

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ترجمه

اسفار

صدر المتألهين شيرازی (ملاصدرا)

مرحله سوم

جعل

مرحله چهارم

ماهيت

مرحله پنجم

وحدت و کثرت

مرحله ششم

علت و معلول

ترجمه اسفار اربعه

سفر اول

از خلق به حق

۱/۲



انتشارات نونی

ترجمه

محمد خواجهوی

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ق.
[الاسفار الاربعه. (فارسی)]
ترجمه اسفار / صدر المتألهین شیرازی (ملاصدرا)؛
ترجمه محمد خواجوی. - [تهران]: مولی، ۱۳۷۸ -
ج.

ج. ۱. (۱) ISBN 964-5996-39-2
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
مندرجات: ج. ۱. ترجمه اسفار اربعه: سفر اول
از خلق به حق؛ مرحله اول وجود، مرحله دوم احکام
وجود -- ج. ۲. اق. ۲. مرحله سوم تحقیق چهل، مرحله
چهارم ماهیت، مرحله پنجم وحدت و کثرت. مرحله ششم
علت و معلول.
ج. ۱. ق. ۲ (چاپ دوم: ۱۳۷۸).
ج. ۱. (۱) ISBN 964-5996-40-6
[فلسفه اسلامی -- قرن ۱۱ق. الف. خواجوی،
محمد، ۱۳۱۳ - مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان؛
اسفار اربعه. فارسی.]

۱۸۹/۱
ف. ت. الف. ۸۲۲ص
۱۳۷۸

م۷۸-۹۱۰۴

کتابخانه ملی ایران



انتشارات مولی

تهران: خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان - شماره ۱۲۸۲
تلفن: ۶۶۴۰۹۲۴۳ - نمابر: ۶۶۹۴۶۴۲۹ - ص. پ. ۷۴۶ - ۱۳۱۴۵

شابک: ۶-۴۰-۵۹۹۶-۹۶۴
ISBN 964 - 5996 - 40 - 6

۱۰۴/۳
۸۴

ترجمه اسفار اربعه
سفر اول - جلد دوم
صدر المتألهین شیرازی - ملاصدرا
ترجمه: محمد خواجوی
چاپ اول و دوم: ۱۳۷۸ و ۱۳۸۱
چاپ سوم: ۱۳۸۴ = ۱۴۲۶
تعداد: ۱۱۰۰ نسخه
لیتوگرافی: تصویر
چاپخانه: ایران مصور
صحافی: امین
حروفچین و صفحه‌آرا: مریم محقق بنایی
نگاره روی جلد: استاد زینت‌السادات امامی
۵۵۰۰۰ ریال

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

فهرست مطالب

مرحله سوم: تحقیق جعل

(۴۸-۱)

- ۳ فصل اول: مسأله جعل و نقل سخن‌ها
- ۶ فصلی (۲): خلاف‌گویی آنان که پندارند وجود، صلاحیت معلول بودن را ندارد
- ۹ فصلی (۳): ضد و نقیض بودن آنان که می‌پندارند اثر علت عبارت است از موجود گردیدن ماهیت
- ۲۸ فصلی (۴): آیا جایز هست که وجود اشتداد و قوت و ضعف پذیرد؟
- ۳۲ فصلی (۵): شدت و ضعف وجود

مرحله چهارم: ماهیت و لواحق آن

(۱۱۶-۴۹)

- ۵۱ فصل اول: ماهیت
- ۵۴ فصلی (۲): کلی و جزئی
- ۵۹ فصلی (۳): انواع تعیین
- ۶۰ فصلی (۴): فرق بین جنس و ماده و بین نوع و موضوع
- ۶۸ فصلی (۵): شناخت فصل و چگونگی اتحاد آن با جنس

- ۷۱ فصلی (۶): چگونگی تقوّم جنس به فصل
۷۳ فصلی (۷): تحقیق و ثبوت اقتران و جفت بودن صورت با ماده
۷۷ فصلی (۸): چگونگی اخذ و اعتبار جنس از ماده و فصل از صورت
۸۳ فصلی (۹): تحقیق و ثبوت صُور و مُثَلِ افلاطونی

مرحله پنجم: وحدت و کثرت و لواحقِ آن

(۱۵۸-۱۱۷)

- ۱۱۹ فصل اول: واحد و کثیر
۱۳۰ فصلی (۲): هُوهُوَ آنچه مقابل آن می باشد
۱۳۳ فصلی (۳): اتحاد دو چیز ممتنع است
۱۳۴ فصلی (۴): برخی از احکام وحدت و کثرت
۱۳۶ فصلی (۵): تقابل
۱۴۱ فصلی (۶): اصناف تقابل و احکام هریک از آنها
۱۵۴ فصلی (۷): تقابل بین واحد و کثیر

مرحله ششم: علت و معلول

(۴۰۶-۱۵۹)

- ۱۶۱ فصل اول: تفسیر و تعریف علت و تقسیم آن
۱۶۴ فصلی (۲): وجوب وجود علت نزد معلولش
۱۷۲ فصلی (۳): آنچه با علت است آیا بر معلول تقدّم و پیشی دارد؟
۱۷۵ فصلی (۴): ابطال دور و تسلسل در علتها و معلولها
۱۹۸ فصلی (۵): متناهی بودن تمام علتها
۲۰۵ فصلی (۶): آیا جایز است که بسیط هم قابل باشد و هم فاعل؟
۲۱۱ فصلی (۷): گاهی تصورات مبادی حدوث اشیاء می باشند
۲۱۵ فصلی (۸): آیا علت از معلول خود قوی تر است؟
۲۱۸ فصلی (۹): چگونگی علت تامّ شیئی مرکب

فهرست مطالب / هفت

- ۲۱۹ فصلی (۱۰): احکامی که بین علت‌های چهارگانه مشترک است
- ۲۲۲ فصلی (۱۱): آیا جایز است که شئی بسیط را علتی که مرکب از اجزاء است باشد؟
- ۲۲۹ فصلی (۱۲): ماهیت ممکن به شرط حضور علت کامل آن وجودش واجب می‌شود
- ۲۳۲ فصلی (۱۳): بسیطی که در آن ترکیبی نیست علت برای دو چیز نمی‌باشد
- ۲۳۶ فصلی (۱۴): آیا معلول می‌تواند مستند به علت‌های فراوان باشد؟
- ۲۳۸ فصلی (۱۵): احکام علت فاعلی
- ۲۵۱ فصلی (۱۶): معلول از لوازم ذات فاعل تام است
- ۲۵۳ فصلی (۱۷): علت عنصری و اقسام آن
- ۲۵۵ فصلی (۱۸): القاب علت عنصری
- ۲۵۷ فصلی (۱۹): حال شوق هیولی به صورت
- ۲۷۰ فصلی (۲۰): علت صوری و فرق بین طبیعت و صورت
- ۲۷۳ فصلی (۲۱): غایت و آنچه که درباره آن گفته شده
- ۲۷۴ فصلی (۲۲): تفصیل سخن در غایت و اتفاق
- ۲۹۰ فصلی (۲۳): فرق بین غایت و خیر
- ۲۹۲ فصلی (۲۴): فرق بین خیر و جود و بخشش
- ۳۱۰ فصلی (۲۵): دنباله سخن در علت و معلول
- ۳۲۱ فصلی (۲۶): آشکار کردن مطلوب نهایی و غایت بزرگتر
- ۳۳۸ فصلی (۲۷): اثبات تکثر در حقایق امکانی
- ۳۴۵ فصلی (۲۸): چگونگی سریان حقیقت و جود در موجودات
- ۳۴۸ فصلی (۲۹): نخستین چیزی که از وجود حق متعال پدید می‌آید
- ۳۵۶ فصلی (۳۰): عدم بودن ممکنات - به حسب اعیان ماهیاتشان
- ۳۶۴ فصلی (۳۱): نفی و جهات شرور از وجود حقیقی
- ۳۶۸ فصلی (۳۲): کیفیت الحاق شرور به طبیعت و جود
- ۳۷۲ فصلی (۳۳): آینه بودن ممکنات برای ظهور حق متعال در آنها
- ۳۸۳ فصلی (۳۴): واجب‌الوجود ذاتش یگانه و حقیقتش تام و کامل است
- ۳۸۵ فصلی (۳۵): امکان و قوه از اسباب ذاتی وجود نیستند

هشت / ترجمهٔ اسفار - سفراول

- ۳۸۹ فصلی (۳۶): قوای جسمانی آنچه را انجام می‌دهند جز با مشارکت وضع نیست
- ۳۹۱ فصلی (۳۷): تنها وجود است که صلاحیت برای علّیت و معلولیت دارد
- ۳۹۵ فصلی (۳۸): در فعل، تقدم عدم شرط نیست
- ۴۰۲ فصلی (۳۹): حدوث هر حادث زمانی نیاز به حرکت گردش‌ی انقطاع‌ناپذیر دارد

فهارس

(۴۳۰-۴۰۷)

- ۴۰۹ فهرست آیات
- ۴۱۰ فهرست احادیث و اقوال
- ۴۱۱ فهرست اعلام و اصطلاحات

ترجمة اسفار - سفر اول

مرحلة سوم

تحقيق جعل

مرحله سوم
در تحقیق جعل و آنچه بدان بستگی دارد
فصل اول
در بیان محل گفتگو و محدود کردن اطراف خلاف در
مسأله جعل و نقل سخن‌ها در این باره

جعل یا بسیط است، و آن افاضه نفس شئی است که متعلق به ذات او است و دور از آمیزش ترکیب؛ و یا مؤلف و گرد آمده است، و آن جعل شئی راست شئی، و آن را آن گردانیدن^۱، و اثر مترتب بر آن عبارت است از «هلیت ترکیبی حملی» پس درخواست دوطرف دارد: «مجعلول» و «مجعلولیه» و هرکس که پندارد این هم بالاخره به جعل بسیط که تعلق به یک چیز دارد - مانند نفس تلبس و آمیزش و یا صیوروت و یا اتصاف، و یا اتصاف اتصاف و یا شبیه اینها و تنها در بعضی از مراتب - باز می‌گردد، اشتباه کرده است، برای اینکه نسبت (خارجی) مانند صیوروت و یا اتصاف و یا غیر این دو - در گونه اخیر از جعل - بین دوطرف آن تصور می‌شود، البته بدان گونه که آن (نسبت)، آینه‌ای برای نگرش آن دو (طرف) و آلتی برای نگریستن یکی از آن دو

۱. جعل بر دو قسم است: جعل بسیط که جعل شئی است و مفاد «هل بسیطه» که جعل ابداعی هم گویند، یعنی جعل انسان است نه جعل انسان خندان، و مفاد جعل مرکب، جعل انسان است خندان و یا متعجب، بنابراین جعل مرکب مخصوص به حالات وجودی و آثار کونی است که پس از حصول و کون اشیاء است نه خود وجود، و جعل مرکب را جعل اختراعی هم می‌گویند. «م»

به واسطه دیگری باشد، نه به گونه‌ای که ذاتاً ملتفت بدان باشد، پس داخل شدنش - بدین گونه که بیان شد - در متعلق جعل، به صورت تبعیت و دنباله روی است نه استقلال.

و چون باتوجه و التفات بدان و به گونه استقلال ملاحظه گردد، یعنی از آن جهت که در ذات خودش ماهیتی از ماهیات ذهنی و یا خارجی می‌باشد، سخن درباره آن دوباره از سر گرفته می‌شود که آیا در حد ذات خودش نیازمند به جاعل است و یا از آن - از این حیثیت - بی‌نیاز است و در اتصافش، به آنچه که داخل در قوامش نمی‌باشد نیازمند است؟ حکم کننده در این مطلب برهان تابناک (عرشی) می‌باشد.

نظیر آن - به حسب کون و وجود ذهنی - تصور و تصدیق است، برای اینکه تصور، نوعی از ادراک است که جز به ماهیت شئی - هر شئی که می‌خواهد باشد - تعلق نمی‌گیرد، و تصدیق نوعی دیگری از آن است که پیوسته درخواست دوطرف را دارد، و آن دو، موضوع است و محمول، بدین صورت که در متعلقش بر تبعیت خالص، نسبت بین آن دو داخل می‌شود، پس اثر تصور، حصول نفس شئی است در ذهن، و اثر تصدیق، شئی شدن شئی است.

سپس (گوییم): جعل مؤلف و گرد آمده، تعلقش اختصاص به عرضیات لاحق دارد، یعنی به جهت خالی بودن ذات، به حسب واقع از آنها، و تصور تخلل و رخنه، بین شئی و نفس شئی و یا بین شئی و ذاتیات آن نمی‌رود، مانند اینکه گوییم: انسان انسان است و انسان حیوان است، برای اینکه بودن شئی مر آن را و یا بعضی از ذاتیات آن را ضروری است، و ضروری بی‌نیاز از جاعل است.

نمی‌گوییم حصول نفس شئی و یا نفس مقومات آن به ضرورت، بی‌نیاز از علت است، چون آن محل گفتگوی بین پیروان معلم اول (ارسطو) و پیروان رواقیان است در جدایی نداشتن تقوّم از وجود مطلق - به واسطه جایز بودن سلب معدوم از خود - برعکس نظر گروهی از متکلمان که برخی لاطائلات و هوسهایشان پیش از این گفته آمد.

پس تمامی مشائیان - همچنان که مشهور است - قایلند که: اثر اول جاعل، وجود معلول است، و متأخران آن را به موجودیت تفسیر کرده‌اند، یعنی اتصاف ماهیت معلول

مرحله سوم - تحقیق جعل / ۵

به وجود - البته به معنایی که بیان داشتیم - نه اینکه اثر اول عبارت از ماهیت اتصاف و یا ذات معلول و یا نفس وجود می‌باشد، چون نزد آنان، ماهیات به حقایق تصویریشان از جاعل بی‌نیازاند.

و گروه دیگری از حکمای اشراقی قایلند که: اثر جاعل و آنچه که نخست و بالذات ابداع می‌نماید نفس ماهیت است، سپس این جعل، موجودیت ماهیت را لازم می‌آورد - بدون افاضه‌ای از جانب جاعل - نه برای وجود و نه برای اتصاف، چون هر دو عقلی‌اند و مصداق هر دو نفس ماهیت صادر از آن می‌باشد، همچنان که مصداق ذات بودن ذات، نفس ذات است بدون نیاز به امری دیگر، برای اینکه اگر ذات معلول مثلاً مانند ماهیت انسان از علت صادر شود، پس از صدورش نیازی به جاعلی که این ذات را نفس خودش قرار دهد ندارد، پس آن بعد از صدورش از جاعلش، از جاعلی که آن را آن (ذات) قرار دهد بی‌نیاز است.

این پندار پیش نیاید که چون ذات بودن ذات، متفرع بر نفس ذات است، و ذات هم مجعول است و نیازمند به جاعل، پس این نسبت هم نیازمند به جاعل است و مجعول آن، و همین‌طور موجود بودنش - بنابراین روش - نیازمند به جعل پیشین است که تعلق به نفس ماهیت دارد.

چون گوییم: فرق است بین احتیاجی که از جانب شئی بالذات است و بین احتیاجی که از جانب آن بالعرض و به‌گونه اتفاقی می‌باشد، برای اینکه صدق ذاتیات و لوازم ماهیت نیازی به جعل جاعل و تأثیر اثرگذار ندارد، بلکه جعل آنها تابع جعل ذات - از جهت وجود و عدم - می‌باشد، پس اگر ذات مجعول باشد، ذاتیات و لوازم آنها مجعول به نفس آن جعل می‌باشند، و اگر ذات غیر مجعول باشد، ذاتیات و لوازم آنها غیر مجعول به «لاجعل» که ثابت برای ذات است می‌باشد، و همچنان که ضرورت ازلی، نیاز به علت را دفع می‌نماید، ضرورت ذاتی هم چنین است، و فرق بین این دو، به سبب نداشتن نیاز تبعی در اول، و ثبوتش در دومی می‌باشد.

پس جاعل، ماهیت انسان را مثلاً جعل می‌کند و او به نفس خود انسان و حیوان و قابل تعلم و آموزش است، نه اصلاً به واسطه جعل مؤلف و نه به نفس آن جعل بسیط، همچنان که ملا جلال دوانی و شاگردانش پنداشته‌اند که این از آراء اشراقیان است، و

اینکه گویند: ذاتیات ماهیات، به عین جعل شان مجعول اند، معنایش این نیست که انسان بودن انسان و یا حیوان، یعنی مصداق حمل آن دو بر وی، تعلق به جعل جاعل دارد مر او را، بلکه مرادشان این است که جعل ماهیت به عینه، جعل آن است - جعل کردنی بسیط - بلکه جعل بسیط نخست تعلق به ذاتیات و مقومات داشته و سپس تعلق به ماهیت پیدا می کند، و لوازم - بدون تعلق جعل بدان (ماهیت) ذاتاً - مترتب بر آن است، و حال در قاعده مجعول بودن وجود در نزد مشائیان - در صیورورت نفس ماهیت و صیورورت نفسش مر آن و یا ذاتیات آن را - نیز این گونه است، و درستی سلب معدوم از نفس خود، تنها درخواست استلزام حمل شئی است بر نفس خود، یعنی تعلق جعل است بدان، خواه ذاتی باشد و خواه وجودی - بنابر اختلاف دو قول - نه احتیاج بدان.

۲

فصلی

در اشاره به خلاف گویی های دلایل آنان که پندارند وجود،

صلاحیت معلول بودن را ندارد

پیشینیان از فلاسفه برای پیروانشان دلیلی بر درستی دو روش باقی نگذاشتند، بلکه ظاهر این است که هر یک از دو دسته مدعی اند که ادعایشان واضح و روشن است، ولی ما در سخنان پیشینیان برهانی بر هیچ یک از آن دو نمی یابیم، بلکه تنها بر اشارات و آگاهانیدنهایی بسنده کرده اند.

بسا که برخی دلایلی چند بر اینکه وجود، صلاحیت برای معلول بودن را ندارد اقامه کنند که مبتنی بر اعتباری بودن وجود و عارض ذهنی بودن آن باشد که ذاتاً به حدوث و زوال و درآمدن توصیف نمی گردد، بلکه ماهیت است که موصوف بدین صفات می باشد، مثل آنکه گفته شود: انسان موجود و حادث است، و یا معدوم و زایل - نه وجود - چون بر وجود، قسمت وارد نمی گردد، بنابراین چگونه امکان دارد که یک وجود مورد جعل قرار گیرد درحالی که معلول است؟ و ما به فضل و کرم و یاری الهی این گره ها را گشوده و این اشکالات را در مباحث وجود حل کرده ایم.

مرحله سوم - تحقیق جعل / ۷

برخی از متأخران معلول بودن وجود را باطل دانسته و گفته: اگر تاثیر علت تنها در وجود باشد، باید معلول هر چیزی، معلول غیر خودش از علت‌ها باشد، و هر علت چیزی، علت تمام اشیاء باشد، بطلان لازم که ظاهر است و همین‌طور ملزوم، بیان ملازمه آنکه: وجود یک حقیقت است، پس برای علیت هر وجودی علت صالحی است، برای اینکه آب هنگامی که گرم شد - پس از آنکه گرم نبود - این گرمی ماهیتی از ماهیات است، بنابراین صدورش از مبادی مفارق (مجرد) فیاض یا موقوف بر شرط حادث است و یا اینکه موقوف نیست، پس اگر موقوف نباشد، دوام وجودش لازم می‌آید، برای اینکه ماهیت وقتی قابل باشد و فاعل پیوسته فیاض باشد، دوام فیض لازم می‌آید.

و یا این است که موقوف بر شرطی از شرایط می‌باشد، در این صورت موقوف بر این شرایط، وجود گرمی و یا ماهیت آن می‌باشد، پس اگر موقوف، وجود گرمی باشد که باطل است، برای اینکه ملاقات آب اگر شرط برای وجود سردی باشد، و وجود سردی مساوی وجود گرمی باشد، آنچه که شرط برای وجود یکی از آن دو می‌باشد لازم است که شرط وجود دیگری هم باشد، برای اینکه حکم امثال یکی بیش نیست، و چون چنین باشد، حصول گرمی در جسم - هنگام ملاقات آب با آن - لازم می‌آید، برای اینکه ماهیت قابل است و فاعل فیاض است و شرط - هنگام این ملاقات - حاصل است، پس حصول معلول لازم می‌آید، و از این حصول، حصول هر چیزی هنگام حصول هر چیزی لازم می‌آید، تا به جایی که هیچ‌یک از حادثات و پدیده‌ها اختصاص به شرطی و علتی پیدا نمی‌کنند، و تمامی اینها باطل است و نادرست، ضرورت و عیان، آنها را دفع می‌نماید.

پس روشن شد که موقوف بر این شرط، ماهیت گرمی است؛ و چون موقوف بر غیر، ماهیت است و هر چه که موقوف بر غیر باشد درخواست سببی را دارد، بنابراین سبب، سبب برای ماهیت است نه برای وجود، پس علت ممکنات، تنها علت وجود آنها نیست، بلکه علت ماهیات آنها - و یا علت هردو باهم - می‌باشد، پایان سخن این گوینده.

این سخن از جهاتی چند آشفته و درهم و پایه‌های لرزانی دارد: نخست آنکه: وجود

اگرچه یک حقیقت بیش نیست، ولی بخش‌ها و مراتب آن - به واسطه تقدم و تأخر و نیاز و بی‌نیازی - مختلف است، و بیان این امر در آغاز همین کتاب گذشت؛ اگر وجود ماهیتی کلی نوعی باشد باید دارای افرادی متمائل و همانند هم باشد؛ این دلیل را وجهی است و آن اینکه: دانستی که وجود را ماهیتی کلی نیست، تا چه رسد که نوع و یا جنس و یا عرض باشد، آری! از آن، امر مصدری انتزاع می‌گردد که هنگام اعتبار عقل مر ماهیت را، عارض ماهیت می‌شود، و آن - همانگونه که بارها گفتیم - چیزی از حقیقت وجود نمی‌باشد.

پس وجود هر ماهیتی به نفس ذات خود، اقتضای تعیین به این ماهیت را - نه سببی زاید - می‌نماید، با این همه معنی وجود غیر از معنی ماهیت است و ادراکش نیاز به لطافت باطن دارد، پس وجود - از آن روی که وجود است - اگرچه به چیزی غیر خودش اضافه و نسبت داده نمی‌شود، هم علت است و هم معلول و هم شرط است و هم مشروط؛ ولی وجود علی غیر از وجود معلولی است و وجود شرطی غیر از وجود مشروطی، تمامی اینها به نفس کون و بودنشان - بدون انضمام هر ضمیمه‌ای - وجوداند.

و اما دوم - به جهت ابطال آنچه که بیان داشته: - وجود واجبی علت برای معلول اول است، خلاصه دلیل در آن - بر قیاس آنچه که بیان داشته - اینکه گوئیم: اگر وجود واجب علت معلول اول باشد، آن یا علت برای وجود او است و یا علت برای ماهیت او، اولی که جایز نیست، برای اینکه وجود - در واجب و غیر واجب از ممکنات - یک حقیقت است، پس اگر صدور معلول اول از وجود واجب جایز باشد، صدورش از وجود هر یک از ممکنات - مانند حرکات و اعراض و غیر اینها - جایز خواهد بود، بطلان «تالی» که ظاهر است و مقدم هم مانند آن باطل است؛ دومی هم باطل است، برای اینکه واجب را ماهیتی غیر از وجود تامی که شدیدتر و قویتر از آن نیست نمی‌باشد، و این سخن هم سودی برایش ندارد که: وجود در واجب، از لوازم ذاتش است و عین او نمی‌باشد، چون براهین قاطع بر آن قائم است که: محال است که وجود، از لوازم شیئیت به معنی اصطلاحی باشد، پس دانسته شد که حقیقت وجود به نفس خویش، در واجب واجب است و در ممکنات، ممکن، یعنی بی‌نیاز و نیازمند و

مرحله سوم - تحقیق جمل / ۹

متقدم و متأخر است، و بی‌نیازی و نیاز و تقدم و تأخر، مانند معانی مقوم‌آند، نه مانند لواحق عرضی.

و اما سوم اینکه گفته: ماهیت گرمی اگر موقوف بر شرط و علتی نباشد، دوام وجودش لازم می‌آید، برای اینکه فاعل، پیوسته فیاض است و ماهیت هم دائماً قابل، بنابراین دوام فیض لازم می‌آید.

این سخن پسندیده و درست نیست، برای اینکه نظر گوینده که گفته: اثر جاعل عبارت است از وجود ماهیت برای نفس خودش، این نیست که معلول وقتی نفس وجود باشد، از این امر لازم می‌آید که ماهیت دارای قوام و تحصیل است نه وجود، تا متفرع بر آن این شود که ماهیت علت قابلیت برای وجود می‌باشد، بلکه موجود در خارج - بنابر عقیده او - جز وجود بالذات نیست؛ و اما آنچه که به نام ماهیت نامیده می‌شود، با آن به نوعی از اتحاد متحد است، یعنی عقل این بهره و نصیب را دارد که برای هر یک از وجودات، معنایی منتزع و جدای از وجود ملاحظه نماید و آن را به این معنی - به حسب واقع - توصیف نماید، بنابراین حکایت کننده وجود است و حکایت ماهیت است و حصول ماهیت از وجود، مانند حصول سایه است از شخص، و سایه را وجود دیگری - همچنان که بارها به تو فهمانیدیم - نیست.

۳

فصلی

در ضد و نقیض بودن دلایل آنان که می‌پندارند اثر علت عبارت است

از صیوروت و موجود گردیدن ماهیت

برخی از متأخران برای اثبات روش مشائیان استدلال کرده که ملاک احتیاج به فاعل عبارت از امکان است و امکان، جز چگونگی نسبت وجود و گونه‌اش به ماهیت نمی‌باشد، پس محتاج به جاعل و اثر اول تابع آن، جز نسبت نمی‌باشد. و (استدلال دیگر) اینکه: چون ثابت شد که وجود، زاید بر ماهیات ممکنه است، پس نفس این ماهیت امکان ندارد که مصداق حمل موجود گردد، و این آیا جز شکل‌گیری ماهیت با قیاس به ذاتیات نمی‌باشد؟

و اینکه: پیش بودن ماهیت، از اقسام پیش بودن پنجگانه نیست، بنابراین مجعول بودن ماهیت در نفس خودش لازم می‌آید.

و اینکه: سلب شئی از نفس خودش - وقتی وجودش عین خودش باشد - اگر چه مطلقاً محال است، ولی در ماهیت ممکن، فقط با اعتبار وجود آن محال است، چون سلب معدوم از نفس خودش جایز است؛ و بسا که سالبه به انتفای موضوعش صدق کند و ذات ممکن ایای از عدم نداشته باشد، پس او در حد ذات خودش او نیست؛ و در اسماء الهی آمده که: یا هو یا من هو، یا من لاهو الا هو، پس تا موجود نگردیده صدق بر نفس خودش نمی‌کند و نیازمند بودن به جاعل - نخست و بالذات - موجود بودنش است نه نفس ماهیتش.

از (استدلال) اولی جواب داده شده: اینکه درباره امکان گفته، آن گونه نیست که همگان و به حسب مشهور توصیف کرده‌اند، بلکه از آن برتر است و تحقیقش پیش از این گذشت.

و از (استدلال) دوم اینکه: مصداق حمل در وجود، نفس ماهیت است نه با برگرفتن نظر از غیر آن - همچنان که در ذاتیات است - و نه با انضمام حیثیت دیگری - همچنان که در عوارض غیر وجود است - بلکه از آن حیث که ماهیات، به نفس تقرّر و ثبوتشان از جاعل، صادراند، و این حیثیت از محکوم علیه خارج است و به گونه توقیف (موقوف بودن) - نه تقیید - معتبر است؛ خلاصه آنکه: ماهیت تا از جاعلش صادر نشده، چیزی از ذاتیات و عرضیات اصلاً بر آن حمل نمی‌شود، و چون صادر شد، ذاتیات بر آن صدق می‌کند، ولی نه از آن حیث که صادر شده است، بلکه تنها از حیث توقیت (تعیین زمان) نه توقیف، و وجود بر آن - به ملاحظه اینکه صادر است یعنی به واسطه سبب و زمان آن - صدق می‌کند.

و از (استدلال) سوم اینکه: پیش بودن ماهیت بر وجود، نوع دیگری از اقسام سبق و پیش بودن است که برهان بر آن جاری شده و به نام «سبق به واسطه ماهیت» نامیده می‌شود، و ذاتیات ماهیات نیز دارای تقدم (سبق) به واسطه ماهیت بر آنها دارند و تقدم به واسطه طبع نیز به دواعبار دارند.

و از (استدلال) چهارم اینکه: جایز بودن سلب معدوم از نفس خود، مستلزم جایز

مرحله سوم - تحقیق جعل / ۱۱

بودن سلب ممکن مطلقاً، از نفس خود نیست، و عدم اعتبار وجود، موجب اعتبار عدم نمی‌شود، و صدق چیزی بر نفس خود - زمان وجود - موجب صدقش بر آن، به شرط وجود نمی‌شود، پس حمل ذاتیات بر موضوع، مادامی است که مجعولیت و موجودیت هست، و حمل وجود و ذات - در حقیقت واجبی - به نفس ذات ازلی سرمدی اوست، بدون توقیت (تعیین زمان) و توقیف و تقیید، و به این اعتبار، هوی مطلق در او تعالی منحصر می‌گردد و او، جز هو (هویت مطلق او) نخواهد بود، پس حمل وجود، از وجهی مشابه حمل ذاتیات است و از وجهی مباین و دور از آن.

شیخ اشراق در کتاب مطارحات بر مجعول بودن ماهیات - به جعل بسیط - دلیل آورده که: وجود چون از امور اعتباری است، بنابراین علت بر معلولش، جز به واسطه ماهیت پیشی ندارد، و اینکه جوهر معلول، سایه‌ای مر جوهر علت است، و جوهریت علت، از جوهریت معلول قدیم‌تر و پیش‌تر است.

و نزدیک به این آن چیزی است که برخی از فاضلان بیان داشته‌اند که: ما به ضرورت می‌دانیم که اثر اول جاعل جز معلول موجود نیست، و شکی نیست که معلول موجود جز ماهیت نمی‌باشد، برای اینکه اتصاف به وجود و همانند آن از امور اعتباری است.

و بهتر از این چیزی است که استاد بزرگوارمان (میرداماد) - که خداوند بزرگی و ارجمندیش را پایدار بدارد - بیان داشته که: چون نفس قوام ماهیت، ملاک حمل وجود و مصداق آن است، پس نتیجه‌بگیر که چون به حسب نفسش و از حیث اصل قوامش از فاعل بی‌نیاز شد، حمل وجود بر آن، از جهت ذاتش صدق می‌کند و از محدوده امکان بیرون می‌رود، باطل و نادرست است، زیرا در این صورت آن (ماهیت) از حیث قوام و تقرر و ثباتش، و از حیث حمل موجودیت بر آن، نیازمند به فاعل خویش می‌باشد، و آن در ذات خودش - به هر دو اعتبار - در «لیس - عدم» بسیط و سلب خالص و قوه محض می‌باشد، و به واسطه جعل بسیط، مبدع و آفریننده‌اش آن را به تقرر و ثبوت و «ایس - وجود» خارج می‌کند و آن را وجود - به گونه لزوم و بدون واسطه بودن جعل مؤلف و گیرد آمده - پیروی و دنبال می‌کند، این عبارت شریفش بود که جهت تبرک در این کتاب نقل کردیم (ورنه با وی ماجراها داشتیم).

گفتگو و پایداری با این گروه‌ها

بدان که مدار و اساس گفتگو و استدلال اینان براین امر است که وجود، امری عقلی و اعتباری بوده و معنایش عبارت است از موجودیت مصدری انتزاعی، مانند شیئیت و ممکنیت و امثال این دو، و ما برایت بیان داشته و مستدل نمودیم که: وجودات خاص اموری حقیقی هستند، بلکه آنها سزاوارترین چیزاند که حقایق باشند، و وجود عام هم امری عقلی و مصدری است - مانند حیوانیت مصدری - و فرق بین دو دسته را در همین نزدیکی بیان داشتیم و توضیحش به زودی خواهد آمد، چون وقتی پایه ویران شد، بنا هم ویران خواهد گشت.

سپس (گوییم:) پس از آنکه پذیرفتیم وجود امری اعتباری است و جز این نیست، نمی‌پذیریم که مصداق حمل موجود بر ماهیات، فقط نفس این ماهیات است - اگر چه پس از صدورشان از جاعل باشد - تا آنکه در موجودیتشان بی‌نیاز از جاعل باشند، زیرا اگر این چنین باشد، انقلاب و دگرگونی از امکان ذاتی به وجوب ذاتی (و انقلاب ماهیت به وجود) لازم می‌آید، برای اینکه ملاک وجوب ذاتی نزد آنان عبارت است از اینکه نفس حقیقت واجب - از آن حیث که حقیقت واجب است - منشأ انتزاع موجودیت و مصداق حمل آن (حقیقت) بر وی (واجب) می‌باشد، و ملاک امکان ذاتی عبارت است از اینکه نفس ذات ممکن - از آن جهت که ذات است - این گونه نباشد، بنابراین ممکن، پس از صدور ماهیتش از جاعل اگر به گونه‌ای باشد که مصداق حمل موجودیت - بدون ملاحظه چیز دیگری با آن و بلکه با قطع نظر از هرگونه اعتباری جز نفس ذاتش - باشد، وجود ذاتی آن خواهد بود.

(اگر گویی:) هیچ فایده‌ای در فرق بین حمل ذاتی و حمل موجود، به اینکه ذاتی شئی چیزی است که بر آن شئی - بدون حیثیت تعلیلی و یا تقییدی - صدق نماید نیست، و حمل موجود نیازمند به ملاحظه صدور ماهیت است از جاعل.

گوییم: صادر بودن ماهیت و یا مرتبط بودنش به علت و غیراینها، یا مأخوذ است با ماهیت - در حکایت کردنش از آن به واسطه وجود - و یا مأخوذ نیست، پس اگر مأخوذ نباشد، مشکل و محذور دوباره باز می‌گردد و آن، انقلاب و دگرگونی از امکان ذاتی است به وجوب ذاتی، و اگر مأخوذ باشد، داخل در حکایت کننده از آن به واسطه وجود

مرحله سوم - تحقیق جعل / ۱۳

و حمل موجود است، پس صادر از جاعل و اثرش که مترتب بر وی است، مجموعی است که به نام ماهیت و این حیثیت نامیده می‌شود، لذا وجود ماهیت همین حیثیت است، پس اثر فاعل در این صورت عبارت است از اتصاف ماهیت به وجود، همچنان که رأی مشائیان - به معنایی که بیانش پیش از این گذشت - می‌باشد.

و شگفت از محقق دوآنی است که با این همه پافشاریش در اینکه ماهیت - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - اثر جاعل است نه وجود، در برخی از تعلیقاتش گوید: حقیقت واجب تعالی نزد آنان عبارت است از وجود ناب خالص که قائم به ذات خودش بوده و در ذات خویش از تمام قیدها و اعتبارات مجرد و رهاست، در این صورت او به ذات خودش موجود، و به ذات خودش متشخص و به ذات خودش عالم و به ذات خودش قادر می‌باشد؛ مقصودم از این آن است که مصداق حمل در تمام صفات او، هویت بسیطش می‌باشد که به هیچ وجهی از وجوه تکثری در آن نمی‌باشد؛ و معنی اینکه غیر او موجود است اینکه: وی معروض بخشی از وجود مطلق - به سبب غیر خود - می‌باشد؛ یعنی فاعل آن را به گونه‌ای قرار می‌دهد که اگر عقل آن را ملاحظه نماید، از وی وجود را انتزاع می‌کند، پس او به سبب فاعل، به این حیثیت است نه به ذات خود - برخلاف اولی - .

سپس پس از بیانی دیگر که ما آن را نقل نکردیم گوید: این معنی عامی است که در آن معقولات ثانوی هم اشتراک دارند، و آن از حیث حقیقت، عین چیزی از آن دو نمی‌باشد، آری! مصداق حملش بر واجب، ذاتش به ذاتش می‌باشد - همچنان که گذشت - و مصداق حملش بر غیر خود، ذاتش از آن حیث که مجعول غیر است می‌باشد، پس محمول، در تمامی - به حسب ذهن - زاید است، جز آنکه: امری که خود مبدأ انتزاع محمول است در ممکن، ذات او - از آن حیث که فرآورده فاعل است - بوده، و در واجب، ذاتش به ذات خود می‌باشد، زیرا نزد آنان، وی، وجودی است که به ذات خودش قائم می‌باشد، پس او در ذات خودش - به حیثیتی که عقل ملاحظه‌اش کند - وجود از وی انتزاع می‌گردد - برعکس غیر او - پایان سخن وی.

خلاصه آنکه: موجودیت ماهیت امکانی نزد آنان، یا به واسطه انضمام چیزی بدان است که عبارت از وجود است و از مشائیان نقل گردیده، و یا به واسطه بخشش فاعل

است مر نفس ماهیت را که مشهور از اشراقیان است، و یا اینکه به واسطه جعل آن (ماهیت) است که مرتبط و منتسب به نفس خودش می‌باشد، همچنان که عقیده برخی از متألهان می‌باشد؛ نزد اینان اولی باطل است و دومی، به واسطه آنچه که بیان داشتیم، و تنها سومی برای ایشان باقی و متعین می‌ماند، پس مجعول، مرتبط بودن ماهیت است - یعنی هیئت ترکیبی - پس تعلق جعل مؤلف و تخیل و رخنه‌اش بین ماهیت و وجود، بر (ضد) آنان ثابت می‌گردد.

راه دیگر در ابطال این رأی آنکه: اگر ماهیت به حسب قوام ذاتش نیازمند به جاعل بود، لازم می‌آمد که جاعل در حد نفس آن (ماهیت) مقوم آن باشد، در نتیجه بر آن، تقدم داشته، تقدم ذاتی بر صاحب ذاتی، یعنی تقدم به ماهیت - همچنان که بدان معترف‌اند - پس لازم می‌آید که تصور ماهیت، با قطع نظر از فاعل و ارتباط آن بدو، امکان‌پذیر نباشد، در حالی که چنین نیست، برای اینکه ما گاهی برخی از ماهیات را به کنه‌شان با قطع نظر از غیر آنها - تا چه رسد به فاعل - تصور می‌کنیم و بر ماهیت اعتبار شده - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - حکم می‌کنیم که نه موجود است و نه معدوم، پس از اینجا دانسته می‌شود که نفس ماهیات و طبایع کلی در ذاتشان، متعلق به غیر خودشان نیستند^۱، بلکه تعلق به حسب حیثیت دیگری عارض آنها می‌شود، خواه انتزاعی عقلی باشد و یا انضمامی عینی، و از آنچه که بیان داشتیم جایز بودن جدایی ماهیت از وجود - به حسب خارج - لازم نمی‌آید، همچنان که معتزلیان می‌پندارند، و یا به حسب ذهن، همچنان که از صوفیه - در اعیان ثابته بر اصطلاحشان - نقل شده است.

برای اینکه تا ممکن اصلاً پدید نیامده باشد، چیزی از اشیاء نبوده و شیئیت - با براهین قطعی و محکم - جدای از وجود نیست، بلکه همانطور که در روش این گروه می‌باشد، ماهیت در نفس ذات خودش نیاز به جاعل دارد نه در وجودش - مگر بالعرض - و از این امر هم جدایی بین وجود و ماهیت لازم نمی‌آید؛ همین طور به زبان این روش

۱. ما ماهیت را با قطع نظر از وجودش - تا چه رسد به پدیدآورنده‌اش مر آن را - تصور می‌کنیم، ولی وجود خاص متقوم به وجود منبسط است که عبارت از نور فاعل و ظهور و قیومیت فعلی اوست. نسبتش به وجودات خاص، نسبت مقومات ماهیت است به ماهیت - به وجهی - «سبزواری»

مرحله سوم - تحقیق جعل / ۱۵

می‌گوییم: نیازمند به سبب، موجودیتِ ماهیت، یعنی صیوررت آن است به گونه‌ای که منشأ حکم بر آن، به وجود می‌گردد، نه نفس ذاتش از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم و در نتیجه جدایی مذکور لازم نمی‌آید.

راه دیگر آنکه: ماهیات ممکنه و طبایع کلی تشخیصشان به حسب ذاتشان نمی‌باشد، وگرنه کلی - یعنی معروض به مفهوم کلی در عقل - نبودند، پس تشخیص آنها به واسطه امری است که زاید و عارض بر آنها است، و این گروه معتقداند که: چیزی تا مشخص نشده باشد پدید نخواهد آمد، و محققان بر این عقیده‌اند که تشخیص بستگی به نفس وجود خاص دارد، خواه آن امری حقیقی خارجی و یا انتزاعی عقلی باشد^۱، برای اینکه نسبت اشخاص طبیعت کلی فرض شده به جاعل، یک نسبت بیش نیست^۲، پس تا به یکی از آنها اختصاص پیدا نکند، از جاعل صادر نمی‌گردد، پس مجعول در این صورت - نخست و بالذات - نفس ماهیت کلی نمی‌باشد، بلکه با حیثیت تعیین و یا وجود و یا هر چه می‌خواهی به نامی می‌باشد.

گفته نمی‌شود: تشخیص آن مانند وجودش به نفس فاعل است نه به امری که به وجهی از وجوه با آن اخذ و اعتبار می‌گردد.

چون گوییم: این موقعی همگام و جایز است که اثر فاعل، گونه‌ای از گونه‌های حقیقت وجود باشد نه ماهیت، برای اینکه ماهیت، از آنجا که مفهومی کلی است، امکان ملاحظه‌اش از حیث ذاتش - با قطع نظر از فاعل و غیر فاعل - می‌باشد؛ پس او از حیث ذاتش اگر متعین موجود است، باید واجب بالذات باشد و اگر نباشد پس نیست؛ و روشن است که اگر به حسب نفسش متعین موجود - در واقع - نباشد، متعین موجود در واقع نخواهد گشت، مگر به واسطه تغییر کردنی در نفسش، از آنچه که او او راست؛ ضرورت اینکه اگر هنگام وجود، بر آنچه که در حد ذاتش بر آن بوده باقی بماند

۱. تشخیص در نزد برخی به واسطه جزء تحلیلی در ماهیت است، و تشخیص چیزی عبارت است از نفس هادیت و هویت آن، نه امری که بدان انضمام پیدا کند، پس آن به وجودش برای شئی حصول می‌یابد، و وجودش بستگی به ارتباطش به جاعل دارد. «سبزواری» ۲. یعنی به آنچه که اشخاص و افراد آن هستند به جاعل، یک نسبت است، پس تا از جانب جاعل اختصاص به یکی از آنها پیدا نکند، از جاعل صادر نمی‌گردد، این در صورتی قابل تصور است که ماهیت منحصر در یک فرد گردد، وگرنه در تخصص ناگزیر از اختلاف ماده و استعداد آن است. «نوری»

و از آنچه که خودش در نفس خودش بوده تغییر نیابد، متعین موجود - اگر چه به واسطه غیر باشد - نخواهد گشت، و تغییر یا به واسطه انضمام ضمیمه‌ای است - مانند وجود - و یا به واسطه بودنش است به گونه‌ای که به ذات خود مرتبط به غیر باشد، بعد از آنکه نبود - بعد بودن ذاتی - اولی نزد ایشان باطل است، و از دومی هم انقلاب و دگرگونی حقیقت لازم می‌آید، بنابراین آن ذاتاً ممتنع است.

راه دیگر: بر قایلان به جاعلیت و مجموعیّت بین ماهیات لازم می‌آید که اگر ممکنات امری اعتباری باشند - چون نزد آنان وجود، امری اعتباری می‌باشد - در این صورت اثرگذار و اثرپذیر در زنجیره ممکنات جز نفس ماهیات آنها - بدون اعتبار وجود - نمی‌باشد، پس لازم می‌آید که مجموعلات، به خصوص آنچه که غیر از مجعول اول است^۱، لوازم ماهیات باشند، و لازم ماهیت نزد آنان اعتباری محض است و اصلاً هیچ تحقق و ثبوتی ندارند.

آگاهی دادنی عرشی

صاحب کتاب حکمت الاشراق و پیروانش به موافقت پیشینیان از فلاسفه‌ای که مؤسس بودند - مانند آغانا ذیمون و انباز قلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون - معتقداند که واجب تعالی و عقول و نفوس، ذواتی نوری هستند و نوریت و وجودشان زاید بر ذاتشان نمی‌باشد، پس امکان دارد آنچه که ما از وی - در اعتباری بودن وجود و تنزیل آنچه که در این باره گفته - نقل نموده‌ایم، حمل بر این شود که مرادش اعتباری بودن وجود عام باشد که تصورش بدیهی است، نه وجودات خاص که به عینه از مراتب انوار و اضواء اند، و اینکه دلایلش، تأویل بر عدم اتصاف ماهیت به وجود شود، یعنی به واسطه امتناع عارض شدن وجود در خارج به ماهیتی از ماهیات - نه به گونه امتناع قیام بعضی از افراد آن (وجود) به ذات آن (ماهیت) - .

ولی این در باب انوار عرضی که وجودات عارضی اند مشکل می‌شود، برای اینکه نور، نزد او یک حقیقت بسیط است و تفاوت بین افرادش جز به واسطه شدت و ضعف نمی‌باشد، و نهایت کمال آن، نور غنی واجب است و غایت نقص و ضعفش این است

۱. چون آن لازم وجود است، برای اینکه واجب تعالی را همان طور که محققانشان قایل اند ماهیتی نیست. «سبزواری»

که عارض بودنش است مر چیز دیگری را، خواه جوهری نوری باشد و یا جوهری تاریک.

یا اینکه گوئیم: هدف او (شیخ اشراق) مباحثه و گفتگوی با مشائیان است، چون بسیار شده که این گونه عمل می‌کند و سپس به آنچه که نزد او درست است اشاره‌ای پنهان می‌نماید - همچنان که برای کسانی که با سخن او آشنایی دارند این نکته روشن است - پس بنابر تقدیر مذکور گوئیم: آنچه که بر او در باب صدور ذوات شخصی نوری و مجعول بودن برخی از آنها از برخ دیگر به جعل بسیط وارد می‌گردد، بر متأخران - در مجعول بودن ماهیات و طبایع کلی از لزوم اینکه ممکنات اموری اعتباری‌اند - وارد نمی‌گردد، برای اینکه نزد آنان، این ذوات مانند وجودات خاص‌اند نزد مشائیان، یعنی اینکه حقایق آنها شخصی بوده و تعقل آنها جز به واسطه حضور و جودی و شهود اشراقی امکان‌پذیر نیست.

ما پیش از این برایت بیان داشتیم که هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، بودنش در این مرتبه از مقومات آن (مرتبه) است^۱، پس تصور و ملاحظه‌اش جز بعد از ملاحظه آنچه که پیش از آن است ممتنع می‌باشد، لذا ارتباط هر وجود به آنچه که پیش از آن می‌باشد، همان عین حقیقتش می‌باشد، پس تعقل آن، بدون ارتباط با علتش امکان‌پذیر نیست، پس جعل ذات آن به عینه جعل ارتباطش می‌باشد با اولی - بدون جدایی بین آن دو نه در واقع و نه در تصور - و آنها (مرتبه‌ها) مانند ماهیاتی که امکان تصورشان جدای از آنچه که غیر آنها می‌باشند نیستند، بنابراین قاعده که آنها گاهی در خارج‌اند و گاهی در ذهن، و معانی آنها غیرمعنی چیزی از دو وجود (خارجی و ذهنی) و غیر ارتباط آنها با حق اول می‌باشد، و با چیزی از اشیاء، جز اجزای آنها که نیز اموری کلی‌اند نمی‌باشد، و مفهومات اضافی هم اگرچه به حسب ماهیاتشان مرتبط به غیر خودشانند نمی‌باشند، ولی مربوط و مربوط بدانها در مرتبط نبودنشان به حسب ماهیاتشان به جاعلشان یک حکم را دارد، از این روی حکم بر چیزی از ماهیات به وجود - جز پس از ملاحظه حیثیت دیگری غیر از ذات آنها - امکان‌پذیر نیست.

و معنی امکان آنها عبارت است از برابر بودن دو نسبت وجود و عدم و یا صدور و

۱. پس عینی بودن وجود عینی از مقومات آن (وجود) است و ذهنی نخواهد گشت. «سبزواری»

«لاصدور» بدانها و یا سلب ضرورت آن دو بدانها، و معنی امکان ذوات وجودی نوری عبارت است از تعلق آنها به غیر خودشان، به گونه‌ای که اگر از جاعلشان قطع نظر گردد، اصلاً چیزی نیستند - نه از جهت وجود و نه از حیث ماهیت - پس قطع نظر از جاعل آنها به منزله قطع نظر از تجوهر ذات آنها است - برعکس ماهیات کلی - برای اینکه معانی آنها با قطع نظر از غیر آنها قابل تصور است.

ملاک علیت نزد قایلان به جعل بسیط - از اشراقیان - عبارت است از وجود صرف بودن شئی است - چنانکه در اصطلاح کتاب تلویحات آمده - و نور محض بودن است - چنانکه اصطلاح حکمت اشراق می‌باشد - اگر چه موجد حقیقی نزد آنان عبارت از وجود واجبی است که شدیدتر از او (در موجودیت) وجود ندارد، و یا اینکه نور غنی بی‌نیازی است که اصلاً فقر و نیاز ندارد؛ و همچنان که دانستی وجود، جز به واسطه علم حضوری شهودی دانسته نمی‌شود، همین‌طور نور که جز به واسطه اضافه اشراقی و حضور عینی کُنْهش ادراک نمی‌گردد، برای اینکه اگر چیزی از آن به واسطه علم صوری و ادراک ذهنی دانسته شود، انقلاب حقیقت لازم می‌آید، چنانکه این مسأله را در برخی از رسائلمان توضیح داده و مستدل ساخته‌ایم.

در این صورت معلومات^۱ وجودی نوری نزد آنان نسبت به علل جاعلشان، لوازم خارجی‌اند نه لوازم ذهنی، که معمول به جعل بسیط‌اند، و از معمول بودنشان نسبت به ماهیات جاعلشان، لازم نمی‌آید که در هردو وجود، لوازم باشند تا لازم آید با قطع نظر از دو وجود، لوازم ماهیات بوده و در نتیجه اموری اعتباری باشند، بلکه لازم می‌آید که اگر ماهیات علل آنها انبیاات صرف و خالص نباشد، امکان حصول آنها در ذهن نیست، و ما گفتیم که آنها این‌گونه‌اند.

پس روشن شد که ماهیات و حقایق بر دو نوع‌اند:

ماهیتی که عین انبیاات است، و آن نه کلی است و نه جزئی، به این معنی که متشخص به تشخیصی است که بر ذاتش می‌چربد، بلکه آن (ذات) عین تشخیص است، برای اینکه وجود و تشخیص در نزد معلم اول (و یا معلم دوم) و گروهی از اهل تحقیق و عرفان یک چیز است.

۱. در بعضی نسخه‌ها: معلومات نوری آمده. دم.

مرحله سوم - تحقیق جعل / ۱۹

و ماهیتی است غیر ائیت که شرکت و کلیت می پذیرد، پس لوازم نوع اول جز لوازم خارجی و دارای شخصیت نمی باشند - برعکس لوازم نوع دوم - چون آنها جز اموری اعتباری و کلی نیستند که وجودی در خارج ندارند - همچنان که در جای خودش اثبات شده - و درستی آنچه را که ما بیان داشتیم جز پس از اندیشه و تفکر کامل در سخنانشان - همراه با فطرت و سرشتی که از آفات و آسیب ها سالم باشد و بیمار از صفات زشت نباشد - ظاهر و آشکار نخواهد شد.

و نیز از شگفتی ها آنکه: بیشتر آنان که جاعلیت و مجعولیت را در ماهیات معتقداند، تفاوت در افراد یک حقیقت جنسی و یا نوعی را به هیچ وجه از وجوه تشکیک جایز نشمرده و در مخالفت با این نظریه مبالغه می کنند، با اینکه قایل به اعتباری بودن و جوداند و چه به طور صریح و چه التزاماً ماهیت علّت را بر ماهیت معلول، مقدم و پیش می دارند، و از این نکته غفلت ورزیده اند که اگر علّت و معلول، هر دو از انواع جوهر باشند - مانند عقل فعال و هیولا - آنان را لازم می آید که اعتراف کنند: جوهر علّت در باب جوهریت، پیش تر از جوهر معلول بوده است و اینان از این امر دوری می کنند، و به زودی بیان تحقیق تشکیک به گونه ای که هیچ شکی درباره اش نرود - با خواست الهی - خواهد آمد.

حکمتی عرشى

حقیقت در این مسأله - آن گونه که به نظریه درست منتهی می گردد - این است که: مجعول بودن و جود، به واسطه جعل بسیط است - نه نفس ماهیات - یعنی به واسطه ارتباطشان در محدوده نفوسشان به فاعل، و پیش از این گفتیم که معلول، از آن حیث که معلول است به علّت - به گونه ای از ارتباط که کُنه آن مشخص و معلوم نیست - مرتبط است، خواه و جود، دارای ماهیتی باشد که به ذات خودش اقتضای تعلقی به ماهیتی از ماهیات نماید - بدون نیاز به تخیل و رخنه ای بین ماهیت و بین آن - و یا این گونه نباشد.

اگر گویی: چرا اثر اولی جاعل، اتصاف ماهیت به وجود نیست؟ همچنان که مشهور از مشائیان است، یعنی به آن معنایی که ثابت گردیده و آن متعلق هیئت ترکیبی می باشد؟

گویم: این از دو وجه فاسد و تباه است: نخست آنکه: اثرِ فاعلِ موجود، لازم است که امری موجود باشد، و اتصاف - به هر معنایی که اخذ و اعتبار شود - امری اعتباری است و صلاحیت این را که اثر جاعل باشد ندارد.

دوم آنکه: اتصاف چیزی به صفتی، اگر چه فرع بر ثبوت آن صفت نباشد، ولی فرع بر ثبوت موصوف هست، پس ثبوت ماهیت، پیش از اتصافش به وجود، یا به نفس آن وجود است، که در این صورت تقدم و پیش بودن شئی بر نفس خود و تحصیل حاصل لازم می آید، و یا اینکه به واسطه غیر خودش است، در این صورت، سخن را به وجود پیشین و اتصاف بدان نقل داده که منتهی به تسلسل خواهد شد، آری! اگر گفته شود: اثرِ صادر از جاعل، نخست و بالذات امری مجمل است که عقل آن را بخش به ماهیت و وجود می کند، یعنی هیئت ترکیبی، این سخن را وجهی است، ولی پس از بخش شدن حکم می کنیم که اثرِ بالذات عبارت از وجود است نه ماهیت، یعنی به واسطه تعلق نداشتن ماهیت - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - به چیزی که خارج از آن باشد.

پس روشن شد که صادرشوندگان بالذات عبارت از وجودات اند و بس، سپس عقل از هر یک آنها نعوت و صفاتی ذاتی و کلی می باید که مأخوذ از نفس آن وجودات بوده و - بدون ملاحظه اشیائی که خارج از آنها و از مرتبه قوام آنها باشد - محمول بر آنها است، و این نعوت و صفات به نام ذاتیات نامیده شده و سپس به وجود اضافه و نسبت یافته و به موجودیت مصدری توصیف می گردند.

و این همان معنی است که محقق طوسی - رحمه الله - در کتاب مصارع المصارع بیان داشته و آن اینکه: وجود معلولات در واقع و نفس الامر بر ماهیاتشان تقدم و پیشی دارد، ولی در نزد عقل، از آنها متأخر است، بنابراین آنچه اشکال که برخی از آنان وارد کرده اند که: تقدم صفت بر موصوف غیر معقول است، بر آنها وارد نمی شود، برای اینکه دانستی متحقق و ثابت در نفس الامر و واقع - نخست و بالذات - جز وجود نمی باشد، سپس عقل از آن، ماهیت را در حد نفسش انتزاع کرده و موجودیت مصدری را که مأخوذ از نفس وجود است بر آن (ماهیت) حمل می نماید، پس آنچه که در واقع صفت ماهیت می باشد عبارت از موجودیت مصدری است، و آنچه که بر آن بالذات

مرحله سوم - تحقیق جمل / ۲۱

تقدم دارد عبارت از وجود حقیقی است، پس حال وجود و ماهیت - بنابر قاعدهٔ مادر اصیل و اعتباری بودن - برعکس حال آن دو در نزد همگان - می‌باشد، و این همان چیزی است که شگفتی می‌آورد، پس نیک اندیشه کن.

و نزدیک به این سخن آن چیزی است که برخی از صاحبان دقت گفته‌اند: تأثیر قدرت در ماهیتی است که به‌عینه موجود است، به‌طوری‌که اثرِ فاعل مثلاً، سیاهی است که نفس موجود است نه وجود آن و نه اتصاف آن به وجود و نه حیثیت اتصاف، ولی عقل، سیاهی را به فاعل منسوب می‌دارد، یعنی از آن حیث که موجود است، نه از آن حیث که مثلاً سیاه است، لذا گوئیم: آن موجود از جانب فاعل است، و نمی‌گوئیم: آن سیاهی و یا عرضی از جانب فاعل است، پایان سخن او.

این سخن درستی است، اگر مراد از موجود - در آن بیان - وجود حقیقی باشد که به نفس خود موجود است نه به واسطهٔ امری عارض مانند اضافهٔ مضاف به نفس ذات خود و نه به سبب اضافهٔ دیگری که عارض آن و غیر آن از اشیاء می‌شود، و این گوینده غیرقایلِ بدان است، بلکه موجود نزد او مفهوم بسیطِ کلی است که همه چیز را فرا گرفته و تصورش بدیهی است، و شکی نیست که موجود به این معنی اثرِ فاعل نمی‌باشد، چون اعتباری محض است.

بهمینار در کتاب تحصیل گوید: فاعل وقتی که وجود را بخشید، او وجود را موجب و لازم می‌کند (یوجب الوجود) و بخشیدن وجود عبارت است از دادن حقیقتش - نه دادن وجودش - برای اینکه وجود را حقیقت و ماهیتی است و هر ماهیتی مرکب است، پس آن (ماهیت) سببی خواهد بود تا آنکه این حقیقت تحقق پیدا کند نه اینکه این حقیقت حمل بر آن شود، مانند اینکه انسان، در تحقق و تقوُّمش در انسان بودن سببی می‌خواهد، ولی در حمل انسان بر او سببی نمی‌خواهد، و شبیه به این است: موجودی که دارای علت است لازم است مرکب باشد تا جایز باشد که معلول باشد، و نیز برای اینکه موجود معلول، در ذات خودش ممکن است، پس نیازمند به این است که (ازقوه) به فعلیت خارج گردد، و مراد ما از معلول این است که حقیقت آن به ذات خود و با اعتبار ذاتش، بالفعل نیست؛ پس همانطور که معنی مثلث (سه پهلو) را تصور می‌کنی و با آن ناگزیر خط‌های سه‌گانه را هم تصور می‌کنی، همینطور وقتی وجود

معلول را تصور می‌کنی، با آن علت را هم تصوّر خواهی کرد، پایان سخن او. در این سخن وجوهی از تأیید که ما در صدد اثباتش هستیم می‌باشد: از جمله آنکه: اثر فاعل و آنچه که مترتب بر او است عبارت است از وجود، به حقیقت بسیطه‌اش و بس، و تأثیرش در ماهیت به واسطه افاضه و ریزش وجود است بر آن.

و از آن جمله آنکه: آشکارا گوید: حمل ذات بر نفس خودش، اصلاً به واسطه علت نیست - نه به واسطه علت جدید و نه به واسطه علت وجود - و از آن جمله اینکه: وجود معلول، به حسب حقیقتش تقوّم به وجود علتش دارد، به گونه‌ای که تصور آن بدون آن (علت) امکان‌پذیر نیست. بدانکه مرادش از ماهیت مرکب، ماهیت امکانی - با اعتبار وجود برای آن - می‌باشد، خواه در حدّ نفس خودش بسیط باشد و یا مرکب.

شک کردن و دفع آن

بسا شخصی پندارد که وجود تنها نمی‌تواند معلول باشد، چون وجود، یک طبیعت است، پس اگر تنها تأثیر علت در آن باشد، باید برای هر معلولی علت صالحی باشد، مثلاً گرمی آب در افاضه‌اش از علت مفارق (مجرد) نیازمند به شرط است، وگرنه به سبب دوام داشتن مبدأ مفارق (این گرمی) دائمی خواهد بود، پس متوقف بر این شرط اگر وجود گرمی باشد - نه ماهیت آن - لازم می‌آید که وجود گرمی، به تحقق آنچه که شرط برای وجود سردی - مانند آب - است تحقق و ثبوت یابد، برای اینکه وجود سردی، برابر با وجود گرمی است، پس آنچه که شرط آن است، شرط این هم خواهد بود، بنابراین افاضه وجود گرمی - هنگام برخورد با آب - لازم می‌آید، برای اینکه ماهیت قابل است و فاعل، فیاض و بخشنده و شرط، حاصل، در این صورت معلول، لازم و واجب می‌گردد، و از اینجا است که حصول هر چیزی لازم می‌آید و بطلان این مطلب روشن است و حسّ و عیان آن را دفع می‌کند.

و تو - پس از استوار کردن آن اصولی که پیش از این بیان داشتیم - نیازمند دشواری بیشتر بر خود نهادن - برای پاک کردن این شک‌ها - نیستی، آنها را یاد آر.

هشدار دادن

ای دوست من! از نیک نفهمیدن نکته‌های دقیق حکما و گفتار و اشارات ظریفشان به معانی باریک بر حذر باش، چون بسیاری از افراد چون سخن آنان را می‌شنوند که: جوهر، به نفس خودش جوهر است و عرض به نفس خودش عرض است، مقصود را نفهمیده و پندارند که اینان می‌گویند: جوهر و عرض یکسره بی‌نیاز از جعل و تأثیراند، در حالیکه کار، آنچنان که پنداشته‌اند نمی‌باشد، بلکه مراد حکما از این سخن آن است که: چون تفکر و اندیشه در وجودات کردی و احوال و لوازم آنها را بدانی، پس متوجه وجودات را موصوفات و ملزومات خواهی یافت و تمام صفات الهی و الهیومات ذهنی را صفات و لوازم، آنگاه خواهی دانست که علت اختلاف موصوفات وجودی - به حسب عقل و معرفت - به جهت اختلاف آن لوازم و صفات است که عبارت از ذاتیات و یا عرضیات می‌باشند^۱، ولی اختلاف این صفات به واسطه نفس اختلاف ذات و وجودات آنها است که از جهت کمال و نقص و شدت و ضعف و پیش بودن و پس بودن، دارای مراتب مختلف و متفاوت می‌باشند، برای اینکه باری تعالی آنها را به واسطه اعیانشان - نه به واسطه علتی در آنها - بلکه به نفس آنها مختلف آفریده است^۲.

مثال آن اینکه: اختلاف حال سیاهی و سفیدی به جهت اختلاف سیاه و سفید است، و اختلاف سیاه و سفید به جهت ذاتی آن دو می‌باشد نه به جهت سبب دیگری، پس هر کس پندارد که سیاه و سفید - در مختلف بودنشان - دارای علت دیگری هستند، پیوسته در ستیز خواهد ماند، پس سیاه و سفید به نفس خودشان مختلف‌اند نه به صفتی که در آنها است، بلکه به واسطه ذاتی خودشان که عین دو وجودشان می‌باشد، این معنی سخن آنان است، نه اینکه مقصودشان این باشد که مثلاً سیاهی، به واسطه جعل جاعل و صنّاع صانع نیست، همچنان که برخی که در علوم فلسفی تدرّج و بینش ندارند چنین پندارند، و به زودی بینش دادن بیشتری تو را خواهد آمد.

۱. یعنی ماهیات و وسایط اثبات، برای اختلاف وجودات می‌باشند و وجودات - در ثبوت - وسایط اند و دوری در کار نیست. «سیزوری» ۲. اختلاف ماهیات در این جهان، سایه اختلاف آنها است در اکوان و نشأت علمی پیشین، و اختلاف آنها در آن اکوان پیشین، سایه اختلاف مفاهیم اسماء الهی و صفات او می‌باشد، و اختلاف آنها «لامجمول» به «لامجمولیت» ذات متعالی وی است. «سیزوری»

توضیحی که در آن اشاره و نکته‌ای است

معلول لازم است که مناسب علت باشد، و پیش از این ثابت شد که واجب، به نفس ذات خودش عین وجود و موجود است، پس فایض از او لازم است که وجود اشیاء باشد نه ماهیت کلی آنها، چون مناسبتی بین آنها و بین حق تعالی وجود ندارد. این سینا در برخی از رسایل خویش گوید: خیر اول (تعالی) به ذات خود ظاهر و متجلی به تمام موجودات است، و این اگر در ذاتش، تأثیری برای غیر خودش باشد، لازم می‌آید که در ذات متعالیش، قبول تأثیر غیر باشد و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، بلکه ذاتش به ذات خود متجلی است، و به جهت نارسایی برخی از ذوات (موجودات) از قبول تجلی او، محتجب و پوشیده‌اند، پس در واقع حجابی نیست و اگر هست در محجوبان و پوشیدگان است، و حجاب عبارت است از نارسایی و ضعف و نقص، درحالی که تجلی او جز حقیقت ذاتش نمی‌باشد^۱، چون هیچ معنایی برای او که به ذات خود در ذات خود (متجلی است) جز آنچه که صریح و خالص ذات او می‌باشد نیست - همچنان که این مطلب را موحدان بیان داشته‌اند - پس ذات او است که متجلی به آنان است، و از این جهت فلاسفه آن را صورت نامیده‌اند، پس نخستین قابل تجلی او فرشته‌ای است که به نام عقل کلی نامیده می‌شود، برای اینکه تجوهر او بستگی به رسیدن تجلی او دارد، مانند تجوهر صورتی که در آینه است برای شخصی که آن صورت مثال آن می‌باشد.

چیزی که نزدیک به این معنی است آنکه گفته‌اند: عقل فعال مثال اوست، و به پرهیز که گویی مثل او است، و به پرهیز که گویی آن واجب حق تعالی است، برای اینکه هر منفعلی از فاعل، به توسط مثالی که از فاعل در آن است منفعل می‌گردد^۲، و هر فاعلی به توسط مثالی که از او در منفعل واقع می‌گردد، در او فعل انجام می‌دهد و این به واسطه استقرار و جستجو و پی‌گیری، روشن و ثابت می‌گردد.

۱. برای اینکه تجلی او ظهور او است و ظهور شئی، مابین و جدای از آن (تجلی) نیست، وگرنه ظهور آن شئی نمی‌باشد. «سبزواری» ۲. این سخن مأخوذ از فرموده امیرالمؤمنین علیه السلام است که از حضرتش از جهان علوی پرسش کردند فرمود: صور عاریة عن المواد... تجلی لها فاشرت و طالعتها فتلائت القی فی هویتها مثاله و اظهر عنها افعاله... تا پایان حدیث. «سبزواری»

مرحله سوم - تحقیق جمل / ۲۵

برای اینکه گرمی آتش در هر جرمی فعل انجام می‌دهد و آن اینکه در آن مثال خودش را که عبارت از گرمی است می‌گذارد، و نیز دیگر قوا از کیفیات هم همین طور؛ و نفس ناطقه هم در نفس ناطقه دیگری مثل این کار را انجام می‌دهد، یعنی مثال خودش را در آن می‌گذارد و آن، صورت عقلی مجرد است، و شمشیر در جسم، مثال خودش را که همان شکلش می‌باشد می‌گذارد، و چاقو تیزکن که چاقو را تیز می‌کند در جوانب تیزیش، مثال آنچه را که به هم سائیده شده - یعنی برابری اجزاء و به هم سائیدگیشان - را برجای می‌گذارد؛ پایان سخن او.

برخی از عرفا گفته‌اند: هر معلول (دارای ماهیت) در طبیعت مرکب از دو جهت است: جهتی که بدان مشابهت با فاعل داشته و از او حکایت می‌کند، و جهتی که بدان با وی مباین و منافی است، چون اگر به کلی خود مشابه با گونه فاعل باشد، در این صورت نفس (عین) فاعل است نه صادر از او، و در نتیجه نور محض می‌باشد، و اگر به کلی خود مباین با گونه فاعل باشد، در این صورت محال است که از وی صادر شده باشد، برای اینکه نقیض چیزی، صادر از آن چیز نمی‌تواند باشد، پس ظلمت محض است، پس جهت نورانی نخستین را وجود گویند و جهت ظلمانی دیگر را ماهیت نامند، و آن غیر صادر از فاعل است، چون آن جهتی است که بدان، مباینت و جدایی با فاعل، اثبات می‌گردد، پس آن جهتی است که گونه‌اش از فاعل مسلوب است، و از شئی، چیزی که فاقد آن است و نزدش نیست، برانگیخته نمی‌گردد، و اگر برانگیخته از فاعل باشد عبارت از جهت موافقت است، در نتیجه نیازمند به جهت دیگری برای مباینت است.

پس معلول نسبت به علت، مانند سایه است نسبت به نور، از آن حیث که در وی چیزی از نوریت هست مشابه آن است و از آن حیث که در وی آمیزشی از ظلمت می‌باشد مباین آن است، پس همچنان که جهت ظلمانی در سایه، نه از نور است و نه فایض از نور، چون ضد نور است و از همین جهت است که با آن (نور) مباینت پیدا می‌کند، پس چگونه می‌تواند از آن باشد؟ جهتی که در معلول به نام ماهیت نامیده می‌شود نیز همین طور است.

پس درستی سخن آنکه گفته: ماهیت نه مجعول است و نه فایض از علت، ثابت

شد، برای اینکه ماهیت، جز آنچه که بدان شئی - در آنچه که ممتاز از غیرخودش از فاعل و از هر چیز دیگر - شئی است نمی‌باشد، و آن جهت ظلمانی است که بدان اشاره شد و در بسایط منزل می‌کند و در اجسام به منزله ماده می‌باشد.

و به ثبوت این ترکیب در بسایط، ابن سینا در کتاب الهیات شفا اشاره کرده و گوید: آنکه وجودش پیوسته از غیر خودش است، وی نیز غیر «بسیط الحقیقه» است، برای اینکه آنچه او را به اعتبار ذاتش می‌باشد، غیر آن چیزی است که او را از غیر خودش می‌باشد، و آن حاصل هویت از هردو آنها در وجود می‌باشد، از این روی هیچ چیزی غیر از واجب الوجود نیست که مُعرّفاً و جدای از نوعی آمیزش به قوه و امکان، به اعتبار نفسش باشد، و او است که فرد حقیقی است و جزا، زوج ترکیبی اند، پایان سخن او. پس آنچه که او را به اعتبار ذاتش می‌باشد، آن ماهیتش است، و آن چیزی که او را از غیر خودش می‌باشد، آن وجود او است، و هویت او انتظام از این دو جهت یافته (مانند) انتظام جسم از هیولا و صورت، از این روی قوه و امکان استناد به ماهیت داده می‌شود و استناد آن (وجود) به ماده، اگرچه بین این ترکیب و ترکیب جسم از هیولا و صورت فرق است، و همین طور بین دو معنی امکان در دو جا - همچنان که به زودی با خواست الهی از آن آگاهی خواهی یافت - .

سپس (گوئیم): در پندارت این شبهه سردر نکشد که چون ماهیت را از دایره جعل خارج کردند، پس به واجب الوجود الحاق کرده و در بی‌نیازی از علت با او جمعش کرده‌اند، برای اینکه ماهیت غیرمجموع است، چون پایین‌تر از جعل است، زیرا جعل مقتضی نوعی تحصیل است، در حالی که آن - در اینکه ماهیت است - اصلاً حصول و تحصیلی ندارد؛ آیا نمی‌نگری که ماهیت، هنگامی که به وجهی از وجوه (مثلاً در ذهن) تحصیل پیدا می‌کند - با اینکه غیرمتحصّل است - در آن حال هم مربوط به علت می‌باشد؟ برای اینکه ممکن - از جهت وجود و عدم - متعلق به علت است؛ ولی واجب الوجود غیرمجموع است، چون از نهایت تحصّل و بی‌نیازی و صمدیت، فوق جعل است، پس چگونه به آنچه که غیرمجموع است الحاق می‌گردد؟ برای اینکه جعل فوق او است به واسطه آنکه غیرمجموع می‌باشد، زیرا فوق جعل است، این را نیک بفهم. این مطلب را خطیب رازی فهمیده و گفته: قابل بودن به اینکه ماهیات غیرمجموعند،

از فروع و شاخه‌های مسأله ماهیت مطلقه است و اینکه آنها در نفس خود نه موجودند و نه معدوم.

شاخه و شعبه دادن

احتیاج ماهیت و طبایع کلی به اجزای خود، مانند جنس و فصل و یا ماده و صورت، احتیاجی تقویمی - به حسب نفس فوایش از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم و یا به حسب قوامش - که موجود است - می‌باشد، و احتیاجش به فاعل و غایت خود، احتیاج صدوری است، دوتا اولی دو علت‌اند برای ماهیت، خواه مطلقاً باشد و یا به حسب گونه‌ای از وجود، و دوتای دیگری دو علت‌اند برای وجود آن، بنابراین نسبت علیت و معلولیت به هیات - به معنی اصدار (صادر کردن) و صدور - جز به اعتبار وجود با آن، جایز و درست نمی‌باشد، برعکس نسبت آن دو - به معنی تقویم و تقویم (برپا داشتن و برپایی) - به حسب نفس ماهیت، برای اینکه آن، با قطع نظر از اعتبار وجود و عدم با آن جایز و درست می‌باشد، موقع (محل وقوع) تصدیق و تصوّر هم به حسب ظرف علمی از این دو نوع می‌باشد.

بدان که این سینا در اول فصل موضوع منطق در کتاب شفا گوید: امکان ندارد که ذهن از یک معنی مفرد به تصدیق چیزی انتقال یابد، برای اینکه این معنی، حکم وجود و عدم آن نیست که حکمی واحد در وقوع یافتن آن تصدیق باشد زیرا موقع (محل وقوع) تصدیق، علت تصدیق می‌باشد، و جایز نیست که شئی، در دو حالت وجود و عدمش، علت شئی دیگر باشد، پس در مفرد، کفایتی بدون تحصیل وجود و یا عدم آن در ذات و یا در حالتش واقع نمی‌گردد، ولی تصوّر، بسیار می‌شود که به معنی مفرد واقع می‌گردد.

علامه دوانی بر وی اعتراض کرده و گفته در این سخن بحثی چند است: نخست آنکه: این سخن به واسطه تصوّر بخشیدنش نقض می‌گردد، برای اینکه مقدمات در آن جاری است؛ دوم آنکه: گوییم: این مفرد، با وجود ذهنیش، بسا که به سبب وجودش در ذهن، افاده تصدیق کند، بدون اینکه وجودش را در ذهن تصدیق نماید - همچنان که تصوّر را به نفس خودش افاده می‌کند - پس روشن شد که آنچه گفته مغالطه است و

چنین چیزی از کسی چون او بعید است؛ این سخن وی بود در رساله‌اش که به نام «انموذج العلوم» نامیده شده.

از آنچه بیان شد، فرق بین دو دست‌آورنده را دانستی که احتیاج مطلوب تصدیقی به مبادی آن و تقوّمش بدان، به حسب صدور و وجود است نه به حسب مفهوم و تصوّر، چون مطلوب تصدیقی نظری نخست، پیش از اقامه دلیل بر آن - بدون تصوّر مبادی آن و تصدیق بدان به وجهی از وجوه - تصوّر می‌شود، سپس نفس - پس از تصوّر مطلوب - مبادی تصدیقی آن را تحصیل و فراهم می‌آورد و برای بار دوّم - به حسب تصدیق - از آنها بدان انتقال می‌یابد، گویی که آنها مانند علّت‌های فاعلی برای وجود ماهیت در نفس آن و یا برای وجود صفتی از صفات آن می‌باشند.

و آنچه که سخن او (ابن سینا) را یاری و تأیید می‌کند چیزی است که بهمینار گفته و آن اینکه: نسبت اوّل اولیات^۱ به تمام نظریات، مانند نسبت فاعل کلی است به موجودات؛ اما مطلوب تصوّری و به‌ویژه «مطلوب حدّی» احتیاجش به مبادی نزدیک و دور خود، احتیاج تألفی^۲ است، و تقوّمش بدانها، تقوّم به حسب مفهوم و ماهیت است نه به حسب صدور و تحقق، مانند اجزای حد، با قیاس به محدود.

پس با این سخن، فرق بین موقع تصدیق و موقع تصوّر ثابت گشت و نقض هم دفع شده و همین‌طور منع هم با کوچکترین اندیشه و تفکر کردنی دفع می‌گردد.

۴

فصلی

در اینکه آیا جایز هست که وجود اشتداد و قوت و یا ضعف پذیرد یا نه؟

هریک از اشتداد و یا ضعیف‌شدن، حرکت در «کیف» است، همچنان که هر یک از افزونی و کاستی، حرکت در «کم» است، و معنی وقوع حرکت در مقوله، عبارت از این است که موضوع، در هر لحظه و آنی از زمان حرکت که فرض شود، فردی از آن مقوله باشد که مخالف فرد دیگر آن در لحظه دیگر باشد، مخالفتی نوعی و یا صنفی و یا چیز دیگری.

۱. یعنی از نوع احتیاج تألفی است و آن اینکه: محتاج و محتاج‌الیه - هردو - از سنخ شیئیت ماهیت باشند.
۲. یعنی اینکه گوئیم: نفی و اثبات نه باهم جمع می‌شوند و نه هر دو رفع می‌گردند. «سبزواری»

مرحله سوم - تحقیق جعل / ۲۹

و بسا کسی که معتقد باشد که آن (حرکت) عبارت است از تغییر حال آن مقوله در نفس خودش؛ و این اعتقادی فاسد و تباه می‌باشد، برای اینکه معنی سیاه کردن مثلاً، این نیست که یک سیاهی اشتداد پیدا می‌کند، تا موضوع حقیقی برای حرکت در سیاهی، نفس سیاهی باشد، چگونه می‌شود؟ درحالی که ذات اولی در نفس خود ناقص است و زاید به عینه، ناقص نمی‌باشد.

کسی را (این سؤال) پیش نمی‌آید که گوید: ذات اولی باقی است و چیز دیگری بدان انضمام می‌یابد.

برای اینکه آن چیزی که بدان انضمام می‌یابد، اگر سیاهی نباشد، سیاهی در سیاهی خودش اشتداد نمی‌یابد، بلکه در آن صفت دیگری پدید می‌آید، و اگر آن چیزی که بدان انضمام یافته، سیاهی دیگری است، در نتیجه دو سیاهی در یک محل - بدون امتیازی بین آن دو از جهت حقیقت و یا محل و یا زمان - حصول پیدا کرده و این محال است، و اتحاد دو سیاهی هم قابل تصور نیست، چون آن دو، اگر دو، باقی بمانند، دیگر اتحادی نیست، و حال هم در اینکه اگر هر دو منتفی گردند و غیر آن دو حصول یابد و یا یکی از آن دو منتفی گردد و دیگری حصول یابد، این گونه است.

پس دانسته شد که اشتداد سیاهی، بستگی به باقی بودن سیاهی و انضمام دیگری بدان، ندارد، بلکه بستگی به معدوم و نابود شدن ذات اولی از موضوع، و حصول سیاهی دیگری که شدیدتر از آن است در آن موضوع - با بقایش در دو حال - دارد، و در ضعیف شدن هم حال را بر این قیاس کن.

چون این ثبوت و تحقق یافت، دانسته می‌شود که هیچ حرکتی در وجود نیست، این امر بر روش و رأی قائلان به اعتباری بودن وجود - مطلقاً - که تکثرش فقط بستگی به تکثر موضوعاتش دارد، روشن و واضح است و نیازی به بیان ندارد، ولی بنا بر آرای که ما آنها را برگزیده‌ایم آنگونه است که پیش از این دانستی و آن اینکه: وجود، عرض قائم به ماهیت نیست، بلکه نفس وجود موضوع و موجودیت آن، و بلکه در واقع عین موضوع می‌باشد، بنابراین چگونه تبدل و دگرگون شدنش - با بقای آنچه که آن عینش می‌باشد - از جهت جعل و تحقق (ثبوت) موافق در می‌آید؟ مگر آنکه به اعتبار برخی از ملاحظات عقلی باشد.

و نیز از حرکت در وجود، عدم بقای متحرکِ بالفعل - مادام که متحرک است - لازم می‌آید، برای اینکه متحرک، هیچ تلبس و آمیزشی در بخش‌های زمان حرکت و «آن» و لحظات آن، به آنچه که حرکت در آن انجام می‌گیرد ندارد، پس امکان ندارد که شئی، در آنچه که جز بدان نمی‌تواند تقوّم داشته باشد حرکت کند - مانند وجود و صورتهای جوهری - و برتر از این سخن دیگری است که تحقیقش با خواست الهی به زودی بر تو خواننده خواهد گشت (و آن جواز حرکت ماده است در صورتهای جوهری).

پندار و هشدار دادن

بسا که پنداشته شود اگر معنی وقوع حرکت در چیزی همان است که بیان شد، لازم می‌آید که حرکت در هیچ مقوله‌ای تحقق نیابد، برای اینکه انتقال از فردی که حرکت در آن انجام می‌گیرد به فرد دیگر، هنگامی قابل تصوّر است که افراد را وجود بالفعل باشد، درحالی که این چنین نیست، وگرنه جفت شدن «آن»ها و لحظه‌ها لازم می‌آید و منحصر شدن موجودات نامتناهی مترتب بین دو محدوده.

این پندار بدین صورت برطرف می‌گردد که: این افراد آگ چه بالفعل، موجود و متمایز و جدای از یکدیگر نیستند، ولی به قوه‌ای که نزدیک به فعل است موجوداند، یعنی اینکه هر «آن» و لحظه‌ای که فرض شود، اگر حرکت در آن منقطع گردد، متحرک به فرد مخصوصی از آن افراد که در آن است تلبس و آمیزش می‌یابد.

این سخن این‌گونه رد شده که: لازم می‌آید که برای متحرک هیچ «این» و مکانی در زمان حرکت - یعنی مکان بالفعل - نباشد، و نیز برای متحرک «کمی» یعنی کمّ بالفعلی نباشد، و این به ضرورت باطل است.

از این سخن علامه دوانی پاسخ داده که: متحرک، فقط در حال حرکت - به سبب توسط بین آن افراد - انصاف بالفعل می‌یابد، و این توسط حالتی است بین صرافت و خالصی قوه و محوضت (خالصی) فعل، و مقدار لازم آنکه جسم، خالی از این اعراض و توسط در آنها نیست، و اما اینکه آن (جسم متحرک) بالفعل، خالی از افراد آنها (اعراض) نیست، نه ضروری است و نه برهانی بر آن اقامه شده است، و بسا که برهان برخلاف آن هم باشد، این سخن او بود.

مرحله سوم - تحقیق جعل / ۳۱

پنهان نیست که اشکالاتی در این سخن است، برای اینکه متحرک در «این» و مکان، چیزی است که در تمام زمان حرکتش، جسمی بدان احاطه دارد، پس به ضرورت آن را «این» بالفعل می‌باشد، وگرنه خلأ لازم می‌آید و این محال است، و نیز افلاک، جدای از حرکت وضعی نیستند، وگرنه لازم می‌آید که در هیچ وقتی اصلاً دارای وضعی نباشند. در این مقام حقیقت آن است که: افراد مقوله‌ای که در آن حرکت واقع می‌شود، منحصر در افراد «آنی» نیستند، بلکه آن را افرادی «آنی» است که عبارت از معیار و مقیاس سکون، و افرادی «زمانی» است که وجودشان تدریجی و منطبق بر حرکت به معنی «قطع» می‌باشد، بلکه این عین آن می‌باشد^۱، همچنانکه برخی قایل‌اند، در این صورت متحرک را - مادام که حرکت بر اتصال خودش باقی است - فردی واحد و زمانی متصل غیرقابل دارای هویت «کمی» اتصالی است که در بردارنده تمام حدود فرض شده در «انات» و لحظات می‌باشد که نسبتش بدان، نسبت نقطه‌های فرض شده است به خط، پس فرد زمانی از مقوله، برای متحرک، بالفعل حاصل است - بدون اینکه اصلاً فرضی شود^۲ - اما افراد «آنی» و زمانی که حدود این فرد و بخشهای آنند، حصول آنها فقط با فرض است، در این صورت خالی بودن جسم از مقوله‌ای که متحرک در آن است و پی در پی آمدن «آن»ها و «آنی»ها و انحصار نامتناهی بین دو محدودکننده لازم نمی‌آید، برای اینکه هیچ فرد واحد «آنی» بالفعل - حال حرکت - یافت نمی‌شود تا چهره‌ساز به جفت شدن «آنی»ها و یا متناهی بودنشان. تو را نرسد که بازگردی و گویی: در اشتداد و ضعف وجود، به همین مرتبه از قوام موضوع و ثبات آن بسنده کردن کافی است.

(چون گفته می‌شود): استمرار موضوع حرکت، شرط حرکت است و فرد زمانی شئی،

۱. یعنی از جهت وجود نه ماهیت، چون حرکت به معنی قطع، عین فرد زمانی متصل است، چنانکه برخی گفته‌اند: حرکت از مقوله «ما فی الحریکه» است، زیرا حرکت، تجدد شئی، است و تجدد شئی، از آن روی که تجدد شئی است، چیزی نیست، بلکه امری نسبی است، بلکه شئی مقوله‌ای است که آن تجدد در آن است، چنانکه گفته‌اند: وجود شئی، کون و تحققش چیزی نیست (قایلان باعتباری وجود) و قسمت بر آن وارد نمی‌گردد.

۲. مانند فعلیت زمانیات که نه قوه صیرف است و نه بالفعل محض، مانند موجود غیرسیال، پس تا «قطع» تحقق نیافته و سکون تخلخل پیدا نکرده، آن فرد واحد است، و اتصال وحدانی برابر وحدت شخصی است. «سبزواری»

نه در زمان وجودش و نه در غیر آن زمان اصلاً هیچ استمراری ندارد، و توضیح بیشتر این مطلب موکول است به تحقیق مباحث حرکت و زمان - با خواست الهی - .

۵

فصلی

در شدت و ضعف وجود

شاید که در طبقات علوم به گوشت خورده باشد که: هر دو متمایزی در وجود و یا عقل، تمایز و جدایی شان یا به تمام ماهیتشان است - بدون کوچکترین اشتراکی جوهری بین آن دو - و یا به چیزی از سنخ ماهیت - پس از اشتراک طبیعی از طبایع جوهری بین آن دو - بنابراین مشترک، جنس است و مشخص شدگان فصل ها و محصل های طبیعت نوعی، و ترکیب هم یا ترکیب اتحادی است، و یا اینکه به واسطه اموری عرضی - پس از اتفاق آن دو در تمام حقیقت مشترکه - می باشد و متحصّل، افرادی شخصی و یا صنفی می باشند و ترکیب هم، ترکیب اقترانی است.

(به واسطه دقیقی بخش چهارم و بزرگی شأنش) تو را نمی بینم در اینجا به بخش چهارم که فلاسفه اشراق بدان قایل اند (و حقیقت محض است) و از جهت حصر، بدان اشکال وارد شده پی برده و درک کرده باشی و آن اینکه بسا که افتراق، نه به تمام ماهیت و نه به برخی از آن و نه به لواحق زائد بر آن نباشد، بلکه به واسطه کمال در نفس ماهیت - از آن روی که نه موجود است و نه معدوم - و نقص در آن باشد، یعنی اینکه نفس ماهیت از جهت کمال و نقص دارای مراتب مختلف است و با قیاس به مراتب نفسش دارای عرضی است و رای آنچه که وی را از عرض - با قیاس به افرادش که در بردارنده آنها و غیر آنها از فصل ها و لواحق است - می باشد.

و این چیزی است که بین دو دسته مورد اختلاف است، پیروان فلسفه مشاء، دلیل بر بطلان آن آورده که: اکمل اگر مشتمل بر چیزی که در ناقص تر است نباشد، بنابراین افتراقی بین آن دو نمی باشد، و اگر اشتمال بر چیزی داشته باشد، آن چیز یا در سنخ طبیعت معتبر است - در این صورت اشتراکی بین آن دو باز نمی باشد - و یا اینکه آن چیز زائد بر آن (ماهیت) می باشد، در این صورت هم جز فصل مقوم و یا عرضی زاید نمی باشد.

این دلیل با قطع نظر از بطلانش به عارض، جداً فاسد و تباه است، بلکه مصادره به مطلوب اول است، برای اینکه سخن در این است که جدایی، به نفس آن چیزی است که در آن توافق بین دو چیز واقع شده است، نه به چیزی که زاید بر آن است.

و نیز (مشائیان گویند): اختلاف بین دو سیاه مثلاً اگر به واسطه فصل باشد، پس فصلی که یکی از آن دو را از دیگری جدا می‌سازد، مقوم حقیقت سیاهی نخواهد بود، و گرنه ممیز و جداکننده آن نخواهد بود، بلکه فصل مقوم آن است که تقسیم‌کننده سیاهی مشترک بین آن دو بوده و بر این تقدیر جنس آن دو می‌باشد، و شکی نیست که فصل، برای ماهیت جنس عرضی بوده و مفهومش خارج از آن (ماهیت) می‌باشد، بنابراین حالش با قیاس به ماهیت جنس، مانند حال دیگر عرضی‌ها است، و چون اشتداد و تمامیت در سیاهی، از جهت فصلی است که معنایش غیرمعنی سیاهی است، پس تفاوت در آنچه که آن سوی سیاهی است می‌باشد، درحالی که در آن، فرض شده بود.

از این دلیل آوردن پاسخ داده و گفته‌اند: آنچه گفته‌اند که: به واسطه تفاوت در افراد است، آن محمول عرضی - مانند سیاه - بر معروضات مبدأ اشتقاق - مثلاً مانند سیاهی - است، به جهت اشتغال برخی از آنها بر فردی از افراد مبدأ، که در حد فردیت غیرمشترکش دارای تمامیت می‌باشد، و نیز (به جهت اشتغال) برخی دیگر از آنها بر فردی از آن است، که به حسب نفس هویتش، با نبودن تفاوت بین افراد مبدأ - با قیاس به مفهوم مشترک بین آنها - این‌گونه نیست، پس طبیعت سیاهی در افراد شدید و ضعیف آن مطلقاً بر تساوی صرف است، و مورد تشکیک، مفهوم سیاه است که بر دو فرد مختلف - از جهت شدت و ضعف و در حد هویت فردیت آن دو - عارض می‌گردد، و فصل‌های سیاهی، اگر چه ماهیت آنها به حسب ملاحظه عقل، غیر از ماهیت سیاهی هستند که جنس می‌باشد، ولی بر آنها، معنی سیاهی جنسی صدق می‌کند، پس تفاوت به حسب آن، موجب این نمی‌شود که تفاوتی در غیرمعنی سیاهی باشد^۱.

۱. از این بیان توهم نشود که او ملتزم به تفاوت در معنی سیاهی و ماهیت و مفهوم آن می‌باشد، بلکه مراد آن است که معنی سیاهی عبارت است از حقیقت فردی، چون اتحاد بین جنس و فصل، جز در آن تصور نمی‌گردد، این را نیک بفهم. «نوری»

و خود می‌دانی^۱ که قایل بودن به این امر که: بین شدید و ضعیف سیاهی - در سیاه بودن - برتری و اختلافی در حمل سیاهی بر آن دو نمی‌باشد بلکه تفاوت بین دو جسم می‌باشد که بر آن دو - در آن جسم - عارض شده است، دور از حقیقت است، برای اینکه اگر اختلافی که بین دو مبدأ می‌باشد، موجب اختلاف صدق مشتق بر دو معروض باشد، باید این اختلاف، مقتضی اختلاف صدق مبدأ بر دو فرد باشد، بلکه این نزدیک‌تر است.

واز دلایلشان در این باب آنکه: ذات شئی، اگر کامل باشد، پس ناقص و متوسط، نفس ذات نیستند، و همین‌طور اگر هر یک از ناقص و متوسط باشد، آن دو باقی مانده بعینه آن حقیقت نمی‌باشند.

و این در حقیقت نوعی ناپسند است، برای اینکه آنچه که تعمیم و تفاوت را نمی‌پذیرد، وحدت عددی است، ولی در وحدت معنوی، مجادله‌گر می‌تواند بگوید: حقیقت نوعی عبارت است از حقیقتی که جامع و فراگیر جهات سه‌گانه باشد: زاید و ناقص و متوسط.

اگرگویی: نزد آنان، کلی طبیعی در خارج موجود است، پس امر مشترک بین مراتب سه‌گانه، در خارج موجود است، و اگر ظرف عروض اشتراک تنها ذهن باشد، پس آنچه نزد عقل - پس از جدا کردنش از زواید و مشخصات - باقی می‌ماند، آیا مطابق کامل است و یا مطابق غیر آن از ناقص و متوسط می‌باشد؟ و بنا بر هر تقدیری، نه مطابق همه است و نه مقتضی، جز مطابق یک مرتبه معینی از مراتب، بنابراین باقی مراتب، مستند به امری خارج از طبیعت مشترک می‌باشند، در این صورت در فرض، رخنه ایجاد می‌گردد.

گویم: کلی طبیعی - آن‌گونه که تصور کردی - فقط در متواطی^۲ - از ذاتیات - تحقق و ثبوت می‌یابد، برای اینکه ماهیاتی که از زواید جدا می‌شوند و در تمام افراد متفق و غیرمتفاوت در آنند، منحصر در متواطی‌ها هستند، درحالی که مشکک از این قبیل

۱. پوشیده نباشد که این مجرد استبعاد است و بنای حقایق بر آن گذاردن صحیح نیست. ۲. اگر کلی، صدقش بر افرادش به‌گونه برابر باشد، متواطی است و اگر به‌گونه برابر نباشد، بلکه برخی از افراد آن از دیگری - به کلی - سزاوارتر باشند مشکک است. «م»

مرحله سوم - تحقیق جمل / ۳۵

نیست، بلکه هر مرتبه‌ای که از آن در خارج یافت می‌شود، در ضمن شخص و یا اشخاص متعدد می‌باشد که اگر وجود آن (مرتبه) در عقل امکان‌پذیر باشد به‌گونه‌ای است که اگر عقل آن را از امور خارجی جدا و مجرد سازد، همان مرتبه به‌عینه، در ذهن یافت می‌گردد، و حال مرتبه دیگر هم این‌گونه است.

این مراتب اخذ و اعتبار شده از اشخاص خارجی که موجود در ذهن‌اند، در تمام بودن و ناقص بودن در یک منزلت و مقام نیستند، بنابراین هیچ‌یک از آنها را کلیت - با قیاس به تمام اشخاصی که مندرج در تحت همه مراتب‌اند - عارض نمی‌گردد، آری! همگان در یک سنخ مبهم، و در نهایت ابهام و پوشیدگی و پیچیدگی، باهم اشتراک دارند، و آن ابهام، با قیاس به تمام نفس حقیقت و نقص آن، آن‌سوی ابهامی است که در آن از اختلاف در افراد - به‌حسب هویتشان - ناشی و پیدا شده است.

هشدار دادنی تفصیلی

قاعده اختلاف تشکیکی با گوناگون بودنش عبارت است از اینکه: قول (قابل بودن) به طبیعت مرسله برافراد خودش به اولویت و یا اقدمیت (پیش بودن) و یا اتمیت (تمام و کامل بودن) که جامع و فراگیر اشدیت (قویتر بودن) و اعظمیت و اکثریت است مختلف می‌باشد، و خلاف بین پیروان پیشینیان و پیروان معلم اول از مشائیان در چهار مقام است:

نخست آنکه: آیا ذات و ذاتی با قیاس به افراد خودش، امتناع دارد که به‌گونه‌هایی از تشکیک تفاوت داشته باشد - خواه به‌واسطه اولویت داشتن و یا نداشتن و یا به‌سبب تقدّم و تأخّر و یا به‌علت کمال و نقص - یا اینکه این امر در آن امکان دارد (و ممتنع نیست)؟ برخی از متأخران ادّعی بدهات و اتفاق همگانی را در نفی تشکیک به دوتای اولی در ذاتیات کرده که جداً بعید می‌نماید، و از این نکته غفلت ورزیده‌اند که انوار جوهری نوری نزد حکمای خسروانیان و پیشینیان، برخی از آنها نسبت به برخ دیگر، به‌حسب حقیقت جوهری بسیطشان نزد آنان، علّت می‌باشند.

دوم آنکه: آیا تشکیک به‌واسطه شدید بودن و ضعیف بودن، موجب اختلاف نوعی بین افراد آنچه که اختلاف در آن است می‌باشد تا آنکه منشأ اختلاف فصل‌های ذاتی

آنها باشد، یا این‌گونه نبوده و بلکه اتفاق نوعی بین بعضی جایز می‌باشد - اگرچه بین همگان جایز نمی‌باشد - ؟

سوم آنکه: آیا تفاوت به حسب «کیف» و تفاوت به حسب «کم» دو نوع مختلف از تشکیک‌اند یا یک نوع از آنند؟ اگرچه به یک نام از نام‌های تفضیل و ادوات مبالغه نامیده نشده‌اند.

چهارم آنکه: آیا اختلاف به واسطه شدید بودن و ضعیف بودن و کمال و نقص منحصر در «کم» و «کیف» است و یا اینکه در غیر آن‌دو - مانند جوهر - تحقق و ثبوت می‌یابد؟

مشائیان معتقد به بخش نخستین، از دو بخشی که در هر یک از این مقامات چهارگانه بیان شد می‌باشند و رواقیان معتقد به بخش دیگر از آن‌دو - در تمام - هستند، پس ما در هر یک از آنها بیانات و دلایلی ارائه می‌نماییم:

در مقام اول گوییم: چون یقین کردی که وجود، یک حقیقت است و نه جنس دارد و نه فصل، و آن در تمام اشیاء به یک معنی می‌باشد، و اختلاف افراد ذاتی آن باهم، نه به واسطه ذات است و نه به واسطه هویاتی که با ذات مغایراند، بلکه اختلافشان به واسطه هویاتی است که عین ذات می‌باشند؛ و پیش از این گفته آمد که: جاعلیت و مجموعلیت، جز در وجودات - نه در ماهیات کلی - تحقق و ثبوت نمی‌یابد، پس حکم کن که افراد متعین آنها به نفس هویاتشان که در حقیقت باهم متفق‌اند و برخی از آنها به واسطه ذات و ماهیت بر برخ دیگر پیشی دارند، به انواع اختلاف‌های تشکیکی - از اولویت داشتن و نداشتن و تقدّم و تأخر و قوه و ضعف - باهم اختلاف دارند.

آنچه که براین مطلب آگاهی می‌بخشد اینکه: اجزای زمان از جهت ماهیت مشابه هم‌اند، با اینکه برخی از آن اجزاء بر برخ دیگر به واسطه ذات - نه به واسطه آنچه که بیرون از نفس آنهاست - تقدّم و پیشی دارد.

و آنچه که شیخ اشراق در اثبات این مطلب اقامه دلیل کرده، بیانش در کتاب مطارحات است که گوید: مقدار تام و ناقص، یکی از آن‌دو بر دیگری، به سبب عرض افزونی نمی‌یابد و به فصل تقسیم کننده مقدار هم افزونی نمی‌یابد، چون آن هم نسبت به آنچه که تقسیمش می‌کند عرضی است، پس تفاوت در مقادیر، به نفس خود مقدار

است و افزون، بیرون از مقدار نیست، بلکه آنچه که بدان افزونی دارد در حقیقت، همان چیزی است که بدان برابری دارد، پس جدایی بین دو خط متفاوت - به واسطه درازی و کوتاهی - جز به کامل بودن خط و نقص آن نمی‌باشد، و همین‌طور بین سیاهی تام و ناقص، چون هردو آنها در سیاه بودن باهم اشتراک دارند و در آنچه باهم جدایی و افتراق دارند، امری است بیرون از سیاه بودن.

بر وی اعتراض و اشکال شده که: طبیعت دو مقدار زاید و ناقص بر یک شکل و هیئت‌اند و تفاوت بین آن‌دو، به نفس مقدار مطلق نیست، برای اینکه آنچه تفاوت به سبب آن است غیر آن چیزی است که تفاوت در آن است، چون آن به نفس مقداری بودن که اختصاص به هریک از آن‌دو - در حد فردیت آن‌دو - دارد، به حسب اختلاف آن‌دو در مداومت بر ابعادی است که محدود به حدود معین می‌باشد، و این امری است که بیرون از طبیعت مقداری بوده و از جهت استعدادات ماده و انفعالات مختلف آن تابع وی می‌باشد، پس هریک از دو خط بلند و کوتاه اگر از حیث طبیعت خط ملاحظه شوند، هریک از آن‌دو طول حقیقی است که مشابه دیگری - در اینکه یک بُعد است - می‌باشد و بین آن‌دو در این معنی هیچ تفاضل و برتری تعقل نمی‌شود، ولی اگر با قیاس با دیگری ملاحظه شود، افزون‌تر از آن‌دو، طویل اضافی است که بردیگری به حسب خصوصیت فردی تفضیل و برتری دارد، چنانکه ابن سینا در بخش «قاطیقوریاس» کتاب شفا بیان داشته که: مقصود من این نیست که هیچ «کمیتی» افزون‌تر و کمتر از «کمیتی» نمی‌باشد، بلکه این است که «کمیتی» - در اینکه کمیت است - شدیدتر و افزون‌تر از دیگری که با آن مشارکت دارد نمی‌باشد، اگرچه از حیث معنی اضافی افزون‌تر از آن می‌باشد، مراد طول اضافی است، پایان سخن او، پس طول حقیقی افزونی و کمی را نمی‌پذیرد، بلکه طول مضاف را می‌پذیرد، و حکم عدد هم این‌گونه است.

و باز در آن کتاب (شفا) گوید: بدان که کثیر، بدون اضافه عدد است، و کثیر به سبب اضافه، در عدد عرض است، همین‌طور طبیعت سیاهی و گرمی نیز در سیاهی‌ها و گرمی‌ها بر یک نظم و ترتیب‌اند، پس اختلاف فقط به حسب خصوصیات افراد است، نه به نفس جوهر ماهیت مشترک و سنخ آن، چنانکه باز نیز گفته: سیاهی

واقعی شدیدتر بودن و ضعیف‌تر بودن را نمی‌پذیرد، بلکه قیاس چیزی که سیاه است با چیزی که سفید است، با قیاس به دیگری است، و هرچه از سیاهی که فرض شود، آن شدیدتر بودن و ضعیف‌تر بودن را درباره خودش نمی‌پذیرد، بلکه فقط در مقام قیاس می‌پذیرد، از این روی تقابل دو طرف، اوساط را فرا می‌گیرد و بدین، اقسام تقابل افزونی نیافته و اشتراط تضاد حقیقی - به غایت خلاف - منهدم و ویران نمی‌گردد.

پس معنی شدیدتر و افزون‌تر بودن - نزد اینان - به این بازمی‌گردد که یکی از دو فرد در نفس خودش چنان است که عقل با کمک «وهم» از آن فرد دیگری را انتزاع می‌کند، یعنی با جایز شمردن افزونی، نه افزونی طبیعت عام به‌عینه در برخی از افراد، و نه به‌واسطه بیشتر بودن ظهور آثار کلی در برخی از افراد - همچنان که برخی از ایشان آن را چنین تفسیر کرده‌اند - وگرنه بسیاری از ذاتیات پذیرای شدت و ضعف - مثلاً مانند انسان - بودند، یعنی به‌واسطه اختلاف افراد آنها (ذاتیات) در پیروی آثار زیادی و کمی؛ سپس (گوییم:) این تنها تشکیک نیست، بلکه سببی است برای صدق مشتق از دو فرد بر معروض آن دو، پس در واقع به اولویت باز می‌گردد.

خلاصه آنکه نزد آنان آنچه از اختلاف بین دو سیاهی هست، بین آن دو تحقق و ثبوت نمی‌یابد، بلکه در هریک از آن دو، آنچه که بدان اختلاف است، یعنی فصل منوع آن، تحقق و ثبوت می‌یابد، و آنچه که در آن اختلاف است، بین دو جسم سیاهی شدید و سیاهی ضعیف - که مفهوم سیاه است - پیدا می‌شود، برای اینکه یکی از آن دو که سیاهی بر آن اطلاق می‌گردد، بهره بیشتری دارد و دیگری نسبت به آن بهره کمتری دارد.

بنابراین آنچه را که شیخ‌الهی (اشراق) در کتاب مطارحات بیان داشته بر آنان وارد و اشکال نمی‌شود که: اینان همان کسانی‌اند که می‌گویند: سیاهی شدیدتر از سیاهی کمتر، به‌واسطه فصل امتیاز می‌یابد، و چون سیاهی دارای فصل مقسیم است، پس جنس است و مقول به تشکیک واقع می‌شود، پس بعضی از جنس‌ها مقول به تشکیک واقع می‌شوند، درحالی که گفته‌اند: هیچ چیزی از اجناس مقول به تشکیک واقع نمی‌شود، پایان سخن او.

و اما مقام دوم: در این مسأله حق به جانب پیشینیان از رواقیان است که درباره

حقیقت وجود گفته‌اند: آن (حقیقت) دارای افرادی که به واسطه فصل‌هایی با هم اختلاف داشته باشند نیست، با اینکه برخی از افراد آن حقیقت در نهایت شدت و عظمت‌اند و برخی دیگرشان به حسب هویاتشان که افزون بر مرتبه‌شان نیست، در غایت ضعف و پستی - مانند وجود حرکت و هیولا و عدد و امثال اینها از وجودات ضعیف - می‌باشند.

و نیز اینکه: مشائیان اشتداد کیفیات و ضعیف شدن آنها را - به معنی حرکت موضوع جسمانی در مراتب کیفیات مانند گرمی‌ها و سیاهی‌ها و غیر اینها - اثبات کرده‌اند، و از امور ثابت شده نزد آنان است که یک حرکت، امری شخصی است که از مبدأ مسافت تا پایان آن دارای هویت اتصالی می‌باشد، و بخش‌های یک متصل و حدود آن نیز به حسب ماهیت نوعی متحداند، و اینان ادعای بداهت و واضح بودن این دعوی را در ابطال رأی و نظریه ذیمقراطیس در مبادی اجسام دارند، از این (ادعا) لازم می‌آید که مراتب شدید و ضعیف سیاهی در سیاه کردن جسم، در ماهیت نوعی متحد باشند، و هیچ محال و محذوری در اینکه حرکت و سلوک اشتدادی منتهی به چیزی شود که به حسب حقیقت، مخالف حرکت شده و مسلوک در آن باشد نیست، ولی حصول آن از آن جهت که سلوک در آن است نمی‌باشد، بلکه از آن جهت که سلوک بدان و یا از آن است می‌باشد، اگر چه سلوک، در نفس خودش به حسب مراتبش - مانند سرخی بین سیاهی و سفیدی - واقع می‌گردد، برای اینکه فطرت سلیم حکم می‌کند که سرخی، سیاهی ضعیف و یا سفیدی ضعیف نمی‌باشد و دارای مراتب شدید و ضعیف می‌باشد. و اما مقام سوم: گاهی مراد از شدت و ضعف آن چیزی است که همگان از آن می‌فهمند و ادوات مبالغه بر آن دلالت دارد، اگر چه موضوع اصلی آن به حسب لغت، عبارت است از توانایی بر ممانعت، و از آن نقل به این معنی شده است، بنابراین در عرف گفته نمی‌شود که فلان خط از خط دیگر، خطی‌ت شدیدتری دارد، ولی گفته می‌شود: فلان سیاهی از سیاهی دیگر، سیاهی‌ت شدیدتری دارد، همین‌طور گفته نمی‌شود این از آن خط تر است، ولی گفته می‌شود که: این از آن سیاه‌تر است، پس هرکس توجه به کارگیری عرب، در ادوات مختلف - به حسب عرف - را داشته باشد، حکم می‌کند که قبول شدت و ضعف اختصاص به کیفیات دارد نه کمیات و غیر آن، و

کمیات فقط، زیادی و نقصان و کثرت و قلت را می‌پذیرد و بس.

پوشیده نیست که اعتماد بر مجرد لفظ و اطلاق اهل عرف، برای صاحبان علوم عقلی ناپسند است و شیوه حکیم فراگیری حقایق از امور عرفی زبانی نمی‌باشد، به اضافه که این قیاس عرفی هم در نفس خودش باطل باشد، برای اینکه اگر چه در عرف، اطلاق نشد. فلان خط، خطیت شدیدتری دارد، ولی گفته می‌شود که آن خط از فلان خط طولانی‌تر است، پس مفهوم طول، مفهوم خط است و شدت، یعنی شدت در خط، بر آن قیاس می‌گردد که این خط از دیگری طولانی‌تر و یا بزرگتر از آن است، با اینکه نفسی هم دارد که خط، نفس مقدار است (و یا اینکه طول، نفس خط است).

و همین‌طور در «کم منفصل» اعتماد بر نفی شدیدتر بودن از آن کرده‌اند، با اینکه در عرف گفته نمی‌شود: فلان عدد در عددیت از دیگری شدیدتر است، با این همه اعتراف نمودند که جایز است گفته شود: فلان عدد از عدد دیگر بیشتر است، در حالی که بیشتری و عدد یک چیزاند، پس بیشتری، شدت در عدد است، و حال ضعیف در آن دو را بر این قیاس کن.

و برخی از آنان بین شدت و زیادی فرق گذارده‌اند به اینکه: شدت دارای حدّ و مرزی است که نزد آن می‌ایستند، برعکس زیادی مقداری و عددی، برای اینکه طول به هیچ حدّی منتهی نمی‌شود که امکان تصوّر آنچه ک طولانی‌تر از آن است نشود، و همین‌طور عدد، ولی سیاهی و گرمی و آنچه که در روند این دو است، منتهی به چیزی می‌شوند که تصوّر آنچه که شدیدتر از آن است نمی‌شود.

بر این دلیل نخست از «منع» پاسخ داده شده که: اینکه کیفیات منتهی به حدّ و مرزی شوند که امکان زیادی بر آن (حدّ) - به حسب نفس الامر و واقع - نباشد، اگر چه آنچه که در وجود است - نزد حدّی که در وجود از آن شدیدتر نیست - متناهی می‌باشد، همین‌طور طول و کثرت - بدون فرق - .

دوم آنکه: اگر بنا بر تقدیر، این پذیرفته شد، در بیان فرق بین آن دو، هیچ تأثیری ندارد، یعنی هریک از آن دو را گونه دیگری از اقسام تشکیک - به حسب قسمت اولی - می‌باشد. و از این قبیل است آنچه که درباره فرق بین آن دو گفته‌اند: زاید و ناقص درباره

مرحله سوم - تحقیق جعل / ۴۱

چیزی گفته می‌شود که اشاره بدان، به مقداری که بدان برابری و زیادی سنجیده می‌شود جایز باشد، و نیز به آنچه تعیین بعضی از آن، به سبب برابر بودن و بعضی دیگر به علت زاید بودن، امکان‌پذیر درحالی که شدیدتر و ضعیف‌تر بودن از این قبیل نمی‌باشد.

پس بنابر تقدیر مدارا کردن به ایشان گفته می‌شود: حقیقت عدد، مقوم از یگان‌ها است - نه اعداد - و هر مرتبه‌ای از عدد، نوع بسیطی است غیر مرکب از اعداد دیگر، بنابراین چهار، به سه تقوم نداشته و نه سه، به دو، و چون به واسطه عقل تفصیل داده شود، صورتش باطل شده و صورت دیگری حصول می‌یابد، پس تفاوتی که بین سه و چهار تصور می‌شود، به کدام بخش از چهار، برابری وقوع پیدا می‌کند و به کدام از آنها تفاوت؟ و چگونه تعیین مقدار به واسطه برابری و دیگری به واسطه تفاوت در انواع بسیط - پدید می‌آید؟ و نیز گفته‌اند: تفاوت کیفی و مقداری و عددی، درخور نام‌های مختلف - به حسب مواضع مختلف خود - می‌باشد، برای اینکه آنچه در «کم» مقداری، فضل و برتری بدانست، برخی موهوم از هویت کامل از آن می‌باشد که در حقیقت با هویت ناقص متحد است، و با برابر بودنش از این و آن، بین آن دو در وجود، اتحاد تصور می‌شود، و در «کم» عددی بعضی از هویت‌های تام می‌باشد که از جهت ماهیت و وجود، با هویت ناقص و با برابر آن از این جهت مباینت و دوری دارد، بنابراین بین آن دو، اتحاد در وجود، ممتنع و محال است، و در «کیف» نفس هویت برتر - از آن روی که این هویت برتر است - می‌باشد، نه به واسطه چیز موهوم از آن (هویت) و یا موجود در آن، بلکه به کلی ذات خاصش می‌باشد.

این دلیل موقعی درست می‌شود که طبیعت مشترک بین کامل و ناقص، طبیعت جنسی باشد و هر یک از آن دو به واسطه فصلی تحصیل پیدا کنند که افزون و زاید بر حقیقت و وجودش نباشد^۱ تا آنکه یکی از آن دو، به نفس حقیقت اختصاصی و کلیت ذات خاصش، تمام‌تر و شدیدتر از دیگری باشد - نه به واسطه بخش و جزئش که امتیازدهنده در وجود است و یا به واسطه وهم نسبت به جزء دیگر - .

پس روشن شد که ملاک شدت و ضعف، تباین حقیقت نوعی می‌باشد، و

۱. یعنی طبیعت جنسی که در خارج موجود است، بنابراین «وجودش» عطف تفسیری برای آن (طبیعت جنسی) می‌باشد. «نوری»

همین طور کثرت و قلت - از فرق که بیان شد - برعکس زیادی و نقصان، برای اینکه این دو از توابع اختلاف تشخصات و تفاوت هویتات می‌باشند.

پس به آنان گفته می‌شود: در چنین اموری ما مدارا می‌کنیم و ایشان را در وضع اصطلاح، فرصت می‌دهیم، پس آنان را رسد که بر کمال و نقص، در «کم مقداری» به زیادی و نقصان، و در عدد، به کثرت و قلت، اصطلاح کنند، و در آنچه غیر آن دو از «کیف» است، به شدت و ضعف اصطلاح کنند، جز این که اینجا جامعی، بین همه می‌باشد که عبارت از تمامیت در نفس معنی متفاضل در آن و نقص در آن می‌باشد.

و اما مقام چهارم: بدانکه پیشینیان از حکما مانند انبازقلس و افلاطن و متأخرین از آن دو حکم کرده‌اند که جواهر این جهان زیرین، سایه‌هایی است مر جهان زبرین را، و مرادشان از این آن است که این (جهان زبرین) معلول آن (جهان زبرین) می‌باشد، چون معلول نسبت به علتش مانند سایه است و علت، جوهریتش بر جوهریت معلول پیشی دارد، چنانکه از قاعده جعل، و از این که وجود، عین حقایق خارجی - آن‌گونه که اثبات کردیم - می‌باشد دانستی، پس پیش بودن علت بر معلول - به ماهیت حقیقی و جوهریش - اشاره است به کمالیتش در قوام و استقلال، و چون جوهریت معلول از جوهریت علت بهره‌مند است، چگونه در جوهریت با آن برابر می‌باشد؟ بلکه ناگزیر باید جوهریت علت، از جوهریت معلول تمام‌تر و کامل‌تر باشد، و شدت را جز این معنایی نیست، ولی برخی از جواهر از جهت جوهریت، از برخ دیگر - از حیث معنی - شدیدتراند، خواه بر آن صیغه مبالغه اطلاق شده باشد و یا نشده باشد، چون حقایق، از اطلاقات عرفی نقصان نمی‌یابند.

این مقصود از آن چیزی است که شیخ الهی (اشراق) در کتاب تلویحات بدان اشاره کرده و گفته: حکمای پیشین همگی براین عقیده‌اند که جواهر این جهان، مانند سایه است نسبت به جهان زبرین، چگونه در جوهریت برابر آن می‌تواند باشد؟

سپس بعد از این از خودش می‌پرسد که: اولویت و اشدیت در آنچه بین دوزد است گفته می‌شود، مرادش از این پرسش این است که جوهر دارای ضدی نیست، پس گفته نمی‌شود که: آنچه از آن است اولی است و گفته نمی‌شود آنچه از آن است اشد است. از آن پرسش پاسخ داده و گفته: وجود واجبی و علی، تمام‌تر و شدیدتر از وجود

مرحله سوم - تحقیق جعل / ۴۳

ممکنی و معلولی می‌باشد، زیرا مرادم از شدت، قدرت بر ممانعت و امثال آن نیست، بلکه مراد آن است که آن تمام‌تر و کامل‌تر است و آن‌دو را تعاقبی بر یک موضوع نبوده و ضدیت و سلوکی نمی‌باشد.

در کتاب حکمت الاشراف گوید: در حدّ حیوان مشخص داشته‌اند که جسم است و دارای نفس حسّاس، و متحرک به واسطه اراده است، سپس حیوانی که نفسش در متحرک بودن قویتر و حواسش بیشتر است، شکی نیست که حسّاسیت و متحرکیت در او تمام‌تر است، بنابراین حیوانیت انسان مثلاً، از حیوانیت پشه تمام‌تر است، پس به مجرد اینکه در عُرف اطلاق نمی‌گردد که حیوانیت این از آن تمام‌تر است، این انکار پیش نمی‌آید که از وی تمام‌تر نیست، و اینکه گفته‌اند: گفته نمی‌شود که این مائیّت (آبی بودن) از آن شدیدتر است و امثال این سخنان، مبنای همگی اینها بر تسامح و چشم‌پوشی و تجوّزات عرفی است؛ پایان سخن او.

اگر گویی: فصل حیوان احساس و تحریک بالفعل نمی‌باشد^۱، بلکه هردو از آثار و خواصّ عارضی‌اند و فصل - به حسب آنچه که برایش میسر شده - مبدأ آن‌دو می‌باشد، و فعل از جهت آلات و آماده‌سازیه‌ها و برطرف کردن بازدارنده‌ها و از بین بردن موانع، گوناگون و مختلف است، اما فاعل، گوناگون و مختلف نیست؛ و همین‌طور فصل آب، سردی محسوس نمی‌باشد، چون در زمانهایی چند بقا ندارد، بلکه هنگام نبودن بازدارنده‌ها، قوه بر آن (برودت) حاکم است.

گویم آری! ولی اینها نشانه‌های فصل‌هایی هستند که به جای آنها نشسته‌اند و برانگیخته از ذات این قوایی می‌باشند که آنها فصل‌های حقیقی‌اند، از این روی در حدود آنها اخذ و اعتبار می‌گردند، همچنان که بنا (ساختمان) در حدّ بتّا (سازنده) اخذ می‌شود، پس زیادی این آثار، دلیل شدت قوا، و کمیش (قلّتش) دلیل ضعف آنها می‌باشد.

و تحقیق آن اینکه حدود گاهی به حسب ذات است در نفس خودش، و گاهی به حسب نسبتش است به امری، و گاه دیگر به حسب هردو است، ولی با دواعتبار،

۱. چون احساس نزد اینان انفعال است و نزد مصنف فعل، و تحریک نزد همگان فعل است. در هر حال هردو عرض‌اند و جوهر، قائم به عرض نمی‌باشد. «سبزواری»

پس محدود کردن پادشاه و بتا را از حیث حقیقتشان، چیزی است و از آن حیث که مضاف به چیزی هستند، چیز دیگری است، بنابراین کشور و ساختمان در حد آن دو - به اعتبار دوم نه به اعتبار اول - اخذ می‌شود، و هر یک از دو اعتبار را امکان انفکاک و جدایش از دیگری هست، و همین‌طور بدن و تدبیر و ادارهٔ آن در محدود کردن نفس اخذ و اعتبار می‌شود، نه از حیث ذات و حقیقتش، بلکه از حیث نفسیت و تحریک تدبیری آن.

پس اگر ذاتیت و نفسیت چیزی باشد که بین آنها مغایرت و جدایی تصور شود - مانند نفوس مجرد - مخالف حد است از جهت ماهیت و ذات، و نیز مخالف حد (دیگر) است از جهت فعل و تحریک، ولی اگر این‌گونه نباشد - بلکه وجود ذاتی عین وجود نسبی باشد مانند برخی از قوا و نفوس که حقیقت آنها در نفسشان عین محرک بودنشان است - مر چیزی را و یا متعلق بودنشان است به چیزی - در آن صورت، هر دو حد - بدون اختلاف - در آنها متحداند، و در محدود کردنشان ناگزیر از اخذ آنچه که آنها بدان تعلق دارند - هرگونه تعلقی که باشد - می‌باشند، همچنان که بسیاری افاعیل ساختمانی، درخواست این را دارد که بتا در بتا بودنش شدید و کامل باشد، همچنین بسیاری افاعیل تدبیری موجب این می‌شود که نفس - در نفس بودنش - یعنی تدبیر و اداره‌اش شدید و کامل باشد.

چون این بیان شد گوییم: چون وجود نفوس و قوایی که ذات و افاعیل مادی دارند ثابت شد، یعنی اینکه وجودات آنها در نفس خودشان وجوداتی هستند که تعلق به اعیانشان دارد - بدون جدایی از جهت ذهن و خارج - پس حد هر یک از آنها، به حسب یکی از دو اعتبار - به عینه حد دیگری است - به حسب اعتبار دیگر - چون هیچ مغایرتی بین دو اعتبار نیست؛ و آنان اعتراف دارند که اخذ افاعیل در حدود قوا لازم و واجب است، و دانسته شد که بسیاری افاعیل، مستلزم شدت قوهٔ فاعله است - از آن حیث که قوهٔ فاعله است - و این حیثیت به عینه، حیثیت ذات است در آنچه بیانش را کردیم، و مشخص است که این قوا به عینه، مبادی فصل‌های ذاتی، نسبت به حقایق اجسام طبیعی می‌باشند که به واسطهٔ قوا و صورتها - نه به سبب جسم بودن که مشترک بین همگان می‌باشد - مخالف یکدیگراند، پس تفاوت به واسطهٔ کمال و نقص در آنها، در

تجوهر ذات است که به این صورت موجب تفاوت در اجسام نوعی می‌شود، و این چیزی بود که ما می‌خواستیم بیان کنیم.

گفتگو و پی‌گیری

از بحث‌ها و گفتگوهایی که پیروان معلّم اوّل (ارسطو) بر خودشان وارد کرده و از خویش پرسیده‌اند اینکه: شما، گفتید جوهر جنس است و جنس بر انواع خود به هیچ وجهی از جوه به‌گونه تشکیک واقع نمی‌شود، درحالی که قاعده خودتان در بسیاری از مواضع این را نقض و ابطال می‌نماید، مانند علّت بودن برخی از مفارقات (مجردات) نسبت به برخ دیگر و سبب بودن هیولا و صورت نسبت به جسم، و سبب بودن پدر نسبت به فرزند، با اینکه جوهر، نسبت به همگان جنس می‌باشد؛ و نیز (قاعدتان) به سبب تقدّم برخی از افراد «کم» بر برخ دیگر - مانند تقدّم جسم بر سطح و سطح بر خط - نقض و باطل می‌گردد، با اینکه مقدار، برای آنها جنس است.

از این پرسش پاسخ داده‌اند که: تقدّم و تأخر در هر معنایی از معانی که تصوّر شود - همان‌گونه که پیش از این بدان اشاره شد - بر دو گونه می‌باشد: یکی از آن دو، به نفس آن معنی متفاوت در آن است، یعنی به واسطه تقدّم و تأخر، تا آنکه آنچه در آن تقدّم دارد به‌عینه آنچه بدان تقدّم دارد باشد؛ و دومی آنکه: به نفس آن معنی متفاوت در آن نباشد، پس در آنجا است که آنچه در آن تقدّم دارد از آنچه که بدان تقدّم دارد جدایی می‌یابد؛ مثال اوّل تقدّم وجود واجب است بر وجود ممکن، و وجود جوهر است بر وجود عرض، برای اینکه وجود علّت بر وجود معلول، در نفس معنایی که به لفظ وجود بر آن - و نیز بدان - دلالت دارد، تقدّم دارد؛ و مثال دوّم تقدّم انسانی که پدر است بر انسانی که فرزند است، این تقدّم و تأخر، در معنی انسانیت که مقول به تساوی است نمی‌باشد، بلکه در معنی دیگری است که عبارت از وجود یا زمان می‌باشد، پس آنچه از تقدّم و تأخر که در آن دو هست، عبارت از وجود و یا زمان است و آنچه بدان تقدّم و تأخر است، خصوص ذاتی آن دو می‌باشد.

چون این بیان شد گوییم: هرگاه که علیّت و تقدّم، در چیزی از افراد یک نوع و یا یک جنس - با قیاس به فرد دیگری از آن - تحقق و ثبوت یافت، سببیت و تقدّمش نسبت به

دیگری، بدان علت نیست که دیگری را به حسب نفسش و یا به حیثی چنان گرداند که آن معنی نوعی و یا جنسی بر آن حمل گردد، و نه اینکه فردی که سبب است، سببیتش به اعتبار نفس و مفهومش باشد، بلکه سببیت سبب و مسببیت مسبب به اعتبار وجودی آن دو است نه به اعتبار ذاتی آن دو، پس حمل وجود بر هیولا و صورت، پیشتر از حملش بر جسم می‌باشد، و همین طور حملش بر پدر و مادر، پیشتر از حملش بر فرزند می‌باشد، و همین طور است حملش بر جواهر جهان زبرین و بر جواهر جهان زبرین ما، برای اینکه جواهر آن جهان، به حسب وجود بالفعل، پیشتر و با قوام‌تر از جواهر این جهانند.

اما حقیقت جوهر، حملش بر همه به گونه برابر است، بنابراین جوهریت - در اینکه جوهریت است - چیزی نیست که علت جوهر چیز دیگری باشد، بلکه جوهر علی، اولی و سزاوارتر به وجود است از جوهر معلولی سزاوارتر است، نه به واسطه اینکه جوهر است، پس وجود، تقدم بالطبع بر وجود دارد نه به امری زاید، در این صورت وجود هیولا و صورت، بر وجود جسم تقدم بالطبع دارند، اما جوهریت، در همه به گونه برابر است، پس همانگونه که جسم جوهر است اجزای آن هم بدون تقدم و تأخری در آنها این گونه (یعنی جوهر) است، و در آنچه که در روند این امر و هیئت است، یعنی از تقدم برخی از افراد ماهیت «کم» و غیر آنها بر برخی دیگر، سخن این گونه است.

این پاسخ از جهاتی چند اشکال دارد:

از آن جمله اینکه: در آنچه از آن فرار می‌کردند افتادند و اعتراف به درستی آنچه که فاسد و تباه می‌دانستند نمودند، برای اینکه انصراف متقدم و متأخر، به نفس ماهیت از افراد جوهر و یا «کم» به افراد وجود و یا اجزای زمان، ناپسند است، چون سخن به عینه، بازگشت به وجود و زمان پیدا می‌کند، یعنی گفته می‌شود: تقدم برخی از افراد وجود بر برخی دیگر اگر به نفس این وجودات باشد، از آن، تفاوت به واسطه تقدم و تأخر بین افراد یک حقیقت در ذاتش به ذات خودش لازم می‌آید، چون همان گونه که دانستی وجود دارای یک حقیقت بسیط می‌باشد که اختلافی جز به واسطه فصل‌ها ندارد، همین طور تقدم برخی از اجزای زمان بر برخی دیگر اگر برای این باشد که حقیقتش حقیقتی است که اقتضای تجدد و قطع، و تقدم برخی از آنها و تأخر برخی دیگر را می‌کند، تفاوت

- به گونه‌ای که گفته شد - لازم می‌آید.

از آن جمله اینکه: این سخن آنچه را که در نفی اینکه جسم، وجود جسم دیگری را می‌بخشد، بیان داشته‌اند نقض و ابطال می‌کند، یعنی اگر (جسم) علت برای تقدّم هیولایِ علت - مثلاً مانند کُرّه نهم - بر جسمیتش باشد، و جسمیتش بر هیولایِ معلول - مانند کُرّه هشتم - و هیولایِ معلول با هیولایِ علت - در هیولا بودن - مشارکت داشته باشد و هیولا بر هیولایِ کُرّه نهم و بر دیگر هیولاها به گونه‌ی تشکیک واقع نشود، بلکه به گونه‌ی تواطؤ و توافق - واقع گردد - همچنان که جسمی که بر جسمیت آن حمل می‌شود بر تمام اجسام به گونه‌ی تواطؤ حمل می‌گردد - لازم می‌آید که هیولایِ معلول بر جسمیتِ علت تقدّم داشته و در نتیجه تقدّم شئی بر نفس خودش لازم می‌آید.

وجه منافات اینکه: علت بودن بعضی از افراد یک حقیقت مر علت بودن فرد دیگر را اگر تقدّم شئی بر نفس خودش را در برخی از مواضع - چنان که بیان داشته‌اند - لازم می‌آورد، بدون هیچ فرقی در مواضع دیگر هم لازم می‌آورد، و اگر این لازم نیاید - بنابر پوزشی که در علت بودن برخی از افراد جوهر نسبت به برخ دیگر از آنان نقل شده - این احتجاج و دلیل آوردن مذکور - در نفی تقدّم بعضی از هیولاها بر بعض دیگر - فسخ و باطل است.

و از آن جمله اینکه: این پاسخ اگرچه جریانش در علت وجود - مانند فاعل و یا غایت - سالم و قابل قبول است، ولی در علت قوام - مانند ماده و صورت - جاری نیست، برای اینکه ماهیت جسم تقوّمش از ماهیت هیولا و صورت است نه از وجود آن دو، پس اگر جوهریت اجزایش نباشد، مجموع جوهر نخواهد بود، و همان گونه که اینان می‌گویند: حمل جسمیت بر انسان، به توسط حمل آن (جسمیت) است بر حیوان و حمل حیوان بر انسان، ما نیز گوییم: حمل جوهریت بر جسم، به توسط دو جزئش می‌باشد.

این سخن قابل درنگ و تأمل است^۱، چون آنان تصریح کرده‌اند که تشکیک

۱. حاصل آن اینکه نخست تمهید مقدمه‌ای مطلقاً به بیان حکم افراد متداخل کرده سپس تفصیل داده که ماده و صورت از آن روی که جنس و فصل‌اند متداخل‌اند و از آن روی که ماده و صورت‌اند - اگرچه متباین‌اند - تقدّم و تأخر به وجود بازمی‌گردد. «سبزواری»

هنگامی تحقق می‌یابد که کلی - به حسب افرادش که دارای حقیقت متباینی هستند - در آن متفاوت باشد، اما تفاوت به نسبت با افراد متداخل آن، تشکیک نیست، و همین‌طور تفاوت به سبب عینیت و جزئیت و یا به واسطه نوعیت و جنسیت، نسبت به فرد اعتباری و فرد حقیقی، مانند حیوان نسبت به حیوان که مأخوذ «به شرط لا» و مأخوذ «به شرط شی» باشد، برای اینکه طبیعت حیوان با قیاس به اولی، به دو اعتبار عین و نوع است و با قیاس به دوّمی (به شرط شی) جزء و جنس است، بنابراین چنین تفاوت‌های گوناگون را تشکیک نمی‌نامند، چون اینها به ضرورت و اتفاق در ماهیات واقع است.

چون اینها بیان شد گوییم: آنان بین اجزای ماهیت و اجزای وجود فرق گذارده‌اند، یعنی گفته‌اند: اگر «لا به شرط شی» اخذ شود، اجزای ماهیت می‌باشد و اگر «به شرط لا شی» اخذ شود، اجزای وجود می‌باشد - همچنان که در مبحث ماهیت گفته خواهد شد - پس اخذ شده به گونه اول، جنس است و یا فصل، و اخذ شده به گونه دوّم، ماده است و یا صورت، پس دو جزء جسم اگر برگونه اول اخذ شوند، جوهریت آن دو، بر جوهریت جسم تقدّم دارند و تشکیک لازم نمی‌آید، چون آن دو همراه جسم‌اند و از این حیثیت از افراد متباین با جوهر نیستند، و اگر برگونه دوّم اخذ شود، هریک از آن دو اگر چه با جسم میان‌اند، ولی مقوم حقیقت جسم - به این اعتبار - نمی‌باشند، بلکه مقوم وجودش هستند، پس آن دو از حیث وجودشان، دو مقوم‌اند مروجود آن (جسم) را، در این صورت اختلاف در وجود لازم می‌آید نه اختلاف در جوهریت.

ترجمهٔ اسفار - سفر اول

مرحلهٔ چهارم

ماهیت و لواحق آن

مرحله چهارم
در ماهیت و لواحق آن
و در آن فصل‌هایی چند است:
فصل اول
در ماهیت

این اموری که از این پس نقل می‌کنیم هر یک از آنها را ماهیتی و انییتی است، ماهیت چیزی است که بدان از پرسش به اینکه «آن چیست؟» پاسخ داده می‌شود، همچنان که کمیّت چیزی است که بدان پرسش از اینکه «آنچه مقدار است؟» پاسخ داده می‌شود، بنابراین مفهومی کلی است و بر آنچه که امکان دانستنش جز به مشاهده نیست صدق نمی‌کند، و گاهی تفسیر به آنچه که شیء «هوهو - خودش خودش است» می‌شود، پس همه را فرامی‌گیرد و تفسیر، لفظی بوده و «دور» لازم نمی‌آید.

ماهیت - از آن روی که نه موجود است و نه معدوم - به اعتبار نفسش نه واحد است و نه کثیر و نه کلی است و نه جزئی، مثلاً ماهیت انسانی هنگامی که پیدا شد شخصی است و چون تعقل شد کلی است، از این روی دانسته می‌شود که از شرط ماهیت در نفس خودش این نیست که کلی باشد و یا شخصی، و این‌گونه نیست که انسانیت چون

خالی از وحدت و یا کثرت و یا عموم و یا خصوص نیست، از آن حیث که انسانیت می‌باشد، یا واحد است و یا کثیر و یا عام است و یا خاص، و حکم در دیگر متقابلاتی که چیزی از آنها ذات و یا ذاتی آنها نیست این‌گونه است، و سلب اتصاف از حیثیتی، منافی اتصاف از حیثیت دیگری نمی‌باشد، و نقیض اقتضای شئی، «لا اقتضاء» آن است نه اقتضای مقابل آن، تا آنکه از عدم اقتضای یکی از دو متقابل، لزوم مقابل دیگری لازم آید، و چنین نیست که اگر ممکن را در مرتبه ماهیت وجودی نباشد، وی را در آن (ماهیت) عدم می‌باشد، برای اینکه آن (عدم) نقیض وجود می‌باشد، چون خالی بودن شئی از دو نقیض - در برخی از مراتب واقع - محال نیست، بلکه محال، خالی بودن در واقع است، برای اینکه واقع، وسیع‌تر و فراخ‌تر از این مرتبه است.

آیا نمی‌نگری^۱! اشیائی که بینشان علاقه و بستگی ذاتی نیست، وجود و عدمشان در مرتبه، وجود و یا عدم دیگری نیست، با اینکه نقیض وجود شئی در مرتبه‌ای از مراتب، دفع وجودش در آن (مرتبه) است، یعنی اینکه مرتبه، ظرفی برای منفی می‌باشد - نه برای نفی^۲ - یعنی رفع مقید، نه رفع مقید، از این‌روی گفته‌اند^۳: اگر از دوطرف نقیض پرسش شود، پاسخ درست این است که: سلب هر چیزی به واسطه پیش بودن سلب است بر حیثیت، پس اگر پرسش شود که انسان - از آن حیث که انسان است - موجود است و یا معدوم؟ پاسخ داده می‌شود که او - از آن حیث که انسان است - نه موجود است و نه معدوم (سلب متوجه وجود مقید می‌شود نه مطلق) و غیر آن دو، و از عوارض هم نمی‌باشد، یعنی چیزی از آن (ماهیت انسانیت) نفسش نیست و داخل در آن هم نیست، اگر چه در واقع و نفس الامر هیچ چیز از آن (ماهیت) و یا نقیض آن خالی نمی‌باشد.

۱. دو امر به واسطه این قید بیرون می‌شود: یکی علاقه‌ای که بین ماهیت و ذات آن است و دوم، علاقه‌ای که بین وجود علت و وجود معلول است، چون وجود علت، جامع وجود معلول است - به گونه برتر - و وجود معلول حکایت کننده و واجد وجود علت است - به گونه ضعیف - . «سبزواری» ۲. چون نقیض هر چیزی، رفع آن است - نه رفع مقید - چون مقید نقیض مقید نیست، همچنان که جزئیت نقیض جزئیت نیست بلکه مطلق نقیض مقید است، چنانکه کلیت نقیض جزئیت است پس از اختلاف در کیف. «سبزواری» ۳. برای اینکه واقع وسیع‌تر از این مرتبه است، و رفع در اینجا فقط، رفع از مرتبه است، درحالی که رفع طبیعت بستگی به رفع تمام افراد آن دارد، و ماهیت از آنچه هست، یعنی از عوارض مفهوم مانند وجود و وحدت و تشخیص و یا مقابل آنها خالی نیست، لذا حکم به تقدیم سلب کرده‌اند. «سبزواری»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۵۳

و از پیش بودن سلب بر حیثیت، مقصود این نیست که این عارض، از مقتضیات ماهیت نیست تا پاسخ به ایجاب در لوازم ماهیت درست باشد، همچنان که به واسطه روشن بودن فسادش برخی آن را درک کرده‌اند، و هدف از پیش بودنش بر آن (ماهیت) این نیست که پاسخ، به ایجاب عدولی باشد. چون ملاک فرق بین عدول و تحصیل در سلب، پیش داشتن رابطه است بر آن، و تأخیرش از آن - نه غیر این - .

اگر از ما از دو موجه (یعنی از ماهیتی که محیث به حیثیت ذات است) پرسش شود که هر دو در قوه دو نقیض اند، و یا از موجه و معدوله، مانند اینکه گوییم: انسان یا واحد است و یا کثیر، و یا «الف» است و یا «لاالف»؛ ملزم نیستیم که پاسخ دهیم، و اگر بنا باشد که پاسخ دهیم، بدون این و آن پاسخ می‌دهیم، برعکس آنکه اگر از دو طرف دو نقیض مورد پرسش قرار گیریم، برای اینکه معنی پرسش از دو موجه - به حسب عرف - این است که: اگر به این اتصاف پیدا نکرد، بدان اتصاف پیدا می‌نماید، و اتصاف^۱، مستلزم اتحاد نمی‌باشد.

انسانیت کلی، انسانیت واحد به واسطه عدد و موجود در افراد بسیار نیست، همچنان که پیش از این بیان داشتیم، برای اینکه هیچ واحد عددی تصور نمی‌شود که در مکانهای بسیاری باشد، و اگر انسانیت افراد مردم امر واحد به عدد بود، لازم می‌آمد در عین دانا بودن نادان، و در عین سفید بودن سیاه، و در عین متحرک بودن ساکن، و غیر اینها از متقابلات باشد، و نسبت معنی طبیعی به جزئیاتش، نسبت یک پدر است به فرزندان فراوانش که همگی منسوب به وی می‌باشند، بلکه مانند نسبت پدران است به فرزندان.

آری! معنایی که عارض او می‌شود که او در ذهن کلی است، در هزیک یافت می‌شود، درحالی که هریک - به مجرد نسبتش به انسانیت که فرض شده و جدای از همه است - انسان نیست، بلکه برای هریک از آنها انسانیت دیگری که به عدد است می‌باشد که غیر آن چیزی است که دیگری راست، و اما معنی مشترک، فقط در ذهن است و بس.

۱. یعنی اتصاف کثیرین به طبیعت کلی که مشترک بین آنها است. مستلزم بودن آن طبیعت مشترک در آن و واحد بودنش در نفس خودش و یا از جهت نفسش نمی‌باشد. «نوری»

فصلی

در کلی و جزئی

کلی، به حسب اصطلاح، معنایش آن است که شرکت را در بر دارد و یا مانع شرکت نیست و وقوعش در اعیان ممتنع است، چون اگر در اعیان حصول پیدا کند دارای هویتی متشخص و غیرمثالی خواهد بود که شرکت در آن جایز نیست.

حال اگر کسی اشکال کند که طبیعت موجود در ذهن نیز دارای هویتی موجود است که اختصاص به اموری چند، از قبیل قیامش به نفس و تجردش از مقدار و وضع دارد و اینکه قابل اشاره نیست، بلکه هر یک از صورتهای عقلی صورتی جزئی - در نفس جزئی - هستند و اشتراکشان ممتنع است، آیا نمی‌نگری که صورت موجود در ذهن «زید» محال و ممتنع است که به عینه در ذهن‌های متعدد موجود باشد؟ و اگر صورت عقلی، کلیت به اعتبار مطابقت است، جزئیات نیز بعضی مطابق بعض دیگر بوده و در آن صورت لازم می‌آید که جزئیات کلی باشند؟

گفته شده: کلیت چیزی است که مطابق صورت عقلی - نسبت به اموری فراوان - باشد، نه از آن حیث که دارای هویتی قائم به ذهن است، بلکه از آن حیث که ذاتی مثالی و ادراکی و غیراصیل در وجود است که همان وجودش می‌باشد، مانند وجود سایه که اقتضای ارتباط به غیرخودش به اموری چند را دارد، خواه ذهنی باشد و یا خارجی، خواه بر آن پیشی داشته باشد و یا پس.

برخی از کلی هست که بر جزئیاتی که در اعیان واقع‌اند پیشی دارد، مانند تصورات مبادی نسبت به معلولات خودشان که پیش از کثرت نامیده می‌شود، و برخی دیگر هستند که از خارج به دست می‌آیند، مانند علوم کلی ما که از جزئیات خارجی انتزاع می‌گردد و پس از کثرت نامیده می‌شود، و چیزی که معنی مطابقت را تحقق و ثبوت می‌بخشد اینکه: هنگامی که شخص انسانی را مشاهده می‌کنی، در ذهنت صورت انسانی که مبرای از عوارض است حاصل می‌گردد، و پس از آن اگر شخص دیگری از آن را مشاهده کردی، در آن (ذهنت) صورت دیگری وقوع پیدا نمی‌کند و نیاز به صورت دیگری نداری، مگر آنکه اوئی از ذهنت پنهان و غایب گردد، مانند قابل مظهر

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۵۵

(محل آن) از مهرها و نقش‌های همانند هم جسمانی، مهر و نقشی را که نخست پذیرفته، با ورود اشباه و همانندهایش بر آن، مختلف نمی‌گردد.

اگر گفته شود که: در کتابها آمده: کلی واقع در اعیان است و یا بدان اشاره می‌شود، مراد از آن طبیعتی است که عارض آن می‌گردد و چون در ذهن پیدا شود کلی می‌باشد، و اشیائی که در معنی کلی باهم اشتراک دارند، به یکی از امور چهارگانه از هم جدایی پیدا می‌کنند، برای اینکه اگر اشتراک فقط در عرضی باشد، افتراق و جدایی به نفس ماهیت می‌باشد، مانند سیاهی و سطح، و اگر اشتراک فقط در عرضی خارج نباشد، آن دو، به واسطه فصل از هم افتراق و جدایی می‌یابند، البته اگر اشتراک در معنی جنسی باشد، و یا به واسطه عرضی غیر لازم (از هم افتراق می‌یابند) اگر اشتراک در امر نوعی باشد، چون لازم نوع، لازم فرد است، پس در همه اتفاق و هم‌آهنگی دارد، اگر چه جایز است که ممیز و جداکننده آن لازم شخص باشد نه لازم نوع، و یا به تمام و ناقص بودن در نفس طبیعت مشترک باشد، همان‌گونه که از سستی قاعده متأخران - در وجوب اختلاف حقیقت تام و ناقص که پیش از این گفته شد - دانستی.

و حقیقت آنکه: تشخیص شئی، به این معنی که شرکت در آن ممتنع باشد، به حسب نفس تصوّرش، به واسطه امری زاید بر ماهیت است که به حسب ذاتش از تصوّر اشتراک در آن مانع می‌باشد، پس تشخیص دهنده شئی - یعنی آنچه که بدان اشتراک در آن ممتنع می‌گردد - در حقیقت جز نفس وجود آن شئی نمی‌باشد - همچنان که معلم ثانی (ابونصر فارابی) را این عقیده است - برای اینکه، هر وجودی به نفس ذات خود متشخص است، و چون از گونه وجود خاص شئی قطع نظر شود، عقل از جایز شمردن اشتراک در آن ابا و امتناعی ندارد - اگر چه بدان هزار تخصیص زده شود - زیرا امتیاز، در واقع غیر از تشخیص است، چون اولی - با قیاس به مشارکات در امر عام - خاص شئی است و دومی، به اعتبارش در نفس خودش می‌باشد، حتی اگر مشارکی هم نداشته باشد نیاز به ممیز و جداکننده‌ای زائد ندارد، با اینکه وی را در نفس خودش تشخیص است، و دور نیست که تمیز و جدائی، موجب استعداد تشخیص برای شئی شود، برای اینکه نوع مادی منتشر و پخش، تا ماده اختصاص دهنده استعداد برای یکی از آن (نوع مادی) نباشد، وجودش از مبدأ اعلی‌افاضه و ریزش نمی‌کند.

آنچه که از حکما نقل شده که تشخیص شئی، به‌گونه علم احساسی و یا مشاهده حضوری می‌باشد، امکان دارد بازگشت به آنچه ما بیان کردیم داشته باشد، برای اینکه هر وجود خاصی، امکان معرفتش به ذات خودش جز به‌گونه مشاهده نمی‌باشد.

و همین‌طور است آنچه را که شیخ اشراق در کتاب مطارحات مطرح کرده که: مانع از شرکت، هویت عینی بودن شئی است، چون همان‌گونه که بیان شد، در حقیقت هیچ معنایی برای شرکت جز مطابقت نمی‌باشد، آن‌هم نه هر مطابقتی، بلکه مطابقت امری که هویت عینی اصیلی نداشته باشد، برای اینکه هویت عینی در حقیقت، جز وجود خاص شئی نمی‌باشد، ولی این شیخ بزرگوار به‌طور محکم قایل است که وجود، امری ذهنی است و در اعیان دارای هویتی نمی‌باشد، و شگفت آنکه تشخیص نزد او به نفس شئی ای می‌باشد که غیر وجود است، و غیر وجود یا نفس ماهیت مشترک است و یا آنکه آن (ماهیت) با ماده و عوارض دیگری از «کم» و یا وضع و یا زمان می‌باشد، و خودش معترف است که هریک از این اشیاء، نفس تصورش، مانع شرکت نیست و اینکه مجموع و تمام کلی‌ها، کلی‌اند، پس این هویت عینی اگر امری خارج از وجود خاصی که خصوصیتش به نفس ذاتش است می‌باشد، پس چه چیزی در آن است که موجب منع شرکت می‌باشد؟

و همین‌طور است آن چیزی را که مدققان و باریک‌بینان برگزیده‌اند که: تشخیص هر شخصی بستگی به جزء تحلیلی او دارد که امکان حملش بر وجود می‌باشد، برای اینکه وجود در اعیان، از ماهیت امتیاز و جدایی ندارد، و آنچه گفته‌اند که: تشخیص شئی به فاعل است نیز درست می‌باشد، برای اینکه فاعل، دهنده وجود است و وجود، عین تشخیص می‌باشد، پس دهنده وجود، همان دهنده تشخیص است، و نیز دانستی که هر وجودی به فاعل خودش تقوّم و پایداری دارد، پس هر تشخیصی به فاعل آن تشخیص تقوّم دارد، ولی سخن ما در سببیت قریب، برای تشخیص شئی متشخص می‌باشد.

و همین‌طور است آنچه را که برخی (ذوق‌التأله) برگزیده‌اند و آن اینکه: تشخیص شئی، بستگی به ارتباطش به وجود حقیقی دارد که آن وجود مبدأ تمام اشیاء می‌باشد، چون دانستی که ماهیات، به واسطه وجوداتشان به جاعل حقیقی ارتباط پیدا می‌کنند، نه به واسطه مفهوماتشان در نفس خودشان، پس به واسطه وجود است که هر چیزی به علت

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۵۷

خود ارتباط پیدا می‌کند، و همین‌طور به آن که علت همه می‌باشد، بنابراین وجودات، در واقع سایه و تابش‌های حق تعالی می‌باشند.

و اما آنچه که برخی از اهل علم گفته‌اند که تشخیص، نفس تصوّرش مانع شرکت است، این به سبب مقوّماتش نمی‌باشد، برای اینکه مقومات به ذات خودشان مانع شرکت نیستند؛ و نیز به واسطه سبب لازمی هم نمی‌باشد، برای اینکه آن متفق است و مانع شرکت نمی‌شود؛ و به واسطه سبب عارض مفاوق (مجرد) هم نیست، چون آن هم مانع شرکت نمی‌شود، پس مشخص می‌گردد که به سبب ماده می‌باشد.

پس لازم می‌آید که حملش بر تمییزی باشد که آن شرط تشخیص می‌باشد، برای اینکه حال هیولا در تشخیص و منع شرکت به حسب تصوّر، حال غیر آن می‌باشد، بلکه نوعی که دارای افراد متکثر است، تا ماده‌ای که حامل افراد آن (نوع) می‌باشد، اختصاص به وضعی خاص و زمانی خاص نیابد، فردی از آن - بدون دیگری - پدید نمی‌آید، پس دانسته شد که ماده، به واسطه تمیّزش، کافی نمی‌باشد، برای اینکه بسیاری از صورتها و هیئات هست که دو شخص از آن در دو زمان در یک ماده واقع می‌گردند و یکی از آن دو از دیگری امتیاز و جدایی می‌یابد، نه به واسطه ماده، بلکه به واسطه زمان.

و سخن درباره آنچه که بهمینار قایل است همین‌گونه است که گفته: تشخیص، به سبب احوال ماده - از وضع و حیّز (مکان) همراه با اتحاد زمان - است؛ مقصود از آن، ممیز و جداکننده‌ای است که بین دو چیز را جدایی می‌بخشد، نه آنچه که طبیعت را شخصیت قرار می‌دهد، از این روی هنگامی که دید وضع همراه با زمان - با شخص - تبدیل و دگرگونی پیدا می‌کند، حکم کرد که مشخص عبارت از وضعی از اوضاع است که بر شخص، در زمان وجودش وارد می‌گردد، و اگر مرادش از مشخص، علامت شخص و لازم وجودش نبود، این حکم از جانب او چگونه جایز بود؟ برای اینکه شخص مادی - مانند «زید» - بدون اعتبار وضعش، مانع از فرض شرکت است در آن.

و مراد از اینکه گفته‌اند: جایز است که هر یک از دو شیئی از دیگری امتیاز یابد، همین است، برای اینکه موقوف بودن امتیاز پرنده بر تخم و امتیاز تخم بر پرنده، دور نیست، زیرا ممتنع چیزی است که ذات هر یک از آن دو، موقوف بر ذات دیگری باشد و یا امتیاز

هریک از آن دو، بر امتیاز دیگری موقوف باشد، ولی موقوف بودن امتیاز هریک از آن دو بر نفس دیگری، محذوری را لازم نمی آورد^۱ - همچنان که به زودی در حال دو متضایف گفته خواهد آمد . .

گفتگو و پی گیری

بر گفتار آنان اشکال شده که: دو چیز از یک نوع، یکی از آن دو از دیگری - اگر محل با زمان اتحاد داشته باشد - امتیاز می یابد، یعنی اگر نفس زمان مقدار برای حرکت فلک باشد، محلش یک جسم است، پس جرئی از آن از جزء دیگر - با وحدت محل - به سبب چه چیزی امتیاز می یابد؟

پاسخ آنکه: تمیز و جدایی بین اجزای زمان به نفس ذات آن است، زیرا آن چه که زمان نامیده شده عبارت است از حقیقتی متجدد و متصرم و منقطع و بریده است که ماهیتی جز اتصال انقضاء و تجدد ندارد، پس پرسش از اینکه چرا فلان روز اختصاص به پیش بودن بر فلان روز دارد؟ و امتیاز یکی از آن دو از دیگری - با اینکه باهم مشابه و برابرند - به چیست؟ در واقع بازگشت به این مثل دارد که گفته شود: چرا فلک، فلک شد؟ برای اینکه فلان روز را هویتی غیر از اینکه بر فلان روز پیشی دارد و از آن متمیز و جداست نمی باشد، همچنان که پیش بودن دو، بر سه - طبعاً - و امتیازش از آن جز به نفس دو بودنش نمی باشد، و از این بیان کاملاً روشن می شود که امتیاز ذراع (ارش و مقیاس طولی) خط از نصفش، چیزی بیرون از نفس هویتش نمی باشد، چون آن - با قطع نظر از اموری که بیرون از محل و زمان اند - از آن امتیاز می یابد، پس دانسته شد که تمیز از مشارکات نوعی، گاهی به نفس حقیقت حصول می یابد.

آنچه که در سخنان ابن سینا آمده که: هیچ چیزی از مقولات - جز وضع - متشخص به ذات خودش نیست، مرادش مطلقاً، امتیاز از غیر است - با وحدت زمان - برای اینکه امتیاز، با وحدت زمان جز به واسطه وضع حصول پیدا نمی کند، همچنان که امتیاز، با

۱. برای اینکه معرفت هریک از آن دو، همراه با معرفت دیگری است نه متوقف بر آن، بلکه بر سببی است که برای ارتباط بین آن دو واقع شده، و اگر بین دو امتیاز و یا بین دو معرفت دوری توهم شود، دور «معی» است. «سبزواری»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۵۹

وحدت وضع جز به واسطه زمان حصول نمی‌یابد، اما امتیاز هر وضعی از وضع دیگر - مانند نشستن از ایستادن - حالش مانند حال امتیاز زمان است از زمان و مقدار، از مقدار، یعنی آنکه به نفس حقایقشان حصول می‌یابند.

تشخص به این معنی که گفته شد، گاهی به نفس ذات است - همچنان که در واجب‌الوجود است - و گاه دیگر به واسطه لوازم ذات - مانند خورشید - برای اینکه در آنجا، وضع از لوازم آن می‌باشد، و گاهی هم به سبب عارض لاحقی است که در اول وجود می‌باشد، و روشن شد که آن از باب وضع و زمان است - نه غیر آن - و اما تشخیص نفس به واسطه بستگی و علاقه‌ای است که بین آن و بین بدن می‌باشد و تشخیص قوای بدنی، به واسطه بدنی است که وی (نفس) در آن می‌باشد.

۳

فصلی

در انواع تعین^۱

پیش از این گفته شد که تعین شئی غیر تشخیص آن می‌باشد، چون اولی امری نسبی است - برعکس دوئی - چون تعین گونه و نحو وجود شئی و هویت آن است و بس، پس تعین چیزی است که بدان، شئی از غیر خودش - به گونه‌ای که در آن شراکتی نداشته باشد - امتیاز می‌یابد، و آن گاهی عین ذات است - مانند تعین واجب‌الوجود که به ذات خودش از غیر خودش ممتاز و جدا است - و مانند تعینات ماهیات امکانی و مفهومات عقلی در ذهن، چون آنها هم عین ذاتشان می‌باشند، و گاهی (تعین) امری زاید بر ذات او (متعین) می‌باشد که فقط برای او حاصل است و بس، مانند امتیاز با سواد از بی‌سواد - به واسطه نوشتن - و گاهی هم به واسطه عدم حصول آن امر برای وی می‌باشد، مانند امتیاز بی‌سواد از نویسنده، به واسطه عدم نوشتن، اولی خالی از این نیست که حصول این امر را می‌توان برای وی - با قطع نظر از عدم حصول غیر آن امر برای وی - اعتبار کرد، مانند اعتبار کردنمان حصول نوشتن را برای «زید» - با

۱. همچنان که تشخیص حقیقی عین وجود است - از جهت مصداق - و برابر آن است - از حیث مفهوم - همین طور تعین عین امتیاز و تمیز است - از جهت مصداق - و برابر آن است - از حیث مفهوم - «سبزواری»

قطع نظر از عدم حصول خیاطی برای وی - و یا اینکه می توان حصولش را، با عدم حصول غیر آن برای وی اعتبار کرد.

پس تعین زاید گاهی وجودی است و گاهی عدمی و گاهی هم ترکیب یافته از هر دو. یک نوع گاهی تمام انواع تعین را فراگیر است، مثلاً انسان، به ذاتش از اسب ممتاز است و به واسطه حصول صفتی وجودی در فردی از افرادش، از متصف به صفت وجودی دیگر امتیاز می یابد، مانند «زید» مهربان که از «عمرو» نامهربان ممتاز است و از متصف به صفت عدمی - مانند دانا از نادان - ممتاز است، و نویسنده غیر خیاط از خیاط غیر نویسنده، به واسطه صفتی وجودی - با عدم صفت دیگری و برعکس - امتیاز می یابد، و تعینات زائد، تمامیشان از لوازم وجودات اند، حتی عدم هایی که برخی از برخ دیگر متمایزاند، تمایزشان هم به اعتبار وجودات آنها در ذهن اعتبارکنندگان آنها، و یا به اعتبار وجودات ملکات آنها می باشد، نه اینکه آنها را ذاتی است که به ذات و یا به صفاتشان از هم دیگر متمایزاند.

حقیقت آنکه تمیز به سبب صفات زائد، در واقع به تمیز همان صفات باز می گردد، و تمیز آنها هم به نفسشان است نه به صفت دیگری، و گرنه تسلسل محال لازم می آید، پس تمیز، ذاتاً منحصر در آن چیزی است که به حسب نفس ذات می باشد نه به واسطه امری زاید بر متمیز - مگر بالعرض - .

۴

فصلی

در فرق بین جنس و ماده و بین نوع و موضوع

ماهیت گاهی «به شرط لاشی» اخذ و اعتبار می شود، یعنی معنای آن تصور می گردد، به شرطی که آن معنی، تنها باشد، به گونه ای که هر چه مقارن و جفت آن باشد، زائد بر آن باشد، پس جزء این مجموع و ماده آن بوده و در هر دو وجود، بر وی پیشی دارد، پس حملش بر مجموع - به واسطه انتفای شرط حمل که عبارت از اتحاد در وجود است - محال و ممتنع می باشد.

و گاهی «لا شرط شی» اخذ و اعتبار می شود، یعنی معنای آن تصور می گردد، با جایز

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۶۱

شمردن تنها بودن و تنها نبودن آن، یعنی آنکه با چیز دیگری جفت باشد، پس حمل بر مجموع، و بر نفسش تنها می‌شود.

و همین‌طور ماهیت اعتبار شده گاهی در واقع به نفس خودش غیر متحصّل است، بلکه برای مقول بودن بر اشیائی که دارای ماهیات مختلف‌اند امری محتمل می‌باشد، و فقط به واسطه آنچه که بدان اضافه می‌شود تحصّل می‌یابد و بدان اختصاص پیدا می‌کند و به‌عینه، یکی از این اشیاء می‌گردد، بنابراین جنس است و اضافه شده بدان که قوامش داده و آن را یکی از این اشیاء قرار داده، فصل می‌یابد.

و گاهی ماهیت اعتبار شده در ذات خودش متحصّل است و به اعتبار اضافه اموری بدان، غیر متحصّل، یعنی هر یک از آن امور را یکی از حقایق اصیل - مانند انواعی که داخل تحت جنسی هستند - قرار می‌دهد، در حالی که آن در نفس خودش نوع، بلکه یک شخص از نوع است، مانند هیولای عالم عناصر^۱، و اختلاف آنان از اینجا سرچشمه گرفته، یعنی در وحدت آنها که آیا نوعی است و یا شخصی؟ و معنی تنازع ندارد، چون در حدّ ذات خودش نوعی است که منحصر در یک شخص می‌باشد، و چون به «لابه شرط شئی» اعتبار شود، برای آن ابهام جنسی - با قیاس به صورتهای منوع که بدان اضافه شده‌اند - حصول می‌یابد.

مثلاً حیوان، اگر به شرط اینکه با آن چیزی نباشد اخذ و اعتبار شود - و اگر چه ناطق هم مثلاً بدان جفت گردد - مجموع، چیزی مرکب از حیوان و ناطق می‌گردد و بدو گفته نمی‌شود که حیوانی ماده‌دار است، و چون به شرط اینکه با ناطق بوده و متخصص و متحصّل بدان باشد اخذ و اعتبار شود، نوع است، و چون به شرط اینکه با آن شئی باشد و به شرط اینکه با آن شئی نباشد اخذ و اعتبار شود، جنس است، پس حیوان اول جزء انسان است و در وجود، بر وی پیشی دارد، و دومی نفسش است و سومی جنسش و نیز جنس اول می‌باشد، پس محمول است و جزء نمی‌باشد، و از آن روی به جنس و یا فصل جزئی از نوع گفته می‌شود که هر یک از آن دو، جزئی از حدّ خودش واقع می‌گردد به ضرورت آنکه عقل، در حصول صورت مطابق نوع که داخل تحت جنس

۱. هر نوعی از انواع اصیل دارای فردی نوری و عقلی است که بسایر افراد نوع مادی خودش توجه دارد، جز هیولا و زمان و حرکت، چون اینها خاص عالم جسمانی ظلمانی‌اند. «نوری»

است، ناگزیر از نگرش و ملاحظه آن دو می باشد، به این اعتبار طبعاً - در عقل - بر نوع پیشی دارد، ولی به حسب خارج، از آن متأخر است، زیرا تا انسان - مثلاً - در خارج پدید نیاید، برایش چیزی که او و غیر او را فرا گیرد، و چیزی که او را تخصص و تحصیلش بخشیده و او را که خودش خودش است بالفعل گرداند، تعقل نمی شود.

این خلاصه سخن ابن سینا در کتاب شفا بود، در سخنانش بحث هایی چند است: نخست آنکه مورد قسمت ماهیت مطلق است و آن «لا به شرط شئی» اخذ و اعتبار می شود، بنابراین از تقسیم آن به اعتبار شده «لا به شرط شئی» و به غیر آن، تقسیم شئی به نفس خود و به غیر خود لازم می آید.

پاسخ آنکه: مقسم^۱ اگرچه ماهیت مطلق است، ولی عقل از آن حیث که مطلق است بدان نمی نگرد، و آن را به نفس خودش که به این اعتبار معتبر است، و بدان (ماهیت) که به دو گونه دیگر معتبر است تقسیم می کند، پس مقسم - مثلاً - طبیعت حیوان است و قسم، مفهوم حیوان است که به گونه اطلاق معتبر است، و شکی نیست که اولی اعم و فراگیرتر از دو می می باشد.

دوم اینکه: مفهوم از اعتبار شده: به شرط آنکه تنها باشد، مفهومی است که اصلاً هیچ چیزی، خواه زائد و یا غیرزائد، با آن مقارن و جفت نیست، در این صورت قایل بودن به اینکه وی جزئی بوده و در بردارنده آنچه زائد بر آن است می باشد، تناقص است، برای اینکه مراد آن است که غیر آن در آن داخل نمی شود، همچنان که ابن سینا بر این امر تصریح داشته و گفته: ما وقتی جسم را جوهری که دارای درازا و پهنا و ژرفایی است - یعنی از آن جهت که اینها را دارد - اعتبار کنیم و شرط شود که معنایی غیر از این داخل آن نباشد، بلکه به حیثی اعتبار کنیم که اگر معنایی غیر از این - مانند حس و یا تغذیه و یا غیر اینها - بدان جسم انضمام پیدا کند، معنی خارج از آن (جسم) می باشد، پس جسم ماده است.

پاسخ آنکه: مراد از اینکه تنها باشد، این گونه بودنش است به حسب ذات و ماهیت،

۱. این نظیر مطلق وجود است که منقسم به وجود مطلق و مقید در این عالم می گردد، و مطلق آب که منقسم به مطلق و مضاف، در فقه، و مطلق مفعول که در منقسم به مفعول مطلق و مفعول به و مفعول فیه و مفعول معه و امثال اینها می گردد. «سبزواری»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۶۳

یعنی در کامل کردن ذاتش نیاز به چیز دیگری ندارد، حتی اگر بدان چیزی منضم شود، ماهیت دیگری غیر از اولی می‌گردد، پس آن در نفس خودش کامل و تمام است، برعکس اعتبار شده «لا به شرط» چون آن ماهیتی ناقص است که نیاز به تمام دارد، و این منافی آنکه جزء آن و زاید بر آن باشد نیست، چون مجموع، ماهیت دیگری است. سوم اینکه: از اقسام اعتبار شده «لا به شرط شئی» را مبهم قرار داد و در پایان تصریح کرد که اخذ و اعتبار شده «به شرط شئی» می‌باشد.

پاسخ اینکه: مبنای آن بر این است که اولی اعم از دومی است، پس منافاتی نیست. چهارم اینکه: نوع، عبارت است از مجموع جنس و فصل، و جعلش عبارت از متحصّل به آنچه که بدان اضافه و نسبت داده شده می‌باشد، اخذ و اعتبار شده «به شرط شئی» تسامح و مدارا کردن است.

پاسخ آنکه: این بر آن مبنا است که جنس و فصل و نوع ذاتاً یکی باشند، و حقیقت سخن اینکه: اخذ و اعتبار شده «لا به شرط شئی» اگر به حسب تغایر بین آن و بین آنچه که با آن تقارن و جفتی از جهت، و اتحاد از جهت دیگر دارد اعتبار شود، ذاتی^۱ و محمول است، و اگر به حسب اتحاد فقط باشد، نوع است و همین مراد از اخذ شده «به شرط شئی» می‌باشد.

پنجم آنکه: اگر ماده از اجزای خارجی باشد، از کجا پیش بودنش در وجود عقلی لازم می‌آید؟

پاسخ آنکه^۲: این از آن جهت است که تصوّر نوع - مانند انسان - موقوف بر تصوّر جنس و فصل او است، و معروض جنسیت و جزئیت یک چیز است و آن ماهیت حیوان است، و تغایر فقط به واسطه اعتبار آن است در اوّل «لا به شرط شئی» و در دومی «به شرط لاشئی».

ششم آنکه: آنچه که در خارج حیوان است، آن به عینه جسم است، پس چگونه

۱. یعنی به حسب مغایرت ذاتی می‌باشد و از جهت اتحاد محمول، اما اگر فقط از جهت اتحاد اعتبار شود، ذاتی بودنش ملاحظه نمی‌شود، در این صورت در تعبیر از آن اشکالی ندارد که بدان از آنچه از نوع تعبیر می‌شود، شود. «نوری» ۲. سزاوار آن است که گفته شود: ماده - از آن روی که ماده است - در وجود عقلی نیز پیشی دارد، چون تصوّر اطاق، مسبوق به تصوّر سقف و دیوار است و تصوّر انسان، مسبوق به تصوّر نفس و بدن است، به ویژه بر مبنای تجویز محدود کردن اجزای خارجی. «سبزواری»

جسم به شرط «لاموجود» در آن، برآن پیشی دارد؟

پاسخ آنکه ۱: جسمی که ماده نفس است موجود دیگری است غیر از جسم محمولی که از انضمام نفس بدان (ماده) - یعنی مجموع - حصول می‌یابد، پس اینجا دو جسم است، یکی از آن دو، جزء دیگری است، و همین‌طور در هر نوع مرکب، ترکیبی طبیعی است.

هفتم آنکه: همان‌طور که جسم، محتمل است که یکی از انواع باشد، همین‌طور محتمل است که یکی از اشخاص باشد، پس چگونه اوئی را مبهم و غیرمتمم حاصل قرار داده و دوئی را متمم و غیر مبهم؟

پاسخ آنکه: عبرت و ملاحظه به حال ماهیات و حقایق کلی، از آن حیث که معقول‌اند می‌باشد، پس ابهام و عدم آن با قیاس به اشاره عقلی می‌باشد ۲، پس جنس مبهم است، چون ماهیت ناقصی است که نیازمند به متمم و تکمیل کننده دارد، برعکس نوع، چون آن ماهیت کاملی است که برایش هیچ تحصیلی که انتظار رود وجود ندارد، مگر به اعتبار وجود خارجی و قبول آن (ماهیت) مرأشاره حسنی را، و این فقط به واسطه أعراض خاص حصول پیدا می‌کند، اما اضافات تنها، مانند شخصیات امور بسیط - از صور و اعراض - تشخیصشان به حصول آنها است در محل‌های خودشان و یا احوالی که زائد بر اضافات‌اند، بنابراین با تحفظ و خویشتن‌داری بر این فرق، برای هیچ‌کس، در عروض ابهام و تحصیل برای نوع، با قیاس به عوارضی که آنها لوازم و نشانه‌هایی برای تشخیص‌اند، هیچ‌شکی باقی نمانده که در آن جاری می‌باشد، بلکه این اعتبارات سه‌گانه مذکور، در هر کلی - خواه ذاتی باشد و یا عرضی - جاری می‌باشد.

پس ماهیت فصل، اگر «به شرط لاشئی» اخذ و اعتبار شود، آن، جزء و صورت است، و اگر «لا به شرط شئی» اخذ و اعتبار شود، محمول و فصل است، و اگر با آنچه

۱. اشتباه از آمیزش جسم، به معنایی که بدان ماده با جسم است و به معنایی که جنس است سرچشمه گرفته «سبزواری» ۲. این بنا بر رأی مشائیان است، ولی بنا بر نظریه اشراقیان که قایل به مثل نوری‌اند، تحصیل برای نوع - مجرد از عوارض مادی - در عالم ارباب انواع است، برعکس جنس، چون در عالم مفارقات (مجردات) ارباب اجناسی نیست. «سبزواری»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۶۵

که بدان تقوّم دارد اخذ و اعتبار شود، عین نوع است، و ماهیت عرض نیز عرض و عرضی است و مجموع، از هر دو آنها - به اعتبارات سه‌گانه - حاصل است.

و فرق بین دو مجموع آنکه: اوّلی ماهیتی طبیعی است که دارای وحدت ذاتی می‌باشد - برعکس دوّمی - چون آن ماهیت اعتباری است، و سزاوار است که ماهیت نوع، که به اعتبار اوّل اخذ شده موضوع نامیده شود، یعنی بدل از ماده و به جای آن، و ماهیت جنس هم که با قیاس به عوارض - نه فصل‌ها - اخذ و اعتبار شده این‌گونه است، چون محل، که قوام‌دهنده است مر آنچه را که در آن فرود آمده، ماده آن است، و بی‌نیاز از آنچه که در آن فرود می‌آید، موضوع آن است، پس جایز است که یک‌چیز، ماده و موضوع - با قیاس به دو چیز - باشد.

نکته و سخنی دقیق

دانستی که طبیعت جنسی، ماهیتی مبهم و ناقص است که در حدّ حقیقتش نیازمند به فصل می‌باشد، این تصور پیش نمی‌آید که در بعضی مواضع نیازمند به فصل است و در بعضی مواضع دیگر بی‌نیاز از آن، بنابراین اگر بدون فصل می‌شد که تحصّل بیابد، به حسب ماهیت بی‌نیاز بود، درحالی که نیازمندی بدان (فصل) به نفس ماهیت فرض شده بود.

پس حقایق بسیط محال است که فصلشان از طبیعت جنسشان به بدل و عوضی زایل گردد، چون اگر نیاز به فصل زایل شود، طبیعت - بدون آن - محصّل باقی می‌ماند، در آن صورت طبیعت جنسی نخواهد بود، بنابراین دانسته شد که نیازمندی به فصل، تنها با تمییز نمی‌باشد، چون آن نیز به واسطه عوارض حصول می‌یابد، بلکه به سبب آنکه چون ماهیت در حدّ ذات خودش ناقص است، نیاز به تمام دارد، پس تقوّم به واسطه فصل در موضعی و به عدم آن در موضع دیگر - جز به حسب اعتبار عقلی - جایز نیست، چون اخذ و اعتبار شده «به شرط لا» از ماهیت جنسی، نوع عقلی است.

و از آنچه که لازم است دانسته شود اینکه: ما بین جنس - در مرکبات خارجی - و بین آن در بسایط فرق است، چون جنس در مرکبات خارجی امکان دارد که از جنس بودنش مجرد و برهنه شود و به‌گونه‌ای اخذ و اعتبار شود که نوع حقیقی گردد، نه

به واسطه فصلی از فصل‌ها، بلکه به واسطه نفس طبیعتش، و این بدان جهت است که جنس بودن جسم مثلاً، به اعتبار اینکه فقط جوهر کمیّت دار و غیر داخل در چیز دیگری - مانند انسانیت و فرسیت (اسب بودن) و غیر اینهاست - نیست، چون آن به این معنی از جهت حقیقت در اجسام اتفاق داشته و به واسطه چیزی داخل، اختلاف ندارد، بلکه به واسطه اموری است که از خارج بدان اضافه و نسبت داده می‌شود، و آن به این معنی، بر انسان و اسب و امثال اینها صدق نمی‌کند، چون آنها مرکب از آن (جسم) و از چیز دیگری هستند، و بلکه ماده آنها می‌باشد، پس جسم در واقع نوع محصلی می‌باشد.

برای اینکه حقیقت آن به حسب واقع، تمامیت و تحصیل یافته است، و گرنه امکان نداشت که جسم، از جمادیت به حیوانیت و نباتیت انتقال پیدا کند، بلکه جسم است، بدین معنی که جوهری است دارای درازا و پهنا و ژرفایی، بدون شرط اینکه غیر از این نباشد و یا اینکه باشد، و چون این گونه اخذ و اعتبار شود، پس دارای حسّ و تغذیه بودن آن لازم نمی‌آورد که خارج از آن و لاحق بدان باشد، چون بر حسّاس و غذا خورنده و غیر این دو از حقایق مختلف جسمانی صدق نمی‌کند که (گفته شود): آنها جوهر دارای ابعاد سه‌گانه‌اند، اگر چه بر آنها صدق نکنند که فقط جوهر دارای ابعاد سه‌گانه‌اند.

و اما جنس در بسایط - مانند رنگ داشتن - امکان ندارد که برای آنها ذاتی مقرر و مشخص داشت، مگر آنکه به واسطه فصل‌هایی نوع شوند، چون در خارج، رنگ داشتن و چیز دیگری غیر رنگ داشتن یافت نمی‌گردد که از آن دو سفیدی حصول پیدا کند، ولی در خارج، جسمیت و صورت دیگری غیر از جسمیت یافت می‌گردد که انسان از آن دو حصول پیدا می‌کند، و آنچه از ایشان نقل شده که: جعل جنس و فصل - مطلقاً - یکی است و جعل جسم به عینه، جعل حیوان است، البته اگر درست باشد^۱، مراد از آن این است که جنس، به اعتبار جنس بودن و ایهامش، جعلش غیر از جعل یکی از فصل‌ها نمی‌باشد، ولی به اعتبار طبیعتش - از آن حیث که طبیعت است - وجودش غیر از وجود فصل است.

۱. یعنی حتی در مرکبات خارجی - اگر چه به اعتبار اخذ آن دو «به شرط لا» باشد، از این روی فرمود: اگر درست باشد. «سبزواری»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۶۷

و آنچه که گفته‌اند: حیوان اگر مُرد، به‌عینه جسمیتش پس از مرگ باقی نمی‌ماند، بلکه جسمیت دیگری حادث و پیدا می‌شود، درست نیست^۱، زیرا ناگزیر از ماده باقی می‌باشد که صورتها و عرضها بر آن وارد گردد، خواه جسم بسیطی باشد و یا هیولا، و این ماده عبارت است از جنس بعید (قاصی و دور) مرکبات، بلکه جسمیت حیوان - از حیث جسمیتش - پس از مرگش همان‌طور باقی است، اگرچه حیثیت بدن و یا جسم حیوانی بودنش از وی زایل شده باشد، و اما اینکه (گفته‌اند): هویتش باطل شده و هویت دیگری برایش حصول پیدا می‌کند، این سخن نزدیک به سخن بیهوده‌گویان و ژاژخایان بی‌منطق و صاحبان تفکیک، و محال بودن بقای اعراض است.

نتیجه بحث

بسا که در کتاب‌ها خواننده باشی و به گوشت خورده باشی که گاهی حکم بر طبایع عام می‌شود که اگر تخصص آن به یکی از جزئیات لازم شود، به‌غیر آن (جزء) پدید نمی‌آید، و اگر امکان پیدا کند، الحاقش بدان به سبب علتی خواهد بود^۲. بدان که این سخن آنگاه درست است که طبیعت، دارای صورتی در اعیان باشد، اما مانند رنگ داشتن برای سفیدی و سیاهی، گفته نمی‌شود که: اگر اقتضای تخصص به سفیدی کند، باید هر رنگی سفید باشد، و اگر اقتضا نکند، سفید بودن رنگ به سبب علتی می‌باشد، برای اینکه لونیت و رنگ داشتن - از آن جهت که لونیت است - دارای صورتی در اعیان نیست که جدای از فرق گذاردن دیده باشد، به طوری که بتوان بدان اشاره کرد که این‌گونه و یا آن‌گونه است، بلکه اگر طبیعتی مانند جسمیت و یا هیولا باشد که تحقق و ثبوت در اعیان دارند، تخصص آنها به آتشی بودن و یا فلکی بودن و یا بعضی از هیئات و شکل‌ها - مانند حرکت و تحیز و مکان‌گیری و دایره بودن و غیر اینها - اگر به سبب جسمیت باشد، باید وجود هیچ جسمی که تخصص به این صورت و یا هیئت ندارد درست نباشد، وگرنه در آنجا ناگزیر از علتی زائد بر جسمیت می‌باشد، پس هیچ مانعی از بقای ماده‌ای که صورتها و عرضها بر آن وارد می‌شوند نمی‌باشد.

۱. مغالطه‌ای است که از اشتباه بین دو معنی جسم مذکور سرچشمه گرفته است. «سبزواری» ۲. همان‌طور که پنهان هم نیست، سزاوار الحاقش است بدان. «سبزواری»

۵

فصلی

در شناخت فصل و در فرق بین فصل و آنچه که فصل نیست

و در چگونگی اتحاد آن با جنس

آنچه از تعریف که در اِزاء و معادل فصول بیان داشته می‌شود، در واقع فصول نیستند، بلکه آنها لوازم و نشانه‌هایی برای فصول حقیقی‌اند، بنابراین هیچ چیز از حساس و متحرک - به حسب مفهوم - فصل حیوان نیست، بلکه فصل آن، دارای نفسِ درّاک و متحرک بودنش است^۱، و درّاک متحرک بودنش عین هویت نفس حیوانی نیست، بلکه از جمله لوازم و شعبه‌های آن است، ولی گاهی انسان به واسطه عدم آگاهی بر فصول حقیقی و یا بی‌خبری از وضع نام‌ها (و اصطلاحات) برای آنها، مجبور به انحراف از آنها و تمایل پیدا کردن به لوازم و نشانه‌ها می‌شود، بنابراین مراد از حساس، نفس این مفهومی که تقوّم به انفعال شعوری و یا اضافه ادراکی دارد نمی‌باشد، و گرنه تقوّم شئی از مقولات متباین لازم می‌آید، و نزد آنان ثابت و محقق است که یک چیز تنها، تحت دو مقوله - جز بالعرض - مندرج نمی‌گردد، بلکه فصل حقیقی فصلی است که مبدأ این امور باشد، و همین‌طور در نظایر و امثال آن.

پس هر معنایی، اگر با آن معنای دیگری اعتبار شود که به حسب تحضّل و وجود مغایر با آن باشد، این معنی فصل آن نبوده و بلکه عرضی می‌باشد که بیرون از آن است، ولی اگر مغایرت بین آن دو، به اعتبار ابهام و تحضّل باشد، فصل خواهد بود، ابن‌سینا در کتاب الهیات شفا گوید: عقل گاهی معنایی را تعقل می‌کند که جایز است نفس این معنی، اشیاء بسیاری باشد که هر یک از آنها در وجود، آن معنی بوده و بدان، معنای دیگری منضم شده که وجودش را کمک و یاری می‌کند، یعنی آن معنی در آن متضمن است^۲، و دیگر بودن آن معنی از حیث تعین و ابهام است - نه در وجود - پایان سخن او.

۱. خلاصه آنکه فصل حقیقی که مقوّم حقیقت عینی و علت تحضّل جنس در خارج می‌باشد، این مفهوم و مصداق نیست، یعنی صورت محسوس، نه کیفیت است و نه انفعال و نه اضافه، بلکه عبارت از نفس است که ملزوم به این اعراض می‌باشد. «سبزواری» ۲. پس فصل بالقوه متضمن و شامل جنس است، نه ملتزم بالقوه. «نوری»

گفتگو و نتیجه‌گیری

برخی از مردمان قایل به نفی اجزاء عقلی در بسایط بوده و آنها را به لوازم ارجاع می‌دهد، یعنی اینکه لازم مشترک عبارت از جنس است و لازم اختصاص یافته عبارت از فصل، در این صورت بروی لازم می‌آید، بسایطی که از حیث ذات باهم تباین و دوری دارند، در امری عرضی - بدون جهت جامعی در آن که ملاک برای عروض آن باشد - مشترک باشند، درحالی که از جایز شمردن انتزاع یک امر از نفس حقایقی که باهم اختلاف دارند خودداری دارد، در نتیجه سخن را چنین انطباق داده که: جنس و فصل در ماهیت بسیط، هر دو از لوازم خاص آن در واقع اخذ و اعتبار شده است، ولی امری که به نام جنس نامیده شده است، از لازمی که اختصاص آن مشکوک است اخذ و اعتبار شده، و امری که به نام فصل نامیده شده، از لازمی که اختصاص آن یقینی است اخذ شده است.

تکلف و دشواری در این سخن بر هیچکس پوشیده نیست، چون آن چیزی که ساخته و خود را در آن انداخته اینک: بسا توهم و پنداشته شود که مثلاً سیاهی را وقتی تفصیل به رنگ و قابض (گیرنده بینایی) دادیم، اگر هریک از آن دو مطابق نفس سیاهی باشد، پس فرقی بین آن دو نمی‌باشد، ولی اگر رنگ بودن مطابق با نفس سیاهی باشد، به عینه مطابق با نفس سفیدی هم می‌باشد، لازم می‌آید که سیاهی و سفیدی یک چیز باشند، اما اگر یکی از آن دو مطابق آن باشد و دیگری مطابق چیزی دیگر، در این صورت فقط سیاهی یکی از آن دو می‌باشد، و اگر هریک از آن دو مطابق چیزی از سیاهی - غیر آنچه که با دیگری مطابقت دارد - باشد، پس در خارج مرکب است، درحالی که در آنجا بسیط فرض شده بود و این خلف (خلاف فرض) است، پس دانسته شد که اجناس و فصول در بسایط، اموری اعتباری می‌باشند، یعنی سیاهی مثلاً وجودش در نفس، همان‌گونه است که در عین و خارج است، پس به هیچ وجهی از وجوه، ذاتی آن نمی‌باشد.

شکل دفع آن روشن است، یعنی معانی‌ای که هریک آنها ماهیتی متحصّل می‌باشند، اگر از نفس ماهیتی اخذ و اعتبار شود، لازم می‌آید که آن معانی اعتبار شده از آن، از حقایق مرکب باشد، و هر متحصّلی که با متحصّل دیگر متحد باشد با

متحصّل سوّمی هم متحد می باشد، پس اوّلی با سوّمی متحد می باشد، ولی اگر معانی اخذ و اعتبار شده از آن، برخی از آنها در ذات خود ناقص باشد و یا به اعتبار اخذ و اعتبارش مبهم باشد، و برخ دیگر برعکس این باشد و جفت شدن بعضی از آنها با بعضی دیگر مانند جفت شدن قوه با فعل و یا کمال با نقص و غیر اینها از عبارات باشد، موجب نمی شود که انتزاع شده از آنها حقیقتی مرکب باشد، و همین طور ماهیت مبهم اگر با هریک از اشیاء اتحاد پیدا نماید و بدانها تحصّل بیابد، موجب اتحاد آن اشیاء - برخی با برخ دیگر - مانند حیوان که با انسان و اسب اتحاد دارند - با تباین و دوری بین آن دو - نمی گردد.

توضیح سخن اینکه: حیثیات و معانی انتزاع شده از حقایق، برخی هستند که از حقیقت - به حسب حال آن حقیقت در واقع - انتزاع می شود و برخ دیگر هستند که به اعتبار ملاحظه عقل انتزاع می شود، یعنی اینکه عقل، معنایی را که در واقع و نفس الامر آمیخته با اموری محصّل و متحد با آنها، و نیز غیر مخلوط و غیر متحد است، و بلکه امری مبهم می باشد که معانی مخصوصی را بدان منضم می نماید تصوّر می کند، و این انضمام مانند انضمام شئی محصّلی به شئی محصّل دیگری نیست تا آنکه هر دو دو شئی متمیز از هم در نفس الامر و واقع بوده و به سبب انضمام آن دو، شئی سوّمی - مانند اتحاد ماده به صورت - حصول پیدا نماید، بلکه مانند انضمام چیزی به چیزی است که امتیازی بین آن دو - جز به حسب تعین و ابهام - نمی باشد، بنابراین اوّلی، در واقع اقتضای ترکیب را دارد و دوّمی، آن را در اعتبار عقلی اقتضا می کند، اگر چه این اعتبار، به حسب مرتبه ای از واقع، اعتبار درست و صادقی می باشد.

اگر گویی: اگر هریک از دو معنی جنس و فصل، از نفس ماهیت بسیط اخذ و اعتبار شود و سپس به اعتبار اینکه آن دو نسبت بدان (ماهیت)، ماده و صورت می باشند اعتبار شود، در این صورت هریک از آن دو متحصّل بوده و انضمام بین آن دو، انضمام متحصّل به متحصّل می باشد، از این اعتبار کردن لازم می آید که اخذ و اعتبار شده از آن، مرکب خارجی باشد، مبنی بر اینکه امور متباین، مطابق ذات یگانه نباشد. گویم: اخذ و اعتبار جنس و فصل از بسیط، به وجهی است که هریک از آن دو، امری متحصّل باشد، تا آنکه جنس، ماده عقلی و فصل، صورت عقلی باشد، و خلاصه آنکه صورت بسیط به گونه ای که مرکب از ماده و صورت باشد، تنها به واسطه

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۷۱

وضع عقل است و بس، چون آنجا اصلاً ترکیبی بدین گونه نمی باشد، بلکه این امری است که آن را عقل، به مجرد اعتبار غیر مطابق با واقع فرض می نماید.

اگر گویی: حدّ، عین محدود است، پس چگونه تصوّر می شود که محدود، نوع بسیطی می باشد که اصلاً ترکیبی در آن - مگر به مجرد فرض عقل - نمی باشد؟ درحالی که حدّ، مرکب از معانی متعدد بوده و هریک از آنها غیر از دیگری است.

گویم: مقام حدّ، مقام تفصیل معانی است که از نفس ذات و ملاحظه اش مر یکایک را اخذ و اعتبار شده است، درحالی که مقام محدود، اجمال آن معانی می باشد، پس ترکیب در حدّ، موجب ترکیب در محدود نمی شود، اگر چه حدّ و محدود - ذاتاً - یک چیزاند، و این را از چگونگی اخذ و اعتبار معانی از ذات بسیط دانستی.

۶

فصلی

در چگونگی تقوّم جنس به فصل

این تقویم و برپایی به حسب خارج نمی باشد، چون هر دو در وجود، اتحاد دارند، و دو متحد در یک ظرف، امکان تقوّم یکی از آن دو به دیگری - از جهت وجود - نمی باشد، بلکه به حسب تحلیل عقل، ماهیت نوعی به دو جزء عقلی تقسیم شده و حکم به علیّت یکی از آن دو بر دیگری می شود، این ضرورت احتیاج اجزای یک ماهیت است که بعضی به بعضی دیگر دارند، و محتاج الیه و علّت، جز جزء فصلی نمی باشد، چون محال است که جزء جنسی علّت وجود جزء فصلی باشد، وگرنه فصول متقابل، لازم آن بودند، در نتیجه یک چیز، مختلف متقابل بود و این ممتنع و محال است، پس باقی ماند که: جزء فصلی، علّت وجود جزء جنسی باشد و مقسم طبیعت جنسی مطلق، و علّت برای مقداری که حصّه نوع است، و جزء برای مجموعی که از آن - و از آنچه که بدان از غیر خودش امتیاز می یابد - حاصل آمده باشد.

پندار و هشدار بخشیدن

بسا شخصی پندارد که مثلاً ناطق، چون برای حیوان مطلق علّت است، مقسم آن

نخواهد بود، و اگر برای حیوان مخصوص علت باشد، ناگزیر باید تخصص آن نخست فرض شود تا ناطق، علت آن باشد، ولی این حیوان هرگاه که تخصص یافت، داخل در وجود شده و به واسطه وجودش از علت بی نیاز می شود.

حل آن اینکه: از آنجایی که فصل، علت طبیعت جنس است و بر آن پیشی دارد، بنابراین سبب بودن سبب این گونه نیست که معلول، آن را اقتضا می کند، چون هر چه که بعداً پدید آید در مرتبه سبب خواهد بود، بلکه به واسطه ایجاب سبب است مر وجودش را، اینجا هم همین طور است، یعنی این گونه نیست که حیوان - به حیوانیتش - اقتضا می کند که دارای فصلی باشد، بلکه از جانب آن، فقط حاجت محض است، بدون اقتضای امری معین، ولی ناطقیت به حسب ذاتش اقتضا دارد که حیوانیت معین (و یا مطلق) لازم آن باشد، پس حاجت مطلق از جانب حیوان است و تعیین محتاج الیه از جانب فصل برخاسته می شود، و تعدد علت هایی چند برای یک معلول جنسی، بعید نیست، چون سبب آن ضعف وحدت است در طبیعت جنسی.

و شگفت از صاحب کتاب مباحث مشرقی است که با هوشیاریش به این اصل، از این مطلب (که فصل علت جنس است) غافل مانده، یعنی هنگام اقامه دلیل بر اثبات هیولا که در اعمالش بیکار مانده، و شگفت تر از این آنکه پس از بیان آن دلیل گوید: این دلیل را بر بسیاری از هوشمندان عرضه کردم و هیچ عیبی از مقدمات آن نگرفتند؛ و خلاصه دلیلی که در اثبات هیولا برای جسمیت فلک بیان داشته اینکه: جسمیت فلک را مقدار و شکل معینی لازم است، چون قبول کون و فساد ندارد، و سبب لزوم یا نفس جسمیت است و یا امری که در آن حلول کرده و یا آنکه مابین با آن است، اولی باطل است، وگرنه اشتراک اجسام با آن - در مقدار و شکل معین - لازم می آمد، و همین طور دومی هم باطل است، برای اینکه سخن در لزوم آن هم به عینه خواهد آمد، و سومی هم باطل است، یعنی به واسطه برابر بودن نسبت مابین به تمام اجسام، پس باقی ماند که لزوم شکل و اندازه گیری برای جسمیت فلک، به واسطه محل آن جسمیت است و همین مطلوب است، پایان سخن او.

پنهان و پوشیده نیست که صورت مُنَوَّعَةُ فلک، آن صورتی که مبدأ فصل آن است و مقوم جنسش که عبارت از جسم مطلق است، در مرتبه وجود بر جسمیت پیشی دارد،

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۷۳

پس علت لزوم مقدار و شکل - که هر دو اختصاص به فلک دارند - می‌باشد، پس هیچ‌یک از مفاسدی که آنجا بیان داشته است لازم نمی‌آید، این را نیک دریاب.

۷

فصلی

در تحقیق و ثبوت اقتران و جفت بودن صورت با ماده

بدان که گاهی صورت، بر ماهیت نوعی و بر هرماهیتی - هرگونه که هست - گفته می‌شود، و نیز بر حقیقتی که محل (ماده) بدان قائم است، و بر حقیقتی که محل - به اعتبار حصول نوع طبیعی - بدان قائم است، و بر کمال شئی که مفارق و جدای از آن است اطلاق می‌گردد، و اگر آن‌گونه که سزاوار نگرش و بینش است، در تمام موارد استعمال آن نظر شود، آن را ذاتاً در یک معنی، که بدان (معنی) شئی خودش به خودش بالفعل می‌باشد متفق خواهی یافت، از این روی نتیجه سخن آنان اینکه: صورت شئی عبارت است از ماهیتش که بدان، خودش خودش می‌باشد، با دنباله و پی‌گیری گفتارشان که: ماده آن شئی حامل صورتش می‌باشد؛ و هیچ تناقضی (بین دو گفتار) نمی‌باشد.

توضیح این مدعا نیاز به بیان مقدمه‌ای دارد و آن اینکه: ماده در هر چیزی امر مبهمی است که اصلاً هیچ تحصیل، جز به واسطه اعتبار اینکه قوه شئی است ندارد، در حالی که صورت امر محصل بالفعل است که بدان شئی، شئی می‌گردد، مثلاً ماده «تخت» عبارت است از قطعات چوب، ولی نه از آن حیث که دارای حقیقت چوبی و صورتی محصل است، چون آن (قطعه چوب) از آن حیثیت، خود حقیقتی از حقایق است و اصلاً ماده چیزی نیست، بلکه ماده بودن آن از آن حیث است که صلاحیت تخت و یا در و یا صندلی و غیراینها را دارد، و نپذیرفتن و امتناع آن از قبول اشیاء دیگر، از جهت قوه و استعدادش نمی‌باشد، بلکه از جهت فعلیت و جفت شدنش با صورتی مخصوص است که از تلبس و آمیزش به آن اشیاء باز می‌دارد و این به سبب تنافی و تباینی است که بین طبیعت آن (قطعه چوب) و طبایع آن اشیاء واقع است. بنابراین، حقیقت چوبی (چوب بودن) مثلاً، جهت نقص و جهت کمالی دارد، از

جهت نقصش درخواست کمال دیگری را دارد و از جهت کامل بودنش پذیرش کمال دیگری را مانع است، از این دو جهت است که تخت، از ماده و صورت انتظام و آراستگی می‌یابد، از این روی گوییم: حقیقت چوب، صورتش چوبی است و ماده‌اش عناصر، نه از آن جهت که خاک و یا آب و یا غیراینها است، بلکه از آن جهت که آمادگی امتزاج و آمیختگی را دارد که جماد و یا نبات و یا حیوان و غیراینها از اشیاء مخصوص گردد - نه غیر آنها (اشیاء مخصوص) را - این به واسطه علت و سببی است که آن را بیان داشتیم.

و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند تا منتهی به ماده‌ای می‌گردد که اصلاً ماده ندارد، چون آن را (آن ماده بی‌ماده را) نه تحصّلی است و نه فعلیتی، جز آنکه جوهر آماده و مستعدی است که بدون تخصّص در ذاتش به یکی غیر از دیگری، هر چیزی گردد، به دلیل اینکه جز قابل محض و قوه صرف نمی‌باشد، وگرنه دور و تسلسل لازم می‌آمد، پس آن ماده ماده‌ها و هیولای هیولاها است، و جوهر بودنش موجب تحصّش - جز تحصّل ابهام - نمی‌شود، و مستعد بودنش اقتضای فعلیتش را - جز فعلیت قوه - نمی‌کند، و فرق بین آن و بین عدم، آن است که عدم - از آن روی که عدم است - اصلاً تحصّلی - حتی تحصّل ابهام - و فعلیتی - حتی فعلیت قوه برای شئی را - ندارد، برعکس هیولای نخستین، چون آن است که از میان تمام اشیاء فقط، این‌گونه از تحصّل و فعلیت را دارد و غیر آن - جز از جهت آن - ندارد، پس آن از جهت حقیقت، پست‌ترین اشیاء، و از جهت وجود، ضعیف‌ترین آنها است، چون در حاشیه و اطراف وجود، و در پائین‌ترین مرتبه افاضه و بخشش (وجودی) قرار گرفته است.

پس از بیان این مقدمه، زیرک هشیار و خردمند دانا پی می‌برد که: هر حقیقت ترکیبی آن حقیقت است که به حسب آنچه که وی از آن است، به منزله صورت باشد نه آنچه که او از آن است به منزله ماده باشد^۱، چون ماده - از آن حیث که ماده است - در

۱. چون حقیقت آن (هیولا) دانستی که مبهم و دایر بین این و آن است، و نیز قوه و ابهام چیز فعلیت‌داری نیستند، و زیادی لفظ «به منزله» - در دو موضع - به اعتبار این است که مراد ماده نخستین و صورت جسمی است، مواد و صور دیگر به منزله آن دو می‌باشند - حتی بدن و نفس مجرد و وجود و ماهیت - پس در عبارت تغلیب است. «سبزواری»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۷۵

صورت مستهلک است، استهلاک جنس در فصل، چون نسبتش بدان، نسبت نقص است به تمام و نسبت ضعف است به قوه، و تقوّم و برپایی حقیقت جز به صورت نمی‌باشد، و نیاز بدان، فقط برای قبول آثار و لوازم و انفعال‌های جدانشدنی از آن - از «کم» و «کیف» و «این» و غیراینها - می‌باشد، حتی اگر امکان وجود این صورت - مجرّد و جدای از ماده - وجود داشت، مسلماً به عینه همان حقیقت خواهد بود.

چون دانستی که ماده را اصلاً حقیقتی - جز قوه حقیقت - نمی‌باشد، و قوه حقیقت - از آن جهت که قوه حقیقت است - حقیقت نمی‌باشد، پس جهان، به واسطه صورت جهانی جهان است نه به واسطه ماده‌اش، و تخت، به هیئت و شکل مخصوصش تخت است نه به چوب بودنش، و انسان به واسطه نفس تدبیر کننده و مدبّرش انسان است، نه به واسطه بدنش، و موجود به واسطه وجودش موجود است نه به واسطه ماهیتش، پس صورت جهان اگر مجرد (و بدون ماده) باشد، جهان است، و شکل تخت - اگر بدون چوب باشد - تخت است، و همین‌طور است نفس انسان، هنگام انقطاع و بُریدنش از علاقه و بستگی به بدن، و وجود مجرّد از ماهیت - مانند واجب تعالی - موجود است، و بدین مطلب اشاره کرده و گفته‌اند: انسان هنگامی که به چگونگی وجود اشیاء - آن‌گونه که هستند - احاطه پیدا کرد، جهانی معقول می‌گردد، همانند جهان موجود؛ و در اشعار حکمت‌آمیز (سنایی) آمده که:

ده بود آن نه دل، که اندر وی گاو و خر باشد و ضیاع و عقار

و از این راه وجهی را که اهل منطق از پیشینیان بدان گرایش داشته‌اند تحقق و ثبوت می‌یابد، یعنی جایز شمردن تحدید - به واسطه فصل اخیر تنها - با اینکه نزد آنان حدّ، برای تمیّز تنها نیست، بلکه برای اکتناه و پی‌بردن به حقیقت شئی و ماهیت آن می‌باشد.

حکمتی هرشی

از آنچه که در این فصل بیان کردیم و از اشاراتی که در برخی از فصل‌های گذشته داشتیم برایت روشن شد که آنچه شئی دارای ماهیت بدان تقوّم داشته و بدو پدید می‌آید - خواه بسیط باشد و یا مرکّب - جز مبدأ فصلِ اخیر آن نمی‌باشد، و دیگر فصول

و صوری که با آن متحدانند به منزله قوا و شرایط و آلات و اسباب آماده ساز وجود ماهیتی هستند که آن عین فصلی اخیر می باشد، بدون دخول آنها در تقرّر و ثبوت ذات و قوام حقیقتش، اگر چه هریک از آنها مقوم حقیقت دیگری غیر این حقیقت می باشند. مثلاً قوا و صور موجود در بدن انسان، برخی از آنها مقوم ماده نخستین است، به جهت آنکه فقط جسم است و بس - مانند صورت امتدادی - و برخ دیگر مقوم آن (ماده نخستین) است، به جهت آنکه جسم نباتی است - مانند قوای تغذیه و تمییه (رشد بخشی) و تولید - و بعضی از آنها به جهت آنکه حیوان است - مانند مبدأ حس و حرکت ارادی - و بعض دیگر به جهت آنکه انسان است - مانند مبدأ نطق - و تمام صورتهای پیشین، آماده ساز صورت پسین و لاحق اند و سپس بعد از وجود لاحق، از آن برانگیخته شده و در وجود، بدان تقوم می یابند، پس آنچه که نخست از اسباب و شرایط و آماده سازها بود، در پایان امثال آن از قوا و توابع و فروعات گردید و صورت اخیر، مبدأ تمامی و رئیس آنها شد و آنها خدمتکاران و شعبه ها.

از این اصول و از آنچه که بعداً بیان خواهد شد برایت روشن می شود که: حقیقت^۱ فصول و ذات آنها جز وجودات خاص ماهیات - که اشخاص حقیقی اند - نمی باشد، پس موجود در خارج، همان وجود است، ولی در عقل به وسیله حس و یا مشاهده حضوری از نفس ذاتش، مفهومات کلی عام و یا خاص حصول می یابد، و از عوارض آن نیز همین طور (در عقل مفهومات کلی حصول می یابد) و بر آن به واسطه این احکام - به حسب خارج - حکم می شود.

پس آنچه که در عقل از نفس ذاتش حصول می یابد، به نام ذاتیات نامیده می شود و آنچه در آن نه از ذاتش - بلکه از جهت دیگر - حصول می یابد، به نام عرضیات نامیده می شود، پس ذاتی بالذات موجود است، یعنی با آنچه که موجود است متحد می باشد - اتحادی ذاتی - و عرضی موجود بالعرض است، یعنی با آن (موجود ذاتی) اتحاد دارد - اتحادی عرضی - و این نفی کلی طبیعی نیست - چنانکه پنداشته شده^۲ - بلکه

۱. یعنی حقایقی که بر آنها آثار اشیاء مترتب می گردد، پس آنها اشیاء اند - به حمل صناعی - و ماهیات اشیاء، اشیاء اند - به حمل اولی - «نوری» ۲. آری! این نفی برای کلی طبیعی - از آن روی که کلی طبیعی است - می باشد، نه از آن حیث که آن است «نوری»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۷۷

وجود، بالذات بدان است - البته اگر ذاتی باشد - یعنی آنچه که موجود حقیقی است، در خارج با آن متحد است، نه اینکه آن چیزی است و این چیز دیگری که در واقع با آن امتیاز دارد.

۸

فصلی

در چگونگی اخذ و اعتبار جنس از ماده و فصل از صورت

جنس در مرکبات خارجی از ماده، و فصل از صورت اخذ و اعتبار شده، بسا که شک کرده و گفته شود: جسم به حسب تفصیل مشتمل بر ماده و صورت است و هردو - نزد پیروان معلم اول (ارسطو) - جوهراند، و مفهوم از ماهیت نوعی، جوهری است که در جهات امتداد دارد، پس اخذ و اعتبار مفهوم جوهر از ماده، سزاوارتر است از اخذ آن از صورت، چون نسبت آن بدان دو، برابر است، برای اینکه هر یک از آن دو، نوعی از جوهراند.

در تحقیق این مطلب گوییم: هر یک از هیولا و صورت را ماهیتی بسیط و نوعی است که در عقل، از جنسی که مشترک بین آن دو بوده ترکیب یافته و فصلی که آن را تحصیل می‌بخشد، ماهیتی نوعی است و وجودی آن را تقوّم می‌دهد، این همان مفهوم جوهر است و دو فصل عبارت‌اند از استعداد برای یکی از آن دو و امتداد برای دیگری، پس همان‌گونه که هیولا، عبارت است از هیولای به واسطه استعداد، همین‌طور صورت هم عبارت است از همان صورت - چون امتداد دارد - ولی استعداد داشتن هیولا این نیست که چیزی را متحصّل می‌کند، بلکه دارای استعداد اشیاء متحصّل و قوّه آنها می‌باشد، و چون بدان نگری، چیزی از تحصیل آن نخواهی دید، جز آنکه جوهری است که جز به‌گونه ضعیف از تحصّل و در نهایت ضعف و جوب نمی‌یابد، برعکس صورت، برای اینکه جوهر، با مفهوم ممتد متحد است و فرورفته در آن - همچنان که از فنای جنس در فصل دانستی -

پس هیولا - در جسم - جز جوهر محضی نبوده و در وجود این قابلیت را دارد که به هر صورت و صفتی تلبّس و آمیزش داشته باشد، همچنان که جنس، هیچ مفهومی

جز مفهوم جوهر را ندارد که آن جوهر در نفس ذاتش این امکان را دارد که اتحاد به قیود منوعه و مشخصه آن پیدا نماید، و امکان استعدادی در ماده، به‌ایزای امکان ذاتی در جنس است، و همین‌طور صورت در آن، عبارت است از جسمیت و اتصال، چنانکه فصل آن عبارت است از اینکه گفتیم «ممتد» و آن امر بسیطی است که در آن هیچ چیزی داخل نمی‌شود، نه عام و نه خاص، چنانکه محققان بر این عقیده‌اند و بیان داشته‌اند که: ذکر «شیء» در تفسیر مشتقات، فقط بیان است برای آنچه که ضمیر بارز در آن، بدان بازمی‌گردد و بس.

و سخن ابن‌سینا در کتاب شفا این مطلب را مستحکم و مؤکد می‌دارد که: فصلی که به «تواطو» گفته می‌شود، یعنی چیزی بدین صفت، خواه جوهر باشد و یا کیف، مثالش اینک: ناطق، عبارت است از چیزی که دارای نطق باشد، پس در چیز بودنش که دارای نطق است این نیست که جوهر و یا عرضی باشد، جز آنکه از خارج دانسته می‌شود که این چیز یا باید جوهر باشد و یا جسم، پایان سخن او.

پس جهت مأخوذ بودن جنس در ماهیت جسم از هیولا، و فصل از صورت روشن شد، و حکم در نظایر آن از حقایق ترکیبی به واسطه اجزاء، همان است که ما درباره آن بیان کردیم.

ما را در این مقام تحقیق بیشتر و توضیح فراوان‌تری است، پس آنچه از اسرار که بر تو خوانده می‌شود بشنو و متعهد باش که آن اسرار را از بدان و بیگانگان پویشانی^۱ و آن اینک: تمام حکما اتفاق نظر دارند که جنس با قیاس به فصلش، عرض لازم است، همچنان که فصل با قیاس بدان خاص است، سپس گفته‌اند: جنس در مرکبات خارجی، با ماده متحد است و فصل با صورت، پس از این دو حکم، لازم می‌آید که فصول جواهر، جواهر نباشند، یعنی مندرج تحت معنی جواهر باشند - اندراج انواع تحت جنسشان - بلکه مانند اندراج ملزومات تحت لازم آنهایند که در ماهیتشان داخل

۱. در این رازی بزرگ نهفته که بدان اشاره می‌کند و آن اینک: وقتی برایت تحقق یافت که جنس، لازمی است که خارج از حقیقت فصل است و فصل حقیقی در واقع عبارت است از تمام شیء، این شیء است که بدان، شیء می‌گردد - نه به واسطه غیر آن - و غیر آن از اصل حقیقت شیء خارج است. و گفته‌اند که: حدّ اخیر در حدّ، به عینه همان حدّ وسط است در برهان، بنابراین فصل حقیقی عبارت است از حقیقت علت و علت حقیقی، و او - جلّ شأنه - تمام اشیاء است به گونه اعلا و برتر، این را نیک بفهم «نوری»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۷۹

نمی‌شود، و از این، جوهر نبودن صور جسمی و غیر آنها - بدان معنی که در آن بیان شد - لازم می‌آید، اگر چه معنای آن (جوهر) بر آنها به گونه صدق عرضی صادق باشد، و از تحت مقوله جوهر نبودن آنها - بالذات - اندراج آنها در تحت یکی از مقولات نه گانه عرضی لازم نمی‌آید تا آنکه تقوّم نوع جوهری از عرض لازم آید.

برای اینکه ماهیات بسیط، چه خارجی و چه عقلی، در ذات خودشان تحت هیچ یک از اجناس واقع نمی‌باشند، و این عیب و اشکالی را در محدود بودن مقولات در ده مقوله - آن گونه که ابن سینا در بخش قاطیغوریاس کتاب شفا توضیح داده - وارد نمی‌سازد، زیرا مراد از محدود بودن اشیاء در آنها این است که هر یک از اشیاء که دارای حدّ نوعی می‌باشد، آن بالذات محدود در این مقولات می‌باشد، و لازم نمی‌آید که برای هر چیزی حدّی باشد، و گرنه دور و یا تسلسل لازم می‌آید، بلکه برخی از اشیاء هستند که به نفس خودشان تصوّر می‌شوند نه به حدّشان^۱ - مانند وجود و بسیاری از امور وجدانی (یعنی آنچه که به وسیله قوه باطنی ادراک می‌شود).

اگر گویی: انسان مرکب از بدنی است که عبارت از ماده اش می‌باشد، و نفسش که صورتش می‌باشد، و بر جوهر بودن نفس و تجرّد و بقایش پس از تباه شدن بدن، براهین قطعی اقامه شده که به زودی - با خواست الهی - بر آنها آگاهی خواهی یافت، و آنچه که درباره جوهر نبودن صور بیان شده، همانها به عینه درباره نفس ناطقه جاری است، چون آنها نیز صورت‌اند و در حدّ انسان، مبدأ فصل.

گویم: نفس انسانی را دو اعتبار است: اعتبار صورت و نفس بودنش، و اعتبار اینکه در نفس خودش ذات است، ملاک اعتبار اوّلی بودن شئی «موجوداً لغیره» و ملاک اعتبار دوّمی بودن شئی «موجوداً فی نفسه» می‌باشد، و این فراگیرتر از آن است که «موجوداً لنفسه» باشد و یا اینکه «موجوداً لغیره» باشد، و چون صورت حال،

۱. پس فصل حقیقی که وجود حقیقی است نه جوهر است و نه عرض، پس تمام اشیاء ها لک و مضمحل و فانی در وجوداند، و وجود حقیقت حق و واقعی، و واحد به وحدت حق واقعی است، و هو هولا هو الا هو، شهد الله انه لا اله الا هو، پس تعینات مرتبه ای از حقیقت وجود و ظهور آنها است - به نوعی از مجاز و تبعیت - هو الاول والآخر والظاهر والباطن، و آنها (تعینات) آینه ظهور اویند، و آینه - از آن روی که آینه است - در متجلی و ظاهر در آن فانی است، پس هیچ حجابی بین او و بین تو - جز عین تو - نیست، پس به مقدار همت آن حجاب را برطرف کن تا آنچه مهم و ارزشمند است برایت آشکار گردد. «نوری»

وجودش در نفس خودش، به عینه وجودش برای ماده است، پس دواعتبار در آن (نفس انسانی) متحداند - برعکس صورت مجرد - برای اینکه وجود آن در نفس خودش همان وجودش است برای نفس خودش - بنابر تجرّدش در ذات خودش از ماده - لذا دو اعتبار در آنجا اختلاف پیدا می‌کند و به حسب آن دو، دو وجود هم متغایر می‌شوند، و بدین جهت است که زایل شدن صورت حالّ (حلول کردن) از ماده، موجب فساد و تباهی آن در نفس خودش می‌شود - برعکس صورت مجرد - چون وجود آن برای ماده است - اگر چه وجود آن را در نفس خودش لازم می‌آورد - ولی زوال آن از ماده، موجب فساد و تباهی آن در نفس خودش نمی‌شود، و این به واسطه تغایر دو وجود است.

چون این بیان شد گوییم: واقع بودن چیزی - به حسب اعتبار وجودش در نفس خودش - تحت مقوله‌ای، موجب اینکه به اعتبار دیگری تحت آن مقوله و بلکه تحت مقوله‌ای از مقولات واقع شود نمی‌شود، پس نفس انسانی اگر چه به حسب ذاتش جوهر است و به حسب نفس بودنش مضاف، ولی به حسب اینکه به اعتباری جزء جسم است و به اعتبار دیگری صورت مقوم وجودش می‌باشد، موجب نمی‌شود که جوهر باشد، آنچنان که در دیگر صورتهای مادی دانستی، بنابراین، جوهر مجرد بودن نفس - اگر چه درست است - ولی مقوم بودنش مر وجود جسم را، بر آن و بر جسم صادق می‌باشد، یعنی به معنایی که به اعتبار آن معنا ماده جسم است و به اعتبار آن معنا جنس می‌باشد، نه به اعتبار اینکه ذات، جوهری منفرد و یکتا است، چون حقیقت احدی (یگانه) بودنش چیزی است و حالی از احوال بدن بودنش چیزی دیگر.

نظیر این چیزی است که در جواب آنچه بر قاعده حکما وارد کرده‌اند گفته می‌شود که: چنانکه نظر و رأی معلّم اول (ارسطو) می‌باشد: هر حادثی را استعداد ماده، از انتقاض به نفوس مجرّد حادث، پیشی دارد، و آن اینکه: چون بدن انسانی به واسطه استعداد خاص خودش، صورتی اداره‌کننده و متصرف در آن را درخواست می‌داشت، یعنی امری را که موصوف به این صفت - از آن روی که آن (بدن) این‌گونه است - درخواست داشت، بنابر اقتضای بخشش بخشنده فیاض، وجود چیزی لازم آمد که مصدر تدبیرات انسانی و افعال بشری باشد، و این امکان‌پذیر نبود جز آنکه ذاتی باشد که در ذات خودش مجرّد باشد، پس ناگزیر، حقیقت نفس بر آن (بدن) افاضه گشت،

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۸۱

نه از آن حیث که بدن درخواست آن را دارد، بلکه از حیث جدا نبودنش از آنچه که بدن آن را درخواست دارد، پس بدن با مزاج خاص خودش امری مادی را درخواست داشت، ولی جود و بخشش مبدأ بخشنده و فیاض، ذاتی قدسی (مجزّد) را اقتضا داشت، و همان‌گونه که یک چیز به دواعبار هم جوهر است و هم عرض، همین‌طور یک امر به دواعبار هم مجزّد است و هم مادی.

پس نفس انسانی از جهت ذات مجرد است و از جهت فعل مادی، بنابراین آن از حیث فعل - از اداره کردن و جنبش دادن - مسبوق به استعداد بدن است و جفت بدن، ولی از حیث ذات و حقیقت، منشأ وجودش جود و بخشش مبدأ بخشنده فیاض است و بس، پس از این حیثیت، استعداد بدن بر آن پیشی نداشته و در وجودش اقترا و جفت شدن بدن (بدن) وی را لازم نمی‌آید و چیزی از نقص مادیات - جز بالعرض - ملحق به بدن نمی‌گردد؛ این آن چیزی بود که در جواب اشکال بر آن قاعده داده شده است، بدان به دیده اندیشه و اعتبار بنگر، چون با روشن بودنش، با این همه خالی از پیچیدگی نمی‌باشد، و امکان دارد آنچه که از افلاطون الهی - در باب قدیم و دیرینه بودن نفس - نقل شده است، به‌گونه‌ای لطیف بدان بازگشت داشته باشد.^۱

راه دیگر آنکه: اگر در اصول پیشین ما اندیشه کرده باشی و آنچه را که شیخ متألّه - سهروردی - در دو کتابش بیان داشته یادآوری، یعنی آنجا که در کتاب حکمت‌الاشراق گفته: نفس دارای حقیقت بسیط نوری است، و در کتاب تلویحات گفته: نفس انیّت صیرف است، و نتیجه و بازگشت یکی می‌باشد چون ظهور، عین فعلیّت و وجود است؛ و به‌واسطه اصول اشراقی روشن ساخته که نور، حقیقت بسیطی است که نه جنس دارد و نه فصل و اختلاف بین افراد آن به‌واسطه امر ذاتی نمی‌باشد، بلکه به‌واسطه کمال و نقص در اصل حقیقت نوری وجودی است، خواهی دانست که ذوات مجرد نوری، تحت مقوله جوهر واقع نمی‌باشند، اگرچه وجوداتشان

۱. او (شیخ اشراق) در سفر نفس تصریح دارد که مراد افلاطون از قدم نفس، قدم عقل کلی است که باطن ذات نفس است، چنانکه گوید: چیزی از نقص مادیات ملحق بدان نمی‌گردد، و آنجا که گفته: بالعرض، اشاره بدین است که چون حقیقت نفس که همان رقیقه متصل بدان (عقل کلی) است و آن تابش و برقی از جانب آن است، پس حدوث این مرتبه مانند حدوث ذاتش می‌باشد و مسبوق بودن این به استعداد، مانند مسبوق بودن اصل است، این آن پیچیدگی است که بدان اشاره کرده است. «سبزواری»

«لاقی موضوع» می باشد، پس ای دوست من! بر تو باد به این قاعده، چون ژرفایی بسیار را داراست که تمام آنان (مشائیان) از آن غفلت کرده اند، و در طی مراجعه به کتابها و قواعد او - در دفع شکها - آنها بر تو عرضه خواهد شد.

نکته ای اشراقی

شاید از آنچه که بر تو در سابق و لاحق خواندیم پی برده باشی که: کُلُّ عَالَمٍ، وجود است و کُلُّ وجود نور می باشد، و نور عارض، نوری بر نور دیگر است^۱؛ به بدن انسانی بنگر که از حیث اشتمالش بر صور و قوایی که آنها مبادی افاعیل اند، چگونه لشکرگاه لشکر نفس نوری اسپهبدی در جهان اضداد شده و محل انوار و آثار آن گردیده است؟ درحالی که این قوا و آلات، با اینکه همگی سرداران لشکر اویند، وجوداتی صیرف و ناب و انواری محض و خالص - مانند چراغها - می باشند که در نور متفاوت بوده و به حسب نظم و ترتیب، برخی بالای برخی دیگر قرار دارند و از یک نور مشتعل و نورانی اند، و بلکه در تحت استقلال آن (نور) مقهور و مضمحل اند، همچنان که از استقلال نداشتن انوار ضعیف (مانند انوار ستارگان) در تابش گاه نور قوی (مانند نور خورشید در روز) - در اثر بخشی و نور پاشی - مشاهده می شود.

بنابراین حکم تمام عوالم وجودی - در اینکه اشعه و انوار و تابش های ذات احدی واجب اند - این گونه است، چون کُلُّ وجود از تابش های نور او و درخشش های ظهور او است - همچنان که از خورشید عالم حسی که مَثَلِ اعلای او در آسمانها و زمین است مشاهده می شود، جز آنکه بین دو اشعه و تابش فرق است و آن اینکه: اشعه و تابش خورشید عقل، زنده و عاقل و گویا و فعال است و اشعه خورشید حسی، أعراض و

۱. مراد از نور عارض، آنچه که اصطلاح اشراقیان است نمی باشد، چون آنان انوار عَرَضی می گویند و مرادشان انوار حسی - مانند انوار ستارگان و چراغها - می باشد اگرچه آنها هم نزد آنان با انوار حقیقی - مانند انوار قاهره و اسپهبدی فلکی و زمینی - متحداند، در این صورت سزاوار نیست که - نور علی نور - نوری بر نور دیگر گفته شود، بلکه مراد از آن صفات وجودی است که آنها از جهت مفهوم عوارض آندند - نه از جهت وجود - و یا اینکه مراد از عالم، عالم طبیعی می باشد، چون مصنف قدس سره اثبات نوری بودن صور نوعی - و بلکه جسمی - را پیش از این کرده است، و مراد از نور عارض، انوار اسپهبدی و انوار قاهره صعودی - آن گونه که رأی و نظر او قدس سره است - می باشد، یعنی قایل به اتحاد نفس با عقل فعال - موافق با نظر برخی از پیشینیان از حکماء - می باشد. «سبزواری»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۸۳

انواری است مر غیر خود را - نه مر ذات خود را - و زنده و عاقل و گویا و فعال هم نیست، و به زودی - با خواست الهی - تفصیل این احکام در مواضع خودش بیان خواهد شد.

بیانی اجمالی

هر چه که صورت، از حیث فعلیت و شرف و نوریت شدیدتر باشد، ماده قابل آن نیز از جهت انفعال و پستی و ظلمت، شدیدتر است.

بیانی تفصیلی

همان طور که به زودی برایت روشن خواهد شد، هیولای نخستین منبع پستی و مرکز دایره بدی و وحشت است، این گنده پیرترش روی زشت، برخورد و آمیزش با نفس نوری نمی یابد مگر پس از آرایشش به زینت های صور جسمی و نوعی و نوریاب گشتنش به نور قوا و کیفیات، و خارج شدنش از صرافت قوه و پاک شدنش از وحشت و ظلمت آن، و چون تحقق و ثبوت یافت که مبدأ این صور و قوا و کیفیات - پس از تعلق نفس - همان نفس است - با یاری و تأیید مبدأ اعلا و برتر - چون تعلق نفس از آن (هیولا) منقطع گردید و فیضان آنچه از قوا و کیفیات که بر آن افاضه می گشت - و همگی در حکم جامه ها و زینت هایش بودند - قطع و ریشه کن شد، گویی که دوباره به صرافت هیولایی خویش که از هر زینت و صفتی در نفس خودش برهنه و لخت بوده باز گردیده و چنان می گردد که محل محو و نابودی شده، به طوری که طبع و نهاد، از مشاهده اش وحشت زده و سراسیمه می گردد، همچنان که انسان از دیدن اجساد مردگان بشری وحشت زده می شود و از تنها ماندن با مرده - به ویژه در شب تاریک - سراسیمه می گردد.

۹

فصلی

در تحقیق و ثبوت صور و مُثُل افلاطونی

به افلاطون الهی نسبت داده شده که در بسیاری از بیاناتش - موافق استادش سُقراط

گفته است: موجودات را در عالم «إله»^۱ صورتهایی مجرد و رهای از ماده است، آنها مُثُل الهی نامیده شده‌اند، آن صورتهای نه زایل می‌شوند و نه تباه و بلکه باقی و جاودانند، و آنچه که زایل و تباه می‌شود صورتهای موجوداتی هستند که کاین (دارای کون و فساد) اند.

ابن سینا در کتاب الهیات شفا گوید: گروهی (از فلاسفه) پنداشته‌اند که قسمت^۲ (عقلی) موجب وجود دو چیز در هر چیزی می‌شود، مانند دو انسان در معنی انسانیت، انسانِ فاسد (دارای کون و فساد) محسوس و انسانِ معقول مفارق (مجرد) جاودانی که تغییربردار نیست و برای هر یک از آن دو، وجودی قرار داده و آن وجود مفارق را وجود مثالی نامیده‌اند، و برای هر یک از امور طبیعی صورتی مفارق قرار داده‌اند که عقل از آن صورت می‌گیرد^۳، چون معقول، چیزی است که (کون و) فساد ندارد، و هر محسوسی که از این امور است فاسد است و علوم و براهین را بدین گونه قرار داده‌اند که از آن (صورت مفارق) به دست می‌آید، و معروف است که افلاطون و استادش سقراط، در این باره زیاده‌روی داشتند و می‌گویند: انسانیت یک معنی موجود دارد که اشخاص در آن اشتراک دارند و با از بین رفتن آن، باقی می‌ماند، و این آن معنی محسوس متکثرِ فاسد نیست، در این صورت همان معنی معقول مفارق می‌باشد، پایان سخن او.

ما با یاری و توفیق الهی نخست وجوهی را که در تأویل سخن او گفته شده، و نیز آنچه از اشکال که در هر یک از وجوه تأویل بدان وارد شده است را بیان داشته سپس آنچه را که نزد من حقیقت و درست است - در تحقیق صور مفارق و مُثُل - بیان می‌داریم، پس گوئیم:

ابن سینا سخن او را تأویل به وجود ماهیت مجرد (مطلق) از لواحق، برای هر چیزی

۱. تعبیر از عالم جبروت به عالم «إله» کرده، چون آن از ضقع ربوبی است و احکام و جوب بر آن غالب و احکام امکان در آن مستهلک است. «سبزواری» ۲. مراد از معنی انسانیت، کلی طبیعی است که بر انسان سیال و انسان ثابت - که در کلام مولاعلی علیه السلام تعبیر به آدم اول شده است - صادق است «سبزواری» ۳. وجه تسمیه آن دو امر است: یکی آنکه ارباب انواع، مثالهایی هستند مرآنچه را که فوق آنها می‌باشند، مانند اسماء حق تعالی و صور اسماء او - مثلاً مانند انسان لاهوتی - و دیگری امثله و مثالهایی هستند مرآنچه را که پایین تر از آنها - از افراد انواع طبیعی - می‌باشند و عقل، هنگام ادراکش مر کلیات را، به این مُثُل الهی دست می‌یازد. چنانکه در مبحث وجود ذهنی گفته آمد که: ادراک کلیات، مشاهده نفس است مر مُثُل نوری را، ولی از دور «سبزواری»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۸۵

که قابلِ مقابلات است کرده، و شکی نیست که افلاطون - که یکی از شاگردانش معلم اول (ارسطو) می‌باشد - با عظمت شأنش برتر از آن است که عدم فرق بین تجرید - به حسب اعتبار عقل - و تجرید - به حسب وجود - به او نسبت داده شود، و یا عدم فرق بین اعتبار ماهیت «لا به شرط» اقترا ن چیزی با آن و بین اعتبار آن، به شرط عدم اقترا ن.

و یا اینکه آمیختن بین واحد «بالمعنی» و واحد «بالعدد» و واحد «بالوجود» است تا آنکه از انسانیت که واحد «بالمعنی» است، واحد «بالعدد» و واحد «بالوجود» آن لازم آید و آن به عینه در افراد کثیری پیدا می‌شود.

و یا جهل به اینکه اگر در حد ذات انسان چیزی از عوارض - مانند وحدت و کثرت - نباشد، لازم می‌آید اینک گفته می‌شود: انسان - از آن حیث که انسان است - واحد است و یا ابدی و یا غیراینها از آنچه که مابین حد او می‌باشد، سخنی مناقض است. و یا پندار اینکه چون گفتیم: انسان پیوسته پدید می‌آید، معنایش این است که انسانیت واحد به عینه باقی است^۱، زیرا جدایی و فرق گذاردن بین این امور و امتیاز بین معانی آنها بر متوسطان، کسانی که نفسشان را به علوم عقلی تمرین و ریاضت می‌دهند پنهان و پوشیده نیست - تا چه رسد بدین بزرگان!

معلم دوم (ابونصر فارابی) در کتاب جمع بین دو رأی افلاطون و ارسطو گوید: آن اشاره است به اینکه موجودات را صورتهایی در علم الهی هست که باقی و جاودانه بوده، تبدیل و تغییر نمی‌پذیرند، و برخی از متأخران این را روشن ساخته و گفته: در عالم حس چیز محسوسی مانند انسان - با ماده و عوارض مخصوصش - هست، این همان انسان طبیعی است، و شکی در این نیست چیزی که تحقق و ثبوت می‌پذیرد، انسان است و منظور از انسان، ذاتش - از آن حیث که خودش خودش است - می‌باشد

۱. لازم می‌آید که افلاطون گمان دارد که معنی سخن آنان که: ماهیت مطلق از انسان مثلاً، دائم موجود است، یعنی آن واحد «بعده» است و دائماً باقی است، آنجا که گوید: انسان ابدی زوال ناپذیر است، درحالی که مرادش ماهیت مطلق - پندار این سینا - است، با اینکه معنایش این است که آن به واسطه تعاقب و پی‌درپی آمدن اشخاص باقی خواهد بود، چون نسبت کلی طبیعی به اشخاص خودش، نسبت پدران است به فرزندان، نه نسبت یک پدر بدانها، پس آنها با اشخاصشان از جهت وجود متحداند، پس وجودش وجودات بالحقیه است. «سبزواری»

که با او آنچه از وحدت و کثرت و غیر این دو از اعراض زاید بر انسانیت آمیخته است مأخوذ و اعتبار نمی‌شود، و این همان معنایی است که بر افراد بسیاری از «زید و عمرو» حمل می‌شود، و انسان مجرد و رهای از عوارض خارجی که متشخص به تشخصات عقلی است، هنگامی که عقل انسانی (او را) بر «زید و عمرو» حمل می‌کند، نظرش به معنایی که مجرد از عوارض غریب (دور) و حتی مجرد از تجرد و اطلاق است متوجه می‌شود، پس ناگزیر این معنی را وجودی است، یا این است که این وجود در خارج است و یا اینکه (موجود) در عقل است، بنابر اول (خارج) لازم می‌آید که مشخص، عارض خارجی بوده و از ماهیت، در وجود تأخر داشته باشد، پس دومی معلوم و ثابت می‌شود و آن اینکه موجود در عقل است و متشخص به تشخص عقلی بوده، به گونه‌ای که امکان دارد بدون توجه به تشخص آن، بدان توجه کرد، و این معنی، جوهر است، یعنی به واسطه حملش بر جوهر - حمل اتحادی - بس بدین، وجود جوهر عقلی در عقول ثابت می‌شود که آن جوهر، ماهیات موجودات خارجی می‌باشند، و این به عینه عبارت از مذهب افلاطون می‌باشد.

اگر گفته شود که: مشهور است که افلاطون جوهر عقلی را در اعیان، به گونه‌ای که آنها ماهیاتی کلی برای افراد خارجی می‌باشند ثابت کرده است.

گویم: شاید مرادش از اعیان، عقول باشد^۱، چون آنها اعیان عالم حسی‌اند و عالم حسی هم نزد او سایه و ظل آنها می‌باشد، پایان سخن او.

این تأویل جداً بعید است، چون آنچه از افلاطون و پیشینیان و بدگویی‌هایی که از پسینیان - از پیروان ارسطو - بر نظر و آراء آنان (اشراقیان) نقل شده دلالت بر آن دارد که این صورتهای در خارج موجوداند و به ذات خودشان قائم‌اند، نه در موضوع و محلی؛ و از وی نقل شده که گفته: من هنگام تجرد و رهائیم (در خلع بدن و مکاشفه) افلاکی نوری را مشاهده کرده‌ام، و از هر مس نقل شده که گفته: شخصی روحانی معارف را به من القا می‌کرد، گفتم: تو کیستی؟ گفت: من سجایا و نهاد تام توام، و اگر سخنان

۱. یعنی عقول ما، و در این استبعاد نیست، چون آنچه که در عقول ما است موجوداتی مجرد جمعی دائمی می‌باشد که اطوار عقول ما هستند، پس آنها به اینکه موجوداتی اسبیل و دارای سایه‌ها باشند و افراد طبیعی سایه‌های آنها باشند سزاوارتراند. «سبزواری»

ایشان دلالت صریح بر این نداشت که برای هر نوعی موجودی مجرد و شخصی، در عالم ابداع می‌باشد، بدگویی بر آنان را روا نمی‌داشتند، چنان که فارابی از آنها نقل کرده که: از سخنان آنان لازم می‌آید که در عقول^۱ خطها و سطحها و افلاکی باشد و سپس حرکات آن افلاک و ادوار پدید آید، و اینکه آنجا علومی مثل علم نجوم و علم لحن‌ها و صداهای سازگار باهم و علم پزشکی و هندسه و اندازه‌های راست و کج و اشیاء سرد و گرم، و خلاصه کیفیت فاعل و منفعل و کلیات و جزئیات و ماده‌ها و صورتهایی پدید می‌آید.

شیخ و آقای ما، و کسی که سند علوم ما بدو میرسد - که خداوند بزرگی و برتریش را مستدام بدارد - در برخی از کتابهای عقلی خود (میرداماد در کتاب افق مبین) گوید: قضاء بر دو نوع مختلف است: علمی و عینی و همچنان که جایز است که مراد از آن، ظهور در علم و تمثیل در عالم عقلی باشد، همین‌طور جایز است که مراد از آن، وجود در اعیان و عالم خارج باشد، و تو را آگاهی بخشیدیم که: «لانهایت بالفعل» در عالم قَدَر ممتنع است نه در عالم قضاء، پس قضا و قدری هست که آن‌سوی نامتناهی - از آن‌روی که نامتناهی است - می‌باشد و از احاطه به تمام آنچه که نامتناهی است - چه مجمل و چه مفصل - تنگی نمی‌کند، و او است که فراخی‌بخش و علیم است؛ و اینکه هر چه در ظرف «دهر» پدید می‌آید و وجود تدریجی بالفعلش در افق دگرگونگی و تغییر تمامی پیدا می‌کند و تحقق و ثبوتش به‌تمامه در ظرفِ دهر، باقی می‌ماند - بقائش دهری نه زمانی - لازم است که از جهت کمیت متناهی باشد، خواه در ازلی‌ها باشد و یا در ابدی‌ها، و اینکه امور مادی در عالم قضاء نیست، یعنی به‌حسب وجود عینی خارجی در ظرفِ دهر وجودی، نزد خداوند قضا و قَدَر، از حصول موادشان متأخراند، بلکه آنها و موادشان - به‌حسب آن - در یک درجه‌اند.

اگر این مطلب را به گوش جان شنیدی گوئیم: امور مادی در «قَدَر» و در افقِ زمانِ مادی است نه در عالم قضا و وجودی در ظرفِ دهر و در حصول حضوری نزد پروردگار علیم، این را بدان که مراد ما از آن، سلب سبق و پیش بودن ماده است در آن‌گونه از وجود، نه جدایی و بیرون آمدن از آن تا آنکه مادی به‌اعتبار دیگر مجرد گردد، و

۱. این سخن مقبول نیست، چون آنان برای اعراض، ارباب انواعی اثبات نمی‌کنند. «سبزواری»

سزاوارترین چیزی که موجودات زمانی به حسب وقوعشان در قضای عینی (خارجی) - یعنی تحقق و ثبوتشان در ظرف دهر - بدان نامیده شده‌اند: مثل عینی و یا قضایی و صورت‌های وجودی و یا دهری می‌باشد، و به حسب وقوعشان در «قدر» - یعنی در افق زمان - اعیان کونی و یا کاینات قدری می‌باشند، این راز سر به مهر حکمای اهل تحصیل است، و من گمانم به پیشوای یونانیان (ارسطو) جز این راز نیست، ولی پیروان معلّم مشائیان (ابن سینا) گمان بد بر او برده و خود را از آنچه او‌هامشان برایشان زینت داده بود به خواب زدند و در تفحص و جستجو کوتاهی کرده و دربارهٔ مثل افلاطونی تا توانستند بدگویی کرده و عیب‌ها برایش برشمردند، و این عملشان جز برای خاموش کردن نور حکمت و پخش سیاهی ظلمت نیست، پایان عبارت او.

حاصل این سخن آنکه: تمام امور مادی و زمانی، اگرچه در نفس خودشان و با قیاس بعضی از آنها به بعض دیگر، نیازمند به مکان‌ها و زمان‌ها و اوضاعی هستند که همین‌ها موجب حجاب و پوشیدگی برخی از آنها از برخی دیگر می‌شود، ولی تمام آنها با قیاس به احاطه علم الهی به آنها - علمی اشراقی و شهودی و انکشافی تام و وجودی - در یک‌درجه از شهود و وجوداند و از این حیثیت هیچ‌یک از آنها بر دیگری پیشی ندارد، پس آنها را نه تجدد و نوشدن و نه زوال و نه حدوثی، در حضورشان نزد حق اول نمی‌باشد، بنابراین آنها را در این شهود، هیچ نیازی به استعدادات هیولانی و اوضاع جسمی نیست، لذا حکم آنها در این جهت حکم مجردات از مکانها و زمانها را دارد. پس نظر پیشینیان از حکم از مثل مفارق، جز این معنی - نه غیر این - نبوده است، برای اینکه در محذور آن بدگوییهای مشهور قرار نگیرند.

تو را رسد که گویی: پس از پذیرفتن اینکه اشخاص کاینی که وجودشان جز وجود مادی نیست، مجرد بودنشان به اعتبار دیگری درست است، ولی شکی نیست که آنها در وجوداتشان متعدداند، و آنچه از افلاطونیان نقل شده که: هر نوع جسمانی را فردی مجردها و جاودانه هست، دلالت بر وحدت آن دارد، همچنان که دلالت بر تجردش دارد، زیرا تجرد نیز مستلزم وحدت است و برهان بر آن اقامه شده است، پس حمل سخن آنان بر این معنی، در نهایت بُعد و دوری است.

برخی از آنان مثل افلاطونی را به موجوداتی معلّق که در عالم مثال قرار دارند تأویل

کرده‌اند، و این نیز همان‌گونه که گذشت نادرست است.
نخست آنکه این بزرگان که قایل به مثل و اشباح معلق‌اند، خود نیز قایل به مثل افلاطونی می‌باشند.

دوم آنکه این مثل نوری، بزرگان در عالم انوار عقلی ثابت می‌باشند و این اشباح معلق دارای اوضاع جسمانی می‌باشند، از آن جمله (اوضاعی) ظلمانی است که بدان (اوضاع) اشقیاء و بدبختان عذاب می‌شوند، برخی از آنها صورتهای زشت و با پوستهای مکروه هستند که نفوس از مشاهده آنها متألم و افسرده و دردمند می‌شوند، و برخی دیگر (اوضاعی) نورانی‌اند که بدان (اوضاع) سعدا و نیک‌بختان متنعم و برخوردار می‌شوند، و آنها صورتهای خوب و زیبا و سفید و جوان و نوحاسته، مانند مروارید غلطان می‌باشند.

شیخ متاله و طرفدار افلاطون و دو معلم او و حکمای خسروانیان (شیخ اشراق) به توافق با آنان قایل است که: لازم است که برای هر نوع از انواع بسیط فلکی و عنصری و مرکبات نباتی و حیوانی آنها، یک عقل مجرد و رهای از ماده باشد که نگهبان و حافظ آن نوع باشد که این (عقل مجرد) صاحب و ربّ (پرورش دهنده) آن نوع است، و شیخ بر اثبات این مطلب به وجوهی چند استدلال نموده است:

نخست آن چیزی است که در کتاب مطارحات آورده که: قوای نباتی - از غاذیه و نامیه و مولده (نیروی تحلیل برنده غذا که آن را جزو بدن می‌کند و قوه‌ای که موجب رشد و نمو می‌شود و نیرویی که موجب تولید و به وجود آوردن موجود دیگری چون خود می‌گردد) - اعراض‌اند، یا بنابه نظر و رأی پیشینیان، یعنی به واسطه حلولشان در محل - هرگونه که باشد - و یا بنابه نظر و رأی متأخران - به واسطه حلولشان در محل - بی‌نیاز از آنها (اعراض) می‌باشند، چون صورتهای عناصر در تقویم وجود هیولا کافی‌اند، وگرنه وجود عناصر و امتزاج یافته‌های عنصری درست نبود، و چون صورتهای در تقویم هیولا کافی‌اند، لازم می‌آید که قوای سه‌گانه گفته شده اعراض باشند، و چون این قوا اعراض باشند، بنابراین حامل آنها یا روح بخاری است و یا اعضا، و اگر روح باشد، روح پیوسته در تحلیل و تبدیل بوده و در نتیجه قوای حلول کرده به واسطه تبدیل محل‌هاشان، تبدیل پیدا می‌نمایند، و اگر اعضا باشد، هیچ عضوی از اعضا نیست مگر

آنکه حرارت و گرمی - خواه غریزی باشد و یا دور از آن عضو باشد - بر آن عضو غلبه و چیرگی دارد.

پس اجسام نباتی به واسطه اشتمالشان بر رطوبت و حرارت، شأن و کارشان تحلیل رطوبت است، در نتیجه اجزای آنها پیوسته تحلیل یافته و تبدیل پیدا می‌کنند، و چون بخشی از محل باطل و بیکاره شد، آنچه از قوه که در آن است هم باطل می‌گردد، و باقی به واسطه ورود غذا تبدیل می‌یابند، پس حافظ و نگهدارنده مزاج به واسطه تبدیل و عوض کردن و باقی نگه‌داشتنش تا زمانی، نمی‌تواند که قوه و اجزای باطل و بیکاره باشد، چون تأثیر معدوم محال است، و همین‌طور حافظ و باقی نگهدارنده‌اش نمی‌تواند که قوه و اجزایی باشد که پس از آن پیدا و حادث می‌شوند، زیرا وجود آنها به واسطه مزاج بوده است، و این فرع بر آن است و فرع، نمی‌تواند حافظ اصل باشد، و نیز 'قوه نامی (رشددهنده) به سبب وارد شدن غذا در مورد علیّه (محل غذا) تباهی و رخنه‌ای پدید می‌آورد که موجب تحریک وارد (غذا) و تحریک مورد علیّه (محل غذا) به جهات گوناگون شده و به واسطه غذا، آنچه که از آن تحلیل می‌رود، راهش بسته شده و به اجزایی که از جهت ماهیات و جهات مختلف‌اند چسبیده و الصاق می‌گردد.

بنابراین این فعلهای گوناگون - با آنچه از ترکیب شگفت و نظام استوار عجیب و هیأت و شکل‌های نیکو و رسم‌های زیبا که در آنها هست - امکان ندارد که از طبیعت قوه و نیرویی صادر شده باشد که آن قوه و نیرو نه ادراکی دارد و نه در نبات و حیوان دارای نبات و پایداری می‌باشد؛ و آنچه پنداشته شده که نبات دارای نفس مجرد و تدبیرکننده‌ای می‌باشد درست نیست و گرنه باید ضایع و بیکار و برای همیشه بازداشته از کمال باشد و این محال است^۲؛ سپس قوه‌ای که مصوره می‌نامندش قوه‌ای بسیط است، چگونه از آن، تصویر اعضا، با سوده‌های بسیاری که در حفظ اشخاص و انواع دارد، و نیز غیراینها که در کتابهای تشریح بیان شده است صادر می‌گردد؟ خردمند زیرک، چون این و آنچه از حکمت‌ها و شگفتی‌های آفرینش را که در کتاب

۱. یا عطف است بر مضمون سخن پیشین، و یا علت است قبل از معلل، و معلل آن عبارت است از آنجا که گوید بنابراین فعل‌های گوناگون پس این تعلیل به منزله «لما - به جهت آنکه» یعنی رابطه می‌باشد. «سبزواری» ۲. در مقام نفی بیان آنها است نه نفی نفس مجرد. «م»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۹۱

حیوان و نبات آمده است مورد اندیشه و تفکر قرار می‌دهد، در می‌یابد که این فعلهای شگفت و اعمال عجیب، صدورش از قوه‌ای که دارای تصرف و ادراک نمی‌باشد امکان‌پذیر نیست، بلکه ناگزیر باید از قوه و نیرویی مجزود و رهای از ماده صادر شده باشد که آن قوه مُدرک ذات خود و غیرذات خود باشد، و این قوه تدبیرکننده اجسام نباتی به نام عقل نامیده می‌شود، و آن عقل از طبقه عرضی است که عبارت از ارباب اصنام و طلسمات می‌باشند^۱.

اگر گویی: جایز است که این قوه فاعل بدنهای ما و تدبیرکننده آنها همان نفوس ناطقه ما باشد؟

گوییم: ما به ضرورت، غفلت خودمان را از این تدبیرهای شگفت می‌دانیم و آنها را می‌یابیم درحالی که هیچ‌خبر و آگاهی نداریم که چه زمانی غذاها در اعضای مختلف و دور از هم رفته (و تبدیل به قوه آن عضو گردیده)؛ و باز ما را هیچ شعوری - هنگام کمال عقلمان - به آغاز شدن آنها به سبب درآمیختن، و رفتنشان به اعضای جوراجور و اوضاع و جهات گوناگون، و شکل پذیریشان به شکلهای مختلف و رسم‌های شگفت‌انگیز آنها نمی‌باشد، چه رسد به آغاز سرشتمان و زمان جهل و نقصمان! پس فاعل این افعال غیر از نفوس ما بوده و مرکب هم نمی‌باشد^۲ تا بخشی را انجام دهد و سپس بخش دیگری را تدارک نماید.

دوم اینکه: چون انواعی را که در این عالم ما واقع هستند تعقل و اندیشه کردی،

۱. نیازی در اثبات قوای مفارق که از طبقه عرضی عقول می‌باشند - برای ابطال قوای مقارن و طبایع - نمی‌باشد، بلکه آنها وسایط فیض مفارقات‌اند، و برتر از مباشرت افعال محدود جزئی جرمی می‌باشند، پس مقارنات مسخر دست قدرت مفارقاتند و همگی مسخر دست خالق قوا و قدر، ولی افعال شگفت‌انگیز، علم و مشاهده مبادی آنها را لازم نمی‌آورد، آیا زنبور عسل و خانه‌های شش‌گوش آن را، و عنکبوت و خانه‌های سه‌گوشش، و طبیعت و صنوع آن را مشاهده نمی‌کنی که در آتش شکل مخروطی و در آب - یعنی قطرات - شکل کروی و در اجزای بی‌هویت که در کف آب است تأشی به اصل خودشان می‌کنند؟ «سبزواری»
۲. آری مرکب نیست ولی جایز نیست که دارای مراتب برتر بر یکدیگر باشد، مانند نوری که دارای حقیقت بسیط است ولی به سبب تمام و نقصان متفاوت است، مرتبه‌ای از آن مانند نور غالب است و مرتبه‌ای مانند نور خورشید و ماه، پس نور اسپهبد در آن دارای مرتبه فاعل بالرضا، و مرتبه‌ای در آن فاعل بالقصد، و مرتبه‌ای در آن فاعل بالطبع می‌باشد، با این همه بسیط واحد است و وحدتش وحدت حقه ظلی می‌باشد.

کیف مدالظلم نقش اولیاست کو دلیل نور خورشید خداست «سبزواری»

خواهی یافت که آنها به واسطه اتفاقات واقع نشده‌اند، وگرنه انواع آنها - نزد ما - محفوظ نبودند و در آن صورت امکان داشت که از انسان غیر انسان، و از اسب غیر اسب و از درخت خرما غیر درخت خرما و از گندم غیر گندم حصول پیدا کند، درحالی که چنین نیست و آنها بر یک نظام و بدون تبدیل و تغییر دارای ثبات همیشگی هستند، بنابراین امور ثابت بر یک نظام، مبتنی بر اتفاقات صرف نمی‌باشند.

سپس (گوییم): رنگهای فراوان شگفت‌انگیزی که در پره‌های طاووسان است آن‌گونه نیست که مشائیان گویند: سبب آنها مزاج آن پرها است، درحالی که آنان (مشائیان) هیچ‌برهانی بر آن ندارند و امکان مشخص کردن آن سببها را برای رنگها ندارند، پس چگونه - بدون مراعات قانون ضبط شده درباره آن نوع - چنین حکم‌های مختلفی می‌کنند؟

حقیقت این امر همان است که پیشینیان گفته‌اند: لازم است که برای هر نوعی از انواع جسمی، جوهری مجرد و نوری باشد که قائم به نفس خویش بوده و آن جوهر تدبیرکننده آن نوع و نگهدارنده و حافظ آن باشد، و این کلی آن نوع می‌باشد، و مرادشان از کلی آن نیست که نفس تصوّر معنای آن، از وقوع شرکت در آن مانع باشد، پس چگونه ممکن است که مرادشان از آن، این معنی باشد؟ با اینکه اعتراف دارند وی قائم به نفس خودش بوده و ذات خود و غیرخودش را تعقل می‌نماید، و دارای ذات مخصوصی است که در آن (ذات) غیر او شراکت ندارد، و معتقد نیستند که رب‌النوع انسانی و یا اسبی و یا غیر این دو از انواع، برای آنچه از نوع که تحت آن هستند پدید آمده‌اند، به‌گونه‌ای که این نوع، قالب و مثالی برای آن عقل مجرد باشد، زیرا آنها اهتمام و کوشش زیادی در این‌باره دارند که عالی و بالا، برای سافل و پائین که از جهت مرتبه تحت آن قرار دارد حصول پیدا نمی‌کند.

اگر اعتقاد آنان این است^۱، لازم می‌آید که برای مثال، مثال دیگری باشد و همین‌طور تا بی‌نهایت، و این محال است، بلکه مرادشان از این امر آن است که

۱. بدان که هریک از صنم و رب آن، مثال برای دیگری است، اگرچه در بیشتر جاها اطلاق بر رب آن می‌شود، پس آنجا که گفته: قالب و مثالی برای آن عقل مجرد است، تعبیر از صنم است و اینجا تعبیر از رب آن. «سبزواری»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۹۳

رب النوع، به واسطه تجردش، نسبتش به تمام اشخاص نوع برابر و مساوی است، یعنی در توجه آنها و ادامه فیضش بر آنها، و گویی که در واقع آن کُل است و اصل و آن دیگری فرع.

سوم استدلالشان است بر آنها از جهت قاعده امکان اشرف و اخس، برای اینکه ممکن اخس (یعنی مرتبه پائین) هنگامی که پدید آمد، لازم است که ممکن اشرف (یعنی مرتبه بالاتر) پیش از آن پدید آمده باشد، و برهان این مطلب در کتابهای او (شیخ اشراق و نیز در الهیات همین کتاب اسفار) بیان شده است؛ و چون ترتیب‌های شگفت‌انگیز و زیبایی‌های نسبت‌ها در عالم جسمانی واقع‌اند، یعنی از افلاک و ستارگان و عناصر و مرکبات آنها، و همین‌طور در عالم نفوس از عجایب روحانی و غرایب جسمانی، از احوال قوای آنها و چگونگی تعلق آنها به بدنها، شکی نیست که عجایب ترتیب و زیبایی‌های نسبت‌ها و نظامی که در عالم عقلی نوری واقع است، برتر و بهتر است در وجود، از هر چه که در این دو عالم اخیر واقع است، پس مثل آنها نیز در آن عالم لازم است که باشد، زیرا غرایب ترتیب و زیبایی‌های نسبت‌ها در عالم جسمانی، سایه و رسم‌هایی هستند مرآنچه را که در عالم عقلی می‌باشد، پس آنها حقایق و اصول‌اند و انواع جسمانی، فروع آنها و حاصل از آنها.

سپس (گوییم:) قایلان به مُثُل افلاطونی نمی‌گویند که حیوانیت مثالی دارد و چیز دارای دوپا، مثال دیگری و دارای دوپا، مثال دیگر، و همین‌طور نمی‌گویند که بوی مُشک مثالی دارد و مُشک مثال دیگری، و شیرینی شکر مثالی دارد و شکر مثال دیگری، بلکه می‌گویند: هر یک از انواع جسمانی مستقل، دارای امری است که در عالم قدس با آن مناسبت دارد، به‌طوری که هر نور مجرد - از ارباب اصنام در عالم نور محض - دارای هیأتی نوری (روحانی) - از اشعه عقلی - و هیأت لذت و محبت و عزت و ذلت و قهر و غیراینها از معانی و هیأت می‌باشد، و چون سایه‌اش در عالم جسمانی بیفتد، صنم آن، مُشک با بوی خوشش، و شکر با طعم شیرین و یا صورت انسانیت و فرسیت (اسبی) و یا غیر این‌دو از صورتهای نوعی - با اختلاف اعضای آنها و تباین رسم و اوضاع آنها - بر تناسبی که موجود در انوار مجرد است می‌باشد.

اینها سخن متأله (اشراق) در این باب بود، و شکی نیست که این سخنان در نهایت خوبی و لطافت است، ولی در آن اشکالاتی چند است:

از جمله اینکه به مرحله بهره‌وری نرسیده است، چون از این سخنان دانسته نمی‌شود که این انوار عقلی، آیا از حقیقت اصنام حسی آنها است تا آنکه یک فرد از افراد هر نوع جسمانی مجرد باشد و باقی مادی، و یا اینکه چنین نیست؟ و یا آنکه هریک از آن انوار مجرد، مثالی برای نوع مادی می‌باشد - نه مثل برای افراد آن - ؟

آنچه از افلاطون و ایرادات مشائیان بر او حکایت شده، دلالت صریح بر این امر دارد که آن ارباب عقلی از نوع اصنام مادی خودش می‌باشد، و آنچه این مطلب را تأیید می‌کند، نامیدن حکمای فرس (خسروانیان) است مر هر نوع را به نام همان نوع، حتی گیاهی را که «هوم» می‌نامند و جزو اوضاع نوامیس (مراسم مذهبی) آنان است، به واسطه صاحب نوع آن مقدس شمرده و به نام «هوم ایزد» می‌نامندش^۱، و همین‌طور برای تمام انواع، چون آنان صنم آب را از ملکوت، خرداد گویند و صنم درختان را مرداد نامند و آنچه مربوط به آتش است، اردیبهشت گویند، و صاحب کتاب حکمت‌الاشراق سخن پیشینیان را درباره این ارباب، و نامیدنشان مر هر ربی را به نام صنم آن، تنها به واسطه مناسبت و علّیت حمل کرده نه به سبب همانندی و نوعیت، چنانکه سخنش در کتاب مطارحات دلالت بر این دارد که گوید: چون شنیدی که انبازقلس و آغانادیمون و غیر این‌دو، به صاحبان انواع اشاره می‌کنند،

۱. یعنی صاحب نوع را می‌نامند، بدین معنی که «ایزد» بدل و یا بیان است برای «هوم» نه اینکه در آن اضافه معنوی «لامی» می‌باشد «سبزواری»

هوم در زبان پهلوی گیاهی است که دارای ساقه کوتاه و پر گره می‌باشد و شیره سفیدی دارد، در کوه‌های ایران و افغانستان می‌روید، ساقه آن را موبد، هنگام تلاوت آیات اوستا می‌کوبد و شیره آن را با آب زور مخلوط می‌کند. و زور از کلمه اوستایی «زوترا» گرفته شده، ظرف آبی است که زردشتیان هنگام خواندن پستا با «هوم» و «برسم» در پرستشگاه حاضر می‌کنند و موبد با خواندن آیات اوستایی آن را تقدیس می‌کند، و برسم عبارت از شاخه‌های باریک و کوتاه است که زردشتیان با آیین مخصوص از درخت گز یا درخت دیگر و بیشتر از درخت انار با کاردی به نام «برسم چین» آن را می‌برند و یک‌دسته از آن را هنگام اجرای برخی مراسم مذهبی به دست می‌گیرند و با سرودن پستا، آب «زور» روی آن می‌ریزند، آبی که از روی «برسم» گذشته و با فشردن «هوم» مخلوط و با خواندن آیات «مانتره» تقدیس شده باشد به عنوان تبرک آشامیده می‌شود، به جای شاخه‌های درخت، «برسم» های فلزی از برنج و یا نقره نیز به کار می‌رود، برسم و برسومه نیز گفته شده. «فرهنگ عمید»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۹۵

هدفشان را بفهم و مپندار که می‌گویند صاحب نوع، جسم و یا جسمانی است و یا دارای سر و دو پا هست^۱، و چون شنیدی که هرمس می‌گوید: ذات (شخصی) روحانی معارف را به من القا می‌کند، به او گفتم: تو کیستی؟ گفت: من طباع (سرشت و خویهای) تامّ توأم، آن را حمل بر این مکن که او مثل (مثال) ما است، پایان سخن او.

از آن جمله اینکه: دویا و دویال و غیراینها از اعضا، اگر از اجزای ذات حیوان باشد، چگونه ذات بسیط نوری مثال آن می‌تواند باشد؟ خواه تنها اخذ و اعتبار شود و یا با هیأت نوری آن، و مماثلت (همانندی) بین مثال و ممثّل (مجسم و نمایان شده) آن، اگر چه از تمام وجوه شرط نشده باشد، ولی لازم می‌آید که جوهری از هریک از آن دو، به‌ازای جوهری از دیگری واقع شود و عرضی به‌ازای عرضی.

و از آن جمله اینکه: این ارباب در نزد او از حقیقت نورند، و اصنام آنها یا برازخ‌اند و یا هیأت ظلمانی، پس چه مناسبتی بین انوار و هیأت نورانی آنها و بین برازخ و هیأت ظلمانی آنها می‌باشد؟ برای اینکه تمام انوار مجرد عقلی و نفسی و محسوس کوکبی (انوار ستارگان) و عنصری نزد آنان، یک حقیقت بسیط است و هیچ اختلافی بین آنها - جز به‌واسطه شدت و ضعف و یا به‌سبب اموری خارجی - نمی‌باشد، و انوار عقلی عرضی که صاحبان اصنام‌اند، آثارشان ماهیاتی‌اند که از جهت ذات باهم اختلاف دارند، همچنان که معتقد است اثر جاعل، ماهیت است نه وجود، چون وجود از اعتبارات ذهنی است.

و شکی نیست که اختلاف آثار، یا به‌واسطه اختلاف در قابل است و یا به‌سبب اختلاف در فاعل، و چون اثر، قابلی نداشته باشد، پس ناگزیر به‌واسطه اختلاف فاعل می‌باشد، و چون آثار عقول مختلف است، یعنی اختلاف بین آثار تنها به‌واسطه اختلاف قابل نیست، چون قوایل و استعدادات آنها از جمله معلولات مختلف آنها (آثار عقول) می‌باشد - با اینکه قوایل را قابلی نیست - و نه به‌واسطه اختلاف آن فعالان - چون اختلافی بین آنها جز به‌واسطه کمال و نقص نمی‌باشد - از این روی لازم می‌آید که اختلاف آثار آنها نیز بر همین اسلوب و روش باشد.

۱. مراد شیخ قدس سره نفی مادیّت و لواحق آن است نه نفی مماثلت و همانندی. «سبزواری»

و این نیز آن چیزی است که اطمینان می‌بخشد، یعنی آثار عقول و مبادی بلند که عبارت از انبیاات و جودِ نوری هستند، لازم است که وجودات ماهیات باشند نه معانی کلی آنها، و اینکه اختلاف ماهیاتی که از وجودات گوناگون انتزاع پیدا می‌کنند به واسطه اختلاف مراتب وجودات است، از جهت شدت و ضعف و پیش و پس بودن و ترکیب داشتن و تنها بودن، پس وجودات - به اعتبار مراتب و نسبت‌هایی که بین آنها واقع است - دارای لوازمی گوناگون می‌باشند، آیا به عدد و مراتب خواص و آثار گوناگون آن نمی‌نگری که از آحاد (یک یکها) حصول پیدا کرده، ولی یک، در آنها متشابه است؟ برای اینکه مراتب و نسبت‌ها دارای خواص عجیب و آثار شگفتی هستند که صاحبان علوم عدد و صنایع نجومی آنها را می‌دانند.

هشدار دادن

شایسته این است که سخن پیشینیان را چنین حمل کنیم که: برای هر نوعی از انواع جسمانی فردی کامل و تام، در عالم ابداع هست که او اصل و مبدأ است و دیگر افراد نوع، فرع و معلول و آثار او می‌باشند، و او به سبب تمام و کامل بودن نیازی نه به ماده و نه به محلی که تعلق بدان داشته باشد ندارد - برعکس این - چون این به واسطه ضعف و نقصش در ذات و یا فعل خودش نیاز به ماده دارد، و پیش از این جایز بودن اختلاف افراد یک نوع را، از جهت کمال و نقص دانستی.

و اینکه برخی از آنان گفته‌اند: یک حقیقت چگونه بعضی از افراد آن قائم به نفس خودش است و بعض دیگر آن قائم به غیر خودش، و اگر بعضی از آن (حقیقت) از محل بی‌نیاز باشد، همگی بی‌نیاز خواهند بود؟ مطلقاً درست نیست، بلکه در متواطئه (موافق و درست است) برای اینکه بی‌نیازی برخی از وجودات از محل، به واسطه کمال آن موجود است و کمالش هم بستگی به جوهریت و قوه آن داشته و نهایت نقصش بستگی به عرضیت و ضعف و اضافه و نسبتش به محل دارد، بنابراین از حلول چیزی، حلول آنچه که در حقیقت مشترک با آن اشتراک دارد - البته بعد از تفاوت بین آن دو به واسطه کمال و نقص و شدت و ضعف - لازم نمی‌آید.

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۹۷

و نیز دانستی که هریک از انواع جسمانی، به محض صورت نوعی که با فصل ۱ اخیر متحد است تنوع و تحقق و تقوّم می‌یابند، و ماده در تمام اینها امری مُبهم است که وجودش قوه چیز دیگر است، همچنان که جنس مأخوذ و اعتبار شده از آن، ماهیتی ناقص است که متحد با فصل می‌باشد، و باقی صورتها و قوا و کیفیات و مبادی فصول در مرکّب، به منزله شرایط و آلات و فرعهای یک ذات‌اند که آن به‌عینه صنم صاحب نوع آن می‌باشد، و همان‌طور که آنها اصنام صاحبان انواع بوده و نسبتشان بدان، نسبت فرعها است به یک اصل، همین‌طور هیأت و نسبت‌ها و شکل‌هایی که در آنها است، سایه‌هایی هستند مر هیأت عقلی و نسبت‌های معنوی را در ارباب نوری آنها، و نسبت صاحب نوع انسانی که به نام روح القدس نامیده می‌شود و عبارت از عقلی است که بر آن (ارباب نوری) افاضه می‌کند، به صاحبان دیگر انواع حیوانی و نباتی، مانند نسبت صنم‌ها است به صنم‌ها.

پس این صورتهای نوعی مادی - مانند انسانیت و فرسیّت و ثوریت (اسب و گاو) و غیراینها از انواع - اگرچه در این جهان نیازمندند که تقوّم به ماده حسّی داشته باشند، ولی در جهان علوی نیازمند به ماده حسّی نمی‌باشند، بلکه در آن جهان عقلی از ماده مجرد و رها بوده و به‌ذات خودشان قائم‌اند و از آنچه در آنجا حلول و فرود می‌آید بی‌نیازاند، همچنان که صورتهای ذهنی که مأخوذ از امور خارجی‌اند، اعراضی هستند که به‌ذات خود قائم نبوده و بلکه در ذهن قائم‌اند، اگرچه از جواهری که به‌ذات خویش قائم‌اند اخذ شده‌اند، همین‌طور حکم صورتهای انواع جسمانی که از این مُثل مجرد عقلی افلاطونی در ماده حاصل شده است این‌گونه می‌باشد، برای اینکه صورتهای مجرد عقلی را کمالیتی در حدّ ذات و تمامیتی در ماهیاتشان هست که بدان، از قیام در

۱. آنچه را در علم میزان فصل می‌گویند فصول منطقی می‌باشند که از مبادی خاص گرفته شده‌اند و در حقیقت آن مبادی فصول‌اند، مثلاً مفهوم ناطق که فصل انسان است مبدائی دارد که مأخوذ از آن است و آن مبدأ، نفس ناطقه است. و همین‌طور حساس مأخوذ و مشتق از نفس حساسه است در حیوان که آنها را فصول اشتقاقیه گویند و آنها به‌عینه همان صور نوعیه‌اند، بنابراین فصول حقیقی، صور نوعیه‌اند و همان صور نوعیه‌اند که حافظ وحدت نوعیه‌اند و فصل اخیر اشیاء می‌باشند و ثابت بوده و در اشیاء مانند اصل و عموداند، و همین فصول اخیراند که حافظ هدایت اشیاء بوده و واجد تمام مراتب وجود آنها‌یند و بالاخره به قول صدرالتألهین: وجود در تمام اشیاء فصل الفصول و فصل اخیر آنها است و یا صور طبیعی اصول حافظ و فصول آنها است، خلاصه آنکه ناطق و حساس و تحرک، در حقیقت فصول محموله‌اند نه فصول حقیقی. «م»

محل بی‌نیازاند، ولی صورتهای جسمانی که اصنام آنها هستند دارای نقصی هستند که نیازمند به قیام به محل می‌باشند، چون آنها کمال برای غیر خودشان می‌باشند، بنابراین امکان ندارد که به ذات خودشان قیام داشته باشند، مانند جواهر صوری که در ذهن موجوداند و از امور عینی (خارجی) مادی گرفته شده‌اند، این جواهر اگرچه در عقل، از ماده مجرداند ولی در خارج، از ماده مجرد نمی‌باشند^۱.

پس حکم صورتهای عقلی که ارباب انواع می‌باشند نیز همین‌گونه است، یعنی آنها اگرچه در عالم عقل مجرداند، ولی اصنام و سایه‌های جسمانی آنها، صورتهای نوعی مجرد از ماده نمی‌باشند؛ ضمناً چون اینان مثل را اطلاق بر صورتهای عقلی که در عالم «الله» قائم به ذات خودشان هستند می‌کنند، این پندار پیش نیاید که این بزرگان فلسفه معتقداند که صاحبان انواع از آن جهت از جانب پروردگار ابداع و خلق شده‌اند تا مثل و قالب‌هایی برای آنچه که تحت آنها هستند باشند، برای اینکه آنچه را که برایش مثال و قالب گرفته می‌شود، لازم است که برتر و شریفتر باشد، چون غایت است، درحالی که خرد این را نمی‌پذیرد.

بنابراین آنان در این باره از مشائیان بیشتر کوشش دارند که: عالی برای سافل نیست، بلکه معتقداند که صورتهای انواع جسمانی، اصنام و سایه‌هایی هستند برای این ارباب نوری عقلی، و هیچ نسبتی بین آنها در شرف و کمال نمی‌باشد.

سپس (گوییم): چگونه واجب تعالی در ایجاد اشیاء نیازمند به مثل می‌باشد تا دستوراتی برای خلقتش و برنامه‌هایی برای آفریدگانش باشد؟ اگر نیازمند باشد باید در ایجاد مثل هم نیازمند به مثل دیگری - تا بی‌نهایت باشد -؟
اگر گویی: معلم اول (ارسطو) با این امر مخالف است و اشکالاتی بر این نظریه وارد کرده است.

گوییم: حقیقت سزاوار پیروی است؛ مخالفتش یا بر آن‌گونه است که همگان از ظاهر سخن افلاطون و پیشینیان (از فلاسفه) می‌فهمند، چون روش آنان چنین است که

۱. صورتهای ذهنی در دو موضع، حکمشان برعکس هم است، چون به اعتبار عرضی بودنشان و قیامشان به ذهن، در اولی شبیه به صورتهایی هستند که قائم به ماده می‌باشند، و به اعتبار تجردشان در عقل در دومی شبیه به صورتهای مجردی هستند که در عالم ابداع می‌باشند. «سبزوری»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۹۹

بنای سخن را بر رمز و تجوُّز و حمل کردن‌ها می‌گذارند، به‌ویژه در این مبحثی که در آن زبان‌آوران گنگ شده و خرده‌ها - از جهت برتری و شرف - درمانده می‌گردند؛ و یا به‌واسطهٔ دوستیش مر ریاست راست که از معاشرت با خلق و آمیزش با سلاطین و پادشاهان برمی‌خیزد، وگرنه کتابش که معروف به «اثو لوجیا»^۱ می‌باشد گواهی می‌دهد نظریه‌اش با نظریهٔ استادش در باب وجود مُثل عقلی برای انواع و صورتهای مجرد نوری که به ذات خودشان در عالم ابداع قائم‌اند موافق می‌باشد، چنانکه در میمر چهارم آن کتاب گوید:

آن سوی این جهان، آسمان و زمین و دریا و حیوان و نبات و مردمانی آسمانی هستند، و هرکس که در آن جهان است آسمانی بوده و آنجا مطلقاً هیچ چیز زمینی (خاکی و مادی) وجود ندارد؛ و باز در آنجا گوید: انسان حسی، صنم انسان عقلی است و انسان عقلی روحانی بوده و تمام اعضایش روحانی می‌باشد، محل چشم او غیر از محل دست او نیست و مواضع تمام اعضا مختلف نمی‌باشد ولی همهٔ آنها در یک موضع‌اند.

در میمر هشتم آن کتاب گوید: چیزی را که در اینجا آتش بدان کار انجام می‌دهد حیات آتشی و آتش حقیقی می‌باشد، پس آتشی که فوق این آتش در جهان بالاتر است، سزاوارتر است که آتش باشد، پس اگر آتش واقعی باشد ناگزیر زنده بوده و حیاتش برتر و شریف‌تر از حیات این آتش است^۲، چون این آتش صنمی است مر آن آتش را، پس روشن و آشکار شد: آتشی که در عالم اعلا است زنده بوده و آن افاضه‌کننده و حیات بر این آتش است، و بر این صفت، آب و هوا در آنجا قویتر می‌باشند، چون آن‌دو در آنجا زنده‌اند همان‌گونه که در این عالم زنده‌اند، جز آنکه آن‌دو، در آن عالم دارای حیات بیشتری می‌باشند، چون آن حیات همان چیزی است که بر این‌دو که در اینجا هستند حیات افاضه می‌نماید.

۱. کتاب معرفت الربوبية معروف به اثولوجیا که منسوب به ارسطو می‌باشد از تألیفات افلوطن، معروف به شیخ یونانی است، او از حکمای اسکندرانین است و انتسابش به ارسطو - چنانکه در این اواخر تحقیق شده - درست نمی‌باشد. «م» ۲. این حیات از حیات وجود است که ساری در تمام اشیاء می‌باشد، نه حیاتی که مبدأ درک و فعل است، چنانکه گفته‌اند: حی و زنده یعنی دواکی فعال. «سبزواری»

و باز در آن کتاب گوید: این جهان حسی، همگی اش مثال و صنم است مر آن جهان را، پس اگر این جهان زنده است، سزاوار است که آن جهان نخستین زنده باشد، و اگر این جهان تام است سزاوار است که آن جهان از جهت کمال، تمام تر و کامل تر باشد، چون آن جهان است که حیات و قوه و کمال و دوام را بر این جهان افاضه و ریزش می کند، بنابراین اگر جهان اعلا و بالا در نهایت تمامی باشد، ناگزیر باید تمام اشیایی که اینجا هستند در آنجا باشند، ولی با نوعی برتر و شریف تر؛ از این روی در آنجا آسمانهایی هستند که دارای حیات بوده و در آنها ستارگانی همانند این ستارگان که در این آسمان دنیا هستند می باشند، جز آنکه آنها نورانی تر و کامل تراند و بین آنها جدایی - همچنان که در اینجا هست - نمی باشد، چون آنها جسمانی نیستند؛ و در آنجا زمینی است که شوره زار و باتلاقی نبوده بلکه همه اش آباد است و در آنجا هر چه هست زنده است، و طبیعت زمینی که آنجا هست و در آن گیاه است، در حیات کشت شده است؛ و در آن جهان دریاها و رودهایی جاری است که جریان آنها حیوانی و زنده می باشد، آب آنجا همه اش زنده است و آنجا هوا هست و در آن حیوان هوایی می باشد که زنده بوده و شبیه به این هوا می باشد، و اشیایی که آنجا هستند همگی زنده اند، و چرا زنده نباشند! در حالی که در عالم حیات محض و نابی هستند که مطلقاً آمیزش با مرگ ندارد؛ در آنجا طبایع حیوان - همانند طبایع این حیوانات - هست، جز آنکه طبیعت آنجا برتر و شریف تر از این طبیعت است، چون طبیعت عقلی است نه حیوانی. پس هر کس که سخن ما را انکار کند و گوید: چگونه در جهان اعلا حیوان و آسمان و چیزهایی که گفتیم هست؟ گوئیم: جهان اعلا زنده تمامی است که در آن تمام اشیاء می باشد، چون از مُبدع اول و تمام پدید آمده است^۱، پس در آن هر نفس و هر عقلی هست، و در آنجا فقر و حاجتی نیست، چون اشیایی که آنجا هستند همگی پُر و مملو از حیات اند، گویی حیات در آنجا موج می زند و می جوشد، و حیات آن اشیاء از یک چشمه می جوشد، این گونه نیست که گویی یک حرارت و یا یک باد است و بس، بلکه

۱. این ملاک جواب است، یعنی مُبدع اول بسط الحقیقه است، پس در او تمام اشیاء به گونه اعلا هست، و او دارای وحدت حقه حقیقی بوده و جهان اعلا از ذاتش به ذاتش منبعث و صادر شده است، پس در آن نیز تمام اشیاء به گونه سایه وار بوده و آن جهان نیز دارای وحدت حقه است، ولی ظلی و سایه وار. «سبزوری»

همه آنها یک کیفیت‌اند که در آن کیفیت تمام کیفیت‌ها و طعم‌ها یافت می‌گردد. گوییم: تو در آن یک کیفیت، مزه شراب و شیرینی و دیگر اشیا بی که دارای طعم و مزه‌اند و نیز قوای اشیا بی را که دارای بوی خوش‌اند خواهی یافت، و نیز تمام رنگهایی که در دایره دیداند و تمام اشیا بی که در تحت لمس کردن واقع‌اند، و تمام چیزهایی که در محدوده شنیدن‌اند، یعنی تمام آوازا و آهنگ‌ها، و تمام اشیا بی که در تحت واقع‌اند را خواهی یافت، تمام اینها در یک کیفیت گسترده و مبسوط - همان‌گونه که توصیف آن را کردیم - موجوداند، چون این کیفیت حیوانی (زنده) عقلی، تمام کیفیاتی را که بیان داشتیم فرا می‌گیرد و از فراگیری هیچ چیز از آنها تنگی نمی‌کند، - بدون اینکه برخی از آنها به برخ دیگر آمیخته شده و بعضی از آنها بعض دیگر را تباہ نمایند - بلکه تمام آنها که در آن جهان می‌باشند محفوظ‌اند، گویی که هریک از آنها بر مرز خودش قائم است و پایدار.

در میمر دهم از کتابش گوید: هر صورت طبیعی که در این جهان است در آن جهان هم هست، ولی در آنجا به نوعی برتر و عالی‌تر می‌باشد، زیرا آن صورت در این جهان تعلق به هیولا داشته و صورتی که در آن جهان است بدون هیولا می‌باشد، و هر صورت طبیعی صنم است مر صورتی را که در آنجا است و شبیه بدو می‌باشد، پس در آنجا آسمان و زمین و حیوان و هوا و آب و آتش می‌باشد، بنابراین اگر در آنجا این صورتها هست، ناگزیر در آنجا نبات و گیاه نیز خواهد بود.

اگر کسی گوید: اگر در جهان اعلا گیاه باشد، آنجا چگونه خواهد بود؟ و اگر آنجا آتش و خاکی باشد، آن دو آنجا چگونه‌اند؟ چون خالی از این نیست که آن دو در آنجا یا دو زنده و یا دو مُرده‌اند، اگر دو مُرده‌اند - مانند مرده‌گانی که در اینجا هستند - پس نیازی بدان در آنجا نیست، و اگر دو زنده‌اند، آنجا چگونه دو زنده می‌باشد؟

گوییم: اما گیاه و نبات را می‌توانیم بگوییم که آنجا نیز زنده‌اند، برای اینکه در نبات کلمه فاعلی است که محمول بر حیات می‌باشد (یعنی مبادی فاعل که خواه مفارق باشند و یا مقارن مانند صور نوعی) و چون کلمه نبات هیولانی زنده است، ناگزیر آن هم نفسی می‌باشد (و زنده) و سزاوار است که این کلمه در نباتی که در عالم اعلا که همان نبات اول است باشد، جز آنکه در آن عالم به نوعی اعلا و برتر می‌باشد، چون این

کلمه‌ای که در این نبات است از آن کلمه می‌باشد، ولی آن کلمه یک کلمه کلی بوده و تمام کلمات نباتی که اینجا هستند متعلق‌اند؛ اما کلمات نباتی که اینجا هستند فراوانند، ولی جزئی می‌باشند، بنابراین تمام نبات این عالم جزئی بوده و از آن نبات کلی می‌باشد، و هرگاه که طالب و درخواست‌کننده نباتی بخواهد، آن را در این نبات کلی خواهد یافت، و چون این امر این چنین است گوییم: اگر این نبات زنده است، به طریق اولی باید آن نبات نیز زنده باشد، چون آن نبات، نبات اول حقیقی است، ولی این نبات، نبات دوم و سوم می‌باشد (البته اگر نباتی که در عالم مثال مقداری می‌باشد به‌شمار آید) برای اینکه صنم آن نبات می‌باشد، و حیات این نبات به‌واسطه آن چیزی است که آن نبات بر آن از حیات خویش افزوده می‌کند.

و اما زمینی که آنجا است، اگر زنده باشد و یا مُرده، ما این را به‌زودی خواهیم دانست، زیرا دانستیم که این زمین نیست، چون این صنم آن است، پس گوییم: این زمین نوعی حیات و کلمه‌ای فاعلی دارد، پس اگر این زمین حسی که صنم است زنده باشد، به طریق اولی آن زمین عقلی باید زنده و زمین اول باشد و این زمین، زمین دوم برای آن زمین و شبیه بدان باشد.

و اشیائی که در عالم اعلاء است، همگیشان ضیاء و نوراند، چون آنها در ضوء و نور اعلایند، از این روی هر یک از آنها، تمام اشیاء را در ذات دیگری مشاهده می‌کند^۱، از این روی تمامی آنها تمام آنها گردیده و همگی، در یکی از آنها و یکی از آنها همگی آنها می‌باشد، و نوری که بر آنها تابیده می‌شود بی‌نهایت است، از این روی یکایک آنها عظیم و بزرگ‌اند.

در اینجا عبارات نوری و کلمات شریف او (شیخ یونانی) به نقل عبدالملک بن عبدالمصی و اصلاح یعقوب بن اسحاق کندی پایان پذیرفت، در این سخنان تصریحاتی واضح و روشن به‌وجود مُثل افلاطونی بود، و اینکه اشیاء کونی صورتی

۱. نظیر آن در اینجا - به‌گونه‌ای - عقول صاعده و برشونده و دل‌های صاحبان علم و عرفان می‌باشد. برای اینکه همگی دارای یک عقیده و یک قبله‌اند، بلکه عقاید تمام کاملان از آدم علیه السلام تا خاتم - صلی الله علیه و آله - یک عقیده است: متحد جانهای شیران خدا است. و مؤمن آینه مؤمن است، از این روی هر یک از اینان ذات خودش را در ذات دیگری - و همین‌طور اشیاء را در او مشاهده می‌کند. «سبزواری»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۱۰۳

نوری و عقلی در عالم عقل دارند که انسان هنگام ادراکش مر معقولات کلی را، از آن صورت می‌گیرد اگرچه ادراکش مر آنها (معقولات کلی) را به جهت تعلقش به بدن و تیرگیها و تاریکیها، ادراکی ناقص می‌باشد، مانند ادراک دیدگان مر چیز دوری را در هوای ابر غبارآلود، و بدین سبب است که انسان امور عقلی را - که انیات محض و متشخص به ذات خود و انواری صرف که به نفس خودشان واضح و روشن‌اند - مبهم و کلی مشاهده می‌کند که نزد او احتمال صدق بر بسیاری از افراد را دارد، مانند شبیحی که از دور می‌بیند و احتمال می‌دهد که انسان و یا اسب و یا درخت باشد، جز آنکه در اینجا از جهت تعیین وضع برای این شبیح، چاره‌ای نیست جز آنکه یکی از این امور مختلف - هر کدام که هست - باشد، و نزد او محتمل است که مدرک عقلی از جهت عدد و شماره بسیار بوده و به واسطه عدم وضع، صادق بر آنها باشد.

خلاصه آنکه: ملاک کلیت و عموم، ضعف و وجود و سستی آن و شبیحی بودن وجود آن چیز می‌باشد، خواه به حسب ذات و ماهیتش باشد و یا به حسب کمی تحصیل آن نزد مدرک - پس از آنکه مادی و محسوس نباشد - و این به واسطه درماندگی قوه ادراک‌کننده و تعلقش به عالم هیولا و تاریکیها، و نارسائیش از ادراک امور وجودی نوری، و معقولات شعشعانی تابناک است بدون حجاب و پرده و پوشش و نابینایی.

سخنی کوتاه که در آن کامل کردنی است

در سخن پیشینیان (از فلاسفه) و پیروانشان حکم به وجود عالم عقلی مثالی - برابر عالم حسی - در تمام انواع جوهری و عرضی آن آمده است. برخی از آنان آن را حمل بر عالم مثالی شبیحی مقداری کرده‌اند. برخ دیگر آنان گفته‌اند: آن اشاره است به صورتهایی که در علم الهی‌اند و قائم به ذات او تعالی - همچنان که مشائیان معتقداند - و قیام صورتهای به نفس خودشان - چنانکه از پیشینیان (از فلاسفه) نقل شده - عبارت است از قیام آنها به ذات آفریدگارشان - جل اسمه - که قریب و نزدیک بدانها است و در تحصیل آنها از نفس خودشان استوارتر و برپا داشته‌تر است، چون نسبت آنها به ذات خودشان به امکان است و نسبتشان به قیومشان به وجوب می‌باشد.

و بعضی دیگر از آنان گویند: آن اشاره است به رب النوع و صاحب طلسم، برای اینکه برای هر نوع جرمی و طلسم برزخی، عقلی است که آن را قائم و برپا می‌دارد و نوری است که آن را تدبیر و اداره می‌کند، و کلیت آنها - همچنان که از سخنان آنان پیدا است - به اعتبار صدق آنها بر افراد فراوان نیست، چون (کلیت) صادق بر جزئیات جرم‌ها و اشخاص برزخ‌ها نمی‌باشد، برای اینکه مفارقات نوری و عقلی قادی می‌باشند، بلکه کلیت آنها به اعتبار برابر بودن نسبت فیض آن (رب النوع) است به تمام اشخاص طلسم نوعی آنها.

بعضی دیگر از آنان معتقد است که آن اشاره به این صورتهای هیولانی در این عالم می‌باشد، البته به اعتبار حضور آن صورتهای نزد مبدأ اول و حاضر بودنشان در برابر او و پنهان نبودنشان به ذات خودشان از علم او تعالی، به این اعتبار گویی که آنها از مواد و زمان‌ها مجرّد، و از هیأت حسی و پوششهای مادی رهایند، یعنی به واسطه حجاب و پوشیده نبودنشان از شهود و وجودشان نزد باری تعالی، پس آنها به ذات خودشان - مانند دیگر کلیات و مجرداتی که متمثل در حضور اویند - معقول حق تعالی می‌باشند.

گویم: روشن است که این بزرگان حکما و فحول اولیا که از پرده و پوشش حجاب‌های طبیعی رها شده و به بغایات خلقت رسیده‌اند حکم کرده‌اند که صورتهای معقول از اشیاء، مجرد بوده و قائم به ذات خودشان می‌باشند، و عقلا (تعقل‌کنندگان) و عرفا - در معقولات و معارفشان - (معقولات را) از آنها دریافت می‌دارند، چون آنها را ناگزیر وجودی است، پس آنها یا قائم به ذات خودشانند و یا حال در محل ادراکی از ما هستند، دوّمی باطل است، وگرنه از محل خودش که نفس است و از چگونگی حلولشان در آن (محل) پنهان نمی‌گشتند، به‌ویژه اگر نفس، از نفوس شریف پاک باشد.

اگر گفته شود: آنها هنگام پنهان بودنشان از نفس، قائم بدان و موجود در آن نیستند، بلکه قیام آنها پیوسته به جوهری عقلی و مفارق (مجرد) است که آن جوهر گنجینه و خزانه معقولات می‌باشد، لذا هنگام اتصال آن (نفس) بدان (جوهر) و توجهش بدان، و شایستگیش برای فیضان آن صورتهای از آن (جوهر) برآن (نفس)، آنها را ادراک می‌نماید.

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۱۰۵

گوییم: با چشم‌پوشی از مفاسدی که از ارتسام صور حقایق در نفس هست، نقش‌پذیری جوهر عقلی به صور حقایق و انواع فراوان که از جهت وجود برابر و در یک مرتبه‌اند - به‌گونه ابداع - لازم می‌آید، و این باطل است، برای اینکه نقش‌پذیری مبادی عقلی به صور آنچه که تحت آنها می‌باشند، جایز نیست که مستفاد از آنچه تحت آنها می‌باشند باشد، وگرنه انفعال عالی و برتر از سافل و پائین‌تر، و استکمالش بدان لازم می‌آید، و پیشینیان (از فلاسفه) در محال بودن این امر از مشائیان - پیروان معلم اول - بیشتر مبالغه داشتند، پس باقی‌ماند که از آنچه فوق آنها است افاضه و ریزش می‌شود، و این منتهی به صدور کثیر از واحد حقیقی ناب، و یا حصول صوراشیاء در ذات الهی می‌شود که خداوند از این نسبت مبرّا است و این امور نزد حکمای اشراق ناپسند است.

و نیز بنابراین تقدیر لازم می‌آید که از نفس، هنگام ادراک ذات آنها و پی‌بردن به حقایقشان، محل و چگونگی حلول آنها در آن (محل) پنهان نباشد، برای اینکه علم عبارت است از پنهان نبودن از ذات مجرد، و محل امور غیرپنهان را اتفاق دارند که ضرورتاً غیرپنهان است، و همین‌طور چگونگی حلول آنها در محل خودشان که عبارت است از گونه وجود آنها - از جهت فرض -

پس روشن شد که وجود اموری کلی که به ذات خودشان قائم‌اند - نه در محل - منطبق بر جزئیات مادی و کلیات آنها می‌باشد، البته اگر «لا به شرط» مجرد و «لاتجرد» اخذ و اعتبار شود و جزئیات از مواد و قیده‌های شخصی و صفات کونی حسی خودشان مجرد شوند؛ خلاصه آنکه: اشتراک آنها مانند اشتراک صورتهایی هستند که قائم به عقل‌اند و کلیتشان مانند کلیت آنها می‌باشد، بدون استلزام چیزی از مفاسد، آنچه در کتابها به‌واسطه امتناع وجود کلی - از آن‌روی که کلی در خارج است - آمده، تمام اینها به‌عینه نیز، در امتناع وجودشان در عقل، (به عقل) قائم‌اند.

۱. یعنی در بحث وجود ذهنی که یک صورت هم جوهر باشد و هم عرض، بلکه جوهر و «کیف» و یا «کم» و «کیف» و غیراینها از مفاسد باشد، خلاصه اینکه مفاسد ارتسام در نفس، ارتسام در عقل را لازم می‌آورد. «سبزواری»

گره‌زدن و بازکردن

ابن سینا در کتاب الهیات شفا، در ابطال وجود مثل و تعلیمات چنین گفته: اگر در تعلیمات، تعلیمی ای مفارق با تعلیمی محسوس باشد، یا این است که اصلاً در محسوس هیچ تعلیمی نیست و یا اینکه هست، اگر در محسوس هیچ تعلیمی ای نیست، لازم است که چهارگوش و گرد محسوس نباشد، و چون چیزی از اینها محسوس نیست، پس راه به اثبات وجود آنها و بلکه به اثبات مبدأ تخیل آنها چگونه است؟ برای اینکه مبدأ تخیل آنها نیز از موجود محسوس می باشد.

حتی اگر ما یکی را توهم کنیم که چیزی از آن حس نمی شود، مسلماً حکم می کنیم که تخیل نشده و بلکه چیزی از آن را تعقل نکرده ایم، درحالی که ما وجود بسیاری از آنها را در محسوس اثبات می کنیم، اگر چه طبیعت تعلیمات گاهی در محسوسات نیز یافت می شود، پس این طبیعت را به ذات خود اعتباری است، لذا ذاتش یا مطابقت با حدّ و معنی مفارق دارد و یا اینکه با آن مابینت دارد، اگر مفارقت با آن دارد، بنابراین تعلیمات معقول، اموری هستند غیر آنچه که ما تخیل و یا تعقل می کنیم و در اثبات آنها نیازمند به دلیل تازه و جدیدی هستیم تا پس از آن در حال مفارقت آنها نظر بیفکنیم، و آنچه درباره آنها انجام داده اند - یعنی پافشاری در بی نیازی از اثبات آنها و اشتغال به تقدیم شغل در بیان مفارقت آنها - عملی که آرامش و اطمینان بخش باشد نیست؛ اگر چه در حدّ با آن مطابقت و مشارکت دارد.

پس خالی از آن نیست که یا این چیزی که در محسوسات است - به واسطه طبیعت وحدش - در آن سیوروت پیدا کرده، در این صورت چگونه آنچه را که حد او است رها می کند؟ و یا اینکه آن امری است که به واسطه سببی از سببها عارض آن می شود و این معروض آن می باشد، درحالی که حدود آن مانع از لحوق این امر است مر آن را، پس از شأن این مفارقات این است که مادی گردند، و از شأن این مادّیات این است که مفارق گردند، و این برخلاف آن چیزی است که بیان داشته و اصل نظریاتشان را بر آن بنیان گذارده اند.

و نیز این مادیاتی که همراه با عوارض اند، یا به واسطه طبیعتشان نیازمند به مفارقاتی غیر خودشان اند و مفارقات نیز محتاج به مفارقاتی دیگر، پس اگر اینها نیازمند

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۱۰۷

به مفارقات باشند، عارض بدانها نمی‌شدند که اگر آن عارض نبود اصلاً نیازمند به مفارقات نبودند.

و چون لازم است که مفارقات را وجودی باشد، بنابراین عارض شئی لازم است و خودش امری پیش از آن و بی‌نیاز از آن باشد و مفارقات را نیازمند بدانها قرار داده تا برایشان وجودی لازم باشد، و چون این‌گونه نیست - بلکه وجود مفارقات موجب وجود آنها با این عارض است - پس چرا عارض، در غیرآنها موجب می‌شود و در نفس آنها موجب نمی‌شود؟ درحالی که در طبیعت متفق‌اند؛ و اگر نیازمند به مفارقات نیستند، بنابراین مفارقات به هیچ‌وجهی از وجوه نه علت‌های آنها هستند و نه مبادی نخستین؛ و لازم می‌آید که این مفارقات ناقص باشند، برای اینکه این مقارن و جفت را قوا و فعلهایی الحاق می‌گردد که مفارق را چنین چیزها نمی‌باشد؛ چه مقدار فرق است بین شکل ساده انسان و بین شکل انسان زنده فاعل^۱؛ پایان سخن او.

گوییم: خلاصه دلیل اولی او این است که: یک حقیقت که دارای یک حدّ و یک ماهیت است، افراد آن حقیقت در تجرّد و تجسّم و بی‌نیازی و نیاز به مادّه و معقول و محسوس بودن، باهم اختلاف ندارند، شکی نیست که سخن او در ماهیات متواطئه تمام است، ولی در ماهیات مشککه چنین نیست^۲.

و نیز موقوف بر این است که ذات و یا ذاتی - از آن‌روی که ذات و یا ذاتی است - در حقیقت و ماهیاتشان تفاوتی نیست و این گفته آمد، زیرا، این نخستین مسئله در این مقام و پایه بحث می‌باشد، و بسیاری از قواعد پیشینیان بر جایز بودن یک حقیقت به نفس ذات خودش کامل و بی‌نیاز و ناقص و نیازمند بنا نهاده شده است، و این امر نه

۱. کار برعکس است، چه بسیار فرق است بین ماهیت انسان موجود به وجود جبروتی و بلکه لاهوتی که علم و عالم و معلوم است و بین ماهیت انسان موجود به وجود طبیعی؟ و باز چه بسیار فرق است بین جهات فاعلیت انواع که مثل وجوب و امکان و ماهیت و غیراینها است؟، خواه مفرد باشند و خواه به واسطه اوضاع جفت، همچنان که درباره عقل فعال و بین جهات فاعلیت گفته‌اند، آنها مثالهای انواع به‌گونه اتم و اکمل‌اند، در این صورت ماهیات در آنجا به وجودی ملاحظه می‌گردند که درخور عالم جمع باشد نه به آنچه که محض مفاهیم است تا مانند شکل‌های ساده باشد. «سبزواری» ۲. کُلّی اگر صدقش بر افرادش به‌گونه برابر باشد، این متواطئ است و اگر به‌گونه برابر نباشد، یعنی برخی از این افراد نسبت به کُلّی، از برخ دیگر یا سزاوارتر و یا پیش‌تر باشد، و یا آنکه کُلّی در برخی از آن افراد شدیدتر و قویتر از فرد دیگر باشد، این کُلّی مشکک است. «م»

به واسطه جعل جاعل است که بین ذات و نیاز و یا بی‌نیازی آنها تخلل و فاصله بگذارد، بلکه غنی و بی‌نیاز آن (حقیقت) به ذات خود بی‌نیاز و غنی است و فقیر و نیازمند آن به ذات خودش نیازمند و فقیر است، پس هرکس ذات فقیر را جعل کرده، به نفس این جعل، آن را فقیر جعل کرده است، نه به جعلی تازه و جدید، بنابراین فقیر آن (حقیقت) به ذات خودش فقیر است و به نفس خویش نیازمند به جاعل است، نه برای اینکه فقیر و نیازمند است - یعنی به جهت حمل این معنی بر او -

و خلاصه دلیل دومش اینکه: افراد یک حقیقت نمی‌شود که برخی سبب و برخی دیگر به ذات خود مسبب باشند، و اینکه اگر معلول به ذات خود معلول است - نه برای فرد دیگر از نوع خود - لازم می‌آید که این دیگری نیز معلول برای فرد دیگری باشد... و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند تا آنکه سخن منتهی به دور و یا تسلسل - که هر دو محال‌اند - می‌گردد، این نیز مبتنی بر محال بودن این امر است، یعنی اینکه طبیعت متفق، در تقدّم و تأخر و اولیت و عدم آن و بی‌نیازی و نیازمندی متفاوت باشد و این غیرممکن است.

بدان که آنچه از افلاطون و حکمای فُرس (خسروانیان) و پیشینیان از (فلاسفه) یونانی رسیده این است که آنان قایل به مفارقت نوعیات و تجرّد صورتهای جوهری حقایق اجسام طبیعی هستند، و تعلیمیات نزد آنان عبارت است از اینکه آنها وجودشان مادی است، ولی در حدّ، مفارق ماده‌اند، پس نزد آنان وجود «بُعد» که قائم «لاقی ماده» باشد جایز نیست، و برهانش همان‌گونه که به زودی خواهد آمد اینکه^۱: اگر مجرّد باشد باید یا متناهی باشد و یا غیرمتناهی.

۱. نخست اینکه متناهی و نامتناهی از خواص «کم» اند و در اینجا فرض تجرّد مثالی شده - مانند تجرّد عقول - چون سخن در مفارقاتی است که در عالم مثل نوری‌اند، جز آنکه گفته شود: با اینکه مجرّد فرض شده ولی «کم» و «بُعد» مجرّد است، پس از آن جهت که «بُعد» است، بجا است که به متناهی و نامتناهی توصیف شود، اگر چه درست نیست که ذاتاً و از حیث تجرّد، بدان دو توصیف گردد، دوّم اینکه اگر این دلیل تمام بود، دلالت بر امتناع وجود بُعد شبحی در عالم مثال نیز داشت، بلکه متناهی و نامتناهی بودن بدان سزاوارتر است، با اینکه اشراقیان قایل به وجود بُعد قائم «لاقی ماده» در عالم مثال مجرّد که تجرّد برزخی دارد هستند، و نیز قایل به متناهی نبودن موجودات مثالی شبحی می‌باشند. و در آن (حکمت اشراق) بیان محال بودن نامتناهی از کمیات - به جهت آنکه نه از متحرکات اند و نه دارای اوضاع - و بیان ترتیب علیّ و معلولی بین آنها نیامده، با آنکه آنها از جهت شمار نامتناهی‌اند، نه اینکه در آنها یک بُعد متصل است که از جهت مساحت ←

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۱۰۹

دومی باطل است، چون بیان محال بودن عدم متناهی بودن کمیّات قارّ و غیر قارّ بهزودی گفته خواهد شد، نه به واسطه آنچه در کتاب شفا آمده که: عدم متناهی بودن آن در مقام تجرّد، یا بدان جهت است که مجرد طبیعت می باشد، پس لازم می آید که هر بُعدی غیرمتناهی باشد، و یا اینکه اگر به واسطه تجرّدش از ماده ملحق بدان شده، ماده افاده حصر و صورت می کند، و هردو وجه محال است، زیرا جاری نبودن آن را در آنچه که از جهت کمال و نقصان باهم تفاوت دارند دانستی، بنابراین کمیّات هم از همین قبیل است.

اولی نیز باطل است، چون انحصار بُعد، هنگام تجرّدش در حدّ محدود و شکل مقدر، جز به واسطه انفعال عرض آن که از خارج طبیعتش می باشد نیست، و انفعال ذاتاً از عوارض ماده است و غیر مفارق می باشد، درحالی که ما فرض کردیم مفارق است و این خلف (خلاف فرض) است.

این دو دلیل را اگرچه ابن سینا برای قایلان به مفارقت تعلیمیّات آورده است ولی هردو به عینه در ابطال صور مفارق از جانب او جاری، و به حسب اسلوبش بر این روش وارد است، لذا ما هردو را نقل کردیم و از هردو هم آن گونه که موافق نظریه قایلان به مثل افلاطونی و صور مفارق بود جواب دادیم.

اشاره ای برای روشن شدن مطلب

تو اگر اهلیت دریافت اسرار و رازهای الهی و معارف حقیقی را داشته باشی محققاً یقین خواهی کرد که هر قوه و کمال و هیأت و جمال که در این جهان زیرین پدید می آید، در واقع سایه ها و تمثالاتی هستند مرآنچه را که در جهان برین است، یعنی پس از آنکه صاف و پاک و دور از نقص و عیب و رهای از تیرگی و زنگار و عاری از آفت و نارسایی و تباهی و سستی و هلاک و نابودی بودند، تنزل پیدا کرده و در نتیجه تیره و

« نامتناهی می باشد، و در حکمت الاشراق و شرح آن آمده که: اشباح مجرد - یعنی موجود در عالم مثال - در آنها «لانهایت» تصور می گردد. ولی نه از جهت «کم» یعنی مانند لانهایتی که مانع برهان است، چون از این اشباح که همان صور معلقه اند اتلاف یک بُعد نامتناهی منتد امکان پذیر نیست، برای اینکه این اشباح اگرچه نامتناهی اند، ولی آنها را نه ترقبی هست و نه ترکب بُعد نامتناهی از آنها می باشد، پایان سخن او. «سبزواری»

جرمناک گردیدند، بلکه تمامی صور موجودات و آفریدگان، آثار و انوار وجود حقیقی و نور قیومی‌اند، او کانون جمال مطلق و جلال تمام و شایسته‌ای است که جمال معشوقان و زیبایی موجودات روحانی و جسمانی، نسبت به اقیانوس آن جمال قطره‌ای و با قیاس به خورشید آن عظمت و جلال ذره‌ای است، و اگر انوار و تابش‌های او در صور موجودات ظاهری نبود، امکان رسیدن به نورالانواری که عبارت از وجود مطلق الهی است نبود.

برای اینکه نفس هنگام راز و نیاز با محبوب مجازی - که خود از وجهی حقیقی است^۱ - متوجه به محبوب حقیقی مطلق می‌شود که آفریدگار هر چیزی و پناهگاه هر جنبنده‌ای می‌باشد و آن حضرت کریم و بخشنده را که کانون انوار و معدن آثار است دوست داشته و در نتیجه رسیدن به حضرت الهی برایش حصول پیدا کرده و باطنش تابناک به نور او گردیده و در نتیجه امور کُلّی و صورتهای مفارق عقلی را ادراک می‌نماید، این به سبب صیوررتش است در آن مقام، مرعقلی که ادراک کلیات را می‌نماید.

آیا نمی‌نگری که آثار انوار او که در عالم ملک ظاهر گردیده و از مراتب روحانی عقلی خود فرود آمده و در صور جزئیات آشکار شده و به زیبایی و لطافت و ناز و کرشمه نامیده شده است؟ با اینکه به سبب همراهی با ظلمت جسمی ضعیف شده و با آمیزش با انبوهی ماده - پس از پاکی و صفا و تجردش - متراکم گردیده، با این همه چگونه صاحبان عقل و خردهای استوار را سرگشته و حیران ساخته و طالبانش را در فتنه و رنج انداخته؟ پس گمانت درباره جمال مطلق ذاتی و نور درخشنده الهی که در غایت عظمت و نهایت کبریائی و کمال است و از آن سوی هفتاد هزار حجاب و سرپرده‌های نورانی و ظلمانی، خردها و دلها را سرگشته و واله کرده است چیست؟ چنانکه از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده که: **إِنَّ لِي سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ**

۱. به ویژه محبوب مجازی که انسان کامل مکمل است، و این وجهی که بدان وجه حقیقی می‌باشد عبارت است از ندیدن مظهر، مگر آنکه فانی در ظاهر باشد - فکأنها خمر و لا قدح - از اینجا پیغمبر (ص) فرمود: از دنیای شما سه چیز را برگزیدم... تا پایان حدیث، و یا این است آنچه از توجه به محبوب حقیقی بیان کرده، این در حقیقت باشد ولی در ظاهر و به حسب آگاهی او متوجه به صورت است، و کم است کسی که خورشید را در آب مشاهده می‌کند، تا چه رسد که به خصوص خورشید را دیده و خبر از آب نداشته باشد. «سیزوری»

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۱۱۱

من نور و ظلمة لو کشفها لاحترقت شجحات و وجهه ما انتهى الیه بصره من خلقه، یعنی: خدای را هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت است که اگر از آنها پرده برداشته شود انوار وجه الهی - تا آنجا که میدان دید خلائقش است - خواهد سوزانید^۱ - و درک کن آنچه را که باز (ص) فرموده: إِنَّ هَذِهِ النَّارُ مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ غَسَّلتْ بِسَبْعِينَ مَاءً ثُمَّ انزَلتْ، یعنی: این آتش از آتش جهنم است که با هفتاد آب شسته شده و سپس^۲ کن^۳، چون اگر همین طور نور را در نورانیت و پوشیده شدن^۴ بسیار^۵ سوزانیدی نبود، چون از درخشش این گونه نبود، جهان را هیچ چیز نابود می گشت.

(سجرات و انوار و حسی و حرارت این آتش جسمانی که تابع صورت نوعی خودش پس از آتش قهر و غضب معنوی الهی است - البته پس از فرود آمدنش در بسیار مانند فرود آمدنش در مرتبه نفس به صورت غضب - زیرا بسیار شده که غضب در سوزاندن اخلاط همراه با رطوبت آنها چنان اثرگذارده که آتش در هیزم - با شدت شعله و زیانهاش - اثر نگذارده است، و از اینجا دانسته می شود که هر سوزاننده ای لازم نیست که گرم و سوزان باشد، همین طور^۳ انوار محسوس از آتش و ستارگان، سایه و اشباحی هستند مر انوار لطف معنوی الهی را، و آثاری مر اضواء و تابشهای ملکوت، و شعاعاتی مر جمال او را - پس از فرود آمدن آن (انوار لطف معنوی الهی) در منازل و مراتب امر و خلق او.

بیدار کردنی عقلی

نزد آن کس که قلبش تابناک گشته و خردش - پس از اندیشه در آنچه از قواعد و اصول که بیان شد - نوریاب شده، پنهان نمانده که هدف نهایی از وجود عشق در نهاد نفوس و محبتشان مر شکلهای ابدان و زیبایی اجسام را و دوست داشتنشان مر آرایش^۱ حجاب های نوری عبارتند از مفارقات عقلی و نفسی، و حجاب های ظلمانی عبارتند از مقارنات و جفت های جسمی، و مراد از هفتاد هزار را در جایی دیگر بیان داشته ام. «سبزواری»^۲. در این باره مولوی بسیار نیکو فرموده:

نار تو این است نورت چون بود؟ ماتمت این است سورت چون بود؟ «سبزواری»

۳. این خبر پنج سطر بالا است که فرمود: همان گونه که گرمی

مواد و اجرام را، تنها بیدار کردن آن نفوس است از خواب غفلت و خوابگاه جهالت، و ورزش دادن آنها است تا آنکه امور جسمانی و بُت‌های هیولانی را بیرون کرده و محاسن روحانی و فضایل عقلانی و انوار الهی را جایگزین آنها ساخته و آن را راهنمایی به سینه جواهر و شرف و بلندی عنصر خود و محاسن عالم و صلاح معادش کند. این بدان جهت که تمام فضایل و تمام زینت‌ها و خواست‌های مرغوب در آنها که بر ظواهر اجرام و پوست استوارند، اینها را ارباب انواع می‌شود، اینها همگی رنگ‌ها و نقش‌ها و صورت بخشیده‌اند، از آن جهت بدان زینتها آراند تدبیرکننده آنها در مواد و عناصر و تمایل بدانها پیدا نموده و به سویشان شوق ورزیده و آنکه نفوس بدانها نظر افکنده افکندن به سوی آنها و اندیشه برای رسیدن بدانها - نمایند و - بدانها - با نظر محسوس مغشوش جدا کرده و مغز خالص آن را از پوست تیره‌اش - ما را از کلیات از جزئیات - باز شناخته و به واسطه امور عقلی به حسیات پی برده و - برای رسیدن به آخرت - رها سازد.

تمام اینها برای این است که این رسم‌ها و محاسن در ذاتش صورت بندد و بدانها اتصال یافته و نزدش تمثل و حضور یابند که چون این اشخاص جرمانی از مشاهده حواس غایب و پنهان شدند، آن صورتهای محبوب و معشوق، مورد مشاهده و مصوّر او (نفس) باشند، در آن حال وی را صورتی روحانی پاک و صاف است که با او باقی مانده، معشوق و محبوبش بوده و با آن اتصالی معنوی دارد که نه بیمناک از دوری آن و نه اندوهگین از دگرگونیش می‌باشد، در آن مقام است که به واسطه مشاهده آن از خبر و بیان بی‌نیاز است، لذا دیگر توجهی به رنگها (موجودات خارج از وجود خویش) نداشته و از بند و رنجها و سختیهای رهایی می‌یابد.

دلیل درستی گفتار ما را کسی می‌داند که روزی عاشق کسی شده و سپس از او آرام گرفته و یا مدتی او را از دست بدهد و بعد از آن بیابدش، درحالی که آنچه از زیبایی و جمال و آن زینت‌ها و محاسن که بر ظاهر بدن و جسم و سطح بدنش مشاهده می‌کرد همگی تغییر کرده است، ولی او (عاشق) اگر به این صورتهای و رسمهایی که در نفس خودش از زمان عهد قدیم (عاشق شدنش) باقی مانده نظر بیفکند و به آثار ظاهر توجه

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۱۱۳

نکند، آنها را به حال خودش خواهد یافت که نه تغییر کرده و نه تبدیل پیدا کرده است^۱، بنابراین تمام آنها را در آن حال دیده و در ذات خود چنان مشاهده‌شان می‌کند که گویی پیش از این آنها را ندیده است، یعنی نه فرسوده شده‌اند و نه تباه گردیده‌اند، بلکه باقی به بقای علت جاعل خودشان و دوام فاعل قائم خویش، و رب صنم دائم و همیشگی خود می‌باشند، در آن حال است که آنچه را پیش از این بیرون از نفس خود می‌جُست، در نفس خویش و در جوهر آن می‌یابد، در این موقع است که او را (محبوب مجازی را) رها کرده و به حقیقت پی برده و اعتراف می‌کند که این صورتهای زیبا و شمایل و فضایی که بر این شخص مشاهده می‌کرد، محبوب او نبوده و در انحصار وی و ثابت برایش نبوده است، بلکه در جوهر نفس او رسم شده و در ذاتش صورتی باقی و ثابت بر یک حال پیدا کرده که مطلقاً تغییرپذیر نمی‌باشد و این شخص دلیل و راهنمای بر آنها است، مانند غیر او و از اشخاص صنمی که دلایلی بر انوار عقلی و مظاهری مر معانی نوری را می‌باشند.

و چون خردمند دانا در آنچه که بیان داشتیم تفکر و اندیشه نماید، نفسش از خواب بیدار گشته و به ذات خودش آزادی یافته و به جوهر خویش رستگاری و بدبختی^۲ - از غیر خودش بی‌نیاز می‌گردد، در این حال است که از رنج‌ها و می‌شود، و نیز از پر^۳ - غیر اینها از امور فانی و نابود^۴ غیر خودش کشیده به آرامش می‌رسد و از شقاوت الصالحات خیر عندریک ثواباً و خویستاران اجرام - از کالبدهای انسانی - پروردگارت دارای پاداش بهتر و امید بیشتر است^۵ . میوه و مزرعه و حشم و و چون نفس از خواب غفلت و از خوابگاه جهالتش بید^۶ - اند: والباقیات باز شده و جهان خویش را مشاهده کرده و مبدأ و بازگشتش را به

۱. این حال جزئی خیالی است، پس گمانت به کسی که تمام تعلقش و یا بیشتر آن به گلی می‌باشد چیست درحالی که همت او برتر از آن است که به جزئیات ناپود شوند تعلق گیرد، زیرا تجرد عقلی کجا و تجرد خیالی کجا، و جاودانگی عقلی کجا و دیمومیت خیالی کجا؟ «سبزواری»

می‌کند که لذت‌های جسمی و تمام محاسن و زیبایی‌های مادی، عکس‌هایی از فضایل عقلی و خیالات انوار روحانی‌اند که حقیقت متأصل و ذات مستقلی ندارند، بلکه: کسر اب بقیعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جائه لم يجده شيئاً و وجد الله عنده فوفاه، یعنی: چون سرابی در بیابانی هموار است که تشنه، آن را آب پندارد و چون بدان رسد چیزی نیابد و خدا را نزد آن یابد که او را تمام دهد (۳۹ - نور).

روشن‌کردنی رحمانی

باری تعالی به اقتضای رحمت و لطفش، تمام امور جسمانی محسوس را مثالهایی قرار داد که دلالت بر اموری روحانی و عقلی دارند، و راههای حواس را درجات و نردبانهایی قرار داد که به توسط آنها به شناخت امور عقلی، که این امور هدف‌نهایی از فرود آمدن نفس در سرای محسوسات و سرزدنش از افق مادیات است دست یازد، و همان‌طور که محسوسات، ذاتشان نیازمند به عقلیات - چون تراوشهایی از انوار آنها

(عقلیات) و سایه‌هایی از نورهای آنها می‌باشند - همین‌طور معرفت محسوسات (جسمانیات محسوس هم عبارت است از فقر و نیاز نفس و شکر و شکر به توسط آن

امور عقلی هم عبارت است از بی‌نیازی و نسیان و نسیان و نسیان - پس از آنکه آنچه را که از نفس در معرفت امور جسمانی می‌است، و چون این امر وی را حاصل شد و جسمانیات را از حواس و از تعلق به جسد بی‌نیاز می‌شود.

من! در جستجو و دست‌یازی به غنای ابدی به توسط این هیكل و مادام که امکانش برایت میسر است - کوشا باش، یعنی پیش از آنکه زمان از دست رفته و رشته عمر و زندگانی پاره شده و هیكل تباه گردیده و وجودش باطل شود، و در همه حال بترس از آنکه نفست فقیر و محتاج هیكل باقی بماند تا بدان به‌ناز و نعمت رسیده و کاملش کنی و از کسانی باشی که می‌گویند: یا لیتنا نردف نعمل صالحاً غیرالذی کننا نعمل، یعنی: ای کاش! ما بازگردانیده می‌شدیم و اعمال نیکی - غیر از

مرحله چهارم - ماهیت و لواحق آن / ۱۱۵

آنچه پیش از این انجام داده بودیم - انجام می‌دادیم (مفهومی از دو آیه شریفه است) و یا اینکه در برزخ تا روز رستاخیز باقی بمانی، این گروه را از کجا این شعور می‌رسد که کی برانگیخته می‌شوند؟ مادام که نفس، فراموشکار و بی‌توجه و غافل و روی‌آورنده به شهوات و خواسته‌های طبیعی و زینت و آرایش و فریفتگی به آرزوها در این زندگانی حسی پست که خداوند در بسیاری از مواضع کتاب عزیزش آن را نکوهش فرموده، باشد؟

سپس (گوییم): خداوند کسانی را که این امور معقول و ارباب اصنام و اصحاب برازخِ علوی و سفلی (بالا و پائین) را نمی‌دانند و نظرشان از امور محسوس تجاوز نکرده و جز این امور را (اصیل) نمی‌دانند نکوهش کرده و فرموده: رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون، یعنی: کسانی که زندگانی دنیا را برگزیده‌اند و بدان آرام گرفته‌اند و کسانی که از آیات ما بی‌خبراند (۷ - یونس) یعنی از امور آخرت و سرای نعمتی که نفوس نیکوان پس از جدا شدنشان از کالبدها بدانجا بالا می‌روند بی‌خبراند، همچنان که بازهم در قرآن مجید فرموده: الیه یصعد الکلم الطیب، یعنی: کلمات به‌سوی او بالا می‌رود - یعنی روح مؤمن - والعمل الصالح یرفعه، یعنی: و عملهای شایسته را بالا می‌برد - یعنی در معارف عقلی رغبت و میل ورزیده و به آنجا بالایش می‌برد - (۱۰ - فاطر)

ترجمهٔ اسفار – سفر اول

مرحلهٔ پنجم

وحدت و کثرت

مرحله پنجم
در وحدت و کثرت و لواحق آن دو از هوهویت^۱ و اقسام آن
و غیریت و اصناف تقابل که معروف اند
فصل اول
در واحد و کثیر

بدانکه وحدت، رفیق وجود است و هرکجا که وجود می‌گردد آن هم با وی می‌گردد، چون هردو در صدق بر اشیاء مساوی و برابراند، پس بر هرچه که اطلاق موجود بودن می‌شود، اطلاق واحد بودن هم بر آن می‌شود، و وحدت در قوه و ضعف هم با وجود توافق دارد، زیرا هرچه که وجودش قویتر است، وحدانیت و یگانگیش هم تمام‌تر است، بلکه هردو در بسیاری از احکام و احوال باهم توافق دارند، از این روی بسا که پنداشته شود مفهوم، از هرکدام از آن دو، یکی است، درحالی که چنین نیست، بلکه هردو به حسب ذات یکی هستند نه به حسب مفهوم پس سزاوار است که در وحدت و احوالی که بدان اختصاص دارد - مانند هوهویت و تجانس و تماثل و توافق و تساوی و تشابه - سخن گوئیم و در مقابل آنها، از کثرت و احکام آن از غیریت و خلاف هم

۱. حمل هوهو یا هوهویت یعنی این همانی و مفادش این است که هرچیزی خودش خودش می‌باشد. «م» مراد به هوهویت، مطلق اتحاد است و به اقسام آن، حمل و تجانس و امثال اینها است، و یا اینکه مراد از هوهویت حمل و به اقسام آن حمل بالذات و حمل بالعرض می‌باشد نه حمل ذاتی اولی و حمل شایع و مواطات و اشتقاق، چون به تحقیق از آنها بحث و گفتگو نمی‌شود. «سبزواری»

بیانی داشته باشیم، بلکه در جانب مقابل وحدت سخن بیشتر است، به جهت تشابه وحدت و گوناگون بودن کثرت و شاخه‌های فراوان آن.

پس گوئیم: وحدت - همان‌گونه که بدان اشاره کردیم در بیشتر احکام نسبت به وجود، حالت مقتدایی دارد، از آن جمله اینکه: تعریف آن - مانند امور دیگری که در عموم برابر با وجوداند - امکان‌پذیر نیست، مگر با دور و یا تعریف شئی به نفس خودش، چون گفته شده است: واحد چیزی است که از جهتی که بدان واحد گفته می‌شود قابل تقسیم نیست، و این مشتمل بر تعریف شئی است به نفس خودش و نیز بر دور، چون انقسام، که در آن اخذ و اعتبار شده، معنایش معنی کثرت است، و در تعریف کثرت گفته می‌شود: آن گرد آمده از وحدت‌ها است، و این نیز تعریف کثرت است به واسطه اجتماعی که همان نفس مفهوم کثرت می‌باشد، و آن از جهت صریح و ضمنی، در لفظ جمع وحدت‌ها که معنایشان جز به واسطه کثرت فهمیده نمی‌شود، اخذ شده است، و نیز تعریفی از آن (کثرت) است به واسطه وحدتی که جز به واسطه کثرت دانسته نمی‌شود، بنابراین مشتمل بر دو فسادی است که در مقابل آن گفته آمد، و دیگر چیزها را که در تعریف آن دو، در فساد گفته شده قیاس بر آنچه گفتیم نما، بلکه حقیقت این است که تصور آن دو، اولی بوده و بی‌نیاز از تعریف است.

ولی در اینجا چیزی است که آگاهی دادن بر آن لازم است و آن اینکه: کثرت در نزد خیال شناساتر است و وحدت نزد عقل، پس هریک از آن دو اگر چه از اشیائی هستند که ناگزیر مرتسم در ذهن هستند، ولی کثرت نخست مرتسم در خیال می‌باشد، برای اینکه آنچه در خیال ارتسام می‌یابد محسوس است، و محسوس فراوان و بسیار می‌باشد، در حالی که وحدت امری عقلی است، چون معقولات اموری عام هستند و نخستین چیزی می‌باشند که عقل در آن تصرف دارد، یعنی به واسطه تقسیم، هریک از آنها را واحد تصور کرده و سپس چنین و چنان مورد تقسیم قرار می‌دهد.

پس ما می‌توانیم کثرت را به واسطه وحدت تعریف کنیم، یعنی تعریفی عقلی، بدین‌گونه که وحدت را به ذات خود اولی التصور بگیریم، و وحدت را به واسطه کثرت تعریف کنیم، یعنی تعریفی تنبیهی (آگاهانیدن) و دلالت بگیریم بر اینکه مراد از این لفظ (وحدت) نزد ما چیز معقول تعقل اولی بوده و آگاهی دادنی است بر آن به واسطه

مرحله پنجم - وحدت و کثرت ولواحق آن / ۱۲۱

سلب این از آن، پس در اولی تعریف است برای معنی خیالی - به معنی عقلی - و در دومی آگاهی دادن است بر معنی عقلی - به معنی خیالی - بنابراین از این حیث دور لازم نمی آید.

پس گوییم: واحد چیزی است که از آن حیث که تقسیم پذیر نیست تقسیم نمی پذیرد، و تقيید به واسطه حیثیت است تا در آن، واحد غیر حقیقی - به واسطه تقسیم پذیریش در برخی از وجوه - اندراج یابد، پس این که تقسیم نمی پذیرد، بر آن صدق نمی کند، لذا در تعریف - بدون تقيید - اندراج نمی یابد، و در مقام تقيید اندراج می یابد، چون آن از برخی حیثیات تقسیم پذیر نیست، پس تقيید به واسطه حیثیت، اندراج غیر حقیقی را در تعریف مذکور می رساند، در این صورت واحد، عین وحدت است، یعنی واحد است - از آن روی که واحد است - برقیاس موجود - از آن روی که موجود است - و آن سزاوارترین چیز به وحدت است، و گاهی هم غیر آن می باشد، و این بردو نوع است: حقیقی و غیر حقیقی، و آن عبارت از این است که اشیاء متعدد در یک امری که آن امر جهت وحدت آنها است اشتراک داشته باشند، و آن (وحدت) یا مقوم آن اشیاء است و یا عارض بر آنها، و یا اینکه نه مقوم است و نه عارض آنها، بلکه اضافه محض است در آنها، چنانکه حال نفس را نسبت به بدن می گویند مانند حال پادشاه است نسبت به کشور.

اولی گاهی جنس است برای آن، و آن واحد بالجنس می باشد، مانند انسان و اسب که در حیوان بودن باهم اتحاد دارند، و گاهی هم نوع است برای آن، و آن واحد بالنوع می باشد، و در فصل هم مساوی با اتحاد با آن است، مانند «زید» و «عمرو» که هر دو در انسان بودن و ناطق بودن باهم اتحاد دارند.

دومی گاهی محمول است برای آن، و آن واحد بالمحمول می باشد، مانند پنبه و برف که در سفیدی که محمول بر آن دو است باهم اتحاد دارند؛ و گاهی هم موضوع برای آن است، و آن واحد بالموضوع می باشد، مانند نویسنده و خندان که در انسان که دو محمول بر او است باهم اتحاد دارند.

سومی واحد بالاضافه می باشد؛ سپس (گوییم:) اتحاد در اوصاف عرضی و ذاتی، نامهایش به واسطه تغایر آنچه بدان نسبت داده می شود تغییر می کند، بنابراین مشارکت

در محمول اگر در نوع باشد، به نام مماثلت نامیده می‌شود، و اگر در جنس باشد به نام مجانست، و اگر در کیف باشد به نام مشابهت، و اگر در «کم» باشد به نام مساوات، و اگر در وضع باشد به نام مطابقت، و اگر در اضافه باشد به نام مناسبت نامیده می‌شود.

و روشن است که جهت وحدت در واحد غیر حقیقی همان وحدت حقیقی است و آن در این مقام، جهت وحدت در آن، ذاتش به ذات خود می‌باشد، اگر چه سزاوار وی آن است که جز بر آنچه که اصلاً تقسیم‌پذیر نیست - مانند واجب تعالی - اطلاق شود؛ این واحد حقیقی - به معنی اعم - گاه واحد جنسی می‌باشد و گاه واحد نوعی، گاهی هم واحد عددی - یعنی شخصی - می‌باشد، و آن یا این است که به حسب خارج اصلاً قابل تقسیم نیست و یا اینکه هست.

دومی گاهی واحد بالاتصال می‌باشد، یعنی واحدی که بالقوه به اجزائی متحد در تمام حقیقت تقسیم می‌پذیرد - تقسیم‌پذیری‌ای به ذات خود - مانند مقدار، و یا (تقسیم‌پذیری) برای غیر خود، مانند جسم واحد بسیط، از آب و هوا، برای اینکه تقسیم‌پذیریش به واسطه مقداری است که قائم بدان می‌باشد، و اینکه اعداد قسمت و جواز آن از جهت ماده است.

و گاهی هم واحد بالترکیب می‌باشد، و آن واحدی است که دارای کثرت بالفعل است، یعنی واحد بالاجتماع می‌باشد، و این یا آن است که تمام آنچه که امکان حصولش در آن هست، در آن حاصل می‌باشد، این واحد بالتمام است، و اگر نباشد کثیر (و یا کسیر) می‌باشد که مردمان آن را غیر واحد می‌نامند، و تمامیت یا به حسب وضع است - مانند یک درهم - و یا بحسب صناعت است - مانند خانه تمام - و یا به حسب طبیعت است - مانند انسان اگر اعضایش تمام باشد - و خط راست - به جهت قبولش مرز زیادی را در استقامت و راست بودن - هر چه باشد، این از جهت تمام، واحد نیست، برعکس دایره که از هر جهت احاطه به مرکز دارد، چون آن واحد بالتمام است.

اما اولی واحدی است که اصلاً به حسب خارج تقسیم‌پذیر نمی‌باشد، نه بالقوه - مانند متصل - و نه بالفعل - مانند مجتمع، و آن یا این است که دارای وضع می‌باشد - و آن نقطه واحد است - و یا دارای وضع نمی‌باشد، و آن مفارق (مجرد) است - مانند عقل و نفس شخصی - زیرا شرف و برتری هر موجودی به واسطه غلبه وحدت است در

مرحله پنجم - وحدت و کثرت ولواحق آن / ۱۲۳

آن موجود، و هیچ موجودی نیست که از وحدت خالی باشد، حتی عدد ده، در ده بودنش واحد است، بنابراین هر چیزی که از کثرت دورتر باشد، آن چیز شریفتر و کاملتر است، و هر چه که عدد به فزونی بالا رود، نسبت وحدت بدان، به کمی پائین می‌آید.

پس سزاوارترین چیز به وحدت، همان واحد حقیقی است، و شایسته‌ترین اقسامش بدان، چیزی است که اصلاً قابل تقسیم نباشد، نه در «کم» و نه در حد و نه بالقوه و نه بالفعل، و وجودش از ماهیتش قابل انفصال و جدایی نباشد.

سپس (گوییم): آنچه که در «کم» از جهت قوه و فعل اصلاً قابل تقسیم نیست و تصور انقسامش به اجزای حد ذهنی است - مانند عقول و نفوس در نزد مشائیان - و آنچه قابل تقسیم به جزئیات نیست، اینها به وحدت سزاوارتراند، مانند عقل نسبت بدان چه که قابل تقسیم است - مانند نفس انسانی - .

پس از آن واحد بالاتصال است، مانند واحد از خط و آب که قابل قسمت به اجزای مشارک در حد می‌باشد، و از این قسم بخشی هست که به حسب باز و بسته شدن قابل تقسیم نیست، مانند فلک که نام وحدت بر آن سزاوارتر است از آنچه به حسب خود قابل تقسیم است، مانند متصلات عنصری - خواه اجسام باشند و خواه مقادیر - و از آن قسم بخشی نیز هست که قسمت کلی (آن) قابل تقسیم به جزئیات نیست، اگرچه به ماده و صورت انقسام می‌پذیرد، مانند فلکیات، و آن مطلقاً به وحدت سزاوارتر است از آنچه که به دو وجه تقسیم می‌پذیرد^۱ - مانند عنصریات مرکب - و از آنچه که برعکس^۲ آن است - مانند مقادیر از وجهی - .

سپس واحد بالاجتماع است و سزاوارترین بخشهای آن به وحدت بخشی است که اجتماعش طبیعی باشد، مانند انسان واحد که اجتماع یافته از نفس دارای قوا و بدنی که ترکیب یافته از اجزای گوناگون و اعضا و پوست و استخوانها و غیراینها است می‌باشد و وحدتش سایه وحدت نفس است، همچنان که وجودش هم این‌گونه است و شرحش در مباحث ماهیت گذشت.

۱. یعنی انقسام آن، قسمت کلی است به جزئیات و انقسامش به ماده و صورت «سبزواری» ۲. یعنی برعکس نسبت به فلکیات، زیرا مقادیر تقسیم به جزئیات می‌شوند ولی به ماده و صورت تقسیم نمی‌پذیرند، چون اعراض، بسایط خارجی‌اند. «سبزواری»

پس از آن واحد عددی است که به وحدت، از واحد نوعی سزاوارتر است، چون وحدتش ذهنی است، و آن به سبب شدت ابهام و ذهنی بودنش از واحد جنسی می‌باشد، و همین‌طور اجناس به حسب مراتب بُعد و دوریشان از واحد شخصی، نسبت وحدت به آنها ضعیف می‌باشد، چون دانسته شد که واحد، بر آنچه که تحت آن می‌باشد مقول به تشکیک است، همچنان که وجود این‌گونه است، اما کثیر چیزی است که در تمام معانیش مقابل واحد می‌باشد.

بدان که وحدت - مانند وجود - مقوم ماهیت هیچ شیئی و موجودی نمی‌باشد، نمی‌گوییم به واسطه انیتش می‌باشد، برای اینکه وحدت در نزد ما، زاید بر وجود نیست، زیرا این‌گونه نیست که چون انسان را فهمیدی و واحد را دانستی، لازم می‌آید که برایت روشن شود که انسان واحد است، پس روشن شد که واحدیت مقوم انسان نیست بلکه از لوازم است و وحدت عارض آن می‌باشد، ولی بر تو لازم است که در آنچه بیان داشتیم اندیشه و تفکر کنی که کیفیت عارض شدن وجود بر ماهیات چگونه است تا برایت روشن شود که زاید بودن وحدت بر ماهیات به چه صورتی می‌باشد، این را بیندیش و بی‌خبر از آن مگذر.

روشنگری

از جمله همانندی‌هایی که بین وحدت و وجود واقع است، تکرار شدن واحد است در هر عدد^۱، این مثالی است برای ایجاد حق تعالی مر خلاق را به واسطه ظهورش در صور موجودات، و تفصیل عدد مراتب واحد را، این مثالی است برای آشکار نمودن موجودات مر وجود حق و صفات جمالی و کمالی وی را، و یک، نصف دو بودن و یک‌سوم سه بودن و یک‌چهارم چهار بودن و غیر اینها، مثالی است برای نسبت‌ها و اضافاتی که لازم واجب تعالی هستند، با قیاس به ممکنات، و ظهور عدد به واسطه معدود (شمرده شده) مثالی است برای ظهور وجودات امکانی به واسطه ماهیات، که برخی از آنها حسی هستند و بعضیشان عقلی، همچنان که برخی از شمرده شده‌ها در حش‌اند و برخی از آنها در عقل.

۱. تکرار واحد در هر عدد، مثالی است برای فانی کردن حق تعالی مر خلاق را در قیامت کبرا. «سبزواری»

مرحله پنجم - وحدت و کثرت و لواحق آن / ۱۲۵

و از نکات دقیق و باریک اینکه عدد، با نهایت تباین و دوریش از وحدت، و اینکه هر مرتبه‌ای از آن مستقلاً حقیقتی است، به خواص و ویژگی‌هایی موصوف است که در غیر آن نخواهی یافت^۱، و چون حالش را کنکاش و جستجو کنی نه در آن و نه در حقایق مراتب مختلف آن - غیر از وحدت - نخواهی یافت، زیرا خودت پیوسته در هر مرتبه‌ای از مراتب چیزی را اثبات می‌نمایی که عین آن را در مرتبه‌ای دیگر نفی می‌کنی؛ مثلاً می‌گویی: واحد - به اتفاق محققان و اهل حساب - از عدد نیست، درحالی که عین عدد است، چون آن چیزی است که به واسطه تکرارش عدد پدید می‌آید و در هر مرتبه‌ای لوازم و خصوصیات آن را لازم می‌گردد.

همین طور^۲ تو را رسد که درباره هر مرتبه‌ای گویی: آن مرتبه مجموع آحاد (یکانه) است و بس، و نیز درست است اگر گویی: آن مرتبه فقط مجموع آحاد نمی‌باشد، چون مجموع آحاد جنس هر مرتبه‌ای از مراتب است، برای اینکه هر مرتبه‌ای مستقلاً حقیقتی است که موصوف به خواصی می‌باشد که در غیر آن (مرتبه) یافت نمی‌گردد، پس ناگزیر از امر دیگری غیر تمام آحاد می‌باشد، پس پیوسته عین آنچه را که نفی می‌کنی اثبات می‌نمایی و عین آنچه را که اثبات می‌نمایی نفی می‌کنی، و این کار عجیب و شگفت‌انگیز به عینه حال عرفا است، آنجا که می‌گویند: حق تعالی منزّه و دور از نقایص امکانی - و بلکه از کمالات اکوان - می‌باشد، (این سخن عرفا مربوط به) خلق

۱. برای اینکه اعداد تکرار واحد است و تکرار چیزی ظهورات آن چیز است و ظهور شئی جدای از شئی نیست، وگرنه ظهور آن نمی‌باشد، بلکه چیزی است در کنار و عرض آن، و چون هیچ مرتبه‌ای از عدد - جز واحد تکرارپذیر - عدد نیست، چون شئیت عدد به ماده است و صورتی جز صور وحدات (یک‌یک‌ها) ندارد، پس دو، یک و یک است و سه یک و یک و یک است و همین‌طور... تا بی‌نهایت، این حکم اعداد است به گونه نشانه و علامت و حکم وجودات است به گونه حقیقت، اما ماهیت امکانی دارای اجزای خارجی مخالف‌همند، چون اطاق از سقف و دیوار ترکیب یافته نه از سقف و سقف، و با اینکه مفهوم هر یک از اعداد جز واحد نیست، ولی ذات و صفات و آثار آنها مختلف می‌باشد و بین آنها از نسبت‌های چهارگانه تباین کلی است، مثلاً چیزی از دو، سه نیست و چیزی از سه، دو نمی‌باشد و این از عجایب شگفت‌انگیز است، خلاصه آنکه برای توحید در مثال‌هایی چون دریا و موج و شعله گردنده و دایره و حرکت توسطه و قطعه متلی برتر از واحد و عدد نیست و شاید حضرت سجاد علیه‌السلام که اجداد و اولادانش به حقیقت امثال علیا و اسماء حسنا و مظاهر اعظم و مجالی اتم‌اند اشاره به این امر دارد که در فقره دعایش به خداوند عرض می‌کند: الهی لک وحدانیت العدد. «سبزواری» ۲. این خبر نه سطر بالا است که: همچنان که برخی از شمرده شده‌ها... دم»

مشبه است^۱، اگرچه خلق به واسطه امکان و نقصش، از خالق متعال - به وجوب و شرفش - امتیاز دارد.

پنداشتن و هشدار دادن

گوش به آن کس که می‌گوید: وحدت از امور اعتباری و معقولات ثانوی است فرامده، چون او چنگ به چیزی که مورد اعتمادش می‌باشد زده است، یعنی اگر وحدت موجود باشد باید آن را وحدت دیگری باشد، و همین‌طور ادامه دارد تا به بی‌نهایت تسلسل پیدا نماید، و آن را به آنچه که پیش از این بیان داشتیم دفع کن که: حقیقت وحدت در واحدیتش بی‌نیاز از وحدت دیگری است که عارض آن شود، مگر به اعتبار عقل در مرتبه‌ای که متأخر از آن (حقیقت وحدت) است، چون عقل می‌تواند که برای وحدت، وحدت دیگری، و نیز برای وحدت وحدت دیگری... و همین‌طور اعتبار نماید، و خطرات (اعتبارات) منتهی به مرز و حدی نمی‌شود، البته نه اینکه تا بی‌نهایت ادامه دارد، بین این دو فرق است، اولی محال نیست و دومی محال است.

خلاصه سخن آنکه: لفظ وحدت به اشتراک صناعی بر دو معنی اطلاق می‌گردد: یکی معنی انتزاعی مصدری است، یعنی اینکه شئی واحد است، شکی نیست که این از امور عقلی است که در خارج هیچ تحقق و ثبوتی ندارد، دیگری چیزی است که بدان، شئی ذاتاً واحد است و وقوع کثرت را در آن (وحدت) مانع می‌شود، و از لوازم این معنی نفی کثرت است - برعکس معنی اول - زیرا آن از لوازم نفی کثرت می‌باشد؛ و وحدت به معنی انتزاعی، سایه وحدت حقیقی اصلی است، در آن از نفس ذاتش - و در غیر آن به سبب ارتباط و تعلقش بدان - انتزاع می‌گردد.

پس دانسته شد که وحدت حقیقی و هویت شخصی و وجود حقیقی - نه انتزاعی - تمام اینها ذاتاً یکی هستند. و به حسب اعتبار متغایر و غیر یکدیگراند - همچنان که این معنی بارها گفته آمد - .

۱. در کتاب کافی آمده که امام فرموده: ما را با خداوند حالاتی است: گاهی ما اویم. گاهی او ما است، و فرموده (ع): داخل در اشیاء است ولی نه به گونه امتزاج و درآمیختن. «نوری»

مرحله پنجم - وحدت و کثرت و لواحق آن / ۱۲۷

شک کردن و تحقیق نمودن

تو را نرسد که گویی: وحدت مغایر با هویت است^۱، برای اینکه جسم متصل، اگر چیزی از اسباب قسمت بر آن وارد نشود، شخص واحدی خواهد بود، و چون تفریق و جدا شدن بر آن وارد گشت و تکثر پیدا نمود، هویت جسم باقی خواهد ماند ولی وحدتش زایل شده و از بین خواهد رفت، درحالی که باقی غیر از زایل شده است، پس هویت غیر از وحدت است.

چون ما از آن پرسش چنین پاسخ می‌دهیم که: وحدت اتصالی که عبارت از عین هویت جوهر اتصالی است، هرگاه که از اتصال آن جسم زایل شود، هویت آن اتصال باطل شده و دو اتصال دیگر پیدا می‌شود، بلکه زوال و نابودی وحدت اتصالی، عین بطلان هویت متصل به ذات خودش است.

حال اگر بازگردی و گویی: گرفتیم که این صورت اتصالی نابود شد، ولی سخن در جسمانیت است که در حالت فصل و وصل (جدا شدن و اتصال پیدا کردن) باقی است و گاهی وحدت را می‌پذیرد و دیگر گاه کثرت را، و آن در هر دو حالت وجودش باقی است؟

گوییم: هیولای جسمانی جوهر قابلی است که جز هویت قبول و استعداد چیزی را ندارد، لذا وحدت اتصالی و کثرت - که مقابل آن است - بر آن وارد می‌شود، و آن به حسب ذاتش، متصف به وجود اتصالی و وحدت اتصالی نمی‌باشد، و به معنی مقابل آن هم نمی‌باشد تا آنکه به واسطه زوال و نابودی یکی از آن دو - همچنان که در جوهر امتدادی هست - معدوم گردد، و آن فقط به حسب ذاتش، متصف به وجود استعدادی و وحدت قابلیت می‌گردد که این دو در تمام احوال از آن زایل نمی‌شوند، بلکه در تمام مراتب و اوضاع، وحدت آن را که عبارت از هویت لازم وی‌اند حفظ می‌کنند، و هر یک از وحدت جسم و کثرت آن بر آن وارد می‌شوند، برای اینکه اتصاف آن با آن دو،

۱. عینیت وحدت با هویت، از عینیت وحدت با وجود حقیقی معلوم می‌شود، چون پیش از این دانسته شد که تشخیص عبارت است از وجود حقیقی، و چون سخن به عینیت وحدت با هویت کشید، شک و تحقیق را به گونه استطراد آورده و فرموده: تو را نرسد که گویی: وحدت مغایر با هویت است.... همچنان که شک دومی را بر عینیت وحدت با وجود آورده است. «سبزواری»

بالعرض است نه بالذات، و پندارم که صاحب فطرت سلیم در این مطلب شکی نداشته باشد که یک چیز نمی‌شود که در ذاتش محل برای وحدت و کثرت خود باشد^۱، چون هویت شئی قبول تعدد نمی‌کند.

روشن کردن مطلب

شاید طبق آنچه که در کتاب‌های اهل فن - مانند شفا و غیر آن - خواننده‌ای بگویی: وحدت مغایر با وجود است، چون کثیر - از آن روی که کثیر است - موجود است، و هیچ چیزی از کثیر - از آن روی که کثیر است - نتیجه‌اش واحد نیست، پس هر موجودی - از آن روی که موجود است - واحد نیست، بنابراین وحدت، مغایر با وجود است.

آری! بر چنین کثیری وحدت و خصوصیت عارض می‌شود، نه اینکه کثرت - از آن جهت که وحدت عارض آن می‌شود - عارض می‌گردد، در این صورت به تو گفته می‌شود: اگر مراد از موصوف - به حیثیت بیان شده در دو مقدمه - چیزی است که در مباحث ماهیت برای امتیاز بین ذاتی و عرضی اختیار می‌شود - در این صورت صغرا ممنوع است، برای اینکه کثیر به این معنی نه موجود است و نه معدوم، و اگر مراد این است که موصوف به کثرت در واقع موجود است، پس کبرا ممنوع است، چون همان‌گونه که موجود است، واحد نیز هست، برای اینکه هیچ چیزی نیست جز آنکه دارای وحدت می‌باشد.

هرکسی می‌تواند - پس از اختیار بخش آخری - بگوید: وحدت عارض کثرت شده، نه از آن جهت که کثرت عارض آن می‌شود، پس موضوع آن دو، دو موضوع متغایر یکدیگر است، مثلاً ده، عارض جسم است و وحدت عارض ده - از آن حیث که ده

۱. پس مغالطه در این شک یا از باب اخذ و اعتبار کردن آنچه بالعرض است، مکان آنچه بالذات است می‌باشد، چون هویت باقی همان هویت هیولا است، و همچنان که هویت مبهم آن باقی است همچنین وحدتش هم باقی است، و همان‌طور که وحدت اتصال زایل است، همین‌طور هویتش هم زایل است، زیرا وحدت اتصالی نزد آنان مساوی با وحدت شخصی است، و یا اینکه از باب اشتراک لفظ جسم است بین صورت اتصالی - چون در بادی نظر جسم است - و بین جسم به معنی مجموع هیولا و صورت، پس هویت اول زایل است و هویت دوم باقی. «سبزواری»

مرحله پنجم - وحدت و کثرت و لواحق آن / ۱۲۹

می باشد - پس در اینجا دو چیز است: کثرت و موضوع کثرت، بنابراین کثرت برای موضوع است و وحدت برای این کثرت، لذا وحدت کثرت، تناقض با آن کثرت - به واسطه عدم اتحاد موضوع - ندارد، برعکس وحدت موضوع کثرت، چون آن منافی کثرت آن (موضوع) - با اتحاد زمان - می باشد، ولی منافی وجودش نمی باشد، پس مغایرت بین وجود و وحدت ثابت گشت (البته با ممنوع بودن صغرا).

امکان دارد که گفته شود: وحدت، مانند وجود بر انواع گوناگون است، و هر وحدت خاصی مقابلش کثرت خاصی است، و وحدت مطلق، مقابلش کثرت مطلق است، چنانکه وجود خاص ذهنی و یا خارجی مقابلش عدمی است که به إزاء آن می باشد، و عدم مطلق به إزاء وجود مطلق می باشد، و ادعای اینکه هیچ وحدتی از هیچ وجود منفک و جدا نیست، به چه اعتباری اخذ شده است؟

و چون این برایت روشن شد گوییم: آنچه بیان داشتید دلالت بر مغایرت وحدت مطلق با وجود ندارد، چون کثیری که مقابل آن است دارای وجودی نیست، برای اینکه هر موجودی دارای وحدتی - اگر چه به اعتبار باشد - هست؛ تحقیق مقام اینکه: موضوع کثرت، مانند ده مرد می باشد، مثلاً از آن حیث که ده می باشند، وجودی غیر از وجودات آحاد (یکایک) - جز به مجرد اعتبار عقل که همگام با تحقیق است - ندارند، برای اینکه هر موجود خارجی، ناگزیر از وحدت خارجی است، زیرا سنگی که در کنار انسان نهاده شده و موجود در خارج است آیا در هیچ یک از تقسیمات و بخشها قرار نمی گیرد؟ و اگر وحدت خارجی معتبر نبود، مقولات نزد آنان منحصر در ده نبود، چون مرکب از جوهر و کیف، نه جوهر است و نه کیف، پس مقوله دیگری می باشد، و همین طور مرکب از کیف و «این - کجایی» چیزی از آن دو نبوده و مقوله دیگری می باشد، و همین طور شمار مقولات در ترکیبهای دوتایی و سه تایی و چهارتایی تا ده تایی بالا رفته تا آنکه شماره های بسیاری پیدا می کند، و سخن در آنچه که تحت مقسم کلی - از اجناس و انواع - مندرج اند نیز بدین گونه است.

پس دانسته شد که کثیر - یعنی از جهت کثرت - وجودی جز به واسطه اعتبار ندارد، و همچنان که عقل می تواند آن را موجود اعتبار کند، همچنین می تواند یک چیز اعتبارش کند.

گفته نمی‌شود که مراد از آنچه بیان داشتیم مفاد قضیه وصفی می‌باشد، و آن اینکه: کثیر - به شرط کثرت - به گونه‌ای موجود است و اتصافش به وحدتی که مقابل آن است - به سبب منافات بین آن دو - امکان‌پذیر نیست، بنابراین کثیر، واحد نمی‌باشد، و محصّل آن اینکه: صفت وحدت منافی کثرت است، درحالی که وجود، منافی آن نیست.

گوییم: اگر مرادتان از کثرت، کثرت مطلق است که مقابل وحدت مطلق می‌باشد؟ صفرا ما را بازمی‌دارد، ولی اگر مقصودتان کثرت خاص است، نتیجه، حکم به منافات بین کثرت و وحدت مقابل آن می‌دهد نه بین کثرت خاص و وحدت به گونه‌ای دیگر، بنابراین از این (اشکال) جز مغایرت بین گونه‌ای از وجود و گونه‌ای از وحدت لازم نمی‌آید و این زیانی (به قاعده) نمی‌رساند، و همین‌طور است حکم، وقتی که مقرر شد: وصف کثرت ایا از اتصافش به وجود ندارد؛ این مطلب را نیک بیندیش و گام‌هایت را پس از استواری مواظب باش تا نلغزد.

۲

فصلی

در «هُوْهُ»^۱ و آنچه مقابل آن می‌باشد

دانستی که برخی از اقسام وحدت هست که کثیر را - از جهت اشتراکش در یک معنی از معانی - عارض می‌گردد، پس «هُوْهُ» (یعنی حمل متعارف نه اولی ذاتی) عبارت است از اتحاد بین دو چیز در وجود، که آن دو به وجهی از وجوه مغایر یکدیگر، و در وجود خارجی و یا ذهنی باهم متحد باشند، خواه اتحاد بین آن دو در وجود - بالذات - باشد، یعنی یکی از آن دو، موجود به وجودی باشد که این وجود به دیگری نیز بالذات، منسوب است، در نتیجه حمل، بالذات می‌شود، مانند اینکه می‌گوییم: «زید» انسان است، چون وجود منسوب به «زید» به عینه وجود منسوب به انسان است، و خواه

۱. نامنقسم به عدد را اگرچه کلی باشد واحد خوانند، مثلاً گویند: شجاعت و عدالت یکی هستند یا نه، و یا به ماهیت و حقیقت یکی هستند، و یا حدّ هر یکی دیگری را متناول است یا نه، و چون یکی باشند آن را هُوْهُ می‌گویند. «م»

مرحله پنجم - وحدت و کثرت و لواحق آن / ۱۳۱

آنکه اتحاد بین آن دو در وجود - بالعرض - باشد، یعنی اینکه این گونه نباشد، خواه یکی موجود به وجود، بالذات باشد و دیگری موجود به همان وجود، بالعرض باشد، مانند اینکه گوئیم: انسان نویسنده است، برای اینکه جهت اتحاد بین آن دو، یک وجود است که به موضوع، بالذات منسوب است و به محمول، بالعرض، و یا این است که چنین نیست، یعنی هیچ یک از آن دو، بالذات موجود نمی باشد، بلکه هر دو موجود به وجود امری - غیر آن دو - بالعرض می باشند، مانند اینکه گوئیم: نویسنده متحرک است، برای اینکه جهت اتحاد بین آن دو، همان وجودی است که منسوب به غیر آن دو می باشد، و آن انسان است، پس ثابت شد که جهت اتحاد در «هُوهُ» گاهی در دو طرف می باشد و گاهی در یکی از آن دو، و دیگرگاه بیرون از آن دو می باشد.

هشدار تحصیلی

دانستی که وحدت اتصالی از انواع وحدت حقیقی می باشد، بنابراین واحد بالاتصال لازم است که واحد بالموضوع باشد، یعنی قابل تقسیم به صورتهای مختلف، و بلکه به اجزایی که از جهت حقیقت باهم متشابه اند و وجودشان بالقوه است و بیانش به زودی خواهد آمد، زیرا هر چیزی هرگاه که وحدتش بالفعل باشد، کثرتش بالقوه می باشد، پس قایل بودن به اینکه اجزای متصل وحدانی، امکان تخالفشان به حسب صور هست، از سخنان بسیار سست است^۱. ولی گوینده ای می تواند بگوید: آنچه از معنی «هُوهُ» وضع کردی، جواز حمل بین بخشهای متصل واحد مقداری و بین آنها و بین همه لازم آمد؟ در این صورت گوئیم: این نصف از ارش، نصف دیگر است و یا تمام آن است و یا بخشی از آن؟ چون مجرد اتحاد در وجود، مصحح و ملاک حمل مواطات است - با جهت کثرت اعتباری وهمی و یا فرضی - .

در رفع و پاسخ آن گاهی گفته شده که: معتبر در حمل، اتحاد دو چیز مغایر هم - به حسب معنی و مفهوم - است که در وجود باهم اتحاد دارند، و جزئی بودن جزء معین متصل، از حیث تعیین شخصی است نه از حیث ماهیت، چون آن از جهت ماهیت اتصالی، بر تعیین چیزی از امتدادات نیست تا صلاحیت انتزاع جزئی از آن

۱. یعنی چنین احتمالی، نه این است که گوینده ای چنین گفته است. «سبزواری»

- غیر جزء دیگر - را داشته باشد، پس دفع می‌شود به اینکه: بسیار می‌شود که حمل در خصوصیات شخصی تحقق و ثبوت می‌یابد، چنانکه گویی: «زیدبن عمرو» یعنی زید فرزند عمرو، و یا: زید این نویسنده است.

و گاه دیگر به واسطه آن چیزی است که محققان بیان داشته‌اند که: حمل، مطلقاً اگر چه اتحاد در وجود است، ولی تعارف خاصی، آن را - با عدم اختلاف در وضع - بدین اختصاص داده است، همچنان که آن را از بین مطلق اتحاد، به اتحاد در وجود اختصاص داده است، از این روی (حمل) اقتضای نوعی دوگانگی و نوعی یگانگی می‌کند، چون اگر وحدت صرف بود تحقق پیدا نمی‌کرد و اگر کثرت صرف بود صدق پیدا نمی‌کرد.

برخی از بزرگان - عزّ مجده - برای ابطال آن دلایلی آورده‌اند: نخست آنکه: این تخصیصی است که با قواعد حکمت سازگاری و مناسبت ندارد؛ دوّم اینکه: سخن در اطلاق لفظ حمل - به حسب عرف و روش آنان - نیست تا در آن این بحث‌ها پیدا شود، بلکه سخن در این است که متصل مقداری بودن، عین جزء آن به حسب اعیان، فقط از اتحاد بین آن دو در وجود لازم آمده، و از این لازم می‌آید که درباره آن دو گفته شود: هُوَهُوَ، چون هویت عین وجود است و «هوهویت» عبارت است از اتحاد در وجود.

بنابراین از این بیان روشن شد که تخصیص تحصیل حمل به واسطه اتحاد در وجود، به حسب لفظ و یا تعارف (شناخت یکدیگر) نیست، بلکه براین امر است که دیگر انواع وحدت صلاحیت برای ملاک حمل - به حسب ذات و وجود - ندارند، بلکه به حسب جهت وحدت دارند.

سپس درباره بازکردن این گره گفته: معیار و ملاک حمل در ذاتیات این است که وجود «ذی ذاتی» بالذات بدان انتساب یابد، نه از آن حیث که آن بخشهای امر واحد موجود است، و در عرضیات این است که وجود معروض، بالعرض بدان انتساب یابد، نه از آن حیث که بخشهای آن است، و اجزاء مقداری اگر چه موجودیت آنها به عین وجود متصل واحد است، ولی این گونه نیست که آنها مستقلاً اموری موجود باشند و اتفاق افتد که وجود آنها عین وجود آن واحد باشد - همچنان که در طبایع محمول

مرحله پنجم - وحدت و کثرت و لواحق آن / ۱۳۳

است - بلکه این‌گونه است که آنها بخش‌های موجود واحداند، پس در آنجا هیچ تغایری به حسب وجود و حمل نمی‌باشد، پایان سخن او که عظمت و بزرگیش افزون باد.

این سخن جای بحث دارد و آن اینکه: بودن چیزی جزء چیز دیگر، در آن صدق می‌کند که مانع از تحقق و ثبوت حمل بین آن دو باشد، ولی این به سبب غلبه عینیت (همانندی) بین آن دو است که از سرپرده قدر معتبر - از آن جمله در ملاک حمل - در گذشته است، بلکه از جهت زیادی غیریت است که به وحدانیت - که در آن اعتبار و اخذ شده - اختلال و تباهی وارد می‌سازد، برای اینکه در حمل و «هوهویت» وحدت وجود - در دو طرف - و دو بودن مفهوم در آن دو - اگر چه به حسب اعتبار باشد - معتبر است، درحالی که در اینجا کار برعکس آن است، چون جزئیت و کلیت - به واسطه تقدم وجود جزء بر وجود کل - موجب مباینیت می‌باشد.

پاسخ محصل اینکه: تا متصل وحدانی به وجهی از وجوه انقسام نپذیرفته - خواه در خارج از جهت قطع (بُریدگی) و کسر و نقصان و یا در ذهن از حیث وهم و عقل و یا به حسب اختلاف دو عرض - مغایرت در آن مطلقاً تحقق نپذیرفته است، بنابراین در آن امکان حمل چیز دیگری - اگر چه به واسطه اعتبار باشد - نیست، و چون چیزی از انواع و گونه‌های قسمت، که معنی و مفاد آن احداث و پدید آوردن دو هویت متصل و اعدام و نابود ساختن هویتی که از پیش بوده می‌باشد و بیانش در جای خود خواهد آمد، تحقق نپذیرد، دو بودن (دوگانگی) در وجود عارض خواهد شد، پس در آنجا هویت واحد که معیار و ملاک حمل است کجا است که به دو چیز نسبت داده شود؟

۳

فصلی

در اینکه اتحاد دو چیز ممتنع است

به معنی صیرورت دو ذات، یک ذات شدن، چون آن دو پس از اتحاد اگر دو موجوداند؟ دو چیزاند نه یک چیز، و اگر تنها یکی از آن دو موجود است، این زوال و نابودی برای یکی از آن دو، و بقا برای دیگری است، و اگر هیچ چیز از آن دو موجود

نیست، این زوال برای هردو، و حدوث برای امر سوّمی خواهد بود، و بنا بر هریک از این شاخه‌ها که بیان شد، هیچ اتحادی - همان‌گونه که فرض شده - نمی‌باشد، و سبب اشتباه برای کسی که اتحاد بین دو چیز را جایز می‌داند، چیزی است که از صیوررت اجسام متعدد متشابه و یا مخالف هم - به واسطه اتصال و یا امتزاج یک جسم - مشاهده می‌کند می‌باشد، چنانکه وقتی آنها را در یک ظرف جمع کنیم و یا سرکه و شکر را باهم امتزاج دهیم، سکنجبین می‌شود، و نیز آنچه که به حسب کون و فساد می‌بیند، یعنی آب و هوا به واسطه غلیان و جوشیدن، هوای واحدی می‌گردد، و نیز به حسب استحاله، یعنی صیوررت جسم کیفیت دار به دو کیفیت، دارای یک کیفیت می‌شود، درحالی که نمی‌داند در هیچ یک از این صورتهای اتحاد بین دو چیز - به حسب حقیقت - لازم نمی‌آید، بلکه به حسب عبارت و اطلاق عرفی - از باب تجوّز (رواشمردن) تنزیلی - می‌باشد، یعنی ماده شئی را به منزله آن شئی - در برخی از احکام - جایز شمردن. و آنچه به بعضی از پیشینیان از اتحاد نفس - هنگام استکمالش به عقل فعال - نسبت داده شده، و همین‌طور آنچه از عرفا و صوفیه از اتصال عارف به حق - که مراد از آن حالت روحانی است^۱ - نقل شده، اینها درخور مفارقات (مجردات) است، نه اینکه آنجا اتصالی جرمی و یا امتزاجی و بطلان یکی از دو هویت می‌باشد، بلکه این بر گونه‌ای است که به زودی در همین کتاب - در موضعی که درخور بیانش است - آگاهی خواهی یافت.

۴

فصلی

در برخی از احکام وحدت و کثرت

وحدت، عدد نیست - اگرچه (عدد) از آن گرد آمده باشد - برای اینکه عدد «کم» است و پذیرای بخش پذیری است، درحالی که وحدت آن را نمی‌پذیرد، و هرکس که وحدت را جزو عدد قرار داده، مرادش از عدد چیزی است که تحت شمارش واقع می‌شود، لذا با او سخنی نیست چون سخنش به لفظ بازگشت دارد، بلکه آن (وحدت) ۱. و آن فنانی است که نورچشم عارفان است و از باب اتحاد دو چیز نمی‌باشد. «سبزواری»

مرحله پنجم - وحدت و کثرت و لواحق آن / ۱۳۵

مبدأ عدد است، چون عدد، تقوّمش جز به وحدت امکان پذیر نیست، نه به آنچه که پائین تر از این عدد - از اعداد - است می باشد، برای اینکه ده، اگر جز به وحدت ها تقوّم داشت، ترجیح بدون مرجّح لازم می آمد، چون تقوّمش به پنج و پنج، سزاوارتر از تقوّمش به شش و چهار نیست، و همین طور به هفت و سه، تقوّم به همه هم غیر ممکن است، وگرنه تکرار اجزای ماهیت، که مستلزم بی نیازی شئی است از آنچه که ذاتی آن است لازم می آمد، برای اینکه هر کدام از آنها در تقوّمشان کافی اند و بدان از غیر خود بی نیازند، و اگر تقویم آنها به اعتبار قدر مشترک بین تمام آنها اخذ شود، نه به اعتبار خصوصیات، این اعترافی است به آنچه که مقصود است، چون قدر مشترک بین آنها همان وحدات می باشد.

و از شواهد و دلایل آنکه: امکان تصوّر هر عددی به کُنه و حقیقت آن - با غفلت از آنچه از اعداد که پائین تر از آنند - هست، پس هیچ کدام از آنها داخل در حقیقت آن (عدد تصویری) نمی باشد، پس مقوّم هر مرتبه از عدد، جز وحدت تکرار پذیر نیست، و چون منضم و افزوده بر وحدتی مثل خودش شود، دو حصول می یابد که خود نوعی از عدد است، و چون دو، مثل خودش بدان منضم و افزوده شود، سه حصول می یابد، و همین طور انواع بی پایان - با افزودن یک یک تا بی نهایت - حصول پیدا می کند، چون افزودن، منتهی به مرزی که نشود بر آن افزود نمی شود، پس انواع، منتهی به نوعی که فوق آن نوع دیگری نباشد نمی گردد.

اما اینکه مراتب عدد از جهت حقایقشان باهم مختلفند و همگان هم بر این اتفاق نظر دارند، به واسطه اختلافشان به سبب لوازم و اوصاف، از قبیل «صمم» و «منطقیت» و «تشارک» و «تباین» و «عادیّت» و «معدودیّت» و «تحذیر» و «مالیّت» و «تکعب»^۱ و همانند اینها می باشد، و اختلاف لوازم دلالت بر دلالت ملزومات دارد، و این چیزی است که مطلب ما را در باب وجود تأیید می کند^۲، یعنی اینکه اختلاف بین حقایق آنها، از نفس واقع شدن هر حقیقتی در مرتبه ای از مراتب پیدا شده است.

۱. برای اطلاع از این اصطلاحات به معاجم و کتب فن ریاضی مراجعه شود. «م» ۲. یعنی اینکه عدد، جز به وحدت متقوم نیست، و اینکه به واسطه تکرار حصول پیدا می کند چیزی است که مطلب ما را تأیید می کند. «سبزواری»

پس همچنان که واقع شدن عدد در مرتبه پس از دو، نفسِ حقیقت سه است - چون آن را خواصی لازم می‌آید که در غیر آن مرتبه چه پیش از آن و چه قبل از آن مرتبه یافت نمی‌شود - همچنین واقع شدن وجود در مرتبه‌ای از مراتب اکوان، معانی مختلفی وی را لازم می‌آید که در غیر وجود واقع در این مرتبه یافت نمی‌شود، بنابراین وحدت «لا به شرط» در مثال ما، به‌إزای وجود مطلق است و وحدت محض و ناب که بر تمام مراتب عدد پیشی دارد، به‌إزای وجود واجبی است که بدون واسطه - و نیز با واسطه - مبدأ هر وجودی می‌باشد، و محمولات خاصی که از نفس هر مرتبه از عدد انتزاع یافته‌اند، به‌إزای ماهیاتی می‌باشند که با هر مرتبه‌ای از وجود متحداند.

و همان‌طور که اختلاف بین اعداد، به نفس آن چیزی است که بدان باهم اتفاق دارند، همین‌طور تفاوت بین وجودات به نفس هویات آنها است که در سنخ موجودیت باهم توافق دارند.

پس بنابر آنچه بیان داشتیم، قول به اختلاف نوعی در بین اعداد، ممکن است با توجه به تخالفی که بین معانی انتزاع یافته از نفس ذات آنها به‌ذاتشان واقع است باشد، و این آن چیزی است که به‌إزای ماهیاتی که باهم تخالف دارند و از نفس وجودات انتزاع یافته‌اند می‌باشد؛ و قول به عدم اختلاف نوعی آنها امکان دارد با توجه به این امر باشد که تفاوت بین ذات آنها فقط با کمی و فزونی در وحدات نیست، و تفاوت تنها به حسب کمی و فزونی اجزاء در چیزی، موجب اختلاف نوعی در افراد آن چیز نمی‌شود؛ اما اینکه اختلاف لوازم دلیل بر اختلاف ملزومات است، حقیقت آنکه: دلالتش بر قدر مشترک بین تخالف نوعی و تخالف، به حسب قوه و ضعف و کمال و نقص - همچنان که تحقیقش گذشت - می‌باشد.

۵

فصلی

در تقابل

ما پیش از این اشاره کردیم که برای هر یک از وحدت و کثرت، اعراضی ذاتی و لواحقی مخصوص می‌باشد، همچنان که برای هر یک از آن دو، عوارضی مشترک، بین

مرحله پنجم - وحدت و کثرت و لواحق آن / ۱۳۷

آنها و بین مقابل آنها می‌باشد، مانند وحدت و اشتراک و حلول و اضافه به محل به‌گونه‌ای - مانند قیام و ایستادن - و نیز به مقابل آنها به‌گونه‌ای دیگر - مانند تقابل - پس همچنان که از عوارض ذاتی وحدت «هوهویت» به معنی اعم و فراگیر است و آن مطلق اتحاد و اشتراک در یک معنی از معانی می‌باشد، بنابراین مقابل آن هم عارض مقابل آن می‌شود - مانند غیریت - و از آن جمله تقابل است که به بخش‌های چهارگانه بخش می‌گردد: تقابل سلب و الایجاب و تقابل ملکه و عدم و تقابل ضدین (دو ضد هم) و تقابل متضائفین (دو مضاف بهم) ^۱.

اما تحصیل معنی تقابل آنکه: مقابل «هوهویت» مطلقاً، غیریت است، و از جمله غیریت، غیریت در جنس و غیریت در نوع است که به‌عینه غیریت در فصل می‌باشد، و از جمله غیریت بالعرض است و همین‌طور بر قیاس اتحاد در این معانی، ولی غیر - به صفتی غیر ذات - اختصاص به نام مخالف دارد، و همین‌طور غیر، در عدد و تشخیص، به حسب اصطلاحی خاص اختصاص به نام دیگری دارد، همچنان که مراد از «هُوهُو» اتحاد در وجود مادی است، درحالی که تقابل اخص از غیریت است، چوت تغایر و مماثلت (همانندی) بین اشیاء نیز به‌گونه‌ای از بخش‌های غیریت است، همین‌طور مجانست و مشاکلت (هم جنسی و هم شکلی) و امثال اینها در واقع از عوارض کثرت‌اند، برای اینکه اگر کثرت نبود، چیزی از آنها درست و مورد ملاک نبود، بنابراین از عوارض کثرت شمردن آنها جایز و سزاوار است، برای اینکه جهت اتحاد

۱. دو امر هرگاه به‌گونه‌ای باشند که یکی از آن دو - در موضوعی که قابل وجود امر معدوم باشد - عدم دیگری باشد، مانند کوری و بینایی، این را تقابل عدم و ملکه (و یا ملکه و عدم) گویند، چون کوری عدم دیدن است در موردی که شأن او بینایی است، توضیح آنکه «هوهویت» به‌طور مطلق مقابل غیریت است و غیریت هم یا در جنس است و یا در نوع، که به‌عینه غیریت در فصل است، و یا به‌عرض است، همچنان که در وحدت گفته آمد. تقابل که نوعی از غیریت است یا میان دو امر وجودی است و یا میان دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد. در صورت اول یا تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری نیست، این دو «متضادان» می‌باشند و نسبت بین آن دو، نسبت تضاد است، مانند سیاهی و سفیدی که در یک محل جمع نمی‌شوند، و یا این است که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری است، این دو «متضایفان» می‌باشند و نسبت میان آن دو نسبت تضایف است، مانند نسبت میان پدر و فرزند که نسبت مکرزه است، و در صورت دوم، شأنتیت وجود یا در طرف عدم شرط است، این را «عدم و ملکه» گویند، مانند کور و بینا، که کوری عدم بینایی است، و یا این است که شأنتیت وجود در طرف عدم شرط نیست، این را متناقضان و یا سلب و ایجاب گویند، مانند نسبت میان وجود و عدم شئی. «م»

در همگان بازمی‌گردد به تماثل (همانندی) چون دو متماثل و همانند، در یک حقیقت - از آن حیث که آن دو این‌گونه‌اند - باهم اشتراک دارند.

بنابراین انسان و اسب - از آن‌جهت که انسان و اسبانند - دو مثل و همانند نیستند، ولی هر دو به اعتبار اشتراکشان در حیوانیت باهم متجانس و هم جنس‌اند، و دو حیوانیتی که در آن دو موجود است، در یک حقیقت نوعی باهم مشترکند، پس تجانس به تماثل در جزء حقیقت باز می‌گردد، و این همان جنس است - یعنی هنگام اخذ آن به «لا به شرط شئی» - و دانستی که طبیعت جنسی اگر اعدادش مجرد از آنچه که بدان در فصول باهم اختلاف دارند اخذ شود، (طبیعت) نوعی بوده و افرادش متماثل و همانند هم می‌باشند.

حال در اصناف دیگر از واحد غیر حقیقی نیز این‌گونه است، بنابراین مشابهت، به مماثلت در «کیف» بازمی‌گردد و مساوات به مماثلت در «کم» بازمی‌گردد و همین‌طور (بقیه) و جهت وحدت در مماثلت، به وحدت ذهنی برای معنی کلی که از شخصیات - هنگام تجرید و جدا کردنشان از پوشش‌های مادی - انتزاع یافته باز می‌گردد، پس جهت وحدت در آن ضعیف می‌باشد - برعکس جهت کثرت - چون آن خارج است. و تقابل، اخص از غیریت است، چون تغایر بین اشیاء مادی اگر به واسطه جنس اعلا باشد، مجرد تغایرشان با جنس اعلا، از جایز بودن اجتماعشان در یک ماده بازمی‌دارد، و اما تغایری که به حسب انواع است و در جنس - نه جنس اعلا - باهم اتفاق دارند، اجتماع با آن در یک موضوع محال است^۱، پس تقابل عبارت است از اجتماع دو چیز که در یک موضوع، در یک زمان، از یک جهت باهم اختلاف دارند، بنابراین تماثل، به قید تخالف و به قید امتناع اجتماع در محل تغایری که بین سفیدی و گرمی است و امکان اجتماع آن دو در یک محل هست خارج شده، و به قید وحدت محل، مانند تقابلی که بین سیاهی و سفیدی هست و امکان اجتماع آن دو در وجود - مانند سیاهی حبشی و سفیدی رومی - می‌باشد و نیز به قید وحدت جهت، مانند

۱. یعنی به حسب اصطلاح، و مراد از آن اتحاد مطلق است به حسب اصطلاح دیگر، همین‌طور «غیر» - در تشخیص - به حسب اصطلاح خاص به نام «دیگر» نامیده می‌شود و به «مثل» به حسب اصطلاح دیگر. «سبزواری»

مرحله پنجم - وحدت و کثرت و لواحق آن / ۱۳۹

تقابلی که بین پدری و فرزندگی هست و امکان اجتماع آن دو در یک محل - البته به اعتبار دو جهت - می باشد داخل شده است.

گفته شده: به سبب قید وحدت زمان، دو متضاد که بر یک موضوع بر یکدیگر تعاقب دارند و در واقع و دهر، در آن (موضوع) اجتماع دارند، باهم تقابل پیدا می کنند، چون اجتماع در افق واقع و ظرف دهر، منافی تعاقب زمانی نیست، همچنان که عدم اجتماع مکانی منافی اجتماع، به حسب ظرف دیگر - مانند زمان - و گونه دیگر نمی باشد.

پس آنچه گفته شده که: تقييد به وحدت زمان مستدرک است، چون اجتماع جز در یک زمان تحقق نمی یابد؛ درست نیست، گویی که این گوینده، فهمش - مانند و همش - از زندان زمان و گودال حدثان بالاتر نرفته است، و ما از تعریف مشهوری که در کتابها برای مفهوم دو متقابل آمده، به تعریف مفهوم تقابل عدول نمودیم، چون صیغه «اللدان - ضمیر دو» - که گفته اند: دو متقابل در یک چیز در یک حالت از یک جهت اجتماع پیدا نمی کنند - اشعار بدین دارد که آن دو، دارای ذاتند، در حالی که عدم و ملکه و ایجاب و سلب دارای ذاتی نیستند؛ امکان دارد بدین صورت عذر آورده شود که: معنای چنین الفاظی مأخوذ به حسب تصور ذهنی است، و سلب ها و عدمها تمامیشان به حسب مفهوم ذهنی امری هستند، پس معنی این تعریف اینکه: دو متقابل، هر دو دو متصوراند که آن دو بر یک چیز، در یک حالت و از یک جهت صدق نمی کنند.

اما علت آنکه تقابل بر چهار وجه است اینکه: دو متقابل، یا این است که یکی از آن دو، دیگری را عدم است و یا اینکه نیست، در صورت اول: اگر در آن، نسبتش به قابل - هنگامی که عدم بدان اضافه و نسبت داده می شود - اعتبار شود، این عدم و ملکه است، و اگر آن نسبت در آن اعتبار نشود، در آن صورت سلب و ایجاب است؛ اما در صورت دوم: اگر هر یک از آن دو جز با قیاس به دیگری تعقل نشود، این دو متضایفانند، و گرنه هر دو متضادانند.

گاهی درباره علت منحصر بودن (در چهار) گفته می شود: چون آن دو یا وجودی اند و یا اینکه نیستند، و بنا بر اول: یا این است که تعقل هر یک از آن دو با قیاس به دیگری است: در آن صورت متضایفانند، و یا اینکه نیست، در این صورت متضادانند، اما

بنا بر دوّم: یکی از آن دو، وجودی است و دیگری عدمی، پس یا این است که در عدمی محلّی قابل برای وجودی اعتبار می‌شود، در آن صورت هردو عدم و ملکه‌اند، و یا اینکه اعتبار نمی‌شود، در این صورت هردو سلب و ایجاب‌اند.

بر (وجه ضبط دوّمی) وی اعتراض شده که: نخست به واسطه جواز عدمی بودن آن دو، مانند «عمی - کوری» و «لاعمی» که هردو به واسطه سلب و ایجاب دو متقابل‌اند؛ و آنچه جواب بدین اعتراض داده شده اینک: «لاعمی» به‌عینه بصر یعنی بینایی است، پس اینکه تقابل بین آن دو، تقابل عدم و ملکه است، فاسد و تباه است، چون تعقل بصر و بینایی موقوف بر انتفای آن نیست، و تعقل سلب انتفای بصر، قطعاً موقوف بر آن است، پس آن دو از جهت مفهوم باهم اتحاد ندارند، اگرچه از جهت صدق، دو متلازم‌اند، و غلط و شناختن وجه درست، ناشی از فرق نگذاشتن بین آنچه که بالذات است و آنچه که بالعرض می‌باشد.

امادوّم: به واسطه اینکه عدم لازم، مقابل وجود ملزوم است، مانند وجود حرکت برای جسم، با انتفای گرمی آن از وی، که آن گرمی لازم آن است، و این داخل در عدم و ملکه و در سلب و ایجاب نمی‌باشد، چون معتبر در آن دو، این است که عدمی آن دو، عدم وجودی باشد.

امکان جواب، به واسطه فرق آنچه که بالذات و آنچه که بالعرض است می‌باشد، برای اینکه تقابل، نخست و بالذات - در مثال بیان شده - فقط بین گرمی و انتفای آن است، ولی اگر انتفای آن مستلزم انتفای حرکت باشد، در این صورت بالعرض مقابل آن است. بدان که مقولیت تقابل بر اقسام خودش به واسطه تشکیک است، و شدیدترین آنها در باب خودش، سلب و ایجاب است، برای اینکه منافای چیزی یا برطرف شدن آن (چیز) است و یا آنچه برطرف کردن آن را مستلزم است، چون غیر این دو، امکان اجتماع با آن شئی را دارند، و شکی نیست که منافات برطرف شدن شئی با آن (شئی)، مربوط به ذاتی آن دو است، از این روی عقل، بدون توقف و به مجرد ملاحظه آن دو - با قطع نظر از آنچه که غیر آن دو از تفصیل و اجمال است - حکم به منافات بین آن دو می‌کند؛ اما منافاتی که مستلزم برطرف شدن شئی است از آن، به واسطه اشتمالش است بر برطرف شدن، پس منافاتش از جانب ذاتش نیست، بلکه به‌گونه تبعیت است، بنابراین منافات

مرحله پنجم - وحدت و کثرت ولو احوق آن / ۱۴۱
 ذاتی فقط بین ایجاب و سلب است، و آنچه که در غیر این دو می باشد، تابع منافات این دو است، پس تقابل بین این دو شدیدتر و قویتر است، این چنین گفته شده است.
 این گفتار جای بحث دارد، چون تنافی بالذات - به گونه ای که در معنی منافی بیان شد - لازم می آورد که اصلاً تحقیقی بین دو چیز نباشد، برای اینکه یکی از دو طرف در سلب و ایجاب، اگر چه به معنی بیان شده منافی طرف دیگر - مانند سلب برای ایجاب - است، ولی طرف دیگری که ایجاب است بالذات منافی مقابل خود نیست^۱، بلکه منافی بالذات آن سلب است که مستلزم^۲ ایجاب می باشد، و شایسته^۳ آن است که مراد از رفع (برطرف شدن) و یا سلب، معنی مصدری - به گونه مطلق^۴ - باشد که امکان اخذ و اعتبارش به معنی فاعل و یا مفعول باشد^۵.

۶

فصلی

در بیان اصناف تقابل و احکام هر یک از آنها

از جمله تقابل، تقابلی است که به حسب سلب و ایجاب می باشد، و آنگاه بر آنچه که در مفهوم آن قضیه اعتبار می شود اطلاق می گردد، و آن در اصطلاح اهل منطق تناقض است، و لازمه آن امتناع اجتماع دو متقابل - از جهت صدق و کذب (قضیه) در نفس الامر و واقع - می باشد، مانند: «زید» سفید^۶ است، و: «زید» سفید نیست، و گاهی نیز بر آنچه بین مفردات است اطلاق می گردد، همچنان که بین مفهوم و

۱. این رفع آن نیست بلکه مرفوع آن است. «هیدجی» ۲. برای اینکه نقیض «لا انسان» انسان نمی باشد، بلکه نقیضش رفع «لا انسان» است که مستلزم انسان می باشد. «هیدجی» ۳. این لفظ اولی و شایسته را که در اینجا بیان فرموده چیزی است که در فن ربویات بیان می دارد، یعنی آنجا که تمهید بیان برای قاعده: الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، می نماید، و آن اینکه رفع، اعم و فراگیرتر از آن است که مفهوم و یا حقیقت و یا مصداق آن باشد. «نوری» ۴. این نظیر سخن برخی از ادبای عرب است که در «الحمد لله» مراد از مصدر (حمد) قدر مشترک بین مبنی برای فاعل - یعنی حامدیت - و مبنی برای مفعول - یعنی محمودیت - می باشد، چون همان گونه که هر محمودیتی به آن حضرت بازمی گردد - چون تمام فضایل و برتری ها سایه فضیلت و برتری اویند - همین طور تمام حامدیت ها نیز به حول و قوه او است. «سبزواری» ۵. اینکه گفته شود. نقیض آن رفع آن و یا مرفوع آن است. «هیدجی» ۶. یعنی سفید بودن «زید» و «لا ابیض» بودن او، در این صورت قضیه نمی باشد. «هیدجی»

رفع آن در نفس مفهوم هست، مانند سفیدی و «لابیاض» و یا آنکه به حسب انتساب به چیزی دیگر - به واسطه حمل - می باشد، مانند «زید» سفید و «زیدلابیاض» برای اینکه هر مفهومی اگر در نفس خودش اعتبار شود و مفاد کلمه نفی بدان افزوده شود، مفهوم دیگری در نهایت دوری از آن مفهوم حصول پیدا می کند، در این صورت در چیزی از آن دو صدق، و یا «لاصدق» بر چیزی، اعتبار نمی شود، و چون بر چیزی حمل موافات و یا اشتقاقی بشود، اثباتش برای آن تحصیلی است و اثبات سلب آن برای وی، ایجاب سلب محمول است، و این دو از جهت صدق منافی هم اند نه از جهت کذب، چون برخاستن آن دو - هنگام نبودن موضوع - جایز است.

از این روی^۱ ابن سینا در کتاب شفا گفته: دو متقابل به ایجاب و سلب، اگر حمل صدق نشود بسیط است - مانند اسب بودن و «لاقرسیت» و گرنه مرکب است، مانند اینکه گوئیم: «زید» اسب است، و «زید» اسب نیست، برای اینکه اطلاق این دو معنی بر یک موضوع^۲ و در یک زمان محال است؛ و نیز گفته: معنی ایجاب وجود است - هر معنی می خواهد باشد - خواه به اعتبار وجودش در نفسش باشد و یا وجودش برای غیرش، و معنی سلب، سلب است - هر معنی می خواهد باشد - خواه «لاوجود» در نفسش باشد و یا «لاوجود» برای غیرش، پایان سخن او.

از آنچه بیان داشتیم دانسته شد که تقابل، اعم و فراگیرتر از تناقض، که معرف به اختلاف دو قضیه - از جهت ایجاب و سلب چنین و چنان - است می باشد، یعنی به واسطه تحقق و ثبوتش در مفردات - غیرتناقض - در واقع آن کس که گفته: تناقض عبارت از نفس تقابل ایجابی و سلبی است، و همین طور آنچه که در کتاب تجرید (خواجه نصیرالدین طوسی) آمده که: تقابل سلب و ایجاب بازگشت به قول و عقد (اعتقاد) دارد، درست نیست و سهو کرده است، زیرا تقابل دو قضیه از آن جهت که آن دو دو قضیه اند نیست و به اعتبار موضوع آن دو هم نیست، بلکه به اعتبار ایجاب و سلب است که مضاف به یک چیز است، پس تقابل به حقیقت بین نفس نفی و اثبات

۱. یعنی برای اینکه این تقابل در قضا یا می باشد، در مفردات چنین گفته. «سیزوری» ۲. یعنی صدق آن دو در یک مورد محال است، چون خواهد آمد که عدم اجتماع آن دو به حسب صدق است و گرنه برای آن دو نه موضوع است و نه محل. «سیزوری»

مرحله پنجم - وحدت و کثرت و لواحق آن / ۱۴۳

است و در قضایا بالعرض، مگر آنکه تکلف ورزیده شود - همچنان که در بعضی از شرحهای آن کتاب (تجرید) شده - و مراد از ایجاب و سلب، ادراک وقوع و «لاوقوع» باشد، و هردو دوا امر عقلی اند که وارد بر نسبتی که آن هم عقلی است می گردند، و چون هردو در عقل حصول یافتند، هریک از آن دو عقدی - یعنی اعتقادی - می باشد، و چون از آن دو به عبارتی تعبیر رود، هریک از دو عبارت قول است.

بنابر آنچه که ثابت کردیم: تقابل بالذات در قضایا فقط بین نفس نفی و اثبات و بین قضایا بالعرض است، با آنچه که در این باره گفته اند دفع می گردد، چه گفته اند: برخی از آنان در مفهوم تقابل، عدم اجتماع را در موضوع - به جای محل - اعتبار کرده و تصریح نموده اند که هیچ تضادی بین صورتهای جوهری نمی باشد، چون آنها دارای موضوعی نیستند، چون آن (جوهر) محل است و از حال بی نیاز است، و محل صورتهای همان ماده است که در تقوّم محتاج بدانها می باشد؛ و برخی دیگر مطلقاً محل را اعتبار کرده و تضاد بین صورتهای نوعی عنصری را اثبات کرده اند؛ از اختلاف این دو گروه - در اینکه مورد ایجاب و سلب موضوع و یا محل است - دانسته می شود که مراد از عدم اجتماع که در تقابل اخذ و اعتبار شده، عدم اجتماع به حسب حلول است - نه به حسب صدق - و معلوم است که برخی از انواع تقابل، در قضایا - مانند تناقض و تضاد - جاری است.

برای اینکه وقتی گفتیم: هر حیوانی انسان است، این نقیض سخن ما است که گوئیم: برخی از حیوان انسان نیست، و ضد سخن دیگر ما است که: هیچ حیوانی انسان نیست، بنابراین آنچه که ابن سینا در کتاب شفا گفته: کَلْبٌ سَالِبٌ، مقابل کَلْبٍ موجب - مقابل بودن به تناقض - نیست، بلکه آن از حیثی که سَالِبٌ محمولش است - به مقابل بودن دیگری - مقابل است، از این روی ما این مقابله را تضاد می نامیم - البته اگر دو متقابل از جهت صدق اصلاً باهم جمع نشوند - ولی از جهت کذب - مانند اضداد در امور - باهم جمع می شوند، پایان سخن او.

با اینکه اعتبار ورود قضایا بر چیزی به حسب حلول در آن، تصور نمی شود، سخن این گوینده خالی از آمیزش نیست، چون اختلافی را که نقل می کند، از آنان دریاب تضاد واقع شده، زیرا در آن تعاقب دو متضاد، یا بر یک موضوع و یا یک محل اعتبار

شده، نه در مفهوم تقابل معروف که عبارت از این است که: دو امر به گونه ای باشند که در یک چیز جمع نیابند، خواه عدم اجتماع، به حسب وجود و تحقق باشد و یا به حسب حمل و صدق، زیرا اگر اختلاف بیان شده بین آنان، در مطلق تقابل باشد، از آن، نفی تقابل بین اسب و «لاقرس» - مانند بیانی که کرده - لازم می آید، یعنی به واسطه اینکه اسب بودن دارای محل نیست، و این فاسد و باطل است.

و از احکام ایجاب و سلب اینکه تقابل آن دو فقط در ذهن و یا لفظ، به گونه مجاز تحقق و ثبوت می یابد نه در خارج، برای اینکه تقابل نسبت است و نسبت - در تحقق - فرع آن دو منتسب خود می باشد، و یکی از دو انتساب یافته - در این بخش از تقابل - سلب است، و سلب ها اعتباراتی عقلی هستند که دارای عباراتی لفظی می باشند، بنابراین، نسبت بین آن دو، نسبت عقلی صرف است؛ اما عدم ملکه، دارای بهره و نصیبی از تحقق می باشد، به این اعتبار که آن عدم امر موجود است که دارای قابلیت تلبس و آمیزش به مقابل این عدم را دارد، و این مقدار از تحقق اعتباری، در تحقق نسبت - به حسب خارج - کافی است، برای اینکه برای هر چیزی مرتبه ای از وجود است، و مرتبه نسبت، انتزاع یافته از اموری است که در خارج تحقق و ثبوت دارند - هرگونه از تحقق که می خواهد باشد - مانند انسانیت و حیوانیت از ذاتیات، و راه رفتن و نوشتن از عرضیات.

و از احکام آن دو (ایجاب و سلب) خالی نبودن موضوع است در واقع، از آن دو، نه در هر مرتبه ای از مراتب، برای اینکه اشیائی که بین آنها علاقه ذاتی نیست^۱، و هر یک از آنها در مرتبه وجود دیگری، از اینکه موجود است و یا معدوم، خالی می باشد، و همین طور عرضیات، در مرتبه ماهیات - از آن حیث که نه موجوداند و نه معدوم - چنانکه دانستی (خالی می باشد).

و از احکام این تقابل اینکه: تحققش در قضایا مشروط به هشت وحدت مشهور است - با زیادتی وحدتی که عبارت از وحدت حمل در قضایای طبیعی می باشد - برای اینکه برخی از مفهومات - به حمل متعارف (شایع) - بر نفس خودش کاذب است، ولی نقیضش بر آن صدق می کند، با اینکه گاهی بر نفس خودش، مانند دیگر مفهومات -

۱. به اضافه بیانی نه به توصیف، چون بین ماهیت و لازم آن، و همین طور بین دو متضایف، علاقه ذاتی موجود است، درحالی که هیچ یک از آن دو در مرتبه دیگری نیست. «سزواری»

مرحله پنجم - وحدت و کثرت و لواحق آن / ۱۴۵

به حمل اولی ذاتی - صدق می‌کند، و در محصورات، مشروط به اختلاف در کمیّت می‌باشد - به جهت کذب دو کلی با تحقق وحدت - مانند اینکه گوییم: هر حیوانی انسان است، و هیچ حیوانی انسان نیست، پس دانسته می‌شود که آن دو، دو متناقض نیستند - اگرچه دو متضاداند - و تضاد، منع کذب دو ضد را باهم، و صدق دو جزئی را نمی‌کند، و همین طور است وقتی می‌گوییم: بعضی از حیوان انسان است، و بعضی از حیوان انسان نیست، و در موجّهات، مشروط به اختلاف است - بر گونه‌ای که مقرر است - و گرنه تناقض - به واسطه صدق دو ممکنه و کذب دو ضروریه - در ماده امکان - با تحقق باقی شرایط - تحقق و ثبوت نمی‌یابد.

و از خاصیت این تقابل محال بودن واسطه بین دو متقابل بدان است و امتناع اجتماع آن دو - از جهت صدق و کذب - پس هیچ چیزی از اسب بودن و «لافرسیّت» خالی نیست، بلکه از دوطرف دیگر بخشهای تقابل خالی است، و بر معدوم، چیزی از دوطرف دو متقابل - جز سلب و ایجاب - صدق نمی‌کند.

و از جمله تقابل، تقابل تضایف است، و دو تضایف هردو وجودی‌اند که هریک از آن دو، نسبت به دیگری تعقل می‌گردد، مانند پدری و فرزند، چون آن دو، بر یک چیز و از یک جهت صدق نمی‌کنند، و یکی از آن دو، جز با دیگری تعقل نمی‌شود.

پندار و هشدار

بسا که امر بر تو پوشیده شود و گویی: چگونه تضایف را بخشی از تقابل و قسم تضاد قرار داده؟ در حالی که تضایف اعم و فراگیرتر از آن است که تقابل و یا تضاد و یا تمائل و یا غیراینها باشد، بلکه برای آن دو جنس است، پس لازم می‌آید که چیزی برای قسم و نیز قسم خودش، قسم باشد.

بسا که از این بیان چنین پاسخ داده شود که: مفهوم تضایف اعم از دو مفهوم تقابل و تضاد است که^۱ هردو عارض بر اقسام آن دو می‌باشند، و این منافی اینکه بودن معروض

۱. یعنی مفهوم شئی لازم نمی‌آورد که از جمله افراد آن شئی باشد، مثلاً مفهوم اضافه، اضافه نیست بلکه کیف است، و مفهوم حرف معنی غیرمستقل نیست، بلکه از حیث نفسش از معانی مستقل است، و مفهوم تقابل، تقابل نیست، بلکه از مقوله اضافه است، این را نیک دریاب. «نوری»

تقابل اعم از آن، و معروض تضاد مابین با آن باشد نیست، پس مفهوم هریک از آن دو مندرج تحت مضاف است، ولی از حیث صدق بر افراد، که یکی از آن دو، اعم از دیگری و دیگری مابین با آن باشد، بنابراین منافاتی نمی باشد.

و به گونه ای دیگر: مفهوم تضایف - از آن حیث که تضایف است - اعم از مفهوم تقابل است، و از آن حیث که آن معروض بر بخشی از تقابل است، اخص از آن می باشد، البته برقیاس اینکه مفهوم کلی - از آن حیث که مفهوم کلی است - اعم از مفهوم جنس است، و از حیث اینکه آن، معروض بر مفهوم جنس است، اخص از آن می باشد.

پاسخ درست آنکه: بین مفهوم شئی و آنچه بر وی صدق می کند فرق باید گذاشت، چون مفهوم تضایف از بخش های مفهوم تقابل است، ولی مفهوم تقابل چیزی است که تضایف بر آن صدق می کند.

گاهی نیز مفهوم شئی چیزی است که یکی از انواع آن بر وی صدق می کند، مانند مفهوم کلی که خود یکی از آحاد مفهوم جنس است، و در امور ذهنی و عوارض عقلی بسیار می شود که مفهوم شئی، فردی برای آن و فردی برای فرد آن می باشد، همچنان که فردی برای مقابل آن می باشد، مانند مفهوم جزئی که خود فردی از کلی و مقابل آن نیز - به دو اعتبار - می باشد.

نوعی از تقابل هست که بین دو متضاد می باشد، و دو متضاد - بنابر اصطلاح مشائیان - دو وجودی غیر متضایف اند که بریک موضوع تعاقب دارند و تصوّر اجتماع آن دو در آن نمی رود و بین آن دو نهایت خلاف می باشد، و پیش از این بیان شد که: طبایع جنسی باهم تقابل ندارند، بنابراین تضاد، عارض انواع اخیر می شود - همچنان که استقراء^۱ دلالت بر آن دارد.

و برخی از آنان پنداشته اند که وقوع تضاد در اجناس از آن روی است که خیر و شرّ دو متضاداند و هریک از آن دو، برای انواع بسیاری جنس است، و این پندار و گمان از دو جهت باطل است:

۱. استقراء به معنی تتبع، و در اصطلاح منطقیان نوعی حجت است که از تتبع احوال جزئیات، حکم کلی استخراج و استنباط می شود، هرگاه تتبع و تفحص در تمام جزئیات مشابه انجام شود، استقراء تام خواهد بود وگرنه ناقص. «م»

مرحله پنجم - وحدت و کثرت ولواحق آن / ۱۴۷

نخست آنکه: تقابل بین آن دو به واسطه تضاد نمی باشد، چون یکی از آن دو، عدم دیگری است، زیرا خیر، وجود و یا کمال وجود است و شر، عدم وجود و یا عدم کمال وجود است.

دوم اینکه: آن دو، دو جنس نیستند، برای اینکه مراد از خیر و شر یا آن چیزی است که به حسب واقع می باشد، و دانستی که آن دو، به وجود و عدم بازمی گردند، و یا چیزی است که با قیاس با طبیعت انسان است، در نتیجه آنچه که موافق و ملایم (طبیعت) او است، آن را خیر می نامیم و هر چه که مخالف و نفرت (طبیعت) او است، آن را شر می نامیم، در حالی که موافقت و مخالفت و هر چه که شبیه این دو می باشد، همگی نسبتها و اعتباراتی هستند که خارج از احوال ماهیات می باشند، بنابراین هیچ یک از آنها جنس برای آنچه اعتبار شده و وصف برای آنها نمی باشد، ولی اگر نفس ملایمت و منافرت - هر دو مجرد و رهای از معروضشان - اعتبار شود، هریک از آن دو ماهیتی نوعی خواهند بود، پس تضاد بین آن دو، تضاد بین دو جنس نمی باشد.

و از شرط تضاد آنکه: انواع اخیری که توصیفشان شد، داخل در تحت یک جنس قریب باشند، بودن شجاعت، تحت فضیلت، و تهور - که مضاد آن است - تحت ردیلت، نقضی بر این قاعده وارد نمی آورد، برای اینکه هریک از آن دو در نفس خود، کیفیت نفسانی اند، و فضیلت و یا ردیلت بودنش، صفتی است که عارض آن می باشد نه اینکه مقوم آن است، بنابراین فضیلت و ردیلت، اجناس برای فضایل و رذایل نفسانی نمی باشند؛ وانگهی شجاعت ضد شئی - از تهور و جُبْن (ترس) - نمی باشد، چون واسطه بین آن دو می باشد، اما دوطرف، چون آن دو در نهایت دوری اند، دو متضاداند، بلکه تضاد شجاعت - با هریک از آن دو - تضاد بالعرض می باشد، چون شجاعت دارای ماهیتی عارض است و آن فضیلت بودنش است، و هریک از تهور و جُبْن دارای ماهیتی عارض اند و آن ردیلت بودنشان است، و تضاد به حقیقت بین دو عارض است و در دو معروض، بالعرض می باشد.

اما تضاد بین تهور و جُبْن، نوع دیگری از تضاد است غیر آنچه که به اعتبار فضیلت و ردیلت می باشد، و از احکام تضاد که از جهت اعتبار در نهایت تباعد و دوری است، اینکه: ضدّ واحد، واحد است، چون ضدّ بنابراین اعتبار چیزی است که از وجودش،

عدم ضد دیگری لازم آید، و چون شئی یک چیز باشد و دارای اضدادی باشد، یا این است که مخالفت آنها با این شئی از یک جهت است و یا از جهات فراوان، اگر مخالفت آنها با آن از یک جهت باشد، پس مصاد این شئی در واقع یک چیز است و یک ضد، در حالی که اضدادی فراوان فرض شده است، و اگر مخالفت بین آنها و بین آن شئی از جهات فراوان است، بنابراین شئی، دارای حقیقت بسیط نمی باشد، بلکه آن مانند انسانی است که گرم - از آن روی که سرد (مزاج) است - (با او) ضدیت دارد، و سرد - از آن روی که وی گرم است - (با او) ضدیت دارد، و بسیاری از اشیاء - به واسطه اشتغال او بر اضداد آنها - (با او) ضدیت دارند، پس تضاد حقیقی بین گرمی و سردی و سیاهی و سفیدی می باشد و برای هر یک از دو طرف، یک ضد است، اما گرم و سرد، تضاد بین آن دو بالعرض است، بنابراین دو چیز، اگر بین آن دو تضاد حقیقی باشد، بین محل آن دو - از آن روی که محل آن دو می باشد - تضاد بالعرض است.

برخی از دوزد هستند که بین آن دو وسایط است و برخی دیگر هستند که بینشان وسایطی نیست، خواه وسط حقیقی باشد - چنانکه بین گرم و سرد آب نیم گرم می باشد - و یا غیر حقیقی، که بازگشتش به خالی بودن از جنس دو طرف می باشد، مانند «لاخفیف (سبک)» و «لائقیل»، برای اینکه آب نیم گرم از جنس گرمی و سردی بیرون نیست، برعکس «لاخفیف» و «لائقیل» به واسطه خروجش از جنس سبکی و سنگینی - مانند فلک - و گاهی یکی از دو ضد - به گونه تعیین - لازم برای موضوع است، مانند سفیدی برای برف و سیاهی برای قیر، و گاهی هم نیست، در این صورت یا خالی بودن محل از آن دو محال است، مانند سلامتی و بیماری برای انسان، و یا امکان پذیر است، مانند سنگینی و سبکی برای فلک؛ و بنابراین اصطلاح (یعنی اعتبار موضوع نه محل) تضاد حقیقی بین جواهر - جز به اعتبار آنچه از متضادات که عارض آنها می شود - نیست، ولی بنابر اصطلاح پیشینیان: در مادیات - از صورتهای مخالف هم که بر یک محل تعاقب پیدا می کنند - متضاد حقیقی می باشد؛ و همین طور نزد آنان جایز است که یک چیز دارای اضداد فراوانی باشد، ولی در تضاد نهایت خلاف داشتن را شرط ندانسته اند، پس نزد آنان سیاهی همان طور که ضد سفیدی است، ضد سرخی هم نیز هست، چون اصطلاحشان احتمال این را می دهد.

شک کردن و تحقیق نمودن

در اینجا یک اشکال قوی است و آن اینکه: مقولات عالی را - همچنان که دانستی - تضادی بین آنها نیست، یعنی به واسطه اجتماع برخی از آنها با برخی دیگر در جوهر واحد جسمانی، و همین طور اشتراک در جنس بعید، کافی در امتناع اجتماع نیست، چون طعم و مزه با سیاهی جمع می شود، با اینکه هر دو از یک مقوله اند، پس ناگزیر باید دو متضاد در تحت جنس قریب بوده و هر دو به واسطه فصل مختلف باشند، در این صورت اگر بین آن دو تضادی باشد، تضاد آن دو، از حیث جنس نبوده. بلکه از حیث فصل است، پس دو متضاد بالذات، هر دو دو فصل اند، بدین شرط که دو فصل، در جنس قریب باهم اشتراک نداشته باشند، چون آن خارج از حقیقت آن دو است - چنانکه گذشت - و گاهی شرط می شود که دو متضاد در تحت جنس قریب باشند و این خلف (خلاف فرض) می باشد، و نیز تعاقب فصول در نفس خودشان بر یک موضوع - چنانکه شرط تضاد باشد - قابل تصور نیست، چون آنها را استقلالی در وجود نیست تا آنکه انتساب به یک موضوع یابند، و امکان تعاقبشان بر یک جنس - همچنان که دانستی - نیست.

رهایی از این اشکال به این است که: جنس و فصل در وجود و جعل دو متحداند و هر دو موجود به یک وجودند، بدون تغایری بین آن دو در خارج، و هر دو، در خارج عین نوع اند، بنابراین صفات فصول در اعیان، به عینه صفات انواع است که در نگرش عقلی تقوّم بدانها دارند، و چون تضاد از احکام خارجی متضادات است، ناگزیر موصوف بدانها انواع - به ذات خودشان - می باشند نه فصول - از آن روی که فصول اند - خلاصه آنکه تضاد بین دو متضاد، اگر چه به اعتبار فصل هر یک از آن دو می باشد، ولی تعاقب در حلول - در موضوع - به اعتبار نوعیت آن دو است، چون حلول در چیزی، گونه ای از وجود است و وجود جز به آنچه که در تحصیل خارجی استقلال دارد تعلق نمی گیرد، در حالی که فصول را در خارج هیچ استقلالی نیست، و اتصاف هر یک از نوع و فصل مقوّم به صفات خارجی نسبت به دیگری، بالذات است نه بالعرض، چون هر دو در وجود خارجی باهم اتحاد دارند، نه صفات ذهنی که به اعتبار مغایر هم بودن آن دو در ذهن، عارض هر یک از آن دو می شود.

و از آنچه که در دو متقابل (از اشکالات) شمرده شده ملکه و عدم است، و آن دو، دو امراند که یکی از آن دو وجودی است و دیگری عدمی، یعنی عدم است به جهت این وجودی، خواه (این وجودی) به حسب شخصش در وقت (ممکن) باشد و یا در غیر وقت و یا به حسب نوع و یا به حسب جنس قریب باشد و یا جنس بعید، پس کوری و ظلمت و ریختن مو به جهت بیماری موخوره بعد از ملکه و ساده زنجی - که پیش از آن بوده - می باشد، و عدم بصر که درباره شخص کور امکان پذیر است، و نبودن موی صورت برای زن - که برای نوع وی امکان پذیر است - تمام اینها در تحقق عدمیات اند و در آنها امکان و قوه مشروط است، از این روی بر معدوم صدق نمی کند.

اما در مشهور: ملکه عبارت است از قدرت برای شئی بر چیزی که شأنش آن است که هرگاه خواست برایش (حاضر) باشد، مانند قدرت بر دیدن، و عدم، نبودن این قدرت است همراه با بطلان آمادگی، در وقتی که شأنش آن است که باشد، مانند کوری، نه مانند ندیدن (جرو) چشم پیش از گشادن چشم - .

اصطلاح منطقیان در عدم و ملکه همان معنی اول است، و همین طور اصطلاحشان در دو متضاد، تنها غیرمجمع بودن آن دو در یک موضوع می باشد.

اما الهیان در هریک از آن دو، قید دیگری را اعتبار کرده اند: در دو متضاد: بودنشان در نهایت دوری و تباعد است؛ و در ملکه و عدم: عدمی سلب وجودی است که از شأنش این است که در این وقت باشد، پس هریک از دو بخش از تقابل به معنی اول، به معنی دوم اعم و فراگیرتر از آن است - عموم و فراگیری مطلق نسبت به مقید - جز آنکه مطلق از تضاد به نام «مشهوری» نامیده می شود، از آن جهت که بین عموم فلاسفه مشهور است، و مقید به نام حقیقی نامیده می شود، چون در علوم حقیقی آنان اعتبار می گردد، و ملکه و عدم برعکس این است، چون مطلق را حقیقی و مقید را مشهوری می نامند.

و اشکالی که در انحصار تقابل در بخش های چهارگانه لازم می آید، از تقابل موی زنج و ساده زنجی و تقابل بصر و عدم آن - از کژدم و درخت - چون آن از تضاد و از ملکه و عدم - بنابر تفسیر اخص - خارج است، از آن (عیب و اشکال) این گونه پاسخ داده اند که: حصر، فقط به اعتبار معنی اعم، یعنی مشهوری، از تضاد و حقیقی، از ملکه

بحث و رهایی (از تنگنا)

در اینجا از دو وجه اشکال است: نخست آنکه: دو ضد در اصطلاح منطق - همچنان که ابن سینا و جزاو بدان تصریح دارند - لازم نیست که هر دو وجودی باشند، بلکه یکی از آن دو، عدم دیگری می‌باشد، مانند سکون برای حرکت و ظلمت برای نور و گنگی برای گفتار و مادینگی برای نرینگی و فردیت برای زوجیت و طاق بودن برای جفت بودن؛ و در سخن برخی از آنان (مشائیان) آمده که تضاد به معنی مشهوری، نامی است که بر تضاد حقیقی، و بر برخی از اقسام ملکه و عدم واقع می‌گردد، یعنی آنچه که در آن تعاقب بریک موضوع پدید می‌آید - بنابر شرطشان در تضاد مشهوری - حقیقت آنکه اعم و فراگیرتر از این است (و عدم اجتماع در یک موضوع می‌باشد) یعنی به واسطه امکان انتقال در برخی از این امور، مانند نرینگی و مادینگی و جفت بودن و طاق بودن، با اینکه تقابل جفت بودن و طاق بودن - در مقام تحقیق - به ایجاب و سلب بازگشت دارد، بنابر هر تقدیری که باشد، قسیم برای تقابل ملکه و عدم و تقابل ایجاب و سلب نمی‌باشد.

دوم آنکه: نهایت خلاف، شرط در تضاد مشهوری هم هست، چنانکه در بیان حکما مانند ابن سینا و جز او تصریح بدین امر شده است، بنابراین خروج تقابل سیاهی و سرخی، و همین طور تقابل سرخی و زردی مثلاً، از اقسام لازم می‌آید. برخی از آنان این را ملتزم شده و چنین چیزی را «تعاند - باهم ستیز کردن» نامیده‌اند، بنابراین قسم پنجمی در نزد آنان - به اقسام تقابل - افزوده می‌گردد.

و برخی دیگر از این (اشکال) بدین بیان رهایی یافته که: تقابل وسایط (وسط‌ها) نیز - مانند تقابل اطراف - حقیقی هستند، چون نزد مشائیان، هر مرتبه‌ای از سیاهی مثلاً، مشتمل بر طبیعت سیاهی مطلق است که شدیدتر بودن و ضعیف‌تر بودن را نمی‌پذیرد، و نیز مشتمل است بر خصوصیت بودنش بر این اندازه از سیاهی، و آن نسبت به مرتبه دیگری که تحت آن است سیاهی است و نسبت به مرتبه دیگری که فوق آن است سفیدی می‌باشد، از این روی ابن سینا در بخش قاطیغوریاس کتاب شفا گفته:

سیاهی واقعاً شدت و ضعف را نمی‌پذیرد، بلکه چیزی که سیاه است با قیاس به دیگری می‌باشد.

و چون این ثابت شد، پس هر وسطی از و سط‌های سیاهی - به اعتبار نفسش - در حکم طرف است، چون نزد آنان هیچ تفاوتی - به اعتبار طبیعت مشترک - بین آن دو نیست، و همین‌طور به اعتبار مقایسه‌اش با سیاهی تحت آن در مرتبه، و یا با سفیدی طرف و یا سفیدی وسط (تفاوتی نیست) برای اینکه سیاه، ضعیف بودنش آنگاه تحضّل پیدا می‌کند که با سیاهی شدید قیاس شود، ولی اگر با آن مقایسه شود، آن سیاهی است نسبت با این، و این نسبت بدان سیاهی نیست بلکه سفیدی است و در این نگرش هیچ فرقی بین آن و بین سفیدی طرف نمی‌باشد، حکم وسط‌های سفیدی هم این‌گونه است؛ پس ثابت گشت که تضاد حقیقی همان‌گونه که بین اطراف پدید می‌آید، بین وسطها هم پدید می‌آید، برای اینکه دارای دو جهت اختلاف و توافق است و تقابل، فقط به اعتبار اول است، بنابراین در تقابل، بخش پنجمی افزوده نمی‌گردد.

این خلاصه چیزی بود که برخی از بزرگان - از متأخران - بیان داشته است، و این با آنچه ما از روش و آراء حکمای پیشین - در شدیدتر بودن و ضعیف‌تر بودن - برگزیده‌ایم سازگار نمی‌باشد^۱.

بر آن اشکال نیز وارد شده که: هر چیزی دارای ماهیتی است که در ذات خودش - نه با قیاس با غیرذات خودش - متحصّل می‌باشد، مگر آنکه مضاف حقیقی بوده که همراه با تعقل و وجودش، تعقل چیز دیگر و وجود آن چیز هم جفت باشد، و شکی نیست که رنگ‌ها از مقوله کیف است نه مقوله مضاف، پس برای هر یک آنها ماهیتی متحصّل - نه با قیاس با غیرخودش - می‌باشد، و تضاد از اموری است که عارض دو متضاد می‌شود، البته به حسب ذاتی آن دو، نه با مقایسه یکی از آن دو با دیگری و نه با غیرآن دو، و مفهوم تضاد اگرچه از جزئیات اضافه است، ولی مقابله بین سرخی و زردی

۱. وجهش اینکه: مراتب وسط‌های سیاهی که گفته، لازم می‌آید که هر یک از آنها نسبت با آنچه که تحت آن است سیاه باشد و نسبت با آنچه که فوق آن است سفید باشد، و این با رأی و روش پیشینان سازگار نمی‌باشد، چون آنان قابل به تشکیک در طبیعت واحداند، پس هر وسطی از آنها - بنابر آنچه برگزیده و اختیار کرده‌اند - در نفس خودش سیاه است، و همین‌طور فوق و تحت آن، این را نیک بفهم. «نوری»

مرحله پنجم - وحدت و کثرت و لواحق آن / ۱۵۳

- با قطع نظر از قیاس آن دو به اطراف - قطعاً ثابت است و از اقسام آن دو، چیزی جز تضاد نمی باشد.

گریزگاه

برای رهایی از این اشکال سزاوار است که از جانب مشائیان گفته شود: تضاد، ذاتاً بین طبیعت سیاهی و طبیعت سفیدی - با قطع نظر از خصوصیات افراد - ثابت شده است، بنابراین هر مرتبه‌ای از مراتب سیاهی، ضد هر مرتبه‌ای از مراتب سفیدی می باشد، یعنی به اعتبار اشمال این، بر طبیعت یکی از دوزد و آن، بر طبیعت ضد دیگری، نه به اعتبار خصوصیات، پس تضاد بین دو وسط، مانند سرخی و زردی، به اعتبار سیاه بودن یکی از آن دو و سفید بودن دیگری، تضاد بالذات است، ولی به اعتبار دو خصوصیت - یعنی یکی از آن دو سرخ باشد و دیگری زرد - تضاد بالعرض است، پس تضاد بین وسط ها، بازگشت به آنچه که تضاد بین اطراف بدان بازمی گردد دارد، بنابراین تقابل، از چهار تجاوز نمی کند.

ولی از جانب پیشینیان سزاوار است که گفته شود: تقابل بین مراتب یک کیفیت، تقابل در کمال و نقص است، همچنان که در مراتب کمیت، از نوع واحد می باشد، اما تقابل مرتبه ضعیف از سیاهی با مرتبه ضعیف از سفیدی، بنابر قیاس آنچه که در طریقه و روش دیگری بیان شده می باشد، یعنی تضاد بالذات بین دوسنخ آن دو - با قطع نظر از خصوصیات - می باشد، ولی سخن در این باره ناتمام ماند که: تمام رنگها آیا از مراتب سیاهی و سفیدی اند و یا اینکه نیستند؟ و آنچه ما بیان داشتیم - همچنان که او هم گفته - بر اولی تمام است نه بر دومی، و پایه اشکال بر مجرد اصطلاح است و آن در امور عقلی و علوم حقیقی امر سستی است.

سخنی دقیق

چون اتصاف هر یک از موجودات به واسطه اضافه و سلب روشن شد، زیرا هیچ موجودی نیست مگر آنکه مضاف به غیر خود - به واسطه علیت و یا معلولیت و یا غیر این دو - می باشد و از وی اشیائی سلب می شود که کمترینش نقیض آن می باشد،

بنابراین تقابل تضایف، از جنسش هیچ چیزی - حتی واجب الوجود - خالی نیست، چون او مبدأ اشیاء است، اگرچه از یکیک جزئیاتش - مانند پدری و فرزند و مجاورت و تقابل سلب و ایجاب - خالی است، و تقابل ایجاب و سلب هم این گونه است، یعنی مطلقاً - نه از آن و نه از هر یک از جزئیاتش - مانند «حجریّت - سنگ بودن» و «لاحجریّت» هیچ چیزی خارج نیست.

امادو بخش اخیر از تقابل - یعنی عدم و ملکه و تضاد - همچنان که برخی از موجودات از خصوص آن دو - مانند سردی و گرمی و کوری و بینایی - خالی اند، همین طور بسیاری چیزها از مطلق تقابل آن دو خالی اند، برای اینکه مفارقات (مجردات) نه دوضد را می پذیرند و نه عدم مقابل ملکه را، چون هر چه برای آنها به امکان عام امکان پذیر است برایشان حاصل می باشد، بنابراین این دو بخش از تقابل - نه عام و نه خاص - درباره آنان جایز نیست.

۷

فصلی

در تقابل بین واحد و کثیر

چگونگی تقابل بین واحد و کثیر، از علوم ریثانی است که خردهای صاحب نظران و اندیشمندان در آن سرگشته و حیران است، و تنها استواران در علم، به معرفت آن اختصاص دارند، برای اینکه تقابل آن دو، تقابل عدم و ملکه و تقابل سلب و ایجاب نیست، چون آن دو، وجودی اند، بنابراین یکی از آن دو، سلب دیگری نمی باشد، و تقابل دو متضاد هم نیست، یعنی به واسطه نبودن نهایت خلاف بین آن دو، که در تضاد معتبر است، چون هیچ عددی نیست جز آنکه بیشتر از آن را می توان تصور کرد، و نیز به واسطه نبودن تعاقب بر یک موضوع عددی، و وحدت هیولا که وحدت مبهم ظلی بر آن اتصالات و انفصالات تعاقب دارد^۱.

۱. پس وحدت حقیقی که در وجود است مقابل کثرت مراتب که به واسطه کمال و نقص مخالف هم اند نمی باشد، و این همان وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است، بلکه دانستی که کثرت جز وحدت مکرر نیست، و ملاک اشکال بر آنان اینکه: تقابل بین آن دو نزد آنان مسلم است، ولی حیرت در تعیین بخشی از آن است و اصل تقابل در آن دو غیر مسلم است و بین آنها جز مجرد مخالفت - به حسب مفهوم - نمی باشد. «سبزواری»

مرحله پنجم - وحدت و کثرت و لواحق آن / ۱۵۵

سپس کثرت، تقوّم به وحدت دارد و تقوّم ماهیّت یکی از دو متضاد به چیزی از نوع دیگر امکان‌پذیر نیست، و بین آن دو، تقابل تضایف هم نیست، وگرنه باید ماهیّت هریک از آن دو، با قیاس با دیگری معقول باشد، درحالی که چنین نیست، یا از جانب وحدت - روشن شد که معقولیّت آن مانند وجود ذاتش ممکن است که انفکاک پذیرد و از وجود کثرت و معقولیّت آن تجرّد و رهایی پیدا نماید - و یا از جانب کثرت، برای اینکه کثرت در ذات خود به سبب وحدت، کثرت است نه با قیاس به وحدت، و فرق بین دو معنی روشن است، و قیاسش با وحدت از جهت معلول بودن آن است نه از جهت آنکه کثرت است، چون کثرت بودن کثرت غیرمعلول بودن آن است، و بنا بر قاعده آنان^۱ (فلاسفه) کثرت، نفس معلولیّت نیست، وانگهی ما تقابل بین آن دو را از جهت تمناع آن دو می‌یابیم نه از جهت علیّت و ارتباط آن دو.

و نیز مضاف بودن چیزی به چیزی به حسب جوهر و ماهیّتش، موجب می‌شود که آن چیز نیز چنین باشد، پس اگر کثرت، جوهریّت اضافه بود، حتماً وحدت هم جوهریّت اضافه - همچنان که شأن دو متضایف در انعکاس است - می‌بود.

و همچنین^۲ لازم می‌آمد که هر دو در تحقق - از جهت وجود و تعقل از حیث این و این و آن و آن - متکافأ و هم‌تا می‌بودند، درحالی که چنین نیست.

و برخی گمان کرده‌اند که تقابل بین آن دو، تقابل ذاتی نیست، ولی آن دو را تقابل تضایف عارض می‌شود، یعنی از آن جهت که وحدت مقوّم کثرت است و کثرت معلول و مقوّم بدان، و این سخن خالی از آمیزش و خلط نیست، چون آنچه ما از تقابل بین واحد و کثیر می‌فهمیم آن است که هریک از آن دو، دیگری را نفی می‌کند و در مقام حدوث و وجودش آن را باطل می‌نماید، و آن وحدتی که کثرت وارد شونده را نفی و باطل می‌کند، علت این کثرت نیست، چون آن به وحدت دیگری از نوع خودش تقوّم دارد و مقوّم بدان، مقابل نوع دیگری از وحدت است - غیرآنچه که بدان تقوّم دارد -

۱. بلکه بنا بر قاعده کلی، برای اینکه هر ماهیّتی از آن حیث که ماهیّت است نه موجود است و نه معدوم و هیچ پنهانی در آن نیست، بلکه وجود خاص امکانی که بالذات عین معلول است و معمول به حقیقت - بنا بر قاعده او قدس سره - عین این مفهوم نیست. «سبزواری» ۲. چنانکه گفته‌اند بین دو متضایف هیچ علیتی نیست و وحدت، علت و متقدم بالذات است و کثرت، معلول و متأخر از وحدت است. «سبزواری»

مانند وحدت اتصال و کثرت آن، چون ما وقتی جسم را به دو بخش تقسیم می‌کنیم، در آنجا دو وحدت است: وحدتی که پیش از قسمت عارض متصل وحدانی بوده و جزء دو بودن که عارض مجموع دو نصف است نمی‌باشد، و وحدت دیگری است که آن عارض یکی از دو نصف بوده و مقوم دو بودن می‌باشد، و شکی در عارض شدن تقابل تضایف بین وحدت حادث (جدید) و دو بودن نیست، ولی سخن در تقابل وحدت (پیشین) و دو بودن که وارد شده می‌باشد که از چه بخشی از تقابل است. اگر گویی: نفس مفهوم تقابل از باب اضافه است، ثابت می‌شود که تقابل وحدت و کثرت همان تقابل تضایفی است.

گوییم: این مفهوم از طبایع عام عقلی است که تحققش جز در ضمن چیزی از اقسام آن امکان‌پذیر نیست، درحالی که سخن ما در تحقیق و ثبوت تقابل بین واحد و کثیر می‌باشد که به چه نوعی می‌باشد، بنابراین نخست تا یکی از اقسام معین آن (تقابل) تحقق و ثبوت نیابد، این مفهوم در نفس خود تحقق نمی‌یابد تا بر آن صدق شود که وی، جزئی از جزئیات مفهوم اضافه - به‌گونه‌ای که گذشت - می‌باشد.

برخی از آنان پنداشته‌اند که تقابل بین واحد و کثیر ذاتی نیست، و برای آن دلیل آورده‌اند که موضوع دو متقابل لازم است که واحد بالشخص^۱ باشد، درحالی که موضوع وحدت و کثرت این‌گونه نیست، چون وارد شدن وحدت یا بر نفس کثرت است و یا بر اشیاء متعددی که به واسطه اجتماع یک چیز که مجموع است - یعنی از آن روی که مجموع است - می‌گردند، و یا بر چیزی غیراینها که هنگام زوال آنها، به حدود اتصال وحدانی حادث می‌گردد، در هر حال، موضوع یکی از آن دو به‌عینه، موضوع دیگری نیست، و وارد شدن کثرت را بر وحدت - نفس آن و یا موضوع آن - قیاس بر این کن.

در این مطلب از جهاتی چند سخن است: نخست نقض است، یعنی اگر دلیل تمام بود، دلالت بر نفي تقابل بین وحدت و «لاوحدت» و کثرت و «لاکثرت» بود و فاسد بودن این امر روشن است.

۱. یعنی دو متقابل لازم است که بر یک موضوع واحد بالشخص - یعنی واحد شخصی - تعاقب داشته باشند. «سبزواری»

مرحله پنجم - وحدت و کثرت و لواحق آن / ۱۵۷

دوم اینکه: موضوع دو متقابل لازم نیست که واحد شخصی باشد^۱، بلکه گاه است که وحدتش نوعی و یا جنسی قریب و یا بعید می‌باشد، مانند مرد بودن و زن بودن برای انسان، و نر و ماده بودن برای حیوان، و حرکت و سکون برای جسم^۲، و یا به حسب امری که اعم و فراگیرتر از تمام این امور می‌باشد، مانند خیریت و شریت برای شئی^۳، و اگر چنین بود، لازم می‌آید که برای ذاتیات و لوازم - به اسلوب و نقائص آنها - تقابلی باشد، یعنی به واسطه عدم بقای شخص هنگام زوال آنها.

سوم اینکه گفته: بر تقدیر تمام بودنش، این در وحدت شخصی و کثرت مقابل تمام است - نه در غیر آن - برای اینکه واحد بالمحمول و یا موضوع و یا بالمناسبه مثلاً، گاه در آن - به ابقاء آن - تکثر می‌یابد.

چهارم اینکه: بقای موضوع - هرگونه که باشد - از شرایط مطلق تقابل نیست، بلکه بعضی از شرایط آن است - مانند تضاد - چنانکه ابن سینا در بخش قاطیغوریاس کتاب شفا گفته: لازم نیست که در دو متضایف، تعاقب بر یک موضوع باشد و یا آنکه آن دو، در یک موضوع اشتراک داشته باشند تا آنکه موضوعی که خود علت امری هست، ناگزیر آن را این امکان لازم آید که معلول گردد، و یا آنکه آنجا موضوع مشترکی باشد، البته اگر علت و معلولیت از باب مضاف باشد.

برخی دیگر از آنان معتقداند که تقابل بین آن دو - بالذات - از باب تضاد است، و بر اینکه تقابل بین آن دو بالذات است استدلال نموده که: ما چون به مجرّد مفهوم آن دو نگریستیم و از اینکه یکی از آن دو، علت و یا پیمانه دیگری است دیده پوشیدیم، یقین به عدم اجتماع آن دو، در یک ذات و در یک زمان و از یک جهت می‌کنیم؛ و بر اینکه تقابل بین آن دو به تضاد است استدلال کرده که: آن چیزی از بخش‌های سه‌گانه باقیمانده از تقابل نیست؛ اما تضایف: به واسطه متکافأ (همتا) نبودن وحدت و

۱. یعنی لازم نمی‌آید که دو متقابل بر موضوع واحد شخصی تعاقب داشته باشند. «سبزواری» ۲. یعنی حرکت انسان مثلاً با سکون جماد، چون این مثالی برای وحدت جنسی بعید است، اما حرکت این سنگ و سکون آن، معلوم است که آن دو، بر موضوع (واحد) شخصی تعاقب دارند، و همین‌طور در خیریت و شریت، مراد خیریت حق تعالی و شریت هیولا است. «سبزواری» ۳. پوشیده نیست که تقابل ذاتیات و لوازم - با نقائصشان - به حسب حمل علی است نه به حسب وجودی - چنانکه مصنف قدس سره پیش از این بدان تصریح کرده است - «سبزواری»

کثرت است از جهت وجود و تعقل، درحالی که دو متضایف لازم است که چنین باشند؛ اما دو بخش دیگر: به واسطهٔ اینکه یکی از دو متقابل در آن دو، سلب برای دیگری است، و از آنجا که وحدت مقوم کثرت است، سلب برای آن نیست، و کثرت چون تقوم به وحدت دارد، سلب برای آن نمی‌تواند باشد، وگرنه شئی، علت برای عدم خودش خواهد بود؛ و آنچه گفته‌اند: ضد، تقوم به ضد خودش نمی‌تواند داشته باشد، این یک ادعای بدون دلیل است، درحالی که واقعیت برعکس آن است، آیا نمی‌نگری که پیسی (سیاه و سفید شدن پوست) ضد هریک از سیاهی و سفیدی است، با اینکه به هر دو تقوم دارد؟

بحث و ارزیابی

سخن این گوینده خالی از سستی و آشفتگی نیست، برای اینکه حکم به - تضاد - بر این تقابل، به واسطهٔ نفی آنکه این، یکی از بخش‌های باقی‌مانده است - با نفی شرط تضاد از جایز بودن تعاقب بر یک موضوع - می‌باشد، و بودن دوطرف بر نهایت تباعد و دوری، سزاوارتر از حکم بر آن، به اینکه یکی از باقی‌مانده‌ها است نمی‌باشد، چون در این صورت، تخصیص بدون مخصّص است؛ و اما اینکه گفته: امتناع تقوم ضد به ضد، یک ادعای بدون دلیل است، این تهمت و دروغ است، چون دلیل آنان این است که: دوزد، دو متفاسد و تباه‌کنندهٔ یکدیگراند، بنابراین حصول ماهیت حقیقی، نه از ضد آن و نه از دوزد امکان‌پذیر نیست، و ابلق (سیاه و سفید) دارای ماهیتی وحدانی نیست، بلکه وحدتش به مجرد فرض و اعتبار می‌باشد.

پس روشن شد آنچه که در بیان تحصیل بخشی از تقابل - در تقابل واحد و کثیر - بیان داشته‌اند هیچ حاصل و نتیجه‌ای نداشته است، بنابراین بر آنان واجب و لازم است که برای آن بخش پنجمی قرار دهند، ولی مشهور همان است که ما از اقسام چهارگانه - با خواص و لوازم آنها - بیان داشتیم.

ترجمة أسفار – سفر اول

مرحلة ششم

علت و معلول

مرحله ششم

در علت و معلول و در آن فصلهایی چند است:

فصل اول

در تفسیر و تعریف علت و تقسیم آن

گوییم: علت دارای دو مفهوم است: یکی از آن دو چیزی است که از وجودش وجود چیز دیگری حصول می‌یابد و از عدمش عدم چیز دیگر، دومی چیزی است که وجود شئی بر آن موقوف است، پس با عدم آن ممتنع می‌شود ولی با وجودش وجود پیدا نمی‌کند، و علت به معنی دوم به علت تامه، یعنی علتی که هیچ علتی غیر آن - بر اصطلاح اول^۱ - نمی‌باشد، و به علت غیرتامه که بخش به صورت و ماده و غایت و فاعل می‌گردد، تقسیم می‌شود.

و قایل به اینکه اطلاق نام علت بر این چهار به اشتراک است بر خطا می‌باشد، به ویژه آنکه می‌گوید: علت، بخش به چنین و به چنان می‌شود، بلکه حقیقت این است که آن مقول بر کُلّ - به معنی دوم - می‌باشد.

بسا که بگویند: علت یا جزء شئی است و یا اینکه جزء آن نیست، و جزء، بخش به آنچه که شئی بدان بالفعل - یعنی صورت - و آنچه که شئی بدان بالقوه یعنی

۱. اصطلاح اول متعلق به علت تامه است و یا متعلق به محذوف می‌باشد، یعنی زیادی و علاوه بر معنی اول، چون معنی اول بر جزء اخیر از علت تامه صدق می‌کند و بدان سبب - به معنی اخص - گفته می‌شود، خلاصه آنکه چیزی که از وجودش حصول می‌یابد وجود است و علتی غیر آن نمی‌باشد. «سبزواری»

ماده است - می‌گردد، و آنچه که جزء نیست یا آن است که شئی برای آن می‌باشد - و آن غایت است - و یا آنکه شئی بدان می‌باشد - و آن فاعل است - و گاهی فاعل، بدانچه که شئی از آن است - یعنی «مانه»^۱ و جدا و مابین شئی است - اختصاص دارد که به نام: مانه الشئی که مقارن نام عنصر می‌باشد نامیده می‌شود، و ماده نیز اعتبار علیتش بدانچه که از آن است - یعنی ما منها - مانند نوع عنصری، و بدانچه که در آن است - یعنی مافیها - مانند شکلها و هیأت، مختلف می‌گردد، و گاهی هم همگان در نام علت مادی - به واسطه اشتراکشان در معنی قوه و استعداد - جمع می‌آیند و در نتیجه علتها چهار می‌شوند، و گاهی هم تفصیل پیدا می‌کند و پنج می‌شود.

و صورت نیز گونه تقوّمش به ماده و به مجموع آنها مختلف می‌گردد، و سزاوار آن است که - به اعتبار اول - به فاعلیت بازگشت داده شود - اگر چه با شریک غیر مقارنی که موجب بخشش این علت و اقامه قرین این بدان است باشد - چنانکه بیان و بحث آن در چگونگی تلازم بین ماده و صورت خواهد آمد - .

بنابراین صورت، اگر چه برای ماده صورت است، ولی علتِ صوری آن نیست، بلکه علتِ فاعلی وی است؛ از اینجا تباهی پندار آن کس که می‌پنداشت فاعل، به غیر اختصاص دارد دانسته می‌شود؛ مقارن و قابل نیز اگر مبدأ برای آنچه که در آن است باشد، مبدأ برای صورت نخواهد بود، چون صورت بر آن پیشی دارد، بلکه برای عرض خواهد بود - به جهت تقوّم داشتن بالفعلش در آغاز به صورت - چون به اعتبار ذاتش بالقوه است و هر چه بالقوه - از آن جهت که بالقوه است - باشد، محققاً مبدأ نمی‌تواند باشد، ولی می‌تواند مبدأ ماهیت مرکب و یا مبدأ وجود عرض - پس از تقوّم به صورت - باشد.

از آنچه بیان داشتیم روشن شد که هر یک از ماده و صورت می‌تواند که علتِ قریب و علتِ بعید مرکب از آن دو - به دو اعتبار - باشد، اما صورت: اگر صورت حقیقی و از مقوله جوهر باشد، بالفعل مقوّم ماده می‌باشد و ماده، علت برای مرکب، پس صورت - به این اعتبار - علت برای علت مرکب می‌باشد، ولی آن - از آن جهت که جزء صوری مرکب است - علتِ صوری آن نیز می‌باشد، بنابراین هیچ واسطه‌ای بین آن دو

۱. فاعل را: مانه الشئی و ماده را: ما منها الشئی و صورت را ما بها الشئی و علت غایی را: ماله الشئی گویند. دم،

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۶۳

نمی‌باشد، اما ماده: اگر مرکب، ماهیت صنفی باشد و صورت، هیئت و شکل عرضی، ماده - موضوع - و مقوم آن عرضی خواهد بود که خود علتِ صوری برای مرکب صنفی می‌باشد، پس ماده، از این جهت علتِ مرکب خواهد بود، همین‌طور از آن جهت که جزء مرکب است، علتِ مادی آن نیز می‌باشد، بنابراین هیچ واسطه‌ای بین آن دو نمی‌باشد.

خلاصه آنکه: ماده و صورت، دو علتِ قریب برای معلول - از آن جهت که آن دو، دو جزء آن می‌باشند - هستند، لذا یکی از آن دو، علتِ صوری، و دیگری علتِ مادی می‌باشد، و چون یکی از آن دو، علتِ مرکب باشد، در این صورت گونه تقویم و برپایی آن دو، نسبت به مرکب، این‌گونه نخواهد بود، چون ماده - در تقویم توسیطی (واسطه قرار دادن) خود نسبت به مرکب - علتِ مادی آن نمی‌باشد، و همین‌طور صورت - در تقویم توسیطی خود نسبت به مرکب - سببِ صوری نمی‌باشد.

سپس بدان که: این علت‌های چهارگانه، بینشان مناسبات و ارتباط‌های فراوانی پیدا می‌شود:

از جمله آنکه: هر یک از فاعل و غایت - از جهتی - سبب برای دیگری می‌باشد، پس فاعل - از جهتی - سبب برای غایت می‌باشد، چرا نباشد، چون او است که وی را در خارج تحصیل می‌بخشد، و غایت هم - از جهتی - سبب برای فاعل می‌باشد، چرا نباشد، چون او است که فاعل، برای او فعل را انجام می‌دهد، از این روی اگر به تو گفته شود که: چرا ورزش می‌کنی؟ خواهی گفت: برای اینکه سالم باشم، و اگر به تو گفته شود: چرا سالمی؟ خواهی گفت: برای اینکه ورزش می‌کنم، پس ورزش، سببِ فاعلی سالم بودن است، و سالم بودن، سببِ غایی ورزش است، و فاعل، علتِ وجود ماهیتِ غایت در عین و خارج است، نه برای غایت بودن غایت و نه برای ماهیت آن، و غایت (به وجود ذهنی آن) علت است برای فاعل بودن فاعل.

و از آن جمله اینکه: یک از ماده و صورت، به‌گونه دیگری - همان‌طور که بدان اشاره شد - سبب برای دیگری است؛ و از آن جمله اینکه: برخی از این علت‌ها با برخی دیگر اتحاد پیدا می‌کنند، و چنانکه خواهد آمد: فاعل همگان، از جهت وجود و عقل، غایت همگان است، و بسا اتفاق می‌افتد که ماهیت هر سه از آنها - یعنی فاعل و

صورت و غایت - یک ماهیت می باشد، برای اینکه در پدر، مبدئی برای پدید آمدن صورت آدمیت از نطفه می باشد^۱، و آن (مبدأ) صورت آدمیت است که از آن پدید آمده نه چیز دیگر، درحالی که حاصل در نطفه جز صورت آدمیت نمی باشد، و آن نیز غایتی است که نطفه به سوی آن حرکت می کند، ولی آن از حیث تقوّم با ماده نوع انسان، صورت است، و از حیث آنکه حرکتش از آن آغاز می شود، فاعل است، و از آن جهت که حرکتش بدان منتهی می شود، غایت است، و چون قیاس با حرکت شود، یکبار فاعل است، و یکبار غایت، فاعل است به اعتبار آغاز حرکت، و آن صورت پدر است، و غایت است به اعتبار انتهای حرکت، و آن صورت فرزند است، چنانکه مفصل این مطلب در کتاب شفا آمده است.

۲

فصلی

در وجوب وجود علت نزد معلولش و در وجوب وجود معلول نزد وجود علت خود

نخست آنکه: معلول چون در ذاتش - از حیث وجود و عدم - ممکن است، و دانستی که وجوب و امتناع، شئی را از نیاز به علت، بی نیاز می کند، پس در برتر بودن یکی از دو طرف بر دیگری، ناگزیر از احتیاج به برتری دهنده است و ناگزیر باید این برتری دهنده - حال حصول این ترجیح و برتر بودن - حاصل باشد، وگرنه از آن بی نیاز خواهد بود، سپس آنکه برتری دهنده وجود چون محال است که عدمی باشد، پس لازم است که وجودی باشد، در این صورت: ناگزیر از وجود برتری دهنده - حال حصول برتر - می باشد و این همان مطلوب است.

دوم آنکه: محصلان و دانش جویان (فلسفه) گویند: واجب الوجود اگر برتری دهنده (مرجع) وجود غیرخودش باشد یا این است که از جانب ذات مخصوص خودش

۱. مراد از صورت آدمیت، صورت نوعیه در انسان است، چون آن - از آن جهت که در پدر است - فاعل صورت نوعی - از آن جهت که در فرزند است - می باشد، و اینکه فاعل الهی - الله - است و یا برخی از مقربان بارگاه او که به فرمان و نیروی او انجام می دهند، و مراد از صورت نوعیه شکل و خط و هیئت نیست، چون فاعل طبیعی آنها قوه مصوره - نزد ابن سینا - و یا رب النوع - نزد شیخ اشراق - می باشد نه صورت و شکلی که در پدر است. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۶۵

برتری دهنده وجود غیرخودش است - در این صورت غیرذاتش بر وجود ممکنات تقدم ندارد - و یا اینکه به واسطه امری است که لازم او می باشد، چنانکه برای ذاتش - آن گونه که همگان پندارند - صفتی فرض شود، یعنی او را صفاتی باشد که واجب الوجوداند، در این صورت مرجح (برتری دهنده) دائم است و در نتیجه ترجیح (برتری) هم دائم است، چون اگر او حصول یابد و با او از صفات دائم چیزی فرض نشود و شئی حصول نیابد، در این صورت مؤثر وجود ممکنات - به گونه ای که تأثیرش موقوف بر غیرخودش نباشد - نیست، زیرا وقتی آنچه که بدان مؤثر، مؤثر می شود تحقق یافت، صدور اثر از او، یا ممکن است و یا واجب، اگر ممکن باشد، درخواست سبب مرجح دیگری را می کند، در این صورت مرجح، مرجح نمی گردد - مگر با آن مرجح دیگر - درحالی که ما فرض کردیم مؤثریت او نیازمند به چیز دیگری نیست و این خلف (خلاف فرض) می باشد.

سپس (گوییم): سخن در صدور اثر - پس از انضمام این مرجح - باقی خواهد ماند، یا این است که تسلسل لازم می آید و یا اینکه ثابت می شود که: وقتی مؤثر به تمامش پدید آمد، اثر لازم آمده و به دوام آن ادامه می یابد؛ ولی اگر مؤثریتش نه از جانب ذات مخصوص خودش و نه از جانب چیزی از لوازم ذاتش باشد، باید از جانب امری منفصل و جدا باشد، و آن امر اگر حادث باشد، سخن گفتن در آن، مانند گفتگوی در معلول اول است و تسلسل نمی یابد، بلکه ناگزیر است که منتهی به واجب الوجود گردد، پس سخن باز می گردد به اینکه: دوام آن به واسطه دوام علتش لازم می آید، و در این باره اختلافی نیست که آن حادث، وقت و یا مصلحت و یا داعی (درخواست کننده) و یا اراده و یا هر چیزی که هست نامیده شود.

اگر گفته شود: باری تعالی فاعل مختار است و جایز می باشد که به اختیار قدیم، اختیار (اراده) احداث و پدید آوردن چیز معینی را در زمان معین - غیر زمان دیگری جز آن - بکند.

گوییم: آیا او را این اختیار هست که ایجاد را در غیر آن وقت اختیار کند یا نیست؟ اگر این امر امکان پذیر نیست، پس او موجب است نه مختار^۱.

۱. برای اینکه وجوب به اختیار، منافی اختیار نیست، پس جایز است که ایجاد، در چیزی باشد که همیشه واجب است و در ازل متع، با اینکه حق تعالی مختار است. «سبزواری»

و نیز: در این صورت تحقق فعل، با اینکه در آن وقت است در ازل لازم آید^۱.
و نیز نزد وقوع آن فعل، اختیار - به واسطه وقوع پیدا کردنش - باطل می‌شود، و این اختیار، واجب و لازم نیست، و گرنه وقت وقوعش باطل نمی‌گشت، و چنانکه گفتیم از لوازم ذاتش هم نیست، پس ناگزیر باید وجوبش به سبب علت دیگری باشد، چون ذات، اگر در وجوبش کافی بود، هنگام وقوع فعل باطل نمی‌گشت، بلکه بادوامش دوام پیدا می‌کرد، درحالی که چنین نیست.

و واجب بودنش نیز به سبب علت دیگری باطل است، چون غیر ذات او هم مستند به اختیار او است، پس اگر اختیارش مستند به غیرذات خودش باشد، دور لازم می‌آید، و اگر امکان آن را داشت که واقع شدن عالم را در غیر آن وقتی که وقوعش را اختیار کرده باشد، هیچ‌یک از دو اختیار بر دیگری ترجیح و برتری نداشت - مگر به سبب مرجح و برتری دهنده‌ای - و سخن را انتقال بدان مرجح می‌دهیم، و آن اینکه اگر اختیار دیگری باشد، اختیارات تسلسل پیدا کرده و منتهی به ذات او می‌گردد، در این صورت سخن بازگشت به صدور اولین صادرشوندگان از ذات او پیدا می‌کند، خواه آن اختیار باشد و یا چیزی دیگر، در اینجا است که مردم پراکنده و فرقه فرقه شده و هریک گروهی شدند.

از آن گروه دسته‌ای هستند که جایز می‌دانند مختار، یکی از دو امر مساوی و برابر را - غیر از دیگری - اختیار کند، نه برای امری که آن برا و واجب و لازم کرده، همچنان که فرارکننده از درنده اگر دو راه مساوی از تمام وجوه در راه گریختنش باشد، یکی از آن دو را به اختیار خویش - غیر از دیگری - بدون سبب مرجحی می‌پیماید.
و برخی دیگر از آنان گویند: شأن اراده، تخصیص یکی از دو جانب مساوی است

۱. برای اینکه اختیار مسبوق بودن فعل است به علم و مشیت و اراده و قدرت، و علم حق تعالی فعلی و منشأ وجود معلوم است، و نیز اراده او هم نافذ است، بنابراین فعل و ابداع حق تعالی محتاج به حضور این وقت است، ما را دفع کننده دیگری است و آن اینکه: اراده موجب فعل است و نسبتش به قدرت - نزد آنان - نسبت و جوب است به امکان، چون آن جزء اخیر علت تاقه‌ای است که معلول از آن تخلف نمی‌پذیرد، چون اراده عبارت است از قصدی که پس از عزم و جزم و میل می‌باشد، درحالی که اختیار، مسبوق بودن فعل است به چهارتای مذکور و یا نفس اراده، بنابراین فعل، چگونه از آن تخلف دارد؟ و این اختیاری که در یک وقت و فعلی که در وقت دیگر است، علم و رؤیت و تصدیق و جزم است، و این اراده میلی و کلی است. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۶۷

- به واسطه وقوع^۱ - نه بنا بر سزاوار بودن و یا سبب و انگیزه و یالمیّت (چرایی)، بلکه بدان جهت که خاصیت اراده این است که یکی از دو همانند را - بدون نیاز به مرجّح و برتری دهنده و لویّتی - برتری و ترجیح دهد، برای اینکه از آنجایی که صفت مرجّحی است، برای آن از صفات نفسی و از لوازم ماهیّت می باشد و آن علت بردار نیست، زیرا حیوان بودن انسان علت بردار نیست و اینکه مثلث دارای زاویه است علت ندارد.

و برخی دیگر از آنان گویند: خداوند متعال عالم به تمام معلومات است و می داند کدام از معلومات وقوع پیدا می کنند و کدامشان وقوع پیدا نمی کنند، پس آنچه از معلومات را می داند که وقوع پیدا می کنند، واجب الوقوعند، چون اگر واقع نشوند، علم او جهل خواهد بود، و چون این اختصاص به وقوع دارد و غیر این وقوعش ممتنع^۲، از این روی اراده می کند آنچه را که می داند وقوع پیدا^۳ می کند، و غیر آن را اراده نمی کند، چون اراده محال محال است.

برخ دیگر آنان گویند: افعال حق تعالی از مصالح خالی نیست و ما این مصالح را نمی دانیم، بنابراین تخصیص دادن حق تعالی ایجادش را به وقتی معین، برای آن است که عالم است به اینکه وقوعش در آن وقت، در بردارنده مصلحتی است که اگر در غیر آن وقت وقوع یابد (آن مصلحت) از دست می رود.

برخی دیگر آنان گویند: عدم صدور فعل از او در ازل^۴، بستگی به امری که بازگشت به فاعل داشته باشد ندارد، بلکه بستگی به امری دارد که بازگشت به فعل - از آن حیث که فعل دارای اولی نیست - دارد، و ازل چیزی است که اولی ندارد و جمع بین این دو متناقض و ممتنع است.

گویم: این سخن به هیچ وجه درستی ندارد - البته اگر گوینده اش بداند که چه گفته - همچنان که در باب حدوث عالم اجسام این مطلب به زودی برایت روشن خواهد گشت.

۱. پس نسبت اراده به قدرت - نزد آنان - نسبت وجوب است به امکان. «سبزواری» ۲. یعنی: وقوعش پیش از زمان وقوع زمان آن ممتنع است. «سبزواری» ۳. یعنی: اراده تابع علم است و هر چه را که علم حکم به امکان آن می کند امضا می نماید، یعنی وقوع آنرا در آنچه که پیوسته ممکن است - نه پیش از آن - و دانستی که آن ممنوع است. «سبزواری» ۴. و به این از قول به اینکه خداوند آنچه را که می داند واقع می شود اراده می کند امتیاز می یابد، چون آنجا علت حدوث را علم او قرار داده و اینجا، حدوث را ذاتی فعل قرار داده است. «سبزواری»

و برخی دیگر آنان برای واجب الوجود ارادات متجدد نامتناهی سابق و لاحق اثبات کرده و پنداشته که او - تعالی - کاری انجام می دهد و سپس بعد از آن اراده چیز دیگری می کند و انجام می دهد و پس از آن اراده دیگر می کند....

ما در اینجا آغاز به ویران کردن اساس این سخنها و بیان رخنه ها و خلل هایی که در آنجا است می کنیم:

اما اینکه گفته اند: چرا ترجیح یکی از دو اختیار - بدون مرجح و برتری دهنده ای - جایز نیست؟ دفعش به دو وجه است:

نخست آنکه: راه اثبات صانع، به سبب آن بسته می شود، برای اینکه راه اثبات آن این است که جایز، بی نیاز از مؤثر نیست، و اگر ما این قاعده را باطل کنیم، امکان اثبات واجب الوجود برای ما نمی ماند.

دوم: حاجت ممکن الوجود و ممکن العدم به سبب است که بیانش گذشت، درحالی که به وضوح معلوم است، و هرکس انکار این مطلب کند، از زبان، انکار و ستیز می کند و در دل و ضمیر معترف است؛ و آنچه اشکال که درباره صور وارد کرده، تا آنجا مرجح و برتری دهنده ای تحقق و ثبوت نیابد، حصول یکی از دو جانب محال است، برای اینکه وجود مرجح، غیر از علم به وجود او است، درحالی که ضروری، وجود او است نه علم به او؛ بسا می شود که یکی از آن دو، از دیگری منفک و جدا می گردد و این چیزی است که خردمند گاهی از جانب خودش آن را می یابد، در این صورت در مقام تساوی انگیزه و علت های جهات، در موضع خود می ایستد و تا مرجح و برتری دهنده ای پیدا نشده حرکت نمی کند.

اما آن کس که گفته: اراده صفتی مرجح و ذاتی است و آن (مرجح بودن) از خاصیت و ویژگی های آن می باشد، گفتار او را حاصلی نیست، برای اینکه اگر دو جانب نسبت به اراده برابر باشند، هیچ یک از آن دو - جز به واسطه مرجحی - تخصیص نمی پذیرد، چون ممکن، جز به واسطه مرجح وقوع نمی یابد.

اما خاصیتی که مدعی اند، آن یک هوس بیش نیست، آیا این گونه نیست که اگر جانب دیگری که مساوی این جانب فرض شده اختیار شود، این خاصیت با آن هم حاصل است؟ سپس (گوییم:) تعلق اراده به چیزی، با اینکه نسبت آن به دو جانب برابر

مرحله ششم - هکت و معلول / ۱۶۹

است غیر معقول می‌باشد، برای اینکه اراده به چیزی نخست حصول پیدا نمی‌کند و سپس تعلق بگیرد، برای اینکه اراده‌کننده مطلقاً، هر حادثه و پیش‌آمدی را که اتفاق افتد و نه چیز بخصوصی را اراده نمی‌کند، چون آن از صفات اضافی است و اراده غیرمضاف به چیزی و مضاف به چیز بخصوصی اصلاً قابل تعقل نمی‌باشد.

سپس (گوییم:) به این اراده، تخصیص به بعض جهات امکان عارض می‌شود، بلکه وقتی تصور واقع گشت و ادراک مرجح و برتری‌دهنده به یکی از دو جانب حاصل شد، اراده متخصص (اختصاص‌دهنده) به یکی از آن دو، حصول می‌یابد، بنابراین ترجیح، براراده تقدّم و پیشی دارد.

و اما آنچه که در بخش سوم بیان داشته‌اند که: او آنچه را که می‌داند وقوع پیدا می‌کند اراده می‌نماید؛ گوییم: علم او به وقوع در فلان وقت اگر تابع وقوعش در آن وقت معین باشد، شکی نیست که تخصیص وقوعش در آن وقت تابع قصد او است به وقوعش در آن وقت، پس اگر قصد به وقوع آن در آن وقت تابع علمش به وقوع آن در آن وقت باشد، دور لازم می‌آید.

و نیز بطلان شیئیت معدومات را و اینکه ماهیات تابع وجودات‌اند دانستی^۱، و به‌زودی خواهی دانست که علم حق تعالی سبب برای تحصیل ممکنات بوده و بر آنها پیشی دارد، نه اینکه تابع حصول آنها است.

اما آنچه که در بخش چهارم از رعایت مصالح بندگان بیان داشته‌اند، گوییم: مصلحتی که مترتب بر وقوع فعل در وقت معین می‌گردد یا از لوازم وجود آن فعل است، در این صورت هرگاه که پدید آمد مترتب بر آن می‌گردد، و آنچه که این‌گونه نیست، مرجح برای وقتی غیر وقت دیگر نمی‌باشد، و یا از لوازم وجود آن فعل نیست، در این صورت آن مصلحت، ترتیب بر حصولش در آن وقت - غیر دیگر اوقات - از قبیل

۱. یعنی علم او در ازل - با آنچه که موجود بر آن است - اگر به سبب شیئیت وجود باشد، دور لازم می‌آید، و اگر به سبب شیئیت ماهیت باشد، ثبوت معدوم لازم می‌آید، و اگر به سبب شیئیت ماهیت و عین ثابت که از جهت تبعیت و طفیلی (ناخواسته) متقزز به وجود حق تعالی باشد، این چیزی است که بدان نرسیده‌اند، چه رسد به رسیدنشان (بدین مطلب) که آن به سبب درنوردیده شدن اشیاء به گونه‌ای برتر و وسیع‌تر، در وجود بسیط الحقیقه می‌باشد، با اینکه این علم ازلی و جویی مختص (اختصاص‌دهنده) حدوث نمی‌باشد، چون فعلی است. «سبزواری»

جایز بودن‌ها می‌باشد، پس سخن را انتقال به سبب تخصیصِ بدان وقت - غیر دیگر اوقات - می‌دهیم، مگر آنکه مؤثر در تخصیصِ بدان وقت ذات (خود) وقت باشد^۱، پس وقت، امری وجودی خواهد بود، و هیچ وقتی نیست مگر آنکه پیش از آن وقت دیگری است، و چون اوقات موجوداند و آن (مصلحت) ناگزیر مترتب و ممکن‌الوجود و صادر از باری تعالی است، بنابراین مؤثریت او - تعالی - دائمی می‌باشد و این همان مطلوب است^۲.

و نیز: خردمند چگونه به همین مقدار از عقلش بسنده می‌کند که به‌گوید: اگر چندین برابر بر مقدار این جهان افزوده شود به طوری که نتوان آن را بر شمرد، مصالح بندگان باطل می‌گردد، و اگر زمان خلقتش چندین برابر بر وقت معین پیشی داشت، مصالح آنان باطل می‌گشت، و نیز لازم می‌آمد که فعلِ مطلقِ الهی معلل به غیرخودش باشد.

و اما اینکه گفته‌اند: به واسطه امتناع فعل سابقاً حصول پیدا نکرده است؛ این سخن اگرچه در جزئیات افعال و خصوصیات طبایع متجدد - به هویات شخصی - و جهی دارد^۳، ولی قایل بودن بدان در مطلق صنع و ایجاد ممتنع است، چون به زودی روشن خواهد شد که ممکن - به واسطه امکانش نه حدوثش - نیازمند به علت است، و اینکه در فعلِ مطلق، پیش بودنِ عدم لازم نیست، و اینکه عالم ممکن‌الحدوث است^۴ و دارای هیچ ابتدا و آغازی نیست^۵، چون هیچ وقتی نیست که فرض شود تا اول اوقات امکان برای شئی باشد جز آنکه آن، پیش از او ممکن‌الحدوث بوده است، سپس (گوییم): تخصیص شئی به وقت خودش و مسبوق بودنش به عدم خاص زمانی، فقط پس از وجود زمان پدید می‌آید و حصول پیدا می‌کند، همچنان که تخصیص آن به مکانی خاص، غیر آن مکان، پس از وجود مکان تحقق می‌پذیرد.

۱. در این اشاره است به ابطال سخن کعبی که: مخصّص حدوث ذات الوقت است. «سبزواری» ۲. در این اشاره دقیقی است که دوام اضافه و صنع و تأثیر و ایجاد است نه مصنوع - یعنی امر - نه خلق - «نوری» ۳. و نیز در حدوث تجدیدی هم درست و جایز است، برای اینکه عالم ملک که ذاتاً متجدد است، به ذات خود از ازلیت و ثبات ایبا دارد، و واقع بودنش در پائین ترین مراحل دایره افاضت، ذاتی این وجود طبیعی است، با این همه فیض حق تعالی انقطاع پذیر نیست. «سبزواری» ۴. چون بین امکان ازلیت و ازلیت امکان فرق است. «سبزواری» ۵. یعنی دارای هیچ ابتدا و آغازی نیست درست نیست. «م»

پندار و برطرف کردن آن

برخی از آنان گفته‌اند: عالم، خواه ذاتش قدیم باشد و یا نباشد، خالی از صفات حادث و تازه و تغییرات و دگرگونی‌هایی که جدای از نابود شدن چیزی و حدوث و پدید آمدن چیز دیگر است نمی‌باشد، بنابراین از هر نوع و جهتی که باشد، در این حوادث و پدیده‌ها، استناد به حق تعالی می‌یابد، لذا استناد اصل عالم هم به او می‌شود. با اینکه محدث و غیر قدیم است - (این پندار چنین دفع می‌شود که: علت گاهی معده و آماده‌ساز است و گاه دیگر مؤثر، اما علت معده: پیش بودن و تقدّمش بر معلول جایز است، چون مؤثر در وجود معلول نیست، بلکه فقط اثر را به معلول نزدیک می‌گرداند؛ اما علت مؤثر: لازم است که مقارن و جفت با اثر و موجود با او باشد.

مثال آن در افعال طبیعی اینک: سنگینی، علت سقوط است، پس هرگاه که جسم سنگین به مرزی از مرزهای مسافت - در فرود و سقوط - رسید، آن مرز انتهای سببی برای آمادگی دیگری می‌شود که از آنجا، به مرزی که پائین‌تر از آن است فرود و سقوط کند، پس علت مؤثر در رسیدن به هر مرزی از مرزها، سنگینی است و علت معده عبارت از حرکتی است که بر آن رسیدن پیشی دارد؛ از این راه استناد حوادث و پدیده‌ها به واسطه حرکتی که علت را به معلول نزدیک ساخته و ماده را برای قبول تأثیر به سببی قدیم - که با تمام افراد و اجزای سابق و لاحق خود مؤثر در وجود عالم است - آماده می‌سازد، امکان‌پذیر می‌گردد، برای اینکه هر چیزی که اولین حوادث و پدیده و آغاز حدوث فرض شود، ناگزیر باید که پیش از آن حرکت و تغییری بوده باشد تا سببی برای حدوث و پدید آمدن استعداد و نزدیکی مناسب به این حادث - از جانب مفیض و بخشنده - باشد.

از اینجا مبدأ برهان دیگری بردوام فاعلیت و عدم انقطاع پذیری فیض و بخشش بر ممکنات حصول می‌یابد، و بیانش اینک: این حوادث و پدیده‌های جدید ناگزیر از سبب‌هایی اند و ناگزیر سببهای آنها حادث و یا به واسطه مداخله اموری حادث می‌باشند، پس حدوث آنها یا به واسطه حدوث علت مؤثرشان - به گونه دفعی و یک مرتبه - می‌باشد و یا به سبب حدوث علت معده آنها که نزدیک کننده آنها به علتشان است می‌باشد، اولی موجب وجود علتها و معلولات نامتناهی به گونه دفعی و یک مرتبه

می‌شود که این امر محال است، در این صورت حدوث آنها به جهت حدوث قُرب و نزدیکی به علتشان است، و این قُرب و نزدیکی به جهت علت معده و آماده‌ساز است که حادث به‌توسط آن، آماده قبول فیض از بخشنده صورت‌ها می‌گردد، پس این امور پی در پی هم یا این است که اِتیات وجوداند، و این چنانکه به‌زودی خواهی دانست محال است و با محال بودنش، بین آنها اتصالی نیست، لذا بین حادث و بین آنها هیچ پیوستگی و ارتباطی حصول نمی‌یابد، بنابراین منتهی شدن سابق به لاحق ضروری نمی‌باشد، پس علت معده نیست، باقی می‌ماند که این امور پی در پی هم، مانند یک شئی متصل است که حدود بالفعلی ندارد، و این شئی یا به ذات خود هویت اتصالی دارای درجات وجودی است و یا مانند زمان و حرکت، تعلق بدان دارد.

پس ثابت شد که سبب قریب برای پدید آمدن پدیده‌های جدید و حادث، امری متجدد و سپری شونده به‌گونه اتصال و غیر مرکب از امور آنی (زمانی) و غیرقابل تقسیم می‌باشد، و این از مبادی علم طبیعی است که بدان مسئله ابطال جزء لایتجزی (ذره‌ای که قابل تجزیه نباشد - جوهر فرد) و اتصال جوهر جسمانی ثابت می‌گردد؛ پس روشن شد که حدوث حادث ممتنع است، مگر آنکه پیش از آن حادثی دیگر - نتابی نهایت - باشد.

مخالفان این اصل را دو راه است: نخست آنکه فعل، جز پس از سبق و پیش بودن عدم نمی‌باشد، و ازل چیزی است که آنرا اولی نباشد، و جمع بین آنها تناقض است؛ دیگری آنکه ممتنع است که حرکات و حوادث را اولی نباشد، این وجوهی چند دارد که بیان آن وجوه و بیان دفع آنها به‌زودی گفته خواهد شد.

۳

فصلی

در اینکه آنچه با علت است آیا بر معلول تقدّم و پیشی دارد؟

ابن سینا در نهج ششم از کتاب اشارات گفته: آنچه که با علت است و بر معلول تقدّم و پیشی دارد، تقدّمش بر معلول لازم نیست، برای اینکه تقدّم علت بر معلول به‌واسطه زمان نیست تا آنکه لازم آید آنچه با او است به‌واسطه زمان نیز بر او تقدّم داشته

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۷۳

باشد، بلکه این تقدّم به واسطه علیّت است و آنچه با علت است اگر علت نباشد، بر او تقدّم به علیّت نخواهد داشت، و اگر تقدّم به زمان و به علیّت نباشد، آنجا اصلاً تقدّمی وجود ندارد.

برخی از دانشمندان گفته‌اند: این سخن جای گفتگو و بحث دارد و آن اینکه: هر تقدّمی یا به علیّت و یا به زمان نیست تا از عدم آن دو، اصلاً عدم تقدّم لازم آید، بلکه از اقسام تقدّم، تقدّم بالطبع است، مانند تقدّم یک بردو، پس جایز است که تقدّم آنچه با علت است برای شئی، تقدّم دیگری - غیر تقدّم آنچه که به واسطه علیّت و زمان است - باشد.

گویم: مقصود ابن سینا نفی دیگر تقدّم‌ها از آنچه که با تقدّم به واسطه علیّت است نمی‌باشد، بلکه تقدّمی است که به إزاء و برابر با معیّت می‌باشد، زیرا مقصود از آنچه با علت است چیزی است که معیّتش این معیّت باشد که با قیاس به تقدّم به واسطه علیّت است، لذا اشاره به قاعده‌ای کلی کرده و آن اینکه: آنچه که با شئی متقدّم - در بعضی از تقدّم‌ها - است، خود نیز متقدّم است، مانند تقدّم معلول دیگر، و در بعضی از آنها این چنین نیست؛ از قبیل اوّلی آنچه که با متقدّم به واسطه زمان می‌باشد، برای اینکه آن نیز ناگزیر است که به واسطه زمان متقدّم باشد؛ و از قبیل دوّمی: آنچه که با متقدّم به واسطه علیّت بر شئی می‌باشد، چون این تقدّم، بر آن شئی تقدّم ندارد.

و حال در آنچه که با متقدّم بالطبع - مانند جنس و خاص آن مانند حیوان و رونده - می‌باشد این گونه است، برای اینکه اوّلی بر انسان طبعاً متقدّم (متقدّم بالطبع) می‌باشد - نه دیگری - و هر دو از جنس عالی متأخراند - مانند جوهر - همین طور از قبیل اوّلی نیز آنچه با متقدّم به واسطه شرف است می‌باشد، چون آن را برتری و فضیلتی است مانند فضیلت آن متقدّم، بنابراین در فضیلت، تقدّمی مانند تقدّم آن دارد، و همین طور اگر یکی از آن دو در فضیلت از دیگری متأخر باشد، و متقدّم به سبب رتبه هم این گونه است، مانند تقدّم حیوان و آنچه با او از فصل مقوم و یا خاص هست، و فضل و برتری آن به سبب رتبه بر انسان مثلاً وقتی است که مبدأ، جنس عالی باشد و بر جوهر هنگامی است که، مبدأ مثلاً «زید» باشد.

در اینجا بحث دیگری با ابن سینا است که آن را خطیب رازی به خیال پنداشته و در

برخی از کتاب‌هایش گفته که: او حکم کرده که فلکِ حاوی (در برگیرنده) با علتِ فلکِ محوی (در برگرفته شده) است - اگر هردو از یک علتِ صدور یافته باشند - بنابراین هردو باهم معیت دارند، سپس (گوییم:) علتِ محوی متقدم بر آن است و امکان ندارد که حاوی بر آن تقدم داشته باشد، برای اینکه وجود محوی و نبودن خلأ (جای خالی) در حاوی، هردو باهم تلازم دارند (یعنی متلازم هم‌اند) پس اگر وجود محوی محتاج به حاوی بود، مسلماً نبودن خلأ هم بدان محتاج بود، در نتیجه عدمِ خلأ محتاج به غیر بود، و هر چه که محتاج به غیر باشد، به ذات خود ممکن است، پس عدمِ خلأ، به ذات خود ممکن است و این خلف (خلاف فرض شده) است.

پس (گوییم:) ابن سینا در بخش سماء و عالم کتاب شفا - در بیان تأخر اجرامِ عنصری از ابداعات «بالطبع» - گفته: ثابت شده که ابداعات، علت‌هایی برای محدود کردن مکان‌هاشان می‌باشند و مکان‌هاشان ذاتاً با آنها است، و متقدم بر معلول، متقدم است، و چون ابداعات متقدم بر مکان‌های عنصریات هستند، تقدمشان بر عنصریات لازم و واجب است.

گوید (یعنی خطیب رازی:) این سخن تصریح بدان دارد که متقدم بر معلول، متقدم است، و سخن اول تصریح بدان دارد که آنچه همراه با متقدم است، متقدم نیست و ناگزیر از فرق بین دو موضع می‌باشد تا بدان، تناقض دفع گردد و این جداً مشکل است.

گویم: اصلاً تناقضی نیست و فرق بین دو موضع در نهایت وضوح و روشنی است، برای اینکه معیت به سبب علیت عبارت است از معیت دو امر که هردو، معلول یک علت باشند؛ و تقدم به سبب علیت یا عین علت بودن شئی است و یا آنچه که آن را لازم می‌آورد.

سپس (گوییم:) این شئی واحد، دو علت ندارد ولی دو معلول دارد و هردو معلول با اویند و هردو از علت خودشان متأخراند و آنچه که با متأخر است، ناگزیر متأخر می‌باشد، ولی اگر یکی از دو معیت‌دار باهم، علت چیزی که متقدم بر او است باشد، محال و ممتنع است که معلول دیگر نیز علت برای آن چیز باشد، وگرنه اجتماع دو علت بر یک معلول لازم می‌آید، پس اشکالی نیست.

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۷۵

شگفت آنکه محقق طوسی (خواججه نصیرالدین) از این فرق روشن و آشکار غفلت کرده و در جواب به تکلف و رنج افتاده و چیز دیگری گفته که هیچ وجهی ندارد و آن اینکه: معیت گاهی بالذات است و گاهی نه بالذات است و نه بالطبع، بلکه تنها به سبب اتفاق است، و شکی نیست که واقع شدن نام معلول در دو موضع، به یک معنی نیست، شاید فرق، همان مابینت و مخالفت معنوی باشد.

۴

فصلی

در ابطال دور و تسلسل در علتها و معلولها

ممکن است از آن دو به عبارتی جامع تعبیر شود و آن اینکه: عارض شدن علیت و معلولیت تا بی نهایت بالا رود، یعنی آنچه که بر علیت عارض شده بر معلولیت هم عارض شود^۱، پس اگر عارض شده‌ها از جهت شمار متناهی باشند، این دور به مرتبه است - اگر دو باشند - و یا دور به مراتب است - اگر بیش از دو باشند - وگرنه تسلسل است.

اما بطلان دور: آن مستلزم تقدم شئی است بر نفس خودش و تأخرش از نفس خودش و نیازش به نفس خودش، و محال بودن همه ضروری و لازم است، چون اگر شئی، - علت چیزی باشد، از جهت مرتبه بر آن تقدم دارد و اگر دیگری بر آن تقدم داشته باشد، شئی بر نفس خودش به دومرتبه تقدم دارد، این در دور مصرح است و هر چه که بر شمار واسطه افزوده شود، بر شمار مراتب تقدم شئی بر نفس خودش - با مرتبه دیگری که افزون بر آن می شود - افزوده می شود.

بسا که استدلال شود به اینکه: تقدم و تأخر و یا توقف و یا احتیاج، نسبتهایی هستند که جز بین دو چیز تعقل نمی شوند و اینکه: نسبت محتاج الیه به محتاج، به واسطه

۱. یعنی علت طبیعی ناعنی (صفتی) است که جز پس از وجود ذات موصوف بدان حصول نمی یابد، و فرض ما این است که وجود آن ذات ناشی از شئی دیگر است، پس علیت، در وقوع، پس از معلولیت می باشد و این معلولیت بعد از علیت آن، شئی دیگر می باشد، و علیت آن شئی دیگر پس از معلولیت خودش برای طرف مقابل خود می باشد و همین طور (تا بی نهایت ادامه می یابد) و نیز سزاوار است که تسلسل در ماده «دور» به خصوص تقرر یابد، این را نیکو بفهم. «نوری»

و جوب است و عکس آن به سبب امکان.

جواب: تمامی اینها ضعیف است؛ اما داستان نسبت‌ها: هر نسبتی تقاضای تغایر خارجی را نمی‌کند، بلکه بسا هست که تغایر اعتباری - مانند عاقلیت و معقولیت - کافی است؛ و اما داستان امکان و جوب: و جوب در تحقق و ثبوت منافی امکان نیست، برای اینکه نسبت امکان به جوب، نسبت نقص است به کمال، آری! آن دو به حسب اعتبار مختلف‌اند، بنابراین بازگشت به آنچه که ما نخست بیان داشتیم دارد.

اگر گویی: اگر مقصودت از تقدّم شئی بر نفس خود تقدّم به واسطه زمان است، این در علّت و یا تقدّم به واسطه علیّت غیر لازم است، پس نفس مدّعا (خواسته شده) است، برای اینکه ما وقتی گفتیم: شئی بر نفس خودش تقدّم ندارد، به منزله این است که بگوییم: شئی علّت نفس خودش نیست.

گوییم: مراد از تقدّم، معنایی است که مشخص کننده سخن ما است که: پدید آمد، پس بر آنچه که لازم در علّت بودن شئی است مر شئی را، پدید آمد، یعنی تا علّت پدید نیاید، معلول پدید نمی‌آید؛ آیا نمی‌نگری! درست است که گفته شود: حرکت دست پیدا شد و سپس حرکت انگشتر پدیدار گشت، ولی درست نیست که گفته شود: حرکت انگشتر پدیدار گشت و سپس حرکت دست پیدا شد، و محال بودن این معنی - باتوجه به شئی و نفس آن - بدیهی و آشکار است.

اگر گویی: جایز است که شئی، نسبت به آنچه که علّت او است - بدون لزوم تقدّم آن بر نفسش - علّت باشد، سند منع دو وجه دارد:

یکی از آن دو اینکه: محتاج به محتاج به چیزی، لازم نیست که محتاج به آن شئی باشد، برای اینکه علّت قریب شئی در تحققش - بدون احتیاج به علّت بعید - کافی است، و گرنه تخلف شئی از علّت قریب خود لازم می‌آمد.

دوم اینکه: شئی به ماهیت خود، علّت برای چیزی که آن علّت وجود آن شئی است می‌باشد.

گوییم: لزوم ضروری است و سند مدفوع، برای اینکه تا علّت بعید شئی پدید نیاید، علّت قریب پیدا نمی‌شود، و تا علّت قریب پیدا نشود، آن شئی موجود نمی‌گردد، و این معنی احتیاج است؛ و تخلف آنگاه لازم می‌آید که علّت قریب، بدون علّت بعید - از

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۷۷

غیر وجود معلول - پدید آید؛ و (نیز گوئیم:) برای اینکه علت بودن شئی مر آنچه را که علت وجودش می باشد محال است، چون در آن، وجود معلول پیش از وجود علت می باشد، این آن موضوعی که ما در آن بحث می کنیم نمی باشد، یعنی دور مفسر که موقوف بودن شئی است بر آنچه که موقوف بر آن است، یعنی به واسطه تعدد جهات در موقوف علیه، همچنان که صورت، از جهتی موقوف بر ماده است و ماده هم از جهتی دیگر موقوف بر آن است.

اما بیان محال بودن تسلسل وجوه فراوانی دارد: نخست چیزی است که ابن سینا در بخش الهیات کتاب شفا بیان داشته و آن اینکه: پس از آنکه ثابت گشت که علت شئی در واقع چیزی است که با او موجود می باشد گوئیم: اگر ما معلولی را فرض کنیم و برایش علتی فرض کنیم و برای علتش علتی، امکان ندارد که برای هر یک، تا بی نهایت علتی باشد، برای اینکه اگر معلول و علتش، و علت علتش - همگی - در قیاس بعضی نسبت به بعض دیگر - اعتبار شود، علت علت، علت نخستین مطلق برای دیگران است و دیگران، نسبت معلولیت بدان را دارند، اگر چه در این امر با هم اختلاف دارند که یکی از آن دو، معلول با واسطه است و دیگری معلول بی واسطه، درحالی که نه آخری و نه متوسط این گونه نیستند، برای اینکه متوسطی که علت مماس معلول است، فقط علت یک چیز است، درحالی که معلول، علت چیزی نمی باشد.

هر یک از آن سه را خاصیتی است: خاصیت طرف معلول آنکه: علت شئی نمی باشد، و خاصیت طرف دیگر آنکه: علت همه - غیر از خودش - می باشد، و خاصیت وسط آنکه: علت طرفی و معلول طرف دیگر است، خواه وسط یکی باشد، و یا بیشتر از یکی، اگر بیشتر از یکی باشد، خواه ترتب آن ترتیبی متناهی باشد و خواه غیرمتناهی، اگر کثرت متناهی مترتب شود، تمام عدد ما بین دو طرف، مانند یک واسطه می شوند که در خاصیت واسطه - با قیاس به دو طرف - اشتراک دارند، بنابراین برای هر یک از دو طرف خاصیتی می باشد، و همین طور اگر کثرت نامتناهی مترتب شود و طرف، حصول پیدا نکند، تمام نامتناهی در خاصیت واسطه است، چون اگر تو هر گروه و دسته ای را اخذ و اعتبار کنی، علت وجود معلول اخیر خواهد بود و معلول است، زیرا هر یک از آنها معلولند و همگی وجودشان تعلق بدان دارد، و چیزی که وجودش تعلق

به معلول داشته باشد معلول است، جز آنکه همگان، شرط در وجود معلول اخیر و علت آنند، و هر چه در محدود کردن و اعتبار کردن بیفزایی، حکم تابی نهایت باقی خواهد ماند، پس جایز نیست که همگان علت‌های موجود باشند و در آنها علت غیر معلول و علت نخستین نباشد، برای اینکه تمام نامتناهیها مانند واسطه بدون طرفند و این محال است؛ پایان سخن او؛ و این محکمترین برهان‌ها در این باره است.

دوم برهان تطبیق است که در هر عدد دارای ترتیب موجود، بر آن اعتماد است، خواه از قبیل علتها و معلولها باشد و یا از قبیل مقادارها و بُعدها، و یا اعداد وضعی (مانند حلقه‌های زنجیر) باشد، و آن (برهان تطبیق) اینکه: اگر زنجیره‌ای نامتناهی باشد و از طرف متناهی آن یک چیز و یا متناهی‌ای کم شود، دو جمله حصول می‌یابد: یکی از آن دو، از جزء اخیر فرض شده آغاز می‌شود و دیگری از جزئی که فوق آن است، سپس بین آن دو، تطبیق داده می‌شود، اگر به‌إزاء هر جزئی از تام، جزئی از ناقص باشد، تساوی کل و جزء لازم می‌آید و این محال است، و اگر چنین واقع نشود، این قابل تصور نیست مگر آنکه جزئی از تام موجود گردد که به‌إزاء آن جزئی از ناقص نباشد، پس از این امر انقطاع ناقص - به ضرورت - لازم می‌آید، و تام هم جز به واسطه یک و یا متناهی، بر آن - چنانکه فرض شده - فزونی نمی‌یابد، بنابراین متناهی بودن آن - به ضرورت - لازم می‌آید که: افزون بر متناهی، به واسطه متناهی متناهی است.

بر این برهان به دو وجه اعتراض شده: یکی از آن دو، نقض اصل دلیل است به اینکه: اگر جایز باشد، لازم می‌آید که اعداد متناهی باشند، چون ما همگی را از یک تا بی نهایت فرض کرده‌ایم و دیگری را از دوتا بی نهایت، و سپس بین آن دو، تطبیق می‌دهیم و در نتیجه متناهی بودن اعداد لازم می‌آید و تناهی اعداد - به اتفاق - باطل است؛ و نیز لازم می‌آید که معلومات خداوند متعال، وقتی که بین آنها و بین ناقص آنها - یک بار - تطبیق کنیم متناهی باشد، و نیز لازم می‌آید که حرکات فلکی متناهی باشند، برای تطبیق بین زنجیره‌ای از این دوره و دیگری از دوره‌ای که پیش از آن است، درحالی که متناهی بودن حرکات آنها نزد فلاسفه باطل است.

اعتراض دوم نقض مقدمه‌ای است که گفته: یکی از دو جمله وقتی از دیگری ناقص تر باشد، انقطاع آن دو لازم می‌آید، یعنی حاصل از دو برابر کردن یک - چندین بار

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۷۹

نامتناهی - کمتر از دو برابر کردن دو - چندین بار نامتناهی - است، با اینکه در نامتناهی بودن آن (بارهای نامتناهی) اتفاق دارند؛ و مقدورات خداوند از معلوماتش کمتر است، چون مقدوراتش اختصاص به ممکنات دارد - با اینکه مقدورات نامتناهی اند -؛ و دور (گردش) های زحل به ضرورت از دورهای ماه کمتر است - با اینکه نزد آنان نامتناهی است - .

و حاصل اعتراض اینکه: ما می پذیریم که به إزاء هر جزئی از تامّ، جزئی از ناقص است، ولی لزوم برابر بودن آن دو را نمی پذیریم، برای آنکه این امر همانطور که برای تساوی و برابری هست، گاهی هم برای متناهی نبودن هم می باشد، اگرچه مجرّد آن تساوی نامیده شده، ولی ما محال بودن آن را بین تامّ و ناقص - یعنی نقصان چیزی از جانب متناهی آن - نمی پذیریم، و این تنها در زیاد و کم بودن - یعنی یکی از آن دو فوق عدد دیگری باشد - محال است، و این در آنچه بین دو نامتناهی است - غیرلازم می باشد، اگرچه از یکی از آن دو، هزارها کم شود.

و از منع (مانع بودن) - به دعوی ضرورت - پاسخ داده شده که: هر یک از دو جمله، به واسطه زیادی و کمی یا مساویند و یا متفاوت، و انقطاع لازم ناقص است؛ و از نقضها به تخصیص حکم (پاسخ داده شده است)

اما نزد متکلمان: به سبب آنچه که تحت وجود داخل می شود است، خواه مجتمع باشند - چنانکه در زنجیره علتها و معلولها است - و خواه مجتمع نباشند - چنانکه در حرکات فلکی می باشد - چون آنها معدات و آماده سازانند، پس اعداد رد کرده نمی شوند، چون آنها از اعتبارات اند^۱، و از معدودات جز آنچه که متناهی است داخل در دایره وجود نمی گردد؛ معلومات الهی و مقدورات او نیز این گونه اند، چون آنها نزد آنان در واقع متناهی اند و معنی نامتناهی بودن آنها اینکه: به هیچ مرزی منتهی نمی گردند که فوق عدد، و یا معلوم و یا مقدور دیگری نباشد.

اما نزد حکما: به سبب آنچه که با هم بالفعل موجود است و از جهت وضع مترتب است می باشد، همچنان که در زنجیره مقادیر - چنانکه در زنجیره علتها و معلولها

۱. به ویژه بر اعتقاد آن کس که قابل است: کثرت، اعتباری صرف می باشد، یعنی قایلان به وحدت وجود و موجود، چون اعداد جز مراتب کثرت نیست. «سبزواری»

بیان شده - می باشد، پس حرکات فلکی رد کرده نمی شوند، چون آنها غیر مجتمع اند، و جزئیات نوع واحد غیر محسوس هم مانند نفوس ناطقه - بر تقدیر نامتناهی بودن آنها چنانکه برخی از آنان معتقداند - نمی باشند، چون آنها غیر مترتب اند. گفته نمی شود: تخصیص در دلایل عقلی، اعتراف به بطلان آنها است، زیرا مدلول از آن تخلّف و سرپیچی دارد.

چون گوییم: دلیل، در صورت نقض جاری نیست، بلکه جاری بودنش اختصاص به آنچه غیر آن است دارد، اما نزد متکلمان نظر به این است که آنچه تحقق و ثبوت ندارد، تطبیق در آن - جز به وسیله وهم و حاضر داشتن آن - امکان پذیر نیست، در حالی که وهم، توان حاضر ساختن امور نامتناهی و اعتبار تطبیق بین یک یک از آنها را به طور تفصیل ندارد، بنابراین با انقطاع پذیرفتن حاضر داشتن و اعتبار کردن، منقطع می گردد، برعکس آن که زنجیره، در نفس الامر و واقع موجود باشد، چون در آن صورت ناگزیر است که به ازاء هر جزئی از دو زنجیره، جزئی از دیگری واقع شود، در نتیجه عقل - حکمی اجمالی - مطابق آنچه که در واقع است - بدون نیاز به نگرشها و ملاحظات تفصیلی - می دهد؛ اما نزد حکما نظر به این است که تطبیق به حسب نفس الامر و واقع، در آنچه که با وجود، ترتب وضعی و یا طبیعی دارد قابل تصوّر است تا به ازاء هر جزئی از این، جزئی از آن پدید آید، بنابراین نه در اعداد و نه در حرکات فلکی و نه در نفوس ناطقه جاری نمی باشد.

برخی از علمای علم کلام گفته اند: حقیقت آنکه تحقق و ثبوت دو جمله از یک زنجیره و سپس مقابله یک جزء از این با جزئی از آن، تنها در عقل (ذهن) است نه در خارج، برای اینکه در تمام بودن دلیل، حکم عقل کافی است که: ناگزیر باید به ازای هر جزئی، جزئی واقع شود، پس دلیل در اعداد و در موجودات پی در پی آینده و یا مجتمع، مترتب و یا غیر مترتب جاری است، چون عقل می تواند که آن را در کُل فرض نماید، اگرچه این کافی نیست، بلکه ملاحظه اجزای دو زنجیره - به گونه تفصیل - شرط است، پس دلیل، در موجودات مترتب کافی نیست، چه رسد به آنچه که غیر آنها است، برای اینکه عقل هیچ راهی برای حاضر ساختن نامتناهی - جز در زمان نامتناهی - ندارد. گویم: فرق بین دو امر، فرقی مؤثر حاصل است، برای اینکه تطبیق اگرچه کار عقل است و مسلماً در ذهن می باشد، ولی گاهی به حسب حال واقع است و گاهی این گونه

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۸۱

نیست، پس در اولی، در حکم کردنش به تطبیق بین یک‌یک از دو زنجیره - با آنچه که محاذی و برابر آن است - یک ملاحظه و نگرش اجمالی کافی است، چون مصداق این حکم و مطابقتش، در واقع و بدون تعمل و تکلف عقل در به کار بستن رویه و روشش درباره یک‌یک از آنها متحقق و ثابت است؛ ولی اگر یک‌یک زنجیره موجود نباشد و یا آنکه بعضی از آحاد آن، تعلق طبیعی و یا وضعی به بعض دیگر نداشته باشد، ملاحظه اجمالی کافی نبوده و بلکه ناگزیر از ملاحظات تفصیلی و تطبیقات فراوانی به حسب کثرت صور حاضر به واسطه استخدام قوه خیالی - می‌باشد و این در مثال حسّی است، چنانکه اگر یک طرف ریسمان درازی را که بعضی از اجزایش به بعض دیگر متصل است به دست‌گیری و بخواهی همه را بکشی، یک طرف آن را می‌کشی، ناگزیر طرف دیگر و همین‌طور یک‌یک از اجزای آن ریسمان دراز به حرکت در می‌آیند، ولی همه اجزاء را - اگر چه مجاور و همسایه یکدیگر باشند و اتصال نداشته باشند - بخواهی به حرکت درآوری، ناگزیر از تعمل و زحمت زیاد با دستت، و حرکت دادنهای فراوان - به حسب عدد اجزای زنجیره - هستی، و آنچه را که ما هم در بحث و گفتگوی آنیم این‌گونه است.

یاری و یادآوری

برتر متأخران - علامه (خواجه نصیرالدین) طوسی - در کتاب نقدالمحصّل گوید: دلیلی که تمام متکلمان در مسئله حدوث بر آن تکیه می‌کنند، نیاز به اقامه دلیل بر امتناع حوادثی که در جانب گذشته اول و آغازی ندارد دارد، بنابراین ما نخست آنچه که در این باره - چه موافق و چه مخالف - گفته شده است بیان می‌داریم و سپس آنچه نظر خودم است بیان می‌دارم:

گویم: پیشینیان در وجوب متناهی بودن حوادث گذشته گویند: چون هر یک از آنها حادث است، تمامی حادث‌اند^۱، بر این نظر اعتراض شده که حکم کُلّ، بسا

۱. این متین‌ترین وجوه است، چون برای کُلّ هیچ وجودی غیر از وجودات هر یک از حوادث نمی‌باشد - چنانکه مصنف قدس سره به زودی تحقیق و اثبات خواهد کرد - و چون کُلّ را وجودی نیست، پس از باب اجرای حکم هر یک بر کُلّ نمی‌باشد، پس کُلّ، جز حادثات و متناهیات نیست، نه یک حادث و یا یک متناهی، و همین‌طور کُلّی از آن، چون کلی طبیعی را - جز وجود افرادش - وجودی نیست، قدم و بقا و ثباتی که در کُلّی توهم می‌شود از باب اشتباه آنچه در ذهن است با آنچه که در خارج است می‌باشد. «سبزواری»

که مخالف حکم بر یک یک باشد.

سپس گفته‌اند: زیادی و کمی بر حوادث گذشته وارد می‌شود، پس متناهی می‌باشند، و عارض به معلومات الهی و مقدرات او می‌گردند، برای اینکه اولی (معلومات) از دومی بیشتر است - با اینکه هر دو نامتناهی‌اند - .

محصلان از آن دسته گویند: حوادث گذشته اگر گاهی از هم اکنون مثلاً تا بی‌نهایت در گذشته اعتبار و اخذ شود و گاه دیگر از پیش از اکنون، مثلاً از سال گذشته تا بی‌نهایت در گذشته اعتبار شود و در قوه واهمه یکی از آن دو بر دیگری انطباق داده شود، یعنی دو مبدأ یکی قرار داده شود و اعتبار کردن آن دو تا بی‌نهایت در گذشته مطابق باشد، مساوی بودن آن دو محال است، وگرنه وجود حوادثی که در زمان گذشته، یعنی بین اکنون و بین سال گذشته واقع شده و عدم وقوع آنها یکی خواهد بود، و آغاز شده از سال گذشته محال است بر آغاز شده از اکنون فزونی داشته باشد، برای اینکه آنچه از دو مساوی کم می‌شود، بر هر یک از آن دو، افزون نمی‌باشد، پس لازم است که آغاز شده از سال گذشته - در جانب ماضی - کمتر از آغاز شده از اکنون در آن جانب باشد، و این امکان‌پذیر نیست مگر به واسطه منتهی شدن آن پیش از منتهی شدن آغاز شده از اکنون، پس کمتر، متناهی است و افزون بر آن - به مقدار متناهی - متناهی می‌باشد، پس تمام متناهی‌اند.

طرف مقابل بر آنان اعتراض دارد که: این تطبیق جز در قوه واهمه واقع نمی‌گردد، و این به شرط ارتسام دو مطابق است در آن، و غیر متناهی در قوه واهمه ارتسام پیدا نمی‌کند، در این میان آن دو، با هم - در وجود - حصول پیدا نمی‌کنند، تا چه رسد به توهم تطبیق بین آن دو در وجود، بنابراین این دلیل موقوف است بر حصول آنچه که نه در وهم و نه در وجود حصول نمی‌یابد؛ و نیز کمی و زیادی فقط در طرف متناهی فرض می‌شود نه در طرفی که گفتگو در متناهی بودن آن واقع شده، پس آن مؤثر نیست؛ این حاصل سخن آنان در این باره است.

گوییم: هر حادثی به پیش بودن بر آنچه که پس از او است، و به لاحق بودنش به آنچه پیش از او است موصوف می‌باشد، و دو اعتبار مختلف می‌باشد، و ما چون حوادث گذشته را از اکنون اعتبار کنیم، گاهی از آن جهت که هر یک از آنها سابق است و گاه دیگر از آن جهت که لاحق است، سابق‌ها و لاحق‌ها به اعتباری باهم مخالف‌اند، ولی در

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۸۳

وجود مطابقتند، و در مطابقت آنها نیازی به توهم تطبیق نیست، با این همه لازم است که سابقها - در جایی که گفتگو در آن می‌رود - از لاحق‌ها بیشتر باشند، در این صورت لاحق‌ها در گذشته - به واسطه وجوب انقطاعشان پیش از انقطاع سابقها - متناهی‌اند و سابقها - به مقدار متناهی - زاید بر آنها می‌باشند، پس متناهی می‌باشند؛ پایان سخن او.

اینجا یک چیز دیگر می‌ماند و آن اینکه: هر عددی - مثلاً مانند ده - ناگزیر از ترتب ضروری در آن است، نه بین اول و دوم و سوم آن، بلکه بین یک و دو و سه، برای اینکه یک، بر دو، تقدم بالطبع دارد - اگر چه بر یک تقدم ندارد - و سخن در دو - با قیاس به سه و سه به چهار - این‌گونه است، پس اگر عددی نامتناهی داخل در دایره وجود شود - چنانکه درباره نفوس ناطقه این را معتقداند - باید اجتماع و ترتب - هر دو - نزد آن حاصل باشند، پس برهان تطبیق در آن جاری می‌شود، مگر آنکه گفته شود: ما این را نمی‌پذیریم که غیر از یک، بر هیچ عددی تقدم داشته باشد، و این مطلب را ابن سینا در الهیات کتاب شفا بیان داشته است.

سوم اینکه: اگر علتها و معلولات آنها تسلسل پیدا کنند، بدون اینکه به علتی محض منتهی گردند که معلول چیزی نباشد، در آنجا همه، یعنی نفس مجموع ممکنات موجود هستند که معلول هر یک از آنها در (مقابل) یکی از آنها (در آن نفس مجموع) می‌باشد و این جمله (نفس مجموع) موجود ممکن است؛ اما وجود: به واسطه انحصار اجزایش در موجودات می‌باشد، و مشخص است که مرکب، جز به سبب نبودن چیزی از اجزایش معدوم نمی‌گردد، اما امکان: به واسطه نیازشان (ممکنات) به جزء ممکن آن است، و روشن است که نیازمند به ممکن جز ممکن نیست، پس در قراردادنش مر نفس موجودات را ممکن، هشدار بر این مطلب است که به گونه‌ای که در آن، معدوم و واجب داخل نمی‌گردد اخذ شده‌اند.

گفته نمی‌شود: مرکب از اجزای موجود، می‌شود که اعتباری باشد، یعنی آن را در خارج تحقق و ثبوتی نباشد، مانند مرکب از انسان و سنگ و از آسمان و زمین.

چون گوییم: مقصود این است که آن (مرکب) موجود واحدی نیست که بدان - وجودی غیر از وجودات اجزاء - قائم باشد، و گرنه تصریح دارند به اینکه مرکب موجود در خارج، گاهی حقیقتی مغایر با حقیقت یک یک ندارد، مانند ده از مردان، و گاهی با

صورت منوعه (منشأ آثار نوع) است، مانند مرکبات از عناصر، و یا اینکه بدون اینها است، یعنی جز هیئت اجتماعی را فزونی نمی‌بخشد، مانند تخت از چوب‌ها، و به زودی سخن در این باره گفته خواهد شد.

و چون همگی شیئی موجود ممکن‌اند، پس موجد و پدید آورنده آنها - به استقلال - یا نفس آنها است - که محال بودنش ظاهر است - و یا جزء آنها است، این هم نیز محال است، به واسطه استلزام بودن این جزء، علت نفس خودش و علت علتهای خودش، چون هیچ معنایی برای ایجاد جمله، جز ایجاد اجزایی که عبارت از آنها است نمی‌باشد، و هیچ معنایی برای استقلال موجد، جز بی‌نیازیش از آنچه غیر او است نمی‌باشد؛ و یا اینکه امری خارج از آنها است، پس ناگزیر موجد بعضی از اجزاء می‌باشد و زنجیره معلولات بدان، انقطاع می‌پذیرد، چون موجد خارج از زنجیره ممکنات، واجب بالذات است، و این بعض، معلول چیزی از اجزای جمله نیست، چون اجتماع دو علت مستقل بر یک معلول ممتنع است، چون سخن در مؤثر مستقل به واسطه ایجاد است، لذا از دو جهت خلف (خلاف فرض) لازم می‌آید، چون فرض شده که زنجیره انقطاع‌پذیر نیست و اینکه: هر جزئی از آن، معلول جزء دیگری است.

با این تقریر که بیان شد، نقضهای وارد بر دلیل دفع می‌گردد، تفصیلش آنکه: اگر مراد از علت، علتی باشد که در اینجا از آن گزیری نیست، باید مجموع زنجیره علت تا ته باشد، پس محال بودن اینکه نفس زنجیره است نمی‌پذیریم، چون محال بودنش آنگاه است که تقدمش لازم می‌آید، و بیان شد که: علت تا ته برای مرکب لازم و واجب نیست، بلکه تقدمش هم جایز نیست، چون از جمله آن، اجزایی است که آنها نفس معلول‌اند. اگر گفته شود: پس لازم می‌آید که واجب باشد، چون وجودش از ذات خودش می‌باشد و همین، در محال بودن کافی است.

گوییم: این امر ممنوع است، این وقتی لازم می‌آید که نیاز به جزئش که نفس ذاتش نیست نداشته باشد، خواه غیر آن نامیده شده باشد و یا نامیده نشده باشد، و اگر مراد از آن علت فاعلیت است، محال بودن این امر را که بعضی از اجزای زنجیره است نمی‌پذیریم، آنگاه محال است که علت هر جزئی از اجزای معلول - حتی نفس خودش و علت‌هایش - باشد و این ممنوع است به جهت اینکه جایز است که بعضی از اجزای

معلول مرکب، مستند به غیر فاعل خودش باشد، مانند تخته و چوب نسبت به تخته؛ این را می‌پذیریم ولی نمی‌پذیریم که خارج از زنجیره واجب است، چون جایز است که زنجیره‌های نامتناهی از علتها و معلولهای نامتناهی پدید آید و هر یک از آنها مستند به علتی خارج از آنها، و داخل در زنجیره دیگری - بدون منتهی شدن به واجب - باشند، اگر لزوم منتهی شدن به واجب هم پذیرفته شود، بطلان تسلسل لازم نمی‌آید، زیرا جایز است که مجموع علتها و معلولهای نامتناهی، موجودی ممکن و مستند به واجب باشند^۱.

و اما از جهت اجمال: آن به واسطه جمله، که عبارت از واجب و تمام ممکنات موجوداند نقض می‌گردد، چون علتشان به نفس آنها است و نه جزئی از آنها و نه خارج از آنها، به سبب این امر^۲، یعنی با تعدد واجب، معلولیت واجب و اجتماع موثرها (و یا دو موثر) - اگر علت هر جزئی از اجزای جمله (یعنی همه موجودات) باشد - و یکی از دو امر - اگر علت بعضی از اجزاء باشد - لازم می‌آید^۳.

وجه دفع آن اینکه: ما تصریح کردیم که مراد از علت، فاعل مستقل به سبب ایجاد است و جز واجب، خارج از آن نیست، و کمترین چیزی که از استقلال به سبب علیت او لازم می‌آید اینکه در جمله، چیزی یافت می‌شود که معلول جزء دیگری، به ویژه (معلول) خارج هم نمی‌باشد، و این معنی انقطاع است، و امکان ندارد که مستقل به سبب علیت، جزئی از جمله باشد، به واسطه لزوم علت بودنش مر نفس خود و

۱. یعنی به واسطه حرکات و زمانهای نامتناهی و نفوس نامتناهی - با استناد همگان به واجب تعالی - «سبزواری»
۲. یعنی منقوض است به سبب این امر... «دم»^۳. اگر مجموع واجب تعالی و ممکن علیحده موجود باشند، لازم می‌آید که واجب تعالی جزء از غیر خودش باشد، و از خواص واجب این است که جزء از غیر خودش نیست، همچنان که جزء ندارد، زیرا اگر چنین باشد محدودیت او - تعالی - لازم می‌آید، و او را ضدّ و نَدّ (هنا) و دومی نیست - الا انه بکلّ شئی محیط - او است که به تمام موجودات احاطه دارد (یعنی بسیط الحقیقه است) و اگر مراد از مجموع واجب و ممکن، مفهوم واجب و مفاهیم ماهیات - از آن روی که مفاهیم اند - باشد، قطعاً موجود نیستند - حتی اگر مفهوم واجب به حمل اولی واجب به حمل شایع باشد - آیا نشنیده‌اند که وحدت واجب تعالی وحدت حق حقیقی است نه عددی؟ و در عرض موجودات نمی‌باشد و از آنها جدایی - جدایی عزلت و دور بودن - ندارد، خلاصه آنکه اگر از تمام اینها فرود آییم، همان است که نخست بیان داشتیم که واجب تعالی جزء از غیر خودش نیست - چنانکه در کتابهایشان بدین امر تصریح دارند - و این مرکب نزد آنان، موجودی غیر او است. «سبزواری»

علتهای خود را - به جهت ثبوت و تحقق معنی استقلال - چون اگر موجد و پدیدآورنده بعضی از اجزاء چیز دیگری باشد، مسلماً حصول جمله (همگان) نیز بر آن موقوف است، بنابراین یکی از آن دو، مستقل نخواهد بود، و این برعکس مجموع مرکب از واجب و ممکنات است، چون او جایز است که به واسطه ایجادش مر برخی از اجزایی را که آنها به ذات خودشان موجوداند و از غیر خود بی نیاز، مستقل باشد.

اما تحت: فاعل مستقل آن تنها نجار نیست، بلکه با فاعل چوب‌ها و تخته‌ها است، آری! بر مقدمه گوینده که: علت مستقل معلول مرکب از اجزاء ممکنه، علت برای هر جزئی از آن است، رد و اعتراض شده که: مراد یا این است که آن (علت) به نفس خودش، علتی مستقل برای هر جزء است، بطوری که علت این جزء به عینه علت آن جزء می‌باشد و این باطل است، برای اینکه مرکب گاهی به گونه‌ای می‌باشد که اجزایش خُرده خُرده حادث و پدید می‌آیند، مانند چوب و تخته‌های تخت و هیئت و شکل اجتماعی (جمع آمده) آن، پس هنگام حدوث جزء نخست، اگر علت مستقلی که فرض کردیم علت هر جزء است پدید نیامده باشد، تقدم معلول بر علتش لازم می‌آید و بطلان این آشکار است، و اگر پدید آمده باشد، تخلف معلول - یعنی جزء اخیر - از علت مستقل خودش، به سبب ایجاد لازم می‌آید و بطلان این هم گفته آمد.

و یا مراد این است که علت مجموع، علت هر جزء از مرکب است، یا به نفس خودش و یا به سبب جزئی از آن، به گونه‌ای که هر جزئی، معلول آن و یا معلول جزئی از آن (علت مرکب) - بدون نیاز به امری خارج از آن - می‌باشد، و چون معلول مرکب، اجزایش مرکب است، علت مستقل آن هم اجزایش مرکب خواهد بود که هر جزئی از آن، به سبب جزئی دیگر از آن که مقارن و جفت آن است - به حسب زمان - حدوث پیدا می‌کند، در این صورت نه تقدم و نه تخلف لازم نمی‌آید.

این نیز از جهتی فاسد و تباه است و مطلوبیت نمی‌بخشد، یعنی امتناع اینکه علت مستقل زنجیره، جزئی از آن باشد، چون برخی از اجزای آن هست که جایز است علت به این معنی باشد، بدون اینکه علتی شئی برای نفس خودش و یا علتهایش لازم آید، و این مجموع اجزایی است که هر یک از آنها عارض بر علتیت و معلولیت می‌شوند، به گونه‌ای که جز معلول محض که از همگان، به حسب علتیت متأخر است و به حسب

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۸۷

رتبه بر همه تقدّم دارد - به حیثی که از جانب متنهای اعتبار شود - از آن (مجموع) خارج نمی‌باشد، لذا از این مجموع گاهی به آنچه پیش از معلول اخیر است و گاه دیگر به آنچه پس از معلول اول است تعبیر می‌شود، پس در جمله (کُل) علتی است که آن جزئی از زنجیره است و زنجیره هنگام تحقق آن، تحقق و ثبوت می‌یابد و برای هر جزئی از آن، جزئی از آن واقع می‌گردد، و از علیّت آن نسبت به زنجیره، تقدّم شی بر نفس خودش لازم نمی‌آید.

اگر گفته شود: مجموعی که علت است، ممکن است و نیازمند به علت. پاسخ داده می‌شود که: علت آن مجموع است که پیش از معلول اخیر در آن می‌باشد، و همین طور در هر مجموعی که تابعی نهایت پیش از آن است. اگر گفته شود: آنچه پس از معلول محض است صلاحیّت علت مستقل را به سبب ایجاد زنجیره ندارد، چون ممکن است و نیازمند به علت خود، و همین طور هر مجموعی که فرض شود، زنجیره‌ای جز با یاری از این علتها پدیدار نمی‌گردد، چون در تحقق و ثبوت زنجیره کافی نیست، بلکه ناگزیر از معلول محض نیز هست. گوئیم: این اشکالی در استقلال وارد نمی‌سازد، چون معنی این، نیازمند نبودن در ایجاد است به یاری دهنده خارج، درحالی که ما فرض کردیم علت هر مجموعی، امر دخالت‌کننده‌ای در آن است، و روشن است که هیچ دخالتی نسبت به معلول اخیر - در ایجاد آن - نمی‌باشد.

اگر گفته شود: اگر جمله (مجموعه) اخذ و اعتبار شود، خواه یک زنجیره باشد و یا زنجیره‌های نامتناهی - آن گونه که گفتید - این منع هم دفع می‌شود، چون آنجا نه معلول اخیری هست و نه مجموع مرکب پیش از آن.

گوئیم: بلکه (منع دفع نشده و) وارد است، چون علت آن جزئی است که عبارت از مجموعه‌های نامتناهی می‌باشد و پیش از معلولهای اخیر نامتناهی آن می‌باشد.

اگر گویی: ما می‌گوئیم: جایز نیست که در آغاز، علت جمله جزئی از آن باشد - به جهت عدم اولویت بعضی از اجزاء - و یا برای اینکه هر جزئی که فرض شود، فعلیتش در آن اولی است که علت جمله باشد، چون بیشترین تأثیر را دارد،

گوئیم: ممنوع است، بلکه جزئی که پیش از معلول اخیر می‌باشد متعین به علیّت

است، چون دیگر اجزاء - غیر او - در ایجاد جمله - همچنان که پنهان نیست - استقلال ندارند.

ویران کردن و درست نمودن

بدان که این سبک از بیان در ابطال تسلسل و اثبات واجب، در نهایت ضعف و سستی است، چون پیش از این بیان داشتیم که: وجود در هر موجودی عین وحدتش می باشد و وحدت در هر چیزی عین وجودش - به معنایی که گفته آمد - پس اینکه گفته اند: مرکب از انسان و سنگ، موجود نادرستی است، البته اگر مراد از آن این باشد که مجموع، موجود سوومی است غیر دو موجود، بنابراین بر اصل دلیل، منع دیگری وارد می گردد و آن اینکه: ما نیازمندی جمله فرض شده را به علتی جز علت های یک یک نمی پذیریم، این هنگامی لازم می آید که آن را وجودی مغایر وجودات یک یک باشد که هر یک آنها بسته به علتی باشند، و اینکه گفته اید: آنها ممکن اند، این مجرد عبارت (و صرف گفتار) است، بلکه آنها ممکناتی هستند که هر یک آنها به علتی تحقق دارد، پس از کجا نیازمندی به علتی دیگر لازم می آید؟ و این مانند (عدد) ده از آحاد است که نیازمند به علتی غیر از علت های آحاد نیست.

آنچه گفته شده که: وجودات آحاد، غیر از وجود هر یک از آنها است، سخنی خالی از تحصیل (و تعمق) است، چون همگان، غیر از هر یک آنها است و درخواست این را ندارد که در خارج وجودی غیر وجود آحاد داشته باشد.

و آنچه (در تقریر اصل این برهان) گفته شده که: نابود شدن مرکب، بستگی به نابود شدن چیزی از اجزای آن دارد، سخن درستی است و معنایش اینکه: هر مرکبی دارای حقیقتی و وحدتی حقیقی است، پس نابود شدنش بستگی به نابود شدن جزئی از آن دارد، و معنایش این نیست که هر ترکیبی را که عقل بین دو چیز توهم و خیال کرد، اگر هر دو چیز موجود شدند، مرکب موجود است و جز به سبب نابود شدن اجزاء، نابود نمی گردد.

و نیز نابود شدن چیزی به سبب نابود شدن چیزی، اقتضای کلی ندارد که اگر هرگاه پدید آمد، پدید آید.

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۸۹

بنابراین سخن متأخران باطل گشت که: علیّت شئی برای نفس خودش جایز است، چون مجموع موجودات از ممکن و واجب، موجود ممکن است، چون نیازمند به آحاد است و علتی جز نفس خود ندارد؛ زیرا علتش یا جزء آن است - و این محال است - برای اینکه نیازمند به بقیه اجزاء است، و یا خارج از آن است، درحالی که خارجی از آن نیست، پس مشخص می‌شود که نفس خودش است و هیچ اشکالی در آن نمی‌ماند، چون موقوف بودن این مجموع بر هر یک از آحاد، مستلزم موقوف بودنش بر مجموع نیست تا موقوف بودن شئی بر نفس خودش لازم آید، آری! اگر مراد از علت، علت فاعلی مستقل باشد، آن جزئش می‌باشد، یعنی جزء مجموع موجودات، مقصودم واجب و یا آنچه فوق معلول اخیر که منتهی به واجب می‌گردد می‌باشد.

و همین‌طور آنچه گفته‌اند: محال است که شئی علت نفس خودش و یا آنچه در حکم آن است - یعنی در آنچه تقدمش بر معلول لازم است - باشد^۱، چون در آن هنگام تقدم شئی بر نفس خودش لازم می‌آید، اما اینکه شئی علت تام برای خودش باشد: این بر اطلاق خود محال نیست، بلکه در مجموع واجب و معلول اول او و یا تمام معلولهای وی واقع است؛ پایان سخن آنان.

سستی و ضعف این سخن واقعاً پنهان نیست، چون در نزد عقل و خرد سالم، هیچ معنایی برای این سخن که شئی، به ذات خود ممکن است و با این همه در وجودش نیاز به امری خارج از ذاتش ندارد نیست، زیرا مرکب را که حکم کرده‌اند موجود ممکن است، اگر آن را وجودی غیر از وجود آحاد و امکانی غیر از امکان آحاد بود، وی را علتی غیر از علت آحاد می‌بود، پس حکم به اینکه وجود او، غیر آن وجودات و علت وی، عین علت آنها است، سخنی است بیهوده و فاقد ارزش.

برخی از نکته‌دانان گفته‌اند: گاهی متعدد، مجمل اعتبار می‌شود و آن - به این اعتبار - واحد است و لفظی هم که - به این اعتبار - دلالت بر آن دارد واحد است، مانند مجموع و کل (همگان) و گاهی هم مفصل اعتبار می‌شود و لفظی که به این وجه

۱. مانند علت بودن چیزی برای علت خود - چنانکه در دور است - و یا موقوف بودنش بر نفس خود، نه مانند اینکه شئی، شرط برای نفس خود و یا جزء برای نفس خود و امثال این دو باشد، چون آن عین علت بودن شئی است بر نفس خود را. «سبزواری»

دلالت بر آن دارد متعدد است، مانند این و آن و گاهی هم در حکم باهم اختلاف پیدا می‌کنند، برای اینکه مجموع گروه در اطاقی تنگ نمی‌گنجند و همانها، بدون هم، می‌گنجند؛ و چون این دانسته شد می‌پذیریم که مرجح وجود آن دو با هم، همان دوتا است که بدون هم اعتبار شده است، یعنی به جهت نیازش به هریک از دو جزء آن و در وجودش، کافی است، پس این و آن، دو علت‌اند که وجود مجموع آن دو - به آن دو - برتری می‌یابد، پس اگر سخن را به آن دو - نه باهم - بلکه مفصلاً انتقال دهیم، باز هم ممکن است و نیاز به مرجح و برتری‌دهنده‌ای دارد.

گوییم: ما نمی‌پذیریم که آن دو بر این وجه، ممکن اعتبار می‌شوند، بلکه به این وجه دو می‌باشند: واجب، و ممکنی که بدو موجود گردیده است.

گوییم: این نکته‌دان برخی از تحقیق را درست بجا آورده و در برخی راه خطا پیموده، اما آنچه را که درست گفته اینکه: آن دو به‌گونه مفصل نه ممکن‌اند و نه واجب، بلکه آن دو دو چیزاند: یکی از آن دو واجب است و دیگری ممکن، که بدو موجود گردیده است؛ و اما آنچه را که خطا پیموده آن است که گفته: اجمال و تفصیل از کاربردهای عقلی است و شئی را در خارج گاهی موجود و دیگرگاه معدوم نمی‌تواند قرار دهد، پس مجموع آسمان و زمین - خواه عقل مجمل اعتبار کندشان و یا مفصل - حکمشان در خارج تغییرپذیر نیست، بلکه فقط در عقل است و بس، پس عقل می‌تواند که آن دو را یک چیز و موجود در ذهن اعتبار کند، به این اعتبار در خارج یکی نمی‌گردند، همچنان که قوه واهمه می‌تواند آسمان را به دو قسمت بخش کند، به این اعتبار در خارج متعدد نمی‌گردند، بلکه تنها در ذهن است و بس؛ پس اجمال و تفصیل دو اعتبار عقلی‌اند که موجب اختلاف نگرش می‌شوند، و موجب اختلاف در نفس الامر نگریسته شده نمی‌شود.

سپس (گوییم:) مثالی که بیان کرده، بیان‌گر تفاوتی که از حیث اجمال و تفصیل در آن واقع است نمی‌باشد، بلکه تفاوت در آنجا، یا به واسطه موضوع است و یا به سبب محمول - اگرچه موضوع واحد است - برای اینکه کُلُّ مجموعی خواه مجمل اعتبار شود و یا مفصل، متصف به این است که اطاق، آنان را به‌گونه تعاقب و پی در پی آمدن زمان فرا می‌گیرد، و متصف به این نیست که همگان را مجتمع در زمان فرا می‌گیرد، و

این آن چیزی بود که در این مقام بیان شد.

و اما اشکالی که در این مقام وارد شده اینک: بر آن، لزوم امور نامتناهی مترتب - به مجرد فرض دو چیز - متوجه است.

این اشکال وارد نیست، چون از اعتبار مجموع دو چیز، اعتبار آن دو، یک بار دیگر با این جمعیت (یعنی جمعیتی که جز در ذهن نیست) لازم نمی آید، چون این امر، تکرار اجزای ماهیت را لازم می آورد^۱، چون مراد از مجموع، هیئت و شکل عارض شده اجتماعی (گرد آمده) بدون اعتبار وصف - یعنی ذات دو (چیز) - است، پس هرکس ادعا کند که دو، موجودی است که میان هر یک از آن دو می باشد، براو لازم نمی آید که هیئت و دو بودن موجود است، همچنان که واحد موجود است، اگر چه وصف وحدت - یعنی واحد بودن - موجود نیست^۲.

کسی می تواند بگوید: عدد نزد بیشتر از حکما موجود است و آن بکلی غیر از آحاد است، پس چگونه حکم می کند که مرکب وجودی، غیر از وجود آحاد ندارد؟
گوییم: عدد موجود است، به این معنی که در وجود، وحدت فراوانی هست، و نمی پذیریم که آنها به کلی غیر از آحاداند، بلکه عین آنهایند^۳؛ اما اعتبار کردن عدد و

۱. اینان اگر چه می گویند: ذات هر مجموعی موجود دیگری است، ولی نگفته اند موجود دیگری است که آن واحد عددی می باشد، پس در مثل گرد و بادام، نزد آنان مجموع موجود مثل پسته که سؤم سه تا است نمی باشد... بلکه موجود گرد و بادام است، پس اینجا موجود گردی فقط، و دیگری بادام فقط، و آن دیگر گرد و بادام است، و این از آن جهت سؤم افتاد که گرد و موجود است و آن واحد است و بادام هم همین طور، و مجموع گرد و بادام موجود است ولی واحد نیست بلکه کثیر است و دارای جزء... زیرا مجموع موجود نیست - چون کثیر است - و وجود مساوی وحدت است و نزد اینان مساوی آن نیست، بلکه آن گونه است که این سنا گوید: کثیر - از آن روی که کثیر است - موجود است، و کثیر - از آن روی که کثیر است - واحد نیست و شکل مجموع جز در عقل نمی باشد، و نزد اینان عدد، موجود به نفس خودش - به این معنی - است و نزد مصنف قدس سره موجود است به معنی وجود منشأ انتزاع آن، یعنی ماده و اصل آن است که عبارت از وحدت باشد، و مرادش از آحاد، هر یک است و قائلان به وجود آن، مرادشان چیزی است که گفتیم. «سبزواری»^۲. وجود بنا بر تحقیق، برابر وحدت است و اینجا واحد دیگری است، و اما نزد آنان این گونه نیست، چون هیچ برابری نمی باشد، بلکه وجود اعم و فراگیرتر است، پس نزد آنان - کل - موجود است، ولی به گونه کثرت، همچنان که کلی طبیعی وجودش وجودات است، و چنانکه عام از خصوصیات، به نفس عام و عموم - نه به خصوصیتی دیگر ممتاز است - همچنان که در خواص - «سبزواری»^۳. در وحدت و کثرت گفته شد که جایز است برای هر مرتبه ای از عدد بگویی که مجموع آحاداند - نه غیر آن - و جایز نیست که بگویی فقط مجموع آحاد نیست، برای اینکه مجموع آحاد جنس است برای هر مرتبه، جز اینکه گفته شود: غیریت به اعتبار هیئت عقلی است، اما به حسب وجود خارجی اعداد، جز وحدت - کمتر و یا بیشتر - نمی باشند، این را نیک اندیشه کن. «سبزواری»

کثرت که گویی یک چیزاند، این دارای حکمی دیگر غیر از حکم آحاد - مانند ده بودن و مجذور و اصم و تام و غیر اینها - می باشد، پس اینها ناگزیر در ذهن می باشند، اگر چه برای حکم کردن بدانها، مطابق و مصداقی در خارج - از جهت وجود آحاد فراوان - هست.

چهارم برهان تضایف است و آن اینکه: اگر زنجیره علتها و معلولها به علت محضی که معلول چیزی نباشد منتهی نگردد، لازم می آید که دو متضایف، دو متکافی و برابر نباشند، ولی تالی (قضیه) باطل است، همین طور مقدم (قضیه هم باطل است) و یا گوئیم: اگر دو متضایف دو متکافی و همسان باشند، لازم می آید که زنجیره به علت محض منتهی گردد، مقدم (قضیه) درست است، همین طور تالی (قضیه هم درست است) بیان درست بودن این مقدم و بطلان آن تالی اینکه: معنی متکافی بودن در آن دو (قضیه) اینکه: هرگاه که یکی از آن دو در عقل و یا در خارج پدید آید، دیگری هم پدید می آید، و اگر نیاید، دیگری هم پدید نمی آید؛ وجه لزوم آن اینکه: معلول اخیر مشتمل بر معلولیت محض است، و هر چه که فوق آن است بر علت و معلولیت می باشد، پس اگر زنجیره به آنچه مشتمل بر علت محض است منتهی نگردد، در وجود، معلولیت بدون علت لازم می آید.

اگر گفته شود: مکافی و مساوی با معلولیت معلول محض، علت معلولی است که (این معلول) فوق آن است - بدون وسط - نه علت علت محض.

گوئیم: آری! ولی مراد این است که ناگزیر به ازای هر معلولیتی علتی می باشد، و این اقتضای ثبوت علت محض را دارد، و اینان در تعبیر از این برهان دو عبارت دارند: نخست آنکه: اگر علت و معلولها تا بی نهایت تسلسل پیدا کنند، افزونی شمار معلول بر شمار علت لازم می آید، و این به ضرورت و لزوم تکافی و همسانی علت و معلولیت باطل است، بیان لزوم آنکه: هر علتی در زنجیره (علل و معلولات) معلول است - بدان گونه که فرض شده - و هر چه که در آن (زنجیره) معلول است، هم - مانند معلول اخیر - علت است.

دوم آنکه: ما تمام علت هایی که در این زنجیره هستند و نیز معلولیت ها را (که در این زنجیره اند) اخذ و اعتبار کرده سپس بین آن دو مطابقت می دهیم، اگر آحاد یکی از

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۹۳

آن دو بر دیگری افزونی یافت، تکافی و همسانی علیت و معلولیت باطل می‌گردد، چون معنی تکافی این است که به‌إزاء هر معلولیتی علیتی باشد و به‌إزاء هر علیتی معلولیتی، و اگر فزونی نداشته باشد، علیت بدون معلولیت لازم می‌آید، به ضرورت اینکه در جهت پایانی معلولیت بدون علیت - که همان معلول اخیر است - می‌باشد، لذا خلف (خلاف فرض) لازم می‌آید، چون تقدیر و فرض، منتهی نشدن زنجیره به علت محض است.

پنجم: نسبت به آنچه گذشت نزدیک است و آن اینکه: ما معلول اخیر را از زنجیره فرض شده حذف و دور می‌کنیم و هریک از آحادی که فوق آن است به اعتبار دو صفت علیت و معلولیت متعدّد قرار می‌دهیم، چون شئی از حیثی که علت است غیر حیثی است که معلول است، پس دو جمله متغایر هم - به واسطه اعتبار - حصول پیدا می‌کند، یکی از آن دو علتها و دیگری معلولها، و در مقام تطبیق بین آن دو، فزونی وصف علیت لازم می‌آید، به ضرورت و لزوم پیش بودن علت بر معلول، برای اینکه هر علتی منطبق بر معلولی که در مرتبه‌اش هست نمی‌شود، بلکه بر معلول علتش که بر آن - به مرتبه - پیشی دارد منطبق می‌گردد، به سبب خروج معلول اخیر و عارض نبودنش برعلیت، پس فزونی مراتب علتها - به یک مرتبه - لازم می‌آید، وگرنه پیش بودنی که لازم علیت است، باطل می‌گردد، و معنی فزونی مرتبه علیت اینکه: علتی پدید آید که در مقابلش معلولی نباشد و در آن دو زنجیره، انقطاع می‌پذیرند.

ششم برهان حیثیات است و آن، در علتها و معلولها و در غیر آن دو از صاحبان ترتب و اوضاع جاری است، بیانش اینکه: مابین معلول اخیر و یا آنچه که شبیه آن است و هریک از اموری که در زنجیره واقعند پایان‌پذیری هست، به ضرورت اینکه محدود بین دو محدوده است، و این مستلزم متناهی بودن زنجیره است، چون در آن صورت بر متناهی - جز به یکی به حکم حدس و تخمین - فزونی نمی‌یابد، و آن اگر «مابین» مبدأ مسافت و هر جزئی از اجزاء که در آن (زنجیره) واقع‌اند باشد، بریک فرسنگ فزونی نمی‌یابد، پس مسافت بر فرسنگ فزونی - جز به واسطه یک جزء که آن جزء پایان است - نمی‌یابد، البته اگر مبدأ (مسافت) را درجه درجه - چنانکه از سخن مان مفهوم می‌شود - مدت عمر من بین پنجاه تا شصت سال است - قرار دهیم، وگرنه دو جزء خواهد

بود؛ در این صورت دلیل، برای نظر و رسیدن به مطلوب صلاحیت دارد، اگر چه برای مناظره و ملزم کردن طرف مقابل صلاحیت ندارد، چون گاه است که مقدمه حدسی را نمی پذیرد، بلکه دفعش هم می کند و استنادش این است که: این آن گاه لازم می آید که مراتب «مابین» متناهی باشد، چنانکه در مسافت متناهی بود؛ اما بر تقدیر متناهی نبودن آن - چنانکه در زنجیره بود - لازم نمی آید، چون به «مابینی» که پدید نمی آید به «مابین» دیگری که افزون تر از آن است منتهی نمی گردد.

پس روشن شد، استلزام به اینکه: گردآمده از اعداد متناهی جز متناهی نیستند، ضعیف است، چون بازگرداندن دعوا و گفتگو است، بلکه چیزی دورتر و پنهان تر از آن است، چون گرد آمدن از نفس آحاد، به متناهی بودن، از گرد آمدن اعدادی که هریک از آنها از جهت آحاد متناهی اند نزدیک تر است، پس منع بر آن آشکارتر است، چون آنگاه تمامی می یابد که شمار اعداد متناهی باشد و این غیر لازم است، و از اینجا است که قوه و اهمه به این سو کشیده می شود که: این استدلال به واسطه ثبوت حکم است - یعنی متناهی بودن برای هریک - بر ثبوتش برای کُل، و آن باطل است.

هفتم اینکه: اگر زنجیره و بلکه جمله (کُل) نامتناهی پدید آید، خواه از علتها و معلولها باشد و یا غیر آنها باشد، ناگزیر مشتمل بر هزاران است، پس چندین هزار موجود در آن (زنجیره و یا جمله) یا با شمار یک یک آنها مساوی است و یا آنکه بیشتر است؛ محال بودن هردو اینها آشکار است، چون شماره آحاد آنها لازم است که هزاربار، برابر چندین هزار باشد، زیرا معنایش این است که ما هر هزار از آحاد را یک بگیریم تا آنکه چندین صد هزار صد بشود؛ و یا اینکه کمتر است، و این نیز باطل است، برای اینکه آحاد در آن صورت مشتمل بر دو جمله می شوند: یکی از آن دو به اندازه چندین هزار است و دیگری به اندازه افزون، و اولی - یعنی جمله ای که به اندازه چندین هزار است - یا از جانب متناهی می باشد و یا از جانب غیرمتناهی، و بر هردو تقدیر، متناهی بودن زنجیره لازم می آید و این خلف (خلاف فرض) است، و اگر زنجیره از دو جانب نامتناهی بود، مقطع و پایانی فرض می شد، در نتیجه جانب متناهی و پایانی حصول می یافت و تردید پیدا می شد.

اما لزوم متناهی و پایان پذیر بودن بر تقدیر نخست: بدان جهت است که چندین

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۹۵

هزار متناهی است، چون محدود بین دو محدوده است، آن دو، طرف زنجیره و مقطع و پایانی است که (مقطع) مبدأ جمله دوم، یعنی افزون بر چندین هزار - آن چنانکه فرض شده - می باشد، و چون چندین هزار پایان یافت، زنجیره هم تناهی می یابد، چون آن (زنجیره) عبارت است از مجموع آحادی که از این چندین هزار گرد آمده اند، و گردآمده از جمله هایی که از حیث اعداد و آحاد متناهی اند، به ضرورت متناهی اند.

و اما بر تقدیر دوم: برای اینکه جمله ای که آن جمله به اندازه افزونی بر چندین هزار است در جانب متناهی واقع شده و متناهی می باشد، به ضرورت محدود بودنش بین طرف زنجیره و مبدأ چندین هزار، و آن چندین برابر چندین هزار نهصد و نود و نه است، در این صورت متناهی بودن چندین هزار - به ضرورت - لازم می آید، و متناهی بودن زنجیره، به واسطه متناهی بودن اجزای آن چندین برابر، و نیز آحاد آن - آن گونه که گفته شد - لازم می آید.

بر این سخن و بر بعضی از آنچه که گذشت و آنچه خواهد آمد - به منع منفصله - اعتراض شده و گفته شده: این مساوی آن است و یا بیشتر و یا کمتر، یعنی تساوی و تفاوت از خواص متناهی است؛ (جواب:) اگر مراد از تساوی فقط این باشد که به ازاء هر جزئی از این، جزئی از آن واقع است، محال بودنش را در آنچه که بین دو شمارش است نمی پذیریم، همچنان که در یک، تا بی نهایت و ده، تا بی نهایت (واقع) است؛ و یکی از آن دو، چندین برابر دیگری بودن منافی تساوی به این معنی نیست؛ اگر پذیرفتی پس منقطع بودن کمتر منع است، برای اینکه زنجیره اگر نامتناهی باشد، بعضی آن که از جانب نامتناهی است نیز نامتناهی می باشد، و همین طور شمار هزارها و صدها و ده های آن (نامتناهی است) و جدید بودن دو جمله و انقطاع اول آن دو به مبدأ دوم^۱ کاذب است.

هشتم برهان ترتب است و آن اینکه: هر زنجیره ای عبارت از علتها و معلولهای مترتب است، و ناگزیر لازم است به گونه ای باشد که اگر از میان رفتن یکی از آحاد

۱. آنچه به اندازه چندین هزار است نه در طرف متناهی است و نه در طرف نامتناهی، بلکه آن (جمله) گویی با دیگر امتزاج و آمیختگی دارد و نهایی ندارد تا دیگری آغاز شود، و نیز تعیین بعضی از آحاد است که به اندازه چندین برابر شدنشان، ترجیح دادن بدون ترجیح دهنده و به محض اعتبار عقل می باشد. «سبزواری»

فرض شود، این امر موجب از بین رفتن آنچه که پس از آن یکی، از آحاد زنجیره است شود، بنابراین هر زنجیره‌ای که بالفعل موجود است، معلولیت بر ترتیب آن را فراگرفته، لذا لازم است که در آن علتی که عبارت از نخستین علت است باشد^۱، اگر (آن علت) نباشد، تمام مراتب - که معلولهای آن و معلول معلولهای آن تا آخرین مراتب باشد - از میان می‌رود، وگرنه معلولیت، آحاد زنجیره را به تمامی فرانگرفته است، و چون زنجیره‌ای را فرض کردیم که بالا می‌رود - البته نه به سوی علتی که آن علت را به عینه علتی نیست - مسلماً زنجیره به‌تمامه باطل خواهد بود، و این با فراگرفتن معلولیت مر یکسره تمام زنجیره را برخورد دارد.

خلاصه آنکه فراگیری معلولیت به‌گونه ترتب - یکسره - مر تمام آحاد سلسله راست، با این وضع که در آنجا یک علت واحد برای همگان نباشد، و چون آن (علت) نباشد تمام زنجیره از میان می‌رود، سخن متناقضی است، در این نیک اندیشه کن.

نهم برهان اسدّ اخصر (راست‌تر و معتدل‌تر) فارابی (ابونصر) است و آن اینکه: وقتی چندین آحاد زنجیره به‌ترتیب بالفعل به‌سوی بی‌نهایت رهسپار باشند، آنها در حکم یکی (واحد) هستند که (آن یک) پدید نمی‌آید مگر آنکه پیش از آن، دیگری از آن سوی وی پدید آمده باشد، و آحاد نامتناهی به‌تمامه صدق بر این امر (زنجیره) دارند که تا چیزی آن سوی شئی و پیش از آن موجود نباشد، آن شئی در دایره وجود داخل نخواهد گشت، در این صورت عقل به بداهت و روشنی داوری دارد که: از کجا در این زنجیره چیزی پدید آمده تا آنکه چیزی پس از آن پدید آید؟

دهم اینکه: زنجیره فرض شده از علتها و معلولهای نامتناهی^۲، یا این است که

۱. مثال آن خشت‌هایی است که برخی از آنها بر بعضی دیگر تکیه داده شده است، و یا بدن‌هایی که این‌گونه باشد، اگر قائمی مقیم و بدون اتکا که بر آن تکیه می‌دهند، نباشد، تکیه‌دهنده‌هایی هم نخواهد بود، و چون یکی از آنها برخاست، آنچه که بعد از آن است - به اقتضای ترتب علی و معلولی - برخاسته خواهد شد. «سبزواری»
۲. این دلیل به آنچه که غیرمتناهی است نقض می‌گردد، مانند نفوس ناطقه‌ای که از بدن‌هاشان در ایام گذشته مفارقت کرده‌اند، البته نزد حکما، و نزد اشراقیان صور عالم مثال است و نزد عرفا لوازم اول حق تعالی - از اسماء جزئی او و صورتهای علمی آنها از اعیان ثابت - و کلمات او که نه پایان می‌پذیرند و نه نابود می‌شوند است، و نزد اهل شرع تجلیات و تنقعات اهل بهشت و عذاب‌های اهل دوزخ می‌باشد، و نزد انکسیمانس صورت‌های علمی مترسم در ذات الهی، و نزد معتزلیان ماهیات ثابت، و نزد اشراقیان عقول عرضی به‌واسطه اضافه نفوس کامل پس از جدایی از بدن‌ها می‌باشد، چنانکه شیخ اشراق در کتاب حکمت‌الاشراق ←

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۹۷

بخش به دو متساوی می‌شوند، در این صورت زوجند، وگرنه فرد می‌باشند، و هر زوجی به سبب - یکی - از فرد پس از خود کمتر است، مانند چهار نسبت با پنج، و هر فردی به سبب - یکی - از زوج پس از خود کمتر است، مانند پنج نسبت به شش، و هر عددی که کمتر از عدد دیگر باشد به ضرورت متناهی است، زیرا محدود بین دو محدوده‌ای است که آن دو ابتدا و آغاز آن عدد و آن یکی که پس از آن است می‌باشند؛ این اشکال چنین دفع می‌شود که: ما نمی‌پذیریم که هر چه بخش به دو متساوی نمی‌شود فرد است، این در صورتی لازم می‌آید که متناهی باشد، برای اینکه زوج بودن و فرد بودن از خواص عدد متناهی است، پس داستان پدید آمدن زوجیت و فردیت در توردیده می‌شود، پس گفته می‌شود: هر عددی که قابل افزونی است، کمتر از عدد (دیگری) است، پس متناهی باشد، و منع در آن ظاهر است.

بینش دادن

بدان که براهین قائم‌اند بر امتناع متناهی نبودن زنجیره مترتب در جهت بالا رفتن و علیت، نه در جهت فرود آمدن و معلولیت، سبب در این امر آنکه: در زنجیره بالا رفتن - بر فرض نامتناهی بودن - این‌گونه نیست، علتی که در نظر عقل متعین است ناگزیر باید اول موجود باشد و سپس از برخورد آن، زنجیره مترتب، به تمامه وارد دایره وجود شود، چون این منشأ حکم به امتناع است، ولی کار در زنجیره تنازل برعکس این می‌باشد، و آنچه ما بیان داشتیم در تمام براهین گذشته - حتی حیثیات و تضایف و غیراین دو - جاری است.

و این بدان جهت است که ملاک حکم محال بودن در هر یک از آنها، جمع شدن دو شرط: ترتب و اجتماع، در وجود بالفعل در جهت بی‌نهایت است، پس ملاک فرق - چنانکه پیش از این بدان اشاره شد - اینک: علت‌های مترتب بر شئی، با آن شئی در

← گوید. کاملی از مدبرات، پس از جدایی به قواهر ملحق شده و شمار مقدّسان از انوار تا بی‌نهایت افزونی می‌یابد - پایان سخن او - این برهان و سخن مبدأ برهان بر توحید خاصی را به ما می‌بخشد که این بی‌نهایت قطعی اگر کثرت در آنها تحقق پذیرد، عدد هم تحقق می‌پذیرد و در نتیجه زوج بودن و فرد بودن هم در آنها تحقق می‌یابد و این خلف (خلاف فرض) است، پس وجود کثرت در آنها غیرمتحقق است. «سبزواری»

ظرف اعیان موجوداند، و تقدّم آنها بر آن شئی به گونه‌ای از تحلیل و تفسیر است و در مرتبه اعتبار عقلی می‌باشد، پس در صورت بالا رفتن، علت‌های مترتب فرضی نامتناهی، در مرتبه ذات معلول موجوداند و در مقام حصول، با آن مجتمع‌اند، بنابراین ترتب و اجتماع - هر دو - برای علت‌ها در مرتبه ذات معلول حاصلند، ولی در صورت تنازل، معلول‌های مترتب، در مرتبه ذات علت مجتمع نیستند، برای اینکه وجود خاص معلول را (وجود ناقص معلولی، در مرتبه ذات علت - با وجود خاص کاملی علی او - جایز نمی‌باشد، و این برخلاف کار، در علت است^۱، برای اینکه وجود آن در مرتبه هویت معلول، واجب است و بدان محیط می‌باشد.

پس از آنچه بیان داشتیم ثابت شد که دو وصف ترتب و اجتماع، در مرتبه‌ای از مراتب قبلی (و یا عقلی) در زنجیره فرض شده در جهتی که تصاعد و بالا رفتن است تحقق و ثبوت می‌یابد، نه در جهت عکس و خلاف آن که جهت تنازل زنجیره و فرود آمدنش می‌باشد؛ و براهین قائم بر اثبات انقطاع آن در آن جهت‌اند، نه بر اثبات انقطاع در این جهت، این خلاصه آن چیزی بود که شیخ ما - سید (میرداماد) که سایه‌اش (بر سرما) گسترده باد - بیان داشته است.

۵

فصلی

در دلالت بر متناهی بودن تمام علت‌ها

براهینی که بیان گشت دلالت بر این دارند که علت‌ها از تمام وجوه متناهی‌اند، و اینکه: هر یک را مبدأ نخستی هست و مبدأ همگان هم یکی است، این بدان جهت است که فاعل و غایت برای هر چیزی قدیم‌تر و دیرینه‌تر از ماده و صورتند، بلکه غایت قدیم‌تر از علت‌های دیگر - در آنچه که فاعل آن غیرغایت است - می‌باشد، چون غایت، علت فاعلیت، برای فاعل بودن شئی می‌باشد، و چون متناهی بودن علت‌های فاعلی و غایی

۱. پس معلول را شانی نیست مگر آنکه علت هم با او شانی دارد. ولی علت را شانی است که معلول با او شانی ندارد. پنهان نمانده باشد که از آنچه بیان شد انتفای وصف اجتماع در تنازل ثابت می‌شود نه وصف ترتب، مگر آنکه مرادش مجموع دو وصف با هم باشد. «سزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۱۹۹

ثابت شد، متناهی بودن علت‌های مادی و صوری هم ثابت شده است، چون آن‌دو از این‌دو جلوترند، و با اینکه صورت - به اعتباری - هم از علت‌های فاعلی است، مانند غایت داخل در مرتبه فاعل است، پس بیان دلالت‌کننده برمتناهی بودن زنجیره فاعل‌ها، این صلاحیت را دارد که بیان، برای متناهی بودن تمام مراتب علت‌ها قرار گیرد - اگرچه آنان این را در علت‌های فاعلی در کار می‌گیرند - .

بنابراین ما تکیه بر بیان متناهی بودن علت‌هایی که اجزای شئی‌اند و از حیث زمان برآن پیشی دارند می‌کنیم، و آن اختصاص به نام عنصر دارد، چون جزئی است که شئی با آن بالقوه می‌باشد.

نخست بدان که شئی، اگر به کلیت و تمام خود در چیز دیگری حصول پیدا کرد، به این شئی دیگر گفته نمی‌شود که از اولی می‌باشد، مانند انسان که به تمام خود در نویسنده موجود است، لذا گفته نمی‌شود که از انسان نویسنده است، بنابراین هرگاه که چیزی از تمام و جوه به چیز دیگری تقوّم داشت، به متقوّم گفته نمی‌شود که از آن مقوّم است.

و نیز اگر چیزی از آن در چیز دیگر حصول پیدا نکرده باشد، به این دیگری گفته نمی‌شود که از اولی می‌باشد، پس گفته نمی‌شود که سفیدی از سیاهی است، چون چیزی از سیاهی در سفیدی موجود نیست، در این صورت هرگاه که حصول چیزی - از تمام و جوه - پس از حصول چیز دیگری باشد، به شئی متأخر گفته نمی‌شود که از متقدّم است، ولی اگر بعضی از اجزای شئی در شئی دیگر حصول پیدا کرد و تمام اجزایش در آن حصول نیافت، به این دیگری گفته می‌شود که از اولی است، مانند آنچه که گفته می‌شود: آن از آب و هوا است، و این بدان جهت است که آب به کلیت و تمام خود در هوا پدیدار نمی‌گردد، بلکه جزئی از آن پدیدار می‌گردد، همین‌طور گفته نمی‌شود که سفید از سیاه است و تخت از چوب، برای اینکه چوب، تخت نخواهد شد مگر آنکه در آن تغییراتی چند واقع شود.

از این بیان روشن شد که چیزی را وقتی گفته می‌شود که از چیز دیگر است که متقوّم به بعضی از اجزای آن، و متأخر از بعضی از اجزای دیگر باشد، و ناگزیر در آن دو امر اجتماع پیدا می‌کنند: یکی تقوّم به بعضی از اجزای آن و دیگری اینکه با بعضی از اجزای دیگر اجتماع پیدا نکند.

و چون این اصطلاح گفته آمد، روشن شد که گاهی مراد از ماده شئی، جزئی است که قابل صورت می‌باشد^۱ و گاه دیگر مراد چیزی است که شأن آن این است که جزء قابل برای چیز دیگر می‌گردد، مانند آب وقتی که هوا گشت، برای اینکه جزء قابل صورت آبی، قابل صورت هوایی می‌گردد؛ پس گوئیم: اما متناهی بودن مواد به معنی اول: اگر برای هر قابلی، قابلی دیگر تا بی‌نهایت باشد، باید اجزای یک ماهیت نامتناهی باشد و این محال است.

و اما بیان متناهی بودن مواد به معنی دوم: اگر ماده هوایی آن امکان را داشته باشد که صورت آبی را قبول کند، پس ماده آب هم جایز است که صورت هوایی را قبول نماید، در این صورت انقلاب و دگرگونی هریک از آن دو، به دیگری جایز می‌باشد، و چون چنین باشد، هیچ‌یک از دو نوع، این سزاواری و اولویت را ندارند که چون ماده دیگری از آن دیگری می‌باشد، ماده اولی و نخستین باشد؛ چنین نیست و هیچ‌یک از آن دو در نوعیت بر دیگری تقدم و پیشی ندارد^۲، بلکه جایز است که شخص و فرد آبی، به شخصیت خود بر شخص و فرد دیگر از هوا تقدم و پیشی داشته باشد، و ما منع نمی‌کنیم که برای هر ماده، ماده دیگری به این معنی می‌باشد - نه پیش بودن - لذا صورت را نهایی نیست، چون هر شخصی از شخص دیگر که پیش از او است تولد می‌یابد، و این اشخاص مانند اشخاص حرکت قطعی هستند که در آن (حرکت) نه اجتماعی دارند و نه در انقطاع نداشتن آنها امتناعی.

و اما متناهی بودن علت‌های صوری به سبب دو جهت است: یکی آنکه صورت اخیر، علت صورت پیشین می‌باشد، پس اگر صورت را نهایی نباشد، علتها را هم نهایی نیست؛ دوم اینکه صورتها اجزای ماهیت‌اند، و محال است که یک ماهیت دارای اجزای نامتناهی باشد.

۱. گاهی ماده می‌گویند و مراد از آن چیزی است که حامل صورت می‌باشد و گاه دیگر مرادشان چیزی است که حامل قوه می‌باشد. یعنی قوه آن چیز که ماده آن می‌باشد، و نیز قابل و ماده گویند و مراد از آن دو، مصاحب است. به سبب پدید آمدن صورت، و دیگرگاه از آن دو تعبیر به مصاحب می‌شود - به سبب فقدان آن (صورت) - .
 ۲. چنین نیست و هیچ‌یک از آن دو محتاج به ماده، به معنی حامل قوه نیستند، برای اینکه عناصر ابداعات اند و محتاج، اشخاص زمانی آنها است، بنابراین هیچ محذوری در متناهی نبودن مواد در اینجا نیست، چون آن تعاقبی و از پی یکدیگر است. «سزاواری»

راهنمایی

بدان که ماده، یعنی آن چیزی که در آن امکان وجود شئی حصول پیدا می‌کند بر دونوع است، چون حامل امکان، اگر در آن صفتی پدید آید، حدوث آن صفت یا موجب نابودی چیزی است که پیش از این و در آغاز ثابت بوده است، و اگر موجب و لازم آن نباشد^۱، این پدیده صورت مقوم نخواهد بود، چون اگر صورت مقوم می‌بود، باید حامل - پیش از پدید آمدنش - محتاج به صورت مقوم دیگری باشد، سپس (گوییم:) آن صورت یا با این صورت جدید باقی می‌ماند و یا باقی نمی‌ماند، اگر باقی ماند، پس حامل، تقوم به آن صورت دارد و نیازی به این صورت جدید ندارد، در این صورت این عرض است نه صورت؛ و اگر (باقی نماند) پدید آمدن این صفت موجب نابودی صورت پیشین که مقوم هم هست می‌باشد، پدید آمدنش موجب نابودی شئی است، درحالی که ما فرض کرده‌ایم که چنین نباشد.

پس ثابت شد هر صفتی که در محلی پدید می‌آید و وصفی را از آن (محل) زایل نمی‌سازد، آن از باب اعراض است نه صور، و دانسته شد که صفات شئی اگر نه به اجبار و نه بالعرض باشد، بالطبع است، بنابراین آنجا صورتی است که هم مقوم محل است و اقتضاکننده آن عرض، و آن کمال نخستین است و آن عرض، کمال دوم، و صورتها به طبیعت خود روبه‌سوی تحصیل کمالات خویش - از اعراض - دارند، مگر به واسطه مانعی و نبودن شرطی، اولی مانند اعراض زایل شونده، و دومی مانند رشد نکردن دانه‌ها - به واسطه نبودن نور خورشید - سپس چون این کمالات حاصل گشت، محال است که کار دگرگون گردد، به طوری که از این کمالات - بار دیگر - روبه‌سوی نقصان و کاستی گذارد، چون یک طبیعت، اقتضای توجه به چیزی و برگشت از آن چیز را نمی‌کند.

بنابراین به واسطه برهان ثابت گشت هر صفتی که در محل پدید می‌آید - بدون اینکه

۱. این در استکمالات طولی که به سبب خلع و لبس نیست تمام نیست، بلکه در آن ماده لبس (آمیزش) پس از لبس است، چون صورت نوعی نباتی و حیوانی - مثلاً جوهر - مقوم ماده است و عرض نیست، جواب به گونه تحقیق اینکه: در اینجا صور متعددی نیست - چنانکه در سفر نفس اسفار گوید - بلکه یک صورت است که دارای اشتداد بوده و از نقص به سوی کمال می‌رود. «سبزواری»

پدید آمدن آن صفت موجب زایل شدن چیزی از آن محل باشد - آن (محل) به طبع خود به سوی آن صفت در حرکت است و پس از رسیدن بدان (صفت) محال است که از آنجا حرکت کند، مثالش مثال کودک است که به سوی مرد شدن حرکت می‌کند و پس از مرد شدنش محال است که انتقال به نطفگی پیدا کند.

گره‌زدن و گشودن

در کتاب شفا در این باره اشکالی وارد شده و آن اینکه: نفس خالی از تمام اعتقادات گاهی در برخی از مسائل، اعتقاد خطا و منحرفی را می‌پذیرد که آن اعتقاد، استکمال نمی‌باشد، بنابراین سخن شما نقض و شکسته می‌شود که گفته‌اید: هر صفتی که در محلی حدوث پیدا کرد، به طوری که حصول آن صفت سبب زایل شدن امری نباشد، حصولش عبارت از استکمال می‌باشد.

گویم: حصول اعتقاد خطا، نوعی استکمال برای برخی از نفوس ساده است، چون آن صفتی وجودی است و وجود از عدم بهتر است، و شر بودن او تنها به سبب بطلان استعداد است برای کمالی که اختصاص به قوه عاقله دارد - مانند کیفیت سمی بودن - چون آن کمال برای عنصر است و آفت برای صورت حیوانی، بلکه هر صفتی از صفات زشت، مانند ظلم و حرص و غیر این دو، برای برخی از قوای نفسانی کمال است و تنها برای قوه عالی و برتر که قوه عاقله است موجب نقص می‌باشد، بنابراین جهل مرکب از آن جهت که صورت عقلی و صفت وجودی است، برای عقل هیولانی که مصاحب و همراه هیئت و شکل نفسانی تخیلی می‌باشد کمال است، و آنچه که اصلاً هیچ کمالیتی در آن نیست جهل بسیط می‌باشد و آن هم صفت نیست، بلکه عدم صفت است.

اما بخش دیگر آنکه: حدوث و پدید آمدن صفتی در محلی موجب زایل شدن چیزی از آن (محل) باشد، پس آن شئی در این صورت ممکن است صورت مقوم باشد، مانند صورت هوایی که چون پدید آمد موجب زایل شدن صورت آبی از محل می‌گردد و نیز ممکن است کیفیت باشد، همچنان که حدوث و پدید آمدن سیاهی موجب زایل شدن سفیدی می‌باشد، و گاهی هم ممکن است کمیت و شکل باشد و

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۰۳

تمامی اینها روشن است؛ خلاصه آنکه هرکس حکم به درست بودن انعکاس کند، حکمش در این بخش است، برای اینکه وقتی ماده از آبی به هوایی انقلاب و دگرگونی پیدا می‌کند، انقلاب به عکسش هم باردیگر جایز است - برعکس بخش اول - چون ماهیت شئی نه انقلاب و نه تبدیل پیدا نمی‌کند، پس از آنچه بیان داشتیم آنچه که از بخش اول است بیرون می‌رود، چون انقلاب در آن ممتنع و محال است، و هرچه که از بخش دوم است (ثابت می‌ماند) چون انقلاب در آن واجب و ضروری است.

کسی می‌تواند بگوید: این حصر و محدود کردن باطل است، برای اینکه به وجود آمدن موجودات از عناصر از بخش اول نیست، چون این بخش، انعکاسش محال و ممتنع است، ولی در اینجا انعکاس جایز است، برای اینکه عناصر، همان‌گونه که حیوان و نبات می‌گردند، همین‌طور آن‌دو هم عناصر می‌گردند، و (این حصر) از بخش دوم هم نیست، برای اینکه شأن این بخش آن است که طاری و درآینده، زایل‌کننده و صف موجود می‌باشد، ولی در اینجا چنین نیست (برای اینکه صورت عناصر در مرکبات باقی است) چون حدوث آن سبب زایل شدن وصفی که ضد آن است نمی‌باشد.

پاسخ اینکه: عنصر مفرد استعداد قبول و پذیرش مثلاً صورت حیوانی را ندارد، بلکه این استعداد جز هنگام حدوث کیفیت مزاجی حاصل نمی‌گردد و آن (کیفیت) زایل‌کننده کیفیت صرف قوی است، پس نسبت مزاجی به صرف، از قبیل بخشی است که به واسطه استحاله و دگرگونی می‌باشد، از این روی در آن، انعکاس جایز است، و چون مزاج حاصل گشت، قبول صورت حیوانی برای آن مزاج استکمال است، و آن مانند کودکی است که مرد می‌گردد، لذا طبعاً به سوی آن حرکت کرده و مسلماً از آن به جای دیگر نخواهد رفت، چون حیوانی هیچ‌گاه حرکت نمی‌کند تا آنکه مجرد مزاج گردد، همچنان که مرد حرکت (قهقراپی) نمی‌کند تا کودک و سپس جنین گردد؛ بنابراین در موجود شدن حیوان، مجموع دویخش گفته شده حصول می‌یابد، پس (حیوان) خارج از آن دو نمی‌باشد.

بخش دوم ویژه ماده است، یعنی حاصل صورت یا این است که به وحدانیت و تنهایی حامل آن است و یا با مشارکت غیرخود، آن قسمی که بدون مشارکت غیر است مانند هیولا می‌باشد که حامل صورت جسمانی است، قسم دیگری که با مشارکت

دیگری می‌باشد، ناگزیر برای آن اشیاء اجتماع و ترکیبی می‌باشد، و آن ترکیب یا با استحاله و دگرگونی می‌باشد و یا با استحاله نمی‌باشد، آن قسمی که در آن گزیری از استحاله نمی‌باشد، گاه با یک استحاله منجر به غایت می‌شود و گاه دیگر با استحالات بسیار منجر به غایات می‌گردد؛ اما آن را که در آن استحاله اعتبار نمی‌شود مانند حصول شکل قیاس، از اجتماع مقدمات و حصول شکل عددی از اجتماع یگان و وحدات (یک‌ها) می‌باشد، و این آحاد (یگانها و وحدات) گاهی محصور و محدوداند - مانند همین مثالها - و گاه دیگر محصور نیستند - مانند لشکر - .

حکمتی مشرقی^۱

گویم: هرکس اندیشه و تفکر نماید خواهد دانست که هر ماده‌ای که هنگام حدوث و پدید آمدن صفتی برای آن، در وی استحاله و دگرگونی واقع نگردد، دارای طبیعتی محصل نخواهد بود، و هرچه که دارای طبیعتی محصل نباشد، ماده چیز دیگری - مگر پس از زایل شدن طبیعتش - نمی‌گردد؛ و از این (امر) دانسته می‌شود که ناگزیر عناصر باید صورتشان به واسطه قاسر و اجبار کننده‌ای زایل شود تا ماده برای صورت دیگری - خواه معدنی و یا نباتی و یا حیوانی - گردند، زیرا شئی به سوی آنچه که طبعاً با آن جدایی و تخالف دارد حرکت نمی‌کند - مگر آنچه که تعلق به مجرد کمال و نقص و قوه و ضعف دارد - پس جز به سوی آنچه که وی را کمال و قوه می‌بخشد حرکت نمی‌کند، چون صورت آتشی با صورت حیوانی ضدیت دارد، برای اینکه صورت آتشی آن را می‌سوزاند و تباه می‌گرداند، و همین‌طور صورت آبی اگر استیلا پیدا کند آن را (صورت حیوانی را) غرق کرده و هلاک می‌سازد، و همین‌طور باقی عناصر، پس نه چیزی از آنها - و نه کل آنها - به سوی حیوانی حرکت نمی‌کنند، بلکه به سوی ماده خالی شده از آنها - به دست قوه فاعله که آنها را به سوی کمال حرکت می‌دهد - حرکت می‌کنند، و این قوه ناگزیر جوهری است، و آن‌گونه نیست که پنداشته‌اند، یعنی کیفیت مزاجی می‌باشد - چنانکه از عبارت کتاب شفا و غیر آن آشکار می‌شود - چون عرض، فعلی جوهری را انجام نمی‌دهد و ماده به سوی بالا و

۱. یعنی: اشراقی و الهامی. «د»

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۰۵

برتر، مانند اعداد و یا آلیت^۱ حرکت نمی‌کند، و سخن ما در حرکت‌دهنده فاعلی است.

و نیز وجود عرض، تابع وجود امری جوهری و صوری است، پس صور عناصر سزاوارترند که فعلی و یا تحریکی از کیفیات آنها انجام دهند، چون آنها به منزله آلیت‌اند - همچنان که در میل و رغبت دانستی - و ما این امر را که این صورت‌ها و یا بعضی از آنها حرکت‌دهنده ماده به سوی حیوانی هستند، باطل نمودیم؛ پس ثابت شد که در ماده عناصر، صورتی از جنس آنها (کیفیات) - نه از نوع آنها - هست که به سوی کمال حیوانی - پس از پیمودن مراتب معدنی و نباتی - حرکت می‌کند، چون به هیچ مرتبه‌ای از کمال گذر نمی‌کند مگر آنکه پیش از آن مراتب پائین آن مرتبه را طی کرده باشد؛ و از اینجا است که روشن می‌شود که حرکت در مقوله جوهر هم واقع است^۲ و اشیاء به طبیعتشان به سوی ملکوت اعلا رهسپارند - اگر بازدارنده‌ای آنها را از پویش باز ندارد - و به زودی آنچه که تعلق به این مقصد دارد - در مباحث غایت با خواست الهی - با توضیح و تشریح بیشتری خواهد آمد.

۶

فصلی

در اینکه آیا جایز است که بسیط هم قابل باشد و هم فاعل؟

آنچه که مشهور میان حکما است امتناع آن است مطلقاً در شئی واحد - از آن روی که واحد است - و به قید وحدت حیثیت از چون آتشی به سبب فعل و ایجاد گرمی به صورت خود و قبولش به ماده خویش احتراز می‌کند، این چنین گفته شده و در

۱. مراد از آلی، اعضا و جوارح ظاهری (یعنی منسوب به آلت) نیست، بلکه قوای خاصی است که در موجودات طبیعی می‌باشد، مثلاً در نباتات آلت و آلی بودن عبارت است از قوه تغذیه و تنمیه و تولید، و در حیوان علاوه بر آن عبارت است از قوه احساس و ادراک و خیال، و در انسان به اضافه عقل است، و خلاصه مراد «ماهی کالقوی» نه «ماهی کالاعضاء» می‌باشد. «م» ۲. و آن عبارت از اشتداد و ضعف در جوهر است، و به این تحقیق امکان توفیق بین قول به بقا - صور عناصر و قول به خلع آنها هست، چون درجات آنها به صرافت و به گونه کثرت باقی نیست، ولی درجات متوسطشان به گونه وحدت باقی است، بنابراین مذکورات است که این حکمت از حکمت‌های مشرقی است. «سبزواری»

این باره گفتارهای دیگری هم هست که بیانش به زودی خواهد آمد، ولی متأخران مطلقاً قایل به جایز بودن آن هستند که هم قابل باشد و هم فاعل.

تحقیق آنکه: قبول اگر به معنی انفعال و تأثر (اثرپذیری) باشد، شئی از نفس خودش تأثر نمی پذیرد، و همین طور اگر مقبول (در مقابل قابل) صفتی کمالی برای قابل باشد، باز هم شئی به نفس خودش استکمال نمی یابد، ولی اگر به مجرد اتصاف، یعنی تنها با اتصاف به صفتی غیرکمالی، مرتبه اش پس از تمام مرتبه ذات موصوف باشد، جایز است که شئی اقتضا کننده آنچه که ذاتش لازم دارد باشد و از وی جداپذیر نباشد، مانند لوازم ماهیات، به ویژه بسیط، پس در تمام آنچه که از آن و در آن (بسیط) است - یعنی جهت فاعلیت و قابلیت در آن - معنی یکی است، چنانکه ابن سینا در برخی از مواضع تعلیقات (بر کتاب شفا) تصریح کرده که در بسیط، از آن و در آن یک چیز است، و این اختصاص به بسیط ندارد، بلکه مرکب هم جایز است طبیعتی داشته باشد که چیزی لازم آن شود، نه آنکه به گونه انفعال و استکمال الحاق بدان (طبیعت) شود، و شاید ابن سینا بسیط را بیان داشته تا روشن شود که آن دو (فاعل و قابل) موجب اختلاف حیثیت نمی شوند.

حقیقت آنکه لوازم وجودات نیز مانند لوازم ماهیات اند، یعنی فاعل و قابل آنها یک چیز و از یک جهت است، مانند آتش برای گرمی و آب برای تری و زمین برای متراکمی، حکم مرکبات در خواص و لوازم ذاتیشان نیز این گونه است، و تنها نیازشان در آنها به ماده، برای حدوث و پدید آمدن صفات و یا زیادی کمالات است، پس آتش اگرچه در حقیقت و صورتش نیاز به ماده دارد، ولی در گرم بودنش نیاز بدان ندارد، یعنی اینکه ماده بین آتش بودنش و بین گرم بودنش در آمده و رخنه کرده باشد، همچنان که فاعل نیز بین آن و لازمش در نمی آید، پس اگر وجودش بدون فاعل و قابل فرض شود، باز هم گرم خواهد بود.

آنچه را که در ممتنع بودن اینکه واحد هم می تواند قابل باشد و هم فاعل بدان چنگ زده شده دو دلیل است:

اول آنکه قبول و فعل دو اثرند، بنابراین از واحد صادر نمی شوند.

بر این سخن خطیب رازی اعتراض کرده که: ما بیان داشتیم که مؤثر بودن و متأثر

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۰۷

بودن دو وصف وجودی نیستند تا نیازمند به علت باشند، و اگر این را پذیرفتیم نمی‌پذیریم که محال است از واحد دو اثر صادر گردد.

گوییم: هر دو بحث و گفتگو مردود است: اولی آنکه بداهت و آشکاری آن حاکم است برای اینکه افاده و استفاده (دادن و گرفتن) دو صفت وجودی‌اند و بحث‌کننده ستیز و عناد می‌ورزد، و آن چیزی که بدان بر اعتباری بودن آن دو استدلال می‌کند اینکه: تأثیر اگر وجودی باشد، نیازمند به تأثیر دیگری بین آن و بین فاعلش می‌باشد؛ حل آن و گشودن این گره آن است که در مسأله وجود و وحدت و آنچه که در روند این دو است بیان داشتیم^۱؛ اما دومی در تحقیق مسأله صدور از واحد، به زودی خواهد آمد.

خطیب رازی بار دیگر هم به واسطه نقض بر این دلیل اعتراض کرده که: اگر آنچه که گفته‌اید درست باشد لازم می‌آید که واحد قابل چیزی و فاعل چیز دیگر نباشد، اگرچه به واسطه اختلاف جهت زایل گردد، یعنی فاعلیت به ذاتش باشد و قابلیت به اعتبار اثر پذیریش از آنچه که معلول پدید می‌آید^۲.

گوییم: حال قابلیت و فاعلیت نسبت به یک شیء هم این گونه است.

اگر گفته شود: شیء از نفس خودش اثرپذیر نمی‌گردد.

گوییم: این آغاز مشله است که چرا به دو اعتبار جایز نباشد؟ مانند معالجه‌گر خویش.

اگر گفته شود: سخن بر تقدیر اتحاد جهت است.

گوییم: در این صورت لغو و بیهوده است، چون اصلاً اتحاد جهتی نیست، برای اینکه تمام مفهومات از جهت معنی باهم اختلاف دارند؛ پایان سخن خطیب رازی.

گوییم: جایز بودن قابلیت چیزی مر چیزی را و فاعلیتش مر چیز دیگر را، چیزی نیست که حکما در بسیط جایز بدانند تا آنکه برایشان نقض و ایراد وارد گردد، چون ماده و اصل نقض تحقق و ثبوت ندارد، و آن چیزی را که نقض بر قاعده پنداشته شده عبارت از این است که عقل، بین واجب‌تعالی و دیگر ممکنات واسطه است به اینکه از

۱. یعنی همچنان که وجود به ذات خود موجود است و وحدت به ذات خود واحد است، همین‌طور تأثیر به ذات خود - بدون تأثیری دیگر - تأثیر است.... «سبزواری» ۲. از باب وضع مظهر است به جای مضمیر از آنچه پدید می‌آورد، و این از خطیب‌رازی عجیب است، چون تأثر نفس قابلیت است. «سبزواری»

وی می‌گیرد و در آنها عمل می‌نماید، ولی این‌گونه نیست که معلول به قابلیت خودش برای وجود موجود گشته و یا محل به واسطه آن اثرپذیر گشته است، در این صورت آنجا نه قابلیت هست و نه مقبولیتی و نه تأثیری - چنانکه در مباحث وجود گذشت - بلکه مجعول، نفس وجود است نه اتصاف ماهیت بدان (وجود)، و قابلیت آن (ماهیت) در واقع برای آن (وجود) است، آری! بسا که ذهن، موجود ممکن را تقسیم به ماهیت و وجود می‌کند و سپس حکم می‌نماید که ماهیت به‌گونه‌ای که بیانش گذشت قابل و پذیرای وجود است، یعنی نخست اخذ و اعتبار ماهیت را مطلقاً جدا و مجرد از وجود می‌کند و سپس اعتبارالحاق وجود بدان را، پس هنگام تجرید و جدا کردنش از وجود، چگونه فاعل چیزی تواند^۱ بود؟

پس روشن شد که قابلیت اگر به اعتبار ذهن باشد، در آن صورت کثرت ذهنی واقع خواهد شد - نه چیز دیگر - و اگر خارجی باشد، کثرت بین قابل و مقبول، خارجی خواهد بود، ولی اگر قبول به معنی انفعال تأثیری نباشد، جایز است که عین فعل باشد؛ اما نقض و ایراد به معالجه‌گر نفس مر ذات خود را، غیر وارد است، چون آنجا فقط تغایر دو اعتبار - مانند عاقلیت و معقولیت - نیست، بلکه تعدد دو اعتبار است که ذات موصوف بدان دو را تکثر می‌بخشد؛ پس نفس از آن جهت که دارای ملکه علاج و درمان و صورت معالجه است، مبدأ فاعلی، و از آن جهت که دارای قوه استعدادی بدنی است، مبدأ قابلی می‌باشد.

حجت و دلیل دوم^۲ آنکه: نسبت قابل به مقبول به امکان است و نسبت فاعل به فعلش به وجوب، برای اینکه فاعل تام - از آن جهت که فاعل است - شئی را استلزام و وجوب (وجود) می‌بخشد، درحالی که قابل، آن را استلزام نمی‌بخشد بلکه همراهی و مصاحبتش را داشته و امکان حصول آن شئی را در خود می‌بخشد، پس اگر یک چیز هم قابل و هم فاعل چیزی باشد، نسبتش بدان شئی هم ممکن است و هم واجب، و هر دو امر منافی یکدیگراند، و منافی بودن لوازم، مستلزم منافی بودن دو ملزوم است.

۱. و اگر پذیرفته شود، در آن صورت بسیط نخواهد بود، پس فاعلیتش به وجودش است و قابلیتش به ماهیتش.
 ۲. دلیل اول از صفحه ۱۴۴ آغاز می‌شود که: اول آنکه قبول و فعل دو اثراند.... و تا اینجا ادامه داشت. «م»

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۰۹

گوییم: این نیز در روند قوایل مستعدی می‌باشد که حامل امکان مقولات‌اند، چون قوای فعاله باهم تباین و دوری دارند؛ این در ترکیب خارجی؛ و همین‌طور در روند ماهیاتی می‌باشد که حامل امکان وجودات‌اند، چون آنها (ماهیات) از حیث ذاتشان به ذاتشان با مقتضیات وجود و فعلیت تغایر دارند؛ این در ترکیب ذهنی است؛ اما اتصاف اشیاء به لوازم ماهیاتشان: آنجا نسبتی امکانی جز به معنی عام برای امکان نیست. پس بنا بر آنچه که تحقیق کرده‌ایم، هیچ نقض دلیلی به لوازم ماهیات وارد نمی‌گردد، چنانکه برخی چون خطیب رازی و صاحب کتاب مطارحات (شیخ اشراق) و بسیاری از متأخران پنداشته‌اند، یعنی قابل و فاعل بودن بسیط را جایز شمرده‌اند، و استدلال بر جایز بودن و بلکه بر وقوع آن کرده و گفته‌اند: ماهیات علت‌هایی برای لوازم خودشانند و متصف بدان‌ها می‌باشند، بنابراین فاعل و قابل یکی است؛ اما اینکه آنها علت‌هایی برای لوازم خودشانند آنکه: اگر اقتضای ملزوم مر این لازم را برای نفس خود و ماهیتش نبود، ثبوت ملزوم تهی از این لوازم - هنگام فرض نبودن و زایل شدن علت‌هایشان - مسلماً جایز بود و آن وقت لوازم، لوازم نبودند و این خلف (خلاف فرض) است، اما آنها متصف بدان‌ها هستند، چون آن لوازم تنها در آنها (ماهیات) حاصل است، پس امکان در ماهیات ممکنات - و از آنها - حاصل است، و زوج بودن از ماهیت چهار و در آن حاصل است، و مساوی بودن زاویه‌های دو قائمه از ماهیت مثلث، و در آن حاصل است.

گفته نمی‌شود: این ماهیات مرکب‌اند، شاید منشأ فاعلیتشان برخی از اجزای آن و منشأ قابلیتشان برخ دیگر باشد، در این صورت آنچه را که بیان داشته‌اید لازم نمی‌آید. چون گوییم: اول آنکه در هر مرکبی بسیط هست، و هر یک از بسایطش را چیزی از لوازم است، و کمترینش آنکه شئی، و یا ممکن عام است؛ دوم آنکه حقیقت مرکب دارای وحدت طبیعی مخصوص است و لازمی که در مقام آن اجتماع لازم آن (مرکب) می‌شود، علت لزومش یکی از اجزای آن مجموع نیست، وگرنه پیش از آن اجتماع حاصل بود، و قابل هم یکی از اجزای آن مجموع نمی‌باشد، برای اینکه سطح تنها، امکان ندارد که موصوف به مساوی بودن زاویه‌های دو قائمه باشد^۱، و همین‌طور نه

۱. چون از خط عمود بر سطح دو زاویه قائمه پدید می‌آید. دم،

ضلع‌های سه‌گانه، بلکه قابل عبارت است از مجموع - از آن حیث که آن (مرکب) همان مجموع است - و فاعل هم همان مجموع می‌باشد، در این صورت شئی، به یک اعتبار هم قابل است و هم فاعل، و این همان مطلوب است.

و نیز دلالت دارد که باری تعالی را صفاتی انتزاعی است، مانند واجبیت و وحدانیت و آنچه که نزد همگان در روند این امر است، برای اینکه آنچه (از صفات) که جایز نیست زاید بر (ذات) او باشد، آنها از صفات کمالی - مانند علم و قدرت و اراده - اند، نه انتزاعیات مانند مفهوم وجود و مفهوم عالمیت و غیر این دو، بنابراین ذاتش بسیط است و با بساطتش فاعل و قابل این اعتبارات عقلی هست.

و نیز عقل او (یعنی تعقلش) مر اشیا را نزد معلم اول (ارسطو) و پیرانش مانند ابونصر فارابی و ابن سینا و غیر این دو، صورتهایی است مطابق با اشیا، و صورتهای مطابق با ممکنات، مخالف ذات او تعالی هستند، و اینها نزد آنان از لوازم ذات او تعالی می‌باشند و همه در ذات او هستند، پس فاعل و قابل در آنجا یکی است.

از اینجا بوده که متأخران به اشتباه افتاده‌اند - به‌ویژه خطیب رازی که فاعل و قابل را به هر معنایی که می‌خواهد باشد یکی می‌داند - لذا حقیقت دو امر را در آن دو ندانسته و در مغلطه و اشتباه بزرگی - از جهت اشتراک اسم در استعمالشان - افتاده و در نتیجه از مقتضی برهین چشم پوشیدند تا آنکه در مهلکه انحراف و لغزش در صفات حقیقی الهی افتاده و معتقد شدند که آنها زاید بر ذات اقدس اویند و اینکه ذاتش به ذات خودش - بدون عارض شدن صفتی لاحق - خالی از کمال الهیت و واجبیت است؛ خداوند از نقص بسی برتر و مُبراست، و ندانستند که برهان عینیت صفات حقیقی کمالی و اثبات توحید او راهش این راه نیست، که اگر در لوازم جایز نباشد، قایل بودن به زیادی صفات کمالی جایز باشد! - هرگز! - حضرت الهی بسی برتر از آن است.

بسا که در اشکال به برهان مذکور که مبتنی بر تعدد دو جهت امکان و وجوب است گفته شود: معنی قابلیت شئی نسبت به امری این است که حصولش در آن به معنی امکان عام ممتنع نیست، و این (امر) منافی وجوب نمی‌باشد.

پاسخش اینکه: معنی قابلیت و استعداد آن است که نه حصول شئی در قابل ممتنع است و نه عدم حصولش، و این معنی خاص است، و اگر امکان عام را فرض کنیم،

معنایش در یکی از دو نوعش - یعنی وجوب - تحقق و ثبوت ندارد، بلکه معنی و مفهوم اعم آن به گونه‌ای اخذ و اعتبار می‌شود که جز امکان خاص در ما - در تعیین وجوبی که تاب آن را نمی‌آورد - تاب نخواهد آورد؛ خلاصه آنکه: ماده حامل قوه وجود شئی و امکان آن غیر از قوه فاعل موجب آن - که شایسته نیست بین محصلان در آن خلاف و بحث باشد - هست، چون هرکس که به فطرت و نهاد خویش که از پرده‌های تقلید و کوری تعصب سالم و بی‌عیب است مراجعه کند، حکم خواهد کرد که شئی واحد - از آن روی که واحد است - بهره‌ور کمال از نفس خود نخواهد بود.

۷

فصلی

در اینکه گاهی تصورات مبادی حدوث اشیاء می‌باشند

اجمالاً آنکه: از مباحث قوا و تجدّد طبایع و غیراینها به واسطه قوه قریب فعل دانستی که مؤثر در وجود اجسام و طبایع آنها لازم است امری نباشد که در قوامش نیازمند به ماده باشد، و هر چه که ماده در قوامش دخالت نداشته باشد، ناگزیر صورتی غیرمادی است، پس ثابت شد که مبادی موجودات اموری صوری، بلکه تصویری اند^۱.
اما تفصیلاً آنکه گوئیم: از شأن نفوس آنکه از تصورات شدید و قطعی آنها اموری در بدن - بدون فعل و انفعال جسمانی - حادث می‌گردد، یعنی گرمی بدون گرمابخش حادث می‌گردد و سردی بدون سرما ده پدید می‌آید، و آنچه که دلالت بر این امر دارد اموری چند است:

نخست آنکه: قوه محرکی که در انسان - و بلکه در حیوان - است، صلاحیت برای دو ضد را دارد، پس محال است که از آن (قوه) یکی از آن دو - مگر به سبب مرجح و برتری دهنده‌ای - صادر گردد، و این مرجح جز تصور او نیست که این فعل لذیذ است و یا سودمند، پس مؤثر در آن ترجیح همان تصور است، و اقتضایش مر آن ترجیح را اگر موقوف بر آلت جسمانی باشد، تأثیر این تصور در این آلت جسمانی نیز موقوف بر آلت جسمانی دیگری خواهد بود و در نتیجه تسلسل لازم می‌آید و این محال است،

۱. یعنی علمی، این ثابت شده، به انضمام اینکه هر مجزوی عقل و عاقل و معقول است. «سبزواری»

بنابراین تأثیر تصورات نفوس در اجسام، موقوف بر واسطه بودن آلات جسمانی نخواهد بود، پس آنچه را که ما ادعا کردیم ثابت گشت.

دوم آنکه: در مباحث امور فلکی خواهد آمد که مبادی حرکات آنها عبارت از تصورات و شوقهای آنهاست.

سوم آنکه: ما در نفوس خود مشاهده می‌کنیم که وقتی اراده نوشتن می‌کنیم، قصد ما فعل ما - هنگام نبودن مانع - است، مبدأ اراده عبارت از تصور است، و چون امر لذیذ و شادی آوری را تصور کردیم، چشم داریم که حصولش سرخی چهره و جنبش اعضا باشد، و چون امر ترس آوری را تصور کردیم و وقوعش را پنداشتیم، رنگ چهره زرد شده و بدن به لرزه می‌آید، اگرچه این امید و یا ترس داخل در وجود نیستند؛ و همین‌طور مشاهده می‌کنیم که انسان آن توانایی را دارد که بر روی تنه درختی خشکیده که در راه افتاده راه برود، ولی اگر همین تنه درخت به صورت پُلّی بر روی درّه‌ای افتاده باشد، آن دل و جرأت را ندارد که بر روی آن گذر کند - مگر با آهستگی و احتیاط - چون در نفس خود صورت سقوط و افتادن را قویاً تخیل می‌کند و در نتیجه نیروی محرکه‌اش آن تصور را به حسب غریزه‌اش از اطاعت و انقیاد نسبت به تصورات، اطاعت و پیروی می‌کند، و احتلام در خواب هم از همین قبیل است.

چهارم آنکه بیمار وقتی توهمش برای سلامتی مستحکم و قوی شود، بسا که بهبودی و سلامت یابد، و همین‌طور است توهم شخص سالم نسبت به بیماری - چون مستحکم شد - بیمار می‌گردد، و نیز شخص شور چشمی که بدون آلت جسمانی اثر می‌گذارد؛ چنانکه از یکی از پزشکان ماهر حکایت می‌کنند که معالجه و درمانش را با امور نفسانی تصویری می‌کرده است؛ چنانکه آمده است یکی از پادشاهان به بیماری فلج شدیدی دچار شد و پزشک دانست که درمان جسمانی دربارهاش فایده‌ای نمی‌بخشد، در انتظار بود تا وی را در خلوت و تنها ملاقات کند، و چون او را در خلوت تنها یافت شروع کرد به دشنام دادن و ناسزا و فحش و کلمات رکیک و زشت گفتن، تا آنکه پادشاه به جنبش و اضطراب شدیدی دچار شد و در نتیجه حرارت غریزش در او به هیجان آمده و شعله‌ور شد و بر دفع ماده قوی گشت، و سبب آن چیزی جز تصورات نفسانی نبوده است.

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۱۳

چون این اصل ثابت شد، تصدیق و باور کردن امور پنهانی و غیب بر تو آسان و هموار می‌گردد، پس بعید نیست که نفس در شرف و قوه به‌جایی برسد که بیماران را شفا بخشد و اشرار و بدکاران را بیماری دهد و عنصری را به عنصر دیگر انقلاب و دگرگونی بخشد، به‌طوری که غیرآتش را آتش کند و با دعا و درخواست او گاهی بارانها پدیدآید و فراخی و سال خوشی گردد و گاه دیگر زلزله و قحطی پیدا شود؛ و به‌زودی خواهی دانست که ماده عناصر مشترک است، لذا قابل و پذیرای تمام صورت‌ها هست، و نسبت نفوس جزئی ضعیف به مواد بدنها، مانند نسبت نفوس قوی کلی‌اند به مواد دیگر، همان‌طور که تصورات این مبادی اموری جزئی می‌گردند، همین‌طور جایز است که تصورات آن نفوس مبادی اموری بزرگ گردند - اگرچه اندک و یا بعید باشد - و طلسمات و سحر و افسون از این قبیل است، چنانکه ابن‌سینا (در کتاب شفا) گفته: قوای عالی فعال و قوای سافل منفعل، اجتماعاتی برای اموری شگفت‌انگیز دارند، و آنچه که تعلق به این مبحث دارد اینکه: رأی کلی منشأ حصول افعال جزئی نخواهد بود، زیرا کلی، مشترک بین جزئیات خودش است و نسبتش به هر یک از آنها که مندرج در وی‌اند برابر و مساوی است، پس چون سبب وقوع یکی از آنها است - با اینکه نسبتش بدان (واحد) مانند نسبتش به‌غیر آن است - از این امر وقوع ممکن، بدون سبب لازم می‌آید و این امر محال است.

گره‌زدن و گشودن

اگر کسی گوید: هر چه که در دایره وجود آمده و یا می‌آید، آن چیز جزئی است و دارای ماهیت کلی می‌باشد، پس باید سبب وقوع آن جزئی، از جزئیات آن (ماهیت کلی)، اراده‌ای جزئی باشد، درحالی که خداوند سبحان علمش کلی، و اراده‌اش - نزد حکما - کلی است^۱، با اینکه همه آنها اتفاق نظر دارند که آن دو (علم و اراده) دو مبدأ وجود ممکنات‌اند؛ به‌عبارتی دیگر: حکما تصورات مبادی مفارق (مجرد) را علت‌هایی

۱. اگر مراد از کلی، همان معنای مشهور است که امر روشن است، و اگر مراد از کلی، گسترش و احاطه است - چنانکه این امر تأویل سخن آنان است - مراد مصنف قدس سره هم همین است، پس ملاک اشکال برابر بودن نسبت آن دو است به تمام معلومات و مرادهای جزئی و برتر بودن آن دو از تعلق به محدود. «سبزواری»

برای موجود شدن اجسام و اعراض در دو عالم ابداع و تکوین می‌دانند^۱؛ آنها تصورات کلی‌اند و این اشیاء جزئیات، پس آنچه که نزد پیشینیان قابل تصور است، حصولش در اینجا ممتنع و محال، و آنچه که اینجا حاصل است قابل تصور آنان نیست، پس سخن فلاسفه باطل است.

پاسخ و گشودن این گره آنکه: جزئی بردو نوع است: اولی آنکه در وجود دارای همانندهایی است و نوعش دارای افرادی پراکنده و منتشر است؛ دومی آنکه در وجود اصلاً همانندی ندارد. اگرچه عقل برایش فرض کند - آنچه که از نوع اولی است هیچ‌یک از آنها را در وجود - ویژگی - جز به واسطه احوالی که خارج از ماهیات و لازم ماهیات آنهاست نمی‌باشد^۲، و عقل امکان آنکه آن (مثل و همانند) را ادراک نماید - جز به واسطه آلتی جسمانی - ندارد، پس اراده کلی یکی از آنها را غیردیگری (اراده) نمی‌کند؛ و آنچه که از نوع دومی است امکان دارد که تخصص و ویژگی یکی از افراد فرضی - به وجود - برای امری که لازم ماهیت است باشد، در این صورت است که عقل آن را ادراک می‌کند و اراده کلی آن را (اراده) می‌کند، چون تخصص و ویژگی آن به واسطه تشخیص، به سبب احوالی که خارج از ذاتش است نمی‌باشد، و ذاتش را امثال و همانندی نیست، اختلافی بین آنها به سبب ذاتیات و به آنچه که از نوع طبیعت است نمی‌باشد.

حال گوییم: فیض کلی و اراده کلی و عنایت ازلی، تمام موجودات ابداعی و کائنی را فرا گرفته است، جز آنکه برخی از آنها - به وجود - پیش از برخ دیگر - از حیث ذات و یا زمان - به واسطه سببهای ذاتی و یا عرضی اختصاص دارند، ذاتی مانند وسایط عقلی، و عرضی مانند معدّات و آماده‌سازان تخصص قوایل، چنانکه اراده حج‌گزار سبب گام برداشتنها است و سبب برای هر گام معینی - به شرط حصول گام پیشینی که به این مرز از مسافت رسیده است - و دانستی که علت‌های مؤثر، تأثیرشان اختصاص به واسطه بودن

۱. عالم تکوین عبارت از عالم وجودات و عالم ابداع اولین فایض از حق تعالی که همان عالم مشیت و اراده است، ابداع ایجاد شئی است بی‌نمونه، پس مشیت و ابداع و اراده سه نامند و معنی آنها یکی است؛ بر فلک الافلاک اطلاق جسم ابداعی شده است چون اولین موجود جسمانی است که از مفارقات پدید آمده و مسبوق به مدت نبوده است. «م» ۲. یعنی عقل جزئی و یا عقل - مطلقاً - بنا بر آراء مشائیان که علم حضوری مجزّد را به جزئیات غیر خود انکار دارند. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۱۵

علتهای معده و آماده‌ساز نزدیک‌کننده و رساننده به علت‌هایی که مؤثر در معلولهای خوداند - پس از آنکه نزدیک‌کننده و رساننده نبوده‌اند - دارد، و این بدان سبب است که پیش از هر حادثی، حادثی است، این در صورتی است که برای ماهیت اشخاص فراوانی باشد و یا امکان بودنش باشد، ولی اگر برای ماهیت جزیک فرد نباشد، در آن صورت اراده کلی سبب وجود شخص جزئی می‌گردد، چون امکان ذاتی او در قبول او مر وجود را کافی است، برعکس یکی از افراد نوع، پس امکان نوع آن (ماهیت) - به واسطه امکان شخص - کافی نیست، بلکه ناگزیر از حدوث امکانی زاید بر امکان نوع - در مواد شخصیتش - می‌باشد.

۸

فصلی

در اینکه آیا علت از معلول خود قوی‌تر است؟

بداهتاً آشکار و روشن است که علت مؤثر به ذات خود، از معلولش - در آنچه که بدان علت واقع می‌گردد - قوی‌تر است و در غیر آن، قطع و جزم بدان - در آغاز - امکان‌پذیر نیست؛ این‌سینا در این باره به تفصیل سخن گفته که: معلول یا به ذات و طبیعت خود نیازمند به علت است و یا به شخصیت و هویت خویش، اولی اقتضای آن دارد که علت در ماهیت مخالف آن (معلول) باشد، وگرنه علت شئی برای نفس خودش لازم می‌آید، دوّمی مانند معلول بودن این آتش از آن آتش و معلول بودن پسر نسبت به پدر، پس جایز نیست که در آن طبیعت، قوی‌تر از علت باشد، چون آن زیادی (قوت)، معلول است و سببی ندارد و برای فاعل حاصل نیست تا آن (قوت) را اقتضا کند، و نسبت دادنش به زیادی استعداد مادی آن (معلول) امکان ندارد، چون ماده با استعداد خود قابل است - نه فاعل و یا مقتضی - .

اما اینکه آیا مساوی و برابر علت است؟ گوییم: این برابری یا در حقیقت آن دو اعتبار می‌شود و یا در وجود آنها، بنابر اولی یا این است که ماده آن دو برابر و مساوی هم است و یا اینکه نیست، اگر برابر نیستند یا این است که در قبول آن اثر با هم برابرند و یا اینکه باهم اختلاف دارند، اولی مانند حال پیروی کردن سطح آتش (کره‌ائیر) است مر سطح

فلک ماه را در حرکت؛ اما دوومی مانند نوری است که از خورشید در ماه حاصل است، برای اینکه دو نور، از جهت قوه و ضعف باهم اختلاف دارند، و هرکس که این مقدار از اختلاف را در اختلاف ماهیت مؤثر می‌داند، آن دو را دو نوع قرار داده است، و آن کس که آن را اختلاف در عوارض می‌داند، آن دو را از یک نوع قرار داده است.

اما اگر دو ماده برابر و مساوی هم باشند خالی از این نیست که ماده منفعل، خالی از آنچه که آن اثر را مانع و به تأخیر می‌اندازد باشد و یا آنکه در آن آنچه که آن اثر را مانع و به تأخیر می‌اندازد باشد؛ اولی عبارت است از استعداد تام و کامل و آن بر سه قسم است: یا این است که در ماده چیزی است که بر این اثر یاری و کمک کرده و با آن باقی می‌ماند، مانند خنک کردن آب، چون در آن قوه‌ای است که بر این اثر یاری و کمک می‌کند؛ و یا این است که در آن (ماده) چیزی است که اثر را مانع شده و به تأخیر می‌اندازد، ولی آن چیز هنگام پیدا شدن آن اثر زایل می‌گردد، مانند موی که پیری آمد (و یا جوانی رفت) از سیاهی برمی‌گردد، و یا این است که در آن (ماده) بازدارنده و کمک‌کننده‌ای نیست، مانند خوراک بی مزه در قبول مزه‌ها، در این اقسام جایز است که منفعل تشبیه تام به فاعل پیدا کند، مانند آتش که آب را آتش می‌کند و نمک، عسل را نمک می‌سازد، برای اینکه صور جوهری این امور از جهت شدت و ضعف - چنانکه مشهور است - متفاوت نمی‌باشند، و ماده پذیرای آثار این صورها است، چون آنها مماثل و همانند ماده فاعلند و هیچ مانع و ستیزکننده‌ای وجود ندارد، بنابراین حصول این آثار به تمامه لازم می‌آید؛ و یا این است که در ماده چیزی است که اثر را مانع شده و به تعویق می‌اندازد، و آن عبارت از استعداد ناقص است، مانند آب - در قبولش مرگرمی را از آتش - چون طبیعتش مانع از قبول این اثر است، در اینجا منفعل از فاعل، در هر حال ضعیف‌تر است، چون ماده منفعل باز دارنده از این اثر است، در حالی که در ماده فاعل بازدارنده‌ای نیست، و شئی با باز دارنده، مانند شئی‌ای که با آن بازدارنده‌ای نیست نمی‌باشد، از این روی غیر آتش اگر از آتش گرمی پیدا کرد، گرمیش مانند گرمی آتش نخواهد بود.

اما ایراد و اشکال به حال فلزات ذوب شده به سبب آتش و طلا و نقره گذاخته اینکه: گرمی آنها از گرمی آتش قویتر و شدیدتر است، چون به مجرد برخورد دست

بدانها می سوزاند - برعکس آتش - .

جواب از وجوه بیان شده در کتاب شفا آمده که: غلیظ و ستبر و چسبنده و دیردرنگ بودن آنها (فلزات گداخته شده) است که با برخورد دست با آنها، به سختی از دست زایل می شوند، و نیز غیرخالص بودن آتش است، چون با چیزهایی غیر از آتش، از سطح های غیرمتصل - و بلکه با اجرام هوایی و زمینی - آمیزش پیدا کرده که از شدت گرمیش می کاهند، پس گرمی محسوس از جواهر گداخته شده، از آنچه که از آتش احساس می شود قویتر و شدیدتر است؛ این تمامش است اگر نظر به حقیقت علت و معلول که در ماهیت باهم اشتراک دارند باشد، ولی اگر نظر به وجود آن دو باشد، برابر بودن آن دو از جهت تقدم و تأخر محال است، چون علت بخشنده و مفید است و معلول مستفید و گیرنده وجود.

پس آتشی که از آتش دیگر حاصل می شود، اگرچه در آتش بودن باهم برابرند، ولی بخشنده و مفید، از گیرنده و مستفید پیش تر است، نه از آن جهت که آتش است، بلکه از آن جهت که موجود است، و همین طور پدر بر پسر پیشی دارد، نه از آن جهت که انسان است - بلکه در موجود بودنش - .

اما اگر معلول در ماهیت و ماده اشتراک نداشته باشد، بلکه در وجود اشتراک داشته باشد: حقیقت آنکه: وجود در علت قویتر و پیش تر و بی نیازتر و واجب تر است؛ ولی ابن سینا بیان داشته که تفاوت بین دو وجود به شدیدتر و ضعیف تر و قویتر و ناقص تر بودن نیست، چون وجود - از آن روی که وجود است - آنها را نمی پذیرد، بلکه اختلاف بین علت و معلول در سه امر است: تقدم و تأخر و بی نیازی و نیاز و وجوب و امکان. گویم: شاید مقصودش از وجوب در اینجا، نفس معنی فراگیری است که بدان وجود اثباتی گفته می شود، آن وجودی که در ذهن بر ماهیات حمل می شود و عارض نسبت بین آنها (ماهیات) و بین آن (وجود اثباتی) کیفیت وجود و امکان و امتناع می شود، از این روی (ابن سینا) وجود را در عدم قبولش مر اختلاف مذکور را مقید ساخته و گفته: وجود - از آن روی که وجود است، اما وجود حقیقی که عدم را برطرف می سازد و منافی آن است: شبهه ای برای قایلان آن نیست که در شدت و ضعف و قوه متفاوت است، زیرا ابن سینا در بسیاری از مواضع کتابهایش تصریح کرده که برخی از موجودات از

حیث وجود قوی‌اند و برخیشان ضعیف، مانند حرکت و زمان و امثال اینها، و نیز (گفته:) ماهیت گاهی مشترک بین وجود ذهنی و خارجی است و تفاوت بین آن دو، به دو وجود است، و شکی نیست که خارجی از ذهنی قویتر است، چون مبدأ آثار اختصاص یافته است - برعکس ذهنی - .

۹

فصلی

در اینکه گفته‌اند: علت تامّ شئی مرکّب با آن می‌باشد چگونه درست می‌شود؟

ما بیان داشتیم که ماهیت شئی عین صورت و مبدأ فصل اخیر آن است، یعنی اگر صورتی مجرّد و یا فصل اخیری موجود گردد، هر آینه تمام معانی که داخل در ماهیت این شئی‌اند و یا مقوّم وجودش‌اند، برای این صورت حاصل و لازم آن فصل (اخیر)‌اند، مثلاً صورت انسان اگر بدون ماده‌ای که بدان قائم باشد پدیدآید، هر آینه مبدأ نطق و حیات و احساس و تغذیه و تولید و تجسّم خواهد بود، جز آنکه آن (صورت انسانی) به واسطه کمال و بی‌نیازیش از مباشرت این افاعیل، آنها را آن‌گونه که در مقام نقص و نارسایی از درجه کمال انجام می‌دهد انجام نمی‌دهد، و همین‌طور فصل ناطق را مفهوم حیوانیت و آنچه که آن را در بر دارد لازم می‌شود.

چون این را دانستی گوئیم: صورت در گونه وجود کونی‌اش نیازمند به سببها و علتها می‌شود، چون آن (صورت) امر وحدانی و یگانه‌ای است که دارای وحدت طبیعی ذاتی می‌باشد و چون به سبب وجود علت‌های خود و شرایط آنها پدید آمد، در مرتبه وجودش وجود نوع مرکّب از آنها و از ماده قریب - بدون آنکه علت دیگری برایش آغاز به کار کند - لازم می‌آید، از این جهت است که گفته می‌شود: علت تامّ مرکّب، در وجود با او همراه است، این از باب اخذ و اعتبار آنچه که بالعرض بوده، به جای آنچه که بالذات می‌باشد، چون مرکّب همان‌گونه که بالعرض موجود می‌باشد، معلول بالعرض هم همین‌طور است، و معلول بالعرض جایز است با آنچه که بالعرض علت آن است همراه باشد، چون ذاتاً هیچ‌نیازی آن (معلول) را بدان (علت) نمی‌باشد، این را نیک بدان که از حکمت مشرقی (الهامی) می‌باشد.

فصلی

در احکامی که بین علت‌های چهارگانه مشترک است

آنها شش امر می‌باشند: نخست از آنها: بالذات و بالعرض بودنش است، بنابراین فاعل بالذات، فاعلی است که به ذات خودش مبدأ فعل باشد و فاعل بالعرض، فاعلی است که این چنین نباشد، و این خود اقسامی دارد:

اول فاعلی است که فعلش بالذات زایل کردن ضدّ شئی باشد، بنابراین وجود ضدّ دیگری به آن نسبت داده می‌شود، چون با زایل شدن آن ضدّ، حصول دیگری پیدا می‌شود، مانند سقمونیا^۱ برای سردی، چون فعل آن ذاتاً زایل کردن صفر است، و چون صفر زایل شد، سردی حصول می‌یابد و بدان افزوده می‌شود.

دوم آنکه: فاعل زایل کننده مانع باشد، اگر چه همراه با منع، ضدّی نباشد، مانند کننده ستون که بدو ویران کننده سقف گفته می‌شود.

سوم آنکه: شئی را صفات زیادی باشد، و آن به اعتبار برخی از آن صفات، بالذات فاعل شئی باشد، و اگر با دیگر اعتبارات اخذ شود فاعل بالعرض است، چنانکه گفته می‌شود: نویسنده می‌سازد و سازنده می‌نویسد و سیاه حرکت می‌کند.

چهارم: غایات اتفاقی است، وقتی که به فاعل طبیعی و یا اختیاری نسبت داده می‌شود، مانند سنگ که هنگام افتادن عضوی را مجروح سازد، این از آن جهت عارض آن (سنگ) شده که فعل سنگ ذاتاً افتادن است و اتفاق آنکه این عضو در مسافت افتادن آن سنگ قرار گرفته است^۲، و از این قسم، حفظ خشکی زمین است برای شکل غیرکروی.

پنجم آنکه: مقارن با فاعل - نه به گونه وجوب - فاعلی قرار داده شود، اما ماده بالذات

۱. یونانی است و گیاهی می‌باشد پیچنده شبیه به لبلاب (شبهه به نیلوفر و دارای گل‌های شیپوری و برگ‌های نوک نیز و به درخت می‌پیچد) که در کوه‌ها و زمین‌های سنگلاخ می‌روید و شاخه‌های درازی دارد که روی زمین می‌خوابد، بیخ آن درشت و ستر شبیه زردک، اما مجوف و بدبو است، از بیخ آن شیرهای به دست می‌آید که در طب برای معالجه بعضی از امراض معده و دفع کرم روده به کار می‌رود و آن را محموده هم گفته‌اند. «فرهنگ عمید»

۲. از این روی این قسم را بخت و اتفاق می‌نامند، و این در عالم تکوین عنصری واقع می‌گردد - نه ابداعی کلی - و بخت و اتفاق نسبت به نظام جزئی تصور می‌شود نه نسبت به نظام جمعی کلی، این را نیک بفهم. «نوری»

ماده‌ای است که به خصوصیت ذات خودش قابل صورت معینی باشد و ماده بالعرض دارای دو امر است:

نخست آنکه قابل، با ضدّ مقبول اخذ و اعتبار می‌شود و ماده مقبول قرار داده می‌شود، چنانکه مثلاً آب، ماده هوا قرار می‌گیرد.

دیگر آنکه قابل با وصفی اخذ و اعتبار می‌شود که قابلیت موقوف بر آن قرار نمی‌گیرد، لذا با آن قابلی قرار داده می‌شود، چنانکه می‌گویند: پزشک معالجه کرد، پزشک از آن جهت که پزشک است معالجه نمی‌کند، بلکه از آن جهت که مریض است معالجه می‌کند^۱؛ اما صورت بالذات، مانند شکل برای صندلی است، و آنچه که بالعرض است مانند سیاهی و سفیدی؛ اما غایت ذاتی و عرضی را به زودی خواهی دانست.

دوم^۲ قرب و بُعد است، پس فاعل قریب فاعلی است که مباشر فعل باشد، یعنی بین او و فعلش واسطه‌ای نباشد، مانند وتر (رگ و پی) برای حرکت دادن اعضا؛ و فاعل بعید مانند نفس و آنچه قبل از آن است، و فاعل متوسط مانند نیروی حرکت‌دهنده‌ای که برای وتر است، و قبل از آن قوه شوقی و پیش از آن تصدیق و آنچه در حکم تصدیق است می‌باشد، و ماده قریب ماده‌ای است که قبولش مر صورت را، موقوف بر انضمام چیز دیگری بدان و یا پدید آمدن حالت دیگری در آن - مانند اعضاء نسبت به صورت بدن - نمی‌باشد، و ماده بعید ماده‌ای است که این‌گونه نباشد، زیرا آن به تنهایی قابل نیست، بلکه جزء قابل است، و یا اینکه ناگزیر از احوالی است تا بدانها از قبول آن صورتها بهره‌ور گردد؛ اولی مانند یک خلط (آخشیج) برای صورت عضو، دوم مانند غذا برای صورت خلط و یا نطفه برای صورت حیوان، چون این جز پس از دگرگونیهای بسیار کمال و تمامی نمی‌یابد؛ و صورت قریب مانند چهارضلعی برای مربع، و صورت بعید مانند زاویه و گوشه داشتن برای آن، و غایت قریب مانند سلامتی برای دارو، و غایت بعید مانند سعادت برای دارو.

سوم خصوص و عموم است، فاعل خاص فاعلی است که یک چیز از آن منفعل می‌گردد، مانند آتشی که یک چیز را می‌سوزاند، و فاعل عام فاعلی است که اشیاء بسیار از آن منفعل می‌گردند، مانند آتشی که اشیاء فراوانی را می‌سوزاند؛ فاعل عام

۱. این قسم ماده - به معنی حامل استعداد - نامیده می‌شود. «نوری» ۲. دوم از شش امر. «م»

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۲۱

گاهی فاعل همه چیز است - مانند واجب تعالی - و گاهی فاعل برخی از آنها می باشد - مانند غیر واجب تعالی - و ماده خاص ماده ای است که جز آن صورت را نیاید، مانند جسم انسان نسبت به صورتش، و ماده عام مانند چوب نسبت به تخت و صندلی و غیر این دو؛ و هیولای نخستین ماده تمام اشیاء است؛ و بین قریب و خاص فرق است، گاهی قریب و عام است - مانند چوب نسبت به تخت و غیر آن - ولی صورت خاص عبارت است از حد شئی و فصل و یا خصوصیت آن، و صورت عام مانند اجناس آن، و غایت خاص غایتی است که جز از یک راه حاصل نمی گردد، و غایت خاص غایتی است که از راه های متعدد حاصل می گردد.

چهارم کلی و جزئی است، فاعل جزئی عبارت است از علت شخصی و یا نوعی و یا جنسی نسبت به معلول شخصی و یا نوعی و یا جنسی، هریک مقابل همانند خود، و فاعل کلی فاعلی است که برابر شئی به مثل آن نباشد، مانند طبیعت نسبت به این درمان و یا سازنده نسبت به درمان، و در ماده هم همین گونه است، اما در صورت: هیچ فرقی بین کلی بودن و جزئی بودن و بین خصوص و عموم نمی باشد، اما در غایت: جزئی مانند گرفتن «زید» مرفلان بدهکار را در حرکت مخصوصش، و در کلی، مانند دادگرفتن از ستمکار.

پنجم بسیط و مرکب است، فاعل بسیط فاعلی است که ذاتش احدی و یکتا باشد، و سزاوارترین علتها بدان، مبدأ نخستین می باشد، و فاعل مرکب فاعلی است که مؤثر بودنش به سبب اجتماع اموری چند باشد، یا از جهت نوع اتفاق داشته باشد - مانند چند از مردان که کشتی را حرکت می دهند - و یا آنکه از جهت نوع مختلف باشند - مانند گرسنگی که از قوه جاذبه و حساسه پدید می آید - و ماده بسیط مانند هیولا نسبت به جسمیت، و ماده مرکب مانند داروها نسبت به پادزهر، و صورت بسیط مانند صورت آب و آتش، و صورت مرکب مانند صورت انسان که عبارت از مجموعی است که از چندین امور حاصل آمده است - البته این نظر قابل اشکال است - و غایت بسیط مانند سیر شدن نسبت به خوردن، و مرکب عبارت است از مطلوبی که مرکب از چند امر است و هریک از آنها در مطلوب بودن غیر مستقل اند.

ششم قوه و فعل است، فاعل بالقوه مانند آتش با قیاس به چیزی که در آن شعله ور

نمی‌گردد ولی شعله‌ور شدنش در آن جایز است، و قوه گاهی قریب است، مانند قوه نویسنده که آمادگی نوشتن بدن را دارد، و گاهی بعید است، مانند قوه کودک بدن؛ و موضوع گاهی بالقوه است، مانند نطفه نسبت به صورت انسان، و گاهی بالفعل است، مانند بدن انسان نسبت به صورتش؛ اما صورت: گاهی بالفعل است - و آن هنگام وجود یافتنش است - و گاهی بالقوه است، و آن عبارت است از امکان که مقارن عدم صورت در موضوع معین است؛ اما اینکه غایت بالقوه است و یا بالفعل، آن مانند بالقوه و بالفعل بودن صورت است، چون غایت با قیاس به چیزی، صورت است با قیاس به صورت آن (شئی) همچنان که غایت چیزی، فاعل فاعل آن (چیز) - از آن حیث که آن (چیز) فاعل است - می‌باشد.

۱۱

فصلی

در اینکه آیا جایز است که شئی بسیط را علتی

که مرکب از اجزاء است باشد؟

آن را بسیاری از فاضلان جایز دانسته‌اند، ولی در واقع محال و ممتنع بودن آن است، چنانکه برخی از محققان استدلال بر (محال بودن) آن کرده و گفته: صدور بسیط از مرکب جایز نیست، برای اینکه اگر یکی از اجزای آن به سبب علیت برطرف گردد، استناد معلول به باقی امکان‌پذیر نیست، و اگر در برخی از اجزای معلول دارای تأثیر باشد - نه در تمامش چون خلاف فرض است - در این صورت (معلول) مرکب است نه بسیط، و اگر نه از آن (علت) در چیزی از آن (معلول) هیچ تأثیری نباشد، اگر در مقام اجتماع، امری زاید برای آن (علت) حاصل آید، این علت است، و اگر عدمی باشد (و امری زاید برایش حصول نیابد) برای تأثیر در وجود استقلال ندارد، وگرنه در صدورش از مرکب - اگر بسیط باشد - تسلسل لازم می‌آید، و در صدور بسیط از آن - اگر مرکب باشد (نیز تسلسل لازم می‌آید) و اگر حصول پیدا نکند، مانند پیش از اجتماع باقی می‌ماند، بنابراین کل، مؤثر نخواهد بود.

و نیز گفته: از این امر لازم می‌آید که علت حادث مرکب باشد - به واسطه وجوب

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۲۳

حدوث آن - وگرنه باید صدور حادث در وقتی غیر وقت دیگر ترجیحی بدون ترجیح دهنده باشد، پس اگر بسیط باشد، به واسطه حدوثش، حدوث علتش لازم می آید و به واسطه بساطتش، بساطت آن لازم آمده و تسلسل ممتنع لازم می آید، به واسطه ترکیبش از علتها و معلولهای نامتناهی - برعکس آنکه اگر علت حادث مرکب خارجی باشد - در آن صورت تسلسل ممتنع لازم نمی آید، چون ترکیب آن از دو امر قدیم و حادث جایز است^۱، و حادث از آن دو - به واسطه عدمش بعد از وجود آن در وجود حادث معلول از علت قدیم - شرط است و شرط جایز است که عدمی باشد، بنابراین امور موجود باهم جمع نمی شوند، و آنها را ترتب علیت و معلولیت تا بی نهایت هست.

باز گوید: از این امر لازم می آید که هر حادثی مرکب باشد، وگرنه علتش بسیط خواهد بود، بلکه هر بسیطی قدیم است و از آن قدم و دیرینگی نفس لازم می آید، پایان سخن او.

شارح کتاب حکمت الاشراق (قطب الدین شیرازی) بر این سخن اعتراض کرده و گفته: آنچه که بیان داشته از جهت تفصیل و اجمال مردود و معارض و مخالف است. اول آنکه: بر تقدیر اینکه یکی از اجزای آن به سبب علیت برطرف گردد، جایز است که وی را در تمام معلول تأثیر باشد و از این امر خلاف فرض شده لازم نمی آید، چون فرض شده عدم برطرف شدن آن به واسطه تأثیر است - نه نفس تأثیر - بلکه جایز است که تأثیرش در آن، موقوف بر غیر آن باشد، چنانکه در سخن ما تن در مثال حرکت دادن گروهی از مردم مر یک سنگ را آمده است، گوید: ما نمی پذیریم که برای اجزاء هنگام اجتماع، امر زایدی حصول می یابد که همان علت است و همانند آنچه که بوده است باقی می ماند، چون از نفی کردن امر زایدی که عبارت از علت است، نفی امر زایدی که عبارت از شرط تأثیر آن (علت) است - مانند اجتماع در همین امری که درباره اش

۱. یعنی ترکیبی اعتباری از دو امر قدیم که وجه الله است و بر یک حالت ثابت بوده و نوربخش هر ماده قابلی است، به ساحت حضور او - تعالی - گذر می نماید، و یا اینکه عقل مفارق (مجرد) که باقی به بقای او است، چون از اسمای حُسنای او و صفات عُلّیای فعلی وی است، مانند عقل دهم برای پدید آوردن مرکبات این عالم کیانی، و حادث، برخی از حرکت وضعی فلکی می باشد. «سبزواری»

سخن می‌گوییم - لازم نمی‌آید، بنابراین اجزاء همانند آنچه که بوده‌اند باقی نمی‌مانند؛ و کُلُّ هم مؤثر نیست، بلکه برای حصول شرط تأثیرش مؤثر می‌باشد.

دوم آنکه: اگر آنچه بیان داشته درست و جایز باشد، تسلسل ممتنع لازم می‌آید، برای اینکه جزء صوری از هر حادثی، مرکب حادث است، چون با آن بالفعل - بلکه بالزمان - همراه است، پس اگر آن بسیط باشد، این همان مطلوب است و اگر مرکب باشد، دوباره سخن بازگردانده می‌شود، و به واسطهٔ بی‌پایان نبودن اجزای شئی و محال بودنش، تسلسل پیدا نمی‌کند، بلکه منتهی به چیزی می‌گردد که بسیط است، در این صورت اگر حادثی بسیط باشد - اگر آنچه بیان داشته درست و جایز باشد - از بساطت آن بساطت علتش و از حدوث آن حدوث علتش لازم آمده و در نتیجه تسلسل ممتنع - چنانکه دانستی - لازم می‌آید.

سوم آنکه گوییم: آنچه بیان داشتید اگر چه دلالت بر امتناع صدور بسیط از مرکب دارد، ولی نزد ما دلالت بر جایز بودن آن ندارد، زیرا در این صورت اگر حادث بسیط - چنانکه در طحّ مقال دانستی - ثابت شود گوییم: ناگزیر از منتهی شدن علت‌های آن است به چیزی که مرکب است، وگرنه تسلسل ممتنع - چنانکه بارها گفته شد - لازم می‌آید، پایان سخن او (قطب الدین شیرازی) در آن شرح.

من خود بارها در حاشیه و تعلیقاتی که بر آن کتاب (حکمت‌الاشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی) و شرحش نوشته‌ام تذکر داده‌ام که سخن این گوینده (شیخ شهاب‌الدین سهروردی) در تمامی آنچه که بیان داشته است بسیار قوی است، جز در قدم و دیرینگی نفس - از آن روی که نفس است - و هیچ‌یک از ایرادهای سه‌گانه‌ای که این دانشمند بر وی کرده وارد نیست.

اما نقض تفصیلی: منعی که بدان اشاره کرده و گفته اینکه: جایز است که شئی در هر معلولی اثر گذارده و در تأثیر مستقل نباشد، بلکه تأثیرش در آن موقوف بر غیر باشد، چنانکه در مثال مذکور... تا پایان سخنش، این منع باطل است و وجهی ندارد، چون هر یک از ده اگر مؤثر در هر معلول بسیط - به شرط غیر آن - بر استقلال باشد، هم چنانکه جایز دانسته، از جایز دانستن این امر لازم می‌آید که در آنجا علت‌های فراوانی باشد که در تأثیر مستقل‌اند و همگان مجتمع، و بطلان این امر واضح و روشن است.

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۲۵

بیان ملازمه آنکه: اگر هر یک از آحاد ده گانه - به شرط نه علت باقی - علت باشند و هر یک در علت و تأثیر در یک درجه باشند، آنچه گفتیم لازم می آید، و اگر هر یک از آنها به عینه مؤثر باشند - البته به شرط (نه علت) باقی و با اینکه ترجیح بدون ترجیح دهنده است - علت موجب به عینه همین یک علت (از نه باقی) می باشد و این خلاف فرض شده است، و اگر آحاد - با وصف جمع بودن - علت باشند، این وصف جمع بودن محض اعتبار عقلی است - اگر با آنها جزء صوری در خارج نباشد - و سخن در جزء صوری - همچنان که استدلال کننده گفته - بازمی گردد، بنابراین اجتماعی که گفته و یا هر چه که در روند آن است اگر اعتباری محض است، آن را هیچ تأثیری در حصول امر عینی خارجی نمی باشد، و مثال حرکت دادن چیز سنگین به واسطه چندین مرد، حرکت دادن برخی از آنان را - چنانکه به زودی حل آن خواهد آمد - ممتنع می سازد، و اگر امری موجود باشد باید حادث باشد، در نتیجه سخن در حدوث آن بازمی گردد.

اما نقض اجمالی: جوابش آنکه: ما می پذیریم که جزء صوری مرکب مرکب است و منتهی به جزء بسیط می شود، ولی نمی پذیریم که هر جزئی از اجزاء حادث لازم است که حادث وجودی و موصوف به حدوثی زاید بر هویت تجدیدی اتصالی باشد - همچنان که در اجزای زمان و حرکت است - تا آنکه این جزء بسیط حادث به ذات خود نیازمند به علتی حادث و بسیط باشد و از آن تسلسل ممتنع لازم آید.

اما معارضه مردود است، چون موقوف است بر حادث بسیطی که حدوثش بر ذاتش زاید است، و آن - چنانکه دانستی - در محل منع است و به زودی تحقیق مستند این منع را خواهی دانست، و آنچه این گوینده گفته که علت حادث، مرکب از جزء مستمر و جزء متجدد است که عدم آن پس از وجودش، علت وجود حادث می باشد، موافق آن چیزی است که حکما درباره ربط حادث به قدیم - بنابر روش خودشان - بیان داشته اند، یعنی به واسطه حرکتی که حقیقت آن حرکت انتظام یافته از هویت متجددی است که هر جزء از آن حرکت، شرط برای جزء حادث است، و نیز مطابق آن چیزی است که ما تحقیق کرده و بر آن برهان اقامه کرده ایم و بیانش در اثبات حدوث عالم - با تمام اجزایش - خواهد آمد، یعنی از جهت اثبات جوهری که ذاتاً متجدد است و

هویتش - مانند حرکت - اقتضای اتصال را می‌نماید، و این همان طبیعت ساری و جاری در اجسام است، چون حقیقت آن به‌گونه تجدد باقی است و از اجزای متصل به هم پیوسته فراوان - در قوه واهمه - تشکیل یافته است که وجود هریک از آنها مستلزم عدم جزء پیشین است، و عدم آن، مستلزم وجود لاحق و بعدی، و این حالت بذات آن - بدون جعلِ جاعل و جعل‌کننده‌ای - برایش حاصل است.

اما بطلان سخن او در قدم و دیرینگی نفس، این مطلب را با خواست الهی در مباحث نفس خواهی دانست که نفس - از آن جهت که نفس است - یعنی دارای این وجود تعلقی است، چنانکه تصور کرده است بسیط نیست تا آنکه قدیم باشد، بلکه از حیث ذات تعلق به جرم طبیعی دارد و حکمش در انتظام حقیقتش از دو جهت، حکم طبیعت را دارد: یکی از جهت بالفعل و دیگری از جهت بالقوه بودن.

پندار و تحقیق عرشی

آنچه در این باره گفته شده آنکه: جایز نیست که بسیط، علتی مرکب از اجزا داشته باشد، چون جزء علت یک شئی، به نفس خود به تنهایی دارای اثری نیست، بلکه مجموع دارای اثری واحد است، نه اینکه برای هریکی در آن اثری است که برای هریک (دیگر) اثر نیست؛ و لازم نمی‌آید که حکم هریک، حکم بر مجموع باشد، چون لازم نمی‌آید که هریک از اجزاء ده چون زوج نیستند، ده، زوج نباشد، بلکه مجموع دارای اثر است و آن، نفس معلول تنها است، و هم چنانکه جزء علت که دارای اجزای مختلف است، بنا به اقتضای معلول استقلال نداشته و لازم نمی‌آید که اقتضای جزء معلول را داشته باشد؛ اجزائی که از یک نوع‌اند نیز این چنین‌اند، چون وقتی هزار نفر از مردم سنگی را با حرکتی مشخص و در زمان و مسافتی معین حرکت دادند، لازم نمی‌آید که یک نفر از آنان بر حرکت این جسم سنگین، جزئی از آن حرکت و بخشی از آن باشد، بلکه اصلاً بر هیچ حرکت دادنی توانمند نیست، و چون به تنهایی بر حرکت دادن آن توانمند نیست، با تأثیرش در مقام انضمام و جمع شدن با باقی دانسته می‌شود که وجود واحدی که خود جزء علت است، در مقام انفراد و تنهایی مانند عدمش می‌باشد، درحالی که در مقام اجتماع این چنین نیست.

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۲۷

این چیزی بود که برخی از بزرگان^۱ بیان داشته‌اند، من در جواب - جهت تحقیق مطلب - گویم: مرکب خالی از این نیست که یا دارای جزء صوری است و یا اینکه نیست، و صورت شئی عبارت از تمام آن و جهت وجود و وحدتش می‌باشد، و پیش از این گفته آمد که وجود هر چیزی به عینه وحدت آن چیز می‌باشد، و هر چیزی که وحدتش ضعیف است - مانند عدد که وحدتش عین کثرت و انقسام است - وجودش نیز ضعیف می‌باشد، پس کثیر - از آن روی که کثیر است - غیر موجود به وجود دیگری غیر وجودات آحاد می‌باشد، و معدوم - از آن روی که معدوم است - دارای تأثیری نیست، و همانند این وجود - یعنی وجودی که مانند اعداد و مقادیر است - تأثیرش عین تأثیر آحاد و اجزاء است، پس علت هر موجود اصیلی دارای وحدتی حقیقی می‌باشد و ناگزیر باید وحدتش وحدت حقیقی و قوی‌تر از وحدت معلولش باشد، پس هر مرکبی که فرض شود - از آن جهت که علت موجودی یگانه است - ناگزیر از آن است که دارای جزء صوری باشد که آن در حقیقت علت وی می‌باشد.

چون این گفته شد، پس سخن او که: مجموع دارای اثر واحدی است، گوئیم: مجموع دارای دو اعتبار است: اعتباری که مجموع است و اعتباری که آحاد است، به اعتبار اول یک چیز است ولی جهت وحدتش یا اعتباری غیر حقیقی است - مانند وحدت لشکر مثلاً - و یا اینکه امر حقیقی است - مانند صور نوعی برای مرکب عنصری - پس در علت بودن مجموع نسبت به اثر سه احتمال است: یک آنکه جهت تأثیر و علت، آحاد و اجزاء باشند، در این صورت باید برای هر یک از آنها اثری باشد و اثر مجموع، مجموع اثر آحاد و اجزاء است، وگرنه برای مجموع هیچ اثری اصلاً نباید باشد، چون مجموع جز عین آحاد نیست، و وصف اجتماع امر زایدی برای آن نیست که در واقع تحقق پذیرد - مگر به محض اعتباری که هیچ اثری ندارد - احتمال دوم آنکه

۱. او شیخ اشراق - شیخ شهاب‌الدین سهروردی قدس سره - است که در کتابش به نام حکمت‌الاشراق این مطلب را بیان داشته است. و نزد این شیخ بزرگوار هر مجموعی موجودی علیحده - آن سوی هر یک - می‌باشد. از این روی صدور بعضی از عقول را از تمام آن (مجموعه) و بعضی را از مجموع دو جهت - مثلاً از جهاتی که در عقول است - جایز می‌داند، پس علت هر موجود متأثری دارای وحدت حقیقی است... «سبزواری»

جهت تأثیر عبارت از وحدت جمعیت اعتباری باشد، در این صورت حکم در آن، مانند اولی جاری می‌شود، چون وحدت در اینجا ضعیف است و تابع کثرت، پس دارای اثر ضعیفی است که تابع اثر کثرت می‌باشد، عمده و اصل در مؤثریت، آحاد است از حیث وحدت اجتماعی، نه مجموع؛ احتمال سوّم آنکه حکم در آن برعکس حکم در پیشی باشد، مانند تأثیر مغناطیس در جذب آهن، و تأثیر پادزهرها در دفع سموم، در این صورت مؤثر - در واقع - یک چیز - از آن جهت که یک چیز است - می‌باشد، نه از آن روی که دارای اجزاء است؛ پس ثابت شد که علت واحد، بالذات واحد است، اگرچه از جهت دیگری کثیر باشد.

اما مثال حرکت دادن گروهی مر سنگ سنگینی را و یا فرورفتن کشتی پر از گندم در آب دریا، با اینکه برخی از این گروه توان بر حرکت دادن آن نداشته و یک‌دانه (از آن گندم) هم در فرو رفتن آن کشتی در آب مؤثر است؛ حقیقت در این امر آنکه: هریک از آحاد و اجزاء را اثری ضعیف در این حرکت دادن است - اگرچه در آماده‌سازی و تحصیل استعداد به واسطه تحوّل ماده باشد - ولی اثرش به زودی - به سبب رخنه زمان بین آن و بین لاحق دیگر - زایل خواهد شد، زیرا تأثیرات متلاحق و بهم پیوسته از متفرقات در تأثیر، به واسطه افتادن فاصله زمانی در بینشان مضمحل و نابود می‌شوند و اثر هیچ‌یک از آنها و اثر مجموع - به واسطه ورود ضدّ تأثیر بر هریک از آنها - ظاهر نخواهد شد، حتی اگر کسی فرض کند که تأثیر هریک از آنها و فعلش - خواه محسوس باشد و خواه غیر محسوس - در ماده‌ای که منفعل از آن و متحرک بدان است باقی خواهد بود، یعنی این اثر به واسطه فاصله زمانی محو و نابود نخواهد شد، لزوم ترتّب اثر هنگام جدا شدن - مانند ترتّب آن هنگام اجتماع - بدون هیچ فرقی لازم می‌آید، ولی اثر هریک از آحاد هنگام الحاق دیگری زایل می‌گردد، چون هر فعل جسمانی دارای زمان معین و مشخصی است که بقای آن بیشتر از زمان - خواه زمان کوتاه باشد یا دراز - نخواهد بود، همچنان که اثر آتش ضعیف در گرم کردن آهن - به لحظه و آنی - محو و نابود خواهد شد، پس اگر در مثال حرکت دادن مردان مر سنگ سنگین را، بقای اثر حرکت دادن آنها و تلاحق و بهم پیوستن تأثیر هریک از آنان مر تأثیر دیگری را - با اینکه از جهت زمان باهم افتراق و جدایی دارند -

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۲۹

فرض شود، تأثیر معین مذکور هنگام حرکت دادن آخرین مرد مر آن سنگ را زمان حصول تعداد مذکور از آحاد (ده نفری) - اگر چه با فاصله زمانی باشد - حاصل است، پس در این وقت یک مرد مشاهده می شود که گویی به نیروی نفس یک نفری خود سنگ بزرگی را حرکت می دهد، درحالی که او با مجموع نیروهای آن اشخاص باقی سنگ را حرکت داده است.

پس ثابت شد که اجتماع در یک زمان، نیازمند بدو (مرد آخرین) - به واسطه حصول جهت جمعیت اعتباری - نمی باشد، بلکه به واسطه حفظ آثار آحاد می باشد تا آنکه برخی از آنها هنگام حصول برخ دیگر زایل نگردند و اثر هریک به سبب پایان یافتن زمان تأثیرش محو و نابود نگردد.

در این مطلب اندیشه و تفکر کن تا حقیقت آنچه را که بیان کرده و توضیح دادیم بدانی و در بسیاری از مواضع تو را سودمند افتد، مانند این مسأله که: قوای جسمانی از جهت فعل و انفعال متناهی اند، و امثال اینها، خدا است که نگهدارنده (از انحراف) و الهام بخش است.

۱۲

فصلی

در اینکه ماهیت ممکن به شرط حضور علت کامل آن وجودش واجب و لازم می شود و به شرط عدم آن ممتنع می گردد و هنگام قطع نظر از دو شرط بر امکان اصلی خود باقی خواهد ماند

از خواص ممکن، صدق دو قسیم (دو بخش) آن است بر وی - به واسطه شرایط - و غیر آن، جهات دیگر را این بهره نیست و برای علت، مقارنه با عدم لازم نمی آید، و از شرط تعلق شئی به فاعل این نیست که وجودش پس از عدم و نبودن باشد و مسبوق بودن وجود حادث به عدم، از لوازم مستند آن به نفس هویتش - بدون صنوع و تصرف فاعل در آن - باشد، پس در آنجا عدم سابق و وجود لاحق و صفتی که محمول بر ذات است و وجودش پس از عدم است می باشد، بنابراین عدم سابق مستند به عدم علت است و وجود بعد، از افاضه و دهش علت است، و بعد از عدم بودن ذات از اوصافی

که بالذات - از آن روی که آن ذات است - امکان «لحوق» و «لالحوق» را دارد نیست تا نیازمند به علتی غیر از ذات باشد.

مگر چنین نیست که ما وقتی آن (ممکن) را از صفات جایزی که موصوف را به علتی دیگر غیر از ذات و یا غیر علت ذات ملحق می‌سازد فرض کردیم، در این صورت نفس ذات - با قطع نظر از الحاق شدن صفت حدوث - آیا همان هویت امکانی است که درخواست تعلق به علت را داشته و به ذات خود - بدون آنکه حدوث فرایش گیرد - از فاعل صادر شده و بدون آمیزش با حدوث، تحقق و ثبوت یافته و یا بلکه به واسطه عدم واسطه ازلی می‌باشد^۱؟ در این صورت فرض الحاق شدن حدوث به سبب علت دیگری بدان، متناقض است، و یا آنکه به حسب نفس هویتش، از مرز امکان به یکی از دویخس بیرون رفته و امکانش از حیث اتصافش به صفت حدوث بوده و در نتیجه حادث، واجب الوجود به ذات خود و یا ممتنع الوجود به ذات خود بوده و این امر تباه و فاسد است؛ و نیز لازم می‌آید که به ذات خودش یا دارای وجود سرمدی و یا عدم بوده، سپس حدوث مقابل آن به سبب علتی بدان الحاق پذیرفته و دوباره همان محذور و اشکال سابق به گونه زشت‌تری بازگردد؟ در اینجا اگر برای حادث، وجودی ازلی فرض شود که آن وجود به عینه این وجود کاین (پدیدآمده) پس از عدم نباشد، نظر به این وجود محال است، - مگر آنکه پس از عدم باشد و این وصف برای آن وجود به نفس خود - بدون تأثیر مؤثری - باشد، بنابراین هیچ تأثیری برای فاعل، جز در نفس وجود - خواه مستمر باشد و خواه منقطع - نخواهد بود.

پس وجود، اگرچه حصولش برای حادث واجب و لازم نیست ولی حصول این کیفیت - یعنی حدوث هنگام حصول وجود - برای آن واجب و لازم است، و این امر بعید نیست که اتصاف شئی به بعضی از صفات امکان‌پذیر باشد، جز آنکه وقتی بدان اتصاف یافت، اتصافش به صفت دیگر در آن وقت واجب و لازم می‌آید، و واجب را علتی نیست و از وجود و عدمش لازم نمی‌آید که جایز است باشد و یا

۱. یعنی وساطت ماده به سبب استعدادش، پس وساطت ماده به سبب استعدادش موجب حدوث زمانی است.

مرحلۀ ششم - علّت و معلول / ۲۳۱

اینکه نباشد^۱، و بودن وجودش پس از عدم و یا عدمش پس از وجود جایز است که باشد و اینکه نباشد تا آنکه به سبب نسبت داده شود، پس هیچ سببی برای بودن وجودش پس از عدم نیست، اگرچه برای وجودش که پس از عدم است سببی هست.

بسا که دسته‌ای پندارند که شئی به جهت حدودش نیازمند به علّت می‌شود، یعنی اینکه علّت نیازش به فاعل، حدوث است و چون حادث گشت و پدید آمد از علّت بی‌نیاز می‌گردد، این نیز باطل است، زیرا ما وقتی حدوث را تحلیل و بخش به عدم سابق و وجود لاحق کردیم و دیدیم که این وجود پس از عدم است، و از سبب نیاز به فاعل، جستجو و کنکاش نمودیم که آیا یکی از این امور سه‌گانه است و یا امر چهارمی است که مغایر آنها می‌باشد! از اقسام مذکور جز قسم چهارم باقی نخواهد ماند؛ اما عدم سابق: آن نفی محض است و صلاحیت علّیت را ندارد؛ اما وجود: نیازمند به ایجاد که مسبوق به احتیاج به موجد و موقوف بر سبب و علّت حاجت بدو (موجد) است می‌باشد، پس اگر ما علّت را وجود قرار دهیم، تقدم شئی بر نفس خودش - به مراتب - لازم می‌آید؛ و اما حدوث: به واسطه نیازش به وجود می‌باشد، چون آن کیفیت و صفتی برای وی است، و نیاز وجود را به سبب و علّت نیاز - به مراتب - دانستی، پس اگر حدوث، علّت و سبب حاجت باشد، تقدم بر نفس خودش - به مراتب - پیدا خواهد کرد، پس علّت و سبب نیاز - بنابر آنچه گفته شد - زاید است، این چیزی بود که مناسب طریقه و روش قوم (متکلمان و غیرهم) می‌باشد^۲ و^۳.

۱. از اینجا است که گفته‌اند: لوازم ذواتِ معمول بالذات، معمول بالعرض اند نه معمول بالذات، ولی فرق است بین این وجوب و وجوب ذاتی که قسیم و بخش‌کننده امکان است، چنانکه در محل خود مقرر می‌باشد. «نوری» ۲. طریقه و روش آنان عبارت از این است که: علّت و سبب نیاز امکان است، یعنی امکان ماهیات، و این از جهتی درست است، ولی حقیقت واضح و روشن آنکه: سبب و علّت نیاز به علّت عبارت از وجود است، چون در وجود «ما فیہ الافتقار» همان «ما به الافتقار» است. «نوری» ۳. یعنی وجود علّت حاجتِ ماهیت است که فرموده: وجود نیازمند به ایجاد است، گوئیم: مراد وجود حقیقی است نه مصدری... پس با مفهوم ایجاد مصدری و یا نسبی مقولی، چیزی ایجاد نمی‌شود و بلکه به سبب حقیقی است که شئی پدید می‌آید، و آن وجود حقیقی است که بدان عدم، رانده می‌شود و اگر بدون اضافه و نسبت به ماهیات ملاحظه گردد، متعلق به حق تعالی است و اگر با مراتب ظهوریش به ماهیات نسبت داده شود، موجود است، هر یک از آنها (ماهیات) به یکی از آن (وجود) «سبزواری»

فصلی

در اینکه بسیطی که اصلاً در آن ترکیبی نیست علت برای دو چیز
که بین آن دو طبعاً معیت است نمی باشد

بسیط اگر ذاتش به حسب حقیقت بسیطی علت چیزی باشد، ذاتش محض علت این شئی است به گونه ای که عقل را امکان تحلیل و تقسیم آن (حقیقت) به ذات و علت نبوده تا علت آن به نفس خودش - از آن حیث که نفس خودش است - نباشد، بلکه به صفتی زاید و یا شرط و یا غایت و یا وقت و یا غیر اینها می باشد، بنابراین مبدأ بسیط نبوده و بلکه مبدأ مرکب است، و مراد از مبدأ بسیط آنکه: حقیقت وی که بدان ذاتش تجوهر دارد، همان به عینه مبدأ برای غیر خودش می باشد و تقسیم پذیر به دو چیز که: با یکی ذاتش تجوهر داشته باشد و با دیگری چیز دیگری از آن حصول یابد - همچنان که ما راست - نمی باشد که با یکی که نطق است تجوهر داریم و با دیگری که صفت نوشتن و کتابت است می نویسیم، و چون چنین باشد و از آن بیشتر از یک چیز صدور یابد - و شکی نیست که معنی مصدر چنین غیر معنی مصدر غیر چنین^۳ است - در این صورت ذاتش از دو معنی مختلف هم تقوّم یافته و این خلاف امر فرض شده است.

این مطلب را نیک بفهم و سخن های درازی را که در آنها فایده چندان نیست رها کن، و بر حذر باش که از لفظ «صدور» و امثال آن، امر اضافی را که پس از (تحقق) دو چیز تحقق و ثبوت می پذیرد فهمیده باشی! یعنی به سبب روشن بودن این امر که سخن در آن (لفظ) نمی باشد، بلکه (معنی صدور)، بودن علت است به گونه ای که از آن معلول صادر می گردد، زیرا ناگزیر علت را باید خصوصیتی باشد که به حسب آن خصوصیت، معلول معین - نه غیر آن - از وی صادر گردد، و این خصوصیت در حقیقت همان مصدر است و این همان چیزی است که از آن گاهی تعبیر به «صدور» می شود و دیگر گاه به «مصدریت» و گاه دیگر به بودن علت، به گونه ای که از آن معلول، واجب و لازم (و صادر) می گردد، و این به جهت تنگنای عرصه سخن است از بیان آنچه

۱. یعنی مصدر شئی چنین نیست، از اینجا تنافی ظاهر می گردد. «نوری»

که هدف و مراد و مقصود است، تا بجایی که مراد از خصوصیت نیز مفهوم اضافی نیست، بلکه امری مخصوص است که دارای ارتباط و تعلق به معلول مخصوص دارد، و شکی نیست که (این امر) موجود است و بر معلولی که بر اضافه عارض بر آن دو تقدم دارد، متقدم می‌باشد، و این بدان جهت است که گاهی نفس علت است - اگر علت، علت به ذات خود باشد - و گاه دیگر زاید بر آن (علت) می‌باشد، و چون علت - از آن روی که بدان علت است - بسیط حقیقی فرض شود، معلولش نیز بسیط حقیقی خواهد بود^۱، به عکس نقیض که: هر چه معلولش بیشتر از یکی باشد، بعضی از آنها به توسط بعض دیگر نمی‌باشد، پس آن از حیث، حقیقت انقسام‌پذیر است، یا در ماهیتش و یا در وجودش.

شک کردن و زایل نمودن آن

از سست‌ترین سخنانی که با برهان مذکور معارضه کرده گفتار بعضی از افرادی است که به فضل و هوشیاری معروف‌اند، و آن اینکه: مرکز عبارت از نقطه است و آن پایان تمام خطوطی است که از آن به محیط خارج می‌گردد، و از تغایر مفهوم پایانی بودن این نقطه مر تمام خطوط فراوان را، لازم نمی‌آید که نقطه مرکب از اموری نامتناهی باشد؛ و سست‌تر از آن سخنی است که پس از آن گفته که: اگر وحدت معین با وحدت دیگری اخذ و اعتبار شود، برای این جمله دوگانگی حاصل می‌آید، سپس اگر با وحدت اخذ و اعتبار شود، دوگانگی برای جمله دیگری حاصل می‌آید^۲، لذا از تغایر دو مجموع لازم می‌آید که وحدت اخذ شده در آن دو، دو وحدت باشد؛ و گویی که این گوینده را توان فهم این امر نیست که بسیط حقیقی مبدأ است و امکان تصور معنی او نیست، تا چه رسد به اثبات او و یا نفی او.

ابن سینا به بهمنیار - هنگامی که از وی درخواست برهان بر این مطلب داشت -

۱. با بسیط حقیقی بودنش امکان ندارد که در بساطت همتا و مساوق علت باشد. «نوری» ۲. را از این مطلب آنکه: حقیقت واحد با ضمیمه چیزی، موصوف به جزئیت شئی می‌گردد، و با ضمیمه چیزی دیگر، مضاف به جزئیت، نسبت به شئی دیگری می‌گردد، و آنچه ما درباره اش بحث می‌کنیم از این نوع نیست، در صورتی چنین بود که اختلاف تنها به واسطه عارض شدن اضافه، پس از انضمام باشد. «نوری»

نوشت: اگر واحد حقیقی مصدرِ دوآمر باشد، مانند «الف» و «ب» مثلاً، بنابراین هم مصدر برای «الف» است و هم برای آنچه که «الف» نیست، زیرا «ب» «الف» نیست، بنابراین اجتماع دو نقیض لازم می‌آید.

خطیب رازی گوید: نقیض صدور «الف» «لاصدورِ اَلِف» است نه «صدورِ لَ اَلِف» یعنی صدور «ب»، همچنان که جسم چون حرکت و سیاهی را قبول کرد - درحالی که سیاهی حرکت نیست - بنابراین جسم هم حرکت را قبول کرده و هم چیزی را که حرکت نیست، و از این تناقض لازم نمی‌آید، و همین‌طور در آنچه که (در این زمینه) بیان داشته‌اند؛ و ابن‌سینا بر این امر در بخش قاطیغوریاس کتاب شفا تصریح کرده و گفته: اینکه ما می‌گوییم: در شراب بویی هست و در آن بویی نیست، همانند این سخن ما نیست که می‌گوییم: در شراب بویی هست و در آن چیزی است که بو نیست، برای اینکه در اولی، دو سخن باهم جمع نمی‌آیند و در دومی جمع می‌آیند.

گوید: این سخن چنان سست است که امکان ندارد بر کودکان‌ترین افراد پنهان باشد، نمی‌دانم چگونه این مطلب بر کسانی که ادعای کیاست و تیز هوشی را دارند مشتبه شده است؟ و شگفت از کسی دارم که عمرش را در تعلیم منطق و آموختن آن صرف کرده تا برایش آلتی باشد تا ذهنش را از خطا حفظ کند، و چون به مطلوبی برتر و عالی برخورد می‌کند، از استعمال و در کارگیری این آلت خودداری کرده و در غلط و اشتباهی می‌افتد که از آن کودکان به‌خنده و مسخره در می‌آیند.^۱

گوییم: آنچه را که باز بیان داشته دلالتی روشن بر این امر دارد که این بزرگوار واحد حقیقی را و اینکه مبدأ شئی است، تصور نکرده است، و مثال او مثال کسی است که ابن‌سینا درباره‌ی کسی که مدعی بود با ارسطو - پیشوای حکما و وضع‌کننده‌ی منطق - با منطق سخن گفته است گوید: این مرد به مشائیان منطق می‌آموزد؛ او^۲ نیز به چون ابن‌سینایی که برترین و فاضل‌ترین فیلسوفان است منطق می‌آموزد، آیا چنین امری از جانب او گمراهی و بیراهی و کم‌عقلی و نادانی نیست؟ زیرا ما ثابت کردیم که مصدریت به معنی مذکور، نفس ماهیت علت بسیط است، و ماهیت از آن روی

۱. یعنی از سخنان خطیب‌رازی. «م» ۲. یعنی مصنف قدس سره می‌گوید: این مثل را از آن آوردم که کسی چون او (خطیب‌رازی) به ابن‌سینا منطق می‌آموزد. «م»

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۳۵

که ماهیت است نه موجود است و نه معدوم، و چون بسیط حقیقی مثلاً مصدر برای «الف» و برای آنچه که مثلاً «الف» نیست باشد، بنابراین مصدریت آن برای آنچه که «الف» نیست غیرمصدریتش برای «الف» که نفس ذاتش است می‌باشد، در این صورت ذات آن غیرذات آن است و این همان تناقض است.

اما آنچه که ملاً جلال دوانی در کامل کردن بیان ابن سینا گفته که: صدور «لاالف» صدور «الف» نیست، پس آن «لاصدورالف» است و آنچه متصف به صدور «لاالف» است، متصف به «لاصدورالف» هم می‌باشد، و چون دارای دو حیثیت است جایز است که از حیثیتی متصف به صدور «الف» و از حیثیت دیگر به «لاصدورالف» - بدون تناقض - باشد، اما اگر آن را جز یک حیثیت نباشد، به جهت لازم آمدن تناقض، جایز نیست که متصف به هر دو باشد؛ و تفصیل آن اینکه اتصاف چیزی به امری عبارت از «لااتصاف» آن چیز به امر دیگر است، پس آن از حیث اتصاف بدان چیز، متصف به غیر آن نمی‌باشد، بنابراین اجتماع آن دو از یک حیثیت جایز نیست.

در این (سخن دوانی) نیز جای بحث و گفتگو است، برای اینکه اجتماع دو نقیض هم در یک ذات محال است، خواه از دو جهت باشد و خواه از یک جهت، و شرط های تناقض و وحدتهای آن (در علم منطق) معروف و مشهور است و هیچ کس در تناقض شرط نکرده که موضوع، واحد حقیقی باشد.

دوم اینکه: ما قبول نداریم که اتصاف چیزی به امری، به عینه «لااتصاف» آن چیز است به امری دیگر، نهایت آنکه اتصاف آن به امر دیگر بر وی صدق (ذاتی) نمی‌کند و از این امر لازم نمی‌آید که «لااتصاف» آن چیز به امری دیگری بر وی صدق کند.

سوم به واسطه نقض شدنش به سبب اجتماع تمام دو مفهوم مخالف هم - مانند وجود و شیئیت - در یک موضوع و از یک جهت، به واسطه جاری بودن «خلاصة الدلیل» در آن، پس لازم می‌آید که اتصاف به آن دو، تناقض باشد و هیچ کس چنین چیزی را نگفته است.

چهارم: برای اینکه نقایض معانی مصدری و روابط - از مفهوماتی که شأنشان حمل بر ذوات از حیث اشتقاق است نه موافات - تنها به حسب این حمل اعتبار می‌شوند، پس نقیض صدور شیئی از علت، رفع صدور آن است از علت، نه «لاصدور» آن، چنانکه

نقیض وجود شئی - یعنی موجود بودنش - عدم آن است، نه «لاوجود» آن، اگرچه هر یک از «لاصدور» و «لاوجود» نقیض نفس «صدور» و یا «وجود» - به حمل علی - می باشد، ولی در اتصاف موضوع به هردو - براین گونه - اشکالی نیست، چون آن دو - به حسب حمل مذکور - نقیض هم نمی باشند.

بر تو پوشیده نباشد که این بحث - آن گونه که برایش دلیل آوردیم و صدورش را ثابت کردیم - وارد نیست، زیرا مراد از آن، معنی مصدری اضافی نیست، بلکه عبارت است از نفس ذات در علت بسیط، چنانکه بر بینی دانا و هوشیار دقیق پنهان نیست، و ما به زودی در بخش ربویات - با تحقیق و تنقیح بیشتری - به این مطلب خواهیم پرداخت.

۱۴

فصلی

در اینکه آیا یک معلول می تواند مستند به علت های فراوان باشد؟

اما واحد شخصی: استناد آن به دو علت مستقل مجتمع و یا دو متبادل - تبادل ابتدایی و یا تعاقبی - از محالات است، علت محال بودنش در همه یا به واسطه خصوصیت هردو، و یا یکی از آن دو است که در وجود معلول مدخلیت دارد، لذا وجودش به واسطه دیگری - به ضرورت - ممتنع، و بلکه با مجموع هردو، وجودش واجب می شود، و یا این است که هیچ یک از دو خصوصیت مدخلی در آن ندارد، در این صورت علت، در واقع همان قدر مشترک است و خصوصیات ملغی است، بنابراین علت^۱ - بنابر هردو تقدیر - امر واحدی است - اگرچه بالعموم باشد - .

و آنچه گفته اند که: علت لازم است که از جهت تحصیل قوی تر و از حیث وحدت شدیدتر از معلول باشد، مراد از این سخن آنکه: علت فاعلی غیر از ضمیمه ها و شرایط و معدّات و آماده سازها است، برای اینکه ابن سینا پس از آنکه در بحث تلازم بین هیولا و صورت - در الهیات کتاب شفا - ثابت کرده که صورت - از آن روی که یک صورت

۱. حتی در آنچه که وجودش به سبب مجموع آن دو لازم و واجب شده، چون مجموع، به واسطه اجتماع واحد است. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۳۷

است - شریک علت هیولاست - نه از آن روی که صورت معینی است - گوید: اگر کسی گوید: مجموع این علت و صورت، واحد به عدد نیستند، بلکه واحد به معنی عامند و واحد به معنی عام، علت برای واحد به عدد نمی باشد، و نیز علت برای طبیعت ماده هم نمی باشد، چون طبیعت ماده واحد به عدد می باشد.

گوییم ۱: ما منع نمی کنیم که واحد به معنی عام که وحدت عمومش به واحد به عدد حفظ می شود، علت برای واحد به عدد باشد، آنجا هم این چنین است، یعنی واحد به نوع، به واحد به عدد - که مفارق و مجرّد است - حفظ می شود، پس این شئی موجب و لازم ماده است و ایجاب آن (ماده) جز به یکی از امور مقارن - هر کدام از آنها که می خواهد باشد - تمامی نمی پذیرد، پایان سخن ابن سینا.

و به گونه ای دیگر: اگر یکی از آن دو و یا هر دو آنها در تأثیر مستقل باشند، معلول با آن (علت) واجب الوجود است، درحالی که تعلق واجب به غیر، از محالات است، پس او با یکی از آن دو بودنش، نیازش به دیگری از محالات است، بنابراین نیازش به هر دو آنها هم از محالات است، با اینکه نیازش بدان دو، واجب و لازم است و این خلف (خلاف فرض) می باشد؛ اما واحد نوعی: جواز استنادش به (جزئیات) متعدد درست است، مانند گرمی، که یکی از جزئیات آن به واسطه حرکت وقوع می یابد و دیگری به سبب شعاع و دیگر به علت خشم و آن یک به جهت برخورد با آتش، پس دلیل مذکور در این جاری نمی باشد.

گاهی برای اشیاء بسیاری یک لازم بیش نیست، و لازم، معلول ملزوم است، زیرا طبایع اجناس، لوازم خارجی فصول اند، و جنس در وجود، همچنان که دانستی به فصل مقسّم تقوم دارد، و همین طور امکان، بین ممکناتی که از جهت ماهیات با هم اختلاف دارند، و نیز زوج بودن بین چهار و شش، درحالی که آن دو، دو نوع از عدداند، و همین طور غیر آن دو از مراتب ازواج، برای اینکه اختلاف یک حکم است که بین امور مختلف، مشترک عرضی می باشد و هر عرضی هم معلّل به معروضات خودش می باشد، و آنچه که پنداشته شده که: علت های مختلف، ناگزیر از اشتراک در وصف

۱. این از جمله کلمات مرموز ایشان است و مراد آنچه از ظاهر برمی آید نیست بلکه مراد صورت جوهری متعین به تعین اول است و ابهام به حسب تعینات ثانوی می باشد. «نوری»

عام که جهت استناد آن معلول بدان‌ها است می‌باشند، درست نیست، زیرا ما سخن را در آن جهت مشترک می‌کشانیم، برای اینکه لزوم آنها اگر برای جهت مشترک دیگری نباشد، این همان مطلوب است، وگرنه تسلسل در جهات اشتراکی لازم می‌آید.

اگر گویی: معلول یا این است که از جهت ماهیتش به علتی معین نیازمند است، در این صورت استنادش به غیر آن علت محال است، ولی اگر از جهت ماهیتش بدان علت معین نیازمند نباشد، در این صورت به ذات خودش از آن (علت معین) بی‌نیاز است و بی‌نیاز از چیزی به ذات خود، معلول آن چیز نخواهد بود.

گوییم: معلول از جهت امکانش به ذات خود، نیازمند به علتی - نه علتی معین - می‌باشد، ولی استنادش به علتی معین، به سبب امری است که بازگشت به علت دارد، چون ذات علت - از آن روی که علت است - اقتضاکننده آن معلول است، پس نیاز مطلق از جانب معلول است و تعیین علت از جانب آن (ذات).

۱۵

فصلی

در احکام علت فاعلی

دانستی که هر علت اقتضا کننده، با معلول خودش می‌باشد، ولی بسیار می‌شود که از ندیده گرفتن حیثیات و یا فرق نگذاردن بین «ما بالذات» و بین «ما بالعرض» واقع می‌شود، پس آنچه که گفته‌اند: فاعل گاهی بر معلول پیشی و تقدّم دارد، مراد از آن فاعل - از آن روی که فاعل است - نمی‌باشد، بلکه ذاتش به اعتبار دیگری غیر از جهتی که بدان فاعل فاعل است می‌باشد؛ فاعل نیز گاهی بالذات است - مانند پزشک برای درمان - و گاهی بالعرض، یا از آن جهت که حقیقتاً فاعل است همراه می‌باشد، چنانکه گویند: نویسنده درمان کرد، چون درمان کننده بالذات اوست - از آن روی که پزشک است - و یا از آن جهت که معلول او بالذات امر دیگری است که آن امر چیزی را لازم می‌آورد که بالعرض به این فاعل نسبت داده می‌شود، مانند سردی که به سقمونیا نسبت داده می‌شود، چون آن بالعرض سردی می‌آورد، و کارش ذاتاً تهی کردن صفرا است که از پی آن کم شدن گرمی و حرارت بدن پیدا می‌شود، و فاعل بودن پزشک نسبت به

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۳۹

سلامتی و برداشته شدن ستون که علت افتادن دیوار است از این قبیل است، برای اینکه بخشنده سلامتی مبدئی است برتر از پزشک، و مبدأ فروریختن، سنگینی طبیعی سقف است، و حکم در گرم کردن آتش مر آنچه را که درکنار آن است نیز این گونه است، و ریختن دانه در زمین و اندیشه در مقدمات و دیگر چیزها که شباهت به این امور دارند، اینها علت‌های حقیقی نیستند.

و اشتباهی که برای آنان در واجب و لازم نبودن اینکه علت همراه با معلول باشد آنکه، هر جا و موردی که یافت شده این بوده که پسر پس از پدر باقی می ماند و بنا پس از بنا (ساختمان بعد از بنا) و گرمی پس از آتش، این امر از اعتبار کردن «ما بالعرض» مکان «ما بالذات» ریشه گرفته است، برای اینکه حرکت بنا علت حرکت خشت است و سکونش، علت ساکن ماندن آن خشت می باشد، و پایان این حرکت (بنا) علت ساکن ماندن آن خشت است، و پایان یافتن آن حرکت (خشت) علت برای اجتماع ماده است، و این اجتماع، علت برای یک شکل است، سپس محفوظ ماندن آن شکل موجبش، طبیعت خشت - از ثبات به گونه ای از اجتماع - می باشد؛ و همین طور پدر، علت حرکت نطفه است به سوی رحم و زهدان، اما شکل حیوانی وی و حیوان باقی ماندنش از فعل بخشنده صورتها می باشد، و همین طور آتش که علت برای گرمی نیست، بلکه برای آن است که آن سردی را که مانع حصول گرمی است از کار بیندازد، اما حصول گرمی در آب و محال بودنش نسبت به آتش، به واسطه فاعلی است که صورت عناصر را بر آنها می پوشاند، و ما به زودی ثابت خواهیم کرد که علت هر جسمی به ضرورت، امری عقلی می باشد، و چگونه است که آتش، علت وجود آتش باشد و هیچ آتش جسمانی سزاوارتر به اینکه به سبب علت مقدم و پیش تر از چنین آتش دیگر باشد نیست؟

خلاصه آنکه هر نوع امکانی که افرادش در معنی نوعی متفق و غیر متفاوت اند، ناگزیر از وجود علتی اند که خارج از نوع می باشد، و ثابت شده که علت‌های پیشین علت‌های بالذات نیستند، بلکه همگی معدّات (آماده سازان) و معینات و یاری دهندگانند و خلاصه علت‌های بالعرض اند، پس فاعل حقیقی مبدأ وجود و بخشنده آن می باشد - همچنان که در اصطلاح موحدان آمده است - اما آنچه که در طبیعیات

إطلاق برفاعل می‌شود، فاعلی است که هیچ وجودی غیر از تحریک و جنبش نمی‌بخشد، و دانستی که چنین علتی مُعدّه و آماده‌ساز است و علتِ بالذات نیست، پس جسم به‌واسطه اشمالش بر هیولایی که محض قوه و نیاز است، نمی‌تواند علتِ وجود باشد، و همین‌طور صورت، چون آن را بدون هیولا هیچ وجودی نیست، درحالی که ایجاد موقوف بر وجود است، بنابراین اگر جسم و یا صورت جسم، علتِ وجود بود، هرآینه عدم هم‌بخشنده وجود بود، لذا این اشیاء را استقلالی در ایجاد نیست، بلکه حقیقت آنکه نسبت ایجاد بدان‌ها اگر درست باشد، تنها به‌سبب امداد و یاریگریهای غیبی است، وگرنه آنها روابط و مشخص‌کنندگان وجوداند.

و دانستی که وجود معلول مساوی و برابر وجود علت نیست، چون وجود علت به نفس خودش است و وجود معلول از وجود آن (علت)، بنابراین علت را اختصاصِ وجوب در ذات آن (معلول) و از حیثی که به معلول اضافه و نسبت داده نمی‌شود است و معلول، جز هنگامی که مضاف و نسبت به علت داده می‌شود، وجوب پیدا نمی‌کند، به این دلیل علت از معلول سزاوارتر است؛ از این بیان روشن شد که عرض به‌واسطه ضعف وجودش، علت وجود جوهر نمی‌باشد، یعنی به‌واسطه تأخرش در وجود از جوهر، و اینکه موجودات مرکب، علت بسایط نمی‌باشند، این به‌واسطه تقدّم و پیش بودن بسیط است بر مرکب، بنابراین هیچ جسمی علت عقل و یا نفس نمی‌تواند باشد، و همین‌طور هیچ محسوسی علت معقول، و متعلق (پای‌بند ماده و صورت) علت مفارق (مجزّد)، چون علت لازم است که بهره و نصیبش از وجود، محکم و استوارتر از معلول باشد.

پندار و هشدار

از جمله آراء پلید و عقاید تباهی که در بطلان و نابودی و فساد درنهایت انحطاط است و باعث هلاکت نفوس معتقدان بدان آراء است، اعتقاد کسی است که پندارد عالم به‌ذات خود مستقل است و در وجودش از فیض باری‌تعالی بر آن - از جهت حفظ و ادامه و امساک و ابقاء - بی‌نیاز است، این اعتقاد با بطلان و تباهیش - چنانکه دانستی - در رستاخیز موجب زیان صاحبش می‌شود و پیوسته به پروردگارش بدگمانش

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۴۱

می‌سازد و موجب می‌شود که از پروردگارش روی‌گرداند و یادش را فراموش کرده و از خواندنش بی‌خبر مانده و به غیر او از اهداف دنیایی خود روی آورده و در آن برایش جای پا محکم شده و بدان گرایش پیدا کرده و در خواهشهای آن فرو می‌رود، پس او جز از روی فراموشی پروردگارش را یاد نمی‌کند و جز از روی نخوت و ریا، و یا هنگام سختیها و مصایب و زیانها - آن‌هم از روی کراهت و ناخوش داشتن و سرگستگی و حیرت و بیراهی - از وی درخواست نمی‌کند، چنانکه از بیشتر مردمان مشاهده می‌کنیم، آنان که این رأی و نظر موافق طبعشان است - اگرچه بدان تصریح نکرده‌اند - اینان در طول زندگی‌شان از پروردگارش محجوب و پوشیده‌اند و به آفریدگارشان جاهل، و او را آنچنان که شایسته شناخت اوست نشناخته‌اند، اینان در این جهان در کوردلی و گمراهی‌اند و در آخرت کورتر و راهشان گم‌تر است.

اما کسی (دیگر) در مقابل این اعتقاد موحدان و یکتا پرستان را دارد که گویند: جهان حادث شده و مخترع است و درنور دیده دست قدرت پروردگارش می‌باشد و در بقایش نیازمند به اوست و در دوامش هم بدو نیازمند است و یک چشم برهم زدن هم که شده از او بی‌نیاز نیست، و امتداد و کشش فیض بر عالم لحظه به لحظه بوده و بلکه فیض او یک امر متصل بیش نیست که اگر این فیض و حفظ و نگهداری یک چشم بهم‌زدن از عالم گرفته شود، آسمان‌ها روی هم ریخته و افلاک نابود گشته و ستارگان فروریخته و آفریدگان هلاک گشته و جهان یک‌دفعه - بدون زمان - محو خواهد گشت^۱، چنانکه خداوند فرموده: ان‌الله یمسک السماوات والارض ان تزولا لئن زالتان امسکهما من احد من بعده، یعنی: خداوند آسمان‌ها و زمین را نگه می‌دارد که سقوط نکنند و اگر سقوط کند جز او هیچ‌کس نگهدارشان نیست، (۴۱ - فاطر) و باز فرموده: والارض جميعاً قبضته يوم القيامة و السماوات مطويات بيمينه، یعنی: روز رستاخیز زمین یکسره در دست قدرت اوست و آسمانها نیز به دست قدرت او درنور دیده است^۲

۱. زیرا او از جهت وجود عالم به ذات خود قائم است و وجود عالم ظهور اوست و با او جدایی عزلتی ندارد، و اگر برخاستن مقوم فرض شود، متقوم باقی نخواهد ماند. «سبزواری» ۲. آیه اولی اشاره به ابقاء و حفظ و نگهداشتن دارد و دومی اشاره به هلاک کردن و نابود کردن و افناء - به‌گونه لف و نشر مرتب - می‌باشد. «نوری»

(۶۷- زمر) و این یکی از آراء نیک و پسندیده و از اعتقادات درستی است که موجب رهایی بندگان از عذاب بدنی و رهاکننده شان از مرگ تمایل و رغبت به زینت های پوچ دنیوی می باشد، چون هرکس که این رأی را اعتقاد کند دلش پیوسته متوجه پروردگارش بوده و همیشه چنگ به ریسمان او داشته و در تمام حالاتش توکل بر او کرده و در همه کارهایش پشت بدو محکم کرده و در تمام اوقاتش او را خوانده و نیازهایش را از او درخواست کرده و تمام امورش را بدو واگذارده است، لذا او را قرب و نزدیکی به پروردگارش، و زنده شدن نفسش و آرامش قلبش و رهایی از مهالک پیدا می شود.

تمثیلی هشداردهنده

بنابراین برایت آسان می شود که یقین کنی وجود عالم از باری تعالی، مانند وجود خانه از بتا و وجود نوشته از نویسنده که دارای عین ثابت و به ذات خود مستقل می باشد نیست که پس از نوشتن نویسنده از نویسنده بی نیاز باشد، بلکه مانند وجود سخن است از سخن گو که چون ساکت گشت، وجود سخن باطل می گردد، و بلکه مانند وجود نور خورشید، در فضایی که ذاتاً تاریک است می باشد که تا خورشید می تابد، نور هست و چون پنهان گشت، نور از فضا محو می گردد، ولی خورشید وجود، به ذات خود عدم و محو شدن بر وی ممتنع و محال است.

و همان طور که سخن جزء سخن گو نیست، بلکه فعل و عمل اوست که پس از آنکه فعلی نبوده آشکار کرده است، و همین طور نوری که در فضا مشاهده می شود جزء خورشید نیست، بلکه پرتو و فیضی از آن است، مثالها و حکمتها در وجود عالم از باری تعالی نیز همین طور است، یعنی جزء ذاتش نیست، بلکه فضل و تراوش و فیض و ریزشی است که بدان، فضل و فیض می رساند؛ و سزاوار نیست که کسی پندارد وجود عالم از باری تعالی طبعاً و بدون اختیار او می باشد، مانند وجود نور نسبت به خورشید، که در فضا بدون اختیار خورشید طبعاً می باشد و خورشید توان باز داشتن نور و فیضش را ندارد، چون بر این امر مطبوع است، ولی باری تعالی - همچنان که در مقام خود روشن شده و توضیح داده خواهد شد - در افعال خود به گونه ای از اختیار - برتر و بالاتر از آنچه که عموم مردمان تصور می کنند - مختار است، مانند سخن گوی

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۴۳

توانمند بر سخن که اگر خواهد سخن می‌گوید و اگر هم خواست ساکت می‌شود، پس این حکم ایجاد عالم و اختراع آن از باری تعالی می‌باشد که اگر خواست بخشش و کرم را افاضه و حکمتش را آشکار می‌کند و اگر هم بخواهد از بخشش و کرم خودداری می‌کند، همچنان که در آیه نگهداشتن آسمانها و زمین بیان گشت.

بیان کردنی و روشن نمودنی

از فیلسوفان پیشین نقل شده که مؤثر در وجود - مطلقاً - واجب تعالی است و فیض، تمامش از جانب او است و این وسایط و سببها مانند اعتبارات و شرطهایی هستند که در صدور کثرت از او ناگزیر از آنها است، بنابراین آنها را دخلی در ایجاد - و بلکه در اعداد و آماده‌سازی - نیست.

برخی بر این مطلب اقامه دلیل کرده‌اند که خلاصه‌اش این است: آن چیزی که بالقوه است - خواه عقل باشد و یا جسم - اصلاً وجودی را نمی‌بخشد، وگرنه باید عدم - یعنی آنچه که بالقوه است - در خروج شئی از قوه به فعل شرط باشد و در نتیجه عدم، جزء علت وجود می‌شود و این محال است؛ جواب داده شده که: افاده و بخشش وجود جز به کسی که از تمام وجوه از قوه مبراً و دور است درست نیست و او تنها واجب‌الوجود است و بس.

این دلیل اگرچه همه را پسندیده آمده است ولی این اشکال بر او وارد است که امکان، یعنی آنچه که از آن تعبیر به قوه می‌شود، اگرچه برای ممکن به اعتبار ذاتش - از آن روی که ممکن است - امری ثابت می‌باشد، ولی در نفس الامر و واقع، برای وی غیرثابت است، بلکه برای وی در نفس الامر، فعلیت و وجوب - به واسطه تحصیل فاعل مر آن را - ثابت است، و این اعتبار نیز اگرچه در مرتبه‌ای از مراتب واقع است، ولی اتصاف موجود را بدان - در واقع - موجب و لازم نمی‌شود، چون واقع، از این مرتبه فراختر و وسیع‌تر است.

راز آن اینکه امکان یک امرِ عدمی است که عبارت از سلب ضرورت دوطرف از نفس ذاتِ موصوف به ضرورت یکی از آن دو - در واقع - می‌باشد، و اتصاف شئی به امری عدمی در نحوی از واقع، موجب اتصافش بدان امر - در واقع - نمی‌باشد، این

برعکس امر وجودی می‌باشد، چون اتصاف بدان در مرتبه‌ای، موجب اتصاف بدان در واقع می‌باشد، زیرا مثلاً «زید» وقتی در مکانی - مثلاً مانند بازار - متحرک باشد، ساکن بودن هم بر وی صدق می‌کند، یعنی به اعتبار عدم حرکتش در منزل، در این صورت اصلاً متحرک نیست.

نظیر این امر همان چیزی است که گفته‌اند: تحقق طبیعت بستگی به تحقق فردی از آن دارد و عدم طبیعت، بستگی به عدم تمام افراد آن دارد؛ بنابراین از آنچه که بیان داشته، این مطلب که: برخی از ممکنات - مانند عقل - بخشنده وجوداند روشن نشد، و از آن، شرکت عدم و قوه در بخشش وجود و تحصیل لازم نمی‌آید؛ گرفتیم که امکان نیز برای ممکن در واقع صفتی ثابت باشد، ولی از این امر لازم نمی‌آید که اگر فاعل چیزی باشد، به حیثیتی که ممکن است فاعل آن می‌باشد، بلکه فاعلیت او به حیثیت وجودش می‌باشد، مثلاً رنگ داشتن حیوان مدخلیتی در تحریک و احساس وی ندارد، و اگر پذیرفته شود که فاعلیتش جز به واسطه امکانش حصول نمی‌یابد، از این امر لازم نمی‌آید که جزء بخشنده وجود باشد، بلکه بسا می‌شود که شرط و خارج باشد، همچنان که مدخلیت هیولا در تأثیر صورت - نزد آن کس که جایز می‌داند وی^۱ دارای تأثیر است - به واسطه تعیین وضع صورت و تخصیص اثرش بدان است، چون تکون ماده عبارت است از فاعلیت قریب، زیرا اگر نزد آنان امکان را مدخلیتی - اگر چه شرط باشد - نباشد، قاعده آنان در صدور افلاک از عقول - به واسطه جهت امکان - نقض و شکست می‌پذیرد، و امکان هم عدمی می‌باشد، پس رهایی از وساطت امکان کجا است؟ سپس (گوییم): اگر چه امکان برای ممکن صفت ثابت است^۲، ولی ذات ممکن و

۱. یعنی صورت، برای اینکه یک صورت شرط تأثیر عقل فعال است، خواه در هیولا باشد و یا در غیرهیولا، و امکان ندارد که ضمیر به هیولا برگردد، چون هیولا قوه انفعالی است نه قوه فعلیت، و هیچ کس برای آن تأثیری جایز ندانسته، بلکه صورت جسمی نیز قوه انفعالی است و قوه فعلیت، طبایع و صورتهای نوعی اند؛ و یا اینکه اشاره به خلاف است، چون صورتهای نوعی مقارن - یعنی قوا و طبایع - را مشائیان دارای تأثیر می‌دانند ولی اشراقیان تأثیرات را خاص صورتهای نوعی مفارق - یعنی مثل نوری - می‌دانند. «سبزواری» ۲. این معارضه برای حجت است، چون وجود از آنجا که اصیل است، بنابراین حقیقت هر چیزی نحوه و گونه وجود اوست و ماهیت و امکان اعتباری اند، و چون امکان، اعتباری و صفتی زاید بر حقیقت ممکن است، شرکت عدم لازم نمی‌آید، و از آنجا که وجود دارای مراتب است، اینجا فاعل برای وجود - غیر حق تعالی - صدق می‌کند و آن انحاء وجود است. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۴۵

حقیقتش محض حیثیت امکان نیست تا آنکه برای وی حیثیتی دیگر - جز اینکه ممکن است - نباشد، به‌ویژه نزد مشائیان که گویند: وجودات عارض آن (امکان) حقایقی هستند که از جهت ذات باهم تخالف دارند و در مفهوم فراگیر عرضی مشترک‌اند، زیرا اگر چنین نباشد از نفی وساطت امکان، نفی وساطت وجود لازم می‌آید، بنابراین امکان چنگ‌زدن به این حجت ضعیف در اثبات این مطلب شریف نیست.

اما آنچه که صاحب حکمت اشراقی در کتاب هیاکل‌النور گفته که: جواهر عقلی اگر چه فعال‌اند ولی وسایط جُود و کرم اوّل تعالی هستند و در واقع فاعل اوست، و همچنان که نور قوی امکان استقلال در تابش و روشنایی به نور ضعیف نمی‌دهد، همین‌طور نیروی قاهر و غالب واجبی به‌واسطه فراوانی و بسیاری فیض و کمال قوه‌اش امکان پابرجایی را به وسایط نمی‌دهد؛ در کتاب حکمت‌الاشراق گوید: چنانکه استقلال تأثیر نور ناقص در محضر نوری که غالب بر وی است - نه غلبه تام - در نفس آن تأثیر قابل تصور نیست، نورالانوار نیز چنین است که با وجود هر واسطه‌ای غالب است و محصل فعل آنها و برپادارنده هر فیض، اوست که آفریدگار مطلق است - چه با واسطه و چه بی‌واسطه - و کار و شائی نیست که در آن شأن او نباشد.

اینکه گفته اگر چه در قوت و استواری از حجت پیشین - نزد دانا به قواعد حکمای خسروانیین و پیشینیان - قویتر است، و به اتمام رسانیدنش با قواعد اشراقی امکان‌پذیر است، ولی به حسب ظاهر امر، اقناعی (خشنودکننده) است و در روش مباحثه و مناظره بسنده بدان کردن جایز نیست، و ما را به فضل و کرم‌الهی و الهام ربّانی برهانی حکمی بر این مطلب عالی است که به‌زودی - با خواست‌الهی - بر آن آگاهی خواهی یافت.

پی‌گیری و اشاره کردن

فاعل ناقص نیازمند به حرکت و آلات است تا آنچه که در نفسش می‌باشد به‌گونه‌ای محصل در ماده، صدور پیدا کند، و فاعل کامل فاعلی است که وجود صورت در ماده‌اش، صورت موجود در ذات او را دنبال و پیروی می‌کند؛ سپس (گوییم): چون در وجود، فاعل اوّل و مبدأ برتری ثابت شد، به‌گونه‌ای که از وجودش وجودی قدیم‌تر نباشد و در مرتبه وجودش وجودی نباشد، در این صورت امکان ندارد که برای (فاعلیت

مطلق) او (نسبت به معلول اول) ماده (و یا غایت زاید و امثال اینها) و موضوع صورت و فاعل و غایت باشد، چون این چیزها اولیت و تقدّم او را ساقط می‌کند. از این بحث دانسته می‌شود که وجود آنچه که از وی پدید می‌آید، فقط محض فیض و جود و بخشش اوست به ماسوای خود - همراه با علم و رضا و خشنودی او - و وجود آنچه که از وی پدید آمده وی را نه کمالی و نه کرامتی و نه لذتی و نه سروری و یا سودی و یا رهایی از نکوهش و غیراینها از منافع نمی‌بخشد، چون از غیر خود بی‌نیاز است، از این روی وجود او که بدان ذاتش تجوهر می‌کند به عینه همان وجود او است که بدان، غیر او از وی حصول پیدا می‌کند، بلکه در آنجا هردو یک ذات و یک حیثیت‌اند، نه اینکه تقسیم به دو چیز می‌شود و با یکی از آن دو، ذاتش تجوهر پیدا می‌کند و با دیگری چیز دیگری از وی حصول می‌یابد، همچنان که ما را دو چیز باشد و با یکی از آن دو تجوهر و تدوّت داشته باشیم، یعنی نطق، و با دیگری بنویسیم، یعنی صنعت نوشتن؛ خلاصه آنکه فاعل اول نیازمند به اینکه از او چیزی به چیزی - غیرذاتش - افاضه شود نیست، خواه صفت باشد و یا حرکت و یا آلت، همچنان که آتش در سوزانیدنش مر چیزی را، نیازمند به صفتی که حرارت و گرمی است می‌باشد، و خورشید در روشن نمودنش مر اطراف زمین را نیازمند به حرکت است و نجار در ساختن در نیازمند به تیشه است، بنابراین امکان ندارد که او را در فعلش بازدارنده‌ای و یا چشم به‌راه بودن شرطی باشد.

فایده رسانیدنی تفصیلی

انواع فاعل‌ها شش‌اند: اول فاعل «مابالطبیعه» است و آن فاعلی است که فعل، بدون علم و اختیار از وی صادر می‌گردد و فعلش سازگار با طبیعتش است. دوم فاعل «مبالقسر» است و آن فاعلی است که فعل، بدون علم و اختیار از وی صادر می‌گردد، ولی فعلش برخلاف اقتضای طبیعتش می‌باشد. سوم فاعل «مبالجبر» است و آن فاعلی است که فعلش بدون اختیار - پس از آنکه شأنش اختیار این فعل و عدم اختیار آن است - از وی صادر می‌گردد. این اقسام سه‌گانه در اینکه در فعلشان بدون اختیارند مشترک می‌باشند و نیز در

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۴۷

اینکه فاعلیتشان به گونه تسخیر و استخدام (به کار واداشتن و به کار گماشتن) - از جانب غیر مر آنها راست - مشترک‌اند، خواه تسخیر تسخیرکننده چیره و استخدام مستخدم عالی مر آنها را در فاعلیت نیز براین روش باشد و یا بر روش اراده و اختیار باشد، و استخدام نفس ناطقه مر برخی از قوای فعال بدنی را در فعلهایشان از نوع دوم است، مانند حرکات آینی و مکانی و غیر آن که از بعضی قوای عضلی (ماهیچه‌ای) - به توسط اعضا و جوارح - صادر می‌شود، و این قوا در عالم صغیر انسانی به منزله اشخاص حیوانی‌اند در عالم کبیر، و استخدام کردن و به خدمت گماشتن آنها مر برخی دیگر را، از قبیل اول است، مانند حرکاتی که از قوای غذایی و منمیه (قوه تحلیل برنده غذا و رشددهنده) صادر می‌شود، و مانند حرکات نبض و گرفتگی و بازشدن و خشم و شهوت، که موضوع اینها اجسام لطیف - از خلطها و ارواح و مبادی قوای برتر نفسانی - می‌باشد، و این مبادی در عالم صغیر، مانند حرکات آسمانی است که مسخر عالم امر - در عالم اعلا و برتر - می‌باشند، پس همان‌طور که آنان را هر چه از خدا فرمان رسد سرپیچی نمی‌کنند و به هر چه مأمورند عمل می‌کنند، نظیر آنان هم در اطاعت نفس ناطقه این‌گونه است، همچنان که برخی از افراد مردم آنچه را که خداوند بندگان را بر زبان رسولش فرمان داده و در کتابهایش امر کرده سرپیچی می‌کنند و برخی هم اطاعت می‌نمایند، نظیر آنها هم در اطاعت از نفس ناطقه و سرپیچیشان در آنچه که آنها را بدان امر می‌کند و نهی می‌نماید این چنین است^۱.

۱. وجه ضبط برای اقسام فاعل «بالتزید» بین نفی و اثبات اینکه گفته شود: فاعل یا این است که علم به فعلش دارد و یا اینکه ندارد، اما دومی، آنکه یا فعلش ملائم طبعش است - این فاعل بالطبع است - و یا اینکه نیست، پس او فاعل بالقسر است، اما اولی یا این است که فعلش به اراده‌اش نیست - آن فاعل بالجبر است - و یا اینکه به اراده‌اش می‌باشد، اگر باشد یا این است که علمش به فعلش، بافعلش، بلکه عین فعلش می‌باشد و علمش به ذاتش همان علم سابق اوست به فعلش اجمالی - نه غیر اجمالی - این فاعل بالرضاست، و یا چنین نیست، بلکه علمش به فعلش تفصیلی سابق است، بنابراین یا علمش جفت با داعی زاید است، او فاعل بالقصد است، و یا چنین نیست، بلکه نفس علم فعلی و منشأ معلول می‌باشد، پس یا این است که آن علم بالفعل زاید بر ذاتش است، در این صورت فاعل بالعنایه است، و یا اینکه نیست، یعنی عین علمش به ذاتش است که عین ذاتش می‌باشد، و این همان علم اجمالی بالفعل است در عین کشف تفصیلی، پس او فاعل «بالتجلی» است و بدو فاعل «بالعنایه» به معنی اعم می‌گویند، از این روی در اینجا آن را بیان نکرده و من وجه ضبط این را در منظومه‌ام که به نام غرالفرائد است آورده‌ام هر کس بخواهد آن را حفظ نماید بدانجا مراجعه کند. «سبزواری»

چهارم فاعل «بالقصد» است و آن فاعلی است که فعل از وی، مسبوق به اراده او، که مسبوق به علم اوست و تعلق به هدف و مقصود او از این فعل دارد صادر می‌شود، و نسبت قدرت و قوت او، بدون انضمام دواعی و صوارف (طلب‌کننده‌ها و رد‌کردنها) به فعل وی و ترک آن، در یک درجه است.

پنجم فاعلی است که فعلش علمش را به‌گونه خیر در آن (فعل) - به‌حسب نفس الامر - پیروی می‌کند، و علم او به‌گونه خیر در فعل، برای صدورش از وی - بدون قصدی زاید بر علم و داعیه‌ای خارج از این فاعل - کافی است، و به این فاعل «فاعل بالعیانیه» در اصطلاح مشائیان - گویند.

ششم فاعلی است که علمش به ذاتش - که آن علم عین ذاتش می‌باشد - سبب برای وجود فعلهای او - که از جهتی عین علوم و معلومات او می‌باشد - هست، یعنی اضافه و نسبت عالمیت او بدانها، به‌عینه نفس افاضه اوست مر آنها را، بدون تعدد و تفاوت - نه در ذات و نه در اعتبار - مگر به‌حسب لفظ و تعبیر.

این اقسام سه‌گانه اخیر در اینکه هر کدام از آنها فاعل با اختیاراند مشترک می‌باشند، اگرچه اگر اولی از آن اقسام در اختیارش مضطر و مجبور است^۱، برای اینکه اختیارش پس از آنکه نبوده در وی حادث شده است، و هر حادثی را حادث‌کننده‌ای است، بنابراین اختیارش از سببی اقتضاکننده و علتی ایجاب‌کننده می‌باشد، حال یا آن است که آن سبب خود اوست و یا غیر او، اگر غیر او باشد، مدعا و خواسته شده ثابت است و اگر سبب خود او باشد، یا این است که سببیتش به‌سبب اختیارش است به اختیار خود، و یا اینکه نیست، بنابر اول اگر باشد، سخن منجر به تسلسل در اختیارات - تا بی‌نهایت - می‌شود، و اگر بنابر دوم باشد، وجود اختیار در او، به‌واسطه اختیار نیست، در این صورت مضطر و مجبور و محمول بر آن اختیار، از جانب غیرخودش می‌باشد، پس منتهی به سببهایی خارج از وی می‌شود و در پایان منتهی به اختیار ازلی می‌گردد که همگان را بر آنچه که او به اختیار محض

۱. از اینجا گفته می‌شود: انسان؟ و مجبور است در صورت مختار، و حق تعالی مختار است در صورت مضطر و مجبور، زیرا اختیار حق تعالی وجوبی است واحدی التعلق (یک‌باره بر کل موجودات تعلق گرفته است) «سبزواری»

بر آن است، واجب و لازم ساخته، بدون داعی زایدی و یا قصد تازه‌ای و یا هدف پیدا شونده‌ای.

و چون اقسام فاعل را دانستی بدان که: دسته‌ای از طبیعیان و دهریان - که خداوند خوارشان دارد - بر این عقیده‌اند که مبدأ کُل فاعل «بالطبع» است، و تمام متکلمان را عقیده آن است که خداوند فاعل «بالقصد» است، و ابن سینا طبق موافقت مشائیان معتقد است که فاعلیت او - تعالی - نسبت به اشیاء خارج «بالعنایه» است، و نسبت به صور علمی که در ذات حق تعالی حاصل است - البته بنابر نظریه ایشان - فاعل «بالرضا» می‌باشد؛ و صاحب فلسفه اشراق به پیروی از حکمای خسروانیان و رواقیان قایل است که او «فاعل کُل» به معنی اخیر - است، و ما با خواست الهی در آغاز سخن در اصول آینده این بحث را برایت تحقیق و ثابت خواهیم کرد.

فاعل کُل، اتصافش به فاعلیت - به یکی از وجوه سه‌گانه اولی - جایز نیست، و اینکه ذات او برتر از آن است که فاعل به معنی چهارم باشد، به جهت استلزامش - با قطع نظر از اضطرار تکرر و بلکه تجسم، که خداوند از آنچه گویند بسی برتر است، پس او یا فاعل «بالعنایه» است و یا فاعل «بالرضا» و بنابر هریک از دو وجه، او فاعل «بالاختیار» است، یعنی اگر خواست انجام می‌دهد و اگر نخواست نمی‌دهد، البته نه به سبب ایجاب - چنانکه بیشتر از مردمان پندارند - برای اینکه صحّت (قضیه) شرطیه، غیرمتعلق به صدق چیزی از مقدم و تالی آن می‌باشد، بلکه وجوب و کذب و بلکه امتناع آن است؛ پس حق تعالی اولی از آن دو می‌باشد (یعنی فاعل بالعنایه) چون فاعل کُل - چنانکه به زودی گفته خواهد شد - کُل را پیش از وجودشان - به علمی که عین ذاتش می‌باشد - می‌داند، پس علمش به اشیائی که عین ذاتش می‌باشند، منشأ وجود آنها است، بنابراین فاعل «بالعنایه» می‌باشد.

مثال و تشبیه آوردن

انواع فاعلیت و شکل‌های شش‌گانه بیان شده در نفس آدمی - با قیاس به فعل‌های مختلف نفس - متحقق است برای اینکه فاعلیت نفس با قیاس با تصورات و توهمات

آن «بالرضا» می‌باشد، و همین‌طور با قیاس به قوای جزئی آن که برانگیخته از ذات خود و در کار گیرنده و استخدام‌کننده آنها می‌باشد، مانند قوه وهم و خیالش، برای اینکه نفس قوه متفکره را در تفصیل دادن صورتهای جزئی و ترکیب آنها در کار می‌گیرد تا آنکه طبایع از امور شخصی جدا شده و نتایج از مقدمات استنباط گردد، و این قوا را ادراک ذات خودشان نیست^۱، چون جسمی هستند و تجسم از موانع ادراک است - چنانکه به زودی بیان خواهد گشت -

با اینکه قوه واهمه که رئیس دیگر قواست، خود را انکار می‌دارد، پس حال دیگر مدارک جزئی چگونه است؟ و استخدام جز به ادراک جزئی نسبت به آنچه که استخدام می‌شود و آنچه که در آن استخدام می‌شود تمامی نمی‌یابد، و نفس، آن آلات برانگیخته شده از خود را، به نفس ذات ادراک‌کننده خود و نیز ذات ادراک‌شونده آنها را ادراک می‌نماید، نه به واسطه ادراک این قوا مر ذات خود را، و نه با ادراک آلتی دیگر، چون برای آلت، آلت دیگری نیست، و فاعلیت آن با قیاس به آنچه که از وی - به مجرد تصور و توهم - حصول می‌یابد «بالعنایه» است، مانند افتادن از سر دیوار بلند که برای وی از تخیل افتادن حصول پیدا می‌کند، و قبضی که از جرم زبان - که پخش‌کننده رطوبت است - حاصل می‌شود^۲، یعنی از تصور نفس مر چیز ترش را، و فاعلیت با قیاس به آنچه که از وی به سبب انگیزه‌هایی که خارج از آن است حصول می‌یابد و آن را به تحصیل اهداف او و استکمالش بدانها می‌خواند «بالقصد» است، مانند نوشتن و راه رفتن و غیر این دو، و فاعل بودن نفس صالح نیکوکار مر فعل زشت را، مانند فعل زنا و گواهی دروغ و دروغ بستن بر خدا «بالجبر» است، و فاعلیت نسبت به حفظ مزاج و گرمی بخشیدن غریزی در بدن، و سلامتی و صحت و آنچه بدانها شباهت دارد «بالطبع» است، و فاعلیت نسبت به گرمی تب و بیماری و چاقی و لاغری زیاد «بالقسر» می‌باشد.

۱. یعنی ادراک نفس مر آنها را به واسطه حصول صور قوا در قوای نفس نیست، وگرنه ادراک آنها مر ذات خود را لازم می‌آمد. و نیز اجتماع دو مثل هم لازم می‌آمد، همچنین ادراک آن به واسطه حصول صور آنها در ذات نفس هم نیست، وگرنه کلیات آنها را ادراک می‌کرد، درحالی که جزئیات آنها در کار گرفته می‌شود. «سبزواری»
 ۲. این مثال تنها برای علت فعل بودن علم است نه برای اینکه علم بالفعل علت آن است، چنانکه در مثال اولی آمده، چون علم، تعلق به ترشی می‌گیرد و فعل، عبارت از قبض و پخش است. «سبزواری»

فصلی

در اینکه معلول از لوازم ذات فاعل تام است به طوری که بین آن دو

جدایی و انفکاک قابل تصور نیست

بیانش اینکه: فاعل یا به ذات خود در معلول تأثیر می‌گذارد و یا اینکه نمی‌گذارد، اگر تأثیرش در معلول به ذات خودش نباشد، بلکه ناگزیر از اعتبار قیدی دیگر - مانند وجود شرطی و یا صفتی و یا اراده و یا آلتی و یا مصلحتی و یا غیراینها - باشد، آنچه که فاعل فرض شده فاعل نبوده بلکه عبارت از این مجموع می‌باشد، و سخن گفتن درباره این مجموع مانند سخن گفتن درباره فرض شده و یا «لافاعل» است تا آنکه منتهی به امری شود که آن امر به ذات و جوهر خود فاعل است، پس فاعلیت هر فاعلی که در فاعلیت تام است، به ذات و سنخ و حقیقت خود می‌باشد نه به واسطه امری که عارض آن باشد؛ و چون ثابت شد که هر فاعل تامی به نفس ذات خود فاعل است و به هویت خویش مصداق حکم براو به اقتضاء و تأثیر است، ثابت می‌شود که معلول آن از لوازم ذاتی وی است که از وی انتزاع یافته و به سنخ و ذاتش انتساب به وی دارد.

اگر کسی گوید: بنابر آنچه که بیان داشتی لازم می‌آید که از علم به علت فاعلی، علم به معلول حاصل آید، و بنابراین لازم می‌آید که ما وقتی حقیقت چیزی را دانستیم، لازم قریب آن را هم بدانیم و از لازم قریب آن، لازم دوم، و از دوم، سوم، تا آنکه تمام لوازم آن را در یک لحظه و آن بدانیم، و هیچ چیزی نیست مگر آنکه دارای لازمی است و لازم را لازمی و لازم لازم را نیز لازمی... تا بی نهایت است، پس نفس را ادراک امور نامتناهی در یکجا و یکدفعه لازم می‌آید و تباهی و فساد آن روشن و آشکار است.

حل آن را وجوهی چند است: نخست اینکه: ما پذیرفتیم که علم به حقیقت چیزی مستلزم علم به لوازم ذاتی آن است - چنانکه مقتضی قاعده مذکور است - ولی نمی‌پذیریم که هر چیزی را لازمی است تا آنکه از ادراک یک چیز، ادراک امور نامتناهی لازم آید، و ما از حقایق جز صفات و لوازم اخیر و آثار بعید آنها را - نه نفس و مبادی و اسباب دور آنها را - نمی‌دانیم.

گفته نمی‌شود: این صفات همچنان که لازم این ماهیات‌اند، این ماهیات نیز لازم این

صفات اند، و اگر بر معرفت صفات کوشش کردید، شما را لازم می آید که علم بدانها، مقتضی علم به این ماهیات باشد و علم به این ماهیات، علت علم به دیگر صفات. چون گوییم: جایز است که صفات، لازم موصوفات باشد - بدون عکس کلی - چون زاویه های سه گانه مثلث را لازم می آید که مساوی دوزاویه قائمه (نود درجه) باشد، و از مساوی بودن دوزاویه قائمه، (مساوی بودن) زاویه های سه گانه مثلث لازم نمی آید، مانند دوزاویه ای که از دو جانب خط مستقیم اند مانند آن قائمه اند و مساوی با دوقائمه، با نبودن مثلث و زاویه های آن.

گفته نمی شود: نزد حکما ثابت و روشن است که علم ما به نفس ما عبارت از نفسی نفسی ما است، در این صورت علم ما به حقیقت نفسی ما همیشه حاضر است، پس لازم است که تمام صفات نفس خودمان و لوازم و آثار آن را از قوا و شاخه ها و شعبه هایش بدانیم، و از جمله لوازم آن، بی نیازیش از بدن و امتناعش از قدیم و فساد و تباهیش می باشد، پس لازم است که علم به این احوال روشن و بین، و بدون نظر و کسب و اندیشه و غیراینها حاصل باشد.

چون گوییم: لوازم بر دو نوع اند: لوازم اعتباری و لوازم غیراعتباری، معنی اعتباری در اینجا عبارت از چیزی است که هیچ ثبوتی جز در ذهن و نزد اعتبار عقل مر آن را نباشد، مانند قائم بودن نفس به ذات خودش و بی نیاز بودنش از موضوع، و ممکن و حادث و باقی بودنش پس از ویرانی بدن، برای اینکه بعضی از این صفات - مانند بی نیازی و مجردی - عبارت از سلب چیزی از آنها است، و سلبها اگر ثابت باشند باید یک چیز دارای صفات نامتناهی، برای سلبهای نامتناهی از آن چیز، نه یکبار، بلکه بارهای نامتناهی باشد، بنابراین اقتضای علت های نامتناهی را دارد، و بعضی از آنها - مانند امکان و حدود و بقا - که نوعشان تکرارپذیر است، وقتی در خارج، ثابت اعتبار شود منجر به تسلسل می گردد، چون حدود اگر ثابت باشد باید برایش حدودی باشد... و همین طور تا بی نهایت، حکم در بقاء هم این گونه است.

پس دانستیم که این صفات را در خارج وجودی نیست، بنابراین ذات چیزی علت تحقق و ثبوت آن چیز نمی شود تا از علم بدان چیز، مطلقا علم به آن صفات لازم آید، بلکه فقط علت برای تحقیق این صفات، نزد اعتبار عقل مر آنها را - نه مطلقا -

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۵۳

می‌باشد، بلکه نزد اعتبار دسته‌ای از امور واسطی نیز این‌گونه است، و شکی نیست که علم به ماهیت نفس و به این امور واسطی اعتبار شده، علت برای علم به وجود این لوازم می‌باشد، اما لوازم غیراعتباری، آنها برای نفس‌اند، مانند قدرت و شوق و ادراک و لذت و رنج و درد نفس، و غیراینها از وجدانیات (یعنی نفس و قوای باطنی آن) که برای نفس - بدون موقوف بودنش بر اعتبار و فرض - حاصل است.

از این روی هرکس که ذاتش را دانست، این صفات و دیگر آثار و شاخه‌ها و توابع ذاتی و خدمت‌گزاران و لشکرهای فطری آن را خواهد دانست، ولی بیشتر از مردمان حضور تام نزد نفسشان ندارند، بلکه کثرت اشتغال و سرگرمی‌شان به اموری که از خودشان خارج است و شدت توجهشان به آنچه که حواس درک می‌کند و فرورفتنشان در امور دنیوی، از توجه به ذات خود فراموشیشان داده، و از روی آوردن بدان و بازگشت به حقیقتشان بی‌خبرشان ساخته است، بنابراین ذات خودشان را - جز به‌گونه‌ای ضعیف - ادراک نمی‌کنند و جز توجه کمی بدان نمی‌کنند، بدین جهت از برخی از صفات آن که اختصاص بدان ذات دارد و همچنین از آثار آن که منشعب از ذات آن (نفس) است بی‌خبرند، بلکه وجود نفس غیر کاملی که تعلقش به بدن و خواسته‌های آن درنهایت شدت است، وجودی درنهایت ضعف و نارسایی است، پس ادراک آن نیز مر ذات خود را - به‌گونه‌ای که عین ذاتش باشد - درنهایت پنهانی و سستی است، لذا از آن بی‌خبر مانده و لوازم و خواص و آثار آن را نمی‌داند، اما نفوس نوری قوی کامل برتر و غالب بر قوا و لشکریانش، ذات و صفات و قوا و لشکریانش از علمش پنهان نیستند، بلکه همان‌گونه که به ذاتش گواهی می‌دهد، به توابع ذاتش در محضر ذاتش گواهی می‌دهد، پس ذات آن (نفس) بر هر چیزی که منسوب به وی است گواهی می‌دهد، چنانکه بیانش به زودی خواهد آمد، منتظر باش!

۱۷

فصلی

در علت عنصری و اقسام آن

عنصر شیئی چیزی است که دارای قوه وجود آن شیئی می‌باشد، یا به تنهایی و یا با

شرکت غیر، اولی یا همراه با تغییر آنچه در نفس شئی است می‌باشد و یا اینکه همراه نمی‌باشد، دوومی مانند صفحه کاغذ نسبت با نوشتن، و اولی خالی از این نیست که تغییر در حالش باشد، خواه با زیادی حال باشد، مانند شمع نسبت به بُت و کودک نسبت به مَرَد که در هردو، عنصر در حالی از احوالش - به واسطه عارض شدن حرکت بر آن در «این - مکانی» و یا «کم - مقداری» و یا غیر اینها - تغییر می‌کند، و یا به واسطه نقصان آن تغییر می‌کند، مانند چیزی که دارای سفیدی است به سیاهی تغییر می‌نماید، و یا این است که تغییر (در نفس شئی نیست بلکه) در جوهر و ذاتش می‌باشد، یا به واسطه نقصان، مانند چوب نسبت به تخت که به سبب تراشیده شدن از جوهر آن کاسته شده و نقصان می‌پذیرد، و یا به واسطه زیادی، مانند نطفه نسبت به حیوان، که کمالات جوهری بر آن افزوده می‌شود تا آنکه به درجه حیوانیت می‌رسد - اگر چه همراه با جدا شدنهای صوری باشد -؛ اما دوومی: یا این است که همراه با یک استحاله و دگرگونی است، مانند هلیله نسبت به معجون، و یا اینکه همراه با استحاله نیست، مانند چوب و سنگ نسبت به خانه، و از این نوع جنس آحاد است نسبت به عدد.

سپس (گوییم): عنصر یا عنصر برای کُلّ است - مانند هیولای نخستین - و یا عنصر برای چندین امر است، مانند آب‌انگور نسبت به سرکه و شراب و دوشاب، و پیش از این گفتیم که عنصر نخستین را لازم است که در آن جهت صوری نباشد، بلکه در ذاتش قوه محض و نیاز خالص باشد.

بنابراین کسی را نرسد که گوید: اگر مراد از کُلّ، تمام صورت‌های فلکی و عنصری باشد، این قسم بر هیچ‌یک از هیولاهای عنصری نخستین صدق نمی‌کند، چون هیولای عناصر، قابل و پذیرای صورت فلک نیستند، و هیولای هر فلکی غیر از صورت خاص فلکی را نمی‌پذیرد، و اگر مراد از کُلّ، تمام صورت‌های عنصری باشد، بر غیر از هیولایی که مشترک بین عناصر است صدق نمی‌کند، پس ناگزیر از آن است که بدان اختصاص یابد.

چون گوییم: مراد اولی است، چون هیولای نخستین ایا از قبول تمام صورتها ندارد، مگر آنکه به بعضی از آنها غیر بعض دیگر تخصیص یابد، برای اینکه آن از خارج می‌آید نه از ذاتش، چون اصلاً فعلیتی ندارد که برایش تخصیص - به حسب ذاتش به

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۵۵

بعضی غیر بعض دیگر - لازم آورد، بلکه حقیقت آنکه عنصر - از آن جهت که عنصر است - در تمام اقسام بیان شده جز آنکه در حد ذاتش فاقد صورت شئی و حقیقت آن است نمی باشد، و به این اعتبار دارای ابهام محض - بدون تحصل - است، پس جهت عنصر بودن عنصر، خواه در درجه نخستین - بدون تخصص - باشد و یا در درجه دومین - به سبب انضمام آنچه که خاص وی است و اعتبارش با آن - باشد، جز عنصر اولی که به ذات خود منبع و اصل نقص و نارسایی است نمی باشد، همچنان که وجود حقیقی قیومی به ذات خود، کانون کمال و فیض و دهش و بخشش است، پس همان طور که هر چه به مبدأ حق تعالی نزدیک تر باشد دارای نوریّت قویتر و کمال و فعلیّت تمام تری می باشد، و هر چه از مبدأ دورتر باشد، فعلیّت ضعیف و کمال ناقص تری دارد و از حیث قوه درنهایت نارسایی و کمبود است، بنابراین هیولای نخستینی که در طرف دیگر وجود قرار دارد برعکس این است، از این روی از آن - در رموزات نبوی و اشارات پنهانی - تعبیر به هاویه (گودالی است در دوزخ) و ظلمت و خلأ و فضا و اسفل سافلین و غیر اینها شده که اشاره به پستی و عدمی بودن آن دارد.

۱۸

فصلی

در القاب علت عنصری

بدان که نام گذاری اشیاء گاهی به اعتبار ذات و ماهیّت آنها است و گاهی به اعتبار عوارض و اضافات و نسبت های آنها است، اولی مانند انسان و دوّمی مانند نویسنده، بسا هست که برای نفس شئی نامی گذارده نمی شود، مانند حقیقت نفس انسانی که به حسب جوهر ذاتش نامی برایش گذارده نشده، بلکه نام نفس، از جهت اضافه و نسبتش به بدن و حرکت دادنش مر آن (بدن) را و اداره کردنش مروی را گذارده شده است، پس نفسیّت نفس مانند انسانیّت انسان و «زیدیّت زید» نیست، مگر آنکه از نفس، معنی دیگری که ذات مطلق است مراد باشد که نامی برای مفهوم عام عقلی باشد، نه نامی برای ماهیّت مخصوص.

پس روشن شد که برخی از حقایق هستند که برای خصوص ذاتشان نامی گذارده

نشده است، بلکه به اعتبار امری عرضی گذارده شده است، و «جوهر عنصری» از این قبیل است که برای خصوص ذاتش نامی یافت نشده، بلکه برای حیثیات آن که زاید بر آنند گذارده شده است؛ آن (جوهر عنصری) از آن جهت که بالقوه است «هیولا» نامیده می‌شود و از آن جهت که بالفعل حامل است «موضوع» - به واسطه اشتراک لفظی بین آن و بین جزء رسم جوهر و بین آنچه مقابل محمول است - نامیده می‌شود، و از آن حیث که مشترک بین صورت‌ها است، «ماده و طینت» نامیده می‌شود، و از آن حیث که تحلیل بدان منتهی می‌گردد «اسطقس» نامیده می‌شود، زیرا معنی این لفظ چیزی است که بسیط تر از اجزای مرکب می‌باشد، و از آن حیث که وی نخستین چیزی است که ترکیب از آن آغاز می‌شود، «عنصر» نامیده می‌شود، و از آن جهت که یکی از آن مبادی است که داخل در جسم مرکب است «رکن» نامیده می‌شود، و بسیار می‌شود که این اصطلاحات را در بیشتر جاها ترک می‌کنند، چون آنان (مشائیان) لفظ هیولا را بر آنچه که فلک از جزء قابل دارد اطلاق می‌کنند، اگرچه این قابل برای همیشه بالفعل است، و همین طور ماده می‌نامند، با اینکه ماده هر یک از افلاک مخصوص بدان فلک است. ممکن است درباره اولی این عذر آورده شود که تلبس و آمیزش هیولای فلکی به صورتش، به درخواست قابل نبوده، بلکه از جانب سببهای فعال است، گویی که در ذات خودش خالی از صورت می‌باشد؛ و از دومی این گونه عذر آورده شود که تعدد مواد فلکی - از جهت نوع و شخص - این گونه نیست که آنها را در ذاتشان - با قطع نظر از صور - تحصّلاتی است، چون ماده بسیط، در ذات خود هیچ تحصّلی ندارد، بلکه در مرتبه ذاتش نیز جز ابهام محض نمی‌باشد، وگرنه باید در آن و در نفسش مبادی فصولی ذاتی باشد، و این - همان گونه که در مباحث هیولا توضیح داده خواهد شد - محال است.

حقیقت آنکه تعدد مواد فلکی بستگی به سببهای صوری آنها دارد که به ذات خودشان محصّل اند و بالفعل و به نوعی از اتحادشان بدان صورتها که مبادی فصولی حقیقی ذاتی اند موجود می‌باشند، پس آنها را در ذاتشان - با قطع نظر از آن صورتهای مقوم - گونه‌ای از وحدت جنسی - به اعتباری - و وحدت شخصی - به اعتباری دیگر - هنگام اخذ و اعتبار کردن آنها «لابه شرط شی» و یا «به شرط لاشی» می‌باشد.

فصلی

در حال شوق هیولا به صورت

این مطلبی است که پیشینیان از حکما - چنانکه از ایشان حکایت شده - آن را ثابت کرده‌اند، آنچه برای ما از آثار و نتیجه‌گیریهای فکری و اندیشه‌ای ایشان برایمان آشکار شده، دلالت روشنی دارد که مبنا و اصول رُموز و اشارات و رازهای آنان بر گزافه‌گویی و حدس و گمان و بر پندار و تخیل بدون یقین نبوده است، بلکه کارها و گفتار و کردارشان مبتنی بر مکاشفات نوری و براهین یقینی - پس از تصفیه و پاک کردن باطنشان با ریاضاتی که دلها را صفا می‌بخشد و پاکیزه کردن اندیشه و ضمائرشان از تیرگیهایی که باعث تیره شدن خردها می‌شود - می‌باشد، تا آنکه ذهنشان صافی شده و باطنشان لطیف و رقیق گردیده و آینه (دلشان) براق شده تا مقابل وجه الهی و حقیقت قرار گرفته و واقعیت امر برایش آشکار گردد.

از این روی به برخی از آنها - به حسب آنچه از گفتار که مناسب نفوس مستعدان آن یافته‌اند - اشاره کرده‌اند، یعنی آن‌گونه که شأن آنان در بسیاری از نظایر این مقام - از آوردن امثال - است، ولی متأخران از ایشان از هنگام تحریف و برگرداندن راه اصلی حکمت و تغییر راه راست دست‌آوری آن و وارد نشدن از درهایش و آمیختنش به فنون دیگر از قبیل خطابه و وعظ و آمیزشش به اهداف نفسانی و عشق به ریاست و طلب دنیا، تا به امروز نکوهش این راه کرده و آن را به رواشمردن و تشبیه نمودن (و از این قبیل اصطلاحات) - بدون داشتن اصالت و تحقیق - نسبت داده‌اند، این به سبب یکی از دو امر است: یا به واسطه اعتماد نداشتن این عیب‌گویان و نکوهش‌گران به نقل این مطلب از آن بزرگان است و یا به سبب جهل به کمال مرتبه آنان می‌باشد، یعنی فکر و خرد آنان، با صفا و تجردی که از آمیزش با دنیا دارند - به آنچه که فهم فرورفتگان در لذات این جهان و آرزومندان شهوات آن بدان رسیده است - نرسیده است.

اما آنچه که در عیب آن گفته‌اند اینکه: این شوقی که پیشینیان درباره هیولا اثبات کرده‌اند یا این است که نفسانی می‌باشد و یا اینکه طبیعی است، بطلان اولی ظاهر است، دومی نیز باطل است، چون شوق خالی از این نیست که یا به صورتی معین است

و یا اینکه به مطلق صورت است، اولی باطل است، وگرنه باید ماده به طبع خود به سوی آن صورت حرکت داشته باشد و در نتیجه غیر آن به سبب «قسر - زور» حاصل باشد و این خلف (خلاف فرض) است، دومی هم باطل است، زیرا ماده - چنانکه به زودی گفته خواهد شد - از صورت خالی نیست و شوق گفته‌اند به غیر حاصل می‌باشد، پس ثابت شد که این سخن از تحصیل دور است.

پی‌گیری و فراگیری

این چیزی بود که صاحب کتاب مباحث مشرقی (خطیب رازی) از سخن ابن سینا در طبیعیات کتاب شفا گرفته که گفته: حال شوق هیولا را به صورت بیان داشته و آن را به ماده تشبیه کرده و صورت را به تر، (و گفته:) این چیزی است که من نمی‌فهمم!^۱ اختلافی در سلب شوق نفسانی از هیولا نیست، اما شوق تسخیری طبیعی که انگیزه‌اش به گونه پیشی گرفتن است - چنانکه سنگ را به پائین آمدن می‌باشد تا پس از نقصانش استکمال یافته و در مکان طبیعتش جای گیرد - این نیز از آن بعید است، البته جایز است که هیولا مشتاق به صور باشد، اگر آنجا از تمام صورتهای خالی باشد و یا خالی از ملال صورتی که جفت او است باشد و یا قانع و خرسند نبودن به آنچه از صور که از جهت نوع کامل کننده‌ی وی اند برایش حصول یابد، در این صورت آن را جایز است که به نفس خود برای به دست آوردن صورت حرکت نماید، همچنان که سنگ برای به دست آوردن مکان (طبیعتش یعنی پائین) - اگر در آن قوه حرکت‌دهنده باشد - (حرکت می‌کند) و اگر در آن (هیولا) قوه حرکت‌دهنده باشد و خالی از تمام صورتهای هم نباشد، ملال از صورت حاصل شده درخور آن نیست که در نقض و راندن آن دست به عمل زند، برای اینکه حصول این صورت اگر موجب ملال برای نفس حصول آن است، لازم است که مشتاق آن نباشد، و اگر برای مدتی بوده که طول کشیده، در این صورت شوق، عارض آن - پس از آنکه زمانی هیچ امری در جوهر آن نبوده - شده و آنجا سببی هست که آن را موجب می‌گردد؛ و نیز جایز نیست که به آنچه حصول می‌یابد قانع نباشد، بلکه مشتاق به اجتماع اضداد در خود باشد و این محال است و

۱. یعنی شیخ ابن سینا گفته «م»

بسا پنداشته می‌شود که اشتیاق نفسانی منجر به محال می‌گردد.

اما اشتیاق تسخیری: در طبیعت مکمل تا غایت می‌باشد و غایات طبیعی محال نیستند، با این همه چگونه جایز است که هیولا به سوی صورت حرکت کند، بلکه صورت، ناگهانی به سببی بر آن در می‌آید و صورت موجود آنرا باطل می‌سازد، نه اینکه آنرا به سبب حرکتش به دست می‌آورد، و اگر این شوق را به صورت مقومی که از کمالات نخستین است قرار نداده، و بلکه به کمالات دومین لاحق قرار داده بودند، تصور معنی این شوق مشکل و بلکه غیرممکن بود، پس چگونه این را شوقی برای آن به صورت مقوم قرار دادند؟

از این روی است که فهم این سخنی که شباهتش به سخن صوفیان بیشتر است تا سخن فیلسوفان، بر من مشکل شده، و شاید کسی جز من این سخن را آن‌گونه که سزاوار فهم است بفهمد، پس در این موضوع بدو مراجعه کنید، و اگر به جای هیولا، مطلقاً هیولایی بود که به واسطه صورت طبیعی استکمال پیدا نمی‌کرد تا آنکه از صورتی که در آن است انگیزه‌ای به سوی استکمال آن صورت پدید آید - مانند زمین در نشیب و آتش در فراز - این سخن را وجهی بود، اگرچه بازگشت این شوق به صورت فاعل باشد، اما به طور اطلاق من این را نمی‌فهمم؛ این تمام سخن ابن سینا در این باره بود.

من به واسطه نگه داشتن و مراعات ادب نسبت به مشایخم در علوم و اساتیدم در معرفت حقایق، آنان که اشباه پدران روحانی و نیای عقلانی من - از عقول قدسی و نفوس عالی - هستند، از جانب خویش اجازه و دستوری در پرده‌برداری از رُخ حقیقت، در آنچه که چون ابن سینایی - که خداوند مرتبه‌اش را در دو نشاء عقلی و مثالی بزرگ دارد و شانش را در دو درجه علمی و عملی بلند کند - اعتراف به عجز و ناتوانی از درک آن و مشکل بودن معرفت و شناخت آن نموده، نمی‌یابم، بلکه سکوت و خاموشی را در آنچه که وی خاموشی گزیده شایسته و سزاوار دیدم و اعتراف به ناتوانی را - از آنچه که وی به واسطه سختی و مشکل بودنش اظهار عجز داشته - مناسب و لایق یافتم، اگرچه این نزد من امری روشن و پاک از نقص است، تا جایی که برخی از برادران دینی و یاران هم صحبتیم در راه یقین، از من درخواست نمود که بیان شوقی را که بزرگان

حکمای پیشین و کبرای عرفا و اولیای الهیین در جوهر هیولانی بیان داشته‌اند توضیح و شرح داده و پردهٔ اجمال از چهرهٔ اشارات آنان بردارم و گنجینهٔ رازهای سربه مهر و پنهان را بیرون آرم و آنچه را که مجمل گفته‌اند به تفصیل بیان دارم و آنچه از تَوْقَان و شوق طبیعی را که در قوّهٔ ماذی است و آنان پنهان داشته‌اند برملا سازم، لذا شدت درخواست وی مرا ملزم به برآوردن خواهشش نمود و در برآوردن درخواست او - به جهت آرامشش - وادارم ساخت.

پس با درخواست یاری و استواری از خداوند گویم: ما در فصلهای پیشین اصولی را بیان داشتیم که برای تحقیق و ثبوت این مطلب، ناگزیر از تذکر آنها از جهت مقدمه و اصلیم.

نخست از آنها که بیان داشتیم این بود که: وجود یک حقیقت عینی است و تنها مفهوم ذهنی و معقول ثانوی - چنانکه پسینیان می‌پندارند - نیست، و اینکه اختلاف در بین افراد و مراتبش به تمام ذات و حقیقت و یا به امور فصلی و یا عرضی نیست، بلکه به واسطهٔ تقدّم و تأخر و کمال و نقص و شدت و ضعف است، و اینکه صفات کمالی آن از علم و اراده و قدرت، همگی عین ذات آنند چون حقیقت وجود و سنخ آن به نفس تجوهرش مبدأ دیگر کمالات وجودی است، و چون وجود، در موجودی قوی باشد، تمام صفات کمالی با آن قوی‌اند و چون ضعیف باشد ضعیف‌اند.

اصل دوّم اینکه: حقیقت هر ماهیتی عبارت است از وجود خاص آن که بدان، این ماهیت - به گونهٔ دنبال روی - پدید می‌آید، و نیز متحقق و ثابت در خارج و فایض از علّت بر هر چیزی، گونهٔ وجود آن است، اما چیزی که ماهیت نامیده شده، در واقع پدید می‌آید و از علّت صادر می‌شود، ولی نه به ذات خودش، بلکه به واسطهٔ اتحادش با آنچه که موجود است و ذاتاً از سبب افاضه شده است، و اتحاد بین ماهیت و وجود، به گونهٔ اتحاد بین حکایت و حکایت‌کننده و آینه و دیده شونده است، برای اینکه ماهیت هر چیزی عبارت از حکایت عقلی است از آن چیز و شبح و صورت ذهنی است برای دیدنش در خارج و سایهٔ آن است، چنانکه پیش از این به گونهٔ برهانی یقینی - مطابق شهود عرفانی ذوقی - بیانش گذشت.

اصل سوّم آنکه: وجود - مطلقاً - مؤثر و معشوق و متشوق‌الیه (یعنی برگزیده و دوست

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۶۱

داشته شده و سزاوار شوق) است، اما آفات و تباهی‌هایی که در برخی از موجودات مشاهده می‌شود یا بازگشت به امور عدمی و نارساییها و ضعف برخی از حقایق از برخورداری گونه برتر و بهتر از وجود دارد و یا بازگشت به برخورد بین دوگونه از وجود در اشیائی که در عالم تضایق و تصادم و تعارض و تضاد واقع‌اند دارد که هر یک از دوزد - در مقام وجودش از جهت سببهای اتفاقی - درخواست غلبه بر دیگری را دارد، و این تصادم و تضاد بین آن دو، برای این نیست که آن دو و یا یکی از آن دو، موجود - از آن روی که موجوداند - می‌باشند، بلکه برای تخصیص وجود هر یک از آن دو در نفس و هویت خودش به مرتبه خاص و نشأه معین جزئی، از اشمالش مر دیگری را و یا احاطه‌اش بدان و یا اتحادش با آن و یا گفتارش بر دیگری تنگی و کوتاهی می‌کند، و این تنگی و مخالفت بین وجودات برخی از اشیاء هست، چون قوام خارجی آنها تعلق به جسمیت و مقداریت دارد که این (مرتبه) نهایت فرود آمدن وجود و نقص آن می‌باشد، و تنگ‌ترین اشیاء از جهت وجود عبارت از ابعاد و مقادیر است، چون دامن وجود آنها از فراخی - جز در حد معین - کوتاهی می‌کند و از گسترش و مداومت - جز بر مرتبه‌ای متناهی - تنگی کرده و از آن تجاوز نمی‌کند، و نیز به واسطه (تنگی دایره وجودشان) اقامه براهینی که دلالت بر متناهی بودن ابعاد و مقادیر و دیگر متصلات قاز و غیرقاز در نزد اهل تحقیق دارد، و همچنین از جهت ضعف وجود، به گونه‌ای هستند که آنها را به ذاتشان، حصول برای ذاتشان و برای اجزایشان - حصول احدیت جمع و حضور بعضی از آنها نزد بعض دیگر - امکان‌پذیر نیست، بلکه هر یک از آنها از دیگری - به حسب هویت مقداری و کمیّت اتصالش - پنهان و غایب است.

پس آنچه که این مرتبه را از وجود - به واسطه دوریش از منبع و کانون فیض و بخشش - لازم می‌آورد اینکه تمام پاره‌های مقداری اتصالی آن از پاره دیگر جدا است و با آن در یک حد جمع نمی‌شود، پس این هویت اتصالی به واسطه نهایت ضعف وجودش و تفرقش، در آن اجزاء از یکدیگر می‌گریزند و همه از همه پنهان و غایب‌اند، از این روی تعلق بدانها، عاقلیت و معقولیت را مانع می‌آید، پس عالم آنها عالم جهل و غفلت و مرگ و شرّ است، چون علم عبارت است از حضور چیزی نزد چیزی، پس هرکس که شئی نزدش حضوری ندارد، او را علمی بدان شئی نیست، پس به اندازه

ضعف وجود، کمی علم و آنچه لازمه آن است، و زیادی جهل و آنچه همراه آن است می‌باشد، پس عالمیت امور مقداری و متکّمات بر نسبت وجودشان است، سپس ضعیف‌ترین مقادیر و متّصلات، وجود غیرقارّ است، از جمله آنها زمان و حرکت است، چون آنها را اجتماع در یک‌آن و یک‌لحظه از زمان صورت نمی‌گیرد، همچنان که برای وجود قارّ اجتماع در یک حدّ از مکان صورت نمی‌گیرد؛ این سخنی بود که در اینجا سبز شد و جای بیان و تحقیقش اینجا نیست، شاید در آغاز بیان، با زیادی توضیح و کامل کردن - با خواست خداوند عزیز - بدین مطلب بازگشتیم، در اینجا مقصود یادآوری این مطلب است که وجود - از آن روی که وجود است - مطلقاً مؤثر و معشوق است، همچنان که گفته آمد، پس وجود از آن روی که خیر حقیقی است، اگر چیزی با آن برخورد کرد آن را از روی عشق حفظ و نگهداری می‌کند، و اگر گمش کرد، از روی شوق آن را طلب و جستجو می‌کند.

اصل چهارم آنکه: معنی شوق عبارت است از کمال آنچه به وجهی حاصل است و به وجهی غیرحاصل، زیرا کسی که اصلاً و از اوّل چیزی را نداشته، نه مشتاق آن است و نه طلب و جستجویش می‌کند، چون شوق به معدوم محض و جستجوی مجهول مطلق محال است، همین‌طور کسی که چیزی را واجد و داراست، نه مشتاق آن است و نه طلب و جستجویش می‌کند، به جهت محال بودن تحصیل حاصل؛ بنابراین واجب تعالی از جهت برتری وجود در نهایت تمامی و کمال است و از انواع نقص مبرّأ و از آمیختگی با قصور و نارسایی در وجود و ذات مقدس و پاک است، محال است که او را اشتیاق به چیزی پیدا شود و دچار طلب و حرکتی به سوی تمام و کمال شود، بلکه از آنجایی که از جهت وجود تام و فوق تمام است، شایسته او است که شوق و اشتیاق بدو ورزیده شود و غیر او همه، عشق بدو ورزند.

و همین‌طور عقول فعّال، چون آنها بر کمالاتشان و فضائلشان که درخور مرتبه هریک از آنها است سرشته شده و در حضور قیوم و آفریدگارشان بوده و مُشاهدِ جمالِ مُبدع و جاعلشان می‌باشند، و از دریای خیر و وجود و کانون فیض و بخشش و جود، و به اندازه استعداد ذات و ظرف وجودیشان فرا می‌گیرند، و آنچه از خیرات که از اینان بر عالم پائین یافت می‌شود، افزون از آنچه دارند - از جهت فضیلت و کرامت -

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۶۳

نمی‌باشد، بلکه اینها جوایز و عطایا و بخششهایی است که از آنان به پائین نشین‌ها فرود آمده است و تراوش‌هایی است که از آنان بر ظروف (وجودی) فایض شده، بدون توجه و هدف و قصدی از آنان برای صلاحیت موجودات، پس آنان به شوق‌ورزی و توجه به آنچه پائین‌تر از آنان است متصف نمی‌شوند، بلکه به توجه به ذات خودشان متصف‌اند، چون حیران جمال ازلی‌اند و غرق در شهود وجود حقیقی، و به سبب اتصالشان بدو و دوام استغراقشان در مبدأ اعلا، موصوف به شوق‌ورزی نسبت به عالی نیز نمی‌شوند، مگر به گونه‌ای مندمج و درنور دیده شده در ذات امکانیشان، به حسب پنهانی ماهیاتشان و ظلمت جواهرشان، هنگام اعتبار نفسشان در گونه‌ای از ملاحظه عقل مر آنها را، مجرد از وجودشان، واجب به وجوب وجود آفریدگارشان، و این به سبب نارسایی وجودات آنان و کمبود هویاتشان از مشاهده آنچه که بر آنان افزونی دارد و تابش آنچه بر دیده ادراک آنان - از وجود حقیقی و نور احدی - زیادی دارد می‌باشد، پس آنان از این جهت از ظلمت و کدورتی که لازمه ماهیت است - یعنی از آن حیث که در اعتبار عقلی نه موجود است و نه معدوم - و در واقع مرتفع است و در مقام تابش نور اول تعالی بر ذات نوری وجودی قدوسی آنان زایل شونده است پنهان می‌باشند.

اما غیر این دو مرتبه از وجود، خواه نفوس فلکی باشد و یا صورت‌های آسمانی (و یا نفوس عنصری از انس و جن) و یا طبایع نوعی عنصری و یا جواهر امتدادی و یا هیولای جسمی، تمام اینها را قوه و شوق به تمام و یا کمال همراهی می‌کند، چنانکه در بخش هیولا - با خواست الهی - برای روشن خواهد شد، و از پیش در مبحث غایات، شوق متحرکات دانسته شد، تا روشن شود که تمام این اشیاء بر فراگیری شوق از این دریای ژرف، و بلکه بر اعتراف به عبودیت این مبدع و خالق قدیم سرشته شده‌اند.

و چون این پایه‌ها و قواعد و اصول گفته شد و در فصلهای پیشین این دعاوی که برخیشان بین و روشن‌اند و برخی دیگر مبین و روشن‌کننده‌اند بیان گردید، حال گوییم: اثبات شوق در هیولای نخستین آنکه هیولا دارای مرتبه‌ای از وجود و بهره‌ای از کون دارد - چنانکه ابن سینا و غیر او از محصلان پیرو مشائیان بدان اعتراف دارند و ما هم در جای خودش بر این امر اقامه برهان خواهیم کرد - ولی مرتبه‌اش در وجود، مرتبه ضعیفی است، چون هیولا عبارت است از قوه وجود اشیاء که بر آنها افزوده می‌شود و با آنها

اتحاد پیدا می‌کند، مانند اتحاد ماده با صورت در وجود و اتحاد جنس با فصل در ماهیت، در این صورت دارای گونه‌ای از وجود است.

و به حکم مقدمه نخستین دانسته شد که سنخ وجود یک سنخ است و با علم و اراده و قدرت - یعنی کمالات لازم وجود - هر جا و هر گونه که تحقق یابد متحد است، پس آن (هیولا) را گونه‌ای از شعور به کمال هست، شعوری ضعیف به اندازه ضعف وجودش که به حکم مقدمه دوم ذات و هویتش می‌باشد، بنابراین به سبب شعورش به وجود ناقصش، طالب وجود مطلق کاملی است که آن وجود، مطلوب و «مؤثر بالذات» برای همگان - به حکم مقدمه سوم - می‌باشد، و چون به حکم مقدمه چهارم هر چه از کمالات که برایش حصول می‌یابد و تمایش به حصول نمی‌انجامد، مشتاق به حصول آنچه که از وی مفقود است می‌باشد - شوقی به ازای آنچه مطابق و برابر آن مفقود است - و طالب به تمام رسانیدن آنچه که در وی - به سبب حصول آن تمام - پدید می‌آید است، پس هیولا در نهایت شوق و رزی به سوی آن چیزی است که او را کامل و تمام گرداند، یعنی شوق به صورتهای طبیعی که وی را حصول نوع خاصی از انواع طبیعی بخشد.

من نمی‌گویم که در آن شعوری به حسب آنچه اشتیاق به کمالات دارد هست، بلکه آنرا گونه‌ای ضعیف از شعور به وجودی که او را از طبیعت وجود - که عین خیر و سعادت است - می‌باشد، ولی فرض این است که قابلیت استکمال به تمام صورتهای کمالی را دارد، اگر چه در زمانهای نامتناهی باشد، چون اجتماع آنها در یک زمان ممتنع است و این کمالات چون وجودی‌اند، از سنخ آن چیزی هستند که برای آنها از چیز کمی که عبارت از قوه آن خیرات صوری و استعداد حصول آنها است حصول یافته و اگر مفقود گردد، حصولش از امری کمالی برای چیزی که حتی شعور ضعیف هم ندارد و درخواست شوق و رزی بدان امر کمالی را دارد امکان‌پذیر نیست، و زیادی شوق و شدتش، همچنان که زیادی شعور و شدتش را از جانب مشتاق در پی دارد، همچنین شدت وجود و زیادی کمال و یا عدم آن را در کسی که بدو شوق ورزیده می‌شود (شدت وجود و زیادی کمال را) در پی دارد، پس شوق در هیولا اگر چه به اعتبار اول قوی نیست، یعنی از آن جهت که شعورش قوه شعور به امور است نه فعلیت آنها، چون

وجود آن قوه وجود اشیاء صوری است، ولی لازم است که وی - به اعتبار دوم - دارای غایت شوق باشد، چون آن به‌ازای چیزهایی است که بدانها نیرو می‌یابد، از صور و خیرات نامتناهی که به اعتباری غایات وجود هیولا و تکمیل‌کننده نقصانها و نارساییهای آنها می‌باشند؛ این بیان استدلال بر این مطلب بود.

آنچه که این سخن را استواری و استحکام می‌بخشد اینکه بر طبق آرائمان گفته شود: هیولا چون از جهت نارسایی و قصور امکانی در جواهر مجرد حاصل آمده است، به‌ویژه در جواهر نفسانی و طبیعی که در زنجیره بسایط واقع‌اند، پس در واقع آن از جمله قوای انفعالی آنها است که عبارت از حیثیت حرکات و توجهات آنهاست به استکمالات ثانویشان تا نقصانها و کمبودهای نخستینشان - برای بازگشت به اصل و منشائی که از آنجا آغازیده و نشأت گرفته‌اند - جبران گردد، بنابراین آن (هیولا) حیثیت شوق‌ورزی آنهاست به کمال، پس مشتاق اگرچه غیر از هیولاست، ولی از جهت اقتران و جفت شدنش است بدان - نه ذاتاً - (بلکه بالذات همان هیولاست).

اما جواب از آنچه ابن‌سینا بیان داشته و رهایی از آنچه از استدلال که بر نفی شوق از هیولا بیان داشته گوییم: اینکه گوید: در سلب شوق نفسانی از هیولا اختلافی نیست، این سخن پسندیده نیست و مطلقاً نادرست است، برای اینکه ماده اگرچه به‌حسب اعتبار عقل مر آن را مجرد از صور، یک امر عدمی است و به‌حسب اعتبارش مطلقاً، ماهیتی ناقص و مبهم - در غایت ابهام - می‌باشد، ولی صلاحیت تحصیل و تعیین صورتهای جمادی و نباتی و حیوانی را که شأنشان قوام بخشیدن وجود هیولای محصل و تحصیل نوعیت مقرر آن است - به‌حسب آنچه که تحصیل و تعیین می‌یابد - دارد، در این صورت آن (هیولا) به‌اعتبار تحصیلات نفسانی حیوانیش دارای شوقهای نفسانی به کمالاتی که در خور نفوس است می‌باشد، خواه فلکی باشد و یا عنصری، مجرد باشد و یا منطبق (نمودار) و به‌اعتبار تحصیلات نفسانی نباتیش دارای شوقهای نباتی است به کمالات نباتی - مانند پرورش و تولید - و به‌اعتبار تحصیلات طبیعیش دارای شوقهای طبیعی، مانند حفظ و نگاهداری شکلها و اوضاع و جایگیری در جاها و غیراینها از خیرات و کمالات که در خور حال اجسام طبیعی بسیط و مرکب است می‌باشد.

اما اینکه گفته: و اما شوق تسخیری... تا پایان گفتارش: نادرست است، به‌دلیل اثبات

مقدمه ممنوع که بیان داشتیم.

اما اینکه گفته: جایز است که هیولا مشتاق به صور باشد، اگر آنجا خالی از تمام صورتها باشد، گوییم: از آنچه بیان داشتیم روشن شد که هیولا به حسب استعدادش برای اشیاء، شوق به اشیاء دارد، و هیچ کس مدعی نشده که هیولا شوق به تمام صورتها در هر یک از زمانها و به تمام اعتبارات دارد تا آنکه گفته شود: شوق برای چیزی است که تاکنون حصول پیدا نکرده، یعنی اموری که امکان حصولشان هست.

پس هیولا به حسب ذاتش به ذات خود، دارای شوق به صورتی از صور هست، این به سبب خالی بودن ذاتش از صورت است، و چون به صورتی تحصیل پیدا کرد، به حسب اعتبار تحصیل خارجیش است به این صورت، که تکمیل کننده نوعش و باعث خورسندی و آرامش آن و بی نیازی و عدم شوق ورزی وی می باشد، بلکه شوقی که برای آن حاصل است هنگام تنوع و تحصیل آن است بدان صورت، تا آنچه از کمالات که در درجه دوم است از آن (صورت) بر آن (هیولا) افزوده شود، زیرا هر صورتی که برای هیولا حصول پیدا می کند، وی را از نیاز به تمام صورتها بی نیاز نمی سازد، بلکه نیازش را به نفس خودش کفایت می کند، لذا هیولا همراه با شوق و خواست به دیگر صورتها باقی می ماند، مانند زنی که با جمع شدن با یک مرد، از دیگری بسنده نمی کند، بلکه پیوسته مشتاق مردی پس از مرد دیگر است - مادام که وی این گونه است - .

حال هیولا هم با قیاس به صورتها - از حیث شوق ورزیدنش به آمیزش با آنها و استکمال یافتنش با ورود آنها - این گونه است، پس هر صورتی که برای هیولا حصول می یابد هنوز خالی از نوعی از نقص و نارسایی و شرمی که به سبب امکان دارد نیست، یعنی از کمالات و خیرات نامتناهی که به ایزاء آن است و هنوز از قوه به فعل - جز مقدار متناهی - خارج نشده، و همین طور به واسطه حصول کمالات اضافی و فیضان خیرات نسبی، و به حسب آن شوق ورزیدن که مناسب آن است در استعدادات ترقی می کند تا آنکه منتهی به کمال نفسی - بر مراتبش - و کمال عقلی - بر مراتبش - شده و در نتیجه به کمال اتم و خیر کامل و صورت بدون آمیزش با ماده و فعلیت بدون قوه و خیر بدون شرم و وجود بدون عدم می رسد، در اینجاست که حرکات ایستاده و ناآرامیها آرام گرفته و طوفانها می خوابد و شوقها منقطع می گردد و خیرات تمامی می یابد.

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۶۷

اما آنکه گفته: ملالت از صورتهای حاصله درخور آن نیست ... تا پایان سخن، گوییم: رأی و نظر ما در آنچه بیان داشتیم بخش اول است و آن شوق ورزیدن آن است، یا از جهت خالی بودن از تمام صور - اگر مراد خالی بودن به حسب ذات مجردش باشد - و یا از جهت خالی بودن از صورتی که از وی مفقود شده و امکان حصولش هست. اما آنکه گفته: با این همه چگونه جایز است که هیولا حرکت به سوی صور کند؟ بلکه صورتهای نو به سوی او می آیند.... تا پایان سخن.

سخن در آن اینکه: جهات طلب و حرکت به صورتها در آن - چنانکه گذشت - مختلف است و محدود بر یک گونه و یک جهت نیست، پس آن (هیولا) از حیث ذاتش شوق می ورزد و به سوی صورت - هر صورتی که پیدا شود - حرکت می کند، و چون پیدا شد، راهش باقی ماندن و ادامه دادن است، و چون موجودی که حالش نسبت به موجودات این چنین است، یعنی ماده و اصل همه چیز است، شأنش این است که این صورت و ضد آن برایش پیدا شود، پس هریک از آن دو را حق و استیصال (طلب شایستگی) می باشد، آن صورتی که به حق صورت آن است، بر وجودی که او را است باقی می ماند و آن صورتی که وی را به حق نفس دارای ماده است، وجود دیگری ضد وجودی که او را است پدید می آورد، و چون برایش ممکن نیست که بهره این دو حق و این دو استیصال را باهم در یک زمان بپردازد، ضرورت پرداخت این حقوق تا مدتی، و کارسازی آن تا زمانی - از بخشنده متعال که بهره هر صاحب حقی را می پردازد و حقوق هر قابلی را به مقدار استحقاقش عطا می فرماید - به درازا می انجامد، در نتیجه این صورت پدید می آید و وجودش تا مدتی محفوظ می ماند و سپس تباه شده و ضدش پدید می آید، و این ضد می ماند، چون وجود یکی از آن دو و بقایش سزاوارتر از وجود دیگری و بقایش نمی باشد.

خلاصه آنکه شوق ورزی ماده و استیصال آن به اعتبار نفس آن است که مشترک بین دو صورت متضاد - بدون اختصاص به یکی از آن دو غیر دیگری - می باشد، و چون امکان ندارد که برای او دو صورت باهم و در یک زمان حصول یابد، ضرورتاً لازم می آید که گاهی این ضد به او بخشش کرده و اتصال به وی می یابد و گاه دیگر آن ضد، و هریک از آن دو، دیگری را تعقیب و دنبال می کند، چون نزد هریک از آن دو حقی از ماده

دیگری - و برعکس - هست، بنابراین عدالت در این وقت آن است که ماده این را برای آن پدید آورد و ماده آن را برای این.

این حال شوق ورزی هیولا است به حسب ذاتش و به حسب اعتبار خالی بودنش در نفس خودش از هر صورتی، ولی از حیث تحصیل نوعیش، شوق ورزیش به چیزی است که صورت موجود در آن که فاقد کمال اتم خودش است بدان کمال می یابد، و همین طور تا غایت و کمال و صورتی که تمام تر از آن نیست (این شوق ورزی) ادامه دارد.

بدان که شوق هایی که در ممکنات حاصل است، یعنی ممکناتی که از جهت ذات نارسا هستند و وجوداتشان^۱ از کمال تام و خیر مطلق کوتاهی و کمبود دارد، دارای دو زنجیره عرضی و طولی اند، آنچه از شوق ورزی هیولا به صورتی پس از صورت دیگر - به حسب بعد بودن زمانی - بیان داشتیم، اینها شوق ورزی عرضی آن است در صورتهای متعاقب و از پی هم آینده ضد یکدیگر، و این همان چیزی است که شخصیات، از صورتهای فاسد و تباه شونده عنصری دارند، و آنچه که دوّم از شوق ورزی هیولا به صورتهای مترتب در کمال در خیریتی که هر بعدی از آنها غایت و نتیجه ای است برای پیشین در ترقی اند - بیان داشتیم، شوق ورزی طولی آن است در صورتهایی که ذاتاً مترتب و موافق هم اند - بدون تضاد و ستیز باهم - بلکه تکامل هریک از آنها به واسطه الحاق چیزی است که در پی آن است.

این زنجیره از زنجیره های علل و معلولات است، چون بعضی از آنها سبب برای بعضی دیگر اند و بعض دیگر علت غایی برای دیگری، برعکس زنجیره دیگری که زنجیره معدّات (آماده سازان) است و از پی هم آینده غیرمجمع، این (زنجیره) ادامه اش تا بی نهایت جایز است، و از داشتن هر غایتی غایتی و برای غایت آن غایتی

۱. بدان که معاد - خواه جسمانی باشد و یا روحانی - قابل بودن بدان - نزد حکمای الهی - آنگاه امکان پذیر است که قابل به این دو زنجیره باشیم، چون بدون این دو، امر معاد و آخرت - نزد آنان - انتظام پیدا نمی کند، پس هرکس که قابل به یکی از آن دو می باشد، یعنی سلسله عرضی که نهایت پذیر نیست، نمی تواند قابل به نشاء دیگر و آخرت، از راه برهان باشد، مگر از راه تعبد صرف، و خلاصه جواب آنکه: اثبات غایت و نشاء آخرت به حسب اعتبار طول است و زنجیره طولی انقطاع پذیر می باشد، این را نیک بفهم که از مشکلترین مسائل الهیات است. «نوری»

دیگر، عدم غایت و عدم شوق ذاتی لازم نمی‌آید، و ما در مبحث غایت چگونگی حل آن را بیان داشتیم.

پس از آنچه بیان داشتیم درستی آنچه از پیشینیان الهیون، از اشتیاق هیولا به صورتهای طبیعی که خیرات اضافی و نسبی‌اند و باز اشتیاقش به خیر حقیقی و بزرگی برتر و کمال اتم، نقل شده است روشن و هویدا گشت، بلکه آشکار شد که جهت اشتیاق در تمام مشتاقان، ماده که همان جهت قوه و استعداد است می‌باشد، برای اینکه وجود اگر با او قصور و نارسایی از درجه کمالی که سزاوار آن است نباشد، در آن شوق به تمام و کمال پدید نمی‌آید، زیرا شوق تعلق به مفقود دارد نه موجود، و چون فقدان نیست شوقی هم نیست، و اگر فقدان قابل درک و حصول نباشد، در این صورت شوقی هم نیست، و جهت نارسایی ادراک‌کننده و فقدان کمالی که منتظر آن است - چنانکه بارها طبق آرائمان دانستی - هیولای نخستین در هر چیز است، و این چیزی است که ابن‌سینا و غیر او از استواران در حکمت متعالی انکارش نکرده‌اند، چنانکه به زودی از براهین وجود هیولا و مباحثی که تعلق به احکام و تلازم آن با صورت دارد روشن خواهد گشت.

شگفت اینکه ابن‌سینا از کسانی است که در رساله‌ای که در عشق - یعنی حال شوق‌ورزی هیولا به صورت - تألیف کرده، این مسأله (یعنی حال شوق‌ورزی هیولا به صورت) را چنان اثبات کرده که بهتر از آن نمی‌شود، او پس از آنکه برهانی عام بر اثبات عشق‌گریزی در تمام موجودات زنده و غیر زنده اقامه کرده، بیانی خاص را اختصاص به بسایط غیر زنده - در عشق‌ورزی‌شان - داده و گفته: هر یک از هویات بسیط غیر زنده با عشق‌گریزی جفت و هم‌آغوشند و هیچ‌وقت از آن خالی نبوده و همین (عشق) سبب وجودشان است^۱، اما هیولا به واسطه دایمی بودن کششش به

۱. چون به واسطه عشق است که هر موجودی آنچه از کمال اوّل و دوّم را که حاصل می‌کند نگه‌داری می‌نماید و آنچه از کمالات ثانوی که فاقد آن است می‌طلبد، و نظام نفوس و اشخاص با شعور به واسطه شوق و ترس حفظ و انتظام می‌یابد، ولی ترس هم خادم شوق است، چون فرار از مودی برای محافظت معشوق است که نفس خودش می‌باشد، چون هر موجودی عاشق ذات و باطن ذات خودش است، و عقل، عاشق و معشوق ذات خودش است و عشق قائم به ذات خودش است، همچنان که ذات او (عقل) که وجود مفارقی است، اراده قائم به ذات خود است، همچنان که او علم قائم به ذات خود است، چون نه موضوع است و نه ماده - اگر چه ←

صورت‌ها مفقود است و شوقش بدانها موجود، از این‌روی هرگاه که بدانها برخورد کرد و خالی از هر صورتی بود، مبادرت به تبدیل کردن خود به صورتی می‌نماید، یعنی بیم از ملازم بودن با عدم مطلق، چون این یک حقیقت است که هر یک از هویات، به طبع خودشان از عدم مطلق گریزانند، بنابراین هیولا هم از عدم مطلق گریزان است، و ما را در اینجا نیازی نیست که سرگرم گفتگو و بحث در علت این امر شویم؛ پس هیولا مانند زنی نکوهیده است که از آشکار کردن زشتیش بیمناک می‌باشد، چون هرگاه که پرده از چهره‌اش برطرف شود، زشتیش را با آستین می‌پوشاند، پس ثابت شد که در هیولا عشق غریزی هست؛ این سخن ابن‌سینا بود در آن رساله.

۲۰

فصلی

در علتِ صوری و فرق بین طبیعت و صورت

اما صورت: آن چیزی است که شئی بدان، حصول فعلیت می‌یابد، خواه بدون آن، عنصر را قوامی - به حسب مطلق وجود - باشد، و آن اختصاص به نام موضوع دارد - مانند جسم نسبت به سیاهی - و یا اینکه این‌گونه نباشد، در این صورت آن اختصاص به نام ماده دارد، و آن بنا بر اول عرض است و بنا بر دوم جوهر است و به اصطلاحی دیگر، صورت است؛ چنانکه دانستی صورت، علتِ صوری ماده نیست، چون جزء ماده نیست، بلکه علتِ فاعلی ماده است، و نیز دانستی که صورت دارای چند معنی دیگر است، و ما تو را آگاهی دادیم که همگی در یک معنی و یک حیثیت که جهت حصول و فعلیت و وجود است اشتراک دارند، همچنان که معانی عنصر - تمامی - در معنی قوه و استعداد و شوق و حاجت باهم اتفاق دارند.

اما فرق بین صورت و طبیعت اینکه: نام طبیعت - به اشتراک - بر سه معنی مترتب به

← به معنی متعلق باشد - آری! آنها همگی زاید بر ذات او که ماهیتش می‌باشد هستند، اما واجب تعالی: همچنان که ماده - به معنی اعم - ندارد، پس ماهیت هم ندارد، از این‌روی ابونصر فارابی گفته: ناگزیر باید در علوم، علم بالذات و در اراده‌ها اراده بالذات باشد تا اینکه در چیزی «لا بالذات» نباشد، پس روشن شد که شوق و عشق بهترین فرشته حارس و نگهدارنده و فرشتهٔ مقرب که گماشتهٔ برعالم است می‌باشند، بلکه گفته‌اند: عشق چون به کمال رسید، همان خدا است. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۷۱

عموم و خصوص واقع است، بنابراین عام ذات است و خاص، مقوم ذات، و اخص، مقوم می است که عبارت از مبدأ اول برای حرکت و سکون است - نه «بالعرض» و نه «بالقسر» - پس نام طبیعت، معنی سوم از جهات سه گانه را به اشتراک صناعی برای اسم، و دوم را از دو جهت، در بر دارد، و لفظ امکان هم همین طور است^۱.

اما صورت؛ چنانکه دانستی جزئی است که بدان، شئی بالفعل می باشد و آن در بسایط، عبارت از نفس طبیعت است - به حسب ذات - و غیر آن است به حسب اعتبار، چون عنصر بسیط - مثلاً مانند آب - جزء صوری آن با قیاس به تقویم نوع، صورت است و با قیاس به مبدأ بودنش برای آثار مناسب - مانند سردی و رطوبت - طبیعت است؛ اما مرکبات: آنها به سبب طبیعت - به معنی سوم - بالفعل پدید نمی آیند بلکه به سبب صورت دیگری است که بر آنها از مبدأ فیاض - به حسب فطرت دوم - افزوده می شود، از این روی صورتهای آنها ترکیبی و مغایر طبایع آنها می باشد.

اگرگویی: اگر مرکب ناگزیر از صورت دیگری است، بنابراین مقوم، یا مجموع است و یا هریک از آن دو و یا یکی، و غیر این نباید باشد؟

گویم: ظاهر سخن ابن سینا در جایی از کتاب شفا اشاره به اولی دارد، چون می گوید: هویت اجسام مرکب به واسطه قوه حرکت دهنده آنها ذاتاً به یک جهت، حصول نمی یابد، اگرچه ناگزیر است آن - هر چه هست - از آن قوا باشد، پس آن قوه جزئی از صورت آن است که از آن دسته ای از معانی جمع آمده و اتحاد پیدا می کنند، مانند انسانیت، چون آن فراگیر قوای طبیعی و نباتی و نفسانی است.

ظاهر این سخن نادرست می نماید، به واسطه امتناع این امر که برای مجموع امور غیر مقوم، تأثیری در قوام بخشی باشد، این برای آن است که اگر ما چندین صورت مقوم شئی را - بیش از یکی - فرض کردیم، یا این است که هریک از آنها در قوام بخشی مستقل اند، در این صورت لازم است که به هریک از آنها از تمام آنچه که غیر آن است بی نیاز باشد، پس هریک از آنها هم مقوم اند و هم غیر مقوم، و این خلف (خلاف فرض است)؛ و یا این است که تنها یکی از آنها مستقل است، پس دیگری صورت نخواهد

۱. لفظ امکان از باب تسمیه بر آن (طبیعت) اطلاق می شود. نه از باب تحقق قدمشترک در یکا یک، مانند آن است که هریک از سباهان، سیاه نامیده می شود. «سبزواری»

بود؛ و یا این است که هیچ استقلالی برای هیچ یک نیست، بلکه مجموع - از آن روی که مجموع است - مقوم می باشد، و مجموع - به این اعتبار - یک چیز است، پس صورت های مقوم، یک چیزاند، این هم محال است، برای اینکه هر یک از اجزاء، بر مجموع پیشی دارد و هر یک از آنها (صورتها) به تنهایی عارض ماده و غیرمقوم آنند، پس ماده مقوم آن (مجموع) است و بر آن پیشی دارد، پس یک ماده که بر هر یک از آن اجزاء، که بر مجموع پیشی دارند، پیشی دارد، بر آن (مجموع) پیشی دارد، بنابراین اگر ماده تقوم و برپایی بدان مجموع داشته باشد، لازم می آید که هر یک از آنها به دیگری تقوم داشته باشد و این محال است، و چون بخش اول باطل گشت، یکی از دو بخش دیگر باقی می ماند، ولی نظر همه (فلاسفه) - چنانکه مشهور است - بخش دوم می باشد، یعنی طبیعت و دیگری صورتها را بهره و نصیبی در قوام بخشی مرکب است - ولی بنابر جلو و عقب و تقدیم و تأخیر - و ظاهراً باید این مقصود از سخنی باشد که از قول ابن سینا نقل شده است.

اما نظر ما بخش سوم است، یعنی مقوم، یکی از صورتها (یعنی صورت اخیر که وحدت جمعی دارد) است و باقی صورتها به منزله فرعها و قوا و شرایط حدوث آن در آغازاند، چنانکه در مباحث کلیات این مطلب را اثبات کرده ایم.

اگر گویی: این نیز باطل است، چون نفس ناطقه از مقومات انسان است، پس اگر قوای طبیعی و نباتی و حیوانی را بهره و نصیبی در قوام بخشی نبود، مسلماً اعراض بودند، درحالی که جواهراند، پس اولاً لازم می آید که «واحد بالنوع» جوهر و عرض باشد، و دوماً آنکه صور بسایط، مقوم عناصری باشند که مواد بدن انسان اند، پس آنها (صور بسایط) مقوم مقوم بدن انسان اند، درحالی که آنها بر این موضع اعراض اند، و این خلف (خلاف فرض) می باشد.

گویم: این گره با اصولی که پیش از این بیان داشتیم باز می شود، آنها را یاد آر تا واقعیت امر برایت آشکار شود، سپس (گوییم): محال است که یک چیز برای یک چیز دیگر به عینه هم جوهری باشد و هم عرضی، ولی محال نیست در اینکه برای یک چیز جوهری باشد و برای دیگری عرضی؛ و نیز لازم است که در اینجا فرق بین جوهر و جوهری و همین طور عرض و عرضی دانسته شود؛ جوهر در نفس خودش جوهر است

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۷۳

و جوهر بودنش با مقایسه با چیز دیگر تغییر نمی‌کند، چون از باب مضاف نیست، و همین‌طور عرض، ولی جوهری بودن چیزی، از باب مضاف است، و امور نسبی که دارای هویتی - غیر از اضافه و نسبت - هستند، اختلاف اضافه و نسبتشان به سبب اختلاف آنچه که با آن قیاس و سنجیده می‌شود قابل انکار نیست.

پس صورتهای بسایط مقوم بسایط اند و خارج از حقیقت تمام موالید سه‌گانه معدنی و نباتی و حیوانی، اگرچه در حفظ کیفیت مزاج که موقوف بر امتزاج و آمیزش بین آنهاست، بدان‌ها نیازمنداند، و سخن در صورت نبات هم همین‌طور است، چون آنها (صورت‌های بسایط) مقوم نبات‌اند، ولی قوای نباتی خدمتگزاران نفس حیوانی و فروع و شاخه‌های آن هستند که بیرون از حقیقت نفس‌اند، و وجودشان شرط در وجود حیوان است و مقوم داخلی نیستند، چنانکه تحقیق این امر به‌طور مفصل گفته آمد، یادآر! و نیز یادآر که حدّ شی و شرح ذات آن که مشتمل بر برخی از معانی لازم است، موجب داخل گشتن معنای آن در ماهیت محدود و ذات آن نمی‌شود؛ بسا می‌شود که حدّ بر محدود افزون می‌شود؛ و به‌زودی فرق بین علت و وجود شی و علت شیئی آن خواهد آمد.

شگفت آنکه اینان (مشائیان) با غفلت از این تحقیق؛ چگونه حکم می‌کنند که تمام اجسام طبیعی مرکب دارای وحدت طبیعی‌اند؟ آیا برای این حکم معنایی جز اینکه طبیعت هر یک از آنها یک طبیعت است و این همان است که شیئی طبیعی بدان خودش بالفعل خودش است، حتی اگر فرض زایل شدن آنچه از صور و قوا که قرین و جفت با آنند بشود، آن شیئی - به‌حسب حقیقت - به‌عینه خودش خودش می‌باشد و همان شیئی است.

۲۱

فصلی

در غایت و آنچه درباره آن گفته شده

غایت چیزی است که شیئی - همان‌گونه که پیش از این دانستی - برای آن پدید می‌آید، و آن گاهی نفس فاعل است - مانند فاعل اول تعالی - و گاه دیگر چیز دیگری در نفس خودش است و غیرخارج از آن، مانند خوشحالی که به‌سبب غلبه است، و

دیگرگاه در چیزی غیر از فاعل می‌باشد، خواه در قابل باشد، مانند تمام حرکاتی که از روی فکر و اندیشه و یا طبیعت، و یا در چیز سوّمی - مانند کسی که کاری را برای خورسندی کسی انجام می‌دهد - صادر می‌شود، پس خورسندی آن‌کس غایتی است که از فاعل و قابل بیرون است، اگرچه خوشحالی بدین خورسندی و رضا نیز غایت دیگری است، این مجمل و فشرده‌ای بود که نیاز به تفصیل دارد.

۲۲

فصلی

در تفصیل سخن در غایت و اتفاق و عبث و بیهوده‌کاری و گزاف‌کاری

گفته‌اند: شئی در شیئیت خودش معلول است و در وجودش هم معلول است، پس ماده و صورت، دو علت‌اند برای شیئیت معلول، و فاعل و غایت هم دو علت‌اند برای وجود معلول، و هیچ‌کس را خلافتی در اینکه هر مرکبی دارای ماده و صورت و فاعل است نمی‌باشد، اما در این امر که هر معلولی برای وجودش علتی غایی می‌باشد، شک است، برای اینکه معلولی هست که عبث و بیهوده بوده و غایتی در آن نیست، و برخ دیگر اتفاقی است و بعضی دیگر از صاحب اختیار بدون داعی و مرجحی صادر شده است و بعضی دیگر هست که برای غایتش غایتی و برای غایت غایتش، غایتی هست و همین‌طور ادامه دارد، در این صورت برای آن در واقع غایتی نیست، همچنان که برای هر ابتدا و آغازی، آغازی هست، در این صورت همه آنها اوساط‌اند، پس آن را هیچ ابتدایی نخواهد بود، و این مانند حوادث و پدیده‌های عنصری و حرکات فلکی و نتایج پی‌درپی قیاسها - اگر نامتناهی باشند - می‌باشد، و ما این امور را در مباحثی چند ایراد می‌داریم:

مبحث اوّل

در عبث و اثبات غایت برای آن

بدان که هر حرکت ارادی دارای مبادی مترتب می‌باشد؛ مبدأ قریب عبارت است از قوه محرک، یعنی مباشر (واسطه) آن، و این قوه در حیوان در عضله عضو می‌باشد، و

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۷۵

آنچه پیش از آن است اراده است که به نام اجماع نامیده می‌شود، و آنچه پیش از اجماع است شوق است، و دورتر از همه (در پیش بودن) فکر و تخیل است، و چون در خیال و یا عقل صورت موافقی ترسیم گردد، قوه شوقی به سوی اجماع - بدون اراده‌ای پیشین - حرکت می‌کند، یعنی نفس تصور، شوق را انجام می‌دهد، و کار در صدور موجودات از فاعل نخستین هم بر همین مثال است، چنانکه پیش از این برایت - با خواست الهی - روشن شد که تصور نظام اعلا، علت صدور موجودات - بدون نیاز به شوق و در کارگیری آلتی - می‌باشد، سپس وقتی شوق، حرکت به سوی اجماع نمود و اجماع تحقق پذیرفت، قوه محرکی که در اعضاء است آن را خدمت می‌کند.

پس ثابت شد که حرکات ارادی به واسطه اسباب‌هایی که بیان شد تمامی می‌پذیرند، بسا هست که صورت ترسیم شده در قوه مُدرکه همان نفس غایتی باشد که حرکت بدان منتهی می‌گردد، مانند انسان وقتی که از جایی دلتنگ شد، صورت جای دیگر را تخیل می‌کند و مشتاق بودن در آنجا می‌شود و به سوی آن حرکت می‌نماید و حرکت بدانجا منتهی می‌گردد، و بسا می‌شود که غیر این باشد، چنانکه انسان مشتاق مکانی می‌شود تا در آنجا دوستی را ملاقات کند؛ در اولی نفس آنچه که حرکت بدان منتهی می‌شود نفس غایت شوق‌ورزی است، و در دومی این چنین نیست، بلکه شوق‌ورزی - پس از آنکه حرکت بدان منتهی می‌شود - حاصل می‌شود، و بسا هم نفس حرکت، غایت حرکت‌کننده است.

پس روشن شد که غایت حرکت در هر حالی - از آن حیث که غایت حرکت است - غایت حقیقی اولی برای مبدأ قریب (قوه محرک) - یعنی برای حرکتی که در عضله حیوان است - می‌باشد و آن را (مبدأ قریب را) غایتی جز این نیست، برعکس مبادی پیش از آن، چون گاهی می‌شود که آنها را غایتی غیر از آنچه که حرکت بدان منتهی می‌شود باشد و این امر را پیش از این دانستی، پس اگر اتفاق افتد که مبدأ اقرب و نزدیک‌تر مطابقت با مبدأ قریب و نیز دو مبادی که پیش از آن هستند - یعنی قوه شوقی با قبلی آن از تخیل و فکر - داشته باشد، نهایت حرکت، غایت تمام مبادی بوده و هیچ بیهودگی و عبثی هم نیست، چون آن (حرکت) غایت ارادی است، و چون با آنچه که حرکت مشتاق تخیلی بدان منتهی می‌گردد مطابقت یافت و با شوق فکری مطابقت

نداشت، این امر عبث است.

سپس (گوییم:) هر غایتی نهایت حرکت نیست و مبدأ آن شوق‌ورزی فکری نمی‌باشد، پس خالی از آن نیست که یا تخیل تنها که مبدأ شوق است می‌باشد، و یا اینکه تخیل همراه با طبیعت و یا مزاج است، مانند نفس کشیدن و حرکت بیمار، و یا تخیل همراه با عادت و ملکه نفسانی است که داعی و طلب‌کننده آن فعل است - بدون فکر و اندیشه - مانند بازی با ریش، پس فعل را در اولی گزاف، و در دومی قصد ضروری و یا طبیعی است، و در سومی عادت است، و هر غایتی نسبت به یک مبدأ از این مبادی، از آن جهت که غایت آن است - اگر پدید نیامده باشد - فعل با قیاس بدان باطل نامیده می‌شود^۱.

و چون این مقدمات گفته آمد، دانسته شد که عبث، غایت قوه خیالی است - آن‌گونه که با تفصیل و شرایط روشن گفته آمد - پس آن‌کس که گوید: عبث بدون غایت است و یا بدون غایتی که خیر باشد و یا گمان خیر درش رود، نادرست است، برای اینکه فعل، لازم نیست که با قیاس به آنچه که مبدأ آن نیست دارای غایت باشد، بلکه با قیاس به آنچه که مبدأ آن است (دارای غایت است) پس در عبث، قطعاً مبدأ فکری وجود ندارد، پس در آن غایت فکری وجود ندارد، اما مبادی دیگر، هر یک از آنها را در فعلش غایتی حصول می‌یابد که این غایت، با قیاس بدان، خیر است، چون هر فعل نفسانی، به سبب شوق است - همراه با تخیل - اگر چه این تخیل ثابت نبوده و بلکه زایل‌شونده است، پس شعور و آگاهی بدان باقی نمی‌ماند، چون تخیل غیر از شعور بدان است، و اگر برای هر شعوری، شعوری بدان شعور بود، تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کرد.

سپس (گوییم:) به سبب برانگیخته شدن شوق از شخص خفته و غافل، و همین‌طور آن‌کس که با ریشش مثلاً بازی می‌کند، ناگزیر یا عادت است یا دلتنگی از شکل و وضعی و یا اراده انتقال به شکل و وضع دیگری و یا آرزویی از جانب قوای حساس که برایش فعلی تجدد و تازگی یابد، و غیراینها از سبب‌های جزئی که امکان ضبط آنها

۱. اگر فعل با قیاس بدان خیت (بی‌بهرگی و زیان‌کاری) نامیده و مصطلح می‌شد مرا به تعجب وانی داشت و سزاوارتر بود، چون باطل عدم است، درحالی که این وجود است. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۷۷

نیست، پس عادت لذیذ است و انتقال از حالی که مایه بیزاری است هم لذیذ است، و آرزومندی فعل جدید هم لذیذ است، تمام اینها به حسب قوای حیوانی است، در حالی که لذت، خیر حسی و یا تخیلی است، پس آن خیر حقیقی برای حیوان - از آن روی که حیوان است - می باشد؛ و من پندارم که به حسب خیر انسانی است (نه به حسب قوای حیوانی) پس این فعل، خالی از خیر حقیقی - با قیاس به آنچه که مبدأ آن است - نمی باشد، اگرچه خیر حقیقی عقلی هم نمی باشد.

مبحث دوم

در اتفاق

ذیمقراطیس پنداشته که وجود عالم به سبب اتفاق است، این بدان جهت است که مبادی عالم، اجرام و اجسام آسمانی کوچکی هستند که به واسطه سختیشان قابل تجزیه نیستند، و این اجرام در خلاء پخش و نامتناهی اند و از جهت طبایع متشاکل و متوافق اند و از حیث اشکال مختلف و پیوسته در حرکت اند، پس اتفاق می افتد که دسته ای از آنها با هم برخورد کرده و بر شکل و هیأت مخصوصی اجتماع پذیرفته و از آن اجتماع این عالم موجود گردد، ولی به پندارش، موجود شدن حیوان و نبات اتفاقی نیست.

اما انبازقلس پنداشته که تکون و موجود شدن اجرام اسطرسی (آخشیجی) به واسطه اتفاق است، آنچه که اتفاق افتاده، اگر هیأت اجتماعیش به گونه ای باشد که صلاحیت بقا و نسل را داشته باشد، باقی می ماند، و آنچه از اتفاقها که این گونه نباشد، باقی نمی ماند، و او را در این باره دلایلی چند است:

از آن جمله اینکه: طبیعت دارای فکر و اندیشه نیست، پس چگونه برای غرض و هدفی فعلی انجام می دهد؟

و از آن جمله اینکه: تباهی و مرگ و از شکل افتادن ها و زوائد (مانند انگشت زیادی) مقصود طبیعت نیستند، با اینکه آنها را نظامی - مانند اضدادشان - هست که تغییر پذیر نیست، پس دانسته شد که تمام اینها مقصود طبیعت نیستند، چون نظام پزیردگی اگرچه عکس نظام رشد و نمو است، ولی آن را نیز نظامی مانند عکسش هست که

تغییرپذیر نیست و راهی است که واگذارده نمی‌شود، و چون نظام پژمردگی ضرورت ماده است، بدون آنکه مقصود و هدف طبیعت باشد، از این روی حکم می‌کنیم که نظام رشد و نمو نیز به سبب ضرورت ماده است، بدون قصد و داعیه و طلبی از جانب طبیعت، و این مانند بارانی است که قطعاً ثابت است که به جهت ضرورت ماده پدید می‌آید، چون خورشید وقتی که آب را بخار می‌کند، بخارها شده و به طبقه زمهریری می‌رسد و چون سرد شد آب می‌شود و وزن سنگین (نسبت به بخار) پیدا می‌کند و به ضرورت فرود می‌آید، و اتفاق می‌افتد که در جایی فرود می‌آید که مایه سود و آسایش می‌شود و گمان می‌رود که باران‌ها، مقصود و هدف از برای این مصالح و سودها هستند، درحالی که این چنین نیست، بلکه به جهت ضرورت ماده می‌باشند.

و از آن جمله اینکه: یک طبیعت، افعال مختلفی را انجام می‌دهد، مانند گرمی، چون آن (خورشید) موم را آب می‌کند و نمک را سخت می‌سازد و روی گازر را سیاه می‌کند و لباس را سفید می‌نماید.

اینها دلایل قائلان به اتفاق بود، و پیش از وارد شدن در پاسخ آنها، سخنی را به عنوان مقدمه بیان می‌داریم، لذا گوییم:

امور امکان‌پذیر، برخیشان دائم‌اند و برخی دیگر بیشتری، و هریک از آن دو را علتی است، و فرق بین آن دو اینکه: دائمی را معارضی عارض نمی‌شود ولی بیشتری را معارض، عارض می‌گردد، پس بیشتری، به شرط نداشتن معارض تمامی می‌پذیرد، خواه طبیعی باشد و یا ارادی باشد، برای اینکه اراده با تصمیم و آمادگی اعضا برای حرکت و نبودن مانع حرکت و شکننده عزم و قصد و امکان رسیدن به مطلوب همراه است و روشن است که از محالات است که بدان (مطلوب) دست‌نیازد؛ و برخی از امور هستند که با تساوی حصول می‌یابند، مانند نشستن «زید» و ایستادنش؛ و برخی دیگر هستند که بر کمتر حصول می‌یابند، مانند انگشت زاید.

اما آنچه که دائمی و یا بیشتری است، به وجودشان گفته نمی‌شود که اتفاقی^۱ است

۱. یعنی عقل قائل بدان نیست، چون اتفاق یا به این معنی است که شیئی اتفاقی فاعلی ندارد، و یا به این معنی است که غایتی ندارد، و هردو خلاف واقع‌اند، یعنی به واسطه وجود فاعل و غایت، چون امکان محل حاجت است و غایت، علت فاعلیت فاعل.... «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۷۹

و باقی‌ها به اعتباری واجب‌اند، چون این امر مانند آن است که شرط شود ماده در بوجود آوردن کف دست جنین، از آنچه که باید در پنج‌انگشت صرف شود زیادی آورد و قوه فاعل هم برخورد با استعدادی تام در ماده طبیعت کند و لازم آید که انگشت زاید آفریده شود، با این شرایط، تکون و موجود شدن انگشت زاید لازم می‌آید، و این از باب دائم - نسبت به این طبیعت جزئی - می‌باشد، اگر چه باقیاس به دیگر افراد نوع، نادر و کمیاب است، و چون کار - در تکون امر کمتر - تحقق و ثبوت یافت که با شرطها و سبب‌هایش دائم است، پس در بیشتری و یا دائمی گردیدن مساوی - با ملاحظه شرطها و سبب‌هایش - هیچ شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند.

پس امور موجود به سبب اتفاق، نزد بی‌خبر و نادان از سبب‌ها و علت‌های آن به سبب اتفاق است، اما با قیاس به سبب‌ساز سبب‌ها و سبب‌هایی که بدان‌ها درنور دیده شده‌اند، هیچ یک از موجودات و امور، اتفاقی نیستند، چنانکه حکما گفته‌اند: تمام اشیاء - نزد حکمای پیشین - واجبات‌اند، پس اگر انسان به تمام سببها و علتها احاطه داشت، به طوری که هیچ چیزی از احاطه علمی او بیرون نباشد، نزد او چیزی که به واسطه اتفاق موجود شده باشد وجود ندارد؛ پس اگر چاه‌کنی برخورد با گنجی کرد، این امر با قیاس به بی‌خبر و نادان به سبب‌هایی که چاه‌کن را به گنج رسانید، اتفاق محسوب می‌شود، و اما با قیاس به کسی که احاطه به سبب‌هایی که منتهی بدان می‌شود دارد، اتفاق محسوب نمی‌شود و بلکه وجوب محسوب می‌گردد.

پس ثابت شد که سبب‌های اتفاقی - هرگونه که هستند - برای چیزی هستند، مگر آنکه سبب‌های فاعلی بالعرض باشند، و غایات هم غایات بالعرض‌اند، بسا که سبب اتفاقی منجر به غایت ذاتی خود می‌شود، مانند سنگ فرودآینده سری را می‌شکند و سپس به فرودگاه خود که غایت ذاتی خودش است فرود می‌آید، و بسا هم هست که منجر به غایت ذاتی خود نمی‌شود، بلکه بسنده بر همان اتفاقی می‌شود، مانند سنگ فرودآینده که چون سری را شکست می‌ماند، پس در اولی - با قیاس به غایت طبیعی - سبب ذاتی، و با قیاس به غایت عرضی، سبب اتفاقی نامیده می‌شود و در دومی - با قیاس به غایت ذاتی - باطل گفته می‌شود.

و چون آنچه که گفتیم تحقق و ثبوت یافت، دانسته می‌شود که اتفاق، غایت عرضی

برای امر طبیعی و یا ارادی و یا جبری است که منتهی به طبیعت و یا اراده می‌شود، پس طبیعت و اراده، از اتفاق - به واسطه ذاتی بودن آن دو - اقدام و پیش‌اند، پس تا نخست امور طبیعی و یا ارادی نباشد، اتفاق وقوع نمی‌یابد، بنابراین امور طبیعی و ارادی متوجه به سوی غایات بالذات‌اند و اتفاق، بر آن دو طاری و وارد می‌گردد - البته وقتی که با آن دو قیاس شود - یعنی از آن جهت که امر کاین و وجودی، در نفس خود از آن غیر متوقع است، چون نه دائمی است و نه بیشتری، ولی لازم می‌آید که از شأن آن تأدیه و منجر شدن بدان باشد - نه دائمی و نه اکثری و بیشتری - برای اینکه اگر اصلاً از شأن آن منجر شدن بدان (امر) نباشد، درباره آن امر گفته نمی‌شود که اتفاق افتاد، مانند کسوف خورشید هنگام نشستن «زید» چون گفته نمی‌شود که نشستن «زید» اتفاق افتاده که سبب برای کسوف خورشید باشد، و چون قیاس با سبب‌های منجر شدن آن گردد، غایت ذاتی آن یا طبیعی است و یا ارادی.

پس روشن شد که وجود عالم به گونه اتفاق نمی‌باشد، اگرچه اتفاق را مدخلی - باقیاس به بعضی از افراد آن - هست، پس آنچه که به انباز قلس و یا ذیمقراطیس نسبت داده شده است همگی باطل می‌باشد.

اما پاسخ تفصیلی از شبهاتی که گفته شده: در اول آنکه: اگر طبیعت فکر نداشته باشد لازم می‌آید که حکم شود که فعل صادر از آن، متوجه به سوی غایت نمی‌باشد، برای اینکه فکر، فعل را دارای غایت نمی‌کند، بلکه فعلی را که برمی‌گزیند امتیاز داده و از میان افعال مشخص کرده و اجازه برگزیدنش را می‌دهد؛ سپس (گوییم): برای هر یک از این افعال غایتی مخصوص است که منجر شدن این فعل بدان غایت، به ذات خود لازم است نه به سبب جعل جاعلی، حتی اگر می‌شد که نفس از اختلاف انگیزه‌ها و بازدارنده‌ها خالی و پاک بود، مسلماً از مردمان فعل متشابه - به یک‌گونه و بدون فکر - صادر می‌شد، چنانکه در فلک است، برای اینکه افلاک از انگیزه‌ها و عوارض مختلف و گوناگون خالی و پاک‌اند، لذا تمام افعال آنها به یک روش و بدون فکر است.

و آنچه این مطلب را استحکام می‌بخشد اینکه: نفس اندیشیدن، فعل غایت‌دار است و آن نیازمند به اندیشه دیگری نمی‌باشد.

و نیز (آنچه این مطلب را استحکام می‌بخشد) آنکه: در تحقق و ثبوت غایات

صناعات هیچ شبهه و شکمی نیست، و چون ملکه شدند، در استعمال و کارگیری آنها نیاز به فکر و اندیشه نمی‌باشد، بلکه بسا می‌شود که (فکر و اندیشیدن) مانع می‌گردد، مانند نویسنده ماهر که برای نوشتن هر حرفی، فکر و اندیشه نمی‌کند، و همین‌طور هر عود (بربط) نوازی در هر زخمه‌اش فکر نمی‌کند، و اگر نویسنده در حرف نوشتنش و بربط نواز در زخمه زدنش فکر کند، در صناعتشان کاهل‌اند، پس طبیعت را غایاتی است بدون قصد و فکر و اندیشه، نزدیک به این امر چنگ‌زدن شخص لغزنده است به آنچه که وی را از لغزش باز می‌دارد، و خاراندن دست مر عضوی را بدون فکر و اندیشه، و روشن‌تر از همه اینها اینکه: قوه نفسانی وقتی که عضو آشکاری را حرکت می‌دهد، حرکت دادن آن به واسطه پی است، درحالی که نفس را بدان هیچ شعور و آگاهی نمی‌باشد.

پاسخ در شبهه دوم اینکه: فساد و تباهی در کاینات، گاهی به واسطه نبودن کمالات آنها است و گاه دیگر به سبب حصول موانع و اراده‌هایی که بیرون از مجرای طبیعت است، اما عدمها، از شرط اینکه طبیعت متوجه به غایتی است که بدان برسد نمی‌باشد، پس مرگ و تباهی و پژمردگی، تمام اینها به واسطه نارسایی طبیعی است از رسیدن به غایت مقصود.

اینجا رازی است که محل بیانش این مشهد نیست^۱، اما نظام پژمردگی: آن نیز به غایت منجر می‌گردد، این بدان سبب است که وی (پژمردگی) را دو سبب است: یکی از آن دو بالذات است و آن عبارت از گرمی و حرارت است و دیگری بالعرض می‌باشد و عبارت از طبیعت است، پس هر یک از آن دو را غایتی است: غایت حرارت تحلیل بردن رطوبات است، پس ماده را بدان سو رانده و طبق نظام نابودش می‌سازد، این مربوط به حرارت بالذات است، ولی طبیعتی که در بدن است، غایتش حفظ بدن - آن مقدار که به واسطه امداد رسانیدن پی‌درپی و پشت سرهم امکان‌پذیر است - می‌باشد، ولی هر مدد بعدی، استمداد از آن کمتر از مدد اولی است - همچنان که در علم نفس بیانش خواهد آمد، بنابراین نقصان امداد برای نظام پژمردگی سبب بالعرض است و تحلیل، برای پژمردگی سبب بالذات است و فعل هر یک از آن دو، متوجه به سوی غایت است.

۱. و آن اینکه: در نظام کل، همگی منتظم‌اند، و اینکه کل، نسبت به اسبابی که در بدایات‌اند غایب می‌باشند. «سبزواری»

سپس (گویم): مرگ، اگرچه با قیاس به بدن جزئی غایت نمی‌باشد، ولی باقیاس به نظام واجب غایت است، برای اینکه برای نفس زندگانی جاوید را آماده می‌سازد، و همین‌طور ضعف بدن و پژمردگی آنکه آن‌دو، ریاضات نفس و شکستن و نابودی قوای بدنی را در پی دارد که به سبب آن (شکست) آماده برای آخرت می‌شود - همچنان که در علم نفس این امر دانسته خواهد شد - .

اما زیاده‌ها: برای غایتی از غایات کاین و موجوداند، چون ماده وقتی که زیاد آمد، طبیعت، صورتی که استحقاقش را دارد به وی می‌بخشد و همان‌طور که می‌دانی معطلش نمی‌سازد (یعنی بیهوده نمی‌گذاردش) پس فعل طبیعت در آن به واسطه غایت است، اگرچه با مجموعش برای بدن غایت نبوده است، و ما چنین ادعایی نداریم که هر غایتی برای طبیعت، لازم است که غایت برای غیر طبیعت هم باشد.

و اما آنچه که درباره باران نقل شده ممنوع است، بلکه سبب در آن اوضاع آسمانی است که بدانها قوایل و استعدادات زمینی - برای نظام کلی و بازشدن خیرات و فرود آمدن برکات - الحاق می‌گردد، پس آنها سبب‌های الهی هستند که دارای غایت دایمی و یا بیشتری در طبیعت می‌باشند.

و پاسخ در شبهه سوم اینکه: قوه سوزاننده دارای یک غایت است و آن احاله سوخته شده است به همانند جوهرش، و اما دیگر افعال مانند گره زدن و گشودن و سیاه کردن و سفید نمودن و غیر اینها از توابع ضروری‌اند و اقسام ضروری را به زودی - که یکی از آنها غایات بالعرض است - خواهی دانست.

در کتاب شفا - در ابطال رأی انبازقلس - بیانات روشنی که مبتنی بر مشاهدات و شواهد آشکار است آمده، از این روی بعضی از آنان (مشائیان) سخن او را حمل بر بخت و اتفاق می‌کنند، درحالی که رمزگویی و آسان‌گویی بوده و یا اینکه برایش ساخته‌اند، به دلالت آنچه که وی تحقیق و پژوهش کرده و یافته و از سخنش دانسته می‌شود، نشان بر نیروی سلوک و بلندی مقام وی در علوم دارد.

و از جمله آن دلایل روشن اینکه: در یک قطعه جا اگر یک دانه گندم و یک دانه جو بیفتد، گندم، گندم می‌رویانند و جو، جو، از این روی دانسته می‌شود که گردیدن جزئی از زمین، گندم و جزء دیگر جو، از برای این است که قوه فاعل آن را به این صورت

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۸۳

حرکتش می‌دهد، نه به واسطه ضرورت ماده - به واسطه تشابه‌شان به هم - پس اگر اجزای زمین را مختلف فرض کنیم، اختلاف آنها به سبب ماهیت زمینی نبوده، بلکه بدان سبب است که قوه در دانه، آن خاصیت را به آن جزء زمینی می‌بخشد، بنابراین اگر بخشیدن آن خاصیت به واسطه خاصیت دیگری پیش از آن باشد، در این صورت تسلسل لازم می‌آید و اگر اینچنین نباشد، قوه‌ای که در دانه گندم به امانت گذارده شده است، به ذات خود متوجه به سوی غایتی معین می‌باشد، وگرنه چرا زیتون، گندم نمی‌رویانند و هندوانه، جو؟

و از آن جمله اینکه: غایاتی که از طبیعت صادر می‌گردند، یعنی درحالی که طبیعت معوق و باز ایستاده نباشد، تمامشان خیرات و کمالات‌اند، از این روی اگر منجر به غایات ضدی شوند، این در کمتر است، لذا انسان برای آن سببی عارض می‌طلبند و می‌گویند: این حیوان را چه رسیده که بیمار و لاغر شده؟ و چرا (زمین) گندم و جو نمی‌رویانند؟ و چون چنین باشد، طبیعت متوجه به سوی خیر است - اگر بازدارنده‌ای آن را باز ندارد - .

و همچنین اگر ما از طبیعت احساس نارسایی و قصور کردیم، آن را با صنعت یاری می‌کنیم، چنانکه پزشک این کار را انجام می‌دهد، یعنی معتقد است که چون بازدارنده زایل گشت و قوه شدت گرفت، طبیعت به بخشش تندرستی و سلامتی و خیر روی می‌آورد و این دلالت بر مقصود دارد.

مبحث سوم

در غایات افعال اختیاری

از معطلان دسته‌ای هستند که فعل الهی را خالی از حکمت و مصلحت قرار می‌دهند، و دانستی که طبیعت را غایاتی است و اینکه فعل خفته و فراموش‌کار، جدای از غایت و مصلحت، برای برخی از قوایی که در حقیقت فاعل آن فعل‌اند نمی‌باشد - اگر چه از روی قوه عقلی و یا فکری نباشد - اینان به دلایلی چنگ آویخته‌اند که از لانه عنکبوت (ساختارشان) سُست‌تر است:

از آن جمله: در ابطال داعی و مرجح (برتری دهنده) به مثال‌هایی جزئی مانند: دو راه

فرارکننده و دو گرده نان گرسنه و دوظرف آب تشنه (که کدام را اختیار می‌کند) چنگ‌زده‌اند و ندانسته‌اند که پنهان ماندن «مرجّح» از علم آنان، موجب نفی آن نمی‌شود، برای اینکه از جمله مرجّحان - برای افعال ما در این عالم - اموری است که از ما پنهان می‌باشد، مانند اوضاع فلکی و امور عالی الهی، و به این امر پی‌نبردند که با ابطال دواعی در افعال و اثبات اراده گزافی، باب اثبات صانع بسته می‌شود، برای اینکه راه اثبات او این است که: جایز بی‌نیاز از مرجّح نیست، پس اگر ما این قاعده را ابطال کردیم توان اثبات واجب‌الوجود را نداریم، بلکه با ابطال آن راهی برای نظر و بحث و گفتگو باقی نمی‌ماند و از امور یقینی سلب اعتماد می‌شود، چون امنیتی از ترتّب نقیض نتیجه بر آن وجود ندارد، و بسا می‌شود که در انسان حالتی پیدا می‌شود که اشیاء را نه آن‌گونه که هستند می‌بیند، این به واسطه اراده گزافی است که آن را به خداوند متعال نسبت می‌دهند، این گروه - در دوره اسلام - مانند سوفسطائیان‌اند در زمانهای پیشین.

و از آن جمله آنکه گذشت: مرجّح بودن اراده، صفت نفسی است برای آن (اراده) و اینکه: صفات نفسی و لوازم ذات، علت‌بردار نیست همچنان که علم بودن علم و قدرت بودن قدرت، علت‌بردار نیست، این هم سخنی است که حاصلی ندارد، برای اینکه با مساوی بودن دوطرف فعل، چگونه به یکی از دوطرف اختصاص پیدا می‌کند؟ و خاصیتی که اینان (معطلان از متکلمان) می‌گویند، هذیانی بیش نیست، برای اینکه اگر اختیار طرف دیگر هم - که فرض شده با این طرف مساوی است - فرض شود، بازهم این خاصیت حاصل است.

و از آن جمله گفتارشان گذشت که: اراده، پیش از فعل - بدون اختصاص به هیچ‌یک از امور - متحقق و ثابت است و سپس به کاری - غیر کار دیگر - تعلق می‌گیرد؛ این سخن در رسوائیشان کافی است، چون اراده‌کننده اراده نمی‌کند که هر چه می‌خواهد اتفاق بیفتد، برای اینکه اراده از صفات اضافی است، لذا اراده غیرمتعلق به چیزی تحقق نمی‌یابد که سپس تعلق به بعضی از اشیاء پیدا کند، آری! وقتی تصور چیزی پیش از وجودش حصول پیدا کرد و یکی از دو جانب امکانش برتری یافت، اراده‌ای که به یکی از آن دو اختصاص پیدا می‌کند حصول می‌یابد، پس برتری دادن، بر اراده پیشی دارد - چنانکه پیش از این هم گذشت - .

قویتر از آنچه که اینان گفته‌اند اموری است که پیش از اینان صاحب کتاب مباحث مشرقی آورده است:

نخست آنکه: فلک جسمی است که دارای اجزای متشابه هم است و در آن دو نقطه، برای قطبیت، و دایره‌ای تعیین شده است تا منطقه باشد، و خطی نیز تعیین شده تا محور باشد - غیر از دیگر نقاط و دایره و خطوط - با اینکه به حسب ذات جایز است که دو قطب، غیر از این دو نقطه باشند، و همین طور منطقه و محور، به واسطه تشابه محل جایز است که دایره بزرگ دیگری (برای منطقه) و خط دیگری (برای محور) باشد.

دوم اینکه: برای هر فلکی را حرکتی خاص به جهتی معین - غیر از جهات دیگر - هست، با اینکه وقوع حرکت به هر یک از آن جهات جایز است، و همین طور برای هر حرکتی حد و مرزی معین از سرعت و کندی - غیر از حد و مرز دیگری با برابر بودن نسبت به آن دو - هست.

سوم اختصاص هر ستاره‌ای است به جای معینی از فلک، با نداشتن خصوصیتی که در آنجا یافت می‌شود - نه جای دیگر - این به واسطه برابر و مساوی بودن همه است در طبیعت، ولی عقل، وقوع آن را در جایی دیگر از فلکش جایز می‌داند.

چهارم اختصاص عالم است به مقداری خاص، غیر آنچه که بزرگتر از آن و یا کوچکتر است، با اینکه هر دو در نزد عقل جایز است.

پاسخ از شبهه اول آنکه: این نقطه، بالفعل - به واسطه حرکتی معین - پیدا می‌شود، برای اینکه حرکت معین موجب تعیین دونقطه می‌شود، و از تعیین آنها تعیین محوری که بین آن دو واقع است لازم می‌آید، زیرا اگر حرکت نبود، دایره منطقه، که مستلزم تعیین قطب و محور است تعیین نمی‌پذیرفت.

و پاسخ شبهه دوم آنکه: اختلاف حرکات از حیث جهت و سرعت به واسطه اختلاف مبادی عقلی آنها است^۱، و مقتضی بودنشان برای افلاک و حرکات آنها به گونه‌ای است که بهترین نظامها از حرکات آنها پیروی می‌کنند.

و از این پاسخ، پاسخ شبهه سوم هم بیرون می‌آید، با اینکه تعیین موضعی از مواضع

۱. دانستی که هر علتی را خصوصیتی خاص با معلول خاص خودش است که آن خصوصیت از ترتب غیر از این طور در معلول خود ایا دارد. «سبزواری»

ستارگان، فقط به واسطه ستاره حصول پیدا می‌کند نه پیش از آن، وگرنه بدون آن گودی پُر بود و بعد از وجود آن برایش تبدیل و تبدل جایز نبود.

و پاسخ شبهه چهارم اینکه: هر جسم محدّد^۱ و غیر محدّد طبیعت خاصی دارد که مقدار خاصی از آن جسم را اقتضا دارد، پس غیر آن را این اقتضا نیست، و جایز شمردن عقلی بسا هست که به واسطه عدم آگاهی عقل بر خصوصیت سبب - پیش از برهان - مخالف واقع باشد.

و ما را رساله‌ای منفرد در حل این اشکالات فلکی هست که همراه با مقدماتی اصولی بوده که آن مقدمات اصولی شک و شبهه را از دل می‌شوید، هرکس آرامش خاطر و اطمینان قلب می‌خواهد، بدان رساله مراجعه نماید.

حاصله آنکه: صاحب اختیار تا هنگامی که نسبت معلول، بدو امکانی است، یعنی بدون داعی و اقتضاکننده صدور آن، صدورش از آن ممتنع است، به واسطه ممتنع بودن برتری (یکی از) دو امر مساوی باهم، چون جایز شمردن عاقل و خردمند مر این امر را، جز سخنی از روی زبان - بدون تصدیق قلبی - نمی‌باشد، پس این داعی همان غایت ایجاد است، و آن گاهی هست که نفس فاعل می‌باشد - چنانکه در واجب تعالی است - چون او در فاعلیت تام است، پس اگر در فعلش نیازمند به معنایی خارج از ذاتش بود، در فاعلیت ناقص می‌بود؛ و به زودی خواهی دانست که او مسبب سببها است، و هر چه که در نخست فاعل است، برای فعلش غایتی سزاوارتر و شایسته‌تر بجز ذاتش نمی‌باشد، چون غایات، مانند یگر سببها مستند بدویند، بنابراین اگر برای فعلش غایتی غیر ذاتش بود، اگر این غایت در وجودش مستند بدو نباشد، این خلاف فرض است، و اگر مستند بدو باشد، سخن بازگشت به چیزی می‌کند که آن غایت داعی برای صدور این غایت فرض شده است، یعنی غیر ذات او - تعالی - بودن، و همین طور ادامه دارد تا منتهی به غایتی می‌شود که آن غایت عین ذات او می‌باشد.

پس ذات او - تعالی^۲ - غایت همه است، همچنان که فاعل آنها است؛ بیان آن

۱. محدّد به معنی تیزی است ولی اصطلاحاً به معنی محدودکننده است. «م» ۲. اگر گویی: خداوند غایت خلقت را معروفیت ذاتش در حدیث قدسی: کنت کنزاً مخفياً، قرار داده و در قرآن هم فرموده: و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون، ای: ليعرفون، و حکما غایت خلقت را ذاتش به ذاتش قرار داده‌اند، پس توفیق بین آنها چگونه است؟ ←

اینکه: به زودی - با خواست الهی - برایت خواهد آمد که واجب‌الوجود، بزرگترین مبتهج (خشنود) به ذات خودش است و ذاتش مصدر و کانون تمام اشیاء و موجودات است، و هر که مبتهج به چیزی باشد، به تمام آنچه که از آن چیز صادر می‌شود - یعنی از آن‌حیث که از آن صادر است - مبتهج و خشنود است، پس واجب تعالی اراده اشیاء را دارد، ولی نه برای ذات آنها - از آن‌حیث که ذات آنها است - بلکه از حیث آنکه این اشیاء از ذات خودش - تعالی - صادر شده‌اند، پس غایت در ایجاد عالم، نفس ذات مقدس خودش است، و هر چه که فاعلیتت نسبت به چیزی این‌گونه باشد، هم فاعل و هم غایت برای آن چیز است، حتی لذت در ما، البته اگر لذت آگاه به ذات خود بود و ذاتش مصدر فعلی بود، مسلماً اراده انجام آن فعل را به ذات خود، و برای آنکه آن فعل صادر از ذات خودش است داشت، در این صورت هم فاعل است و هم غایت.

پندار و هشدار

در سخنان ایشان (مشائیان) بسیار آمده که: عالی قصد سافل را نداشته و بدان توجهی ندارد، وگرنه لازم می‌آید که وی بدان سافل استکمال یابد، چون وجودش سزاوارتر از عدمش است، و علت به معلول استکمال نمی‌یابد، (این سخنان) نه ما را زیان می‌رساند و نه منافی آنچه بیان داشتیم می‌باشد، زیرا مراد از محبت و التفات و توجه - که از عالی نسبت به سافل منفی است - محبت و التفات بالذات و به‌گونه قصد است، نه آنچه که بالعرض و به‌گونه تبعیت است، پس اگر واجب تعالی فعل و اراده‌اش را - از آن جهت که اثری از آثار ذات و تراوشی از تراوشات فیض و بخشش او است - دوست بدارد^۱، از دوست داشتن واجب تعالی مر این فعل را، لازم نمی‌آید

← گویم: معرفت عین ذاتش است، همچنان که دیگر صفاتش عین ذاتش است، پس منافاتی نیست، و به عبارت دیگر: معرفت وجود رابطی‌اش مر انسان کامل را است، و به عبارت دیگر: غایت معرفت شهودی و معلومیتش مر علمای بالله را، علم حضوری در غایت است، به طوری که نه عالم و نه عارف باقی نمی‌ماند - همچنان که در «طمس» صرف و «محق» محض و فنای از فنا هست. «سبزواری»

۱. صدرالمتألهین در شرح اصول کافی - در باب اراده - می‌فرماید: واجب‌الوجود بالذات از تمام جهات خویش واجب‌الوجود است، در این صورت لازم می‌آید که اراده او به صدور اشیاء علم او به آنها باشد نه چیز دیگر. این همان اراده‌ای است که خالی از اشکال و انفعال است و مقابلی جز نفی محض ندارد. ولی ←

که وجود آن برای او بهجت و سرور و خیر باشد، بلکه بهجت او فقط در این است که آن فعل، بالذات محبوب او است و آن ذات متعالی اوست که هر کمال و جمالی تراوشی و فیضی از کمال و جمال اوست.

قرآن خوانی در حضور ابوسعید ابوالخیر - رحمة الله تعالی و قدس سره - این آیه را می خواند که: یحبُّهم و یحبُّونه، یعنی: دوستشان دارد و آنان هم او را دوست دارند (۵۴ - مائده) فرمود: واقعاً که او آنان را دوست دارد، چون جز نفس خود را دوست نمی دارد، پس در وجود جز او نیست و غیر او همگی صنع و آفرینش اویند، و صانع چون تعریف صنّعش را کند، در واقع خود را تعریف کرده و ستوده، و از اینجا حقیقت آنچه گفته اند روشن می شود که: اگر عشق نبود، نه آسمانی و نه زمینی و نه صحرائی و نه دریایی پیدا نبود^۱، مقصود آنکه: محبت خداوند به خلق، بازگشت به خودش دارد، پس در واقع، محبوب و مراد، نفس ذات اوست تعالی به ذات خود، همچنان که تو چون انسانی را دوست داشتی، آثار او را هم دوست داری، چون محبوب تو در واقع آن انسان است، چنانکه گفته اند:

دوستی شهر و خانه دل را به شعف و شیفتگی نمی آورد
ولی عشق آن کس که ساکن آن خانه و شهر است (شیفته می سازد)

مبحث چهارم

در غایت کائنات پی در پی آینده بی پایان

ما برای بیان این مبحث ناگزیر از آوردن مقدمه ای هستیم و آن اینکه: از جمله غایات بالعرض، غایت بالعرضی است که بدان ضروری گفته می شود و آن بر سه قسم است:

← چون فهم همگان به این معنی از اراده نمی رسد، و فقط به گونه ای که در حیوان است می فهمند، یعنی آنچه که ضد آن حرکت است و هنگام حدوث اراده شده پیدا می شود، امام علیه السلام آن را از صفات فعل و از صفات اضافی متجدد قرار داد، مانند آفریدن فلان کس و روزی دادن او، این برای پرهیز از این امر است که اگر اراده حادث از صفات ذات بود، حق تعالی محل حوادث قرار می گرفت، و آن مانند علم حادث است، و همان اضافه عالم بودن حق تعالی به حوادث و موجودات خارجی است که آخرین مراتب علم حق تعالی می باشد، اگر خوانندگان گرامی توضیح بیشتری می خواهند به کتاب توحید کافی و شرح آن - ترجمه محمد خواجوی جلد سوم صفحه ۳۶۱ به بعد - مراجعه کنند. «م»

۱. در این باره ستوده اند:

گر عشق نبود، خود نبودی هرگز نه زمین نه آسمانی «م»

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۸۹

نخست امری است که ناگزیر از وجودش است تا آنکه غایت پدید آید، البته بدان شرط که وجودش بر وجود غایت پیشی و تقدّم داشته باشد، مانند صلابت و سختی آهن تا بریدن کامل شود، این را نافع می‌نامند، یا در واقع و یا به حسب گمان، و از این قبیل است مرگ و امثال مرگ، چون مرگ، برای نظام نوع و نیز برای نفس - همچنان که بدان اشاره کردیم - نافع و سودمند است.

دوم چیزی است که لازم برای ملزوم غایت است و در وجود، با غایت همراه می‌باشد، مانند اینکه برای بریدن ناگزیر از جسم تیره‌گون است، پس گزیری از آن نیست، نه برای تیره‌گون بودنش، بلکه آن (تیره‌گونی) لازم آن آهنی است که از آن (برای بریدن) گزیری نیست.

سوم چیزی است که حصولش مترتب بر حصول غایت است، یا به گونه لزوم، مانند پدید آمدن پدیده‌های عنصری از حرکات افلاک، در حالی که غایت حرکت فلکی آنچه که فوق آن (فلک) است می‌باشد؛ و یا نه به گونه لزوم، مانند دوست داشتن فرزند تابع را در کار ازدواج - برای غایت - و آن عبارت از تناسل و باقی‌گذارن نسل است.

اینها اقسام غایات بالعرض بودند و بدانها ضروری گفته می‌شود، و وجودش در عالم ما از این قسم است - یعنی ضروری است - زیرا در عنایت الهی که عبارت از جود و بخشش است، وجود هر خیر لازم و واجب آمده است، و از آن جمله مبدأ مرکبات از عناصر چهارگانه می‌باشد، و چون امکان ندارد که وجود آتش به سبب نظام آن، جز بر صفت سوزانیدن، رساننده به غایت مقصود شود، از این روی لازم می‌آید که برخی از مرکبات را تباه سازد، اما اینکه چگونه آتش به آنچه که تباهش می‌سازد می‌رسد، به واسطه آن چیزی است که حرکات افلاک - که صادر از تدبیر الهی و نظام واجب هستند - آن را واجب و لازم می‌سازد، پس ضرورت، با قیاس به افراد شرّ، ضرورت است و با قیاس به امری دیگر و یا نظام کلی، غایت است، چنانکه در باب خیر این مطلب گفته آمد و با خواست الهی به زودی تو را در باب عنایت الهی توضیحات بیشتری داده خواهد شد.

و چون اینها بیان شد گوییم: اما سخن در پدیده‌های کائن فاسد (کون و فساد): لازم است دانسته شود که غایت ذاتی برای طبیعت تدبیر و اداره‌کننده عالم، وجود شخص معینی از نوع نمی‌باشد، بلکه غایت ذاتی آن است که ماهیاتی نوعی پدید می‌آیند که

وجودشان دائمی است، پس اگر امکان داشت که یک شخص از آن (ماهیات نوعی) باقی بماند، در این صورت نیاز به تعاقب و از پی هم آمدن اشخاص نمی بود، بنابراین از آن جز یک شخص پدید نمی آید - چنانکه در خورشید و ماه این گونه است - و اگر امکان باقی ماندن یک شخص نبود - همچنان که در کائنات تباه شونده (کون و فساد) است - در این صورت نیاز به اشخاص از پی هم آینده می بود، البته نه از آن جهت که این کثرت ذاتاً مطلوب و پسندیده است، بلکه از آن حیث که حصول مطلوب بالذات - جز با این (کثرت) - امکان پذیر نیست، پس «بی نهایت» و بی پایانی در اشخاص، غایت عرضی است نه ذاتی، بنابراین غایات ذاتی متناهی اند؛ این بیان غایت طبیعت، که تدبیرکننده نوع است می باشد.

اما غایت طبیعت شخصی: آن عبارت از بقای شخص معینی می باشد و آن را غایتی جز این نیست.

اما حرکت فلکی مستمر و دائمی: مقصود از آن - چنانکه به زودی خواهی دانست - استخراج اوضاع امکان پذیر از قوه به فعل می باشد تا برای نفوس آنها تشبیه و همانندی به کامل حصول پیدا کند، و این چون جز به سبب تعاقب و از پی هم آمدن اوضاع جزئی امکان پذیر نیست، از این روی اوضاع از پی هم آینده و متعاقب، غایاتی عرضی، مانند کائنات عنصری - چنانکه شنیده ای - گردیدند.

اما مقدمات و نتایج: لازم است دانسته شود که مراد از متناهی بودن علت غایی این است که جایز نیست برای یک فاعل در یک فعل، غایتی پس از غایت دیگر... تا بی نهایت باشد، ولی اینکه برای افعال فراوان غایاتی فراوان هست، این جایز است، و اینجا برای هر قیاسی یک غایت معینی است، و برای نفس - در این قیاس - غایتی غیر از آن غایت نمی باشد؛ پس محال بودنی در آن نیست.

۲۳

فصلی

در فرق بین غایت و خیر

بدان که علت غایی یا تحت کون (و وجود) واقع است و یا اینکه برتر از کون است،

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۹۱

پس اگر تحت کون واقع است، یا این است که در قابل موجود است، مانند وجود صورت خانه در گِل و خشت - مثلاً - برای بنا، و یا این است که در نفس فاعل موجود است، مانند خانه ساختن، و در تمامی غایت، در واقع همان سبب اول است نسبت به دیگر علتها، و این بدان جهت است که تا غایت در نفس فاعل تصویر و تصور نشده باشد، جایز نیست که فاعل، فاعل باشد، ولی آن (غایت) نسبت به دیگر علتها در وجود خارجی، معلول است، اگر تحت کون واقع باشد.

پس در قسم اول آن (یعنی موجود در قابل و فاعل) گوییم: وقتی (خیر) قیاس با فاعل شود، یعنی از آن حیث که تصورش محرک آن و علت آن - چون فاعل است - می‌گردد، غایت و هدف است و وقتی که قیاس با حرکت شود، نهایت است نه غایت، چون غایت اصل شئی است، پس جایز نیست که با وجودش، شئی باطل شود، بلکه استکمال می‌یابد، ولی حرکت با به‌پایان رسیدنش باطل می‌شود؛ و چون قیاس با فاعل - از حیث استکمالش بدان - شود و پیش از این در آن بالقوه بوده، این خیر است، چون زایل‌کننده قوه، مکمل است و عدم، شر؛ پس حصول و وجود بالفعل، خیر است؛ و چون قیاس با قابل - از آن حیث که قابل است و بدان بالفعل گردیده - شود، صورت است، بنابراین با امور چهارگانه نسبت دارد و با هر حیثیتی دارای نامی خاص می‌باشد.

و در قسم دوم (یعنی موجود در فاعل و قابل): در این صورت، آن صورت و یا عرضی است در فاعل، که چون از حیث استکمالش بدان نسبت داده شود، خیر است، و از آن جهت که مبدأ حرکت وی می‌باشد غایت است؛ و تحقق و ثبوت یافته که هرغایتی، به اعتباری غایت است و به اعتبار دیگر خیر، یا حقیقی و یا گمانی، مانند برخی از حرکاتی که مبدأ آن تخیل صرف است، بدون قصدی فکری و طبیعی.

و این را باید بدانی که غایت فاعل قریب که چسبیده به ماده برای تحریک و جنبش ماده است، صورت در ماده است، و آنچه که غایتش صورت در ماده نیست، آن فاعل قریب نمی‌باشد، پس اگر اتفاق افتاد آنکه غایتش صورت در ماده است و آنکه غایتش صورت در ماده نیست، یک‌امر باشد، در آن صورت فاعلیت‌ش به واسطه نزدیکی و دوری مختلف می‌باشد و مباشرت و واسطه برای تحریک و عدم آن است، و صورت حاصل در ماده، غایتی برای آن بالذات - به یکی از دو جهت - می‌باشد، و به دیگری بالعرض،

مانند اینکه انسان خانه‌ای را برای سکونت می‌سازد، پس وی از آن جهت که طالب سُکنا است، علّت است برای ساختمان بودن آن، پس سکونت‌کننده علّت نخستین است برای ساختمان، و از آن جهت که ساختمان است، معلول او - از جهتی که در آن سُکنا دارد - می‌باشد، پس آن از حیثی که ساختمان است، علّت قریب است، از این‌روی غایتش - به اعتبار اوّل - صورت در مادّه نیست، و به اعتبار دیگر که بدان چسبیده، صورت و هیأت در ساختمان خانه می‌باشد.

۲۴

فصلی

در فرق بین خیر و جُود و بخشش

دانستی که غایت گاهی به حسب گونه‌ای از وجود، فاعل برای فاعل - از آن‌روی که فاعل است - و علّت‌غایی برای فعل بوده، و به حسب گونه دیگری از وجود، معلول معلول خود است، پس آن را بدین‌گونه از وجود، می‌توان قیاس با فاعلی که بدان استکمال می‌یابد، و نیز قیاس با فاعلی که از آن صادر می‌شود کرد، پس آن اگر با فاعلی که به آن، و یا به چیزی که آن را پیروی می‌کند متفعل نمی‌شود قیاس شود، جُود و بخشش است، و اگر قیاس با فاعلی که متفعل می‌شود گردد، خیر است، و خیر چیزی است که هر موجودی آن را می‌طلبد، و آن وجود و یا کمال وجود است.

اما جُود و بخشش^۱: آن عبارت از بخشش چیزی است که سزاوار است - امّا نه برای عوض و تلافی - بنابراین بخشنده آنچه که درخور بخشش شده نیست، جواد و بخشنده نمی‌باشد، مانند اینکه کسی چاقویی را به کسی ببخشد تا بدان مظلومی را بگذرد، و همین‌طور کسی که فایده‌ای را عطا می‌کند تا به جای آن عوضی گیرد، خواه این عوض سپاس و یا ستایش و یا آوازه باشد و یا خوشحالی و سرور باشد، بلکه جواد و بخشنده کسی است که غیر را کمالی در جوهر و یا در افعالش - بدون اینکه در مقابل آن عوضی به هیچ‌وجه از جوه بخواند - ببخشد.

۱. چون فرق بین جُود و خیر را که در غایات استعمال می‌شود بیان داشت، آغاز در بیان خیر و جود مطلق می‌کند. «سبزواری»

مرحله ششم - همت و معلول / ۲۹۳

پس هر فاعلی که برای غرض و هدفی فعلی را انجام دهد که منتهی به شبه عوضی بشود، این شخص جواد و بخشنده نیست، بلکه معامله‌گر عوض خواه است، پس ناقص و فقیر است، چون چیزی را می‌بخشد تا چیزی بهتر و نیکوتر از آن حاصل کند، و هرکس که سزاوارتر از او است فعلی را انجام می‌دهد، اگر از او صادر نشد، او فاقد کمال است و در نتیجه در ذاتش ناقص است، و اگر کمالش موقوف بر امری از امور باشد، فقیر است، و اگر این امر، به کمال رسانیدن غیر خودش و یا نفی فقر از او و یا رسانیدن خیر بدو باشد، حصول چیزی از آن برای غیر خودش و «لا حصول» آن برای خودش می‌باشد، اگر هردو - با قیاس بدان فاعل - به منزله یکی باشند، پس او را هیچ داعی و خواستی بدان چیز نبوده و هیچ برتری دهنده‌ای برای حصول آن خیر برای غیر خودش نمی‌باشد، پس صدور فعل از او، در حد امکان است، برای اینکه غرض و هدف عبارت است از اقتضاکننده فعل، و غیر موجب - غرض و هدف نیست - و اگر آن دو به منزله یکی نباشند - در پایان کار، بازگشت به غرض و هدفی که متصل به ذات او است پیدا می‌کند، برای اینکه سؤال «لِمَ - چرا» پیوسته در غرض و هدف تکرار می‌شود تا آنکه ذات فاعل به خیری می‌رسد که بدو بازمی‌گردد و یا شری را از وی نفی می‌کند، در اینجا است که سؤال تمام می‌شود، چون حصول خیر برای هر چیزی و زایل شدن شر از آن، مطلوب بالذات است، برای اینکه اراده و طلب، خاص کسی است که عاشق ذات خودش است، پس هر موجودی معشوق خود - یعنی ذات خودش - را می‌طلبد.

پس روشن شد که هر طالب هدف و غرضی ناقص است؛ خلاصه آنکه هر طالب هدفی چیزی را می‌طلبد که ندارد؛ این خلاصه آن چیزی بود که ما در کتاب‌های اینان یافته‌ایم.

پی‌گیری و حصول یابی

بدان که توجه و نگرش در علت‌های غایی، در واقع از امور حکمت - و بلکه برترین اجزای حکمت - است، و آنچه که در کتاب‌ها (از حکمت) بیان داشته‌اند، در تعریف آن مساهله و سهل‌انگاریهای بسیار شده و حرف‌هایی نادرست گفته شده که جز با سخن

استوار و تحقیق تمام اصلاح نمی‌گردد، پس سخن گفتن در تبیین و توضیح آن و ایفای حقوق آن - در رهایی از شک‌هایی که بدان وارد کرده‌اند - به مقدار وسیع و توان لازم و واجب است، بنابراین گوئیم:

اگر آن‌گونه که باید نظر و اندیشه درباره علت غایی نمایی، نظر کنی، آن را در واقع دائم، عین علت فاعلی خواهی دید و تغایر و جدایی را به حسب اعتبار مشاهده خواهی کرد، برای اینکه گرسنه - مثلاً - می‌خورد تا سیر شود، او می‌خورد چون گرسنگی را تخیل کرده، بنابراین شروع می‌کند که وجود گرسنگی را استکمال بخشد، لذا از مرز تخیل به مرز عین و شهود می‌رسد، پس او از آن جهت که گرسنه تخیلی است، هم اوست که می‌خورد تا سیر و جودی گردد، پس سیر تخیلی همان علت فاعلی است برای آنچه که فاعل تام قرار داده می‌شود، و سیر و جودی همان غایتی است که مترتب بر فعل می‌باشد، بنابراین خوردن، صادر از سیری است و هم مصدر سیری، ولی با دو اعتبار مختلف، پس آن بنا بر اعتبار وجود علمی، فاعل و علت غائی است و به اعتبار وجود عینی و خارجی، غایت.

بدان که علت غایی از فاعل جدا نیست، و غایت مترتب بر فعل نیز به حسب استکمال بدان باز می‌گردد، پس روشن شد که تقسیم‌بندی آنان مرغایت را به آنچه که در نفس فاعل است - مانند سرور و خوشحالی - و به آنچه که در قابل است و به آنچه که در غیر آن دو می‌باشد - مانند رضا و خشنودی - راست و درست نیست، برای اینکه دو بخش آخری در واقع به بخش اول - یعنی به آنچه که در نفس فاعل است - بازمی‌گردند، برای اینکه بناکننده بنا را نمی‌سازد، و محصل و به دست آورنده رضا و خشنودی انسانی به واسطه فعلش، تحصیل نمی‌کند مگر برای مصلحتی که به نفس خودش بازمی‌گردد، خواه مراد از غایت آن چیزی باشد که فاعل را فاعل قرار می‌دهد و یا آنچه بر فعل فاعل مترتب می‌شود - ترتب ذاتی - و همین‌طور تقسیم‌بندی دیگرشان که گاهی غایت، نفس آن چیزی است که حرکت بدان منتهی می‌گردد و گاه دیگر غیر آن است، چنانکه ما این مطلب را درباره کسی که مکانی را به جهت ملالت از غیر آن و یا ملاقات دوستی می‌طلبید بیان داشتیم، چون اگر اولویت و یا طلب سرور و خوشحالی و یا بهره‌یابی ای نبود که به نفس بازگردد، تصور حرکت ارادی نمی‌شد.

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۹۵

ممکن است از این آخری - نه آنچه که برخی از آنان بیان داشته‌اند - عذر آورده شود که مراد از غایت در این تقسیم‌بندی و تقسیم‌بندی دیگر عبارت از نهایی است که مترتب بر فعل است، چون پیش از این گذشت که غایت به این معنی نیز لازم است که به فاعل بازگردد - اگر چه به حسب گمان باشد - البته اگر بازدارنده‌ای نباشد، بلکه مراد از آن این است که غایت به حسب ماهیت یا نفس چیزی است که حرکت بدان منتهی می‌گردد و یا غیر این است.

سپس بدان که در سخنان ایشان آمده که افعال الهی معطل به اغراض و غایات نیستند، و بر زبان ایشان بسیار می‌گردد که خداوند متعال غایت غایتهاست و هم او مبدأ است و هم غایت، و در کلام الهی آمده که: *الالی الله تصیر الامور*، یعنی: آگاه باشید تمام کارها به خداوند بازمی‌گردد (۵۳ - سوری) و: *وان الی ربک الرجعی*، یعنی: بازگشت به سوی پروردگار تو است (۸ - علق) و غیر اینها که بی‌شمار است، پس اگر مراد از نفی تعلیل (علت) از فعل خداوند متعال، نفی این از او - از آن جهت که آن غیرذاتش است - می‌باشد، این چنین است، چون پیش از این گذشت که فاعل نخستین لازم است که در فاعلیت تام و کامل باشد، به طوری که در فاعلیت موقوف بر غیرخودش نباشد، ولی از این امر، نفی غایت و غرض و هدف از فعل او مطلقاً لازم نمی‌آید، همچنان که پیش از این دانستی، پس می‌توانی علم او - تعالی - را به نظام خیر - که آن نظام عین ذات او است - علت غائی و غرض در ایجاد قرار دهی.

اگر گویی: علت غایی - همان‌گونه که بدان تصریح کرده‌اند - عبارت است از آنچه که فاعلیت فاعل را اقتضا می‌کند، پس لازم است که غیرذات فاعل باشد، یعنی ضرورت مغایر بودن اقتضاکننده با اقتضا شونده.

گویم: این سهل‌انگاریها در سخنان آنان فراوان است، چون بسیار شده که آنان اقتضا را اطلاق بر معنی اعم و فراگیرتر از آن که مطلقاً عدم انفکاک است کرده‌اند، این به واسطهٔ اعتمادی است که بر فهم ماهر در علوم دارند، زیرا برهان و ضرورتی قائم بر این نیست که لازم است فاعل، در واقع غیرغایت باشد. چون فاعل موجودی است که وجود می‌بخشد و غایت چیزی است که برای آن وجود بخشیده می‌شود، خواه عین ذات فاعل باشد و یا برتر از آن، آیا این‌گونه نیست که اگر ما غایت را امری قائم به ذات

خود فرض کردیم و این امر مصدر فعل ذاتی باشد، فاعل و غایت خواهد بود؟ پس دانسته شد که مراد حکما از غایتی که آن را از فعل خداوند متعال نفی می‌کنند، آن غیر نفس ذات او - تعالی - از کرامت و ستایش و ثنا و یارسانیدن سود به غیر و یا غیراینها از اشیائی که مترتب بر فعل اویند - بدون توجه بدانها از جانب قدس الهی - می‌باشد.

اما غایت به معنی اینکه علم او^۱ به نظام خیر که عین ذات اقدس او می‌باشد، داعی است او را به دهش خیر - به گونه‌ای که نخست بیانش داشتیم - و این چیزی است که تحقیق و برهان راهنمایی می‌کند و خرد خردمندان و اندیشه و ذهن بزرگان و متفکران بدان گواهی می‌دهد، و ابن سینا در کتاب تعلیقات بر شفا به این مطلب تصریح کرده و گفته: اگر انسانی کمالی را که واجب‌الوجود بالذات است دانست و سپس اموری را که پس از اویند بر مثال او تنظیم نماید، به گونه‌ای که آن امور در غایت نظام باشند، مسلماً غرض و هدفش در واقع، واجب‌الوجود بالذاتی است که عبارت از کمال است، پس اگر واجب‌الوجود به ذات خود همان فاعل باشد، همونیز غایت و غرض است؛ پایان سخن ابن سینا.

سپس گوئیم: همانطور که مبدأ اول، غایت اشیاء به معنی مذکور است همین طور غایت اشیاء به این معنی هم هست که: تمام موجودات و اشیاء طالب کمالات خودشانند و در تحصیل و کسب این کمالات تشبه و همانندی بدانها - به حسب آنچه که درباره آنها می‌توان تصور کرد - پیدا می‌کنند، بنابراین هر یک از آنها را عشق و شوقی - خواه ارادی و خواه طبیعی - به او است.

و حکمای متأله حکم به سریان نور عشق و شوق در تمام موجودات - با تفاوت

۱. از آن جهت علم است که علت غائی در هر جایی که باشد عبارت از علم به ثمره و نتیجه فعل است، و چون علت غایی در این فعل مطلق، ذات اقدس الهی است، پس این علم همان علم ذات است به ذات خود که عبارت از علم کمالی اجمالی او است به معلولات خودش - نزد مشائیان - و مراد از آن علم تفصیلی بدانها - که عبارت از صور مرتسمه‌اند - نیست، چون عین ذاتش نمی‌باشد، و نزد ما علم او به ذاتش، علم اجمالی او است به معلولاتش - در عین کشف تفصیلی - چون بسیط الحقیقه تمام موجودات - به گونه اعلا و تمام تر - می‌باشد، و مصنف قدس سزه از آن جهت فرمود: علم او به نظام خیر، که علت غایی در تمام مواضع عبارت از علم به خیر است که مترتب بر فعل می‌باشد، و فعل در اینجا وجود است که تمامش خیر است و بر آن، خیر خیرات مترتب می‌گردد، و این علم از آن جهت داعی است که چون فعلی است و علم فعلی علت برای فعل است و نیاز به فکر و اندیشه ندارد. «سبزواری»

طبقاتشان - کرده‌اند، پس تمامی کائنات مانند مُبدعات در فراگیری شوق و فراچنگ آوردن صید از این دریای ژرف‌اند و معترف به وحدانیت و یکتایی حقِ قدیم، پس هر گروهی را جهتی هست که روسوی آن می‌کند (مضمون آیه ۱۴۷ سوره بقره) و به سوی او بانگ طرب و شادی می‌زند و با آتش شوق، نور وصول و وصال را نزد او فرامی‌گیرد، و در کتاب الهی بدین مطلب اشاره شده و فرموده: *وان من شئ الا یسبح بحمده*، یعنی: موجودی نیست مگر آنکه به ستایش او تسبیح‌گو است (۴۴ - اسراء)

بیان این مطلب آنکه: هریک از هویت‌تدبیرکننده و انیات صوری به طبع خود برای رسیدن به کمال خویش که عبارت از خیریت هویتش که بهره‌ور و مستفاد از آنچه که خیر اول است در ستیز و کوشش است و از نقصی که بدو اختصاص دارد، یعنی شریّت او که برانگیخته شده از هیولا و عدم‌ها است، فراری می‌باشد، تحقق و ثبوت می‌یابد که هریک از آنها را «تَوْقَان»^۱ طبیعی و عشقی غریزی به سوی خیر است، پس خیر، به ذات خود معشوق است، برای اینکه اگر خیریت به ذات خودش معشوق نبود، طبایع باهم برادری و برابری نمی‌کردند و هم‌تها بسنده بر ایثار آن (خیریت) در تمام تصرفات خود نمی‌نمودند، بنابراین خیر، در واقع مبدأ این عشق او و شوق بدو در هنگام جدائیش - البته اگر از امور جدایی‌پذیر باشد - و یگانگی بدو - در مقام وجودش - می‌باشد، برای اینکه هریک از موجودات، هر چه را که ملایم و سازگار با او (و طبع او) است می‌پسندد و نیکو می‌دارد و هنگام فقدانش (برای رسیدن به او) ستیز و کوشش می‌نماید.

پس خیر، عاشق خیر است، یا از جهت اختصاص بدان - اگر از خیرات خاصّ امکانی باشد - و یا مطلق، و آن خیر واجبی و وجود صرفی است که هیچ آمیزشی با شریّت و عدم ندارد و نوری حقیقی است که تاریکی و ظلمی ندارد؛ و علت عشق چیزی است که از جانب معشوق رسیده و یا می‌رسد، و هر چه خیریت فزونی یابد،

۱. حضرت امیر سید علی همدانی ملقب به «علی ثانی» در شرح قصیده خمیّره فارسیه در کتاب مشارب الاذواق (تصحیح محمد خواجوی - از انتشارات مولی) در صفحه ۴۵ گوید: بعضی از اهل عرفان اصول و مراتب و صفات محبت را به اعتبارات ذکر کنند، چون صیابت و شوق و *وَمَقَه* و *وَمَقَه* و *وُد* و *خُلّت* و *حُب* و *تَوْقَان* و عشق و هوی و غیره، و شوق و صیابت و *تَوْقَان* و هوی و اشجان و رشجان و غیره همه از عوارض و لوازم محبت‌اند نه نفس محبت، و برق و وجد و ذوق و *شُرب* و *رَبّی* و *شُکر* از مقدمات و عوارض و لوازم محبت‌اند. «م»

وجود شدت یافته و شایستگی معشوق بودن بیشتر شده و عاشق خیر شدن افزونی می‌یابد، ولی موجودی که میرای از آمیزش قوه و امکان است، چون غایت در خیریت است پس غایت در معشوقیت و غایت در عاشقیت است، بنابراین عشق او کاملترین و تمامترین عشق است.

و صفات الهی - چنانکه به زودی خواهی دانست - از ذات متمایز و جدا نیستند، بنابراین عشق، در آنجا صریح (خالص) ذات و وجود است، و دیگر موجودات یا این است که وجودشان عین عشقشان است و یا برانگیخته از آن، و برترین موجودات از جهت عشق عقول فعال‌اند که تجلی نور الهی را - بدون واسطه و وسطی و بدون تفکر و اندیشه و یاری گرفتن از حس و یا تخیل - قابل و پذیرایند، و آنها (یعنی عقول فعال) فاعل امور متأخر سافل و پائینی، به واسطه عالی و بالایی پیشین، و نیز فاعل امور خسیس و پست - به واسطه شریف (پیشین) - می‌باشند؛ پس از آن نفوس عالی الهی هستند که به واسطه عقل فعال آنها را از قوه به فعل بیرون آورده و بدانها نیروی تصور و تمثیل و نگهداری تمثیل شده را در آنها، و آرامش یافتن بدانها را می‌بخشد؛ پس از آن قوای حیوانی و سپس نباتی است، پس هریک از آنها را عبادتی الهی است^۱ که درخور و سزاوار آنها است و به مقدار امکان، تشبیه و همانندی به مبدأ اعلای خودشان پیدا کرده و حکایت از تدبیر آن (مبدأ) مر اشیا را می‌نمایند.

عبادت موجودات علوی و بالایی: بیانش به زودی در جای خودش خواهد آمد؛ اما عبادت سفلی و پائینی: هریک از آنها را انقیاد و فرمانبرداری از عالی، و خضوع و فروتنی و اطاعت نسبت به آنکه برتر و شریف‌تر از او و نزدیک‌تر به عالم اعلا و بالایی است و بر سافل و پائینی خیر را فرو می‌افشانند هست.

به (عبادت) جواهر معدنی و قبول و پذیرششان مرتقش و طبع را و انقیاد و

۱. این عبادت فطری تکوینی است و راهی جز طاعت بدان نیست، چون اوامر و نواهی یا تشریحی تکلیفی هستند و یا تکوینی فطری، بنابراین تمام ماهیات بر قبول کلمه «کن» سرشته شده و مفلوراند و آن امرالکلی وجودی است و هر مولودی بر قبول کلمات قوای فعلیه سرشته شده و آن اوامر الهی است که تعلق به مواد دارد و همه آنها اوامر تسخیری‌اند، پس همان‌گونه که حکم شرعی خطاب‌الله است که تعلق به افعال مکلفان از حیث اقتضا و تخییر (اختیار نمودن) دارد، همین‌طور حکم تکوینی عبارت از خطاب تکوینی تسخیری است که تعلق به ماهیات و مواد - از حیث وجوب و امکان - دارد، وجوب از آنجا و امکان از اینجا. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۲۹۹

فروتنیشان برای گداختن و چکش خوردن بنگر! اینها اقرار و اعتراف و خضوع و خشوع این موجودات است نسبت به مبدأ، پس هر موجودی که از حیث قبول و پذیرش، سریع‌تر و تندتر، و از جهت صورت، بهتر و تابناکتر است، آن برتر است، و هر موجودی که از این امر در غفلت و بی‌خبری است و بدان بهره‌مند نمی‌شود - مانند سنگهای سخت و غیرآن در صلابت - آن پست‌تر است.

سپس به (عبادت) قوای نباتی، و آنچه حرکات که از آنها آشکار می‌شود، و به طرف راست و چپ گشتنشان با هوا بنگر! چنانکه شاعر پارسی‌گوی گوید:

درخت سرو به باد شمال پنداری همی فشاند دست و همی گذارد گام
پس آن هم سجده‌کننده است و هم رکوع‌کننده و تسبیح‌گوی و تقدیس‌کننده، با برخورد برگهایش به هم و حرکات شاخه‌هایش و آشکار کردن غنچه‌ها و گل‌هایش و تسلیم نمودن میوه‌اش به حیوان (طبقه برتر)، و ستیزگر و سرکش آن نباتی است که بدان بهره‌وری حاصل نشود و جز سزاوار آتش نباشد.

سپس به (عبادت) حیوان و خدمتش به انسان و رفتنش با او - هر جا که رود - بنگر که بارهای سنگین را به شهر و سرمنزلی حمل می‌کند که خودتان جز با سختی و جان‌کندن آنرا نمی‌توانستید انجام دهید، و دسته‌ای از آنها هم سرکش و با نخوت و عصیان‌گرند و از اطاعت انسان سرکشی می‌کنند، مانند درندگان و انواع ددان.

پس از آن به عبادت انسان و تشبیه و همانندیش به مبدأ اعلی در علم و عمل، و ادراکش مرمعومات را و تجرد و رها شدنش از جسمانیات بنگر! پس عبادت او برترین عبادات زمینی است و معرفتش هم برترین معارف حیوانی می‌باشد^۱؛ و او را فضیلت

۱. این عبادت را مقید به زمینی و حیوانی نموده، برای اینکه عبادت او کجا با عبادات افلاک و فلکیات قابل مقایسه است؟ چون آنها را چشم برهم نهادن و خواب و سستی بدنی نیست، عبادتشان پیوسته و مدام خدای راست و درماندگی و رنجوری نیست، و معرفت او کجا با معرفت فرشتگان معصوم - به ویژه مقربان - قابل ملاحظه است؟

دوست کجا و تو کجا ای دغل نور ازل را چه به «بل هم اضل»
ولی در این نوع اخیر (انسان) صنفی هست که از فرشته برتر است - تا چه رسد به فلک! -
نه فلک راست مسلم نه فلک را حاصل آنچه در سزسویدای بنی آدم از اوست
آنان خلاصه و برگزیده خداوند معبود و نخبه عالم وجوداند، به ویژه محمدیون آنان، آنان که گفته‌اند:
روح القدس در جنان صافوره از نوبر باغ ما برخورداره، و درباره رئیس و سرور ایشان گفته شده: ←

نطق (ادراک کلیات) و شرف قدرت و کمال خلقت می‌باشد، و فرورفته در معصیت، از حیوان و نبات و معادن پست‌تر است و به پائین‌ترین مراتب فرود می‌آید، برای اینکه جواهر معدنی صورت را پذیرفته و او نپذیرفته است، و درخت سجده و رکوع برای پروردگارش می‌کند و این سجده نمی‌کند، و حیوان فرمانبردار انسان است و این فرمانبردار پروردگارش نیست و نه او را می‌شناسد و نه به یکتایی می‌ستایدش، و از این غفلت و بی‌خبری و فراموشی به خداوند پناه می‌بریم.

پس تشبیه و همانندیش به مبدأ متعال به حسب قوه نظری، در ادراک معقولات است و به حسب قوه عملی، در تصرفات او در بدن و قوای بدن است، مانند تصرف و تدبیر او مر قوه حسی را، تا از جزئیات، اموری کلی را انتزاع نماید، و یاری گرفتنش در تفکر از قوه متخیله است تا بدان، به ادراک غرض و هدفش در امور عقلی برسد، و مانند

تا ابد مدهوش مانند جبرئیل	← احمد ار بگشاید آن پز جلیل
از برای تو است برکار ای پسر	روز و شب این هفت پرگار ای پسر
خلد و دوزخ عکس لطف و قهر تو است	طاعت روحانیون از بهر تو است
جزو و کل غرق وجودت کرده‌اند	قدسیان یکاسر سجودت کرده‌اند
زانکه ممکن نیست پیش از تو کسی	از حقارت سوی خود منگر بسی
خویش را قاصر مبین در عین دل	ظاهر جزو است و باطن کل کل
از وجود تو است خلعتهای گل	چون درآید وقت رفعتهای گل

رمز این قضیه و راز آن اینکه: انسان کامل بالفعل تحت اسم اعظم واقع است و آن اسم جلاله (الله) است، و فرشته تحت اسماء تنزیهی - مانند «سبوح قدوس» واقع است، و فلک تحت اسم «دائم رافع رب» و امثال اینها واقع است، پس انسان معلّم تمام اسماء تنزیهی و تشبیهی است، آیا نمی‌بینی که روح دائمی فلک، روح مضاف است و روح این‌گونه از انسان، روح مرسل است که از خانه جسم طبیعی و بلکه مثالی - بلکه از هردو عالم صوری - مطلق و آزاد است که خلع نعلین کرده و دوکون را به دور می‌اندازد، و فرشته مقرب اگرچه روح مطلق است، ولی معلّم تمام اسماء تنزیهی و تشبیهی نمی‌باشد، این دسته از انسان‌ها ختم‌کنندگان در زنجیره صعودی‌اند، و اینان همان عقول صاعدانند که بی‌نیاز از استعمال بدن و آلات بدن می‌باشند، گویی که از لباس بدنشان بیرون آمده و کالبدها را رها کرده‌اند، این ختم‌کنندگان در مقابل و به‌إزاء عقول هستند که آنها فواتح و گشایندگان زنجیره نزولی‌اند، و اگر حجاب و مانع کوچکی هم مانده، به زودی به کلی برطرف خواهد شد، چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام هنگام خلع (بدن) فرمود: به خدای کعبه سوگند که رستگار شدم، پس عبادت آنان از جهت کیفی برتر از عبادت فلک است، چون بسا عمل اندکی خالصانه، بر عمل فراوان بسیار برتری دارد، همین طور است معرفت - نسبت به فرشته - زیرا انسان کامل خدای را به تمام اسمائش می‌شناسد، و در اینجا شاید مراد مصنف قدس سره انسان بشری - از آن روی که بشر است - می‌باشد. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۰۱

تکلیف و وادار کردنش مرقوه شهوی را در سوداگری - بدون هیچ قصد (سود) بالذاتی - به لذت، بلکه به واسطه تشبه و همانندیش به علت نخستین است در باقی نگهداشتن انواع، و به ویژه برتر آنها - یعنی نوع انسانی - و مانند تکلیف و وادار کردنش مرقوه غضبی را در ستیز با پهلوانان، و عهده دار شدن جنگ را برای راندن دشمن از مدینه فاضله و امت صالحه؛ بنابراین از شدت نطقیت او افعالی مانند تصور معقولات و تمایل به مرگ و آخرت و عشق به همسایگی خداوند رحمان از او ظهور می کند؛ آنچه را که گفتیم نیکو بفهم و آن را جدی تلقی کن - نه شوخی - برای اینکه برخی از آنها اگر چه در صورت اقناعی و خطاب بیان است، ولی تمام رمز و رازهایی هستند که چون پی گیری کنی تو را به برهان می رسانند.

مقصود آنکه: تمام اشیاء، از عقول و نفوس و اجرام فلکی و عنصری، تشبه و همانندی به مبدأ اعلا، و عشق طبیعی و شوق غریزی به طاعت علت نخستین، و دین فطری و مذهب جبلّی در حرکت به سوی او و گردش بر آن دارند، و این سینا در چند جا از کتاب تعلیقات بر شفا بیان داشته که: قوای زمینی در اینکه غایت در افعال آنها مافوق آنها است، مانند نفوس فلکی اند، چون طبایع و نفوس زمینی، موادشان برای تحصیل آنچه که تحت آنها از مزاج و غیر آن است حرکت نمی کنند، اگر چه اینها از توابع لازم آنها است، بلکه غایت در حرکت دادن آنها مر موادشان را عبارت است از برتر و بهتر بودنشان آن مقدار که امکان پذیر است تا برایشان تشبه به مافوقشان حاصل آید، همچنان که در حرکت دادن نفوس افلاک مر اجرامشان را - بدون تفاوت - هست؛ پایان سخن او.

از اینجا است که عارف خردمند پی می برد غایت تمام حرکت دهندگان از قوای بالائی و پائینی، در حرکت دادنشان عبارت از فاعل نخستین است، از جهت توجه اشیاء حرکت کننده به سوی او - نه به سوی آنچه تحت او است - پس او به این معنی نیز غایت است، و با این بیان راز سخن آنان (مشائیان) که گفته اند: اگر عشق عالی نبود، سافل نابود می گشت، آشکار می شود.

سپس (گوییم): بر تو پوشیده و پنهان نماند که فاعل سکونت بخش - مانند طبیعت زمین - مانند فاعل حرکت بخش - مانند طبایع افلاک - است در اینکه مطلوب او نیز

آنچه که در وجود، تحت او می باشد - مثلاً مانند «آین - مکانی» - نیست، بلکه غایت و مطلوبش، بودنش بر بهترین وجهی که درباره او امکان دارد و ملایم او است می باشد، چنانکه معلّم دوّم ابونصر فارابی در فصوص گفته: آسمان به گردشش نماز می گذارد و زمین به جنبشش، زیرا هیچ موجودی نیست جز آنکه در آن شوقی به محبوب و تمایلی به مرغوب - چه از جهت طبع و چه از جهت اراده - یافته ایم.

بعضی از عرفا گفته اند: به جان خود سوگند که آسمان با سرعت گردش و شدت وجد و سرورش، و زمین در نهایت سکونش، در این کار برابراوند، سوگند به پروردگارت که به آسمان و زمین از لذت آنچه از تجلی جمال اول یافته اند چیزی می رسد که بدان، آسمان به طرب و نشاط می آید - طرب و نشاطی که آن را به رقص و امیدارد - سپس آسمان پس از آن رقص و نشاط، به واسطه قوه وارد مست بر زمین می افتد، این سریان لذت تجلی است که آن دو را به پرستش آورده و لطف ازلی است که دلهای آن دو را ربوده است؛ چنانکه این مطلب را در شعر گفته اند:

آن را از جهت لطف کامل، سپاس است و این را از جام شوق، مستی رسیده است
اگر گویی: غایت، اگر چه به حسب شیئیت بر فعل تقدم و پیشی دارد، ولی لازم است
که به حسب وجود، متأخر از فعل و مترتب بر آن باشد، پس اگر واجب تعالی فاعل و
غایت باشد، لازم می آید که بر وجود ممکنات بالذات تقدم و پیشی داشته و همین طور
متأخر از آنها باشد، پس یک چیز هم اول اولین است و هم آخر آخرین.

گویم: پیش از این گفته آمد که تأخر غایت از فعل از جهت وجودی است و ترتبش
بر آن وقتی است که از کائنات باشد، ولی اگر موجودی باشد که برتر از کون است، لازم
نمی آید، بلکه غایت، در معلولهای ابداعی - از جهت علم و وجود - به دواعبار پیش
است و تقدم دارد، ولی در کائنات، از جهت وجود از آنها تأخر دارد - اگر چه از جهت
علم تقدم دارد - .

و می توانی بگویی که: واجب تعالی از آن جهت که علت فاعلیت تمام اشیاء و علت
غائی و غرض و هدف برای آنها است، اول اولین، و از آن جهت که غایت و فایده ای
است که اشیاء و موجودات او را قصد و توجه می کنند و از روی طبع و اراده به سوی او
شوق می ورزند، به عینه آخر آخرین می باشد، چون او خیر محض و معشوق حقیقی

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۰۳

است، بنابراین ملاک اعتبارِ اولِ نفسِ ذات او به ذات خودش است و ملاک اعتبارِ دوم، صدور اشیاء است از وی، بر وجهی که آن را عشقی که اقتضای حفظ کمالات اوئی آنها را می‌کند لازم آورده، و شوق به تحصیل آنچه از کمالات ثانوی که از آنها مفقود است می‌کند، تا تشبیه و همانندی به مبدأ خودشان - به قدر امکان - پیدا کنند، و فرق بین غایت ذاتی و غایت عرضی را دانستی.

شکها و برطرف کردن آنها

برایت ثابت گشت که هر فاعلی فعلی را برای هر غرض و هدفی غیرذاتش انجام دهد، آن فاعل، فقیر و مستمند است و نیازمند به چیزی است که بدان استکمال یابد، پس آنچه را که بدان استکمال می‌یابد لازم است که برتر و بالاتر از وی باشد؛ پس هر فاعلی که غرض و هدفی دارد لازم است که غرض و هدفش چیزی مافوق او باشد - اگر چه به حسب گمان باشد - بنابراین برای فاعل هیچ غرض درستی در آنچه که پائین‌تر از او است، و هیچ قصد راستی برای معلولش نمی‌باشد، برای اینکه آنچه را که قصد برای آن است، آن مقصود، به ضرورت برتر از قصد می‌باشد، پس اگر قصد راستی - بدون گمان - برای معلولی باشد، آن قصد (مقصود) باید وجودی را ببخشد که آن وجود از وی کاملتر باشد و این محال است.

اگر این امر بر تو پوشیده شده است، یعنی به واسطه آنچه از تحقق برخی از معلولها، بر حسب آنچه که قصدکننده‌ای آن را قصد می‌کند مشاهده می‌کنی، مانند حصول صحت و سلامتی از قصد پزشک در درمان شخص و تدبیر و معالجه کردنش مروی را برای حصول صحت و سلامتی او، براین اعتماد و باور که صحت و سلامتی از قصد کردن او (پزشک) مرآن (صحت) راست و اینکه غرض او در تدبیر آن (صحت) همان (صحت) بوده است، پس بدان که قصد و غرض پزشک، صحت و سلامتی نمی‌بخشد، بلکه صحت و سلامتی بخش مبدئی است که برتر از پزشک و قصد او می‌باشد و آن بخشنده خیرات برمواد - هنگام استعدادشان - است، و قصد - مطلقا - چیزی است که ماده را آماده می‌سازد - نه غیر این - و بخشنده همیشه برتر از قصدکننده است، پس قصدکننده فاعل بالعرض است نه فاعل بالذات.

سؤال: بسیار اتفاق می‌افتد که قصد، برای چیزی که پست‌تر از قصدکننده است واقع می‌شود.

جواب: آری! ولی به‌گونه غلط و خطا.

سؤال: ثابت شده که غرض چیزی است که فاعل را فاعل قرار می‌دهد، پس علاقه و همبستگی ذاتی بین آن دو متحقق و ثابت است، بنابراین فاعل، لازم است که به حسب واقع بدان (غرض) استکمال پیدا کند.

جواب: چه بسا که فاعل، به حسب ذاتش جوهری برتر و شریفتر از آنچه که قصد کرده باشد، ولی به حسب آمیزش با مواد و معاشرت با قوای حسّی و خیالی آنها که در واقع موجب قصد بدان سو می‌شوند، پست‌تر از آن (قصد) باشد.

سؤال: اگر واجب‌تعالی را غرض و هدفی در ممکنات، و قصدی برای منافع آنها نبوده است، چگونه از وی، وجود درنهایت استواری و غایت تدبیر و استحکام حصول پیدا کرده است؟ و هیچ‌کس نیست که انکار آثار شگفت‌انگیزی را که در پدید آمدن اجزای عالم - حاصل است - به گونه‌ای که مصلحت بینی و حکمتها بر آن اجزاء مترتب می‌باشد - بکنند؟ چنانکه با تفکر در نشانه‌های آفاق و انفس و منافع آنها که برخی آشکار و برخی دیگر آشکار کننده‌اند ظاهر می‌گردد (که اگر نوشته شود) بالغ بر مجلداتی چند می‌شود، مانند وجود (قوة) حاسه برای احساس و جلوی مغز برای تخیل و میان آن برای تفکر و پس آن برای تذکر (یادآوری) و حنجره برای صدا و بیخ بینی برای بوکشیدن و دندانها برای جویدن و ریه برای تنفس و بدن برای نفس و نفس برای معرفت باری‌تعالی و غیراینها از منافع حرکات افلاک و اوضاع مناطق آنها و منافع ستارگان به‌ویژه خورشید و ماه که زبانها و کتابها از عهده بیان منافع آن دو بر نمی‌آید و فهمها و ذوقها توان ضبط و نگاهداری بهره‌مندیهای آنها را ندارند.

جواب: اگر چه واجب‌تعالی را در فعلش غایتی غیرذاتش و لمّیتی مُصلحی (انگیزه و علّتی شایسته) از منافع و مصالحی که می‌دانیم و یا نمی‌دانیم - و آنچه نمی‌دانیم بیشتر از آنچه است که می‌دانیم - نیست، ولی ذات او ذاتی است که اشیاء از آن ذات جز بر وجهی که تمامتر از آنچه از مصالح که شایسته‌تر و کاملتر از آنچه که امکان‌پذیر است حصول نمی‌یابد، خواه ضروری باشد - مانند وجود عقل برای انسان و

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۰۵

وجود پیغمبر برای اُمت - و یا غیر ضروری باشد، ولی مستحسن و پسندیده است، مانند روئیدن موی بر بالای دو چشم - یعنی ابروان - و فرورفتگی کف پاها، با همه اینها او دانای به هر پنهان و آشکاری است و از علم او هم سنگ ذره‌ای در آسمانها و زمین پوشیده نیست - چنانکه به زودی اثبات این مطلب خواهد آمد - زیرا عنایت هر علتی نسبت به آنچه پس از اوست - چنانکه گفته آمد - راهش این راه است، یعنی جایز نیست که عملی برای آنچه که پس از خودش است انجام دهد و نه به معلول خودش استکمال پیدا نماید - جز بالعرض - و نیز جایز نیست که قصد فعلی برای معلول نماید - اگر چه آن (معلول) را می‌داند و بدان (فعل) راضی و خشنود است -

پس همانطور که اجسام طبیعی از آب و آتش و خورشید و ماه، افعال خودشان را از سرد کردن و گرم کردن و نور بخشی، برای حفظ کمالاتشان - نه برای بهره‌وری غیر از آنها - انجام می‌دهند، ولی بهره‌وری غیر از آنها - از باب ترشح و تراوش - آنها را لازم می‌آید، چنانکه گفته‌اند: زمین از جام بزرگان هم نصیب و بهره‌ای دارد، همین‌طور مقصود ملکوت آسمانها در حرکت دادنشان، نظام عالم اسفل و پائینی نیست، بلکه چیزی است که آن سوی این امور است و آن طاعت خداوند متعال و تشبّه و همانندی به خیر برتر است، ولی از آن (حرکت دادن‌های آسمانی) نظام آنچه که پس از آنها است ترشح و تراوش می‌کند، چنانکه شاعر پارسی زبان گفته است:

عالم به‌خروش لاله‌الاهو است غافل به‌گمان که دشمن است او یا دوست
دریا به‌وجود خویش موجی دارد خس پندارد که این کشاکش با اوست
پس واجب تعالی را از تعقلش^۱ مر ذات خود را که مبدأ هر خیر و بخشش و جُود است، حصول اشیاء بر وجهی تمامتر و کاملتر و نظامی استوار و مستحکم لازم می‌آید، این لوازم - ای دوست من! - از غایات عرضی است - البته اگر مراد از غایت، چیزی باشد که فاعلیت فاعل و ذاتیت آن اقتضا می‌کند، ولی اگر مراد از غایت چیزی باشد که مترتب بر فعل می‌شود - ترتب ذاتی نه عرضی - مانند مبادی شرّها و غیر آنها است در طبایع هیولانی^۲.

۱. تعقل و یا علم او فعلی است. «سبزواری»
۲. مثالی است برای عرضی، برای اینکه شرّ، در قضای الهی
مجموع بالعرض است. «سبزواری»

سؤال: این لوازم با ملزوماتشان که عبارت از بودن این مبادی است بر نهایت کمالاتشان، لازم است که برای این مبادی متصور باشند، یا تصور بالذات و یا تصور بالعرض، با اینکه برخی از این مبادی، طبایع جسمانی‌اند که اصلاً بدان سویی که باید روکنند شعور و آگاهی ندارند.

جواب: ما راهی برای نفی شعور و آگاهی از آنها - مطلقاً - نداریم، بلکه کاوش و نظر، آن دو را موجب‌اند، برای اینکه اگر طبیعت در افعال خود دارای مقتضی ذاتی نسبت به آنچه بالذات ضرورتاً انجام داده نباشد، و اگر برای مقتضیش وجودی جز خیر نباشد، در این صورت آن (وجود) را گونه‌ای از ثبوت است که مستلزم گونه‌ای از شعور و آگاهی می‌باشد - اگرچه به گونه‌ی فکر و قصد نباشد - بلکه واقعیت عدم آن است چنانکه در قرآن مجید آمده است: *وان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لایفقهون^۱* تسبیحهم، یعنی: موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح‌گو است ولی تسبیح‌گفتنشان را نمی‌فهمند (۴۴ - اسراء)

پس بنابر^۲ قاعده توحید - که ما در مقام تحقیق آن به خواست الهی هستیم - لازم است که تمام اشیاء دارای مرتبه‌ای از شعور و آگاهی باشند، همچنان که هریک از آنها را مرتبه‌ای از وجود و ظهور است، برای اینکه واجب‌الوجود متصف به حیات و علم و قدرت است و اراده، مستلزم آنها است، بلکه این صفات، عین حق تعالی است و او به ذات خود متصف بدانها - با تمام اشیاء - است^۳، چون اشیاء مظاهر ذات و مجالی

۱. بنا بر قرائت یفقهون - به یای غیب - «سبزواری» ۲. برای اینکه وجود ذره هباء و وجود ذره بیضاء، یعنی حقیقتی که بدان، عدم از هیولای کل دفع و رانده می‌شود - و عقل کلی - یک سنخ‌اند، مانند یک نوع - به مقتضی شرط بودن سنخیت بین علت و معلول - برای اینکه علت وجود، وجود است و علت عدم، عدم، و علت ماهیت ماهیت است؛ اگر وجود ذره بیضاء (خورشید) علم باشد، وجود ذره هوا هم علم خواهد بود، چون این از سنخ آن است، جز آنکه علم، در هر قابلی به حسب آن قابل است، چون وجود در هر قابلی به حسب آن است، آبی از آسمان فرومی‌ریزد که در دره‌ها به اندازه آن جریان یافت (مفهوم آیه ۱۷ سوره مبارکه رعد) و همین‌طور اگر آن عشق باشد، آن هم عشق است، و همین‌طور قیاس کن، و به این روش است که عشق هیولا به صورت - در آنچه پیش از این بیان شد - ثابت می‌گردد، یاد بیارا! «سبزواری» ۳. اشاره به مرموزی (یعنی رازی) است که در زبان آنان به: وجود «زید» إلاه «زید» است، می‌شود، زیرا حقیقت وجود صیرفی که عین ذات حق سبحان است، آن حقیقت وجود، موجود حقیقی است و غیرآن را در مرتبه ذات فقیر و نیازمندش بهره‌ای از حقیقت وجود نیست، وگرنه مماثلت، که موجب ترکیب و نیازمندی است لازم می‌آید و محدودیت و درماندگی، در آن صورت چیره و قاهر، مقهور می‌گردید و واجد (واجب‌الوجود) ممکن می‌گشت، و چون ←

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۰۷

صفات اویند، نهایت امر آنکه این صفات در موجودات از جهت آشکار و پنهان بودن - به حسب مراتبشان در وجود از نظر قوه و ضعف - گوناگون‌اند.

سؤال: از جهت استواری فعل و استحکام آن بر فکر فاعل و قصد او استدلال شده است، پس چرا افعال مبادی ذاتی از روی قصد و فکر نمی‌باشد؟

جواب: این استدلالی است^۱ که با مخاطبه و گفتگوی با همگان نیکو است، یعنی کسانی که فهمشان از ادراک غایات حقیقی و مبادی آنها نارسا و کوتاه است، پیش از این گفته آمد که هر فعلی را غایت و نتیجه‌ای است، خواه با فکر و اندیشه باشد و یا بدون آنها.

بینش بخشی بیشتر

از بیانات گذشته ما روشن شد که مبدأ، نخست موجودی است که کار از او آغاز می‌شود و وجود بدو پیوسته و منجر می‌گردد، و روشن و آشکار شد که او غایت‌نهایی به دومعنی می‌باشد، همچنان که فاعل و علت غایی همگان می‌باشد، و فرق بین دومعنی بردو وجه است^۲: یکی به وجه ذاتی و عرضی، و دیگری به حسب وجود عینی برای

« هیچ موجودی غیر حق سبحان را در مرتبه نفسش بهره‌ای از حقیقت وجود نیست، و موجودیت جز به واسطه وجود قابل تصور نیست، و وجود - از آن روی که وجود است - برایش دوّمی و ثانی تصور نمی‌شود و تعدد بردار هم - چنانکه اشاره و آشکار کردیم - نیست، بنابراین امکان ندارد که جز به واسطه وجود صیرفی که عبارت از حقیقت حق حقیقی قیومی است و تنها و یکتا است و او را انباز و شریکی نیست، ایجاد و پدید آید. پس او - سبحانه - وجود هر چیزی است، به این معنی که او موجودی است که اشیاء، بدو تقوم و تحصیل یافته و بدو موجود می‌گردند، (در دعاها است که: یا من کلّ شئی قائم به، یا من کلّ شئی موجود به، یعنی: ای آنکه هر چیزی بدو قائم است و ای آنکه هر چیزی بدو موجود است، و این در واقع معنی مقصود است از اینکه: وجود هر ممکنی زاید بر ذات خودش است و خارج از او، نه آنچه همگان از زیادی، در ذهن و اعتبار تخیل کرده‌اند، این را توجه کن که جداً مشکل و دشوار است. «نوری»

۱. این در علم کلام بحث می‌شود و برهان نیست، چون افعال طبایع در نهایت استواری و استحکام - نزد صاحب بینش - است و آنها را فکر و اندیشه نیست. «سبزواری» ۲. خلاصه آنچه بیان داشته - یعنی در بینش بخشی بیشتر تا... دنباله (که بعد از این خواهد آمد) - اینکه: غایت اخیر برای تمام عالم دارای سه معنی است: نخست به معنی علت غایی است و اعتبار پیش بودن آن را در علم فاعل درباره‌اش دانستی و اینکه آن علم سابق (پیشین) فعلی اوست به گونه خیر - در نظام کلی -.

دوّم به معنی غایت است، یعنی آنچه که فعل بدان منتهی می‌گردد و نهایت، در آن اعتبار می‌شود؛ و این خود بردو بخش است: یکی آن چیزی است که فعل، بالذات بدو منتهی می‌گردد و دیگری چیزی است

ذات خودش، و تحقق و ثبوت عرفانی برای غیرخودش، پس او به سبب اضافهٔ به وجود، اول است، چون (وجود) از او صادر شده و کُلّ - بر ترتیبش یکی پس از دیگری - برای او است، و هم او به سبب اضافهٔ به سیر مسافران و سلوک‌کنندگان به سوی او آخر است، چون آنان پیوسته از منزلی به منزل دیگر در ترقی‌اند تا آنکه سرمنزل منتهی به این مقام می‌گردد، پس این پایان سفر است، بنابراین در مشاهده آخر است و در وجود، اول.

خداوند عزوجل ما را از غایت وجود عالم - به معنی دوّم - خبر داده و فرمود: کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف، یعنی: گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، خلق را آفریدم تا شناخته شوم، پس ما را دلالت بر این امر کرده که او از جهت معرفت، غایت نهایی وجود عالم می‌باشد، همان‌طور که او فاعل و علت غایی وجود عالم از جهت موجودیت است، و نیز ما را دلالت بر برخی از غایاتی که واسطه‌اند کرده و فرموده: لولاک لما خلقت الافلاک، یعنی: اگر به خاطر تو نبود جهان آفرینش (ماسوا) را نمی‌آفریدم، پس غایت اخیر برای وجود عالم عبارت از وجود حق تعالی و رسیدن به آخرت است، از این روی عالم را بنا نهاد و برای آن نظم نظام را به رشته کشید، و به سوی او - وجود - پیوسته و منتهی می‌گردد، الالی الله تصیر الامور، یعنی: آگاه باشید که تمام کارها به سوی او منتهی می‌شود (۵۳ - شوری)

دنباله

روشن شد که تمام موجودات عالم به حسب فطرت و نهاد اصلیشان متوجه به سوی

« که بالعرض بدو منتهی می‌شود، مراد از ذاتی و عرضی این دو می‌باشند.

(سؤم) به حسب وجود عینی برای ذات خود، و تحقق و ثبوت عرفانی برای غیرخود است، یعنی وجود عینی نفسی او برای ذات خود چیزی است که این فعل کلی و ایجاد مطلق، بالذات بدو منتهی می‌گردد. و وجود رابطی او برای غیرخودش که معرفت است، چیزی است که بالعرض بدو منتهی می‌شود، و تنها مغایرت این دو غایت تا هنگامی است که برای عارف بقا ادامه دارد، و هنگام «طمس» صرف و فنای محض و یا علم حضوری - از باب علم فانی به مضمی - چیزی باقی نمی‌ماند تا وجود رابط تحقق یابد، و معرفت صفتی است مر حق متعال را - مانند علم - «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۰۹

غایات حقیقی و اهداف صحیح می‌باشند، بلکه در همه - غایت - یک چیز است و آن خیر نهایی است.

باید دانست که در اینجا غایات وهمی دیگر - چنانکه بدانها اشاره کردیم - هست که برای دسته‌ای از مردمان زینت و آرایش یافته است، و اینان در پیمودن این راههای وهمی در پوشش و کوری - بدون بصیرت و آگاهی - هستند، و بیشتر از مردمان - جز بندگان خالص الهی - این گونه‌اند، پس این دسته از مردم با ولی وجود (یعنی حق متعال) در شقاق و ستیزاند^۱، و اینان در واقع بندگان (فرمانبردار) خدا نیستند و خدا هم سرور و آقای آنان نیست، و هرکجا که روی بگردانند ناگزیر ولی‌شان شیطانی از طاغوت است، اگر خواهی می‌توانی آنان را بندگان هوا و هوس، و بندگان طاغوت بنامی، و قرآن تمام اینها را نام برده است، بنابراین هرکس که خدای را دوست داشته باشد و عاشق لقا و ملاقات او باشد و بر آنچه که بر او از نظام حقیقی جاری شود، آنان را (حق متعال) دوست می‌دارد که او دوستدار صالحان است، و هرکس که از آن تجاوز کند و سرکشی کرده و طاغوت را دوست داشته و پیروی هوا و هوس کند - چون هر نوعی از هوا را طاغوتی است - در نتیجه به سوی هریک از معبودانش رهسپار شده و روبه‌سوی او آورده است، چنانکه خداوند فرموده: افرأیت من اتخذ إلهه هواه، یعنی آیا کسی را که هوس خویش را خدای خویش گرفته ندیدی؟ (۴۳ - فرقان) و خود می‌دانی که نظامهای وهمی و غایات جزئی نابود می‌گردد و باقی نمی‌ماند، بنابراین هرکس که ولی او طاغوت باشد، طاغوت از جوهر این نشأه هیولانی است، و هرچه این نشأه در عدم فرو رود، اضمحلال و نابودی طاغوت بیشتر خواهد شد و به سبب ورود و غوطه‌وریش در عدم، دگرگونی یافته و در درکات می‌افتد تا آنکه به سرمنزل نابودی و هلاک می‌افتد، خداوند ما و برادران اهل یقین ما را از پیروی هوا و هوس و تمایل به زینتهای دنیا نگهدارد و ما را از بندگان صالح خویش، و آنان که دوستشان دارد - به رحمتش - در روز رستاخیز قرار دهد! (آمین!).

۱. البته این به حسب امر و نهی تکلیفی تکوینی می‌باشد. «سبزواری»

فصلی

در دنباله سخن در علت و معلول و روشن کردن برخی

از امور پنهان مانده در این مقام^۱

پیش از این گفتیم که تأثیر و تأثر بین دو امر گاهی بالذات است و گاه دیگر بالعرض، و مراد از بالعرض که در سخن ما آمده اینکه: اتصاف موصوف به حکم مذکور، برای آن مجازی است نه حقیقی، جز آنکه وی را علاقه و همبستگی اتحادی و یا غیراتحادی با آنچه که موصوف بدان است - حقیقتاً - می باشد، مانند اتصاف جسم به مساوات و برابری و عدم آن - به واسطه اتحادش با مقدار - و به مشابهت و غیرمشابهت - به واسطه اتحادش با «کیف» - و مانند اتصاف کشتی نشسته با حرکت - به واسطه ارتباطش با آن -

و پیش از این دانستی که اتصاف ماهیت به صفات وجود، از تقدّم و تأخر و علیّت و معلولیت و غیراینها - آن گونه که به وجود اختصاص دارد - از قبیل اتصاف عرضی مجازی - از جهت علاقه و همبستگی اتحادی بین ماهیت و وجود - می باشد، و در مباحث «جعل» برای روشن شدن که جعل، اصلاً به ماهیت تعلق نمی گیرد و هیچ چیزی صلاحیت آن را ندارد که مورد تعلق جعل و تأثیر و افاضه و آنچه که شبیه این امور است قرار گیرد، مگر مرتبه ای از مراتب وجود - نه ماهیات - زیرا ماهیات بر صرافت امکان ذاتی و بی نقشی از قوت فطری و بطون نهادی خودشان - بدون اینکه به فضای فعلیت و وجود و ظهور درآیند - باقی هستند، و قایلان به ثبوت معدومات ممکن (متکلمان) اشتباهشان از آن جهت است که قائل به انفکاک و جدا بودن ثبوت از وجود، در این ماهیات هستند.

و پیش از این دانستی که این اعتقاد فاسد و تباهی است، چون ماهیات را پیش از

۱. این بیان پایانی در این مرحله - و بلکه در تمام مراحل (قبلی) - بسیار ارزشمند است که با دانستن آن این خاتمه به فاتحه اتصال پیدا می کند و کمال کتاب به حد نصاب می رسد، برای اینکه ادای حق تمام مطالب بین برهان و بین ذوق و وجدان و بین عقل و نقل، چیزی است که به واسطه تعلیم الهی - وقتی که با تقوای او جفت باشد - حاصل می آید، حتی این کتاب اسفار که کوشش مؤلفش در درگاه الهی پذیرفته باشد. «سزوری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۱۱

وجود، امکان هیچ حکمی بر آنها، حتی حکم بر آنها به ثبوت نفسشان برایشان نمی‌باشد، چون پیش از وجود، آنها را نه ظهوری است و نه امتیازی بینشان هست، برای اینکه وجود، نوری است که بدان ذات تاریک ماهیات، بر بینش و خردها آشکار می‌شود، چنانکه به واسطه نور محسوس، درخت‌ها و سنگها و دیگر اشخاص مادی که دارای ذات تاریک‌اند و به واسطه ذاتشان از شهود دیدگان محبوب‌اند ظاهر و آشکار می‌شوند، پس به هر مرتبه‌ای از وجود، ماهیتی از ماهیات ظاهر و آشکار می‌گردد، چون وجود بدان اتصاف دارد و با وی اتحاد، و تا این‌گونه از وجود تحقق و ثبوت نیابد، امکان حکم بر آن ماهیتی که منسوب بدان (وجود) و متحد با آن - به گونه‌ای از اتحاد - است به هیچ وجهی از جوه نمی‌شود کرد، ولی به سبب این وجود معقول و یا محسوس، امکان حکم بر آنها که نه معدوم‌اند و نه موجود، هست، پس آن (ماهیت) به ذات خودش نه موجود است و نه معدوم، و نه ظاهر است و نه باطن، و نه قدیم است و نه حادث، به معنی ثبوت چیزی از این امور برای آن.

ولی اگر مراد بعضی از این امور باشد، بعضی دیگر سلب می‌گردد و این سلب، درباره آن از ازل تا ابد صادق است، یعنی اینکه مراد از عدم، سلب وجود است نه ثبوت سلب، و از بطون سلب ظهور است نه عدم ملکه ظهور، بلکه تمام سلبها درباره آن (ماهیت) از ازل تا ابد صادق است، چون آن را ذاتی نیست تا برایش چیزی ثابت شود، و برخاستن دونقیض هم، درباره شئی موجود - از آن روی که موجود است - محال می‌باشد، نه از آن حیث که غیرموجود است، پس مادام که برای چیزی وجودی اعتبار نشود - اگرچه به گونه رنگ‌پذیری بدان باشد نه موجود به ذات خودش باشد - امکان ثبوت چیزی برای آن (چیز) و حکم بدان (ثبوت) بر وی نمی‌باشد، پس حکم بر ماهیات، اگرچه به احکام ذاتی و اوصاف اعتباری پیشین ازلی آنها، از امکان و بطون و تاریکی و پنهانی و پوشیدگی و امثال اینها باشد، موقوف بر رنگ‌پذیری آنها به صفت وجود و تابناکیشان بدان است.

پس سخن برخی از محققان از اهل کشف و یقین که گفته: ماهیاتی که آنان را اعیان ثابت می‌نامندشان، ذاتشان نه ظاهر و آشکار شده و نه می‌شود، بلکه فقط احکام و اوصاف آنها ظاهر و آشکار می‌شود و آنها مطلقاً نه بوی وجود را استشمام کرده و نه

می‌کنند، معنایش همان است که ما بیان داشتیم، پس حکم بر ماهیت - به واسطه وجود - اگرچه در وقتی از اوقات بشود، از پرده بر دیده افتادن و اشتباه در حکم کردن ناشی شده است، یعنی از فرق نگذاشتن بین شئی و آنچه همراه و لازم آن شئی است می‌شود.

پس همان‌طور که لوازم ماهیات که خود اموری اعتباری هستند، ثبوت آنها و حکم بدان‌ها بر ماهیت، نیازی به جعلِ جاعل و تأثیر علت - نه علت ماهیت و نه علت غیر ماهیت - ندارد، چنانکه تمام حکما و محققان بر این عقیده‌اند و عبارات و نوشته‌هایشان دلالت و تصریح بر این امر دارد؛ و از این قبیل است تحقق و ثبوت مبادی شرها و عدمها - نزد فلاسفه - زیرا تحقق مبادی شریای ذاتی - نزد آنان - به سبب جعل و افاضه از مبدأ عالی که خالی از نارسایی و منزّه از نقص در افعال است نمی‌باشد، خداوند از آنچه گویند بسی برتر است.

همین‌طور گوئیم: چنانکه ثابت و بیان داشتیم: اثر جاعل، و آنچه که بر وی مترتب می‌شود، گونه‌ای از گونه‌های وجود، و مرتبه‌ای از مراتب ظهور است نه ماهیتی از ماهیات، بلکه ماهیت، به نور وجود - بدون تعلق جعل و افاضه بدان - ظاهر می‌گردد، پس متحقق و صادر از مُبدع حق و صانع مطلق، در واقع و حقیقت، وجود است نه ماهیت، بنابراین نسبت معلولیت به ماهیت، مجاز صرف است، مانند نسبت موجودیت بدان.

کسی نپندارد که نسبت موجودیت به ماهیت، مانند نسبت سفید بودن است به جسم، یعنی بر جسم حکم صادق کنیم که آن سفید است، برای اینکه ملاک حکم به سفید بودن - بر جسم - قیام وجود سفیدی است به وجود جسم - قیامی حقیقی - پس جسم در مرتبه وجودش اگرچه متصف به وجود سفیدی نیست، ولی در مرتبه وجود سفیدی متصف بدان می‌شود، برای اینکه وجود چیزی برای چیزی، از وجود موصوف و موقوف بر آن متأخر است، برعکس حکم بر ماهیت، به موجودیت، چون وجود را قیامی به ماهیت نیست، و نیز ماهیت را پیش از وجود، وجودی نیست و وجود، در نفس ماهیت انتزاع‌پذیر نمی‌باشد، پس هیچ‌وجهی برای اتصاف آن به موجودیت انتزاعی نیست، تاچه رسد به وجود حقیقی، بلکه ماهیت است که از وجود، انتزاع می‌پذیرد - نه وجود از ماهیت -

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۱۳

پس حکم به اینکه این گونه از وجود، انسان است سزاوارتر است از حکم به اینکه ماهیت انسان موجود است، چون اتصاف به شئی، اعم و فراگیرتر از آن است که به سبب انضمام صفت به موصوف - در وجود - باشد و یا اینکه وجود موصوف به گونه ای باشد که عقل از آن این صفت را انتزاع کند و هر دو قسم، درخواست وجود موصوف را در ظرف اتصاف دارند، به ضرورت اینکه شئی، تا در خارج مثلاً موجود نباشد، انضمام وصفی بدان، و یا انتزاع حکمی از احکام - از گونه وجود خاص او در خارج - جایز نیست، چنانکه برخی از بزرگان متأخر این مطلب را بیان و ثابت کرده اند، و دانستی که آن وجود است نه ماهیت.

بنابراین ثابت شد که علت، چگونه علت بالذات - یعنی به حقیقت و علت حقیقی - می باشد و چگونه «علت بالعرض» - یعنی «علت بالمجاز» - می باشد، و هیچ کس را نزاع و مخالفتی در این نیست که علت، در ممکن دارای جعل و تأثیر است، پس مجعول، یا وجود است و یا ماهیت و یا اضافه و نسبت یافتن ماهیت است به وجود، و اتصاف یکی از آن دو به دیگری، و چون بطلان دویخش آخری بیان و روشن گشت، جز اینکه وجود، مورد جعل و افاضه قرار می گیرد - نه غیر آن - باقی نمی ماند.

پس روشن شد که در خارج، جز اشخاص وجودی نمی باشند، و ماهم در مبحث ماهیت بیان داشتیم که وجودات خاص امکانی، به عینه مبادی فصول ذاتی حقایق اند، پس این عقل است که اعتبار می کند و از اشخاص وجودی، جنس و فصل و نوع و ذاتی و عرضی را انتزاع کرده و بدانها حکم بر آنها (اشخاص) از جهت ذات و یا عارض شان که آن هم گونه ای از وجود است می کند؛ این معانی جزئی و یا کلی ذاتی و یا عرضی را نزد عقل، صورتهایی است که از هم متمایزاند و آن صورتهای از شخص، به حسب استعداداتی که عارض عقل می شود حصول می یابند، و نیز اعتباراتی (نزد عقل) هست که آنها را از جزئیات - کمتر و یا بیشتر - که در جدا بودن و اشتراک داشتن مختلف اند، تعقل می کند، بنابراین از «زید» گاهی صورتی شخصی ادراک می شود که در آن صورت، غیر او را اشتراکی نیست، و گاه دیگر صورتی ادراک می شود که در آن «عمرو بکر» اشتراک دارند، و دیگر گاه صورتی ادراک می شود که در آن اسب و غیر اسب اشتراک دارند، و همین طور بر این قیاس.

اگر گفته شود: این در نوع بسیط - مانند سیاهی - راست می‌آید، به واسطه ظهور چیزی که در خارج لونیت و رنگ داشتنی نیست، و چیز دیگر که بدان، سیاهی از دیگر رنگها امتیاز می‌یابد، از این روی درست نیست که گفته شود: رنگ را جعل کرد و سپس سیاهی قرار داد، بلکه جعل وجود هر دو یکی است، اما در غیر آن: ذاتیات متمایز و جدای از هم در عقل، به حسب وجود در خارج متمایز و از همدیگر جدایند، و وجود آنها را یک جعل نمی‌باشد - مانند حیوان - چون حیوان با نبات، در جسم بودن مشترک‌اند و حیوان از نبات، به واسطه نفس حیوانی ممتاز و جدا است، و جعل وجود جسم غیر جعل وجود نفس است، زیرا وقتی نفس از آن زایل گشت، وجود آن جسم به‌عینه باقی می‌ماند، مانند اسبی که مرده است، ولی وجود جسمیت آن باقی است.

گوییم: پیش از این گذشت که: مأخوذ و اعتبار شده بر وجهی که ماده است، غیر از مأخوذ بر وجهی که جنس است می‌باشد، و سخن در تمییز و جدا بودن اول از کُل، به واسطه وجود خارجی - با قطع نظر از وجود ذهنی و اعتبار عقلی - نیست، بلکه سخن در دومی است، چون آن جزء محمولی است که به نام ذاتی نامیده می‌شود.

خلاصه سخن آنکه: تمام موجودات در نزد اهل حقیقت و حکمت الهی متعالی - خواه عقل باشد و یا نفس و یا صورت نوعی - همگی از مراتب تابش نور حقیقی و تجلیات وجود قیومی الهی‌اند، یعنی چون نور حق تابیده و ساطع گردد، آنچه را که اوهام محجوبان و پوشیدگان از حق می‌پندارد که ماهیات ممکنی را در ذاتشان وجودی است، تاریک و منهدم می‌سازد، بلکه این احکام و لوازم آنها است که از مراتب وجوداتی که تابشها و سایه‌های وجود حقیقی و نور احدی‌اند ظاهر و آشکار می‌شود.

و برهان این اصل، برهانی است که پروردگار از حکمت - به حسب عنایت ازلی - مرا داده و بهره مرا از علم - به فیض فضل و کرم و بخشش - آن قرار داده است، پس اکمال فلسفه و تتمیم حکمت را بدان آغاز کردم، و چون این اصل، دقیق است و دشوار و راهش سخت و دست‌یابی بدان مُشکل و تحقیقش رسا و بامش بس بلند و عمقش بس ژرف و بعید، تمام حکما از آن بی‌خبر مانده، و به سبب بی‌خبری از آن، گامهای بسیاری از محصلان حکمت - تا چه رسد به پیروان و مقلدان آنان و همراهانشان - در این راه لغزیده است.

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۱۵

پس همانطور که خداوند متعال مرا به فضل و رحمتش، آگاهی بر هلاک و نابودی سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی و اعیان جوازی داد، همین‌طور پروردگرم مرا به برهانی تابناک و عرشی، به راه راست هدایت فرمود که: موجود و وجود، منحصرأ در حقیقت واحد شخصی است که او را در موجودیت حقیقی شریک و انبازی نیست و در عین و خارج وی را ثانی و دوّمی نمی‌باشد و در عالم وجود جز او دیّاری نیست و هر چه که در عالم وجود مشاهده می‌شود غیر واجب معبود است، بلکه ظهورات ذات او و تجلیات صفات اویند که در واقع (ظهورات ذات و تجلیات صفات او) عین ذات اویند، چنانکه برخی از عرفا بدین مطلب تصریح دارد و گوید: آنچه بدان غیرخدا (سوی الله) و یا غیر او گفته می‌شود و یا به نام عالم نامیده می‌شود، آنها نسبت به خدای متعال مانند سایه‌اند نسبت به شخص، پس آن (عالم) ظل و سایه خدا و عین نسبت وجود است به عالم^۱ پس محل ظهور این سایه الهی که به نام عالم است، اعیان ممکنات است که این سایه بر آنها گسترده و کشیده شده است، و از این سایه به حسب آنچه که بر آن از وجود این ذات گسترش دارد، ادراک می‌گردد، ولی این ادراک، به نور ذات او واقع می‌شود.

برای اینکه اعیان ممکنات تابناک نیستند، چون معدوم‌اند، اگر چه متصف به ثبوت بالعرض‌اند نه بالذات، برای اینکه وجود نور است و غیر وجود، ذاتش مُظلم و تاریک است، بنابراین از عالم، جز آن مقدار که از سایه می‌داند نمی‌داند، و جهلی که به حق دارد، به همان مقدار جهلی است که به شخصی که آن سایه از او است دارد، پس از آن جهت که آن (عالم) سایه او است، می‌داند، و از آن حیث که آنچه در ذات این سایه از صورت شخصی که این سایه از او گسترش و امتداد یافته

۱. مراد از نسبت: اضافه اشراقی است نه نسبت مقولی اعتباری، و مراد از این عالم، غیرعالم اول است، چون عالم اول ظل و سایه است و دوّمی، ظلمت (عدم اضافی) است، اولی وجود منبسط است و دوّمی ماهیات و اعیان ثابته‌ای که محل سایه و ظل‌اند و مجلای تجلی الهی، و امکان دارد که اسم باشد نه ضمیری که بازگشت به سایه و ظل و یا عالم دارد، و مراد از عینیت (یعنی عین نسبت وجود...)، عدم بینونت و جدایی مقولیه است و اینکه موجود به وجود الهی است نه به ایجاد او، از آن حیث که او وجود منبسط و سایه و ظل - از آن روی که سایه و ظل است - می‌باشد، و آن از صُقع و ناحیه حق تعالی و آلت لحاظ او است، نه ظهوری برای نفس ظل. لذا خداوند فرموده: الم ترالی ربک، و نفرمود: إلی ظل ربک؟ یعنی: پروردگارت را بین نه سایه پروردگارت را. «سبزواری»

خداوند می‌فرماید: الم ترالی ربك كيف مد الظل و لو شاء لجعله ساكنا، یعنی: آیا ندیدی پروردگارت چگونه سایه را کشیده و اگر می‌خواست آن را دائمی می‌کرد، یعنی به‌گونه‌ای قرار می‌داد که از آن فیض جود و کرم و سایه وجودش ناشی نمی‌گشت؛ ثم جعلنا الشمس علیه دليلاً، یعنی: آنگاه خورشید را نشانه آن کردیم (۴۵ - فرقان) و آن ذات او است - به اعتبار نور بودن برای خودش در خودش - و به واسطه سایه‌های گسترش یافته وجودی، عقل و حس بدن گواهی می‌دهد، برای اینکه با نبودن نور، سایه را عینی و وجودی نیست؛ ثم قبضناه الينا قبضاً يسيراً، یعنی: سپس آن را به گرفتن نامحسوس به سوی خود قبض می‌کنیم (۴۶ - فرقان) قبضش از آن جهت به سوی او است که سایه اوست، پس تمام کارها از او آغاز و ظاهر شده و بدو بازگشت دارد، پس آنچه را که ما ادراک می‌کنیم وجود حق است در اعیان ممکنات، پس از حیث هویت حق، وجود او است، و از حیث اختلاف معانی و احوالی که از آنها - به حسب عقل فکری و قوه حسی - مفهوم و انتزاع می‌شود، اعیان ممکنات باطل الذات‌اند، پس همان‌طور که به واسطه اختلاف صور و معانی، نام ظل و سایه از آن

۱. پس آنچه از صور که به حسب گسترش این سایه بر آنها از آن شخص مشاهده می‌شود، صورت و نشانه و حکایتی است از حقیقتی اصلی که در اصلی که از آن اصل این سایه گسترش یافته ثابت است: ستر بهم آياتنا في الافاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق، و محصل آن صور اعیانی است که در آن سایه و از آن - هر یک در مرتبه‌ای از مراتب آن - مشاهده می‌شود، و آنها صور حقایق اصلی‌ای هستند که در وجود شخصی که سایه از او امتداد و گسترش یافته - با جزئیاتش - مجتمع می‌باشند، بلکه به‌گونه‌ای برتر که از آن تعبیر به «بسيط الحقیقة کل الاشياء» می‌شود، بنابراین عالم اکبر به منزله آینه‌ای است که وجه حق را گسترش داده و در آن صور صفات علیا و اسمای حُسنای او که در حقیقت جز اصول حقایق اشياء عالم نیستند مشاهده می‌شود.

پس علم به حقایق آن اشياء و احوالشان در واقع بازمی‌گردد به علم به خداوند متعال و صفات علیای وی و اسمای حُسنای او که آنها به حسب حقیقت و وجود عین ذات او بند سبحانه که از مماثلت و مشابهت با اشياء میرزا است.

پس از آنچه که بیان داشتیم، حقیقت حال، مفاد آیه کریمه: و علم آدم الاسماء كلها، می‌باشد، چون انسان کامل به حقایق اشياء عالم - به ایجاد خداوند متعال - احاطه دارد، و این احاطه از جانب او - علیه السلام - که به دستور الهی است، عین معرفت او به ذات خداوند و صفات و اسمای حُسنای او می‌باشد، پس ورود تفسیر، گاهی از این اشياء به حقایق عالم و گاه دیگر به حقایق صفات علیا و اسمای حُسنای او و دیگرگاه به نامهای محمد و آل او - صلی الله علیه و آله - وجه بسیار نیکویی - بدون اختلاف و تعارض - دارد، و بلکه هر یک دیگری را یاری کرده و بازگشت بدو دارد، اگر اهل فهمی این را نیک بفهم. «نوری»

زایل نمی‌گردد، همین‌طور نام عالم و «مسیوی الحق» از وی زایل نمی‌شود. و چون کار آن‌گونه است که برایت بیان داشتم، پس عالم متوهم و پنداری است و دارای وجود حقیقی نمی‌باشد، و این همان (وجود) حکایتی است که عرفای الهی و اولیای محقق بدان قایل‌اند، و به‌زودی برهانی که به تو وعده داده شده - بر اثبات این مطلب عالی شریف با خواست الهی - خواهد آمد.

نقل سخن برای نزدیک شدن به مطلب و مقصود

بعضی از صاحبان کشف و یقین گفته‌اند: بدان که امور کلی و ماهیات امکانی اگرچه آنها را در ذاتشان وجودی نیست، ولی بدون شک در ذهن، معقول و معلوم‌اند، آنها پیوسته از وجود عینی و خارجی باطن و پنهان‌اند و در هر چه که دارای وجود عینی و خارجی است دارای حکم و اثراند، بلکه آنها - یعنی اعیان موجودات عینی خارجی - عین آنها هستند، و هیچ‌گاه از اینکه در نفس خود معقول‌اند زایل نمی‌گردند، پس آنها از حیث اعیان موجودات ظاهراند، همچنان که از حیث معقول بودنشان باطن و پنهان‌اند، بنابراین استناد هر موجود عینی و خارجی به این امور کلی است که برطرف کردن آنها از عقل، امکان ندارد، و امکان وجود آنها در عین و خارج - وجودی که بدان معقول بودن زایل شود - نیست، خواه این موجود عینی موقت باشد یا غیرموقت، زیرا نسبت موقت و غیرموقت به این امر کلی معقول، یک نسبت است، جز آنکه حکم موجودات عینی - به حسب آنچه که حقایق این موجودات عینی می‌طلبند - به این امر کلی بازمی‌گردد، مانند نسبت علم به عالم و حیات به حی (زنده)، چنانکه حیات حقیقت معقولی است و علم هم حقیقت معقولی است که از حیات متمایز است، همان‌طور که حیات هم متمایز از علم است.

بنابراین گوییم: حق متعال را علم و حیات است، پس او حی عالم است، و درباره فرشته (گوییم) او را حیات و علم است، پس حی عالم است؛ حقیقت علم یک حقیقت است و حقیقت حیات هم یک حقیقت است بنابراین، نسبت آن دو به عالم و حی، یک نسبت است.

حال در علم حق تعالی گوییم: علم حق تعالی قدیم است و علم انسان محدث و

جدید، بنگر که این حکم اضافه - در این حقیقت معقول - چه چیزی پدید آورده است؟ و به این ارتباط بین معقولات و موجودات عینی خارجی بنگر! همان طور که علم درباره کسی که دارای آن است و قائم بدان، حکم می کند گفته شود: عالم است، موصوف بدان هم بر علم حکم می کند که در حادث، حادث است و در قدیم قدیم، پس هر یک محکوماً به و محکوماً علیه گردیدند، و مشخص است که این امور کلی - اگر چه معقول اند - ولی عینشان معدوم است و حکمشان موجود، چنانکه اگر به موجود عینی نسبت داده شوند محکوم علیه‌ایند (یعنی حکم بر آنها می شود) بنابراین در اعیان وجودی فقط حکم را پذیرا هستند نه تفصیل و تجزیه را، برای اینکه این امر درباره آنها محال است، چون آنها به ذات خودشان در هر موصوف بدان هستند، مانند انسانیت در هر شخصی از اشخاص این نوع خاص که به سبب تعدد اشخاص نه انفصال و جدایی می پذیرد و نه تعدد قبول می کند و پیوسته معقول است، بنابراین ارتباط بین آنکه وجود عینی دارد و بین آنکه وجود عینی ندارد - یعنی نسبت عدمی - ثابت شد، نتیجه آنکه ارتباط بعضی از موجودات به بعض دیگر نزدیک تر از آن است که تعقل شود^۱، چون در هر حال بین آنها جامعی هست و آن وجود عینی است، در حالی که آنجا جامعی نیست، ولی ارتباط، با نبودن جامع پیدا شده است، بنابراین با وجود جامع (این ارتباط) قویتر و سزاوارتر می باشد.

این سخن این عارف - قدس الله روحه العزیز - بود، و در آن تأیید و تأکید شدیدی است نسبت به آنچه که ما در صدد اقامه برهان بر آن - با خواست الهی - می باشیم، چون از سخنان او چه تصریحاً و چه اشارتاً و کنایتاً دانسته شد که ماهیات کلی که غیر از وجودات عینی اند، آنها را هیچ بهره و نصیبی از وجود عینی خارجی نیست، و تنها بهره و نصیبشان از وجود، انتزاع آنها است به حسب عقل، از وجوداتی که عبارت از موجودات عینی خارجی اند و اتحادشان با آنها.

۱. زیرا وجود مشترک معنوی است و در آن «ما به الامتیاز» عین «ما به الاشتراک» است. و این تحقیق وحدت وجود است از این عارف، زیرا وقتی که اتحاد بین ماهیات و وجود جایز باشد، در حالی که هر دو دو سنخ مخالف هم اند، چون یکی حیثیتِ اِبای از عدم دارد و دیگری حیثیتِ عدمِ اِبای از عدم، پس چگونه وجودات متوحد و یگانه و یک سنخ نیستند؟ «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۱۹

پس همان‌گونه که ذات واجب تعالی که وجود قیومی است، از آن مفهوم علم و قدرت و حیات و غیراینها از صفات انتزاع می‌گردد، همین‌طور از وجود انسان هم مفهوم نطق و حیات و نیروی احساس و جنبش و قدرت بر راه رفتن و نوشتن و غیراینها انتزاع می‌شود، جز آنکه وجود واجب تعالی در غایت کمال و تمام است و بلکه فوق تمام، به‌طوری که به‌حسب ریزش دائم خیر، وجودات دیگر موجودات از او فضل یاب می‌گردند، پس در انتزاع صفات و اسماء او، به وجود دیگری غیر وجود ذاتش نیاز نیست تا آنکه این صفات کمالی و اوصاف جلالی که عنوان و نشانه‌های بها و جمال و تمام و کمال او، به‌حسب صرف وجود و ذات خالص او هستند بر او صدق کنند و بدانها بر وجود اقدسش حکم شود، برعکس دیگر موجودات که آنها هم پرتوهایی از کبریا و عظمت او و سایه‌هایی از نور و بهای او می‌باشند.

برای اینکه احکام متعلق به آنها از امور کلی است که ذاتیات نامیده می‌شود - اگر از نفس وجود شئی انتزاع یافته باشد - و یا عرضیات نامیده می‌شوند - اگر از امری که لاحق بدانها و متأخر از آنها است انتزاع یافته باشد - و امکان انتزاع این احکام از آنها و حکم بدانها نیست، مگر هنگام صدور آنها از جاعل حقیقی‌شان و فیضان‌شان از قیوم مطلقشان، چون آنها به‌حسب ذاتشان از مراتب ظهورات و تجلیات حق متعال‌اند.

و از سخن آن عارف استفاده می‌شود که تشخیص اشیاء و تعیین‌شان - مانند موجودیتشان - به‌واسطه وجودات عینی آنها می‌باشد، همچنان که ما پیش از این، این مطلب را ثابت کردیم، البته بر رأی معلّم دوّم.

و باز آنچه که از سخن این عارف فهمیده می‌شود و این سخن را در جای دیگر نیز در این باره به تفصیل بیان داشته‌ایم: هر یک از عین ثابت و وجود عینی، متعکس الحکم در دیگری است، یعنی ماهیت، به بعضی از صفات وجود متصف می‌شود و وجود نیز به ماهیت و برخی از نعوت و موصوفات ماهیت متصف می‌گردد، و این همان رازی است که از آن اسرار بسیاری استفاده می‌شود، از جمله راز و سرّ قدر است^۱

۱. در اصطلاحات عرفا سرّ قدر چیزی است که خداوند از هر عینی در ازل - از آنچه احوال که در آن نقش شده - می‌داند که در مقام وجودش بر آنها ظاهر می‌گردد، پس بر چیزی - جز به آنچه که خداوند از عین آن موجود در حال ثبوتش در علم می‌داند - حکم نمی‌شود، و گفته‌اند: هر کس بر سرّ قدر آگاهی پیدا کند، از ←

که موجب حیرت خردمندان شده است، و نیز سرّ صدور برخی از شرها که در این جهان از بعضی از مراتب وجود وقوع پیدا می‌کند، با اینکه همه وجود خیر است. و از فواید دیگر سخنش آنکه: جهت ربط بین اشیاء، عبارت است از معنی وجود، نه ماهیت، پس علیّت و معلولیت بین دو چیز؛ به حسب ماهیت آن دو نیست، بلکه علاقه و همبستگی وجودی است، همچنان که جهت اتحاد بین دو چیز بیز در واقع همان وجود منسوب به آن دو است نه غیر آن، برای اینکه غلبه احکام وحدت از غلبه احکام وجود است.

از این روی ابن سینا در تفسیر سوره معوذتین بدین امر اشاره کرده و گفته: شکافنده ظلمت عدم به نور وجود، مبدأ اول - واجب الوجود - است، و آن از لوازم خیریت مطلق او در هویتش - به قصد اول - می‌باشد، و اولین موجود صادر از او قضای اوست که در آن اصلاً شری نیست، جز آنچه که در تحت تابش نور اول پنهان گردیده است، و آن تیرگی و کدورتی است که لازم ماهیتی که از هویت او ناشی شده می‌باشد؛ پایان سخن او.

او از وجود عقل به تابش نور الانوار - جلّ جلاله - تعبیر کرده است، برای اینکه وجود ممکنات به منزله تابش‌های نور جمال و جلال او، و درخشش‌های خورشید بزرگی و کمال وی‌اند، و کدورات و تیرگی‌های لازم ماهیات، اشاره به امکان آنها است، برای اینکه معنی امکان عبارت از سلب ضرورت وجود و عدم است از ذاتی که به نور وجود رنگ‌پذیر است، چنانکه قرآن از آن به صیغه الله «رنگ‌الهی» تعبیر کرده و فرموده: و من احسن من الله صبغة، یعنی: کیست که رنگ او از [رنگ] خدا بهتر است (۱۳۸ - بقره) شکی نیست که ظلمتی تاریکتر از سلب نیست.

و آنجا که گفته: ماهیتی که از هویت او ناشی شده، اشاره شده است به اینکه صادر از مبدأ اول و موجود به ابداع او، وجود شئی است که همان نفس هویتش است

← طلب و رنج و سختی‌هایی می‌یابد، و چون این را دانستی، خواهی دانست که آن با سرّ صدور بعضی از شرها مغایر است، و تأسیس از تأکید بهتر است. «سبزواری»

۱. خداوند می‌فرماید: ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسك، و فرموده: قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا، و باز فرموده: ما تشاؤون الا ان يشاء الله، و فرموده: يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب، و فرموده: فمن نفسك، یعنی از عین خودت! «نوری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۲۱

نه ماهیت کلی، بلکه ماهیات از گونه‌های وجودات انتزاع می‌شوند و از آنها ناشی می‌گردند و در ثبوت، اصالتی ندارند؛ بلکه این عقل است که آنها را از وجود انتزاع می‌کند و سپس بدان (وجود) توصیفشان می‌کند و آن را (وجود را) بر آنها حمل می‌کند، لذا به تقدم و پیش بودن وجود بر آنها - در خارج - و متأخر بودنش از آنها در ذهن حکم می‌شود - همچنان که تحقیق و اثبات این مطلب پیش از این گذشت - .

۲۶

فصلی

در آشکار کردن مطلوب نهایی و غایت بزرگتر،

از مباحث و گفتگوهای پیشین

بدان ای پوینده راه با گامهای نظری و کوشنده در راه فرمان الهی و واردشونده در زمره مهیمان و والهان در مشاهده کبریای او و فرورفتگان در دریای عظمت و بهای او: همان‌گونه که پدیدآورنده شئی در واقع، به حسب جوهر ذات و سنخ حقیقتش، فیاض می‌باشد، یعنی آنچه که به حسب تجوهر حقیقتش می‌باشد، همان به‌عینه چیزی است که به حسب تجوهر فاعلیت‌ش می‌باشد، پس فاعل صرف می‌باشد، نه اینکه چیز دیگری است که آن چیز توصیف به فاعل می‌گردد، همین‌طور معلول او هم چیزی است که به ذات خود اثر و مُفاض است^۱، نه چیز دیگری غیر از آنچه که معلول‌نامیده شده است و بالذات اثر می‌باشد، تا آنکه آنجا دو امر باشد - اگرچه به حسب تحلیل عقل و اعتبار کردن آن - : یکی شئی است و دیگری اثر، چون در مقابل تحلیل، جز یکی از آن دو - نه دیگری - معلول نمی‌باشد، مگر به‌گونه‌ای از تجوّز و تسامح، برای دفع دور و تسلسل.

پس معلول بالذات، مانند علت بالذات امر بسیطی است، آن‌هم فقط هنگام تجرید

۱. معلوم است که اثر، چیزی در مقابل آن نیست، بلکه ظهور مبدأ خودش است، و مراد از این سخن آنکه: مقصود از توحید خاصی د.

روابط محض‌اند نسبت به

درنور دیده و منظوری است،

ذات او متقوم‌اند و ذات او

توجه به آن دو، چون ما وقتی که علت را از آنچه که دخلی در علیّت و تأثیرش ندارد برهنه و تجرید کنیم، یعنی از آن روی که علت و مؤثر است و معلول را هم از دیگر آنچه در قوام معلولیت آن دخلی ندارد برهنه و تجرید کنیم، برای ما روشن و آشکار می شود که هرعلتی، به ذات و حقیقت خودش علت است و هر معلولی، به ذات و حقیقت خودش معلول است، و چون کار چنین است، روشن و ثابت خواهد شد که این موجود به نام معلول، حقیقتش، هویتی مابین با حقیقت علت افاضه کننده بر او نیست تا عقل بتواند به هویت ذات معلول - با قطع نظر از هویت پدیدآورنده اش - اشاره کند، تا آنکه در تعقل، دو هویت مستقل وجود داشته باشد، یکی از آن دو افاضه کننده است و دیگری مُفاض، چون اگر چنین بود لازم می آمد که معلول را ذاتی جز معنی معلول بودن باشد، چون بدون تعقل علتش و اضافه و نسبت یافتن بدو، قابل تعقل است، درحالی که معلول - از آن روی که معلول است - جز با اضافه و نسبت یافتن به علت، قابل تعقل نیست، پس قاعده ای که درباره این امر که: شئی هم علت است و هم معلول، تأسیس کردیم باطل می شود و این خلف (خلاف فرض) است.

بنابراین معلول بالذات، به این اعتبار حقیقتی جز اینکه مضاف و لاحق است ندارد، و وی را معنایی جز اینکه اثر و تابع است - بدون ذاتی که این معانی عارض آن شود - نیست، چنانکه علت افاضه کننده - مطلقاً - اصل و مبدأ بودن و قبله حاجات و ملحق و متبوع بودنش عین ذات او می باشد.

و چون متناهی بودن زنجیره موجودات - از علت ها و معلول ها - به ذات بسیط الحقیقه نوری وجودی که از آمیزش کثرت و نقصان و امکان نارسایی و پوشیدگی مبراست، و ذاتاً از تعلق و بستگی به امری زاید - چه حال و چه محل و خارج و یا داخل - دور است ثابت گشت، و ثابت شد که او به ذات خودش فیاض است و به حقیقت خویش تابان و به هویت خود تابناک کننده آسمانها و زمین است و بوجود خود منشأ و پدیدآورنده عالم خالق و آمر است، روشن و ثابت خواهد گشت که تمام موجودات را یک اصل و یک سنخ بیش نیست که آن حقیقت است و باقی شئون او، او ذات است و غیراً اسماء و صفات او، او اصل است و جز او اطوار و شئون او، او موجود است و آنچه آن سوی اوست، جهات و حیثیات وی می باشند.

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۲۳

کسی از این عبارات نپندارد که نسبت ممکنات به ذات قیوم حق تعالی نسبت حلولی می‌باشد، چه دور است آنچه می‌پندارند! حالیت و محلّیت اقتضای دوگانگی را در وجود بین حال و محلّ می‌کند، در حالی که در اینجا، یعنی هنگام طلوع و آشکار شدن خورشید تحقیق از اُفق عقل انسانی که تابناک به نور هدایت است روشن می‌شود که وجود واحد احد حقیقی را ثانی و دوّمی نیست، لذا کثرت پنداری نابود گردیده و اشتباه کاریهای قوه واهمه برطرف می‌گردد.

اکنون حقیقت آشکار شد و نورش در پیکره تمام ممکنات نفوذ پیدا کرد و بلکه حق را روی باطل پرتاب می‌کند تا درهم شکنندش و یکباره نابود شود (مفهومی از آیه ۱۸ سوره انبیا) وای بر دوگانه پرستان! از آنچه که (حق را بدان) توصیف می‌کنند، چون روشن گشت که هر چه نام وجود بر آن - به گونه‌ای - اطلاق می‌شود، جز شأنی از شئون قیوم یکتا و وصفی از توصیفات ذات او و تابشی از تابش‌های صفات او نمی‌باشد.

پس آنچه که نخست وضع کردیم که در وجود، علت و معلول است، این به حسب نظر ارزشمند علمی بود، ولی در پایان - به حسب سلوک عرفانی به این نتیجه رسیدیم که علت - از آن دو - امری حقیقی است و معلول، جهتی از جهات اوست، و علت آنچه به علت و تأثیرش در معلول نامیده شده است، به تطور و دگرگونی به گونه‌ای و تحیشش به حیثیتی - نه جدا بودن چیز مباینی از آن (معلول) - باز می‌گردد؛ در این مقامی که گام‌های صاحبان خرد و فهم لغزیده است استوار باش، و سرمایه عمر را در تحصیل آن صرف کن، شاید بویی از مطلوبت - اگر سزاوار آن و اهلش باشی - بیابی.

گره‌زدن و گشودن

اگر کسی گوید: از آنچه بیان داشتی لازم می‌آید که حقیقت واجب داخل در جنس مضاف باشد، و همین‌طور حقیقت هر معلولی، چون ادعا کردی که آنچه علت بالذات است، حقیقتش علت است و همین‌طور آنچه معلول بالذات است، حقیقتش معلول است، وگرنه هیچ‌یک از آن دو، نه علت بالذات‌اند و نه معلول بالذات، و چون علت عین ذات علت است و علت از باب مضاف، و از طرفی انفکاک و جدایی تعقل آن از تعقل آنچه بدان اضافه می‌شود - یعنی معلولیت - محال است، و به زودی نیز خواهد

آمد که مضاف، جنسی از اجناس عالی است و جنس، جز به فصلی که آن را از حیث نوع تحصیل می‌بخشد تقوم ندارد، لازم می‌آید که واجب‌الوجود مرکب از جنس و فصل باشد و محال بودن این امر روشن است.

در گشودن این گره گوییم: مضاف و غیرمضاف از اصول اجناس، از اقسام ماهیاتی هستند که زاید بر وجوداند، از این روی در تعریف‌های (منطقی) این اجناس چنین اعتبار شده که گفته شود: مقوله جوهر - مثلاً - ماهیتی است که حکمش چنین است و مقوله کیف ماهیتی است که حکمش چنان است، و بر همین قیاس مقوله مضاف و غیرمضاف می‌باشد.

خلاصه آنکه: هر مفهوم عقلی، تصورش جز با تصور مفهوم دیگری که از باب مضاف باشد امکان‌پذیر نیست، و واجب‌تعالی مفهوم نیست که امکان وجودش در ذهن باشد، بلکه او محض وجود عینی و صرف نور و تحصیل خارجی است که عقل را امکان ملاحظه آن - جز به حسب آنچه از پرتو فیضش بر آن می‌افتد - نمی‌باشد، از این روی (عقل) با نوعی از سرگشتگی - در پی مجاهدات و کوشش‌های برهانی - حکم می‌کند که تأثیر و سببیت ذات احدیت، به نفس ذات اقدسش، و وجود قیومی تابنده‌اش می‌باشد نه به حیثیتی جز محض تجوهر ذاتش، چون رخنه در وحدت ذاتی، و ترکیب در اصل حقیقت و جویش - بدون آنکه عقل بتواند در ذهنش صورتی که برابر ماهیت باشد تحصیل کند - لازم می‌آید، زیرا ثابت شده که وی را ماهیتی غیر از انبیت واسع و گسترده نمی‌باشد، کرسی نور او آسمانها و زمین است، بنابراین حاکم به وحدت و قیومیتش که عین ذاتش می‌باشد عقل نیست، بلکه نوعی از برهان است که از پیشگاه او وارد شده و نوری است که از تأیید و یاری کردن او در عقل افکنده می‌شود، و عقل آن را (برهان را) پیروی کرده و تسلیم آن شده و ایمان و ایقان حاصل کرده و گردن می‌نهد، زیرا آن برهان بر وحدانیت و یگانگی او، و گواه بر فردانیت و یکتایی وی می‌باشد.

و چون دانستی که هویت شخصی به حسب وجود خارجیش به گونه‌ای است که وی را به نفس وجود خارجیش، اضافه به چیزی که موجب واقع شدنش در تحت ماهیت مضاف نمی‌شود لازم می‌آورد، تمام اشکالاتی که در نظایر این مقام وارد شده است باطل

می‌گردد، مانند اینکه باری تعالی به ذات خود عالم و قادر و مُرید و شنوا و بیناست، و اینکه هیولا به ذات خودش آماده پذیرش اشیاء و موجودات صوری می‌باشد، و اینکه هر عرضی به ذات خود، تعلق به موضوع دارد، و اینکه نفس حیوانی به ذات خودش، تدبیر و تصرف‌کننده در بدن است، با اینکه هیچ‌یک از اینها تحت جنس مضاف حقیقی واقع نیستند، اگرچه مفهوم مضاف بر آنها عارض شده و از مضاف مشهور گردند، و این آن چیزی است که هیچ فساد و تباهی در آن نیست، چون اضافه، عارض بر هر موجودی می‌شود - به‌ویژه موجودی که مبدأ تمام اشیاء است - .

و همین‌طور اشکالی که در اضافه تقدم و تأخر بین اجزای زمان وارد شده که: دو متضایف باید در وجود، باهم معیت داشته باشند، و معیت هم منافی تقدمی که مقابل آن است می‌باشد، دفع می‌گردد، زیرا استقرار نداشتن اجزای زمانی و تقدم بعضی از آنها بر بعض دیگر - بالذات - به‌حسب گونه وجود خارجی شان می‌باشد و اضافه، عارض ماهیت دو جزء از زمان - به‌حسب وجودش در عقل - می‌شود، و زمان در گونه و شکل وجود عقلی بخصوصه، ایای از استقرار و اجتماع ندارد، چون عقل می‌تواند متقدم و متأخر از اجزای زمان را تصور کرده و حکم بر آن دو - هنگام توجه به حال خارجی آن دو - به تقدم و تأخر نماید، در حالی که آن دو به‌حسب ظرف حکم عقلی و نشأ علمی، در حصول مجتمع می‌باشند.

برای اینکه به سبب اختلاف نشأت و تبدل گونه و شکل‌های موجودات، احکامی عجیب و شگفت و آثاری غریب و ناآشنا پیدامی‌شود، پس دور نیست که یک ماهیت - مانند حرکت و زمان - در شکل و گونه‌ای از وجود، از حیث بقا و حدوث، حصولش تدریجی باشد، مانند خارج، و در گونه دیگری از وجود، دارای حدوث تدریجی و بقای دفعی و یکبارگی باشد، مانند آنچه در خیال است، و در شکل دیگر، از حیث حدوث و بقا - هر دو - دفعی و یکبارگی باشد، مانند آنچه که در عالم عقل است؛ و ما را مسلک و رأی دیگری^۱ در دفع این اشکال

۱. آن مسلک خاصی است که باطل نه از جلو و نه از پس آن بر آن وارد نمی‌شود، محصل و خلاصه آن اینکه: زمان عبارت است از هیت اتصال غیرقازی که جزئی از آن بالفعل، از اجزای دیگر - در وجود اتصال غیرقاز - اصلاً جدا و منفصل نمی‌باشد، پس تمامی آنها بوجود وحدانی اتصال غیرقاز موجوداند، پس از اینجا معیت و اتحاد در وجود، بین متقدم و متأخر - از اجزای زمان - با تقدم متقدم و تأخر متأخر تحقق و ثبوت پیدا می‌کند، و معیت به نفس تقدم و تأخر است، و این نوعی از جمع بین متقابل‌ها - با بقای مقابله به حال آنها - می‌باشد، این را نیک بفهم. «نوری»

- در اجزای زمان - است که به زودی با خواست الهی در جایش گفته خواهد شد.

هشدار دادن

مبادا که گام عقلیت در این مقام بلغزد و گویی: وقتی که وجودات ممکنات تمامیشان تعلقی و در ذاتشان مستقل نیستند، اتصاف باری تعالی به ناحیه حدوث و قبولش مر تغییرات و دگرگونی‌ها را لازم می‌آورد، و خلاصه آنکه محل ممکنات و بلکه حادثات قرار می‌گیرد، و بر آنچه پیش از این بیان و اثبات داشتیم استوار باش و یاد آر که: وجود اعراض و صورت‌های حال در موضوعات و مواد، همگی از اقسام وجود شئی‌اند در نفس خود - بر جهت ارتباط به غیرخودش که موصوف می‌باشد - پس ناگزیر باید آنها را - اگر بر این‌گونه اعتبار شوند - وجودی در نفس خودشان باشد که مغایر وجودی که (صور) در آنها (موضوعات) حلول کرده‌اند باشد؛ در اینجاست که می‌گوییم: غیر از واحد حقیقی - وجودی - نه استقلالی و نه تعلقی نمی‌باشد؛ بلکه وجودات (رابط نه رابطی) آنها جز دگرگونی و نمایشات و تطورات حق تعالی به اطوار و نمایشات خویش، و تشان یافتنش به شئون ذاتی خودش نمی‌باشد.

و نیز هر چه که بر آن نام صفت اطلاق می‌گردد، خواه از باب عرض باشد و یا صورت، ناگزیر باید مدخلیتی در کمال موصوف داشته باشد، یا به حسب قوام وجود و تمام نوعیتش - و آن کمال نخستین شئی است و صورت نوعی آن - و یا به حسب فضیلت و برتری ذات و کمال شخصیتش می‌باشد، و آن کمال دومین و عرض لاحقی است که بدان زیادی و فزونی بر فریضه اصل تقوّم و اول تمام حصول می‌یابد، پس هر چه که متصف به صفتی می‌گردد، به واسطه ورود نقصان و نارسایی و نفوذپذیری - پیش از این صفت - متصف بدان شده است، و یا به حسب فطرت نخستین و اصل فریضه تجوهر، و یا به حسب فطرت دومین و فضیلت و برتری وجودش.

و موجود حقیقی - جل جلاله - برتر و مبرای از این دو نارسایی و از تمام آمیختگی‌های نقص است، چون او به حسب ذاتش، تمام و فوق تمام است و به حسب صفات ذاتیش برتر و فوق هر برتری است، برای اینکه او از حیث قوه و شدت نامتناهی است و فرض کمالی فوق کمال او که به حسب اصل ذاتش می‌باشد ممکن نیست، و

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۲۷

هیچ فضیلت و برتری که آن سوی فضیلت او که در مرتبه قوام نخستینی او می باشد، قابل تصور نیست، غیر او هر چه هست همه تراوش های فیض وجود و تابش های نور وی اند که پس از تمام و کامل بودن او در ذات ارجمند و صفات مقدسش حصول پیدا کرده اند، پس نه آنچه که از او، بعد از تمام و کامل بودنش جاری می گردد، برای ذاتش صورت است، و نه آنچه که از وی، بعد از بزرگی و ارجمندی نامتناهی او تراوش می کند، صفت و فضیلت برای حقیقت صفات او می باشد، خداوند از آنچه پندارند بسی برتر است.

پس ثابت شد که عظمت و ارجمندی او به ذات خودش است نه به غیر خود، و هر زینت و یا صورتی که چیزی بدان استکمال یابد و محلی از آن منفعل گردد، آن چیز را ناگزیر از استکمال بخشی غیرذاتش می باشد، و این چنین معانی در واجب بالذات قابل تصور نیست، چون او را نه استکمال بخشی هست و نه غالب و چیره ای بر او، بلکه اوست که غالب و چیره بر تمام اشیاء است و دارای سلطنت و تسلط کامل و غلبه و قهر تمام، کیست که با افاضه کردن و تکمیل نمودن بر او مسلط شود و ذات او را بدانچه که بدان از قوه و تعطیل بیرون می آید تصور می کند؟ در آن صورت خداوند جهان دارای قوه هیولانی که قابل تغییر و تبدیل است می باشد.

و نیز: اگر او را کمالی که امکان الحاق بدو را دارد باشد، در آن صورت ذاتش از آن کمال مورد فرض - با امکان ذاتی آن - عاری و خالی خواهد بود، یا به واسطه وجود بازدارنده، و یا به سبب عدم اقتضاکننده، چون هر عدمی که برای امر ممکن ثابت است، آن به واسطه یکی از این دو امر است، درحالی که چیزی از این دو امر درباره او قابل تصور نیست؛ اما وجود بازدارنده: بازدارنده چیزی از رسیدن به کمالش لازم است ضد آن چیز و معاقبش در موضعش باشد، درحالی که واجب تعالی را نه ضدی هست و نه موضوعی دارد؛ اما وجود مقتضی او: اقتضاکننده یا ذات اوست و یا غیر او، اولی: دوام کمالش بستگی به دوام ذات او، و وجوبش بسته به وجوب آن (ذات) دارد؛ و اما دومی: یا ممکن الوجود است و یا واجب الوجود و یا ممتنع الوجود، و همگی محال است.

اما اولی: برای اینکه هر ممکنی مرتبه اش بعد از مرتبه واجب است، و نقصان اگر در مرتبه ذات باشد - همچنان که فرض شده - کمالی که در مقابل آن تصور می شود، در این مرتبه است، و آنچه سبب آن است لازم است که بر آن تقدم و پیشی داشته باشد،

بنابراین لازم است که مرتبه ممکن، فوق مرتبه واجب باشد، و بطلان و تباهی این امر روشن و آشکار است.

اما دومی: به واسطه محال بودن تعدد در واجب بالذات.

اما سومی: برای اینکه ممتنع بالذات را امکان آن نیست که ممکن بالذات را - به اعتبار جانب وجود - بدان استناد داد، زیرا بخشنده کمال از آن کوتاه تر نیست، بلکه در جهتی که از آن در غیر آن حصول می یابد بر آن فزونی دارد، درحالی که ممتنع را هیچ بهره ای از اصل ثبوت نیست - تا چه رسد به کمال آن - و دانستی که از آن هیچ خبر و آگاهی - جز به حسب مفهوم لفظ - نمی باشد.

با این بیان، آنچه از اشکالات که بعضی از فضلاء بزرگوار در شرحشان بر کتاب هیاکل (النور سهروردی)، بر برهانی که صاحب کتاب حکمت الاشراف بر قاعده امکان اشرف اقامه کرده و اصل آن برهان از معلم فلاسفه - ارسطو - گرفته شده، وارد ساخته دفع می گردد، چنانکه با مراجعه به سخن مبرهن و بیان اشکالات روشن می گردد، چون مبنای آن اشکال این است که شئی ممکن الوجود بسا که به سبب امتناع ذاتی علتش پدید نیاید، بنابراین لازم نمی آید آنچه از ممکنات ابداعی که اشرف و برتراند - بنابر جایز بودن امکان وجودشان - در خارج واقع باشند، چون بسا هست که وقوع پیدا نمی کنند - با اینکه ممکن اند - یعنی به جهت ممتنع بودن اینکه جهتی در واجب بالذات باشد که اشرف و برتر از آنچه هست بوده که این خود سببی برای آن ممکن اشرف باشد.

و چون کیفیت حال - با تنگی وقت - از آنچه که بدان حق سخن باید آدا شود، و بلندی مطلب از آنچه که تیزبالان خرد و پرندگان اندیشه و تفکر، از پرواز بدان قله ناتوان اند روشن گشت (گوییم): دانستی که نسبت ممکنات به واحد حقیقی، نسبت صفات به موصوفات، و نسبت حلول اعراض به موضوعات نیست^۱، پس آنچه که در

۱. این اتصاف به گونه ای، اتصاف به صفات سلبی و اضافی و یا شئیت ماهیت اعتباری می باشد. و مانند عرضی به معنی محمول به ضمیمه نیست، بلکه مانند عرضی به معنی خارج محمول، مانند امکان و شئیت است. شیخ عطار گوید:

جمله یک ذات است اما متصف	جمله یک معنی و صورت مختلف
شیخ شبستر گوید:	
من و تو عارض ذات وجودیم	مشبک های مشکات وجودیم «سبزواری»

زبان و بیان صاحبان ذوق (کشف) و شهود آمده و از سخنان صاحبان عرفان و کشف به گوشت خورده که عالم اوصاف جمال و یا صفات جلال اوست، مراد همانست که ما به لفظ «تطوّر - دگرگونی» و نظایر اینها، به واسطه تنگی عبارت از ادای مطلب - بدون لزوم آنچه موجب دگرگونی و تغییر و انفعال می شود - بیان داشته ایم و گرنه شأن و مقام آنان برتر از این است که به لزوم نقص، در اتصاف به صفتی حال در ذات او و یا وصفی که عارض وجود او می شود و او را به حالی غیر آنچه که او در حقیقت ذات اصیل خودش است قرار می دهد پی نبرده باشند، زیرا آنان (عرفا) دوگانگی را در حقیقت وجود نفی می کنند، بنابراین آنچه که درباره نزدیک کردن این نسبتی که ذات احدیت را با قیاس به دیگر مراتب امکانی است گفته شده، تمامی از باب تمثیلاتی هستند که از جهی به فهمها نزدیک است و از جهی از وهمها دور.

و شبیه ترین تمثیلات در نزدیک کردن، تمثیل به واحد است و نسبتش به مراتب کثرت، چنان که در فصل وحدت و کثرت این مطلب گفته آمد^۱، برای اینکه به واسطه تکرار واحد، عدد پدید می آید، چون اگر واحد تکرار نمی گشت، حصول عدد امکان پذیر نبود، درحالی که در عدد، جز حقیقت و اخذ «لابشرط شئی» نمی باشد.

«بشرط لاشئی» نمی گویم، چون بین آن دو، فرق است، همچنان که فرق است بین وجود مأخوذ «لابشرط» یعنی طبیعت وجود، که عموم آن به اعتبار شمول و انبساط و فراگیری آن است، نه به اعتبار کلیت و وجود ذهنی آن، و بین وجود مأخوذ «بشرط لاشئی»، که نزد عرفا مرتبه احدیت است و نزد فلاسفه، تمام حقیقت واجب، اولی نزد عرفا عبارت از حقیقت حق است، به واسطه اطلاقش که از تقیید - اگر چه به سبب مبرا^۱. یعنی بعد از مثل اعلائی که عبارت از انسان کامل مکمل ختمی است، چون او اسم اعظم و کلمه اتم، و حقیقت آدم مخلوق بر صورت خداوند است، بنابراین بعد از مثل اعلا، او را امثال علیاست، مانند شعله چرخنده که در هوا دایره رسم می کند، و حرکت توسطی که حرکت قطعی را رسم می کند، و «آن» سیال که زمان را رسم می کند، و صاحب عکس (در چندین آینه) که منشأ عکس های فراوان است، و دریا که موجب موج و حباب و بخار و ابر است، و خورشید که ظاهرکننده تابشها و سایه هاست، و مثال های قرآنی از چراغی که در شیشه است و آن در چراغدان، و آبی که در آبراهه ها - هرکدام به اندازه گنجایش آن آبراهه - روان است و غیر اینها، بلکه:

در هر چیزی از او نشانه ایست که دلالت دارد که او واحد حقیقی است «سزواری»

و دور بودن از ماهیات که موجب نوعی از شرط است^۱ - خالی و عاری^۲ می‌باشد، این را نیک بفهم.

سپس عدد، مراتب واحد را - مانند دو و سه و چهار و غیر اینها - تا بی نهایت تفصیل می‌بخشد، و این مراتب اوصافی که زائد بر حقیقت عدد باشد نیست، چنانکه در فصل‌ها، با قیاس به جنسی که معنایش تقسیم بدانها و وجودش متقوم بدانهاست می‌باشد، چون هر مرتبه‌ای از مراتب عدد، با اینکه در نوعیت مخالف مرتبه دیگری هست، ولی هریک از آنها - چنانکه ثابت شده - نوع بسیطی هستند، لذا درباره عدد گفته‌اند: صورتش عین ماده‌اش می‌باشد و فصلش عین جنسش، زیرا تعیین و امتیاز در انواع آن بستگی به صرف حقیقت آنچه بدان اشتراک و اتفاق در آن است دارد، بنابراین حقیقت واحد - بدون الحاق معنی فصلی و یا عرضی صنفی و یا شخصی بدان - در ذات خودش شئون گوناگون و اطوار دیگرگون دارد^۳.

سپس از هر مرتبه از مراتب کمالی آن، معانی ذاتی و اوصاف عقلی پیدا می‌شود که آنها را عقل انتزاع می‌کند، چنانکه از هر مرتبه‌ای از مراتب هویات وجودی که دارای ذات متفاوت باهم‌اند، معانی ذاتی و اوصاف عقلی، که گروهی آنها را ماهیات و گروه دیگر را اعیان ثابت می‌نامند، انتزاع می‌نماید؛ و آنها - چنانکه پیش از این گذشت - در واقع نیست‌اند و زاید بر وجودات - مگر به نوعی از اعتبار ذهنی - نمی‌باشند.

پس ایجاد واحد به واسطه تکرارش مر عدد را، مثالی است برای ایجاد حق تعالی مر خلق را، به واسطه ظهورش در آیات کون، و مراتب واحد مثالی است برای مراتب وجود،

۱. یعنی نفس مطلق و طبیعتی که با آن اطلاق اعتبار نمی‌شود، چون انبساط و شمول آن فعل حق تعالی است نه حقیقت حق تعالی، «نوری»

اشاره است به امکان جمع بین دو روش به اینکه: مراد سلب سلب است، یعنی سلب حدود و نقایص امکانی نه سلب شی از آن روی که حقیقت وجودی است - چنانکه در روش آنان که قائل به تباین وجودات (یعنی مشائیان) هستند می‌باشد. «سبزواری» ۲. و اشاره است به راز ضرورت ازلی، چون موجود بودن شی با توجه به ذاتش - با قطع نظر از تمام جهات و حیثیات خارجی مغایر ذاتش - مغایر بودن خارجی و یا اعتباری که خواه تقییدی باشد آن حیثیات و یا تعلیلی و یا حقیقی باشد و یا اعتباری «بشرط لا»، منافی آن چیزی است که روشن ساختیم، چون شرط، واسطه است، این را نیک بفهم. «نوری» ۳. نظیر این حال هیولای نخستین است، چون آن نوع مفرد - یعنی بسیط در معنی - است، در حالی که فرق بین جنس و فصل درباره آن، به واسطه تحمل و نوعی از اعتبار است، این را نیک بفهم. «نوری»

و اتصاف آن (مراتب) به خواص و لوازم، مانند زوج (جفت) بودن و فرد بودن و عادیه و صمم و منطقیّت، مثال است برای اتحاد بعضی از مراتب وجود به ماهیات، و اتصاف آن (وجود) بر این وجه از اتصاف که مخالف دیگر اتصاف‌ها که درخواست تغییر بین موصوف و صفت را در واقع دارد می‌باشد، و تفصیل عدد مراتب واحد را، مثال است برای آشکار شدن اعیان احکام اسماء الهی و صفات ربانی، پس ارتباط بین واحد و عدد، مثال ارتباط بین حق تعالی و خلق است، و بودن یک، نصف دو و یک سوم و یک چهارم چهار و غیراینها^۱، مثال نسبت‌های لازمی است که عبارت از صفات حق‌اند، خلاصه آنکه قائل بودن به صفت و موصوف در بیان عرفا، بر این گونه لطیف و باریک است که بیشتر از فاضلان از آن بی‌خبر و غافل‌اند.

اشاره به بعضی از مصطلحات اهل‌الله در مراتب کلی

حقیقت وجود چون به شرط اینکه با آن چیزی نباشد اخذ و اعتبار شود، نزد این بزرگان (عرفا) مرتبه احدیت نامیده می‌شود که در آن تمام اسماء و صفات مستهلک‌اند، و نیز «جمع‌الجمع و حقیقت‌الحقایق و عماء» هم نامیده می‌شود^۲، و چون به شرط شیء اخذ و اعتبار شود، یا این است که به شرط تمام اشیاء که لازم‌آند

۱. از اینجا دانسته می‌شود که کسرهای نه‌گانه از مقوله اضافه‌اند و از مقوله کیف نیستند، چون در اینجا قازات در محل‌ها و موضوعات خود مقرر نیستند. «سبزواری» ۲. این بنا بر اصطلاح برخی از عرفاست، عارف کامل شیخ عبدالرزاق کاشانی قدس سره گوید: «عماء» نزد ما مرتبه احدیت است، چون آن مرتبه را غیرخودش کسی نمی‌داند، و آن در پرده جلال می‌باشد، و گفته‌اند: عبارت از مرتبه واحدیت است که منشأ اسماء و صفات می‌باشد. چون «عماء» عبارت از آبر نازکی است که حایل میان آسمان و زمین می‌باشد. و این مقام هم حایل بین آسمان احدیت و بین زمین کثرت خلقی می‌باشد. و این اصطلاح را حدیث نبوی یاری نمی‌کند، چون از آن حضرت پرسیدند که: پروردگار ما پیش از اینکه خلق را بیافریند کجا بود؟ فرمود: در «عماء» بود. و این مقام به سبب تعین اول تعین می‌پذیرد، چون محل کثرت و ظهور حقایق و نسبت‌های اسمائی است، و هر چه تعین پذیرفت مخلوق است، پایان سخن او.

گویم: ما نمی‌پذیریم که هر تعینی مخلوق است، برای اینکه این تعین، تعین صفاتی است نه افعالی، و ظهور اعیان ثابت که لازم اسماء و صفات‌اند، ظهور علمی و صور تفصیلی علم الهی‌اند، بلکه تعین افعالی ابداعی هم در اصطلاح، عالم خلق نامیده نمی‌شود بلکه عالم امر نامیده می‌شود، به ویژه بنا بر تحقیقات مصنف قدس سره که عقول از صقع ربوبی‌اند و باقی به بقاء الهی می‌باشند - نه به ابقاء او - و نیز سؤال از کینونت رب و مرتبه ربوبیت عبارت از مرتبه واحدیت می‌باشد. چنانکه مصنف قدس سره بدین مطلب تصریح دارد. «سبزواری»

- خواه کلی آنها و خواه جزئی آنها که به نام اسماء و صفات نامیده می شود - اخذ و اعتبار شود، آن مرتبه الهیت است که نزد آنان به واحدیت و مقام جمع الجمع نامیده می شود، و این مرتبه به اعتبار رسانیدن مظاهر اسمائی که اعیان و حقایق اند، به کمالاتی که مناسبت با استعداداتشان در خارج دارد؛ این مرتبه به نام مرتبه ربوبیت هم نامیده می شود^۱، و چون «لا بشرط شئی» و «لابشرط لاشئی» اخذ و اعتبار شود به نام هویت ساری در تمام موجودات نامیده می شود.

اشاره به حال و خوب و امکان

بدان که این انقسام از جهت امتیاز بین وجود و ماهیت و تغایر بین جهت ربوبیت و عبودیت می باشد^۲، ولی از حیث سنخ وجود صرف و وحدت حقیقی، و خوب بالغیری نیست تا موصوف بدان، به حسب ذات به امکان متصف گردد، چون هرکه واجب بالغیر است ممکن بالذات هم می باشد که آن را امکان - که از امتیاز تعینی از تعینات وجود از نفس حقیقت وجود ناشی شده است - احاطه نموده؛ خلاصه آنکه منشأ عارض شدن امکان، عبارت از گونه ای از شکل های ملاحظه علمی است - به اعتبار جهت این ملاحظه تفصیلی - چنانکه بیانش پیش از این گذشت.

اشاره به حال جوهر و عرض در این روش و مشرب

بدان که چون در حقایق اشیاء امعان نظر نمایی، برخی از آنها را متبوع و درنوردیده به عوارض می بینی و برخ دیگر را تابع؛ متبوع عبارت از جوهر است و تابع، اعراض اند که

۱. کلمه «اما - یا» در این گفتگو، دومی ندارد و شاید از نسخه اصل افتاده است، و حدس من این است که دومی آن چنین باشد: و یا این است که با یک صفت اخذ و اعتبار می شود، در آن صورت آن اسم خاص می باشد، مانند علیم و قدیر، همچنان که اگر با تمام صفات اخذ و اعتبار شود، اسم جلاله الله است، و اگر با تعین خاص امکانی اخذ و اعتبار شود، مانند عقلی و یا نفسی و یا فلکی و یا انسانی، حقیقت امکانی خاص است، و چون با تمام تعینات اخذ و اعتبار شود، انسان کبیر است. «سبزواری»

۲. جامی در این باره نیکو سروده:

بود اعیان جهان بی چند و چون	ز امتیاز علمی و عینی مصون
نی به لوح علمشان نقش ثبوت	نی ز فیض خوان هستی خورده قوت
ناگهان در جنبش آمد بحر جود	جمله را در خود ز خود بی خود نمود
واجب و ممکن ز هم ممتاز شد	رسم آئین دویی آغاز شد «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۳۳

وجود، همه آنها را فرامی‌گیرد، چون وجود است که به صورت هریک از آن دو متجلی است؛ تمام جواهر در عین جوهر و مفهوم آن و در حقیقت و روح آن که مثال عقلی و مبدأ امور عقلی و امثله صور نوعی جوهری در عالم عقل اند، متحد می‌باشند، چنان که از رأی افلاطون در مثل نوری آشکار می‌شود، و از هر عقلی سایه‌ای در این عالم هیولانی - چنانکه ثابت شده - می‌افتد، و هر (عقلی) که از این عالم دورتر است - چون در بالاترین مراتب قرب حق است - آنچه که از وی در این عالم می‌افتد، از جهت جوهر، پنهان‌تر، و از حیث ذات، ناقص‌تر از غیرخودش می‌باشد، پس سایه عقلی که ربّ (النوع) جوهر مادی - از آن روی که جوهر مادی است - عبارت از نفس ماده‌ای است که از آن معنی جنسی، که در ذهن جنس جواهر است اخذ و اعتبار شده، و هریک از این مراتب سه‌گانه در جوهریت - یعنی ذهنی و عقلی و مادی - عبارت است از مظهر ذات الهی از حیث قیومیتش.

همچنان که اعراض به حسب مراتبشان در عوالم، عبارت از مظاهر صفاتی اند که تابع آن حقیقت می‌باشند؛ آیا نمی‌نگری! همان‌طور که ذات الهی پیوسته پوشیده بالذات است، همچنین جنس جواهر هم پیوسته درنور دیده به عوارض - از فصول و غیرفصول - می‌باشد؟

و همان‌طور که ذات با اعتبار صفتی از صفاتش اسمی از اسماء کلی و یا جزئی است، همین‌طور جوهر، با انضمام معنایی از معانی کلی در ذهن، و یا مبدئی از مبادی خارجی آن (معانی کلی) - از صور منوع در خارج بدان - جوهر خاصی می‌گردد که بنابر رأی آنان، مظهر اسم خاصی از اسماء کلی، بلکه طبق نظر آنان به‌گونه‌ای عین آن اسم می‌باشد، و با انضمام معنایی از معانی جزئی - به حسب زمان و یا مکان مشخص - جوهری جزئی - مانند شخص - می‌گردد.

و همان‌طور که از اجتماع اسماء کلی - از آن حیث که دارای جهت وحدانی و یگانه‌اند - اسماء دیگری که دارای معانی مرکب، همراه با حیثیت ارتباط و وحدت طبیعی هستند تولد و پدید می‌آیند، همین‌طور از اجتماع جواهر بسیط، بر هیئت و شکل وحدانی و یگانه، جواهر دیگری که از آنها ترکیب یافته‌اند - ترکیب طبیعی و دارای صورت طبیعی - تولد و پدید می‌آیند.

احاطه دارند، همین طور جواهر هم بعضیشان به بعض دیگر احاطه دارند؛ و همان طور که امهات و اصول اسماء منحصر و محدوداند، همین طور اجناس جواهر و انواعش هم منحصر و محدوداند؛ و همان طور که فروع اسماء اضافی و نسبی نامتناهی اند، همین طور اشخاص مادی نیز غیرمتناهی اند، این حقیقت جوهری امکانی در اصطلاح اهل الله: نَفْسِ رَحْمَانِی و مَادَّةِ کُلِّی و آنچه از آن تعین می یابد نامیده می شود و به واسطه کلمات الهی، موجودی از موجودات می گردد.

و چون تجلیات الهی و شئون او که ظاهرکننده صفاتند، به حکم: کل یوم هو فی شأن، یعنی: او هر لحظه و آنی در کاری است (۲۹- رحمان) متکثر می باشند، از این روی اعراض هم متکثر و نامتناهی می باشند - اگر چه امهات و اصول آنها متناهی اند - این تحقیق تو را آگاهی می بخشد که صفات، از حیث مفهوم و تعیناتشان در عالم اسماء - یعنی به اعتبار مرتبه تفصیل ذهنی و ملاحظه تحلیل عقلی - حقایقی هستند که برخی آنها از برخ دیگر متمایز و جدایند - اگر چه از جهت ذات بسیط و از حیث وجود وحدانی و یگانه اند - و تمامی آنها در مطلق این امر که به حسب مفهوم اسماء غیر از مسما می باشند باهم اشتراک دارند، چنان که مظاهر آنها، حقایقی هستند که بعضی از آنها از بعض دیگر متمایز و جدا می باشند، با اینکه در موجودیت تابع وجود جوهرند و در معنی عرضیت که وجوداتشان بر وجود جوهر زائد است، مشترک می باشند، چون هر چه که در وجود است، دلیل و نشانه ایست بر آنچه که در غیب و باطن می باشد.

ثبوت و استحکام بخشیدن

به تیزهوشی خودت فریب نخوری و مپنداری که مقاصد این بزرگان از عرفا و اصطلاحات و کلمات مرموز و پیچیده آنان خالی از برهان بوده و از قبیل گرافه گویی های حدسی و یا تخیلات شعری می باشد، هرگز! برای اینکه مطابق نبودن سخنان آنان با قوانین درست برهانی و مقدمات صحیح حکمی، از نارسایی نظر و بینش ناظران و کمبود آگاهی شان بدان کلمات و ضعف احاطه شان بدان قوانین ناشی شده است، وگرنه مرتبه مکاشفات آنان - در بخشیدن یقین - فوق مرتبه براهین است،

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۳۵

شده است، وگرنه مرتبه مکاشفات آنان - در بخشیدن یقین - فوق مرتبه براهین است، بلکه برهان، عبارت است از راه مشاهده در اشیائی که دارای سبب‌اند، چون سبب، برهان بر صاحب سبب است، و نزد آنان ثابت است که علم یقینی به ذات اشیاء، جز از جهت علم به اسباب آنها حصول پیدا نمی‌کند، و چون کار چنین است، چگونه چیزی که موافق مقتضای برهان است مخالف آنچه که موجب مشاهده است می‌باشد؟ و آنچه در سخن برخی از آنان آمده که: ان تکذبهم بالبرهان فقد کذبوک بالمشاهدة یعنی: آنچه را که تو برهان نامیده‌ای تکذیب دارند، وگرنه برهان حقیقی مخالف شهود کشفی نمی‌باشد.

این مباحثی که گذشت، اگرچه در آنها برخی مطالب که مخالف حکمت نظری است بود، ولی آنها در واقع روح آن مطالب بود که از انوار نبوت و مشکات ولایت، که به مراتب وجود و لوازم آن (مراتب) دانا و آگاهند ظاهر گردیده است، از این روی ما از اظهار آنها خودداری نمی‌کنیم - اگرچه فیلسوف نمایان و مقلدان آنها از بیان امثال چنین مطلبی ذوری می‌گزینند - و اگر می‌خواهی که بر حقیقت آنچه بیان داشتیم آگاهی حاصل کنی، و شوق آن داری که مطابقت مدعاشان با مقتضای برهان برایت روشن شود، بیان مطابقت را در برخی از مطالبی که پنداشته می‌شود مخالف مقتضای برهان‌اند گوش‌دار تا غیر آنها را بر آنها قیاس کنی و گمان بد درباره صاحبان حقیقت نبری.

بدان که اسم در نزد آنان عبارت است از ذات الهی - با اعتبار صفتی از صفات و یا تجلی‌ای از تجلیات^۱ - و اسماء لفظی، اسماء اسماء‌اند، و اینکه در نزد حکما صفات، عین ذات حق متعال‌اند، نزد عرفا، منافی غیرذات بودنشان - به وجهی - در مقام تحقیق نمی‌باشد، برای اینکه معنی عینیت صفات نزد محققان از حکما عبارت است از اینکه حق تعالی در مرتبه ذاتش - با قطع نظر از انضمام معنایی و یا اعتبار کیفیتی و یا حالتی غیراینها - مصداق حمل مفهومات این صفات می‌باشد، نه اینکه در اتصافش به چیزی از اینها نیازمند به عارض شدن هیئت و شکلی وجودی است - چنانکه در حمل

۱. و چون اصطلاح آنان را درباره اسم دانستی، پس اینکه گفته‌اند: عالم مظاهر اسماء است و یا اسماء، ارباب انواع‌اند، و اینکه اسم، به وجهی عین مسماست و به وجه دیگر غیرمسماست، به نظرت غریب نیاید. «سبزواری»

سفیدی بر جسم این‌گونه است - و همچنین نیازمند به معنایی سلبی - مانند حمل کوری بر انسان - و یا معنی نسبی - مانند حمل بالا بودن بر آسمان - و یا اعتبار تحقق ذات به صدور آنها از جاعل - آنچنان که در حمل ذاتیات بر موضوع هست - و یا تعلق به جاعل - چنانکه در حمل وجود بر ماهیات ممکنات است - نمی‌باشد.

عرفا نیز قایل به عینیت صفات او مر ذاتش را - به این معنی - هستند، ولی هیچ‌کسی را شکی نیست که مفهومات صفات و معانی کلی انتزاعی آنها که در عقل موجود است، به حسب مفهوم و معنی باهم اختلاف دارند، نه به حسب هویت و وجود، و این چیزی است که هیچ‌کس را در آن نزاع و کشمکش نمی‌باشد.

از اینجا دانسته می‌شود که عین مسما بودن اسم و یا غیرآن، به این دواعتبار بازمی‌گردد، یعنی اعتبار هویت و وجود و اعتبار مفهوم و معنی؛ بر تو پوشیده نباشد که از بودن اسماء الهی به حسب معنی غیرذات مقدس او، امکان آن اسماء و یا تعدد واجب و یا جهت امکانی در او و یا ترکیب در ذات او - از جهت قبول و از جهت فعل او - لازم نمی‌آید، ذات الهی از آمیختگی با چیزی از این معانی بسی دور است.

و این بدان جهت است که بارها گفتیم: جعل و افاضه بالذات و اصالتاً در گونه و شکلی از شکل‌های موجودات جاری می‌گردد نه در مفهومات کلی مانند اسماء و اعیان، و همین‌طور «لا مجعولیت» و «لا مفاضیت» در حقیقت وجود تحقق می‌یابند نه در معانی کلی، بنابراین همان‌طور که آنها در مجعولیت تابع وجوداند - یعنی بالعرض - همین‌طور در «لا مجعولیت» هم تابع وجوداند، پس اسماء الهی نه «مجعول» اند و نه «لامجعول»، لذا از تعدد آنها - بر این وجه عقلی - نه امکان و نه تعدد در وجود و نه در وجوب و نه ترکیب و نه انفعال و اثرپذیری در ذات و نه کثرت در جهات تأثیر لازم نمی‌آید تا آنکه قاعده و ضبطشان در شکل صدور زنجیره موجودات از عقول، باطل گردد، چون سبب تعدد ایجاد، تعدد جهات وجود است نه چیز دیگر، و چون آن نباشد این هم نیست، اگرچه معانی صفاتی که مصداق آنها ذات اَحَدی بسیط صرف - به حسب نفس الامر و واقع - است تعدد دارد.

پس به نور برهان و مشاهده و عیان ثابت شد که ذات الهی بین تمام اسماء حُسنا مشترک است، و تکثر در آن به حسب تکثر صفات است و این تکثر، به اعتبار مراتب

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۳۷

غیبی و نهانی آن، که همان مفاتیح غیب است می‌باشد^۱، و آنها (مفاتیح) معانی معقول در غیب وجود حق متعال می‌باشند، برای اینکه آنها با کثرت عقلیشان در آن (ذات) به‌گونه بسیط و در نهایت بساطت مندمج و مندرج‌اند، چون ذات احدی و هویت وجودی که بر تمام هویات وجودی - با بساطتشان - پیشی دارد، نزد عقل، متصف به صفات متکثر کمالی و نسبی آنها شده و بدانها شئون حق تعالی (اعیان ثابتة) و تجلیاتش تعیین و تفنن می‌یابند، و بارها گفته آمد که آنها موجودات عینی (خارجی) نیستند و اصلاً در وجود احدی داخل نمی‌گردند، پس آنها در عقل ثابت‌اند و در خارج معدوم، و آنها را احکام و آثار - به‌گونه عرضی - می‌باشد.

چون ما گفتیم که اثر، در واقع جز برای وجود نیست، ولی کثرت عقلی آن منتهی به کثرت آثار وجود در خارج می‌شود، کثرتی که بازگشت به وحدت حقیقی در کُل دارد، و تکثر به‌گونه‌ای، به تکثر در علم ذاتی بازمی‌گردد، چون علم او به ذات خودش، موجب علم به کمالات ذاتی در مرتبه احدیت او می‌شود.

سپس (گوییم): جُود و دهش الهی و فیض اقدس او^۲، ظهور ذات را برای هر یک از آنها به تنهایی^۳ که متعین در مقام علمی اوست^۴، سپس در مرتبه عینی و خارج - بر طبقاتشان از عوالم - اقتضا نمود، لذا تکثر، بدین‌گونه برای او حاصل گشت.

۱. اسماء ذاتی او همان غیوب‌اند و ذات او که گنج مخفی است عبارت از غیب‌الغیوب است، و این معنی بیان الهی است که: عنده مفاتیح الغیب، یعنی: نزد هویت صیرف، به اینکه «ها» اسم باشد نه ضمیر... «سبزواری»
۲. فیض اقدس، ظهور ذات است به لباس اسماء و صفات و لوازم آنها از اعیان ثابتات، و آن رحمت صفتیت است و در اصطلاح عرفا غیر فیض مقدس می‌باشد، چون فیض مقدس، ظهور اوست در مجالی ماهیات امکانی در مقام فعل، از این‌روی رحمت فعلی نامیده شده است، پس آن تجلی صفاتی است و این تجلی افعالی.
۳. یعنی نه از حیث ماهیت و نه از حیث وجود، چون اسماء و لوازم اسماء تمامشان موجود به یک وجوداند که همان وجود مسقا - عرّاسمه تعالی - می‌باشد، از این‌روی همگی اعتراف و اقرار به معبود، در تمام ظهورات و ذرات دارند، و مانند آنچه که در دنیا است، یعنی جایگاه جهل و فراموشی، پیمان‌شکنی نمی‌کنند، چون پراکنده‌ها را دیده و آنها را اضافه و نسبت به ماهیات دادند، درحالی که توحید، اسقاط اضافات است، اما انفراد ماهیت: برای اینکه آن مرتبه علمی، نشأه و مقام علم تفصیلی و مرتبه نفس‌الامر و آنچه که شئی بر آن سرشته شده است می‌باشد. «سبزواری»
۴. عبدالرحمن جامی به این مرتبه اشاره کرده و گفته:

بود اعیان جهان بی‌چند و چون ز امتیاز علمی و عینی برون....
و امیر حسینی هروی هم در این باره گوید:
خواستنی آوری به عین از علم تا هویدا شوی به غیب و شهود
و غیر این سخنان. «سبزواری»

در اثبات تکثر در حقایق امکانی

بیشتر مردمان که سخنان عرفای الهی را مطالعه می‌کنند، چون به مقام و مرتبه آنان نرسیده‌اند و به واقع مقصود آنان واقف نگشته‌اند پندارند که از سخن آنان در اثبات توحید خاصی در حقیقت وجود و موجود - از آن روی که موجود است - وحدت شخصی لازم می‌آید، یعنی هویت ممکنات اموری اعتباری و حقایق آنها اوهام و خیالاتی هستند که جز به حسب اعتبار، حصول پیدا نمی‌کنند^۱، تاجائی که مطالعه‌کنندگان آثار ایشان - بدون اینکه مقصود و مراد ایشان را بدانند - تصریح به عدمیت ذات موجودات قدسی و اشخاص ملکوتی - مانند عقل اول و دیگر فرشتگان مقرب و ذات انبیا و اولیا - و اجرام متعدد بزرگ که از حیث جهت و اندازه مختلف‌اند و آثار گوناگون دارند، کرده‌اند، خلاصه (تصریح به عدمیت) نظامی که در این عالم و عوالمی که فوق این عالم مشاهده می‌شود - با گوناگون بودن اشخاص هریک از آنها از

۱. مغالطه از آمیزش ماهیت به هویت، و اشتباه ماهیت - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - به حقیقت سرچشمه گرفته است. و ندانستند که وجود در نزد آنان اصیل است، چگونه می‌شود که هویت و حقیقت در نزد آنها اعتباری باشد؟ یا چگونه می‌شود که جهت نورانیت هر موجودی که وجه‌الله و ظهور و قدرت و مشیت او که مبین فاعل است نه مفعول اعتباری باشد؟ دامن قدس او از آمیزش غبار اغیار پاک و میزاست.

پس هرگاه که عرفای صاحب قدرت باطنی و بینش ملکوتی گفتند: فرشته و فلک و انسان و حیوان و غیراینها از مخلوقات، اعتباری‌اند، مرادشان شیئیات ماهیات غیراصل آنها - نزد صاحبان برهان و ذوق (کشف) و وجدان - می‌باشد، ولی قوه و اهمه صاحبان اعتبار به ماهیات موجود آنها - از آن روی که موجوداند - و یا وجودات آنها می‌رود، هرگز که آنان چنین نظری داشته باشند! بلکه این نظر یک فرد عامی است و مقام فاضلان میرای از این تهمت است.

نظیر این آنکه وقتی فاضلی گفت: انسان - مثلاً - وجود و عدمش برابر است، و یا ضرورت وجود و عدم از وی مسلوب است، مقصودش شیئیت ماهیت انسان و گونه آن است که این چنین می‌باشد، و عامی نادان می‌پندارد که مقصود وی، انسان موجود درحال وجود و یا بشرط وجود است، و نمی‌داند که او درحال وجود و بشرط وجود، درنور دیده به هر دو ضرورت است و دو نسبت، برابر نیستند و جایز هم نمی‌باشند، چون سلب شئی از نفس خودش محال است و ثبوت شئی برای نفس خودش واجب است، کاش این (فرد عامی نادان) قائل به اصالت ماهیت بود، برای اینکه ماهیت مُتسبب به حضرت وجود - نزد این قائل - اصیل است نه ماهیت - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - چون آن نزد همگان اعتباری می‌باشد، سخن شیخ شبتری قدس سره که: تعین‌ها امور اعتباری است، مؤید آن چیزی است که ما بیان داشتیم. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۳۹

حیث نوع و تشخیص و هویت و شمار - و نیز تضادی که بین بسیاری از حقایق واقع است، کرده‌اند.

سپس (گوییم): هریک از آنها را آثاری مخصوص و احکامی ویژه است، و مراد ما از حقیقت، چیزی است که مبدأ اثر خارجی می‌باشد، و مقصودمان از کثرت، چیزی است که موجب تعدد احکام و آثار می‌گردد، بنابراین چگونه می‌شود که ممکن در خارج «لاشئی» و «لا موجود» باشد؟ آنچه از ظاهر سخنان صوفیان می‌شنوی که می‌گویند: ممکنات امور اعتباری و یا انتزاعی عقلی‌اند، معنایش آن چیزی که همگان - آنان که گام استوار در دانش معارف الهی ندارند - می‌فهمند نیست، چون اینان (همگان از عوام) می‌خواهند تنها با خواندن کتاب‌های عرفا به مقاصد و اهداف و نظریات ایشان پی‌برند، مثل ایشان مانند کسی است که می‌خواهد تنها با دانستن قوانین عروض - بدون رسم و روش حکم به استقامت اوزان (بُحور) و یا بهم خوردگی و انحراف آنها از راه وحدت اعتدالی - در زمره شعرا درآید!

بنابراین اگر تو از جمله کسانی هستی که شایستگی پی‌بردن به حقایق عرفانی را - بجهت مناسبت ذاتی و استحقاق فطری - داری، امکان دارد از آنچه پیش از این بیان داشتیم بیدار شده و به خود آیی که: هر ممکنی از ممکنات دارای دو جهت است: جهتی که بدان، موجود است و واجب به غیر خودش - از آن جهت که موجود و واجب به غیر خودش است - می‌باشد، و او به این اعتبار با تمام موجودات - در وجود مطلق - بدون تفاوت اشتراک دارد؛ و جهت دیگری که بدان، هویت وجودیش تعیین پیدا می‌کند، و آن اعتبار بودنش است در هر درجه‌ای از درجات وجود - از حیث قوه و ضعف و کمال و نقص - .

برای اینکه ممکنیت ممکن، از فرود آمدنش از مرتبه کمال واجبی و نیرو و قوت نامتناهی و قهر و غلبه تمام و عظمت برتر ناشی شده است، از این روی به اعتبار هر درجه‌ای از درجات نارسایی و قصور از وجود مطلق که آمیزش با قصور و جهت عدمیت و حیثیت امکانیت ندارد، برای وجود، خصایص و ویژگی‌های عقلی حصول می‌یابد، و این تعیینات ذهنی است که به نام ماهیات و اعیان ثابت نامیده می‌شود، زیرا هر ممکنی - در مقام تحلیل از حیث مطلق وجود و از جهت بودنش در مرتبه‌ای از

قصور و نارسایی - جُفتی ترکیبی می‌باشد.

در اینجا نگرش‌هایی عقلی پیدا می‌شود که آن نگرش‌ها خود دارای احکامی مختلف و گوناگون می‌باشند.

نخست: نگرش و ملاحظه ذات ممکن است به‌گونه مجمل و فشرده - بدون تحلیل به آن دو جهت - آن به این اعتبار، موجود ممکن است و در حدّ و مرز خاصی از حدود موجودات قرار دارد.

دوم: نگرش و ملاحظه موجود بودنش است مطلقاً، بدون تعیین و تخصص و ویژگی به مرتبه‌ای از مراتب و حدی از حدود، و این (مرتبه) نزد صوفیان، حقیقت واجب است که با هویت واجبی و با هویت امکانی پیدا و ایجاد می‌شود، یعنی به‌واسطه نبودن هیچ امتیازی بین موجود، و موجود به این اعتبار، و به سبب نبودن ورود زوال و نابودی و نارسایی و تغییر و تجدّد در مطلق وجود - بشرط اطلاق، اگرچه مطلقاً - نه «بشرط اطلاق» و نه «بشرط لا اطلاق» و نیز به‌واسطه عین مرتبه احدیت بودنش - متصف بدانهاست، و آن چیزی که حکم به وحدتش - با انبساط و گسترش و سرایتش در تمام موجودات - می‌شود همان مطلق است که «لا بشرط شئی» اخذ و اعتبار می‌گردد و فراگیری و گسترشش بر جهت کلی نمی‌باشد، چون خودش جزئی حقیقی است و دارای مراتب گوناگون.

سوم: ملاحظه و نگرش نفس تعیین اوست که از طبیعت وجود منفک و جدّاست، و آن جهت تعیین اوست که اعتباری محض می‌باشد، و آنچه را که عرفاً حکم به عدمیت می‌دهند، این مرتبه از ممکنات است که شکی در آن نیست، چون در مقام تحلیل - پس از جدا شدن سنخ وجود از ممکن - امر متحقق و ثابتی در واقع - جز به مجرد انتزاع ذهنی - باقی نمی‌ماند، بنابراین حقایق در خارج، موجود و متعدداند، ولی منشأ وجود و ملاک تحققشان یک امر است و آن حقیقت وجود منبسط است به نفس ذات خود نه به جعلِ جاعل، و منشأ تعدّد آنها تعینات اعتباری است، پس بر متعدد صدق می‌شود که موجودات حقیقی‌اند، ولی اعتبار موجودیت آنها غیراعتبار تعدّد آنهاست، پس موجودیت آنها حقیقی است و تعدّدشان اعتباری.

و چون عبارت و بیان، از آدای این مقصد - به‌واسطه دشواری آن و باریکی راه آن و

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۴۱

ژرفائی تفکر در آن - نارسا است، لذا بر ذهن‌ها مشتبه و پوشیده می‌شود و در عرصه عقل آمیزش پیدا می‌کند، از این‌روی بر سخنان این بزرگان عیب گرفتند که با عقل روشن و برهان محکم برخورد دارد و بدان (سخنان)، علم حکمت - به‌ویژه فن مفارقات (بخش مجردات) که در آن بخش تعدد عقول و نفوس و صور و اجرام و انواع وجودات آنها که از حیث ماهیاتشان باهم اختلاف دارند - باطل می‌گردد.

چقدر سست است سخن کسی که از جانب ایشان عذر و پوزش خواسته که: احکام عقل در مقام طوری که آن‌سوی طور عقل باطل است؟ همچنان که احکام عقل در مقام طور عقل باطل است؛ و اینان ندانسته‌اند که مقتضی برهان درست چیزی است که انکار آن در نهاد و سرشت عقل سالم از امراض و بیماریهای باطنی نمی‌باشد! آری! بسا بعضی از مراتب کمالی هست که خردهای سالم از فرورفتن در ژرفای آن - به‌واسطه شرف و بلندی آن مرتبه از ادراک خردها - قاصر و ناتوانند، این به‌سبب درنگشان در این جهان و مهاجرت نکردنشان به جهان رازها و اسرار است، نه اینکه چیزی از مطالب حقیقی است که از آن عیب گرفته می‌شود و عقل سالم و ذهن راست و مستقیم حکم به فساد و تباهی آن می‌نماید.

درحالی که برخی از محققان آنان تصریح دارند که عقل حاکم است، زیرا امور فطری و لوازم طبیعی - بدون تعمل و تصرف خارجی و با نبودن بازدارنده عرضی - قطعاً باطل نمی‌باشد، چون در موجودات طبیعی که فقط از فیض و دهش حق تعالی صادراند نه باطلی هست و نه معطلی، غیر از امور صناعی و تعلیمی که از تصرف قوه متخیله و شیطنت قوه واهمه حاصل می‌شود، و نهاد و فطرت عقل عبارت از کلمه‌ای از کلمات الهی است که تبدیل‌بردار نیست و آن کلمه است که به‌حسب فطرت اصلی خودش حکم به تعدد موجودات می‌کند.

شیخ فاضل (محمد) غزالی گوید: آنچه را که عقل حکم به محال بودنش می‌کند در طور و مقام ولایت جایز نیست، آری! جایز است که در طور ولایت، آنچه را که عقل از آن کوتاهی دارد ظاهر گردد، یعنی آنچه که با عقل تنها قابل ادراک نیست، و هرکس که بین آنچه را که عقل محال می‌شمارد و بین آنچه را که عقل بدان نمی‌رسد فرق نگذارد، او کوچک‌تر و کمتر از آن است که مورد گفتگو قرار گیرد، او را باید با جهلش واگذارد.

عین القضاة همدانی در کتاب زبدة الحقائق گوید: بدان که عقل ترازوی درستی است و احکام آن صادق یقینی است و هیچ کذب و دروغی در آنها نیست، او عادل و دادگری است که هیچ ظلم و جورری از او تصور نمی‌گردد.

پس از سخن این دو شیخ بزرگوار روشن شد که تجاوز از آنچه که عقل صحیح و سالم بدان حکم می‌کند جایز نیست، پس چگونه امثال این بزرگان که از لباس بشریت بیرون آمده‌اند (و با فرشتگان پیوسته‌اند)، پس از ریاضات و سختی‌هایی که کشیده‌اند، به محال بودن آنچه که حاکم عادل - یعنی عقل سالم و صحیح - بدان حکم می‌کند حکم می‌کنند؟ حقیقت آنکه هرکس که گام استواری در تصوف و عرفان داشته باشد، وجود ممکنات را یکسره نفی نمی‌کند.

و از سخنان صریح و آشکار بر اتصاف موجودات به کثرت حقیقی که منافی وحدت حقیقی نمی‌باشد، سخن صاحب کتاب احیاء علوم دین (امام محمد غزالی) است که پس از بیان مراتب سه‌گانه توحید گوید: مرتبه چهارم در توحید آنکه: در وجود جز یک (حقیقت) نبیند، و این مشاهده صدیقان (مقربان) است که صوفیان آن را فنای در توحید نامند، چون او از آن حیث که جز واحد را نمی‌بیند، نفس خود را هم نمی‌بیند، یعنی او از دیدن نفس خود هم فنا شده است.

اگر گویی: چگونه ممکن است که تصور شود او جز واحد را مشاهده نمی‌کند، درحالی که او آسمان و زمین و دیگر اجسام محسوس را که فراوان هم هستند مشاهده می‌کند؟

بدان که: این نهایت علوم مکاشفات است و اینکه موجود حقیقی یکی است، و کثرت در آن درباره کسی است که نگرشش را (در مورد وجود و موجود) جدا می‌سازد، ولی مؤحد حقیقی در نگرش به آسمان و زمین و دیگر موجودات (در وجود آنها) جدایی نمی‌بیند، بلکه همه را در حکم یک چیز واحد می‌بیند؛ و اسرار و رازهای علوم مکاشفات در کتاب نمی‌گنجد و به نوشتن در نمی‌آید.

آری! بیان آنچه که شدت بعید شمردن تو را می‌شکند امکان‌پذیر است و آن اینکه: شئی گاهی از نوع مشاهده و اعتبار کثیر است و گاه دیگر به نوع دیگر از مشاهده و اعتبار واحد است، چون می‌گوییم: او انسان واحد است، پس او به واسطه اضافه و

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۴۳

نسبت به انسانیت واحد است، و بسا که شخص، انسانی را مشاهده می‌کند و به ذهنش کثرت اجزا و اعضا و تفصیل روح و جسد او خطور نمی‌کند، و فرق بین آن دو شخص این است که وی در حالت بی‌خبری و خرفی، یک نفر مستغرق و بی‌خبر است و در او جدایی و تفرقی نمی‌باشد و گویی که در مقام «عین‌الجمع» است، ولی توجه‌کننده به کثرت، در تفرق و جدایی است، و همین‌طور هر چه که در وجود است دارای اعتبارات و مشاهدات فراوان و گوناگون می‌باشد، پس او به یک اعتبار از اعتبارات، واحد است و به اعتبار دیگری غیرآن، کثیر می‌باشد که بعضی از آن کثرات از بعضی دیگر در کثرت بودن شدیدتراند.

و مثال انسان - اگر چه مطابق مقصود نیست - ولی به‌طور اجمال بر کشف فراوانی آگاهی و هشدار دارد، و همراه با این سخن، ترک انکار و ستیز به مقامی که بدان نرسیده بدست می‌آید، و بدان (سخنان عرفا) ایمان تصدیقی می‌آوری، پس تو را از آن حیث که به این توحید ایمان داری، از آن بهره و نصیبی هست - اگر چه صفت بدن ایمان نیاورده است - چنانکه چون به نبوت ایمان آوردی، از آن بهره و نصیبی داری - اگر چه پیغمبر نیستی - و این مشاهده‌ای که در آن جز حق یکتای متعال ظاهر نیست، گاهی مداوم است و گاهی چون برق خیره‌کننده - که اکثر اوقات چنین است - ناگاه درآید، البته (مشاهده) مداوم بسیار کم و جداً عزیز و ارزشمند است؛ پایان سخن او.

و در جای دیگر از کتاب احیاء علوم دین گوید: اما آن‌کس که بصیرت (قوه بینش) او قوی باشد و نیتش ضعیف نباشد، او در حال اعتدالش جز خدای را مشاهده نمی‌کند و غیر او را نمی‌شناسد و محققاً خواهد دانست که در وجود، جز خدای متعال نبوده و افعال او اثری از آثار قدرت اوست، پس آنها تابع اوینند، بنابراین آنها را در واقع هیچ وجودی نیست و وجود، تنها خاص حق متعال است که تمام وجود افعال وابسته بدویند، و هر کس که حالش بدین‌گونه است، در هیچ‌یک از افعال نمی‌نگرد جز آنکه فاعل را در آن مشاهده می‌کند، و فعل را - از آن حیث که آسمان و زمین و حیوان و درخت است - فراموش می‌کند و نمی‌بیند، بلکه در آن، از آن حیث که صنوع است می‌نگرد و نظرش، از او به غیر او تجاوز نمی‌کند، مانند کسی که در شعر انسانی و یا خط و یا تصنیف او نظر می‌کند، در آن شاعر و مصنف را می‌بیند و آثارش را - از

آن حیث که آثار اوست - نه از آن حیث که مرکب و زاج و سیاه رنگ است و بر سفیدی نوشته شده است مشاهده می‌کند، در این صورت بر غیر مصنف نظر نینداخته است؛ پس تمام عالم تصنیف خداونداند، هرکس که بدان تصنیف - از آن حیث که فعل خداوند است - نظر افکند و آن را - از آن حیث که فعل خداوند است - دوست بدارد، جز ناظر به سوی خدا نیست و جز به خدا عارف و مُحب نیست، بلکه به نفس و وجود خودش هم - از آن حیث که نفس خودش است - نظر نمی‌افکند، بلکه از آن حیث که «عبدالله - بنده حق» است نظر می‌افکند، این آن کسی است که درباره‌اش گفته می‌شود: فنای در توحید یافته و از خودش فنا گشته است. و این سخن اشاره بدین مقام است که گوید: کتّابنا فغبنا عتّا فبقینا بلانحن، یعنی: ما با خود بودیم و از خودمان غایب گشتیم و بدون خود باقی ماندیم.

اینها نزد صاحبان بینش اموری معلوم و روشن است که به واسطه ضعف افهام از ادراک این امور و کوتاهی علما از توضیح و بیان آنها به عباراتی قابل فهم که رساننده مقصود به افهام و ادراک باشد، و یا به سبب سرگرمیشان به خودشان و اعتقادشان بر این امر که بیان این مطالب برای غیرآنان (علما)، آنها را بی‌نیاز نمی‌سازد و مفید فایده‌ای نیست، مشکل شده است، پایان سخن صاحب کتاب احیاء علوم دین.

ما سخن این دریای موج و دانشمند بزرگ را که نزد مردمان «امام و حجت‌الاسلام» نامیده می‌شود نقل کردیم تا باعث نرمی دل‌های سالکان راه ایمان گردد و دفع آن توهم را کند که برخی از آنان پنداشته‌اند این توحید خاصی مخالف عقل و شرع است؛ اما عقل: به واسطه ظهور کثرت در ممکنات؛ و اما شرع: برای اینکه مدار تکلیف و وعده و وعید بستگی به مراتب موجودات و مختلف بودن نشأت و اثبات افعال برای بندگان دارد، و معنی توحید عبارت از این است که: موجود جز خداوند شُبّحان نیست.

و این بدان جهت است که پیش از این از آنچه بیان داشتیم و نیز از سخنان این دانشمند نقل کردیم دانستی که: این وحدتی است که در آن، کثرات مندرج است، و اینکه آن وحدت جمعی است، البته هنگامی که به موجود مطلق - از آن روی که موجود مطلق است - نظر بیفکنی، یعنی وجود مطلق که بدان مرتبه واحدیت گفته می‌شود، و چون به موجود صرف و خالص و نابی که در ذاتش آمیزش با معنی دیگری نداشته و در

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۴۵

حقیقتش اصلاً وی را تعینی نیست نظر بینکنی، او را نیز افاضاتی به ذات خود و رشحات و تراوش هایی به ذات خویش هست که آنها ماهیات و احکام (احیان) ثابتة تعین می شوند که مطابق واقع اند، جز آنکه سبباً موجودیت و تحقق و ثبوت آنها جز نفس آن وجود متحقق به ذات خود و نام بی نیار از غیر خود نمی باشد، به زودی درباره این مطلب توضیحات بیشتر خواهی شنید.

۲۸

فصلی

در چگونگی سر بیان حقیقت وجود در موجودات

تعین یافته و حقایق خاصه

بدان که اشیاء را در موجودیت سه مرتبه است:

مرتبه نخست: وجود صرفی است که وجودش به غیرخودش اصلاً تعلق ندارد، و نیز وجودی است که مقید به هیچ قیدی نمی باشد، این وجود در نزد عرفا به نام هویت غیبی و غیب مطلق و ذات احدیت نامیده می شود، و همین وجود است که نه اسمی دارد و نه نعت و وصفی، و بدین وجود معرفت و ادراک تعلق نمی گیرد، چون هر چیزی که دارای اسم و رسمی هست، مفهومی از مفهومات می باشد که در عقل و یا وهم موجود است، و هر چه که بدان معرفت و ادراک تعلق می گیرد، آن دارای ارتباط به غیرخود و تعلق به هر چه جز خویش است دارد، درحالی که او (وجود صرف) این چنین نیست، چون پیش از تمام اشیاء و موجودات است و او، آن گونه که هست - در حد نفس خود و بدون تغییر و انتقالی - می باشد، بنابراین او غیب محض و مجهول مطلق است - مگر از جانب لوازم و آثارش - بنابراین او به حسب ذات اقدسش محدود و مقید به هیچ تعینی و حتی مطلقاً هم نیست تا آنکه وجودش بشرط قیدها و مشخصات - مانند فصول و مشخصات - باشد، برای اینکه لواحق ذات او شرایط ظهور اوست نه علت های وجودش تا در ذات او نقص لازم آید، خداوند از آنچه پندارند بسی برتر است. و این اطلاق، امری سلبی است که مستلزم سلب تمام اوصاف و احکام و نعوت از کُنه ذات او، و نیز تقید و تجدد و تحدّد (محدودیت) نداشتن در وصف و یا

اسم و یا تعین و یا غیر اینها - حتی از همین سلب‌ها - می‌باشد، به اعتبار اینکه آنها امور اعتباری و عقلی‌اند.

مرتبه دوم: موجود متعلق به غیر خودش است، و آن وجود مقید به وصف زاید و موصوف به احکام محدود می‌باشد، مانند عقول و نفوس و افلاک و عناصر و مرکبات، از انسان و چهارپایان و درخت و جماد و دیگر موجودات خاص.

مرتبه سوم: وجود منبسط مطلق است که عموم و فراگیریش به گونه کلی نیست؛ بلکه به گونه‌ای دیگر است، برای اینکه وجود، محض تحصیل و فعلیت است، و کلی - خواه طبیعی باشد و یا عقلی - مبهم است و در تحصیل و وجودش نیازمند به انضمام چیزی است که آن را تحصیل بخشیده و موجودش سازد؛ و وحدت او نیز وحدت عددی نیست، یعنی مبدأ بودن برای اعداد، برای اینکه وی حقیقتی است که منبسط بر هیاکل و پیکره ممکنات و صفحه ماهیات است و در هیچ وصف خاصی در نمی‌آید و در هیچ حد معینی از قدم و حدوث و تقدّم و تأخر و کمال و نقص و علّیت و معلولیت و جوهریت و عرضیت و تجرد و تجسم محدود نمی‌گردد، بلکه او به حسب ذاتش - بدون انضمام چیزی دیگر - متعین به تمام تعینات و جودی و تحصّلات خارجی می‌باشد و حقایق خارجی از مراتب ذات او و انواع تعینات و تطوّرات او برانگیخته می‌شوند؛ اوست که اصل عالم و فلک حیات و عرش رحمان و «حق مخلوق به» - در مصطلحات صوفیان - و حقیقت الحقایق می‌باشد، او در عین وحدتش به تعدّد موجوداتی که متحد با ماهیت‌اند تعدّد می‌پذیرد، بنابراین با قدیم، قدیم است و با حادث، حادث، و با معقول، معقول است و با محسوس، محسوس، و به این اعتبار است که توهم می‌شود کلی است، درحالی که چنین نیست.

و عبارات و سخن‌ها از بیان شمول و انبساطش بر ماهیات و اشمال و فراگیریش بر موجودات نارسا و قابل اشاره نیست، مگر به گونه تمثیل و تشبیه، و با این (بیان) از جودی که به هیچ وجه در تحت تمثیل و اشاره - جز از جانب آثار و لوازمش - نمی‌آید امتیاز می‌یابد، از این روی گفته شده: نسبت این وجود به موجودات عالم، نسبت هیولای نخستین است به اجسام شخصی - از وجهی - و نسبت کلی طبیعی - مانند جنس اجناس - به اشخاص و انواعی که در تحت آن مندرج‌اند، و اینها تمثیلاتی

هستند که از وجهی نزدیک‌کننده (به مقصود) اند و از جوهری دورکننده.

بدان که این وجود - چنانکه بارها روشن شد - غیر از وجود انتزاعی اثباتی عام بدیهی و تصوّر شده ذهنی که دانستی از معقولات ثانوی و مفهومات اعتباری است می‌باشد، و این حقیقتی است که بر بسیاری از صاحبان بحث و گفتگو - به‌ویژه متأخران (فائلان به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود) - پنهان مانده است، ولی عرفا در سخنانشان به این امر تصریحاتی دارند:

شیخ محقق صدرالدین قونوی - پس از آنکه وجود را به معنی سوّم تصویر داشته و آن را به ماده مثل زده - گوید: وجود، ماده ممکن و هیئت و شکل فراهم آمده اوست که به حکمت پدیدآورنده دانای حکیم - مطابق آنچه در علمش بود - به این عبارت و شکل، آماده و فراهم آمد، و عرض عام عبارت است از ضعف لاحق بدان - پس از تقیدش به قید امکان و دوریش از مرتبه وجود و گرفتاریش در دست کثرت - و این وجود (منبسط) را شیخ عارف صمدانی ربّانی - محیی‌الدین اعرابی حاتمی قدس سره - در برخی از مواضع کتبش «نفس الرحمان» و «هَبَاء» و «عَنْقَاء» نامیده است.

برطرف کردن اشتباه

از آنچه بیان داشتیم ثابت گشت که در اصطلاح عرفا وقتی بر حق واجب تعالی وجود مطلق اطلاق می‌گردد، مرادشان از وجود - وجود به معنی اوّل - می‌باشد، یعنی حقیقت «بشرط لاشئی»، نه این معنی اخیر، وگرنه بر آنان مفاسد زشتی - چنانکه پنهان نیست - لازم می‌آید، و چه بسیار گمراهی، به جهت اشتباه بین این دو معنی پیدا شده و چه عقاید فاسد و تباه - از الحاد و اباحت و حلول و اتصاف حق اوّل به صفات ممکنات و محل نقایص و حادثات گردیدنش - پدید آمده است!

پس دانسته شد که تنزیه صرف و تقدیس محض - چنانکه رأی محققان از حکما و همگی صاحبان شرایع و فاضلان اسلامی است بدون شک بر گونه مقرر، پس از فرق بین مراتب وجود - آن‌گونه که بیان داشتیم - باقی است، چنانکه گفته‌اند:

آنچه را که بیان داشتیم آن‌کس می‌داند که بصیرتش را وا نگذارده باشد

و این مطلب را جز آن‌کس که صاحب بینش است ادراک نمی‌کند

و به جهت اشاره به این مراتب سه‌گانه و اینکه از هر یک از آن مراتب به نفس خود، وجود عام عقلی انتزاع می‌گردد، شیخ علاءالدوله سمنانی قدس سره در حواشی خود بر کتاب فتوحات مکی گوید: وجود حق، الله تعالی است و وجود مطلق، فعل اوست و وجود مقید اثر او؛ مراد از وجود مطلق، وجود عام انتزاعی نیست بلکه وجود انبساطی است.

شیخ عارف صدرالدین قونوی در کتاب خویش که به نام مفتاح غیب جمع و تفصیل است گوید: از آن حیث که وجود، ظاهر و منبسط بر اعیان ممکنات است، جز جمعیت آن حقایق نمی‌باشد که به نام وجود عام و تجلی ساری در حقیقت ممکنات نامیده می‌شود، و این از جهت تسمیه و نامیدن شئی است به اعم اوصاف آن و اول آن از حیث حکم و ظهور برای مدارک، از جهت تقریب و تفهیم، نه اینکه این اسم، در نفس خود مطابق با امر واقع است؛ و نیز در تفسیرش بر سوره فاتحة الكتاب اشاره به مرتبه نخستین واجبی کرده و گوید: آن امر معقولی است که اثرش دیده می‌شود و عینش مشاهده نمی‌گردد، چنانکه شیخ ما (ابن عربی) که خداوند از وی خشنود باد در یک بیت فرموده است:

جمع، حالی است که عینش را وجودی نیست حکم، خاص آن است نه برای آحاد^۱

۲۹

فصلی

در نخستین چیزی که از وجود حق متعال پدید می‌آید

چون بدان مقدار که میسر است بود مراتب سه‌گانه برایت تحقق و تصور پیدا کرد، دانستی نخستین چیزی که از وجود واجبی که نه وصفی دارد و نه نعتی، جز صریح و خالص ذاتی که تمام حالات و وصف‌های جمالی و جلالی به احدیت و فردانیتش در آن مندمج و درنوردیده‌اند پدید آمد، عبارت از وجود منبسطی بود که بدان «عماء» و مرتبه جمع و حقیقت الحقایق و مرتبه احدیت جمع گفته می‌شود، و گاهی هم به مرتبه واحدیت نامیده می‌شود، همچنان که گاهی وجود حق به اعتبار اضافه و نسبتش

۱. یعنی از حیث حکم ذاتی نه حکم نسبی مشهود که خاص جمع است نه خاص آحاد و یکایک افراد کثرت. «م»

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۴۹

به اسماء - در عقل - و به ممکنات - در خارج - مرتبه واحدیت و مرتبه الهیّت نامیده می‌شود، و این منشائیت و پدید آمدن، علیّت نیست^۱، برای اینکه علیّت از آن حیث که علیّت است اقتضای مابینت و جدایی بین علت و معلول را دارد، پس آن با قیاس به وجودات خاص متعین، از حیث تعینشان و اتصاف هر یک از آنها به عین ثابتشان تحقق و ثبوت می‌یابند، درحالی که سخن ما درباره وجود مطلق است.

این وجود مطلق دارای وحدتی است که به گونه‌ای مخالف دیگر وحدت‌های عددی و نوعی و جنسی می‌باشد، چون آن ملاک تمام وحدت‌ها و تعین‌ها می‌باشد، بنابراین، وجود حق واجب، از حیث اسم «الله» که فراگیرنده دیگر اسماء است، منشأ و اصل این وجود فراگیر و شامل مطلق می‌باشد، یعنی به اعتبار ذات جمعی او و به اعتبار خصوصیات اسماء حسنی او که در اسم «الله» مندمج و درنور دیده‌اند، این اسم «الله» در نزد عرفا به نام «مقدم جامع» و «امام الائمة» نامیده می‌شود که در وجودات خاصی که زیادی بر وجود مطلق نمی‌کنند مؤثر است، پس مناسبت بین حق و خلق، به این اعتبار ثابت می‌گردد.

و اینکه حکما گفته‌اند: اولین صادر، عقل اول است، بر این مبناست که: الواحد لایصدر عنه الا الواحد، یعنی: از یکی جز یکی صادر نمی‌گردد، این یک سخن اجمالی است با قیاس به موجودات متعین متباین، که از حیث آثار باهم مختلف‌اند، بنابراین اولیّت^۲، در اینجا با قیاس به دیگر صادر شدگانی که از حیث ذات و وجود باهم تباین

۱. زیرا وجود مقیدی که عبارت از عقلی کلی است از ضقع ربوبیت است، بنابراین حال وجود مطلق که عقل اول یکی از مجالی آن است چگونه است؟ پس هر علیتی منشائیت است و عکس ندارد. «سبزواری» ۲. بلکه وجود منبسط هم صادر نیست، بلکه آن صدور حقیقی و اشراق فعلی حق متعال است و آنجا مستشرقی - اگر چه به تعقل و در تحلیل عقل - نیست (بلکه اضافه اشراقیه است) پس عقل، اولین صادر شدگان است و مسبوق به صادر نیست، اگر چه مسبوق به صدور است، و مراد ما از صدور، معنی مصدری آن نمی‌باشد.

سپس (گوییم): بنا بر هر یک از دو رأی، بر حکیم (مطلق) هیچ طعن و عیب و اشکالی که اوهام قشری می‌پندارند وارد نمی‌گردد، یعنی منافات داشتن آن با عموم قدرت واجب و کسی که تفویض می‌پندارد، چون در این یک فعل، تمام افعال درنور دیده شده است، چون در عقل - از آن جهت که بسیط الحقیقه است - تمام فعلیات و وجوداتی که تحت او هستند درنور دیده شده است، و در وجود منبسط این درنوردیدگی آشکارتر است، زیرا از دایره قدرت حق متعال هیچ چیزی بیرون نیست، در این صورت چگونه تفویض لازم می‌آید؟ در حالی که وجود منبسط ظهور حق تعالی و معرفت اوست، و ظهور شئی با شئی مابینت و جدایی ندارد، و عقل دست قدرت فعال و قدرت فعلی اوست و وجودش از ضقع وی و باقی به بقاء اوست، و مفاسد جهل قابل شمار نیست. «سبزواری»

و تفاوت دارند می‌باشد، وگرنه در مقام تحلیل ذهنی، عقل اول نسبت به وجود مطلق، ماهیت خاص و جهت نقص و امکان دارد، لذا حکم می‌کنیم نخستین چیزی که پدید آمد عبارت از وجود مطلق منبسط است و به حسب هر مرتبه‌ای آن را ماهیتی خاص و فرودآمدنی خاص لازم می‌آید که امکان خاص بدان الحاق می‌گردد.

همچنان که ذات واجبی را به اعتبار احدیت ذاتش که از اوصاف و اعتبارات پاک و مبراست و به اعتبار مرتبه واحدیت و مرتبه اسم «الله» تمام اسماء و صفاتی که خارج از ذات او نیستند، بلکه آنها با احدیت وجودی خودشان جامع معقولیتشان هستند، آن ذات را لازم می‌آید، همچنین وجود مطلق به حسب اعتبار حقیقت و سنخ خود، غیر از ماهیات و اعیان خاص می‌باشد، جز آنکه وی را در هر مرتبه‌ای از مراتب ذاتی، ماهیتی خاص است که آن (ماهیت) دارای لازم خاصی می‌باشد.

این ماهیات - چنانکه بارها شنیده‌ای - با انحاء و جهات وجود مطلق و مراتب آن - بدون جعل و تأثیر - متحداند، زیرا مجعول، هر مرتبه‌ای از مراتب وجود مطلق است، یعنی نفس وجود خاص، نه اینکه خاص است، یعنی اتحادش به ماهیت مخصوص آن می‌باشد، چون از بطلان جعل مرکب بین وجود و ماهیتش، این مطلب را دانستی، بنابراین احدیت واجبی منشأ وجود مطلق است و واحدیت اسمائی «الاه» عالم است از حیث وجود و ماهیت، پس منزّه است آنکه وحدت را به وحدت ربط داد و کثرت را به کثرت، وگرنه بین مؤثر و متأثر (اثربخش و اثرپذیر) مناسبتی نبود، و این منافی و مخالف تأثیر (اثربخشی) و ایجاد است.

هشدار تقدیسی

پیش از این اشاره شد که لفظ وجود، به سبب اشتراک داشتن بر معانی‌ای چند اطلاق می‌گردد:

از جمله: ذات شئی و حقیقت آن است، و آن چیزی است که عدم را برطرف می‌کند و منافی عدم است، وجود به این معنی در نزد حکما، فقط اطلاق بر واجب‌تعالی می‌گردد.

و از آن جمله: معنی مصدری ذهنی است، پیش از این بیان شد که وجود به این

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۵۱

معنی را اصلاً هیچ‌یک از خردمندان بر ذات اطلاق نکرده است، تا چه رسد به ذات حق متعال که اصل ذوات و مبدأ حقایق و موجودات است؛ این معنی از وجود را «کون نسبی» و حصول و «وجود اثباتی» گویند، چنان که گویی: «اومیرس» موجود شاعر است و یا «زید» نویسنده است، و این وجود نسبی بسیار می‌شود که با عدم - به واسطه اختلاف جهت - جمع می‌آید، چنان که گویی: «زید» موجود در خانه است و معدوم در بازار، بلکه اوست که توصیف به عدم می‌شود، چون در خارج وجودی ندارد، با اینکه به خارج تقید دارد.

همچنان که اطلاق وجود بر خدای متعال - به معنی اول در نزد حکما - حقیقت است، همچنین نزد بسیاری از مشایخ موحدان، مانند دوشیخ بزرگوار محیی‌الدین اعرابی و صدرالدین قونوی و صاحب کتاب عروه (شیخ علاءالدوله سمنانی) قدس الله ارواحهم در حواشیش بر کتاب فتوحات مکی هم چنین بوده، و بسیار بوده که شیخ اعرابی و شاگردش قونوی (قدس سرهما) وجود مطلق را بر وجود منبسطی که نزد آنان به «ظل - سایه» و «هباء» و «عماء» و مرتبه جمعیت، نه مرتبه واجبیت نامیده می‌شود اطلاق کرده‌اند، و بسیار بوده که صاحب کتاب عروه وجود مطلق را بر واجب‌تعالی اطلاق کرده است.

من پندارم که اختلاف بین او و شیخ عربی از این اشتراک در لفظ که موجب اشتباه و مغالطه است سرگرفته است، و از کسانی که لفظ وجود گفته‌اند و مرادشان از آن، واجب‌تعالی می‌باشد شیخ عطار است که در اشعار پارسیش گفته:

آن خداوندی که هستی ذات اوست جمله اشیاء مصحف آیات اوست
و فردوسی قدوسی در دیباچه کتابش گوید:

جهان را بلندی و پستی تویی ندانم چه‌ای؟ هر چه هستی تویی
و عارف قیومی مولانا جلال‌الدین رومی در مثنویش گوید:
ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما^۱، تو وجود مطلق هستی ما

۱. مراد مولانا از عدم، ماهیت است و در زبان عرفا بسیار بود که از ماهیت به عدم تعبیر شود. چه عدم، رفع‌الوجود است و شئیت ماهیت هم شئیت وجود نیست، چه شئیت وجود، ایبای از عدم دارد و شئیت ماهیت ایبای از عدم و از وجود - هیچ‌کدام را - ندارد، و چون ایبای از وجود ندارد و با او جمع ←

اما نزد علمای ظاهری و اهل کلام، چون اطلاق اسماء بر خداوند به واسطه توقیف شرعی است، بنابراین هیچ شبهه‌ای در جایز نبودن اطلاق وجود - و بلکه موجود نیز نزد آنان - بر ذات او تعالی - از حیث تسمیه و نامیدن - باقی نمی‌ماند^۱، اما اطلاق آن از جهت توصیف، در آن خلاف است، به جهت خلافتی که بین آنان متحقق و ثابت است که: هر صفت و یا فعلی نه موجب نقص بر او - تعالی - و نه نقض واجبیت نمی‌شود، بنابراین آیا اطلاقش بر او - تعالی - جایز است یا جایز نیست؟ دسته‌ای گفته‌اند جایز نیست و دسته دیگر گفته‌اند جایز است، و این درست است، یعنی به واسطه اشتراک مفهوم وجود و شیئیت و غیر این دو، بین واجب و ممکنات.

اما آنچه صاحب کتاب عروه بیان داشته که: ذات واجب آن سوی وجود و عدم است، بلکه او محیط به هر دو آنهاست، بنابراین در ظاهر، او مرادش حقیقت وجود نیست، بلکه مفهوم انتزاعی آن است، و بازداشتن و منعش از اطلاق وجود بر او - تعالی - و تکفیرش مر حکمای وجودی و عرفا را، بدین امر حمل می‌گردد، چون هیچ‌شکی نیست که مفهوم وجود امری ذهنی است و عین ذات الهی نمی‌باشد، بنابراین حملش بر آن (ذات) - به حمل هوهو یعنی حمل ذاتی اولی - درست نیست، ولی حمل سخن این بزرگان از محققان را بر گونه‌ای که حمل کرده و تکفیر آنان را بر آن (حمل) مترتب

می‌شود، هستی نمانست، پس بود او راست و نمود بود. ما راست، و مراد از «ما» ذات ماهیتی ما و شیئیت عین ثابت ماست و «ها»ی جمع در تقدیر مؤخر است، یعنی هستی نماهاییم، و مراد از آنکه گفته تو هستی مایی، نه طریقه متسبه به سوی ذوق التأله است که وجود زید را إلاه زید می‌گویند، چه وجود، پیش آنان وحدت عددیه دارد و باید ماهیت اصل باشد تا وجوب و امکان و علیت و معلولیت بر واحد عددی وارد نشود و اجتماع متقابلین لازم نیاید، و پیش عرفای شامخین وجود اصل است و لیس فی الدار غیره دیار.

و سنخ دیگر اصالت ندارد ولیکن مراتب و شئون ذاتیه قایلند، چنان که اقدمین حکما هم به این قایلند و سنخیت در مراتب می‌باشد، بالاتر از آنچه در نوع واحد است، و وجود را نوع نشاید گفت، پس مرتبه‌ای از وجود، علت و مرتبه‌ای از وجود، معلول است و ماهیت اعتباری معلول بالعرض است، پس او تعالی و تقدس، هستی ماست، چون اصل محفوظ در مراتب هستی اوست و هر مرتبه ذاتاً و صفتاً و فعلاً - و بالجمله ظهوراً - نیازمند آن بی‌نیاز است؛ یا ایها الناس اتمم الفقراء الی الله والله هو الغنی، یعنی: ای مردم! شما به خدا محتاجید و خدا همو بی‌نیاز است (۱۵- فاطر) و در بعضی از نسخ چنین به نظر رسیده:

ما عدمهاییم هستیهای ما تو وجود مطلق و فانی نما

بنابراین مطابق آنست که گفته شده:

این نیست که هستی می‌نماید بگذار آن هست که نیست می‌نماید بطلب «سبزواری»

۱. بلکه واجب تسمیه و نامیدن است نه توصیف. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۵۳

ساخته، از مرتبه صواب دور است، زیرا تمام محققان از بزرگان حکما و صوفیان، اتفاق بر تنزیه ذات حق تعالی از نسبت نقص داشته و ادراک ذات احدیت او را به کُنه ممتنع می‌دانند - مگر به طریق خاصی که نزد عرفاست - و آن ادراک حق است به حق - در مقام فنای سالک و استهلاکش در توحید - .

و هرکس که در کتاب و نوشته‌های ایشان تأمل و اندیشه تمام و کامل نماید برایش روشن خواهد گشت که میان هیچ‌یک از عرفا و مشایخ خلافتی در اینکه حق متعال حقیقت وجود است نیست، و نیز برایش روشن خواهد گشت که اعتراضات برخی از متأخران بر آنان - به ویژه شیخ علاءالدوله سمنانی در حواشیش بر فتوحات بر شیخ عربی و شاگردش صدرالدین قونوی - بازگشت به مناقشات و گفتگوهای لفظی - با توافق در اصول و مقاصد - دارد.

از آن جمله اینکه: شیخ (محبی‌الدین اعرابی قدس سره) در آن (کتاب فتوحات) گفته است که: وجود مطلق، همان حق است که موصوف به تمام صفات می‌باشد؛ حاشیه‌نویس (شیخ علاءالدوله سمنانی) در حاشیه سخن او نوشته: وجود حق همان خالق تعالی است نه وجود مطلق و نه مقید - همچنان که گفته شد - پایان سخن.

روشن است که شیخ قائل به این سخن است و مناقشه با او بازگشت به لفظ دارد، یا این است که مرادش از وجود مطلق، همان وجود منبسط بر ماهیات می‌باشد، در این صورت بر او صدق می‌کند که گفته شود: او موصوف به تمام صفات می‌باشد، چنان‌که پیش از این در بیان مرتبه سوم از وجود گفته آمد، و او را تعمیم به هر صفتی استحکام و استواری می‌بخشد، چون از جمله آنها، صفات و نعوت محدثات و پدیده‌های نو می‌باشد، زیرا او در تنزیه خود از صفات محدثات و نشان‌های کاینات برتر و متعالی‌تر است؛ و یا این است که مرادش از وجود مطلق، وجود ناب و اجبی باشد؛ و یا این است که مرادش از تمام صفات، این باشد که او - سبحانه - موصوف به هر صفت کمالی و یا صفت واجبیت که عین ذاتش است می‌باشد، چون ذات او - تعالی - به اعتبار ذاتش - نه به انضمام صفت و یا حیثیت دیگری غیر ذاتش - مصداق تمام اوصاف عینی و صفات ذاتی خود می‌باشد؛ و یا مرادش از آن اینکه: وی موصوف به هر صفتی - مطلقا - می‌باشد، اعم از اینکه به حسب ذاتش به ذاتش (موصوف) باشد - یعنی در مرتبه

احدیت - و یا به اعتبار مظاهر اسماء و مجالی صفات او باشد که آنها (مظاهر) هم از مراتب تنزلات و منازل شئونات او از جهت فراخی رحمتش و یا نفوذ کرم و جود و دهشش و گسترش لطف و رحمتش می‌باشند.

و از آن جمله: سخنی است که در جای دیگر از کتابش (فتوحات) بیان داشته و آن اینکه: در نفس الامر و واقع، جز وجود حق متعال نیست؛ حاشیه‌نویس (شیخ علاءالدوله سمنانی قدس سره) نوشته است: آری! ولی مظاهر او از فیض جود او، به جود او ظاهر گردیده‌اند، بنابراین وجود مطلق خاص فیض است و وجود مقید برای مظاهر و وجود حق، اختصاص به مفیض و فیض بخش دارد.

و در جای دیگر آن کتاب (فتوحات) گوید: چون حق تعالی وجود است، نیست جز... حاشیه‌نویس نوشته: آری! آن وجود حق است و فعلش وجود مطلق است و اثرش وجود مقید.

و نیز پس از تحقیق و ثبوت وجود مستفاد و عدم بودن ماهیات ممکنی گوید: تو را بر مطلبی بزرگ آگاهی بخشیدم - اگر آن را فرا گرفته و تعقل کرده باشی! - او عین هر چیزی در مقام ظهور است نه اینکه عین اشیاء در مرتبهٔ ذات آنهاست، خداوند از این امر منزّه است، بلکه او اوست و اشیاء، اشیاء، حاشیه‌نویس در حاشیه‌اش نوشت: آری! به مطلب رسیدی! پس بر همین سخن ثابت باش... و غیراینها از مؤاخذه و خرده‌گیری‌هایی که هریک از آنها فقط به اختلاف اصطلاحات و دوری عادات و روش‌ها از تصریح و تعریض بازگشت دارد.

و بسیاری از اشتباهات از لفظ «ذات» و «حقیقت» و «عین» و «هویت» و غیراینها واقع می‌شود، چون گاهی (ذات مثلاً) اطلاق می‌شود و مراد از آن، صرف وجود شئی است و دیگرگاه اطلاق می‌شود و مراد از آن ماهیت و عین ثابت شئی است، و نیز گاهی خطا از اطلاق لفظ «وجود» واقع می‌شود، به اعتبار ارادهٔ یک معنی از معانی سه‌گانهٔ وجود: وجود حق و یا وجود مطلق و یا وجود مقید، وگرنه هرکس در حواشی‌ای که ایشان به‌عنوان اعتراض بر کتاب فتوحات نوشته‌اند اندیشه و تفکر نماید یقین خواهد کرد که بین او و بین شیخ (رضی‌الله عنهما) در اصل وجود هیچ اختلافی نیست.

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۵۵

و چون طور توحید خاصی که خاصّ خواصّ اهل الله است امری آنسوی طور عقول فکری و خردهای ژرفاندیش است، لذا پیش از آن که سرمه سا بنور هدایت ربّانی شوند، تعبیر از آن (توحید خاصی) به آنچه که موافق با گوش صاحبان نظر و شنیدنی های اهل فکر رسمی باشد برایشان بسیار مشکل است، از این روی در ظاهر سخنان ایشان اختلافاتی مشاهده می شود، و مانند این اختلافات - به حسب ظاهر - در کتاب الهی و احادیث نبوی هم واقع شده است، از این روی گروهی از مسلمانان مستند اعتقادشان را کتاب و حدیث قرار داده اند، با این همه عقایدشان باهم اختلاف دارد و آرایشان باهم تباین و دوری، ولکل جعلنا شرعة و منها جا، یعنی: هر گروه از شما را آیین و روشی مقرر کرده ایم (۴۸- مائده).

شیخ عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین در اشاره به توحید خاصی گوید: اما توحید سوم توحیدی است که خداوند آن را به خودش اختصاص داده و به اندازه اش پاداش می دهد، و از آن برقی به باطن گروهی از برگزیدگانش نمایان می شود و آنان را از توصیف او گنگ و از فاش ساختن رازهای او ناتوان می سازد، لذا زبان اشاره علمای این راه بریده است، اگرچه عباراتشان را به توصیفاتی از او زینت می بخشند و آنها را در فصل هایی به تفصیل می آورند، برای اینکه این توحید را عبارت، بر خفا و پنهانیش می افزاید و توصیف، دورش می سازد و بسط دادن، موجب سختی و صعوبت آن می شود، چشمان اهل ریاضت و صاحبان احوال به این توحید دوخته شده است و آن، قبله اهل تعظیم است و مراد متکلمان در عین الجمع، بر این توحید، اشارات باهم تصالح و توافق دارند (اگرچه عبارات باهم توافق ندارند) ولی هیچ زبانی از آن سخن نگفته و هیچ عبارتی بدان اشاره نکرده است، برای اینکه توحید، آنسوی آن چیزی است که مکون و ممکنی بدان اشاره نماید، و من از توحید صوفیان به این اشعار پاسخ داده ام:

حق واحد را هیچ کس به یکتایی توحید نکرده و یکی نساخته

چون هرکس که او را نکند، سازد و ته حد مکنند، انکا، کننده است

توحید کسی که از وصف او سخن

عاریه و

توحید او مر خودش را توحید اوست

و وصف کسی که او را توصیف می کند (وصف) از دین برگشته است^۱،

۳۰

فصلی

در آشکار ساختن سخن بر عدم بودن ممکنات

- به حسب اعیان ماهیاتشان -

گویا از آنچه از ما شنیدی ایمان به توحید خاصی خداوند سبحان آوردی و اقرار نمودی که وجود، یک حقیقت بیش نیست و آن هم عین حق واحد است و ماهیات و اعیان امکانی را وجود حقیقی نیست و موجودیتشان، نوریاب گشتنشان است به نور وجود و معقولیتشان، شکلی از شکل های ظهور وجود و گونه ای از گونه های تجلی وجود می باشد، ظاهر در تمام مظاهر و ماهیات و مشهود در تمام شئون و تعینات، جز حقیقت وجود نمی باشد، بلکه وجود حق است به حسب تفاوت مظاهر و تعدد شئون و تکثر حیثیاتش، و ماهیت خاص ممکنی - مانند معنی انسان و حیوان - حالش عیناً مانند حال مفهوم امکان و شیئیت و نظیر اینهاست - در اصیل نبودنشان در وجود - .

و فرق بین آن دو بخش اینکه^۲: مصداق در حمل چیزی از ماهیات خاص بر ذات، عبارت از نفس همان ذات است به شرط موجود بودن عینی و یا ذهنی آن، و در حمل این عبارات عبارت از مفهومات اشیاء خاص است بدون شرط و اینکه در مقابل ماهیات خاص، اموری عینی پدید می آیند که آنها در نزد ما عبارت از نفس موجوداتند، ولی در

۱. این مضمون را مولانا در اوایل جلد یکم مثنوی به نظم آورده است، گوید:

من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست	وصف آن یاری که وی را یار نیست
این ثنا گفتن ز من ترک ثناست	که دلیل هستی و، هستی خطاست
لا تکلفنی فانی فی الفنا	کلفت افها می فلا احصی ثنا
کل شئی قاله غیرالمفییق	ان تکلف او تصلف لایلیق «م»

۲. یکی از آن دو - یعنی ماهیات خاص - را از معقولات اولین و دیگری - یعنی امکان و شیئیت یعنی ماهیت خاص - را از معقولات ثانوی شمرده است، با اینکه هر دو را مصداقی نیست، بلکه مصداق عبارت از ملاک و انتزاع شده از آن است در حمل شئی، و از آن جهت ماهیت را شیئیت نامیده که شئی، مصدر «شاء» است و ماهیت شئی وجودش است. «سبزواری»

مقابل ممکنیت و شیئیت و مفهوم ماهیت، چیزی در خارج پدید نمی آید. خلاصه آنکه: ماهیات خاص، حکایت وجودات اند و این معانی کلی، حکایت حال ماهیاتند در نفس خودشان، و هر دوی بخش - در اینکه از ذوات عینی (خارجی) که مورد شهود قرار می گیرند و خردها و حواس از آنها متأثر می گردند نیستند - مشترک اند، بلکه ممکنات از ازل تا ابد، از حیث ذات باطل و از جهت ماهیات نابودند، و موجود دائمی و سرمدی و جاودان، تنها ذات حق متعال است و بس، پس توحید (یکی کردن) خاص وجود است و کثرت و امتیاز دادن، خاص علم می باشد، چون گاهی از یک گونه از وجود، معانی فراوان و مفهومات بی شمار فهمیده می شود.

پس وجود حق را ظهوری به ذات خود در ذات خودش است که به نام غیب الغیوب نامیده می شود، و ظهوری به ذات خودش برای فعلش (یعنی به فعلش) است که بدان آسمان های ارواح و زمین های اشباح را تابناک می کند، و آن عبارت از تجلی وجودی اوست که به نام «نور» نامیده می شود که بدان، احکام ماهیات و اعیان ظاهر و آشکار می گردد، و به سبب تمایز و تفاوت ماهیات غیرمجموع و اختلاف آنها - بدون تعلق جعل و تأثیر - حقیقت وجود به صفت تعدد و کثرت بالعرض نه بالذات، متصف گردید، از این روی احکام هر یک از ماهیت و وجود به دیگری سرایت کرده و عکس همدیگر را گرفتند، در نتیجه هر یک از آن دو، آینه ای برای ظهور احکام دیگری در خود - بدون تعدد و تکرار در تجلی وجودی - شد^۱، چنان که در بیان الهی آمده: و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر، یعنی: فرمان ما جز یکی نیست - چون برهم خوردن چشم - (۵۰- قمر) تعدد و تکرار فقط در مظاهر و آینه هاست، نه در تجلی و فعل، بلکه فعل او یک نور است که بدان، ماهیات - بدون جعل و تأثیری در آنها - ظاهر می گردند و به سبب تعدد ماهیات، آن نور تکثر می پذیرد، مانند تکثر نور خورشید به واسطه تعدد سوراخها و روزنه ها.

بنابراین حقیقت آنچه که اهل کشف و شهود بر آن اتفاق دارند روشن شد که ماهیات

۱. یک وحدت است لیک به تکرار آمده، این به اعتبار مظاهر است - چنان که مصنف قدس سره بدان تصریح کرده است - نه به اعتبار ظاهر و نه به اعتبار ظهور، پس با اعتبار اسقاط اضافه از مظاهر، کجا دوگانگی می ماند تا تفاوت و یا تکرار تحقق و ثبوت داشته باشد؟ «سبزواری»

امکانی اموری عدمی‌اند، نه به این معنی که مفهوم سلب که مفاد از کلمه «لا - نه» و امثال آن است داخل در آن است، و نه به این معنی که آنها از اعتبارات ذهنی و معقولات ثانوی‌اند، بلکه بدین معنی که آنها غیر موجوداند، ولی نه در حد نفسشان به حسب ذاتشان و نه به حسب واقع، چون آنچه که در حد نفس خود نه وجود دارد و نه موجود است، امکان ندارد که به واسطه تأثیر و اثربخشی غیر و افاضه او موجود گردد، بلکه موجود، همان وجود و اطوار و شئون و گونه و شکل‌های وی می‌باشد، درحالی که موجودیّت ماهیات بالعرض است، یعنی به واسطه تعلق آنها در عقل - به مراتب وجود و تطورش (یعنی وجود) به طور آنها (ماهیات) - می‌باشد، چنانکه این مطلب به صورت شعر آمده است که:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعین‌ها امور اعتباری است
 پس حقایق ممکنات بر عدمیت خودشان از ازل تا ابد باقی‌اند، و بهره‌گیریشان از وجود، بدین‌گونه نیست که وجود حقیقی برای آنها صفت گردد، آری! آنها مظاهر و آینه وجود حقیقی می‌گردند، یعنی به سبب اجتماع آنها از دوچندان شدن امکانات که از تنزلات وجود - با باقی‌ماندن بر عدمیّت ذاتشان - برای آنها حاصل می‌آید.

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

این ترجمه بیان رسول گرامی صلی الله علیه وآله است که فرمود: الفقر سواد الوجه فی الدارین، یعنی: فقر، در هر دو سرا روسیاه است.

و در سخنان محققان اشاراتی روشن و بلکه تصریحاتی آشکار به عدمیّت ممکنات - از ازل تا ابد - آمده است^۱، و در این امر تو را بیان الهی که: کل شیء هالک الا وجهه، یعنی: همه چیز جز وجه وی فانی است (۸۸- قصص) کافی و بسنده است.

دانشمند بزرگوار - محمد غزالی - در مقام توصیف عارفان، به این عبارت اشاره به تفسیر آیه کرده و گوید: آنان به مشاهده عیانی دیدند که جز خدا موجودی نیست، و

۱. در برخی از روایات ائمه معصومین ما آمده است که امام از برخی از اصحاب خود پرسید که عامه درباره وجه چه می‌گویند؟ عرض کرد که می‌گویند وجه، همان ذات متعالیه است. امام علیه‌السلام آنها را دروغگو خواند و فرمود: ما وجهی هستیم که پس از فنای هر چیزی باقی می‌ماند. و این منافات با اینکه وجه، همان وجود مطلق منبسط است ندارد، چون مطلق منبسط همان حقیقت محمدیه است که با حقیقت ولویه اتحاد دارد، چون آنان - علیهم‌السلام - در مقام ولایت یک نوراند. «سبزواری»

اینکه هر چیزی جز وجه او فناست، نه اینکه در یک زمانی فنا می‌پذیرد، بلکه از ازل تا ابد آن چیز فناست، و جز این گونه قابل تصور نیست، برای اینکه هر چیزی وقتی ذاتش از آن حیث که اوست اعتبار شود، آن عدم محض است، و چون از وجهی از جانب حق اول در او سریان دارد اعتبار شود، موجودی مشاهده می‌شود، ولی نه در ذاتش، بلکه از وجهی که بعد از موجد و پدیدآورنده‌اش است، بنابراین موجود، فقط وجه الهی است و بس، پس هر چیزی دو وجه دارد: وجهی به سوی نفس خود و وجهی به سوی پروردگار خویش، او به اعتبار وجه نفسش عدم است و به اعتبار وجه پروردگارش موجود است، در این صورت موجودی جز خدای نیست، پس: هر چیزی جز وجه وی از ازل تا ابد فانی است. و کتابهای عرفا به ویژه دوشیخ بزرگوار: ابن عربی (شیخ اکبر) و صدرالدین قونوی (شیخ کبیر) پُر است از ثبوت عدمیت ممکنات، اینان پایه معتقدات و مشربشان بر مشاهده و عیان است، لذا گویند: ما چون عقایدمان را بر میزان قرآن و حدیث مقابله و مطابقه نمودیم، آنها منطبق بر ظواهر مدلول‌های آن دو - بدون تأویل - یافتیم، پس دانستیم که آنها - بدون شک و شبهه‌ای - حق و درست‌اند، و چون تأویلات متکلمان و علمای ظاهری در قرآن و حدیث مخالف مکاشفات مکرر و درست ما بود، لذا آنها را دور انداختیم و آیات و احادیث را بر مدلول‌های ظاهری و مفهوم اولی خود حمل کردیم، چنان‌که این عمل در نزد پیشوایان حدیث و علمای اصول فقه معتبر و ارزشمند است، البته نه به گونه‌ای که مستلزم تشبیه و تجسیم درباره حق تعالی و صفات الهی او باشد^۱.

۱. دست و آمدن و تکیه زدن و غیر اینها که در قرآن آمده، همگی محمول بر ظاهراند - با اینکه مستلزم آنها هستند - چون در مقام فعل است، و فعل و یا اثر، چیزی در مقابل آن نیست، بلکه ظهور فاعل است، به عبارتی دیگر: نشان و ظهور لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفو احد، تأویل نیست، برای اینکه انسان کامل فانی از نفس خود و باقی به خدا، از آن روی که وجود و اراده و قدرتی جز به وجود و اراده و قدرت خدا ندارد، چنان‌که گفته شد: ما به خود بودیم، از خود غایب شدیم، بدون ما باقی ماندیم، لذا تأسفش تأسف خدا و حُبش حُب خدا و بغضش بغض خداست، پس دستش دست خدا و چشمش چشم خداست، چنان‌که در حدیث قدسی مشهور آمده است. و نیز قدرت الهی که بدان حمله می‌کند، دست اوست، و عقول فعال و نفوس تدبیرکننده فلکی، ذاتشان دست اوست، و دست آنها که علوم فعلی آنهاست - چون فواعل بالعنایتند - در حقیقت دست اوست، و همین طور مشیئات نافذ و عزم‌های ثاقب و نافذ عقول صاعد، هنگام ایجاد ششی به همت و اجرای خارق عادت، تمام دستها دست اوست، نه اینکه کل است و بعضی دارد و کثرت، بلکه اصل محفوظ در مراتب است که عبارت از یک ششی بسیط است، چنان‌که عارف اصول پرهانی آن را می‌شناسد، پس مراد آنان از دست محدود - از آن روی که محدود است - و به اعتبار وجهش به سوی نفسش، دست اوست، خداوند از اینها برتر است. «سبزواری»

برخی از دانشمندان گفته‌اند: مُعْتَقَد، اجرای اخبار بر هیأت و شکل خود است - بدون تأویل و تعطیل - و مرادش از تأویل: حمل کلام است بر غیرمعنای «موضوع له» خود و مرادش از تعطیل: توقف است در قبول آن معنی که در این بیت آمده است:

هست در وصف او بوقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل
و از آن جمله کسی است که تأویل‌کنندگان در آیات و اخبار را تکفیر می‌کند، و بیشتر اهل شریعت قائل‌اند که ظاهر معانی قرآن و حدیث درست و راست است، اگرچه دارای مفهومات و تأویلات دیگری غیرآنچه که از آنها ظاهر است باشد، و تأیید این سخن بیان رسول‌گرامی صلی الله علیه وآله است که فرموده: ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مُظَلَّعاً، یعنی: قرآن را ظاهری و باطنی و حدی و مُظَلَّعی^۱ است، و اگر آیات و اخبار، محمول بر ظاهر خود و مفهومات نخستینشان - بدون تجسیم و تشبیه - نباشند، هیچ فایده‌ای در نُزول آنها و ورودشان بر عموم خلق و تمام مردمان نمی‌باشد، بلکه وجودشان موجب سرگشتگی خلائق و گمراهیشان می‌باشد، و مردمان در فهم متشابهات قرآن و حدیث بر سه طبقه‌اند:

طبقه نخستین: راسخان و استواران در علم‌اند، و اینان کسانی‌اند که آیات و اخبار را حمل بر مفهومات اوّلی - بدون مفسده‌ای که از آن نقص و یا نقض لازم آید - می‌کنند. طبقه دوم: اهل نظر عقلی، از علما و اهل ظاهر از حکمای اسلامی‌اند که این آیات و احادیث (متشابه) را بر وجهی که مطابق قوانین نظری خودشان و مقدمات بحثی آنان است تأویل می‌کنند، چون خرده‌هاشان از مرتبه بحث و گفتگو بالاتر نرفته است و باطن و ضمیرشان به آنچه که آن سوی مرتبه عقل فکری و علم نظری است نرسیده است.

طبقه سوم: حنبلی‌ها و مجسمی‌ها، از اهل لغت و حدیث (یعنی اخباری‌ها) هستند، اینان کسانی‌اند که نفوسشان در دایره این جهانی توقف کرده و از این گودال تاریک گام بیرون ننهاده است، بر این پندار رفته‌اند که پروردگارشان جسم و یا جسمانی است؛

۱. مُظَلَّع مقام شهود متکلم است در کلامش، چنان‌که حضرت صادق علیه السلام فرمود: آیه‌ای را بسیار تکرار کردم تا آنکه از گوینده‌اش شنیدم. از اینجا راز سخن برخی از عرفا دانسته می‌شود که: اهل الله تلاوت کلام الله را بر بسیاری از ادعیه ترجیح می‌دهند. چون آنان هنگام تلاوت، نیابت از حق تعالی - در تکلم به کلام او - دارند. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۶۱

خداوند از آنچه که می‌پندارند بسی برتر است؛ ولی لایق به حالِ خلق و بلکه تمام اکتفاکنندگان در علوم - بر فروع شرعی - راه و روش سوم می‌باشد، چنان‌که صاحب کتاب احیاء علوم دین در کتاب جواهر القرآن بدین مطلب تصریح نموده و در کتاب احیاء هم آنچه که دلالت بر این معنی داشته ایراد کرده و گفته: یا مُشَبَّه مطلق باش و یا منزّه صرف و مقدس گشن، چنان‌که گفته‌اند: یهودی صرف باش، وگرنه با تورات بازی مکن!

و روشن است که بیشتر از مردمان را امکان اینکه منزّه صرف و مقدّس فعل و گشن باشند نیست، پس باقی می‌ماند که مشبّه مطلق باشند، و حقیقت آنکه هریک از دو روش تندر و کُندرو، یعنی تأویل‌کننده و مشبّه، انحراف از اعتدال و راه مستقیمی که راه راسخان در علم و عرفان است دارند، بنابراین هریک از آن دو در مظاهر، با یک چشم می‌نگرند، مجسمی‌ها با چشم چپ و تأویلی‌ها با چشم راست.

ولی کامل راسخ و استوار، صاحب دوچشم سالم است و می‌داند که هر ممکنی جفت ترکیبی است و دارای دو جهت است: جهتی به سوی نفسش و جهتی به سوی پروردگارش، پس با چشم راست به وجه حق نظر می‌کند و می‌داند که او فیض بخش بر هر موجود و ظاهر در هر چیزی است و هر خیر و کمال و فضیلت و جمالی بدو بازگشت دارد؛ و با چشم چپ به خلق نظر می‌کند و می‌داند که آنها را هیچ حرکت و نیرویی جز به‌خدای والای بزرگ، و هیچ شأنی جز قابلیت شئون و تجلیات نمی‌باشد و آنها در ذات خودشان اعدام و نقایص‌اند، لذا هر نقص و آفت و سستی و کهنگی بدانها بازمی‌گردد و زبان مقالشان طبق زبان حالشان - در خالی بودن ذات ممکن از وصف وجود و شفیف و نازک بودنشان از رنگ (پذیری) وجود و قبولشان مر اشراق نور حق را بر آنها و نفوذ رنگ وجود در ذات آنها - گویاست که:

شیشه‌ها شفیف و نازک شدند و شراب هم صاف و شفاف شد

لذا به هم تشابه یافتند و کار دشوار گشت

گویی که آن شراب است و جامی نیست و گویی که آن جام است و شرابی نیست^۱

۱. عراقی در این باره گفته:

از صفای می و لطافت جام	درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جام است و نیست گویی می	یا مدام است و نیست گویی جام

پندار و هشدار

برخی از صوفیان نادان مُقلِّد، آنان که روش و علم علمای عارف را تحصیل نکرده‌اند و به مقام عرفان و شناخت نرسیده‌اند، به واسطه ضعف خرد و سستی عقیده و غلبه قوه واهمه بر نفوسشان، پندارند: ذات احدیت را که در زبان عرفا موصوف به مقام احدیت و غیب هویت و غیب‌الغیوب مجرّد از مظاهر و مجالی است هیچ تحقق و ثبوت بالفعلی نیست، بلکه متحقق، عالم صورت و قوای روحانی و حسی آن است و خداوند همان ظاهر مجموع است و بدون آن مجموع، ظهوری ندارد!

(مصنف قدس سره گوید:) درحالی که او حقیقت انسان کبیر و کتاب مبینی است که این انسان صغیر، نمونه و نوشته‌ای کوتاه و مختصر از آن است، و این سخن (صوفیان نادان) کفر و رسوایی و بی‌دینی صرف است و کسی که کمترین آگاهی از علم داشته باشد لب به چنین سخنی نمی‌گشاید، و نسبت دادن این سخن به بزرگان از صوفیان و پیشوایان آنان، دروغ محض و تهمت بزرگی است که باطن و ضمیر ایشان از آن تحاشی و دوری دارد.

و بعید نیست که سبب بدگمانی نادانان به این بزرگان، اطلاق کردن وجود، گاهی بر ذات حق متعال و گاه دیگر بر وجود مطلق شامل و فراگیر و دیگرگاه بر معنی عام عقلی می‌باشد، چون بسیار اتفاق می‌افتد که اینان وجود را بر معنی ظلی کونی اطلاق کرده و آن را بر مراتب تعینات و وجودات خاص حمل می‌کنند و احکام آنها را بر آن (وجود) جاری می‌سازند؛ و سخن شیخ عربی (محبی‌الدین) در کتاب تدبیرات الهی از این قبیل است که گفته: هرچه که در وجود داخل می‌شود متناهی است؛ و نیز آنچه شیخ صدرالدین قونوی در تفسیرش بر سوره فاتحه گفته که: و یا (وجود) غیبی که خارج از دایره وجود و جعل است؛ و آنچه که در کتاب مفتاح‌الغیب گفته: وجود، تجلی‌ای از تجلیات غیب هویت و حال معینی است - مانند باقی احوال ذهنی - و آنچه شیخ علاءالدوله سمنانی در رساله شارد و وارد بیان داشته که: فوق عالم طبیعت عالم عدم محض است و ظلمت عدم، به نور وجود حادث شده احاطه دارد، و در ظلمات، چشمه حیات پیدا می‌شود، از همین قبیل است، چون این سخن (آخری) از او، اشاره است به آنچه که در کتاب مدارج المعارج بیان داشته: بدان که فوق عالم حیات عالم

وجود است و فوق عالم وجود عالم پادشاه و دود، و عالم او را نهایی نیست، پایان سخن او.

بنابراین روشن گشت که گاهی مرادشان از عدم، چیزی است که مقابل این گونه از وجود ظلی می باشد - اگر چه این اطلاق به گونه حقیقت نبوده و بلکه به صورت مجاز می باشد - برای اینکه وجود، در اصطلاح آنان چیزی است که مبدأ آثار و منشأ موجودات می باشد؛ و امکان دارد که مراد آنان از وجود، چیزی باشد که معلوم است و از آن خبر توان داد، و هر چه را که عقل، راهی برای شناخت ذاتش و گنه هویتش نباشد، به این معنی غیر موجود است، پس وحدت حقیقی «بشرط لا» و غیب الغیوب را چون هیچ یک از خلائق راهی به شهود و ادراک آن ندارند، بر او، غیر موجود برای غیر خودش صدق می کند، با اینکه وجود، اطلاق بر مأخوذ از وجدان و ادراک می گردد، و آن نیز بازگشتش به وجود رابطی است، بنابراین از خداوند متعال مسلوب است، چون رسیدن بدان و ظهورش برای هیچ کس جز از جهت تعینات او و مظاهرش امکان پذیر نیست، ولی تحقق او به ذات خود و کمالش به نفس و وجود خویش، بالفعل است نه بالقوه، و به وجوب است نه به امکان.

پس ذات او به ذات خودش بر ذات خودش در مرتبه احدیت صرف که از آن تعبیر به کنز مخفی - در حدیث مشهور - شده ظاهر شده است و بعد از این ظهور، ظهور دیگری دارد که بر غیر خود و بلکه بر ذات خود ظاهر می گردد و آن ظهور طوری بعدی طوری در مظاهر است که از آن تعبیر به معرفت می شود، و این ظهور دومی عبارت است از مشاهده ذات قیومی در آینه ها و مجالی عقلی و نفسی، به واسطه مدارک هر شاهد و عارفی، و با مشاعر هر تیزهوش و کودنی و دانا و جاهلی، بر حسب درجات ظهور از جهت آشکاری و پنهانی - و طبقات مدارک از حیث کمال و نقص - و اینکه تکثر در ظهورات و تفاوت در شئون، قدح و اشکالی به وحدت ذات وارد نمی نماید و کمال واجبی خدشه دار نمی گردد و وجود ثابت ازلی بدان، از آنچه که بر آن بوده هیچ دگرگونی و تغییری پیدا نمی کند، بلکه اکنون هم همان گونه است که بوده و با او چیزی نبوده و نیست، از این روی گفته اند که:

صورت، یک صورت بیش نیست، ولی اگر آینه ها را بر شماری تعدد و کثرت پیدا می کند

فصلی

در اشاره به نفی جهات شرور از وجود حقیقی

بدان که شیثیت برای ممکن بر دوگونه است: شیثیت وجود و شیثیت ماهیت که از آن (متکلمان) تعبیر به ثبوت می‌کنند؛ اولی عبارت است از ظهور ممکن در مرتبه‌ای از مراتب و عالمی از عوالم، و دومی عبارت است از نفس معلومیّت ماهیت و ظهور آن نزد عقل، به نور وجود و انتزاع آن (ماهیت) از آن (وجود) و حکم بدان (ماهیت) بر آن (وجود)، به حسب نفس هویت آن وجود، در هر ظرفی که باشد، خواه خارجی باشد و خواه ذهنی - بدون رخنه جعل و تأثیر در آن - و بدون جدایی و انفکاک این شیثیت از نفس وجود - همچنان که معتزلیان می‌پندارند - بلکه آن‌گونه که رأی محصلان از مشائیان است.

دانستی که موجودیّت ماهیات این‌گونه نیست که وجود برای آنها صفت گردد، بلکه بدان‌گونه است که معقول از وجود می‌گردند و متحد بدان می‌شوند، بنابراین مشهود، همان وجود است و مفهوم، عبارت از ماهیّت است، و به واسطه این شیثیت، ماهیت ممکن از ممتنع امتیاز و جدایی پیدا می‌کند و فیض ربوبی را پذیرا می‌شود و فرمان «کن» را شنیده و داخل در دایره وجود - به فرمان پروردگارش - می‌گردد، چنان که خداوند بدین امر اشاره کرده و فرموده: انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون، یعنی: سخن ما بهر چیزی، وقتی اراده وجود آن کنیم این است که بدو گوییم: باش! در دم وجود یابد (۴۰ - نحل)

گفته نمی‌شود: ماهیت هر ممکنی - آنچنان که مقرر کردی - عین وجود و فرع او به حسب خارج - می‌باشد، بنابراین چگونه بر آن (ممکن) پیشی دارد و قابل و پذیرای آن (وجود) می‌باشد؟

چون گوییم: آری! ولی وجودات خاص مفصل، دارای مرتبه اجمالی پیشین می‌باشند که منشأ و اصل آن، علم حق اول است به ذات خود و تعقلش مر مراتب الهی و شئون خویش را، پس آن وجودات پیش از آنکه تنزل پیدا کرده و تعدد و تفصیل بیابند، آنها را در آن مرتبه پیشین، اسماء و صفاتی ذاتی بوده که ماهیات و اعیان ثابته از آنها

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۶۵

برانگیخته می‌شوند، بنابراین آنها در آن مرتبه نیز تابع وجودات خاصی هستند که پیش از این به اعتبار معلومیتشان برای حق متعال موجوداند، یعنی معلوم به علم کمالی که آن علم عین ذات او می‌باشد، و تحقیق این مطلب به زودی در مباحث علم خواهد آمد، جز آنکه معلومیت آنها در ازل بر این گونه، یعنی به اعتبار ثبوتشان به تبع وجودات حقایق امکانی در علم حق تعالی، منشأ ظهور آن وجودات در مراتب متأخر - طبق ثبوت علمی‌شان در ذات حق متعال بر گونه‌ای که بدان اشاره کردیم - شده است.

و چون وجودات از حق متعال فیض پذیر شدند و در خارج امتیاز و تعدد پیدا کردند، با هر یک از آنها بالذات، ماهیتی از ماهیات، بدون جعل کردنی، بلکه به نفس فیضان آن وجود - همچنان که شأن هر ماهیتی با وجودش این است که از غیرخودش متمایز باشد - اتحاد پیدا می‌کند، لذا در هیچ یک از مراتبی که در خارج واقع است، پیش بودن و تقدّم ماهیت خاص بر وجودش که آن (ماهیت) منسوب بدوست لازم نمی‌آید؛ اما در مرتبه علم حق متعال: اعیان تابع وجود حق‌اند که آن (وجود) به عینه علم اوست به وجودات اشیاء - اجمالاً - و به ماهیات اشیاء - تفصیلاً - یعنی از جهت معلومیتشان از وجود حق متعال مفضل (و جدا) یند، چون علم به علت تام، مستلزم علم به معلول‌های آن علت است، چنان‌که برهان آن را به زودی - با خواست الهی - خواهی شنید.

در خارج هم چنین است، چون فیض و مجعول، جز انواع وجودات بالذات نیستند و ماهیات در فیضان و جعل بالعرض تابع‌اند، پس درستی گفتار ما آشکار شد که آنچه در بیان عرفا آمده است که: موجودیت اعیان و پذیرش آنها مر فیض وجودی را و شنیدنشان مر فرمان واجبی را در وارد شدن در دایره وجود، عبارت است از ظهور احکام هر یک از آنها به نور وجود، نه اتصافشان بدان - چنان‌که بارها گفته آمد - و اما شیئیتی که از انسان نفی شده، یعنی در بیان الهی که: هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً، یعنی: به تحقیق که روزگاری (مراتبی) بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود (۱- انسان) آن شیئیت وجود متمایز مخصوص است - به اعتبار تمیز و خصوصش تا آنکه تناقض لازم نیاید - و همین‌طور شیئیتی که در بیان معصوم علیه السلام آمده که فرموده: کان الله ولم یکن معه شیء، یعنی: خدا بود و با او هیچ چیزی نبود، و معلوم است که ماهیات امکانی را نزد اهل الله و عارفان جز شیئیت

چون شیخ طایفه رستگار به حق - ابوالقاسم جنید بغدادی قدس سره - حدیث کان الله ولم یکن معه شیء را شنید گفت: الان کماکان، یعنی: اکنون هم همان گونه است که بود. شیخ علاءالدوله سمنانی قدس سره در رساله فوائد العقائد - در صفت اهل الله - گوید: آنان کسانی اند که به مقام وحدت - بدون شبهه حلول و اتحاد - رسیده اند و جمال پروردگارشان را - آن گونه که بوده و هست و با او چیزی نبوده - مشاهده می کنند و می دانند که اکنون هم همان گونه است که بود؛ و در این رساله از خودش حکایت می کند که: کل شیء هالک الا وجهه، یعنی: همه چیز جز وجه او فناست (۸۸- قصص) را مشاهده کرده و: کل من علیها فان، یعنی: هر چه روی زمین است فانی است (۲۶- رحمان) را بدون شک و تخمین و حدس، به عینه دیده است، و این مقام مقام وحدت است.

این مقدمات چون گفته آمد گوئیم: ماهیات و اعیان ثابت، اگر چه یکسره موجود نیستند و بلکه در عین جمع، سابقاً نابودند و در تفصیل وجودات، لاحقاً مستهلک اند، ولی به حسب اعتبار ذاتشان که نه موجوداند و نه معدوم، یعنی به حسب امتیازشان از وجود - هنگام تحلیل عقل - منشأ بسیاری از احکام می باشند، بنابراین امکان و دیگر نقایص و زشتی ها که لازمه آنهاست از این حیثیت می باشد، و تمام شرور و بدیها و آفت ها که از لوازم ماهیات اند، بدون جعل بدان (حیثیت) بازمی گردند، لذا بدین اعتبار باعث صیانت و حفظ حق تعالی از نسبت نقایص بدو می گردند، از این روی اعتبار نکردن اعیان و ماهیات را اصلاً، منشأ گمراهی و سرگستگی و الحاد و بطلان حکمت و شریعت است، چون به اعتبار شیثیت ماهیات و استناد لوازشان بدانها، بسیاری از اشکالات برطرف می گردد.

از آن جمله: وقوع شرور و بدیهاست در این عالم و صدور برخی از گناهان از بعضی بندگان به سبب نارسایی عین (ثابت) او و نقص جوهرش و بدی استعدادش، و رازِ قدرالهی در همین جاست، با اینکه بعضی از محققان موحد، شیثیت اعیان را از جمله شئون او - تعالی - به اعتبار بطونش^۱ و علم او به صور تجلیاتش که عین ذاتش می باشد، در مرتبه ای که بر ظهور آنها پیشی داشته است بر شمرده اند، ولی فرورفتن

۱. یعنی به اعتبار اینکه شیثیت اعیان مظهر اسم «الباطن» می باشد. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۶۷

در این مسأله، خرده‌های ضعیف را سرگشته و حیرت‌زده می‌سازد، و بسیار کم‌اند دانشمندانی که این رازِ (قَدَر) زیان‌رسان آسیبی بدو نرساند و این فتنه گمراه‌کننده باعث رخنه در علم استوار او و نیروی سلوک و ثبات عقلش نشود و گامش از سنت‌های الهی و راه راست و مستقیم او نلغزد.

به این مطلب شیخ کبیر صدرالدین قونوی قدس سره اشاره کرده و گفته: اگرچه شئونش نیز از احکام ذاتش که پنهان در وحدتش می‌باشد هست، ولی آنجا جداکننده‌ای هست که آن را کاملان می‌شناسند؛ در اینجا دریاهایی (از رازها) هست که ساحلش را پدید و کیرانش را پیدا نیست، و رهایی از آن کسی را - جز آن کس را که خداوند خواسته باشد - میسر نیست.

و باز گفته: مطلق ظهور از جهت حکم، خاص اشیاء است و مطلق ظهور از جهت عینیت خاص وجود است و تعیین ظهور حکمی به سبب تمیز مشهود است و تعیین ظهور وجودی در هر مرتبه از مراتبی که علم اشتمال بر آن مرتبه دارد، نسبت به وجود مطلق از جهتی مخالف تعیین آن در مرتبه دیگری است، و حکم آن نیز در مرتبه‌ای مغایر حکم آن در مرتبه دیگر می‌باشد، و اگر اشتراک در دو ظهور به واسطه امر جامعی - غیر آنچه که هریک از دیگری بدان امتیاز پیدا می‌کند - حاصل آید، در آن صورت ثابت، برای شئی در شئی از شئی، به شرط و یا شرط‌ها و یا منفی از آن می‌باشد، همین‌طور هم به واسطه عدم شرط و یا شرط‌ها از شئی، نه چیزی برایش ثابت می‌شود و نه از وی نفی می‌گردد، خواه شرط مرتبه باشد و یا حال و یا زمان و یا مکان و یا غیر اینها، و تجدد و نوشدن گاهی صفت شئی ممکن است نسبت به ادراک خاص آن شئی در نشأه و عالمی خاص و یا حالتی معین و یا زمانی موقت، و گاهی صفت وجود است - ولی نه مطلقاً - بلکه به شرط ارتباطی خاص به عین ممکنی از ممکنات که آن را نهایی نیست، اگرچه اصول دارای نهایت و محدودیت است^۱، پایان سخن او.

۱. این بخش را صدرالمتألهین از نفعات حضرت شیخ قدس سره نقل می‌کند و شارح مفتاح‌الغیب هم آن را در مصباح‌الانس که شرح مفتاح‌الغیب است آورده، و ما چون هردو کتاب را پس از تصحیح آن به ترجمه آورده‌ایم، لذا متن را از مصباح نقل کردیم و در این پانویس ترجمه نفعات را می‌آوریم: ... - اگرچه حصول اشتراک در دو ظهور به واسطه امر جامعی غیر آنچه که بدان یکی از دیگری امتیاز پیدا می‌کند باشد - پس ←

فصلی

که در آن سخن از راه دیگری در کیفیت الحاق شرور و بدی‌ها
و آفات به طبیعت وجود - بر گونه‌ای که منافی
خیریت ذاتی آنها نیست - آغاز می‌گردد

شاید از آنچه پیش از این بیان شد پی‌برده باشی که چون تجلی وجود حق احدی بر ماهیتی از ماهیات متباین - به حسب مفهوم و شیئیت و لوازم آنها - صورت گیرد و حق بر باطل افکنده شود، موجود به وجود او و یا واجب به او گردیده و به حقیقت در هریک از آنها به حسب آنها ظاهر گردیده و به رنگ آنها رنگ گرفته و در هر مرتبه‌ای از مراتب تعینات به صفتی خاص و وصفی معین متصف می‌گردد، و پیش از این دانستی که این صفات و اوصاف ذاتی که نزد حکما ماهیات و نزد عرفا به اعیان (ثابته) نامیده می‌شود، بر وجودات خاص، به حسب ذهن پیشی دارند و به حسب خارج (وجودات خاص) تابع آنها می‌باشند، برای اینکه مفاض و مجعول، وجود است نه ماهیت، بنابراین مخالفت بین ماهیات، به حسب ذات است و بین وجودات، به نفس شدت و ضعف تقدم و تأخر و بالا بودن و پایین بودن می‌باشد؛ و خلاصه آنکه: وجود با وحدت حقیقت ذاتی خود در هر چیزی به حسب آن چیز ظاهر می‌گردد، مانند یک آب در جاهای مختلف، برخی شیرین و گوارا، و برخی شور و تلخ، و مانند انوار خورشید که رنگ‌پذیر به رنگ شیشه‌ها می‌شوند، با اینکه ذات آن نور از رنگ خالی است.

شیخ صدرالدین قونوی قدس سره در رساله‌ای که در شرح برخی احادیث (شرح اربعین حدیث) نوشته گوید: هر چه در ذات او هست، از حیث ذاتش عاری از اوصاف مختلف تقیدی می‌باشد و در نهایت لطف است، بنابراین ظهورش و تعینش در حقیقت هر متعینی و مرتبه و عالمی، به حسب قابلیت امر متعین (تعین یافته) و مرتبه‌ای که اقتضای تعین و ظهور او را می‌کند می‌باشد؛ پایان سخن او.

« برای شئی ثبوت در چیزی و از چیزی و یا به واسطه شرط و یا شرط‌هایی و یا نفی آن، نه اثبات می‌شود و نه با واسطه نبودن آن شرط و یا شرط‌ها از آن نفی می‌شود، این شرط می‌خواهد مرتبه باشد و یا حال و یا زمان و یا مکان و یا غیراینها » نقل از ترجمه کتاب نفحات الهیه - ترجمه محمد خواجوی - انتشارات مولی صفحه ۴۸ »

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۶۹

پس روشن شد که هر چه به مظاهر و مجالی - از افعال و صفات مخصوص - نسبت داده می‌شود، آن از وجهی برای آنها ثابت است و از وجه دیگر از آنها مسلوب می‌باشد، برای اینکه هر موجود خاصی را ذات و ماهیتی، و جهت وجود و ظهوری هست، و حق را جز افاضه وجود بر ماهیات نمی‌باشد و سپاس و ثنا بر افاضه خیر بر اشیاء، خاص اوست.

و چون ثابت شد که هر ممکنی دارای دو جهت: ماهیت و وجود، و دو حیثیت: امکان ذاتی و وجوب غیری است، و ملاک اثبات آنچه بدو نسبت داده می‌شود و یا از او سلب می‌گردد، هریک از آن دو، به واسطه جهتی است؛ و نیز دانستی که جهت اتفاق و هم‌آهنگی و خیریت در اشیاء همان وجود است و جهت مخالفت و شریّت و بدی، عبارت از ماهیات می‌باشد؛ پس فهمیدی که تنزیه و تشبیه در کلام الهی و سخن انبیا - علیهم‌السلام - به این دو جهت بر می‌گردد. و هر دو آنها محمول بر ظاهرشان - بدون تناقض و تأویل - می‌باشند.

بنابراین ایجاد و افاضه و فعلیّت و تکمیل و تحضّل و بقا و لطف و رحمت، از جانب خدا و قدرت اوست، و قابلیت و نارسایی و سستی و خلل و فنا و نابودی و تجدد (نوشدن) و از بین رفتن و قهر و غلبه و غضب، از جانب خلق و یارایی آنهاست، چنان‌که بعضی از فارسی زبانان این امر را به نظم فارسی درآورده و گفته:

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل وزین جانب بود هر لحظه تبدیل

و تفاوت در قوایل و حقایق امکانی و ماهیات، برای آنها - به وجهی - از نفس ذاتشان حصول پیدا می‌کند^۱ و از وجه دیگر: از فیض اقدس که به نام قضای ازلی نامیده شده است، و آن عبارت است از ثبوت اشیاء در علم خداوند متعال به نظام برتر و بهتر، از ۱. اختلاف آنها از نفس ذات آنهاست، چون همان‌گونه که جاعل، سیاه را سیاه و سفید را سفید قرار نداده، آنها را مختلف هم قرار نداده، یعنی جعل بالذات، به سبب بطلان جعل ترکیبی در ذاتیات و لوازم ذات، بلکه وقتی آنها را جعل بسیط کرد، به نفس ذات خودشان مختلف بودند، اما اختلاف داشتن آنها در فیض اقدس آنکه: ماهیات را اکوانی پیشین و برزاتی متقدم در مراتب وجود است، پس اختلاف آنها در نشأه و عالم طبیعت، سایه و ظل اختلاف آنها در نشأه مثالی است، و اختلاف آنها در آنجا، سایه و ظل اختلاف آنها در نشأه و عالم جبروتی است، و اختلافشان در آنجا ظل اختلاف آنها در نشأه لاهوتی است که به نام فیض اقدس بدان اشاره شد، و این اختلاف ظل اختلاف اسماء و صفات است و اسماء و صفات او غیر معلل اند، و در بعضی از خطبه‌های نهج البلاغه آمده که: من قال لِمَ فقد علله، یعنی: هر که گفت چرا! آن را معلّل کرده. «سبزواری»

آن‌حیث که آنها تابع اسماء حق تعالی و صفات او که عین ذاتش است می‌باشند، و وجود این ماهیات در خارج - به افاضه وجود بر آنها به حسب وقت‌های مخصوص خودشان و استعدادات آنها از جانب حق متعال - نزد آنان (عرفا) به نام فیض مقدس نامیده می‌شود، و آن به‌عینه همان قدر خارجی است، چون تقدیر، تابع علم خدای متعال است و هر دو - در وجود - از ذات او جدایی پذیر نیستند، و این منافی حدوث اشیاء و تجدد آنها و زایل شدن بعضی از آنها هنگام حضور دیگری نمی‌باشد، چنان‌که به‌زودی بر آن با خواست‌الهی آگاهی خواهی یافت - یعنی در مقام شناخت زمان و دهر و سرمد - و چگونگی نسبت این معانی به پدیدآورنده کُل، به‌گونه‌ای مقدس که موجب هیچ تغییری نه در ذات او و نه در صفاتش و نه در افعال وی - از آن‌حیث که آنها افعال وی‌اند - نشود، و در مقام بیان احاطه او به امور زمانی و مکانی، به‌گونه‌ای مقدس و فراگیر، چگونگی سخن گفتن خداوند با فرشتگان و رسولانش - نه به‌گونه‌ای که اشعریان قائل‌اند - روشن خواهد گشت.

خلاصه آنکه نقایص و زشتی‌ها در وجودات ممکنات، به خصوصیات محل‌ها و قوایل بازگشت دارد نه به وجود - از آن روی که وجود است - و به این (برهان) شبهه دوگانه پرستان برطرف شده و نیز توهم تناقض بین دو آیه کریمه از کتاب عزیزالهی که یکی: و ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسك، یعنی: هر خوبی که تو راست از خداست و هر بدی که تو راست از خود تو است (۷۹- نساء) و دیگری بیان اوست که: قل كل من عند الله، یعنی بگو همه چیز از (اراده) خداست (۷۸- نساء) و آنچه متصل به این آیه است چه نیکوست و اشاره به دقت و ظرافت این مسأله دارد و آن بیان‌الهی است که: فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا، یعنی: این گروه را چه رسیده که در معرض فهم سخنی نیستند (۷۸- نساء).

این بدان سبب است که مسأله علت و معلول، به واسطه پیچیدگی و دشواری رسیدن بدان بر مردمان مشکل است و برایشان اشکال پدیدآورده، چون معلول‌ها همگی پرده‌هایی هستند بر چهره علت‌ها، و در این مسأله بسیاری به هلاکت (ابدی و زندقه) افتادند، و کار همین‌طور است که می‌بینی، دانشمندان در آن حیرت‌زده و سرگشته‌اند، برخی از آنان اثبات اسباب (سبب‌ها) می‌کنند و برخی دیگر آنها را نفی می‌کنند، از

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۷۱

این روی گفته‌اند: مردمان در این مسئله بین سرگشته و نادان‌اند، هرکس که از این بیماری سخت و لغزش‌گاهی که از آن جز خالص شدگان رهایی نمی‌یابند رهایی یافت، او موحد و یکتاپرست شده و مشاهده اسباب و سبب‌ها منافی توحید و یکتاپرستیش نمی‌باشد.

و خلاصه تحقیق این مقام آنکه: هر چیزی را وجهی خاص به سوی ربّ الاریاب و مسبب الاسباب است که بدان وجه وی را تسبیح و تنزیه و تحمید می‌نماید، و تأثیری که از سبب مشاهده می‌شود، آن تأثیر از اسماء حُسنائی است که این سبب مظهر آن است و وی را به زبان «ذاکریت - ذکرگویی» در مرتبه‌اش تسبیح می‌کند، نه از نفس ذات کاین خود، چون آن فاسد و تباه است، پس اختلاف حقایق در موجودات، به وجهی بازگشت به اختلاف اسماء دارد، ولی شرور و نقایص بازگشت به خصوصیات قوایل و استعدادات آنها، به حسب برخوردارهایی که بین آنها در مراتب متأخر - در مقام فرود آمدن حقیقت وجود - واقع می‌شود دارد، و زبان تمام شرایع حقیقی گویا به این واقعیت است که: وجود هر کمال و خیر و سلامتی منسوب به حق متعال است و لزوم هر شر و بدی و آفت و نارسایی - اگر چه به اعتباری از اعتبارات باشد - منسوب به خلق است، چنان‌که در بیان الهی که از خلیل علیه السلام حکایت می‌کند آمده: و اذا مرضت فهو یشفین، یعنی: چون بیمار شدم او مرا شفا و درمان می‌دهد (۸۰ - شعرا) چون او علیه السلام، مرض را به خود نسبت داد و شفا و درمان را به پروردگارش.

و نیز در بیان الهی آمده که: ان تعذبهم فانهم عبادک و ان تغفرلهم فانک انت العزیز الرحیم، یعنی: اگر آنها را عذاب کنی، بندگان تو اند و اگر بیامرزیشان، تو عزیز و حکیمی (۱۱۸ - مائده) اشاره است به اینکه عذاب برای نفوس جاهل شقی، از جانب حق اول از جهت انتقام نیست، بلکه از آن جهت است که عقوبت و کیفر از نتایج اعمال و افعال آن نفوس و از لوازم اخلاق زشت آنهاست، گویی که آن نفوس بارکش هیزم آتش خویش در روز رستاخیز - به واسطه گناه پیشین - می‌باشند، مانند کسی که پُر خوری او منجر به بیماری شدیدی شود، و اینکه آمرزش و خشنودی خداوند از لوازم وجود و بخشش حق اول بوده و رحمت و افاضه وجودش بر اشیاء، به حسب امکان قوایل آنها می‌باشد؛ و نیز در دعاهای رسول اکرم صلی الله علیه وآله آمده که: الخیر کله

بیدیک والشّرّلیس الیک، یعنی: تمام خیر به دست تو است و شرّ و بدی از جانب تو نیست، و در حدیث دیگری از آن حضرت صلی الله علیه وآله آمده که: فمن وجد خیراً فلیحمد الله و من وجد غیر ذلک فلا یلو منّ الانفسه، یعنی: هرکس خیری یافت، خدای را سپاس گوید و هرکس غیر آن یافت، جز خود را سرزنش و نکوهش نکند؛ پس روشن شد که حق متعال را جز سپاس افاضه وجود، و بیرون آوردن ماهیات از عدم به سوی کون و تحصیل و از قوه به فعلیت و تکمیل و از بطون و خفا به ظهور و آشکاری نیست؛ خداوند راهنما به سوی راه راست است و بس.

۳۳

فصلی

در چگونگی آینه بودن ممکنات برای ظهور حق متعال در آنها

و مجالی بودنشان برای تجلی «الاه» بر آنها

پیش از این گفته آمد که: تمام ماهیات و ممکنات، آینه‌هایی برای وجود حق متعال و جلوه‌گاه‌هایی برای حقیقت مقدس او می‌باشند، و اینکه خاصیت هر آینه - از آن روی که آینه است - این است که صورت آنچه را که در آن جلوه کرده است حکایت نماید، جز آنکه محسوسات به واسطه زیادی پوست و قشرشان و متراکم بودن و انبوهی جهات نقص و امکان در آنها، برای آنها حکایت حق اول، جز در نهایت بُعد و دوری امکان‌پذیر نیست، چنان‌که معلم مشائیان - ارسطو - در کتاب «اثولوجیا» که معروف به شناخت ربوبیت است بیان داشته است.

بیان آن مطلب اینکه: حق تعالی را یک تجلی بر اشیاء و یک ظهور بر ممکنات بیش نیست، و این ظهور بر اشیاء به عینه ظهور دوّمش است بر نفس خود^۱ در مرتبه افعال، برای اینکه خداوند سبحان از حیث غایت تمامیت و نهایت کمال، ذاتش از ذاتش برتری

۱. یعنی بر آنچه که از صقع نفس اوست، چون وجود منبسط مانند معنی حرفی است و جدای از او نمی‌باشد، نه او و نه غیر او، و امکان دارد که مبتنی بر سخن برخی از محققان باشد گفته: شیثیت اعیان از جمله شئون اوست. و یا اینکه چون ماهیات اعتباری‌اند پس تجلی بر موجودات است و آن از سنخ وجوب است. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۷۳

داشت، ذاتش چون فوق تمام بود، از ذاتش افاضه و ریزش کرد، و این ظهور دومی از ذات خودش بر خودش، امکان ندارد که مانند ظهور اولی او باشد، چون دو همانند و دو مثل محال است، و تابع در کمال وجودی در مرتبه متبوع بودن ممتنع است، و شعاع در نوریت مانند روشنایی دهنده غیرممکن است، پس ناگزیر از این ظهور دومی - که به عبارتی فرود آمدن وجود واجبی است و به عبارت دیگر افاضه است و در اصطلاح گروهی نفس رحمانی است و در زبان دسته‌ای دیگر علیت^۱ و تأثیر است و نزد اهل ذوق (کشف) محبت^۲ افعالی و نزد برخی تجلی بر غیر است - کثرت و تعدد به حسب تکثر اسماء و صفات - در شکل علم اجمالی بسیط مقدس - منشأ گرفت، لذا ذات احدیت و حقیقت واجبی در هریک از آیینه‌های ماهیات، هریک به حسب خود ظاهر گردید، این گونه نیست که آن (ذات احدیت) را به حسب ذاتش ظهورات گوناگون و تجلیات متعدد است^۳، چنان که برخی چنین پندارند، وگرنه رخنه در وحدت حق متعال لازم می‌آید، و خداوند از این تهمت بری است.

شیخ محیی‌الدین عربی قدس سره در باب شصت و سه در کتاب فتوحات مکی گوید: وقتی که انسان صورتش را در آینه ادراک می‌کند، قطعاً می‌داند که وی صورتش را به وجهی ادراک کرده، و به وجه دیگر که به واسطه کوچکی جرم آینه و یا بزرگی آن - در نهایت کوچکی و یا بزرگی می‌بیند - صورتش را ادراک نکرده است، و انکار این را هم نمی‌تواند بکند که صورتش را دیده و می‌داند که نه صورتش در آینه است و نه بین او و آینه می‌باشد، پس وقتی می‌گوید که صورتش را دیده و صورتش را ندیده نه راستگوست و نه دروغگو، پس این صورت دیده شونده چیست و محل آن کجا و شأنش چه می‌باشد؟^۴ بنابراین آن صورت: منتفی و ثابت و موجود و معدوم و معلوم و مجهول است، خداوند سبحان این حقیقت را برای بنده‌اش آشکار کرده و مثال زده تا بنده بدانند و متحقق شود که وقتی از درک حقیقت این - که از همین جهان است -

۱. بنا بر تحقیق آن تشان است. «سبزواری» ۲. و مقام معروفیت. «سبزواری» ۳. پس ظهور یک ظهور است، چه رسد به ذات، بنابراین تفاوت جز در مظاهر نمی‌باشد، و این هم نیست جز در ظهور دومی، چون مطابق اولی نیست. «سبزواری» ۴. در این باره چه نیکو سروده:

گر جمله نویی پس این جهان چیست؟ و هر هیچ نه‌ای پس این فغان چیست؟ «سبزواری»

عاجز و سرگشته است و علم به حقیقت آن حاصل نکرده است، در این صورت (از درک حقیقت) خالق و آفریننده آن صورت عاجزتر و ناتوانتر و حیرت‌زده و سرگشته‌تر است.

گویم: بدین مثال آگاهی داده که تجلیات حق متعال دقیق‌تر و لطیف‌تر از حقیقت این مثالی است که خرده‌ها در آن سرگشته‌اند و در ادراک آن ناتوان، و ناتوانی آنها به جایی رسیده که گفته‌اند: آیا این مدرک را حقیقتی هست یا نه؟ برای اینکه خرده‌ها آن (صورت) را الحاق به عدم صرف نمی‌کنند، و دانستی که آن نه چیزی است و نه وجود محض است، و باز دانستی که آن چیزی نیست که مابین با مقابل و مابین با امکان خالص باشد، بنابراین حکمت در آفریدن آینه و حقیقت ظاهر در آن، راهنمایی بنده است به چگونگی سریان نور حق متعال در اشیاء و تجلی آن (نور حق) در آینه‌های ماهیات، و ظهورش در هر چیزی به حسب آن چیز، برای اینکه وجود هر ماهیت امکانی جز نفس آن ماهیت - به حسب معنی و حقیقت - نیست، و عین ذات واجب - به سبب نارسایی و نقص و امکانش - نمی‌باشد، و از آن (ماهیت) هم به کلی جدا نیست، یعنی به واسطه عدم استقلالش در تحقق و ثبوت، چنان‌که برهانش پیش از این گفته آمد.

سپس (گوییم): همان‌طور که ثابت شد تجلی حق تعالی بر اشیاء، یک تجلی و یک افاضه است و تعدد و اختلاف آن (تجلی) به حسب تعدد ماهیات و اختلاف آنها حصول پیدا کرده، ثابت و آشکار می‌شود که تجلی - به اعتبار یک مظهر - تکرارپذیر نیست (بلکه او در هر لحظه‌ای در تجلی جدید است و دارای ظهورات گوناگون) و از آن (سخن) استفاده می‌شود که علم به هر حقیقتی، جز حضور آن حقیقت نیست، نه اینکه حصول شبح دیگری از آن حصول پیدا می‌کند، چون ظهور شبح آن (حقیقت) به عینه ظهور آن نیست، وگرنه تکرار لازم می‌آید، و این را عرفا - چنان‌که برایت روشن شد - نفی کرده‌اند.

از اینجا برای صاحب بینش نکته دیگری آشکار می‌شود و آن اینکه: در میان حکما در این مسأله اختلاف است که: ادراک نفس انسانی مر حقایق اشیاء را هنگام تجردش و اتصالش به مبدأ فیاض، آیا به گونه رشح است و یا به گونه عکس، یعنی از جهت افاضه صور اشیاء بر ذات آنها؟ و یا به گونه مشاهده آنها در ذات مبدأ فعال؟ و برای هر یک از

دونظر، وجوه و دلایلی است که در کتابهای اهل فن بیان شده است، و در مقام تحقیق و پژوهش، بر عارف بینا آشکار می‌شود که نه این است و نه آن، بلکه به این است که سبب اتصال تامّ نفس به مبدأ، چون از جهت فنایش از ذاتش، و ویران شدن کوه انیتش و بقایش به حق متعال و استغراقش در مشاهده ذات اوست، لذا اشیاء را همان‌گونه که هستند در خارج مشاهده می‌کند، نه اینکه آنچه از حقایق را که نفس از حقایق می‌بیند، غیر آن چیزی است که در اعیان واقع شده است، وگرنه تکرار در تجلی الهی لازم می‌آید، و این چیزی است که بطلانش ثابت شده و عرفا و حکمای روّاقی آن را نفی کرده‌اند، چون حکمای روّاقی قائل‌اند که وجود اشیاء در اعیان، به‌عینه‌گونه و شکل معلومیّت آنهاست برای حق از حق^۱ - نه از اشیاء - و اینکه عالم بودن حق به اشیاء، به‌عینه فیضان آنهاست از او - به اشراق نور وجودی او - .

پس آنچه را که عارف مکاشف از صور حقایق، به‌واسطه اتصالش به عالم قدس ادراک می‌کند، حقایق اشیاء‌اند - همان‌گونه که در خارج هستند - نه اشباح و مثال‌های آنها؛ و اما ناقص پوشیده از حق، حق را در آینه اشیاء مشاهده می‌کند و برحسب آنچه که می‌بیند آن را اعتقاد پیدا می‌کند و بر صورت اعتقادش آنها را می‌شناسد، و چون حق متعال در روز رستاخیز برایش در غیر صورتی که مورد اعتقادش است تجلی کند، او را انکار می‌کند و از آن بی‌زاری می‌جوید^۲، از اینجاست که اختلاف عقاید بین مردمان پیدا می‌شود، یعنی به‌واسطه اختلاف آنچه از اشیاء، که حق را در آنها می‌بیند؛ خداوند (در حدیث قدسی) بدین امر اشاره کرده و فرموده: انا عند ظن عبدي بی، یعنی: من عین گمان بنده‌ام به من هستم، لذا هر یک، آنچه را که درخور حالش و مناسبتش از تجلیات الهی است می‌پذیرد و آنچه را که نشأه (و مشربش) بدو نبخشیده انکار می‌ورزد.

۱. یعنی از جهت نورانیت از حق تعالی در اشیاء، تا برای حق متعال استکمال از غیرخودش - از آن حیث که غیراوست - لازم نیاید. «سبزواری» ۲. شیخ محی‌الدین چنین ثابت کرد و جامی در کتاب سلسله الذهب آن را به نظم آورده و سروده:

تختة جملة عقاید باش	در همه صورتش مشاهد باش
روز محشر که بر عموم بشر	حق تجلی کند به جمله صور
آن تجلی ز حضرت احدش	نبود جز به وفق معتقدش

و در این باره گفته‌اند:

جمال تو در تمام حقایق سایر و روان است
و جز جلال تو سائر و پوشنده آن نیست «سبزواری»

ولی سالک واصل فانی، حق را مجرد از نسبت خلق بدو، مشاهده می‌کند، لذا تنگی فنانی او و نارسایی ذاتش از خلق - به واسطه تنگی (ظرف وجودی) فانی از تمام اشیاء - محجوب و پوشیده‌اش می‌دارد، پس همان‌طور که پیش از فنا، به واسطه تنگی ظرف وجودیش - به سبب خلق - از حق پوشیده بود، همین‌طور در مقام دوم - به واسطه فنایش از تمام اشیاء - از مراتب الهی و تجلیات ذاتی و اسمائی او ذاهل و بی‌خبر است. اما کامل عارف به حق که بازگردنده به تفصیل و مدد گیرنده از اجمال است، در تمام مظاهر و مجالی، حق را برگونه اسماء و صفاتش مشاهده می‌کند، لذا خلق را به حق می‌بیند، از این‌روی در زمین حقایقی که به نور پروردگارش تابناک گشته است سیر و گردش می‌کند، پس علمش به اشیاء - در این مقام - از جهت علم به مبدأ اشیاء و مظهر (اشکارکننده) وجودات و اعیان ثابت و ماهیات آنها می‌باشد، در این حال درباره او صدق می‌کند که گفته شد: او اشیاء را همان‌گونه که در آینه وجه کریم اوست، آنکه غیب آسمانها و زمین از آن اوست، مشاهده می‌کند^۱. پس ثابت شد همان‌گونه که اشیاء به وجهی آینه‌های ذات و وجود حق‌اند، همین‌طور حق هم آینه حقایق اشیاء است، ولی آینه بودن هر یک از دو آینه به‌گونه‌ای غیر از دیگری است.

بیان آن اینکه: هر یک از آینه‌ها که غیرذات حق‌اند، مانند آینه‌های ماهیات ممکنات - به واسطه ظهور حقیقت وجود - و آینه‌های قوای خیالی کلی که مظاهر عالم مثال‌اند، و قوه خیالی جزئی که مظهر صورت‌های خیالی است، و جلیدیه (عدسی چشم) و آب و بلور و آهن (صیقل خورده) که هر یک از آنها مظهر صورت‌های دیده شونده‌اند، و قوه حاسه شنوایی و چشایی و بویایی و بساوندی که همگی مظاهر محسوسات چهارگانه‌اند، آینه^۲ بودنشان به جهت خالی بودن ذاتشان - از آن حیث که ذاتشان است - از آنچه که مظاهر اویند - از صورت‌ها و کیفیاتی که آنها مظاهر و آینه‌هایی برای مشاهده او هستند - می‌باشد، ولی چون حیثیت آینه بودن آنها به عینه حیثیت ذات و

۱. در کتاب الهی به مقام اول اشاره شده که: سنریم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق، یعنی: به زودی آیه‌ها و نشان‌های خویش را در آفاق و در وجود خودشان به آنان نشان خواهیم داد تا محققشان شود که آنها حق و درست‌اند، و به مقام دومی اشاره شده که: اولم یکف بریک انه علی کل شئی شهید، یعنی: مگر پروردگارت بس نیست که او به همه چیز مشهود است؟ (۵۳- فصلت) «سبزواری» ۲. این خبر پنج سطر بالاست که: هر یک از آینه‌ها که غیر ذات حق‌اند... «م»

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۷۷

وجود آنها نیست - به واسطه تقید ذات هریک از آنها به قیدی وجودی - از تمام جهات (درباره آنها) صادق نیست، اگرچه از تمام جهات هم درباره آنها کاذب نیست. و اگر تو درخصوص ذات آینه و اینکه از آهن است و یا مثلاً از شیشه بنگری، این نگرش ترا از دیدن آن صورتی که در آن است پوشیده و بازمی‌دارد، در این صورت آن آینه مظهر آن صورت - به واسطه تقید و محدودیتش (در شیشه و آهن و غیراینها) - نخواهد بود، و چون از آهن و شیشه بودن قطع نظر کردی و به آن نظر استقلالی نکردی، بلکه نظر ارتباطی تعلق نمودی، در آن هنگام می‌توان به آن صورت مقابل نظر بیفکنی، و این خصوصیت حکمش باقی است - اگرچه التفات و توجه به آن نباشد - بدین جهت است که مشهود به عینه، وجود آن دیده شونده - در نفس خود - نمی‌باشد، لذا خصوصیت آینه حجاب و پرده‌ای از (دیدن) وجود حقیقی - برحسب آن خصوصیت - می‌گردد، از این روی اختلاف دیده شونده‌ها از جهت کوچکی و بزرگی و راست بودن و کج بودن و ظهور داشتن و پنهان بودن، به جهت اختلاف خصوصیات آینه است از تحدیب (گوزپشتی) و تعمیر (گودی) و شفافی و تیرگی، اگرچه دیده نمی‌شود، و همین‌طور حکم باقی دیده شونده‌های امکانی نیز چنین است.

اما خداوند سبحان از آنجا که ذاتش ذاتی فیاض است، صور اشیاء و معقولیت آنها از او افاضه می‌گردد، یعنی ذاتش مظهري می‌باشد که بدان، اشیاء بر گونه‌ای که هستند ظاهر می‌گردند؛ و بیان این مطلب آنکه: ذات او به ذات خود - بدون حیثیت دیگری - مبدأ اشیاء است، همین‌طور شهود ذاتش مبدأ شهود اشیاء می‌باشد، چون علم تام به علت تام، موجب علم تام به معلول می‌گردد، و همان‌طور که شهود ذات او نمی‌شود و امکان ندارد که بشود - جز به نفس ذات خود - بلکه ذات او و شهود ذات او به عینه یک چیز است، بدون اختلاف دو جهت و بدون تعدد دو حیثیت، و هر دو دو علت‌اند برای وجود خلق و شهود آنان، همین‌طور شهود ذات خلق جز به عین وجودشان قابل تصور نیست، چون دو علت، بدون مغایرت یکی هستند، همین‌طور دو معلول، بدون تعدد یکی می‌باشند، بنابراین وجود اشیاء آن‌گونه‌ای که هستند از توابع وجود حق سبحان است، همین‌طور معقولیت و شهود آنها - آن‌گونه‌ای که هستند - از توابع معقولیت حق متعال و مشهودیت اوست.

پس ثابت و محقق گشت که ذات حق تعالی از حیث ذاتش، آینه ایست که بدان، صور اشیاء کلی و جزئی، آن گونه که در نفس الامر و واقع هستند، بدون آمیزش با خطا و دروغ ادراک می گردد، برعکس آینه ممکنات.

فرعی (از اصل)

از آنچه بیان داشتیم دانسته شد که شناخت هیچ یک از اشیاء جز با شناخت مُبدع و خالقش - چنان که پیش از این گفته شد - امکان پذیر نیست، چون وجود هر چیزی جز یک گونه بیش نیست و جز از یک جهت حصول پیدا نمی کند، زیرا امتناع تکرر یک چیز و انتفای دوگانگی را در تجلی حق دانستی و درستی سخن حکما آشکار شد که: علم یقینی به اشیاء دارای سبب، جز از جهت علم به اسباب آنها حصول پیدا نمی کند، در این مقام، اگر دارای گام های استواری ثابت باش!

پی گیری

از آنچه گفته شد، چگونگی آنچه که در فلسفه عمومی شنیده ای روشن شد که: علم به علت معین، موجب علم به معلول معین است، و علم به معلول معین، موجب علم به علت مطلق است - ولی نه به خصوصیتش - راز این امر آن چیزی که در کتابهای مشهور نوشته اند نیست که: علت به خصوصیت خودش اقتضای معلول را به خصوصیت خودش می کند، ولی معلول با خصوصیت خودش جز علت مطلق را درخواست ندارد؛ چون این سخن یک ادعای بدون دلیل و برهان است، بلکه راز آن این است که: معلول - همان گونه که ثابت کردیم - جز گونه ای خاص از تعینات علت و مرتبه معینی از تجلیات او نمی باشد، پس هر کس که حقیقت علت را شناخت، شئون و اطوار آن را هم خواهد شناخت، برعکس آن کس که معلول را شناخت، علت آن را جز بدین گونه خاص نخواهد شناخت، مانند کسی که چهره انسان را در یکی از آینه های مختلف از کوچک و بزرگ و محدب و معقر و راست و کج مشاهده کند (در هر کدام به گونه ای غیر از دیگری می بیند).

این مطلب را شیخ بزرگوار - محیی الدین اعرابی قدس سره - ثابت کرده و تحقیق

به‌سزایی نموده و در فصّ شیشی از کتاب فصوص‌الحکم - در مقام تقسیم عطایا به ذاتی و اسمائی - به این عبارت بیان داشته است: تجلی ذات هیچ‌گاه جز به صورت استعداد تجلی شونده نمی‌باشد و غیر این (که ناگزیر از مناسبت بین تجلی‌کننده و تجلی‌شونده است) نخواهد شد، در این صورت تجلی شونده جز صورتش را در آینه حق نمی‌بیند، یعنی حق را نمی‌بیند و امکان ندارد که ببیند، با اینکه می‌داند صورتش را جز در او (حق) ندیده، مانند آینه نسبت به بیننده^۱، وقتی صورتها را در آن دیدی، آنها را ندیدی، با اینکه می‌دانی صورتها و یا صورتت را جز در آن ندیدی؛ سپس گفته: چون این را چشیدی، غایتی را که فوق آن غایتی درباره مخلوق نیست چشیده‌ای^۲، بنابراین طمع مکن و اینکه خود را به مرتبه‌ای بالاتر از این برسانی به رنج می‌فکن، چون در آنجا و پس از آن اصلاً جز عدم محض نمی‌باشد^۳، پس او در دیدن خودت مر خودت را آینه تو است و تو در دیدن اسماء او و ظهور احکام آنها آینه اوایی و جز عین او نمی‌باشد^۴؛ پایان سخن او.

پی‌گیری دیگری

از آنچه بر تو خواندیم برایت روشن شد که اختلاف مشرب‌ها بین مردمان و اختلافشان در باب معرفت حق متعال، به اختلاف گونه و شکل‌های مشاهداتشان مر تجلیات حق را، بازگشت دارد، و انکار و رد کردنشان بازگشت به غلبه احکام برخی از

۱. حافظ شیرازی در این باره نیکو سروده:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد عارف از خنده می در طمع خام افتاد «م»

۲. یعنی مخلوق - از آن حیث که مخلوق است - حق را جز از آن سوی حجاب تعینش نمی‌بیند، جز آنکه تعینش در نظر شهودش نیست. «سبزواری»^۳. یعنی در بی‌نیازی صرف، اگرچه حق هم بدون حجاب تعین مشاهده شود، جز آنکه مشاهده‌کننده و مشاهده‌شونده حق است و غیر او «طمس» محض است و «محق» صرف. «سبزواری»^۴. یعنی: آینه‌ای که عین تو است، مطلقاً غیر عین او نیست - چنان‌که محجوب می‌پندارد - لذا پس از آن گوید: در این صورت کار به هم آمیزش و اختلاط پیدا کرد و مبهم گشت، یعنی اینکه آیا دیده شونده حق است یا بنده؟ برای اینکه بنده عینش را در ذات حق می‌بیند و حق هم اسماء خودش را در عین بنده می‌بیند، پس عین بنده از وجهی حق است، چون از اسماء اوست و اسماء او هم عین اوست، لذا حال دیده شوند در دوآینه مبهم گشت که آن بنده است یا حق؟ «شرح قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی»
چون اعیان ثابته عبارت از نسبت علم حق اند، پس آنها شتون و صفات اویند، پس تعینات اعیان ثابته نسبت به خلق، عین تعینات اسماء حق اند «حاشیه»

مواطن (و مقامات) بر بعضی غیر بعض دیگر آنان و پوشیده شدن برخی از مجالی از یکی غیر از دیگری دارد، و چون حق تعالی به صفات سلبی بر عقول قادسه تجلی کند، آن عقول وی را پذیرفته و از آمیزش های تشبیه و نقص، تسبیح و تنزیه کرده و از لوازم جسم و تکثر برترش می شمارند، بنابراین حال کسی که از جمله عقول تنزیه و تسبیح شده است - مانند برخی از حکما - این چنین است، و آن را هرکسی که از مجردان - مانند وهم و خیال و نفوس منطبع و قوای آنها - نباشد، انکار می ورزد.

و حال کسی که در درجه این قوای ادراکی - به حسب آنچه که غالب در او می باشد مانند بیشتر ظاهرین و مشبهین - این چنین است، چون شأن آنان ادراک حق اول - جز در مقام تشبیه و تجسیم - نمی باشد، و چون به صفات ثبوتی تجلی کرد، قلب ها و نفوس ناطقه وی را پذیرا می شوند، چون از حیث تعلقش به اجسام مشبه می باشد و از حیث تجرد جوهرش منزّه است، و این را عقول مجرد صرف مکنرانند، چون به نشأه و عالم آنها جز مرتبه بعد و دوری از عالم تجسیم و دوری کردن از آن داده نشده است، لذا هر نشأه از نشأت و عوالم عقلی و نفسی و وهمی، از تجلیات الهی جز آنچه را که مناسب خود و درخور حالشان است پذیرا نمی شوند و آنچه را که مخالف نشأه آنها و فاقد شأن آنها می باشد انکار می ورزند.

و این برای آن است که هرکس حق را جز به توسط وجود خاص خویش مشاهده نمی کند و جز به وسیله هویت خاص خود او را نمی شناسد، و از حق برای او، جز آنچه که در آینه مخصوص ذات او تجلی می کند ظاهر و آشکار نمی شود، پس هر یک از قوا، به نفس خودشان از حق متعال محجوب و پوشیده اند و از خود برتری نمی بینند، مانند فرشتگانی که درباره آدم علیه السلام با حق متعال گفتگو کردند، مانند عقل و وهم، چون هر یک از آن دو ادعای غلبه و سلطه بر دیگری را دارد و سر به فرمان او نمی نهد، زیرا عقل مدعی است که محیط به ادراک حقایق - به حسب قوه نظری خویش - است، درحالی که چنین نیست، چون او به حسب قوه فکریش جز مفهومات ذهنی و لوازم هویات وجودی را، نه حقایق خارجی آنها را ادراک نمی کند، و نهایت شناخت و عرفان او - مادام که در مقام فکر و نظر علم اجمالی است - این است که: او را پروردگاری است که از نقایص و صفات کونی منزّه است ولی از شهود حق و مشاهده تجلیات ذاتی

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۸۱

او و ظهورات تفصیلی وی و نفوذ نورش در سراسر عوالم وجود، محجوب و پوشیده است.

همین طور «وهم» هم ادعای غلبه و سلطه دارد و عقل را در هرچه که از طور او بیرون است تکذیب می‌کند، یعنی از آن جهت که ادراکش تعلق به معانی جزئی دارد (و عقل ادراک کلیات می‌کند) بنابراین هریک از قوا را بهره و نصیبی از شیطنت و سلطه جویی هست، و همین طور هریک از افراد مردم را - جز انسان کامل - بهره و سهمی از شرک پنهان و یا آشکار می‌باشد، چون او اسمی از اسماء الهی را عبادت و پرستش می‌کند و تمام اسماء را عبادت نمی‌کند، چنان‌که در بیان الهی آمده که: و من الناس من یعبدالله علی حرف فان اصابه خیرا طثماناً به و ان اصابته فتنة انقلب علی وجهه، یعنی: از جمله مردم کسی است که خدای را با دودلی و طرفی می‌پرستد، اگر نیکی بدو رسد بدان راضی شود و اگر محنتی بدو رسد، روی بگرداند (۱۱- حج)

اما انسان کامل کسی است که حق را می‌پذیرد و به نور او در تمام تجلیاتش هدایت می‌یابد و او را به حسب تمام اسمائش می‌پرستد^۱، در واقع او «عبدالله» است، از این روی کامل‌ترین افراد نوع انسان، بدین نام نامیده شده است، چون او حق اول را در تمام مظاهر امری و خلقیش - بدون وارد آمدن تکثیری نه در ذات و نه در تجلی - مشاهده کرده است؛ و نیز همان‌گونه که گذشت: تجلی او تعالی یک حقیقت است و تکثر به اعتبار تعدد شئون و حیثیات او که به نام ماهیات و اعیان ثابت - که در ذات خود وجودی ندارد - نامیده شده است^۲ می‌باشد، و به اینها (ماهیات) جعل و تأثیر تعلق نمی‌گیرد، بلکه اینها را با انواع وجوداتی که همگی سایه‌های نور احدی و تراوش‌های وجود قیومی‌اند، نوعی از اتحاد بوده و در نتیجه برای آنها احکامی و برآنها محمولاتی گردیدند.

۱. اما غیر انسان کامل - مانند فرشته - او «عبدالسبح القدوس» است و حیوان «عبدالسمیع البصیر» و پریان «عبداللطیف» و شیطان «عبدالمضل» و همین طور... هستند، و غیر کامل از انسان نیز به حسب فعلیت در غیر صراط الهی، اسم خاصی را عبادت و پرستش می‌کند. «سبزواری» ۲. شیئیت ماهیات، شئون او بودن، به اعتبار آن چیزی است که پیش از این از بعضی از محققان نقل شد. «سبزواری»

بنابراین کاملان، حقایق را دانستند، دانستی که هیچ‌شک و دودلی در آن ورود ندارد، اینان بندگان (حقیقی) خداوند رحمان‌اند که بر زمین حقایق هموار گذر می‌کنند و چون جاهلان نادان با آنان به سخن پردازند - یعنی صاحبان عقول ضعیف و نارسا که از ادراک تجلیات الهی در هر موطن و مقامی عاجز و ناتوانند - فقط سلامی گویند و بس^۱.

اما نفوس متکبر و سرکش که شعائر و نشانه‌های الهی را بزرگ نمی‌دارند، اینان در واقع در دوزخ دوری و تنگنای نومیدی از ادراک حقایق و انوار الهی‌اند، زیرا جز آنچه را که ذاتشان می‌دهد نمی‌پذیرند، و دربارهٔ آنان گفته شده: انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم، یعنی: شما و آنچه سوای خدا می‌پرستید آتش افروز جهنمید (۹۸- انبیاء) یعنی جهنم حرمان و ناامیدی از ملاحظهٔ تجلیات و افاضهٔ حق متعال، زیرا بر آنان، وجوداتی که عبارت از نفس فیض‌های خداوند و انواع تجلیات اوست، با لوازم ماهیاتی که به سهم خود اموری و به‌ازای آنها بُت‌هایی هستند مشتبه شده و در نتیجه آنها را پرستش کرده و وجود و ایجاد را در مراتب متأخر، بدانها نسبت دادند، و در واقع حق اول را در تمام مراتب و به‌حسب تمام اسماء نپرستیدند، چون اینان ندانستند که حق متعال است که متجلی در تمام اشیاء است، با اینکه از تمام اشیاء خالی است؛ پس منزّه است آنکه از زشتی‌های میراست، و منزّه است آنکه در ملک و حکومتش جز آنچه می‌خواهد جاری نمی‌گردد.

بیانی اجمالی

ای سالک راه حق! بنگر که از وحدت و کثرت - چه جمع و چه تک - چه می‌بینی؟ اگر تنها فقط جهت وحدت را می‌بینی، تو تنها با حقی، یعنی به واسطهٔ برخاستن کثرت لازم، از خلق، و اگر تنها کثرت را می‌بینی، تو فقط با خلقی، و اگر وحدت را در کثرت، پوشیده و کثرت را در وحدت مستهلک و نابود می‌بینی، بین دو کمال جمع کردی و به مقام دو حسنه بار یافتی، سپاس خداوند صاحب عظمت و کبریا را که اسماء حسنا خاص اوست.

۱. یعنی سخن ملائمت‌آمیز می‌گویند؛ این تفسیری عرفانی از مضمون آیهٔ ۶۳ سورهٔ فرقان بود. (م)

فصلی

در بیان روش دیگری از برهان بر اینکه واجب الوجود ذاتش فردانی
و یگانه و حقیقتش تام و کامل است و از حقیقتش

چیزی از اشیاء بیرون نمی‌باشد

بدان که واجب الوجود بسیط الحقیقه - در غایت بساطت - می‌باشد، و هر بسیط الحقیقتی که این چنین باشد، او تمام اشیاء است، پس واجب الوجود تمام اشیاء است، به گونه‌ای که هیچ چیزی از اشیاء از او بیرون نیست.

برهان آن به اجمال آنکه: اگر از هویت حقیقتش چیزی بیرون باشد، باید ذاتش به ذات خود مصداق سلب آن چیز باشد، وگرنه سلب سلب آن چیز بر او صدق می‌کند. چون هیچ گریزگاهی از دونقیض نمی‌باشد، و سلب سلب هم برابر با ثبوت است، پس آن چیز ثابت است و از آن مسلوب نمی‌باشد، درحالی که ما فرض کرده بودیم آن از وی مسلوب است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، و چون سلب آن چیز بر او صادق باشد، بنابراین ذات او قوامش از حقیقت چیزی و «لاحقیقت» چیزی حصول یافته است، در این صورت در او ترکیب - اگرچه به حسب عقل و نوعی از تحلیل باشد - راه یافته است، درحالی که ما آن را بسیط فرض کرده بودیم و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

تفصیل آن اینکه: وقتی گفتیم: انسان اسب نیست، سلب اسب بودن از او، باید از حیثیت دیگری غیر از حیثیت انسانی باشد، چون او از آن حیث که انسان است، انسان است و غیر آن نیست، ولی از آن حیث که انسان است «لا اسب» نیست، وگرنه معقول از انسان به عینه، معقول از «لا اسب» خواهد بود، و از تعقل انسانیت، تعقل «لا اسب بودن» لازم خواهد آمد، چون سلب محض نیست بلکه سلب گونه‌ای خاص از وجود است، درحالی که چنین نیست، چون ما بسیار می‌شود که ماهیت انسان و حقیقتش را - با غفلت از معنی «لا اسب بودن» تعقل می‌کنیم، با این همه بر حقیقت انسان صدق می‌کند که آن (حقیقت) در واقع «لا اسب» است، اگرچه این صدق بر آن (حقیقت) از جهت معنی انسان - از آن روی که معنی انسان است - نباشد.

چون انسان - از آن حیث که خودش است - چیزی از اشیاء - جز اینکه انسان است - نمی‌باشد، و همین‌طور هر ماهیتی از ماهیات، جز از آن‌حیث که نه موجود است و نه معدوم نمی‌باشد، ولی در واقع خالی از دو طرف نقیض، به‌حسب هر چیزی از اشیاء - به‌جز نفس خودش - نیست، پس انسان در نفس ذات خودش یا اسب است و یا اسب نیست، و او یا فلک است و یا غیرفلک، و همین‌طور فلک یا انسان است و یا غیرانسان و همین‌طور در تمام اشیاء معین، و چون بر هر یک از آنها ثبوت آنچه مباین اوست صادق نیست، لذا سلب آن مباین از او صادق است، بنابراین بر ذات انسان - مثلاً - سلب اسب در واقع صدق می‌کند، پس ذات او مرکب از حیثیت انسانیت و حیثیت «لا اسب بودن» و غیر این از سلب‌های اشیاء می‌باشد.

پس هر مصداقی برای ایجاب سلب محمول از آن بر آن، ناگزیر باید دارای حقیقتی مرکب باشد، چون می‌توانی صورت آن و صورت آن محمول را که موافات و یا اشتقاق است در ذهن حاضرکنی و میان آن دو مقایسه نمایی و یکی را از دیگری سلب نمایی، پس آنچه که بدان شیء خودش خودش است غیرآن چیزی است که او، او نیست بر او صدق می‌کند؛ پس وقتی گفتی: «زید» نویسنده نیست، صورت «زید» - از آن روی که صورت «زید» است - نویسنده نیست، وگرنه باید «زید» - از آن روی که «زید» است - عدم خالص باشد، بلکه ناگزیر باید موضوع این قضیه - یعنی اینکه گفتیم: «زید» نویسنده نیست - مرکب از صورت «زید» و امر عدمی دیگری باشد که بدان نویسنده‌گی - از جهت قوت و یا استعداد و یا امکان و یا نقص و نارسایی - از وی مسلوب گردد.

اما فعل مطلق، در آن قوه نیست، و کمال محض، در آن استعداد نیست، و وجوب خالص و تمام صرف، با آن امکان و یا نقص و یا توقع (آنها) نیست، پس وجود مطلق وجودی است که در آن آمیزش عدم نمی‌باشد، مگر آنکه مرکب از فعل و قوه و کمال و نقص باشد - اگر چه به‌حسب تحلیل عقلی و به‌گونه‌ای از نگرش ذهنی باشد - و چون واجب‌الوجود، مجزود وجود است و قائم به ذات خود - بدون آمیزش کثرت و امکان مطلقاً - از او چیزی از اشیاء سلب نمی‌گردد، مگر سلب سلوب و اعدام و نقایص و امکانات، چون اینها اموری عدمی‌اند و سلب عدم، تحصیل وجود است، پس او تمام کلی اشیاء است و کمال کل ناقص و جبران (و عوض) دهنده هر نارسایی و آفت و

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۸۵

عیب است، پس مسلوب از او و به او، جز نقایص اشیاء و نارسایی‌های آنها و شرور بدی‌های آنها نمی‌باشد، چون او خیریت خیرات و تمام وجودات است، و تمام شئی، بدان شئی سزاوارتر است و برای او از نفس خودش استوارتر، و بیان الهی اشاره به این امر را دارد که فرمود: مارمیت اذرمیت ولکن الله رمی، یعنی: تو نینداختی هنگامی که تیر را انداختی، بلکه خدا بود که انداخت (۱۷- انفال) و بیان دیگرش که: و هو معکم اینما کنتم، یعنی: هرکجا باشید او با شماست (۴- حدید) و فرموده دیگرش: هو الاول والاخر والظاهر والباطن و هو بکل شئی علیم، یعنی: او اول و هو آخر و او ظاهر و هو باطن است و او به همه چیز دانا و آگاه است (۳- حدید)

۳۵

فصلی

در اینکه امکان اگر چه بر وجود متقدم است و همین طور قوه

اگر چه به واسطه زمان بر فعل متقدم است چیزی از آن دو

از اسباب ذاتی وجود نیستند

بنابراین گوئیم: نخست اینکه امکان - همان‌گونه که گذشت - امری عدمی است و امور عدمی برای سببیت و تأثیر صلاحیت ندارند، پس امکان، صلاحیت ندارد که سبب و یا جزئی از سبب باشد، و این بدان جهت است که سبب شئی، ثبوت شئی را می‌بخشد و بخشنده ثبوت ناگزیر باید تعیین و خصوصیتی داشته باشد که به اعتبار آنها به واسطه سببیت، شئی از غیرخودش امتیاز پیدا کند، وگرنه سبب بودن سزاوارتر از سبب بودن غیرآن نمی‌باشد، و هر چه که در ذات خودش تعیین و خصوصیت دارد، او ثابت است، در این صورت هر سببی ثابت است، و به عکس نقیض: هر چه که ثابت نیست سبب نمی‌باشد؛ و با این بیان روشن می‌شود که جزء، نمی‌تواند سبب باشد، چون جزء سبب، سبب برای سببیت سبب است و سخن به آنچه که نخست گفتیم بازمی‌گردد، پس اعتبار امکان و «لااعتبار» آن یکی است، مانند دیگر سلب‌های نامتناهی - اگر چه برای ذات مؤثر لازم است - .

دلیل دوم اینکه: امکانات در ممکنات یا این است که تباین آنها فقط در عدد است و

یا اینکه در ماهیت باهم متباین اند، اگر تباینشان فقط به واسطه عدد باشد، محال است امکان شئی علت وجود شئی باشد، به جهت مساوی بودن افراد یک طبیعت در احکامی که به ذات خود برای بعضی از آنها ثابت است، بنابراین استناد تأثیر به بعضی از امکانات سزاوارتر از استنادش به غیر آن بعض نمی باشد، زیرا لازم می آید که از هر یک از امکانات، مانند آن معلول صادر شود، مثلاً وقتی امکان وجود فاعل را علت برای وجود فلک قرار دادیم، لازم می آید که از امکان هر موجودی فلکی صادر شود و افلاک پایان پذیر نباشند، بلکه از هر فلکی تا بی نهایت فلکی صادر شود؛ بخش دوم در نفس خودش باطل است، چون آن مقابل وجوب است و آن یک معنی است، و نقیض واحد، واحد است، برای اینکه تقسیم آن به امکان جوهر و امکان عرض جایز و درست است.

سپس (گوییم): تقسیم امکان جوهر به امکان جسم و امکان غیر جسم جایز است و مورد قسمت ناگزیر باید مشترک باشد، چون معقول از امکان در تمام افراد، یک امر است و اختلاف در اموری که خارج از مفهوم آن است واقع می شود، و این موجب می شود که ماهیت نوعی جز به واسطه امور خارجی اختلاف پیدا نکند، و چون آن امر عدمی است و اعدام را بینشان تمایزی بالذات نیست، با برهان قطعی و یقینی ثابت می شود که امکان، مؤثر در وجود شئی نیست، خواه در وجود موضوعش باشد و یا در وجود امری مغایر موضوع آن.

برهان دیگر اینکه: اگر امکان مؤثر در شئی باشد، باید مؤثریتش یا با مشارکت موضوعش باشد، و اگر با مشارکت موضوع نباشد ممتنع است، چون بر این مطلب برهان اقامه شده است که آنچه در فعلش از چیزی بی نیاز است، در ذاتش هم از آن شئی بی نیاز است، و چون چنین است پس امکان، جوهر مفارق (مجرد) است و این خلف (خلاف فرض) می باشد، و اگر مؤثریت آن با مشارکت موضوعش می باشد، پس امکان، جزئی از مؤثر است و جزء مؤثر در مؤثریت آن مؤثر مؤثر است، و این تأثیر هم یا این است که با مشارکت موضوع است و یا اینکه با مشارکت آن نیست، دومی - چنان که گذشت - محال است و اولی، مستلزم این است که آن امکان، جزئی از این مؤثر باشد و سخن را بدان نقل کرده و همین طور تا بی نهایت، و این امر بدون شک محال است، چون تسلسل در علت های مترتب مجتمع لازم می آید.

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۸۷

اگر گویی: چگونه حکما بر این رفته‌اند که امکان عقل اول، مبدأ صدور فلک است و امکانات عقول، مبادی اجسام فلکی، تا از این امر فرصت برای مخالفان حکما پیدا شود و برخیشان در این مقام چنین گویند: روشن است آنچه گفته شده که: امکان عقل اول علت فلک دورترین و وجوبش علت عقل دومین است، هذیانی بیش نیست و این شایسته عوام هم نمی‌باشد تا چه رسد به کسی که ادعای تحقیق و پژوهش را دارد؟

گویم: معنی تأثیر امکان در چیزی، بازگشت به سخن آنان دارد که: عدم علت، علت برای عدم معلول است، و همان‌طور که معنای این سخن چنین نیست که: عدم را در واقع تأثیری هست، بلکه (معنای آن) چنین است که: چون علت ناپود باشد، معلول پدید نمی‌آید، همین‌طور مراد آنان از اینکه: امکان سبب فلک است این است که چون وجود عقل موصوف به نقص امکانی است، از آن چیزی صادر نمی‌شود، آنچه از آن صادر می‌گردد امری مانند جسم است که از جهت وجود ناقص می‌باشد، پس در واقع وجود، سبب وجود^۱ است و عدم سبب عدم، البته به معنایی که بدان اشاره کردیم، پس لازم نمی‌آید که عدمی بالذات، سبب امر وجودی باشد، بلکه بدین‌گونه - یعنی بالعرض - است، و سخن در امکان ماهیت و در امکانات استعدادی هم همین‌طور است، چون آنها مؤثر در وجودات اشیاء - خواه ابداعی و خواه کاینی باشند - نیستند. اما اینکه امکان غیرمؤثر در چیزی است: بیانش گذشت.

اما اینکه قوای استعدادی مؤثر در چیزی نیستند، برای آن است که تأثیرشان اگر بدون شرکت ماده جسمانی است، در تأثیرشان از ماده بی‌نیازند، پس وجودشان از ماده مجرد و رهاست، چون پیش از این گفته آمد که بی‌نیازی از چیزی در فاعلیت، بی‌نیازی در وجود است از آن چیز، زیرا موجودیت، جزئی از وجدیت است، درحالی که فرض شده خلاف این است، پس این محال است، و اگر ماده - در تأثیر - شریک آنها

۱. به عبارتی دیگر: وجود عقل اول - از آن‌روی که نور است و یا از آن‌روی که مضاف به خداوند است - منشأ نوری است که عبارت از عقل دوم می‌باشد. و از آن‌روی که آمیخته با ظلمت امکان و یا از آن‌روی که مضاف به نفس خودش است، علت فلک دورترین است، پس منشأ و علت در هر دو مقام در واقع وجود است - به دو اعتبار - . «سبزواری»

(قوای استعدادی) باشد، شأن ماده قبول و انفعال است نه تأثیر و ایجاب، و یک چیز امکان ندارد که به چیزی نسبت و جوب و امکان (هر دو را باهم) داشته باشد، پس ماده محال است که فاعل و یا شریک فاعل باشد، بنابراین قوای جسمانی - به طور اطلاق تا چه رسد به استعدادی - محال و ممتنع است که در وجود مؤثر باشند.

و اما معنی اینکه امکان ماهیت سببی برای وجودش است، معنایش این است که: هر یک از جوب و امتناع، شئی را از اینکه قابل برای تأثیر مؤثر در آن است خارج می‌سازد، ولی امکان، آن را از قابلیت تأثیر نه خارجش می‌سازد و نه از آن بازش می‌دارد، پس بازگشتگاه امکان، زایل شدن بازدارنده فاعلیت و تأثیر است در شئی، بنابراین امکان، ملاکی است برای اینکه ماهیت، قابل و پذیرای وجود و عدم است - به این معنی - .

و اما معنی اینکه استعدادات و امکانات قریب و بعید، سبب‌هایی برای وجوداند آن است که: در عالم استعدادها صورت‌هایی متضاد و متفاسد (یعنی مخالف هم و تباه‌کننده یکدیگر) پدید می‌آید و ماده به بعضی از آنها تلبس و آمیزش پیدا کرده و مانع وجود بعضی دیگر و قبول ماده مر آن را می‌گردد، و این منع و بازداشتن در برخی از آنها قوی‌تر است و در برخی دیگر ضعیف‌تر، پس مصوّر بودن ماده به صورت آبی، آن را از قبول صورت آتشی دور می‌دارد.

و مصوّر بودنش به صورت هوایی، آن را به قبول صورت آتشی نزدیک می‌گرداند؛ بنابراین هرگاه که صورت هوایی آن (ماده) دارای گرمی شدیدی باشد، مناسبتش برای صورت آتشی قوی‌تر می‌گردد، و همین طور تا به گونه‌ای که نسبتش به دوطرف - هوایی و آتشی - مساوی می‌گردد، در این حال برای آن دو - در آن (صورت) - امکان می‌باشد، و چون گرمی شدت پیدا کرد به طوری که گرمی آن از گرمی هوا فزونی یافت، استعداد آن (صورت هوایی) برای قبول صورت آتشی، از استعدادش برای قبول هوایی قوی‌تر می‌گردد، در این هنگام صورت آتشی را پذیرفته و آتش خالص می‌گردد، پس امکان استعدادی، بازگشتگاهش زایل شدن مانع و ضد است، یا به کلی - و آن قوه قریب است - و یا به بعضی (از کلی) - و آن قوه بعید است - .

آیا نمی‌نگری که مزاج، با اینکه کیفیتی وجودی و از باب ملموسات است بدان گفته

می‌شود که: آن استعداد است برای وجود صورت حیوانی و یا نباتی و یا جمادی، یعنی امکان آنها را دارد؟ و این بدان سبب است که تضاد صورتها با کیفیات خالصشان، مانع از قبول صورتی کمالی می‌باشد. و چون خالصیت کیفیات آنها زایل گشت و جانب تضادشان نابود شد، قوه قبول ماده برای کمال دیگری قوی‌تر می‌گردد، حتی اگر استعداد آن برای کمال برترین تمامی پذیرد و به صیوررتش گونه‌ای گردد که گویی از آن این متضادات و امور مخالف هم زایل گردیده است، از کمال، آنچه را ماده فلکی خالی از صورت‌ها و شکل‌های ضدهم - یعنی نفس ناطقه - پذیرفته، می‌پذیرد، برای اینکه مبدأ برترین، پیوسته فیاض است و ماده وقتی که مانعش برطرف گشت، ناگزیر می‌پذیرد، پس امکانات قریب و بعید ملاک‌هایی برای قابلیت‌اند، چون معنی آن، هنگام برخاستن موانع و از بین رفتن ضدها حصول پیدا می‌کند.

بنابراین ثابت و محقق شد که امکانات و قوا، و همین‌طور تمام اعدام، مؤثر در وجود هیچ موجودی و هیچ چیزی مطلقاً نیستند، بلکه آنها آماده‌سازهایی برای صالح‌سازی قوایل و مواد - همان‌طور که دانستی - هستند، چون هر کاینی در این جهان ما ناگزیر از پیش‌بودن عدم است بر وی و جعل او از اسباب، معنای آن خالی کردن ماده است از صورت پیشین، تا امکان قبول صورت لاحق را داشته باشد؛ و همین‌طور امور تدریجی به ذات خود، مانند زمان و حرکت و آنچه مستلزم آن‌دو می‌باشد، در حدوث و پدید آمدن هریک از افرادش، ناگزیر از زایل شدن آنچه که بالفعل از آن پدید آمده است می‌باشد، و همین‌طور حکم متصلات قاز و تعلیمیات، در اینکه حضور هر جزء و یا جزئی از آن در مکان، مستلزم زایل شدن دیگری و غایب بودنش از آن مکان - به واسطه نقص وجودش از قبول همگی - می‌باشد.

۳۶

فصلی

در اینکه قوای جسمانی آنچه را انجام می‌دهند جز با مشارکت وضع انجام نمی‌دهند چون ثابت و محقق گشت که نیازمند در وجود خودش به چیزی، در فعل خودش هم نیازمند بدان چیز است، این مطلب به واسطه قوه قریب فعل ثابت شد و آن اینکه:

چون وجود ماده وجود وضعی است، و همین طور هر چه که وجودش به ماده تقوّم داشته باشد، وجود وی وجود دارای وضع است - اگر چه به تبع باشد - در این صورت فاعلیّت آن نیز به حسب وضع است، یعنی فاعلیّت دارای وضع - اگر چه به تبع باشد - پس مادام که فاعل جسمانی را - با قیاس بدان - وضعی نیست، در آن فعلی انجام نمی دهد.

و اگر شرح بیشتری می خواهی گوئیم: هر قوه ای اقتضای اثر و فعلی را می کند، پس خالی از این نیست که یا تأثیرش اختصاص به محل معینی دارد به طوری که تأثیرش در غیر آن محل، مترتب بر تأثیرش در آن می باشد، به گونه ای که هر چه بدان نزدیک تر باشد، به قبول آن اثر سزاوارتر است، و یا اینکه چنین نیست، یعنی تأثیرش در محلی، مترتب بر تأثیرش در محل دیگر نمی باشد؛ مثال اولی قوه آتشی است، چون تأثیر آن به حسب نزدیکی و دوری - با قیاس با محلش که در آن اثر می گذارد - مختلف و گوناگون است، زیرا هر چه که بدان نزدیک تر باشد، رسیدن گرمی بدان شدیدتر و قدیم تر است، پس مادام که قوه چنین است، می دانیم که تعلقی بدان جسم دارد، یا از حیث احتیاجش در ذاتش بدان جسم - مانند قوه آتشی - و یا از جهت احتیاجش در فاعلیتش بدان، ولی نه در ذاتش - مانند نفوس - در این هنگام درست است که گفته شود: با مشارکت وضع انجام می دهد؛ اما موقوف بودن قوه ای که تأثیرش در فعلش جز بر آنکه آن فعل در ذات خودش ممکن الحدوث باشد و افاضه اش اختصاص به چیزی غیر چیز دیگر از اجسام نداشته باشد نیست، لازم است که آن قوه تعلق به چیزی از مواد - نه در فعلش و نه در ذاتش - نداشته باشد، بلکه باید از تمام وجوه از اجسام بی نیاز بوده و از مفارقات عقلی باشد.

در این تحقیق روشن می شود که قوای جسمانی محال است که تأثیر در وجود مجردات و در صفات آنها داشته باشند، چون دوری و نزدیکی با چیزی که نه مکان دارد و نه وضع، ممتنع و محال است، و چون این ثابت شد، ثابت می شود که قوه جسمانی را در وجود هیولا و صورت مقوّم هیچ تأثیری نیست، پس در وجود هیچ یک از اجسام هم تأثیری ندارد.

کسی را نرسد که گوید: همان طور که جسمانی در مجرد تأثیری ندارد، چون آن نسبت به این دارای وضع نیست، همین طور لازم است که جسمانی انفعال و اثرپذیری

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۹۱

از مجرد نداشته باشد، چون آن نسبت به این دارای وضع نمی‌باشد، پس لازم است که اجرام (جسمانی) را در وجودشان، به چیزی از مفارقات نسبت ندهند.

چون گوییم: در تحقق و ثبوت تأثیر مجرد در چیزی، ممکن بودن اثر در ذات خودش کافی است، و چون امکان ذاتی تحقق یافت، اثر از او سرازیر می‌شود، خواه اثر در نفس خود دارای وضع باشد و یا اینکه نباشد؛ اما مؤثریت قوه جسمانی، در تحققش فقط ممکن بودن اثر کافی نیست، بلکه باید محل اثر دارای نسبت وضعی - از محل قوه جسمانی - باشد، و این درباره مفارق (مجرد) محال است، و چون در ماده صورتی و یا کمالی از جوهر مفارق حادث و پدید آمد، آن (صورت) به نفس خودش منفعل است نه متوسط بین منفعل و بین غیر منفعل، و در آنجا ماده فاعل نیست، بلکه متوسط است و بین دو معنی فرق است.

اگر بازگردی و گویی: آیا حدوث بدن نزد آنان، علت حدوث نفس نیست؟ در حالی که نفس از مجردات است و بدن نسبت بدان هیچ وضعی ندارد.

گوییم: به زودی چگونگی حدوث نفس را بر بدن، و اینکه علت حدوثش امری مفارق است و بدن به گونه‌ای حامل امکان آن می‌باشد را خواهی دانست، چنانکه به زودی (در اواسط سفر نفس) بیانش خواهد آمد^۱، پس آن (بدن) به گونه‌ای شرط برای فیضان معلول از علت است، نه اینکه آن مؤثر در وی است، و حال هر محلی که در آن فرود می‌آید نیز چنین است، و همین‌طور است هر قوه‌ای که در محلی وارد می‌شود، یعنی در آن (محل) اثر نمی‌گذارد، بلکه آن شرط است برای قبول آن (محل)، آنچه را که از لوازم آن قوه می‌پذیرد، چنان که به زودی بیانش دوباره خواهد آمد، چون هر یک از محل و حال را با قیاس با دیگری، وضعی نیست.

۳۷

فصلی

در اینکه تنها وجود است که صلاحیت برای علّیت و معلولیت دارد

نخست آنکه غیر وجود، ذاتش با قطع نظر از وجودش، جز چیزی که نسبت وجود و

۱. یعنی آن در اول کار جسمانی و صنعی است و از حیث جوهر حرکت می‌کند تا آنکه روحانی می‌گردد، و اینکه گفته: علت حدوث آن امری مفارق است، جواب دیگر است، یعنی بدن با مزاجش از شرایط حصول آن است. «سبزواری»

عدم بدان مساوی است نمی‌باشد، پس در ذات خود به حسب ذات خود، موجود نیست، بنابراین ذاتش به ذات خود این صلاحیت را ندارد که اصلاً علت وجود چیزی - نه وجود ذاتش و نه وجود چیزی دیگر - باشد، پس هر چیزی که سبب چیزی است، ناگزیر باید وجودش را در وجود آن چیز تأثیر باشد، پس وجود، صلاحیت مؤثریت را دارد، پس اگر مجرد و رهای از ماهیت فرض شود، به اثرگذاری و تأثیر سزاوارتر است، چون شأن ماهیت جز امکان و حاجت نمی‌باشد، و دانستی که امور عدمی هیچ تأثیری در هیچ چیزی ندارند، چنانکه قوه مادی اگر مجرد و رهای از آن فرض شود، به اثرگذاری و تأثیر سزاوارتر است، چون از آمیزش با نقایص و اعدام خالی و خالص است؛ این یک مطلب دیگر است و آنچه ما در آن سخن می‌گوییم این است که وجود، مطلقاً صلاحیت علیت را دارد.

اما شکی که خطیب رازی وارد کرده این است که: وجودات یا این است که تباینشان فقط در عدد است و یا اینکه در ماهیت باهم متباین و مختلف‌اند، اگر اولی است، محال است که وجود چیزی علت وجود چیز دیگر باشد، چون در تقدّم بعضی از افراد یک طبیعت بر بعض دیگر بالذات هیچ اولییتی نیست، چون آنها در این امر، گام‌هایشان مساوی و برابر است؛ و اگر دومی است، آن هم محال است، چون وجود، تقسیم به وجود جوهر و وجود عرض می‌شود، و وجود جوهر هم تقسیم به وجود جسم و وجود غیر جسم می‌شود، و وجود عرض هم تقسیم به وجودات اجناس عرضی می‌گردد، و مورد تقسیم لازم است که یک معنی باشد، و برای اینکه معقول از وجود، یک امر بدیهی و آشکار است و این امر معقول قدر مشترک بین وجودات است و اختلافات در اموری که بیرون از این مفهوم است می‌باشد، و هر چه که از این مفهوم بیرون است داخل در وجود نیست و بلکه خارج است، و برای اینکه وجودات اگر چه از جهت ماهیات باهم اختلاف دارند ولی از حیث جنس و فصل مرکب‌اند، پس لازم می‌آید که وجود معلول نخستین مرکب باشد، در این صورت لازم می‌آید که از یک علت بیشتر از یک معلول صدور یابد و این نزد آنان باطل است.

گوییم: اصولی که پیش از این بیان شد در ابطال امثال این نظریات سست کافی است، پیش از این گذشت که حقیقت وجود یک امر بسیط است ولی به واسطه شدت و

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۹۳

ضعف و تقدّم و تأخر مشکک است، و اما اینکه وجود صلاحیت معلول بودن را دارد: برای آنکه ماهیات صلاحیت مجعول بودن را به ذات خود ندارند، و آنچه که آنها را صلاحیت می‌بخشد یا نفس وجود است و یا اتصاف ماهیت به وجود، ولی اتصاف - چنان که دانستی - از مراتب لاحق به ماهیت است و بر وجود ماهیت موصوف متفرع است، و ما چگونگی این اتصاف را بیان داشتیم، پس باقی می‌ماند که معلول بالذات جز وجود نمی‌باشد.

خطیب رازی در اینجا اعتراض کرده که وجود، یک ماهیت است، بنابراین اگر علت در آن تأثیر داشته باشد، باید علیّت، برای هر معلولی صلاحیت داشته باشد.

بیانش اینکه: آب - پس از آنکه گرم نبود - اگر گرم شود، این گرمی، ماهیتی از ماهیات است و حقیقتش در وجود افاضه شده بر آن، از جانب مبادی مفارق (مجرد) یا موقوف بر شرط است و یا اینکه موقوف نیست، اگر موقوف نباشد، دوام وجودش لازم می‌آید، چون ماهیت قابل است و فیاض پیوسته فاعل، پس دوام فیض لازم و واجب است؛ و اگر موقوف بر شرطی نباشد، متوقف بر آن شرط، وجود گرمی است و یا ماهیت آن، اولی باطل است، چون ملاقات آب، شرط سردی است و وجود سردی، مسأوی وجود گرمی است، پس ملاقات آن نیز شرطی برای وجود گرمی می‌باشد، زیرا آنچه که شرط چیزی است، شرط برای امثال آن هم می‌باشد، و اگر چنین باشد حصول گرمی هنگام ملاقات آب لازم و واجب می‌شود، چون ماهیت قابل است و فاعل فیاض و شرط حاصل، لذا حصول معلول لازم و واجب است، و از این امر، حصول هر چیزی هنگام حصول هر چیزی لازم می‌آید، بنابراین برای هیچ‌یک از حوادث و پدیده‌ها اختصاصی به شرط و علتی نمی‌باشد، و تمام اینها باطل است و حس، آن را دفع می‌کند؛ اما دوّمی، و آن اینکه: ماهیت موقوف بر شرط باشد، آن مستلزم مطلوب است، زیرا ماهیت وقتی به نفس خودش موقوف بر شرطی باشد، پس موقوف بر غیر است، و هر چه که موقوف بر غیر خودش باشد، درخواست سبب و علتی را دارد، و ناگزیر منتهی به واجب‌الوجود می‌گردد؛ پس روشن شد که ماهیات به نفس خودشان مجعول‌اند نه تنها به وجودشان، پایان سخن او.

گویم: پیش از این فساد این سخن را دانستی، چون مبنای او بر این است که وجود

یک ماهیت است که مقول بر افراد خودش به «تواطؤ» است نه به تشکیک، و با این همه بر او لازم می‌آید که وجود حق متعال در هیچ‌یک از اشیاء تأثیر نداشته باشد، چون وجودش نزد او مساوی وجود ممکنات است - چنان‌که بارها بدین امر تصریح کرده است - بنابراین هرچه که از وجودش صادر می‌شود جایز است که از وجود غیر او هم صادر گردد، پس او را هیچ اختصاصی در تأثیر چیزی نیست، و مؤثر در چیزی ناگزیر باید اختصاص به تأثیر داشته باشد، وگرنه وجودش مانند عدمش است، و هرچه که وجودش در حصول چیزی مانند عدمش باشد، علت آن چیز نمی‌تواند باشد، پس وجود باری تعالی سبب برای هیچ‌یک از اشیاء نمی‌تواند باشد، خداوند از این امر بسی برتر و منزّه است.

سپس بیان داشته که ما در گذشته گفتیم: بین اعتبار وجود سیاهی - مثلاً از آن حیث که آن وجود است - و بین اعتبار موصوفیت ماهیت سیاهی به وجود، فرق است، و بیان داشتیم که محال است وجود را از آن جهت، حاجت عارضش شود، بلکه وقتی ماهیت شئی را به وجودش نسبت دادیم، در آن هنگام امکان عارض آن می‌شود و به سبب آن، حاجت عارضش می‌گردد، از این روی محتاج، همان ماهیت است در وجود خود، نه اینکه محتاج، همان نفس وجود است؛ و اما آنچه گفته‌اند که: ماهیات غیر معلول‌اند، تأویل آن را در آنچه پیش از این گذشت بیان داشتیم. گوئیم:

این فاضل و هرکس که در ردیف اوست پنداشته که معلول در ذات خود، ناگزیر باید هویتی پیش از تأثیر داشته باشد و او را حاجتی زاید بر ذاتش عارض شده باشد تا آنکه علت، وجودش را بدو ببخشد، درحالی که این معانی درباره وجود - از آن حیث که وجود است - متحقق نیست، بلکه برای ماهیت است، چون نسبت آن به وجودش، نسبت قابل است به مقبول و نسبت ماده است به صورت - در ظرف تحلیل - از این روی حکم کرده‌اند که اثر علت عبارت است از اتصاف ماهیت به وجود، نه وجود، و نفهمیدند که اگر وجود نبود، ماهیت از کجا پیدا می‌شد تا آنکه اولاً اتصاف به امکان، و دوماً به حاجت، و سوماً به وجوب، و چهارماً به وجود پیدا کند؟ و ما چگونگی این اتصاف‌ها را بیان داشتیم و نیازی به تکرار آن نیست، و نیز معنی نیازمندی را در نفس وجودات دانستی که آنها به وجود جاعل، از نفس ماهیات بدو نیازمندتراند، و معنی

حدوث ذاتی وجود را دانستی.

و آنچه که پیش از این در معنی غیرمجموعی بودن ماهیات گفته اینکه: مجعولیت مفهوم آنها نیست، و این مانند آن است که در مباحث ماهیت گفته شود: عوارض ماهیت برای ماهیت ثابت نیست - البته اگر از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - اخذ و اعتبار شود، یعنی از این حیثیت برای آن ثابت نیست، نه اینکه آنها در واقع برای ماهیت ثابت نیستند، پس ماهیت مجعول است، به این معنی که مجعولیت برای آن ثابت است، و غیرمجموعی بودن به این معنی است که مجعولیت عین ذات آن نمی باشد. گویم: مرادش از تأویل این است، و از نظریه ما دانستی که اولی از دو معنی، منتهی به دوّمی^۱ - همان گونه که بیان داشتیم - می شود.

۳۸

فصلی

در اینکه در فعل، تقدم عدم بر آن شرط نمی شود

این مبحث مانند آن چیزی است که در فصل پیشین بود، اگرچه سزاوار است که در مباحث علت و معلول بیان شود، ولی با مباحث تقدم و تأخر و آنچه پس از آن است نیز مناسبت دارد، لذا گوئیم: این مطلب را چون دسته ای از جدلیان در آن تعصب و جانبداری می ورزند، ناگزیر از تأکید و تقویت بیشتر است، لذا در آن براهین فراوانی بیان می داریم:

نخست آنکه: عالم یا دائماً ممکن الوجود است و یا اینکه امکانش دائمی نیست، دوّمی باطل است، زیرا امکانش اگر دائمی نباشد، لازم می آید که ممتنع بالذات باشد، به واسطه محال بودن اینکه واجب الوجود به ذات خود و ممتنع به ذات خود انقلاب به ممکن پیدا نمی کنند؛ برای اینکه ممکن الوجود شدنش یا از جهت (حمل هوو) خودش خودش است می باشد که در این صورت لازم می آید که از ازل تا ابد ممکن باشد، و یا به واسطه امری خارج از آن است، و این خارج اگر هویتش دائم است، پس امکان، دائمی است، و یا این است که غیردائمی می باشد، پس سخن در آن، مانند ۱. سزاوار آن است که گفته شود: دوّمی دو معنی منتهی به اولی می شود. «سبزواری»

سخن در اولی است، برای اینکه امتناع ازلی اگر چه از جهت (حمل هوهو) خودش خودش است می‌باشد، ولی برخاستنش ممتنع و محال است، چون برخاستن ماهیات محال است، و اگر امتناعش نه از جهت (حمل هوهو) خودش است باشد، آن امری منفصل و جداست، و آن منفصل اگر ازلی است و واجب‌الثبوت، در این صورت امتناع برخاستن اثرش لازم می‌آید، و اگر واجب‌الثبوت نباشد، سخن در آن مانند سخن در اولی است تا آنکه بالاخره منتهی به واجب به ذات خودش گردد و امتناع برخاستنش لازم آید.

اگر گفته شود: این امتناع اگر چه مستند به واجب‌الوجود است ولی تأثیر او در این امتناع موقوف بر شرط است و چون شرط زایل گشت، آن تأثیر هم زایل می‌گردد. گوییم: این شرط اگر واجب به ذات خود است برخاستنش ممتنع است، پس برخاستن امتناع ممتنع است، و اگر واجب نیست، سخن بازمی‌گردد و تسلسل پیدا نمی‌کند، بلکه منتهی به موجود واجب‌الوجود به ذات خود می‌گردد؛ پس ثابت شد که ادعای امتناع حصول ممکنات در ازل، امکان‌پذیر نیست.

در اینجا اشکالی است و آن اینکه: حادث را وقتی از آن حیث که مسبوق به عدم است اعتبار کردیم، با این شرط درباره‌اش نمی‌توان گفت: امکان او اختصاص به وقتی غیر وقت دیگر دارد، یعنی به واسطه دلایلی که خودتان بیان داشتید، در این صورت امکان او ثابت دائمی است، و از دوام امکان او، خروجش از حدوث لازم نمی‌آید، چون ما او را از آن حیث که مسبوق به عدم است اعتبار کردیم، پس مسبوق به عدم بودن او جزء ذاتی او می‌باشد، در این صورت ذاتی چیزی هیچ‌گاه برخاستنی نیست، و اگر از دوام امکان حدوث حادث - از آن حیث که حادث است - خروجش از حادث بودن لازم نیاید، این دلیل باطل است.

گویم: سخن ما در چیزی که هویتش عین تجدد و حدوث است نمی‌باشد، بلکه در ماهیتی است که بر آن صفتِ حدوث عارض می‌گردد، برای اینکه بسیاری از اشیاء - مانند اجزای حرکت و زمان - هستند که محال است دائمی باشند، پس حدوث آنها ضروری است و نیازشان به مؤثر، از حیث امکان آنها می‌باشد، ولی امکان آنها، امکان این‌گونه از وجود است، چون وجود دائمی برای آنها محال است، پس امکان آنها جز

مرحله ششم = علت و معلول / ۳۹۷

امکان حدوث نیست؛ و معنای اینکه شئی، ممکن است عبارت از جایز بودن مطلق وجود برای اوست، نه جایز بودن تمام و کُل وجود، برای اینکه وجود عرض برای جوهر محال است و وجود سفیدی برای سیاهی محال، پس حرکت و امثال حرکت، وجود بقایی برایشان محال است.

برهانی دیگر: محتاج به عدم پیشین یا این است که وجود فعل می‌باشد و یا اینکه در آن تأثیر فاعل است، اولی محال است، برای اینکه اگر فعل در وجودش نیاز به عدم داشت، این عدم جفت آن بود، و عدم جفت و مقارن، منافی فعل است و منافی فعل محال است که شرط برای آن فعل باشد؛ و دومی هم محال است، چون وجود اثر منافی عدم آن می‌باشد، و منافی چون لازم است که مقارن و جفت باشد، لازم می‌آید باز هم منافی باشد، و مسلماً منافی شرط نمی‌باشد، در این صورت نه فعل در موجود بودنش، و نه فاعل در مؤثر بودنش نیازمند به پیش بودن عدم ندارد.

برهانی دیگر: حوادث و پدیده‌های جدید وقتی که پدید می‌آیند و استمرار و دوام پیدا می‌کنند، درحال استمرار و بقایشان یا محتاج به مؤثراند و یا اینکه محتاج نیستند، بنابر اول^۱، احتیاجش به مؤثر، به واسطه امکانش ازلی و ابدی است، و بنابر دوم، یا برای آن است که از امکان بیرون رفته، یا با اینکه بر امکانش باقی است، از مؤثر بی‌نیاز است.

محال است که گفته شود از امکان بیرون رفته، چون ممکن به ذات خود ناگاه، انقلاب به واجب به ذات خود پیدا نمی‌کند، و برای اینکه امکان ممکنات اگر چه به ذات خودشان است، ولی آنها پیوسته ممکن‌الوجوداند؛ و اگر امکان آنها به ذات خودشان نباشد و امری منفصل باشد^۲، در این صورت ثبوت امکان برای آنها ممکن است و برای امکان آنها امکانی منفصل، و برای امکان آنها امکان سومی می‌باشد و این امر به امکاناتی منفصل که بی‌نهایت‌اند می‌رسد؛ پس ثابت شد که آنها درحال بقایشان هم ممکن‌اند، پس آنها درحال بقایشان محتاج به سبب‌اند، چون امکان جهت حاجت است.

اگر گفته شود: شئی وقتی داخل در وجود شد، اولی و برتر از وجود می‌گردد.

۱. چون هیچ حدوثی درحال بقا نیست، برای اینکه حدوث عبارت است از وجود پس از عدم، و بقاء عبارت است از وجود بعد وجود. «سبزواری» ۲. در این صورت امکان غیری لازم می‌آید و آن نیز باطل است. «سبزواری»

گوئیم: این اولویت و برتری یا از لوازم وجود است و یا اینکه از لوازم آن نیست، اولی موجب محال است، چون وقتی وجود تحقق و ثبوت یافت، اولویت هم تحقق یافته، و چون اولویت تحقق یافت، بی‌نیاز از مؤثر می‌شود، و چون مؤثر پدید نیامده باشد، وجود تحقق نمی‌پذیرد، در این صورت وجودش به عدمش منتهی می‌گردد و این محال است، و اگر از لوازم نباشد بلکه از عوارض مفارق باشد، این محال است، چون آن اولویت نیازمند به وجود سبب است و ذات، نیازمند به اولویت، پس ذات نیازمند به وجود سبب اولویت می‌باشد، لذا از سبب بی‌نیاز نمی‌باشد.

برهانی دیگر: نیاز معلول به علت یا از آن جهت است که او (معلول) در حال موجود است و یا از آن روی که معدوم است و یا از آن جهت که مسبوق به عدم می‌باشد، و محال است که عدم، اقتضاکننده باشد، چون آن نفی محض است و اصلاً نیازی به علت ندارد، و محال است که مسبوق به عدم باشد، زیرا مسبوق به عدم بودن وجود کیفیتی است که عارض وجود - پس از حصولش بر طریق وجوب - می‌شود، پس حصول وجود اگرچه بر طریق جواز و امکان است، ولی وقوعش به گونه مسبوق بودن به عدم یک حالت ضروری است، چون محال است که جز این گونه واقع گردد، و بعید نیست که شئی در نفس خود وقوعش جایز باشد و پس از وقوع، امری بر طریق وجوب عارض آن گردد، برای اینکه چهار، ممکن الوجود است، ولی زوج بودن آن امر واجب است که علت بردار نیست، همین طور وجود حادث ممکن است، ولی مسبوق بودن وجودش به عدم، واجب است و واجب بی‌نیاز از مؤثر است، در این صورت نیازمند به علت، فقط وجود است و بس.

برهانی دیگر: واجب تعالی را صفات و لوازم است، خواه اضافی باشد و یا سلبی - چنانکه این نظر حکما می‌باشد - و یا حقیقی وجودی است - چنانکه این نظر را بیشتر از متکلمان دارند^۱ - و یا اینکه احوال و اعیان است - چنانکه این نظر معتزلیان و صوفیان است^۲ -

۱. بلکه نزد حکمای مشائین هم که در علم حق تعالی قائل به صور مرتسمه اند می‌باشد. «سبزواری»
 ۲. قائل اند که اعیان ثابته که لازم اسماء و صفات اند، صور علمی تفصیلی ذات اند، و فرق است بین این صور علمی و صور مرتسمه که مشائیان بدان قائل اند و گویند: صور مرتسمه لوازمی هستند که در وجود، از وجود ملزوم متأخراند، به خلاف اعیان ثابته که لوازم غیر متأخراند. مانند نفس مفاهیم اسماء و صفات. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۳۹۹

و چیزی از آنها (صفات و لوازم) واجب‌الوجود نیست، چون ممتنع و محال است که واجب‌الوجود بیش از یکی باشد، پس آنها در ذات خودشان ممکن‌الثبوت‌اند و نسبت به ذات اول تعالی واجب‌الثبوت‌اند، پس ثابت شد که تأثیر، موقوف بر پیش‌بودن عدم و تقدم آن نیست.

اگر گویند: این صفات و احکام از قبیل افعال نمی‌باشد و ما چون پیش‌بودن عدم را می‌گوییم، جواب در افعال داده می‌شود؟

گوییم: گرفتیم آنچه که عدم بر آن پیشی ندارد، فعل نامیده نمی‌شد، ولی ثابت شده که آنچه ممکن‌الثبوت است - از آن‌روی که خودش خودش است - استنادش به مؤثر دائم‌الثبوت با اثر جایز است، و چون این امری معقول و مقبول است، ادعای امتناع در آن - در برخی از مواضع - امکان ندارد، مگر آنکه صاحب آن از اطلاق لفظ فعل امتناع بورزد، و این نیز به فایده‌ای علمی باز نمی‌گردد، پس در امثال چنین مسائل بزرگ، تنها اعتماد بر اصطلاحات و الفاظ نمی‌توان کرد.

برهانی دیگر: لوازم ماهیات، معلولات آنها هستند و آنها از حیث زمان از ماهیات غیر متأخراند، بلکه لوازم و جودات نیز از آنها غیرمنفک‌اند، چون ما هیچ‌زمانی را فرض نمی‌کنیم مگر آنکه چهار، زوج بوده است و مثلث دارای زاویه‌هاست و آتش گرم است، بلکه بر این برهان افزوده و گوییم: اسباب (سبب‌ها) مقارن و جفت با مسببات خوداند، مانند سوختن مقارن و جفت با سوزانیدن است و درد، از پی بدی و اختلال مزاج و یا جدا شدن اتصال است، بلکه در اینجا چیزی است که در آن گفتگو نمی‌کنند تا به فرض نزدیک گردند و آن اینکه علم، علت عالم بودن و قدرت، علت قادر بودن است^۱ و تمام اینها مقارن با آثارشان - بدون درنگ و وقفه‌ای بین آنها و آثارشان - پدید می‌آیند، پس دانسته می‌شود که مقارن بودن اثر و مؤثر، جهت استناد و حاجت را باطل نمی‌سازد.

برهانی دیگر: شئی در حال اعتبار وجودش - از آن‌روی که موجود است - واجب‌الوجود است و حال عدمش - از آن حیث که معدوم است - واجب‌العدم است، و

۱. برای اینکه عالم و قادر بودن در نزد آنان از احوالی است که معلل به صفتی در ذات می‌باشد و بین آنها انفکاک و جدایی جایز نیست. «سبزواری»

این نوعی از ضرورت ذاتی است که بدان: ضرورت به شرط محمول و در زمانش، گفته می‌شود، و حدوث عبارت است از ترتب این دو حالت، پس اگر بدانها نظر کردیم و ماهیت را از آن حیث که دارای این حالت است اخذ و اعتبار کنیم، ماهیت بنابر هر دو صفت، واجب است و وجوب، مانع از استناد به سبب نمی‌باشد^۱؛ بنابراین حدوث - از آن حیث که حدوث است - مانع از حاجت و نیاز نیست، ولی اگر ماهیت، از حیث ذاتش اعتبار نشود، وجوب از آن برخاسته نمی‌شود، یعنی وجوب وجود - در زمان وجود - و وجوب عدم - در زمان عدم - پس آن به اعتبار ذاتش نیازمند به مؤثر است، بنابراین حدوث - از آن روی که حدوث است - مانع از احتیاج است، پس می‌فهمیم که نیازمند فقط امکان است و بس.

برهانی دیگر: جهت حاجت ناگزیر است که با مؤثر باقی‌نماند - اگر چه پیش از آن باشد - وگرنه حاجت با مؤثر، به مؤثر دیگر باقی می‌ماند، و حدوث با مؤثر، مانند آن است بدون آن، پس اگر نیازمند حدوث باشد، محال مذکور لازم می‌آید، ولی اگر امکان جهت احتیاج باشد، آن همان‌گونه که بوده هست و نزد مؤثر باقی نمی‌ماند، زیرا ماهیت با مؤثر، در نفس الامر و واقع واجب می‌گردد، پس دانسته شد که نیازمند به مؤثر همان امکان است و بس.

اینها ده برهان بودند در اینکه ماهیت ممکن، به واسطه امکانش نیازمند به سبب است، اما نیازمندی نفس وجودات معلول به جاعل، به ذات آنهاست نه به امری عارض بر آنها، و ما با این همه، بر اینکه عالم با تمام آنچه که در آن و با آن است حادث زمانی می‌باشد - و همین طور تمام اشیاء از اوست - برهان اقامه کرده‌ایم با خواست خدا به زودی آن را بیان می‌داریم.

اما مخالفان این اصل (حدوث) را دست‌آویزهایی سست است:

از آن جمله آنکه: ایجاد موجود و تحصیل حاصل محال است، پس ناگزیر باید

۱. برای اینکه وجوب یک سنخ است، پس وجوب دیگری از سنخ وجوب ذاتی است که موجب غنا و بی‌نیازی می‌باشد؛ همچنان که وجود حقیقی یک سنخ است و هیچ اختلافی بین مراتبش - جز به واسطه بی‌نیازی و نیاز و تقدّم و تأخر و امثال اینها - نمی‌باشد، نه اینکه آنها حقایقی متباین می‌باشند، پس حدوث مانع از حاجت است، بنابراین چگونه شرط برای آن می‌باشد؟ سبزواری

حاجت، پیش از وجود تحقق یابد.

و از آن جمله اینکه: اگر ما دو موجود قدیم را فرض کنیم، احتیاج یکی از آن دو به دیگری، سزاوارتر از عکس نیست، چون هیچ یک را بر دیگری مزیتی نیست. و از آن جمله اینکه: ثابت شده که پدیدآورنده عالم فاعل مختار است و قصد و داعی نیست و جز به احداث و پدیده‌های تازه تعلق نمی‌گیرد، چون ما در نفس خودمان امتناع قصد را به پدیدآوردن حادث و موجود می‌یابیم. و از آن جمله اینکه: وقتی ساختمان پدید آمد، از بنا و سازنده بی‌نیاز می‌شود، و نوشته وقتی پدید آمد، از نویسنده بی‌نیاز است.

اما جواب از شبهه اول: به واسطه نقض است و حل: اما نقض: به واسطه احتیاج قدریت است به قدرت و سیاه است به سیاهی و غیراینها؛ اما حل: تحصیل حاصل به نفس تحصیل، محال نیست، بلکه واجب است، محال عبارت از بخشش وجود است به موجود - بار دیگر - با اینکه آنچه در این باره گفته مصادره بر مطلوب است.

اما از شبهه دومی: علت بودن شئی از آن جهت نیست که قدیم است، تا آنکه قدیم به مؤثریت سزاوارتر از قدیم دیگری نباشد، همین طور معلول بودن شئی از آن جهت نیست که حادث است تا آنکه یکی از دو حادث، به علت دیگری از دیگری سزاوارتر نباشد، پس جعل حرکت دست که علت حرکت کلید است، سزاوارتر از عکس آن نیست، بلکه علت به واسطه خصوصیت ذات و حقیقتش علت می‌باشد و از آن جهت که هست اقتضای تقدّم بالذات و علیت دارد، مانند تقدّم خورشید بر نور، زیرا نور از خورشید است نه خورشید از آن؛ اما آن شبهه که: اگر دو امری متلازم هم باشند، از برخاستن یکی از آن دو، برخاستن دیگری هم لازم می‌آید، پس یکی از آن دو - به علت - سزاوارتر از دیگری نیست؛ بیان دفع آن گفته آمد (که یکی از دو برخاسته کاشف است و دیگری موجب).

اما جواب شبهه سومی: گوییم: آغاز قصد و داعی تا آغاز تکوین و پدیدآوردن است و استمرار آن دو، تا استمرار آن است نه تا آغازش، پس اگر قصد و داعی استمرار یابد و تعلق آن دو هم استمرار یابد، این ممکن (الوجود) است و ادعای ممتنع بودن آن مصادره بر مطلوب است^۱.

۱. مصادره به مطلوب عبارت از قرار دادن مدعی است عین دلیل. یعنی دلیل را مدعی قرار دادن. دم.

اما جواب شبهه چهارمی: امثال این فاعل‌ها علت‌های حرکات و انتقالات اجسام‌اند از جایی به جایی، و اسباب حفظ شکل‌ها و ثبات اوضاع و بقای آنها نیستند، و علت قریب و بعید آنها اموری دیگراند که در جای خودش آنها را بیان می‌داریم.

۳۹

فصلی

در اینکه حدوث هر حادث زمانی نیاز به حرکت گردش‌ی انقطاع ناپذیر دارد بدان که علت تامّ شیئی، امکان ندارد که بر شیئی، تقدّم و یا تأخر زمانی داشته باشد، اسباب قریب حوادث ناگزیر باید حادث باشد، چون اگر قدیم باشد، از قدم اسباب آنها قدم حوادث لازم می‌آید، برای اینکه هر سببی وقتی با عدم معلولش پدید آید، وجود معلول نزد وجود آن علت، ممکن ذاتی است، چون محال بالذات، معلول چیزی نمی‌گردد، بنابراین وجود آن معلول - هنگام پدید آمدن - درخواست علت زائد را دارد، زیرا نخست علتی فرض شده که گاهی معلول با او معدوم می‌گردد و گاهی موجود می‌شود، پس دو نسبت آن به دوطرف وجود و عدم برای معلول، یک نسبت است، پس تا نسبت امکانی ادامه دارد، یکی از دوطرف نیاز به ضمیمه دارد، و سخن با ضمیمه هم همین طور است تا آنکه منتهی به چیزی شود که بدان، ماهیت معلول از امکان بیرون آید و وجودش - مثلاً - وجوب و لزوم یابد، و تمام تقریر و بیان را در باب نفی اولویت ذاتی و غیر آن دانستی.

پس روشن شد که سبب قریب حوادث و یا جزء سبب آنها، با حوادث حادث می‌شوند، و سخن در آن، مانند سخن در اولی است که تسلسل لازم می‌آید و یا منتهی به حادثی می‌شود که ماهیت و یا حقیقتش عین حدوث و تجدد است^۱، مانند حرکت و یا متحرک به نفس خود، مثل طبیعت که به ذات خود متجدد است، ولی طبایعی که وجود انقطاع‌پذیری دارند و عدمشان در زمان پیشین و حرکت پیشین است، مسبوق به طبیعت دیگری هستند که نگهدارنده و حافظ زمان آنهاست، و این طبیعت حافظ زمان

۱. به زودی خواهد آمد که سیلان در وجودات طبایع قابل اعتبار است نه در ماهیت آنها. و حقیقت عبارت است از ماهیت به شرط وجود. «سبزواری»

مرحله ششم - علت و معلول / ۴۰۳

دارای دو وجه است: وجهی عقلی که نزد خداوند است و آن عبارت از علم ازلی او و صورت قضای وی بوده و از عالم نمی‌باشد، و وجهی کونی قدری دارد که هرآن و لحظه‌ای در خلق جدیدی است، ولی فلاسفه به واسطه عدم آگاهی‌شان بر این اصل ملتزم به تسلسل شده و گفته‌اند: این تسلسل یا به صورت دفعی و یک‌جاست و یا اینکه به گونه‌ایست که بعضی از آنها بر بعض دیگر تقدم و پیشی دارند، اولی باطل است، چنان‌که در مباحث علت و معلول گذشت، پس دومی مشخص است.

گویند: آن نیز یا این است که حوادث متفاصل و جدای از هم‌اند که وجودشان آنی و یک لحظه‌ای می‌باشد و یا این است که وجودشان زمانی است، از اولی پی‌درپی هم آمدن آنات و لحظات لازم می‌آید و این امر محال است، و بنابر تقدیر جایز بودن پی‌درپی هم آمدن آنات و لحظات، آنات از هم متفاصل و جدا می‌باشند، پیشین لازم نیست که منتهی به بعدی گردد، پس علت نمی‌باشد، درحالی که چنین فرض شده بود و این خلف (خلاف فرض) است، و اگر زمانی سیال باشد، در آن صورت حرکت است.

تحقیق در این امر اینکه: وقتی در ماده‌ای امری که نبوده است حادث شد، مانند صورت انسانی در ماده نطفه، برای علت این امر - نسبت به آن ماده - نسبتی حاصل می‌گردد که نبوده است، و در اینجا آن ماده ناگزیر از حرکتی است که موجب قرب و نزدیکی - پس از بُعد و دوری - می‌شود، مانند استحالات و دگرگونی‌هایی که در قوه نطفه است و انفعالات متصلی که دارد و بدانها، مناسبت‌هایی را که از آن صورت و از علت مؤثر آن دور بودند نزدیک می‌سازد.

روشن ساختن این مقام آنکه: علت گاهی معده و آماده‌ساز است و گاهی علت مؤثر است، علت معده و آماده‌ساز جایز است که بر معلول تقدم و پیشی داشته باشد، چون مؤثر در معلول نیست، بلکه معلول را به گونه‌ای نزدیک می‌سازد که صدورش از علت مؤثر امکان‌پذیر می‌گردد؛ اما (علت) مؤثر: مقارن و جفت بودنش با اثر، لازم و واجب است؛ و بازگشت علت معده و آماده‌ساز به چیزی است که از حیث وجود متجدد و نوپذیر است و از جهت حقیقت درهم بافته و پیچیده - از انقضاء (سپری شدن) و حصول - به گونه‌ای که حصول چیزی از آن محال است - مگر پس از زایل شدن پیشی آن - .

مثال این امر از حرکات طبیعی اینکه: جسم سنگین در فرود آمدنش به پایین، به هیچ حدی از حدود مسافت منتهی نمی‌گردد جز آنکه آن انتها، سببی برای استعداد آن می‌گردد که تا از آنجا به حد دیگری حرکت کند، و مؤثر در این حرکت سنگینی است، ولی اگر متحرک به واسطه حرکت پیشین منتهی به این حد نمی‌شد، وجود آن حرکت محال بود، چون آن (جسم) پیش از منتهی شدن بدان حد، محال بود که سنگینی، موجب حرکتش از آنجا شود، و چون به سوی حد مذکور حرکت کند به گونه‌ای می‌گردد که برایش امکان پذیر می‌شود تا آن (جسم) سنگین را از آن حد حرکت دهد، درحالی که صدور این حرکت از (جسم) سنگین ممتنع و محال بود و از علت هم بعید می‌بود، و چون صدورش امکان پذیر شد، نزدیک و قریب گشت، و این نزدیکی پس از دوری، فقط به سبب حرکت پیشین حصول پیدا کرد، و این معنی سخن آنان و مرادشان است که گویند: حرکت، علت‌ها را به معلول‌هایشان نزدیک می‌سازد.

مثال آن از حرکات ارادی مثال کسی است که اراده آن دارد که در شب تاریک به واسطه نور چراغی که در دست دارد راه برود، هرگاه با گامش موضعی از زمین را در می‌نوردد، با نور آن چراغ می‌بیند که نور، بر موضع بعدی افتاده، لذا آن را در می‌نوردد و همین‌طور... تا آخر؛ پس علت مؤثر برای حصول روشنایی در هر جایی از آن موضع، نور چراغ است و علت معده و آماده‌ساز، نزدیک‌کننده است و دورکننده عبارت از راه رفتن است؛ همین‌طور هرکس که می‌خواهد به حج رود، آن اراده کلی سبب و اصلی است برای حدوث و پدید آمدن اراده‌های جزئی مترتب به هم که هر یک از آنها نزدیک‌کننده به دیگری است، زیرا آن مسافت به حدی از حدود نمی‌رسد جز آنکه پایان و انتهای آن بدان حد، وسیله‌ایست تا قصد جزئی دیگری حادث و پدیدآید تا از آن حد به حدی که پس از آن است حرکت نماید، و مؤثر در این قصدهای جزئی پی‌درپی مؤثر در حرکات پشت سرهم، قصد کلی است که مقارن با تمام آن حوادث و پدیده‌هاست. و چون این را دانستی خواهی دانست که علت مؤثر را یک معیت مؤثر، با تمام خصوصیات افراد متجدد می‌باشد که آن ملاک علیت و ایجاد است؛ و این خصوصیات را هویتی است که به ذات خودشان متقدم و متأخر است که اقتضای تقدم و تأخر دارد، و این به سبب جعل و تأثیر نیست، بلکه جعل و تأثیر در نفس هویات

مرحله ششم - علت و معلول / ۴۰۵

آنهاست نه آنکه سابق آنها، سابق جعل گردد و لاحق آنها لاحق؛ پس منازل فرود آمدن جسم سنگین - در مثال اول - مانند قالبی است که روحش سنگینی است، و همین طور انتقالات نور بر روی زمین، مانند قالبی است که روحش نور چراغ می باشد و امثال اینها، و اراده های جزئی مانند شخص اند که روحش یک اراده کلی است.

همین طور گوئیم: هریک از افراد و جزئیات طبایع حادث و نو را سببی قدیم و ازلی است که او بخشنده صورت های متجدد و نو می باشد، ولی فیضش در هر فردی در گرو وقت آن است که موقوف بر صیرورت ماده ای است که قوه قریب و استعدادی شدید برای قبول فیض دارد، و حصول این استعداد - پس از آنکه نبوده - به واسطه حرکات و تغییرات و دگرگونی هاست، و بلکه به واسطه هویات صورت های جزئی که پی در پی بر ماده وارد می شوند می باشد تا آنکه ماده به واسطه سابق آن (صورت) آماده لاحق گردد؛ بنابراین امکان ندارد که چیزی از اشیاء پدید آید، مگر به واسطه تجدد و نوشتن اموری پیشین که با حادث مرتبط باشد، پس در اتصال تجددی، بی نیازی از وجود اموری که برهم پیشی می گیرند و آغازی ندارند نیست، بنابراین ناگزیر از وجود امری هست که دوام تجددی را به گونه اتصال پذیرا باشد تا زمان انقطاع نپذیرد، لذا ناچار از وجود جسمی است که دارای طبیعتی متجدد و انقطاع ناپذیر باشد و دیگری نزد خداوند باقی باشد، آنکه پذیرای دوام تجددی از جواهر جسمانی است، همان جسم بسیط ابداعی می باشد و آنکه دوام را از اعراض جسمانی پذیر است، حرکت گردشی است، چون باقی حرکات و دگرگونی ها - تا حدی که از غیرشان فاصله و جدایی دارند - منقطع اند، و به زودی خواهی دانست که فاعل این حرکت امری غیر جسمانی است که پیوسته شوق به عالم ربوبیت دارد، مبدئش از خداست و بازگشتش هم به خداست (آغاز و انجامش اوست) و اوست که سوار کشتی فلکی است که: بسم الله مجراها و مرسها، یعنی: رفتنش و ایستادنش به نام خداست (۴۱- هود).

فہارس

فہرسآ آیاء

فہرسآ اءاءبآ و اقوال

فہرسآ اعلام و اصءلاءاء

فهرست آیات

۳۰۹	فرقان / ۴۳	۳۲۰	بقره / ۱۳۸
۳۱۶	فرقان / ۴۴، ۴۵	۲۹۷	بقره / ۱۴۷
۳۸۲	فرقان / ۶۳	۳۷۰	نساء / ۷۸، ۷۹
۳۷۱	شعرا / ۸۰	۳۵۵	مائده / ۴۸
۳۶۶، ۳۵۸	قصص / ۸۸	۲۸۸	مائده / ۵۴
۱۱۵	فاطر / ۱۰	۳۷۱	مائده / ۱۱۸
۲۴۱	فاطر / ۴۱	۳۸۵	انفال / ۱۷
۲۴۲	زمر / ۶۷	۱۱۵	یونس / ۷
۳۶۵	انسان / ۱	۴۰۵	هود / ۴۱
۳۷۶	فصلت / ۵۳	۳۶۴	نحل / ۲۰
۳۰۸، ۲۹۵	شوری / ۵۳	۳۰۶، ۲۹۷	اسراء / ۲۴
۳۵۷	قمر / ۵۰	۱۱۳	کهف / ۴۶
۳۶۶	رحمان / ۲۶	۳۲۳	انبیاء / ۱۸
۳۳۴	رحمان / ۲۹	۳۸۲	انبیاء / ۹۸
۳۸۵	حدید / ۴ و ۳	۳۸۱	حج / ۱۱
۲۹۵	علق / ۸	۱۱۴	نور / ۳۹

فهرست احاديث و اقوال

١٠	يا هو يا من هو، يا من لاهو الأمر
١١٠ و ١١١	إنَّ لِيْلِهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظَلْمَةٍ لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْتَرَقَتْ شُجَحَاتُ وَجْهِهِ وَ...
١١١	إنَّ هَذِهِ النَّارُ مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ غَسَلَتْ بِسَبْعِينَ مَاءً ثُمَّ أَنْزَلَتْ
٣٠٨	كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ
٣٠٨	لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتَ الْإِفْلَاقَ
٣٣٥	أَنْ تَكْذِبَهُمْ بِالْبِرْهَانِ فَقَدْ كَذَّبُوكَ بِالْمَشَاهِدَةِ
٣٤٤	كُنَّا بِنَا فَعَيْنَا عَنَّا فَعَيْنَا بِالْبَاطِنِ
٣٤٩	الْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ
٣٥٨	الْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ
٣٦٠	أَنْ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَحَدًّا وَمُظَلَّمًا
٣٦٥	كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ
٣٧١ و ٣٧٢	الْخَيْرُ كُلُّهُ بِيَدَيْكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ
٣٧٢	فَمَنْ وَجَدَ حَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ وَ مَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلْيَلُوْمْ مِنْ أَنْفُسِهِ
٣٧٥	أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَدِي بِي

فهرست اعلام و اصطلاحات

۲۸۸	ابوسعید ابوالخیر	۳۸۰	آدم
،۱۶ ،۱۳ ،۱۱ ،۵ ،۴ ،۳	اتصاف	۹۴ ،۱۶	آغاخان‌دیمون
،۵۳ ،۵۲ ،۳۰ ،۲۱ ،۲۰		،۳۷ ،۲۸ ،۲۷ ،۲۶ ،۲۴	ابن سینا
،۲۰۶ ،۱۵۳ ،۱۴۹ ،۱۲۷		،۷۹ ،۷۸ ،۶۸ ،۶۲ ،۵۸	
،۲۳۵ ،۲۳۰ ،۲۰۹ ،۲۰۸		،۱۰۶ ،۸۸ ،۸۵ ،۸۴	
،۳۱۰ ،۲۴۴ ،۲۴۳ ،۲۳۶		،۱۵۱ ،۱۴۳ ،۱۴۲ ،۱۰۹	
،۳۲۶ ،۳۱۳ ،۳۱۲ ،۳۱۱		،۱۷۳ ،۱۷۲ ،۱۶۴ ،۱۵۷	
،۳۴۲ ،۳۳۱ ،۳۲۹ ،۳۲۸		،۱۹۱ ،۱۸۳ ،۱۷۷ ،۱۷۴	
۳۹۴ ،۳۹۳ ،۳۴۹ ،۳۴۷		،۲۱۵ ،۲۱۳ ،۲۱۰ ،۲۰۶	
۳۰	اتصاف بالفعل	،۲۳۵ ،۲۳۴ ،۲۳۳ ،۲۱۷	
۳۹۴ ،۳۹۳ ،۳۱۰ ،۲۰۸	اتصاف مامیت	،۲۵۹ ،۲۵۸ ،۲۴۹ ،۲۳۶	
،۲۷۹ ،۲۷۸ ،۲۷۷	اتفاق	،۲۷۰ ،۲۶۹ ،۲۶۵ ،۲۶۳	
،۲۹۱ ،۲۸۴ ،۲۸۲ ،۲۸۰		،۳۰۱ ،۲۹۶ ،۲۷۲ ،۲۷۱	
،۳۵۷ ،۳۵۳ ،۳۳۰ ،۳۰۴		۳۲۰	

۴۱۲ / ترجمه اسفار - سفر اول

۳۳۳	اسماء کلی	۳۶۹، ۳۶۲	
۸۹	اشباح معلق	۳۷۲، ۹۹	اتولوجیا
۲۷۱، ۱۲۶	اشتراک صناعی	۲۷۵	اجماع
۲۵۶	اشتراک لفظی	۲۹، ۲۸	احتیاج تالیفی
۳۸۴	اشتقاق	۳۴۸، ۲۶۱	احدیّت جمع
۲۵۹	اشتیاق تسخیری	، ۳۵۴، ۳۴۵، ۳۴۰، ۳۳۱	احدیّت
۲۵۹	اشتیاق نفسانی	، ۳۴۰، ۳۳۷، ۳۶۳، ۳۶۲	
، ۸۲، ۶۴، ۱۸، ۱۴، ۶	اشراقیان	، ۳۶۳، ۳۶۲، ۳۵۰، ۳۴۸	
۲۴۴، ۱۹۶، ۱۰۸، ۸۶		۳۷۳	
۳۷۰	اشعریان	۳۶۱، ۳۴۳، ۳۴۲	احیاء علوم دین
۹۳	اشعه عقلی	۳۶۰	اخباری‌ها
۳۵۶	اشیاء خاص	۱۶۹	اراده غیرمضاف
۳۵۹	اصول فقه	۴۰۵، ۴۰۴، ۲۱۵، ۲۱۴	اراده کلی
۳۱۵، ۱۸	اضافه اشراقی	۱۱۵، ۹۳	ارباب اصنام
۳۵۰	آحدیّت وجودی	۹۱	ارباب اصنام و طلسمات
۶۴	آعراض خاص	۱۱۲، ۹۸	ارباب انواع
۳۵۶	اعیان امکانی	۹۴	ارباب عقلی
، ۳۳۰، ۳۱۱، ۱۹۶، ۱۴	اعیان ثابت	۹۸	ارباب نوری عقلی
، ۳۶۶، ۳۶۴، ۳۳۹، ۳۳۱		۹۴	اردیبهشت
۳۹۸، ۳۸۱، ۳۷۹، ۳۷۶		، ۸۵، ۸۰، ۷۷، ۴۵، ۴	ارسطو
۳۵۰	اعیان خاص	، ۲۱۰، ۹۹، ۹۸، ۸۸، ۸۶	
، ۸۴، ۸۳، ۸۱، ۴۲، ۱۶	افلاطون	۳۷۲، ۳۲۸، ۲۳۴	
، ۹۸، ۹۴، ۸۹، ۸۶، ۸۵		۸۰	استعداد خاص
۳۳۳، ۱۰۸		۸۸	استعدادات هیولانی
۸۸	افلاطونیان	۱۴۶، ۲۴	استقراء
۱۰۶، ۸۴، ۶۸، ۲۶	الهیات شفا	۲۵۶	اسطقس

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۱۳

۱۱۳، ۹۵، ۹۴	انوار عقلی	۳۴۹	امام‌الائمة
۹۵	انوار مجرّد عقلی	۱۶۴، ۱۷۰، ۱۸۱، ۱۸۶	امتناع
۲۹۷	انبات صوری	۱۹۷، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۲۴	
۸۱	انیت صرف	۲۴۹، ۲۷۱، ۳۲۸، ۳۷۸	
۱۴۵، ۱۳۰	اوّلی ذاتی	۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۱	
۳۵۱	اومیرس	۳۴	امر مشترک
۳۶۶، ۳۶۵، ۳۵۵	اهل الله	۳۸۸، ۷۸	امکان استعدادی
۳۵۲	اهل کلام	۳۸۶	امکان جوهر
۵۳	ایجاب عدولی	۳۹۷	امکان حدوث
۱۴۲، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۹	ایجاب و سلب	۲۱۱، ۳۵۰	امکان خاص
۱۵۱، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳		۱۲، ۷۸، ۲۱۵، ۳۱۰	امکان ذاتی
۱۵۴		۳۲۷، ۳۶۹، ۳۹۱	
۲۸۲	بخت و اتفاق	۱۵۴، ۲۱۰	امکان عام
۱۱۵	برازخ علوی	۳۸۶	امکان عرض
۱۰۹، ۹۳، ۸۸، ۳۱	برهان	۲۰۹	امکان مقولات
۱۹۳، ۱۹۲، ۱۸۳، ۱۷۸		۲۱۵	امکان نوع
۲۰۱، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۹۵		۱۶، ۴۲، ۹۴، ۲۷۷	انباذقلس
۲۶۳، ۲۳۳، ۲۲۵، ۲۱۰		۲۸۲، ۲۸۰	
۲۹۶، ۲۹۵، ۲۸۶، ۲۶۸		۱۲۶	انتزاعی مصدری
۳۱۴، ۳۱۰، ۳۰۷، ۳۰۱		۳۶۲	انسان صغیر
۳۳۴، ۳۲۸، ۳۲۴، ۳۱۸		۹۹	انسان عقلی
۳۴۱، ۳۳۸، ۳۳۶، ۳۳۵		۳۶۲	انسان کبیر
۳۸۶، ۳۸۳، ۳۷۸، ۳۶۵		۳۸۱	انسان کامل
۴۰۰، ۳۹۹		۵۳	انسانیت کلی
۱۹۶	برهان اسدّ	۲۸	انموذج العلوم
۱۹۵	برهان ترتّب	۳۶	انوار جوهری نوری

٤١٤ / ترجمه اسفار - سفراول

٣٨٢، ٣٨٠، ٣٧٥، ٣٣٤	تجلیات الهی	١٩٢	برهان تضایف
٣٨٠، ٣٧٦	تجلیات ذاتی	١٨٣، ١٧٨	برهان تطبیق
٣٢	ترکیب اتحادی	٣٣٥	برهان حقیقی
٣٢	ترکیب اقترانی	١٩٣	برهان حیثیات
١٠٨، ٧٩، ٧٤، ٦٠، ٢٠	تسلسل	١٨٥، ١٦٩، ١٠٠، ٢٦	بسیط الحقیقه
١٧٥، ١٦٦، ١٦٥، ١٢٦		٣٨٣، ٣٤٩، ٢٩٦	
١٨٨، ١٨٥، ١٨٣، ١٧٧		٢٣٥، ٢٣٣	بسیط حقیقی
٢٢٣، ٢٢٢، ٢١١، ١٩٢		٢١	بسیط کلی
٢٥٢، ٢٤٨، ٢٣٨، ٢٢٤		٣٢٥	بقای دفعی
٤٠٢، ٣٩٦، ٣٨٦، ٢٨٣		٢٣٣، ٥٧، ٢٨، ٢١	بهمنیار
٤٠٣		٢٦٠، ٢١٧، ١٧٥، ١٠٨	تأخر
٢٢٥، ٢٢٤، ٢٢٣، ٦٠	تسلسل ممتنع	٣٤٦، ٣٢٥، ٣١٠، ٣٠٢	
٥٦، ٥٥، ٥٢، ١٨، ١٥	تشخص	٤٠٠، ٣٩٥، ٣٩٣، ٣٦٨	
١٢٧، ٨٦، ٥٩، ٥٧		٤٠٤، ٤٠٢	
٣٣٩، ٣١٩، ١٣٨		٣٠٢، ٢٩٨، ٢٥، ٢٤	تجلی
٣٩، ٣٨، ٣٦، ٣٥، ١٩	تشکیک	٣٦٨، ٣٥٧، ٣٤٨، ٣٣٧	
١٢٤، ٤٨، ٤٧، ٤٥، ٤١		٣٧٥، ٣٧٤، ٣٧٣، ٣٧٢	
٣٩٤، ١٥٢، ١٤٠		٣٨١، ٣٨٠، ٣٧٩، ٣٧٨	
٤	تصور و تصدیق	٣٧٣	تجلی بر غیر
٢٦١، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٤	تضاد	٣٧٩	تجلی ذات
٣٨٩، ٢٦٨		٣٤٨	تجلی ساری
١٥٦، ١٥٥، ١٥٢، ١٤٦	تضایف	٣٥٧	تجلی وجودی
١٩٧، ١٩٢، ١٥٧		٣٠٢	تجلی جمال اول
٢٩٧، ٢٦٠	توقان	٣٧٤، ٣٧٣، ٣٦٢، ٣٦١	تجلیات
٣٠١	تعلیقات	٣٨٠، ٣٧٩، ٣٧٨، ٣٧٥	
٣٨٩، ١٠٩، ١٠٨، ١٠٦	تعلیمیات	٣٨٢	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۱۵

۳۵۶، ۳۵۵، ۳۴۴، ۳۳۸	توحید خاصی	۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰	تقابل
۳۵۵	توحید صوفیان	۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴	
۱۲۷	تهور	۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰	
۳۱۵، ۳۱۲، ۳۱۱، ۳۱۰	ثبوت	۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵	
۳۳۴، ۳۳۲، ۳۲۸، ۳۲۵		۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸	
۳۵۴، ۳۴۹، ۳۴۵، ۳۳۸		۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۱، ۱۵۴	تقابل ایجاب و سلب
۳۶۵، ۳۶۴، ۳۵۹، ۳۵۷		۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶	تقابل بین واحد و کثیر
۳۸۵، ۳۸۴، ۳۸۳، ۳۶۹		۱۴۵، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶	تقابل تضایف
۳۹۸، ۳۹۷، ۳۹۱		۱۳۷	تقابل سلب والایجاب
۱۱، ۱۰، ۹، ۶، ۵، ۴	جاعل	۱۳۷	تقابل ضدین
۱۸، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲		۱۳۷	تقابل متضائقین
۱۱۳، ۱۰۸، ۵۶، ۲۳، ۲۰		۱۳۷، ۱۵۱	تقابل ملکه و عدم
۳۴۰، ۳۳۶، ۳۱۲، ۲۲۶		۱۰۸، ۱۳۳، ۱۷۲، ۱۷۳	تقدّم
۴۰۰		۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۷	
۱۰۲، ۹۱، ۶۲، ۶۱، ۵۴	جزئی	۱۹۸، ۲۴۰، ۲۳۸، ۲۴۰	
۱۵۶، ۱۴۶، ۱۳۱، ۱۱۳		۲۴۶، ۲۶۰، ۲۸۹، ۳۱۰	
۱۸۴، ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۷۸		۳۲۵، ۳۲۶، ۳۶۸، ۳۹۲	
۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۵		۳۹۳، ۳۹۵، ۴۰۰، ۴۰۱	
۱۹۹، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۹۳		۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴	
۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۳، ۲۰۰		۱۴	تقدّم به ماهیت
۲۲۶، ۲۲۵، ۲۲۱، ۲۱۹		۱۴	تقدّم ذاتی
۲۷۹، ۲۷۶، ۲۷۱، ۲۵۰		۱۸، ۴۲، ۸۱	تلویحات
۳۰۹، ۲۹۰، ۲۸۳، ۲۸۲		۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۷۲	تناقض
۳۳۳، ۳۳۲، ۳۲۵، ۳۱۳		۱۷۴، ۲۳۵، ۲۳۴، ۳۶۵	
۳۸۵، ۳۸۱، ۳۷۶، ۳۴۰		۳۶۹، ۳۷۰	
۴۰۴، ۳۸۹، ۳۸۷، ۳۸۶		۴۷، ۳۹۴	تراطؤ

٤١٦ / ترجمهٔ اسفار - سفاول

٢٠٥، ١٩١، ١٧٣، ١٥٠		٤٠٥	
٣١٣، ٢٦٤، ٢٥٤، ٢٣٧		١٧٢	جزء لايتجزئى
٣٢٥، ٣٢٤، ٣٢٣، ٣١٤		٤٠٥	جسم بسيط ابداعى
٣٩٢، ٣٣٣، ٣٣٠		٧٢	جسم مطلق
١٥٠	جنس بعيد	١٤٧	جُن
١٧٣	جنس عالى	٣٦٦	جُنيد بغدادى
١٥٠، ١٤٩، ١٤٧	جنس قريب	٣، ٤، ٥، ٦، ١١، ١٤	جعل
٣٦١	جواهر القرآن	١٧، ١٨، ١٩، ٢٣، ٢٦	
٢٦٣	جواهر امتدادى	٢٧، ٣٠، ٤٢، ٦٦، ١٠٨	
٣٣٣	جواهر بسيط	١٤٩، ٢٨٠، ٣١٠، ٣١٢	
٢٤٥، ٨٦	جواهر عقلى	٣١٣، ٣١٤، ٣٣٦، ٣٤٠	
٢٦٥	جواهر مجزئ	٣٥٠، ٣٥٧، ٣٦٢، ٣٦٤	
٢٦٥	جواهر نفسانى	٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٩، ٣٨١	
٤٢، ٣٨، ٣٦، ٢٣، ١٩	جوهر	٣٨٩، ٤٠١، ٤٠٤، ٤٠٥	
٤٨، ٤٧، ٤٦، ٤٥، ٤٣		٥، ٦، ١١، ١٨، ١٩، ٣٦٩	جعل بسيط
٧٩، ٧٨، ٧٧، ٧٤، ٦٦		٣٥٠	جعل مركب
٩٨، ٩٢، ٨٦، ٨١، ٨٠		١٤، ٥	جعل مؤلف
١١٣، ١١٢، ١٠٥، ١٠٤		٣٦٥	جعل بالعرض
١٤٩، ١٤٨، ١٢٩، ١٢٧		١١٠	جمال مطلق
١٧٣، ١٧٢، ١٦٢، ١٥٥		٣٣٢، ٣٣١	جمع الجمع
٢٤٥، ٢٤٠، ٢١٧، ٢٠٥		٦١، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦	جنس
٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٤، ٢٥١		٦٧، ٦٩، ٧٠، ٧١	
٢٧٠، ٢٦٣، ٢٦٠، ٢٥٨		٧٢، ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٨٠	
٢٩٨، ٢٩٢، ٢٧٣، ٢٧٢		٨١، ٩٧، ١٢١، ١٢٢	
٣٢٤، ٣٢١، ٣٠٩، ٣٠٠		١٢٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٥	
٣٦١، ٣٣٤، ٣٣٣، ٣٣٢		١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۱۷

،۳۹۱ ،۳۸۹ ،۳۷۰ ،۳۴۶		،۳۹۷ ،۳۹۲ ،۳۹۱ ،۳۸۶	
،۴۰۰ ،۳۹۷ ،۳۹۶ ،۳۹۵		۴۰۵	
۴۰۴ ،۴۰۲		۱۰۵	جوهر عقلی
۲۱۵	حدوث امکانی	۲۵۶	جوهر عنصری
۳۲۵	حدوث تدریجی	۳۹۱	جوهر مفارق
۳۹۵	حدوث ذاتی وجود	۲۶۰	جوهر هیولانی
۲۲۵ ، ۱۶۷	حدوث عالم	۲۰۲	جهل بسیط
۳۹۱	حدوث نفس	۲۰۲	جهل مرکب
۱۷	حضور وجودی	، ۱۵۶ ، ۹۰ ، ۶۷ ، ۷ ، ۶	حادث
۳۴۶	حقی مخلوق به	، ۱۸۱ ، ۱۷۲ ، ۱۷۱ ، ۱۶۵	
۶۵	حقایق بسیط	، ۲۲۳ ، ۲۲۲ ، ۲۱۱ ، ۱۸۶	
۹۴	حقیقت اصنام حسی	، ۲۳۰ ، ۲۲۹ ، ۲۲۵ ، ۲۲۴	
۳۴۸ ، ۳۴۶	حقیقت الحقایق	، ۲۵۲ ، ۲۴۸ ، ۲۴۱ ، ۲۳۱	
۲۵۵ ، ۸۱ ، ۸۰	حقیقت نفس	، ۳۹۱ ، ۳۶۲ ، ۳۱۸ ، ۲۸۸	
، ۲۶۰ ، ۷۹ ، ۳۹ ، ۱۵ ، ۸	حقیقت وجود	، ۴۰۱ ، ۴۰۰ ، ۳۹۸ ، ۳۹۶	
، ۳۳۱ ، ۳۲۹ ، ۳۰۷ ، ۳۰۶		۴۰۵ ، ۴۰۴ ، ۴۰۳ ، ۴۰۲	
، ۳۴۰ ، ۳۳۸ ، ۳۳۶ ، ۳۳۲		۲۲۴	حادث بسیط
، ۳۵۶ ، ۳۵۳ ، ۳۵۲ ، ۳۴۵		۴۰۲ ، ۴۰۰	حادث زمانی
۳۹۲ ، ۳۷۶ ، ۳۷۱ ، ۳۵۷		۳۴۴	حجت الاسلام
۸۱	حقیقت بسیط نوری	، ۱۵۵ ، ۱۳۴ ، ۸۱ ، ۶	حدوث
۱۰۸ ، ۹۴	حکمای فرس	، ۱۷۱ ، ۱۷۰ ، ۱۶۹ ، ۱۶۷	
۳۳۵	حکمت نظری	، ۲۰۱ ، ۱۸۶ ، ۱۸۱ ، ۱۷۲	
، ۹۴ ، ۸۱ ، ۴۳ ، ۱۸ ، ۱۶	حکمت الاشراف	، ۲۰۶ ، ۲۰۴ ، ۲۰۳ ، ۲۰۲	
، ۲۲۴ ، ۲۲۳ ، ۱۹۶ ، ۱۰۹		، ۲۲۴ ، ۲۲۳ ، ۲۱۵ ، ۲۱۱	
۳۲۸ ، ۲۴۵ ، ۲۲۷		، ۲۵۲ ، ۲۳۱ ، ۲۳۰ ، ۲۲۵	
، ۱۴۴ ، ۱۴۲ ، ۱۳۳ ، ۱۳۲	حمل	، ۳۲۶ ، ۳۲۵ ، ۲۸۸ ، ۲۷۲	

٤١٨ / ترجمة اسفار - سفاول

١٦٩، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩،		١٤٥، ١٥٧، ١٨٥، ٢١٧،	
١٨٥، ١٨٩، ١٩٣، ٢٢٣،		٢٣٥، ٢٣٦، ٢٨٢، ٢٩٩،	
٢٥١، ٢٥٨، ٣٠٠، ٣٢١،		٣٢١، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٥٢،	
٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٣٠،		٣٥٦، ٣٦٠، ٣٥٩، ٣٦٢،	
٣٣٦، ٣٥٣، ٣٥٩، ٣٨٨،		١٢، ١١٩، ١٤٥، ٣٥٢،	حمل ذاتي
٤٠٣		٢٣٦	حمل عيلى
٨٧، ٨٨، ١٣٩، ٣٧٠،	دهر	١٣٠، ١٤٤،	حمل متعارف
١١	ذات ازلى سرمدى	١٣١، ١٤٢،	حمل مواطات
٥٦	ذوق التأله	٣٦٠	حنبلها
٣٩، ٢٧٧، ٢٨٠،	ذيمقراطيس	١٢	حيثيت تعليلى
٣٢٦	رابط	١٢	حيوانيت مصدرى
٣٦٦	راز قدرالهي	٨٩، ٩٤، ١٠٨، ٢٤٥،	خسروانيان
١١٣	رب صنم	٢٤٩	
٩٣، ١٠٤، ١٦٤،	رب النوع	٢٧، ١٧٣، ٢٠٦، ٢٠٧،	خطيب رازى
٩٢	رب النوع انسانى	٢٠٩، ٢١٠، ٢٣٤، ٢٥٨،	
٣٦٢	رسالة شارد و وارد	٣٩٣، ٣٩٢	
٣٦٦	رسالة فوائد العقائد	٩٤	خرداد
١١٠	رسول خدا	٨٦	خلع بدن
٤، ٣٦، ٣٩، ٢٢٩،	رواقيان	٤٠٣	خلق جديد
٨٩	روح بخارى	٣٧١	خليل
٩٧، ٢٩٩،	روح القدس	١٤٢، ١٧٥، ١٨١،	خواجه نصيرالدين
٣٤٢	زبدة الحقائق	٢٩٧	خير اول
٣٧٠، ٣٨٥، ٣٨٩، ٣٩٦،	زمان	٦، ١٣، ٢٧، ٣٠، ٣٥، ٢٣٥،	دوانى
٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٠٥،		٥١، ٥٥، ٧٤، ٧٩، ٨٤،	دور
١٠٢	زمين عقلى	٩٠، ٩١، ١٠٣، ١٠٨،	
٢٧٩	سبب اتقافى	١٠٩، ١٢٠، ١٢٥، ١٦٦،	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۱۹

۸۹، ۹۳، ۱۶۴، ۱۹۶		۲۸۱	سبب بالعرض
۲۲۷، ۲۲۴، ۲۰۹		۱۶۳	سبب غایی
۴۲، ۳۸	شیخ الهی	۲۸۱	سبب بالذات
← شیخ اشراق	شیخ شهاب‌الدین سهروردی	۲۷۹، ۱۶۳	سبب فاعلی
۳۵۵	شیخ عبدالله انصاری	۲۷۹	سببهای اتفاقی
۳۵۱	شیخ عطار	۱۰	سبق به واسطه ماهیت
۳۶۲، ۳۵۳، ۳۵۱، ۳۴۸	شیخ علاءالدوله سمنانی	۳۱۹	سرّ قدر
۳۶۶		۳۷۰	سرمه
۱۰۲	شیخ یونانی	۸۳، ۱۶	شقراط
۱۰۴	صاحب طلسم	۲۳۸	سقمونیا
۳۵۳، ۳۵۱، ۳۴۸، ۳۴۷	صدرالدین قونوی	۱۳۴	سکنجین
۳۶۸، ۳۶۷، ۳۶۲، ۳۵۹		۱۷۴	سما و عالم
۳۴۲	صدیقان	۳۶۲، ۳۴۸	سوره فاتحه
۲۸۸، ۱۷۰	صنع	۲۸۴	سوفسطالیان
۹۷	صنم صاحب نوع	۱۴۷	شجاعت
۱۰۹	صور مفارق	۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶	شوق
۴۵، ۴۱، ۳۳، ۳۰، ۲۶	صورت	۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰	
۶۳، ۶۲، ۵۴، ۴۸، ۴۷		۲۷۵، ۲۷۶، ۲۹۶، ۲۹۷	
۷۰، ۶۸، ۶۶، ۶۵، ۶۴		۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۳۵	
۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲		۴۰۵	
۸۴، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷		۱۷	شهود اشراقی
۱۰۳، ۱۰۱، ۹۷، ۹۳		۲۶۰	شهود عرفانی ذوقی
۱۱۲، ۱۱۱، ۱۰۹، ۱۰۵		۳۶۴	شیئیت ماهیت
۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۳، ۱۲۱		۳۶۴، ۳۶۵	شیئیت وجود
۱۶۱، ۱۵۰، ۱۳۹، ۱۳۷		۱۶۹	شیئیت معدومات
۱۸۰، ۱۶۴، ۱۶۳، ۱۶۲		۱۱، ۱۷، ۳۷، ۵۶، ۸۱	شیخ اشراق (سهروردی)

٤٢٠ / ترجمه اسفار - سفر اول

٣٩٨،٣٤٢،٣٥٥،٣٥٣	١٨٤، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠		
٥	٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤	ضرورت ازلی	
٤٠٠،٥	٢٠٨، ٢١٢، ٢١٨، ٢٢٠	ضرورت ذاتی	
٣٠٩	٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٧، ٢٣٦	طاغوت	
٢٧،١٧،١٥	٢٣٧، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٤٥	طبایع کلی	
٢٤٣	٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٥٥	طبایع نوعی عنصری	
٢٩٠	٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩	طبیعت شخصی	
١٥٢،٥٥،٥٣،٤١	٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٦	طبیعت مشترک	
٣٢	٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠	طبیعت نوعی	
١٠٢	٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤	طلسم برزخی	
١٠٢	٢٧٥، ٢٩١، ٢٩٢، ٣٠٠	طلسم نوعی	
٣٤١	٣٠١، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦	طور ولایت	
١٨١،١٧٥،١٤٢،٢٠	٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩	طوسی	
٢٥٦	٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٩	طینت	
١٣٩،٨٧	٣٥٣، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٢	ظرف دهر	
٢١٢،٩٩،٩٨،٩٦	٣٦٣، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٢	عالم ابداع	
٣٣١،٢٤٧	٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٧	عالم امر	
٨٩	٣٧٩، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥	عالم انوار عقلی	
٢٤٧	٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٢	عالم صغیر	
١٠٣	٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨	عالم عقلی مثالی	
٩٣	٤٠٣	عالم عقلی نوری	
٨٧	٧٠، ٢٠٢	عالم قضاء	صورت عقلی
٢٤٧	٧٢	عالم کبیر	صورت مُتَوَعِّجَة
١٠٨، ١٠٣، ١٠٢، ٨٨	٩٧، ١١١، ١٦٤، ٢٠١	عالم مثال	صورت نوعی
٣٧٦،١٩٦،١٠٩	٣١٤، ٣٢٦		
٨٧	١٤، ١٣٤، ٣٣٢، ٣٤٦	عالم قَدَر	صوفیان

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۲۱

۱۷۱	علت ثوثر	۱۰۲	عبدالمسیح حمصی
۱۷۲، ۱۷۱	علت معده	۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۵۰	عدم و ملکه
۳۲۳، ۳۲۱	علت بالذات	۱۵۲، ۱۵۱	
۲۷۰، ۱۶۳، ۱۶۲	علت صوری	۱۷۰	عدم خاص زمانی
۱۶۳	علت مادی	۲۳۱	عدم سابق
۳۰۷، ۲۹۵	علت غایی	۳۴۶	عرش رحمان
۳۷۳	علم اجمالی بسیط	۲۷۲، ۳۲۶، ۳۳۲، ۳۴۷	عرض
۴۰۳	علم ازلی	۳۵۸، ۳۸۶، ۳۹۲، ۳۹۷	
۱۸	علم حضوری شهودی	۴	عرضیات لاحق
۳۵۱، ۳۲۸، ۳۳۱	عماء	۳۲۷	عتقاء
۳۱۴، ۲۱۴	عنایت ازلی	۳۳۸، ۳۴۹، ۳۸۷	عقل اول
۲۸۹	عنایت الهی	۱۹، ۲۴، ۸۲، ۱۰۷	عقل فعال
۲۷۱	عنصر بسیط	۱۳۴، ۲۴۴، ۲۹۸	
۳۵۴، ۳۵۲، ۳۱۹، ۲۴۲	عین ثابت	۲۴، ۸۱، ۳۰۶	عقل کلی
۳۵۵، ۳۴۳	عین الجمع	۲۰۲	عقل هیولانی
۳۴۲	عین القضاة	۲۶۲، ۲۹۸	عقول فئال
۲۸۹، ۲۸۸، ۲۸۲، ۲۷۹	غایات بالعرض	۳۸۰	عقول قاده
۳۰۳، ۲۹۰		۲۵۹	عقول قدسی
۱۹۹، ۱۹۸، ۱۶۴، ۱۶۳	غایت	۱۶۲، ۱۷۶	علت بعید
۲۲۱، ۲۲۰، ۲۰۵، ۲۰۴		۱۶۱، ۳۷۷	علت تام
۲۵۹، ۲۴۶، ۲۳۲، ۲۲۲		۲۱۸	علت تام مرکب
۲۷۳، ۲۶۹، ۲۶۸، ۲۶۵		۱۶۲، ۱۸۹، ۲۳۶، ۲۳۸	علت فاعلی
۲۷۹، ۲۷۶، ۲۷۵، ۲۷۳		۲۷۰، ۲۹۴	
۲۸۳، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۸۰		۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۶، ۲۹۲	علت قریب
۲۸۹، ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۸۶		۴۰۲	
۲۹۴، ۲۹۲، ۲۹۱، ۲۹۰		۳۷۸	علت مطلق

۴۲۲ / ترجمه اسفار - سفراول

۳۰۱، ۲۹۵، ۲۷۵	فاعل نخستین	۳۰۱، ۲۹۸، ۲۹۶، ۲۹۵	
۳۰۳	فاعل بالذات	۳۰۵، ۳۰۴، ۳۰۳، ۳۰۲	
۲۲۰	فاعل خاص	۳۱۹، ۳۰۹، ۳۰۸، ۳۰۷	
۳۰۱	فاعل سکونت بخش	۳۸۳، ۳۷۲، ۳۲۱	
۱۶۵	فاعل مختار	۳۵۸، ۳۴۱	غزالی
۳۷۳، ۳۵۴، ۳۵۳	فتوحات	۳۴۵	غیب مطلق
۳۳۴	فروع اسماء اضافی	۳۶۲	غیب هویت
۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۱	فصل	۳۶۳، ۳۶۲، ۳۵۷	غیب الغیوب
۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸		۱۰۹، ۳۱	غیر قاز
۸۱، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۵		۳۹۵، ۳۵۷، ۲۷، ۲۶	غیر مجموعول
۱۲۷، ۱۲۱، ۱۱۹، ۹۷		۱۹۱، ۱۳۸، ۱۳۷	غیریت
۱۷۳، ۱۶۱، ۱۴۹، ۱۳۷		۵۵، ۸۵، ۸۷، ۱۹۶	فارابی
۲۶۴، ۲۳۷، ۲۲۱، ۲۱۸		۳۰۲، ۲۷۰، ۲۱۰	
۳۳۰، ۳۲۹، ۳۲۴، ۳۱۳		۲۷۳، ۲۴۶	فاعل اول
۳۹۵، ۳۹۲		۳۰۳	فاعل بالعرض
۲۱۸، ۹۷، ۷۵	فصل اخیر	۲۲۱	فاعل بالقوه
۷۹، ۷۸، ۶۸	فصل حقیقی	۲۲۱	فاعل بسیط
۲۳۷	فصل مقسم	۲۰۸	فاعل تام
۱۴۹، ۱۳۳	فصل مقوم	۳۰۱	فاعل حرکت بخش
۳۰۲	فصوص	۲۲۰	فاعل عام
۶۸	فصول حقیقی	۲۹۱، ۲۲۰	فاعل قریب
۳۴۶	فلک حیات	۲۴۵	فاعل کامل
۲۹۶	فعل ذاتی	۲۲۱	فاعل کلی
۳۲	فلسفه مشاء	۲۲۰	فاعل متوسط
۱۷۴	فلک محوری	۲۲۱	فاعل مرکب
۱۷۴	فلک حاوی	۲۴۵	فاعل ناقص

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۲۳

۳۷۰	قَدْر خارجی	۳۲۲، ۳۲۲	فناى در توحيد
۴۰۲، ۳۴۶	قدم	۱۶	فيثاغورس
، ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۶۶، ۲۶۳	قوه	۳۶۹، ۳۳۷	فيض اقدس
۳۸۲، ۲۹۸، ۲۹۰، ۲۸۳		۲۱۳	فيض كلّي
۳۸۸	قوة بعيد	۳۷۰	فيض مقدس
۲۰۲	قوة عاقله	، ۲۱۳، ۲۱۰، ۲۰۹، ۲۰۸	قابل
۲۰۴، ۴۵، ۴۴	قوة فاعله	، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۵، ۲۱۴	
۴۰۵، ۳۸۸	قوة قريب	، ۲۵۶، ۲۵۲، ۲۵۱، ۲۴۵	
۳۸۹	قوة قريب فعل	، ۲۷۷، ۲۷۴، ۲۷۳، ۲۶۹	
۳۱۰، ۹۳	كتاب اسفار	، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۴، ۲۹۱	
۱۷۲	كتاب اشارات	، ۳۲۷، ۳۲۲، ۳۰۷، ۳۰۶	
۸۷	كتاب افق مبین	، ۳۳۹، ۳۳۶، ۳۳۴، ۳۳۱	
۱۴۲	كتاب تجريد	، ۳۷۷، ۳۶۵، ۳۶۴، ۳۵۹	
۲۱	كتاب تحصيل	۴۰۲، ۳۹۴، ۳۹۳، ۳۸۸	
۳۶۲	كتاب تدبيرات الهی	۰۲۴	قابل تجلی
۳۰۱، ۲۹۶	كتاب تعليقات	، ۱۵۷، ۱۵۱، ۷۹، ۳۷	قاطبغوریاس
۸۵	كتاب جمع بین دو رأی	۲۳۳	
۳۶۸	کتاب شرح اربعین	۳۹۲، ۲۳۶، ۱۳۵	قدر مشترک
	حدیث	، ۲۶۳، ۲۲۶، ۲۲۵، ۲۲۳	قدیم
، ۷۹، ۷۸، ۶۲، ۳۷، ۲۷	کتاب شفا	، ۳۴۶، ۳۱۸، ۳۱۷، ۳۱۱	
، ۱۵۱، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۰۹		۴۰۵، ۴۰۲، ۴۰۱	
، ۱۷۷، ۱۷۲، ۱۶۲، ۱۵۷		۸۷	قضاء
، ۲۰۶، ۲۰۴، ۲۰۲، ۱۸۳		۳۶۹	قضای ازلی
، ۲۳۶، ۲۳۴، ۲۱۷، ۲۱۳		۸۸	قضای عینی
۲۸۲، ۲۷۱، ۲۵۸		۲۲۳	قطب‌الدین شیرازی
۳۵۲، ۳۵۱	کتاب عروه	۳۷۰، ۸۷	قَدْر

٤٢٤ / ترجمهٔ اسفار - سفر اول

٣٥٧	کثرت بالعرض	٣٧٣، ٣٥٤، ٣٥٣، ٣٥١	کتاب فتوحات
٣٤٢	کثرت حقیقی	٣٧٩	کتاب فصوص الحکم
١٣٠	کثرت خاص	٢٨٥، ٢٥٨، ٧٢	کتاب مباحث مشرقی
١٣٠، ١٢٩	کثرت مطلق	٣٦٢	کتاب مدارج المعارج
٧٦، ٦٤، ٥٥، ٥٤، ٣٤	کلی	٣٥٥	کتاب منازل السائرين
٩٦، ٩٢، ٨٦، ٨٥، ٨٤		١٨١	کتاب نقدالمحصل
١٢٣، ١٠٥، ١٠٣، ١٠٢		٣٢٨	کتاب هياكل
١٣٨، ١٣٠، ١٢٩، ١٢٥		١١٦، ٨٦، ٨٥، ٥٤، ٥٢	کثرت
١٨٨، ١٨١، ١٤٦، ١٤٥		١٢٠، ١١٩، ١١٨، ١١٧	
٢١٥، ٢١٤، ٢١٣، ١٩١		١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١	
٣٠٧، ٢٥٢، ٢٢١، ٢١٩		١٢٨، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥	
٣١٩، ٣١٨، ٣١٧، ٣٠٨		١٣٢، ١٣١، ١٣٠، ١٢٩	
٣٤٠، ٣٣٤، ٣٣٣، ٣٢١		١٣٦، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٣	
٣٨٨، ٣٧٦، ٣٤٩، ٣٤٦		١٤٠، ١٣٩، ١٣٨، ١٣٧	
٢٠٢		١٤٢، ١٤٣، ١٤٢، ١٤١	
١٨١، ٨٥، ٨٤، ٧٦، ٣٤	کلی طبیعی	١٢٨، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥	
٣٤٦، ١٩١		١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩	
١٤٣	کلی سالب	١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٣	
١٤٣	کلی موجب	١٧٧، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٧	
١٠١	کلمهٔ فاعلی	١٩٢، ١٩١، ١٨١، ١٧٩	
١٠١	کلمهٔ نبات هیولانی	٢٢٧، ٢٠٨، ٢٠٥، ١٩٧	
٤٠	کم منفصل	٢٩٠، ٢٥٣، ٢٤٣، ٢٢٨	
٣٠٣	کمالات ثانوی	٣٣١، ٣٢٩، ٣٢٣، ٣٢٢	
١٠٩	کمیات قار	٣٤٤، ٣٤٣، ٣٤٢، ٣٣٧	
٣٥١	کونی نسی	٣٦٣، ٣٥٧، ٣٥٠، ٣٤٧	
٢٠٣	کونی قدری	٣٨٤، ٣٨٢، ٣٧٣	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۲۵

۳۵، ۳۴	متواطی	۵	لاجل
۳۶۰	مجسمی‌ها	۶۹	لازم مشترک
، ۱۳، ۱۱، ۱۰، ۶، ۵، ۳	مجمول	۷۰	مادّه عقلی
، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵		۷۶	مادّه نخستین
، ۲۳۱، ۲۰۸، ۱۵۵، ۱۲۶		۳۵۶	ماهیات خاص
، ۳۶۵، ۳۵۰، ۳۱۳، ۳۰۵		۳۱۸، ۳۶، ۱۸، ۱۵	ماهیات کلی
۳۹۵، ۳۹۳، ۳۶۸		۳۶۵، ۳۵۶	ماهیت خاصِ ممکن
۳	مجمول‌الیه	۵۶، ۳۸	ماهیت مشترک
۳۷۳	محبت افعالی	۲۷	ماهیت مطلقه
۱۷۵	محقق طوسی	۳۸۶، ۷۳، ۷۱، ۳۹	ماهیت نوعی
، ۱۳۲، ۱۲۵، ۷۸، ۱۵	محققان	۷۹	ماهیات بسیط
، ۳۳۵، ۳۱۲، ۳۱۱، ۲۲۲		۱۰۷	ماهیات متواطئه
، ۳۵۳، ۳۵۲، ۳۴۷، ۳۴۱		۱۰۷	ماهیات مشککه
۳۸۱، ۳۷۲، ۳۶۶، ۳۵۸		۷۰	ماهیت بسیط
، ۶۱، ۳۳، ۲۰، ۱۳، ۴	محمول	۶۵	ماهیت جنسی
، ۱۲۱، ۱۰۱، ۶۴، ۶۳		۳۲۱، ۲۱۳	ماهیت کلی
، ۱۴۲، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۲۲		۸۵، ۶۲	ماهیت مطلق
، ۲۵۶، ۲۴۸، ۲۲۹، ۱۹۰		۲۸۵، ۲۵۸	مباحث مشرقی
، ۳۸۴، ۳۶۹، ۳۵۹، ۳۲۸		۲۷۵، ۲۷۴	مبدأ قریب
۴۰۰		۱۴	متألّهان
، ۳۵۳، ۳۵۱، ۳۴۸، ۳۴۷	محبی‌الدين اعرابی	۱۳۳	متصل و حدانی
، ۳۷۵، ۳۷۳، ۳۶۲، ۳۵۹		۳۲۵، ۱۹۲، ۱۵۷	متضایف
۳۷۸		۳۸۹	متّصلات قارّ
۳۵۱	مرتبه جمعیت	، ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۹، ۴	متکلمان
۳۵۰، ۳۴۹، ۳۴۸	مرتبه واحدیت	، ۳۵۵، ۳۱۰، ۲۴۹، ۲۳۱	
۹۴	مرداد	۳۹۸، ۳۶۴، ۳۵۹	

٤٢٦ / ترجمة اسفار - سفراول

٩٩	مثل عقلى	٨١	مزاج خاص
٨٨	مثل عينى	١٧، ١٤، ١٣، ٩، ٦، ٤	مشائيان
٨٨	مثل مفارق	٣٩، ٣٦، ٣٥، ٣٣، ٢٠	
٣٣٣، ٢٤٤، ٨٩	مثل نورى	٩٢، ٩٢، ٨٨، ٨٢، ٦٢	
٣٥٢	مظاهر اسماء	١٢٣، ١٠٥، ١٠٣، ٩٨	
٣٩٨، ٣٤٢، ١٩٦، ١٢	معتزليان	٢٣٣، ٢١٤، ١٥٣، ١٤٦	
٢٨٣	معتلان	٢٢٩، ٢٢٨، ٢٢٥، ٢٢٢	
٨٢	معقول مفارق	٣٠١، ٢٩٦، ٢٨٧، ٢٦٣	
٣٣٧، ٢٦٠، ١٢٦، ١٣	معقولات ثانوى	٣٩٨، ٣٧٢، ٣٤٢	
٣٥٨، ٣٥٦		٥٨	مشاركات نوعى
٨٥، ٨٠، ٧٧، ٢٥، ١٨	معلم اول	٢٠	مصارع المصارع
٢١٠، ١٠٥، ٩٨		٣٣٥، ١٣	مصدق حمل
٣١٩، ٥٥	معلم دوم	١٢، ٨، ٢٠، ٢١، ١٢٦	مصدري
١١، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ٤	معقول	٣٢٩، ٢٣٥، ٢٣١، ١٤١	
٢٥، ٢٢، ٢٢، ٢١، ١٩		٣٥٠	
٥٢، ٤٧، ٢٥، ٢٢، ٢٦		٣٢٣، ٣٢٢، ٣٠٠، ٢٧٣	مضاف
١٥٥، ١٠٨، ٩٦، ٧٢		٣٨٧، ٣٢٥، ٣٢٢	
١٦٢، ١٦٣، ١٦١، ١٥٧		٣٢٥	مضاف حقيقى
١٧٢، ١٧٢، ١٧١، ١٦٦		٨٩، ٥٦، ٣٨، ٣٧، ١١	مطارحات
١٧٨، ١٧٧، ١٧٦، ١٧٥		٢٠٩، ٩٤	
١٨٧، ١٨٦، ١٨٤، ١٨٣		٢٨	مطلوب حدى
١٩٨، ١٩٣، ١٩٢، ١٨٩		١٠٠	مبدع اول
٢١٧، ٢١٥، ٢٠٨، ٢٠٧		٩٧، ٩٣، ٨٩، ٨٨، ٨٣	مثل افلاطونى
٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢١٨		١٠٩، ١٠٢	
٢٣٦، ٢٣٢، ٢٢٦، ٢٢٢		٨٢	مثل الهى
٢٤٦، ٢٤٠، ٢٣٩، ٢٣٨		٣٣٣، ٢٤٤، ١٠٨، ١٠٦	مثل

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۲۷

۳۸۶، ۲۳۵	مواطات	، ۲۸۵، ۲۷۴، ۲۵۱، ۲۴۷	
۲۷۳	موالید سه‌گانه	، ۳۰۵، ۲۹۲، ۲۹۱، ۲۸۷	
۳۴۴	موجود مطلق	، ۳۲۲، ۳۲۱، ۳۱۰، ۳۰۶	
۲۱۴	موجودات ابداعی	، ۳۷۰، ۳۵۲، ۳۴۹، ۳۲۳	
۳۴۶	موجودات خاص	، ۳۸۷، ۳۸۶، ۳۷۸، ۳۷۷	
۲۰	موجودیت مصدری	، ۳۹۴، ۳۹۳، ۳۹۲، ۳۹۱	
، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۷، ۴	موضوع	، ۴۰۱، ۴۰۰، ۳۹۸، ۳۹۵	
، ۸۶، ۶۵، ۶۰، ۴۳، ۳۹		۴۰۳، ۴۰۲	
، ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۱		۱۹۳، ۱۹۲	معلول اخیر
، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۳۹، ۱۳۸		۱۸۹، ۱۶۵، ۸	معلول اول
، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۶، ۱۴۴		۲۲۴	معلول بسیط
، ۱۵۶، ۱۵۴، ۱۵۱، ۱۵۰		۳۹۳، ۳۲۱	معلول بالذات
، ۱۹۰، ۱۶۳، ۱۵۸، ۱۵۷		۳۵۱، ۳۳۸، ۱۲۸، ۲۸	مخالطه
، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۳۵، ۲۲۲		۳۳۷	مفاتیح غیب
، ۲۷۰، ۲۶۹، ۲۵۹، ۲۵۶		۳۹۰	مفارقات عقلی
۳۸۶، ۳۸۴، ۳۳۶، ۳۲۵		۳۶۷، ۳۶۲	مفتاح الغیب
۳۵۱	مولانا جلال‌الدین رومی	۳۴۸	مفتاح‌غیب جمع وتفصیل
۱۹۸، ۸۷، ۱۱	میرداماد	۳۴۹	مقدم جامع
۳۷۳، ۳۴۷، ۳۳۴	نفس رحمانی	۱۴۹	مقولات عالی
۲۷۵	نظام اعلا	۳۲۴، ۲۰۵، ۱۶۲، ۸۱	مقوله جوهر
۲۹۶، ۲۹۵	نظام خیر	۸۶	مکاشفه
۲۸۲	نظام واجب	۳۰۵، ۲۰۵، ۱۱۱، ۹۴	ملکوت
، ۲۴۷، ۹۷، ۹۱، ۷۹	نفس ناطقه	۹۳	ممکن اختس
۳۸۹، ۳۸۰، ۲۷۲		۳۲۸، ۹۳	ممکن اشرف
۸۳	نفس نوری	۱۶۸	ممکن العدم
۸۲	نفس نوری اسپهبدی	۳۲۸	ممکنات ابداعی

٤٢٨ / ترجمة اسفار - سفاوول

١٢٢	واحد بالتركيب	٢٩٨، ٢٥٩	نفوس عالي
١٢٢	واحد بالتمام	٢٦٣	نفوس فلکی
١٥٦	واحد بالشخص	٢٥٣	نفوس نوری
١٥٧، ١٢١	واحد بالمحمول	٣٢٠، ٢٤٥	نورالانوار
١٣١، ١٢١	واحد بالموضوع	٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥	نوع
١٢٤، ١٢٢، ١٢١	واحد جنسی	٦٦، ٧١، ٧٣، ٨٧، ٨٨	
٣٢٩، ٣٢٨، ٣٢٦	واحد حقیقی	٨٩، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٧	
٣١٥، ٢٣٦، ١٥٧، ١٢٤	واحد شخصی	١٠٨، ١٢١، ١٢٢، ١٣٥	
٣٥٢، ١٩١، ١٢٤، ١٢٢	واحد عددی	١٣٧، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٠	
٢٣٧، ١٢٤، ١٢٢، ١٢١	واحد نوعی	١٥٣، ١٥٥، ١٦٢، ١٧١	
١٦٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤	وجوب	٢٠٥، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦	
٢٠٨، ١٨٣، ١٨١، ١٧٦		٢٢١، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٤٧	
٢١٩، ٢١٧، ٢١١، ٢١٠		٢٥٢، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٨٩	
٢٢٣، ٢٤٠، ٢٣١، ٢٢٢		٢٩٠، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٦	
٣٢٧، ٢٩٨، ٢٧٩، ٢٢٩		٣١٣، ٣١٤، ٣٢٤، ٣٣٠	
٣٦٣، ٣٥٢، ٣٣٦، ٣٣٢		٣٣٩، ٣٤٢، ٣٥٢، ٣٨١	
٣٨٨، ٣٨٦، ٣٨٤، ٣٦٩		٣٩٧، ٣٠١	نوع انسانی
٤٠٢، ٤٠٠، ٣٩٨		٦٥	نوع عقلی
٤٠٠، ٢٣١، ١٢	وجوب ذاتی	٥٩، ١٥٤، ١٦٤، ١٦٥	واجب الوجود
٤٠٠، ٣٦٩	وجوب غیری	١٦٨، ٢٣٠، ٢٣٧، ٢٤٣	
٤٠٠	وجوب وجود	٢٨٤، ٢٨٧، ٢٩٦، ٣٠٦	
٣٤٨	وجود انبساطی	٣٢٠، ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٨٣	
٣٥٧، ٣٥٦، ٣٥٤	وجود حق	٣٩٣، ٣٩٦، ٣٩٩	
٣٧٧، ٣٦٤، ٣٥٨، ٣٥٦	وجود حقیقی	١٢٢، ١٢٣، ١٣١	واحد بالاتصال
٤٠٠		١٢٢، ١٢٣	واحد بالاجتماع
١٥٥، ١٢٩، ٥٦، ١٥	وجود خاص	١٢١	واحد بالاضافه

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۲۹

۳۵۱، ۲۱۷	وجود اثباتی	، ۳۵۰ ، ۳۱۳ ، ۲۶۰ ، ۱۹۸	
۱۳۱ ، ۱۲۸ ، ۱۲۷	وحدت اتصالی	۳۸۰	
۲۲۸	وحدت اجتماعی	۵۵	وجود خاص شی
۳۴۴ ، ۲۲۸	وحدت جمعی	۳۶۳	وجود رابطی
۲۵۶	وحدت جنسی	۲۵۱ ، ۸	وجود شرطی
، ۱۵۴ ، ۱۳۱ ، ۱۲۶ ، ۱۲۲	وحدت حقیقی	۳۴۸ ، ۱۶ ، ۱۲	وجود عام
۳۴۲ ، ۳۳۷ ، ۳۳۲ ، ۲۲۷		۳۴۸	وجود عام عقلی
۱۴۴	وحدت حمل	۸	وجود علی
۳۲۴ ، ۶۵	وحدت ذاتی	۲۶۲	وجود غیرقار
۳۳۸ ، ۲۵۶ ، ۱۵۷	وحدت شخصی	۲۶۲	وجود قار
۳۳۳ ، ۲۷۳ ، ۲۱۸ ، ۲۰۹	وحدت طبیعی	۸۴	وجود مثالی
۳۴۶ ، ۳۴	وحدت عددی	۸	وجود مشروطی
۱۳۰ ، ۱۲۹	وحدت مطلق	، ۴ ، ۱۳ ، ۱۱۰ ، ۱۲۹	وجود مطلق
۳۴	وحدت معنوی	، ۱۳۶ ، ۲۶۴ ، ۳۳۹ ، ۳۴۷	
۳۱۸ ، ۱۷۹ ، ۱۳۳	وحدت وجود	، ۳۵۱ ، ۳۵۰ ، ۳۴۹ ، ۳۴۸	
۱۲۹	وحدت کثرت	، ۳۵۸ ، ۳۵۴ ، ۳۵۳ ، ۳۵۲	
۲۱۴	وسایط عقلی	۳۸۴ ، ۳۶۷ ، ۳۶۲	
، ۱۰۳ ، ۷۱ ، ۶۸ ، ۵۹ ، ۵۸	وضع	۳۵۴ ، ۳۴۸	وجود مقید
، ۱۷۹ ، ۱۳۲ ، ۱۳۱ ، ۱۲۲		، ۳۵۳ ، ۳۴۹ ، ۳۴۶ ، ۳۴۰	وجود منبسط
، ۲۴۴ ، ۲۳۴ ، ۲۰۷ ، ۱۹۶		۳۷۲	
، ۳۹۰ ، ۳۸۹ ، ۳۲۳ ، ۲۷۶		۳۱۹ ، ۲۵ ، ۸	وجود واجب
۳۹۱		، ۳۴۸ ، ۱۳۶ ، ۴۳ ، ۱۸	وجود واجبی
۳۵۸ ، ۳۴۱	ولایت	۳۷۳	
۲۵۵	هاویه	، ۳۴۹ ، ۳۱۳ ، ۱۶ ، ۱۲	وجودات خاص
۳۵۱ ، ۳۴۷	هباء	۳۶۸ ، ۳۶۴ ، ۳۶۲	
۹۵ ، ۸۶	هرمس	۱۶	وجودات عارضی