلب از معدوم، نفس حکم، اقتضای وجود موضوع را در آن نمی کند، این به حسب خصوص طبیعت سلب است - از آن روی که سلب است - نه به حسب چیزی که آن چیز حکمی از احکامی است که از نفس انسانی صادر می گردد.

پس اینکه گویند: موضوع سالبه اعم از موضوع موجبه معدوله و یا سالبه المحمول می باشد، معنایش این نیست که جایز است موضوع سالبه در خارج معدوم باشد، نه موضوع موجبه، چون موضوع موجبه نیز گاهی در خارج معدوم است، مانند اینکه گوئیم: شریک باری تعالی ممتنع است و اجتماع دو نقیض محال است، و این نیست که موضوع موجبه لازم است که تحقق و ثبوت، و یا تمثیل در وجود و یا ذهن یابد نه موضوع سالبه، چون موضوع سالبه هم این گونه است، بلکه به این معنی است که سلب از موضوع غیرثابت، به چیزی که اصلاً غیرثابت است جایز می باشد، به شرطی که عقل این اعتبار را در سلب معتبر دارد و موضوع سالبه را این گونه اخذ و اعتبار کند - برعکس ایجاب و موجب - برای اینکه ایجاب اگر چه بر موضوع غیرثابت جایز است، ولی از آن حیث که غیرثابت است بر آن جایز نیست، بلکه از آن حیث که دارای ثبوتی هست جایز است، زیرا ایجاب، اقتضای وجود چیزی را می کند تا آنکه برایش چیز دیگری پدید آید.

از این روی جایز است که گفته شود: معدوم - از آن روی که معدوم است - چیزی

نیست و از این حیثیت چیزی ندارد، بلکه از آن حیث که وجودی دارد و در ظرفی تحقق و ثبوت دارد، و نیز (جایز است) گفته شود: نفی هر چه که غیر ثابت است - از آن حیث که غیر ثابت است - از موضوع جایز است^۱، برعکس اثبات آنچه که از این حیثیت مغایر با آن است و بلکه اثبات چیزی که از این جهت با آن مغایر است، مگر آنکه امری عدمی و یا محال باشد، و چون آن گونه باشد، صدق حکم - از حیث خصوص محمول - نیز درخواست وجود موضوع را دارد، همچنان که از حیث نسبت ایجابی درخواست آن را دارد؛ از این روی مشهور شده که موضوع سالبه اعم از موضوع موجب است و این درست نیست، مگر آنکه برگردد به آنچه که ما پیش از این بیان داشتیم و مرادش از عموم چیزی باشد که به زودی بیانش خواهد آمد؛ و معنی سخن آنان این نیست که همگان فهمیده اند که: عموم، فقط به واسطه جواز معدوم بودن موضوع سالبه است در خارج - نه موجب -

اما آنچه که گفته شده: موضوع سالبه اگر چه اعم از موضوع موجبه المعدول و یا سالبه المحمول است، به واسطه تفاوت افراد آن دو، تناقض، تحقق و ثبوت نیافته است، و اگر اعم نباشد، فرق از بین می رود.

پس گوئیم: آن - به اعتباری که بیان شد - اعم است و از آن، غیریت و تغایر افراد لازم نمی آید، چون عموم به دو معنی است و اعم بودن، به حسب اعتبار بیان شده، موجب بطلان تناقض نمی گردد، و نفی اعم بودن، به حسب افراد، مستلزم از بین رفتن فرق نمی شود، برای اینکه موضوع در سالبه از جهت اعتبار اعم است، اگر چه از جهت فراگیری و شمول و دست یازی این عمومیت را ندارد.

۱. مانند عدم و امتناع، چون جایز است که گفته شود: معدوم خالص را عدم نیست و ممتنع را امتناع نمی باشد، زیرا معدوم را ذاتی و حقیقتی نیست تا برایش چیزی ثابت شود، پس «لاشئ» محض را سلب ذات و احوالش و حتی عدم و امتناع را از آن جایز است، از اینجا گفته می شود: سلب شئی از نفس خودش در حال عدم جایز است. اگر گویی: وقتی سلب عدم مثلاً از معدوم شد، او موجود است. گوئیم: سلب عدم، چیزی است و اثبات وجود، چیز دیگری، مغالطه از اشتباه حمل اولی به شایع صورت گرفته است، پس عدم نفس خود را به اولی است، و اگر وجودی باشد به شایع است. و نیز اگر اقتضای وجود فرض شود، سلب عدم مقتضی آن نخواهد بود، بلکه اقتضای عدم، خالی بودن واقع است از دو نقیض؛ بلکه گوئیم: همچنان که آن را عدم نیست، وی را وجودی هم نیست، و همان طور که آن را مثلاً امتناع نیست، همین طور امکان هم نیست، چون اینجا چیزی نیست تا برایش چیزی ثابت گردد. «سبزواری»

یادآوری

پس موجه، به حسب موضوع، اخص از سالبه است - با برابری اتفاقی آن دو - به سبب تحقق و ثبوت تمام مفهومات و اعیان ثابتة در مبادی عالییه و به واسطه درخواست مطلق حکم وجود ادراکی، چون مجهول را مطلقاً حکمی به نفی و اثبات بر وی نیست، و شبهه‌ای که بدان واسطه بر آن وارد شده، با یاری گرفتن از آنچه بیان داشتیم، یعنی فرق بین دو حمل (اولی و شایع) دفع می‌گردد، برای اینکه شئی گاهی به واسطه یکی از آن دو (حمل) خود را تکذیب می‌کند و به واسطه دیگری بر وی صدق می‌کند، با اینکه فرق، جز در شخصیات و طبیعیات جاری نمی‌گردد، به جهت فراگیری (قضایای) محصورات بر عقد وضع ایجابی که عبارت است از اتصاف ذات موضوع به واسطه عنوان بالفعل، برای اینکه وقتی گفتیم: هر «ج» «ب» می‌باشد، معنای آن «ج» کلی نیست، وگرنه باید طبیعی و یا کلی و یا تمام و یا کلش باشد^۱، و این روشن است، بلکه معنایش این است که آنچه توصیف به «ج» می‌شود، خواه در ذهن باشد و یا در خارج و یا دایم باشد و یا غیردایم، محیث (حیثیت‌دار) بدان باشد و یا نه، آن «ب» است.

اشکال کردنها و گشودنها

از شک‌هایی که در اینجا پیدا می‌شود و بسا که مزاحم راهرو راه حق تعالی در سیرش شود و وی را از سلوک و پویش به سوی او بازدارد اینکه: سالبه معدولة المحمول، اعم از موجهه محصله است، به جهت صدقش به انتفای موضوع - برعکس موجهه - و گاهی نقیض مفهوم، به حسب واقع بر هیچ چیزی صدق نمی‌کند، مانند «لاشی» و «لامفهوم» و «لاممکن عام» و دیگر نقیض مفهوم‌های فراگیر، پس احکام میزانی (منطقی) به واسطه صدق سلب نقیض اخص، از آنچه صدق نقیض اعم بر آن فرض می‌شود - اگر معدوم باشد - انتظام نمی‌یابد و صدق بیان ما که: بعضی از «لاجوهر» «لاحيوان» نیست، به سبب انتفای این بعض لازم می‌آید.

۱. چون احتمال کلی منطقی سست است، پس مراد از کلی بودن «ج» کلی عقلی است، همچنان که مراد از «ج» کلی، کلی طبیعی است، ولی نه از حیث تحقق در ضمن افراد. «سبزواری»

و حال در دو نقیض مساوی هم همین گونه است، یعنی بعضی از «لاجسم» «لامتحیز» نیستند، یعنی به سبب انتفای آن در نفس خودش صدق می کند؛ و به واسطه این، قاعده تعاکس اعم و اخص بودن در دو نقیض اعم و اخص، سست و متزلزل می شود و حکم به تساوی دو نقیض متساوی، و انعکاس موجب کلیه - مانند نفس خودش عکس نقیض است - و غیراینها که در قاعده میزانی می باشد به سبب نقایض معانی شامل و فراگیر شکست برمی دارد.

جواب داده اند: مشهور است که در سالبه ها ربط را اخذ و اعتبار می کنند، به شرطی که ایجاب برای سلب محمول باشد، و موجب سالبه المحمول را از موجبات، در درخواست وجود موضوع جدا کرده و به سالبه ها - در نداشتن درخواست وجود موضوع - الحاق کرده و احکام را به آنچه که غیر از نقایض طبایع عام است تخصیص دهند؛ و تمامی این آراء از گزافه گویی متأخران است که خود را تشبیه و همانندی به حکما داده اند، در حالی که از مقلدانی هستند که مطلقاً در علم و عرفان هیچ گام استواری ندارند.

و راه حکمت در گشودن این گره همان چیزی است که پیش از این بدان اشاره نمودیم که: اعم بودن سالبه از موجب - در باب درخواست وجود برای موضوع و عدم آن - به حسب شمول افرادی نیست، بلکه به حسب تناول و دستیابی اعتباری می باشد، یعنی به این معنی نیست که یکی از آن دو بر فردی از موضوع صدق کند، در حالی که دیگری آن را تکذیب می کند، بلکه به این معنی است که یکی از آن دو به اعتباری بر چیزی صدق می کند که دیگری به این اعتبار بر آن چیز صدق نمی کند، اگر چه موضوع در هر دو، لازم می آورد که به گونه ای موجود باشد، و اینکه ایجاب - خواه عدولی باشد و یا تحصیلی - اقتضای ثبوت موضوع را - به گونه ای که درجایش مفصل آمده است - دارد، پس در مطلق عقود، ناگزیر از مطلق ثبوت است، خواه عینی (خارجی) و یا عقلی و یا تقدیری باشد، و آنچه که در سالبه ها صدق حکم با آن است، چیزی است که مقابل آن می باشد.

بدین (برهان) اصل شبهه بریده و قطع می گردد و این احکام، حقیقتاً صدق می کند، پس لازم، وجود موضوعات آن - به حسب فرض و تقدیر - می باشد، و مطابق حکم و

مصدق عقد در آن، فقط عنوان بودن موضوع است به گونه‌ای که اگر در چیزی تحقق و ثبوت یابد و یا برآن صدق نماید، در آن هم تحقق می‌یابد و یا محمول هم برآن صدق می‌کند، و از آن جهت وجود خارجی و یا ذهنی لازم می‌آید که در این قضایا، به ثبوت قطعی محمول برای موضوع در خارج و یا در عقل، حکم شود - در حالی که چنین نیست -

و عمومیت بین دو مفهوم، معنی و مقتضایش جز بودن یکی از آن دو به گونه‌ای که اگر در ماده پیدا شود، دیگری هم در آن بدون عکس، کلی پیدا می‌شود نیست؛ و مساوات، کلی بودن این دو است از هر دو جانب، و در این، لزوم اجتماع در هیچ ماده‌ای به حسب واقع بالفعل نمی‌باشد.

و شکی مرد منطقی را نیست که کار در این طبایع شامل و فراگیر بدین صورت می‌باشد، زیرا آن کلی که برآن این احکام جاری می‌گردد، مفهومش نیاز به وجود فردی برای آن نه در خارج و نه در نفس نمی‌باشد، و حالش با عارض شدن این نسبت‌ها و احکام آنها برآن - باقیاس به کلی دیگری در عدم توقف آن بر وجود موضوعات احکام در چیزی از ظرفها و مکانها - همین گونه است.

و از آن جمله (شک‌ها) اینکه: چون گوئیم: هر ممکنی به امکان خاص، همو ممکن به امکان عام است - و این امری روشن است - صدق می‌کند؛ و نیز چون گوئیم: هر چه که به امکان خاص ممکن نیست، ممکن به امکان عام است، صدق می‌کند، چون آن یا واجب بالذات است و یا ممتنع بالذات، و هر یک از آن دو ممکن عام‌اند، پس اگر واجب بود که نقیض عام - مطلقا - اخص از نقیض خاص باشد، مقدم اولی را لازم می‌آمد که: هر چه ممکن عام نیست، ممکن خاص هم نباشد، و مقدم دومی صغری گردیده و نتیجه می‌داد که: هر چه ممکن عام نیست ممکن عام است و این تناقضی محال می‌باشد؛ و نیز از (مقدم) دومی لازم می‌آمد که: هر چه ممکن عام نباشد ممکن خاص است و برای اولی صغری گردیده و نتیجه می‌داد که: هر چه ممکن عام نیست ممکن عام است و این هم تناقض است.

از این اشکال و شک حکیم طوسی (خواجه نصیرالدین رحمه‌الله) پاسخ داده که: ممکن عام به دو بخش تقسیم می‌گردد و هر دو مانع الجمع و خلواند، و چون به گونه‌ای

اطلاق گردد که هر دو قسم را فراگیرد، سلب آن بیرون از هر دو نقیض می‌باشد، و چون این بیان شد گوییم: قیاس اول از دو قیاس بیان شده، آن است که گوییم: هر چه که ممکن عام نیست، ممکن خاص هم نیست، و هر چه که ممکن خاص نیست، ممکن عام است، در آن «حد وسط» مکرر نیامده، برای اینکه در صغری، مراد از آنچه که ممکن نیست، آن چیزی است که خارج از دونقیض باهم است، و در کبری چیزی است که داخل یکی از آن دو می‌باشد.

و اما قیاس دوم اینکه گوییم: هر چه که ممکن عام نیست، ممکن خاص است، و هر چه که ممکن خاص نیست، ممکن عام است، پس صغرای آن کاذبه است، برای اینکه «عکس نقیض» آن این است که گوییم: هر چه که ممکن خاص نیست، ممکن عام است، آن این صغری نیست، بلکه «عکس نقیض» آن این است: هر چه که ممکن عام نیست، ممکن خاص هم نیست، و مراد از آن چیزی است که خارج از دونقیض است، نه ممکن خاصی که داخل یکی از آن دو می‌باشد، پس سخن در سؤال باز می‌گردد که: خارج از دونقیض، که تعبیر از آن «ممکن عام نیست» می‌شود، و اصلاً چیزی نیست، برای اینکه امکان ندارد چیزی بر آن حمل شود تا اخص از آن باشد، در این صورت چگونه چیزی که ممکن خاص نیست، اعم از آن می‌تواند باشد؟

دو جواب داده که: آنچه ممکن خاص نیست، با آنچه که اصلاً چیزی نیست و تعبیر از آن به این می‌شود که: «ممکن عام نیست» و همراه با داخل در دوطرف نقیض - یعنی واجب به ذات خود و ممتنع به ذات خود است - صدق می‌کند، و مراد از اعم بودن آن جز این نمی‌باشد.

و بعضی از بزرگان حکما که خداوند بزرگواری‌شان را مستدام بدارد، سخن را در این مقام تفصیل داده که: امکان عام چیزی است که سلب ضرورت عدم شئی را لازم می‌آورد، برای اینکه آن، سلب ضرورت از جانب مخالف است، و جانب مخالف یا عدمی است که اتصاف به این امکان، یعنی نسبت پیدا می‌کند - البته اگر امکان، جهت باشد - و یا عدم ذات موضوع است، یعنی انتفای آن در نفس خودش - البته اگر ممکن، محمول باشد - و ضرورت عدم هر مفهومی عبارت است از امتناع آن مفهوم، بنابراین امکان عام، سلب امتناع ذات موضوع است و یا سلب امتناع وصف عارض آن که

همان نسبت می‌باشد، و بهر دو تقدیر، ممکن عام، بر ممتنع صدق نمی‌کند. تمام مردمان (منطقیان) قایل‌اند که جانب مخالف، چیزی است که مخالف واقع - از دوطرف وجود و عدم - باشد، پس مخالف در واجب، عبارت از عدم، و در ممتنع، عبارت از وجود است و ممکن بر آن دو واقع می‌شود، و اگر مراد از ممکن عام، معنی اول باشد، سخن شک‌کننده که: ممتنع ذاتی ممکن عام است، صدق نمی‌کند، و اگر مراد آن چیزی است که نزد بیشتر مردم وضع می‌شود، پس گفته می‌شود: یا این است که در هر یک از واجب و ممتنع، تنها ضرورت یکی از دوطرف اعتبار می‌شود، پس آنچه که ممکن خاص نیست تقسیم به سه قسم می‌گردد: واجب و ممتنع و ضروری الطرفین، پس جایز نیست که آنچه ضروری الطرفین است از آنچه که در دو طرفش (ضرورت) واقع نشده، ضرورت مسلوب باشد؛ و یا این است که در هر یک از آن دو، ضرورت یکی از دوطرف - بدون شرط دیگری از اعتبار ضرورت طرف دیگر و یا عدم آن - اعتبار شود، بنابراین: هر ممتنعی را ضرورت، از آنچه که غیر واقع از دوطرف آن است، مسلوب می‌باشد درست نیست، چون ضروری الطرفین محال است و در آن، این (سخن) درست نیست.

صاحب کتاب دُرَّة التاج، بیان آنان را که: هر چه به امکان خاص ممکن نیست، به امکان عام ممکن است، نقض کرده و گفته: بر ماهیت - از آن روی که نه موجود است و نه معدوم - ممکن به امکان خاص صدق نمی‌کند، و بر آن از این حیثیت، ممکن به امکان عام هم صدق نمی‌کند.

این نقض کردن پسندیده نیست، برای اینکه صدق کردن به حسب نفس الامر و واقع می‌باشد، اگر چه به حسب برخی از مراتب مامیست - در نفس الامر و واقع - از اعتبارات عقلی نباشد.

۱۱

فصلی

در اینکه آیا به گونه‌ای اتصاف واجب بالذات به عدم خاص جایز است؟ مشهور از سخنان حکما این است که: در برخی از گونه‌های وجود بخصوصه - باتوجه به حقیقت واجبی - محال و ممتنع است، و این امر منافی واجب‌الوجود بودن

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۶۵

بالذات او نیست، همچنان که امتناع گونه‌ای از وجود برای ممکن، آن را از مرز امکان ذاتی خارج نمی‌کند و منافی آن نمی‌باشد، بلکه آن را استحکام بخشیده و امکانش را استقرار می‌دهد، و همین‌طور امتناع، گونه‌ای از عدم است بخصوصه، باقیاس به ذات ممکن، که از آن طبیعت ممکن و مفهوم امکان اِبا و امتناع ندارد، و نیز امتناع بعضی از گونه و شکل‌های عدم، باقیاس به ممتنع بالذات - مانند عدم که بر وجود پیشی دارد - این‌گونه است.

آیا مشاهده نمی‌شود که اتصاف واجب تعالی به انواع وجودات امکانی ممتنع و محال است؟ همین‌طور وجود حادث و وجود زایل و نابود شونده و وجود جسمانی و وجود حلولی و عرضی، و خلاصه وجود لاحق، برای اینکه اینها دارای خصوصیات قیده‌های نقصانی و اوصاف عدمی‌اند.

و برخی از گونه‌های وجود هستند که برای برخی از ممکنات ممتنع‌اند و برخی از آنها بر تمام ممکنات؛ دومی مانند وجود واجبی بر تمام انواع و گونه‌های وجود، و اولی مانند وجود جوهری بر اعراض، و وجود مفارقی (مجرد) بر مادی، و وجود قارّ بر غیر قارّ^۱. و همین‌طور بر غیر قارّ بالذات - به حسب ماهیت - ممتنع است که آن را عدمی بر وجودش پیشی گرفته باشد و یا وجودی پس از عدمش و یا عدمی بعد از وجودش - قبل و بعد بودن مقدر زمانی نه اجتماع به حسب آن دو بین قبل و بعد - باشد - و اگر بر آن، وجود و عدم مطلق ممتنع نباشد، و همین‌طور عدمی که عبارت از برخاستن وجود متحقق و ثابت است در ظرف واقع^۲، - بعد از اعتبار وقوع و تحققش از موضوعش به حسب آنچه که در آن از جهات و اعتبارات زمانی و مکانی و وصفی است - ممتنع نباشد بر تمامی ممکنات ممتنع است - امتناع وصفی نه امتناع ذاتی - .

۱. قار یعنی مجمع الاجزاء در وجود، و موجود قار موجودی غیرسیال را گویند. مانند مکان و غیر آن، در مقابل موجود سیال و غیرقارالوجود، مانند حرکت و زمان. «د» ۲. برای اینکه آن وجود را آن روی که در دهر واقع است و یا از آن روی که تجلی حق و یا علم او می‌باشد که تغییرپذیر نیست، برحاستش ممتنع است «ما عندکم ینفد و ما عندالله باق = آنچه نزد شما است فانی شونده است و آنچه نزد خداست باقی است» و «یامن لاینقص من خزائنه شیء = ای کسی که از گنجینه‌هایش چیزی کم نمی‌شود» (اوی آیه شریفه قرآن و دومی از فقرات دعای معصوم علیه‌السلام بود) و این پیش از این هم در بحث امتناع اعداد معدوم و مباحث امکان گفته آمد. «سبزواری»

نقد و سره کردن و اشاره نمودن

اما اینکه برخی از گونه‌های وجود بر واجب بالذات - از آن حیث که همراه با نقص و نارسایی است - ممتنع می‌باشد، در آن شکی نیست، اما مطلب امتناع اتصاف واجب تعالی بدان (وجود)، از آن حیث که وجود است و مطلق می‌باشد، مورد نظر است، برای اینکه وجود - از آن روی که وجود است - یک طبیعت بسیط است و در آن اختلافی، جز از جهت کامل و ناقص بودن و قوه و ضعف نمی‌باشد، در حالی که نقص و ضعف بازگشتشان به عدم است، پس هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، پایین مرتبه واجب قرار دارد، لذا آن (مرتبه) دارای دو اعتبار است: اعتبار سنخ وجود - از آن روی که وجود است - و اعتبار عدم رسیدنش به کمال و فرو بودنش از غایت، پس به یکی از دو اعتبار، اتصاف واجب تعالی بدان ممتنع می‌شود و به دیگری، وجوب می‌یابد، اولی که روشن است، و اما دومی: بدان جهت است که: واجب الوجود بالذات، از تمامی جهات واجب است - همچنان که پیش از این هم گفته آمد - .

و باز گوییم: اگر گونه‌ای از گونه‌های وجود بر حق متعال - به اعتبار طبیعت وجود با قطع نظر از خصوصیت قید عدمی آن - ممتنع باشد، لازم می‌آید که در ذات او جهت امتناع باقیاس به طبیعت وجود - از آن روی که وجود است - با جهت وجوبیت که او راست تحقق یابد، و در نتیجه ترکیب جهات و اعتبارات در ذات او - به ذات خودش - لازم می‌آید و خداوند از این امر بسی برتر است.

گفته نمی‌شود: این گونه از تکثر و اختلافات اگر بر او تعالی، از آن جهت که مستلزم ترکیب در ذات او است - چنان که مقرر است - محال باشد، همانند این ترکیب نیز در او - از اعتبار دو جهت وجوب وجود و امتناع عدم - لازم می‌آید.

چون گوییم: این دو اعتبار به گونه‌ای برای ترکیب - به جهت تخالف نداشتن دو جهت در آن دو - غیر مستلزم‌اند، برعکس آنچه که ما در صدد بیانش هستیم، و فرق بین دو قبلی‌ها متحقق و ثابت است، برای اینکه حیثیت وجود وجود اینجا، به عینه حیثیت امتناع عدم است، بدون تغایر و اختلافی - نه در ذات و نه در اعتبار - برای اینکه یک ذات است که به حسب صرافت و نابی وحدت و بساطتش مصداق این دو مفهوم می‌باشد، برعکس آنچه که ما در صدد بیانش هستیم، برای اینکه یک ذات باقیاس به

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۶۷

یک معنی، دواضافه و نسبت مخالف و منافی یکدیگر را به ضرورت فطرت انسانی ندارد، و این اصل^۱ از جمله اصولی است که نزد ما ثابت است و در صدد بیانش هستیم که: تمامی موجودات به حسب موجودیتشان، رشحات و فیوضات (قطرات و ریزش‌ها) و رقیقه‌های وجود الهی، و تجلیات و شئونات حق صمدی‌اند.

و اما اینکه برخی از گونه‌های عدم، برای ممکن بالذات و یا ممتنع بالذات ممتنع است، این نیز محل گفتگو است، برای این که در عدم هیچ امتیازی نیست تا آن که برخی غیر از برخ دیگر، ممتنع باشند، بلکه بسا باشد که این اوصاف عدمی، برخی از اوصاف وجودی را - به گونه پیروی و جاری شدن - در دنبال داشته باشند.

حقیقت آنکه: امتناع عدمی که بر وجود پیشی دارد - برای ممتنع بالذات - به امتناع آن وجودی که بر آن پیشی دارد باز می‌گردد، برای این که وقتی سابق، بر چیزی امتناع داشته باشد، لاحق نیز به اعتبار این که لاحق بدان است امتناع دارد، برای این که لاحق بودن، جدای از سابق بودن نیست، و چون لاحق، متّصف به امتناع به چیزی - نه بالذات بلکه به اعتبار لاحق شدن - گشت، امتناعش تابع امتناع لاحق شده بدان است، پس امتناع عدم - هر عدمی که می‌خواهد باشد - برای ممتنع بالذات، امتناع بالعرض می‌باشد.

و اینجا آن شک مشهوری است که بسیار آن را مشکل دیدند، در حالی که با آن چه که ما تحقیق و به ثبوت رسانیدیم دفعش بسیار آسان است و آن این که: واجب بالذات، واجبی است که طبیعت وجود او را مطلقاً واجب و لازم باشد و ممتنع بالذات، ممتنعی است که طبیعت وجود بر او، ممتنع و محال باشد، البته به گونه‌ای که ما آن را بیان داشته و روشن ساختیم، و آن شک این است که: چون عدم سابق و لاحق بر ذات زمان ممتنع است، لازم می‌آید که زمان، واجب الوجود به ذات خودش باشد، در حالیکه قیوم و واجب بالذات از تغییر و دگرگونی برتر و بسیار برتر است.

۱. این اگرچه اصل: البسيط کل الوجودات (یعنی بسط، شامل تمام موجودات است) یعنی کثرت در وحدت می‌باشد، ولی مستلزم وحدت در کثرت، که تعبیر از آن به این می‌شود که موجودات رشحات وجود الهی‌اند، نیز می‌باشد، چرا مستلزم آن نباشد؟ در حالی که سنخیت بین او و بین موجودات معتبر است و همو بخشنده آن است، و بخشنده وجود نمی‌تواند فاقد آن باشد، او اصل آنها است و آغاز آنها از او و بازگشتشان بدو است.

از این شک جواب داده‌اند که: واجب بالذات، واجبی است که تمامی انواع و گونه‌های وجود، بر وی ممتنع باشد، در حالی که زمان این‌گونه نیست، چون هیچ استحاله و غیرممکن بودن در این که به کلی - از ازل تا ابد - معدوم و نابود باشد نیست. این (جواب) با این که موافق اصولشان نیست - چون نزد آنان ثابت است و تصریح کرده‌اند که بر حق متعال وجود امکانی ممتنع است - چنین جواب داده می‌شود: وجودی که برای زمان در مقابل عدم سابق و لاحق است، لازم است که برایش واجب و لازم باشد، در این صورت استغنا و بی‌نیازیش از علت - در استمرار و تداوم وجودش - لازم می‌آید؛ و از اصول آنان این که: ممکن همان‌گونه که در وجود حدوثی‌اش نیازمند به علت است، در وجود بقایی‌اش هم نیازمند بدوست.

سپس در پاسخ از آن به تکلف و دشواری افتاده و گفته‌اند: در مقابل عدم متقدم و یا متأخر از شئی، رفع عدم متقدم و یا رفع عدم متأخر است، و این معنی اعم از وجود استمراری است، به جهت صدقش بر آن و عدم آن - یکسره از ازل تا ابد - رفع عدم لاحق بر زمان، بر عدم مطلق آن صدق می‌کند.

و ما با یاری خداوند از این تکلفات و مشقات بی‌نیازیم، برای این که ملاک وجوب ذاتی در فلسفه ما عبارت است از ضرورت طبیعت وجود مطلق - از آن روی که وجود مطلق است - و ملاک امتناع ذاتی عبارت است از رفع طبیعت وجود - مطلقا - و تحقق طبیعت کلی از طبایع عمومی سازگار با یکدیگر، اگرچه به واسطه تحقق فردی از افراد آن است و برخاستنش به سبب برخاستن تمامی افراد آن است، ولی وجود، شمول و انبساط و فراگیریش، از حیث عارض شدن کلیت و عموم بر آن نمی‌باشد، بلکه اطلاق و شمولش به‌گونه‌ای دیگر، غیر از عموم است و آن را راسخان و استواران در علم می‌دانند.

پس وجوب حقیقت کامل آن، مستلزم وجوب تمام شعب و شاخه‌ها و مراتب و فروعات آن است، و امتناع این حقیقت مستلزم امتناع تمام مراتب و گونه‌ها و تجلیات آن می‌باشد، پس زمان با هویت اتصالی که عبارت از جهات تجدد و نوشدن و انقضاء و محل حوادث و دگرگونی‌ها و اختلافات است، یک‌شأن از شئون علت نخستین و مرتبه‌ای ضعیف از مراتب فرود آمدن وجود است، بنابراین از جهت وجود،

ضعیف‌ترین ممکنات و از حیث رتبه، پست‌ترین معلومات است.

امکان دارد که از بیان آخری این‌گونه پاسخ داده شود: امری که ذاتاً وجودش تدریجی است، مانند زمان متصل و آنچه بدان کمیّت می‌یابد - مانند حرکت قطعی - دارای بقایی نیست تا در بقایش نیازمند به سبب باشد، بلکه زمان تحققش به‌عینه، جز زمان حدوثش نمی‌باشد، و آن چیزی است که ذات و هویت اتصالیش آهسته‌آهسته حادث و پیدا می‌شود، خواه دارای اتصال متناهی باشد - مانند حرکت مستقیم عنصری - و یا غیرمتناهی باشد - مانند گردشهای کُرّات عرشی - و چون اوقات بقای چیزی به‌عینه اوقات حدوث آن است، به این معنی که آن را در حقیقت بقایی، جز تدرّج در حصول و انتظار در اصل کون نیست، کسی را نرسد که گوید: آیا زمان در بقای خود نیازمند به علت است و یا اینکه از آن بی‌نیاز می‌باشد؟

ما را در انهدام پایه‌های شبهه بیان شده پاسخ دیگری است و آن اینکه: وجود زمان و حرکتی که بدان کمیّت می‌یابد، مانند وجود غیر آن دو، از اعراضی که دارای ماهیت متحصّل اند نمی‌باشد، چون حرکت - از آن‌روی که حرکت است - حقیقت و معنایش جز طلب و درخواست چیزی^۱ از کمالات و اشتیاق بدان (چیز) نمی‌باشد و چیزی که در برابر آن باشد نیست، بلکه چیز، عبارت است از آنچه که طلب و درخواست می‌شود و بدان اشتیاق ورزیده می‌شود و یا این صلاحیت را دارد که طلب گردد و بدان اشتیاق ورزیده شود، نه آنچه که ماهیت آن برای چیز (شی) نفس طلب و اشتیاق بدان باشد، در حالی که زمان، جز مقدار طلب و اشتیاق و شمار آن دو نمی‌باشد، پس این دو ماهیت تا ادامه دارند، بر این‌گونه‌ای که ذاتی آن دو اقتضا می‌کند اعتبار و اخذ می‌شوند، و حکم بر آن دو نمی‌توان کرد که نسبت وجود - از ضرورت و «لاضرورت» و دوام و «لادوام» و انقطاع و «لانقطاع» - به چیزی از آن دو چگونه است، بلکه هر دو در اتصاف به این امور به‌گونه پیروی و عرض‌اند، و اگر بدین‌وجه اخذ و اعتبار نشده باشند، از ذاتی خودشان بیرون آمده و هریک از آن دو، چیز دیگری خواهند بود که دارای حکم

۱. یعنی طلبی طبیعی و یا اختیاری که شامل اقسام حرکت می‌شود، پس طلب چیزی قوه آن چیز است و قوه آن چیز - از آن‌روی که قوه آن چیز است - چیزی نیست، و حرکت عبارت است از تجدد مقوله و چیزی که در برابر آن باشد نیست، بلکه چیز عبارت است از امر متجدد. «سبزواری»

دیگری می‌باشد، و پس از آنکه از نو نظر در ذاتش شود، حکمش، و اینکه از چه طبیعتی از طبایع مختلف و گوناگون است ظاهر و آشکار می‌گردد.

۱۲

فصلی

در اینکه متوقف بر ممتنع بالذات، مستلزم آن نیست که ممتنع بالذات باشد گفته‌اند: موقوف بودن چیزی بر محال بالذات، مقتضی محال بودن متوقف - محال بودن ذاتی - نیست، بلکه فقط به واسطه غیر است و بس، یعنی به واسطه محال بودن موقوف علیه است بالذات، ولی اگر موقوف علیه - مانند ممتنع بالذات - موصوف باشد و موقوف - مانند امتناع بالذات - صفت، محال بودن آن بالذات، ملزوم محال بودن موقوف است بالذات، پس این به واسطه خصوص و ویژگی موصوف است - از آن روی که موصوف بالذات است - و صفت - از آن روی که صفت است -

گویم: اصلش این است که: اتصاف شئی به وجود و مقابل آن، مانند اتصاف قابل به مقبول و به عدم آن نیست، و نیز مانند اتصاف عدم قابل به عدم مقبول هم نمی‌باشد، یعنی لازم بیاید که صفت از موصوف متأخر باشد - خواه وجود باشد و خواه عدم - و این مانند اتصاف جسم است به بیاض و سفیدی و «لابیاض»، یعنی برای موصوف، ثبوتی هست و برای صفت، ثبوت دیگری که متفرع بر آن است و سپس موصوف به این صفت - پس از تحقق ذاتش به ذاتش - اتصاف می‌یابد؛ و همین طور در اتصاف عدم جسم به عدم بیاض و سفیدی، برای اینکه ثبوت وجود برای شئی موضوع است و حملش بر آن را به عینه، ثبوت همان موضوع است، پس در اینجا نه اتصاف است و نه ناعتیتی (موصوفیتی) - مگر به حسب تحلیل عقلی که تحقیقش گذشت - و همچنین عدمش از آن عبارت است از عدمش در نفس خودش، نه عدم چیزی دیگر از آن.

بنابراین همانطور که اتصاف وجود به وجود و عینه، اتصاف شئی موجود است به آن وجود - به وجود - بدون تابع و متبوع بودن در آنجا در نفس الامر و واقع، مگر به حسب نوعی از نگرش، همین طور اتصاف عدم به شئی به امتناع به عینه، اتصاف آن معدوم است به امتناع، و همچنین حال اتصاف آن وجود به وجودی دیگر، و حال

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۷۱

اتصاف آن امتناع به ضرورت ثبوت امتناع، و همین طور... تا به واسطه انقطاع، اعتبار عقلی قطع گردد، پس در تمامی این اوصاف، اتصاف موضوع به صفتی از آن، عین اتصاف وصف آن است به آن صفت و یا آنچه لازمه آن است - بدون موقوف و موکول بودن و تابع و متبوع و لاحق و ملحق بودن - .

پس حقیقت نزد ما این است که: متوقف بر محال بالذات - از آن حیث که متوقف بر آن است نه از آن حیث که عین آن است - دائماً محال بالغیر است نه محال بالذات، همچنان که واجب بالغیر، جز ممکن بالذات نمی باشد، نه واجب به ذات خود است و نه ممتنع به ذات خود، پس هیچ استلزامی بین دو محال که هر دو محال بالذات اند نمی باشد، همچنان که هیچ استلزامی بین دو واجب که هر دو واجب بالذات اند نمی باشد.

برای اینکه استلزام بین دو چیز، جز به واسطه معلول بودن یکی از آن دو ناگزیر، تحقق نمی یابد، برای اینکه در تلازم ناگزیر است که یکی از دو متلازم علت باشد و دیگری معلول، و یا اینکه هر دو باهم، دو معلول یک علت باشند، پس یکی از دو ملازم ناگزیر است که به گونه ای معلول باشد و معلول، جز ممکن بالذات نمی باشد، چون ثابت شده که علت نیاز به غیر و موقوف بودن بر آن، تنها امکان است و بس، بنابراین ممتنع به غیر، جز ممکن بالذات نمی باشد، لذا هیچ تلازمی بین دو محال ذاتی نیست، چنانکه هیچ استلزامی بین دو محال ذاتی نمی باشد، پس هیچ استلزامی بین شئی و آنچه منافی آن است نمی باشد.

پندار و زایل کردن آن

ترا رسد که گویی: وقتی این نظریه باطل شد که لازم می آید مفهومی از مفهومات - خواه ممکن باشد و یا محال - منافی آن است، در این صورت قیاس های «خلفی» چه می شود که بدانها شئی، بر فرض عدمش اثبات می شود و در آن، شئی از فرض نقیضش لازم می آید؟ همچنان که درباره اثبات متناهی نبودن کمیت غیرقار بالذات - یعنی زمان - گفته می شود که: عدم آن پیش از وجود آن بود، پیش بودنی زمانی که بدان، متقدم با متأخر جمع نمی گردد، و همین طور عدمش پس از وجودش بوده، این پس بودن

مستلزم وجود آن است، همچنان که دربارهٔ اثبات متناهی بودن کمیات قاز - یعنی همه مقادیر تعلیمی (مانند خط و سطح و جسم و غیره) - گفته می‌شود که: متناهی نبودن آنها مستلزم متناهی بودنشان است.

به تو گفته می‌شود: اگر مراد این است که روشن شود: ممتنعی که وقوعش فرض شده، اگر در نفس الامر و واقع حاصل است، عدمش هم در آن واقع است، و اگر متحقق در آن نقیض شئی است، شئی در نفس الامر و واقع متحقق است، و اینکه اگر عدم زمان پیش از وجودش و یا پس از وجودش واقع بوده، یعنی پیش از وجود و پس از وجود، معدوم نبوده، این از دروغها و تهمت‌ها می‌باشد، برای اینکه این فرض شده‌ها اگر واقع شده باشند، به حسب تحقیقشان درخواست لوازشان را داشته و اقتضا کنندهٔ احکام و آثار مختص به خودشان را دارند و هیچ اختلافی آنها را که منافی احکام و آثار آنها باشد نیست.

و اگر می‌خواهی که این مطلب با بیانات «خُلُفی» روشن شود اینکه: اگر چیزی از این امور - با بقای دیگر اوضاع ممکنه و واقع به حال خود - فرض شود، آنجا از فرض آن چیز - با اجتماع اوضاع ممکنهٔ دیگری - لازم می‌آید که این فرض مطابق با واقع نباشد، یعنی از آن جهت که برای امری و نقیض آن، و برای عدم شئی و وجود آن - باهم - فرض شده است.

این آن اشکالاتی است که در این مواضع وارد کرده‌اند و در آنها درخواست وجوب استلزام شئی مر آنچه را که منافیش می‌باشد نیست، بلکه درخواست وجوب امتناع شئی می‌باشد، برای اینکه فرض آن از جهت وضع و یا رفع، منتهی به نقیض آنچه که اقتضای وجود را - به حسب دیگر اوضاع واقع و یا ممکنه - می‌کند می‌گردد، پس فرض آن در واقع، مساوی با فرض اجتماع دو متنافی در مقام کنکاش می‌باشد.

خلاصه آنکه: آن فرضی که در بیانات خُلُفی هست عبارت است از اینکه آن (شئی) فرض شده است نه اینکه محقق شده است، برای اینکه نفس آن فرض شده، اگر چه با اموری که مستلزم نقیض آن است می‌باشد، ولی اگر فرض آن چیز مطابق با امر واقعی بود، لازم می‌آمد که با فرض آن، وضع تمام لوازم و ملزومات آن چیز، و رفع همگی مناقضات و منافیات آن چیز و نیز منافیات لوازم آن و منافیات ملزومات آن چیز وضع

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۷۳

گردد تا آنکه فرض آن فرض امری واقعی باشد، در حالی که آنچه را ما درباره اش سخن می‌گوییم این‌گونه نیست، بلکه در بیان خُلف گفته می‌شود: ما اگر آن شیئی را فرض و تصور کردیم، مسلماً تحقق نقیض آن را نیز خواهیم دانست، نه اینکه اگر این چیز در واقع تحقق یافت، عدمش هم در واقع تحقق خواهد یافت، در این صورت، بر محال فرض شده در عقل - به حسب تمثّل و شکل گرفتن مفهومش در ذهن - حکم به استلزام آنچه که مفهوم آن است می‌شود، نه اجتماع دو منافی، و مفهوم اجتماع دو منافی - از آن جهت که در نگرش ذهنی دو متمائل و هماننداند - از محالات نیست، بلکه از ممکنات و امکان‌پذیرها است، همچنان که بدان اشاره رفت.

سپس روشن خواهد شد که مفهوم ملزوم، عنوانی برای هیچ شیئی از اشیائی که در عالم امکان واقع اند نمی‌باشد، این به استدلال: انتفای لازم بر انتفای ملزوم است باز می‌گردد، یعنی (قضیه) شرطیه به حسب وضع فرضی قرار داده می‌شود و تمام لازم آن که موجب بطلان فرض است نفی می‌گردد، در نتیجه مجموع عقد شرطی و عقد استثنایی، به واسطه محال بودن فرض شده، ملزوم حکم می‌باشند - نه فقط فرض فرض شده - .

استحکام بخشیدن

پیش از این شنیدی و تحقق پیدا کردی که واجب به ذات خود، واجب به غیر خود نمی‌باشد، این عمل و روش را در ممتنع بالذات در کار گیر و حکم کن که: هر چه که به ذات خویش ممتنع است، محال است که ممتنع به غیر خود باشد، وگرنه امتناعش به سبب بطلان آن غیر، باطل می‌گردد؛ و نیز برای یک ذات نه دو عدم و نه دو امتناع تصور نمی‌شود، و برای دو ذات هم یک عدم و یک امتناع تصور نمی‌گردد، همچنان که برای یک ذات، دو وجود و دو وجوب تصور نمی‌شود و برای دو ذات، یک وجود و یک ضرورت تصور بردار نیست.

پس روشن شد که هریک از وجود و بطلان و ضرورت وجود و ضرورت عدم، جز به واسطه تکثر موضوعات، تکثر و فزونی نمی‌یابند و جز با اتحاد موضوع، متحد نمی‌گردند، در این صورت محال است که امتناع ماهیت فرض شده، به حسب ذات و

به حساب غیر، باهم و یا به گونه تبادلی باشد، پس محال بالذات، ضرورت عدمش و ناگزیر به حساب ذاتش است و بس.

پس روشن شد که هر چه از وجوب و یا بطلان که به واسطه غیر می باشد، موضوعش ممکن بالذات می باشد؛ و دانستی که معنی امکان ذاتی ایجاب می کند که به گونه نسبتش به هر یک از وجوب به غیر و امتناع به غیر، نسبت نقص به تمام تصور شود تا اتصاف ممکن به هر یک از آن دو جایز باشد.

و باید دانست و یاد آورد که عقل، همان گونه که توان اشراق نور اول تعالی را و تعقل کُنه مجد و جلال و عظمت او را - به واسطه تابش خورشید کبریا و عظمتش و نهایت ظهور و فعلیتش - ندارد، همچنین توان اینکه ممتنع بالذات را که به سبب غایت کاستی و نارسایی و نقصان تا به جایی رسیده که اطلاق شئی بودن بدان نمی توان کرد تعقل کند، ندارد، برای اینکه شئی، از وجود جدا نیست، و هر چه که وجودی ندارد، شیئیت هم ندارد، در حالی که عقل انسانی توان بر ادراک ماهیات اشیاء و شیئیات آنها دارد، ولی توان بر تعقل وجود ناب و صرفی را که شیئیتی ندارد - مانند واجب تعالی - ندارد، و نیز توان تعقل عدم صرفی را که به هیچ وجه از وجوه دارای شیئیت نیست ندارد، ولی در آنجا از جهت نهایت کمال و فعلیت (توان تعقل ندارد) و اینجا از جهت غایت نقصان و بطلان، و هر چه که به اول تعالی نزدیک است، در این حکم هم نزدیک است، مانند عقل اول و آنچه در طبقات پائین تر از اویند، و هر چه که به ممتنع نزدیک است، در این حکم هم نزدیک است، مانند هیولای نخستین و حرکت و هر چه نزدیک به این دو است.

خلاصه سخن آنکه: برخی از معلومات هستند که وجودشان در نهایت قوه و شدت است، مانند واجب الوجود و آنچه دون اویند از عقول مفارق (مجرد) و جواهر روحانی؛ و برخی دیگر هستند که وجودشان در غایت ضعف و شبیه به عدم اند، چون آمیزش با عدم دارند، مانند هیولی و زمان و حرکت، و برخ دیگری هستند که متوسط بین دوامراند، و این (اخیری) مانند اجسام مادی - نزد آنان (مشائیان) - و مانند اجسامی که در خیال ما است - نزد ما - چون جسم تا صورتش از ماده به نوعی انتزاع و جدا نشود، امکان علم بدان - همچنان که در مباحث حواس و محسوسات تحقیقش را خواهیم نمود - نیست؛ و خردهای بشری مادامی که این کالبدهای عنصری را تدبیر و اداره

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۷۵

می‌کنند، از ادراک بخش اول عاجز و ناتوان‌اند، همچنان که دیده‌شدن پیرگان از ادراک نور خورشید عاجز و ناتوان است، چون نور خورشید دیدگانشان را خیره می‌سازد؛ و از بخش دوم هم به واسطه ضعف وجود این امور و نقصاناتشان عاجز و ناتوان‌اند، همچنان که دیدگان از ادراک مدرکات دور و کوچک - درغایت - عاجز و ناتوانی است. اما بخش سوم بخشی است که نیروی بشری توان ادراک و احاطه بدان را دارد، مانند دانستن ابعاد و شکل‌ها و مزه‌ها و رنگ‌ها، و سببش این است که بیشتر افراد بشری در این جهان در مرتبه خیال و حس‌اند، و ادراک کننده ناگزیر باید از جنس ادراک شونده باشد، همچنان که خوراک ناگزیر باید از جنس خورنده باشد، از این‌روی شناخت این امور برایش آسان است.

۱۳

فصلی

در اینکه حقایق اشیاء، یعنی امور غیرممتنع بالذات^۱، امکان دارد که معلوم بشر باشد بسا که در برخی از کتابها آمده که: امکان معرفت و شناخت حقایق مرکب هست، و این به واسطه امکان تعریف آنها است به اجزای آنها که مقوم آنها می‌باشند، اما درباره بسایط چنین امری ممکن نیست، برای اینکه حقایق آنها قابل تعقل نیست، بلکه نهایت امر درباره آنها اینکه به لوازم و آثارشان تعریف شوند، مانند اینکه گفته شود: نفس چیزی است که بدن را حرکت می‌دهد، پس معلوم بودن از آن، محرک بودنش است مر بدن را، ولی حقیقت نفس و ماهیتش غیرمعلوم است؛ بر این مطلب دلیل آورده‌اند که: اختلاف در ماهیات اشیاء از آنجا واقع شد که هر یک، لازمی را ادراک کرده که غیرآن چیزی است که دیگری ادراک نموده و در نتیجه به حکمی که مقتضای این لازم است حکم کرده، ولی اگر ما حقایق اشیاء را بشناسیم، مسلماً لوازم نزدیک و دور آنها را نیز خواهیم شناخت، چون در علم ثابت شده که علم به علت، علت برای علم به معلول است، و اگر کار آنچنان باشد که گفته شد، هیچ چیزی از صفات حقایق - به واسطه برهان - مطلوب نخواهد بود، این چیزی بود که در این‌باره گفته شده است.

۱. که شامل واجب و ممکن خاص است. «سزواری»

شاید این گوینده فرق بین علم به وجه شئی و بین علم به شئی را به وجهی نگذارده باشد، برای اینکه اولی موضوعی را برای قضیه طبیعی صلاحیت و شایستگی می بخشد و حکم بر آن به افرادش جاری نمی گردد - چه رسد به لوازم نزدیک و دور آن - و دومی موضوعی را برای قضیه متعارفه صلاحیت می بخشد، ولی حکم بر آن، به افراد حقیقیش - نه افراد عرضی و لوازم و یا ملزومات آن - جز بالعرض جاری نمی گردد، و جاری شدن حکم بر چیزی بالذات، و بر چیز دیگری بالعرض، موجب آن نمی شود که از آن (دومی) به سومی تجاوز کند، تا چه رسد بعد از سومی.

سپس بر تو لازم است که بدانی: علاقه و وابستگی لزومی بین اشیاء، به اعتبار وجودات آنها تحقق می پذیرد، نه به اعتبار ماهیات آنها، مگر در لوازم ماهیات - از آن حیث که نه موجوداند و نه معدوم - و متمثل در ذهن از موجودات خارجی، همان ماهیات و مفهومات آنها است، نه هویات وجودی و اشخاص عینی آنها - همچنان که گفته آمد - پس معلوم برای عقل، ماهیت شئی است و پیروی کننده مر لوازم عینی (خارجی) آن را، همان وجود عینی آن شئی می باشد، بنابراین از تعقل چیزی که در عین (خارج) واقع است، تعقل لوازم آن لازم نمی آید، خواه لوازم نزدیک باشد و یا دور، و این شبهه با این برهان دفع می گردد.

فخرالدین رازی در کتاب مباحث مشرقیه گوید: حقایق بسیط را امکان معقول بودنشان هست، و برهانش اینکه: مرکبات ناگزیرند که ترکیبشان از بسایط باشد، برای اینکه در هر کثرتی، واحد موجود است، و اگر محال باشد که آن بسایط معقول باشند، مرکبات نیز به واسطه «حد» غیر معقول اند، در این صورت امکان آنکه به واسطه «رسم» هم معقول باشند نیست، برای اینکه «رسم» عبارت است از تعریف شئی به سبب لوازم آن، و آن لوازم اگر بسیط باشند، غیر معقول اند و اگر مرکب باشند و بسایط آنها غیر معقول باشد، باز هم غیر معقول اند؛ خلاصه آنکه سخن در آنها مانند سخن در ملزومات آنها است، در این صورت آنکه گفته: بسایط آن صلاحیت را ندارند که تعقل شوند، موجب این سخن می شود که: انسان هیچ چیزی را نه به حد و نه به رسم، تعقل نمی کند، ولی «تالی» باطل است و بطلانش روشن، مقدم هم مانند آن (باطل است) پایان سخن او.

سخن او محل گفتگو و بحث است، برای اینکه گوینده و اشکال کننده ای را رسد

که گوید: کسی که اعتراف دارد که ماهیات مرکب معلوم‌اند، او را لازم نمی‌آید که بپذیرد، شناخت آنها حاصل از شناخت بسایط حقیقی آنها می‌باشد، زیرا ما نمی‌پذیریم که شناخت شیئی مرکبی به واسطه حدّش، عبارت است از شناخت اجزای آن و اجزای اجزای آن، تا آنکه منتهی به شناخت بسیط شود، بلکه حد شیئی مرکب، شاید شناخت اجزای نزدیک آن - اگرچه به واسطه رسم باشد - در آن کافی باشد.

و نیز کسی را رسد که گوید: ما نمی‌پذیریم که شناخت اشیاء مرکب، ناگزیر از تحصیل شناخت اجزای آنها است، خواه نزدیک باشند و خواه دور، بلکه بسا که به وجهی دیگر شناخته شوند، نه به کُنه آن و نه به حدّ، بلکه به مشاهده حضور و یا به واسطه رسم - از جهت آثار و لوازم آنها - و چون سخن به چگونگی شناخت این لوازم و رسم‌ها کشیده شود، گفته می‌شود: این لوازم خواه بسایط باشند و یا مرکبات، به وجهی از وجوه شناخته می‌شوند - نه به کُنه و حقایقشان - و آنکه گوید: بسایط غیر معقول‌اند، مرادش غیر معقول بودنشان است به حقایقشان و به حسب کُنهشان، نه اینکه آنها به هیچ وجهی از وجوه - اگرچه به مفهومات عمومی‌شان مانند شیئیت و ممکنیت و غیر این دو - شناخته نمی‌شوند.

بلکه واقعیت در این مقام آن است که از گوینده پرسیده شود که مرادش از این سخن که: بسایط غیر معلوم‌اند، آیا مقصودش از بسیط، مفهوم بسیط است و یا موجود بسیط، اگر مرادش از آن این است که عقل، وجود خارجی را به هویت شخصی‌اش، به صورت عقلی که مطابق آن باشد نمی‌شناسد^۱، این سخنی است که هیچ وجه و اعتباری ندارد

۱. بدان که آنچه گفته می‌شود: وجود حقیقی دانسته نمی‌شود، خالی از اغراء به جهل نمی‌باشد، برای اینکه وجود حقیقی موضوع علم اعلا است، چگونه دانسته نمی‌شود؟ بلکه علم و معرفت به وجود حقیقی سه گونه است: یکی علم حصولی است، و آن علم به ماهیات موجود است - از آن جهت که موجوداند - برای اینکه آن علم به انواع و گونه‌های وجودات حقیقی به مرائی لحاظ آنها است، و از اینجا است که گفته شده: حدود به قدر وجود است؛ دوم علم حصولی است و آن علم به حقیقت مطلق وجود است به واسطه عنوانهای مطلق که مطابق آنها است، مثل اینکه آنها مصداق وجود عام‌اند و وحدت حقه و هویت و نور و حیات و اراده و عشق و علم و ادراک و امثال اینها می‌باشند، سوم شناخت حضوری آن است و خود دو بخش است: نخست مانند علم حضوری که نفس به ذات خودش دارد می‌باشد، یعنی علم غیراکتناهی، برای اینکه نفس وجود حقیقی است، پس علمش به خودش، علم به وجود است - اجمالاً - و دوم مانند علم حضوری است برای نفوس متألّهان به حقیقت وجود، و آن علم فانی شونده است به آنکه در او فانی شده، و آنچه که شیخ گفته و تأویل به وجود کرده است نیاز به تفصیل دارد و شبیه سخن خطیبان (خطبا) و زمین‌گیران که منکر علم‌اند می‌باشد؛ مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد. «سبزواری»

- همچنان که تحقیقش پیش از این در مباحث وجود گذشت - و اگر مرادش آن است که عقل، هیچ مفهومی از مفهومات بسیط را نمی‌شناسد، اینکه بطلانش روشن و ظاهر است، برای اینکه عقل، مفهوم «کون مصدری» و «شیئیت» و مفهوم «الذی» و «ما» و غیراینها را درک می‌کند.

و اما اینکه معقول آن از هر چیزی مفهوم مرکب و یا بسیط می‌باشد، اگر مفهوم بسیط باشد، آن یا کُنه شئی بسیط است و یا وجه آن، بنا بر اوئی، کُنه آن شئی بسیط را تعقل می‌کند، و بنا بر دومی نیز، کُنه آن وجه را به عینه تعقل می‌کند - اگر چه کُنه صاحب وجه را تعقل نکرده است - چون اگر هر وجهی به سبب وجه دیگر تعقل شود و همین‌طور ادامه یابد، تسلسل وجوه و تعلقات آنها تا بی‌نهایت کشیده شده و یا «دور» پدید می‌آید، و در نتیجه لازم می‌آید که اصلاً چیزی تعقل نشود، لازم در این صورت باطل است و همین‌طور ملزوم هم باطل است؛ ولی اگر مفهوم مرکب باشد، ناگزیر مفهوم بسیط جزو آن است، چون ترکیب و به هم پیوستن مفهومی از مفهومات نامتناهی داخل در یکدیگر محال است، و بنا بر تقدیر متناهی نبودن در مفهومات، مفهوم واحد بسیط متحقق و ثابت می‌باشد، برای اینکه کثرت، اگر چه نامتناهی است، ولی ناگزیر از بودن وجود «واحد» است در آن، چون آن (واحد) مبدأ و اصل آن (کثرت) می‌باشد.

بدان که ابن‌سینا در تعلیقات (برشفا) آورده: وقوف بر حقایق اشیاء در توان بشری نیست، و ما از اشیاء جز خواص و لوازم و اعراض را نمی‌دانیم، و فصل‌های مقوم هر یک از آنها را که دلالت بر حقیقتشان دارد نمی‌دانیم، بلکه فقط می‌دانیم آنها اشیائی هستند که دارای خواص و اعراض اند، چون ما حقیقت اول تعالی را نمی‌دانیم، حتی (حقیقت) عقل و نفس و فلک و آتش و هوا و آب و خاک را نمی‌دانیم، و با این همه حقایق اعراض را هم نمی‌دانیم.

و مثال آن اینکه: ما حقیقت جوهر را نمی‌دانیم، بلکه چیزی را می‌دانیم که چنین خاصیتی دارد، و آن اینکه موجودی است «لاقی موضوع» و این حقیقتش نمی‌باشد؛ و ما حقیقت جسم را هم نمی‌دانیم، بلکه چیزی را می‌دانیم که دارای این خواص است و آنها طول و عرض و عمق (درازا و پهنا و ژرفایی) اند، و حقیقت حیوان را هم نمی‌دانیم، بلکه چیزی را می‌دانیم که دارای خاصیت ادراک و فعل می‌باشد، برای اینکه «مدرک

فعال» حقیقت حیوان نیست، بلکه خاصیت آن و لازمش می‌باشد؛ و ما فصل حقیقی را نیز درک نمی‌کنیم، از این روی در ماهیات اشیاء اختلاف واقع می‌گردد، برای اینکه هریک، غیر از آنچه دیگری درک می‌کند درک می‌نماید و در نتیجه حکم به مقتضای آن لازم می‌کند؛ و ما چیز مخصوصی را که دانسته‌ایم چیز مخصوصی است و دارای خاصیت و یا خواصی می‌باشد اثبات می‌کنیم، سپس برای این چیز، خواص دیگری - به واسطه آنچه (از آلات و مدارک) که نخست آنها را دانسته‌ایم - می‌دانیم، سپس به شناخت انیتش - مانند شناخت انیت نفس و مکان و غیر اینها که انیتشان را اثبات کرده‌ایم - می‌رسیم، نه از جانب ذات آنها، بلکه از جهت نسبت‌های آنها به اشیائی که آنها را شناخته‌ایم و یا از جانب عارض آنها و یا لازمشان.

و مثال آن در نفس اینک: ما جسمی را می‌بینیم که حرکت می‌کند، ما برای این حرکت، حرکت دهنده‌ای اثبات می‌کنیم؛ و حرکتی مشاهده می‌کنیم که مخالف حرکت دیگر اجسام است، خواهیم دانست که آن را حرکت دهنده‌ای خاص و یا دارای صفتی خاص است که دیگر حرکت‌دهندگان فاقد آنند، سپس هر خاصیت و هر لازمی را دنبال می‌کنیم و در نتیجه به وسیله این پی‌گیری‌ها، به انیت آن (حرکت دهنده) می‌رسیم؛... تا پایان سخن او.

گویم: تأویل سخنش همان است که بدان اشاره کردیم و برآن در مباحث وجود اقامه برهان نمودیم که: افراد وجود را هیچ برهانی بر آنها جز به نوعی از برگردانیدن و صلاحدید - برهانی که شبیه به برهان «لم» است - نمی‌باشد، چون گفتیم که: حقیقت هر موجودی بخصوص خودش، جز به واسطه مشاهده حضوری دانسته نمی‌شود، و فصل‌های اشیاء نزدما، صورتهای خارجی آنها است، پس درست است که آنها جز به واسطه مفهومات و عنوان‌هایی که صادق بر آنها هستند شناخته و دانسته نمی‌شوند، و این مفهومات، اگرچه داخل در مفهوم مرکبی هستند که به نام «حد» نامیده می‌شوند و مشتمل بر چیزی که به نام «جنس» و آنچه که به نام «فصل» نامیده می‌شوند هستند، ولی بیرون از گونه وجود صوری که بدان شئی، حقیقی و یا دارای حقیقت می‌گردد می‌باشند.

و این سینا در برخی از مواضع کتاب شفا بیانی دارد که معنایش این است: فصل

حیوان، مفهوم حساس نیست، بلکه جوهر نفس او است که بدان تمام ذات و هویت و حقیقتش می‌باشد، و همین‌طور فصل‌های دیگر انواع و اجناس، اولی به‌نام فصل منطقی نامیده می‌شود و دومی فصل اشتقاقی، برای اینکه غیرِ محمول بر نوع مرکب است، و محمول بر آن، همان مفهومی است که از آن اخذ و اعتبار شده، و این در واقع لازمی از لوازم آن است؛ و از اینجا دانسته می‌شود که وجود را اعیانی خارجی است و مفهوم عقلی انتزاعی اضافی نیست که به‌واسطهٔ تکثر آنچه که بدان اضافه و نسبت داده می‌شود تکثر پیدا می‌کند، همچنان که متأخران پنداشته‌اند، و این سخن از ابن‌سینا مانند نصی و تصریحی است بر آنچه که ما آن را ادعا و اثبات می‌کنیم.

۱۴

فصلی

در اقسام ممکن

ممکن تقسیم به آنچه که در ذات خود ممکن‌الوجود می‌باشد، و به آنچه که برای شئی ممکن‌الوجود می‌باشد می‌گردد، و هر چه که برای شئی ممکن‌الوجود می‌باشد، در ذات خود هم ممکن‌الوجود می‌باشد و عکس ندارد، برای اینکه برخی از ممکنات هستند که در نفس خود ممکن‌اند و برای شئی دیگر ممکن‌الوجود نیستند، بلکه یا واجب‌الوجود برای شئی دیگراند - مانند صور برای مواد و موضوعات برای اعراض - و یا ممتنع‌الوجود برای شئی‌اند، مانند جواهری که به نفس خودشان قائم‌اند.

سپس (گوییم:) آنچه که در ذات خود ممکن‌الوجود است، یا این است که امکان وجودش در فیضانش (صدور) از علتش کافی است، و یا اینکه کافی نیست.

تحقیق و اثبات این سخن نیاز به مقدمه‌ای دارد و آن اینکه: تمامی ممکنات مستند به سببی هستند که به ذات خودش واجب‌الوجود است و او از تمام وجوه و حیثیات واجب است، و ما این را بیان داشته‌ایم، پس هر چه که این‌گونه است، محال است که صدور برخی از اشیاء از او، بدو اختصاص داشته و برخی نداشته باشد و برخی از مستعدان به فیضان (صدور) از او، بدو اختصاص یابد و برخ دیگر اختصاص نیابد، بلکه لازم و واجب است که نسبتش به تمامی اشیاء مساوی و برابر بوده و فیضش عام و

مرحله دوم - دنباله احکام وجود / ۳۸۱

فراگیر و بدون خلل و رخنه‌ای باشد، ولی برهان قائم است براینکه بعضی از ممکنات - در زنجیره علیت - پیش از بعض دیگر پدید آمده‌اند - پیش بودن بالذات - و نیز مشاهده می‌کنیم که برخی از حادثات و پدیده‌های نو بر برخی دیگر در زنجیره متعاقبات پیشی دارند - پیش بودن زمانی - .

بنابراین گوییم: این اختلاف در افاضه و صدور، از جانب واجب‌الوجود بالذات نیست، بلکه به واسطه اختلاف امکانات ذاتی در ماهیات، و امکانات استعدادی در قوایل است^۱، پس تمام ممکنات در اینکه در نفس و ماهیاتشان دارای امکان‌اند مشترک‌اند، پس اگر این امکان در فیضان و ریزش وجود بر آنها از واجب‌الوجود کافی است، لازم است که به گونه «ابداع» بدون تخصیص به زمانی غیرزمان دیگر موجود باشند، و با این همه جایز است که امکانات آنها به اولویت و سزاواری و اقدمیت و پیش بودن و اشدیت و قوی بودن متفاوت باشد، برای اینکه امکان عقل دوم مانند امکان عقل اول نیست، زیرا وجودش بر عقل دوم ممتنع است، پس در واقع امکانش برای وجود - مطلقا - در امکانش برای وجودی که بعد از عقل اول است تحصیل می‌یابد، همچنان که امکان عقل اول باقیاس، به وجودی است که بعد از وجود واجب می‌باشد، و همین طور قیاس در دیگر مبدعات، و به زودی مشروح این مطلب گفته خواهد شد، و اگر مانند این امکانات، کافی در فیضان نباشد، بلکه با این شرط ناگزیر از شرط‌های دیگری که زاید بر اصل ماهیت‌اند می‌باشد تا آماده و مستعد وجود گردد.

پس چنین ممکنی را دو قسم از امکان است: یکی از آن دو، ذاتی ماهیت است، و آن بودنش است به حسب ماهیت به حالی که از فرض وجودش و از فرض عدمش محالی لازم نیاید، و دیگری استعدادی است و آن هم همین معنی را باقیاس به گونه‌ای خاص از وجودش دارد، و این جز نزد اجتماع شرطها و برخاستن مانع‌ها حصول نمی‌یابد، پس آنچه که گفته‌اند: این معنی دیگری از امکان است، درست نمی‌باشد، آری! این دو، به واسطه موضوع مختلف‌اند و این مطلب را در مباحث قوه و فعل به زودی خواهی دانست.

سپس بدان که این شرایط ناگزیر باید بر وجود این ممکن پیشی داشته باشند - پیش

۱. ذاتی در زنجیره طولی است و استعدادی در عرضی. «سزواری»

بودن زمانی - وگرنه حادث، حادث نخواهد بود، و این خلف (خلاف فرض) است، پس برای حصول این استعداد، ناگزیر از حوادث و پدیده‌هایی پیشین است که منتهی به هیچ حدومرزی نمی‌شوند، و نیز ناگزیر از امری هستند که از جهت ذات و هویت متجدد و نوشونده باشد^۱، یعنی حدوث و انقضایش از صفات ذاتی آن باشد، و با این‌همه ناگزیر از محلی برای این حوادث و پدیده‌های جدید است تا به سبب آن (محل) قبولش نسبت به آنچه که بعد از آن حادث شده و پدید می‌آید تمام گردد، و این همان ماده است.

۱. این چیزی است که مترتب بر آن است و از آن حرکت جوهری لازم می‌آید، و این امر متجدد بالذات عبارت از صورت است، و به وجهی «آن سیال» و همان ملاک تجدّات و تغیرات در جهان آخرت است. «فوری»

فہارس

فہرست آیات

فہرست احادیث

فہرست اعلام و اصطلاحات

فهرست آیات

۲۴	لقمان / ۱۲	۱۲۰	بقره / ۱۱۵
۲۱۹	لقمان / ۲۷	۱۱۶، ۶۹	بقره / ۱۸۶
۱۲۱	یس / ۸۲	۲۴	بقره / ۲۶۹
۲۶۰	غافر / ۱۵	۱۳۷	آل عمران / ۱۷
۲۶۲	غافر / ۱۶	۲۴	آل عمران / ۸۱
۱۶	غافر / ۸۳	۲۶۷	انعام / ۳۸
۱۲۲	فصلت / ۱۱	۳۱۴	نحل / ۳۳
۱۳۷	فصلت / ۵۲	۱۲۱	اسراء / ۴۴
۳۳۳	شوری / ۱۱	۷	کهف / ۱۰۴
۱۱۶، ۶۹	ق / ۱۶	۱۱۷	طه / ۱۰۹ و ۱۱۰
۲۸۶	واقعه / ۶۲	۷۰	طه / ۱۱۱
۱۵	حشر / ۷	۲۶۷	مؤمنون / ۱۴
۳۵۱	مطففین / ۱۵	۱۵	نور / ۴۰
۱۵	شمس / ۹ و ۱۰	۲۳، ۲۲	شعرا / ۸۳
۲۳	تین / ۴ و ۵ و ۶	۲۶۲، ۹۰	قصص / ۸۸

فهرست احاديث

- ١٠ طفقت ارتشى بين ان اصول بيد جءاء، اواصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير و...
- ١٠ فرأيت ان الصبر على هاتى احجى، فصبرت و فى العين قذى و فى الحلق شجى
- ١٣، ١٤ لاتؤتوا الحكمة غير اهلها فتضلوها، ولا تمنعوا اهلها فتظلموها
- ٢٢ رب ارنا الاشياء كماهى
- ٢٣، ٢٤ تخلقوا باخلاق الله
- ٢٢ من و قى شر لقلقه و قيقه و ذبذبه فقد و قى الشر كله
- ٢٣ رحم الله امرءة أعدت لنفسه و استعد لرمسه و علم من أين و فى أين والى أين
- ٢٣ الفلسفة هى التشبه بالاله
- ٢٣ كان الله ولم يكن معه شئى
- ٢٣ استتر به شعاع نوره عن نواظر خلقه
- ٢٣ ان لله سبعين الف حجاب من نور و ظلمة
- ٦٨ الفقر سواد الوجه فى الدارين
- ٩٠ الاكل شئى ما خلا الله باطل و كل نعيم لا محالة زائل
- ٩١ اللهم الا ان العيش عيش الآخرة
- ١١٦ لودليتكم بالارض السفلى لهيظتم على الله تعالى
- ١١٨ بينى و بينك اتى بناز عنى فارفع بلطفك اتى من البين
- ١٢٠ ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله
- ٢٢٥ انا بئيك اللزم
- ٣٤٢ ان الله لا يتجلى فى صورة مؤتتين

فهرست اعلام و اصطلاحات

۲۷۷، ۱۹۷	ابونصر فارابی	۳۸۰، ۳۷۹، ۹	آب حیوان
، ۲۱۲، ۱۹۶، ۱۸۳	اتحاد	۲۳۰	آن بسیط سیال
، ۲۵۵، ۲۴۵، ۲۴۴		۲۸۱	آهن ربا
، ۲۷۱، ۲۵۸، ۲۵۶		، ۲۱۲، ۲۰۶، ۱۸۲	ابداع
، ۲۸۸، ۲۸۶، ۲۸۱		، ۲۶۴، ۲۴۸، ۲۱۸	
، ۳۱۵، ۳۰۴، ۲۸۹		۳۸۱، ۲۸۵، ۲۶۵	
، ۳۴۵، ۳۳۷، ۳۲۵		۲۴۸	ابداع نخستین
۳۷۳، ۳۴۹		، ۴۸، ۴۶، ۴۳، ۳۵	ابن سینا
۱۹۶	اتحاد بالعرض	، ۹۱، ۸۹، ۶۵، ۴۹	
، ۲۱۱، ۲۱۰، ۲۰۹	اتصاف	، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۰۰	
، ۲۲۴، ۲۲۱، ۲۱۵		، ۱۷۴، ۱۷۲، ۱۳۱	
، ۲۷۲، ۲۵۷، ۲۴۷		، ۲۷۳، ۲۵۸، ۲۴۲	
، ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۸۵		، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۷۷	
، ۳۲۶، ۳۲۰، ۳۰۳		، ۳۴۵، ۳۲۷، ۳۲۲	
، ۳۳۴، ۳۲۸، ۳۲۷		، ۳۷۹، ۳۷۸، ۳۵۴	
، ۳۶۰، ۳۴۸، ۳۴۵		۳۸۰	
، ۳۶۵، ۳۶۴، ۳۶۳		۱۳۴	ابن کمونه

٣٨٨ / ترجمهٔ اسفار - سفراول

٢٣٢، ١٣٠	استنادی	٣٦٦، ٣٦٩، ٣٧٠	
٢١٠	اسرار الهی	٣٧١، ٣٧٤	
١٤٥	اسمی استقلالی	٢٠٧، ٢١٨، ٢٣٦	اتفاق
٢٧٦، ١٥٢، ١٠٠	اشارات	٢٤١، ٢٤٥، ٢٥٧	
٣١٣		٢٩٩	
٣١٤، ٢٩٤	اشباح مثالی	٧٩	اتفاق نوعی
٢٩٦	اشباح مجرد	٨٩، ١٣١	اثولوجیا
٢٣٤	اشتراک صناعی	١٥٨	احادیث
٨١	اشتراک عرفی	٧٢، ١٧٤، ١٨٢	احدیت
٢١٠	اشتراک لفظی	٢٠٦، ٢١٦، ٢٦١	
١٢٣	اشتراک وجود	٢٦٩	احکام ثبوتی
١٠٥، ٩٥، ٧٥، ٦٠	اشراق	٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣	اخص
٢٩٥، ٢٨٧، ١٦٨		٢٣	اخلاق الهی
٣٧٤، ٣٠١		١٢٠	ادراک بسیط
٢٩٥	اشراق حضوری	١٢٠	ادراک مرکب
٣٠١، ٢٩٥	اشراقی	٣٥٢	ارادهٔ گزاف
٨٦، ٤٠، ٨	اشراقیان	٨٧	ارتباط تملقی
٢٤٩	اشعری	٨٩، ١٣١، ١٤٢	ارسطو
٣٥١، ١٢٠	اشعریان	١٤٣، ٢٧٧، ٢٩٤	
٢٧	اشیاء تعلیمی	٢٩٩، ٣١٢	
٢٨، ٢٧	اشیاء طبیعی	٣٥٣	ارکان عقود
١٦٠، ١٤٣، ١٢٩	اضافه	١٨٢، ١٨٨، ١٩٤	ازل
١٧٩، ١٧٦، ١٦٨		٣٦٨	
٢١٢، ١٨٣، ١٨١		١٥٣	ازل و ابد
٢٣٥، ٢٣٣، ٢٢٩		١٩٠	اساس الاقتباس
٢٥١، ٢٥٠، ٢٤٤		٢٣٦	استقامی

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۸۹

،۱۷۵ ، ۱۷۱ ، ۱۷۰	،۲۸۵ ، ۲۷۹ ، ۲۵۷	
،۱۷۸ ، ۱۷۷ ، ۱۷۶	،۳۳۸ ، ۳۳۷ ، ۳۳۳	
،۲۱۳ ، ۲۰۶ ، ۱۸۰	،۳۴۳ ، ۳۴۱ ، ۳۳۹	
،۲۵۷ ، ۲۴۵ ، ۲۳۴	۳۸۰	
،۲۶۲ ، ۲۶۰ ، ۲۵۸	۲۸۷ ، ۲۸۵	اضافه اشراقیه
،۲۷۵ ، ۲۷۳ ، ۲۶۶	۱۴۳	اضافی مطلق
،۲۹۵ ، ۲۸۱ ، ۲۸۰	۳۰۰	آبرخس
،۳۲۲ ، ۳۱۴ ، ۲۹۷	۳۶۵ ، ۳۴۷ ، ۳۴۵	اعاده معدوم
،۳۳۰ ، ۳۲۹ ، ۳۲۵	۲۲۱	اعتبار تحیتی
۳۶۰ ، ۳۴۴ ، ۳۴۳	،۵۴ ، ۳۵ ، ۳۴ ، ۳۲	اعراض
،۲۰۶ ، ۷۰ ، ۶۸	اعیان ثابتات ، ۷۹ ، ۷۲ ، ۶۲ ، ۵۶	
،۲۹۷ ، ۲۶۶ ، ۲۶۰	،۱۲۴ ، ۸۲ ، ۸۰	
۳۶۰ ، ۳۳۰ ، ۳۲۲	،۱۷۵ ، ۱۵۴ ، ۱۴۱	
،۲۳۰ ، ۲۲۹ ، ۲۱۷	افاضه ، ۲۴۳ ، ۱۸۳ ، ۱۸۱	
،۲۸۳ ، ۲۳۲ ، ۲۳۱	،۲۷۹ ، ۲۷۲ ، ۲۴۹	
۳۸۱ ، ۳۳۰	،۳۰۲ ، ۲۹۸ ، ۲۸۰	
۱۳۴	افتخار الشیاطین ، ۳۲۰ ، ۳۱۵ ، ۳۰۹	
۲۹۴	افلاطن ، ۳۲۵ ، ۳۲۳ ، ۳۲۱	
۳۰۰ ، ۲۹۹ ، ۲۹۶	افلاطون ، ۳۷۸ ، ۳۵۱ ، ۳۲۹	
۲۸۸	افلوطن اسکندرانی ۳۸۰	
۱۵۴	اقالیم شمالی ۳۲۵ ، ۲۸	اعراض ذاتی
۱۵۳	اقتضای سبب تام ۶۲	اعراض عام
۴۱	التحصیل ، ۱۰۳ ، ۹۸ ، ۹۱ ، ۷۰	اعیان
۱۰۰	المباحثات ، ۱۲۷ ، ۱۱۴ ، ۱۱۲	
۱۷۷	الهام غیبی ، ۱۴۳ ، ۱۴۲ ، ۱۴۱	
۳۶۷	امتناع بالعرض ، ۱۶۹ ، ۱۵۰ ، ۱۴۶	

۳۹۰ / ترجمه اسفار - سفر اول

۱۶۳ ، ۱۶۲ ، ۱۶۱	۱۸۹ ، ۱۶۷ ، ۱۵۹	امتناع به غیر
۱۷۸ ، ۱۶۵ ، ۱۶۴	۲۲۳	
۱۸۲ ، ۱۸۰ ، ۱۷۹	۱۸۰ ، ۱۶۳ ، ۱۲۵	امتناع ذاتی
۲۰۱ ، ۱۹۷ ، ۱۹۰	۲۲۳ ، ۱۹۲ ، ۱۹۱	
۲۲۹ ، ۲۲۳ ، ۲۰۲	۳۶۸ ، ۳۶۵ ، ۲۲۷	
۳۵۳ ، ۳۲۹ ، ۲۳۳	۳۷۰	
۳۷۴ ، ۳۶۵ ، ۳۵۴	۳۶۷	امتناع عدم
۳۸۱	۳۶۷ ، ۲۲۱	امتناع لاحق
۱۴۰ ، ۱۲۴ ، ۸۴	۳۶۵ ، ۱۹۹	امتناع وصفی
۲۵۳ ، ۱۵۷ ، ۱۵۲	۳۶۶	امتناع عدم
۳۶۳ ، ۳۶۲ ، ۲۸۹	۲۷۶ ، ۱۲۵	امکان اخس
۳۶۴	۱۲۵	امکان اخص
۲۲۲	۱۸۲ ، ۱۵۴ ، ۱۲۴	امکان استعدادی
۳۸۱	۲۳۳ ، ۲۳۲ ، ۲۳۰	امکان عقل اول
۳۸۱	۳۸۱ ، ۲۳۵ ، ۲۳۴	امکان عقل دوم
۱۷۸	۱۵۳ ، ۱۵۲ ، ۱۲۴	امکان استقبالی
۲۲۲ ، ۱۸۶	۱۲۵	امکان اشرف
۸۷	۱۶۷ ، ۱۶۲ ، ۱۶۱	امکان بال غیر
۱۸۶	۱۸۶	امکان ملزوم
۱۴۲	۱۸۱	امکان حادث
۱۶۸	۱۷۴ ، ۱۵۲	امکان حقیقی
۲۳۴	۱۲۵ ، ۹۹ ، ۸۳ ، ۴۳	امکان خاص
۲۳۲ ، ۲۲۹ ، ۲۲۰	۱۹۲ ، ۱۵۹ ، ۱۵۷	امکانات
۳۸۱ ، ۳۲۹	۳۶۴ ، ۳۶۲	
۲۶۱ ، ۱۲۰ ، ۲۳	۱۲۵	امکان در ماهیات
۲۹۶ ، ۲۰۶	۱۲۴ ، ۹۷ ، ۹۰	امکان ذاتی

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۹۱

،۹۱ ،۷۷ ،۷۶ ،۳۲	ایجاب	۲۴۵،۴۹	انتزاعی مصدری عام
،۱۱۳ ،۹۹ ،۹۲		۲۵۶	انسانیت مصدری
،۱۴۸ ،۱۴۷ ،۱۲۵		۲۱۸	انشاء
،۱۵۳ ،۱۵۲ ،۱۵۱		۱۷۴	انصاف و انتصاف
،۱۸۶ ،۱۶۱ ،۱۵۵		۸۷	انضمامی اتحادی
،۲۰۰ ،۱۸۹ ،۱۸۷		۲۱۲	انّی
،۲۴۲ ،۲۱۴ ،۲۰۱		۱۱	انوار حق
،۳۵۴ ،۳۳۷ ،۳۳۶		۱۲۹،۸	انوار حکمت
،۳۵۸ ،۳۵۷ ،۳۵۵		۶۲	انوار عرضی معقول
۳۷۴،۳۶۱		۶	انوار قدیسن
۳۳۷،۱۶۱	ایجاب سلب	۸	انوار معرفت
۱۶۱	ایجاب عدول	۱۰	انوار ملکوت الهی
۱۵۳	ایجاب وجود	۴۷	انیات ارتباطی
،۲۱۸ ،۲۰۴ ،۲۰۳	ایجاد	۴۴	انیات ناب
،۲۶۴ ،۲۶۱ ،۲۲۹		۸۶	انیت
،۲۸۲ ،۲۶۶ ،۲۶۵		۳۰۳	اوصاف انتزاعی
۳۰۶		۳۷۸،۳۷۴	اول تعالی
،۱۲۵ ،۵۱ ،۵۰ ،۲۷	بالفعل	۲۸۷،۲۶۷،۲۴۸	اهل الله
،۱۴۸ ،۱۴۷ ،۱۴۵		۱۷۸	اهل بهشت
،۱۸۱ ،۱۷۹ ،۱۵۰		۲۴۵	اهل حقیقت
،۲۳۰ ،۲۲۹ ،۱۸۳		۲۳۱	اهل حکمت
،۲۴۰ ،۲۳۹ ،۲۳۳		۱۷۸	اهل دوزخ
،۲۷۸ ،۲۷۰ ،۲۶۹		۲۹۴	اهل ذوق
،۲۸۳ ،۲۸۰ ،۲۷۹		۲۳۱	اهل شریعت
،۳۵۵ ،۳۰۴ ،۲۹۱		۲۹۶،۲۶۷	اهل کشف
۳۶۲		۳۵۰،۲۰۰	اهل کلام

۳۹۲ / ترجمه اسفار - سفر اول

،۱۱۸ ، ۱۱۷ ، ۱۱۳	بسط	،۱۴۸ ، ۶۵ ، ۲۷	بالقوه
،۱۳۷ ، ۱۳۵ ، ۱۲۰		،۱۸۳ ، ۱۶۲ ، ۱۵۰	
،۱۶۱ ، ۱۵۵ ، ۱۳۸		،۲۳۲ ، ۲۳۰ ، ۱۸۴	
،۱۹۲ ، ۱۸۵ ، ۱۶۶		۳۳۸،۲۸۳،۲۳۳	
،۲۱۱ ، ۲۱۰ ، ۲۰۷		۲۳۶،۲۱۸،۲۰۶	بخت
،۲۵۳ ، ۲۳۷ ، ۲۳۰		۳۲۹،۲۵۲	بدیهیات اولی
،۲۶۱ ، ۲۵۸ ، ۲۵۵		۱۵۴	برج اسد
،۳۰۷ ، ۲۹۱ ، ۲۷۶		،۴۲ ، ۳۶ ، ۳۱ ، ۲۹	برهان
،۳۵۵ ، ۳۴۲ ، ۳۱۳		،۷۳ ، ۷۰ ، ۴۹ ، ۴۷	
،۳۷۷ ، ۳۷۶ ، ۳۶۶		،۹۷ ، ۸۸ ، ۸۷ ، ۸۵	
۳۷۸		،۱۲۰ ، ۱۱۹ ، ۱۱۵	
۲۵۸،۲۵۳	بسط حقیقی	،۱۳۷ ، ۱۳۴ ، ۱۳۲	
۲۵۵	بسط نوعی	،۱۵۶ ، ۱۴۳ ، ۱۳۹	
۷۸	بنی‌امیه	،۱۷۳ ، ۱۷۲ ، ۱۶۱	
۳۱۶،۲۵۰	به شرط لا	،۱۸۱ ، ۱۷۸ ، ۱۷۷	
۳۲۷،۴۸،۴۱	بهنیاز	،۲۳۱ ، ۲۱۲ ، ۲۰۷	
۲۳۶	بیان خلفی	،۲۸۲ ، ۲۳۷ ، ۲۳۵	
۲۳۱	پدیده‌های ابداعی	،۳۰۵ ، ۲۹۹ ، ۲۹۲	
۲۴۸،۹۰	پیغمبر	،۳۱۲ ، ۳۱۱ ، ۳۰۶	
۳۲۸،۲۱۸	تأسیس	،۳۳۱ ، ۳۲۲ ، ۳۱۴	
۲۱۸	تألیف	،۳۵۴ ، ۳۵۳ ، ۳۳۶	
،۱۲۷ ، ۱۰۶ ، ۹۸	تالی	،۳۷۶ ، ۳۷۵ ، ۳۵۷	
۲۹۸،۲۴۰،۱۹۲		۳۸۱،۳۷۹	
۲۸۱	تجرد	۳۷۹،۲۳۵،۲۱۲	برهان لئی
۱۲۰	تجسیم	۲۳۷،۲۰۷	برهان یقینی
،۲۱۶ ، ۱۱۶ ، ۸۷	تجلی	۱۸۳	بساطت حقیقی

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۹۳

،۲۵۱ ،۲۴۷ ،۲۴۶	،۳۴۲ ،۳۳۳ ،۲۶۱	
،۳۳۸ ،۲۶۵ ،۲۵۸	۳۶۵،۳۴۴	
۳۷۸،۳۴۷،۳۳۹	۱۱۶	تجلی ذات
،۱۲۲ ،۱۰۸ ،۱۰۶	تشخص ،۱۱۹ ،۶۹ ،۶۴	تجلیات
،۲۷۱ ،۱۳۲ ،۱۳۰	،۲۶۲ ،۲۱۶ ،۱۲۴	
،۳۴۶ ،۳۱۵ ،۲۸۳	،۳۶۷ ،۳۴۴ ،۳۳۳	
۳۴۹	۳۶۸	
،۶۳ ،۴۴ ،۳۹ ،۳۸	تشکیک ۲۶۲،۱۱۹	تجلیات ذاتی
،۱۲۳ ،۱۲۲ ،۶۹	،۲۲۹ ،۲۱۲ ،۱۹۱	تحصل
،۲۵۵ ،۲۵۱ ،۱۹۰	،۳۰۷ ،۲۵۹ ،۲۵۳	
۳۰۰	،۳۱۴ ،۳۱۳ ،۳۱۲	
۶۳	تشکیک اتفاقی ،۳۳۶ ،۳۲۷ ،۳۱۵	
۱۶۸	تصالح اتفاقی ۳۳۹	
،۱۱۸ ،۳۰ ،۲۲	تصدیق ،۱۵۴ ،۹۴ ،۴۸	تحصیل
،۲۴۴ ،۲۴۱ ،۱۲۷	،۲۰۲ ،۱۷۸ ،۱۵۶	
۳۵۶،۳۵۴،۲۶۹	،۲۶۳ ،۲۵۵ ،۲۰۷	
،۵۱ ،۳۸ ،۳۰ ،۲۲	تصور ،۲۷۸ ،۲۷۴ ،۲۷۳	
،۶۰ ،۵۹ ،۵۸ ،۵۳	۳۷۷،۳۵۰،۳۲۷	
،۸۴ ،۷۷ ،۷۳ ،۶۳	۱۹۳	تحیث
،۱۰۶ ،۱۰۲ ،۸۸	،۲۳۰ ،۲۲۷ ،۲۱۸	ترکیب
،۱۲۳ ،۱۲۱ ،۱۱۵	،۲۵۴ ،۲۵۳ ،۲۵۰	
،۱۵۱ ،۱۵۰ ،۱۴۴	۳۶۶،۲۵۶	
،۱۷۲ ،۱۶۰ ،۱۵۳	،۹۵ ،۷۵ ،۶۰ ،۵۹	تسلسل
،۱۸۱ ،۱۸۰ ،۱۷۸	،۱۴۳ ،۱۰۷ ،۹۸	
،۱۹۷ ،۱۸۷ ،۱۸۵	،۱۸۸ ،۱۶۹ ،۱۴۳	
،۲۱۲ ،۲۱۱ ،۲۰۳	،۲۴۰ ،۲۳۰ ،۲۰۹	

٢٢٠، ٢١٩، ١٩٤	تعين	٢١٨، ٢١٦، ٢١٣	
٢٥٦، ٢٣٣، ٢٢٨		٢٣٨، ٢٢٥، ٢٢١	
٣١٢، ٢٧١، ٢٧٠		٢٤٧، ٢٤٥، ٢٤٤	
٣٣٨، ٣١٥، ٣١٣		٢٥٨، ٢٥٤، ٢٥٢	
٣٤٢		٢٧١، ٢٦٩، ٢٦٨	
٣٤١، ٣٣٤، ٣٣٢	تقابل	٢٨٢، ٢٧٦، ٢٧٤	
٣٥٧	تقابل عدم	٢٨٩، ٢٨٤، ٢٨٣	
٣٤٥	تقدم بالذات	٣٠١، ٢٩٥، ٢٩٣	
٢٢٥، ١١٤، ٩٥، ٨٧	تقييدى	٣٠٤، ٣٠٣، ٣٠٢	
١٠٥، ٥٩، ٥٤، ٤٤	تلويحات	٣٠٧، ٣٠٦، ٣٠٥	
٢٥٢، ١٣٧		٣٣٥، ٣٣٢، ٣١٣	
٢٨٩، ٢٦٩، ٢١٤	تناقض	٣٣٩، ٣٣٧، ٣٣٦	
٣٦٢، ٣٥٩		٣٤٣، ٣٤٢، ٣٤٠	
١١٠	تنزلات مراتب وجود	٣٥٨، ٣٤٩، ٣٤٤	
٩٩	تنزيل	٣٧٤، ٣٧٣	
١٢٣، ١٢٢	تواطو	٣٠٢، ١٣٥، ٣٢	تضاد
٢٥٥	تواطى	٣٣٢، ٣٣١	
٣٢٢	توحيد وجود	١٩٩، ٣٢	تضاد
٢٢٥	تهافت الفلاسفه	٣٥٢	تمدد قُدا
٢٩٧	ثابت بالمرض	٧٧	تعطيل
١٦٦	ثبوت اتصافى	٢١٥، ١٥٨، ١٣٠	تعلقى
٩٣	ثبوت رابطى	٢٣٢، ٢١٦	
١٤٣	ثبوتى اضافى	١٨٦، ١٣١، ١١٤	تعليقات
٩٣، ٨٨، ٨٠، ٦٥	جاعل	٣٧٨، ٣٠٩	
١٣٠، ١٠٣، ٩٤		٢٦، ٢٣	تعليقات شما
١٩٥، ١٦٢، ١٣٤		٢٢٥، ٩٥، ٨٧	تعليلى

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۹۵

۲۵۷	جزئی حقیقی	۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۰	
۲۲۵، ۲۳۱، ۲۵۵	جزء	۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱	
۲۳۸، ۲۷۸		۲۱۴، ۲۱۶، ۲۲۰	
۳۲	جسم تعلیمی	۲۲۵	
۹۳، ۸۱، ۶۵، ۵۷	جعل	۸۰، ۸۶، ۱۳۰، ۱۹۶	جاعل تام
۱۹۸، ۱۹۷، ۱۰۳		۱۶۲	جاعل قیوم
۲۰۶، ۲۰۴، ۲۰۱		۹۳	جاعل ماهیت
۲۶۳، ۲۱۶، ۲۱۰		۱۹۵، ۱۹۸	جاعل وجود
۳۵۶، ۲۷۸		۱۷۸، ۲۶۶، ۲۷۲	جامع
۸۱	جعل ابتدایی	۳۰۶	
۱۰۳، ۶۵	جعل بسیط	۶، ۱۰، ۱۷، ۲۶۱	جبروت
۳۵۶	جعل عدم	۲۶۶	
۱۰۳	جعل مرکب	۳۶	جذر
۳۵۶، ۱۹۷	جعل وجود	۱۵	جریزه
۲۹۵	جلیدیه	۲۷، ۲۸، ۶۳، ۸۰	جزئی
۳۳۲	جمال اعظم	۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۱	
۳	جن	۱۲۳، ۱۴۳، ۱۴۷	
۴۰، ۳۵، ۳۴، ۲۹	جنس	۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۲	
۵۱، ۵۰، ۴۸، ۴۵		۱۸۵، ۱۹۸، ۲۰۵	
۶۷، ۶۲، ۵۷، ۵۵		۲۲۵، ۲۲۶، ۲۴۵	
۱۳۶، ۱۰۹، ۱۰۲		۲۵۷، ۲۶۰، ۲۷۰	
۲۵۰، ۲۳۸، ۱۴۵		۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۲	
۲۶۱، ۲۵۵، ۲۵۳		۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۹	
۲۷۷، ۲۷۳، ۲۷۱		۲۹۰، ۲۹۳، ۳۱۳	
۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۸		۳۲۶، ۳۳۸، ۳۴۷	
۳۱۰، ۲۸۶، ۲۸۲		۳۵۷	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۹۷

۸۸	حقایق تملقی	،۲۰۹ ،۲۰۴ ،۲۰۳	
۲۷۷	حقایق جوهری	،۲۱۶ ،۲۱۵ ،۲۱۴	
۱۱	حقایق ربانی	،۲۳۴ ،۲۳۱ ،۲۱۷	
۳۱۱	حقایق عرضی	،۳۴۳ ،۳۴۲ ،۲۸۳	
،۳۱۱ ،۲۵۲ ،۵۲	حقایق عینی	۳۸۲ ،۳۶۹	
۳۱۴		۱۷۴	حدوث ذاتی
۱۲	حقایق کشفی	۲۳۱	حدوث اقتران
۳۱۵ ،۳۱۲	حقایق کلی	۱۴۵	حرفی تملقی
۳۷۵	حقایق مرکب	،۲۱۴ ،۲۰۲ ،۲۰۱	حرکت
۳۰۶	حقایق معلومات	،۲۳۱ ،۲۳۰ ،۲۱۸	
۶۳	حقایق نوری	،۲۸۵ ،۲۷۶ ،۲۷۵	
۱۸۴	حقایق نوعی	،۳۲۹ ،۲۹۱ ،۲۸۸	
۳۴۴	حقایق وجودی	،۳۷۴ ،۳۶۹ ،۳۶۵	
۲۴	حقایق هویات	۳۸۲ ،۳۷۹ ،۳۷۵	
۸۶ ،۱۴	حقیقت الحقایق	۳۶۹	حرکت قطعی
۱۱۷ ،۶۹ ،۶۵	حقیقت بسیط	۳۵۱ ،۳۵۰	حشر جسمانی
۲۷۸ ،۱۳۶	حقیقت جنسی	،۱۲۴ ،۴۹ ،۴۵ ،۴۴	حصص
۳۲۳	حقیقت جوهری	،۲۲۸ ،۱۳۰ ،۱۲۹	
۸۱	حقیقت ناعنی	۲۵۷	
،۱۳۷ ،۱۳۳ ،۱۳۲	حقیقت واجب	۴۴	حصه
۲۵۶		۳۰۱ ،۱۱۷	حضور اشراقی
،۴۹ ،۴۳ ،۴۱ ،۳۹	حقیقت وجود	،۱۱۷ ،۸۶ ،۶۹	حق اول
،۵۳ ،۵۲ ،۵۱ ،۵۰		،۱۸۸ ،۱۸۲ ،۱۷۴	
،۸۷ ،۷۹ ،۶۰ ،۵۹		۳۴۴ ،۲۴۸ ،۲۳۲	
،۱۱۰ ،۱۰۹ ،۱۰۲		۳۵۱	حقایق اشیاء ایمانی
،۱۱۴ ،۱۱۳ ،۱۱۱		۳۷۶	حقایق بسیط

٣٩٨ / ترجمهٔ اسفار - سفاول

٣٦٢، ٢٩٧، ٢١٩		١٣٢، ١٣١، ١٢٣	
١١٨	حلاج	١٣٦، ١٤٦، ١٧٧	
٢٨٥، ٢٨٤، ٢٨١	حلول	١٩٠، ١٩٦، ٢٤٤	
٣٠١، ٢٨٧		٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٨	
٢٥١، ٢٤٨، ٢٤٤	حمل	٢٥٩، ٣١٣، ٣٣٠	
٢٧٩، ٢٦٩، ٢٥٧		٣٣٢، ٣٣٣	
٢٩٠، ٢٨٩، ٢٨٧		٢٧٣	حقیقتِ واحد
٣٠٢، ٢٩٩، ٢٩٢		٢٠٤	حکم اقتناصی
٣١٣، ٣٠٦، ٣٠٥		١٤٨، ١٤٩، ٢٦٩	حکم ایجابی
٣٢١، ٣٣٥، ٣٢٦		٣٥٦	
٣٦٣، ٣٥٩، ٣٥٢		١٢٠	حکم کفر و ایمان
٢٨٩، ٢٣٩، ١٤٩	حمل اولی ذاتی	١٨٥	حکم کلی
٣٠٥، ٢٩٩، ٢٩٠		١٤٦	حکم ایجابی استغراقی
٣٥٩، ٣٢١، ٣٣٥		١١٠	حکمای پهلوی
٢٨٩	حمل بالذات	٥٩، ٦٠، ٧٧، ١٠٨	حکمت الاشراق
٣٦	حمل تشکیک	١٢٢، ١٧٧، ٢٥١	
٣٦	حمل تواطؤ	٢٩٤، ٢٩٦	
٣٢١، ٢٨٩، ٢٧٩	حمل ذاتی	١٢	حکمت بحثی
٢٩٩، ٢٩٢، ٢٩٠	حمل شایع	١٢	حکمت ربانی
٣٣٥، ٣٠٥، ٣٠٢		٢٣	حکمت عملی
٢٨٩، ٢٣٩، ١٤٩	حمل شایع صنایع	٣٢٤	حکمت مابعدالطبیعه
٣٣٥، ٣٠٥		١٨، ١٢٩، ٣٢٢	حکمت متعالیه
٢٨٩	حمل عرضی	٢٣	حکمت نظری
٣٥٤	حملیه	٣٣	حکمت الهی
٣٠١	حواس باطنی	٢٤، ٩٤، ٩٩، ١٤٠	حکیم
١٤٩، ١٤٦، ١٣٠	حواشی تجرید	١٤٧، ١٨٧، ٢٠٦	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۹۹

،۳۴۲ ،۲۵۵ ،۲۰۳		۴۳	حواشی شریفیه
۳۸۲،۳۷۳		۸۷	حیثیات انضمامی
۳۷۲،۳۷۱	خُلُفی ،۱۱۹ ،۱۱۴ ،۹۵		حیثیت
۲۳،۲۲	خلیل ،۱۶۵ ،۱۶۴ ،۱۵۵		
،۱۴۰ ،۱۰۰ ،۹۹	خواجه نصیرالدین طوسی ،۱۹۴ ،۱۹۳ ،۱۷۲		
،۱۹۰ ،۱۸۷ ،۱۵۲	،۲۲۴ ،۲۰۸ ،۱۹۹		
۳۶۲،۳۳۷	،۲۴۶ ،۲۴۵ ،۲۲۵		
،۲۱۶ ،۱۵۴ ،۱۲۲	خورشید ،۳۴۲ ،۳۲۵ ،۲۸۰		
،۲۵۶ ،۲۵۴ ،۲۱۷	۳۶۶،۳۵۹		
۳۷۵،۳۷۴	۲۹۱،۲۴۹		حیوان ناطق
،۲۶۶ ،۱۹۴ ،۴۷	خیال ۲۵۶		حیوانیت مصدری
،۲۹۶ ،۲۹۳ ،۲۸۷	،۲۶۱ ،۲۵۹ ،۲۵۷		خاص
۳۷۵	،۳۱۱ ،۲۸۷ ،۲۶۶		
۲۹۶	خیال متصل ،۳۲۷ ،۳۲۶ ،۳۲۴		
۲۹۶	خیال منفصل ،۳۴۳ ،۳۳۴ ،۳۳۲		
۳۳۲	خیر حقیقی ،۳۶۲ ،۳۵۰ ،۳۴۴		
۳۳۱،۳۲۹،۲۴	خیر محض ،۳۷۵ ،۳۶۴ ،۳۶۳		
۳۵۷	دائمه سالب ۳۸۱،۳۷۹		
۳۱۶	دشتکی ۳۲		خرق و التیام
۳۶۴	دُرة التاج ۲۹۳		خسروانی
۱۹۲	دوام ازلی ۱۱۰		خسروانیاں
۱۹۲	دوام ذاتی ،۱۳۶ ،۱۰۶ ،۶۷		خصوص
۳۰۹،۲۹۹،۹۳،۵۹	دوانی ،۲۸۱ ،۲۵۹ ،۱۴۷		
،۱۱۶ ،۹۷ ،۸۴ ،۸۳	دور ،۳۵۹ ،۳۵۸ ،۳۱۳		
،۱۸۹ ،۱۸۳ ،۱۳۵	۳۷۰		
،۲۱۱ ،۲۰۶ ،۱۹۲	،۱۹۹ ،۱۹۱ ،۱۹۰		خُلُف

٤٠٠ / ترجمة اسفار - سقراول

١١،٤	رحمت الهى	٢٢٩ ، ٢٢٦ ، ٢١٦	
٣٢٣ ، ٢٣٦ ، ٢٩	رسم	٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٠	
٣٧٧ ، ٣٧٦		٢٧٢ ، ٢٦٢ ، ٢٥٦	
٢٤٨ ، ١١٦ ، ٩١ ، ٢٢	رسول خدا	٢٩٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٤	
١٣٠	رشحى	٣٣٩ ، ٣٢٩ ، ٣٠٨	
١٣٠	روابط فيض	٣٥٠ ، ٣٤٩ ، ٣٤٥	
١٤٢ ، ٨	رواقى	٣٧٨ ، ٣٧٦ ، ٣٧٥	
٢٩٣ ، ٨١	رواقيان	٣٦٥ ، ٢٣٠	دهر
٢٨٨	روح القدس	٢١٦ ، ٢٠٦ ، ١٧٤	ذات احديت
٢٨٢ ، ٢٦٧ ، ٢٣١	زمان	٢١٠	ذات بسيط
٣٠٤ ، ٢٩٠ ، ٢٨٦		١٨٦ ، ١٥٦ ، ١٢٦	ذاتى ازلى
٣٢٣ ، ٣٢٢ ، ٣٣١		٣٣٥ ، ٢١٧ ، ١٨٨	
٣٢٦ ، ٣٢٥ ، ٣٢٤		٣٤١	
٣٦٨ ، ٣٦٧ ، ٣٢٧		٢٥٢ ، ٧٢	ذوق الثالثه
٣٧٢ ، ٣٧١ ، ٣٦٩		١٤٢ ، ٨٢ ، ٨١	رابط
٣٧٧ ، ٣٧٤		١٧٧ ، ١٦٨ ، ١٤٩	
١٥٤	زمتان	٣٢٢ ، ٣٢٠ ، ٣١٩	
٣٢٢	زوراء	٣٥٦ ، ٣٢٩	
٣٥٥ ، ٣٥٤ ، ١٦٦	ساليه	٢١٤ ، ١٧٠ ، ١٤٩	رابطى
٣٥٨ ، ٣٥٧ ، ٣٥٦		٣١٩ ، ٢٨٧ ، ٢٢٢	
٣٦١ ، ٣٦٠ ، ٣٥٩		٣٢٣ ، ٣٢٢ ، ٣٢٠	
١٦٦	ساليه بسيط	٣٥٤	
٣٥٧	ساليه دائمي	٢٤	ربانتيين
٣٥٧	ساليه ضرورى	٣٢٠ ، ٣١١ ، ١٥٩	ربط
٢٤٠	ساليه كليه	٣٦١ ، ٣٥٤	
٣٥٧	ساليه مطلقه	٨ ، ٥	رجال

فهرست اعلام و اصطلاحات / ٤٠١

٣٥٨	سلب مطلق	٣٦٠	سالبه معدولة المحمول
٣٦٠	سلب نقيض اخص	٣٥٩، ٣٥٨	سالبه المحمول
٣٦٣	سلب ضرورت	١٩٢	سبب تام
٩١	سوفسطائيان	٣٤٧	سبق
٣٠٧	سيد صدر	٢٣٠	سرمد
٦٠	سيمرغ	٣٤٦، ٢٤٧، ١٩٨	سفسطه
٣٤٣	شئون ذاتي	٢٩٦	سقراط
٣٦٧	شئونات	٧٩، ٧٧، ٧٤، ٣٢	سلب
٣٠٥، ٢٨٩	شايع صناعي	٨٥، ٨٦، ٩١، ٩٢	
١١٦	شجرة الهيه	٩٩، ١٢٥، ١٣٦	
١٥٢، ٩٩	شرح اشارات	١٤٢، ١٤٣، ١٤٩	
٢٤٠	شرطي اتفائي	١٥١، ١٥٢، ١٥٥	
٣٣٦، ٢٤٠	شرطي لزومي	١٦١، ١٦٢، ١٦٣	
١٩٢	شرطيات استثنائي	١٦٤، ١٦٥، ١٦٦	
٣٣٢	شرح حقيقي	١٦٧، ٢٠٩، ٢٣٢	
٣٣٢	شر غير حقيقي	٢٤٤، ٢٧٧، ٢٧٨	
١٥٧	شر محض	٣٢٧، ٣٣٥، ٣٣٦	
٦	شريعت رحمانى	٣٣٧، ٣٥٠، ٣٥٣	
٩١، ٦٥، ٤٦، ٤٣	شفا	٣٥٤، ٣٥٦، ٣٥٧	
١٣١، ١٢٩، ١٠٠		٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠	
٢٤٢، ١٧٢، ١٤٣		٣٦١، ٣٦٣	
٢٨١، ٢٧٥، ٢٤٣		٣٥٧	سلب اطلاق
٣٧٩، ٣٧٨، ٣٢٧		٣٦٣	سلب امتناع
١١٦	شهرزورى	١٦١، ١٦٦	سلب بسيط تحصيلى
١١٧	شهود وجودى	١٦١	سلب عدولى
٧٥، ٤٥، ٤٤، ٤١	شيخ اشراق	٣٦١	سلب محمول

۴۰۲ / ترجمه اسفار - سفراول

۸۶، ۷۸	صوفیان	۹۵، ۱۰۵، ۱۶۸	
، ۱۸۲، ۱۲۶، ۹۶	ضرورت ازلی	۲۹۴، ۲۹۳، ۱۷۰	
۲۷۸، ۱۸۹		۳۵۱، ۱۹۴، ۶۸	شیخ شبستر
۹۴	ضرورت ازلی سرمدی ذاتی	۱۸۵	صاهل
۲۲۱	ضرورت به حساب محمول	۱۹۸، ۱۹۷	صحيح العدم
۲۲۳	ضرورت به شرط ذات	۳	صدرالدین شیرازی
، ۱۸۹، ۱۸۸، ۹۴	ضرورت ذاتی	۲۳۳، ۹، ۶، ۵	صرف
۲۲۵، ۲۲۳، ۱۹۱		۲۳	صفات الهی
۱۵۱	ضرورت سلب	۷۷	صفات جمال
، ۱۵۹، ۱۵۷، ۱۵۲	ضرورت عدم	۳۳۴، ۲۶۱	صفات سلبی
، ۱۹۱، ۱۶۷، ۱۶۶		۴۶	صفات کلی
۳۷۳، ۳۶۳		۳۵۷	صناعات برهان
۲۲۳، ۱۸۸	ضرورت مطلق ازلی	۲۶۵، ۲۲۵، ۲۱۸	صنع
، ۲۲۲، ۱۹۰، ۱۶۷	ضرورت وجود	۳۵۱	صور حقایق ایمانی
۳۷۳		۳۰۱	صور خیالی
۹۴	ضرورت وصفی	۲۷۷	صور ذهنی
۹۵	ضروری ازلی دائم	۲۶۴	صور نوعی
۳۶۴	ضروری الطرفين	، ۳۱۱، ۳۰۹، ۳۰۲	صورت ذهنی
۱۸۶، ۱۷۶	ضروری العدم	۳۱۳	
۱۸۶، ۱۷۶	ضروری الوجود	، ۳۰۲، ۲۸۵، ۲۶۴	صورت عقلی
۲۲۲، ۱۸۶	ضروری ذاتی	۳۴۱، ۳۴۰، ۳۱۴	
۳۵۷	ضروری سالب	۲۲	صورت معنوی امری
۳۴۷	ضروریات ذاتی	۳۱۱	صورت نباتی
۳۶۱، ۱۴۵	طبایع عام	۲۸۵	صورتهای ادراکی
۲۸۹	طبایع کلی عقلی	۲۶۴	صورکونی
۳۲۴	طبایع مصدری	۱۷۰	صورة الصور

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۰۴

۲۶۶، ۲۵۸، ۲۵۷	عام	۳۰۰، ۲۹۱، ۲۹۰	طبایع نوعی
۲۸۰، ۲۷۷، ۲۷۳		۲۹۰	طبایع کلی عقلی
۳۶۰، ۳۲۴، ۲۸۹		۳۶۸، ۱۲۳	طبیعت کلی
۳۶۳، ۳۶۲، ۳۶۱		۲۵۵، ۱۲۲	طبیعت نوعی
۳۸۰، ۳۶۴		۱۲۲	طبیعت نوعی متواطی
۶	عبادت قلبی	۴۷	طرح الگوین
۳۴۳	عدم ازلی	۱۳۰، ۱۵۸، ۲۶۳	ظلی
۱۵۲	عدم حالی	۳۰۴، ۲۷۷، ۲۶۹	
۳۶۴، ۳۳۴	عدم خاص	۳۰۹	
۱۸۶	عدم ضروری ذاتی	۱۷۲	عاقل و معقول
۱۹۷	عدم علت وجود	۲۸۶	عالم اجرام
۳۳۹، ۲۱۳	عدم علت	۲۳	عالم امر
۳۶۸	عدم لاحق	۲۹۶	عالم انوار عقلی
۳۶۸	عدم متقدم	۲۹۴	عالم حس
۳۳۴، ۲۶۰، ۱۷۶	عدم مطلق	۲۶۶	عالم خیال
۳۶۸، ۳۶۵، ۳۳۵		۲۹۶	عالم ربوبی
۳۲	عدم ملکه	۱۴	عالم صورت
۳۴۰، ۳۳۸، ۲۱۳	عدم معلول	۲۹۶، ۲۹۴	عالم عقل
۲۱۱	عدم ممکن	۱۵	عالم قدس
۳۳۴	عدمهای خاص	۱۰۳، ۴۷	عالم کون
۲۹۷	عراقی	۲۸۶، ۲۹۳، ۲۹۶	عالم مثال
۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱	عرض	۲۹۷	
۴۷، ۴۴، ۴۳، ۳۵		۲۸۶	عالم معقول
۶۲، ۵۸، ۵۵		۲۹۶	عالم معنی
۱۱۲، ۸۱، ۶۶		۲۹۶	عالم صور
۲۳۴، ۲۳۳، ۱۴۴		۲۹۶	عالم مقداری

٤٠٤ / ترجمهٔ اسفار - سفاول

٦٢	عقلی مصدری	٢٣٥ ، ٢٣٨ ، ٢٤٣	
٣٢٦	عقود حقیقی	٢٤٨ ، ٢٥٠ ، ٢٥١	
٣٥٧	عقود حملی	٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٧٧	
١٥٥	عقود سلبی	٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١	
١٠٨ ، ٨٩ ، ٨٠ ، ٦٢	عقول	٢٨٢ ، ٢٨٥ ، ٢٨٨	
٢٦٤ ، ٢٥٣ ، ١٨٢		٢٩٨ ، ٣١٢ ، ٣١٦	
٢٩٥ ، ٢٨٦ ، ٢٦٥		٣٢١ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤	
٣٣٧ ، ٣٣٠ ، ٢٩٦		٣٢٩ ، ٣٤٢ ، ٣٤٦	
٣٧٢		٣٧٨	
٢٨٦ ، ١٨٢ ، ٣٨	عقول فعال	٣٢٤	عرض خاص
٣٧٤ ، ٢٦٤	عقول مفارق	٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥	عرض ذاتی
١٩٠	عکس قیاس	٣٤ ، ٤٣ ، ٢٤٨	عرض عام
٣٦١ ، ٢٣٧ ، ١٠٤	عکس نقیض	٢٧٧ ، ٢٨٠ ، ٣٢٤	
٣٦٣		٣٥	عرض غریب
٢٤٠	علاقهٔ علی ایجابی	٥٥	عرض لاحق
١٣٣ ، ١٢٧ ، ١٢٦	علت	٢٨٨	عرض نفسانی
١٥٦ ، ١٥٣ ، ١٤٠		٣٣٥	عرضی صناعی
١٥٩ ، ١٥٨ ، ١٥٧		٣٤١	عروض عقلی
١٦٣ ، ١٦٢ ، ١٦٠		٩٣ ، ١٠٢	عروض
١٧٤ ، ١٦٧ ، ١٦٦		٢٣٤	عَلَّقَه
١٨٧ ، ١٨٦ ، ١٨٥		١٨٤ ، ٣٧٤ ، ٣٨١	عقل اول
١٩٢ ، ١٩٠ ، ١٨٩		٢٨٣	عقل بالفعل
١٩٧ ، ١٩٤ ، ١٩٣		٣٨١	عقل دوم
٢٠٢ ، ٢٠١ ، ٢٠٠		٢٣٤	عقل فعال
٢٠٧ ، ٢٠٦ ، ٢٠٣		٢٩٨	عقل مجرد
٢١٠ ، ٢٠٩ ، ٢٠٨		١٤٩ ، ١٥٤ ، ١٨٢	عقلی انتزاعی

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۰۵

۱۱۵	علم اکتناهی	۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴	
۱۷۷	علم برهان	۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸	
۱۲	علم تأله	۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۵	
۳۷۷، ۱۱۵	علم حصولی	۲۳۰، ۲۴۰، ۲۵۳	
۳۷۷، ۳۰۱	علم حضوری	۲۵۴، ۲۷۶، ۲۷۹	
۲۹	علم عام	۲۸۳، ۳۰۳، ۳۰۵	
۳۵۱	علم کلام	۳۲۱، ۳۳۰، ۳۳۷	
، ۱۷۸، ۹۲، ۸۴، ۳۵	علم کلی	۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۹	
۳۲۴		۳۵۰، ۳۶۸، ۳۶۹	
۱۴	علم معاد	۳۷۱، ۳۷۵	
۳۶	علم مفرد	۲۰۲	علت تام
، ۱۷۸، ۱۷۷، ۵۰	علم متفق	۱۹۲	علت فیاض
۳۲۵		۱۱۶، ۱۵۸، ۱۸۷	علت نخستین
۵	علم نظری	۲۲۱، ۳۶۸	
، ۱۵۴، ۲۸، ۲۷، ۲۱	علم واجب	۱۶۳	علت تام شخصی
۳۳۶، ۲۱۱		۱۶۳، ۲۱۷، ۲۱۸	علت ذاتی
۶	علوم ادبی	۱۶۳	علت عدم معلول
۲۷	علوم ریاضی	۲۰۶	علت غایی
۸	علوم معقول	۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵	علم
۱۹۷	علیت عدم	۳۱۶، ۳۲۴، ۳۲۵	
۳۲	علیت مطلق	۳۲۸، ۳۳۶، ۳۴۰	
، ۳۳۸، ۲۰۳، ۱۴۲	علیت	۳۵۱، ۳۵۷، ۳۶۱	
۳۸۱، ۳۴۰، ۳۳۹		۳۶۵، ۳۶۸، ۳۷۴	
۲۰۳	علیت امکان	۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷	
، ۱۰۶، ۷۸، ۶۷	عموم	۳۱، ۳۶، ۳۲۵	علم اسفل
، ۲۵۹، ۲۳۶، ۱۳۶		۲۰۶، ۳۲۵، ۳۷۷	علم اعلا

٤٠٦ / ترجمه اسفار - سفاول

١٨٣، ١٢٤	٢٦٧، ٢٧٣، ٢٨٤		
٣٨٠	٢٨٥، ٣٣٥، ٣٥٩	فصل اشتقاقى	
٣٧٩	٣٦٨	فصل حقيقى	
٣٢	١٠٦، ١٣٦، ٢٥٩	فصل مقسم	عموم و خصوص
٣٨٠	٥، ١١، ١٣، ١٦	فصل منطقى	عنايت
٢٦٦، ١٩٧	١٧، ٢٤، ٣٠٠	فصوص الحكم	
٢٨١	٣٥٥، ٣٥٦	فصول جواهر	عنصر
٢١٧	٢٤٤، ٢٦٩، ٢٧٠	فعل ذاتى	عقفا
١٩١، ١٨٨، ١٨٣	٣٣، ٣٤	فعليت	عوارض ذاتى
٢٣٣، ٢٣٢، ٢٢٠	٢٤٧		عوارض ماهيت
٣٢٩، ٣٢٨، ٢٣٢	٢٤٧		عوارض وجود
٢٧٤، ٣٥٧، ٣٣٨	٢٨٨، ٢٨٧		عين ثابت
٣٥٣، ٥	١٩٨	فقه	عيون الحكمة
٣٢١، ٣١	٢٠٢، ٢٩٠، ٣٦٥	فلسفه الهى	غير فاز
٣٢٩، ٣١، ٢٨	٣٧١	فلسفه نخستين	
٢٩٣، ٢٣١، ١٦٨	٢١٦	فلک	غيرازلى
٣٧٨، ٣١٥	١٠٦، ١٩٧، ٢٧٧		فارابى
٢٩٦	٢١٦، ٢٢٠، ٢٢٤	فيثاغورث	فاعل
٨٦	٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢	فيثاغورثيان	
١١٢، ٩٥، ٨٩، ٨٧	٢٣٣، ٢٥١، ٢٦٣	فيض	
١٧٨، ١٣٠، ١٢٩	٢٦٤، ٢٦٥، ٢٧٤		
٢٦٢، ٢٥٣، ٢٢٩	٢٧٦، ٢٨٤		
٢٨٧، ٢٨٥	١٩٥		فتوحات مكى
١٢١، ٩٩، ٩٨	١٢٣، ١٣٩، ١٩٨	قابل	فخرالدين رازى
١٥١، ١٤٣، ١٢٢	٢٧٦، ٣٢٥، ٣٧٦		
١٨٥، ١٨٢، ١٦٧	٥، ٢٨، ٩٥، ١٠٦		فروع

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۰۷

،۳۲۸ ، ۲۹۷ ، ۲۹۳	،۲۰۷ ، ۱۹۷ ، ۱۹۲	
،۳۳۴ ، ۳۳۱ ، ۳۲۹	،۲۲۹ ، ۲۲۵ ، ۲۱۶	
،۳۶۶ ، ۳۴۵ ، ۳۳۸	،۲۵۴ ، ۲۳۸ ، ۲۳۵	
۳۸۱، ۳۷۴، ۳۶۹	،۲۸۳ ، ۲۶۵ ، ۲۵۸	
۲۹۷	،۳۳۰ ، ۳۱۳ ، ۲۹۵	قوه متخیله
۲۹۶، ۲۹۳، ۲۶۶	،۳۳۷ ، ۳۳۲ ، ۳۳۱	قوه خیال
۱۴۴	۳۷۵، ۳۷۰، ۳۲۹، ۳۲۲	قوه عاقله
۲۳	،۳۶۵ ، ۳۲۹ ، ۱۴۹	قوه عملی
۲۳۲، ۲۲۹	۳۷۲	قوه فاعل
۲۲۹	۲۸۲	قوه قابل
۱۸۴	۱۸۵	قوه متخیله
۱۸۴	۲۱۶، ۲۱۵	قوه متوهمه
۲۳	۲۱۲، ۹۳، ۷۴، ۸	قوه نظری
، ۲۳۵ ، ۱۸۵ ، ۱۳۲	۹	قوه واهمه
، ۳۴۴ ، ۳۳۴ ، ۲۷۷	۳۳۶	قضیه حملیه
۳۴۵	۳۵۴	قضیه سالبه
۱۹۱، ۱۹۰	۳۷۶	قضیه طبیعی
۱۹۰	۳۷۶	قضیه متعارفه
، ۲۶۴ ، ۲۳۰ ، ۱۷۴	۹۳	قضیه معقوده
۲۶۵	۱۵۰، ۱۴۸	قضیه ممکنه
، ۳۶ ، ۳۳ ، ۲۸ ، ۲۷	۳۵۶، ۱۶۶، ۱۵۷	قضیه موجه
، ۷۴ ، ۷۲ ، ۷۱ ، ۵۲	۱۲۶	قضیه وصفی
، ۱۸۳ ، ۱۴۹ ، ۹۹	، ۱۹۶ ، ۱۸۸ ، ۱۸۳	قوه
، ۲۶۲ ، ۲۰۷ ، ۱۸۴	، ۲۲۱ ، ۲۰۴ ، ۲۰۱	
، ۲۸۱ ، ۲۷۳ ، ۲۷۲	، ۲۳۵ ، ۲۳۳ ، ۲۳۰	
۳۶۷، ۳۲۹	، ۲۸۳ ، ۲۷۶ ، ۲۶۰	

قاز

قاطنموریاس شیفا

قاعدۀ کلی

قدم

قدیم

قریه کهک

قضیه حملیه

قضیه سالبه

قضیه طبیعی

قضیه متعارفه

قضیه معقوده

قضیه ممکنه

قضیه موجه

قضیه وصفی

قوه

٤٠٨ / ترجمهٔ اسفار - سفاول

٢٩٤ ، ٢٩٨ ، ٣٠٤		١٨٤	كثرت بالقوه
٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤		٢٦٠ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤	كثير
٣١٥ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥		٣٥٣	
٣٢٦ ، ٣٣٤ ، ٣٤٩		١٢٠	كشف و شهود
٣٥٠ ، ٣٦٠ ، ٣٦٢		٣٦٩	كُرات عرشى
٣٦٨		٥ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧	كلام
٢١٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤	كلى طبيعى	٢٠٠ ، ٣٥٠ ، ٣٥١	
٢٨١ ، ٣٢٥ ، ٣٦٠		٣٥٢	
٦٣	كلى عرضى	٣٥٢	كلام نفسى
٢٨٠	كليات جواهر	٢٧ ، ٣٥ ، ٤٠ ، ٤٤	كلى
٢٧ ، ٣٢ ، ٣٥ ، ٤١	كم	٤٥ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥١	
٤١ ، ٢٢٨ ، ٢١٥		٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٧٢	
٢٤٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١		٧٣ ، ٧٤ ، ٧٩ ، ٨٤	
٣٤٣ ، ٣٦٥		٨٥ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩	
٣٢ ، ٢٩٠ ، ٢٩١	كم متصل	٩٢ ، ١٠٥ ، ١٠٦	
٢٩٠	كم متصل غيرقار	١٠٧ ، ١١٢ ، ١١٤	
٢٩٠ ، ٢٩١	كم متصل قار	١١٨ ، ١٢٣ ، ١٤٠	
٣٣٢	كمال آتم	١٦٣ ، ١٧٧ ، ١٧٨	
٢٩١ ، ٣١٥ ، ٣٦٩	كميت	١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٣	
٣٧١		١٨٥ ، ٢١٤ ، ٢٣٩	
١١٦	كندى	٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨	
٣٧٨	كون مصدرى	٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١	
١١٣	كون مطلق	٢٦٥ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣	
٢٦٤ ، ٢٦٥	كون و فساد	٢٧٤ ، ٢٨٠ ، ٢٨١	
١١٤	كون عام	٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤	
٣٢ ، ٣٥ ، ٤١ ، ٤١	كيف	٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۰۹

۳۰۹	ماده مشترک	، ۲۷۹ ، ۲۷۷ ، ۲۵۴	
، ۱۹۱ ، ۱۸۸ ، ۱۸۳	ماده	، ۲۹۰ ، ۲۸۷ ، ۲۸۵	
، ۲۳۲ ، ۲۳۱ ، ۲۲۹		، ۳۰۸ ، ۲۹۹ ، ۲۹۲	
، ۲۸۴ ، ۲۶۵ ، ۲۶۴		، ۳۱۱ ، ۳۱۰ ، ۳۰۹	
، ۳۰۹ ، ۲۹۸ ، ۲۹۴		، ۳۱۵ ، ۳۱۴ ، ۳۱۲	
، ۳۵۰ ، ۳۴۶ ، ۳۱۰		۳۴۲	
، ۳۶۲ ، ۳۵۵ ، ۳۵۴		۲۹۲	کیف بالعرض
۳۸۲ ، ۳۷۴		، ۳۱۲ ، ۳۱۱ ، ۳۱۰	کیف نفسانی
۲۲	ماده حسی خلقی	۳۱۴	
۳۶۲	مانع الجمع	۳۱۵	کیف مطلق
، ۵۸ ، ۵۵ ، ۵۳ ، ۴۹	ماهیات	۲۳۳	کفیات استعدادی
، ۶۶ ، ۶۵ ، ۶۴ ، ۶۳		۳۰۹	کفیات ذهنی
، ۷۱ ، ۷۰ ، ۶۹ ، ۶۷		۱۹۴ ، ۶۸	گلشن راز
، ۸۱ ، ۷۵ ، ۷۳ ، ۷۲		۳۱۶	لا بشرط شئی
، ۸۸ ، ۸۷ ، ۸۶ ، ۸۵		۲۲۹	لازم ذات
، ۹۴ ، ۹۳ ، ۹۰ ، ۸۹		۱۷۵	لازم ماهیات
، ۹۹ ، ۹۸ ، ۹۷ ، ۹۵		۳۳۵	لاشئی
، ۱۰۲ ، ۱۰۱ ، ۱۰۰		، ۱۵۹ ، ۸۷ ، ۸۴ ، ۸۳	لا ضرورت
، ۱۰۶ ، ۱۰۵ ، ۱۰۳		، ۱۹۱ ، ۱۸۶ ، ۱۷۵	
، ۱۰۹ ، ۱۰۸ ، ۱۰۷		۲۱۳	
، ۱۱۲ ، ۱۱۱ ، ۱۱۰		۳۶۰	لا يمكن عام
، ۱۱۵ ، ۱۱۴ ، ۱۱۳		۳۴۷	لحوق
، ۱۲۳ ، ۱۲۲ ، ۱۱۸		۹۰	لُیید
، ۱۲۷ ، ۱۲۵ ، ۱۲۴		۲۴	لقمان
، ۱۳۲ ، ۱۳۱ ، ۱۲۸		۲۳۲	لوازم غیرمجموع
، ۱۴۹ ، ۱۴۴ ، ۱۴۲		۳۷۶ ، ۳۲۶ ، ۳۲۴	لوازم ماهیات

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۱۱

۱۵۴ ، ۱۵۲ ، ۱۵۰	۱۳۱	میدع فیاض
۱۶۴ ، ۱۵۷ ، ۱۵۶	، ۲۵۲ ، ۱۸۳ ، ۱۱۹	متألهان
، ۲۲۲ ، ۲۲۱ ، ۱۶۶	۳۷۷ ، ۲۹۶ ، ۲۹۴	
، ۲۷۱ ، ۲۵۱ ، ۲۲۳	۳۱	متخصص الاستعداد
، ۲۸۹ ، ۲۷۴ ، ۲۷۲	۲۴۰ ، ۲۳۷	متصله لزومی
، ۳۱۹ ، ۳۰۸ ، ۳۰۷	۲۵۹ ، ۲۵۵	متواطئ
، ۳۲۳ ، ۳۲۱ ، ۳۲۰	۳۴۵	متی
، ۳۵۷ ، ۳۵۶ ، ۳۵۵	۲۸۵	مثال نوری
، ۳۶۲ ، ۳۶۱ ، ۳۵۹	، ۲۰۸ ، ۸۸ ، ۶۵	مجمول
۳۶۳	، ۲۵۱ ، ۲۱۶ ، ۲۱۰	
۹۳ ، ۹۲	۳۲۵	محمول خاص
۳۴	۲۳۱	مجمولات زمانی
۳۴	، ۲۶۹ ، ۲۳۹ ، ۲۳۸	مجهول مطلق
۳۰۳	۳۳۶ ، ۳۳۵	محمولات انفعالی
۱۷۶	، ۳۷۱ ، ۳۷۰ ، ۲۳۶	محال بالذات
۳۲۴ ، ۱۴۲	۳۷۴	محمولات عقلی
۲۶۶ ، ۱۹۵	۳۷۱ ، ۲۳۶	محال بالغير
۵۱	۱۲۰	محبوب حقیقی
۵۱	۲۱۴	محرک
۲۶۳ ، ۱۹۴	۲۸۲ ، ۱۴۵ ، ۹۹	محصل
۱۶۴	۳۶۰ ، ۲۸۹	محصورات
۳۷۸ ، ۳۷۹	، ۲۳۱ ، ۱۹۴ ، ۱۶۶	محققان
، ۱۲۰ ، ۱۱۸ ، ۱۱۳	، ۲۷۲ ، ۲۶۹ ، ۲۴۸	مركب
، ۱۶۲ ، ۱۵۵ ، ۱۳۸	۲۸۲ ، ۲۸۱	
، ۱۸۶ ، ۱۸۵ ، ۱۸۴	۳	محمد
، ۲۳۳ ، ۲۱۹ ، ۲۱۸	، ۱۴۲ ، ۹۴ ، ۹۳	محمول

٤١٢ / ترجمة أسفار - سقراول

٢٢٥، ٢٠١	مطلق عدم	٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٠	
٢٣٣، ٢٢٥، ٢٠١	مطلق وجود	٢٥٦، ٣١٣، ٣٧٥	
٣٣٥، ٣٣٤، ٣١٢		٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨	
٣٧٧		٣٨٠	
٣٢٠	مطلق وجود	١٥٤	مسبب الاسباب
٣٥٧	مطلقه سالبه	٨، ٣٨، ٤٠، ٤٢	مشائيان
٢٦٥	شيدع	٦٠، ٦١، ٨١، ١٠٨	
٣٠٠، ٢٩٦، ٢٨٥	مثل افلاطوني	١١٠، ١١١، ١١٨	
٢٩٦	مثل معلقه	١١٩، ١٢٩، ١٤٣	
٢٣٢	مضنه	٢١١، ٢٢٩، ٢٥١	
٣٢٢	مظاهر اسماء	٢٥٥، ٢٧٧، ٣٧٤	
٢١١	معاني ارتباطي	١٧١	مشارعات
٨٠	معاني ذاتي	٢٧٣، ٢٩١، ٣٠٩	مشترك
١٨٢، ١٥٤	معاني عقلي انتزاعي	١٢٤، ٢٥٥، ٢٥٩	مشكك
٣٢٩	معتزليان	٣٠، ٤١، ٤٢، ٦٦	مضاف
٣٥٩، ٣٥٨، ٣٥٦	معدوم	٧١، ٩٧، ٢٦٠	
٣٦٥، ٣٦٤، ٣٦٠		٢٨٦، ٣١٦	
٣٧٢، ٣٧٠، ٣٦٨		١٧٧، ٧٧	مطارحات
٣٧٦		٢٦٠، ٢٦٩، ٢٨٩	مطلق
٢٣٨، ١٥٧، ١٤٠	معدوم مطلق	٣٠٤، ٣٠٧، ٣١٢	
٣٠٤، ٢٦٩، ٢٣٩		٣١٣، ٣١٥، ٣٣٢	
٣٣٦، ٣٣٥، ٣٣٢		٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦	
٣٢٥، ١٩٧	معدوم ممتنع	٣٣٧، ٣٥٥، ٣٥٨	
١٩٧	معدوم ممكن	٣٦١، ٣٦٥، ٣٦٦	
٢٧٣	معروض كلي	٣٦٨، ٣٧٧	
٦٢، ٥٤، ١٤، ٨، ٥	مقول	١٨٨، ١٥٦	مطلق ذاتي

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۱۳

،۱۱۵ ،۱۰۴ ،۱۰۱		،۱۴۴ ،۱۰۵ ،۸۰	
،۱۲۷ ،۱۲۶ ،۱۱۷		،۱۷۲ ،۱۴۹ ،۱۴۵	
،۱۴۰ ،۱۳۹ ،۱۳۳		،۲۱۱ ،۱۸۱ ،۱۷۳	
،۱۵۹ ،۱۵۸ ،۱۵۷		،۲۵۲ ،۲۳۸ ،۲۱۳	
،۱۶۶ ،۱۶۳ ،۱۶۲		،۲۸۱ ،۲۷۸ ،۲۷۲	
،۱۷۴ ،۱۷۳ ،۱۷۲		،۳۰۹ ،۲۸۶ ،۲۸۳	
،۱۸۸ ،۱۸۷ ،۱۸۶		،۳۲۹ ،۳۲۶ ،۳۲۴	
،۱۹۸ ،۱۹۱ ،۱۸۹		،۳۴۱ ،۳۳۹ ،۳۳۰	
،۲۰۷ ،۲۰۱ ،۲۰۰		۳۷۸ ،۳۷۶	
،۲۱۲ ،۲۰۹ ،۲۰۸		۱۴۵	معقول بالقصد
،۲۱۸ ،۲۱۷ ،۲۱۳		،۲۰۵ ،۱۱۱ ،۶۳	معقول ثانوی
،۲۲۱ ،۲۲۰ ،۲۱۹		،۲۵۷ ،۲۵۲ ،۲۵۱	
،۲۵۳ ،۲۴۰ ،۲۲۵		،۳۲۴ ،۳۱۳ ،۲۷۲	
،۳۳۰ ،۳۲۱ ،۲۵۴		،۳۲۸ ،۳۲۶ ،۳۲۵	
،۳۳۹ ،۳۲۸ ،۳۲۷		۳۴۱ ،۳۳۰	
،۳۷۱ ،۳۴۹ ،۳۴۰		،۲۵۲ ،۲۵۱ ،۲۱۰	معقولات
۳۷۵		،۲۸۲ ،۲۷۲ ،۲۵۷	
،۱۸۷ ،۱۷۴ ،۱۷۳	معقول اول	،۲۸۶ ،۲۸۵ ،۲۸۳	
۲۰۷ ،۱۹۱ ،۱۸۹		،۳۱۴ ،۳۱۳ ،۲۸۷	
،۳۱۶ ،۳۱۵ ،۳۰۹	معلوم	،۳۲۶ ،۳۲۵ ،۳۲۴	
،۳۵۰ ،۳۴۴ ،۳۳۷		،۳۴۱ ،۳۳۳ ،۳۲۸	
۳۷۶ ،۳۷۵		۳۵۲	
۱۹۵	معلوم مجهول	۳۱۴ ،۲۸۶	معقولات کلی
۱۷۰	معنی رابطی	۳۲۴	معقولات نخستین
۳۳۰ ،۳۲۴ ،۱۶۸	معنی مصدری	،۹۶ ،۸۹ ،۸۴ ،۸۱	معقول
۲۰۸ ،۹۷	معیت ذاتی	،۱۰۰ ،۹۸ ،۹۷	

٤١٤ / ترجمة أسفار - سقراول

٣٥٤	ممتنع العدم	٢٠٨	معيت وجودى
١٨٥، ١٦٢، ١٥٧	ممتنع بالذات	١٩٣	معيت
١٩٢، ١٩٠، ١٨٦		٢٨٨	مفارق عقلى
٢٣٦، ٢٣٥، ٢٢٦		١٢٤، ٨٩، ٦٨	مفارقات نورى
٣٦٢، ٢٤٠، ٢٣٨		٣٣٤، ٢٩٨، ١٨٢	مفهوم كلى
٣٦٧، ٣٦٥، ٣٦٤		٣٠٥، ١٥٦، ١٣٥	مفهوم واجب الوجود
٣٧٤، ٣٧٣، ٣٧٠		١١٤، ٩٦، ٨٤، ٥٩	مفهوم وجود
٣٧٥		٢٠٣، ١٢٤، ١٢٢	
٣٧٣، ٢٣٦، ٢٢٦	ممتنع بالغير	٣٢٩، ٢٥٥، ٢٠٤	
١٢٥، ١٠٥، ٧٩	ممتنع الوجود	٣٤٤، ٢٣٨	مفهومات عقلى
٢٣٩، ١٥٧، ١٤١		٨٨	مقومات فاعلى
٣٨٠، ٣٥٤، ٣٣٥		٣٢٨	مقولات هفتگانة نسبى
٣٠٤	ممتنعات كلى	٢٨٠، ٢٧٩، ١٠٩	مقوله
٣٥٤، ١٩٢	ممكّن العدم	٣١٥، ٣١٢، ٢٩١	
١٨٢، ١٦٥، ١٥٧	ممكّن بالذات	٣٦٩، ٣١٦	
١٩٠، ١٨٩، ١٨٥		٣١٦	مقوله مضاف
٣٥٣، ٢٣٦، ٢٢٦		٢٢٩	مقومات ذاتى
٣٧٤، ٣٧١، ٣٦٧		٣٤١، ٣٣٩، ٣٠٦، ٢٦٠	مقيد
٣٦٤، ٣٦٣، ٣٦٢	ممكّن خاص	١٣٧، ١٧، ١٠، ٥	ملكوت
٣٧٥		٢٦٤، ٢٦١، ١٩٨	
٣٦٢، ٢٣٨، ١٤٠	ممكّن عام	٣٠١، ٢٦٦، ٢٦٥	
٣٦٤، ٣٦٣		١٣٧	ملكوت اعلا
٢٢٦	ممكّن معدوم	٣٠١	ملكوت نفس
١٤١، ٩٧، ٩٦، ٧٩	ممكّن الوجود	٢٧٥، ١٧٧	ملكوتى
٣١٠، ١٧٣، ١٦٨		١١٩، ٣٢، ٢٢	ملكه
٣٨٠، ٣٥٤		٣٥٧، ٢٩٠	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ٤١٥

٨٧	موجود عام	١٢٥	ممکنات اشرف
٣٠٧، ٣٣، ٢٨	موجود مطلق	٩٢، ١٥٢، ١٧٧،	منطق
١٩٥	موجود معدوم	٣٢٥، ٣٢٢، ١٧٨	
١٢٥	موجودات اخس	٣٢٦	
١٧٥	موجودیت امکان	٢٤٠	منطقیان
١٥٨	موسی	١٥٦	منع الخلو
٢٢٥	موسی بن عمران	١٥٦	منع الجمع
٢٢٢، ٢٤١، ١٨٥	ناطق	١٤١، ١٦٠	منفصله حقیقی
٣١٢، ٢٩١، ٢٤٩		١٥٥	منفصله حقیقیه حاصر
٣١٥		١٤، ٨، ٥	منقول
٢٤١	نتیجه متصله	٢٥٧	مواطاه
١١٩، ٨٧، ٤، ٥	نحو	٢٢٩	موالید وجودی
٣٠٣، ١٤٢		١٤٦، ١٤٧، ١٥٧،	موجبه
٢٩٧، ٢٩٥، ٢٩٠	نسبت	١٦٦، ٣٥٤، ٣٥٦،	
٣٢٣، ٣٢١، ٣٢٠		٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩،	
٣٢١، ٢٣٩، ٢٣٧		٣٦٠، ٣٦١	
٣٢٦، ٢٤٥، ٢٢٢		٣٦١	موجبه سالبه المحمول
٣٥٥، ٣٥٤، ٢٤٧		١٢٧	موجبه صادق
٣٥٨، ٢٥٧، ٢٥٦		٣٦٠	موجبه محصله
٢٦٤، ٢٦٢، ٢٥٩		٣٥٨، ٣٥٩	موجبه معدوله
٢٧٤، ٢٦٩، ٢٦٧		٢٤٠	موجبه مهمله
٣٨٢، ٢٨٠		١٢٨	موجود انتزاعی
٣٠٩، ٢٣٤	نطفه	٢٠٧	موجود اول
٢٢	نظری تجردی	٢٩١، ٢٩٨، ٣٠٨،	موجود ذهنی
٦	نفس اماره	٣١٥، ٣٢٥	
١٦٨	نفس فلکی	٢٨٧	موجود رابطی

٤١٦ / ترجمة أسفار - سقراول

٢٠٧ ، ٢١٤ ، ٢٢٣	٦	نفس مطمئنه
٢٣٠ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣	٤ ، ٣٠١ ، ٣٣١	نفس ناطقه
٣٢٨ ، ٣٣٠ ، ٣٤٢	٣٥١ ، ٣٥٠	
٣٤٤ ، ٣٤٦ ، ٣٤٦	٤٢ ، ١١٧ ، ١٨٤	نفوس
٣٧١	٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٥٣	واجب بالغير
١٣٠	٢٥٤ ، ٢٤٢ ، ٢٧٥	واجب بالقياس
٤٣ ، ٤٤ ، ٤٢ ، ٤٥	٢٩٤ ، ٣٣١ ، ٣٥١ ، ٣٧٧	واجب الوجود
٤٩ ، ٧٣ ، ٧٩ ، ٨٤	٣٣٧	نقد المحصل
٨٥ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦	٣٦٠	نقيض اعم
٩٧ ، ١٠١ ، ١٠٢	١٦٧	نقيض امتناع
١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٨	٣٤٢	نقيض خاص
١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١	٣٦٢	نقيض عام
١١٢ ، ١١٤ ، ١١٥	٢٢١	نقيض محمول
١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٩	١٩٠	نقيض مطلوب
١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢	٤٩ ، ٧٠	نور حقيقي
١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥	٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٦٠	نور وجود
١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩	٣٣٠ ، ٣٣٥ ، ٣٤٣	
١٥٣ ، ١٥٦ ، ١٧٠	٤٨ ، ٨٦	نور الانوار
١٧٢ ، ١٧٤ ، ١٨٩	١٤٥	نوع محصل
٢٠٠ ، ٢٠٦ ، ٢١٥	٩٧ ، ٣٧٦	وابستگی لزومی
٢١٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٩	٢٢١	واجب العلية
٢٣٢ ، ٢٣٥ ، ٢٥٠	٩٤ ، ١٢٤ ، ٣٤٧	واجب الوجود
٢٥٥ ، ٢٤١ ، ٢٨٦	١١٦ ، ١٢٤ ، ١٣٠	واجب بالذات
٣٠٥ ، ٣٢٢ ، ٣٥٤	١٣٣ ، ١٥٦ ، ١٥٧	
٣٤٤ ، ٣٤٦ ، ٣٧٤	١٤٢ ، ١٧٣ ، ١٨٢	
٣٨٠ ، ٣٨١	١٨٧ ، ١٨٩ ، ١٩٢	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۱۷

۳۶۰	وجود ادراکی	،۲۵۲ ،۲۵۱	وجود خاص حقیقی
،۲۲۱ ،۱۸۲ ،۱۲۹	وجود امکانی	،۲۷۳ ،۲۷۲ ،۲۶۰	واحد
۳۶۸ ،۲۴۵ ،۲۴۳		،۳۷۶ ،۳۴۳ ،۳۴۲	
،۱۵۰ ،۱۲۴ ،۶۴	وجود انتزاعی	۳۷۸	
۲۵۶		،۳۴۲ ،۲۵۵ ،۱۸۵	واحد بسیط
۲۷۸	وجود بالفعل	۳۷۸	
۱۵۸	وجود تعلقی ظلی	۱۳۹ ،۱۳۸	واحد حقیقی
۳۶۵ ،۳۲۹	وجود جوهری	۲۵۲	واحد شخصی
۳۶۵ ،۲۳۴ ،۲۱۴	وجود حادث	۱۸۳	وتر
۲۵۶ ،۳۱	وجود حقیقت	،۱۶۷ ،۱۵۹ ،۱۳۰	وجوب بالفیر
،۸۰ ،۷۲ ،۷۱ ،۶۷	وجود حقیقی	،۱۹۰ ،۱۷۴ ،۱۶۹	
،۱۳۹ ،۱۱۴ ،۱۱۳		۳۷۴ ،۲۲۳ ،۲۰۷	
۳۷۷ ،۲۵۴ ،۲۵۲		۱۳۰	وجوب بالقیاس
۳۶۵	وجود حلولی	۲۴۲ ،۲۱۰	وجوب پیشین
،۲۷۹ ،۲۷۰ ،۲۶۶	وجود خارجی	۱۴۹ ،۱۲۷	وجوب ذات
،۳۱۱ ،۳۰۹ ،۲۹۸		،۱۳۹ ،۹۷ ،۹۶ ،۳۲	وجوب ذاتی
،۳۶۲ ،۳۳۴ ،۳۱۲		،۲۲۳ ،۱۹۵ ،۱۶۳	
۳۷۷		۳۶۸ ،۲۲۴	
،۱۱۴ ،۱۱۲ ،۱۱۰	وجود خاص	۲۲۸ ،۲۲۴ ،۲۲۲	وجوب لاحق
،۱۷۷ ،۱۲۴ ،۱۱۵		۲۲۷	وجوب مطلق ازلی
،۲۴۳ ،۲۲۸ ،۱۹۱		۲۲۷	وجوب مقید
،۲۶۱ ،۲۵۶ ،۲۵۰		،۱۳۲ ،۱۳۰ ،۱۲۶	وجوب وجود
۳۴۳		،۲۲۴ ،۱۵۶ ،۱۳۳	
۲۲۷	وجود ذاتی	۳۶۶ ،۲۴۶	
،۱۱۵ ،۵۷ ،۴۵	وجود ذهنی	۱۶۸ ،۶۴	وجود اثباتی
،۲۴۷ ،۱۹۸ ،۱۷۸		۲۰۲	وجود اجتماعی

٤١٨ / ترجمه اسفار - سفر اول

١٣٤	وجود متأكد	٢٦٨ ، ٢٦٦ ، ٢٦٣	
١٥٧ ، ٩٤ ، ٨٢	وجود محمول	٢٧١ ، ٢٧٠ ، ٢٦٩	
١٢٥ ، ٨٢ ، ٨٠ ، ٧٩ ، ٧٨	وجود محمولی	٢٧٧ ، ٢٧٥ ، ٢٧٢	
٢٥٥ ، ١١٤	وجود مشترك	٢٨٤ ، ٢٨١ ، ٢٧٩	
٥٩ ، ٥٨	وجود مصدری	٣٠١ ، ٢٩٩ ، ٢٩٢	
١١٢ ، ٩١ ، ٤٨ ، ٢٩	وجود مطلق	٣١٠ ، ٣٠٨ ، ٣٠٦	
٢٤٧ ، ١٢٢ ، ١١٥		٣١٤ ، ٣١٢ ، ٣١١	
٢٥٧ ، ٢٥٦ ، ٢٥٠		٣٤٩ ، ٣٢٤	
٣١٣ ، ٣١٢ ، ٢٨٩		١٦٨ ، ١٤٢ ، ٨٢	وجود رابط
٣٦٨ ، ٣٣٤ ، ٣٣٢		٣١٩ ، ١٧٧	
٢٩٨	وجود مُبهم	٨٢ ، ٨١ ، ٨٠ ، ٧٨	وجود رابطی
٣٢٩	وجود معقول	١٤٣ ، ١٤٢ ، ١٤١	
٣٦٥ ، ٣٨	وجود مفارقی	٣٢٣ ، ٢١٤ ، ١٤٨	
٢٤٩ ، ١٠٦ ، ٤٩	وجود ناب	١٠١ ، ١٠٠ ، ٣١	وجود عارض
٣٧٢ ، ٢٥٢		٢٤٥ ، ١٤٩ ، ١٣٤	
٣٦٥	وجودات امکانی	٥٩ ، ٥٠ ، ٤٩ ، ٤٨	وجود عام
٣٧٧ ، ٢٥٦ ، ٦٥ ، ٦٤	وجودات حقیقی	١١٣	
٢٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٢	وجودات خاص	٢٩٣	وجود علمی
٢٥٩ ، ٢٥٥ ، ٢٣٨		١١٥ ، ٧٢ ، ٦٧	وجود عینی
٣٣٢ ، ٢٦١		١٤٢ ، ١٤١ ، ١٤٠	
٦٥	وجودات عینی	٢٧٠ ، ٢٦٩ ، ١٦٩	
٦٢	وجود انتزاعی	٢٩١ ، ٢٧٥ ، ٢٧١	
٢٦٨	وجود ذهنی	٣٠٤ ، ٣٠٣ ، ٢٩٣	
٦٤	وجود انتزاعی	٣٧٦ ، ٣٢٩ ، ٣٢٥	
١١٣ ، ١١٢ ، ١١٠	وجود خاص	٣٦٥	وجود قاز
٢٥١ ، ١٩٤ ، ١١٤		٣٦٥ ، ٢٢١	وجود لاحق

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۱۹

،۳۳۵ ،۳۱۶ ،۲۶۶		۳۹	وجود عام بدیهی
۳۳۸،۳۳۶		۱۳۶	وجود مصدري
۸۱	هل بسيط	۳۸۱،۱۲۲	وجود واجب
۸۱	هل مرکب	۲۵۰	وجود مطلق
۲۳۸	هلیات غیربئی	۳۷۶	وجه شی
،۳۵۵ ،۱۵۵ ،۷۹	هلیات بسيط	۱۸۲	وحدت ابهامی جنسی
۳۵۶		۱۸۲	وحدت اتصالی جسمی
۳۵۶	هلیات بسیطه	۱۶۷	وحدت اجتماعی
،۱۴۲ ،۱۴۱ ،۸۱	هلیات مرکبه	۱۶۷	وحدت تألیفی
،۳۲۳ ،۳۲۱ ،۳۱۹		۲۶۲،۱۸۴،۸۶،۳۲	وحدت حقیقی
۳۵۶،۳۵۵		۲۸۹	وحدت حمل
۳۵۶	هلیات مرکبه ایجابیه	۳۴۹،۳۴۵	وحدت ذات
۲۷۳	همدان	۳۴۹،۱۸۴،۱۷۷	وحدت شخصی
۱۲۰،۷۰	هویت الهی	۱۸۴	وحدت صور
۳۴۲	هویت نخستین	۳۴۵	وحدت مستمر
۱۲۳	هویت عینی	۱۸۴	وحدت نفوس
،۲۱۹ ،۸۹ ،۳۸ ،۵	هیولا	،۱۷۱ ،۷۲ ،۷۱ ،۷۰	وحدت وجود
،۳۱۲ ،۲۸۶ ،۲۴۰		۳۴۲	
۳۷۴،۳۳۰		۳۴۲	وحدت هویت
،۳۳۱ ،۳۲۷ ،۱۴۵	هیولای نخستین	۱۸۴	وحدت هیولی
۳۷۴		۱۱	ودایع لاهوتی
۳۰۹	هیولای مبهم	۱۲۵	وسایط نوری
۷۸	یونان	،۱۹۴ ،۱۹۰ ،۴۷	وهم
		،۲۳۵ ،۲۱۷ ،۲۱۶	