

ترجمہ رسالہ

# جعل

«توحید صمدی و پیرامون خلقت»

حضرت ابوالفضائل علامہ حسن حسن زادہ آملی

عنوان کتاب: ترجمه رساله جعل

پدیدآور[ان]: حسن زاده آملی، حسن

نام ناشر: الف . لام . میم

جلد[ها]: 1

نام و نام خانوادگی کاربر: شهاب شیرزهی

منبع: noorlib.ir کتابخانه دیجیتالی نور

تاریخ دانلود: 1402/6/22

تعداد صفحات دانلود شده: 76

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات اسلامی و علوم اسلامی



مركز بحوث تعليمية  
البحرین

ترجمہ رسالہ

حاصل



مرکز تحقیقات کاپیوٹرز علوم اسلامی  
«توحید صمدی و پیرامون خلقت»

حضرت ابوالفضائل علامہ حسن زادہ آملی



## فهرست

- فهرست ..... ۵
- جایگاه مبحث جعل در مباحث حکمی ..... ۹
- سراب ماهیت ..... ۱۰
- بحث جعل از شعب مبحث علت و معلول است ..... ۱۰
- شعب بحث جعل ..... ۱۱
- بیان اصالت وجود در مبحث جعل و در تحقق ..... ۱۱
- پیش فیلسوف الهی در اجسام ..... ۱۳
- اما پیش عارف در حق و خلق ..... ۱۴
- در نزد عارف وجود مجعول نیست ..... ۱۵
- اقوال سه گانه در جعل ..... ۱۵
- پیرامون لفظ «جعل» ..... ۱۸
- جعل بسیط و مرکب و متعلق آن دو ..... ۱۸
- اقوال در اثر جعل ..... ۱۹
- جعل به مظاهر وجود برمی گردد ..... ۲۰
- کلام محقق سبزواری در جعل منظومه ..... ۲۴
- شبهه اعتباریت وجود در اولین بار از شیخ اشراقی ..... ۲۵
- بررسی ریشه‌ی شبهه‌ی اعتباریت وجود ..... ۲۶
- فرقه‌های قائلین به مجعولیت ماهیت ..... ۲۷

- ذوق تآله در مسئله‌ی جعل ..... ۳۱
- مقصود از جعل اتصاف چیست؟ ..... ۳۴
- نظرات مشائین در مبحث جعل در نظر حضرت آقا ..... ۳۶
- نظرات قائلین به اصالت وجود ..... ۳۷
- فرق قائلین به جعل بسیط در وجود ..... ۳۷
- خلاصه مرام مشائین در وجود ..... ۴۲
- توحید مشاء و اشکالات آن ..... ۴۳
- تباین موجودات در نزد مشاء ..... ۴۳
- وجود و تشکیک نزد ملاصدرا ..... ۴۴
- وجود و تشکیک نزد عارفان بالله ..... ۴۵
- کثرت در نزد قائلین به وحدت وجود ..... ۴۵
- دین حقیقی کدام است؟ ..... ۴۶
- شکرگزاری در رسیدن به این توحید ..... ۴۶
- فرق بین وجود و ایجاد ..... ۴۶
- فرق تشکیک مشاء با ملاصدرا ..... ۴۷
- تنبيه: تشکیک خاصی در رد استدلالات مشاء ..... ۴۸
- بیان دو نحوه تشکیک عامی و خاصی از حاجی سبزواری ..... ۴۸
- بیان فرمایش حاجی سبزواری ..... ۴۹
- فرق تشکیک ملاصدرا با تشکیک اهل عرفان ..... ۵۱
- تمایز محیطی و محاطی یعنی تمایز وصفی حق و خلق ..... ۵۲
- بیان تعین احاطی و تعین تقابلی ..... ۵۳
- توحید اسلامی ..... ۵۷
- تبصره‌ی دیگر ..... ۵۸
- جمع آرای ملاصدرا در وجود ..... ۵۸



- ۶۱..... اطلاق لفظ تباین بر تغایر و جمع آراء در توحید
- ۶۲..... اقرار شیخ رئیس به توحید عارفان
- ۶۴..... قائلین به عینیت وجود و ماهیت در ذهن و خارج
- ۶۷..... توجیه نظر فرقه‌ی سوم
- ۶۷..... در پیرامون جعل بسایط
- ۶۸..... فقر نوری موجودات به حق تعالی و اضافه‌ی اشراقی بین حق و خلق
- ۶۹..... معنای جعل در وجود موجودات چیست؟
- ۷۰..... عنوان «ارتباط و امکان فقری موجودات به حق» در کلام عارفان
- ۷۱..... عنوان فقر نوری و اضافه اشراقیه در اسفار به تبع عرفان
- ۷۲..... خاتمه: کلام اهل توحید در جعل
- ۷۲..... کلام جامی در جعل
- ۷۲..... کلام قیصری در جعل
- ۷۴..... کلام کمال الدین محمد لاری در جعل
- ۷۴..... کلام صدر المتألهین در جعل
- ۷۵..... سخن امام امیرالمؤمنین علیه السلام در جعل



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

سپاس خدایی را که آسمانها و زمین را شکافت، و تاریکی‌ها و نور را جعل کرد. و درود بر بندگان صالح او بخصوص آقای همه در همه‌ی عوالم، یعنی خاتم پیامبران، و آل پاک او. و بعد از سپاس پس همی گوید بنده‌ی خدا، حسن فرزند عبدالله طبری آملی که معروف به «حسن زاده آملی» است: این وجیزه‌ی (جعل) اشاره می‌کند به امهات مباحث جعل و اصول آن از آن چیزهایی که انجام داد دستان او آن را به امید اینکه اهل بحث و جستجو را در پیرامون مسایل حکمیه، مفید واقع گردد.

### جایگاه مبحث جعل در مباحث حکمی

از مباحث مهم حکمیه‌ای که لازم است بدان عنایت شود، و در نظر به سوی آن التفات جدی نماید، مبحث «جعل» است. و در این مبحث حقیقت امر در معنای «صدور اشیاء» از جاعل واجب بالذات، منکشف می‌گردد، و نیز در این مبحث وجه آرای حکماء در اعتباریت ماهیت، یا اعتباریت وجود، یا اصالت یکی از آن دو به نحو تحقق و اعتباریت

دیگری، دانسته می‌شود.

### سراب ماهیت

آنگاه متدرّب بینای در حکمت متعالیه از این بحث، به حدس نوری ملکوتی می‌یابد، آنانکه به سوی اصالت ماهیت رفته و در جایگاه تاریکی‌های ماهیت سیر کردند، مثل‌شان همانند سرابی است در بیابان که شخص تشنه آن را آب می‌پندارد و چون به آن رسد آن را چیزی نمی‌یابد، و در آن‌جا خدای (وجود) را یابد، پس خداوند پاداش او را به تمامه می‌دهد.

### بحث جعل از شعب مبحث علت و معلول است

و این مبحث جلیل از شعب بحث از علت و معلول است چه اینکه فحص دقیق و غور عمیق در مسایل حکمیه آن را عطا می‌کند، اگرچه امر در بحث جعل حَقّاً به مراحل فوق تفوّه به علت و معلول و شامخ‌تر و بلندتر از بحث علت و معلول (به معنای متعارف در اذهان عامّه) است. و بخاطر گران‌مایه بودن این مبحث، بعضی از فضلاء رساله‌ای را در جعل تدوین فرمودند به نام: القول الوسیط فی الجعل المؤلف والبسیط، که اگرچه این رساله در موضوعش نافع می‌باشد ولی آنچه را که لازم بود در مقام بدان اشاره گردد، فوت شده است.

## شُعَب بحث جعل

یازده مطلب مهم در مبحث جعل و یک خاتمه

و بحث از جعل به شعبه‌های عدیده، تقسیم می‌گردد:

۱- طایفه‌ای از این شعبه‌ها از مسایل دارجه و معمولی در حکمت رائج (مشایی) است.

۲- مقدار کمی از آنها در حکمت متعالیه و صحف عرفانیه ریشه دوانده است که ما در این رساله، این مباحث ریشه دوانده‌ی در حکمت متعالیه و صحف عرفانی را بر شما به یادگار تقدیم می‌کنیم و به شما اهداء می‌نمائیم.

## بیان اصالت وجود در مبحث جعل و در تحقق

۱- یکی از مباحث مهم آنست که مسأله‌ی اصالت وجود در جعل غیر از اصالت وجود در تحقق است، زیرا که برای قائلین به جواز ترجیح بدون مرجح، یا قائلین به اولویت ذاتیه، یا بخت و اتفاق، امکان بحث در اصالت وجود یا ماهیت در مقام تحقق هست، ولی امکان بحث اصالت وجود یا ماهیت در جعل را ندارند، چون که ممکن، زوج ترکیبی است که برای او

ماهیت و وجود هست. بلکه برای الهی هم امکان تکلم در اصالت وجود یا ماهیت در مقام تحقق، قبل از اثبات صانع هست، ولی بخلاف مسأله‌ی جعل که قبل از اثبات صانع راه ندارد.

اشکال: اگر بگوییم هر کسی از الهین که قایل به اصالت وجود یا ماهیت در مقام تحقق است، قایل به اصالت آن در جعل هم هست و به عکس هر کسی قایل به اصالت یکی از آن دو در جعل هست نیز قایل به اصالتش در تحقق هم می‌باشد، پس ثبوت اصالت وجود یا ماهیت در تحقق بی‌نیاز می‌کند از اثبات اصالت آن در جعل، چونکه بین این دو اصالت تلازم وجود دارد، پس چه احتیاجی به منعقد کردن بابی جداگانه در مبحث جعل می‌باشد؟

در جواب گوئیم که: امر بدان نحوی که فرمودید، نیست، چون که بعضی از حکماء که قایل به اصالت وجود در تحقق هستند، در مبحث جعل به اصالت ائصاف قایل شده‌اند، پس تحقق وجود یا ماهیت نه ائصاف را ثابت می‌کند و نه آن را نفی می‌کند.

علاوه اینکه غرض‌شان بیان اقسام جعل، و اشاره‌ی به اصحاب اقوال در آن به نحو تفصیل است بخاطر فوائدی که بر آن مترتب است. این مطلب آن چیزی است که حکیم هیدجی رحمته‌الله در تعلیقاتش بر مبحث جعل منظومه افاده کرده است.<sup>۱</sup>

ولی من می گویم: مطلب اهمّ در مقام آن است که بداننی که پایان همه‌ی ممکنات به سوی واجب الوجود بالذات در نزد همگان حتی دهری (مادیون) هم مسلم و قطعی است زیرا که دهری هم قایل است به اینکه جواهر افراد، واجب بالذات اند، و ممکنات از تألیف و ترکیب آن جواهر افراد متحقّق می‌شوند، و لذا در کتاب هزارویک نکته گفتیم که متکلمان در تمسّک‌شان به ابطال دور و تسلسل در اثبات واجب چیزی که به وسیله آن جواب دهری را داده باشند نیآوردند، چون که دهری منکر پایان یافتن همه‌ی ممکنات به شیعی واجب بالذات نیستند، بلکه امر اهمّ در تفهیم کردن به دهری اینکه ثابت کنی پایان یافتن ممکنات را به واجب واحد عالم مرید مدیر مدبّر، و حال اینکه جواهر افراد به این اوصاف نیستند. پس به نکته‌ی ۹۴۹ مراجعه بفرمائید.

### بینش فیلسوف الهی در اجسام

و فیلسوف الهی گاهی از اجزای جسم بحث می‌کند که آن را تألیف یافته‌ی از هیولی و صورت می‌یابد، و از ازدواج آن دو به یک اصل مفارق (موجود مجرد عقلی) منتقل می‌گردد که یکی از آن دو تا بوسیله‌ی دیگری قوام می‌یابد (هیولی را به صورت قوام می‌دهد)، پس از این راه یک آفریننده‌ی مدبّری که قیوم و قائم بر اجسام است را اثبات می‌کند؛ و گاه دیگر جسم را تألیف یافته‌ی از اجزای کوچک سفت غیر قابل تجزیه یعنی به نحو جواهر افراد می‌بیند، و از تألیف آنها به یک جامع مدبّر در آن

اجزاء به نحو تدبیر ارادی می‌رسد و از این طریق یک موجود واجب بالذاتی که آفریننده‌ی با اراده‌ای که متصف به همه‌ی کلمات غیر متناهی است می‌رسد؛ و یک وقتی هم آن جسم را مرکب از وجود و ماهیت می‌یابد همانند دیگر ممکنات، و از ازدواج آن دو به یک جاعل ماهیت به عنوان موجود می‌رسد که آن جاعل همان خداوند سبحان است. چه اینکه همین فیلسوف الهی اجرام و اجسام را بر یک نظم موزون و بر اساس یک برنامه‌ی نظم‌یافته‌ی بر یک روش می‌یابد که همه‌ی عقلها در وحدت نظام و نیکویی سیرت و صورت آنها متحیرند، و زبانها در اظهار حرکات کلمه‌ای از آنها، ناتوان است، پس از این حرکت کذایی به محرک دانای با تدبیر قوام‌بخش آنها پی می‌برد. علاوه اینکه راههای رسیدن به خدای سبحان به تعداد جان‌های آفریده‌هاست.

### اما بینش عارف در حق و خلق

ولی عارف به وسیله‌ی نور برهان صدیقین بر وجه اتم می‌بیند که ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾، «یا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بَدَاتِهِ» است، پس در اثبات عالم به دلیل نیازمند می‌باشد (چون خدای تعالی که اول و آخر و ظاهر و باطن است که خودش بر ذاتش راهنمایی می‌کند و نیاز به راهنمایی غیر ندارد، ولی ممکنات و عالم چون فقر ذاتی دارند نیازمند به



راهنمای به سوی خودند لذا دلیل اثبات می‌خواهند)، پس ماهیات در منظر بلندای عارف همانند سرابی است که نشنه آن را آب می‌پندارد.

### در نزد عارف وجود مجعول نیست

پس وجود در نزد عارف مساوق با حق است و مجعول نیست، بلکه وجود همان حق متحقق در عظمت جلال و جبروت کبریایش می‌باشد، و ماهیات ظرف‌های تحقق‌شان همان اذهان است نه غیر، که این ماهیات متحقق در ذهن‌ها از حدود اطوار وجود، و از حدود شئون و آیات وجود انتزاع و اعتبار می‌شوند، و آن حدود بلحاظ اینسوی در نزد ما اعتبار دارند نه بلحاظ آن سوی، چون که ماهیات بلحاظ آن سوی حدودی برایشان نیست، چون که به شئون و آیات وجود قوام دارند همانند امواج دریا به عنوان مثال که به لحاظ روی‌شان به سوی ما اعتبار می‌شوند نه بدان جهت که با دریا هستند، که امواج به لحاظ اینکه دریا هستند از آن جهت، حدودی ندارند، فافهم!

و بنابراین تدقیق، آگاهی یافتی بر اینکه گفتارمان را تصدیق کنی که می‌گوئیم: «ماهیت موجود نیستند»، ولی این گفتار را تصدیق نمی‌کنی که بگوئیم: «وجود موجود نیست».

### اقوال سه‌گانه در جعل

محقق طوسی در مسأله‌ی سوم از فصل دوم از مقصد اول از تجرید

الاعتقادش گفت: «همچنان که در مرکب، احتیاج متحقق می‌باشد، در بسیط هم این احتیاج متحقق است».

و شارح قوشچی در شرح آن گفت: «آقایان اختلاف کردند در اینکه آیا ماهیات ممکنه مجعول به جعل جاعلند یا نه؟ بر اقوال سه گانه:

قول اول: آنست که مصنف یعنی خواجه طوسی اختیار کرده که همه‌ی ماهیات ممکنه به جعل جاعل مجعولند خواه مرکب باشند و یا بسیط.

قول دوم: اینکه مطلقاً ماهیات مجعول نیستند خواه مرکب باشند و یا بسیط.

قول سوم: اینکه مرکب مجعول است بخلاف بسیط که مجعول نیست، پایان کلام قوشچی.

من می‌گویم: آنچه که از کلام محقق طوسی در شرحش بر نمط رابع، از اشارات شیخ، و از کلمات دیگرش استفاده می‌شود اینست که وی به طور کلی اعتقادی به مجعول بودن ماهیات به نحو اصالت ندارد، و مرادش از تحقق احتیاج در مرکب و بسیط به اعتبار موجودیت‌شان به تبعیت وجود است آن هم به ضربی از اعتبار ذهنی در تغایر وجود و ماهیت، و کسی که قایل شد در اینکه ماهیات مطلقاً مجعول نیستند (مثل قول دوم) ناظر است به جعل ماهیات به نحو بالاصاله که پس هر دو قول، یکی محسوب می‌شوند.

و قول سوم هم ناظر است به اینکه بسایط نیز همانند اعراض مجعولند بوسیله‌ی جعل ماهیات موجوده‌ی در خارج، پس بسایط هم به نحو تبعی

موجودند، پس همانا جعل زید در خارج همان قرار دادنش به صورت متکمم به مقدار کذایی، و متلون بودن او به رنگ کذایی و هکذا است، نه اینکه یک مرتبه جعل به ماهیات تعلق بگیرد (مثلاً به زید تعلق گیرد) و بار دیگر به اعراض ماهیات، پس همه‌ی اقوال سه گانه‌ی در جعل، ناظر به یک امرند و تنازعی در آنها در کار نیست. و این مثل قرار دادن جنس و فصل را می ماند در اینکه آن دو تا یک چیز می باشند.

و نیز محقق طوسی در مسأله‌ی چهارم از فصل دوم از مقصد اول از تجرید اعتقاد گفت: «و جعل جنس و فصل به یک بارگی است»، و شارح علامه حلی در کشف المراد گفت: «همانا جعل هر دو تا ایشان یکی است، برای اینکه فاعل (خدای متعال) اول حیوان را به نحو مطلق نمی آفریند و سپس به وسیله انضمام فصل به آن جنس، آن را تمیز دهد، چون که برای حیوان مطلق بدون فصل که وجودی نیست، بلکه جعل حیوان به عینه همان جعل ناطق است (یعنی آفرینش حیوان در انسان همان آفرینش او به نحو ناطق است)، و همین مطلب را در لونیت و رنگ هم اعتبار کن که اگر برای آن وجود مستقلی بخواهد باشد پس این رنگ بودن یک بافت و هیتی یا در سیاهی است پس سیاهی یافت می شود نه اینکه بوسیله‌ی لونیت سیاهی یافت شود که این خلاف است، یا اینکه هیتی در محل سیاهی است که در این صورت پس سیاهی دو عرض است یکی رنگ و دیگری فصل آن رنگ، نه یک عرض باشد که این هم خلاف است، پس قرار دادن و جعل آن به صورت رنگ بودن همان خود جعل آن به

صورت سیاهی و سواد است (یعنی سیاهی و رنگ بودنش به یک جعل اند نه دو جعل).

و همچنین خواجه طوسی در آخر فصل دوم از همین مقصد اول گفت که: «و جعل جنس و فصل یکی است تا آخر».

(تا اینجا بیان شد که بحث اصالت وجود در مبحث جعل غیر از بحث اصالت وجود در مبحث تحقق است که یکی از مباحث مهم در مسأله‌ی جعل به شمار می‌رفت).

### پیرامون لفظ «جعل»

۲- و یکی از مباحث مهم در این مبحث پیرامون لفظ «جعل» است: بدان که کلمه‌ی «جعل» از افعال متعدی به دو مفعول است که آن دو مفعول در مصداق متحد ولی در مفهوم متغایرنند همانند افعال قلوب، نه مثل کلمه‌ی إعطاء و إحفار و إطعام و غیر آنها باشد.

### جعل بسیط و مرکب و متعلق آن دو

و گاهی هم کلمه‌ی جعل به معنای خلق به یک مفعول متعدی می‌شود، که جعل به این معنای دومی همان جعل بسیط نام دارد، و معنای اولی جعل که دو مفعولی است، جعل مرکب و مؤلف نامیده می‌شود.

و جعل بسیط همان جعل خود شیعی و افاضه‌ی خود اوست، ولی جعل مؤلف یعنی مرکب همان قرار دادن چیزی را به صورت چیزی؛ پس متعلق جعل بسیط وجود نفسی است، و متعلق جعل مرکب همان وجود رابط

است.

و عارف حافظ (شیرازی) به جعل بسیط در این قولش اشاره می کند که:

گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم

گفت آن روز که این گنبد مینا می کرد

۳- سومین مطلب از مطالب مهم در مبحث جعل این است که اثر جعل به نحو بالذات چه چیز است؟ در مورد اثر جعل بسیط بر سه قول اختلاف کردند: دلیلش آنست که ممکن مجعول است، و هر ممکنی هم زوج ترکیبی است که برایش ماهیت و وجود است، و بین این ماهیت و وجود هم قهراً اتصاف هم مطرح است که یعنی اتصاف ماهیت به وجود، و گاهی هم از این اتصاف به لفظ «صیوروت» و «نسبت» و امثال اینها هم تعبیر می نمایند.

### اقوال در اثر جعل

۱- پس بعضی قایل به مجعولیت بالذات ماهیت می باشند.

۲- و بعضی هم اتصاف را مجعول بالذات می دانند.

۳- و بعضی دیگر وجود را مجعول بالذات می شناسند که همین قول در نزد ما و در نزد قاطبه‌ی محققین از اساطین حکمت و مشایخ عرفان، قول حق محسوب می شود. ولکن سزاوار است که در معنای جعل بر همان مبنای حکیم و محکم یعنی وجود حق صمدی درست تدبیر شود تا تمیز

بین جاعل و مجعول، و آفرینش اشیاء از عدم، و صدور اشیاء از جاعلشان روشن گردد. و به وسیله‌ی تدبّر برایت آشکار می‌شود که وجود بدان نحوی که در اذهان سافله مرتکز است مجعول نیست، بلکه وجود همان اصل در تحقق غیر از همان وجود صمد حق و اسماء و صفات و افعال و شئون و اطوارش نیست، (وجود مساوق با حق است).

### جعل به مظاهر وجود برمی‌گردد

و جعل در وجود در حقیقت به ظهور حق سبحانه در مظاهرش برمی‌گردد، و مظاهر وجود هم غیر از تعینات مطلق به قیود مجعولات قائم به آن مطلق نیست، فافهم!

و امکان هم دارد که دو قول اول در مورد جعل ماهیت و جعل اتصاف را هم به همین قول سوم برگردانیم که اختلاف در این مقام به طور کلی مرتفع گردد پس تدبّر کن. (حضرت آقا در این فرمایش خود جمع بین آراء کرده است).

۴- چهارمین مطلب از مطالب مهم در این بحث آنست که جعل مؤلف و مرکب به غرضیات جدا و مفارق اختصاص دارد که ذات از آن غرضیات خالی می‌باشد، پس این جعل بین شیئی و خودش تصور ندارد، چه اینکه بین شیئی و بین ذاتیات آن و بین شیئی و عوارض لازمه‌ی آن هم متصور نیست، مثلاً جعل مرکب بین انسان و خود انسان، و بین انسان و حیوان، و بین اربعه و زوجیت تصور ندارد، چون که در این موارد

نسبت‌های ضروریه مطرح است و حالیکه ملاک احتیاج به جعل مرکب، امکان است، و وجوب و امتناع مناط بی‌نیازی‌اند، و لذا شیخ رئیس گفت: «خداوند زردآلو را زردآلو جعل نکرد بلکه آن را ایجاد نمود».

و در رساله‌ی القول الوسیط آمده است که: «اجماع بر آنست که جعل به صفات زائده‌ای که متأخر از وجود است و متفرع بر آن است همانند ایستادن و نشستن تعلق می‌گیرد، و به اتفاق می‌گویند که جعل به صفات متقدم بر وجود همانند امکان و احتیاج به علت که همان وجوب به غیر است تعلق نمی‌گیرد. و اما تعلق جعل به وجود و آنچه را که مساوق با وجود است همانند تشخیص و تمیز و تفرع، پس مورد اختلاف واقع شده بین مشاء و اشراقیون، و نیز در تعلق جعل به ذاتیات هم مورد اختلاف قرار گرفت. و نیز در تعلقش به ذات شیئی و به لوازم ماهیات هم در بین فلاسفه مورد نزاع واقع شد در اینکه آیا اینها به جعل ذات مجعولند یا نه اصلاً مجعول نیستند به این معنی که ثبوتشان برای ذات، مجعول به کلی نیست، اما اینکه اینها خودشان جداگانه مجعول باشند اجماع در بطلان آن است».

پایان.

اقول: مخفی نیست که مراد او از جعل، اعم از بسیط و مؤلف است، ولی حق آنست که وجود مجعول نیست، و تعلق جعل به وجود، توهم است مگر بر آن وجهی که ما بدان وجه اشاره کردیم (که جعل در وجود به مظاهر وجود برمی‌گردد). و سزاوار است در این مقام اینکه یک دُرّ گرانبهایی را به شما اهداء کنیم که آن را در تعلیقات بر کشف‌المراد در

شرح تجرید اعتقاد مندرج نمودیم که آن دُرّ گرانبها این است:

«و بدان که تعبیر از متن اعیان و حقیقت حقایق و جوهر جواهر، جداً دشوار است، و از او به کلمه‌ی «وجود» تعبیر کردن هم، تعبیر از شیئی به اخصّ اوصاف آن شیئی است که آن اخصّ اوصاف، شاملترین مفهوم‌هاست، زیرا اگر لفظی یافت شود که مفهومش شاملتر از لفظ وجود و روشن‌تر از او باشد همانا آن لفظ، نزدیکتر و اختصاصی‌تر خواهد بود، و آن لفظ صلاحیت می‌یابد که از متن واقع به آن لفظ تعبیر آورده شود، ولی چون که بین الفاظ متداوله لفظی سزاوارتر از لفظ «وجود» نمی‌باشد زیرا که معنای این لفظ وجود از جنبه‌ی حیثه و شمول، عمومی‌تر، و از نظر تصوّر روشن‌تر، و از نظر تعقل و حصول، مقدم‌تر بر همه‌ی الفاظ متداول بود، لذا آقایان این لفظ را اختیار نمودند و از آن متن اعیان به این لفظ شریف «وجود» تعبیر آورده‌اند.

البته از آن متن اعیان به لفظ «حق» هم تعبیر نموده‌اند، پس وجود همان حق است، و اگر خواستی بگویی: وجود از حیث اینکه خودش خودش است همان حق سبحانه است، و وجود ذهنی و خارجی و اسمائی، به عنوان سایه‌های آن وجود حق سبحانه می‌باشند.

پس وجود عین هر چیزی در ظهور می‌باشد نه اینکه عین اشیاء در ذات آن اشیاء باشد که پاک و منزّه و متعالی است او، بلکه او اوست و اشیاء هم اشیاء. و در اینجا سزاوار است که بین مفهوم و عین فرق نهاده شود، و نیز توجه گردد که بین متناهی و بین غیر متناهی، و بین مطلق و مقید آن



مناسبت نیست، اگرچه هر یک از مطلق و مقید به یک وجهی آینه برای دیگری می‌باشد، فافهم!

آنگاه سزاوار است که برای محقق باشد در اینکه اطلاق و لفظ وجود بر متن اعیان برای تفهیم است نه اینکه این لفظ اسم حقیقی برای آن متن اعیان باشد، پایان.

۵- پنجمین مطلب از مطالب مهم در مبحث جعل این است که قائلین به جعل بسیط در ماهیت، بر اعتباریت وجود اتفاق دارند و براهین خویش را هم بر همین پندار قرار داده‌اند، و بدین سوی میل پیدا کردند که ماهیت را به جعل بسیط مجعول بالذات می‌دانند بدین گمان و پندارشان که اگر ماهیت مجعول بالذات نباشد لازم می‌آید که ماهیت از جاعل و آفریننده بی‌نیاز باشد و وجوب ذاتی او لازم می‌آید. و نیکوترین اقوال و صریح‌ترین تعبیرات در اظهار از این پندار هم، کلام صاحب قیسات، و بعد از او کلام صاحب شوارق است.

اما کلام صاحب قیسات اینکه گفت: «چون که خود قوام ماهیت مصحح حمل وجود و مصداق آن است، پس حدس بزن که ماهیت وقتی به حسب ذاتش و از حیث اصل قوامش، از فاعل بی‌نیاز باشد، پس حمل وجود بر ماهیت از ذات ماهیت خواهد بود که در این صورت، ذات ماهیت از جایگاه امکان (به سوی بی‌نیازی) به در می‌رود که این امر، باطل است، پس ذات ماهیت نیازمند به فاعل او از حیث قوام و تقررش و از حیث حمل موجودیت بر او می‌باشد»، تا آخر آنچه که میرداماد در قیسات گفته

است.

اما از صاحب شوارق در دو جای شوارق این مطلب اظهار شده است: یکی در اواخر مسأله ۲۷، و دیگری در تعلیقه بر آخر مسأله‌ی ۳۵، که ما به نقل همان کلام اول او اکتفا می‌کنیم که گفت: «مراد به اینکه ماهیت مجعول است، برای نفی این توهم و پندار است که گفته‌اند: ماهیات همان ثابتات در عدم بدون جعل و وجودند، که سپس وجود یا اتصاف ماهیت به وجود از جاعل صادر می‌شود. وقتی این پندار مرتفع شد، مضایقه‌ای نیست در رفتن به سوی جعل وجود یا جعل اتصاف، بعد از اینکه یقینی است که ماهیتی قبل از جعل نمی‌باشد. و به سوی همین مطلبی که گفتیم مذهب استاد ما حکیم محقق الهی رحمته‌الله در قول به جعل وجود برمی‌گردد، چون که استادمان تصریح کرده در اینکه وجود مجعول بالذات است و ماهیت مجعول بالعرض بر عکس آنچه را که قوم می‌گویند»، پایان کلام صاحب شوارق.

### کلام محقق سبزواری در جعل منظومه

او فرمود: «قائلین به جعل ماهیت به نحو بالذات می‌گویند که اثر جاعل اولاً و بالذات همان خود ماهیت است، که این جعل ماهیت به نحو بالذات مستلزم موجودیت ماهیت بدون افاضه از جاعل است؛ نه اینکه اثر جعل برای وجود و یا برای اتصاف باشد، زیرا که وجود و اتصاف دو چیز عقلی‌اند که مصداقشان همان خود ماهیت است، همچنان که احتیاج ندارد

بعد صدور ذات از جاعل اینکه به یک جعل مستقل دیگری ذات، ذات گردد».

### شبهه اعتباریت وجود در اولین بار از شیخ اشراق

آنگاه متأله سبزواری گفت: «بیشتر رواج این مذهب (جعل ماهیت) از زمان شیخ اشراق و اتباع او می‌باشد، و این قول تقرّر ماهیات به نحو جدای از وجود در عصر شیخ اشراق شایع بوده است. پس گمانشان این بود که اگر به معمولیت وجود قایل شوند، گمانشان به این طرف می‌رفت که ماهیت در تقرّرش از جاعل بی‌نیاز می‌شود، زیرا که ماهیت با وجود مغایرت دارد، پس از این گفتار ثابته ازلیه لازم می‌آید، پس دفع این پندار، آنها را به سوی این قول کشاند که قایل شوند به اینکه ماهیت در قوام ذاتش، مجعول و محتاج به جاعل است همچنان که محقق لاهیجی گفته است»، آنگاه متأله سبزواری کلام محقق لاهیجی را از شوارق نقل کرده است.

اقول: اینکه حکیم سبزواری گفت که بیشتر رواج پیدا کردن قول به جعل ماهیت از زمان شیخ اشراق بوده است، کلامی است که از متن تحقیق صادر شده است و شواهد فراوانی هم بر این گفتار اوست. یکی از شواهد، گفتار ابو حامد معروف به ترکه است که در کتاب اعتمادش ادله‌ی شیخ اشراق بر اعتباریت وجود را متعرض شد و همه‌ی آن ادله را ردّ کرد چه اینکه نوه‌ی او ابن ترکه هم در تمهید القواعد دلایل شیخ

اشراق را منتفی نمود. بلکه تحقیقاً اساس کتاب قواعد التوحید به تصنیف ابو حامد و شرحش تمهید القواعد در ردّ همین پندار سُست شیخ اشراق و ردّ ادله‌ی او در اعتباریت وجود بنا نهاده شده است.

### بررسی ریشه‌ی شبهه‌ی اعتباریت وجود

و همچنین صاحب اسفار هم در این گفتارش بر همین مطلب محقق سبزواری تصریح کرد که گفت: «و اما آن ادله‌ای که شیخ اشراق در نفی تحقق وجود بدان تمسک کرد از اینکه اگر بخواهد که وجود در اعیان حاصل باشد پس وجود موجود است زیرا که حصول همان وجود است، و هر موجودی که برایش وجود باشد، پس برای وجود این وجود هم باید وجودی باشد تا به بی‌نهایت؛ ولی برای قائلی این حق هست که در دفع گفتار شیخ اشراق گوید که وجود موجود نمی‌باشد زیرا که شینی به خودش متصف نمی‌شود (بلکه موجودیت وجود به خود همان وجود است نه به وجود دیگر موجود باشد)، یا می‌گوئیم که وجود موجود هست و بودن او به عنوان وجود همان بودن او به عینه به همان موجود بودن است، یا اینکه وجود همان موجودیت چیز در اعیان است نه اینکه باز برای وجود، وجود دیگری باشد بلکه وجود از همان حیث وجودش موجود است، و آنکه برای غیر وجود است از وجود می‌باشد، و وجود آن است که وصف می‌شود به اینکه وجود موجود است در ذات خودش و این

موجود بودن همان خود ذات اوست»<sup>۱</sup>.

و نیز صاحب اسفار به این گفتارش تصریح کرد: «صاحب اشراق و متابعین او از همه‌ی متأخرین مگر عده‌ی کمی، قایل شدند که وجود، صرفاً یک مفهوم عام است. و این شبهه‌ی اعتباریت وجود را در اولین بار شیخ اشراق در مطارحاتش بدان تصریح کرد و در تلویحات هم آن را نمکین و نیکو دانست. آنگاه بعد از شیخ اشراق، ابن کمونه که از شارحین کلام شیخ است در بعضی از مصنفاتش این شبهه‌ی شیخ را ذکر کرد که به اسم ابن کمونه اشتهار یافت، چون که ابن کمونه هم به تبع شیخ بر اعتباریت وجود پافشاری کرد که برای وجود در خارج از ذهن حقیقتی نمی‌باشد»<sup>۲</sup>.

و نیز آخوند در اسفار به همین مطلب به قولش اشاره کرد: «و از همین جا ثابت و محقق می‌شود بطلان آنچه را که اکثر متأخرین بدان رفته‌اند از اینکه وجود اعتباری است و امری انتزاعی است که هویت و حقیقتی برای او در خارج نمی‌باشد».

### فرقه‌های قائلین به مجعولیت ماهیت

۶- ششمین مطلب از مطالب مهم در این بحث این است که خود قائلین

۱. ج ۱، ط ۱، ص ۸.

۲. اسفار، ج ۳، ط ۱، ص ۱۲.

به جعل بسیط بودن در مجعولیت بالذات ماهیت هم سه فرقه شدند:

۱- فرقه‌ای قائل شدند به اینکه جاعل واجب بالذات، وجود صرف است، یعنی اینکه وجود عین ذات واجب است ولی در ماهیات زاید است یعنی وجود در ماهیات، بنحو اعتباری است. چه اینکه رأی صاحب قیسات همین قول است که کتاب قیساتش مشحون به این قول است و در آخر قیس دوم<sup>۱</sup> هم به صورت «وَمِیْضٌ» گفت: «از آنچه که ما بر گوش قلب تو تلاوت نمودیم چقدر آسان است که به عقلت بنحو حقّ الیقین، یقین پیدا کنی در اینکه وجود مطلق مشترک بین همه‌ی موجودات، عین ذات در حقیقت واجب، ولی زائد بر ماهیت در ماهیات ممکنه است. پس قیوم واجب بالذات که نام او بزرگ است، ماهیتش همان ائیت اوست، ولی ماهیت ممکنه ماهیتی و رای ائیت آنهاست. آیا به نحو تقسیم حاصر دایر بین نفی و اثبات مگر اینطوری نیست که موجود یا متقرر الذات به ذات خودش هست، یا اینکه متقرر الذات به ذات خودش نیست بلکه از ناحیه‌ی جاعل، جوهر ذاتش ظاهر می‌شود؟ پس اگر موجود متقرر الماهیه بذاته باشد، واجب بالذات می‌باشد، ولی اگر متقرر الذات به ذات خودش نباشد بلکه از ناحیه‌ی دیگری باشد، ممکن به ماهیت می‌باشد. در حالیکه درایت به خرج دادی که وجود همان نفس موجودیت مصدریه‌ی منتزعه‌ی از ذات متقرره و مطابق خود جوهر ذات است. پس اگر ذات به خودش

مقرر باشد حتماً صحیح است که موجودیت مصدریه را از او انتزاع کرد، و حمل مفهوم موجود بر آن ذات مقرر به حسب خودش می‌باشد نه به حیثیت تقییدیه و نه به حیثیت تعلیلیه، پس نسبت موجود و موجودیت به این ذات مقرر همانند نسبت حیوان ناطق و انسانیت به ذات انسان است، و همین هم معیار عینیت و ملاک آن است.

ولی اگر ذات مقرر به نفس خودش مقرر نباشد بلکه از ناحیه‌ی جاعلی باشد که او را آشکار می‌سازد، انتزاع موجودیت از آن و حمل موجود بر آن صحیح نیست مگر به حیثیت تعلیلیه، اگرچه در این انتزاع و حمل به حیثیت تقییدیه محتاج نباشد و این همان قسطاس زیادی و میزان زاید بودن آن موجود بر ذات اوست. پس در این هنگام درست شد که وجود عینی متصل، عین حقیقت قیوم واجب بالذات است، و همین وجود عینی متصل زاید بر ماهیت ذات ممکنه است.

و از راه دیگر هم شناختی که وجود جایز نیست که از لوازم ماهیت باشد بنابر اصطلاح صناعی، پس در این هنگام واجب است که وجود موجود به ذاتش در حاق اعیان عین ذات او و نفس حقیقت اوست، چه اینکه حقیقت انسانیت عین ذات انسان از لوازم ماهیت اوست مثل زوجیت برای اربعه.

پس حالا روشن شد که وجود اصیل حق در حاق اعیان و متن واقع همان عین مرتبه‌ی ذات قیوم واجب بالذات که سلطان او متعالی است، می‌باشد، پایان یافت آنچه را که از کلام صاحب قبسات خواستیم نقل کنیم.

اقول: در معنای این فرمایش صاحب قبسات که گفت: «وجود مطلق، مشترک بین همه‌ی موجودات...» سزاوار است که توغل گردد، زیرا که مفهوم موجود مطلق که عین حقیقت واجب نمی‌شود، بلکه ظاهر این قول اختیار مشاء در وجود را افاده می‌کند، وانگهی اگر وجود در ماهیات به نحو اعتباری باشد پس از چه جهتی وجود در آن ماهیات، معتبر است؟! مضاف به اینکه خود صاحب قبسات در ومیض اول از قبس دوم هم گفته که: «همه وجودات از عوارض ماهیت است»، پس ممکن است علاوه بر آن گفته شود که همانا جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد از حیث اینکه وجود از حیث خودش مجعول نیست، و ماهیت در جعل و تحقق به این معنی اصیل است که این معنا به توحید حق صمدی برمی‌گردد که کفیل از موحدین همین معنی را اختیار کردند، و اگرچه اشتهار یافت که صاحب قبسات به اصالت ماهیت قائل است و شاگرد وی در اسفار و دیگر کتابهایش هم به قائل بودن به اصالت ماهیت صاحب قبسات تصریح کرده است، فتدبر!

۲- فرقه‌ی دوم نیز قائلند به اینکه جاعل واجب بالذات، وجود بحث صرف است همانند فرقه‌ی اول جز اینکه وجود را زاید بر ماهیات قائل نیستند که وجود از ماهیات انتزاع و اعتبار شود که گروه اول می‌گفتند، بلکه می‌گویند که اطلاق موجود بر ماهیات بدین نحو است که ماهیات به



جاعلشان منسوبند، پس کلمه‌ی موجود صیغه‌ی نسبت است مثل اینکه می‌گویی: «لابن = شیرفروش، تامر = خرمافروش» و امثال آن دو. این قول دوم هم به گمان این فرقه به «ذوق تاله» معروف می‌باشد.

### ذوق تاله در مسئله‌ی جعل

اقول: بودن ماهیت منسوب به جاعلش همان نسبت معلول به علتش می‌باشد، و علت هم قائم بر معلولش است پس آن نسبت، به صورت نسبت اعتباریه نخواهد بود مثل قول تو که این مال برای زید است، بلکه مراد از آن نسبت معلول به علت همان نسبت حقیقیه‌ی نوریه و اضافیه‌ی اشراقیه است مانند فرمایش خدای سبحان که فرمود: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾<sup>۱</sup>، «برای اوست آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است». و این نحوه انتساب بدون هیچ دعوائی همان ذوق تاله محسوب می‌شود.

و آنچه که در کتابهای رائج از تفسیر انتساب مذکور در مورد کلمات اهل ذوق تاله آمده که به نام بینونت فاعل از فعلش، و انتساب فعل به فاعل به صورت لابن، و تامر باشد، این تفسیرشان از تحقیق به دور است. و آن بزرگان همانند دوانی و امثال او چگونه بسوی این نحوه توحید (بینونت فاعل از فعل) و این نحوه جعل و آفرینش در مورد جاعل و جعل او می‌روند، و حال اینکه من به این تفسیر رضایت نمی‌دهم وانگهی حمل

کردن انظار قویم آن بزرگان در توحید را هم بر این وجه منحرف، درست نمی‌شمارم.

پس ذوق تأله بوسیله‌ی نور ایمان همان وحدت حق سبحانه را ملاحظه می‌کند و اگر هم در انتساب ماهیات مجعوله به صورت مثالهای مذکور (لابن، تامر) تعبیر آورد خواست همان مسلک را طی کند که وجود مجعول نیست، و جعل هم به ضربی از اعتبار که به ماهیات تعلق می‌گیرد در حقیقت در تطورات و شئون و تجلیات وجود در مظاهر آیات آن معتبر می‌باشد، فندبر!

آیا نمی‌بینی کلام اهل توحید صمدی را که گفتند: «در حقیقت برای صور وجودی نیست زیرا که صور، صور نسبت‌های عدمیه‌اند، و معنای موجودیت صور همان انتساب وجود به آنها است، پس وجود فقط برای ذات احدی است، و باقی، نسب و احوال اویند»<sup>۱</sup>.

۳- و فرقه‌ی سوم قائلند به اینکه جاعل واجب بالذات، ماهیت مجهوله الکنه است، و ماهیات بنحو اصالت و بالذات مجعولند و این ماهیات ظلال و سایه‌ی ماهیت واجب بالذات هستند، و نیز قائلند به تشکیک در خود جوهر ماهیت چه اینکه شیخ اشراق به سوی همین قول رفته است.

صاحب قبسات گوید: «ومیض: شنیدی که شیخ اشراق در مطارحاتش در حالیکه اثبات می‌کند تشکیک در ذاتیات را به کمال و نقص در خود

جوهر ماهیت، به این عبارت گوید: آنگاه وقتی روشن شد که وجود از امور اعتباریه است، و علت هم بر معلولش مقدم نمی‌شود مگر به ماهیتش، پس جوهر معلول سایه‌ای برای جوهر علت است، و جوهریت علت اقدم بر جوهر معلول است. و در هر امری علت و معلول مشترک می‌باشند و آنچه که در معلول است از علت مستفاد است و این معلول همانند سایه‌ای برای امور عقلیه است، پس چگونه این معلول با علت در جوهریت مساوی می‌باشد؟ یعنی اینکه وجود امر ذهنی است و تقدّم جز به ماهیت نمی‌باشد پس جوهریت علت بر جوهریت معلول تقدّم دارد، و همین قول مذهب افلاطن و اقدمین است، و آنان تجویز می‌کنند که نفسی قویتر از نفس دیگر باشد در جوهرش، پایان کلام میرداماد در قبسات.<sup>۱</sup>

اقول: بر تو مخفی نیست که این اسناد آنچه را که مختار خود شیخ اشراق بود، به افلاطن و اقدمین، خالی از اعتبار است. آنگاه ایشان اگر از ماهیت معنای اعم آن را قصد کرده است پس ممکن است که کلام او را بر یک وجه و جیهی حمل کرد، و گرنه این فرمایش به ظاهرش که خیلی سست است، وانگهی معروف هم شد که شیخ اشراق مستبصر شد و از این رأی سست منصرف شد و دست برداشته است.

### مقصود از جعل اتصاف چیست؟

۷- هفتمین مطلب مهم در این مبحث آنست که آن کسانی که قائل به جعل بسیط اتصافند از این جعل در اتصاف چه چیزی را قصد می‌کنند؟ محقق لاهیجی در مسأله‌ی سی و پنجم از شوارق<sup>۱</sup> گوید: «و ممکن است اختیار کرد از اینکه تأثیر و جعل (علت معلول را) در اتصاف نیز باشد، نه به این معنی که اثر مرتب بر تأثیر همین مفهوم نسبی باشد، بلکه به این معنی که آنچه را که صادر و اثر مرتب است یک چیز است ولی عقل آن یک چیز را به ماهیت که موصوف است و به وجود که صفت است تحلیل می‌کند و سپس در ذهن آن ماهیت را به وجود متصف می‌سازد، پس چون که آن یک چیز طوری هست که برای عقل این قدرت تحلیل مذکور هست همانا آن یک چیز به جعل جاعل مؤثر است، چون جاعل حیث اینکه آن یک چیز را به جعل بسیط جعل کرد به حیث کذایی، صادق است که تأثیر مؤثر همانا در جعل آن یک چیز است به حیث کذایی، و همین است معنای جعل آن یک چیز به عنوان متصف به وجود یعنی اتصاف، که جعل بسیط اتصاف به این معناست.

و همین معنای جعل هم مراد شیخ رئیس است که داشت زردآلو میل می‌کرد در جواب از سؤال از همین مسأله فرمود: «جاعل این زردآلو را زردآلو جعل نکرد، بلکه زردآلو را موجود نمود» بگیر این مطلب را،

پایان کلام محقق لاهیجی.

اقول: این فرمایش محقق لاهیجی در بیان مرام مشائین برگرفته شده از استادش صاحب اسفار است، و کلام صاحب منظومه هم ناظر به کلام هر دو تالی شان می باشد که گفت:

«محققین از مشاء به طرف مجعولیت وجود رفته اند، ولی غیر محققین شان به سوی مجعولیت انصاف، و صیوررت ماهیت به نحو مجعول بودن مشی نموده اند، و شاید هم آنان اراده کردند که اثر جاعل یک امر بسیط است که عقل آن یکی را به موصوف صفت، تحلیل و تجزئه می کند و به حقیقت هم آن یک امر بسیط، همان وجود است، و گرنه ظاهر فرمایششان که سُست و بی پایه است، زیرا که اتصاف فرع تحقق طرفین، و یک امر انتزاعی است.»

و نیز مرحوم حاجی سبزواری در حاشیه‌ی منظومه اش گفت: «همانا آنان از آن امر بسیط به اتصاف تعبیر نمودند چون که از آن امر بسیط برای اتصاف و مطابق حمل و قابل تحلیل، انتزاع می شود.»

لکن بین کلام صدرالمتألهین و متأله سبزواری، و بین کلام محقق لاهیجی فرقی هم هست از حیث اینکه لاهیجی ماهیت را موصوف اخذ کرد و وجود را صفت بنابر مبنایش که قول به اصالت ماهیت است، ولی مولی صدرا و متأله سبزواری بنابر مشرب گوارای فرات شان، وجود را اصل اخذ نمودند.

### نظرات مشائین در مبحث جعل در نظر حضرت آقا

آنگاه می‌گوییم که: مشائین از محققین و غیر محققین‌شان اولاً قائلند به اینکه وجود اصالت دارد چه اینکه در نمط چهارم از اشارات آمده است، و نیز قائلند به اینکه وجود در حقیقت واجبه همان نفس ماهیت اوست زیرا که برای واجب تعالی ماهیتی غیر از همان طبیعت وجودش نیست، و نیز قائلند که برای وجودات ممکنات، ماهیاتی است که معروض برای وجودات است، چه اینکه در اوایل تمهید القواعد ابن ترکه<sup>۱</sup> آمده است، و نیز قائلند به اینکه وجود حقیقی به ماهیت ضمیمه شده است پس به انضمام وجود حقیقی به ماهیت، ماهیت موجود گردید و به همین انضمام به وجود آثار بر ماهیت مترتب شد چه اینکه در رساله‌ی قول و سیط<sup>۲</sup> آمده است.

و چون که اثر جعل بالذات واجب است که به صورت امر عینی موجود در خارج باشد، و از طرفی هم اتصاف یک نسبت غیر مستقل و به صورت رابطه‌ی بین ماهیت و وجود، و آینه‌ای برای ملاحظه‌ی آن دو هست که اتصاف بدین اعتبار به عنوان اثر برای بسیط نمی‌باشد، لذا دو محقق لاهیجی و سبزواری کلام مشائین در مورد اتصاف را بدان نحوی که ملاحظه فرمودید حمل کردند تا اینکه قول آنان در جعل با اقوال دیگرشان (که نقل کردیم) موافق در آید و این دو بزرگوار هم با این حمل

۱. ط ۱، ص ۳۶.

۲. ط ۱، ص ۲۶۷.

کردن کلام مشائین چه کار خوبی را انجام دادند، ولکن بر تو مخفی نیست آنچه را که محقق لاهیجی حمل کرد سخنی است که از عقیده‌ی ثابت و راسخ مشائین در اینکه وجود را اصل می‌دانند دور است، که بنا بر کلام متأله سبزواری متعین می‌شود در این مطلب، حمل کردن نظر مشاء در مورد جعل اتصاف.

آری از مرام مشائین سخنی باقی مانده است که برایتان بیان می‌کنم. و می‌گوییم: اینکه در قول و سیط، و غیر آن تعبیر به انضمام آمده است به ضربی از توسع در تعبیر است، زیرا که واقع، بالاتر از اینگونه تعبیرها در نزد آن افایم است. و انضمام در همان مقام تعمل عقلی بین وجود و ماهیت است و حالیکه مشائین بوسیله‌ی احتیاج ماهیت در تحقق خارجیش، بر اثبات اصل مفارق یعنی وجود موجود مجرد عقلی استدلال کرده‌اند.

### نظرات قائلین به اصالت وجود

۸- هشتمین مطلب مهم در این مبحث جعل، اینست که در نزد قائلین به اصالت وجود در ممکنات نیز، جعل بر وجوهی می‌باشد، پس همچنان که قائلین به جعل بسیط در ماهیت دارای فرقه‌هایی بودند، همچنین قائلین به جعل بسیط بالذات در وجود هم فرقه‌هایی هستند.

### فرق قائلین به جعل بسیط در وجود

۱- پس یک فرقه‌ای که همان مشائین اند، به اصالت وجود رفته‌اند و نیز

در اطلاق وجود بر موجودات به تشکیک فائل شدند و موجودات را هم حقایق مختلفه دانستند. و سزاوار است که یک مقداری از اقوالشان را در بیان مرامشان بیاوریم که مرامشان خالی از پیچیدگی دشوار نیست. پس می‌گوییم:

همانا قول اقوم در این بحث همانی است که محقق طوسی در جواب فخر رازی در شرحش بر فصل هفدهم از نمط رابع اشارات افاده کرده است، چون که فخر رازی در جمع کردن بین اقوال حکما به اضطراب و سرگردانی افتاد از اینکه حکما می‌گویند که وجود بر موجودات به اشتراک لفظی واقع نمی‌شود، و وجود در همه‌ی موجودات یک چیز است، و اینکه وجود ممکنات امری عارض برای ماهیاتشان می‌باشد، لذا فخر رازی حکم کرد به اینکه وجود واجب مساوی با وجود ممکنات است، و نیز وجود واجب عارض ماهیت واجب است و ماهیت واجب هم غیر از وجود واجب است. ولی خواجه طوسی جواب او را بداد که گفت: «منشأ این اشتباه فخر رازی همان جهل به معنای وقوع به تشکیک است. چون که وقوع به تشکیک بر اشیای مختلفه همانا بر آنها واقع می‌شود ولی نه به اشتراک لفظی مثل وقوع لفظ «عین» بر معانی و مفهوماتش، بلکه وقوع وجود به تشکیک بر اشیای مختلفه در همه‌ی آنها به یک معناست ولی نه به نحو مساوی شبیه وقوع معنای انسان بر اشخاصش، بلکه بنابر اختلاف یا به نحو تقدّم و تأخر است شبیه وقوع متصل بر مقدار و بر جسم دارای مقدار، و یا به اولویت و عدم اولویت است همانند وقوع کلمه‌ی



واحد بر چیزی که اصلاً تقسیم نمی‌پذیرد، و بر چیزی که به وجه دیگر غیر از آنکه او واحد است تقسیم می‌پذیرد، و یا به شدت و ضعف است همانند وقوع لفظ ایض و سفیدی بر برف و عاج.

و وجود جامع همه‌ی اختلافات است که او بر علت و معلولش به نحو تقدّم و تأخّر واقع می‌شود، و بر جوهر و عرض به اولویت و عدم آن، و بر قارّ و غیر قارّ مثل سیاهی و حرکت به شدت و ضعف واقع می‌گردد، بلکه بر واجب و ممکن به هر سه وجه واقع می‌شود. و یک معنایی که بر اشیای مختلف (نه به صورت مساوی) حمل می‌گردد ممتنع است که آن یک معنی، ماهیت یا جزء ماهیتی برای آن اشیا باشد، چون که ماهیت و یا جزء آن که مختلف نمی‌شوند، بلکه این اختلاف یک امر عارض خارجی لازم و یا مفارق است مثل بیاض و سفیدی که بر سفیدی برف هم گفته می‌شود و بر سفیدی عاج هم، ولی به یک نحو حمل نمی‌شود، پس این سفیدی نه ماهیت است و نه جزء ماهیت برای برف و عاج، بلکه این سفیدی یک امر لازم برای آن دو از خارج است. و دلیل خارج بودن آنست که بین دو طرف تضادی که در رنگها واقع است، انواعی از رنگهاست که بالقوه برایشان نهایی نیست و برایشان به نحو تفصیل، اسامی هم نخواهد بود که بر هر یک از آنها یک اسم جدا باشد با یک معنی، مثل سفیدی یا قرمزی، و یا سیاهی به تشکیک، و آن معنی هم لازم برای همه‌ی اینها به نحو غیر مقوم باشد. پس همچنین وجود در وقوعش بر وجود واجب و بر وجود ممکنات مختلفه به هویاتی است که برای آنها به تفصیل اسمی نمی‌باشد،

نمی‌گویم که وقوع وجود بر ماهیات ممکنات، بلکه می‌گویم وقوع وجود بر وجودات آن ماهیات یعنی وجود نیز بر وجودات ممکنات به نحو وقوع لازم خارجی غیرمقوم واقع می‌شود.

وقتی این مطلب تقریر شد همه‌ی اشکالات این فاضل یعنی فخر رازی منحل می‌شود، چون که وجود بر ماتحت خود به یک معنی واقع می‌شود که حکما هم به همین سوی رفته‌اند، ولی از این حرف لازم نمی‌آید که در حقیقت ملزومات آن که همان وجود واجب و وجودات ممکنات‌اند مساوی باشند زیرا می‌شود که چیزهایی در حقیقت و واقع مختلف باشند ولی در یک لازم، اشتراک داشته باشند، پایان کلام خواجه.

و قریب به همین قول خواجه طوسی همانی است که صاحب شوارق در مسأله‌ی سوم به همین عنوان تقریر کرد که «نقلُ مقال و تقریرُ اشکال».

اقول: کلام خواجه در ردّ فخر رازی بنابر مشرب مشاء است، و برای احدی این قول سزاوار نیست که به صرف این تقریر خواجه بدان قایل شود، شاید این تحقیق بر نظر خاص شیخ و بنابر رأی بود که در وجود به سوی آن میل پیدا کرد، چون جناب خواجه در اول شرح خود بر اول اشارات گفت که من بر خودم شرط و عهد کردم که در شرح اشارات شیخ چیزی را که خودم بدان اعتقاد دارم و برخلاف شیخ است را متعرض نشوم. پس تقریر غیر از ردّ و تفسیر غیر از نقد کردن است.

آری کلام خواجه در این مقام بخصوص در ردّ فخر رازی نیز همان مختار خواجه در تجرید است که به مسأله‌ی چهاردهم و نیز به مسأله‌ی ۲۷

از شوارق مراجعه گردد. پس از کلام خواجه این مطلب حاصل شد که مشائین وجود را اصل در تحقق می‌دانند بلکه اصل در جعل هم می‌دانند، و آنان وجود را بر موجودات به نحو تشکیک (نه تواطی) حمل می‌کنند. و چون که تشکیک در ماهیت و جزء آن جاری نمی‌شود پس اطلاق وجود بر وجود واجب و وجود ممکنات همانند اطلاق لازم خارجی غیرمقوم شیئی بر آن شیئی است، چه اینکه اطلاق وجود بر ماهیت نیز اینگونه است حیث اینکه خواجه گفت: «اعنی انه ایضاً یقع علیها، الخ. = قصد می‌کنم که وجود بر ماهیات واقع می‌شود شبیه وقوع لازم خارجی غیرمقوم».

و اینکه مشاء بر این عقیده‌اند که موجودات، حقایق متباینه و مختلفه به هویاتند که برایشان به تفصیل اسم نخواهد بود. و خلاصه‌ی قول درباره‌ی مرام مشاء در این مسأله بنا بر آنچه که در حکمت منظومه<sup>۱</sup> آمده است اینست که حاجی فرمود: «وجود نزد طایفه‌ی مشای از حکماء، حقایق متباینه به تمام ذوات بسیطه‌شان است نه اینکه به فصول باشد تا ترکیب لازم آید و وجود مطلق جنس باشد، و نه به مصنفات و مشخصات است تا اینکه وجود نوع باشد، بلکه وجود مطلق عرضی لازم برای ماهیات است به این معنی که خارج محمول است نه عرضی به معنی محمول به ضمیمه باشد»، پایان.

و ما هم مذهب مشائین را در رساله‌ی فارسی‌مان به نام وحدت از دیدگاه عارف و حکیم تحریر کردیم و فدلک‌ه‌ی آن بحث منتهی به شش امر در بیان مرام مشاء شده است:

### خلاصه مرام مشائین در وجود

- ۱- وجود اصل در تحقق است و ماهیت اعتباری است.
- ۲- وجودات حقایق متباینه‌ی به تمام ذوات بسیطه‌اند.
- ۳- وجود مطلق عام، عارض لازم برای وجودات خارجی متباینه است که به نحو محمول من ضمیمه بر آنها حمل می‌شود (نه محمول به ضمیمه).
- ۴- اطلاق وجود عام بر موجودات خارجی متباینه یعنی حمل وجود بر آنها بر سبیل تشکیک است یعنی لازم یکی ولی ملزومات، متعدده‌ی متباینه است.
- ۵- تشکیک عارض بر وجود عام است و وجود عام بر ملزومات متباینه‌ای که همان وجودات خارجی‌اند عارض می‌باشد.
- ۶- از آن ملزومات یعنی وجودات خارجی یکی از آنها که همان واجب تعالی باشد وجود صرف فرد است، و اما ماسوای او ممکن که هر ممکنی زوج ترکیبی از وجود و ماهیت است.

## توحید مشاء و اشکالات آن

روشن است بر شما که توحید بنا بر این پندار همان تنزیه در عین تشبیه است، و بر آنان بنا بر این پندار، اشکالات متعددی وارد می‌شود:

۱- یکی از آن اشکالات در مورد علم باری تعالی به جزئیات علی سبیل الجزئی است نه علم به جزئیات به نحو کلی.

۲- و اشکال دیگر در ربط کثیر به واحد، و صدور کثیر از واحد است.

۳- اشکال سوم که اصالت وجود در ممکنات است و حالیکه ممکنات حقایق متباینه‌اند با اینکه حکم سنخیت در علت و معلول یک اصل قویمی است.

۴- و از آن اشکالات در باب جعل وجود در ممکن و تحقق آن در خارج است.

۵- و از آن اشکالات انفاذ امر وجود در ماسوایش و کیفیت ارتباط وجود به آنهاست. و دیگر اشکالاتی که بر آنان در این گمان وارد می‌گردد.

## تباین موجودات در نزد مشاء

بدان که کلام مشاء در تباین موجودات به تمام ذوات بسیطه‌شان همانند نحوه‌ی تباین اجناس عالیه و اختلاف بعضی‌ها با بعضی در تمام ذوات بسیطه‌شان می‌باشد.

و اینکه مشاء به این مذهبشان مایل شدند برای اینکه آنان می‌گویند:

اگر وجودات حقایق متباینه نباشند و حقیقت وجود هم یک حقیقت باشد، قهراً وجودی که به عنوان علت است از وجودی که معلول است، اولی نخواهد بود، پس در علّیت وجود برای وجود ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید، و لذا واجب می‌آید که وجودات، حقایق متباینه باشند، و باز برای آنکه مشائین مایل شدند به این حقایق متباینه تا اینکه از تشکیک در ماهیت بر حذر باشند. و در آینده تحقیق قول در مذهبشان می‌آید.

### وجود و تشکیک نزد ملاصدرا

۲- و فرقه‌ای از قائلین به اصالت وجود اعتقاد دارند به اینکه وجود یک امر عینی مطلق سعی است که رحمت او همه چیز را فرا گرفته است و این یک وجود عینی سعی، دارای مراتب به نحو شدت و ضعف، و غنا و فقر، و کمال و نقص است، یعنی که وجود بدین مذکور دارای تشکیک است، و با این حال آن خالق (یکتا) در مقام عزّ خودش به نحو واحد عزیز قهار است، و مخلوق، فقیر بلکه فقر و ربط به اویند که ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾، ای مردم شما فقیران بسوی خدائید و خداوند همو غنی حمید است. و این مذهب، مورد اختیار صدرالمتألهین است.

## وجود و تشکیک نزد عارفان بالله

۳- و فرقه‌ی سوم که اهل عرفان و ایقان‌اند، یقین دارند به اینکه وجود یک واحد شخصی است به معنای حقیقت واحده‌ی دارای مظاهر که وجود به این معنی مشکک است که شاعر هم گفت:

وجود اندر کمال خویش ساریست

تعیّن‌ها امور اعتباریست

و این دو فرقه قائل به وحدت وجودند، و مرادشان از وحدت وجود این است که وجود همان صمد حق است که جای خالی ندارد به این معنی که از او چیزی فروگذار نمی‌شود. و از این وحدت حقّه به «غیر متناهی» نیز تعبیر می‌آورند چه اینکه به لفظ «بسیط الحقیقة کلّ الاشياء» هم تعبیر می‌کنند. و وجود در نزد آنان مجعول نیست بلکه وجود مساوق حق است که قبلاً هم به این قول اشاره نموده‌ایم.

## کثرت در نزد قائلین به وحدت وجود

و کثرت در نزد صدرالمتألهین و اهل عرفان، در عین وحدت مقهور در وحدت است، و وحدت در عین کثرت قاهر بر کثرت است، اگرچه وحدت در نزد فرقه‌ی اولّ طوری است و در نزد طایفه اهل عرفان طور دیگری. و کم‌اند کسانی که به این اوج معرفت بر این وجه شامخ رسیده باشند و به غایت فهم و درایت آن دست یافته باشند.

## دین حقیقی کدام است؟

و دین حقیقی همین قول به وحدت وجود در منظر عارفان بالله است که خداوند آن را به برگزیدگان از بندگانش روزی کرده است، و این توحید، همان توحید قرآنی اسلامی است که قرآن فرمود:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾<sup>۱</sup>، همانا به تحقیق که دین در نزد خداوند همان اسلام است و بس.

## شکرگزاری در رسیدن به این توحید

سپاس خداوندی را که ما را به این دین حقیقی و توحید قرآنی راهنمایی کرد که اگر خداوند ما را هدایت نمی‌کرد، ما هدایت نیافته بودیم، و اگر خواستی که بیشتر برایت این دین روشن شود، پس علم را از دهن‌های مردان علم و یقین بگیر علاوه اینکه رساله‌های ما برای تیان این دین قویم پیچیده شده از این مباحث در پیرامون این دین و توحید است.

## فرق بین وجود و ایجاد

روش خویش را نیکو گردان در تمیز دادن بین وجود و بین ایجاد؛ و در تصور آب به عنوان مثال به صورتهای برف و یخ‌زده و منجمد؛ یا موج به صورتهای نور، و صوت، و شعاع‌های نامعلوم، در اولی می‌بینی که



همه‌شان آیند، و دومی هم همه را موج می‌بینی و چه اینکه صاحب منظومه در اینجا به حق سخن گفته است در آن بیت که گفت:

کیف و بالکون عن استواء      قد خرجت قاطبة الاشیاء

و توجه به تقدّم و تاخر بالحقّ در بحث از سبق و لحوق هم برایش دخل بزرگی در معرفت توحید اسلامی است که به رساله‌ی آنّه الحقّ ما و یا به نکته‌ی ۱۴ هزار و یک نکته مراجعه فرمائید.

### فرق تشکیک مشاء با ملاصدرا

اگر بگوییم: بین تشکیک مشایی با تشکیک در منظر ملاصدرا صاحب اسفار چه فرقی است؟

در جواب گوئیم: تشکیک نزد صدرالمتألهین همان تفاوت تشکیکی در حقیقت واحده است، ولی در نزد مشائین، تفاوت تشکیکی در مطلق خارج محمول است یعنی خارج از صمیم شیء است که بر شیء حمل می‌شود، و حالیکه محمولات این وجود حقایق متباینه هستند، و اما نزد مولی صدرا یک حقیقت است که به کمال و نقص متفاوت است که آن یکی، جامع انواع تشکیک شش‌گانه است.

و به عبارت دیگر: تشکیک در مذهب مشاء، تشکیک عامی است، ولی بر مذهب مولی صدرا تشکیک خاصی است، و این تشکیک صدرایی در حقیقت وجود، همان مذهب محققین از حکماء است که متأله‌ی سبزواری در آخر غوص در متواطی و مشکک از لثالی منظومه بدان تصریح کرد و

به وسیله قید محققین هم، کسانی مثل مشاء که قائل به تشکیک عامی در مفهوم ذهنی وجودند با این قید خارج می‌شوند.

### تنبيه: تشکیک خاصی در ردّ استدلال مشاء

و چون درایت نمودی که تفاوت در وجود نزد صدر المتألهین همان تفاوت تشکیکی در حقیقت واحده است، با این درایت قدرت داری بر دفع استدلال مذکور مشائین از لزوم آمدن ترجیح بدون مرجح، به این صورت که بوسیله قائل شدن به تفاوت تشکیکی در حقیقت واحده‌ی وجود از آن لزوم ترجیح بدون مرجح خارج می‌شویم، و نیز قدرت بر ردّ کردن دلیل دیگرشان هم پیدا می‌کنی که برایت روشن است.

آنگاه برایت آشکار است که تشکیک به معنای مشایی عامی در حقیقت به همان تواطی برمی‌گردد، و در این مقام مناسب می‌بینیم که کلام منالّه سبزواری را نقل کنیم که سخن وی متضمن هر دو نوع تشکیک است و نیز بیان می‌کند که تشکیک عامی مشاء به تواطی برمی‌گردد با فوائد دیگری که بر سخن حاجی مترتب است. حاجی در آخر غوص در متواطی و مشکک منظومه گفت:

بیان دو نحوه تشکیک عامی و خاصی از حاجی سبزواری

حاصل اینکه در کلی اگر تفاوت نباشد کلی متواطی است مثل سفیدی که بر سفیدی این برف و بر سفیدی آن برف و آن برف صادق است. ولی

اگر در کلی تفاوت باشد، پس اگر به امور زاید از قوابل و عوارض باشد آن کلی را مشکک به تشکیک عامی نامند مثل نور شمس که بر ضیاء و نور قمر و اظلال، صادق است، و این نحوه کلی که چون در او تفاوت مطرح است مشکک گویند، و عامی بودنش برای آن است که کلی در اینجا یک تفاوتی در او هست که هم این نحوه تشکیک را شامل می‌شود و هم تشکیک خاصی را، لذا عمومیت دارد، ولکن مرجع و برگشت این نحوه تشکیک در حقیقت به همان توطی است زیرا که تفاوت به وسیله‌ی زواید است پس در این انوار که مثال زده شد، شدت و ضعف و علّیت و معلولیت به وجود آن انوار برمی‌گردد نه به ماهیتشان.

ولی اگر تفاوت مذکور، در خود کلی باشد و به خود همان کلی هم این تفاوت وجود داشته باشد یعنی برای خود آن حقیقت کلی، عرض عریضی باشد و در ذات و به ذات خودش تمام و نقصان داشته باشد (یعنی ما به التفاوت عین ما به الاتحاد باشد) پس این را تشکیک خاصی گویند و نور حقیقی در نزد شیخ اشراق اینچنین است، و در نزد محققین از حکماء نیز حقیقت وجود اینگونه است زیرا که برای حقیقت وجود درجات متفاضله در کمال است»، پایان.

### بیان فرمایش حاجی سبزواری

یعنی همچنانکه انسان مثلاً بر افرادش به نحو توطی و متساوی صدق می‌کند، و تفاوت در افرادش به امور زایده‌ای است که همان عوارض

مشخصه یا مصنفه است، پس همچنین نور آفتاب بر ضیاء صادق است که ضیاء به عنوان اصلی و ذاتی است که آفتاب آن را از جای دیگر نگرفته است، ولی همین نور بر نور ماه هم صادق است که از آفتاب گرفته است؛ خداوند در قرآن فرمود: «اوست کسی که آفتاب را ضیاء و ماه را نور قرار داده است»<sup>۱</sup>، و همین نور آفتاب بر سایه‌ها هم صادق است، و تفاوت در این انوار هم به زواید است، و مراد از زواید در اینجا هم همان وجودات متفاوت به نحو شدت و ضعف و علّیت و معلولیت عارضه‌ی بر ماهیت نور در ذهن است.

پس قول حاجی که «ففی هذه الانوار» متفرّع بر آن قولش: «ولکن مرجع هذا التشکیک الی التواطی اذ التفاوت بالزواید» است. و مراد از این انوار همان نور شمس و نور قمر و اِظلال است؛ آنگاه مراد شیخ اشراق از نور حقیقی همان حقیقت وجود نزد محققین از حکماء است. و اختلاف تعبیر مجرد اصطلاح است، و شیخ اصطلاحات دیگری را در مقابل اصطلاحات مشاء ابتکار کرده است چه اینکه این تعویض اصطلاحات شیخ اشراق به عنوان روش معروف اوست که از کتابهایش به خصوص حکمت اشراق ظاهر است، (که شیخ چیز تازه نیاورده بلکه فقط اصطلاحات را عوض کرد).

## فرق تشکیک ملاصدرا با تشکیک اهل عرفان

اگر بگوییم بین تشکیکی که صاحب اسفار بدان رفته است با تشکیک نزد ارباب عرفان چه فرق است؟

در جواب گوئیم: وجود در نزد ملاصدرا همان حقیقت واحده است منتهی دارای مراتب، ولی در نزد عارفان حقیقت واحده دارای مظاهر، بلکه یک واحد شخصی است که برای او مظاهر است، پس تشکیک در نزد عارفان به لحاظ سعه و ضیق مظاهر است. و جناب صاحب اسفار همین تفاوت را در مرحله‌ی علت و معلول از اسفار مطرح کرد و خودش هم در نهایت به همین نظر عارفان که منطبق درست بود، سخن گفته است.

و لذا بعضی از اعظام علما گفتند که جناب ملاصدرا در اوائل اسفار آن طوری که شایسته‌ی توحید بود، تحریر نکرده است ولی در اواخر مرحله علت و معلول اسفار به این منطبق صواب و درست سخن گفته و توحید را به همان نحوی که موحدان کامل مشاهده نموده‌اند به بهترین وجه تقریر کرده است (که البته روش علمی ملاصدرا در اسفار اینچنین است که اوائل به روش مشاء سیر می‌کند آنگاه عروج می‌گیرد) آنگاه ما هم مستوفای این بحث از تشکیکات سه گانه‌ی مشائین و ملاصدرا و اهل عرفان و فرق بین آنها و تحقیق حق در تبیان توحید حقیقی صمدی را در رساله‌ی وحدت از دیدگاه عارف و حکیم<sup>۱</sup> آورده‌ایم که اگر خواستید

مراجعه فرمائید.

تمایز محیطی و محاطی یعنی تمایز وصفی حق و خلق

اگر بگوییم: وقتی که وجود همان حق صمد بنابر وحدت شخصی

است، پس امتیاز خالق از مخلوق و محیط از محاط چگونه خواهد بود؟

در جواب گوئیم: تمایز محیط (حق و خالق) از محاط (مخلوق) به همان

تعیّن احاطی است نه به تعین تقابلی، آیا نمی‌بینی فرمایش خداوند سبحان

در آیه‌ی ۱۲۷ سوره‌ی نساء را که فرمود: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾،

و به صورت «علی کل شیئی» نفرمود. پس به فهم (که احاطه «بالی» به همه

چیز دارد نه احاطه علائی).

و در کلام وصی علیه السلام در خطبه‌ی ۱۷۷ نهج تدبیر بنما که فرمود: «توحید

او همان تمیز او از خلق اوست، و حکم تمیز هم به صورت بینونت

وصفی و صفتی است نه بینونت عزلی».

و نیز در قولش در توحید کافی دقت کن که فرمود: «او در اشیاء داخل

است نه مثل داخل شدن چیزی در چیزی، و از اشیاء خارج است نه مثل

خارج شدن چیزی از چیزی». و همانند اینگونه دو حدیث که با کلمات

دیگری در رساله‌ی آنه الحق آوردیم اگر خواستی مراجعه کن.

## بیان تعین احاطی و تعین تقابلی

تعین بر دو وجه تصور می‌شود:

۱- یا بر سبیل تقابل.

۲- یا بر سبیل احاطه.

و امتیاز بین دو چیز هم از این دو نوع تعین اصلاً خالی نمی‌باشد؛ بیان آن: چون وقتی چیزی از چیز دیگر امتیاز می‌یابد یا بدین است که یک صفتی برای متمیز ثابت است و صفت مقابل آن صفت برای آن دیگری ثابت است مثل مقابلات؛ و یا اینکه صفتی برای متمیز ثابت است و عدم ثبوت این صفت برای دیگری مثل تمیز کلّ از آن حیث که کل است، و یا تمیز عام از آن حیث که عام است به نسبت به اجزاء و جزئیات آن. و نشانه‌های تمیز در قسم اول به ناچار خارج از متعین است چون که ضرورتاً آن امارات، نسبت‌ها و یا مبادی نسبت‌ها از امور متقابله‌اند. و این امارات در قسم دوم امکان ندارد که یک امر زاید بر متعین باشد، چون که ضرورتاً، آن امر زاید به وسیله عدمش حقیقت متعینه را منتفی می‌کند، و حالیکه بوسیله آن تمیز، حقیقت حقیقت می‌شود زیرا که حقیقت کلّ، کلیت او محقق می‌شود به اعتبار احاطه‌ی این کل برای اجزاء، و به همین حقیقت هم کل از اجزایش ممتاز می‌شود. و همچنین عام که عمومیت او به اعتبار احاطه‌اش به خصوصیات و جزئیات، و به اعتبار جمع این کلّ آن خصوصیاتش می‌باشد، و اتفاقاً به همین مقام اعتبار احاطه و جمعش هم از آن جزئیات ممتاز می‌گردد. و شکی نیست در

اینکه هیأت مجموعه‌ی و صور احاطیه‌ای که برای اشیاء است، برای آن هیأت مجموعه‌ی حقیقتی غیر از اجتماع همین خصوصیات و احدیت جمع‌شان نخواهد بود.

پس حالا می‌گوییم که: تعین واجبی از همین قبیل دومی است زیرا که در مقابل حق تعالی چیزی نیست.

و اگر خواستی بیشتر تحقیق در این معنی کنی یا اقامه‌ی دلیلی برای این دعوی بفرمایی در این آیه‌ی قرآن تأمل بفرما: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ \* وَاللَّهُ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾<sup>۱</sup> از آن حیث که سرایت نفی در آن، متوجه به دو نوع وجودی از انواع متقابلات و اصناف متقابلات شده است.

وقتی این مطلب برایت تقریر شد دریافتی که واجب برای آنچه را که شخصیت شخص افاده می‌کند را افاده می‌کند، و در این نکته تأمل کن که این نکته منظوری بر معانی جمعه است که بسیار پرفایده است. این نکته علیا را ما از فصل هفدهم از تمهیدالقواعد صائن‌الدین علی بن‌ترکه نقل کردیم. و به آنچه که محقق ساختیم، درایت یافتی که وحدت حقیقیه‌ی مطلقه‌ی صمدیه، حق است، و کثرت حقیقیه هم به عنوان خلق و سیوی و مظاهر و صور و شئون آن حق‌اند، فافهم!

گرچه همه از تویم مشتق‌ای دوست

ماییم مقید و تو مطلق‌ای دوست



اطلاق حقیقت است و تَقیید، نُمود

این نکته مرا هست محقق ای دوست

چه اینکه درایت نمودی که وجود مجعول نیست، و جعل هم به ایجاد تعلق می‌گیرد. پس سزاوار است در امتیاز بین وجود و ایجاد دقت را اعمال کنی و به کار ببندی، آنگاه حق تفکر و تعقل را در ایجاد از صمد حقی که او اول و آخر و ظاهر و باطن است به کار ببری تا تدبیر کنی و انشاء الله تعالی راهنمایی و ارشاد گردی.

تبصره: آنچه که از مذهب مشائین در تباین موجودات و تشکیک در آنها ذکر کردیم از فصل هشتم و پانزدهم تمهیدالقواعد استفاده شده است که خواستی مراجعه کن.

جز اینکه این مذهب مذکور را او در تمهید به متأخرین از مشائین نسبت داده است که گفت: «رفتند متأخرین از مشائین از چیزی که آن را به حکمای محققین نسبت دادند، به اینکه حقیقت واجب، همان طبیعت خاصه‌ای است که فردی از افراد وجود مطلق است، و مقابل موجودات خاصه‌ی ممکنه است جز اینکه موجودات ممکنه دارای ماهیاتند که معروض برای آن وجودات ممکن است غیر از طبیعت خاصه‌ی واجب، پس همانا وجود خود ماهیت آن طبیعت خاصه‌ی واجب است، زیرا برای واجب ماهیتی غیر از همان طبیعت وجودش نیست».

پس ظاهر کلام ابن‌ترکه در تمهید اینست که محققین از حکمای متقدمین مشائین قائل به این بیان درباره وجود که متأخرین از مشائین بدان

سوی رفته‌اند، نیستند.

اقول: واقعاً هم اینچنین است و در مواضع عدیده‌ای از اسفار، اشاره‌هایی به این مطلب است، بلکه برای ما شواهدی در این مطلب هست که از کتابهای شیخ مثل شفا و اشارات نیز استفاده می‌شود، علاوه اینکه آن رساله‌ی ما درباره‌ی وحدت در این مرصد آسنی کفایت کند.

ابوحامد معروف به تر که در اول قواعد التوحید گوید: «همانا تقریر مسأله‌ی توحید بر آن روشی که عارفان بسویش رفته‌اند، و محققان هم بدان اشاره نموده‌اند، از مسایل بسیار دشواری است که افکار علمای ناظرین از مجادلین به آن توحید نمی‌رسد، و اذهان فضیلاهی بحث‌کننده‌ی از اهل نظر، آن را ادراک نمی‌کند.

و در شرح این بخش آن توسط نوه‌اش آمده است:

«قول ماتن: «ذهب الیه العارفون» اشاره است به متأخرین از اولیای محمد بن سلوات الله و سلامه علیهم و رضی عنهم که تصریح کردند به افشا و احوا (فریاد از گلو بر آوردن) و به انشاد و انشای آن مسأله‌ی توحید به صورت شعر و نثر، و استدلال کردن بر اثبات آن توحید برای مستبصرین به نحو نقل و عقل.»

و قول ماتن «و اشار الیه المحققون» اشاره به متقدمین است همانند انبیاء سلام الله علیهم و تلامذه‌شان از اولیاء از هر مذهبها و حکمای قدمایی که در غالب عباراتشان از آنها به صورت رمز و ایماه قصد می‌کنند که در آن زمان رسم بود بر حسب هر زمانی بر مقتضای مدارک اهلشان که به مقدار

مدارج فهم‌هایشان باشد، و لذا جز به تلویح بر آنها راهنمایی نمی‌کردند که در آن به نحوی از سیر و پنهانی مطرح بود تا افاداتشان بر عام و خاص تعمیم یابد که همگان از جوامع گفتارشان بهره‌مند باشند.

و قول ماتن که گفت: «الناظرین من المجادلین» شاید مرادش همان متکلمین باشند چه اینکه قصد ایشان از فضیلتی باحثین، طایفه‌ی حکمای مشائین‌اند، پایان.

### توحید اسلامی

اقول: مسأله‌ی توحیدی که در قواعد التوحید بدان اشاره شده است، همان توحید قرآنی است، که بعضی از بزرگان مارضوان‌الله‌تعالی‌علیه، از این توحید به توحید اسلامی تعبیر می‌نمود. و به جانم قسم که وصول به این توحید اسلامی از دشوارترین مسائلی است که اوحدی در هر عصری بدان مرزوق می‌شوند و در دیوانم گفتم:

دولتم آمد به کف، با خون دل آمد به کف

حبّذا خون دلی، دل را دهد عِزّ و شرف

و در این مشهد (توحید صمدی قرآنی) نه وجود مجعول است و نه ماهیت اصالت دارد و نه اتصاف، بلکه آن سلطان برهان صدیقین برای آن که اهلش هست تجلی می‌کند. و در این فرمایش قیصری که در تفسیر کلام عارف عربی در دیباچه‌ی فصوص‌الحکم که «من المقام الاقدم» گفت، تدبّر کن که لفظ جناب قیصری در شرح این کلام اینست:

«همانا ابن عربی به صورت صیغه‌ی افعال تفضیل گفته است، برای اینکه برای «قَدَم» مراتب است و همه‌ی آن مراتب در وجود مساوی‌اند، لکن عقل به استناد بعضی‌ها بسوی بعضی به صورت قدیم و اقدم قرار می‌دهد، همانند ترتب بعضی‌اسما است بر بعضی، زیرا که شیئی ممکن نیست که مرید باشد جز اینکه اولاً عالم و دانا باشد، و نیز ممکن نیست که عالم باشد مگر بعد از آنکه زنده باشد، و همچنین در همه‌ی صفات، و همه‌ی اسما و صفات هم به ذات استناد دارند، پس برای ذات مقام اقدم و قدیمی‌تر است از حیث مرتبه‌ی احدیت، اگرچه اسما و صفات هم قدیم‌اند».

### تبصره‌ی دیگر

این تبصره حاوی فایده‌ی بزرگی است که در حقیقت دنباله‌ی تبصره‌ی اولی و تأیید برای آنست:

### جمع آرای ملاصدرا در وجود

صدرالمتألهین در اوّل شواهد ربوبیه بعد از مقداری از افاداتش در وجود فرمود که لفظ وی این است:

«تفریح: پس بین ما که قائل به اتحاد حقیقت وجود و اختلاف مراتبش به تقدّم و تأخر و تأکّد و ضعف شدیم، و بین آنچه که مشائین (اقوام فیلسوف مقدم) قائل شدند از اختلاف حقایق آن حقیقت وجود،

عندالتفتیش تخالفی نیست.»

اقول: برایت مخفی نیست که کلمه‌ی «عندالتفتیش» در قول آخوند به «فلا تخالف» متعلق است و وجه تفتیش هم همانی است که مثاله سبزواری در تعلیقاتش بر شواهد ربوبیه افاده فرمودند، و نزدیک به همان را نیز در حکمت منظومه و حواشی بر آن افاده کردند، و ما هم به نقل آنچه که در شواهد گفته است، اکتفا می‌کنیم برای زیادی فوائد و توضیح مطالبش. مثاله سبزواری گفت: «قول آخوند «من اتحاد حقيقة الوجود، الخ» پس این حقیقت همانند یک نوع مشککی است که ما فيه التفاوت در آن عین ما به التفاوت است لکن بر آن، «نوع» گفته نمی‌شود، چون که نوع وصف شئیّت ماهیت است، ولی به آن سنخ واحد گفته می‌شود و این نحو گفتار در وجود همان روش فهلویون در باب وجود می‌باشد. و طریقه‌ی شیخ اشراق در حقیقت نور، آنست که نور اقهر و قاهر و اسفهد و نور عرضی در نزد وی یک سنخ می‌باشد، که در حکمت اشراق فرمود: «نور به طور کلی، خواه جوهر باشد یا عرض، فی نفسه مختلف نیست مگر به کمال و نقص» و نیز گفت: «انوار مجردة در حقیقت اختلاف ندارند» و غیر از این عبارات.

و عبارات شیخ رئیس هم در شفا و کتاب مباحثات ندا می‌دهد به اینکه تخالف وجودات به صورت بالذات نیست بلکه به ماهیات مقابله است، و به اینکه وجود شدت و ضعف می‌پذیرد، و حالیکه دو حقیقت مختلف قهراً یکی بر دیگری شدید نخواهد بود و نه دیگری از اولی ضعیف، و

همانا قول به تباین هم بر ظاهرش که سُست است باقی نمی‌ماند زیرا که وجود بسیط است، پس اگر مراتب آن بخواهد تباین داشته باشند قهراً بینونت‌شان باید به تمام ذوات بسیطه‌شان باشد مثل نور و ظلمت و علم و جهل و قدرت و عجز، و اگر بخواهد اینچنین باشد در معارف و محامد و امثال آنها تعطیل لازم می‌آید، و جایز بود که یک مفهوم از حقایق متباین از آن حیث که متباین‌اند، انتزاع گردد، و نیز شبهه‌ی ابن کمونه تمامیت می‌یافت و گره آن هرگز گشوده نمی‌شد، زیرا که اگر تباین به تمام ذات در مراتب طولیه‌ی علل و معلولات جایز می‌شد، پس در دو وجود متکافؤ جایز می‌بود که هر یکی در عرض دیگری باشد، و آن که معطی کمال و فعلیت بود فاقد آن دو باشد، و ادعای بدهت می‌شد در بطلان آن و در وجدان آن آن دو را، و موجودات آفاقی و انفسی به عنوان نشانه‌های خدای تعالی نبودند، و آیا می‌شود که تاریکی نشانه‌ی روشنایی، و عجز نشانه‌ی قدرت، و خشکی نشانه‌ی رطوبت باشد؟ و نیز علت به عنوان حد تام برای معلول، و معلول حد ناقص برای علت نمی‌شد که قدماء هم گفتند. و بسیاری از اشیاء، «ماهُوَ» شان، «لِمَ هُوَ» نمی‌شد که ارسطاطالیس گفت، و علم تام به علت به عنوان علم تام به معلول محسوب نمی‌گشت که محققان فرمودند، بلکه به ادوات قصر تعبیر آوردند و گفتند: «اشیایی که دارای اسبابند جز به اسبابشان شناخته نمی‌شوند». و نیز تغیرات طولیه به صورت استکمال و لَبَس برای فعلیت و سپس لَبَس نمی‌شد چه اینکه همین تغیرات در سلسله‌ی عَرْضِیَه‌ی کونیه به صورت خَلع و لَبَس است. و نیز

موجودات کامله نسبت به موجودات ناقصه همان اجمال و تفصیل و لفّ و نشر که موجودات کامله جامع همه‌ی فعلیت‌های موجودات ناقص باشد ولی با چیز بیشتر، نمی‌گشت، در حالیکه بطلان این همه تالی فاسدها همانند ثبوت ملازمه در نزد ارباب تحقیق روشن و آشکار است. و خداوند ولیّ توفیق است»، پایان فرمایش حاجی سبزواری.

اقول: برایت پنهان نیست که مغزای تفتیش این است که قول به تباین با بسیاری از قواعد متین حکمیّه‌ای که اکابر حکمای مشائین بدان اذعان دارند و اساس قرار دادند سازگاری ندارد.

و لذا مثل اینکه تفتیش، عقل را از قبول تباین منع می‌کند و حمل کردن تباین بر ظاهرش را ممنوع می‌نماید. و لذا صدر المتألهین متصدی شد که بین دو رأی را جمع کند و اختلاف را از بین بردارد، و چه کار خوبی هم انجام داده است مگر نمی‌بینی کلام فارابی معلم ثانی در کتاب مدینه‌ی فاضله را که گفت: «حقّ مساوق وجود است»<sup>۱</sup>.

### اطلاق لفظ تباین بر تغایر و جمع آراء در توحید

بدان که اطلاق تباین بر تغایر در کلمات مشایخ عرفان و مشاء و حکمت متعالیه، جداً فراوان است که لفظ حقایق متباینه را می‌گویند و از آن، حقایق متغایره را قصد می‌نمایند، و در بسیاری از موارد هم به جای متباینه،

به متغایره تصریح می‌کنند، و شواهد ما در این مطلب القا شده هم بیش از حد شمارش است که اگر درست تفتیش و بررسی شود همه‌ی آرای آقایان بدون هیچ دعوایی به همان توحید اسلامی برمی‌گردد. و تا وقتی که امر در مقام، به وجود صمد واحد به وحدت شخصی برنگردد، مسایل توحید بر وجه احسن و اکمل به اتمام نمی‌رسد، و موحد از تهاجم شبهات رهایی نمی‌یابد، پس همان توحید حق «صمدی شخصی عارفان» فقط خلاصی از شبهات است و بس.

### اقرار شیخ رئیس به توحید عارفان

و حق آنست که کلمات شیخ رئیس هم صراحت دارد در اینکه وجود، حقیقت صمدی است و ماسوای او شئون و ظلال آنند بنابر همان توحیدی که خواص بدان قائلند یعنی شیخ هم به همین توحید قرآنی که اشاره کردیم معتقد است، چون که در کتاب مباحثاتش گفت: «همانا وجود در ذوات ماهیات بر اساس نوع مختلف نمی‌باشد بلکه اختلافش به تأکد و ضعف است، و همانا ماهیات اشیایی که وجود می‌یابند، به نوع مختلف‌اند ولی آن وجودی که در آن ماهیات است به نوع مختلف نیست، پس اگر انسان مخالف فرس به نوع می‌باشد به خاطر ماهیتش هست نه برای وجودش».

و نیز شیخ در تعلیقاتش گفت: «وجودی که از غیر مستفاد است متعلق به غیر است که آن غیر، مقوم اوست، چه اینکه بی‌نیازی از غیر، مقوم برای



واجب الوجود بذاته است، و مقوم شیئی چون ذاتی شیئی است نمی شود که از او جدا گردد».

و در جای دیگر از تعلیقات نیز فرمود: «وجود یا به غیر محتاج است که در این صورت خود همین احتیاج به غیر، مقوم آن وجود خواهد بود، و یا اینکه وجود از غیرش بی نیاز است که همین بی نیازی مقوم این وجود خواهد بود، و نمی شود وجود نیازمند به صورت بی نیاز یافت شود، چه اینکه صحیح نیست که وجود مستغنی به صورت نیازمند گردد، و گرنه قوامش به غیر می شود که حقیقت او از بی نیازی به نیازمندی متبدل می گردد»، پایان.

و صاحب اسفار بعد از نقل کلمات مذکور شیخ در فصل پنجم از منهج اول از مرحله ی اولی اسفار اینطور گوید که: «انسان عاقل لیب بوسیله قوه ی حدس از کلام شیخ همانی را می فهمد که ما در صدد اقامه ی برهان بر آن هستیم حیث اینکه شیخ این میل را دارد که همه ی وجودات امکانیه و اثبات ارتباطیه ی تعلقیه، اعتبارات و شئون برای وجود واجبی، و اشعه و ظلال برای نور قیومی اند که به حسب هویت، استقلال دارند و نمی شود که آنان را به صورت ذات های جدا و اثبات های مستقله ملاحظه کرد، زیرا که تابعیت و تعلق به غیر داشتن و فقر و حاجت و نیاز به وجود واجبی، عین حقیقت آن وجودات امکانی است (یعنی آنها عین فقر نوری به حق اند) نه اینکه خودشان یک ذات مستقلی باشند منتهی یک تعلق هم به غیر داشته و فقر و احتیاجی هم به غیر داشته باشند، بلکه احتیاج به غیر در

ذاتشان است که خود ذات آنها محض نداری و تعلق است، پس برای آنها حقایقی نمی‌باشد مگر اینکه تمام حقیقت‌شان همان تابعیت حقیقت واحده است. پس حقیقت، یکی است و غیر او فقط شئون و فنون و حیثیات و اطوار و لمعات نور آن یک حقیقت، و ظلال روشنایی و تجلیات ذات آند، که هر آنچه که در عالم کون است، وهم و خیال یا عکسهای در آینه‌ها، یا سایه‌هایند»، پایان کلام صاحب اسفار.

و به طور کلی کلام این دو علم و پرچم در بیان توحید قرآنی همانند نور با بلندای طور است. و سپاس خداوندی که ما را به این توحید رهنمون گردید که اگر ما را هدایت نمی‌کرد، خودمان بدان قله‌ی شامخ رهنمون نمی‌شدیم.

### قائلین به عینیت وجود و ماهیت در ذهن و خارج

۳- و فرقه‌ی سوم مثل ابوحنس اشعری و ابوحنسین بصری و اتباع این دو که نفی‌کننده‌ی برای اشتراک معنوی وجودند تا از مشابهت و سنخیت بین علت و معلول بر حذر باشند، و نیز نفی می‌کنند زیادتی وجود بر ماهیت را، بلکه می‌گویند به اینکه وجود در ذهن هم عین ماهیت است تا چه رسد به عینیت خارجی، و معنای عینیت ذهنیه یعنی آنچه که از یکی از آن دو فهمیده می‌شود عین همان مفهوم دیگری است؛ این قول سوم در مقابل قول حکماء است که قایل به عینیت وجود برای ماهیت در خارج و لسی در موطن ذهن غیریت را قائلند.

علامه حلی در شرح تجرید گوید:

«اختلاف کردند در اینکه وجود همان نفس ماهیت است یا زاید بر اوست، پس ابوحسن اشعری و ابوحنیفه بصری و جماعتی از کسانی که تبعیت آن دو نمودند، قائل شدند که وجود هر ماهیتی خود همان ماهیت است»<sup>۱</sup> پایان.

اقول: برای شما پنهان نیست که عینیت، اخص از اشتراک لفظی است، برای احتمال اشتراک به اینکه وجود در هر ماهیتی امری زاید بر آن ماهیت ولی مختص به خود همان ماهیت است. و این فرقه قائل به عینیت اند، پس اشتراک لفظی در نزدشان بر وجه زیادی وجود بر ماهیت نخواهد بود.

و در کتاب قول و سیط آمده که: «مذهب شیخ ابوحنیفه اشعری اینست که وجود هر چیزی عین همان چیز است خواه واجب باشد و یا ممکن، جوهر باشد یا عرض، جزئی حقیقی باشد یا کلی، ذاتی باشد یا عرضی، انضمامی باشد یا انتزاعی، نه زاید بر خود ذات است و نه جزء آن. پس در اینجا وجودی که غیر ماهیت باشد نیست، و نه اتصاف و خلط است که نسبت بین وجود و ماهیت است، چون که بین وجود و ماهیت در مرتبه‌ی محکی عنه و مصداق، اصلاً تغایری نمی‌باشد چه اینکه بین ذات واجب و وجودش تغایری نیست. پس حمل بین‌شان به صورت حمل اولی نظری

۱. مقصد اول، مسأله‌ی سوم.

است بنابر اتحاد مصداق، چه اینکه در نزد حکما در حمل وجود بر واجب اینچنین است اگرچه اتحاد به حسب مفهوم نباشد مثل در «انسان انسان است» یا «انسان حیوان ناطق است» به تعدد ملاحظه و معقولیت، یا تعدد اعتباری در مفهوم به حسب عروض دو صفت اجمال و تفصیل.

و کلام در اینجا بر تعدد در مرتبه‌ی محکی عنه است نه در مرتبه‌ی حکایت فقط. پس بنابر این جعل مؤلف بین ماهیت و وجود، تصور ندارد، و نیز تصور ندارد تعلق جعل به ذات و نه به عرض به مرتبه‌ی خلط، و متعین می‌شود جعل بسیط، و جعل ماهیت هم جعل بسیط است که متعلق به ماهیتی است که این ماهیت یک چیز است که از این یک چیز هم از آن حیث که ذات و ما به الشئی هو هو است، از او تعبیر به «ماهیت» می‌شود، و هم از حیث اینکه این یک چیز منشأ آثار و مدار احکام است تعبیر به «وجود» می‌شود، و هم از همین یک چیز، از آن حیث که مبدأ تمیز و تعین واقعی است به «تشخص» تعبیر می‌شود که همان تشخص حقیقی است، و به نحو بالعرض متعلق است به چیزی که از آن یک ماهیت به نحو مفهوم ذات و مفهوم وجود مصدری و مفهوم وجود حقیقی مغایر با آن ماهیت در مرتبه‌ی حکایت و غیر این مفاهیم از امور منتزعه دیگر از خود همین یک ماهیت از حیث خودش انتزاع می‌شود»، پایان کلام قول و سیط.

اقول: نقل ادله‌ی این فرقه در مذهبشان و ردّ بر آنها به طول می‌انجامد، و خلاصه‌ی مذهبشان این است که همه ماهیات، متخالفه‌اند و وجود هم

اینچنین است چون که وجود عین همان ماهیت در هر مرتبه‌ای است، و لذا قایل به اشتراک لفظی شدند تا از مشابهت و سنخیت بین علت و معلول بر حذر باشند، در حالیکه می‌دانی که سنخیت بین علت و معلول همانند سنخیت شیعی و فیئ از شرایط علیت و معلولیت است.

### توجیه نظر فرقه‌ی سوم

آنگاه آنچه را که اشعری به آن معتقد شده به ظاهرش در نهایت سُستی است که اگر کسی کمترین ادراکی را در مسأله‌ی توحید داشته باشد، بدان تفوه نمی‌کند، و شاید رأی ابو‌حسن اشعری و آرای اتباع وی در این مقام ناظر به همانی باشد که ما بیان کردیم سپس دیگران از حرفهایشان آن طوری که می‌خواستند تحریک کردند نه بر آن نحوی که آنان را سوق دادیم و از این نمونه‌ها فراوان وجود دارد، فتنه‌بر.

### در پیرامون جعل بسایط

۹- نهمین مطلبی که در این بحث بسیار مهم به نظر می‌رسد، آن است که آیا بسایط مجعولند یا نه؟ فخر رازی در مباحث مشرقیه<sup>۱</sup> گوید: «مشهور آنست که بسایط مجعول نیستند مثلاً اگر سیاهی، سیاهی بودنش به غیرش تعلق گیرد، در صورت فرض عدم آن غیر، سیاهی سیاهی

نخواهد بود که این محال است.»

سپس فخر رازی در نقض و ابرام و ایراد و اعتراض این قول بر آمد. و همچنین همینگونه سخن را در بیان تعلق جعل مؤلف یا بسیط به ذاتیات و مقومات طبایع نوعیه هم پیش آورد، و همچنین بحث از جعل لوازم ماهیت پیش کشید که آیا لوازم ماهیت به جعل ذات مجعولند یا معلول برای ماهیت از حیث ماهیت‌اند یا از معلول برای ماهیت از حیث تقرّر و وجودند؟ و همچنین فخر رازی در مورد جعل صفات انتزاعی متقدّم به تقرّر و وجود هم سخن به میان آورده است.

اقول: از اصول رصینه‌ای که در پیرامون جعل مقدم داشتیم آگاهی یافتی بر قول حقّ محقق در این شعب برخاسته از جعل که فایده‌ای در اطالهی کلام نمی‌باشد.

فقر نوری موجودات به حق تعالی و اضافه‌ی اشراقی بین حق و

### خلق

۱۰- دهمین مطلب در این مبحث اینکه موجود بوسیله‌ی وجودش که همان فیض خدای تعالی است ربط محض و فقر نوری است. خدای نور آسمانها و زمین است، و همه‌ی موجودات به وجودانشان مظاهر خدای تعالی‌اند نه به حدود و ماهیاتشان، و آن مظاهر هم به وجهی، از اسمای الهی‌اند چه اینکه آن موجودات به وجهی دیگر، مظاهر اسمای الهی هم هستند. و مظاهر، اسمای اسمایند، چه اینکه اسمای لفظی نیز اسمای

اسمایی اند که آن اسما را به نظر به جانب ربّشان بنگری همانند امواج دریایند، پس آن اسما به نظر به سوی ما محدودند نه به جانب دریا، پس ماسوای حقّ سبحانه، فعل اویند، پس همه‌ی موجودات، روابط محض قائم به حقّاند که همه‌ی چهره‌ها برای آن حیّ قیوم در خشوعند، و اضافی بین حق و موجودات به نحو اضافی اشرافیّه است.

### معنای جعل در وجود موجودات چیست؟

اگر لفظ مجعول بودن و جعل را به ضربی از توسّع در تعبیر در مورد وجود اشیا فایض از مبدأ بر زبان می‌آوریم، برای مجعول دو امر خواهد بود: ۱- وجود ۲- حد؛ زیرا که صمد حقّ جز همان خدای یکی صمد، بیش نیست لذا فرمود بگو که ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ \* اللَّهُ الصَّمَدُ﴾<sup>۱</sup> پس این شیء مجعول به وسیله‌ی حدّش با جاعل مغایرت دارد، ولی به وجودش سایه‌ای از سایه‌های اوست که ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾<sup>۲</sup> بگو هر کسی بر شاکله‌ی خود عمل می‌کند.

و بر همین منوال محقق طوسی در شرحش بر اشارات شیخ فرمود: «وقتی چیزی از مبدأ اول صادر شود برای آن چیز قهراً یک هویتی مغایر با اول تعالی می‌باشد، و معنای بودن آن شیء که از اول صادر شد غیر از

۱. اخلاص/۱-۲

۲. اسراء/۸۴

معنای بودنش به عنوان دارای هویت است پس در اینجا دو امر، معقول و متصور است:

۱- یکی از دو امر، امری است که از اوّل صادر گردید که همان وجود نام دارد. ۲- امر دوم همان هویت لازمی برای آن وجود است که ماهیت نام دارد، پس ماهیت از حیث وجود تابع برای آن وجود است، زیرا که مبدأ اول اگر چیزی را انجام نمی‌داد، اصلاً ماهیتی هم نمی‌بود؛ لکن از حیث عقل (و تصور در ذهن و حمل ذهنی) وجود تابع ماهیت است (که در ذهن او حمل می‌شود مثل انسان موجود است) برای اینکه در ذهن وجود به عنوان صفت برای ماهیت است، باهان کلام خواجه.

عنوان «ارتباط و امکان فقری موجودات به حق» در کلام

عارفان

۱۱- یازدهمین مطلب مهم در این مبحث اینکه بدان که تعبیر از انتساب ماسوی الله به سوی حق سبحانه، به لفظ «ارتباط فقری» از شیخ عارف عربی در فص آدمی از فصوص الحکم است که فرمود:

«شکی نیست در اینکه ثابت شد که مُحدَث (یعنی ممکن) محتاج به مُحدَث است که او را به جهت امکانش احداث کند، پس وجود مُحدَث از ناحیه‌ی غیر است، پس مُحدَث به نحو «ارتباط افتقاری» به غیرش مرتبط است، به ناچار باید آن مستندٌ الیه این مُحدَث، واجب الوجود لذاته باشد که در وجود خود بنفسه باشد و بی‌نیاز باشد و به غیر خود محتاج نباشد که



آن واجب الوجود بالذات به ذات خود به این محدث وجود اعطا می کند، پس این حادث به او انتساب دارد.<sup>۱</sup>

### عنوان فقر نوری و اضافه اشراقیه در اسفار به تبع عرفان

آنگاه صاحب اسفار در تعبیر از انتساب موجودات ممکنه به محدث، به «فقر نوری و اضافه‌ی اشراقیه» و امثال این تعبیر از شیخ عارف عربی تبعیت نموده است. و قید به اشراقیه هم برای اخراج اضافه‌ی مقولیه است. و اضافه‌ی اشراقیه ناظر به همان نسبت حقیقه است که یعنی ملک حقیقی است و قرآن هم به همین عنوان گویاست که: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾.<sup>۲</sup> بخلاف اضافه‌ی اعتباری مثل قول تو «الدار لزید = خانه برای زید است». آیا در معنای این فرمایش حق تدبّر نداری که فرمود: ﴿فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>۳</sup> یعنی خداوند فاطر آسمانها و زمین است، و امثال آن از آیات دیگری که کلمه «فَطَّرَ و مشتقاتش» در آن آیات است؟! و آیا نمی بینی که خدای سبحان فرمود: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾،<sup>۴</sup> و نفرمود: «و كان الله على كل شيء محيطاً» و نیز آیات دیگری که صله‌ی کلمه‌ی «احاطه» در آن آیات به کلمه‌ی «باء» آمده است نه

۱. شرح قیصری، ط ۱، ص ۸۳.

۲. آل عمران/ ۱۹۲.

۳. زمر/ ۴۶.

۴. نساء/ ۱۲۷.

کلمه‌ی «علی»، فافهم.

### خاتمه: کلام اهل توحید در جعل

در خاتمه این رساله طایفه‌ای از کلام اهل توحید در جعل را نقل می‌کنیم شاید در موضوع این رساله (که در مورد جعل و آفرینش است) موجب زیادی استبصار گردد:

### کلام جامی در جعل

۱- جناب جامی در نقدالنصوص گفت: «در اینجا بحثی است که حاصلش آنست که ماهیت ممکنه همانگونه که در وجود خارجیست محتاج به فاعل است، همچنین در وجود علمی نیز به فاعل احتیاج دارد خواه فاعل او مختار باشد یا موجب، پس مجعولیت به معنای احتیاج به فاعل است که از لوازم ماهیت ممکنه به نحو مطلق است، پس ماهیت هر جایی یافت شود به این احتیاج متصف است. و اگر مجعولیت به همان احتیاج ماهیت ممکنه به فاعل در وجود خارجیست تفسیر شود، سخن درستی هست ولی این نحوه مجعولیت ماهیت را به وجود خارجی مقید کردن، دشواری دارد.

### کلام قیصری در جعل

۲- قیصری در فصل سوم از مقدمات شرح بر فصوص حکم گوید: اعیان از آن حیث که صور علمیه‌اند به مجعولیت متصف نمی‌شوند،

چون که اعیان از حیث صور علمیه بودن در خارج معدومند، و حالیکه مجعول باید موجود باشد، چه اینکه صور علمیه و خیالی‌ای که در اذهان هستند نیز از آن جهت که در خارج از اذهان ما موجود نیستند به مجعولیت وصف نمی‌شوند، و گرنه اگر بخواهند بدین وصف متصف شوند باید ممتنعات نیز مجعول باشند، چون که آنها هم صور علمیه‌اند (اگرچه فعلاً در خارج معدوم و ممتنع‌اند). پس منحصرأ جعل به اعیان از حیث نسبت‌شان به خارج تعلق می‌گیرد، و مراد از جعل اعیان هم همان ایجادشان در خارج است نه اینکه ماهیتی در ماهیت جعل شود. و به این معنی جعل اعیان در وهله‌ی اول در علم تعلق می‌گیرد، و در این صورت نزاع در جعل، به نزاع لفظی برمی‌گردد، زیرا ممکن نیست که گفته شود که ماهیات در مقام علم به افاضه مفیض نیستند و گرنه باید حادث به حدوث ذاتی نباشند.

لکن اعیان شبیه صور ذهنیه‌ی ما هم اختراعی نیستند که آن صور ذهنی برای ما در وقتی است که ما اراده می‌کنیم چیزی که نیست را اظهار کنیم تا تأخر اعیان از حق در وجود به نحو تأخر زمانی لازم آید، بلکه علم حق تعالی بذات خودش مستلزم اعیان است بدون تأخر ماهیت از حق تعالی در وجود، پس به عین علم ذاتی آن اعیان را می‌داند نه به علم دیگر کما اینکه آن را توهم کرده است کسی که قائل است که علم خداوند به عالم عین عقل اول است، فافهم!

## کلام کمال‌الدین محمد لاری در جعل

۳- کمال‌الدین محمد لاری در شرح زوراء گفت:

«آنچه که از کلام عرفا و صوفیه استفاده می‌شود آنست که جعل در نزدشان بر دو قسم است:

اول اینکه جعل متعلق به اعیان ثابت است و ماهیات به ذوات و استعدادشان به همین جعل مجعولند در نزد آنان، یعنی جعل به ماهیات در علم تعلق می‌گیرد، و به همین است که ماهیات به ثبوت متلبس می‌شوند، و ظهور علمی و فیض اقدس در عرف این آقایان عبارت از همین جعل می‌باشد. و متعلق به ماهیات به اعتبار ثبوت علمی و مجعول بودن به این جعل در نزدشان جز همان وجود عینی و آنچه که تابع اوست نمی‌باشد، چون که ماهیات و استعدادشان به همان جعل اول مجعولند، و همین جعل به اسم «فیض مقدس» نامگذاری گردید.

و اگر در کلامشان بیاید که ماهیات مجعول نیستند همین جعل دومی در مورد فیض مقدس را اراده می‌کنند نه مطلق جعل را، زیرا که آنان به مجعولیت ماهیات به ذواتشان به جعل اولی را تصریح کرده‌اند، پس در این هنگام بین دو گفتارشان تخالفی نخواهد بود.»

## کلام صدرالمتألهین در جعل

۴- صدرالمتألهین در الهیات اسفار فرمود:

«اعیان ثابتة ابداً بوئی از وجود نمی‌دهند و معنای این فرمایششان آنست

که ماهیات یعنی اعیان ثابتة از حیث خودشان موجود نیستند، و نه هم وجود به عنوان صفت عارض بر آنها یا قائم به آنها باشد، و نه اینکه اعیان ثابتة عارض بر وجود و قائم به وجود باشند، و نیز نه اینکه اعیان ثابتة برای وجود مجعول به معنای معلول باشند، بلکه اعیان ثابتة، ثابتند در ازل بدون جعل واقع، برای وجود احدی، چه اینکه ماهیت در ممکن بوسیله جعل متعلق به وجود ثابتند نه جعل به ماهیت، زیرا که ماهیت مجعول بالذات نیست.»

### سخن امام امیرالمؤمنین علیه السلام در جعل

۵- امام موحدین آدم اولیاء الله، وصی مرتضی علیه السلام والصلاة به کلام کاملش در حال جواب از سؤال مردی که به حضرت عرض کرد: «کجاست معبود؟»، فرمود: «برایش گفته نمی شود که او کجاست، زیرا که او کجائیت را کجا قرار داده یعنی مکان را او مکان قرار داد و جعل کرد، و گفته نمی شود برایش که او چگونه است، زیرا که او کیفیت را کیفیت جعل کرد و قرار داد، و گفته نمی شود برایش که چیست او؟ زیرا که او ماهیت را خلق کرد و آفرید»، الحدیث.<sup>۱</sup>

و در مجلد اول از بحار به نقل علل الشرایع در سؤالات شامی از امیرالمؤمنین علیه السلام که عرض کرد اول چیزی که خدای تبارک و تعالی

۱. بحار، ج ۲، باب نفی جسم و صورت و تشبیه، به نقل از روضة الواعظین، ط ۱، ج ۲، ص ۹۳.

آفرید چی بود؟ حضرت فرمود: «نور بود». پس در آن روایت اول حضرت فرمود که خدای سبحان ماهیت را آفرید، و در این روایت دوم فرمود: «اول چیزی که خداوند آفرید نور بود»، و در حرز مولای ما امام جواد علیه السلام هم آمده که: «و نور تو هر چیزی را پر کرده است»، بس بفهم! و اگر خواستی که پیش از این برایت روشن گردد بر تو باد به مراجعه‌ی به رساله‌ی لقاء الله ما.

وقت آن فرا رسیده که رساله‌ی جعل را در همینجا خاتمه دهیم در حالیکه سپاس گذارنده باشیم خدای پرورش دهنده عالمین را (والحمد لله رب العالمین) و درود فرستنده باشیم بر بندگان صالح او بخصوص خاتم پیامبران و آل پاکش را.

مدرسه تحقیقات کربلا و مدینه

ترجمه‌ی رساله‌ی عظیم الشان جعل را که به حول و قوه‌ی الهی در شب پنجشنبه ۸۶/۱۱/۱۱ = ۲۲ محرم الحرام ۱۴۲۹ هـ ق شروع شده بود، در روز جمعه ۸۶/۱۱/۱۹ برابر با سی‌ام محرم الحرام ۱۴۲۹ هـ ق ساعت ۱۰ در منزل قم به پایان رسیده است، والحمد لله رب العالمین.

داود صمدی آملی