

شرح فارسی

الاستیجات

صدرالمتالهین شیرازی



آیه الله حسن زاده آملی



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

شرح فارسی
الاسفار الاربعه

فلسفه اسلامی: ۴۶ (فلسفه و عرفان: ۹۱)

- تخصصی (طلاب، دانشجویان، پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

۹۵۱

۳۷۷۷



کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتاب‌های آیة‌الله حسن زاده آملی / ۲۶

حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ - شارح

شرح تارسی الاسفار الاربعه صدرالمتألهین شیرازی / حسن حسن زاده آملی . - قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر

تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷ -

ج . - (مؤسسه بوستان کتاب: ۹۵۱ . کتاب‌های آیة‌الله حسن زاده آملی / ۲۶) (فلسفه اسلامی: ۲۶ . فلسفه و عرفان: ۹۱)

ISBN 978-964-09-0082-6 (دوره) . - ISBN 978-964-09-0081-9 (ج ۱) . ریال: ۱۴۰۰۰۰

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

Ayatollah Hasan Hasanzadeh-Amoli. A Persian Commentary
on al-asfar al-Arbaah

ص . ع . به انگلیسی:

کتاب‌نامه.

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه - نقد و تفسیر ۲. فلسفه اسلامی

- متون قدیمی تا قرن ۱۲. ۳. حکمت متعالیه. الف. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. الحکمة المتعالیة فی الاسفار

الاربعه، شرح. ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ج. عنوان. د. عنوان: الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه.

۱۳۸۷/۱

ح ش / الف ۲۸۲ ص

شرح

۴ ش ۵ ح / ۱۰۸۳ BBR

۱۳۸۷

شرح فارسی

الاسفار الاربعه

صدرالمتألهين شيرازي

جلد اول

آية الله حسن حسن زاده آملی

بوکسنگار
۱۳۸۷

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

بوستان کتاب

شرح فارسی الاسفار الاربعه صدرالمتألهین شیرازی / جلد اول

- نویسنده: آیةالله حسن حسن زاده آملی • به کوشش: محمد حسین نائیجی
- ناشر: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
- لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب • نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۷
- شمارگان: ۱۵۰۰ • بهای: ۱۴۰۰۰ تومان

تمامی حقوق © محفوظ است

printed in the Islamic Republic of Iran

- ♦ دفتر مرکزی: قم، خ شهدا (صغایه)، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷۷۴۲۱۵۵-۷، شماره: ۷۷۴۲۱۵۲، تلفن پخش: ۷۷۴۴۲۴۶
- ♦ فروشگاه مرکزی: قم، چهارراه شهدا (عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری ۱۷۰ ناشر)
- ♦ فروشگاه شماره ۲: تهران، خ فلسطین جنوبی، دست چپ کوچه دوم (پشت)، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۵
- ♦ فروشگاه شماره ۳: مشهد، چهارراه خسروی، مجتمع پاس، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۲
- ♦ فروشگاه شماره ۴: اصفهان، چهار راه کرمانی، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰
- ♦ فروشگاه شماره ۵: اصفهان، میدان انقلاب، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲
- ♦ فروشگاه شماره ۶ (ویژه جوانان): قم، ابتدای خیابان شهدا، تلفن: ۷۷۳۹۲۰۰
- ♦ پخش پکنا (پخش کتب اسلامی و انسانی)، تهران، خ حافظ، نرسیده به چهار راه کالج، نیش کوچه بامشاد، تلفن: ۸۸۹۲۰۳۰۳
- ♦ نمایندگی های فروش کتاب مؤسسه در داخل و خارج کشور (شمیسه برگه نظرخواهی آثار انهای کتاب)

آر ای ال آر

دریافت پیام کوتاه (SMS): ۱۰۰۰۲۱۵۵

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی بیشتر با آن در وب سایت:

با قدرانی از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته اند:

• اعضای شورای بررسی آثار • دبیر شورای کتاب: جواد آهنگر • سرپرستار: ابوالفضل طریقه دار • ویراستار: بوذر دیلمی مرزی • چکیده عربی: سهیله جانتش
• چکیده انگلیسی: مریم خاتمی • فنیها: مصطفی محفوظی • حروفنگار: مریم ونکی • اصلاحات حروفنگاری: احمد مؤتمنی • صفحه‌آرا: حسین محمدی • نمونه خوانی:
ابوالحسن مسیب نژاد، محمد حسین مظفری، سید محسن طاهری، شکرالله آقاژاد، سید حسین حسینی، علی میری، سید رضا هدایتی، سید کاظم رضوی، غلامرضا
شهبازی، محمد ایقازی و محمد علی حسینی • کنترل نمونه خوانی: محمد جواد مصطفی • بازخوانی نهایی متن: بیژن سهرابی • کنترل فنی صفحه‌آرایی: سید رضا
موسوی منش • طراح جلد: امیرعباس رجیبی • مدیر تولید: عبدالهادی اشرفی • آماده‌سازی: حمید رضا تیموری • سفارشات چاپ: امیر حسین مقدم‌منش و سایر
همکاران • امور چاپ: علی علیزاده، سعید مهدوی و سایر همکاران لیتوگرافی، چاپ و صحافی.

فهرست

۱۵	مقدمه مقرر
۳۱	مقدمه مؤلف
۳۱	شرح خطبه مؤلف
۳۲	سعادت انسانی به چیست؟
۳۵	نیت، روح اعمال انسانی
۳۶	اسفار امّ الکتاب مرحوم آخوند
۳۸	غایت کمال انسانی به چیست؟
۴۱	علم الهی، علم خودسازی
۴۲	قوة عملی و قوة نظری
۴۷	کوشش فراوان برای تحصیل دانش
۵۱	ریشه موفقیت مرحوم آخوند
۵۵	در شکایت از اهل زمان
۶۰	اقتدا به حضرت وصی <small>علیه السلام</small>
۷۰	محال بودن قسر دایم
۷۱	معارف عرشی مرحوم آخوند لطف حق برای قرون جدید

۷۴ حکمت بحثی و حقایق کشفی و اسرار قرآنی در اسفار
۷۸ استفاده از اسفار تنها برای اشخاص کُتل پیموده در علم و عمل
۸۱ حکمت را به هر کس نیاموزید
۸۲ روش مرحوم آخوند در اسفار
۸۵ مشکلات عالم اسلام بر اثر دوری از ولایت
۸۶ راه رسیدن به حقایق مجادله نیست
۸۷ تزکیه راه رسیدن به حقایق این کتاب
۹۲ بسم الله مجریها و مرسبها
۹۴ نام این کتاب چیست؟
۹۴ حکمت متعالیه با اسفار فرق ندارد
۹۶ متن واقع موضوع علم فلسفه
۹۹ اطلاق صمد بر حق سبحان
۱۰۱ تنظیم کتاب بر اساس سفرهای سالکان
۱۰۶ جزء اول از امور عامه یا علم الهی به معنای اعم
۱۰۷ یکی بودن ساختار این شرح با اسفار چهارگانه

سفر اول: از خلق به حق

۱۱۱ مسلک اول: معارف پایه
۱۱۸ تعریف فلسفه و حکمت
۱۲۰ تقسیم فلسفه به عملی و نظری
۱۲۳ تعریف فلسفه
۱۲۵ امام مبین حقیقت اسما
۱۲۸ خاک و روح خدا حقیقت است

۱۲۹ خبر به معنای علم و آگاهی و دانایی است

۱۳۷ غایت فلسفه چیست؟

مرحله اول: وجود و اقسام اولیة آن

منهج اول: احوال نفس

۱۵۱ فصل اول: موضوعیت وجود برای علم الهی و اولیت ارتسام آن در نفس

۱۶۰ مسائل فلسفه

۱۶۸ عدم امکان تعریف وجود عام به حد و رسم

۱۷۲ مبادی تصدیقی فلسفه

۱۷۷ قضایای کاذبه نفسیت ندارد

۱۷۸ مبادی تصویری فلسفه

۱۸۱ ممکن نبودن اثبات وجود مطلق به برهان، به جهت بداهت آن

۱۸۳ رد کسانیه که بر وجود ممکن، اطلاق موجود نکردند

۱۸۴ غیر متناهی بودن حق سبحانه

۱۸۶ ایجاب و جودات امکانی و واجبی به برهان و حس

۱۸۷ موضوعات علوم دیگر تخصص دارند

۱۸۸ تفسیر امور عامه

۱۹۰ غشاوة وهمیه و إزاحة عقلیه

۱۹۰ اشکال

۲۰۱ اعتراض محقق دوانی بر تفسیر امور عامه

۲۰۴ تفسیر امور عامه به مشتقات و امثال آن

۲۰۶ تقابل در تفسیر امور عامه اعم است

۲۱۱ کلیات غذای انسان هستند

۲۱۴ تفسیر عوارض ذاتیه

- ۲۱۷ قوم در تحلیل موضوعات علوم در مانندند
- ۲۱۸ تفسیر عرض ذاتی به خارج محمول
- ۲۲۳ اسناد مسامحه به قدما و تفسیر محمول در کلام ایشان به معنای اعم
- ۲۲۸ لحوق فصول باعث تخصص موضوع نیست
- ۲۳۵ تجدید نظر در معنای گذشته
- فصل دوم: فی أن مفهوم الوجود مشترك محمول علی ما تحته حمل التشکیک لاجل التواطؤ
- ۲۴۲ التواطؤ
- ۲۴۶ اشتراک معنوی و حمل تشکیکی وجود
- ۲۴۹ نقل کلام قائلین به اشتراک لفظی
- ۲۵۱ رد اشتراک لفظی وجود
- ۲۵۲ اشکال و پاسخ
- ۲۵۶ رابطه بین قضایا دلیلی دیگر بر اشتراک معنوی وجود
- ۲۵۶ ایطاء شاهد بر اشتراک معنوی وجود
- ۲۵۸ معنای تشکیک و اینکه تقدم و تأخر عین مقدم و مؤخر است
- ۲۶۵ موارد تشکیک خاصی
- ۲۷۴ سه گونه تشکیک
- ۲۷۶ فصل سوم: فی أن الوجود العام البدیهی اعتبار عقلي غير مقوم لأفرادہ
- فصل چهارم: فی أن للوجودات حقيقة عينية
- ۲۸۴ حقيقة عينية
- ۲۸۵ عینی بودن وجود
- ۲۹۱ بحث و مخلص
- ۲۹۵ دفع شبهة شیخ اشراق در اعتباری بودن وجود
- ۲۹۸ اشکال: همه موجودات واجب می شوند
- ۳۰۰ بحث از حقایق، والاتر از بحث از لغت است

- ۳۰۶ نقل کلام میر سید شریف در عدم اعتبار ذات در مشتق
- ۳۱۰ نقل کلام محقق دوانی در بساطت مشتقات
- ۳۱۰ نقل کلام شیخ اشراق در بساطت مشتقات
- ۳۱۲ وجودات دارای حقیقت عینیه هستند و معنای حصه
- ۳۱۳ اثبات اصالت وجود با عدم تشکیک در ماهیت
- ۳۱۶ قاعده فرعی دلیلی اعتباری بودن وجود
- ۳۱۹ نقل سخن میر صدر دشتکی در اعتباریت وجود
- ۳۲۱ جواب از قاعده فرعی به اینکه، اشکال مشترک الورد است
- ۳۲۲ تحقیق در جواب
- ۳۲۳ تخصص وجود به چیست؟
- ۳۲۵ تنزل وجود باعث پیدایش حدود است
- ۳۳۰ فصل پنجم: فی أن تخصص الوجود بماذا؟
- ۳۳۲ دو جنبه موجودات
- ۳۳۳ فصل منطقی و فصل حقیقی
- ۳۳۶ کلام شیخ الرئیس در تعلیقات مطابق با حکمت متعالیه
- ۳۳۷ کثرت در وحدت، وحدت در کثرت
- ۳۳۸ پرورش و ربوبیت حق تعالی عالم را
- ۳۴۱ کثرات امور و شؤون واقعی هستند و نه اعتباری
- ۳۴۲ باید دانایی را به دارای بدل کرد
- ۳۴۴ معنای خیالی چیست؟
- ۳۵۰ ماده باعث تخصص وجود است
- ۳۵۸ عده‌ای به غلط شیخ را قائل به اعتباریت وجود می‌دانند
- ۳۶۱ توجیه کلام الشیخ الی غیر ما هو المشهور لدى الجمهور

فصل ششم: في أن الوجودات هويات بسيطة و أن حقيقة الوجود ليست معنی جنسياً ولا

نوعياً ولا كلياً مطلقاً..... ۳۷۱

وجود دارای جنس و فصل نیست..... ۳۷۶

اتحاد مفهومی اجزای قوامی در صورت جنس و فصل داشتن وجود..... ۳۷۷

وجود جنس نیست..... ۳۷۸

خلاصه مفاد رساله فصل اسکندر..... ۳۸۱

فصل هفتم: في أن حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه..... ۳۹۰

اقسام سبب در وجود راه ندارد..... ۳۹۲

فصل..... ۳۹۵

عدم تصور علت در غیر متناهی..... ۴۰۰

تفسیر اصول از لیه در کلام حضرت وصی علیه السلام..... ۴۰۱

بسیط فاسد شدنی نیست..... ۴۰۲

فاعل بالقصد نبودن حق سبحان..... ۴۰۴

حق سبحان صورة الصور همه..... ۴۰۶

خیر محض بودن آنچه وجود است..... ۴۰۶

اشکالاتی چند با پاسخ های آن..... ۴۰۷

اشکال صاحب تلویحات..... ۴۰۸

جواب: از شقوق سه گانه معیت را برمی گزینیم..... ۴۱۰

جواب حلی..... ۴۱۱

آیا اتصاف وجود به ماهیت آنها در عقل است؟..... ۴۱۳

پاسخ به شیخ اشراق..... ۴۲۴

عدم اخذ وجود در حد ذات و مرتبه ماهیت..... ۴۲۵

نیامدن قاعده فرعیت در باب وجود خارجی و ماهیت..... ۴۳۱

- ۴۳۲ تحقق وجود و ماهیت همانند بسایط به یک جعل
- ۴۳۵ جواب سید سند به شیخ اشراق
- ۴۳۸ [دفع دخل مقدر]
- ۴۴۱ وجه اشتراک و افتراق کلام سید سند با مرحوم آخوند
- ۴۴۲ شبهه دیگر از شیخ اشراق در اعتباری بودن وجود
- ۴۴۲ خارج وجود جز به معرفت شهودی قابل ادراک نیست
- ۴۴۴ کارآیی شبهه شیخ اشراق در ردّ مشاء
- ۴۴۵ انهدام اساس اشراق و مشاء با اشکال ما
- ۴۴۷ شبهه دیگر از شیخ اشراق
- ۴۴۸ شبهه‌ای دیگر از شیخ سهروردی
- ۴۴۸ چون شیخ اشراق وجود را جزء مقوله دانست دچار اشکال شد
- ۴۵۰ اشکالات دیگر شیخ اشراق بر مشاء
- ۴۵۱ پاسخ مشاء به شبهه شیخ اشراق
- ۴۵۳ وجود، جزئی و کلی نمی‌باشد
- ۴۵۶ توضیح و تنبیه
- ۴۵۹ دفع دخل مقدر
- ۴۶۱ ضعف وجود بر اثر پوشش ملابس امکانی
- ۴۶۲ تعقل با تعلق نمی‌سازد
- ۴۶۴ تفاوت دهشت از مقام جلال با وحشت
- ۴۷۰ انتزاع مفهوم وجود حکایت از واقعیت خارج می‌کند
- ۴۷۲ جعل روی چه چیز رفته است؟
- ۴۷۶ جعل بسیط و جعل مرکب
- ۴۸۱ پاسخ به سید سند در حکم به عدم تقدم وجود بر ماهیت

- ۴۸۴ مراد از بسیط الحقیقه چیست؟
- ۴۸۵ ترکیب همه ما سوی الله از ماهیت و وجود
- ۴۸۹ وجود، جهت اتحاد کثیرین
- ۴۹۱ تأصل دو حقیقت در خارج ممکن نیست
- ۴۹۴ تأصل وجود و حصص وجودی
- ۴۹۶ توجیه اینکه چرا آخوند به خاصه خارجی و ذهنی اطلاق مفهوم کرده است؟
- ۴۹۷ تنها کلی سعی در وجود خارجی می آید
- ۴۹۹ سیه رویی و فقر ذاتی ممکنات
- ۵۰۱ مراد از ظهور وجودات تجافی نیست
- ۵۰۹ عجز قوای ضعیف انسان از دریافت نور وی
- ۵۱۳ هر مرتبه از وجود حکمی دارد
- ۵۲۱ رد اصالة الماهوی
- ۵۲۴ رد وحدت شخصی وجود
- ۵۳۲ **فصل هشتم: در مساوقت وجود با ماهیت**
- ۵۳۹ در رد واسطه بین معدوم و موجود و حال
- ۵۴۵ اشکالی مهم بر متکلمان
- ۵۴۶ اشکال دیگر که متکلمان را رسوا می کند
- ۵۴۹ لغت و ادب نباید معیار شناخت حقایق قرار گیرد
- ۵۵۳ باید در دریافت حقایق آنجا را اصل قرار داد
- ۵۵۵ در سلوب و اعتبارات می توان همین الفاظ را در حق تعالی اطلاق کرد
- ۵۵۶ لزوم تعطیل به معانی گوناگون از مبانی متکلمان
- ۵۶۳ نقل کلام سهروردی در رد شیئیت معدوم
- ۵۶۴ شیء و وجود مساوقند

۵۷۱ فصل نهم: فی الوجود الربطی
۵۷۳ چگونگی وجود عرض و جوهر
۵۷۵ فصل ۹: فی الوجود الربطی
۵۸۰ دو بحث: اول، موجود رابط و رابطی دو نوع از وجودند
۵۸۱ جواب سوال مقدر
۵۸۵ موجودات عین ربط به حق سبحانه هستند
۵۸۷ خلاصه سخنان قوم در وجود رابط و رابطی
۵۹۴ معنای دوم وجود رابطی
۵۹۸ جعل ابداعی
۵۹۹ جواهر ناعتی
۶۰۵ تقسیمات وجود رابط و رابطی درباره عدم نیز می آید

منهج دوم: در اصول کیفیات و عناصر عقود و خواص هر یک از آنها

۶۱۳ اصول کیفیات چیستند؟
۶۱۳ مقدمه: بحث وجود رابط مقدمه‌ای برای بحث کیفیات
۶۱۴ فصل اول: فی تعریف الوجوب والإمكان والامتناع والحق والباطل
۶۱۷ روش آموزش قوم
۶۳۱ مماشات و همراهی با قوم در روش تعلیم
۶۳۳ دو مسلک رابط و رابطی در چگونگی تعلق موجودات به حق سبحانه
۶۳۸ ارتباط موجودات مستقل با حق سبحانه یا توحید اهل ظاهر
۶۴۴ امکان به معنایی تازه
۶۴۵ رسیدن ابوبصیر در خدمت امام صادق به توحید صمدی
۶۵۶ ماهیت من حیث هی محکوم به حکمی نیست

- ۶۶۰ فهم وجود فوق طور عقل است
- ۶۶۵ مشارکت حد و برهان تأییدی بر بساطت وجود
- ۶۶۷ اطلاعات بسیط
- ۶۷۲ همه اقسام اولویت باطل است
- ۶۸۱ تعریف حق
- ۶۸۸ رد اقوال سوفسطاییان
- ۶۹۱ آیا گفتار و آرای سوفسطاییان به درستی نقل شده است
- ۶۹۴ زیربنای معارف و قضایا چیست؟
- ۶۹۶ راز شناسا بودن اعم و کلی برای انسان
- ۶۹۸ دوای درد سفسطه
- ۷۰۱ فرق لوازم ماهیت با لوازم وجود ذهنی و خارجی
- ۷۰۲ اقسام و احکام معیت در کلام خواجه
- ۷۰۲ آیا معنای مواد ثلاث در منطق و فلسفه تفاوت دارند؟
- ۷۰۴ قسمت مفهوم به مواد ثلاث، تقسیمی حقیقی است
- ۷۰۶ مقدمه‌ای در رد قاضی عضد ایجی
- ۷۰۸ رد قاضی عضد ایجی
- ۷۱۰ تفاوت اصحاب حرف و بحث با اصحاب عمل و تقوا در یافتن حقایق
- ۷۱۲ تفاوت قضایای حینیه و مخلوطه با ضرورت ذاتی و ازلی
- فصل دوم: في أن الواجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعاً؛ وفي عدم العلاقة اللزومية**
- ۷۲۲ بین واجبین لو فرضاً
- ۷۲۴ بیان اقسام حیثیت‌ها
- ۷۳۰ عدم سازش و جوب ذاتی با غیرى

مقدمه مقرر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

حکمت به معنای واقعی آن با پیدایش انسان پدید آمد و به همراه او تربیت و رشد و تعالی یافت، و هم‌چنان با زندگی او درآمیخته و هرگز از او دست برنخواهد داشت، زیرا کلمه‌هایی مانند چرا، به چه علت، برای چه، از چه، و این چیست و...، هیچ‌گاه از انسان دست بر نمی‌دارد. پس اگر حکمت را کنار بگذاریم دیگر انسان نخواهیم بود؛ همان‌گونه که دریافت‌های قلبی و الهامات و حدسیات و فرضیات نیز همیشه با انسان زندگی کرده است.

قرآن کریم، حضرت آدم و پدر همه را عالم به اسماء الهی یعنی همان اسماء اشیاء و حقیقت آنها معرفی کرد، کسی که رمز و راز طبیعت را از راه قلب دریافت کرده و حقیقت را می‌داند و اولین متعلم از مدرسه «علمك مالم تعلم» است. ادیان الهی بر این اتفاق دارند. تاریخ ملت‌های کهن از یونان و ایران نیز نشان می‌دهد که اولین حکما انبیا علیهم‌السلام بوده‌اند، معلم بشر و کسی که علوم مختلف را تعلیم داده «هرمس» به زبان یونانیان و «ادریس» به زبان ادیان است. ایرانیان نیز که تمدن هزاران ساله دارند معلمین نخستین بشر را انبیا علیهم‌السلام می‌دانند و حکمایی را معرفی کنند که از راه ریاضت و

روش قلبی و ارادت اشراقی به حقایق دست یافته‌اند.

معنای این سخن انکار دریافت بشر از راه عقل نیست، چه این که اندیشه و فکر به مثابه راهی برای فهم حقایق در اختیار همگان بوده و همه می‌توانسته‌اند از آن برای فهمیدن حقایق کمک بگیرند، بلکه مراد این است که همیشه ارادت اشراقی و رسیدن به حقایق از راه دل، اقدام از راه عقل بوده است طبیعی است که بزرگان و حتی انبیاء علیهم‌السلام برای بیان دریافت‌های خود باید آن را در کسوت قیاس‌های عقلی می‌ریخته‌اند تا دیگران به دریافت آن نایل شوند. چگونه متعلمی که می‌خواهد قدم در راه ریاضت بگذارد و به حقایق از راه اشراق دست‌رسی پیدا کند قانع می‌شود که مرارت و سختی‌های راه را تحمل کند؟ حسن ظن به استاد در کنار منطقی قوی و خردی نیرومند او را وادار می‌سازد که مسیر ناهموار را طی کند این چنین حکمت اشراقی با فکر و اندیشه با هم آمیختند.

علوم تجربی نیز به روشی همانند روش مزبور به شکوفایی و توسعه رسید. علمای رشته‌های مختلف بر اثر برخورد با موارد گوناگون از راه حواس و تکرار آنها و آزمایش و گرفتن نتایج مشابه، به مطالب و کلیات عقلی رسیده‌اند، این کلیات همان قضایای عقلیه هستند که در علوم به عنوان «مبادی قیاس» به کار گرفته می‌شوند.

در حکمت نیز نظیر چنین روشی به کار گرفته شده است، حکما و انبیای الهی حقایق را از راه مکاشفات و دریافت‌های باطنی دریافتند و در آنچه دیدند شکی نداشتند همیشه دریافت‌هایی که از راه مشاهده خواه با حواس ظاهری و خواه با حواس باطنی می‌شود یقین‌آور است؛ یعنی انسان هیچ شکی ندارد که آنچه دیده همان است که دیده و یا آنچه بوییده و لمس کرده همان است که احساس کرده است.

تنها تفاوت بین این دو روش در متعلق این ادراکات است؛ در دریافت حسی یک مورد جزئی به تماشا در می‌آید، سپس در اثر تکرار آن به قیاس خفی و قاعده کلی می‌رسد، لیکن دریافت‌های دل همیشه وسیع و فراگیر و به حقایق گسترده تعلق

می‌گیرد، لذا علاوه بر دریافت صوری و مثالی آن حقایق کلیه و گسترده، حقایقی به دست می‌آید، که اگر به زبان عقل درآید قواعدی کلی است. گرچه تفاوت‌هایی در این قواعد وجود دارد. لذا آن تعدادی که قابل ترجمه به عقل بود و می‌توانست به زبان عقل درآید قواعدی کلی است. چنان‌که از افلاطون نقل شده که هزاران مسئله دارم که بر آن برهانی عقلی ندارم.

مقدمه فوق را برای این چیدم که بگوییم: از گذشته‌های دور تا زمان افلاطون همیشه حکمت این چنین دریافت می‌شد و به کمک عقل بیان می‌گردید، لیکن از زمان ارسطو روش‌های حکمی تغییر پیدا کرد. ارسطو، که خود شاگرد افلاطون است و حقایق مزبور را از اساتید اشراقی خود دریافت کرد دور نیست که خود وی نیز حقایق حکمی را این چنین دریافت کرده باشد و یقین او یک یقین مشاهده‌ای باشد، چنین دیده که حکمت باید عمومیت یابد و همه از آن بهره‌مند شوند و عقول مردم از آن سیراب شود و از طرفی همه نمی‌توانند به مشاهدات حقایق برسند، زیرا ریاضت و تهذیب نفس و رسیدن به خود حقایق، فراغت بال و هم‌واحد و عزلت و دوری از جنجال دنیوی و شاید تلاش معاش دارد، و همگان را مجال به چنین روشی نیست، و نیز «المیسور لایسقط بالمعسور» او را وادار کرده که روشی دیگر بیندیشد و راه را برای همه هموار نماید، گرچه معنای روشن‌فکری ارسطو که به روش «مشاء» لقب یافته این نیست که همگان می‌توانند وادی‌های سهمناک و عقیده‌های دهشت‌آور حقایق آن سویی را پیموده و آن حقایق را ادراک کنند، چنان‌که خود ارسطو بدان تصریح نموده است:^۱

«از استاد ارسطو - افلاطون - نقل شده که ارسطو را بر اظهار حکمت و تالیف کتاب‌های حکمی سرزنش نموده است، ارسطو در عذرخواهی چنین پاسخ داد:
اما در اختیار گذاشتن حکمت به اهل حکمت و ورثه آنها سزاوار و شایسته است،

۱. اشکوری، محبوب القلوب، ج ۱، ص ۲۹۱ (چاپ میراث مکتوب).

ولی دشمنان حکمت و ناهلان که راغب در آن نیستند نمی‌توانند به حکمت برسند، چرا که راه آن را نمی‌دانند، و از آن گریزانند و فداکاری لازم را برای دریافت آن ندارند، چرا که بر آنها دشوار است، لذا من با این که حکمت را به اهل حکمت اعطا کرده‌ام، لیکن بر گرد آن قلعه‌ای محکم بنا کرده‌ام که سفها نتوانند در آن رخنه کنند و نادانان قدرت رسیدن به آن را نداشته باشند و اشقیا از آن دور بمانند و در نظم آن نتوانند وارد گردند، تنها تک مردانی از حکما به آن می‌رسند و منکران دروغگو و نافرمان از آن سودی نمی‌برند.^۱

مرحوم اشکوری سپس از فاضل شهرزوری در تاریخش نقل می‌کند که: «در سیاسات الملوک که ابن بطریق برای مأمون ترجمه کرده آمده است: ارسطوی فاضل، بسیاری از علمای یونان را در عداد انبیاء آورده است.»

آن‌گاه چنین فرمود: «مؤید این نقل گفتار ما در این مقدمه کتاب محبوب القلوب به نقل از سیدطاهر رضی الدین علی بن طاووس در کتاب فرج المهموم فی معرفة الحلال و الحرام من علم النجوم است.»

در مقدمه (ص ۱۱۷) چنین نقل فرموده است: «ابرخس و بطليموس از انبیا بوده، و اکثر حکما چنین هستند و اشتباه مردم از آن جانشی شده که نام‌های آنها یونانی است؛ یعنی چون نام‌های آنها موافق با برخی از حکمای یونان است که به آنها اعتقادات فاسد را نسبت می‌دهند، حال آنها بر مردم مشتبه شده و گمان برده‌اند که صاحبان این نام‌ها همه یک مذهب دارند.»

و نیز در همان‌جا نقل کرده که: «إن عمرو بن العاص قدم من الاسكندرية علی سیدنا

۱. و نیز در ص ۱۲۴ عبارت دیگری از همین واقعه نقل می‌کند: «ولهذا لما عدل افلاطون ارسطاطاليس علی إظهاره للفلسفة، أجاب بآني وإن كنت أظهرتها وكشفتها لكن أودعت فيها مهاوي وأموراً غوامض لا يطلع عليها إلا القريد من الحكماء؛ یعنی به خاطر سرزنش افلاطون در این که ارسطو حکمت را اظهار کرده ارسطو جواب داده که، اگر چه حکمت را اظهار نموده‌ام ولیکن در آن پرتگاه‌ها و مشکلاتی قرار داده‌ام که تنها تک مردانی از حکما می‌توانند بر آن آگاه شوند.»

رسول الله ﷺ فسأله عما رأى، فقال: رأيت قوماً يتطلسيون و يجتمعون حلقاً و يذكرون رجلاً يقال له أرسطوطاليس، لعنه الله، فقال صلوات الله و تسليماته عليه و آله: مه يا عمرو! إن أرسطوطاليس كان نبياً بحله قومه. قال الفاضل الشهرزوري في تاريخ الحكماء هكذا أسمعناه».

اشكوری رحمته در همان کتاب (ص ۲۹۲) می فرماید: در بسیاری از تواریخ یونان آمده که خدای سبحانه و تعالی به ارسطو وحی کرده که من تو را فرشته بنامم بهتر از این است که انسان بنامم. ارسطو حکایت های شگفتی دارد که نقل آن به طول می انجامد؛ به طوری که گفته اند: وی به آسمان رفته. خداوند به احوال عباد و حقایق آشنا و داناتر است. آری باید چنین گفت:

چراغ مدرسه و شمع خانقاه یکی است

اگر چه دیده در آمد ولی نگاه یکی است

متأخرین مشاء در دریافت و جست و جو از حقایق عالم به روش ارسطو تن دادند و ندانستند که خود ارسطو حقایق را از راه ملازمت بیست و چند ساله با افلاطون به چنگ آورده است. وقتی علوم یونان به مسلمانان رسید، متکلمین از آن استقبال کرده و در مقاصد کلامی به کار گرفتند و در الفاظ و مفاهیم عرفیه و اضافه کردن قید و یا کم کردن صفت ماندند و گمان کردند که به مقاصد حکمای حقیقی دست یافته اند. فرقه های مختلف برای مقاصد و مذاهب خویش از آن بهره گرفته و اصول حکمت که دست یابی به حقایق عالم بود از دست رفت.

طبقه دیگری که از حکمت مشایی یونان استقبال کرده اند حکمای اسلامی بوده اند: فارابی با این که حکیمی مشایی است تفاوت ارسطو و افلاطون را در مطالب اصیل نمی پذیرد و جمع بین رأین می نویسد و خود کتاب هایی نظیر فصوص الحکم و غیره دارد که نشان می دهد به مقاصد حکمای راستین و اندیشه های اولیا دست یافته است. چنان که شیخ به همین نتیجه رسیده است، و در اشارات و نمط های اواخر آن، که

از قضا در اواخر عمر شیخ نوشته شده، چنین گرایشی مشهود است، بلکه رویه دست‌یابی به حقایق از راه دل و تصفیه نفس مبرهن شده است و بالاتر از آن، شیخ جمله‌ای را در سه نمط آخر اشارات آورده که همانند احادیث شریفه مقام بسیار والایی در بیان حالات و مقامات اهل عرفان دارد.

اما شیخ کتاب‌هایی همانند شفاء و نجات نیز دارد که بر طریق مشاء متأخر نوشته و از حدود افکار آنها عبور نکرده، گرچه در الهیات شفاء مطالبی وجود دارد که دقیقاً مقاصد اهل عرفان را مبرهن می‌سازد و زبان فهمی آگاه می‌طلبد که شفاء را به درستی بفهمد و آنچه را ارسطو خواسته پنهان کند، و به عنوان گنجی در کتاب‌های شیخ در لابه‌لای عبارات موجود است استخراج نماید، لیکن کسانی که بعد از شیخ آمدند گرفتار الفاظ و مفاهیم و عبارات شفاء شدند و در حاشیه گفتار آن جناب به دام مباحث مفهومی افتادند و سرانجام نتوانستند از آن رهایی یابند.

مرحوم ملاصدرا، که خود سالیانی با شفاء محشور بوده و بر آن حواشی گرانبهایی دارد که نشان از تبخّر و توغل در آن دارد، گنج‌هایی را که شیخ در شفاء پنهان کرده، دریافته و به مقاصد اهل حکمت، که میراث حکمای اوایل است، دست پیدا نموده است و از بین خاکستر علوم بحثی و تاریکی‌های مفاهیم درهم ریخته کلامی عبور کرده و به علوم اوایل رنگ و جلایی تازه داده است. خود آن جناب می‌فرماید:

«در گذشته به بحث و تکرار آن اشتغال داشتم و بسیار به کتاب‌های حکما و اهل نظر مراجعه کرده و سخت مطالعه کرده‌ام به طوری که گمان بردم که به درجه‌ای عالی رسیده‌ام، هنگامی که چشم دلم باز شد و به حال خویش نگریستم گرچه از صفات و احوال مبدأ اطلاع یافتم و یاد گرفتم او را از صفات امکانی و حوادث منزّه کنم و نیز احکام معاد نفوس انسانی را آموختم، ولی دیدم که از علوم حقیقی و حقایق عیانی خالی‌ام، اینها اموری‌اند که تنها به فروق و وجدان فهمیده می‌شود.»

چنان‌که در مقدمه عرثیه به دست‌آوردهای خود و متأخرین مشاء اشاره می‌کند و

می فرماید: «این رساله‌ای است که برخی از مسائل ربوبی و معالم قدسی را که خدای تعالی دلم را به آن منور کرده از عالم رحمت و نور افاضه نموده و دست افکار جمهور به آن نرسیده و هیچ یک از این گوهرهای درخشان در خزانه احدی از فلاسفه مشهور و حکمای متأخر معروف وجود ندارد، چرا که این حکمت به آنها داده نشده بلکه سایه و دامنه‌ای را فهمیده‌اند چرا که از راه آن وارد نشده و لذا از شراب معرفت محروم شده و به سراب آن رسیده‌اند، بلکه این مسائل قیس‌هایی است که از مشکلات نبوت و ولایت اقتباس شده و از سرچشمه‌های کتاب و سنت استخراج گردیده بدون این که دست باحثان به آن رسیده و یا در حریم گفت‌وگوی معلمان واقع شوند.

«این مطالب را یاد کرده‌ام تا تبصره سالکان اهل فکر و یادآور برادران مؤمن شود اگر چه بر نادان‌ها و اصحاب جدل دشوار و باعث خشم دشمنان نور حکمت و یقین و اولیای ظلمات شیاطین مطرود می‌شود، ولیکن من به وجه خدای قدیم و اولیای حق از شر دشمنی معاندان پناه بردم و در محدوده ملکوت عظیم و انوار حق از تاریکی‌های او هام اهل تعطیل متحجب شدم...»

چنان که در مقدمه همین کتاب اسفار از گذشته خویش که در جست‌وجوی حکمت در کتاب‌های متفلسفه و متکلمین گذشته اظهار تأسف می‌کند و می‌فرماید:

«من از این که مدتی از عمر خویش را در تتبع آرای متفلسفه و متکلمین مجادل و تدقیقات آنها و آموختن گفتارهایی که از روی جریزه (و بحث‌های بی‌حاصل) فراهم آمده و اندیشه‌هایی که متفنن و گوناگون بوده استغفار می‌کنم تا این که در نهایت به نور ایمان و تأیید خدای منان معلوم شده که قیاس آنها عقیم و صراط ایشان غیر مستقیم است لذا افسار امر خویش را به خدا و رسول نذیر منذر سپردم، بنابراین به هر چه که از آن جناب رسیده ایمان آورده و تصدیق کرده‌ام و و احتیال نکرده‌ام تا برای آن وجهی عقلی و مسلک بحثی بجویم، بلکه به هدایت او اقتدا کرده نهی او را پیروی نمودم، تا قول حق تعالی را امثال کرده باشم که فرمود: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا

نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» تا این که خدای تعالی بر دل ما فتوحات را جاری کرد و از برکت متابعت او به فلاح و نجات رسیدم.^۱

و نیز کسانی را که در مقاصد حکمت فقط راه بحث را دنبال کرده‌اند مذمت می‌کند و می‌فرماید: «بلکه بسیاری از کسانی که همه عمر خود را شبانه‌روز در بحث و تکرار گذرانیده می‌بینی که راه به جایی نبرده و رسوا گردیده‌اند، خدای تعالی از این عده خبر داده که فرمود:

﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنََّّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾.

و نیز در همان مقدمه می‌فرماید: «روش مزبور در شناخت خدای تعالی و علم معاد و علم طریق آخرت اعتقاد تقلیدی عوام و یا فقها، که از راه ارث و یا ظواهر به آن می‌رسند، نیست، زیرا کسانی که رضایت به تقلید داده و بر صورت جمود نموده راه حقایق را نیافته‌اند، آن طور که مردم الهی بدان رسیده‌اند، و به حقایق کشفی عارفان، که عالم صورت و لذات محسوسه را کوچک می‌شمارند، نمی‌رسند؛ یعنی نمی‌توانند به معرفت آفریدگار مردم و حقیقه الحقائق برسند، چنان که روش مزبور راه پسالایش سخن و مجادله در خوب نشان دادن مقصود نیست چنان که عادت متکلمان می‌باشد، و نیز راه مزبور بحث صرف نمی‌باشد، چنان که دأب اهل نظر و غایت اصحاب مباحثه و فکر می‌باشد، چرا که همه مصداق این آیه شریفه‌اند که، ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ بلکه این روش، نوعی یقین است که میوه نوری است که در دل مؤمن قذف می‌شود، که این دل از راه اتصال به عالم قدس و طهارت که به واسطه مجاهده از جهل و اخلاق ذمیمه و حب ریاست و إخلاد الی الارض و رکون به زخارف اجساد پاکیزه و مطهر شده است.»

۱. الاسفار الاربعه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۱۸، مقدمه.

بنابراین از راه تصفیه و تزکیه و معرفت نفس می‌توان به درجه حکمای حقیقی رسید.

در مقدمه مبدأ و معاد، (ص ۱۰۱) چاپ دفتر تبلیغات اسلامی) می‌فرماید: «بهترین علوم طبیعی معرفت نفس انسانی و اثبات کلمه نوری بودن نفس و این که دارای ذات روحانی و شعله ملکوتی است و این که با موت بدن نمی‌میرد و چگونگی استکمال آن و مشابه جوهر ملائکه شدن است... چرا که معرفت نفس و احوال آن مادر حکمت و اصل سعادت است.

«و کسی که تجرد و بقای یقینی نفس را نفهمد نمی‌تواند به درجه حکیمی از حکما برسد، همانند پیروان جالینوس، گر چه گمان شده که ایشان حکیمند. چگونه می‌توان به کسی در معرفت امری از امور اعتماد کرد، در حالی که به معرفت نفس خویش نرسیده چنان که ارسطو فرموده است: «هر کس از معرفت خویش ناتوان باشد، پس به معرفت خالقش ناتوان‌تر است، زیرا معرفت ذات و صفات و افعال نفس نردبان معرفت ذات و صفات و افعال آفریننده آن است، زیرا نفس بر وزان و مثال خالقش آفریده شده لذا هر کس به معرفت نفس نرسد به معرفت پروردگارش نرسیده است، چنان که گفتند:

ای شده در نهان خود عاجز	کسی شناسی خدای را هرگز
تو که در علم خود زبون باشی	عارف کردگار چون باشی...

گفته‌اند که: بر یکی از عبادتکده‌ها از دیرباز چنین نوشته بود:

هیچ کتاب آسمانی نازل نشده مگر این که در آن این جمله بوده که: «ای انسان خویش را بشناس تا پروردگارت را بشناسی.»

نزدیک به همین عبارت از شیخ‌الرئیس در یکی از رساله‌هایش نقل شده که حکمای اوایل مکلف بوده‌اند که در معرفت نفس خوض کنند، چرا که وحی نازل شده در برخی از هیاکل.

در عبادت‌تکده‌ها آمده که، «ای انسان! خویش را بشناس تا خدا را بشناسی.» و در حکمت دیرین چنین گفته شده است: «هر کس خود را بشناسد خداشناس و متألّه می‌شود؛ یعنی عالم ربانی می‌گردد که فانی از خویش و مستغرق در شهود جمال و جلال حق تعالی می‌گردد.»

بنابراین مرحوم ملاصدرا اساس فلسفه خویش را بر اشراق و تزکیه و رسیدن به حقایق از راه شهود گذاشته است و هرگاه در مشکلی می‌ماند تلاش می‌کند که از راه مکاشفه حل نماید. در اسفار کتاب نفس (ص ۱۲۶، چاپ سنگی) می‌فرماید: بدان که این نکته و امثال آن از احکام موجودات را نمی‌توان جز از راه مکاشفات باطنی و مشاهدات سرّی و معاینات وجودی فهمید و تنها حفظ قواعد بحثی و احکام مفهومات ذاتی و عرضی کفایت نمی‌کند، و چنین مکاشفات و مشاهدات تنها از راه ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها در خلوت با دوری از صحبت خلق و انقطاع از جیفه دنیوی و شهوات باطل آن و ریاست‌های وهمی و آرزوهای دروغین ممکن است و بیشتر سخنان این فیلسوف (در اثولوجیا که منسوب به ارسطوست) دلالت بر قوت کشف و نور باطن و قرب منزلت وی دارد....

ولیکن شیخ الرئیس صاحب کتاب شفاء درباره دنیا چنین روشی نداشته و شگفت این جانب که هرگاه بحث او به پژوهش در باب هویت‌های وجودی و نه امور عامه و احکام آن می‌رسد و ناتوان می‌گردد و این در بسیاری از مواضع از او مشاهده می‌شود. در واقع مرحوم ملاصدرا، که خود یکی از شارحان و حاشیه‌نویسان حکمة الاشراق است و حکمة الاشراق و شرح آن را به خوبی می‌داند و از آن متأثر شده و با عظمت از آن نقل می‌کند همانند سهروردی و شارح آن در کتاب‌هایش می‌گوید:

«انسان مادامی که بر جهت مقدسه، که وجه کبری است، مطلع نشود از حکما شمرده نمی‌شود و از خداشناسان و متألّهان نمی‌گردد مادامی که بدن او همانند

پیراهنی باشد که گاه آن را خلع و گاه آن را بپوشد، آن گاه که این لباس را درآورده اگر خواسته به عالم نور عروج نماید و اگر خواسته به هر صورتی که می خواهد در این عالم ماده درآید، چنین قدرتی از راه نور شارق و ومیض بارق ممکن است. آیا نمی بینید که آهن تافته به هنگام مجاورت با آتش همانند آتش می شود و همانند آتش عمل می کند؟! لذا شگفتی شما از نفسی که صاحب اشراق شده و به نور پروردگار روشن گردیده و اکوان، همان طور که در فرمان قدسیانند، مطیع او گردد، با ایما به شیء ایجاد گردد و با تصورش تحقق یابد. این چنین باید کرد و در چنین مسابقه ای باید شرکت جست.^۱

بنابراین هر کس خواهد که در این حکمت وارد شود و به حکمت متعالیه برسد باید تزکیه نفس نموده و به چنین درجه ای برسد، لذا در مقدمه مبداء و معاد می فرماید: این مباحث و نظایر آن مشکل و راه رسیدن به آن باریک است، تنها تک مردان از اکابر عرفا بر حقیقت آن می رسند و به کنه آن جز آحادی از حکمای بلند مرتبه نمی رسند، چنان که شیخ الرئیس فرمود: «جلّ جناب الحق عن أن یکون شریعة لکل وارد أو یطلع علیه إلا واحد بعد واحد...»

معلم اول ارسطو فرمود: «هر کس خواهد که وارد علوم ما شود باید فطرت دیگری را در خود ایجاد کند.» معنای سخن او این است که، علوم الهی با عقول قدسی مماثلت دارد، زیرا عاقل و معقول متحدند، و ادراک آن نیازمند لطافت فراوان و تجرد کامل است، و این همان فطرت ثانوی است، و اذهان مردم در ابتدای خلقت لطافت نداشته و ریاضت نکشیده اند، بلکه خشک و ناهموارند، لذا نمی توانند معقولات محضه را، به همان گونه که هستند، ادراک نمایند، و به همان فطرت اول می گویند، و به همین سبب، اولیای حکمت و فرزندان حقیقت، ریاضات فراوان کشیده و به معالجه های صحیح، خویش را علاج کرده تا در بحر معارف الهی و تعمق در حقایق

ربوبی ممکن گردد و بتوانند مبدأ اعلی را به آن گونه‌ای که مخلوق را توان ملاحظه خالقش هست ملاحظه نمایند.»

باری آن جناب می‌فرماید: «آنچه در این کتاب آورده‌ام مغز حقایقی بود که از رؤسای معلم خود گرفته و از ثمره افکار آنهاست که خود آنها از سیر و سلوک به دست آورده، علاوه این که خود الهاماتی داشته و حدسیاتی الهامی از تأییدات الهی و ملکوتی پیدا نموده که در آن ودیعت گذارده‌ام و از راه بی‌دلان و متفلسفان دوری جسته‌ام، کسانی که از وراثت نبوی و شریعت محمدی ﷺ فاصله گرفته‌اند.»^۱

و نیز در تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق (ص ۲۵۱، چاپ سنگی) می‌فرماید: «بدان که اثبات این صور از غوامض مسائل الهی است که تنها کسانی که قدمی راسخ در حکمت برهانی و کشفی دارند به آن نایل شده‌اند، و من در این زمان و نیز در اعصار گذشته کسی را بر روی زمین نمی‌شناسم که از کنه این مسئله مطلع باشد، پس بنگر به این امت مرحومه که چگونه برخی از فقرای آل محمد ﷺ مسئله‌ای فهمیده که بزرگان حکمای یونانی و مسلمان آنها به آن نرسیده‌اند.»

و به همین وزن در باب بسیط الحقیقه کل الاشياء می‌فرماید: احدی به خاطر مشکل بودن آن به این مطلب نرسیده است مگر کسی که از راه نیروی مکاشفه کامل به آن برسند. چنان‌که در باب رسیدن به اتحاد عاقل به معقول در (ج ۱، ص ۲۸۳، چاپ سنگی)، آن را از راه تهذیب و تزکیه و ابتهال و دعا دانسته است: «در آن مکاشفه، حجاب‌ها به کناری رفته و عالم عقلی را یک وجود واحد دیدم که همه موجودات این عالم به آن متصل بوده‌اند، که از آنجا نشئت گرفته و به او بر می‌گردد...»

آنچه ملاصدرا در چگونگی رسیدن به حقایق بیان نموده دقیقاً همان مطالبی است که شیخ اشراق و شارح آن بیان فرموده‌اند، بنابراین صاحبان مکتب اشراق و مشاء و حکمت متعالیه بر این متفقند که رسیدن به اهمات حقایق از راه فکر ممکن نیست، گر

چه در ارائه مطالب و بیان برای مردم دیگر باید از راه و روش عقلی و قیاسات یقینی کمک گرفت، و گرنه از استعمال منطق گره‌ای گشود نمی‌شود و تا حقایق اصیل از طریق مکاشفه و مشاهده معلوم نشود احمال و وسوسه و شک در آن می‌رود، گرچه اگر مطلب به واسطه کشف معلوم گشت می‌توان در ارائه آن راه و روش فکری را به کار گرفت و دیگران را برای رسیدن به آن حقایق با روش بحث کمک کرد.

اکنون که اساس فکری ملاصدرا را به خوبی نشان داده شده این جمله در مقدمه اسفار در بیان حکمت متعالیه روشن می‌گردد که، علوم تالهی در حکمت بحثی در این کتاب در هم فرو رفت و حقایق کشفی لباس بیانات تعلیمی بحثی را گرفته است.

اما معنای سخن ملاصدرا این نیست که همه واردات آن سویی را بر افکار عرضه و آن را بیان کند، بلکه به عقیده او برخی از حقایق کشفی را نمی‌توان برهانی کرد به همین لحاظ از بیان آن صرف نظر کرده است، لذا در (ج ۲، ص ۱۶۱ چاپ ۱) اسفار می‌فرماید: «عادت صوفیه این است که به مجرد ذوق و وجدان در بیانات خود اکتفا می‌کنند، ولی ما بر همه آن دریافت‌ها اعتماد نمی‌کنیم، تا برهان قطعی بر آن نیابیم، و لذا آن را در کتاب‌های حکمی خود بیان نمی‌کنیم.»

و یاد در مبدأ و معاد (ص ۲۷۸، چاپ سنگی) در رجحان طریقه خویش بر صرف مکاشفات بیان می‌کند: «بهتر این است که به روش مادر معارف و علوم حاصله برگردیم به این که بین طریقت متألهان حکما و عرفای اهل دیانت جمع نماییم.»

البته معنای عدم اعتماد و یارجوع به معرفت مزبور به معنای تشکیک در دریافت‌های عقلی نیست، لذا همان‌طور که شیخ اشراق فرموده می‌گوید که: اگر گذشتگان بر اثر رؤیت اوضاع ستارگان و سیارات و اعداد افلاک به اشخاصی همانند «رصد ابرخیس» و دیگران از راه حس که چه بسا اشتباه و غلط در آن راه می‌یابد اکتفا می‌کنند، بنابراین سزاوارتر است که بر اقوال فحول فلسفه که مبتنی بر ارساد عقلیه متکرره غیر قابل خطاست اعتماد شود.»

قطعاً مراد ملاصدرا از رصد عقلی رسیدن به آنها از راه فکر نیست، چنان که شیخ اشراق به آن اشاره کرده است، بلکه مراد مکاشفات و شاهدات آن سویی و خلع بدن و دیدن حقایق آن سویی است.

اکنون نکته دیگری را باید به آن ضمیمه کرد و آن این که ملاصدرا حقایق دریافتی در این حکمت را، تطابق عقل و مکاشفه و اجماع اهل حکمت بر آن است، به زبان شریعت درآورد، و آیات و احادیث فراوانی را که در این زمینه وارد شده با آنها مطابق می‌یابد، چرا که انبیا و ائمه علیهم‌السلام از راه دل و دریافت صریح واقع به این حقایق رسیده‌اند، لذا هرگز کشف اولیا و حکمای اشراقی نمی‌تواند غیر مطابق با کتاب خدا و احادیث معصومین علیهم‌السلام باشد، اگر در جایی کشف حکیمی خلاف این قاعده رقم زند، این کشف مدخول بوده و باید تأویل و یا تصحیح شود، چنان که ادراکات عقلیه که معلوم شد که سابقه کشفی دارند نیز بر همین وزان هستند، لذا در اسفار و در سایر کتاب‌های آن جناب کشف و عقل و شریعت همانند شیر و شکر در هم آمیخته و یکی دیگری را تأیید می‌کند، چگونه عقل خالص می‌تواند با صریح واقع که از کشف تام محمدی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رسیده مخالفت نماید.

اکنون که مقدمه فوق معلوم شد گوئیم: صدرالمتألهین از مشارب گوناگونی در این کتاب استفاده کرده و در صدد تلفیق آنها بوده است؛ از یک طرف حقایق کشفی را که حکما و عرفا از راه کشف به آنها رسیده‌اند در قالب حکمت می‌ریزد و طریق اشراق و عرفان نظری را در نظر دارد، و نیز شرط می‌کند که هر کس می‌خواهد از این حکمت بهره برد و به وادی‌های ناشناخته، آن برسد باید از اهل کشف و شهود باشد و نیز از استشهداد به آیات و روایات معلوم می‌شود کسانی که می‌خواهند به مغز آن دست یابند آشنایی کامل با قرآن و احادیث داشته باشند.

قسم به جان خودم! که چنین ویژگی‌هایی در این زمان نادر است و دسترسی به آن برای هر کسی میسر نیست، اما در روزگار ما خدای تعالی از لطف فراگیر و محبت و

مهر خود به بندگان و جبران مادی‌گرایی صرف و دنیاپرستی مضاعف و هیاهوی اهل اهوا شخصیتی را به این عصر هدیه کرده که علاوه بر این که خود سالیانی را به آموختن علوم متنوع در نزد بقية السلف اساتید حکمت و فلسفه و حدیث و تفسیر و عرفان سپری کرده آنها را تدوین کرده و کتاب‌های مشاء از شفاء و اشارات و نیز کتاب‌های اهل عرفان از تمهید القواعد و فصوص و مصباح الانس و غیره را دوره‌های متعدد درس گفته و بر هر کدام تعلیقات و حواشی و شروح فراوان دارد، و نیز در احادیث و آیات و تفاسیر ید طولایی دارد، و تدریس آن را عهده‌دار شده است. علاوه بر همه آنها در وادی شهود و مکاشفه نیز، یگانه زمان است و شخصیتی ناشناخته دارد. این خورشید پنهان، همان حضرت آیه الله حسن حسن‌زاده آملی است که هر یک از وادی‌های علوم اسلامی را پیموده و در هر عرصه کشف و شهودی که عرفا عبور کرده‌اند عبور نموده و قطره‌ای از آنچه را چشیده عرضه نموده است. عرصه اندیشه و ذوق و حدیث و شریعت و آیات قرآنی در اقیانوس دل آن جناب، به یک حقیقت واحد با بیان‌های مختلف رسیده است.

اسفار از زبان چنین راه پیموده‌ای، روزی مردم این عصر شده است. محضر آن جناب، آبشخور تشنگان راه و جویندگان زلال اندیشه و طالبان بطون قرآنی بوده و حاضران هر روز در روضة الخلد و فردوس برین محضرش میوه‌های رسیده حکمت را دریافت می‌کرده و در تجلیات سبوحی‌اش راضیه مرضیه، عطر دلاویز توحید را می‌بویدند از شراب جاودانی حکمت متعالی و انگبین واردات قلبی مست می‌شدند. وقتی سخن می‌گفت سخنان او گوش را نوازش می‌داد و مفاهیم آن عقل را و حقایق آن جان را سیراب می‌نمود. ایشان هر بحث را تا پخته و سفته نسازد از آن بیرون نمی‌رود و چنان با آیات و احادیث معصومین در می‌آمیزد که سالک تشنه نمی‌فهمد که شرح حدیث می‌خواند و یا در جلسه تفسیر نشسته و یا حکمت بحثی می‌خواند و یا از مکاشفات روحانی مطلع می‌شود، همه مقاصد و مآرب خویش را از

کلام روح افزای او می یافتند. القائنات سبوحی آن جناب به تلامذه مستعد خود شرح دیگری دارد گرچه نوارهای این جلسات ضبط شده و موجود است، ولی نعمت حضور در پیشگاه این انسان کامل چیز دیگری است.

از آن جا که «مالا یدرک کله لایترک کله» حکم می کند که دیگران نیز از این مانده الهی متنعم شوند، این حقیر به اندازه ای که حوصله او بوده آن حقایق را تقریر کرده و در اختیار همگان می گذارد، طبیعی است که آن چه آسمانی است و نشان از حقایق آن سویی می دهد شمه ای از روایت آن جلسات است، و آنچه نقصان و کاستی به شمار می رود از قابلیت قائل به شمار می رود.

این اثر که اینک پیش رو دارید، جلد اول از مجموعه شرح و تفسیر کتاب گران سنگ اسفار، تا اواسط جلد سوم آن است که مؤسسه بوستان کتاب منتشر می نماید. و با تأسف باید بگویم که به دلیل بیماری استاد، درس های مزبور، ناتمام ماند.

بر خود لازم می دانم که از مسئول محترم مؤسسه بوستان کتاب، حجة الاسلام والمسلمین سید محمد کاظم شمس و نیز گروه فنی این مؤسسه، که مراد را پیاده کردن نوار، ویراستاری، حروف چینی، نمونه خوانی و چاپ و نشر این مجموعه یاری کردند، تشکر کنم.

امید است که خدای تعالی این بضاعت مزجات بپذیرد.

محمد حسین نائیجی ۱۳۸۷/۲/۷

مقدمه مؤلف*

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على سيد الأنبياء والمرسلين، سيما على خاتمهم، سيدنا أبي القاسم محمد ﷺ و آله الطيبين والطاهرين، و على جميع عباد الله الصالحين. اللهم اجعل ذلك ذريعة إلى الرضا بما قضيت لنا، والتسليم لما حكمت لنا فأزح عنا ريب الارتياب، و أئدنا بيقين المخلصين، يا أرحم الراحمين.

در خطبه کتاب معطل نمی شویم، و از مفردات آن، مثل اسم الله و رحمن و رحيم بحث نمی کنیم، زیرا در خود کتاب می آید. مقدمه کتاب را برای تصحیح کتاب، و نیز برای نصایح جناب آخوند، و اطلاع از اوضاع زمان او می خوانیم و اشارات آن را بیان می نماییم.

شرح خطبه مؤلف

الحمد لله فاعل.... کلمه «فاعل» اصطلاحی فلسفی است و از باب براعت استهلال، به معنی الوجود به اصطلاح الهی اشاره دارد؛ زیرا در منظومه خواندیم:

معطي الوجود في الإلهي فاعل معطي التحرك الطبيعي قائل^۱

* درس اول: تاریخ ۶۷۷/۲۵

۱. منظومه، ق حکمت، ص ۱۱۸، (چاپ ناصری).

در اینجا نیز فاعل به اصطلاح الهی مراد است. ممکن است در ذهن خلجیان پیدا کند که چرا کلمه «فاعل» که صفت الله است، نکره است؟
 جواب اینکه، چون عبارت «فاعل کل محسوس و معقول» همه محسوسات و معقولات را در بر می‌گیرد؛ معرفه شده و می‌تواند صفت الله باشد؛ مثل اینکه بگویی: «الحمد لله فاعل الكل».

غایه کل مطلوب و مسؤول.... همه موجودات به دلیل فقر و امکان از او سؤال می‌کنند و نمی‌توان سؤال را از ممکنات برداشت. دست همه ما سوی الله به گدایی دراز است. در کشف اتم محمدی، قرآن کریم به صورت فعل مضارع، که تدریج و تداوم را می‌رساند، فرمود: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۱ که حقیقت عالم، دم به دم به سؤال مستمر و آن فآن موجودات پاسخ می‌دهد. پس از این آیه فرمود: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^۲ و چون بوم، ظهور اشياء است، پس هر لحظه اشياء برای ظهور خود نیازمند او هستند و او باید در هر لحظه در شأنی باشد و پاسخ همه را بدهد. از این رو، او غایت همه سؤال‌ها و درخواست‌هاست، خواه بدانند و خواه ندانند. پس همه به سوی او رهسپارند؛ زیرا که طالب کمال و حسن و جمال، بلکه طالب کمال مطلق و حسن مطلق و جمال مطلق حقیقت عالمند و آنچه از کمالات و زیبایی‌ها که در عالم می‌بینید، رَشْحی و نمودی از کمالات اوست.

والاشباح الزاهرة.... «الزاهره» با راء است و «الزاهده» با دال، از تصرفات نساخ است.

سعادت انسانی به چیست؟

إن السعادة ربما يظنُّ بها.... «ربما» در اینجا بر تکثیر دلالت می‌کند، نه تقلیل.

۱. الرحمن (۵۵) آیه ۲۹.

۲. همان.

بسیاری از دنیا زده ها گمان می کنند که سعادت، رسیدن به درجات حسی است، در حالی که نیل به درجات حسی کمال آدمی نیست. «إِنَّهُ الْفَوْزُ بِالدرجات الحسّیّة» - أعاذنا الله منها - «قدر خود بشناس و مشمر سرسری».

همه احوال و اقوال و حرکات و آرا و همه شؤون زندگی ما به طور مطلق، ملکوت دارد. دیدنی های ما ملکوت دارد: ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۱، اگر نداشته باشد، ما نمی توانیم ببینیم؛ امکان ندارد دید و شنید و قوت و قدرت موجود باشد، بدون آنکه وابسته به اصل خویش، یعنی ملکوت باشد. پس ملکوت احوال و اقوال و اطوارتان را مواظب باشید تا - إن شاء الله تعالی - به مقام عندیّت برسید و ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ﴾^۲ بشوید. بله، آن رزق انسانی رزق معنوی، رزق علم، رزق قرب الی الله، رزق ولایت و رزق نور و معرفت است. پس آن مقام عندیّت را حفظ بفرمایید و ملکوتتان را پاس بدارید، ما از حوزه، از درس و بحث و از قال الله و قال الصادق و قال الباقر - صلوات الله علیهم - این را می خواهیم.

والوصول إلى الرياسات الخیالیة... و چه خیالاتی که به یک اعتبار قائم است و با زوال آن از بین می رود.

چون که گله باز گردد از ورود پس فتد آن بز که پیش آهنگ بود
گاهی به یک عقب گرد، اوضاع بر می گردد و پیش آهنگ، پس آهنگ می شود.^۳
گوهر معرفت آموز که با خود ببری که نصیب دگران است نصاب زر و سیم

۱. پس (۳۶) آیه ۸۳

۲. آل عمران (۲) آیه ۱۶۹.

۳. یکی از اساتید ما که خداوند درجاتش را متعالی گرداند در درس به عنوان نصیحت داستان شخصی را مطرح کرد، فرمود: وقتی او وارد مجلس شد، او را در بالای مجلس نشاندند، خانه مزبور دو در داشت، آن در که بسته بود بالا محسوب می شد، و در ورودی که باز بود پایین شمرده می شد، هر گاه کسی وارد می شد وی را در بالا نشسته می دید، رندی در باز را بست، و در بسته را باز کرد، و این شخص به همین سادگی به قسمت پایین اتاق افتاد، پس آدم باید در چه رتبه ای باشد که به این امور اعتباری دل خوش کند.

بگذار دگران در این خیالات غوطه خورند و بلولند. حیف است برای انسانی که حقیقت عالم، غایت قصوای اوست خودش را به غیر او بفروشد.

أَنَّ السَّعَادَاتِ الْعَاجِلِيَّةَ...، یعنی ﴿إِنَّ هُنَّ لِأَجَلٍ يُجْتَنَبُ الْعَاجِلَةُ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا تَقِيلاً﴾^۱ این سعادات عاجل اگر دوام داشته باشد، که نوعاً هم دوام ندارد.

گفتمش: چیست کدخدایی؟ گفت: هفته‌ای عیش و غصه سالی چند

به فرض اگر هم دوام داشته باشد تالب گور است، بعد که دیگر نیست. عناوین این نشاء، که بعدها می‌مانند، تویی تو و حقیقت توست که با علم و عمل ساخته شده است، بقیه اگر دوام داشته باشند تالب گورند و عاجلند.

ضمیر «یری» در «لما یری» به «لمن تحقق» بر می‌گردد. لما یری کلاً من متعاطیها. هر کس که آن لذات حسی را اخذ کرد و گرفت منهمکاً فیها انهماک فرو رفتن در چیز است؛ یعنی فرو رفتن در لذات حسی، «یری» می‌بیند که انتقطعت السکینات الإلهیه عن حوالیه. سکینه، احساس آرامش و سکون قلب است: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^۲ سکینه و آرامش و وقار و اطمینان: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾^۳ اینها روزی هر بی سروپایی نمی‌شود. آری، روزی آنانی که منهمک در لذات حسی بودند، نمی‌شود.

وامتنعت المعارف الربوبیة عن الحلول فیہ. علم خیلی تمنع دارد و منبع و خویشتن دار و رفیع القدر است. چنین نیست که در هر خرابه‌ای یا هر ویرانه‌ای وارد شود، عنقاست، کاخ ربوبی و لانه اصیل می‌خواهد. «وَالْعِلْمُ نُوْرٌ يَفْذِقُهُ اللهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ»^۴. الآن آخوند می‌فرماید به اصطلاح و الفاظ حفظ کردن نیست. چه بسا

۱. انسان (۷۶) آیه ۲۷.

۲. فتح (۴۸) آیه ۴.

۳. فجر (۸۹) آیه ۲۷.

۴. در حدیث عنوان بصری از امام صادق علیه السلام آمده است: لیس العِلْمُ بالتعلُّم، إنما هو نورٌ یفدقهُ اللهُ فی قلبِ مَنْ یریدُ اللهُ

اشخاصی حافظ هستند، اما آن نور علم را ندارند، همان طور که خواهی در اشارات، نمط سوم فرموده بود: خیلی اهل صنایع و حِرَف و علوم بودند و اهل قلم از نظم و نثرند و بر تالیف و تنظیم الفاظ توانا هستند، اما ﴿مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا قَمَاهُ مِنْ نُورٍ﴾^۱.

نیت، روح اعمال انسانی

النَّيَّةُ الإِلَهِيَّةُ الصَّادِرَةُ عَنْ حَاقِّ الْجَوْهَرِ النَّطْقِيِّ. بله، اگر این نیت الهی بخواهد از حاق و متن و از آن ذات و سرشت و سر جوهر نطقی نفس ناطقه انسانی صادر شود؛ این امور حسی و خیالات کذایی مانع صدور آن نیت الهی و حجاب آن می شوند. بعضی الفاظشان بودار و سخنانشان چند پهلوست، و در حقیقت مصداق این شعرند:

پارسایان روی در مخلوق پشت بر قبله می کنند نماز

باطن این عده برای اهل باطن ظاهر است که، «لَوْ كُشِفَ الْغَطَاءُ لَمَا ازْدَدْتُ يَقِينًا»^۲. برای اهل باطن اینجا ظاهر است؛ اما برای آنهایی که به آن حد نرسیدند، یا در مسیر ایشان نیستند و هنوز چشم برزخی شان باز نشده، باطن و پنهان است. این عده خیال می کنند که اعمال حسنه ای دارند؛ در حالی که سریره و پنهان و باطن امروز آنها در ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾^۳ عین ظاهر و آشکار آنها می شود؛ یعنی آنچه در اینجا سریره و باطن نامیده می شد، در آنجا عین ظاهر می گردد. در سوره ملک داستان ملاقات ملائکه با این عده پلید آمده است، با آنکه ملائکه الهی، ارواحی نوری اند و با جان ما سنخیت دارند و مفیض برکاتند و ما با آنها همسنخیم و باید با آنها همنشین، بلکه برتر از آنها باشیم.

→ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ - بحار الانوار، ج ۱، «کتاب العلم»، باب ۷، ص ۲۲۵، ح ۱۷، به نقل از: امام خمینی، جهل حدیث.

۱. نور (۲۴) آیه ۴۰.

۲. بحار الانوار، ج ۴۶، ص ۱۲۵، (چاپ تهران).

۳. طلاق (۱۶) آیه ۹.

حتی جناب رسول الله ﷺ فرمود: وقتی ملائکه بخواهند در بهشت به مقامات اهل الله وارد شوند، باید از آنها اجازه بگیرند^۱ و بدون اجازه نمی‌توانند، وارد شوند، ولی آنها وقتی این عده را می‌بینند که خودشان را اشتر گاو پلنگ کذایی ساخته‌اند، به ایشان می‌فرمایند: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾^۲، شما مگر ملا و آخوند نداشتید؟ مرشد و مربی و عالم و استادی نداشتید؟ مگر شما مدرسه ندیدید؟ چرا این طوری آمدید؟ چرا خویش را این گونه ساختید؟ چرا به صورت انسان محشور نشدید؟ شما چه هستید؟ غذایتان چه بود که چنین محشور شدید؟ ملائکه، این گونه ایشان را ملامت می‌کنند.

اسفار امّ الکتاب مرحوم آخوند

کتاب شریف اسفار کتابی انسان‌ساز، و به تعبیر بزرگان ما - رضوان الله علیهم - تفسیر انفسی قرآن کریم است. مرحوم صدرالمتألهین اسراری را از قرآن کریم جدا و دسته‌بندی کرده و آن را اسرار الآیات نامیده است. آنچه در کتاب اسرار الآیات به تفصیل آمده، در این کتاب اسفار خوانده می‌شود، و باز به تعبیر استاد دیگرمان، این کتاب، امّ الکتاب کتب مرحوم آخوند ملاً صدر است. مراد از امّ الکتاب آن است که وقتی درست هضم شود کتاب‌های دیگرش فهمیده می‌شود و به آنها می‌رسند - خدا درجات ایشان را متعالی کند. استاد دیگرمان می‌فرمود: بکوشید که همین علم اعلای را - که در کتاب ما در این چاپ سنگی جلد اول است؛ یعنی از ابتدا تا آخر اتحاد عاقل به معقول، که به اول جواهر و اعراض اسفار می‌رسد - را به درستی بفهمید و هضم کنید که مبانی حکمت متعالیه با فهمیدن آن به دست می‌آید. پس از خطبه، مرحله اول اسفار شروع می‌شود: قسم اول اسفار پنج مسلک است و مسلک اول آن شش مرحله و قسم دوم در جواهر و اعراض است، پس از آن ده موقوف و ده باب در الهیات و نفس و معاد

۱. ملاً محسن فیض، علم الیقین، باب ۱۷، فصل ۱، ص ۲۳۱، (چاپ ۱).

۲. ملک (۶۷) آیه ۸.

است. با هضم این مسائل در مسالک، یعنی علم الهی اعم و علم اعلا، مبانی مرحوم آخوند در حکمت متعالیه به دست می‌آید. با همین مبانی در جواهر و اعراض و کتاب نفس پیشرفت بهتر و قوی‌تر و سریع‌تر خواهد بود، با دست‌یابی به این سرمایه، تحقیق و تنقیب ممکن و میسر می‌گردد. پس این کتاب ام‌الکتاب کتب و صحف دیگر مرحوم آخوند است.

من غیر معاوذة همّة دنیاویة أو مصادمة طلبة عاجلیة... این اخلاص نیت اگر از حاقّ جوهر نطقی برآمده باشد، باید با آن همّت دنیاوی معارض باشد. «و طلبة عاجلیة» را کنار بزند. «الّتی» را صفت «نیّة الهیة» بگیرد؛ آن نیت الهیه‌ای که یرجی بها نیل السعادة الحقیقیة می‌داند که ارزش انسان به نیتش است؛ زیرا روح و قلب عمل، نیت است. همّة اعمال و اعضا و جوارح روح دارند. در این باب دیروز اشاراتی در درس عرض کردیم که خود چشم، روح دارد. روحش قوّة باصره است؛ سمع، قلب و روح و جان دارد، روحش قوّة سامعه آن است؛ روح دست و پا، که از جسم و کالبدند، قدرت و قوّة آن است، گر چه همّة این قوا از شؤون نفس ناطقه هستند. پس اعمال، روح دارند و روح اعمال، نیتشان است؛ یعنی قربة إلى الله، روح اعمال است.

در حرف اضافه قرب گفتند: وقتی قرب روحانی باشد، با «إلی» متعدّی می‌شود و در جسمانیات با «من» به کار می‌رود. این حجر با آن حجر که نزدیک شود در بیان آن «قرب منه» می‌گویند. اما در قرب جان به مقامات عالی «قربة إلى الله» می‌گویند. پس حرف اضافه «من» در جسمانیات و «إلی» در روحانیات و معنویات استعمال می‌شود. والاتصال بالفیض العلویّ الذي یزال... با این اتصال به آن نیل به سعادت و اتصال علوی چه چیزی زایل می‌شود؟ «الکمه»، یعنی آن نابینایی، به عبارتی دیگر نابینایی چشم دل زایل می‌شود. الکمه عن حدقة نفسه. در فارسی به «حدقه» چشم‌خانه گفته می‌شود؛ نابینایی و کمه از چشم‌خانه جان گرفته می‌شود. الموجود فیها را صفت «الکمه» بگیرد؛ یعنی «کمه» موجود در نفس است. اکنون می‌پرسیم: این کمه از کجا

آمده است؟ اصل در چشم، بینایی است. چشم دل همانند چشم سر می باشد. اگر چشم دل همانند چشم سر ببیند دیدنش تعجب ندارد، ندیدنش باعث تعجب است و سؤال دارد. پس باید پرسید: چرا این چشم نمی بیند و مانع از دیدن آن چیست؟ پس کمه آن علتی دارد. علت آن این است: بسبب انحصارها في عالم الغربة؛ یعنی علت کمه، محدود شدن نفس در عالم ماده است که عالم ماده، عالم نفس نیست، «مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک».

پس علت آن و وجودها و وجود النفس في دار الجسد و احتباسها در حبس و زندان بودن ناطقه است که از ملاحظه جمال الأبد و معاینه الجلال السرمذ باز مانده است. نفس در حبس است و اینها را نمی بیند.

تا تو تاریک و ملول و تیره‌ای دان که با دیو لثیم همشیره‌ای
تا انسان تاریک است، بداند که با شیطان از یک پستان غذا و شیر می خورد و تیرگی وی بر اثر آن تیرگی غذا و نیت و افعال و جهات دیگر است. این یک قسمت از فرمایش ایشان.

غایت کمال انسانی به چیست؟

ولا شك... در این بند می فرماید که هر موجودی کمالی دارد و می کوشد که به کمال خود نایل شود؛ مگر اینکه در مسیر استکمال و تکاملش دچار آفتی شود: سرمازدگی و گرمازدگی، نبود باغبان و مربی باعث عدم وصول به کمال می شود و اگر انسان به کمالش نرسد، ارزش و قدر و قیمتی ندارد. این امر بدیهی و فطری است، چنانکه فطرتاً در تمام امورمان کامل را نگاه می کنیم؛ اگر خواستیم متاعی بخریم؛ مثلاً می خواهیم میوه و جنسی اتباع کنیم بهتر و سالم تر و کامل ترش را می خواهیم، ولی آیا اگر به خودمان رسید نمی خواهیم کامل باشیم؟ چگونه ناقص را طلب می نماییم؟ پس همان طور که در خریدن جمادات و متاع دنیوی دنبال کامل هستیم، باید دنبال

کمال باشیم که نظام هستی کمال می‌خواهد و در آنجا کمال را می‌طلبند و انسان و هر موجودی تا کمال دارد، ارزشمند است. پس من و شما نیز بالفطره کامل را می‌خواهیم و نمی‌خواهیم ناقص و طالب ناقص باشیم. جناب ابن مسکویه در کتاب شریف طهارة الأعراف^۱ در این مورد مثالی زده است: شمشیر تا کامل و برنده است، غلافی گرانبها دارد و زینت کمر دلاوران و سلحشوران است؛ اما وقتی از کمال افتاد و دچار آفت گردید و ناقص شد آن را به دور می‌اندازند تا اندک اندک به جایی می‌رسد که نعل چارپایی می‌گردد. ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾^۲ انسان نیز این طور است؛ ابتدا ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۳ است، مقام اصلی وی آن مقام است و وقتی مبتلا به آفت شد ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ می‌شود.

و این‌کان کمالاً بالإضافة إلى ما في رتبة الوجود تاليه. ممکن است کسی که یک مشت الفاظ و اصطلاحاتی فراگیرد، مورد غبطه دیگران واقع شود و دیگران نسبت به اشخاص پایین‌تر و «تالی» از وی تعریف و تمجید نمایند، ولی نمی‌توان گفت که این کمال است و او به کمال رسیده است، بلکه فهو نقصان... رتبة الوجود تاليه. نسبت به آن پَسْرُو و دنباله‌رو کمال است؛ ولی در حقیقت این کمال نیست، و ما مِن دَائِبَةٍ فَمَا دُونَهَا. مراد از دَائِبَةٍ جنبنده و ما دون وی جمادات است. جمادات نیز در مسیر کمالند؛ یک سنگ در رحم کوه نیز می‌کوشد تا به کمال برسد و اندک اندک معدن، مثلاً عقیق شود و پس از آن، ثواب انگشتری عقیق در دست مؤمن چنین و چنان است؛ این کمال سنگ است.

ألا و من شأنها... ما لم يعقها عائق. گاهی در مسیر کمال وی مانع پیش می‌آید و نمی‌گذارد به کمالش برسد و لنوع الإنسان کمال خاص لجوهر ذاته و حاق حقیقته، حالا به

۱. ابن مسکویه، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراف، ص ۳۵ و ۳۶.

۲. تین (۹۵) آیه ۵.

۳. مؤمنون (۲۳) آیه ۱۴.

خصوص بحثی در این کتاب عنوان می شود که در کتاب های فلسفی دیگر عنوان نشده است. این بحث، استدلالی و برهانی است و روایات اهل بیت طهارت هم آن را تأیید می کند که انسان را مقام «لا یَقْفی» است، و حَدَّ یَقْفِ ندارد. این صحیح نیست که شخص بگوید: دیگر مرا کافی است و ظرفیت و گنجایش ندارم؛ زیرا که می بینیم انسان به چهار مرحله تقسیم می شود: انسان ورای طبیعتش، دارای تجرّد برزخی و خیالی است، پس از آن مرحله تجرّد تام عقلی و بعد از آن مرحله فوق مقام تجرّد قرار دارد.

وهو الاتصال بالمعقولات و مجاوره الباری. روش مرحوم آخوند در این کتاب آن است که در ابتدای هر بحثی مثل طلیعه همین کتاب، با قوم مماشات می کند، آن گاه اندک اندک به تحقیقات خیلی عمیق می رسد و آنها را در لابه لای حرف ها و نقل حرف های این و آن بیان می کند. حالا الآن می فرماید: «والاتصال بالمعقولات»، بعد کم کم اتصال تبدیل به اتحاد می شود، کم کم بالاتر می رود اتحاد به فنا بدل می گردد. الآن، همان طور که در اشارات داشتیم، از آن به اتصال تعبیر می کنند؛ ولی در اشارات اتحاد و فنا نبود، اینجا به همان کلمه اتصال اکتفا می کند، بعد تعبیر اتصال، به اتحاد و فنا تبدیل می شود. وإن كانت له مشاركة... من تلك الجهة أو یلیه... ابتدا انسان از جهت قوا با دیگران مشارکت دارد، بدن وی با حیوانات دیگر مشارک است و با اجسام در حیّز و مکان و در قوه نامیه و نیاز به غذا و آب با گیاهان و حیوانات مشارکت دارد. پس با همه مادون مشارکت دارد؛ ولی به جایی می رسد که اینها همه نسبت به آن مقام عاجزند و نمی توانند بالا بیایند، آن مُتَه و قوه در آنها نیست. این سرمایه و قوه را تنها به انسان داده اند. انسان واجد این مزاج و این ترکیب و این جثه و بنیه است وللعجم من الحيوان با حیوانات عَجْم نیز مشارکت دارد. عَجْم بر وزن فَعْل است؛ زیرا افعال به فَعْل جمع بسته می شود. ابن مالک گفته است: «فَعْل لِنَحْوِ أَحْمَرٍ وَحَمْرَاءٍ». ^۱ مراد از عجم حیوانات

۱. سیوطی، البهجة المرضیه، ص ۲۱۹، (چاپ سنگی).

لال و بی‌زبان و گنگ است. وللعجم من الحيوان في حياته بأنفاسه وحركته بإرادته و إحساسه؛ یعنی «في حركته». انسان با حیوانات در حرکت و احساس و تحرک بالاراده و نفس کشیدن و دم برآوردن مشارکت دارد. تا اینجا مثل دیگر حیوانات است، لکن مقام شامخ انسانی را حرف دیگر است. مع انقطاع عن التعلق بالزخارف. پیوسته به عرض رساندیم که تعلق با تعقل جمع نمی‌شود. تا انسان از این زخارف برکنار نشود، آن معارف برای وی ملکه، و عالم نمی‌شود.

علم الهی، علم خودسازی

در این بند می‌فرماید با توجه به اینکه جِزْف و صنایع گوناگون است، و علوم -إلی ما شاء الله - توسعه دارد، و وقت خیلی کم است و ما در این مدت خیلی کم، باید خویش را برای ابد بسازیم؛ زیرا که «الدنيا مزرعة الآخرة» و آخرت بی‌پایان است ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْخَيْرُ﴾^۱ ما در این مدت خیلی کم باید خودمان را برای ابد بسازیم: «تو صد حدیث مفصل بخوان از این مجمل»؛ باید بدانیم که دنبال چه چیزهایی باشیم. اموری که تا اندازه‌ای ضرورت دارد، آنها را باید به اندازه ضرورت فراهم کرد و داشت؛ اما تحصیل بیش از حد ضرورت، چه در صنایع و جِزْف و چه در علوم و فضل، ممکن است رهن کمال واقعی و آن سرمایه و زاد و توشه ابدی شود، این خلاصه فرمایش مرحوم آخوند در این بند است.

ثم لما كانت... فافتقرت العلماء زمراً... اهل عالم زمره زمره و فرقه فرقه شده‌اند؛ هر کس به دنبال حرفه و فنی رفت و خلاصه اهل دنیا، دنیا را برای شما آباد دارند و شما نمی‌توانید دنیا را آباد کنید. اهل آخرت نمی‌توانند دنیا را آباد کنند، این همه زحمت و کوشش اهل دنیا برای این است که اهل آخرت به کمالشان برسند. بزرگان ما فرمایش‌هایی دارند، که در خلال مباحث مطرح می‌شود. ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ

زُبْرًا^۱، زبره زبره و قطعه قطعه و دسته دسته شدند. فهمة نحو نحو و صرف و احکام. اینکه احکام را می آورد و بعد می فرماید: و همة نحو فقه. می توان احکام را در مقابل فقه بگیریم؛ یعنی مسائل فقهی را حفظ کردن در مقابل فقه، که علم استدلالی است. یا اینکه بگوییم که نه، مراد از احکام در اینجا علم احکام نجوم است. در درس ایام تعطیلی، یعنی درس هیئت، بیان داشتیم که هیئت غیر از علم احکام نجوم است. احکام هیئت، یعنی اموری که از اوضاع کواکب و از قرب و بعدشان و تأثیراتی که در این عالم بر جای می گذارند، بحث می کند. علم به این تأثیرات را علم احکام نجوم می گویند. والواجب علی العاقل... أن یکتب طول عمره علی ما الاختصاص لتکمیل ذاته فیه أتم، بعد ما حصل له... علومی که ذات انسان را می پروراند، باید به اندازه ای که معد و وسیله و دست آویز رسیدن به این حقایق می شود، آنها را آموخت؛ چون برای فهم دین و قرآن و جوامع روایی و کتب علمی که نوعاً عربی است، نیازمند به آموختن نحو و صرف و رجال می باشیم، ولی به اندازه ای که از اصل بازمانیم.

بعد ما حصل له... إلی منزل الرشاد و یوم المیعاد... آشنایی با نحو و صرف کلام و رجال ضروری است، آشنایی با زبان های خارجی برای فهم و درک مطالب دیگران پسندیده است. اگر حواس طلبه ای جمع باشد خیلی کار می تواند انجام دهد. اگر بخواهد بی کاری های خویش را خیلی کم کند، خیلی کار می تواند انجام دهد. تک تک افرادی که در تذکرها می بینید، آنها از کودکی و از آغاز، حواسشان جمع بود و گرنه، اگر به چهل سالگی برسد، یادگیری وی کم می شود و علوم، ملکه وی نمی شود. اگر انسان حواسش جمع شود، خوب چیزی می شود.

قوة عملی و قوة نظری

و ذلك هو ما يختص من العلوم لتکمیل إحدى قوتیه... این را که در ابتدای کتاب وارد

شده می‌گوییم قوه عملی و قوه نظری؛ یعنی قوه بینش و قوه کنش و یا قوه علامه و قوه عماله.

آنچه را ما به آنها تعلق می‌گیریم و می‌خواهیم به آنها آگاه باشیم، اگر اموری باشند که «لنا أن نعلمها و نعملها» هر دو آنها قوه عملی هستند؛ هم می‌توانیم به آنها آگاه باشیم و علم پیدا کنیم و هم فعلش و عملش در اختیار ماست؛ مثل عبادات نماز و روزه، که هم عالمش هستیم و هم عاملش. چنین چیزی قوه عملی است.

قوه نظری در آنجایی است که «لنا أن نعلمها»؛ یعنی بدانیم «أما ليس لنا أن نعملها». علم به زمین و آفتاب و آسمان و ملائکه و مجردات و کلمات وجودی نظام هستی، که علمشان و فعلشان در اختیار ما نیست، ولی علم به آنها را می‌توانیم، که «لنا أن نعلمها أما ليس لنا أن نعملها». این، قوه نظری و آن، قوه عملی است و ما هر دو قوه را داریم. اینکه فرمودند: قوه نظری به عمل ارتباط ندارد، مراد آنها این است، نه اینکه تفوه می‌کنند و به قلم می‌آورند که چیزی که به عمل ما ارتباط ندارد، بحث از آن چه فایده‌ای دارد؛ اما متوجه نیستند که حرف چیست، و مراد از چیزی که به عمل ما احتیاج و ارتباط ندارد؛ یعنی ما نمی‌توانیم موجد و فاعل آن بوده باشیم، به خلاف نماز، که فاعلش خود ما هستیم و ما می‌توانیم علم به ملائکه و عقول و مفارقات و کلمات و ما سوی الله و ذات حق و اسما، و صفات و افعالش به قدر طاقت بشری پیدا کنیم. نمی‌توانیم عمل ایجاد آنها را بر عهده داشته و فاعل آنها بوده باشیم، بر خلاف افعال خودمان. مقصود از این تعریف این است بتکمیل إحدى قوتیه اللتین هماجته ذاته ووجهه إلى الحق، و جهة إضافية و وجهه إلى الخلق. آن اولی، قوه نظری بود و دومی، قوه عملی است. و تلك هي النظرية التي بحسب حاق جوهر ذاته من دون شركة الإضافة إلى الجسم و انفعالاته.

چنانکه در ابتدای امر به عنوان معد، به جسم نیازی هست، و گرنه نفس ناطقه عالم به ذات خود است و به جایی می‌رسد که جسم مزاحم اوست و با خلع جسم و برکنار

شدن از جسم به کارهای خود بهتر می‌رسد. پس جسم را به صورت اعداد نیاز دارد و ولس من العلوم... ازالة مثالها و مساویها... حاق حقیقتها. مثالب (عیوب) و مساوی جمع سوء. حسن به محاسن و سوء به مساوی جمع بسته می‌شود. علوم می‌که عیوب و بدی‌ها را از نفس ناطقه ازاله کند به جز علوم عقلی نیست؛ زیرا که قسمی از علوم دیگر معدّاتند؛ مثل صرف و نحو و ادبیات برای رسیدن به زبان. آن گاه می‌رسید به علم فقه و اصول که در مقام تجلیه انسانند. تجلیه، یعنی ظاهر و افعال و مکاسب انسان با احکام الهی منطبق باشد و جای تجلیه در این نشأه است. وقتی این نشأه تمام شد، آنچه او را ساخته و با آنچه محشور است، همراه است. همه این علوم حدّ و پایانی دارند و آن حقیقتی که بی‌انتهای بی‌پایان و ابدی است و او را می‌سازد و سازنده اوست، علوم عقلی و معارف حقّه و اخلاقیات و این گونه امورند. اینها همه برای ساختن این حقیقت هستند. و کیفیت عنایت، علم عنایی را می‌فرماید و علمه بها و تدبیره ایها، علم به حق سبحانه بلا خلل و تصور این یک علم است. عن وثاقها از بند و دامش رهایی پیدا کند. سگان الجبروت سگان جمع ساکن، مثل طلاب و طالب. فتخلص عن أسرار الشهوات؛ از قید و بند و دام شهوات خلاص شود و قبول تحکّم دورات السموات؛ یعنی با آنکه مبتلا به حوادث دهر و روزگار می‌شود از آنها منفعل نمی‌شود؛ زیرا که ایشان اباالوقت و فوق زمان و مکان هستند؛ چون الهی‌اند ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾^۱ و این امور او را شکار نمی‌کند و از بند این حرف‌ها رهایی یافته است.

و اما ماوراءها. ضمیر «ها» به علوم عقلی برمی‌گردد؛ یعنی ماورای علوم عقلی. مراد آن نیست که به غیر از علوم عقلی نیازی نیست. و اما ماوراءها فان كان وسيلة إليها فهو نافع لأجلها که معدّ است، اما اگر بخواهیم در آن حد توقف کنیم، ضرر کردیم. پس اگر کسی فقط بخواهد؛ مثلاً علم عروض یاد بگیرد و دانشمند عروضی شود، این شخص

ضرر کرده است، ولی اگر این علم را بیاموزد که معد باشد و وسیله رسیدن به این حقایق باشد، چه بهتر، کبایق الحروف والملکات.

تا اینجا یک بال انسان را فرموده است و چون انسان دو بال دارد: یکی علم و دیگری عمل و باید با این دو بال به سوی معارج قدس الهی عروج کند، حالا می فرماید: اینها که گفتیم یک بال است، انسان به بال دیگر، یعنی عمل نیز نیازمند است.

وأما الحاجة إلى العمل والعبادة القلبية والبدنية. اینها را برای چه می خواهیم؟ اینها خیلی اهمیت دارند؛ زیرا انسان تا پاک نباشد؛ یعنی در لباس و تن و جان و نیت‌ها و حالات، پاک نباشد نمی تواند آن غذاهای پاک را بخورد و آن علوم و معارف و حقایق را نمی تواند بخورد؛ کسب آنها با بدن پاک ممکن است: ﴿لَا يَتَّسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^۱ آن حقایق کتاب مکنون است و هر دستی به آن نمی رسد ﴿فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَتَّسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^۲. در صندوق بسته است و کسی به آن دست پیدا می کند که با آن کتاب سنخیت پیدا کند، و همان طوری که می دانید باید بین غذا و مغذی سنخیت باشد و آن کتاب مکنون، غذای انسان هاست و این مغذی هم که غذا گیر است، باید با او سنخیت پیدا کند؛ آن کتاب ظاهر و نور و پاک است، باید این هم پاک و نور شود، تا سنخیت بین غذا و مغذی ایجاد شود تا آن غذا عایدش شود. بالأوضاع الشرعية والرياضات البدنية. ریاضات بدنی و شرعی روح طوری باشد که از قرآن برآمده باشد: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾^۳ خودرو و خودسر نباشیم. ما برنامه داریم. اینکه فرمودند سلوک، استاد و مربی و معلم می خواهد، مراد همین برنامه است. خودسر نباشیم که یک وقت گرفتاری‌ها پیش می آید. پس ریاضات باید باشد، ولی تحت نظر و با برنامه،

۱. واقعه (۵۶) آیه ۷۶.

۲. همان، آیه ۷۸ و ۷۹.

۳. اسراء (۱۷) آیه ۹.

لئلا تتمکن للنفس بسبب اشتغالها. مراد از این تمکن چیست؟ مراد تمکن هیأت انقهاری است که بعد می فرماید: و نزوعها، یعنی عشق و علاقه اش الی شهواته و شوقها الی مقتضیاته هیأة انقهاریة للبدن و هواه. حالا می بینید که این هیئت انقهاری برای بدن ایجاد مشکل می کند و نفس را نمی گذارد به مقاماتش عروج کند فترسخ لها ملکه انقهاریة لمشتهاء؛ آنچه را می خواهد. حالا می بینید که این ملکه و هیئت، نفس را باز می دارد و تمنعها إذا مات البدن عن لذتها الخاصة بها و نفس، لذت خاصه اش ﴿وَأَدْخُلِي جَنَّتِي﴾^۱ است. این جنت، اضافه به ذات دارد و این جنتی است که فوق همه جنات است؛ زیرا اضافه به حق دارد؛ مثل اینکه می فرماید: «شهر الله»، «یوم الله»، «بیت الله». این هم «جنة الله» است. باید به جنت ذات برسد؛ ولی به واسطه آن از این لذتس باز می ماند. علت احتجاب همین هیئت و صفات و ملکات بدنی است که مشتهیات نفسانی آن را باعث گردیده است. ولا یکون معها البدن فیلهیها کما کان. استفاده از مشتهیات بدنی در این نشأه، بدنی و جسمانی بود؛ ولی در آنجا بدن وجود ندارد که بخواهد به دنبال مشتهیات نفسانی باشد کما کان قبل البدن ینسیها. در این نشأه بدن بود که او را به فراموشی می کشاند، ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾^۲. اینها که سرگرم بدن شدند، بدن منسی ایشان است و نفس را از عاقبتش فراموشی می دهد و ایشان، از این سرانجام دور شدند و همین بدن که در قبل از این نشأه با او بود و او را دچار فراموشی می کرد، اکنون با او نیست تا با شهوات نفسانی وی را فراموشی دهد. آری، آخرت «یوم الحصاد»^۳ است.

فصدر من الرحمة... للنفس المطمئنة... که خیلی مفضلش را در آخر اشارات خواندیم؛ یعنی در «مقامات العارفين» خواندیم که نفس، قوای اماره را به دستورات

۱. فجر (۸۹) آیه ۳۰.

۲. حشر (۵۹) آیه ۱۹.

۳. ماخوذ از آیه ۱۴۱ سوره انعام (۶) است. ﴿يَوْمَ حَصَادِهِ﴾.

شرع تطویع می‌کند تا آنکه همه قوای بدن، مطیع نفس و طوع و اختیار نفس ناطقه انسانی بوده باشد که نفس با آن مطمئن می‌شود و گرنه، اگر هر قوه‌ای به دنبال کار خود باشد دیگر این نفس، نفس مضطر به است و نفس مضطر به به جایی نمی‌رسد. نفس، سلطان این بدن است و تا آنها را مطیع خود نکرده باشد نمی‌تواند به هدف خود برسد. آن وقتی به هدفش می‌رسد که مطمئن شود؛ یعنی آن قوا مطیع او شوند و الا مضطر به و در کشورش هرج و مرج برقرار است و به جایی نمی‌رسد. *لنفس المطمئنة بالشرائع الدينية والسياسات الالهية، رياضة للجسد وهواه.*

لتنخرط معها، بیان علت امر به تطویع است. ضمیر به قوا بر می‌گردد که اعلا هستند. معها با نفس ولا تعاوقها این قوا و اعدا، عایق نفس نشوند، بل تشایعها بلکه با او همراهی و مشایعت کنند فی مطالبها در مطالب نفس و تراقفها رفیقش بوده باشند و همراهی وی کنند فی مآربها در حاجات نفس.

کوشش فراوان برای تحصیل دانش*

در این بند مرحوم آخوند می‌فرماید که این حقایق با خون دل و سعی وافر به دست آمده است و نصیحت می‌فرماید کسانی که دلشان خوش است که از هر علم و رشته‌ای چهار کلمه اینجا و چهار کلمه جای دیگر بشنوند، به جایی نمی‌رسند، بلکه استقامت و تثبّت در کار می‌خواهد آن گاه گله‌ها و فرمایش‌هایی دارد، سپس می‌فرماید: ثم اني قد صرفت قوتي. همان طور که از کلماتشان متوجه می‌شوید انسان، با سرسری گرفتن ملاً نمی‌شود و به جایی نمی‌رسد. در این حرف و صنایع مادی با سرسری گرفتن نمی‌توان استاد شد و کسی نمی‌تواند نجار و بنا شود، تا چه برسد به اینکه به حقایق هستی آگاهی پیدا کند.

... الفضلاء اللاحقین. فضلا به اصطلاح کتاب‌های علمی نه آن چیزی که الان سر

زبان ماست که آقا فاضل است؛ یعنی طلبه‌ای است که مثلاً سیوطی می‌خواند، بلکه به اصطلاح مرحوم صاحب جواهر که در جواهر جناب علامه را فاضل می‌خواند، یا جناب شیخ رئیس در کتاب‌هایش ابونصر فارابی را تعبیر به فاضل متأخرین می‌کند. کلمه فاضل در کلمات قدما خیلی شأن داشت. مقتبساً من أبکار ضمائرهم. ما آن فرمایش‌های بکر و اسرارآمیزشان را از لابه‌لای حرف‌هایشان اقتباس کردیم. قیس، جذوه‌ای و شعله‌ای از آتش است و مراد از آن، نور علم است. الرؤساء المعلمین؛ مثل ارسطو و افلاطون. یجتاز در گذشتن و چشم‌پوشی کردن است. مجتنباً فی ذلك طول الأمل از طول امل، یعنی آرزوهای بی‌خود و نفسانی اجتناب کردم، زیرا که علوم و معارف با این آرزوها نمی‌سازد مع قصر العمل حالا کار کرد. عملمان چیست؟ با این قصر عمل طول امل هم باشد که زهی رسوایی! معرضاً عن إسهاب الجدل. أعرض عنه از جدل اعراض کردیم. مع اقتراب الساعة والأجل؛ دیگر عمری باقی نمانده تا جدل کنیم و به کشمکش و نزاع و دعوای قلمی پردازیم، اینها کار مردم مرده دل است، آن کسی که دل دارد، به فکر بیچارگی خودش و در پی تحصیل معارف است. این کار را نکردیم طلباً للجاه الوهمی؛ کسانی که جدل می‌کنند با قصر عمل و طول امل، برای مقام جدل می‌نمایند. یاد شرح نظام به خیر! در آنجا گفته است که مقلوب وجه، جاه است و قلب مکانی شده است؛^۱ ما این کار را نکردیم تا بخواهیم در بین جمعی آبرویی به دست آوریم و تشوقاً إلى الترويس الخيالي رئیس این قوم خیال است، گرچه با عناوینی بزرگ قومند من غیر أن یظفر من الحکمة بطائل؛ بدون آنکه فایده‌ای عایدش شود، دلش خوش است که مثلاً عنوانی به دست آورد. حیث کونهم مکین... مؤلفات الفضلاء. خودشان را رنج می‌دهند و زحمت می‌کشند، برای اینکه مؤلفات فضلا را به دست آورند. این آقایایی که ابتدا با این اشتها و رنج اقبال می‌کند به کتب و مؤلفات و درس و بحث، بعد هم اینها را می‌بیند که ثم عن

۱. حسن بن محمد نیشابوری، شرح نظام، ص ۱۶۷، (چاپ سنگی).

قلیل یشبعون عن کل فنّ بسرعة ناگهانی - ما شاء الله - در هر فنّی، صاحب آن فنّ می‌گردد، و چه زود! ^۱

پس درآمد پوستین رنگین شده کین منم طاووس علیین شده
پس ایشان زود سیر می‌شوند و یقنوعون عن کل دنّ بجرعة. دنّ، یعنی خم بزرگ، به یک جرعه و قطره چشیدن، می‌گوید: ما خم را سرکشیدیم. حدهام إلیها. همه نسخه‌ها «إلیها» دارد با اینکه «حدا» ناقص و اوی است صله‌اش با «علی» است نه «إلی». «حدا علیه»، «أی حثّه علیه؛ او را بر کاری برانگیخت». پس «إلی» نباید باشد. شهوات العین. حالا این شخص عین است، قوه و قدرت جماع ندارد. وگرنه اگر واقعاً شهوت داشتند و مرد بودند، استقامت در تحصیل کمالات و معارف داشتند و دواعیهم خواسته‌ها و دواعیهم دواعی الجین. روی قاعده عین این هم باید جبین باشد. از روی تقفیه باید جبین باشد. این لغت عجیب لغتی است خیلی معاجم را گشتم، ولی آن را پیدا نکردم، گر چه این لغت از روی قاعده و قیاس است؛ ولی در لغت آن را اسم نبردند و نباید هم آن را ذکر کنند؛ چون لغوی لغت را اسم می‌برد؛ مثلاً معنای ضرب را می‌گوید؛ ولی نباید همه صیغ را بیاورد و در کتاب لغت و معاجم قیاسیات را نمی‌آورند. دواعی الجین خیلی آدم پوشیده و پنهان. با پنهانی که نمی‌شود گوشه‌ای بنشیند، و خواسته‌ها داشته باشد. بعضی از آقایان در حواشی کتاب نوشته‌اند که عده‌ای این را جبین یا جبین خوانده‌اند که به معنای مفعول است و آن را معنا کرده‌اند: مقطوع الذکر جُبُّ است. «رجل جبّ» درست است؛ اما لغت جبین نداشتیم مقطوع الذکر جُبُّ با عین وفق دارد و معنا می‌دهد؛ یعنی آن را دارد؛ ولی بی‌اثر است و این

۱. نه‌ای بچه‌اش را به هنگام صبح به آهنگر سپرد تا استاد شود. وی تا ظهر در آنجا بود. آن گاه بعد از ظهر بچه‌اش را از آهنگری برد. آهنگر از مادرش پرسید: چرا بچه‌ات نیامده است؟ گفت: بچه‌ام آهنگری یاد گرفته است. پرسید: چگونه؟ گفت: اگر بخواهد بیل درست کند، دهانش را چنین می‌کند، و اگر بخواهد داس و تبر بسازد، آن را چنان می‌کند. معلوم شد که به نه‌اش هم یاد داده است.

شخص، اصلاً ندارد. به هر حال، بعضی‌ها جبین گفتند که معنای آن باز هم مقطوع‌الذکر است. بعضی‌ها گفتند: جبین است به معنای ترسو از ماده جُبِن، یعنی آدم ترسو نمی‌تواند به جایی برسد، بلکه باید بیرون آمد و مرد کار بود. پس به طور قطع و یقین ماده و صیغه‌اش را پیدا نکردیم.^۱ چون ایشان استقامت ندارند و وقتی لبی‌تر کردند، زود می‌گویند: ما دریا را سرکشیدیم. لم ینالوا... من المشتغلین. ایشان آه و ناله دارند که این مردم به چه چیزها خودشان را سرگرم می‌کنند؛ گویی برای همین امر ساخته شده‌اند. همین طور که دیروز فرمود: این علوم معدّات و مقدماتند. آن چیزی که کار عمده است ساختن خویش است. حتی فقه شریف، که انسان در مقام تجلیه به آن احتیاج دارد، از زمره مقدمات است، گرچه حتی فقه نمی‌تواند همه تجلیه را اداره کند، مگر فقه مذهب حقه جعفریه، چون راه خدا یکی بیش نیست، امکان ندارد که در مقام تجلیه غیر از مذهب حقه جعفری، فقه دیگری انسان را اداره کند. این در مقام تجلیه و مقدمه برای خودسازی است؛ ولی آن مطلبی که ابدی است و انسان را برای ابد می‌سازد، حقایق و معارف و علم به بطون قرآن و مبدأ و معاد و معرفت انسان است و نیز پروراندن دو قوه علم و عمل، مقصود را تأمین می‌کند، اما علوم دیگر، عنوان تجلیه و اعدادی دارند. عده‌ای را می‌یابید که به علوم سرخوشند بی‌خبر از آنکه اینها مقدمه برای رسیدن به علوم بالاترند. ما یزجی طول عمره یزجی سعاباً. ایزجا می‌کند، پراکنده می‌سازد، ولی چه چیز عایدش شده است؟ ثم یرجع بحقی حنین. این ضرب‌المثل معروف عرب است. در مجمع‌الأمثال میدانی، که امثال را خوب جمع و شرح کرده است، چنین آمده است: عربی که دارای شتر با بار بود با کفش دوزی به نام «حنین» وارد مساومه درباره کفشی شد و چون خیلی چانه زد و نخرید، حنین ناراحت شد و بدش آمد. وقتی آن عرب حرکت کرد، وی لنگه‌ای از آن کفش را در مسیر راه آن

۱. در درس چهارم جناب اسناد بر همین فرائد پای می‌فشرد و می‌فرماید: بهتر است جبین، بر وزن فَعیل، خوانده شود و آن از «جبن» است و «جبین» صیغه مبالغه و همانند سَکیت است.

عرب انداخت. چشم اعرابی از بالای شتر به لنگه کفش افتاد، با خود گفت: این کفش چه قدر شبیه به کفشی بود که می خواستم از حنین بخرم. کاش لنگه دیگر آن هم بود و جفت می شد! حنین جلوتر رفت و در مسیر او لنگه دیگر کفش را انداخت و خودش را پنهان کرد. عرب چشمش به لنگه دیگر افتاد، گفت: لنگه اش هم پیدا شده است. شتر را بست که برگردد و لنگه اول را بیاورد، لنگه کفش را گرفت، و آمد دید شتر با بارش نیست. حنین سوار شتر شده و در رفته بود. وقتی از مسافرت به خانه برگشت گفتند: چه آوردی؟ گفت: «خفی حنین؛ یک جفت کفش حنین را آوردم»، ولی شتر با بارش رفته است. این مثل در مقام ناامیدی و زیان گفته می شود. این انسان در زحمت و رنج ها و کوشش های شب و روز خود چه چیزی عایدش شده است «خفی حنین» تنها همین کفش مانده و گرنه شتر با بار رفته است، عمر نازنین را به چه چیزها صرف کرده است.

وهم المذكورون في قوله تعالى البتة يك قسمش این است ﴿هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا؛^۱ خیال می کنند دارند کار خوب انجام می دهند. پرده برداشته شود معلوم می شود که در چه حسرت و سوز و گدازی هستند. أعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة والظلمة الموحشة..

ریشه موفقیت مرحوم آخوند

در بند دیگر می فرماید: حقایق و معارفی به دستم آمده است خواستم چیزی تألیف کنیم. آن گاه از زمانش ناله می کند و می گوید: به گوشه ای رفتیم و مشغول ریاضت و عبادت و سیر و سلوک شدیم: «عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد». و از این ریاضت و سیر و سلوک حقایقی برای ما گشوده شده که آنچه را به برهان

اثبات کردیم، حالا به وجدان و شهود و علم ذوقی یافته‌ایم. به همین جهت کتاب ملاصدرا «حکمت متعالیه» شده است، همانی که در آخر اشارات خواننده بودیم که جناب خواجه در شرح آن فرمود: اگر حکمت به همین مباحث متعارف منطقی به قیاس و به صغری و کبری اثبات شود، این حکمت صرف است و به آن حکمت متعالی نمی‌گویند. آن‌گاه اگر علاوه بر برهان، عرفان و وجدان و شهود هم با آن همراه باشد؛ یعنی غیر از یافتن، چشیدن و رسیدن هم باشد حکمت متعالیه می‌گردد که جناب آخوند کتابش را حکمت متعالیه نامید. وی الآن بیان می‌کند که علاوه بر برهان، یافتیم و رسیدیم. لقد صادفت أصدافاً علمية في بحر الحكمة؛ من برخورد کردم به «أصدافاً علمية». صدف سمینه، صدف چاق است؛ صدفی که دُرهای درون آن درشت شده است و اگر دُرها ریز باشد و درشت نشود می‌گویند: صدف لاغر است. پس صدف سمینه، یعنی صدف پر و صدف ثمینه، یعنی صدف ارزشمند، في بحر الحكمة الزاخرة؛ دریای جوشان دریای پر آب. صدف نوعاً در دریاها می‌روید و در دریاچه‌ها نمی‌روید. آن یکی گفت: اگر آب یک جا بماند بو می‌گیرد دیگری گفت: «کُنْ بَحراً». دریا باش تا بو نگیری. مُدَعَمَةٌ بدعائم البراهین الباهرة. نه اینکه دعامة ستون است، این اصداف، یعنی علوم و حقایق به دست آمده به این براهین مدعمنده و به این براهین تکیه داده‌اند. مشحونة این اصداف پرند. اگر در بعضی نسخ «المشحونة» دارد، صحیح نیست. «زاهرة»، یعنی درخشان.

و کنت برهة من الزمان. به فکر تألیف افتادیم، حالا مقاماتی سیر کرده است، آن‌گاه دست به قلم بردم. سیره آقایان همین است مراحلی را طی می‌کنند و تلامذه و شاگردان، کتابی منتشر نمی‌کنند و نوعاً بعد از اساتید منتشر می‌کنند، همین طور در کتاب‌ها و تذکره‌ها می‌خوانیم که علما خیلی دیر دست به قلم می‌کنند، مگر نبوغی

ذاتی و جبلی داشته باشند که سخنی دیگر است «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ»^۱. و کنت برهه من الزمان أجيل رأيي. از اَجال یَجیل؛ یعنی جولان دادن. و اَرَدَ قَداحی جمع قدح، نیزه‌ها، تیرهای مسابقه سبق و رمایه. این اصطلاحات از مسابقه گرفته شده است: أو امر نفسي؛ مشورت می‌کردم و می‌اندیشیدم. وَأَنازِع سَرِي حَدَبًا عَلَى أَهْلِ الطَّلَب. به عنوان تعطف و دلسوزی اهل طلب گفتیم چیزی بنویسیم و بنگاریم تا اهل طلب را به کار آید، و من له في تحقيق الحق أَرْب.^۲

في أن أشق تلك الأصداف السمينية؛ صدف‌های پر و سمین چاق و چله را بشکافیم بمصفاة الفكر صفاها من كدرها. در کتاب ما تاي «مصفاة» کشیده است، در حالی که «ة» مدور است، چون اسم آلت است. أَرَوِّق؛ صاف کنیم و صفایش را از کدرش تصفیه کنیم، وَأَنخُل بِمَنخَل الطَّيْبَةِ لِبَابِهَا عَن قَشُورِهَا، غَرِبَالِ كُنْم. غَرِبَالِ غَلَطُ است، گرچه متعارف است و غَرِبَالِ را نمی‌پذیرند. سرشت انسان است که خوبی‌ها را برگزیند. «لبابها» مغزش را از پوست جدا کند، وَأَصْنَفُ عَطْفُ بَرِّ بِالْأَسْتِ... في كتب الأقدمين به دلیل وسعت این کتاب یک اصل در چند جا عنوان شده است گاهی مختصر و گاهی مطول، از این تکرارها در این کتاب فراوان است. من الحكماء الرواقيين با اشراقاتی که برای خود ایشان است مع زوائد مجاهداتی که خود داشت. آن زمان هم اساتید بزرگی داشت و خود وی نیز مشایخی بزرگوار داشت؛ مثل مرحوم میرداماد و شیخ بهائی و دیگران. به همین دلیل می‌بینید که مرحوم آخوند در تمام علوم دست دارد؛ مثل فلسفه و حکمت متعالیه. و کسانی که در تذکره مفسرین و طبقات تفسیر کتاب می‌نویسند، باید مرحوم آخوند را در عداد مفسرین بیاورند و نیز مرحوم آخوند در عداد محدثین

۱. جمعه (۶۲) آیه ۴.

۲. لغت نامه‌ای عربی به فارسی، به نام منتهی الأرب فی لغة العرب داریم. متأسفانه در پشت کتاب «إرب» نوشتند. آن وقت که در تهران بودیم، بنده به ناشرش گفتم که، پشت کتاب لغت و آن هم غلط، خیلی زشت است! أرب، یعنی حاجت.

است؛ زیرا که شرح اصول کافی دارد. یکی از کارهای علمای ما در گذشته برای حفظ سلسله اسناد، اجازه نقل روایت است. جناب استاد - رضوان الله علیه - به من محبت فرمودند و به عنوان تبرک و تشراف مرا در سلسله سند خویش به اساتید در سلک روات احادیث در آوردند. سلسله سند ایشان از سه راه است: یک راه آن به مرحوم آخوند صاحب اسفار از طریق مرحوم فیض شاگرد وی می‌رسد و پس از آخوند به استادش شیخ بهائی می‌رسد پس از شیخ بهائی این سلسله همان سلسله‌ای است که شیخ بهائی رحمته در ابتدای اربعین خود آورده است، و این سلسله به ائمه اطهار علیهم السلام می‌رسد. پس آخوند در سلسله روات و محدثان است. همین وسعت کار ایشان نشان می‌دهد که وی نابغه توانایی بود. همین استاد بزرگوار ما می‌فرمود: اگر ما بخواهیم منشیان اسلامی و اهل قلم‌ها را برشماریم آخوند باید در عداد منشیان، مثل ابن خلکان و نوشته‌اش در شمار امالی قالی و ادب الکاتب ابن قتیبه و کامل مبرد به شمار آید. این‌ها چهار کتاب ادبی هستند؛ ولی مقامات حریری از کتب اربع ادب نیست. آخوند قلم توانایی داشت و مطالب را به خوبی پیاده می‌کرد، همین کتاب شاهد بر این سخن ماست. مرحوم آخوند اساتیدی بزرگ داشت و خود نیز بسیار قوی بود. علاوه بر آن، همت خویش را صرف تحصیل معارف و خودسازی و زهد و عبادت نمود.

استاد دیگرمان - رضوان الله علیه - می‌فرمود: اگر ما بخواهیم زهاد را برشماریم، یکی از آنها جناب آخوند است. انسان چه کسی را سراغ دارد که با این همه تألیفات و مشکلات هفت بار پیاده به زیارت بیت‌الله برود، و در مراجعت از سفر هفتم در بصره به رحمت الهی نایل آمد و متأسفانه تربت شریف ایشان معلوم نیست.

سی و پنج سال قبل استاد دیگرم، مرحوم قزوینی - رضوان الله علیه - در تهران به برخی از آقایان فرمود: در بصره برای پیدا کردن تربت مرحوم آخوند گردش نمایید، شاید در گوشه و کنار آثاری از آن بیابید. ایشان به بصره رفتند، ولی اثری از تربت وی به دست نیاوردند. مردم آن روزگار به اهمیت شخصیت ایشان پی نبرده بودند.

چهارصد و پنجاه سال قبل همسفران وی در مراجعت از سفر مکه شیخی را در میان قافله خویش از دست دادند و در راه او را دفن کردند؛ اما از شخصیت ایشان چه می‌دانستند. ولم یسمع بمثله دورات السموات. برخی از نسخه‌ها «دورات» ضبط کردند و برخی دیگر «دوران» مثل حیوان (محرکه) و هر دو صحیح است.

در شکایت از اهل زمان

ولکن العوائق... دست به قلم بردن و چیز نوشتن با معادات ایام کار آسانی نیست، و عوادی الأيام. عوادی جمع عادیه، بالأسداد. سد، یعنی موانع پیش می‌آید و نمی‌گذاشت فأقعدنی الأيام عن القيام؛ روزگار نگذاشت که ما دست به قلم شویم و به این کار قیام کنیم و حجبنی الدهر عن الاتصال إلى المرام؛ نگذاشت که ما به مرام و مراد خود برسیم و شعشعة نیران الجهالة والضلال؛ آتش‌های این جهل و ضلال می‌درخشند و رثاءة الحال و رکاکة الرجال و شکستگی حال پیش می‌آورد برای اهل حال، و آدم‌شکن و مرد افکن است، این سفر، با آنها سازگار است: «تو اهل دانش و فضلی همین گناهت بس».

گرفتار مردمانی شدیم که فهمی ندارند و نور حکمت و سر آن را در نمی‌یابند تکل بصائرهم كأبصار الخفافیش عن أضواء المعرفة؛ چشمان ایشان مثل شب پره «تکل» کلال پیدا می‌کند و خسته می‌شود از دیدن أضواء و نور خورشید معرفت، و آثارها اینها کسانی هستند که می‌گویند چرا در مبدأ و معاد و معرفت نفس، در قرآن، نبوت، امامت و در اصول عقاید و امثال اینها بحث می‌کنید. مرحوم تنکابنی در قصص العلماء حکایتی از سفر خویش نقل می‌کند. ایشان می‌فرماید: سالی که به زیارت حضرت ثامن الحجج علیه السلام می‌رفتیم در سبزوار به خدمت حاجی رسیدیم، از ایشان سؤالاتی کردیم و از محضرشان بیرون آمدیم، و در بازگشت از مسافرت به فلان شهر آمدیم،

آقایانی به دیدار ما آمدند. بعضی در مجلس مقداری دهن کجی نسبت به حاجی کردند، و تلویحاً از آن فحش‌های علمایی رایج نثار ایشان کردند؛ کلماتی که چه بسا عده‌ای آنها را خوب می‌پندارند.^۱

خلاصه، آن عده با این پسوند که - إن شاء الله - غیبت نشود؛ یعنی لفظ غیبت برداشته شود و معنایش باشد، مقداری دهن کجی به حریم حاجی کردند. مرحوم تنکابنی گفت: من به ایشان گفتم: آخر اگر حاجی و امثال او نباشند اصول عقاید، یعنی اصل دین و مبدأ و معاد تحکیم نمی‌شود و تا اصل دین محکم نشود، نوبت به شما نمی‌رسد تا اصل برانت و استصحاب جاری کنید.

یرون التعمق... جماهیر الخلق. به همین امور خیلی عادی و عوامانه، مثلاً از این الفاظ هم سر زبان‌ها انداخته‌اند که فلانی گفت: «الهی! مرا به دین عوام بمیران». پس در علم را تخته کنیم. این حرف‌ها بی‌معناست. دین، دین علم و برهان و قرآن و حقایق و معارف است. اینها همه علم کُشی و عالم کُشی است. محور دین، علم است. خدایا! مرا به دین عوام بمیران، یعنی چه؟ محور دین معرفت و برهان و دلیل است. کأنهم الحنابلة... این حنابله چه مطالب سست و رکیکی دارند. شرح تجرید قوشچی را می‌بینید که، عده‌ای راجع به قدم و حدوث لج کرده‌اند و گفته‌اند: قرآن قدیم است حتی کاغذ و مرکب و حتی جلدش.^۲ مراد ایشان از قدم قرآن، آیا قدم صور علمی است، یا مراد قرآن نوشته شده با مرکب می‌باشد که بالعیان حادث است؟

۱. حتی من کسی را دیدم که بزرگوار مرد ملایی را به همین کلمات می‌ستاید، و از بد بودن آن مطلع نبود. ایشان چنین در ستایش وی به قلم آورد: وی فقیه الفلاسفه و فیلسوف الفقهاست. به ایشان گفتم: این فحش آخوندی است و شما خیال می‌کنید با آن وی را می‌سنایید! شما می‌گویید: فقیه الفلاسفه است؛ یعنی وی در بین فقها، فقیه نیست. بلکه در بین فلاسفه فقیه است و فیلسوف الفقهاست؛ یعنی در بین فلاسفه، فیلسوف نیست، در بین فقها، فیلسوف است. این فحش علمایی است.

۲. قوشچی، شرح تجرید، بحث کلام خدا، ص ۳۱۶، (چاپ سنگی): «وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً الجلد والغلاف أيضاً قديمان فضلاً عن المصحف.»

جناب خواجه در نقد المحصل^۱ راجع به جدال در مورد کلام نفسی می فرماید: چه تعداد مردم تازیانه خوردند و به دار کشیده شدند، زیرا که قائل به کلام نفسی شدند یا قائل به آن نشدند. اشخاص بد نیت چه سنگ‌ها می افکندند و مردم را به جان همدیگر می انداختند. دزد بازار را آشفته می خواهد. به ملل و نحل نگاه کنید. ابتدای امر طوری بود که علم کلام حرام و گناه بود، لفظ ممکن و واجب را به زبان نمی توانستند بیاورند، تا اندک اندک علم کلام جا افتاد، ولی گفتند: منطوق نه، و منطوق حرام است و «مَنْ تَمَنَّقُ تَزْدَقُ». بعد دیدند، کلام بی منطوق نمی شود، بی دلیل نمی توان علم کلام داشت، کم کم منطوق جا گرفت. آن گاه گفتند: کلام و منطوق باشد، ولی فلسفه نه. بعد دیدند، فلسفه برهان است گر چه حرف ایشان درباره فلسفه مادی درست است، ولی فلسفه الهی سخن دیگری است. از این رو، فلسفه مشاء را اجازه دادند و گفتند: فلسفه مشاء خوانده شود، ولی فلسفه اشراق نه. اما اندک اندک فلسفه اشراق نیز جا افتاد. سپس گفتند: عرفان نه و حکمت متعالیه و اسفار نه. ان شاء الله، خداوند فطرت‌ها و افکار و آرا و جان‌ها و دل‌ها را به نور هدایت نورانی بفرماید.

آخر، امر متشابه در کجا متشابه است. متشابه داریم و محکم. واجب و ممکن که متشابه نیستند و قدیم و حدیث که متشابه نیستند. جناب آخوند مقداری با ایشان بحث و گفتگو می کند. المتشابه عندهم الواجب والممكن والتقديم والحديث، لم يتعد نظرم عن طور الأجسام و مسامیرها. مسمار، یعنی میخ. اینها در این عالم طبیعت قرار گرفتند و لم یرتق فکرم عن هذه الهياكل المظلمة و دیاجیرها. دیجور، یعنی ظلمت، لذا فای تفریح آورد. فحرموا لمعاداتهم چون به این پندار هستند، نباید دنبال مبدأ و معاد و قرآن و معرفت نفس و اینها رفت فحرموا عن العلوم... علیها. در این کتاب می خوانیم و نیز شیخ در رساله معراجیه و در الهیات شفاء آورده است، و نیز پیشینیان دیگر آورده اند، چنانکه فارابی در کتاب‌هایش گفته است که، فرموده انبیا همه رمز است.

۱. منبع آن در بحث مذکور پیدا نشد.

قرآن و روایات همه رمز است، منتها طوری حقایق را پیاده کرده‌اند که هیچ کس کنار این سفره الهی محروم و بی طعمه و بی لقمه بر نمی‌خیزد؛ هر کس چیزی عایدش می‌شود: آن کسی که چشمش به قرآن افتاده ثواب می‌برد، آنکه می‌خواند ثواب می‌برد، آنکه می‌شنود ثواب می‌برد، توجه به معنایش طوری است و خلاصه «اقرا وارق».

وکل من کان فی بحر الجهل والحمق أولج، وعن ضیاء المعقول والمنقول أخرج، کان إلى أوج القبول والإقبال أوصل...؛ هر که در دریای جهل و نادانی بیشتر فرو رفته است؛ و «أولج» است. «أخرج»؛ یعنی از نور معقول و منقول بیرون‌تر، دنبال‌تر و برکنارتر است، می‌بینید این کس به اوج قبول و اقبال «أوصل» است؛ مثلاً عوام به او به‌به می‌گویند، و او را می‌ستایند که چه قدر آقای خوبی است! هر چه از وی سؤال می‌کنی، می‌گوید من نمی‌دانم؛ مثل اینکه از خوبی‌های آقا است که می‌گوید من نمی‌دانم. یا برخی دیگر چنین پاسخ می‌دهند: ما چه می‌دانیم! علم در خانه پیغمبران است. چه کسی گفت باید به در خانه عرفا نرفت. به ما هم گفتند بیایید یاد بگیرید. آنها برای احیای نفوس مردم آمدند. به تعبیر حضرت وصی علیه السلام در اوایل نهج البلاغه انبیا آمدند تا چراغ عقول مردم را روشن کنند. ^۱ اگر بنا باشد که به چراغ علم عقل روشن نشود، پس چگونه باید راه روشن شود؟

کم عالم لم یلج بالقرع باب منی و جاهل قبل قرع الباب قد ولجا

می‌بینی هر چه عالم در می‌زند کسی در را باز نمی‌کند؛ زیرا که عاقل و عالم است، باب آرزوها به در زدن باز نمی‌شود. و او وارد نمی‌شود، اما جاهل پیش از آنکه در را بزند، می‌بینی که وارد شده است.

قوم عُزَل، یعنی گروهی که برهنه و از سلاح عاری‌اند. «عُزَل» جمع أعزل است. و جوههم عن سمات الخیر «أغفال» جمع غفل است؛ یعنی اثری ندارد و جوه ایشان از

نشانه‌های خیر بی‌اثر است. فلما رأیت الحال علی هذه المنوال؛ چون دیدم چنین است، گوشه‌ای اختیار کردیم و مشغول به ریاضت نفسانی و سیر و سلوک شدیم؛ اندرس؛ کهنه شد. انظمس؛ ناپدید محو شد. ضاعت السیر العادلة. «سیر» جمع سیره ضاعت؛ یعنی تباه شد. و شاعت الآراء الباطلة؛ آرای باطل شیوع یافت.

مهر درخشنده چو پنهان شود شب پره بازیگر میدان شود

ولقد أصبحت عين ماء الحيوان غائرة؛ آب حیات و حیوان، یعنی علم فرو رفته است. بعضی از نسخ هم دارد که، «ماء الحيوان العلم غائرة». و ظلت تجارة أهلها باثرة؛ تجارت بایر و کساد شده؛ یعنی دایر نیست. و آبت وجوههم بعد نضارتها باسرة؛ آن شکوفایی اش خشک و منقبض و گرفته شده است. و آلت حال صفتهم خائبة خاسرة؛ معاملاتشان ناامیدی و زیان است. چون دیدم این طور است - جواب لقا رأیت، ضربت عن ابناء الزمان است؛ رو برگرداندم از ابنای زمان و طویت عنهم کسحا. کسح، تهیگاه است؛ از ایشان برگشتم و رو برگرداندم. فألجاني خمود الفطنة و جمود الطبيعة. دیدم فطنت نیست. فطن به معنای زیرک است؛ به عبارت دیگر دیدم کسی خواهان معارف نیست، و طبایع را جامد یافتم لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار؛ و انزوا را پیشه گرفتم. في بعض نواحي الديار. اکنون نمی‌دانم آیا مراد ایشان از این انزوا، انزوای دوران کهک است یا قبل از آن. چون ایشان با جمعی از خصیصین از شاگردان، که خیلی پربرکت نیز شدند، در کهک به سر می‌برد. یکی از آنها مرحوم فیض صاحب این کتاب‌هاست و شاگردان دیگر و مرحوم فیاض صاحب شوارق و سرمد کاشی و... هستند. آنها یک منظومه شمسی بودند که در آسمان معارف درخشیدند. همین انزوای پربرکت بود که مرحوم آخوند را قادر ساخت تا به تعلیم و تألیف پردازد و این همه آثار علمی وی و شاگردانش برای عالم انسانی بر جای بماند. منقطع الآمال منكسر البال. آمال این است که کتاب بنویسم؛ ولی حالا که فرصت نوشتن دست نداده متوقراً علی فرض أؤدیه. به ریاضت و فرایض و نماز و سیر و سلوک

مشغول شدیم و تفریط فی جنب الله سعی فی تلافیه؛ آنچه را در جنب الله تفریط کردیم و قدر خودمان را ندانستیم، متوجه نبودیم با چه کسی همدم و همنفس هستیم، و این حشر را حفظ نکردیم، حالا سعی فی تلافیه، لا علی درس اَلقیه أو تألیف أتصرف فیهِ؛ إذ التصرف... می فرماید قلم به کاغذ آوردن و چیز نوشتن این باید از کمک ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾^۱ باشد. خداوند - إن شاء الله - نفوس و سر شما را به انوار ولایت نورانی بفرماید. خدای تعالی همه شما را جداول و جودی و نهرهایی قرار دهد که این نهرها به دریای بی کران الهی پیوسته‌اند. و بر اثر صفا و سرمایه، از آن دریا می کشید و آنها را پایین می آورید و در این کتاب و صفحات قرار می دهید. پس این کار، فکر و حواس می خواهد و کار عظیمی است و تصفیة خاطر و تلطیف سر می طلبد، «کی شعر تر انگیزد خاطر که حزین باشد».

کجا می توان با این همه قال و قیل و دشمنی ها کتاب نوشت!

إذ التصرف... مع فراغ البال. آدم باید استوار و قوی بوده باشد که با این همه مشکلات به جایی برسد. یکی از بزرگان اساتید ما از پدر بزرگوارش که بزرگ مردی بود، و استاد خیلی از اساتید ما بود، نقل می فرمود که بارها پیش آمده که با پدر نماز ظهر و عصر را می خواندیم حتی نان خالی نبود که بخوریم. پس خیلی استقامت و کار می خواهد.

اقتدا به حضرت وصی علیه السلام *

ومن این يحصل للإنسان... کجا آدم می تواند دست به قلم کند و معارف را القا کند با این مشکلاتی که ابنای زمان پیش می آورند؟ «مِنْ أَيْنَ» از کجا «يَحْصِلُ»، فاعل «يَحْصِلُ» سه یا چهار سطر بعد می آید و آن مجال المخاطبة است؛ یعنی کجا

۱. علق (۹۶) آیه ۴.

مجال گفت‌وگو حاصل می‌شود؟ در بعضی از نسخ همه افعال را متکلم مع‌الغیر آورده است.

هيئة الحبر الخبير. حبر، یعنی دانشمند احبار جمع حبر، مثل جسم و اجسام است. حبر نیز لغتی است ولی فصیح آن حبر است. إلى غير ذلك من القبائح والمفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية. برخی از این قبایح لازم ذات خود ایشان است و بعضی هم، متعدی است که به دیگری هم می‌رسد.

از سخن پُر دُر مکن همچون صدف هر گوش را

قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را

هر گوش نمی‌تواند صدف این دُر باشد. یاقوت، کنایه از لب است. دندان را تشبیه به مروارید می‌کنند. دندان با زمرد چندان تناسبی ندارد، شاید کنایه از زبان باشد. لب، یاقوت زمرد پوش است که «زبان سرخ سرسبز می‌دهد بر باد»، یا خود زمرد هم کنایه از علوم و معارف باشد.

در جواب هر سؤالی حاجت‌گفتار نیست؛ نمی‌شود جواب داد با اینکه ائمه اطهار ما بنای بر این دارند که دست رد بر سینه سائل نزنند، گاهی در روایات می‌بینیم که سائل سؤالاتی را پیش می‌آورد که ایشان از جواب خودداری می‌فرمایند. وقتی سائل اصرار می‌کند، و امام جواب می‌دهد مشکل برای سائل پیش می‌آید و لذا امام می‌فرماید: من برای این جهت، از پاسخ خودداری کردم و الا از این طرف بخل و امساک نیست، گیرنده اگر گیرنده باشد از ناحیه مفیض چه بخل و امساک و وجود دارد؟ مثل آن جوانی که از جناب سیدالشهداء علیه السلام متوقع شد که آن حضرت او را به عالم برزخ ارتقا دهد، و چشم برزخی اش باز شود، حضرت ابا می‌کرد، ولی جوان ساده لوحی کرد و اصرار ورزید. در هر صورت، آن حالت پیش آمد و آیه «يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا»^۱ درباره این جوان پیاده شد و جوان ناگهان پیر گردید. این حال برای

خیلی در همین نشأه ممکن است؛ آنهایی که از دنیا و آخرت و برزخ و همه امور گذشته باشند، بدون حساب وارد بهشت می شوند ﴿يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^۱ یا در توحید صدوق آمده است که، کسی به حضرت امام صادق علیه السلام اصرار و ابرام می کند. بعد از آنکه امام مطلب او را روان نمود، نتوانست تاب بیاورد و به امام عرضه داشت: من در حال مردنم و گویی جان از کالبدم به در می رود. حضرت فرمود: گفتم که نمی توانید تحمل کنید، و ظرفیت لازم را ندارید. غرض اینکه، در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست

چشم بینا عذر می خواهد لب خاموش را
چشم بینا، یعنی آدم روشن، لب خاموش را معذور می دارد و می گوید: لابد چیزی هست که خاموش بوده و حرف نزده است. فکنت أولاً كما قال سيدي. بعد از یک - دو خط، گفتار جناب وصی علیه السلام از خطبه شفشقیه را برای خودش شاهد می آورد.

قسيم الجنة و النار. حدیث قسیم جنت و نار هم درباره جناب رسول الله و هم در مورد وصی - صلوات الله علیهما - آمده است.^۲ بحث آن در این کتاب نیز در پیش است که اجمالاً یک وجه «قسیم الجنة و النار» بودن، که با مباحث ما وفق می دهد، این است که برگشت می کند به آیه ﴿وَلَكِنْ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^۳ همان گونه که درباره ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ می فرماید: هدایت بالذات و اضلال بالعرض است در اینجا نیز قسیم جنت، بالذات باشد و قسیم نار، بالعرض. آنها شخص را اهل جهنم نمی کنند؛ چون حرف حق را گوش نکردند جهنمی می شوند. اگر وجود قرآن و دستور و تبیان بزرگان نبود ممکن نبود که حکم کنیم که، این شخص در صراط

۱. مؤمن (۴۰) آیه ۴۰.

۲. درباره حضرت وصی علیه السلام ر.ک: بحارالانوار ج ۲، ص ۱۸۷ و درباره جناب رسول الله صلی الله علیه و آله ر.ک: همان، ص ۳۳۶ (چاپ تهران).

۳. نحل (۱۶) آیه ۹۳.

مستقیم است، و آن دیگری گمراه، و در اینجا اسم هادی درباره او طوری حاکم شد، و اسم مضل درباره آن طور دیگر. مقصودم این است که قسیم جنت و نار بودن به بحث فلسفی حکمت متعالیه، هدایت و ضلال، باز می‌گردد.

ما خلاصه این بحث را به انضمام سخنانی از محضر اساتیدمان در نکته ۸۰۳ هزار و یک نکته و نیز در حاشیه آغاز و انجام آوردیم،^۱ و بحث آن نیز در این کتاب می‌آید، چنانکه این کتاب مشتمل بر مباحث بسیار دیگری است، جز آنکه باید همت بگمارید، خدای تعالی شما را مؤید و موفق بدارد. اکنون در دیباچه کتاب هستیم، و هنوز به ساحل و لُجَّة دریای آن نرسیدیم، سزااست که از هم اکنون یک فکر اساسی درباره ترتیب موضوعات و یادداشت‌های مربوط به مسائل آن بنمایید، و در تلفیق و تلخیص آن برنامه‌ای داشته باشید. تلخیص آن به علت مطالب تکراری شایسته است؛ زیرا گاهی در این کتاب حتی عنوان مطالب نیز تکراری است، گر چه در ضمن آن مسائلی را به مناسبت می‌آورد که در عنوان دیگر نیست؛ ولی همه این مطالب را می‌توان در یک جا جمع کرد، ما در مواضع مزبور برخی از اشارات به مآخذ و مراجع و یادداشت‌ها را بیان می‌نماییم، ان شاء الله.

آخذا بالتقیة... این آخذا خبر «کنت» نیست، بلکه حال است. جناب وصی، چنان با اشرار مدارا کرد که به هر نحوی می‌خواستند جناب وصی را از خانه‌اش بیرون آورند، نتوانستند، با آنکه تلاش بسیاری برای بیرون کشیدن وی از خانه کردند. جناب صدیق طاهره از ایشان سؤال کرد، به آن تعبیری که فرمود و مستحضرید: اینجا در خانه هستید،^۲ و ایشان چنین می‌کنند؟ حضرت فرمود: اینها منتظرند که من از خانه بیرون روم و آنچه را می‌خواهند، بکنند. خاموشی مظلومان حضرت وصی علیه السلام به گونه‌ای بود که هیچ کدام از ائمه علیهم السلام چنین مظلوم نشدند.

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، آغاز و انجام، مقدمه و شرح آیه الله حسن زاده، ص ۱۲۵-۱۲۶.

۲. ریاحین الشریعه، ص ۲۵۶.

ببستم من دهان هرزه گویان را

دو لب بر هم نهادم، کار شمشیر دو دم کردم
 بله، فقط می خواستند حضرت را از خانه بیرون آورند و میدان بگیرند. تعبیری که
 ایشان فرمود: اشرار؛ نفوس شریره. مغلّیا عن مورد الخلافة قليل الأنصار. حضرت
 «خلّی نفسه عن مورد الخلافة»، وی به آبشخور خلافت قدم نگذاشت و وارد نشد.
 «مورد» به معنای شریعت است؛ یعنی به آبشخور خلافت وارد نشد.

مطلق الدنيا مؤثر الآخرة علی الأولى. مؤثر را هم می شود حال گرفت و هم خبیر.
 ایشان آخرت را ایثار، یعنی اختیار کرده است. مولی کل من کان له رسول الله ﷺ مولی.
 آن حضرت بدون تعارف خلیفه رسول الله هست و دوست و دشمن به خلافت آن
 حضرت مقررند. نمی توان درباره بندگان خدا، که در تقیه بودند، قضاوت کرد. از قرن
 پنجم هجری، اصطلاح خلافت ظاهری و خلافت باطنی رواج پیدا کرد.

محبی الدین رحمته در باب ششم فتوحات مکیه، که راجع به صادر نخستین و مقام هبء
 و امّ الکتاب بحث می کند، می گوید: بعد از جناب رسول الله در میان اولین و آخرین،
 کسی به مقام امّ الکتاب و به هبء نرسید مگر علی بن ابی طالب؛ لانه کان سرّ الأنبياء
 والعالمین أجمعین.^۱ همه بر این مطلب متفقند، لذا هر کسی که جناب رسول الله بر او
 مولاست، ایشان هم مولاست و آن حضرت وصی رسول الله ﷺ است.^۲

۱. فتوحات مکیه، ص ۱۳۲، (چاپ بولاق).

۲. وقتی به دیدار یکی از آقایان ارباب قلم و خدوم علم نایل شدم راجع به فتوحات صحبت کرد و گفت: دو نسخه
 فتوحات خطی به خط خود شیخ یافتیم: در نسخه نخست این عبارت هست، اما در نسخه دوم این عبارت برداشته
 شد. چه کسی این عبارت را برداشت؟ نظر ایشان آن بود که معلوم شد که خیلی شیخ را در فشار و زحمت
 انداخته اند که چرا این مطلب را نوشته اید، به همین جهت شیخ آن را از نسخه دوم برداشت. این گونه زحمت ها و
 گرفتاری ها، فراوان برای اهل علم پیش می آید، گرچه تسلیم فشار شدن صحیح نیست؛ خود من به هنگامی که در
 محضر استادم بودم که در حال تعلیق بر شرح اصول کافی ملا صالح و یا وافی بود، عرض کردم شما کمی قلم
 خویش را به حال خود رها می کنید، اندکی آن را جمع نمایید. جناب شعرانی در پاسخ فرمود: شایسته نیست، زیرا

و أخوه وابن عمّه و مساهمه في طمّه و رمّه. «سهم» به معنای تیر است. مساهمه، مثل باب سبق و رمایه، یعنی تیراندازی و سبق در تیراندازی است. ایشان مساهم او بود؛ یعنی هم نبرد او بود، همکار و عدیل او بود. «طم و رم»، یعنی در رطب و یابس و در مطلق امور، مساهم و همدوش بود. حالا در خطبه شقشقیه فرمود: «طفقت أرتأي از رأی است؛ یعنی شروع کردم به فکر کردن، بین آن اصول پید جزاء؛ آیا با این دست بریده حمله بکنم. دست بریده، یعنی نداشتن ناصر و اعوان «أو أصبر علی طخية عمياء»؛ یا بر این ظلمت عمیاء، یعنی ظلمت فشرده که هیچ روزنه نور و روشنایی ندارد، صبر کنم. هر چه کردند نتوانستند، زیرا محال است نور با ظلمت انس بگیرد. دیروز عرض کردم، در مقام تجلیه، یعنی مادامی که انسان در این نشأه است برای افعال و اعمال خود احتیاج به فقه دارد، ولی تجلیه جز به فقه مذهب حقه جعفری ممکن نیست، زیرا ممکن نیست دین خدا و احکام الهی دو چیز باشد، و صراط مستقیم دو راه باشد متن عالم نظام هستی نمی پذیرد. چه ظلمتی و تاریکی هایی پیش آوردند.

مراکز تحقیقاتی و پژوهشی

→ اگر بنا شود عالم برای نگه‌داری و رعایت خاطر عوام الناس یا علمای عوام یا عوام علما دست به قلم نبرد و حقایق را پیاده ننماید، پس شیخ طوسی و مفید و محقق و خواجه نصیرالدین طوسی و فارابی و ملا صدرا و علامه حلی باید در نوشتن و افاده و استفاضه را ببندند. سخن باید گفته شود و معارف باید القا شود، و همه این آه و ناله‌ای را که از این آقا از فشار و مزاحمت دیگران شنیدید برای بسط معارف بوده است. علامه طباطبائی رحمته می‌فرمود: آقا این همه مشکلات را دیدند، و این همه سنگ حوادث را خوردند، و این همه گرفتاری‌ها، محرومیت‌ها و آوارگی‌ها و به تعبیر ایشان «به استنار به سر بردن» را تحمل کردند، اما دست از آن نفس پاکشان و نیت قدسی‌شان برنداشتند، و به قلم آوردند، و نوشتند و فرمودند: با آنکه به ما ناسزا دادید و سنگ زدید، ولی حق و حرف صحیح، این است، خواه بپذیرید خواه نه. پس ایشان از هدف مقدس خویش دست نکشیدند. و اگر رویه علما در مقابل ناملازمات تسلیم بود، می‌بایست قرآن پیاده نشود.

در تاریخ طبری آمده است: وقتی جناب رسول الله صلی الله علیه و آله از مکه بیرون آمد، به طائف در آمد. وقتی مردم طائف او را شناختند هیاهو کردند و خاتم الانبیاء را سنگ می‌زدند و از ساق پای جناب رسول الله خون می‌آمد. دید چارم‌ای ندارد، به نخلستان پناه برد. آنچه در تاریخ طبری (ج ۱، ص ۵۵۴، چاپ بیروت) آمده این قسمت است: «حتى اجتمع علیه الناس و ألجؤوه إلى حائط لعنبة بن ربيعة... ویریان ما لقی من سفهاء ثقیف».

فصرت ثانياً. مقابل «اولاً» است. فرمایش امام را به خود تلقین می‌کردم «فصرت ثانياً»؛ در مرتبه دوم چه کردم: ثانياً عن الاقتداء بسيرته. دو «ثانياً» در عبارت موجود است: «ثانياً» اول در مقابل «اولاً» می‌باشد، و «ثانياً» دوم، اسم فاعل از «ثنی یشی عطفه» است. پس به سیره جناب وصی عنان را انداختم، و پیروی او کردم.

أَيْسَتْ عَنْ مَرافِقِهِمْ وَمُؤانِسَتْهُمْ؛ ناامید شدم از رفاقت و مؤانسه با آنها. «أَيْسَتْ» درست نیست. و خلصت من إنكارهم و إقرارهم. خلصت؛ یعنی رهایی یافتم. خلص منه؛ أي خلص من الشر. در کتاب ما، حرف اضافه «عن» دارد، ولی غلط است. صلۀ «خلص»، «من» است. حالا بگذار انکار و اقرار کنند. در کافی جناب امام هفتم علیه السلام به هشام بن حکم در حدیث عقل و جهل فرمودند: هشام! اگر در دست تو دانه درزی باشد که قیمت آن چنین و چنان است، ولی دیگران بگویند: در دست ایشان گردویی تو خالی و پوک است، در حالی که تو می‌دانی دانه درز، در دست داری گفتار ایشان تو را زیان ندارد، و اگر دانه گردویی تو خالی و پوک در دست داشته باشی، و بگویند: دانه‌ای در آن است، در حالی که می‌دانی که آن چیست، گفته‌ای ایشان تو را سود نمی‌دهد.

فلما بقیت علی هذه الحال من الاستار والانزواء حالا که می‌فرماید دل‌مان شکسته شد، سرمایه و آمادگی هم داشتیم، فرایض را برای تلافی آنچه در جنب الهی تلف کردیم انجام دادیم و به خویش پرداختیم، خداوند سبحان انوار ملکوت را بر من جاری ساخت که او، فیاض علی الاطلاق است.

گاهی کسی سخنی می‌شنود و با طهارت و با مقداری خلوت شب و سحر و به فکر نشستن، از آن نتیجه می‌گیرد.

همچنین گاهی قرآن و روایات آدم را می‌گیرد و با صبر و سکوت انسانی، فیوضات الهی فرود می‌آید و می‌بینید. «فاض ثم فاض». این سخن آخوند در مورد خودش بود. همچنین افرادی می‌شناسیم که سرنوشتی همانند سرنوشت مرحوم آخوند دارند.

ایشان فرمودند: به ما حرف تعلیم دادند، و ما حرف و اصطلاحات صنعت را به خوبی یاد گرفتیم، ولی حرف چیزی است و آن واقع و حقیقت، چیز دیگر. این حقیقت و واقع با داشتن سرمایه‌ای به دست می‌آید که جناب رسول الله ﷺ فرمود: «الْعَبْدُ يُوسَعُ رِزْقُهُ عَلَيْهِ مَا كَانَ عَلَى طَهَارَةٍ»^۱ طهارت مراحل دارد. مراعات همه مراحل طهارت، طهارت دهان، چشم و تمام ملکوت و نیت و جان و قلم و غذا، با خانواده و عایله و رفقاییش به طور مطلق کند. اگر چنین انسان ظاهری در این نظام هستی دست‌کم یک اربعین بگیرد. چنانکه امام باقر علیه السلام فرمود،^۲ و یک چله کشیک نفس بکشد، و مواظب خودش باشد، آن گاه اگر دروغ درآمد، رها کند. چهل روز خود را مواظب باشید، ملکوت احوال خویش را مواظبت نمایید، آن گاه ببینید.

چون اویس از خویش فانی گشته بود آن زمینی آسمانی گشته بود^۳ عده‌ای چنین هستند من و شما نیز باید چنین باشیم. در رحمت الهی بسته نیست. نباید سیره ما این باشد که به دارایی دیگران مباحث کنیم؛ به اینکه فلانی چنین بود و فلانی چنان شد، خدا رحمتشان کند، اما چرا فرزند خصال خویشتن نباشیم؟ چرا از خودمان خبر ندهیم، و چرا دیگران از جناب عالی خبر ندهند و تنها شما از دیگران خبر بدهید؟ فلما بقیت علی هذا الحال. باید «هذه» باشد نه «هذا».

ولحقتها الأضواء الأحديّة احدیّت فوق مقام واحدیّت است. آری، اینها اصطلاحاتی است که در کتاب‌های پیش‌تر، که با آنها آشنایی دارید، در تمهید القواعد، و فصوص الحکم، و نیز بعداً هم در این کتاب می‌آید انکشف لی رموز لم تکن منکشفة هذا الانکشاف من البرهان. نه اینکه برهان و قرآن و عرفان با هم جدایی داشته باشند.

۱. حدیث مزبور به صورت دیگر نقل شده است: «دُمّ علی الطهارة یوسع علیک رزقک». و قونوی در اربعین خود آن را شرح کرده است.

۲. کلینی، اصول کافی (معرب)، ج ۲، باب «اخلاص»، ص ۱۴.

۳. منوی معنوی.

می فرماید: آنچه را به برهان خوانده بودیم، عقل به برهان آنها را به دست آورده و نفس به عرفان آنها را یافته است و شده «نورٌ علی نورٍ»،^۱ بل کل ما علّمته من قبل بالبرهان یا به صیغه مجهول بخوانید: «علّمته؛ آنچه را با اقتباس تعلیم گرفتیم» یا به صیغه معلوم بخوانید: «علّمته؛ فرا گرفتیم». عاینته مع زوائد بالشهود، یعنی به ذوق و عرفان، فاستروح العقل. استروح از «روح» به معنای شادی و نشاط است، لذا عرب بادبزن را مروحه می گوید که مشتق از «روح» است؛ یعنی باد می زند و نشاط می دهد، پس عقل نشاط و آسایش یافت.

من أنوار الحق بكرة وعشياً وقرب بها منه، یعنی «من الحق». اما همان طور که دیروز به عرض رساندیم کتاب لغت را که باز می کنید، صله قرب هم «من» است و هم «إلی» اما «قرب» در معانی با «إلی» استعمال می شود، بعضی به نسخ اسفار نگاه کردند و اینجا «من» گذاشتند، به این نوشته های نسخ نمی شود اعتماد کرد^۲ و قرب بها منهم، نسخ «منهم» دارد اگر در نسخ «قرب بها إلیهم» می بود، خوب بود، ولی در اینها «منهم» دارد؛ مثل «قربة إلی الله». اما در جسمانیات «منه» خوب است. و خلص إلیه نجیاً، «إلیه»، یعنی

۱. نور (۲۴) آیه ۳۵.

۲. صحیح بودن کتاب ها، خیلی اهمیت دارد. تصحیح کتب رسم قدماست، اگر گوشه و کنار نسخه هایی چنین به دستمان رسید مغتنم بشمارید. از این نوع نسخ اسفار در نزد من موجود است، و در حاشیه آن «بلغ» دارد. برخی از جوامع روایی ما که در پیش مشایخ خوانده شد، و سینه به سینه تا به صاحبان کتاب می رسد، چنین است که شیخ آنها روزانه برای ایشان کتاب را می خواند، و آنها تصحیح می کردند؛ آنجا که در شان می رسید، شیخ ایشان آنها را امضا می کرد. چگونگی آن همان پنج و شش نوعی است که صاحب معالم الأصول (ص ۲۰۹، چاپ سنگی) در آخر آورده است؛ مثلاً گاهی به عرض بوده و گاهی به سماع و گاهی به مقابله؛ مثلاً می نوشتند: «بلغ سماعاً أئده الله تعالی». امضا دارد و آخرش هم آن آقای که مجیز بود از خود امضا می کرد، و معرفی می کرد که من کیستم که به این آقایان اجازه داده ام، اگر این کتاب ها به دست آمد، خیلی مغتنم و معتد است، و مگر نه همین گونه می شود. گرچه کتاب و نسخ زحمت می کشیدند و نوعاً دارای خط خوبی هستند، مثل همین کتابی که در دست من است به خط کلبعلی قزوینی؛ است و کتاب اشارات من نیز به خط ایشان است. میانه ایشان با حکما خوب بود، و نوعاً کتاب های ایشان را او به خط خیلی خوب خودش می نوشت، ولی مقداری از صحت برخی کتاب ها، و نه همه، کم شده است.

إلى الحق، اما «خلص منه»؛ یعنی از خود رهایی یافت «وخلص إلى الحق نجياً؛ عقل با حق تعالی همراز شد».

فَرَكِي بظاهر جوارحه فاذا هو ماء ثجاج. «رکی» به معنای کندن است. عالم چنین است، در ظاهر جوارحش، قلم، زبان و آثار وجودی اش نشست و برخاست، وی چاه و چشمه‌ای است که از آن ماء ثجاج و آب حیات سیال و روان می‌جوشد. در باطن ایشان نیز معارف مثل دریای مَوَاج موج می‌زند. دانشمند باید چنین باشد. عالم دارای آثاری است: دهنی دارد، قلمی دارد، کتابی دارد، جانی دارد، باطنی دارد، حالاتی دارد.

شیر را بچه همی ماند بدو تو چه می‌مانی به پیغمبر بگو؟

اگر دهن و قلم و برخورد و خندیدن ماکه در مسیر سفرای الهی هستیم، همانند دیگران باشد پس تفاوت چیست؟ مربی بودن در راه استکمال بودن معنایش چیست؟ و زوی بباطن تعقلاته للطالبین فاذا هو بحر مَوَاج. وقتی رسول الله ﷺ خندق می‌کنند، فرمود: «زویت لی الأرض»؛ زمین همه برای من جمع شده و کنار رفته است و دیدم کجاها را فتح کردیم، و پرچم اسلام کجاها را گرفته است. ^۱ «زوی» در باطنش چیزها جمع کرده اندوخته دارد اودیة الفهوم سالت من فیضه بقدرها از فیض حق. «أودیة» جمع «وادیة» و «فهوم»، جمع «فهم». در اینجا فهم را به وادی تشبیه کرد، و عقول را به جداول و نهرها. «أودیة الفهوم سالت من فیضه بقدرها» به اندازه فهم خودشان این علوم و فهم جاری شده. البته ضمیر «فیضه» به حق و در واقع به بحر مَوَاج برمی‌گردد و «نهرها»، نهر به انهار و نهور جمع بسته می‌شود، اما جمع «نهر» «نهر» نیست که نهر بخوانیم «قَدَر» یعنی به اندازه گنجایشش و نهر، یعنی به اندازه سعه و گنجایشش. فأبرزت الأوادی. اوادی، یعنی همان وادی، اودیة و اوادیة، ولی اوادی

۱. میره ابن هشام، ج ۳، ص ۲۳۰. در آنجا اصل واقعه آمده، ولی کلمه «زویت لی الأرض» نیامده است، اما در صحیح احمد بن حنبل و نیز صحیح مسلم؛ باب فتن ۱۹، و ابوداود، فتن ۱ و ترمذی، فتن ۱۴ و ابن ماجه، فتن ۹، این حدیث آمده است.

جمع نیامد، باید مخفف اوادیه باشد. علی سواحل الأسماع؛ چه اینکه گوشواره را بر ساحل، و بر حلقه گوش و بر کرکرانک گوش می گذارند.

محال بودن قسر دایم

در بند دیگر می فرماید: بنای رحمت الهی این نیست که کمال را پوشیده دارد. تو اهل کمال باش کمال پیدا بفرما که، «پری رو تاب مستوری ندارد». او خودش ظاهر و آشکار می شود، و بنای الهی نیست که کمال کاملی نهفته بماند، و به اهلش نرسد؛ به نحوی کمال خودش را نشان می دهد. ما چون زحمت کشیدیم و خداوند این نعمت ها را به ما داده چنین قلم و دهن و جان و ریاضت ها پیدا کردیم. این دور از ضابطه و اصل است که قسر دایمی باشد، بلکه خدای سبحان کمال را به طور قسر دایم نهفته نمی دارد، زیرا که بر خلاف رحمت رحمانی و رحیمی اش است. اینکه «القدر لا یدوم» اصلی است که در این کتاب، و دیگر کتب مرحوم آخوند به کارمان می آید، و گویا در فصوص^۱ یا اشارات^۲ از باب نمونه عرض کردیم: آیا حیوانات و نباتات و موجودات نطق انسانی دارند و مدرک کلیات هستند یا نه؟ آن ﴿أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^۳ آن یک فرمایش به جای خود، ولی آیا به این نطقی که بنده و جناب عالی داریم و نفس ناطقه ای که مدرک کلیات است آیا این ادراک کلیات را حیوانات هم دارند؟ بعضی فرمودند: حیوانات هم مدرک کلیات هستند. در این بحث بین علما قال و قیل و اختلاف است. جناب صاحب اسفار در شرح اصول کافی^۴ فرمود که، حیوانات ادراک کلیات ندارند. چرا؟ فرمود: اگر ادراک کلیات داشته باشد دور از

۱. مقدمه فیصری بر شرح فصوص الحکم، ص ۲۵ (چاپ سنگی).

۲. ر.ک: شرح اشارات، ج ۳، آخر نمط ۴؛ و نیز رساله ای در عشق از شیخ الرئیس.

۳. فصلت (۴۱) آیه ۲۱.

۴. کتاب توحید، ص ۳۵ و ۳۶، (چاپ اول، رحلی) و در این مورد نیز ر.ک: آیه الله حسن زاده آملی، عیون مسائل

النفس، عین ۲۱.

رحمت الهی است که اینها به قسر دایم بوده باشند، و هیچ گاه آثار ادراکات کلی ایشان به ظهور نیاید و اثرش دیده نشود، اینها اگر مدرک کلیات بودند اختراعی داشتند، و کاری می کردند. اینها بر یک عملی سرشته شدند. تا دنیا بود زنبور عسل همین یک نحو خانه ساختن را از خود بروز داده است. پس از این ظاهر پی به باطن ببرید. اگر دارا بودند خداوند سبحان این دارایی او را برای همیشه مقسور نگه نمی داشت. این خودش یک ضابطه و اصلی است که خیلی جاها به کار می آید. باری، چون بنای حق سبحانه این نیست که معارف و حقایق نهفته باشد و فعلیتها به ظهور نیاید، ما را توفیق داده دست به قلم کردیم تا این آثار ما چنین شده است من مفیض عالم الأسرار؛ از مفیض عالم اسرار، یعنی حق سبحانه؛ این حقایق نباید پوشیده و مستور باشند الإفاضة مما شربنا جرعة به ما الهام فرمود: «از آن شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک».

این همه که به شما داده دست به قلم کنید که دیگران هم بهره‌ای ببرند.

معارف عرشی مرحوم آخوند لطف حق برای قرون جدید

خداوند جناب آقای شعرانی را رحمت کند! مرحوم آخوند را به لطف خداوند تعبیر می کرد و می فرمود: زمان بروز ایشان به حسب تاریخ را ملاحظه و مطالعه کنید. متوجه می شوید که غربی‌ها شروع به تباهی کرده بودند و تلاش می کردند مردم را به امور دنیوی بکشانند و مثل جهنم مردم را می بلعیدند. از این طرف هم در شرق خدای سبحان در مقابل آن فرعون این موسی را برانگیخت و این کتاب، لطف الهی است که به مردم بگوید که اینها هم هست. آنچه را مقرب انسان به حق است و آنچه مبعّد انسان از حق است، حق سبحانه باید بفرماید والإیاحة یعنی آشکار کردن و یتنور قلب من وجد منه لمعة؛ کسی که از این جرعه‌ای را نوشید، حیات پیدا می کند که این ناظر به قرآن کریم است که ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا

يُخَيِّبِكُمْ﴾. ۱ قرآن و معارف و علوم آب حیات جان است، و شما را حیات می دهد قبل از کتاب اجله و اراد الله تقدیمه. مطالب و معارف خودش را نشان دهد، و این پرده نشین، شاهد هر جایی شود. وقد كان أجله. کلمه اول «أجله» می باشد، ولی اینجا اجله است؛ یعنی وقت برای او قرار داد، علی من له یسره برای خود ایشان که «كُلُّ مُيسِّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ». ۲ خداوند سبحان میسر است از آن طرف هم برای گیرنده آن خداوند سبحان میسر له می باشد، و اینکه نویسنده واسطه فیض است به یک معنا میسر است، و به یک معنا، گیرنده میسر له است. ضم شوارده امری. شوارده جمع شارده است و شارده، یعنی فراری سرکش و پراکنده، یعنی پراکنده ها را تنظیم کردم. فنهضت عزیمتی؛ عزم و آهنگ و اراده من نهضت کرد. بی عزم نمی توان درس و بحث و امثال آنها را انجام داد. بیهقی در ابتدای تاریخش نوشته است: مرد آنکه دانا شود که نبشتن گیرد. دست به قلم کنید، یک مطلب را پیاده کنید ببینید، چه قدر مشکل است.

هر که سخن با سخنی ضم کند قطره ای از خون جگر کم کند

تا یک کلمه بنویسد باید یک قطره خون دل بخورد. خداوند آقای طباطبائی را رحمت کند. وقتی به حضور شریفشان عرض کردم: قطره ای از خون جگر کم کند، پیرمرد فرمود: قطرات. کانت قاعدة عزم نشسته و افتاده بود وهبت همتی؛ همت من وزیدن گرفت، جنبش کرد غیب ما کانت را کده غیب همان «بعد» است برای اینکه تکرار لفظ نشود، غیب آورده است. و ذکر اصول تستنبط منها الفروع آری، همان فرمایش جناب امام صادق و باقر علیهما السلام که نوعاً ناظر به این حرف هاست که، «علینا بإلقاء الأصول وعلیکم باستنباط الفروع». ۳ المعجبة الرائقة معجبه:

۱. انفال (۸) آیه ۲۴.

۲. ملا محسن فیض، علم الیقین، ص ۲۸۷، (چاپ پیدار). در آنجا برای این حدیث نبوی منابع بسیاری ذکر شده است.

۳. برای آگاهی از حدیث رک: فخر الدین طریحی، مجمع البحرین، ماده الفروع.

شگفت آور و معنای این جمله که «لا یعجبني هذا القول؛ یعنی از این قول خوشم نمی آید».

لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال. این دو کلمه جامع همه اسماء الله است. کساد ان يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور. هر کس آنچه را می نویسد، جان خودش را پیاده می کند، اثر هر کسی نماینده و اثر و نمودار دارایی اوست، و جان خودش را پیاده می کند. مرحوم آخوند خیلی خوب و با چیره دستی توانست پیاده کند؛ مثل اینکه جانش را پیاده کرد. من آنچه از حقایق برهان و عرفان داشتم آن چنان بر صفحه کتاب آوردم که اصلاً مثل اینکه جان من متلاً است. یکی از معانی شریف این حدیث که جناب امیرالمؤمنین علیه السلام در آن خطبه «ذوقار» هم فرمود و جناب امام صادق هم فرمود که، «والله لقد تجلى الله لخلقه في كتابه ولكنهم لا يبصرون»^۱ در این قرآن از بس حقیقت به بهترین لفظ و صورت کمال و فصاحت و شیوایی و رسایی و بلاغت پیاده شده، مثل اینکه انسان خدا را می بیند. ایشان هم می فرماید مثل اینکه جان مرا می بینید، این طوری حق پیاده شد. مع تجوال تجوال، ترجاع، تطواف، ترداد» همه مصادر ثلاثی مجردند که،

وَعَبْرٌ ذِي ثَلَاثَةٍ مَقْبَسٌ مَصْدَرُهُ كَقَدَسِ التَّقْدِيسِ^۲

اینها مصادر قیاسی نیستند، ولی در خواندن آنها را بر وزن فعلان می خوانیم؛ مثل تکرار که صحیحش تکرار است. مع تجوال عقول العقلاء حول جنابه و ترجاعهم خاسرین. بزرگان در این ادعا او را تأیید می کنند؛ مثلاً مرحوم حاجی در حواشی گاهی پس از کلام مرحوم آخوند می فرماید: اگر در کتاب های دیگران سراغ دارید بفرمایید کجاست! بنابراین ایشان در ادعایش محق است. پس آخوند می فرماید: با این تجوال و جولان و دور دادن عقول عقلا، همه

۱. بحار الأنوار، ج ۹۲، ص ۱۰۷.

۲. البهجة المرضیه، باب ائمة المصادر، ص ۱۴۲، (چاپ سنگی).

خاسر برگشتند، و ندارند، و مطالبی را که در این کتاب می بینید، نیافتند.

حریم حماء و ترددهم خاسرین. با اینکه فهوم فضلا (با آن عرض دیروز درباره فضلا و فهوم ایشان) در حریم حمی آمدند؛ یعنی در حریم این غرفگاه طواف کردند، و دور زدند، لکن زیانکار و خاسر برگشتند. فجاء بحمد الله کلاماً لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتریه. بلکه آنجایی که آدم حرف ندارد، لجلجه دارد این مقابل فصل الخطاب است. تلجلج، فصیح نگفتن است. آن کس که حرف دارد و خطاب می کند باید فصل، یعنی بریده باشد، ولی اگر چنین بگوید: ظاهراً باید مطلب این طور باشد، این خطاب فصل نیست. چنین شخصی مثل اینکه خودش دودل است و به مطلب نرسیده است. خطاب فصل آن است که سخن، فصل و بریده باشد ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَلَ الْخِطَابِ﴾. قرآن چگونه سخن می گوید؟ انبیا و اولیا و سفرای الهی مطلقاً کلماتشان و خطاباتشان فصل است، و گرنه تلجلج از آن کسانی است که مبین حقایق اسما نیستند، و نمی توانند. حافظاً للأوضاع، رامزاً مشبعاً في مقام الرمز والإشباع. حالا بعدها می بینید چه قدر به رمز بیان شده و اسفار کتابی سهل و ممتنع است و نیز بسیار منیع، و امتناع دارد. به ظاهر عبارت بنگری همان الفاظ «کان یکون» است، و لکن آدم گول می خورد، زیرا به ظاهر سهل است، اما ممتنع است. جاهایی را به رمز گذرانندیم، و جاهایی را مشبع هستیم؛ یعنی جاهایی را که می توان به اشباع حرف زد، مشبعیم.

حکمت بحثی و حقایق کشفی و اسرار قرآنی در اسفار*

إذ قد اندمجت فيه العلوم التالیهة في الحكمة البحثية. ضمیر «فيه» به همان مرجعی بر می گردد که در «فجاء بحمد الله کلاماً فيه» راجع است؛ یعنی به کلام و کتاب بر می گردد؛

۱. ص (۳۸) آیه ۲۰.

یعنی علوم تالیه در حکمت بحثیه وارد گردید. اکنون می فرماید: اسفار تمام شعوب حکمت را داراست؛ به عبارت دیگر شامل حکمت بحثی مشاء است. و تدرّعت فیه الحقائق الکشفیه بالبیانات التعلیمیة؛ حقایق کشفیه هم در کتاب موجود است. تدرّعت: زره در برگرفت؛ یعنی دربردارد و حاوی و شامل آن است (تدرجت را نسخه بدل بگذارید). و تسرّبت الأسرار الربّانیة بالعبارات المأنوسة للطباع؛ ما این اسرار ربانی را در این کتاب به عبارات مأنوس طباع آوردیم و این کتاب چنین است؛ سفره ای الهی و پر برکت می باشد، چنانکه از زبان بزرگان بیان کردیم که این کتاب تفسیر انفسی قرآن کریم است و جوامع روایی و حقایق صادره از بیت وحی به همین اندازه است. فیان وجدته... کل ذی علم علیم. نوعاً کسانی که در پله های پایین هستند، انکار دارند و همیشه انکار و ردّ از پایین است، بالایی می گوید: «تعال؛ یعنی بالا بیا»، پایینی می گوید: «لیس إلا» و همین برای ایشان حجاب می شود. نوعاً از آن طرف دعوت به بالا آمدن و ارتقا است و از این طرف این حرف ها پیش می آید. و دیّانه آن خدایی که دیّان اوست. در کلمه «دیّان» دقت کنید، زیرا الفاظ حساب دارد. آن خدایی که دیّان اوست، در ازای هر قدمی که برداشتی به اندازه همت تا همت چه بوده باشد به اندازه یکی پاداش یکی است، گاهی کار یکی پاداش ده تا و گاهی یکی صد تا و بیشتر می شود: ﴿وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^۱. تا کار همت و نیت چه بوده باشد. خدا دیّان است. خداوند دیّان همه اسراری که در خبایا و زوایا و دل این موجودات نهفته است، به سان سفره ای برای شما گسترده است، نظام هستی سفره ای است که انسان به کنار این سفره دعوت شده است، و رحمت رحیمیه الهیه است که انسان های قابل را دعوت کرده است که این سفره برای شماست. سخن ما و شما، که از امامیه هستیم، این است که اوصاف انسان کامل، یعنی آنکه امام، واسطه فیض الهی و خلیفه الله و خلیفه رسول الله می باشد آن است که جانش و عای حقایق قرآنی و دارای عصمت است. پس این اسرار ربانی را به

عبارات مأنوس طباع به الفاظ خوش پیاده کردیم. «تسربلت» از همان سربال است؛ یعنی پوشاک در بردارد.

فالبراهین تتبخر اتضاحاً. خود آخوند، منشی است. لذا فرمود: از بس که برهان را روشن و واضح ساختیم و آن چنان پیاده کردیم که براهین از کثرت وضوح «تتبخر». تتبخر، یعنی باگردن فرازی و سرفرازی، و خرامان راه می‌رود، این براهین گردن فراز و خرامان خودشان را نشان می‌دهند. وَشَبَّهَ الْجَاهِلِينَ لِلْحَقِّ تَنْضَاءً لِفَتْحِهَا. شَبَّهَ جمع شبهه است. ما شبهه‌ها و حرف‌های ایشان را جمع و نقل می‌کنیم. پس از رد کردن می‌بینید که شبهه جاهلین از کثرت افتضاح و رسوایی شان چگونه «تتضاءل؛ خوار و ذلیل شده‌اند». اکنون از قرآن کریم اقتباس می‌کند که، ثم ارجع البصر كرتين إلى ألفاظه هَلْ تَرَى فِيهِ مِنْ قُطُورٍ؛^۱ خللی نقصانی در روش کار و در اسلوب عبارت و در سیاق کارمان مشاهده می‌فرمایید؟ چون بالا فرمود: «رامزاً مشبعاً في مقام الرمز والإشباع». اکنون مطلبی را که به رمز بیان شده بیان می‌کند و می‌فرماید: وقد أشرت... حتی يعرف المطلب. رموز ما اشاراتی به گنج‌ها و کنوزی دارند که این معارف و حقایقند. و می‌دانید به فرمایش ایشان، کسی به معارف و حقایق می‌رسد که عنی نفسه؛ یعنی خویشتن را رنج دهد بالمجاهدات العقلية. اهل فکر و نظر و خلوت باشد و برنامه داشته باشد، غذایش، خوابش، خوراکش و وضعش روی برنامه باشد، با برنامه باشد، با برنامه پیش رود و بی برنامه‌گی و خودرو بودن و به هرج و مرج انسان عاقل نمی‌شود، و عقل نیرو نمی‌گیرد، بلکه باید با برنامه بود و به مجاهدات و کوشش و زحمت جهاد عقلی، خویشتن را تعین کند و خویشتن را رنج دهد.

به هوس راست نیاید به تمنی نشود کاندرین راه بسی خون جگر باید خورد لکی لایذوق المشرب. اگر از آن مشرب به آبخور و شریعه، که گودال آب است، بچشد (لای «لایذوق» زایده و برای تأکید آورده شده است) أتعب بدنه في الرياضات.

چطور در شرع مقدس و نیز بزرگان ما فرمودند که خلاف نفرمایید، ولو به مزاح و مطایبه باشد، و نفس را عادت ندهید که خلاف فکر کند و خلاف بیندیشد و دروغ بگوید، ولو به مطایبه باشد، زیرا به همین اندازه که به خلاف گرایش پیدا کرد، در کارش و خوابش اثر می‌گذارد، و خواب‌هایش پریشان می‌شود، و هر چه افکار آلوده شود، و انسان نیت کج و معوج داشته باشد، در وی اثر می‌گذارد، یکی از آن ۱۵۰ جمله‌ای که موعظه ارسطو به شاگردش اسکندر افریدوسی می‌باشد همین است که، خلاف مکن دروغ نگو، ولو به مجاز و مطایبه. اینها حتی در خواب‌های تو اثر می‌گذارد، خواب‌های آشفته می‌بینی.

در درس‌های پیش عرض کردم: شیخ الرئیس در آن عهدنامه^۱ خود می‌فرماید: یکی از عهدهایی که من با خدا بستم، این است که قصه‌ها و رمان‌ها و افسانه‌های آلوده و هرزه را نخوانم. اینها انسان را مشوش می‌کند، و انسان را از حریم استقامت و علم و معارف باز می‌دارد. بوعلی می‌گوید: من با خدا عهد کردم این حرف‌های آلوده و این افسانه‌ها و دروغ‌ها را نخوانم؛ اینهایی که شوراننده انسان به راه‌های غلط و نارواست. اینها انسان را از مسیر انسانی به در می‌برد. از جمله ریاضت‌های دینی اعتیاد به طهارت و راستی و امانت و وقار و سکینه است، چون یک صراط مستقیم بیشتر نیست: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ».^۲ هر چه این دستورالعمل در متن ذات شما و در متن اجتماع و امور شما پیاده شود، شما انسان‌ترید. هر کس قرآن را در خود بیشتر دارد، به همان اندازه قرآن و قرآنی شده است، و کم‌کم می‌شود خود قرآن، چه اینکه قرآن می‌فرماید: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ».^۳ و انسان قرآنی می‌گردد. مس هم

۱. تمام این عهدنامه از یک نسخه خطی در کتاب حکمت بوعلی نوشته علامه حائری مازندرانی (ج ۱، ص ۸ و ۹) آمده است، ولی در آن نسخه، این جمله نیست و نامه دانشوران، نزد من نیست تا در وصیت شیخ به ابروسید

ابن‌الخبر بنگرم.

۲. اسراء (۱۷) آیه ۹.

۳. واقعه (۵۶) آیه ۷۹.

خیلی دامنه‌دار است. در حدیث شریف امام صادق علیه السلام با ابابصیر می‌بینید که مس‌چه قدر دامنه‌دار است. وقتی امام باقر علیه السلام از این نشأه رخت برپست فرمایش جمعی از اصحاب ایشان به خدمت امام صادق علیه السلام رسیدند تا هم عرض تسلیت کنند و هم اینکه روز نخستین امامت ایشان بود به حضور امام آمدند. ابوبصیر که نابینا بود (و عرب برای احترام و برای اینکه شخص دل شکسته و آزرده خاطر نشود به نابینا، ابوبصیر می‌گوید؛ مثل اینکه ما روشن‌دل می‌گوییم) و هم آدم زیرک و روشن‌دلی عمداً با حالت جنابت نزد امام آمد. امام به ابوبصیر رو کرد و فرمود: مگر نمی‌دانید که جنب حق ندارد در مقابل حجت خدا بنشیند؟ گفت: چرا می‌دانم. فرمود: چرا آمدی؟ گفت: خواستم که قلب من مطمئن شود که شما امام هستی. خلاصه برخاست و رفت و طهارت گرفت و به خدمت امام آمد.^۱ انسان می‌تواند قرآنی و بالاتر و بالاتر شود. هر چه صدق و صفا و نیت و حالات و انسانیت ما و هر چه قرآنیت و وحدت و خلوت ما و خلاصه هر چه توجه باطنی و کشیک نفس کشیدن ما شریف‌تر و قوی‌تر باشد، آثار انسانی در ما قوی‌تر می‌شود، همان‌طور که جناب امام باقر فرمود،^۲ شما یک اربعین خودتان را امتحان کنید و نفس را کشیک بکشید ببینید آیا خبری هست یا نه.

استفاده از اسفار تنها برای اشخاص کُتل پیموده در علم و عمل

لکی لا یدوق المشرب... والیقین، آنهایی که اهل کشف و یقینند و برای دیگران چندان نافع نیست، مگر با این آداب و شرایطی که می‌فرمایند: *إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء*. به حرف‌هایشان احاطه داشته باشد، و زیر و رو کند، و مقدماتی را گذرانده باشد. عجله در کار نباشد. پایه‌اش محکم باشد. سطوحی را گذرانده باشد یا در سطوح

۱. روایت در *مدینه المعجزه* (ص ۳۸۰، چاپ سنگی) به نقل از ابوعلی طبرسی در *اعلام الوری* و ابن بابویه در *دلائل الامامه* و مفید در *ارشاد* و ابن شهر آشوب در کتاب *الدلالات* موجود است.

۲. کلینی، *اصول کافی* (مغرب)، ج ۲، باب «اخلاص»، ص ۱۴.

عالی بوده باشد. فرمایش‌هایی الآن دارد که اگر کسی کتل پیموده نباشد مبادا این سخنان برایش زحمتی ایجاد کند. غیر محتجب بمعلومه گاهی این علوم حجاب است که - أعاذنا الله منه - کسی می‌گوید: این مطلب این است که ما فهمیدیم و ماورای این خبری نیست. چنین رویه‌ای حجابی خطرناک است. ولا منکراً لماوراء مفهومه؛ منکر ماورای فهمش نباشد، بلکه «اقراً و ارق»^۱ وصیت جناب امیرالمؤمنین به فرزندش ابن‌حنفیه آن است که در هیچ حدّ قرآن توقف نکن، نگو: به قلّه‌اش رسیدم نگو: لیس الّا. بلکه «اقراً و ارق». به هر کجا رسیدی برو بالاتر که مدارج و معارج غیرمتناهی است. و تو ای انسان! ظرفی هستی که می‌توانی غیر متناهی شوی، بعدها خواهیم گفت که، انسان را علاوه بر مقام تجرد برزخی و تجرد عقلی، مقام لایققی است؛ یعنی مقام فوق تجرد دارد و این فرمایش عرشی را در کتب اسلامی ملاحظه می‌فرمایید، و ائمه ما نیز فرمودند که بعداً به عرض می‌رسانیم، فإن الحق... کلّ عقل و وهم. قدر، یعنی مقدار معین. اگر جانش و عای حقایق قرآنی باشد، نشانه و علامتش چیست؟ نشانه آن این است که مبین حقایق اسما و حجة الله است که هیچ اسمی و کلمه‌ای برایش پوشیده نیست. تروی و فکر کردن هم ندارد. فکر دون شأن آنهاست. در اشارات داشتیم و خواندیم که شیخ عنوان کرده و در اینجا هم مفصل بیان می‌شود که فکر دلیل بر نقص انسان است. بالاتر از آن حدس و بالاتر از آن کسانی‌اند که مؤید به روح قدسی می‌باشند و بالاتر از آن روح و حدس کسانی هستند که به عنوان شریف اصول کافی «إِذَا شَأَوْا أَنْ عِلْمُوا عِلْمُوا»^۲ همین که بخواهند بفهمند می‌فهمند و معلم آنها شدید القوی است: «عَلَمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى»^۳. بعضی نسخ کافی، عِلْمُوا دارد و یا «علموا» و هر دو نسخه درست است. علوم از عالم غیب افاضه می‌شود، و به ما هم فرمودند به

۱. بحار الأنوار، ج ۷، ص ۲۰۸ و ج ۸، ص ۱۳۳، (چاپ اسلامی).

۲. در کافی در «باب علم امام» بایی به همین عنوان منعقد شده است: ج ۱، ص ۲۵۸، (چاپ بیروت).

۳. نجم (۵۳) آیه ۵.

سوی ما بیاید و به هر اندازه که به سوی آنها تقرّب جستیم بهره می‌بریم، زیرا در باز است و ناز ما را هم می‌کشند که،

بر ضیافت‌خانه فیض نوالت منع نیست

در گشاده است و صلا در داده خوان انداخته

خداوند - ان شاء الله - جان شما را به اسرار و لایت نورانی بفرماید. ما هم در این دعا با شما شریک باشیم. وَفَوْقُ كُلِّ ذِي عِلْمٍ قرآن کریم در سوره جمعه ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾^۱ یعنی همه امی هستند؛ یعنی خداوند رسولی را فی اولین و آخرین فرستاد که نوابغ دهر، نظیر فارابی‌ها، شیخ طوسی‌ها و علامه حلی‌ها و محقق طوسی‌ها و ملاصدراها و ارسطوها و افلاطون‌ها همه جمع شوند که جناب خاتم الانبیاء ﷺ در میانشان قرار بگیرد آنها خودشان همه این آیه را می‌خوانند که ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ﴾^۲ یعنی ما همه عوامیم و ایشان عالمانند. ما امی و او عالم است و اگر نوابغ دهر جمع شوند و جناب رسول الله ﷺ و وصی ﷺ در میانشان باشد اینها می‌گویند: ما امی هستیم و جناب ایشان عالمانند. آن یحیط به عقل و حدّ خیلی خوب کلمات را پیاده کرده است در بحث اشارات در مورد کلمه «أحاط علیه» و «أحاط به» گفته شد که «أحاط علیه» در جسمانیات به کار می‌رود؛ مثل احاطه سقف مسجد بر ما که در این صورت گفته می‌شود: «أحاط علينا»؛ اما «أحاط به» در جایی به کار می‌رود که محیط به همه تار و پود و سراسر وجود و اعماق هستی و نهان‌خانه ذات و اسرار محاط، احاطه داشته باشد.^۳ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَحْصِرَهُ عَقْدٌ دُونَ عَقْدٍ. عقد به معنای عقیده

۱. جمعه (۶۲) آیه ۲.

۲. همان، آیه ۲.

۳. دوستانی پس از درس جناب استاد، اعتراض کرده بودند که این مطلب شاهی از لغت ندارد، اما این مطلبی صحیح و حق است و در لسان العرب چنین آمده است: «وکل من بلغ أقصى شيء وأقصى علمه، فقد أحاط به... وکل من أحرز شيئاً كله وبلغ علمه أقصاه، فقد أحاط به» و در مورد «أحاط علیه» فرمود: «وقبل: الأرض المحاط التي عليها حائط وحديقة، فإذا لم يحيط عليها فهي ضاحية».

است. به ظاهر این عقیده و نظر چنین است و آن دیگر چنین نیست، ولی حق را عقیده‌ای خاص محصور نمی‌کند.

حکمت را به هر کس نیاموزید

اکنون حدیثی از جناب رسول الله نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: در دادن حکمت محتاط باشید، زیرا که این لقمه، طعمه هر چینه‌دان نیست.

بر فراز راست هر تن چیر نیست
طعمه هر مرغکی انجیر نیست

طعمه حکمت را به هر کسی ندهید؛ زیرا به حکمت ظلم می‌شود. اگر دیدید کسی ظرفیت، استقامت و قابلیت و استعداد دارد، و طالب حکمت است از وی باز ندارید که اگر بدو حکمت نیاموزید به او ظلم کردید. علیه و علی آله. «علی» باید مابین «علیه و آله» فاصله شود، زیرا که در عطف بر ضمیر متصل مجرور باید خافض اعاده شود. برخی در عدم اعاده خافض به حدیث مجعولی استناد کردند: میرزا ابوطالب در حاشیه سیوطی و نیز دیگران این حدیث بی‌ریشه را نقل کردند که رسول خدا ﷺ فرمود: «مَنْ فَضَّلَ بَيْنِي وَبَيْنَ آلِي بَعْلَى فَقَدْ جَفَانِي». جواب آن است که در بسیاری از ادعیه و اوراد وارده از امامان معصوم علیهم‌السلام بین رسول الله و آل به «علی»، فصل و جدا شده است. ^۱ لا تَوْتُوا الْحِكْمَةَ غَيْرِ أَهْلِهَا فَتُضَلُّوْهَا وَلَا تَمْنَعُوا أَهْلَهَا فَتُظَلَّمُوْهَا. در اولی (فتضلوها)، یعنی گمراهی طرف، حکمت را گمراه می‌کند و در غیر مورد گم می‌شود. دومی، یعنی از اهلش باز ندارید که به حکمت ظلم کردید. فعليك بتقديسها عن الجلود الميئة.

همان گونه که پوست میّت ذبح نشده نجس است همچنین بعضی از افراد پوست و انبانی به استخوان کشیده‌اند؛ جان و حال ندارند. این غذاها را

۱. ر.ک: البهجة المرضية، حاشیه بیت «مصلیاً علی النبی المصطفی»؛ شیخ بهائی، کشکول، ص ۲۹۶، (طبع نجم

الدوله) و سید علیخان، ریاض السالکین، ص ۶۱.

نباید به جمادهای پوست به انبان کشیده تزریق کرد. وإيّاك واستيداعها إلا للأنفس الحيّة؛ این را به ودیعه پیش هر کسی نگذارید، بلکه به نزد آنی که جان دارد و زنده است بسپارید كما قرره وأوصى به الحكماء الكبار أولوا الأيدي والأبصار. در برخی نسخ «أولى» دارد، ولی غلط است، چون که «الحكماء الكبار» فاعل «أوصى» است، پس «أولوا» با و او صحیح است. بله، اگر «أولى» نعت مقطوع باشد تا تخصیص را افاده کند، صحیح است، ولی این خلاف متعارف است، بلکه نعت موصول از روی قاعده است.

روش مرحوم آخوند در اسفار

بند دیگر راجع به نکته‌ای مهم در روش مرحوم آخوند در این کتاب است. مرحوم حاجی هم بعد از این، همین نکته را در تعلیقاتش تذکر می‌دهد و می‌فرماید: مواظب کلمات آخوند باشید. ایشان در ابتدای فصل در مبحثی وارد مطلب می‌شود، و از حکمای دیگر نقل می‌کند، و اقوال و آرا را روی هم می‌ریزد، آن گاه در لابه‌لای کلمات ایشان نظر عرشی دقیق خود را پیاده می‌کند، آن گاه فصل را به خاتمه می‌رساند.^۱ چنین نیست که هر چه در اسفار آمده نظر مرحوم آخوند باشد. من شواهدی حاضر دارم که عده‌ای چنین پنداشتند. حتی بزرگواری که اکنون مرحوم شده از مرحوم آخوند در اسفار نقل و آن را نظر مرحوم آخوند قلمداد نموده است، در حالی که مرحوم آخوند در آن کلمات ناقل سخنان دیگران بوده است. پس به صرف وجود سخنی در اسفار آن را نظر مرحوم آخوند ندانیم، بلکه ایشان پس از نقل کلمات دیگران سخن خویش را به کرسی می‌نشانند. و این عمل شیوه و سیره علماست. خود آخوند می‌فرماید: من اقوال و مطالب را از گوشه و کنار می‌آورم و در اثنای گفتار،

۱. در این باره ر. ک: الاسفار الاربعه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۱۱۲۸؛ و نیز، تعلیقه مرحوم سبزواری بر

اسفار (ص ۸۰۱، چاپ اسلامیه) و دیگر تعلیقات ایشان.

حرف خودم را هم دارم. ما مأخذ کلمات آخوند را جمع آوری کردیم، و در خلال دروس و در مواضع آن بیان می‌کنیم.

ثم نبتت علیه، ضمیر در «علیه» به «ما» در «ما هو الحق عندي» بر می‌گردد. فی أثناء النقد والتزییف. مرحوم آخوند خیلی خوب به نقد آرا پرداخته است. گاهی کلمه تنقید به گوش ما می‌خورد، ولی تنقید در لغت عرب نیامده است، بلکه باید گفت نقد یا انتقاد. ترصیف، یعنی محکم کردن و تشحیذ: تیز کردن.

تعدّ نفوس الطالبین للحق ملکه لاستخراج المسائل المعضلة. به هر حال انسان ورزش فکری و معدّی می‌خواهد که آدم را بپروراند، اما به همین لفظ «تعدّ» مرحوم آخوند در خود کتاب به تفصیل عنوان می‌کند که درس و بحث فکر و کتاب و معلم و مباحثه همه معدّاتند، آنکه فیاض علی الاطلاق است، همان جدول و جودی خودمان می‌باشد که به دریای بیکران او پیوسته هستیم، و گسیخته نیستیم که ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.^۱ سر این جدول در دست اوست، و ما از این جدول به دریای بیکران هستی پیوسته‌ایم. شخص از این جدول می‌گیرد و از آن مطالب پیاده می‌شود و انسان از راه آن ندا می‌کند، و خواب می‌بیند و مکاشفات دارد، و همچنین. پس بقیه همه معدّاتند. الآن به حسب ظاهر می‌گوییم: فلانی مات فلان کتاب است. چنین نیست که معارف و علوم از تموج هوا به صماخ گوش برسد. همه اینها معدّاتند. اینها باعث حیرت است؛ حیرت اندر حیرت. پس نهایت این است که ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾.^۲ در تمام مباحث، انسان تا به خدا نرسد، مضطرب و مشوش است، و نفس مطمئنه نمی‌تواند داشته باشد. وقتی به خدا رسید و - به تعبیر شیخ در شفاء^۳ - فهمید که در تحت تدبیر متفرد به جبروت است؛ یعنی فهمید که حقیقت عالم خداست که دارد خدایی می‌کند، نفس

۱. پس (۳۶) آیه ۸۳

۲. رعد (۱۳) آیه ۲۸.

۳. شفاء، ج ۱، ص ۲۹۴، (ط ۱).

مطمئن و الهی می شود: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ﴾^۱ و الا نفس، مضطرب و مشوش و در هرج و مرج و بی سر و سامان است، و چنین مردمی سخنی برای گفتن ندارند، زیرا در وادی گمراهی سردرگمند، لذا مادی‌ها متحیر و سرگردان هستند و به سرگردانی و إخلاد فی الارض خو کرده‌اند.

وتفید أذهان المشتغلين بالبحث اطلاقاً على المباحث المشكلة. این بند تنمۀ فرمایش قبلی است. می فرماید: معنای نقل اقوال و آرا، حفظ کردن آنها و دلخوش نمودن به آنها نیست، زیرا چنین عملی کمال و هنر نیست، بلکه نقل اقوال و آرا برای آمادگی انسان در فهم حقایق است تا انسان فرزند خصال خویشتن شود، و به یقین، حقیقت برای وی منکشف شود.

در بند دیگر می فرماید: علاوه بر اینها، پافشاری ما در این کتاب برای این است که انسان از مقام دانایی مفهومی به دارایی برسد. دانایی مفهومی را بسیاری دارند، فهم درد دندان برای پزشک هم حاصل است؛ اما درد صاحب درد کجا و فهم پزشک از درد دندان کجا؟

در نشاط و غم نیز چنین است و مفهوم آن برای همه حاصل است، اما واقعیت آن دو چیزی ورای مفاهیم است. پس ما مفاهیم اسماء الله را می دانیم، و معانی محیی و منعم و عفو و غفور و ستار را می دانیم، و نهایت از امر با کمک کتاب لغتی مثل منتهی الأرب فی لغة العرب مفهوم آن را پیدا می کنیم؛ ولی مهم آن است که متصل به حقایق اشیاء شویم و آنها را در خویشتن پیاده نماییم؛ مثلاً اگر بنای بیچاره‌ای در بخشی لغزید و رسوا شد ما هتاک‌ی به وی ننماییم، و همانند اسم ستار خدا ستار باشیم، و به ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقِي عَظِيمٌ﴾^۲ نزدیک شویم. پس هدف دارایی است؛ نه دانایی مفهومی.

۱. فجر (۸۹) آیه ۲۷ - ۲۸.

۲. قلم (۶۸) آیه ۴.

القیه وراثه و تلقفاً. فقیه به عنوان مثال ذکر شده است، و می توان به جای آن طبیب و نحوی و صرفی گذاشت. پس اگر کسی علم طب بداند و یا ادیب باشد مثلاً مغنی و شرح شافیه خوب خوانده و سیوطی و مطول را درس گفته و مباحثه نموده باشد، اما: نهفته معنی نازک بسی است در خط یار تو فهم آن نکنی ای ادیب! من دانم این علوم در حدّ خود مطلوبند؛ اما علوم اصلی در مبدأ و معاد و حکمت متعالیه و معارف حقه اصول دین و بطن اصول دین، خود حقیقت دیگری است. چنین نیست که اگر کسی عربی بداند، همه علوم و معارف را بداند، هر کس در هر رشته کار کرده به آن رشته آگاهی دارد.

مشکلات عالم اسلام بر اثر دوری از ولایت

فإن المشعوف بالتقليد والمجمود على الصورة؛ کسی که به صورت الفاظ عرفی طایفه و قبیله و آبا و امهات جمود کند که صرفی ها چنین کردند ما نیز چنین می کنیم، چنین کسی لم یفتح له طریق الحقائق كما یفتح للکرام الإلهیین ولا یتمثل له ما ینکشف للعارفین المستبصرین لعالم الصورة. عالم صورت چه قیمتی دارد! «ظرف نقره چیست تا مفتون شوی!» وقتی به این علوم رسید اینها را کوچک می داند.

ولا ما هو، یعنی لیس المراد بها الاعتقاد ولا ما هو... کما هو عادة المتکلم. متکلمان در بسیاری از مباحث وارد شدند، و مباحثی مطرح نمودند اکثر مباحث ایشان به واسطه بنی امیه و بنی عباس، به ویژه در باب جبر و تفویض برای ایجاد تفرقه و دور کردن مردم از مسیر ولایت ابداع شد، به همین جهت ابواب عقاید اصول کافی در رد این دسیسه هاست. فخر رازی در تفسیر کبیر خویش می نویسد، بنی امیه و بنی عباس دست به دست هم دادند تا آثار علی علیه السلام را از روی زمین بردارند. او در تفسیر کبیر در ضمن جهر به «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» در سوره فاتحه مقرر به آن است.^۱

۱. مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۱۶۰ - ۱۶۱، (چاپ استانبول).

دوری از باب ولایت باعث مصیبت‌های فراوان برای امت اسلام شده است. در بحث قدم و حدوث قرآن علیه بخاری صاحب کتاب صحیح بخاری توطئه کردند. به هنگامی که بالای منبر بود از وی پرسیدند: آیا قرآن قدیم است و یا حادث؟ وی در پاسخ گفت: قرآن حادث است، او را سنگ باران کردند تا عده‌ای او را از مهلکه به در بردند. حق با بخاری است. چه چیز قرآن قدیم است؟ اگر نوشته‌ها و رسوم صورت قرآن را می‌گویید، آن حادث است. مرحوم خواجه در نقد المحصل نیز به همین مطلب اشاره دارد.^۱ عده‌ای هر روز شبهه‌ای ابداع و به ظاهر حدیثی استناد کردند و چون قدرت در دست آنها بود، مخالفان را سرکوب کردند و به دار آویختند. نمی‌خواهم بگویم آنچه در کتب کلام و متکلم آمده است باطل است، ولی به اسم دین چیزها نوشته و کارهایی شده است.

کما هو دأب أهل النظر. مراد از اهل نظر مشاء هستند که راه انسان شدن را مجرد برهان و بحث صرف می‌دانند. یَقْذِفُ فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ. یَقْذِفُ چه معلوم و چه مجهول خوانده شود صحیح است.

والرکون إلى زخارف الأجساد. میل و گرایش و رکون به یک معناست. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾. رکون را معنا فرمودند به میل اندک و اینکه گرایش مختصر هم به ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ نداشته باشید که ﴿فَتَسْكُمُ النَّارُ﴾، زیرا اندک اندک آتش دامگیرتان می‌شود ﴿ثُمَّ لَا تَنْصَرُونَ﴾ دیگر هر چه فریاد و فغان کنید کسی به داد شما نمی‌رسد. پس در ابتدا، گرایش اندک هم نباشد.

راه رسیدن به حقایق مجادله نیست

المتفلسفة فیلسوف نبودند متفلسفه بودند لباس فلسفه را دربرداشتند و ادعای فلسفه داشتند. ولم نحتمل در اکثر نسخ این گونه است نحتمل از احتیال، یعنی حيله گری

۱. خواجه طوسی، نقد المحصل، تصحیح نورانی، مقدمه، ص ۱.

کردن است، در بعضی از نسخ هم، نتحیل دارد که آن هم به معنای حيله گری کردن است. *أَنْ نَحْيِلَ لَهُ وَجْهًا عَقْلِيًّا وَمَسْلَكًا بَحْثِيًّا*. چه خوب و خوش فرمود که ما به روایات و قرآن به حيله دست نزدیم. مگر قرآن دستاویز اغراض ماست که هر کس هر چه هر روز پیش آید به یک حيله و فوت و فنی آن را به یک آیه و روایتی برساند. قرآن میزان و معیار است و باید خود امضا کند، نه اینکه حرف‌ها را به صورتی به وی ربط دهیم. اقتدینا بهدیه و انتهینا بنهیه قرآن کریم می‌فرماید که *﴿فَبِهْدَاهُمْ أَقْتِدَهُ﴾*.^۱ در قرآن هدی به معنای هدایت است، اما در اینجا هدی یعنی طریق است گرچه همان معنا و مفاد را تأدیه می‌کند، ولی لفظ «هدی» است و نه «هدی»، زیرا با «نهیه» در یک سجع قرار گرفتند.

امثالاً لقوله تعالی: *﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾*.^۲ آفرین! ماشاء الله ای انسان! حتی فتح الله علی قلبنا ما فتح.... انسان بدون جهت ملاصدرا نمی‌شود، بلکه قدس و زهد و طهارت و خدا خدا کردن و هفت بار مکه مشرف شدن باعث آن تفسیر قرآن، شرح حدیث اصول کافی و دیگر آثار می‌شود که شرق و غرب را فرا گرفته است.^۳

تزکیه راه رسیدن به حقایق این کتاب*

فابدأ یا حبیبی! قبل قراءة هذا الكتاب بتزکیة نفسك عن هواها و *﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾* *

۱. انعام (۶) آیه ۹.

۲. حشر (۵۹) آیه ۷.

۳. گرچه ما برای نشر مجموعه آثار مرحوم صدرالمآلهین توفیق نیافتیم، ولی شخصی سال‌ها پیش، یعنی حدود هفده - هجده سال قبل به من گفت: در فرانسه می‌خواهند کتاب‌های علمای ما را به طور سری و مسلسل با ترجمه فرانسوی چاپ کنند. مجموعه آثار شیخ رئیس و بیرونی را با ترجمه فرانسوی چاپ می‌کنند. اکنون در حال ترجمه و طبع امفاز هستند که همانند مروج الذهب مطبوع است که قسمت فوقانی عربی و پایین آن ترجمه فرانسوی آن می‌باشد. دولت حق است و جهانگیر می‌شود.

وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا^۱. فرمایش ایشان چون مبتنی بر این بود که این حقایق را باید با تجرد و تفرّد نفس یافت و بدان رسید، اکنون سفارش می‌کند که پیش از آنکه به کتاب و مباحث آن وارد شویم خوب است خویش را از دَرَن‌ها و هوا و هوس‌ها و هواجس و وساوس تطهیر کنیم تا جان تزکیه شود که جان خالص ناصع، آن حقایق و علوم و معارف را، که عاری از ماده و احکام ماده و عصاره عالم شهادت و متن عالم قدرند، بگیرد، زیرا که بین غذا، که آن حقایقند، و مغذی، که غذاگیر و نفس ناطقه است، سنخیت و تجانسی باشد، چون آن حقایق مجردند، و آن گاه نفس بدان‌ها می‌رسد که مثل آنها مجرد شود از این رو فرمودند: «رو مجرد شو مجرد را ببین».

مراد از مجرد دوم در این مصرع، حقایق اشیاء و صور علمیّه متن عالم شهادت است تا آدم مجرد نشود، عاری از هوا و هوس و تعلقات نشده است و با آن غذای انسانی، یعنی با عالم مفارقات و مرسلات، سنخیت پیدا نمی‌کند؛ آن کسی به آنها می‌رسد که به اوصاف آنها متصف شود.

رو مجرد شو مجرد را ببین دیدن هر چیز را شرط است این

آن دینی که ادراک انسانی نفسانی است با تعلق جمع نمی‌شود، زیرا تعقل با تعلق فراهم نمی‌آید. اکنون به جهت سفارش می‌فرماید:

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا. بنده به صورت استقصا به این کار نپرداختم که آیا خداوند سبحان در قرآن کریم مثل این موضوع و همانند اهمیت آن در جای دیگر قسم یاد کرده است یا نه. این موضوع از اموری است که خدای سبحان در قرآن کریم از ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ * وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّاهَا * تا ﴿قَالَهِنَّ...﴾^۲ یازده قسم یاد می‌کند. جواب قسم و غرض از آن، پس از این همه قسم‌های پی‌درپی خداوند سبحان می‌آید که ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا. می‌خواهد بفرماید هوا و هوس

۱. شمس (۹۱) آیه ۹ - ۱۰.

۲. همان، آیات ۱ - ۸.

دنیا و خیالات و اوهام رهن شما نشود. حرف این است که من با یازده قسم به شما می‌گویم: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا*.

ثم ارق ذریها. ذری جمع ذرو، هم به ضم و هم به کسر ذال درست است؛ یعنی نقطه بلند، اوج، قله. حافظ در مدح رسول الله ﷺ می‌گوید:

ذروه کاخ رفعتت ز فرط ارتفاع راه روان وهم را، راه هزار ساله را

اول، اساس معرفت را، که تطهیر نفس است، استوار ساز: استحکم ثم ارق آن‌گاه بالا برو تا به آن قله‌ها و بلندی‌ها بررسی. هر کسی به علم دسترسی پیدا نمی‌کند. علم سیمرغی است که در هر خرابه‌ای لانه نمی‌کند. این علوم در اوج قدس و عوالم اله قرار گرفته‌اند. تا آدم به ذروه‌اش برسد، خیلی کار و تلاش می‌خواهد. اولین کار اینکه باید اساس معرفت، یعنی تطهیر نفس، استحکام پیدا کند و استوار شود تا بدان برسد. ثم ارق ذریها وإلا کنت ممن أتی الله بنیانهم من القواعد فخر علیهم السقف، إذ [إذا خ ل] آتاها. کلمه «إذ آتاها» جزء این قسمت از آیه نیست و این آیه در سوره مبارکه نحل است؛ مبدا از آن فرقه‌ای شوید که امر الهی آمده و آن بنیان و خانه را منهدم کرده و سقف بر سرش فرو ریخته است. وقتی به ساحل مقصود رسید، می‌گویند آقا نوبتتان تمام شده است. «الدُّنْيَا مَرْزَعَةٌ الْآخِرَةُ»^۱ هرگونه خود را ساختی همانی، و این نشأه برای این است که خودمان را درست بسازیم. ما به سوی ابد رهسپاریم و برای ابد هستیم و دیگر زوال و هلاک و فنا و اضمحلال و بوار و نابودی در حریم وجود ما راه ندارد. بعضی از تعبیرات در بین ما شایع است؛ مثل کلمه فوت، که شایسته دهان شخصی الهی نیست، بلکه فرد مادی به گمان خود از این انتقال به فوت و تباه شدن تعبیر می‌کند. پس انسان فوت نمی‌کند، بلکه وفات می‌کند: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾.^۲ «يَتَوَفَّاكُمْ»؛ یعنی خدا توفی می‌کند و توفی، «أخذ الشيء بتمامه» است. در

۱. رک: ملا محسن فیض، علم البقین، ج ۱، ص ۴۶۰، و در آن منابع ذکر شده و نیز، عین القضاة، تمهیدات، ص ۱۹۳.

۲. زمر (۳۹) آیه ۴۲.

درس های قبل مثال زدیم؛ مثلاً یک مشت گندم موجود در اینجا را اگر آدم دستش را باز کند و چنگ بزند و تمام دانه های گندم را جمع نماید، می گویند: «توفی» کرده است. ﴿يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ﴾^۱؛ یعنی شیئیت شیء، که حقیقت انسان است، توفی می شود و همه گرفته و به عالم دیگر برده می شوند. آنچه در اینجا باقی مانده است، انسان نیست، بلکه قشری و لباسی است و آن چیزی را حقیقت و تشخص واقعیت شماست، توفی کرد؛ یعنی «أَخَذَ بَتَمَامِهِ». پس در تعبیر باید گفت: فلانی وفات کرد نه فوت، زیرا انسان ابدی است. هستیم که هستیم، حقیقت ما همان است که شب و روز آن را با علم و عمل می سازیم. ما کاری مهم تر از خودسازی نداریم. وظیفه ما آن است که این دو بال علم و عمل را پرورانیم، و به صورت انسان محشور شویم، زیرا انسان به علم و عملش انسان است.

ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة. مرحوم آخوند تعبیر «جهله» را در اینجا و نیز در اثنای کتاب دارد. ایشان از عوام صوفیه ناله دارد. البته آخوند از علمای ایشان با تجلیل یاد، و از آنها نیز بسیار نقل می کند؛ مثلاً از فتوحات محیی الدین عربی و عین القضاة تجلیل می کند، ولی از عوام صوفیه می نالد، زیرا ایشان معارف و معلومات و حقایقی به دست نیاوردند. چه بسا افراد و اشخاصی را مشاهده کردیم که درس نمی خواندند و معشوق و محبوب ایشان کتاب نبود گاهی در درس ها می آمدند و می نشستند و مطالعات چند لحظه ای داشتند. با این رویه کسی ملاً و دانشمند نمی شود. بنابراین تبحری در کار علم کسب نکردند، ولی بعدها اندک اندک جذب ایشان شدند، و حالا می گوید من صوفی شدم، و دارم به سیر و سلوک می پردازم، اما «ره چنان رو که ره روان رفتند». جناب رسول الله، که قدوه و حجت و امام و محور است، فرمود: «أَلْعِلْمُ إِمَامُ الْعَمَلِ»^۲؛ پیشوای عمل علم

۱. همان.

۲. فیض، علم الیقین، ج ۱، ص ۱۷ و طوسی، امالی، مجلس هفدهم، ص ۴۸۸، ح ۲۸.

است» و جناب وصی علما را به کشاورز و زارع تشبیه فرمود، و کار زارع این است که زمین را شخم و شیار کند، و زیر و رو و آباد نماید، و بذر بیفشاند و آن را بپاید و آبیاری کند که،

بذرهایی که شهوتی نبود بر او جز قیامتی نبود

رسول الله ﷺ در جنگ احد، که تعداد شهدا زیاد بود، دستور داد هر چند نفر را در یک قبر بگذارند،^۱ و فرمود: «ببینید در میان این شهدا آن کس که قرآن بیشتر حفظ بود و عالم تر بود جنازه او در قبر، امام جنازه دیگر باشد». گرچه انسان در خاک دفن نمی شود، ولی به پاس احترام آن انسان حقیقی، آن حضرت فرمود: بدن انسان محترم است و غسل و تکفین و تدفین نماید. پس عالم، عالم علم و دانش است، و علم کمال است و البته عمل هم پیرو عالم است. «وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ».^۲ این عده به دلیل تحصیل نکردن در صدد اقتناع و ارضای خویش با این ترهات هستند. پس به هنگام جوانی به کسب و کار پردازید، و همه چیز را وقف تحصیل حقایق و معارف قرآن و کتاب نمایید. ممکن است عوام صوفیه کلماتی چند بدانند و بیافند، ولی ملا نیستند، گرچه سلاک به جایی می رسند که می توانند «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ» را داشته باشند، ولی کسب هم می کنند. باید رویه مرحوم فیض و آخوند را به کار بست؛ ایشان هم ملا بودند و هم سیر و سلوک علمی داشتند و حقیقت قرآن را هم می خواستند تا به اندازه قوت و استعداد در خودشان پیاده کنند.

وللأقدام عن جادة الصواب مزلّة. مزلّة فصیح تر است مزلّه هم می توان خواند، و هم الذين «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ».^۳ این مطلب را مرحوم علامه در شرح تجرید هم عنوان کرده است که، فرقه ای از اشخاص و افراد بودند که

۱. ابن هشام، السيرة النبوية، ج ۳، ص ۱۰۴.

۲. فاطر (۳۵) آیه ۱۰.

۳. غافر (۴۰) آیه ۸۳.

گفتند: انبیا برای ما نیامده‌اند، برای عوام آمده‌اند. دانش ما برای ما کافی است. این عده به «اصحاب معارف» مشهورند.^۱

پس درآمد پوستین رنگین شده کین منم طاووس علیین شده
در پیش عالم و علم نشسته خیال می‌کند که چیزی دارد ﴿وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ
يَسْتَهْزِؤْنَ﴾.^۲ تا اینجا دیباچه کتاب و سفارش‌های آخوند بود، حالا اول مطلب است.

بسم الله مجریها و مرسیها

اکنون باید دقت کرد، در این متن فی المسائل الربویة را اصل قرار دهید و فی
الأسفار العقلیة، که بعضی از نسخ دارد، نسخه بدل قرار دهید. در بدو ورود باید به این
امور توجه داشت. مرحوم شیخ در اشارات، منطق را به «نهج»، یعنی راه تعبیر کرد،
زیرا منطق وسیله و باب و طریق بود و شیخ، ابواب منطق اشارات را بر ده نهج تقسیم
کرد، چون آقایان به عدد ده خیلی اعتماد و نظر دارند ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾^۳ و درباره
عدد ده در عالم خودشان سخنانی دارند، و نیز حکمت اشارات را به ده نمط تقسیم
کرد. منطق راه بود، لذا از آن به نهج و از حکمت، که جای نشستن بود، به نمط، یعنی
نمط تعبیر گردد، گویی آنکه راه را سیر کرده در اینجا بنشیند و به حکمت برسد. به
همین بیان در اسفار یازده مرحله داریم: قسم اول اسفار پنج مسلک و مسلک اول شش
مرحله و قسم دوم آن جواهر و اعراض است. در چاپ سنگی اسفار چهار جلد بود،
مسالک در علم کلی و آن در یک مجلد بود، و در چاپ جدید آنها در سه مجلد جای
دارند. قسم دوم در مجلد دوم و در چاپ جدید در مجلد چهارم و پنجم، که درباره
جواهر و اعراض است. اینها مراحل برای رسیدن به مقصود است و وقتی به منزل

۱. شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۳۴۸.

۲. احقاف (۴۶) آیه ۲۶.

۳. بقره (۲) آیه ۱۹۶.

رسید، تعبیر فرمود: به موقف، یعنی جای وقوف و ایستادن و آن در الهیات بالمعنی الأخص در جلد سوم اسفار و به چاپ جدید مجلد ششم و هفتم است. مواقف نیز ده موقف در الهیات است؛ یعنی در مواقف، بحث در ذات و صفات و افعال حق سبحانه و به تعمیم در افعال حتی در کلام و کتاب و وحی است. جلد چهارم را به ابواب تعبیر فرمود، زیرا این مجلد در معرفت نفس است و معرفت نفس باب الابواب است. دری است که آدم را به سوی عالم غیب و موجودات و به ذات حق و صفاتش و افعالش می‌کشاند که به تعبیر جناب ایشان: «مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مِفْتَاحُ خَزَائِنِ الْمَلَكُوتِ»^۱. اگر بخواهیم خزاین ملکوت را بگشاییم کلید می‌خواهد، این کلید معرفت نفس است؛ چون معرفت نفس باب همه خیرات است و انسان نزدیک‌تر از خودش چیزی ندارد و اگر بخواهد راهی برای رسیدن به حقایق پیدا کند، از همه نزدیک‌تر به خودش، خودش است. از این رو معرفت نفس از آغاز تا انجامش کتاب اسفار را تمام می‌کند، و کتاب نیز با قیامت و حشر انسان کتاب نیز به انتها می‌رسد از آغاز تا انجام جلد چهارم، و در چاپ جدید جلد هشتم و نهم درباره معرفت نفس است که ابواب است. پس به این عنایت اسفار به یازده مرحله و ده موقف و ده باب تقسیم شده است. حرفی بی‌اساس و بی‌ریشه بر سر زبان‌ها افتاده و در این چاپ جدید نیز همین سخن را در اول جواهر و اعراض^۲ آوردند که «المرحلة في علم الطبيعي» بدون آنکه معلوم کنند، مرحله چندم است. و بعد نوشتند این مرحله در علم طبیعی است. این کار از آخوند نیست و نوشته ناسخی است که بعداً ریشه دوانیده است. در عنوان جواهر و اعراض نیز نوشتند: «المرحلة الحادية العشرة في المقولات وأحوالها». فرمایش جناب آخوند در حاشیه شفاء^۳ پس از بیان مطلبی چنین است: «في كتابنا الكبير المسمى بالأسفار

۱. در جلد هشتم (کتاب نفس، باب یازدهم، فصل شانزدهم) فرمود: «و مفتاح العلوم بيوم القيامة ومعاد الخلائق هو

معرفة النفس و مراتبها».

۲. الأسفار الأربعة، ج ۴، (چاپ اسلامیة).

۳. شفاء، ص ۲۵۶، (چاپ رحلی سنگی).

وهو أربعة مجلدات كلها في الإلهيات بقسميها: الفلسفة الأولى وفن المفارقات». پس سراسر چهار جلد اسفار در الهیات اعم است با کتاب نفس آن، و جلد سوم در الهیات اخص است. در اسفار مثل شفاء و اشارات مباحث طبیعی عنوان نشده است، و خود آخوند صریحاً فرمودند و در آخر جواهر و اعراض که در آنجا وارد بحث مزاج^۱ می شود می فرماید: «إن البحث في ماهية الشيء ونحو وجوده ناسب لأن يذكر في العلوم الإلهية»؛ یعنی در جواهر و اعراض، که کتاب و مباحث مطلقاً در علوم الهیه است. پس علم طبیعی و مباحث طبیعی نداریم.

نام این کتاب چیست؟

فرمایش دیگر ایشان در ابتدا راجع به تسمیه کتاب است: سمّيته بالحكمة المتعالية في المسائل الربوبية اما مشهور در افواه نام اسفار است. مرحوم آقای جلوه که شرح حالش در نامه دانشوران^۲ آمده است می فرماید: و چون دانستم تصنیف تازه صعب بلکه غیر ممکن، چیزی مستقل نوشتم، ولی حواشی بسیار بر حکمت متعالیه، که معروف به اسفار است، و غیره نوشتم.

حکمت متعالیه با اسفار فرق ندارد

جناب آخوند در کسر اصنام الجاهلیة^۳ می فرماید: «اما طریق العلم فبیّنًا کیفیة سلوکه مجموعه في الكتاب المسمی بالحكمة المتعالية الملقب بالأسفار الأربعة».

مرحوم استاد، جناب آقای رفیعی قزوینی^۴ می فرمود که کتاب اسفار دو عنوان

۱. الاسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۰۲، (چاپ سنگی).

۲. ونیز ر. ک: منوچهر صدوقی سها، تاریخ حکماء و عرفاء متأخر از صدر المتألهین، ص ۱۶۱.

۳. ص ۱۳۱ و ۱۳۲، (چاپ اول).

دارد: یک عنوان به لحاظ حکم متنی و جمعی و قضایی و یکی به لحاظ نشری و قدری و شرح و تفصیلی. اگر بخواهیم به لحاظ نشر و تفصیل لحاظ کنیم، اسفار است که با لفظ اسفار سفر کردن و طی کردن و مرحله مرحله گذراندن شرح و بسط و قدر مناسب است، و به لحاظ جمعی اش حکمت متعالیه است؛ مثلاً کسی که اصول و امهات اسفار را فهمیده، و ملکه اش را یافته و جانش خزانة معارف است، به لحاظ جمعی اش حکمت متعالیه است، و به لحاظ شرح و تفصیل و نشرش اسفار است؛ مثل کتاب اسفار که در دست است.

اما سخن در آن است که مرحوم آخوند در شواهد الربوبیه در بحث وجود ذهنی در آخر اشراق تاسع می فرماید: «ولهذا بسطنا القول فيها في الأسفار الأربعة بسطاً كثيراً ثم في الحكمة المتعالية بسطاً متوسطاً واقتصرنا ههنا»^۱ یعنی در شواهد الربوبیه «على هذا القدر؛ إذ فيه كفاية للمستبصر». ایشان از کتابی که در آن بسط متوسط داده، تعبیر به حکمت متعالیه کرده است، معنای این عبارت چیست؟ آیا جناب آخوند در نظر داشتند که اسفار را، که مبسوط و به اسفار اربعه موسوم است، خلاصه کند و آن را حکمت متعالیه بنامد؟ هر چند در کسر أصنام الجاهلیه^۲ می فرماید: مسائل این کتاب حکمت متعالیه است. گرچه همه آثار ایشان حکمت متعالیه است، ولی همان گونه که گفته شد: اسفار، «ام الكتاب» آثار ایشان است. شاید ایشان در نظر داشتند که به غیر از اسفار کتاب دیگری ملخص تر و مقداری وسیع تر از شواهد الربوبیه بنویسد که آن کتابی متوسط و برزخ اسفار و شواهد الربوبیه باشد، سپس از آن منصرف شده و وقت و اجل اجازه نداده باشد. پس برای توجیه آن باید چنین کلماتی گفت.

۱. شواهد الربوبیه، ص ۲۳، (چاپ اول).

۲. کسر أصنام الجاهلیه، ص ۱۳۱ و ۱۳۲، (چاپ اول) و نیز در این باره ر.ک: الأسفار الأربعة، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۱۹، پاورقی جناب استاد بر همین موضوع از اسفار.

متن واقع موضوع علم فلسفه

آخر عبارت امروز را به این تعبیر شیرین قرآن کریم تمام کرده است: مستعینا بالحق المعبود الصمد الموجود. این حقیقت باید به چند شعبه بحث شود و به دل بنشیند که موضوع بحث چیست. موضوع بحث در الهیات شفاء چنین بود: «موجود من حیث هو موجود»، ولی در اینجا فرمود که، «الصمد الموجود» موضوع آن است. پس در اینجا هم بحث از وجود می‌شود. باید دید مشاء در موضوع مباحث و مسائلشان و نیز در این حکمت متعالیه راجع به موضوع مسائل و مباحث چه می‌خواهند. وی لفظ صمد را پیش کشیده، و کار خوبی کرده است.

ما در این کتاب توقع داشتیم؛ مثل بسیاری از قدما در ابتدای کتاب ردّ سوفسطایی کند: شیخ در الهیات چنین کرده است؛^۱ ولی ایشان پس از گذشت مباحثی از کتاب، بحث سوفسطایی را عنوان می‌کند، و عمده هدف ایشان هم همان حرف جناب شیخ از شفاء است، گر چه متوقع آن بود که ابتدا ردّ سوفسطایی کند. سخن سوفسطایی آن است که این هستی که برای او واقعیت قائلیم، واقعیت ندارد و اینها همه وابسته به نحوه دریافت و ادراکات ماست. اسم‌های گوناگون ما هیچ واقعیت ندارد؛ مثل اینکه در کشتی سواریم که به سرعت به مغرب می‌رود، شما بیرون کشتی را نگاه می‌کنید، می‌بینید کوه و صحرا و اشجار به سرعت به سوی مشرق می‌روند، و این خلاف واقع است و همین طور هستی واقعیتی ندارد. ایشان در این باره پافشاری می‌کنند و جوابشان بعداً در این کتاب می‌آید. منتها توقع ما آن بود که در ابتدای کتاب ثابت شود که هستی واقعیت و حقیقت دارد. پس بحث ما پیرامون این حقیقت است و اینکه خودمان حقیقتیم و از آغاز تا انجام حقیقت است، و همه خواسته‌ها و معارف و کسب

۱. شفاء، مقاله اولی، فصل ۸، فی بیان الحق و الصدق و الذب عن اول الأقاویل فی المقدمات الحقیقه، ص ۳۰۶، (چاپ رحلی سنگی).

و کار ما حقیقت است، و داریم به سوی حقیقت می‌رویم و در مورد آن بحث می‌کنیم، ولی مرحوم آخوند به این شبهه اعتنایی نکرده است، زیرا خیلی موهون است، به همین جهت در ابتدای کتابش نیاورده است، اما بعد برای اینکه کتاب خالی از رد و سفسطایی نباشد، آن را عنوان کرده است. اکنون در بیان واقعیت متن واقع و عالم و متن اعیان هستیم. برای بیان متن واقع و متن اعیان، با چه لفظی از آنها تعبیر کنیم: از زمین، آسمان، فلک و ملک و کوه و صحرا و آنکه واقع و متن همه اینهاست، با چه لفظی تعبیر کنیم. در هر صورت لفظی برای حکایت و خبر دادن از آن‌ها می‌خواهیم. اگر بگوییم: الله سبحانه. الله اسمی از آن حقیقت است، ولی خود حقیقت را چه بگوییم. روایت اصول کافی^۱ در باب «حدوث أسماء الله و تبارک و تعالی»، که سه اسم آن حقیقتند و بعد آن اسما منشعب شدند، و ریشه دوآندند و کثرت پیش آمده است. به تعبیری در باب حدوث اسماء، الله یکی از اسمای آن حقیقت است، خود آن را چه تعبیر کنیم. خیلی از آقایان و قدمای ریاضی دانان الهی از آن حقیقت به «واحد» تعبیر می‌کردند، و برخی از آن به «وحدت» و گروهی دیگر به «نقطه» و عده‌ای دیگر به عشق و می‌گفتند: عشق است که همه جا را فرا گرفته، و در همه سریان دارد. در بین همه این تعبیرات واحد و وحدت و نقطه و عشق، دو لفظ نقطه و عشق را خیلی شریف و شیرین یافته‌اند. با این دو لفظ از آن متن حقیقت بهتر می‌توان خبر داد از این رو در کتاب‌های اسلامی مانوعاً موضوع مباحث همین دو لفظ است. موضوع بحث مسائل ربوبی حکمت متعالیه و عرفان اصیل اسلامی، یکی کلمه حق است و دیگری کلمه وجود، هر دو به یک معناست؛ مثلاً در مصباح الانس صدرالدین قونوی عنوان کرده است که موضوع مباحث ما حق است.^۲ در فصل اول شرح فصوص کلمه حق^۳ را عنوان

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۲، (دارصعب لبنان). در آن بین الله و تبارک به او فاصله نشده و آن غلط است، بلکه الله و تبارک و تعالی اسمند که در روایت، مورد نظر بوده است.

۲. ابن فناری، مصباح الانس، ص ۱۳.

۳. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۵، (چاپ سنگی).

کرد. ایشان به تعبیری با همین کلمه حق می‌خواهند جواب سوفسطایی را بدهند که مباحث ما و موضوع مباحث ما حق، و صدر و ذیل کتاب ما حق است و به دنبال حقیق، نه اینکه آنها از اعتباریات اوهام و ادراکات و برداشت‌های انسان بوده باشد، و واقعیت نداشته باشد. کلمه حق را به این لحاظ عنوان کردند و در جواب از پندار غلط سوفسطایی گفتند: حق. بسیاری از علما گفتند: وجود و حق مساوق یکدیگرند. فارابی که به تعبیر ابن خَلْكَان: «كان أكبر فلاسفة الإسلام»^۱ و ملقب به معلم ثانی است، در اوایل مدینه فاضله^۲ عنوان کرده است: «إن الحق يساوق الوجود». حالا این وجود و حق، که متن اعیان و حقیقت همه هست، و اصطلاحی که در این کتاب و کتاب‌های دیگر، مثل منظومه خواندیم، و می‌دانیم که از «اصل» به حقیقت تعبیر کردند، و از «ظُلٌّ» و «فیء» به مظهر و نمود و خلق؛ مثل این که عالم شهادت، رقیقه عالم مثال است و بدن، رقیقه نفس ناطقه است و نفس ناطقه، حقیقت این بدن است و حقیقت آن متن است و رقیقه آن ظُلٌّ. اکنون این حقیقت و واقعیت که ما حرف آن و صفات و افعال آن را داریم، محور همه است و همه بر این محور می‌چرخند و این متن حقیقت مفاد ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۳ است که توحید صمدی است. بعضی از اساتید ما از آن به توحید قرآنی و اسلامی تعبیر می‌فرمودند که به غیر وجود و حق چیست؟ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ که از او تعبیر می‌کند به «الصمد». در جوامع روایی و تفاسیر روایی مثل نورالثقلین، برهان، صافی و دیگر تفاسیر روایی از جناب سید الشهداء علیه السلام و از جناب امام باقر علیه السلام روایت شده است^۴ که از آنها می‌پرسند: صمد به چه معناست؟ گویا جناب سید الشهداء است که در جواب می‌فرماید: «الصمد

۱. وفیات الاعیان، ج ۵، ص ۱۵۳.

۲. مدینه فاضله، ص ۱۱، (چاپ مصر).

۳. حدید (۵۷) آیه ۳.

۴. قال الباقر علیه السلام: «حدثني أبي زين العابدين عن أبيه الحسين بن علي علیه السلام أنه قال: الصمد الذي لا جوف له، و الصمد الذي لا ينجم، و الصمد الذي لم يزل و لا يزال». ر.ک: نورالثقلین، ج ۵، ص ۷۱۱، (دارالکتب العلمیه).

المصمت الذي لا جوف له». درباره اعیان و متن وجود و حق چه تعبیر کنیم، این وجود را، که مساوق حق است، باید متناهی بگوییم یا غیر متناهی، فیلسوف الهی می گوید: غیر متناهی. عارف هم می گوید: غیر متناهی. اگر چه عارف می گوید: وحدت وجود، یعنی وحدت حق، یعنی یک حق و یک وجود و یک خدا و یک متن اعیان و یک حقیقه الحقایق است، زیرا دو خدا نداریم و دو حقیقت و واقعیت و دو وجود نداریم. پس وحدت وجود، یعنی وحدت واجب الوجود و وحدت حق، و به تعبیر عارف، وحدت وجود، یعنی وحدت حق و به تعبیر فیلسوف الهی، وجود غیر متناهی و به تعبیر قرآنی این وجود غیر متناهی و این وجود واحد و وحدت وجود «الصمد»، یعنی وجود حق است.

اطلاق صمد بر حق سبحان

قبلاً بیان شد که از تعبیرات مختلف حقیقت عالم در زبان پیشینیان، تنها دو لفظ «وجود» و «حق» مورد اختیار متأخرین قرار گرفت. نسفی در انسان کامل حدیثی را از جناب وصی علیه السلام نقل می کند که از آن حضرت سؤال کردند: وجود چیست؟ در جواب فرمود: به غیر وجود چیست؟^۱ در این پرسش می توان به جای وجود حق گذاشت و در پاسخ گفت: به غیر حق چیست؟

چون وجود مساوق با حق است. و نیز کلمه «مصمت» در تبیین «صمد» به «الذي لا جوف له» دال بر این است که نمی توان چیزی را از وی جدا کرد، زیرا با جدا کردن وی اجوف و خالی می شود، در حالی که «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ»^۲ «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»^۳ و با خالی نمودن خردلی از وی، خدای عددی

۱. نسفی، کشف الحقایق، ص ۴۰.

۲. زخرف (۲۳) آیه ۸۴.

۳. بقره (۲) آیه ۱۱۵.

می شود، زیرا که هر موجودی یکی است و او نیز یکی می گردد؛ یعنی ماه یکی و زمین یکی و فلک و ملک هر کدام یکی و خدا نیز یکی است، در این صورت آیه ﴿بَيِّنَةٌ مِّنْ مَّلَكُوتِ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۱ مصداق پیدا نمی کند.

مرحوم سید علیخان مدنی در ریاض السالکین^۲ شرح صحیفه سجادیه روایتی نقل می کند که ائمه ما اطلاق صمد بر ملائکه و عقول و مفارقات کردند، چون اطلاق صمد بر آنها نیز شد. پس صمد به وجه دوم بر موجوداتی اطلاق می شود که امکان استعدادی و حرکت تکاملی ندارند. و قوه در مقابل فعل در حریم آنها راه ندارد، پس این موجودات واجب بالذات نیستند.

به همین جهت جناب میرداماد در ستایش حق سبحانه به صمد می فرماید: صمد حقیقی.^۳ پس کلمه «حقیقی» در احتراز از ملائکه است. ملائکه شئون حق سبحانه و مظاهر اسما و قوای اداره نظام هستی هستند بنابراین صمد حق مصداق ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾^۴ می باشد. و مراد از توحید قرآنی و انسانی اسلامی، توحید صمدی است که موضوع حکمت متعالیه و صحف عرفانی و مطلوب اولیای الهی است، پس باید دولت این توحید، که سفرای الهی منادی آن بودند، پیاده شود، نه توحید عددی، که هیچ پیامبر و وصی و ولی و حکیم الهی به آن تفوه نکرد و از آن سخن نگفت.

در توحید صدوق آمده است که در اثنای جنگ جمل، پیرمردی از حضرت علی علیه السلام تفسیر ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^۵ را سؤال کرد. این پیرمرد گرفتار توحید عددی بود. حضرت برای وی وحدت و توحید و احد و واحد را توضیح داد و به اصطلاح ما

۱. پس (۳۶) آیه ۸۳

۲. روضه سوم، ص ۸۲

۳. مرحوم میرداماد در تفسیر صمد در کلام امام سجاده علیه السلام سخن گفته است. ر. ک: آیه الله حسن زاده، یازده رساله، رساله «إِنَّهُ الْحَقُّ» ص ۲۸۲.

۴. بروج (۸۵) آیه ۲۰.

۵. توحید (۱۱۲) آیه ۱.

توحید قرآنی و صمدی را به وی یاد داد. یکی از سربازان به حضرت علی اعتراض کرد: آیا در اثنای جنگ، که آتش جنگ مشتعل است، شما اقسام وحدت و واحد را بیان می‌کنید؟ امام در جوابش فرمود: جنگ برای اقامه و احیای این حقیقت است.^۱ امام صادق علیه السلام نیز به ابوبصیر، توحید صمدی را تفهیم کرد.^۲ ابوبصیر عرض کرد: آیا به دیگران هم بگویم و تعلیم کنم؟ فرمود: در صورتی به آنها یاد بده که همانند تو آن را بفهمند؛ یعنی هاضمه این مطلب شریف در آنها باشد. این کتاب علاوه بر بیان توحید صمدی، ممکن و واجب و امکان فقری و روابط محض و جهات دیگر شؤون و مظاهر و ملکوت را در برمی‌گیرد و - ان شاء الله الرحمن - از آنها بحث خواهد شد.

تنظیم کتاب بر اساس سفرهای سالکان

نکته دیگر: مرحوم آخوند این کتاب را بر وفق اسفار اربعة سلاک الی الله پیاده کرده است. در بیان این سفر و مراحل گوناگون آن، هر کس مطابق عوالم و برداشت‌های خویش به گونه‌ای راه پیمود:

یکی از آنها که کمی موجز و متنی است تقسیم این سفرها به چهار قسم است. معنای سفر امری بدیهی است و سفر این نشأه، نمود و حکایت آن نشأه است، زیرا هر چه در این نشأه است، همه نمود و حکایت از حقایق نظام هستی است و اینجایی‌ها همه حکایت از واقع می‌کنند و ضابطه کلی آن این است که، ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾.^۳ با دیدن حقایق و معانی اینجا، مثل سفر در اینجا به معانی آنجا

۱. تفسیر نورالقلین، ج ۵، ص ۷۰۹ به نقل از: شیخ صدوق، باسناده الی المقوام بن شریح بن هانی، الخ.

۲. شیخ صدوق، توحید، «باب ما جاء فی الرؤیة»، ح ۲۰، ص ۱۱۷، (چاپ مکتبه الصدوق).

۳. واقعه (۵۶) آیه ۶۳.

پی ببرید، و از سفر نفسانی علمی و سلوک الی الله مطلع شوید. سفر، یعنی پشت به این شهر و این مقصد و رو به جانب شهر دیگر و مقصد دیگر است. لفظ سفر به حسب لغت هرباز شدن و گشایش و نمایش یافتن و رفع حجاب دلالت دارد، زیرا هم در سفر صوری و هم در سفر معنوی این حقیقت هست.

شما دانش پژوهان چنین کردید و خدای تعالی این نعمت را روزی شما فرموده است، و همه کس چنین روزی ندارد. در میان این شهرها بهترین شهر و بهترین مسیر و بهترین کتاب و شریفترین هدف روزی شما شده است «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ»^۱، زیرا که در مسیر انبیا و اولیا قرار گرفته‌اید، و ملاک و کتاب و برهان شما «كَالشَّمْسِ فِي رَابِعَةِ النَّهَارِ» است، بلکه شمس‌ها همه اشعه‌ای از حقیقت او هستند، و این مطلب واضح و برهانی است، و دلیل ما کتاب ماست. «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^۲؛ «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا»^۳. و مفاد این آیه در سه جای دیگر قرآن نیز موجود است، و فرمود: «بمثله» و چون نتوانستند تخفیف داد و فرمود: «قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ»^۴. و در جای دیگر فرمود: هر آوردن یک سوره هم قادر نیستند.^۵ نخستین گام سیر الی الله، منزل یقظه و بیداری است تا انسان به وادی «من کیستم» نیفتد و بیدار نشود، به راه نمی‌افتد.

فلسفه به وجوهی تعریف شده است: پیشینیان، یعنی قدمای از صدر اسلام فرمودند: فلسفه، یعنی انسان حقیقت خودش را بشناسد.^۶ این تعریف زیبا و عمیق

۱. جمعه (۶۲) آیه ۴.

۲. نمل (۲۷) آیه ۶۴.

۳. اسراء (۱۷) آیه ۸۸.

۴. هود (۱۱) آیه ۱۳.

۵. «قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ» بقره (۲) آیه ۲۳.

۶. الاسفار الاربعه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۲۷، یاورفی.

است، زیرا «من کیستم» او را به اصلش می‌کشاند به آنکه ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.^۱ این سفر من الخلق إلى الحق، از بینایی، دانش، تعقل، تفکر و ادراکات کلیات و استنباط صنایع و اختراعات و نیز از نظم و وحدت صنع کم‌کم به خالق آن می‌رسد؛ مثلاً از رویش دانه گندم از رحم زمین، دانه دیگری همانند دانه نخستین پدید می‌آید. این وحدت رویه به «وحدت صنع» موسوم است و از دیدن رویش نطفه در رحم و تغذیه و تصویر و تشکیل آن، با آنکه پدر و مادر از همه این اعمال بی‌خبر بودند، به این پرسش می‌رسد که مصور کیست؟ پس از این مورد و موارد دیگر به وحدت رویه و مدیریت واحد و اسلوب یگانه و کامل عالم دست پیدا می‌کند، و اتفاق رانفی می‌کند، این سفر «من الخلق إلى الحق» است.

به بیان جناب امام صادق علیه السلام در آن حدیث مفضل توحید بحار الأنوار، اتفاقی یک بار است و نباید دوام داشته و ابدی بوده باشد و حال اینکه ما می‌بینیم که ابدی است. شیخ در ابتدای شفاء دانه «بُر»، یعنی گندم را مثال زده است. هر وقت گندم بکاری گندم می‌روید. چطور این اتفاقی است؟

هیچ گندم کاری و جو بر دهد؟ دیده‌ای اسبی که کره خر دهد؟

پس وحدت صنع حاکم است.^۲ پس حقایق او را اندک‌اندک به سوی حق می‌کشاند. پس از شوراندن اوراق کتاب موجودات و فهمیدن آنها و نیز از حالات ستارگان و بعد و نظم و اوصاف آنها و نیز از فراز و نشیب‌های اطوار زندگی موجودات، به وحدت صانع و مدیر و مدبر و نگه‌دار و واجب بالذات می‌رسد. پس از خلق به حق می‌رسد و در این سفر که ورزیده شد و سیری نمود و مراحل را پیمود وجود حقانی پیدا می‌کند و آرامشی می‌یابد، و خودش به حقایقی متحقق می‌شود و

۱. پس (۳۶) آیه ۸۳

۲. درباره وحدت صنع در کلام بوعلی ر.ک: شفاء، «طبیعیات»، ج ۱، ص ۲۹، (طبع رحلی) و نیز آخر توحید مفضل و بحار الأنوار، ج ۲، ص ۴۷، (چاپ اول).

می بیند که از کوه استوارتر است. جناب امام صادق علیه السلام در اصول کافی می فرماید: از کوه ها و صخره های سخت تر می شود. صخره اگر کلنگ بخورد چیزی از وی کاسته می شود، اما از ایمان مؤمن چیزی نمی توان کاست: «الْمُؤْمِنُ كَالْجَبَلِ الرَّاسِخِ لَا تُعَرِّكُهُ الْعَوَاصِفُ». پس در این سفر وجود حقیقی می یابد، به همین جهت در سه سفر دیگر بالحق می شود؛ ولی در سفر اول بالحق نیست، زیرا تازه به راه افتاده و چیزی عایدش نشده بود و در سفرهای بعدی بالحق سفر می کند: بعد از آنکه به حق رسید، در ذات حق و اسما و صفات و افعال حق و در آنچه راجع به این اصل و مبدأ سیر می نماید و این سفر دوم است. اصل عالم ماورای طبیعت است، ولی دهری مادی و طبیعی می گوید: اصل طبیعت است و ترکیب این موجودات اتفاقی است و ذرات ماده با برخورد به هم به این صورت ایستادند. ما با دلیل دهری را جواب می دهیم و دشنام به کسی نمی دهیم، زیرا دشنام از کسانی است که منطقی و برهان نداشته باشند، چنانکه بزرگان دین ما، پیامبر و اهل بیت عصمت رفتار فرمودند و مردم حق و برهان و دلیل بودند. پس در سفر دوم، سیر علمی در ذات، یعنی مبدأ و اصل ماورای طبیعت، ملکوت عالم، نگه دار و مخزن و مفیض همه تا اسمای بی نهایت وی است. اگر با عمری بی نهایت در این نشأ حضور داشته باشیم، و لحظه به لحظه به ادراک حقایق اسما نایل شویم باز وصف جمال دل آرای او را آن طور که هست نکرده ایم. مبدأ این سیر «من الحق» است و به سوی خود او و اسما و صفات و افعال اوست و به کمک حق است. پس سفر دوم «من الحق بالحق إلى الحق» است؛ مثل حرکت متعلم از منزل به سوی خانه عالم که پس از رسیدن به عالم، در عالم و سخنان و افعال و آثار و کمالات وی سیر می کند.

سفر سوم تنها روزی تک افراد و آحاد و ابدال و اوتاد می شود؛ آنانی که نفس مکلفی و به تعبیری مستکفی دارند و قدرت بر انجام این سفر دارند. این سفر عکس سفر اول است. در آن سفر «من الخلق إلى الحق» بوده و در این سفر «من الحق إلى الحق»

است. این گروه برای تکمیل نفوس خلق به سوی ایشان سفر می نمایند ایشان پس از شناخت حق تعالی و یافتن وی به جهت نفس مکتفی خویش به درس و بحث نیازی ندارند: «ما طیبینیم و شاگردان حق».

و معلم ایشان «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى»^۱ است. همان گونه که شیخ در اشارات و شفاء فرموده و در این کتاب نیز برهانی می شود. ما سندی نداریم که تمام علوم و معارف را بخواهیم از راه صغری و کبری، یعنی قیاس منطقی به دست آوریم و چنین نیست که طرق کسب معارف به علم میزان منحصر باشد. شیخ، که رئیس حکمای بحثی یعنی مشاء است چنین سخنی را در تعلیقات فرمود.^۲ عرفا که جای خود دارد. اما معنای این سخن آن نیست من که نفس مکتفی ندارم، اعراض از علوم و معارف کنم. مبادا به سرنوشت جهله صوفیه دچار شویم، زیرا به راه می افتند، ولی نمی توانند به جایی برسند.

پردلی باید که بار غم کشد رخس می باید تن رستم کشد
نمی توانند حقایق را بکشند، بعد می بینید به یک ایده ها و خواسته ها و جهاتی دلخوش می کنند. ره چنان رو که ره روان رفتند.

از جناب صدوق پرسیدند: در شب قدر که «خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ»^۳ است چه عملی را انجام دهیم که بهترین اعمال باشد؟ فرمودند: جلسه درس و بحث و علم و معارف و کسب حقایق، از همه اعمال بهتر است.^۴

نرسیدن و به جهاتی خود را ارضا کردن، همان قرار گرفتن در ضمن جهله صوفیه

۱. نجم (۵۳) آیه ۵.

۲. در این باره ر. ک: آیه الله حسن زاده، شرح العیون فی شرح العیون، عین ۳۷. استاد در آنجا از تعلیقات (ص ۲۳، ط مصر) و نیز از حکمت مشرقیه شیخ به نقل آخوند در تعلیقات و نیز از اشارات (نقط ۹، فصل ۲۰) عبارات ایشان را نقل می کند.

۳. (۹۷) آیه ۳.

۴. ر. ک: آیه الله حسن زاده، هزار و یک نکته، نکته ۶۷۳، به نقل از: مفاتیح الجنان، اعمال لیلای قدر.

و عالم نماهاست. همان طور که اگر کسی نتواند فقه و اصول را بکشد، زیرا رسیدن به فقه و اجتهاد کاری بسیار دشوار است، چنین کسی که ناتوان از دریافت این علوم است، ناگهان از اخباری‌گری سر در می‌آورد، زیرا کار سنگین صاحب جواهر کردن، و علامه حلی و شیخ طوسی شدن به طوری که بتواند قواعد بنویسد، مشکل است. پس این سفر «من الحق إلى الحق بالحق» است؛ چون همان گونه که گفتیم سه سفر اخیر «بالحق» است.

سفر چهارم همانند سفر دوم، ولی سیر در خلق است؛ یعنی «من الخلق إلى الخلق بالحق». این سفر نیز بسیار سنگین و کار نفوس مکتفی است.

جزء اول از امور عامه یا علم الهی به معنای اعم*

همان طور که گذشت در سفر اول که از خلق به حق است، گویی به سوی واسطه در اثبات می‌رویم که برهان اینی است؛ یعنی از معلول به علت می‌رویم به عکس برهان لم که از علت به معلول می‌رود. در منطق منظومه چنین آمده است:

برهاننا باللّم وإلّا نَقِسم	من العلة بالمعلول لمّ
وعكسه إنّ ولمّ أسبق	وهو بإعطاء اليقين أوثق ^۱

گرچه برهان لم نیز به دنبال واسطه در اثبات، علم را به ارمغان می‌آورد، خواه از علت به معلول برویم که در برهان لم چنین است، و خواه از معلول به علت برویم که برهان این می‌باشد، به هر حال با تشکیل قیاس و ضمّ صغری به کبری می‌خواهیم از راه اینکه حد وسط برای اکبر نیز ثابت است، در نتیجه، اکبر را برای اصغر بیاوریم. در سفر اول به دنبال واسطه در اثبات هستیم، و کم کم معلوم می‌شود که در این سفر واسطه در اثبات دو قسم است؛ واسطه اثبات خلقی، که از خلق به حق رسیدیم و آن در

* درس ششم: تاریخ ۶۷/۸/۲.

۱. منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۳۱۸.

سفر اول بود و واسطه در اثبات حقی، که از راه معرفت نفس، یعنی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» به معرفت حق تعالی می‌رسد. پس در سفر اول واسطه در تصدیق مراد بود، و سفر سوم واسطه در ثبوت را طالب بود، زیرا خود انسان از هر چیز به خودش نزدیک‌تر است. پس ما از هر کجا شروع کنیم، از خویش به خود نزدیک‌تر نداریم پس از راه خویش به قیوم همه می‌رسیم.

یکی بودن ساختار این شرح با اسفار چهارگانه

همان طور که بیان شد در شواهد الربوبیه به دو کتاب به نام‌های حکمت متعالیه، و اسفار اشاره کرد با آنکه این دو کتاب یکی است. پس نظر ایشان در ابتدا چه بود و در تبویب و تألیف حکمت متعالیه چه نظری داشتند که بعدها منصرف شدند، و آن را به صورت حکمت متعالیه و به نام اسفار در آوردند، ولی بعداً موفق به اصلاح آن اسم نشد. از این قبیل کارها برای چنین مؤلفی با مشکلات عدیده و با زهد و ریاضتی که داشت اتفاق می‌افتد جتی در ابتدا در تبویب کتاب هم اشکالاتی را متوجه مرحوم آخوند می‌کند.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سفر اول:

از خلق به حق



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مسلك اول:

معارف پایه

السفر الأول و هو الذي... وفيه ست مراحل. «سته» غلط است، چون مفردش مرحله است.

في ثلاث و سبعة بعد^۱ ذكر أنت بعكس ما اشتهر^۱

المسلك الأول^۲ بنابر مشهور اسفار يازده مرحله، ده موقف و يازده باب دارد.

بعضی از اعظام، ست مراحل را عشر کرده‌اند، ولی با این تغییر اشکال بر طرف نمی‌شود، زیرا که مرحله یازدهم جواهر و اعراض است، آن هم از خلق به حق است، و از نظر اهمیت از مسائل عمده کتاب است، هر چند در هر مجلد به طور خالص آن

۱. ر.ک: جامع المقدمات، عوامل ملا محسن و ابن مالک نیز در باب «اسماء العدة» می‌گویند:

ثلاثة بالناء قبل للعشرة

فسي عدد ما أحاده مذكرة

في الضد جرود والمميز اجرير

جسماً بلفظ قلة في الأكثر

ر.ک: جلال الدين سيوطي، البهجة المرضيه، ص ۲۰۵، (چاپ سنگی).

۲. قسم اول اسفار پنج مسلك است و مسلك اول آن شش مرحله، و قسم دوم در جواهر و اعراض است، و پس آن

ده موقف و ده باب در الهيات و نفس و معاد است. بعدها در این درس‌ها، جای هر کدام معلوم و چگونگی آن بر

طبق نظر درست در ترتيب كتاب اعمال خواهد شد، ر.ک: صدر المتألهين، الأسفار الأربعة، تصحيح و تعليق آية الله

حسن زاده، ص ۲۴.

سفر مطلوب نمی باشد، ولی باید گفت که در آن مجلد غلبه با مسائلی است که مطابقت با آن سفر دارد: در سفر سوم به لحاظ غلبه مسائل فلسفی در الهیات اخص، «من الخلق في الخلق بالحق» است، گرچه از مبدأ تا معاد انسان را بیان می فرماید، ولی عمده مسائل یازده مرحله از خلق به حق است، و در هر یکی از این مجلدات مسائل دیگر نیز موجود است. پس تطبیق این مجلدات با چهار سفر که برخی از بزرگان کارآزموده در اسفار کردند به لحاظ غلبه مسائل آن سفر در آن مجلد است، و گرنه در هر مجلدی، مسائل هر چهار سفر مشحون است. ولی علت اینکه مراحل یازده گانه را برخی از بزرگان ده مرحله کردند چیست؟ پس درباره مرحله یازدهم چه باید گفت؟ مرحوم آخوند در تنظیم مباحث فرمود: فیه مسالك و چون جمع نحوی از سه کمتر نیست، پس در این کتاب نباید کمتر از سه مسلک باشد و اگر جمع منطقی و حکمی باشد لااقل دو مسلک باید در اسفار داشته باشیم، زیرا جمع منطقی شامل دو چیز نیز می شود، چنانکه در بحث قیاس گفتند: «مؤلف من قضایا» و قضایای موجود در قیاس دو قضیه صغری و کبری بیشتر نیست. پس مسلک اول حداقل باید در مقابل خود، مسلک دوم داشته باشد، ولی از مسلک دوم در این کتاب اثری نیست.

اکنون این سخن باقی است که آیا پس از مسلک اول که به شش مرحله، آن هم با این اصطلاح تقسیم شده چرا از مسلک دوم و سوم کتاب اسمی نیست؟ آیا مرحله هفتم آغاز مسلک ثانی است پس از آن مرحله یازدهم، مسلک ثالث قرار می گیرد؟^۱ پس تنظیم ابواب این کتاب سرنوشتی همانند تسمیه آن دارد.

۱. این ترتیب همان است که جناب استاد در تصحیح اسفار اعمال داشته است، بنابراین با پایان جلد دوم، مسلک اول با شش مرحله اش خاتمه می یابد و مسلک دوم باید ابتدای جلد سوم قرار گیرد، ولی در اسفار چاپ اسلامی به جای آن «المرحلة السابعة في القوة والفعل» قرار گرفته، در حالی که این مسلک سوم است و مسلک دوم به نام مرحله نهم در قدم و حدوث درج ۳، ص ۲۴۴، آمده، و مسلک چهارم همان مرحله ثامن به حسب تبویب چاپ قبلی است، بنابراین لازم است که در چاپ اسفار این ترتیب مراعات شود.

ما نسخ تصحیح شده از اساتید بزرگی را در دست داریم؛ مثل نسخه‌ای با حواشی مرحوم جلوه به خط یکی از شاگردانش و نسخه مرحوم میرزا حسن شاه آل طعمه و نیز نسخ خطی و چاپی از مرحوم آشتیانی که برخی «عشر مراحل» کردند، و برخی به همان صورت باقی گذاشتند.

به دلیل عظمت این کتاب از این گونه مسائل در آن فراوان است؛ مثلاً در برخی از نسخ خطی، فصلی در مرحله دهم، یعنی اتحاد عاقل به معقول وجود دارد که این فصل در کتاب‌های مطبوعه نیامده است، چنانکه در برخی از نسخ خطی فصلی از کتاب اسقاط شده است. علاوه بر آن تقدیم و تأخیرها و کم و زیادی‌هایی در آن موجود است، اما به دلیل اهمیت و عظمت این کتاب با توجه به تألیفات و اوضاع مذکور در مقدمه، مرحوم آخوند را باید معذور داشت.^۱

السفر الأول وهو الذي من الخلق إلى الحق والنظر إلى طبيعة الوجود. آیا مراد از طبیعت و سرشت و حقیقت وجود، یعنی طبیعت وجود عینی خارجی یا طبیعت

۱. می‌دانید که بین مرحوم سید احمد کربلانی و مرحوم کمپانی مکاتبی انجام پذیرفت و مرحوم طباطبائی نیز محاکماتی بر آن دارند. جناب طباطبائی مرا از محاکمات خویش مطلع ساختند و من با کمک خود ایشان و زحمات فراوان مکاتبات و محاکمات را تصحیح کردم، و با تقاضای فرزند مرحوم قدوسی، برای چاپ در یادنامه شهید قدوسی به ایشان دادم. و این محاکمات و مکاتبات چاپ شده است. مرحوم سید احمد کربلانی صاحب مکاتبه، اصفهانی است، و او غیر از سید احمد کربلانی کشمیری است که شاگرد مرحوم سید علی قاضی است؛ مرحوم سید احمد کربلانی اصفهانی استاد جناب قاضی بود.

خود من آن دو را یک تن می‌پنداشتم تا از مرحوم محمد تقی آملی پرسیدم که مراد از جمله جناب طباطبائی که «دو تن از اساتید ما در محاکمات الخ» چیست؟ فرمود: خیر. ما (یعنی من و جناب طباطبائی)، که هر دو در محضر آقای قاضی بودیم) او را ندیدیم، اما سید احمد کربلانی کشمیری معاصر و از رفقای محفل ما در خدمت قاضی بود. من در خدمت آقای آملی بودم، ایشان به طور شفاهی به من فرمودند که همان هنگام که در نجف در محضر جناب قاضی بودند، ایشان آدم عجیبی بودند، و در همان وقت دارای مکاشفات و حالات خوش و اهل ریاضت بودند، علاوه بر آنکه مقامات علمی داشتند. همین سید احمد کربلانی در مکاتبه فرمودند: جناب آخوند ابتدای اسفار درباره اینکه وجود مساوق حق و حقیقت نظام هستی است، خوش پیش نیامدند، ولیکن در بحث علت و معلول جبران، و حق مطلب را ادا کردند.

وجود، یعنی مفهوم وجود؟ در الهیات شفاء مفهوم و معنای وجود را در ذهن، ادراک و تثبیت کردیم.^۱ و این معنا نیز بدیهی و اولی است پس از آن گفتیم عقل موجود را به لحاظ خارج دو قسم می‌کند: واجب الوجود، و ممکن الوجود.

خواجه^۲ نیز این تقسیم را روی مبنای مشاء در مفهوم وجود در ذهن پیاده کرد و فرمود: در خارج یا واجب است و یا ممکن.^۳

پس مشاء یا با طبیعه الوجود و مفهوم آن بحث دارند، و مراد از طبیعه الوجود در اینجا این است، جز آنکه اندک اندک این مفهوم در خارج مصداق و واقعیت پیدا می‌کند، و به آنجا می‌رسد که می‌بینیم که خداست دارد خدایی می‌کند، و با ظهور دولت الوهیت همه کثرات مفهوم این حقیقت می‌گردند: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾.^۴ در کتب قبل و نیز در همین کتاب خواهد آمد که قرآن کریم از الله، که یکی از اسمای ذات غیب الغیوبی است، چه می‌خواهد، و الوهیت به ربوبیت کشیده می‌شود که ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾؛ یعنی الوهیت به ربوبیت منجر می‌شود. بسیاری از مباحث و مسائل مشائی به همین تقسیم موجود به واجب و ممکن بازگشت می‌کند، زیرا در تعلیم و تفهیم و تبویب چنین کاری ضرورت دارد، اما در واقع موضوع بحث ما، حق در خارج است و نه در ذهن، و حق در خارج، رحمان است. پس حق با وجود مساوق هم بوده و هر دو از یک واقعیت تعبیر می‌نمایند، و حکما در تعبیر از این واقع، از این دو لفظ بهتر نیافتند، جز آن که جناب صدرالدین قونوی^۵ و قیصری^۶ و فارابی کلمه حق^۷ را برای متن واقع بیان داشتند، و آن را برای

۱. الإلهيات من كتاب الشفاء، تصحيح و تعليق آية الله حسن زاده، ص ۲۲.

۲. شرح اشارات، نعت ۴، فصل ۹، ص ۱۸.

۳. زخرف (۴۳) آیه ۸۴

۴. مصباح الانس، ص ۱۳، (چاپ سنگی).

۵. شرح فصوص الحکم، فصل ۱.

۶. فارابی، مدینه فاضله، ص ۱۱، (چاپ مصر).

تبکیت سوفسطایی که منکر حق است موضوع بحث قرار دادند. پس موضوع بحث، حق و وجود و متن اعیان و محض خارج است؛ به عبارت دیگر اگر از عارف پرسید که موضوع بحث شما هست؟ با اشاره می‌گوید: خدا، ولی نه آن موجود ذهنی که منقسم به دو قسم می‌شد.

گرچه این روش برای پرورش و تشحیذ اذهان و تعلیم و تعلم خوب است، ولی سرانجام باید به جایی منتهی شود که «وَفِي أَنْفُسِكُمْ»^۱ «عَالٌ فِي دُنُوهِ، ذَانٌ فِي عُلُوِّهِ»^۲ «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۳ و «لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لِيَخْلُقَهُ فِي كِتَابِهِ وَلَكِنَّهُمْ لَا يُبْصِرُونَ»^۴ و نیز به اسمای دیگر می‌رسد که پس از علم‌الیقین به عین‌الیقین و آن گاه به حق‌الیقین می‌رسد که بالعیان می‌یابد خداست دارد خدایی می‌کند.

مراد از عوارض ذاتی، عوارض ذات و طبیعت و حقیقت وجود است، و واسطه‌ای بین ذات و آنها نیست. مراد از این عوارض چیست؟

با اندک تأملی می‌یابیم که من و تو، یعنی کثرات و ماهیات به وجود برمی‌خورد و آن را کثرت می‌بخشد.

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک‌های مرآت وجودیم

او یک حقیقت است، ولی مشبک و به تعبیری جداول و شعب و شؤون و مظاهر پیدا کرده است که همه عارض بر این ذات شدند، و باعث تکثر وی گردیدند، ولی این تکثر باعث بینونت تقابلی، یعنی هذا و ذاك نشدند. هذا و ذاك، یعنی طبیعی، جدایی همه از او را می‌گوید، ولی الهی به برهانش می‌گوید: «بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»^۵. جدایی

۱. ذاریات (۵۱) آیه ۲۱.

۲. بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۲۳۴، ح ۶۷، (چاپ اسلامیة) به نقل از: مصباح‌المتهدج، ص ۲۶۹؛ منها چنین نقل شده است: «يَا مَنْ عَلَىٰ فِي دُنُوهِ وَ ذَنْبٌ فِي عُلُوِّهِ».

۳. حدید (۵۷) آیه ۳.

۴. بحارالانوار، ج ۹۲، ص ۱۰۷.

۵. یس (۳۶) آیه ۸۳.

و بینونت بین موجودات و حقیقت وجود ممکن نیست، چنانکه حضرت وصی علیه السلام فرمود: بینونت وصفی است نه بینونت عزلی. ^۱ کثرات در حد موصوف نیستند، مثل اینکه نفس ناطقه چشم نیست، نه آنکه جدای از چشم باشد و نه چشم بریده از او باشد، و صفت محدودیت چشم تو را نمی توان از آن جدا کرد. حاشا و کلا که او در چشم باشد و در سامعه و قوای دیگر نباشد، بلکه «النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهِ كُلُّ الْقَوَى». ^۲ ولی هیچ کدام از آنها نفس نیست، و نفس نیز محدود به حد هیچ کدام از آنها نمی باشد پس عزلت نیست، بلکه عزلت وصفی است. پس ممکنات و مخلوقات با وی تمایز دارند، ولی نه تمایز ذاتی و عزلی، زیرا تمایز دو قسم است: تمایز تقابلی و تمایز احاطی. در تمایز تقابلی هذا و ذاك، یعنی جدایی این از آن موجود است و چنین تمایزی نمی تواند بین خدا و خلقش موجود باشد، زیرا لازمه آن، جدایی خدا از موجودات و استقلال خلق است، در حالی که موجودات مربوط رب العالمین هستند، و خدای تعالی ربّ بالاسر آنها؛ یعنی «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» ^۳ است و مراد بالا سر بودن جدایی نیست.

به این تمایز، تمایز احاطی می گویند که حق سبحان محیط و موجودات محاطند؛ مثل اینکه نفس ناطقه از چشم جدایی دارد، اما چشم از زید جدا نیست، و غیر زید نمی باشد، و در عین حال در تعبیر، زید را از چشم جدا می کنید. پس من و تو، یعنی این جداول و امواج و هیأت و حدود، عارض این بحر وجود می شویم، بدون اینکه از او بریده و گسیخته باشیم، و از ماهیات در کتب عرفانی و گاه در این کتاب به «اعیان ثابته» تعبیر می کنند. اعیان ثابته عرفا همان ماهیات حکیم است، پس عجالاً عوارض ذاتیه، مثل اعیان ثابته و ماهیات است. این سخن که اعیان ثابته، صور علمی اشیاء در

۱. نهج البلاغه، غ ۱۷۷.

۲. منظومه، ص ۳۱۴، (چاپ مصطفوی، سنگی).

۳. بروج (۸۵) آیه ۲۰.

صقع حق در مقام احدی است، منافاتی با این حرف ما ندارد، زیرا هر دو سخن یکی است و البته بعدها بازتر و روشن تر می شود. اعیان ثابت در صقع ذات ربوبی و مقام احدی از همدیگر امتیاز وجودی ندارند، ولی در مقام واحدیت و در عالم شهادت مطلقه از یکدیگر تمایز پیدا می کنند. این اعیان ثابت و ماهیات، اولین عارضی هستند که به ذات وجود و بحر بیکران هستی عارض می شوند، و کثرت پیش می آورند. توهم رب مطلق بدون مظاهر، توهمی غلط است. عوارض ثانوی وجود، همانند معقولات ثانیه مثل وحدت و کثرت است. معقولات ثانوی عارض طبیعت و حقیقت و مفهوم وجود در وعای ذهن می گردد، ولی در خارج نمی تواند عارض اشیاء شود به خلاف اعیان ثابت و ماهیات که هم در ذهن، و هم در خارج، عارض وجود می شود. عروض خارجی ماهیات بر وجود باعث انتشای کثرات و مظاهر و مجالی است.

وهو الذي من الخلق إلى الحق في النظر إلى طبيعة الوجود و عوارضه الذاتية وفيه مسالك: المسلك الأول في المعارف التي يحتاج إليها الإنسان في جميع العلوم. همه علوم عیال علم الهی به معنای اعمند، بلکه موضوعات همه در این علم باید ثابت شود، و حقیقت و تار و پودش روشن و از حقیقت آنها بحث می شود، زیرا این علم از اعیان موجودات و احوال آنها بحث می کند. در علوم جزئی نظیر گیاه شناسی از حقیقت نبات سخنی نمی رود، بلکه گیاه شناس از عوارض طاری و احوال نبات بحث می کند. پزشک نیز از انسان بما هو انسان بحث نمی کند، بلکه از عوارض طاری بر بدن وی سخن می گوید. پس موضوعات همه علوم و فنون باید در این علم محقق و محدود شود، آن گاه آنها در احوال و عوارض طاری بر این موضوعات بحث نمایند. علاوه بر این، دیگر علوم به وجوه دیگر نیز به علم اعلی نیاز مند هستند، چنانکه همه علوم به علم منطبق نیاز مندند، زیرا منطق میزان و معیار علوم کسبی است.

تعریف فلسفه و حکمت

المقدمة في تعريف الفلسفة، می توان به جای فلسفه، حکمت گذاشت. فلسفه کلمه‌ای همانند لفظ دکتر در عصر ماست، دکتر واژه‌ای فرانسوی است. دکتر به معنای دانشمند است، همان گونه که واژه دکتر بر همه دانشمندان اعم از الهی و مادی اطلاق می شود فلسفه و فیلسوف نیز چنین است. فلاسفه الهی و موحد فراوان بودند و هستند، همان گونه که فلاسفه دهری و طبیعی نیز موجودند. چه بسا کتاب‌ها از فیلسوفی اسم می‌برند که منکر ماورای طبیعت است. همین اشتراک لفظی بین موحد و ملحد باعث شده است که احکام و اوصاف فلاسفه مادی را برای فلاسفه الهی نیز بیاورند. پس ما از کلمه فیلسوف اعتقاد وی را نمی‌فهمیم، چنانکه از کلمه دکتر چنین معنایی عاید ما نمی‌شود. کلمه فلسفه، کلمه‌ای یونانی است، ابوریحان می‌فرماید: صوفیه معرب سوف است و عده‌ای هم درباره اشتقاق آن می‌گویند: و چون این طایفه لباس پشم می‌پوشند و پشم در عربی صوف است، لذا به آنها صوفیه می‌گویند.

حرف حسابی همان است که ابوریحان آورده که صوفیه اصلش با سین است.^۱ فیلسوف اصل یونانی‌اش پیلاسوفا می‌باشد و سوف، یعنی حکمت و پیلاسوفا، یعنی محب حکمت و دانش دوست و دانش‌پژوهان عرب صوفیه را به صوفیه معرب نمودند، و چون فرقه‌ای از مردم مسلمان دنبال معارف و حقایق بودند،

۱. ابوریحان در تحقیق مالهتند (ص ۲۷، چاپ بیروت) می‌گوید: «وهذا رأي الصوفية وهم الحكماء: فإن صوف باليونانية الحكمة وبها سمي الفيلسوف پیلاسوفا، أي محب الحكمة ولما ذهب في الاسلام قوم إلى قریب من رأيهم سئوا باسمهم ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل إلى «الصفة» وانهم أصحابها في عصر النبي ﷺ ثم صحف بعد ذلك فصير من صوف الثبوس وعدل ابو الفتح البستي عن ذلك أحسن عدول في قوله:

تتازع الناس في الصوفي واختلغوا	فدماً وفسنوه مشتقاً من الصوف
ولست انحل هذا لاسم غير فتى	صافي فصوفي حتى لقب الصوفي.

آنها را به این نام نامیدند. پس صوفیه اصیل جویای حکمت بودند، گرچه جهله صوفیه به فرمایش مرحوم آخوند، حسابی جدا دارند، اما دانشمندان صوفیه بسیار زحمت کشیدند و مؤدب به آداب شریعتند و خوب خوب خوبند، چنانکه درباره آخوندها هم همین سخن می آید. می بینید که در لباس ما چه کارها می کردند
إلی ماشاء الله.

رگ رگ است این آب شیرین و آب شور

در خلایق می رود تا نفع صورت

تعریف حکمت را از یعقوب بن اسحق کندی نقل کردیم. وی دارای رسائلی است که در مصر یک جا چاپ شده است. کندی در عصر حضرت امام حسن عسکری می زیست. وی هشت یا نه تعریف درباره فلسفه آورده است. یکی از آن تعریفها این است: «الفلسفة معرفة الإنسان نفسه»^۱ این تعریف خوبی است. اساتید ما - رضوان الله علیهم - می فرمودند: «انسان در مسیر عرفان و حکمت به جایی می رسد که آنچه خود داشت زیبگانه تمنا می کرد.» انسان در خود یک ارتقای وجودی پیدا می کند که ﴿كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^۲ در ضمن همین آیه حدیث رسول الله ﷺ آمده است که، یکی از صحابه می پرسد: هذا، ذاك و ذاك، فرمود: نه، نه، نه، بعد فرمود: هذا، یعنی این، و اشاره کرد به امیرالمؤمنین؛ یعنی امیرالمؤمنین علیه السلام امام مبین و کتاب مبین و أم الكتاب است.^۳ پس انسان به چنین درجه ای می رسد:

مرا به هیچ کتابی مکن حواله دگر که من حقیقت خود را کتاب می بینم
آخرین مرحله سیر تکاملی انسان این است که به جایی برسد که ببیند «آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد»، و این قوه به فعلیت برسد.

۱. رسائل کندی، ص ۱۷۲ - ۱۷۳، (چاپ اول).

۲. پس (۳۶) آیه ۱۲.

۳. تفسیر نورالثقلین، ج ۴، ص ۳۷۹، به نقل از: معانی الاخبار.

تقسیم فلسفه به عملی و نظری

المقدمة في تعريف الفلسفة وتقسيمها الأولى. مراد از تقسیم اولی تقسیم آن به حکمت عملی و نظری است که مربوط به دو بال بینش و کنش انسان و چگونگی پرورش این دو قوه علامه و عماله و با عقل عملی و نظری است. و غایتها و شرفها سخن خوش این مقدمه آن است که شنیدن الفاظ و فهمیدن آنها و دنبال علم و معارف بودن گرچه خوب است، لیکن عمده پیاده کردن آنها در خویشتن است. اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات... بقدر الوسع الإنساني اینکه گفتیم «معرفة الحقائق الموجودات... بقدر الوسع الإنساني»؛ یعنی استكمال نفس انسانی به ساختن آن با معرفت حقایق موجودات است؛ زیرا ما به تدریج خویش را با آنها می‌سازیم، و شتابان به سوی کمال انسان در حرکت هستیم.

موجودات بر دو قسمند: قسمی در اختیار ما نیستند، و مادر بود آنها مؤثر نیستیم، و افعال آنها در دست ما نیست؛ مثل گردش زمین و بود آفتاب و ماه و دیگر موجوداتی که ما در پی معرفت حقایق آنها «علی ما هی علیها»، یعنی بر هیثی که در واقع دارند، هستیم؛ یعنی ما می‌خواهیم مطابق چینش و نظم اتم و نضد احسن آنها، که مطابق علم الهی است، به حقیقت آنها پی ببریم، و به تار و پود و خواص و سرّ و نهران خانه ذات آنها برسیم. انسان فطرتاً کاوشگر و بحاث است، و می‌خواهد همه موجودات را بر همان هیث و زیبایی و قشنگی بیابد ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾.^۱

جناب امام صادق علیه السلام در حدیث مفضل، ارسطو را می‌ستاید، زیرا ارسطو مردم را به وحدت صنع و صانع کشانده است، و می‌فرماید: «مفضل! پیشینیان زمان ارسطو (و جناب ارسطو را به لفظ ارسطاطاليس نام می‌برد) می‌خواستند راجع به نظام عالم لفظی را ادا کنند جهان را به لفظ قوسموس خواندند، می‌دانی قوسموس چیست؟

قوسموس به معنای زینت است.^۱ مثل اینکه ما می‌گوییم: جهان یکپارچه حسن و جمال است، و این همان است که در سوره ملک آمده است: ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ﴾. در مورد کلمه جهان، که به معنای حرکت و جهیدن مستمر است، دقتی لازم است؛ یعنی همان گونه که در این کتاب، حرکت در جوهر ثابت می‌شود و تار و بود جهان ماده در حال جوشش و حرکت است، و نیز عرفا به تجدد امثال قائلند و می‌گویند: هیچ موجودی در دو آن، بر یک حالت قرار ندارد و تار و بود همه جهان جهنده و در جنب و جوش است، مبدأ آنهاست که ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^۲ است و از طرف مبدأ هر لحظه ایجاد و تکمیل است. همین کلمه جهان نیز از قدیم به این مطلب اشاره دارد پس جهان به تعبیر امام صادق علیه السلام زیباست، و لفظ قوسموس به معنای زینت، تصویری از نظام هستی به دست می‌دهد که زیباتر از آن ممکن نیست ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاٰحِدَةً﴾.^۳ اگر انسان در صنعت بخواهد به حد اختراع چراغی برسد، ابتدا به واسطه ندانستن، از هیزم برای روشنایی استفاده می‌کند، آن گاه به چراغ موشک و گردسوز و فانوس و چراغ زنبوری و بعد با برق، روشنایی خویش را تأمین می‌کند و شاید هم یک روز برای روشنایی نیازی به برق نداشته باشد. اما آنکه علم مطلق و قدرت مطلق و کمال مطلق است، نیازی به تجربه و آزمایش ندارد، بلکه چنین حقیقتی ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاٰحِدَةً﴾ می‌باشد. پس تجربه و تردید در کار وی راه ندارد، بلکه یکپارچه زینت بوده، و بهتر از آن تصور شدنی نیست. بهتر از این نظام را چه کسی، و کدام علم و قدرت و توانایی می‌تواند بیاورد، پس ما می‌خواهیم این نظام زیبا و یکپارچه زینت را «علی ما هی علیها» بر هیئت خویش بفهمیم. بنابراین این موجودات خارجی و عینی، که وجود آنها در اختیار ما نیست، متعلق حکمت نظری است.

۱. بحار الانوار، ج ۲، ص ۴۷، (چاپ اول).

۲. رحمن (۵۵) آیه ۲۹.

۳. قمر (۵۴) آیه ۵۰.

قسمی دیگر از موجودات فعل و ایجاد و بودنشان در قدرت ماست، و به اذن الهی نماز، روزه و جهاد و افعال مربوط به عبادات را می آوریم. در اسرار عبادات نوشتند: افعال نماز، که عبارت از قیام و قعود و اذکار است، و روزه عبارت از امساک می باشد، و این افعال نیز اعراض هستند، و اعراض هم از بین می روند، پس معنای اینکه انسان اعمال را با خود می برد چیست؟ این اعمال که اعراضی زایل شدنی بودند، و از بین رفتند، در این باره چه باید گفت؟ و چون قسمت عملی مشتمل بر این افعال است، پس باید موجودات را تعمیم دهیم تا هر دو حکمت عملی و نظری را شامل شود.

لا آخذاً بالظنِّ والتقليد، بلکه باید به عین الیقین و حق الیقین برسد، و واقعه را به نور علم بیابد. برای انسان سفره‌ای به این وسعت گسترده شده است، و به من و شما نیز گفتند بر این سفره بنشینید و بفهمید و برسید و بچشید و به بالاتر و بالاتر، به اندازه توان و وسع انسانی ارتقا یابید. اما اندازه این اعتلا چیست. و «بقدر الوسع الإنسانی» چه مقدار است؟ پاسخ آن است که آن انسانی که می فرماید: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»^۱ و عقل را مرتبه‌ای از مراتب وجودی خود می داند و یا می فرماید: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِيناً»^۲ و آن انسانی که می فرماید: جان من ظرف حقیقت قرآن است - که ان شاء الله بحث آن در الهیات می آید - آیا درباره چنین جانی باید گفت که «بقدر الوسع الإنسانی» او را هم شامل است، و او هم معطلی دارد، در حالی که او کسی است که حقایق نظام هستی به صورت قرآن جمعی در یک بنیه قدسی انزالاً فرود می آید، و همه را یک لقمه می کند و می بلعد: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾.^۳ آیا باید درباره یک چنین کس هم این تعریف را بیاوریم یا تحصیل حاصل است، و خودش همه هست به طوری که «مَنْ

۱. بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۱۷۰، ح ۱۱۷.

۲. همان، ج ۴۶، ص ۱۳۵، (چاپ تهران).

۳. قدر (۹۷) آیه ۱.

رَأْنِي فَقَدْ رَأَى اللَّهُ^۱ و «أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي»^۲ پس مراد از «بقدر الوسع الإنساني» یعنی وسع اوساط انسان، امثال آحاد رعیت از نوابغ گرفته تا دیگران و گرنه برای آنها که بالفعل حاضر است، زیرا دارای نفوس مکتفیه اند.

تعریف فلسفه*

الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقایق الموجودات... و إن شئت قلت: نظم العالم نظم مجرور است، زیرا عطف بر «بمعرفة حقایق» است؛ نظماً عقلياً علی حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالی. حالا یکی از جوهی که در تعریف فلسفه و حکمت گفته شده است در این متن آمده است. قبلاً گفته شد که فیلسوف عرب یعقوب بن اسحاق کندی در رسائلش چندین وجه از تعریف قدما را آورده است. گفته شد که وی تعریفی بسیار شریف و بلند عرشی از قدما آورده و آن این بود: «الفلسفة معرفة الإنسان نفسه»^۳ حرف، خیلی عمیق است. البته کندی در رسائل، به هنگام شرح تعریف عمیقاً آن را بررسی نکرده، بلکه ساحل پیمایی کرده است، ولی تعریف عمیق چنان است که در این کتاب آمده است. در اینجا این تعریف بهتر واقعیتش را نشان می دهد. حالا اینجا می فرماید: «وإن شئت قلت» اگر خواستی در تفسیر فلسفه می گویی: فلسفه، استكمال نفس انسانی به معرفت حقایق موجودات است. «نظم العالم نظماً عقلياً». این حرف خیلی سنگین است که نظم عالم مطابق علم عنایی مبدئش پیاده شده است، و آدم چه قدر باید ارتقای وجودی پیدا کند تا به چینش این کلمات وجودی، که به بهترین صور آراسته شده، برسد. درباره نظم و زیبایی آن،

۱. صحیح بخاری، ج ۸، کتاب التعبير، ص ۷۲ به لفظ «من رأني فقد رأى الحق».

۲. بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۲۱۰ و ج ۷۱، ص ۳۸۲.

* درس هفتم: تاریخ ۶۷/۸/۴

۳. رسائل کندی، ص ۱۷۲، (چاپ اول).

واژه‌های برای تعبیر نداریم، لذا از آن به این کلمات تعبیر می‌کنیم و گرنه واقع، فوق این حرف‌هاست، همان طوری که جناب امام صادق فرمود. آن پیشینیان خیلی جستجو کردند تا کلمه‌ای در عربی به نام زینت و به یونانی قوسموس یافته‌اند و در زبان بزرگان و این کتاب‌های ما واژه جمال مطلق و حسن مطلق و نظام اتم و کمال احسن بر آن اطلاق شد، ولی واقع، فوق اینهاست.

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

آنچه واقع است این الفاظ حکایت و علامت و نشانه آن هستند. یافتن و ذوق و شهود واقع چیز دیگر است. پس حقیقت فلسفه این است که انسان دارد می‌کوشد به نظم و نضد و چینش و تار و پود این کلمات آگاهی پیدا کند. پس انسان می‌کوشد تا عالم و خبیر و قدیر و متکلم شود بنابراین وی در حقیقت می‌خواهد به اسمای حقیقت نظام هستی متصف شود «و این شست قلت» که می‌خواهد تشبیهی به باری تعالی پیدا کند، و لذا در آخر فرمود: «لیحصل التشبه بالباری» یعنی به اسما و اوصاف الهی متصف شود و به حقایق و واقعیات به علم شهودی تحقق یابد و برسد. قبلاً گفته آمد که یافتن دو گونه است: یافتن به برهان و یافتن به عرفان، نه اینکه عرفان از برهان جدایی داشته باشد، بلکه گاهی از راه برهان به مفهوم و دانایی یک حقیقت می‌رسیم، در این صورت شرایط برهان باید مراعات شود؛ یعنی مقدمات آن خطابی نباشد و در آن سفسطه نشده باشد و از ظنیات تشکیل نشده باشد، بلکه از قضایای یقینی مؤلف باشد و با حفظ این شرایط برهان حجت است. یا باید نفسی مکتفی باشد، و بدون برهان به حقایق برسد. اگر از چنین انسانی که در پی حقایق است، پرسید که از این کوشش‌ها و ترک دنیا گفتن و فدا کردن همه چیز در راه این حقیقت چه چیز را می‌خواهید، می‌گوید آنها همه عنوان اعدادی دارند و غرض و هدف، اتصاف انسان به اسمای ربوبی و صفات ملکوتی، یعنی تشبه به باری است. همین معنا در پیشینیان هم ریشه داشت؛ ایشان نیز می‌گفتند: انسان برای تشبه به باری مسیر علمی و سلوکی

دارد. شیخ الرئیس در شفاء، اقوال و آرای قوم را راجع به نفس نقل می‌کند، آن‌گاه می‌گوید: بعضی‌ها گفتند: «النفس هو الإله»^۱ بعد خودش این حرف را رد می‌کند، و می‌گوید: «تعالی الله عن ذلك». اما مرحوم آخوند حرف ایشان را در اسفار نقل می‌کند و می‌فرماید: مراد حکما این است که «العبودية جوهره کُنْهها الربوبية»^۲ و اگر گفتند: «والنفس هو الإله» مراد، مآل و سرانجام نفس است که انسان به ارتقای وجودی می‌تواند به صفات الوهی متصف شود، نه آنکه واجب الوجود بالذات شود که شیخ آن را رد، و آخوند آن را اثبات می‌کند. «وان شئت قلت: نظم العالم نظاماً عقلياً» که حقیقت این شخص به وزان نظم عینی و خارجی گردد، زیرا به عمق حقایق و واقع رسیده و هر کس به هر اندازه به آن برسد واقع می‌شود.

امام مبین حقیقت اسما

گاهی تک افرادی مبین حقایق اسما و آگاه به تار و پود آنها و به این لفظ اندک و معنی بسیار، یعنی خلیفه الله جانشین حق نامیده می‌شوند. خلیفه باید به صفات مستخلف باشد، و الا چگونه خلیفه او می‌شود، و تا بدان حد که بفرماید: «نزلونا عن الربوبية فقولوا فينا ما شئتم»^۳.

حالا چنین کسانی به تار و پود و چینش و نظم و تضد موجودات آگاهی دارند. سخنانشان سکرآور است، به اندازه‌ای که انسان کلمات ایشان را در بیان حقایق موجودات می‌بیند، حیران و مات می‌شود. اگر خلیفه الله نبود، نمی‌فرمود: «اگر پرنده‌ای صفش بیش از دقش باشد حلال گوشت، و گرنه حرام گوشت می‌باشد، در

۱. طبعیات نفس، ص ۱۶، (چاپ مصر).

۲. مصباح الشریعه، الباب ۱: فی العبودية.

۳. حدیث نقل به مضمون شده، ر.ک: بحار الانوار، ج ۲۵، «اجعلونا مخلوقین و قولوا فينا ما شئتم». احادیث دیگر در همان موطن عبارتند از: حدیث ۲۲، ۳۰ و ۴۵.

۴. منابع این حدیث در جلد هزار و یکم نکه، نکته ۴۸، ص ۶۸ آمده است.

حالی که ما نمی توانیم رابطه و نسبتی بین آن دو قائل شویم، و نیز از کجا می فهمد که تخم مخروطی از آن پرنده‌هایی است که حلال گوشتند، ولی تخمی که هر دو طرفش یکسان است، تخم مار و پرندگان حرام گوشت است. ما از این مطالب چون معصومین فرمودند، آگاهیم والا ما از کجا می دانستیم. و نیز پرنده‌ها را هم می بینیم که هر پرنده‌ای که خوراکش تمیزتر و پاک‌تر و نظیف‌تر است تخمش مخروطی‌تر است و آنچه لجن‌خوار است، تخمی کشیده‌تر دارد. اردک و مرغ خانگی و کبک صحرائی را می بینید که تخمشان مخروطی است؛ مثلاً کبک چه قدر تخمش مخروطی است، مرغ خانگی بدین پایه نیست، چنانکه تخم اردک خیلی کشیده است، زیرا لجن‌خوار است، و از این نوع سخنان در کلمات معصومین فراوان است. برخی از اساتید ما - رضوان الله علیهم - فرمودند که خود همین روایات حجت است و بر حجت بودن آنها دلالت دارد، و الا دیگران هم اگر چنین هستند از این اسرار چیزی بگویند. مادر جابر خدمت امام صادق آمد، حضرت پرسید: به چه کاری مشغولی و چه می نویسی؟ عرضه داشت: دارم تحقیق می کنم (و چون خودش زن بود به اقتضای خودش تحقیق می نمود) که از حیوانات کدام یک بچه می‌زایند، و کدام یک تخم می‌گذارند. ما چگونه می‌خواهیم به این وسعت استقرا کنیم حیوانات صحرائی و دریایی چندان فراوانند که استقرای همه آنها به نحوی که علم حاصل شود از توان یک زن و یا مرد خارج است. حضرت فرمود: بنویس هر حیوانی که گوش او برآمدگی و لاله دارد، و مثل انسان و اسب و شتر است، بچه می‌زاید و گرنه تخم می‌گذارد. این، ضابطه و اصل ثابتی در نظام هستی است. اگر ما از لاک‌پشت آگاهی نداشتیم، می‌گفتیم لاک‌پشت بچه می‌زاید؛ ولی چون لاله گوش وی چنین نیست، و ما این ضابطه را فهمیدیم، پس حکم می‌کنیم که باید تخم بگذارد و لاک‌پشت چنین است و چون لاک است، برای جوجه شدن تخم به آن نگاه می‌کند، و تخم از این نگاه به جوجه تبدیل می‌شود، همچنین درباره شب‌پره که پرواز می‌کند. اگر از این سخن امام مطلع نبودیم

می گفتیم: مثل پرنده‌ها تخم می‌گذارد، ولی می‌بینیم که گوش شب‌پره مثل گوش انسان لاله دارد، پس حکم می‌کنیم که بچه می‌زاید. کیست که چنین ضوابطی را خبر داشته و از آنها سخن بگوید؟ آنها که ادعای خلافت دارند کجا چنین سخنانی دارند؟ در جوامع روایی حضرات می‌بینیم که از کلمات قصار خلیفه دوم نقل کرده‌اند که وی گفت: من از عطاری خیلی خوشم می‌آید، زیرا از عطر فروشی اگر ربحش عاید من نشود ربحش عاید من می‌شود. آیا با این گونه سخنان، می‌توانند مبین حقایق اسما باشند و جانشان ظرف حقایق قرآن باشد؟ در حالی که خلیفه الله آثاری دارد، و علایمی در وی موجود است. مرحوم آقای شعرانی می‌فرمود: روایات دلالت بر حجت بودن این حجج الهی علیهم‌السلام می‌کند. در بین صحابه و بزرگان و نویسندگان، شیخ‌الرئیس‌ها، فارابی‌ها، شیخ طوسی‌ها، علامه حلی‌ها، خواجه نصیرها، ملاصدراها و... جستجو کنید، آیا یک خطبه نهج البلاغه و یکی از کلمات قصار جناب وصی علیه‌السلام که در وافی و کافی و جوامع دیگر روایی هست، آورده‌اند؟ کلمات ائمه اطهار علیهم‌السلام چون خلیفه الله هستند، در سطحی بسیار عالی قرار دارند، و دارای آثار و نشانه‌هایی بارز هستند، و خود همین کلمات هادی به حجت بودن ایشان است، و گرنه چه کسی متوجه عظمت ایشان می‌شد؟ قضایای بسیاری در همین زمینه وجود دارد: ابی لیلی از فقهای زمان ابوحنیفه و با وی در کشمکش بود. وی که فقیه دوران خویش بود، مواجه با این مسأله شد که مردی کنیزی خرید که شرمگاه وی مو نداشت، خواست فسخ کند به وی گفتند: نداشتن مو عیب نیست، مرافعه را پیش ابی لیلی آوردند، وی دو نفر را پنهانی به پیش امام جعفر بن محمد علیه‌السلام فرستاد، تا از آن حضرت بپرسند ولی گفت: از طرف من سؤال نکنید. حضرت فرمود: چون نداشتن مو عیب است، فسخ صحیح می‌باشد، زیرا دلالت بر عقیم بودن و نازایی می‌کند.^۱ این را جز خلیفه الله نمی‌داند. از

۱. حدیث در وسائل الشیعه، (ج ۶، ابواب احکام العیوب، ص ۴۱۰) آمده است، اما متن آن با آنچه حضرت استناد نقل کردند اندکی تفاوت دارد.

این سرمایه‌های گرانسنگ در بحار الانوار و کافی، وافی و دیگر جوامع روایی فراوان است. پس حمد خدای کنید، زیرا در مسیر اسرار سفرای الهی قرار گرفتید ﴿طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾.^۱ خدا شاهد است که گاهی این کتاب‌ها را بر سر می‌گذارم، و گاهی آنها را بغل می‌کنم، و گاهی صلوات و سلام می‌فرستم. و جا دارد که هر یک از ما بگویید: «مَنْ مِثْلِي». خود را با دیگران قیاس کنید و بگویید: «مَنْ مِثْلِي» و الحمد لله رب العالمین.

خاک و روح خدا حقیقت است

کلام دیگر پیرامون تعریف فلسفه است تا نوبت به غایت و شرفش برسد: و لما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين یکی از آن دو صورة معنویة امریة و دیگری مادة حسیة خلقیة....

اکنون از انسان به کاف تشبیه «کالمعجون» اطلاق کرده است، ولی بعدها معجون بودن و ترکیب از دو چیز برداشته می‌شود و به این تحقیق عرشی می‌رسیم که انسان ذاتاً و صفاتاً و افعالاً یک هویت واحده، و بر مثال باری تعالی است، و بدن مرتبه نازله نفس است، و انسان را در طول هم بدن‌هاست و تفاوت این ابدان به کمال و نقص است. و از همین اصل به این نتیجه شریف می‌رسیم که انسان در معادش آنچه اینجا هست، آنجا نیز همان است. و از این اصل متفرع می‌شود که معاد هم روحانی است، و هم جسمانی تا - إن شاء الله - خداوند توفیق عطا فرماید که به مطالب کتاب برسیم، ولی اکنون با همین الفاظی که انس و آشنایی داریم، سخن به میان آمده است و فرمود: انسان از بدن و روح و جسم و جان مرکب و مثل معجونی از خلطین است.

کز فرشته سرشته و ز حیوان	آدمی زاده طرفه معجونی است
رود سوی آن شود به از آن	رود سوی این شود پس از این

اگر به سوی انعام رود ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾^۱ و اگر به سوی آن برود از فرشته برتر می‌شود. جناب رسول الله فرمود: ملائکه وقتی می‌خواهند بر مؤمنین وارد شوند باید اجازه بگیرند. این موجود خاکی، حقیقتی است که می‌تواند به مافوق عرش برسد و با خداوند عرش حشر داشته باشد.

هرگز میان حاضر و غایب شنیده‌ای من در میان جمع و دلم جای دیگر است و چگونه با لفظ «جا» و «جای دیگر» تعبیر کنیم، بلکه این حرف‌ها فوق اینهاست. از حقیقت و معنای واقعی انسان به «عالم امر» تعبیر می‌شود ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾.^۲ و چون دنیا و آخرت را به اسامی گوناگون می‌نامند و می‌گویند: دنیا و آخرت، عالم شهادت و غیب، و امثال آن، پس ما هم دنیا هستیم و هم آخرت، هم جسمیم و هم روح، هم این سوئی هستیم و هم آن سوئی، و از کانال و جدول وجودی خودمان، که عین خود ماست، به دریای بیکران هستی متصل هستیم، گرچه معارف را فرا می‌گیریم، ولی گفته آمد که تعلیم و تعلم، و بحث و گفت و شنود، و فکر و مطالعه همه معداتند که حقایق علمی از باطن انسان به انسان افاضه شود، و هرچه جان آگاه‌تر و داناتر می‌شود، قوت و قدرت خبرگی وی قوی‌تر می‌شود:

نیست انسان جز خبر در آزمون هر که را علمش فزون جانش فزون

خبر به معنای علم و آگاهی و دانایی است

هر چه به جان بیشتر غذا دهیم قوی‌تر می‌گردد، و اشتهايش فزون‌تر. و این تنها ظرفی است که هر چه غذا بخورد، به جای اینکه بگوید: سیر شدم، و میل ندارم اشتهايش بیشتر می‌شود. همان‌طور که جناب وصی علیه السلام فرمود، و در این کتاب هم

۱. اعراف (۷) آیه ۱۷۹.

۲. اسراء (۱۷) آیه ۸۵.

خواهد آمد: «كُلُّ وِغَاءٍ يَضِيقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ إِلَّا وِغَاءَ الْعِلْمِ فَإِنَّهُ يَتَّسِعُ بِهِ»^۱ در این نشأه، حوض و برکه و دریاچه و دریا با قرار گرفتن مظروفی در آنها از ظرفیت و گنجایش آنها کم می شود، به طوری که اندک اندک لبریز و تمام می شوند، اما ظرفی دیگری به نام ظرف علم، یعنی جان شما که هر چه غذا و آب حیات، یعنی علم بیشتر در آن بریزید، وسعت و ظرفیت بیشتری پیدا می کند، به جای آنکه بگویید: پر و لبریز شدم. این اقتضای ذاتی این یک موجود است؛ گر چه غذاهای هر دوره با همدیگر متفاوت است: الآن شیرخوار است، باید غذاهای سبک به وی داد، کم کم باید به وی نان خورانده شود، و اندک اندک قابل غذاهای دیگر می شود، با آنکه این عالم جسمانی محدود است با وجود این هر چه قابلیت به دست آورد، روزی اش حاضر و آماده است. جان هم چنین است، هر چه قابلیت و استفاضه اش بیشتر باشد، افاضه هم قوی تر خواهد شد. همان طور که جناب امام باقر فرمود: «وَلَا تَزِيدُهُ كَثْرَةُ الْعَطَاءِ إِلَّا جُوداً وَكَرَمًا»^۲ هر چه بیشتر می بخشی جود و کرم تو بیشتر می شود. و همین آمادگی و استعداد، قابلیت بیشتر می دهد، و با آن اشتهايش بیشتر و طلب غذای قوی تر و زیاده تر می کند. سفره گسترده است، پس بسم الله، از تو حرکت، از خدا برکت. ما می کوشیم تا جان به معارف حقّه الهیه برسد و تشبّه به او پیدا کند، و با آن به سعادت خویش برسد، زیرا انسان سعید کسی است که کار مفارقات را بکند، جان های شما آمادگی دارد، و زحمت و تلاش می کند، و در پی تحصیل معارف است، پس با شنیدن حرف ها مفاتیحی به دست می آید که با آن مفاتیح و امهات و اصول می تواند به راه افتد و استنباط نماید، و جان خویش را به سعادت برساند؛ یعنی کار عقول و مفارقات را انجام دهد، همان گونه که انبیا کار مفارقات را انجام می دهند و پیامبر بیل و کلنگ و سیمان و سنگ نمی خواهد که جلو آب دریا را بگیرد، بلکه به همان قوت ملکوتی اش

۱. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۸۳، (چاپ اسلامی، تهران).

۲. مفاتیح الجنان، در اعمال مشترکه ماه رمضان، دعای افتتاح.

آب دریا و زمین را می شکافد. شیخ صدوق در امالی و عمادالدین طبری، از شاگردان شیخ طوسی، در بشاره المصطفی لشیعة المرتضی با سلسله سند به لفظ «أخبرني» از حضرت وصی نقل کرد که حضرت وصی قسم یاد کرد: «وَاللَّهِ مَا قَلَعْتُ بَابَ الْخَيْرِ وَقَذَفْتُ بِهِ بِقُوَّةٍ جَسَدَانِيَّةٍ أَرْبَعِينَ ذِرَاعاً لَمْ يُحَسَّ بِهٖ أَعْضَائِي»؛^۱ من در خیبر را کندم و چهل ذراع پرت کردم ولیکن والله دستم به آن نرسید. پس به آن قوت ملکوتی اش به همان گونه که موسی کلیم علیه السلام دریا و زمین را شکافت، وی نیز درب خیبر را کند. پس قوای قدسی به اذن الله چنین می کنند، و آنان چنین است که سعید و نمونه و سرمشق و امامند و ما داریم به سوی این امام ها می رویم و مطابق این سرمشق، مشق می کنیم. پس این از جنبه نفسانیت ماست؛ یعنی از جنبه قسمت عالم امری و روحی ماست و می کوشیم که از جنبه بدنی هم انسانی باشیم که از حرکات و نشست و برخاست و معاشرت و جهات تمدنی ما انسانی الهی و دارای مدینه فاضله باشیم و در منزل و اجتماع، انسانی الهی شویم و چنین انسان هایی به حسب تن نیز بها و سکینه دارند. خنده ایشان خنده ای است که بر طبق سخن امام صادق علیه السلام است و خنده ای نیست که مصداق **﴿إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْخَمِيرِ﴾**^۲ باشد. در اوصاف رسول خدا صلی الله علیه و آله گفتند **«جَلُّ ضِحْكِهِ إِبْتِسَامٌ»**.^۳ اگر دنیا، که اقبال و ادبار دارد، به ایشان اقبال کند، آن چنانکه اهل دنیا فرحناک می شوند، وی فرحناک نمی شود و اگر ادبار کرد، آه و فغانی که مردم دنیا دارند، ندارد، بلکه وقار و سکینه دارد، دهن و چشم و نیت ها و حالات وی همه پاک است، در حضور و غیاب با مردم یکسان است، زیرا او **﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقِي عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾**^۴

۱. رک: عماد الدین طبری، بشاره المصطفی لشیعة المرتضی (ص ۲۳۵، طبع نجف). در ادامه حدیث چنین است:

«لا حركة غذائية ولكني أيدت بقوة ملكوتية ونفس بنور ربها مضیئة». و نیز در مجلس ۷۷ امالی صدوق (ص ۳۰۷،

طبع ۱) آمده است، ولی به جای «قذفت» کلمه «ورمیت به خلف ظهري» آمده است.

۲. لقمان (۳۱) آیه ۱۹.

۳. علامه طباطبائی، سنن النبی، ص ۱۳.

۴. قمر (۵۴) آیه ۵۵.

می باشد و در پیشگاه خدایش حضور دارد. وانگهی هر کس کسی را دوست دارد، آثارش را نیز دوست دارد و کسی که خدا را دوست دارد بندگان را هم دوست دارد و کتاب و آثار و انبیایش را دوست دارد و می کوشد انسانی الهی باشد، چه به حسب تن و چه به حسب جان. محضرشان شیرین و کلماتشان متین است، کم حرف می زنند، اما چون سخن گفتند هر جمله شان یک کتاب است.

کم گوی و گزیده گوی چون دُر تاز اندک تو جهان شود پر

می کوشند به حسب صورت و سیرت انسانی الهی بوده باشند و این دو جهت را درست پیورانند. این شاء الله به برهان و حق الیقین در می یابید که انسان هیچ وقت از بدن خالی نیست و نمی تواند بدون بدن بوده باشد، منتها بدن ها در طول همدن و تفاوت در کمال و نقص است. ملکات ما در اینجا بذور صور برزخی ما هستند. ببین که اینجا در مزرعه جان خودت چه تخمی را می کاری که همین تخم سبز می شود، و در «یوم الحصاد» هر کسی مهمان سفره خودش است و هر کس زرع و زارع و مزرعه خودش است. پس مواظب باش که در مزرعه خود چه تخم هایی می افشانی

تخم هایی که شهوتی نبود بر او جز قیامت نبود

«ولمّا جاء الإنسان كالمعجون من خلطين». مراد از خلطین کدام است؟ «صورة معنویة امریة». این حقیقتی است که واقعیت و شیئیت تو به آن است و بدن مرتبه نازل و ظل آن است و او امری است که از عالم نفس الامر، یعنی روح می باشد. خلط دیگر «ومادة حسية خلقية»؛ یکی هم ماده حسی است. در خلق و امر اصطلاحاتی است و معنای شریف تری از آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»^۱ وجود دارد، ولی در اینجا وجهی از این وجوه مورد استفاده ماست در «له» لام ملکی حقیقی است نه ملکی اعتباری، که در مثل «الجلّ للفرس والمال لزيد» است. اکنون که مالش را فروخته و جلش را عوض کرده

این لام‌ها عوض شده؛ «له»، «للغیر» شده است. اینها ملکیت‌های اعتباری‌اند و زود عوض می‌شوند و آنچه «ملک حقیقی» است «لَّهُ» در «لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ»^۱ و «لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ»^۲ می‌باشد. عالم خلق یک معناست که چون در خلق، اندازه نهفته است و اینجا عالم شهادت، اندازه را نشان می‌دهد و حدودشان خیلی روشن است بدین جهت خلق هستند و گرنه ماسوی الله همه مخلوقند. پس در آیه، خلق به معنای عالم طبیعت است گرچه آیه در همین معنا منحصر نیست، زیرا قرآن را مراتب است: «اقرء و ارق»^۳.

وكانت لنفسه أيضا... نفس جنبه صورت و عالم امر و روح است و دو جهت دارد، زیرا هم تعلق به این نشأه دارد، چون بدن دارد و به بدن تعلق دارد پس بدن باید از سرما و گرما محفوظ بماند و نیاز به غذا دارد، چنانکه لباس و خانه می‌خواهد. گرچه نفس به ماده تعلق دارد؛ از جهت ذاتش مجرد است و ذاتاً هر چه تجردش بیشتر، سعه وجودی‌اش مسانخت و مجانستش به عالم اله بیشتر می‌شود. پس دو جنبه در اینجا موجود است: به لحاظ اینکه بین غذا و مغتذی سنخیت وجود دارد، غذای جنبه مجرد نفس باید همانند وی مجرد باشد، لذا صور علمی مجردند و با این غذا نفس ناطقه گسترش می‌یابد. تمام اقسام غذا از مادی و معنوی همه سَدَنَه و خدْمَه اسم شریف «الباقی»‌اند. «الباقی» اصلی است که این اسما خدمه و سَدَنَه او هستند. باقی می‌گوید: من غذا می‌خواهم تا باقی بوده باشم. نفس و بدن غذا می‌خواهند و هر غذایی هم باید مسانخ با مغتذی بوده باشد. غذاهای نفس همه از نورند و از ماورای طبیعت. بدن که اینجایی است غذایش هم از سنخ اوست. لا جرم اقتتت الحکمة بحسب عمارة النشأتین. این دو نشأه را باید مأمور و آباد بداریم؛ اما چگونه آن را تعمیر کنیم؟ باصطلاح القوتین؛

۱. نساء (۴) آیه ۱۷۱.

۲. اعراف (۷) آیه ۵۴.

۳. بحار الانوار، ج ۷، ص ۲۰۸ و نیز ج ۸، ص ۱۳۳.

قوة نظریه و علمی را اصلاح کنیم که بدن در کارهایش در مسیر عدل باشد و نفس ناطقه در کارهایش در مسیر صراط مستقیم و هدفش حق سبحانه باشد. الی فتن مفعول با واسطه «افتنت» است. پس حکمت به دو فن در آمده است: نظریه تجردیه که مربوط به نفس ناطقه، یعنی به صورت امری و جان و روح است و عملیه، این قوه عملی کار تربیت بدن را متکفل است تا موجوداتی که در اختیار اوست؛ یعنی افعالی از قبیل نماز و روزه و صبر و سکوت انسانی و واسطه آن انجام شود و نفس متعلق به بدن از این جهت به اخلاق ربوبی و حسنه متخلق می شود.

اما النظرية فغایتها انتقاش النفس... آن جهت صورت معنوی و روحانی اش می خواهد به جایی برسد که،

هر آن کس که از حکمت برد نوشته‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای جهانی است؛ یعنی صورت جهان، بلکه واقعیت علمیت جهان را داراست، گرچه ماده خارجی سخنی دیگر است. اما سخن آن است که این شخص بر اثر آگاهی به این حقایق و یافتن آنها خود را عالم معنوی می بیند. مرحوم آخوند ناظر به کلمات شیخ در شفاء است^۱ که شخص عالم عقلی مشابه با عالم عینی می شود و در این رتبه تطابق بین کونین و توازن عالم و آدم صورت می گیرد به اینکه عالم و آدم به وزان و مساوی یکدیگرند.

یکی از فرمایش‌های شیرین و خوش معلم ثانی فارابی، که آخوند بعداً در این کتاب نقل می کند، از یکی از رسائل فارابی است که، هیچ کلمه و موجودی، اعم از زمین و آسمان و ظاهر و باطن عالم، ابایی از معلوم شدن انسان ندارند. از این طرف نیز انسان حد شخصی و نهایی ندارد که بگوید دیگر کافی است، بلکه هر چه غذا می خورد، قوی تر و نورانی تر و کارها و پیشرفتش بیشتر می شود. پس از آن طرف مانع نیست و این طرف هم استعداد و لیاقت در انسان موجود است. آن گاه سخن

۱. مأخوذ از تعریف شیخ در ذیل اصل خامس از فصل هفتم مقاله نهم، الهیات شفاء، ج ۲، ص ۵۴۶ (ط ۱، ایران).

دیگری از «رسالة اثبات مفارقات» فارابی را چاشنی می‌کند که مگر تو نبودی که نطفه بودی و هیچ نمی‌دانستی اکنون چنین دانا شدی، چرا از این تعجب نمی‌کنی و آن را انکار نداری، ولی الآن که سرمایه کسب را تحصیل کرده‌ای و بال و پر در آورده‌ای اگر بعد از این بخواهی پرواز کنی و قوی تر شوی، تعجب می‌کنی و امتناع داری! پس این انکار شایسته نیست، چنانکه کلمات وجودی هم از معلوم شدن ابایی ندارند و ظرفیت هم موجود است پس چه مانعی دارد که انسان علماً حقایق نظام هستی شود! پس مبدا انسان حرف نشنیده و استاد ندیده‌ای انسان کامل را همانند خویش و اطرافیان خویش قیاس کند، مگر باورش می‌شود که امام در خانه بنشیند و از پشت دیوار با خبر باشد و از گذشته و آینده خبردار باشد؟! مگر درباره انسان کامل می‌تواند هضم کند که انسان کامل عارف بالله در هر حد نظام وجود قرار بگیرد. ماقبل و مابعد آن را می‌خوانند؟! همه این مطالب در این کتاب ثابت می‌شود. هم اکنون می‌توانید موضوعات این کتاب را دسته‌بندی کنید، و از الآن موضوعات مباحث را به برداشت و بینش خویش و به اندازه توجه به اهمیت آنها موضوع بندی نمایید. بعد می‌بینید که تمام اصول عقاید مذهب حقه جعفری مستدل و مبرهن به حساب دو دو تا چهارتا در کتاب پیاده می‌شود. در همین کتاب حد علم امام خواهد آمد!^۱

أما النظرية... لا في المادة، بل في صورته. غایت آن رسیدن به صورت اشیاء است نه

۱. چند سال پیش تر کتابی درباره شفاعت در یک کتابفروشی دیدم، متوجه شدم که مؤلف آن تنها مقداری صرف و نحو می‌داند تا حدی که بتواند ظاهر روایت و آیه‌ای را معنی نماید، و بیشتر از این حرفی نشنیده است. او شفاعت را با اینجا قیاس کرده که اگر پسری قهر کند، پدرش می‌گوید: تو عاق منی، بعد برادر یا عمو یا دایی اش دست او را می‌گیرد، و دست به ریشش می‌گذارد و خواهش می‌کند که یک بار ایشان را به من ببخشید، او غلط کرده است. یک چنین صحنه‌ای و به تعبیر بعضی از اساتید ما یک صحنه پارتی‌بازی را در پیشگاه خداوند متعال به عنوان شفاعت می‌سازد. اگر این مطلب به دست مردم درس خواننده و زحمت کشیده بیفتد و بفهمند که این را هم یک آخوند نوشته آن گاه با خود بگویند: علم امام که آن گونه شد و شفاعت هم این گونه.

ماده آنها؛ زیرا شیئیت اشیاء به صورت آنهاست. و رقصه و هیأت و نقشه معنای رقص و نقش به هم نزدیک است. رقص: نگاشتن و نقش و ترسیم کردن است.

و هذا الفن، یعنی قسم نظری من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل، المسؤول. حکمت، مورد تقاضای جناب رسول الله در دعایش می باشد: في دعائه ﷺ إلى ربه حيث قال: «رَبِّ أَرِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ». ^۱ این تعبیر چه قدر کوتاه و شیرین است و باید تابلو شود. «ارنی»؛ یعنی رؤیت به «حق الیقین» به ما نشان بده، چنانکه در «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» نیز چنین است. با آنکه حضرت خودش سید انبیا و اصفیای رسل و متن اولیا و مشکات و مصباح همه کمل است؛ اما برای تنبیه و تشویق دیگران می فرماید: «رَبِّ أَرِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» او برای تعلیم ما چنین فرمود تا در سخنان خویش صاحب «فصل الخطاب» شویم و تاز و بود و سرشت و بافت اشیاء را «کما هی» بفهمیم. و للخليل ﷺ أيضاً حين سأل: «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا»؛ ^۲ ببخش مرا، هبه کن. همه کاره‌ایت که هبه است. الهی! آفریدی رایگان، روزی دادی رایگان، بیامرز رایگان، تو خدایی نه بازرگان. خدایا! به من حکم را ببخش. ^۳

۱. ملامحسن فیض، عین الیقین، ص ۲، (چاپ سنگی).

۲. شعراء (۲۶) آیه ۸۳

۳. در قرآن کریم حکم به چه معنا آمده است. حضرت یحیی در کودکی، حکیم و جاگرفته و سنگین بود، نه مثل شصت ساله‌های کودک ماب، بلکه کودک پیر و دانا بود. کودکان به در خانه حضرت یحیی ﷺ آمدند، و او را به بازی دعوت کردند، به بچه‌ها فرمود: دار، دار حقیقت است و دار بازی نیست.

مرحوم شعرانی می فرمود: هر کس از کودکی سرنوشتش معلوم است. جاگرفتنگی و وقار و مسیر اشخاص از کودکی معلوم است. پیر مرد فزونی که هم سن مرحوم رفیعی فزونی بود حکایت می کرد که از بچگی می گفتند: این سید ابوالحسن (رفیعی) کسی خواهد شد. وقتی ما بازی می کردیم، ایشان در گوشه‌ای از میدان بازی می ایستاد و منظره بازی را نظاره می کرد و تقاضای بچه‌ها را که وی را به بازی دعوت می کردند، رد می کرد. من به یاد حضرت یحیی ﷺ افتادم. تا آخر هم در سخنان و حرکات و سکانات موقر بودند. از نظر قلمی نیز قلمی سنگین داشت، و به ایجاز می نوشت. وی از اعظم روزگار و بزرگان دهر بود.

محضرهای سنگین و وزین داشت. سخنان را تکرار نمی کرد. وقتی سخن آغاز می کرد، مسلسل وار و مترتب بر هم سخن می گفت و مستمع باید سراسر گوش می شد و اگر مختصر غفلتی می نمود، مطالب از هم گسته می شد.

غایت فلسفه چیست؟*

این بخش تتمه درس قبل است:

اکنون غایت فلسفه را، که استکمال نفس انسانی است، بیان می‌کند. «لما جاء الإنسان» شروع در تقسیم بود و در «أما النظرية فغايتها» بیان غایت می‌کند. جمله «هذا الفن هو المطلوب» نیز بیان غایت است. انسان از نادانی در رنج است و به قول شیخ در تعلیقات،^۱ انسان سرشته بر این فطرت است که نادانی او را در رنج می‌دارد و عذابش می‌دهد، و تلاش انسان در رهایی از این عذاب و فرار از این غربت است از این رو دنیا را طلاق می‌دهد، و به اندازه ضرورت برای حفظ بدن و برای اعداد و آمادگی جهت کسب کمالات از آنها بهره می‌گیرد. پس نیاز وی حقیقت است، و در جهت رسیدن به آن می‌کوشد و وقتی به آن رسید به نشاط دست می‌یابد و شادمان و شکفته می‌شود، حتی خردسالان نیز برای فهم سخنان پدر و مادر سراپا گوش می‌شوند تا از گنگی جهل به در آیند و گویا گردند، و از تاریکی نادانی به روشنایی دانایی در آیند. همه ما نیز بالفطره چنین هستیم، خدای تعالی ما را عَجْم و صَم و بُكْم نیافرید و تنها حیوانات چنین هستند. در ما ظرفیت بیان و تبیان قرار داد تا با تحصیل طهارت، به فراخور بیداری و پاکی، در این سفره گسترده مهمان شویم و از اوقات محدود زندگی بهره گیریم. صاحب خانه نیز بخیل نیست و امساک از آن طرف وجود ندارد، چنانکه احادیث بدان ناطقند. اگر این طرف گیرنده باشند، مُفِیض همیشه در شأن است: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾.^۲ حضرت خلیل هم عقیده و حرف و نظر و خطابی می‌خواهد که

* درس هشتم.

۱. تعلیقات، ص ۵۲، (چاپ مصر): «وکل إنسان يعرف من نفسه نقصانه ويشهد عليها به ولذلك يدهش فلا يهتدي

إلى سمت رشده...».

۲. رحمن (۵۵) آیه ۲۹.

حکم باشد و تَمَجُّج و دودلی در آن نباشد. آنکه احتیاج به تروی و تأمل و فکر دارد، هنوز به کمال نرسیده و حکم او حکیم نیست، ولی اگر به آنجا رسید که حکم وی محکم و استوار و بدون تغییر و تبدیل بود می‌آراند. می‌فرماید: *والحکم هو التصدیق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضاً*. حکم متعارف به معنای تصدیق است. تصدیق متفرع بر تصور موضوع و احکام و اوصاف آن است، تا پس از تصور احکام و اوصاف، تصدیق بیاید. انسان پس از دریافت علوم، اندک‌اندک به جایی می‌رسد که عالم را انباشته از علم می‌بیند.

پس در کلام آخوند حکم به معنای تصدیق و تصدیق متفرع بر تصور اطراف قضیه است. تصدیق علمی یک خواست و تقاضاست، و تصدیق و رسیدن به حقایق اشیاء «أرني كما هي» سخنی دیگر است، و چون آثار هر کس نمودار دارایی وی می‌باشد، پس هر چه خواست و سؤال پخته‌تر باشد، آثار وجودی وی شریف‌تر است. پس کسی مثل خلیل در هنگام خواست «علم اليقين» می‌خواهد و حضرت خاتم «عین‌الیقین». و تفاوت این دو به مثل تفاوت دلالت دود بر آتش و دیدن و چشیدن خود آتش است. دلالت دود بر آتش علم اليقین به آتش است، و لمس حرارت آتش و تحقق به آثار و صفات آن، حق‌الیقین است. حضرت خاتم می‌فرماید: «أرني الأشياء كما هي» که رؤیت است و حق‌الیقین و جناب خلیل می‌فرماید: «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا». خواسته‌ها و سؤال‌ها، مطابق حکایت از حالات و اشخاص و سعه وجودی است.

اما العملية: اگر قوه نظری به کمال رسید، نباید قوه عملی را اهمال کرد، بلکه باید متوجه بود که در زمینه بدنی و توجه به مادیات و مشتهیات چگونه رفتار کند. اینکه حضرت وصی در خطبه‌های جمعه^۱ می‌فرمود: «نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَسَيِّئَاتِ

۱. بحار الانوار، ج ۳۷، ص ۱۸۴، (طبع اسلامی). آنچه منسوب به آن حضرت است چنین است: «نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سَيِّئَاتِ الْأَعْمَالِ». و عین جمله متن، از آن رسول خدا ﷺ است.

أَعْمَالِنَاهُ بسیار اهمیت دارد، زیرا بندگانی که با صفا و ساده‌اند و با خطابه‌ای به راه می‌آیند، اگر منحرف شوند ضرر زیادی به اجتماع و دین وارد نمی‌سازند، اما عالم اگر منحرف شود دزدی است که با چراغ آید و اجتماع همیشه از شرّ آنان و اعمال بدشان ناله دارد. عده‌ای از همین افراد ادعای نبوت کردند. برخی با آنکه دارای مقام عصمت نبودند، ادعای امامت کردند و باعث انحرافات خویش و اجتماع شدند. امام و ویژگی‌هایی دارد: یکی از آنها انزال ملائکه در لیالی قدر است. به اجماع فریقین لیلة قدر برداشته نشده است و اگر هم کسانی اختلاف کردند چندان مایه علمی ندارند که اجماع مسلمین را بشکنند. اگر هر ساله لیلة القدر موجود است، پس قلبی که متن قرآن در وی پیاده شود و انسان کامل باشد نیز باید موجود باشد. پس ملائکه الهی در لیالی قدر بر چنین قلبی نازل می‌شوند: ﴿تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا﴾. حضرت وصی فرمود: «در هر سال، که لیلة القدر موجود است، ملائکه الهی و روح، «کل امر» را بر چه کسی نازل می‌کنند. اکنون که لیلة القدر گذشته، آنهایی که خود را خلیفه می‌انگارند و واقعیت خویش را متن قرآن می‌دانند، اگر ملائکه بر وی همه امور را نازل کردند می‌باید دانا بودند پس چرا یک مسئله را هفتاد و یا صدبار زیر و رو کردند، ولی نتوانستند آن را حل کنند؟ به طوری که در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام ضرب‌المثل شد که «قضیه لا أبا حسن فیها»؛^۱ زیرا پس از گفتگو و قیل و قال به نتیجه نمی‌رسیدند و می‌گفتند: قیل و قال بی ثمر است، در این قضیه علی علیه السلام نیست که آن را حل کند. چنانکه صحابه در قضیه‌ای ماندند، به عده‌ای گفتند: بروید علی علیه السلام را بیاورید. عمر ادبی به کار آورد و گفت: چون ایشان عالم است و ما جاهل، جاهل باید به پیش عالم برود.^۲

۱. رک: تفسیر نورالتقلین، ج ۵، روایات وارده درباره سوره قدر.

۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۸، (چاپ اسماعیلیان). گفته عمر است که، «الابیت لمعضلة لیس فیها أبو الحسن».

۳. ابن فهد، عده الداعی، ص ۱۳۷.

پس در مقام عمل نباید دانش رهزن شود. اکنون همه دانش پژوهیم و به خوبی در کنار هم نشسته‌ایم، و اسباب نزاع، که دنیا است، در بین ما وجود ندارد. در کنار سفره معانی دعوا و نزاع بی معناست، زیرا تزاحم و تصادم در عالم معنا موجود نیست، ولی همین که پای دنیا به میان آمد، اگر به وقتش به سان پلنگ حمله نکردیم، مردیم.

وَأَمَّا الْعَمَلِيَّةُ... لِلْبَدَنِ مِنَ النَّفْسِ... این سطر خلاصه فصل هشتم از نمط نهم اشارات و به آن فصل ناظر است، شیخ رئیس در «مقامات عارفین» در موضوع مذکور این مطلب را پرورانده است که ریاضت قرآنی انسانی در سیر و سلوک علمی این است که این قوای نفسانی در برابر نفس ناطقه رام شوند. همان گونه که در کتاب‌های اخلاقی ما نوشته‌اند، انسان به قوه غضبیه نیازمند است. حیوانات و انسان‌ها و اجتماعات انسانی به آن نیازمندند. اگر قوه غضبیه در آنها نباشد، انسان و حیوان و اجتماع ناقصند، ولی در کتب اخلاقی قوه غضبیه را به سگ تشبیه کردند. سگ برای نگه‌داری از گله ضرورت دارد، اما سگ تربیت شده. لذا می‌گویند: قوه غضبیه همانند کلب معلّم است، نه کلب هرزه و هراش، تا به وقت خویش این سگ را به طرف دشمن کیش دهد و تحریض کند، نه آنکه کلب با خودی‌ها درگیر شود. اگر کلب معلّم باشد، آن وقت دارای نفس مطمئنّه می‌شود. همان گونه که انسان نیازمند قوه شهویه نیز هست، ولی نه آنکه گاو خوش علف باشد و قوه عقلیه را زیر پا بگذارد و آن را فدای قوه شهویه کند. اگر این قوا مطیع نفس ناطقه شدند باید به این شخص بشارت داد که، «خوش باش که عاقبت به خیر است تو را».

او دارد به سوی کمال انسانی رهسپار می‌شود، و این دو بال او را به اوج سعادت می‌کشاند: آن بال نظری است و این بال عملی. این دومی اگر نباشد، این قوا در برابر نفس ناطقه تسلیم نشوند و گردن نهند، کشور وجود این شخص دچار هرج و مرج و مضطرب می‌شود، و نفس مضطربه می‌گردد، نه مطمئنّه، و نفس مضطربه به جایی

نمی‌رسد، و همین که مطمئن شد خطاب ﴿ اَرْجِعِيْ اِلَىٰ رَبِّكَ ﴾^۱ دارد.

«أما العملية فتمرتها مباشرة عمل الخیر» یکی از ادله مغایرت نفس و بدن همین حرف است و در جلد چهارم، یعنی آخر کتاب دوباره می‌آید و در بیان مغایرت آن دو چنین گفته می‌شود که، نفس بر بدن مستولی و مستعلی است: اگر بدن تشنه، یا گرسنه شود و نان بخواند و یا خواهش‌های دیگر در سرش باشد، نفس می‌گوید: چون روزه‌ام باید صبر کنی یا این مال، مال شبهه‌ناک است و یا مال مردم می‌باشد پس نباید خورد، ولی بدن این سخنان را نمی‌فهمد.

در کتب اخلاقی این معنا را تشریح فرمودند و گفتند: چشم که می‌بیند و دیده‌بانی می‌کند و جاسوس است می‌گوید: بله، این سیب است، آن یکی آتش است، این را بگیر. قوه لامسه دست، جاسوس دیگر بدن می‌گوید: این یکی داغ است پس نباید آن را گرفت و این سیب کال است، و یا اگر چشم و دست اجازه دادند، شامه وارد کار می‌شود اگر نپسندید، آن را به کناری می‌نهد، و گرنه از آن استفاده می‌کند، چنانکه جاسوسی دیگر ورای این جواسیس است؛ اگر همه قوای حسی جواز عبور دهند، وی می‌گوید: نخور، زیرا مال مردم و یا مالی شبهه‌ناک است، و مال شبهه‌ناک مانع کمالت می‌شود و تو را از حریم قرب الهی باز می‌دارد.

«لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن» اگر نفس قاهر بر بدن و طبیعت باشد، دارای وقار و سکینه و رفتارش موزون و سخنانش از روی حساب می‌گردد.

«والی هذا الفن أشار بقوله ﷺ: تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ». ^۲ متخلق، یعنی متصف و متأدب به آداب الله. رسول الله فرمود: «أدبني ربي وأحسن تأديبي»^۳ و فرمود: قرآن مأدبه است. جناب سید مرتضی در غرر و درد مأدبه را به ادبستان معنا فرمود، زیرا آدم را ادب

۱. فجر (۸۹) آیه ۲۹.

۲. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۲۹.

۳. همان، ج ۷۱، ص ۳۸۲.

می‌کند و درست به بار می‌آورد، و معنای دیگر آن سفره است، و در کنار این سفره هر کس به اندازه‌اش خورش بهره می‌گیرد، و هر کس کنار این سفره بنشیند، بی‌بهره بلند نمی‌شود، بلکه لقمه‌ای عایدش می‌شود. فرمود: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ». خداوند دارای صفات بی‌شمار است؛ مثل رحمن و رحیم و عالم و محیی و عفو و غفور. گرچه امتهات اسمای الهی به صد یا هزار محصورند، اسمای الهی به حصر در نمی‌آیند و معنای تخلّق به این اسماء دانایی مفهومی نیست؛ بلکه اتصاف به حقایق اسمای الهی است. آیا معنای احصای اسماء در این حدیث که «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ إِسْمًا مِنْ أَحْصَاهَا فَقَدْ دَخَلَ الْجَنَّةَ»^۱ چنین است که کسی آنها را بشمارد و بگوید: رحیم، عفو، غفور، علیم، عالم و بعد بگویند: ما احصا کردیم، یا نه، در این باره باید به سراغ حدیث امام مُلک و ملکوت و کشف به حق ناطق، جناب امام صادق علیه السلام رفت؟ زیرا همان گونه که به زبان نهج البلاغه، قرآن قرآن را تفسیر می‌کند: «وَالْقُرْآنُ يَنْطِقُ بِغَضِّهِ بِبَعْضٍ»^۲ احادیث نیز همین طورند: «يُعْظِفُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ»^۳؛ یعنی برخی از احادیث بر برخی دیگر ناظر و عاطفند و آن را معنی می‌کنند، به وزن این حدیث مزبور «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ إِسْمًا مِنْ أَحْصَاهَا فَقَدْ دَخَلَ الْجَنَّةَ» حضرت امام صادق فرمود: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ خُلُقًا مِنْ تَخَلَّقَ بِهَا فَقَدْ دَخَلَ الْجَنَّةَ»^۴ پس این اسماء همین اخلاقند، و آن احصا این تخلّق است. چنین انسانی بهشتی است. اصلاً خودش بهشت و بهشت آفرین است.

﴿وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾. آدم صالح آن است که قوای بدنی‌اش تابع عقلش می‌باشد، اعمال ناشایست و ناصالح از او سر نمی‌زنند. تا اینجا تک‌تک این دو فن را

۱. عدة الداعی، مقدمه بر رساله «اسماء الله الحسنى»؛ و نیز رک: توحید، باب «اسماء الله تعالى»، ص ۱۹۴ و ۱۹۵.

۲. نهج البلاغه، تصحیح و تحقیق صبحی صالح، خ ۱۳۴.

۳. بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۲۵۸.

۴. عین القضاة، شهیدات، ص ۳۴۵ و ۳۴۶، به نقل از هزار و یک نکته، نکته ۳۲، ص ۱۰۷.

بیان کرد، اکنون یک کاسه می‌کند، و می‌گوید: *إلى فني الحكمة*.
 مرحوم آخوند می‌خواهد آیه مبارکه سوره تین را عنوان کند، و از آن این دو قسم را
 استفاده می‌کند. این بیان و استفاده خوبی است، ولی بیان جناب خواجه در تفسیر
 «والعصر» کوتاه ولی بسیار بلند است که در کتاب اتحاد عاقل به معقول، و برخی از
 نوشته‌های دیگر آوردیم «*وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ*». انسان به شهوات و امور
 حیوانی، خودش را ارزان فروخته پس در خسران است. «*إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا*»؛ مآل و
 بازگشت ایمان به تصدیق است، و تصدیق از شعب علم است؛ یعنی کسانی که قوه
 نظری خود را پروراندند «*وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ*»؛ کسانی که قوه عملی‌شان را
 پروراندند، تنها باید به سنت و صفت سفرای الهی باشند که دیگران را هم پروراندند.
 «*وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ*»؛ مآل حق به علوم و معارف حقه است، و چون «تواصوا» از باب
 تفاعل است؛ یعنی یکدیگر را برای رسیدن به حق و علم یاری می‌کنند، و در پی
 تکمیل نفوس دیگران می‌شوند «*وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ*»؛ قوه عملی دیگران را می‌پروراندند.
 این بود فرمایش جناب خواجه در بیان سوره شریف «والعصر»^۱ به وزن همان بیان،
 مرحوم آخوند این آیه سوره «*والتين*» را بیان فرموده است، و چگونگی بیان همان
 است. «*وإلى فني الحكمة كليهما*»؛ حکمت نظری و حکمت عملی. *أشير في الصحيفة
 الإلهية: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ*». ^۲ و انسان را ذاتاً و صفاتاً و افعالاً به وزن
 خود و طراز نظام هستی‌اش آفریده است و هي صورته التي هي طراز عالم الأمر. درست
 است که طراز، یعنی طریقه و روش و سیره؛ در طراز زیبایی و زینت هم نهفته است که
 این پارچه را مثلاً مطرز کرده، حاشیه‌اش را طراز و نقش و نگار، مثلاً ملیله دوزی کرده
 است. پس درست است که حقیقتی پیاده شده؛ این تحقق با نظم خاص و زیبایی توأم و

۱. رساله تفسیر سوره العصر خواجه طوسی. این رساله در آخر تلخیص المحصل، (ص ۵۲۰) به اهتمام عبدالله نورانی انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل چاپ شده است.

۲. تین (۹۵) آیه ۴.

در نهایت و کمال حسن است. برای بیان این مطلب به لفظ طراز متمسک می‌شوند و می‌گویند: عالم خلق طراز عالم امر و ظل آن است؛ یعنی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی، اینکه ظاهر است این قدر زیباست پس عالم امر چگونه است؟

یا رب! بام ایوانت چنین است که گویی خود نگارستان چنین است ندانم بام حقایق و عالم ملکوت آنها چه سان است که بام زندان تو چون گلسنان است. اینجا که این قدر قشنگ است، این صفحه آسمان و زمین که ظل و بدن است این قدر قشنگ است، عالم امر و روح و باطن آنها، یعنی آن ایوانشان و پیشگاه ملکوتی در آن عالم چه قدر باید زیبا باشد و چگونه باشد! ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ اشاره‌ی غایه‌ی الحکمة النظریة که مآل ایمان تصدیق است و تصدیق از شعب علم است و ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ اشاره‌ی تمام الحکمة العملیة.

فرمایش دیگر: به دنبال همین قوه نظریه و عملیه و للإشعار بأنّ المعبر من کمال القوة العملیة ما به نظام المعاش و نجات المعاد. قوه عملی برای انجام دادن معاش و کسب و کار و زندگی این نشأه است. و کلمه «نجات المعاد» برای آن است که، معاد خوش بر معاش و زندگی درست مبتنی است، علاوه آنکه انسان با قوه عملی باید خویش را طوری بسازد که به صورت جانوران، یعنی اشتر گاو پلنگ محشور نشود، و حیوان درنده‌ای نگردد. بعدها ثابت می‌شود که انسان با علم و عمل واجد ملکاتی می‌شود که این ملکات کاشته شده در این نشأه، در آنجا سبز می‌شوند و به صور مناسب با ملکات خود را نشان می‌دهند. پس صلاح معاد در مواظبت از قوه عملی و پاسداری از چگونگی کار آن است. حتی بزرگان دین ما، یعنی ائمه و تابعین آنها در همین نشأه با چشم برزخی، و بالاتر از آن، اشباح و صور گوناگون انسان‌ها را می‌دیدند و حتی برای خواص شاگردانشان ارائه می‌دادند، گرچه رفع حجاب به اندازه قابلیت آنهاست. پس کسانی که انوار ملکوت بذرهای الهی در جانشان افشاند شده، انسانند، و گرنه، ای دریده پوستین یوسفان! گرگ بر خیزی از آن خواب گران

آن سخن‌های چو مار و کژدمت مار و کژدم گردد و گیرد دُمت

با تأمل در آن روایات معراجی، که سفرنامه جناب رسول الله است، به این مطلب می‌رسید که بین عمل و صور برزخی برخاسته در آن مطابقت و «جَزَاءٌ وِفَاقًا» است. در تفسیر سوره «نبا» می‌بینید آنچه را انسان می‌یابد بر وفق عمل وی است که از او سر می‌زند؛ یعنی هر چه کاشته سبز می‌شود. و إلی ذینک الفئین رمزت الفلاسفة الإلهیون

«فلاسفه الهی گفتند: تشبیه به الاله؛ یعنی این دو قوه را بپرورانید «الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهَهَا الرُّبُوبِيَّةُ»^۱ مراد از «التشبهه بالاله» این است که «كما وقع في الحديث النبوي ﷺ: «تخلقوا باخلاق الله»^۲؛ یعنی فی الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات. می‌دانید که تعلق با تعقل جمع نمی‌شود، و انسان مبتلا و به دام افتاده تعلقات جسمانی، نمی‌تواند به حقایق دست بیابد و علم و قدرت و کمالات الهی به انسان قوت احاطه به معلومات می‌دهد، و انسان می‌کوشد که محیط شود. البته، «المحيط مطلق» و مثل «العالم مطلق» همانند دیگر اسماء و صفات حسنی و علیای حقیقت عالم است؛ ولی به این اندازه که پیش رفتیم. تشبیه به اله پیدا کردیم. ثم لا يخفى شرف الحكمة... على الوجه الأكمل؛ می‌بیند که همه، نظام احسن و حکیم است؛ یعنی محکم و درست و صحیح است. آنچه هست همان است که می‌باید: به این دندان پیشین و دندان پسین و آدم و عالم بنگرید، به از این تصور شدنی نیست؛ چون از حکیم مطلق پیاده شده است. جای آفتاب این، و مسیر او همین است، وضع ماه این است و مسیرش آن است و - إلی ماشاء الله - کلمات وجودیه، در هر چه که بخواهید تأمل کنید حیرت اندر حیرت، و حیرت اندر حیرت. هر چه هم پیش رفتی به زبان پیامبر بگو: «رَبِّ زِدْنِي فَيْكَ تَحْيِيرًا»^۳ چون علم تحیر می‌آورد. آدم بی‌خبر چه حیرتی

۱. مصباح الشریعه، باب ۱.

۲. بحار الأنوار، ج ۶۱، ص ۱۲۹.

۳. ابن عربی، فتوحات مکیه، ب ۶۹، وصل متمم، ج ۱، ص ۴۲۰ و مشرب الادواح، ص ۱۲۴. حدیث در جوامع

دارد. هر چه پیش تر رفتی بگو: بار الها! حیرتم را درباره خودت و کلمات بیشتر بفرما. پس برنامه های عالم بر نظام احسن بوده، و بهتر از آن متصور نیست، چون از حکیم صادر شده است و به همین جهت نظام حکیم است. برنامه عالم ﴿یتس﴾ و القرآن الحکیم^۱ است که قرآن، حکیم است و آیات و کلمات و صور قرآنی تدوینی همانند قرآن تکوینی، حکیم است، و این قرآن تکوینی، حکایت از قرآن تدوینی می کند و این سایه از آن اصل خبر می دهد، و هر دو چنان حکیم و سخت و استوارند که،

اگر یک ذره را برگیری از جای خلل گیرد همه عالم سراپای

إذ مالم يعرف الوجود علی ما هو علیه لا یمكن ایجاده وإیلاده، والوجود خیر محض ولا شرف إلا فی الخیر الوجودی حق سبحان به همه کثرات و مظاهر، خلعت هستی پوشانیده است، و اعطای وجود، فرع بر آگاهی و دانایی و حکمت اوست که بتواند به هر کس مطابق لیاقت و کفایت و شایستگی و بایستگی لباس وجود بپوشاند الذی هو تنزیل من حکیم حمید قرآن حکیم از حکیم صادر شده است. یک چنین کتاب و کلامی از چنین متکلمی صادر شده است. کل ذلك فی سیاق الإحسان و معرض الامتنان؛ ما چنین نعمتی به شما ارزانی داشتیم در مقام احسان و امتنان و لا معنى للحکیم إلا الموصوف بالحکمة؛ حکیم باید به حکمت موصوف باشد نه اینکه تنها مفاهیم و معانی الفاظ را بداند. شریف تر از ذات معبود و رسل چه کسی را سراغ دارید؟ و کلاً من هؤلاء وصفه تعالی بالحکمة. خداوند حکیم است و رسلش هم حکیمند: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾^۲.

→ روایی وجود ندارد. به نقل از: منازل السائرین، تصحیح محسن بیدار، و نیز حدیث در تمهیدات عین الفضاء نقل شده است. به فهرست احادیث آن مراجعه کنید.

۱. یس (۳۶) آیه ۱ و ۲.

۲. آل عمران (۳) آیه ۸۱.

... معالم غورها و نجدها، «نجد» مقابل «غور» است. غور به معنای پستی و نجد به معنای فراز است؛ یعنی باید نشیب و فراز این حقایق را به دست آورد. ما یتأتی لنا [یسرلنا] و [علی] جمع متفرقات شتی که این متفرقات و إرادة علینا من المبدأ الأعلى؛ آنچه خداوند برای ما افاضه فرموده است یعنی متفرقات را جمع و تنظیم کنیم؛ فإن مفاتیح الفضل بید الله یوتیه من یشاء. تُحَف و طُرْف بر وزن ضَحَک جمع تحفه و طرفه است و «نقبل» از اقبال باب افعال است.





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مرحله اول:

وجود و اقسام اولیه آن

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

منهج اول:

احوال نفس

و در آن فصولی است.

فصل اول: موضوعیت وجود برای علم الهی و اولیت ارتسام آن در نفس

در ابتدای هر علمی رئوس ثمانیه مربوط به آن، معلوم می‌گردد تا متعلم بصیرتی در آن بیابد. برای اینکه عرصه مباحث هر علمی برای متعلم روشن شود، بیان موضوع آن علم ضروری است. یکی دیگر از رئوس ثمانیه، فایده علم و دیگر واضع و مؤلف علم می‌باشد، زیرا انسان نمی‌تواند به هر کتابی دست دراز کند، وقار و مقامش اجازه نمی‌دهد. موضوع هر علمی در خود آن علم بحث نمی‌شود، بلکه در علم بالاتر مورد کلام قرار می‌گیرد. پس در علم، از احوالات موضوع مفروض و مسلم بحث می‌کنند. پزشک از ماهیت انسان و تجرد و یا عدم تجرد سخنی نمی‌گوید، بلکه تنها از احوال بدن بحث و فحص می‌کند، چنانکه در علم هندسه و هیئت از مقدار سخنی گفته نمی‌شود، بلکه از احوالات مقدار بحث می‌نمایند جز آنکه در هندسه از احوالات مقدار بدون اخذ ماده، و در هیئت، از مقدار مأخوذ با ماده بحث می‌شود.

در حساب نیز از مقدار بحث می‌شود، ولی مقدار در حساب مقدار و کم منفصل است. پس عدد موضوع حساب است؛ چنانکه موسیقی نیز شعبه‌ای از شعب کم منفصل است. پس در این علوم موضوع مسلم گرفته می‌شود و از عوارض و احوال طاری بر آن، بحث می‌شود.

علمی که موضوعات همه علوم در آن اثبات و حدود آن معلوم می‌شود، علم الهی و علم اعلا است، و همه علوم دیگر عیال او هستند.

اکنون موضوع این علم اعلا چیست؟ موضوع بحث این علم فعلاً همان موضوع بحث مشاء است. بنابراین موضوع این علم وجود مطلق و «وجود بما هو موجود» است. موضوع این علم به دلیل بدیهی و اولی بودن نیازی به بحث در علم بالاتر ندارد، زیرا امر بدیهی پایه امور کسبی و بحث در آن بی فایده است. علاوه آنکه این علم اعلا است و بالاتر از آن علمی موجود نیست. مفهوم وجود، روشن و بین و اعرف از همه اشیاست، و چون وسعتی بی نهایت دارد. نفس در فهمیدن آن به زحمت نمی‌افتد. به علاوه حاجی به تبع شیخ در مشاء فرمود:

وسر أعرفیة الأعمّ سنخیة لذاتك الأتمّ^۱

هر چه معلوم نفس وسعت بیشتری داشته باشد نفس بر فهمیدن آن تواناتر است و هر چه معلوم محدودتر باشد نفس در فهم آن ناتوان‌تر است، زیرا نفس مجرد است و سعه وجودی دارد و قید و بند مادی ندارد، و هر چه که با او سنخیت دارد، آن را زودتر می‌فهمد. وجود که معنایی وسیع‌تر از همه معانی دارد، زودتر از همه اشیا فهمیده می‌شود:

مفهومه من أعرف الأشياء وکنهه فی غایة الخفاء^۲

به همان اندازه که مفهوم وجود برای نفس اعرف بود، متن خارج و واقع و احاطه

۱. منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۲۸۳.

۲. همان، ص ۵۰.

علمی بر آن از دسترس وی خارج است ﴿يُخَفِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾^۱ اما محاطیم و او محیط است، احاطه محاط بر محیط معقول نیست، و ادراک احاطه است. این حدیث امام صادق علیه السلام به قدر و قیمت در نمی آید که فرمود: ^۲ هر کس که به چه چیزی عالم شد بر آن محیط گردید، چون اگر به آن محیط نشود به آن عالم نمی شود. علم به وجود صمدی به نحوی که احاطه بر آن حاصل شود، ممکن نیست ﴿وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾^۳ اما هر انسان به اندازه سعه وجودی و به قدر کانال وجودی می تواند به شهود و به عین و حقیقت وجود، او را بیابد. در الهیات این کتاب می گوئیم که، انسان می تواند به شهود و ذوق به حقیقت وجود دست یابد، گرچه احاطه به وجود صمدی ممکن نیست؛ به اندازه کانال وجودی از وی آگاه می شود.

در * اینجا از علم الهی به معنای اعم گفتگو می شود و وجود، موضوع این علم است. اکنون مفهوم وجود به معنای متعارف مشاء موضوع قرار داده شده است، ولی اندک اندک در لابه لای مباحث و خیلی روشن در مرحله علت و معلول، از این مبنا به مبنایی شریف تر ارتقا و اعتلا می یابد.

این روش که ابتدا از امور مأنوس در تجرید و شفاء شروع می شود به موضوعیت وجود به معنایی اعلا، که مسائل حکمت متعالیه می طلبد، ارتقا پیدا می کند روشی طبیعی و پسندیده است. به همین جهت شیخ در شفاء و اشارات از طبیعت، که مأنوس طباع است، شروع نمود و اندک اندک دست سالک را گرفت از طبیعت به اصل و مبدأ طبیعیات برد. علت تقدیم طبیعیات بر الهیات همین است؛ چنانکه مباحث نفس به این علت در طبیعیات گنجانیده شده است که موضوع طبیعیات، جسم از حیث تغییر

۱. آل عمران (۳) آیه ۲۸.

۲. حدیث از امام باقر علیه السلام به همین مضمون رسیده است و آن این است، «لأنه من حدّ شيئاً فهو أكبر منه» ر.ک: بصائر الدرجات.

۳. طه (۲۰) آیه ۱۱۱.

می‌باشد، و نفس، که مدبر بدن است و به نشأه طبیعت تعلق دارد، به معنایی، از احوالات جسم می‌گردد. گرچه بحث از جهت ذات نفس، که عقل و از موجودات مجرد است در الهیات صورت می‌گیرد، و نیز بحث از احوال نفس از حیث اعمال و احوال وی، که چگونگی تطورات وی را بر ملا می‌سازد، باید در الهیات صورت گیرد. موضوع این علم بنا بر فلسفه متعارف، مفهوم وجود است. همان‌گونه که خواجه^۱ فرمود: مفهوم وجود از معقولات ثانیه است. و مراد از این وجود، همان معنای معقول ثانیه موجود در ذهن است که متفرع بر معقولات اولی است. ماهیات معقولات اولی هستند و با تفرز در ذهن، وجود عارض آنها می‌شود. این وجود عارض بر ماهیات ذهنی، از معقولات ثانیه است. به این معنا وجود مطلق می‌گویند، ولی نه وجود مطلق به اصطلاح عرفا و مطلق وجود عینی خارجی، پس این مفهوم ذهنی وجود خیلی بدیهی است، و در دانستن آن هم تجسم و تکلف وجود ندارد. آن‌گاه موجود را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کنیم و با رسیدن به خارج و متن واقع و حقیقت وجود، دولت ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۲ می‌دمد.

معنای وجود در ذهن به طور بدیهی ارتسام می‌یابد، و مراد از ارتسام، تمثّل و تصویر مثالی نیست تا قدام و خلف و یمین داشته باشد، زیرا مراد از ارتسام حقایق مرسله و مجردات، که از آنها به «علم ارتسامی» تعبیر می‌شود، نمی‌تواند تمثّل مثالی آنها باشد. مفهوم وجود در مقابل عدم است، و دارای مبدئی نیست، از این رو چیزی معرّف او قرار نمی‌گیرد. می‌توان از مبدأ همه موجودات پرسید، ولی وقتی کلام به حق سبحانه رسید، پرسش از مبدأ آن مفهومی ندارد. در ذهن نیز همه مفاهیم دارای حدود و رسومند، و به مفهوم وجود مطلق فهمیده می‌شوند، اما مفهوم وجود که مبدأ همه تصورات است خود مبدئی ندارد. گرچه تنها مفهومی که به وی وابسته نیست، عدم

۱. کشف المراد، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۶۵.

۲. حدید (۵۷) آیه ۳.

می باشد، ولی عدم نمی تواند مبدأ وجود باشد. پس مبدأ همه تصورات و ابدیه از آنها، وجود می باشد و همه مفاهیم در سعه او داخلند.

اعلم أن الإنسان قد ينعت بأنه واحد أو كثير و بأنه كلي أو جزئي و بأنه بالفعل أو بالقوة
در این قسمت در توضیح انسان، که نزدیک ترین حقیقت به ما می باشد، سه جمله با «قد ينعت» آورده است.

در نخستین «قد ينعت» از وحدت و کثرت و کلیت و جزئیت و قوه و فعل آن سخن گفته است، و در «قد ينعت» وسط از مساوات و اصغر و اکبر بودن آن گفتگو کرده و مراد از قسم وسط همین است، و در قسمت آخر از تحرک و سکون و حار و بارد بحث کرده است.

نزدیک ترین راه به همه حقایق از ماورای طبیعت و طبیعت، خودمان هستیم و بالاترین معرفت ها معرفت نفس است: «معرفة الإنسان نفسه إنما هو حد الأعلى للعلوم».

گاهی در شناخت انسان از «قد ينعت» میانین سخن گفته می شود. این بحث از آن جهت در مورد انسان می شود که انسان دارای کمیت است، لذا از مساوات این شخص در قد و اندازه با آن دیگری و یا کوچک تر و بزرگ تر بودن شخصی از دیگری سخن به میان می آید.

در «قد ينعت» سوم انسان به سکون و تحرک و تغییر و تبدل متصف می شود. در این بخش انسان طبیعی، یعنی بدن انسان به لحاظ تغیر و تبدل و طاری شدن این اوصاف بر وی، مورد بحث قرار می گیرد، پس در این دو بخش، انسان «من حیث هو انسان» متصف به اوصافی نگردید، بلکه در «قد ينعت» سوم جسم انسان و در «قد ينعت» دوم عرض وی به اوصافی متصف شد، پس انسان طبیعی واجد چنین اوصافی است. اما انسان علاوه بر بدن خصوصیات دیگری هم دارد، بلکه انسان از حیث علم و عمل هزاران است:

تو خود یک شخصی و چندین هزاری دلیل از خویش روشن تر نداری
 ابعاد انسانی باید به دست خود انسان ساخته شود، اکنون که جوآنید باید به آن
 جنبه‌ها توجه کنید، و الا با پیر شدن مزاج و جواب کردن طبیعت، ساختن آن جنبه‌ها
 مشکل می‌شود. پس اکنون تصمیم بگیرید و عزم نمایید که به راه افتید تا - ان شاء الله -
 زودتر به هدف برسید. از هم اکنون عزم نمایید که انسانی قرآنی شوید، به طوری که
 آیه شریفه ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^۱ درباره شما پیاده شود، و در همه رفتارها آنچه
 شمارا مس می‌کند طاهر و پاکیزه باشد، چون دیدن و گفتن و شنیدن، مس کردن است.
 به همین رویه عادت کنید، آن‌گاه اگر چندی گذشت «گر کام تو بر نیامد آنگه گله کن».
 اکنون این دو دستورالعمل را در خود به نیکی پیاده نماییم: ۱. انسانی قرآنی باشیم؛
 ۲. در تحصیل معارف کوشا باشیم، زیرا که «ره چنان رو که ره روان رفتند».

پس انسان علاوه بر اوصاف جسم طبیعی و صفات عارض بر وی از ناحیه کمیت،
 از جهت انسانی و طبیعت و سرشت انسانی اوصاف فراوانی دارد. همین مطلب
 درباره وجود نیز می‌آید، گاهی وجود خاص و موضوع کذایی منوعات به خصوصیات
 کذایی می‌شود، پس موضوع محدود و متخصص و متعین و مشخص به
 خصوصیات متصف گردید. گاهی وجود بدون تخصص دارای خصوصیات
 می‌شود؛ یعنی «وجود من حیث هو وجود»، که موضوع الهیات است، خصوصیات
 پیدا می‌کند. چنین بحثی در هیچ یک از علوم دیگر انجام نمی‌شود. یک مهندس و
 طبیب و هیوی از آن سخنی به میان نمی‌آورد. آنها در موضوعات متعین و مشخص
 خویش به بحث و فحص می‌پردازند.

همین وجود مطلق، یعنی «وجود من حیث هو وجود» به مبنای مشاء با تخصص،
 موضوع الهیات بالمعنی الاخص می‌شود، و با تخصص «وجود من حیث هو وجود»
 به حیث طبیعی و حرکت و سکون و تغییرات، موضوع علم فلسفه طبیعی می‌شود.

«اعلم إن الإنسان قد ينعت» همین قسم مورد کلام در این علم است «بأنه واحد أو كثير وبأنه كلي أو جزئي وبأنه بالفعل أو بالقوة» این اوصاف مربوط به طبیعت وجود است گرچه این سؤال را نیز به همراه خواهد داشت که بالفعل و بالقوه بودن و نیز واحد و کثیر بودن از آن امور مادی است، تا پای ماده به میان نیاید، معنای نوعی تکثر پیدا نمی‌کند. گرچه به این سؤال پاسخ می‌دهیم که این تقسیمات برای طبیعت وجود است، و عارض بر طبیعت وجود می‌گردد، ولی تحقق این عوارض بدون ماده ممکن نیست، پس خود طبیعت انسان به این اوصاف متصف می‌شود، و تقسیم بر اساس نفس طبیعت است. پس به وزان انسان طبیعت وجود نیز چنین تقسیماتی را داراست. نعت دیگر انسان: وقد ينعت بأنه مساو لشيء أو أصغر منه أو أكبر. این اوصاف به لحاظ جسم تعلیمی و کمیت انسان می‌باشد. انسان متکمم انسان مطلق نیست و قد ينعت بأنه متحرك أو ساکن.... چنین انسان با خصوصیت تحرک و سکون و حار و بارد طبیعت انسان نوعی مطلق نیست؛ بلکه انسان متجسم و دارای تغییرات، یعنی انسان مادی این عوارض و اوصاف را دارد.

ثم إنه ولا يمكن أن يوصف الشيء بما يجرى مجرى آخرها. این نعت سوم است. إلا من جهة أنه ذو مادة قابلة للتغيرات. و این اوصاف و تغییرات بر انسان «من حيث هو» نمی‌آید به خلاف وجه اول لکنه لا يحتاج، یعنی انسان و یا شیء فی آن یکون واحداً أو كثيراً إلى أن يصير رياضياً. موضوع ریاضی کمیت است: حساب و هندسه و هیئت و موسیقی و دیگر رشته‌های ریاضی دربارهٔ کمیت بحث می‌کنند، اما موضوع هندسه و هیئت کم متصل است، موضوع هندسه، کم متصل ساکن و موضوع هیئت، کم متصل متحرک می‌باشد. موضوع علم حساب، کمیت منفصل، یعنی عدد است و موضوع در موسیقی هم، به عدد مربوط است، گرچه در موسیقی عدد به نسبت تألیفی، که به زیر و بم و حرکت‌های اصوات مربوط می‌شود، موضوع می‌گردد. با این همه، واحد و کثیر بودن ارتباطی به ریاضی و طبیعی ندارد، بر خلاف حار و بارد که به جسمی نیاز دارد

که در آن سخن از گرمی و سردی گفته می‌شود؛ چنانکه سخن در کوتاهی و بلندی به وزان گرمی و سردی است. پس واحد و کثیر به خود طبیعت بر می‌گردد بدون آنکه «أن یصیر ریاضیاً» که متکلم شود او طبیعاً که مادی شود، بل لانه موجود هو صالح لأن یوصف بوحدۃ او کثرة و ما ذکر معهما. مراد از مذکور با وحدت و کثرت، کلی و جزئی و بالفعل و بالقوه است. همین سخن درباره موضوع این علم، یعنی «موجود بما هو موجود» می‌آید؛ یعنی گاهی از اوصاف موضوع معین و گاهی از اوصاف وجود مطلق سخن گفته می‌شود.

فإذن كما أن للأشياء التعليمية... مراد از تعلیمی کمیت است، و علت تسمیه به تعلیمی آن بود که قدما برای تعدیل و تقویم ذهن، متعلمین را قبل از ورود به علوم عقلی به علوم ریاضی نظیر حساب و هندسه و امی داشتند تا هندسه و حساب، که علوم استدلالی هستند و قواعدی مبرهن و متقن دارند، ذهن ایشان را استقامت و اعتدال بخشد و ایشان را به حقیقت‌یابی عادت دهد، و بسیار در آن اهتمام می‌ورزیدند حتی افلاطون در بیرون شهر آتن باغی داشت که آکادمی علوم وی بود^۱ و آن را برای تعلیم و تعلم دانش‌پژوهان اختصاص داد و این باغ را به بیرون شهر برد تا صدای وسایل نقلیه و قال و قیل اطراف، مثل محفل ما که آنچه خوبان همه دارند او تنها دارد، اذهان متعلم را که سرگرم فراگیری علوم است، مشوش نسازد. کسب علم و اشتغال به فکر، کاری ظریف و سنگین و دشوار است، و تجمع حواس و اعصاب و افکار آرمیده می‌طلبد، زیرا که انسان با فکر و اندیشه می‌کوشد تا از دل طبیعت به عوالم الهی سفر کند. بر سر در این آکادمی چنین نوشته شده بود: هر کس هندسه نمی‌داند وارد مدرسه ما نشود، زیرا که کسی که هندسه نمی‌داند ورزش فکری ننموده و در امور اندیشه راجل و پیاده است، و چنین شخصی نباید وارد معانی دقیق و لطیف گردد. پس علوم تعلیمی، یعنی علم ریاضی، که در ابتدای تعلیم به متعلم می‌آموختند

«فإذن كما أن للأشياء التعليمية أوصافاً...». موضوع ریاضیات و تعلیمات کمیت است، و کمیت احوال و اوصافی دارد. ^۱ من الهيئة والهندسة كم متصل است و در هندسه حرکت دخیل نیست، ولی در هیئت جرم متحرک مورد بحث است. موضوع حساب کم منفصل و عدد است، و در آن از نسبت تألیفیه، که مربوط به زیر و بم صداهاست، سخنی نیست؛ چنانکه در موسیقی، عدد با چنین نسبتی تألیفی ملحوظ است، پس موضوع های این علوم این گونه تخصص می خورند.

وللأشياء الطبيعية أعراضاً ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات بأقسامها. اشیای طبیعی اجسامند، و اجسام به جهت تغییر و حرکت و سکون مورد بحث قرار می گیرد و عوارض آن جستجو می شود. مراد از حرکت، حرکت نقله ای است، ولی حرکت جوهری را، که در متن طبیعت خوابیده است، مشاء قبول ندارد، گرچه آن را هم شامل است. مشاء در حرکت جوهری نیز بحث می کنند، ولی آن را رد می کنند. مرحوم آخوند، از شیخ عباراتی را نقل می کند و می گوید: با آنکه شیخ حرکت جوهری را رد می کند، ولی آن کلمات مبتنی بر حرکت جوهر است، پس حقیقت بر قلم ایشان نیز جاری شده است.^۲ پس اعراض ذاتی در طبیعیات مورد بحث قرار می گیرد، اما در علم ما، موضوع موجود مطلق است و از عوارض آن بحث می شود. نتیجه اینکه، موضوع

۱. هندسه از لغت فارسی ریشه و آن از اندزه مخفف کلمه «اندازه» گرفته شده است و عرب اندزه را معرب، و همزه را قلب به هاء کردند؛ زیرا از تلفظ همزه ابا دارند؛ چنانکه در شرح شاطبی و مجمع البیان آمده است. ایشان می کوشند همزه را تخفیف دهند، و در این تخفیف همزه را قلب به واو و الف و یاء می نمایند، نمی گویند «أنت قلت» بلکه می گویند: «أنت» و تلفظ همزه را همانند تجشع، یعنی آروغ زدن می دانند، به همین جهت می گویند: اگر قرآن به همزه نازل نمی شد ما آن را تلفظ نمی کردیم. در اینجا نیز همزه اندزه را به هاء، قلب کرده و «زه» به دلیل قرب مخرج با «س» به آن تبدیل و قلب می شود. و اسم فاعل آن مهندس است. در کافی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است حضرت به یونس بن عبدالرحمن فرمود: ما القدر؛ آیا می دانی قدر چیست؟ قدر، ایجاد شیء به حد معین می باشد، در مقابل قضا، که حکم کلی است. قدر پیاده شدن کلیات در حد معین است «فتعلم ما القدر؟ می الهندسة؟» یعنی قدر، اندازه است.

۲. آیه الله حسن زاده، گشتی در حرکت، ذیل برهان پنجم بر حرکت جوهری.

العلم الإلهي هو الموجود المطلق.

معلمان ما در حاشیه چنین می گفتند:

اجزای علوم نزد عاقل موضوع و مبادی و مسائل

مسائل فلسفه

بحث موضوع گذشت اکنون درباره مسائل می فرماید:

ومسائله إما بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول. مراد از اسباب قصوا به صورت جمع، نهایت و قصوای حقیقی نیست، وگرنه بیش از یک سبب و غایت قصوا نداریم، پس این تعبیر، اسباب قصوای نسبی است؛ مثل غایت و هدفهای انسان که گوناگون است و در مقام واقع و تحقیق انسان یک غایت دارد که غایت قصواست و آن جمال و حسن مطلق و کمال مطلق و حق واجب الوجود است. در اینجا لفظ اسباب چنین است.

اکنون بر مبنای متعارف مشاء راه می رویم، و سخن از کل معلول می گوئیم، گر چه توحید قرآنی سخنی دیگر است. پس همه موجودات معلول و آفریده علتی بالاتر هستند: كالسبب الأول. کلمه اول به اصطلاح مشاء بر حق سبحانه اطلاق می شود و می گویند: یکی از اسمای حق، «الأول» است. الذي هو فياض كل وجود... همه ماسوی الله معلول بوده و علت، باطن ذات معلول است و راهی برای دست برداشتن علت از معلول نیست به اینکه پس از آن ماسوا محقق و موجود باشند.

و إما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية. ما در هندسه از احکام دایره سخن می گوئیم و نسبت محیط دایره به قطر دایره و تقسیم دایره و دیگر احکامی که مهندس بر دایره بار می کند؛ مثل اینکه اشکالی را در دایره قرار بدهیم و دایره را در اشکالی قرار بدهیم. البته مهندس از وجود دایره و تحقیق آن سخنی به میان نمی آورد و در این سؤال که «ما الدلیل علی إثبات الدائرة؟» مهندس می گوید: من در وجود دایره بحث

نمی‌کنم، بلکه دایره متحقق و اثبات شده، مورد نظر و کلام من است. دیگر اصناف و ارباب علوم نیز چنین سخنانی دارند و متکفل اثبات موضوع آنها علم اعلا است و همه، عیال علم اعلا هستند. پس تا اصل همه علوم، یعنی علم اعلا اثبات نشود، علوم فرعی نمی‌توانند مورد بحث قرار گیرند، چنانکه اگر مبدأ ثابت نشود نوبت به منطق وحی و دستورالعمل و فروع نمی‌رسد.

«وإما بحث عن موضوعات سایر العلوم الجزئية». مراد از علوم جزئیه مثل علم طب است که موضوع آن بدن انسان است، زیرا که در آن از بدن بحث نمی‌شود. فموضوعات سایر العلوم الباقية كالأعراض. در کلمه «كالأعراض» مبنای مشاء مورد نظر است و صدر المتألهین به تابعیت از شیخ چنین تعبیر کرد، و الا در چند سطر بعد، به مبنای خویش از آن به «اعراض» تعبیر کرد و گفت: فاستقام... أعراضاً.

آیا حرف «کاف» در «كالأعراض» برای تشبیه است و یا برای تمثیل؟ مراد از تمثیل آن است که مطلبی کلی را در مصداق خود پیاده نمایم و بگوییم: «الجنس كالحيوان»، ولی در تشبیه نظر به مشابهت این مورد با مورد دیگر است، پس در اینجا «كالأعراض الذاتية» می‌تواند تمثیل باشد، و می‌تواند تشبیه باشد؛ یعنی اعراض ذاتی برای موضوع خویش چگونه‌اند؟ نسبت سایر موضوعات علوم با این موضوع، نسبت اعراض ذاتی با موضوعشان می‌باشد از این رو شیخ «كالأعراض» می‌آورد، ولی ایشان می‌گوید: کاف تمثیل و تشبیه لازم نیست.

وسيتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود راه مرحوم آخوند راه مخصوصی است، گرچه می‌توان جمع بین آرای قوم نمود. چنین نیست که در امتهات و اصول مسائل حکمت «عند التفتيش»^۱ به تعبیر مرحوم آخوند در شواهد الربوبیه تفاوتی

۱. الشواهد الربوبیه، تصحیح استاد آشتیانی، ص ۷، در آنجا فرمود: «فلا تخالف بين ما ذهبنا إليه من اتحاد الحقيقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم والتأخر والتأكد والضعف وبين ما ذهب إليه المشاؤون أقوام الفيلسوف المقدم من اختلاف حقايقها بالتفتيش».

باشد، و همه حکما از مشاء و اشراق و حکمت متعالیه و صحف عرفانی با همدیگر تنازعی ندارند. حتی آنهایی که ماهیت را اصیل دانستند، و آن را منسوب به حق سبحانه و مثل تامر و لابن گرفتند، می‌توانند برای توجیه نظر الهی خود به چنین تعبیر و رمزی از مطلوب همه، سخن بگویند و دیگران در بیان تعبیرات و تحقیقات آنها، اندکی کم توجهی کردند و چنین نسبت‌های ناروایی دادند. پس کلمه «عند التفتیش» بسیار عمیق و زیباست. بنابراین نه تنها به قول فارابی در الجمع بین رأین بین ارسطو و افلاطون تخالف و تشاجری نیست،^۱ بلکه باید جمع بین آرا نوشت. و در همین کتاب نیز مرحوم آخوند جمع بین آرا کرده است. مراد آخوند از «طریقه ما» اصالت وجود، و تساوق آن با حق است. در این کتاب از اثبات اصالت وجود، و تساوق آن با وجود صمدی، و عدم تناهی آن، و وحدت وجود و حق، یعنی وحدت واجب الوجود، که خارج از متن اعیان است، سخن به میان می‌آید و گفته می‌شود که مفهوم وجود، مرآت و حکایتی از آن است.

پس این تعبیر که مباحث الوجود التي هي الأسرار الإلهية بسیار شیرین است و دولت تو حید به این معنا خویش را نشان می‌دهد و سلطان «فَأَيْتَمَا تَوَلَّوْا فَسَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»^۲ خویش را می‌نمایاند؛ «أَنَّ الْمَاهِيَاتِ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْأَوَّلِيَّةِ الذَّاتِيَّةِ لِحَقِيقَةِ الْوُجُودِ».

علت اینکه مرحوم آخوند ماهیت را اعراض اولی ذاتی حقیقت وجود آورد چیست؟ آیا سخن وی با سخن مرحوم محقق طوسی در شرح تجرید^۳ فرمود: «الشيئية من المعقولات الثانية» و «الوجود من المعقولات الثانية» تهافت ندارد؟

همان گونه که می‌دانید ماهیت صور علمیه اشیاء در وعای ذهن و از معقولات ثانیه است؛ چنانکه مفهوم وجود نیز از معقولات ثانیه است و هر دو در ذهنند. و مراد

۱. رساله جمع بین رأین، چاپ شده در حاشیه شرح حکمة الاشراق، ص ۵۳۷، (چاپ اول).

۲. بقره (۲) آیه ۱۱۵.

۳. شرح تجرید، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۴۲ و ۶۵.

وجود عینی خارجی نیست؛ چنانکه مراد وی از ماهیت، ماهیت خارجی نیست. اما اکنون مرحوم آخوند ماهیت را از اعراض ذاتی حقیقت وجود دانست، ولی در ذهن عکس این معنا از طرف قوم و جناب آخوند بیان شده است؛ یعنی وجود از عوارض ماهیت است، حاجی فرمود:

إن الوجود عارض الماهية تصوراً واتحداً هوية^۱

یعنی پس از سؤال از معنای ماهیت به مای شارحه، از وجود آن به «هل هو موجود» سؤال می شود. پس تقرّر ماهیت در ذهن مقدم بر اثبات وجود آن است، ولی در خارج بر عکس است؛ ابتدا، وجود که پایه و اساس است، تحقق می یابد آن گاه، در پی آن، تعینات و تشخصات و کثرات، بر وی عارض می شود.

قبلاً* گذشت که مسائل علم الهی بحث از علل قصواست. و همان گونه که بیان شد، مراد از علل قصوا و نهایی، علل قصوای نسبی است و الا اگر علت قصوای حقیقی مراد باشد، تنها یک مبدأ کل و سبب و علت کل برای همه عالم موجود است، و آن حق سبحانه است، و علم اعلا در این صورت، به الهیات بالمعنی الاخص انحصار می یابد و موضوعات همه علوم در این علم اثبات و در آن علوم، تنها از عوارض و حالات موضوع بحث می شود، و گرنه وجود موضوع مسلم و مفروع عنیه است. و یکی از عللی که این علم به «علم کلی» اشتهار یافته و همه علوم به آن نیاز مندند، اثبات موضوعات آنها در این علم است.

سرانجام سخن به اینجا رسید که متحقق در خارج، وجود است و کثرات و ماهیات از آن اتخاذ و انتزاع می شوند، و ماهیات احوال و شؤون این اصل هستند و بر او عروض دارند. آنچه هوش و بینش مرموز آدمی یافت، عبارات و زبان و قلم از تعبیر و تقریر و تحریر آن عاجز است. از آن جمله همین کلمه عروض است، چنانکه برای بیان واقع و

۱. منظومه، فی «حکمت»، ص ۸۱ (چاپ ناصری).

تقریب به ذهن مثال امواج دریا و دریا را به میان کشیدند. امواج آب، به تعبیری شکن آب و خیزاب همین آب برخاسته می باشد، نه آنکه موج، غیر آب باشد پس همین آب، برخاسته و نشیب و فراز پیدا کرده و به اسم موج درآمده است و سخن از این موج و آن موج پدید آورده و مقایسه بین امواج را به میان کشانده است. پس خیزاب در بود و نمود و آثار، همان آب شکن یافته است. پس یک دریای بیکران هستی و این کلمات، خیزاب وی اند که ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۱ و نمود هر موجودی به ملکوت اوست، و به آن آب است که این خیزاب و شکن، موجود است که گاهی از آن به «کلمات وجودیه» و «جدول بحر وجود» تعبیر می شود، و گاهی جداول را به «شؤون حقیقت وجود» و گاهی به «مجالی» و «مظاهر» و اسامی دیگر می ستایند، و در واقع ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۲ و آن سر ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ﴾^۳ با عنوان الوهیت رب، حقیقت همه است و اوست که ﴿فِي أَنْفُسِكُمْ﴾^۴ می باشد، و در نهایت روشن می شود که همه، مربوب و در تحت تدبیر و تسخیر متفرد به جبروت هستند و الا ماده، شعوری ندارد و هیچ کس نیز ادعای شعور آن را ندارد، پس کیست که مصور بچه در زهدان است؟ آیا مادر و پدر از وجود و ریشه و تکاملش مطلعند، و یا سمت اعدادی دارند؟ پس به ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^۵ می رسیم. آن کس که در قیام و قعود و کسب و کار و خواب و بیداری است، چه کسی در این حالات او را تدبیر می کند؟ در صد کلمه گفته ام: ^۶مادی لا اقل در چاقو و دسته چاقو تأمل کند. آخر این تیغه چاقو به وفق دسته چاقو به علم و بینش و درایت تراشیده شده و جابرای تیغه

۱. پس (۳۶) آیه ۸۳

۲. حدید (۵۷) آیه ۳

۳. زخرف (۴۳) آیه ۸۴

۴. ذاریات (۵۱) آیه ۲۱

۵. آل عمران (۳) آیه ۶

۶. آیه الله حسن زاده، صد کلمه، کلمه نود و چهارم.

روی حساب است. مادر چه می‌داند که در این زهدان باید این مصور او را در اینجا مؤنث و به این شکل بیافریند و در رحم دیگر مذکر و بر آن شکل بیافریند و این دو برای بقای نظام هستی و نوع ازدواج کنند! پس تا به حقیقت نرسیدیم مضطربیم و دل آدم آرام نمی‌شود، ولی وقتی به خدا، یعنی به علم مطلق و به جمال مطلق و به الوهیت که رسیدیم دل آرام می‌گیرد: ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^۱ و آدم می‌فهمد که علم و تدبیر و حیات محض است تا به جایی می‌رسیم که می‌بینیم هر چه در صفات وی بگوییم، کم گفتیم، و در نهایت به حیرت می‌افتیم.

پس مراد از «طریقتنا» همین اصالت وجود صمدی است، و اینکه کثرات و شؤون و امواج و کلمات و مجالی و مظاهر، مخلوق او هستند، و در همه جا و حدث قاهر و کثرت مقهور است. همه الهیون کمال بر این روش بودند و براهین و شهود نیز چنین می‌گویند، پس برهان و عرفان و قرآن از همدیگر جدایی ندارند.

مردم الهی به علم و دانش گرایش دارند و نظام عالم را بر طبق علم و حکمت می‌دانند، پس این سخن که «ما را به دین عوام بمیران» گزافه‌ای برای رضایت عوام و دشمنی با علم و دانش است؛ چنانکه عالم باید به دنبال عمل باشد. هم اکنون از من بشنوید و برنامه‌ای برای خود قرار دهید. این برنامه عملی به برنامه علمی شما کمک خواهد کرد و آن اینکه، در شب خلوت مختصری با خود نمایید و در خلقت و بود خویش و در اول و آخر و حرکت خویش اندیشه کنید، و آن را ادامه دهید و نگویند، قبلاً نشستیم. این فکر به شما بیداری می‌دهد و به شما تلنگر می‌زند و به راه می‌اندازد. مراد از این ساعت، ساعت متعارف نیست، بلکه مراد پره‌ای از زمان است، و این وقت را در وقت معینی از سحر قرار دهید و از آن وقت همانند اوقات درسی محافظت کنید و آن را جلو و عقب نیندازید. پس از این استاد اسفاد، در حضور استاد دیگر و کتابی دیگر به نام ام‌الکتاب و کتاب ملک و ملکوت بنشینید و در حضور او

قرآن کریم را درس بگیرید: «گر کام تو بر نیامد آنگه گله کن» و این خلوت شب باعث روشنی سرّ و نهانخانه دل شما خواهد شد و خداجویی شما گل خواهد کرد و به مقام حیرت می‌رسید و این سخنان نیز اندک‌اندک سبز خواهد شد، و دولت آیات قرآنی، خویش را بهتر نشان خواهد داد تا: «یار که را خواهد و میلش به که باشد».

غایت مباحث وجود، شناخت دار «اسرار الهی» است. همان‌گونه که هدف طبیب از تشریح بدن^۱ رسیدن به اسرار بدن انسانی است؛ در این کتاب نیز دار هستی و دار حقیقت تشریح خواهد شد.

«أن الماهیات من الأعراض الأولیة الذاتیة لحقیقة الوجود»؛ ماهیات از معقولات ثانیه بوده و پس از تقرّر ماهیت در ذهن، وجود مفهومی که خود نیز از معقولات ثانیه است، عارض بر آن می‌شود، زیرا در ترتیب مطالب، پس از مای شارحه، هل بسیطه، که با آن از وجود شیء سؤال می‌شود، قرار دارد و این سخن با سخن کنونی که ماهیت از اعراض ذاتی حقیقت وجود است تهافت ندارد، زیرا ماهیت در ذهن معروض و در خارج عارض است؛ چنانکه وجود در ذهن عارض و در خارج معروض. و ماهیات در خارج همان مظاهر و مجالی وجودند، و به واسطه عروض خارجی ماهیات بر وجود کثرات پدید آمد، حقیقت وجود به واسطه آنها کثرت یافت و این و آن، و زید و عمرو پدید آمد؛ مثل یک فرد انسان که دارای شوون و چشم و گوش و زبان و قوای

۱. در سرگذشت یکی از دانشمندان خارجی که در دوسم معرفت نفس نیز عنوان کرده‌ام چنین آمده است که، یکی از دوستان وی به دیدارش آمد، دست و پای وی را آلوده به خون دید و متوجه شد که در دست وی کاردی قرار دارد، پرسید: چه می‌کنی؟ گفت: مشغول مطالعه کتابی هستم. وی پرسید: با این وضع چگونه می‌توان کتابی مطالعه کرد. پس از اینکه او را به افاق تشریح برد و جسد گوساله را نشان داد و گفت: این هم کتابی است. من این مطلب را در کتابی ندیدم، بلکه به هنگامی که در محضر جناب آشتیانی^ع شفاء می‌خواندیم فرمود: پیشینیان انسان را تشریح نمی‌کردند، بلکه میمون را به دلیل نزدیکی بدنش با بدن انسان تشریح می‌کردند تا از آن تشریح به این تشریح برسند.

این دانشمند رنه دکارت بوده و این قصه را جناب استاد در رساله «تشریح» در ده رساله فارسی نقل کرده است.

دیگر شده است، ولی یک حقیقت و یک وجود بیش ندارد که همه این اعضا و قوارا به خود نسبت می دهد و می گوید: من دیدم و من رفتم، و در این حالت چشم ملحوظ نیست و وحدت نفس ناطقه همه را کنار می زند و می گوید: با این اعضا شنیدم و دیدم. آنکه شنیده بود، همین است. پس یک حقیقت است که دارای اعضا و قوا گردیده است و انسان دو حقیقت نیست: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾^۱.

همین معنا اگر بالا رود و بی نهایتش نمایید، می بینید خداست که دارد خدایی می کند و یک وحدت قاهر، و یک حقیقت واجب صمد موجود است، و همه قوای نظام هستی، که ملائکه الهی اند، شئون این حقیقتند و کثرات موجود در عالم شهادت مطلقه و در عالم مثال منفصل و بالاتر، همه مظاهر این قوایند؛ چنانکه به بیان دیگر، در مرحله بالاتر خود این قوا هستند، اما اکنون سخن در این بحر وجود و ماهیات عارض بر آن است که باعث کثرت آن شده و آن را به صورت مجالی و مظاهر در آورده، و ماهیات ذهنی از همین کثرات و مجالی و مظاهر انتزاع شده اند، و در ذهن به کلیت نشان دهنده این خارج هستند. پس مراد از ماهیات، که عوارض متن ذات و واقعند، همین مظاهر و حدود و شکن ها و خیزاب ها هستند که به تعبیری، بر روی این دریای هستی هستند. کما أن الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الوجود. در قسمت قبل فرمود: ماهیات عارض متن واقع هستند و در اینجا فرمود: وحدت و کثرت عارض بر «مفهوم وجود» هستند، اکنون به جمله ای از چند درس قبل توجه کنید: «وهو الذي من الخلق إلى الحق في النظر إلى طبيعة الوجود» و «عوارض الذاتية» ماهیات است، و گفتیم که مراد از این ماهیات، ماهیت عارض بر طبیعت وجود حقیقت وجود خارجی است و مراد از عوارض معقول ثانی موجود در ذهن نیست، بلکه منشأ انتزاع ماهیت ذهنی می شوند؛ یعنی پس از مای شارحه با هل بسیطه از وجود می برسید و پس از بیان و اثبات وجود ماهیت، از حقیقت شیء سؤال

می‌شود، آن گاه با اهل مرکبه سؤال می‌شود که آیا این ماهیت واحده است و یا کثیره. پس این اوصاف، عوارض ذهنی ماهیات در ذهن است. در منظومه که خلاصه اسفار است فرق بین معقول ثانی فلسفی و منطقی آمده است.

فاستقام... درباره جمله دیروز که فرمود: «كالأعراض الذاتية» گفته شد که این تعبیر به تبعیت از بیان شیخ است، ولی اکنون بیان می‌کند که موضوعات سایر علوم، یعنی ماهیات و کثرات و کلمات وجودی، أعراضاً فی الفلسفة الأولى می‌باشند، نه «كالأعراض».

عدم امکان تعریف وجود عام به حد و رسم

اکنون خلاصه مطلب را بیان می‌فرماید: و بالجمله خلاصه، هذا العلم لقرط علوه و شموله؛ یعنی علم کلی دارای علو است باحث عن الأحوال الموجوده که باحث، پژوهنده و جستجو کننده و زیر و رو کننده و کاونده است و قدما، از چنین کسی به محصل و اهل تحصیل و تحقیق تعبیر می‌کردند، همان گونه که شیخ در تعلیقات فرمود: انسان به طور فطری جویای اسرار نظام هستی و شکافتن آن است و از جهل نفرت دارد. ^۱ از این رو کودکی که در حال مکیدن شیر از پستان مادر است، ناگهان از آن دست می‌کشد و به دهان پدر و مادر چشم می‌دوزد که در حال گفتگو هستند، وی می‌خواهد گویا شود، و فطرتش او را و می‌دارد تا از غذای مورد علاقه‌اش دست بردارد، و به کمال مطلوب خود روی آورد. به همین جهت واله و شیفته و فانی در کلمات پدر و مادر می‌گردد. همین کودک در همه مراحل زندگی خود چنین است، به طوری که این قوه رشد می‌کند از خوراک و شهوت حیوانی، بیشتر تن می‌زند، و همه چیز را فدای این حقیقت علم خواهی می‌کند. اگر میلیاردها سال بماند باز دست از دانا شدن نمی‌کشد.

۱. ر.ک: تعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۳۰، (چاپ مصر)، «النفس الإنسانية مطبوعة على أن تشعر

در نشأه دیگر نیز تجلیات ربوبی و تجلیات ائمه اطهار علیهم السلام که «جنب الله» هستند، این قوه فطری و کمال خواهی اش را ارضا می کنند.

و اقسامه الأولیه. یعنی «باحث عن أحوال الموجود وأقسامه الأولیه». در کتاب های مطبوع تاکنون عنوان جداگانه ای، که مرحوم آخوند در اینجا آورده است، نیاورده اند، آن عنوان این است: فی أنه لا یسکن تعریف الوجود العام بحدّ أو رسم.

پس قبل از «بالجمله» این عنوان قرار دارد که مفهوم وجود و هستی و بودن از اعراف اشیاء است و در اثبات آن به برهان نیازی نداریم، چون وجود اسط اشیاء است پس آنکه باید وجود را اثبات کند چیست؟ ورای وجود عدم است، و دیگر اشیاء، خود فروغ و مظاهر همین حقیقتند و پی بردن از شعاع خورشید به خود خورشید، مثل آن است که با نور شمع به دنبال نور شمس بگردیم.

زهی نادان که او خورشید تابان ز نور شمع جوید در بیابان
سائلی که دهان پخته ای نداشت از جناب رسول الله پرسید: «بِمَاذَا عَرَفْتَ اللَّهَ؟» آن حضرت فرمود: «عَرَفْتُ الْأَشْيَاءَ بِاللَّهِ»^۱ و یا «رَبِّي»؛ فرمود: من اشیاء را به خدایم شناختم. نه اینکه خدا را به چه شناختی، بلکه همه به او شناخته می شوند. فیجب أن یکون الوجود المطلق بیّناً بنفسه مستغنیاً عن التعریف والإثبات. تا به «غشاوة وهمیه» برسیم دنباله همین بحث است.

در اثبات شیء به واسطه ای نیاز داریم که آن شیء واسطه در حمل محمول بر موضوع مورد نظر گردد، و اذعان و تصدیق به این محمول بر این موضوع، به واسطه آن شیء (حدّ وسط) انجام می گیرد. و اگر در جایی بین دو شیء مزبور مغایرت نباشد، و اتحاد در بین باشد، آن شیء واسطه در اثبات این شیء نخواهد شد. به همین جهت در تمام حمل ها باید بین موضوع و محمول به وجهی مناسبت و به وجهی مغایرت

۱. نجفقلی حبیبی، در شرح الأسماء (ص ۱۲۲)؛ آن را از اصطلاحات عبدالرزاق نقل کرده است. همین حدیث از حضرت علی در کافی (ج ۱، کتاب توحید، باب أنه لا یعرف إلا به، ص ۸۵) نقل شده است.

باشد پس اگر مغایرت تام بین دو شیء موجود باشد حمل صورت نمی‌گیرد؛ چنانکه مناسبت به جمیع وجوه، یعنی اتحاد نیز مفید بودن حمل را از بین می‌برد. پس در اثبات، نوعی دوگانگی و مغایرت می‌خواهیم، زیرا اثبات به تصدیق می‌انجامد و قضیه و تصدیق، که نتیجه قیاس مزبور است، «ثبوت شیء لشیء» می‌باشد و بین شیء و خودش مغایرت نیست، پس چون همه فروع و شعب وجودند و غیر او نیستند نمی‌توانند واسطه در اثبات، و معرف وی شوند و الا لم یکن موضوعاً للعلم العام. پس وجود اَبسط و مطلق است.

و أيضاً التعریف إما أن یکون بالحدّ أو بالرسم چون حدّ از ماهیت اشیاء انتزاع می‌شود، و اگر حقیقتی غیر متناهی و حد و اندازه نداشته باشد، ترکیب در آن راه ندارد و بسیط است و در تعریف از اجزاء، یعنی جنس و فصل استفاده می‌شود، پس چیزی که بسیط است تعریف ندارد بنابراین تعاریف مرسلات بسیطه، تعریفات شرح الاسمی و یا تعریف به لواز مند؛ چنانکه در لغت‌نامه‌ها، هر لغتی را با لغتی دیگر معنا می‌کنند. و کلاً القسمین، یعنی چه حد و چه رسم، باطل فی الوجود. أما الأول؛ یعنی اینکه حد نمی‌شود فلانه إنما یکون بالجنس والفصل؛ یعنی تعریف به جنس قریب و فصل قریب است که آنها از حدود اشیاء بر می‌خیزند. والوجود لکونه أعمّ الأشیاء لا جنس له.... جنس نسبت به انواع اعم است و بعد از آن به اعمّ الأشیاء می‌رسیم که همه عامل‌ها در تحت آن است. چنین مفهومی مفهوم وجود است «وما لا جنس فلا فصل له». فصل در جایی است که چند حقیقت مختلف در تحت یک جنس باشند و فصل یکی از آن حقایق را از دیگری امتیاز دهد، ولی در جایی که جنسی نباشد فصلی نیست «وما لا جنس له فلا فصل له»؛ و در جایی که جنس و فصل نباشد، حد، که تألیف از آن دو است، نخواهد بود.

وأما الثاني؛ یعنی رسم، فلانه تعریف بالأعرف ولا أعرف من الوجود. حد و رسم در این شریکند که از اجزائی تشکیل یافته‌اند که از محدود و مرسوم اعرف هستند و

اعرف از وجود نداریم. پس این دلیل اعم است، و دلیل عدم وجود حد برای وجود نیز می‌شود. و چون همه، شؤون و شجون وجودند، اعرف از وجود موجود نیست، زیرا همه در تحت این وجود غیر متناهی‌اند، اگر ابعاد متناهی باشد، و بپذیریم که ادله پنجگانه و یاششگانه تمام است، ولی هیچ حکیم الهی مدعی تناهی وجود نشده است. پس وجود صمدی غیر متناهی، که ذره‌ای از آن جدایی نداشته باشد، مورد کلام است، و گرنه استقلال وجودی برای موجود جدا از وی حاصل می‌شود؛ در حالی که ﴿بَيِّدِهِ مَلَكَوْتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۱، و نیز «قیوم» بودن این حقیقت از بین می‌رود.

فمن رام بیان الوجود؛ کسی که قصد کند که وجود را به اشیایی تعریف کند به این قصد که آنها اظهارند فقد أخطأ خطأ فاحشاً؛ اشتباهی فاحش کرده است.

ولما لم یکن للوجود حدّ فلا برهان له. مشارکت حدّ و برهان به این جهت است که جزء اخیر تعریف، یعنی فصل، علت تشخص و تعیین جنس و در نتیجه نوع است. پس در تعریف نوع انسان، حیوان ناطق می‌آید. ناطق، که جزء اخیر حدّ می‌باشد، علت تعیین جزء نخست است، و همین جزء اخیر در برهان حدّ وسط قرار می‌گیرد، چنانکه در منطق شرح شمسیه و شفاء آمده^۲ و ضابطه آن چنین است. «الوسط ما یقارن قولنا؛ لأنه».

علت ادراک کلیات در حیوان چیست؟ «لأنه ناطق» جواب است و همین ناطق جزء اخیر حدّ می‌باشد، و چون این ارتباط تنگاتنگ بین حدّ و برهان وجود دارد پس هر کجا حدّ وجود دارد، امکان اقامه برهان نیز موجود است و هر کجا برهان بود، کشف از حدّ می‌نماید. پس «ما لا حدّ له لا برهان له»؛ و چون وجود جنس و فصل ندارد پس برهانی ندارد علی ما تبیین فی القسطاس. قسطاس اسم علم منطق است. میزان همان

۱. یس (۳۶) آیه ۸۳

۲. مشارکت حدّ و برهان در شفاء، («منطق» ج ۳، ص ۲۸۸-۲۹۵، چاپ مصر) آمده است؛ و نیز ر.ک: منظومه، ج ۱،

تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۲۰۸، پاورقی.

قسطاس می باشد ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾.^۱ در علم میزان در دو جا قاف به کسر آورده شده است، ولی ارباب لغت قسطاس را در دو قرائت به ضمه و کسره قاف ذکر کرده اند.

و كما أن من التصديق ما لا يمكن....

طبق این شعر:

موضوع و مبادی و مسائل

اجزای علوم نزد عاقل

مبادی تصدیقی فلسفه

به موضوع و مسائلش آشنایی پیدا کردیم، اکنون به مبادی این علم می پردازیم، زیرا در راه کاوش علم هستیم و با آنکه چیزی نمی دانستیم و بر طبق فرموده قرآن: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾^۲ اندک اندک از اولیات، که به واسطه فؤاد و چشم و گوش به دست می آید، فطرت خدادادی واجد سرمایه می شود و با آن پله های ترقی را از دامن ماده می پیماید و به اصل و حقیقت آنها می رسد، ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾.^۳ پس برخلاف شخص مادی از اینجا منتقل می شویم، و همان گونه که فارابی در مدینه فاضله فرمود: بصر اینجا حکایت از بصر و ابصار بالاتری در نفس الامر و مراحل عالی وجود می کند، و علم و قوه و قدرت در اینجا موجود است پس باید اصلشان در آنجا موجود باشد بنابراین باید اندک اندک پیش رفت:

هر دم از این باغ بری می رسد تازه تر از تازه تری می رسد

و این تازه ها که باعث رشد عقلی می شوند از کدام خزانه می آیند، و چگونه افاضه

۱. شعراء (۲۶) آیه ۱۸۲.

۲. نحل (۱۶) آیه ۷۸.

۳. واقعه (۵۶) آیه ۶۲.

می‌شوند؟ همه این مطالب در مرحله دوم می‌آید و در منهج سوم در بحث وجود ذهنی نیز بحثی سنگین پیاده می‌کند و ثابت می‌شود که حقیقتی وجود دارد که مفیض این حقایق است.

اصل هر چه در اینجاست و در نشأه اولی دیده و مشاهده می‌شود در آنجا موجود است، و انسان نیز از همین حقایق، علمی اجمالی پیدا می‌کند و به واسطه آن به مجهول می‌رسد و الا اگر آنها هیچ ارتباطی با اینجانب نداشتند چگونه انسان طالب آنها بود! زیرا که طلب مجهول مطلق، محال است. پس از این فرع، که باعث علم اجمالی می‌شود، به واسطه کاوش و جستجو بانردبان معرفت به آن اصل می‌رسیم، چون تمام این موجود و حقیقت آن ملکوت وی بود، و این کانال رشته ارتباطی ما با اوست و همان گونه که طلب مجهول مطلق محال است، و با دریافت اجمالی به دریافت تفصیلی می‌رسیم.

طالب هر پیشه و هر مطلبی حق چشاند اول کارش لپی

به همین صورت ندای مجهول مطلق ممکن نیست، پس ندای ما از کانال و مجرای وجودی ماست.

شیخ* در اوایل دانشنامه علائی^۱ فرمود: «هر نادانسته را راهی است که بدان دانسته می‌شود.» پس هر مجهولی که مطلوب قرار گرفت، راهی برای شناخت دارد، لیکن انسان باید آن راه و مقدمات را پیدا کند، و مجهولات انسان، خواه مجهولات تصویری باشد و خواه تصدیقی، باید به معلومات منتهی شود. گاهی حکم محمولی برای موضوعی به سلب و ایجاب، مجهول است، در این صورت به دنبال قضایای معلوم می‌رود، و آنها را در قیاس قرار می‌دهد و این حکم را استفاده می‌کند، در اختراع‌ها و صنایع، علوم اولیه‌ای وجود دارد که اگر آن علوم اولیه برای وی روشن بودند، از آنها برای مطلوب استفاده می‌کند و الا چگونه چیزی که خود مجهول است در قیاس برای

معرفت مجهول به کار می‌رود؟ پس این نادانسته، دانسته‌ای می‌طلبد و قضیه‌ای بدیهی می‌خواهد، که در قیاس قرار داده شود. و قیاس خود إنتاجی بدیهی دارد؛ مثل شکل اول که سایر اشکال به آن بر می‌گردد و با این روش، مطلوب نیز معلوم می‌شود. راهی برای شناخت تصور مجهول نیز همانند تصدیق وجود دارد، و از تصورات معلوم باید تصور مجهول را دریافت. و اگر آن تصورات نیز مجهول باشند و یا نیازمند به کسب داشته باشند، باید به تصورات بدیهی تر کسب گردند، تا به ابده بدیهیات، که بالاتر از آن تصور ندارد، برسد. این بدیهیات برای انسان بر اثر حشر با عالم طبیعت و انس با این نشأه، لمس کردن‌ها و چشیدن‌ها و تجربیات تکراری، بدیهی می‌شود. پس از این تصورات بدیهی، که پایه همه تصوراتند، به تصور مجهول می‌رسیم. پس چنانکه مجهولات تصدیقی باید به معلومات تصدیقی برسد، همچنین تصورات مجهول باید به معلومات تصویری برسد: در تصدیقات به قضایای بدیهی، نظیر محال بودن ارتفاع و اجتماع نقیضین می‌رسد و در بدیهیات تصویری نیز باید به مفاهیم اعم، مثل مفهوم وجود، که موضوع بحث ماست، برسد. پس وجود امر پوشیده‌ای نیست تا از غیر بخواهیم وجود را بفهمیم، علاوه آنکه وجود غیر ندارد تا از آن غیر به وجود برسیم و آن غیر معرف وی شود.

می‌دانیم که همه اعراض از کیفیات و غیر آن، به جوهر می‌رسد، زیرا آنچه می‌بینیم و می‌شنویم، یا عرض است و یا جوهر، و اعراض ناگزیر به جوهر می‌انجامند. یک راه اثبات جوهر و علم به آن، خود ما هستیم؛ ما خویشتن را موجودی قائم به ذات کذایی می‌یابیم و می‌دانیم، که محل نمی‌خواهیم، گرچه رنگ و کیفیت‌های دیگر و نیز جسم تعلیمی، یعنی طول و عرض و عمق داریم، که اعراضند ولی همه آنها به خودمان، که بالوجدان به خود متکی هستیم، بر می‌گردد. پس از این راه معنای جوهر فهمیده می‌شود، و با آنکه تا قبل از این، وقتی که جوهر و عرض را بررسی می‌کرد چون و چرا داشت، ولی اکنون به خود که رسید آرام می‌شود و سلطان «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ

فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ^۱ خود را به وی نشان می‌دهد، و یکی از معانی فراوان این جمله همین است. پس از راه خویش، که بدیهی است به معرفت جوهر نایل می‌شویم. در موضوع بحث ما نیز همه تصورات به مفهوم وجود می‌رسد که ابده بدیهیات است و این مفهوم مرآت و عنوان متن وجود خارجی است. و كما أن من التصديق ما لا يمكن إدراكه. این بحث در الهیات شفاء^۲ به تفصیل عنوان شده است.

عبارات مرحوم خواجه و علامه در شرح تجرید^۳ نیز ناظر به همین سخن شیخ هستند.

و كما أن من التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك قبله أشياء آخر؛ تاقضایای اولیه، یعنی اشیای دیگر ادراک نشود، نوبت به ادراک این تصدیق نمی‌رسد. مقدماتی می‌خواهید مثل آن نرید آن نعلم أن العقل موجود.

گاهی عقل، یعنی مخلوق اول که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»^۴ نه عقل به معنای نفس ناطقه، از راه تجرد و تعالی نفس ناطقه و نیز از راه طبیعت قابل اثبات است. ولی این عقل به معنای اعم است؛ یعنی خواه عقل انسانی و خواه عقل پیکر عالم کبیر (ماوراء الطبیعه) موجود است، گر چه عقول اینجا شؤون عقل آنجاست.

این اصطلاح ما و جوامع روایی است، ولی گاهی در تذکره‌های حکمای الهی پیشین می‌خوانیم که ایشان معتقد به عقل بودند، و می‌گفتند عقل عالم را می‌گرداند که مراد از این عقل، مبدأ عالم است. همان گونه که به این حقیقت واحد و حق و وجود و

۱. منسوب به حضرت موسی علیه السلام در غرر و درر، و نیز در الدرر المنترة في الأحاديث المشتهرة و در حاشیه الفتاوی الحدیثه لابن حجر، ص ۲۱۳. و نووی آن را ثابت ندانست، به نقل از: حاجی سبزواری، شرح الأسماء، تحقیق نجفقلی حبیبی، ص ۶۹، پاورقی.

۲. ج ۲، مقاله ۱، فصل ۵، ص ۲۷ (چاپ ۱، رحلی).

۳. تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۲۲.

۴. بحارالانوار، ج ۱، ص ۹۷.

عشق و وحدت و نقطه و حب گفتند، به آن عقل نیز گفتند:

قد عبّروا عنه بعقل و وحدة

وقد أفصحوا عنه بعشق و نقطة

وللناس فيما يعشقون مذاهب

خليقتهم تحكي اختلاف السليقة^۱

طاووسی در کنه المراد^۲، که در علم اوفاق و اعداد است، از ریاضی دانان گذشته (آل

فیثاغورس) نقل می کند که ایشان به وی «واحد» می گفتند.

به همین وزان چون اقدمین دیدند عالم را اراده و تدبیر و حیات و نظم و برنامه

می گرداند از آن به عقل تعبیر کردند.

پس مراد از عقل، که آخوند می گوید: «می خواهیم آن را بدانیم» می تواند عقل به

اصطلاح ما و یا عقل به اصطلاح اقدمین باشد. پس نحتاج أولاً إلى أن نحصل تصدیقات

أخرى، ولا محالة ينتهي إلى تصدیق لا يتقدمه تصدیق آخر؛ برای اینکه دور و تسلسل

محال است، زیرا که نظام هستی به دو طرف منتهی می شود: از طرف مبدأ به واجب

بالذات، و از این طرف به امور اولیات و بدیهیات. بل یکون واجباً بنفسه آن قضیه و

تصدیق و حکم اولیاً بیناً عند العقل بذاته، خود آن تصدیق بدیهی است و نیاز به قضیه

دیگر نیست، کالقول بأن الشيء شيء؛ شیء خودش خودش است، و نمی شود شیء

خودش نباشد. گرچه نبودن و عدم به تبع بحث از وجود مورد طلب ماست، زیرا

فلسفه، علم به اعیان موجودات است، و در کتب فلسفی بحث از علوم، بحثی طفیلی و

استطرادی و مانند جمله معترضه است، چون عدم چیست که بنخواهیم آن را تشریح

کنیم، رنگ و بو و نمودی ندارد، و او را واقعیتی نیست تا از آن جستجو و فحص شود،

پس متعلق جستجوی ما موجوداتند، و آن گاه به نوعی از مداعبه و ملاحظه و هم، از نبود

این موجود و به طفیل آن، عدم را توهم می کنید، و الا عدم در متن خارج راه ندارد.

خیلی از الفاظ فلسفی مثل سخنان متعارف ما، مثل جانماز ریشه ای ندارد، زیرا

۱. منظومه بنوع الحیاة، از جناب استاد حسن زاده آملی، شرح العیون فی شرح العیون، ص ۸۷، (چاپ دوم).

۲. ر. ک: هزار و یک نکه، نکتة ۱۴۵.

جای نماز، علم، حقیقت و قرب الی الله و قلب و حقیقت انسان است، چنانکه عدم زید در صد سال پیش تر نیز از همین سخنان است. مگر ظرف وجود زید آن هنگام بود که وی در آن موطن معدوم است؟! بلکه چنین نیست «وفي نظام الكل كل منتظم»^۱ همه موجودات در ترتیب وجودی در جای خود قرار دارند، و نمی توان چیزی که الآن قرار دارد، از متن اعیان برداشته شود، و از ظرف وجودی خود منسلخ شود، و آن را در قلب و یا بعد قرار داد، بلکه همه نظام هستی یکپارچه علم عنایی حق است که در جای خود قرار دارد، و لازم و واجب است که متن تحقق آن همان جای مخصوص باشد. پس اگر از این موطن بخواهیم آن را برداریم، عدم او در این موطن و در این ظرف زمان صادق می آید.

وَأَنَّ الشَّيْءَ لَيْسَ بِنَقِيضِهِ؛ شَيْءٌ نَمَى تَوَانِدُ نَقِيضِ خَوْذِ بَاشِدُ؛ هَمْ شَيْءٌ، خَوْذِش بَاشِدُ
و هَمْ نَقِيضِ خَوْذِش، مَمَكِنُ نَيْسِتْ، وَ اَيْنَ مَطْلَبِ اَزْ اَمُورِ بَدِيهِي وَ اُولِي اِسْتِ.
باز از قضایای بدیهی دیگر وَأَنَّ النَّقِيضِينَ لَا يَجْتَمِعَانِ وَلَا يَرْتَفِعَانِ فِي الْوَاقِعِ وَعَنْ الْوَاقِعِ بَهْ يَقِينُ كَلِمَةُ «فِي الْوَاقِعِ» مَفْعُولٌ بَهْ وَاسْطَةُ «لَا يَجْتَمِعَانِ» اِسْتِ «وَعَنْ الْوَاقِعِ» مَتَعَلِقٌ بَهْ «لَا يَرْتَفِعَانِ». پَسْ بَهْ لَفٌ وَ نَشْرٌ مَرْتَبِ اَيْنَ صِلَهْ بَایِدُ دَقْتِ دَاشْتِ. مَرَادُ اَزْ وَاقِعِ، نَفْسِ الْاَمْرِ بَهْ تَعْبِيرِ دِيْگَرِ اِسْتِ. هَرِ چَهْ كِهْ وَاقِعِ اِسْتِ نَفْسِيَّتِ دَارِدُ، وَ هَرِ چَهْ كِهْ نَفْسِيَّتِ دَارِدُ، حَقٌّ وَ وَاقِعِ اِسْتِ، وَ هَرِ چَهْ بَهْ صُورَتِ رِيَاضِي دُو دُو تَا چَهَارِ تَا دَرِ مَرْتَبَهْ وَ عَوَالِمِ خَوْذِ مِي بَاشِدُ نَفْسِيَّتِ دَارِدُ.

قضایای کاذبه نفسیت ندارد

آنچه نفسیت ندارد دروغ و خلاف متن اعیان است. مراد از اینکه همه علوم و معارف نفس الامری و واقعیت دارند، آن است که در عوالم خویش و مطابق آن حقیقت دارند، گرچه نسبت به واقع، رقیقه و ظل آن هستند. قضایای کاذبه مطلقاً

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۴۲۲.

نفسیت ندارند، در الهیات و شرح تجرید از آنها بحث می‌گردد.^۱ مرحوم علامه حلی در کشف المراد^۲ می‌گوید: من از استادم خواجه طوسی درباره نفس الامر و از موطن تقرر و تحقق قضایای کاذبه پرسیدم، اما استادم «لم یأت مقنع؛ کلامی که مرا قانع کند فراهم نیاورد».

مرحوم حاجی نیز در این باره در این کتاب سخنانی دارد، و می‌فرماید: «خواجه، اجل از آن است که در این باره جواب قانع کننده ندهد، ولی فرصت و وقت نبود».^۳

رساله «نفس الامر»^۴ ما متکفل جمع و بیان آنهاست، گرچه خود من حرف تازه‌ای در آن نزده‌ام، ولی نشان داده‌ام که این بحث از کجا پیش آمده است و در نهایت حاجی و آخوند چه فرموده‌اند.

مبادی تصویری فلسفه

تاکنون در قسمت تصدیق سخن گفته شد اکنون فکذلك القول فی باب التصور. همین بحث در موضوع این علم نیز می‌آید. موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است و آن تصویری بدیهی دارد.

فلیس إذا احتاج تصور... اگر باید تصدیق‌ها به تصدیقی دیگر منتهی شود، معنایش آن نیست که همه تصدیقات باید به تصدیق دیگر بینجامد، زیرا تصدیق بدیهی به تصدیق دیگر متکی نیست. همین مطلب در باب تصور نیز می‌آید. مرحوم میر سید

۱. کتاب شرح تجرید علامه از بحث و درس حوزه مناسفانه کنار گذاشته شد، و چنین کتابی با این عظمت برداشته نشد مگر به واسطه بحث امامت آنکه علامه به خوبی در آن از امامت سخن گفت و آن را برهانی کرد و از فحش و بدگویی دوری گزید.

۲. کشف المراد، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۷۰.

۳. اسفار، با تعلیقات مرحوم سبزواری، ج ۳، ص ۱۷۲، (چاپ ۱).

۴. این رساله در شرح العیون فی شرح العیون، چاپ شده است.

شریف در رساله کبری^۱ در این باره فرمود: تصور جن و ملک و عقل به تصورات مفرد، که معرفات هستند، منتهی می شود، و به واسطه آنها تعریف این معانی مجهول صورت می گیرد، ولی چنین نیست که هر تصویری باید منتهی به تصور دیگر شود؛ بلکه باید به تصور بدیهی رسید، که نیازی به تصور دیگر ندارد.

بل لابد من الانتهاء إلی تصور یقف ولا یصل بتصور سابق علیه، بلکه منتهی می شود به ضروریات کذایی، کالوجوب والإمكان والوجود. اینها از فطریات ماست، گرچه ممکن است لفظ ممکن را ندانیم، معنای آن در ذهن همه مرکوز است. اگر از باغبانی که باغش را سرمازده است پرسید: آیا درختان شما امسال بار می دهد؟ می گوید: می بینید که سوخته است، ولی اگر این باغ سرمازده نباشد، در پاسخ شما می گوید: با خداست؛ نمی گوید: ممکن است؛ یعنی شاید برف و سرما و آفت دیگر به آن برسد و میوه و ثمر ندهد. اگر پرسید، چرا؟ می گوید: مگر من علم به غیب دارم و چون لفظ امکان را ندارد، چنین می گوید.

وقتی درس منطق کبری تمام شد استاد بزرگوار ما حکایتی نقل کرد، فرمود: میر سید شریف وقتی از تدریس رساله کبری فارغ شد، به شاگردان گفت: بروید ببینید مردم خیابان و بازار در کسب و کارشان چه می گویند، حرفشان چیست. آنها رفتند و آمدند گفتند: آنها چیزی نمی گویند، مشغول کار و کاسبی خود هستند. میر سید شریف گفت: باید یک بار دیگر کبری بخوانید. دوباره کبری را برای آنها تدریس کرد، این بار که کبری تمام شد گفت: بروید ببینید، مردم چگونه سخن می گویند. شاگردی رفت و دید آهنگر به شاگردش می گوید: اگر دیر آمدی مثلاً تنبیهت می کنم، گفت: این قضیه شرطی است، آن دیگری قضیه منفصله حقیقیه پیدا کرد. میر به ایشان گفت: حالا منطق را فهمیدید.

پس مردم امکان و وجوب و امتناع را می دانند، گر چه از آن معنا به الفاظ مزبور

حکایت نکنند و این الفاظ را ندانند.

فمتی قصد اظهار هذه المعاني این مطلب، همان است که در کشف المراد و فصل پنجم مقالة اولی شفاء فرمودند که این تعاریف معنوی نیست، چنانکه در شرح تجرید از آن به «تعریف» تعبیر شده است^۱ و یا به تعبیر دیگر تعریف حقیقی نیست، چنانکه این گونه در کتاب‌های دیگر از آن تعبیر شده است. و نیز به این تعاریف تعریف به اوضح و شرح الاسم می‌گویند.

«فمتی قصد اظهار هذه المعاني بالكلام...»: یعنی به کلام دیگر می‌خواهیم، معرف بیاوریم و تعریف آن کنیم تعریف لفظی می‌شود، نه حقیقی و معنوی. چنین نیست که می‌خواهیم معرف اعراف و ابین و اشهر از آن بیاوریم و تعریف حقیقی باشد و با آن، معرف را بیان کنیم، بلکه در میان مرتکرات ذهنی که معانی اش برای ما روشن است الفاظی را تنبیه بر آن معانی قرار می‌دهیم.

مرحوم قطب در اوایل شرح شمسیه گفته است: برخی مجهولات نیاز به کسب دارند و برخی نیاز به تنبیه، زیرا از آنها غفلت داریم، ولی با اشاره مختصری به آن منتقل می‌شویم. پس این الفاظ منبّه هستند.^۲

در اینجا نیز تعاریف تنبیهی است. پس می‌داند، ولی نمی‌داند که می‌داند و با مختصر تنبیهی به آن توجه پیدا می‌کند.^۳ در قرآن آیه شریفه ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ﴾^۴ بر همین مطلب دلالت دارد؛ مثلاً شخص کتاب وجود و حقیقت خود را مواظبت و دستور را در آن پیاده نکرد، در نتیجه آن را ویران ساخت و خسران دید.

۱. خواجه فرمود: «بل المراد تعريف اللفظ». ر.ک: شرح تجرید، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۲۳ و شیخ

فرمود: «في اندلالة على الموجود... يكون فيه تنبيه على الغرض». ر.ک: الإلهيات من كتاب الشفاء، تصحیح اسناد

حسن زاده، مقالة ۱، ص ۳۹.

۲. ص ۱۳، (چاپ دار احیاء).

۳. ق (۵۰) آیه ۲۲.

۴. مؤمنون (۲۳) آیه ۱۵۵.

اکنون اگر بخواهید یک چرخ خیاطی بخرید، فروشنده آن دفترچه‌ای که دستورالعمل و دین و آیین استفاده و نگاه‌داری از چرخ است به شما می‌دهد و حاشا و کلا که خداوند عالم، بزرگ‌ترین صنعتش را بدون برنامه بگذارد و کتابی برای آن فرد نفرستد: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾.^۱ پس این قرآن کتاب هدایت است: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾^۲ این کتاب دستورالعمل نگاه‌داری این صنعت است.

ممکن نبودن اثبات وجود مطلق به برهان، به جهت بداهت آن

عنوان^۲ مرحوم آخوند این است: فی آنه لا یمكن إثبات طبیعة الوجود المطلق فی نفسه، اثبات وجود مطلق ممکن نیست، زیرا که «آفتاب آمد دلیل آفتاب». چون اجزاء ندارد پس حد ندارد و چون حد ندارد، برهان ندارد و نیز هر چه که در عالم موجود است، شأنی از شؤونات خود وی می‌باشد، و غیر وی نیست. پس در تصدیق و اذعان و حمل مغایرتی بین موضوع و مجهول لازم است که در اینجا مغایرت موجود نیست بنابراین اثبات آن راه ندارد. غیرتش غیر در جهان نگذاشت.

وَأما إثبات الوجود لموضوع هذا العلم، أي الموجود بما هو موجود فمستغنی عنه؛ اثبات وجود برای موضوع این علم، نیازی به اثبات ندارد، بلکه نه تنها نیازی به اثبات آن نیست، بل غیر صحیح بالحقیقة، چرا که اثبات به تصدیق منجر می‌شود و تصدیق، یعنی اذعان به وجود برای موضوع، یعنی اثبات شیء مجهول برای موضوع. پس دو چیز مغایر هم می‌خواهیم و حال آنکه در اینجا یک شیء موجود است، و مغایرت راه

۱. همان، آیه ۱۱۵.

۲. اسراء (۱۷) آیه ۹.

۳. این عناوین به درد انسان می‌خورد. برخی از این چاهی‌ها این عناوین را انداختند؛ مثلاً در بعضی از نسخ خطی وافی مرحوم فیض در حاشیه روشن می‌سازد که این حدیث را از کافی و از کدام قسمت آن آورده است، ولی در وافی چاپ شده تنها اشاره کرده است که این حدیث از کافی و یا از تهذیب، ولی اشاره نشده از کجای آن دو آورده شده است لذا انسان بسیار در زحمت می‌افتد.

ندارد. پس اثبات شیء لشیء می باشد لأن إثبات الشيء لنفسه غير ممكن، لو أريد به حقيقة الإثبات؛ اگر حقیقت اثبات را از کلمه اثبات متوقع باشیم، این ممکن نیست، گرچه مجاز و توسع در تعبیر امری دیگر است و خصوصاً إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت. وجه خصوصیت روشن است، زیرا گاهی ثبوت الارض مراد ماست پس وجود و ماهیت موضوع و محمولی مغایر را درست می کند، اما حقیقتی که خودش نفس وجود است، و عین واقعیت و حقیقت است، ثبوت شیء نیست، بلکه ثبوت و وجود است و در آنجا دوگانگی مفهومی ندارد. مراد از شیء ماهیت است. و وجود شیء می تواند با خود شیء به وجهی دوگانه باشد، پس با آنکه وجود الارض و وجود شیء یک چیز است، ولی می توان در ذهن دوگانگی برای آن اعتبار کرد. و حمل به اعتبار این مغایرت انجام می گیرد، ولی در جایی که خود نفس وجود است و نمی توان گفت وجود شیء، زیرا ماهیت و حد ندارد، پس تغایر راه ندارد. «و خصوصاً إذا كان الشيء نفس الثبوت» که شیء در اینجا، یعنی خود وجود. و چون لفظ ثبوت و وجود و یا لفظ ثابت و موجود مترادفند، پس در اینجا تنها تغییر الفاظ صورت گرفته است فإن الثابت... كما أن المضاف بالحقيقة....

اضافه و مضاف حقیقی در مقابل اضافه و مضاف مشهوری است: در «زید أب» آنکه اضافه حقیقی است، ابوت می باشد، و به واسطه ابوت زید به مضاف بودن متصف می شود. پس زید مضاف مشهوری است. و چون این مضاف مشهوری، از اضافه مضاف بودن را گرفت پس خود ابوت مضاف حقیقی است. اگر زید نادان به علم عالم می شود آیا خود علم روشنی ندارد و عالم نیست؟ پس به طریق اولی آنکه نور و بینایی به دیگران داده است خود نوریت و بینایی است. بعدها خواهیم گفت که وقتی علم بالا برود مساوق با وجود، یعنی وجود بسیط قائم به ذات نور می شود؛ به تعبیر دیگر خود شما علم می شوید و علم شما. اتحاد عالم و علم و معلوم به وجود می آید. پس وجود در اینجا عین وجود و ثبوت است؛ مثل اضافه که عین مضاف

حقیقی است. سواء كان الوجود وجود شيء آخر أو وجود حقیقه.

برخی توهم کردند و گفتند: اگر در جایی وجود جزء ذات و حقیقت بود می توان گفت وجود موجود است؛ مثل وجود واجب، ولی اگر در جایی چنین نباشد؛ یعنی در ماهیات و ممکنات جمله «وجود موجود» راه ندارد، بلکه باید گفت: «هذا الشيء موجود» و مثلاً «الشمس موجود» صحیح است.

مرحوم آخوند می فرماید: وجود رنگ گرفته، یعنی وجود آفتاب و نیز اشکال دیگر این دریا همه وجودند پس اگر اوصافی برای امواج و اشکال و خیزابها و ماهیات می آوریم اولاً و بالذات برای وجود آنهاست، خواه برای مطلق آب باشد و خواه برای خیزاب.

ردّ کسانی که بر وجود ممکن، اطلاق موجود نکردند*

سواء كان الوجود وجود شيء آخر أو وجود حقیقه وذاته.... سخن در این بود که ثابت یا موجود و مرادف این الفاظ از قبیل کون و تحقق، عین خود وجود است و در هر موطن وجود احق و اولی به موجود بودن از دیگران است. برخی در ردّ آن قائل شدند که اگر وجود واجبی باشد اطلاق موجود بر آن رواست و می تواند موجود نفس وجود باشد، ولی اگر وجود ماهیات مورد نظر باشد نمی گویند: وجود ماهیات موجود است، بلکه می گویند: ماهیت موجود است. پس اطلاق موجود بر وجود خالص و سره و بدون پسوند ممکن است، ولی در وجود مضاف و ناسره اطلاق موجود بر وجود نارواست، زیرا وجود مطلق نیست. پس در این موارد باید موجود را به مضاف الیه وجود نسبت داد، و گفت: شمس موجود است نه وجود شمس موجود است. مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید: آن کثرات وجود، وجود تعیین یافته اند.

غیر متناهی بودن حق سبحانه

واجب الوجود مبهم نیست، ولی تعین ماهوی و محدودیت ندارد. از این رو شیخ رئیس در نمط چهارم اشارات از آن به «واجب الوجود المتعین»^۱ تعبیر کرده است، چون خود وی متن همه تعینات و تحصّلات است. پس همه موجودات بر این متن واقع حصه‌ای برای خود جدا کردند و به آن تعین و تشخّص و محدودیت یافتند. و چون واجب صمد است و صمد با محدودات نمی‌سازد. سید علی خان در شرح صحیفه حدیثی نقل کرد که ائمه اطهار به ملائکه اطلاق صمد کردند^۲ از این رو مرحوم میرداماد به واجب تعالی صمد حقیقی گفته است تا از صمد غیر حقیقی، یعنی ملائکه احتراز شود. معنای صمد در ملائکه عدم وجود امکان استعدادی است؛ یعنی ایشان فعلیت محضند و پر می‌باشند، پس نمی‌توانند استکمال یابند. اما این به معنای پری که در واجب می‌گوییم نیست، زیرا در واجب به معنای عدم جای خالی و غیر متناهی بودن است، و اینکه همه قائم به او، و او قیوم همه است و این صمد، مثل آن تمام و فوق تمام در کلمات قوم درباره نفس و بالاتر از نفس است، زیرا مشاء نفوس را به ناقص و کامل تقسیم می‌کنند، پس در مقابل ناقص، نفوس مکتفیه و به تعبیر برخی از نسخ، مستکفیه‌اند. ناقص مثل نفوس ما، که به جان‌کندن و شب و روز در کنار سفره این و آن می‌نشینیم. ولی نفوس مکتفیه در تعلیم و تعلم به مکتب و مدرسه و کتاب و معدّات متعارف نیاز ندارند و مشمول این حکمند که، «ما طیبّانیم و شاگردان حق». ایشان مثل سفرا و اولیای الهی‌اند که نمایندگان و خلفای پیامبرانند.

در اصول کافی کتاب حجت باب نهم «إِذَا شَأَوْوَا أَنْ عَلِمُوا، عَلِمُوا»^۳ آمده است که به

۱. ج ۳، فصل ۱۸، ص ۴۰، (چاپ دفتر نشر کتاب).

۲. شیخ صدوق، توحید، ص ۹۰، (چاپ مکتبه الصدوق) و ریاض السالکین، ص ۸۱، (چاپ سنگی).

۳. ج ۱، ص ۲۹۸، (چاپ بیروت).

محض این نظر می افکنند متوجه می شوند، و تعلیم می گردند، و حجاب برای ایشان موجود نیست. بعد از نفوس مکتفیه، اطلاق تمام بر عقول و مفارقات کردند و بعد از آن مشاء به حق تعالی فوق تمام گفتند: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾.

صمد غیر حقیقی به ملائکه و عقول مفارقه اطلاق می شود و صمد حقیقی به حق تعالی، و در نظام هستی یک صمد بیشتر معنا ندارد. پس با آنکه واجب الوجود صمد و موجود است، ولی منافات ندارد که اطلاق وجود بر وجودهای مضاف، یعنی وجود شمس و قمر و وجود انسان گردد.

واهمه، انسان را به اشتباه می اندازد و می پندارد که در موارد کثرات نباید گفت وجود آن موجود است؛ بلکه خود آن شیء موجود است، زیرا اگر آن شیء موجود است به برکت وجودش موجود است. پس اطلاق موجود بر وجود شیء سزاتر می باشد و اولاً و بالذات اطلاق موجود بر وجود شیء است و ثانیاً و بالعرض به خود آن اشیا. پس مرحوم آخوند در رد این فرقه فرمود: «سواء كان الوجود وجود شیء آخر؛ مثل وجود زید و عمر و ارض و آسمان و ملکوت «أو وجود حقیقه و ذاته»، که مثل واجب الوجود است که عین وجود و محض وجود است؛ به این معنا که حدود در آن راه ندارد، و در آنها که حد آمده، ماهیت می آید و هو وجود بما هو هو، أي المطلق لا یأبی شیئاً من القسمین؛ خود وجود بما هو وجود، یعنی وجود مطلق، ابایی از تقسیم به این دو قسم، یعنی وجود اشیا و وجودی که عین ذات اوست، یعنی واجب الوجود، ندارد. پس وجود واجبی و وجودی که وجوبش بالغیر است این دو قسم را تشکیل می دهند. چون نسخ با همدیگر اختلاف دارند لذا دقت کنید که «سواء كان الوجود وجود شیء آخر» اول است، و «أو وجود حقیقه و ذاته»، دوم؛ ولی در سطر بعد ثانی را اول آورده است: الثاني كالوجود الذي لا سبب له، والأول كالوجود الذي يتعلق بالأجسام. این ثانی و اول، یعنی «كان الوجود وجود شیء آخر» که در اینجا اول است، بعد مرحوم آخوند هم به اول تعبیر می کند اما آن را بعد از ثانی آورد. «أو وجود حقیقه و ذاته» که

ثانی است و در عبارت آخوند از تعبیر به ثانی کرد و «الثانی» را اول آورد.
 لیس یتوجب برهان ولا یتبیین بضرورة؛ یعنی «لیس یتوجب أن الكون». جمله «أن الكون» فاعل یتوجب است، که «أن الكون فی الواقع دائماً هو کون شیء فقط أو کون نفسه البتة. چنین نیست که در متن واقع مثلاً ضرورتی ایجاب کند، و برهانی اقامه شده باشد که حتماً کون فی الواقع و متن واقع باید یکی از این دو و یا باید وجود شیء باشد که وجود مضاف است، و یا چنین نباشد که آن وجود به ذات خودش حقیقت بوده باشد، و حتماً باید یکی از دو متحقق باشد. چنین چیزی ضرورتی ندارد، و برهانی بر آن اقامه نشده است که حتماً باید یکی از این دو متحقق باشد «ولیس إلا»، زیرا در متن واقع هم وجود واجبی موجود است و هم وجودات مضاف.

ایجاب وجودات امکانی و واجبی به برهان و حس

بنابراین «لا یأبی» که، وجود مطلق شامل هر دو قسم شود و نه تنها چنین برهانی ایجاب نکرد و ضرورتی بر این معنا نیست؛ بلکه می‌گوییم: بل البرهان والحس أوجبا القسمین جسیعاً. هر دو قسم از وجود شیء و هم وجود واجبی مبرهن هستند و هم محسوس. «الثانی» در عبارت، با «أو وجود حقیقته وذاته» آمد که از آن هم در سطر بعد به «أو کان نفسه البتة» تعبیر نمود، «الثانی کالوجود الذي لا سبب له». و این قسم هم مسبب الاسباب و علة العلل آن قسم دیگر است، ولی برهان بر وجود علة العلل اقامه شده است و وجود مضاف به واسطه حس اثبات گردیده است؛ یعنی از اولیات قسمی محسوسات ما هستند پس به موجودات مضاف و کثرات حسی دست می‌یابیم. «الذي لا سبب له» را برهان ایجاب می‌کند. ولی «الذي لا سبب له» را حس اثبات نمی‌کند. کثرات را می‌بیند و نظام و وحدت نظم را می‌بیند و البتة «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»، هر کس از راهی صغری و کبری و حد وسط آورده و به برهان منطقی اثبات می‌کند که این اداره را مدیری است و ثابت می‌کند که این خانه را صاحبی است و این

نظم ناظم و این مخلوق اول و آخر و مبدأ و منتها دارد. ما در اموری که به خود ما مربوط می‌شود، برهان می‌آوریم؛ مثل اثبات نفس ناطقه و اینکه نفس ناطقه غیر بدن است چه برسد به آنکه از دسترس حواس ما خارج باشد، پس صرف اینکه بگوییم: این ماوراء طبیعت است، کفایت نمی‌کند.

معنای تجرد نفس ناطقه آن است که از عناصر مرکب نیست و هر چه مرکب نباشد فاسد ناشدنی است. اجزای مرکب به دلیل ترکیب از آب و خاک و هوا و آتش، کون و فساد می‌پذیرد. گرچه اعراض بسیط به تبع جوهر خویش فاسد می‌شوند جواهر بسیط، مثل نفوس و عقول از بین نخواهند رفت، چون علت فساد، تنازع و کون و فساد است و بین شیء و خودش تنازعی نیست. پس نفس انسانی که بسیط است ابدی می‌باشد، گرچه از اینجانب ازلی نیستیم، زیرا بالعیان جزئی بوده و از پدر و مادر خاصی تولد یافتیم.

ولی آیا هر موجود مضافی محسوس است؟ در اینجا اشیائی موجودند که مطلق نیستند و در عین حال محسوس نیز نیستند. پس باید وجود آنها به برهان ثابت شود، چنانکه نزدیک‌ترین اشیاء به ما خود نفس ناطقه است و برای اثبات تجرد آن محتاج برهانیم.

«الثانی کالوجود الذی لا سبب له» که برهان ایجاب می‌کند. «والأول کالوجود الذی يتعلق بالأجسام» که این را حس ایجاب می‌کند، ولی، چنانکه بیان شد، یک شعبه‌اش را حس ثابت می‌کند و شعبه دیگر آن را برهان. پس مرحوم آخوند مثال زده و گفته است: «فالوجود الغير المتعلق بشیء» که دوم است، هو موجودیة نفسه، والوجود العارض، که اول است، هو موجودیة غیره؛ ولی بر هر دو، موجود صادق است.

موضوعات علوم دیگر تخصص دارند

در عنوان فصل «موضوعیة وجود» برای علم الهی بود و این موضوع بدیهی است

لذا فرمود: «أولیة ارتسامه فی النفس». و چون اعمی از آن نیست و این موضوع متکفل موضوعات همه علوم است، از این رو ارتسامی اولی دارد. پس «موجود بما هو موجود من غیر آن یصیر ریاضیاً أو طبیعياً» موضوع این علم است، ولی پس از تخصص، موضوع علوم جزئی می شود؛ یعنی به گوشه‌ای از نظام هستی و وجود می پردازد و ویژه آن می شود و مسائل و احوال و عوارض همان بخش مورد جستجو قرار می گیرد، چنانکه موضوع علم طب بدن انسان است. موضوع علوم جزئی به واقع و متن این و آن، کلمه نظام هستی می باشد. ولی در این علم بحث بر روی «الوجود المطلق» می رود و از احکام آن گفتگو می شود.

این تحقیق مرحوم آخوند بود و در کتب فلسفی دیگر این علم را دو قسمت می کنند: مباحث عامه؛ و الهیات بالمعنی الاخص است، اکنون آن غشاوه و همی با ازاحه و روشنی عقلی بر طرف می شود.

تفسیر امور عامه

در ابتدای فلسفه از امور عامه و علم کلی و الهیات اعم، سخن به میان می آید، زیرا در مقابل آن، از الهیات بالمعنی الاخص و از خدای تعالی بحث می کنیم، و نه از مطلق وجود. پس در آنجا از علة العلل و صفات وی سخن می گوئیم و نیز از علوم وی، که عین ذات اوست، و اینکه آیا علم وی به ماسوا به طریق کلی است و یا به صورت جزئی به همه علم دارد. اینکه علم وی به جزئیات علی سبیل کلی می باشد سخن مشاء است و در اشارات^۱ از آن سخن رفت؛ مگر آنکه کسی بین اقوال آشتی دهد. چنانکه در همین فلسفه اعلا از انسان بحث می شود؛ ولی نه از آن جهت که طبیب بحث می کند؛ بلکه از آن جهت که حکیم درباره انسان و مبدأ و معاد و افعال و تکامل و حشر و همراهی اعمال و افعال با انسان سخن می گوید. و اینکه چگونه اعمال، که اعراضند و

۱. شرح اشارات، ج ۳، نمط ۷، فصل ۱۸، ص ۳۱۷. (چاپ دفتر نشر کتاب).

اعراض ناپایدار هستند، باقی می‌مانند؟ پس با آنکه اعمال انسان متصرّم بوده، و بازمان پدید می‌آیند و با آن از بین می‌روند، پس چگونه انسان اعمال خویش را همراه می‌برد؟ سرّ آن چیست؟ و همان طور که از انسان و از حق سبحانه بحث می‌کند، از طبیعیات نیز سخن به میان می‌آورد، و طبیعیات شعبه‌ها و شاخه‌هایی دارد و بر خلاف پندار و تلقین عده‌ای، در طبیعیات اصول و امّهات فراوانی پیاده شده است، خواه عناصر چهار باشد، و خواه صد و خرده‌ای. چنانکه در طبیعیات از مزاج و حافظ آن، یعنی نفس و نیز از حرکت و حافظ آن بحث می‌شود و معلوم می‌شود با آنکه حرکت از هم پاشیدگی می‌آورد و ماده در حرکت با حرکت باید باشد، ولی چه چیزی او را نگه می‌دارد و حافظ آن چیست؟ و نیز در کنار عناصر، اصول و امّهاتی مطرح است که واقعیت و نفس‌الامری دارند، چنانکه طبیعیات شعبی دارد: در تشریح نبات، حیوان، نفس و کائنات‌الجو و نظم جهان و عدم اتفاقی بودن، مباحثی و کتاب‌هایی هست. درباره اتفاقی نبودن می‌فرماید:

نظم این متحرک‌ها و کون و فسادها و آمد و شدها اتفاقی نیست، زیرا اتفاقی باید یک بار اتفاق افتد و دوام و استمرار در اتفاقی، معنا ندارد.

اکنون گوییم: گاهی از «موجود بما هو موجود» بحث می‌شود و گاهی از «هذا الموجود» و گاهی از آن موضوع خاص. اکنون سؤال این است که شما از علم اعم و امور عامه چه می‌خواهید؟ یعنی مسائلی که بر احوال و اوصاف «موجود بما هو موجود» می‌باشند. چگونه اموری‌اند؟ در این باره «غشاوة و همیة» مطرح گردید که ردّ و ایراد فراوان صورت گرفته است و از احة عقلیه جواب آن است. گفتند: این گونه که شما گفتید، صحیح نیست و بعد تکلفاتی در شوارق^۱ برای پاسخ مرتکب شده و مراد از امور عامه را نشان داده است.

ایشان گفتند: امور عامه آن است که همه موجودات و یا بیشتر آنها را در برگیرد؛

۱. عبدالرزاق لاهیجی، شوارق‌الالهام، ص ۱۵، (انتشارات مهدوی، اصفهان).

آنها را مثل وحدت و علت و معلول که عامند؛ چنانکه امکان به معنای عام و ماهیت به معنای اعم، یعنی حقیقت شیء شامل همه موجودات می شود، و همانند امکان اخص و واجب بالغير، که شامل اکثری (یعنی ممکنات)، خواه عقول باشند و خواه مادیات، می شود. در «غشاوة وهمية» از محقق دوانی^۱ با لفظ «بعض أجلّة المتأخرین» یاد می شود. مرحوم ملاصدرا در حاشیه فرمود: مراد از این کلمه تا پایان کتاب، ایشان است. این سخن را ملا جلال دوانی در حواشی خویش بر شرح قدیم آورده است.

غشاوة وهمية و إزاحة عقلية

إنّ الفلسفة الأولى باحثه عن أحوال الموجود... آخوند در برخی از کتب به جای «احوال»، «اوصاف» آورده است. تفاوت اصطلاح در واقعیت تغییری نمی دهد؛ چنانکه جمله «زید قائم» به اصطلاح نحوی مبتدا و خبر و به اصطلاح فقیه، خبر، حکم است و منطقی از آن به موضوع و محمول تعبیر می کند، و در علم معانی و بیان از آن به مستدالیه و مسند و در علم کلام به موصوف و صفت مشهور است. و عن أقسامه الأولیة؛ اقسام اولی، یعنی اقسامی که درباره موجود است «من غیر أن یصیر الموجود کذا و کذا» شود.

اشکال

ممکن است شما موجود را به قسمی تقسیم کنید که همه را شامل شود، در حالی

۱. در کتب جغرافیایی آخوندی گفتند: دوان کشداد است. گاهی تلفظ الفاظ به واسطه تخفیف تبدیل می شود؛ مثل کلمه محقق کرکی که گرگ صحیح آن است. در ضبط اسمای رجال کتابهایی موجود است. مرحوم نراقی عوائد الایام را در این باره نوشته است، چنانکه ابضاح الاشتباه را علامه حلی نوشته است و أضبط المقال فی ضبط أسماء الرجال به قلم ما، که در آخر کافی معرب ما چاپ شده است و ۲۸ باب دارد. اشتباه در تلفظ کلمات فراوان است؛ مثلاً مغیره، که بر سر زبان هاست، هیچ توجیه صرفی ندارد، بلکه آغاز یغیر، مغیره که مغیره می شود، و یا اسامی اشخاص هر کجا اضافه به الله شدند فعلیل مکبر است؛ و گرنه مصغر، مثل حَمَید.

که تقسیم نیز اولی نباشد؛ مثل تقسیم «الموجود إما أسود وإما لا أسود». و چون لا اسود سلب مطلق است، و نه عدم ملکه تا جزئی شود پس همه را شامل می شود، و استیعاب همه نیز نموده است.

در پاسخ گوییم: چون از اسود، یعنی از الوان سخن به میان آورده، پس آن را از شمول انداخته، و ویژه ماده نموده است و تقسیم روی «موجود بما هو موجود» نمی آید. پس با آنکه «لا اسود» سلب مطلق است؛ ولی این سخن مربوط به طبیعت است. پس از اقسام اولیه نمی شود.

و عن أقسامه الأولیة أي التي... که بدون واسطه است، من غیر آن یصیر ریاضیاً أو طبعیاً، وبالجملة أمراً متخصص الاستعداد. لعروض تلك الأقسام كلمة «أمراً» اگر بدون «بالجملة» می آمد می بایست چنین خوانده شود: «من غیر آن یصیر ریاضیاً أو طبعیاً أو أمراً متخصص الاستعداد»، چون تعین و تنزل یافته و رنگ گرفته و واسطه خورده است پس موجود طبیعی جسمانی شد، و این از آن طبیعت است، پس موجود متخصص الاستعداد، و دارای این احوال و اوصاف و عوارض خاص شده است. پس اقسام اولی نشد. از این رو اگر هم تقسیم موجود به «إما أسود او لا أسود» فراگیر و مستوفای باشد نیز تأثیری ندارد سواء كانت القسمة بها مستوفاة أم لا. قسمت مستوفای آن است که استیفا کند، و همه را فرا بگیرد. اصطلاحاً به چنین تقسیمی دایر بین نفی و اثبات می گویند که «هذا إما كذا وإما كذا» و حصر بین دو شق است، و شق ثالثی در بین نیست. پس شامل همه موجودات شد و آنها را استیفا کرد، مثل بحث علیت و معلولیت، برخلاف امکان خاص و واجب بالغیر که شامل اکثری است، و نه همه. پس صرف استیفا به اسود و لا اسود رهن نشود، زیرا ممکن است تقسیم مستوفای باشد و با وجود این، تقسیم بر وجود تخصص یافته طاری شود.

ربما كانت القسمة مستوفاة والأقسام لا تكون أولیة؛ چه بسا قسمت مستوفاست، اما اقسام اولیه نباشد، زیرا این مستوفای فراگیر بودن روی موضوع متخصص، یعنی

اجوال و عوارض آن، رفته است. فلا يكون البحث عنها من الفن الأعلى، بل يكون من العلم الأسفل مربوط به علوم طبیعی می شود؛ كقسمة الموجود إلى الأسود واللا أسود. که در این صورت قسمت با آنکه مستوفاست، ولی تقسیم به دلیل اینکه «اسود» به میان آمد احکام طبیعت سعه و شمول پیدا کرده پس بر روی استعداد خاص رفته است و نه روی «موجود بما هو موجود». و مراد از «لا أسود» سلب مطلق است نه سلب جزئی، که عدم بلکه شود.

اکنون وارد بحث می شویم:

فتأمل في ذلك... اگر از ایشان پرسیده مراد از امور عامه چیست، چه می گویند؟
«التي يبحث عنها في إحدى الفلسفتين الإلهيتين». فلسفه را فرمود: الهی به معنای اعم و به معنای اخص.

واقض* العجب من قوم در همین فصل از اضطراب ایشان درباره تفسیر امور عامه سخن گفته شده است، بلکه تحیر و سرگردانی ایشان به موضوعات سایر علوم و بیان اعراض ذاتی و مسائل آن نیز سرایت کرده است، و لفظ روشنی ندارند که فصل الخطاب باشد. اکنون اضطراب ایشان در قسم امور عامه را بیان می کند: فإنهم فسروا الأمور العامة تارة. و با تارة، تارة، سخنان ایشان را آورد، تا به ملا جمال دوانی می رسد. مرحوم آخوند این مبحث را بسیار مختصر کرد؛ ولی دیگران به تفصیل وارد رد و ایرادها شدند. الهیات بالمعنی الاعم در عوارض ذاتی «موجود بما هو موجود» بحث می کند. پس وجود مطلق موضوع آن است، و هنوز با سر سخن در متن اعیان و منشأ انتراع این عنوان نرفتیم. در تقسیم مفهوم وجود مطلق می گوئیم: قسمتی از آن واجب و قسمتی ممکن، و ممکن یا جوهر است و یا عرض. جوهر یا مجرد است و یا مادی. گرچه پس از مفهوم وجود، اگر به متن اعیان برسیم، مباحثی شریف تر مطرح می شود. اکنون همین مفهوم وجود بدون تخصص، به ممکن و واجب تقسیم می شود، زیرا یا

موجود طوری است که زوالش محال است و بودنش واجب و لازم، این موجود واجب‌الوجود است، و این قسم احکام خاصی برای خود پیدا می‌کند، و الهیات بالمعنی الاخص می‌شود، یا موجود متکمم است و این روی جسم می‌آید، زیرا کمیت از عوارض جسم طبیعی است. پس خصوصیت پیدا کرده و رشته‌ای خاص پدید آمده است. چنانکه در همه رشته‌ها، از الهیات گرفته تا طبیعیات و مباحث نفس چنین است، و فلاسفه مادی در ابتدای کتب خود، تنها در ترکیبات ماده و چینیش ماده و طبیعت سخن می‌گویند، و همه مباحث آن فیزیک است، و از متافیزیک و ماورای طبیعت سخن نمی‌گویند.

اما فلاسفه الهی در طبیعت از آن جهت بحث می‌کنند که گمشده خویش را بیابند؛ برخی از حرکت به دنبال محرک می‌روند؛ عده‌ای از کثرات، نظم و وحدت صنع را می‌یابند، و به سراغ ناظم و مدیر و صانع می‌روند، و اندک‌اندک این بحث اعتلا می‌یابد، و بحث از تحصل و تحقق متن اعیان، و حقیقت این وجوب می‌شود، که همه به او وابسته گردند و یکتای همه می‌شود، و او «الصمد» گردد که ﴿بَيِّدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۱ شده، و به گونه‌ای شود که هیچ موجودی به استقلال از او جدا نباشد؛ یعنی به نحوی که ممکن الوجود نازل نشده باشد، بلکه هر ذره‌ای، و کوچک‌تر از ذره‌ای ﴿بَيِّدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ بر او نیز صادق باشد. پس این، از بحث هر حرکتی محرک می‌خواهد، شریف‌تر می‌شود و بلکه،

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر او تابان صفات ذوالجلال

پس کلام مظهر و مجلی و ظاهر در پیش است.

این کتاب حکمت متعالیه است. سخنان مشاء و اشراق و عرفا و مباحث کلام و تفسیر قرآن در آن آمده و جمع بین آرا در اصول و عقاید به تبع مرحوم میرداماد در قبسات شده است. بحث از آیاتی قرآنی در قبسات میرداماد، که استاد جناب آخوند

بود، بدین نحو است که در هر قَبَسی ابتدا آیه و روایتی عنوان می‌کند. اساتید ما فرمودند: این کتاب‌ها تفسیر انفسی قرآن کریم است. آخوند تفسیر و اسرار الآیات نوشته و خود این کتاب نیز اسرار آیات است. شاگردان ایشان، مثل جناب فیض نیز چنین هستند: فیض صاحب جامع وافی، حق الیقین و علم الیقین در تفسیر آیات و روایات است.

عنوان بحث این علم «موجود بما هو موجود» بود، ولی موجود متخصص و رنگ یافته که اگر موجود خاص شود؛ مثل طبیعی و ریاضی از این علم خارجند، و همچنین مسائل آن مربوط به امر خاصی نیست، چون امر خاص به موضوع خاص برمی‌گردد، و نه به مطلق وجود، پس عوارض ذاتی اعم اشیاء، غیر از عوارض امر خاص است، و چون هر عارضی در تشکیل مسأله امری است که عارض بر موضوع عام می‌شود، و عارض امر عام، امری عام است. جمع این امر، امور می‌شود پس امور عامه، مسائل کلی مربوط و متعلق به موضوع عام است و این امور عامه در مقابل امور خاصه قرار دارد؛ یعنی امر خاص مربوط به کم متصل و کم منفصل و نیز کون و فساد مربوط به جسم طبیعی من حیث هو متغیر. و خرق و التیام موجود طبیعی همه امور خاصه‌اند که به موضوع خاص و موجود خاص متعلقند. در بیان امور عامه، که عوارض ذاتی «موجود بما هو موجود» است، فلاسفه اضطراب عجیبی از خود نشان دادند که داریم تعریفشان را نقل می‌کنیم.

فإنهم فسروا الأمور العامة تارة بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود ما موجود رابه اقسامی از واجب و جوهر و عرض تقسیم می‌کنیم، و امور عامه هم آن است که به قسمی از اقسام موجود اختصاص نداشته باشد، لذا فرمود: «بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي...». «التي» صفت «اقسام» است. اگر چنین است که امور عامه به قسمی از اقسام موجود مختص نباشد، این تعریف شما از امور عامه، مانع اغیار نیست، زیرا کم و کیف، که ویژه وجود مختص، یعنی به جسم طبیعی مختص است،

وارد این تعریف شده است و می‌دانیم که کم و کیف از اعراضند، و این اعراض عارض بر جسم تعلیمی، و جسم تعلیمی نیز عارض جسم طبیعی می‌شود.

در بحث اشارات گفته شد که جسم تعلیمی بعد عرضی شیء است و بعد جوهری با آن تفاوت دارد. در ریاضیات از بُعد تعلیمی، یعنی همین طول و عرض و عمق عرضی بحث می‌شود. در تفاوت این حجم و بُعد عرضی موسوم به جسم تعلیمی با حجم و بُعد جوهری شمع، یعنی موم را مثال زدند. اگر از مومی مکعب بسازیم، بعد آن را به هم زنید، و آن را کره بسازیم در این موم امری در حال تغییر بود؛ یعنی جسم تعلیمی آن دگرگون شد، ولی ابعاد واقعی موم تغییری نکرد. مخروط و مکعب به کره بدل گردید، و جسم تعلیمی آن تغییر کرد، و آنچه عوض شد، جسم تعلیمی است، و آنچه بر جای خود در هر دو صورت باقی است، جسم طبیعی است. پس ابتدا جسم تعلیمی عارض بر جسم طبیعی می‌شود، پس از آن کم و کیف عارض بر جسم تعلیمی می‌شود، پس جسم طبیعی معروض این خصوصیات است و اعراض آن فاصله زیادی با «موجود بما هو موجود» پیدا کرده است. پس بحث از کم و کیف از امور خاصه‌اند، با وجود این در تعریف داخل شده‌اند، در حالی که شما در تعریف امور عامه گفتید: آن اختصاص به یک قسم موجود نداشته باشد، چنانکه کم و کیف مختص به یک قسم نیست، زیرا هم عارض عرض و هم عارض جوهر می‌شود. پس کم و کیف از امور خاصه نخواهد شد، و از امور عامه می‌شود، و این خلاف است. اکنون همین قسم را می‌فرماید: «تارة بما لا یختص...». و با آن، تعریف به دخول متصل عارض بر جوهر، منتقض گردید. تعلیل آن با فإِنَّ الجسم... است.

جسم و دو اصل آن، که هیولی و صورت است،

پس عقل و نفس همه را یاد گیر زود

اینها از اقسام جوهر هستند، و جسم تعلیمی عارض جوهر می‌شود، والسطح

يعرض الجسم التعليمي؛ حجم و بُعد و جسم تعليمي عارض جسم طبيعي، يعني بُعد جوهری می شود. چنین نیست که ابتدا جسم به جعلی موجود شود، آن گاه جسم تعليمی بر آن عارض شود؛ بلکه به یک جعل این دو بعد با همدیگر موجود می شوند. جز آنکه ترتیب عقلی بین اصل و جوهر و عارض به جای خود باقی است: سطح با تمام شدن یکی از سه بعد جسم تعليمی پدید می آید، و سطح قطع و نفاد و پایان و نهایت جسم است.

پس اگر جسم پایان پذیرفت، سطح پدید می آید، و با پایان سطح، خط پدید می آید، و با پایان خط نقطه عارض می شود. پس سطح طاری و عارض بر جسم است و مراد از این جسم، جسم تعليمی و حجم عرضی است و جسم تعليمی به نوبه خود عارض جسم طبیعی، یعنی جوهر می شود.

مثال دیگر روشن تر است: خط و سطح عارض جسم تعليمی اند، پس عرض بر عرض عارض شد. و جسم تعليمی بر ماده، که جوهر است، عارض می گردد. پس عرض، عارض جوهر شد، و چون خط و سطح، کم متصلند و جسم تعليمی نیز از مقوله کمیت متصل می باشد، پس کم متصل در یک جا، یعنی در مثال سطح و خط، عارض عرض شده است. در همین مثال جسم تعليمی عارض جوهر شد. پس این تعريف شما، که امور عامه آن است که به یک قسم اختصاص پیدا نکند و بر دو قسم عارض باشد، شامل کمیت متصل می شود، در حالی که کسی به امور عامه بودن کمیت متصل قائل نشده است. فإن الجسم التعليمي يعرض المادة این مثال عروض عرض به جوهر است. والسطح يعرض الجسم التعليمي این مثال عروض عرض به عرض است. ضمیر «ه» در ويعرضه الخط به «سطح» بر می گردد. این نیز مثال عروض عرض به عرض است. پس کم متصل، هم عارض عرض شده و هم عارض جوهر و کذا کیف لعروضه للجواهر والأعراض.

عروض کیف نفسانی بر نفس، که جوهر است، روشن می باشد، چنانکه برخی از

اقسام کیف بر عرض عارض می‌شود؛ مثل عروض عرضی مثل انحنای بر استداره، که خط است، و خط عرض می‌باشد. پس کیف بر دو قسم از موجودات (عرض و جوهر) عارض شده است. در این صورت بنا بر تعریف باید داخل امور عامه باشد.

وتارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها. تفسیر دیگر امور عامه آن است که همه و یا اکثر موجودات را شامل می‌شود. این شق با آن شق، یعنی «تارة بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود» خیلی فاصله ندارد. «تارة بما يشمل الموجودات»؛ مثل علیت و معلولیت «أو اکثرها». مراد از اکثر، ممکنات هستند، گرچه ممکن در قبال واجب چه باشد که این اکثر و آن اقل باشد؛ ولی اکنون بر طبق متعارف سخن می‌گوییم. پس واجب بالغیر مثلاً، شامل اکثر موجودات یعنی موجودات ممکن می‌شود. وجود همه موجودات را شامل می‌شود، و یا مثل واجب بالغیر و امکان اخص همه ما سوی الله را می‌گیرد. پس امکان اخص از امور عامه می‌شود. علاوه آنکه این تعریف جامع افراد نیست، زیرا بحث از وجوب ذاتی و وحدت حقیقیه را در مورد حق تعالی می‌آوریم، و می‌گوییم: وی دارای وحدت حقه حقیقیه است، و وحدت با وجود و تشخص مساوق است، و تا شیء وحدت پیدا نکند، خود را نشان نمی‌دهد، چنانکه بحث از علت می‌نماییم. پس این‌ها به واجب اختصاص دارد، و چون اکثر یا همه موجودات را شامل نمی‌شود، پس این مسائل باید از امور خاصه بوده و از امور عامه خارج باشند.

إما علی الإطلاق. این را زود می‌فهمیم. چیزی که به طور مطلق همه را شامل می‌شود، وجود است، زیرا از مبدأ عالم تا هیولای اولی زیر خرقه وجودند.

أو علی سبیل التقابل؛ یعنی شیء با مقابل خود شامل موجود می‌شود، و به واسطه چنین شمولی امور عامه درست می‌شود. «علی سبیل التقابل»؛ یعنی بآن یکون هو و ما یقابله شاملاً لها. ضمیر «لها» به موجودات برمی‌گردد. «بآن یکون هو و ما یقابله شاملاً لها». پس این اطلاق مقابل قید است. یک وقت خود این کلمه را به طور مطلق بدون قیدی می‌آوریم که شامل همه موجودات می‌شود؛ مثل وجود، و گاهی به طور مطلق

شامل همه نمی شود؛ بلکه شریک و مقابل هم می خواهد که دوتایی شامل همه موجودات شوند؛ مثل قدیم، که با حادث شامل همه می شود، ولی به تنهایی نه. مثل باری تعالی که قدیم است، اما اگر مقابلش را هم بیاوریم مثل قدم و حدوث، و خود او را با مقابلش اخذ کنیم، می بینیم که شامل همه می شود. پس اگر بگوییم و جوب، تنها شامل باری تعالی می شود، اما اگر مقابلش را هم بیاوریم، و جوب و امکان با همدیگر شامل همه می شود. همچنین موجودات فعلی، که دارای فعلیت مطلقه اند، شامل همه نمی شوند؛ ولی با مقابلش، یعنی موجودات بالقوه تمام موجودات را در بر می گیرند. پس اگر به تنهایی شامل همه موجودات شد به طور مسلم از امور عامه است، و نیز اگر خود با مقابلش شامل همه موجودات شود، در این صورت نیز شامل همه موجودات می شود، و جزء امور عامه است. ضمیر «ه» در «ولشمله» به این تفصیل و تعریف اخیر بر می گردد.

محقق دوانی بر این سخن اعتراضی دارد که در اثنای نقل آن این جمله روشن تر می شود. پس «احوال مختصه» یعنی امور خاصه. اگر چنین تعریفی که شما درباره امور عامه کردید، که شیء با مقابلش همه موجودات را شامل می شود، در مورد هر امر خاصه ای بیاوریم، شامل همه موجودات می شود، پس تعریف شما مانع اغیار نمی شود؟ به عبارتی دیگر در همه موضوعات خاصه ریاضی و طبیعی، اگر احوال خاصه با مقابل در نظر گرفته شود شامل همه می شود؛ مثلاً در کون و فساد، اگر معنای کون اعم و مطلق باشد، با فساد همه را شامل می شود، چنانکه در مقابل «کم»، «لاکم» بیاوریم به طوری که «لاکم» نقیص «کم» باشد به حکم «نقیض کل شیء رفعه» همه را شامل می شود. پس هیچ امر خاصی نمی ماند که با مقابل خود تمام وجود را شامل نشود، پس همه امور خاصه از امور عامه می شوند، پس هر مسأله و امر خاصی با مقابل به سلب مطلق شامل همه موجودات می شود، نه سلب به معنای عدم بلکه، چون در این صورت جزئی می شود. عده ای برای اصلاح این تعریف قیدی را اضافه کردند تا

امور خاصه خارج شود. پس شیء با مقابل خود، ولی نه هر مقابلی بلکه آن مقابلی که غرض علمی به آن تعلق گرفته باشد، شامل همه موجودات شود و ملاک امر عامه این است. پس اموری که در مقابلشان غرض علمی نیست، از امور عامه نیست.

زید قید آخر؛ برای تعریف اخیر قید دیگری زیاد کرده است. وهو أن يتعلق بكل من المتقابلین غرض علمی؛ مقابلی که غرض علمی به آن تعلق بگیرد، و اگر نقیص چیزی از موهومات فکری باشد، غرض علمی به آن تعلق نمی‌گیرد، زیرا فیلسوف از موهومات بحث نمی‌کند، بلکه فلسفه، علم به احوال اعیان موجودات است. پس اموری که شائیت و واقعیت دارند و مفید و مؤثرند، غرض علمی به بحث از آنها تعلق می‌گیرد. بنابراین اگر بحث از زید مفید باشد، غیر زید اعتبار نیش غولی است، و غرض علمی به آن تعلق نمی‌گیرد. بر خلاف حدوث و قدم، که گفته آمد، زیرا هم بر حدوث و هم بر قدم، غرض علمی تعلق می‌گیرد، چنانکه به وجوب و امکان احکامی تعلق می‌گیرد، اما صرف اینکه احوال خاصه مقابلی دارند که شامل همه می‌شوند، و در این صورت در همه رشته‌ها هر امر خاصی با نقیص خود شامل همه موجودات می‌شود، چنین اشکالی صحیح نیست، چون مقابل این امور خاصه، اعتباریات و اوهامی نیش غولی است، و نتیجه عملی بر آن متفرع نیست. پس این اعتبارات عدمی اثری ندارند و غرض علمی به آنها تعلق نمی‌گیرد. گر چه برخی از اعتباریات واقعیت دارند؛ مثل نسبت‌های ریاضی در مثل حساب و هندسه، که دارای واقعیت هستند، ولی اینها در خارج واقعیت ندارند.

واعترض علیه بعض أجلة المتأخرین؛ بر این تعریف ملا جلال دوانی اعتراض کرد. این اعتراض در حاشیه شرح قدیم شرح شمس الدین محمود اصفهانی آمده است که تجرید را شرح کرده است. بعدها قوشچی تجرید را شرح کرد که به آن شرح جدید گفته می‌شود. ملا جلال دوانی نیز آن را شرح کرده است پس تجرید سه حاشیه دارد: قدیم، جدید، اجده.

بأنه إن أريد بالمقابلة مراد از این مقابل کدام یک از چهار قسم است؟ آیا مراد شما تضاد است، یا تقابل تضایف یا تقابل سلب و ایجاب و یا تقابل عدم و ملکه؟ ما ینحصر فی التضاد والتضایف والسلب والإیجاب والعدم والملکه. دو مقابل اگر هر دو وجودی باشند، آن دو تضاد و یا تضایفند و اگر مقابل وجود، عدم باشد، آن دو ایجاب و سلب و یا عدم و ملکه هستند و ایجاب و سلب در قضایا و عقود مطرح است؛ یعنی تناقض در قضایاست. ولی در عدم و ملکه برخی قائل شوند که اعم است فالامکان والوجود لیساً من هذا القبیل. «لیس» در زبان عرب به تشبیه هم آمده است.^۱

آیا امکان و وجوب هم از اقسام این نوع تقابل هستند؟ جواب آن است که چون «نقیض کل شیء و مقابل کل شیء رفعه» می باشد، پس در مقابل امکان، لا امکان و در مقابل وجوب لا وجوب قرار دارد. پس مطلب شما صحیح نیست.

اکنون به بیان نسب قضایای منطقی بپردازیم. در منطق، نقیض هر قضیه‌ای، رفع آن قضیه است. از این رو گفتند: «نقیض کل شیء رفعه». پس در رفع هر قضیه منظور از نقیض تأمین است. بنابراین چرا می‌گوییم فلان قضیه نقیض این قضیه است؟ در بیان آن گفتند: چون این قضیه مفادش با نقیض یکی است، وگرنه قضیه‌ای با قضیه نمی‌تواند نقیض باشد، پس در اینجا اولاً و بالذات باید «نقیض کل شیء رفعه» باشد. و یا قضیه‌ای را جای نقیضش بنشانید: إذ مقابل کل منهما؛ مقابل امکان به این معنا لا امکان و یا مقابل وجوب لا وجوب شود، و یا می‌خواهید در جای آن دو قضیه‌ای بنشانید، باید دید معنای امکان چیست؟ اگر امکان به معنای عدم ضرورت طرفین است، پس مقابل آن ضرورت طرفین می‌باشد، و چنین معنایی غرض علمی به آن تعلق نمی‌گیرد. و اگر امکان به معنای عام باشد، در قضیه «زید کاتب بالامکان العام» دو طرف موجود است: کتابت زید، که جانب موافق است، و عدم کتابت زید؛ یعنی «زید

۱. غیر متصرف بودن «لیس» به غیر ماضی مربوط است، چنانکه در قرآن کریم، لیست، لیسوا، لست، لستم و لستن آمده است.

لیس بکاتب» که جهت مخالف قضیه بود، و اگر اصل قضیه «زید لیس بکاتب» می بود، جهت مخالف آن «زید کاتب» می شد، و چون امکان اعم، سلب ضرورت طرف مخالف است، نقیض آن، عدم سلب ضرورت طرف مخالف است.

اعتراض محقق دوانی بر تفسیر امور عامه*

«واعترض علیه بعض أجلة المتأخرین». ملا جلال دوانی به تفسیر اخیر امور عامه اشکال کرد؛ تفسیری که امور عامه را اوصاف و احوالی می دانست که یا علی الاطلاق و یا با همکاری طرف مقابل شامل همه موجودات می شد. ملا جلال فرمود: مراد شما از تقابل چیست؟ آیا مراد شما تقابل عرفی است، یا اصطلاحی؟ اگر مراد تقابل اصطلاحی باشد، تقابل بر چهار قسم است، و هیچ کدام ما حاصلی ندارد. البته بعداً به تقابل عرفی جواب می دهد. اما اکنون از تقابل اصطلاحی وارد بحث می شود. اگر «هو و ما یقابله» شامل همه موجودات شود، از امور عامه است. مثالی را ذکر کردند و گفتند: در مقابل امکان، وجوب قرار دارد، و این دو با همدیگر تمام موجودات را در بر می گیرند. پس گرچه به تنهایی عام نیستند، با همدیگر تمام موجودات را شامل می شوند.

پاسخ ملا جلال آن است که نقیض وجوب لا وجوب است، چنانکه نقیض امکان لا امکان می باشد و لا وجوب اعم از امکان و امتناع است، و لا امکان نیز اعم از وجوب و ممتنع. پس در مقابل هر کدام از لا امکان و لا وجوب، دو شعبه قرار دارد. بنابراین بالذات، امکان و وجوب در مقابل هم قرار ندارند، گرچه به مسامحه و به طور عرفی اینها را مقابل هم قرار می دهند. پس شما در مقابل وجوب می توانید یکی از این دو معنا را بگذارید: در مقابل امکان لا امکان، و در مقابل وجوب لا وجوب، و یا در مقابل امکان ضرورت هر دو طرف و یا سلب ضرورت طرف موافق.

در امکان اخص سلب ضرورت جانب موافق و جانب مخالف است: «زید کاتب
بالامکان الخاص»؛ یعنی نه کتابت وی ضرورت دارد، و نه عدم کتابت وی. مقابل چنین
معنایی ضرورت طرفین است؛ یعنی هم زید کاتب است، و هم کاتب نیست، زیرا
معنای سلب سلب ضرورتین ضرورت طرفین است، و یا در مقابل وجوب، ضرورت
طرف موافق را سلب کنیم، چون وجوب ضرورت است، و سلب ضرورت طرف
موافق در مقابل آن می‌شود. پس امکان خاص در مقابل وجوب قرار نمی‌گیرد، چون
در مقابل وجوب سلب ضرورت طرف موافق قرار دارد، و در امکان خاص، سلب
ضرورت طرف موافق و مخالف است، و در این صورت غرض علمی به مقابل
وجوب و امکان تعلق نمی‌گیرد.

در عبارت چهار مورد مطرح است: ۱. لا وجوب، ۲. لامکان، ۳. ضرورت طرفین،
۴. سلب ضرورت طرف موافق. آیا غرض علمی به این موارد تعلق می‌گیرد؟ در
ضرورت دو طرفی معنایی خوابیده نیست. پس در مقابل امکان خاص، لفظی توخالی
قرار دارد که غرض علمی بر آن مترتب نیست؛ یعنی معنایی که بود و نبودش هر دو
ضروری باشد؛ زیرا اگر بودش ضرورت دارد، واجب است، و اگر نبودش ضرورت
دارد، ممتنع است. پس این مورد از مباحث علمی خارج است؛ اما سه قسم دیگر باقی
بر قاعده‌ای متفرع است که مرحوم آخوند بعد از اتمام بحث می‌فرماید: «ومثل هذا
التحیّر والاضطراب وقع لهم فی موضوعات سائر العلوم». و آن اینکه، در علوم از عوارض
ذاتی موضوع بحث می‌شود و عوارض ذاتی باید مساوی با موضوع و بدون واسطه
باشد، و نباید اعم از موضوع شود، و تخصص و تعیین نخورد، در حالی که این سه قسم
«لا وجوب» و «لامکان» و «سلب ضرورت طرف موافق» از موضوعات اعم می‌باشد.
پس لا وجوب از وجوب و امکان اعم است. در این صورت موضوع این علم، که همه
شعب موضوعات علوم دیگر، از اجزای آن و از همه اعم است، پس این مقابل حتی از
چنین موضوع اعمی اعم است. از این رو به طریق اولی از موضوعات سایر علوم نیز،

به مراتب اعم خواهد بود، در حالی که در علم اعلی از عوارض ذاتی این موضوع بحث می‌شود، و اینها اعم از این موضوع هستند. پس هیچ غرض علمی به آنها تعلق نمی‌گیرد، زیرا چه موضوعی تحقق دارد که اعم از وجود مطلق باشد. و این قاعده ملاک بطلان آن سه قسم دیگر است. پس به مقابل آنها غرض علمی تعلق نمی‌گیرد؛ غرض علمی به عوارضی تعلق می‌گیرد که مساوی با موضوع باشد. این یک شق است که با «إن أريد بالمقابلة ما ينحصر» بیان شد. در شق دیگر: «إن أريد بها مطلق المباینة والمنافات مقابلة اصطلاحی مراد نیست، بلکه مقابل به معنای عرفی، یعنی مطلق مباینت و منافات، بررسی می‌شود که در این صورت احوال خاص واجب و جوهر و عرض شامل همه موجودات می‌شود: فالأحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة... مراد، مباینت و منافات مطلق است و معنای دقیق اصطلاحی مقابله مراد نیست. امور ثلاثه، یعنی احوال خاصه واجب و جوهر و عرض شامل همه موجودات می‌شود، و غرض علمی هم به آنها تعلق می‌گیرد؛ مثلاً این حکم که «العرض لا یبقی زماناً»؛ یعنی لحظه به لحظه اعراض و رنگ‌ها در حرکت هستند. پس متن عرض، یعنی جوهر هم در حرکت است و یا این حکم که «العرض لا ینتقل من موضوعه إلی موضوع آخر»، یعنی عرض دامنه جسم و جوهر و از شؤون آن است و از موضوع خود، که مرتبه نازل آن است، به موضوع دیگر نمی‌رود. راجع به جوهر هم احکام خاصی وجود دارد؛ مثل اینکه بین جواهر و اعراض تضادی نیست؛ چنانکه واجب خود احکامی دارد؛ مثل علیت مطلقه و وحدت حقه حقیقیه. احکام خاصه وجوب بالذات و واجب است.

اکنون دوانی می‌پرسد: آیا احکام عارض بر واجب به تنهایی از امور عامه محسوب می‌شود؟ پاسخ شما آن است که به تنهایی خیر. از احکام جوهر تنها و یا عرض تنها نیز، سؤالی مشابه از شما داریم و پاسخ شما آن است که هر کدام به تنهایی از امور عامه نیستند، ولی اگر این سه با همدیگر جمع شوند، همه موجودات را شامل می‌شوند. پس هر کدام با مقابل عرفی، همه موجودات را در بر می‌گیرد، زیرا موجودات از این

سه بیرون نیستند و غرض علمی نیز به آنها تعلق می‌گیرد. پس به آن قید، که غرض علمی به آن تعلق گیرد، نیازی نیست، چون احکام واجب و صفات جوهر و عرض از مقاصد علمی است و نیازی به تعریف شما نداریم تا قیدی به آن اضافه شود «فلا يحتاج إلى ذلك القيد». این بود اعتراض دوانی.

ثم ارتكبوا في رفع الإشكال ارتكاب زحمت را می‌رساند؛ چنانکه فرق بین کسب و اکتساب نیز آن است که اکتساب از افتعال است و دلالت بر زحمت می‌کند، از این رو کسب زحمت ندارد، زیرا مطابق فطرت است؛ چون خوبی‌ها مطابق فطرت است، ولی اکتساب چون مطابق فطرت نیست، لذا باید فریبکاری و نیرنگ و زحمت و دزدی و دغلی نماید. سپس علما در رفع این اشکال به زحمت دچار شدند و به مشکل افتادند.

تفسیر امور عامه به مشتقات و امثال آن

منها: أن الأمور العامة هي المشتقات وما في حكمها. اشکال آن بود که کم، هم عارض جوهر می‌شود، و هم عارض عرض؛ چنانکه کیف نیز عارض جوهر و عرض می‌شود. پس کم و کیف هم، به یک موجود اختصاص ندارند از این رو از امور عامه‌اند. عده‌ای در پاسخ گفتند: مراد از امور، کم و کیف نیستند، بلکه مراد از آن «المشتقات وما في حكم المشتقات» است؛ مثلاً نباید کم گفت بلکه باید متکمم بگوییم، چنانکه به جای کیف باید متکیف گفت، و مراد از «ما في حكم المشتقات» آن است که شیء رانمی‌توان بشرط لا نسبت داد و حمل کرد، بلکه باید شیء لا بشرط شود تا قابل نسبت و حمل گردد. پس این شیء یا به صورت مشتق در آورده شود و یا در حکم مشتق؛ مثلاً یا گفته شود: عالم و یا گفته شود: ذو علم و یا «له العلم»، که در حکم مشتق است. پس کیف و کم از امور عامه نیستند، بلکه از اعراضند، و آنکه از امور عامه به شمار می‌آید «المشتقات وما في حكمها» است؛ مثل متکمم و متکیف است. پس

می توان گفت: «موجود من حیث هو موجود» متکمم و متکئف است.

پاسخ: درست نیست که متکمم و متکئف از امور عامه باشند، زیرا تا «موجود من حیث هو موجود» متخصص و استعداد در آن لحاظ و مأخوذ نشود، جسم نمی شود، و نمی تواند متکمم و متکئف شود. پس به صرف تغییر الفاظ، متکمم اقسام جوهر را در بر نمی گیرد. و یا علاوه بر جوهر، خود کیف را هم شامل می شود. و منها: أن المراد... در حالی که تلك الأحوال...؛ آن احوال یا امور متکثر هستند و یا به دو طرف آن غرض علمی تعلق نمی گیرد. مراد از «علی سبیل التقابل» آن نیست که چند چیز را به طور مقابله عرفی در یک طرف قرار دهید، و اموری را در طرف دیگر، تا مجموع احوال خاصه آنها همه موجودات را در برگیرد، بلکه مراد از تقابل، یک مقابل با مقابل دیگر است؛ یعنی قدم با حدود و امکان و وجوب با همدیگر شامل موجودات شوند. پس مراد از مقابله، مقابله واحد با واحد است، که مجموع آن دو همه موجودات را شامل شوند، نه آنکه یک مقابل به طور لاوجود و سلب مطلق مطرح شود که با اصل همه موجودات را شامل شود، و مثلاً به طور قدم و لا قدم باشد، و توسعه ای که از ناحیه لا قدم آمد، همه موجودات را در بر می گیرد.

و منها: أن المراد شمولها مع مقابل واحد. نه اینکه جوهر را با عرض و وجود و یا وجود را با عرض و جوهر و عرض را با این دو با همدیگر مقابله اندازید تا همه را شامل شود و تلك الأحوال احوال جمع آورده شده است، زیرا که ناظر به مقابل خود می باشد. إِمَّا أمور متکثرة. در این صورت از چند مورد مقابل ها تشکیل شده اند؛ در حالی که مراد ما چنین مقابله هایی نیست، بلکه مقابل هایی است که از دو جزء تشکیل شده باشند که به هر دو طرف، غرض علمی تعلق گیرد، نه مقابلی که مثل لاوجود باشد، و غرض علمی به آن تعلق نگیرد؛ مثل قبول خرق و التیام، که از احکام عناصر ما دون قمر است، و در طبیعیات از آن بحث می شود، و از احکام خاصه اجسام عنصری است. مراد از خرق آن است که پارگی می پذیرند و دوباره التیام می یابند. هوا از هم

جدا می شود و دوباره به هم می پیوندد؛ ولی اجرام علوی و فلکی خرق و التیام نمی پذیرند. پس اگر نقیض خرق و التیام را به طور مطلق بگیریم؛ یعنی آنچه خرق و التیام پذیر نیست، از موضوع اعم، و از حریم بحث خارج می شود و غرض علمی به آن تعلق نمی گیرد، بلکه مراد، قبول خرق و التیام و عدم آن به عدم ملکه است که شامل موضوع خاص می شود و در این صورت به مقابله غرض علمی تعلق می گیرد. در این صورت تنها احوال امور عنصری و اجرام علوی را شامل می شود و اعم نمی شود. پس همه موجودات را در بر نمی گیرد و از امور عامه خارج می شود. و عدم قبولها بمعنی السلب به معنای سلب مطلق غرض علمی تعلق نمی گیرد. لا بمعنی عدم الملكة، که تعلق می گیرد و اختصاص پیدا می کند به اجسامی که در طبیعت هستند.

تقابل در تفسیر امور عامه اعم است

ومنها أن المراد بالتقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض. در الهیات شفاء^۱، و در کشف المراد^۲ به تفصیل درباره تقابل وحدت و کثرت سخن گفتند، و خواستند معلوم نمایند که بین وحدت و کثرت سخن گفتند، و خواستند معلوم نمایند که بین وحدت و کثرت چه نحوه تقابل است. و ما می دانیم که واحد مقوم کثرت است ولی کثرت چیست؟ «الكثرة ما اجتمعت من الوحدات». پس واحد مقوم و علت پیدایش کثرت است. اکنون که واحد سازنده کثرت است، نمی توان گفت بین واحد و کثرت از اقسام تقابل، تقابل تضاد است، زیرا که بین شیء و مقوم و سازنده وی تضاد معنا ندارد و به همین بیان، تقابل عدم و ملکه نیز معنا ندارد. تقابل ایجاب و سلب نیز مختص به قضایاست و در مفردات راه ندارد، اگر بپذیریم که تقابل سلب و ایجاب در مفردات هم می آید، در اینجا نمی آید، چون هر دو

۱. مقاله ۳، فصل ۶، ص ۸۸، (چاپ سنگی).

۲. تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۱۰۱، (چاپ ۱).

ثبوتی هستند و یکی مقوم دیگری است و در تضایف نیز تکافؤ و برابری شرط شده است، و در وحدت و کثرت که یکی از آن دو مقدم و دیگری مؤخر است، و تکافؤ نیست پس تضایف راه ندارد. مراد از تضایف، مضاف مشهور نیست که پدر مقدم بر پسر است، زیرا متضایفین ابوت و بنوت هستند، نه پدر و پسر. این اقسام چهارگانه تقابل در وحدت و کثرت راه ندارد. اگر بگوییم که بینشان تقابل اصطلاحی نیست، بلکه تقابلهشان به تقابل مکیال و مکیل بودن است، چون واحد مکیال کثرت است، و مکیال به معنای عاد در کتاب‌های ریاضی قدیمی است. سه کلمه عاد و مفنی و مقدر در این کتاب‌ها وجود دارد: مقدر برای کم متصل می‌باشد. سطح یک متری مقدر یک سطح مورد مساحی است؛ به اینکه این صفحه چند تای این است، آن صفحه یک متری مقدر این سطح است. در عدد مثلاً ده را اگر بخواهیم بدانیم، و در آن چند بار تکرار شده است و آن را «افنا» و «عاد» می‌کند، پس دو، عاد اوست. و در اینجا عاد همان مقدر است، جز آنکه الفاظ تفاوت دارد؛ مثل قاعده فراغ و تجاوز در اصول و فقه که قاعده فراغ بعد از انجام دادن فعل است، و در قاعده تجاوز، نمازگزار هنوز در عمل باقی است؛ مثلاً اکنون ایستاده و نمی‌داند تشهد خوانده، و یا خیر این قاعده تجاوز است، و اگر سلام داده باشد، و نداند که تشهد خوانده یا نه، قاعده فراغ است. البته قاعده فراغ و تجاوز در نتیجه یکی هستند. عاد و مقدر هم در معنا یکی هستند، جز آنکه عاد در منفصل گفته می‌شود و مقدر در متصل. گرچه واحد، عاد اصطلاحی نیست. واحد تمام اعداد، خواه اعداد اول و خواه غیر اول را عاد می‌کند، زیرا واحد مفنی کثرت است، و همه کثرات، به آن عاد می‌شوند و مقوم همه آنهاست. پس با انتفای واحد همه کثرات منتفی می‌شود. پس واحد کیل همه کثرات است، و کثرت به این واحد مکیل شده است. بنابراین تغایر وحدت و کثرت به مکیلیت و مکیالیت می‌باشد، مکیل از واحد و مکیال از کثرت است. خواجه تقابل آنها را بالعرض دانسته، چنانکه تقابل بین علت و معلول بالعرض است، و بین آنها تقابل بالذات وجود

ندارد. إن المراد بالتقابل أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض. تقابل بالذات وجوب بالواجب است، و تقابل بالذات ممكن بالاممكن است، ولی هر کدام با دیگری تقابل بالعرض دارند، چنانکه وحدت و کثرت و علت و معلول با هم تقابل بالعرض دارند.

وغفلوا عن صدقها. آخوند بر ایشان اعتراض دارد. آن‌ها بر احوال خاصه صدق می‌کنند، در حالی که بحث در امور عامه است و با آنکه تقابل خیلی از موارد تقابل بالعرض است، پس احوال خاصه هم به تقابل بالعرض جزء امور عامه قرار می‌گیرند.

إن أقسام الحكمة الإلهية...؛ یعنی اقسام اولیه‌اش که بحث از عوارض «موجود من حیث هو موجود» می‌کند به طوری که تا موجود تخصص پیدا نکند، موضوع این علم است، و در این صورت، با ملاحظه حیثیت مذکور این تکلفات از بین می‌رود پس شما از کلمه «عامه» خواستید مسائلی را که اختصاص به یک قسم موجود ندارد، خارج نمایید، در حالی که کلمه «عامه» برای اخراج ذوات (یعنی موضوعات علوم جزئی) است؛ چون ذوات اموری جزئی هستند. پس حیثیت موضوع علم کلی که «بما هو موجود» می‌باشد با قید احوال و اوصاف عامه عارض بر آن، برای روشن نمودن محدوده موضوع و اخراج موضوعات جزئی سایر علوم است. بنابراین شما از ظاهر کلمه «احوال عامه» خواستید این احوال را بدون در نظر گرفتن «موجود بما هو موجود» معنا کنید و دچار این اشکالات شدید که احوال عامه آن است که با یک مقابل و یا چند مقابل همه موجودات را شامل شود. پس اگر به موضوع علم اعلی دقت داشتید که موجود با حیثیت «بما هو موجود» است، و حتی برای بیان عوارض آن، جمله ولا يتوقف عروضها على الموجود على أن يصير تعليمياً أو طبيعياً را آوردید تا بیان کند که موجود باید مطلق باشد و متخصص نشده باشد، نه آنچه را شما گمان کردید. پس بحث از امور عامه با ملاحظه این حیثیت مع تقییده، یعنی با تقیید آن امر به اینکه

بگونه من النعوت الكلية آن از نعوت کلی است و نعوت کلیه را از این جهت عام گفتند لیخرج البحث عن الذوات لا بما يختص بقسم من الموجود؛ تا بحث از ذوات و موضوعات علوم خارج شود، نه برای اخراج احوال قسمی از موجود، چنانکه ایشان پنداشتند، و با این توجیه، اشکالها دفع می‌شود: یندفع عنه النقوض، و يتمّ التعریف سالمًا عن الخلل والفساد.

سوالی از آخوند داریم: چگونه شما در ابتدای بحث، اقسام اولیه نسبت به موضوع را چنین تعریف کردید «سواء کانت مستوفاة أم لا» ولی اکنون در تحقیق این چنین مطرح کردید.^۱

۱. باید به تدریج و سنجیده کتاب عظیم اسفار را ورق زد. روزی در خیابان کسی جلو مرا گرفت و از من پرسید: ظرف علم در کجاست؟ من برای اینکه بدانم چگونه باید به او پاسخ دهم، بعد از تأملی از او پرسیدم. به چه درسی اشتغال دارید؟ کتاب‌هایی را برشمرد و از جمله آنها اسفار بود. پرسیدم: به کدام قسمت اسفار مشغولی؟ وی گفت: مرحله دهم اتحاد عاقل به معقول. گفتم: آقای من! مبنا همان حرف اتحاد عاقل به معقول این است که انسان هر چه را فرا می‌گیرد و ادراک می‌کند، خودش می‌شود. ما ظرف دیگری نداریم که انسان علم خود را در آن بریزد، بلکه انسان علم و معلوم می‌شود و خود انسان عاقل و معقول می‌شود و همین‌گونه اشتداد وجودی پیدا می‌کند و قوی‌تر می‌شود. بعد مثالی را که مرحوم استادمان زده بود، و در آن معقول را به محسوس تشبیه فرموده بود، به وی گفتم: مثل اینکه فتیله چراغ نفت ندارد، حالا نفت می‌ریزید، می‌بینید که شعله مشتعل می‌شود. پس جانی که علوم و معارف را می‌گیرد باز می‌شود، و علم متن ذات او می‌گردد و خارج از او نیست. پس علم و معارف خود تو هستی و علم از سنخ ماده نیست تا ظرف و مظروف بخواهد. اگر از جای علم به «وعا» تعبیر می‌شود از نداشتن لفظ است، حتی از کلمه اتحاد هم از روی تنگنای الفاظ استفاده می‌شود و مطلب بالاتر از اتحاد عاقل و معقول است. ایشان مقداری این طرف و آن طرف کرد و متوجه حرف نشد.

من چون ایشان را در حال خواندن اسفار دیدم، برای او این مقدار حرف زدم و حتی وقتی گفتم: اتحاد عاقل با معقول یعنی همین و شما همین را دارید می‌خوانید خجالت کشید ولی منتقل نشده بود و جهش علمی نداشت و نمی‌دانست چه کار می‌کند. پس باید روی حساب پیش رفت و فهمیده این کتاب‌ها را ورق زد. استاد شیرین و خوشمزه‌ای داشتیم، خدا رحمتش کند! لطایفی می‌فرمود. یکی از لطایف سر درس وی این بود که از آخوندی مطلبی نقل می‌کرد که ایشان هر روز یک دوره رساله منقح کبری را می‌گفت: بسم الله الرحمن الرحیم. بدان که آدمی را قوه‌ای است در آنکه در وی متفلسف گردد حقایق اشیاء چون آینه، و آینه صور اشیای محسوسه... و همین طور رساله کبری به انتها می‌رسید. چنین خواندنی چندان زحمت ندارد.

و^۵ مثل هذا التحير جا داشت که جناب آخوند برای آن فصلی باز کند، چنانکه در شواهد الربوبیه چنین کرده و فرموده است: «شبهة وحل».^۱ پس بحث موضوع می‌خواهد اگر ما در خودمان جستجو کنیم و فعلمان را بکاویم و دنبال کنیم آنچه را سرّ و جان ما می‌خواهد، حقایق موجودات و معارف است؛ و اشاره کردیم که انسان بر این معنا منقصر و سرشته شده است. حقایق جوست و به دنبال حقایق موجودات می‌رود. لذا می‌گویید: من به دنبال حکمت و علم هستم. و مآل همه یک حقیقت است که یک نور کلی وجودی دارد که می‌خواهید آن را به دست آورید که از محدود بودن و ندانستن و نخواندن و نرسیدن و در حیرت ماندن برهید، زیرا اینها را عذاب و الم برای خود می‌بینید. در روایات^۲ آمده است که بر کمترین و ارباب ولایت و توحید و جویندگان جنّت ذات، افاضاتی در ملکوت عالم می‌شود که نشان می‌دهد بعد از این نشأه باز حقایق و معرفت و معارف به دست می‌آید. کَمُلٌ به بهشتی‌های در سطح پایین می‌گویند: «دوست ما را و همه جنّت و فردوس شما را». جنّت ذات را می‌خواهند، چون که صد آمد نود هم پیش ماست، که اگر بهشت شیرین است بهشت آفرین شیرین تر است. آنها جنّت ذات حق سبحانه و افعال و صفات او را طالبند. بر طبق روایات بحار الأنوار، آنان که در اینجا به دنبال دانشند و تشنه‌اند و به مصداق «الدنيا مزرعة الآخرة»^۳ به خوبی می‌کوشند و کشت می‌کنند، به اندازه استعداد و قابلیت افاضاتی بدیشان می‌شود. دنبال این فرمایش خیلی سؤال برای شما پیش آمده است که همین طور جسته جسته مباحثش پیش می‌آید.

۵ درس پانزدهم: تاریخ ۶۷/۸/۱۷.

۱. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۹.

۲. بحار الأنوار، ج ۷۰، ص ۱۸۲.

۳. مستدرک حاکم، ج ۴، «کتاب الرقاق»، ص ۳۱۲. مأخوذ از حدیث صحیح است: «نعمت الدار الدنيا لمن تزود منها

لآخرته حتى يرضى ربه». و نیز ر. ک: فیض، علم البقین، تصحیح بیدار، ج ۱، ص ۴۶۰.

کلیات غذای انسان هستند

علم حقیقتی کلی است، و ما داریم به سوی انوار کلیهٔ مرسلات می‌رویم. طبع به «جزئی من حیث هو جزئی» تمایل زیادی ندارد؛ چنانکه مرحوم حاجی فرمود: «إذ لا کمال فی اقتناص ما دثر»^۱ زیرا آن جزئیاتی که متغیرند به لحاظ جزئیت علم به آنها کاری نمی‌رسد. پس انسان به دنبال آموختن چیزی است که مرآت فهم دیگر چیزها و نردبانی برای بالا رفتن وی باشد. بله، ممکن است جزئی را بکاود و از دل جزئی به حقایق کلی پی ببرد، و این جزئی و کاوش در آن برای افاضات عالم قدس حکیم معدّ باشد، و از آن انتقالات کلی حاصل نماید. فلسفه نیز علم کلی است و ما به دنبال کلیات معارف حقهٔ ماندنی، که کاری به دیروز و امروز ندارد، هستیم. در منطق خواندیم: جزئی نه کاسب است نه مکتسب، و تقریر کردیم که مکتسب باب افتعال است و جزئی کاسب نیست؛ یعنی دهنده نیست و به معرفت زید شخصی، آدم معرفت به عمر و شخصی پیدا نمی‌کند، به خلاف کلی که دهنده است و حقایق دیگر را روشن می‌کند. جزئی مکتسب هم نیست، قابل گرفتن نیست. من زید را شناختم، عمرو از این شناختن زید چیزی نمی‌گیرد. برخی از کلمات زمینی‌اند، ولی بعداً آسمانی می‌شوند؛ چنانکه در اواخر الهیات حرفی گذشت که سخن بسیار خوبی است و ما اکنون با اشاره از آن می‌گذریم، و شما چون ورزش فکری کردید، به آن منتقل خواهید شد که، «هیچ علم به جزئی نیست مگر اینکه کلی می‌شود». این سخن، سخنی دیگر است، و در جای خود صحیح است، ولی ما اینجا سخن دیگری داریم و آن اینکه هیچ جزئی و هیچ ادراکی نیست مگر اینکه کلی می‌شود. ریشهٔ این حرف آن است که آنچه را انسان یافت، این مدرک، که از عالم طبیعت و نشأهٔ محدودیت و مادی بود و از وعای خارج گرفته شد، صورت و حقیقت آن در ذهن انسان مدرک بالذات است، و

۱. شرح منظومه، ق ۱ منطق، ص ۴۹، (چاپ سنگی).

آن صورت خارجی مادی، معلوم و مدرک بالعرض است. پس تصویر این درخت در ذهن من، معلوم بالذات است و درخت خارجی، معلوم بالعرض. از این رو اگر درخت خارج را ببرند و بسوزانند به مدرک ذهنی من لطمه‌ای نمی‌زند. و حتی می‌توانیم در صورت آشنایی با نقاشی آن درخت را ترسیم کنیم. پس معلوم بالذات صورت ذهنی من و همین مرآت، معلوم بالعرض است. بنابراین همین که مدرکات در وعای نفس قرار گرفت و چون نفس از عالم ماورای طبیعت و مجردات است پس طعام نفس ناطقه، و آن مظروف نیز مجرد می‌شود، و در آیه شریفه فرمود: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾.^۱ امام صادق در تفسیر این آیه فرمود: «أی علمه».^۲ این غذا را که نفس گرفته و جان خورده، باعث می‌شود نفس قوی‌تر و نورانی‌تر و وسیع‌تر شود و این غذا و صورت علمی مجرد ماورای طبیعت می‌شود، ولو اینکه جزئی بوده و در ماده خارج قرار داشت، اما همین که در وعای ذهن، یعنی نفس قرار گرفته است کلی، و قابل انطباق بر کثیرین می‌شود ولو در خارج یک فرد بیشتر ندارد. پس همین که دست روی این شیء و جسم گذاشتم و آن را احساس کردم که سرد است و معنای برودت را فهمیدم و یافتم، ولو اینکه الآن می‌گویم این جسم سرد است، و معنای برودت را یافتم، علم به اینکه این جسم سرد است معلوم بالعرض من است. این معنای برودت و صورت علم کلی را از این جزئی به دست آوردم. این یک فرمایش، که هیچ مدرکی نیست مگر اینکه در موطن نفس صورت علمی کلیه می‌شود. این مطلب را در این کتاب می‌پرورانیم. آقایانی که در آخر شفاء بودند می‌دانند که همه فرمایش شیخ در شفاء این بود. ولی بحث ما راجع به معارف و حقایق و صور علمی کلیه‌ای بود که آن‌ها را به واسطه رسیدن به حقایق اشیاء قرار دهیم، و از آنها معارف و

۱. عبس (۸۰) آیه ۲۴.

۲. تفسیر برهان، ص ۴۲۹، چاپ اسماعیلیان. «قال: علمه الذي يأخذه عن يأخذه». و نیز ر. ک: اصول کافی (مغرب)،

معلوماتی شریف‌تر و بالاتر کسب کنیم، و در این بحث، از امور کلیه و امور عامه، که عارض بر «موجود بما هو موجود» می‌شود سخن به میان می‌آید تا به مجهولات و قضایای کلیه و معارف حقه و نادانسته پی ببریم و نادانسته‌های ما دانسته شود، و از بی‌نهایت مجهولات و نادانسته‌ها اندکی را بخوانیم و بالاتر برویم: «إِقْرَأْ وَارْقُ»؛ بالاتر برو و جای توقف نیست. هر چه بیش‌تر به دست آوردن، مقدمه برای غذای بهتر و شریف‌تر است «يَا مَنْ لَا تَزِيدُهُ كَثْرَةُ الْعَطَاءِ إِلَّا جُودًا وَكَرَمًا»^۱.

هر قضیه‌ای که در مقدمه صغری و کبری قرار می‌گیرد اگر مورد تمجیح و شک و تردید باشد، و اطراف قضیه روشن نباشد، به مقصود نمی‌رسیم، پس راه ما باید قویم و مستقیم و بدون دغدغه باشد، و چنین راهی را در منطق «برهان» می‌گویند. پس نمی‌توان از هر قضیه و هر گونه ترتیبی و صورت و شکل و قیاسی به یقین برسیم بنابراین مقصود ما یقین است «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»^۲. یقین یکی از اسماء الله است، و در مصباح کفعمی^۳ «یا یقین» آمده است. پس هر چه که انسان به دنبال کمال مطلق باشد، به همان اندازه و به قدر طاقت بشری باید دنبال یقین برود و آرمیده شود. و سرّ اشیاء و حقایق را با یقین به دست آورد. از این معنا حضرات اهل عرفان در صحف خود عنوان فرمودند که انسان کامل آن کسی است که مبین حقایق اسماء است. مبین بودن یقین می‌خواهد. تفاوت این است که ما راهی پیش گرفتیم و در مسیری هستیم که به طور متعارف به علم و یقین می‌رسد: «ره چنان رو که رهروان رفتند». اکثری مردم به مدرسه و درس و تعلیم نیازمندند، گر چه در میان میلیاردها مردم کسی پیدا شود که دارای نفس مکتفیه و واسطه فیض حق بوده باشد، والا دیگران از همین روش و به دنبال علوم کسبی هستند. مردم همین طور بودند که می‌بینید و ما

۱. دعای افتتاح، دعا از امام باقر علیه السلام روایت شده است.

۲. حجر (۱۵) آیه ۵۰.

۳. ص ۳۶۲، (چاپ اول، سنگی) و نیز بلد الامین، ص ۶۰۴، (چاپ سنگی).

الآن آن طور هستیم و گرنه علم لدنی نصیب هر کس نمی شود. البته چنین نیست که انسان حتماً باید فلسفه بخواند تا معارف را تحصیل کند، بلکه ممکن است انسانی مؤید به روح القدس باشد، و جانی مکتفی و مزاجی اعدل داشته باشد، و چنین کسی احتیاج به جان کندن ندارد «إِذَا شَأُؤُوا أَنْ عَلِمُوا، عَلِمُوا»^۱ در اثنای کتاب بارها اشاره می فرمایند که همین را که در پیش دارید و پیش می روید به این اکتفا نکنید که،

هر آن کس را که ایزد راه ننمود به استعمال منطوق هیچ نگشود

به این حد بسنده ننمایید، نه اینکه فلسفه و برهان غلط باشد. سعی کنید این امور کسبی شما با طهارت ذاتی و وحدت و خلوت و حضور و مراقبت همراه باشد، این رویه برکتی فوق العاده و اهمیتی به سزا دارد و این مطالب را می پروراند. علاوه بر دانا شدن دارا هم می باید شد. این کتاب حکمت متعالیه است؛ یعنی علاوه بر برهان، مکاشفات هم با او همراه است. برهان و عرفان و قرآن از همدیگر جدایی ندارند.

تفسیر عوارض ذاتیه

اکنون بر سر سخن می رویم: چنانچه موضوعی داریم اگر محمول را نسبت به این موضوع بسنجیم و ببینیم که این محمول نسبت به این موضوع مساوی است، و تنها در این موطن نشسته و همیشه با اوست و از آن منفک نمی شود؛ چنین محمولی عرض ذاتی این موضوع است. ولی اگر محمول اعم از موضوع باشد یا گاهی باشد و گاهی نباشد که عرض اخص از موضوع خواهد شد، و یا واسطه بخورد، چنین محمولاتی برای ما علم آور نیستند از این رو می گوئیم آن عوارض و محمولات موضوعی را می خواهیم که عوارض، ذاتی اش باشد. لذا از آقایان نقل فرمود:

۱. اصول کافی، (معرب)، باب نهم.

عوارضی که خارج محمولند وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه. خارج محمول غیر از محمول بالضمیمه می باشد. در منظومه فرمود:

و عرضي الشيء مثل العرض
والخارج المحمول من صميمه
ذا كالبياض ذاك مثل الأبيض
يغاير المحمول بالضميمه^۱

عرض با عرضی تفاوت دارد: عرض مثل بیاض قابل حمل نیست، ولی عرضی قابل حمل است، زیرا عرض بشرط لای از حمل است، ولی عرضی لا بشرط، مثل «الجدار أبيض». و این قسم که قابل حمل می شود دو قسم است: خارج محمول و محمول بالضمیمه. خارج محمول همان محمولی است که از ذات شیء گرفته و بر شیء حمل می شود، و به آن «محمول من صميمه» می گویند. پس این قسم واسطه ای نمی خواهد، تا ابتدا به دنبال واسطه باشیم و سپس این عرض بر او حمل شود، بلکه این عرض از دل این شیء خارج و انتزاع شده است. این مثل حمل شیء بر موجود است در مثل «العرض شيء»، «والشمس شيء» و امثال آن. کلمه شیء از خود شمس گرفته و بدون واسطه بر او حمل می شود، چنانکه از «هذا ممكن و ذاك ممكن» ممکن را از خود این موجود گرفته و بر او حمل می کنیم و می گویند: «هذا الشيء ممكن»؛ چنانکه حمل عرض بر «کم»، واسطه نمی خواهد. پس عرض از خود «کم» برخاست، و بر آن حمل شد، ولی در مثال «هذا الشيء أبيض» واسطه ای برای حمل لازم است، تا بیاض به دیوار ضمیمه نشود؛ نمی توان این محمول را بر آن حمل کرد. پس ابیض محمول بالضمیمه است. بنابراین دو قسم عرضی قابل حمل داریم: یک قسم واسطه می خواهد، و قسم دیگر نه. مراد از عوارض ذاتی در اینجا، عوارض ذاتی خارج محمول است. پس مراد محمول من صميمه است و نه محمول بالضمیمه، که واسطه می طلبد. و اگر چنین عوارضی موجود باشد، این عوارض ذاتی موضوع نیستند؛

چنانکه در احکام حمل کم و کیف بر موجود چنین است و تا واسطه نخورد و طبیعی و تعلیمی نشود، بر موضوع بار نمی‌شود. پس اگر خارج محمول و عوارض ذاتی باشد، باعث یقین می‌گردند. مرحوم حاجی منطوق در منظومه فرمود:

قال: تعالوا طالبی ایقان
أتلو علیکم حکمة المیزان^۱

ای خواستاران ایقان! ما برهان می‌خواهیم. وقتی به ایقان می‌رسیم که عوارض، عوارض ذاتی و خارج محمول برای موضوعات باشند. کلام آخوند در اینجا قابل دقت است که فرمود: ما اگر عام و خاصی مثل جنس و فصل را در نظر بگیریم، عام جنس است، و خاص فصل. هر کدام از جنس و فصل لا بشرط است و هر ماهیتی خودش، خودش می‌باشد؛ یعنی آب آب و آتش آتش است، و دیگری بودن، عنایت ثانوی می‌خواهد. معنای حیوان در ذهن تمام است و نیازی به چیزی ندارد، گرچه در خارج جنس تحصیل ندارد و معنای مقوم بودن فصول جزء بودن آن برای نوع است. پس ناطق فصل مقوم انسان است؛ یعنی جزء معنای آن و جزء دیگر انسان، حیوان است، بنابراین حیوان نیز مقوم انسان است، ولی اگر مقوم را مقوم حیوان بگیرد، آیا ناطق جزء مقوم حیوان است؟ پاسخ منفی است؛ زیرا معنای حیوان در ذهن تمام است و اگر در جایی فصل را مقوم جنس گرفتند، بلافاصله آن را معنا می‌کند، و می‌گویند: «مقوم» ای «محصل»؛ یعنی اگر حیوان که معنایی تام دارد، در خارج بخواند پیاده شود فصل محصل می‌خواهد، ولی اگر فصل با انسان سنجیده شود و بگویند فصل مقوم انسان است؛ یعنی فصل جزء آن است، چنانکه حیوان نیز جزء آن است و هر کدام جدا جدا و بشرط لا از هم به ضمیمه همدیگر انسان می‌شوند، پس عوارض این دو جزء بیگانه از هم، از یکدیگر نیز بیگانه است. بنابراین اگر حیوان و ناطق به صورت اجزاء مأخوذ شوند، حکم عوارض آنها نیز بیگانگی است، ولی اگر این دو لا بشرط مأخوذ و با همدیگر جمع شوند و آشتی پیدا کنند، این دو نسبت به هم غریب نخواهند بود، و

اکنون وحدت شخصی پیدا نمودند، و احوال یکی احوال دیگری است، پس احوال هر یک برای دیگری از عوارض ذاتی است.

قوم در تحلیل موضوعات علوم درماندند

ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم... موضوع علم صرف، کلمه است از آن جهت که ماده اش «ف ع ل» است. در این صورت این کلمه، یا صحیح است، یا معتل، و یا مضاعف. در نحو گفتیم: موضوع آن کلمه و کلام است، کاری به ریشه و ذاتش نداریم. در این علم راجع به احوال طاری و عارض بر آن صحبت می‌کنیم، و در تمام مباحث علم نحو از کلمه و کلام سخن می‌گوییم؛ مثل اینکه کلمه یا اسم است یا فعل و یا حرف. که اسم خود انواعی دارد و نیز حرف و فعل. پس اگر از موصولات، مثلاً بحث می‌کنیم، موصولات مثل الذی، من و ما نیز کلمه هستند بنابراین باز، سخن از احوال عارض بر کلمه و کلام است، گرچه هر یک از کلمه و کلام انواع و اصنافی دارند. در هر علمی مباحث آن علم چنین است که یا مستقیماً به موضوع آن علم می‌خورد و یا واسطه ما طوری است که محمولات بر این موضوعات در مسائل از موضوع علم خارج نیستند. اگر خارج شوند به کار ما نمی‌آیند و اعراض غریبه می‌شوند و اگر محمولاتی از موضوعات بحث اعم باشند، چنین محمولاتی به کار ما در آن علم نمی‌آیند، زیرا ما از عوارض ذاتی بحث می‌کنیم؛ مثلاً ما در علم نحو مباحث گوناگونی داریم و در هر مسأله، موضوع مسأله از احکام موضوع علم است. وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول؛ یعنی خارج من صمیمه که واسطه نمی‌خورد و مثل ابیض نباشد که با بیاض بر جسم حمل شود، و تا بیاض روی جسم نیاید، نمی‌توانید بگویید: این جسم ابیض است. اما حمل جوهر و ممکن و متخیز بر جسم واسطه نمی‌خواهد. «وقد فسروا... الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه»؛ مراد از «لذاته» خارج محمول است که واسطه نمی‌خورد. «لأمر يساويه» عبارت دیگر

واسطه خوردن است. پس محمول یا چیزی است که «يلحق الشيء لذاته» که این قسم روشن است «أو لأمر يساويه»؛ یعنی این محمول عارض بر شیء شود به واسطه امر مساوی.

تفسیر عرض ذاتی به خارج محمول* ۱

مثل هذا التحير... قد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول؛ خارجی که از حاق موضوعش و از صمیم معروض و نفس ذات موضوع خارج می شود. «ثم يحمل عليه»؛ پس حمل می شود؛ یعنی عرضی است، چون این عرض لا بشرط از حمل است و می تواند حمل شود، و این عرضی است، ولی عرض در مقابل و قسیم جوهر است، و مأخوذ به شرط است، و حمل نمی شود، ولی در اینجا شخص، حکم را از متن موضوع بیرون می آورد «ثم يحمله عليه» که این خارجی است که محمول بر موضوع می شود و از خود موضوع بیرون آمده و واسطه نخورده است؛ مثل خود شیء که از خود این شمس مثلاً گرفته شده است و بر او حمل می شود، ولی اگر بگویید: عالم است. حمل عالم بر زید واسطه می خواهد تا علم به او ضمیمه نشود، نمی توان گفت زید عالم است و یا تا بیاض بر جسم نشیند، نمی توان گفت «هذا الجسم أبيض». پس تفاوت عرض و عرضی معلوم شد، ولی گاهی در منطق عرض می گویند و مرادشان عرضی

* درس شانزدهم: تاریخ ۶۷/۸/۱۸

۱. مقداری معطل شدیم ولی ضرر نمی کنیم. اگر حساب شده پیش رویم، و به زبان همدیگر آشنا شویم آن گاه بهتر پیش می رویم، و بحث برکت پیدا می کند. بعضی از اساتید ما خیلی جا گرفته، و خیلی عجیب بودند. بنده در حدود ۱۴ سال خدمت مرحوم شعرانی بودم، در این مدت تنها یک مورد از ایشان عتاب دیدم. درس مکاسب بود. بنده دو بار سؤال را بیچاندم فرمود: آقا این مطلبی نیست که این قدر پافشاری می کنید. غیر از این از ایشان چیزی نشنیدم. خیلی جا گرفته و با وقار بودند. باری، سؤالاتی می شود عیب ندارد. سؤال مفتاح بروز و ظهور برکات است. از بحث گذشته، سروران من خیلی سؤال می فرمایند. وجود نقیض آن لا وجود است، اینکه زحمت ندارد. ضرورة الطرفين؛ یعنی امری که هم ممنوع باشد و هم وجوب، این هم ابهامی ندارد.

است؛ مثلاً می‌گویند: ضاحک عرض است، در حالی که ضاحک حمل بر انسان می‌شود و یا می‌گویند: ماشی عرض عام انسان است، و مراد ایشان عرضی است، زیرا که عرض بشرط لای از حمل است و حمل نمی‌شود، و عرضی مشتق و یا در حکم مشتق و لا بشرط است. تفاوت آن دو به این است که یک قسم محمول است، و از صمیم موضوع گرفته و حمل می‌شود و قسم دیگر در حمل، ضمیمه می‌خواهد. پس در حمل بیاض و علم بر انسان، ضمیمه می‌خواهیم، و واسطه و ضمیمه در اینجا به یک معناست. بنابراین تا واسطه نخورد، حمل نمی‌شود. وقد فسروا... تختص ببعض أنواع الموضوع؛ مثلاً در علم نحو موصول بعضی از انواع موضوع کلمه است، و در هر علم موضوع آن علم به انواع، دسته‌بندی می‌شود و چه بسا به اصناف تقسیم، و موضوعات مسائل آن فن می‌شود، آن‌گاه احکامی بر موضوعات مسائل حمل می‌گردد. پس با آنکه این احکام بر موضوع علم حمل شده‌اند، ولی آن‌ها شاخه‌ها و شعب و فروع موضوع علم حمل شدند و همین در علم کافی است، و باحث از چنین احوال و احکامی از موضوع علم بیرون نرفته است؛ به طوری که وقتی از افق بالاتر به شاخه‌های فرع و محمولات آنها نظر می‌شود، همه را داخل در این علم می‌یابیم. گرچه کثرت فروع و شاخه‌ها به گونه‌ای باشد که احکام خاص این شعبه غیر از احکام شعبه دیگر باشد.

بل ما من علم إلا ویبحث فیه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوعه. چنین نیست که همه احکام مستقیماً روی موضوع علم بروند. بله، احکام به یک واسطه به موضوع علم منتهی می‌شوند. امری که بر این آقایان مشکل شد، این است که گفتند محمولات و مسائل علم باید احوالی باشند که عوارض ذاتی علم بوده باشند، در حالی که این همه فروع و شاخه‌ها واسطه احکام شده‌اند، پس این احکام عوارض ذاتی این علم نیستند. پس اگر این همه وسایط در کار است، چرا قداً به طور اطلاق گفتند احکام و احوال و محمولات هر علمی از عوارض ذاتی موضوع می‌باشد، در

حالی که این همه وسایط بین عوارض ذاتی و موضوع علم در علوم گوناگون ثابت است؟

دانشمندان برای توجیه آن گفتند: فاضطروا و آن اینکه، احکام مزبور به موضوع علم برمی گردد گرچه وسایط مزبور در کار است، ولی اگر از جایگاه بالاتر نظر شود همه این احکام با فروع و شاخه‌ها در موضوع علم داخلند و از آن بیرون نیستند. این یک وجه از «تارة» که کلام قدما را توجیه می‌کند و در تعمیم سخن قدما می‌کوشد و می‌گوید: مراد قدما از موضوع علم، یعنی موضوع علم و موضوع مسائل آن علم که من حیث المجموع از موضوع علم به در نیست، خواه واسطه‌ای داشته باشد و خواه نداشته باشد، ولی این واسطه از شاخه‌های او هستند. فاضطروا تارة إلی إسناد المسامحة إلی رؤساء العلم في أقوالهم. «في أقوالهم» مفعول به واسطه «المسامحة» است. قدما خیلی متنه به خشخاش نگذاشته‌اند، بلکه مراد ایشان از عوارض ذاتی علم آن است که به موضوع علم یا به موضوعات مسائل برگردد. پس عوارض ذاتی آن علم «من حیث المجموع» از موضوع علم بیرون نبوده باشند. آنان سخن را خلاصه بیان کردند و گفتند: عوارض ذاتی موضوع علم. پس عرض، خواه عارض بر موضوع علم شود و خواه عارض بر موضوع مسائل آن علم، در هر صورت از اعراض ذاتی است. بأن المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم هو، یعنی عرض ذاتی اعم من أن يكون عرضاً ذاتياً له ضمير «له» به موضوع می‌گردد او لنوعه، یعنی لنوع الموضوع، نوع، تنه درختی است که شاخه‌هایی دارد او عرضاً عاماً لنوعه. عرض عام برای نوع موضوع باشد. یک نوع موضوع مثلاً موصولات، نوع دیگر از موضوع علم مثلاً مبنیات، و نوع دیگر فعل مثلاً. بعضی از احکام موصولات عرض عام این نوع است، زیرا شامل این نوع و شامل نوع دیگر مثل افعال نیز می‌شود. پس این عرض عام این نوع می‌باشد. و این احکام که روی این نوع رفته است، و آن احکام دیگر روی آن نوع، هر دو نوع شاخه‌ای از اصل آن موضوعند، که تنه به شمار می‌رود. پس چنین چیزی از

اعراض ذاتی است «أو عرضاً عاماً لنوعه». «عرضاً عاماً»، خبر است برای «یکسون» و ضمیر یکون به عرض ذاتی بر می‌گردد.

پس عرض عام هم عرض ذاتی است. عرض ذاتی گفتند و از آن عرض عام این نوع خاص را اراده فرمودند، از آن جهت که این عرض عام بر این موضوع و آن موضوعی که هر دو نوع هستند و هر دو از خانواده یک موضوع هستند، عارض است و از این معنا چنین تعبیر کرد بشرط عدم تجاوز به فی العموم عن أصل موضوع العلم. ما گفتیم عرض عام باشد، نه آن عرض عامی که اعم از موضوع علم بوده باشد، بلکه باید اعم از شاخه‌ها و انواع و اصنافش باشد؛ به طوری که به اصل موضوع علم بازگردد، ولی نه اینکه از اصل موضوع علم، اعم بوده باشد. اگر چنین شود دیگر از مسائل علم نمی‌شود و مادر مسیر کاوش علمی و تحصیل حقایق و معارف در این علم، مقدماتی برهانی می‌خواهیم و آن مواردی که به کار مطلوب مزبور می‌آید، برهان است، گرچه خطابه برای کسانی که نفس شریر ندارند و ورزش فکری هم نکرده‌اند و قوی نیستند به کار می‌آید، و می‌توان با حکمت از آن طریق با آنها صحبت کرد. پس خطابه هم نیکوست، زیرا خدای تعالی فرمود: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْخَسَنَةِ»^۱ برای قدرتمندان در فکر با حکمت، و برای صاف ضمیران، که می‌خواهند حرفی بشنوند با موعظه حسنه سخن گویند؛ یعنی برای ایشان سخنان درست و راست بزنید، و آیات و قصص و حکایات را برای ایشان نقل کنید، تا بتوانند به مقصود منتقل شوند. «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»^۲ اگر کسی می‌خواهد با شما کشتی علمی بگیرد، شما برای رضای خدا با آنان مجادله نیکو انجام بده. برای تشفی خاطر و فرو نشانیدن عقده و کینه به بحث نپرداز که چنین مطلبی از شأن انبیا و انسان‌ها به دور است. قرآن جدال غیر احسن را امضا فرمود تا چه رسد به دو قسم صناعات خمس،

۱. نحل (۱۶) آیه ۱۲۵.

۲. همان.

یعنی سفسطه و مغلطه که حاشا و کلا، اصلاً شایسته انبیا و سفرای الهی نیست و آنها اجل از این هستند، زیرا بر اثر قرب و حضور در ملکوت و داشتن جان پاک و نورانیت و صفا و دلسوزی با خلق خدا ابدأ به مغالطه و سفسطه و جدال غیر احسن نمی پردازند. در هیچ روایتی یک کلمه نمی توانید پیدا کنید که از صدق و صفا و خلوص محض خارج باشد. آن کس که خدا را دوست دارد خلق خدا را هم دوست دارد. سفسطه و مغلطه از آن نفوس شریره است. ما برهان می خواهیم و اینها حرف های قراردادی و اعتباریات نیست که بخواهیم در اصول فقه از آن بحث کنیم، بلکه برهان، مقدمات یقینی می خواهد. این محمول اگر نسبت به موضوع اعم بوده باشد، برای من یقین آور نیست. هر نتیجه علمی و معنوی و هر نتیجه علمی صناعتی و حرفه ای صحیح در زمینه اختراعات و معارف ماورای طبیعت، از مقدمات درست و برهانی به دست آمده است.

باز خبر دیگر «أعمّ من أن یکون عرضاً» این است: «أو عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذاتی لأصل الموضوع». گاهی چیزی عرضی ذاتی موضوع است؛ مثلاً حرکت ذاتی موضوع علم است، ولی خود این حرکت چند شعبه دارد؛ مثلاً حرکت نقله ای، یعنی حرکت مکانی از جایی به جایی، و حرکت جوهری، که در ذات جوهر وجود دارد پس حرکت عرض ذاتی است، و خود حرکت تقسیماتی دارد، و موضوع مسئله می شود «عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذاتی لأصل الموضوع». ممکن است که باز خود این حرکت، که عرض است، عرض ذاتی دیگر داشته باشد و آن عرض ذاتی از احوال و موضوعات مسئله نیز باشد. البته اینکه آیا عرض بر عرض طاری می شود، بحثی دیگر است و اختلاف در آن در شرح تجرید آمده است. مثال طریان عرض بر عرض، عروض سرعت و بطؤ بر حرکت است که سرعت و بطؤ خود حرکت هستند و آن دو عارض بر حرکتند که خود عرض است. «أو عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذاتی لأصل الموضوع أو عرضاً عاماً این مقابل عرض ذاتی دوم. ضمیر «له» به «نوع من العرض» بر

می‌گردد بالشرط المذكور، یعنی به شرط عدم تجاوز از خود موضوع؛ یعنی اعم از موضوع نشود. این یک وجه.

اسناد مسامحه به قدما و تفسیر محمول در کلام ایشان به معنای اعم

تارة إلى الفرق... در قسمت اول گفتیم آقایان به موضوع دست بردند و گفتند: آن آقایان به طور مسامحه خواستند موضوع را تعمیم بدهند، ولی در لفظ تغییری ندادند و گفتند: عوارض ذاتی آن است که عارض موضوع علم می‌شود، اما مراد از موضوع اعم از خود موضوع و یا نوعی از موضوع است. پس عرض ذاتی و یا عرض عام نوع به شرط آنکه از موضوع علم فراتر نرود، عرض ذاتی علم محسوب می‌شود. این مطلب که در «تارة» نخست گفتیم به تصرف در موضوع باز می‌گردد؛ به اینکه موضوع تکثیر پیدا کرده است، ولی همه شعب و فروع از خانواده موضوع علمند. اما در «تارة» بعد، همه سخنان درباره محمول است گفتند: همه عوارض ذاتی عیناً به موضوع علم باز نمی‌گردد، بلکه محمولات اعمند، بر خلاف بالا که موضوع را تعمیم داده بود.

تارة إلى الفرق بین محمول العلم ومحمول المسألة. در آنجا سخن آن بود که موضوع علم در کلام قدما مسامحه و ابهام داشت و مراد از موضوع علم، اعم از موضوع خود علم و انواع آن بود، اکنون می‌فرماید اگر تسامح در محمول علم بوده باشد، الکلام الکلام. کما فرقوا ابهام دارد. همان اسناد مسامحه محمول در کلمات ایشان به تسامح به محمول علم تعبیر شده است و گرنه مراد از محمول همه محمولات علم است که در نهایت به محمول علم منحل شود، به اینکه بآن محمول العلم ما ینحل إليه محمولات المسائل علی طریق التردید. تردید، یعنی شیء و مقابله به طور مستوفاً و غیر مستوفاً و به «إما کذا إما کذا» و با این دسته‌بندی به صورت استیعاب از راه تردید محمولات مسائل از محمول علم ناشی شود، ولی همه در نهایت به محمول مسأله بر می‌گردند. پس اگر در افق اعلائی، بر مسائل علم مشرف شویم و این محمولات را که با «إما کذا

و اما کذا» از هم جدا شده‌اند و همه شعب محمول این علم بوده‌اند و به او برگشت کرده‌اند، و شاخه‌های محمول علمند، و همه درباره یک موضوع صحبت می‌کنند، و اینها عوارض ذاتی هستند، و برای ما یقین می‌آورند و می‌توانیم به آنها اعتماد و اعتنا کنیم، و آنها را در مسیر تحصیل معارف صغری و کبری قرار دهیم و نتیجه بگیریم.

بأن محمول العلم... علی طریق التردید؛ یعنی «اما کذا و اما کذا» به محمولات علم باز می‌گردد إلى غیر ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم. ينبو به معنای یبعد یعنی تنفر دارد. طبیعت و ذوق لطیف از چنین حرفی فرار می‌کند. تحقیق حرف همان است که ما درباره موضوع علم گفتیم و موضوع را «موجود بما هو موجود» بدون تخصص و واسطه قرار دادیم. پس اگر در حمل محمولات واسطه‌هایی موجود باشد؛ ولی این واسطه‌ها منافاتی با ذاتی بودن عرض و احوال بر موضوع علم تخصص نیافته و واسطه نیافته، ندارد، بلکه واسطه اگر اخص از اصل باشد عرض ذاتی خود علم خواهد بود؛ مثل اینکه گفتیم که جنس و فصل اگر بشرط لا باشد، حمل بین آنها صورت نمی‌گیرد و این دو با هم مغایرت داشته، و اعراض هر کدام برای دیگری نیست و بر وی حمل نمی‌شود، ولی اگر لا بشرط اخذ شوند، اعراض هر کدام بر دیگری حمل می‌شود، زیرا یگانگی و اتحاد و حمل در این صورت بین جنس و فصل ایجاد شده است. حتی کلمه اجتماع و اتحاد جنس و فصل، تجویزی را با خود دارد، بلکه اینجا بیش از یک شخص موجود نیست و در اینجا انسان، که از اتحاد جنس و فصل به دست آمده است، یک وحدت و هویت دارد. پس حتی کلمه اتحاد مجاز است، گرچه: «تو خود یک شخصی و چندین هزاری». و خواهیم خواند که انسان مثل یک هسته خرما و درختی باز می‌شود و درخت آدم می‌گردد. پس اگر نطفه حرکت کند سرما و گرما او را نزنند، و دنیا زده نگردد، کم‌کم رشد می‌کند به فعلیت می‌رسد، و همه عالم می‌گردد:

تو خود یک شخصی و چندین هزاری دلیل از خویش روشن تر نداری
پس احوال ذاتی جنس در مقام خارج و متن واقع و نیز احوال ذاتی فصل در خارج

یک هویتند و بر همدیگر عارض می‌شوند. پس احوال یک هویت منافات ندارد که خاص باشد و احوال خاص روی عام نیاید و احوال عام روی خاص بیاید، زیرا که این دو اکنون در متن خارج یک هویت هستند. پس به آن تمحلات و تعبیرات به اینکه تقسیم مستوفاً باشد، و یا نباشد در اینجا کار نمی‌رسد، بلکه واقع مطلب چنین است. پس در اینکه تقسیم مستوفاً باشد و یا نه، تمحلات قوم مورد اشکال بود و گرنه سخن مرحوم آخوند آن بود که عوارض ذاتی موضوع آن است که چنین خصوصیت مزبور را داشته باشد، خواه کلام قوم که فرمودند تقسیم مستوفاً، ملاک عرض ذاتی است، صحیح باشد، و خواه نباشد، بلکه ملاک آن است که ما گفتیم.

«و ربما كانت» چه خوش بود بفرماید: «إذ هو ما كانت القسمة مستوفاة». پس استیفای اقسام، کار نمی‌رسد پس این «ربما كانت» در «غشاوة وهمية» تعریض به قوم است که وقتی ایشان گفتند: عرض ذاتی آن است که اقسام مستوفات باشد ایشان در جواب می‌گویند: خواه اقسام مستوفات باشد و خواه نباشد، ملاک استیفا نیست. پس این سخن، سخن تعامی نیست که چون قسمت مستوفات است و یا مستوفات نیست، باعث می‌شود که عوارض ذاتی روی موضوع علم برود، بلکه سخن، و رای آنهاست.

ولم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض بذات الموضوع بما هو هو. التفات داشته باشید صرف اینکه واسطه خورده، لفظ واسطه رهن نشود که در اینجا نوع واسطه شده بعد این احکام روی موضوع علم آمده است. این مطلب مثل این است که بگویید: این احکام برای انسان به واسطه این فصل و جنس عارض شده است. پس تعامی احکامی که به واسطه فصل و جنس بر انسان بار می‌شود؛ مثل مدرک و حی بودن عوارض ذاتی انسان است و از همین عوارض، که یقین به دست آمد، دست‌مایه و سرمایه معارف و علوم دیگر به دست می‌آید، و با واسطه قرار دادن آنها به مجهولات خویش پی می‌بریم. پس به صرف اینکه عوارض آن شد، و نوع واسطه در

عروض عارض بر موضوع علم گردید نمی توان آن را ذاتی ندانست پس با اینکه نوع، واسطه گردید در عین حال عرض ذاتی است.

وأخصیة الشيء دخل و دفع مقدر است.

سؤال: مگر نوع اخص از موضوع نیست، و مگر این اخص واسطه برای عروض عارض نگردید، در حالی که این عوارضی که به کمک این واسطه بر این موضوع می نشیند عوارض به واسطه و غریبند؟ پاسخ از این دخل آن است که «وأخصیة الشيء من شيء»، که اخص بودن نوع نسبت به اصل موضوع است لا ینافی عروضه لذلك الشيء من حیث هو هو و ذلك كالفصول المنوعة للأجناس، فإن الفصل المقسم که حیوان را به ناطق و غیر ناطق تقسیم کرده عارض لذات الجنس من حیث ذاته که اینها را بشرط لا باشد مع أنه أخص منها این عارض لذات الجنس را اگر بشرط لا باشد عرض غریب است اما اگر لا بشرط باشد عرض ذاتی و «ذات الجنس من حیث ذاته» می شود عرض ذاتی «مع أنه أخص منها». پس با اینکه فصل اخص از ذات جنس است، ولی عارض اخص جنس و عرض ذاتی جنس است، و صرف اینکه حرف واسطه در کار آمده است، نباید گفت که عرض غریب شده است. بله، اگر واسطه ای باشد که موضوع عام را تخصص دهد، و آن را آماده احکام خاص دیگر نماید، این سخنی دیگر است، و در این قسمت بگویید: این واسطه باعث می شود که عوارض غریبه شوند، زیرا به دلیل این واسطه موضوع جدید و شعبه ای خاص و مباحث دیگر پدید آمده است؛ چنانکه موجود متکمم «موجود بما هو موجود» را تخصیص زده و آن را به صورت جسم طبیعی در آورده و یا قید مجرد به آن احکام خاصی داده است. والعوارض الذاتية والغریبة للأنواع قد تكون أعراضاً أولیة ذاتیة للجسم وقد لا تكون كذلك. این جمله که عارض اخص عارض ذاتی است، قاعده ای کلی در همه موارد نیست، بلکه چه بسا عوارض، عوارض ذاتی جنس نشود. و این کانت مما تقع. در اینجا به کسانی که استیفای اقسام را با کلمه «أسود» و «لا أسود» و امثال آن ملاک عرض عام قرار داد، می پردازد. و

می‌فرماید: پای‌بندی به این ملاک صحیح نیست، بلکه عوارض ذاتی آن است که موضوع، لو خلی و طبعه، بر روی موضوع بنشینند، و اگر چنین نباشد و عارضی بر روی موضوع، و لو خلی و طبعه، ننشینند، خواه مستوفاً باشد و خواه نباشد از اعراض ذاتی نیست. پس این جمله، جواب آن جمله در اول «غشاوة وهمیه» است «سواء كانت مستوفاة أم لا» که تعریض به قوم بود.

فاستيعاب القسمة الأولیة، قد يكون بغير أعراض أولیة وقد تتحقق أعراض أولیة ولا تقع بها القسمة المستوعبة که در بیان آن فرمود: «ربما كانت القسمة» و در اول «غشاوة وهمیه» فرمود: «نعم». این همان است که گفتیم: اگر واسطه‌ای موضوع را محدود کند و رنگ خاصی به آن بدهد، برای یک سلسله از عوارض موضوع می‌گردد که بر اصل موضوع غریب خواهند بود. پس آنچه باعث عروض عوارض غریبه شده است، تخصص موضوع است و نه صرف واسطه.

این سخنی که اکنون تقریر کردم و سخن مرحوم نوری - رضوان الله علیه - استاد حاجی بود.^۱ پس «نعم» دو - سه بار در عبارت آمده است؛ مثل «من غیر أن یصیر ریاضیاً أو طبیعياً» در اول «غشاوة وهمیه»، و نیز «وبالجمله أمراً متخصص الاستعداد» و اکنون همین را به بیان دیگر می‌فرماید: نعم، کل ما یلحق... متهیئاً لقبوله که متخصص الاستعداد برای آن احکام شود، لیس عرضاً ذاتیاً... الإلهی فی شیء... پس با تخصص، احکام تعلیمی بر او بار می‌شود.

سخن از وجود صورت جسمیه به طور مطلق در خارج معنا ندارد، زیرا صورت جسمیه یا در خارج به صورت آب است، یا خاک یا آتش و یا هوا. پس صورت جسمیه مطلق بدون تعین به صورت نوعی از عناصر، مثل آب و خاک بی‌معناست. بنابراین صورت جسمیه و یا مطلق جنس در خارج بدون فصل و یا به بیانی، بدون عروض فصل در خارج متحقق نمی‌شود. پس چنین نیست که ابتدا جنس و یا صورت

جسمیه در خارج محقق می‌شود و آن گاه فصل بر روی آن بیاید، بلکه با تحقق فصل، جنس نیز تحقق پیدا می‌کند.

لحوق فصول باعث تخصص موضوع نیست*

وما أظهر لك أن تتفطن بأن لحوق الفصول لطبيعة الجنس... گفته شد: موضوع هر علم چیزی است که از عوارض ذاتی اش بحث می‌شود، و در تعبیرمان آوردیم که عوارض ذاتی آن گاه عارض موضوع می‌شوند که موضوع در پذیرفتن آن عوارض واسطه نخورد و اگر واسطه‌ای بیاید، آن موضوع را تخصص و تنزل بدهد، عوارض این موضوع خاص، عوارض ذاتی موضوع نیستند، و عوارض غریب محسوب می‌شوند. پس در تفاوت بین عوارض غریب و عوارض ذاتی، تخصص موضوع عام و اطلاق آن مورد نظر ماست. در نتیجه عوارض غریب به این جهت غریب است که خود موضوع در رتبه قبل، تخصص خورده و آن گاه احکام و عوارض بر موضوع طاری شده است. پس اگر عارضی بر موضوع مطلق عارض و به نفس همین عروض موضوع متخصص شود، چنین عارضی با آنکه باعث تخصص و تعیین موضوع است، ولی خود آن از عوارض ذاتی موضوع می‌باشد، زیرا ملاک غریب بودن عارض تخصص موضوع در رتبه قبل از عروض عارض است؛ مثل خط، که موضوع احکام استداره و انحنا و استقامت است. پس اگر استداره و انحنا بر خط عارض می‌شود چنین نیست که ابتدا خط تحقق پیدا کند، سپس منحنی یا مستقیم شود، بلکه با عروض استقامت و انحنا، خط به طور مستقیم و منحنی محقق می‌شود. بنابراین با آنکه خط به استقامت تخصص یافته است، ولی احکام خط مستقیم و همین طور خط منحنی بر روی موضوع، یعنی خط تخصص یافته رفته است، و این احکام از آن خط مستقیم است، پس نسبت به خط عوارض غریبند، پس عروض خود

استقامت و انحنا بر خط، که باعث تخصص وی است، استقامت و انحنا را از عوارض غریب نمی‌سازد. گرچه عوارض بر خط مستقیم از عوارض غریب خط به شمار می‌آیند، و چون قوم بین این دو تفاوت نگذاشتند و به حرف شیخ رئیس نرسیدند؛ لذا بین کلمات علما و منطق دانان تهافت و تدافع دیدند، در حالی که چنین نیست،

چون به چشم‌داشتی شیشه کبود زین سبب عالم کبودت می‌نمود
وما أظهر لك... الجنس در لحوق فصل به طبیعت جنس واسطه‌ای نیست و این
لحوق ذاتی است. چه بسا احکامی که برای جنس هست بعد از آنکه انسان شد، آن
احکام برای حیوان نیز می‌آید، ولی نسبت به حیوان از لواحق غریب است، چون ناطق
در ابتدا آن را تعیین و تشخیص می‌دهد و قسم خاصی از حیوان می‌شود، آن گاه آن
احکام برایش می‌آید؛ پس از عوارض غریب گردید. اما خود لحوق ناطق برای ذات
جنس از عوارض ذاتی است *كالاستقامة والانحناء للخط*؛ استقامت و انحنا بر جنس
خط عارض می‌شود.

سؤال می‌کنیم: آیا بعد از تخصص خط، استقامت و انحنا بر او عارض می‌شود، یا
به خود این استقامت و انحنا تخصص می‌یابد؟ بنابراین تخصص خط به همین
استقامت است و این عرض، یعنی استقامت از عوارض غریب خط نیست. البته
احکام بعدی خط مستقیم از عوارض مطلق خط نیست، بلکه از عوارض غریب آن
است؛ مثلاً در خط مستدیر اگر قوس دایره‌ای با قطرش سنجدیده شود، جیب
(سینوس) قوس‌ها به دست می‌آید، و چون قوس، منحنی و قطر خط مستقیم است و
در نسبت تعجاس شرط است، و خط مستقیم، یعنی قطر و خط منحنی، یعنی قوس با
همدیگر مجانس نیستند، در نسبت بین آن دو باید گفت سینوس این مقدار از قوس
چه قدر است. و یا در نسبت محیط دایره با قطر، نسبت آنها $۳/۱۴$ است. این احکام و
نسبت سنجدی‌ها نسبت به اصل خط از عوارض غریب به شمار می‌آید، زیرا خط
واسطه خورده است. پس تاکنون معلوم شده است که ابتدا نوع متخصص الاستعداد

نبوده، بلکه بل التخصّص إنما يحصل بها لا قبلها؛ یعنی تخصّص به خود فصول حاصل می‌شود، آن گاه آنها عارض می‌شوند. «فهی» این فصول مع کونها أخصّ من طبیعة الجنس با اینکه اخص است، چون در لحوقش عارضی پیش نیامد پس اعراض ذاتی‌اند.

اعراض اولیه این هم هشدار خوبی بود که مادر معنای تخصّص گفتیم «من غیر أن یصیر الموضوع متخصصاً». عبارت معنایش این است که اوصاف و احوالی که باید بر اصل موضوع بیاید بعداً تخصّص یابند، و عوارض غریب شوند، ولی نه اینکه به نفس این عروض موضوع تخصّص پیدا کند، و شما عوارض مزبور را از عوارض غریب بشمارید؛ بلکه اینجا از عوارض ذاتی است.

ومن عدم التظن بما ذکرنا، چون متوجّه این نکته و دقت در وجه تخصّص نشدند که قبلاً باید موضوع تخصّص پیدا کند، بعد این احکام بیاید و آن وقت عرض غریب شود استصعب علیهم الأمر؛ و در کلمات بزرگان در ماندند: یک جا تخصّص دیدند. علما عرض خاص موضوع متخصص را عارض غریب نشمر دند، ولی در جای دیگر آن عارض را غریب شمر دند. حتی حکموا بوقوع التدافع، گفته‌اند این کلمات همدیگر را دفع می‌کنند و با یکدیگر ناسازگارند فی کلام الشیخ و غیره من الراسخین فی الحکمة، حیث صرّحوا بأن اللاحق لشیء لأمر أخص؛ یعنی در احکامی که عارض بر شیء مثل خط می‌شود، به جهت «أمر أخص»، یعنی برای استداره و استقامت حکم کردند به اینکه این عوارض، از عوارض غریبند، زیرا ابتدا به واسطه انحنا و استقامت متخصص شد، آن گاه آن احکام آمد. این جمله خوب حرفی است و إذا كان ذلك الشيء؛ پس اگر آن شیء مطلق باشد؛ مثل خط جنسی، در لحوق این امر اخص به نوع شدن نیازمند است؛ یعنی اول باید این خط جنسی به نوع استداری درآید، آن گاه عرض عارض می‌شود، پس عرض غریب است. مع أنّهم مثلوا للعرض الذاتى، در حالی که همین اعلام برای عرض ذاتی استقامت و انحنا را مثال زدند و آن را عرض غریب ندانستند.

جواب آن بود که در این مورد تخصّص به خود عرض حاصل شده است. پس خود استقامت و انحنا، منوع خطند. صرف تخصّص بدون در نظر گرفتن اینکه خود عرض مخصّص است، و یا قبلاً مخصّص بوده، باعث عرض غریب بودن نمی شود. کلام جناب نوری، که در جنس و فصل پیاده فرمود، قابل دقت است. وی بیان کرد که گاهی جنس و فصل بشرط لا اخذ می شوند، در این صورت هر کدام حکمی دارند و احکامشان از همدیگر غریب است و گاهی لا بشرط اخذ می شوند، پس احکام هر کدام برای دیگری نیز هست، زیرا در این صورت آن دو یک هویت گردیده اند. عوارض معاند آنها در آن صورت که بشرط لا بود، نه اکنون در لا بشرط، با همدیگر تلازم دارند. لست أدري أيّ تناقض في ذلك؛ نمی دانم تناقض این دو کلام در کجاست؟! سوی آنها لَمَّا تَوَهَّمُوا أَنْ الْأَخْصَ...؛ این ها خیال کردند به صرف اینکه سخن از عرض اخص به میان آمده نسبت به موضوع عرض غریب است، ولی گفته آمد که جایز است عارضی اخص باشد؛ مثل عروض فصل به جنس، و در عین حال عرض ذاتی هم باشد.

حکموا بأن مثل الاستقامة... گفتند نمی شود تنها استقامت برای خط را عرض ذاتی آن بگیریم، بلکه استقامت و استداره و مفهوم مردّد بین آن دو، که خط از آنها بیرون نیست، عرض ذاتی است. پس این مفهوم مردّد إما مستدیر و إما مستقیم، عرض ذاتی خط می شود، ولی تک تک آنها عرض غریبند، زیرا اخص از آنهاست، اینجا جای عنوان این تنبیه بود که چه بسا عوارضی که در عروض خود بر موضوع، نیازی به خاص شدن موضوع ندارد؛ چنانکه در تعریف حساب و عدد چنین کردند و شیخ رئیس از ریاضی دانان نقل کردند که ایشان گفتند: در احکام هندسی نیازی به ترسیم بر الواح و صفایح یا کاغذ و یا تخته سیاه نیست، بلکه اگر کسی خیالی قوی داشته باشد و تجمّع حواس برای وی ممکن باشد، در خیال خود احکام اشکال را از هم جدا می کند و نیازی به پیاده کردن بر صفحه نیست.^۱

۱. شیخ در تعلیقات (ص ۸۴، چاپ مصر) نیازمندی به ترسیم را تنها برای سان دادن خیال دانست.

اما برای کمک در پیاده شدن احکام هندسی، اشکال را بر تخته می‌کشند تا چشم بنگرد و خیال بر آن تمرکز نماید، و گرنه قوه خیال نیازی به شکل خارجی ندارد. چه بسا کسانی که در فکر خود احکامی هندسی می‌یابند، ولی تنها برای فهماندن به دیگران آن را بر صفحه ترسیم می‌کنند؛ چنانکه در کم منفصل نیز چنین است.

محاسب نیز در احکام اعداد سخن می‌گوید و کاری ندارد که آیا معدودهای این اعداد، هندوانه‌ها هستند یا ستارگان. پس هیچ کدام از احکام هندسه و عدد در نمود خود نیازی به ماده ندارد؛ در جمع و ضرب دو عدد و یا نسبت بین آنها نیازی نیست که بدانیم این عدد گردوهاست یا هندوانه‌ها. اگر چه گاهی ماده بر آنها عارض می‌شود؛ در مسائل اولی خود نیازی به ماده ندارند. پس اکنون که این امور نیازی به ماده ندارند پس چگونه این امور را در الهیات و علم اعلا بحث نکردند؟ از این رو برای بیان اینکه نمی‌باید از آنها در علم اعلا بحث کرد به تنبیهی نیاز است.

بعض الأمور التي... إلى المادة؛ یعنی این امور در وجود عینی و ذهنی خود نیازی به ماده ندارد؛ لکنها؛ لیکن این امور از موجوداتی هستند که ریاضی و طبیعی شدن، عارض آنها می‌شود. مثل کم و کیف. فاعل «يعرض لها» جمله «أن يصير...» است. البته کم اعم از منفصل و متصل است، پس کم و کیف به حسب موضوع و حقیقت نیازی به وجود ذهنی و خارجی ندارد و مجرد است، ولی گاهی در ضمن این ماده یا آن ماده قرار می‌گیرد. این معنا بنابراین است که کلمه «بعد» در قد يعرض لها أن يصير رياضياً نباشد؛ ولی اگر کلمه «بعد أن يصير» باشد در این صورت ضمیر «لکنها» به «الماده» و «لها» به «الأمر» بر می‌گردد؛ ولی در آن صورت، ضمیر «لکنها» به «الأمر» بر می‌گشت. البته این دو نسخه از جهت معنا با همدیگر تفاوتی ندارند.

اشکال: با آنکه آنها در بودشان احتیاج به ماده ندارند؛ چرا در علم کلی از آنها بحث نمی‌کنید؟ دنباله اشکال این است: قد لا يبحث في العلم... عن کیفیات فی الطبیعیات. اکنون به اشکال پاسخ می‌دهد: وذلك بأحد الوجهين؛ سؤال شما به یکی از دو راه جواب

داده می شود: جواب اول الأول: إنه... واقعیت عدد همان است که شما می فرمایید؛ ولی از این جهت که سرو کار مردم در اعداد و مساحات به امور مادی است و در شمارش اشیاء و اندازه گیری طول این درخت و عرض آن رودخانه به کار می رود، پس احکام بر روی مسائل مادی می رود و چون نوعاً آنها بر مسائل مادی مورد احتیاج مردم بار می شوند گفتند که آنها عارض ماده می شوند و ماده عارض آنها می گردد و علمی علی حده در نظر گرفتند و از علم کلی به در آوردند.

فإن العدد يعتبر تارة من حيث هو. این داخل در علم کلی است، و بهذا الاعتبار يكون من جملة الأمور المعزدة عن المادة. ریاضی دان چون فکری قوی دارد بدون نیاز به ماده می تواند از آنها بحث کند در این صورت از امور عامه می شود و يبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الأمور العامة. به همین جهت بحث وحدت و کثرت در الهیات شفاء مطرح می شود.

بنابراین بحث از عدد به دو شعبه تقسیم می شود: گاهی از آن در علم اسفل بحث و شعبه ای خاص می شود پس و يعتبر أخرى من حيث تعلقه بالمادة لا في الوهم، بلکه در خارج که احتیاجات اکثر مردم به این لحاظ است و يبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم در تعالیم باید طوری باشد که چشم ببیند و خیال تحت تأثیر قرار گیرد و از راه چشم تمرکز بیابد تا در کنار آن محسوس و مشهود و حساب و اندازه گیری و نسبت سنجی و احکام دیگر پیاده شود به خصوص که شعبه های علوم تعلیمی، مثل حساب و هندسه و ریاضیات برای ورزش فکری و برای اینکه محصل معارف، استقامت فکری بیابد ابتدا آموزش داده شود، به ویژه هندسه که به دلیل احکام بسیار سنگین و عجیب باعث ورزش و قوت فکری متعلم می شود. پس تعالیم برای متعلمان در ابتدا آموزش داده می شد، آن گاه به معارف ماورای طبیعت و فلسفه وارد می شدند.

فإنهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة چهار عمل اصلی و از آن همه بالاتر می آیم «والتجذير» درباره جذر صحبت می کنند. عددی را که در خودش

ضرب کردید؛ مثلاً چهار جذر شانزده است و شانزده مجذور چهار است: $4 \times 4 = 16$. این مطلب در کم منفصل، یعنی عدد مطرح می‌شود، اما اگر در مساحت و در علم هندسه باشد به چهار، ضلع می‌گویند و به شانزده، مربع. بالاتر از آن در جبر و مقابله است که به همین جذر و ضلع، در آنجا «شیء مجهول» می‌گویند و به مربع و مجذور، «مال» و اگر چهار، سه بار در خود ضرب شود؛ یعنی طول و عرض و عمق در هم ضرب شود به آن «تکعيب». از این رو مباحث کَر سه و جب و نیم \times سه و جب و نیم \times سه و جب و نیم: $\frac{3}{5} \times \frac{3}{5} \times \frac{3}{5}$ است. پس اگر شیء را سه بار در خودش ضرب کنید تکعيب است.

والتكعيب و غيرها مما يلحق العدد عدد مخلوط با ماده در علم اسفل مورد بحث قرار می‌گیرد و اکنون که از ماده برتر شد به خیال عامه مردم، اشرف موجودات است؛ به ویژه کسانی که از بیرون ماده خبر ندارند و در خود ماده متوغلند و فرو رفته‌اند. وهو في أوهام الناس أوفى موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة. عدد را اشرف موجودات کذایی می‌دانند. «هو» مبتدا و «أوفى» خبرش است.

چرا از چنین مسائل، با اینکه در «وجود عینی و ذهنی به ماده احتیاج ندارند در علم اسفل بحث می‌شود؟ فرمود: به دو جهت. این «يعتبر أخرى» جهت دوم است. صریحاً فرمود: «لا في الوهم، بل في الخارج». اعتبار دوم از قسم اول، آن است که در وهم نیازی به ماده ندارد، ولی در خارج به ماده تعلق دارد و اکثر مباحث ریاضی‌دانان نیز به مساحت و عدد و امثال آن متعلق است که در خارج مردم بدان احتیاج دارند، خواه کم متصل باشد خواه کم منفصل. پس این اعتبار در خارج به ماده نیاز دارد، ولی در وهم به آن نیازی ندارد، و چنین موجودی در اوهام مردم اشرف از دیگر موجودات است تعبیر به «ناس»، که إشعار به تحقیر دارد، چنانکه در سر زبان‌هاست که خلق الله این گونه می‌گویند. وقتی سیوطی در الاتقان راجع به احوال آیات مکی و مدنی بحث می‌کند، می‌فرماید: عده‌ای فرمودند: آیات مصدر به «يا أيها الناس» در مکه نازل شد،

چون هنوز ناس بودند و ایمان نیاورده بودند و داخل آدم نشده بودند، ولی در مدینه مردم با «یا ایها الذین آمنوا» خطاب می‌شوند.^۱

پس این امور ریاضی به دلیل برآورده کردن احتیاج مردم در خارج به ماده تعلق دارند از این رو در نظر این مردم امور ریاضی شریف‌ترین موجود است و برای شمول همه اقسام ریاضیات از کم متصل و منفصل و قارّ و غیر قار، به طوری که همه اقسام از قبیل تفریق و جمع و تجذیر و تکعیب و نیز موجودات دارای حرکت و قابل تجزی را شامل شود. برای «موجودات» اوصافی آورد: «متحرکه». با این کلمه موجود شامل هیئت می‌شود، با «منقسمة متفرقة مجتمعة» شامل موسیقی می‌شود که قابل تجزیه و تفریق و تقسیم است. پس اینها روی هم رفته از شعب علوم ریاضی هستند. همانطور که گفته شد، مآخذ کتاب به فهم آن کمک می‌کنند، پس باید مباحث مشرقیه و خلاصه شفاء، یعنی التحصیل و دیگر مآخذ را تهیه نمایید تا در فهم کتاب دچار اشکال نشوید.^۲

تجدید نظر در معنای گذشته

درباره «أفی موجودات» توضیحی دوباره داریم، چون اندکی سلالغتی هستیم، و دیشب یادداشت‌ها را نگاه می‌کردم تا پاک‌نویس را تنظیم کنم، راجع به جمله «وهو فی أوهام» یادداشتی به نظرم رسید که بهتر از آن معنای ما بود، و دو سه نسخه‌ای هم

۱. الاتقان، ص ۱۷، (چاپ لبنان)، قال: ما كان يا أيها الذین آمنوا أنزل بالمدينة، وما كان «یا ایها الناس» فیمكة».
۲. گرچه من از بای بسم الله تا تای تمت اسفار را به توفیق الهی تصحیح کردم و این حواشی در دوره‌هایی که درس می‌گفتم اندک‌اندک فراهم و تا اینجا پاک‌نویس شده است. این حواشی در آن دوره، که چهارده سال طول کشید، و نیز به طور متفرق، که برخی از مجلدات را درس گفتم، فراهم آمده است. لذا آقایان می‌توانند برای به دست آوردن مآخذ به آنها مراجعه کنند؛ چنانکه حواشی غیر مطبوع و مخطوط که منحصرأ در دست ماست و یا امثال آن، می‌تواند مفید باشد. و نیز یادداشت‌های اساتید ما که پیاده شد و تقریر گشت آماده است و اگر آقایان بخواهند مانعی از رونوشت و کپی نیست.

معنایی را فرمودند که درست است. «أوفى» فعل ماضی است و از أوفى، یوفى، اوفى، أوفوا به معنای تمام و کامل بودن است؛ ولی یکی از معانی که یادداشت من بود بر طبق اساس البلاغة زمخشری این است که، أوفى أشرف و أحاط است: «أوفى على شرف من الأرض أي أشرف»؛ چنانکه یکی از محشی‌ها گفته است، ولی «موجودات» را منصوب به نزع خافض گرفته است.

اکنون اگر ما «أوفى» را فعل ماضی بگیریم «موجودات» مفعول به آن است، و صفات: متحرکه و... منصوبند؛ جز آنکه نصب موجودات به الف و تاست و بقیه مباحث همان است که گفته شد. با ماضی گرفتن «أوفى» عبارت روان‌تر می‌شود.

وجه دیگر: والثانی: أن یبحث عنها أمور لا مطلقاً، بل عن بعض أنواعها اگر عدد به طور مطلق باشد، که وجه اول بود، دو عنوان دارد: گاهی در الهیات در بحث وحدت و کثرت مطرح می‌شود؛ و گاهی علم عدد در احکام سافل می‌رود. پس در قسم اول به طور کلی و مطلق به عدد نظر می‌شد، در این صورت دو شعبه می‌شد؛ ولی اگر به طور مطلق به عدد نظر نشود؛ به طوری که اقسام اعداد جز با استعداد ماده نباشد؛ یعنی لا توجد إلا باستعداد المادة که باید پای ماده در کار باشد به این لحاظ علم خاصی برای آن قرار دادند. پس اگر در آن فن خاص از عدد به طور مطلق بحث شود به عنوان «مبادی تصویریه» است، ولی به لحاظ ماده بودن حرفی است و به لحاظ مطلق بودن حرف دیگر. اگر در این امور خاصه بحثی از آن مطلق «من حیث المطلق» بشود آن را به عنوان «مبادی تصویریه» آن فن بیاوریم. در ابتدای منطق منظومه خواندیم: «ثم مبادی هی بیّنات». ^۱ مبادی به مبادی تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شود و اگر مسائلی در آن علم مورد نیاز باشد، ولی جزء آن نباشد مبادی تصویری آن علم است. همچنین در اینجا که بحث از اعداد مادی خاص می‌شود، بحث از عدد و کم مطلق به عنوان مبادی تصویریه می‌شود: الثانی: أن یبحث عنها لا مطلقاً، بل عن بعض أنواعها التي لا توجد إلا باستعداد

۱. شرح منظومه، ج ۱، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۵۸.

المادة وحرکاتها واستحالاتها؛ مثلاً می‌خواهید راجع به بسیاری از مسائل فلکی، که آمیخته با حرکت و ماده است بحث کنید. در این صورت باید در علم اسفل از آن بحث شود.

فاللائق بالبحث عنه إنما هو العلم الأسفل؛ یعنی علم طبیعی. چرا در این فنون خاصه از عدد به طور اطلاق بحث می‌شود؟ به آن جواب می‌دهد: فإن اتفق أن يذكر بعض أحوالها فيه على الوجه العام نه به لحاظ تعلق به ماده حرفش بیش آید. ضمیر «فیه» به علم اسفل برمی‌گردد. كان ذلك على سبيل البدئية، مبادی تصوریه آن است، نه آنکه جزء مسائل باشد لا على أن يكون من المسائل هاهنا.

فصل * قبل از موضوع علم کلی بحث فرمود؛ چون مفهوم «موجود بما هو موجود» اعم موضوعات است و آن را تقسیم به واجب و ممکن می‌کنیم. اما واجب، و اما ممکن، و چون اعم موجودات است برای نفس روشن است، زیرا:

وسر الأعرافية الأعم سنخية لذاتك الأتم^۱

و اثبات آن از اولیات و بدیهیات است و احتیاج به تجشّم و استدلال نداریم و نمی‌توانیم امر دیگری را معرّف آن قرار بدهیم، زیرا امر دیگر نداریم که بگوییم غیر آن است و آن را معرفی کند؛ همه جا مصادیق وجودند و ورای آن علم است، و علم چیزی نیست که بتواند معرّف دیگری واقع شود. این یک مطلب درباره موضوع ما. مطلب دیگر که بسیار اهمیت دارد و باید برای همه علوم در نظر داشت آن است که الآن حریم بحث ما، در مسأله علم کسبی متعارف و برهان و قیاس و صغری و کبری است، ولی علمی که روش آنها مشهود و مشاهده و مکاشفه است؛ چنانکه نفوس مکتفیه، یعنی مؤید به روح القدس، بدان‌ها نایل می‌شوند و یا کسانی که در مسیر آنها هستند، از قبیل آحاد و اوتاد و ابدالی که در این مسیر به حقایقی دست می‌یابند، مورد

* درس هجدهم: تاریخ ۶۷/۸/۲۲.

۱. همان، ج ۲، ص ۲۸۳.

کلام نیست، بلکه اکنون دربارهٔ تحصیل معارف به طریق متعارف درس و بحث و مدرسه و از طریق بدیهیات و از معلوم به مجهول رسیدن بحث می‌کنیم. در چنین روشی باید مقدمات تحصیل یقینی باشد که اگر یقینی نباشد موقن نمی‌گردد.

در علوم اعتباری و قراردادی مثل نحو باید عالم خیبری شد تا از مسائل آن مطلع شد پس باید از اهل زبان شنید و متعبد به آن مسموعات گردید، ولی فلسفه در هر زبان مورد بحث و کلام است، و شهرت یافته است که منطقی را بحث از الفاظ نیست و الفاظ معدّاتی هستند که از حقایق حکایت می‌کنند و کاری به لفظ ندارند. اگر بتوان مقدمات و معانی را طوری به دست آورد که از آن به حقایق دیگر منتقل شد دیگر احتیاجی به الفاظ نیست؛ منتها هر گروهی لفظ خاصی برای خود دارند که مطابق آن لفظ، معنا را پیاده می‌کنند و در این صورت است که بحث از الفاظ پیش می‌آید. به هر حال، ما باید از برهان به مجهولاتمان برسیم، و لذا برهان می‌خواهیم و در مقدمات برهان باید دقت کرد. چند چیز باید در مقدمات برهان در نظر گرفت، و تسامح در آنها به اشتباه و انحراف می‌انجامد:

۱. باید موضوعی که برای برهان آورده می‌شود کلی و دایمی باشد. اگر ثبوت محمول برای موضوع، به صورت موقت باشد؛ یعنی اگر گاهی چنین باشد و گاهی چنان، برای ما حجّت نمی‌شود، زیرا از چنین موضوعی نمی‌توان نتیجه کلی گرفت و اگر دایمی و کلی نباشد مقدمات برهان یقینی نیست. آنچه در راه تحصیل معارف محور بحث و معتمد و دل بستهٔ انسان است، برهان است و گرنه سفسطه و مغالطه از این دایره بیرون است و از خطابه در اقناعیات استفاده می‌شود و مقدمات جدل نیز یقینی نیست، بلکه آنچه علم آور است صنعت برهان است. لذا قضیه باطن و گمان و تخمین و تردید نتیجه نمی‌دهد؛ به عبارت روشن‌تر اگر ثبوت محمول برای موضوع ذاتی نباشد، باید برای رسیدن به آن برهان داشته باشیم، مقدمات برهان حجّت است، یعنی از راه اینکه این شیء چنین است به مجهول می‌رسیم، اما اگر ثبوت محمول

برای موضوع، لو خلی و طبعه، نباشد و گاهی باشد و گاهی نباشد، آن مقدمه، منتج برهان نخواهد بود. پس اگر واسطه در عروض عارض بر موضوع موجود باشد و عرض غریب شود، مراد از عرض غریب آن است که گاهی محمول برای موضوع ثابت است و گاهی موجود نیست، پس همیشگی و کلی نیست، و چیزی که همیشگی و دایمی نباشد، حجت و برهان نمی‌آورد. پس اهمیت بحث عوارض ذاتی موضوع در این جهت است. دیدید که در مورد عوارض ذاتی چه اختلافی بود بعضی گفتند: اگر تقسیم مستوفاشد، از عوارض ذاتی است و اگر تقسیم مستوفانشد، از عوارض ذاتی نیست، چون شاید برای وقت دیگر این چنین نباشد و محمول بر او حمل نشود و به جای این محمول، محمولات دیگر بوده باشند و بر این موضوع صدق نکند. ولی، همان طور که گذشت، ملاک استیفا و مستوفابودن نیست، زیرا چه بسا تقسیم مستوفاست، ولی نتیجه‌ای کلی ندارد؛ چنانکه در تقسیم بین نفی و اثبات، به‌ایمان و ایمان، که در مثال اسود و لا اسود گذشت و لا اسود به طور سلب کلی است. و چون اگر چیزی از موضوع علم اعلامی شد به طوری که غرض علمی به آن تعلق نمی‌گرفت، چون مجهول علم و مساوی علم نبود لذا مستوفابودن ملاک نیست. البته ممکن است گاهی مستوفابودن ملاک باشد، ولی مستوفابودن همیشه نمی‌تواند ملاک شود. پس چنین مطلبی باعث موقن‌بودن قضیه نمی‌شود. مثالی روشن در این باره موجود است: زاویه مثلث از سه قسم قائمه، حاده و منفرجه بیرون نیست و یا در خود زاویه مثلث چنین بگویید: زوایای مثلث برابر دو قائمه می‌باشد. با آنکه این قضیه راست و دایر بین نفی و اثبات و تقسیم مستوفاست این قضیه تنها در مثلثات مسطحه صادق است. ولی اگر مثلث در سطح کروی پیاده شد این قاعده به هم می‌خورد. پس اگر سه ضلع مثلث کروی از دوایر عظام باشند، چنین مثلثی بیش از دو قائمه است، پس آن قاعده همه موارد را نگرفت با آنکه تقسیم مستوفابودن. بنابراین بحث باید روی عوارض ذاتی موقن برود و گرنه مستوفابودن و عدم آن دخیل نیست؛ چنانکه در تفاوت بین

عوارض غریب با عوارض ذاتی ممکن است کسی عرض عارض بر موضوع به واسطه مساوی را موقن بداند و حتی در موردی یقین ایجاد شود، ولی نمی‌توان به طور کلی گفت که هر کجا واسطه مساوی با موضوع بود، عرض عارض بر آن موضوع یقینی است؛ همان‌طور که در منطق شمسیه^۱ چنین گفتند که اگر عرض بر امری که مساوی با موضوع است، عارض گردد و در جای دیگر یافت نشود از عوارض ذاتی است پس مقدمه در چنین مواردی یقین می‌آورد، ولی چون این قاعده، کلی نیست، لذا نمی‌توان آن را در همه جا جاری ساخت و مرعی داشت. پس ملاک قطعی عوارض ذاتی آن است که اگر ما باشیم و موضوع، لو خلی و طبعه، بدون تخصص این عوارض بر موضوع در آیند. پس معلوم می‌شود که بین این موضوع و محمول، علیت و معلولیت موجود است که موضوع علت برای پیدایش این محمول است، و محمول تنها در این موطن پیاده می‌شود و در موضوع دیگر پیاده شدنی نیست، چنین مطلبی از عوارض ذاتی می‌باشد. ولی اگر واسطه خورد، خواه قسمت مستوفاً باشد و خواه غیر مستوفاً از عوارض غریب خواهد شد. و اگر موردی به استقراء محمولی برای موضوع، ولو به واسطه مساوی، موقن بود، و ثبوت این محمول برای موضوع به شواهد و مقدمات و بینه‌ای بوده است، باعث نمی‌شود که همه جا چنین باشد. پس دو سخن داریم: ۱. عوارض ذاتی موضوع مورد بررسی است؛ ۲. مقدمات برهان باید یقینی باشد، و بین این دو باید فرق گذاشت. پس ممکن است چیزی از عوارض ذاتی نباشد و واسطه بخورد ولو واسطه‌ای مساوی با موضوع. اما همین مقدمه برهان شود و از راه دیگر یقین به دست آید. پس به صرف اینکه چیزی مقدمه برهان گردد و یقین آورد، نمی‌تواند دستاویز ما شود به اینکه چنین مواردی به طوری، از عوارض ذاتی است. پس اگر در جایی تقسیم موجود به قدیم و حادث مستوفاً بود چنین مطلبی که از ناحیه امان و امانه، باعث کلیت شده است در همه جا این امر ضابطه کلی نشود، بلکه

محمول خود به خود، ولو خلی طبعه، باید برای موضوع ثابت باشد؛ به طوری که موضوع علت و آن صفت و احوال معلول باشد. چنین عوارضی از عوارض ذاتی موضوع است.

در اینجا به صورت تنظیم و تحریر به صورت ۱۵ و ۱۴ وجه پیاده شد.

گفته شد که معلولات از راه مجهولات باید کسب شود.

۲. دور و تسلسل راه ندارد و باید مجهولات به معلومات اولی و بدیهی منتهی

شوند و از ناحیه اولیات به مجهولات پی ببریم. چگونه اولیات به دست می آیند؟

چشم و گوش و دیگر قوای ظاهر جزئیات را حس می کنند، و از راه این جزئیات

به معانی و کلیات می رسیم، ولی جزئیات کاسب و معرف نیستند و مکتسب هم

نیستند، یعنی خود نتیجه چیزی قرار نمی گیرند. پس جمع بین این دو مطلب چیست؟

و از طرفی می دانیم که قضایای مقدمات براهین نمی تواند کمتر از دو قضیه باشد،

در حالی که همه قضایای محسوس ما جزئی هستند، و با آن نمی توان مقدمه برهان را

تشکیل داد.

قبلاً گفته آمد که ما معلوم بالذات داریم و معلوم بالعرض. خارج معلوم بالعرض

است، و آنچه در نفس قرار داد و مرآت خارج است معلوم بالذات می باشد. پس خارج

جزئی است، و به وزان آن نفس درختی مثلاً انشا می کند، و این قوه خلاقیت نفس باذن

الله از همه امور جزئی و به وزان آنها در خود، تصویری انشا می کند و البته در شفاء آنها

را علم حصولی و ارتسامی می داند؛ ولی در اینجا می فرماید: ارتسامی نیست؛ چنانکه

در کتاب های متعارف مشاء خوانده شد، بلکه نفس به وزان آن انشا کرد.^۱ پس معلوم

۱. مشهور مشاء به ارتسام صور عقلیه قائلند، ولی شیخ در کتاب النفس (تصحیح و تعلیق حضرت آیه الله

حسن زاده، مقاله ۵، فصل ۵، ص ۳۲۲) می فرماید: «لا علی أن المعنى المغمور في العلائق وهو في نفسه واعتباره

في ذاته مجرد يفعل مثل نفسه، بل علی معنی أن مطالعتها تُعَدُّ النفس؛ لأن فیض علیها المجرّد من العقل الفعّال...»

در ادامه در باب صور محسوسه نیز چنین می فرماید.

بالذات منشای نفس ماست؛ یعنی اگر درخت را قطع کنند، و آتش بزنند و خاکسترش را به باد دهند این، معلوم بالذات و آن خارج، معلوم بالعرض است. پس معلوم بالعرض آن است که نفس تعلق علمی به آن پیدا کرده است، والا در خارج جزئیات فراوان و غیر معلوم موجودند و همین معنای معلوم بالذات، مرآت خارج است و حکایت از خارج دارد؛ چنانکه در وجود ذهنی به آن اشاره می‌شود، ولی با آنکه جزئی در خارج دایره و از بین رفتنی است، ولی به جهت آنکه نفس مجرد است آنچه را نفس انشا می‌کند، از عالم ماده بیرون و در صُقع نفس ناطقه است. پس این جزئیات از بین رفتنی، آسمانی و ماندنی شدند و همین معلومات بالذات، سرمایه کسب و دارایی برای تحصیل معارف می‌شوند.

فصل دوم: فی أن مفهوم الوجود مشترك محمول علی ما تحته

حمل التشکیک لأحمل التواطؤ

بحث در این است که مفهوم وجود مشترک است و بر مصداق خود، به حمل تشکیکی و نه توافق حمل می‌شود.

با آنکه مباحث تکرار شد، ولی برای فهم این کتاب بسیار عمیق لازم بود. بین مشاء و حکمت متعالیه می‌توان آشتی داد و بسیاری از مسائل طرفین را، که به ظاهر در حکمت متعالیه و مباحث مشاء به تنافی موجود است، جمع کرد. شواهدی هم داریم. یکی از کارهای خوبی که برای اسفار شد جمع مآخذ و مصادر اسفار است. آن زمان که ما خدمت اساتید مشغول بودیم به فکر افتادیم مآخذ و مصادر فرموده‌های جناب آخوند را گرد آوریم. بسیاری از این منابع را یافتیم. آخوند در فصل گذشته و نیز در این فصل و تا آخر کتاب بسیار از مباحث مشرقیه فخر رازی را نقل می‌کند. همین فصل در فصل دوم مباحث مشرقیه^۱ موجود است. آخوند سخنان فخر رازی را تلخیص

کرده و اسم هم نبرده است. این سرقت و اختلاس نیست. در این کتاب مواردی اسم مآخذ را می برد؛ مثلاً از مباحث مشرقیه یاد می کند و این ابرادی ندارد. اگر کسی یک حقیقت و واقعیت و جهش علمی و نظر ابداعی کسی را به خود نسبت دهد، این خیانت و دزدی است؛ حاشا حریم چون او بزرگواری! در این کتاب ایشان افرادی مثل غزالی را اسم می برد. غزالی در نزد محقق کار کشته، متکلمی منشی است، اما مطالب عرشی مطلبی دیگر است. آخوند درباره غزالی می فرماید: غزالی که به میدان علم می آید مثل جوانی است که ابطال و سلحشوران را ندیده و به تشبیه بزرگان، کلاه خود می پوشد و به جنگ بزرگان می آید.^۱ وقتی سخن فخر رازی را درباره حقیقت علم نقل می کند می فرماید: این مطالب بزرگ تر از آن است که مثل فخر رازی به قله معارف آن برسد.^۲ این به عنوان کبر و خودخواهی نیست. وانگهی شفاء را خیلی حاشیه زدند و شرح کردند و یکی از آنها مرحوم علامه حلی بود. یکی از کسانی که شفاء را تلخیص کرده اند که در دست است و نقل و تلخیص می کنیم و ارجاع می دهیم دو کتاب است که خلاصه شفاء است: یکی مباحث مشرقیه و یکی التحصیل بهمینار. با این تفاوت که بهمینار در تلخیص خویش تقریباً به عبارت شیخ نظر دارد و در التحصیل خیلی از عبارت شفاء را می یابید. و تلخیص دیگر از آن فخر رازی است که در حقیقت تحریر شفاء است و لذا آخوند ملاصدرا به این تحریر روان فخر بسنده کرد و خود کاری نکرد. آخوند می فرماید: ما از کلمات فخر رازی می آوریم، بدون آنکه زحمت تحریر و تقریر دوباره آنها را متحمل شویم. علاوه آنکه در بسیاری از مواضع اسم فخر رازی را آوردیم، و نیز کتاب مباحث گمنام و دور از دسترس نیست پس نقل حرف مشاء از مباحث مشرقیه، نقل سخن مباحث مشرقیه نیست. برخی از افراد نپخته و خام، که به رحمت خدا رفته است، بدون اینکه حریم بزرگان را رعایت کند دست به قلم برده

۱. الامغار الاربعه، ج ۱، ص ۵۵، (چاپ ۱).

۲. همان، ج ۳، ص ۳۷۷، (چاپ اسلامیة) و ج ۱، ص ۲۷۸، (چاپ ۱).

است و چهار جایی که آخوند در اسفار از مباحث مشرقیه نقل کرده دستاویز قرار داد و به طبع رساند. او به آخوند اعتراض کرد و گفت: این آقا چه خیانت‌ها به اسلام کرد و چه دزدی‌ها از کتاب‌ها کرده است! به همین جهت ما مصادر این کتاب را گرد آوردیم و بسیاری از موطن را معلوم کردیم.

همان طور که گفته شد مفهوم «موجود بما هو موجود» موضوع این علم است و اکنون به متن واقع کار نداریم.

در عرفان موضوع بحث خدا و حق است، ولی اکنون به سبک و روش مشاء «موجود بما هو موجود» بر همه موجودات حمل می‌شود. معنای وجود هم عام بدیهی است و در فهم و انتزاع آن هرگز دچار مشکل نمی‌شویم، چون کافی است هر کس به خود توجه کند و دریابد که هست و وجود دارد، تا چه رسد به موجودات دیگر، که آنها را می‌بیند و بر آنها موجود را اطلاق می‌کند؛ به عبارت دیگر اگر شخص زید، تنها در دار وجود باشد و خود را با عالم یکی، و غیرمتناهی بیابد، در وجود خود هیچ شکی نمی‌کند. و سوسه‌ای به خود راه نمی‌دهد، در حالی که موجودات دیگر نیز در پیرامون وی وجود دارد، و بر آنها نیز اطلاق موجود می‌کند. مفهوم وجود بر موجودات حمل می‌شود، و کثرات که موضوع موجودند، به نظر مشاء حقایق متباین هستند. در زبان این کتاب و کتاب‌های دیگر در نقل مبانی مشاء، حقایق وجودی خارجی را حقایق متباین می‌دانند، گرچه در برخی از این کتاب‌ها به جای متباین، متغایر گفته می‌شود؛ گویی این دو کلمه به یک معنا هستند. برای رفع خصومت و توافق و جمع آرای یکی از مستندات ما می‌تواند همین متغایر در تبیین متباین باشد. ولی در منظومه گفته شد: «وعند مشائیه حقائق تباینست»^۱ و جودات خارجی به نزد مشاء حقایقی متباین هستند. اما این سؤال مطرح می‌شود: اگر این حقایق متباین هستند، چگونه این حقایق متباین در یک لازم واحد مشترکند؟ جواب دادند که این، عیبی

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۰۴.

ندارد، زیرا می توان گفت ملزومات متباین دارای یک لازم واحدند. و این معنای واحد لازم عام بر این حقایق متباین حمل می شود، ولی، چنانکه حیوان بر انواع مختلف حمل می شود، مفهوم وجود بر این ملزومات مختلف حمل می گردد در این صورت، مفهوم وجود باید مقوم آنها شود، در حالی که ایشان چنین نمی گویند، بلکه مفهوم وجود را لازم خارج می دانند، نه مقوم مصادیق و افراد، و همانند حمل نوع بر مصادیق نیز نیست که عوارض غریب مشخص آن باشند و حریم وجود از این معانی رفیع تر و شامخ تر است. پس لازم واحد حقایق متباین می باشد که بر آنها حمل می شود. ولی آیا این لازم واحد، به طور یکسان بر حقایق متباین حمل می شود؟ اگر علت موجود است، معلول او نیز موجود است، ولی اطلاق موجود بر معلول اولی و شایسته تر است یا اطلاق و حمل موجود بر علت؟

پاسخ داده می شود: اطلاق وجود بر علت اولی والیق است؛ چنانکه ابتدا موجود بر علت حمل می شود بعد بر معلول. پس اطلاق موجود بر علت جلوتر و اقدم است. بنابراین با آنکه هر دو موجودند؛ ولی اطلاق وجود بر این حقایق متباین حمل لازم واحد به تشکیک بر کثرات متباین است. و تشکیک در موجودات خارجی نیست، زیرا موجودات خارج حقایق متباینند، بلکه تشکیک در حمل این مفهوم می باشند، زیرا بر یکی اقدم و اولی است و بر دیگری چنین نیست.

پس در بین ملزومات این لازم واحد، که به طور تباین از همدیگر جدا هستند، مصداقی موجود است که وجود محض می باشد، ولی دیگر مصادیق به طور مطلق زوج ترکیبی اند؛ یعنی دارای ماهیت و وجودند و از آن مصداق به «واجب» و از این مصادیق به «ممکنات» تعبیر می شود و در مورد آنها صادق است که «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا». ^۱ حرف مشاء در باب وجود این است؛ گر چه ممکن است از سخنان ایشان استفاده ای دیگر کرد. در فصل دوم، از همین مطلب، که

مفهوم عام وجود بر موجودات به صورت اشتراک حمل می‌شود، بحث می‌شود. اشتراک تشکیکی غیر از اشتراک به تواطی است: انسان بر افراد خود به حمل تواطی حمل می‌شود. شما به ابوجهل و ابولهب و خاتم الانبیاء به تواطی انسان می‌گویید:

گر به صورت آدمی انسان بُدی احمد و بوجهل پس یکسان شدی
ولی آیا معنای تواطی آن است که این عالم و جاهل و این زحمت کشیده و نکشیده
با هم تفاوتی ندارند؟ از این تواطی چه می‌خواهیم؟ نمی‌شود که فرق بگذارید و
بگویید از این جهت تواطی است و از آن جهت عدم تواطی است: ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ
دَرَجَاتٍ﴾. ^۱ هر کس جانش قوی‌تر و روحش شریف‌تر و وجودش کامل‌تر؛ برتر است.
آیا در حمل انسان بر این موارد تفاوت است؟

پس در این جهت تواطی وجود دارد، ولی در وجود این انسان با انسان دیگر
تفاوت هست، و در وجود و اشتداد آن، تشکیک پیش می‌آید.

اشتراک معنوی و حمل تشکیکی وجود*

بحث در اشتراک معنای وجود حمل بر کثرات و متباین‌ها بود. فرمایش متأخرین
مشاء تباین حقایق است، ولی اقدمین با تحقیقات عرشی و شیرین دل‌نشین قرآنی
همراه بودند. «ماخذ اقوال» را بیان می‌کنیم. حتی درباره متأخرین مشاء مرحوم آخوند
در شواهد الربوبیه فرمایشی دارد که به هنگام کندوکاو روشن می‌شود که ایشان هم
قائل به تخالف وجوداتند نه تباین، گرچه ظاهر الفاظ بر تباین موجودات است: در
شواهد الربوبیه فرمود: «فلا تخالف بین ما ذهبنا إليه اتحاد حقيقة الوجود واختلاف مراتبها
بالتقدم والتأخر والتأكد والضبط، و بین ما ذهب إليه المشاؤون أقوام الفيلسوف المقدم من

۱. مجادله (۵۸) آیه ۱۱.

اختلاف حقایقها عند التفتیش^۱، قبلاً گفته شد که، وجود اصل در تحقق است و ماهیت اعتباری است. این معنا را هیچ یک از اساطین حکمت و عرفان تأبئ ندارند که وجود اصل در تحقق است؛ منتها باید این مطلب را دنبال کنیم تا آن توحیدی را که می‌خواهیم و تا آن دولت و سلطان «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۲ در ما پیاده شود. حرف دوم آقایان مشاء این است که وجودات حقایق متباینند. عرض کردیم در تعبیر «متباینه» اندکی مسامحه نهفته است؛ زیرا شاید متباینه به معنای متغایره باشد. پس آیا متباین با متغایر تفاوت ندارد؟ و در تعبیر از متغایر به متباین نظایر فراوان در کلمات قوم موجود است؛ مثلاً می‌بینید درباره یک موضوع در یک صفحه به الفاظ گوناگون گاهی متغیره و گاهی متخالفه تعبیر می‌نمایند. شاید مراد از متباینه، متخالفه باشد. بله، موجودات «بأسرها متخالفه». شمس، شمس است و قمر، قمر. این معنای متغایره است، اگر عندالتفتیش (آن بیان جناب آخوند) را دنبال بفرمایید از شواهدی که عندالتفتیش به دست می‌آوریم، متباینه تبدیل به متغایره می‌شود، و می‌توان بین این الفاظ آشتی داد، و جمعی بین آرا نمود. فرمودند: وجود اصل در تحقق است، و ماهیت اعتباری است، و وجودات حقایق متباینه‌اند. این وجود عام و مفهوم بدیهی که ابده بدیهیات است و اوسع و اعرف از آن چیزی نداریم، حمل این وجود بر کثرات، یعنی وجودات متباین چگونه است؟ گفتند: این حمل، حمل لازم واحد بر حقایق متباین است و آن حقایق متباین ملزوم این معنایند و منافات ندارد که ملزومات متباین در لازم واحد، شرکت داشته باشند و این لازم واحد، که بر این ملزومات حمل می‌شود، به صورت محمول بالضمیمه نیست، زیرا در محمول بالضمیمه باید معروض مقدم بر عارض باشد، بعد عارض را بر روی معروض بیاورید، بلکه این لازم خارج محمول است؛ یعنی از این موطن وجود منتزع می‌شود سپس بر او حمل

۱. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۵ و ۷، (چاپ سنگی).

۲. حدید (۵۷) آیه ۳.

می شود. پس لازم خارج محمول است، نه اینکه محمول به ضمیمه باشد. موجودات، متباین به فصول متباین نیستند، به مخصّصات و مصنفات با همدیگر تفاوت ندارند. معنای عام گاهی بر کثرات متباین به عنوان جنس بر آنها حمل می شود؛ مثل معنای حیوان بر انواع متعدد، و چنین معنای عامی که مقوم آنهاست، جنس آنها می باشد، ولی حمل وجود بر کثرات متباین چنین نیست تا اینکه آنها در معنایی عام مثل حیوان با هم مشترک و در فصول با همه متمایز باشند و نیز همانند حمل انسان بر افرادش نیست تا به مصنفات و مشخصات از هم متمایز شوند، بلکه آنها «بنفس ذاتها» و «بتمام ذواتها البسیطة» متباین هستند و حمل این معنای عارض عام بر این کثرات حمل معنای واحد و عارض عام لازم محمول بر کثرات به حمل خارج المحمول است، و این معنای واحد عارض بر عام، که بر کثیرین حمل می شود، به تواطؤ نیست تا حمل آنها بر همه به یک نحو باشد. تواطؤ، یعنی توافق. در حمل به تواطؤ و توافق، همه در یک معنا توافق دارند؛ مثل حمل نوع بر مصادیقشان که در آن کمال اولی بر همه یکسان حمل می شود. حمل معنای وجود چنین نیست؛ بلکه حمل معنای وجود عام بر این کثرات حمل به تشکیک است. پس لازم واحد بر ملزومات متباین به تشکیک حمل می شود که اگر این حرف را بشکافید تشکیک بر لازم عارض می شود، و لازم واحد عارض بر ملزومات متعدد، و این معنا در حمل، تشکیک بر می دارد؛ یعنی حمل وجود و اطلاق آن بر ملزومی که سبب باشد، اولی و اقدم و احق از آن ملزومی است که معلول باشد. پس همه این مصادیق موجودند و با هم تباین دارند. اما اطلاق حمل وجود بر آن یکی که علت است و اقدم و بر آن دیگری مؤخر است، این معنای تشکیک است. در میان این ملزومات، یک ملزوم «انیت محضه» دارد. در روایات ما هم انیت بر وجود اطلاق شده است.^۱ باقی ملزومات ممکن هستند، «وکل ممکن زوج

۱. رک: اصول کافی (معرب)، ج ۱، ص ۶۶. از امام صادق علیه السلام سؤال شد: «قال له السائل: فله ائنة ومانية؟» قال عليه السلام:

ترکیبی «که مرکب از وجود و ماهیت است، منتها این ترکیب ترکیب انضمامی نیست. حالا این حقیقت واحده انیت و وجود محض است، و دیگران ماهیت دارند. پس در بیان این ملزومات، تنها یک ملزوم است که وجود صرف و محض وجود است؛ ولی بقیه، همه مرکب از وجود و ماهیت هستند. این صورت ظاهر حرف ایشان است؛ ولی عندالتفتیش شاید مراد ایشان سخنی دیگر باشد، چنانکه خواهد آمد. ولی آیا این اشتراک لفظی است یا معنوی؟

نقل کلام قائلین به اشتراک لفظی

عده‌ای به اشتراک لفظی قائل شدند، چنانکه در کشف المراد از ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری و اتباعشان نقل می‌کند که ایشان گفتند: ^۱ اطلاق وجود بر کثرات به اشتراک لفظی است نه معنوی. علت اینکه ایشان به اشتراک لفظی وجود قائل شدند، آن است که گفتند: چون وجود عین هر ماهیت است و ماهیات متغایر و متکثرند. هر ماهیتی برای خودش، خودش است؛ مثلاً اسد برای خودش اسد است، فرس برای خودش فرس است. آنها ماهیت متکثرند؛ هر یکی هویتی و جنس و فصلی دارد. در کلمات قدما از حکمای اسلام اطلاق ماهیت نشده است. ماهیت از «ما هو» و «ما هی» مشتق شده است، چنانکه علامه در شرح تجرید فرموده است. از روایات، مثلاً در توحید صدوق، کلمه ماهیت وجود ندارد، بلکه در آنها «ماهیت» موجود است، چنانکه در کتب فلاسفه قدیم چنین است. هر دو، یعنی ماهیت و ماهیت، از «ما هو» مشتق است و در روایات انیت و ماهیت آمده است و در توحید صدوق فرمود: حق سبحان ماهیت ندارد.^۲

→ «نعم، لا یثبت الشیء إلا بانیة و ماهیة». برای تفصیل بیشتر ر.ک: آیه الله حسن زاده، اتحاد عاقل به معقول، درس هفتم، ص ۱۳۵.

۱. علامه حلی، شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۲۵.

۲. در توحید صدوق، باب چهارم، (باب «معنی قل هو الله احد»، ص ۹۲، چاپ مکتبه الصدوق) چنین آمده است:

پس چه چیزی ابوالحسن اشعری و ابوالحسنین بصری را وادار کرد که بگویند: وجودات عین کثرات هستند و وجود در هر جا عین ماهیت است و همان طور که ماهیات متخالفند، وجودات هم متخالف و متغایرند. همان گونه که این ماهیت، آن ماهیت نیست، همین گونه این وجود هم، آن وجود نیست، پس به اشتراک لفظی، وجود بر این مصادیق حمل می شود. بنابراین اینان وجود را عین هر ماهیت می دانند. اگر وجود یک معنا باشد و در همه به یک معنا حمل شود لازم می آید، مشابهت و مسانخت بین واجب و ممکن و علت و معلول، و اگر بگوییم وجود در همه به یک معناست، لازم می آید واجب و ممکن در این معنا تشابه داشته باشند «واین التراب ورب الأرباب!» ایشان از این راه پیش آمدند که ما اگر وجود را عین ماهیت ندانیم و ماهیات با حق سبحانه متغایر نباشند و بگوییم: یک معنای وجود در همه موجود است، چنانکه مشاء می گویند، تشابه واجب و ممکن پیش می آید.

ما سخنان ایشان را نقل کردیم، و آن را به برهان رد می کنیم. علت این گونه آن است که توحید برای آقایان متکلمین جا نیفتاد. از این رو چنین سخنانی گفتند؛ ولی ما به دلیل و برهان مبنای ایشان را باطل می کنیم. و به قول مرحوم میرزای قمی در قوانین: «نحن أبناء الدلیل نمیل حیث یمیل». مشاء می گویند: مفهوم عام وجود بر کثرات به اشتراک معنوی بر کثرات، به تشکیک حمل می شود. بعدها این تشکیک عامی شریف تر می شود. این فصل در مباحث مشرقیه (ج ۱، ص ۱۸) به عنوان فصل دوم است، و مرحوم آخوند آن را تلخیص فرموده است: فصل فی أن المفهوم الوجود مشترك محمول علی ما تحته حمل التشکیک لا حمل التواطؤ. حمل وجود بر کثرات، یعنی ما تحت وی از مصادیق، نظیر واجب و ممکن به تشکیک حمل می شود، از این رو به فصول ممیزه و مشخصات از هم جدا نیستند، و به مشخصات از هم متمایز

→ امام باقر (ع) فرمود: «هو الذي له الخلق عن درك ماهيته». ولی ظاهراً ماهیت تصحیف مائیه است، و نسخه‌ای که جناب استاد از آن در اتحاد عاقل به معقول (درس هفتم) نقل فرمود، صحیح است.

هستند. فخر رازی در مباحث مشرقیه در این فصل و در فصول دیگری که کلام در توحید بود، خوب پیش نیامده است، بلکه تنها الفاظ را جمع و جور کرده است، و نتوانست بین آنها توافق دهد و وجود به معنای عام را به صورت نوعی بر همه حمل کرده است، بدون آنکه متوجه باشد که چنین برداشتی از آن، ترکیب در واجب تعالی را سبب می‌شود. پس اینکه وجود به صورت تواطؤ و همانند حمل انسان بر مصادیق، حمل شود لازمه آن، ترکیب در ذات حق تعالی است. مرحوم خواجه نیز تحقیقاتی دارد و معنای تشکیکی مشاء را بیان نموده است.

رد اشتراک لفظی وجود

لا حمل التواطؤ، أما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليات. این «قرب من الأولیات» را ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری رد کردند و گفتند: وجود عین ماهیت است، ولی ما می‌خواهیم بگوییم وجود مشترک است. اکنون ایشان را رد می‌کند: فإنَّ العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم. موجود من حیث هو موجود، یعنی همان که موجود و متحقق و دارای منشأ آثار است، همین موجودات با همه اختلافاتی که دارند که برخی فیل و برخی پشه‌اند، در معنای وجود مشترکند. پس ذره، موجود است، چنانکه من موجود هستم و همان‌گونه که من منشأ آثارم، او هم منشأ آثار است، و آثار هر کدام از ما نمونه‌داریی ماست، و دارای و آثار از موجود و هست و بود و تحقق است. فهم این معنا دشوار نیست. آخوند فرمود: اگر موجودات را در یک طرف بگذارید و معدومات را در طرف دیگر، معدوم‌ها واقعیت و چیزی نیستند و تنها با قدرت ذهن به قیاس به موجود، در ذهن شکل گرفتند. پس این معنای معدوم، گرچه در ذهن موجود است، نفس‌الامری ندارد و واقعی در ورای آن موجود نیست. اکنون اگر عدم و هیچ به معنای اولی ذاتی‌اش را با هست بسنجیم هیچ نسبتی بین هیچ و هست نمی‌یابید، اما بین

موجودات این نسبت محفوظ است. فإذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم در معنای بود و هستی بل کانت متبائنة من کل الوجوه هیچ وجه مشترکی بینشان نبوده باشد کان حال بعضها مع البعض کحال الوجود مع المعدوم في عدم المناسبة. می بینید بین موجودات تناسب است و بین موجودات و معدومات تناسب نیست. ولیست هذه این مناسبت لأجل كونها این موجودات متحدة في الاسم جناب آخوند خیلی از عبارات فخر رازی را در مباحث مشرقیه به این صورت تلخیص کرده است، در حالی که او در آنجا خیلی بسط داده است. مباحث مشرقیه برای مطالعه و رسیدن به مقصود خوب است.

اشکال و پاسخ

در مباحث مشرقیه پرسش و پاسخی وجود دارد: شاید مناسبت موجود بین موجودات و کثرات به لحاظ اشتراک در اسم است، پس هم این موجود است و هم آن، و به لحاظ اشتراک در اسم مثل اشتراک لفظی، در آنها مناسبت می یابیم و به جهت همین مناسبت لفظی، نتیجه ای نادرست می گیریم و وجود را معنایی عام لازم به حساب می آوریم که به تشکیک بر آنها حمل می شود. پس بین این امور در واقع تنها به اشتراک اسمی مشارکت و مناسبت وجود دارد و نه بیشتر. آن گاه در رد آن می فرماید: فرض کنید واضعی سلسله ای از موجودات و معدومات را با همدیگر ضمیمه کرده است و همانند اسامی دیگر، که اشتراک لفظی دارند؛ مثل عجوز و عین و امثال آن اسمی وضع کرده و بر آن دو نهاده است؛ در مقابل این سلسله، موجودات دیگر را اسمی نگذاشته است. پس سه سلسله موجودات داریم: سلسله اول و دوم برخی موجودات و برخی معدومات هستند که اسمی دارند و سلسله سوم موجودات، اسمی ندارند. آیا بین سلسله مجتمع از موجودات و معدومات، که اسمی دارند، مناسبتی جز در لفظ وجود است؟ در این صورت این مناسبت بیشتر از مناسبت بین

همان موجودات با موجودات بی نام دسته سوم است. در پاسخ باید اقرار کرد که بین آن موجودات با اسم و بدون اسم مناسبت بیشتر است. پس صرف اتحاد در لفظ بدون اتحاد در واقعیت هیچ گونه مناسبت و مشابهتی به ارمغان نمی آورد، بلکه بین آن دو سلسله موجودات چون دارای آثار و نمودند، مناسبت های فراوانی وجود دارد، ولی آن دو تنها در الفاظ مشترکند و سنخیتی بین افراد آن سلسله نیست. این کلام فخر رازی بود که جناب آخوند آن را تلخیص کرده است حتی لو قدرنا اگر بنا باشد در اسم شریک باشند و مناسبت بین آنها موجود باشد پس باید این فرض که می گوئیم صحیح باشد آنه وُضِعَ لَطَائِفَةُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ وَالْمَعْدُومَاتِ اسْمٌ وَاحِدٌ وَلَمْ يَوْضِعْ لِلْمَوْجُودَاتِ اسْمٌ وَاحِدٌ أَصْلًا؛ یعنی آن سلسله سوم موجودات اسمی نداشته باشند. این مطلب در اسفار به طور فشرده آمده است، ولی در مباحث مشرقیه به تفصیل وارد شده است. دو دسته درست می کنیم: دسته اول: موجود و معدوم با اشتراک در یک اسم؛ دسته دوم: موجودات بدون اسم. اکنون مناسبت بین موجودات و معدومات دارای یک اسم بیشتر است و یا بین موجودات این دو دسته. ولم تكن المناسبة بين الموجودات المعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي «التي» صفت «المناسبة» است بین الموجودات غير المتحدة في الاسم؛ چنین نیست که مناسب آن طرف از این طرف بیشتر باشد. اگر بشکافید اصلاً مناسبتی نیست تنها یک مناسبت اطلاق اسم بر آن دو بین آنها موجود است؛ اما این طرف بین دو سلسله موجودات مناسبتی هست، بلکه بالاتر بروید و بگوئید: «بل ولا مثلها»؛ یعنی «لم يكن المناسبة مثلها». ضمیر «ها» به التي برگردد. «وليس بأكثر من التي... بل ولا مثلها». این مناسبت مثل آن مناسبتی که بین موجودات غیر متحد در اسم بود نیست کما حکم به صريح العقل.

وهذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب. چند دلیل در مباحث آورده، و بعضی از آنها را جناب خواجه در تجرید آورد و

علامه شرح فرمود: ^۱ حاجی هم در منظومه آورد. و إن لم تكن مقنعة للمجادل؛ برای منصف اقناعی است، اما برای مجادل قانع کننده نیست. والعجب أن من قال: بعدم اشتراكه فقد قال: باشتراكه. این فرمایش را جناب آخوند در خیلی از مسائل دارد؛ مثلاً بسیاری از آقایان مثلاً جناب شیخ و مشاء به حرکت جوهری قائل نیستند، و عبارتی از ایشان نقل می شود که دال بر حرکت در جوهر است با آنکه مشاء منکر آنند و یا منکر مثل هستند؛ اما عبارات آنها دال بر اثبات مثل است. پس ناخواسته حق به زبان ایشان جاری شده است. اکنون این دسته که قائل به عدم اشتراک در وجود شدند، ناخواسته قائل به اشتراک معنوی وجود شدند. لأن الوجود في كل شيء... اگر چنانچه وجود امر عام مشترکی در این حقایق نباشد، پس آنها به طور کلی متباین خواهند شد. و این به تمام وجوه غیر آن خواهد شد در این صورت اگر کسی بخواهد در هر موطنی و موقفی از فردی و شخصی مفهوماتی بگیرد، مفهومات به کلی متباین خواهند بود و در این صورت فرد فرد این کثرات نامتناهی را، که از قدرت بشری خارج است و طاقت بر احاطه بر غیر متناهی ندارد، باید بسنجد تا برای هر کدام یک مفهوم جدا قرار دهد و آن گاه آنها را در نظر بگیرد و بفهمد که آیا بین آنها مناسبت موجود است، و یا خیر؛ ولی چنین نیست؛ بلکه در همین بدو نظر، معنای هستی و بودن و منشأ آثار بودن برای همه یکسان می بیند و موجودات با اختلافی که در ماهیت دارند، یکی هستند؛ گر چه در سعه و ضیق گوناگونند؛ یکی تند و دیگری کند است یکی مادی و دیگری مجرد و آن علت و این معلول، و همین اختلاف در سعه و ضیق رهن عده ای شده است، به طوری که اصل و عمودی را که همه به او متکی اند و او نگه دار همه است انکار نمایند، و یا آن را عین کثرت بدانند، و اشتراک را منکر شوند؛ لأن الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر که ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری می گویند که وجود عین ماهیت است لم یکن هاهنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه؛ اگر

۱. ر.ک: شرح تخرید، ص ۲۵ و شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، فصل ۴، ص ۸۹ و ۹۰.

وجود بر کثرات به اشتراک لفظی حمل شود و در هر شیء عین آن باشد پس اگر چنین بخواهید بگویید که وجودی هست که با ماهیات و کثرات مزبور اشتراک ندارد، باید یک یک مفاهیم رسیدگی شود و آن گاه بگویید هیچ یک با دیگری در آن اشتراک ندارد. چگونه انسان می تواند تک تک موجودات را برسد و حکم کند فلان موجود با این اشتراک ندارد. بنابراین اگر در هر کدام از موجودات غیر متناهی معنای وجود غیر از معنای وجود در دیگری است پس چگونه این بررسی ممکن می شود، و حکم کلی می شود که وجود با هیچ کدام از آنها مشترک معنوی نیست، شاید با آنها مشترک باشد و حکم به اینکه چنین اشتراکی در بین همه آنها نیست چگونه ممکن است؟ بل هائنا... پس در خارج مفهوماتی بی نهایت هستند و اگر بنا باشد که بگویید همه آنها با همدیگر اشتراک ندارد، باید بگویید همه را رسیدگی کردم و هر کدام حقیقتی جدا از دیگری است، و هیچ کدام با دیگری اشتراکی ندارد پس ناچار باید هر کدام از مفاهیم بی نهایت اعتبار شوند و لابد من اعتبار کل واحد منها؛ یعنی مفهوماتی که غیر متناهی هستند لیعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا ما برای فهمیدن این معنا که می خواهیم ببینیم مشترک هستند یا نه باید یک یک و تمام موجودات و بی نهایت کلمات را رسیدگی کنیم، و آن وقت بگوییم مشترک هستند یا نیستند، در حالی که چنین نیست، و بدون چنین کاری همه را متحقق می یابیم، خواه علم به آن پیدا کنیم و خواه پیدا نکنیم. فلما لم يحتج إلى ذلك پس از آنجایی که نیازی به این بررسی نبود علم منه أن الوجود مشترك. ما بدون اینکه بخواهیم یک یک را سبر و تقسیم کنیم و همه کلمات غیر متناهی را اعتبار کنیم و بگوییم اینها همه در این معنی شرکت دارند، می گوییم همه با هم شرکت دارند، ولی شما نمی توانید بگویید شاید وجودی باشد که با این، شباهت نداشته باشد و بدون بررسی کردن آن، حکم به مشابهت صحیح نیست، زیرا احتیاجی به این بررسی نداریم، بلکه قطعاً به اشتراک حکم می کنیم.

رابطه بین قضایا دلیلی دیگر بر اشتراک معنوی وجود

وأيضاً الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنی واحد دلیل خوبی است که موضوعات متخالفند محمولات هم متخالف هستند و ما این محمولات متخالف -إلى ما شاء الله - را بر موضوعات -إلى ما شاء الله - حمل می‌کنیم، می‌بینیم تمام این حمل‌ها بر این موضوعات، در یک معنا شریکند که این موضوع در اینجا چنین هست و این را دارد؛ یعنی محمول برای موضوع ثابت هست و موضوع این محمول را داراست. چنین مطلبی در همه قضایا صادق هست و همه موضوعات محمول‌ها دارند و محمول‌ها برای موضوعات خویش متحقق و حاصل و کائن هستند. پس یک معنای واحد بین حقایق مختلفه تحقق دارد و احکام هم مختلف و گوناگون است، ولی با اینکه قضایا در موضوعات و محمولات مختلفند رابطه در همه آنها یک معناست.

کلمه «هست» و «است» در قضایا رابطه بین موضوع و محمول، به یک معناست و در معنای هستی و بودن از یکدیگر جدایی ندارد.

ایطاء شاهد بر اشتراک معنوی وجود

ومن الشواهد مرحوم حاجی در منظومه فرمود:

مما به آید الادعاء عن جعله قافية ایطاء^۱

«ایطاء» در شعر، تکرار در قافیه است و تکرار در قافیه قبیح و نادرست است. مرحوم سید علی خان مدنی^۲ قصیده‌ای از یکی از شعرا نقل کرد که تمام قافیه این

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲.

۲. این کتاب به نام انوار الربیع فی انواع البدیع است که در صفحه ۴۳ و ۴۶، (چاپ سنگی) آن این قصاید را در بحث جناس نام مظرف می‌یابید.

قصیده به «عین» و در قصیده دیگر به «عجوز» تمام می‌شود، مثل اینکه در اشعار فارسی قصیده‌ای باشد که قافیه آن به «بار» تمام می‌شود: در یک قافیه بار به معنای باری باشد که بر دوش اسب و استری می‌گذارند، در قافیه دیگر «بار» به معنای اجازه گرفتن و در دیگری به معنای میوه درخت باشد، در این صورت، این شاعر تواناست، زیرا که لفظ با معانی متعدد در قصیده ایطاء نیست. ایطاء در صورتی است که در همه قوافی یک لفظ با یک معنا تکرار شود. اگر وجود مطابق موجودات و عین ماهیات متکثر باشد و هر جا دارای یک معنا باشد، پس در نسبت موجودیت به زید و زمین و شمس، باید موجودیت معانی گوناگون داشته باشد، بلکه معانی موجود در این موارد متباین متکثر است. پس اگر در قصیده‌ای وجود تکرار شود، چون معانی آن گوناگون است، ایطاء نخواهد شد، از این رو تکرار عین به معانی گوناگون در قوافی یک قصیده، از ارزش قصیده نمی‌کاهد و نقصان قصیده نیست، بلکه کمال شاعر را می‌رساند، در حالی که همه می‌دانند ایطاء یعنی تکرار لفظ از عیوب قصیده است. و من الشواهد أن رجلاً لو ذکر شعراً... فإنه لم يحکم علیه بأنها مکررة فیه، بلکه حکم می‌شود به اینکه وی خیلی هم حسن صنعت به کار آورده است.

در * عبارت دیروز نیز عده‌ای به زحمت افتادند: «والعجب أن من قال بعدم اشتراکه» آخوند از مباحث مشرقیه نقل می‌کند که فخر در آنجا در فصل دوم، شش حجت آورده که مفهوم عام وجود مشترک فیه است؛ یعنی خودش مشترک بین کثرات است. حجت ششم مباحث را مرحوم آخوند به اختصار بیان کرد که «والعجب أن من قال: بعدم اشتراکه فقد قال: باشتراکه من حیث لا یسعر». در عین حال مثل ابوالحسن اشعری

۱. فخر رازی آن را در شرح اشارات، (نمط ۴، فصل ۱۷، ص ۳۰۵، چاپ مصر) و نیز صاحب اسفار در شرح حکمة الاشرافی، (ص ۱۸۲، چاپ اول، ایران) نقل نموده‌اند.

و ابوالحسین بصری و تابعان ایشان^۱ که گفته‌اند وجود در هر حقیقت و ماهیت عین آن حقیقت است؛ بدین معنا که اطلاق وجود بر این کثرات به اشتراک لفظی است نه معنوی. می‌فرماید: کسانی که به اشتراک قائل نشدند ناخودآگاه در فرمایش خویش به اشتراک قائل شدند. به چه بیان؟ همین طور که عرض کردیم اگر از ایشان پرسید: شما که لفظ وجود را عین حقیقت هر موجودی می‌دانید، این موجودات غیر متناهی‌اند شما غیر متناهی را چگونه به دست آوردید و این کثرات را چگونه استقرا کردید که گفتید در معنای وجود مشترک نیستند؟ اما می‌بینیم که بدون این استقرا این اشیاء و موجودات و هر چه که اسمش را می‌گذارید منشأ اثر هستند و همین که منشأ اثر شدند متحقق هستند و درباره همه موجودات، دیده‌ها و ندیده‌ها و آنچه هستند و آینده‌ها، حکم می‌کنید که منشأ اثرند. این حجت ششم مباحث است. اما آخوند در اینجا به طور خلاصه فرمودند.

سید علیخان مدنی در صنعت بدیع کتابی نوشت اسم آن انوار الربیع فی انواع البدیع، که در علم بدیع کتاب خوبی است و خودش قصیده‌ای فرمود و قصیده را خودش شرح کرد. در کتاب قصیده‌ای با قافیۀ عین و قصیده‌ای با قافیۀ ای به لفظ هلال و قصیده‌ای با قافیۀ ای به لفظ عجوز آورده و در هر بیتی لفظ عجوز و یا هلال و امثال آن به یک معناست.^۲

معنای تشکیک و اینکه تقدم و تأخر عین مقدم و مؤخر است

و اما کونه محمولاً علی ما تحته بالتشکیک مرحوم آخوند در کتاب خطی موجود نزد ما در «اما کونه محمولاً» به خط شریفشان^۳ تیر گذاشته‌اند: فی أن التقدّم و التأخر بالطبع فی الموجودات بنفس هویاتها العینیة فیکونان کالمقوّمین لهما کما أن التقدّم و التأخر

۱. علامه حلی، کشف المراد، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۲۵.

۲. انوار الربیع فی انواع البدیع، ص ۴۳ و ۴۶.

الزمانیین كالمقوّمین لأجزاء الزمان.^۱

مفهوم عام وجود بر مصادیق خود به نحو تشکیک اطلاق می شود، خواه مصادیق و «ما تحت» مفهوم وجود، ممکن باشند و خواه واجب: آب را در نظر بگیرید. آب یک چاله، حوض، برکه، دریاچه، دریا با یکدیگر فرقی ندارند؛ این گونه نیست که آب این چاله آب تر از آب دریا باشد. در آب بودن تفاوتی ندارند و چنین صفت تفضیلی بی معناست، زیرا تشکیک در ماهیت، معنا ندارد. اگر می بینیم در انواعی بحث روی تشکیک می رود و لفظ «تر» پیش می آید و می فرمایند: این انسان است، او انسان تر، از آن روست که تشکیک روی کمالات ثانوی انسان رفته است و گرنه به لحاظ صورت نوعیه انسانی و کمال اول همه به تواطؤ انسان هستند. وجود بنابر مسلک مشاء و حکمت متعالیه اصیل است، ولی مشاء حقایق گوناگون در خارج را وجودات متباین می داند که همه در لازم واحد و مفهوم وجود عام، که عارض بر همه هستند، مشترکند و همه این موجودات منشأ اثرند و این معنای مأخوذ از موجودات، از حاق موجودات گرفته می شود و خارج از ذات آنها و محمول بر آنهاست و همان طور که گذشت، به چنین محمولاتی «محمول من صمیمه» می گویند و نیز حمل وجود بر مصادیق به حمل تواطی نیست، بلکه به حمل تشکیکی بر مصادیق حمل می شود؛ یعنی در بعضی از مصادیق به طور اولی و اقدم و غیر آن حمل می شود و در برخی دیگر چنین نیست.

اکنون اگر به مبنای مشاء قائل نشدیم و موجودات را ذواتی متباین ندانستیم، آیا مفهوم اطلاق مفهوم وجود بر کثرات و حقایق مختلف و متغایر چگونه است؟
 درباره اشتراک معنوی وجود بحث کردیم و گفته شد که وجود مشترک فیه همه موجودات است و قسمت دوم محمول تشکیکی است. مصادیق این مفهوم تشکیکی اعم از واجب و ممکنند. اگر مصادیق با همدیگر تباین داشته باشند و به تمام ذوات

۱. همین حاشیه در کتاب اسفار تصحیح و تعلیق جناب استاد حسن زاده، عنوان قرار گرفته است.

متباین باشند، حمل به تشکیک این معنا بر آن مصادیق متباین به «تشکیک عامی» شهرت دارد. به همین جهت فرمود: أعني الأولوية والأولية والأقدمية والأشدية؛ فلأن الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض. اگر به جای «مقتضی ذاته» می فرمود: «عین هویت» و یا «صرف هویت» بهتر بود؛ زیرا در تعبیر «مقتضی ذاته» انسان خیال می کند که باید ابتدا ذاتی باشد، آن گاه این ذات علت امری می شود و آن امر، وجود است که وجود مقتضی و او مقتضی است، و این چون دال بر کثرت است تعبیر خوبی نیست.

در حق سبحانه وجود مقتضای ذات، یعنی عین هویت واجب است؛ چنانکه در امور عامه و الهیات اخص می آید. مرحوم استادمان جناب آقای رفیعی قزوینی - رضوان الله علیه - می فرمود: همین امور عامه اسفار را دریابید. امور عامه اسفار که درست حل و هضم شود مسائل الهیات بالمعنی الاخص و جواهر و اعراض با این امهات به دست می آید، و حتی در مسائل نفس امور عامه پایه است. دیگر حرف جناب علامه طباطبائی است. وی می فرمود: اسفار ام الکتاب کتب مرحوم آخوند است، در این ام الکتاب امور عامه امهات مطالب وجود دارد. در تمام اصول عقاید از مبدأ و معاد از مسائل گوناگون که سؤال می شود حرفش به دست می آید. در نزول وحی، ملک، مبدأ، معاد و در حشر انسان با اعمال و نظیر آنها از سؤالات مبتلابه، حل می شود.

«کما سیجیءء دون بعض»؛ یعنی بعض الممکنات. که در ممکنات وجود عین هویت آنها نیست؛ زیرا ذاتشان ماهیت است، اما باری تعالی «أئیته ماهینه» می باشد. این سخن از ضیق تعبیر است؛ چون لفظ نداریم. ماهیت هر کجا قدم نهاد، حکایت از حد می کند جز آنکه غیرمتناهی حد ندارد. در کتاب های پیش خواندیم اگر جسم غیرمتناهی باشد، شکل ندارد و حالا که محدود شده شکل پیدا می کند. غیرمتناهی به زبان قرآنی صمدی است «الذی لا جوف له». خردل را نمی شود از حیطة وجودی اش بیرون ببرید

حیطه بایی است نه علایی. «أحاط هذا السقف علينا» مادر وسط هستیم و این احاطه جسمانی است، احاطه علم به معلوم، احاطه محیط به محاط و سلسله طولی وجود فوق علایی است؛ ولی در «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۱ و «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»^۲ احاطه حق سبحانه و مفارقات، احاطه نفس به بدن و احاطه موجودات و رای طبیعت به مادون خودشان، احاطه علایی نیست احاطه بایی است: «أحاطه به»؛ یعنی این محیط به این تار و پود محاط نفوذ کرده است و سریان دارد البته برای بیان آن الفاظ نداریم. چنین نیست که ذره‌ای بوده باشد که او از آن بی خبر باشد و «فِي أَنْفُسِكُمْ».

وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض. اینجا در دو خط جناب آخوند، طبع به هر دو معنا را پشت هم آورده و کار خوبی کرده است. در نمط چهارم اشارات^۳ و شرح تجرید^۴ و منظومه^۵ گفته شد: اقسام تقدم همان اقسام سبق و لحوق است و یکی از اقسام آن، تقدم علی است، دیگری تقدم علت تامه و دیگری تقدم به علت ناقصه است. علت ناقصه را تعبیر می‌کنند به «تقدم بالطبع». برای آن، در اشارات مثال زدیم؛ مثل تقدم واحد بر اثنان، که اثنان بدون واحد تحقق پیدا نمی‌کند؛ واحد علت ناقصه اوست، ولی آیا ممکن است که مقدم بدون مؤخر باشد؛ یعنی یک باشد و دو نباشد؟ اما دو باشد یک نباشد، راه ندارد. آنجا هم که تقدم تامه است، این سخن کاملاً واضح است. در تقدم بالعلیه مؤخر بدون مقدم ممکن نیست، بدون عکس. جناب خواجه در اشارات فرمود که، تقدم بالطبع در عبارات قوم به هر دو معنا اطلاق می‌شود. تقدم بالطبع به معنای تقدم علت تامه و ناقصه بر معلول است، اگر این دو با همدیگر آمدند

۱. نور (۲۴) آیه ۳۵.

۲. طه (۲۰) آیه ۱۱.

۳. شرح اشارات، ج ۳، نمط ۵، فصل ۷، ص ۱۰۹، (دفتر نشر کتاب).

۴. شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، مسأله ۳۳، ص ۵۸.

۵. شرح منظومه، ص ۸۹، (چاپ اول).

با همدیگر تفاوت دارند؛ ولی اگر تنها یکی آمد ممکن است هر دو را شامل شود؛ چنانکه در جار و مجرور، اگر هر دو با همدیگر آیند، با همدیگر تفاوت دارند و گرنه به یک معنا اشاره دارد. مرحوم آخوند در اینجا تقدم بالطبع را تقدم علیت ناقصه بر معلول گرفته است، و در خط بعد، تقدم بالطبع را اعم از علت تامه و علت ناقصه. و فی بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض که علت تامه نیست و از مقتضای ذات نمی جوشد فی بعضها اتم و أقوى، فالوجود الذي لا سبب له؛ یعنی وجود واجب اولی بالموجودیه که حمل وجود بر او به اولی تشکیک است من غیره مراد اولویت بر همه موجودات است هو متقدم علی جمیع الموجودات بالطبع پشت سر هم دو طبع آورده است. پس در نظر داشته باشید کذا وجود کل واحد من العقول الفعالة. مراد از عقول فعالة نه این است که قید احترازی باشد؛ ما عقول غیر فعالة در نظام هستی نداریم، چون آن چیزی که بزرگ و علت و مبدأ همه هست یعنی حق سبحانه **﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾** است و معنای یوم قرآنی و یوم نظام هستی ظهور اشیاء است. اگر بخواهیم بطونش را تفسیر کنیم باید بگوییم کل آن، یعنی دم به دم و لحظه به لحظه در کاری است، چون یوم اشعار به ظهور اشیاء دارد و یوم در اینجا حکایت از یوم در نظام هستی و لیل اینجا حکایت از مراتب لیل ها در نظام هستی است. پس «کل یوم» که یعنی یومی که ظهور و بروز اشیاء است «هو فی شأن» آنکه حق سبحانه است. عقول و نفوس جدا نداریم و موجودات جدا از هم موجود نیست و برهان اجازه نمی دهد جدا بوده باشد. جدایی، یعنی دو وجود و دو حقیقت و دو اصیل، و این ممکن نیست و محال است که موجودی در مقابل مبدأ بگوید: «أنا و أنت». هیچ کس نمی تواند چنین سخنی بگوید حتی در قیام و قعودش باید حواسش جمع باشد **﴿بِحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ أَقُومُ وَأَقْعُدُ﴾**^۱ در نماز تلقین می کنیم که این حرف ملکه ما شود که در تمام شوون و حالات خودمان در نظر داشته باشیم **﴿بِحَوْلِ اللَّهِ﴾**؛ به حول الهی افعال ما انجام می شود **﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ**

أَنْفُسَهُمْ»^۱، «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۲. پس در همه حالات باید بدانند که هیچ موجودی نمی تواند به طور استقلال جدای از مبدأ باشد. لذا این معنا را قرآن به ما تعلیم داده که «بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»^۳. شیء کلمه ای است که انکر نکر است، و از این وسیع تر تعبیری نداریم. «كُلُّ شَيْءٍ» مدبر و رب العالمین به جمع محلاً به الف و لام، یعنی همه مربوطند. یک تفویضی که می گوید: «نحن مستقلون في أعمالنا» خدمت امام صادق آمد. آقا با او صحبت فرمودند که آیا شما نماز می خوانید؟ گفت: بله. آقا فرمود: حمد را بخوان. وی تا إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ را خواند حضرت فرمود: تو مستقل در اعمال هستی، از چه کسی استعانت می جویی؟^۴

موجودات همه در دست علت و سبب تام است پس همه در کارند، عقول و نفوس و کثرات همه در کاری هستند. این مطالب بعدها با مبانی به خوبی بر دل می نشیند.

وَأَيْضاً فَإِنَّ الوجودَ المَفَارِقِيَّ أقوى من الوجود المَادِي. وجود مفارقی در مقابل موجود مقارن و مادی است. قبلاً خواندیم موجود مفارقی و موجود مقارن داریم: مفارقی، یعنی مجرد از ماده. موجودات مجرد از ماده را می گویند: مفارقی. مقارن، یعنی موجوداتی که همنشین با ماده و پای بند آن هستند. مسلم است او که «بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» و نگه دار این همه است، به همان نحو که ملکوت در دست اوست نگه دار و رب همه هست «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» است. در تفسیر کشاف^۵ در ضمن آیه ای که بنی اسرائیل از حضرت موسی کلیم الله ﷺ سؤالات بنی اسرائیلی می کردند، سؤال کردند: خدای تو می خوابد یا نه؟ ایشان می فرماید: خداوند به جواب عملی که قوم بفهمد موسی کلیم را مأمور کرد که تو نباید بخوابی تا من امر بدهم و اجازه خواب

۱. حشر (۵۹) آیه ۱۹.

۲. انسان (۷۶) آیه ۳۰.

۳. پس (۳۶) آیه ۸۳.

۴. شرح دیوان مشوب به امیر المؤمنین، فتح هفتم، فاتحه ناله، ص ۴۰، (چاپ اول).

۵. ج ۱، ص ۳۸۴، (چاپ بیروت).

دهم و به قوم خودت بفهمان که من مأمورم که نخواهم، و این دو تا شیشه هم در دستم باشد. خواب آمد و جنگید و سرانجام خواب غلبه کرد، و شیشه افتاد و شکست. آن گاه خدای سبحان به موسی خطاب فرمود: به این مردم بگو آنکه باید دو شیشه را نگه دارد، اگر او را سنه و پینه و چرت بگیرد، شیشه از دستش می افتد و می شکند. آنکه نگه دار آسمانها و زمین است آیا او را خواب می گیرد؟ شیخ الرئیس فرمایشی دارد در اینکه وجود مفارقی اقوی از مادی است وی می فرماید: مردم تعجب می کنند از یک پاره آهن ربا که براده آهن و سوزن را جمع می کند و شگفتی و شادمانی می نمایند که این چه قوه ای است! درباره خودت چرا شگفتی نمی کنی؟ با آنکه بدن جسم است،^۱ اگر روح نباشد پس چیست که او را بلند می کند و می نشاند؟ این کیست که جست و خیز و دویدن و امثال این کارها را می کند؟ آیا این قوه مفارقی، یعنی روح، که بدن را به این طرف و آن طرف می کشاند اقواست یا این آهن ربا؟ و خصوصاً با وجود این نفس الماده القابله، نفس ماده، یعنی هیولای اولی که انزل مراتب وجود است، خدا درجات آقای شعرانی را متعالی بفرماید! در بیان هیولای سه بار «انزل» را تکرار می کرد و می فرمود: هیولا انزل انزل انزل موجودات است که پایین تر از آن عدم است هیولای اولی که تعبیر به «ماده» می کنند در میان این صور جسمانیه گم است، و صور جسمانیه روی آن قرار گرفته است. فإنها في غاية الضعف چون فعلیتی که دارد خودش را نمی تواند نشان دهد فقط یک فعلیت دارد و آن هم اینکه گیرنده خوبی است. رب النوع گداهاست، ولی نه فعلیتی که منشأ اثری گردد، زیرا فإنها في غاية الضعف حتی كأنها تشبه العدم؛ دیگر مرز وجود و عدم است. از عدم در بیایی اول موجودی را که می یابید که چنین در شرف عدم و همسایه آن است هیولای اولی، یعنی ماده است، بعد پله پله بالا می آید می رسید به فعلیت مطلقه، که حقیقت عالم و واجب الوجود

۱. آیه الله حسن زاده، دروس معرفت نفس، درس ۲۷، ص ۴۰، به نقل از: اسفار، ج ۹، باب ۸، فصل ۴، ص ۴۷، (چاپ دوم).

است. نظام هستی را دو طرف، یعنی فعلیت محضه و قابلیت محضه احاطه کرده است: فعلیت محضه حق سبحانه و قابلیت محضه احاطه کرده است: فعلیت محضه حق سبحانه و قابلیت محضه هیولاست. *والمتقدم والمتأخر كذا الأقوی والأضعف كالمقوّمین للموجودات*. خوب تعبیری است و بعدها هم با این تعبیر سخنی داریم و به صورت دیگر مطرح می‌شود. الآن ما اشاره‌ای به آن وجه می‌کنیم. نظام هستی را در نظر بگیرید، نظام خودتان، یعنی نظام وجود انسانی و نیز هر موجودی در چپش کلمات به نحوی بر طبق علم عنایی حق سبحانه مهندسی شده است که بهترین مهندسی و هندسه و اندازه در آن پیاده شد. و از این زیبا تر تصور شدنی نیست. آیا چپش این نظام هستی قابل تغییر و تبدیل است که ما بتوانیم این عضو را از اینجا برداریم، و جای دیگر بگذاریم؟ چنین چیزی راه ندارد. آیا می‌توان در نظام کلمات وجودی کلمات را تغییر دهیم؟ راه ندارد و این هست که وجب به وجب و یک یکشان در این نظام احسن عالم تغییر پذیر نیست. جای آفتاب و جای قمر این است و مدارش این است. نفس کلی چنین است. عالم مثال متصل و عالم ارواح و عقول آن است و تا پایان. حالا که تغییر پذیر نیست آیا می‌توان جای کلمات الهی، یعنی موارد زیر را تغییر داد؟ مثلاً آن عقل و بالاتر از عقل اول، یعنی صادر نخستین است و نفس کل پایین تر از عقل است، و در نوع هم نفس پایین تر از عقل است و هم عقل مسیطر و مستولی بر نفس است و نمی‌توان گفت در نظام هستی عقل را بعد از نفس قرار دهیم.

موارد تشکیک خاصی *

والمتقدم والمتأخر وكذا الأقوی والأضعف كالمقوّمین للموجودات.... سخن در حمل تشکیکی مفهوم عام وجود بر مصادیق کثیر، واجب و یا ممکن بود و در این باره سخن می‌گفتیم که در بعضی از مصادیق آن، وجود مقتضای ذات آنهاست و این مصداق بر

همه ماسوی الله مقدم و علت تامه همه موجودات است، که از آن به «تقدم بالطبع» تعبیر کرد. و در برخی از مصادیق وجود مقتضای ذات آنها نیست. چه بسا آنها نیز تقدم بالطبع بر ما دون داشته باشند، جز آنکه تقدم بالطبع دو معنا داشت: معنای اول همان تقدم علت تامه بر معلول خویش بود، و این تقدم بالطبع در موجودات دسته دوم، تقدم به معنای علت ناقصه است. مرتبه عقول فعال بر وجود جواهر مقدم است؛ چنانکه جواهر بر عرض مقدمند و در درس گذشته فرمود: وجود مفارقی اقوا از مادی است و در نظم کلی جهان و ماسوی الله همه موجودات در رتبه خود جای دارند و نمی توان آنها را از جای خود برداشت؛ چنانکه عقل مقدم بر نفس می باشد، و این سنت الهی است که مطابق علم عنایی حق است و ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^۱.

اگر یک ذره را برگیری از جای خلل گیرد همه عالم سرا پای^۲

پس با آنکه بحث ما در مفهوم وجود بود؛ به لحاظ ترتیب و نظم و چینش و تقدم و تأخر سببی و مسببی و علی و معلولی و اقوا و اضعف بحث را روی موجودات بردیم و با آن ما از موضوع بحث خارج نشدیم، زیرا که در چگونگی عروض مفهوم عام بر این کثرات بحث می کنیم. در آخر بحث این جهت را تذکر می دهد که وقتی راجع به موجودات می بینید تقدم و تأخر و اقوا و اضعف و علیت و معلولیت دارند، و به ترتیب قرار دارند، پس مفهوم وجود نیز در حمل بر آنها نباید یکسان باشد «قد استوضح هاهنا أن الوجود بحسب المفهوم أمر عام». این موجودات که به حسب چینش عینی شان با همدیگر تفاوت دارند، همه در این معنای واحد شریک هستند؛ یعنی در مفهوم وجود مشترکند و وجود بر همه اطلاق می شود، و همه محقق و ثابتند و دارای منشأ آثارند. پس پی می بریم که عروض مفهوم عام وجود بر این کثرات، که ترتیب

۱. فاطر (۳۵) آیه ۲۳.

۲. ر.ک: گلشن راز، به اهتمام صابر کرمانی، ص ۲۴.

خارجی شان بر این ترتیب است به سبیل تفاوت است، چون که بین موجودات در بودن و در اصل تحقق و نحوه داشتن وجود و چینش خود در نظام هستی تقدم و تأخر است پس این معنای عام وجود به این ترتیب بر آنها حمل می شود؛ آنکه قوی تر است به طریق اولی و آنکه علت تامه است به طریق اقوا و آنکه علة العلیل است به صورت اقدم بر آنها حمل می شود و اگر سخن از موجودات خارجی و قوت و ضعف آنها به میان آمد، برای بیان این است که اطلاق و حمل موجود بر مصادیق به توطی نیست، بلکه به تشکیک است؛ یعنی حمل آن به طور اقوا و اضعف و اقدم و خلاف آن بر مصادیق صورت می گیرد و نه توطی. اقوا و اضعف مثل اینکه عقل در رتبه اول و نفس کل در رتبه دوم قرار دارد، و عقل نسبت به مادون علیت دارد، و عقل به طور کلی در ما سوی الله علیت ناقصه است و گرنه در همه، الله، رب العالمین است و در الله، ربوبیت وجود دارد. معنای ربوبیت مرتبی گری و مدیریت و تربیت است؛ چنانکه نفس ناطقه نسبت به بدن چنان است. از این رو حق سبحانه بر همه محیط است و همه مسخر و تحت تدبیر متفرد به جبروت هستند. و در همین جهت و برای بیان اثبات امر بین امرین و نفی جبر و تفویض در این کتاب اصول و امهاتی پیاده می شود. هر کدام از عقل و نفس و طبیعت در رتبه ای مخصوص قرار دارند و از آن به در نمی روند. رتبه سبب و مقدم بودن آن تغییرناپذیر است، و نمی توان مثلاً قوه خیال و واهمه را با یکدیگر تبدیل نمود. به همین جهت به قول مرحوم حاجی در منظومه: «وفي نظام الكل كل منتظم»^۱ چه آدم و چه عالم در این نظم غیر قابل تغییرند. از همین بحث منتقل به مطلبی می شویم که در این کتاب و صحف عرفانی می گویند: اسماء الله توقیفی است، و چون نام گذاری شأنی دارد، نمی توان روی حق سبحانه اسمی گذاشت، بلکه اسمائی که از اولیای حق آمده است با آن می توان خدای تعالی را خواند، گرچه انسان در وصف حق سبحانه می تواند وی را به آنچه رواست، وصف

۱. شرح منظومه، تعلیق و تصحیح آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۴۲۲.

کند. در آیه شریفه سوره یوسف فرمود: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾^۱، ولی نمی توان گفت: یا قاص. مرحوم طبرسی در مجمع البیان در ذیل آن گفت: خدای تعالی فرمود: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾^۲ شما نگویند. یا ذاهب! زیرا که اسماء الله توقیفی است.^۳ قاضی عضد ایجی در متن مواقف فرمود: «العظم الخطر في ذلك»^۴ این بحث، کلام در حول الفاظ اسمای تدوینی است که بدون اجازه شرعی نمی توان خدا را به هر اسمی خواند. ولی قسمی دیگر از اسماء الله همان است که راجع به اعیان و خارج اسمای الهی است که به «اسماء الله تکوینی» مشهورند. اگر در اینجا نمی توان اسمای لفظی خدای تعالی را بدون اذن شرعی تغییر داد، ولی در بحث اسمای تکوینی خدا باید گفت: نمی توان اسمای تکوینی را از جای خود تکان داد و آن را به جلو و عقب برد؛ چنانکه درباره عقل و نفس کل و نظام طبیعت و نیز درباره وهم و خیال گفته آمد. هر دو مبحث به «توقیفیت اسماء» شهرت دارد. پس از بحث لفظی کلامی، به بحث خارجی متن اعیان بالاتر آمدیم و از توقیفیت اسمای لفظی به توقیفیت اسمای تکوینی رسیدیم و نتیجه گرفتیم که اعضا و جوارح و چشم و گوش و حس مشترک و خیال و واهمه و امثال آن هر کدام در جای خود متوقفند، و از حدود خود به در نمی روند: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۵ به محض اینکه بخواهیم نظام آنها را تغییر بدهیم، از حسن و زیبایی می افتد و این نظام احسن، که از قلم قدرت الهی جاری شده، به هم می خورد؛ چنانکه قرآن عظیم الهی، که کتاب تدوینی است، و قرآن تکوینی، که عالم و آدم است، با تلاش اولین و آخرین قابل این نیست که مثل آن آورده شود؛ چنانکه تحدی قرآنی به کمتر از ده سوره تقلیل پیدا کرد و تخفیف داده شد، ولی

۱. یوسف (۱۲) آیه ۳.

۲. بقره (۲) آیه ۱۷.

۳. این جمله نقل به معنا شده، ر.ک: ج ۵، ص ۳۱۷، (طبع دارالمعرفة، بیروت).

۴. ج ۳، موقف ۵، مرصد ۷، مقصد ۳، ص ۱۶۸، (ط مصر) و ص ۵۴۱، (ط قسطنطنیه).

۵. تین (۹۵) آیه ۴.

نتوانستند معارضه کنند. خدای تعالی تخفیف بیشتری داد و فرمود: اگر می‌توانید یک سوره مثل آن بیاورید، ولی بشر از آوردن حتی یک سوره از قرآن کریم ناتوان است؛ چنانکه در نظام تکوینی نیز چنین است، زیرا قلم قدرت حق سبحان از علم مطلق جاری شده، و در آن فطور و خلل یافت نمی‌شود. مرتبه عقل اول مقوم به معنای منطقی عقل اول نیست، چون در اصطلاح منطق و کتب فلسفه، وقتی چیزی مقوم چیز دیگر شد؛ یعنی جزء ذات آن شد. پس مقوم شیء، یعنی اجزای ماهوی و جنس و فصل شیء. بنابراین اگر حد و رتبه موجودی در جایی خاص باشد و تغییر آن محال باشد، چنین مطلبی جزء مقوم معنا نیست، ولی موجود از آن به در رفتنی نیست لذا فرمود: «کالمقوم»، زیرا مبنای آن هر چند مرتبه و حد جزء نیست، ولی او در این مرتبه متوقف است و با حقیقت او عجین شده، و کأن مقوم او گردیده است. و این لم تکن كذلك من الماهیات، اکنون اگر ذهن شما که خلاقیت عجیبی دارد، کثرات را بدون وجود در نظر بگیرد؛ مثل اینکه امواج دریا بدون دریا و آب را در نظر بگیرید پس امواج را نگه دارد و از آب جدا کند و آب را بردارد اگر از وی بپرسید: این امواج چه هستند؟ آیا واقعیت دارند یا خیر؟ پاسخ می‌دهد: با آنکه مقوم همه آب است، ولی من حدود آنها را به نوعی انتزاع کردم، و الا این حدود و امواج بدون آب بی‌معناست. درباره این کثرات، که قائم به یک عمود حقیقت هستند و آن حقیقت وجود آنهاست همین معنا می‌آید. پس اگر ما وجود را برداریم، ماهیت در خارج، بود و نمودی ندارد، زیرا ماهیات حدود وجودات هستند و معنا ندارد که حدود در خارج متحقق باشند، ولی خود وجود متحقق نباشد. گرچه با تأمل عقلی صحیح است همان ترتیب وجودات را به آنها بدسیم و همان ترتیب را به همان نظام، به این ماهیات و مراتب وجود و شؤون و کلمات موجود داد. سپس بحث اقدم و اقوا و اولی درباره وجودات معنا دارد و آن‌ها در چینش وجودی همانند مقوم وجوداتند، ولی آیا صحیح است این معنا را درباره این حدود و ماهیت بدون وجود، که یک معنای اعتباری در وعای ذهن

است، آورد؟ پاسخ آن است که قوت و ضعف و تقدم و تأخر درباره وجودات است که دارای منشأ آثارند و دارای معناست، ولی درباره این معانی چنین سخنی گزاف و بیهوده است. اینکه این معنا از آن دیگری بیشتر منشأ آثار است و یا اقدم از آن معنای دیگر است؛ یعنی تشکیک در حدود، با توجه به مطلب فوق بی معناست؛ چنانکه در کمال اول هر طبیعتی که با آن موجود، آن موجود می شد؛ مثل فلان گیاه به صورت نوعیه خود فلان گیاه می شد و همه آن نوع از گیاه در کمال مساوی اند و معنا ندارد آن معنا در مصادیق و افراد با همدیگر تفاوت کنند و در آن تشکیک راه یابد، پس تشکیک و تفاوت در موجودات در ماهیات نمی آید و این قریب به مسائل بدیهی و اولی است.

فالوجود الواقع فی کل مرتبة من المراتب. فرمودید اسماء الله توفیقی اند، لا يتصور وقوعه وقوع آن وجود در هر مرتبه فی مرتبة آخری راه ندارد که در مرتبه آخری، چه قبل و چه بعد از او واقع گردد، چون اسماء الله توفیقی است. علم عنایی حق این است لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود آخر فی مرتبه. دیگری را جایش قرار دهیم، راه ندارد؛ مثلاً حس مشترک کار خیال را نمی کند. در عین واقع و حقیقت و وحدت صنع و تدبیر موجود است و این کمال نظام است که علم عنایی واجب مطلق است و به از این، تصور شدنی نیست. آن وقت بهتر از این تصور شدنی است که مهندسی بهتر و قوی تر موجود باشد. ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةً﴾ همین است و جز این نیست. ولا وقوع وجود آخر فی مرتبه لا سابق ولا لاحق. برای پروراندن این حرف و توضیح و تفسیر بیشتر، می فرماید: والمشاؤون إذا قالوا: إن العقل... در کتاب های مشائیان می خوانیم که عقل بر هیولا مقدم است، و هیولا و صورت مقدم بر جسم هستند، چون مقوم جسمند و باید آن دو جمع شوند تا جسم درست شود. این تقدم و تأخر در کلام ایشان راجع به ماهیات نیست، بلکه درباره وجودات است، گرچه به حسب ظاهر حرفی که نقل کردیم وجودات را حقایق متباین بدانند. حالا اگر مطابق فرمایش آنها، که وجودات

حقایق متباینه‌اند، چینش و نظمشان این است، پس آنها در جای خود توقیفند.

أو المشاؤون إذا قالوا: إن العقل مثلاً... متقدم بالطبع على الهيولى فرمودند بالطبع متقدم است. بالطبع، یعنی علیت تامه نیست، چون متقدم بالطبع یک نحوه علیتی برای متأخر دارد، ولی این علیت کامل نیست، زیرا انفکاک علیت تامه از معلول نشاید، لذا می‌گوییم: فیض دایم است: «يا دَائِمَ الْفَضْلِ عَلَى الْبَرِيَّةِ»^۱ نمی‌شود که فیض و اثر را از علت تامه‌اش برداشت، راه ندارد، ولی در علت ناقصه امکان آن به این معنا وجود دارد. هیولا و صورت دو جزء جسمند، باید این دو متحقق و جمع شوند و نسبت هیولا و صورت به صورت نوعیه، همانند نسبت حیوان و ناطق است به انسان که تقدم بالطبع و علیت بر جسم دارند. فلیس مرادهم من هذا؛ مراد مشاء از این تقدم، تقدم ماهیت آنها نیست، زیرا بین ماهیات تقدم و تأخر راه ندارد، بلکه بین وجودات، که منشأ آثارند، این اقدم و اقوا و اشد و مقوم اوست، و همچنین وحمل الجوهر على الجسم وجزایه، «حمل الجوهر» منصوب به آن است، بتقدم و تأخر. مرادشان این نیست که حمل جوهر بر جسم به دو جزء خود مقدم است. مراد از دو جزء جسم، هیولا و صورت است. هیولا و صورت جوهر است. نوع، یعنی جسم مؤلف از این دو جزء جوهری است، خود جسم جوهر است؛ چنانکه شما فرمودید هیولا و صورت تقدم بالعلی و بالطبع به جسم دارند. پس آیامی توانیم بگوییم جوهر بر جوهر مقدم است؛ در حالی که جوهر جوهر است؟ انسانیت به معنای ماهیت زید و عمرو تقدم و تأخر بر همدیگر ندارد. ما اکنون انسانیت نوعی گفتیم نه انسانیتی که به اصطلاح متعارف است، و سر زبان می‌آوریم و می‌گوییم: فلانی انسانیت ندارد؛ یعنی ادب ندارد. در اینها معانی لازم مراد است، ولی مراد ما خود طبیعت نوع و کمال اول است که در زید و عمرو تقدم و تأخر در آن راه ندارد. پس طبیعت جوهر که معنایی نوعی است و یا جسم و هیولا و صورت و عقول و نفوس همه جوهرند و در معنای جوهر بودن، همه

شریکند. تقدیم و تأخیر در صدق جوهر بر این مصادیق معنا ندارد. «و حمل الجوهر...» بگویند جوهر به تقدم و تأخر بر آنها حمل می‌شود، بل المقصود أن وجود ذلك متقدم علی وجود هذا پس وجود آن بر این مقدم است.

و بیان ذلك: أن التقدم... معنای تقدم و تأخر در باب وجود را ابتدا متعرض می‌شود: أحدهما أن یکون بنفس ذلك المعنى. در متن ذات خود آن معنا تقدم و تأخر خوابیده باشد، نه آنکه به چیز دیگر تقدم و تأخر داشته باشد. در مثل تقدم اب بر ابن تقدم زمانی است و به زمان، تقدم انجام پذیرفته است، اما مثالی که متکلمین برای تقدم و تأخری که عین متن ذات است، عنوان کردند و علامه^۱ در كشف المراد^۱ در ضمن اقسام سبق و لحوق آورده و گفته است. علاوه بر پنج قسم اقسام سبق و لحوق، قسمی را متکلمین افزودند و آن تقدم ذاتی است. تا قبل از این قدما و حتی کسانی که در صدر اسلام در فلسفه کتاب نوشتند،^۲ همین پنج قسم از اقسام سبق را آورده‌اند، و متکلمین قسم ششم را «تقدم ذاتی» دانستند. مرحوم میرداماد تقدم دهری و سرمدی را اضافه کرد که با آن، تقدم به هفت قسم بالغ گردید. مرحوم آخوند در این کتاب تقدم بالحقیقه را اضافه می‌کند و آن در تقابل مجاز است و تقدم بالحق، که اهل عرفان عنوان کردند، در مقابل باطل می‌باشد که «و الأکل شیء ما سوی الله باطل».^۳ در هر صورت متکلمین برای تقدم بالذات به زمان مثال زدند. امروز با دیروز وقتی در نظر گرفته شود، دیروز مقدم بر امروز است. در اقسام تقدم کدام قسم از آنها بر تقدم دیروز بر امروز صادق است؟ آیا دیروز به تقدم علی و یا طبعی و یا به شرف و یا به وضع بر امروز مقدم است؟ می‌بینیم هیچ کدام از آنها راه ندارد؛ بلکه نفس این امتداد زمانی و کشش موهوم بر این مقدار تقدم دارد و از آن تعبیر کردند که این مقدار «بنفس ذاتها» بر آن مقدار تقدم

۱. كشف المراد، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۵۷ - ۵۸.

۲. درباره اقسام سبق و لحوق ر.ک: شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۳۰۶ - ۳۱۱.

۳. شعر از لیبید است.

دارد، و از آن به «تقدم ذاتی» تعبیر کردند و تقدم زید پدر بر عمرو پسر به زمان است. در اینجا ما فيه التقدم و ما به التقدم شيئاً واحداً؛ یعنی یک شیء است، اما در موارد دیگر «ما فيه التقدم و ما به التقدم» تفاوت دارد که مثلاً در زید و عمرو «فيه التقدم» زید است و عمرو بعد از این رو می‌گویید: زید مقدم است، و عمرو در زمان متأخر موجود است. وی به چه چیز مقدم است می‌گویید: به زمان اقدم و اسبق است. بنفس هویاتھا المتجزیة پس به خود زمان گذرا تقدم صورت گرفته است، اما وقتی می‌فرمایید: زید بر عمرو به حسب سن مقدم است اینجا «ما فيه التقدم» «غیر از» ما به التقدم است و سؤال می‌کنید به چه چیز تقدم دارد؟ پاسخ می‌دهند: به زمان مقدم است كما ستعلم في مستأنف الكتاب، إن شاء الله. در بعضی از نسخ «الكلام» به جای «الكتاب» آمده است.

وجه دوم والآخر أن لا يكون بنفس ذلك المعنى، که «ما فيه التقدم و ما به التقدم» دو چیز می‌شود، نه مثل زمان که هر دو یک چیزند بل بواسطة معنی آخر. و چون زید و عمرو هر دو به طور مساوی مصداق انسان هستند تقدیم و تأخیر در آن راه ندارد؛ چنانکه آب و آب‌تر معنا ندارد، زیرا هر دو در کمال اولی آب بودن شریکند. بله، به کمالات ثانی تقدم و تأخر در آنها اشکال ندارد، «بل بواسطة معنی آخر»، چون هر دو در ماهیات یکسانند لذا تفاوت به معنی دیگر است. پس «المقول علیهما» انسانیت به طور تساوی بر هر دو حمل می‌شود از این رو فرمود: «بالتساوي». پس در این جهت تفاوت نیست بل في معنی آخر وهو الوجود والزمان. وجود «اب» دیروز بود و وجود «ابن» نبود. یا «اب» در زمانی بود که «ابن» نبود. در این گونه جاها فما فيه التقدم والتأخر فیهما هو الوجود أو الزمان و ما به التقدم والتأخر هو خصوص الأبوة والبنوة. آب بودن در وجود و زمان مقدم بر ابن می‌باشد. پافشاری ما در این است که تشکیک در ماهیت راه ندارد، پس روی وجود و کمالات وجود تشکیک می‌آید، و اینها مربوط به تحقق کلمات الله و منشأ آثار است، و مربوط به فعل حق و مراتب فعل حق و نظام احسن عالم است که روی وجود و روی شؤون حق می‌نشینند، و اگر در وهم وجود را حدود

ماهيات می دانیم و در وعای ذهن به یک نحوه اعتباری وجود را بر آن عارض می کنیم مطلبی دیگر است. فکما أن تقدّم بعض الأجسام علی بعض لا فی الجسّیة؛ جسم جسم است، معنای جسمیت تقدّم و تأخر ندارد، بلکه یکی چوب و دیگری سنگ است و هر دو جسمند إذا قیل: إنّ العلة متقدمة علی المعلول فمعناه أن وجودها متقدم علی وجوده، وكذلك تقدم الاثنین علی الأربعة وأمّثالها. سخن از ماهیت آنها نمی شود؛ بلکه وجود اثنین، که مقوم اربعة است، بر وجود اربعة مقدم است. فإن لم یعتبر وجود اگر وجود را که جان و رزق همه کثرات است و ما سوی الله همه مرزوقند به طعام و غذای وجود و نور وجود، اکنون و همأ این حقیقت، یعنی وجود را بردارید، تقدّم و تأخر در این کثرات بدون وجود راه ندارد. ممکن است که وهم رهزنی کند و بگوید چرا راه ندارد؟ مگر ماهیت عقل اول بر ماهیت هیولای اولی مقدم نیست، اکنون وهم حکم وجودات را به ماهیات نسری می دهد، در حالی که تقدّم و تأخر در وجود آنهاست فإن لم یعتبر وجود... هویاتها أي اینیاتها. فرق ندارد اینها تعبیرات گوناگون راجع به حقیقت و منشأ آثار خارجی از ذره تا مجرّه، از ممکن تا واجب و از کران تا کران نظام هستی است. لا بأمر آخر وفي الأشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها نه در خود اشیاء و ماهیات و در نفس خودشان با قطع نظر از وجود، تقدّم و تأخر راه داشته باشد. ماهیت بی وجود، مثل کثرات افراد انسانی و کمال اول.

سه گونه تشکیک

وستأتي لك زیادة إیضاح فی هذا الباب عند مباحث التشکیك فی هذا الكتاب. این فرمایش را که می فرمایند، فعلاً حرف تشکیک را شنیدید، و این تشکیکی که ما الآن حرفش را می زنیم، تشکیک عام است آنها هم به تشکیک عام قائلند و ما هم با آنها همراه هستیم که اطلاق وجود بر این موجودات و کثرات که حقایق متباین هستند، و اطلاق وجود بر این کثرات به حمل تشکیکی است. این تشکیک عام مشاء است، ولی

ما تشکیک دیگری در پیش داریم. پس دو نحوه تشکیک پیش رو داریم که هر دو را مرحوم آخوند عنوان می‌کند: بر یکی خیلی پافشاری می‌کند، و دیگری را در اثنای بعضی از تحقیقات عرشی اش آن گونه بر ملا و آفتابی نمی‌کند و بر کرسی نمی‌نشانند، زیرا ماسه قسم تشکیک را در کتب اصیل فلسفه الهی اسلامی می‌بینیم: تشکیک عامی است که مشاء به آن قائل بودند؛ تشکیک یک حقیقت واحده در مظاهر و مجالی اش، که یک حقیقت واحده مجالی گوناگون داشته باشد؛ مثالی که راجع به آب زدیم. آب، آب است، در برکه و دریاچه و دریا تفاوتی در آن نیست و نمی‌توانید بگویید: این آب، آب تر است. بله، مظهر این آب، که دریاست، وسیع تر است و آن دریاگرچه وسیع تر از برکه و نهر است؛ یک حقیقت است. مثل اینکه باز به تشبیه دورادور، آینه‌های گوناگون است که شخصی به نام زید را به صورت‌های مختلف بیان می‌کنند. این نشان دادن‌های گوناگون به وفق اقتضای مریاست، اما یک زید است، ولو اینکه تفاوتی در مجالی و مظاهر داشته باشند. مرحوم آخوند برای بیان این معنا فصل باز نمی‌کند و آن را نمی‌پروراند. چنین تشکیکی همانند دیگر مسائل و مباحث در اسفار باز نشده است. پس تشکیک عامی به اصطلاح آخوند «تشکیک اتفاقی» است و این تشکیک غیر از «تشکیک حقیقت ذات مظاهر» است که عرفا می‌گویند. پس تشکیک عامی داریم و یک تشکیکی دیگر داریم به نام «تشکیک در حقیقت واحده ذات مراتب»، که در این کتاب آن را پیاده می‌کنیم و آخوند بر این مبناست و «یک حقیقت واحده ذات مظاهر» که آخوند گاه گاهی بدان اشاره می‌فرماید، ولی آن را خیلی آشکار نمی‌سازد. این بحث، سلطان بحوث در کتب عرفانی است و آنها این قسم را می‌پروراند. پس این تشکیک را «حقیقت واحده ذات مراتب» می‌نامد که در مباحث تشکیک نیز خواهد آمد.

این دفع و دخل مقدر است: وقد استوضح هاهنا؛ پس تشکیک عامی در مفهوم وجود است و چون مصادیق وجود بر مبنای مشاء حقایقی متباین هستند، ولی در عین

حال برخی در مصداق بودن اقدم و اولی هستند، لذا حمل وجود بر آنها به تشکیک می‌باشد.

فصل سوم: فی أن الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لأفراد*

عبارات کتاب باید درست شود. این عادت بسیار خوبی است.^۱ این فصل در مباحث مشرقیه فخر رازی (ج ۱، ص ۲۸) موجود است. «فأما الأدلة الدالة على أن الوجود بعد أن ثبت إنه مشترك بين الماهيات لا يجوز أن يكون جنساً لها فهي ستة أمور:». این عنوان مباحث مشرقیه است؛ منتها در اینجا گفته: «لا يجوز أن يكون جنساً لها»؛ وجود عام جنس برای کثرات و ماهیات نیست، اینجا فرمود: وجود معنایی اعتباری است که مقوم افرادش، یعنی جنس افراد نیست. پس معنای عام بودن و اطلاق آن بر همه این نیست که جنس و مقوم باشد. در اصول فقه مرحوم کاظمینی، که تقریرات مرحوم نائینی را نوشته، گفته است: نائینی شیء را جنس گرفته است، زیرا جنس بر کثیرین حمل می‌شود، در حالی که شیء مقوم افراد خود نیست، چون هر عامی مقوم افراد خود نیست و قائل، به لوازم سخن نظر نیفکنده است، در این صورت با تنبیهی به سخن درست بر می‌گردد. از این رو اگر به ایشان گفته می‌شد که اگر شیء جنس باشد،

* درس بیست و دوم: تاریخ ۶۷/۸/۲۸.

۱. مرحوم آقای شعرانی پدری مهربان با روحی بزرگ و بسیار پرورنده بود. من از جناب آقای قزوینی خبر نداشتم. وقتی ایشان به تهران آمدند، وقتی به هنگام صبح برای درس نزد جناب شعرانی رفتم، فرمودند: جناب آقای رفیعی قزوینی به تهران تشریف آورده و درس و بحث تشکیل داده‌اند، شما درس‌های ما را طوری تنظیم کنید که محضر ایشان را ادراک کنید. این مطلب را تنها پدری بسیار دلسوز به فرزندش می‌فرماید. مرحوم آملی، آقای شعرانی را به ما معرفی کردند. ابتدا که به تهران آمدیم، به درس و بحث ایشان می‌رفتم و از ایشان درباره اشخاص می‌پرسیدیم. درباره مرد بزرگ و ملایی از ایشان پرسیدیم چون می‌خواستیم درسی دیگر از شفاه را علاوه بر اینکه در خدمت ایشان بودیم، در خدمت آن استاد شروع کنیم، ایشان فرمود: ایشان مرد ملایی است، و از بیرون حرف خیلی می‌داند، اما ملای کتابی نیست و طلبه ملای کتابی می‌خواهد. مطلب از عبارت بیرون می‌آید و در عبارت نباید مسامحه شود.

فصل باید در کنار آن قرار گیرد تا وی را از مشارک‌های جنسی جدا کند، پس چیزی که جنس دارد، به ناچار فصل هم دارد. در این صورت معنای شیء بر واجب و عقول و نفوس و سایر اشیاء صادق است، پس واجب‌الوجود از جنس و فصل ممیز تشکیل می‌شود، و ترکیب به نظر قائل، باطل است، پس شیء جنس نیست. این دلیل چهارم مباحث مشرقیه بود که آخوند در اثنا به آن اشاره کرد و توضیح آن بیان شد. مرحوم آخوند قبلاً بیان فرمود که، تقدم و تأخر و اقوا و اضعف بودن به سان مقوم موجودات است و همین سخن در توفیقیت اسمای تکوینی می‌آید، گرچه در عرفان درباره توفیقیت اسمای الهی، وسیع‌تر بحث می‌شود؛ ولی، همان گونه که مرحوم قزوینی فرمود، امهات مسائل در علم کلی اسفار موجود است از این رو اگر به خوبی حل و هضم شود همه مسائل حل می‌شود. بقیه اساتید و علمای بعد از او در مطالب خویش به دور مرحوم آخوند^۱ می‌گردند و از فرمایش وی تجاوز نمی‌کنند.

ملا عبدالله در حاشیه سخنی شریف دارد، می‌فرماید: «حقیقة کل شیء ما یترتب به آثاره». و هر کجا «لا یترتب اثر علی شیء إلا بخصوصیة وجوده فحقیقته هی وجوده، فحقیقة کل شیء هی خصوصیة وجوده». و این خصوصیت وجودی منشأ آثار آن است و همه موجودات در این معنا شریکند و همین باعث آثار است. پس معنای وجود عام

۱. مرحوم آخوند علاوه بر نبوغ اساتید بزرگی مثل شیخ بهانی و میرداماد داشت. علاوه بر دریافت‌هایش، که او را در زهد سرآمد کرده بود، به تعبیر مرحوم شعرانی: وی لطف الهی زمان خویش بود و در مقابل مردم مغرب، که به سوی مادیات و شهوات می‌رفتند، وی ثابت کرد و به مردم فهماند که خانه را صاحبی و ابن اداره را مدیری است. پس در ظلمات دیجور آن زمان نور الهی طلوع کرد، تا افراد مستعد و نفوس آماده، به کمال مطلوب خویش برسند؛ حتی اگر در هر عصری یک تن باشد. به قول مرحوم طباطبائی همان یک تن نیز غذا می‌خواهد و خدا را طالب است و باید به کمال مطلوب خود برسد. اگر انسان در نظام هستی تنها باشد و غیر از او هیچ موجودی نباشد و نظام هستی تنها شخص زید باشد، معنای وجود را، که خودش موجود و دارای منشأ آثار است و اگر او برداشته شود عدم است، به بداهت می‌فهمد بدیهی است، عدم چیزی نیست و معمولی ندارد و اوصافی را حایز نیست.

جنس نیست تا مقوم افراد باشد. بیان ذلك: أن ما يرسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن تكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود. این یکا کبرای کلی و ضابطه و اصل است. همین جمله در این کتاب به اطوار گوناگون خود را نشان می دهد، و دارای شاخه ها و جوانه ها و فروع می باشد، و نتایجی بسیار بر آن متفرع است، حتی در نشأه دیگر هم به دنبال آن هستیم و در آنجا نیز این حکم کلی سر بیان دارد. دو جمله در اینجا داریم: ماهیت با تبدل نحو وجود محفوظ است از این رو حاجی در منظومه فرمود: «والذات في أنحاء الوجودات حَفِظَ». این شیء در همه انحای مراتب وجود به وجودات مختلف موجود است، پس شیئیت شیء در انحای وجودات محفوظ است. مثال تقریبی و تنزیلی آن مثل زید، که در بیداری در این عالم او را می بینید که وی دارای خصوصیات و ویژگی هایی است. همین زید در عالم رؤیا مورد مشاهده شما قرار می گیرد. این زید در واقع در وجود خود شما به دید شما درآمد و از وجود شما بیرون نیست و درباره همه مکاشفات و مشاهدات عوالم خواب و رؤیا چنین است؛ یعنی آن صور مشهود از خود شخص خواب بیننده بیرون نیست و در لوح وجود وی قرار دارد. پس این زید از منشآت خود وی می باشد، با آنکه در زیر سقف قرار دارد و درون لحاف و پتو خوابیده است. پس آنچه می بیند از منشآت نفس ناطقه و در صقع نفس وی است. پس آنچه را دور بین چشم عکاسی، و قوا آن را بایگانی و تعبیر کرده بود و در گنجینه ذاتش گنجانیده بود، پس از آرامش حواس، حواس باطن میدان می گیرند و همه این صور بایگانی شده را تجسم می دهند. مراد از تجسم معنای وسیع کلمه است که شامل تحقق و تقرر و تمثل می شود. پس آن صور منامیه موجودات خارجی اند، ولی نه آن خارجی عینی.

پس این منشآت نفس از شؤون نفس هستند. اکنون زید عنصری که نوعی از وجود را دارا بود، وجود دیگری در عالم رؤیا پیدا کرد، این وجود مثالی زید است. همین

معنا در درخت و حیوان و امثال آن چنین است. پس ماهیت آنها در این عالم مادی و عالم مثالی یکسان است، ولی وجود خارجی مادی به وجود مثالی تغییر یافت. پس «والذات أي الماهية في أنحاء الوجودات حفظ»، چه وجود خارجی و چه وجود مثالی در صقع نفس و چه مراحل بالاتر انحاء وجودات است. پس تبدل وجود است اما شیء محفوظ است، مراد از شیء، معنا و ماهیت است.

اکنون به عالم معقولات برویم. نفس ناطقه با تجرید معانی را می‌یابد؛ یعنی نفس در برخورد با اشیای مادی، زواید ماده و ابعاد و تشخصات مادی و مثالی را حذف می‌کند؛ به بیان دیگر ماده و لواحق مادی را از اشیاء می‌گیرد، و آن را مجرد و برهنه می‌کند، و آن را می‌فهمد. گرچه قول عمیق و حق آن است که نفس ناطقه به وزان آنهاست و آنها را انشاء می‌کند. در هر صورت در آنجا هم شئیت شیء محفوظ است، گرچه وجود مادی اکنون عقلی گردید، «بیان ذلك: أن کل ما یرتسم بکنهه فی الأذهان». مراد از فهمیدن به کنه، فهمیدن به جنس و فصل است. ما نمی‌گوییم هر گونه ادراک و فهمیدنی، فهمیدن به جنس و فصل است، بلکه یک نوع از فهمیدن چنین است، زیرا علم راه‌های گوناگون دارد و راه‌های شریف و اشرف و تمام و اتم برای فهمیدن موجود است «أن... من الحقائق الخارجیة یجب أن یکون ماهیته محفوظة». اگر ماهیت محفوظ نباشد و اگر این صورت، صورت خارجی نباشد چگونه علمی به او پیدا کرده‌اید. مع تبدل نحو الوجود والوجود لَمَّا... فی ذهن من الأذهان. این هم یک ضابطه کلی و اصل. بعدها اصطلاحی داریم که در نظام هستی و در دار وجود تجافی نیست. کلمه «تجافی» از همان «تَجَافَى جُنُوبُهُمْ»^۱ و به همان معناست. مراد از تجافی آن است که موجود از موطن و جای خود به جای موجود دیگری بنشیند، و ماورای طبیعت طبیعت شود، و ذهنی خارجی شود، در حالی که هیچ چیز از موطن خود به در نمی‌رود و هیچ مادی معنوی نمی‌شود، بلکه هر کدام در جای خود متوقفند و هر

پایینی ظل و سایه بالایی است و حقایق و رقایق در طول همدیگرند، و هر مرتبه فوقانی اصل مادون است و مادون، سایه و ظل آن است، و از یکدیگر بریده نیستند، و طفره در نظام هستی نیست. از بطنان ذات حق، صور علمیه به در آمدند و از آن موطن اعیان ثابته به اذن و اراده او در خارج پیاده شدند، و همان گونه ترتیب که در موطن علمی داشتند در خارج به همان ترتیب قرار گرفتند. در هر صورت، بدن «من حیث هو بدن» روح نمی شود گر چه بدن مرتبه نازله نفس است. نفس می تواند بگوید: ملکوت تو به دست من است.

پرتو روح است نطق و چشم و گوش پرتو آتش بسود در آب جوش که اینها می گویند اگر ما حیات داریم، بینا و شنواییم، نفس دم به دم به اینها می گوید که شما مرتبه نازله من هستید، شما ظل من هستید. اگر بدن حیات بالعرض دارد از اشراق و افاضه نفس است. آن گاه که این اشراق و افاضه از بدن برداشته شود می بینید که چه می شود.

بینی از گند تو گیرد آن کسی که به پیش تو همی مرده بسی^۱ این حیات و زیبایی و نظم تو و ملکوت اینها، همه در دست نفس است. تجافی در موجودات معنا ندارد و جود عینی ذهنی نمی شود، این هم یک اصل پس تجافی محال است.

فیمتنع أن یکون فی الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقیقة عما کانت بحسب نفسها. انقلاب حقیقت معنا ندارد که وجود عینی ذهنی شود و برعکس؛ فالوجود یمتنع أن تحصل حقیقته و جود عینی خارجی نمی تواند فی ذهن من الأذهان برود. پس آن دو اصل ضابطه کلی و مفید مورد نیاز ما هستند و در بسیاری از مسائل خویش را نشان می دهند فکل ما یرتسم من الوجود فی النفس. اکنون که این حقیقت به ذهن آمده است و در صقع نفس ناطقه قرار گرفت معروض کلی و جزئی و اوصاف دیگر، یعنی معقولات ثانی

می‌شود و يعرض له الكلية والعموم فهو، یعنی این وجود ذهنی در وعای نفس ناطقه
 ليس حقيقة الوجود حقيقة وجود آن است که خارج است و حقیقت خارجی دو چیز
 نیست. آیا تباین کلی بین ذهن و خارج موجود است؟ اگر چنین باشد، چگونه علمی
 بدان‌ها پیدا می‌شود؟ اثبات آن در بحث علم خواهد آمد. شعب تحصیل علم به طرق
 مختلف است: یک نوع آن همین راه متعارف است و بعد علم سفرای الهی قرار دارد.
 ما هم اکنون در مسیر آنها هستیم و هدف ما همان است، و اگر کسی ما را بشوراند
 می‌بینیم که در سر ما همان نهفته است و به سوی انسان کامل می‌رویم. پس حقایقی را،
 که انسان کامل دارد، و رای این گونه علوم متعارف است. بنابراین چنین نحوه علمی،
 که ساحل پیمایی است «فهو ليس حقيقة الوجود». این علم حقیقت وجود نیست و به
 کلی هم مغایر و باین نیست و در عین حال تفاوت دارد، زیرا مرآت و بیانگر و واسطه
 برای رسیدن به آن حقایق اشیای خارجی می‌باشد، پس عین آنها و غیر آنهاست. در
 مبحث نفس شفا^۱ سخنی شریف پیاده نمود و فرمود: این چشم و گوش و قوه
 لامسه را حیوانات نیز دارند: انسان می‌بیند آنها هم می‌بینند، آنها سلطان قوایشان
 وهم است، ولی سلطان قوای انسانی عقل است. مراد از سلطان قوا این نیست
 که سلطان یک طرف و قوا یک طرف باشد، بلکه همه قوا شوون این سلطان
 هستند. پس ابصار، ابصار عقلی است. با آنکه حیوان هم می‌بیند؛ چون سلطان
 قوای وی وهم می‌باشد ابصار وی و همانی است از این رو انسان از این
 ابصار و مقدمات فراهم آمده، به کلی پی می‌برد، ولی حیوان چنین نیست. پس
 همه قوا در انسان و همه حواس انسانی، عقلانی‌اند، و از این مقدمات به کلیات
 پی می‌برد و وهم انسانی مسخر عقل است، به همین جهت تمام حیوانات مسخر
 انسانند، زیرا سلطان ایشان اسیر قوه عاقله است، خواه چنین ادراک حسی را علم
 بنامیم و خواه نه.

۱. کتاب النفس من الشفاء، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۸۴

مرحوم علامه در کشف المراد^۱ فرمود: چون حیوان مدرک است، می توان به وی گفت: عالم است، پس بر ادراک حسی علم اطلاق می شود. در اسفار به علم، «چشم جان» اطلاق شده است. پس اینکه اکنون در یافته و بدان آگاهی دارد؛ یعنی مرآت و چشم دیدن آن شیء را به دست آورده است و این، رابطه و واسطه او برای دیدن خارج شده است؛ جز آنکه در دیدن عقلانی از تار و پود و بالاتر از آن را در می یابد بر خلاف ادراک حسی حیوانی که به ظواهر و سطوح اشیاء می رسد و به عمق آنها نمی رسد فکل ما یرتسم من الوجود... و عنواناً من عنواناته. همین صورت علمیه و سیله برای رسیدن به موجودات خارجی می شود. عنوان فصل این بود که «أن الوجود العام البدیهی... غیر مقوم»؛ یعنی وجود جنس نیست و در مباحث مشرقیه نیز عنوان شد، و الآن فرمود: فلیس عموم ما یرتسم فی الوجود فی النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنی الجنس. ولی چون کلمه جنس در ابتدا به «غیر مقوم» نفی شده بود، اکنون کلمه «جنس» را تصریح کرد و نتیجه گرفت که وجود، عمومیت جنسی ندارد. در مباحث مشرقیه صدر و ذیلش، به یک لفظ آمده است؛ ولی در اینجا در عبارت تغییر اسلوب داد و نیز آنچه در ذهن می آید، شیئیت وی محفوظ است، گرچه تبدیل وجود در وجود پیدا شود و از طرفی، معنای عام وجود مقوم افراد خویش نیست. پس این معنا امر لازم اعتباری انتزاعی از مصادیق خود است؛ مثل شیئیت برای اشیای خاصه کالشیئیة للأشیاء الخاصة من الماهیات المتحصلة المتخالفة المعانی که زمین و ملک و فلک، شیء هستند و شیء جنس آنها نیست.

وأيضاً لو کانت جنساً لأفراده... این حرف را نیز مباحث مشرقیه دارد، اما دلیل چهارم نیست. در این دلیل می خواهد جنس بودن وجود برای افرادش را نفی کند لذا می فرماید: اگر جنس باشد، وجود عام بدیهی نیازمند فصل خواهد شد، پس جنس با فصل، مقوم نوع هستند و نوع را تشکیل می دهند، پس لازمه جنس داشتن، فصل

۱. شرح تجرید الاعتماد، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۲۳۲.

داشتن است، و در این صورت یکی از معانی، که وجود بر او صادق است، واجب است. پس واجب دارای وجود جنسی است و فصل دارد پس ترکیب در آن راه پیدا می‌کند، در این صورت در وجود واجبی ترکیب راه پیدا کرده و ترکیب ذات وی، محال است.

وَأَمَّا مَا قِيلَ: مَنْ أَنْ كَلَّ مَا يَحْمِلُ عَلَى أَشْيَاءَ بِالتَّفَاوُتِ فَهُوَ عَرْضِي لَهَا. اکنون نمی‌دانم این دلیل در مباحث مشرقیه دلیل چندم است. این «قیل» از آن سخنی که در باب تشکیک عامی داشتیم که وجود دارای معنای بدیهی است و این معنای بدیهی عام بر مصادیق خود به تفاوت حمل می‌شود در علت اولی و اقدم و در معلول به خلاف آن است، استفاده کرده است، ولی در اینجا کلمه «تشکیک» در آن مبحث قبل را به تفاوت برگرداند. در هر صورت هر کجا چنین باشد، آن معنا نمی‌تواند مقوم افرادش شود، زیرا تشکیک در ماهیات بی‌معناست، چون حیوان در همه جایکسان است و در کمال اول شیء تشکیک نیست، پس حیوان و حیوان‌تر نداریم، گر چه در الفاظ متعارف حیوان را در کمال ثانی استعمال می‌کنند و انسانی را که قوه بینش انسانی ندارد به او حیوان و یا حیوان‌تر گفته می‌شود. البته این معنا در کمال ثانوی و کمالات زاید بر کمال اول است؛ یعنی در وجود کمالات آن تشکیک موجود است، ولی نه در اصل حیوان. پس در «ما قیل» می‌گوید: هر چه به تشکیک بر افراد کثیره حمل شود، نمی‌تواند مقوم آنها باشد و جنس آنها نیست. پس بیرون از ذات او و عرض است. بعد آخوند می‌فرماید: این سخن به نزد عده‌ای ناتمام است «این ما قیل» در چه امری؟ «فی کون الوجود العام البدیهی اعتباریاً غیر مقوم»، این مبحث همان عنوان فصل است، «من أَنْ كَلَّ مَا يَحْمِلُ عَلَى أَشْيَاءَ بِالتَّفَاوُتِ أَيْ بِالتَّشْكِيكِ فَهُوَ عَرْضِي لَهَا». چرا چنین است؟ چون که تشکیک در ماهیت جایز نیست و قبلاً گفتیم که وجود بر افراد ما تحت چنین حمل می‌شود، پس وجود عرضی آن افراد است اما ما قیل: ... فغیر تامّ عند جماعة من شیعة الأقدمین مراد از پیروان اقدمین، اشراقیون و یارواقیون هستند.

فصل چهارم: في أن للوجودات حقيقة عينية

قبلاً گفته شد که حقیقت شیء عبارت از آن است که آثارش بر او مترتب می‌شود و هر کجا موجودی آثاری دارد از ناحیه خصوصیت وجودی‌اش است پس هر حقیقتی یک خصوصیت وجودی مربوط به خودش دارد. پس از مبحث عام و بدیهی بودن معنای وجود، و تقسیم آن به واجب و ممکن اکنون می‌خواهیم بگوییم: معنای وجود عام بدیهی، در خارج واقعیت دارد و تحقق اشیاء و موجودیت اشیاء امری بدیهی است، ولی برای رد سوفسطایی‌ها و اثبات تحقق و موجودیت و اعمال و رفتار خویش و نیز دیگران باید این بحث عنوان شود و این شبهه، که هیچ چیز تحقق ندارد، خرسنگی فراراه علم و دانش است و تا این خرسنگ برداشته نشود هیچ علمی را نمی‌توان داشت. وی می‌گوید: این سخن سوفسطایی که هیچ چیز واقعیت ندارد و همه موهوم و خیال است، بدتر از سخن مادی است. مادی منکر حقیقت نیست؛ منتها می‌گوید: ماده و طبیعت، اصل در حقیقت است، بر خلاف الهی که می‌گوید: ماورای طبیعت، اصل است و طبیعت، ظل آن. پس وی ماده را اصل دانسته و می‌گوید: عالم باطن ندارد و این ذرات ازلی و ابدی غیر متناهی واجب بالذات هستند، و همان گونه که ما حق سبحانه را واجب بالذات می‌دانیم و می‌گوییم نمی‌توان آن را برداشت او درباره ماده چنین می‌گوید، و قائل است که ماده برداشتنی نیست و دارای اول نیست و ازلی و ابدی است و آخر ندارد و غیر متناهی است.

پس مادی‌ها در این الفاظ با ما همراه هستند، ولی منکر مبدأ و ماورای طبیعت هستند، و می‌گویند: ذرات این چنینی با جمع و تراکم عالم را به وجود می‌آورند. شیخ حرف ایشان را در شفاء نقل کرده است.^۱ بدتر از مادی‌ها که لااقل به حقیقتی، ولو مادی، قائل هستند، سوفسطایی‌ها بند. اول حرف سوفسطایی

۱. شفاء، «الهیات»، ج ۲، ص ۳۰۶، (ط ۱، رحلی).

رار دکنیم، آن گاه به افکار مادی برسیم و ثابت کنیم ماده اصل نیست؛ بلکه فرع است.

عینی بودن وجود*

فصل ۴: فی أن للوجود حقیقه عینیة. لما كانت حقیقه... بحث در این است که این عام بدیهی که اول بدیهیات و ابده بدیهیات است در خارج متحقق و متعین است و واقعیت دارد، آن چنانکه واقعیت هر ذات و ماهیت هر شیء، واقعیت است و موجوداتی که منشأ آثارند و آنچه دارای منشأ اثر است، از ناحیه تحقق و ثبوت و حصول خود، دارای منشأ اثر است. پس خود حصول و ثبوت اولی به تحقق و ثبوت است از آنچه به واسطه وی می بایست تحقق یابد. ما به سبب نداشتن لفظ گاهی از این حقیقت به «حق» تعبیر می کنیم و گاهی آن را «وجود» می نامیم. الفاظ دیگری هم به این حقیقت گفته می شود. این حقیقت واقعیت دارد و اصل همه است و همه کثرات شئون و مظاهر و مجالی و فروع آن حقیقت هستند و او اصل در تحقق همه است. استوانه های علم و کارکشتگان و محققان در فلسفه و علم کلی، قبل و بعد از اسلام از قدیم و حدیث از فیلسوف و عارف و متکلمان عمیق و کارکشته، همه بر این اصل متفقند که وجود اصل در تحقق است و ماهیات، که از حدود موجودات منتزع است، به وجود متحقق است. اجناس و فصول و ذاتیات ماهیات به وجود خود را نشان می دهند و تحقق می یابند. برای فهمیدن آن به تشبیهی دور از احوال و امور این نشأه دست می زنند و آن نشأه را در قالب اینجا، تمثیل و تنزیل می کنند به طوری که به وجهی مقرب باشد گرچه از طرف دیگر مبعّد باشد و حتی از آن هم استغفار می کنند. مولوی می گوید:

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من

حقیقت و واقعیت برتر از این گونه تعبیرات لاعلاجی است که آدم به این گونه امور تنزیل می‌کند. در هر صورت همانند آب و امواج و شکن‌های آن است، که آنها فرع بر آب هستند و اصل، آب می‌باشد، این امواج از آب برخاسته‌اند و اصالت در تحقق ندارند. و به نوعی از تمثیل همه یک اصل دارند و محور بود و ملکوت همه اوست: ﴿بَيِّدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۱ به بود این ملکوت و به نور این وجود و به واقعیت این حق، کثرات بود و نور و واقعیت می‌گیرند. پس همه به یک اصل و یک حقیقت متکی و مبتنی اند و آن معنای عام بدیهی، در خارج متحقق است و کثرات با دید وسیع‌تر همان آب است. پس کثرات نباید ایجاد زحمت کنند و نمی‌توان امواج را برداشت، زیرا رب مطلق بدون مظاهر نمی‌شود و رب بدون عالمیان توهمی بی‌معناست. پس این کثرات و امواج مظاهر بی‌شمار وی می‌باشد. ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾.^۱ با دیدی وسیع کثرات را نگاه کند و بداند که این اصل است که قائم و قیوم همه است و قائم به او هستند و به تعبیر قرآنی، آیات او و اسماء هستند و همه کثرات متحقق به این واقعیتند: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾.^۲ پس اکنون در پی این هستیم که آن معنای عام در خارج چنین تحقق دارد و تمام کثرات و آثار زیر سر این حقیقت است که «لیس المؤثر فی الوجود إلا الله» و ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^۳ که اصل همه اوست. ماکثرات را انکار نمی‌کنیم، همان‌طور که چشم و ذایقه و لامسه و اعضا و جوارح در ما موجود است و در همه کثرات، مثلاً زید نمی‌توان اعضا و قوای او را برداشت، چون زید جز این خصوصیت‌های مورد مشاهده و همه قوای ظاهری و باطنی چیز دیگری نیست؛ گرچه در عین حال در همه مواطن قوا نفس در کار است: نفس می‌چشد و می‌بوید و

۱. کهف (۱۸) آیه ۱۰۹.

۲. حدید (۵۷) آیه ۳.

۳. نساء (۴) آیه ۷۸.

سایر حواس را داراست با آنکه آثار هم به موازن قوا نسبت داده می‌شود، و هم به طریق حقیقت و بلکه به طریق اولی به نفس داده می‌شود. پس با همه اعضا و جوارح و محال قوا، زید می‌گوید: من، چون به قول مرحوم حاجی سبزواری: «النفس فی وحدته کل القوی»^۱ است و «وَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^۲. پس از راه شناخت خویش می‌توان به شناخت حقیقت عالم نایل آمد و اصل و ریشه ماهیات را فهمید و دانست که همه ماهیات و کثرات و حدود، از آن اصل منشعبند، و این حدود و کثرات از آن اصل انتزاع می‌شوند. پس اجناس و فصول و ماهیات آنها از همین اصل برخاسته‌اند و از شئون وی هستند. در اسماء و صفات تعبیر به ماهیات نمی‌کنیم، بلکه مفهوم به معنای اعم از ماهیات در آنجا استعمال می‌شود و می‌گویند: مفهوم اسماء و صفات الهی، و گفته نمی‌شود: ماهیات اسماء و صفات، زیرا ماهیت در جایی می‌آید که جنس و فصل و ترکیب در آن راه داشته باشد. پس این مفاهیم و نیز این ماهیات به واسطه دیگری خود را نشان می‌دهند و به آن دیگری که اصل متحقق همه است، «حق» و «وجود» می‌گوییم. برخی از عرفا به او «حقیقة الحقایق» می‌گویند. شیخ اشراق وی را «نور الانوار» می‌نامد. انوار، یعنی کثرات، که منشأ آثارند، و او نور این انوار است. عده‌ای از ریاضی‌دانان اوایل، به وی «واحد» و عده‌ای دیگر «وحدت» و برخی «عشق» گفتند و نظیر این گونه تعبیرات. بعضی‌ها نیز از وی به «عقل» تعبیر کردند. علت اینکه عده‌ای به وی عقل گفتند، بلکه همه این تعابیر، از ضیق الفاظ در رساندن معانی است.

«فصل فی أن للوجود حقیقة عینیة». وجود مفهوم عامی که الآن حرفش را زدیم واقعیت دارد به طوری که واقعیت همه اشیاء بدوست. لَمَّا كَانَتْ حَقِيقَةُ كُلِّ شَيْءٍ خصوصية وجوده؛ دیروز این دو جمله را به صورت کبری و صغری بیان کردیم که «حقیقة کل شیء ما به یترتب علیه آثاره»؛ هر موجودی آثارش بر این حقیقت مترتب

۱. شرح منظومه، ص ۳۱۴، (چاپ سنگی).

۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، ص ۲۹۲.

است «ولا یترب الأثر علی شیء إلا بخصوصیة وجوده». از وجود که گذشتیم عدم است و عدم واسطه نمی پذیرد. از هستی که بیرون رویم به عدم می رسیم و معنای عدم در وعای ذهن به طفیل وجود ساخته شده است، و گرنه عدم چیزی نیست تا عکسی داشته باشد، و رسمی از آن در ذهن قرار بگیرد. پس همه به این عمود و حقیقت وابسته اند؛ چنانکه در حدیث آمده است که همه به این عمود قائمند و این حدیث، نخستین حدیث از اربعین مرحوم قاضی است که از امام صادق نقل شده است. بعدها خواهیم گفت که این عمود، صادر نخستین است. همه مسائلی که در بیان ارباب حکمت و عرفان و اخلاق آمده است به گونه ای اتم و اعلی و ارفع در زبان ائمه اطهار علیهم السلام، که سفرای الهی و وسایط فیض حق، موجود است.^۱

پس خصوصیت وجود منشأ اثر است التي تثبت له هر حقیقتی که باید منشأ آثار بوده باشد از ناحیه خصوصیت وجودش دارای آن اثر می شود فالوجود اولی من ذلك الشیء، بل من کل شیء بأن یکون ذا حقیقة. به چه اولی است؟ به اینکه «ذا حقیقة» می باشد. دیگران که می خواهند منشأ آثار شوند باید در کنف این حقیقت منشأ آثار شوند. پس خود او اولی است به اینکه متحقق و متعین در خارج باشد، زیرا او اصل، و ماهیات فروغند، چون اگر ماهیات اصیل باشند، یا موجودند و یا معدوم. اگر موجود باشند، متحقق به حق و به وجودند و این حرف ماست و اگر موجود نیستند و معدوم هستند معدوم نباید منشأ آثار باشد كما أن البیاض اولی بکونه أبيض مما لیس بیاض

۱. پس باید با صاحب این کتاب، یعنی ملاصدرا در شرح اصول کافی هم صدا شویم که، خدایا! توفیق فهم این حقایق را به ما مرحمت کن. اسناد ما جناب آقای شعرانی می فرمود: اکنون که همه دنیا از همدیگر خبر دارند، در میان دانشمندان گذشته تا حال، آیا کسانی وجود دارند که همانند این انسان های پاک چنین دهانی داشته باشند و از آنها چنین سخنانی صادر شده باشد؟ مرحوم فیض فرمود: دلیل بر حجت بودن وسایط فیض الهی همین روایات است که معجزات غیبی ایشان می باشد، این حجج الهی نفوس مکتفی اند که از بطنان عرش، معارف الهی را می گیرند و پیاده می کنند. ما این کتاب های ادبی و فقهی و منطقی و فلسفی و عرفانی را می خوانیم تا به آن معانی برسیم و اینها وسیله رسیدن به معارف اهل بیت عصمت و وحی شود.

ويعرض له البياض. حالا این شیء که خودش ابیض نیست باید به بیاض، ابیض شود، ولی آیا می‌تواند خود بیاض، ابیض نباشد؟ گرچه در باب اشتقاق در ادبیات سخنی داریم که مربوط به گوشه‌ای از استعمال الفاظ است، و آن اینکه در عالم باید گفت: عالم، أي ذات ثبت له العلم. پس زیدی باید موجود باشد تا علم برای او حاصل باشد. ادیب بیش از این حرفی ندارد، ولی وقتی از ادبیات و دارِ الفاظ بیرون آییم، حرف بالاتری موجود است. در این صورت باید گفت:

نهفته معنی نازک بسی است در خط یار تو فهم آن نکنی ای ادیب! من دانم
 کلمة نفخ در متعارف، نفخ بادهان و یا آلات مثل منفخ است، ولی ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^۱ چگونه است؟ آیا بادم و منفخ و لب و لپ است؟ معانی این الفاظ مراحل دارد و هر مرحله مادون، ظل و رقیقه مرحله بالاست و مرتبه بالا اصل و حقیقت و متن مادون است بنابراین اگر چیزی ابیض و اسود شود به واسطه انضمام بیاض و سواد چنین می‌شود، ولی ممکن است خود بیاض، ابیض و سواد، اسود نباشد؟

مطابق انس با الفاظ و ادبیات در معنی ابیض «شیء ثبت له البياض» می‌آوردیم، ولی اکنون از این معنا اوج می‌گیریم و به مرحله بالاتری عروج می‌کنیم اگر درباره بسایط و مبدأ المبادی، یعنی حق سبحانه از ادیب بپرسید که اگر مبدأ عالم و حقیقة الحقایق صرف وجود بسیط محض باشد آیا در آنجا هم باید در مشتق همان حرف پایین‌تر را گفت؟ اگر او حی است «شیء ثبت له الحیاة» در آنجا صادق است و یا در بسایط چنین مطلبی لازم نیست؟ زیرا اگر همه به علم عالمند، خود علم گنجینه و خزانه و اصلی دارد که همه علوم از آنجا افاضه می‌شود و آن خزانه بسیط است. آیا درباره زید که عالم است می‌توان گفت: «ذات ثبت له العلم»، ولی به خزانه این علم نمی‌توان عالم گفت؟ پس در حق سبحانه چنین مطلبی را نمی‌توان گفت، زیرا نمی‌توان همانند «زید له العلم» گفت: «الله له العلم». این معنا در حق سبحان، باعث ترکیب می‌شود،

پس به ناچار در آنجا چنین مطلبی را نمی‌گویید. همین مطلب را در تمام بسایط باید تعمیم داد کما أن البیاض أولى بکونه أبيض مما لیس بیاض ویعرض له البیاض.

حال که این است فالوجود بذاته موجود که عنوان فصل همین بود أن للوجود حقيقة عينیة وسائر الأشياء غیر الوجود و چون ماهیات، که غیر وجود هستند، پس به طور بدیهی این مطلب ثابت است که لیست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها. تعبیر به «وجودات» باعث اشتباه و توهم نشود که اگر یک وجود است، چگونه وجودات می‌گویید؟ این سخن گفتن ندارد که مراد از وجودات، کثرات هستند که به لحاظ آن یک وجود، متکثر شدند؛ مثل آب و آب‌ها، که به لحاظ امواج اطلاق می‌شود. پس همه دارای یک وجود و یک ملکوت و یک جدولند. از این کتاب یاد ندارم که از این وجودات تعبیر به «جداول» شده باشد؛ ولی در مصباح الانس^۱ به جدول تعبیر کرده است که خیال‌های ما جداولی از عالم مثال هستند و بود ما جدولی از بحر بیکران هستی است؛ منتها این جدول‌ها و نهرها و جوی‌ها مختلفند. جدول‌های کوچک موجود هستند، تا برسید به آن جدولی که رود نیل است و بزرگ‌ترین جدول الهی است؛ مثل وجود حضرت ختمی صلی الله علیه و آله. این جدول‌ها و نهرها و جوی‌های کوچک می‌کوشند تا به سعادت و کمال برسند و با دو قوه نظری و علمی به آن جدول برسند، چون آن جدول در علم و عمل به کمال رسیده و به طوری که فرمود: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقِي عَظِيمٍ﴾.^۲ و در ابتدای کتاب گفته آمد که حکمت آن است که انسان این دو قوه را به فعلیت برساند و فعلیت این دو قوه، سعادت است. اگر از این جداول برسید که امام و قبله شما کیست و به سوی چه کسی می‌روید؟ می‌گویند: ما به سوی آن جدول و به سوی وجود ختمی و جان ختمی، که امام ما و قبله کل است، حرکت می‌کنیم. خدای

۱. مصباح الانس، فصل اول باب کشف سرکلی، اصل ۱۲، ص ۱۸۱، (چاپ اول، سنگی).

۲. فلم (۶۸) آیه ۴.

تعالی این حقیقت را به ما تنبیه فرمود با این خطاب به رسول الله که «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُتَّبِعِينَ»^۱ دیگر «لیس قری وراء عبّادان». همه می‌کوشند که به این جدول عظیم الهی برسند. وبالْحَقِيقَةِ أَنَّ الْوَجُودَ هُوَ الْمَوْجُودُ. همان طور که فرمودید: «الْبَيَاضُ هُوَ الْأَبْيَضُ» ما به همان انس به الفاظ لغوی و ادبی بگوییم اطلاق موجود بر وجود نکنیم که اینجا دو چیز نیست. خود او را نگوییم موجود متحقق کما أَنَّ الْمَضَافَ هُوَ الْإِضَافَةُ مراد مضاف حقیقی است، چون مضاف حقیقی خود مضاف است، ولی مضاف مشهوری آن است که به واسطه مضاف حقیقی مضاف، و بر وی عارض شده است. ابوت مضاف حقیقی است، ولی اب مضاف مشهوری می‌باشد. اب کسی است که ابوت عارض وی گردیده است «کَمَا أَنَّ الْمَضَافَ»، مراد مضاف حقیقی است «هُوَ الْإِضَافَةُ». خود اضافه مضاف حقیقی است لا مَا تَعْرُضُ لَهَا. ضمیر «ها» به «ما» بر می‌گردد و ضمیر «تعرض» به «اضافه»؛ یعنی نه آن اشیائی که اضافه عارض آنهاست. آنها به طفیل عروض اضافه، مضاف می‌شوند. که اگر اضافه عارض آنها نشود مضاف نیستند. اینجا نیز چنین است، اشیاء منشأ آثارند و تحقق دارند و اگر این اشیاء در کنف وجود قرار نگیرند، منشأ آثار نمی‌شوند کَمَا أَنَّ الْمَضَافَ هُوَ الْإِضَافَةُ لا مَا تَعْرُضُ لَهَا مِنَ الْجَوْهَرِ وَالْكَمِّ وَالْكَيفِ وَغَيْرِهَا كَالْأَبِّ وَالْمَسَاوِي وَالْمَشَابِهِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

قال بهمنیار فی التحصیل: بهمنیار شاگرد شیخ رئیس است فالوجود حقیقته أَنَّهُ فِي الْأَعْيَانِ لَا غَيْرِ، وَكَيْفَ لَا يَكُونُ فِي الْأَعْيَانِ مَا هَذِهِ حَقِيقَتُهُ؛ چیزی که حقیقتش این است که دیگران باید در کنف او منشأ آثار شوند چگونه خودش متن هر حقیقتی نباشد و محقق هر حقیقتی نباشد!

بحث و مخلص

اینجا جناب آخوند عنوانی به این عبارت دارند «کلام مع صاحب الإشراف - ضوعف

قدره -۱۱. مخلص، یعنی رهایی، در تمهید القواعد^۱ گفتیم: حرفی شیخ اشراق پیش آورد، و ما داریم از آن مخلص و رهایی پیدا می‌کنیم. آنچه در طی مباحث و یادداشت‌های گذشته پیدا کردم این است که اولین کسی که این شبهه را ابداع کرده شیخ اشراق سهروردی صاحب حکمت اشراق است. وی گفت: ماهیات، اصل در تحقق هستند و وجود اعتباری است. آنکه دست به قلم کرده و کتاب نوشته و رد شیخ اشراق کرده این کتاب قواعد التوحید است که تمهید القواعد شرح آن است. مائت، ابو حامد ترکه اصفهانی است و عنوان قواعد التوحید عصاره هدف و غرض مؤلف است. وی می‌فرماید: پایه و قاعده و اساس توحید محکم نمی‌شود مگر به اصالت وجود و توحید فوق آن است که ماهیت را اصیل بدانیم و وجود را اعتباری؛ مثلاً بگوییم وجود تعین و حقیقت عینی خارجی ندارد و ماهیات متحقق اصیل است. چنین مطلبی صحیح نیست. از این رو به تفصیل در قواعد التوحید، شیخ اشراق را رد کرد. بعد نوه ایشان معروف به صائین الدین علی بن ترکه اصفهانی همان متن قواعد التوحید جدش را شرح کرده است که کتاب درسی گردید. ما می‌خواهیم بگوییم شبهه شیخ

۱. تمهید القواعد را در خدمت آقایانی بودیم و معمولاً تمهید القواعد باید قبل از اسفار خوانده شود و اگر ممکن است شرح فصوص و اشارات نیز خوانده شود آن‌گاه اسفار را در عرض مصباح الانس بخوانند خوب است. ما این ترفیق را داشتیم که در کنار اسفار، مصباح الانس را می‌خواندیم. و کتاب‌هایی نظیر اشارات و نیز شوارق، که اکنون کسی آن را نمی‌خواند، قبل از اسفار است.

در صحف عرفانی اول کتاب درسی که می‌خوانند تمهید القواعد است، بعد شرح فصوص قبصری و سپس مصباح الانس. بعد اگر توفیق یافتند و مقداری در علم حروف و اعداد و علوم دیگر در این باب آگاهی پیدا کردند می‌توانند قدم بگذارند در عرصه فتوحات مکیه. اینها کتاب‌های کلاسیکی درس عرفانی است. ابو حامد ترکه اصفهانی و نوه ایشان علی بن ترکه اصفهانی، قواعد التوحید و تمهید القواعد را در رد گفتار شیخ اشراق نوشتند؛ گرچه علاوه بر آن مطالب و اصول و امهاتی را پیاده کردند. ایشان از کسانی به شمار می‌آیند که عرفان را برهانی کردند؛ چنانکه مصباح الانس نیز چنین است. شیخ رئیس در آخر اشارات سه نمط نوشته است که عبارتند از: مقامات العارفين؛ اسرار الآيات؛ و بهجت و سعادت، این سه نمط در مقامات انسانی و عرفانی است که با برهان پیاده شده است.

اشراق باطل است. باز در یادداشت‌ها داریم که خود این آقا، که چنین شبهه‌ای ابداع کرده مستبصر شده و از آن شبهه‌ها برگشته است و به طور قرص و قوی گفت: «النفس وما فوقها اینیات صرفة ووجودات محضة»^۱ حالا این شبهه پیش آمده و لو اینکه خودشان از شبهه دست کشیدند. حالا می‌خواهیم این شبهه را عنوان کنیم و بگوییم ماهیات اصل در تحقق نیستند، و به واسطه وجود، خودشان را نشان می‌دهند.

در بحث منطق منظومه^۲ از کلی طبیعی و عقلی و منطقی سخن به میان آورده است. و در چگونگی تحقق کلی طبیعی در خارج، واسطه لازم است، ولی آیا این واسطه در ثبوت است و یا در عروض؟ واسطه در ثبوت راه ندارد. پس اثبات وجود برای ماهیت و کلی طبیعی در خارج به واسطه عروض است. ولی واسطه در عروض بر سه قسم است، کدام یک از آن اقسام بر ماهیت منطبق است؟

بحث و مخلص. ما گفتیم وجود دارای حقیقت عینی است. واما ما تمسك به شیخ الإشراف فی نفی تحقق الوجود و گفت: وجود در خارج متحقق نیست، چه در خارج ماهیات اصیل است من أن الوجود لو كان حاصلًا فی الأعیان فهو موجود. این تعبیر دیگر چگونه تعبیری است؟ وجود حاصل بوده باشد! این ظرف فی الأعیان چگونه ظرفی است که وجود در او حاصل است! از این ظرف و از این اعیان چه می‌خواهد بفرماید؛ یعنی ماهیات، که وجود در اینها حاصل است؟ بله، این اعیان غیر وجود را می‌خواهد بفرماید که وجود در آنها حاصل است. مراد از اعیان به نظر وی ماهیات است پس وی ماهیات را «اعیان وجود» می‌داند. اگر از ماهیات و وجود بیرون رویم دیگر چه ظرفی است که وجود در آن حاصل است؟ موجود یعنی چه؟ گفتند: موجود مشتق است؛ یعنی «شیء له الوجود» و «أمر له الوجود». می‌پرسیم: امر، معدوم است یا موجود؟ اگر معدوم است معدوم چیزی نیست تا دارای وجود شود و «له الوجود» بر او صادق

۱. آخر تلویحات.

۲. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۱۳۰.

باشد و اگر امر موجود باشد؛ یعنی «أمر له الوجود» باز آن امر چه شد که وجود برای او ثابت است؟ همین سخن در تمام مراتب می آید و تسلسل می شود. با یک چنین اعتبار ذهنی، که هر گاه ذهن از اعتبارش دست کشید، تسلسل منقطع می شود. شیخ اشراق به جنگ اصالت وجود آمد، در حالی که تسلسل محال شرایطی دارد که در نمط چهارم اشارات^۱ آمده است و نیز شیخ در شفاء^۲ آن را بیان کرده است. در هر صورت تسلسل مذکور در نمط چهارم اشارات آن بود که واقعیت در همه مراتب بالفعل باشد؛ مثلاً نظام زمین مرتبط بالفعل به علت خود و آن علت به علت خویش، و همین گونه به پیش برود و به جایی نرسد و به طرف منتهی نشود و واجب الوجود بالذات در طرف سلسله نباشد. پس بی نهایت ممکنات مترتب به جایی نرسند. این تسلسل محال است. پس اگر در جایی واقعیت و متن خارج نباشد و یا ترتیب و علت و معلول نباشند، و یا بالفعل نباشند، تسلسل محال نیست. پس این سلسله ممکنات در حکم یک ممکنند، همان طور که یک ممکن نیازمند به واجب و طرف است، این سلسله نیز طالب چنین طرفی است. باری اگر وجود در اعیان حاصل باشد موجود است، زیرا حصول همان وجود است و باز آن وجود که موجود است «فلو جوده وجود الی غیر النهایة» این بحث و اعتراض است و جواب فلقائل أن یقول فی دفعه. ممکن است قائلی در پاسخ شیخ اشراق این سخن را بگوید: اگر شما وجود را موجود نمی دانید بحثی نداریم، ولی معنای اینکه وجود موجود نیست، آن است که وجود «ذی وجود»، یعنی دارای وجود نیست، نه آنکه وجود عدم باشد. اگر شما لفظ مشتق «موجود» را بر «وجود» اطلاق نمی کنید، با شما سخنی نداریم، ولی معنای «وجود لیس بموجود» و صرف حمل نکردن موجود بر وجود معنایش این نیست که «وجود» عدم است، زیرا

۱. ابن سینا در اشارات، (نمط ۴، فصل ۹ به بعد) از تسلسل محال در ضمن فصولی پرده بر می دارد.

۲. الإلهیات من کتاب الشفاء، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، مقاله ۸، فصل ۱، ص ۳۴۱. شیخ فرمود: «نقول:

أما أن علة الوجود للشيء تكون موجودة معه»؛ و نیز ر. ک: همان، پاورقی.

نقیض وجود رفع آن، یعنی «لا وجود» است و نه «لیس بموجود». پس عدم اطلاق موجود بر او معنایش آن نیست که عینیت را از او برداشتیم. پس «وجود، وجود است» صحیح می‌باشد؛ گرچه به نظر شما «وجود موجود است» صحیح نباشد. بنابراین «وجود عدم است» صحیح نیست و عینیت وجود به حال خود باقی است.

دفع شبهه شیخ اشراق در اعتباری بودن وجود*

صحبت در رد این وهم بود. وهمی پیش آمد که ماهیت در تحققش اصیل است. صورت وهم همین است که ما اگر بگوییم وجود در خارج متحقق است پس «وجود موجود است»، در حالی که موجود مشتق است؛ یعنی «أمر له الوجود» است. پس به سراغ آن امر می‌رویم آن شیء و آن امر آیا وجود است و یا عدم؟ می‌فرمایید: آن هم وجود است. دوباره سؤال می‌شود: الوجود موجود أم لا؟ پاسخ آن است که «موجود» در «الوجود موجود» یعنی چه؟ موجود خود مشتق است پس «أمر له الوجود» است، ولی این اعتبارات را ذهن انجام می‌دهد و هر کجا ذهن خسته شد، می‌ایستد و اعتبارات و تسلسل درست شده هم از بین می‌رود. در مشتق ادبی و لغوی، ذات معتبر است، ولی در مباحث بالاتر، همان‌گونه که بیان شد، وجود به نفس ذات خود موجود است و احتیاجی به اشتقاق و اخذ ذات در آن نیست. پس این پندار شیخ اشراق موهوم است؛ چنانکه پندار کسانی که از اطلاق وجود بر ممکنات در کنار واجب تحاشی داشتند، باطل است، زیرا که ممکنات با این اطلاق در عرض واجب قرار می‌گیرند. ایشان گفتند: خدای بزرگ‌تر از آن است که ما موجود باشیم و او هم موجود باشد. و با چنین وهمی به اشتراک لفظی وجود قائل شدند، ولی توحید اسلامی و قرآنی و قیام همه موجودات به حق سبحانه این اوهام را دفع کند. حتی خود کسانی که چنین توهم دارند، در این نظر خود ثبات ندارند و متزلزلند. خود شیخ اشراق از این حرف

برگشت و این کلام قوی را گفت که، «النفس وما فوقها اینیات صرفه»^۱ علاوه بر اینکه در کتب علمی هم، آن وهم را به انحای گوناگون رد کردند و در این کتاب هم رد می شود؛ و چون قائل این سخن شخصی بزرگ و نابغه مثل شیخ اشراق بود، از این رو اشخاصی، مثل ابو حامد اصفهانی و ابن ترکه بدان پرداختند، که نظر عمده ایشان در کتاب قواعد و شرح آن تمهید القواعد به شیخ اشراق است.

«فلقائل أن يقول». در جواب شیخ اشراق گفتند: وجود گرچه موجود نیست، ولی معنای آن عدم بودن موجود نیست، و چون شما از لفظ مشتق، یعنی موجود، استفاده کردید، ما هم از کلمه «لیس بموجود» عدم بودن وجود را نمی فهمیم و نمی گوییم که در خارج وجود هیچ است، زیرا نقیض وجود، رفع وجود است؛ یعنی نقیض وجود «لا وجود» است، نه «لیس بموجود». پس اگر به جهت مشکلی که در باب مشتق است، نتوانیم به وجود، موجود بگوییم، اما معنای عدم اطلاق موجود بر وجود، عدم بودن آن نیست، زیرا هر چیز خودش خودش است. پس «وجود لیس بموجود» صحیح است، چون فانه لا یوصف الشيء... کما أن البیاض لیس بذی بیاض. پس اگر در بیاض، «لیس بیاض» صحیح است، در «وجود لیس بموجود» نیز صحیح می باشد.

حرف دیگر: وکونه، یعنی وجود معدوماً بهذا المعنی که اطلاق موجود بر او نشود و ذی وجود نشود به صرف همین لا یوجب اتصاف الشيء بنقیضه. شیء در اینجا خود وجود می باشد که من گفتم: «الوجود لیس بموجود». آیا او را به نقیضش متصف کردیم؛ یعنی او به عدم متصف است؟ پاسخ آن است که خیر، نقیض وجود «لیس بموجود» نیست، بلکه «لا وجود» است. عند صدقه علیه ضمیر در «صدقه» به معدوم بر می گردد و ضمیر «علیه» به شیء؛ یعنی صدق آن معدوم بر آن شیء لأن نقیض الوجود هو العدم واللّا وجود، لا المعدوم واللّا موجود. آنها نقیضش نیستند پس نقیض وجود «لیس بموجود» نیست تا اینجا سخن «فلقائل أن يقول فی دفعه» بود.

پاسخ دیگر: أو نقول: الوجود موجود... ما می‌گوییم: اولاً، وجود موجود است و اطلاق لفظ موجود بر وجود صحیح است و کثرات و ماهیات در موجودیت به وجود نیازمندند و اطلاق لفظ موجودیت بر آنها، مرهون وجود است پس خود وجود اولی به موجودیت است. و ثانیاً، اگر در مبنای خود در مشتقات، ذات را معتبر می‌دانید؛ این سخن از جانب حکما در حقایق نمی‌آید، زیرا اگر همه به اصل مبدأ اشتقاق مشتق شوند، خود مبدأ اشتقاق اولی به آن است. در مثال ابیض و اسود، دیگران به بیاض، ابیض می‌شوند خود بیاض اولی به ابیض بودن است. اگر زید به واسطه علم، عالم شد، آیا نمی‌توان به خود علم عالم گفت؟ اگر همه به نور متنور می‌شوند، آیا به خود نور منیر و مضمیء نگوییم؟ علاوه آنکه حکما و فلاسفه در این باب اصطلاحی دارند که با اصطلاح شما ادبا تفاوت دارد.

هر کسی را اصطلاحی داده‌ایم هر کسی را سیرتی بنهاده‌ایم
 آن گاه آخوند^{رحمه‌الله} شواهدی برای اولی و احق بودن وجود به موجودیت می‌آورد؛ مثل اطلاق ابیض بر خود بیاض و در تعلیقات خود بر الهیات شفاء از حواشی میر سید شریف شواهدی می‌آورد. أو نقول: الوجود موجود و کونه وجوداً هو بعینه کونه موجوداً و هو موجودیة الشيء فی الأعیان اگر وجود در خارج متحقق است، آیا به وجود متحقق و ثابت نگوییم و متن ذات وی را متحقق ندانیم، و فقط دیگران باید در کنف و بود او خود را نشان دهند؟ در حالی که اگر وجود را برداریم هیچ چیز نمی‌تواند خودش را نشان دهد ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. آبرویی که همه دارند از این وجه دارند، و اگر بنخواهیم مثلاً اعتباراً و توهماً وجود را برداریم، آبرویی برای کسی باقی نمی‌ماند. و هو موجودیة الشيء فی الأعیان لا أن له وجوداً آخر که وجود «امر له الوجود» نیست تا به سراغ وی بروید، بلکه به نفس ذات خود متحقق است بل هو الموجود من حیث هو موجود و دیگر حیثیت تقییدی نمی‌خواهد. در اینکه ماهیت

موجود است، قید تقییدی و تعلیلی می آید. و بر مقتید به وجود، اطلاق موجود می شود، زیرا علت وی را موجود می نماید، اما در خود موجود، هیچ از این دو قید موجود نیست. والذی یکون لغيره وجود منه هو أن یوصف بأنه موجود؛ یعنی «یوصف» آن غیر که بأنه موجود یکون له فی ذاته ضمیر «له» به «وجود» برمی گردد و هو بنفس ذاته؛ مثلاً می گویند: این درخت اقدم از آن درخت است، به چه چیزی از آن اقدم است؟ پاسخ آن است که از دیگری اقدم است، زیرا چند سال بیشتر زیسته است. این تقدم و تأخر به زمان است. تقدم و تأخر زمانی به زمان است، ولی تقدم و تأخر زمان به خود زمان می باشد؛ یعنی امتداد موهوم از دیروز تا امروز، با آنکه در خارج متحقق نیست، ولی دیروز بر امروز مقدم است و این تقدم و سبق و لحوق به چه امری تحقق پیدا کرد؟ اقسام سبق و لحوق های پنجگانه در اینجا نمی آید، بلکه تقدم و تأخر ذاتی این برهه از زمان بر آن دیگری است پس تقدم و تأخر زمانی ها به زمان است؛ ولی تقدم و تأخر زمان به خود زمان است كما أن التقدّم والتأخّر لما كانا فیما بین الأشياء الزمانية بالزمان كانا فیما بین أجزاءه، یعنی اجزای زمان بالذات من غیر افتقار إلى زمان آخر. همان طور که در آنجا می گویند: زمان به زمان متقدم است اینجا هم بگویند: این وجود به وجود دیگر موجود نیست، همان طور که زمان «بنفس ذاته» متقدم است این وجود «بنفس ذاته» موجود است.

اشکال: همه موجودات واجب می شوند

فإن قيل: فیکون کل وجود واجباً؛ إذ لا معنی للواجب سوی ما یکون تحققه بنفسه. بعداً در کتاب، جعل و خلق و خالق و مخلوق بحث می شود. اکنون «ما سوا بی» که در کلام سائل هست؛ یعنی موجوداتی که به موجود متحقق هستند، پس همه به وجود و وجود به خودش موجود است. پس قائل می گوید: همه موجودات باید به وجود وجهی پیدا کنند تا منشأ آثار شوند، چون دو وجود نداریم و او شریک ندارد و یک

حق و یک متن اعیان در پیش است بنابراین اگر چنین است، همه موجودات واجب‌الوجود باشند، پس همه مخلوقات نیز واجب خواهند شد: «فإن قيل: فيكون كل وجود واجباً.» کُل وجود، یعنی کل موجود. چه کسی گفت هر موجودی واجب بنفسه است؟ موجودات مخلوق موجود نیز داریم. ما حدیث امام صادق علیه السلام را در خلق بیان کردیم^۱ و آن حدیث در قدر بود و حضرت فرمود: موجودات به قدر و هندسه موجود هستند. و به راوی فرمود: می‌دانی هندسه چیست؟ گفت: نه. فرمود: هندسه، یعنی اندازه. پس در خلق، تقدیر نهفته است. در معنای خلق به روایات باب، و به کتب لغت اصیل مثل جمهره ابن دُرَید یا صحاح رجوع کنید. در آنجا گفتند: در متن خلق، اندازه نهفته است: خَلَقَهُ؛ یعنی او را به اندازه آفرید نه اینکه به زبان بگوییم آفرید و ایجاد کرد. این تقدیر و اندازه در متن خلق قرار گرفته است که خدای سبحان خالق هر شیئی است؛ هر موجودی را به قدر و اندازه و میزانی آفریده است. لذا می‌گوییم: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ.»^۲ عقل بعد از صادر نخستین است و صادر نخستین ظلّ الهی است که فوق خلق می‌باشد و اولین نقش وی عقل اول است، و خود صادر نخستین، خلق نیست. در عقل خلق و اندازه و قدر و میزان است. «فإن قيل: فيكون كل وجود» به لحاظ موارد و اشخاص «کل وجود» آوردیم؛ یعنی هر چیز که «بنفس ذاته» موجود است، واجب‌الوجود بالذات می‌شود، زیرا که شما می‌فرمایید هر کجا وجود قدم نهاد واجب‌الوجود بالذات است. و البته از تعبیرات دیگر ایشان چشم می‌پوشیم.

قلنا: معنی الواجب... فعلاً وارد بحث نمی‌شود، بلکه این بحث را در جعل باید عنوان کرد، ولی الآن همین قدر جواب می‌دهد که وجود بنفس ذاته موجود است. اطلاق موجود بر این وجود بنفس ذاته است. هر کجا که وجود موجود است «بنفس

۱. حدیث از امام رضا است. ر.ک: اصول کافی، ج ۱، باب «الجبر والقدرة»، ص ۱۵۸: «فتعلم ما القدر؟ قلت: لا، قال: هي الهندسة.»

۲. بحار الانوار، ج ۱، ص ۹۷.

ذاته موجود است، خواه وجود واجب الوجود باشد، و خواه وجود ممکن مخلوق، که از واجب ایجاد شده باشد. سپس وقتی وجود، چه در وجود واجب و معطی وجود و چه در ممکن تحقق پیدا کرد، وجود بنفس ذاته می شود و احتیاجی به حمل اشتقاقی نیست تا از موجود «امر له الوجود» لازم آید و بعد تسلسل پیش آید. پس معنایش این نیست که هر کجا وجود است واجب بالذات باشد، چه واجب بالذات بوده، و چه واجب بالغیر باشد، به صرف تحقق وجود اطلاق موجود بر او این طور است. پس در پاسخ گوئیم: واجب الوجود بالذات احتیاج به چیزی ندارد، اما در محل بحث معنی تحقق الوجود بنفسه با آن تفاوت دارد، زیرا آن یکی واجب بنفسه است، چون مبدأ عالم است، ولی دیگری متحقق به اوست، لیکن در هر صورت هر دو تحقق دارند. باری «معنی تحقق الوجود بنفسه»، که اکنون از آن سخن می گوئیم، این است که آنه إذا حصل إما بذاته، كما في الواجب، أو بفاعل. مراد از فاعل واجب تعالی است. اگر این شیء به فاعلش تحقق پیدا کرد و یا خودش متحقق شد پس از حصول، نیازی به وجود مقیم نداشته باشد لذا فرمود: لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به خودش بنفس ذاته موجود است، به خلاف غیر الوجود که ماهیات هستند. ماهیات، یعنی آب و باد و خاک و شمس و قمر. ملک و فلک باید خودشان را نشان بدهند، و این کثرات اسم گذاری شده، اگر بخواهند منشأ آثار شوند باید در کنف وجود قرار بگیرند، بخلاف غیر الوجود... اما غیر وجود، یعنی ماهیات را باید فاعل وجود دهد و به وجود اتصاف یابند تا منشأ آثار گردند.

بحث از حقایق، والاتر از بحث از لغت است

والحاصل أن الوجود أمر عيني بذاته در قسمت دوم شما پافشاری داشته باشید. لغوی در لفظ عالم، اشتقاق لغوی را مطرح کرده است و همان را می خواهد در همه حقایق پیاده کند، و بطون قرآن را با آن بفهمد. از لفظ نزول، حتماً باید ملکی مثل یک

پرنده از بالا پرواز کند، و پیش کسی بنشیند؛ پس خدایسی آن طرف است و در این طرف انسانی قرار دارد که با واسطه‌ای مثل ملک فرمان و احکام از جانب او بر انسان فرود می‌آید. اگر از ایشان پرسید: آیا خدا جسم است و یا غیر جسم، برخی از اینها، چنانکه در مثل و نحل^۱ آمده است، گفتند: خدا خودش فرمود: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ^۲﴾ «جاء» آمدن است و آمدن پا می‌خواهد. تنها گفتند: ما را از بطن و فرج معذور بدارید، خدا بقیه را داراست. علت آن چیست؟ می‌گویند: چون فرموده است: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾. پس اینها نباشد، ولی بقیه اعضا باشد. علت این اعوجاج‌ها و انحراف‌ها دوری از باب ولایت است. این مطلب را از روی تعصب مذهبی نمی‌گوییم، بلکه به برهان و میزان و قواعد و روی حساب می‌گوییم.

والحاصل أن الوجود أمر عيني بذاته سواء صح إطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللفظة أم لا. ما خیلی پای‌بند لغت نیستیم. اگر لغوی «نفخ» را در عالم خودش، به لب و دهن و هوا و منفخ آورده است، چنین نیست که همه جا باید نفخ چنین باشد. لکن الحكماء إذا قالوا: كذا موجود لم يربدوا بمجرد ذلك أن يكون الوجود زائداً عليه که وقتی گفتیم: «کذا موجود»، معنای آن اشتقاق باشد به اینکه در تحصیل به «أمر له الوجود» تحلیل شود، چنانکه عالم به «ذات له العلم» تحلیل می‌شود. شیخ در چند جای اشارات و شفاء^۳ تصریح فرمود: دین خدا رمز و معماست؛ منتها معارف را منطق وحی و دهن عصمت به زبانی بیان فرمود که سفره‌ای گسترده شود که هیچ کس از کنار این سفره بی‌لقمه و بی‌طعمه برنخیزد. آن کس که روی قرآن را می‌نگرد بهره‌ای ببرد، آنکه خواندش را گوش می‌دهد بهره‌ای ببرد؛ آنکه آن را به ترجمه تحت‌اللفظی اش می‌خواند، بهره‌ای ببرد. و همین طور به فرموده حضرت وصی به فرزندش ابن حنفیه: «أقرء و ارق»؛

۱. مثل و نحل، ج ۱، ص ۹۲-۹۳، (چاپ دارالکتب العلمیه).

۲. فجر (۱۹) آیه ۲۲.

۳. الهیات شفاء، مقاله اولی، فصل هفتم، ص ۳۱۰، (چاپ سنگی، رحلی).

بخوان و بالا برو». پس این الفاظ بیانگر آن چیزی هستند در کلمات هستی هست؛ منتها آدم باید ارتقا پیدا کند و در هیچ حدّ توقف نکند: «اقرء و ارق». هر حدّ برای خود معیار و ملاکی دارد گاهی جسمی را با ترازو می‌کشند اما آن ترازویی که میزان انسان است، قسطاس مستقیم است که فرمودند: «نَحْنُ مُوَازِينُ الْقِسْطِ»^۱. این دیگر دو کفه ندارد، آن میزانی است که از سنخ عالم است، همان طور که میزان اعمّ است، و کتاب اعمّ می‌باشد و - اِلی ما شاء الله - خود قرآن بیانگر است، و بهتر از همه خود قرآن نمایانگر این است که این الفاظ را در عالم خودشان معانی ای است که اشرف و اشمخ از آن چیزی است که در این عالم است. معانی این عالم ظلّ معانی آنجا هستند، لیکن در این عالم تنزل یافته‌اند؛ مثل فرموده حضرت امام صادق علیه السلام که، آتش مجرد آنجا را هفتاد بار شستند و تنزل یافته و آتش اینجا شده است. حضرت آن را به بیانی که همه بفهمند بیان فرمود. اینجا با ماده مخلوط است، آن طور اثر نمی‌کند که ﴿تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾^۲ باشد. این آتش، اجسام را می‌سوزاند، ولی آن آتشی که دل اشخاص را می‌سوزاند آتش دیگر است و از صنف دل است؛ آتش مجرد است، که او را می‌سوزاند. دود و غبار ندارد که او را از حدّت صولت و شدت و تأثیرش بیندازد.

ولكن الحكماء إذ قالوا: كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك أن يكون الوجود زائداً عليه، بل قد يكون وقد لا يكون. در ما سوی الله که دارای ماهیاتند، وجود زاید بر ماهیت است پس «قد یكون» در ماهیات ما سوی الله و «قد لا یكون» را در خود واجب تعالی که مبدأ تمام موجودات است. وجود عین ذات است كالوجود الواجبي المجرد عن الساهية؛ یعنی وجود واجب از ماهیت مجرد است، مراد از مجرد از ماهیت، یعنی

۱. حدیث در کافی، ج ۱، ص ۴۱۹، عن أبي عبد الله علیه السلام فی قوله تعالی: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِنِزْمِ الْقِسْمَةِ﴾ قال: الأنبياء والأوصياء علیهم السلام.

۲. بحار الانوار، ج ۸، ص ۲۸۸، (چاپ اسلامیة).

۳. همزه (۱۰۴) آیه ۷.

وجود وی حد ندارد، ولی باید گفت: علاوه بر آنکه حد ندارد باید او را در همه حدود بیاورید تا ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۱ صادق آید. پس در این طرف او حدود می آید تا ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ درست شود. اگر این طرف صفحه را می خوانیم باید آن طرف صفحه را بخوانیم ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^۲ ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾^۳ در معنای الوهیت دقت کنید، و بدانید که الله، رب العالمین می باشد. و در این کتاب معنای الوهت و الوهیت و الله تحقیق می شود. فكون الموجود ذا ماهية، یعنی ممکن او غیر ذی ماهیه، یعنی واجب تعالی که بدون ماهیت است. پس برهان ما را به حدود اشیاء و ماهیات آنها راهنمایی و نیز وجود بدون حد و صمدی را ثابت می کند؛ اما يعلم ببيان وبرهان غیر نفس کونه موجوداً؛ یعنی ماهیت داشتن و نداشتن موجود مربوط به موجود بودنش نیست. موجود، موجود است چه موجودی باشد که «له الماهية أم لا» پس باید دلیل ما را تفهیم کند. فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين مفهوم موجود در بین همه مشترک است، چه واجب چه ممکن، چه با ماهیت و چه بدون ماهیت وبذلك يندفع ما قيل أيضاً که در «غشاوة وهمية وإزاحة عقلية». بیان شد «سواء كان الوجود وجود شيء آخر، أو وجود حقيقته، أو ذاته». عرض کردیم که «سواء» رد قول این گونه افراد است که گفتند: وجود اگر وجود شیء آخر باشد بر آن وجود، اطلاق موجود نمی شود، بلکه بر آن شیء، اطلاق موجود رواست، بلکه «هو بذاته موجود»، یعنی در موردی می توان اطلاق موجود کرد که چیزی ذاتاً موجود باشد «سواء كان» را در رد آن پندار بیان کرد. «وبذلك يندفع ما قيل» این قائل همان قائل است. پس توجه به این مطلب در تحقیقات کار می رسد، پس اگر وجود بنفس ذاته هست؛ مثل وجود واجب در اینجا اطلاق موجود رواست، اما اگر بنفس ذاته موجود نیست،

۱. پس (۳۶) آیه ۸۳

۲. ذاریات (۵۱) آیه ۲۱.

۳. زخرف (۴۳) آیه ۸۴

و وجود اضافه به چیز دیگری مثل ماهیت می شود در اینجا موجودیت را به وجود نسبت ندهید و نگویید: وجود موجود است، بلکه بگویید: آن شیء موجود است.

من أنه لو أخذ كون الوجود موجوداً أنه عبارة وقتی می‌گوییم چیزی موجود است که أنه عبارة عن نفس الوجود؛ اما اگر اضافه به چیز دیگری شود به معنای فوق نمی‌شود پس حملش به وجود و غیر وجود به یک معنا نیست فلم یکن حمله علی الوجود وغیره بمعنی واحد. وقتی در جایی که وجود عین ذات است موجود اطلاق می‌کنید، برای فرق بین چنین موردی و مورد دیگر که ماهیت با او قرین است، اطلاق لفظ موجود بر وجود نباید کرد، پس مفهوم موجود بین این دو قسم مشترک و به یک معنی نیست بر خلاف آنها که گفتند مفهوم وجود بین این دو قسم مشترک است. إذ مفهومه فی الأشياء که ماهیت دارند و نفس وجود نیستند أنه شیء له الوجود. پس معنای موجود در مواردی که وجود برای چیزی، یعنی برای ماهیت ثابت است به معنای «شیء له الوجود» است. پس در ارض و شمس و ملک و فلک می‌توان اطلاق موجود کرد، زیرا که آنها «شیء له الوجود» هستند چنانکه در آنجایی که وجود عین ذات است، اطلاق موجود رواست، اما به معنای آن است که موجود، نفس وی می‌باشد. پس در این دو جا اطلاق موجود، به یک معنا نیست، زیرا که در یک جا موجود به معنایی است و در جای دیگر که شیء موجود است، به معنایی دیگر پس اشتراک معنوی موجود بین این دو از بین رفت. در جایی که ما موجود را در هر دو جا به یک معنی اطلاق می‌کنیم، بنابراین در مواردی که موجود بر خود وجود اطلاق می‌شود نیز باید به سان دیگر اشياء به «شیء له الوجود» تحلیل شود. پس لازمه آن این است که وجود دارای وجودی دیگر باشد و سخن شیخ اشراق دوباره مطرح می‌شود.

لأننا نقول: هذا الاختلاف بين الأشياء... پاسخ این است که این اختلاف، ناشی از اطلاق‌های لفظ موجود نیست، بلکه اطلاق به جهت خصوصیات موارد و مصادیق گوناگون شد، زیرا مفهوم وجود، مفهوم وجود است، مثل مفهوم آب، مفهوم آب

است، اما از جهت مصادیق آبی سرد است و آبی گرم، و مفهوم وجود نیز در همه یکسان است، اما مصادیقش اقتضاهای گوناگون دارد که یک جا با اشیاء قرین هست و، به تعبیر شما، جایی قرین نیست. این اختلاف حقایق و صور به لحاظ مصادیق و افراد، اقتضا نمی‌کند که مفهوم وجود در اینها دو گونه بوده باشد؛ یعنی به جهت سردی یا گرمی و یا صافی یا تیرگی، دو گونه آب داشته باشیم، بلکه آب آب است، و اینها مربوط به خصوصیات موجودات است. حالا برای این حرف از بزرگان شاهد می‌آوریم نظیر ذلك ما قاله الشيخ في الهيئات الشفاء: ^۱ إن واجب الوجود كلام در اطلاق کلمه واجب بر موجودی است که خود نفس وجوب است، و گاهی واجب بر موجودی که دارای وجوب است اطلاق می‌شود، مثل انسان که وجوب می‌یابد تا موجود شود. پس اطلاق موجود مثل اطلاق واجب است که گاهی بر نفس وجود گفته می‌شود و گاهی بر چیزی که موجود است، چنانکه واحد بر خود وحدت و بر شیء دارای وحدت اطلاق می‌شود، پس شیخ نیز اطلاق موجود بر خود وجود کرده است و نظیر آن مواردی دیگر بود. ^۲ إن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد. چیزی که واحد است، گاهی خود واحد و واجب الوجود است.

مرحوم* ^۳ آخوند فصل اول «مما يجب أن يعلم» تا آخر فصل را از فصل دوم منطق شفاء ^۴ گرفته و نیز آخوند در اول تعلیقات شفاء آن را آورده است. جز آنکه مرحوم آخوند در تعلیقات شفاء همه فصل را «هوهو» آورده است و در اینجا برداشت و خلاصه‌ای از آن را آورده است، اما در تعلیقات شفاء نیز اندکی عبارت تغییر داده است؛ مثلاً کلمه «وافی» که در نسخه شفاء بود به «وافی» تغییر یافت، چون معنای آن دو یکی بود. و نظیر ذلك ما قاله الشيخ في الهيئات الشفاء: ^۵ إن واجب الوجود قد يعقل من

۱. ج ۲، مقاله ۸، فصل ۲، ص ۴۸۹، (چاپ اول، رحلی).

* درس بیست و پنجم: تاریخ ۶۷/۹/۱.

۲. مقاله ۱، ص ۱۲.

ذلك. «ذلك» به واجب الوجود اشاره دارد. آن ماهیة ما هي إنسان أو جوهر آخر من الجواهر ذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود كلمة جوهر را نگفته است، شما می توانید چنین بگویید: «ذلك الجوهر واجب الوجود». همه را ذکر نکرد، چون روشن بود که آنه قد يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان وهو واحد. همان طوری که وقتی خود واحد را بدون هذا و ذلك تعقل می کنید و گاهی می گوید: این انسان یا جوهر یا هوا و یا ماء، واحد است. «واجب الوجود» هم همین طور است؛ گاهی خود واجب الوجود معقول است و گاهی «يعقل هذا و ذلك واجب الوجود». هنوز به شاهد در عبارت نرسیدیم. قال: ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد أو الموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود که دیگر اضافه به چیزی نشود و این مورد حاجت ماست. پس صحیح است که موجود بگوییم و مراد از موجود، بحث وجود باشد.

وقال أيضاً في التعليقات: إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود؟... در سؤال از اینکه «هل الأرض موجودة؟» پاسخ آن است که «الأرض موجودة»، ولی چرا وقتی از وجود ارض می پرسند: «هل وجود الأرض موجود؟» پاسخ نگوییم «وجود الأرض موجود». پس اگر دیگران به وجود، موجود می شوند، خود وجود به طریق اولی موجود است فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود، فإن الوجود هو الموجودية، چه اضافه به ماهیت بشود یا نشود.

نقل کلام میر سید شریف در عدم اعتبار ذات در مشتق

يؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفة^۱ این حاشیه در شرح مطالع و یا شرح شمسیه است و مرحوم حاجی در حاشیه منظومه این حاشیه را نیز آورده است: آیا در مشتق ذات معتبر است و یا خیر؟ یعنی مثلاً در «انسان ضاحک»، در ضاحک که ضحک لا بشرط است و از عرض بشرط لایی درآمده و عرضی قابل حمل گردیده ذات معتبر

۱. ر. ک: الاسفار الاربعه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۷۰، پاورقی، وج ۲، ص ۳۲۲.

است؛ یعنی معنای ضاحک «ذات له الضحك» است و یا نه؟

حاجی به نقل از میر سید شریف فرمود: خیر، عنوان مشتق برای صحت حمل است و صورت، صورت حمل شدن و قابلیت برای حمل است، زیرا ضحک را نمی‌توان محمول قرار داد؛ گاهی برای اینکه بتوان ضحک را حمل کرد، «ذو» یا «صاحب» آورده و یا «له» به آن اضافه می‌شود و گاهی آن را به لفظی فصیح‌تر می‌آوریم تا به صورت سره و جمع‌تر بگوییم: «ضاحک». پس ضاحک برای عنوان نسبت است و گرنه در ضاحک مشتق، ذاتی معتبر نیست تا از آن ذات به شیء خاص و یا شیء عام تعبیر شود. در هر صورت مراد از شیء عام همان شیئیت مطلقه است که از عوارض عامه است و مراد از شیء خاص تعبیری از موضوع مطروحه است؛ مثلاً در «الإنسان ضاحک» وقتی ضاحک به «شیء له الضحك» منحل شود شیء، تعبیری از انسان است؛ یعنی مراد از ضاحک «الإنسان له الضحك» است و نه شیء به معنای شیئیت عامه، و ذاتی مبهم باشد. پس میر سید شریف^۱ از کسانی که شیء را در معنای مشتق اخذ کرده‌اند می‌پرسد: این شیء، شیء ما و شیئیت عامه و مبهمه است و یا شیئیت خاصه، یعنی تعبیر دیگری از خود موضوع است؟ در هر دو صورت اشکال دارد. پس در مشتق ذات به معنی شیء عام و یا خاص معتبر نیست، بلکه برای صرف ربط این صفت به موضوع، ضحک را به صورت اشتقاقی، یعنی ضاحک می‌آوریم. پس در «الوجود موجود» نباید پرسید: وجود روی چه چیز رفته است؟ زیرا در موجود که مشتق است آوردن شیء لازم نیست و کلمه موجود برای صرف ربط است و صحت حمل را برای صفت، یعنی ضحک درست می‌کند. وهو أن مفهوم الشيء که مستشکل آن را به «أمر له الوجود» تحلیل می‌کرد، ما نقل کلام در آن امر می‌کنیم: آیا آن امر

۱. میر سید شریف مرد پرکاری بود، و نوعاً بر کتاب‌های درسی حاشیه دارد و خیلی پروراننده بود. حافظ شیرازی، شاعر معروف از شاگردان وی می‌باشد. بر کتب ادبی مثل مطول و بر تفاسیر مثل تفسیر بیضاوی و بر کتاب‌های فلسفی و کلامی مثل مواقف و شرح مطالع و شمس حاشیه دارد.

موجود است و یا معدوم؟ پس این وجود در «له الوجود» موجود است یا نه؟ آن‌گاه نقل کلام در این موجود اشتقاقی می‌کنیم که این موجود هم «شیء له الوجود» است و همین‌گونه پیش می‌رود و تسلسل می‌شود.

در پاسخ می‌گوییم: وهو أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق. حاجی در منظومه همین بحث را در فصل منطقی «ناطق» پیاده کرد، البته نه فصل فلسفی، که حقیقت انسان است. فصل منطقی مأخوذ از فصل فلسفی است، و ناطق از نطق و گوهر و قوه، که حقیقت انسان است، گرفته می‌شود و برای حمل و عنوان و صفیت به صورت اشتقاقی در می‌آید. پس این فصل حاکی از صورت عینی خارجی است «لا يعتبر في مفهوم الناطق» به جای ناطق کلمه مشتق را بگذارید تا مطلق مشتقات را شامل شود و إلا لكان، یعنی اگر در مفهوم ناطق شیء معتبر باشد و ذات اخذ شود آیا ذات مبهمه و شینیت عامه در آن معتبر است، و یا شیء و ذات خاص به قرینه موضوع قضیه؟ پس و إلا لكان العرض العام داخل في الفصل مراد از عرض عام، شینیت عامه است و شینیت عامه از اعراض خارج لازم است، و عرض عام در این صورت داخل فصل، که جوهر است، می‌گردد، زیرا که می‌گویید: «الناطق شيء له النطق». ناطق حاکی از گوهر ذات انسانی، یعنی جوهر است و در تعریف ناطق، شیء عام را اخذ می‌کنید پس عرض عام، مقوم جوهر می‌شود. این معنای این جمله است که «و إلا لكان العرض العام داخل في الفصل». از «ولو اعتبر» می‌فرماید: اگر شما بگویید: مراد ما از شیء، عرض عام نیست، بلکه شینیت خاصه به قرینه موضوع مراد است، پس هر کجا که موضوع موجود است، صیغه مشتق دوباره موضوع را در بر می‌گیرد بنابراین در «الإنسان ضاحك» به تحلیل ضاحك که به جای «شيء له الضحك»، «الإنسان له الضحك» بگذارید، نتیجه این جمله چنین می‌شود: «الإنسان إنسان له الضحك». پس مصداق شیء همان موضوع است. ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء پس موضوع در محمول اعتبار شده است، و هر کجا موضوع و محمول یکی شود؛ یعنی

«الإنسان إنسان» شود قضیه ضروریه می‌گردد و در جایی که قضیه ممکنه بود؛ یعنی در «الإنسان ضاحك بالإمكان» منقلب به قضیه ضروریه می‌شود انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورية فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري. مثلاً قضیه «الإنسان ضاحك» ممکن خاص است؛ یعنی ثبوت ضحك برای انسان و سلب ضحك برای انسان ضرورت ندارد و ذاتی و مقومش نیست، ولی در قضیه تحلیل شده نمی‌توانید بگویید صورت نطقی برای انسان ضرورت ندارد پس تحلیل شما ناصحیح است، زیرا منجر به آن گردید که امکان خاص به وجود برگردد و در جایی که می‌شد ضحك را به انسان نسبت داد و یا نداد باید حتماً قضیه محمول به دلیل اخذ خود انسان حتماً و به ضرورت به موضوع نسبت داد، پس حرف شما به دلیل چنین تالی فاسدی باطل است. پس اگر در «ضاحك» شیء خاص، یعنی موضوع معتبر باشد قضیه ممکنه «الإنسان ضاحك» به قضیه ضروریه‌ای که ثبوت شیء برای خودش می‌باشد، برمی‌گردد. و اگر شیء عام باشد لازمه آن در مثال «الإنسان ناطق» اخذ شینیت عامه (عرض عام) در امر جوهری (ناطق) است تنها جمله‌ای که بر انقلاب ممکنه به ضروریه می‌توان اضافه کرد آنکه، در قضیه «الإنسان إنسان له الضحك» ثبوت محمول برای موضوع به لحاظ گوشه‌ای از محمول، ضروریه شده است نه به لحاظ مجموع قضیه، یعنی قضیه با آنکه در جمیع جهات ممکنه خاصه بوده است، ولی اکنون به لحاظ گوشه‌ای، ممکنه خاصه نیست. پس «انقلبت مادة الإمكان الخاص». کمی مسامحه در تعبیر دارد و می‌شد جوری دیگر و به نحوی خاص از آن تعبیر کرد. نتیجه حرف: فذكر الشيء في تفسير المشتقات، که در تفسیر مشتقات برای تفهیم و تعلیم، شیء را ذکر می‌کنند. این شیء در آنجا برای بیان رابط و ضمیری است که بین مشتق و موضوع لازم می‌باشد، پس شیء قائم مقام آن ضمیر است، چنانکه به جای «الإنسان ضاحك» می‌توان «الإنسان له الضحك» آورد، تا انتساب و حمل صحیح شود. پس فذكر الشيء في تفسير المشتقات بیان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه. برای بیان ضمیری که در

ضاحک موجود است شیء را قائم مقام آن ضمیر «هو» می نمایم نه اینکه در مشتقات ذات معتبر باشد به خصوص که در بسایط و مخصوصاً در بسیط الحقیقه، یعنی در قضیه «الله موجود»، که وجود بحث موجود است، نمی تواند مصداق پیدا کند.

نقل کلام محقق دوانی در بساطت مشتقات

و کذا ما ذهب إليه بعض أجلة المتأخرين. مراد از «أجلة المتأخرين»، چنانکه بیان شد، مرحوم محقق دوانی است. این حرف محقق دوانی خوب است، ولی افسوس که وی ایستادگی بر آن ندارد. وی می گوید: عرض در مقابل جوهر است و بشرط لای از حمل می باشد؛ یعنی نمی تواند حمل شود و عرضی در مقابل ذاتی و لا بشرط از حمل است؛ یعنی حمل می شود و عرض مثل بیاض قابل حمل نیست و بشرط لاست و عرضی مثل ابیض که لا بشرط و قابل حمل بر شیء است. پس «هذا الشيء ابیض» صحیح و «هذا الشيء بیاض» غلط است. مرحوم محقق دوانی می گوید: بیاض و ابیض به یک معنا بوده و متحدند، زیرا همه اشیا به بیاض، ابیض می شوند پس خود بیاض، که عرض است، به طریق اولی ابیض است. پس در موطن بیاض، ابیض و بیاض هر دو متحدند. همین معنا در وجود می آید؛ همه اشیا و کثرات و ماهیات به این وجود موجودند، خود وجود هم موجود است، پس در موطن وجود، وجود و موجود متحدند. بنابراین همان گونه که عرض و عرضی در موطن عرض متحد بودند، وجود و موجود در موطن وجود متحدند، با آنکه این حرف خوبی است، اما وإن لم یکن متبناً فیه، یافشاری و ایستادگی در حرفش ندارد و دغدغه ای در بعضی عباراتش فهمیده می شود.

نقل کلام شیخ اشراق در بساطت مشتقات

و کذا ما أدى إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات؛ شیخ شهاب الدین

سهروردی چنین فرموده است. آخوند در اینجا خیلی خوشمزگی به خرج داده است، چون عنوان بحث «بحث و مخلص» بوده است و همو بوده است که ما را به بحث و در دسر ردّ انداخته است و فرموده است: ماهیات اصیل هستند و وجودات اعتباری، ولی اکنون به گونه‌ای مستبصر شده که فرمایش ایشان را در این معنا که در مشتقات ذات معتبر نیست و مشتقات بسیطند و ترکیب در آنها راه ندارد، و نمی‌توان گفت: «شیء له کذا» نقل می‌کنیم. ایشان در آخر تلویحات فرمود: من أن النفس وما فوقها من المفارقات إنیات محضة. بیان شد که موجود دو قسم است: موجود مفارق و موجود مقارن. مقارن، یعنی مقارن با ماده و مفارق، یعنی عاری از ماده و در زبان فلاسفه نوعاً به آن مجرد می‌گویند، و در روایت کلمه «عاری» در تعبیر از مجردات و نیز کلمه «تجرّد» موجود است. از حضرت وصی علیه السلام از موجودات عالیّه سؤال کردند، فرمود: «صُور عاریة عن المواد، خالیة عن القوة والاستعداد». ^۱ خیلی تعبیر خوبی است، یک وقت با مجرد بسنجیم می‌بینیم که خیلی دل‌نشین است، زیرا مجرد مجرد می‌خواهد و باید کسی تجرید و انتزاع کند، زیرا بر مبنای مشاء ما و شما از محسوسات معنایی را انتزاع می‌کنیم و می‌گوییم: این معنا مجرد از ماده است. بر مبنای حکمت متعالیه نفس به وزان محسوس صورتی را انشاء می‌کند، ولی تعبیر به «صُور عاریة عن المواد و خالیة عن القوة والاستعداد» نیاز به مجرد ندارد، خود ذاتشان تکویناً «عاریة عن المواد و خالیة عن القوة والاستعداد» است. در کتاب‌ها به این موجودات «مجردات» می‌گویند. در حالی که «عاریة» با آنچه ما تجرید می‌کنیم تفاوت دارد، زیرا آنها به حسب ذاتشان «عاریة عن المواد و خالیة عن القوة والاستعداد» هستند. ولی در انسان‌ها استکمال و حرکت موجود هست و در آنها چنین نیست، بلکه وجودشان هر اندازه هست به ایشان اعطا می‌گردد، پس ایشان از ابتدا فعلیت محضه دارند و پُرند. شیخ اشراق

۱. آمدی، غردالحکم، کلمه ۵۸۸۵، گفتار امیرالمؤمنین علیه السلام ترجمه غردالحکم از سید حسین شیخ الاسلامی، ص ۹۹ و نیز حدیث را ابن شهر آشوب در مناقب نقل نموده است.

در باره عوالم بالا فرمود: «من أن النفس وما فوقها من المفارقات إثبات صرفه»؛ ترکیب در نفس و بالاتر از وی راه ندارد پس «شیء ثبت له الوجود» در آنجا نمی آید و کلمه «وجودات محضه» چه خوش تعبیری است! لذا آخوند می فرماید ولست أدري، جناب عالی که چنین سخن بلندی دارید چگونه در آنجا فرمودید که ماهیت اصیل است و وجود اعتباری؟ در هر صورت باید گفت گاهی بزرگان اشتباهات بزرگ می کنند: «الجواد قد یکبو والصارم قد ینبو». ولست أدري كيف یسع له مع ذلك نفي کون الوجود أمراً واقعياً عینياً که در عنوان بحث بود و به صورت ملخص این سخنان پیش آمد و هل هذا إلا تناقض في الکلام. اینجا خودشان جناب آخوند به خط شریفشان عنوانی دارد به این صورت «تناقض یرد علی صاحب الإشراق» این عنوان در نسخ خطی موجود است.

وجودات دارای حقیقت عینیه هستند و معنای حصه

ثم نقول: لو لم یکن... اصل فصل در این بود «في أن للوجود حقيقة عينية». حرف این بود که مفهوم عام وجود ذهنی، در خارج نیز حقیقت عینی دارد، اکنون از چگونگی این عینیت و احکام و اوصاف و خصوصیات و آثار آن بحث می کنیم. سخن اول درباره ماهیات و کثرات بود که از ناحیه ماهیات وجود متکثر، و ماهیات به طفیل وجود متکثر می شدند. ثم نقول: لو لم یکن للوجود أفراد حقیقیة وراء الحصص آخوند اندکی بعد، معنای حصص را بیان می کند و می گوید: «وحيث لا بد أن یکون في کل من الموجودات أمراً وراء الحصص من مفهوم الوجود». و کلمه «من مفهوم الوجود» مراد از حصص را بیان می کند. پس مراد از حصص خارج نیست، بلکه هنوز بر روی مفهوم وجود بحث دارد، و حصصه ای از مفهوم مطلق وجود نیز همانند خود مفهوم وجود مطلق در ذهن است. «لو لم یکن للوجود أفراد حقیقیة وراء الحصص، حصص من مفهوم الوجود»، یعنی ما تا به حال درباره مفهوم وجود صحبت کردیم: «الوجود مفهوم عام»

این مفهوم عام حصص دارد. اما حصص چیست؟ مفاهیم وجودات خاصه که به زید و عمرو اضافه دارد حصه است. حصه وجود زید، یعنی مفهوم عامی که به زید و عمرو اضافه پیدا کرده است، اکنون می‌گوییم: علاوه بر این مفهوم عام و حصص مفهومی مزبور، در خارج از ذهن، وجود عینیت خارجی دارد. پس حصه‌ای که الآن خواندیم حصه‌ای مفهومی است حصه‌ای دیگر در منظومه خواندیم که،

والحصّة الكلّي مقیداً یجی تقید جزء وقید خارجی^۱

مراد از این حصه، حصه وجود مطلق است؛ یعنی وجود خارجی مظاهر و آیات دارد. و آن وجود مطلق و آن دریای بی‌پایان دارای امواج است که در اینجا هم حصه و هم مطلق خارجی‌اند. پس مراد از امر وراء حصص مفهومی، افراد و حصص خارجی وجود است.

اثبات اصالت وجود با عدم تشکیک در ماهیت*

ثم نقول لو لم یکن للوجود افراد حقیقیة وراء الحصص، لما اتصف بلوازم الماهیات المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب.... بحث در این بود که مفهوم عام وجود، که ابده بدیهیات و اول اولیات است، در خارج حقیقت و عینیت دارد. آنچه در خارج تحصیل و تعیین دارد وجود است. همان‌گونه که مفهوم وجود حصصی دارد و این حصص مفهومی وجود همانند مفهوم عام وجود در ذهن است، ولی اگر از این حصص مفهومی به درآیم و در خارج بیاییم این حقیقت در خارج عینیت دارد، و وجود مساوق حق است و در خارج حق متحقق و منشأ آثار است و احکامی بر آن مترتب است و مراد از این کلمه حصص در «وراء الحصص» حصص مفهومی است، زیرا هنوز به خارج وجود، و تحقق عینی نرسیدیم و آن را اثبات نکردیم تا حصصی برای آن

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۰۵.

ثابت شود و یا نشود. علاوه بر آن در اثنای عبارت نیز با «من مفهوم الوجود» مراد از حصص را بیان می‌کند و می‌فرماید: «أمرأ وراء الحصّة من مفهوم الوجود. پس اکنون در عینیت داشتن این مفهوم در خارج است. «لو لم یکن للوجود أفراد حقیقیة وراء الحصص» اگر وجود افراد حقیقی نداشته باشد «لما اتّصف (أي الوجود) بلوازم الماهیات المتخالفة الذوات». ماهیت از معقولات ثانیه است و وقتی از حقیقت شیء به «ما هو» سؤال می‌شود جواب می‌دهیم: «هو حیوان ناطق». این ماهیات که از معقولات ثانیه‌اند متخالفة الذوات هستند. گاهی ماهیات گفته می‌شود و مراد از آن ماهیات به معنای اعم است به طوری که حتی به وجودات و حتی به حق سبحانه نیز اطلاق ماهیت می‌شود. در این صورت بحث آن است که المتخالفة الذوات در این جمله «لما اتّصف بلوازم الماهیات المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب» صفت برای ماهیات است و یا برای لوازم ماهیات. اگر ماهیات به معنای اعم باشد پس می‌تواند به وجودات هم ماهیات گفت، پس «المتخالفة الذوات» صفت ماهیات باشد و در این صورت معنای آن «وجودات متخالفة الذوات» است و اگر ماهیات به معنی اخص باشد؛ یعنی ماهیات به معنای معقول ثانیه مراد باشد در این صورت «المتخالفة الذوات» صفت لوازم می‌شود؛ یعنی «المتخالفة الذوات» صفت مضاف است، چنانکه در شرح صمدیه سید علی خان کبیر، کلمه کبیر صفت سید علیخان، یعنی مضاف الیه صمدیه نیست، بلکه کبیر، صفت مضاف است؛ یعنی شرح کبیر صمدیه سید علیخان مدنی. در اینجا نیز «المتخالفة الذوات» صفت لوازم است و این شرح کبیر صمدیه در مقابل شرح صغیر جناب ایشان است.

در این صورت مراد از لوازم، وجودات خارجی و حقایق عینی است و این وجودات خارجی که دارای ماهیاتند، متخالفة الذوات و یا متخالفة المراتب هستند، و همین معنای دوم متعین است گرچه ماهیات هم متخالفة الذوات و یا متخالفة المراتب هستند، ولی الآن در صدد بیان آن نیستیم، در هر صورت در آخر عبارت می‌فرماید:

کلی مطلقاً (یعنی ماهیات) نسبت به حصص نوعیه (مصادیق) خود، به تواطی صادق است؛ مثل انسان که نسبت به افراد علی السواء صادق است، ولی همین کلی به لوازم گوناگون متصف می‌شود و لوازم مختلف پیدا می‌کند. پس اگر ماهیات در خارج خصوصیات گوناگون و صفات متخالف پیدا می‌کند به لحاظ صدق عنوان ماهیات بر خارج نیست، بلکه به لحاظ وجود خارجی این چنین مختلف می‌شود، پس اگر لوازم ماهیات، که همان وجود است، خارجی باشد ذوات متخالف می‌یابد و ماهیات به واسطه تعیین و تحصیل خارجی، متفاوت و مختلف می‌شود، و مراد از تخالف ذوات همان است که مشاء می‌گویند؛ یعنی هر وجودی در خارج متباین با وجود دیگری است و این لازم، یعنی وجود به تشکیک و به اولویت و اقدم بودن بر آنها حمل می‌شود. این گوناگونی و تخالف ماهیات در خارج و اتصاف ماهیات در خارج به صفات گوناگون، نشان تحقق خارجی و اعیان خارجی است که اگر در خارج واقعیت و عینیتی نداشت، ماهیات علی السواء بر مصادیقش صادق می‌بود، پس با توجه به اینکه ماهیات در صدق بر حصص خود مساوی است این تخالف در خارج، مبین تحقق علاوه بر ذات خود ماهیت است.

«ثم نقول: لو لم یکن للوجود أفراد... لما اتصف بلوازم الماهیات». در اینجا علاوه بر «متخالفة الذوات» کلمه «أو متخالفة المراتب» نیز هست. در متخالفة الذوات مبنای مشاء مورد اشاره است که در خارج، وجودات و تحصیل‌های متخالف و متباین موجودند، ولی در جمله دوم می‌فرماید: این وجودات، که لوازم ماهیاتند، تخالف رتبه‌ای دارند گرچه حقیقت آنها یکی است، رتبه یکی علت و رتبه دیگری معلول است. پس تشکیک خاصی به مبنای حکمت متعالیه مراد است. لکنه [وجود] متصف بها، یعنی وجود به این لوازم چطور متصف است؟ فإن الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر إليها لذاته ذاتاً به علت نیازمند است إذ لا شك أن الحاجة والغنى من لوازم الماهیه لوازم الماهیه، یعنی ماهیت به معنای حقیقت خارجی، بنابر قول مشاء أو

من لوازم مراتب الماهية المتفاوته كمالاً ونقصاناً بناه نظر صاحب كتاب. وحينئذ لا بد أن يكون في كل من الموجودات أمراً، مراد از موجودات، حقایق و ماهیات خارجی است وراء الحصه من مفهوم الوجود. اینجا این عبارت «من مفهوم الوجود»، که بیان حصه می کند، ما را کمک می کند که بدانیم اینجا حصص به مفهوم وجود نظر دارد. اینجا حصص مفهومی وجود در مقابل افراد حقیقی قرار گرفته است.

وإلا لما كانت الوجودات متخالفة الماهية، كما عليه المشاؤون أو متخالفة المراتب كما رأه طائفة أخرى. مصنف از این طایفه است. در نتیجه برگشتیم به حرف اول که «لو لم يكن للوجود أفراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف بلوازم الماهيات» الكذائي چرا نباید ماهیات به این لوازم کذایی متصف شود؟ دلیل آن در اینجا بیان می شود إذ الكلّي مطلقاً کلی هر نوع کلی بوده باشد به طور مطلق بالقیاس إلى حصصه نوع غیر متفاوت. در حالی که در اینجا کلی متصف به لوازم متفاوت و دارای اوصاف گوناگون می شود. پس در خارج عینیت تحقق دارد، زیرا اوصاف گوناگون برای موجودات است. برخی از موجودات علت و برخی معلول، برخی اقوا و برخی ضعیف ترند. پس حصص ذهنی وجود یکسان است از این رو با آنکه حصص ذهنی یک جور است در خارج به گونه ای یافت می شوند که این یکسانی دگرگون شدند و با هم تفاوت پیدا کردند. پس معلوم می شود در خارج تحصیل و تحقق پیدا کردند و این تفاوت های تشکیکی از حصص ذهنی از آنجا نشأت گرفته است.

قاعده فرعیّت دلیل اعتباری بودن وجود

و اما قول القائل: از اینجا جواب سید سند، میر صدرالدین دشتکی است که از قاعده فرعیّت استفاده کرده که اگر وجود دارای افراد عینی باشد، محذوری پیش می آید؛ یعنی شما مفهوم وجود را عارض بر ماهیت می دانید و هر کجا که عارض، تحقق پیدا کند، معروض باید در رتبه قبل متحقق باشد؛ مثلاً اگر بخواهد بیاض جدار

تحقق پیدا کند باید جدار تحقق یابد آن گاه در رتبه بعد عارض، تحقق می یابد. اکنون سائل می پرسد: اگر وجود عارض بر ماهیت است عروض متفرع بر تحقق موضوع است در اینجا آیا ماهیات موجودند تا وجود عارض بر آنها عروض پیدا کند و یا معدومند؟ معدوم که خود تحقق ندارد، پس نمی تواند این عرض، عارض ماهیت معدوم شود، و اگر این عرض که در اینجا وجود است عارض بر ماهیت موجوده شود، قبل از عروض وجود بر ماهیت، باید ماهیت در خارج موجود باشد، در حالی که هنوز وجود عارض او نشده است و این یا مستلزم دور است و یا مستلزم تسلسل. پس ما در این عارض می خواهیم وجود را باعث موجودیت ماهیت بدانیم، پس وجودی که واسطه در ثبوت ماهیت است، باید عارض بر ماهیت شود تا ماهیت وجود یابد. قبلاً به مطلب مرحوم حاجی در ثالی منتظمه، یعنی منطق منظومه، درباره وجود کلی طبیعی اشاره کردیم^۱ که در آنجا در وجود ماهیت، یعنی کلی طبیعی در خارج، چنین بحث شده است که وجود برای ماهیت در خارج چگونه ثبوتی را به ارمغان می آورد؟ یعنی آیا وجود، واسطه در ثبوت ماهیت می باشد یعنی ماهیت به واسطه وجود تحقق می یابد؟ به این معنا که ماهیت به استقلال از راه وجود متحقق می شود؟ چنین تصویری از ثبوت ماهیات در خارج نادرست است، پس وجود واسطه در عروض وجود بر ماهیات است. در واسطه در عروض، تحقق با وجود است، ولی نسبت وجود به ماهیات در خارج و انتساب وجود به ماهیات می تواند اقسامی داشته باشد که در برخی از اقسام به واسطه خفی است، و انتساب وجود به ماهیات به واسطه فنای ماهیات در وجود و اتحاد آنها، انتسابی حقیقی است؛ گرچه به نظر دقیق انتساب تحقق، به خود وجود حقیقی است و به ماهیات بالعرض و مجاز است. در هر صورت واسطه بالعرض اقسام گوناگون دارد:

در مثل کشتی و جالس در آن، انتساب حرکت به جالس به وضوح مجاز و اسناد

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۱۴۶.

حرکت به جالس به واسطه حرکت کشتی، به نزد همه روشن است، به طوری که همه، اسناد حرکت به جالس را به طور مجاز می فهمند، و انتظار ندارند که اگر گفتیم با کشتی حرکت کرده است وی بفهمد که پس وی در حال حرکت نقله ای بوده است، بلکه در ذهن وی این نقش می بندد که کشتی در حال حرکت بوده و شخص چه بسا نشسته و یا خوابیده است. پس اسناد حرکت به جالس کشتی مجاز است، و شخص حرکت نکرده است. در تحقق ماهیت به وجود در خارج، اسناد تحقق به ماهیت همانند اسناد حرکت به جالس سفینه است، ولی این مجاز همانند مجاز در حرکت جالس سفینه وضوح ندارد.

نوع دیگری از واسطه در عروض مثل عروض سفیدی بر دیوار به واسطه بیاض است که اگر دیوار سفید است به واسطه سفیدی سفید است. پس اولاً و بالذات عرض، یعنی بیاض، سفید است و ثانیاً و بالعرض دیوار به سفید اتصاف دارد. ولی با نظر دقیق به وجود و ماهیت می بینیم که ماهیت پایین تر از آن است که همانند این دو امر مستقل باشد. باز در بین اقسام عروض می بینیم موردی مثل عروض فصل بر جنس هست که شبیه به عروض وجود بر ماهیت است و جنس به واسطه فصل نوع می شود، پس به یک جعل و انشاء و ایجاد، فصل و جنس ایجاد می شوند؛ مثل کم و جسم تعلیمی با جسم طبیعی که به یک جعل ایجاد می شوند. پس عروض ناطق بر حیوان همانند عروض بیاض بر جدار نیست، بلکه اگر در آنجا دو جعل عرض و معروض را ایجاد می کرد اینجا یک جعل کفایت می کند. بنابراین تحقق ماهیت به وجود و عروض وجود بر ماهیت از قبیل جنس و فصل است، نه از قبیل جدار و بیاض و یا سفینه و جالس سفینه. در این صورت به یک جعل، شیء خارجی موجود می شود و ذهن پس از ادراک آن، شیء را به جنس و فصل و یا در این بحث، به وجود و ماهیت تحلیل و جدا می کند. چنین جعل واحدی در ادبیات به «کان تامه» و به «هل بسیطه» تعبیر می شود، و آن دو در مقابل «کان ناقصه» و «هل مرکبه» است که ثبوت شیء برای شیء دیگر را بیان می کند. پس در تعبیر از جعل جنس و فصل می گوئیم: جعل آنها بسیط و

یا به کان تامه است، زیرا ثبوت شیء است، نه «ثبوت شیء لشیء» که هل مرکبه و یا کان ناقصه است. در جایی که کان ناقصه، و یا هل مرکبه باشد قاعده فرعیت، یعنی «ثبوت شیء لشیء» مطرح می شود نه در جایی که کان تامه باشد. پس نباید در باب ثبوت وجود برای ماهیت گفت که اول ماهیت ثابت می شود بعد وجود بر آن عارض می شود؛ یعنی ثبوت شیء (وجود) بر شیء (ماهیت) فرع ثبوت مثبت له (ماهیت) در اینجا نمی آید، چون در حمل وجود بر ماهیت نه یک جعل است نه دو جعل. در «ثبوت شیء لشیء» ثبوت اول به معنای حمل است؛ یعنی در حمل چیزی بر چیز دیگر و ربط یکی به دیگری، نیازمند به ثبوت و وجود مثبت له هستیم؛ یعنی تحقق موضوع در مرتبه نخست است آن گاه حمل عارض بر آن در مرتبه بعد قرار دارد. پس ثبوت دوم به معنای وجود است و دو جعل در اینجا وجود دارد. بنابراین مستشکل در قاعده فرعیت چنین توهم کرد که وجود برای حمل شدن بر ماهیت نیازمند به آن است که ماهیت موجود باشد، پس ماهیت در رتبه قبل از حمل وجود باید موجود باشد، در حالی که فرض آن است که ماهیت به همین وجود محمول موجود می شود. عده ای چون نتوانستند جعل واحد را، چنانکه ما تصویر کردیم، تصویر کنند، قاعده فرعیت را قاعده ای محکم و عقلی دیدند، ولی برای مورد عروض وجود بر ماهیت آن را استثنا زدند. ملا جلال دوانی قاعده فرعیت را به لفظی دیگر برگرداند، و آن را به «استلزام ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت المثبت له»، برگرداند و متفرع بودن عروض وجود بر ثبوت ماهیت را به عدم انفکاک و استلزام برگرداند تا اشکال قاعده فرعیت در اینجا نیاید. و مراد از استلزام، استلزام لغوی در مقابل تضمّن نیست، بلکه استلزام به معنای عدم انفکاک است. پس ثبوت آن دو یکی است.

نقل سخن میر صدر دشتکی در اعتباریت وجود

میر صدر دشتکی شیرازی قول سومی را در عبارت آورده است. وی می فرماید: در

خارج تنها چیزی که تحقق دارد، خواه ممکن و خواه واجب، ماهیات هستند؛ ماهیت موجودات ممکنه می تواند معلوم باشد. وی معتقد است کنه ماهیت واجب الوجود مجهول است، پس وجود در خارج مطلقاً عینیت ندارد. و تنها مفهومی در ذهن، و عروض وجود بر ماهیت در ذهن است. پس اصلاً موضوع در خارج منتفی است تا سخن از عروض وجود بر ماهیت و قاعده فرعیت به میان بیاید. و معنای اینکه «شیء موجود است» معادل «هست» فارسی است و این کلمه «موجود» و معادل آن در فارسی، تسحق ماهیت و تأصل و مسجوعولیت آن را خبر می دهد. پس اصالت ماهیت وی درست در مقابل اصالت وجود است و همان طور که ماهیات را اعتباری ذهنی غیر متأصل در خارج می دانیم، وی وجود را اعتباری می داند. پس سه قول شد:

قول اول: قول فخر رازی که قاعده کلی عقلی فرعیت، استثناً پذیرفته است؛

قول دوم: قول ملا جلال دوانی که لفظ «فرع» را به لفظ «استلزام» تبدیل کرده است؛

قول سوم: قول میر صدر الدین دشتکی مشهور به «سید المدققین» و یا «سید المدقق» که به اصالت ماهیات قائل شده است.

آخوند می فرماید: ما صدرالدین دشتکی را رد می کنیم، ولی حرف فخر رازی و ملا جلال در تخصیص و تبدیل قاعده فرعیت به استلزام به راحتی قابل جواب است و این سخن از غفلت آنها ناشی شده است، چون قضایای کلی عقلی را نمی توان تخصیص زد؛ اگر $۲ \times ۲ = ۴$ باشد همه جا و همیشه چنین است و تخصیص پذیر نیست.

در جواب محقق دوانی می گوئیم: مراد از قاعده فرعیت، تحقق شیء به مفاد کان ناقصه و هل مرکبه است که بر «ثبوت شیء لشیء» دلالت دارد، ولی در بحث ما قاعده فرعیت و استلزام جای ندارد، بلکه ثبوت شیء است و تحقق و کینونت وجود با این

حد است، و حدود، نفاد و پایان اشياء هستند و به جعل جدا، مجعول نیستند، پس مفاد کان تامه و هل بسیطه است. و أما قول القائل که اتصاف ماهیت به وجود با قاعده فرعیّت وفق نمی دهد و فرعیّت جاری نیست.

جواب از قاعده فرعیّت به اینکه، اشکال مشترک الوجود است

اما قول القائل: لو كانت للوجود أفراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية، ثبوت را ربط و حمل معنا نمودیم فرعاً علی ثبوتها ثبوت دوم وجود است. قاعده فرعیّت به همین وزن ضرورتاً أنّ ثبوت الشيء للآخر فرع علی ثبوت ذلك الآخر؛ یعنی «وجود ذلك الآخر» به همان وزن ثبوت اولی ربط و حمل ثبوت دومی به معنای وجود و تحقق است فیکون لها برای ماهیت ثبوت یعنی وجود، قبل ثبوتها، یعنی قبل وجودها، برای اینکه هنوز وجود بر او عارض نشده و قاعده فرعیّت می گوید که باید این ثابت و موجود باشد.

در جواب از فرمایش قائل می گوید: فغير مستقیم لعدم خصوصية ذلك. قائل اشکال کرده است و این ذلك اشاره به این اشکال است؛ یعنی لعدم خصوصية این اشکال بكون الوجود ذا فرد، بل منشأ اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له، یعنی برای وجود افراد عينية أو لم یکن له إلا الحصص. این اشکال که وجود عینیت ندارد بر خود شما هم وارد

۱. این نوار چند تا مشکل و ایراد برای ما پیش آورده است: یکی اینکه مزه درس و بحث و مجلس و محفل را گرفته است. پیش آمده که خبلی از آقایان گفتند: در این درس شرکت کنیم؟ گفتیم: چرا شرکت نکنید؟ آیا قبلاً شرکت کردید و چیزی خوانده دارید؟ گفتند: کتاب خواندیم. بعد تشریف آوردند و سوالاتی کردند گفتیم: شما که خواندید، چرا این طور سؤال می فرمایید؟ گفتند: ما از خدمت استاد نوار یاد گرفتیم. نوار معد هست، اما دو تا حق باید با هم مواجه شوند و ملاقات کنند تا القای حق به حق شود. جهت دیگر آنکه نوار ذوق مطالعه و کار حضور محفل و مجلس را گرفته است. یکی دیگر از گرفتاری های نوار این است که ما یک وقتی درس و بحث شیرینی داشتیم مجلس خطابه نیست، بلکه مجلس سؤال و صحیّت و تحقیق است و نوار سبب شده که سؤال و تحقیق هم گرفته شده است. اشکال نوار یکی دو تا نیست این هم «جلسة نواریة».

است، زیرا بنابر قاعده فرعیّت، اگر وجود انتزاعی هم بوده باشد اشکال بر شما نیز وارد است و اشکال به عینی بودن وجود اختصاص ندارد.

مرحوم آخوند به خط شریفشان به این عبارت عنوانی زده‌اند: «فی أن إشکال تقدم الشيء على نفسه في اتصاف الماهية بالوجود أو التسلسل في الوجودات في ذلك مشترك الوجود سواء كان الوجود أمراً انتزاعياً عقلياً أو عينياً خارجياً ودفع الإشکال عن القبيلتين بوجه غفل عنه الجمهور». «بوجه»، یعنی اینجا هلّیت بسیطه و ثبوت شیء است پس «فغير مستقیم» اگر قائل به اصالت وجود هم نباشید و وجود را انتزاعی بدانید همین حرف پیش می‌آید که ماهیتی که می‌خواهد متصف به وجود شود، و وجود انتزاعی قبل از آنکه تحقق پیدا کند به وجود انتزاعی متصف نمی‌شود. ما بنابر مبنای شما می‌گوییم اگر ماهیت قبل از اینکه به وجود متصف شود، پیش از این انتزاع تحقق دارد یا نه؟ باید بفرمایید ندارد تا این وصف بر او صدق بیاید، پس صادق آمد که وقتی ماهیت بود و وصف وجود بر او بار نبود، در حالی که اتصاف ماهیت به وجود از راه همین وجود عارض انتزاعی است. پس گرچه وجود انتزاعی باشد و در خارج اصیل نباشد، ولی اشکال در آنجا نیز می‌آید «بل منشأ اتصاف الماهية بالوجود». پس بنابر هر دو نظر اشکال می‌آید «سواء كانت له أفراد عينية أو لم يكن له إلا الحصص» که شما می‌فرمایید.

تحقیق در جواب

وتحقیق ذلك: أن الوجود نفس ثبوت الماهية مراد كان تامه است لا ثبوت شيء للماهية، یعنی کان ناقصه نیست حتی یکون فرع ثبوت الماهية، تا اثبات چیزی بر چیزی فرع ثبوت آن چیز باشد؛ یعنی فرع وجود ماهیت باشد. والجمهور این سه نفر حیث غفلوا عن هذه الدقیقة که در ما نحن فيه هل بسیطه و کان تامه است و نه ناقصه تراهم تارة یخصّصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالاستثناء که امام فخر رازی قاعده فرعیه را

استثنا به ثبوت وجود برای ماهیت زد و تارة ينتقلون عنها از این فرعیت إلى الاستلزام ملا جلال دوانی قاعده فرعیه را به استلزام بدل کرده است و تارة میر صدر شیرازی که منکر اصالت وجود است و می گوید: ماهیات به طور مطلق اصیلند، حتی واجب تعالی دارای ماهیت مجهولة الکنه است. و تارة ینکرون ثبوت الوجود لا ذهنأ ولا عینأ، بل یقولون: میر صدر و اتباعش می گویند: إنّ الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو أمر بسیط کسائر المشتقات موجود مبدئی ندارد، بلکه وجود واقعیت ندارد یعبر عنه بالفارسیة بـ «هست». ماهیات متحقق هستند نه اینکه امری در ازای این حقایق متحققه به نام وجود، بوده باشد و لیس له مبدأ أصلاً لا فی الذهن ولا فی الخارج. إلى غیر ذلك من التعسفات.

تخصص وجود به چیست؟*

این فصل پنجم کتاب است. چهار فصل را گذراندیم: در فصل اول گفتیم موضوع مسائل کتاب، «موجود بما هو موجود» است. در فصل بعد گفتیم این موجود به مفهوم عامش مشترک بین کثیرین می باشد و در تحت او واجب و ممکن قرار دارند، و همه آنها موجودند. پس اشتراک معنوی وجود ثابت گردید، در فصل سوم معنای عام مزبور را زاید بر ماهیت دانستیم و گفتیم که وجود جنس و مقوم افراد نیست؛ یعنی جزء افراد نیست، در فصل چهارم گفتیم این حقیقت عام مشترک بدیهی در خارج حقیقت عینی و نفس الامری دارد. در این فصل می خواهیم بگوییم تخصص این حقیقت عینی در خارج به چیست؟ به این معنا که تعین این کثرات به چیست؟ امتیاز اینها از یکدیگر به چه صورت است؟ عناوین تشخیص، امتیاز، تعین در کتاب های مختلف ناظر به همین فصل است.

در فصل سوم گفتیم: مراتب وجود، اعم از تقدم و تأخر برای موجودات، به منزله

مقوم آنهاست، و مراد از مقوم به معنای جزئیت در منطق نیست، که مرتبه جزء شیء باشد، بلکه مراد آن است که تقدم و تأخر و شدت و ضعف و خلاصه مرتبه و مقام هر شیء را نمی‌توان از او برداشت، قبل را بعد و بعد را قبل قرار داد، قوی را ضعیف نمود، بلکه علت همیشه علت و معلول همیشه معلول است، و این معنا به توقیفیت اسماء الله تکوینی شهرت داشت، و در بحث از تشخص و تخصّص و امتیاز، این مطلب مورد نظر است که این تخصّص، که مقوم اشیاء به معنای مزبور می‌باشد، از کجا پیش آمده است؟

سخن دیگر آن است که در نشأه شهادت، احکام کثرت غلبه دارد، و در باطن این نشأه، وحدت غالب است. امتیاز اشیاء در این نشأه روشن است. در باطن عالم، یعنی عالم ارواح و مجردات و مفارقات و وحدت غلبه دارد و اگر اشیاء بخواهند خودشان را نشان دهند باید به نشأه خیال و سپس به عالم شهادت تنزل یابند؛ یا به عبارت دیگر به مجالی و مظاهر تكثر یابند. پس باطن عالم، متن ظاهر و شرح آن است؛ در متن وحدت و قضا و جمعیت و قرآنیّت غالب است، ولی در عالم کثرت و شرح و فرق و فرقان و قدر محکم است. پس هر چه بالاتر رویم احدیّت غالب می‌آید و صفات اشیاء عین ذات آنها می‌شود و از ضیق وجودی به سعه وجودی می‌رسیم، و احکامی برای عوالم ما فوق ثابت می‌شود که آن احکام در عوالم پایین نمی‌آید و به همین جهت وقتی به مرسلات و مفارقات می‌رسیم می‌بینیم که از کثرت و شدت نوریت وجود و سعه وجودی‌شان گویی احکام ماهیت در آنجا نمودی ندارد، اصلاً ماهیاتشان در وجودشان فانی و مندک است، و خود را نشان نمی‌دهد. کثرت بر اثر شدت و تصلّب وحدت و نوریت وجودی بی‌فروغ است. پس ماهیات در آنها نمودی ندارد حتی کأنّ عوالم ارواح و مفارقات و موجودات مرسله و مطلقه بی‌ماهیاتند، گرچه به معنای دقیق همه ما سوی الله ممکنند، و «کل ممکن زوج ترکیبی» است و سرانجام همان عقل اول، هم حدّ دارد با آنکه در صادر نخستین، حد نمی‌آورند، ولی

وی نیز مقید به قید اطلاق است. اما حق سبحانه از قید اطلاق هم، مطلق است ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾^۱.

تنزل وجود باعث پیدایش حدود است

پس حرف اول این بود که مرتبه موجودات به منزله مقوم وجودی شان است حرف دوم این است که وجود هر چه تنزل می یابد و به عبارت دیگر وجود هر چه از بطنان وحدت و وحدت حقه حقیقه، که حق سبحانه راست، تنزل پیدا می کند آثار کثرت در او بیشتر نمایان و به ناچار محدود می شود تا به عالم طبیعت و ماده می رسد و به نهایت محدودیت و ضیق و تنگنا می افتد. پس هر چه به عالم اله نزدیک تر می شوید، از حدّ به در می روید، و سعه وجودی پیدا می کنید. پس انسان اگر معارف می آموزد و مراقبت دارد حشر با عالم اله پیدا می کند و از آن ضیق و جهل و حدّ بیرون می آید و هر چه بالاتر می آید وسیع تر و شریف تر می شود تا به جایی می رسد که این دو حدیث مبین آن می شود: دو حدیث مزبور را پهلوی هم قرار دهید یکی آنکه «مَا مِنْ مَخْلُوقٍ إِلَّا وَصُورَتُهُ تَحْتَ الْعَرْشِ»^۲ که عرش متن همه است. هر مخلوقی صورت و واقعیت او در آنجا منتقش است به انتقالش وجودی در متن ذات عرش. در حدیث دیگر می بینیم که می فرماید: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ اللَّهِ الْأَعْظَمِ»^۳. پس بر طبق این حدیث، جان عرش خداست و حقایق و اصول و متون اشیاء در عرش جان آدمی می نشیند و این قلب جامع، امام مبین و انسان کامل و خلیفه الله است، که جان او، وعای حقایق قرآن می شود. پس از این طرف عروجاً هر چه بالا می رود سعه وجودی اش بیشتر

۱. بروج (۸۵) آیه ۲۰.

۲. حدیث نبوی است و استاد آن را در اتحاد عاقل به معقول نقل فرموده است؛ چنانکه مرحوم حاجی آن را در شرح الاسما (ص ۷۹) از امام صادق علیه السلام نقل کرد: «مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَهُ مِثَالُ فِي الْعَرْشِ».

۳. بحار الانوار، ج ۵۵، ص ۳۹.

می‌شود، و از آن حدّ و ضیق و تنگنایی و ظلمت و این گونه امور به در می‌آید و سعه پیدا می‌کند و مسانخ با عالم مفارقات می‌شود، و کم‌کم بر آنها هم احاطه می‌یابد و خلیفه الله، یعنی جانشین حق می‌شود، و جانشین و مستخلف کسی است که به صفات مستخلف متصف باشد، و گرنه چگونه می‌تواند خلیفه او شود. پس انسان کامل چنین ویژگی پیدا می‌کند که دیگران را این رتبه و سمت و صفت نیست. پس به عنوان تنزیل عرض کردیم که از این طرف که بالا می‌رود انسان اعتلای وجودی و ارتقا پیدا می‌کند، و از حدّ بیرون می‌آید و محیط و عالم می‌شود و نورش زیاد و مسانخ با مفارقات می‌گردد و از آن طرف هم که وجود تنزل پیدا می‌کند حدودش زیاد می‌شود تا به کثرت کذایی عالم طبیعت می‌افتد. پس هر چه وجود از عالم اله و مفارقات تنزل پیدا می‌کند، حدود او بیشتر می‌شود و از آن طرف هر چه عروج پیدا می‌کند از این تنگنا به در می‌آید و سعه وجودی پیدا می‌کند. این سخن هم یکی از مسائلی است که باید اینجا پیروورانیم و به گونه‌ای می‌خواهیم در بیان این صعود و نزول بگوییم: وجود خارجی را افراد و حصصی است، چنانکه وجود مفهومی عام دارای حصصی بوده است، و تخصص و امتیاز این وجودات عینی را بیان می‌کنیم. و افراد عینی وجود در عالم شهادت و ماورای آن چگونه تعین و تشخیص می‌یابند، باز به همان تعبیر و تمثیلی که داشتیم، در مثل آب و امواج بضرِبِ من التنزیل آب است این درست است که افراد همان آیند، اما حصّه آب داریم این حصّه آب، یعنی این موج و آن موج خارجی چگونه چنین شده‌اند؟ اکنون آب در وعای ذهن و حصّه آن را نمی‌گوییم، بلکه امواج خارجی، و آب خارجی را می‌گوییم به همان معنا که گفتید:

والحصّة الکلی مقیداً یجیء^۱ تقید جزء و قید خارجی^۱

اینجا هم «مقیداً یجیء» آن وجود مقید به آن ماهیت است، و آن ماهیت خارج از وجود می‌باشد که «تقید جزء» و «اما مقید»، یعنی خود ماهیت خارج از وجود است.

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۰۳.

پس همان بحث را اینجا نیز پیاده نمایید. برای افاده این معنا دو حرف از شیخ رئیس یکی از تعلیقات و دیگری از مباحثات شیخ نقل می‌کند. این حرف از آن حرف‌های خیلی شریف و سنگین و عمیق شیخ رئیس است. همین سخن در جمع بین کلام شیخ و آخوند شاهد خوبی است، و همان چیزی که آخوند در تخصص و جودات و امتیاز آنها از یکدیگر می‌گوید از زبان شیخ جاری شده است.

چنانکه سخن اهل عرفان نیز در تخصص و جودات همین سخن شیخ و آخوند است. پس استوانه‌های مکتب مشاء و حکمت متعالیه و عرفان با همدیگر تنازع ندارند. این اختلافات ناشی از حرف‌های دست دوم است و گرنه به هنگام تحقیق سخنان به همدیگر باز می‌گردند. خلاصه آنکه سخن از حقایق متباینه و نسبت آن به شیخ، با این کلام در تخصص و تعیین موجودات وفق نمی‌دهد. ولی اگر متباین به معنای متخالف باشد، تخالف ماهیات را همه عرفا و صاحبان حکمت متعالیه می‌پذیرند. شیخ تصریح می‌کند که وجود یک نور واحد و فارد است، و در همه موجودات این حقیقت فارد قرار دارد. در تعبیر از کثرات، تکثر وجودی مراد نیست، بلکه یک حقیقت واحده متطور به اطوار گوناگون است، ولی چون ما در عالم الفاظ هستیم و الفاظ از عالم ماده برخاسته است و ما با این الفاظ از ماده برخاسته می‌خواهیم معانی مرسله را بیان کنیم، دشوار است.

معانی هرگز اندر وهم ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

فارابی در جمع بین رأین^۱ همین ناله را دارد که، این الفاظ برای بیان قد و قامت دل‌آرای معانی کافی نیستند و خیلی کوتاه هستند، اما چون ما لفظ نداریم ناچاریم چنین تعبیراتی را به کنار ببریم و خودش به صورت «این قلت» می‌گوید: کسی نمی‌تواند به من بگوید که شما حکیم و معلم ثانی هستید الفاظی وضع کنید تا برای ایفای آن معانی کافی باشد. پاسخ می‌فرماید: باز الفاظ از اینجا برخاسته و از مقوله

۱. این رساله در آخر حکمة الإشراف، چاپ سنگی، و در حاشیه آن چاپ شده است.

اصوات است و نمی شود اینجایی ها آنجایی ها را آنچنان که هستند، بیان کنند، مگر اینکه آیت و خیال و نشانه و علامت و سمه باشند.

باری، یک وجود صمدی است که همه موجودات و تعینات و تشخصات و امتیازات به آن قائم هستند. کثرات مورد مشاهده و ظاهری، اندکی باید جمع و وحدت یابند. به دو نحوه می توانید آنها را در نظر بگیرید. اگر «واو»^۱ را «أو» بخوانیم سه نحوه می شود: وجود بحت محض، محیط علی الاطلاق است. کلمه «المحیط» که جز او نیست بر محیط علی الاطلاق دلالت دارد. این مرتبه از وجود واجب الوجود است و از آن مرتبه که پایین بیاییم واجب مقوم مراتب دیگر است و نمی توان از مراتب این وجود را برداشت.

مرحوم شیخ به تفصیل و خیلی خوش می فرماید: این مرتبه واجب الوجودی مقوم معلول هاست و نمی توان این معنا را از معلول برداشت که اگر برداریم باید او را همشأن ممکن قرار دهیم، و امکان هم در مرتبه فقر و احتیاج قرار دارد، و فقر و احتیاج و مرتبه معلول و ثانی بودن، مقوم اوست و نمی توان از او برداشت و اگر برداریم باید او را یا عدم بگوییم، یا واجب الوجود بالذات، ولی نه عدم و نه وجود در ممکن راه ندارد. پس مرتبه ای از وجود محض وجود «المحیط» است «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ»^۲. یک ورایی که خیلی مدش را بکشیم که دیگر هیچ خردلی از او برکنار نشود. اگر از این مرتبه بضرر من البیان تنزل کردیم به عالم مفارقات محضه می آیم که گویی از شدت نورانیت و تصلب وجودی شان ماهیت ندارند. احکام ماهیت اینجا مقهور و احکام وحدت و وجود و نور قاهر است. و ماهیت ظلمت است و هر چه پایین تر می آیم می بینیم که محدود می شود و احکام ظلمت غلبه پیدا می کند.

۱. در برخی از نسخ «واو» موجود است و در نسخه چاپ اسلامی «أو» وجود دارد. هر دو درست است، اما «أو» بدون زحمت است؛ لذا «أو» برتر است... او بنفس موضوعه در نسخه جناب استاد آمده است.

و همین طور پله پله بیاییم برسیم تا به عالم شهادت مطلقه، که اینجا حرف موضوعات پیش می آید که در وجود به لحاظ این موضوعات، یعنی ماهیات مشخص، کثرات خیلی روشن پدید می آید.

«کعالم الشهادة المطلقة». اینکه فرمود: وقتی، وجود به لحاظ مرتبه تقسیم می شود و یک وقت آن مرتبه را هم به صورت حقیقتش دو قسم کرده است: یکی واجب الوجود و یکی آنهایی که احکام وجود بر آنها غلبه دارد و دارای ماهیت نیستند. پس گرچه این دسته همانند مبدأ نیستند و ماهیت به آن نحو که ظلمت آفرین باشد در آنها راه ندارد، اما آنها محدودیت دارند. از این دو مرحله که پایین آمدیم می رسیم به وجوداتی که در کف موضوعاتند و موضوعات در کنفشان، به نحوی که وجود عارض ماهیت می شود؛ مثلاً در وعای ذهن ماهیت معروض وجود و وجود عارض آن است. همین مطلب در خارج بر عکس است: ماهیت عارض وجود است و وجود اصل در تحقق. پس وجود همراه با موضوعات و کثرات و تخصصات است.

در شرح نهج البلاغه در توضیح کلمات سید الاوصیاء - صلوات الله علیهم - خیلی ها سخنان توحیدی سنگین و شریف در چندین موضع پیاده کردند و گفتند: توحید حق آن است که همه قائم به او می باشد، و هیچ کس جدای از او نیست و خدای جدا از این و آن نداریم؛ به اینکه چیزی در مقابل حق سبحانه باشد، و حق تمیز تقابلی با خلق داشته باشد. حضرت فرمود: «أما توحیده تمییزه» به چه نحو تمییز؟ «تمییزه عن الخلق بینونة صفة»^۱ این جمله به گونه های مختلف آمده است و در بعضی از نسخ موجود نیست، ولی در کافی موجود است. ما همه را در اینه الحق آوردیم. «بینونة صفة» می فرماید: نقص را برکنار کنید، و خدا را در این حد نیاورید، نه اینکه خدا از این حد جدا باشد، بلکه خدا را در این حد نیاورید: «بینونة صفة لا بینونة عزلة». پس این و آن و زید و عمرو از همدیگر منعزل هستند. این گونه عزلت و جدایی واحد

عددی است، زیرا این زمین و این ماه و این آفتاب و در کنار همه یکی هم خدا می‌باشد، در حالی که او با همه و رب همه است: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾^۱ و در ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۲ جمله اسمیه با صفات دارای الف و لام «الاول والآخر» و امثال آن دال بر تأکید آن است «اقرأ و ارق».

فصل پنجم: فی أن تخصص الوجود بماذا؟

کدام وجود؟ وجود عینیه‌ای که در فصل چهارم پیش آمدیم و لیعلم أن تخصص کل وجود تخصص، امتیاز و تشخیص و تعیین است. اما بنفس حقیقه او بعضی از نسخ الف «او» را خط زدند و آن را او عاطفه کردند که با عبارت بعدی هم وفق می‌دهد و اکنون اگر «او» باشد به معنای منع خلو بگیرد که جمع را شاید، و اشکال نداشته باشد، چون همه نسخ خط نزده‌اند. اما بنفس حقیقه مثل واجب الوجود، خود وجود، محض وجود است او بمرتبه من التقدم والتأخر والشدة والضعف. باز به وجودات مفارق و مرسلات و عقول و ارواح می‌رسید و می‌دانید که تقدم و تأخر و شدت و ضعف برای آنها مانند مقوم است که نباید از آنها برداشت. بله، وجوب وجود هم کالمقوم برای واجب است و روانیست استغنا و غنای بالذات بودن را از او برداشت، چون غنی است و مغنی. این دو اسم شریف و تمام اسماء الله این طورند و وقتی به کمال برسند و بی‌نهایت شوند در حق سبحانه عین ذات می‌شوند، و در دیگر موجودات که ظل آن اصلند، مثل عالم، وقتی که به کمالش بوده باشد به صورت «هو العالم» درآمده و حق سبحانه است و عالم در موجودات، ظل آن عالم است. دیگر اسماء الله نیز چنین هستند که اگر به کمال برسند، اسمای مستأثره و مخصوص به حق سبحانه می‌گردند، و دیگران هر کس باشند نمی‌توانند اسمای الهی را به طور استیثار و مطلق داشته باشند.

۱. زخرف (۴۳) آیه ۸۴

۲. حدید (۵۷) آیه ۳

ائمة اطهار فرمودند: «نزلونا عن الربوبية».^۱ پس اگر از مرحله کمال پایین آید، وجودات اظلال می شوند، و کمالات و صفات موجودات پایین تر، اظلال کمالات و صفات وی می گردند. «الوجود» مختص به اوست، و دیگر اوصاف و کمالات هم ظلال او هستند. در این کتاب دوره ای از شرح اسماء شرح خواهد شد و این کتاب، تفسیر انفسی آیات و روایات است. به صورت می گوئیم حکمت متعالیه می خوانیم، ولی واقعش تفسیر می خوانیم و بطون و اسرار آیات و روایات در اصول عقاید و علوم اصیل انسانی خودشان را نشان می دهند. من التقدم و التأخر والشدة والضعف أو بنفس موضوعه، یعنی به تقدم و تأخر تخصص حاصل نشده باشد، بلکه به موضوعات تخصص پیدا می شود. پس اگر به تقدم و تأخر تخصص حاصل شود؛ یعنی وجودات، قاهر و غالب بر ماهیات باشند و ماهیات کأن در ذات و وجود آنها مندرک بوده و نمودی نداشته باشند، و اگر موضوعات باعث تکثر شوند ماهیات خود را نشان می دهند، و احکام کثرت غالب می شود، می توان این دو وجه را در شرح «بنفس موضوعه» آورد.

أما تخصص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه عرض کردیم دیگر اینجا «أو» نیاورده و با «واو» جمع آنها را جمع و کار خوبی کرده است. بمراتبه في التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنى والفقر. تا اینجا که واجب و عقول و ارواح را گفتیم جواب «أما تخصص الوجود» کلمه «فإنما» است: فإنما هو تخصص له بشؤونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل. آن حقیقت واجبیه نه جنس دارد و نه فصل. غیر از او موجودات دیگر که شدت و ضعف و تقدم و تأخر عین آنهاست در این موجود نیز جنس و فصل نیست: «لا جنس لها ولا فصل»، چون جنس و فصل از آن ماهیت است، و اینجا هم ماهیت ندارند، زیرا احکام وحدت و احکام نور و وجود غلبه دارد، و احکام ماهیت که ظلمت است، مقهور است و نمودی ندارد، ولو اینکه

۱. حدیث نقل به مضمون شده است. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۲۷۹، ح ۲۲، ۳۰ و ۲۵.

ماسوی هستند، ولکن ممکن هستند و بر ممکن «کل ممکن زوج ترکیبی» صادق است. و اما تخصصه بموضوعه، اکنون وجود به عالم کثرت افتاده و به کثرات تعلق گرفته است؛ ماهیات خودشان را نشان می دهند و عالم کثرت، فرقان و شرح و تفسیر بالایی است. اکنون بیان موضوع می نماید: *أعنی الماهیات المتصفة به فی اعتبار العقل*، چون در خارج دوگانگی وجود ندارد، پس ائصاف به آن در عقل و جدایی نیز در آن موطن است و این جدایی در خارج نیست تا بگوییم: *«هذه الماهية متصفة بالوجود»*. به این صورت در وعای عقل می باشد، ولی در خارج وجود متعین است. با آنکه در این طرف حد خورده اما به لحاظ آن سوبش بی حد است؛ یعنی موجودات را که به امواج تشبیه کردیم برای آنها حد می آوریم. این حد برای وجودشان می باشد، پس حدود برای ماهیات موجودات به لحاظ وجودشان است، که بحر وجود به لحاظ آن سوی حقیقتشان *﴿بَيِّنَةٌ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾*، که جنبه وجودشان است، حد ندارد؛ یعنی امواج به لحاظ آبشان دریا هستند، و حد ندارند و به لحاظ این سویی که نگاه می کنیم این موج با آن موج به لحاظ حدود و ماهیاتشان با هم تفاوت دارند.

دو جنبه موجودات

وجودات را دو عنوان است: یکی جنبه یلی الخلقی، و فرمودید در خلق، قدر و اندازه و حد خوابیده هست. بله، این موجود به لحاظ یلی الخلق ماهیت و حد دارد، اما به لحاظ آن سویی و وجه وجه الاهی اش، یعنی ملکوت و اصلش، که این کثرات به او قائم هستند به آن لحاظ «یلی ربه» است، و هر موجودی را ربی است و رب الارباب حق سبحانه است. اما این امواج به این آبها قائمند. در آبها به لحاظ امواج، کثرت می آوریم و اگر امواج را برداریم در مقام وحدت یک آب باقی می ماند، در اسم شریف عزیز همین مطلب خوابیده است که،

جهان سر به جیب عدم درکشد

چو سلطان عزت علم برکشد

در آن مقام با همه کثرتش جهانی وجود ندارد. بنابراین به لحاظ طرف رب، هر شیء وجود و غیر محدود است و طرف ما محدود و دارای ماهیت است، و به لحاظ موضوع در یلی الخلق ماهیت و جنس و فصل دارد. اگر برای موجودی به لحاظ وجود، حد نبود راست است و اگر به لحاظ این سویی ماهیت و جنس و فصل و موضوع چنین و چنان داشت نیز راست است.

وأما تخصصه بموضوعه أعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، برای اینکه به این کثرات تعیین پیدا کرده و حد خورده است بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات که این ماء و آن ارض، و این ملک و آن دیگری فلک است. پس به لحاظ موضوعات تکثر و تخصص و امتیاز کذایی پیدا کردند. وإن كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدین في العين از جمله «ينبعث من الماهيات» و جمله بالا «متصفة به» پیدا است که «بضرب من الاعتبار» در وعای عقل این تخصص پدید آمده است، و گرنه در موطن خارج هر دو، اتحاد وجودی دارند.

فصل منطقی و فصل حقیقی

وهذا أمر غریب سیتضح لك سره فيما بعد. در منطق، ناطق فصل منطقی است و گفته شد که این فصل حاکی از فصل حقیقی اشیاء، یعنی نطق است که فصل فلسفی است، ولی اکنون سخن بالاتری داریم که تشخیص و تعیین، فصل مقوم هر موجودی به نحو وجود اوست، این همان امر غریب است که آخوند^۱ آن را می‌پروراند. با آنکه ناطق فصل منطقی است، و قوه مدرکه و ممیزه انسان ناطق است و نطق اصل آن است و از موطن تحقق شیء، یعنی جزء صوری می‌باشد، ولی در حقیقت صورت نحوه وجود است. پس صور حقیقی و فصول واقعی انحای وجوداتند. قال الشيخ في المباحثات همین سخن را شیخ می‌گوید، پس سخن آخوند در ابتدای شواهد الربوبیه^۱ که «عند

۱. الشواهد الربوبیه، ص ۵، (چاپ اول، چاپ سنگی).

التفتيش»، مشاء و ما اختلافی نداریم، و اصول و امهات مسائل حکمت الهیه با هم توافق دارند یک شاهد آن همین سخن است. موارد دیگر در مباحثات و دو جای تعلیقات است که آخوند نقل می‌کند در هر صورت فرمایش شیخ این است: إن الوجود فی ذوات الماهیات لا یختلف بالنوع. تأمل در آن مبین می‌سازد که کلمه «حقایق متباینه» مربوط به ماهیات اشیاء است در این صورت چه کسی گفته ماهیات متباینه و متغایره نیستند. پس دعوا بر طرف شد و دعوایی نیست، منتها ذهن آشنا با این جمله شده که، «وعند مشائیه حقایق تبانیت»^۱ و این مطلب رسوخ کرده، و حرف به این خوبی است که وجودات به حسب نوع با هم تباینی ندارند، و تغایر و تباین از ناحیه ماهیاتشان است. کدام عارف و حکیم می‌فرماید، چنین نیست! بل این‌کان اختلاف فبالتأکید والضعف. اختلاف به مراتب وجود است که یکی شدید است و دیگری اشد، و یکی مقدم است، و یکی اقدم. پس ما هم در تشکیک خاصی همین را می‌گوییم و قائلیم که مفهوم وجود مشترک است و تشکیک خاصی که «ما به الامتیاز عین ما به الاشتراك» در مراتب وجود حکمفرماست؛ یعنی همه در اصل وجود شرکت دارند و امتیاز هر کدام از دیگری نیز به نوبه خود به وجود است، یعنی مرتبه‌ای از وجود قوی می‌باشد و قوت وجود، که همان عین وجود است، از آن دیگری که ضعف در وجود دارد ممتاز است و کثرت را نمی‌توان برداشت و اختلاف بین ماهیات غیر قابل انکار است، بقر است و غنم غنم.

وإنما تختلف ماهیات اختلاف ماهوی اشیاء از ناحیه اختلاف نوعی است؛ مثلاً نوع بقر با نوع غنم تفاوت دارند و این مورد قبول است اما وجودی که رشته نگه دار همه آنهاست و همه به وجود، خود را نشان می‌دهند اختلاف نوعی ندارد، بلکه یک حقیقت واحده است. فإن الإنسان یخالف الفرس بالنوع؛ یعنی دو ماهیت و دو حقیقت هستند لأجل ماهیته لا لوجوده.

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۰۴.

حرف شیخ در تعلیقات تمام شد و اکنون آخوند می فرماید: فالتخصّص للوجود علی الوجه الأول آن خود وجود و نفس وجود است که بحسب ذاته بذاته تخصّص و محدودیت پیدا کرده است. مراد تأکد و مراتب است.

و أما علی الوجه الثانی که به ماهیات و انواع تکثر آمده است. بنابر اول به نفس خود وجود، تخصّص مترتب شده است، و آنها «بحسب ذاته بذاته» مختلف شدند، اما بنابر وجه دوم، که به حسب انواع و ماهیات است فباعبار ما معه فی کل مرتبة من النعوت الكلية. ماهیات با وجودند و نعوت کلیه وجود به شمار می روند، زیرا صفت کلیه روی طبیعت انسان و نوع می رود و طبیعت انسان «یصحّ حمله علی اکثرین». پس معنای کلی بر طبیعت حمل می شود. بنابراین روشن شد که ماهیت کلیت می پذیرد پس ماهیت نعت کلی وجود است، و ماهیت انواع، که با وصف کلیت در وعای ذهن هستند و جنس و فصل دارند و از معقولات ثانیه اند، باعث تخصّص وجود شده است. این بود کلام شیرین مباحثات.^۱

قال فی التعلیقات: که خود شیخ بعد از نوشتن شفاء بر آن تعلیقات نوشت که خیلی مفید است، و اصول مباحث فلسفی در آن موجود است. در این کتاب هم بسیار از تعلیقات نقل می کنیم. جایی می رسمیم که صفحه صفحه از تعلیقات نقل می شود. در

۱. عبارات مباحثات مختلف است، ایشان در جلسه مذاکره با خواص شاگردانشان گفت و شنود و سؤال و جوابی داشتند و این غیر از درس عمومی وی بود. این آقایان سؤال و جواب را جمع آوردند. نسخه های مباحثات خیلی تفاوت دارند. در شرح حال شیخ نوشتند که شیخ چندان به آثارش اعتنایی نداشت. اگر کسی از او چیزی می پرسید رساله ای می نوشت و دست نوشت را برای وی می فرستاد و نسخه ای برای خود بر نمی داشت. بعد از او شاگردش، ابو عبدالله معصومی نوشته های شیخ را جمع آورد و تنظیم و تدوین کرد که نوعاً کتاب های شیخ از زحمات ابو عبدالله معصومی جمع آوری شده است که خیلی هم شیخ به او عنایت داشت، درباره او فرمود: «ابو عبدالله منی بمنزلة أرسطو من أفلاطون». در مباحثات اختلاف الفاظ وجود دارد؛ عبارات به تقدیم و تأخیر در نسخ موجود است، چون شاگردان سؤال را به قلم خودشان پیاده کردند با هم تفاوت دارد و بنده خودم چند نسخه از مباحثات را دیدم که در یک مسأله اختلاف لفظ و تقدیم و تأخیر داشتند. این اختلاف به همین دلیل است که هر شاگردی به قلم خودش مطالب را تحریر و جمع کرد.

ابتدا همان حرف فصل سوم، یعنی «کالمقوم» را فرمود الوجود المستفاد من الغير، یعنی ممکن کونه متعلقاً بالغير هو مقوم له این مقوم منطقی نیست، ولی در عین حال نمی توان تعلق بالغير را از او برداشت، زیرا اگر تعلق بالغير را از او برداریم، باید واجب شود و وجوب داشته باشد. این معنای تعلق بالغير، مقوم اوست و از او جدا نمی شود؛ مثلاً در گلشن راز شبستری می گوید:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم

كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته در آنجا هم همین طور است وجوب را نمی توان از واجب برداشت والمقوم لشيء لا يجوز أن يفارقه، إذ هو ذاتي له. مراد ذاتی باب برهان است نه ذاتی باب ایساغوجی.

وقال في موضع آخر منها: در موضع دیگر از همان تعلیقات گفت: الوجود إما أن يكون محتاجاً إلى الغير فتكون حاجته إلى الغير مقومه له، وإما أن يكون مستغنياً عنه، فيكون ذلك مقوماً له، ولا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، اگر مقوم را بخواهیم برداریم ممکن نیست كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغنى محتاجاً امکان ندارد و الا اگر بخواهیم از اولی، غير محتاج را برداریم از دومی، محتاج را برداریم و إلا قوم بغيره ممکن می شود واجب و واجب می شود ممکن و بُدَل حقیقتهما، انتهى. همین کلمات شیخ ملاک خوبی برای توافق بین کلمات است.^۱

کلام شیخ الرئیس در تعلیقات مطابق با حکمت متعالیه*

در این قسمت برداشتی از فرمایش جناب شیخ از مباحثات و تعلیقات را می آورد و

۱. پس اگر ما در مباحث آینده گفتیم به فصل پنجم به کلام شیخ در تعلیقات مراجعه کنید مراد همین است. پس حرف شیخ در اینجا، حرف همه حکمای حکمت متعالیه و عرفاست و مراد از تباین حقایق، تخالف ماهیات است و کسی این را انکار ندارد.

می فرماید: ایشان هم همین سخن ما را می گوید، و ما نیز در صدد اثبات همین توحید هستیم که او حیّ قیوم و قائم به ذات و مقیم للغیر است و مقیم للغیر، معیت قیومیه با همه دارد، ولی اگر وی جدا از آنها و خارج باشد به جهاتی اشکال پیش می آید، زیرا واحد عددی می شود و صمد نمی گردد و حدّ می گیرد و اگر حدّ بگیرد، دارای ماهیت می شود، و اشکالات بسیار دیگری که متفرع بر این حرف است از این رو اگر واحد را واحد قیومی ندانیم؛ مثلاً دو وجود است و موجودات باید استقلال وجودی داشته باشند که این راه ندارد.

اینجا شیخ فرمایش خیلی شریفی فرمود: آن حقیقت که اصل در تحقق همه کثرات است و کثرات بدان متکی و قائم به او هستند، نور وجود است؛ منتها مراتب وجود روی علم عنایی حق ترتیبی دارند که نظام هستی، یعنی ترتب و عالم بر همین نظام استوار است و خداست که دارد خدایی می کند: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾. این حقیقی که همه به آن قائلند و اگر بخواهیم از این حقیقت خبر دهیم و از آن تعبیر کنیم و به لفظ آوریم، الفاظ نارساست، گر چه برای بیان آن الفاظی گوناگون آوردند و به همین جهت، کلمه «وجود» و «حق» در ارائه این متن اعیان و حقایق، خیلی مورد عنایت قرار گرفت، چنانکه از او به «حقیقة الحقایق» و «نور الانوار» و «وحدت»، و «واحد» و «عقل» و «عشق» تعبیر کردند، ولی محققان به کلمه وجود و حق که مساوق همد، التفات و اعتماد بیشتری دارند.

کثرت در وحدت، وحدت در کثرت

این حقیقتی که همه به او قائلند و همه در این حقیقت با کثرت اختلافات ماهوی و تعینات و مراتبی، مشترکند؛ مثل اینکه خود فرد انسان یک حقیقت و واقعیت و شخصیت است و ممکن نیست بی کثرت باشد. این انسان عنصری این همه کثرت دارد و در عین حال مراتبش هم محفوظ است؛ یعنی آنجایی که موطن قلب است غیر

از بالاتر از آن موطن، یعنی روح و مقام جمعش است، زیرا قلب، مقام تفصیل اوست؛ یعنی آنجا که مقام جمعش و سرّ السرّ و نهانخانه ذاتش است، مرتبه روحش می باشد که معانی و حقایق و علوم و ملکاتش به نحو جمع در آنجا متمرکزند، و همه آنها فشرده به نحو متن در مرتبه روحش قرار گرفتند و به همین جهت اگر بخواهد مطلبی را بیان کند و یا به سؤالی پاسخ دهد به لوح روح خود و به نهانخانه سرّ مراجعه می کند و آن سرمایه های موجود در خودش را می شوراند و به موطنی که این ملکات و سرمایه اش را سان داد و آنها در این موطن سان یافتند، مقام قلب و مقام تفصیل می گویند. بعد از سان دادن این معانی در مقام قلب آنها را در خیال می آورد، و خیال اینها را تمثیل می دهد، بعد از خیال جلو تر می آید و در حس مشترک شبیه محسوس خارجی می شود و مرتبه پایین تر از حس مشترک عالم عنصری و طبیعت و بدن است که محسور با این نشأه است که عالم شهادت مطلقه می شود و گرنه حس مشترک و خیال و قلب و روح همه ماورای طبیعت هستند و آن سوی انسانند. اما یک انسان است و یک حقیقت و یک واقعیت، تا می آید به بدن و صورت ظاهری عنصری و کالبدش که حشر با عالم طبیعت دارد و اینجایی می شود. با آنکه یک حقیقت است می بینید که مراتبش محفوظ است؛ یعنی آن روح است و روح همیشه روح و مقام جمع و همیشه سرّ و نهانخانه ذات اوست و از آن به مقام قلب می آیم و قلب، روح و خیال و حس مشترک نمی شود اینها مراتبشان محفوظ است در عین حال همه کثرات یک حقیقت و واقعیت هستند و ما چنین حرفی را می خواهیم در نظام هستی بیاوریم.

پرورش و ربوبیت حق تعالی عالم را

آن واقعیت و هویت و متن اعیان و انبیت و ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ مرتبه ای به نام «الوهیت» دارد که در آن مرتبه، تدبیر و اراده و ربوبیت و پرورش دارد، چنانکه نفس ناطقه نسبت به بدن و قوای ما، که شوون وی هستند، سمت تدبیر و

پرورش و الوهیت دارد؛ یعنی صورت بدن است و بدن را نگه می‌دارد و غذا را به صورت منظم، مرحله به مرحله آماده و عصاره می‌کند تا خون و لطیف‌تر از خون می‌گرداند و به اعضا می‌رساند و به همه جوارح، غذای خاص آنها را می‌دهد. وی به ذرات چشم و ذرات مغز و عروق شعری، یعنی رگ‌های مویی^۱ غذا می‌رساند.

پس نفس ناطقه همه را این گونه می‌پروراند و هر کدام را به تناسب رشد می‌دهد و در اقطار به تناسب می‌افزاید، و اگر چنین نباشد، هرج و مرج در نظم بدن لازم می‌آید. پس الوهیت آن بر بینش و درایت و فهم و شعور مبتنی است و نگه‌داری وی به گونه‌ای است که اگر سال‌ها از شخص بگذرد ریخت و صورت و قیافه وی و ظاهر و باطن وی از بین نمی‌رود. پس این همان الوهیت و پرورش است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». این معنا را در نظام هستی پیاده کنید که ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ﴾. در باطن عالم، در مراحل بالای وجود ﴿اله﴾، و ﴿وَفِي الْأَرْضِ﴾، یعنی در مراحل مادون اظلال موجودات ﴿اله﴾؛ یعنی اله اوست، و در ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ صورت الوهت و الوهیت بیان شده است. این حقیقت، معیت قیومیه با همه دارد و خودش قائم به ذات است و کثرات قائم به او هستند، انفکاک خارجی و جدایی و ترکیب انضمامی در آنها نیست. پس ماهیت و وجود، دو گانگی و دو جعل جدا ندارند، بلکه یک جعل به آنها تعلق گرفته است، و در عین حال همه پیوسته به یک حقیقت و قائم به یک حقیقت واجب‌الوجود هستند.

وقتی دار وجود را تفصیل می‌دهیم و تشریح و باز می‌کنیم این انواع متکثر و ماهیات را قائم به یک حقیقت، که همه در آن یک حقیقت شریک هستند، می‌یابیم. این امواج گوناگون همه به آب قائمند و او معیت قیومیه به همه دارد و اگر آب برداشته شود دیگر موجی نیست. این چنین همه به یک آب و حقیقت و عمود و نور و یک حق

۱. چون مو، باریک است و آن‌ها این رگ‌ها را از ظرافت و باریکی به آن تشبیه کردند و اسم آن‌ها را «رگ‌های مویی» گذاشتند.

و یک وجود، متکی و قائم به او هستند.

شیخ اینجا این فرمایش را فرمود و خیلی خوب کلامی است. یکی از مآخذ مفید برای جمع فرمایش‌های مشاء و حکمت متعالیه و آقایان اهل عرفان، همان فرمایش شیخ است. این موارد در این کتاب‌ها و آن کتابی است که آرای خاصش را نوشت و عنوان کرد و آن کتاب در دست نیست؛ چون در شفاء می‌فرماید: من بعد از اینکه شفاء و تعلیقات بر آن را نوشتم و در شفاء اقوال و آرای مشاء را آوردم و خودم یک کتابی نوشتم که آرای خاص خودم را در آن کتاب آوردم و آن را به حکمت مشرقیه نام می‌برد. گفتند: یک نسخه‌اش در ترکیه موجود هست که هنوز به چاپ نرسیده و کتابی را که در شفاء اسم می‌برد که آرای خاص خودش و عقاید فلسفی و حکمی‌اش را در آنجا پیاده کرد، همین کتاب حکمت مشرقیه است. ولی در اینجا آنچه را یک انسان الهی و حکیم الهی می‌خواهد، عنوان کرد و همان طور که به عرض رساندم قاطبه عرفا بر این حرفند، حکمت متعالیه نیز بر این حرف است. و این سخن بسیار سنگین و شریف است و ایشان هم این سخن را به حسب فحوا می‌ستایند که، إِنَّ الْعَاقِلَ اللَّيْبِيبَ اِيْنَجَا سَخْنِ اَزْ حَدْسِ بَهْ مِيَانِ مِيْ اَوْرَدْ كِهْ حَرْفِ وَ مَطْلَبِ اِيْنِ اِسْتِ، شَيْخِ خَوْبِ پِيْشِ اَمْدَهْ وَ حَرْفِ خَوْبِيْ پِيَادَهْ كَرْدَهْ اِسْتِ، بِقُوَّةِ الْحَدْسِ، بَهْ قُوَّةِ حَدْسِ، كِهْ فَوْقِ مَقَامِ فِكْرِ اِسْتِ؛ يَعْنِيْ بَهْ اَنْتِقَالَ دَفْعِيْ وَ بَهْ هَوْشِ وَ نَبُوغَشِ يَفْهَمُ مِنْ كَلَامِهِ اَزْ كَلَامِ شَيْخِ چَهْ رَا مِيْ فَهْمِدْ؟ مَا نَحْنُ بِصَدْدِ اِقَامَةِ الْبَرْهَانِ عَلَيْهِ حَيْثُ يَحِيْنُ حِيْنَهْ مِنْ اَنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْدَاتِ الْاِمْكَانِيَّةِ وَ الْاِيْتِيَاتِ الْاِرْتِبَاطِيَّةِ التَّعْلِيْقِيَّةِ اِيْنِ مَعْنَا رَا بَرِ اَثْرِ نَدَاشْتَنِ لَفْظِ تَعْبِيْرِ مِيْ كُنِيْمِ كِهْ كَثْرَاتِ مَا سَوِيْ اِلَّهْ، هَمَّهْ وَ جُوْدِ حَرْفِيْ وَ رَابِطِ مَحْضِ وَ تَعْلُقِ صَرْفِ هَسْتَنْدِ، پَسِ اِيْنْهَآ هَمَّهْ رَوَابِطَنْدِ وَ وَجُوْدِ رِبْطِيْ وَ فِقْرِ نُوْرِيْ وَ اِمْكَانِ نُوْرِيْ دَارَنْدِ بَهْ اِيْنِ صَوْرَتِ كِهْ اَصْلًا مَرْتَبِطَنْدِ نَهْ اَنْكَهْ «شَيْءٌ لَهْ الْاِرْتِبَاطُ» بَاشْدِ. حَتِيْ بَهْ اِيْنِ گُوْنَهْ هَمِ نَمِيْ خَوَاهِيْمِ قَانَعِ شَوِيْمِ. مَسِيْ خَوَاهِيْمِ بَغُوِيْمِ رَوَابِطِ مَحْضَنْدِ «شَيْءٌ لَهْ الْاِرْتِبَاطُ» رَا هَمِ خِيْلِيْ نَمِيْ خَوَاهِيْمِ؛ مَثَلِ اِيْنْكَهْ بَفَرْمَايِيْدِ: بَاصْرَهْ بَرَايِ زَيْدِ «شَيْءٌ لَهْ الْاِرْتِبَاطُ»، بَهْ زَيْدِ مَرْتَبِطِ

است. این اندازه هم نه، اصلاً خود باصره و چشم زید، محض ربط و شأنی از شؤون زید است. ما می‌گوییم: کثرات چنین ارتباطی با وی دارند گزچه هر قوه‌ای از قوا عین زیدند و زید، یعنی همان قوا و قوا شؤون زید هستند و همه موجودات این چنین به اصل و قیوم خود، یعنی حق سبحان مرتبط هستند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^۱.

کثرات امور و شؤون واقعی هستند و نه اعتباری

می‌خواهیم بگوییم کثرات اعتبارات و شؤون واقعی هستند، و نه اعتبارات نیش غولی، زیرا که اعتبار دو گونه است: یک وقت آدم می‌گوید: $2 \times 2 = 5$ ، این مطلب و اعتبار نفسیت و واقعیت ندارد. اما در اینجا اعتباراتی‌اند که نفس الامر و واقعیتی دارند. پس کثرات اظلالی هستند که آیت اهلشان هستند لا استقلال لها بحسب الهوية که اگر استقلال داشته باشند دو وجود و چند وجود می‌شود، و این باعث استقلال وجود و وجوب هر کدام می‌شود. مفروضه خواستند جبری وارد کنند، ولی به تفویض افتادند، در حالی که راه ردّ جبری فراوان است، پس برای فرار از این غلط نمی‌توان به غلط دیگری افتاد.

شخص معتزلی به خدمت حضرت صادق علیه السلام رسید حضرت فرمود: سورة حمد را بخوان. وقتی وی به ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ رسید. حضرت فرمود این با «نحن مستقلون في أفعالنا» چطور می‌سازد^۲ در حالی که از اسرار نماز توجه انسان به مبدأ است تا همیشه در نظر وی باشد که «بِحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ أَقُومُ وَأَقْعُدُ». أقوم و أقعد اسناد به آن شخص دارد که دارای قیام و قعود است پس «بِحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ»؛ یعنی شخص استقلال

۱. فاطر (۳۵) آیه ۱۵.

۲. آیه الله حسن زاده، بحر الاثر، ص ۵۹. اسناد این حدیث را از میدی در فتح هفتم ناله شرح دیوان منسوب به امیر مؤمنان علیه السلام نقل کرده است.

ندارد. «ولا يمكن ملاحظتها» این وجودات امکانیه را نمی توان نگاه استقلالی کرد و ذاتشان را جدا در نظر گرفت، زیرا تابعیت و تعلق بالغیر مقوم آنهاست، و مراد از مقوم، معنای منطقی آن، یعنی جزئیت نیست، پس نداری عین ذات آنهاست: والفقر والحاجة عين حقائقها. این مرتبه از وجود مخلوق و ممکن هستند و نمی شود این احتیاج و فقر را از ایشان گرفت. امکان ندارد که ممکن باشد ولی فقیر نباشد لا أن لها حقائق علی خیالها عرض لها التعلق بالغیر، چنین چیزی صحیح نیست، چون که ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. ^۱ این تعلق و انتساب در «له» آن طوری که در عوامل ملامحسن خواندیم که لام برای ملکیت است «كقولك: الجبل للفرس»، نیست، بلکه این ملکیت، ملکیت واقعی است نه اعتباری بل هي في ذواتها محض الفاقه والتعلق، نتیجه حرف ما این است فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقیقة واحدة توابع این طوری و ملکیت این طوری نداریم. توابع جمع تابع است، ماهیت تابعه است فالحقیقة واحدة پس حقیقت یکی است، بعدها در آخر فصل از آن تعبیر به «فارده» می کند؛ یعنی یکی و یگانه و یکتاست. اوست و لیس غیرها، غیر این حقیقت موجود نیست، مگر الاشؤونها و فنونها و حیثیاتها و أطوارها و لمعات نورها و ظلال ضوئها و تجلیات ذاتها. منتها این تعبیر است که اینجا فرمود به جهاتی که الآن می فرماید که،

كل ما في الكون وهم أو خیال أو عكوس في المرايا أو ظلال

نه اینکه اینها هیچ چیز نباشد. اینها چیزی هستند، اما، همان طور که به عرض رساندم، گاهی انسان در مقام کثرت حرف می زند و بحث می کند، یک وقت هم در سیر و سلوک توحیدی آن حقیقت برای انسان پیش می آید، انسان هر چه بگوید اسم شریف عزیز و احد الاحد القهار اوست. کسی نیست که در این مقام بگوید: «أنا». در ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ ^۲ کسی جواب او را نمی دهد. اگر آن یوم ربوبی برای انسان قیام

۱. بقره (۲) آیه ۱۱۶.

۲. غافر (۴۰) آیه ۱۶.

کند؛ یعنی اگر آن «الیوم» که نور محض، و روشنی محض و یوم بروز و ظهور حقایق است، ظهور کند می بینید که تنها اوست. اینجا هم، چون به این صورت است می گوئیم یوم، یعنی معانی بروز و ظهور حقایقند. اگر آن یوم ربوبی قیام کند می بینید قاهر بلکه دولت اسم شریف قهار در چشم توحیدی سالک موخدا تجلی می کند. ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^۱، و البته مجاز قنطرة حقیقت می شود.

باید دانایی را به دارایی بدل کرد

آخوند سفارش می فرماید: این همه خواندیم و نوشتیم و یاد گرفتیم و اصطلاحاتی را انباشتیم و خیلی چیزها می دانیم، ما شاء الله کسکول اصطلاحاتیم، اما مقداری هم به راه بیفتیم و برنامه ای داشته باشیم که علاوه بر این مفاهیم و معانی باشد، زیرا به حلوا حلوا گفتن دهن شیرین نمی شود. خود آن واقعیت را هم بسچشیم که چطور اولیای دین ما در آن مرحله صحبت فرمودند و به ما هم فرمودند: به سوی ما بیایید. قریب یک نصف صفحه از کتاب های رحلی که ما داریم در این باره نصیحت می فرماید که وقتی انسان به راه افتاد سلطان عزت و اسم شریف العزیز و القاهر وقتی قیام کند آن یک حرف دیگر است

چو سلطان عزت علم برکشد جهان سر به جیب عدم درکشد

همه کثرات، درست هستند اما با این حال می بینید که خداست که دارد خدایی می کند و این حرف هایی که می شنویم و باید هم بشنویم کار دیگری باید کرد این خوب است، و آن خوب تر است. به قول آن آقا:

چون اویس از خویش فانی گشته بود آن زمینی آسمانی گشته بود

آسمانی گشتن حساب دیگر می خواهد، طوری هم نشود که به انتظار این بنشیند به سن من برسید که به کلی مزاج جواب کرده و دیر می شود. این شعر از دیوان جامی است:

كُلُّ مَا فِي الْكُونِ وَهَمُّ أَوْ خِيَالٍ أَوْ عَكْسٍ فِي الْمَرَايَا أَوْ ظِلَالٍ
 لَاحَ فِي ظِلِّ السُّوْيِ شَمْسِ الْهَدْيِ لَا تَكُنْ حَيْرَانَ فِي تَيْهِ الظَّلَالِ
 كَيْسَتْ أَدَمُ؟ عَكْسُ نُوْرٍ لَمْ يَزَلْ چَيْسَتْ عَالَمُ؟ مَوْجٌ بَحْرٍ لَا يَزَالُ
 عَكْسٌ رَاكِيٌ بَاشِدُ مِنْ نُورِ انْقِطَاعِ مَوْجٌ رَاكِيٌ بَاشِدُ مِنْ بَحْرِ انْفِصَالِ
 عَيْنِ نُورٍ وَبَحْرِ دَانَ مِنْ عَكْسٍ وَ مَوْجِ چُونِ دَوِييِ اَيْنِجَا مَحَالِ آمِدِ مَحَالِ

دویی ایشان، در آن حقیقت راه ندارد. این فرمایش را بر مبنای شریف حکمت متعالیه و عارف و حکمت مشاء تمام است، پس همه با هم متحدند؛ منتها این الفاظی که اینجا آورده بر طبق اصطلاح عرفانی است و خود همین کتاب را هم که داریم می خوانیم جمع بین مشاء و اشراق و عرفان کرده است. بارها عرض کردیم که آقایان اشارات و تمهید القواعد و فصوص را بخوانند و سپس به اسفار بیایند و یا حداقل تمهید القواعد خوانده شود. چون در اسفار جمع بین آرا کرده است، همان گونه که دیدید ایشان از شفاء و از دیگر عرفا نقل می کند، و خودش نظریات شریفی دارد که عنوان می کند و گاه گاهی اشاراتی به بطون و اسرار آیات و روایات می کند.

معنای خیالی چیست؟

باری این شعری را که از جامی در اینجا آورده از روی اصطلاح عرفانی فرمود: کل ما فی ال کون، باید به اصطلاح آشنا باشیم. آقایانی که تمهید القواعد خواندند می دانند که ابن ترکه در اوایل تمهید القواعد ابتدا بعضی از اصطلاحات اهل عرفان را پیاده کرد و بعد در شرح کتاب وارد شد، از آن جمله اصطلاحاتی که آورد «کون» است. ^۱ عارف و حکیم و فیلسوف می گوید: «کون»، ولی هر کدام از اصطلاح «کون» چیزی را اراده می کنند: آنچه را فیلسوف می گوید یک شعبه ای است از کون، و آنچه را عارف می گوید از اصطلاح فیلسوف وسیع تر است. عارف ما سوی الله را کون می گوید. از

۱. تمهید القواعد، ص ۱۸ - ۲۳، (چاپ اول، چاپ سنگی).

واجب که به در آمدیم عارف همه را از مفارقات گرفته تا عقول و ارواح و عالم عناصر به طور مطلق کون می گوید. ولی اصطلاح کون به زبان حکیم و فیلسوف در مقابل فساد است. کون و فساد، یعنی در عالم ترکیب و تلاشی راه دارد: **لِدُوا لِلْمَوْتِ وَأَبْنُوا لِلْخَرَابِ**.

پس عالم کون و فساد را هم از فلک قمر به بالا، یعنی بر اجرام علوی اطلاق نمی کنند. در مادون فلک قمر، یعنی عناصر اربعه، کون و فساد راه دارد. پس ترکیب، یعنی پیدایش نباتات، مثل درخت و برگ آوردن و گل کردن و شکوفه و چغاله و میوه دادن، که باز باد خزان همه را فاسد می کند. خلاصه در همه حیوانها و معادن و بزیها و بحریها کون و فساد جاری است. نقره، عقیق و فیروزه مرکبات هستند و پس از وجود فاسد می شوند. پس مراد حکیم از عالم کون و فساد حوادث مادون قمر است و حتی در اجرام علوی و کواکب این حرف را نمی آورند، به خلاف عارف که می گوید: کون، ما سوی الله است: **کل ما فی الکون؛ یعنی هر چه که در عالم امکان وجود است «وهم أو خیال»**. مراد از وهم أو خیال أو عکوس، مثل کلام آخوند است که فرمود: اینها اطوار و لمعات و نور و ظلال و تجلیات آن هستند، و همه در معنا یکی اند. مراد از وهم، قوه و اهمه به اصطلاح فلسفی، که مدرک معانی جزئی است، نیست.

جامی یکی از شرح فصوص الحکم است. و فصوص ۲۷ فص دارد و هر فص به یک موضوع خاص مربوط و آن موضوع خاص محور آن فص است و بقیه مطالب به محوریت آن موضوع و در پیرامون آن مطرح می گردند. در فص یوسفی راجع به رؤیا و منامات و خیال و ظلال آیه کریمه **«أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ»**^۱ عنوان شد و درباره ظل سخن گفت.^۲ کم کم بحث به تفسیر سوره مبارکه انخلاق و کلمه «الصمد» و نیازمندی و استناد و اتکای همه به او و صمدیت او برای همه کشیده شد، و فرمود:

۱. فرقان (۲۵) آیه ۴۵.

۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۲۳۳.

او «مصمودُ الیه» همه می باشد. همه محتاج به او هستند که «یسأله» به صورت فعل مضارع متدرج به تدریج ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ که آن به آن و دم به دم از او سؤال می کنند: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. چون آن فآن، ما سوی الله دست گدایی شان به سوی او دراز است و ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. در ادامه این آیه، که همه خدا خدا می کنند، فرمود: ما هم می گوییم: بسم الله، به همه روزی می دهیم، اشراق و تجلیات داریم، نگه دار ایشان هستیم و در شأن هستیم و خدای ایشان هستیم ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. این به معنای صمد که «مصمودُ الیه» همه هست، باز می گردد.

آن سخنان با اینجا از جهت لب و سر یکی است، و همان مطالب وجود صمدی در اینجا نیز هست، اگر چه در مقام تعبیر با هم تفاوت دارند. در هر صورت در فص یوسفی راجع به خیال سخن گفته و فرموده است: عالم خیال موهوم و متوهم است و همه و همند، نه وهم مدرک جزئیات که در کلام فیلسوف است. پس متوهم، یعنی خیال است و استقلال وجودی ندارد و وجود حرفی و ربط دارد. در معنای شعر صحبت کرده و راجع به خیال و ظل سخن گفته است و در این کتاب نیز بحث آن می آید «فتفتطن و تحقق ما اوضحته لك و اذا كان الامر على ما ذكرته لك».^۱

که فهمیدی ظل و خیال چیست و خیالات منامی و غیر منامی چیستند اکنون بدان که «الناس نيام»^۲ مردم در خوابند و خوابیده ها خیال می کنند که استقلال وجودی دارند. بعد که بیدار می شوند می بینند چنین نیست. همه از منشآت نفس خودش بوده است و از خود وی ریشه دو اندند، و از خود او سبز شدند. همه خودش بود، متکلم، مخاطب، قائم و جالس هر چه که دید، خودش بود و گفت و شنود گوناگون داشتند و

۱. الرحمن (۵۵) آیه ۲۹.

۲. شرح قصص، فص یوسفی، ص ۲۴۴، (چاپ سنگی).

۳. بحار الأنوار، ج ۵۰، باب ۳، ص ۱۳۴، ح ۱۵.

خیال، به همه صورت داد، ولی شخص، متوجه کثرت نبود. بعد که بیدار شد دید این همه خودش است و همه از منشآت او هستند. اینجا این طور است. هم بنده و جناب عالی در خوابیم. بیداری خیلی‌ها در حکم خواب است و نمی‌بینند که خداست دارد خدایی می‌کند و به معنای توحید نرسیدند، و بر این فکرند که این زمین و آن آسمان‌ها و آن ملک و آن فلک و یک خدای جدا در آن طرف‌های آسمان‌ها موجود است که از همه جدا و بریده است از آن بالا هم امر و نهی می‌کند و از دورادور با آهن ربایی همه را نگه‌داشته است. حتی شخصی از من پرسید و این طور گفت که، خدا از بالا آسمان‌ها و زمین را نگه می‌دارد؛ مثل اینکه آهن‌ربا براده آهن را نگه می‌دارد. در جواب چنین سؤال‌هایی باید چه گفت! به ویژه اگر در خیابان از انسان پرسیده شود! باری، «وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود». این موجود جدا از آن موجود و خدای سبحانه هم به طور جدا از آنها به بینونت عزلی، مورد توهم است، در حالی که «توحیده تمییزه عن خلقه»، و این معنی خیال است.^۱

«وهذا معنى الخيال». چرا خیال می‌گویند: «أي خيّل لك أنه أمر... خارج عن الحق». به گمان ایشان عالم، امری زاید و قائم بنفسه و خارج از حق است «وليس كذلك في نفس الأمر»، در حالی که در واقع این طور نیست، بلکه همه قائم به او هستند. مراد او از خیال این معناست. «فالعالم متوهم» و پشت سر فرمود: «هذا معنى الخيال». پس این «كل ما في الكون وهم أو خيال» همین وهمی که متوهم است همین معنی خیال است. پس معنی الخيال «خيّل لك» است. این مطابق اصطلاح کتاب است و خود جامی شارح فصوص است و بر مبنای فصوص حرف می‌زند. حرف‌هایش روشن است که اینها موهوم اسمی هستند که آدم خیال می‌کند معنای مستقل دارند، ولی مستقل نیستند، بلکه وجود ربطی دارند. به قول شیخ شبستری:

همه از وهم توست این صورت غیر که نقطه دایره است در سرعت سیر

۱. ضبط کلمه در لغت، «خیال» بر وزن سحاب است؛ ولی ما «خیال»، به کسر خاء، تلفظ می‌کنیم.

آتش گردان را که می گردانید دایره می بینید در خارج دایره نیست، دایره در تو پدید آمده است. بحث آن در اثبات حس مشترک شده است. این وهم و خیال که از شعر جامی آورده معنای آن این است، ولی بعضی از بزرگان و اعظام^۱ وهم را به وهم در اصطلاح روایات معنا کرده اند. مرحوم فیض در وافی عنوان فرمود که «اوهام» در روایات به معنای «عقول» است؛ مثلاً جناب امام باقر علوم اولین و آخرین - صلوات الله علیه - فرموده است: «کل ما میزتموه فی اوهامکم بأدق معانیه»^۲ ادق معانی مربوط به کلیات معانی است. پس «اوهامکم» در روایت یعنی «عقولکم». فرمود «کل ما فی الکون وهم» مربوط به عالم عقول و معانی کلیه و «أو خیال» مربوط به خیال و معانی جزئی است أو عکوس فی المرایا. مراد از عکوس و ظلال، وجوداتی هستند که عین روابط به حقند و حق به اضافه عرفانی به آنها مضاف است. پس وجود دارای حقیقت واحده است که ذات حق می باشد و دارای اظلال و اطوار و حیثیات و شؤون و اشعه و لمعات است. پس وحدت، حقیقی و کثرت، اعتباری است و در تعلیقه دیگر مراد از مرایا را اعیان ثابته ای که وجود را استشمام نکردند، دانست. پس اینها عکوسی در مرایا هستند که عکس نشان می دهند. أو ظلال که ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظُّلَّ﴾^۳ ظل قائم به ذی ظل و ذی الایه است، و نمی شود بین ظل و ذی ظل جدایی بیندازید. در پیرامون آن حرف هایی خوب دارد، لکن سخن درست همان معنای ماست و اگر وهم به معنای ادراک کلیه و عقول باشد به زحمت می افتیم.

واقمنا نحن... والمحبوب الغالی. ملا نصاب فرمود: غالی گرانقدر و رخیص ارزان.

... وعملنا فیه رسالة علی حدة جداگانه در این باره رساله نوشتیم که سئیناها بطرح

۱. ابن بزرگ، محمد اصفهانی است که در تعلیقه نسخه ای مخطوط چنین فرمودند.

۲. در شرح توحید به تحقیق نجفقلی حبیبی (ج ۲، پاورقی) چنین آمده است: «این حدیث از شرح مسألة العلم لتصیر الدین الطوسی، مسألة ۱۵، ص ۴۳ و جامع الأمرار، سید حیدر الأملی، ص ۱۴۲، نقلاً عن القسبات للمحقق الداماد، ص ۳۴۳، نقلاً عن الطوسی».

۳. فرقان (۲۵) آیه ۴۵.

الکونین، دو عالم. مفاد و خلاصه و عصاره رساله طرح الکونین این است که اگر آن سلطان توحید برای انسان قیام کند گویی مترنم به این حرف می شود، چون در این مرحله عالم نمی بیند با اینکه عالم هست، ولی وی عالم را نمی بیند گفتن یک چیز است و یافتن و چشیدن چیز دیگر. بابا فرج تبریزی می گوید:

فرج تا دیده بگشاده است چشم او بر جهان نیفتاده است

تا دیده بگشاد و بیدار شد و تا حرف شنید و تا استاد خدمت کرد و تا به راه افتاد و تا سلطان توحید برایش قیام کرده جهان را ندید. طرح کونین، یعنی دو عالم را طرح کند و کنار بگذارد. برداشتن عالم معنا ندارد و ممکن نیست عالم را بردارد، چون خداست دارد خدایی می کند، ولی آن معنای شریفی که این آقایان دارند چیز دیگری است، بلکه این طرح کونین بر می گردد به این معنا که،

دو عالم را به یک بار از دل تنگ برون کردیم تا جای تو باشد
هذا، ای خذ ذا؛ یعنی بگیر این را.

وقیل: تخصص الوجود فی السمکات أنما کان بإضافة إلی موضوعه خودشان اینجا حاشیه ای دارند. چه خوب است نسخه ها را از گوشه و کنار کتابخانه ها پیدا کنید، و از آنها استفاده کنید، زیرا اشاراتی که در گوشه و کنار کتاب ها هست برای انسان کار می رسد. به خط شریف خودشان فرمود: «القائل هو بهمنیار فی کتاب التحصیل». این خیلی برای آدم کار می رسد.^۱ همین اشاره ایشان سبب شد که به کتاب التحصیل رجوع کردیم دیدیم در صفحه ۲۸۲ عنوان فرمود و مرحوم آخوند عبارت ایشان را خیلی خلاصه کرد و دو سطر از آن را نقل کرد، در حالی که شاید اصل آن در آنجا یک صفحه و یا بیشتر باشد.

۱. مرحوم فیض، در کتاب وافی حدیثی را که آورده، در گوشه اش نوشته، که از کجا آوردم. حالا که کتاب دارد چاپ می شود باید عنوان و بیان شود تا کار اساسی باشد و وقت برای آن بگذاریم و کار علمی انجام دهیم. فرنگی ها خیلی زحمت می کشند و کار می کنند. ببخشید بدمان نباید، نفرمایید: چرا از آنها تعریف می فرمایید؟ خیلی خوب کار می کنند و در کتاب هایشان خیلی زحمت می کشند. بنده و جناب عالی چرا زحمت نمی کشیم! وقتی بعضی از کتاب ها چاپ می شود آدم رغبت به خواندن آن نمی کند.

ماده باعث تخصص وجود است*

وقیل: تخصص الوجود فی الممكنات... این سخن بهمینار در التحصیل^۱ است. فرمایش ایشان مثل فرمایش استادش شیخ‌الرئیس از فصل پنجم مقاله اولی الهیات شفاء است. حرف‌های امروز، گفتار بهمینار در التحصیل^۲ است که به وزان گفتار شیخ سخن می‌گوید که تخصص این وجود عینی به چیست؟ «تخصصه بماذا؟» تخصص و تعین واجب‌الوجود متشخص و متعین، که مبدأ همه تشخصات و تعینات است، به موضوع نیست، زیرا در واجب موضوع، یعنی حدود وجود، راه ندارد و آن باعث تعین در جواب نیست. گفته شد که حدود و ماهیات در ارواح و عقول، از کثرت و شدت سعه وجودی و نوریت ذاتی‌شان مندک است و در کنار وجود و نوریت آنها ماهیت نمودی ندارد، هر چه از عالم شهادت به باطن برویم می‌بینیم که زمان پراکنده و متدرج و متصرم و ممتد به روح زمان می‌رسد، و روح زمان، دهر است که جمع می‌باشد و وقتی بالاتر می‌روید می‌رسید به روح دهر که سرمد است و سرمد فشرده‌تر و جمع‌تر از دهر است و همین‌طور وقتی در سلسله وجودات بالا می‌روید می‌بینید که باطن هر مرحله، متن و جمع نسبت به ظاهر است. پس با آنکه در ارواح و عقول، ماهیات مندک است. و می‌دانیم که تا پای ماده در کار نیاید کثرت پیش نمی‌آید. انسان، واحد و حقیقت واحده است، ولی با در ارتباط قرار گرفتن با ماده، زید و عمرو و این و آن پدید می‌آید. پس تا ماده نباشد، کثرت نیست.

از طرف دیگر می‌فرمایید که ماورای طبیعت از ماده و مجرد عاری‌اند و این ماورای طبیعت و مافوق طبیعت عاری از ماده را به کثرت هم تعبیر

* درس بیست و نهم: تاریخ ۶۷/۹/۷.

۱. ص ۲۸۲.

۲. ص ۲۸۲ و ۲۸۶.

و به صورت جمع ارواح، و عقول و ملائکه و قوا می‌گویید. پس اگر مجردند کثرشان چگونه تحقق پیدا می‌کند پس سخن از کثرت با عدم حضور ماده چگونه سازگاری دارد؟

بهمینار می‌گویید: ما سوی الله ممکنات هستند و تخصصشان به موضوعاتشان است و چون اضافه می‌شوند، و اضافه انتسابی است که به آنها تخصص می‌دهد، پس موضوعات باعث تکثر می‌شود، و لذا اگر عقل در حدی قرار می‌گیرد و واجد مرتبه‌ای می‌شود. بودن در آن مرتبه، مقوم آن مرتبه می‌باشد و مرتبه «کالمقوم» بوده و معنای توفیقی بودن اسمای تکوینی مطابق علم عنایی حق همین است که هیچ چیز از موطن خود به در نمی‌رود؛ «سنة الله» است، و سنة الله علم محض است ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^۱ و نمی‌شود آن را از جای خود به در آورید، زیرا باعث تغییر و تبدیل سنة الله می‌شود و ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^۲ یعنی ممکن نیست چیزی را از جایش برداشت و آن را به چیز دیگری تبدیل کرد و هیچ گونه تغییر و دگرگونی‌ای در آن ممکن نیست. این هست و لیس الا: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^۳. این مراتب به منزله مقوم این موجودات است و این وجودات با اضافه به موضوعات تقوم و تحقق پیدا کردند. این وجودهای معلول، که علت بالای سر ایشان است، اضافه پیدا می‌کنند و اضافه همانند اضافه اعراض به موضوعات ایشان نیست، زیرا که در اضافه عرض به موضوع، موضوع تحقق دارد و حجر و جدار متحققند و این عرض بر موضوع متحقق اضافه می‌شود و حتی تبدیل پیدا می‌کند؛ جوهر مثلاً سیب که رنگش سبز است بعداً سرخ و گیاه رنگش عوض می‌شود. پس در این گونه عوارض، عارض بر موضوع متحقق می‌نشیند، و عرض در کنف موضوع تحقق پیدا می‌کند، ولی در محل بحث، که

۱. احزاب (۳۳) آیه ۶۲.

۲. فاطر (۳۵) آیه ۴۳.

۳. قمر (۵۴) آیه ۵۰.

وجود دارای موضوع می شود، این سخن را نمی گوئیم. اگر وجود عارض و اضافه به موضوعش، یعنی ماهیت می شود، نه این است که موضوعش مثل جدار تحقق دارد و عرض بر روی آن می آید و به او متکی می شود و در کنف او قرار می گیرد، بلکه عرض مرتبه نازله جوهر و دامنه وجودش و ساحل جوهر می شود. پس تحقق عرض پس از تحقق جوهر و با تخلل «فاء» صورت می گیرد، ولی در عروض وجود بر ماهیت نوعی دیگر از اضافه و انتساب تحقق می یابد و موضوع عرض، یعنی ماهیت، وجود باز و وسیع را محدود می کند و تخصص و تشخیص و تعیین می دهد و آن را از موضوع دیگر ممتاز می سازد و در همان حد و همان مرتبه و مقام نگری دارد.

آن گاه مثالی می زند که جوهری مثلاً سنگ پس از حرکت هر لحظه نسبت به اعراض خود دگرگون می شود، در این حرکت «این» او عوض می گردد، چنانکه «متی» زمان شیء می باشد و نسبت شیء هر لحظه با زمان عوض می شود، در حالی که اینجا هرگز انتساب به وجود عوض نمی شود، بلکه موضوع و ماهیت به نفس همین عرض متحقق می شود پس این فرمایش، با این معنایی که ما کردیم که دغدغه ای هم ندارد، ولی آخوند می فرماید: این فرمایش «لیس بسدید؛ محکم نیست». پس با آنکه فرمایش شیخ در تعلیقات را آورد و کلام بهمینار در التحصیل را برای تأیید فرمایش خویش نقل فرمود، و این سخن ادامه همان سخنان مورد پسند آخوند است، ولی در اینجا می فرماید این سخن سدید و محکم نیست. معلوم می شود که آخوند به گونه ای دیگر آن را معنا کرد، و ما آن طور معنا نمی کنیم.

وقیل: تخصص الوجود فی الممكنات انما کان بإضافته إلی موضوعه و این راست است، منتها به این بیان که لا أن الإضافة لحقته من خارج. ما داریم معنای درست عبارت را بیان می کنیم. این گونه که آخوند معنا می کند ما عرض نمی کنیم. بعد می رسیم به فرمایش جناب آخوند که چگونه به صورت دیگر برداشت می کند، در حالی که برداشت از عبارت بهمینار آن طور نیست، بلکه آن است که الآن معنا می کنیم و

زحمتی هم ندارد «انما كان بإضافة إلى موضوعه». موضوعش همان ماهیات و حدودش در موطن خاص خویشند که در آن متوقف و آن حدود و موطن به منزله مقوم او هستند «فإن» دلیل بهمینار است برای اینکه تخصص وجود به اضافه به موضوع هست فإن الوجود ذا الموضوع وجودی که دارای موضوع هست، جناب آخوند عبارت را برگردانده، نه اینکه عبارت خلاف مقصود را افاده دهد، زیرا در عبارت بهمینار «فإن الوجود المعلول» بود و آخوند ذا الموضوع کرد. ذو الموضوع، یعنی وجود معلول، اما آن وجودی که «ذوالموضوع» نیست، واجب الوجود بالذات است. پس عبارت نقل به معنا شده است و اشکالی نیست. فإن الوجود ذاالموضوع عرض این عرض مقابل جوهر نیست، بلکه «إن الوجود عارض الماهية» مراد است که در وعای ذهن، عروض وجود بر ماهیت شده است، چون که وجود مقوم جوهر است وکل عرض، فإنه متقوم بوجوده في موضوعه که وقتی ما بنخواهیم این وجود عارض به ماهیت را به تحلیل عقل ببریم می‌گوییم این وجود که باید عارض ماهیت شود تقوم آن به خود این وجود است. در همه جا عرض به وجود، به موضوع قیام دارد: «کل عرض، فإنه متقوم بوجوده في موضوعه». نتیجه حرف ما «فوجود کل ماهية» در اینجا موضوع ماهیت شده است و لفظ را از موضوع به ماهیت برگردانیم فوجود کل ماهية متقوم بإضافة إلى تلك الماهية. این حرف بهمینار از استادش شیخ است که مراتب «کالمقوم» است و آنها متقوم به این مراتبند لا كما يكون الشيء في المكان؛ یعنی همانند اضافه اعراض به موضوعات مثل اضافه شیء به مکان نیست که هر کدام از آن دو مستقل است و یکی عارض بر دیگری می‌شود و قابل نقل و انتقال و تبدیل است، بلکه همیشه این عرض با ماهیت توأم است و هرگز تغییر و تبدیل در آن راه ندارد. اضافه‌ای مخصوص در اینجا صورت می‌گیرد که مضاف الیه، یعنی ماهیت، به مضاف، یعنی عرض، تقوم پیدا می‌کند، پس عرض مقوم است و معروض متقوم فإن کونه في نفسه غير كونه في المكان، ولی در اینجا نمی‌توانید بفرمایید: «کونه في نفسه غير كونه في

موضوعه». اینجا می‌خواهیم بگوییم به خود این موضوع تکون پیدا می‌کند، و عقل اول و اجرام عالیه و زمین و آسمان می‌شود و نمی‌توان این اضافه را از او برداشت و ما داریم به این اضافه وجودات را تخصص می‌دهیم که گویی این اضافات مخصص او هستند، چنانکه در خیلی از نسخه‌ها و از جمله همین اسفار، که بنده تصحیح کردم، مخصص هستند، ولی خیلی از کتاب‌های چاپی، تخصص است. در التحصیل عنوان بحث تخصص و در خیلی‌ها امتیاز و تعیین است. و البته مراد از همه تعبیرات، یک چیز است، چنانکه در ابتدا بیان کردیم. بحث این بود که مخصص وجودات به در یک مرتبه نفس هویت و انیت است و آن حق سبحانه است که ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾^۱ و از آنجا که به در آییم وجودات به موضوعات تکثر پیدا می‌کنند.

این بود کلام بهمینار، که همانند استادش بوعلی سخن گفت. جناب آخوند می‌فرماید: این حرف محکم نیست لیس بسدید. چرا؟ ما معنایی کردیم که مطابق با مبنای آخوند بود، ولی خود آخوند این گونه معنا نمی‌کند و می‌فرماید: فَإِنْ كُنَّ الْعُرُضُ فِي نَفْسِهِ... ایشان می‌فرماید: شما چرا نسبت وجود به این موضوع‌ها را همانند عرض به معروض گرفتید و آن را به موضوعات نسبت دادید، در حالی که چنین نیست، بلکه تشخیص این موضوعات به این وجود هست؟ حضور شما گفتید وجود نسبت به آنها در حکم عرض به موضوعات است؟ پاسخ ما به آخوند این است که، خود شما کلام شیخ در تعلیقات را به همین گونه نقل کردید و خودتان نیز به آن گونه سخن گفتید، و عرض را به آن معنا نگرفتید پس این اشکال بر بهمینار وارد نیست.

لكن الوجود ليس بالقياس إلى موضوعه كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها، فإنه ليس هو، یعنی وجود «کون شیء غیر الموضوع»؛ یعنی چنین نیست که وجود چیزی غیر از موضوع باشد. جواب ما آن است که مگر بهمینار چنین گفت که کون شیء غیر الموضوع، بلکه بهمینار گفت: چگونگی تحقق وجود با موضوعش همان نحوه

تشخص وجود است. پس چرا بهمینار در عبارت گفت: «لا كما يكون الشيء في المكان»؟ این عبارت را برای دفع همین توهم گفت که عرض به موضوعش تقوم پیدا می‌کند، ولی وجود به ماهیت تقوم پیدا نمی‌کند فانه لیس هو کون شيء غیر الموضوع؛ این چنین وجودی عین وجود وی فی نفسه نیست؛ مثل همه اعراض. این رد آخوند صحیح نیست. مگر بهمینار چنین گفته بود؟ بلکه ایشان هم از این دو قسم دوری جست. پس اگر وجود عارض ماهیت است، در عین حال ماهیت به همین وجود متقوم است بل الوجود نفس کون الموضوع لا کون شيء آخر له این سخن دنباله اشکال است. ما می‌گوییم ایشان هم این سخن را نگفت، بلکه گفت به نفس این موضوع تقوم و تشخص پیدا می‌کند.

كما أن النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء للجسم. مثال خوبی می‌فرماید؛ یعنی نور قائم به جسم، عین ظهور جسم است نه ظهور، امری برای جسم است.

در جواب می‌گوییم: جناب آخوند! این سخن درست است، ولی شما با که دعوا دارید؟ نور اقتضای ظهور دارد و باعث اظهار دیگران می‌شود و ظلمت مقتضای اختفاست و باعث اخفای دیگران می‌شود. و همین‌طور نور خود ظهور است و دیگران را اظهار می‌کند، چنانکه ظلمت خودش مخفی است و دیگران را می‌پوشاند، پس جسم مخفی با آمدن نور اظهار شده است. چنین نیست که نور یک چیز و ظهور جسم چیز دیگر باشد، افتادن نور بر جسم همان ظهور جسم است. اینجا هم افتادن نور وجود بر ماهیت، نفس ظهور ماهیت است نه اینکه باید چیز دیگری بوده باشد که ما بگوییم وجود یک چیزی و ماهیت یک چیزی و این به آن اضافه شده است که این کلام آخوند «ففرق» همان نتیجه فرمایش بهمینار است.

ففرق إذن بين كون الشيء في المكان که بهمینار در آنجا فرموده بود: «لا كما يكون الشيء في المكان». خود شیء تقرر و تحقق دارد و در مکان بودنش امر خارج از ذات

اوست و کون الشيء في الموضوع در بحث مانحن فيه خودمان می باشد که «کون الشيء في الموضوع»؛ یعنی وجود در ماهیت همانند شیء در مکان نیست. شیء در مکان، موضوع مستقل و موجود است که دارای عرضی می گردد، ولی در اینجا یک چیز تحقق پیدا می کند نه دو چیز، و آن تحقق ماهیت است و فرمایش بهمنیار هم همین است. پس اشکال آخوند که فرمود: «لیس بسدید» کجاست و هو المفهوم من کلام القائل المذكور.

ثم فرق آخر أيضاً این فرق را از تعلیقات شیخ نقل می فرماید و به دنبال آن گفتار بهمنیار را تأیید می آورد. تأیید بهمنیار دنباله فرمایش بهمنیار در اینجا است، ولی بین «کون الشيء في الموضوع» و بین نفس کون الموضوع» فرق است. البته این جمله با جمله قبلی فی الجملة فرقی دارند، ولی به هم نزدیک ترند. نصّ علی هذا الشيخ الرئيس فی التعلیقات، حیث قال: الآن پیش از اینکه عبارت شیخ را از تعلیقات بخوانیم «بین کون الشيء في الموضوع» مراد از این، اعراض و موضوعات آنهاست و «بین نفس کون الموضوع» در بحث مانحن فيه و وجود موضوع و وجود ماهیت و تحقق آن مراد است و شیخ هم همین را می فرماید «وجود الأعراض...». مراد اعراض متعارف نه گانه است که قسیم جوهرند. عرض جدای از جوهر نیست، بلکه عرض نشان دهنده جوهر و تحقق و تقرر آن. این است که اعراض لیه و ساحل جوهرند و جوهر به اعراض تشخیص می یابد، و زید و عمرو به اعراض از یکدیگر تشخیص دارند، با آنکه هر دو انسان هستند. پس موضوعات اعراض، جواهرند سوی أنّ العرض الذي هو الوجود. اکنون شیخ هم وجود را عرض دانست، ولی آیا این عرض همان عرض است؟ چنانکه بهمنیار هم گفت: عرض، یعنی وجود نسبت به موضوعش. پس مراد وی عرض در مقابل جوهر نیست. لذا گفت: «لا كما يكون الشيء في المكان». پس بهمنیار سخن استاد خود را گفته است بنابراین وقتی سخن از عروض و وجود بر ماهیت می گوئیم در مقام تحلیل است لذا مرحوم حاجی فرمود: «إن الوجود عارض الماهية».

پس این عرض با آن اعراض مقابل جوهر تفاوت دارند چرا؟ «لحاجتها»، یعنی حاجت اعراض إلى الوجود. جوهر و عرض همه حاجت به وجود دارند، و همه به رزق وجود مرزوقند وگرنه اینها قرار و دوام و بقایی ندارند «حتی تکون» تا آن اعراض موجود باشند «موجودة» و از آن طرف استغناء الوجود عن الوجود دیگر وجود به وجود احتیاج ندارد، و عرض به وجود احتیاج دارد. این وجودی که خودش عرض به این معناست به وجود دیگر احتیاج ندارد، چون که خودش نفس وجود می‌باشد و اینها که در ظلمت مختفی‌اند به نور احتیاج دارند تا هویدا شوند، اما خود نور به نور احتیاج ندارد تا خودش را نشان دهد، خواه نور حسی باشد، و خواه غیر آن از انوار دیگر

چراغ شمس کو روشن بود نه از فتیله و پنبه و روغن بود

پشتوانه و واقعیت نور این آفتاب تا به نور آن شمع و چراغ موشی نور وجود است. اگر نور وجود نباشد این انوار حسی خود را نشان نمی‌دهند، اما در مقام تنزیل اگر موجودات و اشیای کذایی بخواهند خود را نشان دهند نور می‌خواهند، ولی خود نور در ظهورش به نور احتیاج ندارد و استغناء الوجود... نفس وجود موضوعه. مراد از «موضوعه»، یعنی موضوع وجود چیست؟ مراد ماهیت است که تشخیص پیدا می‌کند و نفس کون وجود است «و غیره من الأعراض» با اینکه عرض بودن آنها با عرض بودن وجود خیلی تفاوت دارد، زیرا دیگر اعراض غیر وجود وجوده فی موضوعه وجود ذلك الغير، یعنی وجود آن اعراضی که غیر وجودند وقتی در موضوع وجود پیدا کنند، وجود همان عرض و همان غیر است و در وجود برای ماهیت، وجود خود ماهیت است. ضمیر «وجوده» در «و غیره من الأعراض وجوده» به غیر بر می‌گردد و غیر با «من الأعراض» بیان شده است، به همین جهت مذکر است. پس وجود در تحقق در موضوع خود، به وجود دیگر احتیاج ندارد، اما غیر این عرض، یعنی غیر این وجود، که اعراض دیگرند، وقتی می‌خواهند به موضوعشان تعلق پیدا کنند، احتیاج به وجود

دارند. بیاض که می خواهد در موضوعش تحقق پیدا کند باید وجود ذلك الغير باشد؛ یعنی وجود این بیاض باشد تا در موضوع تحقق پیدا کند، ولی در عروض وجود به ماهیت نمی فرماید؛ وجود وجود، اما در عروض بیاض به موضوع می فرماید: بیاض وجود می خواهد، ولی در وجود، وجود نمی خواهد. پس غیر، اعراض شده است. علت نیاز اعراض به وجود آن است که اعراض مثل بیاض، نفس وجود نیستند؛ بیاض باید وجود بگیرد که بگوییم: عارض موضوع است. اما وقتی وجود می خواهد بر ماهیت عارض شود لازم نیست که وجود بگیرد تا به ماهیات عارض شود، زیرا خودش وجود است.

خود جناب ایشان اینجا حاشیه کوتاهی دارند. می فرماید: مراد از «وجود ذلك الغير» زیر «ذلك الغير» نوشتند: «أي غير الموضوع»، یعنی آن گیری که اول گفت: غیره من الأعراض و اعراض غیر موضوع هستند پس اینهایی که غیر موضوع هستند؛ یعنی اعراض اولاً، احتیاج به وجود دارند، آن گاه عارض بر موضوع می شوند اما در وجود چنین نیست.

عده‌ای به غلط شیخ را قائل به اعتباریت وجود می‌دانند

وعلی هذا يجب أن يحمل سخن شیخ در اینجا بسیار خوب بود که وجود خودش اصل در تحقق است و اگر بخواهد متحقق شود و در موضوع بنشیند، وجود نمی خواهد اما غیر وجود، از اعراض دیگر وقتی عارض موضوعات شوند وجود می خواهند. پس وجود اصل در تحقق است بنابراین نتیجه گیری می شود «وعلی هذا»؛ یعنی بنابر اینکه «كون الوجود أصلاً أصيلاً يجب أن يحمل أيضاً». این استفاده جناب آخوند از کلمات شیخ در اصالت وجود بود، ولی دیگران متوجه گفتار شیخ نشدند، و گمان کردند که شیخ و مشاء به اعتباریت وجود قائلند، و این سخن وزین که، اعراض در تعلق به موضوع، وجود می خواهند: بیاض موجود می تواند تعلق به

موضوع بگیرد، و نه بیاض معدوم، ولی این سخن در باب وجود نمی آید، یعنی وجود در تعلق به موضوع و ماهیت خود نیازی به وجود ندارد. پس با این سخن زیبا و صریح باز عده‌ای شیخ را قائل به اعتباریت وجود می‌دانند، اکنون در صدد ردّ و هم این عده است پس «علی هذا» بر همین اصالت وجود باید فرمایش شیخ حمل شود. بنابراین شیخ همانند دیگر استوانه‌های مشاء و حکمت متعالیه و قاطبه اهل عرفان و اشراقیون، قائل به اصالت وجود و یا حق می‌باشد. با آنکه بهمینار هم همین سخن استاد خود را می‌گوید، معلوم نیست چگونه آخوند با این کلمات به بهمینار می‌گوید: سخن وی سدید و محکم نیست. تعجب آن است که بهمینار حرف شیخ را می‌زند، ولی حرف بهمینار پذیرفته نمی‌شود و حرف شیخ مورد قبول است. انسان، حیران می‌ماند! التحصیل بهمینار، تلخیص التقاطی از شفاء است و مباحث مشرقیه هم تلخیص شفاء، جز آنکه مباحث مشرقیه تقریری دیگر می‌باشد و تصرفاتی در آن کرده است.

وعلی هذا يجب أن يحمل أيضاً لا علی ما فهمه قوم من الحمل علی اعتباریة الوجود که گفتار شیخ را حمل بر اعتباری بودن وجود کردند و کونه امرأ انتزاعياً مصدریاً. از کلمه وجود در کلام شیخ معنای مصدری انتزاعی را برداشت کردند، پس این جمله «لا علی ما فهمه» جمله معترضه‌ای است که در اثنا واقع شده است.

وعلی هذا يجب أن يحمل أيضاً... ما ذکره فی موضوع آخر من التعلیقات وهو قوله: فالوجود الذي للجسم حالا دانستیم که تقوم وجود در ممکنات به موضوعاتش است، و به نفس تحقق وجود، آن موضوع متحقق است، و دوگانگی و امتیاز بین آنها نیست، و دانستیم که اعراض قسیم جوهر چنین نیستند، اعراضی که باید عارض جوهر شوند ابتدا باید موجود شوند و بر آن گفته شود: «اعراض موجوده»، یعنی اعراض، وجود گرفته و ذالوجود شدند، همان گونه که جسم ابیض می‌شود. پس تفاوت جسم موجود است با جسم ابیض است، چیست؟ عروض وجود بر جسم که باعث

تشخیص موضوع است به نفس خود وجود و به جعل واحد و کون واحد است، و وجود دیگر نمی خواهد، اما در جسم ابیض تنها بیاض و جسم کافی نیست، بلکه یک رابط هم می خواهد و آن وجود بیاض است. پس در جسم ابیض است نه تنها خود بیاض، بلکه وجود بیاض باید اضافه شود، زیرا اگر بگویید در، جسم ابیض است، بیاض اضافه شده است شخص می پرسد: مراد بیاض ذهنی است و یا خارجی؟ پس وجود خارجی بیاض باید ضمیمه شود، ولی در موجودیت جسم، چنین سؤالی جا ندارد. حالا مثال فراوان است، هر عرض در اضافه به موضوعش یک نحوه است، جز وجود که به نفس کینونت و تحقق همین وجود عارض موضوع متحقق می شود «قالوجود الذي للجسم هو موجودیة الجسم». به همین جعل واحد و حقیقت واحده عروض انجام می شود و دیگر وجود وجود لازم نیست لا کحال البیاض والجسم. اینجا عرضی است که واسطه می خواهد و واسطه باید وجود باشد فی کونه ابیض، لأن الأبیض لا یکفی فی البیاض والجسم؛ یعنی لا یکفی فیهِ صرف البیاض والجسم، بلکه باید به رابط هم باشد، اما وجود جسم که بخواهد تحقق پیدا کند ثالث نمی خواهد، چون خودش وجود است.

وقال تلمیذه فی کتاب التحصیل: نحن إذا قلنا کذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام وجود عام در ذهن است، اما از وجود عام که در رفتم بحث این است که این وجود عام، دارای عینیت است بل یجب أن یتخصص کل موجود بوجود خاص در موضوعات خودشان والوجود إما أن یتخصص... بها یصیر الشیء موجوداً. چه بسیار خوب! اولی باطل است، چون اگر تخصص وجود عام به فصل باشد وجود عام جنس خواهد بود؛ مثل تخصص حیوان به فصل. در این صورت حیوان با ضمیمه فصل تحقق یافته است و هر کجا وجود خارج تحقق یابد مرکب می شود، و از جمله موجودات واجب الوجود است، و ترکیب در واجب باطل است و چون منفصله حقیقه تشکیل دادیم قسم اول باطل شد، پس قسم دوم محرز است. بنابراین وجود مطلق، یعنی

وجود عام از معقولات ثانیه است و جنس مقوم افرادش نیست و جمله فیکون الوجود المطلق علی هذا الوجه جنساً به همین اشاره است. او یکون الوجود العام من لوازم معان خاصه این شق صحیح است؛ معانی حقایق، ماهیات موجوده است. این وجود عام به نحو تشکیک بر همه معانی و حقایق و کثرات عارض می‌گردید بهیچ‌یک از این معانی موجوداً به این معانی خاصه، شیء موجود می‌شود. پس به این معنی خاص ارض و سماء و هذا و ذاك پدید می‌آید و اکنون وجود عام را بر اینها حمل می‌کنیم. پس حمل وجود عام بر این کثرات موجودات متحقق به این معانی خاصه، یعنی وجودات تخصص یافته به موضوعاتشان، به تشکیک است. پس از این وجودات تخصص یافته به موضوعاتشان، یک معنای عامی اعتبار می‌کنیم که معنای وجود عام است نه به نحو جنسی، بلکه به نحو امر اعتباری عقلی و بر همین معانی خاصه به تشکیک حمل می‌کنیم.

وقال فيه أيضاً: وكل موجود ذي ماهية أي ذو موضوع فله ماهية حدّ پیدا کرده فیها در این ماهیت صفة، یعنی صفتی در این ماهیت است که این صفت وجود است.

توجیه کلام الشیخ إلی غیر ما هو المشهور لدى الجمهور*

أقول: ولا یغرنکم قوله فیما بعد... در هر فن و رشته علمی، قواعد و ضوابط و اصول و امهات کلی است که اگر از ارباب آن فن که اهلیت دارند و استاد آن فن هستند و کلام ایشان حجت است. سخنی منافی با آن اصول و امهات دیدیم، به ناچار باید امهات را اصل قرار داده و این سخنان به ظاهر منافی با آن امهات را توجیه کرد؛ مثلاً اگر در علم ادب قاعده‌ای پیاده شد و درباره غیر منصرف چنین گفته شد که غیر منصرف تنوین نمی‌گیرد، اما شاعری اصیل، که سخن وی حجت است، در جایی کلمه غیر منصرف را تنوین داد، ما از اصول و قواعد کلی، یعنی تنوین نگرفتن غیر منصرف، دست بر

نمی‌داریم، بلکه شعر را توجیه می‌کنیم و می‌گوییم: ضرورت شعری مقتضی تنوین در این مورد خاص بوده است، نه آنکه قاعده کلی از بین برود. در اینجا نیز از عبارات شیخ نقل، و استفاده کردیم که شیخ، وجود را اصیل می‌داند و از تعلیقات و مباحث شاهد آوردیم که وی قائل به اصالت وجود است و این سخن؛ همان سخن مادر اصالت وجود بود جز آنکه اکنون به عبارتی برخورد کردیم که بر خلاف آن اصول کلی است. پس فریب ظاهر عبارت شیخ را نخور و او را قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود ندان، چنانکه عده‌ای چنین پنداشتند. پس طبق اصل اصالة الوجود این عبارت را توجیه می‌کنیم. ما عبارت مرحوم شیخ را طبق برداشت مرحوم آخوند معنا می‌کنیم بعد خود یک معنای دیگر ارائه می‌دهیم و می‌بینیم معنای ما خیلی سر راست‌تر از معنای آخوند است. جناب آخوند در اینجا عنوانی دارند: «توجیه کلام الشيخ إلى غير ما هو المشهور لدى الجمهور». «اقول: ولا يفرّتك». خوب بود که متفرعاً بر این مطلب، به جای «واو»، «فاء» باشد. حالا که دانستید وجود اصل در تحقق است و این ضابطه و قاعده کلی را باید حفظ کرد و اگر عبارتی بر خلاف این اصل وجود داشت، باید تثبیت داشت و در رد و قبول حرف شیخ زود شتاب نکرد. در اشارات^۱ به عرض رساندیم که شیخ فرمود: هر گاه در قبول و رد کسی آنچه می‌شنود سرعت کند از فطرت انسانیت منسلخ است. انسان، انسان برهان و دلیل است. بگذار چانه را عقل بگرداند، نه هوا و خیال. پس در رد و قبول نباید سرعت داشت، بلکه باید «لا» و «نعم» را عقل بگوید. «ولا يفرّتك قوله فيما بعد» که فرمایش شیخ باشد: إذا قلنا وجود كذا وقتي گفتیم وجود این شیء، یعنی وجود زمین و فلک و ملک و شجر فانما نعني به موجوديته؛ موجودیت آن شیء مراد ماست. ما که می‌گوییم وجود کذا، مراد موجودیتش است. این موجودیت مصدری اعتباری نیست. عده‌ای از این تعبیر

۱. ر.ک: شرح اشارات، نمط ۱۰، فصل ۳۱؛ الاسفار الاربعه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۵۸۸ و

شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۲۰۵.

چنین برداشت کردند که شیخ، وجود را اعتباری می‌داند، زیرا از وجود به موجودیت تعبیر کرده است، گرچه ظاهر عبارت گول زنده است. عبارت ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الأعيان لكان را به وفق برداشت جناب آخوند معنا می‌کنیم. این «ما» را ایشان به معنای وجود عام مفهومی می‌زند و ضمیر «لکان» را به «وجود» بر می‌گرداند «ولو كان الوجود ما» آن مفهوم عام موجودیت که «به يصير الشيء في الأعيان»؛ یعنی اگر وقتی شیء در خارج تحقق یافت موجودیت و مفهوم عام وجود از آن انتزاع شود «لکان»، یعنی وجود یحتاج إلى وجود آخر پس وجود به وجود دیگری نیازمند می‌شود در این صورت تسلسل می‌شود فیتسلسل. اگر چنانچه معنای «وجود کذا» مفهوم عام باشد؛ یعنی مفهومی که در خارج تحقق ندارد پس باید در خارج امری باشد که این شیء به آن متحقق شود تا از آن مفهوم عام اعتبار شود در آن امر هم وجود اعتباری است. پس باید چیزی باشد که آن امر به آن چیز موجود و مفهوم عام مزبور از آن انتزاع شود. پس تسلسل لازم می‌آید، از این رو نمی‌توان گفت این وجود موجودیت چیزی است، و خود آن در خارج متحقق نیست، بلکه چیزی در خارج متحقق است که این وجود از آن انتزاع می‌شود. این مطلب صحیح نیست، زیرا تسلسل لازم می‌آید. فإذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الأعيان نه، «لو كان الوجود ما به يصير الشيء»؛ یعنی «نفس ما به يصير الشيء» نگوید، بلکه «نفس صيرورة الشيء» بگویید. پس «ما به»، یعنی مفهوم عام وجود اعتباری مفروض، که در دو سطر بعد آخوند، خودش از آن به مفروض تعبیر می‌کند. این فرمایش شیخ بود. آخوند می‌فرماید: این جمله شما را فریب ندهد. «لا يفرنك» چرا؟ فإن مراده من الموجودية، یعنی این موجودیت که شیخ در عبارت آورد و دیگران از این کلمه گول خوردند لیس المعنى العام الانتزاعي المصدرى اللزوم للوجودات الخاصة کسی از این موجودیت ظاهر عبارت گول نخورد و بگوید: مراد از این موجودیت معنای عام است. اعتباری است که لازم وجودات خاصه است. مراد از وجودات خاصه موجودات واجب و ممکنند. اکنون اگر این مراد

شیخ نیست پس مراد وی از موجودیت چیست؟ بل المراد منها صرف الوجود مراد از آن صرف وجود است که در عبارت دیروز، در نتیجه گفت: «فإذن الوجود نفس صيرورة الشيء» پس این صرف وجود است که الذي موجودیته بنفسه، موجودیت صرف وجود به خودش است نه چیز دیگر. اگر مراد مفهوم عام وجود است می دانید که تا موجودی نباشد مفهوم عام وجود اعتبار نمی شود. اگر کسی در نظام هستی تنها خودش موجود بوده باشد در این صورت مفهوم وجود را از خودش اعتبار می کنیم و اگر دیگران نیز هستند از آنها هم اعتبار می شود. پس اعتباریات منشأ و انتزاعیات منتزع و موضوع می خواهند. اینکه و موجودیة الماهیة به ماهیت به وسیله وجود تحقق پیدا می کند و وجود به نفس خود متحقق می شود نه به امر دیگر از این رو فرمود: لا بامرٍ آخر غیر حقیقة الوجود به تصیر موجوده نه اینکه وجود به چیز دیگری غیر از حقیقت وجود متحقق شود. «به» به «امر آخر» بر می گردد. فعبر جناب شیخ عنه از این صرف الوجود بنفس صيرورة الشيء في الأعيان وعن ذلك الأمر الآخر المفروض «وعن ذلك الأمر» عطف بر «عنه» است؛ یعنی «وعبر عن ذلك الأمر الآخر المفروض»؛ یعنی شیخ از آن امر آخر به بما به بصیر الشيء في الأعيان تعبیر کرده است. مراد از آن امر آخر مفروض، معنای عام انتزاعی است که از هویات خارجی اعتبار می شود؛ یعنی از فلک و ارض، زید و فرس، که وجودات خاصه اند، این مفهوم عام را انتزاع و بر آنها حمل می کنیم.

پس مراد از نفس وجود هویت خاصه صرف وجود نیست، زیرا این وجود خارجی در مقابل مفهوم می قرار دارد که آن وجود عام بر او صادق هست؛ یعنی می توان از این وجود خارج، آن مفهوم عام مفروض را اعتبار کرد، چرا این جور توجیه فرمودید؟ جواب آخوند این است که، ما نمی توانیم از آن اصول دست برداریم و چون شیخ به اصالت وجود قائل است پس برای اجزای کلام وی ناچار از این توجیه هستیم لتلائم أجزاء کلامه سابقاً و لاحقاً؛ تا آن سخنی که پیش تر نقل کردیم و این سخن

که اکنون نقل کردیم و بعداً هم بحث آن می آید با همدیگر سازگار باشند. اما در پاسخ آخوند می گوئیم: ظاهراً برداشت حضرت عالی برداشتی با تکلف است، بلکه حرف شیخ از «إذا قلنا وجود کذا»، یعنی وقتی بگوئیم: وجود زید، وجود عمرو، وجود زمین و وجود تک تک موجودات دیگر، مراد موجودیت آنهاست، پس مراد از «کذا» ماهیت اشیاء است، اکنون که از ماهیت می خواهیم تعبیر کنیم باید به گونه ای تعبیر شود که به ماهیت استقلال داده نشود و وجود را به یک طرف و ماهیت را به طرف دیگر قرار ندهیم تا با جعل وجود برای ماهیت دو شیء جدا با هم مرتبط و متحد شوند. پس عبارت بعدی راه حل این مشکل است لذا فرمود: «فإذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الأعيان». این «صيرورة» از «صار» تامه است؛ یعنی در اینجا «صار شيء»، کذا شيئاً آخر» نیست، بلکه نفس صيرورة الشيء است. پس صيرورت به معنای کینونت و نفس کینونت و تحقق شیء است، نه اینکه این جور تعبیر بفرمایید: «ما به يصير الشيء في الأعيان»، زیرا این تعبیر «ما به يصير الشيء» مقداری بیش از اندازه به ماهیت، استقلال می دهد و از این گونه تعبیر، تسلسل لازم می آید. مرحوم آخوند تسلسل را در طرف وجود آورد که موجودیت عام بدون منشأ نمی شود، پس به دنبال منشأ آن برویم که خود وجود عام است، و چون این وجود عام، بی منشأ نمی شود پس به سراغ امر دیگر منشأ آن برویم و تسلسل لازم می آید، ولی من عرض می کنم این تسلسل را به جانب وجود نبریم، ضمیر کان در «لکان یحتاج» را که به وجود، یعنی «ما» و ضمیر «لکان» را به شیء برگردانید. تسلسل را درباره ماهیت بیاورید «لکان» آن شیء «یحتاج الی وجود آخر». اگر وجود را یک طرف ببینید ماهیت را هم در یک طرف، و به ماهیت تحصل و تحقق بدهیم، به این ماهیت متأصل و متحقق و موجود، نقل کلام می کنیم اگر این وجود، وجود شیء است و آن شیء باید تحقق داشته باشد نقل کلام در آن شیء می کنیم و همین گونه تسلسل در ناحیه ماهیت می آید نه در طرف وجود. این عبارت روشن است «ولو کان الوجود ما به يصير الشيء»، یعنی ماهیت «في الأعيان

لکان» این شیء، این ماهیت «یحتاج إلى وجود آخر» مرحوم آخوند بر خلاف معنای ما فرمود: «فیتسلسل الوجود». اگر وجود و ماهیت را به طریق آخوند معنا کنیم مبادا باعث استقلال ماهیت شود و تسلسل لازم آید. پس تفاوت معنای ما و آخوند در آن است که آخوند ضمیر «کان» را به وجود، یعنی به «ما» می زند و تسلسل را درباره وجود اعتباری می آورد. ولی ما ضمیر «کان» را به شیء، یعنی به ماهیت می زنیم و تسلسل در طرف ماهیت درست می شود و ما اکثر ما زلت أقدام المتأخرین حیث حملوا هذه العبارات وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس وأترابه وأتباعه على اعتبارية الوجود این تعبیر شیرین «أقدام متأخرین» به این خاطر است که چون در کتب پیشین و در تفسیر ما بعد الطبیعة ارسطو به قلم ابن رشد سخنی از اصالت وجود و ماهیت عنوان نشده است، بلکه حرف مسجل و مسلم آن بود که وجود اصل در تحقق و مساوق حق است و همه بر آن پافشاری داشتند، ولی وقتی نوبت به شیخ اشراق رسید این شبهه را ابداع کرد و ماهیت را اصل در تحقق دانست و خودش اولین کسی است که خودش را رد کرده و مستبصر شده است و فرمود: «النفس فما فوقها إنیّات محضة» حتی نمی خواهد ماهیت، برای عقول و نفوس بیاورد، بلکه فرمود: آنها وجودات صرفه اند، ولی همین شبهه کم کم ریشه دو اند و عده ای برای رد آن دست به قلم بردند؛ مثل ترکه و نوه او علی بن ترکه، و آن را رد کردند. پس شبهة اصالت ماهیت از آن به بعد پیش آمد، و گرنه تعبیر محققانه مرحوم آخوند آن است که اکثر متأخرین به این گمانها افتادند و الا در شفاء و اشارات و کتابهای فارابی چنین مطلبی عنوان نشده است، و درباره اصالت وجود و یا ماهیت بحثی نکردند، زیرا اصالت وجود امری بدیهی بود. متأخرین گفتند: و أن لا فرد له في الماهیات سوى الحصص؛ وجود عام در خارج افراد ندارد و حصص آن مفهومی و تنها در ذهن موجود است، چنانکه سخن صدر دشتکی را ملاحظه فرمودید. بر طبق نظر ایشان، چیزی به نام وجود در خارج نیست تنها به همین مقدار است که کلمه «هست» در فارسی و «موجود» در عربی را بر ماهیت حمل

می‌کنیم و خبر از تحقق و جعل آنها در خارج می‌دهیم، و الا چیزی در خارج به نام وجود، تحقق ندارد.

و اینی قد کنت شدید الذب عنهم، یعنی متأخرین. این چند سطر را در مشاعر می‌خوانید.^۱ در اول سادس این حرف عنوان شد. مشاعر چاپ سنگی شده است و رسایل گوناگون از استوانه‌های فن در حواشی آن به طبع رسیده است. «شدید الذب» بودم یعنی از اینها دفاع می‌کردم و می‌گفتم حق با اینهاست و اشکالات بر اصالت ماهیت را دفع می‌کردم. ذب به معنای دفع است. اساتید بزرگ آخوند، یکی جناب شیخ بهائی است. آخوند در اول شرح اصول کافی جناب شیخ بهائی را به عظمت اسم می‌برد.^۲ مرحوم میر، همان طور که شهرت دارد، قائل به اصالت ماهیت بود. مرحوم ملاصدرا نیز شاگرد ایشان بود و از استادش رنگ گرفت. بعداً از قبسات میرداماد نقل و بیان خواهیم کرد که چگونه آن فرمایش‌ها با اصالت ماهیت قابل جمعند. در هر صورت آخوند در ابتدای امر از ایشان جانب‌داری می‌کرد تا اینکه مستبصر شد. حتی آن هدانی ربی وانکشف لی انکشافاً بیناً أن الأمر بعکس ذلك. در مشاعر به جای آن «بعکسهما» موجود است؛ یعنی به عکس وجود و ماهیت. وهو أن الوجودات هي الحقایق المتأصلة. در این کتاب در علم واجب تعالی بحث خواهد شد و گفته می‌شود که علم حق به جزئی، علی سبیل جزئی است، علاوه آنکه بر سبیل کلی به آنها علم دارد، چنانکه در اشارات، مشاء بدان قائل بودند. قائلان به اصالت ماهیت در این باره در زحمت هستند، حتی بعضی از بزرگان مثل محقق خوانساری با اینکه استوانه در علم است چنین می‌گویند که اگر حضرت حجت علیه السلام ظهور کند باید این مشکل و شبهه را از وی بپرسید که اگر دو واجب مجهولة الکنه موجود باشند چگونه باید توحید را ثابت کرد، در حالی که این شبهه از اصالت ماهیت ناشی می‌شود، ولی با اصالت وجود

۱. مشاعر، ص ۴۵، (چاپ سنگی).

۲. ملاصدرا، شرح اصول کافی، کتاب العقل، ح ۱، ص ۱۶، (چاپ سنگی).

و حق و واقعیت، شبهه دوگانگی خود به خود مرتفع است، زیرا یک حقیقت در دار هستی موجود است و چیزی دیگری نیست تا در عرض وی قرار گیرد. چون که غیر وجود یا عدم است و یا ماهیت، عدم هیچ است، و ماهیات حدود وجودند. پس جز وجود مطلق چیزی موجود نیست و أن الماهیات المعبر عنها فی عرف طائفة من أهل الكشف والیقین، یعنی طایفه اهل عرفان، به ماهیات در لسان حکما، اعیان ثابتة می گویند و خواهیم گفت که بالأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود؛ یعنی اعیان ثابتة صور علمی اشیاء، یعنی همان ماهیات هستند که در موطن علم باری تعالی قرار دارند. پس ماهیت من حیث هی ماهیه، در وعای ذهن موجود است و در موطن ذات ربوبی ماهیت و اعیان ثابتة، یعنی صور علمی اشیاء به وجود احدی موجودند، ولی چون مفهوم اعم از ماهیت است و ماهیت دارای جنس و فصل می باشد از این رو این معنا در آنجا به «مفهوم» تعبیر می شود و گفته می شود: «مفاهیم اسماء و صفات» و همین مطلب در حاشیه آخوند بر مشاعر آمده است فرمود: «قد تطلق الأعیان ثابتة ویراد بها المفهومات، وهو المراد؛ یعنی گاهی اعیان ثابتة اطلاق می شود و مراد همین ماهیاتند که وقتی بالا برده شوند و در ذات ربوبی قرار گیرند، به طور غیر متناهی مستأثره می شود. در آنجا حرف ماهیات به میان نمی آید، بلکه سخن از مفاهیم اسماء و صفات در مقام واحدیت در میان است و در شهادت مطلقه، سخن از ماهیت به میان می آید، زیرا که وجود در خارج اصیل است و ماهیت در خارج، اصالت ندارد. پس اعیان ثابتة و ماهیات «ما شمت رائحة الوجود أبداً». همان گونه که ماهیات در اینجا من حیث هی معقول ثانی هستند و در اینجا بوی وجود خارجی را نمی شنوند، آن گونه که مهندس ابتدا صورت ذهنی بنا را در نظر می گیرد و سپس آن را در خارج پیاده می کند، لذا ماهیات نیز این گونه در خارج پیاده می شوند. و مراد از عین ثابت، یعنی عین باقی و برقرار که تبدیل و تغییر در آن راه ندارد و عین ثابت در مقابل عین قابل تغییر در خارج است؛ یعنی وقتی از علم به عین آمد دگرگونی در آن راه دارد. پس عین ثابت برای

احتراز از عین خارج است، نه آنکه قید «ثابت» در عین ثابت احتراز از وجود باشد؛ یعنی مراد این نیست که عین ثابت نه موجود است و نه معدوم و نه ثابت غیر وجود باشد، تا به آن «حال» بگوییم همان گونه که ماهیات ذهنی به خارج نمی آیند. اعیان ثابته هم «ما شمت رائحة الوجود»؛ اعیان ثابته در صقع ذات ربوبی هم به خارج نمی آیند؛ یعنی آنچه از صور ذهنی موجود در ذهن از موطن خود خارج نمی شود؛ مثل صورت خط که در ذهن وجود دارد، و شما مطابق آن در خارج ترسیم می کنید، ولی آن صورت ذهنی خط «ما شمت رائحة الوجود» خواه در خلق و خواه در حق تعالی. کلمه وجود در «ما شمت رائحة الوجود» به معنای وجود خارجی است. پس ماهیات در موطن احدی، از آن به «مفاهیم» تعبیر می شود، و هر چه بر طبق آن در خارج انشاء شود، تغییر نخواهد کرد و رایحه وجود خارجی را نمی شنود و در مکن غیب می ماند. للسنور الحقیقی مراد حق سبحانه است.

ولیست... بحیالها، یعنی همه وجود فقری دارند. وهویات مترأسة بذواتها چنین نیست که خودشان سامان مستقل داشته باشند. فاردة، یکتا، یگانه.

... لکن أفراده وملزوماته... در بحث عینیت بیان شد که وجود در خارج هم عینیت دارد.^۱ در آنجا آمده است که شیء دارای معانی است: گاهی شیء به معنا و مساوق وجود است. گاهی شیء می گوییم و مراد معنای عام آن است که بر همه صادق است و گاهی شیء به معنای ماهیات است؛ مثلاً به انسان و بقر و غنم، شیء می گوییم و فرمایش ایشان به آن فصل مذکور در شفاء و التحصیل (ص ۲۸۶)، که به وزان گفتار استادش در شفاء حرف زده است، ناظر می باشد. ابتدا می گوییم که كما أن الشیء كذلك؛ شیء مثل وجود است؛ یعنی چطور خود معنا و مفهوم شیء صادق بر کثیرین است، وجود هم چنین است و در آنجا وجود شیء و امر و امثال آنها مطرح شده، و فرمودند که اینها بدیهی اولی هستند، پس این معنای عام آنهاست. در آخر این فصل و

۱. در این باره ر.ک: الهیات شفاء، ج ۲، مقاله ۱، فصل ۵، ص ۲۹۱، (چاپ سنگی).

نزدیک به فصل بعدی می فرماید: «والماهیات معان معلومة»؛ یعنی این شیء که الآن حرفش را می زنیم معنای عام بدیهی است؛ مثل وجود عام، و در عین حال معنای دیگر شیء ماهیت است. فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده. پس همان نسبتی که مفهوم شیء به معنای عام به افراد خود دارد وجود نیز نسبت به افراد چنین است، ولی در آخر فصل، شیء را همانند ماهیت نوعیه به حساب آورد و فرمود: لكن الوجودات معان مجهولة الأسامي ووجودات را به چه نامی بنامیم؟ بحر بگوئیم و یا باید وجود بحر گفت؟ همه، این وجودات را به یک نام می خوانند و برای هر کدام از این وجودات اسمی نداریم بر خلاف ماهیت که هر یک از آنها اسمی دارند و به نام انسان و غنم و بقر و ملک خوانده می شوند. سواء اختلفت بالذات أو بالمراتب الكمالیة والنقیصة که در فصول پیش گفتیم شرح اسمائها اسم ووجودات آنها وجود کذا و وجود کذا، و الوجود الذي لا سبب له، یعنی واجب الوجود. پس تفاوت آنها به مضاف الیه است. «وجود کذا»، مثلاً وجود عقل است، وجود ملک است. همین قدر اسامی خاص داریم؛ یعنی وجود عام بدیهی لازمه این وجودات است. پس مراد از این، همان معنای شیء است؛ چون یکی از معانی شیء ماهیت است. به تضمین این معنا را از آن استفاده کرده است و فرمود: والماهیات معان معلومة الأسامي و الخواص.

در * درس قبل گفته آمد که وجودات معانی مجهولة الأسامی هستند، و اسامی گوناگون مربوط به اشیاء، یعنی ماهیات است و به آنها نام شجر و حجر و امثال آن گفته می شود، ولی در وجود چنین نمی گوئیم، بلکه یک اسم وجود به حقیقت عینی گفته شده است و در مقام اضافه، آن را به این کثرات اضافه می کنند. همین سخن را آخوند در حاشیه بر شفاء نوشته است، ولی در بیان اینکه وجودات بر خلاف اشیاء، اسمی ندارند، فرمود: «السّر في ذلك أن أنحاء الوجودات هویات عینیة لا صورة لها کلیة في الذهن حتی وضع لها أسام». ماهیات و کثرات به ذهن می آیند، و برای تعبیر از آنها، بر

آنها اسم گذاشتند، اما هویت وجودی، صورت کلیه ندارد و مراد ما از هویت وجودی، متن خارج است، و نه مفهوم عام آنکه یک معناست و اسامی متعدد ندارد، بر خلاف ماهیات. آخوند در ادامه فرمود: «بخلاف الشيء»؛ یعنی به خلاف ماهیات «فإنه قد یکون ماهیات ومعانٍ کلیة». مراد از «قد یکون» همان است که بیان شد شیء گاهی به معنای وجود است و گاهی به معنای ماهیت. پس شیء معانی گوناگون دارد. این سخن را آخوند در حاشیه خود بر شفاء یاد کردند.

فصل ششم: فی أن الوجودات هویات بسیطة

و أن حقيقة الوجود لیست معنی جنسیاً ولا نوعیاً ولا کلیاً مطلقاً

فصل در این مطلب است که وجود جنس، نوع و کلی نیست. در فصل سوم گفتیم که: «فی أن الوجود العام البدیهی اعتبار عقلي غیر مقوم له». معنای غیر مقوم در مباحث به تصریح آمده بود و مراد این بود که وجود، جنس افراد خارجی نیست، زیرا که اگر جنس باشد مقوم افراد می شود و فصل می خواهد، و ترکیب در واجب تعالی، که فردی از وجود است، پدید می آید پس در آنجا در معنای وجود عام بحث بود و آن معنا جنس نبود، ولی اکنون آیا همان بحث دوباره تجدید می شود؟ در پاسخ گوئیم: در آنجا گفته شد که وجود عام جنس نیست، اکنون بر طبق مباحث پیش آمده می گوئیم، وجود خارجی و هویت های بسیط خارجی، که عدم را طرد می کنند و دارای منشأ آثارند، جنس نیستند. پس این بحث چیزی دیگر است، «فی أن الوجودات هویات بسیطة». از وجود به وجودات تعبیر می کنیم، زیرا وجود با اضافه به ماهیات، کثرت می پذیرد، ولی حقیقت وجود یگانه است و کلمه «حقیقت» به تعبیر مرحوم علامه در شرح تجرید به لحاظ وجود اشیاء است^۱ «وأن حقيقة الوجود لیست معنی جنسیاً

۱. علامه حلی، شرح تجرید، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۴۲. علامه فرمود: «أن طبیعة الوجود متحققة

فی وجود الإنسان، ووجود الفرس...».

ولانوعياً ولا كلياً مطلقاً». ابتدا وارد معانی جنسی شد، ولی دوباره «کلیاً مطلقاً» را برای چه فرمود؟

علت این تعبیر آن است که جنس از ذاتیات و نوع از ماهیات اشیاء خبر می دهد، ولی هنوز سخن از عرض به میان نیامده است. پس به طور مطلق یک جا همه را، اعم از ذاتی و عرضی نفی می کند. جناب آخوند علاوه بر اینکه عنوان فصل را بیان فرموده که «في أن الوجودات هويات بسيطة»، عنوانی دیگر برای فصل دارد: «حقيقة الوجود لا يكون كلياً ولا جزئياً بالمعنى المتعارف». این هم خلاصه این فصل که می خواهیم پیرامون این خلاصه حرف بزنیم، چرا از آن به معنای متعارف تعبیر فرمود؟ غیر متعارف آن کدام است؟

غیر متعارف را در کتاب های پیش خواندیم که کلی متعارف، همین کلیات خمس: جنس فصل، نوع، عرض خاص و عرض عام است، ولی مراد از کلی در کتب حکمی و عقلی، علاوه بر این کلیات خمس، معنای دیگری نیز هست و آن کلی به معنای کلی سعی و محیط و وسیع می باشد. کلی عقلی، یعنی وجود عقل اوسع از نفس است، و هر مرتبه عالی وجود در سلسله طولی نسبت به مادون خود، کلی است و مادون نسبت به آن جزئی. این کلی غیر متعارف است. اکنون مراد ما این کلی غیر متعارف نیست، بلکه کلی به این معنا حق طلق حقیقت وجود است، و هر مرتبه از وجود نسبت به دیگری به کلیت و جزئیت، یعنی ضیق و سعه تفاوت دارد. پس کلی به معنای سعی در متن وجود و در مراتب طولی وجود موجود است و حقیقت وجود، حقیقت عینیه طارد عدم بوده، و وجودات هویات های بسیطه اند و کلی به معنای متعارف منطقی در آنها راه ندارد. و این معنای کلی و جزئی در متن ذات وجود خوابیده است. اعلم^۱ أن الحقائق الوجودية لا تتقوم من جنس و فصل. می خواهیم بگوییم حقایق وجود از جنس

۱. خدا رحمت کند استاد بزرگوارمان جناب آقای شعرانی را! مطایبه می فرمود: وقتی به «اعلم» می رسید می فرمود:

«امر به محال».

و فصل متقوم نیستند. عنوان فصل این بود که وجود جنس نیست؛ می خواهیم این را بگوییم که «حقیقة الوجودات لیست معنی جنسیة» لذا فرمود: «اعلم...». آخوند ابتدا می فرماید: وجود جنس و فصل ندارد بعد ناگهان و به یک باره از حقایق وجودی سخن می گوید: از این رو انسان در ارتباط آن دو در می ماند ولی در لابه لای بحث و در ضمن سخن دوم، که حقایق وجودیه متقوم به جنس و فصل نیستند؛ معلوم می شود که مراد از حقایق وجودیه، خود وجود است که جنس چیزی نیز نیست. پس وجودات، که حقایق بسیطه هستند، جنس و فصل ندارند خود ایشان در ابتدا فرمود: «إن الوجودات هویات بسیطة». پس در این سخن مشهور که «کل ممکن زوج ترکیبی»؛ یعنی هر ممکنی وجود و ماهیت دارد، و ماهیت وی مرکب از جنس و فصل است و مراد از این ترکیب، دوگانگی اجزاء نیست که در طرفی جنس و در طرف دیگر فصل باشد، چنانکه در ترکیبی بودن ممکن مراد این نیست که وجود جنس باشد و ماهیت فصل آن، بلکه ماهیات دارای جنس و فصلند و هر کجا پای ماهیت در میان آید، خواه ماهیت عنصری مثل عالم شهادت مطلقه و خواه در عقول و مفارقات که «ما هو» و «لم هو»، یعنی ماهیت و علت آنها یکی است؛ یعنی هر دو وجودند، لذا در منظومه^۱ فرمود: «وفي كثير كان ما هو لم هو» که به دلیل سعه وجودی در واقع مفارقات، ماهیات ندارند؛ یعنی ماهیت مندک و وجود و وحدت غالب است همان گونه که ماهیات در شهادت غالب است. و بیان ذلك بعد از «بیان ذلك» حدود دو سطر جمله معترضه ای قرار داد: بعد ما تقرر في علم المیزان ان افتقار الجنس إلى الفصل لیس في تقوّمه من حیث هو، بل في أن يوجد ويحصل بالفعل؛ فإنّ الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية جملة معترضه تا اینجا تمام می شود. در منطق بیان شد که در تصور ماهیت نیازمند به تصور ذاتیات آن هستیم و الا شیء، تصور نمی شود: در

۱. ر.ک: شرح المنظومه، ج ۱، ص ۳۳، (چاپ اول، سنگی) و همان، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۳،

معنای انسان حیوان ناطق مأخوذ است و انسان بدون حیوان و ناطق قابل تصور نیست و از طرفی نسبت ناطق به انسان، نسبت عرض خاص به موضوعش است، و فصل مقوم و ذاتی جنس نیست، زیرا می‌دانیم حیوان دارای اجزایی است که ناطق در حریم آن راه ندارد، زیرا معنای حیوان «جوهر جسم نام حاس متحرك بالإرادة» است و در این معنا، ناطق مأخوذ نیست. پس با آنکه جنس را ادراک می‌کنیم، فصل مورد ادراک نیست و غافل از فصل هستیم و با آن مقدمه نخست، که شیء بدون ذاتیات و اجزا تصور نمی‌شود نتیجه آن می‌شود که فصل از اجزای مقدم جنس نیست. «إن افتقار الجنس...» یعنی نیازمندی جنس به فصل در تحقق خارجی و تحصیل آن است. پس ماهیت نوع هم، به جنس و فصل نیازمند است، ولی ماهیت جنس به فصل نیازی ندارد، ولی جنس در خارج برای تحقق و تحصیل نیازمند فصل است. فإن الفصل كالعلة المفيدة للجنس آیا فصل مطلقاً علت محل جنس است و یا «كالعلة» است و در علیت ضمیمه می‌خواهد؟ پس همان طور که می‌دانید جنس و فصل مأخوذ از ماده و صورتند، و صورت، علت مطلقه ماده نیست، بلکه اصل مفارق به کمک صورت علت تحقق ماده می‌باشد، پس صورت، شریکه العلة است و علت تامه نیست. همین معنا در فصل، که به اعتبار با او تفاوت دارد ولی در حقیقت یک معنا هستند، می‌آید. پس تعبیر «كالعلة» به این جهت است. علت تعبیر از موجود مفارق به اصل مفارق آن است که بر مبنای حکمای الهی، ماورای طبیعت اصل اینجا، و اینجا فرع آن است. پس ماده اصل نیست، چنانکه مادی‌ها ماده را اصل می‌گویند و از اتفاق و برخورد این اصول از عالم تشکیل می‌شود، اما الهی اصل را آن سویی دانسته و آن را دارای قدرت و اراده و علم می‌داند که وحدت صنع و تدبیر دارد و دم به دم فیض می‌بخشد و آنها را حفظ می‌کند.

در اشارات^۱ در بیان اینکه صورت، که فصل از آن مأخوذ و علت است، فرمود:

۱. شرح اشارات، ج ۲، نمط ۱، فصل ۲۳، ص ۱۴۱، (چاپ دفتر نشر کتاب).

صورت شریکه العلة است، و «الشركة قليلة المؤونة»؛ یعنی چون عالم از روی حساب است و گزافه نیست تحقق جنس و ماده بدون حساب نیست، بلکه از روی حسابی است و در کنف صورتی افاضه می‌شود. پس بودن ماده در کنف این صورت و به تبع آن فصل را شریک بودن صورت نام گذاشتیم، و می‌خواهیم بگوییم، نمی‌تواند هر کدام مستقلاً و به تنهایی و جدای از همدیگر تحقق پیدا کنند. پس و «الشركة قليلة المؤونة»؛ یعنی به همین مقدار که ماده به صورت نیاز دارد، صورت علت می‌شود، و چنین علتی تأثیرش زیاد نیست لذا فرمود: صورت و فصل «كالعلة» برای جنس و ماده است. این یک وجه، وجه دیگر را مرحوم آخوند در بیان «كالعلة» تلویحاً اشاره کرد و می‌فرماید: فإن الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية بیان اینکه فصل كالعلة است نه علت، این است که علت ایجادی و فاعل معطی الوجود، باید بر رتبه معلول، تقدم و جودی داشته باشد، در حالی که جنس و فصل در وعای ذهن به لحاظ اعتبارات و ملاحظات عقلی مأخوذند و فصل تقدم و جودی بر جنس دارد و جنس مبهم را تحصیل می‌دهد و تقدم او به اعتبار مزبور در ذهن است، ولی همین جنس و فصل، که اکنون لا بشرط شده‌اند: از ماده و صورت مأخوذند و ماده و صورت در خارج با همدیگر معیت دارند. پس بین آنها تقدم و تأخر نیست، در حالی که اکنون علت ایجادی را مقدم رتبی بر معلول دانستیم، پس صورت علت واقعی نیست، و فصل همان صورت لا بشرط است که ذهن برای تشکیل قضیه، صورت را از حالت بشرط لایی و غیر قابل حمل بودن به لا بشرطی اعتبار می‌کند. این فصل، جنس را که مبهم است و مشترک بین چندین نوع و دایر بین این نوع و آن نوع است، از ابهام جنسی به در می‌آورد و آن را به یک نوع مختص و از اجزای یک ماهیت می‌کند به طوری که با تشخیصی که از ناحیه فصل برای جنس حاصل می‌شود، نوع را تشکیل می‌دهد، و دارای منشأ آثار خاص و نوع خاص می‌گردد. پس چنین تشخیصی معلول فصل است و این تشخیص در ذهن است، و گرنه در خارج بین آن دو معیت

وجود دارد. پس تقدم فصل بر جنس در ذهن و به اعتبار ذهنی است و تفرع و تأخر مطلق معلول از علت، در اینجا تحقق ندارد. به همین جهت به ملاحظه لا بشرطی فصل علت است پس «كالعلّة» به اعتبار «بعض الملاحظات التفصيلية العقلية» می باشد. این جمله معترضه تمام شده است.

وجود دارای جنس و فصل نیست

اکنون بیان این مطلب می کند که حقایق وجودی «لا تنقوم من جنس و فصل» که بیان مطلب اول، یعنی هویات بسیطه است و در اثنا هم روشن می شود که خود وجود، برای دیگر چیزها جنس نمی شود.

هو آن بیان أنه لو كان لحقيقة الوجود جنس و فصل مدعای ما آن است که وجودات هویات بسیطه هستند، اگر نمی پذیرید پس اگر بگوییم که حقیقت وجود جنس و فصل دارد؛ یعنی حقیقت وجود بسیط نباشد چگونه جنس و فصلی خواهد داشت؟ لکان جنسه إما حقيقة الوجود أو ماهية أخرى که معروضة للوجود آن ماهیت اخری معروضة للوجود و وجود، عارض او است، زیرا که به قول مرحوم حاجی: «إن الوجود عارض الماهية تصوراً»؛ یعنی در ذهن وجود عارض ماهیت می باشد. فعلى الأول که جنس خود حقیقت وجود بوده باشد، خود حقیقت وجود جنسی دارد که این جزء جنسی نیز حقیقت وجود است. اکنون باید به دنبال فصلی بود که همانند سایر فصول به این جنس تحصیل می دهد، زیرا در آن جمله معترضه بیان کردیم که جنس در ذهن دایر بین این و آن هست، و فصل به آن تحصیل و تشخیص می دهد، پس فصل که جزء واقعیت دهنده و تحصیل بخش است، در اینجا چه چیزی می تواند باشد که حاصل اتحاد بین جنس و این فصل، حقیقتی متشکل از آن دو باشد؟ اما این فصل، محصل و به تعبیری مقسم است که جنس را به آن نوع خاص و غیر آن نوع خاص تقسیم می کند و اگر این فصل در اینجا ضمیمه شود و بخواهد وجود را تحصیل دهد محذوری در

بردارد و آن اینکه در اینجا جنس حقیقت وجود است و فصل هم می‌خواهد به این وجود تحصیل و وجود دهد پس فصل در این مورد خاص، مقوم جنس شده است، نه محصل، و قبلاً بیان شد که فصل، محصل و مقسم است، و جزء ذاتیات و اجزای قوامی جنس نیست.

فعلى الأول يلزم أن يكون الفصل... خلاصه، بنابراینکه جنس حقیقت وجود را تحصیل بدهد، و از طرفی خود جنس، حقیقت وجود است، پس فصل باید محصل ذات جنس باشد، در حالی که جنس خود حقیقت وجود است، پس تحصیل حاصل نیز می‌باشد بنابراین فصل مقسم - بر طبق سخن ما در جمله معترضه - مقوم می‌شود و این خلف است.

اتحاد مفهومی اجزای قوامی در صورت جنس و فصل داشتن وجود

اکنون به شق بعدی می‌پردازد که ماهیت دیگر معروض وجود جنس وجود بوده باشد: وعلى الثاني تكون حقيقة الوجود إما الفصل أو شيئاً آخر. کتاب شما این طور است و ما هم عرض نمی‌کنیم که در آن دست ببرید. اما بنده عبارت را این جور می‌خوانم؛ نسخ تصحیح شده این طور است: بعضی «شیئاً» را «شیء» کردند: «الفصل أو شيئاً» را اسم «یکون» گرفتند و حقيقة الوجود را خبر، نه آنکه این عبارت موجود در کتاب معنا ندهد ایشان این طور خواندند: «على الثاني يكون حقيقة الوجود إما الفصل أو شيء آخر»؛ فصل یا شیء آخری، حقیقت وجود شود؛ به این صورت که اکنون در کتاب اعراب دارد حقیقت وجود فصل یا شیء دیگر می‌شود این را نمی‌خواهیم، بلکه می‌خواهند بفرمایند که فصل یا شیء دیگری حقیقت وجود شود.

در کلیات خمس سه امر ذاتی داریم: جنس و فصل و نوع و آن دوی باقی، عرض و بیرون از ذاتند. اکنون جنس برای حقیقت وجود ماهیت آخری است و ما به دنبال فصل هستیم. پس از جنس که گذشتیم فصل و نوع می‌ماند. پس شیء آخر نوع است.

در هر دو صورت و علی کلا التقديرين چه فصل باشد و چه شیء آخر؛ یعنی نوع باشد یلزم خرق الفرض، كما لا يخفى چرا؟ لأن الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم وهاهنا ليس الأمر كذلك. مراد از طبایع محموله و طبیعت همان ذاتی است. ذاتیات محموله عبارتند از: جنس و فصل و نوع. پس اگر اینجا فصل یا شیء آخر، یعنی نوع حقیقت وجود باشد پس آن سخن که طبایع محموله، یعنی الذاتیات المحمولة به حسب وجود متحدند، چه می شود؟ پس اگر به حسب مفهوم مختلف و به حسب وجود متحدند، و هر کدام را جداگانه فصل و نوع و جنس می داند پس در ذهن به حسب مفهوم مختلفند و در خارج یک هویت وجودی و یک واقعیت واحده دارند، و علت این تحصیل فصل آنهاست. پس فصل واقعیت دهنده وجود است و پس از جمع شدن و اتحاد یافتن نتیجه نیز وجود است، پس نوع وجود است، فصل هم وجود است، اختلاف مفهومی این ذاتیات کجا رفت؟ بنابراین، آن معنا در اینجا درباره اختلاف مفهومی طبایع محموله، یعنی فصل و جنس صادق نیست؛ «لأن الطبائع المحمولة». گفتیم ذاتیات سه گانه جنس و نوع و فصل «متحدة بحسب الوجود» نه به حسب معنا و مفهوم، که به حسب معنا و مفهوم مختلفند. «وهاهنا» حال اینکه در این فرض که بگوییم برای حقیقت وجود جنس است «لیس الأمر كذلك» هر سه یک حقیقت و یک واقعیت هستند و اختلاف مفهومی هم ندارند.

محدور دیگر بر اینکه اگر وجود، حقیقت بسیط نباشد ترکیب واجب است لذا فرمود: وأيضاً یلزم ترکیب...؛ یعنی اگر بنا باشد وجود بسیط نباشد و مرکب باشد، وجود واجبی، که یکی از مصادیق وجود است، مرکب خواهد بود. پس وجود لا سبب له، «مرکب» خواهد شد و این محال است. مراد از «وجود لا سبب له» واجب است.

وجود جنس نیست

وأما ما قيل في نفي كون الوجود جنساً؛ من أنه لو كان جنساً لكان فصله إما وجوداً وإما

غیر وجود. این احتمالاً سخن فخر رازی در مباحث است. تا اینجا عنوان کردیم که وجود دارای جنس و فصل نیست، ولی در اینجا می‌گوییم خود وجود، جنس چیزی نیست، گرچه در ضمن و لابه‌لای بحث قبل همین مطلب عنوان شد، زیرا در آنجا گفتیم: «لو كان لحقیقة الوجود جنس وفصل، لكان جنسه إما حقیقة الوجود» که خود وجود جنس شود، ولی اکنون به صراحت می‌خواهیم کلامی مستقل در این باره بگوییم. پس مسأله اول آن بود که وجود بسیط است، و جنس و فصل ندارد، گرچه در لابه‌لای ذکر عدم جنس بودن وجود گذشت. مطلب دوم آن است که وجود، جنس چیزی نیست، گرچه متوقع آن بود که مرحوم آخوند کمی مطلب را روشن‌تر بیان کند فان كان وجوداً.... اگر وجود جنس داشته باشد و هر چیزی که جنس دارد، برای او فصل هم هست، زیرا که «ما لا جنس له لا فصل له». معنای جنس داشتن وجود آن است که خود وجود نوع است و جنس و فصل دارد. در این صورت سؤال می‌کنیم: فصل وی وجود است و یا غیر وجود؟ بنا بر اول که فصل وجود باشد نوع نیز حقیقت وجود است و جنس هم حقیقت وجود، و چون ما نوع را بر جنس باید حمل کنیم اینجا هیچ وقت نوع بر جنس حمل نمی‌شود، بلکه نوع نوع است، و جنس جنس، در حالی که ما آن دو را بر هم حمل می‌کنیم؛ یعنی نوع را بر جنس حمل کردیم و نیز فصل را بر نوع، و معنای آن این است که ما فصل را مکان نوع نشانیدیم، در حالی که نوع نوع است، و نوع جنس و فصل دارد، نه آنکه بتوان فصل را مکان نوع نشانید. پس نوع حقیقت وجود است جنس و فصل هم حقیقت وجودند بنابراین همه بر هم قابل حملند. در این صورت فصل مکان نوع قرار گرفت، و این نادرست است؛ یلزم آن یکون الفصل مکان النوع. نوع و فصل هر دو حقیقت وجودند و هر کدام بر دیگری حمل می‌شوند و فصل هم بر جنس حمل می‌شود پس هر سه بر هم حمل می‌گردند بنابراین فصل، مکان نوع قرار گرفت.

این در صورتی است که فصل وجود باشد. حالا اگر این کان غیر وجود غیر وجود

عدم است لزم کون الوجود، یعنی اگر آن فصل غیر وجود باشد لازم می آید که وجود، که در اینجا همان نوع است و در اینجا می خواهیم برایش جنس و فصل درست کنیم، متقوم به فصلی می شود که عدم است، پس وجود متقوم به عدم می شود. و اینکه باید طرف را اعدام کند، چون در موطن و جایگاه فصل قرار گرفته و اقتضای فصل در اینجا، که خود عدم است، اعدام می باشد پس فصل مزبور باعث اعدام وجود است، زیرا فصل در همه جا محصل است و جنس را به طبیعت خود در می آورد. «ما فرضت به وجوداً» که در کنف عدم قرار گرفته «صار غیر وجود». و این کان غیر وجود لزم کون الوجود غیر وجود. جواب «و اما ما قبل»، فهو سخیف است.

همان طور* که بیان شد قسمت نخست فصل دز بیان هویات بسیطه بود و اینکه وجود جنس و فصل ندارد، و قسمت دوم کلام در این جهت است که «أَنَّ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ لَيْسَتْ مَعْنَى جَنْسِيًّا وَلَا نَوْعِيًّا وَلَا كَلِيًّا مُطْلَقًا» و «أَعْلَمُ أَنَّ الْحَقَائِقَ الْوُجُودِيَّةَ». تا اینجا مطلب اول فصل آمد. گرچه در ضمن آن مطلب دوم، که حقیقت وجود جنس نیست، هم آمده است. پس مطلب دوم در این است که وجود، جنس و نوع، یعنی ذاتیات و غیر ذاتی از اقسام کلیات نیست، چون گفته آمد که طبایع محموله، یعنی جنس و فصل و نوع در معنا و مفهوم مخالفند و بر همدیگر حمل نمی شوند، گرچه به لحاظ وجود و خارج یک حقیقت هستند، اما اگر وجود، جنس چیزی باشد، لازمه آن اتحاد مفهومی این حقایق است. «من أنه لو كان جنساً...»، زیرا اگر وجود جنس باشد فصل وی یا وجود است و یا غیر وجود و اگر وجود است آن را، که فصل فرض کردی، نوع می شود «إِذْ يَحْمِلُ عَلَيْهِ الْجَنْسُ»؛ وجود اگر جنس باشد، فصلش هم وجود است، پس آن دو بر همدیگر حمل می شوند «فهو سخیف» این کلام قائل سخیف است. آیا نمی توان گفت که جنس بر فصل حمل شود، مگر در «الناطق حیوان» جنس بر فصل حمل نمی شود گرچه فصل محصل است؟ در کلمات قوم محصل بر مقوم اطلاق شده

است.^۱ قائل در قسمت دوم سخنش می‌گوید: اگر فصل غیر وجود باشد، فصل سمت تقوم و تحصل جنس را بر عهده دارد و جنس مبهم ذهنی که دایر بین این و آن است، و بین انواع مختلف سرگردان است، به واسطه فصل، تشخیص و خارجیت پیدا می‌کند، و اکنون که عدم، فصل است، عدم هم به جنس تحصل می‌دهد و در اینجا تحصل و تشخیص عدم، به جنس آن است که جنس را اعدام و نابود کند پس وجود غیر وجود می‌شود؛ «فإن فصول الجواهر...».

خلاصه مفاد رساله فصل اسکندر

این جواب: «فهو سخیف» فرمایشی شریف و سنگین و عمیق است. اسکندر افرویدی درباره همین یک سطر، یک رساله به نام «رسالة للإسکندر في الفصل خاصة وما هو» نوشته است. الآن به تفصیل از آن بحث نمی‌کنیم. اسکندر افرویدی، شاگرد ارسطوست. گویا این رساله فصل اسکندر افرویدی، تحقیقاتی راجع به فصل، در بیان گفته‌های حکیم ارسطو است و مراد از حکیم مذکور در رساله ارسطو است. اینکه جناب آخوند فرمود: «ستجیء کیفیة ذلك من ذي قبل، إن شاء الله. «من ذي قبل»، یعنی آینده و آن در فصل هشت مرحله رابعه است که این سطر باز و عنوان می‌شود. چون مسأله سنگین است در آنجا مرحوم آخوند به هنگام شروع بحث می‌فرماید: «فاستمع لما يتلى عليك من الأسرار ملتزماً صونه عن الأغيار الأشرار». الآن به اندازه‌ای که به بحث ما مرتبط است به اشاره و اجمال می‌آید، تا وقتش برسد. آن، این است که فصل انسان ناطق است، و این ناطق فصل واقعی نیست، بلکه عنوان فصل و حاکی از فصل واقعی

۱. شما مثل تعلیقات شیخ را باز می‌کنید مکرر در مکرر شیخ می‌فرماید: «فصل مقوم جنس است»، و می‌دانیم که فصل مقوم جنس نیست، زیرا مقوم، یعنی جزء ذاتی شیء، که قوام او به آن مقوم است، شیخ هم بهتر از ما می‌داند. در جایش فرمود که فصل محصل جنس است، اما داخل در ذاتش نیست پس به فریند فرمایش‌های دیگر این بزرگان باید سخنان ایشان را فهمید و نباید به رد و ایراد مبادرت کرد. مقومی که می‌فرمایند؛ یعنی محصل اوست نه مقوم جزء ذاتش.

است. و ناطق مشتق، مبدأ اشتقاق دارد که مبدأ این فصل منطقی است، و همان مبدأ واقعیت و خارج فصل است، و در اینجا نطق و صورت حقیقت واقعی است و در واقع نحوه وجود و تشخیص اشیاء، همین صورت و همین نطق است: اگر ما حیوان را بشورانیم و آن را تحلیل نماییم می‌یابیم که «حیوان جوهر جسم نام مدرک حساس متحرک بالاراده» است و همه این اجناس و فصول به یک لفظ حیوان جمع می‌شود. پس وجودی که جوهر و جسم و امثال آن است همه در این کلمه جمع هستند. در بین حیوانات علاوه بر این خصوصیات، حیوانی را می‌یابیم که ادراک عقلی دارد و از ترتیب مقدمات معلوم به مجهولات می‌رسد، و دارای اکتشافات و اختراعات است و حیوانات دیگر از رسیدن به این کمالات چنین حیوانی قاصرند و نمی‌توانند به اولین مرحله مقام انسانی گام نهند تا چه رسد به مقامات عالی‌اش. همه اینها را جمع می‌کنیم و در کلمه «نطق» می‌گنجانیم، و آن حیوان را به این نطق ضمیمه می‌کنیم و عصاره و فشرده همه آنها انسان می‌شود. پس قوه نطق با حیوان کذایی به تعبیری، اگر جمع شوند وجودی پا به عرضه تحقق می‌گذارد که او را انسان نام است، و عنوان و حاکی این حقیقت و واقعیت خارجی، یعنی این فصل، در منطق ناطق نامیده می‌شود، و در واقع و حقیقت، بین حیوان و نطق در خارج تمایز و جدایی نیست. نمی‌توان گفت این طرف هویت وجودی ناطق، و آن طرف حیوان است. این هویت خارجی دارای یک نحوه وجود و دارای یک تشخیص و واقعیت و منشأ آثار است، چنانکه هر موجودی این آثار را داراست و دیگران اثر خاص او را ندارند. پس آثار انسانی را دیگران دارا نیستند، چنانکه آثار خاص گل گاوزبان و بنفشه را دیگران ندارند، پس اکنون می‌پرسیم: این آثار خاصه انسان و حیوان و گیاهان نام برده و غیر آن، از کدام جزء آنهاست؟ پاسخ آن است که، همه دارای آن امر جنسی و مشترک بودند، ولی این آثار را نداشته‌اند. پس آثار خاصه از آن فصول و لوازم آن از قبیل اعراض خاصه و عامه‌اند. اکنون که معلوم گردید که این آثار از آن این حصه از هویت می‌باشد و ذهن تحلیلگر ما

آنها را از هم جدا کرده است؛ این معلوم ما عین خارج نیست، بلکه حاکی از وجودات خارجی است، و این وجود ذهنی و صورت ذهنی آن موجود خارجی است و البته این صورت ذهنی به خارج نمی‌رود، زیرا که تجافی محال است. پس فصولی که ما در ذهن داریم همه از آن خارج حکایت می‌کنند. پس همیشه صورت علمی با صورت خارجی ارتباط حکایت و مرآتیت دارد و الا خارج به ذهن نمی‌آید، و معلوم بالعرض، معلوم بالذات نمی‌شود. پس مبدأ اشتقاق، خارج است، و صورت‌های ذهنی از خارج است و هویت خارجی، در خارج می‌باشد و آنچه به ذهن آمد حکایت آن، و لازم وجود خارجی است. پس لازمه هویت وجودی فصول هستند، و تشخیص خارجی و متن خارج فصل واقعی است، ولی دسترسی ما به این خارج از راه معرفت فکری محال است، زیرا خارجی ذهنی نمی‌شود، چون ظفره می‌شود، و ظفره محال است. قبلاً نیز بیان شد که در هویت اشیاء ترکیب راه ندارد و آنها مرکب از جنس و فصل نیستند، و بسیط هستند، بلکه ترکیب از جنس و فصل در ذهن است. در نمط دهم اشارات^۱ و در همین کتاب نیز می‌آید که رسیدن به واقعیت اشیاء جز از طریق مشاهده صریح عرفانی به سبیل معرفت شهودی ممکن نیست. و همه قائلند که معرفت دو قسم است و از دو راه اقتناص می‌شود: ۱. معرفت فکری از راه فکر؛ ۲. معرفت شهودی از راه شهود.

معرفت فکری از راه تشکیل صغری و کبری به دست می‌آید و معرفت شهودی بالاتر از این نحوه معرفت است، و مربوط به صغری و کبری و ترتیب آنها نیست تا از آنها نتیجه بگیریم، زیرا آن برهان است و این شهود، که فوق آن است. آن را از راه دلیل منطقی به دست می‌آورند و این یکی را از نحوه‌ای دیگر. شیخ در تعلیقات می‌گوید: ما چنین بنایی و عهدی و دست بیعتی با معارف و علوم ندادیم که الا و لا بد می‌بایستی تمام علوم و حقایق از راه معرفت فکری و از راه منطقی به دست بیاید. انسان طرق

۱. شرح اشارات، ج ۳، نمط ۱۰، فصل ۹، ص ۴۰۱، (دفتر نشر کتاب).

مرموزی برای یافتن حقایق دارد و می بینید به یک جذبه و به یک مکاشفه و به یک انتقال، کار صد سال راه رفتن را کرده است. این طوری هاست که یکی، یک عمر می دود و دیگری را می بینی مثلاً به یک لحظه و «آن»، به حقایق دست می یابد. هزار و چهارصد سال است که این همه می دونند، فارابی ها، ملاصدراها، شیخ طوسی ها و شرق و غرب همه می دونند، ولی به فهم خطاب محمدی ﷺ و به اعتلای قرآن و حضرت ختمی و اسرار کتاب وحی نرسیده اند و در برابر آن زانو زده اند: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾. مراد از انزال، نزول دفعی است. پس چنین نیست که همه معارف و حقایق را باید از راه معرفت فکری به دست آورد. بحث و روشی که در اینجا داریم مربوط به معرفت فکری است. تفصیلش - ان شاء الله - می آید. این مقدار سخن هم اخگرها و جرقه هایی است از همان فصل از رساله اسکندر و خاطرات و یادداشت ها که بعد به عرض می رسانیم.

«البسیطة» در «فصول الجواهر البسیطة»، صفت فصول است، و یا صفت جواهر، که فصول جواهر بسیطه شود، و این معنا هم درست است. در برخی از نسخ مخطوط نوشته شده است: «البسیطة» صفت برای «فصول» است و ما می گوئیم که بسیطه صفت فصول بوده باشد و لزومی ندارد بسیطه را صفت جواهر بگیریم، گرچه معنا می دهد که بگوئیم فصول جواهر بسیطه است، زیرا جواهر دو گونه داریم: جواهر مرکب، مثل انسان و حیوان و معادن و نباتات و جواهر بسیط، مثل مفارقات و عقول. پس آنها هم در جوهر بودن شریکند و تمایز آنها به فصول است، چنانکه خود جوهر بسیط است و ماده و صورت ندارد. اعراض نیز بسایط هستند و جنس و فصل ندارند، چون جنس و فصل مربوط به مرکبات است از این رو در تعریف بیاض می گویند: «لون مفرق لنور البصر» و تذکر می دهند که لون به منزله جنس است، زیرا آنها مرکب نیستند، و جنس و فصل از آن مرکبات است. پس فصل و امتیاز هر بسیط از دیگری به ذات خود اوست، همان طور که در باب تمایز مقولات که اجناس عالیه اند چنین گفتند، زیرا اگر جنس

عالی به فصل ممیز باشد، ترکیب در آن راه پیدا می‌کند و باعث داشتن جنس و فصل دیگر می‌شود و جنس عالی تر پیدا می‌شود، و این خلاف فرض است. پس هم جوهر بسیط صحیح است تا بسیط صفت جوهر باشد، و هم فصل بسیط، تا صفت فصول باشد، ولی اگر صفت فصول باشد روشن تر است. آن گاه در جواب فخر رازی وارد می‌شویم وی گفت:

اگر وجود جنس باشد لازمه آن اتحاد جنس و فصل و تحقق حمل بین آن دو است. جواب ما این است: ایراد این سخن چیست؟ مگر در وجود، جوهر بسیطه یک چیز نیستند؟ پس اگر «الناطق حیوان» شد به صرف این نمی‌توان گفت که وجود جنس نیست، گرچه ما ادله دیگر در نفی آن آوردیم، ولی این سخن وی صحیح نیست. این مطلب به اجمال و اشاره بیان شد، تا بحث آن در آینده بیاید. فهو سخیف، فان فصول الجواهر البسیطة مثلاً جوهر چرا جوهر فصول هم جوهر هستند؟ برای اینکه جوهر بسیط به نفس ذات از دیگری ممتاز است. پس فصل خود همان جوهر و حقیقت و واقعیت است و دو چیز نیست و هی مع ذلك لیست بأنواع مندرجه تحت الجوهر بالذات. پس اینها خود آن حقیقت و واقعیتند. بله، اگر بخواهیم بالعرض معانی جوهر را به لحاظ اینکه هر ملزومی تحت لوازش مندرج است و لوازم بر او بار است سخنی دیگر است، و البته اولاً و بالذات فصل خود نحو وجود جوهر است: بل إنما هی فصول فقط؛ یعنی آنها فقط وجود و تشخیص هستند، پس حمل جنس بر فصل و حمل فصل بر جنس، مثلاً حساس حیوان است و یا ناطق حیوان می‌باشد و امثال آن، ایرادی ندارد. شیئیت شیء به صورت و فصل اخیر آن است. به همین جهت در منطق خواندیم که یک نوع نمی‌تواند دو فصل اخیر داشته باشد، چون لازم می‌آید یک شیء دو هویت داشته باشد، در حالی که ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهِ﴾. یک انسان دو چیز و دو کس نیست یک شخص، یک شخص است: وكذا فصل الحيوان مثلاً يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك أن يكون فصل الحيوان نوعاً له. به صرف اینکه بر فصل

حيوان، حيوان حمل می شود فصل حيوان، نوع آن نمی گردد. ستجیء كيفية ذلك من ذي قبل - إن شاء الله تعالى.

وإذا تقرر نفي كون الوجود جنسياً اکنون که معلوم شد، وجود جنس نیست معلوم گردید که وجود نوع نیست. عنوان بحث هم چنین بود: «ولا نوعياً ولا كلياً مطلقاً». «ولا كلياً مطلقاً» یک طرف که روشن شد آنها هم به همین روش روشن می شود. در فصل سوم فرمود: «في أن الوجود العام البدیهی اعتبار عقلي غير مقوم لأفراده»، و آنجا هم گفتیم «غير مقوم»؛ یعنی وجود عام جنس نیست، و فخر رازی از مباحث به جنس نبودن وجود عام تصریح کرده بود و عنوان بحث را به «جنس» تعبیر نمود. آخوند از جنس به «غير مقوم» تعبیر کرد و در عبارت هم دو - سه جا حرف جنس را آورد به اینکه وجود، جنس نیست «وأيضاً لو كان جنساً». باز هم در عبارت حرف جنس است. اگر پرسید: چرا فقط حرف جنس است، و سخن از نوع و فصل در عناوین نیست؟ پاسخ آن است که وقتی نحوه جنس نبودن روشن شد، چگونگی آن دو قسم هم به طریق اولی روشن می شود. پس اگر وجود جنس نیست پس نوع و فصل و کلیات دیگر نیز نیست. «إذا تقرر نفي كون الوجود جنساً» چگونه تقرر یافت؟ من نفي المخصّصات الفصلية عنه؛ از این ناحیه، یعنی از نفي مخصّصات فصلیه از وجود استدلال کردیم بر اینکه وجود جنس نمی باشد، زیرا از راه اینکه فصل لازمه جنس است و از ناحیه فصل، اشکالاتی پیش آمده است که محالیت جنس بودن روشن شد، پس از ناحیه نفي مخصّصات فصلی معلوم شد که وجود جنس نیست «فبمثل البيان المذكور يتبين انتفاء نوعيته» پس وجود نوع هم نیست.

«وبالجملة» مطابق فصل تعمیم می دهد، زیرا در عنوان فصل «ولا كلياً مطلقاً» بود و بالجملة: عموم و کلیته به اضافه بخوانیم تا انتفا بر سر عموم و کلیته درآید... «و بالجملة عمومه»، یعنی انتفاء عمومه و انتفاء کلیته، ضمیر «به» به «ما» در بانتفاء ما يقع به

بر می‌گردد اختلاف غیر فصلی عنه. ضمیر در «عنه» به وجود بر می‌گردد. اشکال در اختلاف فصلی است، ولی اختلاف غیر فصلی اشکال ندارد. در اوایل جوهر النضید، که منطبق است، مرحوم علامه فرمود: ^۱ مشخصات مقوم ماهیت و نوع نیستند، اما مقوم شخص هستند. مشخصات جزء زید است، ولی آنها جزء انسان نیستند، مشخصات مشخص فرد است اما مشخص نوع نیست. پس مشخص فصلی و مشخص غیر فصلی داریم. فصل، جنس را مشخص می‌دهد.

یعنی فصل حیوان را انسان می‌کند. اما مشخص غیر فصلی، نوع را مشخص خارجی می‌دهد، ولی مصنف، افراد را به اصناف گوناگون تقسیم می‌کند؛ مثل انسان که به سیاه و سفید به واسطه رنگ سفید و یا سیاه تقسیم می‌شود. پس مراد از مصنفات غیر فصلی معلوم شد، ولی برای وجود، مصنفات غیر فصلی نیست. مصنفات غیر فصلی مربوط به مشخصات موضوعات است. مشخصات جزئی که باعث تعیین و امتیاز در خارج هستند، هویات و شؤوناتند... موجوداً بالفعل، یعنی خارج از حقیقت او هستند لا فی تقویم معنی الذات و تقریر ماهیاتها. عوارض زید کاری به تقویم حقیقت انسان ندارد. بله، در زیدیت زید دخیل و جزء زیدیت زید است. باید این شخص، این عوارض را داشته باشد تا این شخص باشد کما أن النوع لا یحتاج إلی الفصل فی کونه متصفاً بالمعنی الجنسی. پس نوع چه نحو احتیاج به فصل دارد؟ بل فی کونه محصلاً بالفعل نوع در اینکه متصف به معنی جنسی باشد احتیاج به فصل ندارد، بلکه اگر بخواهد در خارج تحقق یابد و «هذا الحيوان إنسان خاص محصّل بالفعل» باشد احتیاج به فصل دارد فکذلك الشخص لا یحتاج إلی الشخص فی کونه متصفاً بالمعنی الذي هو النوع. در منطبق منظومه درباره ارباب انواع فرمودند که نوع چون دارای تحصّل است: «ذا تحصّل فی العقل جاء»؛ ^۲ دارای رب النوع می‌باشد، ولی جنس چون

۱. علامه حلی، جوهر النضید، ص ۱۶، (چاپ سنگی).

۲. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۱۵۳.

دارای تحصیل نیست و مبهم می باشد رب الجنس وجود ندارد. پس انواع و افراد که محصلند رب دارند. و هذا إنما يتصور في غير حقيقة الوجود. دیگران در موجودیت نیاز به وجود دارند تا موجود شوند، ولی وجود خود وجود است و نیازی به غیر ندارد پس اگر وجود نیازمند باشد: فلو كان ما حقيقته الوجود يتشخص بما يزيد على ذاته این طور است که هر چیزی که به دیگری باید تشخیص پیدا کند آن دیگری زاید بر ذات اوست پس وجود باید بر ذات خود تشخیص پیدا کند اگر این طور باشد لكان المشخص داخلًا في ماهية النوع. اگر بنا باشد که این وجود احتیاج داشته باشد به دیگری آن وجود تشخیص دهنده زاید بر ذات خود، داخل ذات (یعنی نوع) می شود و فرض آن بود که باید تشخیص دهنده زاید بر ذات باشد فثبت أن ما... أو النوع كما لا يخفى. ما الآن پافشاری روی دو ذاتی و دو حقیقت داریم: یکی جنس و دیگری نوع، ولی کلیات پنج کلی هستند. الآن که جنس و نوع را گفتیم پس در عبارت و إن كان من الثلاثة الباقية سه کلی باقی ماند: فصل و عرض خاص و عرض عام. اما فصل از همین مطلب روشن می شود، زیرا فصل از هویت وجودی اشیاء اتخاذ می شود و هویت شیء نوع اوست. پس فصل از نوع گرفته می شود و حکم نوع را داراست اکنون بپینیم عرض عام و خاص از چه چیز انتزاع می شود، و چون بکاء و ضحک در هیچ حیوانی جز انسان نیست. پس معلوم می شود که این دو خصوصیت از عوارض نطق در انسان است؛ یعنی عرض خاص از فصل گرفته می شود، چنانکه ماشی از متحرک بالاراده، که معنای حیوان است، اخذ می شود، به همان بیان که در فصل و عرض خاص گفتیم. پس عرض عام از جنس گرفته می شود. بنابراین فصل به نوع و عرض خاص به فصل و عرض عام به جنس بر می گردد، بنابراین با نفی جنسیت و نوعیت وجود بقیه هم منتفی می شود. پس مطلقاً این کلیات، یعنی عرض خاص و عام و فصل، که دیگر معانی و مفاهیم کلی هستند، از حریم وجود من حیث هو وجود دورند «ولا کلیاً من الکلیات»، مراد همین است. می دانید که کلی از معقولات ثانی و دروغای ذهن است.

«وإن كان من الثلاثة الباقية» که فصل و عرض عام و خاص باشد فهو راجع إلى الجنس أو النوع به این بیانی که به عرض رساندیم کما لا یخفی. فظهر نتیجه در این «ظهر» آمده است. فظهر أن الوجودات... بأمر زائد على ذاتها. اینها دیگر قطعاً جنس و فصل و دیگر کلیات را ندارند بل آنها هی این وجودات متمیزة لذواتها لا بأمر فصلي أو عرضي که به مشخصات نوعی و صنفی و جزئی بوده باشد. واذ لا جنس لها فلا فصل لها فلا حد لها، آنچه جنس و فصل ندارد نمی توان حد برای وی آورد. در فصول گذشته گفتیم هر کجا که حد نیامد برهان هم راه ندارد. چرا؟ چون حد و برهان در حدود مشارکت دارند لتشارکهما في الحدود و حدود، یعنی اطراف کما مرّت الإشارة إليه. نتیجه همه این است که فالعلم بها علم به این موجودات إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية. جناب آخوند در مواضعی متعرض معرفت شهودی شده است. یکی از آن مواضع، همین موضع است، و در الهیات هم می آید که «حقیقة الوجود هي عين الهوية الشخصية لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضورية». عبارت تیتری دارد بعداً مرقوم می فرماید. إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها آنچه را ما می یابیم عنوانات و لوازم و آثارند و مثل فصل منطقی اند. عین خود او یک حرف دیگر است، چون شق دوم بحث است پس «بالاستدلال» معرفت فکری است و آن در قبال معرفت شهودی است؛ یعنی «أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها» از آثار و لوازم به کنه آن شیء می رسید، پس آثار و لوازم عنوانات اشیاء هستند و حقیقت آن شیء چیز دیگری است. ما می دانیم که مبدأ عالم، اصل است و همه از او صادر شدند و او علة العلل همه است و از علم و قدرت، که در افعال و خلق به کار برده شده، به آن علم و قدرت می رسید، پس اینها لوازم وجود اوست و خلق آثار و لوازم است پس اینها به تعبیر قرآن آیات و ظلالند فلا تعرف بها به این آثار و لوازم إلا معرفة ضعيفة، چون علم به خود حقیقت، قوی و مربوط به شهود آن می باشد. پس معرفت از لوازم و آثار معرفت ضعیف است.

فصل هفتم: في أن حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه*

بنا بود آن جمله‌ای که آخوند درباره معرفت حضوری و شهودی دارد یادداشت شود.

خداوند - ان شاء الله - هر دو قسم معرفت را، که رسیدن به بطون و اسرار منطق وحی است، به همه مرحمت بفرماید. بنای ما و شما این باشد که معرفت فکری، نردبان و سلم برای معرفت شهودی باشد و جای آن است که بگوییم: «المجاز فنطرة الحقيقة». معرفت شهودی عمده است. آن جمله آخوند در تیترا آخر بحث گذشته این است: «لا يمكن إقامة الحدود ولا البرهان على نفس الوجود العيني، ولا يمكن معرفتها معرفة تامة إلا بالشهود الإشراقية». ما از موجودات لوازم و عناوین آنها را در می‌یابیم و فهمیدن عنوان شیء و لازم شیء علم به حقیقت آن شیء نیست. درباره شهود اشراقی و نیز معرفت فکری تعبیرات گوناگون داریم. این تعبیرات به این دو قسم بر می‌گردند و بقیه تعبیرات عبارتند از: معرفت شهودی، ذوقی، وجدان، یافتن، چشیدن، پس غیر از علم رسمی و برهان و قیاس، معرفت دیگری هم داریم.

فصل ۷: في أن حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه. این عنوان فصل است، آخوند به ما خوش بین است و می‌فرماید: إني لأظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك الخ....

بحث در این است که حقیقت عینی وجود سبب ندارد؛ این حقیقت هیچ نحو از انحای سبب را واجد نیست و این سخن به آنجا می‌رسد که حقیقت وجود، ازلی، ابدی، قائم بالذات و غیرمتناهی است. این احکامی را که ما درباره وجود داریم مادی درباره ماده دارد، زیرا او ماده را واجب بالذات می‌داند که قابل برداشت نیست، پس ماده قدیم و ازلی و ابدی است. پس گاهی مادی‌ها می‌پرسند: خدا از کجا آمده است؟ و

از من نیز چنین سؤالی کردند. ما می پرسیم: ماده از کجا آمده است؟ مادی‌ها می گویند: ماده قدیم است. پس اگر بنا باشد قدیمی داشته باشیم خدا قدیم است. گاهی مادی‌ها به من می گفتند: الفاظ شما آخوندی است و ما آن را نمی فهمیم. می گفتم: به زبان شما با شما صحبت می کنم. جاودانی، یعنی همیشگی بودن و غیرمتناهی بودن، یعنی پایان نداشتن، حالا می پرسیم: آیا می تواند چنین ماده بی شعوری ملاک حقایق باشد؟ آیا هیچ عاقل و متفکری حاضر می شود که ماده را اصل عاقل‌ها و متفکرها بینگارد و این کثرات و کلمات وجودی دارای منشأ آثار را از آنها بداند؟ مادی می گوید: با تراکم و ترکیب و فشردگی و با هم خوردن ذرات و اصول ازلی، این صورت درست شده است.

همین حرف را جناب شیخ در ابتدای شفاء نقل می کند که حرف ریشه دار است. اینها همان حرف پیشینیان را می گویند.^۱ پس آنچه از این ذرات ترکیب شدند با توجه به اینکه ذرات، خود عاقل و متفکر و مدرک و مخترع نیستند آیا عاقلند؟ آیا انسان متفکر و عاقل و مدرک و مخترع از ماده بی شعور آفریده شده است؟ انسان از بدیهیات و معلومات و قضایا و قواعد و اولیات خود پی به مجهول می برد و به غیب دست می یابد (حالا ایشان از لفظ غیب هم وحشت دارند. به هر حال غیب، یعنی آنکه حاصل نشده بود) و به آنچه برایش حاصل نشده بود دست می یابد. اگر عاقل هستی آیا انسان متفکر و عاقل از این ماده غیر متفکر و غیر عاقل به وجود آمده است؟ چه طور از ماده غیر عاقل، عقل و نور و فکر متکون و متولد می شود و پدید می آید؟ هیچ جواب ندارند و آن خدایی را که بنده و جناب عالی می پرستیم آنها به آن خدای قرآنی آشنایی ندارند، بلکه از پدر و مادری مؤمن و از اجتماع و محیط به صورت ابتدایی چیزهایی شنیدند که زمین و آسمان و ملک و فلک، در یک طرف و خدا هم در مقابل با صفاتی چنین و چنان، آن طرف قرار گرفته و اینها را از عدم محض آفرید

۱. شفاء، «طبیعیات»، فن ۱، مقاله ۱، فصل ۴، ج ۱، ص ۲۴، (چاپ مصر، افست کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی).

بی خبر از آنکه، آن تو حیدی که انبیا می فرمایند فراتر از این حرف‌هایی است که اینها می‌پندارند. گفته‌ام:

آن خدایی که تو پرستی نه خدای حسن است

که حسن را به خداوند، خدای دگر است

خدای قرآنی غیر از این پندار است. با یکی از این افراد کمونیست که خیلی عنود

بود به صحبت نشستیم بعد از این نشست یکی از دوستان پیش من آمد، و گفت: فلانی

را دیدم در مسجد نماز می‌خواند به حیاط مسجد رفتم تردید داشتم خود وی باشد،

پس از دقت فهمیدم خود اوست. به بهانه‌ای قدم می‌زدم که ایشان بیرون بیاید و از وی

پرسم: چطور داری نماز می‌خوانی؟ وقتی بیرون آمد گفتم: فلانی! داشتی نماز

می‌خواندی؟ گفت: بله، گفتم: چطور شد؟ گفت: می‌ترسم اینهایی که آقای حسن‌زاده

می‌گوید راست بوده باشد. معلوم است کمی در وی اثر گذاشته است. اینها به غلط

صغری و کبری می‌چینند ولی در آن می‌مانند و سخنی اصیل و حجتی قوی ندارند.

سخن آنها «کبیت العنکبوت» است. حالا آیا حقیقت وجود، خود وجود و هستی، متن

اعیان، هویت، واقعیت و الفاظ دیگر - که با الفاظ نمی‌توان از متن واقع تعبیر کرد -

سبب دارد؟

اقسام سبب در وجود راه ندارد

آیا می‌توانید بگویید این حقیقت دارای سبب است؟ و این سبب چگونه سببی

است؟ در شمسیه^۱ و مطول درباره اقسام سبب بحث شد که در اینجا یادآوری می‌شود.

وقتی در آنجا علل را بر شمردیم، گفتیم علل بر چند قسمند: بعضی از این علل

خارجی و بعضی داخلی‌اند، و گفتیم علل داخلی آنهایی هستند که ریخت و صورت

ترکیب و شکل آن شیء باید از آنها متکون و متحقق گردد؛ مثل خشت، سنگ و گل

۱. کاتبی، شرح الشمسیه، ص ۱۶ - ۱۷، (منشورات رضی).

خانه که دیوار و هیئت و ریخت خانه از آنها تشکیل یافته است. این را ماده می‌گفتند، و صورت همان شکل خانه است، و این دو چیز مقوم این خانه‌اند. پس این دو علت داخلی‌اند: یکی مادی و دیگری صوری. گفتند: دو علت دیگر خارجی موجود است اینها داخل در ذات نیستند، بلکه علل خارجی‌اند؛ مثلاً بناء علت فاعلی است. وی خانه را بنا کرده و خارج از شیء است. علت خارجی دیگر غرض و غایت است که این خانه را برای استفاده و غرض و غایتی که از او می‌خواهد، بنا کرده است. پس آن دو علت فاعلی و غایی، خارج و آن دو علت مادی و صوری، داخل شیء بودند. در اینجا از علت به «سبب» تعبیر می‌شود. در مطول^۱ مباحثی دربارهٔ اعراض نیز فرمودند، ایشان گفتند: یک سلسله از موجودات پشتوانه می‌خواهند و نمی‌توانند خود به خود روی پای خود بایستند. اینها مثل بیاض، سواد، کم و کیف بودند. وجود این اعراض در تحقق، عین موضوع آنها بود و به چنین علتی «علت موضوعی» و «سبب موضوعی» می‌گفتند: سبب موضوعی در مواردی بود که شیء نتواند روی پای خود بایستد و اگر چیزی قائم به خود باشد جوهر است. پس متکی به غیر را عرض می‌گویند و آن دیگری که عرض بر او متکی است موضوع. پس علت مادی و علت صوری و علت فاعلی و علت غایی و علت موضوعی از اقسام علل و اسبابند.

قبل از بحث از عنوان بعدی و اشکال و تفصیلات برسیم، سطری وجود دارد، آن را معنا کنیم: «فیتعاضم الوجود» وجود که مساوق حق است، بزرگ‌تر از آن است که «عن آن يتعلق بسبب أصلاً» به هیچ سببی، فاعلی، غایی، مادی، صوری و موضوعی تعلق گیرد، وجود به هیچ کدام تعلق نمی‌یابد. «إذ قد انكشف أنه لا سبب له أصلاً». این جمله، جمیع اسباب را نفی می‌کند. این «لا سبب له أصلاً» به چه معناست؟ قبلاً شیئت شیء را به صورتش دانستید، و فرمودید: تحصیل جنس به فصل آن است پس «لا سبب به»، یعنی سبب صوری ندارد. دو می «لا سبب منه» این شیء از چه پدید آمده است؟ فاعلش حق

۱. تفتازانی، مطول، ص ۱۹، (چاپ سنگی، رحلی، مکتبه اسلامیة).

است، پس «من مبدء المبادی» پدید آمده است. بنابراین در «لا سبب منه» سبب فاعلی را بیان می‌کند. مراد از «لا سبب فیه» موضوع است؛ یعنی گاهی وجود بذاته تشخص و امتیاز دارد و گاهی «بضرب من البیان» باید در موضوعات باشد پس تعلق عرض به موضوع، یعنی در موضوع باید باشد. مراد از جمله آخری «ولا سبب له» غایی است. مراد از «لا سبب عنه» سبب مادی است. این گونه اسباب برای وجود به هیچ وجه راه ندارد. اول اینکه «سبب فیه» نمی‌خواهد، چون همه به او قائمند و او قائم به ذات است، زیرا شیئیت شیء به صورتش است و اگر جنس باشد به صورت و فصل تعیین پیدا می‌کند، و چون قبلاً محالیت آن ثابت شد، پس جنس ندارد. «وجود» لا سبب منه هم ندارد، چون خودش مسبب الاسباب و مبدء المبادی و وجود مطلق با قید اطلاق است. خدا رحمت کند جناب آقای شعرانی را! می‌فرمود: برای مطلق وجود، مبدئی تصور شدنی نیست، اگر مطلق وجود گفتید دیگر مبدئی برای آن ممکن نیست. از همین حرف که وجود مطلق مبدأ ندارد و دویی در آن راه ندارد، شبهه ابن کمونه بی‌معنا می‌شود. آنها را کسی بگوید که به یک پندار و وهم ماهیت را متحصل بدانند. اصالت ماهیت، شبهه‌ای بود که آن آقا گفت و خودش از آن دست برداشت، ولی عده‌ای دیگر آن را ادامه دادند. این شبهه از آن شبهه‌های خوش شانس است. وجود مطلق هرگز مبدأ و دومی ندارد. لذا در فلسفه دو شبهه رسواترین شبهه‌هاست: یکی منسوب به ابن کمونه، و دیگری شبهه اکل و ماکول. عده‌ای بیهوده آن را می‌پروراندند و سخنانی می‌گویند. پس مبدأ برای وجود مطلق و علت برای وجود صمدی «الذی لا جوف له» محال است و همچنین ماده و صورت، که مربوط به ترکیب است، در وجود راه ندارد. الآن می‌خواهیم بگوییم وی حقیقتی است که «لا سبب له»، فصل گذشته این بود: «فی أن الوجودات هویات بسیطة وأن حقیقة الوجود لیست معنی جنساً ولا نوعياً ولا کلیتاً مطلقاً». این دو فصل، مبین و متمم یکدیگرند. سبب چه فاعلی، چه غایی و چه سبب مادی و صوری در حقیقت وجود راه ندارد، هر یک از اینها افتقار و ترکیب می‌آورد.

فصل

«في أن حقيقة الوجود»، یعنی خود وجود. یک وقت می‌گوییم: «هذا الوجود، ذاك الوجود» اینها موجود کذایی متعینند، اینها را اطوار و شؤون و آیات وجود می‌گوییم. خود حقیقت و واقعیت وجود سبب ندارد، چنانکه فرمود «لا سبب لها بوجه من الوجوه».

إني لأظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بأن الوجود لا يمكن تأليف حقيقته، ماده و صورت و جنس و فصل در وجود راه ندارد من حیث هی من كثرة عينية خارجية. از باب مثال در ترکیب عینی خارجی می‌گوییم: جسم مؤلف از ماده و صورت است؛ مثل خشت و ابزار خانه و هیئت نسبت به خانه. این گونه سبب مادی خارجی برای او نیست، پس ماده و صورت ندارد، او ذهنیه. انسان را به جنس و فصل، یعنی حیوان و ناطق تحلیل می‌کنید: در خارج حیوان و ناطق از یکدیگر ممتاز نیستند، تنها آن دو اجزای فعلیه انسان در وعای ذهن هستند، و به یک معنا همین بیان دوم را می‌توانید در ماده و صورت بیاورید، چون ماده و صورت در خارج هیولی و صورت خارجی‌اند، و در ذهن ماده ذهنی و حاکی از ماده خارجی هستند، او عقلیه تحلیلیه یک وجه مثال آن «کل ممکن زوج ترکیبی» و یا نوع مؤلف من الجنس والفصل است. پس از انحای تألیف، چه خارجی و چه ذهنی و عقلی تحلیلی، هیچ یک در حریم خود وجود راه ندارد. این حرف‌ها راجع به شؤون و آیات و کلماتش راه دارد، اما درباره خود حقیقت وجود راه ندارد. با ناتوانی می‌توانیم از وجود تعبیر کنیم و مثال بزنیم و مثال‌ها مطابقت با ممثل ندارد؛ مثل اینکه آبی از آسمان نازل می‌شود و به جوی‌ها و وادی‌ها و جدول‌ها و خاک‌ها می‌خورد و رنگ و طعم و ریخت آن مطابق وادی‌ها تغییر و اسم و تنوع پیدا می‌کند و دگرگون می‌شود.

ألست إذا نظرت إلى ما يتألف جوهر الذات منه ومن غيره. وقتی جایی ترکیب پیش

آمد مگر معنایش این نیست که در این کل دو چیز موجود است: اولاً، به اجزاء افتقار دارد؛ ثانیاً، خودش هم از جنس و اجزایی مرکب است، چگونه این حرف را می‌توانید درباره حقیقت وجود، که غنی بالذات است، بیاورید؟

وجدت الذات في نسخها وجوهرها. کتاب ما «من نسخها» دارد. در حاشیه نوشتیم «من» به معنای «فی» می‌باشد و جوهرها مفتاقه إليهما؛ ذات به آن دو جزء، که ذات از آن مؤلف شد، نیازمند است و این لم یکن علی أنها الأثر الصادر منهما، بل علی أن حقیقتها. به فرض بگوییم اثر صادر از این دو نباشد فاعل دیگری بالا سر هست و این دو از معدّات آن فاعل باشند، پس این دو جزئی که جوهر از او درست شده فاعلی بالا سرشان است، و این مرکب اثر این دو جزء نیست، اثر از آن فاعل است؛ منتها این آقا که می‌خواست سکنجبین بسازد به این دو جزء سرکه و انگبین احتیاج داشت. به فرض که نگوییم این مرکب اثر صادر از آن دو است، بلکه از یک فاعل خارج هست، ولی این اندازه می‌توانیم بگوییم این مرکب به این دو نیازمند است گرچه بگوییم اثر او نباشد و اثر فاعل دیگری باشد. بل علی أن حقیقتها فی أنها هی متعلقة القوام بهما قوامش به این دو جزء است نه اینکه تنها متعلقة القوام به این دو باشد، بلکه خودش هم از سنخ آنهاست. پس وقتی که مؤلف و پدید آمده از آنهاست از سنخ آنهاست. بل جوهر الذات بعینه هو جوهر ذینک الجوهرین سواء كان بحسب خصوص الخارج، مثل جسمی که از هیولی و صورت است و مثل خانه‌ای که از آجرها و صورت خانه تشکیل شده است. أو الذهن انسان از حیوان ناطق تشکیل یافته است أو الواقع مطلقاً. واقع و نفس الامر اعم از ذهن و خارج است؛ یعنی تعبیر به حسب واقع اعم از ذهن و خارج می‌باشد. بگوییم به حسب واقع چنین موجودی مؤلف از دو جزء است بنابراین با چنین تعبیری خارج به معنای اعم بیان می‌شود. آنها عبارتند از خارج به معنای خاص و ذهن اعم از تأملی، تحلیلی فعلی، فرضی. پس این تعبیر همه فروض گوناگون را شامل شود؛ مثلاً هر کجا که سبب آمده کل مفتاق و محتاج به آنهاست.

فإذا فرض... حقيقة الوجود. پیدا است که ذهن این مطلب باطل را نمی‌گیرد، اگر آن مقوم خودش محض حقیقت وجود است ما می‌خواهیم بگوییم خود این وجود به این جزء باید تحقق پیدا کند، اینکه تقدم شیء بر ذات می‌شود، و معنا ندارد. فالوجود قد حصل بذلك المبدأ قبل نفسه. از یک طرف می‌خواهیم بگوییم وجود به جزء حاصل می‌شود پس وجود هنوز حاصل نشد و از طرفی باید آن جزء، خود محض حقیقت وجود باشد، زیرا نمی‌توانیم بگوییم عدم است، چون عدم مُغْلَم است و پدید آورنده نیست پس باید آن کس که موجد است خودش وجود باشد پس تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید، زیرا تازه می‌خواهیم بگوییم وجود پدید بیاید. وإما أن يكون أو واحد منها أمراً غير الوجود. مراد از این دو عبارت «إما أن يكون أو واحد منها» روی هم رفته این است؛ یعنی كل واحد من تلك المقومات. «أمراً غير الوجود» غير الوجود عدم است و به اعتباری عدم در کنف وجود قرار دارد و از حدود وجود، ماهیات را اعتبار می‌کنیم، زیرا ماهیات خودشان در هیچ و عایی تحصیل ندارند. آنچه تحصیل دارد وجود است ولو اینکه قائل شوید که ماهیت، وجود ذهنی دارد. به هر حال ماهیت وجود ذهنی دارد، اما آنچه بود و منشأ آثار است، وجود است. پس غير وجود اگر ماهیت باشد ماهیت از شؤون و حدود وجود است و یا عدم است فهل المفروض حقيقة الوجود غير از این است که حقیقت وجود إلا الذي هو ما وراء أمر الذي هو غير الوجود. «إلا الذي» به معنای غير است؛ یعنی غير الذي. شما می‌فرمایید آن کس که مقوم وجود است غير وجود است و مفروض این است که وجود از آن امر دیگر تحقق پیدا می‌کند و این امر دیگر غير وجود است، پس چگونه می‌تواند محقق وجود باشد. فالذي فرض مجموع تلك الأمور پس آن وجود دیگری که از مجموع این امور وجود آخر درست می‌شود. عاد إلى أنه؛ یعنی خود آن «الذي» که وجود است بعضها أو خارج عنها. پس خود وجود، بعض از آن امور باشد بنابر آن قسمت اول که مقوم او وجود باشد، و اگر غير وجود باشد آنچه وجود فرض شده بود، غير وجود می‌شود.

و أيضاً يلزم أن يكون غير الوجود متقدماً على الوجود بالوجود اگر بنا باشد آن جزء محصل وجود، خودش وجود باشد و هنوز وجود تحقق پیدا نکرد، تقدم شيء بر نفس و تقدم عين بر خودش لازم می آید. چرا غیر وجود اگر بر وجود مقدم شود، باید وجود را تحقق دهد؟ پس غیر وجود «بالوجود»، مقدم بر وجود می شود، و این تقدم شيء بر نفس است به علاوه فطرت آن را نمی پذیرد. و هو فطري الاستحالة قطعي الفساد؛ چون غیر وجود وجود را آفریده پس باید «بالوجود» مقدم باشد و این جمع بین اضداد است.

و أيضاً كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات أيضاً اقدم من حصولها لما يتقوم بها، أي الوجود. «ای» بیان و تفسیر ما است: «ای الوجود». این محذور دیگر است و موجب تقدم شيء بر نفس می شود. اینهایی که مقوم حقیقت وجودند اگر وجود نباشند و عدم باشند، آیا می توانند محقق باشند؟ پاسخ منفی است. پس باید به وجود تحقق داشته باشند آن گاه باید بر آنچه باید او را ایجاد کنند مقدم شوند؛ یعنی وجود اینها باید به وجود، تقدم داشته باشند؛ بر وجودی که می خواهد وجود را بیافریند، پس تقدم شيء بر نفس و دور می شود. فإذن حقيقة الوجود يستحيل أن تجتمع ذاته من أجزاء متباينة في الوجود. ماده و صورت و فاعل و جهات دیگر از اسباب در حقیقت وجود راه ندارد کالمادة والصورة أو تتحلل؛ مثل جزء ذهنی، به حسب ذهن تحلیلش کنیم إلى أشياء متحدة الحقيقة والوجود. «الوجود» عطف تفسیری برای «الحقيقة» است. تمام جنس و فصلها را در وعای ذهن تحلیل می برید، ولی در وجود و حقیقت و در خارج متحدند. آیا وجود دارای اجزای خارجی است مثل ماده و صورت و یا دارای اجزای ذهنی است، مثل جنس و فصل که در خارج اتحاد وجودی دارند، ولی در ذهن به تحلیل و ترکیب اجزاء پیدا می کنند؟ می گوییم: خیر. این اجزاء برای وجود معنا ندارد و بالجملة يمتنع أن يتصور تحليل حقيقته إلى شيء وشيء بوجه من الوجوه، كيف؟ و صرف الحقيقة لا يتكرر «صرف حقیقت» عبارت دیگری از

وجود مطلق است و وجود مطلق دومی ندارد، و مطلق تکرارناپذیر است، زیرا تکررش، یعنی دومی دارد پس سؤال می‌شود: آیا آن دومی، وجود است و یا غیر وجود؟ و همین طور. ولایتنی بحسبها أصلاً لا عیناً ولا ذهنأً ولا مطلقاً؛ «مطلقاً» مثل بالا که گفت اعم مطلقاً.

وإذ قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود، اگر بالوجود مقدم باشد در اینجا غیر وجود محصل باشد باید بالوجود مقدم باشد که اگر این طور باشد لاح لك؛ یعنی برای تو آشکار می‌شود فلا يتعلق بشيء اصلاً چه اجزای خارجی و چه ذهنی و چه موضوع و چه فاعل بحسب ذاته، بل بحسب تعیناته العارضة. تعین و تخصصشان به چه شده است؟ آیا تخصص وجود به خود ذات او است؟ آیا درباره عقول و مفارقات از جهت شدت و سعة وجودی شان تخصص می‌آید، یا به آن بیان، به حسب موضوعات به وجود مذکور در قبل تخصص می‌یابند؟ مراد موضوعات عرضی نیست، پس این کثرات بحسب تعیناته العارضة عارض بر وجودند. این تعبیر عارض بعد هم می‌آید. تعینات عارض بر وجود است، و بعداً خواهیم گفت که ماسوی عارض بر او هستند؛ یعنی قیام صدوری به او دارند، نه قیام عرضی، و همین مطلب در کتاب خواهد آمد. درباره عارض بر ذات، مثلاً شبستری در گلشن راز می‌گوید:

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک‌های مرآة وجودیم

معنای این عروض، قیام صدوری اشیاء به واجب تعالی است. که باز از این قیام صدوری، به «فقر نوری» و به «اضافه اشراقی» تعبیر می‌کنیم. و بحسب تعیناته العارضة و تطوراته اللاحقة له. مطابق علم عناییش که ﴿يُدَبَّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَفْرُجُ إِلَيْهِ﴾ و وجود خدا در کار است. لحظه به لحظه نظام به وحدت صنع می‌گردد، این حقایق از بطنان ذات می‌آیند و دوباره عروج می‌کنند همه به سوی او و همه در دست او هستند مطابق عوالم، کثرات و کلمات، این حقیقت تعین پیدا می‌کند، و همه قائم به او هستند. جدای از او، یعنی جدای از وجود محال است و دو حق و دو اصل و

دو خدا معنا ندارد، و تصورپذیر نیست. خیلی تصور ابتدایی دورادور مثل شبهه اثینیت و ثنویت پیش می‌آید با مقداری کندوکاو روشن می‌شود که شبهه خیلی رسواست.

نتیجه: فالوجود من حیث هو وجود لا فاعل له ینشأ منه ولا مادة تستحیل هی آن ماده إليه، یعنی به وجود مستحیل می‌شود؛ مثل مادیات که کون و فساد می‌پذیرند، همان طور که آب بخار و هوا آب شد پس کون و فساد پیش می‌آید ولا موضوع یوجد هو فیه، یعنی در آن موضوع مثل اینکه اعراض به موضوع قائمند ولا صورة یتلبس هو بها «وجود» به مثل جسم نیست، زیرا که جسم از ماده و صورت تشکیل می‌یابد و ماده به صورت، متلبس است؛ خانه با این هیئت و ریخت خانه گردید. و مرکبات دیگر نیز همین طورند. ولا غایة یکون هو وجود لها برای آن غایت. در فعل حق سبحانه غایت راه ندارد، و هر کجا که حرف قصد و غایت به بیان آمده اصطلاحاً با هم تفاوت دارند. عده‌ای این دو را از هم تمییز نمی‌دهند.^۱

عدم تصور علت در غیرمتناهی*

فالوجود من حیث هو وجود لا فاعل له ینشأ منه. در وجود مطلق و صمد، دومی و دویی تصور شدنی نیست. آن کس که دومی را تصور می‌کند اسیر وهم است، و او

۱. ایشان چون درس نخواندند قال و قبل به کار می‌آورند. آقای جزوه‌ای درباره فصد انشاء نوشته بود که اگر می‌خواهیم صیغه‌ای اجرا کنیم چگونه باید فصد کرد، آن گاه بسیار قال و قبل نمود و چند صفحه نوشت. خداوند آقای شعرانی را رحمت کند! در این مورد فرمود: این آقا اگر باب انشای معنون را می‌خواند، این قدر بان قلت و قلت نمی‌کرد. پیداست که معنون نخوانده است. من هم دیدم که کسی نوشته است که اگر خدا فاعل بالقصد نیست پس مجبور و مضطر است. آخر ببینید حرف و اصطلاح چیست؛ اگر گفتیم خدا فاعل بالقصد نیست، نه آنکه مرید نیست، زیرا فاعل بالقصد درباره فاعل مستکمل به کار می‌رود.

وجود را همانند زید و عمرو و این و آن، و یا آن را همانند عالم شهادت مطلقه با کثرات پنداشته است و معنای وحدت حقه حقیقه را نفهمیده و با لفظ واحد و وحدت عددی انس گرفته است. از این رو هر کدام را یکی می‌بیند و او را هم یکی، در حالی که او موجودی است که غیر خود نیست و غیر او هم جدای از او نیست و اگر آنها استقلال در وجود داشته باشند پس و ﴿بَيِّنَةٌ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ نیست. این عده متوجه وحدت حقه حقیقه و بعد از آن متوجه وحدت حقه ظلیه نیز نیستند که انسان کامل واجد آن است. خود معصومین علیهم‌السلام فرمودند: «نزلونا عن الربوبية فقولوا فينا ما شئتم»^۱ این همان وحدت حقه ظلیه است، نه آن وحدت حقه حقیقه. بعد به موجودات و انسان‌های دیگر می‌رسیم که محدودیتشان خیلی روشن است و واحد عددی در عالم کثرت هستند، ولی این عده عوام بوده و متوجه اقسام وحدت نمی‌باشند. ایشان وحدت صمدی ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ غیرمتناهی را با این آیت و کلمه و موجود کذایی دارای حد، قیاس می‌کنند بعد تا به آنجا پیش می‌روند که می‌گویند دو چیز اصل و مبدأ باشند: یکی فاعل خیرات و دیگری فاعل شرور؛ یکی یزدان و دیگری اهریمن.

تفسیر اصول ازلیه در کلام حضرت وصی علیه‌السلام

از همان ابتدا نگذاشتند حقایق توحید پیاده شود و این درنده‌ها مانع شدند جناب وصی و دیگر اوصیای خاتم صلوات‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کارشان را بکنند، آنان مردم را از باب ولایت بازداشتند. و این اندازه که در توحید صدوق، و کافی آمده و نیز خطبه‌های عرشی نهج البلاغه را که جناب رضی جمع آوری کرد اگر اینها هم جمع آوری نمی‌شد کارشان به کجا می‌رسید. فخر رازی در تفسیر کبیر^۲ انصاف داده که گفته است بنی‌امیه

۱. ر.ک: بحار الانوار، ج ۲۵، ح ۲۲، ۲۵، ۳۰ و ۴۵ (چاپ اسلامیة). حدیث مزبور نقل به مضمون شده است؛ خصال، ج ۲، ص ۱۵۷.

۲. تفسیر کبیر، ج ۱، ص ۱۶۰ - ۱۶۱، (چاپ استانبول) و ج ۱، ص ۲۰۴، چاپ دار احیاء التراث العربی.

دست به دست هم دادند تا آثار علی را محو کنند. در تفسیر کبیر^۱ ضمن جهر به «بسم الله الرحمن الرحيم» گفته است: آیا باید بسم الله الرحمن الرحيم را در نمازهای اخفاتی و جهری به جهر خواند یا نه؟ بعد می فرماید: علی علیه السلام و اصحابش در تمام نمازها، چه جهر و چه اخفات، به جهر می خواندند و من هم به جهر می خوانم؛ «وَأَمَّا إِنْ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام كَانَ يَجْهَرُ بِالتَّسْمِيَةِ فَقَدْ ثَبَتَ بِالتَّوَاتُرِ وَمِنْ إِقْتِدَى فِي دِينِهِ بَعْلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ فَقَدْ أَهْتَدَى وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ عليه السلام: اللَّهُمَّ أَدْرِ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ حَيْثُ دَارَ». بعد می گوید: ایشان به جهر می خواندند جز اینکه بنی امیه و دنباله روان آنان دست به دست هم دادند که آثار علی را محو کنند که از آن جمله، جهر به بسم الله الرحمن الرحيم است. تنها عده‌ای مثل ملاصدرا و فارابی، که از مشایخ علمای امامیه‌اند، و شیخ الرئیس و دیگر الهیون توانستند این معارف و حقایق را در بحث اصول عقاید پیاده کنند. آن حضرت در گوشه و کنار روایات، دقایقی را به کمیل و اصحاب سر فرمود که برای دیگر راویان بیان فرمود. انسان در بررسی روایات در اسناد و روایات و متن احادیث، به این نتیجه می رسد که راوی در چه پایه‌ای از معارف بوده و کیست. یک وقت با عامه مردم سخن می گوید و بار دیگر برای خواص، می فرماید: «الْغَيْرُكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ!؟ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ!؟»^۲ این گفته‌ها با خواص است. باید دید و توجه کرد که گفته‌های ایشان با اشخاصی مثل کمیل و افرادی که از «بشر و بالوعه» می پرسند تفاوت می کند.

«و لا مادة يستحيل هي إليه»؛ ماده‌ای باشد که «يستحيل إليه» ضمیر «إليه» به وجود بر می گردد. در عالم طبیعی، یعنی در عالم ماده هر صورتی به صورت دیگر استحاله پیدا می کند؛ یعنی آب، هوا می شود که به آن «کون و فساد» می گویند. اما وجود این طور نیست «ولا موضوع يوجد هو فيه». اگر وجود موضوعی داشته باشد که در آن حاصل شود، پس وجود در بود خود به موضوعی نیاز دارد که پشتوانه آن باشد، زیرا خود

۱. تفسیر کبیر، ج ۱، ص ۲۰۵، چاپ بیروت.

۲. دعای عرفه حضرت سیدالشهداء علیه السلام.

نمی تواند روی پایش بایستد پس وجود عرض می شود که دامنه و ساحل جوهر است و جوهر اصل در وجود می گردد، ولی اصل وجود، یعنی حق چنین امر اعتباری نمی تواند باشد. پس حق، اصل قدیم است، چنانکه مادی، ذرات مادی را اصول ازلی و قدیم می داند، و حضرت وصی علیه السلام در نهج البلاغه فرمود: «ولا أصول أزلیة»^۱ یعنی جهان از ذرات ازلی متراکم تشکیل نشده است، بلکه حق تعالی، اصل است و همه به او قائمند «ولا موضوع یوجد هو فیه». کتاب های مادی در علوم طبیعی با ما همراهند، ولی وقتی به ماورای طبیعت می رسند در آنجا می مانند. طبیعی ها در مباحث کتاب شفاء، در کائنات الجو، پیدایش ابرها و چشمه ها و قوس قزح، داره، هاله، زلزله و این گونه امور طبیعی همراهند؛ ولی در نمط سوم اشارات در گرده ای می مانند؛ در نفس انسانی که می خواهیم از طبیعت به ورای طبیعت گام بگذاریم و اثبات نفس نماییم و موجودی به دست آوریم که از عالم کون و فساد یعنی عالم عناصر و عالم مکان و زمان و استحاله و تغیر و تبدل بیرون باشد ایشان می مانند، و نمی توانند موجود مجرد را، که وعای حقایق است، بفهمند.

بسیط فاسد شدنی نیست

مفاد همه ادله تجرد نفس این است که، نفس از ماده و احکام مادی بیرون است و در این تشاجر و اختلاف، مادی ها زمین گیر می شوند و نمی توانند از این کتل و گرده سنگین عبور کنند و الهی شوند. از اینجا درباره تکامل و گرفتن علوم و معارف و پروراندن و غذای وی و سنخیت غذا با مغذی و غذای فاسد شدنی با موجود مجرد بحث می شود و همچنین در تفاوت بدن انسان و حیوان، که مرکب و فاسد شونده اند و نفس، که جوهری بسیط غیر مرکب است، و علت فاسد شدن آن چه چیز می تواند باشد. مرکب بو می گیرد و ترش و فاسد می شود و تلاشی و اضمحلال می پذیرد؛ ولی چرا بر بسیط این حوادث جاری شود؟ مراد از بسیط، جوهر بسیط است و اعراض نیز

بسایط هستند، ولی متکی به جوهرند. این دسته از بسایط با از بین رفتن موضوع، خود از بین می‌روند. پس وقتی نفس، جوهری بسیط و مجرد است، و اکنون که از طبیعت به در آمدیم به سراغ فاعل و منشأ و مبدئش می‌رویم، و بدین ترتیب مبدأ و معاد همه مورد بحث قرار می‌گیرد، پس همه معارف زیر سر معرفت نفس است، لذا فرمودند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». بحث معرفت نفس از دیرباز در بین حکما دایر بوده است و آنها در کتب نوری خود بر روی مباحث آن پافشاری داشتند، ولی در مسائل دیگر به اندازه معرفت نفس اهتمام نداشتند. «ولا صورة يتلبس هو بها». «هو» به وجود و ضمیر در «بها» به صورت برمی‌گردد؛ یعنی وجود خودش ماده باشد، و ماده در خارج بی صورت نمی‌شود؛ مثل اینکه جنس بدون فصل نمی‌شود؛ باید فصل بیاید تا جنس تحصل خارجی پیدا کند. ماده را هیولای اولی می‌گویند. هیولی لفظ یونانی است و از قدیم در کتاب‌ها مانده است. به خصوص در کتاب‌های طب حوزه‌های علمیه بعضی از لغات هندی باقی است. یونانی‌ها به آن هیولی می‌گویند و عرب ماده و ما، مایه می‌گویم. هیولی ماده نخستین است، این، بدون صورت تحقق پیدا نمی‌کند؛ صورت آن مثل صورت ترابی، صورت مایی و صور دیگر، چه در عالم عناصر و چه در عالم اجرام. به اصطلاح آقایان، اجرام به اجسام بالاتر از قمر اطلاق می‌شود، پس به افلاک اجرام می‌گویند از این رو با آنکه افلاک جسمند برای تمیز از عناصر به آنها اجرام گفته می‌شود و به اینها اجسام. و اینکه به اجرام علویه شهرت یافته از همین اصطلاح است.

فاعل بالقصد نبودن حق سبحان

ولا غاية یكون هو لها. او همانند آنهایی نیست که فاعل بالقصدند، و دارای غایت به معنای قصدند. در تقسیم اقسام فاعل، فاعل بالقصد را در موجوداتی می‌آورند که با فعل خود مستکملند. پس باید اصطلاح آنها را حفظ کرد، نه آنکه کسی بگوید مراد حکما از اینکه به حق تعالی فاعل بالقصد نمی‌گویند، آن است که حق تعالی مرید

نیست، و فاعل بالجبر است، ولی چون خبر از اصطلاح ندارند با برداشت خود دعوا و مشکل دارند.

چون به چشم داشتی شیشه کبود زین سبب عالم کبودت می نمود
اینکه می فرماید فاعل بالقصد، یعنی فاعلی که در فعل خود «لغایه» و برای هدفی
کار می کند؛ مثلاً اگر از ما بپرسند: چرا اینجا گرد آمدید؟ چرا درس می خوانید؟
می گوییم: می خواهیم با علم و دانش به کمال برسیم. پس فاعل بالقصد هستیم، و این
فاعل بالقصد در مقابل فاعل بالجبر و فاعل بالطبع و دیگر اقسام فواعل قرار دارد. حق
سبحانه را به این معنا نمی توان فاعل بالقصد گفت، چون او در فعل خود مستکمل
نیست، برای فعل او غایت نیست. همه ما همانند ابرار در مسیر استکمال قرار داریم.
ایشان هم در سوره «هل أتى» فرمودند: ﴿إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾؛ یعنی لرضی الله. علت
اینکه «وجه» به معنای رضایت می باشد، گویی این است که دل شخص، اگر با دل
دیگری همراه و از وی راضی نباشد، چهره را برمی گرداند و به او نمی نگرد و اعراض
می کند و دلیل آن، عدم همراهی دل با دل است؛ ولی اگر وجه با وجه مواجه شود دال بر
رضایت است. به اینکه سر و دل و باطن آن دو همدیگر را می خواهد. لذا فرمود: ﴿إِنَّمَا
نَطَعُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾ که خدا از ما راضی باشد و رویش را به طرف ما کند. به هر حال در
افعال ما غرض و غایت و طلب است و ما مستکملیم و او را می خواهیم. این
فرمایش ها را درباره کمال مطلق و وجود صمدی هم بیاورید. او برای کسی موجود
نیست، بلکه اوست و لیس الا؛ او صمد است. علامه در شرح تجرید فرمود: نوعاً
اشکالاتی که پیش می آید برای این است که طرفین قضیه، موضوع و محمول را
درست تصور نکردند.^۱ پس ایشان چون مراد از واحد را نمی دانند و مراد از مثل این
قضیه «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» را نمی فهمند و اطراف آن را درست تصور

۱. شرح تجرید، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۷۸. جناب خواجه فرمود: «و خفاء التصدیق لخفاء التصور» و
علامه فرمود: «لأن الخفاء فی الحکم یسند إلى خفاء التصور، لا لخفائه فی نفسه»

نمی‌کنند، بر آن اشکال می‌کنند. پس اوست و لا غیر: «یا هُوَ یَا مَنْ لَأ هُوَ إِلَّا هُوَ». پس دومی راه ندارد. «ولا غایة یكون هو وجود لها» پس برای آن غایت باشد.

حق سبحان صورة الصور همه

بل هو فاعل الفواعل و صورة الصور. در کتاب‌ها بسیار می‌بینیم که می‌فرمایند: «صورة الصور» همان طور که می‌گویند: «حقیقة الحقائق» و «یا مَنْ مَلَأَ كُلَّ شَيْءٍ نُورَهُ»؛ یعنی جا خالی ندارد. هر چه که هست وجود هست «یا مَنْ مَلَأَ كُلَّ شَيْءٍ نُورَهُ». مفاد دعا همین معنای حقیقة الحقائق و اسمای دیگر می‌باشد؛ از آن جمله حق سبحانه را به «صورة الصور» می‌ستایند و چون شیئیت شیء به صورتش می‌باشد و همه به وجود او قائمند و او «مَلَأَ كُلَّ شَيْءٍ نُورَهُ» است لذا شیئیت شیء به صورتش است. او صورة الصور و وجه همه می‌باشد و آبروی همه است «فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ». پس تعبیر از حقیقت عالم به «صورة الصور» به این لحاظ است. شاید به ذهن شریف شما بیاید که اگر به حق تعالی حقیقة الحقایق و صورة الصور بگوییم با توقیفیت اسمای الهی که باید از شرع برسد چه باید کرد و فرمایش آنها چیست؟ جواب این است که آنها نیز مبحث توقیفیت اسماء را می‌دانند و این درس را خوانده‌اند و بهتر از ما هم می‌دانند پس باید دید آنها از این بحث چه می‌خواهند. «بل هو فاعل الفواعل». فاعل به معنای معطی الوجود و صورة الصور و غایة الغایات است؛ آخرین مرحله کمال مطلق و جمال مطلق است که خزانه کل و اصل همه است. إذ هو الغایة الأخیره؛ یعنی در سلسله طولی، آخرین مرتبه است.

خیر محض بودن آنچه وجود است

والخیر المحض هر کسی دنبال هر چه می‌رود دنبال وجود می‌رود و طالب عدم

نیست. پس در پی هر چه می‌رود به دنبال وجود آن می‌رود، زیرا انسان در فعل خود طالب خیر است و وجود خیر است. ممکن است در ذهن‌ها خلجان کند: این مبنا با این واقعیت که خیلی‌ها به دنبال معاصی و شرور می‌روند، چگونه سازگاری دارد؟ باید گفت ایشان هم به دنبال وجود و خیر می‌روند، ولی از جهت فعلشان شرّ و عصیان پیش می‌آید که جهت دیگر دارد. پس همه به دنبال خیر هستند و عدم نمی‌خواهند و لو شرع مقدس فرمود بین نکاح و سفاح تفاوت بگذارید، و نکاح و سفاح با آنکه در عمل یکسانند؛ ولی در معنا شرع یکی را نپسندید و دیگری را اجازه داد. *إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض الذي تنتهي إليه جملة الحقائق وكافة الماهيات؛ همه منتهی به او هستند فیتعاضم الوجود عن أن يتعلق بسبب أصلاً إذ قد انكشف أنه لا سبب له أصلاً. هیچ نحوه سبب در وجود راه ندارد و او غنی بالذات و واجب بالذات است. لا سبب به سبب صوری و لا سبب منه سبب فاعلی و لا سبب عنه سبب مادی و لا سبب فيه سبب موضوعی است؛ یعنی اعراض در کنف جوهرند و او همانند اعراض نیست. و لا سبب له علت غایی است و ستطلع علی تفاصيل هذه المعاني - إن شاء الله تعالی. مقداری کتاب خواندیم و به زبان هم آشنا شدیم و اصول و امهات پیاده شد، به خصوص اگر کتاب‌های پیش‌تر هم خوانده می‌شد و اشاراتی دیده بودید که کتاب خیلی خوبی است بهتر این مسائل حل می‌گردید، ولی اکنون نیز وقتی مقداری خواندیم، پیش می‌رویم، زیرا امهات و اصول به دست می‌آید، البته «ستطلع علی تفاصيلها». این مطالب بحث لازم دارد گرچه به جان نشسته که بحث و حرفمان چیست و توحیدی که می‌خواهیم چیست.*

اشکالاتی چند با پاسخ‌های آن

اشکالات و تفصیلات اینه بقى بعدُ عدة شبهات. «بعد»، یعنی هنوز. «عدة» فاعل بقى می‌باشد في كون الوجود ذا حقائق عينية. اصل فصل این بود که حقیقت وجود

«لا سبب لها» می باشد. قبلاً گفتیم وجودات هویات بسیطه اند، همین طور راجع به تخصص وجود صحبت کردیم «وإن للوجود حقيقة عينية». آنجا بحث و مخلص داشتیم که برخی اشکال و اعتراض راجع به حقیقت عینیه داشتند. اشکال را شیخ اشراق پیش آورد و مخلص و رهایی از اشکال ایشان بود. الآن عنوان «اشکالات و تفصیلات» می باشد؛ اشکال درباره اینکه وجود سبب ندارد. اگر وجود «ذا حقيقة عينية» است همان بحث شیخ اشراق در اینجا هم می آید. چه خوب بود همه این مباحث در یک جا جمع می شد؛ چون الآن دوباره به فصل چهارم برگشتند. در فصل چهارم یکی از اشکالات را جواب دادیم، و بقیه در اینجا عنوان می شود.

اشکال صاحب تلویحات

منها ما ذكره صاحب التلويحات، یعنی شیخ اشراق بقوله: إن كان الوجود... ۱ موجوده بعده... ۲ أو قبله... ۳ أو معه... فالمقدم كذلك. گفتیم که وجود عینیت خارجی دارد و از آن در فصل چهارم بحث کردیم و در آنجا ایشان اشکال کرد که اگر وجود عینیت خارجی دارد، پس وجود، صفت و عارض بر ماهیت است، و این ماهیت متصف به داشتن وجود می باشد. این اشکال نظیر اشکال فخر رازی است. پس ماهیت متصف به داشتن وجود است و این وجود صفت ماهیت است و ماهیت قابل وجود این صفت را دارد. اکنون از شما به صورت قضیه منفصله دایر بین نفی و اثبات می پرسیم. یا این ماهیت قابل صفت وجودی، قبل از این موجود بود یا بعد از عروض وجود و یا در معیت با وجود، موجود می شود. هر کدام از این شقوق را بپذیرید اشکال پیش می آید و چون اینها محذور دارد پس مقدم یعنی وجود حقیقت عینیه دارد، باطل است. پس همه توالی باطل است از این رو مقدم هم باطل می باشد. اکنون می گوئیم: معیت را با عرض عریضی که دارد انتخاب می کنیم، اکنون شیخ اشراق دو جواب به

شما می‌گویید: یکی به نقض و یکی به حل «منها ما ذکره... للماهية» شما می‌فرمایید: صفت برای ماهیت است، ماهیت متصف به وجود است اگر این است «فهي قابلة» ماهیت قابل این صفت است حالا که قابل است این قابل إما أن تكون موجودة بعده بعد از وجود فحصل الوجود مستقلاً دونها؛ یعنی دون ماهیت. پس اگر مستقلاً وجود داشته باشد صفت ماهیت نمی‌شود پس صفت ماهیت باید «مع» او باشد. اشکال «مع» را بعداً می‌گوییم فلا قابلية ولا صفتية. این چگونه صفت است که پیش از موضوعش موجود است. وانگهی خود موصوف هم باید تحقق داشته باشد، ولی موصوف، یعنی ماهیت بی وجود، چگونه تحقق دارد این یک اشکال.

أو قبله، یعنی ماهیت قبل از وجود باشد و این در مقابل جملة «بعده» است. اگر ماهیت قبل از وجود بوده باشد پس باید خودش در خارج متأثر باشد که قابل این صفت باشد. پس مثل همه قوا بل باید تقدم رتبه‌ای و تحقق داشته باشند تا متصف به آن صفت شوند. «أو قبله» بنابر این یا ماهیت قبل از وجود است فهي پس می‌شود ماهیت قبل الوجود موجودة و شما می‌گویید ماهیت پیش از وجود موجود نیست. أو معه این شق اخیر است؛ یا ماهیات «مع وجود» است اگر «مع» بوده باشد فالماهية موجودة مع الوجود پس معنای آن این است که ماهیت «موجوده بالوجود»؛ و مراد شما معیت است، ولی از «بالوجود» سخن به میان آمد و این صحیح نیست. پس معیت استقلال را می‌رساند و بالوجود عدم استقلال را. پس چگونه این دو مطلب با همدیگر توافق پیدا می‌کنند؟ این بود شبهه خوش شانس شیخ اشراق که با وجود مستبصر شدن وی باقی مانده است.^۱ این شبهه، شبهه‌ای خوش شانس بوده که مانده، ولی خود مبدع آن از آن دست برداشته است.

۱. بیچاره‌ای در گردنه‌ای بدجوری افتاد و گردن و دست و پایش شکست و آن گذر و گردنه به نام او ماند، دیگری حسودی اش شده گفت: دیگران چه قدر زحمت می‌کشند تا بنایی و اثری از خودشان به یادگار بماند این آقا زمین خورده، این اسم و اثر برایش باقی مانده است!

اکنون از شیخ اشراق دربارهٔ معیت دیگری سؤال می‌کنیم: شما دربارهٔ ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ قرآن چه می‌گویید؟ آیا معیت استقلالی و طرفینی است؟ آیا از این طرف می‌گویید: «نحن معه»؟ فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها پس برای ماهیت وجود آخری است؟ این آقای وجود با او معیت دارد و حال اینکه أقسام التالي باطلهٔ کلها فالمقدم كذلك. مقدم همان اول قضیه که گفته بود «بقوله: ما ذكره... إن كان الوجود في الأعيان صفة للماهية». آن سه وجه، تالی است. وقتی توالی باطل شده پس مقدم، که وجود در اعیان صفت ماهیت بوده باشد، «باطله».

جواب: از شقوق سه گانهٔ معیت را برمی‌گزینیم

والجواب الأول، یعنی جواب نقضی از این سه تالی کدام یک را اختیار می‌کنیم. باید سوم را، که معیت است، انتخاب کنیم. این جواب نقضی را مرحوم خواجه خیلی به تفصیل و طمطراق بیان کرد. اگر به فصل چهارم نمط پنجم شرح اشارات رجوع فرمایید می‌بینید که این کلام، فرمایش خواجه است. جواب نقضی این است که، حرکت به زمان نسبت داده می‌شود و با همدیگر معیت دارند؛ ولی معیت حرکت و زمان به خود زمان است و نه به زمان دیگر. زید و عمرو با زمان معیت دارند، ولی حرکت و زمان به نفس زمان معیت دارند. و اشکال در معیت بوده است «فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود». پس با آنکه معیت برای او ثابت شد، لازمهٔ آن احتیاج به امر دیگر نیست، چنانکه زمان و حرکت معیت دارند، ولی به خود زمان «مع» هستند. در اینجا نیز وجود و ماهیت معیت دارند، اما این معیت به چیز دیگری حاصل نشده است، بلکه به خود وجود معیت حاصل شده است. پس ملاک معیت یکی از همین دو امر است، نه امر سوم؛ چنانکه در مثال زید و عمرو چنین بود که به زمان معیت داشتند. این جواب نقضی بود. پس وجود و ماهیت معیت دارند و اما ملاک چیست؟ آیا معیت بالوجود است نه به امر دیگر؟ وما به المعية عبارت دیگر «ما فيه

المعیه» است؛ یعنی آنچه «ما فیہ المعیه» می باشد؛ به عبارت دیگر آنچه ملاک معیت است خود وجود است نفس الوجود الذی هی، یعنی ماهیت به موجوده بدون الاحتیاج الی وجود آخر، کما أن المعیه الزمانیه الحاصلة... این فرمایش خوواجه در فصل چهارم نمط پنجم شرح اشارات که بین حرکت و زمان معیت حاصل است و این معیت به نفس خود زمان است، بدون اینکه زمان دیگری لحاظ شود تا به نهایت منتهی نشود. اینجا ماهیت و وجود هم به همین سرنوشت هستند این جواب نقضی بود.

جواب حلی

در جواب نقضی مشکل حل نشده است، زیرا شبیه این شبهه آورده شد، چون قبول دارید که حرکت با زمان معیت دارد. هر پاسخی که در آن باب می گوید ما هم در باب وجود و ماهیت می گوئیم. اکنون جواب حلی را می دهیم و می گوئیم ثم إن اتصاف الماهیه بالوجود شق ثالث را، که در مقدم فرمودید، که اگر وجود صفت ماهیت بوده باشد لازم می آید که ماهیت قابل باشد، و قابل یا قبل است و یا بعد و یا مع، در حالی که این اتصاف در وعای ذهن است، و آنچه در خارج است دو جعل ندارد بدین صورت که یک بار زید را بیافریند و بار دیگر وجود آن را جعل کند، بلکه یک جعل و یک هویت و واقعیت با آن جعل می شود و ما از حدود این موجودات مجعوله ماهیات را در وعای ذهن اعتبار می کنیم، و آن دو را با یکدیگر می سنجمیم، ولی می گوئیم این ماهیت است و آن وجود. و از ماهیت با «ما هو» می پرسیم و از وجود با «هل هو» سؤال می نماییم. در مطالب، ابتدا مای شارحه و سپس هل بسیطه و آن گاه مای حقیقه و بعد از همه، هل مرکبه می باشد، و با آن از لوازم ماهیت می پرسیم. پس همه این دوگانگی در تحلیل ذهنی است و گرنه در خارج اگر علت تامه شیء آمده باشد، شیء موجود می شود و الا معدوم است، ولو در وعای ذهن تقرر داشته باشد. پس در خارج

وجودات محضه‌اند و عکس وجودات محدود در ذهن منطبع می‌شود، و ما آن حدود را ماهیات می‌نامیم، پس ماهیات از معقولات ثابته‌اند، و وعای آن در ذهن است و تا در ذهن هستند نمود و سلطنتی دارند، ولی در خارج از ظهور می‌افتند. خدا رحمت کند جناب آقای قزوینی را! می‌فرمود: هر چیزی در خانه و بیت خود سلطنتی دارد؛ مثلاً همه کاینات اوجی دارند: شمس در برج اسد در اوج خود قرار دارد، به طوری که می‌گویند: قلب‌الأسد، پس هر کس در خانه خود دست وی باز است و اثر و سلطان وی قوی است، ولی وقتی از موطن خود دور می‌شود به غربت می‌افتد و آن نمود و گشایش و ظهور و تأثیر را ندارد که در موطن واقعی خودش دارد. در اینجا نیز ماهیت موطنی و واقعیتی دارد و جایی دارد که آن را ذهن می‌نامند و جزء معقولات ثانوی است. تا در آنجاست کز و فری دارد، و وقتی از موطن خود به در آمد و هر شیء، که از موطن خود جدا شود، اختفا بر او حاکم می‌شود. پس در بیرون آنچه هست وجوداتند و حدود را وقتی در وعای ذهن از آنها جدا می‌کنیم نمودی دارد، ولی در خارج گم است. پس وجودات در خارج تَلَأُلُوْ دَارِنْد «مَلَأْ كَل شِيء نُوْرَه».

این اتصافی که می‌گوییم به اینکه ماهیت به وجود متصف است، در وعای ذهن است و گرنه در خارج چنین اتصافی وجود ندارد. آن گاه به شیخ اشراق می‌گوییم: شما چرا احکام ذهنی را برای احکام خارجی می‌آورید؟ ثم إنَّ اتِّصَافَ الْمَاهِيَةِ بِالْوُجُودِ أَمْرٌ عَقْلِيٌّ شَمَّا إِيْنِ رَا بَا أَمْرٌ خَارِجِيٌّ وَ اتِّصَافُ خَارِجِيٍّ قِيَاسِيٌّ مِي كُنِيْد لِيْس كَاتِّصَافُ الْمَوْضُوعِ بِسَائِرِ الْأَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِهِ كَه مَقْدَمِ أَنْ تَالِيَّ هَاي شَمَاسْت حَتِي يَكُونُ لِلْمَاهِيَةِ وَجُودٌ مُنْفَرِدٌ وَلَوْجُودَهَا وَجُودٌ ثُمَّ يَتَّصِفُ أَحَدُهُمَا بِالْآخِرِ إِيْنِ طَوْرِي كَه نِيْسْت بَلْ هُمَا فِي الْوَاقِعِ أَمْرٌ وَاحِدٌ بَلَا تَقْدَمُ بِيْنَهُمَا وَلَا تَأْخِرُ وَلَا مَعِيَةَ أَيْضاً بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ كَه شَمَّا فَرَمُودِيْد وَ اتِّصَافُهَا بِهِ فِي الْعَقْلِ. اتِّصَافُ مَاهِيْتِ بِهِ وَجُودٌ، كَه وَجُودِ صِفْتِ أَوْ شُودِ، دَرِ عَقْلِ اسْتِ وَ تَرْتِيْبِ مَزْبُورِ دَرِ مَطَالِبِ ثَلَاثِهْ بَرِ أَنْ، دَرِ ذَهْنِ مُحْكَمِ اسْتِ.

آیا اتصاف وجود به ماهیت آنها در عقل است؟*

ثم إن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي همان شبهه‌ای که از شیخ اشراق در تلویحات نقل فرمود. متأسفانه فخر رازی در اشارات مبتلا به این شبهه شده و در پی این شبهه چیزها گفت، و مرحوم خواجه یک‌یک حرف‌هایش را نقل می‌کند و جواب می‌دهد. از جمله این شبهه است که ایشان راجع به اتصاف ماهیت به وجود نموده است، چون درست این اتصاف را تعقل ننموده و آن را با اتصاف مانوس خود، یعنی اتصاف جوهر به عرض و یا اتصاف موضوع به محمول قیاس کرده است و این اتصاف را همانند صفت و موصوف‌هایی پنداشته که در کتب ادبی وجود دارد که صفتی عارض و لاحق بر موضوع متحقق و موجود می‌شود، فخر رازی در ماهیت و وجود آن مطالب را پیاده کرده و گفته است: وجود بر ماهیت موجوده و یا معدومه عارض می‌شود.

آن‌گاه در این اتصاف خدشه نمود، و حتی وجود را صورت نوعیه دانست و در تحقق خارجی آن به مشخصات خارجی نیازمند شد، در نتیجه ترکیب در موجود خارجی ایجاد شد، و لازمه آن ترکیب در مبدأ می‌باشد. مطالب فوق در نمط چهارم^۱ در ضمن کلمات مرحوم خواجه در پاسخ به گفته‌های فخر رازی است. همین سخنان، خلق را جدای از خالق به بینونت عزلی، و نسبت حق به عالم را مثل بنا به بنا دانستند، حتی گفتند: «لو جاز علی الباری العلوم لما أضرَّ عدمه وجود العالم». ^۲ لذا اگر بنا بمیرد بنا باقی است همین گونه اگر خدای تعالی عالم را آفرید پس از آن، عالم به طور خودکار به کار خود ادامه داده و نیازی به حق سبحانه ندارد و لذا بود و نبود حق سبحانه برای عالم تفاوتی ندارد.

اما بزرگان فلاسفه و اساطین فن در پایه‌ریزی و بنای توحید بر مبنای برهان،

* درس سی و پنجم: تاریخ ۶۷/۹/۱۵

۱. شرح اشارات، ج ۲، نمط ۴، فصل ۱۶، ص ۲۸-۴۰.

۲. همان، نمط ۵، فصل ۱، ص ۶۸.

کوشش‌ها و مجاهدت‌های فراوان کردند، در حالی که برخی از مدعیان علم از متعارف سخنان عامه بیرون نرفتند و به اوهام دل‌خوش کردند، و با مداعبات خیال و شیطان متخیله در این موضوع شریف اشکالاتی کردند. ما از توحیدی سخن می‌گوییم که با همه موجودات همراه در تار و پود آنها ربوبیت دارد و از معنای رب العالمین، که رب اضافه به جمع محلا به الف و لام شده و عموم را می‌رساند، سخن می‌گوییم، اما همین علمای عوام و عوام زده اشکال می‌کنند که ایشان خدا را در ذره‌ای و کلمه‌ای محدود می‌کنند، در حالی که غیرمتناهی که با همه همراه است چگونه محدود به کلمه‌ای می‌شود، و این را هر کس که اندکی اندیشه نماید می‌فهمد چه رسد به اینکه استوانه‌های خرد و عقول مجسم و خدایان عقل و بینش، یعنی حکمای الهی، که در فن الهی متوغل و متألهند، این سخن را به زبان آوردند، و به آنها نسبت حلولی دهند.

به همین اندازه که عده‌ای آن را نوشتند و چاپ شد صحیح است و نیازی به جرح و تعدیل ندارد، و چاپ شدن یکی از ادله و براهین این عده است. ایشان به عده‌ای از این بزرگان نسبت حلول می‌دهند. چگونه می‌تواند حقیقت غیرمتناهی در ذره‌ای و کلمه‌ای حلول نماید؟ آیا دیگر حقایق بدون رب می‌مانند؟ بهترین راه برای فهم وجود صمدی و ارتباط با همه، نفس ناطقه و شوون آن است. اگر نفس ناطقه با همه قوا همراه است، و نمی‌توان برای هیچ قوه‌ای استقلال قائل شد در عین حال هر قوه، عین نفس ناطقه است، و نمی‌توان گفت نفس در چشم حلول کرده است، بلکه هر کدام شانی از شوون وی بوده، و نفس اگر در یکی به تمام جهت حلول کند دیگر قوا از کار افتاده و هیچ می‌گردند. پس نمی‌توان گفت کلی سعی در شانی از شوون خود حلول نموده است.

از ائمه اطهار علیهم‌السلام در این زمینه روایاتی نقل شده است، ایشان برای بیان رب العالمین بودن و نیز واحد بودن و قیام همه به وی، تعبیراتی شیرین دارند. در

توحید صدوق از امام امیرالمؤمنین نقل شده است^۱ که از بازار عبور می‌کرد مردی که پشت وی به سوی حضرت بود برای دیگری سوگند خورد و گفت: نه قسم به آن کس که در پشت هفت آسمان است. حضرت وصی علیه السلام به پشت وی زد، از وی پرسید: چه کسی پشت آسمان‌هاست؟ مرد پاسخ داد: خدا ای امیرالمؤمنین! حضرت فرمود: اشتباه کردی؟ مادرت در غم تو بنشیند. بین خدای عزوجل و خلیق وی حجابی نیست، زیرا هر کجا که خلق باشند او نیز هست. پرسید: کفاره این سوگند ای امیرالمؤمنین! چیست؟ فرمود: اینکه بدانی خدای تعالی هر کجا هستی با تو هست. مرد کوفی پرسید: آیا مساکین را اطعام نکنم؟ حضرت فرمود: خیر، زیرا به غیر خدای خویش سوگند خوردی.

پس خدا واحد عددی نیست. پس ظهور اشیاء از او بوده و الوهیت وی در موجودات ظاهر است و کریمه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» دلیل ماست؛ چنانکه بر این توحید صمدی ادله و براهین فراوان است.

مرحوم خواجه برای آن بسیار زحمت کشید؛ همان طور که مرحوم آخوند، خواجه را به دلیل همین زحمات می‌ستاید و می‌گوید: وتفصیل هذا الکلام ما ذکره بعض الحافین حول عرش التحقیق. مباحثی که در باب وجودشناسی انجام می‌گیرد بسیار سنگین و شریف است و سخن درست گفتن در این باب بسیار اهمیت دارد؛ چنانکه وقتی شیخ در اشارات در پیدایش کثرت از وحدت سخن گفت فخر رازی به شیخ اعتراض کرد که شیخ در این مسأله تمجمع دارد^۲ و واضح و آشکار سخن نگفته است.

۱. شیخ صدوق، توحید، باب ۲۸، نفي الإمكان والزمان، ج ۲۱، عن علي بن أبي طالب عليه السلام إنه دخل السوق فإذا هو برجل مثله ظهره يقول: لا والذي احتجب بالسبع، فضرب علي عليه السلام ظهره، ثم قال: من الذي احتجب بالسبع؟ قال: الله، يا اميرالمؤمنين! قال: انخطأت؛ ثكلتك أمك! إن الله (عز وجل) ليس بينه وبين خلقه حجاب؛ لأنه معهم أينما كانوا. قال: ما كفارة ما قلت؟ يا اميرالمؤمنين؟ قال: أن تعلم أن الله معك حيث كنت. قال: أطعم المساكين؟ قال: لا، إنما خلقت بغير ريبك.

۲. شرح اشارات، ج ۳، نمط ۶، فصل ۳۹، ص ۲۴۹ - ۲۵۰.

خواجه در پاسخ گفت: جایی که همه زبان‌ها لال می‌ماند، خیلی علم می‌خواهد که به این مقدار با تمجیح سخن بگوید، چون موضوع اهمیت دارد. بسیار سخن خوش و سنگینی پیاده فرمودند که گفتند: قرب و بعد در وجود راه دارد و در ماهیات قرب و بعد نمی‌آید به همین جهت نزدیکی این انسان به خدای تعالی و دوری دیگری از جنابش، معنای آن، وجود کمالات ثانوی وجودی و اخلاق فاضله در این و فقدان آنها در دیگری است و گرنه در کمال اولی انسانی و حقیقت نوعیه، قرب و بعد معنا ندارد. پس به همین جهت عده‌ای به اعتدال وجودی رسیده و خدای تعالی به آنها درجات داده است: ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾.^۱ همان گونه که در این کتاب خواهیم خواند که علم نور می‌گردد و عین نفس انسانی و چشم وی خواهد شد و علم از همه مقولات بیرون بوده و عین وجود است، و همان گونه که وجود مقوله‌ای از مقولات ماهوی دهگانه نیست علم نیز بیرون از این مقولات است. به همین جهت هر کس عالم‌تر، وجود وی نور بیشتری دارد و به مبدأ نزدیک‌تر و سعه وجودی‌اش بیش از همه است. از همین مسأله می‌توان فهمید که وقتی وجودی سعه پیدا کرد دارای کمالات و شؤون می‌گردد، و هر شأنی تعینی خاص و هویتی جدا از دیگر شؤون دارد به این حد و تعین خاص، ماهیت گفته می‌شود، و این تعینات زائیده تمامیت و سعه و شمول آن حقیقت می‌باشند و بدون این شؤون و کثرات وجود محدود است، و لذا آن حقیقت گسترده، رب این شؤون، و این شؤون و کثرات قائم به آن حقیقت است. پس پیش آمد کثرات از وحدت گسترده و انتزاع این کثرات به لحاظ این سویی، و نه به لحاظ آن سویی، ما را به حقیقت کثرات و وحدت رهنمون می‌سازد. پس امواج فراوان و بی‌شمار گرچه هر کدام محدودند و از این سو حد دارند و هر کدام مغایر با دیگری است و دارای احکام خاص هستند که دیگری آن را ندارد، ولی از آن طرف به دریای بیکران مرتبط هستند، و ما به لحاظ این سویی از این موج می‌پرسیم و سؤالات گوناگون را طرح

می‌نماییم. با «ما هو» از اسم این شأن و با «هل هو» از وجود آن و با «ما هو حقیقه» از ذاتیات و حدود و اجناس و فصول آنها و نیز با «هل مرکبه» از صفات و خصوصیات هر کدام از شؤون سؤال می‌کنیم، این سؤال و پرسش به لحاظ حدود و تقابل اذهان با کثرات است که وقتی در ساحل این بحر بیکران هستی نشست، به دلیل وسعت حقیقت از درک کل او عاجز است از این رو انگشت به سوی شانی از شؤون اشاره می‌کند و برای او حدود خواصی را می‌یابد و به آنها دل‌خوش می‌کند و یا آنها را دست‌آویز و سرمایه فهم سایر شؤون قرار می‌دهد و با نردبان علم به سوی فهم حقیقت این دریا روانه می‌شود، پس آنچه در ذهن می‌آید حدود و کثرات و ماهیاتند و آنچه در خارج قرار دارد وجود با حقیقت و اصالت و اعزاز است که دست اذهان به آن نمی‌رسد. پس اصالة الماهوی فرع را اصل قرار داده و اصل را فرع، و اصالت ماهیت و اتصاف به وجود، و همی بیش نیست.

«ثم ان اتصاف الماهية بالوجود... القائمة به» یعنی، موضوع. «حتی یکون بالماهية وجود منفرد ولو جودها وجود» «لوجودها» صفت ماهیت است، و این صفت عارض، خود وجودی دیگر دارد پس او در یک جانب و ماهیت در جانب دیگر و به طور مستقل قرار می‌گیرد. «ثم يتصف أحدهما بالآخر... ولا معية أيضاً بالمعنى المذكور»، یعنی معیت مذکور که دو چیز مستقل با همدیگر معیت داشته باشد چنین معیتی مراد نیست، و چون نوعاً اذهان با همین گونه معیت بین دو چیز انس دارد وقتی سخن از معیت به میان آمد دو چیز مستقل را در دو جانب در نظر می‌گیرند، و آن دورا «مع» (با هم) می‌بینید، در حالی که معیت زمانی چنین است، ولی در «هو معکم» چه می‌گویید؟ عده‌ای به بهانه اینکه پیامبر برای عده‌ای عوام و عرب شترچران سخن گفت، باید همه معارف دینی را در سطح عوام فهمید و جملات عرشی آن لنگرهای عرش را در توحید و در مقامات انسانی ندیده بگیریم، و آنها را در سطح عوام پایین آوریم، در حالی که دین، دین حقیقت و دین علم است و همان گونه که حقایق مراتب و معارج

دارند، انسان‌ها نیز دارای مراتب و مدارجند و دینی که برای اولین و آخرین آمده از آن حقیقت ذاللمعارج برای همه انسان‌ها با ذایقه‌های مختلف سفره گسترانیده و هر کس از این خوان بهره‌ای می‌گیرد، نه آنکه دین فقط برای عوام سفره گسترانیده باشد و خواص از این سفره بی‌بهره باشند. از این رو آیات ابتدای سوره حدید و سوره اخلاص فرو فرستاده شد^۱ تا هر کس هر چه تعمق و تبخّر کند برای او نیز دین، سخنی برای گفتن داشته باشد و او هم در کنار سفره حضرت ختمی است. مرحوم آخوند در شرح اصول کافی^۲ حدود بیست اسم برای سوره اخلاص نقل می‌کند: یک اسم سوره اخلاص نور است، و آخوند می‌فرماید این سوره به این خردی مثل مردمک چشم انسان است که نور انسان و دیدن وی به همین عدسی چشم وابسته است و گرنه انسان همیشه در ظلمت می‌بود. جناب رسول الله فرمود: علی در میان ائمت مثل سوره اخلاص است؛^۳ یعنی علی، نور و چشم ائمت اسلام است. پس دید و بینش همه ائمت اسلام به علی علیه السلام است، پس دین، دین مردم عالم و دانشمند است و افتخار ما به همین علم و عالم است. نمی‌دانم عده‌ای چه مباهاتی و فخری دارند و علم‌کشی می‌کنند که خدایا! ما را به دین عوام بمیران. چرا خدا ما را به دین علی علیه السلام نمیراند؟

و «اتصافها به» اتصاف ماهیت به وجود در عقل است و تفصیل هذا الکلام ما ذکره بعض الحاقین حول عرش التحقيق مراد خواجه نصیر طوسی رحمته الله در فصل هفدهم نمط چهارم و نیز در نمط پنجم است. من أنه إذا صدر به لفظ «صدر» تعبیر کرد و الالفاظ نداریم عن المبدأ وجود کان لذلك الوجود هویة. هویة را یک سطر بعد معنا می‌کند و می‌گوید: «أی الماهیة». بعد همین هویة را توسعه می‌دهد و در جای دیگر می‌فرماید: هر یک از اینها برای خود هویتی خاص دارند که از همان «هو» وجود است. هویة

۱. اصول کافی، ج ۱، «باب النسبة»، ح ۳، ص ۹۱، (دار صعب، چاپ بیروت).

۲. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ص ۲۴۶، (چاپ سنگی).

۳. تفسیر نورالثقلین، ج ۵، ص ۷۰۱.

مغایرة للأول که اینها مبدأ عالم را اول می‌گویند. پس اول تعالی، «مبدأ المبادی» است. در کتاب‌های مشاء به مبدأ المبادی، اول می‌گویند و اول، از اسمای خدای تعالی است. وقتی چیزی صدور یافت و خلق گردید مغایر با اول تعالی می‌شود و خلق و معلول مغایرت می‌آورد پس مماثل و مثل بی‌معناست به همین جهت این سؤال کودکانه، که آیا خدا می‌تواند مثل خودش را بیافریند اگر می‌تواند پس شریک دارد و الا عاجز است، قابل طرح نیست، زیرا مماثلة مخلوق با خالق محال و غیر ممکن است، و چه شیرین است و مفهوم کونه صادراً عنه غیر مفهوم کونه ذا هویة این کلمه هم با این دقت در تعبیر بیان شده است. چه قدر در این الفاظ زحمت کشیدند، فرمود: مفهوم صدور با مفهوم ذا هویة با هم تفاوت دارند؛ یعنی آن امر صادر با هویة این کلمه که در این حدّ و نشان قرار دارد با همدیگر تفاوت دارد. فإذن هاهنا أمران معقولان: أحدهما الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود، والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي این ماهیت من حيث الوجود، یعنی وجود خارجی تابعة لذلك الوجود، یعنی وجود صادر لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً. «يفعل» همان فاعل فلسفی است؛ یعنی اگر اعطای وجود نکند و خلعت وجود به چیزی نپوشاند لم تكن ماهية أصلاً كان تامه است؛ یعنی «لم يتحقق ماهية أصلاً» لكن من حيث العقل. عقل، یعنی تصور به عبارت دیگر از جهت تصور حرفی دیگر است؛ زیرا در منظومه خواندیم: «إن الوجود عارض الماهية تصوراً». بنابراین از جهت ذهنی وجود تابع ماهیت است یكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها. این فرمایش جناب خواجه بود.

فقد علم مما ذكره ومما ذكرنا: أن الماهية متحدة مع الوجود. در خارج یک جعل است؛ یعنی جعل روی وجود آمده و البته این وجود حدّ دارد؛ مثلاً این چشم است و آن گوش و این دو از هم در خارج جدا هستند، ولی یک جعل به آن تعلق گرفته است فی الواقع اتحاد وجود با ماهیت در خارج چگونه اتحادی است؟ اقسام اتحاد و اقسام تعلق در این کتاب خواهد آمد و چون اذهان با معانی مانوس تمایل دارند لذا باید آنها

را از این معنا به معانی دقیق و لطیف عروج داد اگر چه لفظی در بیان این اتحاد نداریم. همین مقدار در اتحاد وجود و ماهیت می‌گوییم که آن دو به اتحاد متصل و لا متصل متحدند. متصل وجود و لا متصل همان حد و ماهیت است؛ یعنی وجود واقع و خارج است و این واقع و خارج در اینجا حدّ خورده و به لحاظ این سو، تمام شده است و ذهن همین حدّ را گرفته و این حدّ شأن اوست، و هر یک از این شوون و حدود اسمی از اسامی وی هستند: این زمین، و آن عقل است. پس هر حرفی همان الف است که نوعی شکن و چین خورده است و دال همان الف می‌باشد که کمرش خمیده گشته است پس همه شوون او و کتاب عینی حق سبحانه هستند.

به نزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

قلم اعلا آدم و عالم را نگاشته و غیر از این نمی‌شود: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ نه اینکه از کلمه ماهیت و وجود، استقلال و دوگانگی بفهمیم و رنگ و روغن بر آن زده و وجود را عارض بر ماهیت نماییم و گرفتار آن شبهات شویم. حتی در تعبیر اتحاد متصل و لا متصل به معنا اتحاد آب و سراب است و گر نه جز آب چیزی نیست و ماهیت همان سراب و آبناست، و لذا آن وجود و این نمود است. پس وجود اصل است و ماهیت به تبع وجود خود را نشان می‌دهد والعقل إذا حللها إلى شئین، وجود و ماهیت را، حکم بتقدم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود؛ لأنه الأصل في أن يكون حقيقته صادرة عن المبدأ والماهية متحدة محمولة عليه، وجود اصل است و او از مبدأ صادر شده است، ولی ماهیت با این اصل متحد است، و مراد از اتحاد و حمل این شیء بر وجود، حمل چیزی بر چیز دیگر مباین نیست، گرچه در همه جا اتحاد به همین معناست؛ ولی این حمل و اتحاد همان تعبیر دیگر است که از این متحد به «فانية في الوجود» تعبیر می‌کنند، پس این تعبیر متحد با فانی یکی است؛ چنانکه تعبیر اتحاد متصل با لا متصل نیز همین واقعیت را می‌رساند لکن في مرتبة هوية ذاته متحد با وجود است لا كالعرض اللاحق لحقوق عرض جدا گانه این چنینی، که عرض با معروض دارد، مراد

نیست بتقدم عطف بز «بتقدم» بالاست؛ یعنی والعقل إذا حللها إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما أو بتقدم الآخر بحسب الذهن وهي الماهية؛ یعنی عقل حکم می کند به اینکه آن دیگر، یعنی ماهیت مقدم است، لأنها الأصل في أحكام الذهنية وهذا التقدم إما بالوجود كما ستعلمه أو ليس بالوجود بل بالماهية. مراد از تقدم بالماهية چیست؟

این مطلب بعداً می آید و سیجی، یعنی غیر از پنج قسم سبق و لحوق قدما، متکلمین قسم دیگری به نام «سبق و لحوق ذاتی» افزوده اند، و یکی از مثال های آن زمان است که به نفس ذات زمان سبق و لحوق واقع شده؛ مثل تقدم امس بر يوم؛ چنانکه مرحوم میرداماد «تقدم و تأخر سرمدی و دهری» را افزود و آخوند «تقدم حق و باطل» را: «ألا كل شيء سوى الله باطل»، که حق مقدم بر همه و ماسواست. پس در کتاب قدما، از ارسطو تا فارابی، همین پنج قسم از اقسام تقدم در مطاوی کلمات مطرح بوده است و سهیلی در روض الانف^۱ پنج قسم از تقدم را آورده است. تطورات و پیدایش و مآخذش در نکته چهاردهم هزار و یک نکته ما موجود است. «سیجی» یعنی بعداً خواهد آمد که چنین تقدمی را «تقدم بالتجوهر» می گوئیم که تقدم جنس و فصل بر ماهیت از این سنخ تقدم است و کتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود؛ یعنی جنس بر نوع در وعای ذهن و تصور مقدم است بلا اعتبار الوجود پس در تجزیه و تحلیل عقلانی ماهیت مقدم است.

وبالجملة مغايرة... في الذهن لا في الخارج ذهن قدرت تجزیه و تحلیل دارد لذا ماهیت را بدون وجود در نظر می گیرد؛ چنانکه زید عدم را و حتی عدم خودش را نیز تصور می کند. سپس با آنکه ماهیت وجود ذهنی یافته، ولی ذهن ماهیت را بدون وجود تصور می کند و آن را من حیث هی. ملاحظه و آن را از وجود ذهنی و خارجی تخلیه می کند فإن قلت: هذه الملاحظة أيضاً نحو من أنحاء وجود الماهية. اگر گویی: ماهیت با آنکه چنین ملاحظه می شود، ولی همین ملاحظه به ماهیت وجود می دهد؛

یعنی تخلیه ماهیت از وجود عین تخلیه و آراستن ماهیت به وجود است؛ فالماهیه کیف... فی الاتصاف. اگر قاعده فرعی می گوید که اثبات وصفی برای موضوعی متفرع بر وجود موضوع می باشد، پس چگونه ماهیتی که وجود ندارد متصف به وجود می شود، پس اثبات وجود برای ماهیت، که مثبت له می باشد، فرع ثبوت ماهیت است. قلنا: هذه الملاحظة لها اعتباران: أحدهما: اعتبار... وثانيهما... غیر موصوفه به؛ یعنی به وجود موصوف نیست، بلکه ماهیت با وجود مخلوط است گرچه متصف به آن نیست. چون اتصافش فرع بر آن نظر ثانوی است. این سخن ما مماشات با خصم است و گرنه برهان فرعی را تمام می دانیم، ولی جواب دادیم به اینکه قاعده فرعی در مواردی که ناقصه و هلیت مرکبه است و اتصاف ماهیت به وجود، از مصادیق هل بسیطه و کان تامه است. پس قاعده فرعی مصداق ندارد و تخصصاً خارج است. بنابراین، این جواب ما بر مبنای مشاء بود، و الا جواب ما تخصص مورد از قاعده فرعی بود علی أن لنا مندوحة؛ یعنی ما وسعت داریم و راه ما در پاسخ باز است و نیازی به این پاسخ نداریم و چنین نیست که به «إن قلت» جواب ندهیم عن هذا التجشم که در جواب قائل شدیم... وکان إطلاق لفظ الاتصاف فخر رازی و آقایان در «اتصاف» مانده اند و الا کلمه اتصاف از باب توسع در تعبیر و مجاز و یا اشتراک لفظی است. اگر عرض و معروض وجودی جدا داشتند در آنجا اتصاف معروض به عرض اطلاق می شود، ولی همین کلمه اتصاف در جایی که دو چیز نداریم و یک چیز موجود است که حدی دارد و حد را بر آن محدود و اصل حمل کنیم اینجا نیز کلمه اتصاف را به مجاز می گوئیم. در این صورت اتصاف به یک معنا نیست و یا به مجاز است فانه، یعنی اتصاف لیس کبإطلاقه، یعنی اطلاق اتصاف علی الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الأعراض والأحوال. پس قیاس بین دو اتصاف روانیست، چنانکه در اصول عقاید و حقایق نشأه عالم اینجا را اصل قرار داد و آنجا را با اینجا قیاس کرد، بلکه این طرف را روزه دید آن سو قرار دهیم بل اتصافها بالوجود من قبیل اتصاف

البسائط بالذاتیات.

بسیط دارای ذاتیات و جنس و فصل نیست، و اگر برای بسایط که ترکیب خارجی و ذهنی ندارد جنس و فصل و ماده و صورت می‌آوریم و آنها را دارای جنس و فصل می‌نماییم و می‌گوییم اینها به این ذاتیات متصف هستند، این تنها در تجزیه و تحلیل عقلی است و گرنه بسیط، یک حقیقت و هویت و ماهیت است. پس همین گونه در باب اتصاف و ماهیت به وجود سخن می‌گوییم لاتحادهایا، یعنی اتحاد ماهیت به وجود. برخی لام تعلیلی را به «لا» بدل کردند و گفتند «لاتحادهایا به». در این صورت باید خیلی در معنای آن به تکلف بیفتیم، در حالی که همه نسخ «لاتحادهایا به» است. در روضة کافی روایتی موجود است: روي عن أمير المؤمنين عليه السلام «إِنَّهُ قَالَ رَجُلٌ: أَيْنَ الْمَعْبُودُ؟» معبود مکان می‌خواهد مکان او کجاست؟ معلوم است که این آدم، آدم عادی است «فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يُقَالُ لَهُ: أَيْنَ؟» در عالم مفارقات این راه ندارد «لِأَنَّهُ أَيْنَ الْأَيُّبَةِ، وَلَا يُقَالُ لَهُ كَيْفَ؟ لِأَنَّهُ كَيْفَ الْكَيْفِيَّةِ وَلَا يُقَالُ لَهُ: مَا هُوَ؟» جنس و فصلش چیست؟ «ما هو» مربوط به هویت مغایره‌اش است «وَلَا يُقَالُ لَهُ: مَا هُوَ؟ لِأَنَّهُ خَلَقَ الْمَائِيَةَ الْحَدِيثَ». ^۱ در روایات و قلم پیشینیان از ماهیت نوعاً به «مائیت» و از وجود به «ائیت» تعبیر می‌شود. در کلمات ائمه عليهم السلام «وجود» هم آمده است، بعضی از شؤون حدیث این است: «لِأَنَّهُ خَلَقَ الْمَائِيَةَ». مطلب خیلی شریف آنکه حضرت افلاک را در ماورای طبیعت اطلاق کرده است و «تَحَيَّرَتِ الْعُقُولُ فِي أَفْلَاكٍ مَلَكُوتِهِ». افلاک بر افق و عالم ملکوت اطلاق شده است «هُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى». این افق خلاف آن افقی است که بر سر زبان در هیئت داریم و اینها فلک را در ملکوت و افق را به عالم اعلی و ماورای طبیعت اطلاق نمودند پس الفاظ چه مقدار میدانی دارند و اینجایی‌ها را نباید اصل قرار داد. لفظ را فرمودند، ولی معنای عام مراد است؛ مثل افق «لِأَنَّهُ خَلَقَ الْمَائِيَةَ»؛ یعنی خلق الأرض والسماء والشمس والقمر. اما در ماهیات، خلق و جعل بر روی ذات نمی‌رود،

۱. بحارالانوار، به نقل از: روضة کافی، ج ۲، ص ۹۳ (چاپ کمپانی).

آنچه خلق و جعل بالذات روی آن می‌رود همان صدور موجودات است، اما با این هوئیات کذایی.

ومنها أن الوجود لو كان... خوب بود این سؤالات را در فصل چهارم، که بحث در مفهوم عام وجود در خارج بود، می‌آوردند، در آنجا می‌فرمود نمی‌تواند وجود در اعیان تحقق داشته باشد؛ زیرا لو كان في الأعيان لكان قائماً بالماهية در ذهن وی آن است که ماهیت در خارج متأصل است فقیامه إما بالماهية الموجودة، در حالی که ماهیت باید به وجود تحقق پیدا کند. در ذهن فخر رازی این است که آخر، قابل که تحقق نداشته باشد چگونه قابل می‌شود؟ فیلزم وجودها قبل وجودها وجود ماهیت پیش از وجود ماهیت باید تحقق داشته باشد، زیرا پس از تحقق ماهیت، نوبت عروض وجود بر آن می‌شود، و ماهیت دارای وصف وجود می‌گردد، و ماهیت غیر متحقق چگونه این وصف را می‌پذیرد. «فیلزم وجودها قبل وجودها» این ماهیت موجوده أو بالماهية المعدومة فیلزم اجتماع النقيضين وجود، که وجود است و ماهیت هم معدوم می‌باشد پس اجتماع موجود و معدوم گردیده و هر دو یکی می‌شود، در حالی که این سخن بی‌معناست أو بالماهية المجردة عن الوجود والعدم. ماهیت خارجی باشد و در عین حال برهنه از وجود و عدم شود، در حالی که در هیچ مرتبه از مراتب واقع نمی‌توان ماهیت برهنه از وجود باشد. پس اگر ماهیت در خارج از وجود و عدم خالی باشد فیلزم ارتفاع النقيضين. یک چیزی نه وجود است و نه عدم، و همان طوری که این قضیه که چیزی هم وجود باشد و هم عدم، اجتماع نقيضين می‌گردید، این قضیه نیز که چیزی نه موجود باشد و نه معدوم نیز از اولیات است.

پاسخ به شیخ اشراق*

وأجيب عنه بأنه إن أريد بالموجودة والمعدومة بحث اصالت وجود و یا ماهیت از

شیخ اشراق مطرح شد، و شبهه شیخ اشراق با عیث قول به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود از ناحیه عده‌ای شد. و گرنه در تأصل وجود بحث و شبهه‌ای نبوده و همه، ماهیات را از حدود وجود می‌دانستند.

آن‌گاه عده‌ای متصدی رد آن شدند و الا در کتاب‌های فلسفی قبل از وی و در اشارات و شفاء و کتاب‌های فارابی و عرفا چنین مطلبی مطرح نگردید. این شبهه، که اگر وجود متحقق در اعیان باشد؛ یعنی اگر وجود مفهومی در خارج باشد لازمه آن امر محالی است، و هر چه از فرض تحقق آن محالی لازم آید، محال است پس وجود در ذهن بوده و عینیت ندارد، و ما گفتیم که این بحث سزاوار بود که در ادامه فصل چهارم بیاید و در بیان آن، فرموده بود که آیا ماهیت معدومه متصف به وجود می‌شود و پسا موجوده؟ اکنون با «أجیب» از آن پاسخ می‌دهد.

عدم اخذ وجود در حد ذات و مرتبه ماهیت

اگر مراد از معدوم و موجود آن است که در حد ذات ماهیت مأخوذ باشد، در این صورت اگر عدم در ماهیت مأخوذ باشد؛ مثل شریک الباری، هرگز آن ماهیت موجود نمی‌شود، و اگر وجود در مرتبه ذات وی مأخوذ باشد اتصاف او به وجود بی‌معناست، زیرا خود ماهیت وجود است و اتصاف او به وجود بی‌معناست. پس اگر مراد از موجود و یا معدوم بودن به لحاظ نفس الامر است، در این صورت ما مندوحه و وسعت در جواب داریم، زیرا با قطع نظر از اتخاذ وجود و عدم در ماهیت، ماهیت متصف به وجود است؛ یعنی به نفس کینونت وجود و به جعل واحد در خارج متحقق است. پس در عین حال که اتصاف ماهیت به وجود می‌باشد، ماهیت به نفس خود وجود موجود می‌شود؛ چنانکه تحقق جسم تعلیمی، یعنی حجم، به نفس جعل جوهر موجود است؛ به عبارت دیگر زید با طول و عرض و عمق آفریده شده است، نه آنکه ابتدا زید آفریده شده و بعد دارای حجم گردیده باشد. پس عدم جسم تعلیمی در

موطن ذات زید نیست، چنانکه وجود جسم تعلیمی در ذات او اخذ نشده است، بلکه به جعل واحد، آن دو جعل می‌شوند، و سپس ذهن آنها را از همدیگر تحلیل و تجزیه می‌کند، و یکی را به دیگری متصف می‌گرداند.

ومنها أن الوجود لو كان... إما بالمهية الموجودة نه خير، مندوحه داریم. نفرمایید: «بالمهية الموجودة» تا چنین لازم آید که «فیلزم وجودها قبل وجودها أو بالمهية المعدومة تا لازم آید که اجتماع نقیضین شود فیلزم اجتماع النقیضین که در مرتبه ذات ماهیت، عدم اخذ شده باشد که در این صورت ماهیت معدوم خواهد بود، و در همین حال آن را موجود بدانید که اجتماع نقیضین شود و یا بالمهية المجردة عن الوجود والعدم فیلزم ارتفاع النقیضین یا ماهیتی که مجرد از وجود و عدم باشد، در این صورت ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ یعنی چیزی نه وجود باشد و نه عدم و نه موجود باشد و نه معدوم، پس در ماهیت، نه وجود اخذ شده و نه عدم، و نه برهنه از هر دو است، بلکه مندوحه داریم؛ یعنی واقع اوسع از این تعبیر است و مرتبه الفاظ، که با مای شارحه از آن پرسیده می‌شود، غیر از «هل هو» واقعی است. لغت‌نامه‌ها مای شارحه الفاظ را بر عهده دارند، ولی در شرح وجود و حقایق وجودی و لوازم آن، باید به دیگر علوم مراجعه کرد. پس برای دریافت واقعیت و هویت معنای کلمه‌ای نباید به کتب لغت مراجعه کرد، بلکه باید کتب دیگری بررسی و مطالعه شود تا روشن شود که این شیء چیست و خواص وی کدام است.

اکنون با سؤال از «ما هو» فهمیده شد که وجود و عدم در ذات ماهیت داخل نیست. پس واقع اعم از وجود و عدم است. اکنون سؤال پیش می‌آید: آیا امری می‌تواند تحقق داشته باشد که نه وجود و نه عدم در او راه داشته باشد و در این صورت ارتفاع نقیضین می‌شود.

پاسخ آن است که، واقع اوسع و اعم از این حرف است، زیرا در همه موارد و سؤال از مای شرح الاسمی همین کار را انجام می‌دهید، و وجود و عدم را در آن لحاظ

نمی‌کنید، بعد از فهمیدن معنای شیء، اگر عدم در ذات او خوابیده بود سؤال از موجودیت وی با «هل هو» بی‌معناست. پس در مورد بحث، هیچ کدام از این سه شق لازم نیست.

وأجيب عنه... بحسب نفس الأمر فنختار أن الوجود قائم بالماهية الموجودة. نفس الامر، یعنی واقعیت ماهیت در خارج و در حاق ذهن، نه آن معنای نفس الامر، که اوسع از خارج است و اکنون در خارج وجود ندارد و در ذهن تقرر دارد، ولی موجود نیست. اکنون این سؤال پیش می‌آید که پس چگونه ماهیت بدون وجود تقرر دارد؟ در پاسخ گوییم: آن، تقرر ذهنی دارد؛ یعنی به هنگام تقرر در ذهن، وجود ذهنی نیز به صورت قضیه منطقی حینیه دارد و به آن متصف است، نه آنکه وجود ذهنی در ذات ماهیت خوابیده باشد. ولكن بنفس ذلك الوجود. و باز بدانیم که وجود در متن ذات و مرتبه ماهیت خوابیده نیست، بلکه به صورت قضیه حینیه می‌باشد لا بوجود سابق علیه كما أن البياض مثال بياض به وجهی مناسب دارد، ولو بین این دو مورد فرق هست و بعداً به آن اشاره می‌فرماید: «بين الموضوعين» در هر صورت در تمثیل می‌فرماید: كما أن البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره. اگر بياض را قائم به جسم ابيض می‌دانید، و این قیام به نفس همان بياض است نه به بياض دیگر، همین گونه ماهیت متصف به وجود است به نفس همین وجود. پس در خود جسم در مرتبه ذاتش بياض و لا بياض اخذ نشده و خود این بياض، ابيض است، همین ماهیت نیز در مرتبه ذات وی وجود و عدم اخذ نشده است.

اما این ماهیت «موجودة في نفس الأمر في الذهن أو في الخارج متصفة بصفة الوجود». پس چنین نیست که اگر وجود را اصل بدانیم از پاسخ این اشکال در مانده شویم. إن أريد بهما این وجود و عدم ما يكون مأخوذاً في مرتبة الماهية من حيث هي. این سخن قائل نمی‌تواند صحیح باشد، چنانکه در مای شرح الاسمی گفتیم.

«إن أريد بهما»، یعنی موجود و معدوم «ما يكون مأخوذاً في مرتبة الماهية» اگر

مأخوذ فی مرتبة الماهية باشد ماهیتی که در رتبه ذاتش عدم باشد؛ مثل شریک الباری نمی تواند موجود شود و اگر وجود در مرتبه ماهیت اخذ شده باشد واجب می باشد پس حمل وجود یا عدم بر او راه ندارد، زیرا واجب بالغیر می شود. البته نمی توانیم آن را واجب بالذات بدانیم، چون حرف ماهیت و وجود است پس وجوب بالغیر پیدا می کند بنابراین عدم و وجود در حد ذات ماهیت اخذ نشده است معتبراً فی حد نفسها نفس ماهیت معتبر شود و اخذ شود بگونه ضمیر به «شیء منهما» بر می گردد؛ یعنی به اینکه این «شیء منهما» یعنی وجود و عدم نفسها عین خود ماهیت او جزءها یا جزء ماهیت باشند. برخی از بزرگان ضمیر «گونه» را «گونهها» کردند، ایشان تصحیح قیاسی کرد تا ضمیر را به موجود و معدوم برگرداند؛ ولی بدون برگرداندن «گونه» به «شیء منهما» عبارت درست معنا می شود و احتیاجی به این تصحیح قیاسی نیست. «ان آرید» این معنا را فنختار آنه وجود قائم بالماهية من حیث هی. شما چرا وجود و عدم را اخذ می کنید، در حالی که ما مندوحه داریم. چنین نیست خود ماهیت «من حیث هی لیست إلهی»؛ هر چیزی خودش خودش است. ماهیت هم «من حیث هی» خودش است و چرا واحد و کثیر و موجود و معدوم و اوصاف دیگر برای ماهیت می آورید، اینها امور خارج از ذات اوست. اگر در هر چیزی من حیث هو را لحاظ کنید، هر شیء خودش خودش است پس چرا غیر او را بر او حمل می کنید؟

اگر موجودیت و معدومیت و یا اوصاف دیگر را بر او حمل می کنید هر کدام علتی جدا دارند و در رتبه ذات هر شیء خودش، خودش است و غیر خودش نیست پس حمل وجود و عدم در رتبه بعد از ذات او قرار دارد.

بلا اعتبار شیء من الوجود والعدم فی حد نفسها در حد نفس ماهیت وجود و عدم راه ندارد پس هیچ کدام از آن سه محذور نمی آید؛ نه اجتماع دو نقیض می شود و نه ارتفاع دو نقیض. پس به یک جعل واحد و به نفس کینونت و وجود، موجود بودن بر ماهیت حمل و متصف به صفت وجود می شود؛ چنانکه در مثال زید و طول و عرض

و عمق گفته آمد که به جعل واحد آفریده شدند و هذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع. چه بسیار خوب اکنون شرح الاسم را فرمود

لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة. این مرتبه کدام مرتبه است؟ آیا مرتبه‌ای است که وجود در آن اخذ شده و یا مرتبه‌ای است که عدم در آن اخذ شده یا هیچ کدام از این دو نیست بلکه بالاتر از آن است؟ مرتبه‌ای داریم که این مرتبه اوسع از این است که وجود و یا عدم در آن اخذ شود لأن الواقع، یعنی ماهیت من حیث هی لیست إلهی أوسع من تلك المرتبة فلا يخلو الماهية في الواقع عن أحدهما. با آنکه واقع اوسع از این مرتبه است؛ ولی اگر به نظر ثانوی به همین ماهیت تخلیه شده نگاه کنید، آن را محلائی به وجود می‌یابید.

پس تخلیه ماهیت از وجود، یعنی عاری کردن ماهیت از وجود عین تخلیه و آراستن ماهیت به وجود است. پس ماهیت در مرتبه ملحوظ و من حیث هی مأخوذ می‌شود، ولی با نگاه عمیق‌تر او را در صقع ذات خود متحلی به وجود می‌یابید. این نظر دوم، آن را به زینت وجود مزین می‌کند. پس همان‌گونه که در شرح الاسم به دور از وجود و عدم معنای خود شیء را ملاحظه می‌کنید و در ذهن خبری از وجود و عدم نیست و وجود بعداً برای وی ثابت می‌شود در ماهیت نیز چنین لحاظی انجام می‌گیرد و نظیر دیگر آن بیاض است کما أن البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض في حد ذاته و وجوده و هو» در حالی که جسم في الواقع لا يخلو عن أحدهما. درست است که فی الواقع لا يخلو عن أحدهما، ولی به هر حال جسم یا ابیض است یا غیر ابیض، ماهیت هم فی الواقع یا موجود است و یا معدوم سرانجام وجود هم یا ذهنی است، و یا خارجی، اما لحاظ و اعتبار مشاهده و عنوان دادنش غیر از آن نحوه وجود داشتنش است. پس شخص جسم را لحاظ می‌کند و اصلاً از بیاض و لابیاض جسم خبری ندارد و از آن می‌فهمد که، جوهر کذا و کذا می‌باشد و هیچ نوعی از الوان به ذهنش نمی‌آید، سپس در مرتبه دوم می‌پرسد که جسم رنگ و طعمش چیست؟ پس در مرتبه

جسم خبر از اعراض که در مرتبه بعد قرار دارند نیست. پس جسم «من حیث هو جسم» به رنگ و طعم کاری ندارد؛ چنانکه در معنای انسان انسان است، همین سخن می آید؛ یعنی در آن، جز از وجود و لا وجود خبری نیست. پس عوارضی که در نشأه کثرت با آن خو داریم در همه جا تسری ندهیم. لذا عوارضی که به صورت حینیه با شیء است به واسطه انس در درون ذات مأخوذ نشود. چنانکه در تصور انسان و ذاتیات انسان چه بسا به جهت انس و علاقه، رنگ و لوازم ثانوی آنها مثل سیاهی و سفیدی بر اساس محیط به ذهن می آید؛ مثلاً تصور یک رنگی از انسان شخصی سیاه پوست است، چنانکه سرخ پوست و یا سفید پوست هر کدام از انسان، سیاه و سفید و یا سرخ را در نظر دارند.

شیخ درباره تجرد نفس از بدن و اخذ نشدن بدن در «کتاب نفس» شفاء می فرماید: همان گونه که اگر انسان از اول تا آخر عمر لباسی داشت که عوض نمی شد، فهماندن به وی در اینکه این لباس جزء ذات وی نیست دشوار بود، ولی اکنون به جهت عوض شدن لباس به راحتی می فهمد که انسان این لباس نیست، بدن نیز چنین است، فهماندن وی که بدن جزء وی نیست و همانند آن لباس است صعوبت دارد. پس تصور می کند که وی غیر از بدن عنصری، چیز دیگری نیست، این اشتباه بر اثر انس با این بدن پیش آمده است. بنابراین در بحث ما انس با لوازم، باعث شده است که وی آن لوازم را در موطن ذات برد و از عرض و معروض متعارف سخن به میان بیاورد و بعد دچار مشکل شود. پس این ضابطه همیشگی است که هر چیز خودش خودش است؛ ماهیت من حیث هی لیست إلا هی. مثال عروض بیاض بر جسم مبین همین مطلب است، ولی این تمثیل به وجهی مناسب دارد گرچه تفاوتی بین آن مورد و مورد بحث هست، زیرا در جسم و بیاض، ابتدا جسم متحقق می شود، و سپس بیاض بر روی او می آید. ولی در بحث ما، این دوگانگی و اختلاف رتبه در تحقق موجود نیست، پس به نفس تحقق وجود، ماهیت متحقق و متصف به وجود می شود.

نیامدن قاعده فرعیت در باب وجود خارجی و ماهیت

اکنون همین فرق را بیان می‌کند و الفرق بین الموضوعین فرق بین جسم و بیاض و بین وجود و ماهیت مورد بحث، آن است که بآن الجسم بهذه الحیثیة جسم با وصف عنوانی جسم له وجود سابق علی وجود البیاض، ولی در ماهیت نمی‌توانید ماهیت را متصف به وجود بدانید؛ یعنی قبلاً ماهیت موجود باشد؛ اما جسم وجود سابق بر بیاض و مقابل آن سواد دارد و مقابله و مقابل بیاض، لابیاض است پس بیاض و لابیاض در خود جسم دخیل نیست فیمكن اتصافه، یعنی جسم فی الخارج بشیء منهما به بیاض و لابیاض بخلاف الماهیة بالقیاس الی الوجود که وجود صفت ماهیت است فاینها فی الخارج عین الوجود؛ در خارج ماهیتی بدون وجود و عدم نداریم تا بعد وجود بر او طاری و عارض شود؛ همانند بیاض و لابیاض که پس از تحقق جسم بر او طاری می‌شوند، زیرا در خارج وجود عین ماهیت می‌باشد، و به جعل واحد معیت زمانی دارند. فلا اتصاف لها برای ماهیت بالوجود بحسبه به حسب خارج اتصافی نیست و نمی‌توان آنها را با جسم و بیاض قیاس کرد اذ اتصافها به اتصاف ماهیت به وجود فی ظرف ما چه خارج و چه ذهن به هر حال فی ظرف ما، يقتضی لا اقل المغایرة بینهما وإن لم يقتض الفرعیة. مغایرت غیر از حرف قاعده فرعیت است، قاعده فرعیت «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» است آن طوری که تجزیه و تحلیل فرمودید و گفته آمد که «ثبوت شیء»، مقتضای هل بسیطه می‌باشد نه «ثبوت شیء لشیء»، که مقتضای مغایرت بین آن دو است. در باب حمل در مطول خواندیم که محمول نباید به تمام جهت با موضوع مغایرت داشته باشد؛ چنانکه وحدت به تمام جهت نیز مضر به حمل است، وجود خارجی زید، مجوز حمل «زید قائم» می‌باشد؛ چنانکه در باب معرف و معرف در نظیر «انسان حیوان ناطق است» مغایرت به ابهام و تفصیل است، ولی در جایی که هیچ‌گونه مغایرتی نباشد حمل مفید نیست. لذا مرحوم شعرانی می‌فرمود:

باید بین موضوع و محمول مناسبتکی و مغایرتکی باشد؛ مناسبتک برای حمل است و مغایرتک برای مفید فایده بودن حمل، از این رو کاف تصغیر را در هر دو طرف برای این جهت آوردیم. «الماهية متصفة بالوجود» قاعده فرعیت جایز نیست؛ اما بینشان مغایرتکی به حسب وجود هست که در خارج حمل می‌شوند و کذا فی العقل للمخلط بینهما فیه. بین وجود و ماهیت در عقل نیز اختلاط می‌باشد، چنانکه در خارج همین اختلاف و آمیزش وجود دارد؛ به همان معنا که در منظومه منطق سخن از ماهیت مخلوطه و مجردة گفتیم کما فی الخارج، إلا فی نحو... علی الوجه الذي مرّ ذکره. به لحاظ ملاحظه عقلی مراعات دو طرف در خلط و تعریه می‌شود به این لحاظ در مای شرح اسمی به کلی تعریه است. در مرتبه دوم که بر می‌گردد همان ماهیت ذهنی خودش را می‌بینید که مخلوط و متصف به وجود است. پس در آن لحاظ از وجود و عدم غفلت دارد؛ مثل جسم من حیث هو جسم که از بیاض و لابیاض عاری است، زیرا در این صورت خودش خودش است.

تحقق وجود و ماهیت همانند بسایط به یک جعل

وقد علمت. اینها خاطرات خوشی است که نقل می‌شود. خدا اساتید ما را رحمت کند! یکی از آنان می‌فرمود: کتاب گاه گاهی دروغ هم دارد. گفتیم: دروغش چیست؟ می‌فرمود: «وقد علمت» دروغ است و قد علمت أنا فی متسع عن هذا الکلام؛ یعنی ما قاعده فرعیت را در اینجا جاری نمی‌دانیم به همین جهت در چگونگی اتصاف و ارتباط وجود به ماهیت نیازی به ثبوت قبلی ماهیت نداریم تا قاعده فرعیت جاری شود از این رو فائده لا یلزم... شیء من أنحاء الوجود جمع منطقی است؛ یعنی ذهنی و خارجی.

کما یحکم بالمغایرة بین الجنس والفصل فی البسائط؛ چنانکه دیروز گفته شد که از قبیل «اتصاف البسائط بالذاتیات» است. اعراض بسایطند و برای آنها جنس و فصل

می آورید و آنها را متصف به اجناس و فصول، یعنی این ذاتی‌ها می‌نمایید، در حالی که بسیط هستند، جنس و فصل ندارند، و اجناس و فصول از ماهیات بسیطه هستند، پس اتصاف بسایط به ذاتیات چگونه است همان‌گونه در مورد بحث چنین است؛ مثلاً در تعریف بیاض می‌گویند: «البياض لون مفرق لنور البصر»؛ سپیدی چشم را می‌زند و نور را پراکنده می‌سازد و در تعریف سواد گفتند: «لون قابض لنور البصر»؛ یعنی رنگی است که نور بصر را جمع می‌کند. پس سفید نور را پراکنده می‌کند و سیاه نور را قبض و جمع می‌کند. این تعریف برای رنگ بسیط است.^۱ پس در «لون مفرق لنور البصر» «لون» جنس نیست، بلکه به منزله جنس است و «مفرق لنور البصر» نیز به منزله فصل آن. پس به دلیل بساطت ذاتیات ندارد بنابراین اتصاف به ذاتیات در بسایط چنین است. همین مطلب در بسایط جوهری مثل مجردات و نفوس می‌آید «كما يحكم العقل بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط» خواه سواد و بیاض باشد و خواه جواهر بسیط. در سواد و بیاض به دلیل عدم ترکیب خارجی نباید جنس و فصل داشته باشد، ولی در تحلیل عقلی به جنس و فصل تحلیل می‌شود، و این تحلیل همانند این است که زید مفهوم عدم خودش را تصور می‌کند مع اتحادهما في الواقع اتحاد جنس و فصل در بسایط در واقع جعلاً و وجوداً؛ یعنی عقل است که مغایرت ماهیت او وجود را ادراک می‌کند؛ بدین معنا که عقل از ماهیت چیزی می‌فهمد که غیر از وجود است و به عکس، همان‌طور که عقل وقتی ماهیات بسیطه مثل مجردات را در نظر می‌گیرد و جنس و فصل عقلی را از آنها انتزاع می‌کند، اگر چه در خارج جنس و فصل به جعل واحد جعل می‌شوند و با یکدیگر متحدند، اما مفهوم جنس را غیر از مفهوم فصل می‌بینند.

۱. به همین جهت طبع انسان را همناس است لذا دیدند بهترین رنگ برای چشم در کسانی که اهل کارند و ظریف‌کاری دارند و اهل تحقیقند و باید کتاب بخوانند رنگ سیاه است که جمع می‌کند، به خلاف سفید که پخش می‌کند. و چشم را می‌زند. زمینه مورد مطالعه باید سفید باشد و خیلی سفید هم نه، مثل کتاب من که خیلی سفید نیست، مقداری خاکی است و با مرکب سیاه نوشته شده باشد. آن چشم را می‌زند و این هم قابض نور بصر است و چشم زود آن رنگ را می‌گیرد.

شیخ اشراق در شبهه خود گفت: ^۱ اگر وجود اصیل باشد، در اتصاف ماهیت به وجود دچار مشکل می شویم، و ماهیت در این صورت یا موجود است و یا معدوم و یا خالی از آن دو، که هر کدام از آنها دچار مشکل بود و ما گفتیم که نیازی به این تکلفات نداریم، بلکه وجود اصیل است و به جعل واحد موجودند.

۱. مرحوم استادمان جناب آقای قمش‌ای - رضوان الله علیه - می فرمودند: حرف صحیح و درست آن است که شیخ اشراق بزرگوار مردی است و خیلی نبوغ داشت و آدم ملایی بود. این همه آثار وجودی اش هست آن هم در ۳۵ سالگی ارتحالش پیش آمده. یک آدم در ۳۵ سالگی این همه نبوغ و کتابا خیلی آدم می خواهد و لکن فرمایش شریفشان این بود که می دانید که شیخ اشراق اصطلاحات را به کلی عوض کرد، چه در منطق و چه در فلسفه. حکمت اشراق با شرح قطب شیرازی درسی است. و مرحوم علامه طباطبائی در مورد شرح قطب شیرازی از اساتید خود سینه به سینه نقل کردند که این شرح منسوب به قطب شیرازی است، ولی در واقع تقریر درس مرحوم خواجه است و ملا قطب از شاگردان مرحوم خواجه بود. شرح حکمة الاشراق مطبوع به چاپ سنگی به تصحیح شیخ اسدالله یزدی است، و در آن تعلیقات مرحوم آخوند در پایان آن رساله جمع بین دایین فارابی چاپ شده است. چنانکه حواشی آن رساله را هم به طور کامل آورده است. این شیخ اسدالله یزدی از بزرگان متأخرین و یکی از اساتید مرحوم آقای قمش‌ای و بزرگوار مردی بود. مرحوم آقای قمش‌ای می فرمود: به ما اجازه نمی داد بی وضو سر درس حاضر شویم. می فرمود: بی وضو سر درس و نزد من نیاید. در پروراندن اشخاص هم اهتمام تام داشت. کتاب دیگر ملا قطب شرح قانون شیخ رئیس است که تقریرات درس خواجه می باشد. این کتاب چاپ نشده و در دست نیست. می فرمود: با آنکه دارای نبوغ است و مردی بزرگ و در ریاضت‌های شرعی توانا بود، ولی شیخ اشراق در علم کار نازه‌ای ندارد و علم به دست او غلتک نزنده و تنها اصطلاح به دست او عوض شده است، ولی شیخ رئیس بوعلی سینا در علم مطالب نازه دارد و مطالب همه رسائل و کتاب‌ها به نحوی در شفا ریشه دارند؛ چنانکه شیخ عارف عربی نیز چنین بود. خواجه نصیر طوسی و ملا صدرا نیز شخصیت‌هایی این چنینی بودند، و اینها تک تک افرادی هستند، که هر از چند قرنی علم به دست ایشان تحولی می یابد. و دریچه‌ای باز می شود و کاری صورت می گیرد و دیگران در حول و حوش آن بزرگان و در محور قطب ایشان می گردند و می کوشند تا سخنان ایشان را بفهمند، اما شیخ اشراق چنین نبوده است. در هر صورت او مرد بزرگی بود و چون این شبهه از دهان چنین بزرگی بیرون آمد، باعث رد و ایراد شد، و هنوز بعد از سال‌ها کسی حکمت بوعلی در چندین مجلد نوشته و رویه اصالت ماهیت را پی گرفته و از گوشه و کنار مطالبی را جمع کرده و وجود را اعتباری دانسته است و همین شبهه باعث این همه سخنان شده است. گرچه در این کتاب حقایق آیات و روایات به سبک استاد خود میرداماد در فسات می آورد و در هر بابی که وارد می شود آیات و روایات و تفسیر انفسی آیات و روایات را ذکر می کند.

جواب سید سند به شیخ اشراق*

و قریب مما ذکرناه ببعض الوجود ما ذهب إليه بعض أهل التذقیق... مراد از بعض أهل التذقیق، سید المدققین، سید سند است که در آخر فصل چهارم، منکر قاعده فرعیت شده و در مقابل، دو قول دیگر از منکران وجود دارد؛ یعنی قول فخر رازی که قاعده را مخصص به مورد دانست و دوانی که فرعیت را به استلزام تبدیل کرد. قول سوم، که منکر قاعده فرعیت شده است، انکار ثبوت وجود در ذهن و خارج است. پس سید سند دشتکی قائل به اصالت ماهیت و منکر اصالت وجود است، و حتی در واجب الوجود نیز قائل به اصالت ماهیت مجهولة الکنه می باشد، گرچه دیگر ممکنات و ماهیات مجهولة الکنه نیستند و هر کس به فراخور استعداد و ظرفیت می تواند آنها را بفهمد. پس یک ماهیت متحقق در خارج مجهولة الکنه است و بقیه را می توان دریافت. مراد از موجودیت در ممکنات مرادف با کلمه «هست» در فارسی است، اما نه اینکه این کلمه مبدأ اشتقاق داشته باشد، پس وجود نه در ذهن و نه در خارج محلی ندارد.

قریب به همین جواب را سید المدققین به شیخ اشراق داده و گفته است که لازمه اتصاف، تحقق عینی ماهیت قابل در خارج نیست.

سخن ما با سخن سید مدققین تفاوت دارد. ما به اعتباریت ماهیت و اصالت وجود قائلیم و وی عکس این مبنا را قائل است و وجود را به کلی اعتباری می داند، در حالی که ما ماهیات را دارای منشأ آثار می دانیم و قائلیم ماهیات در کنف وجود، تحقق و نمود دارند. اما با این تفاوت های اساسی در چگونگی پاسخ به شیخ اشراق با همدیگر نزدیکیم. که در عین عروض و قیام وجود به ماهیت، لازم نیست که از یکدیگر ممتاز باشند. تا اینجا وی با ما همراه است. اما بین

ما و ایشان خیلی فرق است. و این نحوه جواب هم که سید سند داد و اعتراضاتی که معاصرش، ملا جلال دوانی بر وی وارد کرد، خیلی حرف پیش می‌آید و ما مطلب را مختصر و کوتاه کردیم و وارد در ردّ و ایراد نشدیم. اکنون به شرح گفتار سید سند که به جواب مرحوم آخوند نزدیک است بپردازیم: ما یک وجود مصدری (یعنی موجودیت یا موجود بودن) داریم. این وجود تحلیلی هیچ واقعیت ندارد. این وجود مصدری تحلیلی مثل «هست» فارسی روی ماهیات متکثره آورده می‌شود. ^۱ تنها می‌توان به وی اطلاق «هست» کرد و بیش از این هیچ گونه واقعیتهای ندارد «لا ذهناً ولا عیناً». گاه آن را به صورت وجود مصدری لحاظ می‌کنیم. اهل ادب مصدر را اصل اشیاء می‌دانند؛ مثل ضَرْب که دیگر صیغ از قبیل اسم فاعل مثل «ضارب» و اسم مفعول مثل «مضروب» از آن انتزاع می‌شود. ضرب در مصدر «بشرط لا» مأخوذ است ولی در ضارب «لا بشرط»، به طوری که همین مصدر به صورت لا بشرطی در همه صیغه‌ها جریان و سریان دارد و خود مصدر و یا هر صیغه دیگر برای خودش بشرط لاست؛ چنانکه اسم فاعل و اسم مفعول هر کدام غیر همدیگر و بشرط لا هستند. پس هر کدام غیر دیگری هستند. از این رو معنای مصدری وجود و مفهوم وجود و نیز وجود به معنای موجود، سه معنایند و هر کدام از این سه یا در ذهن و یا در خارج قرار دارند پس مجموع اقسام شش قسم است. در اثنا، به عقیدت او هم آگاهی پیدا کردیم و بعضی از حرف‌ها هم در عبارت می‌آید. این عبارات، مجموع اعتباراتی است که سید سند کرده و اکنون ما حرف‌های سید المدققین را در ردّ شیخ اشراق نقل می‌کنیم، و این سخن قریب به سخن ماست.

«وقریب مما ذکرناه بعض الوجوه». خود مرحوم آخوند عنوانی در اینجا دارند که

برای فهم مقصود وی کمک می‌کند و آن این است: «نفي عروض الوجود للماهية علی ما

۱. شما را رسد که بر او اشکال کنید که چگونه هست را بر ماهیات اطلاق می‌کنید؟!

ذهب إليه صدر المدققين شبيه بما حققناه». پس این عنوان فرمایش ایشان در اینجا است. ما فقط در نفی عروض با سید مشارکت داریم. من آنه... احتمالات در وجود شش قسم است: ۱. معنای مصدری وجود؛ ۲. مفهوم وجود؛ ۳. وجود تحلیلی ذهنی. هر یک از این سه قسم به تحلیل ذهنی و یا به معنای نفس الامری شش قسم می شود. لایجوز عروض الوجود المصدري، مراد از این قسم وجود به شرط لا می باشد او مفهوم الوجود للماهية في نفس الأمر^۱ در این دو قسم نمی توان به عروض وجود بر ماهیت قائل شد، زیرا لأن عروض شيء لآخر وثبوته له فرع لوجود المعروض ایشان اینجا فرع «لوجود المعروض» را بر می دارد و آن را رد می کند، ولی اصالة الوجودی نیازی به آن ندارد و مندوحه دارد، چون اصلاً قاعدة فرعیست جاری نیست. قاعدة فرعیست در کان ناقصه و هل مرکبه جاری می شود نه در کان تامه و هل بسیطه. جواب سید سند، بوی جواب ما را دارد. فیکون للماهية وجود قبل وجودها. و تسلسل لازم می آید و این مزید بر اشکال می شود اما حلش در دنبال آن در ایضاً بعدی است که روی هم رفته جواب شیخ اشراق است:

و أيضاً مفهوم الوجود متحد مع الماهیات مفهوم وجود با ماهیات مستحدات که در شرح تجرید و منظومه خواندیم وجود با ماهیات اتحاد وجودی دارند، ولی سید سند در خارج قائل به این اتحاد نیست، بلکه تنها کلمه «هست» و «موجود» بر این ماهیات خارجی حمل می شود.

پس این غیر از اتحاد ماهیت و وجود به لسان مرحوم آخوند است، بلکه به جای «هست» می توانید به آنها «موجود» بگویید. والمتحدان یمتنع عروض احدهما للآخر ایشان با این بیان جلو عروض را گرفته و گفته است متحدان در خارج یکی هستند، همان طور که در ذهن ماهیت و وجود یکی هستند، و ما هستیم که آن دو را از همدیگر جدا می کنیم و بر هم بار می نماییم و گرنه کلمه «موجود» باری ندارد و تنها از تقریر یک

ماهیت در ذهن و یا خارج خبر می‌دهد. و اطلاق لفظ «هست» و یا مترادف آن در عربی، یعنی «موجود» چیزی را نمی‌رساند و آن دو لفظ مشت پر کن نیست و مؤونه نمی‌خواهد. پس هر کجا که ماهیت هست، یعنی وجود هست و اطلاق موجود و هستی بر او می‌شود و این اتحاد است و نه اتصاف، بلکه در متن واقع جز یک واقعیت موجود نیست و اطلاق «هست» و «موجود» نیز بر آن می‌شود. بنابراین اطلاق اتحاد بر این واقعیت نیز از ضیق تعبیر است. والمتحدان یمتنع عروض أحدهما مع الآخر حیث اتحدا. پس در خارج یک حقیقت وجود دارد که مصداق هر دو شیء است و آن دو متحدند، و بر این ماهیت ذهنی و خارجی وجود بشرط لایبی عارض می‌شود، گرچه وجود به معنای بشرط لایبی (وجود مصدری) بر او اطلاق نمی‌شود؛ زیرا گفته شد که وجود بشرط لا خودش خودش می‌باشد.

لا عروض للوجود... خالیة عنه از وجود إذا أخذها اگر عقل آن را اخذ کند عقل و بذاتها بلا ضمیمه، لکنه لا یجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به. این مرتبه تخلیه ذهن از وجود است؛ به طوری که ماهیت را من حیث هی در نظر می‌گیرد و هنوز اطلاق «هست» و «موجود» را بر او نکرده است، پس پیش از این مرتبه، عقل وجود مصدری را به دلیل بشرط لایبی بر او اطلاق نکرد. بعد از این مرتبه، که این ماهیت را از «موجود» و «هست» تخلیه کردیم باز به وجود مصدری اتصاف نمی‌یابد و اطلاق وجود مصدری بر او نمی‌شود، گرچه در همین حال وجود و هستی لا بشرطی غیر مصدری بر او می‌شود لانه یجدها زیرا عقل حینئذ، یعنی بعد از مرتبه خالی از وجود به وی «هست» می‌گوید موجوده و حمل «هست» بر او به معنای مصدری نیست، بلکه لا بشرطی و اشتقاقی (موجود) است.

[دفع دخل مقدر]

شما می‌فرمایید اطلاق «هست» بر او در مرتبه دوم لا بشرطی است؛ یعنی در مرتبه

تخلیه، «موجود» و «هست» را بر او اطلاق نکردیم بعد از تخلیه، حمل هست و موجود بر او نمودیم. سؤال این است: اگر موجود و هست بر او حمل می‌شود، قبل از این حمل، این ماهیت موجوده بوده و یا معدومه، پس از اشکال شیخ اشراق تخلص نکردید؛ زیرا عروض و قیام این وجود (هست) به ماهیت متحققه شده است پس «فیکون للماهیه وجود قبل وجودها». شما هم که حرف شیخ اشراق را می‌زنید و می‌گویید ماهیت را اعتبار کردیم سپس وجود بر آن می‌آید. این سؤال مقدر و دخل است. ولا یلزم جواب سؤال است من ذلك از اینکه گفتیم ماهیت به وجود لا بشرطی بعد از آن مرتبه خالی از وجود می‌شود لا یلزم من ذلك قیام الوجود بها که با حرف بالا منافات داشته باشد تا بفرمایید که شما هم حرف شیخ اشراق را می‌زنید. فإن صدق المشتق مشتق، یعنی موجود بر این ماهیت لا یستلزم قیام مبدأ الاشتقاق موجود مشتق است و این مشتق مبدأ وجود نمی‌خواهد تا قیام وجود به ماهیت شود. در اطلاق مشتق نیازی نیست که مبدأ اشتقاق بر او صادق باشد، زیرا در اطلاق لفظ موجود بر همین کلمه اقتضای می‌شود، گرچه در مشتقات دیگر مبدأ اشتقاق لازم است؛ ولی عنوان هست و موجود چنین نیست.

مرحوم آخوند بر «لا یلزم» تعلیقه‌ای دارد و آن این است: «قوله: لا یلزم لیس واقعاً علی دأب المناظره كما لا یخفی». مرحوم آخوند در این تعلیقه بر سید سند اشکال می‌کند، و شرح این اعتراض آن است که شیخ اشراق عروض وجود بر ماهیت را منع کرد و آن را مواجه با اشکال در رد تسلسل دانست، ولی شما باید این اعتراض را با دلیل رد کنید، نه آنکه بگویید اعتراض وارد نیست بدون آنکه آن را مستدل کنید. پس «لا یلزم» منع کلام شیخ اشراق است بدون دلیل، و این از آداب مناظره به دور است، زیرا منع، استدلال نیست.

تا اینجا بحث وجود به معنای مصدری بود، اکنون در وجود به معنای مفهوم وجود وارد بحث می‌شود. و أما الوجود بمعنی الموجود اگر این لفظ را بشکافید، فقط

لفظی است که مترادف آن در فارسی «هست» می‌باشد، و سید اجازه نداده بود که وجود بشرط لایبی بر ماهیت حمل شود، و گفته شود: «زید وجود» مثل آنچه در ادبیات اجازه نمی‌دهند که «زید ضَرْبٌ» گفته شود؛ ولی در اینجا که وجود به معنای موجود است، یعنی به شرط لا اخذ شده می‌تواند بر ماهیت حمل شود، و این وجود به معنای مصدری نیست. «أما الوجود بمعنی الموجود»؛ یعنی وجود لا بشرط تا حمل شود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني. الفاظش شبیه قول به اصالت وجود هست؛ ولی ایشان نمی‌خواهد آن را بیان کند، بلکه می‌گویند: برای ماهیت نفس الامر اعتبار می‌شود که در آن ظرف اطلاق «هست» بر او نمی‌کنیم، و وقتی آن را در ذهن تقرّر و تحصیل دادیم بر او اطلاق «هست» می‌کنیم و در اطلاق لفظ وجود که مشتق است نیازی به مبدأ اشتقاق نیست، بلکه فقط عنوان «هست» بر او حمل می‌شود. حيث يجد العقل الماهية إذا أخذت بذاتها بلا ضمیمه، عاریة عنه. عاریة مفعولٌ به «يجد» است؛ یعنی عاری از وجود باشد. پس در مرتبه لحاظ ماهیت برهنه از وجود و در زمان تخلیه آن از وجود، اطلاق وجود بر او نمی‌شود، ولی بعد از آن وجود عارض می‌شود و لهذا بحکم عقل حکم می‌کند بآنکه عرض لها ولا يجوز عروضه لها في نفس الأمر. اینجا از قوم فاصله می‌گیرد؛ زیرا آنها عروض نفس الامر را می‌گویند، ولی ایشان می‌گویند ماهیت در حاق ذهن و در خارج چنین عارضی را نمی‌شناسد؛ لأنها في نفس الأمر أمر واحد؛ یعنی بر ماهیت متحققه یک لفظ «هست» می‌آوریم و گر نه چیزی جز ماهیت در خارج نداریم لا تغاير بينهما فيه در نفس الأمر. پس وجود و سواد در نفس الامر یکی‌اند و نسبتی به عنوان عروض و غیر آن در آنجا معنا ندارد، زیرا در آن موطن، تحلیل صورت نمی‌گیرد. البته گاهی عقل آن دو را از یکدیگر جدا می‌کند و این امر واحد را به ماهیت متقدم و وجود متأخر تحلیل، و در این مرتبه، اطلاق موجود بر ماهیت می‌کند. پایان کلام سید سند... إلى ماهية متقدمة و وجود متأخر در مرتبه ثانیه اطلاق موجود بر او می‌شود فیتصور العقل بينهما....

وجه اشتراک و افتراق کلام سید سند با مرحوم آخوند

سخن ایشان این بود که لازمه عروض وجود بر ماهیت، تحصیل و تحقق ماهیت نیست و این سخن به جواب ما نزدیک است، و ما بیش از این با همدیگر تصالح و اتفاق نداریم. ولا یخفی علی المتفطن أن بین کلامه و بین ما حَقَّقناه نحواً من الموافقة؛ موافقت با وی در این است که لازمه عروض وجود بر ماهیت، تحقق ماهیت در رتبه قبل نیست، گرچه تفاوت مبنای ما، یعنی اصالة الوجود با اصالة الماهیه فراوان است. و إن کان بینهما بین حرف ما و ایشان نحواً من المخالفة أيضاً؛ فإنَّ الوجود عنده إمَّا امر مصدری و إمَّا مفهوم محمول عام بدیهی. مفهوم عام اعتباری است و کلاهما اعتباریان و عندنا امر حقیقی عینی بذاته وجود و موجود بلا اعتبار امر آخر. ما اصلاً به عکس همدیگر حرف می زنیم: ایشان می گوید ماهیت متأصله است، حتی حق سبحانه ماهیت مجهوله الکنه است و ما می گوئیم وجود متحقق است و شؤون فراوان این وجود، ماهیات، حدود وجود و شکن و تعیین و تخصص و موضوع آن حقیقت غیر متناهی اند.

و اما اتحاد الوجود مع الماهیه اگر وجود با ماهیت با هم اتحاد دارند و از یکدیگر جدا نمی شوند نه در ذهن نه در خارج فهو فيه جهة الموافقة. آن هم باز باطنش را بشکافید جهت مخالفت هم هست.

ثم إنَّ فی کلامه... أيضاً أشياء كثيرة اشکالاتی هم بر دوانی وارد است. ضرب المثل است که غلط را به هزار و یک وجه توجیه کنید باز غلط است. لذا رد و ایراد بر او موهوم و بی ثمر بوده و به جایی نمی رسد. باری، مرحوم آخوند به رد و ایراد او نپرداخته و کار خوبی کرده که سخن را به اختصار آورده است و ای کاش این اندازه هم تفصیل قائل نمی شد!

شبهه دیگر از شیخ اشراق در اعتباری بودن وجود

منها ما فی حکمة الإشراف و التلویحات. باز شبهه اصالت ماهیت و اعتباریت وجود از شیخ اشراق و بر محور او دور می‌زند با آنکه خود او از این حرف برگشت. من أنه لیس فی الوجود ما عین ماهیته الوجود. نه اینکه وجود را اعتباری می‌داند. شبهه و اشکال وی این است که اگر معنای ذهنی بیانگر واقعیتی خارجی باشد به دلیل خصوصیت وجود باید در خارج حقیقتی باشد که عین وجود باشد، در حالی که در خارج چنین حقیقتی که عین وجود باشد نداریم، پس وجود امر اعتباری است. فبأنا بعد أن نتصور مفهومه و قتی مفهوم وجود دوم را تصور کردیم: قد نشكّ فی أنه هل له الوجود أم لا؟

به شیخ می‌گوییم اگر تصور امری کردید، و آن‌گاه در آن امر شک می‌کنید پس امری را تصور کردید، این وجود مورد تصور، وجود خارجی نیست، زیرا خارج به ذهن نمی‌آید، و اگر عنوان خارج را تصور کردید، در این صورت تفحص از خارج مثل همه موارد هل بسیطه است. در هر صورت شیخ اشراق می‌گوید: پس از شک آیا این وجود در خارج موجود است فیکون له وجود زائد و کذا الکلام فی وجوده ویتسلسل إلی غیر النهایة و هذا محال.^۱

پس وجود آن وجودی دیگر دارد تا موجود شود و تسلسل می‌شود و هر چه که از فرض وجود آن در خارج امری محال لازم آید اعتباری و از معقولات ثانیه است.

خارج وجود جز به معرفت شهودی قابل ادراک نیست

ولا محیص إلا... اعتبار عقلي. باید وجود را اعتباری دانست اگر اعتباری ندانی،

۱. فخر رازی بعد از ایراد شبهه‌ای در باب قضا و قدر و جبر و تفویض در تفسیر خود می‌نویسد: اگر جن و انس از اولین و آخرین جمع شوند تا این شبهه را جواب دهند، نمی‌توانند. مرحوم آقای طباطبائی - رضوان الله علیه - فرمود: لازم نیست که عالم و آدم جمع شوند، خودم به تنهایی به شما می‌گویم که حرف چیست.

حرف عروض پیش می آید، و عروض مصداق قاعده فرعیه است که «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له». در این صورت ناچار از اشکال مزبور می شود. و جوابه لما أسلفناه من أن حقيقة الوجود وكنهه لا تحصل في الذهن. مراد از مبحث گذشته فصل سوم است که گفته شد: «كل ما يُرْتَسَم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجهاً من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنواناً من عنواناته». همان گونه که ذهنی خارجی نمی شود، خارجی نیز ذهنی نمی شود، و سخن ما اکنون در معرفت فکری است. گرچه انسان به معرفت شهودی می تواند با حقایق اشیاء متحد شود، به طوری که اتحاد وجودی با صادر نخستین نماید و خود لوح محفوظ شود؛ چنانکه درباره حضرت خاتم و وصی - سلام الله علیهما - چنین است. و نیز انسان های کامل دیگر می توانند به مقاماتی و الادست پیدا کنند، هر چند ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^۱ تفاوت به جای خود اما جان انسان ارتقا پیدا می کند و به جایی می رسد که به آن نحوه علم شهودی، یعنی حق الیقین می رسد، گرچه حق الیقین نیز مراتبی دارد، چنانکه علم و عین الیقین را نیز مراتب است. الآن بحث ما در معرفت شهودی نیست، بلکه در معرفت فکری است، و معرفت فکری از راه قیاس و برهان و لوازم و آثار شیء به دست می آید. پس معرفت فکری از راه آثار، یعنی عنوان و ظلی از اظلال خود حقیقت است، پس ادراک فکری به حکایت شیء خارج می باشد و این بیانگر حدی از واقعیت شیء است.

پس اکنون که خارجی، ذهنی نمی شود می پرسیم: متعلق شک شما چیست؟ اگر متعلق شک همان تصور مفهوم وجود است و فرض آن است که این مفهوم خارج نیست، بلکه عنوانی از عناوین و ظلی از اظلال خارج است، این شک به این امر انتزاعی حاکی از خارج تعلق یافته است. پس خود خارج در ذهن نیامده و آنچه در ذهن آمده است امر انتزاعی است و ما حصل منها... لا یبقی مجال لذلك الشک. شما که

شک می‌کنید که آیا آن متحقق است؟ یعنی آیا به معرفت شهودی عین خارج را یافتی و شک داری که او موجود است یا نه و یا عنوانی از عنوانات او را ادراک کردی؟ اگر علم از راه عنوان است؛ یعنی علم ارسامی است، علم ارسامی یا تصور است و یا تصدیق؛ و علم شهودی و حضوری به آن دو تقسیم نمی‌شود.

کارایی شبهه اشراق در ردّ مشاء*

و الأولى أن یورد هذا الوجه معارضة إزامية للمشائین كما فعله فی حکمة الإشراق ... همان گونه که شیخ اشراق در حکمة الاشراق عنوان کرد این شبهه بر مبنای حکمت مشاء وارد می‌شود، و مبنای ایشان با این شبهه در تعارض است، پس ربطی به اصالت وجود ندارد. بلکه تنها استدلال معارضی علیه مشاء می‌شود.

علت اینکه این شبهه در معارضة مشاء به کار می‌آید آن است که مشاء وجود را زاید بر ماهیت می‌دانند. گفتند: ما ماهیت را ادراک می‌کنیم و در وجود آن شک می‌کنیم، پس وجود متأخر از ماهیت می‌شود، در این صورت شبهه شیخ اشراق بر آنها وارد می‌شود.

همان گونه که پس از فهم ماهیت شک در وجود می‌کنید و وجود بر ماهیت زاید است پس از فهم وجود در تحقق خارجی شک می‌کنید و در این صورت موجود باید امری باشد که وجود بر او عارض شود؛ یعنی زیادت وجود بر وجود، همانند زیادت وجود بر ماهیت است و تسلسل در این وجودات پیش می‌آید.

والأولى أن یورد هذا الوجه؛ یعنی این شبهه اخیر که عبارت بود از لیس... فی الوجود ما عین... الوجود. شیخ اشراق به عنوان معارضة الزامی در حکمة الاشراق همین شبهه را در اعتراض به مشاء عنوان کرده است پس شبهه وی برای آنجا خوب است؛ لِأَنَّهم مشاء قد استدلوا علی مغایرة الوجود للماهية بأننا قد نعقل الماهية ونشك فی وجودها. پس دو چیز شد؛ ماهیت را تعقل می‌کنیم: نعقل ونشك فی وجودها والمشكوك لیس نفس

المعلوم؛ مشکوک، یعنی وجود غیر از معلوم یعنی ماهیت اوست و لا داخلاً فيه، فهما وجود و ماهیت به دنبال فرمایش مشاء متغایران فی الأعیان فالوجود زائد علی الماهیه فرمایش مشاء و الشیخ، شیخ به طور مطلق، یعنی شیخ رئیس، اما اینجا چون حرف شیخ اشراق است پس مراد وی می باشد ألزمهم بعین هذه الحجة شما که ماهیت را تعقل کرده و شک در وجود دارید ما همین دلیل را علیه شما می آوریم؛ لأنّ الوجود أيضاً کوجود العنقاء مثلاً فهمناه همان طور که ماهیت را فهمیدیم، اینجا وجود عنقا را فهمیدیم و لم نعلم أنه موجود فی الأعیان أم لا. همین سخن در مانحن فيه می آید فیحتاج الوجود إلی وجود آخر؛ همان طور که ماهیت نیاز به وجود دارد، و پس از تعقل وجود عنقا، شک در وجود آن می کنیم، همان مطلب در تعقل وجود نیز می آید: فیتسلسل مترتباً موجوداً معاً إلی غیر النهایة؛ پس وجود اگر موجود باشد نقل کلام در موجود بودن او می کنیم و چون موجود («شیء له الوجود»)، یعنی باید دارای وجود باشد، و از طرفی چون وجود او باید موجود باشد پس تسلسل پیش می آید.

انهدام اساس اشراق و مشاء با اشکال ما

لکن ما أوردناه علیه بر شیخ اشراق یجری مثله فی أصل الحجة، یعنی حجت مشائی. فانهدم الأساسان؛ اساس شبهه شیخ اشراق و حجت مشاء منهدم شد. آن گاه دوباره در بیان عبارت دقت کنید: «جوابه بما أسفلناه من أن حقيقة الوجود وکنهه لا یحصل فی الذهن» شما که می فرمایید ما وجود را تعقل می کنیم «ثم نشك»، حتی مشاء هم گفتند: «نقل الماهیه ثم نشك فی وجودها»، چون شک از اقسام تصور است پس آیا شمای مشاء و اشراق وجود خارجی را به ذهن آوردید؟ در حالی که در معرفت فکری ممکن نیست خارجی، ذهنی شود، زیرا انقلاب لازم می آید؛ چنانکه بر عکس نیز محال است. پس تصور شما از وجود در وجهی از وجوه آن است و در خارج مصداقی که عین وجود باشد موجود نیست، بلکه وجود زاید بر آن است، زیرا تصور وجود

می‌کنیم و شک در وجود خارجی آن می‌کنیم، ولی آیا این عنوان متصور در ذهن، عین خارج است، در حالی که خارج خود تحقیقی جدا دارد، و مفهوم عام ذهنی، خارجی نیست. پس ممکن نیست از این مطلب، تغایر وجود با ماهیت را در خارج بفهمید، و یا در خارج ماهیت محضه تحقق داشته باشد، در صورتی شما می‌توانید مدعی اصالت ماهیت در خارج و یا تغایر وجود با ماهیت در خارج شوید که عین واقع و خارج به ذهن شما آید، در حالی که آنچه در خارج وجود دارد به ذهن نیامد، بلکه عناوین آن در ذهن آمد.

همان طور که گفته شد بحث در «اشکالات و تفصیلات» بود، و استدلال مشاء در مغایرت وجود با ماهیت ممکن نیست مغایرت آن دو را در خارج نشان دهد، بلکه تنها مغایرت وجود با ماهیت را در ذهن نشان می‌دهد. پس اگر مغایرت ثابت شد مغایرت ذهنی است و ذهن با عین چه کار دارد! در صفحه ۶۷ کتاب، سطر ۳ عبارت چنین است: «لا نزاع لأحد في أن التمايز بين الوجود والماهية أنما هو في الإدراك لا بحسب العين». تمایز، یعنی همان مغایرت اینجا. این فرمایشی است که ما بدان انس گرفتیم و اطلاع داریم و آن وقتی که شرح تجرید^۱ می‌خواندیم مرحوم خواجه هم در متن تجرید در اوایل آن فرمود: «وزیادته في التصور» زیادت وجود بر ماهیت در تصور است. بحث ما در این است که این وجود در خارج عینیت دارد شما آن گاه می‌توانید این فرمایش را اینجا پیاده بفرمایید که زیادت وجود بر ماهیت در اعیان باشد نه در اذهان، و مشاء زیادت در اذهان می‌گویند، «لأنهم قد استدلوا على مغایرة الوجود على الماهية». مشاء در مغایرت وجود بر ماهیت در اذهان استدلال کردند و خود شیخ اشراق هم فرمود: «بأننا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها» و مای شارحه و هل بسیطه و مای حقیقیه و هل مرکبه در همین ذهن می‌آید پس ابتدا شک در وجود کردید آن گاه مشکوک شما نفس معلوم نیست «والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلًا فيه، فهما

۱. کشف المراد، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۲۷.

متغایران في الأعيان». اگر چنین استدلالی کردید نتیجه باید مغایرت در اذهان باشد نه متغایران در اعیان. پس سخن از تغایر ذهنی آن دو چگونه سر از اعیان در آورد؟ آیا فی الاذهان در عبارت بود ولی ناسخ آنرا فی الاذهان کرده است؟ لذا جناب حکیم ملاعلی نوری - رضوان الله علیه - حاشیه‌ای نقل می‌کند، فرمود: اینکه فرمود: «هذا مذهب شِرْذَمَةٍ قَلِيلَةٍ مِنْهُمْ» زیرا شهرت مشهور مشاء همان سخن خواجه است که «زیادته في التصور». بعد آخوند به شیخ اشراق می‌فرماید که خوب است این حرف شما به گروه اندکی از مشاء متوجه باشد. اگر این سخن صحیح باشد عبارت درست می‌شود.

شبهه دیگر از شیخ اشراق

و منها، یعنی شبهه دیگر ما ذکره أيضاً... فله نسبة إليها؛ یعنی اگر ماهیت زاید بر وجود در خارج باشد باید ماهیت و وجود را در خارج با هم سنجید پس ماهیت خود استقلال دارد و این وجود به او نسبت دارد، انتساب به وجود از کجا آمد، تا ماهیت بتواند منسوب به وجود شود، و وجود بر او عارض گردد؟ پس نقل کلام در آن ماهیت منسوب به وجود می‌کنیم، ماهیت نسبتی با آن وجود سابق دارد و گرنه وجود بر او عارض نمی‌شد، پس در سنجش ماهیت مستقل به وجود سابق ناچار ماهیت متحقق و منسوب به وجود است تا طرفین مستقل با همدیگر سنجیده شوند، و همین گونه این نسبت‌ها و وجودات به پیش می‌رود و تسلسل می‌شود، جواب: ذهن با دعابات خود چنین تسلسلی را درست کرده است و با قطع آن، تسلسل نیز قطع می‌شود.

نیز در کلمه «اعیان» در «زائدأ علیها في الأعیان» همان سخن می‌آید؛ همه متفق هستند که در اذهان زیادت دارد، چرا «اعیان» را به بیان آورید؟

و جوابه: أن وجود النسب إنما هو في العقل شما کلمه «في الأعیان» را در زیادت وجود بر ماهیت آوردید و دچار شبهه شدید؛ ولی اگر چشم باز می‌کردید، می‌دیدید که کلام قوم را، که «في الأذهان»، یعنی زیادت وجود بر ماهیت در ذهن را گفتند،

تحریف و آن را به «فی الأعیان» بدل نمودید. پس دعوا با خودتان دارید و در هر صورت اگر تسلسل پیش آید در ذهن است و با قطع اعتبار ذهنی، تسلسل هم قطع می شود. این تسلسل در کلام شما تسلسل واقعی نیست. تسلسل واقعی آنجایی است که با قطع نظر از اعتبارات کذایی و نیش غولی، سلسله موجودات با هم وابسته باشند و تسلسل تنها در مواردی می آید که سلسله اعیان به طور مترتب و بالفعل موجود باشند، چنانکه در اثبات مبدأ واجب سلسله مترتبه طولی ممکنات بالفعل به جایی ختم نمی شدند، پس محالیت آن فرض، واجب را به کرسی می نشاند. پس سلسله ممکنات خواه بی نهایت حلقه باشند و خواه یک حلقه، باید به طرف منتهی شود و الا تسلسل می شود. پس تسلسل ذهنی با قطع اعتبار، قطع می شود.

على أن الحق عندنا كما مرّ أنه ليس بين الماهية والوجود مغايرة في الواقع أصلاً شما اعیان را بردارید اذهان بگذارید، بل للعقل أن يُحلّل بعض الموجودات إلى ماهية و وجود؛ عقل بعضی از موجودات و نه همه را به ماهیت و وجود تحلیل می کند، گرچه عقل در واجب چنین تحلیلی را روا نمی داند، زیرا واجب محض وجود است و حد ندارد. پس بعضی از موجودات به ماهیت و وجود تحلیل می گردد.

شبهه‌ای دیگر از شیخ سهروردی

ومنها أيضاً یک شبهه دیگر. چون عنوان فصل «اشکالات و تفضیلات» بود و فرمود: «على أنه قد بقي بعد عدة شبهات في كون الوجود ذا حقيقة عينية» لذا می فرماید: «ومنها أيضاً قوله: أن الوجود إذا كان حاصلًا في الأعيان وليس بجوهر فتعيّن أن يكون هيئة في الشيء». اکنون که وجود جوهر نیست پس باید عرض باشد، زیرا مقولات از این ده مقوله بیرون نیستند.

چون شیخ اشراق وجود را جزء مقوله دانست دچار اشکال شد

مرحوم شیخ اشراق فراموش کرد که وجود جزء مقولات نیست. در باب جواهر و

اعراض گفتند: ماهیت یا جوهر است و یا عرض، و در تعاریف مقوله جوهر و عرض، «ماهیه» اخذ شده است؛ یعنی می‌گویند: «الجوهر ماهیه إذا وجدت كانت لافي موضوع، والعرض ماهیه إذا وجدت كانت في موضوع»؛ در جوهر شیء بر پای خود ایستاده و عرض آن است که در دامن موضوع دیگری است و این تعریف از تعاریف حدی به جنس و فصل نیست، زیرا جواهر از اجناس عالیه و بسیط است، بلکه تعریف رسمی و به لوازم است. گرچه در تعریف جوهر گفتند: «الموجود لافي موضوع»، ولی موجود را به ماهیت معنا کردند. پس اشتباه شیخ اشراق در آن است که وجود فوق مقولات را جزء مقولات عشر آورده است. نه تنها وجود نفس و بالاتر از آن، «انیات محضه» هستند، بلکه حتی علم را نیز، که عین وجود می‌باشد، بالاتر از ماهیت دانستند. پس اگر مراد شما از اینکه وجود عرض است خارج وجود است، وجود خارجی فوق مقوله است و اگر مراد از وجود، وجود مفهومی انتزاعی است، با شما بحث نداریم. در هر صورت شیخ اشراق به مشاء می‌گوید اگر وجود عارض ماهیت است؛ یعنی وجود جوهر نیست؛ زیرا وجود عارض بر ماهیت شد. پس در مقابل جوهر، عرض است، اکنون وجود به جوهر، یعنی ماهیت قیام دارد. فتعین آن یکون الوجود هیئت. مراد از این «هیئت» عرض است و إذا كان كذا فهو قائم بالجواهر. وقتی وجود، هیئت و عرض گردید پس قائم به جوهر است فیکون کیفیتة عند المشائین. اکنون بحث می‌کند که اگر به نظر مشاء وجود از اعراض شد، کدام یک از اعراض ممکن است بر وجود صادق باشد، وی می‌فرماید: از مقولات نه گانه عرضیه تنها تعریف کیف بر وجود صادق است؛ زیرا کیف به نظر مشائین «لا یقتضی القسمة ولا النسبة»؛ نه اقتضای قسمت و تجزی می‌کند و نه اقتضای نسبت. با این تعریف اقسام اعراض دیگر، یعنی کم و مقولات نسبیة هفتگانه خارج می‌شوند، زیرا وجود عرضی قاز بوده که در تصور آن نیازی به اعتبار تجزی ندارد، پس چون تعریف کیف «ما لا یقتضی القسمة والنسبة» است و تجزی و نسبت،

یعنی اضافه بر نمی دارد، لذا وجود کیف است. مراد از «اضافه» همان نسبت در تعریف کیف است.

وقد حکموا مطلقاً أن المحل يتقدّم على العرض من کیفیات و غیرها «واو» در «وقد حکموا» حالیه است و «من» بیان برای عرض. فرمایش شیخ اشراق آن است که محل خواه کیف و خواه غیر کیف از اعراض محل است و محل مطلقاً بر عرض مقدم است. پس «مطلقاً» در عبارت به محل زده شود، در حالی که همه نسخ «مطلقاً» را بعد از «حکموا» آوردند در این صورت عبارت وافی به مقصود نیست، زیرا «قد حکموا مطلقاً» معنایش آن است که همه دانشمندان، اعم از مشاء و اشراق و عرفا و متکلمان، چنین حکم کردند، در حالی که می خواهد بگوید: محل به طور اطلاق مقدم است، لذا در حاشیه نوشتم که صواب آن است که «مطلقاً» بعد از «محل» باشد. فیتقدم الموجود، یعنی محل علی الوجود، یعنی حال و عارض. پس حرف را کشاندیم به تقدم وجود بر وجود و ذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود علی الموجود. وقتی بنا باشد محل مقدم باشد بر حال و محل هم موجود است و حال وجود، پس «للمحل وجود» پس محل قبلاً وجود می خواهد تا وجود عارض محل شود پس وجود پیش از وجود است؛ یعنی تقدم وجود بر خودش.

اشکالات دیگر شیخ اشراق بر مشاء

دنباله شبهه شیخ اشراق این است: ثم لا يكون الوجود أعمّ الأشياء مطلقاً. اشکال دیگری نیز بر مشاء وارد است: شما وجود را اعم اشياء و موضوعات و معانی دانستید، ولی اکنون وجود عرض و جزء مقوله کیف شده است و نمی تواند همه را شامل شود؛ یعنی وجود اعم اشياء نشد، بلکه خود مقوله کیف، اعم می باشد که از وجود اعم است، زیرا بالاتر از وجود است. بل کیفیة والعرضیة أعم منه من وجه. «الوجه» غلط است «من وجه» را برای احتراز از واجب تعالی، که وجود صرف است و

کیف بر او صادق نیست، آورده است؛ زیرا واجب تعالی ماهیت ندارد تا وجود عارض بر وی شود. این عرض از مقوله کیف است. تا وجود واجبی از مقوله کیف باشد.

و أيضاً إذا كان عرضاً، فهو قائم بالمحلّ و معنی أنه قائم بالمحلّ معنای «أنه قائم بالمحلّ» آن است که محلّ مقدم، بالوجود متقدم باشد پس باز وجود بر خودش مقدم می شود «و معنی أنه قائم بالمحلّ أنه موجود بالمحلّ». مراد از موجود بالمحلّ، یعنی مفتقر به محلّ است فافتقر فی تحقیقه إلیه. اکثر نسخ همین طور است. بعضی از آقایان تصحیح خوبی کردند و به جای «یفتقر»، «مفتقر» آوردند و لاشک أنّ المحلّ موجود بالوجود. خود محلّ که می بایستی تحقق داشته باشد، و تحقق محلّ به وجود است پس لازم می آید تقدم وجود بر وجود فدار القیام وهو محال. «هو» به تقدم بر می گردد؛ یعنی این تقدم محلّ، محال است، چون تقدم وجود بر وجود می شود. این بود شبهه جناب شیخ اشراق.

پاسخ مشاء به شبهه شیخ اشراق

والجواب أنهم بحيث أخذوا في عنوانات حقائق الأجناس. مرحوم آخوند می فرماید: وقتی مشاء در پی تقسیم بندی حقایق برآمدند بر اثر استقصا، عناوین حقایق خارجی را به دو دسته جوهر و عرض تقسیم کردند و مراد از عناوین حقایق خارجی، ماهیات اشیاء است. عناوین و یا ماهیات همه اشیاء به طور کلی در ده مقوله، یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض جای داده شدند. پس در تعریف هر حقیقت، مثلاً جوهر می گوئیم: «ماهیه إذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع» و یا در تعریف عرض می گوئیم: «ماهیه إذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع». پس اینت و وجود اشیاء از این تقسیم بیرون است. بنابراین حقیقت خارجی جزء مقوله ای نیست، بلکه حدود آنها جزء این تقسیمات است. اینهم حیث... کذا و کذا آنجا که جوهر است «لا فی موضوع» است آنجا که عرض است «فی موضوع» می باشد، «کذا و کذا» گفتیم تا هر دو فریق را شامل شود.

مثلاً قالوا: الجوهر ماهية ماهية معنای کلی و در ذهن متقرر است حق وجودها في الأعيان أن لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلاً ماهية إذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساوات واللامساوات، در تعريف كميت «يقتضى القسمة»، آمده است؛ یعنی كميت ذاتاً تجزى را می پذیرد و اما كيفيت ذاتاً تقسيم نمی شود. گرچه بوی سبب به واسطه تقسيم كميت، یعنی حجم آن تقسيم می شود، ولی خود بو، ذاتاً تقسيم نمی شود. پس وجود، جوهر و كيف و اعراض دیگر نیست؛ «العدم كونه كلياً»؛ یعنی وجود کلی نیست لذا این تقسيم درباره آن نمی آید. مراد از کلی، کلی به معنای منطقی، یعنی قابل صدق بر کثیرین است، نه کلی سعی. «بل الموجودات كما سبق»؛ یعنی در فصل پنجم از آن سخن گفتیم هویات عینیة متشخصه بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس أو النوع أو الحدّ» وجود در تحت اینها صادق نمی آید؛ یعنی جنس و نوع و حد منطقی ندارد.

وليس عرضاً... وإن كان عرضياً متحداً بها نحواً من الاتحاد. وجود در خارج عرض نیست؛ یعنی مثل بیاض نمی باشد که بر موضوعش حمل شود. در حمل بیاض ابتدا موضوعی موجود است پس از آنکه بیاض به آن ضمیمه و عروض پیدا کرد و لا بشرط گردید بیاض بر او حمل می شود. پس عروض در ذهن همانند عروض خارجی است که جداری موجود است و سپس بیاض لا بشرط بر او حمل می شود، اما در حمل وجود بر ماهیت در خارج چنین نیست، زیرا در خارج چیزی جز وجود محدود نداریم و اتحاد حد با محدود، مثل اتحاد متحصل و لامتحصل است. در تحلیل ذهنی ماهیت را جدای از وجود فرض نموده آن گاه وجود را بر ماهیت عارض می نماییم و همین تحلیل ذهنی باعث این اشتباه شده که در خارج هم چنین است، در حالی که در خارج عرض به معنای محمول نیست، بلکه عرضی است که با وی به نوعی اتحاد دارد و آن اتحاد مبهم و متعین و ماء و سراب است. پس وجودات محدود در خارج تحقق دارند نه دو چیز، و در ذهن آنها را به ماهیت و وجود تحلیل می کنیم.

وجود، جزئی و کلی نمی‌باشد*

علی تقدیر کونه عرضاً لا یلزم کونه کیفیة لعدم کلیته وعمومه... در جواب، تحقیقی ارائه دادند به اینکه، عناوین حقایق خارجی کلی بوده و در ذهن این معانی کلی به لحاظ استقلال معنوی آنها، یعنی موجود متحقق در خارج و یا عدم استقلال و اتکالی به موضوع، به یک جوهر و نه عرض تقسیم شدند. اعراض همانند معنای حرفی باید در ضمن موضوعی باشند.

پس وجود عرض نیست، و اگر به مجاز و توسع در تعبیر، بر وجود اطلاق عرض را روا بدانیم، این عرض اشتراکی در لفظ عرض با آنها دارد، بلکه همانند اعراض دیگر نیست که موضوعی مستقل بطلبد تا بر او عارض شود و بر موضوع خود تکیه کند. گرچه در ذهن وجود و ماهیت را از همدیگر تحلیل می‌کنیم، و آنها را از همدیگر تمییز می‌دهیم. و آنها را بر همدیگر عارض می‌کنیم، ولی در حقیقت و واقع چنین نیست، زیرا عرض و جوهر عناوین کلیه‌ای بودند که مقرر آنها در ذهن بود، در صورتی که وجود در خارج شخصیت و جزئیت دارد و اصلاً عنوان کلی بر وجود صادق نیست؛ چنانکه مضایف کلی، یعنی عنوان جزئی بر وی صدق نمی‌آید، زیرا هر کجا کلی معنا نداشته باشد جزئی هم بی‌معناست پس فردی از افراد کلی قرار نمی‌گیرد. بنابراین معانی انتزاع شده‌ی عام به طور کلی از حریم وجود متحقق در خارج دور است. گرچه وجود به معنای مصدری انتزاعی در وعای ذهن قرار دارد و البته این معنای مصدری بر موضوعات خود عارض است، اما بحث در عینیت وجود خارجی است و وعای آن در ذهن نیست. پس نه خود مفهوم کلی است و نه مفهوم کلی بر او صدق می‌کند. پس آن حتی مصداق معنای مصدری انتزاعی قرار نمی‌گیرد، بلکه خود وجود به گونه‌ای تحقق و تأصل دارد که همه این عناوین از او اعتبار می‌شوند «وعلی تقدیر

کونه» یعنی وجود «عرضاً لا یلزم کونه کیفیتاً» پس اینکه شما وجود را عرض دانسته و از مقوله کیف دانستید و تعریف کیف را بر آن صادق گرفتید، صحیح نیست، چون کیفیت از عناوین کلی است.

و وجود کلی نیست؛ لعدم کلیته...؛ یعنی وجود متحقق در خارج کلیت و عموم ندارد. وما هو من الأعراض العامة... عرض به معنای اصطلاحی واقعی همان وجود به معنای عام مصدری است که از عناوین عامه و شامل بوده و در ذهن وجود دارد الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود؛ یعنی از این وجود مصدری مفهوم وجود مشتق شده است. «الذی» معنای مصدری «اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود» معنای موجود بر حسب علم ادب از مبدئی مشتق شده است و مبدأ آن نیز معنایی عام است که در ذهن قرار دارد و از سنخ خود وی است. پس وجود، که مبدأ اشتقاق موجود مشتق است نیز در ذهن قرار دارد.

و لمخالفته متعلق به «ظهر» است و چون جار و مجرور در حکم ظرف است مقدم شده؛ یعنی بر این وجود خارجی معنای عرض صادق نیست أيضاً سائر الأعراض فی آن وجودها فی نفوسها عین وجودها للموضوع چون در خارج این وجود عین ماهیت است لا وجود شیء آخر لها، ظهر عدم افتقاره اگر آن عرض بخواهد در خارج تحقق پیدا کند مفتقر به موضوع است، ولی اگر این وجود بخواهد تحقق پیدا کند مفتقر به موضوع نیست، بلکه نفس تحقق اوست پس وجودات شؤون و اطوار او هستند و این وجودات حد دارند و حد با محدود عین همند و جدایی از همدیگر ندارند.

فلا یلزم الدور الذی ذکره؛ یعنی دوری که شیخ اشراق ذکر کرد. پس دور در وقتی لازم می آید که ما بگوییم این عرض مثل آن اعراض است و چون آن اعراض موضوع می خواهند و موضوعشان باید موجود باشد پس موضوع آنها باید قبلاً موجود باشد و دور هم لازم نمی آید، ولی در تحقق این عرض در خارج دور لازم می آید، زیرا

ماهیت باید متصف به وجود شود و قبل از انصاف باید موجود باشد و یا در صورت صحت شق دیگر باید معدوم باشد و در این صورت دور لازم می آید و یا تسلسل. پس چون وجود همانند آن عرض نیست که در خارج موضوع بخواند. بنابراین دور لازم نمی آید و اطلاق عرض به اشتراک لفظی و یا به توسع در تعبیر بر آن شده است از این رو احکام آن اعراض بر او بار نیست.

علی أن المختار عندنا... این سخن بلند منشأ حرف حاجی در بحث حرکت جوهری شده است حاجی در منظومه^۱ فرمود:

وجوهریة لדיنا واقعة إذ كانت الأعراض كلاً تابعة
تجدد الأمثال كوناً ناصري

و سخن از تجدد امثال تنها در همین قسمت منظومه آمده است، ولی در این کتاب فراوان می آید، و اصلی بسیار اصیل و محکم در حکمت متعالیه و عرفان است؛ یعنی مختار ما این است که جوهر به جوهریت خودش جوهر است، نه به جوهریت دیگر؛ لا بجوهریة آخری؛ چون در خارج هویات وجود، یعنی وجودات کذایی هستند؛ مثل موجود جوهر، موجود عرض؛ چنانکه می گویند: موجود مجرد، موجود مادی از این رو با آنکه در ذهن آنها را می شکافیم و با تشریح علمی جوهر را از عرض و وجود را از ماهیت جدا می کنیم، ولی در خارج، موجود جوهر تحقق دارد، نه آنکه موجود جوهر به جوهریت دیگری تحقق داشته باشد، بلکه به نفس جوهر جوهر است و به نفس وجود وجود است. بنابراین لازم نیست امر دیگری ضمیمه شود؛ چنانکه در بعضی از حمل ها نیاز است، بلکه به نفس ذات خود اوست، همان طور که مادی و مجرد بودن نیز به نفس ذات خود آنهاست. همین مطلب درباره عرض نیز می آید عرض به عرضیت خویش عرض است لما مرّ أن الوجود لا عروض له للماهیة فی نفس الأمر. پس این چنین که واقعاً عروض در خارج باشد راه ندارد.

پس عروض این عرض، که نفس وجود است، بر چیز دیگر معنا ندارد و جوهریت و عرضیت او به نفس ذاتش است، نه به اضافه چیز دیگر، بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل. پس این سخن که در خارج انحاء وجودات قرار دارند همان سخن بود که شیئیت شیء به صورت او است و سخن مرحوم آخوند را در گذشته از فصل هشتم مرحله چهارم نقل کردیم که این سخن را به شرط اینکه از اغیار مصون بداری برای شما می‌گوییم: «لنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام، فاستمع لما يتلى عليك من الأسرار ملتزماً صونه عن الأغيار الأشرار».

توضیح و تنبیه

در تنبیه، تلنگر کافی است؛ یعنی شخص می‌داند ولی هشدار لازم دارد؛ چنانکه در اشارات^۱ بیان شد. اکنون برای وجود و ظهور موجودات به واسطه آن مثال نور و ظلمت را می‌زند. ظلمت خود پوشیده و باعث اخفای دیگران است، و نور خود روشن و مبین ذات خویش و باعث نشان دادن چیزهای دیگر است از این رو گفتند: نور «ظاهر لذاته ومظهر لغيره» است و ظلمت «مختفية لذاتها ومخفية لغيرها». اکنون از این نور حسی به نور واقعی بیاییم. این نور فرع آن نور است. در ادعیه و قرآن می‌خوانیم: «يَا نُورَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ!»، «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۲ و «مَلَأَ كُلَّ شَيْءٍ نُورَهُ».

نور وجود اولین بار خود را نشان می‌دهد، لذا انسان به هر طرف رو کند می‌تواند بگوید این وجه اوست، وجه، یعنی جهت بروز و ظهور اشیاء، همان گونه که صورت انسان جهت بروز اشیاء است. در بیان جهت بروز آثار ما به وجه تشبیه می‌کنیم. پس با آنکه وجه درباره حق سبحان نمی‌آید؛ ولی برای بیان جهت بروز آثار از این کلمه بهره

۱. شرح اشارات، ج ۱، نمط ۱، فصل ۱، ص ۹، (چاپ دفتر نشر کتاب).

۲. نور (۲۴) آیه ۳۵.

می‌گیریم، وگرنه به هر طرف رو کنید ﴿فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾. پس «وجه الله»، یعنی آثار وجودی هویدا است. در روایت آمده است که گروهی یهودی از جناب وصی راجع به «وجه الله» پرسیدند. حضرت به جواب فعلی به آنها پاسخ داد. دستور داد آتش افروختند. وقتی آتش اوج گرفت به آنان فرمود: به من وجه آتش را نشان دهید. همه طرف وجه النار است ﴿فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ النَّارِ﴾.^۱ در اینجا نیز به هر طرف رو کنید آثار وجود است. در اینجا توضیح و تنبیه گفتاری از شیخ در شفاء است که از باب تحکیم و تسدید مطلب عنوان می‌شود.

قد تبين و تحقق من تضاعيف ما ذكرنا من القول في الوجود أنه كما أن النور در حدود ده یازده خط دیگر می‌فرماید: «كذلك الوجود قد يطلق». كما أن النور قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي. معنای انتزاعی در ذهن که در خارج تحقق ندارد و معنای کلی انتزاعی است؛ أي نورانية شيء من الأشياء. معنای مصدری، یعنی نورانیت شيء من الأشياء ولا وجود له في الأعيان بل وجوده إنما هو في الأذهان، یک معنای مصدری که اصلاً تحققش در اذهان است، این یک وجه و بیش از این دو وجه هم متصور نیست. وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية نور در مقابل ظلمت که «مختفية لذاتها ومخفية لغيرها» است از این رو «تعرف الأشياء بأضدادها». از این راه اینها از اقسام نور هستند، و از نور واجب تعالی به نور حسی می‌رسد. والأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة كنور الكواكب والسرُج، انوار عرضی معقول، مثل عقول و نفوس و محسوس مثل نور شمس و قمر باید در انوار عرضی، باید عقول عرضی خواند نه عرضی، زیرا هر عقلی در کنار عقل دیگر می‌باشد و این در مقابل انوار طولیه سلسله عقول است. و غیر از این راه ندارد. بعداً توحید قرآنی پیاده خواهد شد، و معلوم می‌گردد که کثرات مقهور وحدت بوده و وحدت قاهر است، بلکه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت می‌باشد، و رسیدن به این حقیقت چنانکه شیخ بهائی در

۱. سید حیدر آملی، جامع الامرار، ص ۲۱۰، (چاپ ۱، ایران).

کشکول فرموده ریاضت و کار می‌خواهد،^۱ و تا انسان از گوشه و کنار به این معنا برسد، راه زیادی باید طی کند. کثرات گاهی چنان رهنزند که وقتی از توحید حرف می‌زند معلوم می‌شود که بر جاننش ننشسته است لذا می‌پرسد: آیا نگه‌داری حق سبحان موجودات را، همانند جذب آهن‌ریا براده آهن را می‌باشد؟ معلوم می‌شود که توحید جان‌نیفتاده است، بلکه باید ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^۲ شود، و انسان به اسم شریف یقین برسد.

و اطلاق النور علیها ضمیر «ها» به ذوات نوریه برمی‌گردد. اطلاق نور بر آنها به تشکیک است: و اطلاق النور علیها بالتشکیک الاتفاقی. محشی‌ها در معنای تشکیک اتفاقی به زحمت افتادند. اتفاقی که محشی‌ها در منظومه گذشت: «يقول الاتفاق جاهل السبب»، یعنی «ما لا سبب له». با یک تکلفی می‌شود عبارت را این گونه معنا کنیم. بعضی‌ها اتفاق را به معنای اتفاق لغوی گرفتند که مشاء همه اتفاق دارند و سخنان گوناگون فرمودند، در حالی که به قاعده فن توجه نکردند. توضیح اینکه تشکیک بر دو قسم است: عامی و خاصی. در منطق منظومه خواندیم: تشکیک خاصی آن است که ما به الاختلاف عین ما به الاتفاق است. اگر ما بخواهیم این عبارت و جمله مرکب را به قاعده ادبی نسبت بدهیم و یای نسبت را برای یک اسم مرکب بیاوریم برای تمام اسم مرکب یای نسبت نمی‌آوریم، بلکه آن جزء معروف‌تر و مشهورتر مرکب را می‌گیریم و یای نسبت را به آن جزء می‌دهیم و چون در اینجا ما به الاتفاق عین ما به الاختلاف است، این جمله و قضیه را بخواهیم نسبت بدهیم، طبق قاعده نسبت در مرکبات باید یای نسبت را به یک جزء او بدهیم، ولی کدام جزء اولی به این نسبت است؟ کلمه اختلاف یا اتفاق؟ اگر نسبت را به اتفاق بدهیم اولی است، برای اینکه می‌خواهیم

۱. شیخ بهائی، کشکول، ص ۳۸۵، (چاپ نجم الدوله)، به نقل از میر سید شریف در حاشیه شرح تجرید. وی فرمود: «لا ینوصل الیه إلا بالمجاهدة الکشفیة دون المناظرات العقلیة» و نیز رک: اسفار، ج ۱، ص ۱۹۰، (چاپ سنگی).

بگوییم یک حقیقت فارده است و اسمش را گذاشتیم: التشکیک الاتفاقی؛ یعنی تشکیک خاصی. ما به الاتفاق عین ما به الاختلاف است. پس سخن عده‌ای که اتفاق در تشکیک اتفاقی را به بدون سبب یا اتفاق لغوی معنا کردند و بعضی هر دو وجه را احتمال دادند، صحیح نیست. پس در ذوات نوریه تشکیک خاصی است نام آن التشکیک الخاصی و یا التشکیک الاتفاقی است. بعضی آقایان الف و لام را برداشتند ما الآن صفت و موصوف می‌خوانیم که ظرف را خبر می‌گیریم؛ یعنی «بالتشکیک» خبر است. پس «وإطلاق النور علیها بالتشکیک الاتفاقی» صحیح و درست است، ولی بعضی‌ها در حاشیه تصحیح قیاسی کردند که باید اتفاقی خبر باشد و الف و لام نداشته باشد «وإطلاق النور بالتشکیک، إتفاقی» پس اتفاقی خبر می‌شود. نور را دو قسم مثال زدیم. یک قسم معنای مصدری است و گاهی مراد از نور، نور خارجی است. والمعنی الأول معنای مصدری مفهوم کلی است که عرضی لما تحته من الأقراد بخلاف المعنی الثاني، فإنه عین الحقایق النوریة مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف. این تفاوت تشکیک اتفاقی است، اینکه حقیقت خارجی کذایی است فلا یوصف بالکلیة، زیرا کلیت از معقولات ثانی است و اشیاء در وعای ذهن به آن متصف می‌شوند و لا بالجزئیة، بمعنی المعروضیة للتشخیص الزائد علیه. تشخیص خارجی عارض بر جزئیت شیء می‌شود، پس تشخیص عارض و جزئیت معروض است. چنین جزئیت نیز راه ندارد، زیرا کلیت و جزئیت در مفاهیم و مصادیق آنها می‌آیند. پس این قسم از کلی و جزئی در وجود راه ندارد، گرچه کلی سعی در وجود راه دارد. بل النور، که همان «الوجود» است، هو صریح الفعلیة خود فعلیت است، خودش عین تشخیص و تعیین است.

دفع دخل مقدر

والوضوح والظهور. اکنون دفع دخل مقدر می‌کند و آخوند به فرمایش شیخ در

اشارات، (نمط سوم، فصل هشتم) ناظر است. شیخ فرمود: در ادراک امور مجرده باید قشور و پوسته ماده و امور مادی را تجرید و برهنه کنیم، اما در برخی از امور مجرد، که ذاتاً مجرد هستند، نیازی به این تجرید نیست، زیرا آنها عقولی قائم به ذات و مجردند و ماده و احکام ماده در آنها راه ندارد تا از آنها تجرید شوند. اکنون که چنین است، پس چرا همه این معانی را ادراک نمی‌کنیم، در حالی که نفس مجرد است و آنها نیز از ما گسسته و جدا نیستند؟ پس اگر آنها ادراک نمی‌شوند باید علتی داشته باشد، علت عدم ادراک آنها، ضعف نفس ناطقه است، و نه ضعف از ناحیه عقول؛ زیرا آنها موجودات به فعلیت رسیده هستند و این ما هستیم که ضعیفیم و کم‌کم باید قوی شویم و رشد و استکمال یابیم تا به دیار مرسلات قدمی بگذاریم. پس ضعف از ناحیه ما می‌باشد؛ چنانکه در عالم محسوس انوار حسی را می‌بینیم و گاهی چشم از شدت آنها توانایی دیدن ندارد. ارسطو و فارابی گفتند و نیز در همین کتاب می‌خوانیم که عالم اله و عقول به نفوس ناطقه، نور می‌دهند، و اگر آن انوار نباشد همانند فقدان نور حسی ما توانایی فهمیدن و ادراک دیدن آنها را نداریم. پس این انوار به وزان آن انوارند، و چشم محسوس همانند چشم جان می‌باشد. پس مرئی شدن اشیاء به نور دادن و اضافه آنها برای چشم جان تحقق پیدا می‌کند، و همان‌گونه که نور حسی بر اثر شدت، چشم را می‌زند و باعث عدم قدرت بینایی بر دیدن آن نور است، درباره عقول هم نتوانستن چنین است که ضعف از ناحیه باصره است. پس علت ندیدن آنها با وجود تجرد عقول به این جهات است: عدم ظهوره و سطوعه إما من جهة ضعف الإدراك عقلياً كان أو حسيّاً أو لاختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب تنزلاته، یا در این طرف ما، ضعیف هستیم و او قوی است یا آن وجود آن قدر پایین آمده که نمی‌توان او را دید.

بس که فزودند بر او برگ و ساز گر تو ببینی شناسیش باز

پس وجود در تنزل خود چندان ضعیف شده و آن قدر قشر پیدا کرده به طوری که

لحظه‌ای آرام و قرار ندارد و ذهن نمی‌تواند از ضعف این وجود او را بگیرد؛ چنانکه در بلند کردن و پرتاب وزنه گاهی سنگ بسیار وزین است لذا نمی‌تواند آن را پرت کند، و گاهی به قول خواجه، پرگاہ است آن راهم نمی‌تواند پرت کند. پس عدم ادراک گاهی به جهت شدت و قوت مدرک است و گاهی به جهت ضعف آن، مثل زمان و حرکت.

ضعف وجود بر اثر پوشش مابیس امکانی*

رسیدیم به قسم دوم که گفتیم نور بر دو قسم است: یکی معنای مصدری، و دیگری واقعاً نوری است که «ظاهر بذاته مظهر لغیره». قسم اول، معنایی است که در ذهن متقرر است و بر طبق اصطلاح به آن «وجود اثباتی» می‌گوییم؛ چون ذهن و نفس باید اثباتش کند؛ یعنی نفس معنای مصدری انتزاعی را از یک شیء خارج انتزاع می‌کند و این انتزاع، کار نفس است، و در صقع خود آن را انشاء می‌کند و به آن تقرر می‌دهد، و این معنای ذهنی، در خارج جایی ندارد. پس مراد از وجود اثباتی همین معنای مصدری وجود است، اما معنای دوم در خارج تقرر دارد، خواه انوار طولی باشند و خواه انوار عرضی، خواه مجرد باشند و خواه مادی. اما برخی از این سلسله انوار از شدت تأکد و تصلب قوتشان، ممکن نیست به ادراک انسان درآید ﴿يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ﴾.^۱ از آن وجود شدید و قوی و صمدی که بگذریم، قوا و ملائکه و عقول و نفوس و ارواح مهیمین نیز دارای شدت و سعه وجودی و قوت و نوریت هستند. ادراک آنها هم ممکن نیست، گرچه نفوس کامله و کار کرده و دارای مزاج معقول و به تعبیر والاتر «نفوس مکتفی» می‌توانند آنها را ادراک کنند، اما نفوس مستکمل در ابتدا ضعیفند، و آنها را نمی‌توانند ادراک کنند، اما اندک‌اندک بر اثر قوت و

* درس چهارم: تاریخ ۶۷/۹/۲۲

۱. آل عمران (۳) آیه ۳۰.

ارتقا و وحدت به ادراک آنها می‌رسند. قسم دیگر به جهت تنزل وجود به ادراک در نمی‌آید. وجود در تنزل به طوری ضعیف، و چنان خیال با کثرت ممزوج می‌شود به طوری که با عدم مشبک شده و به هیولا می‌رسد در این صورت هم، درک شدنی نیست. پس یا عدم ادراک به جهت قوت معلوم است، و یا به جهت ضعف آن «وعدم ظهوره وسطوعه»، یعنی لمعان و هویدایی اش اما من جهة ضعف الإدراک گیرنده ضعیف است. شیخ در اشارات (نمط سوم، فصل هشتم) فرمود: مجردات احتیاج به تعریه و تقشیر ندارند و زلالند و جرم مادی برای آنها نیست؛ عاقل باید سعه وجودی پیدا کند تا ادراک کند عقلیاً کان أو حسیاً بصیرت و قوه عاقله اش ضعیف است أو لاختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب تنزلاته ظلمت ماهیات و حدود تنزل یافته اش بحسب اصطکاکات وقعت بین مراتب القصور الإمکانی و شوائب الفتور الهیولانی؛ وقتی به ممکنات تعلق می‌گیرد، از آن شدت و نورانیت و کلیتش کاسته و محدود می‌شود و امکان و قصور دارد، و هر چه امکان به لحاظ ماهیات و موضوعات ضعیف‌تر شود، وجود قوی‌تر می‌شود و به جایی می‌رسد که گویی امکان و ماهیت خودش را نشان نمی‌دهد. آنها موجوداتی هستند که امکان استعدادی ندارند؛ چنانکه هر چه حدود و امکانات و ماده بیشتر باشد سلطان ظهور وجود، ضعیف‌تر است.

تعقل با تعلق نمی‌سازد

همین را انسان در خودش مشاهده می‌کند و می‌بیند که، تا تعلق دارد و هر چه تعلقات به این و آن زیاد شد این مثل کرم پیله به دور خودش تنیده و به این تعلقات گرفتار شده است، لذا هر چه تعلقات زیاد شد، تعلقات کم می‌شود. و هر چه خودش را از تعلقات مجرد کرد، تعلقاتش قوی می‌شود. این طهارت و سیر و سلوک نصیب تک‌تک آحاد می‌شود، ایشان به این واسطه به عقلیتی برتر و قلمی شریف‌تر و آثار

وجودی نورانی تر دست پیدا می‌کنند.^۱ پس هر چه وجود و تعلقات و امکانات بیشتر باشد، آثار وجودی‌اش ضعیف می‌شود. به محض اینکه جناب عالی از امروز تصمیم بگیری در مورد هر چه به کارت نمی‌آید، سخنی نگویی، و بگویی: خدایا! آمدم، به راستی بیایی فیوضات رحمانی بر شما خواهد بارید. گرچه من و شما در پیشگاه او هستیم، و توحید قرآنی کم‌کم نورش را برای ما نشان می‌دهد، و این معنای الهی «آمدم» همان است که خودش را در پیشگاه حقیقت عالم ببیند و بداند که بریده از این حقیقت نیست و در نزد اوست؛ ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾^۲ باشد. از جناب امیرالمؤمنین علیه السلام پرسیدند^۳: جایگاه و مقام و مرتبه عارف بالله چیست؟ یکی گفت: جای او در بهشت است؟ فرمود: در بهشت چه می‌کند؟ گفت: در جهنم است. گفت: در جهنم چه کار می‌کند؟ گفت: در زمین است. فرمود: در زمین چه کار دارد؟ یکی عرض کرد: پس کجاست؟ این آیه را تلاوت فرمودند: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾. او به بهشت و جهنم و زمین و آسمان چه کار دارد! اگر بهشت شیرین است بهشت آفرین شیرین تر است. از امروز حضور و مراقبتش را حفظ کند و سر خودش را بپاید و نهانخانه دلش را مواظب باشد. هر حرفی را به دفتر دلش ننگارد و آنچه ضرورت ندارد، نگوید. چانه‌اش را حفظ کند بگذارد که چانه‌اش را عقل بگرداند نه وهم و خیال و شهوت. بعد می‌بیند که یواش یواش انسان دیگری است. از

۱. مرحوم آخوند در تفسیر قرآنش گویا در ضمن سوره یاسین می‌فرماید: دوستی داشتنم فاضل و اهل علم و کمال و دنبال درس و بحث بود، خیلی هم خوش می‌فهمید، ولی گرفتار دنیا شد دیدیم از آن استعداد و هوش و ذکاوت و ادراک و نازکیابی و ظریف‌یابی افتاده و دیگر حرف نمی‌فهمد. خدا رحمت کند مرحوم شعرانی را! می‌فرمود: مرحوم آخوند لطف خدا بودند، همان لطفی که در علم کلام بخشش می‌شود که حجت الله لطف اتم است، اینها در حول و حوش لطف الهی و الطاف الهی بودند، این سفره‌ها گسترده شده را عدم تعلق به دنیا گسترانید، اگر ایشان اهل دنیا بودند، این همه آثار وجودی نداشتند که عالم را به نور علمی خودشان نورانی بدارند.

۲. قمر (۵۴) آیه ۵۵.

۳. مولی عبدالصمد همدانی، بحر المعارف، ص ۴، (ط ۱) به نقل از: فردوس المعارفین.

همین سکوت به نتیجه می‌رسد. آنهایی که به حرف آمدند از ناحیه سکوت به حرف آمدند. یک حرف آمدنی داریم که رحمت رحمانی الهی است. انسان حدود دو سالگی به حرف می‌آید، اما سکوت کار آسانی نیست آن رحمت رحیمیه الهی است. می‌بینید که زحمت دارد سالیانی می‌خواهد تا سکوت پیش بگیرد. حرف زدن رحمت رحمانی عام است و زود به حرف می‌آید، اما باید حرف بشنود تا خاموش شود. خودش را مواظب باشد. بر اثر سکوت جانش گویا می‌شود، به زمزمه می‌آید و هر کسی مطابق استعداد خودش امتحان کند ببینید حق با بنده است یا نه؟

تفاوت دهشت از مقام جلال با وحشت

لأن كل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الأتم النوري الذي لا حد له في العظمة والجلال والزينة والجمال. اسمای جلالی و جمالی کم‌کم خود را بیشتر نشان می‌دهند؛ آن اسمائی که از آن انسان دهشت دارد، نه وحشت. از او حریم می‌گیرد؛ مثلاً می‌بینید انسان در پیشگاه و مقام عالمی بزرگ خیلی حواسش جمع است. این، وحشت نیست، چون اینکه حیوان نیست، درنده‌ای مثل گرگ و پلنگ نیست، اما انسان دهشت دارد. دهشت، توجه داشتن به عظمت مقام معنوی طرف است که این چه قدرت و قلم و آیت و دیگر آثار و جودی است که او دارد! آنهایی که دهشت آور است اسمای جلال است و آدم خیلی خودش را کنار می‌کشد و حریم می‌گیرد؛ آنهایی که می‌کشاند و می‌رباید و می‌نماید. آنها که می‌رباید اسمای جمالی است. در ابتدای قرآن کریم جمال است که فرمود: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ». باب ورودی‌اش رحمن و رحیم است. قرآنی که تابلویش این است شهر حکمت و صاحب این کتاب رحمان و رحیم است، ولی اگر بر در ورودی‌اش نوشته بود: «بِسْمِ اللَّهِ الْقَهَّارِ الْجَبَّارِ» انسان می‌گفت: این دیگر کیست؟ و یا چنین می‌بود: «بِسْمِ اللَّهِ الْقَهَّارِ

الْمُنْتَقِمِ» آدمی خودش را کنار می کشید. قهار و منتقم و جبار اسمای جلال است. رحمن و رحیم و عطوف و ودود اسمای جمال است، همه اسماء الله در قرآن کریم در سوره الرحمن به «ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» بیان شده است، الجلال، یعنی اسمای جلالی دارد. «الإكرام»، یعنی اسمای جمالی دارد. چون قرآن کریم در یک جمله اسماء الله را تا چهار اسم شمرده است و آن در سوره حدید است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ». در سوره الرحمن این چهار اسم دو اسم شده که ذوالجلال والاكرام است و در سوره انعام که به یکبارگی نازل شده هفتاد اسم الهی را نام می برد که در تفسیر مجمع البیان^۱ آمده است که هفتاد هزار ملک با سوره انعام نازل شدند. هر اسمی هزار ملک داشت اینها اسماء الله هستند و اینها اسرار قرآن است. مرحوم طبرسی در مجمع البیان نقل کرد که با هر اسمی هزار ملک نازل می شود برای تجلیل و تکریم اسم الهی. ان شاء الله اینها به دل بنشینند. اصطلاح یاد گرفتن، یعنی فرق میان ماهیت و صورت را گذاشتن، وجود انتزاعی و حقیقی را از هم جدا کردن و نور حسی و نور واقعی و انوار طولی و عرضی را دانستن، خوب است، اما باید این مجاز، قنطرة حقیقت شود و آن واقعیت به دل بنشینند. سوره انعام با هفتاد هزار ملک و با هر اسمی هزار ملک به یک بارگی نازل شد. اینها باید معلوم شود. خود اسماء الله به تعداد سوره های قرآنی، ۱۱۴ اسم است؛ یعنی اگر اسم الله را یکی بگیریم و اسمای مکرر را یکی بشماریم اسماء الله به تعداد سور قرآنی می شود. و این قرآن، حکایت و عبارت از نظام هستی است، کم کم دریا آدم را می کشاند با خود می برد و جناب عالی، یعنی حضرت انسان هم تنها مرغ این دریا و عنقای این عوالم غیرمتناهی هستی. غیر از جناب عالی کسی نمی تواند از شرق تا غرب نظام هستی پرواز کند. این کار انسان است

۱. ر.ک: ج ۴، ص ۴۲۱، (چاپ دارالمعرفة، بیروت). حدیث نبوی است، فرمود: «أنزلت علي الأنعام جملة واحدة

يشبعها سبعون ألف ملك، لهم زجل بالتسبيح والتحميد...».

قدر خود بشناس و مشمر سرسری خویش را کز هر چه گویم برتری
 آنکه دست قدرتش خاکت سرشت حرف حکمت بر دل پاکت نوشت
 اسرار قرآن در متن حقیقت ما و نظام ما پیاده شود و متصف به اوصاف شویم و
 متخلق به اخلاق الهی گردیم.

شیر را بچه همی مانند بدو تو چه می مانی به پیغمبر بگو؟
 حالا که در سیر او هستی وجه شباهت ما با پیغمبر اکرم چیست؟ او ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ
 خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ می باشد، آن «خُلُقٍ»، اتصاف به اخلاق الهی و تخلق به اخلاق ربوبی
 است.

كذلك الوجود دنبال «کما» بی است که دیروز فرموده بود: «کما أن النور».
 اکنون که این دو معنا را فرمود حالا همان طور که در آنجا آن طور است، در اینجا
 نیز این طور است، اما سؤالی از آخوند داریم: در «کما» ی اول که حرف وجود حقیقت
 خارجی را پیاده کردید پس در «كذلك» نیز همان حرف را می خواهید پیاده کنید، پس
 تشبیه و مشبه و مشبه به کدام است؟ و علت این امر، علاقه مرحوم آخوند به معشوق و
 حقیقت حق است که تا او را رها کنید به اصل خود برمی گردد. پس در معنای نور،
 وقتی از نور مصدری و انتزاعی که مقرر آن در ذهن بود، سخن رفت و بعد نور خارجی،
 ولی وقتی سخن از نور به میان آمد دوباره به خارج و متن اعیان فرو رفت و مراتب
 تحقق و تقرر او را بیان کرد، و فرقی بین وجود و نور باقی نماند، در حالی که انوار
 حسی و انوار عرضی عناوینی کلی دارند و این عناوین دارای افرادند. پس چرا
 فرمودید: «لا یوصف بالکلیة ولا الجزئیة؟» ولی آخوند به دلیل توغل در حقیقت عینی،
 غرق معشوق خود شده و عنان قلم از کف داده است.

ویسمی بالوجود الإثباتی. مراد از معنای اثباتی وجود آن است که نفس آن
 را انشاء می کند و در خود نگاه می دارد و اثبات و تقرر می دهد. پس این بود
 معنای مصدری.

وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي. این مطلب با تأمل روشن می‌شود که هر چه بخواهد موجود شود وقتی جمیع انحای عدم را از خود طرد نکند و احتمال و امکان را نفی نکند، متحقق نمی‌شود. و با همین عبارت کوتاه «الشيء ما لم يجب لم يوجد» از این قاعده خبر می‌دهیم. پس اگر یک روزنه و احتمال عدم در حریم شیء راه داشته باشد، هنوز علت وی تمام نشده و اراده تامه نشده است. پس تا عدم تمامیت علت در کار باشد، معلول محقق نمی‌شود، ولی عده‌ای به واسطه نفهمیدن همین مطلب ساده به در دسر افتادند و در الفاظی فرو ماندند.

وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته. اینکه مقرر و متحقق است عدم در او راه ندارد. و عن الماهية پس وجود نه تنها از خود طرد عدم می‌کند، از ماهیت نیز عدم را طرد می‌کند، پس این وجود محدود، عدم را طارد است؛ هم وجود و هم حدود وی، طارد عدم است بانضمامه، یعنی وجود ایها ماهیت و لا شبهة في أنه... لا يمنع المعدومية. روشن است که با انضمام معنای عام مصدری انتزاعی ذهنی، عدم طرد نمی‌شود، گرچه همین معنای عام مفهوم منشأ نفس است، و برای خودش حظی از وجود دارد. از آن جهت که وجود است، جلوه‌ای از نفس است، و باز وجود یافته، و طارد عدم است. اما آنکه منشأ آثار و طارد عدم در واقعیت نظام هستی است اعیان موجوداتند، نه وجود ساخته ذهنی و اعتباری ما. وما ينتزع هو عنه بذاته وهو ضمير به ملزوم برگردد و الوجود الحقيقي؛ این معنای انتزاعی از وجود حقیقی انتزاع می‌شود. پس وجود حقیقی منتزع منه است، این وجود انتزاعی لازمه وجود منتزع منه خارجی است؛ یعنی لازمه حقیقی که طارد عدم است، «وما ينتزع هو عنه» اوست. پس این انتزاعی به اعتبار ملزوم خود، که همان حقیقت وجود است، عدم را طرد می‌کند. خواه آن وجود حقیقی که این مفهوم از آن گرفته شده است حق باشد و خواه وجود ممکن: سواء كان وجوداً صمدياً واجبياً. تعبیر وجود صمدی از استاد آخوند، میرداماد است، ولی ایشان صمد حقیقی را بر حق سبحان اطلاق می‌کند

و صفت حقیقی برای صمد برای احتراز از صمد غیر حقیقی است. سید علیخان از ائمه علیهم السلام روایت کرده است که صمد را بر ملائکه اطلاق کردند^۱ او وجوداً ممکنياً تعلقاً ارتباطیاً مراد ماسوی الله است.

والوجودات الإمكانية هوياتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي. قرب و بعد اشیاء زیر سر و جوداتشان است، آنچه ارتباط با وجود صمدی دارد وجودات اشیاست، ولی ماهیات از یکدیگر گسیخته‌اند، اگر ماهیات را بدون وجود در نظر بگیرد، وجودات از یکدیگر گسیخته‌اند.

اینکه اینها وجوداتند، بدین معناست که عین تعلقند نه متعلقند و عین ارتباط و ربطند نه مرتبند و عین ربط و تعلقند که از آنها به «امکان نوری» و «فقر نوری» و «اضافه اشراقیه» تعبیر می‌کنیم. در اضافه اشراقیه نباید گفت که قوه باصره چیزی است که مرتبط با نفس است، زیرا این تعبیر، بویی از دوگانگی می‌دهد؛ چنین نیست که قوه باصره چیزی باشد که مرتبط بوده باشد. در لام ملکیت مثل «هذا المال لزيد» لام اعتباری و اضافی است، «له» و ملکیت واقعی در قوه باصره برای نفس است. نه آنکه

۱. این اصول و امهات و مطالب این کتاب‌ها در روایات به صورتی شریف‌تر و سنگین‌تر آمده و زلال و حقیقت آنها در آیات و روایات وارد شده است. این کتاب‌ها به تعبیر مشایخ ما، تفسیر انفسی قرآن کریم است. همان طور که آیات قرآنی همدیگر را تفسیر می‌کنند: «إِنَّ الْقُرْآنَ يَنْتَقِ بِبَعْضِهِ بَعْضُهُ»، برخی از روایات اصول و امهاتی دارند که دیگر آیات و روایات به آنها باز می‌گردند؛ چنانکه فرمودند: «إِنَّ أَحَادِيثَنَا يَعْطِفُ بِبَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ»، پس همین طور که آیات به یکدیگر ناظرند، احادیث هم به یکدیگر ناظرند. می‌بینی خیلی از این روایات در بیان، مثل ستارگانند. دو - سه روایت می‌بینی که مثل آفتاب و ماه می‌درخشند. در اینجا چون سائل و مخاطب خیلی قوی است پس به فراخور عقل و فهم او، حرف القا شده است و این روایت آن روایات دیگر را بیان و تبیین می‌کند. کتاب‌های درسی را باید خواند تا روایات و آیات را فهمید. یک وقت در درس اشارات عرض کردم بحمدالله ما متنعم به این نعمت بودیم و ما در محضر جناب آقای شعرانی علاوه بر این درس‌ها بحث روایی و تفسیری مجمع‌البیان هم داشتیم؛ چنانکه وافق و شرح اصول کافی ملا صالح در خدمت ایشان بودیم. چند جلد بحار الانوار را نیز در خدمت حضرت استاد علامه طباطبایی مشغول بودیم. اینها را باید داشته باشید. این شاه الله خداوند ما را با سزا اهل بیت اظهار در دنیا و آخرت محشور بدارد.

با صره چیزی جدا و مرتبط به نفس باشد. پس «النفس في وحدته كل القوى». شؤنش محض ارتباط و تعلق به وی هستند نه مرتبط و نه متعلق، بلکه اضافه اشراقیه و فقر نوری اند. لا أن معانيها مغايرة للارتباط بالحقّ تعالى كالماهيات الإمكانية حيث إن لكل منها حقيقة و ماهية؛ مثلاً ظاهر سخن این آقایان را مثل سخن ملا جلال دوانی توجیه کنیم. اکنون از سخن ملا جلال که می فرماید: ذوق تأله ایجاب می کند در توحید این گونه بگوییم، بحث نمی کنیم، ولی بعداً شاید در مسأله جعل توانستیم حرف ملا جلال را سر و صورتی بدهیم. ما رساله ای در این باره نوشتیم به نام «جعل و جاعل و مجعول کیست» در آنجا کوشیدیم فرمایش ملا جلال دوانی را، که ذوق التأله است، سر و صورتی بدهیم، و معنای درستی از آن سخن لحاظ و اعتبار کنیم، و خیلی مستبعد است که ایشان نسبت موجود را به حق سبحانه مثل تامر و لابن درست کند و نسبت را به این گونه اضافات نسبی نحوی کذایی توجیه نماید، در حالی که این واجب بالذات، قیم همه است و همه به او قائمند. یک نفر فیلسوف الهی کذایی، یعنی علامه دوانی به همین حرف ساده کذایی خواست این ارتباط را توجیه کند، این سخن دور است و قد عرضها التعلق بالحقّ تعالى بسبب الوجودات الحقيقية؛ یعنی این طوری نیست، حرف درست است، وجودات حقیقی شؤن حق تعالی هستند تا آخر سطر. اما مپندارید نسبت وجودات به واجب تعالی مثل نسبت ماهیات است؛ به اینکه ماهیات به واسطه وجود مرتبط به حق سبحانه باشند. چنین مطلبی را نمی توان در باب وجودات گفت، بلکه خود وجودات جز تعلقات محض چیزی نیستند، و ماهیات آنها به واسطه این وجوداتی که شؤن یک حقیقت واحده اند و ماهیات به سبب این وجودات حقیقه متحقق شدند. تحقق یافتند. این وجودات که التي لیست هي إلا شؤونات ذاته تعالی و تجلیات صفاته العلیا ولمعات نوره و جماله و إشراقات ضوئه و جلاله، کما سیرد لك برهانه - إن شاء الله العزيز. اینکه ماهیات به وسیله این وجودات به واجب صمد تعلق دارند - درباره خود وجود است، این طوری نمی توان گفت. اینجا اسم بسیار شریفی آورد؛

یعنی فرمود: «إِنَّ شَاءَ اللَّهِ الْعَزِيزِ». در آخر هر آیه‌ای اسمی از اسمای الهی قرار دارد؛ گاهی به اسم رحمان و گاهی به اسم رحیم ختم می‌شود، و هر کجا اسمی خاص جای دارد؛ مثلاً گاهی جای «عزیز ذوانتقام» است و هر آیه مطابق حکمی که خداوند فرمود، چه تشریحی و چه تکوینی، اسمای الهی مطابق حکم در آن آیه پیاده می‌شود، و این اسماء با آیه مناسبت دارند. آنجا که حرف بخشودن و پذیرفتن توبه است، جای اسم «منتقم» نیست و جای «عَفْوٌ» و «غَفُورٌ» است. آنجا که حرف قصاص است ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ جای «رحمن» و «رحیم» نیست. ما می‌خواهیم بگوییم در اینجا:

چون سلطان عزت علم بر کشد جهان سر به جیب عدم در کشد

سلطان عزیز و قاهر و غالب بر همه، وقتی قیام کند، جهان سر به جیب عدم در کشد، و خداست دارد خدایی می‌کند و چون همه، روابط محضه‌اند، جای پیاده کردن اسم شریف «العزیز» است و خوب اسمی آورده است.

انتزاع مفهوم وجود حکایت از واقعیت خارج می‌کند*

والآن نحن بصدد أن الوجود في كل شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الوجودية....

بحث ما این است که کم‌کم می‌خواهیم با وجود صمدی انس پیدا کنیم، و بحث خالق و مخلوق و جاغل و مجعول را در بحث جعل در پیش داریم، و این بحث بسیار شریفی است. البته این امهات و اصول که درست شود آدم در جعل در زحمت نیست، اما کسی بخواهد بدو در مبحث جعل وارد شود، و حرف‌ها را نداند و پایه و اساس کار نادرست باشد در زحمت می‌افتد. همان طور که به عرض رساندم به فرمایش جناب شیخ در اشارات اصلاً طوری اذهان خاکی شدند و به کثرت خو کردند که آنچه

را در اینجا می‌بینید اینها را با همین کثرت و خصوصیت بالا بردند و راجع به مبدأ عالم و ملائکه و قوا و فعل و صفت و مطلق آنچه را در باره نظام طولی وجود گفته می‌شود با اینجا قیاس می‌کنند و همین حرف را در آنجا می‌برند؛ یعنی صاف آمدند و گفتند: خالق و خلق مثل بناء و بناست. وقتی بنا مرده است و از این بناء دست برداشت اکنون که بنا ساخته شد با مردن بنا، بنا تغییری نمی‌کند و قائم و پابرجاست، به همین وزن و قیاس گفتند: «لو جاز علی الباری العدم لما أضرَّ عدمه وجود العالم»^۱ معتقدند او بناء کرده و ساخته و حالا خدا از بین رفته است، ولی عالم باقی و برقرار است. اینان به اسلام نازنین هم انتساب دارند و به اسم متکلم شهره‌اند. ذهن شما به خواجه نصیرالدین طوسی منتقل نشود که به کلام آبرو داده است. ببینید در این کتاب‌های کلامی چه حرف‌های عجیب و غریبی می‌زنند. ما گفتیم وجود به دو معناست یا وجود انشائی انتزاعی که حتماً «منتزَعُ عنه» دارد و از یک موطن و حقیقتی انتزاع می‌شود، و اگر حقیقت علم در خارج نباشد و همچنین اسمای حسناى دیگر نباشند شما این امور انتزاعی را از کجا اعتبار و لحاظ می‌کنید؟ بلکه اگر راست نباشد دروغ یعنی چه؟ و اگر حقیقت نباشد، مجاز یعنی چه؟ اینها اگر آبرویی دارند در کنف حق و حقیقتند. این یک معنای وجود انشائی و انتزاعی است که در وعای ذهن متقرر است. منشی این وجود انشائی خود انسان است. «كُلُّ مَا مَيَّرْتُمُوهُ فِي أَوْهَامِكُمْ بِأَدَقِّ مَعَانِيهِ، فَإِنَّهُ مَخْلُوقٌ لَكُمْ [مِثْلَكُمْ] مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ»^۲ این وجود انشائی است که ذهن و نفس می‌سازد، و محال است که در موطن خارج تحقق داشته باشد، زیرا وعای تحققش در صقع نفس است، پس نمی‌تواند منشأ آثار باشد، ولی ماهیت تا در کنف وجود قرار نگرفته باشد از

۱. الاشارات و التنبیها، نمط ۵.

۲. در حاشیه شرح توحید صدوق، (ج ۱، ص ۲۴۱) چنین معرفی کرده است: علم الیقین، ج ۱، ص ۷۳؛ خواجه نصیر طوسی، شرح مسألة علم، مسألة ۱۵، ص ۴۳ و سید حیدر آملی، جامع الامرار، ص ۱۴۲. محقق داماد و نیز مرحوم سید حیدر از شرح مسألة علم خواجه طوسی نقل کرده‌اند.

معقولات ثانیه‌ای است که در وعای ذهن می‌باشد و اثری ندارد. پس آن چیزی که منشأ آثار است، وجود خارجی و صمدی است.

جعل روی چه چیز رفته است؟

همین طور در معنای جاعل و مجعول نباید با کثرت اینجا قیاس کنیم، گرچه به طور تشبیه می‌توان آن‌ها را مثال زد؛ ولی به طور مطلق عین هم نیستند؛ یعنی هر خط و الگویی که در اینجا پیاده شد، اصلی دارد و هر اثر و نقش، حکایت از واقعیتی دارد، پس هر کس اثری که از او پیاده می‌شود، از دارایی او حکایت می‌کند و نمودی از ملکه وجودی اوست، پس ما از این فروع می‌فهمیم که اصل این قوت و قدرت را دارا بود که اینها را بیان کرده است، و تا این اندازه، به صورت خطابی قیاس و مماثله خوب است؛ مثلاً در جعل و مجعول اینجا بگوییم در آنجا نیز همانند اینجا است، این قیاس را باید متوجه بود که جاعل و مجعول در اینجا با آنجا تفاوت دارد، چون علت تامه نیستند و معد می‌باشند و ما اسم علت تامه را روی معد می‌گذاریم و اسناد مجازی را حقیقی می‌گیریم و معلم مجازی را حقیقی می‌پنداریم. در آنجا علت تامه است و در اینجا علت معده. پس کتاب و معلم در تعلیم معداتند و انسان را راهنمایی به امهات و اصول در موطن خود می‌کنند، ولی آن گونه نیست که معلم حقیقی باشند؛ مثلاً در دیدن، انسان چشم را علت تامه می‌بیند، ولی پس از آنکه کمی دقت کردیم و سر به سرش گذاشتیم، می‌فهمیم که چشم علت تامه نیست. در زمینه علم، که از راه چشم و یا گوش به گوش می‌رود، می‌پرسیم: آیا علم به مانند عرض، که از راه هوا به پرده صماخ گوش می‌رسد و در ذات او فرو می‌رود، منتقل می‌شود یا اینها نفس را آماده دریافت معارف می‌کنند؟ و آنکه از باطن جدول وجود انسان به انسان می‌دهد آن حقیقتی است که این جدول‌ها همه وابسته به او هستند، و دیگران صورت اعدادی دارند. چه بسا شاگردانی را می‌یابید که به مراتب قوی‌تر از استاد شده‌اند. اگر استاد

علت تامه اش باشد، شاگرد نمی تواند قوی تر از او باشد. پس تا سخن از جاعل و مجعول و علت و معلول گفتیم، ذهن به همین معادات روی می آورد، و به امور عرضی توجه می نماید، در حالی که می خواهیم این معانی را با علل تامه و سلسله طولی وجود بسنجیم، در این صورت ناهماهنگی ایجاد می شود. اکنون می گوئیم آن حقیقتی که همه به او قائمند و او مفیض و مقیم همه است و خود قائم به ذات و قیوم همه می باشد، و صیغه مبالغه «قیوم» از این دو معنا دلالت می کند؛ چنانکه اگر واحد و احد را به هم ضمیمه کنیم، اسم شریف «القهار» و یا اسم شریف «فارد» به دست می آید. در معانی اسماء نمی تواند به لغت مراجعه کرد؛ مثلاً در لغت، مقابل کلمه «فرد»، «جفت» آمده است. این ساحل پیمایی است و اگر بخواهیم راجع به اسم شریف «الفرد» سخنی بگوئیم، باید طور دیگری حرف بزنیم. پس این معنا از وجود، که مقیم همه و خود قائم به ذات است، معنای وجود صمدی است، و همو علت تامه و مرتبه ای از وجود است. پس وهاب و پروراننده و واحد، مرتبه ای از وجود بوده و معالیل هم مراتب وجودند پس اگر همه مراتب وجودند، جعل روی چه چیز رفت؟ آیا ماهیت جعل شده است؟ جعل در ماهیت من حیث هی که دارای اثری نیست، معنا ندارد، و از طرفی وجود صمدی در خارج مابینت و مغایرت با اشیاء ندارد، و این و آن و دیگری، عددی در خارج راه ندارد، و وجود یگانه و یکتاست. بنابراین جعل بر روی وجود هم نمی رود. پس متعلق جعل چیست؟ او که صمد حقیقی است و ملائکه صمد غیر حقیقی اند، گرچه در آنها امکان استعدادی راه ندارد و قوه حرکت و زمان و مکان از نشأ ماده است و عالم ماده استکمال جو هستند و با استکمال و امکان استعدادی به آنجا می خواهند برسند پس در موجوداتی که امکان استعدادی نداشته باشند استکمال راه ندارد، و به موجوداتی که استکمال در آنها راه ندارد، صمد می گوئیم. اما وجود یا بالذات صمد است و یا بالغیر. صمد حقیقی آن است که هیچ ذره ای از ملک و ملکوت را نمی توان از او بیرون کرد، بلکه وی بر همه سلطنت دارد و

همه قائم به او هستند. مغایرت و بینونت در آن راه ندارد. پس اگر بین موجودات و وجود صمدی بینونت و مغایرت و مباینت نیست و ماهیات کاره‌ای نیستند. و ظرف تحقق وجود انشائی و انتزاعی، ذهن است در این صورت یک حقیقت فارده خواهیم داشت که مرتبه‌ای از آن، علت تامه و مرتبه‌ای، معلول است و الآن نحن بصدد أن الوجود في كل شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي موطن وجود انشائی و عای ذهن است و مبدأ پیدایش آن همین حقایق خارجی است الذي هو الموجودية سواء كانت موجودية چرا به موجودیت تعبیر فرمود، چون فرمود: معنای اولی مصدری است. موجودية الوجود. الوجود خودش وجود حق است و ما وجود انتزاعی را از او انتزاع می‌کنیم. «موجودية الوجود»، یعنی موجود متأصل در خارج و موجودیتی که معنای وجود انتزاعی را از آن انتزاع می‌کنیم سواء كانت موجودية الوجود أو موجودية الماهية، متها در وی واسطه می‌خورد. اگر بفرمایید معنای موجودیت ماهیت این است که ماهیت در کنف وجود قرار می‌گیرد و وجود انشایی را از او انتزاع می‌کنیم پس واسطه می‌خورد، به خلاف معنای اولی، چه از خود وجود انتزاع شود و چه از ماهیت که در کنف وجود قرار می‌گیرد. در هر صورت این معنای انشایی در و عای ذهن است فإن نسبة الوجود الانتزاعي... تعلیل و بیان برای «سواء» است؛ چون شما فرمودید موجودیت به معنای مصدری است، پس در این موجودیت، نسبت خوابیده است از این رو نسبت و اضافه به امری دارد پس نسبت وجود انتزاعی به وجود حقیقی، مثل نسبت انسانیت به انسان است. بنابراین اگر از انسان بخواهیم انسانیت را انتزاع کنیم واسطه‌ای ندارد و از بیاض بخواهیم ابیضیت را اعتبار کنیم واسطه‌ای ندارد. والأبيضية إلى البياض این تنطیر از آن قسمتی است که از خود وجود حقیقی خارجی، وجود انشائی را انتزاع کنیم و نسبت به إلى الماهية.... اما در اینجا واسطه می‌خورد. باید ماهیت در کنف وجود قرار بگیرد تا موجودیت انتزاع شود؛ یعنی ضاحک اولاً و بالذات انسان نیست، بلکه از لوازم انسان است؛ اولاً و بالذات وجود از ماهیت نیست، ماهیت عارض بر وجود است. پس

انتزاع انسانیت از ضاحک، مثل انتزاع وجود از ماهیت است. والأبيضية إلى الثلج. ماهیت «ثلج»، ثلج است و لازمه اش ابیض، اکنون اگر ابیضیت را از ثلج اعتبار کنیم، ابیضیت از بیاض بودن ثلج اعتبار می شود.

ومبدأ الاثر واو حالیه است. حالا که دانستیم این معنای نسبی انشائی انتزاعی تنها در لوح نفس متقرر است و منشأ آثار و مبدأ افعال نیست و حال اینکه مبدأ اثر جاعل است و خود اثر مجعول، و هر دو باید وجود باشند، اکنون که جاعل و مجعول هر دو وجودند پس لازم می آید دو وجود و دو حقیقت در نظام هستی اصیل باشد، در حالی که حقیقت یکی است. اوست احد: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

هیچ کفو و شریک در عرض او نیست، حالا که باید منشأ آثار خارجی، چه مبدأ و چه اثر وجود باشد و یک وجود است و لیس الا، بنابر این مبدأ مرتبه ای از این حقیقت، و اثر هم مرتبه ای از این حقیقت است. پس براهین، اقتضای مراتب برای این حقیقت واحده می کند و اگر ذهن دغدغه می نماید برهان آن را طرد می کند و حرف حق را بر کرسی می نشاند و حال اینکه «مبدأ الأثر» جاعل و اثر المبدأ مجعول لیس إلا الوجودات الحقیقیة در مقابل انتزاعی التي هي هویات عینیة که در متن خارج متحققند موجوده بذواتها نه اینکه اثر و اثر مبدأ از وجودات انتزاعی باشند لا الوجودات الانتزاعیة التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء. پس به صورت سبر و تقسیم باید حقایق عینیة خارجیة مجعول باشند و یا وجود انتزاعی در وعای ذهن و یا ماهیات، لیکن این دو مجعول نیستند، پس شق اول حق است. ولا الماهیات المرسله وجودات مرسله و وجودات مطلقه ملائکه اند. کلمه «مرسله» بیشتر بر وجودات اطلاق می شود، ولی مرسله در اینجا به معنای کلی منطقی است، و چون قید ماهیات در کلمه ماهیات مرسله هست، مراد از مرسله کلی وجودی سعی نیست المبهمة الذوات... في مبحث الجعل.

علم به زیاد حرف زدن و شنیدن نیست، بلکه عمده، به دست آوردن اصول و

امهات است که هر کدام مفتاحی برای گشایش معارف و حقایقند. آیا در مبحث جعل به همین اندازه می توان اکتفا کرد، یا آنکه اینها فکر را ورزش داده و انسان با همین مقدمات می تواند سخنی بالاتر و والاتر بگوید؛ جواب خوبی در آن مسأله داشته باشد و سخن در جعل را سر و صورتی بدهد.

جعل بسیط و جعل مرکب

كما سَنُحَقِّقُ فِي مَبْحَثِ الْجَعْلِ مِنْ أَنَّ الْمَجْعُولَ أَيُّ أَثَرِ الْجَاعِلِ وَمَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ بِالذَّاتِ هُوَ نَحْوُ مِنَ الْوَجُودِ بِالْجَعْلِ الْبَسِيطِ دُونَ الْمَاهِيَةِ. جعل دو گونه است: جعل بسیط و جعل مرکب. در جعل مرکب چیزی را برای موضوعی قرار می دهیم؛ مثلاً بیاض را برای جسم قرار می دهیم، پس جسم را بیض قرار دادن و یا زید را کاتب کردن مفاد کان ناقصه و هل مرکبه، و جعل مرکب است. اما در جعل بسیط، یک جعل تحقق می یابد و قبلاً بیان شد که در جعل بسیط، قاعده فرعی (یعنی ثبوت شیء، لشیء) جاری نیست، بلکه وجود به جعل بسیط مجعول است، و ماهیت به جعل مرکب. پس چیزی وجود نمی گردد، بلکه وجود خود متحقق می شود. جز آنکه اگر جعل روی وجود بیاید، مقداری ذهن در زحمت می افتد که جعل بسیط در وجود واحد و حقیقت واحده، که متن اعیان است، چه معنا دارد و تكثر و تغایر و تعدد بین جاعل و مجعول چگونه در وجود واحد متصور است؟ از این رو فرمود: «سَنُحَقِّقُ فِي مَبْحَثِ الْجَعْلِ...»، یعنی ماهیت را موجود می نماید «و کذا الجاعل» اصل حرف امروز این قسمت است. ما دو اصل داریم: یکی در اتحاد و دیگری در جعل. یک اصل فارد اینکه مجعول به جعل بسیط، مجعول نیست، مگر مراتب وجود. آنکه جاعل است مرتبه اعلا و وجود و وجود صمدی است و آنکه مجعول است مراتب مادونش است که امکان نوری و امکان فقری و اضافه اشراقیه دارد. مراد از این، اضافه مقولی که در اقسام اعراض گفته شد، نیست، بلکه این اضافه، اشراقی است و این مطلب سرّی دارد، چرا به چنین

اضافه‌ای اشرافی گفتند؟ زیرا مضاف‌الیه گسیخته از مضاف نیست. در اضافه مقولی دو چیز لازم است: زید و فرزندی، تا ابوت و بنوت به لحاظ آن دو لحاظ شود، و این دو در مقابل همدیگر و یا در قرب و بعد، که از معانی متکی و مضاف به طرفین هستند، دو طرف لازم است که هر کدام از دیگری جدا، دارای نسبتی است. ولی در اینجا دویی و تعدد نیست، بلکه وجودات به اصل واحد پیوسته‌اند؛ چنانکه قوه سمع و بصر و لامسه و قوای دیگر به نفس پیوسته‌اند و یک نفس، شئون گوناگون دارد؛ چنانکه شاخه درخت به درخت پیوسته است و درخت، یعنی همین ریشه و تنه و شاخه و پوست و برگ. اما می‌گوییم برگ درخت پیوسته به درخت است و همچنین شاخه و پوست، آیا تصور می‌شود اینها جدای از درخت باشند؟ و سخن از مغایرت و مبادیث به میان آید و بگوییم این چیزی است که پیوسته به آن است؛ مثل اینکه متاعی را به گردن درخت بیاویزیم؟ جواب منفی است، زیرا پیوستگی این طوری بین آنها حکمفرماست. لذا حکما از توغل و توحد و شدت تأصل و تأکید در توحید به خود اجازه نمی‌دهند که بگویند اشیاء مرتبط به حقند، بلکه می‌گویند روابط محضه‌اند. اگر این را بخواهیم زبان علمی بدهیم، می‌گوییم «اضافه اشرافیه». پس این لفظ دو کار انجام می‌دهد: اول آنکه بیان می‌کند، اینها فروغ ذات حقند و هم اینکه قیدی باشد برای جدا کردن این اضافه از اضافه مقولیه و کذا الجاعل بما هو جاعل لیس إلا مرتبه من الوجود جاعل مرتبه‌ای از وجود و مجعول هم مرتبه‌ای از وجود است لا ماهیه من الماهیات. اکنون که معلوم گردید منشأ آثار همین حقیقت است و او مبدأ می‌باشد «فالغرض» پس مراد ایشان از اعتباری بودن وجود چیست؟ آیا آن معنای انشائی و انتزاعی را اعتباری می‌دانند، این مطلب مورد اتفاق همه عقلاست، و اگر مراد آن است که ماهیات منشأ آثارند بدون آنکه صبغه الهی و رنگ خدایی وجود به ایشان بخورد کلام ایشان بی‌معناست؛ چنانکه در ظاهر کلام سید سند، اصالت ماهیت می‌باشد و در اصالت ماهیت تصلب دارد، مگر آنکه کسی بتواند از شواهد سخنان وی مراد وی را طوری

دیگر بفهمد؛ چنانکه در قول منسوب به محقق دوانی و شیخ اشراق چنین شواهدی وجود دارد و گرنه با وجود این ظواهر پذیرفتن سخنان وی مشکل است گرچه حرف‌ها در ذهن افتاده و انتساب شهرت یافته است. فالغرض أن الموجود... سید سند، موجودات خارج را ماهیات می‌داند و حق سبحان ماهیت مجهولة الکنه دارد آیا می‌توان گفت اختلاف و تشاجر لفظی است و هر کدام به جوری یک حقیقت را می‌گویند و تفاوت در الفاظ انگور و عنب است در این صورت «لا مشاحة في الاصطلاح» دعوی لفظی نداریم؛ شما می‌گویید آنچه متحقق و منشأ آثار است ماهیت می‌باشد و اسم آن را شمس می‌گویید و حتی در حق سبحان هم اطلاق ماهیت می‌کنید، گرچه ما ماهیت را در حق سبحان به معنای اعم، به معنای حقیقت و ما به الشيء هو هو می‌گیریم و با شما در این اطلاق همراهیم و اگر می‌خواهید ماهیت را جدا و منحاز از وجود، مقرر و دارای آثار بدانید دلیل ندارید، دوانی و دشتکی ماهیت را در خارج بدون وجودات عینی مقرر می‌دانند.

كما توهمه أكثر المتأخرين. این بحثی که الآن وارد شدیم درباره تشاجر بین اصالت وجود و ماهیت در کتب قدما عنوان ندارد؛ چون اصالت وجود پیش همه اصل مسلمی بود. و این تشاجر بعد از شیخ اشراق پیش آمده است، لذا آخوند می‌فرماید: متأخرین به اصالة الماهیه قائل شدند. کیف والمعنی الذی حکموا بتقدمه آقای سید سند و دوانی که در قاعده فرعیت لفظ را به «استلزام» برگرداندند مشکل را حل نکرده‌اند؛ چنانکه در بسیاری از مطالب کلامی شاهد داریم که در مقابل، حرفی و قیدی و لفظی اضافه می‌کنند که یک جمع عرفی شود، در حالی که اصول عقاید با جمع عرفی درست نمی‌شود.

مراد از آن معنا که ایشان به آن حکم کردند، قاعده فرعیت است. در قاعده فرعیت ثبوت شیء یعنی وجود برای شیء دیگر یعنی ماهیت است، و این ثبوت، فرع بر ثبوت خود ماهیت است تا وجود، عارضش شود، و ما گفتیم که جعل وجود، جعل

مرکب نیست و با هل مرکبه و کان ناقصه مناسبت ندارد، بلکه جعل بسیط است و با کان تامه و هل بسیطه مناسبت دارد.

حکموا بتقدمه... لا يجوز. ما و آقای دوانی و دشتکی در اینکه همه اتصافات بر روی حقیقت وجود می رود متفق هستیم و قائلیم که شیء تا جمیع انحای عدم را طرد نکرد تحقق نمی یابد. خلاصه سخن اینکه، «الشیء ما لم یجب لم یوجد». پس شیء تا جمیع انحای عدم را طرد نکرد، تحقق پیدا نمی کند. پس ابتدا باید چیزی تحقق داشته باشد تا اتصاف ذاتیات به خودش و لوازم متفرع بر آن بر وی بار شود، و اگر تحقق شیء را در نظر نگیریم نفی شیء از خودش نیز جایز است؛ مثلاً در قضیه سالبه ممکن است سلب محمول از موضوع موجود نماییم، پس باید زیدی موجود باشد تا قائم نباشد، و ممکن است که اصلاً زیدی نباشد تا قائم نباشد. پس در قضیه «زید لیس بقائم» دو احتمال بود. اکنون اگر من حق دارم صفتی را از چیزی که خودش خودش نیست سلب کنم، زیرا شیء در عدم هم خودش و هم صفاتش، از وی منتفی است. پس در مقابل آن چیزی که همه اتصافات را می پذیرد و از بطنان حقیقت تا به انزل مراتب وجود همه اتصافها بر او بار می گردد، این چیز به اتفاق ما و آقایان دوانی و دشتکی وجود است، و آنکه همه اتصافات را می پذیرد، و طارد همه انحای عدم است تا خودش را نشان دهد، وجود می باشد، و شما این آثار را بر روی امری انتزاعی نمی توانید ببرید؛ یعنی ماهیات و وجود عام انتزاعی نمی توانند این همه آثار داشته باشند. شما عنوان موجود و هست را می آورید و می گوید، همین مقدار که اطلاق «هست» بر ماهیت شود کافی است، ولی سؤال ما این است: آیا اینکه اطلاق «هست» بر او می شود آیا دارای واقعیتی هست و یا بر نیستی، اطلاق موجود می کنید؟ پس اگر بر ماهیات اطلاق هستی می نمایید این معنای هستی اگر یک معنای نیش غولی انتزاعی باشد، پس همین معنای نیش غولی و اعتباری ذهنی، این همه آثار دارد و طارد جمیع انحای عدم است. آیا می توان این همه آثار را بر روی امر اعتباری، که همان معنای

انشایی است؛ بیاوریم والأمر العدمی الذهنی الانتزاعی لا یصح أن یمنع الانعدام که ناظر به «منعه» است که قید دوم است ویتقدم علی الاتصاف بغيره. در عبارت لف و نشر مشوش است: فمن ذلك المنع قید دوم والتقدم قید اول، یعلم أن له حقیقه، چون به این چنین دو اصل کذایی متصف است، لذا حقیقت دارد. متحققه فی نفس الأمر وهذه الحقیقه که اتصاف آن، و تقدمش این است هي التي یسمى بالوجود الحقیقی، وقد علمت کتاب گاه گاهی دروغ هم می گوید أنها عین الحقیقه والتحقق لا أنها شيء متحقق، با اینکه عین تحقق و یک حقیقت واحده است، مرتبه‌ای از آنجاعل و مرتبه‌ای مجعول است. اگر بدن دارای ریخت و ترکیب و طراوت و زیبایی و ملاحظت است همه از ناحیه پشتوانه زندگی. یعنی نفس است که با رفتن آن:

بینی از گند تو گیرد آن کسی که به پیش تو همی مردی بسی

حالا که نفس رفته وی لاشه و مرده شده و همه ملاحظت و طراوت و زیبایی و حسن و ترکیب از بین رفته است. اما همین بدن از نفس ناطقه جدا نیست، و چنین نیست که دو امر جدا و بیگانه با همدیگر تلفیق شوند، و دو امر جدا با هم متحد شوند؛ به اینکه بدن چیزی و نفس چیزی دیگر باشد: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾. وقتی به خویش مراجعه می کنیم خود را یک واقعیت می بینم:

تو خود یک شخصی و چندین هزاری دلیل از خویش روشن تر نداری
اگر پرسند: نگه دار شما کیست؟ می گوید: منم. بدن شما کیست؟ پاسخ می دهید:
منم. این هر دو خبر از یک واقعیت می دهند. پس نفس مرتبه‌ای از شما و بدن مرتبه‌ای
دیگر از شماست. جاعل بدن، نفس است و مجعول همین بدن. پس بدن مرتبه نازله
نفس است. اگر خویش را بکاوید و وجود خویش را شیار کنید، مرتبه‌ای جاعل و
مرتبه‌ای را مجعول می یابید و می فهمید که یکی قائم به آن دیگری است و نگه دارنده
این کثرت، نفس است و از شناخت نفس به شناخت رب خود بالا بروید: «مَنْ عَرَفَ
نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، و از خودت به حقیقت عالم سفر کن و خودت را غیر متناهی بنما

و فرض کن که در عالم هستی شخص جناب عالی غیرمتناهی هستی، چگونه است، اکنون یک شخص و یک حق غیرمتناهی است.

پاسخ به سید سند در حکم به عدم تقدم وجود بر ماهیت*

فما أكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أن الوجود لا معنى له إلا الأمر الانتزاعي العقلي دون الحقيقية العينية. حالا که دانستیم منشأ آثار در متن اعیان، حقیقت وجود است به مراتب از کسانی تعجب می‌کنید که قائل شدند به اینکه ماهیات در خارج متحققند و وجود امری انشایی و انتزاعی است و هیچ محلی از حقیقت ندارد. پس اینها از کجا این امر انتزاعی را استفاده کردند و منتزَع منه این امر انتزاعی چیست. اینها چگونه از این حقیقت و نور منشأ آثار و متأصل و متحقق در متن اعیان غفلت پیدا کردند و آن را امری انتزاعی و اعتباری انگاشته‌اند، بنابر آنچه گفتیم امثال سید سند، دوانی و شیخ اشراق، چه قدر ذهول و غفلت دارند. حالا دانستیم در خارج مراتب این نور واحد منشأ آثار می‌باشد و ذوات و ماهیات و اشیاء در کنف او خودشان را نشان می‌دهند و آن حقیقت به کلمات نوری و شؤون گوناگون و به صور مختلف، مثل آسمان‌ها و زمین و ملائکه و موجودات دیگر وجود تأصل می‌دهد.

قد اندفع بما ذكرنا قول بعض المدققين... «المحققين» غلط است و مراد سید سند است. سید سند به قائلین اصالة الوجود که همه عرفا و مشاء اقدمین قبل از اسلام و بعد از اسلام هستند اشکال کرد به اینکه چرا وجود را مقدم بر ماهیت می‌دانید، در حالی که وجود معنایی اعتباری است و معنای اعتباری از منتزَع منه خود متأخر است و نه متقدم. سید سند چنین قائل بود که معنای وجود، امری عام و انتزاعی است و دو کلمه مترادف «موجود» و «هست»، تنها در ذهن بوده و مبدأ اشتقاق خارجی ندارند، بلکه تنها خبر از تقرر ماهیت می‌دهند و در خارج چیزی جز ماهیت موجود نیست. در

برخی نسخ به جای «المدققین»، «المحققین» می‌باشد و در آن نسخه برخی از محشین آن را به محقق دوانی تفسیر کرد، نه آن نسخه صحیح است و نه این تفسیر. من أنّ الحكم بتقدّم الوجود، یعنی تقدم معنای انتزاعی وجود علی فعلیة الماهیات تقرر و تقوم خارجی ماهیت غیر صحیح درست نیست؛ لآنکه لیس للوجود معنی حقیقی إلا الانتزاعی. حرف سید سند در وجود آن بود که جز معنای مفهومی، معنای دیگری ندارد، و چون انتزاعی باید متأخر از منتزَع منه باشد، پس بر آنها اشکال کرد که چگونه امر انتزاعی مقدم بر منتزَع منه است؟

علت بطلان حرف سید سند و عدم ورود اشکال بر حکما چیست؟

لأنا نقول: جواب «اندفع» است. ما حکم بتقدمه علی تقوم الماهیات. «حکیم» فعل مجهول، و مراد قوم است.

مرحوم آخوند تعبیر «فعلیة الماهیات» در کلام سید سند را به این عبارت «تقوم» و «تقرر» معنا کرد. پس مراد از فعلیت ماهیت، تقوم و تقرر ماهیت است. إنما هو الوجود بالمعنی الحقیقی العینی لا الانتزاعی العقلي. اگر حکما وجود را در خارج عینی و اصیل نمی‌دانستند، حق با شما بود، زیرا در این صورت امر اعتباری و انتزاعی می‌بایست متأخر از منتزَع منه خود باشد، در حالی که شبهة اعتباریت وجود را شیخ اشراق و تابعین وی ابداع کردند و قبل از او همه اصالة الوجودی بودند. پس در این صورت وجود مفهومی ذهنی انتزاعی متأخر از وجود اصیل خارجی است و کسی نگفته این معنای انتزاعی بر وجود خارجی و ماهیت مقدم است، بلکه ایشان وجود را اصیل دانسته و آن را بر ماهیت مقدم می‌دانند و ماهیت حدود و شکن این وجود است. پس مطلب شما که وجود انتزاعی متأخر از خارج است، حق است و ایشان هم با شما همراهند؛ اما ایشان سخن دیگری دارند که وجود در خارج اصیل است، و مقدم بر ماهیت، و آن اشکال شما بر ایشان وارد نیست. در صورتی اشکال وارد بود که ایشان همانند شما به اصالة الماهیه قائل می‌بودند و در عین حال وجود انتزاعی را مقدم بر

ماهیت می دانستند.

وَمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الوجود موجود فِي الْأَعْيَانِ أَوَّلٌ وَجُودٌ موجود است بعد ذوات موجودند؛ ذوات موجودند بالوجود و وجود موجود است بنفس ذاته. در اشارات (نمط پنجم، فصل سوم) بحث شد که وجوب بالگیری که مسبوق به عدم زمانی نباشد موجود است، ولی اکنون به احتمال برگزار کرده است و فرمود: «إِنْ كَانَ» این دسته از موجودات عبارتند از: عقول و ارواح کلیه و مرسله و نفوس مطلقه که وجوب آنها غیر است، ولی مسبوق به عدم نیستند. احتمال و کلمه «إِنْ كَانَ» در اینجا برای آن است که هنوز بحث آن در شفاء نشده و وجود آنها اثبات نشده است و بعدها باید اثبات شود. نظیر آن در اشارات در چند موضع وجود داشت. چون هنوز آن موطن بحث نشده بود «إِنْ كَانَ» آورده است و خواهی در شرح فرمود: علت کلمه «إِنْ كَانَ» که احتمال را می فهماند آن است که هنوز موطن بحث و اثبات آن نشده است، و این سخن را از خواهی یاد گرفتیم، ولی نسخ شفاء که در دست ماست «إِنْ كَانَ» ندارد، شاید نسخه آخوند واجد این کلمه بوده است.

دور نیست که حذف آن از تصرفات دیگران بوده باشد؛ چنانکه ابن شهر آشوب در مناقب^۲ از روایات می نالد که هر بلایی که بر سر روایات آمده از همین روایات است، زیرا

۱. شفاء، «الهیات»، ج ۲، مقاله ۱، فصل ۷، ص ۳۰۵، (چاپ سنگی).

۲. ر.ک: هزار و یک کلمه، کلمه ۷۱۶.

راوی به پندار خودش عبارتی را برداشت و عبارتی را اضافه کرد. دور نیست که کاتب که به «ان کان» رسید بگوید: مگر شما شک دارید؟ این شک بی جهت است. لذا عبارت را بر می دارد.

مراد از بسیط الحقیقه چیست؟

فهو غیر بسیط الحقیقه. ملا اولیاء در حاشیه شفاء (ص ۳۰۵) «غیره دائماً» نوشت. اگر اینکه وجوب غیر دایمی دارد؛ مثل عقول بسیط الحقیقه نباشند، دیگران مثل موجودات زمانی و مادی به طریق اولی بسیط الحقیقه نیستند. و الذي يجب وجوده، یعنی واجب بالغیر فهو غیر بسیط الحقیقه. بسیط الحقیقه یعنی چه؟ یعنی طرف ممکن است. حکم ممکن بر سرش نمی آید. ممکن چیست؟ «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود». اینجا می خواهیم بگوییم او بسیط الحقیقه است. برای کلمه بسیط الحقیقه لفظ مأنوس تر در اورداد و اذکار داریم و آن کلمه «فرد» است، ولی «فرد» به معنای یکی و در مقابل جفت مراد نیست؛ مثلاً این انسان یکی است و آن دیگری یکی دیگر، بلکه فرد به معنای یکتاست، و یکتا و فرد مترادف هستند و به معنای بسیط الحقیقه و مأنوس تر از بسیط الحقیقه اند. پس بسیط الحقیقه، یعنی ترکیب در او راه ندارد. پس یکی می تواند بسیط و یا مرکب باشد، ولی یکتا تنها موجود بسیط را شامل می شود. پس اگر موجوداتی وجوب بالغیر دایمی داشته باشند نمی توانند بسیط الحقیقه باشند، زیرا در معنای ممکن داخلند و ممکن زوج ترکیبی، و از ماهیت و وجود مرکب است. اگر چه عقول مجردند، ولی معنای مجرد آن نیست که به کلی ماهیت نداشته باشند، بلکه اگر وجود و وحدت در عقول غلبه دارد و قاهر است ماهیت نیز دارد گرچه احکام ماهیت مغلوب است؛ چنانکه در عالم شهادت احکام ماهیات غلبه دارد، و احکام وحدت و وجود مغلوب است. بعداً در مرحله دهم از این اصل قویم استفاده می کنیم و درباره پیدایش کثرت در ملائکه با اینکه مجردند، سخن می گوییم. در

مرحله دهم این اصل باید پرورانده شود که در مفارقات احکام ماهیات مقهور است و نمودی ندارد و هر چه وجود تنزل می‌کند، احکام وحدت و وجود کمرنگ شده به طوری که در عالم شهادت مطلقه احکام کثرت غلبه پیدا می‌کند، و شیء مشبک با عدم می‌شود؛ زیرا منغمز در ماده و زمان و مکان می‌شود و آن شدت و قدرت و تصلب وجود از دست می‌رود.

پس هر چه واجب بالغیر شد ولو دایمی باشد بسیط الحقیقه نیست لِأَنَّ الَّذِي لَهُ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ غَيْرِ الَّذِي لَهُ بِاعْتِبَارِ غَيْرِهِ. با آنکه در مجردات احکام وجود غلبه دارد، ولی ذاتی دارد که ماهیت وی است و آنچه از غیر آمده وجود اوست که از این دو این ممکن مزدوج شده و ترکیب یافته است، در حالی که این معنا در حق سبحانه نمی‌آید، پس او بسیط الحقیقه است و ماهیت وی انبیت.

ترکیب همه ما سوی الله از ماهیت و وجود

وَهُوَ الَّذِي، یعنی الَّذِي یَجِبُ وجوده بغیره، پس ضمیر به واجب بالغیر بر می‌گردد «حاصل الهویه منهما...». مراد از این دویی که گفتیم این است که، الَّذِي لَهُ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ وَ الَّذِي لَهُ بِاعْتِبَارِ غَيْرِهِ؛ اما در حق سبحانه حرف زوج پیش نمی‌آید فَلِذَلِكَ لَا شَيْءَ غَيْرِ الْوَاجِبِ عَرِيٍّ بَرَهْنَةً وَ فَرْدٌ بِمَعْنَى وَاقِعِيٍّ أَشْ بَاشَدَ عَنْ مَلَابَسَةِ مَا بِالْقُوَّةِ وَالْإِمْكَانِ بِاعْتِبَارِ نَفْسِهِ هَرَّ چَه که غیر واجب است پوشش امکانی و قشر قوه دارد و قوه در مجردات به اعتبار امکان ذاتی و در مادیات به اعتبار ماده است؛ ولی در حق سبحانه مَلَابَسَةُ بِالْقُوَّةِ وَ امْكَانٍ، یعنی ترکیب، راه ندارد، پس همه ما سوی الله از هیولی و عناصر تا عقل اول و صادر نخستین ممکنند، گرچه عقول مهیم از کثرت قرب و شدت و قوت و فنای در حق سبحانه كَأَنَّ خَلْقَ نِيسْتَنْد، ولی باز ممکنند. پس بالقوه در آنها به همین امکان ذاتی اشاره دارد، اما بالقوه در مادیات به معنای مقابل فعلیت است، هر موجود مادی امکان حرکت و استعداد بالاتر شدن را داراست، و به تدریج سرمایه و منه و قوه

موجود در آنها به فعلیت می‌رسد، و حرکت متکفل این امر است، از اینکه می‌بینیم هر آبی صورت انسانی و حیوانی قبول نمی‌کند و هر تخمی جوجه و پرنده نمی‌شود و هر هسته‌ای درخت نمی‌گردد و هر دانه‌ای بوته نمی‌شود، می‌فهمیم که امکان استعدادی در برخی موجود است و در برخی، آن قوه و منة مخصوص نیست، از این رو دارای قوه استعدادی خاص آن موجود است به دست مصور و در تحت تدبیر ملکوت عالم به فعلیت خود می‌رسد، و همین دلالت بر وحدت صنع می‌کند و معلوم می‌دارد که نظام هرج و مرج نیست، بلکه از هر دانه گندم گندم می‌روید. لذا امام صادق علیه السلام در توحید مفضل^۱ به وی فرمود: اینکه خود این قوه دارد به فعلیت می‌رسد، زیر سر وحدت صنع است، اتفاق و باری به هر جهت نیست، بلکه همیشه به یک روش و عنوان است. پس قوه و امکان به دو قسم تقسیم شد: ۱. قسمی که معنای استعداد و ماده در مقابل فعلیت است که به عالم ماده اختصاص دارد و قسمی قوه به معنای امکان ذاتی است هر دو قسم مقارن با ماده و مفارق از ماده در آن شرکت دارند. ... باعتبار نفسه وهو الفرد ضمیر را به الواجب برگردانید. اگر بخواهیم دست به قلم کنیم در شرح اسماء بخواهیم معنای فرد را روی اصطلاح فلسفی الهی پیاده کنیم باید بگوییم «هو الفرد» ای هو بسیط الحقیقه - یگانه یکتا - هو الفرد و غیره زوج ترکیبی - انتهى^۲.

و معنی الوجود الإثباتی المنتزع؛ یعنی سخن از وجود عینی است که امری و رای

۱. بحار الانوار، ج ۲، ص ۴۵ (چاپ کمپانی).

۲. دوره شفاء عجیب است. شفاء کتابی عظیم‌الشان در الهیات و طبیعیات و ریاضیات و دیگر شعبه‌های علوم می‌باشد، گرچه بعضی از انظار در طبیعیات عوض شده است، آن اصول و امهات محفوظ است. پس اگر در یکی، دو مسأله در علمی، تجدد رأیی و این فتنی پیش آمد، دلیل بر این نیست که کتاب را کنار بگذاریم. در مجسطی، شفاء یک دوره هبت استدلالی تنخیص و پیاده شده است؛ چنانکه در حساب و هندسه و در شعب هندسه و منطق به آن تفصیل وارد بحث شد. چرا این کتاب عظیم را از میان خودمان دور کنیم! اینها مفاخر علمی و مخازن علمی است.

ماهیت و معنای وجود انتزاعی مفهومی است. پس وليس المراد من قوله: وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود. اگر ایشان فرمود: ماهیت و وجود در ماسوی الله تشکیل دهنده آنها هستند، مراد آن نیست که دو شیء در کنار هم و منضم به هم شوند، و از انضمام دو امر جدا از هم یک واحد و یک حقیقت تشکیل شود، بعداً هم با این اصل کار داریم که اتحاد واقعی و پیدایش امری حقیقی به انضمام دو چیز نیست. در اتحاد عرفی از جمع افراد جدا از هم، مثل سربازان یک لشکر تشکیل می‌شود، ولی این «یک» بودن حقیقی نیست؛ چنانکه از قرار گرفتن اعداد وحدت شخصی درست نمی‌شود، و همین مطلب را درباره نفس ناطقه و بدن پیاده می‌کنیم و بر مشاء اعتراض داریم که نفس ناطقه، بدن را و کُر و لانه خویش ننموده تا اینکه اگر یک روز خواست در لانه باشد و روز دیگر پرواز کند. لذا وحدت شخصی انسانی از انضمام نفس و بدن درست نمی‌شود، بلکه نفس همان طبیعت است و اندک‌اندک بالاتر آمد و به مراتب عالی تکامل رسید و گویی ماده معنا شد و اکنون نیز بدن مرتبه نازل نفس است پس نفس جسمانیة الحدوث است و «مع حدوث» بدن حادث نشده است، بلکه «بحدوث بدن» حادث شده است. پس وحدت حقیقی از امور انضمامی حاصل نمی‌شود. بنابراین از این جمله «هو حاصل الهوية منهما جميعاً» به ذهن ما خطور نکرده که این دو (یعنی وجود و ماهیت) به تلفیق و انضمام یک هویت را تشکیل داده‌اند و شیخ هم چنین فرموده است. از این رو آخوند هشداری می‌دهد که «ليس المراد من قوله: وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود» مرادش این نیست که «إِنَّ لِلْمَاهِيَةِ مَوْجُودِيَةً وَلِلْوُجُودِ مَوْجُودِيَةً أُخْرَى» مراد این نیست، بل الموجود هو الوجود بالحقیقة والماهیة متحدة معه ضرباً من الاتحاد که پیش‌تر هم داشتیم که مراد از «ضرباً من الاتحاد» اتحاد اصل با فرع و اتحاد مبهم و متعین و متحصل با لامتحصل است، و یا نظیر آن از قبیل اتحاد فانی با مفنی فیه می‌باشد اکنون می‌فرماید: ملاک اتحاد وجود است. از آنکه در آییم همه مثار کثرتند: بیاض، بیاض است. انسان، انسان است، اما وقتی انسان بیاض

شد، چه کسی این دو حقیقت را یکی کرده است، در حالی که انسان و بیاض دو چیز مستقل بودند، و هر کدام خودش خودش بود آنچه ملاک اتحاد آنهاست وجود است. این یک اصل که «جهة الاتحاد في كل المتحدین هو الوجود»، یعنی جهت اتحاد وجود است و الماهیه متحدة معه ضرباً من الاتحاد ولا نزاع لأحد في أن التمايز بين الوجود و الماهیه إنما هو الإدراك لا بحسب العين. در وعای ذهن آنها را جدا می‌کنیم، و تفصیل و تحلیل کار ذهن است. حالاً که اینها را دانستیم، بیا بید آن اصل («جهة الاتحاد في كل المتحدین الوجود») و اصل دیروز («جاعل مرتبه‌ای از وجود است و مجعول هم مرتبه‌ای از وجود») در تحلیل حرکت جوهری و در مطلق حرکت و سکون به کار می‌آیند؛ چون ابتدا ذهن استیحا ش دارد. مگر می‌شود یک چیز هم متحرک باشد و هم ساکن؟ اینکه تناقض گویی است. بعد یواش یواش او را زبان بگیرد جناب عالی علوم و معارف ملکاتی که یاد گرفتید $2 \times 2 = 4$ ضوابط دیگر در حرکتند یا ثابت؟ می‌گوید: آقا این علم است و علم ثابت است. آیا این ملکه و کمال شما ثابت هست یا نه؟ می‌گوید: ثابت است. آیا بدن شما همان بدن دیروز و پریروز است یا وقتی غذا می‌خورید بدن تبدل و تغیر می‌کند. مریض شدن، سیاهی و سفیدی و لاغری و چاقی باعث تغییرات گوناگون در آن می‌شود، پس آیا بدن متغیر نیست؟ می‌گوید: بدن متغیر هست. پس آیا آن کمالات لایتغیر در شما موجود است؟ مگر شما عالم نیستید؟ می‌گوید: چرا علم شما هم تغیر دارد و یا نه؟ ثابت است. بدن شما ثابت است؟ نه، متغیر است. این ثابت و متغیر دو چیز و هر دو شما دو چیز هستید یا یکی؟ می‌گوید: یکی پس آنچه را، یکی دانستید اگر ما بگوییم ثابت و متغیر است می‌گویید: تناقض گویی است، چطور شد؟ می‌گوید: من چنین تناقضی را نمی‌گویم پس یک گونه حقیقتی پیدا کردیم که یک مرحله وجودش ثابت است، و مرحله دیگرش متغیر، پس «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» یک مرتبه وجود متغیر باشد و مرتبه دیگر وجود ثابت باشد و الخ.

وجود، جهت اتحاد کثیرین*

وبعد اثبات هذه المقدمة نقول: اینکه جهت اتحاد دو متحد وجود است، اصلی محکم است که کم کم با موارد آن آشنا می شویم، و همان گونه که بیان شد در ترکیب انضمامی هویت واحده درست نمی گردد و تشخیص و تعیین و وحدت با تألیف مزبور به دست نمی آید، و مثال ما در جسمانیة الحدوث بودن نفس بود که نفس «بالبدن» حادث است و نه «مع البدن» که مشاء می گویند. پس جهت اتحاد وجود است و ماهیات مثار کثرتند و اتحاد دو ماهیت معنا ندارد، ولی اتحاد وجودی غیر از اتحاد ماهوی است. ابتدا در خودمان نفس ناطقه را مطالعه کنیم. مقام روح وجود جمعی احدی دارد و یک حقیقت است. موطن تمام ملکات و علوم و معارف عرش است. بالاتر که می روید با انسان های کامل انس پیدا می کنید و خودتان در مسیر ایشان می افتید و می خواهید آن طوری شوید و به علم امام می رسید به «أرواحکم فی الأرواح»^۱ می بینید آنها حقایقی دیگر بالاتر از متعارف است، به قول بعضی از بزرگان: گفته های شرع همه رمز است. خداوند توفیق حلّ این رموز را مرحمت کند! «أرواحکم فی الأرواح» طوری در این کتاب خودش را نشان می دهد فوق آن معنای ساحل پیمایی و سطحی و ظاهری که افکار عامیانه می پندارند. بعدها سلطان بحث آن می آید، بعد کام انسان چه شیرین می شود و این حرف منطق و برهان است که انسان و امام، خلیفه الله می شود آن گاه می رسید به وجود احدی صمدی که از یک وجود احدی صمدی، اسمای حسنی بی نهایت انتزاع می شود. اسماء الله و صفات حسنی الهی به حسب مفهوم متعددند، اما به حسب وجود، وجود احدی دارند و وجود احدی بالاتر از وجود واحدی است: وجود واحدی تا اندازه ای با کثرت مأخوذ است،

* درس چهل و سوم: تاریخ ۶۷/۹/۲۷

۱. زیارت جامعه کبیره.

در احدی آن هم نیست. الآن دور می شویم فقط به عنوان تذکر و تنبّه بیان می شود که حقیقی که جامع شتات است و کثرات را جمع می کند و زیر پر می گیرد و یک هویت و واقعیت و شخصیت به همه ایشان می دهد و آنچه جهت وحدت بین کثیرین است، وجود است. این اصل را خیلی احتیاج داریم و الآن داریم عنوان می کنیم و بعد اثبات هذه المقدمة نقول: إن جهة الاتحاد في كل متحدین هو الوجود سواء كان الاتحاد أي الهو هو ممکن است به صورت توسع در تعبیر برای کثرت عددی، که اشیای منفصل از یکدیگرند، وحدتی آورده شود؛ چنانکه در تعبیر از یک قوم و یک فرقه و یک جمعیت و یک گله و یک رمه، وحدت و یک را می آوریم. بنابراینکه جهت اتحاد وجود باشد گاه این جهت بالذات است؛ مثل «الإنسان موجود» که در خارج انسان با وجود، یعنی وجود متعین کذابی متحد است، پس انسان یک حقیقت است و دو چیز نیست.

أو اتحاده بالحيوان. وقتی می فرمایید: «الإنسان حيوان» از ذاتیات انسان جوهر و جسم و نامی و حساس است همه این الفاظ را در کلمه حیوان جمع می کنیم و آن را جنس و مقوم انسان قرار می دهیم پس حیوان اتحاد ذاتی با انسان دارد.

أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض. اتحاد انسان با ابيض بالعرض است و وجود، جامع بین این دو است و گرنه انسان و ابيض با هم چه وجه اتحادی دارند. فإن جهة الاتحاد... بنابراین جهت اتحاد بین انسان و حیوان، وجود منسوب به هر دو است و جهة الاتحاد بین انسان و بین حیوان هو الوجود المنسوب إليهما وجود بالذات به هر دو تعلق دارد، و در ابتدا این وجود را به آن دو نسبت می دهیم و به تدریج که به وجود عینی خارجی می آییم به وجود واحد می رسیم و جهة الاتحاد بین الإنسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الأبيض بالعرض. ابيض لا بشرط بياض است. مفهوم بياض مفهوم مستقل و غیر قابل حمل است و برای اینکه قابل حمل شود آن را لا بشرط اخذ می کنیم، و در این صورت بر انسان صادق می آید، ولی انسان ذاتاً به وجود تحقق می یابد و بياض بالعرض موجود می شود. در هر صورت

وجود واحد باعث تحقق بیاض و انسان، که دال بر کثرت و تخالف و دوگانگی بود، گردید. اینجا تفرقه مفهومی انسان و ابیض روشن و آشکار است و وقتی وجود تدریجاً شدت پیدا کرد و قوت و صلابت و توحد یافت سعه وجودی و احاطه او بیشتر می شود و کم کم نحوه احدی بودن و معنای «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» بهتر به دل می نشیند، و هر چه معانی بهتر پیاده می شود به این نکته می رسد که آن ها رمز و معما بودند. پس آنها که گفتند: «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» مرادشان غیرمتناهی بودن وجود است و آنهایی که وحدت وجود می گفتند، همین یک خدا و به تعبیر قرآنی «الصمد» را می گفتند. هر چند هر کدام از عارف و فیلسوف اصطلاحات و تعبیرات گوناگون دارند؛ همه به این حقیقت و واقعیت، یعنی وحدت وجود و وحدت حق و وحدت واجب الوجود اشاره دارند. البته باید اصطلاح و حدود مردم را مراعات کرد؛ مثلاً در «مات زید» نحوی می گوید: فاعل است و او اصطلاحی برای خود دارد، ولی اگر کسی نداند می گوید این فاعل چه فاعلی بود که خود مقدمات مرگ را آماده کرده و مرده است، پس این فاعل در اصطلاح اهل ادب است نه معنای لغوی آن همچنین فاعل در فن فلسفه معنای بالاتر دارد. ما در براعت استهلال «الحمد لله فاعل کل محسوس و معقول»^۱، فاعل را، معطی الوجود به اصطلاح حکیم معنا کردیم. پس هر کسی برای خود اصطلاحی دارد. «وجهة الاتحاد بالعرض» وجود اولاً، به انسان نسبت دارد، بعد به ابیض منسوب است؛ چون که ابیض در کنف انسان باید تحقق پیدا کند، پس عرض به جوهر متحقق می شود و جوهر به وجود تحقق می یابد.

تأصل دو حقیقت در خارج ممکن نیست

فحينئذ لا شبهة... نحواً من الانتساب اگر دو چیز موجودند باید قطعاً گفت که این دو حقیقتاً دو چیزند و نمی توانند یک چیز باشند؛ زیرا دو چیز در کنار هم نمی توانند یک

هویت و حقیقت پیدا کنند. پس این اصل اتحاد، عجیب اصلی است. عده‌ای ظاهری از آیات و روایات را می‌خوانند و سؤال می‌کنند که نفس جسمانیة الحدوث است یعنی چه؟ به ایشان عرض کردم: مرحوم آخوند از مفسران و از روات است و شارح اصول کافی است و از حکما و فقهای بزرگ است. ایشان که اینها را بهتر از من و شما می‌داند. ابتداءً هم ممکن نیست آدم به ایشان بفهماند که دو چیز ممتاز از یکدیگر که «هذا روح» و «هذا بدن» چگونه یکی می‌شوند، علاوه آنکه روح شخصی و فردی چگونه قبل از تعلق به بدن این همه سرگردان بود، حالا قرعه به نام او درآمده که فلان جنین که در این زهدان منعقد شده از آن؛ این فرد باشد و او به این جنین تعلق بگیرد! باری، به این نحوه احادیث و قرآن را معنا کردن صحیح نیست. قرآن سرّ و اسرار دارد و دارای معنا و حقایق و بطون است و نباید آنها را با احوال اینجا قیاس کرد چگونه دو چیز ممتاز و جدای از یکدیگر «هذا روح» و «هذا بدن» و هیکل و جثه، پهلوی همدیگر قرار بگیرند و تلفیق و یک شخص واحد و هویت واحده شوند، در حالی که حق سبحانه فرمود: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ»^۱.

بل الوجود الواحد منسوب إليهما پس یک وجود واحد به آن «موجودین» مثل انسان و ابیض به گونه‌ای انتساب دارد «نحواً من الانتساب». انتساب فرع به اصل چگونه است؟ فرع از اصل بریده و جدا نیست، بلکه به وی منسوب می‌باشد. بحث ما مثلاً درباره چشم زید است آیا زید جدای از چشم است و چشم جدای از زید است؟ چشم و قوه باصره جزء زید است، بحث ما درباره چشم زید است پس زید کدام است؟ یا شاخه درخت و تنه و پوست درخت با درخت چگونه جدایی دارد؟ اگر اینها درخت نیستند پس درخت چیست؟ پس آنها را از او می‌گیریم و به او نسبت می‌دهیم. اکنون اگر شما تعبیر دیگر دارید بفرمایید. قامت الفاظ در بیان معانی کوتاه است و با ۲۸ حرف چگونه این معانی را القا کنیم؟ چگونه آنها را بیافیم و نساجی کنیم تا به

خوبی معانی را گویا باشند؟ شیخ شبستری فرمود:

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

و یا فرمودند:

ما که از لفظ خود در تنگناییم چرا یک تنگه‌ای بر وی فزاییم

شعر نگفته در تنگنا هستیم تازه شعر هم بگوییم یک تنگنای دیگر بر آن بیفزاییم. فلا محالة أحدهما أو كلاهما انتزاعي و جهة الاتحاد امر حقيقي، جهة الاتحاد وجود است. اکنون معلوم شد که وجود حقیقی است و احدهما یا كلاهما انتزاعي. احدهما انتزاعي کیست؟ وجود در «انسان موجود است» حقیقی است و انسان انتزاعي می‌باشد. در «الإنسان أبيض» كلاهما انتزاعي است. انسان و ابيض هر دو انتزاعي اند و وجود جهت اتحاد آن دو است.

فالاتحاد بين الماهيات والوجود إما بأن یکون. تعبیر چه قدر شیرین است. اینجا جای کثرت و جمع آوردن ماهیات هست؛ اما جای جمع آوردن وجود نیست. اگر وجود است می‌گوییم به لحاظ ماهیات و مظاهر کثرات هست إما بأن یکون الوجود انتزاعياً اعتبارياً وجود را انتزاعي و اعتباری بدانند کما اینکه سید سند و دوانی دانستند و الماهيات أمور حقيقية كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف والشهود؛ کسانی که از طریق کشف و شهود بیرون هستند ماهیات را امور اعتباری دانستند، در حالی که علاوه بر برهان وجدان هم همراه است که وجود منشأ آثار و اصل همه، و این از بدیهیات و فطریات و اولیات است، ولی آقایان بحث را روی کثرت ماهیات آوردند و علت آن، شبهاتی بود که باعث قول به اصالت ماهیت شد، در حالی که شبهات هیچ یک ریشه و اساس ندارد و عمده آنها قاعده فرعیت بود که نتوانستند از آن پاسخ بگویند. این شبهه نیز از شبهه‌های مستحدث متأخرین است. علاوه بر این بعضی از حضرات متکلمین هم بر آنها دمیدند که اگر ما بگوییم یک حقیقت و یک واقعیت موجود است ممکن و واجب هر دو یک سنخ می‌شوند. اگر به ایشان بگویند

علم خدا به جزئیات چطور است؟ یک عده گفتند: علی سبیل الکلیات است عده‌ای دیگر گفتند: خداوند به اینها علم ندارد، بلکه عکس اینها در عرش است و خدا به عکس آنها علم دارد و سخنانی و چیزهایی گفتند که جناب شیخ در اشارات لاجش گرفته و حرف‌هایشان را که نقل کرده و گفته است: «فهولاء هولاء»^۱ یعنی ایشان عوامند عوام علما و علمای عوام. اینها که حرف‌های علمی نیست. یا بیاید و خیلی مقدس مآبی کنید و بگویید: ما چه می‌دانیم مگر ما به همه چیزها آگاهی پیدا کردیم. و از این حرف‌ها و فرمایش‌ها. الکلام بجر الکلام.

تأصل وجود و حصص وجودی

وإما بأن تكون الماهیات... ونوعاً بسيطاً لا جنس له ولا فصل له، که در فصل ۶ گذشت ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص.^۲ خود وجود عینی خارجی دارای کلیت و جزئیت نیست. اینها همه مربوط به ماهیات و کلیات است که در وعای ذهن قرار دارد و معقولات ثانیه هستند بل التعدد والتمیز له من قبل ذاته، منتها تفصیلی که دادیم یک وقت از ناحیه خود او مثل واجب (تعالی) و مراتبش، یعنی عقول و نفوس تمییز است و یا کثرت را به حساب موضوعات بگذاریم. اصطلاحاً به آنها شکن و شوون و حیثیات و مظاهر و تجلیات و اشراقات گفتیم. لا بأمر خارج إلا أنه

۱. شرح اشارات، ج ۳، نمط ۵، فصل ۱۲، ص ۱۲۹.

۲. بعضی از دوستان شیبه عبارت دبروز «إن كان» را در اشارات شیخ زحمت کشیدند و پیدا کردند، متها کتابشان فصل بندی متعارف اشارات نبود زحمت کشیده ایشان را فردا به عرض می‌رسانم. یک یادداشت به وقتش خیلی کار می‌رسد. سفارشی در «آداب المتعلمین» چاپ شده در حاشیه جامع المقدمات به جای حدیث مزبور، چنین آمده است: «ما حفظ قرء، وما كتب قرء» فرمودند که، «العلم صید والكتابة قید» علم شکار وحشی است یادداشت برای پای بند کردن است. به خصوص اگر اهل برنامه باشید و مثل بنده آشفته نباشید روی ترتیب حروف تهجی مطالب مهم را دسته بندی کنید. لوح محفوظ من پشت کتاب‌ها و اول صفحه‌ها هست، ولی این آشفستگی خوب نیست.

مشترك بين جميع الماهيات. اشتراك مفهومی روشن است، خارج وجود هم منشأ آثار و دارای سریان در همه ذوات است، و حصص گوناگون وجود نیز روشن است؛ یعنی حصص مفهومی، و همان حصه به معنای مفهومی، که به «والحصه الكلبي مقیداً یجیء» در سخن حاجی رضی الله عنه تعبیر شده، نیز صادق هستند، ولی این حصص به چه لحاظ صادقند؟ صدق آنها به لحاظ متزعم منه و واقعش است که اشتراك و سریان دارد: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۱، ﴿هُوَ مَعَكُمْ﴾^۲، ﴿وَ فِي أَنْفُسِكُمْ﴾^۳، ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾^۴، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^۵. از این حقیقت چه تعبیر کنیم؟ این تعبیرات که اوست و لیس الا مشترك مفهومی معلوم است و کثرات مفهومی و الوان و اشباح نباید وحدت را از بین ببرند و برای اهلش هم مزاحم نیستند؛ زیرا آنها وحدت را در کثرت می بینند و کثرت را در وحدت. خیلی به تعبیر دورا دور که آفتاب می تابد و پنجره هم دارای شیشه های به اشکال و الوان مختلف می باشد و این نور متشکل به اشکال و متلون به الوان می شود. اگر آن طرف را نگاه کنید یک نور است و اگر به این طرف، یعنی به صحن خانه نگاه کنید نورهای متعدد به اشکال و الوان مختلف است. عارف جامی این معنا را این طور به نظم در آورده است:

اعیان همه شیشه های گوناگون بود تا باید در او پرتو خورشید وجود
 هر شیشه که سرخ بود یا سبز و کبود خورشید در او به آنچه او بود نمود
 البته آنها به آن صور علمی اشیاء، «اعیان ثابته» می گویند و به اعیان خارجی که
 مظاهر آنهاست هم «اعیان» می گویند و عبارت، تاب هر دو وجه را دارد، و می تواند هر

۱. حدید (۵۷) آیه ۳.

۲. همان، آیه ۴.

۳. ذاریات (۵۱) آیه ۲۱.

۴. زخرف (۴۳) آیه ۸۴.

۵. ملک (۶۷) آیه ۱۴.

دو وجه هم مراد باشد... علیها لاتحاده معها به حسب خارج و واقعیتش فإن الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود برای اینکه خودش هم وجود است و هم موجود، اما در ماهیات «معنى الوجود فيه» به این معناست که از ناحیه غیر موجود می شود و او دارای دو چیز است و آنها عبارت بودند از: «من ذاته و من غيره» که واجب بالغير بوده و بسیط نیست و مرکب است فهو من حيث أنه منشأ لانتزاع الموجودية هو الوجود خود و وجود موجود است و من حيث... الماهیات هو الوجود به لحاظ منشأیت انتزاع وجود و موجودیت ماهیات «هو الوجود» و به آن لحاظ «هو الموجود».

توجیه اینکه چرا آخوند به خاصه خارجی و ذهنی اطلاق مفهوم کرده است؟

فکل من مفهومی الوجود أي الانتزاعي والحقيقي. یکی وجود مفهومی و دیگری وجودی که از آن وجود عینی حقیقی لحاظ می شود. حواشی در این نسخ خطی موجود است که نشان می دهد که آقایان در زحمت افتادند: بعضی گفتند: این عبارت درست نیست سهو و طغیان قلم است. بعضی فرمودند: تغلیب مفهوم بر عین خارجی کرده است. به هر حال راجع به این عبارت فرمایش دارند چرا؟ چون که شما فرمودید: «فهو من حيث أنه منشأ لانتزاع الموجودية هو الموجود و من حيث أنه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع و به يحصل موجودية الماهیات هو الوجود». یکی وجود است یکی موجود و دوباره که دارید می شکافید و باز می کنید می فرمایید: «فکل من مفهومی الوجود أي الانتزاعي والحقيقي». مفهوم را در انتزاعی به کار بردید بر روی چشم، اما چرا لفظ مفهوم را در وجود حقیقی، دوباره آوردید؟ اگر بنا شد مفهوم انتزاعی باشد وجود حقیقی خارجی مفهوم نیست، پس اینجا چرا می فرمایید: «کُلُّ من مفهومی الوجود»؟ این عبارت آقایان را به زحمت انداخته است: بعضی ها فرمودند: به تغلیب است؛ چون انتزاعی مفهوم است و این تعبیر را غلبه بر حقیقی داده است و به تغلیب گفت دو مفهوم، وگرنه یک مفهوم است و آن دیگری خارج می باشد. در برخی از

کلمات تعبيرات گوناگون وجود دارد. لذا شما می‌توانید این مفهوم را مفهوم اصطلاحی منطقی ندانید؛ زیرا اگر مفهوم اصطلاحی منطقی باشد جای آن در ذهن است و توجیه به اشتباه کتاب و سهو قلم و یا تغلیب جانب مفهوم بر معنای حقیقی و خارج جای دارد؛ اما اگر مفهوم را به همین معنای متعارفی که در السنه است به کار ببریم؛ یعنی آنچه می‌گویند: مفهومش چیست یعنی معنایش چیست، پس در این صورت «مفهومی الوجود»، یعنی «معنی الوجود» و این زحمتی ندارد؛ نه تغلیب می‌خواهد و نه عبارت عوض شده است. پس «مفهوم» را به معنای «معنی» می‌گیریم فکل من مفهومی الوجود أي الحقیقی والانتزاعی مشترك بين الماهیات که التفات فرمودید انتزاعی چگونه به لحاظ حصص مشترک است و حقیقی چگونه به لحاظ سریان مشترک است إلا أن الانتزاعی در وعای ذهن است و معقولات ثانیه بر او طاری می‌شود.



تنها کلی سعی در وجود خارجی می‌آید

يعرض له الكلية والعموم، لكونه أمراً عقلياً من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والإمكان العام وأشباهها که عارض او می‌شوند بخلاف الحقیقی وجود خارجی، کلی و جزئی نمی‌شود، و اطلاق کلیت و جزئیت، که از عوارض ذهنی‌اند، بر آنها نمی‌شود، اما کلی سعی مطلبی دیگر است. پس اگر در جایی بر خارج وجود، اطلاق جزئی شده به معنای تعیین و تشخیص در این موطن است و یا اگر به آن کلی گفته شده است به معنای کلی سعی می‌باشد؛ یعنی اهل فن اگر چنین اطلاقاتی کردند باید متوجه اطلاق و وجه آن بود و انگشت اعتراض بلند نکرد. به قول مرحوم حاجی حریف مردم را فهمیدن هنر است نه مبادرت به رد نمودن. بخلاف الحقیقی، لأنه محض التحقق العینی و صرف التشخص والتعین من دون حاجة مخصص ومعیّن مخصص صنفی و نوعی و فصول و عوارض نمی‌خواهد بل بانضمامه إلى كل ماهية بنحو من التعبير.

اگر بخواهی مته به خشخاش بگذاری چه می‌گویی؟ این انضمام چگونه انضمامی است؟ پیدا است که حرف کجایی است. اگر بخواهید سر به سر الفاظ بگذارید متوجه خواهید شد که انسان برای بیان واقع در خیلی از موارد لفظ ندارد. ... والابهام والکمون کمون عبارت دیگر ابهام است فالوجود الحقیقی ظاهر بذاته بجمیع أنحاء الظهور؛ یعنی ظهورات گوناگون اعم از ذهنی و خارجی و عوالم گوناگون و مظهر لغیره حالا مادر آن فصول گذشته راجع به اوایل فصل هفتم گفتیم که برای وجود سببی نیست «لا سبب به، عنه، فیه و له» شبیه همان معانی را اینجا می‌توانیم پیاده کنیم و هم می‌توانیم مقداری توسعه در تعبیر بدهیم و به تظهر الماهیات وله و معه و فیه و منه این ظروف متعلق به یظهر هستند مفعول به واسطه یظهر هستند «به تظهر الماهیات» چون او فاعل است «وله»، یعنی «تظهر الماهیات لأجله»، و او غایة الغایات است «معه» که او معیت قیومیه دارد: «وَهُوَ مَعَكُمْ» معیت قیومیه است «وفیه» را، با توسعه در تعبیر به عنوان موضوع معنا کنید. اگر بر صادر نخستین هیولای اولی گفتیم نه هیولای اولای فلسفی به معنی «رق منشور» همه موجودات مراد باشد، زیرا هیولی معانی گوناگون دارد و الفاظ برای معانی اعم وضع شده‌اند. اگر الفاظ لغوی در حکمت به معنای اعم از آن استعمال می‌شود الفاظ حکمت مشاء هم در حکمت متعالیه و عرفان به معنای اعم از آنها استعمال می‌شود. هیولای موجود در شرح اشارات خیلی محدود و مربوط به عالم طبیعت و کون و فساد بود و در این کتاب به زبان حضرات اهل عرفان، هیولا به معنای گوناگون استعمال می‌شود؛ یعنی هیولا به صادر نخستین و مقام واحدیت که جامع اسمای الهی است، گفته می‌شود؛ چون جامع و اصل همه است. در الفاظ طبیعت و حرکت هم چنین می‌باشد. در کتب کلامی و مشاء حرکت را به معنای متعارف و مأنوس همه، یعنی حرکت زمانی و حرکت نقله‌ای و انتقالی معنا می‌کنند، ولی با حرکت جوهری انس نداریم. گرچه باز حرکت جوهری مربوط به جوهر است و اگر بالاتر بیاییم و حرکت را به ضرب من البیان در ماورای طبیعت بیاوریم. حرکت مراد

در آیه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» را «حرکت حبیبه» می‌گوییم که در حدیث قدسی فرمود: «فَأَجَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ»^۱ نه اینکه تا لفظ حرکت را شنیدیم دنبال استعداد و تکامل و ماده و صورت و کون و فساد برویم. پس الفاظ به اشتراک لفظی در معانی گوناگون مشترکند. «فیه» به لحاظ موضوع و یا داخل فی الاشیاء و «منه» که از ناحیه «ما منه» است. پس مراد ماده است و در آنجا فرمودید: «ما منه» به ماده بر می‌گردد، در اینجا هم راه دارد منتها باید متوجه لفظ بود. آنهایی که آنجا گفتیم اینجا هم راه دارد. این جور ما یادداشت کردیم «لك أن تقول» «به» سبب «له» غایت «معه» اضافه اشراقیه «فیه» موضوع «منه» ماده، منتها موضوع ماده را باید توجه داشت.

سپه‌روی و فقر ذاتی ممکنات

ولولا ظهوره، یعنی ظهور وجود فی ذوات الأکوان به اصطلاح عرفانی در عرفان ما سوی الله را «اکوان» می‌گویند و کون در فلسفه مشاء گاهی در مقابل فساد است و گاهی به طور مطلق مساوق وجود است؛ چنانکه در ادبیات درباره متعلق ظرف مستقر گفتیم:

افعال عموم نزد ارباب عقول

کون است و وجود است و ثبوت است و حصول پس «زید فی الدار» ای کائن فی الدار و حاصل فی الدار، و ثابت فی الدار، موجود فی الدار. پس کون را مساوق وجود گرفتیم. اما عرفا به ما سوی الله «کون» می‌گویند، البته معنای کثرت در کون نهفته است به همین جهت بر حق سبحانه اطلاق نمی‌شود؛ زیرا در جمع کون اکوان می‌گویند، پس کون به معنای وجود محض نیست از این رو، این اعتراض صحیح نیست کون مگر وجود نیست، پس چرا بر خداوند اطلاق نشود؟

۱. جامع الاسرار، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، انجمن ایرانشناسی فرانسه، انتشارات علمی و فرهنگی.

اما اصطلاح باید حفظ شود. مراد از کون وجود مع الکثرة و مع التعین است لذا بر عقل اول تا آخر موجودات کون اطلاق می شود. پس دعوا بر سر لغت نشود که چرا بر حق سبحانه کون اطلاق نمی شود. این اکون یعنی این وجودات ممکنه، و لذا اشیاء ذوات الاکوان می شوند. ذوات به معنای ماهیات است پس ماهیات الاکوان هستند. و اظهاره بنفسه بالذات وجود خودش خود را اظهار می کند و ماهیات و ذوات را بالعرض و لها یعنی آن ذوات را بالعرض، لما کانت «لما» جواب «لولا» است، ظاهره موجوده بوجه من الوجوه، بل کانت... ضمیر در «کانت» به ذوات برگردد. یطرء علیها وجود طاری می شود بر این ذوات من غیرها از ناحیه نور وجود فیهی فی حدود... ماهیت و ذوات آنها من حیث هی هی بدون وجود و در متن واقع هالک و معدومند
کما قيل في الفارسي:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم
دو عالم، یعنی عالم خارج و عالم ذهن و عالم دنیا و آخرت. خلاصه سیه رویی امکانی از همه عوالم دور، و فقر و نداری هیچ وقت از اینها گرفته نمی شود. خواهد آمد که امکان ذاتی علت افتقار و احتیاج ممکن به علتش است نه اینکه علت آن حدوثش باشد. پس آنها که در کتب کلامی نظیر شرح تجرید گفتند علت افتقار حدوث است و اکنون که شیء حادث شد نیازی به علت ندارد صحیح نیست و لذا مرحوم خواجه و علامه و نیز در این کتابها می خوانید و حق هم همین است که شیء ایجاد شده علت مبقیه نیز می خواهد و گرنه دوباره به کتم عدم باز می گردد، علاوه آنکه خدای تعالی فرمود: ﴿بَيِّدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. پس اگر ملکوت اشیاء در دست حق سبحانه نباشد، آنها در کتم عدم خواهند بود. شعر مزبور ترجمه: لقوله عليه السلام: الْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ. در دو عالم امکان فقر و گدایی و سیه رویی از آن ممکن است، و به واسطه وجود سفید روی می شوند؛ زیرا گفتند:

«الغناء بياض الوجه؛ بی نیازی سپید رویی است». پس وجود به آنها آبرو و

سپیدروبی داده است فظهور الوجود بذاته فی کل مرتبة من الأکوان وتنزله إلی کل شأن. تنزل، یعنی ظلال و اشعه و مجالی و مظاهر، و الا تنزل حقایق راه ندارد، تنزل از کجا به کجا! مراد تنزل مکانی و زمانی نیست، زیرا وقتی ما در عالم طبیعتیم یک سنگ و بادکنک از بالا به پایین می آید و لذا می گوییم: «تنزل». این گونه تنزل در حقیقت وجود راه ندارد، بلکه تعبیر «تنزله إلی کل شأن»، یعنی تنزل به ظلال درست است لذا خدای فرمود: ﴿أَلَمْ تَرَ إلی رَبِّكَ کَیْفَ مَدَّ الظُّلَّ﴾. ^۱ بحث آن در متن کتاب از فص یوسفی فصوص الحکم خواهد آمد. ^۲ آنها هم پیرامون ﴿أَلَمْ تَرَ إلی رَبِّكَ کَیْفَ مَدَّ الظُّلَّ﴾ گفتند که اگر تنزل به ظل شد از حقیقت چیزی کاسته نمی شود، بلکه ﴿یُدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إلی الْأَرْضِ ثُمَّ یَعْرُجُ إِلَیْهِ﴾. ^۳ در تنزل چیزی از او کاسته نمی شود و در برگشت نیز چیزی بر او اضافه نمی گردد و ظل، خیلی تعبیر خوبی از این حقیقت است. پس نه اینکه وقتی ظل از ذی ظل پدید می آید چیزی از او کاسته می شود و نه اینکه در برگشت به ذو ظل چیزی اضافه می شود، باید در تعبیرات اظلال و اشعه به جهات و نکته سنجی های ادبی آن توجه داشت. گاهی در مراجعه به مآخذ و کتب و تفسیر و روایات، روایتی اصیل در این باب پیدا می شود که محکم همه متشابهات است.

مراد از ظهور وجودات تجافی نیست*

فظهور الوجود بذاته فی کل مرتبة من الأکوان... کون به اصطلاح عرفا ما سوی الله است و هر مرتبه ای از ما سوی الله حکمی دارد. مرحوم حاجی در الهیات منظومه ^۴ فرمود:

۱. فرقان (۲۵) آیه ۴۵.

۲. چنانکه در فص شیشی نیز از آن بحث شده است.

۳. سجده (۳۲) آیه ۵.

* درس چهل و چهارم: تاریخ ۶۷/۹/۲۸

۴. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۳، ص ۶۰۷

عناية و قلم و لوح قضا و قدر سجل کون یرتضی

هر کدام از این‌ها مرتبه‌ای از کون می‌باشد. در معنای تنزل نیز گفته شد که مراد از تنزل، ظل است و در ظل و تنزل و نیز در رجوع کاستی و زیادی پیش نمی‌آید. الی کل شأن من الشؤون یوجب ظهور مرتبه من مراتب الممكنات و عین من الأعیان الثابته. در واقع عبارت این طور بود: «ظهور مرتبه و ظهور عین من الأعیان الثابته»، به صورت حذف و ایصال ادبی چنانکه در مطول آمده است. چنین می‌شود: هیچ وقت اعیان ثابته در خارج تحقق پیدا نمی‌کنند، زیرا که اعیان ثابته، صور علمیه و ماهیاتند. به صور علمیه در موطن ذات «اعیان ثابته» گفته می‌شود و به آن در ذهن انسان «ماهیات». مراد از عین ثابت، در مقابل وجود نیست، به اینکه چیزی نه معدوم و نه موجود باشد، چنانکه عده‌ای از معتزله گفتند بلکه اعیان ثابته برای احتراز از اعیان خارجی است. پس برای اختصاص و فهماندن اینکه بحث در مورد صور علمی است و نه خارجی، جعل اصطلاح و اضافه قید صورت گرفته است. پس صور علمی در خارج مظاهر پیدا می‌کنند و معنا ندارد این صور به خارج بیایند؛ چنانکه صورت بنا در ذهن مهندس به خارج نمی‌آید. پس اگر گویند: آن بنا را ساخت، مراد آن نیست که خود آن بنا به خارج آمد، بلکه آن صورت الگوی خارج شده است و خارج بر طبق آن صورت ذهنی ساخته گردیده است. پس «ظهور عین من الأعیان الثابته» به این معنا می‌باشد و گرنه تعجافی در دار هستی محال است؛ نه صورت ذهنی خارجی می‌شود و نه خارجی من حیث هو خارجی ذهنی و کلماتی که مراتب النزول اکثر و عن منبع الوجود أبعد، کان ظهور الأعدام... این اعدام حدود اشیاء است. وقتی حدود اضافه شود این صورت از آن کلیت و سعه و فعلیت خویش می‌افتد. قبلاً بیان شد که تعلقات شیء را محدود می‌کند و سبب ظلمت و تیرگی می‌شود. اگر می‌خواهی از این تعلقات طهارت پیدا کنی و پاکیزه شوی، خودت را از اینها برکنار کن. در این صورت به عالم وحدت و سطوت و نور می‌پیوندی و

همین که تجمع حواس پیدا کردی و دنیا را از دلت دور کردی و دفتر دل را پیراستی که به قول جناب حاجی سبزواری:

دفتر حق است دل، به حق بنگارش نیست روا پر نقوش باطله باشد.
بعد از اینکه برکنار شدی و خویش را تطهیر کردی و شستشو دادی، خودت را وسیع می‌بینی، برای اینکه به آن سو، یعنی به مبدأ نزدیک‌تر شدی و آثار ذهن و قلم و فعل و عبادات این گونه اشخاص نور نیست و روحانیت و معنویت خاص دیگری پیدا می‌کند. این از باب تمثیل بود. باری، هر چه قیود و حدود بیشتر شد آثار وجود بر اثر این پراکندگی و اعدام و ظلمات و تعلقات کمتر می‌شود و هر چه اینها ریشه کن شود وسعت بیشتر می‌شود. در سلسله طولی وجود نیز همین طور است. کان ظهور الأعدام... بصیغ الأکوان اکثر. «اکثر» خبر «کان» است و اضافه در «بصور المجالی» بیانیه؛ یعنی مجالی که صورند، هر چه وجود از منبع خود دورتر می‌شود، و تنزل می‌کند رنگ‌های بیشتری می‌گیرد آن گاه رنگ ماهیت لوح و قلم و عقل و ملک و فلک و کثرات را، که اکوانند، می‌گیرند پس از مرتبه و جوبی و جوب بالذات و از مرتبه و جوب صمدی و واجب حقانی به درآمدن همان، و مهر «کل ممکن زوج ترکیبی» بر آنها خوردن همان. در نسخ مطبوع و «الصباغة» آمده و «انصبأغه» هم خوب است.
فکل برزة من البرزات هر یک پاره ظهور، برزة، یعنی قطعه، یوجب تنزلاً عن مرتبه الکمال همین طور با پیدایش این کثرات تنزل از کمال پیش می‌آید و تواضعاً عن غاية الرفعة، یعنی افتاده می‌شود. وضع مقابل شریف است و تواضع، یعنی افتادن و لذا تواضع همان فروتنی و افتادگی است
افتادگی آموز اگر طالب فیضی هرگز نخورد آب زمینی که بلند است متکبر را تشبیه کردند به زمین بلند. از آن قوّة الوجود و از آن مراحل می‌افتد و پایین می‌آید. همچنین هر چه تنزلاتش بیشتر شود از این معدن سطوت و قوت و قدرت و استیلا و دیگر آثار وجودی کاسته می‌شود و تواضع پیدا می‌کند و پایین می‌آید.

خاکی ها خدایی ها را نمی فهمند.

وكل مرتبة من المراتب يكون التنزل والخفاء فيها أكثر، كان ظهورها على المدارك الضعيفة أشد؛ هر چه که از آن طرف بالا می روید نورانیت بیشتر و هر چه از این طرف پایین می آید ضعف و ظلمتش بیشتر می گردد. لذا مدارک ضعیف این طرفی را خوب ادراک می کنند به طوری که إخلال در ارض پیدا می کنند و از ماده به در نمی روند. خاکی شده به کلی چشم و گوشش را ماده گرفته است. حسی ها را خوب ادراک می کنند، ولی مجردات را نمی توانند ادراک کنند. به قول آقایان: کسی مجرد را ادراک می کند که خودش مجرد باشد. نفس ناطقه که خودش کلیات را ادراک می کند، مجرد است و بحثش را به طور مستوفی در پیش داریم

رو مجرد شو مجرد را ببین دیدن هر چیز را شرط است این

هر چه باید ادراک شود باید تجرید شود و دیدن مجرد با تعلق جمع نمی شود. اگر فکر پراکنده باشد به قول قدیمی ها: شتر با بار هم از پیش چشمش عبور کند، از او سؤال کنید می گوید: من ندیدم. اگر در عالم محسوس، تجرد و تجمع حواس نباشد چنین می شود، پس در تعقل و عالم معقول چه می پندارید! مگر ممکن است که با پراکندگی، ادراک کرد! الان این اصل و حرف را به دست آوردیم که وقتی وجود به این طرف نزول پیدا می کند، تیره و محدود و آثار و نورانیتش کاسته می شود و از این طرف هر چه بالا می رویم عروج و ظهور و وضوح و وسعت پیدا می کند و هكذا. لذا وقتی روایات درباره ایام الله سخن گفتند مراد آنها از «یوم» ظهور است و این یوم اینجا هم یک مرتبه ای از ظهور است و لیل ظلمت و خفا و تاریکی است. همین یوم الله، لیلۃ القدر است؛ مثلاً حضرت صادق علیه السلام درباره حضرت صدیقه علیها السلام فرمود: جدّه من لیلۃ القدر است. ^۱ انسان کامل هم یوم الله است هم لیلۃ القدر. این حرف را بشکافید، یومش را به لحاظ مقامات عروجی و فزاد و صدر و

۱. تفسیر فزاد کوفی، ص ۲۱۸، (ط نجف) به نقل از: هزار و یک نکتہ، ص ۵۵۹ (چاپ ۲).

عقل و سر و باطن ببرید و لیل را به لحاظ مراتب نزولی در نظر بگیرید فرمودند: «نحن آیام الله». ایشان، هم ایام الله است و هم لیالی قدر. هستند پس یک شخص دارای مراتب گوناگون است

تو خود یک شخصی و چندین هزاری دلیل از خویش روشن تر نداری چندین هزار با مدّ طولانی، که از عرش تا فرش همه را در برگیری. وی ممکن است به حسب مقامات از مرحله‌ای از خود خبر بدهد بار دیگر از مقامی بالاتر خبر دهد؛ مثلاً بگوید: من جبر نیلم آن گاه بگوید: من لوح و قلمم. و البته لوح و قلم مراتب وجودند و انسان اعتلای وجودی می‌یابد و با این مراتب، اتحاد پیدا می‌کند. به طور اشاره صحبت این است که *والحال بعکس ما ذکر علی المدارک القویة*. مدارک قویه آنجایی‌ها را خوب می‌فهمند. مرحوم فیض در وافی فرمود: معجزات فعلی برای عوام است، زیرا چشمش می‌بیند که درخت را دو نیمه کرد و زمین را شکافت و نظیر آن؛ ولی خواص، معجزات فعلی را نمی‌خواهند، بلکه خواص، علم و قرآن و روایات می‌خواهند و خلاصه خواص، حرف می‌خواهند. این فرمایش را پیش از ایشان جناب خواجه در شرح اشارات فرمود که، «الخواص للقولیة أطوع». قرآن را می‌بینید. این دهان چه دهانی است!

دهن آن است که تو داری که چه شیرین سخن است

منبع آب حیات است و به نام دهن است این را می‌گویند «دهان». علت اینکه «والعوام للفعلیة أطوع»، زیرا ایشان ادراکات عقلی ندارند تا بفهمند و ببینند. ادراکات نور قوی برای عقول قوی و نور ضعیف برای خاکیان و ضعف است کمراتب أنوار الشمس بالقیاس إلى أعین الخفافیش و غیرها. اگر شب پره دشمن آفتاب است به وی زبانی ندارد.

شب پره گر نور آفتاب نخواهد رونق بازار آفتاب نکاهد

بعضی‌ها هم شب پره چشمند؛ چشم ظاهر و باطنشان شب پره است. نمی‌توانند

نور آفتاب را ببینند. به قول سعدی:

گر نبیند به روز شب پره چشم
چشمه آفتاب را چه زیان؟

چشم بصیرت هم این طور است. بعضی ها در ماهیات و این گونه امور خیلی زیرکند، اما وقتی می خواهد به سوی عالم اله قدم بردارند، نه تنها توانا نیستند، بلکه اعتقادات آن سویی خود را نیز در قالب این سویی با تمام جهات می آورند، و باز با هزاران اما و اگر. و لهذا يكون إدراك الأجسام التي هي غاية نقصان الوجود أسهل على الناس. شما خود اشخاصی و انسان هایی را می بینید که کودک هستند و لذا اگر برای ایشان قصه موش و گربه عبید زاکانی را بگویید خیلی خوش می فهمند لذا وقت این نیست که بخواهید مطالب عقليه را بگویید. همین جور پله پله بالا می آید و به جایی می رسد که برای خودش جسارت می داند که بخواهد دست به هر کتابی دراز کند و هر حرفی را بشنود و هر جایی بوده باشد، بلکه اکنون انسانی عقلانی می شود مقامش بالا می آید از این رو روی حساب مراتب انسان ها، قرآن کریم حقایق را به صور محسوسات تمثیل کرده، و این تشبیه معقول به محسوس است. ابوطالب مکی در قوت القلوب مثال می زند و می فرماید: ما می خواهیم مقصود خودمان را به شتر عصارى و گاو شخم زن و شیار کن برسانیم که شما زمین را، از این طرف از اینجا تا آنجا باید مستقیم بروی و نباید از آن سمت بروی. من می خواهم زمین را شخم کنم شیار کنم این را که نمی توان به گوش گاو تلقین کند و بخواند و باید با یوغ و ریسمان و اشاره، کم کم مقاصد خودش را به اوضاع کذایی در آن حیوان پیاده کند.

بعد از اینکه این تمثیل را کرد فرمود: آن قدر جان بالا و روح قوی است و ظرف حقایق نظام هستی می باشد و آن قدر عظمت و جودی دارد و آن قدر امثال ماها دوریم و دوریم که اگر واقع را بشکافیم ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾؛^۱ اگر نوابغ و یک مردها و یک فن های فنان در فنون مختلف، این نوابغ دهر را در یک جا جمع

کنیم و جناب خاتم در میان ایشان خودش را بشناساند و به حرف بیابد این نوابغ همه اعتراف می‌کنند که، ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾. امیین، یعنی نوابغ و فحول و بزرگان. آن قدر او عظیم است که نوابغ اعتراف می‌کنند که «هو الذی». اوست عالم و دانا ما که هستیم! ﴿وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ درباره ما صادق است. غرض ابوطالب مکی می‌گوید: رسول الله به اشارات و تمثیل و حکایات و تنزیل و این گونه امور، حقایق را پیاده می‌کرد و به مردم می‌فهماند و حقایق اوسع از این گونه تعبیرات است. این گونه تعبیرات ظل آنها هستند نه اینکه اینجا را اصل قرار دهیم و حقایق بالا را در قالب اینها به هو هو بیاوریم، زیرا کاری جاهلانه است. باید اینها را الگو و معیار و دستاویز و تمثیل و نمونه‌ای ظلی برای رسیدن به آن بالا قرار دهیم و این، کار عقلاست و لهذا يكون إدراك الأجسام التي.... مراد عقول نفوس و عالم مثال است. صعودی از این طرف مشکل تر است باز بحشش می‌آید باز نزولی مقداری آسان تر است. التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية لا أشد منها از این مفارقات في الوجود والنورية إلا باريها ومبدعها. که از وجود صمدی تنزل پیدا کنیم و در وجود، و شدیدتر از وی موجودی نیست «وهو» یعنی آن مبدع و باری، «بارئ» از بره است. در باری و مبدع لطایفی نهفته است به وقتش که رسیدیم بیان می‌کنیم وهو نور الأنوار و وجود الوجودات، حيث أن قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة، یعنی شدة ومدة وعدة، مدت آن غیر متناهی است؛ یعنی امتداد زمانی برای آن نمی‌توان تصور کرد به گونه‌ای که آن امتداد، ولو به توان میلیاردها باشد، بیانگر مدت آن باشد، چنانکه عدد افعال و قوای آن نیز به عدد و احصا در نمی‌آید؛ زیرا این وجود صمدی است و لشدة وجوده وظهوره لا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأتھام.... در جوامع روایی اوھام به معنای عقول آورده شده و در باب توحید وافی چنین آمده است: «باب في نفي أوھام القلوب». «اوھام» روایی با «وھم» به اصطلاح فلسفی تفاوت دارد. و تنبو منه العقول؛ عقول پهلوی نهی می‌کنند. در حدیث شریف اصول کافی بنده خدای ساده‌ای خدمت حضرت امام

صادق علیه السلام می رسد. بر خورد ائمه علیهم السلام با مردم در روایات حیرت آور است. خلق کریم و انسانیت و کمال و جودى آنها به نحوى است که ایشان را محروم نمى کنند بر خلاف سیره ما، که در پاسخ مردم مى گوئیم حالا وقت نشده و صبر لازم دارد و اکنون این را نمى توانی این را نمى توانی بفهمی. گر چه ائمه علیهم السلام نیز گاه گاهى به سائل مى گویند: صبر کن. ولى غالباً به گونه اى سخن مى گویند که هم او و هم دیگران بفهمند در هر صورت این شخص آدم پر مدعاى است و مى خواهد خدا را ببیند. آقا فرمود: چشمت را به این آفتاب بدوز، آیا بر آن توانایی و یا طاقت آن را نداری و چشمت مى شکند؟ «یتجافی»، یعنی چشم پهلو نهی مى کند. شمس شعله اى و شعبه اى از شعبات نور و جلوه اى و جذبه اى و اخگرى از آن حقیقت است، تا چه رسد به آفتاب آفرین. نور وى نورى نیست که تو بتوانی ادراک کنی! «تنبو»؛ دور مى شود. عقول قوی آنجایی ها را خواستارند؛ یعنی معجزات قولى مى خواهند؛ ولى عقول ضعیفه این سویی هستند و مثال مى خواهند فالمدارك الضعیفه... والمعاني المتضادة وقتی این معانی متضاد گوناگون با زمان و مکان و جهات و اضافه آمیخته شود بهتر فهمیده مى شود، زیرا جمع و تیره مى شود. ارباب صنایع وقتی مى خواهند یک نور قوی را ببینند شیشه اى که دارای حجاب و رنگ است در جلو شعله آتش مى گیرند تا شعله آتش ضعیف شود آن گاه مى توانند آن را ببینند. ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.^۲ همین طور گفتند: نور در ماه و دیوار اصلی نیست بلکه نور شمس اصل است ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً﴾^۳ نور اصلی ضیاء است و نور قمر فرع و کسبى است و شیء آنچه را اکتساب مى کند نور است و لذا ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ را به «نور» تعبیر فرمود.

۱. اصول کافی، تصحیح غفاری، ج ۱، باب «ابطال رؤیت»، ص ۹۸، (چاپ دار صعب، بیروت) و اصول کافی

(معرب)، تصحیح آیه الله حسن زاده، ص ۷۶، و نیز ج ۱، باب «نهی از کلام در رؤیت»، ص ۷۳، ح ۸.

۲. نور (۲۴) آیه ۳۵.

۳. یونس (۱۰) آیه ۵.

جهت اینکه وقتی آن نور به کثرات و ماهیات می خورد، دیدنی می شود و گرنه به حجاب حقیقت خودش باقی است ﴿يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾^۱.

وهي في حقيقتها متحدة المعنى. درست است که این وجودات نازل به حسب کثرت و قیود و حدود متفاوت شدند؛ ولی حقیقت همه یک واقعیت و معنای آن یگانه است و وإنما التفاوت فيها... الحقیقة البسیطة آن نور خورشید یک نور است؛ اما وقتی به پنجره ها و شیشه های با الوان و اشکال کذایی و وسایط زیاد خورد، انوار گوناگون شده اند. و این موجودات و کثرات پدیدار گردیده اند، ولی در عین حال ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ است و ملکوت این کثرات به دست اوست و پشوانه همه یک حقیقت است، منتها قیود و حدود سبب شده که از آن سطوع و قدرت قوت اصلی خود به در آمده و حدود یافته و ضعیف شده اند. مراد از حقیقت بسیطة، واجب الوجود است باعتبار مراتب التنزلات لا غیرها کما سینکشف من مباحث التشکیک. با همین اندازه بحث با توجه به مطالبی که در کتاب های سابق خوانده اید - إن شاء الله - پی به واقعیت تشکیک در مراتب وجود برده اید. باز هم بحثش را در پیش داریم.

عجز قوای ضعیف انسان از دریافت نور وی

ولو لم تكن المدارك... لديها أتم وأجلى. اگر از این سو ضعف نبود می بایست آن حقایق و معارف برای قوای مدرکه اجلا و روشن تر باشد؛ ولی هر چه هست از قامت ناساز این اندام ماست. ولما كان واجب الوجود من فضیلة الوجود في أعلى الأنحاء به حسب تشکیک او بالاترین مرتبه وجود است و آنچه دگران دارند همه رَشْحی از اوست و في سطوع النور لمعان و ظهورش في قُصيا المراتب در اقصا مرتبه قرار دارد، به لحاظ «المراتب»، «قصیا» را مؤنث آورده است يجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء

عسندنا. برهان می فرماید: او اظهر الأشياء است، در حالی که برای ما که به دنبال وی هستیم مخفی است؛ ولی آنهایی که بیدارند و روشند؛ مثلاً درباره بسنده می گویند که شمعی در دست گرفته دارد می رود سراغ آفتاب. به قول شیخ شبستری:

زهی نادان که او خورشید تابان ز نور شمع جوید در بیابان
 او می گوید: «الغَيْرُكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ»^۱ او در پایه ای است که اصل خود نور را می بینید نه اینکه آیات و علایم، بیانگر و نشان حق تعالی برای وی باشند، ولی وی از بس که شدید و قوی است ادراکش برای قوای مدرکه سخت است و یا از کثرت ظهورش پنهان است. دو سه جمله یادداشت داریم از ادعیه و روایات: «يَا مَنْ خَفِيَ لَفْزُ ظُهُورِهِ»^۲ «إِنَّ اللَّهَ قَدْ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ»^۳ «يَا مَنْ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ»^۴ «يَا مَنْ احْتَجَبَ بَشَاعِ نوره عن نواظر خلقه»^۴ مرحوم صدوق در توحید آورده است که حجابی بین خدا و خلق او نیست، جز خلق. ^۵ خیلی شریف و لطیف دعای شریف عرفه است که فرمود:
 «الغَيْرُكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ. مَتَى غِيبَتْ حَتَّى تَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَمَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ. عَمِيَتْ عَيْنٌ لَا تَرَاكَ عَلَيْهَا رَقِيباً وَخَسِرَتْ صَفْقَةُ عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصِيباً إِلَهِي مَاذَا وَجَدَ مَنْ فَقَدَكَ وَمَاذَا فَقَدَ مَنْ وَجَدَكَ»:

۱. دعای عرفه.

۲. ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء، تصحیح و تعلیق نجفعلی حبیبی، ص ۴۶۷.

۳. علم الیقین، ج ۱، ص ۳۹ و فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۹۵.

۴. منهج الدعوات، دعای احتجاب، ص ۷۵. (ط ۱ و چاپ دارالکتب) ص ۱۰۲؛ شیخ بهایی، کشکول، ص ۳۰۳، (ط ۱) و بحار الانوار، ج ۱۹ و ج ۹۴، ص ۴۰۳ (ط ۱).

۵. توحید صدوق، از امام رضا (ع) (ص ۲۵۶، چاپ سنگی) و نیز بحر المعارف به نقل از شرح صحیفه، حدیث مزبور را نقل کرده است.

کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم تو را کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم تو را
 غایب نبوده‌ای که شوم طالب حضور پنهان نبوده‌ای که هویدا کنم تو را
 با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار دیده تماشا کنم تو را
 اینها به حساب حالات و اشخاص متفاوت است. «يجب أن يكون وجوده أظهر
 الأشياء عندنا، وحيث نجد الأمر على خلاف ذلك...» اکنون که چنین نیست پس گناه از
 این طرف است.

چون به چشمت داشتی شیشه کبود زین سبب عالم کبودت می نمود
 رنگ و تعلقات نمی گذارد. از تعلقات به در بیایید و او یس قرنی بشوید.
 چون او یس از خویش فانی گشته بود

آن زمینی آسمانی گشته بود
 أن ذلك ... وانغماسها في المادة فرو رفتن در ماده و ملابستها عقول این لباس‌ها و
 پوشاک‌ها را در برگرفته‌اند الأعدام والظلمات تعاص... عویص و سخت می شود و
 لا تتمکن. به سیاق عبارت یا باید «تعاص» باشد به لحاظ عقول یا «نعاص»، و می شود
 مجهول هم خواند، اما تعاص بهتر است فإن إفراط کماله در قوت و قدرت کمال حق
 بیهرهای شکند و قاهر است بر او «لا من قبله» از آن طرف نه فإنه لعظمته و سعة رحمته
 وشدة نوره النافذ وعدم تناهیه أقرب إلینا من کل الأشياء.

دوست نزدیک‌تر از من به من است وین عجب‌تر که من از وی دورم
 او به ما نزدیک‌تر است پس حجاب چیست که متوجه نمی شویم و این قدر دوریم!
 کمال قرب و مهجوری عجیب است.

كما أشار إليه بقوله تعالى: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^۱ از رگ ورید^۲

۱. ق (۵۰) آیه ۱۶.

۲. کلمه «ورید» اصلش، چنانکه مرحوم استادمان جناب آقای شعرانی می فرمود عربی نیست؛ از کلمانی
 که تحول پیدا می کند ورید است. حالا عرب هم «ورید» می گوید. ایشان می فرمود: در کتب طبی هم

به ما نزدیک تر است.

→ لفظی شیه ورید موجود است که غریبی ها هم تلفظ می کنند و آن رگی در قلب است و حیات قلب و روح حیوانی و روح بخاری و تعلق نفس ناطقه به بدن از آن است و آن ورید اگر بریده شود و آسیب ببیند حیات قطع می شود. ایشان ورید را آن گونه معنایی فرمودند. ما از آن رگی که مایه حیاتتان است و از این روح بخاری و حیوانی و انسانی تا برسد به بدن که مبدأ و منشأ سر نخ حیاتتان است ما از آن به شما نزدیک تریم: «وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي﴾. قید «عَنِّي» یعنی مرا بخوانند. خدا رحمت کند اساتید ما را! آقایان اساتید ما نصیحت می فرمودند که همت بلند داشته باشید. حالا که در پیشگاه او هستید چیزی نخواهید که از همه چیز بالاتر بوده باشد و خود او را نخواهید که از او بالاتر نداریم. همستان را پایین قرار ندهید برای امور مادی و خاکی او را نخوانید، زیرا این امور در نصرم و تجدد و انقضا و آمد و شدند، بنکه همت بلند دار

چرا زاهد اندر هوای بهشت است چرا بی خبر از بهشت آفرین است!

اگر بهشت شیرین است بهشت آفرین شیرین تر است. خواسته ها را بگذاریم برای افرادی که متوجه نیستند. جناب عالی که عاقلید، آگاهید و به راه افتاده اید آن را بخواه که چون که صد آمدنود هم پیش ماست. خدا رحمت کند جناب آقای طباطبائی - رضوان الله علیه - را که از آقای نقل می فرمود که ایشان دستورالعملی را از آقای گرفته که چله بگیرد برای احضار اشخاص و افراد و موجوداتی، و به کوهی رفت و در آنجا مشغول ریاضت شد و می خواست اربعین را در آنجا بگذرانند. در نواخر دستورش دید چند نفری آمدند خیره به او نگاه کردند و در مقابلش خودشان را سان دادند. خوشبخت شده که به نتیجه رسید و اینها را حرف می گیرد، ولی اینها ایستادند و هیچ جوابی به این آقایی ندهند. آقا اینها را خواسته که چیزی را پرسد و سؤال کند و بفهمد، علت این همه روزه گرفتن قریه ای اینها بود. آیا این قریه اشکال ندارد؟ عبادت با این انگیزه چگونه می شود؟ مرحوم علامه فرمود: هر چه اینها را به حرف گرفت دید اینها به حرف نمی آیند. مدتی گذشت آنها غایب شدند. بیچاره خیلی ناراحت شد. این همه زحمت را برای اینکه اینها حرف بزنند کشیده است تا چیزی از اینها بیرون آید. کم کم خودش متنبه شد گفت: بارالها! اگر این اعمال برای قریه ای الهی بود وضعم بهتر بود به همین جهت به صدق و حق برگشت و گفت: خدایا! آمدم. چرا تو را نخواهم و برای چه احضار اجنه کنم؟ با این همه اجنه محشور هستم چه مطلبی نصیب من شد که با اجنه کذابی محشور شوم! خدایا! آمدم و آمدم و به صدق گفت آمدم. این بار در جایی نشسته بود، دید آن آقایانی که آن روز آنجا آمدند همه حاضر شدند به او می گویند: چه امری داری؟ از لج آن روز که آنها هیچ حرف نزدند و صحبت نکردند، هر چه خواستند او را حرف بگیرند نشد؛ چه کار دارد حرف بزنند. حالا به دریا و رود نیل پیوسته است. اینها مقداری ایستادند دیدند وی به آنها اعتنایی ندارد، غایب شدند. واقعیت است که جناب امام صادق علیه السلام فرمود: من حاجتی داشتم به پیشگاه حق سبحانه رفتم. چون به پیشگاه او قرار گرفتم شرمم آمد که او را نخواهم و حاجتم را نخواهم. همت بلند دار و تمام تار و پود و اعماق و ظاهر و باطن و وجود تو قریه ای الهی باشد.

هر مرتبه از وجود حکمی دارد*

ومما يجب أن يحقق أنه وإن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها... تا ابتدای فصل بعد دو عنوان موجود است: ۱. مما يجب أن يحقق؛ ۲. مما يجب أن يعلم. حرف دوم در ردّ اصالت ماهیت است.

در قسمت اول، شناخت وجود صمدی با در نظر گرفتن کثرات است؛ چون برداشت کثرت، وهمی بیش نیست و کثرات، اسماء الله و مظاهر و مجالی اسمای الهی هستند. برداشت آنها راه ندارد و ممکن نیست. پس نسبت بین کثرات و وجود صمدی، نسبت اصل و فرع و شأن و ذی شأن است، و همه متکی به این حقیقت و دارای حدی خاص هستند و همین حد و مرتبه، باعث وجود اوصاف و نعوتی گردیده که کلمه دیگر چنین نیست و اختلاف کلمات الهی شمس و ارض و امثال آن، از حدود خاص و مرتبه خاص آنهاست؛ آسمان طوری و زمین به گونه دیگر:

آسمان مرد و زمین زن در خرد هر چه آن انداخت این می‌پرورد

این مرد و زن و جفت، که دست هم گرفته و این همه را می‌پروراند؛ آن می‌دهد و این می‌پروراند، آن را احکام خاصی است و این را احکام خاص دیگر. باطن آنها عالم نفوس کلیه و مثال مرسله‌اند. آنها نیز احکام خاصی دارند؛ چنانکه عالم شهادت احکام خاص دیگر داشته بود. از عالم مثال بالاتر بروید و به مثل مرسله و به مبدعات مطلقه و به ارواح و عقول بروید آنها هم برای خودشان احکام خاصی دارند. اکنون حرف توحید را در همه می‌خواهیم پیاده کنیم: توحید در ذات، توحید در صفات و توحید در افعال، که در این حکم متجلی است: «لا إله إلا الله وحده وحده وحده». زیرا «وحده» اول بر توحید ذات دلالت دارد، «وحده» دوم بر توحید صفات و «وحده» سوم بر توحید افعال. در عین حال که به توحید ذات و صفات و افعال معترفیم معتقدیم که

احکام کثرت و کثرت را نمی توان برداشت که هر مرتبه از وجود حکمی، و هر کلمه ای حکمی خاص دارد، گرچه همه به یک نور وجود منصبند و خودشان را نشان می دهند. آنگاه مرحوم ملاصدرا مثال شمس و شیشه ها و پنجره ها و رنگ ها و شکل های گوناگون را می آورد. تمثیل و تنزیل می فرماید که یک نور وجود است که به این کثرات و شیشه ها (ماهیات) و اشکال می خورد و شکل و رنگ می گیرد و به اقتضای این کثرات مجالی این نور و آن نور می شود و به نور سبز که خاصیتی مخصوص دارد، و بنفش، که دارای خاصیت دیگری است، در می آید. در واقع این مطلب مفاد همان شعر جامی است که، اعیان همه شیشه های گوناگون بود....

مطالب این کتاب در کتاب های عرفای شامخ ریشه دارد جز آنکه مطالبی که عرفا می فرمایند وقتی از ایشان پرسند که از کجا می گویند، می گویند: «بواردات ترد علی قلبی». و آنها فوق طور عقل هستند؛ ولی مرحوم آخوند می فرماید: ما همان واردات قلبی را برهانی کردیم و ثابت کردیم که عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. شعر آن عارف جامی این بود:

اعیان همه شیشه های گوناگون بود تسایید بر او پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا سبز و کبود خورشید در او به آنچه او بود نمود

مراد از اعیان ثابته به اصطلاح عرفان، همان ماهیات به اصطلاح حکماست و قید «ثابته» برای احتراز از «خارجیه» است. ماهیات صور علمیه در اذهان ما هستند که به نحوی با وجود ما یکی هستند، و اعیان ثابته، صور علمی حق تعالی هستند که به وجود احدی موجودند و همان گونه که در مرحله پایین تر در مقام قلب ماهیات به تفصیل متحقق هستند و در مقام خیال تجسد می پذیرند و به بدن می رسند، به آثار وجودی بدن تجسم پیدا می کنند، و هر کدام مرتبه ای را نشان می دهند همین مطلب در آنجا نیز می آید. و مما يجب أن يحقق أنه وإن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها موجودات چون در حقیقت وجود مشترکند پس اختلاف ذاتی ندارند إلا بما ذکرناه

مگر آنکه تشکیک خاصی بین آنها حکمفرماست و در کمال و نقص با هم تفاوت دارند من الکمال والنقص والتقدم والتأخر والظهور والخفاء. پس هر موجود که به مبدأ نزدیک تر باشد ظهور بیشتر دارد و با دیگری تفاوت و اختلاف حاصل می‌کند و چنانکه هر چه این سویی تر می‌شود قیود بیشتر و قهراً خفا می‌یابد. پس موجود در عروج و صعود «یوم» می‌شوند و در نزول «لیل»، در عین حال که همه آنها بذواتها اختلاف ندارند و یک حقیقتند لکن یلزمها، ولی هر مرتبه‌ای حکمی دارد. در این نشأه اختلافات خیلی روشن است که بر اثر ترکیب مزاج پدید می‌آید؛ چنانکه اماکن و ازمنه و ظهورات و بروزات و دوره و کوره حاصل می‌شود. هیچ موجودی به عبث خلق نشده است. آفتاب دور می‌شود حکمی دارد، نزدیک می‌گردد به نحو دیگر احکام پیاده می‌شود. تحولات در زمستان و تابستان و ظهور خیرات و برکات از قرب و بعد آفتاب و ماه است و از وحدت این نظام با دوری خورشید، ماه نزدیک می‌شود و با نزدیکی خورشید، ماه دور می‌شود. مسیر زمستانی آفتاب را ماه در زمستان می‌پیماید و بر عکس، و اگر هر دو یک مسیر را پیمایند در زمستان همه چیز یخ می‌زند و منجمد می‌شود و به همین جهت مسیر آن دو متفاوت شده تا اندکی از دوری آفتاب را با نور خود تأمین کند و در تابستان همه چیز نسوزند و گرما تعدیل شود و همین وحدت صنع در همه جا حکمفرماست. پس هیچ کلمه‌ای در نظام هستی گزاره نیست، حتی زمان‌های مختلف خود احکامی خاصی دارند، و چهره‌های گوناگون به گونه‌ای هستند، و جامع شتات همه و رشته دویده در همه، وجود است و همه کثرات به وجود پیوند می‌خورند و دارای احکام خاصی می‌شوند یلزمها بحسب کل مرتبه من المراتب أوصاف معینة. پس هر مرتبه از مراتب وجود اوصاف و احکام خاصی دارد که مرتبه دیگر ندارد و به آنها ماهیات گفته می‌شود. ونعوت خاصة إمكانية هي المسماة بالماهيات عند الحكماء وبالأعيان الثابتة عند أرباب الكشف من الصوفية والعرفاء. ماهیات به نزد عرفا اعیان ثابتة می‌باشد. اکنون در مقام تمثیل و تنظیر بر می‌آید و

می فرماید: فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التي هي مثال الله. اگر بخواهیم مثال بزیم گاهی به دریا و امواج متمثل می شویم، گاهی به آفتاب و انوار و اشعه اش. اینها برای تقریب به واقع می باشد و گرنه اگر سلطان توحید پیش بیاید آنجا هیچ حرفی برای گفتن نداریم و هر چه هم مثال می زدیم می بینیم به واقع وفق نمی دهد. آنجا دیگر موحد می گوید که،

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من!

پس حقیقت، فوق این سخنان بود، بلکه این گفتارها و تمثیلات در مقام خطابه و تقریب به واقع است. در کتاب های اخلاقی مثال های گوناگون می زنند؛ مثلاً مولانا در مثنوی^۱ می فرماید: روستایی گاو را در آخور بست، و برای استراحت به خانه رفت، نیمه شب شیر گاوش را خورد و بر جای وی خفت. روستایی که خبر از خوردن گاو نداشت شبانه برای سرکشی به آخور آمد، دست به شیر می کشید و او را ناز می کرد، و می پنداشت که گاو اوست، اگر روشنایی روز بود و می دانست که دست بر پشت کی گذاشته است، بند دلش پاره می شد، از این حکایت منتقل به این معنا می شود که ما با شیر آفرین محشوریم جز آنکه در غفلت و تاریکی هستیم و نمی دانیم. سؤال می کند

۱. دفتر دوم، بیت ۵۰۵ به بعد:

روستایی گاو در آخر بست	شیر گاوش خورد و بر جایش نشست
روستایی شد در آخر سوی گاو	گاو را می بست شب آن کنج کار
دست می مالید بر اعضای شیر	پشت و پهلو گناه بالا گناه زیر
گفت شیر: از روشنی افزون شدی	زهره اش بذریدی و دل خون شدی
این چنین گستاخ زان می خاردم	گاو در این شب گاو می پنداردم
حق همی گوید که ای مغرور کور!	نه ز نام پاره پاره گشت طورا
کسه لو آنسزنا کتاباً للسجیل	لأن صدع ثم انقطع ثم ارتحل
از من ار کوه أخذ واقف بدی	پاره گشتی و دلش پر خون شدی
از پدر وز مادر این بشنیده ای	لاجرم غافل در این پیچیده ای
گمر تو بی تقلید از او واقف شوی	بی نشان از لطف چون هانف شوی

به نماز ایستادم پراکندگی خاطر دارم حضور قلب ندارم و تازه گناه می‌کند و نمی‌داند با چه کسی محشور است. تاریکی‌ها نمی‌گذارد.

فانظر إلى مراتب انوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصرفت به، مراتب نور شمس که مثال خدا در عالم محسوسات است بنگر که چگونه هر نوری رنگی گرفته است بصیغ ألوان الزجاجات؛ یعنی با آنکه نور خورشید یکی است رنگ شیشه‌های مختلف گرفته است، وفي أنفسها لا لون لها و حال اینکه آن انوار در ذات خود رنگی ندارند اگر آن سو را نگاه کنید رنگی ندارد و این سو که آمدید این ألوان پیش می‌آید. جناب وصی علیه السلام در نهج البلاغه فرمود: وقتی از این نشأه به در رفتی ازل و ابد یکی می‌شود. و اگر از عالم طبیعت بیرون رفتی یک حقیقت و یکپارچه عالم اله است و در آنجا دیروز و امروز و صباح و مساء ندارد؛ زیرا که اینها مربوط به عالم زمان و مکان است. آمدن ما از آن نشأه به این نشأه و پس از این عالم رخت بر بستن و دوباره به آنجا بازگشتن، مثل داخل شدن از هوای آفتابی بیرون به درون مسجد و سپس اندکی بودن و بیرون آمدن است. می‌بیند که همان آفتاب و همان آسمان است، و ساعت ورود و خروج و لحظه ایستادن به لحاظ ورود و خروج خود مشخص است، و گرنه آنجا همان که بود هست، و همان عالم و همان ابدیت است، بلکه ازل و ابد را یکی می‌بیند. پس سخن از قبل و بعد در عالم ماده و زمان است.

بنابراین خود نور یکی است جز آنکه شدت لمعان و نقصان باعث تفاوت مراتب است ولا تفاوت فيها إلا بشدة اللعان ونقصها. آنهایی که نزدیک‌تر به واقع شدند شدید هستند و آنهایی که دور می‌شوند از آن سلطان‌شان کاسته می‌شود. حالا ببینید اشخاص و افراد چگونه‌اند. برخی إخلاد در ارض کردند و به کلی در همین زجاجات و عالم طبیعت ماندند و گامی به سوی ماورای طبیعت برداشتند. یک بار با خود نیندیشیده است که من کیستم، بلکه به تصادف ذرات قائل است و می‌گوید: این ذرات ترکیب شدند و این اشکال و اشباح درست شده است و وقتی انسان مرد، مثل این است که

کوزه‌ای شکسته و پاشیده شده است، و آن را فوت و از دست رفتن می‌بیند؛ ولی موحد انتقال انسان را از این دار به دار دیگر «وفات» می‌بیند ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^۱ و «فوت» را مادی می‌گویند و نیز لغت عوام است که از معانی کلمات مطلع نیستند و اگر در روایتی تعبیر به «فوت» باشد، تعبیر از راوی است و گرنه امام کلمه «وفات» را در این ماده اطلاق می‌کند.

و وفات «أخذ الشيء بتمامه» است. اگر مقداری گندمی که ریخته آن را با دست همه را یک جا جمع کند می‌گویند: «توفی». خدای تعالی فرمود: من متوفی شما هستم و در برخی آیات خطاب «يَتَوَفَّاكُمْ»^۲ است؛ یعنی من شما را به تمام وجود می‌گیرم و شئیت شیء به صورت است. پس تمام هستی و واقعیت شما را می‌گیرم. در نتیجه لغت فوت از شخص مادی است و او اعتقاد دارد انسان باقی نیست، ولی اگر از او پرسید: اگر چنین است پس چرا برای بقا تلاش می‌کنی و ولع و حرص در خوردن داری؟ پس اگر بقا واقعی نداشت چگونه خودت را برای بقا فدا می‌کنی؟ اگر در پاسخ بگوید: بقا اصلی ثابت است که همه خواهان آنند و حب بقا در همه موجود است، او خودش را گول می‌زند.

چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم بندی خدا

قرآن می‌فرماید: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾.^۳ «رین» به معنای رمد و چرک قلب است. چشم دل را رمد و چرک و رین گرفت پس این اشخاص یک طبقه‌اند. این طبقات اشخاص و افراد است. طبقه دیگر آن است که به ماورای طبیعت گرایش دارد و کم‌کم در توحید قوی می‌شود و می‌بیند که خداست که خدایی می‌کند و

۱. زمر (۳۹) آیه ۴۲.

۲. این تعبیر در آیات چندی از جمله آیه ۶۰ سوره انعام، آیه ۱۰۴ سوره بونس، آیه ۷۰ سوره نحل و آیه ۱۱ سوره سجده آمده است.

۳. مطففین (۸۳) آیه ۱۴.

یک پارچه حضور و مراقبت است و دیروز و امروز و ازل و ابد او یکی می شود و به درجه ای می رسد که عندالله و عبدالله می گردد. پس همه را می بیند و خدا را هم می بیند، و این کثرت، حاجب آن وحدت نیست. اکنون آن شخص در حجاب مانده را بیان می کند: فمن توقف مع الزجاجات... و الوجودات أمور انتزاعیه.

پس این عده در کثرات ماندند و از نور حقیقی و مراتب حقیقت منزله توقف کردند. ایشان اصالة الماهوی هستند که کثرات را حقیقت گرفتند و وجودات را امور انتزاعی دانستند و کلمه موجود را به صورت تعارف بر ماهیات اطلاق می کنند بدون آنکه مبدأ اشتقاقی داشته باشد و آنها را ذهنی دانستند: «والوجودات أمور انتزاعیه ذهنية». این یک فرقه که توقف کردند. این لفظ توقف هم شیرین است، زیرا ایستادن در این حد را توقف تعبیر فرمود و گفت: «ومن توقف». فرقه دوم را به کلمه «شاهد» وصف می کند. وَمَنْ شاهد النور وعرف أنها من الزجاجات اگر کثرات و ماهیات را از زجاجات ببیند، و نه آنکه نور را متفاوت ببیند ولا لون للنور في نفسه خود نور فی نفسه لون ندارد، تنزیلی که در درس های پیش به عرض رساندیم به اینکه، حسنات از حق سبحانه است سیئات از این سو، و آن را تمثیل و تنظیر کردیم به اینکه آفتاب به دیوار می تابد دیوار روشن شده است. بین آفتاب و دیوار گفت و شنود پیش می آید، دیوار روشن است. عوام سطحی، یعنی کسانی که توقف کردند و به تعبیر آخوند «من توقف»، بالا را نگاه نمی کنند و به قول حق سبحانه «ناكسوا رؤسهم»^۱ هستند؛ یعنی سر به پایین انداخته نمی داند نور از کجاست و می گوید: دیوار روشن است. آفتاب می گوید: دیوار روشن است، ولی به نور من روشن است و باز می بیند که دیوار سایه دارد آفتاب می گوید: من این سایه را به او ندادم. من نور به او دادم که حسنات از من است؛ یعنی نور از من است، اما سیئات، سایه است و از دیوار است. من مظلم، یعنی سایه ده نیستم و منیر و نورده هستم و نور را به او دادم و این سایه از خود ماهیت دیوار

است. اکنون چون ماهیت ظلمانی و کثیف است و سایه دارد پس به دیوار می‌گوید که من در انتساب به نور و بود نور اولی هستم از تو و تو در داشتن سایه و انتساب به سایه، اولی هستی از من؛ یعنی سایه از توست ﴿كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾. ^۱ اما آدم باید این حرف را بفهمد که ﴿قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾. اگر آفتاب نمی‌تابید نه نور بود و نه ظل، در عین حال ببینید ایجاد از کیست و انتساب به چیست. در جمع «امر بین الامرین» عدل را انتخاب کند که نه افراط است و نه تفریط، نه جبر است و نه تفویض. حرف مادر این کتاب این است، و اختیار ما در جبر و تفویض نه افراط است نه تفریط، بلکه امر بین امرین است. ببینید ایجاد از کیست و انتساب از کیست. انتساب قیام و قعود به من و توست؛ اما حول و قوه و مشیت و بود و دیگر اوصاف، آن سویی است «بِحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ أَقُومُ وَأَقْعُدُ». پس اگر کسی مشاهده الوان نور کند و بداند که الوان از آینه‌هاست، و الا خود نور رنگی ندارد برای او ظاهر شود که، ظهر له النور و عرف... کمن ذهب إلی أن مراتب الوجودات؛ کسانی که قائل به اصالت وجودند و مرتبه‌ای را حق می‌دانند و مرتبه‌ای دیگر را ظل و فرع و سایه مرتبه‌عالی. پس یک حقیقت و اصل حق است، و نه کسانی که به تباین وجودات معتقدند و یا مبدأ را وجود محض و آن را اصلی بدانند و در مقابل ماهیات را مخلوق اصلی بدانند. برای ایشان نور ظاهر می‌شود و این دسته همانند اصالة الوجودی هستند که می‌فرماید: ... وانصبغت بصیغ الماهیات؛ آنهایی که مراتب وجودات را لمعات نور حقیقی و اجبی دانسته و وجود عقل و نفس و جسم و امثال آنها را ظهور و تنزل یافته و رنگ گرفته به رنگ ماهیات می‌دانند و می‌گویند: این مراتب به واسطه صور خلقی از هویت الهی محتجب می‌شوند و احتجب بالصور الخلقیة عن الهوية الإلهیة الواجبیة. این فرمایش جناب ثامن الحجج علیه السلام فرمود: «لا حجاب بین الله و خلقه إلا خلقه». ^۲ با آنکه انسان در حجاب خلق گرفتار است، ولی بداند که آنها

۱. نساء (۴) آیه ۷۸.

۲. ر. ک: درس ۴۵.

لمعانی از نور واجب هستند.

دیده‌ای خواهی سبب سوراخ کن
تا حجب را بر کند از بیخ و بن
پس باید در حجب نایستد.

رد اصالة الماهوی

ما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب... اکنون عنوان فرمود که یک حقیقت مراتب موجود دارد. پس یک ذات و یک حقیقت است؛ یعنی وحدت وجود و موجود است، در قبال آنهایی که به وحدت وجود و کثرت موجود قائلند و این دسته بر دو قولند: وحدت وجود و کثرت موجود و فرقه دیگر کثرت موجودات و وحدت وجود به معنای اعتباری آن. این دسته که به وحدت وجود و کثرت موجود قائلند، می‌گویند: وجود یک حقیقت است، و کثرات ماهیات منسوب به او هستند. پس ماهیات موجودات متأصلند و تأصل خود را از آن وجود گرفتند؛ یعنی آن وجود را حق دانسته و ایشان را خلق گرفته است. این همان کثرت و جدایی است که با اذهان عوام موافق است که اداره‌ای هست و رئیسی دارد و کارکنانی، عده دیگر که به وحدت اعتباری وجود و کثرات موجودات قائلند می‌گویند: وجود در خارج متأصل نیست و آنچه هست از خلق تا حق همه ماهیات متأصلند جز آنکه خلق امکان شناخت دارند، ولی ماهیت حق مجهولة الکنه است، زیرا او را نمی‌توان فهمید گرچه ماهیت خلق فهمیدنی است. آنکه به وحدت وجود حقیقی و ماهیات متأصل منسوب به حق سبحانه قائل است می‌گوید: ماهیت در این انتساب، به موجودیت می‌رسد، ولی نه آنکه وجود، چیزی باشد که به ماهیت اضافه شده باشد، بلکه اصلاً چیزی در اینجا اضافه نشده است.

اشکال: مگر در نسبت، انتساب به شیء مأخوذ نیست پس چیزی از آن شیء باید در منسوب باشد تا نسبت صادق آید؟ گفتند: گرچه در نسبت‌های متعارف چنین است؛

ولی در همه جا چنین مطلبی لازم نیست؛ مثلاً کسی که شیر می فروشد و یا نان می پزد با آنکه در خود وی شیر مأخوذ نیست به لحاظ همین مناسبت اندک بر او صیغه نسبت اطلاق می کنیم و به او لابن و یا تامر و یا به او صیغه خباز و بزاز و امثال آن نسبت می دهیم؛ چنانکه صیغه های دیگر نسبت نیز داریم؛ مثلاً همین موجود نیز منسوب به وجود می باشد. پس در اینجا چیزی بیشتر از این نمی خواهیم.

جواب ایشان آن است که، امر اعتباری و اضافات اعتباری حقایق را عوض نمی کند؛ مثل بالا و پایین که امری اعتباری است. این در را بستند و آن در را باز کردند، به صرف همین، بالا و پایین عوض می شود

چون که گله باز گردد از ورود پس فتد آن بز که پیشاهنگ بود

پس نسبت های اعتباری و ملکیت های اعتباری، نظیر «الجلل للفرس» در فهم و تحلیل حقایق به کار نمی رسند. بلکه ملکیت حقیقی و انتساب حقیقی ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ارتباط موجودات با حق سبحانه را معقول و ممکن می کند؛ اما به صرف اطلاق کلمه نسبت بدون آنکه در ورای آن معنایی باشد مفید نیست، گر چه ممکن است برای کلام ملا جلال دوانی محمل و چاره ای اندیشید. ما در رساله جعل عبارت ایشان را توجیه و معنای درست کردیم، و کسانی که تنها به همین تامر و لابن کلام ایشان اکتفا کردند، و حرف ایشان را درست نفهمیدند، اشکال بر ایشان وارد است نه بر علامه دوانی. اما سخن آخوند که به وحدت وجود و موجود قائل شده است آیا مراد آن است که همه موجودات شمس و قمر و فلک و ملک یکی هستند؟ پاسخ آن است که، هیچ کس نمی گوید چشم و گوش یکی هستند، بلکه می خواهند بگویند همه این شؤون و اطوار و کثرات گوناگون و چشم و گوش همه پرتو و شعاع یک نورند.

آیا نمی شود همین سخن را در انتساب علامه دوانی بیاوریم؟ و بگوییم موجودات، یعنی ماهیات منسوب به وجود که در کنف وجود و به عنایت و اشراف

وجود خود را نشان می‌دهند و اگر انتساب را از آن برداریم آنها خودشان هیچ و معدومند؛ چنانکه در روایت، جناب رسول الله در تفسیر ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ﴾^۱ فرمود: «وقتی قیامت انسان قیام کرد». مراد آن است که وقتی انسان به مراحل بالا رسید، انتساب را برداشته می‌یابد نه آنچه به طور متعارف از قیامت فهمیده می‌شود که در امتداد زمانی به دنبال قیامت هستند، بلکه هر کس که از مراحل نازل وجود به مراحل عالی وجود برسد، و به این حقیقت برسد که، «لو كشف الغطاء لما ازددت يقيناً»^۲ و از نشأه مادون به نشأه عالی برسد و مصداق ﴿فَبَصَّرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ گردد، در روز قیامت به این معنا می‌بیند که یک نور وجود همه جا را گرفته و این نفخ صور است که «فلا انساب بينهم» می‌شود و لذا رسول الله ﷺ^۳ فرمود: تمام نسبت‌ها از شما گرفته می‌شود، مگر یک نسبت الی الله می‌ماند. پس ممکن است حرف دوانی را به این معنا ارجاع داد.

پس نسبت همه به خدای تعالی قابل برداشتن نیست، و مراد از موت، هم خیلی خوش در این کتاب معنا می‌شود؛ به اینکه موت انقطاع انسان از غیر خودش است. مال من و اضافات من، همه از من بیگانه بودند، اما وقتی موت پیش آمد همه بریده می‌شوند، مگر نسبت به حق تعالی که باقی می‌ماند ﴿لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾. پس معنای انتساب اگر چنین است خوب، وگرنه یک وجود و کثرات جدا و انتساب اعتباری مثل لابن و تامر که هر ماهیتی خود متأصل باشد و انتساب اعتباری داشته باشد قابل تصحیح نیست. اگر ما مراتب گوناگون و کثرات چینی درست کردیم برای بحث و تعلیم بوده است. فی مراتب البحث والتعلیم علی تعددها؛ یعنی قرار داد ما بر تعدد مراتب و تكثر آن منافی با وحدت بالذات وجود و کثرت بالعرض نیستند

۱. مؤمنون (۲۳) آیه ۱۰۱.

۲. بحار الانوار، ج ۴۶، ص ۱۳۵، (چاپ اسلامیة تهران).

۳. حویزی، تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۵۶۳، به نقل از: مجمع البیان.

و تكثرها لا ينافي ما نحن بصدد من ذي قَبَل - إن شاء الله؛ و ما در صدد بیان اعتباری بودن کثرت و حقیقی بودن کثرت هستیم؛ یعنی و حدث ذاتی و کثرت بالعرض است که به واسطه ماهیات پدید آمده است. پس مراد از کثرت بالعرض، یعنی کثرت اعتباری که نه در ذات وجود تکثر ایجاد کند و شاید سخن محقق دوانی هم به همین برگردد به اینکه آنچه حقاً وجود است و حقاً موجود است یک حقیقت است و بقیه مظاهر و مجالی و آیات و ظلال هستند.

و سنقیم البرهان القطعی... «سنقیم» دفع و دخل مقدر است. سؤال: آیا کثرات موجود نیستند؟ پاسخ: کثرات تحقق دارند و مراد از اعتباری بودن کثرات نیش غولی بودن آنها نیست، بلکه وجودات با تکثر و تمیزی که از ناحیه کثرات دارند اما همه مراتب تعینات یک حقیقت هستند إلا أنها من مراتب التعینات الحق الأول. پس یک حق و یک موجود است و موجود و وجود متحدند و تعینات پرتو و شؤون و شکن همین واحدند. و ظهورات نوره و شؤونات ذاته لا أنها أمور مستقلة آنها که می گویند ماهیات اصیلند و منسوبند می خواهند بگویند امور مستقل هستند و نمی خواهند بین علت و معلول سنخیت را بپذیرند و نمی گویند که معلول نمی تواند روی پایش بایستد، مگر اینکه دست عنایت علتش بالا سرش باشد و همچنین، ولی ما از آنها نیستیم ولیکن عندك حکایة هذا المطلب إلى أن یرد عليك برهانه وانتظره مفتشاً؛ پس اکنون منتظر باش تا برهان آن را بیان کنیم، و محققانه و کنجکاوانه وارد بحث شویم.

ردّ وحدت شخصی وجود

ذهب جماعة الى ان... الوجود الواجب الخ*

این سخن را مرحوم آخوند به سه وجه رد می کند؛ ولی همان طور که قبلاً گفته شد این سخن محمل صحیح دارد به اینکه یک واحد شخصی و واقعیت به نام خدا باشد و

معنای کلی موجود، که امری اعتباری است و نیز حصص او برای ماهیات و کثرات منسوب به آن حقیقت صادق باشد، و این کثرات حقیقی هستند و همان طور که گفتیم نیش غولی نیستند، بلکه مظاهر و کلمات حقند و هر کدام از کثرات، حد و اثر خاص در عالم ماده و ماورای ماده دارند و استقلال و جودی ندارند، بلکه منسوب به آن حق اولند و او پشتوانه همه است و معنای موجودیت عام و حصص برای آن واحد صادق باشد، در این صورت، حرف آقایان خیلی خوب و خوش شده و جمع بین رأیین می شود؛ چنانکه در رساله جعل چنین کردیم.

اما مرحوم آخوند چنین توجیهی از سخنان ایشان ندارد، و به ظاهر کلمات، ایشان را مأخوذ داشت، زیرا ایشان به ظاهر وجود محض می دانند و ما سوی را ماهیات متأصل و متحقق، که از حق اول جدا و منفک هستند جز آنکه یک اضافه اعتباری در اضافه لابن و تامر به لبن و تمر به حقیقت دارند، در این صورت تعدد موجودات و عدم اتکای آنها به حق اول است که حرف اکثری عوام همین است، در حالی که موحدان و متألهان و کمال چنین واحد عددی را نمی پذیرند. پس این ظاهر سخنان ایشان پذیرفتنی نیست قبول و مورد سه اشکال آخوند قرار می گیرد.

وذهب جماعة الى أن الوجود الحقيقي شخص واحد از مرحوم آخوند می پرسیم: موضوع بحث عرفا چیست؟ و موضوع بحث حکمت متعالیه را چه می پندارید؟ در ابتدا شما مماشات با مشاء کردید و موجود عام مفهومی، یعنی موجود من حیث هو هو را موضوع علم گرفتید. به تدریج از آن مفهوم عام متن حقیقت و خارج را موضوع قرار دادید و به بحث و تدقیق شئون آن پرداختید و آن را یگانه گرفتید و کثرات و شئون را منسوب و مرتبط با او دانستید، و این کثرات و این شئون، به اضافه اشراقیه به او منتسب هستند و این کثرات و نیز این انتساب قابل برداشتن نیست؛ آیا محتمل نیست که کلام این بزرگان در مراد از نسبت، چنین معنایی باشد؟
والماهیات أمور ماهیات به بیان آنها اموری حقیقی هستند؛ مگر شما نمی گوید که

کثرات امور حقیقی هستند. پس مراد ایشان آن است که ماهیت من حیث هی، امری غیر حقیقی است؛ ولی در خارج وقتی منسوب به وجود قرار گرفتند همه متفقند که دارای آثار هستند و تا منسوب به وجود نشوند اطلاق موجود بر آنها نمی توان کرد، زیرا آنکه فقیر و محتاج است بدون پشتوانه و اتکا، نمی تواند بایستد.

موجودیتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبي وارتباطها به تعالی؛ نتیجه فرمایش آقایان فالوجود واحد شخصي عندهم والموجود كلي.... اکنون بر طبق کتاب و فرمایش مرحوم آخوند می گوئیم آقایان ماهیات را به این انتساب متأصل می دانند و تنها به انتساب هر ماهیت و اطلاق لفظ موجود بر این کثرات به واسطه این انتساب و این اضافه اعتباری است و ملکیت و اضافه حقیقی نیست.

والموجود كلي له أفراد متعددة وهي این افراد متعدده «الموجودات» موجود معنایی کلی است که حصص گوناگون دارد و این حصص وجودی، که بر ماهیات صادق است، موجودات گوناگون را پدید می آورد. در این عبارت کلمه «ذوق التأله»، که جمع آن أذواق المتألهین است، آمده است. مراد کسی است که کار کشته در فن بوده و صاحب فن است. لذا گاهی کسی وارد فنی می شود و آرام آرام قواعد و ضوابط را با صغری و کبری چیدن به دست می آورد، و پس از یک رشته زحمت و تلاش به مرحله ای می رسد که از مرحله صغری و کبری بالاتر است؛ یعنی به حدس می رسد و لازم ندارد که مقدمات را به نحو متعارف بچیند و سلانه سلانه با فکر راه رود، بلکه به محض در نظر گرفتن اجمالی مقدمات به مطلوب می رسد. پس این انتقال دفعی، یعنی حدس غیر از فکر است، و بالاتر از حدس کسانی هستند که مؤید به روح قدسی اند، و شاهد وجود آن، چنانکه در اشارات گذشت، انبیا هستند. ^۱ ایشان با آنکه پنجاه سال می کوشند، ولی به اندازه آنکه ساعت و لحظه ای حرکت کرده نمی فهمد، پس از غبی تا غنی فاصله فراوان است و زمان حال ایشان این است که، ما طیبینیم و شاگردان حق.

۱. شرح اشارات، ج ۲، نمط ۳، فصل ۱۲، ص ۳۵۹ - ۳۶۰.

علم دیگران علم بشری متعارف نیست استاد و معلم دارند، اما آن استاد ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾^۱ و ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾^۲ است و ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم﴾.

اینها مؤید به روح القدس هستند. در هر صورت صاحبان حدس خود دارای شانی در فن خود می‌شوند؛ مثل خطاط، که بر اثر زحمت و تلاش در آن فن کار کشته می‌شود و افراد آشنا و متمهر در آن فن، خط او را خطی دیگر می‌بینند، البته گاهی یک خط بسیار بد را اگر با آب طلا هم بنویسند، ممکن است عوام به آن، به‌به بگویند، ولی کسی که صاحب شأن است گول آن را نمی‌خورد، گرچه به ظاهر زیبا به نظر می‌رسد. پس شأن خط را هر کس متوجه نمی‌شود و خود خطاط درک می‌کند که دارای شأن است و می‌بیند که این لایی که او نوشته غیر از لای میر عماد حسنی است به سر ذوق آمده می‌گوید:

ای عماد حسنی! سر زلحد بیرون آر و بنگر خطم و بوسه زن بر انگشتانم
ذوق الثأله یک چنین کسی است. در علم الهی و حکمت، صاحب حدس صایب و متوجه آثار و جهات این علم می‌باشد. او در اینجا قائل به وجود یک حقیقت و انتساب همه ماهیات به وی شده است، و این کثرات را اعتباری نمی‌گیرد، بلکه آنها را دارای منشای آثار می‌داند.

مرحوم آخوند می‌فرماید: این سخن صحیح نیست. نمی‌توان ماهیات با انتساب مثل لابن و تامر را موجودات حقیقی شمرد، پس اشکالاتی بر آنها وارد می‌کند.
اقول: فیه نظر من وجوه. سه اشکال در کلام آخوند آمده است و اشکالات دیگر هم دارد الأول: أن کون ذات الباری تعالی بذاته وجوداً لجميع الماهیات من الجواهر والأعراض غیر صحیح،^۳ کما لا یخفی عند المتأمل اشکال آن است که اگر اطلاق وجود بر

۱. نجم (۵۳) آیه ۵.

۲. علق (۹۶) آیه ۴.

۳. کلمه «البارئ بذاته» در برخی از نسخ موجود است که صحیح آن «بارئ تعالی بذاته وجوداً» است و تصحیح

خود واحد صمدی حقیقت است، و در ماهیات موجود نسبتی بیش نیست، و این ماهیات که جدا از او هستند و با وجود این، اطلاق لفظ موجود مفهومی عام بر آنها می شود این دچار اشکال است. فإن بعض أفراد الموجودات مما لا تفاوت فیها بحسب الماهية موجوداتی داریم که تفاوت ماهوی ندارند، و در عین حال با همدیگر تفاوت دارند؛ مثل عقول و ارواح مرسله کلیه، که ماهیات آنها مندرک در وجود آنهاست و وجود آنها غالب و قاهر است. در این صورت تفاوت ماهوی ندارند. بنابراین تفاوت آنها، که برخی قوی تر از برخی دیگرند و یا علت تقدیم و تأخیر آنها به چه چیز است. در صورتی که اطلاق موجود بر آنها اطلاق امری اعتباری است. البته ممکن است آنها در جواب بگویند: ماهیات متأصله اند و تفاوت آنها در همین ماهیت است؛ چنانکه عده ای حق سبحانه را نیز ماهیت مجهوله الکنه دانستند. مع أن بعضها متقدم علی بعض بالوجود... اگر وجود نباشد آنها تقدم و تأخر پیدا نمی کنند. مع کون الوجود فی الجميع واحداً وحدة حقیقیة منسوبة إلى الكل. با توجه به اینکه موجود معنای انتزاعی و مفهومی دارد که در ذهن موجود است پس تقدم و تأخر آنها به چه چیز توجیه می گردد، در صورتی که ماهیات آنها مندرک است و از این طریق با هم تفاوت ندارند؟ فإن اعتذر اگر کسی بگوید: ایشان وجود حقیقی را یکی می دانند؛ ولی بقیه ماهیات در انتساب به حق تعالی تقدم و تأخر دارند. نسبت و قرب و بعد از معانی نسبی هستند و دو طرف می خواهند. پس در یک طرف وجود حقیقی و در طرف دیگر ماهیات متأصله اند و نسبت هم بین این دو چیزی باشد و الا خود نسبت که چیزی جدای از دو طرف نیست، در حالی که می پرسیم: چگونه ماهیات متحقق هستند تا سخن نسبت به این امور متحقق پیش آید؟

فنقول النسبة من حيث أنها نسبة أمر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها، بل باعتبار شيء من المنتسبين فإذا كان المنسوب إليه. اکنون که حق سبحانه، منسوب إليه هم

هست و ذاتی احدی دارد ذاتاً اُحدیة و کلمه «اُحدی» را برای الزام طرف آورده به اینکه وی هیچ‌گونه کثرت ندارد پس چگونه این همه کثرات را به او نسبت می‌دهید؟ در منظومه فرمود: «کما هو الواحد إنه الأحد»؛^۱ چنانکه واحد است احد و یکتا نیز می‌باشد». احد، یعنی ذات حق تعالی اجزا ندارد. پس زید واحد است؛ ولی احد نیست. پس خدای تعالی، که منسوب‌الیه می‌باشد، احد است باشد و کثرت در او راه نمی‌یابد و از طرفی ماهیت تقدم و تأخر را اقتضا نمی‌کند.

... فمن أين يحصل امتیاز بعض أفراد ماهیة واحدة بالتقدم فی النسبة پس اگر دو طرف نسبت چنین هستند یکی واجب و یکی افراد یک ماهیت پس انتساب چگونه باعث تقدم و تأخر می‌شود؟ فی النسبة إلى الواجب والتأخر فیها؟ یعنی تقدم در نسبت به واجب و تأخر در نسبت به واجب با چه چیزی قابل حل است. پس همه اینها زیر سر وجود است.

والثانی إن نسبتها إلى الباری. در این اشکال می‌فرماید: نسبت یا اتحادی است و یا تعلق و هر دو مواجهه اشکالند. اگر نسبت اتحادی باشد لازم می‌آید که خدای تعالی دارای ماهیت‌های فراوان باشد و غیر از وجود باشد. پس نه تنها باید دارای یک ماهیت، بلکه باید به همه نسبت دهیم بل ذا ماهیات متعددة این جمع است؛ چنانکه اول ذا ماهیة است؛ یعنی واجب دارای ماهیات مختلف می‌شود سیجیء، أن لا ماهیة له تعالی سوی إلیتیة؛ یعنی ثابت شد که واجب تعالی ماهیت ندارد. و إن كانت النسبة بینها و بین الواجب تعالی تعلقیه حق تعالی ماهیت ندارد.

تعلق معنای همان نسبت است و تعلق نیز دو طرف موجود می‌خواهد. یکی از انحای تعلق اضافه اشراقیه است که نوعی تعلق به واجب تعالی است. ۲. تعلق نفس به بدن است. در کتاب نفس اسفار به آن و دیگر اقسام تعلق اشاره شده است. ۳. تعلق انسان به آینه هم نوعی از تعلقات است؛ چنانکه حاجی در انحای تعلق

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلق آیه الله حسن زاده، ج ۳، ص ۵۲۵.

گفته است.^۱ مرحوم آقای قزوینی می فرمود: خود تعلق انسان به فرزند هم یک نوع از تعلق است. چه قدر تعلق عوض می شود و آن وقت که شیر خوار است به پدر یک گونه تعلق دارد و این تعلق ها هم عوض می شود، پس بچه هنوز راه رو نشده که،

طفل تا پویا و تا گویا نبود جای او جز شانهٔ بابا نبود

حالا که سه ساله شد او را قلندوش نمی گیرد. این تعلق هم به نحو دیگر است و صاحب زن و بچه شد باز نحو دیگری از تعلق است پس تعلقات گوناگون است. و تعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما. پس دو طرف باید موجود شوند سپس نسبت پیدا کنند و به هم تعلق بیابند فیلزم أن يكون لكل ماهية من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها إذ لا شبهة في أن حقائقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها پس ماهیت باید قبل از انتساب موجود باشد و چون ممکن است بدون تعلق نمی تواند روی پا بایستد.

فإننا كثيراً ما می خواهد بفرماید تحقق داشتن بدون انتساب نمی شود، که ماهیات را تصور می کنیم با قطع نظر از وجود فإننا كثيراً ما نتصور الماهيات ونشك في ارتباطها إلى الحق الأول وتعلقها به تعالی اول تعقل ماهیت می کنیم و آن گاه در ارتباط به حق شک می نماییم بعد به تدریج برهان ما را به وابسته بودن ممکن به واجب می رساند.

گویی جواب سؤال مقدری است و آن سؤال این است: اگر اینها وجودات متحققه و متاصله باشند و نه ماهیات متاصله، ارتباط وجود به حق تعالی چگونه ارتباطی است؟

پاسخ آن است که وجودات با ماهیات تفاوت دارند، زیرا وجود عین خارج است و خارج به ذهن نمی آید تا شما تصور و شک در آن داشته باشید؛ ولی ماهیات تعقل می شوند و شک در وجود آنها راه دارد. إذ يمكن أن يقال: إن هوياتها لا يغير تعلقها وارتباطها؛ یعنی دربارهٔ موجودات می توان گفت که هویت و وجود مغایرت با تعلق

آنها ندارد؛ زیرا وجود عین تعلق و ربط است نه دو چیز مرتبط به هم. پس اشکال در باب ماهیات می آید؛ ولی در باب وجود نمی آید. اِذْ لَا يُمْكِنُ الْاِكْتِنَاهُ بِنَحْوِ مَنْ اُنْحَاهُ الْوُجُودُ اِلَّا مِنْ جِهَةٍ. بعدها این سخن برهانی می شود که «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها»؛ یعنی هر آنچه سبب دارد از راه سبب و علت شناخته می شود، پس وجودات معلول از راه علت آنها شناخته می شوند. شبستری فرمود:

دلی کز معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید

این تعارف نیست که اول علت دیده می شود و بعد معلول، بلکه واقعاً او اول است سپس ما هستیم. در این باره به حدیث شریف رسول الله ﷺ توجه کنید. از آن حضرت پرسیدند: به چه چیز خدایت را شناختی؟ فرمود: «اشیاء را به خدا شناختم». ^۱ اِلَّا مِنْ جِهَةِ الْعِلْمِ بِحَقِيقَةِ سَبَبِهِ وَجَاعِلِهِ پس از راه علت و وجودات، وجودات را می شناسیم کما بَيْنَ فِی عِلْمِ الْبِرْهَانِ. مراد از علم برهان منطق است؛ ولی چون در منطق بحث الفاظ استطرادی است و بحث قضایا مقدمه قیاس و برای ترتیب و تشکیل قیاس مفید است، بحث اشکال قیاسها لُبُّ منطق است. برهان در صناعات خمس در قیاس برهانی مفید است و گرنه خطابه برای عموم مردم است که جانی پاک دارند که از راه مثال و تشبیه و تنظیر، معارف برای آنها پیاده می شود و سفسطه از شأن مردم الهی دور است، جدل غیر احسن نیز شایسته نیست. جدل احسن در بحث با منکران و معاندان مفید است. تنها چیزی که جان و لُبُّ منطق است صناعت برهان است. به همین جهت تمام مباحث منطق را به همین صناعت برهان، که رکن مهم آن است نامیده می شود؛ چنانکه در هر سوره مطالب گوناگون یافت می شود اما نام آن سوره به مطلب مهم و چشمگیر آن منسوب است.

۱. ملا هادی سبزواری، شرح الاسماء در حاشیه این کتاب، محقق آن، آقای نجفقلی حبیبی آن را از اصطلاحات صوفیه، عبدالرزاق (ص ۱۳۲) نقل کرده، گرچه در کافی (ج ۱، کتاب «توحید»، باب إنه لا يعرف إلا به، ص ۸۵) از حضرت امیر علیه السلام «اعرفوا الله بالله» روایت شده است.

الثالث: أن وجودات الأشياء على هذه الطريقة أيضاً متكثرة كالموجودات إلا أن الموجودات أمور حقيقية. شما از یک طرف می فرمایید: وجود واحد شخصی است و از طرف دیگر دارید موجودات را می فرمایید موجوداتند و وجود را نیز می خواهید بر سرشان بیاورید پس شما هم وجودات می گوئید و هم موجودات. پس با آنکه ماهیات کثیره می گوئید، ولی از دل حرف شما وجودات کثیره در می آید، ولی الوجودات بعضها حقیقی به نظر شما برخی از وجود حقیقی اند کوجود الواجب و بعضها انتزاعی کوجودات الممكنات؛ و برخی دیگر از وجودات انتزاعی اند، و این را می خواهیم بر گردن ایشان بگذاریم. انتساب موجودات به وجود باعث اطلاق موجودیت بر آنهاست. پس فرق شما با قائلان به اصالت ماهیت و انتزاعی بودن وجود در ماهیات چیست؟ فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بأن وجود الممكنات شما برای دوری از وجود انتزاعی لفظ انتساب را آورید، در حالی که اکنون مذهب شما با آنها یکی شد؛ یعنی وجود امر انتزاعی شد و ماهیات هم متحقق هستند و وجود واجب، جدای از آنها، اصیل است.

ووجود الواجب عيني... بوجود الممكنات. هر دو گروه واجب را وجود عینی می دانید؛ ولی ممکنات را به وجود انتزاعی منسوب می دانید و تنازع شما لفظی است يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب أو التعلق أو الربط أو غير ذلك؛ شما از این امر انتزاعی به انتساب و تعلق و امثال آن تعبیر کردید؛ ولی ایشان این الفاظ را نیاوردند. فالقول بأن الوجود... لا وجه له ظاهراً. پس این دو مذهب یکی می شود؛ هم طریقه شما و هم طریقه سید سند و جهی برای تفاوت بین این دو فرقه نیست.

فصل هشتم: در مساوقت وجود با ماهیت*

فصل ۸: في مساوقة الوجود للشيئية إن جماعة من الناس ذهبوا... در این فصل در

مساوق بودن وجود با شیئیت بحث می‌شود. این سخن از کجا پدید آمد و چه امری ایجاب می‌کند که در کتب فلسفی این بحث عنوان شود و فصلی برای آن اختصاص داده شود؟

نخستین بار شیخ در شفاء آن را عنوان کرد، و در فصل پنجم مقاله اولی^۱ بحث شیء و وجود می‌شود. مرحوم آخوند به همین فصل شفاء در اینجا نظر دارد، جز آنکه شیخ مبسوطاً در آنجا بحث فرمود؛ ولی ایشان آن فصل را تلخیص کرده است. در کشف المراد^۲ نیز همین بحث موجود است. خلاصه سخنان ما در این فصل همان است که در حاشیه کشف المراد نوشته شد.

قبل از شیخ این بحث موجود نیست و ابتدا از شیخ این بحث شروع شد و بعدها دیگران وارد آن شدند و تاکنون محط بحث و نظر است.

موجودات انحصاری دارند؛ یک قسم آن امور اعتباری است؛ مثلاً عنوان و منصب اجتماعی، که به اشخاص داده می‌شود. تا دیروز شخص سمتی نداشت امروز برای او این سمت قرار داده شد. شخص هیچ‌گونه کاری نداشت امروز قاضی قم شد، فردا هم نامه می‌آید: «أیها القاضی بقم قد عزلناک فقم». و این مقام از او گرفته شد. این عنوان قضاوت امر معدوم نیست پس امر موجود است، زیرا او این عنوان و منصب را دارد و دیگری آن را واجد نیست و همین منصب دارای آثار است. این سمت جوهر نیست، پس عرض است، و از مقولات عرضی و از کیفیات همانند بیاض و سواد و کمیت نیست، بلکه از مقوله اضافه، مثل مالکیت و فوقیت و تحتیت و ابوت و بنوت می‌باشد. به چنین اضافاتی «حال» می‌گوییم، و این کلمه حال، که اصطلاحاً بر این گونه موجودات اعتباری گفته می‌شود، مناسبتی با معنای لغوی دارد. علت نامگذاری آن به «حال» این است که «لأنّ ذا الحال يتحوّل»؛ یعنی ذالحال این صفت را نداشت اکنون

۱. شفاء، الهیات، ج ۲، ص ۲۹۱ (چاپ رحلی).

۲. تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۳۲ - ۳۵.

متحول به این صفت شد و دارای آن شد. دیروز خریداری نداشت امروز متحول شد و از عدم اعتبار به اعتبار رسید و دارای این عنوان شد، اکنون درباره ماهیت همین سخن را بیاوریم. آنچه در خارج منشأ آثار بود و تحقق داشت وجود و موجودات هستند، و ماهیات در مقابل آنها اعتباری است، و وعای تحقق آن در ذهن بوده و از معقولات ثانیه است و معنای کلیت که «لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین» می باشد، بر او صادق است. پس ماهیت من حیث هی در خارج تحقق ندارد. وزان ماهیت وزان جنس است که در خارج بدون فصل تحقق ندارد و برای نشان دادن خود باید در کف فصل قرار گیرد. اکنون که تحقق پیدا کرد، دیگر عنوان جنسی در خارج نیست، بلکه ماهیت نیز در ذهن کلی است و در خارج با وجود تحقق می یابد. پس در خارج ماهیت منحاز از وجود نیست. اکنون ماسوی الله از عقول و نفوس تا هیولی دارای ماهیت به این معنا هستند، خواه احکام وجود غلبه داشته باشد و خواه احکام کثرات؛ ولی مهر امکان بر همه زده شده است و «کل ممکن زوج ترکیبی» بر همه صادق است، پس مطلقاً ماسوی الله محدود بوده و هر کدام آثار وجودی دارند که غیر از آن دیگری است. ما از این حدود، ماهیات را اعتبار می کنیم و در ذهن می آوریم. این معنای ذهنی دارای افرادی است، گر چه برخی از مفاهیم و ماهیات بیش از یک فرد ندارند و برخی از معانی مورد ادراک حتی یک فرد هم ندارد. در هر صورت این معنای کلی، یعنی ماهیت من حیث هی، تنها در وعای ذهن تقرر دارد و البته این ماهیات ذهنی منشأ انتزاع دارند و منشأ انتزاع آنها حدود خارجی و موجودات محدود هستند. شبیه همین حرف را، که ماهیات در خارج تحقق ندارند و در ذهن هستند، عرفا در «حال» دارند. ایشان به صور علمیه «حال» می گویند و «حال» در خارج نیست؛ چنانکه صور علمیه هرگز به خارج هم نمی آید، البته منشأ انتزاع خارجی دارد، و منشأ انتزاع آن موجودات محدود هستند؛ ولی این موجود ذهنی از ذهن به خارج نمی آید. به این گونه از موجودات اعتباری در موطن علم «ممتنعات» می گویند و این امور وجودی که فقط در

ذهن هستند به آنها «ثابت» و یا «ممتنع» می‌گویند. پس مراد از ممتنع بودن این صور علمیه آن است که وجود آنها با وصف عنوانی صورت علمیه در خارج مطلقاً محال است؛ چنانکه صورت علمیه در انسان به نام ماهیت در خارج نمی‌آید، همین‌طور که این صور علمیه در خارج تحقق نمی‌یابند، زیرا ذهن خارج نمی‌شود؛ چون تجافی محال است. پس صور علمی موجودات در موطن علمی حق به نام اعیان ثابته به وجود احدی موجودند. و زان ماهیات در موطن ذهن آدمی و زان صور علمی موجودات در موطن علمی حق است و به این صور علمی، «ممتنعات» و «اعیان ثابته» می‌گویند. پس مراد از ممتنع و ثابت معلوم گردید و روشن شد که ایشان به چه لحاظ به آنها ممتنع می‌گویند و به چه لحاظ ثابت، که اعیان ثابته از اعیان خارجی ممتاز شوند. آنها ممتنع هستند؛ یعنی وجود آنها ممتنع است که از ذهن تجافی کند و در خارج قرار گیرد. این ممتنعات غیر از ممتنعات از قبیل شریک الباری است که ذهن با آنها مأنوس است. پس صور علمیه به خارج نمی‌آیند؛ ولی می‌توانند مظهر داشته باشند؛ یعنی مطابق نقشه آنها در خارج افراد پیاده شوند، ولی نه آنکه خود صورت علمی در خارج پیاده شود. محیی‌الدین، که خزیت در صناعت و متفرد در توحید است، با آن تصلب در وجود صمدی، چنانکه ملا صدرا در بسیاری از مباحث، از وی مطالب عرشی و بلند نقل می‌کند، در فص زکراوی^۱ درباره ماهیات و صور علمیه در موطن حق می‌فرماید: پس اینکه حکم، نه موجود است و نه معدوم و مراد از آن همان حال می‌باشد و مراد از حال همین مطلب است پس اگر در فصل مزبور شفاء گفته شد که «هذا الشيء» که به خارج اشاره شود و گفته شود: «لا موجودة ولا معدومة» نباید این سخن را در رد محیی‌الدین دانست، زیرا وی چنین اراده نکرده است که خارج چنین است و نیز چنین نگفته است که در موطن ذهن و یا موطن علمی حق این شیء لا موجودة ولا معدومة است، بلکه مراد ایشان را باید فهمید. پس این فصل از شفاء در

۱. شرح فصوص الحکم، ص ۴۰۸ (چاپ سنگی).

رد امثال محیی الدین نیست، بلکه عده‌ای از معتزله قائل شدند که اگر صور علمی حق تعالی موجود باشند، تکثر در ذات پدید می‌آید، و اگر موجود نباشد حق تعالی علم نخواهد داشت به همین جهت گفتند صور علمیه اشیاء، یعنی ماهیات، نه در خارج موجودند و نه در موطن علم، و نه معدومند. پس به قول برخی از اساتید ما وقتی سؤال از این صور علمیه می‌شد که مراد از لا موجوده و لا معدومه چیست؟ ایشان می‌فرمودند: «ای!»،^۱ پس این سخن ایشان، که به اعیان علمیه ماهیات لا موجوده و لا معدومه می‌گویند غیر از سخن عرفایی مثل محیی الدین است که مورد اعتراض شیخ در شفاء در این فصل مزبور فرار گرفته است و شیخ و مرحوم صدرالمتألهین آنها را رد می‌کنند؛ چنانکه قیصری شارح فصوص الحکم در آن می‌گوید: معتزله به چنین رأیی قائل هستند. پس شیخ عارف عربی در فصوص الحکم در باب «مناصب و حکم» با آنکه آنها را امور موجود در خارج نمی‌داند، ولی در عین حال منشأ اثر در خارج می‌بیند. وی به این امور لا موجوده و لا معدومه می‌گوید این مطلب مورد اعتراض شیخ نیست. پس اگر اینها به شیء مشارالیه در خارج لا موجود و لا معدوم بگویند سخن ایشان توجیهی صحیح دارد، زیرا گوینده در سطحی است که لیاقت این توجیه را دارد؛ چون وی سخنان دیگری دارد که کلام او را محمل صحیح می‌دهد، ولی اگر قائل از معتزله باشد فرمایش‌های ایشان توجیه بردار نیست و مورد نقض و ابرام است. پس فصل در رد کسانی است که به شیء خارجی اشاره می‌کنند و می‌گویند: لا موجود و لا معدوم.

فصل ۸: فی مساوقه الوجود للشیئیه: در این فصل شیء را مساوق با وجود می‌دانیم؛

یعنی چیزی که در خارج موجود نیست، شیء بر او صادق نیست، بلکه شیء خارجی موجود است. گر چه در منظومه^۲ خواندیم و راست است که،

۱. یعنی چه بگوییم! مطلب این عده از متکلمین بی‌معناست.

۲. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۲۱.

للشيء غير الكون في الأعيان كسبون بنفسه لدى الأذهان

مراد از شیء، یعنی ماهیت، و حاجی خود آن را تفسیر فرمود: که ماهیت در ذهن و خارج محفوظ است، و همچنین ماهیت در موطن خواب و عوالم دیگر محفوظ است و یا این جمله که، «الشيء في أنحاء الوجودات حفظ». پس شیء، یعنی ماهیت مثل شجره در همه عوالم خارج و ذهن و خواب و بالاتر از آن محفوظ است، با آنکه وجودات مراتب دارند، اما ماهیت شیئیت در همه مراحل محفوظ است. ولی ماهیت اگر در قبال وجود قرار گیرد چیزی نیست، و در موطن خود ماهیت، وجود و عدم و وحدت و کثرت و امثال آن نمی آید، پس ماهیت در موطن ذات من حیث هی لیست الاهی از این رو اگر سخن از تساوق شیئیت و وجود می گوئیم؛ یعنی شیء موجود در خارج با وجود یکی است. پس مراد از شیء نه ماهیتی است که وجود و عدم در آن اخذ نشده باشد، بلکه مراد از شیء موجود خارجی است.

گرچه این سخن خیلی واضح و بدیهی است و محتاج به این فصل و بحث نبودیم و بحث در امور این چنینی ورد و ایراد در آن اضاعه وقت و اتلاف عمر است، ولی شیخ عذر می خواهد که چون عده ای عالم نما، که مردم آنها را از اهل نظر می پندارند ولی در واقع اهل فکر نیستند، این سخن را گفتند، ناچار از رد و ایراد آن شدیم. شیخ در وصف این طایفه فرمود: «إن أشباح هؤلاء القوم يعدون عند الناس من أهل النظر». به همین جهت مرحوم ملا صدرا از آنها در صدر عبارت به «ناس» تعبیر می کند. کلمه «ناس» لفظی است که بر ضعف رأی قائل دلالت می کند. من الناس ذهبوا إلى أن الوجود صفة يتجدد على الذات، یعنی ماهیت التي هي ذات في حالتی الوجود والعدم. اگر این سخن از یکی از استوانه های علمی بود آن را توجیه می کردیم و می گفتیم ماهیت من حیث هی خودش خودش است و شیء در انحاء وجودات محفوظ است، ولی چون قائل آنها این سخنان را متوجه نیست و می گوید: در خارج صورت علمی نه موجود است و نه معدوم، به همین جهت در رد و ایراد آنها وارد می شویم و هذا في غاية

السخافة والوهن؛ فإن حیثیة الماهية وإن كانت غیر حیثیة الوجود إلا أن الماهية ما لم توجد لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهية همین قرینه است که ذات، یعنی ماهیت مشارالیه در خارج متصف می شود به اینکه نه موجود است و نه معدوم.

پاسخ آن است که، ماهیت مادامی که در خارج موجود نشود نمی توان به آن اشاره کرد و به او موجود و یا معدوم گفت، إذ المعدوم لا خبر عنه إلا بحسب اللفظ موجود آن است که می توان از آن خبر داد و مبتدا واقع می شود و لذا از او حدیث می کنیم، ولی از معدوم خبری نمی توان داد، و هیچ خبری ندارد و تنها خبر ما از معدوم، خبر از همین لفظ معدوم است. پس این جمله تعریف معدوم نیست بر خلاف حدود و تعاریفی که برای واجب و یا ممکن می آوریم. در واجب حد ما آن است که او حد ندارد و غیر متناهی است فالماهية ما لم توجد لا تكون شيئاً من الأشياء ماهیت تا موجود نشود چیزی نیست تا تعریف داشته باشد و نمی توان به آن اشاره کرد حتی ذات ندارد حتی نفس ذاتها پس ماهیت حتی برای خودش نیز موجود نیست، زیرا معدوم ذات ندارد لأن كونه نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها، إذ مرتبه الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع. با آنکه در ذهن ماهیت را از وجود تخلیه، و خودش را برای خودش ثابت می کنیم، ولی در همان جا نیز ماهیت در واقع موجود بود؛ ولی در خارج تا ماهیت موجود نشود و صفت وجود را نگیرد معنا ندارد که متصف به چیزی شود و این اصل کلی که والموصوف من حیث إنه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحتفظ بذلك، فإنه نفیس صادق است. پس اگر در ظرف ذهن ماهیت متقدم بود نباید ظرف ذهن را، که ظرف اتصاف ماهیت به وجود است با خارج سنجید. در ذهن ماهیت مقدم است پس متصف به وجود می شود، پس اتصاف از آن ظرف است که ماهیت در ذهن می باشد، ولی این حکم ذهنی را به خارج نیاورید، زیرا در ظرف خارج وجود مقدم است و حکم ظرف ذهن را به خارج نیاوریم، پس این اصل را در این موطن به کار بگیر، اصل نفیس و ارزشمندی است.

در رد واسطه بین معدوم و موجود و حال*

همان گونه که گفته آمد نخستین بار شیخ این بحث را در مقابل متکلمینی که قائل به واسطه بین موجود و معدوم شدند مطرح کرد. ایشان ماهیت را در خارج متحقق پنداشتند، آن گاه گفتند: این ذات مستقر در خارج نه موجود است و نه معدوم، و وجود منفی می باشد که روی این ذات، یعنی ماهیت می آید. شیخ فصلی طولانی نگاشت، ولی خلاصه آن در این فصل از اسفار آمده است.

إذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع وإن كانت متأخرة عنها في الذهن
پس مرتبه وجود از مرتبه ماهیت فی الواقع مقدم است. تا وجود نباشد ماهیت خودش را نشان نمی دهد گرچه در ذهن و در تحلیل عقلی، در وعای ذهن ماهیت جزء معقولات ثانیه است و در آن موطن ماهیت من حیث هی لیست إلا هی است و لذا بار کردن عناوین وحدت و کثرت و وجود مادی، علت می خواهد، و زاید بر ماهیت است و به دلیل خارج بر او بار می شود. وجود نیز در ذات ماهیت موجود نیست پس وجود عارض بر ماهیت می شود. ولی در خارج چنین نیست؛ چون احکام ذهن با احکام خارج مخلوط می شود، این اشتباه پیش می آید. در منطق منظومه^۱ و نیز در منطق حکمة الاشراف^۲، از اقسام مغالطات به تفصیل بحث شده است.

یک بخش از مغالطه بر اثر اشتراک لفظ در معانی گوناگون و تمییز ندادن آنها از همدیگر است، و چون در قیاس حد وسط قرار گیرند و به مطلق و مقید بودن و پسوند و پیشوند آنها توجه نشود قیاس نتیجه نمی دهد؛ مثلاً در قیاس «العالم قدیم و کل قدیم مستغن عن المؤثر فالعالم مستغن عن المؤثر» کدام قدیم مراد است؟ این قدیم، یعنی

* درس چهل و هشتم: تاریخ ۶۷/۱۰/۱۱.

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، خاتمه، ص ۳۵۹ تا آخر.

۲. شرح حکمة الاشراف، مقاله سوم منطق، ص ۱۳۶ (چاپ سنگی).

قدیم ذاتی و اگر قدیم ذاتی باشد کبری صحیح است و اگر قدیم ذاتی نباشد کبری «کل قدیم مستغن عن المؤثر» صحیح نیست. پس قدیم اول قدیم زمانی است و قدیم در کبری قدیم ذاتی است. پس حد وسط تکرار نشده است. در اینجا نیز ظرف اتصاف را باید از همدیگر جدا کرده و در وعای ذهن ماهیت به وجود متصف شده و بر آن مقدم است، ولی در خارج و متن اعیان، وجود مقدم است و این کانت متأخره عنها فی الذهن، لأن اگر چه مرتبه وجود در ذهن متأخر است. علت این تأخر آن است که ظرف اتصاف ماهیت به وجود در ذهن است لأن ظرف اتصاف الماهیه بالوجود فی الذهن لذا قبلاً گفتیم که «متأخره عنها فی الذهن كما علمت» و چون موصوف در ظرف اتصاف باید مقدم بر صفت باشد پس این قاعده که والموصوف من حیث إنه موصوف متقدم علی الصفة، یعنی ماهیت چون موصوف است و این اتصاف در ظرف ذهن است پس وجود متأخر و موصوف مقدم است. پس معنای این اصل کلی «والموصوف من حیث إنه موصوف متقدم علی الصفة فی ظرف الاتصاف» روشن شد. و معلوم گردید که در خارج که ظرف اتصاف دیگری غیر از ظرف اتصاف در ذهن است حکم ذهن را نباید در خارج آورد و ماهیت در خارج موصوف نیست، بلکه در خارج وجود موصوف و اصیل است، و تقدم بر ماهیت دارد، فاحتفظ بذلك، فإنه نفیس. البته اصل خوبی است. همان عده، یعنی جماعة من الناس گفتند: وقالوا أيضاً: أن الصفات لیست موجودة. در بالا فرمودند: صفت متجدد بر ذات، یعنی ماهیت می شود و ذات هم به پرتو نور وجود تحقق می یابد و منشأ آثار می شود و درباره همین صفت اکنون می گویند: لیست موجودة ولا معدومة. آیا مراد از صفت در کلمات ایشان قابلیت توجیه دارد و یا سخنانی دارند که قرینه بر حمل بر وجه صحیح است؟ پس «لیست موجودة» را بر این وجه حمل می کنیم «أی مرتبة الوجود لیست موجودة فی الذهن»، چون وجود متن خارج است و اعلا و اشمخ از آن است که در ذهن تقرر پیدا کند؛ ولی ایشان چنین سخنانی ندارند و دست آنها از معارف بلند کوتاه است و نیز این جمله ولا مجهولة

ولا معلومة محملى صحيح ندارد. اگر استوانه‌های حکمت بودند درباره این جمله «لا مجهولة ولا معلومة» می‌گفتیم ما متن واقع را هم شناختیم و هم نشناختیم؛ یعنی به اندازه حصه و بهره کانال و جدول وجودی خودمان با واقع آشنایی پیدا کردیم و از همین جدول هم او را خطاب می‌کنیم و می‌گوییم: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ». به اندازه سعه وجودی خودمان یافتیم و داریم پس «لا معلومة»، یعنی به کلی معلوم نیست و «لا مجهولة»، یعنی به کلی مجهول نیست؛ ولی این سخن از جانب این دسته از متکلمان توجیهی ندارد؛ زیرا خود ایشان تصریح دارند؛ چنانکه در شرح فصوص (ص ۲۱) فرمود: معتزله قائلند که ماهیات هنوز رنگ وجود نگرفته و در خارج متقررند. پس با این حرف‌ها توجیه مزبور وفق نمی‌دهد. پس ایشان می‌گویند ماهیت متقرر در خارج متصف به صفت وجود می‌شود و تحقق پیدا می‌کند و دارای آثار می‌گردد و ماهیت متقدم بر وجود است. و تعریف این وجود هم این است: «لیست موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة». مگر در خارج چند چیز است؟ اگر مادر ارتباط با خارج به وجود خارجی علم نداریم، پس معلوم ما چیست؟ اگر ما معرفت و علم به حقایقی داریم و معقولات ثانیه را متفرع بر این حقایق و معلومات از خارج آمده می‌نماییم پس چه چیز در خارج معلوم است؟ گفتند: بل المعلوم هو الذات بالصفة ذات ماهیت است و صفت آن وجود است. پس ماهیت با صفت وجود معلوم می‌شود. سوال این است که ذات چگونه با این صفت که خود لا معلومة ولا مجهولة است معلوم می‌شود، در صورتی که خود می‌گویند والصفة لا تعلم صفت هم دانسته نمی‌شود؟ پس ذات به چه چیز معلوم شده است؟ در کشف المراد عرض کردیم که اینها در علم باری تعالی ماندند. جهتش آن است که ایشان خودشان را اصل قرار دادند و نوعاً کتب سطحی کلامی چنین است. آن‌گاه علم باری تعالی و نیز فعل حضرت حق را با خود سنجیدند. پس ماورای طبیعت را با طبیعت قیاس کردند و طبیعت را اصل

قرار دادند و همان گونه که علم در انسان «هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل» یا «فی النفس» می باشد همین تعریف را در آنجا می خواهند پیاده کنند. علم به این درخت صورت حاصله در ذهن است، در حالی که این علم ارتسامی است؛ ولی خواستند علم حق سبحانه به اشیاء را با آن مقایسه کنند، در حالی که علم ارتسامی فرع بر تحقق و تقرر اشیای معلومه در خارج است. ایشان نیز در علم حق سبحانه وارد سخن شدند و گفتند: اشیاء هنوز تحقق پیدا نکردند پس صورت علمی حق از اشیای موجوده از خارج نیامده است، و از طرفی خداوند جاهل نیست و گرنه چگونه آنها را خلق کرد، پس علم حق تعالی به ماهیات موجود خارجی تعلق نمی گیرد، و از طرفی در خود ذات نمی توانند این صور متکثره تحقق بیابند، زیرا ذات موطن کثرات می شود، پس اینها در موطن وجود نیستند و از طرفی اگر معلوم باشد معدوم ملاک علمی حق تعالی نیست پس چه باید گفت؟ گفتند: این صور علمیه نه موجودند و نه معدوم، در حالی که در تصحیح علم حق تعالی از خود نفس انسانی می توان بالا رفت، ایشان حتی درباره چگونگی علم انسان در ماندند تا چه برسد به علم مفارقات و عقول، و چه رسد به آن حقیقة الحقائق، که «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» است پس درست نتوانستند هضم کنند، لذا چیزهایی گفتند و با لفظ بازی کردند. بگوییم هیچی نبود در این صورت چطور عالم است؟ بگوییم. وجود یافتند این هم صحیح نیست، زیرا هنوز خلق نشده اند پس باید چیزی بگوییم به حسب لفظ بین آنها جمع عرفی کردند تا اشکال پیش نیاید لذا گفتند: اگر بگوییم اینها نه موجودند و نه معدومند مطلب حل می شود. و اسمشان را «حال» بگذاریم می فرمود: عمده اشکال این وجه قول به «حال» است، گرچه سخن محیی الدین در فص زکراوی فصوص الحکم در قول به حال، توجیه صحیح دارد و مراد آنها این سخن باطل نیست مگر شواهدی برای توجیه کلمات متکلمین به دست آوریم و سخن قیصری در نقل از معتزله را نادرست بدانیم.

علت دیگر در قائل شدن به این سخن آن است که ایشان ماهیت را به صفت وجود

متصف دانستند، و از طرفی موصوف، یعنی ماهیت باید چیزی که باشد تا صفت پیدا کند و نمی تواند موصوف معدوم محض باشد پس ماهیت باید متقرر باشد تا تقدیمی برای ماهیت موصوف باشد و آن گاه متصف به صفت وجود شود، در حالی که ایشان بین انصاف ذهنی و خارجی تفاوت نگذاشتند و سلموا أن المحال منفي؛ عده ای محال را منفي دانستند؛ مثل شریک الباری و یا اینکه دو ضرب در دو پنج گردد، ولی و آنه لا واسطة بین المنفي والاثبات، در حالی که بین نفی و اثبات واسطه نداریم، ولی ماهیات ازلی که ملاک علمی باری هستند ثابتند و منفي نیستند پس آنها جزء ثابتاتند. ولی به هر حال اشیاء یا محالند و یا ثابت، واسطه ای بین نفی و اثبات نیست. اما بین موجود و معدوم واسطه هست و آن ماهیات ممکنه ملاک علم باری تعالی هستند که ثابتند؛ ولی موجود نیستند؛ چنانکه معدوم هم نیست. خدا رحمت کند هیدجی را! در حاشیه منظومه نوشت؛ مانند تکلتو، نه زین است و نه پالان. تکلتو عرق گیری است که بر پشت اسب می گذاشتند.

وربما أثبتوا واسطة بین الموجود والمعدوم، حتی یقال: الثابت علی بعض المعدوم بعضی از معدومات، مراد ماهیات معدوم، ولی ثابت در ازل هستند و این ماهیات ممکنه اند و گر نه ماهیات محال در خارج نیستند؛ چنانکه $2 \times 2 = 5$ و اقعیت و ماهیت ندارد و شریک الباری نیز ماهیت ثابت ندارد، اما زمین و آفتاب ماهیت ثابت دارند، نه ماهیت موجود، بلکه ماهیت ثابته دارد بعد خداوند به وفق این ماهیت ثابته، که ملاک علم اوست، زمین و آفتاب و غیره را آفریده است «حتی یقال: الثابت علی بعض المعدوم». می خواهیم معدوم منفي و محال را خارج کنیم لذا «بعض» آورده است، وهو المعدوم الممكن و علی نفس الوجود خود وجود را هم ثابت می گوئیم، چنانکه عبارت دیگر وجود ثابت و حصول است که گفتند: افعال عموم نزد ارباب عقول همین ها هستند پس اینها لا موجوده و لا معدومه هستند و علی أمر لیس بموجود ولا معدوم عندهم مما سموه حالا این را در کتاب هایشان تصریح کرده اند مطلق اضافات مثل

فوقیت و تحتیت و مالکیت و ابوت و این گونه امور از حالاتند. همان مطلبی را که مثال زدیم و گفتیم سمت و مناصب حالاتند. تا دیروز قاضی نبود اکنون با یک حکم قاضی شده است و این منصب اعتباری به او داده شد «أیها القاضی بقم قد عزلناک فقم». حالاً که عنوان یافته حرفش ممضی است و می فرماید: «أمضیت». فردا نیز عزل می شود، و حکمش هم ممضی نیست. این گونه از امور را چه باید گفت. در فص زکراوی از اینها به «حال» تعبیر کرد؛ ولی ایشان می خواهند تعمیم دهند و اگر انتصار بر همین وجه می کردند می توانستیم توجیه کنیم.

وكان هذه الطائفة من الناس إما أن يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب چه اشکال دارد؟

هر کسی را اصطلاحی داده ایم هر کسی را سیرتی بنهاده ایم
هندیان را اصطلاح هند مدح سندیان را اصطلاح سند مدح^۱

اگر مراد ایشان جعل اصطلاح برای طایفه‌ای از معانی و اسم گذاری باشد همان گونه که در معنای ثابت به لسان عرفا گفتیم اشکالی بر اصطلاح نیست؛ مثلاً صورت معلومه اشياء در ذهن در مقام ذات چنین باشد که لا موجوده و لا معدومه و یا تا وجود خارجی نگرفته است، چنین باشد در این صورت دعوا و نزاعی نیست و اما آن یکنونوا ذاهلین عن الأمور الذهنیه که اگر ذاهل نبودند و جهات کلام در دست آنها بود فإن عَنُوا بالمعدوم. المعدوم في خارج العقل مراد معدوم در خارج عقل و ذهن است جاز آن یكون الشيء ثابتاً في العقل معدوماً في الخارج که شیء در عقل ثابت است و در خارج معدوم است می توان برای آن وجهی قائل شد، ولی ایشان از این سخنان بهره‌ای ندارند و این عَنُوا غیر ذلك کان باطلاً که نه در و عای ذهن و نه در خارج موجود باشد پس لا موجود و لا معدوم معنایی ندارد و لا خبر عنه از معدوم نمی توان خبری دارد و لا به و نمی توان به معدوم خبری داد.

اشکالی مهم بر متکلمان

ومما یوجب افتضاحهم أن یقال لهم: إذا كان الممكن معدوماً في الخارج ممکن در خارج معدوم ولی ثابت باشد؛ یعنی نه معدوم و نه موجود در این صورت می‌پرسیم: فوجوده هل هو ثابت؛ پس آیا وجود آن شیء در خارج ثابت است، و هنوز رنگ وجود نگرفته و معدوم خارجی است؟ پس سؤال ما این است: آیا وجود او ثابت است یا منفی؟ زیرا به نظر شما اشیاء از این دو قسم بیرون نیستند فإنه، یعنی این شیء، «إذا كان معدوماً في الخارج باعترافهم لا یخرج الشيء من النفي والإثبات».

می‌پرسیم: شما که می‌فرمایید در خارج معدوم است ثابت را می‌فرمایید هست؟ فإن قالوا: وجود المعدوم الممكن منفي که البته نمی‌گویند معدوم ممکن منفی است؛ برای اینکه می‌گفتند ثابت است وکل منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن یصير ممتنعاً وهو محال پس اگر وجود ثابت منفی است و منفی ممتنع است و ممتنع محال است. الوجود الممكن یصير ممتنعاً؛ پس وجود ممکن ممتنع می‌شود.

وإن قالوا: إنَّ الوجود ثابت له و اگر وجود برای ماهیت که معدوم است ثابت باشد، در این صورت وکل صفة ثابتة للشيء یجوز أن یوصف بها الشيء؛ و هر صفت ثابت شیء رواست که شیء به آن متصف شود پس فالمعدوم یصح أن یوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال.

فإن منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له اگر بگویند اوصاف خود شیء را نمی‌توان بر خود شیء بار کرد در این صورت شیئیت که برای ماهیت ثابت است نمی‌توان ماهیت را به آن متصف کرد و گفت ماهیت شیء است، زیرا صفت ماهیت برای خود ماهیت ثابت است فالماهية المعدومة يجب أن لا یصح أن یقال لها: أنها شيء فإنَّ الشیئة ثابتة لها. صحیح نیست که به ماهیت شیء بگوییم، زیرا شیئیت برای ماهیت ثابت است «فإنَّ» تعلیل «لا یصح» است. وإن التزم أحد علی هذا التقدير؛ یعنی اگر کسی این

فرض را بپذیرد که بر ماهیت شیء گفته نشود صحیح نیست لا یصح أن یوصف الشيء بأمر ثابت له فلیس بشيء؛ یعنی این التزام صحیح نیست، زیرا خود قائل به ماهیت شیء و ممکن می گوید و آنها را متصف به آن دو می نماید و قد قال بأنه شيء وكذا الإمكان؛ یعنی وی به شیء، یعنی ماهیت اطلاق شیء و امکان می کند.

اشکال دیگر که متکلمان را رسوا می کند

اشکال دیگر که موجب رسوایی ایشان است: ثم إنهم كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في أنها ذوات. این عده همه ذوات، یعنی ماهیات را با همدیگر مشترک می دانند و تفاوتی در ذوات قائل نیستند، اما آنچه باعث اختلاف و افتراق ذوات مشترک از همدیگر می شود به نظر ایشان صفات هستند، و آنچه ایشان را وادار نمود که ماهیات و ذوات را مشترک بشمارند اکنون ایشان را مضطر می سازد که صفات را هم مشترک بدانند در این صورت، تفاوت این صفات مشترک و تمایز آنها باز به صفات دیگری است لذا فرمود: ایشان مضطر شدند که ذوات مشترک را یا صفات تمییز دهند إلى صفات تفرق بها همان مطلب در باب صفات ایشان را مضطر می کند که كذلك یضطرهم كون الصفات غير مختلفة که صفات را نیز مشترک بدانند. بنابراین قسم سوم می خواهیم تا آنها را از همدیگر جدا کند في أنها صفات إلى فرض قسم ثالث یفترق بها ویتمادی الأمر إلى غير النهاية؛ یعنی در صفات دوم نیز ناچار به قول به اشتراک آنها هستند و به امتیاز آنها به فرض قسم چهارم هستند ویتبین أنه إذا لم یعلم الشيء لم یعلم به الشيء اگر صفات معلوم نباشند ماهیت نیز معلوم نمی شود. پس «الشيء» در «لم یعلم الشيء» یعنی صفات، «ولم یعلم به الشيء» شیء، یعنی ماهیت پس تا وجود معلوم نباشد ماهیت که می خواهد خود را به وجود نشان دهد معلوم نمی شود و تبیین علیهم أن الصفة. اشکال بر آنها این است که از صفت، یعنی وجود می توان خبر داد؛ چنانکه از ماهیت می توان خبر داد، مخبر عنها، كما أن الذات

مخبرٌ عنها پس خود صفت «مخبرٌ عنها» است که از وجود خبری دهیم؛ چنانکه خود ذات «مخبرٌ عنها» است. به کمک این صفت از او خبر می‌دهیم پس در وعای تقرر وجود، یعنی به وجود ذهنی اش و یا به وجود خارجی اش از آنها خبر می‌دهیم و اگر این صفت در تحقق و تبیین خود احتیاج به صفتی دارد تا معلوم نشود و در جایی نایستد چطور می‌شود که ذوات دیگر مجهول، یعنی ماهیات به این امور نامعلوم روشن شوند.^۱ عده‌ای خدای تعالی را بالاتر از آن می‌دانند که کلمه موجود بر او اطلاق شود. البته اگر کسی مثل شیخ اشراق باشد، سخنش قابل توجیه است، یکی از اسماء الله، حی است، ولی او به خدای تعالی که از کثرت غلبه حیات، حیاة می‌گوید و می‌فرماید: «حیاة تفور؛ زندگی است که جوشش و فوران می‌کند»، زیرا در این آمد و شدها و این نظام هستی یک پارچه حیات را دیده است. حالا اگر از شیخ اشراق پرسید: آیا او حی است می‌گوید: بله و بالاتر، او حیاة است. ایشان در رتبه عالی توحید هستند. از این رو اگر شیخ اشراق و امثال وی بگویند: به خدای سبحانه وجود بگویند حرف اول قابل توجیه است؛ یعنی علاوه بر موجودیت عین وجود است، ولی این دسته می‌گویند: اصلاً اطلاق موجود بر او نکنید. در اوایل قوانین^۲، میرزای قمی می‌فرماید که اطلاق اسماء الله بر ذات حق تعالی توقیفی است. می‌توان او صاف برای حق سبحانه آورد، ولی حق نداریم اسم بیاوریم. می‌توان گفت: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ»، ولی به قول صاحب مجمع البیان^۳ نمی‌توان به او ندا کرد: «یا قاص!»

۱. فرمایش‌های ایشان همانند کسی است که جامع المقدمات می‌خواند و وقتی فهمید موجود، یعنی وجود داده شده، دادش بلند می‌شود. آقای داشت خطابه می‌فرمود و نصیحت می‌کرد و به زبان آورد که خداوند خالق موجود است. ما داشتیم جامع المقدمات می‌خواندیم اعتراض کردیم که ایشان متوجه نیست اسم مفعول موجود را برای خداوند آورد. چه کسی او را وجود داده که او گفت: خدا موجود است؟ پس این سخنان ایشان هم به یک چنین مطالبی بر می‌گردد.

۲. قوانین الأصول، ج ۱، ص ۲۶، (چاپ رحلی سنگی).

۳. مجمع البیان، ذیل آیه «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ».

البته کلمه «قاص» در عرف، یعنی معرکه گیر، و حافظ می فرماید: «چون که القاص لا یحب القاص؛ معرکه گیر معرکه گیر را دوست ندارد.»

مثلاً در آیه شریفه فرمود: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ اما ما نمی گوییم: «یا ذاهب!» به قول قاضی عضد ایجی در متن مواقف در اینکه «اسماء الله توفیقیة» فرمود: «لِعَظْمِ الْخَطَرِ فِي ذَلِكَ؛ چون موضوع خیلی مهم است». ممکن است که یک آدم عوامی اسمی بگذارد که شایسته نباشد؛ مثلاً اگر عوامی بخواهد جناب عالی را بستاید و بگوید: پانصد منبر از حفظ است این وصف ارزشی ندارد، زیرا خبر از مقام علمی شما ندارد، پس ما اگر بخواهیم او را به اسمی بنامیم، چون موضوع مهم است لذا نمی توانیم.

عمده دلیل متکلمان در اینکه اسمای الهی توقیفی است همین کلام قاضی عضد ایجی در این است که موضوع مهم است: «لِعَظْمِ الْخَطَرِ فِي ذَلِكَ». پس خدا را وصف نکنیم، ولی اسم نگذاریم. به فرمایش مرحوم استادمان، جناب آقای قزوینی - رضوان الله علیه -: مثل اینکه در اسم گذاری یک ولایت می خواهد به خلاف وصف. بعد مثال می زد: مثل اینکه جناب عالی حق دارید که فرزند مردم را بستایید و بگویید: پسری بسیار خوب، نجیب و آدم زاده و بسیار مؤدب است، اما حق نداری بر او اسم بگذاری. وصف کردن غیر از اسم گذاری است. این آقایان یا باید خیلی در توحید توغل داشته باشند که بگویند موجود بر او اطلاق نشود، بلکه باید به وی وجود گفت؛ مثل «حیة تفور» و یانه مراد از عدم اطلاق موجود آن است که چون اسماء الله توقیفی است که به صورت تسمیه «موجود» نگوییم. من هذا القبیل ... یقدسونه عن ذلك. مطلب اگر در حدود الفاظ است مشکلی نیست، زیرا الفاظ را به عنوان تسمیه نمی آوریم.

وما بحسب اللفظ أمر سهل في ما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف همة الفاظ که در اوصاف حق سبحان می آوریم؛ مثل عالم و قادر و مرید و حی مراد از این معانی پایین نیست، بلکه این معانی را بالا می بریم و بر او اطلاق می کنیم؛ مثلاً اراده وقتی بالا رفته

و به صورت غیر متناهی درآمد و مشیت و اختیار بالا رفته بر او اطلاق می شود. پس وقتی این اوصاف به معنای صمدی خود رسیدند و جزء اسمای مستأثره شده می توان بر حق سبحان اطلاق کرد و این علم و اراده و مشیت و اختیار، رَشْحی و نمودی از آن حقیقت بیکران، و الفاظی است که ما از خودمان برداشتیم و بالا بردیم و بر حق اطلاق کردیم. و کیف وجلّ الألفاظ المطلقة فی وصفه تعالی، بل کلها إنما المراد منها فی حق الباری تعالی معان هی تکنون أعلى وأشرف مما وضعت الأسمی بإزائها. این است که همه از اینجا برخاسته اند. الفاظی هستند که از خاک و دهن و حرف برخاسته شده اند. اینها به صورت یک علامت و نشانه و آیتند، نه بیانگر واقع و حقیقت. فکما أن المراد من السمع والبصر... ما شنوا و بینا هستیم آنجا هم می گوئیم سمیع و بصیر. بله، درست است که نمی گوئیم شام و ذایق و لاس، و آنها را بر حق سبحان اطلاق نمی کنیم، زیرا این اوصاف در ماده فرو رفته اند، اما اطلاق این دو صفت بر او جایز است بحسب التوقیف الشرعی علیه تعالی؛ چون خدای تعالی فرمود: سایغ و جایز است که به وی اطلاق سمیع و بصیر کنید؛ ولی به وی شام و ذائق و لاس اطلاق نکنید لیس معناهما الوضعی این سمع و بصر و سمیع و بصیر مراد معنای موجود در ما نیست که حتماً باید چشم و گوش و آلت باشد، بلکه معنای سمیع و بصیر در خودمان هم مراتب دارد. تا کنون نیاز به آنها داشته و با آلت گوش و چشم می شنید، ولی دیده وی اکنون که خوابیده است بدون آنکه چشم باز باشد می بیند و بدون آنکه با گوش بشنود، در عالم خواب می شنود. پس حتی در انسان هم یک پله بالاتر برویم و به باطن عالم برویم سمیع و بصیر به معنای متعارف نیست، بلکه بالاتر و شریف تر و کلی تر و بی قیدتر می شود، چه برسد به حق سبحانه.

لغت و ادب نباید معیار شناخت حقایق قرار گیرد*

بحث در این بود که عده ای از متکلمان اطلاق کلمه «موجود» بر باری تعالی

نکردند، زیرا پنداشتند موجود چون به صیغه اسم مفعول است، در جایی اطلاق می شود که بالا دست دارد که فعل را بر روی وی پیاده کرده است. بالاتر از مضروب، ضارب است و موهوب، واهب دارد؛ چنانکه مُعْطَى مُعْطَى.

مرحوم آخوند می فرماید: در اطلاق اسماء بر حق تعالی باید مراعات ادب شود، اما این ادب داشتن حقایق را بر نمی گرداند. در توقیفیت اسماء، یک جهت تأدب به حق تعالی است، گرچه بحث شعب گوناگونی دارد. این بحث در باب الفاظ آن است که اگر مثلاً انسانی بخشنده و بذول و دلسوز و عطوف بود، و آزوقه محرومان را به دوش کشید، باید به او بخشنده و معطی و یا «عطوف» و «رئوف» گفت، ولی به دلیل حمل آزوقه نباید به او «حمال» گفت، گرچه او حمل بار کرده است. پس اطلاق «حمال» خلاف ادب است، اما تأدب نباید مانع از جستجوی حقایق گردد، و دست از بحث در اینکه این موجود است و یا خیر؟ برداریم با آنکه کلمه «موجود» اسم مفعول است، ولی با حفظ قوانین اهل ادب، معانی وقتی از حدود متعارف بالاتر رود، لطافتی پیدا می کنند که به گونه ای دیگر شده و احکامی دیگر می یابند؛ مثلاً «کان» در «إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً»^۱ از افعال ناقصه و دارای اسم و خبر و رافع اسم و ناصب خبر است، ولی وقتی بر حق تعالی اطلاق می شود، بر ماضی دلالت ندارد، و منسلخ از زمان می گردد، در حالی که اگر همان قاعده اهل ادب مراعات شود، آیه شریفه خبر از عالم و قادر بودن حق سبحانه در گذشته می نماید، و بر علم وی به حال و آینده دلالت نمی کند. ادیب در همین جا می ماند، و جوابی از این اشکال ندارد. کم کم در شرح مطالع،^۲ و نیز در منطق شفاء^۳ و یا ماتن شرح فصوص قیصری^۴، محیی الدین عربی مطلبی را درباره

۱. فاطر (۳۵) آیه ۴۴.

۲. ص ۱۱۴، ۴۱ و ۱۱۵، (ط عبدالرحیم).

۳. شفاء، منطق، فن ۳، مقاله ۱، فصل ۴ از جمله اولی، ج ۱، ص ۲۸ - ۲۹، (چاپ مصر).

۴. شرح فصوص، ص ۴۳۳ - ۴۳۴ و ۴۶۸ - ۴۶۹، (چاپ ۱، سنگی) ر.ک: شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله

حسن زاده، ج ۱، ص ۱۱۰ - ۱۱۲.

کان بیان می‌کنند. آن مطلب مطلبی بالاتر از مطلب ادیب است، زیرا «کان» به رابطه زمانی و کلمه وجودیه بدل می‌شود، پس در اطلاق «کان» بر باری تعالی و مفارقات ازلی و ابدی، که فوق زمان و مکان و محیط بر آنها هستند، «کان» فقط عنوان ربط پیدا می‌کند، و زمان در او ملحوظ نیست. در فصوص از آن به «حرف وجودی» و شیخ از آن به «کلمه وجودی» نام برد، چنانکه در شرح مطالع به آن «کلمه وجودی» گفت، پس همین «کان»، که از افعال ناقصه می‌باشد، به آن حرف وجودی می‌گویند، و خاصیت وی آن است که خبر را به مبتدا ربط می‌دهد، و زمان و مکان در متن ذات او خوابیده و نهفته و دخیل نیست. همین مطلب درباره کلمه «موجود» می‌آید. چنین نیست که اگر کلمه «موجود» بر حق سبحانه اطلاق شد، همه قواعد نحوی باید درباره آن پیاده گردد. پس تقدیس آن عده از متکلمان خدای را به اینکه کلمه موجود را، که اسم مفعول است، بر وی نباید اطلاق کرد، صحیح نیست، زیرا در پاسخ آنها می‌گوییم: سخن بالاتر از این گونه مطالب متعارف است و سخن الفاظ در باب علوم و معارف سهل است.

وكيف وجلّ الألفاظ المطلقة... وضعت الاسامي بإزائها. اگر شما درباره اطلاق اسم مفعول و کلمه «موجود» ایراد دارید، و حق سبحانه را از آن تقدیس می‌کنید، درباره اسم فاعل، مثل عالم و حکیم و حاکم و بصیر و مبصر و دیگر اسمای الهی چه می‌گویید؟ شما قائلید که اطلاق این اسما ایرادی ندارد، ولی اکنون درباره اسم فاعل، مثل خالق تحقیق کنیم. اگر بنا شد که همه خصوصیات معانی لغوی و ادبی در همه مراتب پیاده شود، پس در باب خالق هم باید چنین باشد. معنای خالق، یعنی کسی که اندازه گیری می‌کند و الگو می‌گیرد؛ مثلاً قیچی دست گرفته و برای پارچه الگو درست می‌کند. این معنای خالق است اکنون همین معنا را در حق سبحانه پیاده کنید. او خالق است؛ یعنی موجودات را با اندازه و حد و قدر معین و شایسته و بایسته آفریده است، آیا در اینجا هم خصوصیات خالق لغوی می‌آید؟

و نیز در باب عالم و مختار و مرید و در شما چگونه است؟ آیا همین معانی در مفارقات و بالاتر از مفارقات، یعنی خدای تعالی ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾^۱ پیاده می‌شود؟ یا آنکه الفاظ اینجا، مطلقاً ظلی از آن اصل هستند. پس اینجایی‌ها آیت آنجا هستند، و همین طور معنای اینجا آیت واقع و نشانه و ظل و سایه و فئی و رَشَح آنجاست.

پس اگر همین الفاظ را در آنجا اطلاق کنیم، اگر به وجهی مقرب است، به وجهی نیز مبعّد می‌باشد. پس معنا، فوق این تعبیرات متعارف است. بنابراین همان گونه که در کلمه فاعل چنین مشکلی وجود دارد، ولی با وجود این شما آن را به معنای برتر و بالاتر بر حق سبحانه اطلاق می‌کنید، همین مطلب را درباره اسم مفعول بیاورید. پس به صرف اینکه «کان» از افعال ناقصه است، مانع از آن نیست که در قضایای مربوط به حق سبحانه اطلاق شود؛ چنانکه خود حق سبحانه، که پدر جدّ نحو و صرف است، اطلاق فرموده است.

فكما أن المراد من السمع والبصر السائغين إطلاقهما. در این قسمت سمع و بصر را فرمود و شام و ذایق فرمود که جهت آن بعداً خواهد آمد بحسب التوقیف الشرعی علیه تعالی لیس معنایهما الوضعی. می‌بینیم الفاظی مثل سمیع و بصیر در معانی‌ای وضع شده‌اند؛ ولی موضوع له اینجایی به بالاتر می‌رود و تجرید و تنزیه و تقدیس می‌شود، و پس از سعه پیدا کردن در حق سبحانه اطلاق می‌شود، بلکه معانی حتی در خود انسان هم در عوالم گوناگون تفاوت دارد؛ در بیداری سمیع و بصیر بوده و دارای شرایطی است، و آن بحث سنگین ابصار در کتب فلسفی و شرایط ابصار و کیفیت ابصار در همین دیدن اینجا پیاده، و بحث می‌شود که آیا ابصار به انطباع است و یا به خروج شعاع؟ خروج شعاع به خط مستقیم و مخروطی است، رأس مخروط به عین است و قاعده‌اش بر شیء مرئی است، یا بالعکس و یا اصلاً فوق اینهاست؛ یعنی ابصار

به انشای نفس است؟ ولی همین بحث ابصار خیلی سنگین در عالم خواب وجود ندارد. اکنون که خوابش برده است، در عالم خواب می بیند و می شنود و سمیع و بصیر است و هیچ یک از این شرایط ابصار و بحث سنگین ابصار، که در کتاب‌ها داشتیم، در آن موجود نیست؛ با آنکه بصیر و سمیع است. پس در بیداری سمیع و بصیر است. به عرض رساندیم که این را بالاتر ببرید تا همین طور هر چه خودتان بالاتر می روید معانی با شما هستند، زلال و تقشیر و پوست کنده شده و قشرها هم متفاوت است، و وقتی آمده به عالم ماده خیلی قشر غلیظ و زمخت و آکنده و حجاب بد و سخیف پیدا می کند. بالاتر حجاب نیز هست، اما همین طور که بالاتر می رود، حجاب‌ها هم رقیق‌تر می شود تا آنکه صورت روایت شیرین که حضرت رسول الله ﷺ فرمود: 'در شب معراج حجاب‌ها الف الف حجاب بوده است و همه آنها نوریه‌اند، نور خود موضح است و آن را نشان می دهد و رفع حجاب می کند و واسطه در رویت است، چگونه حجاب می گردد چگونه یک چیز هم نور است و هم حجاب؟ از این گونه تعبیرات در منطق وحی فراوان است و البته تعبیراتی صحیح است که نور هم واسطه برای ابصار است، و هم ممکن است نور به قدری قوی شود که حجاب شود و چشم عقل را هم بزند و عقل نتواند ببیند. لتقدسه عن الجسمیة والآلة. پس علت عدم اطلاق سمع و بصر به معانی وضعی عرفی این است که چشم و حدقه چشم و طبقات چشم و گوش و جعبه گوش و صماخ گوش در حق سبحانه راه ندارد.

باید در دریافت حقایق آنجا را اصل قرار داد

فكذا العلم والقدرة والوجودات والإرادة... اینها را به صورت اسم فاعل هم در بیاورید و بالا ببرید، باز با این معانی اینجایی وفق نمی دهد، و - ان شاء الله - این حرف

۱. بحار الأنوار، ج ۵۵، ب حجب، ص ۴۵ و ص ۴۹ و ۴۸ و شیخ صدوق، التوحید، ص ۲۷۷ - ۲۷۸، (مکتبه الصدوق).

را در بحث الهیات به توفیق خداوند سبحان خواهیم گفت که وقتی اراده را بالا بردیم، اراده محض علم می شود. اینجا اراده دارای مراحل بود؛ ولی بعد اراده عین صرف علم می شود.

متأسفانه جمهور اینجا را اصل قرار می دهند، و معانی را از آنجا به این نشاء می آورند با اینکه روایات فرمودند که دین سر و راز دارد، و معماست و باید آن اسرار حل شود. آنهایی که صاحب علمند، به این اسرار می رسند و فرمود: «بعثنا لِنُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَىٰ قَدْرِ عُقُولِهِمْ»^۱ ولی آنها آنجایی ها را در قوالب اینجایی می آورند، به جای اینکه اینجایی ها را آیت آنجا قرار بدهند.^۲

ولیس لنا لابد من وصفه وصف آوردن برای حق سبحانه را دیروز بیان کردیم. وصف غیر از اسم است. در مقام تسمیه باید مباحث توقیفیت اسماء را در نظر داشت و مراعات ادب نمود، کسی هم انکار ندارد. بحث اخلاقی و آداب سیر و سلوک انسان متأدب به ادب انبیا، که در قرآن آمده، و یاد گرفتن از الفاظ آنها مطلبی است، و اما

۱. سفینه البحار، مادة «عقل».

۲. بعضی از نوشته ها را در خاطر دارم. وقتی در کتابفروشی بودم کتاب قطوری را که مربوط به شفاعت نوشته شده بود ورق می زدم تا ببینم چه نوشته است. دیدم بحث را به همین حرف های اینجا آورده؛ مثلاً پسر آقای زید به پدرش گستاخی و جسارت و اسائه ادب نموده است، پدر خشمگین می شود، و طردش می کند. پسر پیش عمویش می رود عمو او را پیش پدرش آورده و اقا عمو دست به ریشش برده و به برادرش می گوید: حالا این یک بار ایشان را به من ببخش، غلط کرد. باز دوم تکرار نمی کند پس شفاعت عالم تکوین را به همین منوال حل کرده بود.

استاد بزرگوار ما مرحوم آقای قزوینی - رضوان الله علیه - می فرمود: عده ای شفاعت را عبارت دیگری از پارتی بازی می دانند؛ یعنی جناب رسول الله بیاید دست مجرم را بگیرد و به پیش خدای تعالی، که روی تخت نشسته، برود و بگوید: ایشان به بنده علاقه داشت حالا برای خاطر رضای من، یک بار ایشان را ببخشید، و شفاعت به همین معنا در آنجا پیاده شود.

کتاب دیگر دیدم بدتر از این حرف ها زده و بنده خدا چیزها نوشته بود، بعضی چه شهوت تالیف دارند! این اندازه باز کردم دیدم نوشته، در اسلام چنین کتابی کسی نوشته است، بنده در حاشیه اش نوشتم، خدا شاهد است من هم ندیدم چنین کتابی به این صورت در اسلام نوشته شده باشد.

وصف و کاوش معانی و معارف و حقایق حرف دیگر است «ولیس لنا بد من...» الفاظ علم و قدرت و وجود و اراده را، که معانی مشترک دارند، باید بر وی اطلاق کرد، ولی با وجود این باید آگاه گرداند که آن معانی در موطن ذات غیر متناهی است. بنابراین ما بد و چاره‌ای نداریم که او را با این الفاظ وصف کنیم و بگوییم: قادر و عالم است. شیخ وقتی به بحث قدرت در الهیات شفاء رسید، دربارهٔ اختیار بحث را بسیار زیر و رو کرد، و بحث، در اختیار بشری و قدرت وی به عجز منتهی شد؛ یعنی باطن اختیار در اینجا عجز است. آیا همین عجز به نام اختیار اینجا را باید با همین قالب در حق سبحانه اطلاق کرد؟ پس چون ما الفاظی غیر از این الفاظ نداریم، پس حق سبحانه را با همان‌ها وصف می‌کنیم با تنبیه بر این معنا که حقیقت و واقع، بالاتر از این گونه تعبيرات و الفاظ است.^۱

در سلوب و اعتبارات می‌توان همین الفاظ را در حق تعالی اطلاق کرد

وَأَمَّا السُّلُوبُ وَالْإِعْتِبَارَاتُ إِنَّهَا تَفْتِيشُ وَتَحْقِيقِي شُود مَا الْفَظِي رَا كَه بَه صُورَتِ مَثَبْتِ مِي أُورِيم، وَ مِي گُوییم: خُداوند مرید است، وَ عَالَمٌ وَ قَادِرٌ اسْت، وَاقِعٌ وَ حَقٌّ سُبْحَانَهُ بَه طُورِ مَسْئَلَمٌ فُوقِ اِیْنِ الْفَظِ اسْت. پس آیا «جاء» و «اید» و «عین» را در «جاء

۱. الإلهیات من کتاب الشفاء، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، مقاله هشتم، فصل هفتم، (چاپ دفتر تبلیغات اسلامی).

دوستی داشتیم خدا رحمتش کند دوست خوبی هم بود. مرد اهل کار و سیر و سلوک بود. یک وقتی دیدم خیلی با ابتهاج و خوشحالی پیش من آمد. گفتم: چیست؟ گفت: شکاری کردم. گفتم: «هنیئاً للاکلین» خوشا به حال شما؟ شکار چه بود؟ ما هم استفاده کنیم، او شروع به بیان نمثل خویش کرد. گفت: نشسته بودم، دیدم شیخ رئیس در یک افق اعلا و بالا قرار گرفته، و مشغول نوشتن است که کارگر هر کجا باشد، کارش فراوان است، بعد من به او گفتم: جناب شیخ! یک فرمایشی هم به ما بفرمایید وی گفت: شیخ به من فرمود: آنچه را در کتاب‌ها نگاهشیم و در دل کتاب‌ها به ودیعه نهادیم بدان که واقع فوق آن حرف‌های ماست. از این تعبیر که واقع فوق است و نه غیر، خیلی خوشم آمد. واقع فوق آن چیزی است که در کتاب‌ها نوشتم. این طور الفاظ را در صفات حقیقی می‌آوریم، اما واقع فوق این حرف‌هاست.

ربك» و «يد الله» و «عين الله» به همان معنای ظاهر متعارف اینجا گرفت، یا آنجا فوق این سخنان است؟ اما دور نیست در الفاظ سلوب همین الفاظ متعارف باشد، مرکب نبودن خدا، مراد همین معنای مرکب متعارف است، خدا جسم به این معنا نیست؛ چنانکه معجون نیست و در آئین و مکان قرار ندارد، پس چون در سلوب نمی خواهیم، معنایی را به او نسبت دهیم، پس همین معنایی را در آنجا هم بیاوریم، ولی در آنجایی که معنایی اثباتی است و آنها را به او نسبت می دهیم و می گوئیم: او مرید است و عالم و قادر، پس او فوق این گونه حرف ها و تعبیرات ماست، و چاره ای هم جز تمسک به این الفاظ نداریم. فارابی در آن جمع بین رأین^۱ عذر خواهی می کند، و همین حرف را بیان می کند که ما لفظ نداریم. همه الفاظ از اینجا برخاسته است، خودش به صورت إن قلت و قلت فرمایش می فرماید که خوب مثلاً کسی بگوید: اگر همه الفاظ در رساندن معنای آنجا وافی نیستند، الفاظی را وضع کنید که کافی باشد؟ در پاسخ می گوید: باز هم اگر الفاظ را ما وضع کردیم، چون از اینجا و از انسان محدود برخاسته، و از این آب و خاک بلند شده، و به هر حال لفظ و محدود است، پس کافی نیست. بنابراین واقع فوق این گونه حرف هاست و أما السلوب والاعتبارات... معانیها الوضعية العرفية پس در سلوب، مثل «لیس بمرکب؛ مرکب نیست» و زمان و مکان ندارد، می توان از همین معنای سلوب استفاده کرد، اما آنجا در امور و اوصافی که ایجابی و ثبوتی است، نمی توان گفت این معنایی به همین رنگ و حدّ و خصوصیات این نشأه، در آنجا صادق است.

لزوم تعطیل به معانی گوناگون از مبانی متکلمان

وأما من احتج على عدم إطلاق لفظ الموجود فيه تعالى بأنه يلزم منه كونه تعالى مشاركاً للموجودات في الوجود فقد ذهب إلى مجرد التعطيل. ما در کتاب های پیش تر

۱. رساله جمع بین رأین، در حواشی آخر شرح حکمة الإشراف، (چاپ سنگی) چاپ شده است.

خواندیم که باید به موارد اطلاق توجه داشت. یک وقت می‌گویند: تعطیل لازم می‌آید. تعطیل عقول، یعنی ما از تحقیق و کاوش و تفکر و تعالی و این گونه امور عقل را معطل و کنار بگذاریم. ما چه می‌دانیم و ما نمی‌فهمیم و به کلی سرمایه و نور خدادادی را، که خداوند عطا فرمود تا با آن حقایق را بنگرد و پیش برود و تفکر کند، کنار بگذاریم، و بگوییم هیچ نمی‌فهمیم تا به کلی در تکامل انسانی تخته شود، و در علم را به کلی ببندیم.

یک وقت می‌فرمایند: تعطیل، یعنی خدای سبحان را از سلطان و قدرت و الوهیت، که ربّ بودن است، منسلخ کنیم، در حالی که الله عنوان ربّ بودن است، و در «الحمد لله رب العالمین» مراد از عنوان ربّ بودن و ربوبیت تدبیر و پروراندن و اداره کردن و مدیر بودن است و گاهی تعطیل می‌گوییم و منتهی می‌شود به «يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»^۱. که خدای تعالی پس از خلق عالم، هیچ دست تصرفی و کاری ندارد، بلکه کار خدا تعطیل است، پس لازمه آن، خدای را از اقتدار منعزل کردن است. و گاهی می‌گوییم: تعطیل، یعنی عالم را از وضع و نظام و برنامه‌اش معطل بداریم، و تعطیل کنیم که دستی بالا سر آن در کار نباشد. این وجه با وجه دوم نزدیک بوده و بین آنها تلازم است.

حاجی سبزواری در منظومه در ادله اشتراک وجود فرمود:

وَأَنْ كَلَّآ آيَةَ الْجَلِيلِ وَخَصَمْنَا قَدْ قَالَ بِالتَّعْطِيلِ^۲

ابوالحسن اشعری و ابوالحسنین بصری و اتباعشان قائل به تعطیل شدند، و گفتند: وجود مشترک معنوی بین خلق و خالق نیست، و اگر وجود مشترک معنوی باشد، لازم می‌آید که علت و معلول یک چیز باشند، و دارای یک حقیقت می‌گردند. پس ما وجود را به یک معنا بر موجودات اطلاق نمی‌کنیم، لازمه این سخن تعطیل است.

۱. مانده (۵) آیه ۶۴

۲. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۸۳

پس ایشان اگر وجود را بر همه اطلاق نکنند، تعطیل لازم می‌آید، و منعزل کردن عقل از تحقیق و جستجو، معنای دیگر تعطیل است. در جواب ابوالحسن اشعری که می‌گوید: وجود مشترک معنوی بین خلق و خالق نیست، می‌گوییم: وقتی کتاب دعا را باز می‌کنید و خدای را به این ۹۹ اسم و اسامی دیگر، ۱۰۰۱ اسم و -إلی ما شاء الله - اسما الله می‌خوانید آنجا که می‌فرمایید: یا عالم! و یا قادر! آیا همین الفاظ در آنجا اطلاق نشده است؟ اگر این الفاظ را هم در اینجا و هم در حق سبحانه اطلاق می‌کنید، پس چگونه اشتراک معنوی در آنها قائل شدید، ولی درباره لفظ موجود این عذر را آوردید که لازمه اطلاق، اشتراک خالق و مخلوق و علت و معلول است؟ چگونه «بِأَنَّكَ تَجَرُّ وَبِأَنِّي لَا تَجَرُّ»؟ پس همان گونه که قادر و عالم و مرید و مختار را بر او اطلاق می‌کنید، اسم موجود را نیز بر وی اطلاق کنید. ایشان متوجه معنای سنخیت نیستند. مراد از سنخیت، مناسبت بین علت و معلول است و لذا سنخیت علت و معلول سنخیت شیء و فیء است، نه اینکه معلول من جمیع الوجود مسانخ با علت بوده باشد، از آن گذشته، وقتی درباره علم کاوش و بحث می‌کنیم اگر بگوییم علم و موجود و وجود و اراده و دیگر صفات بر او اطلاق نشود، در این صورت ما عقل خود را از تحقیق در خداشناسی و اصول عقاید و در مبدأ و معاد منعطل کردیم از این رو نباید در وحی و رسالت و نبوت و امامت و ولایت و دیگر معارف تفکر کنیم، و هر چه که فوق نشأه ماست درباره آن سخن بگوییم، و در علم و دانش را تخته کنیم. جهت دیگر که در عبارت آمده است تعطیلی به معنای دوم و سوم است که در روایات هم آمده است. معنای اول در روایات و آیات تحریر و ترغیب شده است، و مردم را به تفکر و تعلم فراخواندند.

درباره معنای دوم و سوم در کافی از حسین بن سعید روایت کرده است که از امام باقر علیه السلام پرسید: «يجوز أن يقال لله: أنه شيء»؟^۱ آیا می‌توان خدای تعالی را شیء گفت؟

۱. شیخ صدوق، التوحید، باب ۷، ص ۱۰۴.

حضرت فرمود: «قال: نَعَمْ، يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِيثَيْنِ: حَدَّ التَّعْطِيلِ وَحَدَّ التَّشْبِيهِ»؛ به او شیء بگو، ولی متوجه باش که او را فوق و ورای دو حدّ بیاوری و او را در این دو حد محدود نکن. حدّ تعطیل است؛ یعنی او شیء به این معنا نیست؛ به اینکه او یک طرف و عالم یک طرف دیگر قرار داشته باشد و او شیء است، نه آنکه دست او بالای سر عالم نباشد، و شیء عددی و واحد عددی نشود. پس حالا که بر او شیء می‌گویند او را به مخلوق نزدیک نکنید، بلکه او را از حدّ تشبیه بر کنار نمایید، و او را به تنزیه از هذا و ذاك نکشانید، زیرا «مع کلّ شیء لا بالمقارنة» و یا «لا بالمنازجة و غیر کلّ شیء لا بالمباینة»^۱ حق تعالی را از حد تشبیه و تعطیل باید تنزیه کرد. پس در اطلاق شیء باید دقت کرد تا تعطیل لازم نیاید، حدیث دیگر از امام صادق علیه السلام که خیلی لطیف و شریف است. البته همه آنها از یک نور واحد هستند، و مطابق اشخاص و خواسته‌ها و عقول مخاطب فرمایش می‌کنند. فرمود: «الجمع بلا تفرقة»؛^۲ خدا را اگر با خلقش جمع کنید به طوری که همسنگ مخلوق باشد، این زندقه است «والتفرقة بدون الجمع تعطیل»؛ اگر موجودات را از خدای تعالی جدا کنید، این تفرقه او از موجودات بدون جمع می‌باشد، این تعطیل است «وَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا تَوْحِيدٌ»؛ نه این و نه آنکه جدایی عددی است، بلکه جمع بین آن دو ضرورت دارد «الجمع بلا تفرقة زندقه و التفرقة بدون الجمع تعطیل و الجمع بینهما توحید». و ما در این کتاب که راجع به توحید قرآنی بحث می‌کنیم، «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» پیاده، و برای ما این حقیقت روشن می‌شود که تعطیل در کار حق و در نظام هستی و در کار عقل درست نیست.

اکنون نظر ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری چیست؟ اما من احتجّ علی عدم إطلاق لفظ الموجود فيه بأنه يلزم منه از این اطلاق لفظ موجود بر او لازمه می‌آید که

۱. نهج البلاغه، ج ۱: «مع کل شیء لا بمقارنة، و غیر کل شیء لا بمزایلة».

۲. تمهید القواعد، ج ۱، فصل ۲۶، ص ۷۴.

حق تعالی مشارک موجودات شود و کونه تعالی مشارکاً للموجودات في الوجود اگر به خدا موجود گوییم و به خلق نیز موجود گوییم، اشتراک معنوی لازم می آید و این صحیح نیست.

در پاسخ آنها می گوییم: همان گونه که شما عالم هستید عالم را بر خدای تعالی اطلاق می کنید؛ چنانکه در دیگر اسماء نیز چنین می کنند، پس چرا از اطلاق لفظ موجود تحاشی دارید؟ آیا الفاظ دیگر را هم همانند موجود بر حق سبحانه اطلاق نمی کنید؟ در این صورت تعطیل در فکر لازم می آید، به طوری که نباید کاوش کنیم فقد ذهب إلى التعطيل. پس الآن هر دو قسم تعطیل پیش می آید، هم اینکه فکرمان را از تحقیق و تفتیش در علوم و معارف تعطیل کنیم، هم اینکه لازم می آید تعطیل در افعال حق شود، و به این بینجامد که «بَلْ يَذَاهُ مَغْلُوبَانِ!» تدبیر نظام هستی و کار ملکش از دست او خارج شده باشد فانه لا يصح من أن يقال: أنه حقيقة أو ذات أو شيء من الأشياء همان طوری که شما می فرمایید موجود نگوئیم پس ما نگوئیم: إنه حقيقة و نگوئیم: إنه ذات و إنه شيء اینها هم در خلق و خالق مشترکند و إلا لازم اشتراک مع غیره في مفهوم الحقيقة والذات والشيء.^۱ پس همه موارد اسمای الهی را درباره حق تعالی نیاورید، و از باب مثال سه مورد مطرح شده است. پس خدای را در مقام دعا و مناجات نخوانید فإذا لم يكن شيئاً پس ما اطلاق شيء بر او نکنیم در این صورت یکون لا شيئاً، لاستحالة الخروج عن السلب والإيجاب وكذا الهوية، در اینجا فقط هویت را آورده است، ولی همه اسماء هم همین حکم را دارند؛ یعنی اشیاء، یا شيء هستند، و یا لاشيء، و همچنین یا هویت هستند و یا لا هویت. و نیز دیگر حقایق چنین هستند والثبات اگر نتوانیم به خدا ثابت بگوئیم و یا والتقدم^۲ نیز به او مقدم نگوئیم، در حالی که او علة العلل است ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ است، لازمه آن این است که فینسدّ باب معرفته

۱. «الذات» به صیغه مفرد صحیح است و در بعضی از نسخ «ذوات» آمده که صحیح نیست.

۲. «والتقدم» غلط است.

این معنای قسمت اول تعطیل، به تعطیل عقول از تفکر و تحقیق و معرفت برگشته است و وصفه بصفات جماله و نعوت کماله و لازم آمد که او را نتوانیم به صفات جمال و نعوت کمال بستاییم.

والعجب أن أشياء هؤلاء القوم... کار به جایی رسیده که کتاب‌های ملل و نحل، همانند مستشرقان که تازه می‌خواهند درباره اسلام و اسلام‌شناسی مطالعه و تحقیق کنند، بدون آنکه از حوزه درس و بحث و کتاب‌های اصیل مطالب را فراگیرند، درباره مذاهب مختلف سخن می‌گویند که انسان از آن مشمنز و بیزار می‌شود؛ مثلاً در ملل و نحل فرقه‌ای از اسلام به نام «غرابیه» معرفی شده است.^۱ غراب به معنای کلاغ سیاه است و صد کلاغ اگر یک جا بنشینند، تمییز دادن آنها مشکل است، و چون پیامبر و علی علیه السلام خیلی به هم شبیه بودند، وقتی جبرئیل به رسالت از خدای تعالی قرآن را آورد تا به دست علی علیه السلام بدهد، چون این دو به هم شبیه بودند، اشتباهاً به دست پیامبر داده است، در حالی که اسلام نازنین، نور محض و قرآن علم محض و منطق حق است. تعجب اینجاست که این عده به نزد مردم از اهل نظر شمرده می‌شوند. کلمه «نظر» را قرآن کریم درباره کسی می‌آورد و او را می‌ستاید که اهل فکر است و متوَعَّل، و اهل تعمق در مبدأ و در علل است؛ مثلاً حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام را اسم می‌برد که، ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي السُّجُومِ﴾.^۲ این نظر به چشم، که حس حیوانی است، نیست

گر بدیدی حس حیوان شاه را پس بدیدی گاو و خر الله را

بلکه این نظر، نظر به خواص و خصوصیات و مبادی و جهات دیگر است. مرحوم قزوینی - رضوان الله علیه - استشهاد به نظر می‌کرد و این مطلب از دهان مبارک ایشان

۱. رک: دهخدا، لغت نامه، در آنجا ترجمه الفرق بین الفرق، مفاتیح العلوم، نبصرة المصوم، نلبس ابليس و سایر کتاب‌ها نقل کرده است.

۲. صافات (۳۷) آیه ۸۸

است که مردی اهل کار و تحقیق است و نظر در آیه را دیدن نمی داند ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي
النُّجُومِ﴾ مراد دیدن به چشم سر و دیدن حسی نیست

پنج حسی است غیر از پنج حس هست آن حس ها چو زر اینها چو مس^۱
پس از اینکه امثال این قوم در بین مردم از اهل نظر شناخته شدند، عذر مادر آوردن
هوس های آنها همین است. بنابراین اگر گریبان ما را بگیرد که شما چرا دو-سه روز
است که وقت ما را گرفتید و یک فصل اسفار سخنان این آقایان شده است؟ چرا این
کار را کردید؟ و هذا هو العذر. آقا کار به جایی رسیده که اینها را اهل نظر معرفی کردند،
و ما می خواهیم بگوییم اینها اهل نظر نیستند و خاکی اند، و همین قبول و اشتها آنها
در بین مردم ایجاب کرده که حرفشان را عنوان کنیم و مقداری هم وقت شریف شما را
گرفتیم که بعد جبران می شود. - إن شاء الله. - إذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات
وردها. حالا رفیق هم برای خود پیدا کرده است. جناب آخوند می فرماید: نه اینکه تنها
من دارم می نالم، شیخ اشراق پیش از ما در مطارحات از ایشان می نالد، خیلی ها هم از
اینها می نالند و ذکر صاحب الإشراق فی کتاب المطارحات^۲ بعد ذکر ما تهوسوا به؛
حرف هایی که از شهوت حرف زدن پدید آمده است. من شئیة المعدوم وإثبات
الواسطة؛ مثل قول به «حال» و اینکه چیزی داریم که نه موجود است و نه معدوم، زیرا
در علم باری در ماندند و نتوانستند آن را حل کنند. اگر بگویند: معدوم است، معدوم
ملاک علم نیست و اگر موجود است، موجود مخلوق است، و آنها مخلوق هم نیستند.
لذا واسطة بین موجود و معدوم به نام «ثابت» قائل شدند. صاحب مطارحات گفت: من
العجب أن الوجود عندهم يفیده الفاعل، معطى الوجود وجود داده است، و هو ليس
بموجود ولا معدوم و وجود صفتی است که نه موجود است و نه معدوم و وجود «حال»
است.

۱. مشوی معنوی.

۲. مطارحات، مشرع ۱، فصل ۱، ص ۲۰۵، (ط ۱، ایران).

نقل کلام سهروردی در رد شیئیت معدوم*

و ذکر صاحب الإشراق فی کتاب المطارحات بعد ذکر ما تهوسوا به من شیئة المعدوم و اثبات الواسطة... در این مطلب بحث بود که عده‌ای قائل به شیئیت معدوم شدند، و گفتند: منفی شیء نیست، ولی صور علمیه امور ممکنه، که ملاک علم باری هستند، نه موجودند و نه معدوم، بلکه بر آنها شیء اطلاق می‌شود. اما مرحوم آخوند قائل شد که شیء با وجود مساوق است. سخنی در مقاله اولی فصل پنجم، الهیات شفاء موجود بود که گاهی شیء می‌گویند و مراد، ماهیت در مقابل وجود است. گاهی شیء می‌گویند و اشاره به خارج می‌نمایند؛ یعنی به شیء خارجی، شیء می‌گویند، و ما می‌گوییم این شیء خارجی مساوق با وجود است، گرچه ممکن است شیء را در ذهن تقرر دهید و نظر به وجود و نبود آن من حیث هی نداشته باشید؛ چنان که در مای شارحه از آن صحبت شد که ابتدا شیء بدون پرسش از وجود و عدم پرسیده می‌شود، و در ذهن تقرر پیدا می‌کند، آن گاه از وجودش می‌پرسیم. پس این شیء خالی از وجود ذهنی و خارجی است گرچه تا برگردیم و به او نگاه کنیم او را موجود در ذهن می‌یابیم، این نگاه ثانوی غیر از نظر اول است که من حیث هی او را در نظر گرفته و در مقام تصور آن به صورت من حیث هی بیگانه را در ذات او نمی‌آوریم. پس حمل صفات زاید بر ذات باید به عنایت ثانوی و نظر ثانوی باشد. پس هر چیزی خودش خودش است، و غیر خودش نیست؛ مثل طبیعت انسان که خودش خودش است و واحد و کثیر و سیاه و سفید، بعد از تصور این ذات بر او بار می‌شود، و انسان جز خودش هیچ یک از این معانی واحد و کثیر نیست، و عوارض و صفات زاید بر آن در مراحل ثانوی و به علت دیگر است. پس وجود صفت زاید بوده، و در ذات او وارد نیست، و موجود بودن در خارج و ذهن به علت خارجی است. اما سخن ایشان آن

است که شیء در خارج تحقق داشته باشد، ولی نه موجود و نه معدوم باشد. پس به صفت وجود و دیگر صفات و نسب «حال» گفتند. باید بین این «حال» به نظر معتزله با «حال» به نظر شیخ اکبر در فصوص و دیگر اهل عرفان تفاوت گذاشت؛ چنان که «اعیان ثابت» به اصطلاح معتزله با اصطلاح ایشان تفاوت دارد و اشتراک لفظی بین آن دو چه بسا باعث مغالطه می شود.

شیء و وجود مساوقند

پس این که شیء نه موجود و نه معدوم باشد بی معناست، بلکه شیء در خارج مساوق وجود است، و لذا خواجه طوسی^۱ در کشف المراد^۱ تساوq آن دو را معنا کرد. «أی هما متلازمان» و علامه فرمود: «هما متلازمان فی الخارج»، اگر به خارج اشاره کردید و گفتید: «هذا الشیء» این شیء در خارج موجود است، پس عنوان بحث که «فی مساوقه الوجود والشیئیة»، یعنی شیء که رنگ خارج دارد، موجود است و این دعوا با معتزله است، همان گونه که قیصری در شرح فصوص^۲ نقل فرمود: این که شیء در خارج متحقق باشد، ولی موجود نباشد، چنان که معدوم هم نباشد، مردود است، پس به ایشان می گوئیم: شیء و وجود مساوقند و هر چه در خارج تحقق پیدا کرد، موجود است، و ماهیت من حیث هی حرف دیگری است. و شیخ اشراق نیز با آقایانی که لفظ واسطه بین آن دو را «حال» نامیدند، دعوا دارد و در علم حق سبحانه به دلیل این که حق سبحانه در خارج الگو می خواهد تا اشیا را بیافریند، ماندند.

جناب وصی در نهج البلاغه^۳ فرمود: اشیاء را «من غیر رویه» آفرید که تروی و فکر در فاعل بالقصد اصطلاحی است؛ یعنی در آن جایی که فاعل در فعل خودش

۱. تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۳۲، (چاپ ۱).

۲. ص ۱۲، (چاپ سنگی).

۳. خ ۱.

مستکمل است، برای غرض و غایت کار می‌کند؛ یعنی آنکه چیزی را ندارد، و به این فعل، باید دارای آن شود، این را «فاعل بالقصد» می‌گوییم. به اصطلاح کتاب آن که در فعل خویش مستکمل نیست، واجب الوجود بالذات است، در او تروی و فکر، یعنی صغری و کبری چیدن و نتیجه گرفتن نیست، او کسی نیست که بگوید: این طور شود بهتر است، و اندک‌اندک به تجربه قوی‌تر شود، و الگو داشته باشد، پس اینها برای جایی است که علم مطلق نیست، و از عواقب امور بی‌خبر است و نمی‌داند، بلکه باید پیوسته تجربه و زیر و رو کند تا این که کم‌کم به مطلوب دست یابد، و من العجب أن الوجود عندهم یفیده الفاعل علم محض است ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ یک‌بار است، و تمام شده است. و تروی و تجربه راه ندارد، و هكذا. ولی معتزله در علم فروماندند و گفتند: علم بدون معلوم نمی‌شود پس خدای تعالی دارای علم است، و معلوم او در خارج موجود نیست، و معلوم نمی‌تواند، معدوم باشد. پس بین وجود و عدم بوده، و به آن «اعیان ثابته» گفتند، و به اوصاف مثل وجود و نسبت «حال»، و با الفاظ بازی کردند و جمع عرفی را، که در دلالت الفاظ به کار می‌رود، در حقایق به کار بردند. شیخ می‌فرماید: موجودات خارجی یا واجب بالذاتند و یا متکی به دیگری بوده و میکنند و دیگری خلعت و لباس وجود بر قامت آنها پوشانده که به آن «معطی الوجود» می‌گویند. پس اگر از ایشان سؤال شود: آیا آنها منشأ آثارند؟ می‌گویند: بله. سؤال می‌شود: چه کسی این وجود را به آنها داده است؟ می‌گویند: حق سبحانه. پس اگر وجود باعث منشأ آثار شدن آنهاست، چگونه همین وجود حال و هوایس بموجود و لامعدوم است؟ همین وجود را که به زعم شما «حال» است خدا داده است، پس چگونه باید بین این سخنان جمع کرد؟ و چگونه با این الفاظ بازی می‌کنید؟ پس از یک طرف خدا وجود را می‌دهد و از طرف دیگر وجود چیزی نیست، و افاده شدنی نیست، زیرا ایس بموجود و لامعدوم است.

پس ایجاد به وجود تعلق نگرفته مع آنه کان يعود الکلام إلیه؛ یعنی وجود باید

موجود شود، و اشیاء و کثرات مخلوق باید به وجود موجود شود تا منشأ آثار بوده باشند، در حالی که می‌فرمایید که وجود لیس بموجود. ولا یفید عطف بر «یفید» اول است؛ یعنی فلا یفید الفاعل وجود الوجود... ولا یفید ثباته برای این که اینها را «ثبات» می‌دانند، و ثبات، متعلق جعل قرار نمی‌گیرند و ازلی و ثابتند؛ یعنی نه موجودند و نه معدوم. پس جعل روی ثبات و ثابت نرفته است. پس «فلا یفید الفاعل» که حق سبحانه است ثبات چنین وجود را، که حال و واسطه بین موجود و معدوم است. فإنه کان ثابتاً فی نفسه بامکانه اگر محال بود که منفی است و ثبات ندارد، اما چون ممکن است، همیشه ثبات دارد، حال ممکن را در خارج دارای ثبات می‌دانند، و دعوا بر سر همین است با این که امکان و وجوب و امتناع از مواد ثلاثند که بحث آن خواهد آمد، مواد ثلاث معانی هستند که در وعای ذهن تقرر پیدا می‌کنند. فما أفاد الفاعل للماهیة شیئاً بنا بر فرمایش شما اگر ماهیات باید در خارج منشأ آثار و مخلوق شوند و موجود بوده باشند، باید رنگ وجود و صبغة الله روی اینها بیاید و منشأ آثار شوند. پس وجود مجعول نیست، و ثابت هم نیست. پس جاعل به ماهیات چه داده است؟ هیچی، و این مفاد شعر حاجی است:

وَأَنْ كَلَّا آيَةَ الْجَلِيلِ وَخَصْمَنَا قَدْ قَالَ بِالْتَعْطِيلِ^۱

این معنای دیگری از تعطیل است که تعطیل همه وجود می‌شود. معنای اول آن بود که ما عقل خویش را کنار بگذاریم، و در علم را تخته کنیم و دنبال معارف را نگیریم، ولی سخن امروز آن است که دست خالق بالای سر موجودات و کثرات و ماسوی الله نباشد، و جعل و خلق به آنها تعلق نگیرد، و خدای سبحانه از سلطان و ملک و ملک خود عزل شود، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^۲ که دست خدا را بر سر ممکنات داریم و ممکنات را از خدا، همان گونه که بیان شد. لذا باید به معانی گوناگون تعطیل

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۸۳

۲. مانده (۵) آیه ۶۴.

توجه داشت. فعطلوا العالم عن الصانع. جعل روی هیچ چیز نرفته است. باید از ایشان پرسید: چگونه ماهیات منشأ آثار شدند، در حالی که وجود به آنها تعلق نگرفته است؛ چون وجود مجعول نیست؟ این یک قسمت از فرمایش شیخ اشراق.

همان صاحب اشراق دوباره فرمود: وهؤلاء قوم نبغوا في ملّة الإسلام نبغوا؛ یعنی ظهوروا. اینها فریقی بودند که در ملت اسلام پیدا شدند، بعد می فرماید: هوس علوم و معارف و عقلیات کردند، و گاهی می بینید که بعضی ها پا در کفش بزرگان می کنند، و بعضی از بچه ها را می بینید که کلاه بزرگان بر سر می گیرند، این گرفتاری ها پیش می آید. ومالوا إلى الأمور العقلية همسنگ و هموزن ارباب عقول شوند. پس به سوی علوم عقلی میل کردند وما كانت لهم أفكار سليمة و حصل لهم ما حصل للصوفية من الأمور الذوقية سرانجام راه به دست آوردن حقایق یکی از این دو طریق است: یا باید با برهان پیش رفت که امثال ما و اکثریت مردم به این صورت طی مسیر می کنیم، و از راه تعلیم و تعلّم و درس و بحث جلو می رویم. «ره چنان رو که ره روان رفتند». چنین نیست که راه منحصر به فکر باشد.

پیش تر به عرض رساندیم یکی از فرمایش های خیلی خوب شیخ در تعلیقات^۱ خودش همین است که، بنابراین نیست که منطق نوشتیم، کتاب های استدلالی و برهانی می خوانیم، این روش تعلیم و تعلّمی که داریم حتماً راه معارف منحصر به این طریق باشد، بله، اکثر این طورند. این خیلی کار سنگینی است و یک استعداد تام می خواهد و اعتدال و اعتدال مزاج کامل می خواهد که بعدها بحث آن می آید، و اگر نفس مکتفی به اصطلاح آقایان باشد که با «أَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا»^۲ با آن خردی اش، می بینید که فکر وی فکر است، اما نفس مکتفی چیز دیگری است، و به تفصیل درباره

۱. در هزار و یک نکتہ، (نکتہ ۸۴۲، ص ۶۷۹) منابع بحث در عدم انحصار علم در مسیر فکری نشان داده شده است.

۲. مریم (۱۹) آیه ۱۲.

نفس مکتفی بحث خواهد شد، و می بینید که اینها مرکزند که اساس و قطب و سرمشق و پیشوا و مقتدا و قدوه‌اند و دیگران الاقرب والاقرب، تا آن اندازه که به آنها نزدیکند، قدوه می‌باشند. ابن ترکه در تمهید القواعد^۱ گفت که عالم دایره‌ای است، و مرکز دایره یک نقطه است، دایره‌ای نزدیک او کشیده می‌شود، و دیگری دورتر و دیگری دورتر و همین طور، و آن که مرکز است، انسان کامل و قطب و امام و حجت‌الله است که مصداق اتم ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَخَصِّنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^۲ است. خودش روح محفوظ الهی است هر کس هر چه به او نزدیک‌تر است، مقرب به نزد پروردگار است. به عنوان تنظیر و تشبیه و تنزیل آنهایی که دورترند، می‌بینید که دایره دورتر است تا می‌رسد به جایی که جماد و نبات است، اما همه و همه به دور بالاتر از خود می‌چرخند. بعد که خداوند توفیق عطا فرمود در بحث جواهر و اعراض این کتاب می‌رسیم که می‌بینید: نبات قبله جمادات است و حیوان قبله نباتات است و انسان قبله حیوانات است و در میان انسان‌ها انسان کامل که قطب عالم امکان است امام همه و قبله همه است، و همه دارند به سوی او می‌روند، و او مظهر اتمّ اله است، و اینها دارند به سوی کمال مطلق می‌روند. این را بعد در کتاب پیاده می‌کنیم و حرفش را می‌زنیم. غرض یکی از این دو طریق راه دستیابی به معارف است: یا باید به برهان پیش رفت؛ یا باید که به آن صفای سریرت و نبوغ ذاتی بوده، و دارای نفس مکتفی باشد که در مرحله بالای آن امام قرار دارد. کسانی که خیلی به آنها نزدیکند و اعتدال مزاج و همتی دارند، و پشت به این شهر و رو به شهر دیگر نمودند؛ مثلاً آنهایی که به صوفیه مشهورند، مردم خیلی قوی و کارگشته بودند، نه آن طوری که در اذهان اکثری قرار گرفته، مراد آنها نیستند، و الا آن صوفیان حقیقی مردم اهل کار متدین و مسلمان هستند. و ابوریحان بیرونی در مالهند فرمود: صوفیه با سین لفظ یونانی است، و مثل فیلسوف می‌باشد؛ یعنی محب

۱. ص ۱۶۸، (چاپ سنگی).

۲. بس (۳۶) آیه ۱۲.

دانش و دنبال دانش و این لفظ را عرب‌ها معرب کردند، و سین سوف را با صاد نوشته و لفظ صوفیه درست شد، و آن به یونانی به معنای دانش است. آن فرمایش‌هایی که صوف از پشم است و از پشمینه پوش و صفا گرفته‌اند، صحیح نیست، بلکه لفظ و ریشه این است، چون نمی‌دانند این لفظ از کجا برخاسته، درباره آن توجیهاتی بیان کردند، و چیزهایی می‌فرمایند. غرض این که تصفیه یکی از این دو راه است و آنها مردمی با حقیقت بودند و امام همه ایشان انسان‌های کامل هستند. در شرح خطبه همام بن شریح، یعنی خطبه متقین،^۱ آداب و اوصاف آنها آمده است، در هر صورت پس از متقی شدن چیزهایی افزوده می‌شود، البته کار و زحمت می‌خواهد.

به هوس راست نیاید به تمنی نشود کاندرین راه بسی خون جگر باید خورد خیلی احتیاط در حرف و مراقبت تمام و کشیک نفس کشیدن می‌خواهد، باید خودش را هفتاد هزار بار بشوید، و تطهیر کند، و مواظب باشد، و حضور عندالله را همواره در نظر بگیرد. و خوب راهی هم هست که همنشین با ملکوت عالم شود و مراقبت تام داشته باشد. آن حرف شریفی که در نمط نهم اشارات خواندیم که شیخ فرمود: «والمصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیماً لشروق نور الحق فی سرّه یخصّ باسم العارف». ^۲ اینها خاکی نیستند، و آن سویی‌اند. چنین آدمی می‌شود که او را هیچ چیزی از این مقصد اعلی و اسنی باز نمی‌دارد. چنین نیست که چهار کلمه و الفاظ و اصطلاحات حفظ کند و یک دو بیت شعر بداند و به وقتش ببیند که گاو خوش علف باشد، و به وقتش یک پلنگی و نهنگی از لباسی درآمده باشد.

یک صبح به اخلاص بیاب در ما گر کام تو بر نیاید آنکه گله کن
خوشا به حال کسانی که همنشین ملکوت شدند «المصرف بفکره الی قدس
الجبروت» شدند که طبیعت انسان خوپذیر است؛ اگر خاکی شده از این جا خو و بو و

۱. منهج البلاغه، ج ۱۹۳.

۲. شرح اشارات، ج ۳، نمط ۹، فصل دوم، ص ۳۶۹، (دفتر نشر کتاب).

رنگ می‌گیرد، اگر آن جایی شده از آن جا رنگ می‌گیرد. بعد می‌بینی که کم‌گوی، اما گزیده گوی می‌شود. یک جمله می‌گویند که یک کتاب است، آثار وجودی‌اش همه عرشی و الهی می‌شود. افراد و اشخاص را می‌بینید که هر چه آن سویی‌تر شدند، آثارشان باقی‌تر و فرمایش‌هایشان سنگین‌تر می‌شود تا می‌رسد به آن جایی که **إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا** که دیگر از آن قول، سنگین‌تر نداریم. در نظام هستی یک کلام الله و قرآن حضرت ختمی مرتبت ﷺ موجود است. یکی از این دو راه، راه گرفتن معارف است: یا باید به برهان پیش رفت یا باید سلوک و مجاهدت کرد. ولی این آقایان نه این بودند و نه آن و ما کانت لهم أفكار سليمة که از راه برهان پیش بیایند و لا حصل لهم ما حصل للصوفية من الأمور الذوقية؛ نتوانستند همانند صوفیه چیزی به دست آورند و وقع بأيديهم ما نقله جماعة في عهد بني أمية من كتب قوم أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة در زمان بنی امیه کتاب‌هایی به دستشان افتاد، و ترجمه کردند. الفاضلی را دیدند، این الفاظ شبیه اسامی یونانی بود، و چون یونانیان دانشمندان و بزرگانی داشتند، و این آقایان خیال کردند هر اسمی که شبیه اسم یونانی و بویی از اسامی یونانی می‌دهد، اینها هر چه نوشتند و حی منزل است. شاید ما هم خیلی افراد را دیده باشیم که خیال می‌کنند، هر چه عربی هست، حدیث است، به خصوص به کتاب‌های اخلاقی که رسید، گمانش این است که هر چیز که عربی شد حدیث بوده، و لذا معصوم است. اینها هم همین‌طور کتاب‌هایی به دستشان آمد، و اسامی این جور را دیدند، و گرفتند و دنبال کردند، و به اشتباه افتادند **فظن القوم؛ یعنی همین گروه که در اسلام ظاهر شد: قوم نپغوا... أن كل اسم يوناني فهو اسم فيلسوف؛ هر اسم یونانی اسم یک فیلسوف است و هر چه هم نوشته، مورد قبول است، همان‌طور که بعضی می‌پندارند، اگر کتابی چاپ شد، مهر قبولی به آن خورده شده است، حتی در محضر آدم خیلی بزرگی هم به سر بردن ملاک نیست.**

آن که را روی به بهبود نداشت دیدن روی نبی سود نداشت
 فوجدوا فيها كلمات استحسنوا وذهبوا إليها وفرغوها این حرف‌ها را شنیدند و به‌به
 گفتند و شاخ و برگش دادند رغبة في الفلسفة وانتشرت في الأرض گفته‌هایشان انتشار
 یافت و هم فرحون بها به این کلمات موجود در آن کتب خیلی خوشحال شدند و تبعهم
 جماعة من المتأخرين بعد هم آقایانی آمدند، و دنبالشان را گرفتند و خالفوهم في بعض
 الأشياء هر چند اینها مخالفت کردند إلا أن كلهم إنما غلطوا به غلط افتادند درهم و برهم
 کردند و آمیختند. اگر به باب تفعیل بخوانیم غلطوا؛ یعنی آشفته کردند و هر دو وجه
 معنا می‌دهد بسبب ما سمعوا من أسامي يونانية لجماعة صنفوا كتباً يتوهم أن فيها فلسفة
 وما كان فيها شيء منها سراب دیدند پنداشتند که آب است قبلها این کتب را متقدموهم
 و تبعهم فيها المتأخرون وما خرجت الفلسفة إلا بعد انتشار أقاويل عامة يونان و خطبائهم
 و قبول الناس لها ضمير «لها» به «أقاويل» بر می‌گردد و فلسفه انتشار پیدا نکرد و
 همگانی نشد مگر بعد از انتشار سخنان عامه مردم یونان و خطبای یونان، و مردم به
 همین جهت به غلط افتادند، و از آن حرف‌های نادرست تقلید کردند و خطیب و
 خطبه و خطابه حرفشان با اکثری مردم است. فرمایش‌ها برهانی و علمی نیست. کار
 خطیب این است که حکایات و مطالب و امور اخلاقی استحسانی برای نگه‌داری
 افکار عامه و توجهشان به حقیقت بگوید. و این کار خطیب است. عامه هم که
 عامه‌اند، خواص که نبودند. این گونه فلسفه با افکار عامه یونان و خطبا درهم آمیخت،
 و این حرف‌ها پراکنده شده و دیگران به اسم یونانی با خوش بینی آمدند و به این غلط
 و تغلیط افتادند.

فصل نهم: في الوجود الرباطي

إطلاق الوجود الرباطي في صناعاتهم. اندکی باید در این فصل دقت کرد، و این فصل
 کمی فشرده و مجمل است، خود آخوند آن را بعدها باز می‌کند در صفحات ۱۴۰،

۱۴۲، ۱۴۶، ۳۲۷، ۳۶۵ و ۳۶۹ بحث آن می‌آید، در منظومه^۱ مرحوم حاجی سبزواری فرمود:

إن الوجود رابط و رابطي ثمة نفسي فهاك واضبط

این شعر شرح و بیان این فصل است. و چون اهل هر فنی در فن خود اصطلاحاتی دارند، و باید با اصطلاحات قوم آشنا بود. عده‌ای در تغییر اصطلاح اهتمام داشتند تا الفاظی بهتر در هر فنی انتخاب شود تا زود طالب علم به مقصود برسد. شیخ اشراق در تغییر اصطلاح سرآمد همه بود. وی در منطق و فلسفه بسیاری از اصطلاحات را تغییر داد، و بعد از ایشان غزالی الفاظ منطق را عوض کرده است. در اوایل منطق منظومه می‌خواندیم:

تلازم تعاند تعادل من أصغر أوسط أكبر جلي^۲

در ضمن این بیت فرمود: بعضی از علمای اسلام این الفاظ و اصطلاحات را به این صورت تغییر دادند، و مراد از این بعض، غزالی است که در منطق خود به نام محك النظر (منطق سنگ محک فکر است) اصطلاح را عوض کرده، بعد نوبت به آخوند می‌رسد. در همین فصل اصطلاح و وجود رابط و رابطی را جعل کرده و بین آنها تفاوت گذاشته است و این کتاب در آن متفرد است. بعدها دیگران این اصطلاح را پی گرفتند. و نیز شاگردان خود آخوند مثل فیض و مرحوم ملاعلی نوری و متأخرین بر همین مبنای اسفار و تحقیقات ایشان این اصطلاح را استعمال کردند. ابتدا آخوند می‌فرماید: در زبان قوم به هر دو قسم رابطی اطلاق می‌شد و هر دو معنایی که ما داریم ایشان به آن رابطی می‌گویند. و چون لفظ رابطی در دو قسم مشترک است لذا برای جدا کردن و عدم نیاز به قرینه در استعمال لفظ مشترک، قسمی را «رابط» و قسمی را «رابطی» نام گذاشتیم.

۱. تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۳۳۷.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۱.

البته ابتدا مرحوم آخوند وجود رابطی را دو قسم می‌کند و در نهایت فصل پیشنهاد می‌کند که به یک قسم رابط و به دو قسم دیگر رابطی بگوییم، ولی مرحوم حاجی در منظومه همین جمله پایان فصل را گرفته و وجود رابطی را دو قسم نکرده است، بلکه گفته است رابط، یعنی این و رابطی یعنی آن معنا و فرموده است:

إن الوجود رابط و رابطی ثمة نفسي فهاك واضبط

حالا که ایشان و استادشان مرحوم میرداماد پافشاری داشتند که این را بگوییم رابط و آن را بگوییم رابطی، تا این زحمت برای افکار پیش نیاید، ما هم حرف ایشان را شنیدیم و حرفی از رابطی و دو قسم دیگر آن نمی‌گوییم و یک راست می‌گوییم این رابط است و آن رابطی. خیلی خوب و خوش حالا که می‌خواهد وارد بحث شود کأن می‌خواهد از ما زبان بگیرد، می‌فرماید: آیا ما سوی الله وجود بذاته دارند یا وجود بغیره؟ پاسخ آن است که، وجودشان بالغیر است، چون ممکن هستند، و آن که وجودش بالذات است، طرفشان است. طرف، یعنی همان اصطلاح که سلسله ممکنات منتهی به طرف، یعنی واجب‌الوجود می‌شود، و ممکن نیست ما سوی الله بی‌طرف باشند، و آنچه در نظام هستی است، نمی‌تواند منتهی به طرف، یعنی واجب‌الوجود نشود. «حق تعالی ساحل و عالم همه دریاستی» اینها باید منتهی شوند به طرف آن و طرف نگه‌دار همه است، و واجب بذاته. این یک حرف.

چگونگی وجود عرض و جوهر

اکنون آیا ما سوی الله، که همه بالغیر هستند، در عین حال روی پای خودشان ایستاده‌اند، یا در عین حال که بالغیرند باید متکی به دیگری بوده باشند؟ مقداری تأمل می‌کنیم می‌بینیم بعضی‌ها جوهرند و روی پای خود ایستاده‌اند و بعضی‌ها عرضند؛ مثل سواد و بیاض و بعد و طول و عرض و مقولات اضافی که آنها متکی به دیگری هستند، و به آنها بالغیر می‌گوییم. پس برخی «لذاته» و برخی «لغیره»‌اند، پس ممکنات

دو قسمند: قسمی لغیره که متکی به غیرند و قسمی لِنَفْسِه؛ یعنی متکی به خودشان هستند، حالا آیا اینها معنای حرفی دارند یا معنای اسمی؟ اول باید دید معنای حرفی و اسمی چیست.

آن طور که در منطق خواندیم، گفتیم: بعضی از وجودات وجودشان محمول قرار می‌گیرد؛ یعنی وجود محمولی دارند و محمول آنها کلمهٔ «موجود» یا «هست» است، بدون هیچ قیدی؛ مثل «زید هست» و در عربی «زیدٌ موجود». پس موجود در محمول را می‌توانیم به طور استقلالی نگاه کنیم؛ چنانکه در «هل هو موجود» که به هل بسیطه معروف است و به آن ثبوت شیء می‌گویند، و آن را دربارهٔ این دو قسم از جوهر و عرض که «لذاته» یا «لغیره» هستند، می‌توانیم بیاوریم. اکنون در حساب رسی می‌بینیم این جوهر موجود است، و انسان موجود است، و این وجود محمولی است، بیاض نیز وجودی محمولی دارد، در آنجا هم می‌توانیم هل بسیطه بیاوریم، و می‌توانیم بگوییم: «البياض موجود». هم بیاض که معنای اسمی دارد ولو در کنف دیگری است، و هم جوهر که در «الجوهر موجود» خودش روی پای خودش ایستاده و دارای معنای اسمی است به آنها می‌گوییم «وجود في نفسه» دارند. معنای اسمی، یعنی این که می‌توانیم بگوییم: «البياض موجود»، و یا «الإنسان موجود»، پس جوهر و عرض فی نفسه هستند؛ یعنی معنای اسمی دارند، ولی جوهر لِنَفْسِه و عرض لغیره است. اکنون بررسی می‌کنیم، آیا آنها بنفسه هم هستند؟ یعنی همان گونه که ذات واجب تعالی وجودش از خودش می‌جوشد؛ چنان که جناب حاجی در منظومه^۱ آورده است:

أَوْ غَيْرَهُ وَالْحَقُّ نَحْوَ أَيْسِهِ فِي نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ، بِنَفْسِهِ

«ایسه»، یعنی نحوهٔ وجود و تقرر و وجودش آن است که واجب الوجود است. پس جوهر و عرض هر دو از این جهت به واجب متکی هستند، و وجود بنفسه ندارند. آن‌گاه می‌گوییم: آیا در سلسلهٔ طولی وجود می‌توان در اضلاع مراتب وجود،

وجودی پیدا کرد که هیچ یک از این نفسیت‌ها را نداشته باشد؛ یعنی نه فی نفسه باشد، و نه بنفسه و لنفسه؟ پاسخ آن است که بله، چنین وجودی داریم که هیچ گونه از این نفسیت‌ها را ندارد. قوم به وجود جسم، که لنفسه و فی نفسه است، و وجود عرض، که فی نفسه و لغیره می‌باشد که همان وجود محمولی است و نیز به وجودی که هیچ نفسیت ندارد، می‌گفتند: «وجود رابطی» و این اصطلاح باعث تشویش اذهان می‌شد، پس برای عدم اشتباه، به آنکه هیچ نفسیت ندارد «وجود رابط» گفته شود، و آن که دارای نفسیت است، ولی در خودش متکی به دیگری است به آن «وجود رابطی».

فصل ۹: فی الوجود الرابطی *

إطلاق الوجود الرابطی فی صناعاتهم یكون علی معینین: أحدهما ما یقابل الوجود المحمولی وهو وجود الشيء فی نفسه المستعمل... ابتدا مرحوم آخوند وجود رابطی را همانند قوم به دو قسم «فی نفسه لغیره»، و به «وجود لغیره فی غیره» تقسیم می‌کند؛ ولی چون لفظ رابطی بین این دو قسم مشترک است، پیشنهاد می‌کند که به یک قسم از آن دو رابطی و به قسم دیگر رابط گفته شود، و بعدها همین اصطلاح در زبان شاگردان و اتباع ایشان قرار گرفت. ابتدا باید یک سلسله مباحث منطقی را در خاطر داشته باشیم تا به عبارات جناب آخوند برسیم. راجع به وجود محمولی و نفسی و فی نفسه لنفسه و بنفسه، به عرض رساندیم. در نظر بگیرید آن قاعده‌ای که در مفرد و مرکب منطوق که گفتند: قضیه ثنائی و ثلاثی است اقسام ثنائی و ثلاثی را که اسم می‌برند فرمودند: از آن جمله قضیه‌ای هست که مطلب هل بسیط است، و قضیه‌ای که مطلب هل مرکب می‌باشد، فرمایش مرحوم حاجی در منطوق منظومه^۱ چنین است:

کذا ثم الثنائي والثلاثي مطلباً هل بسیط و هل قد ركباً

* درس پنجاه و یکم: تاریخ ۶۷/۱۰/۱۴.

۱. همان، ج ۱، ص ۹۲.

در هل بسیطه، محمول قضیه وجود مطلق است، در هل مرکبه، محمول قضیه وجود مقید است. در هل بسیطه می فرمایند: «زید موجود» و در هل مرکبه می فرمایند: «زید کاتب». کاتب وجود مقید به کتابت است، به خلاف «زید موجود» که در فارسی از آن به «زید موجود است» تعبیر می کنیم، این قضیه هل بسیطه است، محمولش را موجود مطلق گرفتیم. در فارسی از موجود مطلق و هل بسیط تعبیر به «هست» می کنیم. «زید موجود»؛ یعنی «زید هست». در قضیه‌ای که مفاد هل مرکبه است؛ یعنی در «زید کاتب» در فارسی تعبیر به «است» می کنیم و می گوئیم: «زید کاتب است». به فرمایش حاجی این است که «کذا الثنائي والثلاثي». قضیه را که به مفرد و مرکب تقسیم می کنیم از آن جمله قضیه‌ای ثنایی است و از آن جمله قضیه‌ای ثلاثی است. قضیه ثنایی در کجاست؟ آن جا که مطلب هل بسیط است؛ یعنی «زید موجود». قضیه ثلاثی کجاست؟ آن جا که هل مرکبه است؛ زید هست و کتابت هست و وجود زید مقید به کتابت می شود. نظر شریف شما باشد که ما وجود رابط را می خواهیم بگوئیم. در مثل «زید» وجود رابط کاتب موجود است، و وجود رابطی را می خواهیم بگوئیم در مثل «زید موجود» تحقق دارد، و هر کجا که مثل «زید موجود» باشد، وجود فی نفسه ملاحظه می شود. وجود رابط فی نفسه نیست، و معنای حرفی دارد گرچه اگر برگردیم و او را مستقلاً نگاه کنیم، آن را معنای اسمی می کنیم. اما تا رابط در قضیه ثلاثی است معنای حرفی دارد و معنایش در دیگری نهفته است. در خود «من» می گوئید: «من للابتداء». گاهی خود ابتدا را در نظر می گیرید بعد می فرمایند: «الابتداء فی قبال الانتهاء» یک وقت می گوئید «من للابتداء» است من مطلق الابتداء نیست، بلکه معنای ابتدائیت را باید در کنف عبارات و الفاظ و جمله افاده دهد. اگر بنخواهید ابتدا را لحاظ بفرمایید، معنای اسمی به آن داده‌اید معنای حرفی در کنف دیگران است و در لفظ دیگر نهفته است و در «من» نهفته نیست که معنای ابتدا را از آن بفهمیم. کلمه «من» مثل کلمه «الابتداء» نیست که مفید معنای مقابل انتها باشد، پس «من» معنای ابتدا را افاده

نمی‌کند، بلکه معنی اش در لفظ و جمله دیگر است، نه این که در خود او بوده باشد. ما الآن می‌خواهیم بگوییم که آقایان در عبارات و تعبیراتشان به این دو قسم می‌فرمایند: وجود رابطی. و اکنون داریم در جایی که وجود مطلق را محمول قرار داده‌ایم، وجود محمولی می‌گوییم. وجود محمولی، یعنی خود وجود محمول واقع می‌شود. می‌فرمایند: «البیاض موجود» و «زید موجود» و هكذا که اینها همه معنای فی نفسه دارند؛ یعنی واجب و ممکن و جوهر و عرض و اینها همه معنای فی نفسه دارند: «الله موجود» و «العقول موجوده» و مثلاً «ملک و فلک موجودند» و «سواد و بیاض موجودند». اینها همه معنای فی نفسه دارند؛ یعنی وجود رابط ندارند. وجود رابطه در «زید کاتب» معنای فی نفسه ندارد.

بعضی از آنهايي که معنای فی نفسه دارند، معنای لِنَفْسِهِ هم دارند؛ مثل جوهر و برخی از آنها لغيره هستند، و باید متکی به جوهر باشند، ولی همین موجودات که لِنَفْسِهِ و لغيره هستند، بنفسه نیستند. آن که هر سه نفسیت را دارد آن فقط یک وجود است؛ یعنی وجود واجب است. در بقیه می‌فرمایند: آن که جوهر است فی نفسه و لِنَفْسِهِ است، آنچه عرض است فی نفسه است و لغيره.

حالا به عبارت می‌پردازیم:

فصل: في الوجود الرابطي إطلاق الوجود الرابطي في صناعاتهم يكون على معنيين: أحدهما ما «ما» به معنای «الذي» به معنای وجود رابط می‌شود مقابل الوجود المحمولى وجود محمولی، یعنی وجود، محمول می‌شود: «زید موجود»؛ یعنی «زید هست». وجودی که محمول واقع نمی‌شود، وجود محمولی نیست، بلکه مقابل آن می‌باشد. وجود محمولی فی نفسه است، ولی وجود فی نفسه بر وجود رابط صادق نیست، چون وجود رابط «ثبوت شيء لشيء» است، ولی وجود محمولی خودش وجود شيء و هل بسیطة و مفاد كان تامه است، اما وجود رابط مفاد كان ناقصه است.

«أحدهما ما يقابل الوجود المحمولى وهو ضمير به وجود محمولی بر می‌گردد؛

یعنی این وجود محمولی که مفاد کان تامه است، همان طور که از منظومه نقل کردیم وجود محمولی در قضیه ثنایی مفاد هل بسیطه می باشد، پس به «زید موجود» مفاد کان تامه می گوئیم، و نیز می گوئیم مفاد آن ثبوت شیء است، و نه ثبوت شیء لشیء، و به آن اطلاق وجود متحقق در هلیات بسیطه می نماییم، و نیز به آن وجود محمولی و وجود در قضیه ثنایی می گوئیم. در «زید موجود» زید هست در مقابل نیست که وجود مطلق را در محمول در نظر گرفته ایم «وهو» این وجود محمولی «وجود الشیء فی نفسه» آنچه مقابل این وجود است می خواهیم بگوئیم وجود رابط است و وجود رابط وجود فی نفسه ندارد چرا؟ برای این که معنای حرفی است، و وجود فی نفسه چیزی است که خودش استقرار دارد؛ مثل الابتداء است، نه مثل معنای «من» که می باید در عبارت دیگری معنی اش را افاده بدهد.

وهو وجود الشیء فی نفسه، المستعمل. «وهو وجود الشیء فی نفسه» وجود محمولی را بیان می کند و این جا باید وقف کرد و دوباره وصف و صفت برای «ما» آورده می شود. پس «المستعمل» مرفوع و صفت «ما» می باشد. پس آنچه مقابل وجود محمولی است یکی از آن دو که همان «ما» است که در مباحث مواد ثلاث استعمال می شود المستعمل فی مباحث المواد الثلاث مواد ثلاثی که بعد از این فصل می آیند، و عنوان آن این است «المنهج الثاني فی أصول کیفیات» و آنها عبارتند از: وجوب و امکان و امتناع. این وجود رابط، که در مقابل وجود محمولی است، در مواد ثلاث مستعمل است و به کار برده می شود و هو ضمیر هو به «المستعمل» و «ما» می خورد؛ یعنی وجود رابطی که «یقابل الوجود المحمولی» و این که مستعمل در مباحث مواد ثلاث است ما يقع رابطه فی الحملیات الإیجابیه این وجود رابط و مفاد کان ناقصه است؛ مثلاً وقتی می گوئیم: «الجسم أبيض» این مفاد کان ناقصه است گویی برگشت این قضیه به این است که، «الجسم کان أبيض» نه «البیاض موجود» و «الجسم موجود»، بلکه «الجسم أبيض» وجود مقید به بیاض است، نه وجود مطلق محمول باشد، بلکه قضیه ثلاثیه و

كان ناقصه است «وهو ما يقع رابطة في الحملات الإيجابية» که یعنی نسبت ثبوتیه خبریه تامه است، و این نسبت در سوابق نمی آید. در عبارت می فرماید: «ما یقابل» وجود المحمولی، یعنی وجود رابط ما یقع رابطة. پس باید در قضایای موجبه بیاید، در سالبه سلب نسبت است، پس رابط ثبوتی در سالبه نمی آید، آنجا سلب نسبت است، و وجود رابط در قضایای ایجابیه می آید. ضمیر «هی» به نسبت حکمیه برگشت می کند فی جمله العقود کلمة «جمله» به معنای همه است. در ملا نصاب آمده است:

کل است و جمیع و قاطبه جمله دان همه

کلمة عقود را در منطق منظومه^۱ خواندیم که:

العقد والقضية مترادفا إذ ارتباطاً واعتقاداً صادفاً

پس عقد به معنای قضیه و عقود، یعنی قضایا پس جمله العقود، یعنی همه قضایا و مراد از همه قضایا، اعم از قضایای موجبه و سالبه و بسیطه و مرکبه است. درباره وجود رابط گفتیم که فقط در قضایای ثبوتیه می آید، پس وجود رابط در قضایای سالبه نیست و در قضیه موجبه موضوع و محمول و نسبت موجود است، ولی در سالبه موضوع و محمول موجود است و نسبت وجود ندارد، بلکه رفع نسبت است. پس در سالبه چهار قید آمده است و در موجبه سه قید بنابراین نسبت در همه قضایا هست، ولی در موجبه تحقق نسبت است، و در سالبه رفع نسبت. پس نسبت حکمیه در جمله عقود و همه قضایاست، اما این رابط امری است که و رای این نسبت حکمیه است که در همه موجود است، بلکه رابط تنها در موجبه صادق است که محمول را به موضوع نسبت و ربط می دهد، و نه سلب ربط کند. پس موطن تحقق وجود رابط، که در مقابل وجود محمولی است و معنای حرفی دارد و مفاد کان ناقصه است، در هلیات مرکبه می باشد و مراد از مرکب، قضیه ایجابی است این یک قسم شد.

دو بحث: اول، موجود رابط و رابطی دو نوع از وجودند

وقد اختلفوا في كونه ضمير به «ما»، یعنی به همان «المستعمل» بر می‌گردد.

واختلفوا في كونه غير الوجود المحمولى بالنوع أم لا حالا آقایان اختلاف کردند که این وجود رابط که مقابل محمولی است، و در این جا از آن به غیر وجود محمولی تعبیر کردید، آیا این وجود رابط با وجود محمولی دو نوع از وجودند؟ اما آیا وجود می‌تواند با وجود دیگر در نوع مختلف باشد؟ پس وجود باید گویی جنس موجودات باشد، پس وجود محمولی یک نوع و وجود رابط نوع دیگر باشد.

«اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولى» اختلاف قوم در این است که مقابله آنها به نوع است و یا نه؟ پس این یک اختلاف.

اختلاف دوم: آیا وجود رابطی در هلیات بسیطه متحقق است؟

ثُمَّ تَحَقَّقَهُ؛ یعنی اختلفوا في تحقُّقه؛ یعنی در تحقق این وجود مقابل محمولی في الهلیات البسیطة أم لا؛ یعنی آیا وجود رابط در هلیات بسیطه وجود دارد و یا نه؟ این نیز اختلاف دیگری است. پس اختلاف اول در غیریت نوعی این دو وجود بود، و وجه دیگر اختلاف در این است که آیا این وجود رابط در هلیات بسیطه متحقق است، و یا فقط در هلیات مرکبه تحقق دارد؟ تاکنون به عرض رساندیم که در هلیات مرکبه مفاد کان ناقصه بوده، ولی در ثنائیه و هلیت بسیطه وجود رابط نیست، زیرا شما می‌فرمایید «زید هست» نه «زید کاتب است» و در هلیات مرکبه، یعنی کاتب را به موضوع نسبت می‌دهد، پس اختلاف دوم آن است که آیا وجود رابط علاوه بر قضایای مرکبه، در قضایای بسیطه و وجود محمولی می‌آید یا خیر؟ پس اکنون می‌خواهیم در این دو اختلاف نظر بدهیم. در اختلاف اول که وجودات مختلف بالنوع باشند، و وجود رابط با محمولی دو نوع باشند، می‌توان اختیار کرد که همانند اختلاف و انواع وجود در همه جا، این جائیز اختلاف نوعی موجود است پس والحق

هو الأول في الأول که وجود رابط مقابل اوست بالنوع، و الثاني في الثاني، ثاني دوم «أم لا» است؛ یعنی در اختلاف قسم دوم وجود رابط تنها در قضایای مرکبه، که «الثانی» در عبارت است؛ یعنی در هلیات مرکبه تحقق پیدا می‌کند.

جواب سوال مقدر

والاتفاق النوعي... كما سيتضح لك مزيد إيضاح. حالا سؤالی که این جا پیش می‌آید این است که شما فرمودید: «والحق هو الأول في الأول»؛ یعنی مقابل اوست بالنوع که این وجود رابط مقابل وجود محمولی بالنوع می‌باشد. و از طرفی وجودات یک حقیقت فارده‌اند که به شدت و ضعف تفاوت دارند و تشکیک در مراتب وجودات است. پس اختلاف نوعی بر طبق این معنا در بین آنها موجود نیست پس چگونه فرمود: «والحق الأول في الأول» یعنی این دو وجود اختلاف نوعی دارند و این سخن با وجود صمدی که یک حقیقت واحده با مراتب دارای شدت و ضعف می‌باشد نمی‌سازد؟ از این اشکال پاسخ می‌دهد: گرچه مراتب وجود شدت و ضعف دارند، و یک حقیقت فارده است و تشکیک خاصی بر آن حکم فرماست، ولی به لحاظ معانی ذاتی و به لحاظ ماهیات و مفهومات انتزاعی، متخالف نوعی هستند، و این حقیقت واحده بودن با اختلاف ناشی از مفاهیم ذاتی و ماهیات، تنافی ندارد؛ مثلاً این آب است و آن خاک است که با هم تخالف نوعی دارند، هر چند هر کدام به حسب وجودشان مرتبه‌ای از وجود باشند. پس جواب می‌دهد «والاتفاق النوعي في طبيعة» طبیعت، یعنی حقیقت «الوجود مطلقاً عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية» و مفهوماتها الانتزاعية «زید موجود» ثنایی است و در «البياض موجود» محمول موجود است، حالا این محمول، یعنی «موجود» را در تحت چه مقوله‌ای می‌آورید؟ آیا وجود جوهر است و یا از اقسام نه‌گانه عرض؟ می‌فرمایید: موجود فوق مقوله است. هیچ یک از این مقولات درباره او صدق نمی‌آید. راست است و پاسخ درستی

است که در «زید موجود»، موجود را فوق مقوله می‌دانید، و هیچ یک از مقولات را بر او صادق نمی‌دانید، و در «زید کاتب» وجود مطلق نیست، بلکه وجود مقید و وجود اضافی است، این وجود اضافی از کدام مقوله است؟ اگر از مقولات عرضی اضافی است موطن تقرر آن کجاست؟ اضافه از مقولات ثانیه، و در موطن معقول ثانی در ذهن است، و معقول ثانی در ذهن وجود دارد پس موجود است و حظی از وجود دارد، بنابراین معقول ثانی مرتبه‌ای از وجود بوده، و وجودات با همدیگر در شدت و ضعف تفاوت دارند. در این صورت وجود رابط از مقولات ثانیه و از مقوله اضافه و مرتبه‌ای ضعیف از وجود دارد، گرچه به لحاظ دیگر که در کان ناقصه و هل مرکبه که «ثبوت شیء لشیء» می‌باشد و معنای حرفی است و استقلال فی نفسه ندارد، و در مقابل وجود محمولی قرار دارد، پس این معنای حرفی بودن با مرتبه ضعیف وجود بودن تناقی ندارد، زیرا در آن لحاظ در مقابل وجود محمولی بود و در این لحاظ او در عداد موجودات و «له حظ من الوجود» بوده و وجود ضعیف نیز مرتبه‌ای از وجود است علی أن الحق إن الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ بین وجود محمولی و وجود رابط در معنای موجودیت اشتراک لفظی وجود دارد، پس چون دو نوع از وجود هستند، به هر دو اطلاق وجود به یک معنا نمی‌شود، بلکه موجود در یکی به یک معناست، و در دیگری به معنای دیگر؛ یعنی اشتراک لفظی است. پس وجود رابط به زبان قوم به دو قسم شد: وجود محمولی؛ و معنای حرفی، که ما اولی را «وجود رابطی» و دومی را «وجود رابط» می‌نامیم، و این را اصطلاح قرار دادیم. پس آن جمله که فرمود «فی صناعاتهم وجود رابطی یکون علی معین» این یک معنا را نام می‌برد «والثانی» وجود محمولی را اسم می‌برد و در فهمیدن آن در زحمت نیستیم. والثانی ما هو أحد اعتباری به صیغه تثنیه وجود الشیء الذي «الذی» صفت «أحد» باشد هو من المعانی الناعتیه [الناعتیه ن خ] ما این جا می‌خواهیم وجود محمولی را اعتبار کنیم، این وجود محمولی وجود فی نفسه دارد که در مقابل آن وجود رابط قرار دارد. وجود رابط

معنای حرفی دارد و نمی‌شود معنای فی نفسه در او لحاظ کرد. اگر معنای فی نفسه لحاظ کنیم او را معنای اسمی دادیم و دیگر نسبت نیست، یعنی «ثبوت شیء لشیء» نیست؛ مثل این که این طور بفرمایید: «النسبة موجودة في هذه القضية». این نسبت را معنای اسمی دادید و این را از رابط بودنش انداختید؛ مثل این که می‌فرمایید: «الابتداء في قبال الانتهاء». مثلاً این معنای مین نیست، معنای ابتدا است و اسم می‌باشد. حالا که ما وجود محمولی را لحاظ می‌کنیم، می‌فرمایید: دو قسم است: وجود محمولی اعراض و وجود محمولی جواهر. در اعراض هم می‌گویید. وجود محمولی؟ بله، «السواد موجود» و «البياض موجود»، چنان که می‌فرمایید «الجسم موجود» و «الملك والفلك موجود» که به هر دو قسمش وجود محمولی اعراضی و وجود محمولی جوهر در جواهر گفته می‌شود. به صرف این که وجود محمولی اعراض لغیره است که باید در کنف دیگران باشند، نمی‌توانیم بگوییم که وجود اعراض در جایی پیاده می‌شود که مفاد کان ناقصه است. این طوری تصور نشود. پس به صرف این که باید چیزی در کنف دیگری بوده باشد، نباید بگوییم که وجود اعراض در قضایای مفاد کان ناقصه تحقق پیدا می‌کند، چون که باید در دیگری تحقق یابد که مرحوم حاجی این مفاد را در منظومه ضمن فرمایش: «إن الوجود رابط ورابطي» آورده و صاحب شوارق، مرحوم لاهیجی فرمود: وجود اعراض مفاد کان ناقصه است، و حاجی می‌فرماید: ایشان اشتباه کردند؛ زیرا به صرف این که وجود عرض است، مفاد کان ناقصه نیست، چون که خودشان وجود فی نفسه دارند، «البياض موجود» و این که می‌بینی که باید در کنف دیگری باشد، مثل این که «ثبوت شیء لشیء» است. پس اشتباه پیش آمده که اعراض هم مفاد کان ناقصه‌اند، بلکه اعراض هم مثل جواهر وجود محمولی دارند. این قسم دوم را سرانجام می‌خواهیم بگوییم وجود رابطی. وجود رابطی، مثل وجود اعراض، و وجود جواهر است. اکنون برای این که همه جا را شامل شود وجود محمولی را به

«وجود ناعتی» مثل می زند، و این مورد بحث می شود که در آن جایی که وجودی برای دیگری ناعت شود، خودش وجود محمولی دارد؛ چنان که خود «البیاض موجود» ناعت می شود برای دیگری، و گفته می شود: «الجسم أبيض». بیاض ناعت و وصف و نعت جسم شد، پس وجود اعراض که ناعت دیگری است، نیز وجود محمولی است. پس اعراض وجود فی نفسه هستند، و معنای اسمی را دارند، ولی متکی بر دیگری اند. پس لذاته مثل جوهر نیستند. اگر موجودی لذاته بود معنایش این نیست که بذاته هم باشد؛ یعنی مثل واجب الوجود باشد. پس «البیاض موجود» همانند معنای حرفی نیست که فی نفسه نباشد، بلکه استقلال در معنا دارد بر خلاف ثبوت شیء لشیء که معنای حرفی بوده و در دو طرف گم است، و به تعبیر مرحوم آخوند مفهوم تعلقی دارد؛ یعنی انسان نمی تواند مستقیماً آن را لحاظ کند. «النسبة موجودة» معنای اسمی مورد لحاظ قرار گرفته است، و این معنای ربطی نیست که مفهومش تعلقی است. اصلاً این تعلق و اضافه در متن ذاتش نهفته و خوابیده است. پس عرض وجود نفسی دارد، چنین نیست که مفهوم تعلقی داشته باشد که نتوان به استقلال آن را تعقل کرد، بلکه البیاض را به استقلال تعقل می کند، ولی همین وجود محمولی است که ناعت برای دیگران می شود و دیگری به او منعت می شود و می فرماید: او ابیض و اسود است، و دیگر اوصافی که برای آن می آوریم. پس وجود محمولی دو قسم شد: یک قسم از آن ناعت نمی شود؛ مثل وجود جواهر و قسم دیگر وجود محمولی است که برای دیگران ناعت می شود. آنها را از بشرط لایی در می آوریم و لا بشرطی می کنیم و بر جواهر حمل می کنیم و سرانجام به این وجود می گوئیم: «وجود رابطی».

والثاني... وليس معناه إلا تحقق الشيء في نفسه ولكن هر چند قسم دوم معنای ناعتی و وجود محمولی دارد؛ ولی خود نیز وجود فی نفسه و معنای استقلالی دارد، و معنای ناعتی و استقلالی و تحقق فی نفسه با هم سازگارند، ولكن علی أن یکون فی شیء آخر، مثل سواد و بیاض برای جسم او له حالا یک مقداری وجود ناعتی را توسعه می دهیم

که برای دیگری ناعت بشود که از وجود اعراض به بالاتر می‌رویم؛ یعنی حتی وجود ناعتی می‌تواند جوهر باشد. پس «اوله» مثل صورت برای ماده است که وجود ناعتی دارد. پس معنای عرضی را مقداری توسعه دادیم و آمدیم جواهری را یافتیم که اینها می‌توانند وجود ناعتی برای دیگری داشته باشند یا وجود معلول برای علت، یا منشآت نفس برای نفس و نظیر آنها او عنده، مثل صورت جزئیة نفسانی عند النفس. اینها همه ناعت امر دیگری هستند و برای دیگری نعت و وصفند و آن موضوع منعوت به این نعوت و اوصاف است لا بآن یکون لذاته این قسم که وجود محمولی است چه ناعت بشود و چه نشود معنایش این نیست که وجود لذاته شود، زیرا وجود لذاته به حق تعالی اختصاص دارد، و ممکنات وجودشان لغیره است.

موجودات عین ربط به حق سبحانه هستند

كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا. در «كما في الوجود» مرحوم آخوند حاشیه‌ای دارد فرمود: «قید للمنفی» و جملة المفارقات الإبداعية في الفلسفة المشهورة. ما وجود قیوم بذاته را حق سبحانه می‌دانیم، ولی فلاسفة مشهور مفارقات و موجودات دیگر را قائم به ذات می‌پندارند، در حالی که در فلسفه ما مفارقات و همه موجودات را شؤون یک حقیقت واحده می‌دانیم. اکنون خود وی در اثنای سخن به تفاوت نظر بلند توحیدی فلسفه‌اش با آنها اشاره می‌کند و البته این جمله معترضه است که از «فإن» شروع و به «فإذن» ختم می‌شود و مقداری باعث اختلاف در مطلب وجود رابط و رابطی می‌شود من حیث هو وجود المعلول هو وجوده بعینه للعللة الفاعلية وجود معلول عیناً وجودی است که معلول علت فاعلی است، پس همانند وجود اعراض، که در دامن غیر هستند، وجود وجودات معلول است. آنها یک نحوه وجود محمولی، مثل عرض دارند؛ یعنی وجودی نعتی و محمولی دارند که در دامن علت هستند. این مطلب مورد اتفاق ما و ایشان است و عندنا و عندهم لکن... كما في قاعدة المشائين؛ یعنی

بر قواعد مشائین، مجعول اتصاف ماهیات به وجودات آنهاست. تا این جا جمله معترضه بوده است، بعدها هم این جمله درباره معترضه بحث می کند؛ ولی اکنون اگر صرف نظر از جمله معترضه کنیم، و اول و آخر عبارات را بنویسیم چنین می شود: «لا بأن يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا فإذن هذا الوجود الرباطي» به معنای دومی آن لیس طباعه، «طباع»، یعنی ذات. پس ذات او این نیست که آن یباین تحقق الشيء في نفسه بالذات معنای دوم چنین نیست که این وجود نفسیت نداشته باشد، بلکه وجود نفسانی دارد، و در عین حال هم ناعت دیگری است بل إنه أحد اعتباراته التي عليها كان. ضمیر «كان» به «شيء» بر می گردد؛ یعنی این یکی از اعتبارات آن شیء است. عبارات گوناگون نقل شده است؛ ولی ما این طور می خوانیم و در معنا هم در زحمت نیستیم و اما الوجود الرباطي الذي مراد آن معنای اولی از رباطی است که ما برای آن اصطلاح رباط قرار داده ایم هو احد الرباطيين في الهلية المركبة وجود رباطی که داریم حرفش را می زنیم، این یکی از این دو رباطی هست که در هلیت مرکبه صادق است، نه آن رباطی که مثل اعراض نعت واقع می شوند، و وجود نفسانی دارند فنفس مفهومه یباین وجود الشيء في نفسه برای این که بنا شده که این معنای اول از وجود رباطی وجود استقلالی نداشته باشد، به خلاف آن رباطی دوم که وجود فی نفسه و استقلالی دارد في قولنا: البياض موجود. این جا «البياض» وجود رباطی به معنای دوم دارد، و در عین حال وجود فی نفسه هم دارد می فرماید: البياض موجود في الجسم. این معنای فی نفسه در بياض است، و معنای دیگر آن است که بياض نعت و صفت جسم می شود پس در قولنا: البياض موجود في الجسم، اعتبار آن که اکنون این دو اعتبار بالا را می فرماید: اعتبار تحقق البياض في نفسه همان طور که ممکنات به حق متکی اند، در عین حال برای خود تقرر دارند، و اعراض هم معنای فی نفسه دارند با آن که وابسته و متکی به جواهرند؛ مثل بياض که برای خودش تحقق دارد. اگر چه این تحقق در جسم باشد و إن كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول للهل البسيط،

یعنی اگر اعتبار فی نفسه بیاض کنید، وجود بیاض محمول هل بسیطه در این قضیه ثنائیه می باشد، پس در «البیاض موجود» وجود مطلق محمول بیاض است.

اکنون اعتبار دیگر را می فرماید: والآخر إنه هو بعینه فی الجسم اعتبار دیگر وجود ناعتی بیاض برای جسم است و هذا مفهوم آخر غیر تحقق البیاض فی نفسه و این مفهوم غیر از تحقق بیاض فی نفسه است و إن كان هو بعینه تحقق البیاض فی نفسه ملحوظاً بهذه الحیثیة هر چند آنجا هم که می فرماید: «الجسم أبيض» باز تحقق بیاض در آن موطن است، اما تحقق بیاض در موضوع خود به این معنا نیست که «فی نفسه» تحقق نداشته باشد؛ چنانکه همه موجودات بنا به فلسفه ما با آن که وجود فی نفسه و لنفسه دارند، اما همه شؤون حق سبحانه نیز هستند، پس با آن که همه برای خودشان ملحوظند؛ یعنی این آب و آن خاک و آن ملک و آن فلک است، با وجود این متعلق به علت خویش هستند و إنما یصح أن یکون محمولاً فی الهل المركب در هل مرکبه نیز همین بیاض فی نفسه می تواند محمول قرار گیرد، پس همان طور که می توان «البیاض موجود» گفت: «الجسم أبيض» نیز ممکن است. پس هم در هل بسیطه و هم در هل مرکبه واقع می شود «و مفاده» و او حالیه است. بعضی از نسخ تصحیح شده مورد اعتنا و خوب «لأن مفاده» به جای «و مفاده» دارد. با «لأن» به راحتی عبارت فهمیده می شود و هر دو درست است «و مفاده» آنه حقیقة ناعتیة لیس وجودها فی نفسها لنفسها در این وجه دوم هل مرکبه وجود لنفسه ندارد، بلکه وجود وی برای جسم است بل للجسم.

خلاصه سخنان قوم در وجود رابط و رابطی*

می خواستیم بعد از اتمام فصل سخنانی تقدیم کنیم؛ ولی هنوز فصل نیمه تمام مانده است، و همان گونه که دیدید این فصل مشکل است.

* درس پنجاه و دوم: تاریخ ۶۷/۱۰/۲۴. این درس تکرار درس قبل است، به همین جهت مطالب تکراری را حذف کردیم، و مطالب را به صورت نکات عرضه کردیم «مقرره».

ثم وجود الشيء الناعتي. خلاصه سخنان قوم در وجود رابطی آن بود که وجود رابطی به دو قسم تقسیم می شود که مرحوم ملاصدرا بر آن دو قسم، اسم رابط و رابطی گذاشت تا اشتراک در لفظ پیش نیاید و شبهه نشود. یک قسم وجود رابطی و یا محمولی بود که وجود مطلق محمول است که می توان خود موجود را بر اشیاء حمل کرد، بدون آن که این موجود مقید باشد، پس موجود مطلق محمول است؛ مثل «المادة موجودة» و «الصورة موجودة» و «الجسم موجود» و یا «الإنسان موجود» و «الله موجود» و «عقل موجود». در همه این موارد محمول موجود بدون هیچ قید است؛ یعنی وجود مطلق محمول است، و همین موجود مطلق در مقابل موجود مقید در قسم دوم است که به آن وجود رابط می گوییم، و در آن موجود مقید بر موضوع حمل می شود، به این موجود مطلق وجود محمولی، وجود فی نفسه و وجود مستقل و وجودی که معنای اسمی دارد، گفته می شود. وجود رابط وجود استقلالی ندارد بر خلاف معنای اسمی در بیاض، گرچه بیاض در خارج لغیره است و موجود لنفسه و فی نفسه است، گرچه جسم بذاته نیست، ولو لنفسه است، حق سبحانه وجود بذاته دارد، او همه انواع نفسیت را واجد است. و از آن طرف همه ما سوی الله وجود بالغير دارند؛ چنان که وجود رابط نیز وجود بالغير دارد، گرچه عرض و جوهر وجود فی نفسه دارند، ولی جوهر علاوه بر آن وجود لنفسه هم دارد. و وجود محمولی و وجود رابطی در مقابل وجود رابط هست.

با آن که «البياض موجود» معنای اسمی دارد، ولی «الجسم أبيض» دو لحاظ در وی موجود است: اول وجود بیاض برای جسم و دیگر لحاظ خود بیاض که وجود فی نفسه دارد، گرچه وجود رابط معنای فی نفسه ندارد، و معنای حرفی دارد و رابط بین محمول و موضوع است و در قضایای ایجابی متحقق است؛ یعنی قضایای موجبهای که مفاد هل مرکبه باشد، دارای وجود رابط هستند، نه مفاد هل بسیطه. در فارسی به وجود در هل بسیطه «هست» می گوییم و به هل مرکبه در فارسی «است». در عربی

«زید موجود» معادل «زید هست» فارسی است و «زید کاتب» معادل «زید کاتب است»، و آن مفاد هل مرکبه است. مرحوم آخوند می‌فرماید: در قضایای هل بسیطه، که محمول وجود مطلق می‌باشد، وجود رابط قرار ندارد، و تنها در قضایای مفاد هل مرکبه، وجود رابط موجود است، و همان نسبت بین موضوع و محمول را در قضایای ایجابی وجود رابط می‌گوییم. و نیز آخوند فرمود: معنای فی نفسه دو گونه لحاظ می‌شود؛ مثل جواهری که نعت برای دیگری واقع نمی‌شود، اما بعضی از جواهر و اعراض هستند که وجود فی نفسه دارند، و نعت دیگری هم واقع می‌شوند، در عبارت فرمود: آن جواهری که فی نفسه تحقق دارند، ولی می‌شود چیزی جوهر باشد و در دیگری متحقق بوده و نعت دیگری باشد. به عبارت ایشان «أن یکون فی شیء آخر» مثال آن گفته شد: در صورت برای ماده هر دو لحاظ جمع می‌شود که جسم «أن یکون فی شیء آخر» آن گاه فرمود: «أو له» درباره «له» مثال به منشآت نفس برای نفس زدیم که صور جزئی نفس برای نفس است و نیز «وجود المعلول للعللة» و صورت برای ماده، که همه اینها وجود فی نفسه دارند و نعت برای دیگران واقع می‌شوند و موضوع به آنها متصف و دارای آنها می‌شود. اما بعضی از جواهر هستند که خودشان معنای فی نفسه و لنفسه دارند؛ در عین حال نعت برای دیگری واقع نمی‌شوند. پس وجود محمولی دو قسم گردید: موجود مطلق بدون قید که در دو قسم جاری است: جواهری که نعت واقع می‌شوند و اعراضی که نعت واقع می‌شوند. رابطی در مقابل رابط است که حتی وجود فی نفسه ندارد. و همین معنای رابط بین موضوع و محمول، که معنای حرفی دارد، اگر مستقلاً به آن نظر شود؛ مثلاً گفته شود: «النسبة فی هذه القضية موجودة» این معنا به معنای اسمی برمی‌گردد، ولی معنای «من» معنای مستقل نیست، و تنها در ضمن کلمات دیگر معنی می‌دهد و معنای ابتدائیت از کلمات دیگر که «من» در آنهاست استفاده می‌شود. اکنون برخی از ظرایف و عبارات را توضیح می‌دهیم:

«والثانی ما هو أحد اعتباری وجود الشيء الذي هو من المعانی الناعتية» این اعتباری که به

تثنيه آورده است با آن جمله بعدی «بل إنه أحد اعتباراته التي عليها إن كانت» یکی است. در آن جا جمع منطقی است و مراد همین دو اعتبار است، و بیش از دو اعتبار نیست. این قسم از وجود رابطی که در زبان آخوند به وجود رابطی اصطلاح شده، جواهر حاله و اعراض را شامل است که علاوه بر آن که معنای فی نفسه دارند، و مستقل در لحاظ بوده و معنای اسمی هستند. با وجود این صفت و نعت دیگری واقع می شود؛ مثل صورت برای ماده و عرض برای موضوعش. و مراد از این عرض، آن اعراضی که به کلی از انتزاعیات و اعتبارات است، نیست، بلکه اعراضی مثل بیاض و ضحک مرادند. و مراد از وجود رابطی معنای وجود فی نفسه آن نیست، بلکه به لحاظ این که نعت قرار می گیرند، به آن وجود رابطی گفته می شود. به خاطر داریم که مرحوم آخوند وجود رابط را تنها در قضایای مفاد کان ناقصه آورده است، و در قضایای ثنایی، یعنی در جایی که وجود مطلق محمول قرار گرفته، نمی آید.

اکنون ممکن است کسی بگوید: مگر در «الإنسان موجود» مبتدا و خبر نداریم، و چیزی باید خبر را به مبتدا ربط دهد، پس نسبت بین دو طرف برقرار است، پس اگر قضیه تامه در این جا موجود است و یصح السکوت علیها می باشد، باید نسبت در آن موجود باشد؟

جواب آن است که، در این قسم از هلیات بسیطه، نسبت وجود ندارد، زیرا دو طرف در قضیه موجود نیست، بلکه دو طرف در لفظ موجود است و در واقع وجود شیء است نه وجود شیء لشیء، زیرا در «الإنسان موجود» وجود انسان مراد است و تنها یک شیء موجود است، و نه چیزی به چیز دیگر منسوب باشد. پس در جایی که وجود مطلق محمول باشد، وجود رابط هم متحقق نیست.

نکته دیگر آن است که، مرحوم آخوند وجود رابط و وجود رابطی را دو نوع از وجود دانست در حالی که می دانیم اختلاف وجودات به شدت و ضعف است و وجود یک حقیقت واحده نیست، ولی در آن جا گفتیم که وجود به لحاظ عوارض و

ماهیات و لوازم با دیگری در نوع تخالف پیدا می‌کند، پس تخالف نوعی به لحاظ اصل وجود نیست. اما ناگهان مرحوم آخوند با یک جمله «إلا الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ» انسان را دچار اشکال می‌سازد؛ یعنی معنای وجود را مشترک لفظی بین وجود رابط و رابطی می‌داند، در حالی که خود وی قائل بود که وجود مشترک معنوی است، و فصلی به نام فصل دوم منعقد کرده بود که «في أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ»؛ یعنی وجود اشتراک لفظی ندارد، بلکه اشتراک معنوی دارد. چطور این جا اضراب کرده است؟ و چه شده که این جا یک مرتبه وجود، وجود محمولی قوی باشد و وقتی به وجود ضعیف برسد وجود رابط و نسبت گردد که از آن تعبیر به «است» می‌کنیم آن دو را به اشتراک لفظی مشترک دانسته‌اید؟ جناب عالی در بعد، اقسام اضافات و انتزاعیات را از انزل مراتب وجود می‌دانید و می‌فرمایید: اینها وجودند و چنین نیست که اشتراک لفظی باشد پس چطور این جا اضراب فرمودید؟ «على أن الحق أن الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ» عبارت را چه جور باید معنا کرد؟

مرحوم استاد بزرگوارمان، جناب آقای آملی - رضوان الله علیه - این عبارت را این جور معنا می‌فرمود که «على أن الحق أن الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ» یک کأن و کاف تشبیه در نظر بگیریم و گرنه ایشان خودشان متصلب در این معناست که مراتب وجود به شدت و ضعف متفاوت است، و وجود محمولی و وجود رابط مراتب وجود هستند، و اشتراک لفظی راه ندارد. بله، از بس که تفاوت بین این دو وجود زیاد است، این دیگر اضعف مراتب وجود است گویی بیاوریم که کأن تفاوت بینشان تفاوت به اشتراک لفظی است. آن قوی است، و این خیلی ضعیف است، و معنای حرفی دارد که گویی دو نوع و دو حقیقتند. باید چنین توجیه کرد. نباید دست به قلم کرد و به جناب آخوند گفت که شما در فصل دوم چندی پیش با این همه اصرار و ابرام در این کتاب و با توغل در توحید راجع به وجود صمدی به یک باره در این عبارت دو وجود مطرح

گردید که بین آنها اشتراک لفظی است؟ وقتی بنا شد اینها اطوار یک حقیقت باشند، و تطورات یک وجود و شؤونات یک حقیقت، پس نمی توانیم بگوییم حقیقتی با حقیقتی و شانی با شانی اشتراک لفظی داشته باشند. آدم نباید حمله و اعتراض کند. موضوع آن طور پیچیده نیست تا برای مرحوم آخوند غفلتی پیش آمده باشد؛ چنان که مرحوم علامه طباطبائی فرمود: این حرف ها را هم مرحوم آخوند به ما یاد داده است. نکته دیگر درباره جمله معترضه است که مرحوم آخوند در بین وجود رابط، نسبت همه ما سوی الله به حق سبحانه را پیش کشیده و خواست آن اصطلاح وجود رابط را از این وجود رابط، که از مقوله نسبت و قائم به دو طرف است، جدا کند، و آن رابط را به اضافه اشراقی برگرداند، گرچه انتظار آن بود که این مطلب را به عنوان تتمه و پس از بیان وجود رابطی بیان کند. در هر صورت، بر طبق مبنای مرحوم آخوند ما سوی الله معلول به معنای متعارف نیستند، بلکه فوق علت و معلول است و باقیام سلطان ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ معلوم می شود که همه عین تعلق و ربط هستند. گرچه در ابتدا می گفتیم معلول نسبت به علت مفیض مرتبط است و این کلمه «مرتبط» اسم فاعل بوده و اسناد چیزی به چیزی را می رساند و بوی نوعی کثرت و استقلال می دهد.^۱ پس این سخن ابتدایی به مبنای مشاء است، ولی به مبنای خود او در بحث علت و معلول می گوییم که موجودات مرتبط نیستند، بلکه ربط محض می باشند؛ از صادر نخستین تا عقل اول و نفس کل و هیولای اول و همه ما سوی الله روابط محضند، و این رابط بودن غیر از رابط بودن وجود رابط در این جاست. گرچه او هم ما سوی الله است، و مثل همه موجودات رابط به این معنا نیز روابط است، ولی این سخنی دیگر است و این دو اصطلاح با هم اشتباه نشود.

نکته دیگر: وجود رابط تنها در قضایای ایجابی، که مفاد کان ناقصه دارند و قضیه ای ثلاثی هستند، صادقند، خواه قضیه تامه باشند، و خواه مرکب تفیدی، ولی

۱. اما ما هنوز در ابتدای کتابیم و سال تحصیلی نزدیک به اتمام است و تنها پانزده ورق خوانده ایم.

در قضایای سالبه چون دو طرف و یا یکی از دو طرف معدومند، و نسبت ربطی تقوّم به دو طرف دارد، پس در آن جا که دو طرف ندارد، و یا یک طرف دارد، خواه سالبه باشد، و خواه، مثل «الإنسان موجود» باشد که در حقیقت یک طرف دارد، وجود رابط تحقق ندارد.

نکته دیگر: عده‌ای موجودات را روابط محض دانستند، ولی حرف آنها فهمیده نشد، و ایراد و اشکال متوجه آنها شد، اما ما هم در ضمن جمله معترضه مرحوم آخوند می‌گوییم: ذوق التّأله اقتضا می‌کند که موجودات با ارتباط به حق تأصل یابند؛ چنان که شیخ در تعلیقات موجودات را روابط محضه دانست، و عده‌ای سخن ذوق التّأله را چنین تفسیر کردند که نسبت موجودات اصیل به حق تعالی، مثل لابن و تامر به لبن و تمر است، در حالی که ما در رساله جعل این سخن را تصحیح کردیم، و یا صاحب شوارق اعراض را به همین معنا، روابط می‌داند و می‌گوید: آنها وجود رابطی دارند؛ ولی مرحوم حاجی بر او اعتراض کرد. پس اگر روابط به این معنا که در همه ما سوی الله جاری است مراد صاحب شوارق باشد، اعتراض جا ندارد. گرچه در مقابل مرحوم آخوند، که وجود ما سوی الله را روابط محض می‌داند، جمهور فلاسفه قرار دارد که می‌گویند: ما سوی الله وجود رابطی به علت خود دارند.

نکته دیگر: مرحوم حاجی در شعر، خوب پیش نیامد؛ ولی در شرح درست مطالب را باز کرد در شعر فرمود:

ثمة نفسي فهاك واضبط	إنّ الوجود رابط و رابطي
	ولی اگر این طور در شعر می‌فرمود:
مقابل النفسي خذها ضابطاً	إنّ الوجود قد یکون رابطاً
أما بيانه فهاك واضبط	وما هو النفسي منه الرابطي
	و یا به این وجه می‌فرمود:
هذا من النفسي دون الرابطي	إنّ الوجود رابط و رابطي

و یا به وجه دیگر، پس دست حاجی باز بود؛ مثلاً

إن الوجود رابط و رابطی و ثنائی نفسی دون رابطی

شما هر سه را قسیم هم قرار دادی، و این درست نیست، اما شرح، درست است. وجود رابط و رابطی خیلی پر حرف و پر ماجرا است. پریروز که بنده یادداشت‌هایم را بررسی می‌کردم، زیرا سخن وجود رابط را چند جا در پیش داریم، دیدم در وجود رابط و ربطی یک بیان هماهنگ وجود ندارد، اما اگر بدانند که وجود نعتی در کجاست، از کشمکش به در می‌رود. حالا در خود همین فصل که هستیم چه قدر فروع پیش می‌آید. ما درباره یک وجود رابط و رابطی این قدر بیچاره و مستأصل هستیم. انسانی بیچاره برای یک وجود نسبی و یافتن یک معنای هست و است، این قدر بیچاره است و چه توقعاتی دارد و می‌خواهد چه چیزها بفهمد و به کجا برسد!

معنای دوم وجود رابطی*

نکته: این نکته درباره جمله معترضه مرحوم آخوند است. همه ممکنات وجودی رابطی دارند، و همه آنها روابط و نسب محض هستند، اما این رابط و نسبت و اضافه، اضافه اشراقی است که یک طرف دارد و مضاف الیه و اضافه قائم به مضاف هستند، و نظیر آن نفس و قوا و شؤون آن است. همان طور که «النفس فی وحدته کل القوی» می‌باشد، و همه اطوار او هستند و جدای از او نیستند، همه ما سوای به حق هستند «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ». پس دو چیز نیستند، و این اضافه دو طرف ندارد و ربطی به قضایا نیز ندارد، ولی وجود رابط در این فصل از مقوله نسبت و اضافه است، و اضافه دو طرف می‌خواهد و در قضایای منطقی مطرح شده موجود است؛ چنانکه حاجی فرمود:

كذا الثنائي والثلاثي مطلباً هل بسيط وهل قد ركباً

باز ایشان اشاره‌ای دارد که وجود رابط را نه تنها باید در قضیهٔ موجب مرکبه آورد، بلکه باید در مرکبات تقییدی هم آورد؛ یعنی یک وقت می‌فرماید: «الإنسان ضاحك». روشن است که این وجود رابط است و قضیهٔ موجب مرکبه می‌باشد، اما «ضحك انسان» و «کتابت انسان» و «قیام زید» مرکب تقییدی می‌باشد، در این مرکب تقییدی نسبت تامهٔ نحوی نیست. مرکب تقییدی به اصطلاح نحوی‌ها مرکب ناقص است، ولی چون در قیام زید انتساب چیزی به چیزی است گرچه قضیهٔ نحوی نیست، و نسبت نحوی در آن وجود ندارد، اما قیام زید است و مرکب تقییدی می‌باشد پس نسبت به معنای وجود رابط وجود دارد.

نکتهٔ دیگر: جواهر حالهٔ وجود رابطی و محمولی دارند؛ مثل صورت برای ماده که صورت بدون ماده تحقق ندارد؛ چنان که ماده بدون صورت تحقق ندارد و هر دو مادی‌اند. بعدها در این کتاب خواهد آمد که نفس همانند صورت برای ماده است و تفاوتی بین صورت و نفس وجود دارد. نفس این جسم را حیات داد. حیات این جسم پرتوی از حیات اوست. بدن مرتبهٔ نازله نفس است، و می‌فرماید: این نفسی که در این جا صورت ماده هست در آن جا مادهٔ صور بی‌نهایت است. این صور آن ملکات و تمثالات و اشکال و اشباح هستند که روی نفس می‌نشینند، ولی این صور از کجا می‌آیند؟ آنها ملکاتی بود که در خود کاشته داشته، منتها ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ ش قیام نکرده بود و حالا که پرده برداشته شد ﴿فَيَبْصُرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدًا﴾^۱ پیش آمد. می‌بینید آنچه را در خود کاشته؛ یعنی تمام نیت‌ها و ملکاتش سبز شد. خلاصه در این مدت عمرش در این دنیا، که مزرعهٔ آخرت است، زندگی می‌کرد خودش زرع و زارع و مزرعه و حصاد و درو و نتیجهٔ خود بوده است.

کان قندم نیستان شکرم هم زمن می‌روید و هم می‌خورم
همه خودش است و آنچه را عمل کرده در شب و روز خودش را می‌ساخت، و

متوجه نبود. اگر توجه می داشت که چه بسیار خوب بود نمی گوئیم همه متوجه نبودند، جناب عالی متوجهید. وی در شب و روز خودش را می ساخت و به افعال و به اعمال و به نیات و به نماز و روزه و به درس و بحث و به حالات مطلقاً هر چه هست، توجه داشت. خودش را می ساخت و خودش، یعنی آدم چند ساله این نشاء، آن گاه که قیامتش قیام کرد، می یابد که تمام جزئیات حاضر است: ﴿مَالِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾. ^۱ خودش لوح محفوظی است که کاشته های چند ساله وی در او سبز می شوند. و همه از او می رویند، و خودش مزرعه خودش است. خودش زرع و زارع خودش است. چه ماده ای این همه صور را می پذیرد و آن ماده کیست؟ آن ماده به نام نفس است، و ماده به این معنا، ماده زمینی نیست، بنابراین گاهی ماده و صورت می گوئیم، مراد این ماده و صورت عالم طبیعت است، و گاهی ماده به آن معنا بود. پس متوجه الفاظ مشترک باشیم، اما ماده بی صورت و صورت بی ماده نمی شود، و می دانیم که در عین حال که بدون هم دیگر نمی شوند و از جوهر بودن به در نمی آیند؛ یعنی نمی توانید اشکال کنید که شما فرمودید: «الجوهر ماهیه إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع» و عرض آن است «ماهیه إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع» و می فرمایید: این تعریف جوهر و این تعریف موضوع است، ولی این جا می فرمایید: ماده و صورت جوهر است، و مؤلف از این دو جسم می شود. جسم نیز جوهر است. جسم را می فهمیم که «إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع» اما ماده به تنهایی موجود نمی شود، بلکه باید در کنف صورت باشد؛ چنان که صورت به تنهایی موجود نمی شود و باید در کنف ماده باشد پس در عبارت مرحوم آخوند که فرمود: «ولكن على أن يكون في شيء آخر أو له أو عنده» که «له» را صورت برای ماده مثال زدیم چگونه صورت جوهر باشد و در عین حال للغير باشد و در کنف دیگری؟ پس معنایش عرض بودن نیست، و تعریف عرض بر آن صادق نیست، زیرا ماده برای

صورت و صورت برای ماده موضوع نیست. عرض آن بود که «إذا وجد في الخارج كان في موضوع». اینها موضوع همدیگر نیستند، جدایی شان را شاید جمله دیگر در ادامه همان بخش از عبارت «او عنده» است. ما سوی الله عندالله موجود هستند. در منظومه از اشراقیان درباره منشآت نفس نقل کرد که منشآت نفس و صور و ادراکات به طور مطلق فعل نفسند، و قیام به نفس دارند و به تعبیری عندالنفس هستند، ولی تعبیر عندالنفس رسا نیست، و از تنگنای الفاظ، چنین تعبیر می شود، زیرا این منشآت نفس، شؤون نفس و فعل و اشراقات نفسند. پس «عند» کدام است؟ بلکه اینها شؤون نفس و بلکه خود نفس هستند، چون در ذهن یک جدایی بین فعل و فاعل به نحو من الاعتبار را می رساند، و همین سخن در معارج توحیدی می آید و هر چه بالاتر می رویم و توحید پخته تر می شود، لفظ خود را بیشتر کنار می کشد و آدم گرفتارتر می شود. البته نورانیّت بیشتر می شود، و هر چه این سویی تر می شود، کثرت بیشتر می شود و اینها در عالم خیال و حس با الفاظ به راحتی ادا می شود. هر چه به وحدت و توحد و تعقل نزدیک تر می شود می بیند که لفظ راه ندارد و نمی توانند آنها را در کسوت عبارات درآورند و اصلاً به قول جناب خواجه در آخر اوصاف الاشراف^۱ به جایی می رسد که می بیند هیچ لفظی ندارد، و خوب مقامی است. خدا روزی کند! چه بگوید؟ بگوید: قریب کی به کی؟ بعید کی به کی؟ اینها در قیامت کبری الفاظی دارند. در آخر اسفار بحث نفس و معاد^۲ یک معنا از معانی قیام قیامت کبری برای انسان بیان می شود که شاهد سالک در مسیر علم و ترقی موجود است. وی یک وقت می بیند که آن سلطان توحید طوری خودش را نشان می دهد که،

چو سلطان عزت علم برکشد جهان سر به جیب عدم درکشد

۱. ر.ک: اوصاف الاشراف، فصل ۶، باب ۵، و نیز باب ۶.

۲. الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۲۷۷، (چاپ اسلامیة) و باب ۱۱، فصل ۱۶.

جعل ابداعی

نکته دیگر: جناب آخوند درباره جعل ابداعی گفت: «إذ المعلول عندنا هو أنحاء الوجودات بالجعل الإبداعي» می باشد شیخ در اوایل در نمط رابع اشارات با مشاء مماشات کرد و به عقول «مبدعات» گفت، و بعد به افلاک آمد و به اصطلاح قوم به آنها «مخترعات» گفت بعد از افلاک پایین تر آمده و به آن «مکونات» اطلاق کرد. در کتب فلسفه رایج می خوانید: مبدعات، مخترعات، مکونات. از فلک قمر به پایین، مکونات است. جناب شیخ در نمط پنجم مبدعات را در جایی که ماده و مدت ندارند اطلاق کرد، و مخترعات را در آن جا که ماده دارند، اما کون و فساد در آنها راه ندارد؛ یعنی افلاک و اجرام علوی و کواکب خراب و ضایع نمی شوند. و مثل این جا کون و فساد ندارند. پس آنها را مخترعات نامید، مکونات را بر این عالم اطلاق کرد؛ عالمی که کون و فساد دارند و مرکب و ساخته و خراب می شوند. پس این تقسیمی بود که ماسوی الله را تقسیم کردند. ابتدا شیخ همین سه اصطلاح، یعنی مبدعات، مخترعات و مکونات را فرمود. پس به عقول که وجود ابداعی دارد، مبدعات می گویند و به افلاک و اجرام که وجود اختراعی دارند مخترعات می گویند، و این جایی ها را که وجود تکوینی و کونی دارند، مکونات می گویند. در نمط های^۱ بعد شیخ حرف خودش را عنوان کرد، فرمود: ماسوی الله وجود ابداعی دارند که دیگر در این بیان آن تقسیم سه گانه برداشته می شود، و ماسوی الله، آن فآن و دم به دم وجود ابداعی دارند، بلکه همه وجود ابداعی دارند. این معنا، بعد، در حرکت جوهری و در تجدد امثال و در این که هر کجا وجود هست، سلطان اسما و صفاتش در کارند و دم به دم پیاده می شود این فرمایش ها بهتر خودشان را نشان می دهند. الآن داریم می گوئیم اینها همه وجود ابداعی دارند از این رو این تقسیم را بر می داریم و خود شیخ هم، که رئیس مشائیان متأخر است نیز این

۱. ر.ک: شرح اشارات، ج ۳، نمط ۶، فصل ۴۱، ص ۲۵۴ و نیز نمط ۵، فصل ۹، ص ۱۲۰.

تقسیم را برداشت. پس شیخ ابتدا مماشات کرد، و سرانجام آن جمله را برداشت و گفت: وجود ابداعی دارند.

جواهر ناعتی^۱

ثم وجود الشيء الناعتي بعد أن يؤخذ على هذه الجهة... قبلاً گذشت که شیء ناعت علاوه بر آن که وجود فی نفسه دارد، وصف و نعت اشیای دیگر نیز می شود. اعراض هم وجود فی نفسه و معنای مستقل و وجود محمولی دارند، هم وجود ناعتی برای موضوعات دیگر؛ چنانکه جواهری هستند که وجود ناعتی دارند؛ یعنی با آن که جوهرند و موجود «لا فی موضوع» هستند، در عین حال وجود ناعتی دارند؛ مثل صورت که جوهر است، و در عین حال در ماده قرار دارد، و ناعت آن است، و ماده موضوع آن. البته در این جا به این موضوع «محل» گفته می شود؛ یعنی به محل اعراض موضوع و به ماده نیز «محل» می گویند. محل به طور اعم به موضوع اعراض و به محل صورت نیز گفته می شود، چنانکه شیخ در طبیعیات^۲ فرموده است. گرچه جواهر غیر حاله هم داریم که نعت چیزی واقع نمی شوند. جوهر حاله مثل صورت جسمیه و نوعیه است نه صورت مفارقه.^۳ همین صورت که در دامن ماده و هیولی قرار گرفت، و

۱. درس پنجاه و چهارم: تاریخ ۶۷/۱۰/۲۶.

۲. شفاء، طبیعیات، ج ۱، ص ۶ (ط ۱).

۳. صورت در شفاء (طبیعیات، ج ۱، مقاله اولی، فصل ۱۰، ص ۳۲، چاپ رحلی) و نیز در الهیات شفاء (مقاله ۶، فصل ۴، ص ۲۴۷، چاپ رحلی). به هشت معنا آمده است: یکی از معانی آن صورت نوعیه است؛ معنای دیگر اطلاق صورت بر حق سبحانه است که می گویند: او صورة الصور می باشد؛ یعنی نمود همه حقایق و واقعیت ها به این هستی و واقعیت و حقیقت، یعنی صورة الصور است، این هم اصطلاحی است، و کسی حق ندارد که در جعل اصطلاح بر مردم و صاحبان فنون اعتراض کند؛ زیرا در مقام بیان چاره ای از آن نیست؛ چنانکه در کتب حدیث احادیث را به ضعیف و موثق و مقطوع و مرفوع و متواتر و متظافر و دیگر اسامی و اصطلاحات علم حدیث تقسیم کرده اند، و نباید به ایشان اعتراض کرد که این اصطلاحات از کدام آیه و روایت استفاده شده است، عده ای که اندکی بسیطند و بر اساس صفای فطری سخنانی بر خلاف واقع می فرمایند.

از تألیف آن دو جسم تشکیل می‌شود پس هم خود وجود فی نفسه دارد و هم از احوال اشیاء و ماهیات دیگر بوده و مضاف و منسوب به دیگری است. گاهی خود علم ملاحظه می‌شود در این صورت خود علم حقیقتی است، و وجود فی نفسه دارد و گاهی می‌گوییم: «زید عالم است» که علم نعت برای زید واقع شود. «ثم وجود الشيء الناعتی» چه عرض چه جوهر حال «بعد ما أن یؤخذ علی هذه الجهة» که او را نعت و ناعت گرفتیم یلاحظ علی نحوین: تاره ینسب ضمیر ینسب به وجود بر می‌گردد الی ذلك الشيء به آن عرض و جوهر حال وجود را نسبت می‌دهیم و به آن جوهر حال می‌گوییم که وجود محمولی دارد و یا آن عرض، وجود محمولی دارد «الصورة موجودة والبیاض موجود» فیکون من أحواله که وجود از احوال خود شیء می‌شود وتارة الی المنعوت، یعنی در مثل الجسم البیض فیقال: الجسم موجود له البیاض در قسم اول، یعنی در «البیاض موجود» سخن از جسم نیست، بلکه موجود به خود بیاض منسوب است، ولی در تعبیر دوم خود بیاض فی نفسه ملحوظ نیست، بلکه به لحاظ وصف و نعت شیء دیگر قرار گرفتن ملحوظ است فیکون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت که بیاض از حالات منعوت است.

وعلی قیاس ما تلوناه علیک یقع لفظ الوجود فی نفسه در مقابل وجود رابط وجود رابطی قرار داشت، وجود رابط معنای حرفی بود، و وجود رابطی معنای اسمی و وجود محمولی داشت و به وجود محمولی فی نفسه گفتیم و تعمیمی در وجود فی نفسه داده بودیم که ممکن است وجود فی نفسه باشد، و در عین حال لنفسه نیز باشد؛ مثل صورت که هم معنای مستقل دارد و هم وجود جوهری دارد بر خلاف عرض که وجود فی نفسه و معنای اسمی داشت، ولی در دامن جوهر بود و متکی به خود نبود که به آن فی نفسه لغیره گفتیم، و البته هم جوهر و هم عرض وجود بنفسه نداشتند، و واجب تعالی فقط بنفسه بود، در مقابل همه این وجودات که دارای نفسیت بود وجود رابط قرار داشت که فقط در هلیت‌های مرکبه و در قضایای ایجابی ربط بین موضوع و

محمول را درست می‌کرد، و این وجود بغيره لغیره فی غیره می‌باشد. و اگر بخواهیم از آن طرف بیاییم: وجود یا بذاته است و یا بغيره. بذاته واجب الوجود است و بالغير ما سوی الله هستند، بالغير یا وجود فی نفسه دارد و یا ندارد. آن‌که وجود فی نفسه ندارد، وجود رابط است، و اگر وجود فی نفسه دارد که همان وجود محمولی است یا ناعت است و یا غیر ناعت. آن‌که وجود غیر ناعتی است جواهری هستند که نعت واقع نمی‌شوند. اما وجود ناعت دو قسم است: یا علاوه بر آنکه فی نفسه است لِنفسه هم می‌باشد؛ مثل صورت. قسم دیگر آن‌که فی نفسه هست، ولی لغیره، در دامن دیگری است. پس وجود ناعت دو قسم را شامل می‌شود. «علی قیاس ما تلوناه علیک یقع لفظ الوجود فی نفسه» اکنون مطابق کتاب معنا می‌کنیم: مراد از فی نفسه این معنا نیست که شیء به لحاظ خود ملحوظ شود؛ مثل کتاب فی نفسه، و ارض فی نفسه که مراد از آن این است که ضمیمه‌ای ندارد؛ ولی مراد از فی نفسه در کلام آخوند وجودی است که در مقابل وجود رابط است، ولی می‌توان همین وجود فی نفسه را در مقابل وجودی قرار داد که نعت قرار نمی‌گیرد، پس اگر وجود فی نفسه در مقابل معنای اول، که ما به آن رابط گفتیم، قرار گیرد، مراد وجود اعراض و وجود جواهر ناعت و غیر ناعت و حتی حق سبحانه است، و اگر وجود فی نفسه در مقابل رابطی به معنای وجود محمولی، یعنی قسم دوم قرار گیرد، مراد از وجود فی نفسه جواهر غیر ناعت و حق سبحانه می‌باشد، گرچه حق سبحانه در عبارت نیامده است، پس همان طور که وجود بدون قید فی نفسه در بحث گذشته به اشتراک لفظی و به تعبیر آخوند اشتراک «عرفی» دو معنا داشت، این جا نیز وجود با قید فی نفسه، یعنی وجود فی نفسه نیز به اشتراک عرفی بر دو معنای مزبور اطلاق می‌شود. بالاشترک العرفی علی معینین: أحدهما بإزاء الوجود الرباطی بالمعنی الأول معنای اول وجود رابط بود؛ یعنی به وجودی که مقابل محمولی بود. پس گویی دو نوع هستند، لذا لفظ «بإزاء» آورده است.

در کتاب فروق اللغات تفاوت بین «بازاء» و «بحذاء» ذکر شده است. اهل تحقیق «بحذاء» را در آن جایی می آورند که دو چیز از دو نوع نباشند، و «بازاء» را در جایی که دو چیز دو نوع باشند پس قلم بازاء فرس است، ولی زید بحذاء عمرو می باشد. «أحدهما بازاء الوجود الرباطي» که مراد از فی نفسه و یعمّ ما لذاته وهو الوجود فی نفسه وما لغيره کوجود الأعراض والصور... صور حاله، جواهر حاله. البته به پندار بنده تنقیح بحث پس از بحث وجود رباط و رباطی تبصره ای عنوان می شد که همه ما سوی الله عین ربطند و این وجود رباط، همه از صادر نخستین و تا هیولی را می گیرد.

والآخر بازاء الرباطي بالمعنی الأخير. اگر وجود فی نفسه اطلاق شود و مراد آن مقابل وجود رباطی به معنای اخیر باشد در این صورت وجود فی نفسه وجود جواهر غیر ناعت است پس صور ناعت و اعراض به این معنا لغيره هستند.

والحاصل أنّ الوجود الرباطي بالمعنی الأول مفهوم تعلقي وجود رباط معنای حرفی دارد معنایش در غیر خود متحقق است؛ مثل معانی حروف درباره «من» که حرفی از حروف است نمی توان گفت معنای او چیست، زیرا استقلال ندارد لا یمكن تعقله علی الاستقلال در نسخه ای «تعقله» هم دارد^۱ وهو من المعاني الحرفية شود که از مفاد کان ناقصه است. همان طور که در کتب معقوله کان را حرف وجودی می دانند گاهی تعمیم می دهند، و می گویند افعال ناقصه حرف وجودی است، نحوی چنین ترکیب می کند: «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا». کان از افعال ناقصه و دارای اسم و خبر است، ولی در این کتب می فرمایند: کان حرف وجودی است و برای رساندن اتصاف این موضوع به این صفت، از لفظ کان استفاده می شود، و اصلاً زمان در آن ملحوظ نیست. و اشتراک لفظی بین دو کان وجود دارد، و چنان که در کلمه «اتفاق» منطقی می گوید: قضایایی اتفاقی

۱. در کتاب مطبوع جناب استاد همین نسخه ملاک قرار گرفته است.

داریم و فلسفی می‌گوید: قضیهٔ اتفافی نداریم. وقتی در سخنان ایشان غور می‌کنیم، دعوا را مرتفع می‌بینیم، مراد منطقی از قضایای اتفافی با اتفاق در فلسفه تفاوت دارد. منطقی در باب قضیهٔ اتفافی می‌گوید: دو قضیه‌ای که بین آنها رابطهٔ علت و معلولی نباشد؛ ولی عرف به جهاتی آنها را ارتباط می‌دهد؛ مثل طلوع شمس معلول عللی است که در نظام تکوین قرار دارد، و عرعر الاغ نیز عللی دیگر دارد که به واسطهٔ آن علل وجوب پیدا می‌کند و تا این علل وجوب پیدا نکند، وجود پیدا نمی‌کند. اگر کسی این دو قضیه را بدون جهت مرتبط کند و بگوید: وقتی خورشید درآمد، الاغ عرعر کرد، منطقی به آن قضیه‌ای اتفافی می‌گوید، اما اتفاق به زبان فلاسفه تحقق معلول بدون علت است. حاجی فرمود: ^۱ «يقول الاتفاق جاهل السبب؛ آن کسی که از سبب پدید آمده اطلاع ندارد می‌گوید اتفاق و تصادف در عالم وجود دارد». مرحوم شعرانی، استاد ما می‌فرمود: اگر فقیه به شک مبطل که محمل صحیح نداشته باشد نماز را باطل می‌داند؛ متکلم آن را صحیح می‌داند. اگر کسی از اصطلاح بطلان و صحت در فقه و تفاوت آن با اصطلاح متکلم مطلع نباشد، بین این دو سخن متکلم و فقیه تنافی و تضاد می‌بیند، و از حرف متکلم نتیجه می‌گیرد که پس نماز را اعاده نکند، در حالی که متکلم می‌گوید: باید نماز را اعاده کند. پس اگر پرسیم: پس مراد از صحیح بودن نماز این شخص چیست؟ می‌گوید: مراد ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾^۲ است؛ یعنی خیال نکند این مقدار عبادت در تو اثری نگذاشت و نفعی ندارد و باطل شده به معنای عمل از بین رفته و هیچ و نابود شده و بدون بهره نیست، زیرا نیت و اجر بر این عمل هم با خداوند عالم است، ممکن است پاداش بدهد. پس دعوا و نزاعی در بین نیست از این رو در علوم گوناگون هر کدام اصطلاحی دارند: نحوی می‌گوید: کان فعل ناقص است باید اسم و خبرش گفته شود،

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، غرر فی دفع شکوک عن الغایه، ج ۲، ص ۴۲۲.

۲. کهف (۱۸) آیه ۳۰.

مناطقه می‌گویند: کان حرف وجودی است فقط برای تحقق وجود محمول برای موضوع است. پس قضیه ثنائیه هل بسیط است، و قضیه ثلاثیه هل مرکبه؛ چنان که حاجی فرمود:

كذا الثنائي والثلاثي هل بسيط وهل قد ركباً

قضیه ثلاثیه مثل «زید کاتب است» وجود رابط موجود است، و نمی‌توان همانند سخن نحوی گفت: انسان هست است و در قضیه «الإنسان إنسان» که محمول عین موضوع است که در مقام تنبیه به شخص غافل که سلب شیء از خودش می‌کند و یا به اجمال و تفصیل از حدود که محمول عین موضوع می‌باشد؛ مثل «الإنسان حیوان ناطق» در این موارد دو شیء نیست تا چیزی بر چیز دیگر حمل شود، بلکه یک چیز است، لذا وجود رابط متصور نیست «وهو من المعاني الحرفية»؛ یعنی از مفاد کان ناقصه است و چون از معانی حرفیه است به این لحاظ کان را حرف وجودی می‌گویند و استحیل آن یسلخ عنه ذلك الشأن ویؤخذ معنی اسمیاً بتوجیه الالتفات إلیه فیصیر الوجود المحمولى، که دوباره بخواهید برگردید این معنای نسبت را توجیه التفات کنید؛ یعنی نظرت را بر او برگردانی و او را مستقلاً لحاظ بفرمایید ممکن نیست، مگر این که آن را از عنوانش به درآوری. اگر توجیه التفات به خود ابتدا شده، نه من ابتدائیه در این صورت از ابتدا معنای اسمی مورد لحاظ است. نعم، ربما یصح أن یؤخذ نسبياً غیر رابطی. آخوند می‌فرماید: وجود رابط در دو جا موجود است: یکی در قضایایی که هل مرکبه باشند که مفاد کان ناقصه هستند که تاکنون از آن سخن گفتیم دیگری هم در مرکبات ناقصه، یعنی ترکیبات تقییدی. پس در «نعم» می‌فرماید: همان طور که رابط در مرکبات تامه هست؛ یعنی رابط در قضیه‌ای که محمولش وجود مطلق نباشد، بلکه محمول آن وجود مقید باشد؛ یعنی همان قضایای تامه ایجابیه مفاد کان ناقصه، موجود است همچنین رابط در مرکبات تقییدی، مثلاً «غلام زید موجود است». در مرکبات تقییدی، نسبت چیزی است به چیزی، ولو این که نسبت تامه

نیست و بالمعنی الثاني، یعنی وجود رابطی مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه که در عین حال نعت می شود و إنما بعد از فی نفسه وقف نشود لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجاً عن ماهية موضوعه اگر شیء مفهوم فی نفسه و مستقل داشته باشد، و بتوانیم آن را مستقلاً لحاظ کنیم؛ مثل صورت و بیاض، گرچه نعت برای محلی شود این معنی اسمی دارد فله صلوح أن یؤخذ بما هو هو فیکون معنی اسمیاً بخلاف الإضافات المحضة والنسب الصرفة که وجود رابط از این اضافات و نسب است و نمی شود مستقلاً آن را لحاظ کرد. اکنون سخن در وجود رابط و رابطی تمام شده است. قبلاً جمله ای درباره وجود رابط فرموده بود به این که، «وهو ما يقع رابطة في الحملات الإيجابية وراء النسبة الحکمية الاتحادية التي هي تكون في جملة العقود»؛ یعنی وجود رابط تنها در حملات ايجابية و قضایای ثبوتی و مرکبات تقيیدی موجود است، ولی در قضایای سالبه سلب الربط است، گرچه در همه قضایا نسبت حکمی اتحادی موجود است پس در سالبه وجود رابط موجود نیست؛ ولی نسبت اتحادی حکمی موجود است، چنان که در مرکبات تقيیدی نسبت حکمیه موجود نیست، چون قضیه نیست، ولی وجود رابط موجود است!^۱

تقسیمات وجود رابط و رابطی درباره عدم نیز می آید

وهذه الأقسام متأتية في العدم على وزان ما قيل في الوجود. تا الآن داشتیم وجود رابط و رابطی وجود محمولی وجود فی نفسه را می گفتیم، اکنون می گوئیم: همین تقسیمات در عدم به وزان وجود می آید، پس می توان گفت عدم رابط، عدم رابطی، عدم محمولی در «الإنسان معدوم» راه دارد و اگر گفتیم:

۱. در الأقسام الإسلامية، (ج ۱، ص ۳۶۵، چاپ اسلامیه) فصلی در این معنا وجود دارد. در «تتمة تحقیقیة» (ص ۱۳۳۹) در همین معنا بحث می کند، چنان که در صفحه ۱۴۰، ۱۴۲ و ۲۲۷ چنین است.

«زید جاهل» و «یا زید فقیر» و «یا زید لیس بموجود»، یعنی این اعدام رابط هستند، به وزان وجود رابط در مثل «زید کاتب» و «والإنسان ضاحك» وجود رابط موجود و نسبت متحقق است که رابط محمول به موضوع هست، و وعای این وجود رابط قائم به وعای قضیه است؛ اگر قضیه خارجی است، در خارج وجود رابط متحقق است و اگر ذهنی است وعای آن در ذهن است؛ مثل «الإنسان کلی» کلی منطقی که در خارج تحقق پیدا نمی‌کند. این «الإنسان کلی» وجود رابط دارد. وعای تحقق این کجاست؟ در ذهن است. پس وعای تحقق وجود رابط و ظرف تحققش تابع قضیه خودش است. اگر قضیه خارجی باشد، وعای تحقق آن خارجی است، و اگر ذهنی وعای تحقق آن در ذهن است، وجود رابط، چه در قضایای ذهنی و چه در خارج، که می‌خواهد تحقق پیدا کند، همانند هر چیز دیگر می‌باشد که طبق ضابطه و قاعده «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد؛ تا شیء تشخص و توحد نداشته باشد موجود نمی‌شود»، وجود رابط نیز باید تشخص و توحد یابد، ولی تشخص وجود رابط به طرفین قضیه می‌باشد، خواه قضیه‌ای ذهنی باشد و خواه خارجی.

سخن پایانی: اگر عدم واقعیت و نفسیت ندارد، پس نمی‌توان گفت چیزی به هیچ قائم است، در باب وجود رابط که خود امری است و طرفین آن هم وجودی هستند، و تحقق و تشخص دارند، امر وجودی به دو طرف وجود قائم است؛ چنان که همه اعراض و نسب قائم به دیگران می‌باشند، اما در جایی که طرفین قضیه عدم باشند، و یا یک طرف قضیه عدم باشد؛ مثل عنقای معدوم، اگر بخواهد وجود رابط تحقق پیدا کند، به چه طرفی قائم باشد، اگر وجود رابط باید به طرفین قائم باشد، در حالی که هر دو عدمند و یا یک طرف آن هیچ است. گر چه طبق قاعده نحوی در «زید جاهل» جاهل را بر زید حمل می‌کنیم، و حتی اگر لفظ جاهل را به مثل نادان و یا امثال آن بیاوریم، نحوی آن را حمل بر

موضوع می‌کند، و درست است، ولی در بحث فلسفی که علم به حقایق اشیاء علی ما هو علیه می‌باشد، در جایی که طرف قضیه معدوم و یا امری عدمی است، و یا هر دو طرف قضیه عدم باشد، وجود رابط که باید قائم به دو طرف باشد، چگونه می‌تواند متحقق باشد؟

وهذه الأقسام متأتية في العدم على وزان ما قيل في الوجود* . همان اقسام وجود رابطی را در عدم نیز بیاوریم. وجود رابطی اقسامی داشت: یا وجود محمولی بود؛ یعنی محمول مطلق وجود بود. گاهی محمول وجود مقید است. مثال اول: «الإنسان موجود» مثال دوم: «الإنسان كاتب». در آن جا ثبوت شیء بود و در این جا «ثبوت شیء لشیء».

همین مطلب را اکنون در عدم پیاده کنیم: گاهی عدم مطلق را در نظر بگیریم و معدوم مطلق محمول قرار گیرد؛ مثل «شريك الباری معدوم»، «والعنقاء معدوم» و این به وزان وجود مطلق است. گاهی عدم مقید را محمول قرار می‌دهیم به وزان وجود مقید؛ مثل «زید معدوم عنه الكتابة» و یا به الفاظ مثبت؛ مثل «زید جاهل» و «زید فقیر» و البته اینها در لفظ مثبت و در معنا منفی‌اند؛ مثلاً آنها در معنا چنین هستند «زید معدوم عنه العلم» و «زید معدوم عنه الغناء». جناب خواجه در متن تجرید^۱ همین معنا را عنوان فرمود، و علامه حلی در شرح، همان را شرح فرمودند گرچه در شرح علامه، به این تفصیل اسفار، نیامده است بر خلاف صاحب شوارق و شرح تجرید قوشچی و شرح اصفهانی. صاحب شوارق^۲ در همان فصل در تجرید در ضمن کتاب خواجه وجود رابط

*. درس پنجاه و پنجم: تاریخ ۶۷/۱۰/۲۷

۱. کتاب تجرید خواجه در حدود ۱۰۰ شرح و حاشیه خورده است.

۲. این مباحثی را که در این فصل گذرانیدیم جهت توضیح و شرح، به کتاب شوارق مراجعه کنید، چون شوارق کتاب درسی بود و حالا برداشته شده است و حیث شد و چون درسی بود حواشی بسیاری بر آن خورده است: مرحوم

و رابطی را عنوان فرمود. مرحوم خواجه در اوایل شرح تجرید^۱ می فرماید: «الوجود قد يؤخذ على الإطلاق «الإنسان موجود» فيقابلة عدم مثله؛ یعنی عدم مطلق همان طور که وجود مطلق می فرماید، پس «الإنسان معدوم» در مقابل آن است «فیقابله عدم مثله»، سپس فرمود: «وجود قد يؤخذ مقيداً؛ یعنی وجود رابط مفاد کان ناقصه می باشد «مثل الإنسان كاتب» که وجود کتابت برای انسان هست «فیقابله مثله» یعنی عدم مثل آن، یعنی عدم مقید می شود این جا، که جناب آخوند در عبارتش بیان داشت و فرمود: «هذه الأقسام متأتمية في العدم على وزان ما قيل في الوجود». آن جا فرمودید: وجود مطلق و این جا عدم مطلق، آن جا فرمودید: وجود مقید، این جا عدم مقید. غرض ما این بود که بر وزان اقسامی که راجع به وجود مطلق و مقید آوردیم در عدم هم بیاید، اما سؤال ما این بود که آیا در عدم هم این تقسیم را می توان آورد؟ آیا معنای رابط در عدم هم هست؟ حالا آن جا که معدوم مطلق است بگوییم که در ازای «هست» است و آن جا که «هست» است این جا «نیست» در مقابلش بگوییم؟ این جا «نیست» رابط نباشد، اما «عدم مقید» رابط وجود دارد که به وزان آن بگوییم رابط هست: «الإنسان معدوم عنه الكتابة» وجود رابط هست، این را از جناب آخوند سؤال داریم. اگر بگوییم: وجود رابط موجود باشد، وجود آن در ذهن است یا در خارج؟ در پاسخ باید گفت: وجود رابط در خارج یا در ذهن تابع قضیه می باشد؛ اگر قضیه اش ذهنی «ففي الذهن» اگر خارجی بود «ففي الخارج» و تشخیص آن در وعای تفرّرش بود چه در ذهن و چه در خارج. این وابسته به

→ ملا محمد اسماعیل اصفهانی، استاد حاجی و آقایان دیگر بر آن حواشی دارند. در این باره به شوارق، (ج ۱، ص ۵۸) رجوع فرمایید که برای تحقیق در مباحث وجود رابط و رابطی به کار می آید. فرمایش خواجه هم متن شوارق است. فرمایش علامه هم آن جا عنوان می شود، منتها عنوان بحث را مطابق کتب متأخرین نیاورده است.

۱. تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۳۹.

طرفین است. اکنون اگر طرفین هر دو عدم باشند؛ مثل «شريك الباري معدوم» یا طرفین یکی موجود و دیگری معدوم باشد این جا چگونه می شود؟ شما که وجود رابط را تنها در هلیات مرکبه موجهه موجود دانستید، و حتی در هلیات بسیطه موجهه وجود رابط تحقق ندارد و در سوالب هم نمی آید؛ زیرا مطلبی که در همین مجلد (ص ۳۶۵) در پیش داریم که قضایای سالبه سلب الربط هستند، نه آن که ربط سلب باشد؛ یعنی ربطی که در موجهه بود، در سالبه سلب می شود؛ یعنی «لیس» سوالب آن رابطه، موجبات را سلب می کند. در آن جا که گفتید: «زید قائم است». قیام را که به زید نسبت می دادید، سالبه می آید و آن ربط را سلب می کند. پس سوالب برای سلب ربطند، نه ربط سلب. اگر ربط سلب باشد، معنایش این است که دارید یک معدومی و یک نیستی را به گردن دیگری می گذارید. چنین نیست که بگوییم ربط سلب داریم و «مسلوب» و «معدوم» و «نیست» را به دیگری نسبت می دهیم که ربط سلب شود و نمی گوئید ربط سلب داریم، بلکه می گوئید: سلب ربط، چون قضیه سالبه به تحقیق صحیح و دل نشین شما سلب ربط می باشد. پس در سوالب رابط تحقق ندارد، جناب عالی که فرمودید: موطن تقرّر وجود رابط در موجبات هلیات مرکبه هست و در سوالب صدق نمی آید که سلب ربط است اینجا چه بگوییم؟ یعنی در لیس چه بگوییم؟ چون معدوم است وقتی که بنا باشد معدوم کار «لیس» را کند جاهل کار «لیس بعالم» را کند ما که بگوییم: «زید جاهل»، «زید معدوم» و «زید لیس بعالم». آیا این جا که به وزان موجودها معدوم می آید، و به فرمایش شما که فرمودید: اقسام وجود در عدم چگونه می شود؟ همان اصل فرمایش خواجه و جناب عالی درست است که در قبال وجود مطلق، معدوم مطلق قرار دارد و در قبال وجود مقید، عدم مقید. پس در این جا «هذه الأقسام متأتیه». این را فهمیدیم، اما سؤال ما این است: در وجود محمولی و

وجود رابط، یعنی در قضیه‌ای که وجود مطلق و وجود مقید قرار دارند معدوم مطلق و معدوم مقید به چه تقریر می‌آیند؟ در حالی که شما فرمودید: در سوال رابط صدق نمی‌آید، سوال این بود. ایشان این حرف را در این جا و نیز قبل و بعد، باز نفرمود. به خصوص که وجود رابط قائم به طرفین است و اگر طرفین هر دو معدوم باشند یا یک طرفش عدم بوده باشد، این رابط به چه قائم بوده باشد، در حالی که واقع آن «هیچ» و «نیست» و «نابود» است، پس به چه قائم بوده باشد. بنابراین، این مطلب راه ندارد. در وعای ذهن یک تصویری درباره عدم به قیاس وجود پیش می‌آید، اما در واقع عدم هیچ است و بحث از اعدام استطرادی است، چون عدم به کار ما نمی‌آید، زیرا فلسفه علم به احوال اعیان موجودات است، در حالی که «هیچ» است پس در فلسفه نباید از آن بحث کرد. مرحوم آخوند این جا این بحث را باز نفرمود، لکن به قرینه فرمایش‌های بعدی و قبلی، که عدمی هیچ است و نمی‌شود وجود به عدم قائم بوده باشد و در سوال رابط راه ندارد، باید این مبحث را این گونه فهمید. پس، معدوم و الفاظی که به صورت مثبت و ثابت و ثابتند، اما در معنی حکم سوال را دارند، وجود رابط در اینها تحقق پیدا نکند.

و كثيراً ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ گرفتاری پیش می‌آید فلو اصطلاح علی الوجود الرابط لأول رابطین. مراد از «اول رابطین»، یعنی آنچه در مقابل محمولی گرفتیم؛ یعنی وجود رابطی، که گفتیم در مواد ثلاث تحقق پیدا می‌کند و الرابطی للأخیر که وجود فی نفسه دارد، و ناعت واقع می‌شود و مقید است «زید کاتب» و «الإنسان کاتب والجسم أبيض» و اینها را بگوییم رابطی «كأنّ مثلاً كثرة المباني تدلّ علی كثرة المعاني». و بازائهما این باز در هم و بر هم می‌شود تا این جا بد نبود اول را بگوییم رابط، دومی را بگوییم رابطی و «بازائهما» باز بحث شلوغ می‌شود. «بازائهما»، به ازای وجود رابط و رابطی. قسم اول وجود رابط است که در مقابل وجود محمولی قرار دارد و وجود

رابط محمولی نمی‌شود، دومی خودش از اقسام وجود محمولی است؛ یعنی وجود فی نفسه است، منتها این وجود فی نفسه محمولی دو جور است. یک وقت نعت دیگری واقع نمی‌شود و یک وقت برای دیگری نعت واقع می‌شود. حالا که نعت واقع می‌شود به آن وجود رابطی می‌گوییم. وقتی دانستیم قسم اول رابط و دومی رابطی است. در ازای هر یک برای وجود مقابلشان هم اسمی بگذاریم. ای کاش! این دنباله نمی‌بود، اصطلاح اولی خیلی خوب بود و بآزانهما الوجود المحمول لأول المعینین این بخش عیب ندارد، زیرا با آن انس گرفتیم؛ چون قسم اول رابط و در مقابلش وجود محمولی است و الوجود فی نفسه للأخیر قسم اخیر وجود رابطی و از اقسام وجود فی نفسه بود، به ازای او ما بگوییم: «وجود فی نفسه». مراد از این یعنی چه؟ باید در این اصطلاح تصرف کنیم و به همین مقدار نایستیم و بگوییم به ازای وجود رابطی، آن وجود فی نفسه که نعت واقع نمی‌شود قرار داد پس اگر این وجود فی نفسه در ازای وجود رابطی باشد و چون وجود رابطی خودش فی نفسه است و حالا که خودش وجود فی نفسه است پس مراد از وجود فی نفسه به ازای آن چیست؟ پس باید این طور بگوییم «بآزانه»، یعنی آن وجود فی نفسه که نعت واقع نمی‌شود. اصطلاح شما در آن وجود رابط و رابطی خوب بود، اما دنباله‌اش قسمت دوم وجود فی نفسه است. پس هر وقت گفتیم در ازای وجود رابطی باید بدانید یک معنایی را در بردارد و دنباله‌ای در آن گنجانیده است و آن وجود فی نفسه است که نعت واقع نمی‌شود و در مقابل وجود رابطی قرار دارد، برای این که او آن وجود فی نفسه است که نعت واقع می‌شود و کذا فی باب العدم همین حرف که برای وجود است راجع به معدوم هم در ازای هر یک بیاوریم، با آن طلبی که داشتیم. اکنون جواب «لو» را می‌آورد: تقع الصیانة عن الغلط اشتباه پیش نمی‌آید، رابط و رابطی خوب است، اما این دومی «بآزانهما» کاری نرسید، زیرا بیشتر ذهن را مشوش می‌کند.

از این فصل در رفتیم مقداری هم وقت گرفته است و باید همین طور باشد. نباید در فصلی که انسان باید معطل شود نفس را به سهل انگاری معتاد کند، این سبب می شود که محقق نمی شود.^۱



۱. ببخشید که وقت شریف شما را می گیریم، در محضر شریف استادمان شعرانی رحمته الله علیه با این که مقدمات گذرانده بودیم، زیج بهادری دو سال طول کشید با آن شدت اهتمام طرفین به درس و بحث. ایشان اشکال ترسیم می کرد و فرمایش می فرمود: من هم در واقع می گفتم می فهمم و روشن می شوم، زیج بهادری تمام شده بود فرمودند: باید از شبیه مجسطی شروع کنیم، خوشحال شدیم و گفتیم: پنج شبه و جمعه خودمان را ببینیم می توانیم شکل پیاده کنیم. کره در دست گرفتیم می شود یا نمی شود. چند جا را دیدم که در محضرشان بله بله می گفتیم بله ها شده لا و لیس، و هیچ کاری درست نمی کند و ماندیم شبیه که با مجسطی آمدم عرض کردم جناب استاد جریان این است که من چند جا را نتوانستم سر و صورت بدهم و از عهده اش برپاییم، چه کار کنیم؟ ما مجسطی را بخوانیم؟ آیا می توان که در اثنای این درس آن هم باشد؟ ایشان فرمودند: چاره اش این است که زیج بهادری را دوباره از سر بگیریم: از بیچارگی بنده است که در خاطرات خودم نوشتم این دفعه هر چه ایشان می فرمودند یادداشت و اجرا می کردیم. الآن بنده یک دوره شرح زیج بهادری دارم و خدا توفیق بدهد تنظیم و تحریر شود بعد دیگر ملکه شده و مسلط شدیم که خودمان پیاده کنیم. غرض این است که نباید نفس را به سهل انگاری معتاد کرد.

منهج دوم:

در اصول کیفیات و عناصر عقود و خواص هر یک از آنها

و در آن فصولی است:

اصول کیفیات چیستند؟

در منطق کیفیات را وجوب و امکان و امتناع دانستید. مراد از کیفیات بودن این سه اصول آن است که همه کیفیاتها و جهات گوناگون، اعم از فعلیه و مطلقه و دائمه و حینیه به وجوب و امکان و امتناع باز می‌گردد. سرانجام وقتی همه را بشکافید، ثبوت این محمول برای این موضوع در وقتی از اوقات ضرورت دارد یا ندارد اگر ضرورت دارد وجوب، و اگر ضرورت ندارد، ممتنع است. و اگر شدنی است، ممکن، و همین طور. پس تمام کیفیات قضایا برگشت به وجوب و امکان و امتناع می‌کند، به همین جهت از آنها به «اصول کیفیات» تعبیر شده است.

مقدمه: بحث وجود رابط مقدمه‌ای برای بحث کیفیات

در فصل گذشته در باب وجود رابط سخن گفتیم، و بیان داشتیم وجود رابط، که در قضایا موجود است، نسبت قضیه می‌باشد، و نسبت قضیه خصوصیت و کیفیت دارد

و آن کیفیت، همین مواد ثلاث است. در آن جا گفته شد وجود رابط در مواد ثلاث استعمال می شود. و بحث وجود رابط نیز مقدمه برای بحث اصول کیفیات بود، چنانکه در شرح اشارات مرحوم خواجه در آخر برخی از انماط، طوری بحث را ترتیب داده که آخرین فصل نمط قبل منتهی به طلیعه بحث بعد می شود، و تمهید و مقدمه ورود در نمط بعد می گردد. پس در این جا نیز آخر بحث منهج اول اسفار، که بحث در وجود رابط بود، طلیعه رابط بود، طلیعه بحث منهج بعد است و گویی فصل قبلی تمهید و مقدمه و توطئه برای این منهج بود.

«وعناصر العقود» عقود، یعنی قضایا و از مواد به «عناصر» تعبیر می کنند. شیخ در طبیعیات شفاء بسایط عناصر را چهار عنصر آب و خاک و آتش و هوا دانستند. این چهار عنصر به جهات مختلف اسامی گوناگون دارند. اسم های «بسایط»، «ارکان مرکبات»، «عناصر» و نیز کلمه مواد، اسامی همین چهار عنصر است. همین الفاظ را در این مورد هم می آورند و می گویند مواد و عناصر و ارکان.

فصل اول: فی تعریف الوجوب والإمكان والامتناع والحق والباطل

پس از بحث از مواد سه گانه عناصر عقود، درباره حق بحث می کند، و می گوید: «وأما الحق» که در ازایش باطل قرار دارد. پس بحث حق و باطل در همین فصل می آید. ابتدا در تعریف وجوب و امکان و امتناع وارد می شود. سخنان این فصل مرحوم آخوند ناظر و یا تحریر دیگری از مطالبی است که شیخ در فصل پنجم مقاله اولی الهیات شفاء آورده است.^۱

نظر شیخ و آخوند - (رضوان الله علیهما) - این است که وجوب و امکان و امتناع از معانی اولیه بدیهی است و مثل مفهوم شیء و وجود است. اینها از معانی و مفاهیم اولیه ای است که انسان در معانی اینها معطلی ندارد. در فلسفه ما از این معانی اولیه لفظ

۱. الإلهیات من کتاب شفاء، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۳۹ و ص ۲۹۱ - ۲۹۷ (چاپ رحلی).

و اصطلاح داریم؛ ولی در عین حال که دیگران هم می‌دانند، ولو به الفاظ فلاسفه آشنایی ندارند و اصطلاح آنها را نمی‌دانند. اگر از باغبانی که عوام است و الفاظ را نمی‌داند و تحصیلاتی ندارد، پرسید: امسال باغتان گل می‌دهد و چغاله دارد، وضع باغتان چگونه است؟ می‌گوید: با خداست. این شاء الله خوب می‌باشد. اگر باغبان این شاء الله گفته، چون لفظ ندارد تا از آن تعبیر کند. به لفظ این شاء الله آن معنا را بیان می‌کند، و لذا به جای آن می‌توان گفت: ممکن است و ضرورت ندارد که ثمره برای این اشجار باشد. ولی اگر تگرگ آمد و باغ سرمازده شد، از باغبان پرسیم: آیا باغ میوه می‌آورد؟ می‌گوید: میوه کجاست! وی همین لفظ را به جای ممتنع می‌آورد. بسیاری می‌خواهند حرف بزنند، ولی لفظ ندارند. ^۱ لذا ما به منویات مردم لفظ می‌دهیم.

إن من المعاني التي ترتسم النفس بها ارتساماً أولياً هو معنى الضرورة واللاضرورة در زحمت نیستیم؛ یعنی از معانی اولیه و بدیهی اند و لذلك لما تصدّى بعض الناس أن يعرفها تعريفاً حقيقياً لا لفظياً تشبيهاً. تعریف لفظی، یعنی تعریف شرح الاسم عرفها بما يتضمن دوراً فعرف الممتنع بأنه ليس بممكن ممتنع آن است که ممکن نیست. ممکن کدام است؟ ممکن آن است که ممتنع نیست، پس دور لازم می‌آید «ثم عرف الممكن بما

۱. خدا رحمت کند جناب آقای قزوینی را! می‌فرمود: بنده خدایی کاسب، پیش من آمده بود از او احوال‌پرسی کردیم: شما خوبید؟ گفت: الحمد لله. ایشان برای این که حقیقت و معنویت و واقعیت را برساند لفظ ندارد گفت: آقا ما دیگر چه غم داریم؟ خدا را که داریم ۱۲۴ هزار پیغمبر که داریم، دوازده امام هم که داریم آن هم تازه می‌گویند دوازدهمی زنده است، ما دیگر چه غمی داریم؟ نمی‌تواند باطنش را، که اظهار علاقه و مودت و محبت است، ابراز کند، چون لفظ ندارد. رساله کبری را پیش استادی می‌خواندیم، خدا رحمتش کند! رساله که تمام شد فرمود: خود میرسید شریف که نویسنده رساله کبری است وقتی که آن را درس گفت و تمام شد به شاگردان گفت: بروید گوشه و کنار خیابان و بازار را ببینید مردم حرفشان چیست؟ برگشتند آمدند و گفتند: چیزی نمی‌گفتند. کاری به ما نداشتند مشغول کسب و کار و زندگی بودند گفت: دوباره باید رساله کبری بخوانید. دوباره شروع کردند. کتاب که تمام شده گفت: ببینید مردم بیرون از مدرسه حرفشان چیست؟ آمدند بیرون دیدند آهنگر به شاگردانش می‌گوید: اگر دیر بیایی چه می‌کنم، گفت: قضیه شرطیه درست کرده پیش استاد برگشتند و گفتند: همین مطالبی که ما می‌خواندیم مردم در گفتگوی خود به کار می‌بردند. فرمود: حالا فهمیدید.

ليس بممتنع» و هذا دور ظاهر، «وعرّفوا أيضاً الواجب بأنه الذي يلزم من فرض عدمه محال والممكن بأنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال». و اگر بخواهیم محال، یعنی ممتنع را تعریف کنیم باید پای وجود در کار آید و این دور است «وهذا فاسد». به دو معنا این تعریف فاسد است: یکی لا لما توهمه بعضهم... بما ليس بممكن این بیچاره هم بد نگفته است به هر حال دور لازم می آید. حالا مذاقه ای مرحوم آخوند دارد: فساد این تعریف نه به این است که متوهم توهم کرده که ممکن را به ممتنع تعریف، و دوباره ممتنع را به ممکن تعریف کردند و گفتند: «الممتنع ما ليس بممكن» مرحوم آخوند می خواهد دقت در تعبیر کند می گوید: کسی را رسد که بگوید این تعریف دوری نباشد، چرا؟ فإن المراد منه، یعنی مراد از این ممکن که در تعریف آورده ممکن عامی است الممكن العامی، یعنی امکان عام است نه امکان خاص و ما عرفه بأنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاصی. پس در یک جا که مثلاً ممکن معرف واقع شد مراد از ممکن، ممکن عامی است. پس به این اندازه رفع دور می شود. بنابراین اگر یک لفظ در دو تعریف آمده، و معنای آن دو چیز بود، دور نمی شود؛ چنان که در الفاظ مشترک به اشتراک لفظی، به دور قائل نمی شویم. فلا يلزم الدور من هذا الوجه، زیرا که تفاوتی پیش می آید. بل من أجل أن من عرف الممتنع بما يجب أن لا يكون وعرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دورياً این جا تعریف دوری است، برای این که «يجب أن لا يكون»، یعنی آنی که گفت: «بأنه الذي يلزم من فرض عدمه محال فيكون تعريفه دورياً» برای این که محال در تعریف واجب آورده شده است، و این عبارت دیگری از ممتنع است و هکذا به عکس.

حالا که دور لازم می آید فهذه الأشياء... أقدم من الضروري وجود و شئیت بیرون آیم در مرتبه دوم از بدیهیات نوبت به ضروری و لا ضروری می رسد فاذا نسب انسان الضرورة... حصل الإمكان العام أو الخاص از این جهت اینها بدیهی اند. علی أن التعريفات المذكورة... بل هو نفس عدمه محال نه این که بخواید «ما يلزم من

عدمه محال». تعبیر درست نیست؛ مثل این که ما داریم عدم را جایی می‌نشانیم و می‌گوییم: لازمه‌اش این است، این طور صحیح نیست، بلکه «نفس عدمه» محال است و لیس لأجل... فیکون تعریفاً للشيء بنفسه پس این گونه نیست تا اشکال پیش بیاید. اصلاً تعبیری که دربارهٔ وجوب و امتناع می‌فرمایید، صادق نمی‌آید.

وإن اشتهيت... فلناخذ الوجوب بیننا لنفسه کیف؟ وهو الوجود» در تعریف، وجوب را «بین بنفسه» بگیریم، زیرا که تأکید وجود است؛ یعنی وجوبی که ابده بدیهیات تأکید وجود است پس این وجوب را بدیهی بگیریم و او را معرّف دیگران قرار بدهیم والوجود أجلی من العدم؛ لأن الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجه بوجه ما وقتی ذهن را وعای عدم می‌کنیم پس «بوجه ما» عدم را در خود جای داده است. بنابراین عدم ملکه به طفیل ملکه و وجود فهمیده شده است؛ عدم مطلق به قیاس با وجود مطلق و عدم ملکه به قیاس با ملکات معلوم گشته است. پس به این صورت اعدام را تصور می‌کنیم و گرنه «هیچ» با چیزی، قیاس نمی‌شود ثم نعرّف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين که وجوب را ابده بدیهیات و بین بنفسه و بین ذاتی بگیریم و با آن، امکان را تعریف کنیم تا دور لازم نیاید والامتناع بإثبات الوجوب علی السلب در معرّف وجوب آورده شد و وجوب نیز بین بنفسه است و با افزودن وجوب بر سلب، مفهوم امتناع را درست کنیم.

روش آموزش قوم*

ثم اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة... این جا روش قوم را در تعلیماتشان که ابتدا از کجا پیش آمدند و چگونه به این بحث آمدند بیان می‌شود. پس ابتدا مسلک قوم بیان می‌شود آن گاه مرحوم آخوند از اصطلاحات دارج فاصله می‌گیرد، و مراد خود را بیان می‌کند. سپس مواد ثلاث

به فصل بعد منتهی می شود که مسائل و احکام مهمی را درباره واجب الوجود بالذات می آورد.

اشکال: اکنون که مسائل واجب را بیان می کند پس چرا دوباره در الهیات اخص در جلد سوم اسفار سخن گفته شود؟ و یا اگر در آن جاز واجب تعالی و صفات وی بحث می شود پس چرا در این منهج مواد ثلاث را آورده است؟

پاسخ: بحث در مواد ثلاث در این موطن، باعث رسیدن به معنای واقعی و خوب منجر به واجب بالذات می شود، و چون موضوع اهمیت فراوان دارد، از الهیات اخص جداگانه بحث می شود، اگر چه می بایست از آن در همین مواد ثلاث بحث بشود، زیرا در علوم به جهت اهمیت مطلب و مسأله‌ای، آن را جدا می کنند و جداگانه به بحث از آن می پردازند. جدا، بحث از الهیات بالمعنی الاخص به همین جهت جدا شده است و در همین منهج، روی شرافت موضوع و مسائلی که بر موضوع متفرع است و چون بحث توحید است و همه حروف‌های ما در این کتاب راجع به توحید است و وقتی توحید به معنای واقعی درست شود دیگر مشکلات حل می شود لذا این بحث را دوباره در یک موضوع و کتاب علی حده‌ای به نام الهیات اخص آوردیم. پس بحث از الهیات اخص در بحث مواد ثلاث مندرج است.

نکته دیگر آنکه، در ابتدای اسفار، اسفار اربعه را معنا کردیم و گفتیم چنین نیست که سفر اول من الخلق إلى الحق در جلد اول اسفار به صور کامل موجود باشد. اگر چنین بپنداریم در توجیه مسائلی به زحمت می افتیم. گرچه این حرف مقداری سر زبان افتاده و آدم می خواهد این چهار جلد اسفار را با آن چهار سفر تطبیق کند، ولی بحث من الخلق إلى الحق، که مفاد سفر اول است، ناگهان به سفر من الحق في الحق وارد می شویم؛ یعنی بحث از واجب می کنیم، در حالی که بنا شده این بحث را برای سفرهای بعد بگذاریم. پس تمام سفر اول باید من الخلق إلى الحق باشد، اگر آن طور که سر زبان‌ها درباره مجلدات اسفار اربعه می پندارند و در آن جا تذکر دادیم، صحیح

باشد، مشکل پیش می آید، در حالی که این پندار اشتباه است؛ یعنی این گمان که چهار جلد کتاب متفرع بر این چهار سفر است صحیح نیست. ما گفتیم برخی از مطالب این کتاب من الخلق إلى الحق است، برخی دیگر از مطالب من الحق إلى الخلق و برخی از آن من الحق في الحق است و برخی من الخلق إلى الخلق و في الخلق است؛ منتها در بعضی از مجلدات اسفار سلطان بحث و دولت و اهمیت یکی از این سفرها، بیشتر خودش را نشان می دهد، نه به آن صورت که هر یک از این مجلدات برای سفری اختصاص داشته باشد به این که در هر مجلد ما مسائلی داشته باشیم که فقط مربوط به اسفار اربعه باشد. بله، آن ظهور و کثرت و غلبه و دولت سفر اول مثلاً در مجلد اول اسفار است.

مرحوم آخوند در اثنای اشارت به این مطلب دارد که در اسفار بحث از طبیعیات موجود نیست، در منظومه نیز بحث طبیعیات را در آخر کتاب انداخته است، ولی کتب مشاء از طبیعیات شروع کرده اند. مجلد اول مشاء در طبیعیات است و از آن جا به بحث نفس و حیوان و نبات و تشریح می رود و سپس جلد دوم در الهیات شروع می شود. ایشان از راه بحث در طبیعیات به تدریج به ماورای طبیعت وارد شدند. در اشارات نمط اول و دوم را در طبیعیات ساخته است، متدرجاً وارد برزخی از طبیعت و ماورای طبیعت شد و به اثبات آن پرداخت و آن نفس است که هم رویی به این سو دارد و هم رویی به آن سو. و بارها گفته ایم که آن طریق و گردنه و پلی که انسان را از این نشأه به ماورای این نشأه و به عالم دیگر ارتباط می دهد نفس است، و طبیعی با الهی در مسائل نفس شریکند. وقتی به اثبات نفس رسیدند این جا فاصله می گیرند. در اشارات پس از بحث نفس، نمط چهارم را «في الوجود و علله» آورد و در نمط پنجم فرمود: «في الصنع و الإبداع» و در نمط ششم در «غایات» بحث کرد و در نمط هفتم، شش و یا هفت مسأله مهم درباره تجرید آورده است؛ به این که انسان آن چنان که خودش را این جا ساخته با اینها رهسپار می شود و به عالم ابدش کوچ می کند. بعد از آن بحث را به

چگونگی به دست آوردن ملکات انسانی کشانده و گفته است: انسانی که کشیک نفس کشیده و خودش را درست ساخته و عبدالهوی و عبدالبطن نبوده به خویشتن آشنایی پیدا کرده، ابتهاجش به چیست؟ و لذتش در چیست؟ پس بحث بهجت را پیش کشیده، کم کم بحث بهجت ایجاب کرد که مقامات عارف بالله و انسان سالک الی الله را عنوان کند که «مقامات العارفین» است سپس نمط دهم را پیش کشیده که چنین نیست که تمام معجزات و کرامات که از انسان صادر می شود گزاف و بی علت بوده باشد، بلکه علتش به اذن الله خود نفس انسان است، و آن که حق سبحانه به او گفت بکن و نکن؛ که مأمورند به امر الله. آن مربوط به جان انسان کامل و ولی خداست که به «وَارِدَاتٍ تَرِدُ عَلٰی قَلْبِهِ». خودش میزان و معیار است، زیرا که به منطق وحی می گیرد و می داند و تصرف در ماده کاینات می کند و تمام معجزات و خوارق عادات و کرامات، که از اینها به آیات و اسرار آیات و علل پیدایش معجزات و خوارق عادات تعبیر فرمود و همه را به تصرف نفس ناطقه مربوط دانست و البته همه علت دارند و به گزاف نیست. اینها همه ادله ای قوی بر مجرد نفس ناطقه اند و قوی ترین ادله بر آن اظهار و ابراز معجزات و کرامات است، زیرا در معجزات و کرامات نیازی به تصرف بدن جسمانی نیست. بنابراین چون نفس مجرد است دریا را شکافته است:

ما طبیبانیم و شاگردان حق بحر قلزم دید ما را فانفلق

پس به توجهش چنین تصرفی کرد، و همین سعادت انسانی است. فارابی در مدینه فاضله عنوان می کند انسان آن وقت به سعادت می رسد که کار عقول و مفارقات و مرسلات و مجردات مطلق را انجام دهد، بدون این که دستش به آب برسد و سنگ و سیمان و آهن آماده باشد تا سد بسته شود به آن توجه ملکوتی اش دریا را می شکافد و آب را در دو طرف نگاه می دارد و با توجه و بدون بیل و کلنگ زمین را می شکافد، و به همین توجهش این شکافته را نگه می دارد و می گوید: دهان باز کن قارون را بگیر، زیرا سزاوار نیست روی زمین باشد، بلکه باید در دل خاک قرار بگیرد و خاک او را می گیرد

و هكذا. حدیث جناب امیرالمؤمنین حضرت وصی علیه السلام را با سلسله سند جناب عمادالدین طبری، که از شاگردان شیخ طوسی است، در بشارة المصطفی لشیعة المرتضی^۱ نقل کرد، و مرحوم صدوق آن را در امالی نقل کرد که آقا فرمود: من در قلعة خیبر را برکندم، و او را چهل ذراع به دور انداختم. و قسم یاد کرد که والله! دستم و بدنم به او نرسیده است. این معجزات و کرامات روی فن و موازین علمی است که در این کتاب می خوانیم و پیاده می کنیم؛ یعنی آن کاری که موسای کلیم با دریا و با زمین کرد؛ و جناب خاتم با شجره نمود، چنان که در خطبة قاصعه نهج البلاغه آمده است و نیز حضرت با قمر نمود؛ یعنی تصرف در ماده کاینات در این کتاب برهانی می شود. در آخر الهیات شفاء شیخ خیلی زحمت کشیده و در نبوت و امامت و کرامت و معجزات اولیا خیلی بحث کرده است.^۲ این کتاب ها در واقع در حوزه ما غریب هستند، شیخ در شفاء خیلی کار کرد و حیف شفاء، که در میان ما رایج نیست، و ما از این معارف و حقایق که اسرار دین است، و علل و حقایق دین را بیان کردند و تفسیر انفسی قرآن و روایات همین کتاب ها هستند دور هستیم. این کتاب های با چنین اهمیت را که علل واقعی و اسرار این حقایق را بیان می کنند، کنار گذاشتیم. ما دوره الهیات شفاء را برای عده ای از شما آقایان درس گفتیم و به آن صورت گذرانیدیم که در گوشه ای نشسته بودیم، ان شاء الله تعالی در خدمت شما هم خواهیم بود. خداوند توفیق عطا کند تا به همین صورت و یا بهتر از آن دوره درس گفته شود، چنان که مباحثه کردیم. دوره اشارات خیلی خوب دوره ای بود، هم نوار گرفته شد و هم آقایان خیلی همراه بودند، و هم با حوصله و تأنی پیش رفتیم و اشارات را بهانه کردیم و عرایضی تقدیم داشتیم. می بینید که اینها روی مبانی توحید و آیات و روایات پیش آمدند. غرض بنای معجزه

۱. ص ۲۳۵، (چاپ نجف): بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۲۶.

۲. الإلهیات من کتاب شفاء، تصحیح و تعلیق آية الله حسن زاده، مقاله ۱۰ در نبوت، فصل ۲، ص ۴۸۷. فصل پنجم (ص ۵۰۲) در امامت است.

در این است که بیل و کلنگ در کار نباشد. تصرف در ماده کاینات به آن قوه قدسی نفس ناطقه انسان کامل است؛ منتها من بیچاره نفس را تربیت نکردم «عبدالبطن» و «عبدالهی»، «عبدالدنیا» هستم. «عبدالله» و «عبد» نشدم. حضور و مربی ندارم پیش نیامدم.

ای دل به کوی دوست گذاری نمی کنی اسباب جمع داری و کاری نمی کنی
بلا نسبت محضر شریف، که محضر علماست و بزرگان حضور دارند، نظامی
خطاب می کند:

چون خر کناس زبس ناخوشی خوی گرفتی به نجاست کشی

تو برای نجاست کشی خوبی، تو حاصل اسرار ولایت نمی توانی باشی

پردلی باید که بار غم کشد رخس می باید تن رستم کشد

آن خوراک، خوراک هر کسی نیست. تو «عبدالبطن» هستی؛ سفر تو از مطبخ به
مزبله و از مزبله به مطبخ.

خلق الله للحروب رجلاً ورجالاً لقصة و ثرید

باری در کتاب های مشاء، اول از طبیعیات پیش آمدند که نفس الیف و آشنا با
طبیعت است و در دامن او تربیت شده و بار آمده است، و با او انس دارد، و ملموسات
اولی و محسوسات اولی، یعنی حرارت و برودت را کسب کرده دارد و می داند و انس
گرفته و در زحمت نیست. ما از ناحیه دانسته های او که در دامن طبیعت است و با آنها
خو کرده و آشنا شده با این آشناهای او، کم کم بیاییم و او را به نفس و ماورای طبیعت
بکشانیم. همان طور که از اشارات عرض کردم می آید به بحث طبیعیات و نفس و
وجود و علل تا اسرار آیات را بیان می کند، آنان خیلی کار کردند که این طور پیش
آمدند. روی حساب انس با این محسوسات سپس از محسوسات به در می آید
می بینید که این انسان آن سویی است. در اشارات عرض کردیم: ملای رومی حکایتی
در این باره آورده و مثلی زده است. تخم اردک زیر پر مرغ خانگی جوجه می شود.

مادرش مرغ خانگی است، اما وقتی جوجه‌ها در آمدند و خودشان را شناختند کم‌کم از مادر فاصله می‌گیرند و مادر دنبالشان می‌آید تا لب دریا و رودخانه، آنها شناکنان از رود می‌گذرند، اما مادر در ساحل می‌ماند و نمی‌تواند همراه آنها شنا کند، با این‌که زیربال مرغ خانگی تربیت شدند، اما همین‌که جوجه‌های اردک خودشان را شناختند فهمیدند که خاکی نیستند و دریایی‌اند، مادر را رها می‌کنند و به سوی اصل و دیار خودشان حرکت می‌کنند. انسان نیز این‌طور است، هر چند در دامن خاک تربیت شده و رشد کرده، اما انسان موجود عنصری نیست.

آخوند عنوان می‌فرماید: قوم ابتدا در تقسیم مواد ثلاث به این نحوه پیش آمدند که بحث ماهیات را عنوان کردند آن‌گاه غلتک علمی پیش آمده که بحث ماهیات را به «هوهو» نمی‌توان در وجود پیاده کرد، لذا فاصله گرفتند و بحث وجود را پیش کشیدند. ما هم در کتاب خودمان روشی این‌گونه داریم. این بیان ایشان درباره روش خود جناب آخوند در کتاب برای ما کار می‌رسد که ابتدا بر مبنای قوم وارد بحث شده اقوال و آرای حکمت و فلسفه رایج را بیان می‌کنیم و حتی گاهی هم مباحثی را از کتب کلامی می‌آوریم، زیرا ایشان با آن مباحث، انسان را به حرف می‌آورند، چون متکلمان اذهان را آشفته کردند و حقایق نظام هستی را با عالم کثرت مطلق و شهادت مطلق سنجیدند، زیرا خیلی سیر علمی نداشتند پس باید تنبّه و توجه داد که این‌طور نیست که این مطالب در تمام عوالم پیاده شود، بلکه برای مرحله‌ای از عالم درست است، و در خلال حرف‌های آقایان، ما حرف‌های خودمان را هم پیاده می‌کنیم. این یک اصل مهمی است که آخوند خودش در درس امروز بیان می‌فرماید. همین مطلب باید تا آخر کتاب در نظر ما بوده باشد.

ثم اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة نظروا إلى حال الماهيات الكلية. ماهیت من حیث هی یا واجب است یا ممکن و یا ممتنع. پس ابتدا، درباره ماهیت و مفهوم انجام شد که ماهیت به قیاس به وجود و عدم به لحاظ مفاهیم و

نه واقع ثابت سنجیده شد. فوجدوا أن لا مفهوم کلیاً چون از ماهیت پیش آمدند چنین یافتند که همه مفاهیم کلی از این سه بیرون نیستند إلا وله الاتصاف بأحد منها. مراد از مفهوم، اعم از ماهیت است. ماهیت در جایی آورده می شود که شیء جنس و فصل داشته باشد. و در بالاتر از آن نمی آید؛ مثلاً بر اسماء و صفات الهی، ماهیات اطلاق نمی شود، بلکه گفته می شود: مفاهیم اسماء و صفات. پس ماهیت اخص از مفهوم است، و همه مفاهیم از این مواد ثلاث بیرون نیستند فحکموا أولاً، بأن کل مفهوم بحسب ذاته ابتدا باب مفهوم را متعرض شدند؛ ولی بعد یک غلتک می خورد اما آن یقتضی الوجود أو یقتضی العدم أو لا یقتضی شیئاً منهما؛ ماهیت و مفهوم عام کلی، یا مقتضی وجود است، در این صورت واجب می باشد و یا مقتضی عدم است، پس ممتنع است. مقتضی هیچ یک نیست؛ بنابراین ممکن می باشد، ولی به حسب فرض عقلی موردی باشد که هم اقتضای وجود و هم اقتضای عدم نماید تا این منفصله چهار ضلعی شود به اندک التفات غلط بودن آن معلوم می شود پس کأن این منفصله به حصر عقلی به سه قسم منحصر می شود. قسم چهارم معنا ندارد یادداشتی را دیروز از کشف المراد (ص ۳۹) از جناب خواجه راجع به وجود مطلق و مقید به عرض رساندیم که در آن جا خواجه می فرماید: وجود و عدم جمع می شوند. مراد آن نیست که یک شیء هم وجود شود و هم عدم، بلکه یک شیء به یک اعتبار موجود است؛ یعنی در ذهن وجود دارد و به اعتباری، موجود نیست؛ یعنی در خارج، معدوم است. وی فرمود: «والعدم يعرف بالوجود بوجه ما»؛ یعنی عدم به قرینه و مقابله و قیاس با وجود فهمیده می شود. پس شخص وجود مطلق یا مقید را در نظر می گیرد و او را به وفق وجود بر می دارد و نیست می کند؛ مثل عدم ملکه چیزکی ادراک می کند، وگرنه هیچ هیچ و عدم عدم است. پس این جا که می فرماید جمع بین وجود و عدم غلط است؛ یعنی این که شیء به یک اعتبار هم در ذهن وجود داشته باشد و هم نداشته باشد و یا در خارج هم وجود داشته باشد و هم نداشته باشد.

فحصلت الأقسام الثلاثة: الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته چرا شیء نمی تواند هم اقتضای وجود کند و هم اقتضای عدم؟ می فرماید: واما احتمال کون الشيء مقتضياً للوجود والعدم جميعاً فيرتفع بأدنى التفات. این سخن با فرمایش خواجه در تجرید با بیان فوق منافات ندارد و هذا هو المراد من كون الحصر في الثلاثة عقلياً. این مرحله اولی و نظر نخستین و اول امر است، حالا غلتک می خورد.

ثم لما جاؤوا إلى البرهان وجدوا أن احتمال كون الماهية مقتضية لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلي کم کم دارد پخته می شود. این گونه نظیرات را مرحوم شیخ هم در چند جای شفاء^۱ اشاره می فرماید که علوم در اول امر، خام و کال بود و کم کم پخته شده است. غرض، ابتدا که نظر انداختند گفتند: ماهیت یا مقتضی وجود است و یا مقتضی عدم و یا اقتضا هیچ یک را ندارد. سپس این حرف را که بشکافیم به این که ماهیت مقتضی وجود بوده باشد دیدند این امر غیر معقول است «مقتضی لوجودها» یعنی چه؟ یعنی شیء علیت داشته باشد برای ذات خودش. علیت شیء برای نفس خودش غیر معقول است پس معنای آن چیست؟ معنای این که ماهیت، علت برای پیدایش وجود برای خودش باشد معقول نیست به علاوه اگر ماهیتی وجود ندارد وجود را از کجا باید برای خودش بیاورد؟ این تقسیمی را که فرمودند به نظره اولی است. پس در این تقسیم که، یا ماهیت مقتضی وجود هست و یا نیست و یا لا اقتضاء است، این شق، که ماهیت مقتضی وجود است؛ یعنی ماهیت علت برای خودش باشد، مورد اشکال است و تحقق ندارد. به تدریج پای وجود را در کار آوردند؛ یعنی نگفتند: ماهیت این طور تقسیمات دارد، بلکه بحث وجوب و امکان را روی «وجود» آوردند؛ وجود من حیث هو یا مقتضی تحقق است؛ نه به این معنا که در ماهیت تعبیر می شد که ماهیت علت وجود خود باشد، بلکه در باب وجود، معنای آن وجوب ذاتی است و یا وجودات دیگر متکی به او هستند، پس بحث را روی وجوب آوردند. بنابراین سیر

۱. ر.ک: الإلهیات من کتاب الشفاء، تصحیح و تعلیق آية الله حسن زاده، ص ۳۱۹.

علمی از ماهیت به وجود تکامل پیدا کرد. چون پیاده کردن این تقسیم در باب ماهیات غیر معقول بود و این خرج من التقسیم فی أول الأمر درست است در اول امر که هنوز پخته نبود این طور در باب ماهیت پیش آمد و به این صورت در باب ماهیات تقسیم حاصل شد، اما در آخر دیدند که نمی شود و وفق نمی دهد. لذا معنای واجب را در باب وجوب آوردند. پس این سیر بحث در این مسأله بود.

وهذه عادتهم... این مطلب اختصاص به این مسأله هم ندارد، و در تکامل علمی خیلی کتاب های ابتدایی به درس و بحث گذرانده می شود به تدریج که بالاتر می آییم و سلسله مراتب پیچیده می شود، همان حقیقت گفته شده در آن جا چه قدر تلطیف و رقیق و به صورت دیگر منتهی می شود. پس اختصاص به این مسأله ندارد در بسیاری از مسائل چنین است؛ یعنی ایشان از امور پیش پا افتاده شروع می کنند، و به مسائل مهم ختم می کنند، مثل کاری که مشاء در فلسفه کردند، و اول طبیعیات را عنوان کردند بعد به نفس و ماورای طبیعت رسیدند کما فعلوا من إثباتهم... إلا الواجب. اصلی است شریف و شیرین که این را بعداً به طور گویا و رسا خود آخوند در کتاب نفس بیان فرمود. ما دیگر لازم نیست در هر مسأله ای که پیش می آییم بخواهیم این قضیه باذن الله را پیش بیاوریم و تذکر دهیم، بلکه مطلب این است که تکویناً «باذنی» در دل هر موجود و هر ذره هست، در تمام افعال و آثار بلکه هر چه که در نظام هستی منشأ آثار است، اذن تکوینی در همه آنها نهفته است و همه باذن الله در کارند. از این معنا تعبیر می فرماید به این که «لا مؤثر فی الوجود إلا الله». چنان که در خاطر است، وقتی مرحوم آخوند راجع به آثار و قوای نفس صحبت می فرماید می گوید: نفس بصیر و منشی صور است و تمام کارها را به نفس نسبت می دهیم، ولی نفس در همه این احوال؛ باذن الله این افعال را انجام می دهد و اسرار آیاتی که از او صادر می شود باذن الله است ﴿سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنْسَىٰ ۝ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾. پس چنین نیست که مستقل بوده باشی،

بلکه در دست دیگری هستی و همین طور مشیت الله جاری است ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۱ مشیت خدا در دل هر ذره و در تمام موجودات هست. این اذن همان اذن تکوینی است که در تمام موجودات تحقق دارد. آخوند می‌فرماید: لازم نیست ما هر وقت بحث زمین و آسمان و آفتاب و نفس را عنوان کردیم به دنبال هر قضیه بگوییم یا ذن الله چنین و چنان آثار را دارند، بلکه نزد موحد معلوم است و موحد می‌داند که «لا حول ولا قوة إلا بالله» در دل هر ذره پنهان است. این آقایان هم وقتی آمدند بحث وسایط عقلیه و نفسیه و طبایع جسمیه را عنوان کردند، نسبت افاضه و علیت به وسایط عقلیه دادند، و به آنها «علل مفیضه» گفتند، در حالی که الهی باید دهنی شریف و سنگین داشته باشد، پس این تعبیر برای چیست؟ گفتند: اینها علت واقعی نیستند، زیرا محال است که ممکن علت برای ایجاد شیء باشد. پس اگر علیت و افاضه به این وسایط نسبت دادند به این جهت است که الهی می‌داند حرف چیست. ثقة‌لما بینوا فی مقامه أن لا مؤثر فی الوجود إلا الواجب. چون در جای خود فرمودند که «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» از این رو ناظرین و اشخاصی که با زبان و فرهنگ ایشان آشنایی دارند، می‌دانند که برداشتن وسایط صحیح نیست، زیرا اگر ابر را برداریم غلط است باید ابر و باد باشد، ولی مستقل بودن آنها معنی ندارد، لذا بالاتر از ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ﴾ دست دیگر در کار است. پس هم باید «ریاح باشد» و هم «أرسلنا». هم خودشان کاره‌اند، نه فعل مستقل و جدا داشته باشند. در چند جای قرآن کریم قبض روح به ملائکه نسبت داده شده است و ملائکه را به «رسل» تعبیر می‌فرماید. معلوم است که ملک را از «الوکت» به معنای رسالت گرفته است. مرحوم آخوند در آخر شواهد الربوبية^۲ بحث ملک را پیش می‌آورد و کتاب را تمام می‌کند آن را از «الوکت» گرفته، چنان که عارف ابن عربی هم در فتوحات ملک را از «الوکت» گرفته است. پس ملائکه

۱. انسان (۷۶) آیه ۳۰.

۲. شواهد الربوبية، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۳۷۹.

چون رسالت دارند تعبیر به رسل شدند، و آنها رسل الهی برای قبض روح هستند. پس با این که می فرمایند: ملائکه قبض روح می کنند، و عزرائیل قبض روح می کند، در جای دیگر می بینید که برای آن موحد، و در مقام بیان سلطان خودش که اینها مظاهر و شؤنند، و استقلال وجودی ندارند می فرماید: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾.^۱ در عین حال که فرمود رسل توفی می کنند، در مقام پدید آمدن سلطان تو حید:

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن تا حُجُب را برکنند از بیخ و بن
در کتاب‌های اخلاقی و خطابی نوشته می شود، سخنانی درست است اما این طور
است که علیّت و افاضه به وسایط داده می شود، نه این که وسایط استقلال داشته باشند،
و آن ارباب انواع و مثل که از فرانسه به فارسی ترجمه شد مترجمین آن را به «خدایان
مستقل» معنا کردند، در حالی که وقتی به مآخذ و کتاب‌ها مراجعه می شود می بینیم
مترجمان به واقع مطلب آن اعظم نرسیدند: «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.» و
ارباب انواع به خدایان تحریف شد و آنها را به طور استقلالی ملاحظه کردند و اسباب
مستقل دانستند پس اگر گفتند: قوا، ملائکه، جبرئیل، یعنی علم دهنده و روح دهنده و
تصرف کننده، ملک موکل زمین، ملک موکل دریا، ملک موکل آفتاب، و همه قوای
عالم که به نام ملائکه اند، ولی او «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» است اما آنها
متوجه این نیستند.

پس «ثقة لما بينوا» درباره کسانی است که حرف شنیده اند و گرنه این گروه مذکور
حرف شنیده اند و کتاب نخوانده اند، و کتابی به دستشان آمد، و ایشان هم به فارسی و
عربی و زبان دیگر آگاهی دارند و از لغتی به لغتی انتقال می دهند خیال می کنند که
درست شده:

پس درآمد پوستین رنگین شده کین منم طاووس علیین شده

درسش را نخوانده‌اند و حرفش را نشنیده‌اند. و به زبان قوم آشنایی ندارند، آن ارباب انواع به زبان حکما هم که در این کتاب مستوفاً استقصا می‌شود، «ملائکة الله» به زبان شریعت هستند و عرفاء به آنها «اسماء الله» می‌گویند، البته شرع مقدس گاهی از آنها به «ملائکه» و گاهی به «اسماء» تعبیر می‌فرماید و اسماء الله را نمی‌توان برداشت. هم برداشتن آفتاب غلط است هم آفتاب را مستقل دیدن. لذا آخوند در بعد می‌فرماید: آن کسی که دو تا چشم سالم دارد، هم آن سو را می‌بیند و هم این سو را. حق می‌بیند بدون این که از خلق جدا شود و خلق می‌بیند، بدون این که از حق جدا شود «وهذه عادتهم...» ایشان گفتند عقول و نفوس و سایطند. عقل کلی ماورای طبیعت وقتی متعلق به عالم جسم و جسمانی شود، نفس است؛ مثل این که جان و روح شما از آن جهت که مدرک کلیات و جوهر قائم به ذات است عقل است و از آن جهت که الوهت و تدبیر دارد مدبّر بدن است نفس است. پس این یک حقیقت است از آن سو عقل است بدین سوی که تدبیر دارد، نفس می‌باشد و چون ماورای طبیعت قائم به ذات خود است اصل است و خزاین حقایق در آن جاست، و به این لحاظ عقل است و از آن جهت که تعلق به عالم طبیعت دارد، و تدبیر می‌کند و بدن را می‌گرداند و به مرتبه نازله تعلق دارد، نفس است، ولی وی به یک بدن خاص تعلق ندارد و نفس کل است، ولی: «حق جان جهان است و جهان جمله بدن».

«والطبايع الجسمية» در اشارات به تفصیل خواندید مراد از طبایع، صور نوعیه است، یعنی صورت آب و نه جسم، چون جسم جنس است. وقتی این جسم می‌خواهد در خارج تحقق یابد با طبایع نوعیه و صور نوعی متحقق می‌شود؛ یعنی جسم در خارج با آب و خاک و هوا و آتش متحقق می‌یابد. طبیعت جسمی حال در همه اجسام و مشترک بین همه آنهاست؛ آب و خاک و آتش و هواداری صورت جسمی مشترک هستند و صورت خاصه آنها به «صورت نوعیه» مرسوم است و نسبت صورت جسمی به صورت نوعیه همانند نسبت جنس و فصل است. ونسبة العلية

والإفاضة والآثار إليها أولاً گفتند این وسایط عقلی و نفسی، علت و مفیض آثار هستند و مراد آن نیست که آنها مستقل باشند و دست خدا بسته باشد ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْلُوثَتَانِ﴾. پس موحدان همه را از خدا می دانند و در عین حال اسباب و وسایط را در کار می بینند و این مطلب لازم به تذکر در هر مسأله نیست. و انما ينسب العليه... نمی توان وسایط را برداشت و برداشتن وسایط غلط است. نظام هستی برنامه دارد که علم عنایی حق آن را پیاده فرموده است:

اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای

دار، دار اسباب و شرایط و حساب است من أجل أنها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق و تكثرات لجهات جوده ورحمته. اینها همه معد هستند، در واقع برای ما افاضه جود می کنند، نه این که معد فعل حق باشند. معدات ما هستند که ما استجاده و استفاضه کنیم. همین معنا را که از این آقایان می بیند، بیان می دارد که ما هم چنین رویه ای را در پیش گرفتیم. پس این اصل را باید در خاطر داشت که نحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة این جمله روش مرحوم صدرالمتألهین در اسفار را روشن می دارد؛ مثلاً آقای می گوید: فلان مطلب را از اسفار نقل کرد، در حالی که آخوند در اسفار آرا و اقوال بسیاری را نقل کرد. پس آیا شما حرف خاص آخوند را نقل کردید یا حرفی را که نقل کرده، نقل کردید، در حالی که مرحوم آخوند خیلی از چیزها را آقا نقل می کند و می شوراند و به گردن جناب آخوند می گذارد به صرف این که در اسفار هست. پس فرمایش ایشان نیست که بگوییم خودشان فرمود:

سلكننا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها ثم نفترق عنها في الغايات ابتدا باروش قوم پیش آمدیم همین بحث کثرت و هذا و ذاك و طبيعيات و جهات دیگر را آوردیم بعد به تدریج در نهایت حرف درست را پیش کشیدیم لئلا تنبوا الطبائع دور نباشد از طبایع عما نحن بصدده في أول الأمر. سخنی که در آخر باید بگوییم در ابتدا نمی گوییم، زیرا که هنوز ذهن ورزش نکرده آشنای به مطالب نیست، لذا اگر ابتدا

مطالب پیش پا افتاده گفته نشود و در همان نخستین گام آن حرف‌های سنگین نهایی را بیاوریم طبع از آن گریزان می‌شود بل يحصل لهم الاستیناس به و يقع في أسمعهم كلامنا موقع القبول إشفاقاً بهم. این کار را که ایشان در حکمت کرده پیش از ایشان ابن فناری در مصباح الأُنس^۱ کرده است.

مماشات و همراهی با قوم در روش تعلیم*

نحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة. پیش از جناب آخوند ابن فناری هم در مصباح الانس چنین کرده است، در سلسله ترتیب درس و بحث عرفانی مصباح در رتبه سوم قرار می‌گیرد، ابتدا تمهید القواعد می‌خوانند، بعد شرح فصوص قیصری و بعد مصباح الأُنس، که متن آن از صدرالدین قونوی است، و شارح ابن فناری، و وی اسم آن را مصباح الأُنس گذاشت. عنوان اُنس همین استیناسی است که جناب آخوند عنوان می‌فرماید که ابتدا با ممشای قوم مماشات کردیم، و معانی و معارفی که در فلسفه رایج بدان آشنایی دارند عنوان کردیم، سپس در خلال این اقوال حرف خودمان را پیاده کردیم و گذرانیدیم. چون افکار با آرای فلسفه رایج از آن جهت که مثلاً به این سو و کثرت نزدیک ترند، و فکر و خیال و وهم به عقل کمک کرده و بهتر می‌فهمند و مطالب ما در حکمت متعالیه، مربوط به حکم عقل ناصع و خالص است، و فهمیدن این که مقام توخذ است، مشکل است ما آنها را یک نردبان و وسیله‌ای قرار دادیم که ذهن کم‌کم و رزش کند و در پیرامون آنها مقداری آشنایی پیدا نماید تا منتقل

۱. مصباح الانس دوره سوم کتاب درسی و بحثی عرفانی است. ابتدا تمهید القواعد می‌خوانند که ما الآن ۲۴ سال است در قم در محضر شریف شما هستیم چهار دوره تمهید القواعد مباحثه کردیم هشت سال شفاء می‌گفتیم. چند دوره مجلدات از اسفار را گفتیم، اما دوره تمامی مجلدات اسفار چهارده سال طول کشید. دوره مصباح الانس را حدود هشت سال مباحثه کردیم. شاید بعضی از آقایان خبر داشته باشند. الحمد لله اینها از برکات انقلاب است که این سفره گسترده شد و این برکت عام نصیب همه شده است. زاد الله النعم!

به مطالب دقیق و عرشی که در کتاب آورده است گردد، مرحوم ابن فناری هم همین کار را کرد تا نفس ناطقه به مطالب شریف و دقیق عرفانی تأنیس و انس داده شود؛ یعنی مسائل عرفانی را وقتی می‌خواهد پیاده کند می‌فرماید شما در این مسأله راجع به این موضوع در فلسفه چه فرمودید و در حکمت حرفتان چه بود، همان گونه که چنین و چنان فرمودید و آن مطالب را بیان می‌کند و ذهن را ورزش می‌دهد و می‌فرماید: یک پله بالاتر بیایید و به لب برسید و لب آن در عرفان چنین می‌باشد، پس آن معنای مباحث در حکمت، صورت و بدن است و این، روح و جان است، آن در عالم کثرت واقع است و این در عالم وحدت. غرض این تأنیس را ابن فناری پیش از آخوند در مصباح‌الانس عنوان فرمودند و جناب آخوند هم در اسفار این روش را به کار برد. این جا مثالی درباره کار فلاسفه زد و آن این که، ایشان ابتدا برای تعلیم و تفهیم مطالب، مثلاً ماهیت را به ممکن و واجب و ممتنع تقسیم کردند، بعد دیدند که ماهیت و جوهر ذاتی پیدا نمی‌کند، زیرا ماهیت من حیث هی اصلاً وجود ندارد، چون ماهیت من حیث هی لیست إلا هی، و وحدت و کثرت و عناوین دیگر، خواه مثبت و خواه منفی از او منفی هستند. بعد جهش علمی کردند و بحث را روی وجود آوردند و گفتند: به وجود من حیث هو نگاه کنیم یا تأبّی از عدم دارد در این صورت «یجب وجوده» پس چون موضوع بحث را وجود گرفتیم بحث امتناع پیش نمی‌آید، و یا تأبّی از عدم وجود ندارد، در این صورت ممکن است. پس این راه غیر از آن حرف نخستین است که برای تعلیم افکار ابتدایی روی ماهیات پیاده کردند. همان طور که گفته آمد حاجی در منظومه می‌فرماید: غفلت نورزید که اینها، آرای آخوند نیست. ابتدا حرف قوم را نقل می‌کند سپس رای خود را در ضمن مباحث مطرح می‌کند. این مطلب را بعداً حاجی در حواشی تذکر می‌دهد، اما اصل حرف همین است که خود آخوند فرمود: «حیث سلکنا أولاً...». در فصل پیش، که راجع به وجود رابط و رابطی بحث کردیم، سرانجام بحث منتهی به دو قسم وجود رابط و وجود رابطی گردید. منتها به عرض

رساندیم خوب بود جناب آخوند آن دو سه سطر معترضه را، که در اثنا آورده، اگر بعد از بحث یا قبل از بحث می آورد بحث این طور مندمج نبود، شسته تر و بازتر می بود. البته ما هم حق نداریم در پیشگاه ایشان چون و چرا کنیم. حالا روی بحث طلبگی خودمان روشن تر بود. روی هم رفته، در رابط و رابطی چهار قسم شد. دو قسم که عنوان بحث بود و مربوط به قضایا بود که تعمیم داده و مرکبات، خواه تام و خواه ناقص تقییدی را شامل می شود، وجود رابط همه آنها را در بر می گیرد. پس وجود رابط در قضایای موجبه، که مفاد هل مرکبه و مرکبات تقییدی است، موجود بود. و از همین وجود رابط، که مربوط به قضایای منطقی بود، در مواد ثلاث نیز بحث می شود. همین حرف رابط در مرکبات تقییدی و غیر تام پیاده می شود، پس این وجود رابط معنای حرفی دارد و استقلال اسمی و وجود فی نفسه ندارد. در مقابل آن وجود رابطی است که موجود فی نفسه است، اما مراد هر موجود فی نفسه نیست، بلکه آن موجود فی نفسه که نعت واقع شود؛ مثل همه اعراض و جواهر حاله. این دو قسم وجود رابط و رابطی که تقریباً یا تحقیقاً مربوط به قضایا می شود آن هم در قضایایی بود که نعت قرار بگیرد.

دو مسلک رابط و رابطی در چگونگی تعلق موجودات به حق سبحانه

در مقابلش در جمله معترضه از وجود رابط و رابطی دیگر سر در آورد و آن معنای دیگر در قضایا پیاده نمی شود. قضایا دو طرف می خواست حتی در مرکبات غیر تام هم دو طرف می خواست؛ مثلاً در «غلام زید» غلام و زید دو چیزند. بعد در اثنا یک وجود رابطی و رابط دیگر را بیان کردید که غیر از این دو معنایی است که مربوط به قضایا بود و آن وجود رابط دو طرف نمی خواهد و یک طرفه و یک حقیقت است، و شئون و آیات و مجالی و اسماء و خلق وی را به وجود رابط و مرتبط تعبیر می کنیم، و سرانجام که توحید قوی می شود می بینیم تعبیر به رابط و مرتبط هم کافی نیست، بلکه

اسم فاعل رابط و مرتبط هم کأن به وی استقلالکی می دهد، و به آنها فرمودید: روابط محضه هستند. این یک رابط، که مربوط به قضایا نیست، مربوط به اعیان موجودات است و این اضافه دو طرف نمی خواهد؛ زیرا اضافه مقولی نیست، اینها اضافه اشراقی دارند. در مقابل این وجود رابط دوم که وجود رابطی است، وجود رابطی در مقابل قسم دوم آن بود که فرمود: رواقیون و مشاء گفتند که موجودات به جعل بسیط ابداع می شوند که ما از آن به «رابط» تعبیر کردیم و بارها به عرض رساندیم که ظاهر سخنان ایشان در این مباحث، متعدد است، ولی این سخنان با حرف های دیگر ایشان وفق نمی دهد، زیرا در مباحث گوناگون به مشاء و رواقیون حرف های مقابل را اسناد می دهند، گرچه جمع را شاید. پس بر خلاف حکمت متعالیه آن آقایان می فرمایند که موجودات و کلمات وجودیه وجود رابطی دارند و این سخن، یعنی چه؟ یعنی موجودات مستقل در بود خودشان هستند، جز این که چنین نیست که به کلی هم مستقل باشند، بلکه منسوب الی الجاعل نیز هستند به ظاهر فرمودید ذوق الثاله همین را می گویند؛ یعنی قائل به وجود رابطی هستند؛ به این که کثرات و موجودات، وجود مستقل دارند و منسوب الی الله می باشند. ما گفتیم در اعیان موجودات وجود رابطی نیست و رابط است، بلکه ربط است. این یک معنا از یک رابط و رابطی که الآن داریم پیاده می کنیم که موجودات وجود رابطی بالله ندارند که ظاهر گفتار مشاء است که ماهیات مجعولند یا اتصاف مجعول است به این که اینها استقلال وجودی داشته باشند سپس منتسب به حق بوده باشند، بلکه اینها همه وجود رابطند، و بلکه ربطند. پس این جا آن دو قسم وجود رابط و رابطی را، که در اثنای آن وجود رابط و رابطی متحقق در قضایا را پیاده کردیم، عنوان می کنیم. بنابراین بحث روشن بوده باشد که ما در فصل گذشته چهار قسم رابط و رابطی گفتیم. الآن از آن قسم وجود رابط، که یک جانبه است، بحث می کنیم؛ یعنی از وجود ربطی که از اضافات اشراقی بوده و همه کلمات وجودیه و اعیان موجودات عین این اضافه اند، و اصلاً مربوط به قضایا نیست

سخن می‌گوییم. در نظر داشته باشید که عبارت دربارهٔ رابط به این معناست که ما سوی الله روابطند فکما أنهم غیروا معنی الواجب عما فهمه المتعلمون من التعریف الخارج من التقسیم فکذلك نحن... آنها از اول گفتند: «ماهیات إما وجودها يجب وإما يمتنع وإما يمكن.» دوباره در سیر تکامل علمی به ماهیت برگشتند که ماهیت اقتضای وجود و عدم ندارد، پس بحث را باید روی وجود بیاوریم از این رو آن مقسم را تغییر دادند، و با جهشی علمی مقسم بحث را خود «وجود» گرفتند نحن غیرنا معنی آخوند کلمه «غیرنا» آورده چون آنها فرمودند: «غیروا» پس «غیرنا» در دوم به منزله تعبیر مشاکله بدیع مطول است که طرف به مشاکله یک لفظی، لفظ دیگر مشابه را بیاورد لیکن این لفظ به معنای دیگر باشد. در این جا «نحن غیرنا»؛ یعنی «نحن زدنا» نه آن که آن معنا از ممکن را قبول نداشته باشد، چون آنها فرمودند: «غیروا» ایشان هم فرمودند: «غیرنا»؛ یعنی «نحن زدنا» در معنای امکان فکذلك نحن غیرنا معنی الممكن؛ یعنی بر معنای امکان، معنای امکان فقری را افزودیم و این مربوط به وجود است و آن امکانی که آنها می‌فرمایند، مربوط به متن ماهیات است، ولی انکار نمی‌کنیم که اگر ماهیت من حیث هی را لحاظ کنیم می‌بینیم برای آن هیچ یک از وجود، و بود و نبودش ضرورت ندارند؛ آن دو «ککفتی المیزان» هستند که اگر علت ایجادش محقق شد رنگ وجود می‌گیرد و اگر نه، در کتم عدم باقی است. این مطلب را انکار نداریم، اما علاوه بر این یک امکان دیگر به نام امکان فقری و امکان نوری داریم که با این لفظ امکان مشترک لفظی است؛ یعنی موجودات و شؤون باری تعالی وابسته به اصل حق و شؤون حق هستند.

في بعض ما سوی الواجب این بعض ما سوی الواجب را چگونه معنا کنیم؟ سوای واجب وجودات ممکنات و ماهیات هستند، این امکان فقری روی ماهیات می‌رود یا روی وجودات، و روی ماهیات نمی‌رود و آن امکانی روی ماهیات می‌رود که به معنای متعارف است عما فهم الجمهور كما ستقف عليه. البته بحث تفصیلی آن می‌آید و

بنای هر علم این است که وقتی انسان امهات و اصول آن را به دست می آورد سریع تر پیش می رود و مبنای به دستش می آید خودش مرد کاوش و پژوهش می شود.

فالتقسيم الأقرب إلى التحقيق بحث روی موجود می آید نه روی ماهیات. حالا که بحث را روی موجود آوردیم یک قسم، واجب الوجود می شود و قسم دیگر ممکن به امکان فقری. حالا امکان به معنای ممکن خاص، که امکان مشهوری است، بر روی ماهیات پیش می آید.

ما يوجد... اگر تنها به جنبه وجودی شیء بدون لحاظ جنبه های دیگر به موجود نظر شود فلا یخلو این موجود إما أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات خالی نیست؛ یا از ذات آن موجود مفهوم موجودیت عام و معنای مصدری هستی انتزاع می شود، این معنا همان هستی است، و متوجه می شود که آنها در تحت تصرف ملکوت هستند و تحت تسخیر متفرد به جبروتند، لذا نمی توانند بذاته واجب بوده باشد، پس باید از شؤون واجب باشند از این رو باید این حیثیات را در نظر گرفت و او را منسوب به دیگری دانست، نه انتساب ذوق الثالثة معروف، بلکه انتساب امکان فقری و اضافه اشراقی. نفس ناطقه علت جعل و ایجاد و فاعل قوة باصره و مفيض اوست و باصره منحاز، و مستقل و جدای از نفس ناطقه نیست، بلکه منسوب به اوست. جدایی و استقلال با توحید فطری اسلامی سازگار نیست مگر ظواهر سخنان ایشان مراد نباشد که البته هم مراد نیست و الا این طوری درست نیست، زیرا اگر موجودات را از او جدا دانستیم؛ یعنی او را صمد ندانستیم و او اجوف می شود، در حالی که او به تعبیر جناب سیدالشهداء علیه السلام و جناب باقر علوم اولین و آخرین - صلوات الله علیه - صمد است. «الذي لا جوف له». و همین که یک خردلی را از او جدا کردیم او را صمد ندانستی، زیرا اگر دوباره برگردند و سؤال کنند: حق سبحانه متناهی است یا غیر متناهی می فرماید: غیر متناهی است، پس اگر غیر متناهی است حق نداری دویی پیش بیاوری و هذا و ذاك بگویی، زیرا وقتی هذا و

ذاك آمد، واحد عددی می شود و حق سبحانه واحد عددی نیست. دو چیزی که یکی غیر از دیگری باشد، ممکن نیست، پس غیرمتناهی است حالا واجب تعالی مرکب است یا بسیط. مقداری فکر می کند می گوید مرکب به اجزایش محتاج است پس مرکب نیست و بسیط است بنابراین حقیقت او بسیط و غیرمتناهی است. بله، اگر این حقیقت بسیط غیرمتناهی است پس «داخل فی الأشياء لا بالمعازجة خارج عن الأشياء لا بالمباینة» و این معنا را در اصطلاحات قوم به زبان گوناگون پیاده می کنیم، اما آن موحدان بزرگ، که پیش تر از این بزرگان بودند، همین توحیدی را که ما می گوئیم می گفتند و آن حکیم بزرگوار مرحوم فردوسی فرمود:

پناه بلندی و پستی تویی ندانم چه ای هر چه هستی تویی

مراد از «ندانم چه ای»؛ یعنی همین قدر فهمیدم که هر چه هستی، یعنی همه هستی تو هستی و دو تا هستی نداریم. فرمایش به قدری بلند است که جناب آخوند بعداً در اسفار آن را نقل می فرماید.

در مقابل این شق، شق دوم قرار دارد، أم لا یكون كذلك می بینیم که وجودات هستند، در این لحاظ وجود آنها عین ربط نمی شود از این رو در این موطن خودش را می بیند در حالی که «إني لا أحب إلا فليين»؛ یعنی افول بر وی حاکم است و وی، در تحت تدبیر و تسخیر است و نیازهایی دارد: خوابش می آید و بیدار می شود، گرسنه می شود، غذا می خواهد، جوان است و پیر می شود، ندارد و دارا می شود و جهات دیگر «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۱ و از طرف دیگر می بیند وجود من حیث هو مختار است، مجبور نیست، ولی یک وقت وجود را غیرمتناهی می بیند و وحدت وجود به آن می گویند، و گاه از آن به «بسيط الحقيقة كل الأشياء» تعبیر می کنند برای این که مرکب نیست پس اگر این جهات مختلف از جمله این که حقیقت وی غیرمتناهی است را جمع کنید «بسيط الحقيقة كل الأشياء» می شود. پس باید زبان و اصطلاح مردم

را درست دانست، آن گاه اگر بر آن اشکال و ایرادی دارند، بیان کنند. رسیدن به این وحدت در مقام جمع به این که «هو الكل في وحدته» است و فهمیدنش احتیاج به قریحهٔ دومی دارد در نکتهٔ ۱۲۸ هزار و یکم نکته این سخنان را جمع آوری کردیم.

ارتباط موجودات مستقل با حق سبحانه یا توحید اهل ظاهر

بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات در انتزاع مفهوم عام وجود خود ماهیات به تنهایی کافی نیستند لذا اگر بگوییم منشأ انتزاع وجود چیست؟ جواب این است که ورای نفس ذات و ماهیت باید وجود ضمیمه شود تا منشأ آثار و انتزاع وجود از آن گردد.

والحقیقة در شرح تجرید مرحوم علامه لفظ «حقیقت»^۱ را خوب حساب کرده است. وی فرمود: حقیقت را در آن جامی آورند که پای وجود در کار باشد و الآن این جا هم آخوند به همان اصطلاح، حقیقت را معنا کرد؛ یعنی وجودات ورای نفس ذات، یعنی ماهیت هستند. ورای حقیقت، یعنی ورای وجودات. پس خود این وجودات کافی نیستند باید ورای این وجودات ملاحظه امری بشود پس درست است که وجوداتند، اما می بینیم که این موجودات قائم به خود نیستند تحت تدبیر و تصرف دیگری هستند بنابراین در آن اولی که نفس ذات بود ماهیت باید ضمیمه وجود بشود و در این دومی که حقیقت عین وجود است وجود نباید ضمیمه بشود بلکه تنها باید ربط به علت درست شود و این جا ضمیمه راه ندارد؛ چون خود وجوداتند. خوب بود عبارت را به لف و نشر مرتب در این مثال و تنظیر که فرمود: «کانتسابه»، می آورد، ولی در مقام مثال لف و نشر مشوش آورد.

کانتسابه إلى شيء ما این مربوط به حقیقت و علت و قیوم وجودات است و این نسبت، نسبت اشراقی است و انضمام شيء ما إليه این مربوط به نفس ذات، یعنی

۱. شرح تجرید الاعتقاد؛ تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۸۵ (چاپ ۱).

ماهیت است که باید وجود به او ضمیمه شود، پس مثالی که زده شده لف و نشر مشوش است. او غیر ذلك چه طور این عبارت را معنا می فرمایید؟ گفته شد: یا وجود ضمیمه شود و مراد از آن ماهیات بود؛ یعنی به ذات و ماهیت، وجود ضمیمه شود و خود وجودات انتساب فقری و امکان نوری و اضافه اشراقی دارند، پس از جمله «أو غیر ذلك» مراد مسلک رواقیون و مشاء در وجود ربطی است که درباره حقایق موجودات می گویند که آنها وجود استقلالی دارند آن گاه منتسب به حق هستند. در واقع این مبنا نادرست است، ولی مراد از عبارت روشن باشد. عبارت بنا بر توحید به بنای آقایان در وجود رابطی به همین مطلب معنا می شود؛ یعنی به این که این موجودات و این هویات وجود فی نفسه و استقلال وجودی دارند؛ ولی معنای حرفی و اضافه اشراقی و ربط ندارند، آنها می گویند: موجودات در تحت تدبیر ملکوت هستند، در عین حال آنها هذا و ذاك و زید و عمرو و زمین و آسمان و ملک و فلک، جدا از هم هستند؛ به طوری که همه وجودات مستقل از دیگرانند، و اداره آن به دست خداوندی است که بالای سرشان می باشد پس همه مستقلند، آن گاه انتساب به حق دارند پس چنین نیست که خدا بالای سرشان نباشد و همین معنا بر افکار عامه حکومت می کند البته اگر بگوییم این بزرگان این حرف را می زنند «أو غیر ذلك»؛ یعنی انتساب ذوق التآله.

خلاصه، فالاول که از خود نفس ذات وجود بدون هیچ حیثیت انضمامی و انتسابی وجود مستفاد است هو مفهوم واجب لذاته. در اثنا سخنی در اسم گذاری متن اعیان دارد به این که چه باید به متن اعیان گفت؟ صدرالدین قونوی در متن مصباح الأنس^۱ عنوان کرده و فرمود: ما به ناچار، برای تفهیم لفظ وجود را بر او اطلاق می کنیم، وگرنه تعبیری رسا برای بیان واقع نداریم اگر به وی واحد و وجود اطلاق کنیم کافی نیست، زیرا واقع اشرف و اشمخ از این گونه تعبیرات است. اگر شما لفظ بهتری برای بیان

۱. ابن فناری، مصباح الأنس، ص ۷۹، (ج اول، چاپ سنگی).

این حقیقت دارید بیان کنید بعضی‌ها بروی اطلاق «حقیقه الحقایق» کردند. فیثاغورثیان و ریاضی‌دانان و موحدان پیشین، چنان‌که طاووسی در کنه المراد خود می‌گوید به او گفتند: «واحد» ایشان از مبدأ و متن اعیان و حق به واحد تعبیر می‌کردند. بعضی‌ها می‌گفتند: واحد صحیح نیست، بلکه باید به وی. «وحدت» گفت؛ مثل شیخ اشراق که بر وی اطلاق حیّ نکرده، بلکه گفته «حیة تفور» نه حیّ؛ از بس که یکپارچه حیات و بینش و علم و شعور و ادراک است از این رو «حیة تفور» است؛ یعنی حیات از در و دیوار نظام هستی می‌جوشد. آنها از وی به وحدت تعبیر کردند. مرحوم شیخ بهائی^۱ در کشکول فرمود: فرقه‌ای از این حقیقت به «حقیقه الحقایق» تعبیر کردند، و فرقه‌ای گفتند «واحد»، و «وحدت» و «نور الانوار»، و «واجب بالذات» و «وجود»، «حق». یک عده از آقایان هم گفتند «حب»، و حرکت حبّی در «إني أحببت أن أعرف» را ملاک قرار دادند. یک عده شدیدتر کردند و گفتند: عشق، یعنی متن هستی که همه روی عشق و علاقه و اراده به سوی او می‌روند لذا این که می‌گویند عشق زمین، عشق آسمان، عشق ملک، عشق فلک مثل این که ما بگوییم وجود زمین، وجود آسمان، وجود ملک و وجود فلک پس ما باید ببینیم چه می‌فرمایند و حرفشان چیست؟

بعد از آن که مرحوم شیخ بهائی در کشکول اصطلاحات آقایان را نقل کرده فرمود: «وللناس فیما یعشقونه مذاهب». هر چه اسم‌گذاری برای متن حقیقت کردند طبق برداشت خودشان است، و اسم‌گذاری کردن گناهی ندارد و البته به وجهی هر فرقه درست و راست گفتند، ولی ایشان سه الی چهار تا از این عبارات را نقل کردند.

هو مفهوم الواجب لذاته والحق الأول. اکنون تعبیر حق و وجود در کتاب‌های متأخران متداول است؛ زیرا آقایان عرفا می‌فرمایند موضوع بحث ما حق است و گاهی

۱. درباره سخن شیخ بهائی و طاووسی ر. ک: هزار و یکم نکته، نکته ۴۸۸، به نقل از: کشکول شیخ بهایی، ج ۴، ص

هم وجود را موضوع آن می‌دانند. در این کتاب‌ها هم وجود و حق شیوع دارد و نور الأنسوار علی لسان الإشراف والوحدة الحقيقية عند الفیثاغورثیین فیثاغورثی‌ها ریاضی‌دانان بودند. مراد از وحدت حقیقی را بعد در این کتاب می‌خوانیم که به این وحدت حقیقیه یک پسوند و یا پیشوند و یا یک قید اضافه می‌کنیم، می‌گوییم «وحدت حقه حقیقیه»، چون از بس واقع عظیم‌الشان است، و الفاظ برای قامت او کافی نیست، وحدت حقه حقیقیه است. و راجع به انسان کامل می‌گوییم: وحدت حقه ظلی و حقیقه الحقایق عند الصوفیة.

والثانی ثانی، یعنی همان «أم لا یكون كذلك» والثانی لا یكون ممتعاً لذاته ماهیات را سه قسم کردیم؛ ولی می‌فرماید: آن جا ماهیت را مقسم قرار دادید؛ ولی این جا موجود را مقسم قرار می‌دهید لذا با مقسم قرار گرفتن موجود ممتنع معنا ندارد والثانی لا یكون ممتعاً لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود فلنسمه ممکناً سواء كان این ممکن ماهیه او اینتیه. پس آگاه باشید «فلنسمه» در این جا به معنای همان «غیرنا» که به معنای «زدنا» بود، در عبارات قبلی است؛ یعنی وجودات مفتقر الی الله و روابط محض شوند. اکنون این دو اصطلاح ممکن در مورد ماهیت و اینتیت را می‌خواهد زبان بدهد و ما الحمد لله متوجهیم که اگر از ما سؤال شود: فرق میان دو ممکن چیست؟ فرق ممکن در ماهیت و ممکن در اینتیت را می‌دانیم. پس روابط، وجودات به اضافه اشراقی هستند ممکن به معنای نخست مربوط به خود ماهیت بود که وجود و عدم به او علی السواء است. آن موجودیه الماهیات بانضمام الوجود إليها؛ باقید و ضمیمه وجود ماهیت موجود می‌شود و انصباغها به؛ یعنی ماهیت رنگ وجود بگیرد پس این مربوط به امکان ماهیات است و موجودیه الوجودات بصدورها عن الجاعل التام کم کم معنای جاعل و مجعول و خالق و خلق از آنچه در اذهان هست به نحو شریف‌تر خود را نشان می‌دهد، نه آن که آن معنای ذهنی در ذهن همه مطلبی باطل باشد، بلکه همان به معنای عالی تری می‌رسد، چنان که اگر آدم به اسرار روایات و آیات توجه پیدا کند، آنها را از معانی این سویی

برتر می بیند، ولی پایینی ها را نیز تکذیب نمی کند، و می فرماید: آن مال مقام کثرت است و مقام توخذ و جمع و بالاترش حرف دیگری است. «وجاعل التام» ابتدا مثالی می زنیم که بوی کثرت نادرست می دهد کوقوع الأضواء والأظلال على الهياكل والقوابل ضوء و ظل بر هياكل و قوابل بیفتد پس قابل و ضوء و مضیء داریم و ظل و مظل داریم. الآن در «بل» اضراب کرد بل بتطوره به تطور جاعل که همان حقیقت واحده به تطور جاعل است بالأطوار الوجودية المنسوبة إلى الماهیات. بعد از چند سطر که می خوانیم می فرماید: این المنسوبة إلى الماهیات مجازاً عند العرفاء همانی که در منطق منظومه^۱ راجع به اقسام کلیات فرمود: نزد عرفا، وجود به ماهیات به طور مجاز منسوب است. ریشه این بحث را این جا باید پیدا کنیم که انتساب وجود به ماهیت عند العرفاء مجاز است؛ چون که وجودات منسوب به ماهیات نیستند. وجودات نسب صرفه و روابط محضه به علت تامه اند، آنها را «بضرب من الاعتبار مجازاً به ماهیات» انتساب می دهیم. بنحو الانصباع والاتصاف والاستكمال وإلى التیوم الجاعل على نحو القيام که همه به او قائم هستند قیام فعل به فاعل «والنزول» بضرب من البیان گاهی به تنزیل است، گاهی به نزول است، گاهی به انزال است، اینها نسبت به عوالم و اشخاص گیرنده و دهنده بضرب من الاعتبار تفاوت دارد؛ همان گونه که نفس ناطقه انسانی دهنده نور به بصر و دهنده حقایق به خیال و وهم است. وقتی شیخ در اسرار الآیات اشارات^۲ فرمود: «الخیال جبلت للمحاكاة». ما راجع به رؤیا روایاتی را از ائمه اطهار به عرض رساندیم و بیان کردیم اینها تفسیر آن روایات است. خلاصه بحث این بود که وقتی نفس از این نشأ منحرف شد، خواب، و تنویم مغناطیسی و احتضار، و خوف و این گونه از عوارض هیچ کدام مدخلیت موضوعی ندارند، آن چیزی که مدخلیت موضوعی دارد، انصراف از این نشأ است. وقتی انسان از این نشأ منصرف شد

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۱۴۵ - ۱۴۶.

۲. شرح اشارات، ج ۳، نمط ۱۰، فصل ۲۰، ص ۴۰۹، (دفتر نشر کتاب).

می بیند حقایق ملکوت عالم در سر او، که به اسم روح در اصطلاح عرفاست، منعکس می شود. پس از انعکاس نفس ناطقه این حقایق را به مرحله پایین تر، یعنی خیال می دهد و خیال آن را صورت می دهد «جبلت للمحاكاة»؛ یعنی خیال صورت دادن به معنا معنا را صورت می دهد. کار خداست؛ مثل همه صوری که در عالم شهادت هستند، این صور معانی بودند خداوند به همه آنها صورت داد. پس خداوند عالم مفارقات و مجردات را صورت داد. این همه کثرت مورد مشاهده صور معانی اند. این صور معانی را در خودتان هم می بینید. شما معانی را می گیرید و نفس ناطقه آن معنای بی صورت کلی را در قوه خیال صورت می دهد «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». حالا می فرمایند: این معنا را نفس ناطقه در مقام روح انزال به خیال کرد و این درست است اما نه این که جدایی و اثنییت و دویی و مبیانت بوده باشد. گرفتن اشخاص و افراد و وحی نیز همین گونه است و الخ، «اقراء و ارق». مطلب اگر معلوم باشد آدم آن را گسترش می دهد.

والاستكمال وإلى القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع والالتماع والتجلى والفيض والرشح إلى غير ذلك و مثل این تعبيرات، زیرا الفاظ نداریم، و می خواهیم با تمسک به این الفاظ آن واقعیت را، که عقل و نفس قدسی در یافته در کنف این الفاظ پیاده کنیم، و البته این الفاظ به اعتباراتی با همدیگر تفاوت دارند إلى غير ذلك مما يليق بتقدسه و غناه عما سواه.

فمصدق این دو قسم را که گفتیم یا این طور است «أم لا» که از خود متن ذات، و جوب بدون هیچ حیثیتی لحاظ می شود. این یکی احتیاج به فهم ضمیمه مثل وجود به ماهیت دارد و یا نیاز به انتسابی دارد فمصدق حمل... من الحیثیات الانضمامیة که در ماهیت و وجود می آورید أو الانتزاعیة التعلیلیة در وجودات حیثیت تعلیلی می آورید، البته در ماهیات هم هست. وقتی ماهیت و وجود باید با هم مؤلف شوند کسی را می خواهیم که بین آنها الفت بدهد و آن کس مصور و مؤلف بین این دو باشد. اگر

خواهی بگو: او «جامع» باشد. بعداً اسم شریف جامع در کتاب می آید. وقتی به حرکت جوهری می‌رسیم سلطان اسم جامع خودش را خوب نشان می‌دهد. یکی از فواید اصیل و سنگین بحث در حرکت این است که آدم به سر اسم جامع پی می‌برد، برای این که همه در حرکتند و حرکت اقتضایش فرار از یکدیگر و پاشیدن و مضمحل و متلاشی شدن و تفرق است. اما می‌بینید اینها همیشه در حرکتند و در عین حال وحدت و صورت و ریختشات محفوظ می‌باشد و آن چنان ذرات با هم ارتباط دارند به تعبیر آقایان یک ذره و یک میکرون و یک هزارم و یک میلی متر خلل و نقصان نمی‌توان در آنها پیدا کرد. پیدا است که در عین این آمد و شد و حرکات و تجدد و امثال و حرکت در جوهر، جامعی حاکم است که همه را نگه می‌دارد و دولت اسم جامع خودش را نشان می‌دهد.

امکان به معنایی تازه*

حالا که در سیر تکامل علمی و تفهیم و تفهّم از تقسیماتی که درباره ماهیت آورده بودند منتقل شدند به این که مقسم را موجود گرفتند لذا فرمود: «والتقسيم الأقرب إلى التحقيق» پس تقسیم نزدیک به تحقیق آن است که موجود را مقسم قرار بدهیم. حرف در این بود که اگر در متن موجود نگاه کنیم، و نظر بیفکنیم موجود بر دو قسم است: موجود واجب و ممکن. به وجود و موجود، ممکن می‌گوییم، زیرا خودشان فرمودند که اطلاق امکان بر این موجودات، یعنی بر شؤون وجودی رواست، ولی ما از قوم در اصطلاح امکان فاصله گرفتیم، زیرا که به تعبیر آخوند «نحن غیرنا» که عبارت دیگری از «نحن زدنا» است؛ یعنی ما معنای دیگری برای امکان داریم نه این که آن معنای ماهوی از امکان را قبول نداشته باشیم، بلکه ما قبول داریم که امکان اخص روی ماهیت من حیث هی ماهیت صدق می‌آید و ماهیت «لا یقتضی الوجود ولا العدم من

حیث نفس ذاتها» این به جای خود صحیح است، ولی علاوه بر آن معنای دیگری را اضافه کردیم. پس ممکن به معنای دیگری است؛ یعنی ما شؤون حقیقت واحده صمدی و مظاهر و آیات و مجالی وی را ممکن می‌گوییم پس لفظ ممکن را روی وجودات آوردیم، و اینها را به اضافه اشراقی وجود رابط گفتیم؛ یعنی آنها ارتباط و ربط محضند، و اضافه اشراقی دارند، پس گسیختگی از اصل خویش معنا ندارد و چون رسیدن به این حقیقت دشوار است، زیرا انسان ضعیف و مخلوق است، ولی وجود، صمدی و غیرمتناهی است و برای رسیدن به این توحید اسلامی کوشش‌ها کردند و خون دل‌ها خوردند، برای جانداختن این تعبیر فارابی «هو الكل في وحدته»^۱ در فصوص الحکم تلاشی فراوان کردند. از این توحید به وحدت حقیقت تعبیر وجود کردند. مگر در نظام هستی چند اصل و هست داریم؟ او حقیقتی است متأصله «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ». این چهار اسم شریف تمام موجودات را گرفته و هر جا دست بگذارید این نسبت به دیگری اول است «هو» آخر است، «هو» ظاهر است و «هو» باطن است. با این جمله اسمیه و خبر محلّ به الف و لام «هو الأول والآخِر» دیگر در هر اول و آخر و هر ظاهر و باطن، او هست. این جمله حصری هو و الف و لام در خبر، راه هر گونه احتمال و وهم را می‌بندد که جایی برای کسی و چیزی بوده باشد «هو الأول» متنها چون ذهن به کثرت خو کرد تا از کثرت در بیاید و به توحید قرآنی برسد، و به معنای الصمد، یعنی «الذي لا جوف له» برسد، مشکل است.

رسیدن ابوبصیر در خدمت امام صادق به توحید صمدی

آن حدیث شریف که ابوبصیر با این که چشمش نابینا بود خدمت حضرت امام صادق علیه السلام آمد^۲ (و احتراماً عرب به نابینا «ابوبصیر» می‌گویند تا آزرده نشود، مثل کلمه

۱. آیه الله حسن زاده، نصوص الحکم بر شرح فصوص الحکم، ص ۵۲، (چاپ ۲).

۲. شیخ صدوق، التوحید، باب ما جاء فی الرؤية.

«روشندل» ما) و عرض کرد: آقا روایتی از جناب رسول الله ﷺ نقل می‌کنند که مؤمن در قیامت خدایش را می‌بیند (در «می‌بیند» باید تأمل کرد). حالا پیش برویم بعضی آیات قرآنی را عنوان می‌کنیم و به عرض می‌رسانیم. ابوبصیر در محضر امام و انسان کامل^۱ بود.^۲ آقا به آن اشارات و فرمایش‌ها القاءات و تصرفاتش درباره ابوبصیر تصرف و اشراقی فرمود آن گاه به او فرمود ابوبصیر! مگر تو الآن نمی‌بینی؟! الآن: من که امروزم بهشت وصل حاصل می‌شود

و عده فردای زاهد را چرا باور کنم
 «لو كشف الغطاء لما ازدت يقيناً». ابوبصیر تأملی کرد و عرض کرد: چرا؟ آقا اجازه هست به مردم بگویم؟ فرمود: این طور که تو می‌فهمی اگر مردم نفهمند چه طور؟ باید به چه گفتی گفت تا آن طور که تو فهمیدی بفهمند.

ریشه همه دین توحید است. شفاعت باید به توحید درست شود. معاد باید به توحید درست شود. این که جزا نفس عمل است باید به توحید درست شود، و الی ما شاء الله معارف دیگر. پس ریشه کار توحید است. این همه قال و قیل درباره علم باری تعالی به موجودات در کتب، به خصوص کتب کلامی انبار کردند، و سخنانی فرمودند: بعدها می‌بینید که چه قدر کتاب‌ها غربال می‌شود، و عصاره و خلاصه چه

۱. تصدیق می‌فرمایید در پیش انسان کامل مرد پخته بودن و اصل حضور و اشارات و ملاقات و مواجهه بودن حی با حی و گفت و شنود آن دو یک حساب دیگر دارد و از ملاقات حی با حی یک نتایج خاص دیگری حاصل می‌شود. بارها به عرض رساندم که اگر نوار را کمک و معدن قرار بدهید، خوب است، مثل کتاب. اما خود کتاب و داشتن خود کتاب کاری نمی‌رسد اگر به داشتن خود کتاب انسان عالم بود کتابفروش‌ها می‌بایستی اعلم من فی الارض باشند. به نوار هم نمی‌شود. باید مواجهه حی با حی باشد، این مواجهه برکت دیگر دارد باید جان به جان القا کند. به سقراط گفتند: چیزی بنویسد تا علوم و معارفشان به دیگران منتقل شود. آن روز پوست گوسفند را دباغی می‌کردند، و به جای کاغذ روی آن پوست می‌نوشتند، گفت: من علم خودم را در پوست میش می‌نویسم و پای بند نمی‌کنم. جان خودتان را آماده کنید بدهید. من حقایق را به جان شما القا کنم. بهترین نوار جان انسان است که باید بگیرد.

۲. بحار الأنوار، ج ۴۶، ص ۱۲۵.

مقدار باقی می ماند «وَالْعِلْمُ نُقْطَةٌ كَثْرُهَا الْجَاهِلُونَ»^۱ اینها همه: «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند». توحید محکم نشده است. اگر توحید درست شود مسائل دیگر پیاده می شود لذا باید از کثرت در آمد. عده‌ای خدا و عالم را بنا و بنا می‌پندارند، و اگر اینها در مقام خطابه برای نگه‌داری افکار عوام هست، عیب ندارد؛ اما برای جناب عالی عالم، سخن از توحید فوق این حرف‌هاست. دولت توحید قرآنی و دولت اسمای شریفه «هو الأول والآخِر والظاهر والباطن» باید برای شما قیام کند. موضوع مهم است.

باری گفتیم برداشت متن وجود را نشاید. به این می‌گوییم واجب بذاته، و این اول و آخر ندارد او غیرمتناهی است. تا این جا این چهار حرف را می‌زنیم. مادی هم در چنین می‌گوید. وی می‌گوید: ۱. ماده واجب بالذات است، و نتوان آن را برداشت؛ ۲. ماده ازلی است؛ ۳. ماده ابدی است و آخر ندارد؛ ۴. عوالم ماده غیرمتناهی است. به وی می‌گوییم: از کجا فهمیدی که ماده چنین است؟ تو که از ماده به در نرفتی و عقل مجرد نداری؟ ایشان در کتاب‌های خود می‌گویند ماده واجب بالذات و ازلی و ابدی، و غیرمتناهی است، بنابراین ایشان با الهی‌ها در این مدعا مشترکند. در این کتاب در بحث حرکت خواهد آمد که همه از حرکت پدید آمده‌اند: از حرکت حَبّی گرفته تا این حرکت نقلی و انتقالی، که تفصیلش خواهد آمد. مادی هم می‌گوید همه از حرکت پدید آمده‌اند، ولی بین دو نحو حرکت باید فرق گذاشت. ما نیز همانند مادی‌ها اعتراف متن واقع و موجود و ماده داریم و می‌گوییم این ماده هست، زیرا سوفسطایی نیستیم تا بگوییم ماده وجود ندارد و نیست، ما می‌گوییم ماده هست پس هر دو در این

۱. حواشی الجانب الغربي (تصحیح مایل هروی)، آن را از رساله نقد النعوت فی معرفة الوجود (ص ۶۹۵ و ۷۰۰) به صورت «العلم نقطة كثرة الجهلاء» نقل کرده و نیز از سعدالدین حمویه در المصباح فی التصوف (ص ۵۷) و نیز حیدرین محمد اصفهانی در کاشف الأسمار (خطی، ورق ۵) می‌نویسد: «و کلام حضرت علی علیه السلام در این علم بسیار است، یکی این که فرموده که «العلم نقطة وأنا نقطة» دیگر فرمود که «العلم نقطة كثرة الجاهلون».

که حقیقتی در خارج تحقق دارد و نیز در این چهار اسم مذکور با هم شریک هستیم، ولی آنها به مجاز و گزاف حرف می‌زنند و حرفشان بر کرسی نمی‌نشیند، ولی ما دلیل و برهان داریم. پس کسی که برهان و دلیل دارد چه حاجت که دشنام بدهد. لذا کسی فحاشی کند و بدگویی کند که دلیل نداشته باشد و آن کار مردم بی‌مایه است. ما که دلیل و برهان داریم روی حساب $2 \times 2 = 4$ بر طبق امهات و اصولی که داریم پیش می‌رویم، ان شاء الله تعالی.

موجود من حیث هو را برداشتن محال است. چه کسی باید آن را بردارد؟ و چگونه باید منتفی شود؟

اکنون به هر موجود نگاه کنیم امکان فقری دارد و نمی‌تواند جدای از او موجود باشد؛ مثلاً قوه باصره بریده از نفس ناطقه نیست، به طوری که حتی استقلال و انتساب رابطی به آن معنای جمهور نیز نمی‌توان برای وی قائل شد. قوه باصره بریده از نفس معنا ندارد، بلکه قوه باصره شأنی از شؤون نفس است، و او را ممکن می‌گوییم و بر سر او اسم امکان می‌آوریم و از آن امکان، به امکان فقری و امکان نوری و اضافه اشراقی تعبیر می‌کنیم و این، اضافه مقولی نیست که دو طرف بخواهد بلکه اضافه‌ای یک جانبه و قائم به علت خودش است، و مراد از امکان در وجودات ممکن این نوع از امکان است که شؤون یک حقیقت واجب‌هستی، در ابتدا وقتی این گونه سخن می‌گوییم؛ اما وقتی که توحید قوی شده «هو الكل في وحدته» می‌شود. حالا اگر یک نیک‌بختی بفرماید که آنچه در متن اعیان هست واجب است و حتی افعال و صفات وی واجب‌هستی هستند، و بحث امکان برای سرگرمی است آن یک حرفی در مرتبه عالی می‌شود. الآن این آینه پرده دارد و حجاب بر رویش موجود است در این حالت اگر آینه را رو به آفتاب نگه داری، از نور خبری نمی‌دهد. حتی اگر آن را از خانه بیرون آوری خبر از آفتاب نمی‌دهد، زیرا پرده بر روی آن است و حتی وقتی پرده را برداشتی از آفتاب خبر نمی‌دهد، چون زنگار گون است. وقتی زنگارش را از بین

بردی آفتاب در او می درخشد. وقتی او را نگاه می کنی چشم آدمی را می زند؛ مثل این که آدم آفتاب را نگاه کند. متنها آینه باید متوجه باشد که اگر صفا پیدا کرد و آفتاب در او می درخشد و چشم آدم را می زند و تا حدی کار آفتاب را می کند، مواظب باشد که به یک بارگی نگوید: «أنا الشمس». بله، نور شمس و حقیقت شمس را در خود دارد مواظب بوده باشد که در هر حال مطلقاً عبد عبد است، و مولا مولا. باید توجه داشته باشد که بر اثر افاضات و اشراقات از حد خود به در نرود. پس مقداری انسان سکینه و وقار و جاگرفتگی می خواهد همین که یک خواب خوش و یک بیداری خوش و یک شکار خوش داشت دیگر شیپور در دست نگیرد و بوق و کرنا راه نیندازد. باری اگر بدین جا رسید که متن اعیان واجب است آنچه هست اسماء و صفات حسنا و علیا و فعل او هستند و به تعبیر بزرگان ما - رضوان الله علیهم - خداست که دارد خدایی می کند. پس خوشا به حال او:

دیده ای خواهی سبب سوراخ کن تا حجب را برکنند از بیخ و بن
در عین حال که کثرات حقند بدانند که ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^۱ و بدانند ﴿وَوَيْ
أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^۲ و ﴿وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^۳ آیات قرآنی حقیقت را
به اولی الالباب و متفکرین در آسمان و زمین و به کسانی که خودشان را فراموش
نکردند یادآوری کرد، فراموش نکردن و غافل نبودن از هر موضوع مهم تر است ﴿وَلَا
تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾^۴ آن طور خودتان را فراموش نکنید.
خلوت ها و وحدت ها و نماز و تلاوت قرآن و مراقبت و کشیک تام نفس کشیدن باید
فراموش نشود و در این کتاب، حقایق قرآن به اندازه سعه این کتاب مبرهن و پیاده و

۱. بقره (۲) آیه ۱۱۵.

۲. الذاریات (۵۱) آیه ۲۱.

۳. ق (۵۰) آیه ۱۶.

۴. حشر (۵۹) آیه ۱۹.

روشن می شود که انسان در تمام حالات خود را می سازد، و می بیند که چگونه دارید خودتان را می سازید و علم و عمل انسان سازند. دم بر نمی آوری و نیتی نمی کنی مگر آن که در خودتان منتقش است این را که قرآن در اواخر سوره بقره فرمود که نیات شما به حساب شما می آید؛ چنان که در روایات آمده است. متوجه باشد و بداند که علم و عمل انسان سازند، و ما داریم خودمان را می سازیم و کسی به سعادت می رسد که قرآنی شود. در این کتاب حرف سعادت را می زنیم، پیش از ایشان فارابی در مدینه فاضله عنوان کرد. به زبان خودمانی آن کسی به سعادتش می رسد که انسان قرآنی بشود؛ یعنی «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^۱ شود. مطلقاً کسی شود که بداند سخن گفتن و دیدن و فکر کردن و حتی نیات و افعال و معاشرت های وی جهات مس اوست و ببیند چه چیزها او را مس می کند و یک انسان قرآنی بشود «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ». اگر مراد حاصل نشده آنگه گله کن.

پس اگر متن موجود را نگاه کنیم حقیقت آن هیچ حیثیت انضمامی ندارد، بلکه ماهیت باید با انضمام وجود چیزی شود، و او ماهیت ندارد پس حیثیت تعلیلی هم ندارد. حیثیت تعلیلی دو شعبه دارد: یکی همان از دواج ماهیت و وجود است که بدون یک مؤلف جامع، که علت اوست، صورت نمی گیرد؛ و دیگر ارتباط و نسبت وجودات به علتشان می باشد، این حیثیت تعلیلی است. پس تا وجودات به او انتساب نداشته باشند، اینها تحقق نخواهند یافت. پس آنها شؤون حقیقت واحدند. بنابراین در این عبارت دوم، امکان دو قسم شده: ۱. امکان عامی که روی ماهیت می رود؛ ۲. امکان فقری و وجودی که ما «غیرنا وزدنا». این امکان روی شؤون وجودات می آید فمصدق حمل المفهوم الموجود العام ومبدأ انتزاع هذا المعنى الكلي معنای وجود از متن خود این موجود و حقیقت بدون لحاظ حیثیت تعلیلی و انضمامی استفاده و انتزاع می شود. این واجب لذاته انضمام و انتساب نمی خواهد و البته مراد انتسابی

است که ما می‌گوییم، نه انتساب ذوق التآله معروف، که با آن وجود رابطی معنای مستقل می‌گردد فی الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة أخرى واعتبار أمر آخر غیر ذاته من الحیثیات الانضمامیة پس در واجب ذاتی منشأ انتزاع خود ذات است بدون ملاحظة امر دیگر غیر از ذات و انضمام آنها به ذات. حیثیت انضمامی را در وجود و ماهیت می‌آوریم أو الانتزاعیة التعلیلیة أو التقییدیة حیثیت تعلیلی را در وجودات نسبت به اصلشان می‌آوریم و نیز در ازدواج ماهیات با وجودات که علتی بالای سر آنهاست می‌آوریم. أو التقییدیة مثلاً در باب در فرق میان حصه و کلی گفتید:

والحصّة الکلیّیة مقیداً یجیء
تقیّد جزء و قید خارجی^۱

اگر باید کلی در خارج تحقق پیدا کند، باید مقید به قیود جزئی شود، و نیز معانی انتزاعی تا دو طرف نداشته باشند انتزاع نمی‌شوند؛ مثلاً در یک چیز مفهوم قریب و بعید نمی‌آید. قرب و بعد از معانی نسبی است که باید دو طرف را با هم مقایسه کرد و در مقایسه دو جسم می‌گوییم: «هذا الحجر قریب من ذاك الحجر». اما اگر انسان بخواهد به صفات ربوبی متصف شود، و به اخلاق و اسماء و صفات الهی متخلق شود این جا «قرب منه» نمی‌آورید ولی «قربة إلى الله» می‌آورید. «و فی الممكن» کأنّ مثال است. بواسطه حیثیة أخرى انضمامیة حیثیت انضمامی مال وجود و ماهیت است. إذا أريد به العاهية پس حیثیت انضمامی در باب انضمام وجود به ماهیت است. و قید اتحادی را در باب وجود و ماهیت برای این آورد که قبلاً خواندیم که از انضمام و اتحاد دو چیز هویت شخصی درست می‌شود. پس باید گفت وحدت شخصی زیر سر «انضمامیة اتحادیة» است. این معنا در جسمانیة الحدوث بودن نفس ناطقه کمک می‌کند اگر بدن یک طرف و روح یک طرف به همدیگر انضمام شوند وحدت شخصی درست نمی‌شود پس باید با همدیگر متحد شوند. برخلاف مشاء که می‌گویند: نفس در لانة بدن وارد می‌شود و بعد از مردن از آن پرواز می‌کند.

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آبه‌الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۰۴.

«وفي الممكن...» مراد ممکن عامی است؛ زیرا سخن ماهیت در پیش است اکنون امکان فقری را بیان می‌کند او ارتباطیه. مراد امکان ربطی، و فقری است که ما اضافه کردیم که هر الهی می‌گوید ممکنات وجودات ربطی دارند «أو ارتباطیه» «أو» عطف بر «من الحیثیات الانضمامیه» است؛ یعنی «بواسطه حیثیه ارتباطیه تعلقیه» که ما سوی الله، مثل «النفس فی وحدته کل القوی» همه ارتباط تعلقی به حق دارند. ارتباطها گوناگون است، یک نوع ارتباط اضافات اعتباری است که در آن لام انتساب می‌آوریم؛ مثل «الجل للفرس» و «هذا المال لزيد» و این لام بر اثر یک معامله عوض می‌شود و برای دیگری می‌شود، پس لام ملکیت واقعی نیست و مثل آن ملکیت «لینس لیلانسان إلا ما سعی» نمی‌باشد انسان من حیث هو انسان آنچه انجام می‌دهد برای خود اوست و در نهایت مشاهده می‌کند که، «مالهنا الكتاب لا یغادر صغیرة ولا کبیرة إلا أخصاها». لذا در بحث معاد این کتاب موت به یک معنای واقعی و حقیقی خودش را نشان می‌دهد. موت، یعنی انقطاع انسان از غیر خودش. تاکنون می‌گفت: زمین من و کوه و صحرای من بعد می‌بیند از همه بریده شده، هر چه هست همان مانده است. حقیقت موت انقطاع انسان از غیر خودش می‌باشد. پس این ارتباط باید تعلقی بوده باشد که ملک و مال حقیقی اوست نه اضافات و اعتبارات. آن وقت بهلول چوب دستی می‌گیرد و می‌آید روی قبرها و بنا به زدن آنها می‌کند، می‌گوید: چرا اینها را می‌زنی؟ گفت: مگر قبر فلانی و فلانی نیست؟ گفتند: هست. گفت: پس این دروغگویان را تنبیه می‌کنم مگر این نبود که می‌گفت: آن جا مال من است و خیلی چیزها را به خود می‌بست. اینها که همه به جای خود هستند، پس چرا با ایشان نرفتند؟ پس ایشان دروغگو هستند.

إذا أريد به نحو من الوجود وإذ سینکشف جواب «إذ» دو خط بعد است که فرمود:

فإمكان الماهیات». وإذ سینکشف لك بنحو من البرهان تعبیر به «بنحو من البرهان» برای آن است که برهان مصطلح، که دارای حدود است، نیست و مشارکت حد و

برهان راه ندارد. بله، از علم فکری باید بالاتر بیاییم و به آن علم شهودی و حضوری گفته می‌شود؛ چون برهان لم به معنای واقعی‌اش پیاده نمی‌شود، بلکه شبه لم و شبه برهان است. **أَنَّ مَوْجُودِيَةَ الْمَمْكُنِ لَيْسَتْ إِلَّا بِاتِّحَادِهِ مَعَ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ** اکنون چون لفظ نداریم از روی ناچاری و استیصال از آن، چنین تعبیر می‌کنیم که ممکن با حقیقت وجود متحد می‌شود. از این طرف بگوییم اینها با اصل خود معیت و اتحاد دارند، و معیت طرفین می‌خواهد، و اشکالی نیست اما می‌بینیم قرآن شریف که بیان متن حقایق نظام هستی می‌کند، مطلقاً به همه ابعادش می‌فرماید: **«وَهُوَ مَعَكُمْ»**، لیکن اگر این طرف را استقلال بدهند، و ملاحظه کنند صحیح نیست لذا نمی‌توان گفت «انتم معه». در مقام بحث می‌گوییم بحث ممکن همانند قوای نفس است و می‌گوییم این قوا مع النفس هستند، بعد بالاتر آمدیم و گفتیم اینها آن شأن را ندارند که در ابتدا آنها را لحاظ کنیم و بگوییم اینها مع النفس هستند، بلکه نفس با اینها معیت قیومیه دارد. این معیت را به معیت قیومیه تعبیر می‌کنیم **«وَهُوَ مَعَكُمْ»**. نیز به همین صورت است. الآن در مقام بحث می‌گوییم **«إِلَّا بِاتِّحَادِهِ مَعَ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ»** بحث که قوی‌تر شده و بالاتر آمده می‌گوییم از آن سو باید آمد کما أشیر الیه، چنان که در بحث سابق در اثنای رابط و رابطی در قضایا در جمله معترضه گفته شده است. رابط و رابطی در اعیان موجودات با آن دو معنا از رابط و رابطی در قضایا چهار معنا می‌شود، رابط و رابطی در کلمات وجودی را ما رابط می‌گوییم و قوم می‌گویند: رابطی، و دخلی به قضایا ندارد، بلکه راجع به کلمات وجودی است. آن که مربوط به قضایاست آن رابط و ربطی است که حرفش را باز در آن فصل عنوان کرده است **وَأَنَّ مَنَاطَ إِمْكَانٍ وَجُودِهِ مَمْكُنٌ لَيْسَ إِلَّا كَوْنُ ذَلِكَ الْوُجُودِ مَتَعَلِّقًا بِالْغَيْرِ مَفْتَقَرًا** الیه تمام این اسم فاعل‌ها را می‌بیند که به صورت مصدریشان متعلق نیستند، بلکه نفس تعلقند، مفتقر نیست، افتقار است و **مَنَاطُ الْوَاجِبِيَّةِ لَيْسَ إِلَّا الْوُجُودُ الْغَنِيِّ عَمَّا سِوَاهُ**. به حسب ذات غنی عما سواه می‌باشد اما در مقام فعل و در مقام ظهور و بروز، آیات و مجالی می‌خواهد پس مقام فعل حرف دیگر

است «إلا الوجود الغني عما سواه» باید در این غنی توجه داشته باشیم؛ یعنی به حسب ذات، وگرنه به حسب آیات و مظاهر و مجالی و ظهور، مظهر می خواهد.

اکنون به جواب «إذ» رسیدیم: فإمكان الماهيات وجود ماهيات از ذاتشان خارج است الخارج عن مفهومها الوجود «الخارج» صحیح نیست، زیرا خارج صفت ماهيات نیست، بلکه «وجود» فاعل برای الخارج است و جمله صفت ماهیت می باشد. پس توهم نشود که باید «الخارجة» آورده شود پس خارج وصف به حال متعلق موصوف است «فإمكان الماهيات» که این صفت دارند «الخارج عن مفهومها الوجود» که «الوجود» فاعل «الخارج» است. مذكر بیاوریم جمله هم صفت ماهیت است. مراد امکان عام و امکان ماهيات است عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها وجود و عدم در متن ماهيات باید بیاوریم و دخلی به وجودات ندارد و ربطی به امکان فقری ندارد بالقياس إلى ذاتها من حيث هي این فرمایش آقایان در امکان متعارف است و امکان نفس الوجودات عطف بر «إمكان الماهيات» می باشد این است که هو کونها بذواتها خود این موجودات مرتبطة و متعلقة مرتبط و متعلق هستند، بلکه عین ربط و تعلق و وجوداتند و بحقائقها روابط و تعلقات روابط و تعلقات خبر کون است إلى غیرها، فحقیقاتها؛ یعنی حقایق وجودات حقائق تعلقية وذواتها ذوات لمعانيّة اضافة اشراقی و نور است، نه مثل ذات ماهيات که ذوات ظلمانی بوده و وجود و نور ندارند و باید در کنف نور قرار بگیرند تا نورانی شوند. با انضمام نور وجود نورانی شوند به خلاف وجودات که همه شان نور هستند «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ». ^۱ لا استقلال لها ذاتاً ووجوداً این جا آخوند می فرماید که این امکان نوری به معنای خودمان را نمی توانیم به اینها استقلال وجودی بدهیم برای این که صرف روابطند، به خلاف ماهيات که به اینها می توانیم استقلال بدهیم.

اشکال: ماهيات اضعف از وجودند پس چگونه استقلال دارند؟

پاسخ می‌دهد: در ذهن می‌توان ماهیات را در مقابل وجودات در نظر گرفت و به طور استقلالی به آنها نگاه کرد پس از آن برای منشأ آثار شدن باید وجود منضم گردد. استقلال به این معنا را درباره وجودات نمی‌توانیم بیاوریم، چون تعلق محض و صرف تعلقند و نمی‌توان تعلق را برداشت. چطور در وجود رابط در قضایا، که معنای حرفی دارد، نمی‌توان معنای حرفی را برداشت و از آنها سلب کرد و اگر معنای حرفی را سلب کنید، انقلاب لازم می‌آید. عدم استقلال وجود دلیل بر عظمت و شرافت او و ارتباط او به اصلش است، و آن استقلال ماهیت دلیل بر ضعف اوست که از نور وجود بریده است و می‌شود او را مستقلاً لحاظ کرد. لا استقلال لها ذاتاً و وجوداً بخلاف الماهیات الکلیه. چون می‌خواهیم بگوییم ماهیت به معنای اخص مراد است و الاقید کلیت برای همین اعتبار می‌باشد و گرنه ماهیت به معنای اعم، یعنی ما به الشیء هو هو حتی واجب را هم شامل می‌شود. ماهیات از معقولات ثانیه است و ظرف تقرّرش ذهن. پس ماهیت کلی است لذا قید کلی را آوردیم که از ماهیات اعم خارج شود.

این سخن صحیح نیست که «وجودات متصوره بکنهها» عارف شهیر، ابن عربی می‌فرماید: «کیف أعرف من شیء وأتصف به؟^۱ چگونه به کنه شیء پی ببرم که جناب شما (به وجود خطاب می‌کند) در آن جایید». کنه این وجود تعلقی را فهمیدن یعنی چه؟ مگر او محض تعلق نبود؟ وقتی خود وی عین تعلق به اصلش بود پس وقتی به اصل و کنه او پی می‌بریم که وجود را ادراک کنیم، در حالی که وجود صمدی است ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^۲. او غیرمتناهی است به خلاف ماهیات که جنس و فصل و ماده و صورت دارند و به این جهات، نفس می‌تواند آنها را ادراک کند. عده‌ای در معنای حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» فرمودند: این تعلیق به محال است.

تو که در ذات خود زبون باشی عارف کسردگار چون باشی

۱. شرح قصص، ص ۷۰، (چاپ سنگی).

۲. طه (۲۰) آیه ۱۱۰.

بعضی ها گفتند: تعلیق به محال نیست، و شدنی است. تصدیق می فرماید که هر دو فرقه درست گفتند: به لحاظ ماهیتش ادراک شدنی است، و به لحاظ وجودش ادراک آن مشکل است. مگر انسان به نحوه شهود، یعنی بالاتر از معرفت فکری به وجود علم پیدا کند، و البته به اندازه حصه و کانال وجودی خود علم شهودی به وجود پیدا می کند، نه علم احاطی گرچه علم شهودی فوق علم فکری است، ولی علم شهودی نیز علم احاطی علی الاطلاق نیست، بلکه به اندازه کانال وجودیش ادراک می کند. و این لم یکن لها... مادام وجوداتها مادام قضیه حینیه است؛ یعنی تا هنگامی که در کنف وجودات قرار دارند به عنوان قضیه حینیه متصور می شوند. پس اینها شئون وجود نیستند، بلکه حدود وجودند و در عین حال «مادام وجوداتها» و در کنف وجود خودشان را نشان می دهند. پس ماهیات متصور می شوند، به خلاف وجودات که متصور نمی شوند ولو فی العقل، فإنها ضمیر به ماهیات بر می گردد و قید فی العقل برای بیان «مادام وجوداتها» است؛ یعنی همان قضیه حینیه می باشد؛ یعنی اگر ماهیت در کنف وجود قرار نگیرد خبری از او نیست تا آن را لحاظ کنیم، زیرا ماهیت حد وجود است. اگر وجود نباشد چگونه حدود ماهیات را لحاظ می کنیم؟ وجودات هم نور و منشأ آثار خارجی اند و ماهیات را از آنها اعتبار می کنیم «لولا الوجود» ماهیت را از کجا اعتبار کنیم و چگونه به او معرفت پیدا کنیم؟ بنابراین «مادام» را برای بیان همین اعتبار می آوریم، زیرا تا وقتی ماهیات متنور به نور وجود نشوند به هیچ یک از آثار متجلی نمی شوند، حتی اشاره عقلی به موجودیت و یا معدومیت نیز به آن نمی توان نمود، بنابراین احکام مزبور را از ماهیات موجود انتزاع می کنیم.

ماهیت من حیث هی محکوم به حکمی نیست*

صحبت در این بود که ماهیات کلی به ازای وجود، یک نحوه تقرری و استقلالی در

مقام تصور در وعای ذهن دارند، گرچه این تقرر در کنف وجود است، زیرا تا پای نور وجود به میان نیاید ماهیات اعتبار نمی‌شوند و آدم از آنها خبر ندارد.

اشکال: چه بسا از ماهیات معدومه، که هیچ رنگ وجود نگرفتند، مورد تصور ما واقع می‌شوند.

پاسخ: اگر آنها رنگ وجود نگرفتند چگونه آنها را تصور می‌کنیم؟ تصور معدومات و محالات در کنف وجود است، «بحر من زنبق» و «بحر من فضة مذاب» را تصور می‌کنیم، و در خارج هم وجود نگرفته‌اند، ولکن مقداری تأمل کنیم می‌بینیم به کمک و به قرینه آب، بحر را می‌فهمیم. نقره مذاب را هم دیدیم پس به کنف و قیاس این وجودات، ماهیات را که هیچ رنگ وجود نگرفتند، تصور می‌کنیم. به هر جهت، تا پای نور وجود به میان نیامده هیچ چیزی نمی‌تواند خودش را نشان بدهد، با این همه که باید ماهیات در کنف وجود، خودشان را نشان بدهند با وجود این برای آنها نوعی تقرر، که در اقسام سبق گذشت، فرض می‌کنیم که ماهیت متقرر و بریده از وجود به تصور در می‌آید، ولی همین معنی را درباره اطوار وجودیه نمی‌توانیم تصور کنیم؛ یعنی نمی‌توان وجود و جزئیات وجودی را، که محض ربط به علتشان هستند، بدون علت در نظر گرفت و اضافه وجود معلول به علت، و نسبت و ارتباط وجود با علت بیش از معلول است، و این مطلب گزافه و اغراق نیست، بلکه برهان صحیح و قویم بر آن دلالت دارد.

دلی کز معرفت نور و ضیا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید

پس نسبت وجود به علت اقدم است از نسبت همان وجود به معلولات و جزئیات وجودیه. بنابراین وجودات، به مصطلح مرحوم آخوند، دارای امکان فقری هستند، نه امکان ماهوی، پس این وجودات ممکنه روابط و عین تعلق بوده و آنها را جدای از علت خویش نتوان تصور کرد، و تصور وجود منفصل از مفیض خود محال است، بر خلاف ماهیت که می‌توان به آن تقرری داد با آن که تقرر ماهیت و نمود او باید حتماً در

کنف وجود باشد؛ ولی بریدن ماهیت را از وجود شاید، به خلاف وجودات جزئی که بریدنشان از اصلشان را نشاید. پس بحث ما این بود: بل هی باقیه علی احتجابها؛ یعنی اگر ماهیات متنور به نور وجود نشوند (مالم تتور بنور الوجود) بر حجاب ذاتی ازلی و ابدی باقی اند الذاتی و بطونها الأصلی أولاً و ابداً پس آنها بر خفای خویش باقی بوده و ظهور نمی یابند و لیست حقائقها حقائق تعلّیه حقایق ماهیت حقایق ربطی نیست، و بدون تعلّق تقرّری جدا دارند، به خلاف وجودات خارجی که حقایقشان حقایق تعلقی است، و نمی شود آنها را از اصلشان جدا کرد؛ اما در ماهیات چنین نیست، زیرا عقل پس از آن که به شؤن و حدود وجودات نظر می اندازد و نگاه می کند از این حدود و شؤن، این ماهیات را اعتبار می کند که منقطع از وجودند، و با قطع نظر از وجود، نمودی ندارند، اگر باید منشأ آثار شوند باید در کنف وجود قرار گیرند، ولی مع الوصف آنها را جدا می کنیم سپس امکان خاص را برای ماهیات و حدود می آوریم و می بینیم که وجود و عدم برای او ضرورت ندارد و خودش هم ابایی از وجود و عدم ندارد؛ اگر علتش آمد، وجود می گیرد و اگر نه، به بطون و خفایش باقی است. فیمكن الإشارة إليها و این فاء در «فیمكن» را به معنای «حتی» بگیرد؛ یعنی حقایق ماهیات تعلقی نیست «حتی يمكن». والحکم علیها بأنّها هی هی برای ماهیات احکام بیاوریم و آنها لیست إلا هی این احکام را در وجود او نمی توانیم بیاوریم، ولی در ماهیات می توان گفت ماهیت خودش خودش است و موجود و معدوم نیست و آنها لا موجوده ولا معدومه ولا متقدّمة ولا متأخّرة ولا مُصدّرة ولا صادرة وجود نیست که متقدم و متأخر بوده و از کسی صادر شده باشد و یا نشده باشد ولا متعلّقة تعلّق ماهیت به چیست؟ ولا جاعلة ولا مجعولة. البته ماهیت گرچه در ذهن تارنگ وجود نگرفته، هیچ یک از این احکام را نمی توان برای وی آورد. البته در آن حال که از وجود منسلخ شد و فرض تقرّر گردید احکام مزبور آورده می شود؛ ولی به حسب ذات این احکام سلبی بر او صادق است و بالجملة لیست محکوماً علیها بحسب ذواتها اینها چیزی نیستند که

محکوم به حکمی شوند ولو فی وقت وجودها المنسوب إليها مجازاً عند العرفاء اینها که هنوز رنگ وجود نگرفته‌اند، ولو در وعای ذهن تقرّرشان بدھیم، اما چون تقرّرشان تعلقی نیست، تأمل ذهن است که اینها را از حدود اشیاء می‌گیرد و یک نحو تقرّر می‌دهد. پس محکوم به هیچ حکمی نمی‌تواند باشد، بلکه مرحوم حاجی در منطق منظومه راجع به اقسام کلیات آورده که انتساب وجود به ماهیات، حتی در هنگامی که رنگ وجود گرفت به ذوق عرفا مجازی است با این که ماهیت رنگ وجود گرفته است، ولی مع الوصف وجودات هستند که مستند به اصلشان می‌باشند، تا چه رسد به آن که رنگ وجود نگرفته باشند. ولو كأن إضراب به معنای عالی‌تر و شریف‌تر شده است، ممکن است در فلسفه رایج مشاء بفرماید: «الماهية موجودة» حکم وجود را برایش بیاورید. البته اقدمین مشاء در سطح عالی هستند. آنها می‌فرمایند که اسناد مجازی است. نوعاً بسیاری از مباحثشان همان طور که آخوند اشاره فرمود، در مقام تعلیم و تفهیم است؛ مثل این که از محسوسات شروع کردند تا پله‌پله بالا بیایند در جایی می‌فرماید: «الماهية موجودة» ولكن وقتی حرف حکیم الهی را بشورانید می‌فرماید: «لیس المؤثر فی الوجود الا الله». بین علیت و معلولیت سنخیت وجودی است. حرف‌هایشان را که زیرورو کنیم می‌بینیم با عرفای شامخ مشاجره‌ای ندارند، نباید در یک کلام توقف کرد، باید حرف‌ها را زیرورو کرد. پس تنازع برطرف می‌شود؛ همه آنها در توحید انسانی و اسلامی قرآنی متفق هستند که اسناد وجود به ماهیت مجازی است، چنین نیست که ماهیت حقیقتاً محکوم علیه به این حکم موجودیت شود، بلکه اسناد وجود به ماهیت مجازی است؛ ولی وجودات همه مستند به علتشان هستند، استناد، یعنی اطوار وجودی یک واقعیت و یک حقیقت.^۱

۱. از بعضی از نسخ خطی در مجموعه خطی یادداشتی دارم که آن را در نکته ۱۱۷ از هزار و یک نکته آوردم به این قصد که شاید دیگران پی آن بگیرند و آن را پیدا کنند و آن یادداشت این است که کسی نوشته که در اخبار آمده

بنعت من النعوت إلا بأنها هي هي لا غير. این تنها حکمی است که می توان برای ماهیات آورد، و تازه از این تعبیرات ابتدایی است آن که، خدای سبحان و وجود حدّ ندارد مگر یک حدّ، همان که گفتی حدّ ندارد. این اظهار عجز است، این جا هم ماهیت رنگ وجود ندارد که درباره او چیزی بیاوریم، مگر این اندازه بگوییم «هي هي لا غير» که او را ذهن به تأمل تصور کرد، و تقرّر داد، همین قدر «هي هي لا غير».

فهم وجود فوق طور عقل است

این ممکنی که آقایان می فرمایند بحث درباره ماهیات است و جودات هم ممکن به همان امکان هستند که ما «غیرنا وزدنا»؛ یعنی وجودات روابط محضند بخلاف الوجودات که نمی توانیم برای آنها تقرّری بریده از وجود بیاوریم، و در هیچ موطنی از موطن راه ندارد، فإن حقائقها تعلقية. چطور فرمودید وجود رابط را که معنای حرفی دارد مسکن نیست به استقلال او را نگاه کنیم اگر بخواهیم سمت اسمی به وجود رابط بدهیم انقلاب لازم می آید، شیء را از هویت و ماهیتش، که معنای حرفیت است، به در بردیم و او را صورت اسمی دادیم این جا همین طور است. «حقائقها تعلقية» چیزی که متن طبیعت و حقیقت و تار و پودش تعلقی است، چطور او را مستقلاً می خواهید تقرّر بدهید؛ می فرمایید: تار و پودش تعلقی است چگونه می خواهید مستقلاً او را لحاظ بفرمایید؟ ماهیت چنین نیست فإن حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل عقل نمی تواند وجودات من حیث هی را مستقل از جاعل بالذات لحاظ، و آنها را از وی جدا کند، زیرا انقلاب لازم می آید «لزم الانقلاب»

→ است: «الممكن لم نشم رائحة الوجود». اگر می توانستیم این خبر را پیدا کنیم خوب بود. این نسخه خطی بنا جزوه های خطی دیگر همانند یک جنگ با همدیگر ضمیمه و صحافی شده اند، ولی نمی گوید حدیث از کدام معصوم است و مأخذش چیست؟ بلکه حدیث وی مرسل است گرچه حرف صحیح و درست است و حتی شریعتی تر از این حرف ها را در روایات و آیات داریم.

و باعث می‌شود که او را از معنای خودش به در ببرید، در حالی که حقیقتش تعلقی است. در این صورت چیزی را غیر خودش تصور کرده‌اید؛ اذ لیست لها برای این وجودات هویات انفصالية استقلالیه و مع هذا فإنها عینیات صرفه بلا ایهام که ماهیت مبهم بود و وجودات محضه بلا ماهیات و أنوار ساذجة انوار مرکب نیستند، بلکه ساده و بسیط هستند؛ بلا ظلمة ماهیت نه ساده بود و نه دارای نور، بلکه ظلمت بود، گرچه به نوعی از تقسیم ماهیت در بعضی از جاها جنس و فصل دارد، و در بعضی جاها جنس و فصل ندارد پس در باب ماهیت می‌توان آورد که در جایی ماهیت بسیط است و در جایی مرکب، ولی در هر صورت ماهیت ظلمت است، و این سخن توحیدی می‌باید پرورانده شده و جافتد، گرچه رسیدن به این معنا کار آسانی نیست. اکثر انسان‌ها در آن حد نیستند که بفرمایند: «لَوْ كَشِفَ الْغُطَاءُ لَمَا اِزْدَدْتُ يَقِينًا». اینها در کثرت گمند، و اگر بخواهند اینها را جمع کنند و برسد به جایی که «هو الكل في وحدته» و هم رهن می‌شود و گرفتار می‌کند و پای‌بند عقل می‌شود، مگر این که بتواند مملکت و جودش را از این اوضاع و غوغا آرامش دهد، و این قوا را مسخر خودش کند، و سلطان عقل بر کرسی عرشی خود بنشیند و بگوید: «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ». شخص باید نفس مطمئنه پیدا کند و تا شورش و اضطراب و غوغا در کشور وجود وی هست و هم یک طرف و خیال یک طرف کشمکش‌ها دارند سلطان آرمیده نیست و کشورش مضطرب و نفسش مضطرب است. مضطرب نمی‌تواند به خدایش رجوع کند و همین که مطمئنه شد «أَرْجِعِي إِلَيَّ رَبُّكَ» اتفاق می‌افتد. وقتی مطمئنه می‌شود که آنها را رام کند و نگذارد که سرکشی کنند و یا عقل خالص شود و هذا مما يحتاج تصورها إلى ذهن لطيف زكي في غاية الذكاء پاک از انجاس هوا و هوس و اشتغال و تردد شود والدقة واللطافة اشاره به ذکی دارد. و لهذا قيل^۱ عبارتی که نقل می‌فرماید قيل: إن هذا طور وراء

۱. رک: فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۱، (چاپ دار صادر بیروت)؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، فص ابراهیمی، ص ۱۷۹، (چاپ ۱، سنکی)، و نیز فص عزیزی، ص ۳۰۴، و فصل هفتم، مرحله ششم و هزار و یک نکته، نکته ۸۲۶

طور العقل و از این سخن استشمام بوی قائل آن می شود، و قائل باید میرسید شریف باشد، زیرا استاد آخوند، یعنی شیخ بهائی این مطلب را در کشکول از میرسید شریف نقل کرد که ایشان در حاشیه تجرید به عنوان اشکال نقل کرد که چگونه «هو الكل في وحدته»، یعنی با این همه کثرات این بزرگان چه می فرمایند؟ اگر امر دایر شود به مثل نفهمیدن مثل منی و یا اسناد نفهمیدن به آن بزرگان، بنده اولی هستم به اسناد نفهمیدگی تا آن بزرگان. این همه بزرگان کتلها طی کرده می فرمایند: «هو الكل في وحدته». مرحوم آخوند همین جواب را در اسفار آورده و من نیز فرمایش شیخ در کشکول را در نکته ۸۶۳ هزار و یکم نکته آوردم. آن جا وقتی «ان قلت» میرسید شریف را آورد می گوید: «قلت: هذا طور وراء طور العقل». علاوه بر این مطالب برهانی و منطق و فلسفه و دور تسلسل سخنان دیگر است به این مباحث طور عقل، یعنی عقل نظری گفته می شود. حالا چرا عقل نظری گویند بعد می گوید: عرفایی که نکوهش عقل کردند مراد آنها عقل نظری، که مقید به جزئیت است، می باشد و این بزرگان می فرمایند از حصر حد و قید بالا بیابید که حرف، فوق حکم عقل نظری است، نه خلاف آن است، بلکه فوق و بالاتر است، غیر از میرسید شریف حدود ۱۴-۱۵ مورد دیگر داریم که چند جا از شبستری در گلشن راز است که، این طور فوق طور العقل است؛ چنانکه دیگران نیز در سر زبانان همین است که جاها و شواهد را در حواشی بر اسفار نقل کردیم. این حرف سر زبان عرفا دایر و سایر است کاری است که فوق مطالب عقل نظری و مسائل جزئی و صغری کبری هست، این که گاهی مثل شبستری که خودشان مردم منطق و برهانند می بینید که می گوید:

هر آن کس را که ایزد^۱ راه ننمود ز استدلال منطق هیچ نگشود

این نمی خواهد بگوید منطق غلط است، آنها هدفشان آن است که مراحل بالاتر داریم؛ چنانکه حکیم به متکلم می گوید: بالاتر بیا. عارف هم به حکیم می گوید: بالاتر

۱. ایزد به فتح زا غلط مشهور است و صحیح آن به کسر زاء است.

بیا و در آن حدّ توقف نکنید، لأن إدراكها يحتاج إلى فطرة مستأنفة وقریحة ثانية. مراد از فطرت مستأنفه را بعداً آخوند عنوان می‌کند، ولی اکنون در خاطر ندارم که کجاست. این جمله ناظر به آن حدیث شریفی است که ائمه علیهم‌السلام از جناب عیسی مسیح صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل کردند که، «لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرّین»^۱ تا انسان فطرت مستأنفه پیدا نکرد و دوباره زاییده نشد و از این پندارها و عادات و روشی که خاکیان دارند که شبیه زندگی حیوانی است به در نیامد بداند که ولوج و ورود و دخول به ملکوت آسمان‌ها نمی‌کند، فکما أن الماهیات الغیر البسیطة... و مقوماته الفاعلیة. چند فرع از این دو سطرپی که فرمودند استفاده می‌شود. می‌دانید در فهم ماهیات مرکب و رسیدن به تاز و پود آن و شعور به حقایقش باید با جنس و فصل، یعنی حدود ماهیات آشنایی پیدا کند. هنگامی چنین معرفتی پدید می‌آید که ماهیت را به حدود، یعنی جنس و فصل آن تحلیل و به آن دست پیدا کنید بعد تصور ما سبق علیها من مقوماته الذاتیة. مراد جنس و فصل است، و مراد از مقومات ذاتی مربوط به وجود خارجی‌شان است که ماده و صورت باشد. پس ماهیت مرکب را باید به مقومات ذاتی، یعنی ماده و صورت و از راه حدود، یعنی جنس و فصل شناخت، ولی چگونه باید به ماهیات بسیط دست پیدا کنیم، این جا از حریم بحث ما خارج است. تنها به عنوان تنظیر مثال زد، و فرمود: همان طور که آن گاه به حقیقت ماهیات مرکب می‌رسید که به حدود و مقومات ذاتی‌شان آگاهی پیدا بفرمایید سپس آنها را بفهمید این جا هم همین طور است، آن گاه به وجودات می‌رسید که به مقوم وجود برسید. این مقوم، یعنی فاعل و جاعل و قیوم و مفیض، یعنی اصلشان، که اینها شوون او هستند. پس این دو مقوم باید از هم جدا شود. این مقوم فاعلی است، ولی مراد از آن دیگر مقوم، ماده و صورت و اجزای جسم، مثلاً مراد است و این که مثلاً جسم مؤلف از ماده و صورت است. پس همان

۱. ر.ک: احادیث مشوی، ص ۹۶ به نقل از: لطائف منوی، ص ۱۵۱، و شرح بحوالعلوم، دفتر سوم، ص ۲۳۴، (چاپ

گونه که آشنایی با ماهیات مرکب از راه علم به مقومات و جنس و فصلش می باشد در معرفت و جودات نیز باید به مقومات آنها معرفت پیدا کرد و تا به مقوم وجود نرسیدید با خود آن آشنایی پیدا نمی کنید.

در باره ماهیات غیر بسیط سخن گفته شد. اما انسان چگونه به ماهیات اشیای بسیط دست پیدا می کند؟ حکیم و عارف چگونه برای فهمیدن حقایق بسیط آنها را تجزیه و تحلیل می کند؟ شیخ رئیس و نیز قیصری در شرح فصوص، می گویند: بسایط را، خواه جودی و خواه غیر جودی باید از راه لوازم بین آنها شناخت. شیخ می فرماید: چنین نیست که باید همه معارف را از راه صغری و کبری فهمید. راه های دیگر هم هست که انسان به معرفت شهودی و به ادراکات و شعور مرموز خود با آنها آشنایی پیدا می کند، گرچه از راه جنس و فصل و ماده و صورت نباشد. پس راه دیگری هم هست. لوازم بین بسیار برای شناخت آنها موجود است. ^۱ فکما أنّ الماهیات الغیر البسیطة التي لها حدّ لا یمكن تصورها بحدودها جنس و فصل فکذلك در این جا که بحث و جودات است لا یمكن اکتناه شیء من أنحاء الوجودات الفارقة الذوات که تعلقیه محضند إلا من سیل الاکتناه بما هو مقوم له مقوم، یعنی فاعل و قیوم که مقیم و نگه دار اینهاست به حسب ذات غنی از ذات است و در مقام مظاهر اینها را می خواهد، نه آن که او محتاج باشد؛ زیرا او در مقام ذات غنی است. ما می خواهیم در مقام علم عنایی حق بگوییم، رب بی مظاهر نمی شود نه این که حرف احتیاج به مظاهر پیش آید. پس در تعبیر باید ادب به کار آورد. درست است که بی کثرت اسماء الله خودش را نشان نمی دهند و رب مطلق بی مظاهر نمی شود، نه این که حق تعالی به این طرف احتیاج داشته باشد. حالا که از دو سو باید تعبیری در این ارتباط شود، اگر ما نباشیم و کثرت نباشد اسمای او چگونه خودش را نشان می دهد؟ می خواهید پیاده بفرمایید الفاظ را مواظب باشید همین طور که اهل ادب گفتند:

۱. تعلیقات، عبدالرحمن بدوی، ص ۳۴، و هزار و یکم نکتہ، ص ۶۷۹، نکتہ ۸۴۲.

سایه معشوق اگر بر عاشق افتاده چه شد ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود از آن طرف اشتیاق و از این طرف احتیاج است، جناب حافظ درست فرمودند. ادب را در تعبیر باید نگاه داشت. بما هو مقوم له من مبادئه الوجودیه که علل او هستند. پس در این جا کثرت آوردیم و گفتیم مبادی، ولکن در مقام بحث چنین آوردیم؛ ولی می بینید که «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ». و مقوماته الفاعلیة قید «فاعلیه» را آورده تا این مقوم با مقوم بالا اشتباه نشود، زیرا آن مقوم به معنای ماده و صورت است.

مشارکت حد و برهان تأییدی بر بساطت وجود

و برای تأیید مطلب فرمود: «ومن تعمق خبر «من»، «یجد» است که بعد می آید. تعمقاً شدیداً فیما ذکره المنطقیون فی کتاب البرهان أن الحدَّ والبرهان متشارکان فی الحدود وأن الحدَّ الأوسط فی البرهان بعینه هو الحدَّ المتأخَّر الَّذی هو الفصل فی الحدَّ به عبارت توجه کنید «وأن الحدَّ الأوسط» عطف تفسیری برای حدود است.

وما ذکره المعلم الأول فی اثولوجیا کتاب اثولوجیا درسی بود حالا نوعاً اکثری طلاب به مقداری در علم و معارف قانع هستند «ان الجواب عما هو ولم هو فی کثیر من الأشياء واحد. یجد إشارة لطیفة غامضة، بل واضحة إلى صحة ما قلناه. وبالجملة تجرید الممكن عن مقوماته بحسب الماهیه أو الوجود لیس إلا من تعلمات النفس وتصرفاتها. پیش تر اشاره شد که حد و برهان هم اشتراک در وجود دارند. مقداری عرایض تقدیم داشتیم عمده اش این است که باید آن مباحث منطق را استحضار داشته باشید. اشتراک حد و برهان در حدود به این معناست که حد وسط، که در برهان به کار می رود و در تعریف آن گفتند: «ما یقارن قولنا، لأنه»؛ یعنی وقتی در جایی «لأنه» دیدید متوجه باشید که حد وسط برهان را می آورد، و حد وسط، واسطه در اثبات به طور مطلق می باشد، یعنی خواه در برهان لم، که از علت به معلول می آیم، و خواه در برهان إن، که از معلول به علت می رسیم، حد وسط واسطه در اثبات است. واسطه در اثبات، یعنی

علم آور است. آن جا که از علت به معلول است علاوه بر این که واسطه در اثبات است واسطه در ثبوت هم هست، در جمع حد، حدود می آوریم و در هر برهان یک حد وسط بیشتر نداریم، پس جمع حدود در کتاب برهان، مراد حدود وسط پراهمین مختلف است. بنابراین به لحاظ کثرت افراد، آن را جمع می آوریم و به آن «حدود» می گوئیم، و در باب حدود به لحاظ جنس و فصل جمع آورده می شود. پس در برهان به لحاظ کثرت حدود را جمع می آوریم و در باب معرفات به لحاظ خود تعریف. در برهان لم، که علت فاعلی را متکفل است، علت و حد وسط در برهان نیز هست، و علت در نظام هستی که منشأ وجود است حق سبحانه است، و حقایق فصلی که در خارج وجوداتند و گفته شد که فصل منطقی عنوان فصل حقیقی و فلسفی اشیاء است، آن قوه و صورت نطقی که بشرط لاست، و نه ناطق که لابشرط ملاحظه می شود تا حمل گردد. پس آن قوه نطقی صورت و واقعیت و حقیقت انسان و آن از سنخ وجودات است پس همه موجودات به فصول و صورت اخیر واقعی آنها، که وجوداتند، قیام دارند و فصل اخیر محقق آنهاست، در حد وسط لمی نیز همین معنا علت اثبات بود و نیز واسطه در ثبوت. علت از آن وجود است. چه در حدود و چه در برهان علت روی انحای وجودات رفته است، پس وقتی در مشارکت حد و برهان حرف می زنیم آن دو به هنگامی مشارکت دارند که فصل اخیر حد وسط قرار گیرد. پس فصل در معرفات، حد و تعریف را می سازد، و در برهان، حد وسط و علت اثبات قرار می گیرد. پس حد و برهان با هم مشارکت دارند. جمله عطف تفسیری آورده که حد و برهان متشارک در حدودند؛ یعنی این که «إن الحد الاوسط» در برهان «بعینه هو الحد المتأخر الذي هو الفصل في الحد»؛ دو چیز نیست و یک چیز است.

ومن تعمق تعمقاً شديداً فيما ذكره المنطقيون، وما ذكره المعلم الأوّل ... ما ذكره المعلم

الأول^۱ عطف بر آن «ما ذکره» اولی است. به عرض رساندم که اثولوجیا همان «معرفة الربوبية» است. این کتاب در حوزه‌ها درسی بود. در هر صورت مطلب مزبور در این جا خیلی شریف و سنگین است. مرحوم حاجی در منطق منظومه آن را به نظم در آورده است و فرمود:

وفي كثير كان ما هو لم هو كما يكون ما هو هل هو انتبهوا^۲

یعنی در بسیاری از موجودات «ما هو» عین «لم هو» است. مفاد مصرع دوم با مصرع اول یکی است. ما هو سؤال از حقیقت شیء است، و با آن از جنس و فصل پرسیده می‌شود. با «لم هو» از علت شیء سؤال می‌شود. پس برهان لم بیان علت شیء را متکفل است. اثولوجیا می‌فرماید: وفي كثير كان ما هو لم هو؛ یعنی آن جایی ما هو می‌آید که مقومات خارجی داشته باشد؛ به عبارت دیگر شیء دارای ماده و صورت باشد و نیز در آن جایی که مقومات ذهنی، یعنی ماهیت اجزای ماهوی داشته باشد، ما هو می‌آید. ماهوی عبارت از جنس و فصلند.

اطلاقات بسیط

در بین موجودات موجود بسیط داریم. بسیط دو قسم است: علت و مُصَدِّر، معلول و صادر. مراد از بسیط، یعنی موجودی که مقومات خارجی، که ماده و

۱ درس شصتم: تاریخ ۶۷/۱۱/۴

۱. در شرح حال مرحوم علامه طباطبائی خواندیم که می‌فرمود: ما اثولوجیا را در خدمت استاد آقا سید حسین بادکوبه‌ای خواندیم. همان‌گونه که مرحوم آخوند این‌جا فرمود: معلم اول در اثولوجیا چنین فرمود. علما و دانشمندان اسلامی اثولوجیا را از معلم اول می‌دانستند. معلم اول ارسطوست، ولی دانشمندان امروز می‌گویند اثولوجیا از تاسوعات فلوطین است، نه از ارسطو. مرحوم آقای شعرانی - رضوان الله علیه - می‌فرمود: در این‌جا که ارسطو اثولوجیا نوشته سخنی نیست، اختلاف در این است که همین اثولوجیای مشهور در نزد ما نوشته ارسطو است، با این‌که از فلوطین است. پس وی نیز رساله‌ای در اثولوجیا دارد.

صورتند، نداشته باشند. مثل آب و خاک و جسم نباشد، و نیز اجزای ذهنی مثل جنس و فصل نداشته باشد. مرکبات دارای فصول جوهری اند، و فصول آنها نیز جوهر بسیط است. اسم بسیط دارای معانی گوناگون است. به اعراض و نفس و مفارقات، بسیط می گویند. سطح و الوان از زمره اعراض و بسیط هستند؛ چنانکه اطبا به اعضای مفرد، مثل انگشت بسیط می گویند، با آن که انگشت مزاج و عناصر گوناگون دارد؛ ولی اصطلاح است و در مقابل آن به بدن، مرکب می گویند.

بالاتر از همه آنها به حق سبحانه نیز بسیط گفته می شود. و شهرت دارد که «بسیط الحقیقه کل الأشياء».

پس جسم مرکب است، ولی سطح آن بسیط است. سطح دو بعد دارد و نفاد و قطع جسم است؛ چنان که سفید و سیاه به تمام ذات از همدیگر متباینند. پس در چیزی مشترک نیستند، زیرا ماده و صورت خارجی ندارند تا در امری مشترک باشند و امری آنها را از هم جدا کند بر خلاف جسم که دارای ماده و صورت است. پس عرض جسم نیست، و مقومات خارجی، یعنی ماده و صورت ندارد بنابراین ماهیت آن مرکب نیست، و بسیط است. وقتی مرکب نشد، فصل جوهری ندارد. در کلمه «جوهری» تأکید داریم. پس بسایط این جا فصول جوهری ندارند، ولی انسان فصل جوهری دارد؛ ناطق فصل جوهری منطقی آن و قوه نطق صورت منطقی جوهری انسان، و کمال او است: «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة». در اول نمط سوم اشارات گفتیم مراد از «کمال اول» و تعریف فوق همان حقیقت جوهری آن است. پس تمایز این انواع حیوانات به فصول جوهری آنهاست؛ ولی آیا تمایز الوان از یکدیگر به فصول جوهری است؟ گفتیم: چون بسیطند و بسیطهای این جایی جوهر، و نیز مرکب نیستند تا جسم بوده و دارای فصل جوهری باشند. اکنون اگر بالاتر برویم به جواهر بسیطه می رسیم که بعد به طور اطلاق حکم می کنند که هر موجودی که جوهر بسیط است، ازلی و ابدی هم هست. اگر ازلی نیست چون بسیط است، ابدی هست؛ مثل

نفس ناطقه که حدوثاً حادث است، و نفس انسانی جزئی دیروز متکون شد، اما ادله بقای نفس و تجرد نفس، جوهریت نفس را ثابت می‌کنند، و می‌گویند نفس جوهری بسیط و قائم به ذات خود است. تمام ادله تجرد نفس ناطقه به یک نتیجه بر می‌گردد و آن این است که نفس جوهر بسیط و قائم بذات است و وقتی شیء جوهر بسیط شد و مرکب نشد، فاسد نمی‌شود، چون آن که مرکب معجون از چند چیز باشد فاسد می‌شود؛ زیرا این جوهر بسیط به چه فاسد شود؟! لذا نفس ابدی است و فاسد شدنی نیست. فساد و بوار و اضمحلال و تباهی و نابودی و متلاشی شدن در حریم او راه ندارد. از جوهر بسیط، یعنی نفس به دیگر مفارقات و مجردات برسیم؛ یعنی به قوایی که در شرع مقدس از آنها به «ملائکه» تعبیر می‌شود، که قوای عالمند؛ به قوایی که از صقع ربوبی و مهیمند. در این موجودات که جواهر و قائم به ذات هستند و مرکب نیستند و بسیطند؛ یعنی مفارقات و مراسلات و مجردات محضه. در آنها «ماهو» نمی‌آید؛ به عبارت دیگر در حقیقت آنها جنس و فصل نمی‌آید و ماده و صورت هم ندارند. اگر هم برای مفارقات ماده و صورت آوردیم با ماده و صورت در جسم اشتراک لفظی دارد. ماده و صورت اطلاقاتی دارد؛ در فلسفه به یک معنا و در سخنان عارف معنای دیگری دارد، و چون این کتاب هم حقایق عرفانی و مطالب عرشی عرفانی را برهانی می‌کند، در این جا هم یک ماده و صورتی را عنوان می‌کند که با اطلاق فلاسفه تفاوت دارد، زیرا در فلسفه صورت، محصل و مقوم و موجد ماده است، و بی صورت و ماده، یعنی هیولا، اجسام تشکیل نمی‌شوند، بعد از آن به یک ماده و صورت دیگری می‌رسیم که به کلی، مطلب وارونه و عکس می‌شود، چون در آن جا یک ماده داریم که محصل صورت است، آن ماده چیست که محصل صورت است؟ و اگر او نباشد هیچ صورتی تحقق نمی‌یابد؟ آن ماده کدام است که صورۃ الصور کلمات وجودی است؟ ماده همان صادر نخستین است که از او به «رق منشور» تعبیر می‌کنیم، اگر صادر نخستین نباشد هیچ صورتی خودش را نشان نمی‌دهد و نمود پیدا

نمی‌کند. پس رسیدیم به یک ماده و صورت و هیولا که آن هیولا نگه‌دار صورت است، به خلاف ماده و صورت عالم طبیعت که صورت نگه‌دار هیولا است. این اشتراک لفظی بین ماده و صورت بود پس اگر مفارقات نوری بسیطند و اگر اطلاق لفظ بسیط بر آنها می‌شود اکنون اگر از «ما هو»، یعنی ماهیت آنها سؤال کنید در جواب آنها باید چه گفت؟ چون در آنها جنس و فصل که مقومات ذهنی اند راه ندارد و مقومات خارجی، یعنی ماده و صورت در آنها نمی‌آید پس ما هو به معنای چیزی که دارای جنس و فصل باشد، ندارند گرچه ماهیت به معنای اعم در آنها صادق است. آن که بر همه صادق است ماهیت به معنای اعم است، ولی «ما هو»، یعنی ماهیتی که ما به آن از جنس و فصل و حدود شیء می‌پرسیم به معنای اخص است. پس به عنوان تمثیل در مفارقات نوری و عقول «ما هو» پیاده نمی‌شود؛ ولی آیا «لم هو» پیاده می‌شود؟ در «لم هو» سؤال از علت می‌شود؛ چون مفارقات وجوداتی قائم به علت هستند و همه آنها شؤون علت خویشند. ما از موجود معلول نمی‌توانیم «لم هو» را برداریم، گرچه واجب تعالی «لم هو» ندارد. پس انتساب همه به انتساب ربطی، و نه رابطی ذوق الثأله، به حق تعالی است و این نسبت قابل برداشت نیست، زیرا همه کلمات وجودیه عین ربطنند، نه رابطی مستقل که بعد از تحقق، انتساب به علت بیابند. در چنین موجوداتی «ما هو» به این معنا وجود ندارد، پس «لم هو» در آنها باقی می‌ماند، و «لم هو» در آنها قائم به علتشان می‌باشد، و نیز قبلاً بیان شد که اسناد وجود به معلول از اسناد آن به علت تأخر دارد، و اسناد وجود این صادر به علت اسبق است، و پس از آن به معلول اسناد می‌یابد. پس «ما هو» در مفارقات وجود ندارد، و تنها «لم هو»، یعنی علت دارند و در منظومه از آن به «وحدانية اللم» تعبیر می‌شود؛ یعنی فقط «لم هو» دارد و «ما هو» ندارد، زیرا مرکب نیست. پس در پاسخ از ماهیت آنها به معنای اعم می‌توان «لم هو» را گنجانید.

«وما ذكره المعلم الأول في أثولوجيا أن الجواب عما هو»؛ یعنی جواب از سؤال

حقیقت شیء، همان جواب از «لم هو»، یعنی علت وی می باشد «ولم هو فی کثیر من الأشياء واحد...»؛ یعنی اگر کسی در حرف دیروز که راجع به مشارکت حد و برهان بود و در حرف امروز ارسطو صاحب اثولوجیا تعمق کند، می بیند که ترکیب در وجود او راه ندارد؛ یعنی وجود دارای حدود نیست تا جزئی فصل اخیر او باشد، و این فصل اخیر در حد، و برهان حد وسط قرار گیرد و از آن برهان تشکیل شود، زیرا وجودات بسیط هستند و مرکب نیستند تا از «ما هو» سؤال شود، و یا بعد از «ما هو» از «لم هو» سؤال کنند؛ چنان که در مرکبات ابتدا از ماهیت سؤال می شد و سپس با «لم هو» سراغ علت می رفتید. بلکه با تعمق در این دو سخن، وجودات را روابط صرف و بسایط محض می یابید و می فهمید که همه جواهر نوری شئون یک حقیقت واحدند.

پس هر کس در این دو حرف تعمق کند «یجد إشارة لطيفة غامضة» چرا «غامضة» باشد حالا که آفتاب حقیقت همه جا را روشن کرده است؟ «بل واضحة إلى صحة ما قلنا» که وجودات محضه، روابط صرف و بسایطند.

اصطلاح بسیط و اطلاقات آن قبلاً گفته آمد، پس باید تحفظ بر آنها کرد، زیرا:

هر کسی را اصطلاحی داده ایم هر کسی را سیرتی بنهاده ایم

هندیان را اصطلاح هند مدح سندیان را اصطلاح سند مدح

باید حفظ اصطلاح و زبان مردم بشود. هر گاه انسان در هر کتابی و فنی وارد شود،

باید مطابق زبانشان حرف بزند. این حرف بسیط بود.

وبالجملة حرف را خلاصه کنیم تجرید الممكن عن مقوماته الماهية أو الوجود

ماهیت ممکن به معنایی که قوم می فرمایند: «أو الوجود»، یعنی ممکنی که ما

آن را تغییر دادیم و اضافه کردیم. «غیرنا و زدنا». و این ممکن به معنای فقر

و احتیاج است. پس خلاصه بحث دیروز این که، اگر بخواهید ممکن را به

حسب ماهیت یا به حسب وجود از مقوماتش تجزیه کنید، خواه ممکن در

باب ماهیت باشد، خواه در باب وجود، ممکن نیست؛ زیرا مقوم وجود علت و

مُصدر آن است؛ و مقوم ماهیت در خارج ماده و صورت و در ذهن و حد ذهنی جنس و فصل او می باشد.

در ادامه فرمود: مگر «بضرب من التأمل». تأمل از باب تفعّل است و در جایی استعمال می شود که به سختی کاری انجام شود. ولی شایسته و رسا برای او نیست، بلکه به زحمت و فشار چیزی به کسی انتساب یابد. چطور جناب وصی علیه السلام راجع به خلافت مقام ولایت کبرای الهیه فرمود که، «والله لقد تقمّصها ابن أبي قحافة»؛^۱ به زحمت و فشار پیراهن خلافت را به تنش پوشانیده، این پیراهن را به زحمت پوشیده است، زیرا هر چیزی برای خودش اصل و مقامی دارد. این پیراهن و لباس برای قد و قامت هر کس نیست. در این جا تأمل، یعنی به زحمت و فشار عقلی نفس ماهیت را، که از منشآت خودش بود و در وی وجود یافته، جدا کرد و نسبت و انشای به خود را ذاهل، و از آن تغافل کرد آن گاه ماهیت را عاری از مقومش می نگریم. «بالجملة تجرید الممكن عن مقوماته بحسب الماهية أو الوجود ليس إلا من تعملات النفس وتصرفاتها» این بحث خاتمه یافت.

همه اقسام اولویت باطل است

وقد تبين مما ذكر من معنى الإمكان والوجود: ... عن كون الممكن في نفسه مع انقطاعه اسم «كون» كلمة «الممكن» است که مضاف الیه آن می باشد و خبر «كون» «باطلاً محضاً» است.

در کتاب های کلامی که برخی هم درسی بوده اند سخن از بنا و بنا و خانه و معمار درباره خلق و خائوق و مخلوق است، و این جا را اصل برای بررسی و مطالعه واقعیت نظام هستی قرار می دهند، در حالی که آن جا اصل است و این جا را باید ظل دانست. ایشان برای خود خدایی جدا ساخته که بعد از دهر الدهور

و برهه‌ای از زمان و امتداد موهوم، اراده و مشیت وی تعلق به خلق عالم از هیچ گرفته است.

وقتی از ایشان پرسند: از کی شروع به آفرینش کرد؟ می‌گویند: از وقتی که مشیت او تعلق گرفته است، چرا قبل و بعد از آن زمان مشیت وی تعلق نگرفت؟ او در انتظار چه چیز بود تا خلق کند؟ آیا معذات نبود و یا وسایل و یاور نداشت؟ در این صورت، باید علت تامه نباشد. ایشان در باب امتداد موهوم زمانی می‌گویند: ماهیت این عالم، ممکن است، ماهیت این ممکن اقتضایش این بود که الآن تحقق پیدا کند. اگر ماهیت که ممکن است و گفته شد که ماهیت به عمل نفس ناطقه می‌تواند بریده از مقوم و علت و از ماده و صورت و اجزایش تصور شود، پس چنین ممکنی اقتضایی ندارد و منشأ آثاری نیست. این که از موجد و مصدرش بریده است این چه چیزی است که منشأ چنین اثری بوده باشد تا گفته شود ماهیت اقتضا کرد تا تحقق پیدا کند؟ آخوند بعد از آن که این فرمایش‌ها را پیاده فرمود، گفت: «وقد تبین». از شما می‌پرسیم این آقایان که می‌فرمایند ماهیت اقتضایش این بود ماهیت که هیچ است و هیچ چه اقتضایی دارد؟

«وقد تبین منما ذکر من معنی الإمكان والوجوب أن ما» هر معنا و مفهومی «حقه فی نفس ذاته الإمكان» بنابر تعبیر قوم «والافتقار» بنابر تعبیر ما، که از وجودات به امکان فقری تعبیر کردیم «لا یصح أن یقتضی وجود ذاته»، چگونه این وجود امکانی افتقاری بریده از مقومش باشد؟ و چگونه آن ماهیت ممکن بریده از مقومش باشد؟ و چنین مفهومی اقتضای چه امری می‌تواند داشته باشد؟ پس این سخن که ماهیت ممکن اقتضایش این بود که در این مقطع امتداد موهوم، صورت جعل و خلق بگیرد «لا یصح أن یقتضی وجود ذاته لا تاماً ولا ناقصاً» نه می‌تواند اقتضای وجود تمام داشته باشد، و نه می‌تواند وجود ناتمام داشته باشد، مگر این که علت به وی وجود دهد، و لا «یقتضی» ترجیح وجوده او عدمه ممکن به هر دو معنا، یعنی امکان ماهوی و امکان

فقری نمی تواند ترجیح وجود خودش یا عدم خودش را اقتضا کند. نمی تواند بگوید: بود من بهتر از نبود من است، دیروز نبود من بهتر از بود، بود. اینها راه ندارد سواء بلغا این وجود و عدم حد الوجوب أو الإمكان چه این که باز وجود و عدم به حد وجوب برسند أولاً ماهیت هیچ نحو نمی تواند اقتضای ترجیح و یا عدم ترجیح را داشته باشند، زیرا هر چیزی که بریده از مقومشان باشد منشأی ندارند، بلکه آنها را در این صورت تنها به تعمل نفسی و عقلی نمی توان در نظر گرفت، پس چگونه می توانند منشأ اثری بوده باشند که ترجیح جانب وجود و یا عدمشان را اقتضا کنند، فإذن تجویز کون ذات الممكن مقتضیاً ممکن را مقتضی دانستن از حرفهایی است که متکلمان برف انبار کرده اند و این سخن معنایی ندارد لرجحان الوجود وأولویته، در حالی که معنا ندارد که آنها مقتضی رجحان و عدم داشته باشند و «الأولویة» عطف بر «رجحان» است؛ یعنی «لا ولویته». «رجحاناً» حالا بیان هر کدام می کند متقدماً علی وجوده وأولویة باعثة لتحققه کسانی که این تجویز را تفوه فرمودند باید به ایشان گفت که آن طرف صفحه را متوجه نشدند آنها نشأ این تجویز و اقتضای آن دو از غفلت ناشی شده است. من الغفلة عن کون الممكن فی نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلاً محضاً باطل محض چگونه اقتضای رجحان و اولویت دارد؟ و چگونه اقتضای ایجاد خود و بود و نبود خویش را دارد، در حالی که باطل محض است؟ مع انقطاعه عن سببه باطلاً محضاً و لیس له امتیاز ولا تأثیر ولا اقتضاء أصلاً. معدومات، یعنی ممکنات و ماهیات در موطن عدم از همدیگر تمایز ندارند مگر به تعملات ذهنی. ماهیت از ناحیه وجود تشخیص پیدا می کند، ولی اینها تشخیص و وجود ندارند و منشأ آثار نیستند، و اقتضای چیزی ندارند و قابل اشاره نیستند تا این که بخواهند وجود و عدمشان و رجحان و اولویت را ایجاب کنند «ولیس له امتیاز ولا تأثیر ولا اقتضاء أصلاً».

سخن دیگر: وأيضاً لو اقتضی ذات ممکن ما أولویة وجوده و رجحانه اگر ممکنی اولویت و رجحان را اقتضا کند لزوم الترجیح... فی تلك المرتبة. جواب لمآلم یکن، یلزم

ما ذکرناه من الترجیح بلا مرجح والتخصیص بلا مخصّص است. خوب حالا باز از شما سؤال می‌کنیم: می‌گوییم اگر برای این ماهیات در وعای تقرّر نفسی و عملی کذایی‌شان بخواهیم یک نحوه تقرّری قائل شویم که از اقسام سبق تقرّر ماهوی بود؛ در عین حال این ماهیات بدون این تقرّر هیچند و باقطع نظر از اسنادشان به مقومشان باطلند. حالا که باطل هستند همه آنها در این مرتبه شریکند. این مرتبه، مرتبه‌ای است که همه هیچند چه شده این هیچ‌های در یک مرتبه قرار گرفته اقتضای این امر را کرده و آن دیگری هیچ اقتضای ترجیح نکند؟ مرجح وی چه معدّی و چه اضافه و قیدی بوده است؟ و چه چیزی ایجاب کرده که این یکی مقتضی این امر باشد، و آن دیگری نباشد، و حال این که همه در مرتبه هیچی مساوی هستند، لانه لما لم یکن قبل وجوده تمیز ولا تخصص حالا که هیچ تمیز و تخصص نیست در این جهت همه علی السواء هستند که همه هیچند فحیث اقتضی ممکن ما از این عدم‌ها و هیچ اولویة وجوده و تخصصه بمرتبه من مراتب الوجود که الآن باید او در این مرتبه وجود پیدا کند و آن دیگری نه ولا یقتضی ممکن آخر اولویة وجوده و تخصصه بتلك المرتبة و آن عدم و هیچ دیگر در آن مرتبه وجود پیدا نکند «مع عدم تمیز شیء منهما عن الآخر» با این که این دو از یکدیگر تمایز ندارند و هر دو هیچند؛ چرا عدم تمیز دارند؟ لبطلانهما فی تلك المرتبة بطلان، یعنی هیچ بودنشان، چون این دو ممکن در این مرتبه در هیچ بودنشان مساوی هستند اگر هر دو هیچ هستند چگونه یکی وجود خود را در آن مرتبه اقتضا کرد و آن دیگری چنین اقتضایی نکرد؟ «لم یقتض ذلك» را؟ حال که این است یلزم ما ذکرناه من الترجیح بلا مرجح بین اعدام والتخصص بلا مخصّص.

وأشیر إلى معنی الإمكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات فی قوله تعالی: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۱ إذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقیة الوجود فاستثنی وجهه وهو جهة

۱. اطلاق شیء بر همه می‌توان کرد. در روایت اجازه دادند که اطلاق شیء بر باری تعالی کنیم. امام فرمود: «شیء»

الوجوب الذي هو فعلية الوجود، ما دربارۀ وجه الله گفتیم: «الفقر سواد الوجه في الدارين»^۱ مهر فقر و افتقار و نداری بر همه ممکنات در همه مواطن خورده است. آن که بیاخص الوجه است و آبرو می دهد، وجود است که به همه ممکنات آبرو داد. فقر و سیاهی اشاره به هلاکت ممکن و نبود ممکن است؛ گرچه در متن خارج آن که وجه و آبرو همه هست آن نور حق و نور وجود است که او برداشتنی نیست؛ چون خارج وجودی واجب دارد، زیرا می دانیم که «الشيء مالم يجب لم يوجد». در معنای آن گفتند تا شیء طارد جمیع انحای عدم نشده تحقق پیدا نمی کند و وجود نمی یابد. اکنون اگر به فرض و وهم پندار ما این وجه را برداریم؛ یعنی آبروی هر شیء، یعنی «مشیء وجوده» را برداریم چه می ماند؟ ممکن عاری از وجود و بی اثر و بی خارج باقی می ماند، فقط وعای تحققش در یک موطن از نفس می باشد که به تعمل و تاقل است «وَأشیر إلى معنی الإمكان الذاتي» همه موجودات امکان ذاتی دارند. پس مراد امکان استعدادی نیست؛ زیرا امکان استعدادی در بخشی از ممکنات، که دارای ماده و حرکتند، می آید؛ اما در عقول و مفارقات امکان استعدادی راه ندارد. پس در هر چه عاری از ماده است امکان استعدادی راه ندارد؛ ولی همه موجودات، خواه مفارقات از ماده و خواه مقارنات، با ماده دارای امکان ذاتی اند. «وَأشیر إلى الإمكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات» چه مفارق چه مقارن «في قوله تعالى: كل شيء أي مشيء وجوده هالك إلا وجهه».

→ لاكالأشياء: یعنی حق تعالی شیء است، ولی همانند اشیای دیگر نیست. مگر اشیای دیگر چگونه اند؟ شیء مصدری است که در حق تعالی، که مبدأ همه می باشد، به معنایی است، ولی وقتی به ممکنات آمدید شیء مصدر به معنای اسم مفعول می شود. وقتی ممکن شیء باشد اشیء ای مشيء وجوده وجودش خواسته شده کسی هست که «مشیء وجوده» آنها ماهیات هستند؛ یعنی زمین و شمس و ملک و قمر و فلک و هر موجود مخلوقی «مشیء وجوده» می باشد، ولی در آن جا این معنای را نمی توان آورد قرآن فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ».

۱. غوالی الثانی. این حدیث مرسل است.

وَأشیر إلى المعنى الإمكان الذاتی... * مراد از این امکان، امکان استعدادی نیست، زیرا امکان استعدادی به عالم ماده و طبیعت اختصاص دارد، بلکه امکان ذاتی است که طبیعت و ماورای آن، یعنی همه ماسوی الله را شامل می شود. امکان استعدادی در جایی است که تکامل موجود باشد، و در ماورای طبیعت تکامل نیست. در این جا ممکن است سؤالی پیش آید: آیا نفوس مجردة، انسان ها بعد از مفارقت از این نشأه و دوری از آن و جدایی از قشر مادی تکامل دارند و یا خیر؟ بعدها در این کتاب از آن بحث، و در شریعت مطهر نیز عنوان می شود، مفسران و شراح در بیان آیات قرآنی و روایات گفتند: تکامل برزخی پس از این نشأه وجود دارد، با آن که در آن جا ماده وجود ندارد پس چگونه تکامل بی ماده و استعداد مادی میسر می شود؟ در اشارات^۱ و شفاء اشاراتی نمودیم، بعدها هم در این باره سخن خواهیم گفت.

باری همه ماسوی الله ممکن ذاتی اند که به این معنا در سخن حق تعالی اشاره شده است، فرمود: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. قبلاً معنای شیء و وجه را عرض کردیم. إِذْهَلَاكٌ عبارة عن لا استحقاقية الوجود این «لا استحقاقية الوجود» برای هر دو قسم ممکن هست، چه ممکن به معنای ماهیت ممکنه، که مشاء می گویند و ما هم آن را رد نمی کنیم، زیرا ماهیت من حیث هی، وجود و عدم را مقتضی نیست؛ اگر علت فاعلی و ایجابی اش آمد تحقق پیدا می کند و الا در کتم عدم باقی می ماند، و چه امکان به معنایی که ما گفتیم؛ یعنی افتقار و جودات و اضافه اشراقی و وجود فقری ماسوی الله. موجودات را مستقلاً از مفیض و منشی و علت خویش نمی توانیم در نظر بگیریم. استحقاق وجودی وی آن است که شأنی از شؤون اوست. باز ماهیت به آن معنا را می توان بضرب من التعمل عقلی، مستقلاً لحاظ کنیم؛ ولی وجودات خارجی را، که شؤون وجود صمدی هستند، نمی توان از اصلش جدا کرد، پس چه ممکن به آن معنا و

* درس شصت و یکم: تاریخ ۶۷/۱۱/۵

۱. اشارات، نمط ۱۰.

چه به این معنا من حیث هو استحقاقی ندارد، بلکه به علت، چیزی می شود. پس خودش در متن ذات هلاک و بوار است و هیچ می باشد آن که سوادش را تبدیل به بیاض می کند و به او آبرو می دهد و رو سفیدش می کند «وجه الله» است که ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ پشت و رو و این سو و آن سو هم ندارد.

از یمین و از یسار و تحت و فوق نور او برگردنم افکنده طوق

به همه موجودات جزئی، که منشأ پیدایش آثار هستند، وجه او می گوئیم. از این سو که می بیند و می بوید و می گوید و می شنود و می رود و می نویسد و می گیرد و آثار وجود دارد به آن وجه می گوئیم و از آن سو چون نمی بیند و آثار وجودی ندارد و پشت شخص می باشد به آن خلف و وراء می گوئیم، اما حقیقتی که «مَلَأَ كُلَّ شَيْءٍ نُورَهُ»^۱ همه آثار وجودی او هستند. در وی قدام و خلف راه ندارد، بلکه همه وجه است. در حدیث شریفی، که قبلاً بیان شد، احبار یهود از جناب وصی علیه السلام راجع به «وجه الله» پرسیدند آقا جواب عملی به ایشان فرمود. دستور داد آتش روشن کردند وقتی شعله آتش در گرفت و متصاعد شد، آقا رو کرد به ایشان فرمود: وجه شعله آتش کدام طرف است؟ چون همه طرف آتش است، پشت و رو ندارد و این سو و آن سو ندارد. گفتند: همه طرف وجه النار است، فرمود: همه طرف وجه الله است. پس عملاً به ایشان تفهیم فرمود. إِذِ الْهَلَاكِ عِبَارَةٌ عَنِ لَا اسْتِحْقَاقِيَةِ الْوُجُودِ فَاسْتَنْبِي وَجْهَهُ وَهُوَ جِهَةُ الْوُجُوبِ اِضَافَةٌ «جِهَةٌ» بـ «الْوُجُوبِ» لَامِي اسْتِ؛ يَعْنِي جِهَتِي كَمَا بَرَأَى الْوُجُودَ هَسْتِ الَّذِي هُوَ فَعْلِيَّةُ الْوُجُودِ. جِهَتٌ وَجُوبٌ فَعْلِيَّةٌ وَوُجُودٌ اسْتِ. اَيْنَ اِضَافَةٌ لِامِيهِ اسْتِ وَ هَمَانِ طُورِ كَمَا مِي دَانِيْمِ اَشْيَاءِ تَا وَاجِبٌ نَشُونْدُ مَوْجُودٌ نَمِي شُونْدُ.

وبهذه النعمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبي اهتزازاً علوياً لاسفلياً حيث سمع قول

ليبدأ:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكمل نعيم لا محالة زائل

وطربت طریاً قدسیاً لا حسیاً، وقال: اللهم إن العیش عیش الآخرة. این لبید همان لبیدی است که در شرح جامی، در نحو می خوانید:

و لولا الشعر بالعلماء یزری
لکنت الیوم أشعر من لبید

ابو عقیل لبید بن ربیعہ عامری صاحب دیوان است و طوسی که از علمای پیشین و از بزرگان ادب است شرح بر دیوان لبید کرده است. این شرح خیلی مفید است با آن که طوسی مردی روحانی بود شرح دیوان هم می کند، و این دیوان چاپ شده است. این لبید از صحابه جناب رسول الله است. فرمایشی را که این جا جناب آخوند می فرماید و خود این حدیث، که جناب رسول الله بعد از شنیدن این شعرش فرمود: «أُصَدِّقُ کَلِمَةً قَالَتْهَا الْعَرَبُ» و یا «أُصَدِّقُ شِعْرَ قَائِلَتِهِ الْعَرَبُ». و جوه و مآخذ این روایات را این جا یادداشت نکردم. در نصوص الحکم شرح فصوص فارابی (فص ۷۱، ص ۵۴۸) همه مآخذ روایی این فرمایش را از جوامع روایی، و حرف طوسی را از دیوان لبید نقل کردیم. غرض این است که لبید به همه ماسوی الله، باطل گفت. قبلاً به اقسام سبق و لحوق اشاره شد بعد نیز عنوان می کنیم. باز این حق و باطل این جا خودشان را نشان می دهند و الآن کأن این بحث از «بهذه النغمة» هم یک ارهامی است که برای بحث حق می شود که عنوان بحث بود. قدام سبق و لحوق را پنج قسم می دانستند و کم کم به هفت و هشت و نه قسم بالغ می شود. در هر صورت لبید که حرف شنیده و موحد بود و اشارات رسول الله را شنیده بود و آنها که اسیر کثرت بوده و در مقابل اصنام سر فرود می آوردند اکنون بیدار و متنبه شدند و فطرت و سرشان شکوفا شده و به زبان آمدند که «ألا کل شیء ما خلا الله باطل» خداست دارد خدایی می کند و ورا بی نداریم. ورا، را وهم پیش آورده است و گرنه ورا بی این حقیقت بطلان محض و هیچ است و چیزی نیست «لیس قری ورا عبّادان». ورا بی نیست که چیزی درباره آن بگوییم. هر چه هست اوست و لیس الا. آنچه شما ورا می فرمایید پنداری و همی است. خداست دارد خدایی می کند. ورا بی این، کیست و چیست؟ ورا بی بطلان محض است. لذا عارف

ابن عربی در فتوحات^۱ خویش گوید: مردم در اثبات باری و مبدأ عالم و واجب الوجود دلیل می خواهند ما از اینها برای اثبات عالم دلیل می خواهیم که عالمی می گویند چیست؟ ماورایی که می گویند چیست؟ سوایی که می گویند چه می خواهند و به چه نحوه است؟ تا اینها از پندار مزبور به توحید و سلطان اسمای الهی ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ برسند. پس ما دلیل اثبات ماسوی را می خواهیم. وقتی لبید شاعر گفت: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» جناب رسول الله ﷺ هم از شنیدن این نغمه شریف و حرف حسابی خوب و هم از این که الحمد لله اکنون این مردم بالا آمده و این گونه به دین اقبال دارند ﴿... يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾^۲ به طوری که آن مردم خاکی به این گونه معارج و مقامات علمی رسیدند که دهانشان این شده، به اهتزاز و نشاط آمدند و طرب و نشاط و وجد قدسی پیدا کردند نه حسنی که انسان وقارش را برای امور مادی از دست بدهد؛ مثلاً چطور جناب رسول الله از شنیدن این حرف یکی از شاگردان مکتبش به نام لبید نشاط پیدا کرد که دیروزشان چه بود! منتهای شعرشان راجع به شتر و پشگل شتر و بیابان‌هایی بود که نوعاً اشعار جاهلیت در آن باره است. همین شواهدی که در کتاب‌های ادبیات از اشعار آنها می آورند. نشان می دهد که افکارشان چه خاکی و نازل بود، حالا اکنون می فهمد که «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» آنها این گونه حرف بزنند لذا اهتزت نفس النبي اهتزازاً علویاً لا سفلیاً حیث سمع قول لبید:

ألا كل شيء ما سوى الله باطل^۳ و كسل نعیم لا محالة زائل

و طربت طرباً قدسیاً لا حسیاً وقال: اللهم در کتاب ما «إلا» دارد که آن را حذف کردیم

۱. ر.ک: هزار و یکصد نکتہ، نکتہ ۳۷. وی فرمود: «العالم غیب لم یظهر قط، والله تعالی ظاهر لم یغیب قط، والناس فی

هذه المسألة علی عکس الصواب».

۲. نصر (۱۱۱) آیه ۲.

۳. ر.ک: الاسفار الاربعه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۱۴۴.

إِنَّ الْعَيْشَ عَيْشَ الْآخِرَةِ أَيْهَا حَالِي شَانِ نَيْسَتْ ﴿إِنَّ هُنَّ لَأَنْفُسٌ يُجْبُونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾.

تعریف حق

عنوان فصل این بود: «المنهج الثاني في أصول الكيفيات» بعد آمده و فصل اول را چنین عنوان کرده است: «في تعريف الوجوب والإمكان والامتناع»؛ یعنی تعاریف مواد ثلاث و عناصر عقود را بیان کرده است. قسمت دیگر از عنوان فصل این بود: «والحق والباطل» ما این بحث تا «ذنبه» را در فص ۷۱ نصوص الحکم و نیز در درس سه و چهار معرفت نفس و در رساله «إِنَّ الْحَقَّ إِنَّهُ الْحَقُّ» که در یادنامه علامه طباطبائی و نیز در یادنامه رساله چاپ شد بحث و تحقیقات نمودیم. همان طور که قبلاً گذشت، این بحث مرحوم آخوند خلاصه فصل هشتم مقاله اولی الهیات شفاء است و نیز تعلیقات آخوند بر الهیات شفاء^۱ نیز از جمله ماخذ این بحث هستند. فلاسفه در تعریف علم حکمت فرمودند: حکمت علم به احوال اعیان موجودات به قدر طاقت بشری است. در هر صورت همه تعاریف آن به یک واقعیت بر می گردد که ما می خواهیم حقایق را، که خودش حق است، و نظام و آنچه را حق است، بفهمیم. پس همه آنچه در متن اعیان هست حق می باشد و ما می خواهیم حق را بفهمیم در رساله «إِنَّ الْحَقَّ نَوْشْتِيمُ» که بارها پیش آمد که در دعای تلقین میت می دیدم، که کلمات حق به او القا می شد به این که در نظام هستی موت حق است و حشر حق است و نظام حق است، اینها حالات انسان است. کلمه شریف حق تجلیات و افاضاتی دارد. همه حقتند. بود ما حق و حرکت ما حق و نظام ما حق و دار هستی حق است و لفظ شریفی که برای این متن اعیان و این واقعیت خارجی یافتند کلمه حق است. حق، یعنی متحقق، ثابت و واقع، صدق محض. این دو لفظ وجود و حق در زبان آقایان متأخرین سایر و دایر است. پیشینیان

از آن به «عشق»، «وحدت»، «واحد»، «حب» و به الفاظ دیگر تعبیر می‌کردند. در عرفان مثل مصباح‌الأنس در ابتدا موضوع بحث عرفانی را حق می‌دانند به این که حق به دو ارتباط موضوع علم عرفان است؛ یعنی ارتباط حق به خلق و ارتباط خلق به حق و بعد سرانجام حق است و حق است و حق است «لا إله إلا الله وحده وحده وحده» که تأکید لفظی نیست که آقای نحوی بگوید وحده دوم و سوم تأکید لفظی برای وحده اول می‌باشند، بلکه وحده اول توحید ذاتی و وحده دوم توحید صفاتی و وحده سوم توحید افعالی است که،

نهفته معنی نازک بسی است در خط یار تو فهم آن نکنی ای ادیب من دانم
بعد همین «وحده وحده وحده» به صورت «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»
در می‌آید. در فصوص، که الان مشغولیم،^۱ اولین بحث از آن فصول دوازده گانه قیصری، که در مدخل کتابش قرار دارد، درباره حق است و خود ارسطو نیز در کتاب‌هایش حق را عنوان کرده است که ما در این مآخذی که به عرض رساندیم سه مورد آن را بیان کردیم که آنچه را ما در همان نوشته‌ها آوردیم پیش‌تر فحوص و کاوش کردیم که کسی بیش از همه درباره بیان حق و معنای حق و تحقیق در کلمه شریف حق و بحث حق پافشاری کرد و بسط و تفصیل داد، فارابی در فصوص الحکم است بعد از آن آخوند و دیگران بحث حق را پیش آوردند. و این همان مباحثی است که فارابی در فصوص الحکم عنوان کرده؛ چنان که شیخ الرئیس نیز ناظر به فارابی است و این معنا را در اشارات به عرض رساندیم، و مواردی از اشارات را یادداشت کردیم که شیخ در این گفتار ناظر به کلمات فارابی است، و در چند جای اشارات خواجه در شرح فرمود که شیخ ناظر به کلمات فارابی است و یک مورد آن آخر نمط دوم^۲ است که راجع به مزاج و استیکار نفس ناطقه بدن و مزاج صحبت کرد که خدای تعالی مزاج

۱. درس بعد از ظهر جناب استاد شرح فصوص الحکم بود.

۲. اشارات، ج ۲، نمط ۲، فصل ۲۶، ص ۲۸۶، (چاپ دفتر نشر کتاب).

انسانی را عدل امزجه خلق کرد تا روح آن را لانه خویش کند فرمود: «جعل مزاج الإنسانی أعدل الأمزجة لتستوكرها النفس الناطقة.» جناب خواجه در شرح فرمود: شیخ ناظر به عیون الحکمه فارابی است و دیگر در بحث معاد صحبتی راجع به تکامل برزخی نمود. در آنجا هم می فرماید شیخ ناظر به کلام فارابی در مبدأ و معاد است. شیخ الرئیس مطلقاً به کلمات فارابی ناظر است در مقام تحقیقات علمی و کاوش های فنی شما این سخن کار می رسد، و شیخ از فارابی تعبیر می کند به این که، «ممن لا یجازف فی قوله»^۱ فارابی گزافه گوی نبود و موجزنویس و متن نویس و متین نویس است که، کم گوی و گزیده گوی چون در

تسا زانک تو جهان شود پر
پس شیخ در فلسفه ناظر به ایشان است و این که در احوال شیخ الرئیس در معاجم و تذکره ها آوردند که شیخ الرئیس در فلسفه جانشین فارابی است و در طب جانشین محمد بن زکریای رازی است این حرف ریشه دارد، فارابی کسی است که بعضی از اساتید ما - رضوان الله علیهم - از اساتیدشان نقل می فرمودند که آن بزرگان ما می فرمودند که اگر ملاصدرا و شیخ الرئیس دو تایی را با هم تلفیق کنیم، فارابی درست می شود. فارابی خیلی بزرگ مرد است. ابن خلیکان در موردی دارد: «وکان أكبر فلاسفة الإسلام».^۲ فارابی علاوه بر مقامات علمی به نور ولایت متنور بود و از مفاخر عالم امامیه است و همان طور که مرحوم شیخ آقا بزرگ - رضوان الله علیه - در الذریعه یا در کتابش که راجع به علمای اعصار نوشته که کتاب مدینه فاضله او را نقل می کند به این که در مدینه فاضله چه می خواهیم. فارابی راجع به بحث امامت و امیر و امام فرمود: اینها حرف هایی است که امامیه درباره امامشان دارند. فارابی بحث حق را در فصوص عنوان کرد و به تبع وی شیخ هم در شفاء،^۳ که ناظر به کلمات فارابی است. درست

۱. همان، ج ۳، نمط ۸، فصل ۱۴، ص ۲۵۵.

۲. ابن خلیکان، وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۱۹۱، (چاپ رحلی).

۳. بحث حق را فارابی در فصوص الحکم، (فص ۷۱)، و یوعلی در الهیات شفاء، (مقاله اولی، فصل ۸) و نیز ارسطو

است که می‌گوییم حق و شؤون حق است و همه حقند و متحققند و ثابتند و باطل نیستند اینها درست است، در عین حال یک نظر علمی در انتخاب لفظ حق دارند و آن این است که داریم عنوان می‌کنیم که این آقایان، یعنی قیصری و صدرالدین قونوی و این جا جناب شیخ در شفاء و ارسطو و فارابی در بحث حق در انتخاب این لفظ می‌خواهند تودهنی به سوفسطایی بزنند. اینها افرادی تدلیس و تلبیس و تمویه و مغالطه کار و منکر حقیقتند. می‌گویند: ما در عالم اصلاً یک اصل ثابت علمی نداریم و واقعیت و حقایقی وجود ندارد بعد مثال‌های گوناگون، که در دروس معرفت نفس^۱ عرض کردیم، آوردند. مآخذ حرف‌های ایشان را نقل کردیم. اینها می‌گویند یک پنداری است که ما به پندار خودمان داریم به سر می‌بریم، اصلاً هیچ واقعیت و یک اصل علمی حق، نداریم. در نظام هستی به خیالات و پندار محض و اضافات و انتسابات به سر می‌بریم. مثال پیش پا افتاده‌ای دارند که در کشتی نشسته‌ایم کشتی دارد به سویی می‌رود ما بیرون را که نگاه می‌کنیم می‌بینیم تمام این درختان و کوه‌ها و ساحل به خلاف جهت ما به تندی حرکت می‌کنند، در حالی که می‌دانیم این حرکت ساحل، پنداری بیش نیست و همه به جای خود ثابتند. از همین جا منتقل می‌شویم که مجموعه ادراکات، و خارج باطل و پندار است. به آنها سوفسطایی می‌گویند. در این باره حکیم معاصر شیخ‌الرئیس، یعنی ابن مسکویه که ایشان هم از مفاخر امامیه هست در کتاب کوچکی به نام سعادت به اشاره، سخنان ارسطو را نقل می‌کند و در آن جا سخنان سوفسطایی را عنوان می‌کند و می‌گوید: عده‌ای در کتاب‌ها قصه و داستانی نوشتند که اسم این شخص سوفسطا بود. ایشان مردم را به باطل دعوت می‌کرد و آدم

→ در مابعدالطبیعه و کندی در چند رساله خود و فارابی در افراض مابعدالطبیعه و تعلیقات و محیی‌الدین در فتوحات و نیز صدرقونوی در مفتاح الغیب و ابن فناری در شرح آن به نام مصباح آورده‌اند. برای آگاهی از آن ر.ک: الاسفار الاربعه، تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن زاده، ج ۱، ص ۱۴۵.

چنین و چنان بود و کسانی که پیرو او شدند به آنها سوفسطایی گفتند. پس این عده سوفسطا را اسم شخص گرفتند، ولی ایشان می‌فرماید: این پندار غلطی است. سوفسطا لفظ یونانی است و «سوف» حکمت است. جناب بیرونی هم در مآللهند سوفیه را با سین می‌داند و آن از «فیلاسوفا» یعنی الحکمه است، سوف در لغت یونانی به معنای حکمت است بعداً این لفظ در زبان عربی معرّب شده است و سین به صاد بدل گردید و صوفیه از آن است. چون آقایان به ریشه این لغت آشنایی نداشتند صوف را از پشم گرفتند. این جا هم ابن مسکویه می‌فرماید که صوف حکمت است. اسطیس، یعنی تلبیس و تدلیس و تمویه و شبهه انداختن و جدل کردن و غلط انداختن است. این کلمه سوفسطیس است و در این تصرفات سوفسطا شده است نه این که سوفسطا اسم شخص بوده باشد. این نکته از افاضات جناب حکیم ابن مسکویه در آن کتاب سعادت^۱ می‌باشد. این کتاب در مصر چاپ شده است. البته افرادی هم طرفدار این مکتب بودند و اشخاصی را هم نام بردند که ایشان این مکتب را می‌پروراندند. پس برای رد این طایفه، قوم کلمه حق را عنوان می‌کنند، پس این که حق و شؤون وی حقند و آنچه در نظام هستی است حق است مطلبی است و از جنبه بحث علمی و ریشه تاریخی و نظر به مباحث در گفتار فلاسفه، که نظر به سوفسطایی داشت، مطلب دیگر است. این بحث می‌بایست در ابتدای کتاب قرار گیرد، زیرا ابتدا که وارد فلسفه می‌شویم باید سوفسطایی رد شود. سوفسطایی‌ها مادی نیستند، زیرا مادی قائل به حقیقت و واقعیتی است، و با سوفسطایی اختلاف دارد. مادی هم قائل به حقیقت است، منتها ماده را اصل می‌داند، و به ماورای طبیعت قائل نیست و سوفسطایی اصلاً منکر حقیقت و واقعیت است، و می‌گوید هر چه که هست پنداری بیش نیست و خیالات ماست. ما حق را به چند معنایی که فارابی پیش کشیده و در فصوص آنها را بیان کرد ذکر می‌کنیم سپس به «نقاوه» و یا «نقاوه» می‌رسیم؛ یعنی

خلاصه بحث. تلفظ آن همانند ذنابه و ذنابه، و هر دو وجه درست است و در لغت امضا فرمودند، بلکه فتح اول را مقدم داشتند؛ یعنی ذنابه و نقاوه اصح است. نقاوه، خلاصه فصل هشتم مقاله اولی الهیات شفاء است. خلاصه گفتار شیخ را جناب آخوند در این جا در این سطر آورده است. در رد سوفسطایی می‌گوییم نظام عالم هستی حق است. ما به دنبال حقیق و خودمان حقیق و مبدأ، معاد، دین، ارسال رسل حق و تکلیف، همه حق هستند و همچنین منطوق وحی حق است علم و معارف حق است. در نقاوه خلاصه‌ای از مطالب شیخ در کتاب شفاء آمده است، ولی در ذنابه درباره حق سخن گفت.

وأما الحق فقد يعني به الوجود في الأعيان مطلقاً مطلق وجود حق است، یعنی ثابت و متحقق و وجود ثابت است وجود متحقق است مطلقاً و فحقیته کل شیء، نحو وجوده العینی اگر چیزی وجود عینی نداشته باشد، چه حقیقت و چه واقعیتی دارد و چگونه منشأ اثر می‌گردد؟ وجود مطلقاً چه واجب و چه ممکن، چه دایم و چه غیر دایم مطلقاً حق است. وقد یعنی به الوجود الدائم عقول و نفوس به لحاظ بقایشان دایمند هر چه که وجودش دایم است؛ یعنی «الوجود الدائم». بنابر نظر بعضی از آقایان افلاک وجودشان دایمی است، عقول و نفوس دایمی‌اند و نفوس کلی و جزئی بعد از این که تحقق یافتند و حادث شدند در بقایشان دایمی‌اند، «وقد یعنی به الواجب لذاته»؛ اختصاصاً مثل این که سر زبان ما هست که به حق تعالی اختصاصاً حق می‌گوییم. «وقد يفهم» اینها اعیانند. اکنون در این «قد یعنی» به سراغ لفظ قضیه و عقد و قول می‌رویم؛ به این که این خبر حق و صدق و صادق است پس حق را بر قول اطلاق می‌کنیم وقد يفهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتها لما هو واقع في الأعيان پس اگر باز معنا را هم بشکافیم باز حق روی خارج و روی وجود اشیا رفته است «لما هو واقع في الأعيان» پس حق واقع و خارج است؛ منتها چون لفظ مرآت آن واقع و حق است، لفظ حق، و صف به حال خود این جمله هست. پس الآن می‌خواهیم بگوییم درست است

که حق به خود خارج گفته می‌شود؛ اما می‌خواهیم بگوییم این قول حق است و این قول صدق و صادق است؛ یعنی وصف به حال این خبر است و لذا می‌گویند خبر صادق است و خبر حق است و قول حق است. پس حق را در مقابل کلمه «اخطأ» می‌گوییم فیقال: متفرع بر این حرف فیقال: هذا القول حق حق صفت قول است و این درست است و هذا اعتقاد حق حق صفت این اعتقادات است. پس برای این عقد و قضیه و اعتقاد و عقد، کلمه حق را آورده است. و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق همین را که دو لحاظ کردیم به لحاظ مطابقتش می‌گوییم این قول صادق است و این قول حق است پس چه حق و چه صادق هر دو صفت لفظ است پس این قول حق است و یا خواهی بگو این قول صادق است منتها به دو لحاظ و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبتته إلى الأمر مراد از امر، واقع است. مراد از ضمیر «فهو صادق» قول و عقد و خبر و قضیه است. پافشاری ما بر این است که سخن در «وقد اخطأ»، که بعد خواهد آمد، روشن شود. وقتی این لفظ و خبر را به واقع اسناد می‌دهیم و می‌گوییم این قول صدق و صادق است پس همین قول حق است «حق» خبر بعد از خبر است؛ یعنی «فهو صادق و حق» که وصف به حال لفظ «باعتبار نسبة الأمر إليه» باشد. پس فقط لحاظ فرق می‌کند؛ به این خبر شخص می‌گوییم: این خبر صادق است از این جهت که این خبر مطابق واقع است، و این خبر حق است از این جهت که واقع مطابق این است. در هر صورت صدق و حق صفت این قول می‌شود، زیرا در عبارت بعد که مصدر به «وقد اخطأ» است قائل خطا کار برای خارج و واقع صدق و حق را آورده است. وی گفته است: این واقع صدق است و این واقع حق است، نه این که صفت برای این لفظ باشند. پس اگر در تعبیر و عبارت گفته می‌شود: این قول حق است، اسناد صدق و حق به قول، بنا بر قول این شخص مجاز می‌شود و وصف به حال متعلق موصوف است، و خود این قول واقعاً صدق و حق نیست، و چون واقع صدق و حق است، اسم و تعبیر واقع را روی این لفظ گذاشتیم. آخوند

می فرماید: این وجه تعسف است، زیرا گفتن این که خبر در «زید عالم» و «الله عالم» حق و صدق است، و اسناد حق و صدق به این قضایا مجازی باشد، صحیح نیست، بلکه اسناد صدق و حق این قول و لفظ از آن لفظ است، پس خطای وی روشن شد، در حالی که این خطای صدق و حق را به خود واقع گفته است، حال آن که واقع فی نفسه حق است و قد أخطأ من توهم أن الحقيقة عبارة عن نسبة الأمر في نفسه خود آن واقع صادق و حق است، نه این لفظ إلى القول أو العقد، والصدق نسبتها، و صدق نسبت قول و عقد است إلى الأمر في نفسه باز صدق روی امر فی نفسه رفته است متنها آن را روی لفظ می آوریم. اگر این است پس اطلاق لفظ صدق و حق بر قول و قضیه باید مجاز و به توسع باشد. جواب آخوند این عبارت است: فإن التفرقة بينهما بهذا الوجه که صدق و حق را روی امر فی نفسه ببرند سپس به یک قرینه‌ای به عنوان وصف به اعتبار متعلق موصوف به قضایا نسبت دهیم فیها تعسف در این وجه تعسف است.

رد اقوال سوفسطاییان

مطلب دیگر رد سوفسطایی است. انسان برای فهمیدن در ابتدای امر معدّات دارد، و معدّات وی نیز از همین عالم طبیعت و محسوسات اولیه و مبادی پیش پا افتاده می باشد؛ انسان از راه شعور و فطرت خدادادی که در سرشت خود دارد، آنها را می فهمد، بلکه در حیوانات و حتی رستنی‌ها و نباتات این سرشت قرار دارد، ولی کسب علوم و معارف و به دست آوردن مبادی از راه صغری و کبری کلیه چیدن، یعنی فکر منطقی داشتن، تنها در آدمی قرار دارد. مراد از فکر منطقی، چیدن صغری و کبری است که فکر خاص می باشد، نه فکر عام، که مردم به کسی که با خیال خود بازی می کند و به پرش های قوه متخیله سرگرم است، می گویند: او در فکر فرو رفته است. بلکه فکر در منطق این است: «الفکر حركة من المبادي ومن المبادي إلى المراد» ابتدا باید به سوی مبادی حرکت کند. مراد از مبادی، قضایای کلیه و ضوابط است و آن گاه

یکی از این مبادی و قضایای کلیه را صغری و دیگری را کبری قرار می‌دهد و این دو اصل و قضیه ترتیب خاصی می‌گیرند:

مقدم چون پدر تالی چو مادر نتیجه است فرزند ای برادر

از این صغری و کبری حقیقتی دیگر استفاده می‌شود، آن حقیقت دیگر نتیجه است. منطقی به این، فکر می‌گوید. پس این معنای فکر خاص است، و نه معنای عام. اکنون این دو قضیه که فکر را می‌سازند باید روشن باشند تا از آنها نتیجه حاصل شود، و معدّ انسان برای حصول معارف باشند، خواه معلوم بودن و روشن بودن این دو قضیه به دلیل بداهت خود آنهاست، و خواه در نهایت به قضیه‌ای بدیهی برسند، و آلا دور و تسلسل می‌گردد و آن محال است، زیرا اگر این قضیه نیز کسبی باشد باید به قضیه کسبی دیگر برسد، و به همین صورت پیش می‌رود، و به جایی نمی‌رسد پس باید به ابده بدیهیات برسد، که «أحقّ الأوقیل می‌باشد، و آن ایجاب و یا سلب است که به طریق منفصله حقیقیه هر چیزی یا هست و یا نیست و نمی‌توان گفت این شیء نه هست و نه نیست. و اطلاق «أحقّ الأوقیل» بر این قضیه به لحاظ اصطلاح ایشان است.

وأيضاً لو اقتضى ذات ممكن * سخن در این بود که اگر ممکن «من حیث هو ممکن» اقتضای تحقق داشته باشد، ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید. ترجیح از جانب فاعل است. در تفعیل فاعل انجام کاری می‌کند، و چیزی دیگر را انجام نمی‌دهد، قهراً در این فعل فاعل مرجحی موجود است. اما اگر خود این عمل نسبت به فعل دیگر به خودی خود تحقق پیدا کند، بدون دیگری، و مرجحی نیز در کار نباشد ترجیح لازم می‌آید. و می‌آید أيضاً لو اقتضى ذات ممكن ما، اولویة وجوده و رجحانه لزوم الترجیح من غیر مرجح دو سطر بعد فرمود: لبطلانهما في تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجیح بلا مرجح والتخصّص بلا مخصّص. «شعر لبید:

الأكل شيء ما خلا الله باطل وکل نعیم لا محالة زائل

این مصرع دوم این شعر از اضافات کتاب و نساخ است و مرحوم آخوند تنها مصرع اول را آورده است.

بحث درباره حق بود. حکما و فلاسفه و عرفا قبل از ورود در مسائل عقلی و عرفانی از حق بحث می‌کنند، و این رویه، رویه‌ای ریشه‌دار است، زیرا که اقدمین هم در تألیفات خود بحث حق را پیش کشیدند، و تا آن اندازه که ما آگاهی داریم، فارابی بیشتر بحث حق را در کتاب فصوص خود دنبال کرد و بعد از ایشان شیخ در الهیات شفاء آن را عنوان کرد، اولین حرفی که قیصری در ابتدای شرح فصوص الحکم عنوان کرد همین بود. قیصری برای شرح کتاب فصوص الحکم شیخ عربی مقدمه‌ای در دوازده فصل دارد. فصل اول آن بحث از حق است. صدرالدین قونوی هم در مفتاح الغیب که متن مصباح الأئس است، چنین نمود. قبلاً از رساله مدینه فاضله فارابی سخن گفتیم. ایشان در آن جا چه خوش فرمودند که، «حق مساوق وجود است و وجود مساوق حق است». صائِن الدین ابن ترکه در تمهید القواعد^۱ می‌گوید: ما برای تعبیر از متن واقع و منشأ اثر بودن آن در نظام هستی به آن وجود می‌گوییم. پس وی وجود را اختیار کرد. متأخرین بر همین لفظ حق و وجود اعتماد و اتفاق دارند. قیصری و فارابی لفظ «حق» را گرفتند و در این کتاب اسفار «وجود» و «حق» آمده است. همه این سخنان برای این است که ابتدا باید جلو سفسطایی را گرفت؛ آنها فرقه‌ای و طایفه‌ای هستند که پنداشتند، حقیقت و واقعیتی در متن نظام هستی موجود نیست. و اصل ثابت و قضیه علمی که اساس و ریشه باشد، و بر آن اصل ثابت علمی همه معارف خود را قرار دهیم، وجود ندارد. پس قضایا و صغری و کبری و میزان و معیار بی‌معناست. بنابراین چنین نیست که تشابهات ما محکمی داشته باشد، و در تشابهات و فروع بتوان به آن محکومات و اصول استناد کرد، و یا قضایای اصلی و

بدیهی موجود باشد که پایه تکامل علوم باشد. پس اینها منکر این اصل هستند و می‌گویند ما چنین اصل علمی ثابت نداریم. واقعیت و حقایق و حقیقتی در واقع و خارج نداریم. همه پندار و بی‌اساس و بافته‌های فکری و خیالی خودمان است، نه این که واقعیتی داشته باشد. پس ایشان حق را قبول ندارند، چنان که آخوند فرموده بود. طایفه عرفا مبدأ عالم را «حقیقة الحقایق» می‌نامند، و از جنبه تسمیه و تطوّر علمی در این نام‌گذاری نظر داشتند. پس در بحث حق باید توجه داشت که این بحث ناظر به سفسطایی است، و بر خلاف آنها سخن می‌گویند، زیرا همه موجودات حقایقند و همه به یک حقیقت قائم هستند و حق سبحانه را به حقیقة الحقایق تعبیر می‌کنند. پس قبل از همه باید خرسنگ سفسطه از جلو راه تحرّی حقیقت برداشته شود. اگر این پندار غلط باطل نگردد و معلوم نشود که آدم بی‌اصل و بی‌حقیقت نیست و درس و بحث، و گفت و شنود، و تعلیم و تعلم، و معارف و محیط انسانیت، و حلال و حرام همه اینها چیزهایی است و پندار و غلط نیست و گرنه حیوانات بر انسان شرافت دارند، زیرا آنها غرایزی دارند که مطابق آن کار می‌کنند و در حیوان شفاء جناب شیخ سخنانی خیلی شیرین آورده است که بعضی از آنها مفاد احادیث نیز هست، و ائمه اطهار ما - صلوات الله علیهم - آنها را امضا کردند. پس اگر مطلبی که سفسطایی می‌گوید درست باشد؛ یعنی همه حقایق پندار باشند پس انسان باید از حیوانات هم پست تر بوده باشد، هیچ واقعیتی و حلالی و حرامی و یا عرضی و شرافتی و واقعیت و اصل مسلم علمی وجود نداشته باشد. پس برای چه آدم درس بخواند و زحمت بکشد!

آیا گفتار و آرای سفسطاییان به درستی نقل شده است

این مطلبی است که در کتاب‌های ترجمه شده آمده است و ایشان آن را نقل کردند و ناقلان و مترجمان که مطلب زبانی دیگر را به زبان دیگر ترجمه و نقل می‌کنند، اکثر

پخته نیستند و کم مترجمی است که آشنای به فن باشد. فن ترجمه سخنی است و فنون دیگر مطلبی دیگر. پس اگر حرف‌های این آقایان سופسطایی همین باشد که به سر زبان آمده، و اینها نیز همین را می‌گویند، جواب آنها این است: مثلاً سخنی از هرقلیتوس (که قاف را به کاف می‌نویسند و می‌گویند هرقلیتوس) در کتاب‌های فارسی نقل می‌شود وی می‌گوید: ما هستیم، و ما نیستیم. آیا او می‌خواهد بگوید: ما واسطه در ایجاب و سلب داریم؟ و این همه در زبان فارسی از او نقل شده و هم در زبان بیگانه (فرانسه). در زبان فرانسه از وی نقل می‌شود که وی گفته: «مو سوم»؛ یعنی ما هستیم، «نو سوم»؛ یعنی ما نیستیم. آیا مراد از این دو لفظ چیست؟ آیا مراد وی همین شعر ملای رومی است؟

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما

شاید نظرش این باشد ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما، پس ما نیستیم به این که ماهیت من حیث هی اقتضای وجود ندارد، و ما هستیم؛ یعنی وجود حق است و وجود اوست و وجود واجب است؛

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما

این آقا که می‌گوید: ما هستیم ما نیستیم، شاید چنین حرفی داشته باشد. این وجه محتمل است؛ ولی آیا ایشان به گراف می‌گویند: ما هستیم و ما نیستیم؟ و نیز بر همین مبنا حرفی دارد که خوب و بد هر دو یکسانند مراد از این چیست؟ می‌خواهید بفرمایید که در نظام هستی بد و خوب یکسانند؟ مرحوم شیخ در شفاء^۱ فرمود: آب دهن مار که کشنده آدم است زهر مار است، ولی چطور است؟ آیا آب دهن مار زهر انسان است و یا زهر مار؟ در هر صورت، آب دهان انسان نیز کشنده و زهر مار است به خصوص اگر آب دهان صائم بوده باشد؛ چون دهان صائم شست و شو نمی‌شود پس آب دهنش نقی و خالص است، و زودتر مار را می‌کشد. این آب دهان برای انسان آب

۱. شفاء، طبیعات، ج ۱، ص ۴۱۷، (چاپ سنگی رحلی).

حیات است، و آب دهن مار هم مایه حیات اوست. پس این آب دهن و آن آب دهن در متن واقع خوب است، بد و خوب یکسان است. شاید این آقای هرکلیتوس و امثال وی این مضمون و مفاد را بگویند. باز ملای رومی در مثنوی دارد که،

زهر ماران مار را باشد حیات نسبتش با آدمی آمد مامت

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان

می شود این آقایان این حرف ها را زده باشند و دیگران دامن زده باشند و به این صورت در آمده باشد؟ احتمالش می رود.

ما درباره تناسخ این حرف را داریم. بحث تناسخ را چهار قسم کردند؛ یعنی روح از بدن مفارقت می کند و به بدن دیگر می پیوندد یا به حیوان و انسان و یا به نبات و معدن و جماد می رود. این چهار قسم در این شعر آمده است: «تناسخ، تماسخ، تفاسخ، تراسخ».^۱ این حدس ماست که اقدمین رمزی داشتند، و به این صورت های متعارف نیست. در اواخر اسفار کتاب معاد^۲ جناب آخوند فرمایشی محققانه می فرماید، و ما درباره پیدایش حرف تناسخ و ریشه آن عریضی تقدیم خواهیم کرد، و دیگران متوجه این بدن تناسخی نشدند. از این بدنی که آنها می گویند چه می خواهند؟ ما شواهدی در توجیه سخنان آنها داریم. اگر چنانچه سوفسطایی حرفش این بوده باشد که ما هستیم و ما نیستیم. الآن این آقا هم بود است هم نبود، هم خوب است و هم بد، و از همه جهات و با تمام حیثیت ها چنین باشد، اگر چنین حرفی بگویند، خیلی مبتذل است، و باید این را رد کنیم، و به طوری مبتذل است که حتی مادی طبیعی و دهری هم این حرف را نمی زند، و آنها می گویند ماده حقیقت دارد، و اصل علمی داریم اگر نداشته باشیم این همه صنایع از کجا پدید آمده است! پس همه متفرع بر اصول

۱. در شرح منظومه (تعلیق و تصحیح آیه الله حسن زاده، ج ۴، ص ۱۹۵) فرمود:

نسخ و مسخ رسخ فسخ قسما انسا و حیواناً و جماداً و نما

۲. اسفار، ج ۲، باب ۱۰، فصل ۱۱، (ط ۲) و ج ۴، ص ۱۴۷، (ط ۱).

علمی اند، و این همه حقایق و کتابخانه‌ها و صنایع همه بر مبنای اصول علمی است، جز آن که حجت مادی از جهت دیگر، که ایشان ماده را اصل می‌دانند، و منکر ماورای طبیعت هستند، باطل است و به ضلالت به سر می‌برند. از این رو اگر سوفسطایی‌ها نیز چنین سخنی بگویند پس ایشان در انزل مراتب انسانی قرار دارند.

زیربنای معارف و قضایا چیست؟

پس اکنون می‌خواهیم سخنان ایشان را رد کنیم و بعد معانی حق را می‌گوییم. وأحق الأقاویل ما كان صدقه دائماً. از این جا تا به «ذنابه» از الهیات شفاء،^۱ مقالة اولی گرفته شده است، «ما كان صدقه دائماً» کلمه «دائماً» را خیلی بکشیم، ممدود باشد. کدام قضیه صدقش دایمی است؟ قضیه قرآنیه. قضایای منطق و حی صدق محض است و آنچه را صدق محض باشد صدقش دایم و همواره است: «حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة».^۲ حقایق در نظام هستی هر چه که حقیقت در متن هستی باشد و محیط بر زمان و مکان است و صدقش دایم است، کاری به دیروز و امروز ندارد. دو تا دو تا چهار تا است، در هر وعایی و در هر فردی و در هر ماده‌ای و در هر جا صادق است. پس «أحق الأقاویل» آن است که صدقش دایم باشد و با زمان و مکان از بین نرود. چه بسا قولی صادق و حق است، اما ظرفش محدود است. چنین نیست که برای همیشه باشد. این حادثه الآن پیش آمده تا یک و دو ساعت مثلاً این واقعه امتداد دارد. این آتش الآن روشن شده، و این آقا خبر می‌دهد که این آتش حالا روشن شده؛ اما این وقتش محدود است. اما «النار حارة» و تمام قضایای علمی و حقایق علمی اینها «أحق الأقاویل» هستند که صدقشان دایم است و مبنای علمی‌اند که فروع و جزئیات به آن

۱. مقالة ۱، فصل ۸

۲. روایت این چنین در بحار الأنوار، (ج ۲، ص ۲۶۰) آمده است: «ابها الناس! حلالي حلال إلى يوم القيامة» و نیز

ر.ک: همان، ج ۷۲، ص ۲۸.

اصول ارجاع داده می‌شود «وَأَحَقُّ مِنْ ذَلِكَ مَا كَانَ صَدَقَهُ أَوْلِيَاءُ». ممکن است سخنی دایمی باشد؛ اما اولی و بدیهی نباشد؛ یعنی یافتن و رسیدن به آن با طی مقدمات و تحصیل معارف و تألیف دیگران باشد و جهتی که باید به آن برسد، اولی نیست و معرفت او احتیاج به کسب دارد. آن چیزی که صدقش دایم است و بدیهی هم هست آن اقدم و أَحَقُّ اَقْوَابِلَ بِهِ صَدَقَ اسْتِ وَأَوَّلُ الْأَقْوَابِلِ الْحَقَّةَ الْأَوْلِيَةَ الَّتِي إِنكَارُهَا مَبْنَى كُلِّ سَفْسَطَةٍ هُوَ الْقَوْلُ بِأَنَّهُ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ وَاسِطَةٌ هِيَ نَيْسْتِ. این شیء یا هست و یا نیست، این که بین هست و نیست واسطه بوده باشد معنا ندارد. مبنای حرف سفسطه رد می‌شود، زیرا سخن سوفسطایی که هم هستیم و هم نیستیم جمع بین ایجاب و سلب است، پس این واسطه بی‌معناست و مندوحه نداریم. فإِنَّهُ إِلَيْهِ يَنْتَهِي جَمِيعُ الْأَقْوَالِ عِنْدَ التَّحْلِيلِ وَإِنكَارُهُ إِنكَارٌ لَجَمِيعِ الْمَقْدَمَاتِ وَالنَّاتِجِ إِنْ كُنَّا فِي ذَلِكَ مِنْهَا وَاسِطَةً بَيْنَ سَلْبٍ وَإِيجَابٍ نَيْسْتِ، انکار شود، سوفسطایی میدان می‌گیرد. وهذه الْخَاصَّةُ اسْمُ إِشَارَةٍ قَرِيبَةٍ إِلَى خَيْرِي إِشَارَةٌ دَارِدُهَا «أَوَّلُ الْأَقْوَابِلِ الْحَقَّةَ الْأَوْلِيَةَ» اسْتِ. این قول از همه بدیهی‌تر و اولی‌تر است. این خاصه از عوارض موجود بما هو موجود اسْتِ مِنْ عَوَارِضِ الْمَوْجُودِ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ هَسْتِي صَدَقَ مُحَضَّضٌ وَبَدِيهِي اسْتِ وَ مَا هَمُّ مِي خَوَاهِيمُ بِهِ هَسْتِي هَا احاطه پیدا کنیم و به کنه هستی‌ها برسیم. حرف در این است که فهمیدن و رسیدن به آنها زحمت دارد و اگر کسی از راه فکر بخواهد تار و پود اشیاء را بکاود، و به سرشان برسد مشکل است. پس این آدم بتواند کتاب موجودات را فهمیده ورق بزند، یک حرفی است. اما خود وجود و بود و منشأ آثار و طارد عدم بودن که همه آن را می‌فهمند، و ابده بدیهیات و اول اولیات و احق الاقوابل به صدق می‌باشد، و همه بدیهی‌ها به آن منتهی می‌شوند، حرفی دیگر است. پس اگر سوفسطایی، بگوید: هست پندار است، و هستی نداریم، چه بگوئید هست و چه بگوئید نیست، یکی است. ما هستیم و ما نیستیم. این کلام سوفسطایی مردود است.

راز شناسا بودن اعم و کلی برای انسان

وهذه الخاصّة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه، چرا «العمومه»؟ زیرا موجود عمومیت دارد و شما می دانید که جهل و ندانستن به جهت آن است که هر چه شیء قیود و حدودش زیاد شود، تاریک تر می شود، و در مقابل هر چه اطلاق و ارسال پیدا کند، از این قیود و دام و بند به در می آید. و باز تر و روشن تر می شود؛ مثل این که وقتی کسی بخواهد یک آدرسی بدهد، اول ایران سپس استان بعد فلان شهر و بعد فلان کوچه و فلان خانه را بیان می کند. از مطلق تا پله پله به مقید می رسیم. هر چه شیء قیود و حدودش بیشتر باشد تاریک تر می شود، و از آن طرف هر چه انسان از تعلقات و قید و بندها رهایی پیدا کند آزادتر می شود، زیرا همه انبیا و نیز جناب وصی - صلوات الله علیه - چنین فرمودند: ^۱ خودتان را از دنیا تجرید و تعریه کنید، و نگذارید این قلابها دامن گیر شما شود، زیرا آنها نمی گذارند شما پرواز کنید و هر چه تعلقات شما کمتر، تعلقات شما قوی تر و پرواز شما به دیار قدس بهتر و بیشتر است. حجابی جز خودتان وجود ندارد ^۲ و حضرت ثامن الحجج - صلوات الله علیه - بدین مضمون فرموده است: ^۳ حق در خلقش عیان است:

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال

هیچ حجابی برای خلق نیست جز گناهشان. گناه مختلف است از گناهان پیش پا افتاده بگیریید تا «وجودك ذنب لا یقاس به ذنب». ^۴ تا از انانیت به در آید و بفهمد و ببیند به چه کسی وابسته است تا این وجود ربطی و کانال وجود و این اضافه اشراقی اش و

۱. تحفقا تلحقوا عدة الداعي، ص ۱۴۱، (چاپ مؤسسه معارف اسلامی) و نهج البلاغه، ص ۱۶۷.

۲. در حدیث دوم باب توحید و نفی التشبیه، توحید صدوق، ص ۳۵ و ۳۶ از امام رضا علیه السلام روایت شده است.

۳. توحید صدوق، باب رد بر ثنوییه و زنادقه از امام رضا علیه السلام نقل کرده: «إن الاحتجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم».

۴. وفيات الاعيان، ج ۱، ص ۳۷۴ در شرح حال جنید، به نقل از: حواشی منازل السائرین، ص ۳۰۲، (چاپ بیدار).

این حق و قیوم بودن حقیقه الحقایق و صورة الصور و ارتباط خودش را به حقیقت عالم و خدایی کردن نظام حقیقت عالم را در نظام هستی متوجه شود، و از آن حجاب به درآید. هر چه این قیود و تعلقات بیشتر شود از آن طرف آن احتباس و محدود بودن و جمع بودن و انظلام و تاریکی بیشتر است. و هیچ شیء اعم از وجود نیست و چون دیگران در تاریکی و ظلمت و قیود و حدود هستند پس از او چیزی بدیهی تر نیست «وهذه الخاصة أول الأقاويل الحققة». اولیه بودن از عوارض الموجود بما هو موجود بودن است «لعمومه». فرمایشی جناب شیخ در تعلیقات الهیات شفاء^۱ دارد و در این کتاب هم داریم که اگر وجود خیلی حد پیدا کرد انسان باید به آلات و قوا آن را ادراک کند «وهذا الجسم وهذه المادة» این شخص محدود در این گوشه و آن کنار که «هذه» شده و تشخیص مادی پیدا کرده، باید باصره آن را ببیند، و این لامسه آن را ادراک کند، چون خیلی محدود گردید، پس ادراک آن آلت می خواهد. اگر مقداری بالاتر بیاید، خیال خوب می فهمد پس آن جزئیات را باید با آن قوای محدود و مادی، که در مرتبه نازله انسان در بدن قرار گرفته اند، فهمید. حالا که یک پله تجرید شدید، و بالاتر آمدیند، خیال، این را که اکنون وسیع تر شده، بهتر می فهمد، و از آن بالاتر می بیند که اگر از آن قیود و تمثلات خیالی هم بالاتر آمد. وقتی به مرسلات و مطلقات رسیدید و به دیار مرسلات پرواز کنید، می بینید عقل بال و پر در آورد و سیمرخ عقل جهان هاسیر می کند به قول فارابی:^۲ آن وقت می بینی که از عالم جبروت و عظمت الهی سردرآورده ای. این کار نفس ناطقه است، مربوط به صقع ذات و روح انسان و مقام تجرد تام و مقام فوق تجرد اوست که دیگر از این قیود و حدود مادی و خیالی، بسیار بالاتر است و این همان فرمایش است که جناب حاجی در منظومه حکمت خیلی خوش پیش آمد و خیلی هم شیرین پیاده کرد و فرمود:

۱. تعلیقات، ص ۳۲.

۲. ر.ک: هزار و یک کلمه، کلمه ۸۶.

وسرّ أعرفية الأعم سنخية لذاتك الأتم^۱

چون نفس ناطقه مجرد و مرسل است و پای بند به ماده نیست، موجوداتی و چیزهایی که اعم هستند، برای او اعرف هستند، و آنها را بهتر و زودتر می فهمد. پس چون موجود اعم از همه می باشد نفس ناطقه که مجرد و مرسل است، آن را بهتر می فهمد. پس این جمله که «من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه» به خوبی معنا شد.

دوای درد سفسطه

ونقاوة ما ذكره الشيخ، هم نقاوة به فتح نون و هم به ضم آن در لغت ضبط شده است. نقاوه بر وزن خلاصه لفظاً و معنا می باشد. در ابتدای امر اگر بخواهیم جلو حرف سفسطایی را بگیریم «لسبيل مقابح السوفسطائية أن يسأل عنهم»: از آنها سؤال کنیم إنكم هل تعلمون أن إنكاركم حق أو باطل أو تشكّون؟ شما که هر چیز را انکار می کنید و می گوئید به واقع علمی نداریم و واقعیتی اصلاً در متن خارج نداریم اکنون از شما سؤال می کنیم: «هل تعلمون أن إنكاركم حق؟» شما منکرید آیا به این انکارتان اعتماد دارید؟ این انکارتان حق است یا انکارتان هم باطل است؟ یا در این که انکارتان حق است یا باطل است شک دارید؟ آیا درباره انکارتان شک دارید که شاید حق باشد و شاید باطل؟ کدام یک از اینهاست؟ فإن حکموا بعلمهم بشيء من هذه الأمور. اگر انکار شما در این تشکیک حق است پس اگر هیچ چیز واقعیت ندارد و در عین حال انکارتان حق است پس یک واقعیتی به دست آمده و آن این انکار شماست. بنابراین چنین نیست که همه چیز بدون واقع بوده باشد. پس انکار شما حق است و اصل حقی و واقعیت حقی داریم من هذه الأمور اعترفوا بحقیة اعتقادها. در درس سوم و چهارم دروس معرفت نفس ما همین جای اسفار و همین عبارت شیخ^۲ را نقل کردیم و ترجمه

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، فریده سادسه در وحدت و کثرت، ص ۳۸۴.

۲. الهیات شفاء، مقاله ۱، فصل ۸، (چاپ ۱، سنگی).

کردیم و بعضی از کتاب‌ها را معرفی کردیم و آنها را برای تنوع بحث آوردیم. فقد اعترفوا... أو الشك فيه. به هر حال یکی از اینها را به قول خودشان واقعیت و اعتراف پیدا کردند. پس انکارشان حق است. حالا که یک حقیقتی را قائل شدید فسقط إنكارهم الحق مطلقاً این قولشان سقط شده و این قالوا: أنا شككنا در این حرفمان و انکارمان شاکیم فیقال لهم: ضرب المثلی سر زبان است که «بر شکاک لعنت!» و این ضرب المثل ریشه دارد، شاید ریشه‌اش همین باشد. و این قالوا: أنا شككنا، فیقال لهم: هل تعلمون أنكم شككتم؟ علم به شك هم باز علم است و هل تعلمون... شيئاً معیناً من الأشياء. ولو انكار و شكشان را می‌دانند و علم به شك خود دارند فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما یک واقعیتی را اقرار کردند و این قالوا: أنا لا نفهم شيئاً أبداً وقتی از سوفسطایی پرسیم که علم به شك و علم به انکار تان دارید اگر گفتید ما هیچ نمی‌فهمیم در این صورت باید رویه‌ای دیگر پیش گرفت. البته چنین اشخاصی موجودند به اشخاص و افرادی برخوردار می‌کنید که چنین هستند، و دل انسان برای آنها می‌سوزد، زیرا می‌بیند مغز آنها را به پندار غلطی شست و شو دادند. همین طور به گزاف حرف‌هایی از روی لجاجت و نادانی و جهالت می‌زنند و می‌ترسند تن به تکلیف بدهند و می‌خواهند یله و رها و گاو خوش علف باشند و به همین پندارند که خبری نیست و یک تلنگر را به خود روا نمی‌دارند. البته عده‌ای مادی هستند و واقعیت را قبول دارند اما به مبدأ عالم قائل نیستند؛ چنان که قائل به اصل بقا نمی‌باشند، و اگر ماورای طبیعت نبوده باشد، اصل بقا نیست. ما سخنی از اواخر اسفار و نیز سخن شیخ در شفاء را، که حرف‌هایی خیلی شیرین و شریف است، جمع‌آوری کردیم و در هزار و یک نکته^۱ اقرار دادیم. شیخ و آخوند همه فرمودند: اگر شما به دنبال بقا می‌روید آیا بقا یک اصل دارد، یا ندارد؟ آیا بقا پندار است و یا واقعیت؟ اگر بقا واقعیت نداشته باشد شما چگونه طالب بقا هستید؟ چرا این گونه برای خوردن خودکشی می‌کنید؟ خوردن برای چه؟ پوشاک برای

چيست؟ زيستن و ساختن براي چيست؟ همه آنها به حب بقا بر مي گردد. شيخ در شفاء مي گويد: اگر بقا اصل نداشته باشد، شما چه چيزي را مي خواهيد و به دنبال چه چيز مي رويد و چرا بقا را دوست داريد؟ آن گاه مي گويد: بقا واقعيت دارد و اصلي است که وي به سوي او مي رود، بلکه بقا واقعي در نظام هستي دارد که همه دارند به سوي او مي روند، و او را مي خواهند. مي بينيد پيش از همه و پيش از همه بقاي خودش را مي خواهد. اين آقاي مادي که مي گويد: انسان مثل کوزه است که اگر بشکند، ديگر شکسته است، حالا که پير شده و مرده کوزه شکسته است، واقعيت و حقيقتي ندارد. يکي از همين توده‌اي هاي کمونيست و لامذهب را در گورستان در کنار قبر فرزندش نشسته ديدم که گاهي نيز بر گرداگرد قبر فرزندش دور مي زد. بنده چيزي نگفتم و جلو رفتم و کاري هم نداشتم، گفتم حالا او را نشورانيم. اين عاطفه چيست؟ چه چيز تو را به اين جا کشاننده، و چه مي خواهي؟ براي چه اين جا آمدی؟ خبري که نيست، واقعيتي که ندارد و اين هم کوزه‌اي شکسته است و شاخه‌اي از شمار وييده و خشک شد و رفت! ديگر براي چه اين حرف‌ها را مي زني و چرا خودتان را گول مي زنيد! اين کتاب ما کتاب برهان است و نه اقتناع و خطابه، بلکه اين کتاب تفسير انفي آيات و روايات است و يکپارچه برهان است براي همه و در دفع همه پندارها *ان قالوا: انا لا نفهم شيئاً أبداً ولا نفهم انا لا نفهم نمی فهميم که نمی فهميم*. اگر اين جور است قابليت ندارد که کسی با آنها صحبت کند و نشك في جميع الأشياء حتى في وجودنا و عدمنا و نشك في شكننا أيضاً و ننكر الأشياء جميعاً حتى إنكارنا لها أيضاً» و اگر اين طور بايد حرف بزند. *لعل هذا مما يتلفظ به لسانهم از روی لجاجت و بيچارگي و تن به تكليف ندادن چنين مي گویند و دنيا او را تسخير کرده است*. اين كلمه را زبان آنها مي گوید، ولي دل آنها چنين نمی گوید. و حتی مي گوید نفهميدن را هم نمی فهميم. پس همه چيز را بايد انكار كنيد. يکي از چيزهايي را که بايد انكار كنيد آتش و شلاق خوردن است، براي اين که اينها را انكار داريد. بسم الله، چندتا شلاق بخورند و آنها را در آتش بيندازيد، جسيغ و

دادشان هم واقعیت ندارد. معاندان از روی عناد انکار دارند فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجی منهم الاسترشاد اینها بوی رستگاری را نمی‌شوند و فلیس علاجهم إلا أن یکلفوا بدخول النار؛ إذ النار واللانار واحد، ویضربوا فإن الألم واللا ألم واحد.

فرق لوازم ماهیت با لوازم وجود ذهنی و خارجی*

ذنبه: قسمة المفهوم بحسب المواد الثلاث إلى الواجب... این «ذنبه» که دنباله و تتمه بحث درباره مواد ثلاث است بحثی شریف و لطیف است. این، همان بحثی است که مرحوم حاجی در منطق منظومه^۱ راجع به اقسام لازم، یعنی لازم وجود خارجی و لازم وجود ذهنی یا لازم ماهیت من حیث هی فرمود سخن وی این است:

من لازم الماهية من حیث هی واللازم العینی والذهنی افسقه

هذان لازما وجود مقتضی ولیس لازم الوجود المظنی^۲

فرمایش ایشان در منظومه از این بحث امروز آخوند برخاسته است، یعنی جناب حاجی آن مطلب را، که در منظومه به نظم درآورد و بیان کرد، از فرموده مرحوم آخوند در این ذنبه گرفته است. سخنان وی را در منظومه در عدم ارتضا به قول علامه دوانی، که فرق بین لازم ماهیت و لازم وجودین ذهنی و خارجی را نگذاشت نقل به معنا می‌کنم. در رد ایشان گفتیم:

هذان لازما وجود مقتضی ولیس لازم الوجودین المظنی

پس این شعر را در رد دوانی گفته است، و این همین عبارت امروز است: «وبعض أجله أصحاب البحوث». گفتند: مراد محقق دوانی است، و آخوند وی را رد می‌کند، و حاجی هم به همین روال این شعر و بیان را در رد دوانی فرمود.

* درس شصت و سوم: تاریخ تاریخ ۶۷/۱۱/۱۰

۱. ص ۲۸، (چاپ سنگی).

۲. همان، تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن‌زاده، ص ۱۵۴.

اقسام و احکام معیت در کلام خواجه

خواجه در دو جای اشارات راجع به «مع» و «معیت» صحبت به میان آورد: یکی در فصل بیست و یکم نمط اول، و دیگر در فصل سی و سوم نمط ششم معیت بین دو چیز چند صورت دارد: یک وقت این دو چیز متلازم هستند و گاهی این دو چیز معیت دارند، اما متصاحبین هستند، نه متلازمین. هر معیتی تلازم را نمی‌رساند. بنابراین ممکن است که دو چیز معیت داشته باشند، ولی متصاحبین باشند. پس صرف معیت تصاحبی این دو ایجاب نمی‌کند «ما مع المتأخر متأخر» باشد، و ما مع المتقدم متقدم باشد ولی فخر رازی نتوانست این دو معیت را از هم تمییز دهد و بین آن دو خلط کرد، وی شبیه همین سخنان دوانی در این جا، مطالبی را بیان کرد. فخر رازی گفت: «ما مع المتأخر متأخر» خواجه می‌فرماید: عدم خلأ واجب است؛ تلفظ متعارف خلأ و ملاء است، ولی صحیح آن «خلأ» و «ملاء» است. و عدم خلأ واجب است، یعنی خلأ امتناع دارد و عدم خلأ با وجود محوی است. پس محوی در رتبه متأخر از حاوی است. و چون حاوی ممکن است پس باید متأخر نیز ممکن باشد و در این صورت «ما مع المتأخر» باید ممکن شود، پس عدم الخلأ ممکن می‌شود، زیرا عدم الخلأ «ما مع المتأخر» است؛ چون مع و رفیق او، یعنی محوی ممکن است.

خواجه می‌فرماید: این تلازم، معی تصاحبی است، و نه معیت تلازمی. مطلب این جانیز عین همان مطلب است، و اینها کمک یکدیگر هستند. حالا سخن آخوند در این ذنابه چیست؟

آیا معنای مواد ثلاث در منطق و فلسفه تفاوت دارند؟

ترتیب بحث این است ابتدا که در وجوب و امکان و امتناع صحبت کردیم و گفتیم یک بار قوم به نظره اولی، بحث را روی ماهیت بردند، و تعبیر ما این بود که قوم اندک

اندک یک غلتک علمی زدند، و تکاملی علمی پیدا کردند که ماهیت من حیث هی، وجوب و یا امتناع را متحمل نیست از این رو فرمودند: بحث از ماهیت به وجود آورده شود، و امکانی که زوی ماهیات می آید، نیز مورد قبول ماست، ولی علاوه بر این، امکان دیگری روی وجودات مضاف به وجود صمدی آوردیم؛ یعنی وجود مضاف به اضافه اشراقی یک جانبه و نه اضافه مقولی دو جانبه. پس بحث از وجوب و امکان و امتناع را سرانجام پس از آن غلتک علمی و تکامل مزبور بر روی شیء موجود آوردیم به این که این شیء واجب است، و آن شیء ممکن است، و به خصوص امکان فقری را روی وجودات بردیم. ما در منطق هم بحثی از این مواد ثلاث را پیش می کشیم که آیا مواد ثلاث در فن میزان همین است یا یک معنای دیگری دارد؟ قاضی عضد ایجی می گوید: مواد ثلاث در منطق معنای دیگری دارد. آن حرف اول این است: «و اما ما توهمه بعض، ولی هنوز به ملا جلال دوانی نرسیدیم. پس «اما ما توهمه بعض»، که قاضی عضد ایجی در موافق است، می فرماید: این موادی که در منطق بحث می شود، غیر از آن موادی است که در فلسفه از آن سخن گفته می شود. چرا؟ چون که ما در منطق، مثلاً می گوئیم: «الزوجیة واجبة للأربعة». این وجوب چه وجوبی است؟ آن جا که در فلسفه صحبت وجوب می کنیم مربوط به وجودات و شیء موجود است. در منطق «الأربعة» به وجوب دارای زوجیت است. وجوب روی ماهیت اربعه می آید و کاری به وجودش ندارد. پس التفات می فرماید که ما وجوبی را که در فلسفه می گوئیم غیر از این وجوبی است که در فن میزان می گوئیم. پس اگر در منطق می گوئیم: «الزوجیة واجبة للأربعة». این واجبه انفکاک پذیر نبودن را می رساند، ولی آیا این واجب الوجود است؟ در حالی که «واجبه» یعنی انفکاک ناپذیر است، و برداشتنی هم نیست. این جا می گوئیم: این واجب بالذات، و وجودش واجب است، و نمی شود این حرف رازد و درست نیست. پس واجب الوجود بالذات در فلسفه، معنایی دیگر غیر از آن معناست. اما قاضی عضد نمی گوید و زبان نمی دهد که آیا

و جوب به اشتراک لفظی در این دو معناست، و یا اشتراک لفظی نیست. خلاصه بیانی ندارد. پس وجوبی که در فلسفه می آوریم به وجود می خورد، و در منطق ربطی به وجود ندارد. بنابراین وجوب بین آن که در فلسفه و این که در فن میزان است، باید اشتراک لفظی داشته باشد و دو معنا بوده باشد: در منطق وجوب به معنای لزوم است؛ یعنی از او دست بردار نیست، و لازق، یعنی چسبیده و لازم اوست، نه وجوب به معنای فلسفی باشد. قاضی عضد ایجی در مواقف راجع به مواد ثلاث چنین فرمود. پس وی معنای مواد ثلاث در فلسفه را غیر از معنای مواد ثلاث در فن میزان می داند. آخوند می فرماید: وجوب وجوب است، ولی محمولها متفاوتند. شما ثبوت محمول برای موضوع را در موطن ذات ماهیت می دانید، زوجیت برای ماهیت اربعة در موطن ذات واجب است، و امری حتم است. تأکد و حتم بودن این معنا برای وی، و مؤکد بودن لازم برای موضوع، چه در وجود و چه در ماهیت، وجوب است، جز آن که باید اضافه محمول برای موضوع را در نظر گرفت که گاهی مع الوجود است و گاهی بالوجود. در صورت بالوجود بودن آن قضیه زمانی و قضیه قضیه ای حینیه است و نه قضیه مشروطه. پس ثبوت محمول برای موضوع با این شرط که مع الوجود، و یا بالوجود باشد، ضروری است. همین سخن را در جواب ملا جلال دوانی هم داریم.

قسمت مفهوم به مواد ثلاث، تقسیمی حقیقی است

ذنبه: قسمة المفهوم بحسب المواد الثلاث إلى الواجب والممكن والممتنع تقسیم مفهوم به این سه، تقسیمی حقیقی و دایر بین نفی و اثبات است، و قسم چهارم، یعنی چیزی که هم واجب و هم ممتنع باشد ممکن نیست. پس تقسیم به این سه، تقسیمی حقیقی است و منحصر در آن سه است، و آن قسم، که هم بود و هم نبود ضرورت داشته باشد، راه ندارد، و همان ابتدا عقل اجازه نمی دهد، گرچه هم آن را در نظر می گیرد. این احتمال همان احتمالی است که از سوفسطایی نقل کردند، که چیزی بود

و نبود آن یکسان باشد، خیر و شرّ و مرگ و حیات هر دو یکسان باشد، در حالی که این که یک شیء بود و نبودش هر دو ضرورت داشته باشد، ممکن نیست. چون بطلان این قسم چهارم روشن است و انسان به اندک التفاتی به بطلان او توجه پیدا می‌کند، فرمود: قسمت مفهوم به ممکن واجب و ممتنع اگر نگوییم قسمت حقیقی است باید بگوییم در مرتبه قسمت حقیقی است؛ لذا فرمود: «أَوْ فِي مَرْتَبَتِهَا. چَرا؟ چَون شَبَهة چهارم حرفی باطل و ناپایدار است لذا به اندک توجهی این حرف غلط باطل می‌شود، پس می‌توان آن را حقیقی بدانید و یا «فِي مَرْتَبَةِ الْحَقِيقَةِ» که به اندک التفات آن توهم چهارم برکنار می‌شود. به همین جهت فرمود: «أَوْ فِي مَرْتَبَتِهَا؛ لِأَنَّ» «لِأَنَّ» تَعْلِيل «فِي مَرْتَبَتِهَا» است که چرا در مرتبه قسمت حقیقی است؟ «لِأَنَّ»، یعنی آن قسم چهارم را که وهم می‌گوید در مقابل معنای ممکن، که نه بودش و نه نبودش هیچ یک ضرورت ندارد، این بگوید بود و نبود و ایجاب و سلبش هر دو ضرورت دارد، یک چنین حرفی ایجاب و سلبش هر دو ضرورت دارد. پس قسمت چهارم باطل شد. لِأَنَّ اِحْتِمَالَ ضَرُورَةِ طَرَفِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ اَوَّلِ اَوْ الْاِیْجَابِ وَالسَّلْبِ دَوِّمِ، اِیْنِ اِحْتِمَالَ سَاقِطٍ عَنِ الْاِعْتِبَارِ مَعَ صَحَّةِ قَرِیْحَةِ مَقْدَارِي ذَوَقْتَانِ رَا بَه کَار بَیْنْدَازِیْدِ مِی بَیْنِیْدِ کِه اِیْنِ اِحْتِمَالَ اِز اِعْتِبَارِ سَاقِطِ اِسْتِ. پَس قَسْمَتِ قَسْمَتِي حَقِیْقِي اِسْتِ وَ یَا دَر مَرْتَبَةُ حَقِیْقِي اِسْتِ. اِیْنِ چَهَارْمِي دَر مَرْتَبَةُ مَدَاعِبَاتِ خِیَالِي وَ وَهْمِي وَ اِز بَاذِي هَاي وَ هَمِ اِسْتِ لِأَنَّ اِحْتِمَالَ ضَرُورَةِ طَرَفِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ اَوْ الْاِیْجَابِ وَالسَّلْبِ اِیْنِ دَو جَمْلَه رَا بَه هَر دَو قَسْمِ مِی تَوَان مَعْنَا کَرْدِ، وَ دَر سْتِ اِسْتِ طَرَفِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، دَر تَصَوُّرَاتِ صَحِیْحِ اِسْتِ «أَوْ الْاِیْجَابِ وَالسَّلْبِ» دَر تَصْدِیْقَاتِ وَ قَضَايَا صَحِیْحِ مِی بَاشْدِ، پَس وَجُودِ وَ عَدَمِ وَ بُوْدِ وَ نَبُوْدِ رَا دَر تَصَوُّرِ، وَ اِیْجَابِ وَ سَلْبِ رَا دَر تَصْدِیْقَاتِ بَیَاوَرِیْمِ وَ مِی تَوَانِیْدِ «طَرَفِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ» رَا دَر هَلِیَّاتِ بَسِیْطَه بَیَاوَرِیْدِ؛ مِثْلِ «زَیْدِ مَوْجُودِ» وَ «زَیْدِ لَیْسِ بِمَوْجُودِ». وَ اِیْجَابِ وَ سَلْبِ رَا دَر هَلِیَّاتِ مَرکَبَه؛ مِثْلِ «ثَبُوتِ شَیْءٍ لَشَیْءٍ» وَ «زَیْدِ کَاتِبِ» وَ «زَیْدِ لَیْسِ بِکَاتِبِ» بَیَاوَرِدِ. پَس اِیْنِ دَو جَمْلَه مِی تَوَانْدِ دَو گُونَه مَعْنَا شُودِ: اَوَّلِ، دَر

تصورات و دوم، در تصدیقات، و یا اول، در هلیات بسیطه و دوم، در هلیات مرکبه. پس این احتمال، ساقط عن الاعتبار مع صحة قریحه.

مقدمه‌ای در ردّ قاضی عضد ایجی

وهي این مقدمه برای ردّ قاضی عضد ایجی است؛ یعنی مواد ثلاث در همه مفاهیم جریان دارد پس ضمیر به مواد ثلاث بر می‌گردد جاریه فی جمیع المفهومات بالقیاس الی أي محمول کان گاهی محمولی است که مع الوجود و بالوجود است و گاهی قضیه ضروری ذاتی از لیه هست و یا ضروریه ذاتی ازلی نیست و مادام است؛ یعنی بالوجود می‌باشد؛ یعنی قضیه حینیه است. پس از نسبت محمول‌ها به موضوع قضا یا گوناگون می‌شود، و در همه موارد معنا و حقیقت و جوب و جوب است و امتناع امتناع، و هكذا. پس اکنون در صدد ردّ پندار قاضی عضد هستیم. پس از آن نتیجه می‌گیریم: فکل مفهوم إما أن یکون اکنون همه مفاهیم را بیان می‌کند، و موارد مطروحه مثال است نه این که مورد، موضوعیت داشته باشد إما أن یکون واجب الحيوانية أو ممتنعها أو ممکنها همه مفاهیم از این سه به در نیستند و شق چهارم، یعنی چیزی هم واجب الحيوانية باشد و هم حیوانیت برای وی و جوب نداشته باشد، بی‌معناست، لیکن وقتی در فلسفه و حکمت بحث مواد ثلاث، یعنی جوب و امکان و امتناع پیش می‌آید انحای وجودات متبادر به ذهن می‌شود که این وجود واجب بالذات است، و یا ممکن است؟ زیرا مباحث حکمت در پیرامون موجودات، و ممکن و واجب و ممتنع است و چون محطّ بحث هم در پیدایش موجودات از مبدأ و طرف موجودات و تناهی سلسله موجودات به وجود صمدی است؛ یعنی واجبی که حی و قیوم همه بوده و همه به او قائمند و او قیوم همه می‌باشد، به همین جهت ذهن آشنایی با آنها دارد. پس وقتی سخن از جوب و امتناع و امکان می‌شود، ذهن به این مباحث، یعنی به وجودات تبادر پیدا می‌کند، نه این که مباحث حکمت معنای جوب را دگرگون کند، بلکه

و جوب، و جوب است و امکان، امکان و امتناع، امتناع. در هر قضیه‌ای محمول نسبت به موضوع به این سه ماده موجه است. لکن حیث ما یطلق الواجب وقسیمه که ممکن و ممتنع بوده باشد فی العلم الکلی، یعنی علم الهی؛ یعنی وقتی در علم فلسفه از مواد ثلاث بحث می‌شود یبادر الذهن الی ما یكون بالقیاس الی الوجود این‌جا در حکمت این‌طور است، نه این‌که خصوصیتی داشته باشد که بگوییم و جوب این‌جا غیر از و جوب در ماهیات و قضایای فن میزان می‌باشد آن‌طوری‌که، اقتضای قضایای فن حکمت‌طوری‌باشد و اقتضای قضایای منطقی‌طور دیگر؛ یعنی اگر مواد ثلاث روی ماهیات صرفه برود، به نحوی اقتضای محمول در منطبق برای موضوع ثابت شود؛ چون حرف وجود در آن‌جا نیست. پس چنین نیست که و جوب و امکان و امتناع تفاوت داشته باشد فهذه این مواد و این قسمت مفهوم بحسب مواد ثلاث. اسم اشاره به مواد ثلاث بر می‌گردد. بعینها هی المستعملة فی فن المیزان، لکن مقیده بنسبة محمول خاص هو الوجود. در فن حکمت چنین است نه این‌که هر کجا سخن و جوب به میان آید، حتماً باید پای وجود در کار بوده باشد، بلکه در ثبوت لوازم ماهیت و مقومات ماهیت و نیز ذاتیت ماهیت، و جوب به کار می‌رود. لوازم به شرط وجود ماهیت متأخر از حقیقت شیء است و البته باید اینها را از یکدیگر جدا کرد. این بحث شریفی است و در مباحث ما خیلی به کار می‌آید. در منطق منظومه^۱ اصطلاح فن منطق را مرحوم حاجی پیاده کرد. پس باید بین قضیه حینیه و مشروطه فرق گذاشته شود. جناب آخوند روی اصطلاح فن منطق سخن خویش را پیاده نفرمود. اگر کلمه حینیه را می‌فرمود تا فرق میان قضیه حینیه و مشروطه گذاشته شود، به ذهن زودتر متبادر می‌شد. ما با قواعد منطقی مانوسیم، و یکی از شقوق در این‌جا تفاوت بین قضایای حینیه و مشروطه است. اقسام ضرورت در منطق به ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی و ضرورت مادام‌الوجود، که زمانی نمی‌باشد، تقسیم می‌شود و بر همه این اقسام

ضرورت وجود صادق است. قسم دیگر ضرورت مادام‌الوجود است و نیز سه قسم ضرورت مشروطه و صف، مثل مادام‌الوصف که به فعلیت مطلقه فی أحد الأزمنة الثلاثة می‌باشد، و در همه آنها ضرورت صادق است. پس سخن قاضی عضد مردود است.

رد قاضی عضد ایجی

أما ما توهمه بعض این بعض قاضی عضدالدین ایجی در مواقف است من أن هذه مغایرة لتلك این تقسیم مفهوم به مواد ثلاث در فلسفه و حکمت با منطق تفاوت دارد «مغایرة لتلك»، یعنی این قسمت غیر از آن است که در فن میزان گفته می‌شود. پس بین مواد ثلاث منطق و فلسفه اشتراک لفظی است علت اشتراک لفظی را الآن می‌فرماید: وإلا لكانت لوازم الماهیات واجبة لذواتها. ایشان الآن غصه‌اش گرفته که اگر وجوب به یک معنا باشد ما لوازم ماهیت را نمی‌توانیم از آنها برداریم پس باید بگوییم اینها واجبة لها و یا واجبة لذواتها هستند؟ آیا این همان واجب در فلسفه است که در این جا هم می‌آوریم؟ پس آیا لوازم ماهیات وجوب ذاتی دارند؟ چیزی که ذهن قاضی عضد ایجی را می‌آزارد این است که ماهیات خود واجب بالذات نیستند تا لوازمشان برایشان واجب بالذات بوده باشد. ما چگونه این جا بگوییم لوازم ماهیات برایشان واجب است؟ پس وجوب در فن میزان غیر از وجوب در حکمت متعالیه است. آن جا می‌گوییم: واجب است، و از آن معنایی اراده می‌شود می‌گوییم: واجب است و مراد شدت لزوم و لزوق و چسبندگی و دست برداشتن آن وجوب است. در منطق عارض به لازم و مفارق تقسیم می‌شود، مفارق یا به سرعت زایل می‌شود و یا به کندی. آن جا که لازم دست بردار نیست، می‌گوییم: واجب است. پس وجوب به معنای مصطلح در حکمت غیر از این معناست. این بود سخن قاضی عضدالدین ایجی. «وإلا لكانت لوازم الماهیات واجبة لذواتها فمندفع» جواب «أما ما توهمه بعض» است. دفع به این

است که، بأنّ اللازم منه هو أن يكون الأربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود.

آن آقای که می گوید: زوجیت برای اربعة واجب است نمی گوید: وجود برای او واجب است، و لزوم و وجوب و ضرورت زوجیت برای اربعة چه ربطی به وجود داشتن او دارد! پس وجوب، وجوب است، پس ما می گوییم: زوجیت برای او واجب است، ولی نمی گوییم: وجود برای او واجب است، پس کلمه وجوب، باعث این پندار وهمی شده است که اگر ما بگوییم: این واجب است شریک با واجب بالذات می شود، در حالی که وجوب زوجیت برای ماهیت غیر از وجوب وجود برای آن است. پس هم شما از وجوب صفت به وجوب وجود پریده است، در حالی که تفاوت روشن بین آن دو حکم فرماست؛ چنان که در واجب بودن وجود در این دو مصداق تفاوت هست. واجب الوجود ذاتی و واجب الوجود غیری، که در امکان فقری و اضافه اشراقی می آید. در این جانیز زوجیت برای ماهیت واجب است، پس یک جا محمول وجود و جای دیگر محمول غیر وجود است. بنابراین معنای واجب در این دو مورد فرقی نکرده است تا به اشتراک لفظی آن دو مغایر باشند؛ چنان که در «الأربعة فرد» ثبوت فردیت برای اربعة ممتنع است. در باب نفس الأمر الهیات چنین گفته می شود که ثبوت فردیت برای اربعة نفسیت ندارد، و این نفسیت غیر از نفسیت وجود محمولی و رابط و رابطی است. این جا که می گوییم: نفسیت ندارد؛ یعنی نفس الامری ندارد، و مراد از آن واقعیت نداشتن است. پس چیزی که واقعیت ندارد، باطل و دروغ است، و دروغ در نظام هستی جا ندارد، و باطل در متن نظام هستی محل ندارد و آنچه هست حقیقت است، و دروغ در کنف حقیقت به پندار و افکار و افعال اشخاص به نحوی اعتبار می شود. چون اگر حق نباشد اعتبار کردن باطل چه معنا دارد؟ اگر راست نباشد اعتبار دروغ چه معنا دارد؟ و اگر حقیقت نباشد مجاز چیست؟ پس اینها همه در کنف واقع و راست و حقیقت خودشان را بضرر من الاعتبار نشان می دهد؛ آن هم از راه تلفیق اوهام انسان های بیچاره و وهمی چنین می شود، در حالی که حیوانات و نباتات و

تکوینیات مطلقاً خلاف و دروغ در فعلشان راه ندارد: ﴿لَا يَغْضُونَ آلَهُ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾.^۱ همه آنها تکویناً در کار هستند. گاهی الفاظ باعث نتایج نادرست می‌شود، ولی نه این که خلاف و باطل و دروغ و مجاز در متن حقیقت، واقعیت داشته باشد، به تعبیر کتابی، نفسیت داشته باشد. چنین نیست، بلکه آنچه در واقع هست همان لفظ شریفی است که ایشان انتخاب فرمودند: همه حق است، آن چیزی که در نظام هستی نفسیت دارد، حق است و این نحوه واقعیت می‌باشد. اگر بگوییم: «الأربعة فرد» این نفسیت ندارد، و ممتنع است، خواه در حکمت بگویید: «شریک الباری وجودش ممتنع است» و یا در منطق بگویید: «الأربعة فرد» ممتنع است. به هر حال، ممتنع ممتنع است. پس چرا قاضی عضد آنها را به اشتراک لفظی مشترک می‌داند؟ «فمندفع بأن اللازم منه هو أن يكون الأربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود» شما بین این دو اشتباهی کردید فاختلاف المعنى معنای وجوب به حسب اختلاف محمول تفاوت دارد، آن جا واجبة الوجود است، و این جا واجبة الزوجية است. علت اختلاف محمول، زوجیت و وجود است، نه خود وجوب به دو معنا باشد. پس هر دو جا وجوب، وجوب است. بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب که از همدیگر جدا هستند الذي هو المادة والجهة. مراد مواد ثلاث: وجوب و امکان و امتناع است. و به آنها «مواد عناصر» و «عناصر عقود» و «مواد قضایا» نیز می‌گویند. تا این جا جواب قاضی عضد ایجی بود.

تفاوت اصحاب حرف و بحث با اصحاب عمل و تقوا در یافتن حقایق

اکنون روی سخن ما با ملاً جلال دوانی است: و بعض أجلة أصحاب البحوث اصحاب بحث مطلبی است، و کسانی که علم در دست آنها غلتک زده است، سخن دیگر است. در چند جا جناب آخوند می‌فرماید: شما حقایقی را که در این کتاب

می‌باید و می‌بینید در جای دیگر نیست. در یک جا هم راجع به حالات و تقوا و صفا و عبادت و زهد و خلوصش صحبت می‌کند که تنها به همین درس و بحث و گفت‌و شنود و تعالیم و تعلم نبود، بلکه طهارت و مراقبت و سحر بود. در بحث اتحاد عاقل به معقول در مرحله دهم حاشیه‌ای از ایشان وجود دارد.^۱ بر آن حاشیه تاریخ گذاشته، و من جزئیات را در کتاب اتحاد عاقل به معقول خویش آوردم، می‌فرماید: من ستم چه قدر بود و روز جمعه بود و آفتاب برآمده بود و از کهک به قم آمده بودم تا زیارت سنی صدیقه فاطمه، بنت باب الحوائج الی الله نمایم، این حقیقت در آن حال برای من منکشف شده و به من الهام و باز شده است، و این را یافتم. پس مراقبت تام این کار را می‌کند.^۲

۱. اتحاد عاقل به معقول، ص ۱۰۸-۱۰۷، (چاپ ۱).

۲. اما آقا جان! این طور است. سرور من! آدم مراقب همیشه مثل یک شکارچی در کمین است. شاید همین الآن دادند. چرا به انتظار وقت دیگر باشید؟ چرا فردا؟ امروز چرا نباشد؟ و الآن چرا نباشد؟ و این را شواهد دارم که حالا فاصله می‌گیریم و آنهایی که مواظب هستند و ملکوتی‌اند و طهارت همیشگی دارند اینها همواره مراقبند شاید همین الآن به ما دادند. حالا این را که ایشان از خود خبر می‌دهد ما اشخاص را دیدیم. همین قم برای زیارت همین حضرت بی‌بی - صلوات الله و سلامه علیها و علی آبها - و هکذا بیت عصمت و طهارت آمدند ایشان با چه شوق و شغف و وجد و سروری می‌گفتند: آقا! بحمد الله برای ما چنین حالی خوش پیش آمده، و یکی آمده گفت: من بی‌بی را زیارت کردم. قرآن دستش بود. طوری نباشد که مدت طولانی قمی گذرانده باشیم، یک وقتی درخت چنار و نهالی و بیدی، سنی از او گذشته و کهنه شده و بالا آمده است بنده هم چهل، پنجاه، شصت سال در قم به سر بردم؛ پیرسند: چه داری؟ بگویم: هیچی. مثلاً یک مشت الفاظ و اصطلاحاتی حفظ کردم، غرض این که ایشان علاوه بر این که اساتید بزرگ و استعداد قوی داشت، مرد مراقبت و حضور بود، و آدم مراقب همیشه در کمین است. پس خلوت می‌خواهد و البته اوایل مشکل است، تا حضور ملکه نشود. اوایل مشکل است بعد می‌بینید که گر می‌شود، بعد اشخاص، سر و صدا، قال و قیل، بیا و برو دنیا و سنگ و گل او را تصرف نمی‌کند، حالا قوی می‌شود. اوایل مقداری باید برنامه خاصی باشد، کم‌کم قوی می‌شود و دنیا نمی‌تواند آنها را تصرف کند. باری مرحوم آخوند می‌فرماید در چنین حالی این امر به من روی داد. و نیز در چند جای دیگر این کتاب می‌فرماید این حالات برای من پیش آمده است و به من دادند و یافتم. مرحوم حاجی در حاشیه می‌فرماید: اگر جای دیگر سراغ دارید بفرمایید کجاست؟ کتاب، کتابی است! همان طوری که بارها به محضر شریف شما عرض کردم به تعبیر

«وبعض أجلة أصحاب البحوث» به حسب عبارت «بعض» مبتدا و دو سطر بعد «ظن» خبر این بعض است. باز پشت سر آن یک خط دیگر دارد: «وظن أن بعد الضرورة» خبر بعد از خبر، و باز بعد از آن در خط بعد «ولم يتميز» خبر بعد از خبر می باشد است؛ یعنی این «بعض الأجلة» سه خبر دارد.

تفاوت قضایای حینیه و مخلوطه با ضرورت ذاتی و ازلی*

وبعض أجلة أصحاب البحوث حيث لم يتفقه أن لازم الماهية كثبوت الزوجية للأربعة إنما ينسب بالذات... همان طور که به عرض رساندیم مرحوم حاجی در منطق منظومه عنوان فرموده است که ملاً جلال دوانی لازم ماهیت را با لازم وجودین ذهنی و خارجی فرق نگذاشته و آن دو را خلط کرده است. برخی از لوازم ماهیت، لازم من حیث هی ماهیه نیست، بلکه ماهیت موجود در خارج دارای آن لازم می شود، و همین ماهیت اگر در وعای ذهن قرار گیرد، آن ویژگی را ندارد؛ مثل نار ذهنی که حار نیست و نار خارجی، که حرارت لازمه وجود خارجی آن است. گاهی لازمی لازم وجود ذهنی

→ شریف بزرگان و آقاییان ما، کتاب، تفسیر انفسی آیات و روایات است، خواه بپذیرید خواه نپذیرید. خدا رحمت کند جناب آقای طباطبائی را! یک وقتی در خدمتشان بودم صحبت پیش آمد فرمود: همین بزرگوار در کهک به سر برد و چگونه و چه جور و با آن شش بار مسافرت مکه رفتن و جهات دیگر، فرمود: آقا آن همه سنگ حوادث خوردند، و آن همه به تعبیر عامیانه مردم، محرومیت‌ها از دنیا دیدند، و افراد خاکی نسبت به این عرشی‌ها چه ناروایی‌ها کردند، با این همه، روی صدق نیت و طهارت ذاتی و روح عرشی خود با این همه سنگ حوادث، تعبیر شریفشان و یاد آن وقت و منظره را در نظر دارم که اشاره می‌کرد و حرف می‌زد، می‌فرمود: با این همه، گفتند: کسانی که به ما سنگ زدید، دشنام دادید، ما را نپذیرفتید و با آن همه حوادث و ناگواری از شما دیدیم، حرف این است، خواه فحش بدهید، خواه بد بگویید، خواه بپذیرید، خواه نپذیرید، حرف این است. خودتان را دریابید تفسیر انفسی آیات و روایات است که در کنار سفره، که مادیه پر نعمت الهی است، نشسته‌ایم خداوند ان شاء الله، برکاتش را بر ما و شما زیاده بگرداند، ان شاء الله! دیگران خیلی بحث و فرمایش دارند:

یکی به سکه کامل عیار ما نرسد

اما هزار نقد به بازار کابنات آرند

ماهیت است؛ مثل همه معقولات ثانیه؛ چنان که کلی بودن انسان؛ به طوری که صفت و موصوف، یعنی انسان با کلیت را با همدیگر ملاحظه کنیم، تنها برای انسان ذهنی وجود دارد، و در ذهن می توان گفت که انسان «لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین».

برخی از لوازم دیگر، لازم ماهیت من حیث هی می باشد؛ مثل زوجیت. پس سه گونه لازم تاکنون بیان شد: ماهیت گاهی در وعای ذهن، و یا خارج، و یا هر دو به شرط موجودیت ذهنی و یا خارجی دارای لازمی می گردد، این قضیه به صورت حینیه می باشد، زیرا لازم، تنها لازم ماهیت در حالت وجود می باشد، ولی لازم ماهیت من حیث هی همیشه با اوست، و همان طور که خود ماهیت در انحای وجودات محفوظ است، این لازم نیز در همه وجودات با او همراه است؛ زوجیت برای اربعه در همه وجودات، از خارج و ذهن و یا در اوعیه گوناگون آن محفوظ است، و مقید به وجود ذهنی و یا خارجی نیست و حتی در تقرر ذهنی ماهیت، که ذهن با تعمل ماهیت را از وجودات تخلیه می کند، و ماهیت من حیث هی را می نگرد، زوجیت برای اربعه صادق است، گرچه در نظره اولی ذهن چنین تعملی می کند، ولی در نگاه بعدی همین ماهیت مقرر در ذهن از منشآت خود نفس است. و در لوح وجود نفس تقرر دارد. اما محقق دوانی لازم ماهیت «من حیث هی» را با لازم ماهیت در وجود ذهنی و خارجی خلط کرده و تفاوتی بین قضیه حینیه، که صفت شیء به شرط وجود، یعنی لازم به شرط وجود ماهیت و لازم ماهیت من حیث هی است، نگذاشته است.

توضیح این که، گاهی یک شیء حکمی دارد که تغییرناپذیر است و مشروط به شرطی نیست؛ مثلاً وجود ذهنی همیشه ذهنی است، و خارجی شدن آن ممکن نیست، و یا وجود عینی هرگز ذهنی نمی شود. پس هر کدام از وجود ذهنی و خارجی احکامی دارند که این احکام مشروط به قید وجود و یا امثال آن نیست، بلکه روی اصل قضیه و متن وی رفته است. و همان طور که قبلاً از اشارات نقل کردیم تساوق دو

چیز، با تلازم و معیت دو چیز با همدیگر تفاوت دارد؛^۱ معیت به صورت تصاحبی است، و به طوری که ممکن است هر کدام از متصاحبین دارای حکمی باشند که دیگری با وی شریک نباشد. و چون محقق دوانی همیشه ماهیت را با وجود دیده است، لذا خیال کرد که لوازم ماهیت، لوازم «وجودین» می باشد، در حالی که تصاحب وجود و ماهیت، تصاحبی حینی است، و حکم متعلق به یکی از آن دو مصاحب است، که گاهی با دیگری است و گاهی نیست. در منطق اشارات^۲ جناب خواجه تحقیقاتی داشت. جناب خواجه در آن راجع به قضایای ضروری ازلی، که هیچ قید و شرط ندارد، و قضایای حینیه، که دارای حیثیت است، سخن گفت، و همه اسمای ذاتی و اسمای صفاتی، بلکه اسمای فعلی به ضرورت ازلی سرمدی برای حق سبحان ثابت می باشند. این ضرورت به شرطی مشروط نیست و وصف و قیدی ندارد. آوردن عالم و قادر و حکیم و بصیر و امثال این صفات برای حق سبحانه مقید به قیدی نیست. بعد از آن ضرورت دیگری وجود دارد، به نام ضرورت مادام الذات، یعنی حکم در صورت دوام موضوع بر موضوع بار می شود و ضرورت دارد. اگر محمول برای موضوع مشروط به وصفی در زمانی خاص می باشد، حینیه است. خلاصه ضرورت به مادام الوصف، یا زمان و امثال آن به وقتیه مطلقه عامه، مشروط عامه و خاصه تعبیر می شود، و آنها در امور مادی زمانی به کار می روند؛ مثلاً گاهی فی وقت من الأوقات حکم برای موضوع ثابت است، و برای بیان آن مادام می آوریم؛ مثلاً «الإنسان کاتب» به صورت ضرورت دایمی نیست، بلکه مشروط به وصف خاصی است. در «الإنسان متحرك الأصابع مادام کاتباً» دوام صحیح است، و قید «مطلقاً» برای آن صحیح نیست و برای همه ماسوی الله در اثبات محمولات برای آنها «بالوجود» می آوریم که مطلقاً آنها قضیه حینیه هستند. پس صرف تصاحب دو چیز ایجاب نمی کند که احکام یکی را

۱. شرح اشارات، ج ۳، نمط ۶، فصل ۳۱، ص ۲۲۲-۲۳۲.

۲. نهج ۴، فصل ۲، ص ۱۴۳ و ج ۱، (ط دفتر نشر کتاب).

برای دیگری بیاوریم، و شبیه این اشتباه را فخر رازی^۱ در امتناع خلا کرده است، و خیال کرد خلا در صقع ذات خود باید ممکن باشد و نباید به خلا ممتنع بگوییم. وی وجود حاوی و محوی را مطرح نمود و گفت: چون حاوی مقدم بر محوی است متأخر از آن است، و در رتبه بعد از حاوی است و چون محوی در تقرر خود ممکن است و وجود محوی مساوق و مساوی و لازم نبود خلاست، و در عرض همدیگرند. به همین خاطر خلا ممکن است، زیرا بود و نبود خلا با محوی به هم گره خورده است. پس نبود خلا ممکن می شود نه این که نبود خلا واجب باشد. خواهی در جواب فرمود: نبود خلا با بود محوی، تصاحب و معیت اتفاقی دارد، چه در معیت با متقدم و چه در معیت با متأخر. این تصاحب اتفاقی است. غرض این «ذنابه» این هشدار است که قضایایی با همدیگر به سبیل حینیه مصاحبت دارند و ذهن با آنها مانوس شد، این معنای مانوس رهن وی در تبادر در حکمی که برای وی نیست نشود. پس مصاحبت مزبور نیز چنین است. و بعضی أجلة أصحاب البحوث آقای دوانی حیث لم یتفقه أن لازم الماهية لازم ماهیت مثل زوجیت برای ماهیت اربعة کثوت الزوجية للأربعة إنما ينسب بالذات إلى نفس الماهية این لازم، هیچ دخلی به وجود خارجی ندارد ماهیت اربعة در هر وعایی زوج است و لا يتوقف ذلك الثبوت الرباطي على جعل الماهية. جعل ماهیت، علت است؛ یعنی ثبوت زوجیت برای اربعة توقف بر حیث تعلیلی ندارد، و در عبارت جناب آخوند ثبوت زوجیت برای اربعة را تعبیر به «ذلك الثبوت الرباطي» کرد با این که زوجیت از معانی منتزعه از حاق شیء و از امور انتزاعی است و چنین نیست که معنای اسمی داشته باشد و بر این اطلاق رباطی فرمود؛ چون وی از منتزعات بوده و استقلال ندارد پس باید به آن رباط گفت، و نه رباطی. از این فرمایش معلوم است که ایشان رباط را در نسب می آورد؛ یعنی در ارتباط محمول و موضوع وجود رباط قرار می گیرد و آن هم در قضایای هلیت مرکبه، و گرنه ثبوت زوجیت را

برای ماهیت به «ذلك الثبوت الرباطي» تعبیر می‌کند. پس ثبوت زوجیت برای اربعه به وجود رباطی لحاظ می‌شود، مگر بفرمایید: در این جا که می‌گوییم: «الأربعة زوج» این ثبوت رباطی باز به همان اصطلاح خاص خودشان است و از آن به در نرفته است، زیرا زوجیت من حیث هی زوجیه، نه ثبوت زوجیت برای اربعه، که بازگشت به همان نسبت قضایای مرکبه کند و وجود رباط پدید آید. پس اگر به آن معنا باشد، رباطی نباید گفت و بنا بود که اصطلاح را عوض نماییم و در نسبت رباط بگوییم، و رباطی نگوییم، حالا هم رباط فرمود و دوباره اطلاق رباطی بر زوجیت فرمود و حال این که زوجیت از اضافات منتزعه از حاق ذات اشیاست، و چنین اضافه‌هایی «وجود في نفسها» ندارد «ولا يتوقف ذلك الثبوت الرباطي على جعل الماهية»، یعنی بر حیثیت تعلیلی «إلا بالعرض» به سببیل قضیه حینیه می‌شود، و بالتبع و بالعرض ماهیت در ذهن و در خارج وجود می‌یابد و زوجیت نیز در آن موطن بر او حمل می‌شود. پس عروض وجود برای او دخلی به ثبوت زوجیت برای اربعه ندارد، این حیثیت تعلیلی امری بالتبع و بالعرض است، نه ملحوظ بالذات باشد. «في الطبائع الإمكانية غير المحققة إلا بالجعل» البته تمام حقایق ممکنی که باید به جعل متحقق شوند لوازم ماهیات آنها در صورت ملاحظه حیثیت تعلیلی امری عرضی و تبعی است و دخلی به اتصاف موضوع به این لوازم از ناحیه وجود فاعل، یعنی جاعل حیثیت تعلیلی ندارد، و لا علی وجودها وجود ماهیات إلا بالعرض أيضاً که نه خود ثبوت این لوازم برای ماهیات و نه خود وجود ماهیات به وجود جز بالعرض مرتبط نیست؛ یعنی همان طوری که در اثبات لوازم نسبت به موضوعشان، حیثیت تعلیلی بالعرض بود، نسبت به خود اصل ماهیت هم همین طور است، چه آن را برای لوازم و ملزومات بیاورند و چه نیاورند، در این جهت وجود دخلی ندارد. آنچه دخالت دارد ثبوت لوازم برای نفس ماهیات است که در هر وعایی، خواه ذهنی و خواه خارجی و بالاتر از آن ثابت است من جهة أنها یعنی ماهیات حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود این همان مخلوطة منطبق

منظومه^۱ است که در اقسام کلی فرمود: کلی مخلوطه است. پس به این معنا قرین و مقارن با وجود است و از آن تعبیر به قضیه حینیه می‌کنیم. حال اگر این مخلوط با وجود باشد در کنف وجود و هم‌نشین با وجود می‌باشد، اما تصاحب بین او و وجود، دخالتی در اتصاف ماهیت به لوازم ذاتی خودش ندارد، پس این صفات برای ماهیت هست، هر چند ماهیت مخلوطه بالوجود، خواه ذهنی و خواه خارجی، باشد لا بالذات این جمله عطف بر «إلا بالعرض» است؛ یعنی جمله این می‌شود: «ولا علی وجودها إلا بالعرض لا بالذات» چنین نیست که مثل لازم وجود خارجی باشد؛ یعنی اگر «نار حازه است» حاره بودن آن وابسته به وجود خارجی است. پس در این مثال درست است که «لا بالذات» می‌باشد، و اگر به احد الوجودین وجود داشته باشد قضیه حینیه می‌شود، و ارتباط آنها به صرف معیت بین دو متصاحبین است. پس ارتباط بالذات نیست حتی تكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من الماهیات و حیثیة الوجود لها اگر وجود دخالت داشته باشد باید هر دو را پهلوی هم بنشانیم سپس لازمشان را روی ماهیت وجود یافته ببریم پس اگر وجود دخالت داشته باشد باید آن را مرکب از ماهیت و وجود گرفته آن گاه این حکم را روی ماهیت وجود یافته ببریم «هذه الماهية موجودة بالوجود الخارجي». که الآن پشت هم تکرار می‌کنیم باید ماهیت با وصف و شرط وجود خارجی دارای این صفت باشد و یا وجود ذهنی داشته باشد. پس باید گفت: «الماهية بالوجود الخارجي كذا والماهية الموجودة بالوجود الذهني كذا». پس این مرکب است. اما یک وقت حکم مربوط به خود ماهیت می‌شود، ولی نه آن که مربوط به وجود ذهنی و خارجی باشد پس نگوید: «بالوجود الذهني وبالوجود الخارجي» چون در این صورت مخلوطه می‌شود؛ بلکه بگوید: «الماهية مع الوجود الذهني» و «الماهية مع الوجود الخارجي». پس چنین می‌شود: «الأربعة مع الوجود الذهني زوج» و «الأربعة مع الوجود الخارجي» زوج، نه «الأربعة بالوجود الذهني» زوج، یا «بالوجود

الخارجي زوج». اگر اربعه «بالوجود الخارجي» زوج باشد پس «بالوجود الذهني» زوج نیست، چون آن را مقید به وجود ذهنی کردید؛ مثل این که آتش را مقیداً بالوجود الخارجي حازه می دانید، ولی آتش به وجود ذهنی حاره نیست، اما لوازم ذاتی نفس ماهیت نار به وجود خارجی و ذهنی کاری ندارد، بلکه در آن جا «مع» می آوریم: «النار مع الوجود الذهني ومع الوجود الخارجي». احکام ماهیت آن چنین است. «لا بالذات» عطف بر «إلا بالعرض» است. «حتى تكون العلة المقتضية مركبة عند العقل» حکم وقتی روی دو چیز باشد؛ یعنی روی چیزی که مرکب «من الماهيات وحيثية الوجود لها» باشد؛ یعنی حکم برای ماهیت وجود گرفته باشد و شما آقای دوانی اشتباه برایتان پیش آمده است «على أن يكون» جار و مجرور صلة «مخلوطة بالوجود» است. وقتی به لحاظ مخلوطة بالوجودات چنین می شود: على أن يكون القضية المعقودة لذلك الحكم و صفة که مادام موجود و مع الوجود است. پس به صورت مخلوط بالوجود و مع الوجودات است و حکمش این است. پس مع الوجود و بالوجود با هم تفاوت دارند و چون دوانی این درس ها را نخوانده است: «لم يتفقه»، «ظن أن كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظراً إلى ذواتها» به طور اطلاق نمی شود إنما يتصور إذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها چنین اشتباهی برایش پیش آمده، و حال این که لوازم برای ملزوماتشان دخلی به وجود ندارند، مگر به سبیل قضیه حینیه. دوانی می فرماید: إذ لو لم يكن كذلك به ملزوماتی که واجبة الوجود لذواتها هستند اگر لوازم برای آنها نباشد لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى ما يوجد لها در حال این که می فرماید: لوازم اینهاست. اگر لوازم اینها هست پس لوازم، علت فاعلی نمی خواهند. پس حالا که علت جاعل را می خواهند، می بایستی ملزومات تحقق وجودی داشته باشند تا این لوازم بر آنها بار شوند. این ظن ایشان.

باز ظن دیگری دارد: وظن أن الضرورة في قولنا: الأربعة زوج مادامت موجودة بالضرورة البته اما معنای این «مادامت موجودة بالضرورة» این نیست که حالا وجود

خارجی یا ذهنی ندارد، و به طور مطلق ذات زوج نباشد، ولی وی خیال کرده است که در صورت موجود بودن وی زوج است؛ زیرا وی گفت: *ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود* پس سخن این است که ضرورت وصفیه مقید به قید وجود بر زوجیت برای اربعه حکمفرماست، در حالی که چنین قضیه‌ای با «النار حارة» تفاوت دارد، زیرا این قضیه مقید به قید وجود است، و نه آن «بعض أجلة أصحاب البحوث»، «ظن» و «لم یمیّز» دو تا خبر برای «بعض أجلة» آورده است. پس وی، جدا نکرد و تمییز نداد که *الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف*. وی تشخیص نداد که لوازم این حکم ضرورت ذاتی دارد، و مربوط به ذات این شیء و من حیث هی است و هیچ دخلی به قیود دیگر ندارد تا قید وجود به او ضمیمه شود یا نشود. پس ثبوت حکم برای موضوع به هیچ کدام از حیثیات انتزاعی و انضمامی و ایجابی و سلبی و تعلیلی وابسته نیست، بلکه ثبوت این حکم برای این موضوع، مربوط به خود ذات این موضوع من حیث هی ذات است. پس زوجیت برای ذات اربعه ضرورت دارد، نه آن که برای اربعه وجود یافته ضرورت داشته باشد. ضرورت بشرط الوصف با ضرورت ذاتی تفاوت دارد: «الإنسان متحرك الأصابع» ضرورت بشرط الوصف است؛ یعنی با وصف مادام کاتباً؛ یعنی اگر وصف کتابت نباشد، تحرک اصابع هم منتفی است. پس تحرک اصابع همیشه همراه ذات انسان نیست. بنابراین باید بین ضرورت ذاتی و ضرورت بشرط الوصف فرق گذاشت؛ چنان که ضرورت ازلی در ممکنات نمی‌آید و ضرورت ذاتی بدون پسوند و پیشوند در ممکنات صادق است؛ ضرورت ازلی در قضایایی است که در صقع ذات واجب صادق می‌باشد *ولا الضرورة الذاتية الأزلیة كما في قولنا: الله قادر و حکیم بالضرورة*. وی ضرورت ذاتی ازلی را با ضرورت ذاتی فرق نگذاشت. *عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود* مراد شما در باب ضرورت ثبوت لوازم برای ملزومات که می‌گویید: لازم می‌آید که آن ملزومات واجبه الوجود بذواتها باشند، چیست؟ آیا مراد از آن ضرورت ازلی واجب است، و یا ضرورت ذاتی در حال وجود؟ در حالی که آنها

با هم تفاوت دارند. ضرورت ذاتی ازلی مربوط به ذات واجب است و «حالة الوجود» برای ماسوی الله است؛ ولی معنای آن این نیست که لوازم ذاتی ماهیت حتماً در حال وجود بر او صادق باشند، و صرف این موافقت و مرافقت و تصاحب ایجاب کند که این مضاف‌الیه و قید شرط تحقق صفت برای ذات باشد. پس اگر بین ضرورت ذاتی ازلی و ضرورت ذاتی حال الوجود تفاوت می‌گذاشت، چرا فرمود: «إنما يتصور إذا كانت الملزومات واجب الوجود لذواتها»، زیرا وجوب وجود با ثبوت و وجوب لازم برای ملزومات تفاوت دارد. صرف تقارن اوصاف ماهیت برای ماهیت در حال وجود رهنش نشود که حتماً وجود در لزوم مزبور دخالت دارد، چون اگر وجود دخالت داشته باشد باید حکم روی مرکب از ماهیت و وجود برود و نه روی ماهیت تنها؛ چنان که در مثال «النار حارة» بیان شد، در حالی که حکم در لوازم ماهیات روی ماهیت من حیث هی می‌رود. کما فی هذه الضرورة. عبارت این طور است: «الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود، أي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة» ضرورت ذاتی به شرط وجود نیست گرچه در حال وجود می‌باشد «کما فی هذه الضرورة»، یعنی ضرورت لوازم ماهیات برای ماهیات که مع الوجود است و بالوجود نیست. پس جناب مآل جلال الدین شما بین این قضایا فرق بگذارید «أليس بين الضرورة بالشيء»، یعنی ضرورت به شرط وصف و ضرورت بالوجود، که در بالا بیان شد، خواه این وصف و قید زمانی باشد و خواه غیر زمانی «زمانية أو غيرها» اکنون که حکم بر ماهیات بار می‌شود. خواه زمانی، مثل مقارنات و خواه غیر زمانی، مثل مفارقات ضرورت در آنها به شرط وجود است و هر ماهیتی که منشأ آثار است، به شرط وجود است، و حتی همان سخن که اسناد وجود به ماهیت را مجاز دانستیم، و اکنون هم اگر با اغماض و چشم‌پوشی وجود را به ماهیات اسناد دهیم، زبان حال ماهیات آن است که، «من أنم که رستم بود پهلوان». أليس بين الضرورة بالشيء زمانية أو غيرها وبين الضرورة مادام الشيء در ضرورت حینیه، که این حکم برای این موضوع، حین هو موجود مع

الوجود است و اگر این وجود با وی مصاحب نباشد این حکم برای او نیست؟ در حالی که هست. پس صرف این معیت رهن نشود، باید بین اولی که بالشیء و به شرط شیء است با این که مادام است، تفاوت گذاشت. «مع»، یعنی حینیه است. در ضرورت بالشیء و به شرط شیء تعمیمی داد که خواه زمانی باشد و خواه نباشد. پس «كذلك» در عبارت نظر به این تعمیم دارد و نیز ضرورت سرمدی و ازلی در موضوعاتی است که موضوعش حق سبحانه است، و به شرط ندارد، و نباید جناب ملا جلال الدین بین این سه قضیه، یکی ضرورت به شرط شیء، دو ضرورت مادام الشیء و سوی ضرورت ذاتی سرمدی که هیچ از این قیود را ندارد، فرق بگذارد، زیرا شایسته فیلسوف و حکیم که تحقیق در موضوعات نظام هستی می‌کند، نیست که بین آنها خلط نماید، زیرا باید در نظر وی سلسله موجودات و اوصاف آنها در همه حالات روشن باشد. در متن اعیان وجودی موجود است که منشأ آثار است و وجود سرمدی دارد و هیچ یک از این قیود و حدود را ندارد. این قیود و حدود، مثل مادام و امثال آن از شؤون اوست، و آیات و مظاهر و کلمات او چنین شؤونی دارند، نه این که برای اصل ذات واجب الوجودی این خصوصیات باشد. پس بین این سه قسم از قضایا، فرق روشن هست لذا فرمود: فرق محصل. پس این سه قسم از قضایا را برای تبیین سایر قضایا ملاک قرار بده: فاتخذة سبباً مستبیناً إلى تحصیل الضرورة الذاتية مع الوصف که قضایای حینیه و مادام، لا بالوصف و به شرط وصف و بالوجود را متوجه باش و هذه الضرورة «هذه» اسم اشاره قریب به همین اخیر است؛ یعنی وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به پس اگر وصف وجود داشته باشد در قضایای ماهوی، که احکام ذات برای آن صادق است، مشترک است مشترك عندنا بین ذاتیات الماهية المتقدمة ولوازمها المتأخرة. «متقدمه» صفت «ذاتیات» است. مراد از ذاتیات متقدمة، جنس و فصل هستند که بر نوع متقدمند. لوازم متأخر دو گونه است. پس در فهم این معنا باید اقسام تقدم و تأخر

در منظومه^۱ را در نظر داشت. قدام پنج قسم سبق و لحوق می‌شناختند، بعدها تا ده قسم رسید. یک قسم تقدّم بالتجوهر است و در عبارت به آن اشاره شده است: ذاتیات جنس و فصل هستند و به «علل قوامی» شهرت دارند. علت وجودی از ماهیت خارج است، و علت وجود ایجاد وجود را بر عهده دارد، در حالی که علت قوامی داخل ذات اوست؛ ذاتیات ماهیات و مقومات آن بر خود ماهیت مقدمند، لوازم ماهیات، از ماهیات من حیث هی و نه بشرط الوجود و یا مادام الوجود تأخر دارند، زیرا لوازم تابع بوده و توابع بعد از ذات هستند. تأخر بالتجوهر به همین مقدار تمام می‌شود، گرچه اگر در وعای ذهن باشکافتن ماهیت، جنس و فصل را مقدم می‌بینیم که تا تحقق پیدا نکند، ماهیت مقدم نیست و تا خود ماهیت اربعه تحقق پیدا نکند زوج نمی‌شود، و این زوجیت تابع و لازم و پس از ذات است. پس تقدم ماهیت بر لوازم، تقدم تجوهری است و این لوازم بالتجوهر تأخر دارند. الآن عذر می‌خواهد که خلاصه ملاک تقدم ذاتیات و علل قوام بر خود ماهیت و تأخر لوازمشان از خود ماهیت، یک چیز و «بنحو واحد» است، و آن «نحو واحد» تقدم و تأخر بالتجوهر است، و هیچ دخلی به وجود ندارد، نه وجود ذهنی و نه وجود خارجی و الفارق هو التقدم والتأخر بنحو واحد منهما هو ضمیر «هو» به «نحو واحد» بر می‌گردد ما بحسب الذات الماهية لا بحسب الطبع که در علت ناقصه چنین است والعلية المشهورة که همان علت بوده باشد. مراد تقدم علت ناقصه بر معلول و نیز علت تامه بر معلول، که سخن از علت خارجی است، نیست.

فصل دوم: في أن الواجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعاً؛

وفي عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضاً*

منهج در مواد ثلاث و عناصر عقود بود. اکنون به بخشی از آن، یعنی واجب الوجود

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آية الله حسن زاده، ج ۲، ص ۳۰۵.

می‌پردازد. در فصول دیگر هم این مباحث ادامه می‌یابد. اکنون در ذهن ما چنین متصور است که بحث از واجب و احکام و صفات وی باید در الهیات بالمعنی الاخص باشد پس چرا در الهیات بالمعنی الاعم آن را عنوان فرموده است؟

قبلاً گفته شد که کتاب اسفار در چهار سفر بحث می‌کند، و ابتدا سفر من الخلق إلى الحق است تا سفرهای سه گانه دیگر. برخی گمان کردند که در هر مجلد منحصرأ از همان سفر بحث می‌شود و آن اسفار چهارگانه را بر مجلدات چهارگانه انطباق دادند. ما گفتیم: چنین نیست که در هر یک از این چهار مجلد به طور خاص آن چهار سفر مورد بحث قرار گیرد، بلکه سلطان بحث و محط نظر و عمده کلام در هر کدام از آن مجلدات یکی از آن سفرهای چهارگانه است و گرنه در هر کدام از آن مجلدات مباحث دیگر هم می‌آید؛ مثلاً در مبدأ و معاد و بحث نفس که در مجلد چهارم است که من الخلق إلى الخلق و به یک معنا من الخلق إلى الخلق است، انسان از سر خود، یعنی از مبدأ پیدایش خود که جسمانیة الحدوث است تا معاد خود «من الإنسان في الإنسان إلى الإنسان» می‌رود، و در این مجلد بیان تکون و پیدایش و اطوار ترقی و تعالی و تکامل وی غلبه دارد، نه این که مباحث دیگر در آن نباشد. در الهیات اعم نیز به جهت شرافت بحث و اهمیت موضوع مسائل خاصی در آن عنوان و منظّم و مبوب کردند، آن گاه در الهیات اخص به تفصیل از آن بحث می‌کند.

فصل پنجم مقاله اولی از الهیات شفاء^۱، مفاد همین بحث است. مرحوم آخوند آن فصل را خلاصه کرده است.

در کتاب ما و شما، تیترو عنوان کتاب جدا نشده است، در حالی که تیترو باید درشت نوشته شود.

«فصل ۲: فی أن واجب الوجود...». در این فصل از این سخن می‌گوییم که چیزی نمی‌تواند هم واجب بالذات باشد و هم واجب بالغير، و تلازم بین دو واجب الوجود

معنا ندارد. در فهم این معنا چندان در زحمت نیستیم.

این که چیزی واجب بالذات است، و در عین حال واجب بالغیر هم باشد مراد آن است که وجوب از ناحیه غیر آمده است پس وجوب در ذات ندارد. پس واجب بالغیر ذاتاً وجوب ندارد، پس واجب بالذات نیست. و اگر علاوه بر وجوب بالغیر، واجب ذاتی باشد؛ یعنی وجودی از ناحیه غیر آمده و وجود دیگری را هم خود داراست، پس یک شیء دو وجود داشته و اثنیت واحد و وحدت اثنیت لازم می آید.

در بحث منظومه^۱ با بحث مواد ثلاث، که بالذات و بالغیر و بالقیاس الی الغیر هستند، آشنایی پیدا کردیم. در علاقه لزومیه بین دو واجب گفته شد که نمی توانند دو واجب بالذات علاقه لزومیه داشته باشند.

بیان اقسام حیثیت‌ها

پس تقریباً بحث روشن است، ولی در این جا اقسام حیثیت‌ها بیان شده است که از اصل بحث مفیدتر است.

حیثیات عبارتند از: حیثیت اطلاق، حیثیت تعلیلی و ذاتی، و حیثیت انضمامی و تقییدی، و حیثیت‌های سلبی و ایجابی و اضافی.

«فی أن واجب الوجود لا یکون بالذات و بالغیر جمیعاً» مسأله اول است «وفی عدم العلاقه اللزومیه بین واجبین لو فرضاً» مسأله دوم. اگر دو واجب فرض شود علاقه لزومیه بین آنها وجود ندارد.

کل ما لا علة له فی ذاته لا یجب بعلة در خارج مصداق این کبرای کلی یکی بیش نیست و آن ذات وجود احدی صمدی حقیقت عالم است. در کبرای مزبور چنین فرمود: نمی توان بود چیزی را که خود متن حقیقت و واقعیت است به علت مستند دانست پس علت ندارد لأنک قد علمت در این فصل گذشته آن جا که فرمود: «فالتقسیم

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیة الله حسن زاده، ج ۲، ص ۲۳۷-۲۷۷.

الأقرب إلى التحقيق ما يوجد في كتبهم أن كل موجود إذا لاحظته العقل «مطلب فوق بيان شد. لأنك قد علمت أن مناط كون الشيء واجباً بالذات مناط این است که هو كونه إذا نظر إليه من حيث ذاته بذاته به این حیثیت اطلاق می‌گوییم که هیچ حواسی و قیود، از قیود انتزاعیات و انضمامیات و تقییدیات به وی اضافه نمی‌شود، بلکه اگر خودش را من حیث هو نظاره کنیم، می‌بینیم که وجود برای او ضرورت دارد و این وجودش به هیچ حیثیتی نیاز ندارد تا او نیازی به دیگران پیدا کند؛ چنان که در موارد دیگر، حکم برای موضوع احتیاج به یک حیثیت و قید و اضافه‌ای دارد؛ زیرا صحیح نیست که حکم را بر موضوع بار کرد، مگر آن که به وی قید حیثیت ضمیمه شود؛ همانند انسان و ضحک، زیرا ضحک در متن ذات وی خوابیده نیست.

پس باید برای آن حیثیت تعلیله مثل این بیاوریم و بگوییم: «الإنسان من حیث إنه متعجب ضاحك». این متعجب تعلیل برای وجود ضحک برای انسان است و در این جمله: «الجسم مفرق لنور البصر» حکم ذاتی جسم نیست، بلکه باید در آن یک قید انضمامی آورده شود تا بفرماید: «الجسم من حیث إنه أبيض مفرق لنور البصر» که اگر جسم مفرق نور بصر، یعنی ابیض است به جهت انضمام بیاض به آن می‌باشد که جسم ابیض شده است و همچنین دیگر قیود و اضافات و حیثیت‌های تعلیلی و تقییدی و ثبوتی و اضافی است. پس در واجب تعالی هیچ کدام از این حیثیت‌ها راه ندارد، و آن موضوع با این حکم به تعبیر شریف ایشان مطابق است: «هو كونه إذا نظر إليه من حیث ذاته بذاته» آن شیء مطابقاً می‌باشد، مطابق به فتح باء اسم مفعول است للحکم علیه بأنه موجود وقتی می‌فرماید: «أنه موجود» بدون هیچ حیثیتی بر این موضوع صادق است، و این موضوع مطابق این حکم است که این حکم بر او بار می‌شود و هو كونه... بأنه موجود و محکیماً خبر بعد از خبر برای «کونه» است. محکیماً عنه بذلك که حیثیت اطلاق می‌شود. «الماهية من حیث هی»، یعنی خود او باشد و لحاظ اضافات و حدود نشود، این «من حیث» را بیان کنیم که بدون اضافه هیچ امری به ذات، خود ذات مورد نظر است؛

مثلاً «الإنسان من حیث هو إنسان» در خود انسان قیود و اضافات خارج از متن ذات داخل نشود مخصوصاً اگر موضوع بحث حق سبحانه باشد که اطلاقش اعم از این اطلاقات موضوعی کذایی است؛ زیرا در اینها «من حیث هی» برای بیان حیثیت اطلاقیه است، گرچه آن حیث اطلاقی اش در واجب سبحانه به نحو اعلی و اتم صادق است، و در غیر او به لحاظ اطلاق موضوعی است؛ یعنی مادام که این موضوع هست، این موضوع من حیث هو موضوع چنین حکمی دارد؛ حیثیات دیگر خارج از این موضوع است. پس باید از بیرون به عنوانی و به لحاظی، برای این موضوع بیاید؛ ولی در این جا در متن ذاتش خوابیده است من غیر حیثیه آخری انضمامیه که الآن بیان می کند؛ مثل ثبوت بیاض برای جسم که حیثیت انضمامیه می خواهد تا حکم ابیض بر وی بار شود. به قول آقایان باید این حکم منشأ و واقعیتی داشته باشد. در «زید ممکن» امکان در خارج ما کذایی ندارد، در انتزاع مثل بیاض منشأ انتزاعی هست من غیر حیثیه آخری انضمامیه او انتزاعیه تقییدیه او تعلیلیه؛ فإنّ از این «فان» تا «فصدق الموجودیه» جمله معترضه است که باید بین دو تیره قرار بگیرد که در اثنای بحث، اقسام حیثیات را بیان می فرماید. الآن داریم جمله معترضه راجع به اقسام حیثیات را بحث می کنیم. حالا که اقسام حیثیات معلوم شده آن وقت عبارت مقدم و مؤخر را با همدیگر معنا می کنیم. پس «عبارت بعدی «فصدق الموجودیه» به این عبارتی که اکنون داریم مرتبط است فإن مصداق الحكم على الأشياء؛ مثلاً وجوب وجود این حکم، و وجود ضحک برای انسان، و وجوب وجود برای ذات باری تعالی و یا هر حکمی که می آوریم فإن مصداق الحكم على الأشياء قد یکون نفس ذات الموضوع خود ذات موضوع بدون لحاظ هیچ قیدی مصداق آن حکم است، و هیچ حیثیتی آورده نشد، و اگر حیثیت می آوریم، و به لفظ تقییدی و به حیثی می آوریم، برای بیان حقیقت اطلاقی موضوع است. همین قدر که می گوئیم این ذات من حیث هو، تقیید انجام شده، ولی درست است که موضوع را مقید به «من حیث هو» کردیم، اما این تقیید

چیزی نیست که در آمدن حکم برای موضوع دخالت داشته باشد، بلکه این بیانگر آن است که برای موضوع هیچ چیز نیاوردید و خودش را لحاظ کردید، پس باید یک لفظ و تعبیری داشته باشیم، لذا او را مقید می‌کنیم، و می‌گوییم: «من حیث هو»، که عنوان تقیید در تمام این اقسام به حسب لغت صادق است. پس وهم رهزنی نکند که چطور در آن جا تقییدی شد و در آن دیگر تعلیلی و این انضمامی گردید؟ زیرا هر کدام به نحوی قیدند، و همه را مقید کردیم، ولی در این جا واقعاً تقیید نشد. پس مراد از تقیید، تقیید لغوی است و درست است که بحسب لغت این موضوعات را مقید به این حیثیات کردیم، ولی باید ملاحظه محط بحث و ملاک نظر نمایید؛ آن جایی که ملاک نظر علیت آن شیء برای حمل حکم بر موضوع است، حیثیت تعلیلی است و در جاهای دیگر به نحو دیگر اسم‌گذاری می‌شود؛ مثلاً قید انضمامی و تقییدی اضافی و غیراضافی و امثال آن اگر باشد، به حیثیت‌های انضمامی و امثال آن اسم‌گذاری می‌شود.

پس با آن که قید از نظر لغت به این معناست، ولی ملاک موارد اطلاق حیثیت و قید می‌باشد و عمده توجه به محط نظر است. بنابراین اگر من حیث هو گفتیم، می‌خواهیم بیان این اطلاق را بکنیم، پس نگوید معنای قید و حیثیت مزبور، که او را مقید به این حیثیت کردیم، چیست؟ زیرا می‌گوییم: در این جا معنای قید بیانگر این است که هیچ چیز با او نیاوردیم و هو الضروري الأزلی الدائم موضوع آن حق سبحانه است که احکام محمول بر وی هیچ قید و خصوصیتی ندارد؛ خصوصیات در صدق اسماء و صفات و افعالش، از آن جمله وجود و جوب لازم ندارد، حتی در وجود واجب بودن هیچ قیدی ندارد، بلکه از آن جمله وجود و جوب از ذات خود او بر او صادق است و قید «من حیث هو ذات مطلقاً» بیانگر آن است که هیچ حیثیتی در آن دخیل نیست. پس با آن که من حیث هو می‌گوید با وجود این، این قید نیست، وقد یکون نفس الموضوع من دون شرط و علة این قسم دوم با اولی در این که بدون شرط و علت است شریک

می باشد؛ منتها در عین حال که در این حدّ شریکند، ولی اول موضوعی است که ازلی و دایمی است، و دومی ازلی و دایمی نیست، اما در این جهت هر دو شریکند که حکم روی موضوع من حیث هو موضوع می رود؛ منتها این ممکن است و نمی توان گفت ازلی و دایمی است؛ اما حکم روی موضوع من حیث هو موضوع می رود و قد یکون نفس الموضوع من دون شرط و علة، لکن مادام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت نمی توان به آن ازلی دایمی گفت؛ چون ممکن است فالحیثیه المذكورة در دومی تؤخذ علی نحو الظرفية البحتة ظرفیت بحتة و صرفه است؛ منتها در ذات واجب این ظرفیت موجود در ممکن نمی آید، بلکه مراد از من حیث هو همیشگی است، ولی در انسان پس از تحقق همیشه می باشد، پس انسان هم، مانند واجب محدودیت ندارد و تا انسان هست من حیث هو انسان می باشد، ولی این همیشگی او بالغیر است و تا علت او هست او نیز چنین می باشد، گرچه وجود وی بالغیر می باشد لا علی تعلیل الحكم. اگر بخواهید برای حکم علت بیاورید؛ مثلاً بفرمایید: «الإنسان من حیث هو متعجب ضاحك» در این جا قید «من حیث هو متعجب» چه می کند؟ تعجب علت ثبوت حکم ضحک را برای انسان بیان می فرماید که چنین علت تقییدی نیز در این جا راه ندارد:

لا علی تعلیل الحكم أو تقییده به کقولنا: الإنسان حیوان والإنسان إنسان، بلکه در این جا حکم روی خود موضوع بدون هیچ گونه قید و شرط می رود و يقال له: الضروري الذاتی به خلاف اولی که فرمودید ضروری ازلی است. پس این جا دایم به معانی که مربوط به ذات باری تعالی است صدق نمی آید. البته دایم است، ولی دوام آن بالغیر است. این درست که در یک جهت با هم شریک هستند، زیرا حکم روی موضوع به حیثیت اطلاق یافته است، ولی تمییز آنها هم خیلی روشن است، اکنون قسم سوم را بیان می کند و قد یکون ذات الموضوع باعتبار حیثیه تعلیلیه خارجة عن مصداق الحكم حالا همین مثالی که عرض کردیم: «الإنسان من حیث هو متعجب ضاحك» حکم

ضاحک مصداق حکم انسان است، علت تعجب است. تعجب خارج از مصداق حکم است و ذاتی انسان نیست. «وقد یکون ذات الموضوع» که انسان است «باعتبار حیثیه تعلیلیه» که تعجب است و خارج از مصداق حکم، و حکم، ضاحک است و مصداقش انسان می‌باشد و در این حیثیت تعلیلی، تعجب مصداق ذاتی او نیست. پس تاکنون سه وجه شد و قد یکون مع حیثیه آخری این حیثیت دیگر با آن که اسم وی هم، همانند همه حیثیت‌ها تقییدی است، جز آن که هر کدام اسم خاصی داشتند، در یک جا حیثیت تعلیلی و در جای دیگر تقییدی و امثال آن بود؛ ولی اکنون در این حیثیت دیگر باید محط بحث را نگاه کرد؛ اگر ضروری ازلی است، نباید حیث را تقییدی گفت. پس با آن که همه مقید به قید هستند؛ اما با قید لغوی اشتباه نشود، بلکه باید به محط بحث نگاه کرد و قد یکون مع حیثیه آخری غیر الذات تقییدی این «حیثیت تقییدی او اعتباریه (اضافیه) او انضمامیه» که بعد می‌آید. تقییدی به سه وجه می‌باشد: سلبی، اضافی، اعتباری. کلمه اعتبار در حیثیت تقییدی اعتباری باعث اشتباه نشود: در «السماء فوقنا» آن جا هم فوقیت را اعتبار کردید، در «زید اعمی» عماء را برای زید اعتبار کردیم. پس این اعتباری کدام است که بعد از اینها آورده است؟ اما باید محط بحث را در نظر داشت که فرمود: تقییدی، سواء کانت سلبیه؛ مثلاً عماء را برای زید لحاظ می‌کنیم و زید مقید به عماء، که خارج از ذات است، می‌شود، و زید مقید به قید عمای سلبی است، و حکمی برای آن می‌آوریم که «زید اعمی». چنین نیست که در فهمیدن معنای عماء احتیاج به طرف مقابل داشته باشیم. درست است که عمی عدم ملکه است، ولی در تقسیم گفتیم: وقتی خودش را ادراک می‌کنیم، یا ادراک آن احتیاج به طرف مقابل، دارد و یا ندارد؛ اگر دارد مضاف است. و در بیان اضافه گفتید که در ادراک اضافه به ادراک طرف مقابل نیاز هست؛ مثلاً در ادراک ابوت نمی‌توان آن را به تنهایی ادراک کرد، بلکه بُنوت طرف می‌خواهد، پس در اضافه مقابل لازم است، و گرنه اضافی نیست. «السماء فوقنا» در اضافه فوقیت، طرف مقابل لازم است؛ مثل قرب و بعد که نسبت بوده، و

طرف می خواهند. پس در «السماء فوقنا» فوق اعتباری است «أو اعتباریة کزید ممکن». در این اعتباری، یعنی در «السماء فوقنا» اعتباری ثبوتی و اضافی و در امکان هم معنای اعتباری ثبوتی است، ولی چون واقع امکان امری سلبی است، و مراد از آن، عدم ضرورت وجود و عدم است. از این رو برای اعتباری ثبوتی کان صحیح نیست، ولی در مثال نباید مناقشه و خیلی موشکافی کرد. اما این اعتباری ثبوتی اضافی، مثل «السماء فوقنا» نیست، بلکه اعتباری ثبوتی غیر اضافی است. پس در سلب «زید اعمی» را مثال آورد و در ثبوت اضافی معنای «السماء فوقنا» را آورد، و در ثبوت غیر اضافی «زید ممکن» را آورد، انضمامی در آن جاست که ما بحذاء در خارج دارد؛ مثل ابیض بودن جدار که بیاض ما بحذاء آن است، پس در مثال ابیض ما بازاء موجود است، ولی در «زید ممکن»، «والسماء فوقنا» و «زید اعمی» ما بحذاء ندارند، گرچه عما در «زید اعمی» عدم ملکه است، و اضافی نیست و گرنه باید جوهر هم از معانی اضافی باشد، حالا که این اقسام حیثیت را دانستیم، پس جمله معترضه تمام شده است، به حرف اول خود برگشتیم.

ذات موضوع بدون این که هیچ حیثیتی برایش بیاوریم، و اگر هم حیثیتی بیاوردیم، حیثیت اطلاقی است، و همین قدر می خواهد بفرماید که حکم بدون هیچ قید برای او صادق هست فصدق الموجودیة علی واجب الوجود من قبیل الضرورة الأزلیة، قسم اول است و هیچ یک از این اقسام حیثیات را ندارد إذ معنی کون الشیء واجباً لذاته این است که آن یکون بحیث إذا اعتبر ذاته بذاته من غیر اعتبار أي معنی کان وأیة حیثیة کانت غیر نفس الذات بدون این که غیر نفس ذات حیثیات دیگر را بیاوریم یصدق علیه مفهوم الوجود والموجودیة.

عدم سازش وجوب ذاتی با غیری

فحینئذ نقول: اکنون به مسأله وارد شویم. کأن این مقدمه‌ای بود برای بیان مسأله

اولی. مسأله اولی فرمودید: «فی أن واجب الوجود لا یکون بالذات وبالغیر جمیعاً» حالا به اصل مسأله برسیم، چیزی واجب و بالغیر باشد، و این مورد در ممکن ذاتی است؛ زیرا در ممکن وجوب بالغیر معنا دارد، و وجود وی از غیر می آید. لذا اگر ذاتاً هم وجود داشته باشد دو وجود جمع، و دو شخصیتی می شود. پس لازم می آید اثینیت واحد و وحدت اثین؛ یعنی آیا به آن یک شخص بگوییم یا دو شخص؟

وانگهی اکنون در مقام مفهوم صحبت می کنیم، ولی وقتی توحید محکم شده و دانستیم بحث از توحید و وجود صمدی است، این مباحث جا ندارد؛ این گونه مباحث کلامی در مباحث کلامی مثل حادی عشر خوب است که برای ورزش دادن افکار مبتدی است و گرنه وقتی توحید جا افتاد و وجود صمدی معلوم گردید، این مباحث جا ندارد.

فحينئذ نقول: إذا فرض مقدّم قضیه این است: إذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها إلى علة موجبة خارجة عنها، بعد از سه - چهار سطر که می فرماید: «یوجب بطلان المقدم» مراد از مقدم، همین قضیه است. «إذا فرض كون تلك الذات» مراد ذات واجب است «مستندة في موجوديتها إلى علة موجبة خارجة عنها» در پیرامون مقدم می گوییم: «لا یخلو» و سپس این توالی را می آوریم و چون این «توالی بأسرها فاسدة فالمقدم مثلها». اکنون شقوق مقدم بیان می شود: لا یخلو إماماً أن تكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها اگر آن مقتضی وجودی و علت وجود ذات آن، یعنی واجب باشد؛ او فرض ارتفاعه عنها، یعنی ذات را از این مقتضی خالی کنیم و بدون علت بدانیم او قطع النظر عن ملاحظة تأثيره فيها تأثير مقتضی در آن ذات، کأن لم یکن شود. پس در این صورت سؤال می کنیم: آیا بقی کونها مطابقت، یعنی ذات پس از فروض مزبور مطابق باقی می ماند؟ پس اگر علت مقتضی را از سر این واجب بالذات برداریم از شما می پرسیم: آیا بقی کونها مطابقت لصدق الموجود ومحکماً عنها بالموجودیة، که اول فصل امروز عنوان کردیم. الآن هم این ذات واجب وقتی مقتضی بر کنار، و قطع نظر شد

الآن این ذات واجب مطابق محکمی عنه این حکم هست یا نیست؟ وجود بر او صادق است یا نه؟ «محکمیتا عنها بالموجودیه أم لا». «أم» عدیل همزه استفهام است «أم لا تکون» آن ذات وقتی که مقتضی بر کنار شده خودش مصداق این حکم وجود نیست. فإن كان الأول که مصداق وجود هست فلا تأثير لإيجاب الغير که آن مقتضی باشد «فلا تأثير لإيجاب الغير لوجودها» وجود این ذات لتساوی فرض وجوده و عدمه این ضمیر به غیر بر می گردد. این غیر مقتضی باشد یا نباشد این وجود بر این ذات صادق است؛ خودش مطابق این حکم هست. پس مقتضی برای وی کار نمی رسد و اعتباره ولا اعتباره خواه اعتبار غیر کنید و خواه نکنید، غیر تأثیری ندارد و قد فرض کونه غیر مؤثر هذا خلف. و إن كان الثاني این شق عبارت دیگری از «أم لا تکون» می باشد. پس «وإن كان الثاني» در این فرض از موضوع بحث بیرون می رویم، برای این که موضوع بحث وجودی بود که از او تعبیر کردیم به «من حیث هو» با قطع نظر از هر حیثیتی وجود بر او صادق است و مصداق محکمی عنه این حکم است. پس اگر با قطع نظر از مقتضی این معنا، حکم بر او صادق نیست، از این موضوع در رفتیم ما باید حرف ممکن را بزنیم که ممکن است. وقتی مقتضی سایه اش از سر او کم شود از او خبری نیست، در حالی که حرف از ممکن نبود، بلکه سخن، در واجب بود پس و إن كان الثاني فلم یکن ما فرض واجباً بالذات واجباً بالذات پس حرف ممکن را بزنیم فکلا الشقین من التالي مستحیل و بطلان التالي بقسمیه یوجب بطلان المقدم» نتیجه فکون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل، اگر این قضیه را عکس نقیض کنید، زیرا در منطق ثابت شد که اگر کسی قضیه ای را قبول دارد باید عکسش را نیز قبول داشته باشد؛ اگر کسی بگوید: من «انسان حیوان است» را قبول دارم، ولی «بعض الحیوان انسان» را قبول ندارم صحیح نیست، زیرا هر قضیه ای که قبول شده عکسش و عکس نقیض آن باید مقبول باشد. این قضیه را نقیض بگیرد: «فکل واجب الوجود بغيره فهو ممکن الوجود بذاته» که از موضوع بحث در رفته و حرفی نداریم.

ملخص

يعد «الأسفار الأربعة» أهم أعمال الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي فقد دون فيه أفكاره الفلسفية العميقة وأسس ومبادئ وأركان فلسفته «الحكمة المتعالية». أصبح الكتاب منذ البداية موضع اهتمام المفكرين والفلاسفة وأمسى منهجاً دراسياً في حلقات الدرس والمباحثة. وقد كتبت على «الأسفار الأربعة» شروح متعددة من قبل الفلاسفة والعلماء الإسلاميين منهم الفيلسوف المعاصر آية الله حسن زاده الآملي إذ شرح الأسفار الأربعة وهو المأخر عباب الفلسفة الإسلامية والعرفان الإسلامي والمتطلع والمتخصص في تبين الحكمة المتعالية عبر التأملات والبحوث والتدريس الطويل. العمل الحاضر شرح الكتاب بالفارسية وهو حصيلة دروسه لتلاميذه، قامت بتنقيحه وتحويله من لغة المحاضرة إلى لغة الكتابة مؤسسة «بوستان كتاب» وتقدمه إلى القراء في عدة مجلدات.

الناشر

مؤسسة بوستان كتاب

مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي

الناشر الأفضل على المستوى الوطني

عنوان المكتب المركزي: إيران، قم أول شارع شهداء، ص ب: ٩١٧

الهاتف: +٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٥ . الفاكس: +٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٤ . التوزيع: +٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٤

شرح الأسفار الأربعة باللغة الفارسية

المجلد الأول



مؤسسة بوستان كتاب

۱۳۸۷ / ۱۴۲۹

Abstract

Al-Asfar al-Arbaah (The Four Journeys) is the most important work of the great Islamic philosopher, Mullah Sadra. The book embraces Mullah Sadra's philosophical thought and fundamentals of transcendent theosophy. It has received the attention of thinkers and philosophers since its publication. The book has been greatly welcomed in teaching sessions and discussion meetings as a textbook.

Islamic philosophers and scientists have written many commentaries on the book since then. One of these philosophers is the contemporary philosopher, Ayatollah Hasanzadeh-Amoli. He, with complete mastery of Islamic philosophy and mysticism and his command of the explanation of transcendent theosophy, has presented his commentary on the book in his teaching sessions. This work is the Persian commentary which was taught to his students. Bustan-e Ketab Institute has edited this commentary and has changed its spoken language to written language. The Institute has published the book in separate volumes.

The Publisher

Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.

P.O. Box: 37185-917

Telephone: +98 251 774 2155

Fax: +98 251 774 2154

E-mail: info@bustaneketab.com

Web-site: www.bustaneketab.com

A Persian Commentary on *al-Asfar al-Arbaah*

Volume I

Ayatollah Hasan Hasanzadeh-Amoli



Būstān-e Ketāb Publishers

1387/2008